مراصد

كراسات علمية ١٩

سياسات الإسلام والدولة والهوية الثقافية المتنازع عليها:
النشاط السياسي للعلماء في بنجلاديش ما بعد الاستعمار

تأليف
همايون كبير

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ١٩

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

محمد العربي

التدقيق اللغوي

أحمد شعبان

رانيا يونس

التصميم الجرافيكي

آمال عزت

الآراء الواردة في «مراصد» تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

سياسات الإسلام والدولة والهوية الثقافية المتنازع عليها:

النشاط السياسي للعلماء في بنجلاديش ما بعد الاستعمار

تأليف

همايون كبير

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء النشر (فان)

كبير، همايون.

سياسات الإسلام و الدولة و الهوية الثقافية المتنازع عليها : النشاط السياسي للعلماء في بنجلاديش ما بعد الاستعمار / همايون كبير.– الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٣.

ص. سم. (مراصد ؛ ١٩)

تدمك 978-977-452-233-5

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الإسلام و الدولة. ٢. النشاط السياسي. ٣. الإسلام –– النظام السياسى في. ٤. بنجلاديش –– أحوال سياسية. ٥. بنجلاديش –– أحوال ثقافية. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 322.1095492 2013671315

ISBN: 978-977-452-233-5

رقم الإيداع: 10777/2013

© 2013 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية،مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

طُبع هذا الكتاب بدعمٍ من المنحة المقدَّمة من مؤسسة كارنيجي بنيويورك لمكتبة الإسكندرية.

المحتويات

المقدمة	٧
الإسلام والتناقض الثقافي	٨
التنافس بين الإسلام "الحقيقي" و"التوفيقي"	٩
الإخضاع الاستعماري وبزوغ إحساس "بكون المرء مسلمًا"	١١
قومية متصارعة: "كون المرء بنغاليًّا" أم "كونه مسلمًا"؟	١٤
سياسات الإسلام، والدولة، ومعضلة الهوية	١٦
التحول الاجتماعي والسياسي للعلماء	٢٠
النشاط السياسي الإسلامي والعلماء	٢٧
تعبئة الإسلام في مواجهة قيم المنظمات غير الحكومية المختلطة	٢٧
تعبئة الإسلام ضد منحوتات باوول	٣٢
الخلاصة	٣٦
شكر وتقدير	٣٧
المراجع	٣٨

المقدمة

في أعقاب تزايد انتشار التعليم الشامل وتكنولوجيا الاتصالات، فإن المؤسسات والأفكار وممارسات المسلمين الدينية لم تواجه فقط تحديات كبرى، وإنما عملت أيضًا على تبدلها بشكل يتيح لها توسيع قاعدة جمهورها بشكل ناجح فيما يتعلق بالظروف المتغيرة للحداثة على سبيل المثال:
(Eickelman 1992; Robinson 1993a; Eickelman and Anderson 2003).

ولم تتمكن الحداثة أو سلطة العلمانية من الحط من قدر الإسلام في عالمنا المعاصر الحديث (Salvatore 2006). وإنما عمل تزايد الأصوات والمشاركة الفعالة لنصراء الدين من المسلمين في المجالات العامة على تجدد معنى الإسلام وأهميته في الحياة العامة في كثير من المجتمعات المسلمة.

ولا يهتم "المثقفون الدينيون الجدد"[١]، و"الحداثيون المسلمون"[٢]، وعلماء الدين المسلمون التقليديون خريجو المدارس الدينية الإسلامية التقليدية، والذين يعرفون بشكل عام باسم العلماء (وهي جمع "عالم"، أي "شخص إسلامي متعلم")، والعقائديون المسلمون، والذين كثيرًا ما يطلق عليهم اسم "الإسلاميين"، لا يهتمون فقط بصعود نجمهم باعتبارهم القائمين على الإسلام، وإنما أيضًا بإعادة بعث روح الإسلام وأعرافه في الحياة الاجتماعية والثقافية الحديثة. وفي هذا الموقف، يكتسب " كون المرء مسلمًا" المزيد من الأهمية السياسية في العالم الحديث عن المشاركة

(١) إن "المثقفين الدينيين الجدد" هم نتاج التعليم العالي الشامل، ويعملون على الترويج لإسلام أكثر موضوعية في كثير من المجتمعات المسلمة (Eickelman and Piscatori ١٩٩٦: ٤٣-٤٤).

(٢) كما الحال مع مفهوم "المثقفين الدينيين الجدد"، فإن مصطلح "الحداثيين المسلمين" يشير إلى أولئك المسلمين "ممن تلقوا تعليمهم في مؤسسات غربية (أو متغربة) حديثة للتعليم؛ حيث يسعون إلى إعادة التفكير في الممارسات والمؤسسات والخطابات المسلمة ومواءمتها في ضوء ما يرونه الإسلام "الحق" – على نقيض التقاليد الإسلامية التي تطورت تاريخيًا – وكذلك كيفية رؤيتهم لتحديات الحداثة وفرصها" (Zaman 2005: 82, fn. 1; Zaman 2002: 3-11).

في الأديان الأخرى؛ وذلك نظرًا لتعريف المؤمنين الواعي لذاتهم بإرثهم الديني" (Eickelman and Piscatori 1996: 39).

ويسعى هذا المقال إلى توضيح كيف أن مسألة "كون المرء مسلمًا" بمعناها الجمعي في العديد من تجلياتها الاجتماعية والثقافية قد صارت أوجهًا هامة لسياسة الإسلام بين كثير من المدافعين عن الإسلام وأنصاره، وبخاصة بين من تلقوا تعليمًا دينيًّا ويتصورون امتثالاً ثقافيًّا طبقًا للعقائد الإسلامية. ويوضح هذا البحث الأوجه المتنازع عليها في الهوية البنغالية المسلمة في بنجلادش المعاصرة؛ حيث يلعب العلماء دورًا متعمقًا في إثارة جدل حول التعبير الثقافي للمسلمين البنغاليين في الحياة العامة. ومن خلال تعزيز خطاب حول المعنى "الحقيقي" أو الأكثر تعارفًا عليه للإسلام في الحياة الاجتماعية والثقافية من خلال تعبئة النشاط السياسي الإسلامي، يتحدى العلماء الهوية الاثنية والثقافية واللغوية البنغالية بالإضافة إلى غيرها من الأوجه الليبرالية للحيوات الثقافية المسلمة البنغالية؛ وذلك جزئيًّا نظرًا للتحولات الاجتماعية والسياسية الأخيرة، وجزئيًّا نظرًا للطبيعة المزدوجة للدولة، والتي تخفق في توفير توليف واضح للثقافة البنغالية المحلية والإسلام. كما أن هذا البحث يصف أيضًا أثر الاستعمار والحداثة على تشكيل الوعي "بكون المرء مسلمًا" والذي كان له أثر عميق على صياغة الهوية البنغالية المسلمة في بنجلادش المعاصرة.

الإسلام والتناقض الثقافي

لقد شهد المسلمون في بنجلادش تاريخيًّا – خلال سعيهم إلى هوية جماعية – توترات ثقافية وتناقضات لا تلين (Ahmed 1996). وقد عملت العديد من الخلفيات التاريخية على مضاعفة طبيعة التناقضات الثقافية القائمة في حياة المسلمين البنغاليين وتعقيدها؛ مثل عملية استيعاب الإسلام في الثقافة المحلية، والزيادة الكبيرة في عدد الحركات الإصلاحية والإحيائية التي اختارت تضمين الإسلام التقليدي في الثقافة البنغالية،

والتحول السياسي الذي يطغى عليه التدخل الغربي، وولادة الدولة القومية. إن كافة هذه الأوجه مترابطة، وتعمل على تيسير عملية التجديد الديني، وكذلك التنافس بين الإسلام والتراث الثقافي المحلي الذي أثراه فترات مختلفة من القهر والتعالي السياسي.

التنافس بين الإسلام "الحقيقي" و"التوفيقي"

إن الإسلام، باعتباره دينًا وأسلوب حياة، محفوف داخليًّا بكثير من أوجه التوتر والاختلاف، على الرغم من أن المدافعين عنه ومناصريه كثيرًا ما يصفونه بأنه نظام موحد للحياة له بعض سمات أساسية. ويقول جراهام (١٩٩٣: ٤٩٥)، وهو مؤرخ للأديان، بأنه على الرغم من أن الإسلام يعتمد على تراث، فإنه لا يمكن انتقاء تراث واحد متآلف للإسلام؛ وذلك لأنه يشمل العديد من "الأديان الإسلامية" من أماكن عدة. وكما الحال مع كثير من المجتمعات المسلمة الأخرى، فقد قام الإسلام في بنجلادش "باتخاذ كثير من الأشكال، واستوعب قيمًا ورموزًا لم تكن دائمًا مطابقة للمفاهيم القرآنية ومبادئها" (Ahmed 1988: 115). وعلى الرغم من أن بواكير القرن الثالث عشر تعد بداية عصر دخول الإسلام إلى البنغال، ويرجع ذلك إلى الغزو السياسي للقائد المسلم محمد بختيار خلجي، والذي كانت أصوله تركية، فقد جاء في فترات لاحقة اعتناق شامل، وبخاصة تحت حكم المغول (١٥٢٦–١٧٠٧). أما في منطقة البنغال الشرقية لشبه الجزيرة الهندية (أي ما يعرف اليوم ببنجلادش)، "فقد تطور الإسلام بشكل خلَّاق إلى أيديولوجية من "بناء العالم"؛ وهي أيديولوجية من استئصال الغابات والتوسع الزراعي" (Eaton 1993: 266-267). وعلى الرغم من أن الدين الإسلامي كان يكتسب جذورًا في التغيرات الاجتماعية والاقتصادية للحدود البنغالية، فإن عقائده ومبادئه ومعتقداته كانت غريبة عن العامة من البنغاليين؛ وذلك لأنهم لم تكن لديهم أية معرفة بالقرآن الكريم أو اللغة المقدسة. وكما كان حال الإسلام في أندونيسيا، والتي استوعبت مختلف سمات النظريات الميتافيزيقية الهندية، وتقاسمت الكثير مع الديانة الشعبية لجنوب شرق آسيا

(Geertz 1968: 11, 13)، فإن الإسلام في البنغال قد تجسد "في إطار مرجعي توفيقي" (Roy 1983: 7)، وصار "دمجًا من الممارسات التوفيقية البوذية والهندوسية والمحلية، جنبًا إلى جنب مع الممارسات الصوفية الإسلامية والشيعية"، والتي "حوَّلت العالم الثقافي للمسلم البنغالي، وغيَّرت رؤيته للدين، وأدت إلى ولادة ما يمكن وصفه بالثقافة المسلمة البنغالية الفرعية" (Ahmed 1983: v).

