التعايش بين الأديان أم المتدينين؟

دراسة تاريخية تحليلية وصفية

أ. د. حسام الدين سالم محمد سعيد
أ. د. أنسام رياض عبدالله المعروف

ملخص

تجدّدت في وقتنا الراهن، المطالبات بالتعايش بين الأديان، والأدقُ هنا هو "التعايش بين المتدينين" الذين يُمثلون قاعدة هرم الديانة وينقحون قديمها ويحيّونه بعد موّات، مثل تيار الاحياء الاسلامي في القرن التاسع عشر، والذي تطوّرت عنه الصحوة الاسلاميّة في السبعينيات الماضية، وتيارات أخرى عرفتها المسيحيّة مثل اللوثريّة أو الاحتجاجيّة "البروتستانتية" وغيرها.

إن ضرّورة إرساء قواعد للتفاهم والحوار وحلول متجددة لتحقيق وتنمية "المشترك الإنساني" المتمثل في مطلب السلام والعيش والتشارك، بالتسامح مع مظاهر الديانة ومُعتنقيها، تنبع من كونها ضمانة للتنوع والتعددية التي تلّقح المجتمع بطاقاته وقدراته، وتجنبه التطرفات والتطاحنات والعصبيات العرقية والمذهبية، كما هو حاصل اليوم في عالمنا، ومنطقتنا على وجهٍ محدّد. إن ما يُنسب إلى الأديان من سياسات عُنف وإرهاب، وما ارتكب باسمها قديمًا أو حديثًا، حسب العديد من المتخصصين في علم مقارنة الأديان، لا يعدو أن يكون مجرد تجلٍ أو تجليات لقراءاتٍ "أو تأويلات" للنصّ الديني، لمجموعة محصورة أو لجماعة معدودة، لأنه لا يُعقل أن يكون الدين، بكل تلك الخطابات التي أوجدت لترسيخ "وغالبًا لتأسيس" الإتلاف والتلاحم والوحدة والصلاح، سبّبًا في اقتتال أتباعه، وتصفية المخالفين. والإسلام لا يُنكر الأديان الأخرى بل يقرّها ويبني على ما حسن لديه من مبانيها، وينطلق من المبادئ الموحِدة للإنسانية ويثبت ألا تفاضل بين الناس على أساس العِرق أو اللون، وإن التفاضل يحدث بالعمل، وشدّد على أسس العيش المشترك و كذلك فعل الاديان الاخرى.

يقدم هذا البحث دراسة تاريخية للتعايش بين المتدينين من خلال اتباعه للمنهج التاريخي التحليلي و

الوصفي في ان واحد. يقسم الى مقدمة يعرض فيها الباحثين فرضية ان التعايش يتم من خلال المتدينين وليس من خلال الاديان ويعرض الباحثان في المناقشة ما يثبت فرضيتهما وينتهي البحث بالخاتمة التي تعرض النتائج التي تم التوصل اليها.

الكلمات المفتاحية:- التعايش، التسامح، الأديان، الإسلام، صراع الحضارات

المقدمة

تجدّدت في وقتنا الراهن، المطالبات بالتعايش بين الأديان، والأدقُ هنا هو "التعايش بين المتدينين" الذين يُمثلون قاعدة هرم الديانة وينقحون قديمها ويحيّونه بعد موّات، مثل تيار الاحياء الاسلامي في القرن التاسع عشر، والذي تطوّرت عنه الصحوة الاسلاميّة في السبعينيات الماضية، وتيارات أخرى عرفتها المسيحيّة مثل اللوثريّة[1] أو الاحتجاجيّة "البروتستانتية" وغيرها.

إن ضرّورة إرساء قواعد للتفاهم والحوار وحلول متجددة لتحقيق وتنمية "المشترك الإنساني" المتمثل في مطلب السلام والعيش والتشارك، بالتسامح مع مظاهر الديانة ومُعتنقيها، تنبع من كونها ضمانة للتنوع والتعددية التي تلّقح المجتمع بطاقاته وقدراته، وتجنبه التطرفات والتطاحنات والعصبيات العرقية والمذهبية، كما هو حاصل اليوم في عالمنا، ومنطقتنا على وجهٍ محدّد.

إن ما يُنسب إلى الأديان من سياسات عُنف وإرهاب، وما ارتكب باسمها قديمًا أو حديثًا، حسب العديد من المتخصصين في علم مقارنة الأديان، لا يعدو أن يكون مجرد تجلٍ أو تجليات لقراءاتٍ "أو تأويلات" للنصّ الديني، لمجموعة محصورة أو لجماعة معدودة، لأنه لا يُعقل أن يكون الدين، بكل تلك الخطابات التي أوجدت لترسيخ "وغالبًا لتأسيس" الإئتلاف والتلاحم والوحدة والصلاح، سبّبًا في

[1] نسبة إلى مارتن لوثر الذي يعُد مصلح ومجدد ديني بيد أنّ الباباوات لم يقبلوا الإصلاح الذي قام به لوثر، وأشاروا إليه باعتباره مسيحاً دجالً جديداً، ورفضوا ترجمته للكتاب المقدس، لأنَّها ترجمة كاذبة وغير مخلصة للنص الأصلي

اقتتال أتباعه، وتصفية المخالفين، يقول تشارلز سلسنغت عن "الدين والعنف" بدايةً:"إنّها عبارة متنافرة، مؤكدًا أنّه يعتقد أنّ الدين ضدّ العنف، وضدّ القوة، ومن أجل السلام، وهو يقرّ مع ذلك أن "التاريخ والكتب المقدسة لدياناتٍ تحكي قصص العنف والحرب وكأنّها تتحدث عن السلام والمحبة"[2]

بينما يرى بايرون بلاند[3] أن واحدًا من أهم أسباب "صعود العلمانية في الفكر الغربي" كان ردّ فعل تجاه العنف الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مؤكدًا أنّ "العلمانيّة كانت وسيلة للعيش مع الإختلافات الدينيّة التي أنتجت الكثير من الرعب. وأنه في إطار العلمانية، والكيانات السياسيّة كان لديها مبرر لاتخاذ قرارات مستقلة عند الحاجة لفرض قرارات معينة استناداً إلى العقيدة الدينية، وفي الواقع، فإنها قد تتعارضّ مع بعض المعتقدات بقوّة. وبالتالي، يكون أحد الأهداف المهمة للعلمانية في هذه الحالة: "الحدّ من العنف". إن المؤمنين استخدموا حجّج مماثلة عند الردّ على الملحدين في هذه المناقشات، مشيراً إلى السجن والقتل الجماعي على نطاق واسع من الأفراد في إطار الدول الملحدة في القرن العشرين. وهنا يقتبس "من يستطيع أن ينكر أو يجادل في أنّ ما قاموا به الشيوعيّون الستالنيّون والنازيّون، من أعمال دموية من خلال زعمهم أنهم يؤسسون مدينة فاضلة خالية من الدين؟ لقد تم ذلك القتل الجماعي مقترناً مع الإلحاد باعتباره جزءا أساسيّاً من إلهامهم الأيديولوجيّ".

كما يؤكد عالم الأنثروبولوجيا جاك ديفيد إيلر أنّ الدين ليس عنيفًا بطبيعته، بحجّة أنّ "الدين والعنف متوافقان، لكن الأكيد أنهما ليسا متطابقين". ويضيف أن "العنف ليس ضرورة دينيّة، كما لا يعدّ العنف أساسًا في أي دين، إن العنف ظاهرة قائمة ومنفصلة عن الدين، وهو ليس مقصورًا

[2] سلسنغت, تشارلز (2008-04-28). فهم العنف الديني. صفحة 1.

