

الدين الدولة والمجتمع الدولي

جامعة بركزيت
BIRZEIT UNIVERSITY



معهد إبراهيم أبو لغود للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية

وقائع المؤتمر الدولي الحادي عشر

حزيران - ٢٠٠٦

الطين، الدولة والمجتمع الدولي

تشرين ثاني - ٢٠٠٦

الدين، الدولة والمجتمع الدولي

الطبعة الأولى - تشرين ثاني/ أكتوبر - 2006

© جميع الحقوق محفوظة

ISBN 9950-316-340



معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

جامعة بيرزيت، ص.ب ١٤، بيرزيت - فلسطين
هاتف: ٢ ٢٩٨٢٩٣٩ +٩٧٢، فاكس: ٦ ٢٩٨٢٩٤٦ +٩٧٢

بريد الكتروني: giis@birzeit.edu

صفحة الكترونية: <http://home.birzeit.edu/giis>

طبع هذا الكتاب بدعم من:

الوكالة السويسرية للتنمية والتعاون

تدقيق وتحرير النص العربي: وسام رفيدي

نسق للمؤتمر: روجر هيوكوك، يوسف حبش

تصميم الغلاف والإخراج الفني: مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها

معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية.

المحتويات

كلمة رئيس جامعة بيرزيت
د. نبيل قسيس ٥

حول موضوع المؤتمر الحادي عشر
د. مجدي المالكي ٧

الدين والعلاقة مع الآخر - إطار نظري سوسيولوجي
حسن لدادوة ١٣

الدين والديمقراطية - الحالة الإسرائيلية
د. عزمي بشارة ٢٧

فرنسا والإسلام
ألان غريش ٣٩

حماس: مسيرة الوصول إلى السلطة
د. علي الجرباوي ٤٥

العولمة والأصولية
د. عبد الكريم البرغوثي ٥٥

The Politics of Christian Zionism
Dr. Naim Ateek 5

The Danish Cartoon Controversy: Understanding the Politics of Culture Talk
Mahmood Mamdani 15

Religion-State Relations and Political Transformation In Turkey
Baskin Oran 25

كلمة

رئيس جامعة بيرزيت

د.نبيل قسيس*

يسرني باسم أسرة جامعة بيرزيت أن أرحب بكم جميعا. أرحب وأشكر ضيوف وأصدقاء الجامعة الذين لبوا دعوتنا للمساهمة والمشاركة في أعمال هذا المؤتمر. أرحب بممثلي المؤسسات الحكومية وغير الحكومية، الفلسطينية والأجنبية. أشكركم جميعا على حضوركم، وأهلا وسهلا بكم في رحاب جامعة بيرزيت.

الأخوات والأخوة:

تحتل المؤتمرات والندوات موقعا متميزا في نشاطات الجامعة، وتنطلق في عقدها سنويا من إيمانها بدورها الوطني والمجتمعي، وليس فقط الأكاديمي. ولا شك بأن هذه اللقاءات تسمح بالتواصل بين المثقفين والأكاديميين والسياسيين من الوطن ومن الخارج، وهو أمر هام وضروري، خاصة في ظل الظروف السياسية الصعبة التي نعيشها في فلسطين، وفي المنطقة بشكل عام، وهي بذلك تشكل حلقة الوصل بين فلسطين ومحيطها العربي والدولي.

يتوج هذا المؤتمر سلسلة من المؤتمرات الدولية التي نجحت الجامعة في عقدها سنويا رغم الظروف الصعبة التي مرت بها خلال السنوات الماضية. وقد عالجت هذه المؤتمرات قضايا متعددة، سياسية وثقافية واجتماعية وتاريخية وغيرها، مفسحة بذلك المجال لتداول الآراء، وتبادل وجهات النظر بين المفكرين من دول مختلفة في مواضيع تحتل أهمية خاصة على المستويات، المحلية والعربية

* رئيس جامعة بيرزيت.

والدولية وتعكس هموم كل مرحلة. وتطمح الجامعة بذلك إلى المساهمة في إغناء الحوار الدائر حول العديد من القضايا الهامة والمثيرة للجدل، محليا وعربيا ودوليا.

وأود التأكيد هنا على أن هذه المؤتمرات تنعقد في إطار مجموعة من النشاطات التي تهدف إلى تعزيز دور جامعة بيرزيت التربوي-الأكاديمي، واهتمامنا الأساسي بالعملية التربوية في المجتمع الفلسطيني، الأمر الذي يدفعنا دوماً إلى تشجيع النشاطات المختلفة المفيدة لطلابنا وأساتذتنا. نحن نسعى من خلال هذه المؤتمرات، وغيرها من النشاطات، إلى تعزيز العملية التربوية والأكاديمية في الجامعة، بفتح المجال أمام طلبتنا وأساتذتنا للمشاركة والتحاور مع زملائهم الذين يحضرون من بلدان مختلفة وهو ما يساهم في تبادل الآراء، وتعزيز روح التسامح، وخلق مناخ ديمقراطي يصون حرية الرأي ويشجع الانفتاح على الآخر. وكما هو معروف، تتميز أسرة جامعة بيرزيت بحفاظها على بيئة أكاديمية تشجع البحث العلمي في قضايا إشكالية عديدة، بما فيها قضايا الدين ودوره في الاجتماع والسياسة، في جو من الحرية الأكاديمية واحترام العقائد المختلفة.

في هذا السياق يطرح هذا المؤتمر موضوعا هاما للنقاش والتحاور قل ما تم نقاشه في المؤتمرات المحلية والعربية رغم أهميته البالغة. إن موضوعة المؤتمر الرئيسية «الدين والدولة والمجتمع الدولي» تعكس، وتلامس، تلك الظاهرة التي نلاحظها جميعا والمتمثلة في بروز وتعاضم الدور السياسي للجماعات والحركات الدينية والأصولية في كافة دول العالم، ومنها الدول العربية، وتزايد تأثيرها السياسي على المستوى القطري والإقليمي والدولي. ولا شك بأن تحليل هذه الظاهرة على المستوى المحلي أو الكوني يتطلب تحليلا علميا لجملة من العوامل الاجتماعية والسياسية والتاريخية والحضارية المؤثرة في علاقة الدين بالسياسة والأيدولوجيا والثقافة والمجتمع.

بالتالي، تأتي أهمية هذا المؤتمر العلمية في بحث الإشكالية الأساسية التي تتناولها محاوره المختلفة والتي يمكن إجمالها في السؤالين التاليين: كيف يمكن دراسة وفهم التحولات والتغيرات لدور ومكانة الظاهرة الدينية سياسيا واجتماعيا ودوليا؟ وما هي العوامل التي ساهمت في أن تصبح الجماعات الدينية لاعبا مهما في السياسة في عالم اليوم؟

أرجو أن يساهم هذا المؤتمر في النقاش العام الذي بدأ في الوطن العربي، وفي الغرب، منذ فترة حول هذه الظاهرة قيد الدراسة، مؤكدا حرص الجامعة على أن تتوفر لهذا المؤتمر، كما في كل المؤتمرات السابقة، الحرية الكاملة للمشاركين في التعبير عن آرائهم، وأن يشعروا أنهم يستطيعون بكل حرية أن يفكروا بصوت عال دون خشية من سوء فهم أو أحكام مسبقة.

وختاماً أكرر ترحيبي بالجميع، شاكراً لكم تلبية الدعوة ومساهماتكم الفكرية.

وأتمنى للجميع التوفيق

كلمة مدير المعهد حول موضوع المؤتمر الحادي عشر

د. مجدي المالكي*

يسرني باسم معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية أن أرحب بكم جميعا في أعمال مؤتمرنا الحادي عشر هذا. أرحب وأشكر ضيوف وأصدقاء المعهد الذين قدموا من أمريكا، ومن بعض الدول الأوروبية، ملبيين دعوتنا للمساهمة والمشاركة في أعمال هذا المؤتمر رغم انشغالهم. أشكركم جميعا على حضوركم.

الأخوات والأخوة:

يحتل هذا المؤتمر، وهو المؤتمر الدولي الحادي عشر للمعهد، موقعا متميزا في نشاط المعهد، إضافة إلى أهمية موضوعاته وأبحاثه ونوعية المشاركين فيه، فهو يعقد في الذكرى السنوية الخامسة لوفاة الأستاذ الراحل إبراهيم أبو لغد مؤسس المعهد. كما أن هذا المؤتمر، هذا التجمع، الذي يسمح بالتواصل بين المثقفين والأكاديميين والسياسيين من الوطن ومن الخارج، يتخذ دلالات خاصة، في ظل الظروف الصعبة والمعقدة التي تشهدها المنطقة، وتشهدها القضية الفلسطينية.

يأتي هذا المؤتمر كواحد من سلسلة من المؤتمرات التي بدأها معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية في جامعة بيرزيت منذ عدة سنوات. عالجت هذه المؤتمرات قضايا

* مدير معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية.

ثقافية كمؤتمر «عبر المتوسطية» و«المشهد الفلسطيني» وقضايا تاريخية كمؤتمر «التاريخ الشفوي» وقضايا سياسية كمؤتمر «الانتخابات التشريعية ومستقبل النظام السياسي الفلسطيني» الذي عقد مطلع هذا العام، ومواضيع جيوسياسية كمؤتمر «الشرق الأوسط: التحدي والتصدي» ومؤتمر «الحرب على العراق». وقد تم توثيق كافة وقائع هذه المؤتمرات في كتب متخصصة وهي في متناول يد الجميع. وقد عكست هذه المؤتمرات، من زوايا متعددة، هموم المجتمع الفلسطيني بفئاته المختلفة. ويطمح المعهد بذلك المساهمة في إغناء الجدل الدائر حول العديد من القضايا المصيرية، وتسليط الأضواء على العلاقة الجدلية بين الواقع الفلسطيني والمتغيرات المستمرة والسريعة التي تجري في الساحة الإقليمية والدولية.

في هذا السياق جاء اهتمامنا بموضوع هذا المؤتمر «الدين والدولة والمجتمع الدولي» لنكمل ما بدأناه في مؤتمراتنا الدولية السابقة، حيث يتناول هذا المؤتمر العلاقة الجدلية الرئيسية، القائمة على أساس التفاعلات، بين الإيديولوجية الدينية والمتغيرات السياسية، تلك العلاقة التي تتطلب اهتماما أكبر، وخاصة بين الأكاديميين على المستوى الدولي، فاحتواء واستغلال هذه العلاقة من قبل السياسيين والخبراء الإعلاميين قد أنتج سلسلة من التقديرات والحسابات التي أفرزت أبعاداً خطيرة على الصعيد الدولي.

لذلك لا بد من دراسة الدلالات التاريخية والمعاصرة لجملة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت في ظهور الدين كقوة أيديولوجية وسياسية رئيسية فاعلة ومؤثرة في ممارسات الطوائف والشعوب والدول على الصعيد الاجتماعي والوطني والدولي، حيث عاد الدين للظهور بقوة في الخطاب العام للشعوب والنخب في مناطق بعيدة ومختلفة عن بعضها البعض.

لقد أصبح الدين «عاما» منذ عدة عقود، إذ دخل «النطاق العام» وكسب اهتماما واسعا، واستعادت التقاليد الدينية دورها في الشأن العام وتطويره، وباتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصص الذي حددته لها نظريات الحداثة والعلمنة. فمنذ عدة عقود صارت فئات اجتماعية وسياسية متنوعة تستخدم الدين في القضايا العامة وتقحمه في المنازعات السياسية. وقد تزامن ذلك مع صعود الأصوليات ودورها في الفعل السياسي على المستوى المحلي والدولي، وهذا ما يثير اهتمام الباحثين لدراسة علاقة الدين بالقضايا العامة، وأهمها بلاشك القضايا السياسية، وهو ما يشكل تحديا أكاديميا يطرح أسئلة جديدة على الباحثين والأكاديميين.

كانت النظرة السائدة للدين بين الأكاديميين، وتحديدًا العلمانيين منهم خلال سنوات الستينات والسبعينات من القرن الماضي، هي أن كل شيء سيتحول إلى مزيد من العلمنة والتحديث. وقد انعكس هذا الموقف في التحليلات التي صورت خيارات التطور في استقطاب ثنائي: التراث والحداثة. وكانت العقيدة الدينية، على أحسن الفروض، مسألة خاصة، ودرجة قدرة المرء، الفكرية والموضوعية في البحث الأكاديمي، غالبًا ما كانت تساوى بالليبرالية العلمانية، والنسبية التي تبدو متعارضة مع الدين.

وقبول هذه النظرة للدين بعلاقته مع السياسة، في إطار النماذج الغربية العلمانية للتطور، قد ألقى بالدين على كومة العقائد التقليدية، التي لها قيمة في فهم الماضي ولكنها لا تتعلق بالحاضر، واعتبر الدين معيقًا للتطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي الحديث. فلا نظرية التطور ولا العلاقات الدولية اعتبرت الدين متغيرًا مهمًا في التحليل السياسي.

لكن الموروثات الدينية، على الرغم من أنها توصف بأنها محافظة أو تقليدية، هي نتاج لعملية حيوية متغيرة تنقل فيها كلمة الله من خلال التفسير البشري، أو الخطاب البشري، استجابة لسياقات تاريخية اجتماعية محددة. والاتجاه الذي ظهر بعد عصر التنوير لتعريف الدين بأنه نظام للإيمان مقيد في حدود الحياة الشخصية أو الخاصة، بدلا من أن يكون أسلوب حياة، قد قلص بدرجة خطيرة قدرتنا على فهم طبيعة كثير من الديانات في العالم، وعلى رأسها طبيعة الإسلام، إذ أنه اصطنع عزلا للدين، كما اصطنع العنف جزءا من طبيعة الدين، وأعاد فرض مفهوم جامد عن التقاليد الدينية بدلا من أن يكشف عن طبيعتها الداخلية الحيوية. وإلى هذا المدى، فإن الدين الذي لا ينكفيء إلى العالم الخاص ويقتحم عالم السياسة يبدو بالضرورة رجعيًا، وعرضة للتطرف والتعصب الديني، وبالتالي يكون خطرا محتملا.

فمثلا سادت في الغرب وبين المسلمين المتعلمين نظرة تعتبر ظاهرة ما يسمى بـ «الانبعاث الإسلامي»، وما رافقها من حركات إسلامية سياسية فاعلة، على أنها ظاهرة رجعية. وبدلا من دراسة السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت في بروز هذه الظاهرة، تم التركيز على دراسة النخب والحكومات والطبقات الاجتماعية العليا في المجتمعات الإسلامية من منطلقات نظرية غربية وأفكار مسبقة عن الشرق الإسلامي وثقافته. وفي أغلب الأحوال، كانت الحركات الإسلامية تضم سويا، وتخرج الاستنتاجات التي تقوم على أساس الأنماط التصويرية الشائعة والتوقعات المسبقة بدلا من البحث العلمي في خطابها ومسببات انبعاثها والسياقات المختلفة التي تنمو فيها.

من ناحية أخرى، أصبح واقع العلاقات الدولية والنظام العالمي بالغ التعقيد أكثر من أي وقت مضى، خاصة مع تعدد اللاعبين الدوليين، حيث يصعب على أي لاعب بمفرده أن يفرض نفسه وأيديولوجيته في كل مجال على نحو قاطع ومستمر. من المؤكد أن الولايات المتحدة كسبت الحرب الباردة، في تنافس القوى كما في المواجهة الأيديولوجية، وانتصر معها النظام الرأسمالي، أو ما يعرف بالعالم الحر، بشعاراته الثلاثة: اقتصاد السوق، التعددية، التحول الديمقراطي. هذا صحيح من منظور السياسة الواقعية، أما من منظور النظام العالمي، فذلك الانتصار يبقى نسبياً. فالليبرالية كأيديولوجية بدأت تنصارع مع أيديولوجيات أخرى، وأهمها الأصولية الدينية، بل أن الأيديولوجية الليبرالية بدأت تُستخدم كأيدولوجيا أصولية، على اعتبار أن الأصولية هي ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة واحتكار الحق، بل والواجب فرضها على الآخرين. وعلى عكس ما كان يطمح له فرانسيس فوكوياما، هذا العالم المتوافق على رؤية واحدة للإنسان، والذي تنتهي فيه الأيدولوجيا، ما زال بعيد المنال. فما أن انتهت الحرب الباردة وازداد تأثير العولمة حتى دخل المسرح الدولي لاعبين جدد بأعداد كبيرة وباتجاهات عديدة، فبالإضافة للكتل الإقليمية التي تتزايد في كل مكان، وبالإضافة لتنشيط الجماعات الوطنية أو الاثنية المحلية، يمكننا الحديث عن الجماعات الضاغطة، والجماعات الأصولية والأحزاب السياسية الدينية، والحركات الاجتماعية، والمنظمات غير الحكومية، وغيرها، وكلهم أصبح لهم تأثير على توزيع الموارد والقيم والأيدولوجيا على الصعيد الدولي. وقد ظهرت فجوات واسعة بين هؤلاء اللاعبين الدوليين، فبعضهم محدد وله وجود قانوني، لكن بعضهم منتشر وله قوانينه الذاتية، وعلاقاته الخاصة ومفاهيمه المختلفة للسلام والعدالة والحق والحرية والديمقراطية، ويستمد كل منهم سلطته من مصدر معين، ولكل أهدافه، ووسائله في العمل. وهو ما يشكل أيضاً تحديات جديدة أمام الباحثين في مجال العلاقات الدولية وكيفية تعاطيهم على المستوى الأكاديمي مع هؤلاء اللاعبين الجدد على المسرح الدولي.

أرجو أن نستطيع في هذا المؤتمر تجنب الصور والأفكار النمطية السائدة التي غلّقت العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع الدولي لعقود عديدة، وأن نواجه التحديات الأكاديمية التي تطرحها الظاهرة الدينية في عالمنا المعاصر من منطلقات أكثر علمية وجراً.

وأؤكد أخيراً حرصنا في هذا المؤتمر على إبراز الفرق بين الدين كعقيدة وإيمان يسمو إلى مستوى القداسة والمطلق (وهذا الجانب غير مطروح للنقاش في مؤتمرنا)، وبين الوعي الديني

بمستوياته الوجدانية والمعرفية والسياسية والأيدولوجية، أي فهم الأفراد والجماعات للدين، و«تدينهم» الذي يعبر عنه بتجليات وممارسات وتأويلات نسبية، تتفاعل مع الأماكن والأزمنة ومراحل التطور الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع، وهو الجانب الذي سيتم تناوله في هذا المؤتمر دراسة وتحليلاً.

ختاماً أكرر ترحيبي بالجميع، شاكراً لكم جهودكم ومساهماتكم الفكرية، معتذراً لكم جميعاً ومسبقاً عن برنامج حرص المعهد على أن يستفيد فيه إلى أقصى ما يمكن من وجودكم في هذا المؤتمر، مع كل ما سيسببه لكم ذلك من إرهاق، أعلم مسبقاً كم سيكون كبيراً.

وأتمنى للجميع التوفيق

الدين والعلاقة مع الآخر إطار نظري سوسيولوجي

حسن لدادوة*

تتناول هذه الورقة تطور النظرة السوسيولوجية للدين، بالتركيز على تفاعل الظاهرة الدينية وتجلياتها، بوصفها واقعة أو وقائع اجتماعية، مع الظواهر الاجتماعية الأخرى (النظم والمؤسسات الاجتماعية). وتأتي هذه المقاربة في سياق التأكيد على أهمية النظرة السوسيولوجية في عملية فهم تفاعلات وتداعيات الدين المجتمعي في المجتمع المعاصر، بالتضافر مع التخصصات المعرفية الأخرى، مثل السياسة، التاريخ، تاريخ السلالات، الفلسفة، علم النفس، والقانون. وتنقسم هذه الورقة إلى أربعة أقسام؛ فيركز القسم الأول على بعض الملاحظات المنهجية، التي تحدد قواعد النظر للظاهرة الدينية، ويركز القسم الثاني على تطور النظرة السوسيولوجية للدين، أما القسم الرابع فيهتم بإبراز وظائف الدين المجتمعية، وفي القسم الأخير يجري التركيز على دور الدين في التغيير الاجتماعي.

القسم الأول

ملاحظات عامة ومنهجية ...دين أم أديان ومذاهب

الملاحظة الأولى تتعلق بالتنوع والتعدد الكبيرين في الظاهرة الدينية، وما يترتب عليها من ضرورة التواضع في الادعاء بقدره النظريات على تفسير الظاهرة الدينية: حيث يمثل كل دين، خاصة الديانات الشمولية الكبرى، عالما شديدا التعقيد والتنوع من حيث تجليات ظهوره وتفاعلاته

* حسن لدادوة: مدرس في دائرة علم الاجتماع. جامعة بيرزيت.

عبر الزمان والمكان. وعليه فدنيا الديانات أكثر تعقيدا وتشعبا (ويليم، ٢٠٠١). ويلقي هذا التنوع بظلاله على المعالجات السوسولوجية للدين، ويتحدى منطق النظريات الشمولية التي تدعي القدرة على تفسير الظاهرة الدينية في مختلف الأماكن والأزمنة، خاصة وأن الوقائع الاجتماعية الملموسة تقدم حشدا من الأدلة المتناقضة في قياسها لتفاعلات الظاهرة الدينية الاجتماعية. وينتج عن هذا الإقرار بالتنوع نتيجتين: الأولى أن علم اجتماع الدين يمثل أحد الحقول التي تساهم في فهم الظاهرة الدينية وتجلياتها، والثانية تعطي الأولوية للتخصص في دراسة الأديان في سياقات اجتماعية وتاريخية محددة، في إطار البعد المقارن للدين في المجتمعات المختلفة، وعبر الأزمنة المختلفة. إن هذا لا يعني موقفا سلبيا من التعميمات النظرية، بل هو تذكير بأن التعميمات الموعلة في التجريد تساعد الباحث على فهم الظاهرة الدينية الملموسة، بمقدار ما تساعد معرفة قوانين نيوتن في صناعة صواريخ الفضاء.

التعدد في أشكال وجود الدين أو المذهب - البشري وفوق البشري

وتتعلق الملاحظة الثانية بالمعطيات التي تشكل موضوع البحث في علم اجتماع الدين. وتتطلب التمييز بين البعد الإيماني / الإخباري للدين وبعده الواقعي - الفعلي، والذي يتجلى في النظام القيمي والقواعد الثقافية والسلوك الاجتماعي.

فعلم اجتماع الدين يدرس «الممارسة السلوكية في الواقع، وما تعتمد عليه من معتقدات وتفسيرات للنصوص الدينية من منطلق مواقع الإنسان والجماعات في البنية الاجتماعية» (حليم بركات، ٢٠٠٠: ٤١٩)، أي دراسة سلوكيات الأفراد والجماعات التي يشكل الدين حافزا لها. وعليه فإن القضايا الإيمانية، والتي تقوم على الإخبار، لا تشكل موضوعا للدراسة إلا بمقدار ما تشكل حافزا للسلوك، أما دراستها بحد ذاتها فهذا من اختصاص فروع معرفية أخرى، ومن مسؤوليات حراس الدين الصحيح في كل دين أو مذهب. والمهم أن هذا الإيمان القائم على الإخبار حقيقة اجتماعية، يتوالد تأثيرها من خلال تفاعلها مع الوقائع الاجتماعي الأخرى، ويتطلب فهم أفضل لآليات تأثيرها وتأثرها في العمليات الاجتماعية، دراسة هذه الآليات، وهذا ممكن، وتسمح به معطيات الواقع الملموس، بالإضافة إلى دراسة أشكال تجسدها في النظام القيمي، وفي القواعد الثقافية الموجهة للسلوك الإنساني، وأنماط هذا السلوك.

ويفيد في هذا المجال التمييز بين مستويين من الدين: الدين في ذاته، أي مجموع الواجبات التي تترتب على علاقة الإنسان بالله، والمستوى الثاني هو تجسد الدين في الفاعلين (أفراد وجماعات)، والتي تترتب على قبول الإنسان للواجبات المفروضة عليه لله قبولاً فعلياً. تعطي هذه النظرة فرصة للتمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية (سلوكيات).

إن الدين الواحد أو المذهب الواحد يعيش باستمرار في تجاذب ما بين الطابع المطلق العقائدي للدين والطابع التاريخي النسبي والمشروط، فحتى الديانات السماوية، جاءت بأدوات ومفاهيم ولغة مناسبة للمجتمعات التي خاطبتها، أي عبر المطلق عن نفسه من خلال النسبي.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بأصول علم الاجتماع الديني، والموقف القيمي من الدين. لقد نشأت سوسبيولوجيا الدين في أوروبا، وحملت معها خصائص التجربة الغربية في مجال علاقة الدين بالمجتمع، وتناولت دراسة تجليات الظاهرة الدينية بأدوات معرفية جرى بلورتها في هذه المجتمعات، ومن الطبيعي أن تحمل المفاهيم المستخدمة، والطرائق المتبعة في دراسة علاقة الدين بالمجتمع دلالات أوروبية، ليست بالضرورة هي نفس الدلالات في المجتمعات الأخرى. وقد ولد علم الاجتماع في بيئة فكرية معادية للدين، أو هو أحد تجليات انتصار العلم الوضعي، وانتصار العقلانية. وقد جاءت التوجهات النظرية الرئيسية في علم اجتماع الدين امتدادا لنقد عصر التنوير الأوروبي للدين. لقد حملت هذه التوجهات موقفا متشائما من مستقبل الدين، وتأثيره في المجتمع المعاصر، ووضعت الظاهرة الدينية، وتحديد الجانب الأسطوري منها، في تعارض مع العلم والعقلانية، حيث يؤدي تنامي العلم والعقلانية إلى انزواء الدين في مجالات محددة. في هذا المجال الفت الانتباه إلى مسألتين:

الأولى: مدى صلاحية الأدوات الغربية لدراسة الظاهرة نفسها في مجتمعات أخرى، أي في سياقات مختلفة تفرض معطيات امبريقية مغايرة، والتي تعني مقايسة الظواهر الدينية في المجتمعات غير الأوروبية على الظواهر الأوروبية، في إطار المركزية الثقافية الأوروبية، حيث تصبح الظاهرة الأوروبية نوعا من النموذج المثالي أو الخالص حسب التعبير الفيبري، تقاس عليها الظاهرة في المجتمعات الطرفية، فإذا اختلفت عنها فهذا مؤشر على أنها لم تنضج بعد. في المقابل ينمو توجه يدعو إلى تأصيل المفاهيم التحليلية، مثلما يدعو إلى ذلك الجابري. ويتطرق فريق آخر من الدارسين الإسلاميين الذين يدعون إلى رفض المفاهيم الأوروبية والطرائق الأوروبية في دراسة الظاهرة الدينية (أنظر مثلا تناول عمارة للأصولية، أو تناول النقد ما بعد الحداثي للعقلانية والعلمانية في أوروبا)، وهذا التوجه يقلب المعادلة السابقة نحو مركزية مناهضة للمركزية الأوروبية، أي تصبح وجهها مقابلا لها، وتدعو إلى إعادة اختراع العجلة من جديد، بالاعتماد على ما وصلت له نقاشات السلف الصالح في هذا المجال. وقد يكون الموقف الفقهي الذي يرى الفضيلة بين رذيلتين هو الحل، لكنها توصية عامة، وسيبقى الحل مرهونا بالإنتاج المعرفي الذي يتناول الظواهر الدينية العيانية (الملموسة في مجتمع معين وزمن معين)، والذي يفرض بالممارسة تطويع أدوات التحليل والطرائق لتكون فعالة في تقديم فهم أفضل للظواهر الدينية، وهذا يكن تحقيقه من خلال التأكيد على الطابع

التراكمي والنقدي للمعرفة العلمية، حيث يجري مراجعة المعرفة العلمية وتطوير مفاهيمها وأدواتها لتناسب الواقع المدروس.

الثانية: تتعلق بالموقف القيمي من الدين. فقد جرى تضخيم دلالة المعطيات الامبريقية التي تشير إلى تراجع مكانة ودور الدين في المجتمع الصناعي لنفض اليد من الدين، وبالتالي عكس هذا الموقف نفسه في معالجة الظاهرة الدينية. ويجري حالياً تضخيم المعطيات الامبريقية التي تؤكد على حيوية الديانات، خاصة الديانات الكبرى، وقدرتها على أن تكون دافعا لثورات شاملة، وتزايد تأثير الدين في الشأن العام في المجتمعات الرأسمالية المتطورة نفسها، للخروج بتقييمات ترى في الظاهرة الدينية العصا السحرية التي تفسر الصراعات والتطورات السياسية المعاصرة. إن الموقف القيمي المسبق من الدين يساهم في تحويل دراسة الظاهرة الدينية إلى نوع من المرافعة الأيديولوجية. وبدون شك «الدين يمثل مجالا من الأنشطة والأشكال والرموز في منتهى الأهمية بالنسبة للأفراد والجماعات، ومما لا شك فيه أن الظاهرة الدينية تحمل في طياتها عناصر حيوية وتصورات محررة لعمليات النشاط في الميادين المختلفة» (الهرماسي، ١٩٩٠).

أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بعدم قابلية الفصل بين الدين وحامله. إذ لا يمكن فصل الدين عن حامله، ولا قيمة لدين يوجد في متحف، إلا من زاوية استخدامه في الدراسات التاريخية والأثرية. وبالتالي يتحول الموقف من الدين، أو المذهب، موقفا من حامله، أو هو يظهر هكذا في وعي الأفراد والجماعات، خاصة وأن أحد إبعاد الدين في المجتمع المساهمة في منح الهوية للأفراد والجماعات. لذلك من الصعب الفصل بين البعد الأيديولوجي للدين والممارسة الدينية نفسها.

وعليه، فكيف تظهر علاقة الأديان والمذاهب مع بعضها البعض؟

بدون شك توجد مستويات مختلفة من العلاقة تشمل طيفا واسعا من أشكال العلاقة، التعاون، أو الاشتباك. لكن، عادة، ما ينظر أتباع كل مذهب أو دين أو جماعة دينية للآخر من خلال تنميّات معبأة أيديولوجيا بغض النظر عن مدى صحتها، وهذه التنميّات تساهم في تشكيل الذهنية التي تمر من خلالها معرفة المذاهب والديانات والحركات الأخرى، وحتى عندما يفرض الواقع على الديانات أن تتحرك في فضاءات أخرى، بحيث يفرض على أتباعها المساواة أمام القانون، فإن هذه التنميّات تبقى تمارس تأثيرها على المستوى الشعبي وغير الرسمي.

في هذا المجال يبرز تساؤل مشروع، هل يمكن لعملية حوارية أن تسمح بالتقارب بين الأديان والمذاهب؟

الجواب لا، إذا كان المقصود حصر نقاط الخلاف بين العقائد بهدف تسويتها، فهذا ما يتعارض مع طبيعة الدين ومنطقه، وحتى في حال ادعاء البعض نجاحه في الوصول إلى هذا الهدف، فإنه سيجد نفسه وقد خلق ديناً أو مذهباً جديداً يضاف إلى دنيا الأديان والمذاهب.

والجواب نعم، إذا كان المقصود الوصول إلى تفاهم يقوم على احترام خيارات الإنسان، واحترام إيمانه. أي يصبح الموقف ليس من درجة صحة الدين، بل من احترام إنسانية حامله، بالرغم من أن هذا يعني إجبار الدين على الحركة في فضاء مغاير.

أما الملاحظة الأخيرة فتتعلق بالنظر للدين بوصفه مشروعاً غير مكتمل، إلا في شكل ظهوره في وعي المؤمن، من جهة، وعلى مستوى النص الديني المقدس (النص الأول).

وتستمد هذه الرؤيا للدين شرعيتها من التراث السوسبيولوجي: الدين الواقعي (العملي) مقابل الدين التاريخي، التوتر الفيبري بين التجديد الكارزمي واستمرار التقليد، ونظرية بيتر برغر عن المجتمع كمشروع بناء اجتماعي دائم، من خلال عمليات التخارج والاستدخال، حيث تظهر إبداعات الإنسان في وعيه بشكل منفصل عنه، ومتحركة فيه. كما تستمد شرعيتها من الوقائع الملموسة. فالدين الواحد يقدم وفرة من أشكال ظهوره في المجتمع الواحد، والمجتمعات المختلفة، وعبر الزمن. وبصورة عامة فإن للدين نسخته الأصلية (النص)، والتي من أهم وظائفها منح الشرعية الأيديولوجية للنسخ العديدة من هذا الدين، وتتجلى هذه النسخ في حركات، مذاهب، نظم، أفكار، فتاوى، ومشاريع ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية. لكن العلاقة بين النسخ الواقعية، الحية، والنص الأول ليست مباشرة، فهي تمر عبر سلسلة من العدسات التي تعمل على فلترة تأويل النص، وتتمثل هذه العدسات في تأويلات سلسلة من السلف الصالح بالتعبير الإسلامي، أو التجارب الكارزمية حسب التعبير الفيبري، وفي الوقت نفسه تتم قراءة النص بأدوات وبذهنية الحاضر، حيث يجري اسقط معاني ودلالات جديدة على النص الأول باستمرار.

أن الدين الواحد أشبه بشجرة دائمة التفرع، وقد تصبح بعض الفروع بعيدة عن جذرها، بحيث يصعب أحياناً إيجاد رابط بين الفرع والأصل، بالرغم من أنها تظهر في وعي حاملها كبديهيات.

