ديفيد جيلمارتن

الفصل الثاني

حضارة مشبكة؟

شهدت السنوات الأخيرة زيادة درامية مفاجئة في اهتمام الباحثين بالشبكات. وقد أدت ثورة تقانة المعلومات الحديثة إلى ظهور أشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي تعتمد بشكل متزايد على سيطرة الدولة. وكان رمز هذا التحول بالطبع هو بروز شبكة الإنترنيت الدولية، التي أوجدت بدورها شبكة كثيفة من الاتصال متحررة إلى حد كبير من قيود الحدود الوطنية. وحرّك الاهتمام بالإنترنيت موجة جديدة من التحليل الاجتماعي تركز على الشبكات وإمكانياتها المحتملة لتحويل التنظيم الاجتماعي في العالم إلى «عصر المعلومات» المعولم الجديد.

والواقع أن الشبكة قد أصبحت، بالنسبة للكثيرين هي المعنى المجازي المركزي لفهم العصر الحالي. وهذا الانشغال بالشبكات إنما عجلت به ردود الفعل الشعبية لأحداث 11 أيلول / سبتمبر الدرامية المفاجئة. وكما لاحظ أحد كتّاب الأعمدة الصحفية في أعقاب 11 أيلول / سبتمبر، فإن انتشار «الإرهاب العالمي» قد أبرز فجأة الحاجة الحساسة إلى فهم الشبكات وأهميتها في العالم الحديث (إغناطيوس 2001). ولمساعدتنا فقد لفت انتباهنا إلى دراسة أعدها باحثان من شركة راند يجادلان فيها بأن الشكل الشبكي للتنظيم الاجتماعي «آخذ في الازدياد بطريقة كبيرة» تغذيها أشكال جديدة من الاتصال و«تؤثر تأثيراً عميقاً على كل مجالات المجتمع». ومع تصاعد الشبكات، أو «شبكات العقد المفصلية المنتشرة المتداخلة» فقد بدأ «المجتمع المدني العالمي» و«المجتمع غير المتحضر» كلاهما يكتسبان قوة متزايدة «بالنسبة للعناصر الفاعلة في الدولة والسوق»، وهذا اتجاه ليس متوقعاً منه إلّا أن يتسارع في المستقبل. ويشير الباحثان في دراستهما إلى أن «حرب الشبكات»، أو الصراع المرتكز

على تشغيل الشبكات من المرجح أن تكون هي موجة المستقبل. (آركويلا ورونفيلدت 1996، ص17 - 18، 23 - 24، 33 - 34، 53 - 54).

ومع أخذ أحداث 11 أيلول / سبتمبر في الحسبان، فإن مثل هذا الاهتمام «بالشكل الشبكي» له صدى رنان خاص بالطبع للكتابة والبحث حول الإسلام المعاصر. فالشبكات الإسلامية العالمية التي أدت الهجرة، والطباعة، والإنترنيت مؤخراً إلى تسهيل انتشارها، صارت موضوعاً للتحقيق البحثي المتزايد. ولكن استخدام الشبكة كتعبير مجازي لفهم حيوية حركة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ليس جديداً. وقد سبق 11 أيلول / سبتمبر بوقت طويل، كما أنه سبق تطور الإنترنيت. والواقع إن الأهمية المفصلية لهذا المجاز في فهم المجتمعات الإسلامية قد استخدمت في المجادلة بوضوح في سبعينيات القرن العشرين على يد إيرا م. لابيدوس، الذي لاحظ كيف كانت المجازات الجذرية تستخدم لمدة طويلة على أيدي الباحثين لفهم الحضارات العالمية المختلفة.

وقد شدد لابيدوس على أهمية المعنى المجازي للشبكة في فهم العالم الإسلامي بمقارنته في المجازات الجذرية التي شاع استخدامها عند الباحثين لتحليل الحضارة الصينية. وقد جادل لابيدوس بأن المجازات الجذرية لتحليل الحضارة الصينية كانت مجازات التراتب والتوازن. ففكرة المجتمع كما يحددها «التوتر المتوازن» للمتناقضات كانت تكمن في قلب الطرق التي طالما استخدمها المؤرخون الفلاسفة لفهم تركيب الحضارة الصينية. وقد شكلت هذه الفكرة التحليل القياسي النموذجي، ليس للحالة الصينية فحسب، بل كذلك للشخصية الثقافية المركزية في الحضارة الصينية، شخصية الحكيم الكونفوشيوسي الذي يجادل لابيدوس بأن الكثيرين يرون بأنه يحقق «التوازن بين التواترات والوحدة في الدولة والمجتمع» في روحه ذاتها. ورغم أن الصين كانت تتسم بتشكيلة متنوعة من المنظمات الاجتماعية وبتوتر داخلي كبير، فإن لابيدوس يقترح بأن «صورة المجتمع الصيني التي تبرز في السجل التاريخي» هي صورة ميزان مرتجف «متنقل». و«رغم أنه في حركة دائبة مطردة، فإن هذا المتنقل ككل يطفو برشاقة، كشكل كامل، كمجموع متجانس يتخذ تشكيلات مختلفة لا حصر لها

دون فقدان وحدته المتأصلة فيه.» وقد قدم التوازن والتراتب المتسلسل الأطر المجازية التي أتاحت للباحثين، سواء أكانوا كونفوشيين أم غير ذلك، إن يصوغوا ـ بعبارة أخرى ـ صورة حضارية للصين ككل، برغم الانقسامات، والتوترات، والصراعات الداخلية في الصين (1975، ص27 - 31).

وتتناقض هذه الصورة تناقضاً حاداً مع الصورة المجازية السائدة التي شكلها الباحثون للحضارة الإسلامية، وهي صورة اعتمدت على مفهوم الشبكات. ومثل الدول الصينية، فإن دولاً إسلامية عديدة كالخلافة العباسية أو العثمانية قد وازنت دون شك بين النخب والسلطة المحلية في ممارسة السلطة الإمبراطورية، بحيث أن المؤرخين كانوا يتجهون أحياناً إلى مجازات التراتب والتوازن كي يفهموها.[1] ولكن في أحيان كثيرة في التاريخ الإسلامي، لم تكن الدولة والمجتمع متكاملين أو مندمجين إلاّ بشكل ضعيف. فالتأثير الأخلاقي الذي كانت تشهره المؤسسة الدينية، مع ارتباطاتها الجغرافية التي كانت شاسعة الامتداد في بعض الأحيان، كان كثيراً ما يستقل عن الدولة إلى حد كبير، بينما كان المجتمع في أنظمة حكم إسلامية كثيرة «منقسماً وغير مكتمل» بصورة أكثر مما كانت عليه الحال في الصين. ذلك أن «الائتلافات، والتحالفات، والتعاون الاجتماعي بدافع من المصالح المشتركة وبتحصين من المعايير الدينية، والسياسية أحياناً» كانت هي الملامح المحددة للسياسة الإسلامية في العصور الوسطى، وبذلك فإن كثيراً من المؤرخين لم يفهموا هذه المجتمعات إلاّ عن طريق إبراز «صورة للمجتمع كشبكة من العلاقات بين المجموعات المكونة له.» فالدولة في هذه المجتمعات الإسلامية بعيدة عن أن تكون مسمار الدولاب في نظام تراتبي متسلسل متوازن كما هي الحال في الصين، ولذا فإن أفضل طريقة لفهمها على الغالب هي اعتبارها «العقد الكثيفة التي تتقاطع فيها خطوط شبكية كثيرة». ولقد ظلت الشبكات زمناً طويلاً هي المفضلة على «صورة المجتمع كتركيب تسلسلي تراتبي أو معماري» في مجال تقديم معنىً مجازي سائد ومسيطر يشكل صورة بعيدة الأمد للحضارة الإسلامية (ص32 - 40).