[3] بلاند، بايرون (مايو 2003). "التقارب بين الدين والسياسة" صفحة 4

على الدين ولأنّ ثمة العديد من الجماعات والمؤسسات والأيديولوجيات التي تروج للعنف، بل إن كل أشكال العنف الديني تقريبًا، تأتي كنتيجة انسانيّة "كوحدة سلوكية للوجود الطبيعي" غير دينية"[4].

تتبع الورقة في مباحثها منهج التحيل التاريخي الوصفي، بغية التفكيك والمساءلة على هذا النحو

1- تجيب الأدبيات الدينية عن سؤال التعايش، مَن يجيب عن سؤال الصراع إذاً؟
2- هل التعايش يتأثر بأنماط التديّن؟
3- ما علاقة التسامح كمبدأ سياسي بالتعايش بين الأديان؟
4- هل تُستخدم الطقوس الدينية كآلية تعبئة؟
5- الدين وتكوين الجماعة: الشعب المقدس؟
6- ما التوترات المفهومية بين المذهبية والطائفية؟
7- هل للعالم الاسلامي خصوصية: صدام الحضارات والحرب على الارهاب والإسلاموفوبيا؟
8- نظرية الأمن الوجودي.. ضمانة العيش المشترك؟

- **التعايش في الأدبيات الدينيّة**

إن الإسلام لا يُنكر الرسالات السماوية الأخرى بل يقرّها ويبني على ما حسن لديه من مبانيها، وينطلق من المبادئ الموحِدة للإنسانية ويثبت ألا تفاضل بين الناس على أساس العِرق أو اللون، وإن التفاضل يحدث بالعمل، وشدّد على أسس العيش المشترك بقوله تعالى:[5] وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ

[4] Eller, Jack David (2010). Cruel Creeds, Virtuous Violence: Religious Violence Across Culture and History. إيلير، جاك ديفيد (2010). المذاهب القاسية والعنف الفاضل: العنف الديني عبر الثقافة والتاريخ. Prometheus Books. ISBN 978-1-61614-218-6.

[5] القران الكريم، سورة يونس الآية 99

كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. [6] وقوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ

وهو ما أثبتته السيرة النبويّة بالفعل السياسي المتسامح مع الأقليات الدينيّة في وثيقة المدينة، واعتبارهم جزء لا يتجزأ من المجتمع، مع الاعتراف لهم بخصوصياتهم المقدرة والمصانة، حسب ما جاء: "أنا سلم لمن سالمني" والسلم ضد الحرب والعداوة والمشاحنة ولهذا أسس الإسلام علاقة المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان، فهو لا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتل مخالفيهم في الدين لمخالفتهم عقيدتهم، بل يأمر أتباعه معاملة مخالفيهم بالحسنى ومبادلتهم المنافع وهذا واضح في قوله تعالى: لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ [7]

كما أن المسيحية لم تختر المحبة صدفةً؛ فالكتاب المقدس يزخر بالتعاليم التي تُلزم أتباع المسيح بالتعامل مع بقية أبناء الشرائع الأخرى بالمحبة والتسامح، وعدم نبذ الآخر المختلف عقيدة ولوناً وشكلاً.

قوله: بَارِكُوا عَلَى الَّذِينَ يَضْطَهِدُونَكُمْ. بَارِكُوا وَلاَ تَلْعَنُوا ... إِنْ كَانَ مُمْكِناً فَحَسَبَ طَاقَتِكُمْ سَالِمُوا جَمِيعَ النَّاسِ [8]

وفي مورد آخر وقَبلَ كُلِّ شَيء، أحِبُّوا بَعضُكُم بَعضًا مَحَبَّةً شَديدَة،لِأَنَّ المَحَبَّةَ تَغفِرُ * خَطايا كَثيرَة [9]

[6] القرآن الكريم، سورة البقرة الآية 256
[7] القرآن الكريم، سورة الممتحنة، الآية 8
[8] رسالة رومية 12: 14 و 18
[9] ١ بطرس ٤:١-١٩

كان محور الرؤية الكونية لغاندي هو الفكرة، التي تطورت في البداية الأوبانيشاد، القائلة بأن كل الموجودات هي تمظهرات للبراهمان، وبما أن كل إنسان يحمل في داخله الجوهر المقدس نفسه، فإن العنف معادٍ للأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه العالم .

وقفت هذه الرؤية الروحية العميقة التي توحد الوجود بأكمله ضد الانفصالية العدوانية وشوفينية الدولة القومية .

رفض غاندي السلمي لإطاعة الحكم البريطاني المتعنت لخدمة مصالحه الخاصة كان ينبني على ثلاثة مبادئ: أهمسا "مبدأ اللاعُنف"، ساتياغراها Satyagraha التي تنبع من إدراك الحقيقة والإصرار عليها، «سواراج» Swaraj الإستقلال.

يرى غاندي بأن رفض أرجونا الأولي للقتال، في الغيتا، لم يكن أهمسا حقيقية، لأنه استمر في الاعتقاد بأنه شيء مختلف عن أعدائه، ولم يدرك بأن الأصدقاء والأعداء على السواء تجد للبراهمان في الحقيقة. لو فهم أرجونا حقاً بأنه هو ودريودهنا Duryodhana العدو الذي كان على وشك قتاله، شيء واحد، لكان قد امتلك «قوة الروح» التي تحوّل كراهية العدو إلى محبة.

إن قيمة التعايش، تتحركُ في فضاءٍ مليئ بالتوترات الطائفيّة والمذهبيّة، لها حيثياتها التاريخيّة والسياسيّة، ومؤثراتها الخارجيّة.

يمكنّنا تأمل أوضاع المنطقة، بالنظر إلى مسيرة التعايش التاريخيّ وصولاً للحظات فارقة، مثل الغزو الاستعماري، والذي أتبعه التقسيم الجغرافي والديمغرافي، ثم احتلال العراق عام 2003 وتفجُّر المشرق العربي (levant) 2011 في المأساة السوريّة المتجددة، والتي أجّجت التساؤلات حول طبيعة التكوين الاجتماعي في منطقتنا، وعن تعريفنا للطوائف الدينيّة كهوية بدائيّة واطار للجماعة كمنافس

للهويّة الوطنية، لا كحامٍ للعقيدة فحسب، بل للمعتقدين أيضًا، وكممثل لقضايا وأحلام وتطلعات الداخلين في أسوار الطائفة، لا الدينيّة فحسب، ولكن الدنيويّة "المعيشيّة" أيضًا[10].

وتنعقدُ قيمة التعايشُ الدينيّ Coexistence Religieuse ببعدين أساسيّين: الأول نفساني متعلقٌ بالفرد واستعداداته، من خلال إبداء التسامح تجاه الآخر، وهنا يمكن اعتباره فضيلة، ولأنها فردانيّة. والثاني جماعي، من خلال مأسّسته اجتماعيّاً عبر مؤسسات التنشئة والبناء مثل أدوات العولمة: الإعلام والتعليم، ولتتحوّل من فضيلةٍ فرديةٍ إلى قيمة جماعة المواطنين، اذ انها تنشأ في سلوكيات الأفراد، كطلب المجتمعات للتعدد ، فمجتمع الأفراد أكثر تسامحًا وتقبّلاً للآخر من مجتمع الطوائف والجماعات[11].

تأتي مفردة تعايش[12] من تعايشوا، عاشوا بالأُلفة والمودة، ومنها التعايش السلمي.