تعريف الظاهرة الدينية

قبل الدخول إلى تطور المعالجة السوسبيولوجية للدين سنتطرق إلى تعريفات السوسبيولوجيين للدين. تنوعت التعريفات التي قدمها السوسبيولوجيون للدين، وتعكس هذه التعريفات تعقد الظاهرة الدينية من ناحية، وتوجهات واضعها في نظرهم للدين، وتقييمهم له من جهة أخرى. ويشير الباحثين إلى تعدد دلالة لفظة الدين، والى صعوبة ترجمتها إلى بعض اللغات، فكلمة «ديانة» في اللغة العربية مشتقة من الفعل «دان» أي تعبد، وقد تأتي أيضاً من الفعل دان أي اقترض، وتأتي بمعنى الحساب أو المحاكمة، أو الجزاء، ويأخذ الأصل المشتقة منه في اللاتينية معنى إعادة القراءة الثانية، أو الاختيار ثانية، أو الربط، أو إشادة العلاقة. أما التعريفات الاصطلاحية فقد صنفها وليم في ثلاثة أنماط:

الأول: تعريفات وظيفية، أي عرّفت الدين بوظائفه الاجتماعية، مثل تعريف جيرتز: «الدين نظام من الرموز يثير لدى البشر حوافز قوية وعميقة ومستديمة، عبر صياغة مفاهيم عامة حول الوجود، وعبر إعطاء هذه المفاهيم مظهراً حقيقياً، بحيث تبدو تلك الدوافع وكأنها لا تستند إلى الحقيقة»، أو تعريف ينجر «نظام من المعتقدات والممارسات تخول مجموعة ما من تحمّل المشاكل القصوى في حياة الإنسان». ورأى فيه لوكمان «ثابتة إنسانية عالمية، يرتقي بها الفرد فوق الطبيعة البيولوجية». وتأخذ التعريفات الوظيفية تنوع أشكال التدين في المجتمعات الأوروبية الحديثة.

النمط الثاني: تعريفات مادية، تعرف الدين بمكوناته، مثل تعريف كاريل دو بلاير: «الدين نظام موحد من المعتقدات والممارسات يرتبط بحقيقة تفوق التجريبية، وترتقي لتوحد كل من يتبعها بهدف تشكيل جماعة مهنية واحدة».

والنمط الثالث: تعريفات توفيقية (وظيفية ومادية): مثل تعريف الان تيسنار الذي يعرف الدين «مجموعة منظمة من المعتقدات والشعائر والعقائد تفترض الاعتراف بالفاعلية، ويقوم في الآن ذاته بتنظيم نظرتها إلى العالم ويعطي معنى لشعائرها».

أما كامبيش وكلود بوفاي فعرّفوه بأنه: «مجموعة من المعتقدات والممارسات المنظمة ترتبط بحقيقة ارتقائية تفوق التجربة، تمارس في مجتمع معين وظيفة أو أكثر من التالية: الدمج، التعرف، تفسير التجربة الجماعية، الإجابة على الطابع غير الواثق بنسبها في الحياة الفردية والجماعية». ويعرفه وليم: «الدين تواصل رمزي منتظم عبر طقوس ومعتقدات تتعلق بجاذبية شعبية وتولد تفرعا معيناً»

إن النظام الديني لا ينتج رابطاً اجتماعياً عبر إيجاد شبكات وتجمعات خاصة (كالمؤسسات والجماعات) فحسب، بل أيضاً عبر تحديد عالم ذهني يعبر الأفراد والجماعات من خلاله عن مفهوم معين حول الإنسان والعالم ويعيشونه في مجتمع معين. إن تناقل الجاذبية الشعبية لا يؤدي إلى التنظيم بل أيضاً إلى ترسب الثقافة.

وأياً كانت التعريفات المقدمة للدين، فإن ما يهمنا في هذه الورقة التأكيد على الخصائص التالية للدين، خاصة الديانات الكبرى:

- الدين ذو خاصية اقصادية، على الأقل على مستوى المعتقدات، فالعقائد الدينية لا تقبل القسمة على اثنين، والإيمان فيها مطلق وقائم على الأخبار. فالمؤمن لا يقبل الشك في معتقداته بالتعريف، وهو يقيّم صحة الديانات والمذاهب الأخرى بمقدار ابتعادها عن دينه، أو معتقده الذي يراه مطلق الصحة (أي هو معيار تقييم المتدينين

للأديان والمذاهب الأخرى). وبهذا، فالدين بالتعريف يتضمن نزعة اقصائية تجاه الآخرين. لكن هذه النزعة لا تظهر بالضرورة الى حيز الفعل الاجتماعية، فقد تبقى على المستوى الاعتقادي، لكنها قابلة للنمو والتعبير عن نفسها بفعل اجتماعي أو سياسي، أي أن كل الديانات الكبرى تتضمن بذرة الأصولية. يستثنى من ذلك بعض ديانات الشرق، وبعض التجارب الدينية الخلاصية (التصوف الفردي والجماعي)، والتي هي أقرب إلى تيارات فلسفية تسعى للخلاص أو الروحي أو الجسدي، أو تسعى للوصول إلى التوازن الجسدي الروحي، والتوازن مع الطبيعة.

● الدين متعالي، يرتقي فوق الحقائق الملموسة، ويسمح للمؤمن ببناء عالم ذهني يضع الحقائق الملموسة والمتخيلة في نظام متماسك ومطلق الصحة، يعطي تفسيراً للتجربة الفردية والجماعية، بحيث يجري من خلاله إخضاع الواقع المادي إلى «الواقع» المتخيل، والذي تضيف على تفسيراته طابعا مقدسا. وهو بهذا المعنى يوفر للمؤمن أرضية للتصرف بتعالي تجاه الآخرين، قابلة للترجمة إلى سلوكيات عداوية (أصوليات)، لكنها تبقى إمكانية، وليست قدرا لأتباع الديانات.

● خاصية التعالي تسمح لظهور الدين في وعي حامله كجوهر ثابت، رغم أن الواقع يدحض ذلك، فعالم المسيح الذي تدعو الرسالة الكنسية إلى استعادته، مغاير كليا لعالم كنيسة القرون الوسطى، وأضحت هناك تنوعات في القراءة الدينية «لحقائقها» أو للجوانب الأسطورية أو الخارقة فيها، تقترب، هذه القراءة، أحيانا من العقلانية في تأويل عقائلي لما هو أسطوري أو خارق، مثلا إعادة قراءة الأصولية اليهودية لعقيدة المسيح المخلص في ظل قيام دولة إسرائيل، أو تجاوز واقع المؤمن لمواقف دينية سابقة، لكنه يصر على استحضارها في وعيه بوصفها الموقف الصحيح. فقاسم أمين يبقى شيطانا رجيما لدى الأصولي المسلم، بالرغم من أن واقع المرأة في بعض هذه الحركات تجاوز دعوات قاسم أمين منذ زمن طويل.

لا بد من الاستدراك هنا إلى التنوعات في أشكال التدين في المجتمعات المعاصرة، خاصة الأوروبية والأمريكية، تسمح بالحديث عن «دين حديث»، والتي تظهر في أشكال تدين فردية، أو عبادات وتجارب خلاصية، أو بناء أشكال من التفسيرات العقلانية للدين.

تطور النظرة السوسبيولوجية للدين

حظيت الظاهرة الدينية بدراسة واسعة، وتنوعت التوجهات النظرية التي تناولتها، وسيتم استعراض تطور الدراسات الاجتماعية للدين على محورين:

المحور الأول: تطور دراسة الظاهرة الدينية من النظريات الكبرى إلى نظريات أكثر تواضع تفسر الظاهرة الدينية في سياق معين.

المحور الثاني: الاهتمام بدراسة الظاهرة الدينية في علاقاتها المتبادلة مع الظواهر الاجتماعية الأخرى (عامل تابع أو عامل مستقل)، وارتباط ذلك بأهداف أيديولوجية محددة (موقف إيجابي - سلبي).

من البحث عن أصل النظام إلى الدراسة الامبريقية

تميزت النظريات الكلاسيكية في علم اجتماع الدين بشموليتها، وسعيها إلى تقديم تفسير للظاهرة الدينية بمجموعة من العناصر الاجتماعية أو النفسية، بما فيها تفسير نشوء النظام الديني. حيث تراوحت هذه التفسيرات ما بين عوامل الجهل (الدين الطبيعي)، والخوف (الأرواحية) وعوامل اجتماعية (الطوطم ووحدة الجماعة). وقد سارت الدراسات الاجتماعية للدين في مسار أكثر تواضع، بحيث انتقلت إلى دراسة دين معين في سياق اجتماعي معين، وأصبحت أكثر التصاقاً بالمعطيات الامبريقية.

فقد واصل **ماركس** تقليد النقد التنويري للدين، ورأى فيه وعياً زائفاً، يتمثل في انعكاس الواقع الذي يعيشه الإنسان في وعيه. وفي دراسته للمسألة اليهودية أبرز **ماركس** أهمية السياق الاجتماعي في فهم الدين، من خلال تأكيده على الوظائف الاجتماعية لليهود في أوروبا، كمفسر لاستمرار اليهودية، وللشكل المحدد الذي أخذته اليهودية هناك، وقد طور **المسيحي** هذا التناول إلى نظرية في الجماعات الوظيفية والتي من خلالها يفسر استمرار الأقليات الدينية في أحشاء مجتمعات معادية، أو تحمل دينا آخر.

رفض **دوركايم** فكرة أسطورية الدين، وأكد في المقابل على انه ظاهرة عالمية، وبالتالي لا بد وان تكون له وظيفة في المجتمعات البشرية (الدين حقيقة اجتماعية). وتفترض الديانات ترتيب الأمور الحقيقية أو المثالية التي يتصورها الإنسان في نوعين متعاكسين: المقدس والديني. «والدين قوة تسمح بالتصرف، فالمؤمن الذي اتحد مع ربه ليس مجرد إنسان يرى حقائق يجهلها غير المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرة أكبر على التصرف». وبالتالي بنى نظريته على المقدس، حيث واصل تلاميذه هذا التقليد، بعد التخلص من نواقص التحليل الدوركايمي الذي يماثل بين الجماعة والدين، وهذا ناتج عن تركيز دراسته على المجتمعات الطوطمية، وكذلك التوتر الذي يتم من خلاله اختصار الدين إلى البعد الاجتماعي من جهة، وسحب البعد الاجتماعي إلى الدين من جهة أخرى، من خلال التأكيد أن المجتمع لا يتماسك إلا من خلال المقدس.

ونقل فييرالدراسة السوسولوجية للدين إلى حيز مغاير، من خلال تأكيده أن للدين عقلانيته الخاصة، وأنه يشكل دوافع لسلوك عقلائي. وكذلك ابتعاده عن تفسير أصل الدين، واهتمامه بالأشكال التي

يتخذها السلوك الديني في المجتمع، وطبيعة العلاقة بين الدين والظواهر الاجتماعية الأخرى. ونظر فيبر للدين بوصفه طريقة للتصرف، وشكل من أشكال السيطرة. ومن الدراسات المهمة لفيبر في هذا المجال دراسته «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، والتي سعى من خلالها إلى الربط بين التعالي البروتستانتية، والقيم الناتجة عنها من جهة، ونمو الرأسمالية من جهة أخرى.

وقد أكد فيبر على الرابط الاجتماعي الذي يولده الدين، ونوع السلطة الذي يسمح به، ويفرق بين الكنيسة والطائفة كشكلين من أشكال وجود الدين، حيث تشكل الكنيسة مؤسسة بيروقراطية للخلاص، وتم في إطارها ممارسة السلطة التي تمنحها وظيفة الكاهن، وهي في تكافل كبير مع المجتمع الذي يضمها. أما الطائفة فهي جمعية إرادية من مؤمنين هم على خلاف مع المحيط الاجتماعي، وفي قلب هذا النوع من التجمعات تسود سلطة دينية من النوع الجاذب شعبيا (ويليم، ٢٠٠١).

وفي مرحلة لاحقة انتقل الاهتمام إلى التركيز على دراسة الظاهرة الدينية في مجتمعات محددة، مثل ظهور علم اجتماع الكنكلكة، والتي انتشرت في بلدان أوروبية عديدة (مثل فرنسا، إيطاليا، أسبانيا)، أو دراسة الأقليات الدينية في أوروبا، أو الجماعات الدينية الجديدة، التي انتشرت في أوروبا وأمريكا، كتعبير عن تنوع التجربة الدينية في هذه المجتمعات، والتي ترتبط بتجارب خلاصية فردية وجماعية، وتميز بمرونة في استيعاب الأعضاء أو في الانتقال فيما بينها.

واحتلت دراسة الأصوليات في الديانات الكبرى أهمية خاصة، ولاقت رواجا في التناول السوسولوجي لها، وهي تشمل طيفا واسعا من الحركات الدينية، البروتستانتية والكاثوليكية والإسلامية والبوذية، ومن أهم ميزات هذه الحركات ربطها الوثيق بين السياسة والدين. وتحفل الدراسات السوسولوجية في العصر الحالي بالدراسات الكمية للسلوك الديني في المجتمعات المختلفة.

لقد تطور علم الاجتماع الديني من دراسة الدين كظاهرة، وتقديم نظريات كلية تفسره، إلى دراسة التجربة الدينية في مجتمع معين وزمن معين، وانتقلنا من تفسير نشوء الدين، أو وظائفه بشكل عام (دوركهايم) إلى فهم أشكال محددة من التدين، مثل الكنيسة السانتولوجية، أو أشكال التدين المدني في أوروبا، أو دور الكنيسة البولندية في مواجهة الحكم الشمولي، وهو ما يسمح ببناء نظريات متعددة المستويات لفهم الظاهرة الدينية في المجتمعات المعاصرة.

دوافع أيديولوجية وسياسية

لقد تطورت الدراسات السوسولوجية للدين تحت تأثير دوافع عملية، إما بدوافع «معادية» للدين، لحظت استمرار الظاهرة الدينية، أو في تأثيرها الكبير على الجمهور على الرغم من انتشار العقلانية في المجتمعات المعاصرة، وبهذا عومل الدين بوصفه كابع للتحويلات العقلانية، مثلما تظهر دوافع دراسة الدين لدى إنجلز الذي أثاره تأثير الكنيسة الكبير على جمهور العمال.

أو بدوافع دينية تسعى إلى تدعيم وضع الدين في المجتمع، أو استعادة الرعية، مثلما تظهر لدى لوبرا في علم اجتماع الكثلكة. وفي كلا الحالتين جرى التركيز على دراسة تأثير أو تأثير الدين بظواهر الاجتماعية أخرى كعامل تابع (مثلما يظهر في لدى ماركس) أو كعامل مستقل (فيبر). لكن التطور الأهم الذي يمكن رصده، هو الانتقال من الدوافع الأيديولوجية المرتبطة بمشاريع كبرى (العلمنة، والعقلانية والحداثة)، إلى ارتباط الدراسات الدينية بدوافع سياسية، أي فهم السلوك الديني، أو الحركات الدينية، أو التجارب الدينية بهدف رسم سياسات آنية، مرتبطة بمصالح فئات دينية معينة، أو دول، مثل رسم خارطة دينية للمجتمع الفرنسي بهدف تحرك أفضل للكنيسة الكاثوليكية، أو دراسة الأصوليات الحديثة بهدف رسم السياسات تجاهها.

إن فهم الدين والسلوك الديني يفترض رؤية الدين بوصفه عالما رمزيا خاصا، له قواعد تواصله وتجده، وفي نفس الوقت له تفاعلاته مع الظواهر الاجتماعية الأخرى. «والشأن الديني مرتبط بمنطق ثلاثي: الطقسية والتفرع والدين، وهو مرتبط مع السلطة (مسألة الشرعية)، ومع التفرع (مسألة التناقل) وبالتالي مع المرجع (مسألة الأصل)، والدين نشاط رمزي يوفق بين هذه المسائل» (وليم، ٢٠٠١).

وظائف الدين

تضعنا الدوافع العملية لدراسة الدين أمام وظائف الدين الاجتماعية والسياسية، وقد حظيت هذه الوظائف بحصة الأسد من الدراسات السوسولوجية للدين.

من الدين «أفيون الشعوب» إلى «لاهوت التحرير»

تأثرت رؤية الباحثين في علم اجتماع الدين لدوره الاجتماعي والسياسي بعاملين رئيسيين: الأول: موقف الباحث الأيديولوجي، والثاني: الوقائع الاجتماعية التي تعاطى معها الباحث.

فقد ركز ماركس على الدور المحافظ للدين، رغم إشارته إلى أن الدين قد يشكل وعاء للاعتراض على الواقع القائم، لكنه أبرز دور الدين المحافظ، واصفا إياه «بأفيون الشعوب»، حيث يشعر المرء براحة وهمية يوفرها له عالم الدين. لكن زميله إنجلز، لحظ الوجوه المتعددة للدين، وميز بين حركات دينية رجعية، وحركات دينية تقدمية. لكن الشاغل بالنسبة للرجلين هو تأثير الدين (المسيحية هنا) على حركة الطبقة العاملة، وهو الموضوع الذي حظي أيضا بمعالجة موسعة لدى غرامشي، الذي لاحظ مدى سطوة الكنيسة الكاثوليكية على العمال الطليان، حيث حلل الكنيسة كجهاز أيديولوجي للدولة، وانشغل بدراسة أساليب الهيمنة الدينية للكنيسة، في إطار جذب الجماهير العمالية لصالح الثورة.

أما دور كهيم، الذي يعطي الأولوية للتوازن والتكامل الاجتماعيين، فقد أبرز دور الدين بوصفه آلية لبناء الجماعة والحفاظ عليها عن طريق القيم الثقافية والاعتقادات الدينية التي يدعو إليها هذا الدين أو ذلك. لكن في الوقت الذي يبني فيه المقدس الجماعة، يقوم بوضع حدود لها، ويضعها في مواجهة الآخرين، وبهذا يؤدي وظيفة تفكيكية في الوقت ذاته الذي يبني فيه الجماعة.

وأبرز الوظيفيون الدور التكاملي للدين في المجتمع، مؤكدين على أن الدين يمنح الفرد هويته، ومصدر للسرعة حيث يمنح التبرير للقوانين والقيم، ويعطي معنى للباحثات على المستوى الاجتماعي. وفي الوقت ذاته اهتم بعض الوظيفيين بالدور غير الوظيفي - غير التكاملي للدين، فرغم أن الدين يقوم بوظائف دائمة مثل الاستمرارية الشعائرية وإدارة المعاناة والموت، لكنه يقوم أيضا بدور غير تكاملي حسب ينجر.

وتحفل الدراسات بالأدوار الاعتراضية التي غذأها الدين في أكثر من مكان، حيث كان الدين محركا لثورات اجتماعية شاملة في العصر الحالي، مثل الثورة الإيرانية، أو دور الكنيسة في بولندا، أو لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية.

ويقدم حليم بركات مقاربة لوظائف الدين الاجتماعية تقوم على الربط بين وظيفة الدين والطبقة الاجتماعية، حيث تتفاوت الممارسات الدينية في أوساط الطبقات الاجتماعية المختلفة، ويؤكد على ثلاثة أدوار رئيسية للدين: الدين أداة للسيطرة، والدين أداة للتحرير، والدين أداة للمصالحة مع الواقع. إن الدين الواحد يتجلى في أشكال مختلفة في المجتمع الواحد، ولديه قابلية لأداء أدوار متباينة ومتناقضة، وربما بالاعتماد على النص المقدس نفسه.

وتظهر الوقائع سهولة الانتقال من قداسة النص الديني، إلى قداسة كل نص ذي علاقة بالدين، ولو كان نصاً غير إلهي، أي على النصوص التفسيرية والتأويلية، وعلى الاجتهادات التي صنعها بشر، بما فيها مواقف سياسية واجتماعية. وتصبح هذه المسألة خطيرة عندما يُربط هذا التقديس مع صاحب السلطة (في الدولة أو في الجماعة)، الأمر الذي يعطيه مرونة مطلقة في التصرف، وحتى بحياة أتباعه (مثل كورش، جماعة أوم في اليابان وغيرها).

والخلاصة، أن الوقائع الاجتماعية تُبرز تنوعا في وظائف الدين، والتي تشمل مستويات مختلفة: الفرد، الجماعة، المجتمع ككل، وتشمل جوانب مختلفة: الاجتماعية والثقافية والسياسية، وتقدم تنوعا في الأدوار من حيث المحافظة والتغيير. إن الحديث عن دور ثابت لدين معين لا يجدي، والأجدي دراسة آلية تفاعل الظاهرة الدينية في سياق اجتماعي محدد، ورؤية الوظائف التي تؤديها في علاقاتها مع الظواهر الاجتماعية المختلفة، والانتباه دائما إلى قابلية الظاهرة الدينية الواحدة إلى لعب أدوار متباينة في المجتمع الواحد، والاستعداد دائما لمفاجآت من نوع تبادل المواقع ما بين جماعات أو حركات دينية، أو بروز مواقف متناقضة في مسار جماعات أو حركات أو شخصيات دينية.

الدين والتغير الاجتماعي

الموضوع الأخير الذي تناقشه هذه الورقة هو التركيز على علاقة الدين بالتغير الاجتماعي.

الدين عامل مهم في التغير الاجتماعي

جاءت الديانات الكبرى كحركات إصلاح حاملة رؤيا لبناء عالم مغاير. وإذا كان من المفيد التمييز بين مرحلة تأسيس الدين، ومرحلة تأسسه حيث يتحول من أداة تغيير إلى أداة سيطرة محافظة، تبرر الواقع القائم (حسب بركات)، فإنه من المفيد أيضا رؤية تنوع تجليات الدين الواحد، أو المذهب الواحد في تشكيلات اجتماعية دينية متباينة من حيث مواقفها من التغيير: موقف كنيسة روما وقساوستها من لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، جماعات الخلاص الفردي والجماعي، والأصوليات الدينية، ... الخ.

ما هي آليات التغير في الدين نفسه، وكيف تنعكس على التغير الاجتماعي؟

فيبر والكاريزما

تقدم مساهمة فيبر النظرية حول الكاريزما الدينية تفسيراً للتطور الدائم في الدين والتنظيمات الدينية، فالظاهرة الدينية تعيش دائماً حالة توتر ما بين استمرار التقليد في الجماعة الدينية، وما بين التجديد الكاريزمي فيها. فالجماعات الدينية تلتف حول شخصية كاريزمية، تتمتع بجاذبية شعبية، وبعد زوال المؤسس تستحضر الجماعة كاريزما مؤسسها أو قائدها في ممارسات طقسية، أي تقوم بمأسسة الكاريزما، حيث يعاد تكرار الطقس بما يساهم في استمرار الجماعة بانتظار شخصية كاريزمية جديّة تعيد الكرة من جديد، في عملية لا منتهية، ينتج عنها توالد وتفرع للجماعات الدينية والمذهبية.

الماركسية والثورة

تقدم الماركسية بدورها مساهمة فعالة في فهم دور الثقافة في التغيير الثوري، من حيث التحضير للتغيير الثوري، والحث عليه، ومن حيث هي موضوع للتغيير الثوري. ويمكن استخدام آليات التحليل الماركسية في فهم ذلك، سواء من حيث دور الدين (كجهاز أيديولوجي) محافظ أو أداة تثوير، ويبرز في هذا المجال نقد مدرسة فرانكفورت الجمالي والسياسي للدين، وتحليلات غرامشي لدور الكنيسة في إيطاليا، أو تحليلات التوسير البنيوية، حول دور الأجهزة الأيديولوجية للدولة.

ولفت الدور الذي لعبته التنظيمات الدينية في ثورات أوروبا الشرقية، وفي أمريكا للاتينية، النظر إلى قدرة الدين المتجددة على أن يشكل هوية لأمة في مواجهة السيطرة الخارجية، أو دينا لأمة في مواجهة الحكم الكلياني، أو يشكل دافعا وحاضنة لثورة اجتماعية شاملة (إيران).

ويدون الخوض في تفاصيل الدراسات التي تناولت دور التنظيمات الدينية في الأحداث الاجتماعية في العالم المعاصر، بما فيها تلك الدراسات التي تناولت دور الكنيسة المنهجي في استعادة المسيحيين إلى المسيحية، فإن الوقائع الملموسة تظهر تنوعا شديدا في الأدوار التي يمكن أن يلعبها الدين فيما يتعلق بالتغير الاجتماعي، تتراوح بين قطبي المحافظة الشديدة (رفض التغير وتكفيره)، وقطب الثورة الشاملة والانحياز إلى التغير. لا يمكن إعطاء تقييم نهائي لدين أو لمذهب في هذا المجال، يبقى المطلوب في هذه الحالة فهم موقع الدين، أو المذهب في الصراع، وكيفية توظيفه من قبل الجهات المختلفة. فقد يرتبط مذهب معين بطائفة دينية، أو جماعة سياسية توظفه بصورة ما، وفي المحصلة يتحمل الدين، أو المذهب تبعات ذلك التوظيف (الكنيسة في مواجهة الثورة الفرنسية، الكنيسة في مواجهة الثورة الروسية، ومثال مغاير: ملالي إيران في مواجهة الشاه، والتنظيمات الدينية في الجزائر أبان حرب الاستعمار الفرنسي).

ويتربط على الاستنتاج السابق استدراك لا بد منه: وهو أن الأشخاص والحركات قد تغير من موقفها من القضايا الاجتماعية، بكلا الاتجاهين: المحافظة أو التغير، بالإضافة إلى أن احتمال الانسحاب من قوقعة الذات يبقى خيارا واردا. وتعطي التجربة الملموسة أدلة عديدة على ذلك، وقد يعني ذلك أن مرونة الديانات أو تشنجهما مسألة نسبية، وتخضع للتطورات الملموسة في المجتمع المعني.

وفي هذا السياق لا بد من التمييز بين المتدينين الفاعلين، النشطين، الذين يسعون إلى التأثير في المجال العام، وفي قضايا السياسة والتغير الاجتماعي، والذين ينتظمون عادة في حركات وتنظيمات اجتماعية وسياسية، وبين أولئك الذين ينسحبون بإيمانهم من المجال العام، ويسعون للخلاص من خلال التجربة الدينية الفردية أو الجماعية (قد يكون مفهوم المغترب في الدين الذي استخدمه حليم بركات ملائما لوصف هؤلاء)، رغم أن كلا الخيارين له تبعاته على التغير الاجتماعي، وكلا الخيارين يصدران عن دافع ديني من جهة، والحدود بينهما غير ثابتة من جهة أخرى، فهذه الكتلة «الخاملة» من المؤمنين تشكل احتياطي استراتيجي للكتلة «النشطة»، كما أن الكتلة النشطة قد تشكل داعما لها وحاميا.

وفي المحصلة، إذا كانت الظاهرة الدينية فعالة على مستوى المجتمع، حتى عندما تُقصى إلى الحيز الخاص، وتُجبر على أن تكون شأنا فرديا، حيث يكون الدين قادرا على أن يشكل حافظا للفعل، ومصدرا للقواعد الثقافية والنظام القيمي والمعياري الذي يتحرك من خلالها الفاعل (فردا أو جماعة)، وإذا عاد الدين ليصبح لاعبا مهما في الميدان العام على مستوى مجتمعه، فمن الطبيعي أن نقبل بالدين، والممارسة الدينية، كعنصر في العلاقات الدولية، لكن ما هي حدود تأثير هذه الممارسة؟ وما هي أشكال هذا التأثير؟ وما هي علاقتها بميدان المصالح المحركة لعلاقات الدول؟

الدين والديمقراطية الحالة الإسرائيلية

عزمي بشارة*

شكراً للاخوان على الدعوة وشكراً للأخ احمد حرب على قوله أنني نجحت في المزاجية بين السياسة والأكاديميا، حيث اعتقدت أنني فشلت حتى هذه اللحظة. أنا سعيد للتحدث باللغة العربية فالطلاب أرادوا ذلك، ليس لدي مانع، ولكن أمل أن أتمكن من الحديث بالإيقاع اللازم للترجمة.

موضوع المحاضرة الذي اختير لي هو الدين والديمقراطية / النموذج الإسرائيلي. في واقع الحال نستطيع أن نستهلك أكثر من جلسة في تبيان إشكالية الموضوع نفسه، حيث أنني أعتقد انه لا توجد علاقة بين الدين والديمقراطية. نحن نتحدث عن مستويين مختلفين من التجريد، إذ تستطيع أن تقارن كل شيء مع كل شيء في العالم، ولكن السؤال يبقى: ما الجدوى من المقارنة؟ وتستطيع أن تبحث العلاقة بين أي شيء وأي شيء آخر، والسؤال مرة أخرى إذا كان لهذا البحث جدوى علمية. لا أعتقد أن هناك جدوى علمية، لا طائل من وراء البحث، في العلاقة بين الدين، أي دين، والدولة.

برأيي هذا الموضوع لم يحتل حيزاً، ولو صغيراً، في الأكاديمية الإسرائيلية، أعني البحث في تقبل، أو علاقة، اليهودية مع الديمقراطية. إن المكان الوحيد الذي يطرح فيه الموضوع، وهذا بحد ذاته يحتاج إلى تفكير، إذ لا أعرف حالة أخرى شغل الناس فيها بالعلاقة بين

* رئيس التجمع الوطني الديمقراطي.

الدين والديمقراطية إلا في حالة واحدة، جدية طبعاً، هي حالة البحث في الإسلام كعائق أمام التحول الديمقراطي، وبحث إشكالية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، وكأن هنالك إسلام، يُبحث عادة، في سياق البحث حول أسباب غياب الديمقراطية في العالم العربي أو في العالم الإسلامي، وهو أيضاً موضوع مثير للتساؤل لأن العلوم الاجتماعية بالكاد تستطيع أن تفسر وجود ظواهر، فكيف بها تفسر غياب ظواهر. نحن نعرف أن العلوم الاجتماعية تعاني من شحة أو عدم علمية أدواتها في شرح أسباب نشوء وتحول الظواهر الاجتماعية القائمة، ولكن لا أعرف أيضاً عن حالة تدعي فيها العلوم الاجتماعية أنها قادرة على شرح غياب ظاهرة، ليس وجودها، غيابها، إلا في حالة غياب الديمقراطية في الوطن العربي. أنا لا أدري لماذا يوجد موضوع من هذا النوع، أنا لم أعرف عن موضوع متعلق بأسباب غياب الديمقراطية في أماكن أخرى من العالم. لا يوجد جسم علمي كامل يشرح لنا أسباب غياب الديمقراطية في الصين، هناك «جسم علمي كامل» اسمه أسباب غياب الديمقراطية في العالم العربي، لماذا لا أعرف! أنا أعتقد أن هذا يقع في إطار، لا العلوم، وإنما في إطار «علم» الغيبيات.

أنا أفضل أن نبحث في الظاهر القائمة وليس في أسباب غياب الظواهر، وعلى كل حال فموضوع الإسلام والديمقراطية دخل في هذا الإطار كأن هنالك إشكالية مميزة تميز الإسلام في علاقته مع الديمقراطية، تميزه عن باقي الديانات. برأيي لا يوجد إشكال كهذا من حيث المبدأ. علمياً لا يوجد إشكال بهذا. هذا أولاً.

أما ثانياً، فمن حيث المبدأ، هنالك غيبية في بحث العلاقة، وفي وضع ظاهرة اسمها الإسلام، وذلك في مكان ما، إذا صح في مكان ما، وتبحث العلاقة بين الدين والديمقراطية. الأجدى أن تبحث العلاقة بين الدين والدولة في الحالة اليهودية، لأن هنالك دولة واحدة في العالم تقول عن نفسها أنها دولة يهودية، ليس كل الدول وليس ظواهر كثيرة! إن هنالك إشكالية حقيقية لأن هنالك ادعاء تتأسس عليه الدولة ذاتها، وهو أنها استمرار تاريخي لدولة يهودية، دولة الشريعة في السابق، هي تعد نفسها استمرار لهذه الدولة. لا نتحدث هنا عن حركة أصولية في الصهيونية، أو حركتان أصوليتان، وإنما مجمل الحركة الصهيونية، في نظرتها لذاتها وتعريفها لذاتها، تعد نفسها استمراراً لدولة الشريعة اليهودية، تعيد أمجادها، ليس في بيان دين أصولها، وإنما في وثيقة الاستقلال الإسرائيلية، بل هنالك أكثر من إشارة إلى تجديد النبوة في وثيقة الاستقلال التي كتبها علمانيون! هنالك أكثر من إشارة إلى إله تجديد الملكوت في أرض إسرائيل، إلى ملكوت اليهود في أكثر من مكان في وثيقة الاستقلال التي كتبها علمانيون. إذا كان هنالك مجالاً إذن يُبرر العلاقة، أو بحث العلاقة، بين الدين والديمقراطية فهو حالة إسرائيل، ولكن لا يوجد محاولات جدية كهذه.