وقد أدرك لابيدوس أن مثل هذه الفوارق في المجازات الحضارية كانت من ناحية جزئية بالطبع نتاج حالات من الفهم يفرضها الباحثون. ولكن هذه الفوارق كانت

أيضاً متأصلة بطرق عديدة في الوعي الحضاري الذاتي بين المسلمين والصينيين أنفسهم. فقد كتب لابيدوس «إنها تتماثل مع الأسلوب الحضاري والنظرة العالمية لكل حضارة» متجسدة في الفن والفلسفة بقدر تجسدها في الترتيبات السياسية. وهكذا كان لمجاز الشبكة في الإسلام جذور في «الفلسفة واللاهوت الإسلاميين الأصوليين القويمين. وفي النظرات الإسلامية إلى العالم. فكان المفكرون المسلمون يميلون لرؤية الكون باعتباره ليس له «نظام شامل»، بل كنتاج للخلق وإعادة الخلق بيد الله. كما لاحظ لابيدوس أن الفنون الإسلامية كانت تميل إلى إخضاع المعنى الداخلي للشكل والمؤثرات الزخرفية. وهكذا فإنه يجادل بأن التاريخ، وحتى «الحياة الإنسانية نفسها» مصوغان إلى حد كبير على شكل مفاهيم، لا في سياق نظام تركيبي إسلامي، ولكن «في سياق حركات وأعمال تؤدّى بشكل صحيح في كل لحظة معينة بما يتمشى مع إرادة الله». ويوضح لابيدوس ذلك بقوله: «وبالطريقة نفسها فإن المجتمع هو شبكة أعمال حية باطراد دائم لا يكتمل أبداً» (ص42). وهكذا فقد جادل بأن مجاز الشبكة لفهم المجتمعات الإسلامية له جذور قوية في الأفكار الإسلامية ذاتها.

ولكن إذا كان لابيدوس قد رأى الصورة الشبكية للمجتمع باعتبارها مطمورة، بشكل جزئي على الأقل، في أصوليات الإيمان الإسلامي، فإن مجادلته بأهمية المجازات الجذرية كانت مستمدة بوضوح من خصوصيات التاريخ. فقوة الشبكة المستمرة في تحديد صورة للمجتمع الإسلامي كانت منغرسة جذرياً بشكل متفوق في العلاقة الثقافية المتميزة ذات التكامل الاندماجي الضعيف بين الدولة والمجتمع الذي رآه باعتباره إحدى السمات المميزة للتاريخ الإسلامي فيما قبل العصر الحديث، سواء في المغرب، أم في الشرق الأوسط، أم في الهند. وقد قام كثير من المؤرخين بوصف الأنماط المميزة لهذا التاريخ، ومنهم مارشال هوجسون، الذي ركز على النقطة المقابلة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى بين عسكرة الحكومة و«الحرية النسبية للفرد، غير المستعد لإخضاع إدارة مصيره نفسه لمؤسسات اجتماعية عليا، أو لمقاييس جماعية غير مقياس الحد الأدنى الذي يفرضه قانون الشريعة» (1974، المجلد الثاني، ص67). ويشدد فنسنت كورنيل على هذا التوتر نفسه، فيشير في مقالته في

هذا المجلد إلى كيفية تطوير علماء القرون الوسطى لمجموعة من المثل السياسية العليا التي عبرت حدود أنظمة سياسة معينة ـ وهياكل سلطة سياسية معينة – حتى عندما لم تكن الأفكار تتعامل مع حقائق الطرق التي كان حكام العصور الوسطى المسلمون يعملون بها في الحقيقة على أرض الواقع. ولم تكن ارتباطات العلماء (وأسفارهم) هي وحدها التي حددت رؤية تاريخية للحضارة كان مجاز الشبكة مناسباً لها بصورة غير عادية، بل لقد شاركت في تحقيق هذه الرؤية نظرة سياسية مثالية ظلت قائمة بشكل ملح في المجتمع الإسلامي، متسامية فوق حقائق سلطة الدولة.

ومع ذلك تركز حجة لابيدوس الجدلية ليس على العالم الإسلامي فيما قبل عصر الحداثة، بل على الحضارة الإسلامية بصورة أوسع، كما ظلت باقية إلى زمن أحدث. وقد يدفع المرء بحجة لابيدوس أكثر بالإشارة إلى أن الشبكة باعتبارها مجازاً جذرياً للحضارة الإسلامية قد اكتسبت حيوية أكثر في القرون الأخيرة بسبب تاريخ الاستعمار الأوروبي، الذي ضم إليه الغالبية العظمى من المجتمعات الإسلامية في مرحلة العصور الوسيطة. وفي مثل هذه الظروف أعطى مجاز الشبكة تماسكاً لصورة شاملة للتاريخ الإسلامي تتغلغل جذورها ليس في الأنماط التاريخية للعصور الوسطى فحسب، بل في العصور الأكثر حداثة كذلك. فالتوتر بين المجتمع الأخلاقي ـ المحدد في الشبكات بأنه عابر للأنظمة السياسية والحدود السياسية ـ وبين حقائق سلطة الدولة أصبح في العصور الحديثة أكثر وضوحاً وحدة ودقة.

ومع ذلك فإن استمرار التشبث بنظرة مشبكة إلى الحضارة الإسلامية في عالم ما بعد الاستعمار الذي تسيطر عليه الدول القومية يثير قضايا أصعب بكثير. وكما يلاحظ فنسنت كورنيل في مقالته فإن «هوة مفهومية» تفصل في عدة جوانب هويات وولاءات مواطني الدول القومية عن هويات وولاءات مستعملي الإنترنيت في العالم المشبك الذي كان يسكنه ابن بطوطة. والواقع أن روابط الولاء والهوية التي تشد المواطنين المعاصرين إلى أوطان وأمم معينة تبدو في بعض الجوانب مناقضة للروابط التي شكلت ذلك العالم البعيد نسبياً عن عصرنا الحاضر. وعند تقدير القيمة والمعاني السياسية الضمنية لاستخدام مجاز الشبكة لفهم المجتمعات الإسلامية وسياساتها،

فإن من المهم تفحص تشغيل هذا المجاز في مجال أنماط العلاقات بين المجتمع والدولة التي ميزت الماضي الإسلامي الأكثر معاصرة.

وسوف تستكشف هذه المقالة العلاقة بين الشبكات وبين إقامة إحدى أوائل الدول الإسلامية القومية في القرن العشرين بعد انتهاء الاستعمار ـ وهي باكستان. وفي هذه العملية سأتكهن حول قيمة مجاز الشبكة في فهم الحركة الباكستانية، مع التركيز بشكل خصا على العلاقة بين الشبكات والتصورات الحديثة لكل من الدولة والمجتمع. فما الذي تشير إليه مثل هذه الحركات الإسلامية الحديثة حول قيمة الحفاظ على صورة للإسلام في العالم الحديث باعتباره حضارة مشبكة بشكل واضح متميز؟

الحركة الباكستانية

الشبكات، والدولة، وصورة المجتمع

كان خلق باكستان يمثل لحظة هامة في تاريخ العالم الإسلامي، لأنها كانت لحظة أبرزت بشكل واضح ومركّز التقاطعَ الحديث بين التاريخ الإسلامي وتاريخ الدولة القومية. وبالطبع فقد كُتِب الكثير عن أصول مطلب باكستان وعن حملة الرابطة الإسلامية التي أدت إلى تقسيم الهند. وتأسست باكستان في عام 1947 كدولة إسلامية واعية بذاتها، كدولة تم خلقها لإعطاء تعبير مادي للتطلعات السياسية للمسلمين الكثيرين في الهند البريطانية. ولكن الحركة الباكستانية كانت محاطة بأشياء غامضة. ومن أجل تقييم علاقة باكستان بصورة الحضارة المشبكة، ستتفحص هذه المقالة دور صور الحضارة الإسلامية والأفكار الإسلامية التي حُشِدَت وعُبِّئت لخلق باكستان، والتناقضات التي ولّدتها هذه الصور.