ومن خلال عملية التزامن هذه، تجسد الإسلام في البنغال كثقافة مسلمة ذات صبغة إقليمية، كان النزاع عليها على المستويات الاجتماعية والثقافية في سياقين على أقل تقدير. فكان السياق الأول الانشقاق الاجتماعي بين الأشراف (مفردها الشريف، أي "أحد النبلاء") والأتراف (وهي دلالة بنجالية لكلمة أجلاف، أي "شخص وضيع أو حقير"). وكان الأشراف هم أحفاد أجانب هاجروا إلى البنغال بشكل رئيسي من آسيا الوسطى وأفغانستان وبلاد الفرس وشبه الجزيرة العربية وشمال الهند. وقد عملوا على إبراز "تفوقهم العرقي" وخصوصيتهم الاجتماعية والثقافية عن عموم المسلمين البنغاليين المحليين ممن اعتنقوا الإسلام، وذلك أولاً من خلال ادعاء علاقتهم الوطيدة بالإسلام (Ahmed 1996: 8, 10). وكانوا يعتبرون الأتراف "أقل شأنًا"؛ حيث إنهم قد اعتنقوا الإسلام بشكل أساسي من واقع الطبقات الدنيا للهندوسية. وهذه التوجهات الثقافية والدينية لهذه النخبة المسلمة، والتي ضمت جنودًا وإداريين وصوفيين حضريين متعلمين وعلماء، قد تجلت من خلال أعمالهم الأدبية، وبشكل خاص بالفارسية والعربية والأردية، كما أن النخبة المسلمة قد نبذت أيضًا اللغة المحلية كأداة للتعبير (Eaton 1993: 99-100; Roy 1983: 65, 67).

وعلى الرغم من أن الثنائية الاجتماعية بين الأشراف والأتراف كان لها روابط وطيدة مع الأصول العرقية والانقسامات المهنية للطبقات الاجتماعية

(Eaton 1993: 99-101)، فإن الحواجز الثقافية المرتبطة بهذه الثنائية قد استندت إلى تمييز حاد بين الروابط الثقافية الأصيلة والروابط الثقافية المحلية مع الإسلام. أي أن العامة

المسلمة البنغالية الريفية التي كانت قد اعتنقت الإسلام لم تكن "حقيقية" أو متساوية كما كان الأشراف. ومنذ أواخر القرن السادس عشر، بدأت توجهات الأشراف الدينية والثقافية في الاختلاط بالثقافة البنغالية، وذلك من خلال التزاوج ومحل المولد، ومع مرور الوقت، بدأت ثنائية الأشراف والأتراف في التلاشي. وفي العصور اللاحقة، قَبَلَ كثير من الأشراف اللغة المحلية كأداة للتعبير؛ من أجل نشر الإسلام بين العامة المسلمة من غير الأشراف (Uddin 2006: 26, 28).

وعلى الرغم من أن عملية انتشار الإسلام قد ازدهرت من خلال الأعمال الأدبية باللغات المحلية، فإن المسلمين البنغاليين ظلوا محليين وتوفيقيين في توجهاتهم الدينية والثقافية، الأمر الذي تعرض لانتقادات شديدة خلال القرن التاسع عشر، وخاصة في الحركات الإحيائية والإصلاحية في البنغال. وفي هذا الخصوص، لعب العلماء دورًا متعمقًا في حث المسلمين على اتباع "أسلوب الحياة القويم طبقًا لما يفسرونه، مع الإصرار على تطبيق حرفي للقرآن والسنة، ونبذ كافة أشكال التقارب مع الأعراف المحلية" (Ahmed 1988: 115).

الإخضاع الاستعماري وبزوغ إحساس "بكون المرء مسلمًا"

شرح عالم الأنثروبولوجيا جيرتس "التشديد في الأصل" (جيرتس ١٩٦٨: ٦٥) أن السيطرة الاستعمارية في كلٍّ من أندونيسيا والمغرب قد أدت إلى إسلام "معارض" و"الإسلام الكتابي"، وذلك ليس فقط مناهضةً للتدخل "الغربي"، ولكن أيضًا مناهضة للتراث الديني الكلاسيكي في هذه البلدان. فيقول جيرتس أنه قبل الاستعمار، "كان الرجال مسلمين على سبيل ظرفي"، إلا أنهم في أعقاب المرحلة الاستعمارية "كانوا بشكل متزايد مسلمين على سبيل السياسة". ومن ذات المنطلق، فقد كان للإخضاع الاستعماري كبير الأثر على تشكيل إدراك المسلمين فيما يتعلق بدينهم في شبه الجزيرة الهندية. فكان تجددهم الديني لا يستهدف فقط التدخل "الغربي"، بل أيضًا أولئك المسلمين ممن

فشلوا في الحفاظ على حياتهم الدينية والثقافية طبقًا للعقائد الإسلامية الراسخة، وصار لديهم وعي ذاتي "حول مصير إيمانهم وثقافتهم" وحول "تراثهم الإسلامي؛ ليرشدهم إلى السبيل الذي ينبغي أن يتخذوه"؛ ليكونوا مسلمين "بحق" (Robinson 1993b: xx). إن غياب الطبقة الوسطى ذات التوجهات الغربية ونقص المعرفة بالعواقب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتكنولوجية للسلطة الاستعمارية، قد أدى بكثير من المسلمين، وبخاصة العلماء إلى اعتبار تقلص سلطاتهم شكلاً من أشكال الانحطاط الديني (Banu 1992: 33).

وعلى الرغم من أن التصنيف والبناء الاستعماري كان له تداعيات هامة في تطور الحس بمجتمع أساسه الإيمان بين الرعايا الكولونياليين (Pandey 2006)، فإن الحركات الإصلاحية قد يسرت للمسلمين "التركيز على المجموعة الاجتماعية باعتبارها الوحدة الأساسية للتمثيل وليس الفرد" (Robinson 1993b: xxi). وكما يؤكد الفيلسوف بيلجرامي (بيلجرامي ١٩٩٢: ٨٣٢)، فإن الإسلام باعتباره شكلاً جوهريًّا من أشكال الالتزام "له مصادر تاريخية يسهل تمييزها، وله وظيفة حيوية في صراع شعب ما لتحقيق إحساس بهويته واحترامه لذاته في وجه التاريخ والإدراكات التي تتشكل من خلاله"، لذا فإن تنمية إحساس "بكون المرء مسلمًا" في شبه الجزيرة الهندية قد ارتبط بالروايات التاريخية للاستعمار.

وفي إطار هذا السياق الأوسع من التراث التاريخي، فإن الثقافة المسلمة البنغالية ذات الصبغة المحلية قد واجهت تحديات ونزاعات مع العديد من الحركات الإحيائية والإصلاحية الإسلامية الفرعية. وبدأ التزايد الإصلاحي في البزوغ خلال القرن السابع عشر، وصاحبه في البدء محاولة لتقريب التراث الصوفي الهندي من المثل الأعلى للسنة النبوية الشريفة. فعلى سبيل المثال، سعى كلٌّ من الشيخ أحمد سيرهندي (١٥٦٤–١٦٢٤) والشاه ولي الله الدهلاوي (١٧٠٣–١٧٦٢) – وهما المصلحان الصوفيان

العظيمان – سعيًا إلى القضاء على كافة مكونات الممارسات الإسلامية التي لا تطابق المثل الأعلى النبوي (Buehler 1998: 68, 72). وقد تجسدت الأفكار الإصلاحية لهذين العالمين الصوفيين في تأسيس مدرسة دار العلماء ديوبند عام ١٨٦٧، والتي ذاع صيتها؛ نظرًا لجاذبيتها الإصلاحية الوطنية انظر:
(Faruqi 1963; Metcalf 2002; Reetz 2007). وقد أوضحت في موضع آخر أن الجاذبية الإصلاحية لمدرسة ديوبند كانت قد وصلت إلى بنجلاديش من خلال تأسيس مدارس ديوبند في بدايات القرن العشرين. فعملت هذه المدارس على إنتاج وإعادة إنتاج علماء محليين لمدارس ديوبند، ممن يشجبون كافة أشكال تشعيب الإسلام الأخرى التي لا تلتزم بتفاسير مدرسة ديوبند، والتي تحبذ توكيدًا على القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتقاليد القانونية الإسلامية للعصور الوسطى (Kabir 2009a, 2009b). وفي ظل أوجه تشابه أساسية مع مدرسة ديوبند، قام كثير من الإصلاحيين الفرعيين بمحاولة إحلال الأشكال المحلية للإسلام البنغالى. فعلى سبيل المثال، كان للطريقة المحمدية، وهي حركة تأثرت بشكل كبير بالسيد أحمد بارلوي (١٧٨٦–١٨٣١) في شمال الهند، وقد سعت إلى إعادة تأسيس الحكم الإسلامي في الهند من خلال الجهاد ضد القوى الاستعمارية، فكان لها أثر كبير في البنغال (Ahmed 1996: 39; Metcalf 1982: 68-71). كما صعد نجم حركات مثل الحركة التعينية والحركة الفرائضية في البنغال، وكما حال الطريقة المحمدية، كانت تسعى إلى إلغاء كافة التراكمات غير الإسلامية، والممارسات المحلية، والابتكارات، والأعراف الهندوسية بين مسلمي البنغال
(Banu 1992: 35-42; Ahmed 1996: 39-105; Uddin 2006: 41-76).

ولعب المسلمون الذين تلقوا تعليمًا دينيًّا، وبخاصة العلماء والملا الريفيين في هذه الحركات الإصلاحية أدوارًا متعمقة في البنغال (Ahmed 1996). وأكد المؤرخ روي (1983: xvi) أن الأثر التراكمي لهذه الحركات الإصلاحية قد خلق صدعًا بين الهويتين "البنغالية" و"الإسلامية" بين المسلمين في البنغال الذين "أخذ وعيهم بالمعتقدات

والممارسات التي كانت سائدة وقتئذ في قلب العالم العربي يتزايد"، و"حاولوا دمج تلك المعتقدات والممارسات في هويتهم كمسلمين" (Eaton 1994: 283).

قومية متصارعة: "كون المرء بنغاليًّا" أم "كونه مسلمًا"؟

إن التناقض الثقافي بين "البنغالي" و"الإسلامي" تشعب في مجموعتين تاريخيتين من التحولات السياسية: أولهما انفصال الهند وباكستان (بما في ذلك شرق البنغال) على أساس القومية الدينية عام ١٩٤٧، وثانيهما، إنكار العامة البنغالية للقومية الدينية، مما أدى إلى تشكل دولة قومية في بنجلاديش على أساس هوية عرقية ولغوية. وجاء هذا الوجه المتنازع عليه من القومية؛ ليجسد تناقضًا ثقافيًّا عميقًا موروثًا تاريخيًّا، كما سبق أن أوضحنا عاليه، وزاد تعقيدًا مع زيادة العداء الطائفي، بالإضافة إلى الحراك الثقافي الإقليمي الصبغة. فكان للحركات الإسلامية الإحيائية والإصلاحية، والتي عملت على توليد حس "بكون المرء مسلمًا"، تأثير إيجابي على ارتفاع القومية الدينية، إلا أنه لم يكن فقط العلماء من حبذوا انفصالاً في شبه الجزيرة بناءً على المجتمعات الدينية، مثل المسلمين والهندوس، بل إن المثقفين المسلمين والهندوس الحضريين الذين تلقوا تعليمًا غربيًّا والنخبة السياسية عملوا على تحويل القومية الهندية العلمانية في روحها، إلى قومية ذات صبغة جماعية كما تجلَّى في أساليب إقناعهم الأيديولوجية وممارساتهم السياسية انظر: (Chatterji 1994; Datta 1999). أما العلماء الذين ينظرون إلى تدهور حال المسلمين الاجتماعي والاقتصادي والسياسي باعتباره شكلاً من أشكال الانحطاط الديني، والذين يصارعون من أجل انتشار الثقافة الدينية، فقد وجدوا لهذه القومية الدينية الوليدة ما يبررها، على الرغم من أن كثيرًا منهم قد رفض الدولة ذات "الأساس الإسلامي" من حيث المبدأ من خلال إنكار العلاقة بين الإسلام والقومية[٣].

