

تَهْيِدٌ

في (عام ١٩٧٩م)، أعلن الجنرال محمد ضياء الحق، الحاكم العسكري لباكستان، أن باكستان سوف تصبح دولة إسلامية، وأن القيم والأعراف الإسلامية سوف تُشكّل أساس الهوية الوطنية والقانون والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وأنها سوف تُلهم كل صناعة للسياسات. وفي (عام ١٩٨٠م)، اعتمد مهاتير محمد، رئيس وزراء ماليزيا الجديد، خطة مماثلة واسعة النطاق؛ لترسيخ صناعة سياسة الدولة في القيم الإسلامية، ولجعل قوانين بلاده والممارسات الاقتصادية متماشية مع تعاليم الإسلام. لماذا اختار هؤلاء القادة طريق «الأسلمة» لبلدانهم؟ وكيف أمكن لدول ما بعد الاستعمار التي كانت ذات مرة علمانية أن تصبح وكيلة للأسلمة والمبشّرة بدولة «إسلامية حقيقية»؟

لقد اتبعت ماليزيا وباكستان، منذ أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، طريقًا للتنمية مفارقًا لتجارب دول العالم الثالث الأخرى. فقد تمّ، في هاتين الدولتين، دمج الهوية الدينية في أيديولوجيا الدولة من أجل إثراء عملية التنمية وهدفها بالقيم الإسلامية. كما قدّم هذا المشروع صورة مختلفة جدًّا عن العلاقة بين الإسلام والسياسة في المجتمعات المسلمة.

لقد ظلّت مؤسسات الدولة في ماليزيا وباكستان هي الحامية للإسلام والمدافعة عن مصالحه، عوضًا عن الناشطين الإسلاميين (أولئك الذين يدعمون قراءة سياسية للإسلام، والذين يُعرفون أيضًا بـ«المجدّدين» أو «الأصوليين»). وهذا يشير إلى وجود ديناميكية مختلفة جدًّا في حركة المد والجزر للسياسة الإسلامية: فهي في أقل الأحوال تلفت النظر إلى أهمية الدولة في تقلبات هذه الظاهرة. ماذا سنفهم من تحوّل تلك الدول العلمانية إلى دول إسلامية؟ وماذا يعني مثل هذا التحول بالنسبة للدولة وللسياسة الإسلامية كذلك؟

يُواجه هذا الكتاب هذه الأسئلة. فهو ليس وصفاً شاملاً للسياسية الماليزية أو الباكستانية، كما أنه لا يغطي جميع جوانب دور الإسلام في مجتمعاتهم وفي الشأن السياسي، رغم أن السردية التحليلية تمعن النظر في هذه القضايا بشكل كبير. إنَّ هذا الكتاب هو بالأحرى بحثٌ علمي اجتماعي في ظاهرة تحول دول ما بعد الاستعمار العلمانية إلى وكلاء للأسلمة، وبشكل أعم كيف يمكن للثقافة والدين أن يُلبِّيا حاجيات سلطة الدولة وتنميتها. يعتمد التحليل، هنا، على المناقشات النظرية في العلوم الاجتماعية لسلوك الدولة ودور الثقافة والدين في ذلك. والأهم من ذلك، أنه يستمد الاستدلالات من الحالات قيد الفحص لاستخلاص استنتاجات أوسع تهتمُّ هذه التخصصات.

لقد تكبَّدتُ ديوناً كثيرة في البحث وتأليف هذا الكتاب، إلا أنَّ المنح المقدمة من قبل المعهد الأمريكي للدراسات المتعلقة بباكستان وصندوق الكلية الخاص بالمنحة البحثية التابع لـ (جامعة سان دييغو) قد سهَّلت عملية البحث الميداني في باكستان وماليزيا بين (عامي: ١٩٩٥، و١٩٩٧م). كما وفَّرت لي إجازة تفرُّغ من التدريس إضافة إلى منحة للبحث والكتابة مقدمة من قبل (مؤسسة جون د. وكأثرين ت. ماك آرثر) الوقت للكتابة.

أمَّا في ماليزيا؛ فقد قدَّم لي كلُّ من (معهد كاجيان دازار) - معهد دراسة السياسات -، زينب أنور، عثمان بكر، أبو بكر الهاشم، خالد جعفر، محمد نور مانوتي، حسن ماردمان، شندرا مظفر، فارش نور، فريد فون دير ماهدين، وامتياز يوسف؛ مساعدةً كبرى في البحث لهذا المشروع.

وأمَّا في باكستان؛ فقد استفدت من نصيحة ومساعدة كلِّ من محمد أفضل، ظافر عاشق الأنصار، مشاهد حسين، س. فيصل إمام، ومحمد سهيل عمر. وأنا ممتن كذلك لممتاز أحمد وجون آل. إيسبوزيتو على دعمهم وحكمتهم واقتراحاتهم العديدة المفيدة. أتحمَّل وحدي مسؤولية جميع الحقائق وتأويلاتها والاستنتاجات الناتجة عنها المبيَّنة في الصفحات التالية.

مُقَدِّمَةٌ تَحْدِيدُ الْإِشْكَالِ

على مدى العقدين الماضيين مارست الإسلاموية تأثيرًا متزايدًا على السياسة في الدول المسلمة من المغرب الأقصى وحتى ماليزيا. ففي بعض الحالات أدى هذا التوجُّه إلى تغيير النظام، كما هو الحال في إيران والسودان، ولكنها أقرت، في كثير من الأحيان، الأعراف والرموز والخطاب الإسلامي في القطاع العام، وقد كان لها أثناء هذه العملية أثرٌ ملحوظٌ على السياسة وصُنْع السياسات والقانون والعلاقات الاجتماعية. ورغم أن القوى الإسلامية تُمثَلُ اليومَ الشخصيةَ الرئيسيةَ في صراعات السلطة مع التُّخِبِ الحاكمة في المجتمعات الإسلامية^(١)، فهي لم تعد تحتكر التحدُّث عن الإسلام أو التصرُّف نيابة عنه. إنَّ الفاعلين اجتماعيًا وسياسيًا في جميع المجالات، بما في ذلك زعماء الدولة والمؤسسات - الذين يتحملون في كثير من الحالات المسؤولية عن تحويل السياسة الإسلامية إلى سياسة (policy) - يدافعون بشكل متزايد عن هذه القضايا.

إنَّ الوضوح الكبير للأعراف والقيم والرموز الإسلامية على الساحة العامة،

(١) من أجل مناقشات عامة حول الإسلاموية، انظر:

John L. Esposito, *Islam and Politics*, 3rd ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1991); Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991); Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin, TX: University of Texas Press, 1982); Henry Munson, Jr. *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988); Ali Rahnama, ed. *The Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994); Emmaneul Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985); Nikki Keddie, "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relation to Imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, 36, 3 (July 1994), pp. 463-87; Michael M. J. Fischer, "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", *Dædalus*, 111 (Winter 1982), pp. 101-25; John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 366-95.

وترسيخ القانون وصنع السياسات في تلك القيم - ما اصطلح على تسميته بالأسلمة - يُنظر إليه عادة على أنه من عمل الحركات الإسلامية التي فرضت أيديولوجيتها على الأنظمة الحاكمة وعلى الفاعلين الاجتماعيين قليلي المهارة.

وبالتالي؛ فإنَّ دور الإسلام في المجتمع والسياسة يُعتبر ذروة الحراك الإسلامي، وهو يعكس - حسب ما تنصُّ عليه السياسة العامة - التوجيهات الأيديولوجية والضرورات السياسية التي تواجه التحدي الإسلامي للأنظمة الحاكمة.

ثمَّة قليل من الشكِّ في كون القوى الإسلامية قد دفعت الأنظمة الحاكمة والفاعلين الاجتماعيين والسياسيين اليائسين على حدِّ السواء في اتجاه السياسية الإسلامية. ومع ذلك؛ فإنَّ نمط الحراك الإسلامي (*Islamist activism*)، وخطابه الثوري واليوتوبي يفسِّران هذا التوجُّه بشكل جزئي. من أجل فهم كامل لدور الإسلام الممتد إلى سياسة المجتمعات المسلمة؛ فإنَّه من المهم «إعادة الدولة إلى الداخل مرة أخرى»^(١)، بغية النظر إليها باعتبارها جهة إسلامية فاعلة.

فقد لعبت الدولة في البلدان المسلمة دورًا أساسيًا في غرز الإسلام في السياسة. والأهم من ذلك، كما سيظهر خلال هذه الدراسة، أنَّ الدول لم تفعل هذا فقط جرَّاء الضغوطات من قبل الحركات الإسلامية، بل لتخدم مصالحها الخاصة. لقد فسَّر زعماء الدولة الإسلام بكونه يمثِّل تهديدًا، ولكن في بعض الأحيان باعتباره يمثل فرصة، وبذلك وجدت حافزًا إضافيًا لمتابعة السياسة الإسلامية. إنَّ الالتفات نحو الإسلام ليس استراتيجية دفاعية، بقدر ما هو أحد مظاهر اندفاع الحكومة لإرساء هيمنتها على المجتمع وتوسيع نفوذها وسيطرتها؛ إذ إنَّ الأسلمة هي عملية استباقية وليست ردة فعل، تعمل فيها مصالحُ الدولة كعامل مُسبِّبٍ.

* لماذا تقوم الدول بعملية الأسلمة؟

* متى يُرجح أن يقوموا بذلك؟

* من خلال أيَّة آليات ولأجل أيَّة غاية تقوم بالأسلمة؟

* وما هي النتيجة المُحتملة لهذا الالتفات نحو الإسلام؟

هذه هي الأسئلة الأساسية التي تُوجِّه السردية التحليلية في هذه الدراسة. فمن خلال تقديم إجابات على هذه الأسئلة؛ فإنَّ هذه الدراسة سوف تنظر في الكيفية التي تمَّ من خلالها ترسيخ مصالح الدولة في الأسلمة: **أولاً من خلال:** اعتماد الخطاب

(١) انظر:

B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds. *Bringing the State Back In* (New York: Cambridge University Press, 1985).

الإسلامي، ثم من خلال: إرساء سياسات إسلامية على نطاق واسع. من الممكن التفكير في الأسلمة كنقطة تحوّل حاسمة في عملية التنمية، تلك التي تُغيّر طبيعة الدولة، وبالتالي؛ طبيعة العلاقات بين الدولة والمجتمع، كل ذلك بهدف إعادة التفاوض على القوى النسبية لكليهما؛ إذ لا يُمكن النظر إلى السياسات المعيارية للدولة باعتبارها منفصلة عن الميّل المتأصل إلى توسيع سلطتها وامتدادها. تشير هذه النقاط إلى أنّ العوامل الثقافية - هنا: (الأعراف، والرموز، الإسلامية) - تُعتبر أمراً حاسماً في تطور العلاقات بين الدولة والمجتمع، كما يُمكنها توفير نقطة تحوّل حاسمة في مسار التنمية.

وللتعرّف على تلك العوامل التي تسيّر عمل الدولة، سوف نركز هذه الدراسة على (حالاتي: ماليزيا، وباكستان) منذ صعود (نظامي: مهاتير محمد، وضياء الحق) في البلدين في منعطف (١٩٧٩ - ١٩٨٠م).

لقد كان انخراط الدولة في السياسة الإسلامية، منذ ذلك الوقت، مباشراً ومكثفاً؛ الأمر الذي كشف عن وجود صلة واضحة بين مصالح الدولة والأسلمة. إضافة إلى ذلك، تشير حالتا ماليزيا وباكستان إلى وجود علاقات سببية مهمة بين طبيعة وتشكيل سلطة الدولة، والميّل نحو استخدام الإسلام في خدمة مصالحها.

إنّ ممارسة السلطة من قبل هذه الدول، على النحو الذي تحدده طبيعة علاقاتها مع القوى الاجتماعية الرئيسية التي تدعم سلطتها، أو تعمل بمثابة قوة مقاومة لها؛ مترتبة على ترسيخ المؤسسات الاجتماعية والسياسية والخطاب السياسي الوطني في نظام معياري مفاهيمي إسلامي: (الأسلمة)، باختصار.

يُمكن وصف كلٍّ من ماليزيا وباكستان بكونهما دول ضعيفة، حيث كرّست الأنظمة الحاكمة الاستعمال المفرط للرموز والسياسات الإسلامية لتعزيز سلطة الدولة عند منعطف حرج؛ إذ يُنظر إلى السياسة الإسلامية باعتبارها فرصة أكثر من كونها تحدياً^(١). إنّ الطريقة التي تتبنّى بها هذه الدول الأيديولوجيا والسياسة الإسلامية لرسم مسار تنمويّ يؤكد الأطروحة الرئيسية لهذا الكتاب بشأن أهمية الإسلام بالنسبة لسلطة الدولة. وبالتالي؛ فإنّ هيكل الدولة والاستمرارية والتغيير في العلاقات بين الدولة والمجتمع تُعتبر مهمة في تفسير قرار الدولة للجوء إلى الأسلمة. لقد كان للحزب الحاكم في ماليزيا - المنظمة الماليزية الوطنية المتحدة (أمنو) - وللجيش الباكستاني

(١) لمناقشة موضوع الدول الضعيفة، انظر:

مكانةً مهمةً في تعزيز سلطة الدولة. ومع ذلك؛ فإنَّ ذروة سلطة أمنو في ماليزيا وسلطة الجيش في باكستان تزامنت مع الأسلمة، ممَّا يدلُّ على مركزية السياسة الدينية بالنسبة لتوسع سلطة الدولة.

إنَّ فترة الاستعمار، في الحالات قيد الدراسة هنا، تلوح في أفق تسويغ قدرات الدولة^(١). وبالتالي؛ فإنَّ فحص العلاقات بين الدولة والمجتمع - وبالتالي؛ بين الدولة والإسلام - في ماليزيا وباكستان سوف يبدأ مع الفترة الاستعمارية والموروثات المؤسساتية، وتتبع أثر تلك الموروثات في تكوين الدولة وتسيير السياسة بعد الاستقلال^(٢). في سبيل استكشاف هذه المواضيع: فإنَّ هذه الدراسة تعتمد على المساهمات النظرية للمؤسساتية الجديدة^(٣). إنَّ ظهور ظاهرة أسلمة الدول في كلِّ من ماليزيا وباكستان يُؤكِّد على تعقيد الاستمرارية والتغيير بالنسبة للمؤسسات في عملية التغيير السوسيو سياسي؛ أعني: بالمؤسسات «الرسمية وغير الرسمية... الإجراءات، والأعمال الروتينية، والأعراف والاتفاقيات التي هي جزء لا يتجزأ من الهيكل التنظيمي للدولة»^(٤)، الذي يُشكِّل الهياكل ويحدد القيود - الرسمية: (القواعد والقوانين)، وغير الرسمية: (قواعد السلوك والتصرف)^(٥) على حدِّ السواء - التي تُوفِّر إطاراً للتغيير السياسي والاقتصادي.

إنَّ المقاربة العقلانية للمؤسساتية الجديدة تتطلع إلى القرارات الاستراتيجية الصادرة عن الجهات الفاعلة الرئيسية لإحداث تغيير مؤسساتي، وفي الأثناء، نتائج

(١) عن أهمية الحقبة الاستعمارية في بيان أنماط التنمية اللاحقة، انظر:

ibid; Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya: 1830-1980* (Princeton: Princeton University Press, 1986); Crawford Young, *The African Colonial State in Comparative Perspective* (New Haven: Yale University Press, 1994); Atul Kohli, "Where Do High-Growth Political Economies Come From? The Japanese Lineage of Korea's 'Developmental State,'" in Meredith Woo-Cumings, ed. *The Developmental State* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), pp. 93-136; and Catherine Boone, "States and Ruling Classes in Postcolonial Africa: The Enduring Contradictions of Power", in Joel S. Migdal, Atul Kohli, and Vivienne Shue, eds. *State Power and Social Forces* (New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 108- 40.

S. V. R. Nasr, "European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States", in John L. Esposito, ed. *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 549-99. (٢)

Kathleen Thelen and Sven Steimo, "Historical Institutionalism in Comparative Perspective", in Sven Steimo, Kathleen Thelen, and Frank Longstreth, eds. *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis* (New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 1-32; D. B. Robertson, "The Return to History and the New Institutionalism in American Political Science", *Social Science History*, 17, 1 (Spring 1993), pp. 1-36; Peter Hall and Rosemary Taylor, "Political Science and the Three New Institutionalisms", *Political Studies*, 44 (1996), pp. 936-57; and Ellen M. Immergut, "The Theoretical Core of the New Institutionalism", *Politics and Society*, 26, 1 (1998), pp. 5-34. (٣)

Hall and Taylor, "Political Science", p. 938. (٤)

Douglass C. North, "Economic Performance Through Time", in Lee Alston, Thrainn Eggertsson, and Douglass C. North, eds. *Empirical Studies in Institutional Change* (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 344. (٥)

نموٌ جديد^(١).

ومن ناحية أخرى: فإنَّ المقاربة التاريخية تركز على التفاعل بين المؤسسات في الكيان السياسي، كمفتاح لفهم مسارات تنموية معينة^(٢). من هذا المنظور؛ فإنَّ المشهد السياسي يتشكَّل من خلال صراعات النفوذ بين المؤسسات، وأنَّ التغيير السوسيو سياسي تتخلَّله منعطفات حرجة عندما تنقح مسارات التنمية نتيجة الاشتباكات بين المؤسسات.

على هذا النحو؛ فإنَّ المقاربة المؤسساتية تُعتبر أداة تحليلية مفيدة لفهم التغيير التاريخي والسياق الاجتماعي والسياسي الذي تتحقق فيه التنمية. ومع ذلك؛ فإنَّ المؤسساتية الجديدة لا تتعامل بشكل كافٍ مع دور القوى الثقافية والدينية في التغيير التاريخي. تظهر حالتا ماليزيا وباكستان أنَّ تأثير الثقافة والدين في تغيير المؤسسات والدول ومسارات التنمية أهم بكثير ممَّا يفيدته التعامل معها بوصفها جوانب من الهيكلة المؤسسية: باعتبارها قواعد وقيودًا وأشكالاً روتينية. سوف تستخدم هذه الدراسة الدليل المُستمدَّ من الحالات قيد الدراسة؛ لتوسيع نطاق المقاربة المؤسساتية، كما أنَّها سوف تستخدم رؤاها العميقة؛ لتفسير الأسلمة في تلك الحالات.