---

[10] يمكن العودة إلى كتاب كليفورد غيرتز , Observer l'Islam . Changements religieux au Maroc et en 1992 Indonesie , la Découverte , Paris وهو يشكل دراسة مميزة في الفصل بين التاريخ الدنيوي والممارسة الدينية، ويرى في هذه الأخيرة مظهرة عامة من الحياة الروحية، ويفسر غيرتس « الهوة العميقة القائمة دوما بين ما يوحي به القرآن أو ما تظن التقاليد السنية أنه يوحي به، وبين ما يعتقد به أناس ينتمون إلى الإسلام. وإن اتسعت هذه الهوة فهي كانت دوما كبيرة، ويصعب أن نبين ما إذا كان الفلاح الأندونيسي او الراعي المغربي في القرن الثامن عشر أقرب إلى إسلام الشافعي أو الغزالي من شبيبة جاكرتا أو الرباط التي تعيش على النمط الغربي (ص 29) ويشدد غيرتس على ضرورة احترام الحقب التاريخية التي بدونها، كما يقول، يبقى وصف الماضي مجرد كاتالوغات أو حكايات الجن » (ص 34) . ومن المفيد ، في نظر الكاتب ، عزل الموضوعات المفهومية ، والبحث عن روابطها وعن تجلياتها الرمزية واتجاهات تعبيرها الثقافي، بطريقة دقيقة جدا، حتى لا تبقى الأفكار عائمة في عالم خيالي على النمط الأفلاطوني، أي حتى تسمى الأشياء باسمائها وتتموضع بدقة». وينبغي، في رأيه، دراسة هذه الموضوعات المفهومية وفي أي و الأنظمة الاجتماعية، أمكنها أن تظهر وتتطور (ص 34) .

[11] ناجية الوريمي بوعجيلة، الاختلاف وسياسة التسامح : بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون. مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2015، ص :11

[12] المعجم الوسيط

يزداد استخدام مفردة تعايش coexistence في سسيولوجيا الدين، وهو مصطلحٌ عائم الدلالة فضّفاض المعاني، وما يفسر تلك الزيادة هو حالة الصراع الديني "الطائفي والمذهبي" المتفاقم في المنطقة.

الاستخدام التقليدي لمصطلح "العيش المشترك" ظلّ محدودًا، إذ عادةً ما يوصف على نحو غامض مما كان أحد أكثر السمات المّميزة لفترات طويلة من التاريخ العربي والإسلامي؛ وغالباً ما يشير، على نحو نوستالجي استعادي، إلى العصر الذهبي للحكم الإسلامي في بغداد أو الاندلس.

من الجدير بالذكر انه وخلال الحرب الباردة، كانت عبارة "التعايش السلمي" تشير إلى التسامح بين الأنظمة الشيوعية والرأسمالية غير المتوافقة، والتي هددت بعضها بالحرب الشاملة والإبادة.

من جانب آخر فانه في البلدان الطائفيّة مثل لبنان والعراق، يشير المصطلح إلى علاقة الانسجام بين جماعات منفصلة ويفترض أنها قديمة؛ أما في الولايات المتحدة، فيشير إلى وجود حوار مطمئن بين دياناتٍ مختلفة في جمهورية علمانية.

إن استخدام هذه المفردة كثيرًا ما يقترن بحالة الإنكار لحقيقة الأحداث التاريخية وحيثياتها السياسيّة والاقتصاديّة، بالتالي تأخذنا النظرة المثالية "الاصلاحيّة" بعيدًا عن التأمل والدراسة العلمية لطبيعة الصراع عبر فهم النسيج الاجتماعي، والآليات المحركة له، عبر الشحن الشعوبي أو الطائفي "العاطفي في كلّ الأحوال"، وهو التحدّي الذي يواجه العيش المشترك وديمومة السلام. بدلاً من اعتبار الطائفية والتعايش مسلمات، أو افتراض أنها خصائص قديمة في الشرق الأوسط، ينبغي دراستهما بموضوعيّة، ليتم إزالة اللبس عن مشكلة الطائفية الحديثة بإدراك أنها تعبّر عن توترٍ عالمي بين السيادة السياسية والتنوع والمواطنة المتساوية أكثر من كونها إحياء للانقسامات الدينية التي تعود لعصور قديمة.

يشير الاستخدام المعاصر لمصطلح "التعايش" إلى مساواةٍ تم تأصيلها بشكلٍ مطلق يجعلها لا تحتاج إلى تدقيق تاريخي، بين الجميع، من أديان وأعراق مختلفة.

يظل هذا المصطلح ذا صلة بعصر محدد ونوع من الألفة السياسية والتضامن الهادف المتجاوز للانتماءات الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية.

تظهر هذه الاستخدامات معاً السمة المميزة للتاريخ العربي الحديث.

إدراك هذه الإشكالية يُسهل الحوار بين المتدينين، الذي هو في منظور كارل يونغ، يأتي بمعنى الإشتراك:"أنا وأنت" بينما يأتي الصراع بصيغة الإلغاء"إما أنا أو أنت"، "والحوار إغناء، والصراع إفقار"[13].

إن أساس تحوّل الدّين إلى أيديولوجيا هو تسرُّب فهمه الوظيفي إلى وعي صانعي الأيديولوجيا، وهذا الفهم مكان قد يلتقي فيه متدينون وغير متدينين، وإذا كان الدين مأسّسة مجتمعية للمقدس، بإعادة إنتاج الوعي الجمعي والبنى الجمعية، فإن الطقوس والشعائر هي آلية إدارة المقدس في الجماعة باعتباره عادةً أو عرفًا.

- **المهمة العضوية للطقس الديني**

الطقس الديني هو الوسيط بين العادي والمقدس، وتعين هذه الطقوس الوسيطة في منظور العلوم الاجتماعية المؤمن على التواصل مع المقدس، لكن الأدق أنها تُعيد إنتاج عضويته في الجماعة، كما تُعين الدين والمؤسسة الدينية على تأدية مهمتيهما الاجتماعيتين.

- **قدسية الشعب وشعبوية المقدس**

رافق نشوء تعبير «الشعب» نوع من القدسية الدينيّة. وما زال هنالك نوع من القدسية والرهبة يرافق الكلمة في المسيحية، إذ استخدمها بطرس الرسول عند حديثه عن المسيحيّين الذين يفترض أنهم نفي عملاني ليهودية شعب الله المختار. استخدمها إذا مجازيّاً ليؤكد لهم أنهم شعب ديني، لا بمعنى سلالي:"أنتم شعب المسيح، أنتم نسل مختار، كهنوت ملكي، أمة مقدسة، وشعب اصطفاه الله لإعلان

[13] الدين في منظور كارل يونغ، نهاد خياط، دار فصلت،ط1، 2000، ص81

فضائله"[14] بمعنى "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" في الحضارة العربية الإسلامية، ولا سيما حين تستخدم مبتورة عن بقية الآية :"تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ"[15] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوازي عبارة « إعلان الله لفضائله » من الإنجيل. والحق أن الديانات «السماوية» كلّها تقوم على مفهوم «الأمة أو الشعب» الذي اصطفاه الله بتفسيرات ابتعدت عن المفهوم القبلي الإثني للشعب المختار في اليهودية.

- **الطائفية والمذهبية.. توترات المفهوم**

ميّز أنطوني غدنز(16) بين مفهومي : "الطائفية" و"المذهبية" على أن الأول "يستعمل في نطاق الدلالات العنصرية والإيديولوجية والسياسية، أما المذهبية، فهي من المفاهيم التي تستعمل في الإشارة إلى الاختلاف الثقافي، الفقهي في المقام الأول.

فالطائفية مرحلة قصوى يبلغها المجتمع بعد الشحن السياسي لها، واتخاذها مسوغًا للصراع والسلوك العنصري تجاه الآخر المختلف. والدلالات الطائفية، مكتسبة بوصفها ظاهرة اجتماعية خالصة يجري إنتاجها، وإعادة إنتاجها على مرّ الزمن.