وبالطبع فإن الستارة الخلفية لمسرح خلق باكستان كانت هي تاريخ الإسلام في شبه القارة الهندية وتاريخ الاستعمار البريطاني. والواقع أن الصورة الخاصة للمجتمع الهندي المسلم وراء الحركة الباكستانية كانت هي التي تشكلت بقوة في جوانب عديدة من خلال التاريخ المتميز للحكم البريطاني في الهند. وكانت قوة الدولة الاستعمارية البريطانية التي برزت منها باكستان، ترتكز بقوة على رؤية بريطانية للهند كمجتمع

ممزق إلى شرائح بشكل صارخ، وتركيب هيكلي يحدد جوهر الهند في العيون البريطانية. فقد كان الهنود مقسمين على امتداد خطوط شرخ اجتماعي. وكانت هذه الحقيقة منطبقة على مسلمي الهند كانطباقها على السكان الهندوس ذوي الأغلبية العددية... وحسب وصف مشير الحسن، فإن «الإسلام في الهند، ماضياً وحاضراً، يتكشف عن تنوع مذهل للمجتمعات الإسلامية (1997، ص7). فقد كان المسلمون منظمين بحسب الطبقة والقبيلة، والأخوة الصوفية والطائفة، والمهنة والجوار الجغرافي. كما أن النخب الإسلامية في الهند، مثل النخبويين في العصور الوسطى الذين وصفهم لابيدوس «لم يكونوا محددين بحسب الموقع أو المرتبة في سلسلة تراتبية استعمارية، أو بأي تحصيل تعليمي أو ثقافي متجانس» (1975، ص33)، بل بصورة متنوعة حسب النفوذ أو الارتباط العائلي، والثروة المستمدة من التجارة أو ملكية الأراضي، والتحصيل التعليمي وأحياناً بحسب الوظائف أو المناصب التي يشغلونها في الدولة. وكانت هذه التقسيمات حساسة الأهمية لتركيب الحكم الاستعماري.

وليس معنى هذا هو أن الدولة البريطانية كانت تتجاهل التراتب التسلسلي، ولا أن الدول الإسلامية في العصور الوسطى قد تجاهلته. بل على العكس. فقد بذل الانكليز جهوداً كبيرة، وخاصة في العقد الذي تلا عام 1857 [الذي انفجرت فيه ثورة ضدهم] لتنظيم حكمهم حول تدرجات للمكانة التراتبية المتسلسلة، سعياً وراء دمج «الزعماء الطبيعيين» المحليين لمجتمعات الهند الكثيرة المقسمة إلى شرائح في سلسلة متدرجة من الواقع تقبع على قمتها الملكة البريطانية وممثلها الهندي، نائب الملكة. وهكذا تم توزيع الألقاب المتدرجة على كثير من الوجهاء الهنود، بشكل يشير إلى علاقة منتظمة مع الملكة صاحبة السيادة. وبرزت هذه الرؤية بشكل درامي صارخ الوضوح في عقد مجالس إمبراطورية مستمدة من الممارسات المغولية التي كان يشارك فيها أمراء الهند ووجهاؤها من الهندوس، والمسلمين، والسيخ على حد سواء في مشاهد كبرى من الاندماج والتنظيم التسلسلي المتراتب[2].

ولكن ذلك لم يكن يحدد للبريطانيين، أو لمعظم المسلمين أنفسهم صورة للمجتمع الإسلامي كوحدة متكاملة ومتوازنة بتدرجات للمكانة المتراتبة. ولا شك أن تدرجات

المكانة كانت حساسة الأهمية لتنظيم المجتمع الإسلامي في المواقع المحلية فكان معظم أعضاء النخبة في صفوف مسلمي شمال الهند يرون أن الحفاظ على الألقاب التشريفية المرتبطة بالمكان، وسلالة النسب، وطراز الثقافة هو شيء مركزي في التنظيم المعياري المناسب المحدد في الإسلام. ولكن مهما كانت الصفات الأخرى للدولة البريطانية في الهند، فإنها لم تكن مسلمة قطعاً. وبذلك لم تكن قادرة على لعب أي دور في دمج مثل هذه المراتب المتسلسلة في كلٍّ ثقافي موحد. بل على العكس، كان البريطانيون يسعون عن وعي متعمد لفصل دولتهم عن التنظيم المتراتب للمجتمع الهندي وعن الجماعة المسلمة، فكانوا يرون أن دولتهم الاستعمارية تقف فوق مجتمع مقسم إلى عدة تجمعات ضيقة محددة. كما أن، فصل الدولة عن المجتمع قد عززته محاولات بريطانية في القرن التاسع عشر لتحديد وتثبيت التجمعات الأصلية بصورة موضوعيةٍ من خلال مسوح كشفية عرقية وعن طريق الإحصاء السكاني الهندي. وكانت صورة المجتمع الإسلامي التي برزت من هذه المحاولات، هي صورة جماعة اجتماعية كبيرة محددة بشكل مستقل عن الدولة وعن تراكيب هياكل السلطة، وبينما كانت هذه جماعة محددة بإحصاء يعرّفها بصفتها الإسلامية (القائمة بشكل مفكك على سلالة النسب والثقافة)، فلم يكن لها تركيب محدد للسلطة. وبالطبع كان هناك عدد وفير من هياكل السلطة المحلية، ولكن دون علاقة متأصلة مع تعريف الجماعة الإسلامية ككل، فإن أنماط السلطة القائمة على الثروة، والقرابة، والتحالف والرعاية الأبوية قد حددت طرق عمل السياسة الإسلامية تحت مظلة السلطة البيرقراطية والعسكرية البريطانية.

وكان هذا الوضع صدىً للأنماط الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة، وكذلك كانت صور الجماعة الإسلامية التي يستوحيها هذا التركيب. وبما أن سلطة الدولة كانت مركبة بموجب مبادئ غير إسلامية، فإن سلاسل تراتب السلطة المحلية بين المسلمين كانت تعمل بطريقة تكميلية تتمشى مع الصورة المثالية لمجتمع إسلامي يتسامى فوق سلطة الدولة، مجتمع يحدده الحج، والممارسة الإسلامية، وارتباطات نسب مع الشرق الأوسط، ومع عصر النبي محمد. ولكن كان هناك أيضاً فرق حساس

يفصل الدولة الاستعمارية البريطانية عن الدول الإسلامية السابقة لها في العصور الوسطى. فبنما أقام البريطانيون هيكلاً للسلطة كانت فيه روابط النسب والأبوة مركزية للنفوذ الإسلامي المحلي، تماماً كما كانت في كثير من مجتمعات العصور الوسطى الإسلامية، فإن البيرقراطية البريطانية، ولاسيما الإحصاء، قد حددت الجماعة الإسلامية أيضاً بطريقة قوية – باعتبارها كياناً مادياً مجسداً محدداً بيرقراطياً تحده ذراع الدولة الإدارية. فتشكلت الجماعة الإسلامية في الهند وفق تحديدات وتعريفات إدارية وصارت كياناً هندياً بشكل واضح. ولعل الأهم من ذلك هو أن الإحصاء قد حدد صورة للجماعة الإسلامية باعتبارها كياناً متجانساً يتم فيه تعداد أعضاء النخبة والمسلمين العاديين على قدم المساواة. وقد مثلت هذه الصورة انفصالاً حاداً عن النموذج المشبك الذي كان يشكل تفكير العصور الوسطى. فلا عجب إذا ولدت اختماراً كبيراً ومقلقاً في التفكير الإسلامي في الهند.