* فيما يتعلَّق بسلطة الدولة:

تكمن أهمية الدول في كونها تُوفِّر التعليم والدفاع والرعاية الصحية، وهي السبب في التنمية الاقتصادية والتغيير المجتمعي. بوصفها مراكز قوة؛ فإنَّ الدول تُنظِّم عملية جمع وتوزيع الموارد، وتسيطر على صناعة السياسات، وتؤثر بعمق في كل جانب من جوانب حياة مواطنيها^(٣). إنَّ القيام بهذه الوظائف، في واقع الأمر، يشكل الدول^(٤)، التي تقوم بدورها، خلال هذه العملية، بقولبة هيكله العمل السياسي^(٥).

(١) Jack Knight, "Models, Interpretations, and Theories: Constructing Explanations of Institutional Emergence and Change", in Jack Knight and Itai Sened, eds. *Explaining Social Institutions* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), pp. 95-120; K. Dowding, "The Compatibility of Behaviorism, Rational Choice, and New Institutionalism", *Journal of Theoretical Politics*, 6, 1 (January 1994), pp. 105- 17; R. M. Smith, "Ideas, Institutions, and Strategic Choice", *Polity*, 28, 1 (Fall 1995), pp. 135- 40; D. D. Searing, "Roles, Rules, and Rationality in the New Institutionalism", *American Political Science Review*, 85, 4 (December 1991), pp. 1239-60.

(٢) Theda Skocpol, "Analyzing Causal Configurations in History: A Rejoinder to Nichols", *Comparative Social Research*, 9 (1986), pp. 187-94.

(٣) عن أهمية الدولة في التغيير، انظر:

Ellen Trimberger, *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1978).

(٤) Margaret Levi, *Of Rule and Revenue* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 1-10.

(٥) = Douglass C. North, *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton, 1981), p. 24.

تعتبر الدول أهم محددات التحول السوسيو سياسي في العصر الحديث^(١)، إلى درجة تمكن زعماء الدولة من العمل، وهم بالفعل يعملون، بشكل مُستقل - حتى عند المنازلة - عن القوى السوسيو اقتصادية ومجموعات المصالح والطبقة الاجتماعية^(٢). ولذلك؛ فمن غير الممكن أن نتصورَ بشكل مرضٍ التغيرات السوسيو اقتصادية على النطاق الذي استتبعته الأسلمة في ماليزيا وباكستان دون خصومة مع الدولة.

لقد كانت فترة الأسلمة في ماليزيا وباكستان كذلك عصرًا للتوسع غير المسبوق لسلطة الدولة. وبالتالي؛ تعتبر الحالتان بمثابة شهادة على السلطة الصاعدة للدولة وأهميتها، وتتحدى الفكرة القائلة بأنَّ الدول تنهار بالضرورة في عصر العولمة^(٣).

إنَّ مقدار ما يمكن للدول أن تنجزه، ومقدار سيطرتها على حياة مواطنيها؛ هو أحد وظائف قوتها. وعليه؛ فإنَّ لِمَا يُشكِّل القوة والضعف داخل الدولة، وكيفية تأثير ذلك على التغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ قيمة تفسيرية كبيرة^(٤). يُرجع الماركسيون ومُنظِّرو الدولة قوة الدولة إلى القدرة - قدرة الدولة على استخراج وإعادة توزيع الموارد، وكذلك قدرتها على إعداد وتنفيذ السياسات - والاستقلالية عن الطبقات ومجموعات المصالح^(٥).

= إنَّ تأثير توفير الخدمات على شكل الدولة ظاهرٌ بشكلٍ مبالغ فيه في الدولة التي تعكس بنيتها تركيزها على تخصيص الموارد؛ انظر:

Kiren Aziz Chaudhry, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), and Terry L. Karl, *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States* (Berkeley: University of California Press, 1997).

(١) Eric Nordlinger, "Taking the State Seriously", in Samuel P. Huntington and Myron Weiner, eds. *Understanding Political Development* (New York: Harper - Collins, 1987), pp. 353-90.

(٢) Barbara Geddes, *Politician's Dilemma: Building State Capacity in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 1-2.

يؤكد الماركسيون والماركسيون الجدد على وظيفة الدولة في خدمة مصالح الطبقة الاجتماعية عن طريق استخراج الفائض وتحويله إلى طبقات النخبة ومؤسسات الدولة؛ انظر:

Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1969); Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London, NLB; Sheed and Ward, 1973); Martin Carnoy, *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

(٣) Martin Van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 336-414.

(٤) Atul Kohli, *The State and Poverty in India: the Politics of Reform* (New York: Cambridge University Press, 1987), pp. 15-50; Joel S. Migdal, "Strong States, Weak States: Power and Accommodation", in Weiner and Huntington, *Understanding Political Development*, pp. 391- 434.

(٥) Karl, *Paradox of Plenty*, p. 45;

انظر أيضًا:

Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze*, Felix Gilbert and Robert M. Berdahl, eds. (New York: Oxford University Press, 1975); Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (New York: Cambridge University Press, 1979).

تتمتع الدول القوية بصلاحيات واسعة، وهي أكثر استقلالية عن الطبقات ومجموعات المصالح المختلفة؛ إذ تتميز سياساتها بالعقلانية والفاعلية، ومن ثمّ تستطيع التدخل في السوق بشكل أكثر مباشرة، بغية السيطرة على تدفق الموارد، من أجل إعدادها للاستثمار، عوضاً عن الاستهلاك دون أن تواجه عرقلة من قبل ضغوطات الاستثمار المتاح^(١). ترجع نظريات المنظمات القدرة والاستقلالية إلى تناسق البيروقراطية وهيكله مؤسسات الدولة^(٢). بينما يشدّد آخرون على قدرة الدولة على استعمال القوة واختراق مجتمعها^(٣). على أنّ قدرة الدولة واستقلاليتها - في نظر آخرين - هي وظيفة تعبّر عن مدى سيطرتها على المجتمع^(٤). يمكن للدول التي تتمتع بـ«سيطرة مدمجة» على المجتمع^(٥) أن تنظم مجموعات المصالح بنجاح دون الوقوع في التعددية^(٦)، فأولئك الذين يستطيعون التعمية على التفرقة بين الدولة والمجتمع من المرجح أن يتمتعوا بقدرة واستقلالية أكبر^(٧).

ومع ذلك؛ فإنّ هذه النظريات تبوح بالقليل حول الكيفية التي تلعب وفقها العوامل الثقافية دور الوسيط في العلاقات بين الدولة والمجتمع بحيث تستطيع قلب ميزان القوة بينهما؛ مؤثرةً بذلك على قدرة الدولة واستقلاليتها. إنّ إدراج الثقافة في النقاش حول قوة الدولة يُعدُّ هدفاً رئيسياً لهذا الكتاب، ليس باعتبارها وسيلة لإضفاء الشرعية والأدوات الرمزية للسيطرة على الدول، وإنّما باعتبارها وسيلة لتغيير ميزان القوة بين الدولة والأطراف المجتمعية الفاعلة داخل ساحات اقتصادية واجتماعية مختلفة أين يقع النقاش حول القدرة والاستقلالية، وأين يتمُّ إرساء نفوذ الدولة. إنّ اتّساع قدرة الدولة على تنظيم المجتمع، وتعزيز السلطة اللازمة لفعل ذلك بأقل

(١) Nordlinger, "Taking the State Seriously", p. 373.

(٢) Ziya Önis, "The Logic of the Developmental State", *Comparative Politics*, 24, (1) (October 1991), pp. 109-26; Chalmers Johnson, *MITI and the Japanese Miracle* (Stanford: Stanford University Press, 1982); idem, "The Developmental State: Odyssey of a Concept", in Woo-Cumings, *The Developmental State*, pp. 32-60; Stephan Haggard, *Pathways from the Periphery: The Politics of Growth in the Newly Industrializing Countries* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); and Peter Evans, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(٣) Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results", *Archives Européennes de Sociologie*, 25 (1984), p. 185.

(٤) Joel S. Migdal, "The State in Society: An Approach to Struggles of Domination", in Migdal, Kohli, and Shue, *State Power*, pp. 7-34.

(٥) *Ibid*, p. 8.

(٦) Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1978), pp. 40-45.

(٧) Timothy Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Science Review*, 85, 1 (March 1991), pp. 77-96.

درجات المقاومة مرتبط، في الحالات قيد الدراسة هنا، بالأسلمة.

تواجه الدول ضروريات متعددة تختلف من دولة إلى أخرى. ومع ذلك، تهتم كل دولة بالأمن والشرعية والهيمنة وعملية تجميع الإيرادات والنمو الاقتصادي^(١). من بين هذه كلها، كان النظر إلى عملية تجميع الإيرادات عموماً باعتبارها مسؤولة بشكل أكثر مباشرة عن تكوين الدولة والشكل الذي تتخذه مؤسساتها. يُعتبر هذا الأمر صحيحاً بالنسبة للدولة الأوروبية المبكرة، حيث دفعت الطلبات المالية للحرب والإدارة نحو تكوين الدولة^(٢)، تماماً مثل الدولة الاستعمارية، حيث كانت في كثير من الحالات مكرّسة لاستخراج الموارد من السكان الأصليين^(٣).

إنّ الفكرة الرئيسة لهذه الحجة هي أنّ الدولة تحتاج إلى دخل، تعمل عملية إيجادها وجمعه كمحفّز لتكوين الدولة^(٤). تحدد الصعوبات التي يواجهها زعماء الدولة في تجميع الإيرادات واستخراج الموارد من المجتمع؛ خياراتهم للهياكل والنظم، وفي نهاية المطاف، للمؤسسات التي تكوّن الدولة^(٥). في المقابل، يشكّل قادة الدولة الدساتير وقواعد اللعبة الرسمية وغير المدوّنة بغية الزيادة في المُخرَج الاجتماعي ومضاعفة الضريبة على الدخل^(٦).

ومع ذلك؛ فإنّ الالتفات نحو الأسلمة في ماليزيا وباكستان لا يساند تعليق أهمية كبيرة على العلاقة بين ضرورة تجميع الإيرادات وتكوين الدولة. فقد ظلّت الإيرادات الإضافية التي أوجدتها عملية جمع الضرائب الدينية التي قامت بها الدولة متواضعة. **وعليه؛** فإنّ عملية تجميع الإيرادات لم تكن مهمة في الالتفات نحو الأسلمة في ماليزيا وباكستان منذ فترة السبعينات فصاعداً. أكّدت الأدبيات حول الإسلاموية على ضرورة الشرعية، مدّعية أنّ الالتفات نحو الأسلمة كان ردة فعل سياسية: من أجل حماية الدولة من التحديات الجادة لسלטتها^(٧). سوف تُبيّن حالتنا ماليزيا وباكستان أنّ

(١) Young, *The African Colonial State*, pp. 35- 40.

(٢) Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in Evans, Rueschemeyer, and Skocpol, *Bringing the State Back In*, pp. 169-91; *idem*, *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990-1990* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990).

and Thomas Ertman, *Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1997).

(٣) Young, *The African Colonial State*, pp. 258-59.

(٤) Michael Barnett, *Confronting the Costs of War: Military Power, State, and Society in Egypt and Israel* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

(٥) Levi, *Of Rule and Revenue*, p. 10.

(٦) North, *Structure and Change*, p. 24.

(٧) انظر على سبيل المثال:

نطاق الأسلمة وطبيعتها قد تجاوزا مقتضى إضفاء الشرعية على الدول المنهكة. وإنما عكست الأسلمة تأثير ضرورتين أخريين مرتبطتين: (الهيمنة، والنمو الاقتصادي)، والضرورتان كلتاهما متعلقتان بحاجة الدولة إلى الدخل؛ إذ إنَّ الحاجة إلى الإيرادات هي التي قادت الدولة إلى السيطرة على المجتمع، ومن ثمَّ إلى تبرير تلك السيطرة، وكذلك إلى الحفاظ على اهتمام محتدم بالاستثمار والتنمية في الدولة^(١). ومع ذلك؛ فإنَّ التنمية والهيمنة يضعان تحديات منفصلة لهماكل الدولة، ويساعدان على نحت الدول بطرق مختلفة^(٢). وكما سيظهر في الفصول التالية؛ فإنَّ الأسلمة كانت مرتبطة بشكل أكثر مباشرة بالضرورات من ارتباطها بعملية تجميع الإيرادات والهيمنة. لقد كانت أحد مظاهر توسع سلطة الدولة ومشروعها للنمو والتنمية الاقتصادية.

* الثقافة وسلطة الدولة:

يترتب على النقاش السابق لتفسير ترشيح الأسلمة كمشروع للدولة؛ ضرورة الوقوف على دور العوامل الثقافية في السياسة وتكوين الدولة. لقد كُتِبَ الكثير حول الثقافة والسياسة^(٣). حيث سعت الدراسات السابقة إلى تفسير السلوك السياسي في مجتمعات متعددة، من حيث المعتقدات الثقافية؛ إذ تفسّر الثقافة المواقف^(٤)، وكذلك السردية الكبرى وتصميم السياسة نفسه على حدِّ السواء^(٥).

لقد ابتعدت المعالجات الأكثر حداثة للموضوع عن التفسيرات الثقافية للسلوك

= David Camroux, "State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accommodation, Co-Option, and Confrontation", *Asian Survey*, 36, 9 (September 1996), pp. 852-68; Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 691-739; Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective", *Asian Survey*, 23, 8 (August 1983), pp. 958-75; Jomo Kwame Sundaram and Ahmad Shabery Check, *The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence*, *Third World Quarterly*, 10, 2 (April 1988), pp. 843-68; Mumtaz Ahmad, "The Crescent and the Sword: Islam, the Military, and Political Legitimacy in Pakistan: 1977-1985", *The Middle East Journal*, 50, 3 (Summer 1996), pp. 372-86.

Conroy, *The State and Political Theory*, p. 134.

(١)

Adam Pzeworski and Michael Wallerstein, "Structural Dependence of the State on Capital", *American Political Science Review*, 82 (March 1988), pp. 11-29.

(٢)

(٣) من أجل الحصول على نظرة عامة في هذا المجال، انظر:

Marc Howard Ross, "Culture and Identity in Comparative Political Analysis", in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman, eds. *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 42-80; and Samuel H. Barnes, "Politics and Culture", *Research on Democracy and Society*, 2 (1994), pp. 45-64.

(٤) انظر على سبيل المثال:

Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1963), and Lucian Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 310.

(٥)

السياسي؛ لتنظر إلى الثقافة باعتبارها عنصراً لممارسة النفوذ من قبل الدولة^(١)، و«موردًا»، حسب تعبير دافيد لايتين (David Laitin)، يتم استغلاله من قبل أصحاب المشاريع السياسية^(٢). في هذا الصدد، تعتبر الهوية الثقافية أداة يمكن أن تُستغل من قبل أصحاب المشاريع السياسية؛ للتنافس على السلطة والموارد^(٣)، أو من قبل الدول؛ لسيطرت هيمنتها على المجتمع.

إن ممارسة السلطة مرتبطة بشكل حتمي بالمظاهر الثقافية، فالثقافة هي التي تزوّد السياسة بمخزونها من الرموز الدالة على السلطة^(٤). وبالتالي؛ فإن الثقافة وسيلة السلطة^(٥). فحسب تعبير كليفورد غيرتز (Clifford Geertz): «إن السياسة هي عبارة عن: مناورات لا نهائية من أجل تحقيق مصلحة هامشية تحت قواعد لعبة ثابتة «دستورية»، ويتمثل دور الشّعْر المستعار والثوب اللذان يوجدان في كل مكان في جعل هذه القواعد تبدو ثابتة، وفي رفعها فوق - أو إدخالها تحت - الصراع الحزبي الذي من المفترض أن تقوم بتنظيمه. ولكن، حسب جميع هذه الآراء؛ فإن الجوانب السيمائية للدولة... المبالغة في العتو، والتسّتر على الاضطهاد، وتضخيم السلطة، أو الإجراءات الأخلاقية^(٦)».

- (١) Haggay Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon* (Washington, DC: American University Press, 1994); Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico", in Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham: Duke University Press, 1994), pp. 3-23; Hamza Alavi, "Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Ideology", in Anita Weiss, eds. *Islamic Re-assertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), pp. 21- 47; Vali Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 10, 2 (Winter 1996), pp. 249-72; Mustapha Kamal Pasha, "Islamization, Civil Society, and the Politics of Transition in Pakistan", in Douglas Allen, ed. *Religion and Political Conflict in South Asia: India, Pakistan, and Sri Lanka* (Westport, CT: Greenwood Press, 1992), p. 116; Charles Tripp, "Islam and the Secular Logic of the State in the Middle East", in Abdel Salam Sidahmad and Anoushiravan Ehteshami, eds. *Islamic Fundamentalism* (Boulder, CO: Westview, 1996), pp. 57-60; and Heken Siu, "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China", in Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz, eds. *Unofficial China: Popular Culture and Thought in Peoples Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1989).
- (٢) David Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change Among the Yoruba* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 11.
- (٣) Paul Brass, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison* (London: Sage Publications, 1991), p. 8; and Vali Nasr, "International Politics, Domestic Imperatives, and the Rise of Politics of Identity: Sectarianism in Pakistan, 1979-1997", *Comparative Politics*, 32, 2 (January 2000), pp. 171-90; *idem*, "Communalism and Fundamentalism: A Re-examination of the Origins of Islamic Fundamentalism", *Contention*, 4, 2 (Winter 1995), pp. 121-39; and Nikki R. Keddie, "The New Religious Politics: Where, When, and Why Do 'Fundamentalisms' Appear?" *Comparative Studies in Society and History*, 40, 4 (October 1998), pp. 696-723.
- (٤) Charles Tilly, "Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834", in M. Traugott, ed. *Repertoires and Cycles of Collective Action* (Durham: Duke University Press, 1995), p. 26.
- (٥) Joseph and Nugent, "Popular Culture and State Formation", pp. 3-23.
- (٦) Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 121-22.

تستطيع الدول بسهولة الهيمنة مادياً على رعاياها؛ ولكن من أجل التحكُّم فيهم بشكل فعّال - لنفرض هيمنتها على حياتهم بالمعنى الغرامشي^(١) (Gramscian sense) -، ينبغي لها كذلك السيطرة على رعاياها أيديولوجياً، أي: التحكُّم في الأسس الثقافية لنظرتهم السوسيو سياسية^(٢). إنَّ الوظائف السياسية للسيطرة الأيديولوجية والسيطرة المادية هي في الحقيقة متقاربة إلى درجة أنه ليس من الممكن دائماً التفرقة بينهما^(٣).