كثيرًا ما أدت بلورة جماعات إلى تفتّيت مجتمعاتٍ قائمة. هل إيرلندا الشمالية أو لبنان أو العراق مجتمعات يجري توحيدها أو تفتيتها بواسطة الدين؟ وهل وظيفة الدين إعادة إنتاج جماعية لهذه الكيانات باعتبارها قوميّة، أي جماعة متخيّلة تستند إلى مقومات ثقافية، وتواريخ مناطقية، وطموحات سياسية؟

[14] الكتاب المقدس، رسالة بطرس الرسول الأولى، الأصحاح 1 الآيات 2-9

[15] القران الكريم، سورة آل عمران، الآية 110

[16] أنتوني غدنر، علم الاجتماع، ت: فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2015، ص312

الواقع أن الطائفة لا الوطن أو القومية هي الجماعة المتخيلة هنا وهي تشمل ممارسة الانتماء الطائفي من دون تدين. والهُوية هنا هي البُعد الجماعي (Communitarian) في أي مجتمع والمقصود هو الرابط الوشائجي عضويّاً، واقعا أكان أم متخيّلا .

وإذا كان المجتمع الوطني غير قادر بأدواته على إنتاج القومية أو الأمة المواطنية باعتبارها جماعة متخيلة جامعة تتبارى مع الجماعة الدينية، أو تخضعها، أو تجبرها على العيش في كنفها، فسوف يكون الإنتاج الديني للجماعة الدينية مفتّتًا للمجتمع لا موحدًا له ففي هذه الحالة يكون موّحدٌ للجماعة باعتباره مادة في خلق جماعة متخيلة، لكنه مفتّت للمجتمع.

وهو في حالة الحداثة ينتج جماعة متخيّلة ضدّ جماعة متخيّلة أخرى، لأنه في الحداثة يستخدم الدين أيديولوجيا باعتباره هوية[17]

- **تداخل تعايش الثقافات وثقافة التعايش؟**

إنّ تعريف التعايش الحالي يركز على توّجهات عدم الإعتداء، وعدم التدخل، ويتمركز منهجيًا حول دور الدولة والموسّسات، لا الافراد بالضرورة، إن النقلة الضروريّة في المفهوم، تأتي من التفاعل والتماسك والاندماج والتكامل الاجتماعي، وعبر الإعتراف المتبادل[18]

إنّ الدّين " أي دين" لا يشكل تعارضًا مع القيم المدنية، وما نشهده من رفض للمدنيّة ما هو إلا نموذج تديّني ، بما تمثله الحمولة الآيديولوجية للسياسة أو السلطة، في التنظيمات الارهابيّة والجماعات السياسيّة.

حسب المؤشر العربي[19] الذي شمل **التعريف الذاتي لمستوى التدين** والذي نُفّذ في 13 بلدًا عربيًا، أظهرت النتائج أنّ مواطني المنطقة العربية منقسمون إلى ثلاث كتل؛ فالكتلة الأكبر هي التي وصفت

[17] عزمي بشارة، الدين والعلمانية، سياق تاريخي، ص 381 ج1 ط1 بيروت، 2013، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات

[18] علي عطية الكعبي، التعايش السلمي بين الأديان السماويّة في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية دول الطوائف، مكتبة عدنان للنشر والتوزيع، بغداد، ص36

نفسها بأنها متديّنة إلى حدٍ ما وبنسبة 63%، أما الكتلة الثانية فهي التي أفاد المستجيبون فيها أنهم "متدينون جدًّا" (23%)، بينما قال 12% إنهم "غير متديّنين/ غير مؤمنين".

وترفض أغلبية الرأي العامّ بنسبة 65% تكفير من ينتمون إلى أديان أخرى أو من لديهم وجهات نظر مختلفة في تفسير الدين.

تشير النتائج إلى أنّ أكثرية المواطنين بنسبة 61% لا تميّز في التعامل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي سلبيًا أو إيجابيًا بين المتديّنين وغير المتديّنين.

وترفض الأكثرية بواقع 71% أن تقوم الدولة باستخدام الدين للحصول على تأييد الناس لسياساتها، كما رفضت أن يستخدم المترشّحون للانتخابات الدينَ من أجل كسب أصوات الناخبين وكشفت بيانات المؤشر العربي أنّ الرأي العامّ في المنطقة العربية منقسمٌ بخصوص فصل الدين عن السياسة، مع أغلبية تميل إلى فصل الدين عن السياسة، وتجدر الملاحظة أن نسبة المستجيبين التي تفضّل فصل الدين عن السياسة في تزايد تدريجي وبطيء عبر السنوات ابتداءً من استطلاع عام 2007، وأن أعلى النسب المسجلة لتأييد فصل الدين عن السياسة كانت في لبنان والعراق وبنسبة تزيد على 80% في كلتا الدولتين. إن أكثر المستجيبين رفضًا لفصل الدين عن السياسة كانت في السعودية، والجزائر بنحو 60%.

إنّ هذه المؤشرات لا يمكن فهمها بمعزل عن مسألة التعايش الديني، ولأنها انعكاسٌ لآليات اتساع التديّن وانحساره، وعن التصوّرات المكوّنة له والمواقف المعبّرة عنه، ولذا فهو يظّل رهين بالتحوّلات والمتغيرات المحيطة والحادثة للأفراد، وهنا يختلط الديني بالسياسيّ، ونقطة التلاقي بين ماهو ديني وما هو سياسي، تكمن في مسألة الإعتراف، والشعور بالقوة، ما يتيح إمكانية التضحية بكل شيء

[19] https://www.dohainstitute.org/ar/Lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/Arab-Opinion-Index-2019-2020-Inbreef-Arabic-Version.pdf المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المؤشر العربي 2020/2019
برنامج قياس الرأي العام تشرين الأول/ أكتوبر 2020

لأجله، إنها أحدى الحالات التي يعني فيها الوقوف على جانب معين، أن الآخر الذي لا يشاركك ذات الجانب، ضال أو منافق وفي أحسن الأحوال منحرف وفاسد.

إنّ المُسَائَل هنا هو الخطاب الديني الذي يكتسب سلطة متجاوزة لدى الضمير الجماعي للديّانة، ولأنه ينتقل بالجماعة من العلاقة الروحيّة الى روابط العضويّة والتمثيل، وإن هذا بدوره يخلق هُويّة للجماعة، منافيّة أو مضادّة أو متجاوزة للآخر المختلف، وهو ما يؤدي إلى تعزيز حالة الإنقسام والتشظي، الذي يغذي النقائض الاجتماعيّة في عملية مضادة لفكرة التعايش السلمي.

ما لا ينبغي أن نغفله إن وجود الصراع يعني وجود التنوع، وحيثما كانت الطائفية كان أيضًا هناك تاريخ وواقع للعيش المشترك.