ومن بين الذين سعوا للتفاوض حول معنى الجماعة الإسلامية على هذه الأرضية السياسية الجديدة، كان أجدر الناس بالملاحظة هم العلماء الاصلاحيون المرتبطون بالمعهد اللاهوتي الجديد الذي أقيم في ديوباند في ستينيات القرن التاسع عشر. ولقد اجتذب تاريخ ديوباند اهتماماً كبيراً في السنوات الأخيرة، لأسباب ليس أقلها علاقاته ببروز الطالبان في أفغانستان في أواخر القرن العشرين. ولكن حركة ديوباند كانت في الحقيقة معقدة، وتختلف في حالات بروزها في الهند البريطانية. فعلى أحد المستويات كان العلماء الاصلاحيون يعملون ضمن نطاق تقلد فكري يعود بتاريخه إلى أيام العصور الوسطى. فكانوا يرون الاعتماد على الشريعة والالتزام بها كأساس لتصوراتهم عن مجتمع سياسي مثالي يسمو على تركيبات السلطة السياسية الداعمة للدولة. ولكنهم في الوقت نفسه كشفوا عن اهتمام زائد بأعمال المسلمين العاديين وسلوكهم كجزء من جماعة إسلامية تخيلوها متشكلة جزئياً على الأقل من خلال تحديد الدولة الاستعمارية لجماعة إسلامية هندية تم إحصاء عددها وإخضاعها لحدود إدارية. فلم يكن العلماء يكتفون بتخيل أنفسهم كجزء من شبكات أخلاقية نخبوية عابرة للتراكيب العالمية للسلطة السياسية، كما كان الحال بالنسبة لعدد كبير

من علماء العصور الوسطى. ومع أخذ تركيب الدولة الاستعمارية في الحسبان، مع قدرتها على اصطناع جماعات دينية تشمل النُّخَب والناس العاديين على حد سواء، فقد طوّر علماء ديوباند التزاماً هاماً بنشر معنى الإحساس بجماعة أخلاقية، والالتزام بالشريعة، بين عامة الناس[3].

وكان هناك شيء آخر يعادل في أهميته تغييرهم لموقفهم، وهو التزام العلماء بالمشاركة في المجال العام الجديد للنشر والطباعة ـ واعتمادهم المتزايد عليه ـ وهو مجال كان أيضاً نتاج التغييرات التي جاء بها الاستعمار البريطاني إلى الهند. ولا شك أن ارتباطات الولاء الشخصي والمسلكي ظلت لها أهميتها في تشكيل نفوذ العلماء، ورغم ذلك فقد راحوا يعتمدون بشكل متزايد على الكراسات المنشورة والمقالات والفتاوى المطبوعة بلغة الأوردو من أجل تجميع المفاصل المبعثرة لتعاليمهم ونفوذهم في إطار أوسع من التصورات العامة المشتركة. وباستخدامهم للغة الأهالي الأصليين، الأوردو، لنشر رسالتهم، أظهروا اهتمامهم بجماعة هندية إسلامية متميزة، تضم عامة المسلمين جميعاً في الهند البريطانية[4]. وهي جماعة تصوروها مستقلة أخلاقياً عن الدولة، ومع ذلك فهي في الوقت نفسه محددة بحدود الهند الاستعمارية.

وربما كان مما يعادل ذلك في الأهمية أن مجال الطباعة قد خلق أيضاً ساحة دخلت إليها أصوات العلماء مع أصوات كثير من المسلمين الهنود الآخرين، الذين انضموا إلى العلماء في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وراحوا يتحدونهم أحياناً، في مناقشة المعاني المتغيرة للجماعة الإسلامية تحت مظلة الحكم الاستعماري البريطاني. وأخذ محررو صحف المدن يلعبون أدواراً متزايدة الأهمية كمتحدثين وناشرين لشبكات إسلامية نخبوية، وراح النخبويون يستخدمون الصحافة لترسيخ مجموعات واسعة بشكل متزايد من العلاقات التي شرعت تجتذب شبكات محلية وتراكيب رعاية معاً، حتى مع مشاركاتهم في المداولات حول المعاني الاجتماعية والسياسية للجماعة الإسلامية. بل لقد جمع بعض محرري الصحف حولهم أتباعاً خاصين بهم بصورة مستقلة؛ فلم يعتمدوا فقط على شخصيات النخبة، بل كذلك على أسواق النشر التجارية الآخذة بالظهور. وقد شارك كل هؤلاء الزعماء، بما

فيهم العلماء والناس العاديون في المناقشة العلنية للعلاقة بين الحياة الاجتماعية والتعاريف المتغيرة للجماعة والمجتمع في الهند المستعمرة، وركزوا انتباههم ليس فقط على مسلمي النخبة، بل على سوك والتزامات المسلمين غير النخبويين – ومن ضمنهم النساء – كذلك[5]. وكانت هذه بالطبع عملية أولية في الهند المستعمرة، حيث كان انتشار القراءة والكتابة وسوق الطبع والنشر لا يزال محدوداً. ومع ذلك، فإن سوق الطباعة قدم ساحة عامة جديدة أعيد فيها تصور المعنى الثقافي للمجتمع المسلم بشكل واسع[6]. والواقع أن انتشار الطباعة في الهند في القرن التاسع عشر كان إرهاصاً واعداً سبق التغير الأكثر إثارة للدهشة في تقنيات الاتصال التي ميزت عصر المعلومات الأحدث بعد ذلك.

لكن مجال الطباعة والنشر الآخذ في البروز أثبت في آخر الأمر أنه ذو علاقة غامضة ملتبسة بتطوير صورة جديدة لجماعة إسلامية أخلاقية ضمن سياق استعماري. فمن جهة أثبت مجال الطباعة أنه حساس الأهمية في الربط بين شبكات محلية متباينة بشكل لم يسبق له مثيل قط. وبذلك عزز لدى كثير من المسلمين صورة جماعة إسلامية في الهند، محددة بالإحصاء، وراسخة في البيئة الهندية تشمل جميع مسلمي الهند حتى مع بقائها مستقلة عن الدولة. ولكن من جهة أخرى فإن المناقشة في المجال العلني العام قد شجعت التركيز على سلسلة من المصالح والهويات المتنافسة والمتعارضة. فقد تمسك العض في المؤتمر الهندي بصورة أمة هندية يندمج فيها المسلمون الهنود كجزء من أمة أكبر تتسامى فوق الجماعات الدينية؛ بينما شدد آخرون على قوة الهويات المحلية، سواء أكانت تاميلية، أم بنجابية، أم بنغالية، لإبطال التضامن الإسلامي سياسياً. وإذا كان المجال العام للطباعة والنشر ساحة لتصور مجتمعات قومية، كما يجادل بنديكت آندرسون (1991)، فإنه مكان لتصور أشكال كثيرة أخرى من المجتمع كذلك. وبينما عززت الطباعة والنشر رؤية لمجتمع إسلامي باعتباره متماسكاً بروابط مستقلة عن هيكل الدولة، فإن الصحافة قد فتحت أيضاً حلبة جديدة تم فيها استعراض الانقسامات والمصالح المتنافسة ضمن المجتمع الهندي المسلم على رؤوس الأشهاد كي يراها الجميع علناً.