(٣) رفض كثير من علماء ديوبند تشكيل دولة ذات أساس إسلامي، وكان أحد أبرز هؤلاء العلماء مولانا حسين أحمد مدني (١٨٧٩–١٩٥٧). انظر Madani (٢٠٠٥).

وفي البنغال، قام كثير من المسلمين بترجمة وعيهم السياسي إلى قومية دينية؛ حيث إن الإحساس "بكون المرء مسلمًا" كان قد نما بالفعل؛ نتيجة للدور الذي لعبه العلماء بنجاح لنشر جاذبية الإسلام الإصلاحي، وكذلك الخطابات المتزايدة للأيديولوجية الجماعية. فانضم المسلمون في البنغال إلى صراع المسلمين في الهند العليا؛ من أجل رأب الصدع بينهم وبين الهندوس؛ من حيث السلطة والامتيازات، ومن ثم صار الدين عامل توحيد لهم. وجاء تكوين الهند وباكستان عام ١٩٤٧ تجسيدًا لهذه القومية الدينية.

وعلى الرغم من أن الدين قام بدور العامل الموحد للتحولات السياسية في شرق البنغال، والتي أصبحت فيما بعد جزءًا من باكستان، فإن إخفاقه في استيعاب أشكال التميز العرقية والثقافية والإقليمية للمنطقة أدى إلى بزوغ إحساس جديد بالقومية والهوية بين البنغاليين. "وكما عملت الهوية الدينية على دعم خلق دولة منفصلة، فإن الهوية اللغوية أيضًا عملت فيما بعد على دعم خلق أمة جديدة" (Uddin 2006: 116). واعتقدت النخبة السياسية والمثقفة في غرب باكستان أن إحساس البنغاليين "بكون المرء مسلمًا" كان مغايرًا للغاية للثقافة الإسلامية، فزعموا بشكل أساسي أن كثيرًا من الممارسات والتقاليد الثقافية للمسلمين البنغاليين مشتركة بينهم وبين الهندوس البنغاليين، وهو زعم طرحه أيضًا من قبل العلماء الإصلاحيون. وجاء تحريم غرب باكستان لغناء أغنيات رابيندرا سانجيت (وهي أغنيات ألفها الشاعر البنغالي طاغور والحائز على جائزة نوبل) في شرق باكستان تعبيرًا عن المساعي التي يبذلها من يهدفون إلى فصل المسلمين البنغاليين ثقافيًّا عن تأثير الهندوس البنغاليين و"تعزيز عملية دمج ثقافية للمسلمين البنغاليين في الثقافة الإسلامية الباكستانية الغربية" (Uddin 2006: 134).

إن التناقض الثقافي للمسلمين البنغاليين ذا الصبغة الإقليمية مع غرب باكستان بزغ بشكل حاد عندما تم إعلان اللغة الأردية، وهي لغة كثير من أهل باكستان الغربية ومسلمي الهند الشمالية، اللغة المشتركة lingua franca لأهل باكستان عمومًا، بما

في ذلك البنغال. وقد برر مؤسس دولة باكستان، محمد علي جناح، ترسيخ اللغة الأردية لغة رسمية للدولة من خلال ربطها بالتراث الإسلامي وهويته. فطبقًا لمحمد علي جناح، كانت اللغة الأردية هي "اللغة التي تجسد أفضل ما يمثل الثقافة الإسلامية وتراث المسلمين، واللغة الأقرب للغات المستخدمة في الدول الإسلامية، أكثر من أية لغة إقليمية أخرى " (Chakrabarti 2000: 48, cited in Uddin 2006: 125). وأدت هذه الجهود لإعلان اللغة الأردية اللغة الرسمية للشعب البنغالي إلى بزوغ إحساس عرقي ولغوي وثقافي من الهوية. وضحَّى عدد من المتظاهرين البنغاليين بحياتهم عام ١٩٥٢ في مظاهرات ضد جهود باكستان الغربية لتبنِّي اللغة الأردية لغة رسمية. وفي هذا الوضع "تحل الرموز اللغوية والثقافية محل الرموز الدينية، وأدت رغبات جديدة إلى إعادة التوكيد على الهوية الإقليمية وانقسام باكستان الذي نجم عن ذلك" (Ahmed 1996: 190). إن تناقص مكانة الدين هذه أدت إلى نشوء منظمات علمانية وغير طائفية منذ الخمسينيات من القرن العشرين. بل إن حتى حزب عوامي مسلم ليگ پاكستان – وهو حزب سياسي تأسس عام ١٩٤٩ كحزب مناظر للحزب الحاكم في باكستان – قام بإلغاء كلمة "مسلم" من اسمه. وكان هذا إشارة إلى تحول في السياسات القومية من الدين إلى اللغة (Kabir 1995: 147). وعلى الرغم من أن هذه الروح القومية غير الطائفية والعلمانية والعرقية اللغوية عملت على تعزيز انفصال شرق البنغال عن باكستان عام ١٩٧١، فإن الدين قد عاد إلى البزوغ باعتباره الأيديولوجية المركزية للدولة في بنجلادش ما بعد الاستقلال.

سياسات الإسلام، والدولة، ومعضلة الهوية

إن التوتر ما بين الهوية العرقية اللغوية (البنغالية) والإسلام ظلت دون حل في مرحلة ما بعد الاستقلال في بنجلادش. وخلال فترة حكم باكستان الغربية (١٩٤٧–١٩٧١)، كان الشعب البنغالي قد عمل بالفعل على "صك" هويته اللغوية الثقافية، والتي قام بربطها بصراعه؛ من أجل حقوقه الاقتصادية والسياسية ضد النخبة السياسية في باكستان الغربية

(Uddin 2006: 124-44). وجاء هذا التحول في الوعي السياسي والثقافي في إطار أربعة مبادئ للدولة – العلمانية والديمقراطية والاشتراكية والقومية – نص عليها أول دستور لبنجلادش عام ١٩٧٢(Kabir 1995: 182). وعلى الرغم من إعلان العلمانية أحد مبادئ الدولة، وعلى الرغم من تقييد الدور الذي يلعبه الدين في السياسة، فإن "دولة بنجلادش في أيامها الأولى فشلت في معالجة التوتر الكامن بين فكرة العلمانية ودور الإسلام في المجتمع" (Riaz 2009: 81). والمعنى الحرفي لمصطلح دارما نيرابيخساتا Dharma nirapekhsata، أي المصطلح البنغالي لكلمة "العلمانية"، هو "الحياد الديني"، أي أنه مختلف عن مفهوم العلمانية الغربية[٤] (Kabir 1995: 189, fn. 10). وكثيرًا ما قام الشعب البنغالي، الذي ربط هويته بشكل وطيد بالإسلام، ومنهم العلماء والإسلاميين، بتفسير هذه "الحيادية الدينية" باعتبارها شكلاً من أشكال اللا تدين أو طمسًا للدين من حياة الناس. كما أن هذا السياق أيضًا أثَّرَ في القائد المؤسس لبنجلاديش، الشيخ مجيب الرحمن، والذي كان أيضًا أول حاكم لبنجلاديش بعد الاستقلال، فكان يوضح "كونه مسلمًا" في اللقاءات العامة، على الرغم من أنه كان على النقيض يعزز التسامح الديني والروح العلمانية باعتبارهما سياسة للدولة[٥].

إن أساس القومية البنغالية كما روج لها مجيب كان يعتمد – طبقًا لما تنص عليه المادة ٩ من الدستور – على "وحدة الأمة البنغالية وتضامنها، والتي تستقي هويتها من لغتها وثقافتها، وحظيت بدولة بنجلاديش ذات السيادة والاستقلال من خلال صراع موحد ومحتوم في حرب الاستقلال" (Kabir 1995: 190). إن هذا التعريف البسيط للقومية البنغالية لم يتمكن من مخاطبة الأقليات العرقية والقبائلية، والتي تتمثل في أكثر من ستين أقلية، بشكل واضح. كما لم تتمكن من مخاطبة التمييز بين شعب بنجلاديش المتحدث بالبنغالية والهند. فالطبيعة الغامضة للعلمانية والتناقض بين الثقافة البنغالية

(٤) للمزيد عن طبيعة العلمانية في الغرب وفي سياق جنوب آسيا، راجع Bhargava (١٩٩٨).

(٥) من الأمثلة على سياسة الدولة الخاصة بالشيخ جبر رحمن أنه منع التحية الإسلامية على قنوات الراديو والتليفزيون الرسمية. للمزيد من التفاصيل عن تعبير مجيب عن الرموز الدينية فى الحياة العامة، وسياسة الدولة للتسامح الديني، راجع Riaz (٢٠٠٤: ٢٨–٣٤) وKabir (١٩٩٥: ١٨٦–٩٥).

والإسلام، عملت في أعقاب قلب نظام الحكم التي أدت إلى اغتيال مجيب عام ١٩٧٥ على توليد وجه جديد من أوجه التناقض للهوية القومية: "البنجلاديشية". فوجد كثير من العلماء والإسلاميين من مختلف الأحزاب السياسية الإسلامية أن القومية البنجلاديشية هي تعبير عن القومية المسلمة (Uddin 2006: 138; Kabir 1995: 200).

وقام الرئيس ضياء الرحمن، الذي عرف باسم ضياء (حكم من ١٩٧٧ إلى ١٩٨١)، القائد العسكري، ومؤسس أحد أكبر الأحزاب السياسية (الحزب الوطني البنجلاديشي)، "بصك" مفهوم القومية البنجلاديشية عام ١٩٧٨ على أساس سبعة مبادئ، هي: "الأراضي، والشعب دون اعتبار للدين، واللغة البنغالية، والثقافة، والحياة الاقتصادية، والدين، وتراث حرب التحرير لعام ١٩٧١". أي أن تعريف ضياء للقومية البنجلاديشية كان متناقضًا؛ حيث إنه ضم الحيادية الدينية والتحيز الديني على حدٍّ سواء، أي "الشعب دون اعتبار للدين" و"الدين" معًا في تعريفه للقومية البنجلاديشية (Kabir 1995: 199). وكانت صياغة ضياء للقومية البنجلاديشية تهدف إلى تعميم حكمه العسكرى وإضفاء الشرعية عليه بين المسلمين البنغاليين الذين رأوا أن الثقافة المسلمة ينبغي أن تكون علامة بدائية للهوية القومية، ومن كانوا يسعون إلى تمييز إقليمي يعتمد على إحساس الدولة القومية لبنجلاديش. وقد ساعدت هذه الظواهر على رسم تمييز بين شعب بنجلاديش وشعب غرب البنغال في الهند، والذين لا ينقسمون على بعضهم قوميًّا فقط بل ودينيًّا أيضًا.