إن نشأة ثقافة التعايش الحديثة – وهي ثقافة متشابكة جرى طمسها - في الشرق الأوسط الحديث، الذي يبدو حالياً مجرد مجموعة من البلدان والمجتمعات التي مزقتها الحروب والصراعات وتواريخ الابادة. أُسائل بالخصوص سرديتين تقليديتين هيمنتا على فهم الشرق الأوسط، تؤكد الأولى ديمومة الصراع الطائفي "التاريخي" بين جماعات دينية "وربما عرقية" يزعم أنها متعارضة، فيما تمّجد الثانية العيش المشترك باعتباره انسجاماً طائفيًا وهي مهدد حقيقي، لكن تغييره ليس أكثر استعصاءًا من تاريخ مشكل العنصرية في الغرب، وهو ما يؤكده أسامة مقدسي[20]

- **عن التسامح الديني والدولة**

إنّ أساس تكوين الدولة الحديثة، هو العقد الاجتماعي بين جماعة المواطنين، والذي يفرز آلية شرعيّةً للحكم وفق مقتضيات المصلحة والأهلية والتمثيل والحاكميّة، ولذا كان اتساع نطاق

[20] أسامة مقدسي، «عصر العيش المشترك: الإطار المُوحد وتشكل العالم العربي الحديث» دار نشر جامعة كاليفورنيا، 2019
https://www.jadaliyya.com/Details/40355/Ussama-Makdisi,-Age-of-Coexistence-The-Ecumenical-Frame-and-the-Making-of-the-Modern-Arab-World-New-Texts-Out-Now

التثاقف ضرورة لسلامة وعدالة توزيع السلطة والثروة الاجتماعيّة، وفق مبادئ عامّة تفترض التمثيل بالديمقراطيّة وتحقيق العدالة عبر حكم القانون ونزاهة التنفيذ عبر أدوات إنفاذ تحترم حقوق الإنسان الفرد وتصون كرامته، وهو ما يعبر عنه كلاً من الدستور ومبادئ المواطنة.

إنّ التعايش بين الثقافات هو عملية تكيّف الثقافات وتفاعلها في ضوء احترام خصوصية الآخر والتسامح معه، والإستعداد المسبق للتخلي عن بعض القيم وإحلال قيم جديدة محلها تنمو في ظّل منظومة جديدة من التفاهمات والثقافة المشتركة التي تعمل على توحيد الكل المختلف وتجميعهم حول طريقة للحياة[21] ومن ثم فإن التكيّف بهذا المعنى هو علاقة تحويلية ديناميكية.

وهو الأساس الذي أسّس له جون لوك، بقوله:" لا يحقّ لأي شخصٍ، بأي حالٍ، أن يحقدَ على آخرٍ بشأن متعه المدنيّة، لا لشيءٍ إلّا لأنه يذهب لكنيسة أُخرى أو يؤمنُ بدينٍ آخر، فالحقوق أو "امتيازات المواطنة" يكتسبها من حيث هو انسانٌ، ينبغي أنّ تكون محفوظةً ومصانة دون انتهاك، ولأنه لا ينبغي أن يلحق الشخص أو ممتلكاته أي عنفٍ أو ضرر سواء أكان مسيحيّاً أو وثنيّاً. من الواجب ألّا نقنع بوضع معايير ضيقة، للعدالة والإحسان والأخوة، بل أن نضيف لها التسامح، وهو ما يوصي بها الدين وينصح بها العقل" ويضيف: "وتأسّيساً على ذلك، فلا الأفراد ولا الكنائس ولا الدولة لديهم الحقّ في الاعتداء على الحقوق المدنيّة والمكتسبات الدنيويّة بدعاوى دينيّة.

أمّا الذين لا يرون هذا الرأي، فإن عليهم أن يتأملوا أنفسهم، وهي تزرع في البشرية بذور النزاع والشقاق، وتثير الكراهية والنهب والسلب بلا حدّود، فلا السلام ولا الأمان ممكن ومصان، طالما ساد الرأي القائل بأن الهيمنة مؤسسة على اللطف الألهي، وأن الدين لا ينشر إلا بقوة السلاح"[22]

---

[21] Parekh B Rethinking, Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory, Macmillan Palgrave, York 2006, 2nd

[22] جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم مراد وهبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005. ص 32-35

كما يعتقد هانز هيرمان هوبه: "إن التعايش السلمي بين الأشخاص الذين يتواصلون بشكل دائم وحيوي، في بعض الأراضي، يتطلب قواسم مشتركة في الثقافة: كاللغة، الدين، العادات والتقاليد".

إن محاولة تعريف الدين، هي ظاهرة علمنة بالمعنى الواسع للكلمة، أي صيرورة تمايُّز بين الدين والدنيا. وبالتالي، فإن عملية دراسة الظاهرة الدينية، وذلك بإفراز جميع الظواهر الاخرى المرتبطة بها أو المختلفة عنها و بمحاولة تبيان هذه الارتباطات والاختلافات، هي عملية علمنة تؤدي إلى فهم جوهر الظاهرة الدينية.

لا شك في أنّ تعريفات الظاهرة الدينية كلها من رودولف أوتو في كتابه المقدّس من العالم Das Heilige 1917 الذي نُشر بالإنكليزية بعنوان فكرة المقدس The Idea of the Holy وقبله محاولة دوركهايم الجريئة المشهورة في كتاب "الأشكال البدائية للحياة الدينية"[23][24] الصادر عام 1912 لتعريف ظروف نشوء الازدواجية التي تعرف الدين بين المقدس والعادي الدنيوي The Sacred and the Profane والحلال والحرام، باعتبارها جزءًا من منظومة العقائد والشعائر التي تحدد الأشياء والظواهر المقدسة، وعلاقتها مع الدنيوي، وكيفية تفاعل الإنسان معها، وحتى تجيب ماركس وماكس فيبر مهمة تعريف الدين، كلّها في النهاية تفترض ثنائية العادي والمقدس، أو الدنيوي والمقدس[25] الشيء يعرف بنفي الآخر. ولا وجود لدين لا يضع حدّاً بينه والعادي، وبين الحلال والحرام بعد الإيمان بالمقدس.

- **التسامح والتعايش.. جدلية تاريخية**

---

[23] **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**

[24] Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, Translated and with an Introduction by Karen E. Fields New York: Free Press, 1995

[25] Peter Berger «Second thoughts on Defining : dis Religion,» Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 13, no. 2 (1974), pp. 125-133, and Richard Machalek, «Definitional Strategies in the .Study of Religion,» Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 16, no. 4 (1977), pp. 395-401

شكّل بزوغ شمس التسامح الديني بعد الحروب الدينية في أوروبا[26] أحد المصادر الفكرية لتحيّيد الدولة في الشأن الديني، وذلك بوقف استخدام قوة الدولة لفرض مذهب ديني بدايةً أو للإملاء في شؤون الإيمان وضمان حرية الإيمان للمواطنين. لذا صاحب نشوؤه، خاصةً في رؤية لوك، وتطويره اللاحق عند جون ستيوارت ميل ضمن مفهوم الحريّة في القرن التاسع عشر، مع موقف من الحكومة يحيّدها عن قرارات الناس الإيمانية الحرة؛ فليست وظيفتها تعبيد السبيل نحو الجنة بل إدارة الدولة. أمّا في الدولة الديمقراطية الليبرالية العلمانية المعاصرة فليس التسامح الديني هو المبدأ، بل التعدّدية في إطار الدولة المدنية وغالبًا ما يجري الخلط بينهما. والتبرير الوحيد لذلك أنّه ثمة علاقة تاريخية بين التسامح الديني وتحيّيد الدولة في شؤون الدين وهو مقدمة التعدديّة الدينية في ظل المساواة أمام القانون.

فما تحتاجه الإنسانية هو سياسات اعتراف راسخة وصحّية من شأنها أن توفرَ سياقًا ملائمًا لفهم أنفسنا، على قاعدةِ تعدُّد إمكانيات الإيمان، وليس على طابعها الحصري.