ولقد حدث في هذا السياق أن لغة قديمة للتضامن الأخلاقي المتجسد في مفاهيم معيارية، مثل الملّة والأمة، وفي صورة الإسلام كحضارة مشبكة، راحت تكتسب أهمية علنية جديدة[7]. وكانت هذه لغة ذات جذور تاريخية عميقة أشارت إلى مجتمع يحدده الموقف الأخلاقي والتزامات الأفراد المسلمين، وهي التزامات لا تتسامى فوق هياكل سلطة الدولة فحسب، بل تتسامى أيضاً فوق الهويات الملتصقة بالأرض التي فيها احتمالات تقسيمية كذلك. ولكنها نظراً لهذا السبب بالذات كانت تخلق توترات كبيرة لأنها غُرِست في مجادلات سياسية واجتماعية مستمرة أضفت على المجال الهندي العام نكهته الهندية المتميزة.

ولم تكن التوترات في أي مكان أوضح منها في المناقشات العلنية بين العلماء أنفسهم. كان علماء ديوباند، من خلال إصلاحاتهم وكتاباتهم العامة قد ركبوا صورة لمجتمع موحد يحدده انتشار الالتزام بالشريعة بين المسلمين العاديين. ففي عالم من السيطرة الاستعمارية الأوروبية، كانوا يرون أن انتشار مقاييس سلوك شخصي على أساس الشريعة بين المسلمين العاديين شيء حساس الأهمية لإقامة حدود مجتمعية. ولكنهم أثناء عملية نشر مثل هذه المقاييس ذاتها أثاروا معارضة ضارية، ولاسيما في النقاش العلني العام مع الذين كانوا يرون في هذه الاصطلاحات تحدياً للملامح المتميزة للثقافة الهندية والإسلام الهندي. وكان من بين أشد معارضي علماء ديوباند فعالية علماء بارلفي، الذين راحوا يتكتلون بتأثير مولانا أحمد رازاخان من باريلي في مطالع القرن العشرين. وكانوا يعتمدون ـ بدرجة لا تقل عن اعتماد علماء ديوباند – على الصحافة والنشر للتعريف بأنفسهم وتصورهم للمجتمع. والواقع أنهم رأوا أنفسهم أيضاً كمصلحين تلهمهم صورة مجتمع مسلم يتألف من أفراد ذوي أخلاق وتقودهم شبكات من العلماء. ولكنهم رفضوا بمرارة هجمات علماء ديوباند العالمية الشاملة على العادات الشعبية المرتبطة بالمزارات الصوفية وعلى الإجلال الشعبي للنبي، وهي عادات كان علماء بارليفي يعتبرونها ملامح أساسية للإيمان الإسلامي الهندي والحياة الهندية (صانيال 1996). ولم يكن علماء بارليفي وديوباند هم الوحيدين الذين انهمكوا في مناقشات جدلية متزايدة في أوائل القرن العشرين، بينما

كان مجال الطباعة آخذاً في التوسع. فقد انهمك الصوفيون أيضاً في الاستخدام الفعال للطباعة لنشر حججهم الجدلية وآرائهم، في غضون عملية تشكيل إسلام هندي متميز بوضوح[8].

وأثارت هذه الخلافات توتراً كبيراً في السياسة الإسلامية وتعليقات كثيرة وتفحصاً للذات كذلك. ولكنها أشارت أيضاً إلى الطريق الموصل إلى شكل متميز من الخطاب العام الساعي إلى التسامي فوق هذه المناقشات الطائفية والباحث عن صور للوحدة الإسلامية. وإذا كانت المجادلات في التفاصيل الدقيقة للشريعة كثيراً ما تقود العلماء إلى الاختلاف والتنازع المرير فإن مفتاح تأكيد الوحدة في المجال العام إذن هو عمل عام يتسامى فوق مثل هذا التنازع. ولم يكن هناك شيء يركز مثل هذا العمل بقوة في أوائل القرن العشرين أكثر من الدفاع العلني عن الرموز الإسلامية. فالتهديدات الموجهة إلى الرموز الإسلامية، كالنبي، والقرآن، والمسجد كانت تولد نوعاً من الخطابات ذات الشحنات العالية في صحافة مطلع القرن العشرين التي اكتسبت مكاناً مركزياً في المجال العام. وكانت الدعوات للتضحية العامة في سبيل تلك الرموز تجد صدى شاملاً يستدعي مشاركة المسلمين الهنود في أمة واحد ينضوي تحتها الجميع. ومع ذلك، في الوقت نفسه فإن عملية تعميم مثل هذه الدعوات للتضحية كانت منغرسة بشكل راسخ في سياسة المجال الهندي العام. وإذا كان المجتمع يعرف، كما يقول لابيدوس، بأنه «شبكة من الأعمال لا تكتمل على الإطلاق»، فإن أعمال التضحية والتفاني العلنية ـ التي تعممها الصحافة بالنشر ـ تحدد مجتمعاً إسلاميا كان عالمياً شاملاً، وراسخاً في خصوصيات الهند في الوقت نفسه.

وفي مطلع القرن العشرين، تم اعتماد رؤية رمزية لمجتمع إسلامي في حملات عامة عديدة امتدت كلها إلى ابعد من العلماء، وكانت تعتمد بشكل هام على شبكات النشر المرتبطة بالصحافة. وكان من أوائل الأمثلة على هذه الحملات قضية مسجد كانبور في عام 1913، وهي محاولة تحويل مسجد مجاور في كانبور إلى رمز للالتزام الشعبي بالجماعة الإسلامية (وكان هذا المسجد قد هدم على أيدي موظفين بريطانيين لإفساح المجال لشق طريق جديد). ولم تكن لهذا المسجد أهمية تاريخية أو إقليمية.

ولكنه صار رمزاً للإسلام ولوحدة الجماعة بالضبط لان قضيته قد لقيت تأييدا علنياً عاماً من الساسة، والشعراء، ومحرري الصحف باعتبارها القضية الرمزية للجماعة الإسلامية ككل. وكانت هذه الاحتجاجات من الأهمية بحيث أنها عكرت الجو السياسي في شمال الهند زمناً لا بأس به (فريتاغ 1988، ص 119 - 122). وكذلك كانت حالة الاهتياج والاضطراب اللاحقة في البنجاب التي دارت حول نشر كتيب في منتصف عشرينيات القرن العشرين ألفه هندوسي بعنوان رانجيلا رسول وشهّر بالنبي محمد. فاستخدم زعماء المسلمين الصحافة ومنصات الخطابة لدعوة المسلمين إلى إظهار التزامهم بالدفاع عن شرف الرسول علانية. وعن طريق الاحتجاج على تشهير الكتيب بالنبي في اجتماعات عامة، وفي الصحافة، حدد بعض المسلمين صورة لجماعة كان المحكّ عندها هو حب كل فرد للنبي واستعداده للتضحية في سبيله وإظهار ذلك في عمل علني في شوارع لاهور[9].