تُكْمُن أهمية الهيمنة الأيديولوجية بدرجة أقل في تسهيلها السيطرة المادية من جعل هذه السيطرة أمراً غير ضروري؛ إذ إنَّها «أداة اختزالية تجعل الأفراد يتأقلمون مع بيئتهم وتزودهم بـ«رؤية للعالم» غرضها تبسيط عملية صنع القرار»^(٤). وبالتالي؛ فإنَّ السيطرة الأيديولوجية تدعم التماثل، وذلك عن طريق تزويد الدول بترياق الجذب المركزي ضد قوى الطرد المركزي التي قد تمزق الدولة إرباباً إرباباً^(٥).

كما أنَّها تجعل الحكم أكثر كفاءة، وأقل اعتماداً على الإكراه ممَّا يفسح الطريق أمام سيطرة مالية أكبر ويجعل استخراج الموارد أكثر سهولة^(٦)، ويمنح المواطنين جزءاً من رفاهة الدولة^(٧). إذن؛ فإنَّ الدولة التي تتمتع بهيمنة غير مقيدة ناتجة عن السيطرة الأيديولوجية؛ لها مطلق الحرية في السعي العقلاني؛ لتحقيق النمو الاقتصادي.

سوف تخوض الدول، من أجل تحقيق هذه الغاية، تجارب مع آليات أيديولوجية ومؤسسية متعددة بغية تحقيق «ثورة تكاملية»، يعتمد نجاحها على قدرتها على حلِّ التوترات بين الارتباطات البدائية والارتباطات القانونية العقلانية^(٨)؛ إذ كلما كانت العلاقات بين الثقافة وممارسة السلطة - بين السُّمو الروحي والبروز السياسي، القوة السحرية والتأثير التنفيذي - أكثر تناسقاً، كانت الهيمنة أكثر تكاملاً^(٩).

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971). (١)

James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985). (٢)

Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); p. 191; Timothy Mitchell, "Everyday Metaphors of Power", *Theory and Society*, 19 (1990), pp. 545-77. (٣)

North, *Structure and Change*, p. 49. (٤)

Joel S. Migdal, "Studying the State", in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman, eds. *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 212. (٥)

James C. Scott's contribution to "The Role of Theory in Comparative Politics: A Symposium", *World Politics*, 48, 1 (October 1995), pp. 28-37. (٦)

Migdal, "Studying the State", p. 229. (٧)

Geertz, *Interpretations of Culture*, pp. 222-24. (٨)

Ibid. (٩)

إنَّه من أجل هذا السبب تهتم سلطة الدولة بشكل كبير بالرمزية والمسرح^(١). هذا الاهتمام بلغ ذروته مع الدولة المسرحية البالية في نيجارا، حيث، كما كتب غريتز، تكون «الدولة هي من يخدم المظهيرية الخارجية، وليست المظهيرية الخارجية هي من تخدم الدولة»^(٢). هنا، أصبحت مراسيم وطقوس الدولة غايات في حدِّ ذاتها؛ إذ تأتي السيطرة من الجوهر - الاستمرارية الخفية بين الدولة والثقافة البالية - ممَّا من شأنه أن يشكِّل العالم باعتباره معنى تقريبي لها.

وكذلك للسبب نفسه قامت الدول بادِّعاء الوعي الجماعي وهوية الأمة في حدِّ ذاتها^(٣). لقد سعت الدولة إلى تقمُّص تلك المفاهيم التي تعتبر تأسيسية لمفهوم التاريخ عند الناس^(٤): «رموزه التقليدية، استعاراته، أبطاله، طقوسه، وسردياته»^(٥). باختصار: يجادل جول ميغدال (Joel Migdal)، فيقول: «كان الزعماء ووكالات الدول في مركز إعادة رسم الحدود الاجتماعية؛ لتتزامن مع الحدود السياسية، سواء الفعلية، أو المنشودة... كما كانت الدول في مركز تجديد المجتمع»^(٦).

ومع ذلك؛ فإنَّ الثقافة ليست مفهومًا متجانسًا؛ فقد زعم لايتين أنه قد يكون ثمة نزاع في نظام الحكم حول نظام القيم الذي يكمن وراء عمله^(٧)!

فحسب لايتين، تُزوِّد الثقافة نظامَ الحُكْم، عوضًا عن السردية الكبرى، بمجموعة من الأولويات، أو «نقاط الاهتمام»، التي قد تُبقي النظام السياسي متماسكًا، أو قد تكون، على النقيض من ذلك، مصادر صراع حقيقي^(٨). بالاعتماد على فكرة تالكوت بارسون (Talcott Parson): بأنَّ التغييرات في نظام فرعي واحد تتطلب تغييرات في النُّظم الفرعية الأخرى، يزعم لايتين أنَّ العلاقات بين الثقافة والسياسة تتصف

(١) من أجل نقاش شيق حول دور المظهيرية الخارجية والمسرح في الدولة السورية، انظر:

Lisa Wadeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols Syria* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

Geertz, *Negara*, p. 13.

Migdal, "Studying the State", p. 230.

Ayesha Jalal, "Conjuring Pakistan: History as Official Imagining", *International Journal of Middle East Studies*, 27, 1 (February 1995), pp. 73-89.

Lauren Berlant, *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 20. Also see Ranjit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

Migdal, "Studying the State", p. 230.

David Laitin, "Political Culture and Political Preferences", *American Political Science Review*, 82 (1988), pp. 589-93.

Idem, *Hegemony and Culture*, p. 175.

بالديناميكية وهي قابلة لتعديل دوري^(١). ومن هنا: يمكن أن نستدل بكلام لايتين؛ لنزعم أن زيادة الوعي الإسلامي في المجتمعات الماليزية والباكستانية يتطلب تغييرات مناسبة في دولهم. توفر مقارنة لايتين تفسيراً ليس فقط للسبب الذي يجعل الإسلام مهماً بالنسبة للدولتين الماليزية والباكستانية، ولكن للسبب الذي جعله كذلك في فترة السبعينات والثمانينات. كما أنه يساعد على تفسير السبب الذي يجعل تأويلاً حديثاً نسبياً للإسلام هو الوحيد الذي يُعتبر وثيق الصلة بالموضوع.

لقد كانت فحوى المناقشات السابقة متعلقة بإقامة صلة بين الثقافة والهيمنة. وسوف تبرز الحالات قيد الدراسة هنا هذه العلاقة، ولكن سوف تشير أيضاً إلى أهمية الثقافة في النمو الاقتصادي، بحجة وجود صلة مباشرة - فوق وبعد بسط الهيمنة - بين السياسات الثقافية لزعماء الدول وتصاميمهم لتحقيق النمو والتنمية. فرغم أن الهدف من الهيمنة هو: تحرير الدولة بغية تمكينها من السعي في تحقيق النمو، كما تراه مناسباً، وبالتالي؛ يتم استخدام الثقافة لبسط الهيمنة التي تهيئ الوضع لتحقيق النمو؛ فإنَّ الأسلمة في ماليزيا وباكستان كانت مرتبطة بشكل مباشر بالنمو. وهذا يجعل للثقافة دوراً إضافياً في تشكيل السياسة وإقامة هياكل الدولة.

* الدين والهيمنة ودولة ما بعد الاستعمار:

تُشكّل ضروريات الهيمنة والنمو تحدياً من نوع خاص لدولة ما بعد الاستعمار في العالم الثالث، كما هو الحال بالنسبة لأهمية العوامل الثقافية لممارسة السلطة من قبل الدولة^(٢)؛ إذ لا تزال العلاقات بين الدولة والمجتمع تتسم بالسيولة في دول ما بعد الاستعمار، كما لا تزال هياكل الدولة في تطوُّر، وهدف التنمية يحتلُّ حيزاً كبيراً في المجتمع والسياسة. فعلى هذا النحو، ومن هنا؛ فإنَّ الرابط بين العوامل الثقافية - وبشكل أكثر تحديداً، الرموز الدينية والخطابة ونظام القيم - وسلطة الدولة يقع تحت تركيز أشد.

لم تظهر الدولة في معظم العالم الإسلامي عند الاستقلال، وإنما تَمَّت وراثتها عن الإدارات الاستعمارية^(٣). فقد تَمَّ تسلُّم أجهزة الحكم وأيديولوجيات التحديث

(١) *Idem, Politics, Language, and Thought: The Somali Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 19.

(٢) كتب سندريا فريتاغ (Sandria Freitag) عن الهند بأنَّ الجماهير تمكنوا من فهم الرسالة الحديثة للقومية بشكل أفضل بمجرد أن نُقلت لهم من خلال لغة الدين المألوفة لديهم؛ انظر:

Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India (Berkeley: University of California Press, 1989).

(٣) Migdal, *Strong Societies and Weak States; and idem, "Strong States, Weak States"*, pp. 395-96. Also see Lisa Anderson, "The State in the Middle East and North Africa", *Comparative Politics*, 20, 1 (October 1987), pp. 1-18.

ووجهات النظر حول الهندسة الاجتماعية والسيطرة السياسية من الحقبة الاستعمارية، كما استمرّ الذين يديرون آليات الإدارات الاستعمارية في ممارسة السلطة في الدول التي خلفتها. وبالتالي؛ تضمن درجة معينة من الزخم. فدولة ما بعد الاستعمار، بعيداً عن كونها تطوراً جديداً، كانت تعتبر نمواً لاحقاً على شجرة قديمة.

علاوة على ذلك؛ فقد ضمنت عولمة الإمبريالية خلال الحقبة الاستعمارية هيمنة النموذج الأوروبي للدولة، والذي ظهر في العالم الثالث في زِيّ الدولة الاستعمارية^(١). وبالتالي؛ فحتى البلدان التي لم تُعانِ من الاستعمار المباشر، مثل إيران وتركيا، قد كوَّنت دولاً حديثة هي أقرب إلى الدولة الاستعمارية، رغم كونها على غرار نموذج الدولة الأوروبية^(٢). لقد تبنّت دولة ما بعد الاستعمار المفاهيم الأوروبية للسيادة وتقرير المصير بالإضافة إلى الميزات الإدارية للدولة من أجل صياغة نفسها في قالب الدولة الأوروبية، لكنّها لم تُحاكِ العلاقة بين الدولة ومواطنيها التي تعتبر السمة المميزة للدولة الأوروبية. عوضاً عن ذلك؛ فقد استمرت دولة ما بعد الاستعمار على الطراز الاستعماري للحكم الذي يعتبر تقييده للمشاركة الشعبية لفائدة صنع القرارات من قبل مجموعة نخوية - ولو كانت متغرّبة - أقرب للقاعدة التقليدية من الديمقراطية الحديثة^(٣). رغم أنّ زعماء دول ما بعد الاستعمار قد أظهروا اهتماماً كبيراً جداً بالدعم الشعبي، وتيقُّظاً عالياً لطلبات الطبقات الدنيا؛ إلّا أنّ مفهومهم للحكم ظلّ ذا طابع أبويّ (*Paternalistic*) للغاية، واستعماري بكل تأكيد^(٤). إنّ تصوير جيمس سي. سكوت (*James C. Scott*) للمواقف الاستعمارية للنخبة البيروقراطية الماليزية يبدو صحيحاً بالنسبة لقيادة ما بعد الاستقلال في جميع أنحاء العالم الثالث:

«إنّ العلاقة المثالية بين الشعب وزعمائه، كما يراها هؤلاء الرجال [موظفو الخدمة المدنية]، لا تختلف في نواح عديدة عن النمط الاستعماري؛ إذ يتصوِّرون وجود فئة من الناس يعرفون ما هو أصلح، ويتوقعونهم أن يحكموا مراعين مصالح الشعب... بغضّ النظر عن الرغبات الشعبية بحُكم تفوق مؤهلاتهم. كما أنّهم

(١) Young, *The African Colonial State*, p. 16.

(٢) Cyrus Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power* (London: I. B. Tauris, 1998); and Hakkan Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey: Fethullah Gülen, the Virtue Party, and the Kurds", *SAIS Review* 19, 1 (1999), pp. 115-16.

(٣) James C. Scott, *Political Ideology in Malaysia: Reality and the Beliefs of an Elite* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), pp. 218-20.

(٤) Lisa Anderson, "The Traditions of Imperialism: The Colonial Antecedents of the Authoritarian Welfare State in the Arab World", paper presented at the American Political Science Association meeting in Chicago, 1995.

سيشجعون في الجماهير الاعتقاد التقليدي بأنَّ هذه النخبة الطبيعية أنسب لتوجيه الأمة»^(١).

لقد عززت عودة المفاهيم التقليدية للسلطة في شكل النظام الميراثي الجديد (*neopatrimonialism*) هذه التوجُّه^(٢). فمن المؤكد أنَّ البنية القانونية في دول ما بعد الاستعمار تعتبر حديثة، ويُعدُّ صنع القرار عقلاً وعلماً، بيد أنَّ زعماء الدول يُظهرون في جوانب أخرى من الحكم ميولاتٍ تقليدية بدلاً من الميولات الحديثة.

ومن المثير للاهتمام: أنَّ أنماط ممارسة السلطة التقليدية بين النخب الحاكمة الحديثة، هي في حد ذاتها منتج استعماري، هذا المنتج هو الذي قام بحماية ورعاية المؤسسات التقليدية للسلطة ودعّم منظورها الأبويّ للحكم أكثر من خلال مفاهيم استعمارية مماثلة^(٣).

إنَّ الاستمرارية بين الدول الاستعمارية ودول ما بعد الاستعمار متعلّقة بحقيقة أنَّه في لحظة الاستقلال كان هناك برجوازية متخلّفة من السكان الأصليين عجزت عن احتواء الدولة الاستعمارية المتعاضمة، أو عن موازنة التحالفات الهائلة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الرئيسية التي دَعّمت السلطة الاستعمارية^(٤).

وعلى نفس القدر من الأهمية: فقد ظلَّت النخبة البيروقراطية الحاكمة التي أدارت شؤون الدولة الاستعمارية هي المسيطرة بعد الاستقلال. فقد كانوا منتجاً استعمارياً، كما أنَّهم استبطنوا قيمها للحكم^(٥). لقد أثبتوا أنَّ لهم دوراً أساسياً في تشكيل السياسة بعد الاستقلال، من خلال عملهم كقنوات للقيم الاستعمارية في فترة ما بعد الاستعمار^(٦). تعتبر هذه النقاط مهمة بالنسبة لماليزيا وباكستان، حيث اقتربت

(١) Scott, *Political Ideology*, p. 218.

(٢) H. E. Chehabi and Juan J. Linz, eds. *Sultanistic Regimes* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. For a discussion of this issue in the Middle East, see Sami Zubaida, *Islam, the People, and the State: Political Ideals and Movements in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1993), pp. 121-82.

(٣) Scott, *Ideology and Politics*, p. 218.

(٤) Migdal, "The State in Society", p. 26; Hamza Alavi, "The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh", in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, eds. *Imperialism and Revolution in South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973), p. 145; Hassan N. Gardezi, "Neocolonial Alliances and the Crisis of Pakistan", in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, eds. *Imperialism and Revolution in South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973), pp. 130- 44; James Puthuchery, *Ownership and Control in Malayan Economy* (Singapore: Eastern University Press, 1960); and Jomo Kwame Sundaram, *A Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 245.

(٥) Alavi, "Ethnicity", p. 24.

(٦) Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and Expansion of the Public Sphere* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 2.

هياكل الدولة بشكل جدّ وثيق من الدولة الاستعمارية البريطانية إلى درجة أنّه تمّت تسميتهم بالدولة «النائبة» .

لقد ساهمت القوى السياسية التي قادت الاستقلال في أنحاء العالم الثالث أيضًا في الاستمرارية بين فترة الاستعمار وفترة ما بعد الاستعمار .

كتب بنديكت أندرسن (*Benedict Anderson*): بأنّ القومية قد تطورت بين «مثقفين ثنائي اللغة»^(١)، أي: منتجات الاستعمار التي تشتغل في القطاعات الحديثة بدلًا من القطاعات التقليدية للمجتمع الاستعماري^(٢). فالخطاب القومي لم يرفض الهيمنة الفكرية الأجنبية، وإنّما ظلّ نضالاً ضدّ الاستعمار مركزاً على السيطرة السياسية^(٣).

كتب طوماس هانسن (*Thomas Hansen*): عن النضال الهندي من أجل الاستقلال بأنّ «كلّاً من غاندي والتقليد الثقافي القومي الهندي قاطبة رأوا أنّ جوهر الأمة يكمن في المجتمعات الثقافية في الهند، في حين ظلّ المجال السياسي للدولة الاستعمارية مساحة فارغة من الناحية الأخلاقية، مجموعة من الإجراءات الهامدة والمؤسسات المتغربة ثقافيًا. . . لقد انبعث من هذا البناء [بعد الاستقلال] تيار ثقافي «مضاد للسياسة»، أي: منتج الثقافة»^(٤). لقد سعت دولة ما بعد الاستعمار إلى بثّ سلطة أخلاقية في الدولة الاستعمارية «الهامدة»، وقد استمدّ هذا من المخزون الثقافي للأمة بغية ضحّ قومية أصلية .

نتيجة لذلك: أصبحت دولة ما بعد الاستعمار مترسّخة في الأيديولوجيات القومية التي تمّ استيرادها من أوروبا، والتي ساهمت في الثنائية الثقافية، وساهمت في نهاية المطاف في أزمة دولة ما بعد الاستعمار. لقد كان هذا الاتجاه صحيحًا على نحو خاصّ بالنسبة للعالم الإسلامي، حيث أصبحت القومية تُعرّف كفكرة غربية ومشروع دولة، يقتصر اختراق كلّ منهما للمجتمع وفائدتهما بالنسبة لزعماء الدولة في كونهما أداة لفرض الهيمنة^(٥)؛ إذ كلما واجهت الدول مزيدًا من الأزمات في الساحة

(١) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd ed. (New York: Verso, 1991), pp. 113- 40.

(٢) Partha Chaterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London: Zed Press, 1986).

(٣) Ibrahim Abu Rabi', "Islamic Resurgence and the Problematic of Tradition in the Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate", *Islamic Studies*, 34, 1 (Spring 1995), p. 51.

(٤) Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 50.

(٥) انظر على سبيل المثال:

السياسية والاقتصادية، كانت أوجه القصور في أدواتها الأيديولوجية أكثر وضوحًا. وقد كان هذا الاتجاه أكثر وضوحًا مع تراجع الإيجار - الذي استُعمل للحصول على موافقة السكان على الحكم، لا سيما في العالم العربي - وما تلاه من انهيار «العقد الاجتماعي» التي حافظ على السلطوية في ذلك الجزء من العالم الإسلامي خلال فترة ما بين الستينات إلى الثمانينات^(١).