إنّ آليّةً جديدة من الحريّة، يُمكنها أن تساعدنا على تحقيق تعايشٍ واسعِ النطاق بين أنماط الإيمان، وليس فقط داخل الدين الواحد أو التقليد الروحي الواحد، بل أيضًا، تحت لواء الإنسانية، حيثُ يُمكن لأيّ جوارٍ روحي مع أديان الشرق الأقصى - مثل البوذّية - أن يكون مفيدًا لنا في تعميق علاقتنا

[26] كانت ألمانيا مركز حرب الثلاثين عاما (1618-1648) لكنها امتدت إلى وسط أوروبا وشمالها. ونشبت هذه الحرب عندما حاول الإمبراطور فرديناند الثاني (1578-1637) قمع البروتستانت في الإمبراطورية. وانتفضت بوهيميا البوسية التوجهات وهزمت، ووقع سلام براغ، وبعد أن دخلت في الحرب دول عدة وقع سلام وستفاليا في عام 1648. وكانت الحروب الدينية قد بدأت في عام 1546، وانتهت موقتا في عام 1555 في أوغسبورغ؛ وتواصلت في فرنسا من خلال تسع حروب بين عامي 1562-1598 وبلغ العنف قمته في مجزرة يوم القديس بارتيليمي ضد البروتستانت في باريس (1572) وذهب ضحيتها نحو ستين ألف بروتستانتي، ووقعت الحرب الأهلية الإنكليزية بين عامي 1642 1651 وبالمجمل قتل في الحروب الدينية 10 في المئة سكان إنكلترا و 15 في المئة من سكان فرنسا و 30 في المئة من سكان ألمانيا و 50 في المئة من سكان بوهيميا

بمصادر أنفسنا، فما بالك بالحوار الداخلي مع «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» كما قالَ ابنُ سينا في «منطق المشرقيين»[27]

أطروحة خصوصية العالم الاسلامي

في مسعى لفهم دور الدين في العالم الإسلاميّ، لجأ كثير من المعلقين المشهورين إلى أطروحة صمويل هنتنغتون، «صراع الحضارات» المستفزة والمثيرة؛ إذ ركزّت على أن نهاية الحرب الباردة جلبت خطرًا جديدًا .

يقول هنتنغتون:" في العالم الجديد. لن تكون الصراعات الأكثر خطرًا وانتشارًا بين الطبقات الاجتماعية، الأغنياء والفقراء، أو بين الجماعات الاقتصادية، بل بين الناس الذي ينتمون إلى هويات ثقافية مختلفة. ستقع الحروب القبلية والإثنية بين الحضارات. وستكون أخطر الصراعات هي الصراعات الثقافية التي هي على خطوط التماس بين الحضارات . كان الستار الحديدي الخط الفاصل الرئيس في أوروبا على مدى أكثر من خمسة وأربعين عامًا. هذا الخط، انتقل شرقاً مسافة مئات عدة من الأميال إنه الآن الخط الذي يفصل شعوب الغرب المسيحي عن الشعوب الإسلامية والأرثوذكسية[28]".

بالنسبة إلى هنتنغتون، تجاوزت الثقافة الفيبرية في القرن الحادي والعشرين صراع الطبقات الذي نادت به الماركسية، وحتى الخلافات بين الأمم الفقيرة والغنية.

تستند أطروحة «صراع الحضارات» إلى ثلاثة ادعاءات أساسية : أولاً، يقترح هنتنغتون أن «الثقافة ذات أهمية»، خصوصًا أن القيم المعاصرة في المجتمعات ذات مسار، وتعكس إرثاً طويلاً مرتبطاً بالحضارات الكبرى .

[27] فتحي المسكيني، "الزمن العلماني" وعودة الدين، نموذج تشارلز تايلور، مجلة تفاهم، المحور، ص 110

[28] Samuel P. Huntington, The Clash of civilizations and The Remaking of world order 1996, p.28

ويفهم هنتنغتون الفكرة العامة للحضارة على «إنها ثقافة ذات نطاق عريض»:"إنها تعرف من خلال عناصرها الموضوعية، مثل اللغة والتاريخ والدين والتقاليد والمؤسسات، ومن خلال انتماء الشعب الذاتي"، ويرى من هذه العوامل أن الدين يمثل المحدد المركزي للحضارة، على الرغم من إدراكه الانقسامات الفرعية الإقليمية داخل المختلفة هي: الأديان العالمية الكبرى، من قبيل الدور المتناقض للكاثوليكية في كل من أوروبا الغربية وأميركا اللاتينية، وهو تناقض يعود إلى اختلافهما في التقاليد التاريخية والإرث السياسي.

ثانياً، تدعي أطروحة الصراع وجود اختلافات ثقافية حادة بين القيم السياسية الأساسية المشتركة في الإرث الغربي المسيحي من جهة - خصوصاً ما يتعلق منها بالتمثيل الديمقراطي - والمعتقدات المشتركة في باقي العالم، خصوصاً المجتمعات الإسلامية .

بالنسبة إلى هنتنغتون، فإن السمات المعرفية والمميزة للحضارة الغربية تتضمن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة العلمانية، وحكم القانون وسمّة الاجتماع التعددي، والمؤسسات البرلمانية الحكومية التمثيل الشعبي، وحماية حقوق الفرد والحريات المدنية بصفتها عازلاً بين المواطنين وسلطة الدولة:«لم يكن أي من هذه العوامل بمفرده أما فريداً بالنسبة إلى الغرب، بل كان دمج هذه الأمور جميعها هو الذي أعطى الغرب قيمته المميزة"

في المقابل، هناك تحليلات أخرى أكدت أن ظاهرة «الحداثة المعقدة تشمل قيماً اجتماعية إضافية عدة تتحدى المعتقدات التقليدية، وبالتحديد الإيمان بالتقدم العلمي والتكنولوجي، والثقة بدور التنافس الاقتصادي في السوق، وانتشار عادات اجتماعية حديثة متمثلة في التحرر الجنسي والمساواة للمرأة. لكن هنتنغتون يدعي أن الصفة الأكثر تميزاً للثقافة الغربية تتعلق بالقيم المرتبطة بالتمثيل الديمقراطي، وهي الجانب الذي يرسم حدوداً واضحةً للغرب المسيحيّ عن العالمين الإسلامي والأرثودكسي .هذا الادعاء اكتسب زخماً ومعقوليةً مع إخفاق الديمقراطية الانتخابية في التجذر في أكثر دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

أخيراً، يدعي هنتنغتون أن الفروق المهمة والدائمة في القيم السياسية المستندة إلى التقاليد الدينية المهيمنة ستؤدي إلى صراع بين الدول وداخلها، حيث ستكون المشكلات المركزية للسياسة الكونية ناتجة من «الصراع الإثني الديني»[29] يبقى أنه ليس واضحًا ما إذا كان هنتنغتون يدعي أن الانقسام المحوري يتعلق بالقيم الغربية الديمقراطية في مقابل العالم النامي، أو ما إذا كان التباين الرئيس يمثل الخط الفاصل بين الغرب والإسلام.

ويمثل الادعاء الأخير التفسير الأكثر شهرة وشعبية لأطروحة هنتنغتون، والمثير للجدل الأكثر سخونة.

الخطاب الإسلامي.. نظرة داخلية

في تفكيك بنية وسردية تُنسب للدين الإسلاميّ، في الحقيقة، هي واقعية، وموجهة في اتجاهات متعددة منها، ماهو اقصائي خاص بالمُنتسبين للدين أنفسهم، حيث لا يستوعب المخاطب فرص ومجالات الاختلاف في فهم فقه وعقيدة الإسلام؛ أي إنّ هذا المستوى هو نوع من الانغلاق في الفكرة، وتجسِّدُ حركاتٌ ذات نزعةٍ ماضوية هذا التوجه، وتُنسبُ تعسفيًّا للسلف، فتدعى، السلفيّة. في هذه البنية، يكون أصلُ الخلاف سياسيّاً، لكنه لا بدّ أن يتأطر بالمسألة الفكريّة الفقهيّة للدفاع عن فكرة الفرادة، المرتبطة بجوهرانية ممارسة السلطة، في منظومة تدخل نظريّاً في جانب الفتنة أو الصراع الداخلي الإسلاميّ، لكن الخطاب يتمتع بقدر كبير من الكراهية والتقابل في مستويات متعددة منها: المذهب/ الانتماء العقدي/ الأحزاب والطوائف.