وقد كان من شأن التفاني والتضحية في سبيل الرموز الإسلامية ربط الجماعة الإسلامية الهندية بشكل متصوَّر مع قضية الإسلام في طول العالم وعرضه. وبالطبع كانت شبكات العلاقات قد ربطت مسلمي آسيا الجنوبية بالشرق الأوسط وجنوب شرقي آسيا منذ زمن طويل عن طريق الحج، وشبكات العلماء الرحالة، والطرق الصوفية، وتدفق الأفكار الدينية.أما الآن [في منتصف العشرينيات] فقد راح المسلمون يستخدمون شبكات الصحافة والمنشورات في الهند نفسها ـ والرموز الإسلامية ـ لتشكيل صورة للجماعة الإسلامية الهندية باعتبارها عنصراً فاعلاً هاماً في الأمة على نطاق العالم كله. ولعل أكثر الأمثلة حيوية وبروزاً في هذا المجال كانت حركة الخلافة في أعقاب الحرب العالمية الأولى. فقد أبرزت هذه الحركة الدفاع عن الخليفة العثماني ضد القوة الأوروبية المعتدية، باعتبار هذا الدفاع مركزاً لتفاني المسلمين جميعاً وتضحيتهم، ولكن في مقدمتهم مسلمي الهند الذين كانوا قد شهدوا الاستعمار الأوروبي مباشرة. أما حقيقة عدم امتلاك السلطان التركي لأي تأثير سياسي أو سلطة في الهند فإنها لم تفعل سوى جعل مؤسسة الخلافة ذات قوة اكبر كرمز نقيّ لتضحية المسلمين الهنود (مينو 1982). فكانت الحركة تشير إلى

وجود جماعة محددة خارج نطاق الهياكل السياسية ومستقرة ضمن قلوب الأفراد. فإذا تم تعريف التفاعل بين المسلمين ليس من خلال هياكل السلطة، بل من خلال «شبكة أعمال لا تكتمل على الإطلاق»، فإن المركز الرمزي للجماعة يقبع بحسب هذا التصور في الرموز التي هي مركز ولاء الفرد المسلم وتضحيته، حتى ولو كان موقع هذه الرموز على بعد آلاف الأميال.

ومع ذلك فإن ترجمة مثل هذا الالتزام الرمزي إلى عمل سياسي فعال ضمن الهند الخاضعة للاستعمار قد أثبتت في كل هذه الحركات أنها مثيرة لمشكلات كبيرة، ولم يكن ذلك عجيباً. فعلى الرغم من اعتماد هذه الحركات بشكل حساس الأهمية على شبكات إسلامية جديدة متمركزة في الصحافة، فإنها كانت تحتكم إلى صورة أخلاقية لجماعةٍ تقف خارج نطاق هيكل المجتمع كله، صورة لم تكن محددة من خلال الدولة ولا من خلال هياكل سياسة محلية، بل من خلال الارتباط الشخصي بالرموز. وهكذا فإن محاولات ترجمة هذه الحركات إلى تنظيم سياسي مادي ملموس أدت إلى إحباط واسع الانتشار. وعلى سبيل المثال فإن تعاون زعماء حركة الخلافة مع وَطَنِيّي حزب المؤتمر المناهضين للبريطانيين في عشرينيات القرن العشرين خلق حماساً كبيراً على المدى القصير، ولكنه لم يقدم مساهمة في خلق تنظيم فعال في صفوف المسلمين الهنود. والواقع أن نموذج الجماعة الأخلاقية المشبكة المتسامية فوق التراكيب الهيكلية الإقليمية لم يتشبك إلا بشكل قلق مع رؤية حزب المؤتمر لدولة قومية هندية إقليمية تستطيع أن تحل محل البريطانيين في آخر الأمر. ووقعت مشكلات مماثلة أدت إلى انتكاس الجهود التنظيمية النابعة من حملات رمزية أخرى كهذه.

ورغم ذلك فإن الحماس الذي ولدته هذه الحملات كان حساس الأهمية من حيث أنه قدم ستارة المشرح الخلفية لبروز مطلب باكستان في ثلاثينيات القرن العشرين فكان هذا مطلباً يسعى لتسوية التوتر بين الجماعة الأخلاقية والسياسة العملية التي ميزت حملات أسبق، ومطلباً نما من التوترات التي أثارتها الحركات السابقة. وكان مفتاح هذا الجهد هو إعادة تصور الدولة. وبالطبع فقد كانت الدولة الاستعمارية، بهيكلها التراتبي البيروقراطي، هي النقيض التام لرؤية جماعة يحددها الإخلاص

الفردي المتفاني للرموز الإسلامية. ولكن بعض زعماء المسلمين راحوا يرفعون بشكل متزايد في الصحف والمنابر العامة في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته صورة دولة إسلامية جديدة متخيلة ـ باكستان ـ قد تكون قادرة على تسوية التوترات بين مختلف الدول المتخيلة. وهكذا فإن محمد علي جناح، الذي تولى قيادة العصبة الإسلامية لعموم الهند في منتصف الثلاثينيات اعتنق مبدأ باكستان في عام 1940 باعتباره حقاً أساسيا يكتسبه مسلمو الهند منذ ولادتهم لأنهم، كما قال، يشكلون أمة. وبذلك صارت باكستان تمثل المطلب المشروع لمسلمي الهند للحصول على السلطة على حياتهم برفض الاستعمار واحتلال موقعهم كدولة إقليمية في العالم الحديث. ولكنه في الوقت نفسه بذل قصارى جهده لترك باكستان غامضة التحديد بالقدر المستطاع، مركزاً على سلطتها كرمز لجماعة أخلاقية بغضّ النظر تماماً عن مكان توضعها المحتمل على الأرض كأمّة إقليمية. وهكذا قُدّمت باكستان في الصحافة كوسيلة لمسلمي الهند لاحتلال مكانهم في عالم الدول القومية وكرمز للجماعة الإسلامية، مثلما كان النبي والمسجد رمزين، بحيث تؤكد التضحية في سبيلها المكانَ الشخصيَّ لكل مسلم هندي في الأمة الأكبر من الأفراد[10].

وبالطبع فقد كان خلق مثل هذه الدولة من الناحية العملية متميزاً بتناقضات حادة. فلئن كانت باكستان رمزاً، فإن هذا الرمز كان يعني أشياء مختلفة لأناس مختلفين. وقد تصاعدت توترات معانيها بسبب غموض تحديدها الإقليمي بالذات في أربعينيات القرن العشرين. ولعل أهم الأشياء الحساسة هو إن ترجمة مطلب باكستان إلى حقيقة سياسية كان يتطلب فوز العصبة الإسلامية في الانتخابات في مقاطعة الهند. وكان هذا يعني تصيد التأييد السياسي ضمن المقاطعات (مثل البنغال والبنجاب) التي بقيت مرحلة طويلة تحت تأثير أحزاب إسلامية إقليمية قوية، وإذا كانت صورة باكستان نقيضاً للسلطة السياسية الاستعمارية، فإن كسب الدعم كان يعني مع ذلك التفاهم مع الهياكل المحلية الطائفية والتراتبية التي ظلت زمناً طويلاً تحدد هيكل السلطة تحت حكم الاستعمار البريطاني. وفي أخر الأمر، أثبتت هذه الجهود أنها مركزية لنجاح العصبة الإسلامية، إذْ أكسبتها النصر في انتخابات الهند الإقليمية الحساسة الأهمية عام 1946[11].

ولكن نجاح العصبة في كسب مثل هذا التأييد ذاته قد أبرز تناقضات مطلب باكستان. ذلك إن استعداد العصبة الإسلامية للاعتماد على هياكل السلطة المحلية في الدولة الخاضعة للاستعمار، كان عند بعض الناس يهدد بتعريض معنى باكستان كرمز إسلامي لخطر جذري جسيم. وفي الحقيقة أن جناح والحركة الباكستانية لم يتعرضا لهجوم اعنف من الذي شنّه علماء ديوباند البارزون. فقد شتم كثير منهم جناحاً وقادة العصبة الإسلامية واعتبروهم منافقين ومستعدين أكثر من اللازم لتعريض المبدأ لخطر الانتقاص من اجل جر المغانم. واستخدم علماء ديوباند في هجومهم على قادة الحركة لغةً هي صدى لعدم ثقة علماء العصور الوسطى بالدولة. فاعتبروهم متورطين تورطاً عميقاً مع هياكل النظام الاستعماري في سعيهم للحصول على سلطة الدولة إلى درجة أنهم أضاعوا أي التزام حقيقي بالإسلام. كانت رؤية أولئك العلماء للجماعة قد تولدت بشكل مستقل عن السلطة الاستعمارية البريطانية، فراحوا يخشون عندئذ [عام 1946] تبعات التورط مع دولة فاسدة لا تحترم شبكات نفوذ العلماء، ولا الشريعة، ومع ذلك تزعم أنها امة إسلامية تطالب بالولاءات الثقافية المباشرة لمواطنيها.