لقد جعلت الأزمة اللاحقة الدولة عرضة للتحديات الأيديولوجية من الأسفل، والتي اتخذت شكل الإسلاموية؛ التي تكمن سلطتها في كونها لم تكن ملوثة بالاتصال بالغرب، وفي كونها تمتلك قاعدة بين الجماهير^(٢). استجابت بعض الدول بأن لجأت إلى الإسلام بحثًا عن أيديولوجيا دولة قابلة للتطبيق. ومع ذلك؛ فإنَّ الأسس الأيديولوجية للدولة ما بعد الاستعمار جعلت من النجاح في مثل هذه المناورة أمرًا غير مرجح. فعلى حد تعبير نزيه الأيوبي: «إنَّ ادعاء الدولة المعاصرة للعلمانية مكنَّ بعض قوى الاحتجاج السياسي من أن تعتمد الإسلام كسلاح خاص بها. فيما أنَّ الدولة لا تتبنى الإسلام... فإنَّها لا تستطيع وصف خصومها بسهولة مثلما أمكن للدولة التقليدية أن تصفهم بأنهم أصحاب مذاهب تدعو إلى الزندقة. يقوم الإسلام السياسي الآن بعكس العملية التاريخية: فهو بادعائه الإسلام «العام» للحركات الاحتجاجية، يترك للدولة مهمة أكثر صعوبة تتمثل في توصيف وتبرير «نسخة» الإسلام الخاصة بها»^(٣).

ربما تكون حالة ماليزيا وباكستان فريدة من نوعها، كما سيتضح من خلال هذه الدراسة، من حيث درجة ابتعادها عن نموذج القومية السائد لتستثمر الأيديولوجيا الإسلامية للدولة - التي تكمن أساساتها في المواقف والحجج والمعتقدات التي برزت من الأسفل والمتعلقة بالمعتقدات والممارسات الشعبية والمجتمعية - وقد كانوا في واقع الأمر ناجحين في استعمالها؛ لإرساء الهيمنة والسعي في تحقيق أهدافها في النمو.

إضافة إلى ذلك؛ فقد أثقلت الحركة الاستعمارية دولة ما بعد الاستعمار بالمواقف والطموحات التي ضاعفت رغبتها في الهيمنة، غير أنَّها جعلت تحقيقها أمرًا بعيد المنال بشكل أكبر. لقد افترضت الأيديولوجيا الاستعمارية أنه يجب على الدولة

= Clement Henry Moore, *Politics in North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia* (Boston: Little, Brown, 1970); and Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century* (Austin: University of Texas Press, 1998).

Adeed Dawisha and I. William Zartman, *Beyond Coercion: Durability of the Arab State* (London: Croom Helm, 1988). (١)

John P. Entelis, "The Crisis of Authoritarianism in North Africa: The Case of Algeria", *Problems of Communism*, 41 (May-June 1992), pp. 71-81. (٢)

Ayubi, *Political Islam*, p. 5. (٣)

الاستعمارية أن تكون منفصلة عن الشعب، مستندة إلى مجموعة مختلفة تمامًا - ومتميزة - من القيم وملتزمة بتغيير المجتمع، الذي تحكمه وفق صورتها الخاصة^(١). وقد سهّل ذلك تمتّع الدولة الاستعمارية عمومًا باستقلالية أكبر عن المجتمع المحلي للدولة الأوروبية^(٢). ومن هنا: برزت مفاهيم النظام التي من شأنها أن تجعل الحكم أكثر كفاءة، تمامًا كما أنّها ستضاعف القدرة الإنتاجية للمستعمرة^(٣). وقد شملت هذه المفاهيم مفاهيم جديدة حول الفضاء والشخصية، وكذلك حول التنظيم الاجتماعي. كما اتّبعَت السياسة الاستعمارية، على وجه الخصوص، سياسة حكم غير مباشر - من خلال الزعماء وأصحاب العقارات - كان لها أثر في حكومة محررة من أعبائها، ولكن أيضًا في تعزيز وترسيم العلاقات بين الدولة والمجتمع. فكانت النتيجة: أنّه بما أنّ الدولة الاستعمارية قد اعتمدت على الوسطاء في الحكم؛ فإنّها لم تخترق المجتمع بشكل مباشر^(٤). كما قامت الدولة الاستعمارية بشييط الهوية الوطنية، وشجعت الوعي بالهوية دون الوطنية، عن طريق تعزيز الانتماءات الدينية والإثنية والقبلية، من خلال نظام حكمها متعدد الطبقات، والتمثيل الطائفي، والأنماط المتنوعة لاستخراج وصرف الموارد^(٥).

كانت النتيجة: أن ورثت دول ما بعد الاستعمار مجتمعات منقسمة، لم تكن السيطرة عليها سهلة من خلال الأيديولوجيا القومية. بمرور الوقت، خلقت الطبيعة الاستعمارية لدولة ما بعد الاستعمار توترًا في العلاقات بين الدولة والمجتمع وأثبتت بأنّها تمثل عائقًا لدولة ما بعد الاستعمار، حيث كانت أكثر اهتمامًا بالهيمنة على المجتمع؛ إذ كلما سعت الدولة لسيطرتها نفوذها أكثر، كان شعورها بالقيود التي خلقها ميراثها الاستعماري أكثر.

وقد تفاقمت هذه المشكلة بسبب النضال من أجل الاستقلال؛ إذ شجع النضال ضد الاستعمار أشكال المقاومة اليومية ضد الدولة الاستعمارية وأسس شرعية تحدي الدولة؛ خاصة عن طريق استخدام الثقافة للقيام بذلك^(٦). فقد واجهت دولة ما بعد

Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (New York: Cambridge University Press, 1994); and Young, *The African Colonial State*, pp. 43-76 and 222- 43. (١)

Anderson, *The State and Social Transformation*, p. 273. (٢)

Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991). (٣)

Migdal, "The State in Society", p. 26. Also see Chandra Muzaffar, *Challenges and Choices in Malaysian Politics and Society* (Penang: ALIRAN, 1989), p. 492. (٤)

Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise of Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Cambridge, MA: Harvard, 1960); and Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1990). (٥)

Hansen, *The Saffron Wave*, p. 47. (٦)

الاستعمار صعوبة في قلب هذا الاتجاه، فبعد أن حرّضت الجماهير لمقاومة السلطة، كانت دولة ما بعد الاستعمار - بعد ذلك - مثقلة بمشكلة فرض النظام على مجتمع أكثر جموحًا. فبدون إرساء علاقات مبنية على النظام بين الدولة ورعاياها، أصبحت دولة ما بعد الاستعمار أكثر اعتمادًا على الأيديولوجيا من أجل الحصول على الموافقة لكي تمارس الحكم.

كما وسّعت دولة ما بعد الاستعمار طموح الدولة الاستعمارية المتمثل في تحويل المجتمعات التي تحكمها على أمل «أن تحوّل المجتمع وفقًا لمخططها»^(١). وهذا ما شجع المواقف التي تساند التدخل الواسع للدولة، والتي - بسبب تمتعها باستقلالية واسعة كانت قد ورثتها من الدولة الاستعمارية - حددت رؤية تنموية، وألزمت نفسها بالسعي في تحصيلها باسم الصالح العام. تتطلب الدولتية (Statism) إعادة هيكلة المجتمع، ودمج أجزائه في كلٍّ موحد، ومنح ذلك الكلّ نفوذًا واسعًا في إدارة المجتمع والاقتصاد.

كما تعمل الدولتية على الحد من قوى السوق ومن تأثير الجهات الفاعلة من خارج الدولة. وبما أنّ الدولة تسعى إلى السيطرة على المجتمع، وإلى إدارة القوى الاجتماعية والاقتصادية بإحكام؛ فإنّها ستسعى إلى إرساء هيمنة موسّعة. وعليه؛ فإنّ النمو الاقتصادي يحتاج إلى بسط الهيمنة ووجود أيديولوجيات فعالة لتحقيق ذلك. تصبح هذه الحاجة أكثر وضوحًا عندما تتعثر الدولة في إدارة الاقتصاد، ممّا من شأنه أن يخلّف تأثيرات موهنة على هيمنتها؛ إذ كان هذا السبب الرئيسي لبروز المعارضة الإسلامية في العالم العربي^(٢). لقد خلّصت الدولة في ماليزيا وباكستان إلى أنّ الأيديولوجيا الإسلامية من شأنها أن تُهيئَ الوضع لهيمنة مكتملة أكثر، وبالتالي؛ تخدم هدف النمو الاقتصادي. لقد أصبحت القيود التي تكبح جماح دولة ما بعد الاستعمار ظاهرة بشكل متزايد في السنوات الأخيرة. فمع تضخّم الأزمات التي تواجه هذه الدول؛ فإنّ الحاجة إلى أيديولوجيات قابلة للتطبيق، والتي من شأنها أن تُسفر عن وجود هيمنة فعّالة؛ قد ارتفعت. وهذا ما شجع بعض زعماء الدول على الابتعاد عن أيديولوجيات الدولة المسيطرة حتى ذلك الوقت، والتي كانت مترسّخة في القومية والعلمانية، وتبني أيديولوجيات جديدة تعتمد على المعتقدات والممارسات الشعبية

Young, *The African Colonial State*, pp. 287-88.

(١)

Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 1990); and Robert Malley, *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam* (Berkeley: University of California Press, 1996).

والمجتمعية. وهذا ما أنتج في الهند وعياً أكبر بالسياسة لدي الهندوس، ومغازلة أكثر للإسلام في العالم الإسلامي.

لقد كانت الأسلمة، سواء تمّت عن قصد، أو عن غير قصد وبشكل تدريجي، محاولة من قبل دولة ما بعد الاستعمار للعثور على الشرعية والملاءمة من حيث الثقافة والتقاليد المحلية، ولترسيخ نفسها في نظام القيم الخاص بها. تكون وظيفة الأسلمة هذه واضحة جداً في الدول التي يكون فيها الاستعمار واضحاً تماماً، كما هو الحال في ماليزيا وباكستان^(١). لقد كان الالتفات نحو الدين، في هذه البلدان، بغية تعزيز سلطة الدولة أمراً شاملاً، حيث تمّت إعادة إنشاء أيديولوجيا الدولة صحبة آثار واسعة لسلطاتها وهيمنتها وقدرتها على السعي في تحقيق التراكم؛ إذ تستلزم رغبة الدولة في بسط سلطتها إلى حدّ كبير، وتوسيع مهامها، وتمكّنها من مراقبة وتنفيذ السياسة العامة، والهيمنة على المجال العام والخاص بشكل أكثر وضوحاً؛ يستلزم ذلك خلق موازنة بين قيم الدولة ومصالح المجتمع.

باختصار: فإنّ الأسلمة التي تقودها الدولة هي في جوهرها توطيّن (*indigenization*) لدولة ما بعد الاستعمار، من خلال تضمينها في النظم القيمية المحلية^(٢). لقد أجبرت جدلية توسع الدولة والمقاومة الاجتماعية ضدّها بعض دول ما بعد الاستعمار على الأقل على إدراك أنّه من الأكثر فاعلية أن تكون إسلامية.

* الإسلاموية وأسلمة دول ما بعد الاستعمار في ماليزيا وباكستان:

لقد كانت هيمنة الأيديولوجيا والحراك الإسلامي على مدار العقدين الماضيين ربما أهم تغيير طراً على نموذج السياسة في جميع أنحاء العالم^(٣)؛ إذ ترفض الأسلمة وتتحدى الأنظمة العلمانية الحاكمة والأسس الثقافية الغربية لأجنداتها التنموية. وهي تطالب بالخضوع للقوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية في الشؤون العامة، وكذلك بالنسبة للشؤون الخاصة، وتعدّ بإحداث نظام إسلامي عادل وقادر على تحقيق تنمية حقيقية. فهي تُعدّ من نواح كثيرة أيديولوجيا مُميّزة للعالم الثالث تهدف إلى تكميل المهمة التي تركتها الحركات القومية في العقود السابقة غير مكتملة، أي: تحرير

(١) Mumtaz Ahmad, "Islamization and the Structural Crises of the State in Pakistan", *Issues in Islamic Thought*, 12 (1993), pp. 304-10.

(٢) François Burgat, *L'Islamisme en Face* (Paris: Découverte/Poche, 1996).

(٣) عن تطور الأيديولوجيا الإسلامية وموجّهاها الأساسية، انظر: Hamid Dabashi, *Theology of Discontent* (New York: New York University Press, 1993); Said A. Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", in Said A. Arjomand, ed. *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY: SUNY Press, 1988), pp. 178-209; Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdui and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996); and Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World".

أراضي المسلمين من السيطرة الفكرية، فضلاً عن السيطرة المادية للغرب^(١).

لقد رصد علي بلحاج، الزعيم الإسلامي الجزائري، لبَّ المسألة بشكل ذكي جدًّا في الكلمات التالية: «ربما قام أبي وإخوتي (في الدين) بطرد المعتدي الفرنسي من الجزائر، ولكنَّ نضالي أنا وإخوتي، مستعنيين بأسلحة الإيمان، هو من أجل طرد فرنسا فكريًّا وأيديولوجيًّا، والقضاء على مسانديها الذين شربوا لبنها السام»^(٢).

لقد أغرت الإسلاموية أولئك الساخطين على الإنجازات الاقتصادية والسياسية لدول ما بعد الاستعمار المسلمة، وكذلك أولئك المنعزلين عن الدولة بسبب الهُوَّة الثقافية التي تفصل زعماء الدول العلمانيين والمتغربين عن الجماهير الأكثر وعياً بالإسلام^(٣). ومع ذلك؛ فقد بلغ امتداد الإسلاموية، بعيداً عن المجموعة الأساسية من أنصارها المتحمسين، إلى أكبر شريحة ممكنة من السكان، الذين قد التفتوا إلى الإسلام بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة. وهكذا، فقد قادت الإسلاموية وعياً إسلامياً أكبر في جميع أنحاء العالم الإسلامي وتسببت، خلال هذه العملية، في تآكل هيمنة الأيديولوجيات العلمانية للدولة. وقد أعقب ذلك تغيير عميق في طبيعة الميدان العام في العالم الإسلامي^(٤).

لقد جعل هذا التغيير الإسلام «غير خصوصي»، إذا ما استعملنا مصطلح خوسيه كازانوف (José Casanova)، وحاصره باعتباره «ديناً عمومياً»^(٥). إنَّ هذا التأثير الثقافي للإسلام هو، من نواحٍ عديدة، أكثر أهمية من التحدي السياسي الأكثر مباشرة لأنظمة

(١) Keddie, "The Revolt of Islam". Also see, for instance, Hamid Algar, ed. and trans. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley: Mizan Press, 1981), pp. 27-28, 33-39, and 195-99.

(٢) اقتُبست في:

Gilles Kepel, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 160.

(٣) عن القاعدة الاجتماعية للإسلاموية، انظر:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 328 - 41; Abdallah Laroui, *L'ideologie arabe contemporaine* (Berkeley: University of California Press, 1967); Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988); Henry Munson, Jr. *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 98-104; Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994); Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984); Ayubi, *Political Islam*, pp. 158-77; Giles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 206; Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", in *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980), pp. 423-53; and Fischer, "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie".

Denis J. Sullivan and Sana Abed-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999).

José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 5-39.

الحكم؛ إذ إنَّ التحدي الإسلامي للأسس الأيديولوجية للدولة العلمانية كان أكثر نجاحًا بكثير من تحديها من أجل السيطرة السياسية لتلك الدولة^(١).

وبناءً على ذلك؛ فإنَّه حتى عندما فشلت الإسلاموية في إحداث تغيير في النظام؛ فإنَّها قد أثَّرت على الرغم من ذلك في العلاقات بين الدولة والمجتمع عن طريق تغيير نقاط المرجعية الثقافية الخاصة به، **وبالتالي؛** فرض تغيير في طبيعة العلاقات بينهما.

إنَّ محلَّ التعقيد في التحدي الإسلامي يكمن في حقيقة كونه ليس رجعيًا (*atavism*)، أي: مثل رفض القرون الوسطى للحدثة^(٢). فالإسلاموية مهتمة كثيرًا بالعالم الحديث^(٣). فهي تصوغ نفسها باعتبارها أيديولوجيا حديثة تخوض منافسة مع أيديولوجيات حديثة أخرى^(٤).

في واقع الأمر، تتحدى الإسلاموية مفهوم الدين السطحي في مقابل العلمانية الذي كان سائدًا في العلوم الاجتماعية. فباعتبارها فكرة دينية كانت قد استوعبت العديد من جوانب الحدثة، وتسعى للعمل في العالم الحديث؛ تظهر الإسلاموية أنَّ الدين قابل للتكيُّف مع التغيير الأيديولوجي، وسوف تقوم بذلك في جدلية مستمرة مع المجتمع^(٥)؛ إذ تعتبر الأسلمة نتاج هذه الجدلية في العالم الإسلامي ما بعد الاستعمار. فهي، على هذا النحو، تناشد المسلمين الذين يتلمَّسون ما أسماه غريتز بـ«الثورة التكاملية»^(٦).

يعتقد غريتز أنَّ التوتر الرئيسي في دول ما بعد الاستعمار يكون بين الارتباطات البدائية والالتزام بالمشاعر المدنية والحدثة والتغيير الاجتماعي؛ إذ ينقسم الأفراد بين الارتباطات التي تحدد هويتهم، والأهداف التي وضعتها الدولة الحديثة نصب أعينهم، والتي يرغبون هم أيضًا في تحقيقها.

إنَّ فشل الدول المسلمة في الإعراب على الأيديولوجيات التي من شأنها أن تحلَّ هذه التوترات جعل وعد الإسلاموية الثقافي على الأقل - إن لم يكن الوعد

(١) عن تحدي الدين للدولة العلمانية، انظر:

Mark Jurgensmeyer, "The New Religious State", *Comparative Politics*, 27, 4 (July 1995), pp. 379-91

(٢) رغم أنَّه غالبًا ما تمَّ وصفها على هذا النحو من قبل بعض المراقبين، انظر على سبيل المثال:

Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989); and Hrair R. Dekmejian, *Islam and Revolution* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985).

(٣) Daniel Pipes, "The Western Mind of Radical Islam", *First Things*, 58 (December 1995), pp. 18-23.

(٤) Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, pp. 49-106.

(٥) Brian H. Smith, "Religion and Politics: A New Look Through an Old Prism", in H. E. Chehabi and Alfred Stepan, eds. *Politics, Society, and Democracy: Comparative Studies* (Boulder, CO: Westview, 1995), pp. 73-88.

(٦) Geertz, *Interpretations of Culture*, p. 259-78.