إذن أنا أعتقد أنه يجب تحديد الموضوع أكثر لأنه إذا أصر المرء أن يبحث العلاقة بين الدين والديمقراطية، فإما أنه لن يجد علاقة، أو سيجد علاقة إقصاء، وليس إقصاءً جوهرياً إنما إقصاءً شكلياً، لأننا نتحدث عن formal expulsion، نتحدث عن ظاهرتين مختلفتين تماماً. إذا أصريت، رغم كل شيء، أن تجد علاقة بين الدين والديمقراطية فستجد ظاهرة علاقة إقصاء في حالة اليهود وفي حالة المسيحية وفي حالة الإسلام، وفي غير ذلك. إذن، لا توجد جدوى من بحث هذا الموضوع. أنا أفهم المحاولات التي قام بها الإصلاحيون المبكرون لتبرير الديمقراطية، ولتأسيسها على نقاط ارتكاز في الحضارة وفي الثقافة. بمعنى، عندما تكون الديمقراطية في حالة الانطلاق والنشوء نجد محاولات من العديد من المفكرين في المسيحية وفي اليهودية وفي الإسلام، وفي الإسلام نعرفهم طبعاً، لإثبات أنه ليس هنالك تناقض بين الدين، وقطعاً الإسلام، والديمقراطية، وهذه محاولات مبررة في فترة محاولة نشر الوعي الديمقراطي بالطريقة الوعظية. أنهم يحاولون ملاءمتها مع أفكار معينة في الإسلام. في رأيي هذه ليست محاولة علمية، بل إنها تدخل ضمن إطار نشر الثقافة الديمقراطية والتعبئة الديمقراطية، وأنا لا أرى بأساً في ذلك، يعني أن تقرأ كتاباً جميلاً جداً للعقاد، لا أعرف إذا كانت الناس متطلعة عليه، وهو من أجمل ما كتب، أعني كتاب (الإسلام والديمقراطية) الذي يحاول أن يُري الناس أن في الإسلام يوجد مرتكزات عدالة وإنصاف وكذا وكذا، وهذا لا يتعارض مع الديمقراطية. هذه ليست محاولة في العلوم الاجتماعية، هذه محاولة في التعبئة لغرض التفكير الديمقراطي، وربما تكون هذه محاولة لإعطاء تفسير للإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية، لا بأس، أما على مستوى البحث العلمي، فأن يكون هذا بحثاً في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، فأنا لا أعتقد أن هذا يجدي، ومرة أخرى، لا أعرف محاولات جديدة كهذه حول اليهودية والديمقراطية، محاولات جديدة، علمية، في هذا الموضوع، لأن في اعتقادي أن هذين مستويان مختلفان من التجريد، أين تكمن الجدوى في أن نبحث؟ في ماذا نبحث؟ عندما نتحدث عن الظاهرة الدينية والديمقراطية، أين الجدوى؟ في اعتقادي الجدوى طبعاً في الإطار التاريخي للظواهر، في تحديدها تاريخياً. عندما أتحدث عن اليهودية، أية يهودية؟ في أي حقبة تاريخية؟ في أي مكان؟ يهودية من؟ يهودية العامية، يهودية المدينة، يهودية بابل، يهودية شرق أوروبا، يهودية من، يهودية الصهيونية، أية يهودية؟ مثل ما نقول أي إسلام؟

ثالثاً، أنا أفضل أن تعالج الموضوع في المجال اللاهوتي، في التفسيرات اللاهوتية المختلفة لليهودية، ولكن باعتقادي أن الأكثر استحقاقاً للبحث ليس الدين، وإنما التدين.

١. التدين ظاهرة اجتماعية، ممارسة اجتماعية للدين، والسؤال أية ممارسة للدين، أي نمط من أنماط التدين نحن نبحث، هذا يستحق البحث. وهذا أيضاً يجب أن يحدد تاريخياً وفي الدور السياسي والاجتماعي، يعني لا يكفي أن نقول النمط الأصولي، أي نمط أصولي فيهم، لم يعد كافياً أن أقول أصولية، مثل ما يوجد في الإسلام أصوليات وليس

أصولية واحدة، هنالك أصولية تستخدم لغرض الإصلاح، هنالك رجوع للنصوص عند مارتن لوثر يستخدم للإصلاح، وهنالك رجوع للنصوص في الأصولية الأولى عند محمد رشيد رضا، محمد عبده، والأفغاني... الأصولية الأولى تستخدم للإصلاح. وهنالك عودة في النصوص للصهيونية ضد التلمود تستخدم للإصلاح، لإصلاح الدين اليهودي ومحاولة تثبيته وتحريره من عقلية المهجر مثلاً. إذن القضية هي أن أعدد أية أصولية.

٢. نقول أنماط التدين. هل هو دين شعبي أم هو دين مؤيد للديمقراطية. لا نحتاج نحن العرب إلى أن نخترع العجلة كل مرة من جديد في هذه المواضيع، لأن هذه المواضيع مطروقة جيداً في العلوم الاجتماعية، أعني أن موضوع الدين الشعبي أشبع بحثاً في أوروبا، وليس بالطريقة التي بحث فيها بشأننا. أنا أعلق أهمية أقل على بحثهم بشأننا، لأنها باعتقادي أقل أهمية من بحث الدين الشعبي في أوروبا نفسها، أي نستفيد منها أكثر من مراقبة الأوروبيين لنا، ففي العلوم الاجتماعية أنا استفدت أكثر من أبحاث عن الدين الشعبي في أوروبا من استفادتي من أبحاث الأوروبيين عن الدين الشعبي عندنا، عندما «يبحثوننا»، تغيب الفلسفة ويغيب علم الاجتماع، وغيره من العلوم الاجتماعية.

٣. هنالك مصطلح آخر أحب أن أدخله، وأعتقد أنني كتبت مقالة حوله قبل عشر سنوات^١، وهو محاولة التمييز بين الدين الشعبي و الدين المؤسس، لأنه لم يعد هنالك فقط الدين الشعبي والدين الشعبي الريفي، وإنما هنالك أيضاً مجتمع الجماهير، الذي أيضاً الديانة ونمط التدين فيه متأثر بشكل هائل بالحدثة وأدوات الحدثة ووسائل الاتصال الجماهيرية وغيرها، وهو لا يقترب من الدين الشعبي الريفي، وفي نفس الوقت هو ليس دين مؤسسي، نشأ مع نشوء المجتمع الجماهيري وتطور وسائل الاتصال الحديثة وتذريز الأفراد، أي أننا لا نتحدث عن الدين الأصلي الذي كان في الريف تعبيراً عن التقديس للجماعة، وإنما نحن نتحدث عن الدين كملجأ لأفرد مذررين في المدينة، هذا نمط آخر، صحيح شعبي، وإنما هو نمط آخر من التدين الشعبي، أسميته التدين الجماهيري. هناك دين المؤسسة، الدين الرسمي، أي الدين الذي فيه المؤسسة الدينية تعطي الكود الأرثوذكسي الأساسي. فأى دين فيهم؟ عن ماذا نتحدث نحن؟ فعندما نتحدث عن إسرائيل لا يكفي أن نقول اليهودية والديمقراطية.

^١ ريماشير د. بشارة هنا إلى ورقته التي قدمها لمؤتمر مؤسسة مواطن في العام ١٩٩٧ تحت عنوان (التحول الديمقراطي، التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري) ونشرت في كتاب حول وقائع المؤتمر باسم (التحرر، التحول الديمقراطي، وبناء الدولة في العالم الثالث). في ورقته تلك يحدد بشارة ثلاثة أنواع من «الدين» هي دين المؤسسة كنتاج لعملية التحديث، التدين السياسي، وأخيراً التدين الشعبي. (المحرر).

رابعاً: أعتقد أن هذه مواضع تستحق أن تناقش، وأستطيع أن أقول بضعة ملاحظات عن كل قضية منها، ولكن قبل ذلك أريد أن آخذكم إلى مستوى آخر من مسألة اليهودية والديمقراطية، وليس الدين والديمقراطية أو إسرائيل. بتعريفها لذاتها كدولة يهودية، وليس مدخلي الدين بشكل عام، لأنني أريد أن أذهب إلى ما يميز الديمقراطية، ليس حيث الظاهرة العامة التي تشترك فيها مع بقية الظواهر في العالم التي هي مسألة الدين والديمقراطية، بل أنماط التدين والديمقراطية، نريد أن نأخذ التمييز الإسرائيلي الذي يستحق أن نفرزها جانباً، بمعنى عكس عنوان محاضرتي، عنوان محاضرتي هو إسرائيل نموذجاً، أنا أقول إسرائيل ليست نموذجاً، بل الاستثناء. إن إسرائيل ليست المثال الأفضل عن الديمقراطية والدين، ولكنها، مع ذلك، وباعتقادي، الاستثناء الذي يثبت القاعدة وسأظهر ذلك، بمعنى أنك تستطيع أن تستخدم الاستثناء لتبيين القاعدة، العلاقة التي قلتها هي أنه لا توجد علاقة من هذا النوع حتى في إسرائيل، حيث الدين يدخل في تعريف الدولة لذاتها، إلا أننا لا نجد أن هذا التعريف الديني للأمة، حتى وهذا الاستخدام المكثف للرموز الدينية والأدوات الدينية في الحياة السياسية والاجتماعية للدولة الإسرائيلية، وفي التشريع الإسرائيلي، لا نجد، مع ذلك، أنه أثر كثيراً، بالسلب طبعاً، على تشجيع اللعب وفق قواعد لعبة ديمقراطية في داخل الجالية نفسها. إن الذين يعانون من حساسية خاصة من الدين الإسلامي والتعريفات الإسلامية، أحب أن أقول لهم أن أكثر دولة يستخدم فيها الدين والتعريفات الدينية والمصطلحات الدينية والرموز الدينية، وأعرفها على وجه الأرض الآن، هي إسرائيل. هناك في داخلها قواعد لعبة ديمقراطية بين أفرادها، هي الاستثناء الذي يؤكد القاعدة نفسه. أتعرض الآن إلى بعض المميزات في هذا الشأن.

الأمر الأول عندما كتب هرتزل كتابه دولة اليهود لم يفكر طويلاً بالإشكال الذي نتحدث عنه، إذا أخذتم كتاب دولة اليهود وقرأتموه من أول كلمة إلى آخر كلمة لن تجدوا مكاناً واحداً يشرح فيه بماذا يقصد بدولة يهودية، ما المقصود بأنها دولة يهودية، فليس هناك مكان، كل ما قصده هو دولة لليهود، بموجب ثقافته كأوروبي من وسط أوروبا، بموجب أفضل التقاليد في مركز أوروبا، القوميات تقيم دول والدول تستخدم لبلورة دول وقوميات، من هذا الإطار الحضاري فالقوميات تتوق إلى إقامة دول. والدولة تستخدم، فيما بعد، من أجل بناء الأمة. حاولت أن أظهر لزملائنا في الكنيسة أن هرتزل يقول أنهم اليوم ليسوا بشعب، ففقدوا صوابهم، يريدون دولة يهودية حتى يصبحوا شعباً! ليس أنا من يقول هذا، بل هرتزل هو الذي يقول. هرتزل، بالمعنى الفلسفي، يقول: نحن لسنا شعباً ولكي نصبح شعباً نحتاج أن نقيم national statue وهي ستحولنا إلى شعب، أي ننشئ جيشاً وتعليمياً رسمياً وطبقة وسطى واقتصاد، وهؤلاء كفيلين أن يحولونا إلى شعب. لكن ما هي مميزات الدولة اليهودية عند هرتزل؟ ماذا تعني دولة يهودية؟ دولة شريعة، أو ليست دولة شريعة، مفصول فيها الدين عن الدولة؟ من الواضح أنه يتحدث عن دولة علمانية، بكل التشريعات وبكل الكلام وبكل النمط الذي يعنيه، وحتى ليس بنمط ديمقراطي شعبي، لكن ليس هناك شي

يبين أنه يتحدث عن دولة شريعة أو لها مميزات يهودية. جابو تنسكي، في اللجنة الدولية، عندما سُئل ماذا تقصد بدولة يهودية، قال أقصد دولة فيها أكثرية يهودية، بمعنى ما تعبر عن حرية تقرير المصير للأكثرية التي فيها، وطابعها هو طابع الأكثرية التي فيها، ولكن لم يضع تعريفات جوهرية لما يعني بدولة يهودية. الإشكال ينشأ فيما بعد، عندما تقام الدولة وليس قبل ذلك. والإشكال أكثر جوهرية مما أعتقده هرتزل أو يعتقده، أو دعنا نقول إن الذي صمت عنه هرتزل كان هو الجوهر، ليس فقط الذي تحدث عنه، فالمسكوت عنه أهم من المفصح عنه، وهو السؤال الذي طرحه في اليوم التالي على اليهود: من هم اليهود؟ ومنذ تلك اللحظة والسؤال قائم. في المحكمة اليهودية العليا طُرح السؤال لأول مرة عام ١٩٥٢، وحتى اتخذوا قرارات حادة بهذا الشأن في العام ١٩٨٥. واضح الدوامية التي دخلت فيها الحركة الصهيونية، وهي حركة علمانية، إذ اعتقدت حتى تلك اللحظة أنها حركة علمانية قومية مثل باقي الحركات الأوروبية. إن هذه الدوامية هي التي ستقرر مصير هذه العلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل، وهي دوامة ما هو تعريف اليهودية ومن هم اليهود. وفي العام ١٩٨٥ كان قرار مشهور يتعلق بهوف آيزن، وهو يهودي بولندي حاول أن يهاجر إلى فلسطين قبل ١٩٤٨ فلم يستطع، ثم أتى الاحتلال النازي لبولندا فاختبأ في دير، هو اعتبر نفسه يهودياً صهيونياً. في الدير انسجم مع التعاليم المسيحية فاعتنقها، ولكنه قال حماني الدير وأصبحت مسيحياً، ولكن أنا في وعي السياسي والقومي يهودي صهيوني، ولكني ديناً مسيحي، وأصبح راهب. وجاء بعد ١٩٤٨ إلى فلسطين مهاجراً، وطلب أن يعد قادماً جديداً يهودياً، لأنه غير دينه إلى المسيحية، ولكنه قومياً يهودي وصهيونياً هو صهيوني، فقالت المحكمة العليا لا، اليهودي هو اليهودي ديناً، نحن نحبي فيك هذه الروح الطيبة، من أنك تريد أن تبقى صهيونياً، ولكن اليهودي هو اليهودي بموجب الشريعة اليهودية، يعني الذي أمه يهودية أو الذي اعتنق اليهودية، وليس له ديناً آخر، بمعنى المطابقة بين الانضمام إلى اليهود دينياً وقومياً هي مطابقة كاملة محصورة لا يوجد فيها استثناءات.

مرة أخرى، نستطيع أن نجد حالات في التاريخ الحديث. هناك حالات كثيرة من استخدام هائل للدين في تعبئة الشعور القومي. الحالة العربية ليست أحدها وليست أكثر الحالات أهمية، بل البولندي والكاثوليكي الحالة الخاصة جداً، والحالة الأكثر خصوصية هي الحالة الأرمنية، حالة أرمينيا هي في التطابق الهائل بين الانتماء الديني والانتماء القومي، والحالات التي فيها تميز المحيط، مثلاً تميز الكرواتيين عن الصرب، ومحاولة التمييز يعني إعطاء بعد آخر بالإضافة للتمييز القومي، أي تمييز ديني. لدينا أمة قامت على هذا الأساس بعد إسرائيل بسنة، اسمها الباكستان، لم يكن قبل ذلك ما يميزها، فاستخدم الدين للفرز، السابقة كانت إسرائيل في العام ١٩٤٨ وبعدها الباكستان في العام ١٩٤٩، لم يكن، حتى ذلك الحين قد عُرِف هذا التطابق، ولكن في كل الحالات التي ذكرتها، إسرائيل مميزة بينهم، بأن التطابق مائة بالمائة، بمعنى لا

يوجد حالة أخرى إطلاقاً في أي دولة في العالم، لا أرمينيا ولا صربيا ولا كرواتيا ولا بولندا ولا باكستان، ولا دول البلطيق، عندما فجأة اكتشفت أنها كاثوليكية، ولا في حالة من هذا النوع، تسقط عنك صفة القومية بتغيير دينك، ولا في حالة من هذا النوع يكفي بأن تنضم لهذا الدين لتصبح جزءاً من الكل

ولذلك نستطيع حتى في الدول التي فيها تطابق في الانتماء الديني للناس والانتماء القومي للناس أن نتخيل حالة فصل للدين عن الدولة، يركز على فصل لـ (كولكتيف) القومي، الجماعة القومية المؤلفة من أفراد في تعاقد اجتماعي، تعاقد قومي اجتماعي مؤلف من أفراد متحررين من جماعاتهم العضوية (organic communities)، نستطيع أن نتخيلها مفصولة عن الطائفة الدينية، حتى في الدول التي فيها تطابق تام، ولكن يستطيع أن يسرح خيالنا أنه في يوم من الأيام فإن أحفاد الأتراك المسلمين الموجودين في ألمانيا سيكونون جزءاً من (الكولكتيف) القومي

نستطيع أن نتصور انه بعد جيل، الآن هناك إشكالية الحجاب، سيكون عندنا مسلم فرنسي، أن imagined community الفرنسية تسمح بعدة ديانات، ولكني لا أستطيع أن أتصور المجتمع اليهودي هكذا، وهو غير ديني inherently it can't be secured، هذا جوهر، لأن القضية ليست استخدام أدواتي للدين في بلورة القومية كما اعتقد هرتزل أنه يفعل، وليست استخدام أدواتي في بلورة الوعي القومي والتعبئة وكذا وكذا... وليست تطابق مصادف (تطابق مفارق)، وإنما التطابق بحكم التعريف، بمعنى أن هذه هي القومية، حتى من يريد أن يكون جزءاً من القومية اليهودية لا يستطيع. هذه حالة نقول عنها أنها في تناقض مع العلمنة. أنا أتحدث عن شيء جوهري وأساسي، إذا في قناعتك أن العلمانية جزء من التعريف الحديث للديمقراطية الليبرالية، إسرائيل لا تستطيع أن تكون ديمقراطية ليبرالية في تصورنا الحديث للديمقراطية الليبرالية، هذا أول سقف، إسرائيل لا تستطيع أن تعلمن (كولكتيف)، لا تستطيع أن تتصور (كولكتيف) علماني، أنه مفصول عن تخيلنا الديني لـ (كولكتيف)، هذا level أساسي أنا باعتقادي إسرائيلي تتميز به عن الآخرين، وهو سلبي.

في الدول التي قامت على أساس أثني للقومية، التعريف الديني هو أحد أشكال الاثنيات، أي أثني عامة، وشاملة أكثر من ديني، لنقل هذا تعريف أثني للقومية في الدول التي يوجد فيها تعريف إثني للقومية، وليس تعريف مدني، هذا إذا قبلنا هذه التمييزات. طبعاً اليوم هناك أنتوني سميث وآخرين لا يقبلوا هذه التمييزات، لنفترض أننا قبلنا هذه التمييزات، وقلنا أنه في مجتمعات مدنية (فرنسا أمريكا) ومجتمعات إثنية (ألمانيا)، والذين استندوا أكثر للتعريف الإثني، حتى في الدول التي فيها القومية في الأساس تعرف اثنياً نستطيع أن نتصور، حتى لو كان هناك تطابق مع الدين، فصل بين الـ (كولكتيف) الديني والـ (كولكتيف) القومي. من

ناحية ثانية أستطيع أن أقول أنه في الدول التي قامت على أساس تعريف إثني للقومية، أستطيع أن أتصور نشوء كيان أوسع قليلاً هو كيان المواطنين، حتى لو لم يكونوا من نفس ethnicity، بعد أن حققت القومية تقرير المصير، وبذلك المسألة القومية وجدت الإجابة عليها. تبدأ أسئلة جديدة، في نظر الديمقراطيين على الأقل، من نوع السؤال الديمقراطي، والسؤال المدني داخل هذه الدولة، ويصبح بالإمكان تخيل أن الدولة بعد أن أقفلت المسألة القومية، أصبحت الآن لجميع المواطنين، ولذلك عندما تقول الأمم المتحدة united nations تقصد بالأمة، الدولة بالمفهوم الحديث، وعليه نستطيع أن نتخيل أن أبناء هذه الأمة هم أبناء هذه الدولة.

في تعريف إسرائيل لنفسها كدولة يهودية هنالك إقصاء من مفهوم الأمة الحديثة لغير اليهود، بهذا المعنى إسرائيل دولة يهودية لا يوجد فيها فصل بين الدين والقومية، إسرائيل أيضاً دولة اليهود وليست دولة المواطنين، وبالتالي هي دولة فيها الكثير من الناس ليسوا مواطنين، إنها في تعريفها لنفسها، هي ترى نفسها، بفهمها لذاتها، أنها دولة الكثيرين ممن ليسوا مواطنين فيها (اليهود في العالم)، وهي ليست دولة كثيرين هم مواطنين فيها (الفلستينيين فيها). هنا المميز الخاص، وهذا حسب كل التصورات شيء خاص ومميز لإسرائيل، هذا كله الاستثناء، فأين القاعدة؟ أنا تصورت إسرائيل أنها حالة مختلفة عن كل الدنيا، القاعدة هي أنك تستطيع أن تدير مثل هذه الجماعة ديمقراطياً، وأنا باعتقادي إذا أردنا أنا نتعلم من الاستثناء يجب أن نتعلم من القاعدة، الاستثناء هو مجال النقد على هذا الكيان يضاف له أيضاً طبيعة نشوء الكولونيالية وصراعه مع الفلستينيين وهذا لم أتحدث عنه اليوم. إن هذا الكيان قام على أنقاض شعب آخر وأن هذا الكيان كولونيالي استيطاني (لم أتحدث عنه) مع إنني مررت بـ ١٥ حاجزاً وأنا قادم!! قادم ومعبأ!! استغرقتني الطريق من القدس لبيروت ساعتين ونصف، لو أردت الذهاب لحضور مؤتمر في فرنسا كنت وصلت بساعتين ونصف!! ما تحدثت بكل هذا لأن المؤتمر أكاديمي.

الموضوع الذي نستطيع أن نتعامل معه نقدياً يميز إسرائيل، ولكن دعنا نرى كيف هذا رغم أن بن غوريون أصر على كلمة يهودي في الهوية وليس إسرائيلي، فقط في ٢٠٠٢ إسرائيل ألغت كلمة يهودي ووضعت إسرائيلي. كانت يهودي وغير يهودي في بطاقة الهوية. حتى ٢٠٠٢ كانوا يسجلون وفق التقليد البنغريوني، ويجب كتابة يهودي. ورغم عدم فصل الدين عن الدولة، ورغم قول هارون باراك^٢ الذي هو رأس الليبرالية في إسرائيل، أن اليهودية مصدر أساسي للتشريع، وأن رموز اليهودية هي رموز الدولة، والاستيطان الصهيوني مصلحة عليا، (مثل ما أي civic perch في أي مكان في العالم، الاستيطان الصهيوني (civic perch of Israel)، وأستطيع أن أقرأ لكم ١٢ criteria وضعها هارون باراك لماذا يقول يهودية، (وهذا من كتابي الذي كتبته من

^٢ الرئيس السابق للمحكمة العليا في إسرائيل.

يهودية الدولة) في موقع يقول فيه هارون باراك، هذا the most liberal في إسرائيل، ماذا يقصد في دولة يهودية:

- دولة يهودية هي دولة الشعب اليهودي، دولة يحق لكل يهودي أن يهاجر إليها وجمع الشتات اليهودي هو من قيمها الأساسية، يتحدث عن دولة لها قيم ورسالة وأيدولوجيا. لا يوجد من يتحدث عن ذلك اليوم. يتهمون البعث والخميني بذلك، ولا أحد يتحدث ذلك. دولة وكيان ورسالة خالدة مثل ما في للبعث أمة عربية واحدة ورسالة واحدة هذه رسالة خالدة لليهود.
- دولة يهودية يتشابك تاريخها ويندمج في تاريخ الشعب اليهودي، لغتها عبرية وأعيادها تعكس انبعاثها القومي، انبعاث من بعث وهذه ليست كلمة مذمة في اللغة العبرية.
- دولة يهودية تعتبر الاستيطان اليهودي في حقولها ومدنها على رأس سلم أولوياتها.
- دولة يهودية تركز ذكرى اليهود الذين ذبحوا في المحرقة، وتشكل حلا لمشكلة الشعب اليهودي الفاقد للوطن والاستقلال، وذلك بتشديد الدولة اليهودية في أرض إسرائيل. وعندما يقول أرض إسرائيل يقصد أرض إسرائيل التوراتية وهذا مصطلح ديني.
- دولة يهودية هي دولة تنمي الثقافة اليهودية والتربية اليهودية وحب الشعب اليهودي.
- دولة يهودية هي تحقيق تطلع الأجيال لخلاص إسرائيل، دولة يهودية for the very liberal, redemption very secular.
- دولة يهودية تتبنى قيم الحرية والعدالة والاستقامة والسلام من إرث إسرائيل. ليس الأفغاني أو محمد عبده من يتحدث هكذا، يمكن ان يتحدث الانسان هكذا ويظل، مع ذلك، علمانياً.
- دولة يهودية تستقي قيمها من التقاليد الدينية، والتوراة وهي الكتاب الرئيسي بين كتبها، وأنبياء إسرائيل هم أساس أخلاقياتها.
- دولة يهودية دولة تلعب فيها الشريعة اليهودية دورا هاما، ويكون فيها قوانين الزواج والطلاق بموجب قوانين التوراة no secularization in familiar affairs وهذا قرار المحكمة العليا من سنة ١٩٩٨.
- دولة يهودية هي دولة تعد قيم توراة إسرائيل والتراث اليهودي وقيم الشريعة اليهودي من بين قيمها الأساسية.

هذه عشرة criteria هارون باراك يصف ما معنى قول يهودي، وهذه في قرار محكمة عليا. ورغم كل هذا تستطيع إسرائيل أن يكون عندها فصل بين ثلاث سلطات واستقلالية قضاء وانتخابات كل أربع سنوات، وإلى حد ما في إطار الصهيونية، هناك حرية صحافة، لا اعتقال تعسفي لإسرائيلي، وبالنهاية يمكن ترتيب قواعد لعبة ديمقراطية تحت سقف مثل هذا، كيف؟ في نظري أولاً أن الديمقراطية الحديثة، بأشكالها المعينة خاصة في المجتمعات الديمقراطية لا يجب أن تكون عالمية، إنها ديمقراطية يهودية أي ديمقراطية لليهود، وهذا نلاحظه في حياتنا اليومية فغير اليهودي لا يمكن التسامح معه لدرجة معينة، وعند هذه الدرجة المعينة لا تعد الديمقراطية تعمل.

أنا أطرح فكرة لإخواني في النقاش، لأنه يدور نقاش هام في العالم العربي وفي فلسطين وفي الدول العربية المجاورة، نقاش مستمر حول القومية والديمقراطية، وعند الليبراليين الجدد (نيو ليبرالز) العرب وهم ليسوا ليبراليين (ليبرالز)، ولم يكونوا ديمقراطيين وفجأة جاءت الديمقراطية مع الدبابة الأمريكية، فيحاولون أن يعبثوا بأدمغتنا في أن هناك تناقض بين القومية والديمقراطية، القومية العربية والإسلام، هناك إرباك دائم يضعوه أمامنا باستمرار بين الديمقراطية وبين الهوية القومية. أنا برأيي أن الحالة الإسرائيلية هي إثبات أن الديمقراطية تعمل في الأطر القومية، وهنا يوجد إطار أسوأ من الإطار القومي، بمعنى أكثر حصرية من الإطار القومي، إطار لا يفصل حتى بين القومية والدين، وأنه بالعكس (اللاصق) الذي يمسك المجتمع مع بعضه البعض، ويمكن أن يشمل هذا الإطار التعددية وحقوق الإنسان... الخ. وهذا لا يقوله عزمي بشارة بل جون ستيوارت مل في نقاشاته مع لورد اكنن، تعرفون النقاشات حول أيهم أفضل لإدارة حياة ديمقراطية، تجانس ثقافي، ديني، فكري، جون ستيوارت مل يستخدم مصطلح تجانس ديني، حتى ضد الكاثوليك في إنجلترا، هل أفضل التجانس أم التعددية الثقافية. هناك نظريتين حول هذه المناقشات، (الليبراليين) كان رأيهم أن التجانس أفضل، وأنه في إطار التجانس تستطيع الديمقراطية أن تعمل أفضل، في نظرنا اليوم الليبرالية تطورت، الديمقراطية تطورت. أولاً التطور الكبير الذي حصل بعد حربين عالميتين وملايين القتلى هو التزاوج بين الليبرالية والديمقراطية. أنا أعتقد أن الصراع بينهم هو الأساس، يعني اقتصار الحرية على النخبة والديمقراطية الشعبية للجماهير، والذي تحدثوا باسم الجماهير النازيين والفاشيين وغيرهم. التزاوج بين الديمقراطية والليبرالية كلف ملايين الناس وجعل بالإمكان تطوير النظرية الليبرالية لأشكال متعددة تتحمل هويات وكذا.. الخ. النظرية الليبرالية الأصلية جداً ليس عندها استعداد لقبول الآخرين والثقافة الأخرى، بالعكس تعتقد أن مجال الحقوق والحريات هو مجال المتجانس ثقافياً، بهذا

المعنى تستطيع أن تدير بشكل محافظ وليبرالي وديمقراطي، حتى لو كان فيها إقصاء للآخر، تستطيع أن تديرها بشكل ليبرالي وديمقراطي، ويبقى السؤال الكبير، على إنقراض شعوب أخرى، وبدون عدالة، وفي حالة إسرائيل، بدون حقوق المرأة، لأن زواج وطلاق حسب الشريعة هذا يعني هدر حقوق امرأة وإلخ. والسؤال أنه يمكن أن تدار الدولة ديمقراطياً ولكن ضد الآخر، البحث عن العدالة لا تكفي، لا تجد لها جواب، لا ترتوي بمجرد إثبات أنه بالإمكان إدارة (كولكتيف) تعريفه غير ديمقراطي ممكن إدارته بشكل ديمقراطي، الآن هذا يعني أيضاً أنه ليس هناك حاجة حتى نكون في حالة صراع نقدي مع إسرائيل، ليس هناك حاجة أن نلغي عنا صفة الديمقراطية الليبرالية لأنني أقدر أن أثبت لكم أن هذا ممكن في الإطار الإسرائيلي.

فرنسا والإسلام

ألان غريش*

هناك ثلاثة محاور أساسية لفهم علاقة فرنسا بالإسلام. المحور الأول هام جداً ولا يحتاج إلى كثيرٍ من التفسير، إذ لا تختلف نظرة فرنسا إلى الإسلام عن النظرة الغربية العامّة، خاصّةً تلك التي تبلورت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. إن أساس هذه النظرة، التي لم تكن موجودة قبل ذلك والتي تعمّ اليوم الغرب والولايات المتحدة وفرنسا، هو أنّ العالم قد دخل مرحلة حربٍ عالمية جديدة، ثالثة أو رابعة: حرب بين الغرب والإسلام، بين الديمقراطية والإسلام، أو بين العلمانية والإسلام، أو هي حرب ضد الإسلام المتطرّف أو الإسلاميين.

ففي استطلاعٍ للرأي العام في ألمانيا، أشار أكثر من ٥٠٪ أنّ العالم قد دخل اليوم مرحلة «حرب الحضارات»، وقد أضحت لهذه النظرة وزناً كبيراً في الولايات المتحدة كما في أوروبا، وهذا نراه بوضوح في خلفيات خطابات الرئيس الأمريكي جورج بوش عندما يتحدث هذا الأخير أنّه يحارب «الإسلاميين الفاشيين». كما نراه في التوسّع الذي شمل حتّى الأوساط التي تناهض سياسات الرئيس الأمريكي، وتقف ضد الحرب على العراق، فحتّى هذه الأوساط ترى اليوم أيضاً أنّ العالم قد دخل حرب الحضارات.

هذه النظرة لها تأثيرات كبيرة على القضية الفلسطينية وعلى التضامن مع حقوق الشعب الفلسطيني. فمن يُفكّر أنّ هناك حرباً بين الإسلام السياسي والغرب، ينظر إلى إسرائيل كحليفٍ له وإلى

* آلان غريش: رئيس تحرير جريدة لوموند دبلوماسيك. باريس

حكومة حماس كعدو، وهذه النظرة لها أهمية كبيرة، حتى في ما يخص علاقة فرنسا بالإسلام على المستوى الداخلي.

المحور الآخر لفهم علاقة فرنسا بالإسلام، خاصة فيما يتعلق بموضوع الحجاب، له جذور في خصوصية التاريخ الفرنسي في معركة العلمانية، فقد حصل فصل بين الدين والدولة في مجمل أوروبا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، ولم يحدث هذا الفصل فقط في فرنسا، بل أيضاً في إنكلترا وفي الولايات المتحدة، ولكنه أتخذ أشكالاً مختلفة في كل بلد، والفروق كبيرة، إذ لا يمكن للفرنسي تفهم أن ملكة إنكلترا هي في الوقت نفسه رئيسة الدولة ورئيسة الكنيسة.

لا علاقة إذناً لهذا المحور بالنظرة الخارجية، بل هو أساساً مسألة داخلية فرنسية، يمكننا تسميتها مسألة الإسلام في فرنسا، التي بدأت تتجلى بوضوح منذ سبعينات القرن الماضي. تحتوي فرنسا اليوم أعداداً كبيرة من المسلمين، وكثيرون منهم لديهم الجنسية الفرنسية، وتكمن المعضلة في تعريف «المسلم» في بلدٍ ومجتمعٍ لهما صيغة خاصة في علاقة الدين مع الدولة. وهنا تكمن الخصوصية الفرنسية في مسألة نقاش موضوعة الحجاب التي لا توجد في بلدانٍ أخرى، كإنجلترا مثلاً، فالمجتمع الإنكليزي يهاجم الإسلام ولكن لا مشكلة له مع الحجاب.