وكان عدد من التعديلات الدستورية التي أجراها ضياء بمثابة إشارة للسبل التي بزغ الإسلام من خلالها ليكون الأيديولوجية الرسمية الجوهرية لبنجلاديش، وكان منها إحلال "العلمانية" "بالإيمان المطلق بالله العلي القدير"، والنص على أن هذا يعد "الأساس لكافة الأعمال"، مع تضمين "بسم الله الرحمن الرحيم" قبل فقرة التمهيد بالدستور، وتغيير القومية "البنغالية" إلى القومية "البنجلاديشية" (Riaz 2004: 34-35; Kabir 1995: 198-99). وقد دعمت سياسة ضياء، والتي حاولت تعميم مهمة السياسية وإضفاء الشرعية عليها

من خلال الاستخدام المستمر للتعبيرات والرموز الإسلامية في الخطاب السياسي والثقافي لبنجلاديش، دعمت ظهور العلماء كنشطاء اجتماعيين وسياسيين ذوي أهمية في الحياة البنجلاديشية العامة. كما عملت مساعي ضياء لإضفاء الصبغة الرسمية على تعليم المدرسة وعلى تيسير مشاركة العلماء في القطاعات العامة من خلال تأسيس إدارة منفصلة للمدارس في وزارة التعليم عام ١٩٧٧، وتأسيس مجلس خاص (مجلس تعليم المدرسة) عام ١٩٧٨ (Riaz 2004: 36). وفي ذلك الوقت حصل قطاع المدرسة على رعاية متزايدة من الدولة (Kabir 1995: 201).

وأدى تعاون الرئيس ضياء الوطيد مع العلماء والإسلاميين إلى اتخاذ موقف لصالح التعليم الإسلامي، وشمل مجلس الوزراء وحزبه السياسي الجديد كثيرًا من العلماء والإسلاميين، بما في ذلك من كانوا يتخذون موقفًا مناهضًا للتحرر في حرب الاستقلال ضد باكستان الغربية (Riaz 2004: 36). فعلى سبيل المثال، أصبح مولانا عبد المنان – وهو عميل مزعوم لباكستان أثناء حرب التحرير، وكذلك مؤسس صحيفة يومية إسلامية اسمها الانقلاب، والرئيس السابق لجمعية المدرسين – وزيرًا في وزارة ضياء

(Riaz 2004: 36, 37). ونظرًا لهذا التقارب مع الإسلاميين والعلماء، جعل ضياء الإسلاميات، وهو موضوع خاص بالدروس الإسلامية، إلزاميًّا للطلاب المسلمين حتى الصف الثامن في المدارس العامة الحديثة (Riaz 2004: 36). واستحدث حاكم غرب باكستان ذات المقرر عام ١٩٦١ لتعزيز الثقافة الإسلامية بين الطلاب في باكستان ما قبل الانقسام (Ali 1983: 172). وقام ضياء، بمساعدة دول الشرق الأوسط، بتأسيس أول جامعة إسلامية (وتعرف اليوم بجامعة خوستيا الإسلامية) عام ١٩٧٩ (Ali 1983: 202).

واستمر الرئيس إرشاد – وهو خليفة ضياء – في الحفاظ على مفهوم القومية البنجلاديشية. فسرعان ما قام بعد توليه السلطة بالإعلان عن "السياسة التعليمية الجديدة"، والتي أوصت بجعل اللغة العربية مقررًا إلزاميًّا في مناهج مرحلتي التعليم

الأساسية والثانوية، إلا أن هذا الأمر لم يكتب له النجاح؛ نظرًا للمعارضة القوية واعتراض الطلاب والنخبة المثقفة العلمانية. كما حاول إرشاد أيضًا بناء رابط وطيد مع الإسلاميين والعلماء؛ وذلك ليضمن شرعيته السياسية لدى المؤسسات الدينية والأحزاب السياسية. وبدأ في زيارة مواقع البير pirs (أي المعلمين الروحانيين)، وعمل على كسب دعم أتباع روحانيين. وللتوسع في مؤيديه من خلال استغلال العواطف الدينية، أعلن إرشاد الإسلام دينًا رسميًّا للدولة عام ١٩٨٨، وهو مطلب طال انتظار الأحزاب السياسية الإسلامية لتحقيقه. ومع هذا الإعلان، عمل إرشاد على طرح مهمة ضياء لفرض الصبغة الإسلامية والقومية البنجلاديشية. كما أن عملية الدمج المشروعة للإسلام في الإجراءات الدستورية وسياسة الدولة أثناء نظامي الحكم العسكريين في بنجلاديش عملت على توسيع مجال الاحتجاجات الاجتماعية والسياسية للعلماء والإسلاميين.

التحول الاجتماعي والسياسي للعلماء

يعرف العلماء لكونهم "رجال علم دينيين"، ويعملون على حفظ المعرفة الدينية الإسلامية ونقلها في المجتمعات المسلمة. وفي العصور الإسلامية الأولى، كانوا "يضمون تنوعًا هائلاً من الأشخاص، يتراوح من الفقهاء الذين كانوا ينشغلون دائمًا بتفاصيل الشريعة والقوانين الإسلامية، إلى أصحاب المحلات الذين كانوا يمضون عصر يوم واحد في الأسبوع؛ ليحفظوا عن ظهر قلب بعض التقاليد". وكان هؤلاء الناس "يكتسبون قوت يومهم كما يكتسبه غيرهم من حولهم؛ من تجار وأصحاب أراض وأصحاب حرف وما إلى ذلك" (Mottahedeh 1985: 231). ولم يكن العلماء "جزءًا رسميًّا من البناء السياسي للخلافة"، ومع ذلك كان لهم كبير الأثر في السلالة السياسية المسلمة (Esposito and Voll 2001: 8). فعلى سبيل المثال، ارتبط العلماء في شبه الجزيرة الهندية بالبلاط الإسلامي خلال الحكم الإسلامي. كما أنهم عملوا أيضًا على تنمية العديد من الأنشطة السياسية في شبه الجزيرة تحت الاستعمار (Qureshi 1974).

وتقول دراسات حديثة إن انتشار تكنولوجيا الطباعة، والتعليم الشامل، والأهم من ذلك عملية تحديث كثير من المجتمعات المسلمة هو ما كسر شوكة احتكار العلماء للمعرفة الإسلامية (Eickelman 1992; Eickelman and Anderson 1997، 2003; Robinson 1993a, 2000: 66-104; Esposito and Voll 2001: 14-16).

"إن أثر التعليم والأفكار الجديدة عَمَلَ – بشكل تدريجي ولكن لا محالة – على وضع حد لهذا الاحتكار، ومع نهاية القرن التاسع عشر كانت هناك نخبة مثقفة جديدة تولد" (Sharabi 1970: 3 Esposito and Voll 2001:12;). لقد أثر التحديث والتغريب على التقاليد الفكرية للمجتمعات المسلمة في ثلاث نواح على أقل تقدير، وهي: ظهور "مفكرين علمانيين"، وإضعاف سلطة العلماء التقليدية، وظهور نوع جديد من المفكرين الإسلاميين – "المفكرين النشطاء المسلمين الحديثين". و"لم يتمكن هؤلاء المفكرون النشطاء من الإيمان بالعلماء التقليديين، ولكنهم أيضًا لم يرغبوا في تقبل المواقف العلمانية لأنصار الغرب" (Esposito and Voll 2001: 16, 20).

وقد مر العلماء بتحولات اجتماعية وسياسية بارزة في العقود الأخيرة في بنجلاديش. فقد عمل تحويل مؤسساتهم الاجتماعية والدينية الرئيسية – المدرسة – إلى صبغة رسمية، والذي بدأ في عام ١٩٨٠ إلى تيسير مشاركتهم المتزايدة في المجال العام. وكان هذا السعي إلى إضفاء الصبغة الرسمية برعاية الدولة تجسيدًا لثقافة سياسية وممارسة ذات توجه إسلامي، كما سبق أن أشرنا. وتقدم للمدارس التي خضعت للإصلاح والتي ترعاها الدولة، وصارت تعرف باسم "علية"، طبقة من المسلمين الذين تلقوا تعليمًا دينيًّا والذين كانوا أيضًا على معرفة بالعلوم الحديثة. لذا أدت هذه المدارس إلى ظهور مسلمين لديهم مجالات معرفية تعتمد على معارف ذات أسس مزدوجة دينية وحديثة. ومع وضع خطة إصلاح الأزهر في مصر في عين الاعتبار، فقد كشف زيغال (١٩٩٩) كيف أن الجمع بين المعرفة الدينية والحديثة قد أدخل الكثير من علماء الأزهر في عباءة "الأعمال البسيطة"، فتمكنوا من مشاركة المفردات والخطابات المشتركة مع أولئك

المفكرين الإسلاميين و"الإسلاميين" الذين تلقوا تعليمهم في الجامعات الحديثة. وعلى نفس المنوال، فإن خطة إضفاء الصفة الرسمية على المدارس في بنجلاديش أيضًا عملت على إنتاج طبقة من المسلمين المتعلمين القادرين على التعبير عن خطابات الإسلام من خلال منابر ومنتديات اجتماعية ودينية مختلفة.

ومع ذلك، فإن العلماء الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الأكثر تقليدية (والتي تعرف باسم المدارس القومية والتي لم تشارك في خطة الإصلاح للدولة؛ نظرًا لأنها كانت تفضل الحفاظ على المناهج الإسلامية التقليدية دون استحداث لأي مقررات حديثة) لعبوا أيضًا دورًا هامًّا كفاعلين اجتماعيين ودينيين وسياسيين في بنجلاديش المعاصرة. وكما سبق أن أوضحت في موقع آخر، فإن الكثير منهم تشرب التوجه الإحيائي للإسلام الذي كان سائدًا في القرن التاسع عشر، ومنهم ديوبند، فانصب اهتمامهم على تداعيات مفهوم الإسلام "الحق"، والتي كان يمكن أن تؤدي إلى تحول جماعات مذهبية أخرى في الإسلام إلى "الآخر"؛ نظرًا لاعتبارها "غير حقة" (Kabir 2009b). وعلى الرغم من التحصيل التعليمي لهؤلاء العلماء؛ فإن الدولة لم تعترف بهم بشكل رسمي، ولكن الكثير منهم نجح في الدعوى للإسلام من خلال مساعيهم الاجتماعية والدينية. وكان لهم تأثير كبير بين أتباعهم والذين ارتبطوا بالمدارس القومية.

وكان لازدياد التعبير عن الإسلام في الحياة العامة والدمج الشرعي للعبارات الإسلامية وقيمه في سياسات الدولة في بنجلاديش ما بعد الاستقلال أثر مزدوج على تحول سلوكيات العلماء الاجتماعية والسياسية. فعمل هذا أولاً على تيسير ظهور عدد متزايد من المنظمات الاجتماعية الدينية، والتي تم تكوين الكثير منها بمشاركة العلماء. وثانيًا، فإن صعود الإسلام باعتباراته الأيديولوجية الرئيسية للدولة أيضًا عمل على تشجيع المشاركة المتزايدة للعلماء في السياسة من خلال أشكال سياسية مختلفة. وفيما يتعلق بالأثر الأول، فقد شهدت بنجلاديش ظهور العديد من المنظمات الاجتماعية والدينية في مرحلة ما بعد الاستقلال، ومنها المؤسسة الإسلامية في بنجلاديش

Islamic Foundation Bangladesh (IBF)، ومؤسسة مسجد بنجلادش، وجمعية الدعوى للإسلام Islam Pracher Samity، وجمعية مدرسي مدارس عالية Bangladesh Jamiatul Madarisin، والجمعية القرآنية وغيرها (Osmany 1992: 138). وقد انصب اهتمام هذه المنظمات كافة على نشر تعاليم الإسلام وعقائده. فتعمل على سبيل المثال المؤسسة الإسلامية في بنجلاديش – وهي مؤسسة ترعاها الدولة ولها فروع في كافة مناطق بنجلاديش تقريبًا – على إدارة المساجد، وتوفير التدريب للأئمة، وتتبع التقويم الإسلامي، وتنشر الثقافة الإسلامية من خلال المطبوعات. كما أن جمعية مدرسي مدارس عالية تمثل مثالاً نموذجيًّا. فقد عملت هذه الجمعية – والتي تأسست عام ١٩٣٧ – على تأمين مصالح تعليم المدارس العالية ومن يعمل بها من علماء. وعلى الرغم من أن الجمعية تضم أكثر من مائتي ألفٍ من مدرسي مدارس عالية(٦)، فإنها كثيرًا ما تقوم بدور منبر للمجالات الدينية العامة، يتم سماع أصوات العلماء من خلالها. وقد حظيت هذه المنظمة بدعم الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال. وكان مولانا عبد المنان، وهو من المقربين من حكومة ضياء، أحد الأعضاء المؤسسين للجمعية. كما أن ظهور مختلف المنظمات الاجتماعية والدينية قد خلق أيضًا فرصًا للعلماء الذين علا صوتهم تعبيرًا عن تداعيات المبادئ الإسلامية وتقاليد الإسلام وممارساته في الحياة الاجتماعية في بنجلاديش.