يبدو أنّ مستوى التعايش تبعاً لبُنية المؤسسات التابعة للدولة ضعيف في منظومة تقوم على الولاء للديني على حساب الوفاء للمواطنة[30].

نظرية الأمن الوجودي

[29] Huntington, The Clash, pp. 41-43

[30] د. خالد شيّات، استرجاع ومستقبل التعايش، مجلة ذوات، العدد 58 – 2019 ص39

إن اللبنة الأساسية الأولى للفهم هي افتراض أن الأمم الغنية والفقيرة في العالم تختلف بشكل جذري في مستويات التنمية المستدامة، ودرجة اللامساواة الاجتماعية - الاقتصادية، لذا تتفاوت أيضًا في الشروط الحياتية الأساسية المُتصلة بالأمن البشريّ والتعرض للمخاطر.

في العقد الأخيرة، انبثقت فكرة الأمن البشري بصفتها هدفا مهما للتطور العالمي.

وعلى الرغم من أن ذلك المفهوم معقد، فإن تعريفات متعددة له موجودة في الأدبيات[31]. والفكرة الجوهرية للأمن تبين في شكلها الأبسط أهمية التحرر من المخاطر والمجازفات المتعددة[32]، حيث إن الرؤية التقليدية للأمن ركزت على البعد العسكري بغرض ضمان السيادة الإقليمية والأمن الدولي - الأمم وفي العقد المنصرم، روجعت هذه الرؤية حين بدأ المحللون يدركون أنه تعريف ضيق جدًا، ولا يشمل مخاطر ومجازفات عدة تساهم في تهديد الأمن البشري، وتمتد من تدهور البيئة إلى الكوارث الطبيعية وتلك التي يتسبب بها الإنسان، كالفيضانات والهزات الأرضية والأعاصير والجفاف، إضافة إلى مخاطر الأمراض الوبائية وانتهاك حقوق الإنسان والأزمات الإنسانية والفقر.

هذا المدى الواسع من المخاطر يعني أن مبدأ تهديد الأمن البشري يمكن أن يتوسع.

ويستشهد إنغلهارت ونوريس ببيانات "استطلاع غالوب العالمي" للعام 2007 (في 128 دولة)، والذي وجد أنه كلما ارتفع مستوى الفقر "أي ضعف الصحة، وقلة المال والغذاء والمأوى، وضعف إمدادات المياه الجارية، والكهرباء، والهاتف، وانخفاض مستوى الرضا العام عن الحياة" زاد تديّن الناس.

---

[31] = Individual, organizational and social analysis. See: D. Yamane, Secularization on Trial: In Defense of a, ": a Neosecularization Paradigm. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 36 no. 1 (1997), pp. 109-122

[32] United Nations Development Program (UNDP), New Dimensions of Human Security (33) (New York: Oxford University Press, 1994), and Garry King and Christopher J. L. Murray, Rethinking Human Security, Political Science Quarterly, vol. 116, no. 4 (2002), pp. 585-610. (Oxford English Dictionary.

إن انبثاق مستويات عالية من الأمن الوجودي سيقلل القلق والضغط النفسي، ويعزز الشعور النفسي بالسعادة التي بدورها تقلل أهمية القيم الدينية في حياة الناس. على الرغم من أن هذه النظرية محل جدل، فإننا ندعي أن الأديان الرئيسة المتعالية جميعها في العالم توفر فعليا تطمينات مؤداها أن على الرغم من أن الفرد لا يستطيع وحده فهم أو توقع ما ينتظره في المستقبل، فإن قوى عالية سوف تضمن له أن الأمور على ما يرام. هذا المعتقد يقلص من الضغط والقلق، ويمكن الناس من التركيز على مواجهة مشكلاتهم المباشرة.

في ظل شروط عدم الأمن، فان لدى الناس حاجة قوية إلى رؤية سلطة قوية وخيرة - حتى في وجه الدليل المعاكس لذلك. وعلاوة على تعزيز الشعور بالأمن، فإن لعمليات تحديث المجتمع تبعات معتبرة ضد التدين؛ فشروط الأمن المتزايد الذي يترافق عادة مع التحول من المجتمع الزراعي إلى الصناعي، ومن ثم إلى المجتمع ما بعد الصناعي، تسبب في تقليص أهمية الدين في حياة الناس.

هذه التأثيرات تعمل على المستوى المجتمعي والمستوى الفردي، على الرغم من اعتقادنا أنّ المستوى المجتمعي أكثر أهمية. وتعني زيادة الحماية الاجتماعية وطول العمر والصحة الموجودة جميعها في المجتمعات الغنية ما بعد الصناعية وفي دول الرفاه، أن قليلا من الناس في هذه المجتمعات يعتبر القيم الروحية التقليدية حيوية في حياته وحياة مجتمعه.

هذا لأن أشكال التدين جميعها تختفي بالكامل مع تطور المجتمعات؛ فالعناصر المترسبة والرمزية تبقى في الأغلب، من قبيل التمسك الرسمي بالهويات والشعائر الدينية، على الرغم من تلاشي معانيها الجوهرية.

فدور الكنيسة مثلاً، في الزواج ومراسم الدفن، يبقى أمراً شائعاً حتى داخل المجتمعات الأكثر علمانية. وعلى نحو مماثل، فإن شعوب بريطانيا وفرنسا والدانمارك تستمر في إعطاء صبغة طائفية في إحصاء السكان و استقصاء العائلات الرسمية، بسبب تنشئتهم منذ الصغر عليها، حتى بعد تخليهم عن الذهاب إلى الكنيسة.

لكن من المتوقع أن يميل الناس الذين يعيشون في المجتمعات الصناعية المتقدمة الآمنة إلى أن يصبحوا أقل طاعة للقادة والمؤسسات الدينية التقليدية، وأن يعيروا أهمية أقل للممارسات الدينية المتعارف عليها[33]

نظرية الرأسمال الاجتماعي

ولدت نظرية رأس المال الاجتماعي نقاشا معتبرًا في الأعوام الأخيرة، حيثُ ناقشَ الاقتصاديّون وعلماء الاجتماع والعلماء السياسيون ادعاءَ أن مثلما أن استثمار رأس المال الاقتصادي منتجٌ للخدمات وتصنيع البضائع، يشجع رأس المال الاجتماعي إنتاج الخيرات الخاصة والعامة.

نشأت نظريات رأس المال الاجتماعي في أفكار بيار بورديو وجيمس كولمن التي تركز على أهمية الروابط الاجتماعية والمعايير المشتركة في تحقيق رفاهية مجتمعية وفاعلية اقتصادية. وأثار روبرت بوتنام جدلاً واسعاً عندما توسع هذه الفكرة في كتابه كيف تنجح الديمقراطية؟[34]

ركزت الأدبيّات الأميركية على وظيفة "المؤسسات الدينية" في إنتاج رأس المال الاجتماعي، خصوصًا الدور الحيوي الذي يقوم به الخط الرئيس للكنائس البروتستانتية في تقريب جماعات متنوعة من الأميركيين داخل الجماعات المحلية، مشجعًا اللقاءات وجهاً لوجه، والروابط الاجتماعية، وشبكة المنظمات التي بدورها تولد ثقة بين شخصية وتعاون حول الشؤون العامة، وتقترح النظرية أن الناس الذين يصلُّون معًا يبقون في الأغلب للعمل في شؤون عامة بعضهم مع بعض، ما يقوي تالياً الجماعات الأهلية.