تعود الخصوصية الفرنسية إلى القرن التاسع عشر. بعد ١٨٧٠، عندما سقطت إمبراطورية نابليون الثالث، وقد جاءت حينها حكومة أغلبيتها جمهورية، أي ممن يؤيدون إقامة نظام جمهوري بعد الإمبراطورية أو الملكية التي سبقتها. لقد ضمّ تحالف الحكومة عدداً من الأحزاب، بينها الاشتراكية، كلها تنادي بالجمهورية. الأمر الهام جداً، هو أن الصراع كان وقتها متكافئاً تقريباً بين أنصار الجمهورية وأنصار العودة إلى الملكية، وقد كاد أنصار الملكية أن ينتصروا في الانتخابات، خاصة مع دخول الكنيسة الكاثوليكية كقوة أساسية في هذا الصراع، من موقع المناهضة للنظام الجمهوري. وهكذا تمحورت وقتها علاقة الدولة الفرنسية مع الدين كصراع بين الدولة وبين الكنيسة الكاثوليكية، وأضحى النقاش حول علاقة الدين بالدولة نقاشاً عن الدين الكاثوليكي وعن الكنيسة وموقعها، وهذا في بلد كان الكاثوليك فيه يشكلون ٩٥٪ من الشعب، أمّا الأقليات البروتستانتية واليهودية فقد أيدت بالطبع، وبشكل عام، إقامة النظام الجمهوري، وبقي هذا الصراع حياً بين المعسكرين حتى ثلاثينيات القرن العشرين، وكان من أهم الصراعات الجوهرية في المجتمع الفرنسي.

في المرحلة الأولى لهذا الصراع لفصل الدين عن الدولة تركّزت المعركة حول التعليم والمدارس. لقد كانت المدارس بيد الكنيسة، وكانت هي التي تضع البرامج التعليمية، وكان كثير من الأساتذة أيضاً من الكنيسة، وقد فهم الجمهوريون أنه لا يمكنهم إقامة نظام ديمقراطي دون تغيير هذا الواقع. وهكذا أخذت الجمهورية قرارات هامة جداً بين ١٨٨٢ و١٨٨٧ حول المدرسة

العامّة، ففي مرحلة أولى تمّ تأميم كافّة المدارس ووضعها بيد الحكومة، وتم إلغاء البرامج الدينية في التعليم، وفُرض أن يكون الأساتذة من خارج الكنيسة. ثم حصل نقاشٌ حادٌ حتى بين الجمهوريين حول إن كانت هذه المدارس الحكومية ستكون الوحيدة، أم يمكن السماح بإقامة مدارسٍ خاصّة تابعة للكنيسة، وقد حسم أغلبية الجمهوريين هذا النقاش بالسماح بحريّة إقامة المدارس الخاصة، وبقي لهذا الموضوع حساسية خاصة حتى اليوم. وبقي اليسار ينادي دورياً بتأميم المدارس الخاصة واليمين يدافع عن الحق في وجود مدارسٍ خاصة إلى جانب الكنيسة. ثم حين نجح اليسار في الوصول إلى الحكم عام ١٩٨١ فكّر في تأميم المدارس الخاصة أو على الأقل في إلغاء الدعم الحكومي لها. فخرج ملايين من الناس في تظاهراتٍ دفاعاً عن المدارس الخاصة وإسقاط مشروع قانونٍ حول هذا الموضوع. وبدوره قام اليمين عند عودته إلى الحكم بمحاولة لدعم المدارس الخاصة. قضية المدارس هذه لها إذاً حساسية خاصة في المجتمع الفرنسي لا يمكن فهم قضية الحجاب إلّا من خلالها.

ومن المفيد الملاحظة في هذا السياق أنّه بعد التطوّرات التي جرت، لم تعد المدارس الخاصة في الحقيقة مدارساً دينيّة، بل أضحت مدارساً للطبقات الوسطى والعليا، مدارساً لمن لا يريدون إرسال أولادهم إلى حيث يذهب الفقراء، أو لمن يبحثون عن تعليمٍ أفضل. وقد ظهر هذا التوجّه الطبقي للمدارس الدينية منذ القرن التاسع عشر.

إذاً عندما بدأ الحوار حول الحجاب في المدارس كان هذا المحور هو الأساس. أي أن اليسار نظر للموضوع كاستمرارٍ لصراعه التاريخي ضد الكنيسة، مع الاختلاف: أن الصراع اليوم هو ضد الضغط الإسلامي على المدارس. صحيح أن كثيرين بين الفرنسيين، وحتى من ضمن اليسار، كانت لهم خلفيات عنصريّة واستعماريّة في طرحهم، وصحيح أيضاً أن كثيرين في العالم العربي والإسلامي كانوا ضد قانون الحجاب، ولكن هذا هو المحور التاريخي الفرنسي الخاص الذي يفسّر لماذا أيد ٧٠ - ٨٠٪ من الفرنسيين قانون منع الحجاب، حتّى لو قدرنا هذا الموقف على أنّه خاطئ.

هناك ناحية أخرى مهمة في محور الصراع بين اليمين واليسار حول علاقة الدين بالدولة. هذه الناحية متعلّقة بالذاكرة السياسية في المجتمع، وخاصةً لطرفها اليساري. إذ يوجد رأيٌ في هذا الطرف يتمثّل في ذاكرة الكفاح ضد الكنيسة الكاثوليكية: «نحن كافحنا الكنيسة في الماضي ويجب أن نكافح الإسلام اليوم»، ومعنى ذلك ليس عنصريّاً، بل موجّهاً ضد الدين بحدّ ذاته، كلّ الأديان. لكنّ هناك برأيي مغالطة في هذا الموقف. فحيث كانت الكنيسة في القرنين التاسع عشر والعشرين جهازاً قوياً موحّداً له برنامجٌ سياسي واضحٌ ضد الجمهوريّة، يبقى المسلمون في فرنسا اليوم أقلية ذات وزن اجتماعي ضئيل، يواجهون عنصريّةً موجّهةً ضدّهم ولا يشكلون خطراً. والمغالطة يغذّيها الخلط بين الخارج والداخل. والمشكلة أن الناس يتحدثون عن هجومٍ إسلامي ضد المجتمعات الديمقراطيّة، عالمياً وداخلياً.

المحور الثالث للعلاقة بين فرنسا والإسلام يكمن في تعريف من هم المسلمون في فرنسا. فعندما تقرأ الكتب والصحافة تجد أن هناك حديثاً عن ٥ أو ٦ مليون مسلم في البلاد، نصفهم يحملون الجنسية الفرنسية، والنصف الآخر جنسيات أخرى. بل هناك من يتحدث عن مليونين مسلم فقط. إن صعوبة المشكلة تكمن في معرفة من هو المسلم حقيقةً. فهل المسلم من اسمه أحمد أو فاطمة؟ أم هو الذي يذهب إلى المسجد؟ أم هو الذي أبوه مسلم أو أمه مسلمة؟ أم الذي قَدِمَ مهاجراً من بلد مسلم؟ والقانون الفرنسي يمنع سؤال الفرد عن دينه ومعتقداته. وليس هناك أية أوراق شخصية رسمية تشير إلى الدين. إذاً عدد المسلمين في فرنسا غير معروف. ومثله عدد اليهود. إذ أن الكل يتحدث عن ٦٠٠ ألف يهودي. ولكن هذا الرقم هو نفسه منذ عشرين سنة. ولا أحد يعرف الحقيقة. فمن هم اليهود؟ أهم الذين يدينون باليهودية، أم الذين لهم علاقة بالثقافة اليهودية أم الذين أمهاتهم يهودية؟.

يبقى السؤال حول مَنْ يتبَنَى الهوية الإسلامية في فرنسا، فوجود المسلمين في البلاد بدأ منذ زمن طويل، منذ شرع العمال المهاجرون بالقدوم منذ القرن التاسع عشر. وفي الخمسينات من القرن العشرين، بدأت أعدادهم تتزايد بشكل ملحوظ. مئات الآلاف جاؤوا من الجزائر وتونس والمغرب. وهكذا توسعت الهجرة من هذه البلدان حتى سنة ١٩٧٤، حين أوصدت أبوابها. هذا الإغلاق بحد ذاته خلق حالة غريبة، فمعظم العمال المغاربة لم يكونوا وقتها يتحدثون عن الإسلام، بل عن العمل بضعة أعوام هنا لكسب الرزق ثم العودة إلى بلادهم. وعندما أغلقت أبواب الهجرة، علقوا هنا إذا صح التعبير، فأولادهم يعيشون في فرنسا ولا يستطيعون تركهم في رحلة حتى لعطلة لا عودة بعدها. في هذا الوقت، بدؤوا بالتفكير بالاستقرار نهائياً في فرنسا، وأصبحوا بالتالي جزءاً من المجتمع الفرنسي، الذي كان يظن هو أيضاً أن هجرتهم مؤقتة لعشرة أو عشرين سنة. وهنا لعبت إحدى إيجابيات الدولة الفرنسية دوراً أساسياً، فكل من يولد ويعيش في فرنسا يحصل على الجنسية، وهذه ناحية مهمة كنت قد أشرت إليها في نقاش على إحدى الفضائيات العربية، إذ سُئلت يوماً عن العنصرية في فرنسا. وأجبت أن هناك فعلاً عنصرية في فرنسا، ولكن من يولد في فرنسا يصبح فرنسياً. أما في البلاد العربية، فالعربي المولود والموجود منذ ثلاثة أجيال في بلد عربي آخر لا يحصل على جنسيته، ويمكن طرده في أي وقت. كما أجبت يوماً أنني مستعدة للتحدث عن العنصرية في فرنسا، ولكنكم يجب عليكم أيضاً أن تتكلموا عن العنصرية عندكم، فلا أحد يتحدث مثلاً عن العنصرية ضد الهنود عندكم، فرب العمل عندكم يستطيع طرد العامل متى شاء، ليس فقط من وظيفته، بل من البلد كلها. هذا ليس ممكناً في فرنسا، وهذه إيجابية فرنسية.

هؤلاء إذاً الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية، أصبحوا جيلاً فرنسياً له هوية إسلامية. جزء من هذه الهوية ديني والجزء الآخر ثقافي، وهم لا يتكلمون العربية، وثقافتهم الأساسية هي ثقافة

فرنسية. أي أن أصدقاء أولادي في المدرسة أسماؤهم عليا ومحمد، ومع ذلك لا فرقاً ثقافياً حقيقياً بينهم وبين أبنائي، إذ يذهبون لمشاهدة نفس الأفلام السينمائية، ويبحثون في الانترنت عن نفس الأمور. هم فرنسيون حقيقيون.

التغيير الهامّ جرى في الثمانينات من القرن العشرين. فقبلها كان هؤلاء يسمّون المهاجرين أو العمّال العرب أو التوانسة أو الجزائريين، وفي الثمانينات تحوّلت صفتهم الاجتماعية إلى «مسلمين». حتّى وصفهم كعمّال تحوّل إلى «عمّال مسلمين». لم يكن ذلك ممكناً قبل الثمانينات، وكانت صفة المسلمين بعيدة عن أي تفكيرٍ عام. ظهر ذلك مثلاً عندما وصل اليسار إلى السلطة في ١٩٨١ بعد فوز الرئيس فرانسوا ميتران، وقامت إضرابات عمّالية كبيرة كان من بين مطالبها الأساسية إيجاد مساجد في المعامل للصلاة. وهكذا بدأت الصحف تتحدث عن «الإضرابات الإسلامية». وقد أدّى تزامن ذلك مع الثورة الإسلامية في إيران، إلى الضغط باتجاه بروز هذه الصفة الإسلامية، وقبل هذه الفترة كان اليسار يتعاطف مع العمّال المهاجرين وأوضاعهم الصعبة كعمّال فقراء يعيشون في مناطق صعبة، أما بعد الثمانينات فتغيّر الوضع لتبدو المسألة كمسألة مسلمين، مسألة دين، وليس مسألة اجتماعية.

يمكننا إذاً أن نحدّد أوائل الثمانينات كبداية لظهور مسألة في فرنسا، تمّت تسميتها «معضلة المسلمين». أنا لا أحبّ هذه التسمية. فالمشكلة ليست مع الدين بل في ٩٠٪ منها هي مشكلة اجتماعية. فالبطالة ليست مسألة دينية، حتّى إن كان التمييز العنصري يلعب دوراً فيها. ولنتذكّر الهجرات الكبيرة إلى فرنسا من اسبانيا وإيطاليا ومن أوروبا الشرقية من البولنديين واليهود وغيرهم. فقد واجهت هذه الهجرات أيضاً ردود فعلٍ عنصرية كبيرة من المجتمع الفرنسي. التمييز العنصري كان قوياً، مع أن الكثير من المهاجرين كانوا مسيحيون كاثوليك. ويمكن العودة إلى صحف اليمين المتطرّف في الثلاثينات لتبيين ذلك، فما كان يكتب وقتها كرهاً للأسباب أو للإيطاليين، لا يمكن أن تجد له مثيلاً اليوم ضد العرب أو المسلمين. ولكن ظاهرتين تاريخيتين سهلتا اندماج الهجرات السابقة في المجتمع الفرنسي. فمن ناحية أولى تطوّرت صناعات المعامل الكبيرة، من الحديد والصلب وغيرها، التي تستخدم أيدي عاملة كثيفة بينها البولنديون والأسبان وغيرهم. هذه المعامل الكبيرة لعبت دوراً هاماً في صهر المهاجرين في الطبقة العاملة الفرنسية. من ناحية أخرى، كان هناك نقابات قويّة وحزب شيوعي قويّ لعباً أيضاً دوراً أساساً في ضم المهاجرين في كفاحٍ مشتركٍ للطبقة العاملة ضد رأس المال، بفكرٍ موحد.

اليوم يختلف الوضع. فالطبقة العاملة ضعيفة، وهناك بطالة كبيرة. وحتّى نوعية العمل تغيرت، إذ لم يبق هناك معامل ضخمة تستخدم اليد العاملة بكثافة فأكبر مصنع في فرنسا اليوم لا يستخدم سوى ٣٠ ألف عامل، وإلى جانبه، هناك الآلاف من المصانع والشركات الصغيرة التي لا تستخدم سوى عدداً قليلاً من العمّال، وهؤلاء العمّال في هذه المصانع الصغيرة أغلبهم مهاجرون دون

حقوق، ولا نقابات تدافع عنهم. هذا هو الاختلاف الأساس مع ظروف اليوم، وهذا ما يجعل وضع العمّال المهاجرين أصعب اليوم، وهذا ما أدّى بنا في فرنسا، وفي مجمل أوروبا، إلى الانقسام «طائفيًا»، ووضعنا أمام تحدٍ ضخم: فهل عدو العامل الفرنسي هو عامل مسلم في سياق حرب بين الحضارات؟ وهل سنرى المتطرفين الإسلاميين والعنصريين الغربيين يؤطّرون المعركة كلّ لظرفه في هذا السياق؟ أم نعود إلى المفاهيم الاجتماعية لحل مشاكل المجتمع الفرنسي؟

المشكلة الرئيسية ليست إذاً حقوق الإسلام في فرنسا، ليست البعد الديني الإسلامي، بل هي البعد الاجتماعي. وبرهان ذلك أن أحداث تشرين الثاني/نوفمبر في العام ٢٠٠٥ من حرق السيارات في الضواحي الفقيرة ليست لها علاقة بالإسلام. هذه الأحداث تعود إلى مشكلة شباب يعيشون في مدن لا عمل فيها، شباب يعيشون في مدن ضواحي تبعد ٣٠ كم عن باريس ولم يروا باريس في حياتهم، إذ لا مواصلات مباشرة بين مدنهم وقلب العاصمة، وتأخذ الرحلة من هناك ٣ ساعات، هذه هي المشكلة الرئيسية. أمّا حلّها فشيء آخر، إذ أن الجواب على السؤال عمّا إذا كانت المجتمعات الأوروبية قادرة على حلّ هذه القضايا ضمن مفهوم اجتماعي، يبقى سؤالاً مفتوحاً.

حماس

مسيرة الوصول إلى السلطة

د. علي الجرباوي*

سأقصر كلامي على الحركة الإسلامية، أي على حركة الإخوان المسلمين وفرعها حركة حماس. سأحدث فقط عنها لا عن علاقتها بالقوى الأخرى، إلا ما يتعلق فيها. هذا أولاً. أما ثانياً فإن المداخلة التي سأقدمها اليوم تجعلني أعيد النظر في فرضيات استخدمتها عن حماس قبل ١٥ شهراً، وذلك بسبب من وصول حماس للسلطة وتجربتها فيها حتى اللحظة. وجود الحركة السياسية، أي حركة سياسية، خارج السلطة أسهل من وجودها داخل السلطة، لأن فضائل الوجود خارج السلطة يمكن أن تكون أيديولوجية أو عقائدية، لا تتعارض مع المواقف المبدئية والتنظير السياسي للحركة، أي حركة، ولكن فضائل الوجود داخل السلطة لا يمكن أن تكون إلا سياسية، فالمواقف السياسية تخضع للظروف، هي لذلك ليست مطلقة، بل تغدو نسبية وتخرج عن سيطرة الحركة السياسية لأن هناك متغيرات خارجها، إذ لا تعتمد الحركة هنا على نفسها بل وعلى ما يحيط بها. لذلك أنت تستطيع الحفاظ على المطلق والثابت وأنت في المعارضة، ولكن وأنت في السلطة يصبح المتحول والمتغير هو الأساس، بمعنى وأنت في المعارضة، ليس فقط في المعارضة، بل وخارج النظام السياسي كله، تستطيع أن تحافظ على النقاء العقائدي، أما وأنت داخل السلطة فعليك أن تعمل سياسياً.

ثالثاً: الحركات السياسية تتماسك عادة أكثر وهي في المعارضة، وتصبح أكثر هشاشة وعرضة للانقسام عندما تصبح في السلطة، لأن الاختلاف يصبح حول تحديد المنافع أو المصلحة.

* عميد كلية الحقوق والإدارة العامة، جامعة بيرزيت.

رابعاً: إن الانتقال من خارج السلطة إلى داخلها لا يغير السلطة فقط، ولكن يفرض التغيير أيضاً على الحركة السياسية نفسها، والسؤال يصبح هنا: هل عملية التغيير في الحركة السياسية التي تصل إلى السلطة عملية سلسلة أم عملية وعرة، ولكن لا يمكننا القول أن على الحركة السياسية أن لا تتغير بالدخول إلى السلطة. هذه نقاط ابتدائية. ونضيف هنا نقاط ابتدائية إضافية:

أولاً: التعارض في البرنامج أو البرامج ما بين الحركات الإسلامية، والمقصود الإخوان المسلمين، أي حماس، والحركة الوطنية الفلسطينية موجود ومعلن منذ البداية، وصول حركة حماس إلى السلطة ليس هو السبب الذي أدى إلى التغيير في البرامج، التغيير في البرامج كان أصلاً موجوداً، وموقف حركة حماس الآن وهي في السلطة يجب أن لا يشكل مفاجأة لأحد، إن كان من القضايا الداخلية، فيما يتعلق بحركة التحرير على سبيل المثال، أو من القضايا الخارجية، أي من المفاوضات أو العلاقات على المستوى الدولي.

النقطة الأساسية التي أعدت التفكير فيها هي التي أطرحتها أنا اليوم: إن المنطلقات أو المنعطفات الهامة، وهذا هو افتراضي الجديد، في مسيرة الحركة الإسلامية في فلسطين، والتي فرضت التحولات عليها، جاءت نتيجة الظروف المحيطة ولم تكن مخططة داخلياً، بمعنى أن حركة حماس، أو الحركة الإسلامية، وجدت نفسها في منعطفات أجبرتها على القيام بمواءمات مفروضة عليها، وهذا ليس بدافع رغبتها الذاتية، لذلك فالقضية الهامة أن التحول الذي جرى في الحركة الإسلامية لم ينتج تغييراً في الحركة الإسلامية نفسها، بمعنى أننا نرى تحولاً ولكنه لا يؤدي إلى تغيير داخلي بالعمق الذي يمكن معه أن يقال بأن ثمة تغيير.

عند المسلمين فإن فلسطين لها خصوصية وتشكل أيضاً وضعية استثنائية. عندما نتحدث اليوم عن الحركة الإسلامية، ففلسطين بالنسبة لها هي مهد الديانات، هي مسرى النبي محمد (ص)، وفيها ثالث الحرمين الشريفين، وهي أرض وقف إسلامي لا يجوز التنازل عنها والتفريط بها. وفوق ذلك فقد تمت خسارة ٤ أحماس فلسطين وأقيمت عليها إسرائيل، وأحتل الخمس الأخير، هذا من الناحية الواقعية. لذلك هناك تعارض بين المبادئ والواقع، أو الوقائع. يمكن للحركة الإسلامية، وحتى حسب المفهوم الإسلامي، اعتبار خسارة الأندلس غير مهمة كثيراً، لأن الأندلس تشكل ثغراً بين دار الإسلام ودار الحرب، ولكن فلسطين هي قلب الأمة الإسلامية، لذلك يجب أن نفهم هذه النقطة لأنها نقطة مهمة. ولحركة الإخوان المسلمين ثمة علاقة تاريخية بفلسطين تعود إلى الثلاثينيات، تجلت لاحقاً بإرسال متطوعين للجهاد في عامي ١٩٤٧-١٩٤٨ من مصر والأردن وسوريا.

حركة الإخوان المسلمين عندما نشأت كانت حركة إسلامية دعوية وأصبحت إصلاحية، تؤمن بالعمل التدريجي التحويلي لبناء المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشرع

الإسلامي، لذلك فإن حركة الإخوان المسلمين ليست حركة سلفية، هذا من ناحية، وهي ليست كذلك حركة انقلابية، أو راديكالية ثورية، من ناحية أخرى. ومع أن للحركة إطار عالمي جامع، إلا أنها ركزت خلال الثمانين عام الماضية على العمل داخل إطار الدولة، بمعنى أن الفروع هي المهمة في الحركة وليس الإطار العالمي، لذلك عملت داخل إطار الدولة وضمن النظام السياسي القائم، وهذا يعني أنها تعاملت ببراجماتية مع الوضع القائم ومع النظم السياسية. إن هذه هي النقطة التي تميز بين فلسطين وبين الدول الأخرى التي تتواجد فيها الحركة مثل مصر والأردن، لأن هذه الدول -من وجهة نظر الحركة- داخل دار الإسلام، أهلها مسلمون وحكامها مسلمون حتى لو اختلف رأي الحركة فيهم، بمعنى آخر أنه المواءمة البراجماتية السياسية المعقولة في مثل هكذا وضع، بمعنى أننا نجد منفذاً صغيراً للحاكم باعتباره مسلم، ونحن نعمل داخل النظام السياسي ونستطيع أن نغير.

حالة فلسطين مختلفة لأنها ليست دولة ولا يوجد فيها حاكم مسلم، أو يسمى نفسه مسلماً، ووضعها تحت الاحتلال، بمعنى أن السؤال المباشر في فلسطين هو ليس إصلاح وتغيير الحكم مثل مصر والأردن وسوريا وفي مناطق أخرى، وإنما بالأساس هو تحرير البلاد. هذه هي النقطة المهمة. هذه هي الخطوط العريضة للموقف التقليدي لحركة الإخوان المسلمين من تحرير فلسطين. والابتعاد عن الإسلام، حسب الحركة، هو الذي أدى إلى حالة الطوارئ التي وصلتها الأمة، وإصلاح المجتمع ضرورة أساسية، لذلك التشديد على التنشئة والتربية وإعداد جيل إسلامي، ومن ثم إقامة الدولة الإسلامية.

بالنسبة لقضية فلسطين، فهي قضية إسلامية عامة وليست قضية وطنية محصورة، وبما أن منظمة التحرير علمانية، وبما أنها تطرح تسوية سياسية، فهي غير مهيأة، أو مؤهلة، لتحرير فلسطين، لذا وجب تغييرها. لذلك، لا فائدة من ممارسة الكفاح المسلح إلا بعد استكمال عملية التحول الإسلامي، والكفاح المسلح، قبل التحول الإسلامي، يصبح ممارسة عدمية، أما الشرعية الدولية والتفاوض فايضاً لا فائدة منهما لأنه لا يجوز التفريط أصلاً.

الحركة الإسلامية في فلسطين في مراحلها الأربع

المرحلة الأولى هي مرحلة الإعداد، وأستطيع أن أسميها تثبيت الدعائم. منذ منتصف السبعينيات وحتى اندلاع الانتفاضة الأولى، الموقف التقليدي من فلسطين ومن تحرير فلسطين هو الأساس وهو الذي ذكرته لكم. طبعاً أسباب النشاط الجديد لحركة الإخوان المسلمين، طبعاً الذي لم ينقطع، ولكن النشاط الذي تكثف في السبعينات جاء لأسباب عديدة، أذكرها دون إطالة، هزيمة الحركة القومية العربية في عام ١٩٦٧، أزمة النفط وارتفاع أسعار البترول عام ١٩٧٣

الذي أدى إلى صعود تأثير الدول المحافظة في المنطقة، الثورة الإيرانية وتصاعد تأثير الحركات الإسلامية في مصر، وانحسار أفق الحركة الوطنية الفلسطينية وصولاً إلى ١٩٨٢ وما بعد - ما قبل ١٩٨٢ ولكن ١٩٨٢ كانت مفصل- وأيضاً الضغط الإسرائيلي على الحركة الوطنية الفلسطينية خلال مرحلة تثبيت الدعائم.

خلال أواخر السبعينيات وكل الثمانينيات، وحتى الانتفاضة، كان التعارض شديداً ما بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية الفلسطينية لأن الموقف هو الموقف التقليدي من موضوع فلسطين وتحريرها، وقد انحصر تأثير الحركة الإسلامية في بؤر محددة، في الجامعات وفي المساجد، وكان هناك تركيز ابتدائي على بناء المؤسسات، كان هناك رفض لمقاومة الاحتلال، وكانت النظرة الجماهيرية الشعبية من الحركة الإسلامية خلال تلك الفترة نظرة سلبية، لأن الشرعية كانت تؤخذ، أو كان مقياسها، مقاومة الاحتلال، لذلك فالحركة الإسلامية في تلك المرحلة كانت فاقدة، في اعتقادي، للشرعية وللهوية الفلسطينية.

آخر نقطة في هذه المرحلة هي بروز حركة الجهاد الإسلامي ابتداءً من العام ١٩٧٩ ولاحقاً والعمليات التي قامت فيها وخصوصاً في العام ١٩٨٦. بروز حركة الجهاد الإسلامي، وليست الحركات الوطنية الفلسطينية، ولكن بالتحديد حركة الجهاد الإسلامي، أثرت بشكل كبير على الحركة الإسلامية، لأن حركة الجهاد الإسلامي واءمت ما بين عامل التهيئة الذي كانت تقوم به حركة الإخوان المسلمين، تهيئة المجتمع، ولكن دون انتظار هذه التهيئة حتى تنتهي، إنما قامت أيضاً بمقاومة الاحتلال الإسرائيلي فعلياً، لذلك كان سلوكها تهيئة ومقاومة، يعني المزوجة ما بين التهيئة والمقاومة، بين الإسلام والوطنية، وهو الذي أخرج لنا تعبير الإسلام المقاوم.

المرحلة الثانية هي التي ابتدأت باندلاع الانتفاضة واستمرت حتى اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣، وهذه المرحلة أستطيع أن أسميها مرحلة اللحاق بالركب. أعتقد أن اندلاع الانتفاضة سبب أزمة ذاتية للحركة الإسلامية، ليس للجهاد الإسلامي وليس للحركات الوطنية الفلسطينية، بل للحركة الإسلامية في تحديد سلم أولوياتها. باللموس، وعلى أرض الواقع، حصلت مقاومة شاملة للاحتلال، قبل التحول إلى مجتمع إسلامي. صحيح أن الناس ذهبوا إلى الجوامع، وخرجوا من الجوامع، ولكن المجتمع لم يتحول إلى المجتمع الإسلامي! كيف يمكن أن نوائم بين تحرك مقاوم كامل من مجتمع بشكل كامل وأنت فرضيتك الأساسية تقول أنه لن يحصل هذا إلا عندما يتحول المجتمع إلى مجتمع إسلامي؟! لذلك، ونتيجة للضغوط الخارجية، وأعني بالضغوط الخارجية المجتمع والحركات السياسية المختلفة في بداية الانتفاضة، وأيضاً في الأساس الضغوط الداخلية، وأنا في اعتقادي أن الضغوط الداخلية كانت أهم من الضغوط الخارجية، وأعني بالضغوط الداخلية قواعد الحركة الإسلامية، الشباب الذين كانوا

في الجامعات، علمناهم ونعرفهم، بدؤوا يضغطون على الحركة وعلى قيادات الحركة، إما للتحرك وإما الانشقاق والتحول للجهاد الإسلامي، ليس بالضرورة للحركات الوطنية، ولكن كان هناك خيار آخر، هناك الجهاد الإسلامي.

وفي اعتقادي أن جميع الفصائل الفلسطينية، بشكل أو بآخر، ادعت بأنها فجرت الانتفاضة. الجهاد الإسلامي قال هذا الكلام عن العام ١٩٨٦ وحماس قالت نفس الكلام ومن ثم فتح قالت إنها فجرت الكل. أنا باعتقادي أن كل هذا كلام!! الحركات السياسية لحقت بالانتفاضة وليست من فجرتها. هنا برزت حركة حماس تحت المواءمة المفروضة عليها، كان يجب على الحركة الإسلامية أن تواءم وجودها أو تضعف ويحدث فيها انشقاقات، لأن هناك جماهير تقاوم بالحجارة، والحركة الإسلامية لم يكن باستطاعتها أن تقول أن علينا الانتظار حتى نعمل ونعد!! لذلك برزت حركة حماس لتواءم موقف الحركة الإسلامية، ولكن بترك الأبواب جميعها مفتوحة. لذلك، حركة حماس برزت كجناح من أجنحة الإخوان المسلمين، والميثاق يقول أن حماس جناح من أجنحة الإخوان المسلمين، وهو الجناح المقاوم. إذا نجحت المقاومة والانتفاضة كان به، وإن لم تنجح فهذا جناح يمكن حله في هذه الحالة.

ولكن تم الاكتشاف سريعاً أنه ومن خلال حماس تم تغيير أولويات الحركة الإسلامية، فإيجادها سقط الفارق الأساسي بين الحركة الإسلامية والقوى الفلسطينية الأخرى، الفارق الأساسي كان هو مقاومة الاحتلال، لذلك، انفتح عليها باب التأييد الشعبي مثلها مثل الفصائل الأخرى لأن المقياس هو مقياس مقاومة الاحتلال، لذلك، فإن بروز حماس كان المفصل المهم في هذا التحول. ولكن في الآخر، أعتقد أنه لم يحدث تغيير بالتحول المفروض، بالضبط لأنه مفروض لم يحدث التغيير. حماس كانت مدخل حركة الإخوان المسلمين لتحصيل الشرعية السياسية على الساحة الفلسطينية، أعني أن الشرعية السياسية للحركة الإسلامية قد انتزعت من خلال إيجاد حركة حماس.

ولكن أيضاً هناك نقطة ثانية مهمة. أعتقد أنه، ومن خلال إيجاد حركة حماس، تم، ولأول مرة، توطين حركة الإخوان المسلمين في فلسطين. حركة الإخوان المسلمين كانت نتاج تأثيرات، إما من مصر أو من الأردن، توطين حركة الإخوان المسلمين في فلسطين كان من خلال حماس، أي أن الهوية الفلسطينية للحركة الإسلامية تحصلت عليها من خلال حركة حماس، أي أصبح للحركة الإسلامية في فلسطين هوية فلسطينية. أما النقطة الثالثة المهمة أنه، ومع الوقت- لم تأخذ فترة طويلة- الجناح تغلب على الأصل وانتهت حركة الإخوان المسلمين التقليدية وأصبحت حماس هي الجامع، اليوم إذا كان هناك فرع فهو جناح الإخوان المسلمين وهو موجود داخل حماس، وليس العكس.

التنافس بقي قوياً بين حماس والقوى الأخرى خلال هذه المرحلة، خاصة منظمة التحرير وقواها، وعلى رأسها حركة فتح، برزت حماس، وأيضاً بسرعة، لاستحصالها على الشرعية والهوية كقوة متوازنة ولحد ما متكافئة مع القوى الوطنية. لعلكم تتذكرون الاختلاف في الانتفاضة الأولى: حول مواعيد الإضرابات، البيانات المختلفة، التنافس في الانتخابات القطاعية المختلفة، وربما تتذكرون أن حماس، في وقت ما، طالبت بـ ٤٠٪ من مقاعد المجلس الوطني الفلسطيني. لقد استفادت حماس خلال هذه المرحلة. على الصعيد المحلي، قامت بتوزيع بنيتها المؤسسية الخدمية المختلفة في قطاعات عديدة، وكانت هذه المؤسسات بدائل عالية التنظيم والكفاءة والفاعلية مقابل مثيلاتها الوطنية التي كانت تسيطر عليها الفصائلية والمحسوية، يعني كل شيء كان يقسم على أربع وطنياً، إذا كان هناك اتحاد للعمال يجب أن يكون ٤ اتحادات، (فتح، شعبية، ديمقراطية، وشيوعيين) واتحاد نسوي نفس الشيء. حماس أحضرت بدائل عالية التنظيم والكفاءة والفاعلية، سمعة طيبة واختراق لشرائح عريضة من المجتمع الفلسطيني. مثلاً تذهب لعمل صورة أشعة لصدرك بـ ٥ شيكل، ليس معك واسطة، وليس لأنك ابن فلان أو أبو علان.