السياسي الأكثر صرامة - مُعْتَبَرًا بالنسبة لمجموعة واسعة من المسلمين . ومن المثير للاهتمام أنَّ هذا الجانب من الإسلاموية هو بعينه ما جعل من المناسب من أجل تحقيق هدف دولة ما بعد الاستعمار أن تعيد صياغة علاقاتها بالمجتمع وتعيد تأسيس هيمنتها في حد ذاتها .

بالنسبة لماليزيا وباكستان؛ فإنَّ جانبيين من الأيديولوجيا الإسلامية كانا مفيدَيْن بشكل خاصٍّ:

الأوَّل: إنَّ الإسلاموية قد بذلت الكثير من أجل حشد الرموز الإسلامية وصياغة مفاهيم إسلامية جديدة متعلقة بالسياسة، علاوة على ذلك؛ فإنَّها قد أعربت عن الطريقة التي ينبغي أن تُتبع من أجل تحقيق الغايات السياسية، كما أقنعت الجماهير بضرورة تلك العملية .

الثاني: إنَّ الإسلاموية عارضت الأيديولوجيا العلمانية للدولة فحسب، ولم تعارض هيمنة الدولة وتدخُّلها الواسع في الاقتصاد والمجتمع . تدعم الإسلاموية في جوهرها الدولية، شريطة أن تكون الدولة «إسلامية» . لقد استنتج زعماء الدولة في ماليزيا وباكستان أنَّه إذا ما فُسِّرت الدولة على أنَّها إسلامية؛ فإنَّها ستكون في موضع يسمح لها بالمطالبة بالدعم من قبل الإسلاموية، وتسخير طاقاتها من أجل توسيع سلطة الدولة، شريطة أن تلبس الدولة الزيَّ الثقافي المناسب .

بادئ ذي بدء، خلال الستينات والسبعينات، عزف المفكرون الإسلاميون على وتر أهمية الإسلام بالنسبة للسياسة، فقاموا بإعادة تأويل مبادئ الإيمان وأساطيره^(١) الرئيسية بغية الإشارة إلى الاستمرارية السَّلسة بين الإيمان والعمل السياسي، كما أعربوا عن مفاهيم جديدة مثل «الاقتصاد الإسلامي»، و«التعليم الإسلامي»، و«أسلمة المعرفة»، و«الدولة الإسلامية»^(٢) . نما كل هذا ليكون مخزونًا من المفاهيم التي من

(١) أستبعد أن يكون المؤلف قد قصد بالأساطير هنا المعنى الذي يتبادر إلى الذهن بادي الرأي، وإنَّما يظهر لي أنَّه يقصد بقوله أساطير الإيمان باعتبار أنَّها جزء من الفلكلور الثقافي الذي يستعمله الإسلاميون لإقناع الناس بجدوى إدراج الإسلام في السياسة، وينسونه إلى الإيمان، فهو ينظر إليها من جهة توظيفها لا من جهتها هي في نفسها. (المترجم)

(٢) انظر :

Toward Islamization of Disciplines (Herndon, VA: IIIT, 1988); *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: IIIT, 1989); Farid Alatas, "Reflections on the Idea of Islamic Social Science", *Comparative Civilizations Review*, 17 (1987), pp. 60-86; Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 5, 1 (1988), pp. 3-11; Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamization of Knowledge: A Critical Overview", *Islamic Studies*, 30, 3 (Autumn 1991), pp. 387- 400; idem, "Islamic Economics: Novel Perspectives on Change in the Middle East", *Middle Eastern Studies*, 25, 4 (October 1989), pp. 516-530; Timur Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. = *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 302- 41; idem, "Islamic Economics

شأنها أن تخدم الدولة بشكل ملائم وتساعد على إنشاء مؤسسات جديدة غرضها توسيع قدرتها وسيطرتها الاجتماعية. إنَّ تغلغل الأفكار الإسلامية بين الجماهير - الشباب المتعلم وشرائح المثقفين - من شأنه أن يسمح للدولة بإعادة تأسيس سيطرتها على تلك الطبقات الاجتماعية والشرائح المجتمعية التي قام الإسلام باستدراجها بعيداً عن أيديولوجيا الدولة العلمانية^(١).

وبصفة عامة؛ فإنَّ ثلاثة مجموعات مجتمعية قد شكَّلت العمود الفقري للأسلمة: «النخبة المضادة» المثقفة، وأصحاب المحلات والتجار الصغار المرتبطين بالبرجوازية الصغيرة، وكذلك الشباب العاطلين عن العمل في المناطق الحضرية والفقراء: «فاقدي البناطيل» (*sansculottes*). فرغم أنَّ ثلاثتهم يعارضون دولة ما بعد الاستعمار العلمانية ويفضلون استبدالها بدولة إسلامية، فليس من الضروري أن يتشاركوا في نفس التوجه السياسي.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ عنصر البرجوازية الصغيرة هو في الصميم ذو نزعة تجارية، فهي ترى المجتمع منقسماً حسب خطوط الشركة بدلاً من خطوط الطبقة الاجتماعية. ولذلك؛ فهي ليست ملتزمة بتغيير ثوري. ومع ذلك؛ فإنَّ النشاط السياسي لعنصر فاقدي البناطيل تُحرِّكه الحرب الطبقيّة، ولذا فهو ثوري بطبعه. وبالتالي؛ وبصفة عامة، يتم ترك هذا العنصر خارج المركز بالنسبة للمسائل الاقتصادية. في العديد من البلدان المسلمة، تمثل حركات ومنظمات مستقلة هذه العناصر المختلفة. لقد وقع التحدي الإسلامي الأكثر جدية للدولة عندما اجتمعت كل هذه العناصر في حركة واحدة. فقد سمح الالتفات نحو الإسلام في ماليزيا وباكستان للدولة بفصل المثقفين المخالفين والبرجوازية الصغيرة عن فاقدي البناطيل، وباستمالة الأولين. حيث تم تشريك مثقفي النخبة المضادة في مؤسسات الدولة والمؤسسات التعليمية المتنوعة وقد عملوا كوسيلة لبناء مؤسسات الأسلمة^(٢). شكَّلت البرجوازية الصغيرة تحالفاً مع الدولة

=and the Islamic Subeconomy”, *Journal of Economic Perspectives*, 9, 4 (Fall 1995), pp. 155-73; Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (New York: St. Martin’s Press, 1987).

(١) Seyyed Vali Reza Nasr, “Ideology and Institutions in Islamist Approaches to Public Policy”, in Sohrab Behdad and Farhad Nomani, eds. *International Review of Comparative Public Policy*, 9 (1997), pp. 41-67.

(٢) هذا التوجُّه كان واضحاً بصفة خاصة في الطريقة التي استوعبت الجامعات الإسلامية العالمية في إسلام آباد، باكستان؛ وكوالالمبور، ماليزيا، إضافة إلى العديد من المؤسسات الأخرى التي ترعاها الدولة؛ المفكرين الإسلاميين وأشركتهم في الدولة؛ انظر الفقرات عن الجامعات في:

John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995)

وكذلك ظهرت مؤسسات مماثلة في المملكة العربية السعودية، إندونيسيا، وإمارات الخليج الفارسي لخدمة نفس الوظيفة.

وصارت مرتبطة بسعيها في تحقيق هدفها المتمثل في تحقيق التراكم. من خلال تقسيم العناصر الأساسية للإسلاموية، واستمالة البعض وعزل البقية، تمكنت ماليزيا وباكستان من إرباك المعارضة الإسلامية، وخلق بلبلة في صفوفها، وتقمُّص أيديولوجيتها، والاستيلاء على بعض مؤسساتها، وفي نهاية المطاف، نشر تهديدها للأنظمة الحاكمة^(١).

بالإضافة إلى ذلك؛ فقد حوّلت عملية الأسلمة التي تقودها الدولة أن تقوم هذه الأخيرة بتنظيم وتعزيز سلطتها، وفي نهاية المطاف، سيطرتها على المؤسسات والمنظمات المجتمعية التي يمكن أن تسمح باستخدام الإسلام في خدمة مصالح الدولة. لقد سمحت الأسلمة من الأعلى بجني ثمار الدعاية التي خلقتها الأسلمة والفوز في المنافسة ضد التحدي الإسلامي من الأسفل بغية السيطرة على النظام المعياري، وبالتالي؛ بناء أيديولوجيا دولة قابلة للتطبيق تحقق التماثل في المجتمع، إضافة إلى زيادة امتثال لإرادة الدولة.

جعلت الأسلمة الحدود بين الدولة والمجتمع ضبابية^(٢)، فتعطي الدولة على هذا النحو مجالاً أكبر للمناورة^(٣). يكتب جمال مالك عن الارتفاع في رعاية الدولة للمدارس الدينية في باكستان في الثمانينات أنّها لم تكن محاولة لاسترضاء النشطاء الإسلاميين، أو لإعطاء الدولة سيطرة أكبر من خلال نظام الزبّانة (*clientalism*)، وإنّما كانت متفنساً لنقل أيديولوجيا الدولة إلى الجماهير^(٤).

لقد كان ميل الإسلاموية نحو الدولتية على نفس القدر من الأهمية؛ إذ لم تكن الإسلاموية منذ نشأتها رافضة لكل من واقع الدولة العلمانية ونيتها في اختراق المجتمع، وعلى هذا النحو؛ فقد كانت محاولة واضحة لمحو أثر السياسة العلمانية العامة في المجتمعات الإسلامية حتى الآن. في هذا الصدد تعمل الإسلاموية كمصدر مهم للمقاومة الاجتماعية ضد توسع سلطة الدولة وقدرتها، وكنقطة مركزية لتجمع كل تلك القوى الاجتماعية التي تقاوم هيمنة الدولة. فرغم اهتمام الإسلاموية بسلطة

(١) على سبيل المثال، شكّلت ماليزيا وباكستان تهديداً على استقلالية الأسلمة من خلال الاستيلاء على أنشطة المالية الإسلامية والضرائب؛ وعلى استعمال البنوك والضرائب الإسلامية في الحراك الإسلامي، انظر: Timur Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", p. 307.

(٢) Olivier Roy, "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran", *Middle East Journal*, 53, 2 (Spring 1999), pp. 210-11.

(٣) عن العلاقة بين وضوح الحدود بين الدولة والمجتمع وسلطة الدولة، انظر: Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches".

(٤) Jamal Malik, "Islamization in Pakistan in 1977-1985: The Ulama and Their Places of Learning", *Islamic Studies*, 28, 1 (Spring 1989), p. 23.

الدولة؛ فإنها لا تعارضها بشكل متجذر، وإنما معارضتها لتلك السلطة تنبع من قدرة الدولة العلمانية على استخدامها لتوسيع أجندها.

في الواقع: إن مقاومة توسع سلطة الدولة وقدراتها هي نتيجة لمقاومة الإسلاموية للعلمانية التي ترعاها الدولة، وليس لمقاومة الدولتية نفسها. وبهذا المعنى؛ فإن الإسلاموية لا تدعي أنها ستكون شكلاً من أشكال الليبرالية - بما أنها لا تُثير إشكالية الدولة المهيمنة -، ولكن من خلال التزامها بفرضيات الدولتية؛ فإنها تعد بمواصلة النزعات السلطوية المتمحورة حول الدولة للأنظمة التي تتحداها. ونتيجة لذلك؛ فإن الإسلاموية لا تشكل تهديداً على الدولة في حد ذاتها، وإنما على علمانيتها فحسب.

في الواقع: تعد الأسلمة بدولة قابلة للتخلي عن العلمانية لصالح أيديولوجيا حكم أخرى. علاوة على ذلك؛ فإن الائتلاف نحو الإسلام لا يتطلب من الدول تحولاً أساسياً، وإنما يتطلب فقط توجُّهاً ثقافياً؛ إذ لم تُغيّر الدول «الإسلامية» في ماليزيا وباكستان منذ الثمانينات شيئاً يُذكر في بنيتها وعملية صنع السياسات، وفي عرض نفس الخصائص والأهداف والعلاقات الأساسية مع المجتمع التي مارسوها قبل الثمانينات. وبالتالي؛ فإن الإسلاموية لم تقم بإعادة إنشاء الدولة - كما فعلت الثورة الإسلامية في إيران (سنة ١٩٧٩م) - ولم تُجرِ تغييرات على الأعمدة التي تحافظ على صرحها، وإنما قامت بمجرد إعادة تجميع دولة ما بعد الاستعمار الإسلامية.

لم يكن هذا الوعد مسألة تافهة؛ فالدول تتنافس في بذل المزيد من الجهد للقيام بذلك بكفاءة. ولهذا: فهم محتاجون للشرعية والهيمنة الثقافية الموحدة، الأمر الذي افتقرت إليه ماليزيا وباكستان (كما سيتم توضيحه في هذه الدراسة). تحتاج الدول كذلك إلى عتلات نفوذ أفضل، ومقاومة أقل من أجل تنفيذها، وقد كانت الأسلمة بالنسبة لماليزيا وباكستان خادمة لهاتين الغايتين.

لقد وسّعت الدولة قدرتها من خلال تقديم الأسلمة باعتبارها مصلحة ينبغي لها تحصيلها. فقد تحمّلت مزيداً من المسؤوليات، وانتزعت أكثر من المجتمع. ففي باكستان، على سبيل المثال، سمحت الإسلاموية للدولة بجذب أعداد أكبر من السكان نحو نطاق سيطرتها من خلال خلق مصادر جديدة للدعم، وفرض سيطرتها على شبكات دعم إسلامية سابقة وعلى المؤسسات المالية والاجتماعية المرتبطة بها^(١).

من المتوقع أن أسلمة الدولة والاستيلاء على الأموال والدعم الديني من شأنه أن يؤدي إلى شكل من أشكال الصراع بين الدين والدولة. ومع ذلك؛ فإن هذا الأمر لم

Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization.

(١)

يقع تمريره في ماليزيا وباكستان. فقد سيطرت الدولة منذ الثمانينات فصاعدًا على التعليم الديني والقضاء، ومختلف أشكال الإدارة والضرائب، والخدمات الاجتماعية مع حد أدنى من المقاومة. لقد تمكَّنت هاتان الدولتان من فرض هيمنة أوسع بكثير على المجال الديني، مع مقاومة أقل بكثير ممَّا أحرزته أقوى دول العالم العربي، وإيران قبل ثورة (عام ١٩٧٩م).

حوَّلت الأسلمة كذلك الانتباه إلى توسيع نفوذ الدولة، وضخَّت التحدي الكبير لسلطتها المتأثري من الإسلاموية؛ إذ ينبغي أن تُفهم الأسلمة من جهة كلٍّ من وظيفتها الدفاعية - باعتبارها ردة فعل على التحولات السياسية والأيدولوجية للأنظمة الحاكمة في زمن الأزمات - ووظيفتها الاستباقية، من أجل الحصول على نتائج أفضل في المفاوضات مع القوى الاجتماعية حول السلطة والقدرة. إنَّ السبب الذي جعل الأسلمة جذابة للغاية بالنسبة لماليزيا وباكستان أنَّها سمحت للدول بإخضاع المعارضة السياسية وتوسيع نفوذ الدولة وقدرتها في ذات الوقت. وعليه؛ فقد أنتج التعامل مع الأسلمة دولاً أقوى.

بما أنَّ الأيدولوجيا الإسلامية تقتضي أنَّ للدولة الحق في أن تكون متطفلة ومتدخلة - بغية توسيع نفوذها وقدرتها، وامتدادها إذا أصبحت إسلامية - وأن تدعو إلى تجهيز الأسلمة من خلال سلطة الدولة؛ فإنَّه من الصعب أن يكون هناك تحدياً للأسلمة التي تقودها الدولة. لقد رأى زعماء الدولة الماليزية والباكستانية في الفكر الإسلامي الضوء الأخضر؛ لتوسيع سلطة الدولة^(١). ومع ذلك؛ فمن أجل استخدام الإسلام لتحقيق الغايات الموصوفة، ينبغي لهذه الدول أن تخضع لتحول ثقافي حقيقي. فقد أصبح من الواضح لزعماء الدولة في هذه البلدان أنَّه من أجل أن تكون الدولة في تناغم مع الإسلاموية، وتوقعات جمهورها؛ فإنَّ على الأيدولوجيا أن تدعم توسيع سلطة الدولة وقدرتها. من أجل السيطرة على الخطاب الإسلامي، كان من الواجب على هذه الدول أن تصبح أطرافاً إسلامية فاعلة تتمتع بالشرعية. وبالتالي؛ فقد كانت الأسلمة التي تقودها الدولة خياراً استراتيجياً واعياً من قِبَل بعض الدول، بغية تقوية مؤسسات الدولة، وتوسيع سلطتها وقدرتها وامتدادها.

لقد سجَّل هذا الاختيار نقطة تحوُّل - منعطفًا حرجًا - في الثمانينات بالنسبة

(١) يزعم باسط كوشول (Basit Koshul) على سبيل المثال، بأنَّ أسلمة الدستور الباكستاني قد دعمت نزعات استبدادية أكبر للدولة، وأثرت سلباً على حرياتهم وضماناتهم في الدستور، انظر:

Basit Koshul, "The Islamization of Pakistan's Constitution: A Critical Analysis", *Middle East Affairs Journal*, 4, 1-2 (Winter/Spring 1998), pp. 129- 44.

لتشكيل الدولة. ومع ذلك؛ فإنَّ التفات الدولة إلى الإسلام ليست ظاهرة جديدة تمامًا، رغم أنَّها لم تحمل مثل هذا النطاق. لقد استخدمت الدولة الإسلام منذ الاستقلال، في كلِّ من ماليزيا وباكستان، لخدمة مصالحها؛ إذ شجعت العائدات الإيجابية في هذا الصدد الدولة في كلا البلدين على القيام بذلك بشكل أكبر، وقد أنشأت أساسًا مؤسساتيًا لذلك. ولهذا؛ فقد كانت أسلمة أنظمة الثمانينات في كلا البلدين تويجًا لعملية الالتفات التدريجي من قبل الدولة نحو الإسلام.

ومع تطور الدول؛ فإنَّ بعض المعارك ينبغي أن تُخاض، وبعض الصراعات حول النفوذ ينبغي أن تُسوّى؛ لغرض تحديد مسارات تشكيل الدولة. فقد أثرت المعارضة الإسلامية على تشكيل الدولة خلال منعطف الثمانينات، حيث وفرت لها التحديات والفرص جميعًا؛ إذ حددت ردة فعل الدولة تجاه تلك التحديات والفرص مسار تشكيل الدولة، انطلاقًا من تلك النقطة فصاعدًا، كما قررت ثقة الخطاب الإسلامي في السياسة والمجتمع. سوف تبين الفصول اللاحقة كيف وضعت عملية التحول التدريجي نحو الإسلام الدولة الماليزية والباكستانية على المسار الذي يُتوقع أن يبلغ ذروته في تحقق الأسلمة التي تقودها الدولة، وكيف تُوجت هذه النزعة بالتحول الثقافي الملحوظ لهذه البلدان في منعطف الثمانينات الحرج.