---

[33] Ulrich Beck, Risk Society: Towards a New Modernity . London: Sage Publications, 1992

[34] Making Democracy Work

الأعمال المرجعية هي :

إن المشاركة الدينية (تقاس بوتيرة حضور طقوس العبادة) تتصل إيجابيا بالعضوية في منظمات ذات صلة دينية. وحضور الخدمات الدينية متصل إيجاباً أيضاً بالانتماء إلى المنظمات التطوعية غير الدينية والجمعيات الأهلية. أخيرًا، وجدنا أيضًا أن العضوية في المنظمات الدينية، لكن ليس حضور الطقوس الدينية مرتبطة بشكل كبير بالمؤشرات المتعددة للانخراط المدني بما في ذلك المواقف الاجتماعية والسلوك السياسي[35].

قاعدة البيانات المتوافرة غير ملائمة لمعرفة السببية في هذه الروابط، وهو أمر يتطلب استقصاءات رسمية. لكن ربما وجدت عملية من الدعم المشترك للسببية المتبادلة، في هذه العلاقات، حيث إنّ الميّالين إلى الانضمام اجتماعيًّا، الذين هم ناشطون في أندية الرياضة المحلية والمؤسسات الفنية والنشاط الشبابي، والذين لديهم حس إيجابي من الثقة السياسية والاجتماعية، هم أيضا ينتمون إلى منظمات دينية. تبعاً لذلك، مهما كانت التبعات المهمة الأخرى، مع وجود محدودية في الاستقصاءات المقطعية، فإنه لا يمكننا البرهنة لمصلحة القول إن عملية العلمنة أضعفت رأس المال الاجتماعي والانخراط المدني، أو البرهنة ضد هذا القول. لكن الدلائل المنهجية التي عرضت في مكان آخر تقترح أن انحدار الجمعيات التقليدية التراتبية في المجتمعات ما بعد الصناعية، بما في ذلك الكنائس ونقابات العمال ومنظمات الأحزاب السياسية، وجد مقابلاً يُوازنه نسبياً في التطورات المجتمعية المعقدة التي غيّرت طبيعة النشاط السياسي.

هذه التطورات شجعت على أشكال بديلة من التعبير والتعبئة السياسية، متمثلةً بأفضلِ ما تكون، في صعود حركاتٍ اجتماعيةٍ جديدةٍ، وتنامي التواصل السياسيّ عبر الإنترنت، وتوسع المشاركة في الاحتجاج السياسي عبر نشاط مثل التظاهرات وتوقيع العرائض ومقاطعة البضائع[36].

ما العمل ؟

---

[35] World Values Survey/European Values Survey, pooled 1981-2001.

[36] Norris, Democratic Phoenix

يعد برنارد لويس من جامعة برينستون في العلاقات الغربية - الإسلامية منذ السبعينيات. ربما يكون صاحب التأثير الفكري الأكبر الكامن وراء "غزو العراق"[37]

لقد اعترف نائب الرئيس ديك تشيني بتأثير لويس وثمن مقالته التي نشرت في ١٩٩٠ «جذور الغضب الإسلامي »، باعتبارها تنبؤاً مبكرًا بأحداث الإرهاب التي تلت ذلك الوقت.[38] في هذه المقالة تم سك مصطلح «صدام الحضارات» الذي اشتهر لاحقاً مع صامويل هانتنغتون .

بدأ لويس محاضرته بالاقتباس من توماس جيفرسون بأنه: في قضايا الدين، فإن (حكمة الحكومة المدنية) لا بد أن يتم عكسها بأن نقول عوضاً عنها:"متفرقين سنتمكن من الصمود. متحدين، سنسقط"[39]

بعبارة أخرى ، فإن أفضل طريقة للحفاظ على وحدة الحكومة هي بالسماح للاختلافات الدينية أن تزدهر بعيداً عن الدولة.

من ثم يقدم لويس ملاحظته بأن مواقف المسلمين تجاه الغرب تقف على النقيض من الحكمة التي اكتسبها الغرب بخصوص الدين. وفقاً للويس، تأتي هذه الحكمة من تمييز المسيح بين ما ينتمي للرب وما ينتمي لقيصر، والأهم من ذلك طبعاً هو تجربة الحروب الدينية: لدى المسلمين أيضا خلافاتهم الدينية، ولكن شيئاً منها لم يقترب من ضراوة الصراعات المسيحية بين البروتستانت والكاثوليك،

---

[37] Jacob Weisberg, «Party of Defeat,» Slate (14 March 2007), <http://www.slate.com/id) 2161800> .((accessed 13 June 2008

[38] «Vice President's Remarks at the World Affairs Council of Philadelphia Luncheon Honoring Professor Bernard Lewis,» <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/05/ 20060501-3.html .(> (accessed 13 June2008

[39] Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage,» Atlantic Monthly (September 1990), p. 1. The page numbers refer to the online version, <http://www.theatlantic.com/doc/print/199009/ muslim-rage> .((accessed 31 May 2008

والتي دمرت أوروبا المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وقادت المسيحيين البائسين في النهاية إلى تطوير مذهب «فصل الدين عن الدولة».

إنّ المزاعم المختلفة حول العنف الديني تقوم على فكرة أن الدين يحافظ على ذات الجوهر عبر الزمان والمكان، وأنه نظريّاً على الأقل منفصلٌ ومتمايزٌ عن الوقائع العلمانية؛ أي المؤسسات السياسيّة مثلاً.

الاستنتاج الأول هو أنه لا وجود لهذا «الدين» العابر للتاريخ والثقافة والمنفصل جوهريّاً عن السياسة، لكل دين تاريخه، وما يتم اعتباره أو لا يتم اعتباره جزءًا من الدين في أي سياق من السياقات أمر يعتمد على الترتيبات المختلفة للسلطة والقوة .

أما الاستنتاج الثاني فهو أن محاولة القول بأن ثمة مفهومًا عابرًا للتاريخ والثقافة، للدين وهو منفصل عن الظاهرة العلمانية؛ هو بحد ذاته جز من ترتيبات معينة للسلطة المتعلقة بالدولة القومية الليبرالية الحديثة كما تطوّرت في الغرب.

في هذا السياق، تم التأسيس للدين باعتباره أمرًا عابرًا للتاريخ والثقافة، وباعتباره شأنا داخلية وشخصيًّا ومنفصلاً بطبيعته عن الشأن العام والعقلانية العلمانية؛ فقد ساهم تأسيس المسيحية كدين في فصل ولاء الفرد للرب عن ولائه في الحيز العام للدولة القومية .

والفكرة القائلة بأن للدين نزوعاً للعنف ومن ثم ينبغي أن يُقصى من المجال العام - هي أحد أشكال التأسيس الجوهراني للدين.

خلاصة

مع الأخذ أن العدالة والأمن والرفاه "قدرة الدولة على فرض سلطتها على جميع أراضيها وحماية مواطنيها داخل حدودها، وتحقيق استقرار سياسي واجتماعي لمجموع شعبها" في صميم مسؤولية الدولة والنظام السياسي، إلّا أن السياسات والممارسات الحكومية قد كانت وتكون في أغلب الأحيان

متأثرةً بالجو السائد والمحتقن لدى المواطنين والمجتمع ومؤسساته، إن عجز النظام السياسي عن اجتراح تغيّيرات بُنيوية موّحدة وجامعة للهُوية الوطنيّة يعزز مشاعر الاغتراب لدى الحاضنة الاجتماعية، ما أدى لأن تكون التنشئة الاجتماعية متقاطعة معها، لا سيما بعد إذكاء البعد السياسي في الثقافات الفرعية، فضلاً عن أن الثقافة السياسية للنظام فشلت في توجيه وتوحيد الخطاب الرسمي الديني بما يوائم خطاب الهوية الوطنية الجامعةبل عززت العكس "حالة العراق".