أما على الصعيد العربي، فقد استفادت من الصحوة الإسلامية عربياً، المناخ العام أصبح أكثر إسلامياً ومحافظةً، تتذكرون أنه في تلك الفترة كان ٣٢ نائباً من حركة الإخوان المسلمين في البرلمان الأردني، كنا نراهم على التلفزيون وكنا نرى أدائهم، وكيف يعملون كمجموعة منظمة. أما على الصعيد الدولي، فقد استفادت من انهيار المنظومة الاشتراكية، بمعنى أن البدائل اليسارية الفلسطينية انتهت. لم يعد هناك بدائل، تريد أن تذهب مع الغرب المنحاز لإسرائيل لا يمكن، المنظومة الشرقية ذهبت، وتهاوت جميع الفصائل اليسارية داخلياً أو بدأت بالانهيار. طبعاً رفضت حماس مؤتمر مدريد وعارضت المفاوضات. استفادت أيضاً، خلال هذه المرحلة، من ازدواجية كل القوى الوطنية الفلسطينية ما عدا فتح، فالجبهة الشعبية لم تكن مع المفاوضات ولكنها تنسق مع فتح في أمور أخرى وهكذا، هي استفادت وكان موقفها متميز بالمعارضة بشكل كامل. استطاعت حماس خلال هذه المرحلة من تحويل النظام السياسي الفلسطيني من نظام متعدد الأحزاب، ولكن أحادي القطبية، إلى نظام متعدد الأحزاب ولكن ثنائي القطبية. مع كل ما جرى خلال هذه المرحلة من تحولات، إلا أن حركة حماس لم تكن مضطرة للقيام بتحول مبدئي، تحول من المبدأ المطلق إلى السياسي النسبي، يعني لم تضطر لذلك، والسبب لأن التغيير أو التحول - وتلك قضية ربما انتبهت إليها أخيراً - كان تغير تصاعدي وليس تحول تنازلي، بمعنى أنها لم تكن تقاوم احتلال وأصبحت تقاوم الاحتلال اليوم، هذا شيء تصاعدي، هذا ليس بشيء يفرض طبيعته تنازلات عليها، لذلك هي لم تضطر إلى أن تتحول أو تقدم متطلبات التحول من المبادئ المطلقة إلى السياسي النسبي.

المرحلة الثالثة شبيهة بالمرحلة الثانية، ولكن مع بعض الاختلافات، فهذه المرحلة هي مرحلة مراكمة الدعم، وبدأت من التوقيع على اتفاق أوسلو حتى قيام السلطة عام ٢٠٠٦. خلال هذه المرحلة قامت حركة حماس بتثبيت شرعيتها وهويتها وتوسيع التأييد لها، عارضت الاتفاق، في البداية - وأنا كتبت عن الموضوع هذا في بداياته - الموقف بالنسبة لحماس كان موقفاً غامضاً عندما صار اتفاق أوسلو، لأنه كان هناك تأييد شعبي عارم، وكان هناك تفاؤل فلسطيني فيه لأنه في البدايات، ومع أنها عارضت شعبها بشكل واضح، إلا أنها تركت بعض الأبواب مفتوحة، ولكن سرعان مع استلمت هي زمام المبادرة عندما بدأت عملية التسوية السياسية تنهار، وعملية التسوية السياسية - وربما تتذكرون- لم تأخذ وقتاً طويلاً حتى بدأت تنهار، فبدأ التأييد لحماس يتصاعد وهي استمرت بمقاومة الاحتلال، عمليات استشهادية، وهذه العمليات مهمة جداً لأن فيها جانب سيكولوجي بمعنى أنها تشفي الغليل، يعني وضعنا ورداً في بنادق الجنود الإسرائيليين في أوسلو، أليس كذلك؟ وبالأخر لم نحصد شيء. العمليات يمكن أنها لا تغير الوضع بشكل كامل، إلا أنها تشفي غليل الناس. كما قامت بتوسيع بنيتها المؤسسية والخدمية، استفادت من تردي وضع السلطة ومن الاستئثار بالحكم، الفساد، واستهداف معارضي التسوية، يعني وضع ناشطي حماس والجهاد الإسلامي في سجون السلطة، هذا أيضاً لعب دور. خلال هذه المرحلة أصبحت حماس هي الممثل الشرعي الوحيد للمعارضة من خارج النظام السياسي، غدا لدينا ممثل شرعي ووحيد للمعارضة وحماس أصبحت هذا الممثل ومن خارج النظام السياسي، وأيضاً خلال هذه المرحلة، ولأننا لا نزال في تصاعد لم تضطر لتقديم تنازل عن المبادئ المطلقة فهي لم توافق على الانتخابات ولم تشارك بها.

المرحلة الرابعة والأخيرة- ولا أعدكم أنني سأنهاي بسرعة- هي مرحلة تخلخل الهالة، هي مرحلة دخول السلطة، هذه المرحلة لم تبتديء بالنجاح بالانتخابات، بل ابتدأت بإعلان القاهرة، إعلان القاهرة الذي قدمت فيه حماس التهدة، أي المقاومة التي كانت هي مهمماز النقلة في مرحلة ما. قدمت التهدة وأخذت مقابلها وعد بإصلاح منظمة التحرير والانتخابات التي أصبحت مهمة أن تشارك بها، وما لحق بعد ذلك من عزم الحركة الدخول في الانتخابات التشريعية. هذان كانا مؤشرين على استعداد حركة حماس للتحويل، هذا مفصل ثاني مهم، المفصل الأول كان في ١٩٨٧ وهذا المفصل الثاني للتحويل، ولكن هل التحويل أتى بتغيير، يعني جلب معه تغيير، وهذا هو السؤال، إلى أي درجة تريد أن تتحول؟ وكم باستطاعتك أن تحدث موامة؟ تعلييل القبول بالانتخابات من قبل حركة حماس استند لثلاثة مداخل:

١. الانتخابات لا تجري وفق مرجعية اتفاقات أوسلو، وإنما تجري وفق مرجعية اتفاق القاهرة.
٢. دخول المجلس التشريعي يختلف عن الدخول في السلطة، وهذا في البدايات.

٣. مطالبة الناس، والضغط عليها، بسبب الفلتان الأمني والفساد، وأنه يجب أن تدخل لإصلاح الوضع، ولكن الأسباب الحقيقية للتحويل هي ٦ أسباب ٣ منها سلبية والأخرى ايجابية:

- أ. الذي فرض على حركة حماس أن تذهب باتجاه التحويل هو الاستهداف الدولي بعد ٢٢ سبتمبر، ووضعها على قائمة الإرهاب وملاحقتها دولياً، وهذا لا يجب أن نستهيين فيه، وحركة حماس هي حركة سياسية.
- ب. أثر الانتخابات على منابع الدعم، ولحركة حماس بنية مؤسساتية ضخمة يجب أن تعيش.
- ج. استهداف إسرائيل للقيادات الميدانية والسياسية، وأيضاً لا يجب أن نستهيين في هذا العامل.

هذه ٣ عوامل فرضت على حركة حماس التغيير، وبالمقابل كان عندها ٣ عوامل ايجابية:

- أ. نمو في القاعدة الشعبية، وهذا يجب أن يستغل بسبب فشل التسوية وبسبب فشل السلطة داخلياً.
- ب. وضع السلطة وحزبها الحاكم، ترهل داخلي في حركة فتح. لا أريد أن أدخل في الموضوع.
- ج. الانسحاب من قطاع غزة وحساب أن هناك أرض (محررة) وأصبح من الممكن أن تحكم فلسطينياً.

وحماس اضطرت اضطراراً أن تحكم فلسطينياً، وهذه نقطة مهمة جداً: اضطرت اضطراراً، لأن انتقالها سيكون انتقال جزئي، بمعنى أنها ستبقى في المعارضة داخل النظام السياسي في المجلس التشريعي، أقلية كبيرة معارضة ومؤثرة، وتستخدم ٤ سنوات من أجل أن توائم موقفها المبدئي مع المتطلبات العملية المفروضة، حتى في ذلك واجهت حركة حماس أسئلة عديدة من قواعدها لتبرير الدخول في الانتخابات، بعد أن كانت الانتخابات أمر غير مشروع.

الفوز الساحق، وغير المتوقع، هو الذي وضع على المحك حركة حماس أمام الأسئلة، كيفية الجمع بين السلطة والمقاومة، كيفية الثبات على المواقف المبدئية، والسلطة علنية ورسمية وجاءت باتفاق مع إسرائيل ضمن اتفاق دولي أكبر، كيف تستطيع، كيفية التعامل مع الاتفاقات والمسيرة السلمية والاعتراف بإسرائيل، وأخيراً العلاقة مع المنظمة وتوجهها للتسوية، هذه أربعة أسئلة مركزية شكلت معضلات.

كان أمام حماس واحد من ثلاثة خيارات، إما تشكيل حكومة وحدة وطنية، وقالت بأن هذا هو خيارها الأول، ولكن لم ينجح هذا الخيار، لأسباب تتعلق بحركة حماس وأخرى بالآخرين، الخيار الثاني حكومة مستقلين بحيث تبقى الحركة موجودة في التشريعي، وتشرف على الحكومة من

خارجها، أو، كخيار ثالث، حكومة منها، وهذا، بلسان الحركة، هو أسوأ خيار لها. في النهاية تم التفاوضي، للأسف الشديد، عن الخيار الثاني وهو إقامة حكومة مستقلين. تم الذهاب إلى أسوأ الخيارات، وبعقادي تم هذا لأربعة عوامل، وهذا الذهاب أوقع حركة حماس في المصيدة!!! أنا أسمع من يقول أن حماس كان عليها أن لا تنجح في التشريعي بهذه النسبة، ولم يكن عليها أن تقدم هذه العدد من المرشحين، بل تكتفي بـ ٢٠ أو ٣٠٪، أنا برأيي أن فوز حركة حماس في الانتخابات ليس هو الخطأ الاستراتيجي، تشكيلها للحكومة بنفسها هو الخطأ الاستراتيجي، تشكيلها للحكومة والتي قالت هي بلسانها أنه أسوأ خياراتها، وهذا يعود لأربعة عوامل:

أولاً: عدم تقدير مدى المعارضة الخارجية، والمناكفة الداخلية، التي ستواجهها الحركة، وبعقادي أن السبب في عدم التقدير هو القيادة في الخارج التي لا تستشعر ما يجري محلياً وداخلياً، قيادة تفكر أن الوطن أصبح محرراً في قطاع غزة، قيادة في غزة تعتقد أن هذا الوضع ينسحب على الضفة بنفس الشكل، وأن هناك نقود نتحصل عليها ونبني ونعمل جيش. هذه القيادة في غزة وتلك الخارجية اعتقدتهما تتغلبان على قيادات حركة حماس في الضفة، وحتى على قيادات حماس في سجون الاحتلال.

ثانياً: وجود ضغط من قواعد الحركة لتسلم الحكم. أول ضغط كان من قواعد الحركة للمقاومة في العام ١٩٨٧ الآن صار هناك ضغط من قواعد الحركة لاستلام الحكم.

ثالثاً: مراعاة نتيجة الانتخابات، وأنا سمعتها من أكثر من واحد أي هذه مطالبة جماهيرية أنه من الواجب أن نحكم، وهذا استفتاء من تريد الناس أن يحكم ولا نستطيع أن نتخلى عن الحكم لحكومة مستقلين مثلاً. وكأن الوجود في التشريعي ليس حكماً!!! نحن العرب مهوسون بالسلطة التنفيذية ولم يسبق لنا أن قدرنا معنى السلطة التشريعية، بل ندخل السلطة التشريعية لكي نذهب للسلطة التنفيذية، النائب لا يريد أن يبقى نائباً، بل يريد أن يصبح وزيراً، يفكر أن الوزير أفضل، لا يوجد عندنا احترام للسلطة التشريعية.

رابعاً: نشوة الحركة الإسلامية، إقليمياً ودولياً، هذا انتصار وهذا بداية... وانتفخ البالون!

ولكن نتيجة تشكيل هذه الحكومة كان أربعة تداعيات: أولاً: ارتهنت للموضوع المالي من يوم ما جاءت ولا يوجد على أجندة الحكومة الحالية غير بند واحد الرواتب، ثانياً: نتيجة لذلك لم يبقَ عند هذه الحكومة مبادرة. ثالثاً: وهذه نقطة خطيرة جداً، وأعني بها الأسئلة التي نزلت عليه، أين الإصلاح؟ وأين التغيير؟ وهذا كله في أربعة أشهر!!! الناس سوف تفكر: أنت وعدته ببرنامج فماذا جرى؟ أين الموظفين الذين سيريحون التضخم الوظيفي برحيلهم؟ هذه التساؤلات ليست من عندي، هذه التساؤلات الناس بدأت تفكر فيها. رابعاً: عند النقاط الثلاثة لا بد أن تبدأ هذه الحركة تفقد من نصيبها الجماهيري، لا بد من ذلك. كم النسبة، وأين هذه النسبة، وكم الرصيد.. كلها تفاصيل.

على حركة حماس أن تختار: المطلوب أن تقدم تنازلاً مبدئياً عن المبادئ، الآن جاء وقت التغيير، ليس فقط التحول، الآن المطلوب التنازل وليس التصاعد، والتصاعد جيد ولكن التحول لم يعد كافياً، الآن أنت مطالب بتقديم التنازل، وأنا بدأت أرى تقارباً من هذا مع الأسف (موضوعة الـ ٦٧)، ولكن هناك حدود على إمكانية هذه التنازلات المبدئية، لأن هناك ضغوط من القاعدة لعدم إمكانية حدوث ذلك. الناس تقول: لماذا انتخبتك؟ هل حتى تصبح مثل الذين قبلك؟ النقطة الثانية هي التنازل الإجرائي إما تنازل مبدئي أو تنازل إجرائي، والتنازل الإجرائي هو ترك الحكومة، إما حكومة وحدة وطنية مثلما يتحدث الكثيرون، وأنا برأيي حكومة الوحدة الوطنية لن تفيد في شيء على الإطلاق، أو حكومة مستقلين، وأنا أفرق حكومة مستقلين عن حكومة تكنوقراط.

والنقطة الثالثة أنه ما بين القرار المبدئي والقرار الإجرائي حتى الآن، وبعد ٤ أشهر، أتبع حركة حماس ما يمكن أن تعتبره هي بالغموض البناء على ذلك يكسبها الوقت ويؤدي إلى فك الحصار. نسمع كلام من هنا وكلام من هناك، من مسئول أوروبي من هنا أو آخر من هناك، يمكن أنهم لا يعرفون هذا على الإطلاق: أنه لن تأتي قطرة مال واحدة لفك أزمة الرواتب! لن يحدث ذلك. أنا أعتقد أن حركة حماس الآن تمر في محنة عدم تقدير فداحة الأزمة. سؤالي هو: هل ما تقوم به حركة حماس هو غموض بناء أم هو تخبط يعكس تباينات في وجهة نظر قيادات، إن كان من الخارج، الضفة، غزة، السجون، القواعد.. أو الأمرين معاً؟ هذا سؤال مفتوح. أنا باعتقادي أن الخيار الوحيد المتاح، ليس لحركة حماس وإنما فلسطينياً، هو حكومة مستقلين إن كان للسلطة الفلسطينية أن تبقى. وخيار آخر هو حل السلطة، ليس لأننا لا نقدر أن نسيطر على وضعنا وإنما لمواجهة الخطر الإسرائيلي وهذا شيء ثاني. أما حكومة مستقلين، فسوف نصل إلى ذلك، يعني نحن سوف نخرج بحكومة مستقلين إن عاجلاً أو آجلاً حتى لو صارت حرب أهلية في فلسطين، لن نخرج منها إلا بحكومة مستقلين، يعني أن هذه الأزمة لا يمكن التخلص منها إلا بحكومة مستقلين، وكلما أسرعنا للذهاب إلى هذه الحكومة كلما كان أسلم لنا، ليس فقط مالياً وهذه ليست مهمة، ولكن أيضاً سياسياً.

آخر نقطة هي التعويل، وهذه برأيي نقطة مهمة جداً، تعويل الحركة الإسلامية إقليمياً ودولياً على نجاح هذا النموذج من أجل نجاحات مستقبلية، هذا النموذج ليس نموذجاً، هذا لا يمكن أن يكون نموذجاً، لأنه نموذج محكوم عليه بالإفشال، ليس بالفشل ولكن بالإفشال، لذلك الحركة الإسلامية تضع كل قوتها في الجزيرة وفي الأردن، كل ضغطها وقوتها، وهذا لن يأتي بنتيجة بل سيأتي بنتيجة معاكسة للحركة الإسلامية، يجب أن تنتبه لذلك.

العولمة والأصولية

د. عبد الكريم البرغوثي*

أورد في هذه الورقة البرهنة على ما يلي:

العولمة، الراهنة، أو في تحولاتها الراهنة، تشكل بيئة ميسرة لتنامي الأصوليات بتنوعاتها المختلفة، وهذا ينطبق على كل من مجتمعات المركز، مراكز العولمة، بذات القدر الذي ينطبق على مجتمعات المحيط، وإن تنوعت أشكال وتعبيرات هذا التنامي.

ولتحقيق هذا الغرض فإنني استعير ما سماه إدوارد سعيد، في سياق قراءته للثقافة والامبريالية، «القراءة الطباقية» (counterpoint; contrapuntal) كمدخل منهجي يُبرز أن المطلوب برهنته هو في الحقيقة انعكاس لعلاقة «الهيمنة» و «المقاومة» ذات التاريخ الطويل، للاشتباك بين «المعرفة» و «القوة» في خطاب الاستعمار وما بعده.

ولكنني ابتدئ بإزاحات منهجية مقصودة، الأولى إزاحة لهذا التاريخ، ما قد يساعد على تجنب سطوة

* د. عبد الكريم البرغوثي: أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية. جامعة بيرزيت

١ لقد نحت إدوارد سعيد هذا المصطلح واعتمده في كتابه «الثقافة والامبريالية»، ولم يجد مترجمه العربي كلمة واحدة للتعبير عنه، فاقترح جملة «القراءة الطباقية»، ليظهر «استعارة» إدوارد سعيد للمصطلح من الموسيقى، من جهة، وليظهر من جهة أخرى إمكانية النظر للمسائل المتضادة بطريقة تكاملية، وينطبق هذا برأينا على العلاقة بين العولمة والأصولية، فهي علاقة تجاورية، وليست بالضرورة سببية، كما أنها ضدية تكاملية.

للمزيد حول تفسير المصطلح أنظر مقدمة المترجم كمال أبو ديب لكتاب إدوارد سعيد في، إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، دار الآداب، بيروت ١٩٩٧؛ ص ٢٠-٢١، وص ٧١.

«التفاصيل» التاريخية، ويساعد على التركيز على مدى «انعكاس العولمة والأصولية بعضهما البعض»، ودون ربط ذلك بالضرورة بانعكاسات أخرى في خطابات ونصوص ومعارف أخرى.

إن نقرة واحدة على الحاسوب كفيلة بإظهار آلاف العناوين التي تتناول العولمة. وكذلك تظهر آلاف أكثر عند البحث عن الأصولية. ولكن عند «الربط» بينهما يصاب الحاسوب بداء الشح، وكأنه مبرمج بطريقة تأمرية، تجعل من البحث عن العلاقات بين الظاهرتين، المفهومين، أصعب من البحث عن «علاقات» عابرة بين الأجناس، هذا إن أردتم ذلك.

إن مرد ذلك، وهذا يأتي في سياق إزاحة ثانية لا بد منها، كامن في أن «الأصولية» كما تعرض ليست أكثر من سلعة معولمة، مكبسلة وقابلة، بذاتها، للوصول إلى كل منا، بومضة واحدة أو نقرة واحدة، أردنا ذلك أم لم نرد، فهي ضيف ثقيل الظل، يدخل شاشتك دون استئذان، ويتدفق صوراً دون إمعان، والمبرمج - الإله الجديد، خالق الصور ومعطي الأسماء هو هي العولمة.

ولغاية أن نتذكر، أن موضوعنا هو البرهنة، وليس البلاغة والشعر، سأعرض وبسرعة -لأسف لن تصل إلى سرعة النقرة أو الومضة، وهذا قدر من يتجرأ على أن يعقل ليبرهن على سيادة واكتساح هذا الإله الجديد، واهب الصور- سأعرض وبسرعة لكل من العولمة والأصولية، عسانا نعقل العلاقة بينهما.

وهنا تأتي الإزاحة المنهجية الثالثة، فتاريخ العولمة موغل في القدم، ويرى البعض أن العولمة موجات أو عولمات، وهنا سأعرض ما يمكن أن يسمى «العولمة الراهنة» والتي تبدو في تلك الآلاف في المؤلفات وكأنها غنية عن التعريف، فهي التي تهب التعاريف، ومع هذا، ورغم انعدام التعريف الجامع المانع لها، فإنني سأعرض لأهم خصائصها باعتبارها «تحولات غير مكتملة» لحدثة مألومة، ما انفكت عن ازدراء «الآلهة القديمة»، وما فتأت تبحث في ما بعدياتها (ما بعد الحدثة، ما بعد الاستعمار... الخ) عن منعشات لقيمتها العلمانية وتصوراتها الكلية.

العولمة - صيرورة شاملة، فعلها إنجاز شبكة الاقتصاد الكونية، وسيطرة الشركات ما فوق - القومية، وما يعنيه ذلك من انتقال للإنتاج من المركز للفروع، بما في ذلك دول الجنوب، وتطوير شبكة متلاحمة من التكنولوجيا - السمعية والبصرية، تمتد في، بل وتخرق، كل «الأسواق» الممكنة، أو المحتملة، وبالنتيجة أصبح العالم «قرية كونية»، معلنة بذلك «نهاية الجغرافيا». يسميها البعض برأسمالية غير منظمة (تقوم على الفوضى وعدم النظام وانعدام اليقين)^٢ والبعض الآخر برأسمالية استيعادية^٣.

^٢ أنظر على سبيل المثال سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء أبو شقرا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١).

^٣ أنظر على سبيل المثال: ميشيل مان، العولمة والحادي عشر من سبتمبر، ترجمة حسن بحري (مجلة الثقافة العالمية، عدد ١١٩، تموز - آب ٢٠٠٣، الكويت).

وحسب تعبير صاحب مصطلح الاقتصاد الثقافي للعولمة^٤ - العولمة صيرورة فعل آليتين متعارضتين متكاملتين:

١. آلية التوحيد:

١. آلية التحول إلى الكونية «التوحيد» وتشمل تدفقات تكنولوجية، مالية (تدفق الأموال وأسواق العمل والبورصات)، إثنية (حراك المهاجرين والسياح والغرباء)، تدفقات إعلامية (تدفقات للصور والمعلومات)، وتدفقات أيديولوجية (للأفكار حول الديمقراطية والحرية والتنوير)، وما يرافق كل ذلك من تسليح لكافة تلك التدفقات، بما في ذلك التحولات، أو التفاعلات المتبادلة بين أشكال تنظيم القوة.

٢. آلية التفكيك:

تفكيك النظم المحلية للتجارة بحيث يصبح رأسمال المال المحلي خاضعاً لاستراتيجيات الرأسمالية الاستيعادية، وتصبح الثقافات المحلية ومجتمعاتها خاضعة للتفكيك وإعادة الصياغة والتكيف. أما تأثيرات العولمة على دول المركز، على اعتبار أن العولمة حراك ناشئ بفعل الآليتين المذكورتين، فإننا نجد تأثيرات متعاكسة على كل من مركز - مراكز العولمة وعلى الأطراف.

١. إن التوحيد الكوني يعيد صياغة ما أسماه ميشيل مان «أشكال علاقات القوة الاقتصادية والأيديولوجية والسياسية والعسكرية».

ابتداءً بدول المركز ذاتها، فإنه، وإن بدا توحيداً وتماسكاً في دول المركز «في عصر نهاية الجغرافيا»، (استدرك هنا لأقول أن مقولات المركز والمحيط يصعب تحديدها) ولكن ومع هذا، فإن «التوحيد» يعني مساهمة دول المركز، الأقوى اقتصادياً، في صياغة قوانين إدارة السوق العالمي، وعليه فإن عولمة الاقتصاد لا تعني «تعميمه» بقدر ما تعني «تقسيماً جديداً للعمل»، أو «تخصيصاً» تلعب فيه الشركات فوق القومية والمنظمات الدولية (الاقتصادية وغيرها) دوراً، سينظر له، وكأنه «تجاوزاً» لقيمة أساسية لدور الدولة - الأمة الحديثة، ويعمل بالتالي على تفضلية أممها.

^٤ للمزيد أنظر "A. Appaduria, "Disjuncture and difference in Global Cultural Economy" و "I. Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of Modern World System" in: M. Featherstone(ed) Global Culture, (London: Sage Publications, 1990).

أنظر أحمد زايد: الكونية وآليات تفكيك الثقافة الوطنية، أبحاث مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٥٦ و ص ٣٥٧.

ومع هذا فإن «قوة دول المركز» تعرض هذه العملية على مجتمعاتها باعتبارها: حالة من التمدد الدائم والهيمنة اللازمة لدولها - نموذجها - قيمها.

٢. وعليه فإن العولمة تعيد صياغة وتشكيل العلاقة بين الدولة والمجتمع، فعبر تفويضها لبعض من وظائفها للمنظمات الدولية ومنظمات المجتمع المدني العالمي وللقطاع الخاص، تشهد تراجع ما يسمى بـ «دولة الرفاه»، ويصاغ ذلك في العادة بأن الدولة في ظل العولمة يجب أن تختزل إلى «رمز لما هو عام ثقافياً» مقابل الحفاظ على «الحرية الفردية» والتي هي قيمة أساسية، أصلاً من أصول الليبرالية (القديمة والمحدثة)، أي أننا أمام مشهد اختزالي للعام مقابل تعميم للخاص (بكل ما يحمله ذلك من تناقضات).

٣. وعليه فالعولمة تعلن «موت الأيديولوجيا» لتبقي على الليبرالية المحدثة باعتبارها الأساس القيمي لعولمة الاقتصاد، لتغدو قيم «الحدثة، الفردية، الديمقراطية» قابلة للتسليح وبالتالي التسويق، أو التصدير، وهنا تلعب آلية التوحيد دور الخالق لأشكال كونية للحدثة عبر تآويلات «مركزية»، «حداثية عامة» للمكان (الذي يصبح عابراً للحدود) وللزمان (لزمان الحدثة وما بعدها) [سأعود لاحقاً إلى الخصائص - التأثيرات المقابلة (العكسية) على المحيط وتآويلاتها].

٤. ولكني هنا سأتوقف عند أهم ما يميز تأثيرات العولمة، وتحديداً الدور الذي تلعبه الثورة المعلوماتية - الرقمية (تزاوج التكنولوجيا والاتصالات) على مجتمعات الحدثة نفسها. وهنا استدعي مقولات كل من دولوز ودريدا، فالعولمة وعبر تسليعها لكل ما يمكن تخيله، بما فيه «الوقائع» وحتى «الحروب الافتراضية»، فهي تعكس سرعة التحول من «الافتراض» إلى «الواقع» وبالعكس، ليغدو الواقع نفسه افتراضياً، يمكن تشفيره، وترميزه وترقيمه، ليصبح الإنسان نفسه رقماً. فهي بذلك تولد فرداً، إنساناً مغترباً، بل ومستلباً عن «مخرجات العولمة»، فهو رقم فقط، محاصر بملايين الملايين من الأرقام، المتدفقة بدون نهاية (التذرر أخذ مداه وبدأ مشهد التنشيط). وهذا الإنسان يجد صعوبة في «اللاحق بأخر أي شيء» ولا يستطيع الركون إلى الأشكال القديمة للانضباط، فمجتمعه تحول من ما يسميه دولوز مجتمعات الانضباط (Disiplinary) إلى ما يسميه مجتمعات التحكم - المراقبة (Control Society)° وما يحمله ذلك من تمثيلات «الثقافة - الاستهلاك» المحولة للمعرفة، القوة، الهيمنة، المقاومة إلى «تخيلات» أو إلى «خواء» ليبرالي - وبالتوقف عند فرضية جاك دريدا التي حددها بوجود تباينات

⁵ Gilles Deleuze, Negotiations, Columbia University Press, New York, 1995, pp177-182.

جذرية بين: الثقافة الأسطورية (الميثولوجية - الشفهية)، الثقافة الأبجدية (Literate) والثقافة ما بعد الأبجدية، الالكترونية (Post Literate) نجد أنه وإن تعاقبت تلك الثقافات زمنياً، إلا أننا نرى تجاوزها في عالم اليوم المعولم. فقوى العولمة الراهنة لا تكتفي بتشفير وترميز، ترقيم، تسليع جل ما أنتجه البشر، بما في ذلك البشر أنفسهم، بل وتحتكر خلق الصورة والتمثيلات، وبذلك يسيطر سردها على فضاءات مكانية، وعلى سرديات أهل تلك الأمكنة الأصليين، ونتيجة لتفاعل فرض «النموذج» ومقاومة النمذجة نجد تجاوز يقابل، يطابق، ينشك بطريقتة الاعتماد المتبادل لـ «الكلام مقابل النص المكتوب (الصحافة، الشفاهة)» مع «قداسة النص لأهل كتاب معين مع اللادقاسة»، بل والتدنيس ما بعد الأبجدي لمقدسات الجار و/الآخر في القرية العالمية الواحدة.

الأصولية (في المركز):

إن تأثيرات العولمة والتي توقفنا عند أهمها برأينا، تشي بتعارض في بنية الحداثة نفسها، وما النقد - بعد الحدائي، ما بعد التنويري، إلا انعكاساً لتحولات العولمة ومجتمعات المركز الحديثة، ومن نتائج ذلك ما نلحظه من اعتماد كثير من الحركات والأدبيات على أدوات وفرضيات التفكيك الدريدي مثلاً، للبرهنة على أن «عقلنة وعلمنة الحداثة للمجتمعات» عملية انفلتت من عقالتها بفعل العولمة. وبالتالي فإن الحلول الممكنة لـ «مفارقات» - التجاور المشار إليه أعلاه بين الثقافات يكمن في مواجهة الثقافة الأبجدية (ثقافة الكتاب القائمة على قداسة النص) للثقافة الالكترونية الرقمية (والتي تشي بـ «سحر وغموض» مولدٍ للادقاسة). وعليه فإن العولمة بهذا تكون قد فتحت الامكانية لشرعنة «التحول» «من مركزية logos - العقل إلى مركزية logos - الكلمة الكتاب»، أي أن النقد ما بعد الحديث، كتلمس لـ «عمليات إعادة صياغة المجتمعات»، يفتح المجال لأشكال مواجهة بين الكتاب - النص «وبين العلمنة - العقل» تصل عند البعض إلى درجة استحضار «الآلهة القديمة» لمواجهة «إله العولمة المنفلت من عقاله»، أي أننا أمام مواجهة لطرفي عملية الحداثة - علمنة الدين وتدين العلمنة.^٦

^٦ أنظر تأويلات أخرى لمقولات دريدا في فالح عبد الجبار، تأملات في الثقافة العربية، أبحاث مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ١١٨ - ١٢٠.

^٧ ونلاحظ ذلك فيما اعتبره البعض ربطاً بين ما بعد الحداثة والأصولية، أنظر على سبيل المثال مراد وهبة: ما بعد الحداثة والأصولية، مجلة إبداع ١٩٩٢، القاهرة، ص ٤٢ - ٤٣.

والذي كشف عن أن اعتماد الكاتب إيهاب حسن على مقولتي اللاتين واللأيقين بارتباطيهما بمقولات هايزنبرغ في الفيزياء المعاصرة، أساساً لتأسيس مفاهيم المحايثة والتوحيد (الكوني) - العالمي، وما يعنيه هذا من تجاور اللاعقلانية واللاتأويل، كأساس تقوم عليه جميع الأصوليات، دينية أو غيرها.

وعليه، وإن أخذت العولمة الآن، عند الكثيرين، منحى الأمركة، فإن «التفكيك» و «التشظي» يأخذ شكل فك الارتباط بين «الأوربة - الأمركة» كعنوانين للحدثة، ونلاحظ ذلك عبر الاختلاف في أشكال المواجهة المشار إليه. (في أوروبا - فرنسا- تحديداً تأخذ العملية شكل الأصولية العلمانية، عبر الإمعان في إقصاء الدين للحفاظ على الأمة والدولة، وحصر احتكارها لإعادة إنتاج أصول الحدثة) في مواجهة الأمركة، أو مواجهة أصوليات أخرى^٥ أو شكل علمانية القارة في مواجهة التدين الفجائي لطوني بليير الأنغلو-سكسوني). بطبيعة الحال لم تأخذ هذه العملية توجهاً واحداً، فما زالت الأشكال التي أشرنا لها تتفاعل، ولكن ما يجمعها هو الانفعالات المختلفة لدعوات الأمركة.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، بلد المنشأ ل «أصولية دينية»، وإن كان تاريخ النشوء سابقاً لعمليات العولمة الراهنة، إلا أن التحولات التي شهدتها الحركات الأصولية تشير إلى التسارع بفعل التمدد المنفصل من عقالة لأمريكا وتحولها إلى إمبراطورية من طراز جديد (أحادية القطبية)، وإلى التسارع في تحول تلك الحركات من «حركات تطهر وزهد وتقوى، ضدية للحدثة، وقابلة لدور انكفائي»، إلى حركات ضدية للعولمة (عملية أو كلاهما ضد رموز

^٥ أشير هنا إلى خصوصية الهوية الثقافية والدينية للمهاجرين من الجنوب، وإشكالية تكاملهم في المجتمعات الأوروبية، وكيف أن «التوحيد الكوني» المنهجي للجغرافيا يترجم تجاههم بعكس ذلك عبر وضع الحدود أمام اندماجهم التكاملي، ليبقى أمامهم خيار الانصهار أو اللفظ (إخراج).