* الإسلام وسلطة الدولة في المنظور المقارن:

لم يتم استكشاف العلاقة بين الدين وتكوين الدولة في العلوم الاجتماعية بشكل كامل. ويُعزى ذلك بصفة عامة إلى حقيقة أنَّ معظم المُنظِّرين يفترضون أنَّ التحولات الاقتصادية في العصر الحديث قد أدَّت، وسوف تُؤدِّي، إلى خصخصة الإيمان وإلى العلمنة^(١). ونتيجة لذلك: فلن يكون هناك تأثير ذا معنى للدين على تكوين الدولة، وعلى الأرجح: سوف يمتنع عن قيادة الولاء الشعبي^(٢). ومع ذلك؛ فإنَّ الأدلة التاريخية تدل على أنَّ الدين كان أكثر اندماجًا في عملية تشكيل الدولة ممَّا كان مفترضًا.

لقد ازدهر الدين المنظم في أوروبا مع توسع الدولة الحديثة، وذلك باستخدام ثمارها وأجهزتها، بما في ذلك تلك التي تدير التنظيم المالي والعنف، من أجل زيادة نفوذه^(٣). والأهم من ذلك - بالنسبة لأغراض تحليلنا هذه - أنَّ الدول تستخدم

Casanova, *Public Religions*, pp. 11-39.

(١)

Bryan S. Turner, "Religion and State-Formation: A Commentary on Recent Debates", *Journal of Historical Sociology*, 1, 3 (September 1988), pp. 322-33.

(٢)

Michael Mann, "State and Society, 1130-1815: An Analysis of English State Finances", in M. Zeitlin, ed. *Political Power and Social Theory* (Greenwich, CT: JAI Press, 1980), vol. 1, pp. 165-208.

(٣)

بدورها المؤسسات الدينية والأراضي والممتلكات الإكليريكية المُستحوذ عليها بُغية الزيادة في نفوذها وإيراداتها .

يكتب طوماس إيرتمان (Thomas Ertman): بأنَّ الكنيسة كانت مهمة لتوسُّع السلطة الملكية في القرنين العاشر والحادي عشر في أوروبا اللاتينية، حيث أمدَّت الدولة الكارولنجية بالمؤسسات التي يمكن من خلالها ممارسة السلطة والحكم^(١). لقد أدمج الكارولنجيون الكنيسة تمامًا في أجهزة الدولة لإنشاء إدارة الدولة، واستولوا على العديد من الأراضي البابوية والموارد الكنسية؛ الأمر الذي يفسر تنصير الكارولنجيين من قبل الإمبراطورية الإفرنجية بعد (عام ٨٠٠م)^(٢).

وبالمثل، فقد بيَّن روبرت ووثنو (Robert Wuthnow): أنه بما أنَّ النهضة التجارية في القرن السادس عشر قد دعمت كلاً من نهضة الدولة وحركة الإصلاح في وسط وشمال أوروبا؛ فقد ظهرت علاقة تكافل (symbiosis) بين الاثنين^(٣). حيث التفت الأمراء في السويد والدنمارك نحو حركة الإصلاح؛ لأنها وفَّرت لهم فرصة للاستلاء على أراضي الكنيسة: أربعة أضعاف الأراضي الملكية في حالة غوستاف فاسا السويدي، الذي حلَّ الأديرة (عام ١٥٢٧م)، واستولى على أراضيها^(٤).

هذا التوجه كان واضحاً أيضاً في إنجلترا^(٥). هنا كان الإصلاح بمثابة ثورة من الأعلى مصحوبة بآثار واسعة النطاق بالنسبة لسلطة الدولة وقدرتها. ففي (عام ١٥٣٣م): تم إعلان الملك رئيساً للكنيسة في إنجلترا، الأمر الذي وضع جميع الشؤون الإكليريكية تحت سيطرة الدولة. وفي (عام ١٥٣٢م): اضطر البرلمان رجال الكنيسة إلى التخلي عن القانون الإكليريكي لصالح السلطة القضائية الملكية، وقام بمنع الضرائب البابوية (ضرائب السنة الأولى = papal annates). لقد ضعفت العلاقات بالفاتيكان بشكل أكبر (عام ١٥٣٣م) مع قانون تقييد الاستئناف في روما، الذي منع رفع الطعون من قبل المحاكم المحلية خارج المملكة. وفي (عام ١٥٣٤م): عيَّن قانون السُّمو الملكَ الرئيس الأعلى للكنيسة الإنجليزية. وفي العام نفسه: وقع حلُّ الأديرة، الأمر الذي جعل كل أراضيها في يد الدولة، وذلك بحلول (عام ١٥٣٩م)؛ وفي

(١) Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 35-89.

(٢) *Ibid*, p. 44.

(٣) Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 67-71.

(٤) *Ibid*, p. 70.

(٥) *Ibid*, pp. 71-82.

(عام ١٥٤٠م): كانت السلطة الملكية هي من يتولى كل ممتلكات الكنيسة^(١). وهذا ما سمح لها بأن تستولي على إدارة الرعية القديمة التي كانت إكليركية حتى ذلك الوقت. لقد تم تحويل تلك الإدارة إلى أداة لإغاثة الفقراء، وقد مكّنت مجلس الملك الخاص في لندن من لعب دور مباشر في الشؤون المحلية، وسيطرة كبيرة عليها^(٢) وبالتالي؛ فإن عملية الانصهار بين الحركة الإصلاحية والحركة القومية دعمت توسيع سلطة الدولة وامتدادها^(٣). وعلى حدّ تعبير ووثناو؛ فإن: «حركة الإصلاح في إنجلترا كانت من الواضح انتصارًا للنظام المركزي على السلطة اللامركزية والإقطاعية لأصحاب الأراضي، والذين أدركوا أنّ الأمر كان على هذا النحو»^(٤).

بالإضافة إلى ذلك: يؤكد ووثناو على أهمية حركة الإصلاح في لعب دور الوسيط للصراعات حول السلطة بين المدن والدول الصاعدة^(٥). فقد تركزت الأنشطة التجارية، في وسط وشمال أوروبا، في المدن والبلدات. حيث منح ازدهارها الكبير الدولة المزدهرة استقلالية أكبر عن النخبة من أصحاب العقارات والإيرادات المتأتية من تلك العقارات. كما أنّ الصراع بين السلطة الحاكمة وطبقة النبلاء قد تُرجم إلى مساندة السلطة الحاكمة لحركة الإصلاح، التي دافعت عنها أيضًا الطبقات التجارية.

لقد ساعدت حركة الإصلاح الدول هنا على توطيد استقلاليتها، وتشكيل تحالفات بين الدولة والمدن، **(وبالتالي؛ الطبقات التجارية)**، عوضًا عن اعتماد الدولة على طبقة النبلاء والكنيسة. بدأت حركة الإصلاح في إنكلترا مع قطع هنري الثامن العلائق مع روما بسبب طلاقه من كاثرين الأراغونية، ولكنها سرعان ما أفرزت النتيجة ذاتها. وبما أنّ السلطة الملكية هي التي تروج للتجارة، فقد ساعد التجار البرلمان على فصل روابط إنجلترا بروما، **وبالتالي؛** على حفظ حركة الإصلاح في إنجلترا. من الواضح أنّ حركة الإصلاح قد ساعدت الدولة الصاعدة على إقامة علاقات مع تلك الفئات الاجتماعية التي من شأنها أن تكون نشطة بشكل أكثر مباشرة في تعزيز التراكم والنمو الاقتصادي. لقد أقامت الأسلمة التي تقودها الدولة في ماليزيا وباكستان العلاقات نفسها.

كانت مساهمة الدين في أماكن أخرى من أوروبا في تشكيل الدولة أقلّ رسوخًا

Ibid, p. 76.

(١)

Wolfrem Fischer and Peter Lundgreen, "The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel", in Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, pp. 456-561.

(٢)

Turner, "Religion and State-Formation", p. 326.

(٣)

Wuthnow, *Communities of Discourse*, p. 80.

(٤)

Ibid, pp. 67-82.

(٥)

في الاعتبار الاقتصادية، وأكثر في المبادئ الأخلاقية. فقد أكد فيليب غورسكي (Philip Gorski) على أهمية «الثورة التأسيسية» التي أعقبت حركة الإصلاح في نحت شكل الدولة اللاحق في كل من هولندا وبروسيا^(١) خلال كتابته عن (الجمهورية الهولندية) ما بين (١٥٦٠ - ١٦٥٠م)، وبروسيا الهوهنتسولرنية ما بين: أربعينيات القرن السادس عشر و(عام ١٧٢٠م)، كما يزعم غورسكي أن الكالفينية هي التي وفّرت الدعم الأولي «للأساس الاجتماعي والتنظيمي لإنشاء نظام حكم محلي قوي»^(٢).

لقد استبطنت الدولة في كل من هولندا وبروسيا المبادئ الأخلاقية الكالفينية، واستخدمت المؤسسات القوية التي كانت قد شكّلتها على مستوى القاعدة المجتمعية بغية تقوية الدولة. وقد بلغت هذه العملية ذروتها مع فريديريك وليام الأول الذي فضّل الموظفين الكالفينيين داخل مؤسسات الدولة. وبالتالي؛ يعزو غورسكي قوة مؤسسات الدولة الهولندية والبروسية - وخاصة البيروقراطية - إلى المبادئ الأخلاقية الكالفينية.

لقد تطّلع زعماء الدولة، في ماليزيا على الأقل، كما سيتم توضيح ذلك لاحقاً في هذه الدراسة، إلى المبادئ الإسلامية لتحقيق «الثورة التأسيسية» ذاتها. ومن المثير للاهتمام: أن نلاحظ أن الاستخدام الناجح للدين بغية توسيع نفوذ الدولة؛ أدي، في جميع الحالات المذكورة، إلى تولي الدولة شكلاً من أشكال السلطة الدينية، الأمر الذي كان أشد وضوحاً من خلال تولية الملك مكانة رئيس الكنيسة الإنجليزية.

وهذا ما يؤكد الملاحظة التي وردت سابقاً: أن الاستخدام الناجح للدين من أجل توسيع نفوذ الدولة، يتطلب من الدولة أن تتقمص الزّي الديني والثقافي الضروري. وكما هو واضح من الحالات المذكورة أعلاه: فإنّ الدول تضمن للدين، من خلال استخدامه من أجل التوسع، بعض الأدوار الاجتماعية والسياسية، كما أنّها توسع نطاق نفوذها. لقد استخدمت دول كل من أوروبا الوسطى وأوروبا الشمالية حركة الإصلاح من أجل بناء دول قادرة على الصمود، ولكنّها ضمنت أثناء العملية إصلاحاً للهيمنة على أجزاء كبيرة من أوروبا. وقد كان نفس التوجّه ظاهراً في الحالات تحت الدراسة هنا.

كانت العلاقة في العالم الإسلامي بين الدين وتشكيل الدولة أكثر إثارة للجدل؛ فقد اعتبرت دولة ما بعد الاستعمار في العالم الإسلامي الدولة الغربية نموذجاً، فسعت إلى محاكاة هيكلتها، ولكن أيضاً توجهاتها الأيديولوجية، والتي فهمتها على

(١) Philip S. Gorski, "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia", *American Journal of Sociology*, 99, 2 (September 1993), pp. 265-316.

Ibid, p. 269.

(٢)

أنها علمانية متأصلة. كانت الجمهورية التركية التي أنشأها مصطفى كمال بعد الحرب العالمية بمثابة المثال الأوضح على ذلك. فقد كانت الدولة الكمالية علمانية ومتغرّبة بشكل مُعلن، كما تبنت القومية - بدلاً من الدين - كي تثبت هوية الدولة. كانت الدولة الكمالية مكرّسة للنمو والتنمية، وجاهدت لفرض هيمنة واسعة على السكان لأجل تحقيق هدفها. سرعان ما أصبحت الكمالية نموذجًا لتكوين الدولة في جزء كبير من العالم الإسلامي إلى درجة أن آلان ريتشاردز (Alan Richards) وجون واتربوري (Waterbury John) اعتبراً أن التطورات اللاحقة المتعلقة بالدولة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا كانت كمالية في جوهرها^(١)؛ إيران في عهد بهلوي (وخاصة خلال السنوات ما بين الحربين العالميتين)، الجزائر تحت حكم جبهة التحرير الوطني، الأنظمة القومية العربية منذ الخمسينات فصاعدًا، أو باكستان تحت حكم أيوب خان (١٩٥٨ - ١٩٦٩م)، كل هؤلاء احتذوا النموذج الكمالي بدرجات متفاوتة، ولكن ليس بنفس الولع تجاه العلمانية.

لقد أدت العلمنة الدولة إلى التطلع إلى قولبة الفرد، باعتباره تمهيدًا لتحقيق تغيير اجتماعي وتنموي ناجح. وقد كانت هذه السياسة المعلنة للدول الكمالية بدءًا من تركيا، مرورًا بإيران في عهد بهلوي، واندونيسيا، وصولًا إلى الدولة العربية الثورية. كان هذا هو الحال أيضًا، وبدرجة أقل في ماليزيا وباكستان وبنغلاديش والممالك الخليجية؛ إذ إنَّ اهتمام الدولة بالموسيقى والملابس والمعتقدات الشعبية والمظهر الثقافي للمسلمين كان طاغيًا^(٢)، وهذا يفسر - بشكل جزئي - لماذا يستمر الدور الاجتماعي للدين، ومدى اختراق الدولة للمجتمع، وبشكل أعم، لماذا تستمر القضايا الثقافية تشكل قلب السياسة في المجتمعات المسلمة.

لقد سارت الهندسة الاجتماعية جنبًا إلى جنب مع علمنة واعية للسياسة والساحة العامة؛ إذ قامت الدولة خلال هذه العملية في وقت مبكر بعلمنة السلطة القضائية والنظام التعليمي، وأمّمت الممتلكات والأوقاف الدينية، وبالتالي؛ حجّمت الدور السوسيو سياسي للدين تمامًا، كما وسعت نفوذها وموضعها الاقتصادي^(٣).

تكمن إشكالية عملية العلمنة في العالم الإسلامي في كونها لم تسع إلى فصل

(١) Richards and Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, pp. 187-218.

(٢) H. E. Chehabi, "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building Under Reza Shah", *Iranian Studies*, 26, 3- 4 (Summer/ Fall 1993), pp. 209-29.

(٣) انظر على سبيل المثال:

Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, NY: SUNY Press, 1980).

الدين عن السياسة، بقدر سعيها إلى الهيمنة على الدين، من خلال جعل فكره ومؤسساته تابعة للدولة^(١). وقد كان لهذا الأمر أثر يتمثل في تسييس الدين حيث أسس لصراع سلطة بين الدولة والمؤسسات الدينية في الساحة السياسية، وربط ذلك الصراع بالقضية الأكبر، ألا وهي اختراق الدولة للمجتمع. لقد كان لفرض النظام الناصري في مصر - على سبيل المثال - إصلاحات على المؤسسة التعليمية الإسلامية الأزهرية أثر في إدخال البيروقراطية على علماء الدين، كتمهيد لجعلهم تابعين للدولة. ومع ذلك؛ فقد نقلت البيروقراطية المواقف السياسية إلى المؤسسة الدينية^(٢).

لقد دفعت حركة العلمنة الدين، في كثير من الحالات، خارج الميدان العام، حيث لم يعد من الممكن تنظيمه والسيطرة عليه من قبل الدولة بشكل فعال. ونتيجة لذلك: فإن الدين - حيث اكتسب وعياً سياسياً أكبر - قد استشرى في الساحة الخاصة كمصدر محتمل لدعم المعارضة ضد الدولة وأيديولوجيتها. كانت الثورة الإسلامية (عام ١٩٧٩م) في إيران في عهد بهلوي نتيجة لمثل هذه العملية^(٣).

ونتيجة لذلك: ظل الإسلام مهماً بالنسبة للسياسة في الدول المسلمة، كما اعترفت الأنظمة الحاكمة بذلك في نهاية المطاف، حيث التفتت إلى مخزون الرموز الإسلامية والأدوات الثقافية لتعزيز سلطتها. وعليه؛ فإن الصورة العلمانية الخارجية للدولة تناقض استخدامها للمظاهر الثقافية الإسلامية. وقد أصبح هذا التناقض أكثر وضوحاً كلما واجهت الدولة أزمات اقتصادية وسياسية، والتي بدورها دعمت دور الإسلام في السياسة. ومع ذلك؛ فقد افتقر زعماء الدولة في أحيان كثيرة، بعد عقود من المواجهة، إمّا للشرعية، أو للوسائل المؤسساتية للسيطرة على القوى الإسلامية التي كانت قد حصلت قوة بعيداً عن رقابة الدولة في المجتمع المدني والميادين الخاصة. ولذلك؛ فإن الدولة العلمانية نفسها هي التي استدعت الإسلام مرة أخرى للعملية السياسية؛ ورغم التزامها المستمر بالعلمانية؛ فإنها مهدت الطريق لدخول الإسلام من جديد للساحة العامة.

لقد كانت هذه العملية بيّنة حتى في الدولة المسلمة الأكثر التزاماً بالعلمانية من

(١) M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, 30, 1 (October 1997), pp. 64-65, and Daniel Crescilius, "Nonideological Responses of Egyptian Ulama to Modernization", in Nikki R. Keddie, ed. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* (Berkeley: University of California Press, 1972), pp. 167-210.

(٢) Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: the Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)", *International Journal of Middle East Studies*, 31, 3 (August 1999), pp. 373-75.

(٣) Arjomand, *Turban for the Crown, and idem*, "Traditionalism in Twentieth Century Iran", in Said A. Arjomand, ed. *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany, NY: SUNY Press, 1984), pp. 195-232.