وكانت مثل تلك الأفكار تشير إلى التوتر المستمر بين رؤية لجماعة أخلاقية يحددها الالتزام بالشريعة وبين امة تحددها علاقة مواطنيها بالدولة. ومع ذلك فقد كان من المهم انه حتى بين أولئك العلماء كان هناك كثيرون لم يستطيعوا أن يقاوموا جاذبية باكستان الرمزية المتميزة، خاصة مع وجود الضغوط التي كانت تتعرض لها الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت المفصلي العصيب. فمهما كان هناك من تسويات انتقاصية تنطوي عليها الحركة الباكستانية فإن هذه الحركة كانت تعد بتحديد رمزي لتواجد جماعة متخيلة في الهند لها جذور عميقة في إخلاص المسلمين المتفاني لرمز قوي للإسلام. ورغم أن المطلب كان لدولة إسلامية، فإن صورة الجماعة الأخلاقية المتجسدة في باكستان كرمز قد تخيلها الكثيرون باعتبارها تتسامى فوق كل هياكل السلطة. أما حقيقة كون عملية خلق باكستان تنطوي على مناورة العصبة الإسلامية ضمن الشبكات اليومية للسياسة الاستعمارية فإنها قد أظهرت أهمية إعطاء مثل هذه الرؤية للجماعة حقيقة رمزية تقف شامخة فوق هذه الشبكات الملتصقة بالأرض

ـ بل وتتحدد بأنها نقيض لها ـ. وبهذا الإحساس، كان معنى باكستان متجذراً في رؤية جماعة لا تحددها بالدرجة الأولى هياكل داعمة لدولة تحت نير الاستعمار، بل تدعمها روابط الإخلاص والحب التي تشد الأفراد المسلمين إلى رموز الإسلام[13]. وكان ذلك، حتى عند كثير من العلماء، يعني جمع الأمة والوطن معاً مهما كانت التناقضات الدنيوية التي تستتبع هذا الجمع.

غير انه في ظل هذه الظروف لم يكن مستغرباً أن لا تقدم الحركة الباكستانية شيئاً يذكر بخصوص خطة عمل ملموسة حول طريقة ممارسة دولة باكستان لسلطتها. فإذا كانت الدولة مسرحاً تعرض عليه وحدة الجماعة بشكل رمزي، فإن سلطة دولة باكستان الجديدة سوف ترتكز حتماً على أدوات السيطرة السياسية التي سيتركها لها البريطانيون. ولهذا السبب فإن كثيرين من مؤيدي الحركة الباكستانية كانوا منذ البداية يشعرون بالنزاع العميق حول علاقة الدولة بالمجتمع الذي تزعم أنها تحكمه. وكان كثير من قادة باكستان الأوائل، وخاصة أولئك الذين كانوا مهاجرين من شمال الهند، تساورهم شكوك عميقة في الهويات المحلية والإقليمية في باكستان، التي رأوا فيها تهديداً للدولة الجديدة. وكان موقفهم هذا انعكاساً للأسس الرمزية التوحيدية الأخلاقية التي بنى عليها جناح مطالبته بباكستان. ورغم أن الصحافة قد أثبتت أهميتها الحساسة في خلق صورة باكستان كدولة إسلامية ووطنية معاً، فإن كثيراً من نخبة مسؤولي الدولة راحوا يرتابون بالصحافة ويرون أنها ساحة لبلورة ونشر تأييد لولاءات فيها احتمالات نزعات تقسيمية تشكل تهديداً. وهكذا راحت النخبة السياسية في باكستان تسعى بصورة متكررة لعزل الدولة الباكستانية عن الضغوط السياسية للمجتمع الباكستاني في العقود التالية من الزمن، بالتوجه نحو الجيش لحماية الدولة، وباللجوء إلى الإسلام النّصّيّ كينبوع للشرعية تحركه الدولة في مناوراتها، أو باستخدام هذين الأمرين معاً. وعلى الرغم من كون تعبئة الدعم المحلي حساسة الأهمية لخلق باكستان، فقد راحت الدولة على مدى سنوات تسعى لفصل نفسها عن مثل هذه الهياكل – وبالتالي عن المجتمع نفسه[14].

وهكذا فمع كون الدولة غير مندمجة بالمجتمع إلاّ بشكل ضعيف، راح المجتمع يكتسب بعد التقسيم ملامح تشبه جوهر المجتمعات الإسلامية المشبكة التي وصفها

لابيدوس. فعلى احد المستويات بالطبع، كانت الدولة تحكم باكستان حسب نموذج الدولة القومية وكسبت قدراً كبيراً من المساعدة الخارجية ومن الشرعية أثناء هذه العملية. ولكن المجتمع الباكستاني ظل ضعيف الاندماج والتماسك. وحسب تعبير لابيدوس فإن هذا المجتمع كانت تحدده « الائتلافات، والتحالفات، والتعاون الاجتماعي الذي تحفزه مصالح مشتركة، وتعززه معايير دينية، وسياسية أحيانا»، ولكنه كان بلا هيكل ثقافي للسلطة ليشد تماسكه. كانت هناك هياكل محلية للسلطة، ولكن هيكل الاندماج السياسي كانت تقدمه دولة – بل في الواقع بيروقراطية وجيش – تعتمد على دعم من خارج المجتمع نفسه إلى حد كبير.

وفي تلك الأثناء، كان كثير من العلماء والإسلاميين يتطلعون إلى شبكات إسلامية تمتد إلى ما وراء حدود باكستان ليحددوا إحساسهم الذاتي بهويتهم. ولكن ـ مثل كثير من حكام القرون الوسطى ـ لم يكن رد فعل حكام باكستان سوى محاولة تجنيد مثل تلك الشبكات لمصالح شرعيتهم ذاتها. ولعل ابرز حالة في هذا المجال هي تلاعب الجنرال ضياء الحق بشبكات العلماء والإسلاميين في ثمانينيَّات القرن العشرين في محاولة لتعزيز قبضة الجيش على الدولة، وجعل باكستان في الوقت نفسه دولة مواجهة أمامية في نضال العالم الإسلامي ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان. ولكن حتى لو ساعد هذا الجهد على إضفاء شرعية على النظام (وهذا أمر مشكوك فيه)، فإنه قد عمل أيضاً على زيادة انفصال الدولة عن الهياكل اليومية للنظام الاجتماعي في المجتمع الباكستاني، بل لقد شجع على تنامي دوامة من الصراع الطائفي المسلح المتزايد المرارة عندما راح الإسلاميون يتنافسون على السيادة الأخلاقية. (زمان 1988 ب). وفي مثل هذه الأحوال، فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع (حتى في مرحلة السنوات العشر من الحكم المدني التي أعقبت وفاة ضياء الحق في عام 1998) أظهرت ميلاً للافتراق بازدياد مطرد. وحتى عندما كان قادة باكستان يحاولون تبرير أعمالهم بلغة الوحدة الإسلامية وبلغة الجغرافيا السياسية للمصالح الوطنية، صارت باكستان تشبه بشكل متزايد الدول الضارية المتعسكرة في المغرب في العصور الوسطى كما وصفها فنسنت كورنيل.