^٦ أشير هنا إلى عدم الدقة في استخدام مصطلح الأصولية، ففي أحيان تغطي عليه خصائص مرتبطة بنشأته التاريخية (الأمريكية البروتستانتية مثلاً، فقد ولد المصطلح إثر نشر مجموعة من اللاهوتيين ل ١٢ مجلداً في العام ١٩١٠ تحت عنوان، (Fundamentalism) وارتباطاً بذلك دخل المصطلح متأخراً القواميس الغربية (لاروس، دائرة المعارف البريطانية.. الخ) بذات الخصائص المتمثلة ب الجمود، اللاتأويل، العصمة المطلقة للنصوص المعيرة حرفياً عن الحقيقة، معارضة كل تطور بالعودة إلى الماضي، مواجهة الحدثة، عدم التسامح والانغلاق.. الخ.

وإن اقتضت تلك الخصائص وجود نصوص دينية، إلا أنه من الممكن تصور وجود ل «أصولية» دون نص من جهة (أصولية علموية و/أو علمانية) أو وجود نص دون أصولية من جهة أخرى (التدين غير السياسي)، لهذا نجد من يقترح مصطلحات بديلة للتعبير عن ظاهرة تنامي استخدام الدين السياسي (مثل السياسات الدينية، الإسلام السياسي، الحركات الأصولية: أنظر على سبيل المثال نيكي آر. كيري: السياسات الدينية الجديدة: لماذا تظهر «الأصوليات»؟ مجلة النهج، دمشق، عدد ٢٣ صيف ٢٠٠٠، ص٤٧. والذي يستبدل به مصطلح الأصولية بمصطلح السياسات الدينية وكذلك أنظر Fritz Steppat: Zehn Thesen zum Islamische Fundamentalismus وهي ورقة قدمت في عام ١٩٩٣ لسيمانار في جامعة برلين الحرة، والذي يشير فيها إلى أن «الأصوليات ليست خاصة بالإسلام، بل هي أيضاً تخص أديان وإيديولوجيات أخرى» ومعدداً لخصائص للأصولية ثلاث هي «Integralism» و «Literalism» و «Exclusive» لنجد تقاطعاً لتلك الخصائص وما يمكن تسميته ب «الدوغماتية» التي قد تميز أي من التعاليم الدينية أو الأيديولوجية.

كما يمكن الرجوع إلى محاولات بعض المفكرين المسلمين، وغيرهم، للدفاع عن الإسلام، عبر إبراز المرجعية «غير الإسلامية» للمصطلح من جهة، وغير إبراز دلالات إيجابية لذات المصطلح من جهة أخرى: انظر على سبيل المثال: محمد عمارة: الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق ط ١. ١٩٩٨، ص٥- ص١٧.

العولمة التجارية) أو إلى حركات تبحث عن التأثير السياسي، تستخدم أدوات العولمة (التلفزيون، الإعلام، الصورة) ليصل كارتر «المولود من جديد» إلى سدة الحكم (قبل الثورة الإيرانية)، ولتدفع بالتالي إلى العمل ليس باتجاه التأثير السياسي (حيث أن كارتر نفسه مثل ما يسمى بالإنجيليين الليبراليين، وليس الأصوليين بالمعنى الضيق للكلمة)، وإنما باتجاه العمل للسيطرة على السياسة - السلطة - الدولة، وهذا ما نشهده منذ حكم رونالد ريغان.

إن هذه العملية المتسارعة ما هي إلا تعبير عن التحول الناشئ عن «فشل» الحداثة في تخصيص «خصخصة» الدين، فالعقل التنويري والذي عمل على «إقصاء الدين»، الكتاب - الفداسة» إلى منطقة الأساطير «السحر والغموض»، نجد العولمة والتي تقوم على ادعاءات «لا دينية» العلم والاقتصاد والعسكرة (الموقف الليبرالي المحدث)، في سياق تعميمها للحداثة، وقيمها، وبفعل أنها تختزل مفهوم «الدولة - الأمة» الحديث إلى صورة ورمز ثقافي «للعالم» في داخل هذه الدولة، فإنها تستشير «الأصولية» الكتابية، الدينية، للمنافسة على صناعة وإنتاج المعنى والرمز، وهذا ما يشير إليه البعض باعتباره تحولاً يتم فيه «تعميم» الدين dipivitasation مقابل «خصخصته العلمانية». بكلمات أخرى فانه - وهنا تكمن مفارقة، وإن كانت العولمة تعني علمنة للعالم عبر تصدير، تسليح قيم الليبرالية المحدثه، فإن الأصوليات الدينية (في أمريكا مثلاً) تقبل إدعاءات العولمة بـ «لا دينية» تصدير قيم الحداثة إلى أطراف العالم، مقابل استخدام ذات الأدوات للسيطرة على «إنتاج الثقافة والمعنى» في داخل دولها، وعلى اعتبار أن «الهيمنة الثقافية للغرب» على غيره (كأيديولوجية لكل من الحداثة والعولمة) تسمح بتسليح وتصدير الفداة الثقافية، الخصوصية الثقافية للغرب كخطوة على طريق «تنصير» العالم برمته، ومرد ذلك، هو الادعاء بأن الفداة، الخصوصية الغربية نابعة في الأساس من القيم اليهودية - المسيحية (وإن كانت عملية العلمنة/ إقصاء للدين). وبهذا المعنى تعمل الأصولية على تغذية التصور الزائف حول «يهودية - مسيحية» الغرب، وبالتالي خصومة العولمة (خارجياً) تعني خصومة مع اليهودية المسيحية.

وبهذا المعنى نجد سهولة وتسارع في تحول الأصولية من دينية إلى ثقافية، «بفعل هذه المفارقة» أو من «ضدية للعولمة» في الداخل إلى أصولية متعولمة - ليس باستخدام الأدوات والصور والرموز فقط - بل وفي استخدام «العولمة» كوسيلة لـ «تعميم» الدين، داخلياً وخارجياً. أي تتحول الأصولية بفعل «التأويل الديني الكتابي للعالم إلى حليف لسياسات وعسكرة» العلاقات الدولية» برمتها، وهذا ما يسميه البعض بـ «التحالف غير المقدس بين اليمين الديني واليمين السياسي».

لن أتوقف كثيراً، لغايات السرعة، عند التمايزات والتمظهرات المختلفة لـ «عودة التقاليد الدينية» إلى المنافسة على الحياة العامة في دول المركز المختلفة، مع إدراك أن هناك فروقات، وفروقات كبيرة في أشكال هذه العودة، بمحاول «تدين العالم» كواجهة لـ «علمنة الدين» والتي استمرت قرون، ولكن ما حاولت أن أكشف عنه هو التزامن، التجاور بين

تحولات، سواء من الأصولية الثقافية إلى الدينية وبالعكس، أو تحولات الحركات الدينية من «أصولية» منافية للتأويل، ومقترنة بالتفسير الحرفي لـ «الكتاب والنصوص»، ومن ضدية للحدث وما بعدها، إلى حركات سياسية - دينية، أو دينية - سياسية تبقى على «أصالتها» وتصور نفسها «منقذة، مخلص»^{١٠} للعالم من دنيوته، فهي تبدأ حركات تقوى وزهد، وانكفاء كتناغم وقوانين الخصخصة الرأسمالية، ومن ثم تتحول إلى حركات حدثية ومتعولمة، تستخدم أدواتها، دون القبول بمنطقها، لتغدو في نهاية المطاف، أو التحليل، مشروع بديل للعولمة الجارية، وهذه مفارقة المفارقات نجد نسختها، في أصوليات المحيط، والتي كما سنلاحظ لاحقاً، ستشكل صورة مقابلة رغم تاريخها الخاص، المفارق في مراحل ما قبل العولمة لـ «التاريخ العام» للأصوليات الغربية.

تأثيرات العولمة على المحيط:

استدرك هنا لأشير، أن القراءة الطباقية لتأثيرات ومفعولات العولمة على كل من المركز والمحيط لا تعني بالضرورة انفعالات «متطابقة» أو «نسخاً» طبق الأصل؛ ومع هذا فإن «تقابل» الأصوليات في المركز والمحيط وبفعل العولمة، يفسح المجال للمقارنة، بل وفي أحيانٍ للتجرد من «ما يفرقها» (تقاليدنا الدينية، المعرفية، أو تاريخها الخاص) لإبراز المشترك بينها؛ وهو «تحولاتها غير المكتملة» ولكن ويتسارع كبير من التطهر إلى التأثير، فالسعي للسيطرة والهيمنة السياسية، الداخلية وبالتالي العالمية. وإظهار ذلك سأعرض إلى تلك التأثيرات ومن ثم إلى «ما يفرق» لإبراز ما هو مشترك وذلك على النحو التالي:

١. إن آليتي التوحيد والتفكيك وإن كانت تعني تمدد «دولة المركز»، وليس بالضرورة انتهاء «الدولة - الأمة»، فإن هذا التمدد يعني وبالضرورة «قصم ظهر» - الدولة - الأمة في المحيط»، أي أن «الرأسمالية الاستيعادية» تعيد صياغة «العالم باعتباره سوقاً واحدة» تعمل وعبر «قوانين هذا السوق» وأدواته «المتعولمة» (البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية وغيرها)، باستدراج دول لاتفاقات التجارة الحرة (قطر والولايات المتحدة مثلاً) لتكريس هيمنة اقتصادية لا شك فيها.

^{١٠} تجدر الإشارة هنا إلى بحث كازانوف، والذي قدم دراسة سوسولوجية لتحولات أدوار الدين في خمس بلدان (أربعة منها كاثوليكية وواحدة بروتستانتية منذ الثمانينات من القرن الماضي) وخلص إلى أن العلمنة قابلة لاستيعاب عملية «تعميم» الدين، والدين بدوره المنافس للعلمنة يمكنه ان يفعل في «تعميم» معياري لعولمة أكثر إنسانية تتجاوز نواقص الحدث حيث يقول في نهاية كتابه «وقد يكون من سخرية القدر، أن يساعد الدين الحدث عن غير قصد ربما، على أن تحفظ نفسها، برغم كل الضربات التي تلقاها منها» انظر خوسيه كازانوف: الأديان العامة في العالم الحديث، مراجعة بولس وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٥-ص ٣٤٤

٢. إن الدول القومية، والتي بمعنى ما كانت من نتائج تقسيم العمل بين امبرياليات قديمة، وبالتالي كانت لتلك الدول «السيادة المكانية - الزمانية»، فإنها وفي عهد ولادة الإمبراطورية الأحادية (التوحيد الكوني = هيمنة وسيطرة إمبراطورية واحدة) والتي «تنهي الجغرافيا» وتدعو «قطر مثلاً» إلى دخول زمنها، حدثتها، فإنها في ذات الوقت تعني تأويلاً جديداً للتوسع (لحدثتها)، مقابل تضييقاً، بل وفي أحيان، تعايش غير متوازن بين زمن الحداثة وزمن ماضي (تراثي)، ويتمثل ذلك بانكفاء مكاني، وحتى فولكلوري لهويات أجساد فقدت إمكانية السيطرة على «الحركة».

ما أقصد قوله هنا ان العولمة لم تعد بحاجة إلى «الدولة - القومية» للتواصل مع مجتمعات هذه الدول، وإن اتفقت مع مقولة أن رموز السيادة المكانية - الزمانية لتلك الدول كانت شيئاً «غير حقيقي» بسبب تبعيتها، إلا أنها، مع هذا كانت تشكل «رمزاً عاماً» «لما هو عام» أو «ناظماً» لحراك داخلي، أو «حامياً» لهوية قومية جامعة، متعالية على الهويات المحلية والفلكلورية، وإن أقرت بوجودها، بصمت، وإن اعتبرت هذه الهويات معوقاً أو موضوعاً للتحديث - التبعي في مرحلة ما قبل العولمة الراهنة، ولكن وبفعل الأخيرة، فإن التوحيد «العالمي» يعني تكريساً للتبعية مقابل قبول بتواصل مباشر مع الكيانات - الهويات المحلية دون المرور أو طلب الإذن من «الدولة» التحديثية، وعليه يتم تأويل التمدد - التقلص، «الجغرافي» الجاري باعتباره فشلاً لمشاريع التحديث، والذي قاده نخب حداثية التبعية، دفاعية عن تلك الهويات المحلية أو القديمة شكلياً، أي يتم تأويل «تاريخ» الدولة الأمة باعتباره فشلاً - ليس تنموياً فحسب، بل وحتى فشلاً في الموازنة بين الحداثة وما قبلها.

وعليه فإن العولمة باعتبارها اختراقاً استبعادياً لما ينظم مجتمعات المحيط، تُولد ضرورة، «تفكيكاً» للهوية الجامعة، تفتيتاً لـ «الجماعة القومية»، وبالتالي تبقى المجتمعات «موضوعاً» أو «حقل تجارب» لمشاريع «مثل الشرق الأوسط الجديد» أو «الكبير» الذي يستعاض هنا عن «ضيقه» بوهم «تكبيره» أو «تمديده» للإيحاء بأن الانخراط في العولمة هو فعل انتظام في عملية توحيد كوني، وليس تكريساً للضيق والتبعية.

٥. إن العولمة وعبر عسكريتها للعلاقات الدولية^{١١} وإن ضمنت بذلك تعايشاً سلمياً أو «نزاعاً سلمياً» بين دول - المركز و/أو بين «النزعات الداخلية العنيفة المرافقة

^{١١} أشير هنا إلى ما عرضه الباحث ميشيل مان حول أن ما تصرفه الولايات المتحدة على العسكرة يفوق ما تصرفه الدول الأثني عشر اللاحقة لها، في الوقت التي كان أسطول بريطانيا العظمى أكبر من أسطول دولتين تليها فقط، وبهذا المعنى فإن «عسكرة» العولمة يعني «تأكيد هيمنة الأمركة، مقابل «قبول دول غربية أخرى للدور العسكري لأمريكا وإن على مضض» مصدر سابق، ص ٦٥.

لتوسيعها وتمدها» فإنها بتسليع وتصدير «العنف» إلى مجتمعات المحيط، تكفل التوحيد في المركز مقابل التفكيك للمجتمعات والثقافات المحلية، والتي لا يتبقى لها سوى إعادة الصياغة والتكيف.

٦. إن ضمان «التعايش السلمي بين النزعات الأصولية الداخلية» وبين «تمدد الدولة - الأمة المركزية، أحادية القطبية» يغلف وكما أشرنا أعلاه، عبر شرعنة الترويج لعولمة الثقافة بحيث تغدو مقبولاً من ثقافة العولمة، وبحيث تعني عولمة لثقافة «غربية» أحادية، لافظة «الاختلاف الثقافي» مع «الآخر»، على اعتبار أن هذه الثقافة معتمدة فرادتها وتميزها على الإرث اليهودي - المسيحي، فعولمة الثقافة تعني عولمة لتلك القيم، وخطوة بالتالي على طريق «تنصير العالم»، أي أن العولمة الثقافية ستشمل «تعميمات» مقبولة في المركز، ممانعة في المحيط.

أي أن «ممانعة العولمة» كشكل لـ «تكيف ومقاومة» المحيط مقاومة لما يسميه البعض «زخات الصور» الالكترونية - الرقمية، المختزلة للثقافة (عبر تداخل إنتاجها واستهلاكها، واختصار المسافات بين تلك العمليات) سينقل الممانعة من «ثقافية» إلى «ممانعة دينية» لتتداخل أشكال تظهر هذه الممانعات وتتأخذ أحياناً طابع الصراع على الصور، والكرتونية منها.

وهنا أود أن أشير إلى ما يقدمه الكاتب العربي عبد الإله بلقزير، وإن اختزل العولمة إلى عملية اختراق ثقافي لـ «ثقافة العولمة» من خلال صيرورة الصورة رمزية بحيث غدت الصورة أو ثقافة ما بعد المكتوب، ثقافة يؤرخ ميلادها لاحتضار الثقافة المكتوبة^{١٢} بتجاوز الاختزال المقدم، وباعتماده جزئياً، يمكن تفسير التحول في الممانعة من «ثقافية» إلى «دينية».

الأصولية (في المحيط):

لن أعرض هنا إلى جميع الحركات الأصولية، ولكنني سأحصر الحديث في «الأصولية الإسلامية»، وذلك لاعتبارات منهجية تنبع من استحالة الإحاطة بها في هذا الوقت الضيق. وهنا أشير وبسرعة أن استحالة الإحاطة تترجم إلى إسقاطات، غير دقيقة، لا تاريخياً ولا معرفياً، وبالتالي يسهل إختزال صور الأصوليات إلى «صورة واحدة» للأصوليات (صورة الأصولية الإسلامية هنا)، وما يعنيه هذا من تنازل عن رؤية الفروقات بين الحركات الأصولية المختلفة في ثقافات ومجتمعات المحيط المتنوعة، أو حتى

^{١٢} عبد الإله بلقزير / العولمة والممانعة، دراسات في المسألة الثقافية، ص ٥٩، دار الحوار، سوريا ٢٠٠٢

الفروقات في داخل هذا الحركات نفسها؛ وهذا باعتقادي، مرده إلى استسهال لما تقدمه العولمة من «صور» تبدو مكتفية بذاتها، ولكن ما ينظمها هو سهولة التنقل الدلالي بين «صورة» وأخرى (الإسلام، الشرق، الإرهاب.. الخ) ليبدو أن هذا الانتقال في الصور هو انعكاس حقيقي لواقع حقيقي، حامل للصور من واهب الصور.. العولمة. هنا تجد تحول الافتراضي إلى الواقعي وبالعكس.

ومع هذا، فإنني لا أسمى إلى تبيان التاريخ الخاص للأصولية الإسلامية والتي اعتبرها، كغيرها من الأصوليات الكتابية، ورغم هذا التاريخ، أصولية ملازمة لثقافة الكتاب، أي كتاب، فهي أحد أشكال «حضور النص المقدس» في العالم، والذي كان وسيكون له أشكال حضور أخرى. ولكنني أشير هنا إلى أربع لحظات مفصلية في حضور «الآخر الحدائي» كعامل محفز لتنوع الأصولية الإسلامية، دون التوقف عند خصائص كل منها، وبتجاوز للحظات لقاء «ما قبل حديثه»:

إن أولى هذه اللحظات ترتبط بحملة نابليون، وما تبعها من محاولات «تحديثية» خاصة بدار الإسلام مثل تجربة محمد علي باشا، والذي تحالف فيها الحاكم مع الشيخ المحدث وبالنتيجة ظهرت دعوات «أصولية تحديثية» أو «سلفية تحديثية» لم تجد مشكل في تأويل «العودة إلى الأصول» تأويلاً يقبل الأخذ عن الغرب «أسباب تفوقه»، نهضته وحدثته، باعتبار أن الحداثة الغربية بنيت على «نهضة الإسلام الأولى»، وبهذا فإن «السلفية التحديثية» لم تكن ضدية للغرب، بل أسست «لحداثة أصيلة» تقوم على عدم الاكتفاء بالتفسير الحرفي، للنصوص أو التاريخ، بل تفتح المجال للتأويل،

الثانية: مرحلة الاستعمار وانهيار «الناظم الجامع» للأمة (الخلافة)، فتنحول الأصولية إلى بحث ليس في حداثة ذاتية، بل تأخذ طابع معاداة ثقافية للغرب وتصوراته حول الإسلام، وتتحول الأصوليات إلى حركات مقاومة للاختراق، وهنا يتم استدعاء «الحرفية» و «فقه الأزمات»، الفقه المحارب.

الثالثة: ارتبطت بالثورة الإيرانية، وانهيار مشروع «التحديث - الليبرالي»، الليبرالي في تعميم سلطة السوق وفي استبدال الدولة القومية، ورغم لحظات التحالف بين الأصولية الدينية وأنظمة حكم ليبرالية في الاقتصاد، وراثية تقليدية في الاجتماع (ما يسمى بإسلام النفط)، فإن كل ذلك مهد للحظة الرابعة - لحظة العولمة الراهنة، وإن تزامنت الثورة الإيرانية وبداية فك التحالف بين «الإسلام السياسي» و «الرئيس المؤمن» أو «الأنظمة النفطية»، إلا أن ظروف الحرب الباردة ساهمت في التحول باتجاه الجماعات الجهادية، والتي تم استخدامها في هذه الحرب (أفغانستان).

ولكن ما تفعله العولمة اليوم هو التوحيد بين «أصولية دينية» و «أصولية ثقافية»، وينعكس هذا في تحول الجماعات الأصولية من حركات احتجاج محلية إلى حركات احتجاج على «أصوليات الغرب المسيحية - اليهودية. (طبعاً إن أصولية وعنصرية إسرائيل تشكل قاعدة لتبرير هذا التحول، مع التأكيد على التنوع الكبير داخل حركات الإسلام السياسي في الموقف من العولمة والحدثة (أشير هنا إلى مواقف الغنوشي)^{١٣}.

إن مرد «لبوس» الأصولية لـ «أثواب» عدة، من ضدية إلى مواءمة الحدثة يعود إلى «حضور العولمة الفاتح لإمكانيات تدفقات الصور» كما اشرنا إليه أعلاه^{١٤} ولكن ما أريد التوقف عنده، هو التنوعات التي فرضتها العولمة على حضور «المقدس» بتجاوز مع «لا قداسة» الصور والأرقام، وإلى تبادل الأدوار بينهما، من خلال «استنساخ» صور - أصوليات المركز وأصوليات المحيط - بعضها البعض من جهة، وإضائها طابع «القداسة» على ما تقترحه من مشاريع «خالصة» للعالم وإسقاطها ذلك الطابع عن «المشاريع» المقابلة.

إن ما ذكر ما كان له أن يتم إلا بالعولمة، وعليه سأعرض الآن بعض مظاهر هذا التنافس على «صورة العالم»، وإنتاج المعنى عالمياً:

١. إن الأصولية الإسلامية المعاصرة، وإن اشتركت في خصائص مستقلة من تاريخها مع مثيلاتها في ذلك التاريخ: «اللجوء» إلى ما يسمى الفقه المحارب «لمواجهة غزوات وسيطرة «الآخر»، المغولي، الصليبي، إلا أنها تنزع الآن إلى إنتاج «فقه ميسر» يتجاوز مع «صور عدة لفقه واحد»، يستخدم ذات أدوات العولمة، الصورة وبها، في الفضائيات على سبيل المثال، دون الحاجة إلى تفسير أو تبرير «شرعنة» استخدام هذه الوسائل، وإن عبّر ذلك عن محاولة «احتلال» فضاءات وتوظيف

^{١٣} أنظر كتاب راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ١٩٩٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٣٣٠ والذي يكشف فيه عن موقف «حداثي» في «مناهضة واستبداد النخب الحدائبة المزيفة في البلدان العربية بهدف ربط الجسور بين الإسلام والحدثة، حيث أن الأخيرة حقيقية فقط في مجتمعات المنشأ، وإذا ما تم ربطها بالإسلام فسيتم القطع مع ما تقدمه العولمة من «تغذية للحكومات المستبدة» ليصبح المشروع الإسلامي مشروع عولمة إنسانية تحريرية منقذة للبشرية جمعاء.

أنظر أيضاً Oliver Roy: Globalized Islam

^{١٤} وإنما نجد في «ثقافات أخرى» مواقف شبيهة بتلك «الضدية» الداعية إلى «القطع مع ثقافة الغازي» في داخل الثقافة الغربية نفسها. أي أن المواجهة أخذت شكل الاحتجاج السياسي، الديني وحتى الثقافي في مراحل معينة، نجد مثلاً «نقد الأسباب للتنوير الغربي» و «لكل ما هو فرنسي، كما نجد «الموقف الأمريكي من كل ما هو ألماني» أو «الألماني من كل ما هو فرنسي» . الخ، «البروتستانتية من الكاثوليكية بعد تعاطف هجرة الأخير إلى أمريكا». أنظر دومينكو لوسوردو، الأصولية، ترجمة مازن الحسيني. (رام الله: دار التنوير للترجمة والنشر والتوزيع) ط ١. ٢٠٠٥، ص ٧٣.

«الكبسلة» و «التسليع» للتمثيلات الثقافية/ هنا الدينية باعتبارها نزاعاً مشروعاً لأسلمة المكان/الفضاء/الزمن/المتشظي بفعل ذات العولمة. أي أننا أمام مشهد صراع بين «الصور» (كثيرة هي الشواهد على ذلك، ولكن انظر على سبيل المثال إلى تمثيلات الزرقاوي كمقابل لرامبو). .

٢. إن التوسع المكاني - الزماني قد أعطى المجال لخلق تواصل «عابر للحدود» بين «مجتمعات إسلامية طرفية، وساعد بالتالي في خلق تصور وجود «أمة إسلامية عالمية» «قادرة على تجاوز «آثار الاختراقات الاقتصادية والثقافية» (حروب الكرتون) بذات القدرة، أو بدلاً عن الفشل في تجاوز «الفشل التنموي لمشاريع الدول والنخب التحديشية» ليغدو تجميع تلك القدرات تجاوزاً للدولة - القومية (الفاشلة) نحو «عولمة إسلامية قادرة على حل مشكلات ليس فقط «المحيط» بل وحتى مجتمعات المركز.

٣. وعليه نرى تحولاً في الحركات الأصولية وبالتالي تنوعاً في خطاباتها، ففي أحيان معينة يتم الاتكاء على النقد ما بعد التنويري للحدثة، الكاشف عن «خواء» المعرفة العقلية للبرهنة على «تدنيس العقل الغربي للدين» وإزاحته للأخير إلى «منطقة السحر والأساطير»، لاستنتاج أن هذا قدر «الثقافة الغربية» ليس فقط في «صورتها» الحدائية، بل في «الصورة المزيفة» لها، باعتبار أنها تقوم على أصول (يهودية - مسيحية) تولد تلك الصور المغلوطة عن الإسلام، وعليه فإن الأصولية الإسلامية تعرض أحياناً باعتبارها خلاصاً عاماً للبرهنة جمعاء، باعتبار الإسلام شاملاً لليهودية والمسيحية، وفي أحيان أخرى، وكوجهة لذات العملية تقبل بعض الحركات «مخرجات العولمة» من تسليع للنموذج القيمي لمرتكزات الليبرالية المحدثة (الحرية، الديمقراطية)، كخطوة على طريق الأسلمة (في مواجهة التنصير).

(أشير هنا إلى الفروقات بين خطابات القاعدة وحركة حماس على سبيل المثال، أو بين التحولات بين خطاب حماس وخطاب الإخوان المسلمين).

وهنا يجدر التوقف عند ما أدعوه بين «أسلمة» المجتمعات والمعرفة والعالم، وعولمة تلك «الأسلمة»، فإنه وفي مراحل ما قبل العولمة الراهنة، فإن خصوصيات التنازع بين «الأسلمة» و «التحديث»، والتي أخذت على سبيل المثال شكل التنازع بين «القومي - الديني» (في مصر على سبيل المثال) فإننا نشهد الآن «أسلمة» تتجاوز القومي، المحلي، وفي ذات الوقت «أسلمة» قومية محلية، لتأخذ العملية بعدان متناقضان، يتمثل الأول في «انكفاء» أو «توطين» الإسلام، أي جعله وطنياً أو محلياً أو قومياً، والثاني يتمثل في «الانتظام» في صيرورة العولمة المعسكرة.

أي أننا نشهد ظاهرة متناقضة (مفارقة المفارقات) فنشهد في خطاب ممثلي البعد الأول قبولاً بـ «سلعة» الديمقراطية (لحاجات محلية أو قومية)، وفي ذات الوقت رفضاً لذات السلعة في خطاب ممثلي البعد الثاني، وبالتالي «قبولاً» بصراع مزمن وعنيف بين «الثقافات» «الأصوليات»، أي قبول بمقولات أيديولوجي العولمة.

أي أننا نلاحظ تحولات ليس فقط في الاستخدام المتبادل لأدوات العولمة والأصولية، فتغدو الأصولية (كما في الغرب) قابلة لكل صورة، أي أنها تتحول من «ضدية للحدث، انكفائية، ضدية للعولمة» إلى حركات تسعى للتأثير السياسي (المحلي، الوطني، القومي) بإبراز بعد الدين التحري (كشكل من أشكال الممانعة الثقافية)، إلى حركات السيطرة على مقاليد (السلطة) وإن في محيط - المحيط (أفغانستان مثلاً) أو محيط قريب على المركز، في فلسطين (كحركة تحرر قومي) وذلك باتجاه «عولمة بديلة» أو أسلمة للعولمة الجارية، بدمج البعدين المشار إليهما، لتغدو تلك التجارب - الحركات تنوعاً، أو خطوات لذات العملية، لإسلام واحد، ليظهر الاختلاف بين هذه الحركات اختلافاً في الصورة فقط فهي عملية أحادية رغم التنوع.

٤. إن دمج العولمة لهذه التحولات عبر تفسيرها وفرض «الأحادية» عليها، يظهر من جملة ما يظهر، أن تنامي ظاهرة الأصولية، وبشكلها العنيف خاص بـ «الأصولية الإسلامية»، وما تبدلات أدوار «ممثلي» البعدين المشار إليهما إلا تعبيراً عن «قصور معرفي» يخص الإسلام، فهو بالتالي «السبب والنتيجة» في تحولات الأصولية (وليس سياسات الاستعمار الاستبعادي، ما بعد الصناعي، الرقمي)، كل ذلك بهدف الإبقاء على ما اسماء ادوار سعيد (التمييز المعرفي والوجودي) لسلطة الاستشراق (الغرب)، ولكننا نلاحظ هنا أن طرفي العملية (أصوليات المركز والمحيط) تتقابل في أنها تعيد إنتاج المخزون الهائل من التنميطات والتصورات، وفي أنها تغذي بعضها البعض، مسقطة «القداسة» بعضها عن بعض، وفي ذات الوقت مندمجة بتكيف أو بقتال، منتظمة في صيرورة العولمة، أي منغمسة في هذا العالم، قابلة أو رافضة لـ «تصورات» و/أو أسماء يهبها إله العولمة، الذي يتغذى على قرايينها، وهنا يُظهر لنا كماله، في تحكمه في تقرير مصير «التحولات غير المكتملة» للحدث، أو للعلمنة أو للدين سواء بسواء.