الناحية الأيديولوجية، وكذلك تلك التي كان يُنظر إليها على أساس أنها دول قوية. لجأ الزعماء في وقت مبكر في الدول الاشتراكية العربية إلى «الروحانية السياسية»، أي: الاستخدام الانتقائي للعقائد الإسلامية؛ «للحصول على توافق بشأن تعهداتها العلمانية»^(١). في مصر، كان ناصر يقتبس من الوحي عندما كان يعبر عن رؤيته للتنمية في مصر، أمّا في الجزائر؛ فقد صور قادة جبهة التحرير الوطني الاشتراكية باعتبارها متوافقة مع تعاليم إسلامية معينة^(٢). ولم تكتسب هذه العملية زخمًا إلاّ عندما واجهت الدول المسلمة مشاكل اقتصادية وسياسية عميقة. لقد أجبر انهيار الاشتراكية العربية بعد هزيمة مصر في حرب (عام ١٩٦٧م)، والانهيار التدريجي للعقد الاجتماعي الذي دعم السلطوية، وتآكل شرعية النظام، وتراجع إيرادات الإيجارات في الثمانينات، والضغط الاجتماعي التي نتجت عن إعادة الهيكلة الاقتصادية في الثمانينات والتسعينات؛ أجبر كل ذلك الدولة على استخدام الإسلام بشكل أكثر انتظامًا. كذلك كان ظهور المعارضة الإسلامية منذ السبعينات فصاعدًا مهمًا في الالتفات إلى الإسلام من أجل سدّ النقص في الشرعية التي واجهته الأنظمة الحاكمة.

نتيجة لذلك: اضطرت الدول المسلمة، من السبعينات فصاعدًا، إلى التعامل مع دور الإسلام في السياسة بطريقة أكثر مباشرة، وبخاصة في سياق الأنظمة العلمانية القائمة؛ إذ كان من المفترض أن يُمنح استخدام الإسلام لهذا الغرض موضعًا للتفكير في العلاقة بين الإسلام والدولة. عمومًا، هناك ثلاثة أنواع واضحة في العالم الإسلامي من تفاعلات الدولة مع الإسلام ومن استخدامات الأُسلمة، مع اختلاف النتائج بالنسبة للدولة والمجتمع، ودور الوساطة الذي يلعبه الإسلام: العلمانيون الرافضون، والمتأسلمون الانتهازيون، والمتأسلمون المتكاملون. تعتبر كلٌّ من الجزائر منذ الانقلاب الوحشي في (عام ١٩٩٢م)، وتركيا منذ «الانقلاب العسكري الناعم» في (عام ١٩٩٧م) أمثلة عن الفئة الأولى.

لقد اختارت هذه الدول مسار التخندق حول الأيديولوجيا العلمانية للدولة إلى درجة استبعاد أي تمثيل إسلامي حقيقي في الساحة العامة، وفي العملية السياسية. كان اختيار الجزائر لهذا المسار بعد أن هدد الحراك الإسلامي بسحق الدولة العلمانية بموجب انتخابات (عام ١٩٩١م). بينما اختارت تركيا استبعاد الإسلام من العملية السياسية بعد أن فتحت الإصلاحات الاقتصادية في الثمانينات وعملية التحول

(١) Jean-Claude Vatin, "Popular Puritanism Versus State Reformism: Islam in Algeria", in James Piscatori, ed. *Islam in the Political Process* (New York: Cambridge University Press, 1983), p. 99.

(٢) Tripp, "Islam and the Secular Logic of the State", p. 57.

الديمقراطي في التسعينات الباب أمام إصرار إسلامي أكبر في العملية السياسية. تمثل المقاربة الجزائرية والتركية إعادة تأكيد للرؤية العلمانية للدولة التي كانت سائدة في الخمسينات والستينات؛ إنَّه ذلك الاعتماد على استخدام القوة من أجل تعزيز هذا المفهوم للدولة رغم البروز الأكبر للإسلام في المجتمع والسياسة^(١).

وأما النوع الثاني من الدول - المتأسلمون الانتهازيون - فهم أولئك الذين اتخذوا خطوات حذرة في اتجاه استيعاب الإسلام في السياسية - على الأقل خلال الفترات الحرجة - بيد أنَّهم لم يُلزموا أنفسهم بشكل تام بالاتجاه الثقافي الجديد. وقد استمرت المفاهيم الأصلية للدولة، بدرجات متفاوتة، بتحديد طابعها والعلاقات التي تربطها بالمجتمع. أظهرت هذه الدول براعة من نوع ما في استخدام الإسلام لخدمة أهدافها، ولكنها لم تتمكَّن من احتكار الخطاب الإسلامي أو تدفق الإسلام في الساحة السياسية.

علاوة على ذلك؛ فإنَّ التفات الدولة نحو الإسلام كان في المقام الأول بغرض معالجة أزمة سياسية قصيرة المدى. ومع ذلك؛ فإنَّ المنافع التي تراكمت بسبب استخدام الإسلام دفعتهم أكثر في اتجاه استخدام الرموز الإسلامية. بما أنَّ مقارنة الدولة للإسلام، في هذا النوع من الدول، كانت نفعية بحتة، بل مفضوحة بشكل كبير، فقد كان هناك فترة زمنية محدودة تمكنت فيها الدولة من السيطرة على السياسة الإسلامية. وبما أنَّ الدولة لا تخضع لعملية تحول ثقافي؛ فإنَّها لا تستطيع أن تتحدث نيابة عن الإسلام، وعليها أن تعتمد على القوى الإسلامية وأيديولوجيته؛ لكي تمدَّها بالدعم. إنَّ العلمنة المتأصلة للدولة، ووصايتها المحدودة على سياسة الإسلام الخاصة بها؛ تعني: أنَّ أي تحالف بين القوات الحكومية والإسلاميين سوف ينتهي في نهاية المطاف؛ إلا أنَّ القوى الإسلامية، خلال هذه العملية، حازت موطناً قدم لها في الساحة السياسية، كما عملت الدولة على تطوير درجة معينة من الوعي والشرعية الإسلامية^(٢). ونتيجة لذلك: تقوم الدولة - سواء عن قصد أو غير قصد - بإنشاء نوع من التوطين الثقافي؛ إذ لا يُمكنها السيطرة على المؤسسات الإسلامية والأيدولوجية، وحلَّ معضلات دولة ما بعد الاستعمار بشكل كليٍّ، وإنَّما تحقق استقراراً أكثر من الفئة

(١) Michael Willis, *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History* (New York: New York University Press, 1997); Dirk Vandewalle, "Islam in Algeria: Religion, Culture, and Opposition in a Rentier State", in John L. Esposito, ed. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997), pp. 33-52; Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey", pp. 114 - 43.

(٢) Ali Hillal Dessouki, "Official Islam and Political Legitimation in the Arab Countries", in Barbara F. Stowasser, ed. *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987), pp. 135- 41.

الأولى من الدول المسلمة. ومع ذلك؛ لا تزال هذه الدول تمثل ساحات معارك ضارية بين الدولة وغضب المعارضة الإسلامية.

تمثل كُلاً من مصر منذ (عام ١٩٧١م)، وتركيا بين انقلاب (عام ١٩٨٠م)، و«الانقلاب الناعم» في (عام ١٩٩٧م)، والأردن منذ الخمسينات، وإلى حدّ ما إندونيسيا منذ التسعينات أمثلةً على هذا النوع من الدول. كُلاً هذه الدول كانت دول ما بعد الاستعمار، ومن بين هذه الدول الأربعة، تُعدّ الأردن البلد الوحيد الذي تمّ ترسيخه في المؤسسات الثقافية التقليدية، ومن ثمّ أمكنه أن يدعي تمثيل القيم الثقافية المحليّة. لقد كانت تركيا جمهورية علمانية موالية للغرب، بينما أصبحت مصر وإندونيسيا، بعد فترات من الاشتراكية العلمانية، جمهوريات رأسمالية موالية للغرب.

لقد اقتربت هذه الدول الأربعة جميعها من القوى الإسلامية بشكل متصاعدٍ خلال الفترات الحرجة، كما كان لهم دور فعّالٌ في ترسيخ الخطاب الإسلامي والمتحدثين باسمه في الساحات السياسية. في كل هذه الحالات كانت الدولة قد رأت رأياً مفاده: أنّها تحتاج الإسلام فقط من أجل غرض ضيق؛ ألا وهو تحقيق هدف سياسي مخصوص. فلم تنظر إلى الإسلام باعتباره أساسياً لتوسيع سلطة الدولة. ولذلك كان قبولها بدرجة معينة من الأسلمة حال سعيها في تحقيق أهدافها، ولكن بمجرد أن حققت أهدافها، فقد سعت إلى إنهاء الأسلمة، وكان هذا يقع عادة عند تصاعد صراعها ضد الإسلاميين^(١). لقد خلّصت الدولة - هنا - إلى أنّ الارتباطات مع المؤسسات الإسلامية التقليدية، والقوى الإسلامية المعتدلة كانت مفيدة في التضييق على المنظمات الإسلامية المتطرفة، التي حظيت في ذلك الوقت بموطئ قدم في العملية السياسية^(٢).

لقد سعت هذه الدول، من خلال التحكم في تدفق الإسلام إلى الساحة العامة، إلى حرمان المعارضة الإسلامية منه. فقد كانت سياسة الدولة الخاصة بالإسلام سياسة رقابة وسيطرة على الميدان العام.

(١) Quintan Wiktorowicz, "Regulating Religious Contention: Islamic Collective Action and Patterns of Mobilization in Jordan", Ph. D. dissertation submitted to School of Public Affairs of the American University, 1998.

(٢) ذكر سيمون براكلاو (Simon Barraclough) أنّ الحكومة المصرية قد اقترحت التخلي عن السيطرة على ما يناهز على (٥٠,٠٠٠) مسجداً أهلياً لفائدة مؤسسة الأزهر الإسلامية بحلول (سنة ٢٠٠٢ م)، وهذا ما سيزيد في الامتداد والسيطرة الاجتماعية للحكومة ويحرم الإسلاميين من الفضاء والتجنيد وأسس السيطرة الاجتماعية؛ انظر:

Simon Barraclough, "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists", *Middle East Journal*, 52, 2 (Spring 1998), p. 239. Also see Linda S. Adams, "Political Liberalization in Jordan: An Analysis of the State's Relationship with the Muslim Brotherhood", *Journal of Church and State*, 38, 3 (Summer 1996), pp. 507-28; and Abdullah Akailah, "The Experience of the Jordanian Islamic Movement", in Azzam Tamimi, ed. *Power- Sharing Islam?* (London: Liberty for the Muslim World Publications, 1993), pp. 93-101.

لجأت الدول في الأردن في الخمسينات، ومصر في السبعينات، وإندونيسيا ببعض الاعترافات، وتركيا في الدول العلمانية خلال فترة الثمانينات؛ إلى كل من المفكرين الإسلاميين التقليديين، والناشطين الإسلاميين، بغية حصار اليسار، وتفكيك شبكاته التنظيمية. لقد اتبعت إندونيسيا في الستينات والسبعينات سياسة مماثلة، ولكن منذ الثمانينات لم تعد الرغبة في محاربة اليسار تحرك سياستها المتعلقة بالإسلام^(١). بدءًا مع الملك عبد الله الأول، أعطت الملكية الأردنية الإسلاميين مجالًا كبيرًا للمناورة. كان هدف النظام الملكي أن يحاصر الناصريين، والقوميين البعثيين الفلسطينيين، وغيرهم من منتقدي الملكية من يسار الوسط. فبعد سبتمبر الأسود (عام ١٩٧٠م)، أصبحت فاعلية الإخوان المسلمين أكثر أهمية في تقسيم صفوف الفلسطينيين^(٢).

دعّم أنور السادات في مصر، بدءًا من (عام ١٩٧١م)، الإخوان المسلمين لتدمير قاعدة النفوذ الناصري، ولتحقيق مكاسب على حساب منافسه علي صبري^(٣). فقد أضعف الإخوان الحضور الناصري في الجامعات والنقابات والمؤسسات السياسية^(٤). في تركيا بعد الانقلاب العسكري (عام ١٩٨٠م)، استخدم الجنرال إيفرين الجماعات الإسلامية، التي أصبحت فيما بعد نواة (حزب الخلاص الإسلامي)، و(حزب الرفاه والفضيلة)، لإضعاف النقابات اليسارية والمجموعات الطلابية، وللتقليل من المقاومة اليسارية للانقلاب، وكذلك لأجل إعادة هيكلة الاقتصاد^(٥). إن صعود الإسلاموية مرتبط، في الواقع، بشكل مباشر بعملية الإصلاح الاقتصادي منذ الانقلاب^(٦). في حالة أكثر قتامة، شجع الجيش التركي نمو مجموعة إسلامية مسلحة، (حزب الله)، في الثمانينات لحصار الحركة الكردية الانفصالية الماركسية، (حزب العمال الكردستاني)^(٧).

-
- (١) Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", pp. 691-739.
- (٢) Anne Sophie Roald, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Lund: Lund University, 1994).
- (٣) Raymond W. Baker, *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990); Sana Abed Kotob, "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood", *International Journal of Middle East Studies*, 27, 3 (August 1995), pp. 321-39; and Hamied Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics", *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1 (March 1984), p. 129.
- (٤) John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 138-39.
- (٥) Sakallioğlu, "Parameters and Strategies", pp. 231-51. The tendency to use Islam as a counterweight to leftist activism dated back to the 1950s; Sencer Ayata, "Patronage, Party, and the State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal*, 50, 1 (Winter 1996), pp. 43- 44.
- (٦) Ziya Önis, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, 18, 4 (September 1997), pp. 743-66.
- (٧) Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey", pp. 114 - 43; *idem*, "Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism", *Current History*, 99, 633 (January 2000), pp. 33-38.

في (عام ٢٠٠٠م) أتهم حزب الله بتعذيب وقتل أكثر من (١٠٠٠ شخص)، وكان هذا من الواضح أعنف تعبیر عن الإسلاموية في تركيا. في كل حالة من هذه الحالات، أحسّت القيادة السياسية بأنّها مهددة من قبل اليسار. علاوة على ذلك، نظرت القوى الإسلامية، في كل حالة من هذه الحالات، إلى اليسار كذلك باعتباره يمثل خطراً جسيماً. وهذا ما هباً لتحالف تكتيكي بين الدولة العلمانية والقوى الإسلامية. لقد اعتمدت القيادة السياسية، في كل حالة من هذه الحالات، موقفاً متعاطفاً تجاه دور الإسلام في السياسة والمجتمع في التوسط لإقامة تحالف بين الدولة والجماعات الإسلامية^(١)؛ إذ شجعت الدول، في هذه الحالات، التعليم الديني وسهلت له لعب دور في المجتمع بغية جعله منيعاً ضد النشاط اليساري^(٢). ومع ذلك؛ ففي النهاية سوف يثبت كل واحد من هؤلاء الزعماء أنّه كان أكثر ارتباطاً بمصالح الدولة من ارتباطه بمصالح الإسلام، وسيثبت في نهاية المطاف أنّه غير قادر على الحفاظ على مركزه الفريد.

لقد زالت حاجة الدولة إلى الإسلام في الأردن ومصر وتركيا في نهاية المطاف بزوال اليسار؛ إذ إنّ تنامي نفوذ الجماعات الإسلامية تحت رعاية الدولة، وفي معركة ضد اليسار من شأنه أن يحوّلها إلى قوة هائلة. في نهاية المطاف، توقفت المعركة بين الدولة واليسار، وأصبحت بين الدولة والشركاء السابقين في صفوف الجماعات الإسلامية. لقد جعلت الدولة الأمر واضحاً أنّها تعتزم إنهاء تحالفها مع الجماعات الإسلامية التي، بعد أن ذقت طعم السلطة، أعلنت عن رغبتها في المطالبة بالدولة، فكان من الواجب على الزعماء السياسيين الرئيسيين في هذه الدول أن يختاروا أي معسكر ينتمون إليه. في هذه الحالات، أنتج اهتمام الدولة المحدود بالسياسة الإسلامية، ورفضها تكييف الإسلام على المستوى الأساسي، والطبيعة المؤقتة للتحالف مع القوى الإسلامية؛ كل ذلك أنتج وضعاً لا يمكن الدفاع عنه: فقد أدّى ذلك إلى ظهور حركة اجتماعية قوية لا يمكن أبداً للدولة، نظراً لطبيعتها العلمانية المتأصلة، السيطرة عليها.

واستجابة لهذا التحدي اختارت تركيا التراجع إلى الخلف في اتجاه علمانية لا تقبل التنازل^(٣)، في حين سعت مصر والأردن إلى الحفاظ على تدفق الإسلام في

(١) Vali Nasr, "Secular States and Religious Oppositions", *SAIS Review*, 18, 2 (Summer/Fall 1998), pp. 32-37.

(٢) Olivier Roy, "Changing Patterns Among Radical Islamic Movements", *Brown Journal of International Affairs*, 6, 1 (Winter/Spring 1999), pp. 112-13.

(٣) Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey", pp. 114 - 43; idem, "Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism", *Current History*, 99, 633 (January 2000), pp. 33-38.

السياسة. ومن أجل القيام بذلك، قامت بتشديد المزيد من التحالفات المتينة مع المؤسسات الإسلامية التقليدية وأدرجت الرموز والقيم الإسلامية إلى حد كبير في أيديولوجيا الدولة وعملها^(١). وفي هذا الصدد؛ فقد انتقلوا في اتجاه المتأسلمين المتكاملين - ماليزيا وباكستان - حيث ستتحول مناقشتي الآن.

* ماليزيا وباكستان: ركوب النمر وتوسيع سلطة الدولة:

تُعتبر ماليزيا وباكستان الحالات الأكثر إثارة للاهتمام. ذهب زعماء الدولة - هنا - إلى ما وراء استخدام الإسلام والقوى الإسلامية بطريقة محدودة للتعامل مع الأزمة السياسية، وبدلاً من ذلك نظروا إلى الإسلام، والحاجة إلى ترسيخ الدولة في القيم الثقافية للسكان المحليين باعتبارها عنصراً أساسياً للأداء الفعال للدولة والتوسع في السلطة والقدرة. لقد حصلت أسلمة المجتمع في ماليزيا تحت حكم رئيس الوزراء مهاتير محمد (من ١٩٨٠م - إلى الوقت الحاضر)، وباكستان بين الانقلابات العسكرية لـ (عام ١٩٧٧م)، و (عام ١٩٩٩م) تحت رعاية الدولة، بطريقة أكثر تأصلاً ممّا كانت عليه في مصر أو الأردن. فقد أصبحت الدولة في ماليزيا وباكستان وكيلاً للأسلمة، وبذلت هذا المجهود بالتعاون الوثيق مع القوى الإسلامية.