وقد شهدت بنجلاديش منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين تحولاً في السلوكيات السياسية للعلماء. فقد أثرت سياسات التحرر السياسي لضياء على كثير من العلماء في مشاركتهم في الأنشطة السياسية(٧). وبدأت كثير من الأحزاب السياسية –

(٦) طبقًا لحوار مع مولانا شبير أحمد ممتاز، الأمين العام لجمعية مدرسي مدارس عالية، دكا، ٢٠ مارس ٢٠٠٨.

(٧) استحدث الشيخ مجيب رابطة عوامي الفلاحين والعمال في بنجلاديش Bangladesh Krishak Sramik Awami League (BAKSAL) باعتبارها الحزب السياسي القومي الأوحد، وذلك بتحريم كافة الأحزاب الأخرى عام ١٩٧٥. وكان هذا الحزب دمجًا سياسيًّا لرابطة العوامي، وهو الحزب الذي قاد حرب التحرير، ولحزب كريشاك سراميك والذى كان مؤيدًا للدولة الاشتراكية. وفي أعقاب وفاة مجيب، سمح ضياء لكافة الأحزاب بالمشاركة في النشاطات السياسة، بما في ذلك الأحزاب ذات الأسس الإسلامية، والتي كان قد تم حلها في عهد مجيب. ولهذا السبب، يرجع أتباع ضياء الفضل له في كونه صاحب مبادرة "الديمقراطية متعددة الأحزاب".

بموجب قانون تسجيل الأحزاب السياسية، الصادر في شهر يوليو عام ١٩٧٦ – في العودة إلى الظهور. وبدأت مختلف الأحزاب الإسلامية في استهلال نشاطها. وأطلقت الجماعة الإسلامية (Jamaat-e-Islami (JI – والتي عرفت بموقفها المناهض للتحرر – نشاطها السياسي تحت شعار حزب باسم جديد، ألا وهو حزب الرابطة الديمقراطية الإسلامية (Riaz 2004: 36-37) (IDL). أي أن ضياء "مكن الإسلاميين من أن يصبحوا فاعلين سياسيين لهم شرعية دستورية في بنجلاديش" (Riaz 2004: 37).

وكان أحد أشكال التحول السياسي البارز هو ظهور مختلف الأحزاب السياسية الإسلامية التي لعبت دورًا تجاوز الركيزة الرئيسية للأنشطة السياسية التي قامت بها الجماعة الإسلامية. كما شرع العلماء التقليديون، الذين تلقوا تعليمهم في المدارس القومية، في البزوغ كفاعلين سياسيين لهم أهميتهم في ظل حكم ضياء. فعلى سبيل المثال، صار مولانا محمد حبيب الله حافظي حظور – وهو عالم ذاع صيته، وحصل على تعليم ديني متقدم في مدرسة ديوبند، وعمل مدرسًا في أحد أكبر المدارس القومية (الجامعة الإسلامية اليونوسية، في مسقط رأسه برهمنباريا)[٨] – فاعلاً سياسيًّا هامًّا مع بدايات ثمانينيات القرن العشرين. وفي عام ١٩٨١ شارك في الانتخابات الرئاسية بالبلاد؛ حيث حصل على المركز الثالث[٩]، وقام فيما بعد بتأسيس حزب سياسي إسلامي، ألا وهو حزب حركة الخلافة في بنجلاديش.

وبعد حافظي حظور، ظهر كثير من علماء ديوبند في الحياة العامة في فترات لاحقة، وقاموا بتأسيس العديد من الأحزاب السياسية الإسلامية، فصارت الصورة الكاملة للإسلاموية في بنجلاديش أكثر تنوعًا وتفتتًا. فظهر على سبيل المثال المفتي فضل الله حق أميني من بلدة برهمنباريا، وهو المدير المؤسس لمدرسة قومية كبيرة في دكا ومن علماء ديوبند، وقد ظهر في الساحة السياسية بوصفه رجلاً إسلاميًّا نشطًا وصاحب

(٨) حوار مع المفتي نور الله، مدير مدرسة الجامعة الإسلامية اليونوسية، برهمنباريا، سبتمبر ٢٠٠٤.
(٩) للمزيد من المعلومات عن الانتخابات الرئاسية التي أُجريت عام ١٩٨١، راجع خان (١٩٨٢).

رأي في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين. وظهر أيضًا في ساحة المعركة من أجل الإسلاموية في بنجلاديش شيخ الحديث علامة عزيز الحق، وهو من علماء ديوبند، ومدرس سابق في مدرسة الجامعة اليونوسية في برهمانباريا، ومدير مدرسة قومية كبيرة في دكا، وذلك من خلال تأسيسه لحزب سياسي إسلامي هو مجلس خلافة بنجلاديش BKM. وفي عام ١٩٩٠، نشأت الجبهة الإسلامية المتحدة IOJ (Islami Oikya Jote)، وهي تحالف من سبع فصائل من الأحزاب الإسلامية، كإحدى القوى البديلة للإسلاموية غير الجماعة الإسلامية السائدة في بنجلاديش. وأصبح المفتي فضل الله حق أميني زعيم الجبهة الإسلامية المتحدة، والتي صارت منتدى محافظًا مثاليًّا للأحزاب السياسية الإسلامية كتصور لتأسيس كيان سياسي إسلامي يتخذ الخلافة نموذجًا له.

إن الإسلاموية التي طرحتها الجماعة الإسلامية والأحزاب السياسية الإسلامية التي تأسست على علماء المدارس القومية، ومنها الجبهة الإسلامية المتحدة، قد أثرت في طبيعة السياسة حتى أثناء فترات الحكم الديمقراطي (١٩٩٠ وحتى الآن) في بنجلاديش[١٠]. أما رابطة عوامي بنجلاديش، والتي كانت تحظى بدعم قوي لدى "المفكرين العلمانيين"؛ نظرًا لترويجها للقيم العلمانية والقومية البنغالية، فعملت على خلق تحالف سياسي معارض مع الجماعة الإسلامية ضد حكم الحزب الوطني البنجلاديشي (١٩٩١–١٩٩٦). ثم قام الحزب الوطني البنجلاديشي، والذي كان أكثر تودداً للأحزاب السياسية الإسلامية، بتشكيل حكومة ائتلافية مع الجماعة الإسلامية والجبهة الإسلامية المتحدة (٢٠٠١–٢٠٠٦). وعلى الرغم من أن تأثيرهم كان ضئيلاً فيما يتعلق بالفوز في الانتخابات، فإن الدور السياسي المتنامي للعلماء عمل على نشر

(١٠) حكم الحكام العسكريون – ضياء وارشاد – البلاد من عام ١٩٧٧ وحتى نهاية ١٩٩٠، وهي فترة اتصفت بكثير من الاضطرابات السياسية الحادة. وبدأ الحزبان السياسيان الرئيسيان، رابطة عوامي بنجلاديش والحزب الوطني البنجلاديشي، في الاستيلاء على السلطة من خلال الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩١، على الرغم من أن الحكومة المؤقتة غير المنتخبة كانت مفوضة لتولي السلطة مدة ثلاثة أشهر في أعقاب إجراء الانتخابات. وفي عام ٢٠٠٦، واجهت الحكومة المؤقتة أزمة؛ نظرًا للاضطرابات السياسية بين المتنافسين السياسيين الرئيسيين، والتي استمرت لأكثر من عامين قبل أن يتم إجراء انتخابات عام ٢٠٠٦، وأخيرًا عام ٢٠٠٨. وتعتبر هذه الحكومة المؤقتة على نطاق واسع حكومة يدعمها الجيش.

الإسلام باعتباره مكونًا شرعيًّا للأحزاب السياسية. وقبل الانتخابات العامة عام ٢٠٠٨، قامت رابطة عوامي بنجلاديش بعقد صفقة تتكون من خمسة بنود مع مجلس الخلافة البنجلاديشي، مما نتج عنه كَمٌّ هائل من الانتقادات بين الأحزاب السياسية اليسارية المتحالفة مع رابطة عوامي بنجلاديش، وبين غيرها من المجتمعات الدينية.

كان حزب مجلس خلافة بنجلاديش، وهو فصيل من الجبهة الإسلامية المتحدة، مؤيدًا لرابطة عوامي بنجلاديش في الانتخابات بشرط أن تستجيب الرابطة لمطالبه حال وصولها للسلطة. وطبقًا لهذه الصفقة، فقد كانت مطالب حزب مجلس خلافة بنجلاديش تتلخص في: عدم إصدار أي قانون يتعارض مع القيم القرآنية والسنة والشريعة الإسلامية، والاعتراف الرسمي بالمدارس القومية، وسن القوانين التي تنص على أن محمد – صلى الله عليه وسلم – هو خاتم الأنبياء، وسن القوانين التي تتيح للعلماء المعتمدين إصدار الفتاوى[١١]. وعلى الرغم من أن رابطة عوامي بنجلاديش لم تتمكن من الحفاظ على الصفقة السياسية التي عقدتها مع مجلس خلافة بنجلاديش؛ نظرًا لحملة التشويه التي شنتها الأحزاب السياسية اليسارية، أي "المفكرين العلمانيين"، وقادة الفرق الدينية الأخرى[١٢]، فإن الحزب تعهد في بيانه الانتخابي أنه "لن يتم سن أي قوانين تتعارض مع القرآن والسنة"[١٣].

يبين التحول الاجتماعي والسياسي للعلماء في بنجلاديش المعاصرة أن العلماء لا يزالون محاورين هامين لفهم عملية إعادة إرساء الإسلام في المجتمعات المسلمة الحديثة. وعلى الرغم من أن الدراسات تكشف أن التعليم الشامل، وانتشار أشكال تكنولوجيا الاتصال، والتجديد والتحديث قد طالت العلماء وأثرت فيهم بشكل قوي

(١١) مقال "Al–Bigots electoral deal stuns all." (صفقة الرابطة مع المتعصبين الانتخابية تبهر الجميع)، في جريدة *Daily Star*، عدد ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٦، دكا.

(١٢) مقال "Al's deal with bigots against Liberation War spirit." (صفقة الرابطة مع المتعصبين ضد روح حرب التحرير)، في جريدة *Daily Star*، عدد ٢٨ ديسمبر ٢٠٠٦، دكا.

(١٣) المادة ٢١,٣ من البيان الانتخابي لرابطة عوامي بنجلاديش – ٢٠٠٨: ميثاق للتغيير (النسخة الإنجليزية متوفرة على موقع: http://www.albd.org/autoalbd/index.php.