خاتمة

وهكذا فإن تاريخ باكستان يعود بنا إلى استمرار قوة نماذج العصور الوسطى من علاقات المجتمع والدولة إلى العالم الحديث. وهي علاقات عرّفت الإسلام باعتباره حضارة مشبكة. كما أنها أشارت مع ذلك إلى الأهمية الحساسة في ترسيخ مثل هذه المعاني المجازية في أرضية عمليات تاريخية. فإذا ربط الاندماج الضعيف المستمر بين المجتمع والدولة في الباكستان اليوم تاريخ الجماعة الإسلامية في جنوب آسيا مع ماضٍ مشبك، فإن قصة خلق باكستان تشيرا أيضاً إلى التفاعل المعقد بين الصور الحديثة للدولة، والمجتمع، والجماعة، التي شكلت ظهور باكستان. وإذا كانت صورة الإسلام كحضارة مشبكة تزودنا بستارة خلفية للمسرح لفهم الكثير في حيوية التحرك لخلق باكستان وكذلك تفعل تواريخ الحكم الاستعماري في الهند بحيث نتمكن من فهم ظهور مجال عام للطباعة والنشر، والنموذج المعياري للدولة القومية الحديثة. وهكذا فإن قيمة المجاز المشبك للحضارة الإسلامية عندنا لا تكمن في قوته الوصفية على التقاط جوهر السياسة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، بل في قدرته على توجيهنا إلى فهم التفاعل بين الصور الأخلاقية الجوهرية والقوى التاريخية المتبدلة التي نجمت عن تصور الحضارة الإسلامية .

وهذا صحيح في عصر المعلومات اليوم بدرجة لا تقل عن صحته في منتصف القرن العشرين. فشبكة الانترنيت الدولية، مثل عالم الطباعة والنشر، هي مجال لدعم وحدات أخلاقية متصوَّرة من جديد، ولكن كذلك لدعم منافسة مريرة وهويات متعددة. فبينما فتحت الانترنت ساحات المناقشة العامة لأعداد كبيرة من الناس آخذة في التزايد، فإنها لم تحلّ قضية التوترات بين الجماعات الأخلاقية وبين هياكل السلطة. فمثل هذه التوترات مستمرة في التفاعل من خلال الاحتكام إلى الرموز. وعلى سبيل المثال فإن النقد العلني الذي وجهه بعض المسلمين إلى كتاب سلمان رشدي **آيات شيطانية**، كان يعكس في بعض الجوانب ـ ولو على نطاق أوسع بكثير ـ الإخلاص

العام للنبي كما ظهر في نقد نشر كتيب **رانجيلا رسول** في البنجاب قبل ذلك بنصف قرن. وان أعمال التضحية العلنية، مثل مذبحة 9/11، لا تزال تستحضر صور مجتمع متجذر في شبكات وأعمال تسمو فوق السياسات الإقليمية، حتى وهي تشعل شرار الاشمئزاز في صفوف أعداد هائلة من المسلمين الذين يرفضون السياسة والقيم التي تقوم عليها. وفي جميع الحالات، تتم حماية الرموز (أو تدميرها) بينما يجري التفاعل بين الإخلاص السياسي والنزاعات والمجادلات المميزة للمجال العام بصورة حتمية. والواقع أن العمل لا يمكن فصله عن النزاعات والمجادلات الأوسع التي ظلت زمناً طويلاً تشكل تصور الحضارة نفسها.

الحواشي

(1) كانت مثل هذه الرؤية في الحقيقة متجسدة في «دائرةالإنصاف»، وهي تبرير لسلطة الدولة التي ناقشها فنسنت كوريل في المقالة السابقة. ويستنتج كوريل بشكل متزايد أن مجاز المافيا أكثر ملاءمة لخلق تصور لإقامة الدول الإسلامية.

(2) للاطلاع على مناقشة لدار بارز، انظر كوهن 1983. وقد كتب ديفيد كونادين أيضاً عن هيكله، مشيراً إلى أهميته لصورة الإمبراطورية التي كان يعتقد بها الانكليز عن أنفسهم (2001، ص46 - 54).

(3) للاطلاع على وصف لتطور علماء ديوباند، انظر متكاف 1982. ولا أقصد أن أجادل بأن علماء ديوباند كانوا عاجزين عجزاً كلياً عن تصور هيكل للسلطة يخدم رؤيتهم. والواقع أنه عندما بدأ النظام البريطاني يتعرض للتحدي، اقترح بعضهم وجود حاجة لقائد مثل أميري هند – من بين صفوفهم نفسها – يكون من شأنه أن يعطيهم قيادة مستقرة تساعدهم على جعل رؤيتهم تثمر. ولكن حتى هذا لم يكن قائماً على أساس رؤية متكاملة لهيكل سلطة. وللاطلاع على بعض المناقشة، انظر هاردي 1971.

(4) للاطلاع على مناقشة حول العلاقة بين التطوير العلني للغة العامية، والمفاهيم المتغيرة للجماعة الدينية، انظر المقالة في جونز 1992. ولا أقصد أن أقول إن العلماء لم ينشروا بالعربية أيضاً، ويحاولوا أن يرتبطوا مع جماعة إسلامية خارج الهند. ولكن النشر بالعربية قد اكتسحه الكمّ الكبير من النشر بالأوردو. انظر زمان 1998آ.

(5) من أجل الاطلاع على مقدمة جيدة لكثير من هذه الاهتمامات، انظر متكاف 1990.

(6) للاطلاع على مناقشة عامة، انظر روبنسون 1996.

(7) للاطلاع على مناقشة حول الدور الهام للأفكار المعيارية عن الجماعة في تشكيل السياسة الإسلامية في القرن العشرين، انظر شيخ 1989.

(8) انظر، مثلاً، بوخلر 1998، ص190 - 223.

(9) للاطلاع على مناقشة موجزة لقضية **رانجيلا رسول**، انظر ثورزبي 1975، ص40 - 47. وكانت هناك حملة مشابهة هي حملة الدفاع عن مسجد شهيد غانج في ثلاثينيات القرن العشرين. انظر جيلمارتن 1988.

(10) كان جناح نفسه مهتماً بباكستان كأمة أكثر من اهتمامه بها كرمز للأمة. ولكن غموضه في تحديد باكستان قد جعلها متاحة وجاهزة كرمز للالتزام الإسلامي الشخصي. وللاطلاع على مناقشة ممتازة لإستراتيجية جناح السياسة (ولو أنها لا تولي اهتماماً للمعاني الدينية المنسوبة لباكستان)، انظر جلال، 1985.

(11) للاطلاع على رواية جيدة عن هذه الانتخابات الهامة في البنجاب، انظر تالبوت 1980.

(12) انظر، مثلاً هاردي 1971. ومن المثير للاهتمام أن محمد إقبال وبعض أتباعه قد هاجموا جناح لأسباب مشابهة قبل ذلك بعقد من الزمن، منتقدين استعداده للمساومة على تسوية مع الحزب الوحدوي الإقليمي في البنجاب من أجل جر مغانم سياسية. انظر تالفي 1969.

(13) مثل هذه المفاهيم لجماعة يحددها الحب كانت لها بالطبع جذور صوفية هامة، ولكنها كانت أيضاً تعتمد كثيراً على الحركة الباكستانية بشأن تفكير محمد إقبال المتأثر بالأوروبيين. وكان خلق باكستان الفعلي ينطوي أيضاً على مجموعة معقدة من المفاوضات بين البريطانيين، والعصبة الإسلامية، وحزب المؤتمر، وهي مفاوضات من المستحيل تفصيلها هنا. وللاطلاع على رواية جيدة، انظر جلال 1985.

(14) للاطلاع على مناقشة لبروز دولة يسيطر عليها الجيش في باكستان، انظر جلال 1990.