لقد فُسرّ التفات الدولة نحو الإسلام، في كل حالة من هذه الحالات، باعتباره ردة فعل استراتيجية؛ إذ كان تحول ماليزيا وباكستان نحو الإسلام في وقت أزمة عميقة واجهت الأنظمة الحاكمة. واجهت باكستان موجة صاعدة من الحراك الإسلامي في شكل حركة نظام المصطفى (عام ١٩٧٧م)، التي لم تهدد فقط بإسقاط حكومة ذي الفقار بوتو التابعة لحزب الشعب الباكستاني، وإنما هدّدت بمحو دولة ما بعد الاستعمار قلباً وقالباً، كما حدث في إيران (سنة ١٩٧٩م)^(٢). اكتمل التحدي الإسلامي بتصاعد التوترات الإثنية في البلاد التي ظنت الدولة أنّه يمكنها احتواؤها من خلال زيادة الاعتماد على الإسلام. فقد انحرفت الأهمية المتزايدة للسياسة الإثنية في بلاد السند، طوال فترة حكم ضياء (١٩٧٧ - ١٩٨٨م)، والإقليم الحدودي الشمالي الغربي وبلوشستان وجنوب البنجاب عن انشغال الدولة بالإسلام^(٣).

Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of Dar al-Ifta* (Leiden: E. J. Brill, 1997); and Barraclough, "Al-Azhar", pp. 236- 49. (١)

Syed Mujawar Hussain Shah, *Religion and Politics in Pakistan (1972-88)* (Islamabad: Quaid-i-Azam University, 1996); and Ahmad, "Islam and the State", pp. 230- 40. (٢)

Seyyed Vali Reza Nasr, "Pakistan: Islamic State, Ethnic Polity", *Fletcher Forum of World Affairs*, 16, 2 (Summer 1992), pp. 81-90. (٣)

في ماليزيا أيضًا، واجه حزب أمنو الحاكم تحديًا خطيرًا بسبب سيطرته على سياسة الملايو من قبل (الحزب الإسلامي الماليزي) (*Partei Islam SeMalaysia*) [PAS.] (حزب الوحدة الإسلامي الماليزي) [PMIP] قبل (سنة ١٩٥١م) الناشئ، والذي حقق مكاسب صلبة قبل أعمال شغب (١٣ مايو ١٩٦٩م)، وكذلك من قبل شباب الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الدنيا المثقف بقيادة (*Angatan Belia Islam Malaysia*)، (حركة الشباب الإسلامي الماليزي) [ABIM] في فترة السبعينات^(١).

لقد اتخذت الدولة في كلا الحالتين خيارًا استراتيجيًا: نصره قضية الإسلام من أجل دعم سلطتها وشرعيتها، والتغلب على المعارضة باصطناع مناورات أبرع، وتحقيق الاستقرار. في هذا الصدد، كان الاقتراح المطروح في العادة هو أن ماليزيا وباكستان كانتا قد تصرفتا تمامًا مثل مصر وتركيا واندونيسيا والأردن؛ إلا أن الأسلمة هنا صارت أكثر اتساعًا، حيث ألزمت الدولة نفسها بها خارج نطاق حل أزمة واحدة. كذلك فضّلت الدولة في ماليزيا وباكستان أن تدير عملية الأسلمة بنفسها بدل الاعتماد على الوساطة أو الوسطاء الإسلاميين في قيادتها. والأهم من ذلك، فقد أثبتت الدول الماليزية والباكستانية أنها مستعدة للتخلي عن عقيدتها العلمانية للقيام بذلك؛ إذ إنهم من خلال أسلمة الميدان العام؛ قاموا بجلب الإسلام للساحة العامة وإنشاء مقياس للسيطرة على تدفقه في المجتمع والسياسة. كانت الدولة مهتمة، خلال هذه العملية، بتنظيم السياسة الإسلامية وبسط سيطرتها على المؤسسات والحركات الإسلامية. كما أن الإسلاميين أرادوا بدورهم النفوذ إلى موارد الدولة والتأثير في عملية صنع السياسات العامة. لقد كانت الأسلمة مصمّمة لخلق ظروف يرى الإسلاميون فيها مصالحهم متوائمة مع مصالح الدولة.

لذلك، ربما اختارت ماليزيا وباكستان مسارًا مختلفًا بسبب نقاط الضعف الخاصة بهياكل الدولة؛ إذ تعتبر كلٌّ من ماليزيا وباكستان دولًا جديدة ذات مفاهيم قومية ضعيفة: دول تكونت حرفيًا عند لحظة الولادة وتفتقر إلى الاستمرارية في الزمن. وهي، علاوة على ذلك، دول متعددة الأعراق تشتمل على مجموعات سكانية مهمة لم يقع إدراجها في الدول الجديدة عن طيب خاطر؛ إذ تفتقر كلٌّ من

(١) Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990); Fred von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", in John L. Esposito, ed. *Islam and Development: Religion and Socio-political Change* (Syracuse: Syracuse University Press, 1980), pp. 163-80; Mohamad Abu Bakar, "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia", *Asian Survey*, 21, 10 (October 1981), pp. 1040-59; and Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*, 53, 3 (Fall 1980), pp. 405-39.

ماليزيا وباكستان فكرة قوية عن القومية تكون وليدة نضال متواصل من أجل الاستقلال ضد الاستعمار. في كلا البلدين تعاونت النخب الحاكمة بشكل وثيق مع البريطانيين حتى النهاية بغية درء الهيمنة الهندوسية في حالة باكستان والتهديد الصيني الشيوعي في ماليزيا. في كلتا الحالتين، كان السكان الذين ورثوا الدولة مستفيدين من السخاء الاستعماري. فقد كانت المناطق في شمال غرب الهند، التي وقع تضمينها في باكستان، تعتبر مناطق استراتيجية وتلقّت بالتالي الكثير من الرعاية من قبل دلهي خلال الحقبة الاستعمارية. وبالمثل؛ فإنّ الاهتمام البريطاني في ماليزيا حتى منتصف القرن التاسع عشر كان مقتصرًا على همومهم في دعم التجارة من الصين إلى الهند. منذ ذلك الحين، تمّ ربط المصالح الاقتصادية البريطانية بالنسبة للموارد في شبه جزيرة الملايو بالشركات والعمل الصيني والهندي، في حين وقع تحريض الأوليغارشية الملاوية والفلاحين لتسهيل الاقتصاد الاستعماري المزدهر. ونتيجة لذلك؛ حافظ البريطانيون، طوال الفترة الاستعمارية، على روابط رعاية قوية مع الملايو. لقد خلقت الصلة الوثيقة بالاستعمار، في كلتا الحالتين، لصالح الدول التي لم تُنحت في بوتقة النضال من أجل الاستقلال، وإنما تمّ تسليمها - أو خلقها - عند الاستقلال. فقد ظهرت هذه الدول عقب مفاوضات معقدة على السلطة بين زعماء الدولة المستقبلين والقوى الاستعمارية ومجموعات إثنية واجتماعية مختلفة. فعلى سبيل المثال، في حالة ماليزيا، فرض البريطانيون مفهوم الدولة المتعددة الأعراق على أمنو المترددة، ومن ثمّ قامت بتأمين ضمانات للصينيين والهنود في الدولة الماليزية المستقبلية. ولذلك كانت الدولتان الماليزية والباكستانية مقيدتين بشكل كبير؛ إذ تمّ تقرير نطاق نفوذهما من قبل تلك المفاوضات وكانتا خاضعتين منذ البداية للضوابط والتوازنات التي منعت إمكانية صياغة سياسة اجتماعية واقتصادية فعالة.

لقد كان كلٌّ من ماليزيا وباكستان دولًا ضعيفة، ليس فقط للأسباب المذكورة ولكن أيضًا لافتقارها إلى آلية فعّالة للحكم. في مالايا، كان الصينيون والهنود يمثلون العمود الفقري للنظام البريطاني الذي يعمل كيفما كان الحال من سنغافورة بقدر عمله من كوالالمبور. في حالة باكستان، تُركت حكومة الرّاج البريطاني المذهلة في دلهي. فقد اضطرت الحكومة الباكستانية الجديدة أن تمارس الحكم من فندق في كراتشي، دون أساسيات حكومة وطنية، على محافظات لا تملك شبكة طبيعية تجمع بينها، حيث كان بعضها مشاركين مترددين في حركة باكستان.

إضافة إلى ذلك، كان البريطانيون يحكمون، في كلٍّ من ماليزيا وشمال غرب الهند، من خلال سمسرة النفوذ الممارس عن طريق الوساطة. كان السلاطين في

مالايا، والأمراء وأصحاب العقارات في شمال غرب الهند هم من حافظ على السيطرة على السكان المحليين. ونتيجة لذلك؛ ولدت الدول الماليزية والباكستانية مع مؤسسات اجتماعية قوية قامت بشكل فوري بالحد من سلطة وقدرة الدول الجديدة.

وعليه؛ ولدت كلٌّ من ماليزيا وباكستان كدول ضعيفة، تواجهها مهمة صعبة: ألا وهي بناء الدولة في مجتمعات متصدّعة ذات مؤسسات اجتماعية قوية وسماسرة السلطة، في حين أنّها تفتقر حتى للأدوات الأيديولوجية التي كانت متوفرة لدول أخرى في شكل القومية. فقد كانت القومية العلمانية ضعيفة في ماليزيا وباكستان ممّا جعل هذه الدول عرضة للتحدي الإسلامي، وفي الآن نفسه أكثر اهتمامًا باستخدام الإسلام كأساس لأيديولوجيا الدولة. كان توسع أمنو، في ماليزيا، يمثل مصدر قوة للدولة. أمّا في باكستان؛ فقد أدّى الجيش نفس هذه الوظيفة. ومع ذلك؛ فقد دعت هذه المؤسسات سلطة الدولة منذ الثمانينيات بالدعوة إلى الأسلمة التي تقودها الدولة، ممّا يدلُّ على الرابط بين توسع سلطة الدولة - سواء بتسهيل من أمنو أو الجيش الباكستاني - وبين استخدام الدولة للإسلام.

نظرًا للقيود على سلطة الدولة وقدرتها في ماليزيا وباكستان، كانت ردة فعل زعماء الدولة مختلفة بالنسبة للتحدي الإسلامي. لقد كانوا مُكرهين أكثر على رفض زحف الإسلام نحو الميدان العام بنفس الطريقة التي شوهدت في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، ولكن على نفس المنوال كان من أرجح أن يتعرفوا على ما يعد به. لقد ساعدت الأسلمة في ماليزيا وباكستان على إعادة إنشاء دولة ما بعد الاستعمار وعلاقتها بالمجتمع، ففي ظلّ الأسلمة، تمّ استرجاع سلطة الدولة في باكستان، وأمّا في ماليزيا؛ فقد توسعت وأصبحت هيمنتها أكثر وضوحًا، وفي حقبة الأسلمة بلغ الفساد والسلوك المفترس ذروته، ممّا يدل على دور أكبر للدولة في الاقتصاد والمجتمع. كذلك أظهرت ماليزيا وباكستان بسبب التغييرات في سلطة الدولة وقدرتها تقدمًا ملحوظًا على الأقل في واحد من المؤشرات الأساسية للتنمية في حقبة الأسلمة. حينئذٍ اتخذت ماليزيا خطوات عملاقة في اتجاه التنمية الرأسمالية، وباكستان في اتجاه عملية التحول الديمقراطي. ومهما كانت أوجه القصور في هذه العمليات في ماليزيا وباكستان؛ فإنّ البلدين قد تجاوزا الدول العلمانية المسلمة في أي مكان آخر من جهة تحقيق التقدم على هذه الجبهات. وهذا دليل على أنّ الأسلمة قد سمحت بإزالة بعض العقبات المعرّقة للتنمية على مستوى المجتمع والمجال السياسي. كيف تمّ تحويل التهديد الإسلامي إلى ميزة، يُفهم هذا الأمر من خلال الطريقة التي صوّر

بها مهاتير وقيادة أمنو ببراعة الأسلمة باعتبارها معادلة للنمو الرأسمالي. عبارة نائب رئيس الوزراء موسى هيتام (عام ١٩٨٤م):

«من خلال عملية معقدة من التكيف... الاستيعاب... والمواجهة... سنظل نحن، المسلمون السُّنة في ماليزيا، مسيطرين على الوضع... نحن لا نرى أي تناقض على الإطلاق بين الإسلام والحدثة. ينبغي لإسلام (القرن ٢١) أن يكون بالفعل عنصراً أساسياً لبرنامجنا الحداثي»^(١). لم تتمكن الدولة، عن طريق تأييد اللغة الثقافية للمعارضة والمعايير السائدة في المجتمع الأوسع، من تلقي شرعية أكبر فحسب، ولكن أيضاً من الحد من المقاومة لتوسعها المتواصل، وهذا من صميم دولة ما بعد الاستعمار. فعلى سبيل المثال، رغم الضغوطات الكثيرة التي مورست على باكستان منذ (عام ١٩٩٣م) لزيادة الضرائب المفروضة على القطاع الفلاحي؛ إلا أن النظام الحاكم فشل في القيام بذلك. إنَّ الضريبة الزراعية الوحيدة التي تمَّ فرضها وجمعها على مدى السنوات العشرين الماضية هي الضريبة الإسلامية على العقارات (الخراج) التي فرضت في الثمانينات. وبالتالي؛ فإنَّ الإسلام يحوّل التوازن بين الدولة والمجتمع إلى صراعات تنطوي على استخراج الموارد من المجتمع، مشيراً إلى أهمية الثقافة في المناقشات حول تكوين الدولة.

في حين انصبَّ اهتمام كبير على الكيفية التي أصبح من خلالها التعليم والاقتصاد ومؤسسات الدولة، وما أشبه، إسلامية؛ ممَّا من شأنه أن يشير إلى قضايا مثل المرور من العلمانية لصالح الإسلام، وإيلاء اهتمام أقلِّ لما تعنيه أسلمة هذه المجالات من الحياة العامة بالنسبة لسلطة الدولة. فالأسلمة ليست متعلقة بالإسلام فقط، وإنما أيضاً بالدولة.

ومع ذلك؛ فقد أنتجت ماليزيا وباكستان، على المدى الطويل، نتائج مختلفة. في ماليزيا، اقتضت مصلحة الدولة في نهاية المطاف حَلْحَلَة مصالح أبيم وقامت في جزء كبير من التاريخ الماليزي بتهميش الباس. في باكستان، ثبتَّ الإسلاميون، في نهاية المطاف، مصالحهم داخل الدولة إلى حدِّ كبير. وكان لهذا علاقة بكون أمنو، في ماليزيا، كانت طرفاً قوياً، حيث حيّدت أبيم وتمكَّنت من التعاون مع الباس. في الواقع، أصبحت أمنو، في ماليزيا، وسيلة للتعاون مع الإسلاموية، وتحولت نتيجة لذلك إلى أداة للأسلمة. لم يكن لنظام ضياء الحق العسكري الباكستاني حزب،

(١) Musa Hitam, "Malaysia's Strategic Vision: Into the Twenty-first Century", in *Malaysia: Past, Present, and Future* (Kuala Lumpur: ISIS, 1987), p. 6. 155. Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami, 1977-1988", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2 (May 1993), pp. 261-83.

وبالتالي؛ كان أقل نجاحًا في التعاون التام مع القوى الإسلامية وبسط السيطرة على دوائرها الانتخابية. ونتيجة لذلك: قدمت الدولة في باكستان تنازلات أكثر للإسلاميين، وواجهت صعوبة أكبر في إدارتهم^(١). والأهم من ذلك؛ فإنه لا يمكن الحفاظ على التحالف بين الدولة والإسلاميين في كلٍّ من ماليزيا وباكستان. فقد استنتج الإسلاميون في نهاية المطاف أن مصالح الدولة - على الرغم من أهمية الأسلمة - لا تتفق مع النظرة الإسلامية للعالم وأن الدولة في ماليزيا وباكستان قد تغيرت ثقافيًا؛ إلا أن القليل قد تغير في هيكلها وعملها.

برزت هذه التوترات على السطح في أواخر التسعينات، حيث فرضت الأزمة المالية الآسيوية في ماليزيا وإصلاحات صندوق النقد الدولي قطيعة بين الدولة ومكوناتها الإسلامية. ومع ذلك؛ فإن فترة الأسلمة الممتدة على عشرين سنة تعتبر مرحلة مهمة في تطور ماليزيا وباكستان؛ مرحلة غيرت شكل الدولة في كلا البلدين بشكل عميق. لقد تركت الأسلمة أثرًا لا يمكن محوه في المجتمع والسياسة والدولة ومؤسساتها، مع آثار بعيدة المدى للتغيرات السوسيو سياسية والتطورات الاقتصادية منذ هذه النقطة فصاعدًا.

* خطة الكتاب:

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول أصول الدولة في ماليزيا وباكستان والتكوين المبكر للدولة في كلا البلدين؛ إذ يفيض الفصل الأول في دراسة الكيفية التي شكَّلت من خلالها التجربة الاستعمارية خصائص الدولة الأساسية في كلا البلدين بشكل عام، والعلاقة بين الإسلام والمجتمع على وجه الخصوص. أمَّا الفصل الثاني فسوف يفحص الكيفية التي شكَّلت وفقها السياسة من خلال العلاقات بين تشكيل الدولة المبكرة، الأمر الذي مهَّد الطريق للقاء بين الإسلام والدولة خلال فترة الثمانينات.

يناقش الجزء الثاني المنعطف الحرج في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات؛ إذ يتناول الفصل الثالث الأزمة التي واجهت الدولة العلمانية في ماليزيا وباكستان بين (عام ١٩٦٩م)، (أعمال الشغب في مايو في ماليزيا وسقوط نظام أيوب خان في باكستان) وفترة ما بين (١٩٧٧ - ١٩٨٠م)، (تصعيد التحدي الإسلامي للنظام الحاكم في ماليزيا وسقوط نظام بوتو في باكستان). ويعرض الفصل الرابع تقريرًا

(١) Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami, 1977-1988", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2 (May 1993), pp. 261-83.

واسعاً حول طبيعة ونطاق التحدي الإسلامي للأنظمة الحاكمة في كلا البلدين.

يحلل الجزء الثالث استجابة الدول الماليزية والباكستانية للتحديات التي واجهتهم؛ إذ يفيض **الفصل الخامس** في الكلام عن مبادرة الأسلمة في كلا البلدين: السياسات التي تنطوي عليها والغايات التي تحققها. ويناقش **الفصل السادس** تبعات عملية الأسلمة في ماليزيا وباكستان. ما تأثير هذه الاستراتيجية على العلاقات بين الدولة والمجتمع، وتحقيق أهداف الدولة، وآفاق تحقيق التنمية والاستقرار والنمو والديمقراطية على المدى الطويل؟