من خلال تقويض سلطاتهم الاحتكارية في نقل وتفسير المعرفة بالإسلام، فإن السياق الاجتماعي والسياسي المعاصر قد يعمل على تيسير ترسيخ وساطتهم الذاتية بصيغة جديدة. ومثل هذه الوساطة الذاتية كثيرًا ما تتجلى من خلال نشاط العلماء، حتى في أشكالها الجدلية، والتي تسعى إلى غرس القيم الإسلامية في حيوات الناس الاجتماعية والثقافية كما سنرى في القسم التالي.

النشاط السياسي الإسلامي والعلماء

إن النشاط السياسي الإسلامي ليس سياسيًّا أو لا سياسي بشكل كامل، على الرغم من أن له تداعيات سياسية هامة، بل هو "وجودي" (Hashem 2006: 25). ويرى الباحثون أنه يشبه كافة الحركات الاجتماعية الأخرى التي تعمل على "تعبئة" الإسلام من خلال التشبيك والتأطير الأيديولوجي لمناهضة سياقات سياسية واجتماعية بعينها (Wiktorowicz 2004; Wickham 2002). فالنشاط السياسي الإسلامي سبيل يعمل من خلاله "العلماء على الاستمرار في توسيع قاعدة الجمهور لديهم؛ وذلك لتشكيل المناظرات حول معنى الإسلام ومكانته في الحياة العامة، ولقيادة حركات النشطاء سعيًا لتحقيق مثلهم" (Zaman 2002: 191). إن التحولات الاجتماعية والسياسية للعلماء في بنجلاديش، كما سبق أن رأينا، قد عملت على توسيع نطاق تضافر جهودهم من أجل النشاط السياسي الإسلامي، والذي سعى إلى توليد خطابات عن المثل الإسلامية وتداعياتها في الحياة الاجتماعية والثقافية.

تعبئة الإسلام في مواجهة قيم المنظمات غير الحكومية المختلطة

إن حالة النشاط السياسي التي أود توضيحها هنا تعتمد على المواجهة بين منظمة غير حكومية وطنية – ألا وهي منظمة بروشيكا Proshika – والعلماء الحضريين للمدارس القومية في بلدة براهمانباريا. وقد وقع هذا النشاط السياسي المثير للنزاع خلال الأسبوع

الثاني من شهر ديسمبر عام ١٩٩٨. وعلى الرغم من أنني لم أكن متواجدًا بصفة شخصية في وقت وقوع الحادثة، فإن ما أطرحه هنا يعتمد على عدد من المستندات النصية، مثل قصاصات الصحف، والكتيبات، والنشرات، والكتب. كما أنني أجريت محادثات وحوارات مع العديد من الأشخاص- بما في ذلك العلماء في تلك المنطقة - خلال مراحل متعددة من عملي الميداني بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٨، مما ساعدني في تحليلي.

إن براهمانباريا هي بلدة صغيرة، تتميز بوجود طاغ للعلماء، وذلك يرجع في المقام الأول إلى تكاثر المدارس القومية في المنطقة. كما أنَّ المنطقة قد حظيت أيضًا باهتمام إعلامي واسع نظرًا لبعض أشكال النشاط السياسي الإسلامي مؤخرًا ضد حق العلماء في إصدار الفتاوى(١٤). وقام مولانا أبو طاهر محمد يونس، عالم من علماء ديوبند، بتأسيس أكبر وأقدم المدارس القومية، الجامعة الإسلامية اليونوسية، في قلب البلدة عام ١٩١٤. ولهذه المدرسة مجلس إدارة خاص بها يعرف باسم الإدارة التعليمية Edarae Talimia، يتبعها أكثر من ٦٩ مدرسة قومية في أرجاء البلاد(١٥). وقد تشرب علماء هذه المدرسة تفسير ديوبند للإسلام، وهو مفهوم إصلاحي ومثالي. وتهتم المدرسة وأتباعها بتداعيات الإسلام "الحق"، ومن ثم يعارضون بشدة المذاهب الأخرى، وبخاصة المسلمين الأحمديين(١٦) وأتباع سيد أحمد بريلوي (Kabir 2009b). وقد انضم كثير من علماء ديوبند المحليين ممن حصلوا على درجات دينية متقدمة من ديوبند إلى هذه المدرسة من أجل نشر شكل محافظ من الدين الإسلامي. وكان من أبرز علماء ديوبند مولانا حافظي حظور ومولانا تازول إسلام ومولانا سراج الدين إسلام (تُوفي عام ٢٠٠٦) والمفتي محمد نور الله (تُوفي عام ٢٠٠٩)، وغيرهم كثيرون. وقد انصب اهتمامهم جميعًا على تداعيات مبادئ الإسلام الديوبندية، وقامت المدرسة اليونوسية

(١٤) في إحدى الحالات أصدرت المحكمة العليا قرارًا بأن إصدار الفتاوى بأي شكل يعد أمرًا غير قانوني، ولا يتفق مع القانون الدستوري، فقام كثير من العلماء، بما في ذلك الإسلاميين وأتباعهم، بالتظاهر بشدة ضد حكم المحكمة، مما أدى إلى صدامات بين وكالات تنفيذ القانون التابعة للدولة والمتظاهرين. وقد صورت كافة الصحف القومية اليومية هذه الحالة في الفترة ما بين ٣ إلى ٨ فبراير ٢٠٠١.

(١٥) حوار مع المفتي نور الله، مدير الجامعة الإسلامية اليونوسية، سبتمبر ٢٠٠٤.

(١٦) إن كافة عموم المسلمين يعارضون بشدة المسلمين الأحمديين؛ نظرًا لإيمانهم بنبوة ميرزا غلام أحمد (١٨٤٠-١٩٠٨). انظر فريدمان (١٩٩٩).

بدور المؤسسة الرئيسية لنشر الإسلام في هذه المنطقة. ومع مرور الوقت صارت تراثًا محليًّا من مدارس ديوبند، مما كان له أكبر الأثر على كافة المدارس الأخرى[١٧] وعلى المجتمع المسلم المحلي أيضًا.

إن الوجود القوي للعلماء وانتشار الإحساس المحافظ بالإسلام من خلال شبكات المدارس القومية في براهمانباريا هو ما شكّل خلفية النزاع بين العلماء ومساعي إحدى المنظمات غير الحكومية لتنظيم معرض لعميلاتها عام ١٩٩٨. وبدأت المنظمة غير الحكومية في بادئ الأمر باعتبارها حركة إنسانية في بنجلاديش ما بعد الاستقلال[١٨]، لكنها أصبحت الآن "قوة من قوى التحديث" تسعى إلى إخراج فقراء المناطق الريفية، وبخاصة النساء منهم، من النظام الذكوري التقليدي، من خلال الاستفادة من قوتهم العاملة الرخيصة في سياق العولمة الاقتصادية (Karim 2004: 292). كما تعمل المنظمات غير الحكومية أيضًا على تعزيز خطابات ليبرالية وسلوكيات اجتماعية بعينها بين النساء الريفيات؛ بهدف زيادة حراكهن الاجتماعي ولمكافحة النظام الذكوري المتأصل اجتماعيًّا وأسريًّا. ويعمل هذا الرأي على إنتاج "سلطة لا متماثلة وأوجه تمايز مادية بينهن وبين رجال الدين الريفيين، كما أنهن صرن رموزًا لاستياء هائل ضد رجال الدين الذين يشعرون أن عمل المنظمات غير الحكومية مع الفقراء قد أدى إلى تقلص دورهم" (Karim 2004: 300). ويشبه التوكيد التالي تأملات العلماء حول العلاقة بين الإسلام والمنظمات غير الحكومية.

ويتم التشجيع على الاختلاط بين الذكور والإناث باسم نقل المعرفة (في المنظمات غير الحكومية). وإنها (أي المنظمات غير الحكومية) إنما تحرض على موقف النساء ضد البردة (الحجاب). كما تعمل منظمة BRAC (وهي منظمة غير حكومية وطنية)

(١٧) في منطقة بلدية براماتباريا هناك ٣٦ مدرسة و٢٤ مدرسة عامة ومؤسسة تعليمية. ومن بين المدارس هناك مدرستا عالية (مدارس خضعت للإصلاح بمساعدة الدولة)، بينما المدارس الأربعة وثلاثون المتبقية فهي مدارس قومية، تقوم المدرسة اليونوسية برعاية الكثير منها ودعمها.

على تقويض البيئة الدينية الريفية التقليدية من خلال السماح للنساء بركوب الدراجات وقيادة الدراجات النارية الصغيرة. وتحت ستار حرية المرأة، تخطط المنظمات غير الحكومية لمؤامرة خطيرة؛ من أجل انتهاك السلامة العائلية (Tadnan 2001: 14).

وفي هذا السياق، عندما كانت بروشيكا – وهي منظمة غير حكومية وطنية – تقوم بالإعداد لتنظيم معرض نصر Bijoy mela تحت شعار "منظمة أهلية" Trinamul Sanghathan، بمشاركة عميلاتها في الفترة بين ٧ إلى ١١ ديسمبر ١٩٩٨، قام علماء براهمانباريا بمعارضة هذا بشدة فيما وصفوه بأنه معرض "غير إسلامي"؛ حيث إنه سيتيح للنساء الاختلاط بالرجال. وكان مقررًا عقد البرنامج في إستاد نياز محمد بالبلدة، وكان مسجد قواتلي جيم لا يبعد كثيرًا عن مكان عقد البرنامج، وكان إمام المسجد، مولانا عبد الحافظ، قد أخبر باقي العلماء في براهمانباريا بأمر البرنامج. وعندما استهل الإعداد بالإستاد، قام مولانا حافظ وبعض أتباعه بالتظاهر ضد البرنامج، وقال مؤكدًا أنهم – أي المنظمة غير الحكومية – "يوزعون ملصقات بها صور لنساء وآلات موسيقية، وأنها ضد الشريعة الإسلامية be-shariati". كما أوضح أنه من غير المقبول أن تأتي آلاف النساء إلى هذا المعرض دون ارتداء البردة be-purdah[١٩]. وأرادت منظمة بروشيكا أن ترفع من وعي النساء الريفيات بأوجه الظلم الاجتماعي والتمييز بين الجنسين، واستغلال رجال الدين والنخبة الريفية لأشكال التراث الشعبي من مسرح شعبي وأغانٍ. كما أن هذا النوع من المعارض الريفية كان يهدف أيضًا إلى تعزيز مثل هذه القيم من خلال أشكال التراث الشعبى. أما العلماء، بما في ذلك مولانا حافظ، فقد اعتبروا هذه الأشكال الثقافية التي ستعرض في المعرض "غير إسلامية". ومع ذلك، فقد أصر المنظمون بدعم من الوكالات التنموية الرئيسية في بنجلاديش على أن

(١٨) يوجد في الوقت الحاضر ٥٠,٩٩٧ منظمة من المنظمات غير الحكومية مسجلة لدى وزارة الرعاية الاجتماعية، انظر أيضًا مقال "أكثر من ٢٣،٠٠٠ نشاط لمنظمات غير حكومية مجهولة"، جريدة ديلي ستار، عدد ١١ يوليو ٢٠٠٩، دكا.

(١٩) جريدة *Daily Prothom Alo* اليومية، عدد ٦ ديسمبر ١٩٩٨، استشهد به في مركز دراسات بنجلاديش (٢٠٠١): ٨.