أهم إصدارات المعهد (١٩٩٩-٢٠٠٤)

كتب توثيقية

- الانتقالية السياسية في الوطن العربي، الجزء الأول: اعتبارات نظرية ومقارنات إقليمية. رونالد سني وآخرون، ٢٠٠١. (إنجليزي)
- الانتقالية السياسية في الوطن العربي، الجزء الثاني: قضايا الانتقالية في التاريخ العربي الإسلامي المبكر. خليل عثمانة وجمال جودة، ٢٠٠١. (عربي)
- الانتقالية السياسية في الوطن العربي، الجزء الثالث: نماذج وحالات معاصرة. هنري لورنس وآخرون. تحرير روجر هيوكوك، ٢٠٠٢. (إنجليزي)
- إعلان المبادئ الفلسطينية - الإسرائيلي. تحرير إبراهيم أبو لغد وآخرون، ١٩٩٥. (إنجليزي)
- تكون دولة العائدين: فلسطين وأرمينيا والبوسنة. تيري هنتش وآخرون، ١٩٩٩. (إنجليزي)
- عمليات حفظ السلام الدولية: نماذج وقضايا. مارك جولدنيج. تحرير اللغة العربية أمل جادو، ٢٠٠٠. (إنجليزي وعربي)
- حول إقامة دولة فلسطينية. جان آلان، ٢٠٠٢. (إنجليزي)
- إبراهيم أبو لغد: المقاومة والمنفي والعودة - حوارية مع هشام احمد فراجة، ٢٠٠٣. (إنجليزي)

المؤتمرات

- المواجهات الثقافية عبر المتوسط: فلسطين وأوروبا. سلمى الخضر الجبوسي وآخرون. تحرير ليلي فيضي وروجر هيوكوك، ١٩٩٦. (إنجليزي وعربي)
- المشهد الفلسطيني. ادوارد سعيد وآخرون. تحرير إبراهيم أبو لغد وآخرون، ١٩٩٩. (إنجليزي)
- فلسطين الجديدة، أوروبا الجديدة. بني جونسون وآخرون، ٢٠٠٣. (إنجليزي)
- قراءة أولية في نتائج وأبعاد الانتخابات الإسرائيلية. احمد سعدي وآخرون، ٢٠٠٣. (إنجليزي وعربي)
- آثار الحرب الأمريكية على العراق دولياً، إقليمياً ومحلياً. أندرياس بورو وآخرون، ٢٠٠٣. (إنجليزي، عربي وفرنسي)
- التاريخ الاجتماعي الفلسطيني - بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات. وقائع مؤتمر ٢٠٠٤. (إنجليزي وعربي)
- قضايا فلسطينية حول الانسداد السياسي وآفاق الانعتاق وقائع المؤتمر المحلي السنوي، تحرير وسام رفيدي ٢٠٠٤. (إنجليزي وعربي)
- مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق الأساسية الممكنة، تحرير وسام رفيدي ٢٠٠٥. (عربي)

سلسلة أوراق استراتيجية

- لكي نتخطى الأزمة: نحو خطة استراتيجية جديدة للعمل الفلسطيني. علي الجرباوي، ٢٠٠١. (عربي)
- سياسة الولايات المتحدة الخارجية والقضية الفلسطينية. فؤاد المغربي، ٢٠٠٢. (عربي)
- خصوصية نشوء وتكوين النخبة الفلسطينية. حسن خضر، ٢٠٠٣. (عربي)
- من الجهاد إلى التعايش السلمي: تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية. رجا بهلول، ٢٠٠٣. (إنجليزي وعربي)
- الثقافة السياسية في فلسطين: دراسة ميدانية. محمود ميعاري، ٢٠٠٣. (عربي)
- الحق السعودي في جنوب النقب الفلسطيني. محسن يوسف، ٢٠٠٣. (عربي)
- أسطورة كامب ديفيد. هيلغي بومغارتن، ٢٠٠٣. (إنجليزي)
- فرص ومعوقات إقامة دولة فلسطينية قابلة للحياة. مارتن بيك، ٢٠٠٤. (إنجليزي)
- اليسار الإسلامي - إطلالة عامة. نصر حامد أبو زيد، ٢٠٠٤. (عربي)
- العلاقات العربية - العربية في ظل الهيمنة الأمريكية. حسن نافعة، ٢٠٠٤. (عربي)
- الأمم المتحدة وأزمة الدبلوماسية المتعددة الأطراف. جوني عاصي، ٢٠٠٤. (عربي)
- ما بعد الكفاح المسلح. جون ألان، ٢٠٠٥. (إنجليزي)
- معوقات الدور الأوروبي في تسوية الصراع العربي - الإسرائيلي، غسان العزي، ٢٠٠٥. (عربي)
- الإصلاح: جذوره ومعانيه وأوجه استخداماته «الحالة الفلسطينية... نموذجاً»، باسم الزبيدي، ٢٠٠٥. (عربي)

رسائل الماجستير

- الجنسية والمواطن الفلسطيني. معتز قفيشة، ٢٠٠٠. (عربي)
- الأسرى الفلسطينيون في السجون الإسرائيلية بعد أوسلو ١٩٩٣-١٩٩٩. عيسى قراقع، ٢٠٠١. (عربي)

سلسلة أوراق سياساتية حول الإصلاح في المؤسسات الفلسطينية

- ١- سبل تفعيل وتطوير الكفاءات الشابة في مؤسسات السلطة الوطنية الفلسطينية. سامر سلامة وفاروق الديك، ٢٠٠٣. (عربي)
- ٢- دور ومكانة الكوادر النسائية في المؤسسات الحكومية: إشكالات وتوصيات. مارلين الرضي، ٢٠٠٣. (عربي)
- ٣- دور حركة فتح (الحزب الحاكم) والكوادر الفتحوارية العاملة في الوزارات في تعزيز عملية الإصلاح: أسامة البسط ونايف سويطات، ٢٠٠٤. (عربي)

- ٤- المؤسسات الحكومية وغير الحكومية - إشكاليات العلاقة والتنسيق. عزت عبد الهادي وصالح مشاركة، ٢٠٠٤. (عربي)
- ٥- العلاقة بين الهيئات المحلية ووزارة الحكم المحلي - الصلاحيات وإشكالية العلاقة، وليد وهدان ومنيف طريش، ٢٠٠٤. (عربي)
- ٦- الشباب وإشكالية العمل الدبلوماسي الفلسطيني، ميرفت حسن وربع الحنتولي، ٢٠٠٤. (عربي)
- ٧- بعض قضايا التشريع من منظور شبابي، دلال سلامة واحمد مجدلاني، ٢٠٠٤. (عربي)
- ٨- واقع وصلاحيات الأجهزة الأمنية إرتباطاً بقضية الإصلاح، عيسى أبو عرام وإبراهيم المصري، ٢٠٠٤. (عربي)

Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

Birzeit University Conference

June - 2006

**Religion, the State and
International Society**

November, 2006

Religion, the State and International Society

First Edition - November- 2006

© All Rights Reserved

ISBN 9950-316-340



معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

Birzeit University, P.O.Box 14, Birzeit - Palestine

Tel: +972 2 2982939, Fax: +972 2 2982946

E-mail: giis@birzeit.edu

Website: <http://home.birzeit.edu/giis>

**Financial support for this book is contributed by the
Swiss Agency for Development and Cooperation**

Arabic text was edited by: Wissam Rafeedie

The conference was coordinated by: Roger Heacock, Yosef Habash

Design & Layout By: Al Nasher Advertising Agency

Contents

English Papers

The Politics of Christian Zionism

Dr. Naim Ateek 5

The Danish Cartoon Controversy: Understanding the Politics of Culture Talk

Mahmood Mamdani 15

Religion-State Relations and Political Transformation In Turkey

Baskin Oran 25

كلمة رئيس جامعة بيرزيت

د. نبيل قسيس ٥

حول موضوع المؤتمر الحادي عشر

د. مجدي المالكي ٧

الدين والعلاقة مع الآخر - إطار نظري سوسيولوجي

حسن لداووة ١٣

الدين والديمقراطية - الحالة الإسرائيلية

د. عزمي بشارة ٢٧

فرنسا والإسلام

ألان غريش ٣٩

حماس: مسيرة الوصول إلى السلطة

د. علي الجرباوي ٤٥

العولمة والأصولية

د. عبد الكريم البرغوثي ٥٥

The Politics of Christian Zionism

*Dr. Naim Ateek**

Introduction and Definition

It is a privilege to be at Birzeit University. I would like to thank the organizers of this conference for inviting me. I also would like to greet you in the name of Sabeel, the Ecumenical Liberation Theology Center in Jerusalem.

If any religion does not promote justice, peace, and reconciliation among people, it has lost its rudder and is difficult to respect; this is a basic principle. At the same time, it is possible to find in every religion some people who have gone berserk, misused or abused their religion, and its teachings and caused it to become a destructive force. In this presentation, I will be talking about a group of western Christians who have done precisely that. They have misconstrued and misinterpreted the Bible in such a way that made it a force that contributes to violence and war rather than to peace and reconciliation in the conflict between Israelis and Palestinians.

In 2004, Sabeel conducted its Fifth International Conference on the topic of “Challenging Christian Zionism.” For a number of years, we have been considering addressing this Christian aberration, but due to lack of sufficient research on the topic we kept postponing it. The mainline churches in the world have not taken this movement seriously. It was thought to be theologically naïve, biblically simplistic, and politically unsophisticated. To the best of my knowledge, it was not even studied

* The Rev. Dr. Naim Ateek. Director of Sabeel Center

in the mainline theological schools. It was dismissed as nonsensical and was relegated to extreme evangelical fringe groups who did not have any serious or disciplined theological training. Fortunately, in the last decade or so a few Protestant scholars from different countries started to research the phenomenon of Christian Zionism, its biblical abuse, and its potential threat to world peace. Among those are Don Wagner, Gary Burge, Timothy Weber from the United States, Goran Gunner of Sweden, and Stephen Sizer from England. As a result of the Sabeel conference, we published the proceedings under the title of *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict* (Melisende, London: 2005). To my knowledge, this is the first resource to be produced on this topic.

For some people, the term Christian Zionism is a contradiction. It is inconceivable for them to imagine a combination of these two words. How can one be a Christian and a Zionist? How can one believe in Jesus Christ and his message of peace and nonviolence, and at the same time believe in a Zionist ideology that has robbed the Palestinians of their land and continues to deny them their human rights? Yet whether we like it or not, there are millions of people in the world today who do not see any contradiction between being a Christian and a Zionist at one and the same time. Therefore, how do we define Christian Zionism? It refers to Christians who due to a particular understanding and interpretation of the Bible support the ingathering of Jews in Palestine. They believe that God has given the whole land of Palestine exclusively to the Jewish people (Some Christian Zionists believe that Israel's land area should extend from the Nile to the Euphrates according to the book of Genesis). They must return to it and build their state and temple in fulfillment of all the biblical prophecies. Such a fulfillment they believe would usher the Second Coming of Christ, the defeat of evil, the end of history as we know it, and the establishment of God's righteous kingdom. Historically speaking Christian Zionism (though not known by this name originally) started with a theology that was based on simplistic and nonscientific study of the Bible that eventually was turned into a political agenda; and it is now diligently and fervently being promoted and forced to be implemented on the land of Palestine. Christian Zionists believe in doing so they are being faithful in carrying out God's will for this world.

Moreover, the terminology itself can be misleading. We do not have a precise name to describe these Christians. Many terms have been used but none have been totally satisfactory. Some call them Evangelicals, but not all Evangelicals are Christian Zionists. In fact, there are many Evangelical Christians who oppose the doctrines and beliefs of Christian Zionism and resist it quite vociferously. Some would use the term Conservative Christians, Fundamentalist Christians, or Rightwing Christians, but again every one of these terms is not precise

because there are Christians who use these terms to describe themselves, and yet they do not consider themselves Christian Zionists. Therefore, the term Christian Zionism comes closest to describe and refer to those Christians who identify themselves today as unconditionally pro-Israel due to their interpretation of the biblical text.

Similarly, we do not have exact numbers of Christian Zionists in the world. In the U.S. alone, the figures range between 30 to a hundred million. We know that there are Christians who (in one way or another) fit the above definition in various areas of the world.

Finally, it is wrong to assume historically that Christian Zionism developed in the aftermath of the establishment of the state of Israel in 1948. Actually, it preceded it by more than a century. In fact, it antedated Jewish political Zionism more than seventy years. In other words, long before the establishment of the Zionist Movement by Theodore Herzl in 1897 there were already Christian Zionists.

The Basic Theological Question

One of the major religious and theological questions facing Bible readers among some Protestant and Evangelical Christians was this: When will the Second Coming of Christ take place so that the present evil world would come to an end, and the kingdom of God would be finally established? This biblical quest was enhanced by the availability and accessibility of the Bible to the common reader; as well as the presence of fiery evangelists and revivalists who were preaching and teaching the Bible. Many of these Evangelical Christians were simple hearted and sincere in their faith. They were seeking an answer to the statement given by the two men who appeared to Christ's disciples after his ascension, "Men of Galilee why do you stand looking up toward heaven? This Jesus who has been taken up from you into heaven will come in the same way as you saw him go into heaven" (Acts 1:11). This is the question that occupied people's minds at the beginning of the 19th century as well as in previous times. When is Jesus coming back and what are the signs of his coming? Indeed, Jesus had warned against such speculations (Mark 13:32-37), but this did not prevent people from delving in the Bible to look for such signs. Since the last 200 years a great body of material has been presented by Christian Zionist leaders as a result of their interpretation and re-interpretations of the Bible. In fact, they have used the Bible as a jigsaw puzzle where pieces are moved continuously to fit the interpreter's scheme and to suit the constant fluidity and upheaval of political changes that are so endemic of the Israel-Palestine conflict.

Basic Biblical and Theological Tenets

There are many differing details and variations in the tenets, but the following points represent some of the most basic beliefs:

1. Christian Zionists cling to a literal belief in an inerrant and infallible Bible.
2. All biblical prophecies must be literally fulfilled.
3. The Jewish people are God's chosen people.
4. The land of Palestine is Erets Yisrael and has been given by God to Jews as an inheritance forever.
5. Jews must return to Palestine in fulfillment of biblical prophecies and establish their state.
6. Jerusalem belongs exclusively to the Jewish people.
7. The Jewish temple must be rebuilt in order to usher in the Second Coming of Christ.
8. The Rapture would remove the Christian believers from the earth, so that they would avoid and escape the Great Tribulation.
9. The great battle of Armageddon will take place in which two thirds of the Jewish people would be killed and the last third would believe in Jesus as the true messiah.
10. Jesus would return to earth and would reign with the believers for a thousand years. Afterwards, the forces of evil would rise up again and would be totally exterminated by Christ. A new heaven and a new earth would be established and God's kingdom of righteousness would be established forever.

Early Major Players

The beginnings of Christian Zionism were generally confined within the study and reflection of the Bible among groups of Protestant and Evangelical Christians. However, from the outset such reflections and interpretations contained political implications. As an example, one can detect that in the establishment of the London Jews Society in 1809 whose main objective was the conversion of Jews to the Christian Faith. In order to clarify the development of this phenomenon it is helpful to introduce some of the major players:

1. John Nelson Darby (1800-1882).

Darby was an Irish Anglican priest. He is considered by many the father of Christian Zionism. He gave impetus and content to the rise of this movement. He spent his time in the study of Bible during an illness that left him bedridden for a long time. This led him to new and innovative ideas of interpretation of the text. Consequently, he recanted his ordination vows and began a new career of spreading his new teachings. Darby's theory became known as Dispensationalism. He believed that the Bible presents seven historical dispensations between the creation of the world and the End Times. He believed that we are quickly approaching the end of history and the key and most essential players are the Jewish people. In order for God's plan for history to be accomplished, the Jewish people must return to Palestine and set up their kingdom. Such an event would set into motion the final scenarios that would lead to the end of history with the Second Coming of Christ, the great battle of Armageddon, and the defeat of evil. Darby's dispensationalist theory was later refined, developed, and revised by some of his disciples as well as others after them.

Darby propagated his ideas through eight trips that he made to the United States. His teachings were popular among Evangelical and Protestant churches, and influenced the beliefs of thousands of people.

2. Lord Shaftesbury (1801-1885)

Lord Shaftesbury is probably one of the first English politicians who translated his religious biblical conviction about the return of Jews to Palestine into an actual political lobbying. He believed that the return of Jews to Palestine was not only predicted in the Bible, but it was important for the strategic interests of the British Empire (Tuchman: 1982, 24). In the 1840's, he lobbied Lord Palmerston, the British Foreign Secretary to be God's instrument in carrying out the return of Jews to Palestine. Moreover, on November 4, 1840 he put an ad in the London Times in which he wrote, "A memorandum has been addressed to the Protestant monarchs of Europe on the subject of the restoration of the Jewish people to the land of Palestine which secures that land to the descendants of Abraham." (Wagner: 1995, 27) Shaftesbury was the first to coin the phrase, "A country without a nation for a nation without a country;" which the Zionists later transposed to "A land of no people for a people with no land." This was more than 50 years before the rise of the Zionist Movement.

3. William Blackstone (1841-1935)

William Blackstone was an evangelist from Chicago. He was influenced by Darby's teachings on Dispensationalism. In 1878, he published his book *Jesus is Coming*. It became a best-seller and was translated into more than 40 languages including Arabic.

Blackstone like Shaftesbury turned his biblical interpretations into a political campaign. In 1891, he lobbied President Harrison to send American Jews to Palestine. This was taking place six years before the Zionist movement came into being. Several years later, when Blackstone heard that Theodor Herzl was considering the possibility of setting up the Jewish state in other countries of the world rather than Palestine he sent him a Bible marked in red of all the references that emphasized Palestine as the only place that must be considered because of Jewish roots there.

By the end of the 19th century and the establishment of the Zionist Movement in 1897, it was clear that Christian Zionist teachings were spreading among Protestants and Evangelicals especially in the United States, and its doctrines were being disseminated. One of the best tools that contributed to its diffuse was the Schofield Reference Bible. It appeared in 1909 and through its footnotes and commentary it promoted Dispensationalism and indoctrinated thousands of people in Christian Zionism.

It is important to mention that when the Zionist Movement came into being the three major Jewish religious organizations namely the Orthodox, the Conservatives, and the Reform rejected it and considered it a heresy. Yet while Jews at the time rejected it, Christian Zionist welcomed and embraced it.

Important Milestones

1. The Balfour Declaration of 1917. Herzl tried his best to find a European power to sponsor the Zionist project. He approached the heads of Russia, Germany, Italy, Turkey, as well as the Pope but to no avail. Twenty years after the establishment of the Zionist Movement, the British Government gave a promise to sponsor it in what became known as the Balfour Declaration of 1917. The first draft was submitted to the British Government by the Zionist Organization in July 1917. It was then revised by the British Government into its final form. It is important to stress that both Lloyd George, the Prime Minister, and Arthur James Balfour, the Foreign Secretary, were brought up in evangelical homes and were influenced by Dispensationalism. Balfour wrote, "...Zionism, be it right or wrong, good or bad, is rooted in age-long traditions, in present needs, in future hopes, of far profounder import than the desires or prejudices of the 700,000 Arabs who now inhabit that ancient land..." (Ingrams: 1972- 73). Balfour's theological conviction made him commit himself to the Zionist project. He wrote, "[History is] an instrument for carrying out the Divine purpose." With the Balfour Declaration, political power began to be used in the service of theology. After WWI ended, Britain had the mandate over Palestine and started to fulfill its promise to the Zionists.

2. The Establishment of the state of Israel in 1948. The establishment of the state was a great day of jubilation for Christian Zionists. They found several Old Testament prophecies to be fulfilled especially Ezekiel 37. It confirmed their belief in the literal fulfillment of these prophecies and in God's faithfulness to the Jewish people. For many of them, the fulfillment of the purposes of God in history through the establishment of the Jewish state was more important than doing justice to the Palestinian people who became refugees, and whose towns and villages were destroyed by the Zionists.
3. The occupation of the West Bank including East Jerusalem and the Gaza Strip in 1967. The occupation of East Jerusalem and the West Bank was the final proof of the approaching End of history. Now that Jerusalem was under Jewish rule, Christian Zionist politics demand the destruction of the Dome of the Rock on what Jews refer to as "the Temple Mount" and the rebuilding of the temple in order to prepare the way for the Second Coming of Christ. When that did not happen quickly, an Australian Christian Zionist tried to enhance the process by setting the Aqsa Mosque ablaze.

Up to that point, the contact and the relationship between Christian Zionists and the government of Israel was relatively limited. After Likud, the right wing party in Israel, won the election in 1977 and Menahem Begin became Prime Minister the relationship between the two became more solidified. Begin and Jerry Falwell, one of the most prominent Christian Zionist leaders, enjoyed a special friendship and from then on, American Christian Zionists were always ready to support Israel politically in the Congress; economically through large financial support (including the building of settlements), and even militarily through the purchase of arms. Christian Zionism became a formidable ally of Israel largely due to their biblical and theological understanding of the place of Israel in God's plan for history.

Research has also shown that Presidents Jimmy Carter, Ronald Reagan, and Bill Clinton were also influenced, in different proportions, during their upbringing by one form or another of Christian Zionism. In 1978, Jimmy Carter wrote, "The establishment of the nation of Israel is the fulfillment of biblical prophecy and the very essence of its fulfillment." Ronald Reagan on the other hand said in 1984, "I turn back to the ancient prophets of the Old Testament...I see signs foretelling Armageddon and I find myself wondering if we're the generation that is going to see that come about." Such tendencies made them sympathetic to Israel and sensitive to its needs.

Through the work of Christian Zionists in the Congress as well as that of AIPAC, the pro-Israel lobby, the policies towards the Middle East became increasingly in favor of Israel. In fact since 9/11 Jewish and Christian Zionists in the U.S. began to work much more closely together in spite of theological differences. In other words,

Jewish groups were not in favor of the scenario of the End Days which Christian Zionists espouses. It calls for the massacre of two thirds of the Jewish people in the battle of Armageddon and the conversion of the last third to the Christian Faith. Yet because of their unflinching love and support of Israel on the one hand, and their anti Arab and anti Islamic feelings on the other, they were willing to work together with them for the sake of the supremacy and domination of Israel.

Besides the people that have already been mentioned, there are many Christian Zionist leaders especially in the U.S. that are active in the support of the state of Israel and in the demonization of Islam. They are active religiously and politically. Through regular TV programs as well as publications they propagate their religious and political bias. Some of them have produced books that have become best-sellers and have been read by millions of people. Some of these are: Pat Robertson, Hal Lindsay, Tim LeHaye, Ed McAteer, Tom Delay, Gary Bauer, Franklin Graham, and others.

Most recently, John Hagee, an American Christian Zionist from San Antonio, Texas has started a new movement in the U.S.; his objective is to mobilize American support for Israel. The name of his new organizations is “Christians United for Israel” (CUFI). It is equivalent to AIPAC and is rooted in American politics. The article in Haaretz (May 5, 06) was entitled, “*The Gospel According to John*” is a good summary of the politics of Christian Zionism in general and John Hagee in particular. John is clear in his intentions; he offers “Support without any restriction, conditions, qualifications, or apologies.” John Hagee claims that he is acting out God’s will. He would like to see the U.S. join Israel in destroying Iran’s nuclear facility and the overthrow of the present Iranian regime. When he was asked about his view of Hamas, his response was very biblical. He opened his Bible and read from the King James Version Deuteronomy 20:10-13, “When you draw near to a town to fight against it, offer it terms of peace. If it accepts your terms of peace and surrenders to you, then all the people in it shall serve you at forced labor. If it does not submit to you peacefully, but makes war against you then you shall besiege it; and when the Lord your God gives it into your hand, you shall put all its males to the sword. You may however, take as your booty the women, the children, livestock, and everything else in the town, and all its spoil. You may enjoy the spoil of your enemies which the Lord your God has given you.” (NRSV).

One can understand that in its historical context such passages reflect the ethics of war of many primitive people. The tragedy however is when people in the 21st century like John Hagee attributes such words to God and believes that they can be applied today. This is a very repulsive, dangerous, and heretical theology.

What can one do?

In light of the dangerous phenomenon of Christian Zionism, and its political influence on American foreign policy in the Middle East, as well as the theological and biblical damage that it is causing, I would like to outline briefly a few suggestions that people can use:

1. It is important to study and be informed about this heresy, and its political implications. One way to start is by reading Sabeel's book, *Challenging Christian Zionism*, Melisende, London: 2005.
2. It is important to educate Christians on the basics of biblical interpretation.
3. It is important to educate Muslims about the differences between Christian Zionists and the mainline Christian teachings.
4. It is important to educate people about the essential message of the Bible regarding justice, mercy, peace, and reconciliation.
5. It is important to strive for justice for the Palestinians through the implementation of UN Resolutions and International Law in order to foil the dangerous schemes of Christian Zionism.

For Further Reading:

Ateek, Duaybis, Tobin. *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. London: Melisende, 2005

Sizer, Stephen. *Christian Zionism*. Inter-Varsity Press 2004

Tuchman, Barbara. *Bible and Sword*. London: Macmillan, 1982.

Wagner, Donald E. *Anxious for Armageddon*. Waterloo: Herald Press, 1995.

Weber, Timothy. *On the Road to Armageddon*. Grand Rapids: Baker Press, 2004.

The Danish Cartoon Controversy: Understanding the Politics of Culture Talk

*Mahmood Mamdani**

To set the Danish cartoon controversy in context, I would like to begin with three examples. Just a few weeks after the Danish cartoons were published, the German writer Günter Grass was interviewed in a Portuguese weekly news magazine, *Visão*.¹ In that interview, Grass stated that the Danish cartoons reminded him of anti-Semitic cartoons in a German magazine, *Der Stürmer*. The story was carried in a New York Times piece, which added that the publisher of *Der Stürmer* had been tried at Nuremberg and executed. I am not really interested in how the similarity was, between the Danish and the German cartoons, but more in why a magazine publisher was executed. My hunch is that the affair brings out the dark side, the underbelly, of free speech: the instrumentalization of free speech, and of the arts that stimulate, excite, feed and shape the imagination, to frame a minority, to present it for target practice - in this case, that of the Holocaust, to prepare the ground for a genocide.

My first objective in this talk is to ask whether we can distinguish between two kinds of speech, both of which go under the title free speech, one that we laud as essential to the practice of freedom and democracy, and the other that is instrumentalized as hate speech. To ask this question is to explore the bifurcated history of free speech.

* Professor of Anthropology. Columbia University. New York

¹ *New York Times*, February 17, 2006, p. E7.

My second example dates back to 1967 when Britain's leading publishing house, Penguin, published an English addition of a book of cartoons by one of France's most acclaimed cartoonists, Siné. The Penguin edition was introduced by Malcolm Muggeridge. Siné's *Massacre* contained a number of anticlerical and blasphemous cartoons, some of them with a sexual theme. Many book sellers, who found the content offensive, conveyed their feelings to Allan Lane, who had by that time almost retired from Penguin. Though he was not a practicing Christian, Allen Lane took seriously the offense that this book seemed to cause to a number of his practicing Christian friends. Here is one account of what followed "One night, soon after the book had been published, he went into Penguin's Harmondsworth warehouse with four accomplices, filled a trailer with all the remaining copies of the book, drove away and burnt them. The next day the Penguin trade department reported the book 'out of print'."² Now, Britain has laws against blasphemy, but neither Allan Lane nor Penguin was taken to court. Britain's laws on blasphemy were not called into action. Two issues, in particular, interest me. One, what the law prescribed as externally enforced restraint, Allan Lane had internalized as civility, the internal restraint on freedom necessary for the sake of maintaining civil peace. The second issue that interests me is that the internalization of legal restraint as civility is a key to forging a framework for peaceful coexistence. To put it differently, the existence of political society requires the forging of a political pact, a compromise. If the external restraint characteristic of laws enforces the terms of this compromise, their internalization as civility is key to day-to-day social existence.

My third example is from the United States. It concerns a radio show called *Amos 'n Andy* that began on WMAQ in Chicago on 19 March 1928, and eventually became the longest running radio program in broadcast history. From one point of view, *Amos 'n Andy* could be said to be a white show for black people, a show conceived by two white actors who mimicked the so-called Negro dialect to portray two black characters, Amos Jones and Andy Brown. At the same time, *Amos 'n Andy* also became the first major all-black show in mainstream U.S. entertainment. The longest running show in the history of radio broadcast in the U S, *Amos 'n Andy* gradually moved from radio to T.V. Graduating to prime time network television in 1951, it became a syndicated show after 1953.

Every year, the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) protested against the racist character of the portrayal that was the show. Giving seven reasons "why the Amos 'n Andy show should be taken off the air,"

² Richard Webster, *A Brief History of Blasphemy. Liberalism, Censorship and the Satanic Verses*, The Orwell Press, 1990, p. 26.

the NAACP said the show reinforced the prejudice that “Negroes are inferior, lazy, dumb and dishonest,” that every character in the all-Black show “is either a clown or a crook.” “Negro doctors are shown as quacks and thieves,” Negro lawyers “as slippery cowards, ignorant of their profession and without ethics,” and Negro women “as cackling, screaming shrews ... just short of vulgarity.” In sum, “all Negroes are shown as dodging work of any kind.” But CBS disagreed. You can still read the CBS point of view on the official Amos ‘n Andy website which still hopes that Black people will learn to laugh at themselves: “Perhaps we will collectively learn to lighten up, not get so bent out of shape, and learn to laugh at ourselves a little more.”³

The TV show ran for nearly 15 years, from 1951 to 1965. Every year the NAACP protested, but every year the show continued. Then, without explanation, CBS withdrew the show, in 1965. What happened? In 1965 the Watts riots happened, and marked the onset of a long, hot summer. The Watts riots were triggered by a petty incident, an encounter between a racist cop and a black motorist. That everyday incident caused a riot that left 34 persons dead. Many asked: What is wrong with these people? How can the response be so disproportionate to the injury? After the riots the Johnson administration appointed a commission, called the Kerner Commission, to answer this and other questions. The Kerner Commission Report made a distinction between what it called the trigger and the fuel: the trigger was an incident of petty racism, but the fuel was provided by centuries of racism. The lesson was clear: the country needed to address the consequences of a history of racism, not just its latest manifestation. Bob Gibson, the St. Louis Cardinals baseball player, a pitcher, wrote about the Watts riots in his book *From Ghetto to Glory*. He compared the riots to a “brushback pitch” - a pitch thrown over the batter’s head to keep him from crowding the plate, a way of sending a message that the pitcher needs more space.⁴ CBS withdrew Amos ‘n Andy after the long hot summer of 1965. The compelling argument that the NAACP and other civil rights groups could not make, was made by the inarticulate rioters of Watts.

Why is this bit of history significant for us? CBS did not withdraw Amos ‘n Andy because the law had changed, for no such change happened. The reason for the change was political, not legal. For sure, there was a change of consciousness, but that change was triggered by political developments. CBS had learnt civility; more likely, it was taught civility. CBS had learnt that there was a difference between black people laughing at themselves, and white people laughing at black people!

³ <http://www.amosandy.com/>

⁴ Cited in Robert Wright, “The Silent Treatment,” *New York Times*, February 17, 2006, p. A 23.

That learning was part of a larger shift in American society, one that began with the Civil War and continued with the post-Second World War civil rights movement. This larger shift was the inclusion of African-Americans in a re-structured civil and political society. The saga of Amos 'n Andy turned out to be a milestone in a larger history, that of black people's struggle to defend their own rights and their rights of citizenship in the U.S.

The Danish Cartoons

Those who followed the controversy over the Danish cartoons must have been struck by how fast the issues moved from the question of free speech, to that of defense of civilization. Both sides lined up, one in defense of a secular civilization, another in defense of a religious heritage. But there were two curious effects about this particular defense of freedom. The first was a tendency for the government and the people, the right and the left, to stand together, on both sides, and most unlike the contest between government and people that we have come to expect of free speech contexts.

In some Muslim-majority countries, especially where Islamists provided the only effective opposition, governments were eager to take ownership of demonstrations, even to encourage them. The result was that in countries like Egypt and Syria the anti-cartoon demonstrations seemed as if they were officially sanctioned. The most extreme case was that of Saudi Arabia, where government-printed pamphlets encouraged one and all to join the demonstrations, giving them an air of being not just sanctioned but even orchestrated by government. In some other countries, like Pakistan, the government was outflanked by the Islamist opposition. And in yet other countries, like Nigeria, the cartoon demos seemed to bring back to life old unresolved issues, particularly the position of minorities in a federal setup, Christian Ibos in the north and Muslim Hausa-Fulanis in the east.

In Europe, one witnessed the curious effect that, whereas free speech was the rallying cry behind the support for the publication and re-publication, there was a little demonstration of free speech, of debate, of dissent from the politics of the cartoons, in practice. Curiously, the most audible dissent came from governments, such as the British and the American, and not from civil society, nor from intellectuals, with a few notable exceptions, such as Günter Grass. I thought it was reminiscent of exceptional times, of times of Empire, times when the left and the right line up together, on the same side of the barricades, in defense of the civilizing mission, a mission that was once religious, but has now become secular. It used to be Christianity, but it now speaks the language of human rights, and of a mission to

export human rights through military interventions. But it was also reminiscent of times of extreme persecution of domestic minorities, such as anti-Semitism in Europe. Just as there was a left wing anti-Semitism in Europe before fascism, contemporary Islamophobia too is articulated in two different languages, the familiar language of the right, but also the new-fangled language of the left. The latter is a secular, even a feminist, language. The Danish cartoons and their enthusiastic republication throughout Europe, in both right and left-wing papers, was our first public glimpse of left and right Islamophobia marching in step formation. Its political effect has been to explode the middle ground, reminiscent of the blowing up of the Shia' shrine in Iraq which triggered the civil war between Shia' and Sunni.

The political challenge is how to reconstitute the middle ground, for no contest can be won without winning the middle ground. My argument will be that the middle ground needs to be reconstituted conceptually, before it can be fought for politically. To explore that conceptual ground, I would like to begin by making a distinction between blasphemy and bigotry.

Blasphemy and Bigotry

The terms of civility in contemporary Western political society should not lead us to underestimate the importance of blasphemy in the history of free speech struggles in the west, and particularly in Europe. Blasphemy has to be understood as the practice of questioning a tradition, in this case a religious tradition, from the inside. In contrast, bigotry is an assault on that tradition from the outside. This inside-outside distinction will become important. A defining feature of the cartoon debate is that bigotry is being mistaken for blasphemy.

When the cartoon debate broke out I was in Nigeria. If you stroll the streets of Kano, a Muslim-majority city in northern Nigeria, you will find no shortage of material caricaturing Christianity sold by street vendors. And if you go to the east of Nigeria, to Enugu for example, you will find a similar supply of materials caricaturing Islam. None of this is blasphemy; most of it is bigotry. That is the distinction I want to bring out. It is well known that the Danish paper which published the offending cartoons was earlier offered cartoons of Jesus Christ. But the paper declined to print these on the grounds that it would offend its Christian readers. Had the Danish paper published the cartoons of Jesus Christ, that would have been blasphemy; the cartoons it did publish were evidence of bigotry, not blasphemy. Both blasphemy and bigotry belong to the larger tradition of free speech, but after a century of ethnic cleansing and genocide, we have to learn to distinguish between the two strands of the same tradition. The language of contemporary politics does make that distinction by referring to bigotry as hate speech.

Blasphemy and the Criticism of Religion

At present I would like to distinguish between two kinds of criticisms of religion: religious and secular. Within Christianity, the religious criticism of religion is best exemplified by the Puritan revolution. The great ideal of the Puritan movement was “that laws of God should be written not upon tablets of stone, but upon the individual heart of every true believer.”⁵ The puritan quest shifted the locus of individual morality from an external constraint to internal discipline. This history displaced both the Pope and the Scriptures (external constraint) with the inner conscience. The Christ of scriptures was to become the “Christ within,” a doctrine whose chief pioneers were the Quakers.⁶ In contrast to this internal criticism, was a different kind of critique of religion. The criticism of faith in the name of reason, this irreligious criticism, is the location of what we know as blasphemy.

To understand why blasphemy was experienced as a liberating force, we need to historicize and particularize it. Blasphemy was aimed at the Church as an institutional power, which is why it is more of a European than an American tradition. We need to recall that whereas the medieval Roman Catholic Church in Europe was organized on the model of the Roman Empire, Protestant churches in Europe followed the model of the European nation-state. In Europe institutionalized religion was hierarchical with an authority from the floor to the ceiling. No earthly place symbolized the Church as an institutionalized power more than Calvin’s Geneva. Every act was governed by rigid spiritual rule: drunkards, dancers and adulterers were excommunicated; a child who struck his parents was beheaded; and men and women who transgressed Calvin’s code were burnt at the stake. R. H. Tawney wrote of it as “a city of glass, in which every household lived its life under the supervision of a spiritual police.”⁷ In this context, blasphemy was a weapon against terror. As a critique of religious power and religious authority, it rightfully belonged to the annals of free speech.

But blasphemy did not have the same resonance in most of the world. In North America, for example - particularly in the United States - Puritans and other Protestant denominations were organized more as congregations and sects, more like voluntary associations, than as hierarchical churches. Unlike in Europe, religion in the United States was very much a part of the language of the American

⁵ This notion claimed inheritance from St. Paul who in turn got it from Old Testament prophets like Ezekiel. See Richard Webster, *A Brief History of Blasphemy*, pp. 27-28.

⁶ See Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Penguin, 1975.

⁷ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, cited in Richard Webster, *A Brief History of Blasphemy*, p. 32.

Revolution and the public sphere in this developing settler democracy. My point is that the European experience in this case is more the exception than the rule.

Take, for example, the case of Islam. In Sunni Islam, where there is no priesthood and no comparable institutional power, there is only the prayer leader. States tried to impose a religious hierarchy from the floor to the ceiling, but with minimal success. For an example of spectacular success, one has to turn to Shia' Islam. But even there, Ayatollah Khomeini's construction of clerical power, justified as the Vilayat al-Faqih, is relatively recent. And even then, not all tendencies in Shia' Islam agree with Ayatollah Khomeini's innovation.

My point is two-fold. First, those who would elevate blasphemy as central to the practice of free speech need to be aware that its resonance is historically limited to places where institutionalized religion represents a religiously sanctioned earthly power, such as medieval Europe and contemporary Iran. But there is also a second, perhaps more important, point. It is precisely in these places, particularly in Europe with its centuries long history of the Church as an institutionalized power, that compromises have been worked out that both protect the practice of free speech and circumscribe it through blasphemy laws. Thus blasphemy laws in European countries, including Denmark. I will return to this later.

Bigotry

We need to make a distinction between two kinds of bigotry, petty and grand. I characterize ethnocentrism, including discrimination against individuals, as petty bigotry. In contrast, grand bigotry is the stuff of demonization, the fuel of hate movements. As bricks and mortar of hate ideology, it holds up, caricatures, frames and offers a minority as an explanation for what is wrong with the world. Contrast, for example, individual racial discrimination with the organized racism of the Ku Klux Klan type, or grand apartheid in S.A. Even when it comes to discrimination against entire groups, it is still instructive to contrast anti-Semitism prior to the Nazis with Nazi anti-Semitism, which pointed to Jews as the explanation with what is wrong with the world.

Bigotry, too, is both religious and secular. Bigotry formed an important strand in the Old Testament religion that has watered the larger Jewish-Christian-Islamic tradition. The zeal of the Old Testament prophets, particularly Amos, Ezkiel and Jeremiah, to serve the God of Israel "goes hand in hand with their rage to denounce the gods of every other religion - especially the religion of the Canaanites - as inferior and evil." According to this strand of thought, "any form of religious faith which sets itself up against the pure cult of Yahweh was to be imagined in obscene terms as a prostitute, and its adherents reviled accordingly." According to Richard

Webster, “this idea was taken up in late Jewish and Christian apocalyptic religions and developed, through the figure of the Whore of Babylon, into one of the central motifs of all sectarian conflict within the Judeo-Christian tradition.”⁸

The tendency to demonize one’s enemies and to purify the world in one fell swoop has gone through a long historical development. The secular version forms a part of the history of ideology, where the language of demonization has been secularized as the language of race and of culture. Whereas the language of race has often - but not always - been distinguished from that of culture in the Western heartland, the two languages have tended to be intermeshed in the colonies. This is the language of civilization, which originates with the Voyages of Discovery in the 15th century and leads to the claim that colonialism itself was a civilizing mission.

My sense is that we are now entering a period where Islamophobia is maturing into an ideology of hate, a grand ideology driven by a core explanation of what is wrong with the world: hence the clash of civilizations. The clash of civilizations is, in turn, the ideological arm of the war on terror. This is why it is particularly significant that when the Danish cartoons met with protests, the response was to up the ante from that of defense of free speech to a defense of civilization.

What is to be Done?

In the public discussion on the Danish cartoons, two options have been on offer: greater censorship and its opposite, total license. Both have problems.

Some point to censorship - to the example of Europe - where laws on blasphemy define the boundaries of free speech. The problem, according to this point of view, is that the laws reflect the cultural sensibility of particular countries as shaped during a particular historical period, so that blasphemy laws tend to protect the state religion only, such as Anglicanism in England and Lutheranism in Denmark. Europe also has laws against certain forms of bigotry, particularly anti-Semitism. In England, the net is cast a little wider. The Race Relations Act prohibits the use of a language which would incite racial hatred. But it has yet to prohibit the incitement of hatred of groups defined culturally and religiously. After all, it was only less than 15 years ago that Britain’s Commission on Racial Equality denied that the vilification of Muslims was a form of racism.⁹ In France, laws limit or outlaw debates on certain

⁸ Richard Webster, *A Brief History of Blasphemy*, p. 36.

⁹ Tariq Modood, “The Liberal Dilemma: Integration or Vilification,” See www.OpenDemocracy.com 08.02.2006.

issues. It is a crime to deny the Holocaust. But French law for a time also made it compulsory for schools to teach that colonialism was at least in part beneficial for those who were colonized.

My point has been that the laws in force in each of these countries needs to be understood as the result of a political compromise, each a consequence of the process that constructed a political community. In each case, the restraint is more moral and political than legal. The law crystallizes both a change in consciousness and an altered balance of forces, a new compromise on the terms of constituting a political society.

An alternative solution was suggested by Ronald Dworkin in the *New York Review of Books*. Dworkin offers a consistent liberal position, that of no censorship, calling for doing away with any laws that may impinge free speech, including blasphemy laws or laws that criminalize Holocaust denial. My first response to reading Dworkin was to remind myself that he writes from the context of the United States, where the practice of blasphemy has not been an important part of the struggle for freedom against clerical power. But, then, I also had to remind myself that the struggle against bigotry has been a very important part of North American history. For Dworkin, however, the world seems to be no more than the word - in the article he writes, there is no speech and little context - with no 9/11 and no responses to it, and no attempt to demonize a group.

As a first thought, I suggest a scale of responses, with an accent on more rather than less debate, and a focus on the political more than the legal. The real challenge is intellectual and political.

The intellectual challenge lies in distinguishing between two strands in the history of free speech - blasphemy and bigotry - and building a local and global coalition against all forms of bigotry.¹⁰ The political challenge lies in distinguishing and connecting local and global conditions that nurture bigotry. To return to Europe, the local conditions that fed the Danish cartoons saga are very much shaped by the dramatic growth of Muslim minorities in Europe and their struggle for equal citizenship rights.

I would like to close with a reference to the larger global context. We are coming to a turning point in world history. The history of the past five centuries has been one of Western domination. Beginning with the voyages of discovery in the 16th century, Western colonialism has understood and presented itself to the world at

¹⁰ There are of course important instances where the boundary is blurred, as in the case of responses to Salman Rushdie's *Satanic Verses*.

large as a civilizing and a rescue mission, rescuing minorities and civilizing majorities. The colonizing discourse has focused on barbarities among the colonized - sati, child marriage, polygamy, female genital mutilation - and colonialism as the rescue of women, children, minorities as part of a larger civilizing project. Meanwhile, Western minorities in the colonies continued to thrive as privileged minorities that enjoyed impunity of action. Put together, it has been five centuries of an inability to live with difference in the world.

But now the world is changing. New powers are on the horizon: China, India. Neither has a Muslim majority, but both have significant Muslim minorities. The Danish example teaches us (by a negative example) that when the world is changing, you mustn't respond with fear and arrogance; at the same time one should try to understand the change that is happening. The Middle East and Islam are part of the middle-ground in this contest on the horizon. Rather than be tempted to think that the struggle against Islam and Islamophobia is the final struggle - for it is not - let us put it in its larger context. For that larger context will not only highlight the importance of winning allies, but also help identify them.

Answers to the Questions

To come to the main issue, the distinction between bigotry and blasphemy, it has a religious history, bigotry has a history in terms of evil and how evil is symbolized by a particular 'other' group, a particular 'other' religion, a particular tendency and how you cannot coexist with evil, how you cannot convert evil, you must exterminate evil, that is the only right thing to do. We know the history of this bigotry ever since the crusades and we also know how this language has been employed in statecraft, for example Reagan's speech on the "Evil Empire" to the American association of evangelicals.

But the crucial question in terms of secular language today is ideology, because we have experience with this now for a century. You could have a small demonstration in Kampala by people asking for a fair price for rice in the 1970s and that little demonstration would be interpreted as an example of the clash of communism and capitalism and presented as evidence of the long hand of one "Kremlin" or another. This working of ideology is I think very interesting and crucial for us to follow, because the ideological discourse encompasses religious discourse, with its preoccupation with seeking final solutions, and its inability to live with and find ways of coexistence, with demonization as its central preoccupation.

Religion-State Relations and Political Transformation In Turkey

*Baskin Oran**

This is my first visit on this land and I am most pleased to be here on the invitation of the Birzeit University of the Palestinians.

A Note on Terminology

I will start with a note on terminology in order to know exactly what we will discuss in a “special” field where not everything can be taken as a matter- of- fact. We have at least four terms here to deal with which are the Laicism, Laicity, Laic, and Laicist; Secularism, Secularity, Secular, and Revolution from Above as well as Dialectics.

Secularism (from Latin *sæculum* meaning century; therefore: contemporary) is a term generally used in English speaking and Protestant countries. It generally means the policy of separation of Church and State. Secularity is a qualification of the society; a secular society is one where sovereignty is based on a temporal (e.g., nation) instead of a spiritual (e.g., God) concept.

Laicism (from Latin *laicus*: a non-ecclesiastical person) a term generally used in Catholic and French speaking countries is a policy of the State aiming to create a secular society. Therefore, “Laic” is a qualification of the State. Laicity a term rarely used could be understood as secularity. Laicist which is even less used could be interpreted as a fervent laicism policy.

* Professor of Political Science. Ankara University. Turkey.

The term laicism is alien to secular societies. These predominantly Protestant societies have either subdued the Church and pushed it to its spiritual sphere by a long and effective struggle led by the temporal power (the case of England in particular), or they have nothing to fear of the Church because they historically by-passed Feudalism as a socio-economic system, and therefore they have never experienced Religion as their “cohesion ideology” and God as their “focus of supreme loyalty” (the white colon regimes like the USA, Australia, Canada, etc.)¹.

Laicism in the French experience means the heavy hand of the State over Religion². It stems from the historic supremacy of the Catholic Church during The Middle Ages and the successful fight of the French bourgeoisie against it. This is also the Turkish definition of it, although the origins of the two definitions differ a lot; the Turkish definition stems from the historic supremacy of the State over Religion not only in the Ottoman Empire but also in the larger Middle Eastern region. The Turkish Republic inherited it from the Ottomans, and the Ottomans inherited it from Byzantium. The Ottoman Emperor (Sultan) needed the *fatwa* of the Cheik-ul Islam (the head of the Ottoman religious system) to behead a subject, but in case he couldn't get it all he needed was to discharge him from office and get the *fatwa* from the new Cheik-ul Islam. In Byzantium the Emperor, Vasileus had completed supremacy over the Greek Orthodox Patriarch³.

“Revolution from above” is the reform project of the petty bourgeois intellectuals in developing countries who try to make deep-reaching changes in society by changing the laws of the country. Its best example is probably the Kemalist regime in Turkey. This is a “short-cut” of course because in countries where internal dynamics are quasi stagnant the bourgeoisie is not developed, and therefore there is no or little demand for reforms “from

¹ For these terms and their use in a historical table see my “Kemalism, Islamism, and Globalization: A Study on the Focus of Supreme Loyalty in Globalizing Turkey,” *Journal of Southeastern European and Black Sea Studies*, Vol. 1, no.3 (September 2001), London, Frank Cass, pp.20-50. As a matter of fact, this article written in 1999 should be consulted first for every detail concerning our subject matter here. The present article should be considered like a kind of updating of that article.

² For a very good treatise of secularism in Turkey and in France see the articles in a special number of the CEMOTIs devoted to the subject: Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien (CEMOTI), Paris, no.19 (1995).

³ All this was probably due to the essence of land ownership in this region: here the State controlled the religion because it also controlled the only factor of production: land. In fact, in the Middle East generally, the rule was not the private but the public (State) ownership of the land which itself was probably due to the fact that the colossal irrigation projects could be realized by public authority only. In Europe, where waterways abounded, no such role of the State was needed. There in fact private ownership of land was the rule. Therefore, civil society developed first and finally created its State, while in the Middle East the State developed first and is still trying to create its “nation” in the 21st Century.

below.” Therefore, intellectuals use the “hand of the State” (from above) to exert the “revolution” and build a society where “nation” instead of “God” is the source of sovereignty.

Of course, there is always a bill to pay for societal shortcuts; here this bill is paid at the national elections counter.

The last term I am going to mention is Dialectics: thesis, anti-thesis, and synthesis. Here we’ll take it simpler: Every action has its reaction, and this reaction creates its own reaction and so on.

Now, let us put these terms into use in recent Turkish experience particularly since 1997.

Turkey: Laicist action and its Reaction, and...

In 1923 Turkey started a revolution from above: Kemalism. It strove to carry the country from God to Nation. *The madrasas, imam-hatib* schools, even the theology seminaries were closed and everything was rebuilt with the aim to secularize the country through the laicist policy of the State.

There was a reaction to it at the first free elections in 1950 and the victorious Demokrat [Democrat] Party re-opened religious schools (though not the *madrasas*).

Again, as a reaction to this reaction there was a laicist military coup d’Etat on May 27, 1960.

As a reaction to it at the first free elections in 1965 people overwhelmingly elected Adalet [Justice] Party under Demirel, a continuation of the Demokrat Party.

All this process can be schematized as follows:

1923 REVOLUTION FROM ABOVE (laicist action) ==> 1950 ELECTION (popular reaction) ==> 1960 COUP (laicist reaction) ==> 1965 ELECTION (popular reaction)

Naturally, there’ll be a reaction to the outcome of the Demirel regime also. But very interestingly this is not a laicist reaction as one would expect from previous Turkish experience. Quite to the contrary, this reaction is “Islamist” (quote and unquote!) in outcome at least.

This is so because a very speedy industrial development under Demirel opens the way for the rise of two important social forces: The Left and the Kurds. Translated into Turkish political terminology, it reads “**The 2 Ks**”: *Komünizm* (Communism) ve *Kürtçülük* (Kurdism: Kurdish nationalism). The 1980 coup of the Military is a reaction to the 2 Ks. It tries to annihilate both movements, and it purports to replace the ideological vacuum by strengthening Islam as a “social paste”.

Of course, the Military is inspired by two other developments as well which are

first, External dynamics: the “Green Belt” policy of the US at the time that required mild Islamic countries to encircle and contain the Soviet Union; second, Internal dynamics: religious discourse fits well into the medium of impoverishment. As a matter of fact, the same military coup starts a sell-out privatization program etc. in order to carry the economy from import substitution to articulation with international capital, therefore prices go up and wages go down.

To sum up, the very Kemalist Turkish Military in conjunction with the Grand Bourgeoisie uses religion against the Left and the Kurds. The official ideology is defined as “Turco-Islamic Synthesis” with openly religious overtones.

In the mid 80s the result of this “Synthesis” is twofold: 1) An election victory for an Islamist party, the Refah [Wealth]. Refah Party (RP) under Necmettin Erbakan came first in the elections of 1995 with 22 percent of the votes, the strongest percentage; 2) The rise of the Islamist capital also called “Green Capital” or “Anatolian Tigers.”

This process can be schematized as follows:

“ISLAMIST” MILITARY COUP OF

12 SEPTEMBER 1980

==>

LAICIST “POST-MODERN COUP” OF

FEBRUARY 28, 1997

(laicist reaction)



REFAH PARTY ELECTION VICTORY

and THE RISE OF “GREEN CAPITAL”

(impact on popular Islam)

RP comes to power and starts to change

Refah Party (RP) once coming to power it acts as if it was a spoiled child who had gained everything at once. I will mention a few sentences of its leaders: Erbakan, the party leader and prime minister, “*Working for the Refah Party is identical with working for the establishment of Koranic order*” (1991) and “*Now the question is whether Islam will come smoothly or by bloodshed.*” Erdogan then the mayor of Istanbul and prime minister now (2006) of AKP (Justice and Development Party),” [They say] *sovereignty belongs to the nation without condition* [instead of to God]. *Just watch this big lie!*” (1994). Sevki Yilmaz then mayor of Rize and later deputy for Refah Party, “*Whether you like it or not, I’m the Hizbullah* [Hizb-i Allah, literally meaning: The Party of God]. *Ninety eight per cent of Turkey is Hizbullah. Those who are not Hizbullah, are Hizb-i*

Seytan [literally meaning: The Party of Devil]”. Sukru Karatepe, the mayor of Kayseri stated, “*We have waited, we’ll wait some more. [In the mean time] The Muslims should not forget the greed, grudge and hate inside them*” (1996); Hasan Mezarci, the deputy of Refah Party stated, “Someone from Thesseloniki [M.Kemal Ataturk] *cannot be my ancestor* [literally Ataturk means the ancestor of Turks] *I’m not a son of a bitch.*”

And of course there is this time a laicist reaction to it. It’s in a rather awkward form, an official declaration of the all-powerful National Security Council, a mix body under military influence. In fact, this declaration made on February 28, 1997 and compulsorily signed by Prime Minister Erbakan will be called a “post modern coup.”

How was the Military able to do that without a coup? Because apart from the support of President Demirel, they had the support of two important elements of the society at that time:

1. The grand bourgeoisie (who had backed the “Islamist” Coup of 1980 because it was afraid of communism at that time) is no more afraid of communism because there is no communism now. On the other hand, the military coup has destroyed Turkey’s image abroad. One very important businessman said, “*We cannot export T-shirts without human rights.*”
2. The civil society at that time had something very important which happened which was the Susurluk incident⁴. This is the first time the “Deep State” comes into open although it had always been an open secret⁵.

⁴ On the night of November 3, 1996 a black Mercedes bumped into a truck from behind and the following people came out of it: An ultra right-wing Mafia leader searched by INTERPOL, known to be in very close contact with secret police and Deep State (dead), his girl-friend (dead), a high ranking police officer (dead), a Kurdish tribal leader deputy in the Parliament known to be in very close relationship with the State.

⁵ “Deep State” can best be explained the following way: We define “State” as the legitimate monopoly of violence. If you delete “legitimate” from this definition, you get “Deep State”. Therefore, this is an unofficial, illegitimate and loose organization formed by some very high ranking State officials (mostly military) in collaboration with other nationalist individuals and sometimes with Mafia, and using formal State authority when necessary. This Deep State always tried to legitimize its existence by the presence of and the fight against the PKK and always used the Sèvres Treaty Paranoia (“Our country will get dismembered if democracy comes”; also see Conclusion) to sustain its activities. The origins of the Deep State, although it goes for Turkey way back to the dark days of Armenian massacres of 1915, can be traced to illegal organizations that NATO set up in member countries against “Communist attack” in early 1950s. It’ll be remembered that the one in Italy which was first discovered by coincidence in May 1988 was called “Gladio”.

Because of this sudden discovery, the civil society in construction with who starts the massive popular demonstrations becomes particularly important, and these demonstrations target not only this dark organization but the Refah Party also.

On the other hand and apart from these reactions, both results of the “Islamist” coup of 1980 start to undergo important changes. For instance, Erbakan now only wears Versace ties and his son who doesn’t have a driving license yet drives a Mercedes CL Coupe and only wears YSL socks. In short, a “bourgeoisification of the Islamists” is well under way.

The second result concerning the 1980 military coup, i.e., the rise of Green Capital: This small and medium capital’s representative is MUSIAD, a counter-parallel of TUSIAD, the representative of the Grand Bourgeoisie. This association, the assets of which were evaluated as something like 40 billion US dollars, has become in the 90s the main financier of the Islamist student dormitories where you have to cover your hair and pray five times a day in order to be admitted in with a scholarship. MUSIAD is also very much against Israel as would be expected. But soon it starts to change when its members, instead of passing through the export companies of the secular Grand Bourgeoisie like before, are able to start to export their products themselves. On the 50th anniversary of the Israeli State MUSIAD’S governing board is present at the cocktail party given by the Istanbul General Consulate of Israel on May 1998. One of them said, “*Our grudge against Israel is over*”.

Of course, this important transformation does not go without some reaction from the Party members. One of them said to me personally, “*We are disappointed; we would have expected them to become Muslim capitalists, but they became capitalists.*” Some of these people will set up, after the closure of RP, the Saadet [Happiness] Party against the AKP.

AKP comes to power and starts to change

Reaction to the 28 of February 1997 laicist “post-modern coup” does not wait. There are elections again in 2002 and this time a second Islamist party, AKP (Justice and Development Party) comes to power with 34 % of the votes. This proportion is enough to change the Constitution.

Once in power, AKP does not act like a spoiled child as RP had done; it is very cautious especially concerning the question of the veil (female students with a veil are not admitted to universities) especially until the Strasbourg Court (European

Court of Human Rights) refused Leyla Sahin's application by ruling that the veil ban is not a human rights violation⁶. After this 29 of June 2004 decision, a head-on collision started between the "laicists" and the "fundamentalists" in 2005.

In the meantime, triggered by globalization, the internal dynamics of Turkey is at work. The story of this tremendous change can be told in three consecutive decades: The 80s, 90s, and 2000s⁷.

The 1980s

The Islamists are able to speak up for the first time. Their central concept is Iran and also interest-free banking. At that time veil means honor, the honor of the husband of course. But this is also the first time that discord starts for the first time among Islamists for the very fact that they were able to discuss (think!) now. The main problem is: "How can we live an Islamic life?", but there is no ready or possible answer to it.

The 1990s

There the key concept was globalization. Globalization means comparison and Islamists look in the Internet or Islamist Television broadcasting, and started to compare them to the outside world. One of the outsiders they looked into was the Europeans. This gave them self confidence because Europeans are also heavily discussing what to do and what to become.

In the 90s, interest-free banking was out and Muslim companies were in. But the important thing was that the Islamists started very "modern" things not only Islamist Television programs and Islamist newspapers but Islamist "Green Pop", hard rock, and metal rock groups as well. Islamist stand-up stars were watched with much

⁶ Like many I think this decision was/is? wrong for Europe and dangerous for Turkey; Wrong for Europe because this decision would not have been taken prior to 9/11. Dangerous for Turkey, because after this decision the State institutions, the Council of State (High Administrative Court) in particular, started to interfere with the veil of people in the streets. I will not go into details but I myself wrote, "They might also interfere with the bedrooms." It has happened once when a religion teacher was assigned to a teaching post abroad and the Council's decision forbade him to go because he had a veiled wife. This is interfering with the bedroom.

⁷ Except for the comments relating to "Protestant-ization" of the Islamists and the "Catholic-ization" of the Kemalists, I am indebted to a paper delivered by my good friend Etyen Mahçupyan in Vienna in May 2006 (not published yet) for facts and comments from this point up to the Conclusion.

interest. One of them started a show named “*Dinliyorum*”⁸ during which he makes fun of those who leave their mobile phone open during the prayer, etc.

“Islamist anarchists” started writing in their magazines and websites that start by an “Assalamu Aleykum” like “Queerjihad.org” became available. For instance, “Al Fatiha-net” has Popular Search buttons such as: “Gay Muslims UK, Erotic pictures, Gay Dating, Gay Photos, Muslim Porn, Adult, Free Sex, Porn, free muslim sex pics.”

At the time during the end of the 90s, a veil had acquired another meaning: it came to mean “a visa to go out on the street.” A visa you get from your parents to go freely on the streets maybe to meet your boyfriend in the park to hold hands with him, smoke a cigarette, and maybe kiss. A visa without you couldn’t go out to live like a human being.

The 2000s

In the 2000s the Islamist companies had gone bankrupt; Hizbullah is despised because it’s a shame to Islam⁹. Now the key concept is EU. True, Islamists are supporting it because its values (freedom of expression, etc.) are now favorable to them, but this is not enough to explain it all. EU is simply influencing and transforming the group that it profits the most, the Islamists.

Certain concepts that had the same meaning before have now different meanings in the minds of the Islamists: religion and ethics, politics and politician, Turk and Muslim. Islamist youth starts to say, “This is not an Islamic thing, but it is not unethical either; therefore I can do it.” So much change could not possibly be embraced by RP. Thus, AKP is born.

Openly, this is the “Protestantization” of the Turkish Sunnis. It will also have its projection in foreign policy; AKP is more pro-US and more pro-IMF than its laicist predecessors.

For those in Turkey who can rid themselves of the memorized sentence, “This is pure *takiyya*, nothing else!” this Protestantization should not be difficult to comprehend; just like in Europe during the 16th Century capitalism/*embourgeoisement* was creating its superstructure; it’s as simple as that.

But put another way, that’s not as simple as that. It’s more sophisticated than many

⁸ This literally means “I am listening” but if you split the word after the second syllable it means “Religious Comments”.

⁹ “Torture houses” of Hizbullah are discovered throughout Turkey where people are slaughtered like sheep.

think. To use Mahçupyan's words again, "Turkish Islamists now want a more religious but a more secular Turkey." Mahçupyan says that the Islamists in Turkey have entered into a process of catharsis, purification by self-questioning.

Conclusion

This is a limited modernization indeed, but this is the very metamorphosis itself that can be better understood if I say that at the time when the Islamists are becoming Protestants the Kemalists are becoming Catholics.

This transformation, or if you so desire domestication, of AKP is the result of two waves that modernized/modernizes Turkey:

1. The impact of Kemalism (nationalism).
2. The impact of globalization (internationalism). There is an interesting relationship between the two that one would normally take as contradictory:

In 1920s Kemalism made a revolution from above, and there is a reaction to it from below: the Islamist reaction.

The second wave came eighty years later in the 2000s. As the lack of demand from below continues, this is a revolution from above again: EU harmonization packages dictated by the Copenhagen criteria required by Turkish candidacy to the EU.

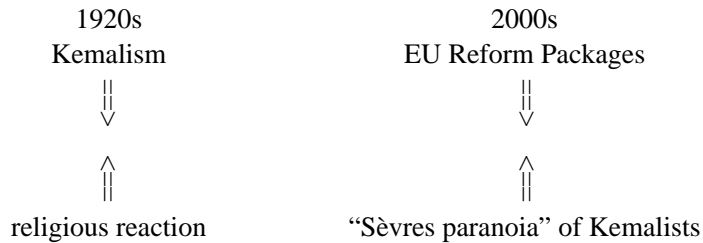
But there is a very important change this time; these packages are supported by AKP particularly. And, who is AKP? The grandchildren of those who had given the reaction from below to the Kemalist revolution from above in the 20s!

The reason probably lies in the fact that (to an important degree) Turkish society has been secularized by the laicist policy of Kemalism during eight decades. This is a positive grade for Kemalism.

On the other hand, this ideology and movement deserves a negative grade as well for at least four reasons:

1. Because it was able to transform Turkey but stayed well behind because it was unable to transform itself, as my qualification "Catholic" has already suggested. Kemalists have been unable to start a process of catharsis until today.
2. More importantly, Kemalists are now the ones to give a reaction "from below" to the second wave of revolution from above in the 2000s. This reaction can be called "The Sèvres Paranoia" already mentioned in footnote

5. Kemalism a very progressive movement in the 1920s has become reactionary in 2000s because it stayed the same. This process can be schematized as follows¹⁰:



3. What’s more, this state of being is a self-denial for Kemalism because the very essence of this prototype of underdeveloped country nationalism lies in Atatürk’s most important motto by far: “To reach the contemporary civilization.” Contemporary Civilization was Europe of the 20s in Atatürk’s time; it’s EU in the 2000s.
4. The Kemalists who refuse to quit the 1920s and come to the 2000s should know that without the impact of globalization today Kemalist secularization (and Turkey) would have probably ended up in the vicious circle described throughout this article and schematized as follows:

LAICIST ACTION ==> DEMOCRACY ==> ISLAMIC REVIVAL ==>
KEMALIST REACTION ==> ISLAMIST ELECTION VICTORY ==>
KEMALIST REACTION, etc, etc.

Last but not least, Kemalists should know that their biggest victory lies in an Islamic revival modernized and domesticated by its own election victory once in power.

This is after all what Dialectics is all about.

¹⁰ See my *Türkiye’de Azınlıklar; kavramlar, Lozan, iç mevzuat, içtihat, uygulama*, İstanbul, İletişim Yayınları?, 2004, 253 pgs. (“Minorities in Turkey, Concepts - Theory - Lausanne - Legislation - Jurisprudence”).

The Institute's most Important Publications (1999-2004)

Documentary Books

- Political Transitions in the Arab World, Part one: Theoretical Considerations and Inter-regional Parallels, Philippe Schmitter et al.: 2001. (English)
- Political Transitions in the Arab World, Part two: Political Transitions in the Early Arab Islamic Period, Khalil Athamine and Jamal Joudeh: 2001. (Arabic)
- Political Transitions in the Arab World, Part three: Contemporary Paradigms and Cases, Henry Laurence et al. Roger Heacock ed.: 2002. (English)
- The Palestinian-Israeli Declaration of Principles, Ibrahim Abu-Lughud et al. Ibrahim Abu-Lughud et al ed.: 1995. (English)
- The Becoming of Returnee States: Palestine, Armenia, Bosnia. Thierry Hentsch et al: 1999. (English)
- International Peacekeeping Operations: Models and Cases, Marrack Goulding. 2000. (English and Arabic)
- On Achieving Palestinian Statehood: Concepts, Ends and Means from the Perspective of International Law, Jean Allain: 2002. (English)
- Ibrahim Abu-Lughod: Resistance, Exile and Return. Conversations with Hisham Ahmed- Fararjeh: 2003. (English)

Conferences

- Cultural Confrontations across the Mediterranean: Palestine and Europe, Alain Joxe et al. Lili Faydi and Roger Heacock ed.: 1996. (English and Arabic)
- The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry, Edward Said et al. Ibrahim Abu- Lughod et al. ed.: 1999. (English)
- The New Palestine the New Europe: Selected papers from The February 2001 International Academic Conference, Khalil Nakhleh et al: 2003. (English)
- The Impact of the Israeli Elections on the Local, Regional, and International Levels: A Preliminary Analysis, selected articles presented at the local conference in January 2003. (English and Arabic)
- Implications of the US War in Iraq Globally, Regionally and Locally: selected papers presented at the 8th international conference, 2003. (English, Arabic and French)
- Between the Archival Forest and the Anecdotal Trees: A Multidisciplinary Approach to Palestinian Social History: selected papers presented at the 9th international conference, 2004. (English and Arabic)

Strategic Papers

- Overcoming the Crisis: Towards a New Palestinian Strategy, Ali Jarbawi: 2001. (Arabic)
- US Policy and the Question of Palestine, Fuad al-Moughrabi: 2002. (Arabic)
- The Emergence and Evolution of the Palestinian Elite, Hassan Khader: 2003. (Arabic)
- From Jihad to Peaceful Co-existence: the Development of Islamic Views on Politics and International Relations, Raja Bahlul: 2003. (English and Arabic)
- Political Culture in Palestine, Mahmoud Me'ari: 2003. (Arabic)
- The Saudi Territorial Entitlement to the Southern Part of the Palestinian Negev, Muhsen Yusef: 2003. (Arabic)
- The Myth of Camp David, Helga Baumgarten: 2003. (English)
- Prospects for and Obstacles to Achieving a Viable Palestinian State, Martin Beck: 2004. (English)
- The Islamic Left Wing-Overview, Naser Hamed Abu- Zaid: 2004. (Arabic)
- Inter Arab Relations Under American Hegemony, Hasan Naf'a: 2004. (Arabic)
- The United Nations, the Dilemma of Multi - Lateral Diplomay, Johny Assy: 2005. (Arabic)
- Beyond the Armed Struggle, Jean Allain: 2005. (English)
- Obstacles to a European Role in the Arab - Israeli Conflict Resolution, Gassan El Ezzi: 2005. (Arabic)
- Reform: Roots, Meanings and Usage (Palestine as a Case Study), Basem Zbeidi: 2005. (Arabic)

MA Theses

- Nationality and Palestinian Citizenship, Mu'tazz Qafishe: 2000. (Arabic)
- Palestinian Prisoners after Oslo 1993-1999, Issa Qaraq: 2001 (Arabic)

A Series of Strategic Papers about Palestinian Institutional Reform

- Ways for Developing and Empowering the Young Staff in the PNA Institutions, Samir Salameh and Frouq Eddik: 2003. (Arabic)
- The Role and Status of the Female Staff in the PNA Institutions: Problems and Solutions, Marline Rabadi: 2003.(Arabic)
- The Role of Fatah Movement (the ruling party) and the PNA Fatah-affiliated

Staff in Reinforcing the Reform Process. Osama El Bast and Naef Sweitat: 2004. (Arabic, English Summary)

- Reinforcing the perspectives and possibilities for coordination between the PNA institutions themselves and the PNA institutions and NGO's, Problems and Recommendation. Izat Abdel Hadi and Saleh Masharqa. 2004. (Arabic, English Summary)
- Problems encountering municipalities, possibilities of strengthening their connections with the public as well as fortifying its local authority through its relation with the Ministry of Local Governments. Walid Wahdan and Muneef Treish. 2004. (Arabic, English Summary)
- "Dilemmas of the Palestinian diplomatic missions, ideas and suggestions to enhance the qualifications and professionalism of diplomats and the young staff working in the diplomatic field". 2004. (Arabic, English Summary)
- "The status of the young deputies, and their role in reforming the relations between the legislative and the executive powers". 2004. (Arabic, English Summary)
- "Coordination problems between different security institutions, relation of security institutions with the public, the role of the young middle ranking staff in reforming these institutions". 2004. (Arabic, English Summary)