(٢٠) طبقًا لحوارات مع السكان المحليين لبراهمانباريا، سبتمبر ٢٠٠٤.

تنظيم المعرض حق دستوري وديمقراطي للنساء (مركز دراسات بنجلاديش ٢٠٠١، ص ١٥).

إن الخطابات حول الأنشطة "غير الإسلامية" be-shariati في المعرض المقترح بدأت في التكاثر في دوائر العلماء في براهمانباريا، وفي هذا السياق قام العلماء لتعبئة الخطابات ضد المعرض وضد منظمة بروشيكا. وكان العالم الرئيسي، مولانا سراج الدين إسلام – والذي كان مديرًا لمدرسة الجامعة اليونوسية، ويعرف باسم العالم الأكبر Boro Huzur، (وهو اسم يرمز إلى تبجيل تقواه) – قد أصدر فتوى ضد المعرض؛ حيث إنه كان سيتيح الاختلاط بين الرجال والنساء، ولعب القمار، وشرب الخمور، ومسرح الدمى؛ وهي جميعها مما يعتبرها العلماء المحليون أنشطة "غير إسلامية"[٢٠]. والتقى العلماء المحليون مع مفوض المنطقة؛ للحصول على منع قضائي للبرنامج، وقام مسئول محلي بمنع البرنامج عندما أعلن العلماء أنهم سيقومون بتنظيم حلقة تفسير للقرآن Tafsirul Quran في ذات المكان إلى أجل غير مسمى، مما سينجم عنه اشتباكات محتملة بين العلماء والمنظمة غير الحكومية. وعلى الرغم من ذلك، استمرت بروشيكا في التعهد بتنظيم البرنامج، ووسمته بأنه صراع بين القوى المؤيدة للتحرر والقوى المناهضة له.

وفي هذا الموقف قام منظمو البرنامج بتغيير شكله ومكان عقده. فقاموا بتنظيم تجمع عام shomabesh وحشد في مكان آخر من البلدة كان قريبًا من موقع مدرسة اليونوسية. وفي يوم ٧ ديسمبر ١٩٩٨، حضر حشد ضخم الجمع، شارك فيه بشكل أساسي نساء ريفيات فقيرات، لم تكن كثيرات منهن على علم بمعارضة العلماء. وبعد ذلك بفترة قصيرة، قام أتباع للعلماء المحليين – غالبيتهم من خريجي المدرسة القومية – بتنظيم هجوم عنيف على الحشد. وطبقًا لشهود العيان، فقد أصيب العديد من المشاركين في الحشد بإصابات بالغة[٢١]. وخلال الأيام التالية توالت عمليات الهجوم

(٢١) طبقًا لحوارات مع الأهالي ونشرة تحتوي على بيان مكتوب لشهود العيان تم تقديمه للجنة التحقيق القضائية التي كانت تحقق في الحادثة وعواقبها.

على العديد من كاتب المنظمات غير الحكومية وتعرضت البلدة للخطر. وصورت الصحف القومية اليومية الحادثة بأن "أصوليين" moulobadi قاموا بالهجوم على منظمة بروشيكا وعملائها[٢٢]. إلا أن هذا الهجوم لم يكن يستهدف بروشيكا وحدها، بل كان يستهدف الأفكار والقيم التي كانت المنظمات غير الحكومية تسعى إلى ترويجها بين النساء الريفيات. وفيما بعد، اعترف مدير المدرسة اليونوسية بأن طلاب المدرسة كانوا قد تظاهروا ضد هذا النشاط "غير الإسلامي". وبرر هذا الاحتجاج وهجمات الطلاب بقوله إن المنظمة غير الحكومية قامت بترويج تعليم "غير إسلامي" be-dini بين المسلمين[٢٣].

تعبئة الإسلام ضد منحوتات باوول

ولا يقتصر قلق كثير من العلماء فقط على آثار عملية التحديث على المسلمين، بل أحيانًا يرون أيضًا في الأعراف الثقافية البنغالية تحديات. وكما سبق أن تناولنا، فإن "كون المرء بنغاليًّا" صار موضع نزاع في أعقاب بزوغ إحساس "بكون المرء مسلمًا" في بنجلاديش، لذا فقد تأثر نشاط العلماء المعاصرين ضد الأعراف والرموز البنغالية الثقافية أيضًا بالطبيعة الكامنة للتناقض الثقافي في البنغال. وفي هذا الجزء سوف أوضح حالة من حالات نشاط العلماء؛ حيث عملوا على التعبئة ضد إقامة تماثيل باوول في دكا، وهي رمز من رموز التراث الثقافي والتاريخي للشعب البنغالي.

كانت تماثيل باوول "قد خرجت عن الخلفية الأكبر لتماثيل ساهاييا وفايسنافا ساهاييا البوذية، وكانت أيضًا قد اختلطت بالتصوف الصوفي وحركة باكتي لمتصوفي سانت من القرون الوسطى في شمالي الهند" (Dasgupta 1994: 70). ويشار إليهم بأنهم "فئة من الشعراء المتجولين، أو العرافين الصوفيين، أو يستهلون نظامًا من الممارسات

(٢٢) انظر على سبيل المثال، جريدة *Daily Janakantha*، أعداد ٨ إلى ١٠ ديسمبر ١٩٩٨. دكا.
(٢٣) حوار مع المفتي نور الله، مدير مدرسة الجامعة الإسلامية اليونوسية، سبتمبر ٢٠٠٤، براهمانباريا.

السرية" (Openshaw 1997: 20). واشتهروا بأغنياتهم الصوفية الشجية، أي "أغنيات بوول"، والتي تُعَزف على آلة موسيقية بسيطة اسمها آلة "إيكتارا" ek-tara (أي أحادية الوتر). ولا يتبع البووليون أية ديانات، بل إنهم يؤمنون بوحدانية الرب ويسعون إليه في دواخل أعماق الروح. كما أن الانصهار والتواصل بين مختلف الأخلاقيات الدينية تجعل من تراثهم الديني توفيقيًّا (Togawa 2008). وقد ولد البوول البنغالي العظيم لالون شاه – تُوفِّي عام ١٨٩٠ – وكان صوفيًّا ومغنيًّا – في عائلة هندوسية، وبحث عن كونية الأديان من خلال الصوفية والأغنيات الفلسفية (Togawa 2008: 30). ويعتقد أن الشعراء البنغاليين الحديثين العظام مثل كازي نازرول إسلام ورابيندراناث طاغور قد تأثروا بشكل كبير بأغنيات باوول (Openshaw 1997)، وذاع صيت البوول بين النغاليين الحضريين المتعلمين مع نهاية القرن التاسع عشر، كما أن أغنيات البوب البنغالية الحديثة مثل أغنيات بوول كثيرًا ما يصبغها باللغة البنجلاديشية المعاصرة.

وكان لحركات الإصلاح الإسلامية في القرن التاسع عشر أثر على تنمية الحس المحافظ "لكون المرء مسلمًا، كما سبق أن أوضحنا. وخلال تلك الفترة، كان العلماء ينتقدون البوول باعتبارهم "دراويش مناهضين للشريعة" be-sharia fakir (كان البوول يعرفون أيضًا باسم fakir أي الدرويش). فعلى سبيل المثال، قامت جمعية العلماء في بانجلا Anjuman Ulama-i-Bangla – وهي منظمة تشكلت عام ١٩١٣ في كلكتا خلال الحكم البريطاني في الهند وكانت تهدف إلى نشر الإسلام المحافظ بين مسلمي البنغال، بالمبادرة بحملة ضد البوول في منطقة ما يعرف اليوم برانجبور في بنجلاديش (Datta 1999: 98). وكانت اتهاماتهم ضد البوول أنهم تأثروا بالتوجهات اللاهوتية الهندوسية (Datta 1999: 98-99).

كما كان لهذه الخلفية التاريخية أيضًا أثرها على العلماء، الذين اعتبروا طائفة بوول مختلطة بممارسات دينية هندوسية. وأدى مثل هذا الارتباط السلبي بين عبادات

بوول والثقافة الإسلامية إلى تولد احتجاجات ضد إقامة خمسة تماثيل للبوول، كانت تتضمن تمثالاً للالون شاه الشهير يمسك بآلة إيكتارا عند تقاطع طريق بالقرب من مطار ضياء الدولي في دكا، وذلك في شهر أكتوبر ٢٠٠٨. ويقع المطار على بعد بضع كيلومترات من مركز العاصمة، كما أن هناك عددًا من المدارس القومية ومعسكر حجاج بالقرب من المناطق المجاورة للمطار. فعلى سبيل المثال، تقع جامعة بابوس سلام، وهي مدرسة قومية، بالقرب من المطار. وعندما شرعت سلطة الطيران المدني في بنجلاديش بإقامة التماثيل الخمسة للبوول – والتي نحتها النحات مرينال حاق عند التقاطع أمام المطار كجزء من مشروع التجميل الخاص بالمطار – قام العلماء من المدارس والمساجد المحيطة بالاحتجاج. وقام أحد العلماء – وهو المفتي نور حسين نوراني، أمير حركة ختام النبوة Khatme Nabuwat Andolon، وإمام مسجد محلي – بالبدء في تعبئة طلاب المدرسة ضد إقامة التماثيل، وقام العلماء المحليون بتشكيل لجنة، أُطلق عليها اسم لجنة منع المنحوتة عند تقاطع المطار Bimanbandar Golchottar Murti Protirodh Committee[٢٤].

وتحت شعار اللجنة، احتج العلماء على إقامة تماثيل بوول مستغلين اسم الإسلام. وزعموا أن التماثيل التي تتخذ شكلاً آدميًّا كانت ضد الإسلام، وقالوا إنهم لا يريدون أن يرى المسلمون الذين يستخدمون هذا الطريق عادةً في رحلة الحج تلك التماثيل قبل ذهابهم إلى مكة المكرمة. ولم يطالبوا فقط برفع تماثيل بوول ذات الشكل الآدمي، بل وطالبوا بإقامة منار للحج hajj-minar محلها. وعندما قامت الحكومة بإزالة التماثيل استجابة لاحتجاج العلماء، أشعل ذلك المزيد من الاحتجاجات في صفوف البنغاليين العلمانيين المثقفين الذين اعتبروا البوول جزءًا من تراثهم الثقافي الوطني. وقام المقال الافتتاحي لجريدة إنجليزية يومية بانتقاد قرار إزالة التماثيل، وحث على أن إقامتها "

(٢٤) مقال "Removal of Scultures Sparks Protests" **Daily Star**. (١٧ أكتوبر ٢٠٠٨)؛ Daily Prothom Alo (١٦ أكتوبر ٢٠٠٨).

لم تكن تتعلق بمسألة وضع آلهة، ولم يكن الغرض منها استثارة أية حفيظة دينية، وإنما كان الهدف الاعتراف برموز من تراثنا الثقافي الثري وتكريمها وعرضها على العامة"[٢٥]. وقد كتب كثير من المجموعات الاجتماعية والثقافية والمفكرين العلمانيين من الجامعات الحكومية في أعمدة الصحف، وقاموا بتنظيم المسيرات والاحتجاجات ضد العلماء وضد إزالة التماثيل. بل وفسرت بعض المجموعات الثقافية الأمر بأنه اعتداء على حرية الإبداع والتعبير الفني، وطالبت بعض هذه المجموعات بأن يتم إطلاق اسم "لالون شاتار" (أي أرض لالون) على التقاطع[٢٦]. وكتب أحد الروائيين المعروفين مقالاً أدبيًّا عن الجدال الدائر حول المنحوتة، موضحًا عددًا من الأمثلة التي تمت فيها إقامة تماثيل ومنحوتات في دول إسلامية أخرى[٢٧]. وعلى العكس من ذلك، قامت الصحف اليومية الإسلامية بدعم مساعي العلماء المناهضة لتماثيل بوول. فأكد مفكر إسلامي حديث – وهو أستاذ جامعي سابق بجامعة حكومية – أن عقيدة بوول تتعارض مع الإسلام، ولا تتفق مع المبادئ القرآنية. إن زعم العادات الجنسية وغيرها من مظاهر أهل طائفة البوول ليست "متحضرة" ومن ثم غير مناسبة لتتبناها طبقة المتعلمين . وقد دعم كثير من الإسلاميين، وبخاصة الإسلاميين الذين تلقوا تعليمهم في المدارس القومية، العلماء في هذا الجدال. فهدد المفتي فضل الله حق أميني، زعيم الجبهة الإسلامية المتحدة بأن أي تماثيل سوف تكون رابطة عوامي بنجلاديش ببنائها، سيتم تدميرها إذا ما تم تشكيل حكومة إسلامية في البلاد . إن هذه المواجهة بين المسلمين البنغاليين العلمانيين المثقفين والعلماء هي تجسيد للتناقض الثقافي الدفين الذي يبين جليًّا الأشكال الشائكة التي يتخذها الرابط الثقافي بين المسلمين البنغاليين والإسلام ومكانته في التراث الثقافي البنغالي.

(٢٥) "Abandoning the Sculpture Project: How long will we allow religion to be misused?" **Daily Star** (١٩ أكتوبر ٢٠٠٨).
(٢٦) **Daily Prothom Alo** (٢٥ أكتوبر ٢٠٠٨).
(٢٧) **Daily Prothom Alo** (٢٧ أكتوبر ٢٠٠٨).

الخلاصة

لقد حاولت في هذا البحث أن أوضح الدور الذي يلعبه العلماء في بنجلاديش المعاصرة، وعلى الرغم من أن أثر التحديث والتجديد قد أدى إلى ظهور "مفكرين مسلمين نشطاء حديثين، وإلى إضعاف دور العلماء، فإن هذه الدراسة تقترح أن العلماء التقليديين قد وجدوا دورًا متعمقًا في تعبئة النشاط السياسي الإسلامي الشعبي. إن النشاط السياسي الذي قام العلماء بتعبئته يمكن اعتباره استجابة للظروف المتغيرة في المجتمع. فالدمج الشرعي للإسلام في سياسة الدولة وترويج الإسلام في الحياة العامة في بنجلاديش عمل على تيسير التحول الاجتماعي والسياسي للعلماء وأدى إلى احتجاجهم السياسي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الإحساس المحافظ "بكون المرء مسلمًا" الذي ساد بين العلماء يتحدى حاليًا التراث الثقافي البنغالي باعتباره طبيعة القومية البنغالية. وعلى الرغم من أن مفهوم الهوية البنجلاديشية قد حل محل مفهوم الهوية البنغالية، وذلك جزئيًا نظرًا لإعادة بزوغ الإسلام؛ وجزئيًا نظرًا للتمايز الإقليمي، فإن الإحساس "بكون المرء مسلمًا" يظل يحاول إزاحة القوى العلمانية والتحديثية بالإضافة إلى التراث الثقافي البنغالي. إن التناقضات بين الثقافة البنغالية والإسلام، وبين الهوية القومية والإسلام، تتأصل في السياسات الأخيرة للإسلام، وفي طبيعة الدولة، وفي غياب توليف واضح للثقافة المحلية والإسلام المحافظ.

(٢٧) ابني غلام صمد "Khachar vetor ochin pakhi : Daily naya Diganta " (٢٧ أكتوبر ٢٠٠٨).

(٢٨) "سوف تتم إزالة التماثيل إذا ما وصل الإسلاميون إلى سدة الحكم" **Daily Star** (١٨ أكتوبر ٢٠٠٨).

شكر وتقدير

إن هذا البحث نتاج لمنحة بحثية كريمة قدمها برنامج الدراسات الإسلامية للمعاهد الوطنية للعلوم الإنسانية باليابان. وإنني أشعر بالامتنان لأعضاء منظمة الدراسات الإسلامية في جامعة واسيدا، الذين كانوا خير عون في تقديم التمويل من المعاهد الوطنية للعلوم الإنسانية. كما أنني أشكر الأستاذة الدكتورة كيكو ساكوراي من جامعة واسيدا على دعمها الكريم في تنظيم رحلة العمل الميداني الخاصة بي في بنجلاديش في عدد من المراحل خلال الفترة من عامي ٢٠٠٧ إلى ٢٠١٠، كما أنني ممتن لها على تشجيعها المستمر في مسعاي الأكاديمي. وأشكر أيضًا الأستاذ الدكتور ماساهيكو توجاوا على دعمه القيِّم لحياتي المهنية الأكاديمية وحياتي في اليابان.

المراجع

Ahmed, Rafiuddin. 1996. **The Bengal Muslims 1871-1906: A Quest for Identity.** Delhi: Oxford University Press.

¬¬Ali, A. K. M. Ayyub. 1983. **History of Traditional Islamic Education in Bangladesh (Down to A. D. 1980).** Dhaka: Islamic Foundation.

Banu, U. A. B. Razia Akter. 1992. **Islam in Bangladesh.** Leiden: E. J. Brill.

Bhargava, Rajeev, ed. 1998. **Secularism and Its Critics.** New Delhi: Oxford University Press.

Bilgrami, Akeel. 1992. "What Is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity". **In Critical Inquiry** 18, no. 4: 821-842.

Buehler, Arthur F. 1998. **Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh.** South Carolina: The University of South Carolina Press.

Centre for Bangladesh Studies. 2001. **Brahmanbariai Trinamul Manusher Mukhtijudha Utsab o Somabeshe Moulabadi Hamla: Ekti Porjobekhson.** Dhaka: Centre for Bangladesh Studies.

Chakrabarti, Ratan Lal. 2000. **Bhasa Andolaner Dalilpatra. Dhaka**: Bangla Academy.

Chatterji, Joya. 1994. **Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition**, **1932-1947.** Cambridge: Cambridge University Press.

Dasgupta, Atis. 1994. "The Bauls and Their Heretic Tradition". **Social Scientist** 22, no. (5/6): 70-83.

Datta, Pradip Kumar. 1999. **Carving Blocs: Communal Ideology in Early Twentieth-Century Bengal.** New Delhi: Oxford University Press.

Eaton, Richard M. 1994. **The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760.** Delhi: Oxford University Press.

Eickelman, Dale F. 1992. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies". **In American Ethnologist** 19, no. 4: 643-55.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori. 1996. **Muslim Politics.** Princeton: Princeton University Press.

Eickelman, Dale F., and Jon W. Anderson. 1997. "Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences". **In Journal of Islamic Studies** 8, no. 1: 43-62.

Eickelman, Dale F., and Jon W. Anderson, eds. 2003. **New Media and the Muslim World: The Emerging Public Sphere**. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press.

Esposito, John L., and John O. Voll. 2001. **Makers of Contemporary Islam.** Oxford: Oxford University Press.

Faruqi, Ziyaul Hasan. 1963. **The Deoband School and the Demand for Pakistan.** New Delhi: Asia Publishing House.

Friedmann, Yohannan. 1989. **Prophecy Continuous: Aspect of Ahmadi Religious Thought and its Mediaeval Background.** Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford. 1968. **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.** Chicago: The University of Chicago Press.

Graham, William A. 1993. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation". In **Journal of Interdisciplinary** History 13, no. 3: 495-522.

Hashem, Mazen. 2006. "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis". In **Sociology of Religion** 67, no. 1: 23-41.

Kabir, Humayun. 2009a. "Exploring Disciplinary Knowledge of Islam in Madrasa Schooling: The Allegiance of a Quomi Madrasa to Deoband". In **The Journal of Social Studies**, no. 123 (Jul-Sept): 1-30.

Kabir, Humayun. 2009b. "Replicating the Deobandi Model of Schooling: The Case of a Quomi Madrasa in a District Town of Bangladesh". In **Comparative South Asia** 17, no. 4: 415-428.

Kabir, Muhammad Ghulam. 1995. **Changing Face of Nationalism: The Case of Bangladesh**. Dhaka: University Press Limited.

Karim, Lamia. 2004. "Democratizing Bangladesh: State, NGOs and Militant Islam". In **Cultural Dynamics** 16, no. (2/3): 291-318.

Khan, Zillur R. 1981. "Bangladesh in (1981): Change, Stability and Leadership". In **Asian Survey** 22, no. 2: 163-70.

Madani, Maulana Hussain Ahmad. 2005. **Composite Nationalism and Islam (Muttahida Qaumiyat aur Islam).** Translated by Mohammad Anwer Hussain and Hasan Imam. Delhi: Manohar.

Metcalf, Barbara D. 1982. **Islamic Revival in British India Deoband, 1860-1900.** New Delhi: Oxford University Press.

Metcalf, Barbara D. 2002. **Traditionalist Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs.** Leiden: ISIM Paper 4.

Mottahedeh, Roy. 1985. **The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran.** Oxford: Oneworld.

Openshaw, Jeanne. 1997. "The Radicalism of Tagore and the Bauls of Bengal". In **South Asia Research** 17, no. 1: 20-36.

Osmany, Shireen Hasan. 1992. **Bangladesh Nationalism: History of Dialectics and Dimensions.** Dhaka: University Press Limited.

Pandey, Gyanendra. 2006. **The Construction of Communalism in Colonial North India.** 2nd ed. New Delhi: Oxford University Press.

Qureshi, Ishtiaq Husain. 1974. **Ulema in Politics: A Study Relating to the Political Activities of the Ulema in the South Asian Subcontinent from 1556 to 1947.** Karachi: Unknown.

Reetz, Dietrich. 2007. "The Deoband Universe: What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam". In **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East** 27, no. 1: 139-159.

Riaz, Ali. 2004. **God Willing: The Politics of Islamism in Bangladesh.** Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Riaz, Ali. 2009. "Interactions of 'Transnational' and 'Local' Islam in Bangladesh". In **Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks and Conflict Dynamics, The National Bureau of Asian Research, Project Report (April), Washington.**

Robinson, Francis. 1993a. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print". In **Modern Asian Studies** 27, no. 1: 229-251.

Robinson, Francis. 1993b. **Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims 1860-1923.** Delhi: Oxford University Press.

Roy, Asim. 1983. **The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal.** Dhaka: Academic Publishers.

Salvatore, Armando. "Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam". In **The Muslim Word** 96, no. 4: 543-561.

Sharabi, Hisham. 1970. **Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914.** Baltimore: John Hopkins Press.

Togawa, Masahiko. 2008. "Syncretism Revisited: Hindus and Muslims over a Saintly Cult in Bengal". In **International Review for the History of Religions**, 55, no. 1: 27-43.

Uddin, Sufia M. 2006. **Constructing Bangladesh: Religion, Ethnicity, and Language in an Islamic Nation.** Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Wickham, Carrie Rosefsky. 2002. **Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt.** New York: Columbia University Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2004. **Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach.** Bloomington: Indiana University Press.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. **The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.** Princeton: Princeton University Press.

Zeghal, Malika. 1999. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)". In **International Journal of Middle East Studies** 31, no. 3: 401-427.

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية