المجلة العلمية
لكلية الدراسات الاقتصادية والعلوم السياسية

https://esalexu.journals.ekb.eg
دورية علمية محكمة
المجلد الثامن (العدد السادس عشر، يوليو 2023)

الدين والعلاقات الدولية بين الاتجاهات التنظيرية وواقع الممارسة "العامل الديني والصراع الهندي الباكستاني حول إقليم كشمير كدراسة حالة"[1]

د. صفاء صابر خليفة
مدرس العلوم السياسية
كلية الدراسات الاقتصادية والعلوم السياسية
جامعة الإسكندرية
safaa.khalifa@alexu.eg

[1] تم تقديم البحث في 2023/3/5، وتم قبوله للنشر في 2023/6/15.

الملخص

تجادل هذه الدراسة بأن الدين لم يزل يمثل أحد العوامل المحركة للعلاقات الدولية والموجهة للسياسات الخارجية للدول برغم مرور قرون عديدة على تدشين العلمانية. ولقد تطور دور الدين في العلاقات الدوليّة من الاستحواذ على سير تلك العلاقات وتكوين هويات الدول، مرورًا بإشعال المتشددين لحروب تاريخيّة كبرى انتهت إلى محاولة استبدال الفكر الديني بالفكر العلماني. وسرعان ما يتضح لنا أن العلمانيّة هي امتداد لدور الدين في جوهرها مع اختلاف الشكل الخارجيّ لها؛ إذ تُعدّ العلمانيّة حركة لادينيّة شاملة، لا تفصل بين الدين والشؤون السياسيّة فقط، بل يمتد أثرها إلى الاقتصاد، والثقافة والبناء المعرفيّ والقيميّ للمجتمع بشكل رئيس؛ ومن ثمّ، فإن العلمانيّة لم تحجم الصراع الدينيّ بين الدول ولكنها غَيَّرَت شكله، وسرعان ما عاد دور الدين في العلاقات الدوليّة أكثر وضوحًا، ولاسيما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة والتي دعمت من فكرة صناعة عدو بديل للاتحاد السوفيتي، ثم أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، التي زادت من الأطراف المتشددين دينيًا في المجال الدوليّ، سواء أكانوا دبلوماسيين، أم كانوا صناع قرار على مستوى الأفراد، أم كانوا دولًا وجماعات على مستوى النسق الدوليّ.

ويقدم الصراع الهندي الباكستاني مثالاً واضحاً على استمرارية دور الدين في العلاقات الدولية، فمن الصعوبة فهم محدداته دون وضعه في سياقيه الديني والتاريخي. ولقد ظلت قضية كشمير هي القضية التقليدية التي تمثل جوهر الصراع القائم، وأهم حجر عثرة في العلاقة بين البلدين. وللصراع الهندي الباكستاني بعد ديني واضح، وعلى الرغم من أنه ليس صراعًا دينيًا بمكوّن سياسي، ولكنه صراع سياسي ذو مكوّن ديني؛ حيث يرجع الصراع بين الطرفين تاريخيًا إلى أسباب دينية بالأساس. كما امتدت أثارها إلى القرن الحادي والعشرين خاصة بعد وصول حزب بهارتيا جاناتا الهندوسي – برئاسة ناريندا مودي– إلى الحكم في الهند عامي 2014، و2019، حيث يرتبط هذا الحزب اليميني بالقومية الهندوسية المعروفة باسم هندوتفا والتي تشكّل أحد أهم المقومات لبناء الدولة الهندية. ومن شأن تلك القضايا أن تخلق مشكلات عالمية تتعلق بالإرهاب واللاجئين، والأمن، والسلاح النووي، وغيرها.

الكلمات المفتاحية: الدين والسياسة، الدين والعلاقات الدولية، العلمانية، الصراع الهندي الباكستاني، إقليم كشمير، حزب بهارتيا جاناتا

ABSTRACT

This study argues that religion still represents one of the factors driving international relations and directing the foreign policies of states, despite the passage of many centuries since the adoption of secularism. Religion's role has evolved from the acquisition of the conduct of those relations and the formation of state identities, through the militants' explosion of major historical wars that ended to replace it with secularism. It soon becomes clear to us that secularism is an extension of the role of religion in its essence, with its different external form, as secularism is a comprehensive non-religious movement that does not only separate religion from political affairs, but extends its impact to the economy, culture, knowledge and mainly value systems of society. Therefore, secularism did not reduce the religious conflict between countries, but it changed its form. Ultimately, religion's role became obvious, especially after the September 11, 2001 events, which increased the religious extremist parties in the international sphere, whether they were diplomats, or decision-makers at the individual level, or countries and groups at the international system level.

Indo-Pakistani conflict sheds light on the renewed role of religion in international relations. It is difficult to understand the determinants of this conflict without putting it in its religious and historical context. The Kashmir issue has remained the traditional issue that represents the core of the existing conflict, and the most important dilemma in the relationship between the two countries. Indo-Pakistani conflict has a clear religious dimension, although it is not a religious conflict with a political component, but it considered as a political conflict with a religious component. The conflict between the two parties has historically been mainly due to religious reasons. conflict's effects also extended to the twenty-first century especially after the arrival of the Hindu Bharatiya Janata Party - headed by Narinda Modi - to power in India in 2014 and 2019, as the right-wing party is associated with Hindu nationalism known as Hindutva, which is one of the most important components for building the Indian state. These issues could create global problems related to terrorism, refugees, security, nuclear weapons and others.

Key Words: Politics and religion- International Relations and Religion- Secularism, Indian Pakstani Conflict, Kashmir Region, Bahartia Janatha Party.

تمهيد

مثل الدين عبر قرون طويلة أحد العوامل المؤثرة في عالم السياسة بشقيه الوطني والدولي، وعلى صعيد العلاقات الدوليّة خاصة كان للدين دور بارز في تحريك الصراع الدولي بوصفه أحد أهم مقومات الثقافة السياسيّة المهيمنة بصدد صياغة السياسات الخارجيّة للدول بما تنطوي عليه من أهداف وما تتبناه إليه من آليات. ومن هنا تسعى هذه الدراسة إلى استجلاء موقع الدين في العلاقات الدوليّة من حيث الحدود الأكاديميّة لدراسته، بالإضافة إلى تأثيره في الهُويات والممارسات السياسيّة، وعلاقته بنظريّة العلمنة؛ مما يطرح فرصة لنشأة مدخل جديد في دراسة العلاقات الدوليّة يراعي إخفاقات النماذج والمداخل الأخرى. ومن ثمَّ، فمن المهم دراسة الاتجاهات التنظيرية التقليدية التي تناقش دور الدين في العلاقات الدوليّة، ومعرفة مدى التمايز فيما بينهم حول تحديد دور الدين ومكانته في العلاقات الدوليّة. وأيضًا معرفة الاعتبارات التقليدية التي حالت دون الاهتمام بدور الدين مثل مبادئ وستفاليا لعام 1648 والعلمنة.

وبرغم مرور كل هذا الوقت يبدو أننا لازلنا بحاجة إلى مناقشة العلمانيّة بمزيد من التفصيل واستعراض كل الآراء الجدلية حولها؛ إذ، تعبر العلمانيّة عن حركة لا دينيّة، قوامها الفكريّ يشبه الأديان في عدم رجوعه إلى منطلقات مبرهنة؛ حيث يتفقان في العودة إلى منطلقات ميتافيزيقية لا يمكن قياسها بصورة حسية وتجريبية، تلك الحركة اللادينيّة تدعو إلى فصل الدين عن الممارسات السياسيّة للدولة، وهو ما يُعرف بالعلمانيّة الجزئية، وهو ما يراه أغلب المفكرين على أنه مفهوم العلمانيّة، ولكنها تحوي معنى أكثر عمقًا بفصل الدين عن كل مناحي الحياة بما فيه الاقتصاد، والثقافة، والعلوم، وتصل العلمانيّة في ذروتها إلى رفض القيم مبنية على الأديان وإحلال منظومة دينيّة مستقاة من الأخلاق الإنسانيّة والقيم التي يحددها العقل والمنطق. وجدير بالذكر أن الدور العلمانيّ قد يجعلنا نظن أنه تحجيم لدور الدين، وهذا ما يدفعنا إلى دراسة العلمانيّة بمفهوميها.

في مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، أدى تصاعد نفوذ التيار الديني إلى اهتمام العديد من الباحثين بدراسة القضايا المتعلقة بالدين كمنهج سياسي أو نموذجًا للحكم أو كأحد مقومات التأثير. فضلاً عن خصوصية وحساسية العلاقة بين الدين والسياسة وما يُثار حولها من إمكانية تسييس العامل الديني لخدمة القضايا الوطنية، والحفاظ على توازن القوى داخل النظم.

كما شهد العالم المعاصر في العقد الأخير من القرن العشرين العديد من التطورات والتحولات الدولية والإقليمية والتي أفرزت العديد من الآثار والتداعيات، من أبرزها ما عرف بـ "صحوة الأقليات" حيث بروز موجة من الثورات والصراعات العرقية والدينية والطائفية في العديد من الدول، ترتب عليها العديد من الأضرار والأخطار، ففي الوقت التي شكّلت فيه الأقليات تحديًا كبيرًا يهدد الأمن والاستقرار الداخلي، بل والدولي، كانت هي المتضرر الأكبر من الصراعات التي أثارتها، والتوترات التي ترتبت عليها.

كان لأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 أثر بالغ في العلاقات الدوليّة بوصفه حقلا علميًّا؛ إذ، تم تدريس العديد من المقررات بشكل مستفيض مع تخصيص برامج علمية في جامعات كثيرة؛ لمواكبة ذلك التطور الأكاديميّ، ولقد انتقل الاهتمام بدور الدين من مجرد أحد المؤثرات الثقافية في سياسات الدول إلى متغير مستقل له من الأهمية والحضور، مما يجعله أحيانًا في مقام الأيديولوجيات الرسمية للدول. إذ، يعبر الدين عن أهداف الأفراد والمؤسسات، فالكثير من الدول تستند دساتيرها إلى المرجعيّة لأديان بعينها، كما تعبر بعض الدول عن هويتها بوصفها دينيّة بالمقام الأول مثل جمهوريات إيران، وموريتانيا، والسنغال، والفاتيكان، ومالطة، وأفغانستان. بالإضافة إلى ذلك، هناك الكثير من الجماعات العسكرية وشبه العسكرية المستقلة التي تعمل على المستوى الدوليّ كفاعلين من غير الدول، وتكون مرجعيتها للأديان مثل الشين فين في أيرلندا الشمالية، وتنظيم القاعدة، وتنظيم داعش، وبوكو حرام؛ إذ تجتمع تلك الجماعات على نبذ الانتماء لدولة بعينها وتحديد أجندات سياسيّة تنتهجها؛ لتحقيق مآربها؛ مما يجعلها من الفاعلين الذين لهم دور ملموس على أرض الواقع.

ويعد الصراع الهندي الباكستاني أحد أهم الصراعات السياسية في القارة الآسيوية ذات البعد الدينيّ في نشأته منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، ولقد لعب العامل الديني دورًا هامًا في تأجيج الصراع بين الهند وباكستان حيث كانت بداية العداء بين الهند وباكستان قائمة على أساس ديني عندما تم اقتطاع باكستان من الهند استنادًا إلى النظرية الإسلامية القائلة بأن المسلمين يطلبون أمتهم المنفصلة من أجل اتباع القوانين الإسلامية. ولقد تُركت كشمير عند تقسيم الاحتلال البريطاني لشبه القارة الهندية دون تحديد تبعيتها أو مصيرها سواء أكانت هندية أم باكستانية. ولم تحل تلك المشكلة منذ عام 1947 حتى الآن، بل وتزداد تبعاتها في ضوء أحداث مختلفة تلقي بظلالها على احتدام الصدام بين طرفي الصراع.

المشكلة البحثية

تتمحور مشكلة البحث حول تساؤل رئيسي قوامه

هل لا يزال للدين دور في العلاقات الدولية المعاصرة برغم مرور قرون عديدة على إقرار العلمانية في عصر الإحياء والتأكيد عليها بمقتضى مقررات وستفاليا 1648؟ وإلى أي مدى يعتبر العامل الديني المحرك الأساسي للصراع الهندي الباكستاني؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس مجموعة من التساؤلات الفرعيّة وهي:

1) ما المقصود بالعلمانية؟ وكيف ومتى تم إقرارها؟ وما أبرز مراحل تطور هذا المفهوم؟
2) ما دور الدين في العلاقات الدوليّة منذ وستفاليا 1678 وحتى الأحادية القطبية؟
3) ما دور الدين في العلاقات الدولية خلال حقبة الصراع الأيديولوجي الليبرالي الماركسي في ظل القطبية الثنائية؟
4) ما موقف الأفكار الصراعية لعالم ما بعد الحرب الباردة –مثل صدام الحضارات –من الدين كمحرك للعلاقات الدولية؟
5) ما أثر أحداث 11 سبتمبر 2001 على دور الدين في العلاقات الدولية؟
6) ما طبيعة الموقف الغربي من الدين الإسلامي تحديدًا؟ وهل يعتبر مفهوم الإسلاموفوبيا هو المسيطر في هذا الصدد؟
7) ما علاقة الإسلاموفوبيا واليمين المتطرف بالدين؟
8) هل لا يزال العامل الديني محركًا أساسيًا للصراع الهندي الباكستاني؟

أهداف البحث

تتمثل أهداف الدراسة بداهة في الإجابة عن جملة التساؤلات الرئيسية والفرعية، بما يعني تحليل وتفسير مدى استمرارية تأثير الدين في العلاقات الدولية المعاصرة بعد قرون طويلة من إقرار العلمانية بمقتضى مقررات وستفاليا 1648، وما سبقته من إرهاصات لعصر النهضة في هذا الصدد، وتأكيداً على ذلك تحليل أهمية العامل الديني كمحرك للصراع الهندي الباكستاني. **ويرتبط بذلك السعي إلى تحقيق عدد من الأهداف الفرعيّة على النحو التالي:**

1) التعريف بمفهوم العلمانية وإقرارها وتطورها.
2) تحديد دور الدين في العلاقات الدوليّة منذ وستفاليا 1678 وحتى الأحادية القطبية.
3) تحديد دور الدين في العلاقات الدولية خلال حقبة الصراع الأيديولوجي الليبرالي الماركسي في ظل القطبية الثنائية
4) موقف الأفكار الصراعية لعالم ما بعد الحرب الباردة –مثل صدام الحضارات –من الدين كمحرك للعلاقات الدولية.
5) الوقوف على دور الدين في العلاقات الدوليّة منذ أحداث 11 سبتمبر 2001 وحتى الآن.
6) علاقة الإسلاموفوبيا واليمين المتطرف بالدين.
7) أهمية العامل الديني كمحرك أساس للصراع الهندي الباكستاني.

أهمية البحث

أ- الأهمية العلمية

تسعى الباحثة من وراء هذه الدراسة إلى تقديم إضافة إلى المكتبة والأدبيات العربية في موضوع بالغ الأهمية استناداً إلى ما يلي:

- رغم الأهمية التي يمارسها الدين في مجريات العلاقات الدولية، فقد حظي المكوّن الديني باهتمام ضعيف من دارسي العلاقات الدولية، كما تميل معظم الدراسات إلى تناول الدين في إطار متغيرات أخرى كالإرهاب مثلاً. ولذلك، يعتبر الموضوع ذو صلة بموضوعات تخصص حقل العلاقات الدولية بشكل عام، كما أنه يساهم في التعرض للمفاهيم المتعلقة بتحليل دور الدين كجزء نظري في هذه الدراسة.
- أصبح الدين عاملاً مؤثراً في العديد من قضايا العلاقات الدولية على المستويين الإقليمي والعالمي، حيث إن الدين لا يمكن تجاهله كعنصر فعال في العلاقات الدولية. ولذلك، أصبحت الظاهرة الدينية مجالاً خصبًا للدراسة والبحث في المجالين السياسي والاجتماعي كأحد المتغيرات الرئيسية في العملية السياسية والاجتماعية.
- يعتبر الدين نموذجًا للنسق القيمي الذي يمارس دورًا بارزًا في الحياة السياسية المعاصرة، حيث يلعب الدين دورًا واضحًا على المستويين السياسي والاجتماعي. فمن ناحية، فهو يعد رمزًا للهوية

الحضارية والثقافية خاصة مع تلاشي تأثير بعض الأيديولوجيات السياسية التي كانت سائدة لاسيما خلال مرحلة ما بعد الحرب الباردة، ومن ناحية أخرى، يمارس الدين تأثيرًا فعالاً على الحياة السياسية فيها.

- بروز دور الدين كأحد المعطيات الأساسية للثقافة والشرعية في كثير من الدول، حيث دخلت الظاهرة الدينية مجال التحليل السياسي انطلاقًا من الدور المحوري الذي يقوم به الدين في عملية الضبط الاجتماعي، وعلاقته بالأنساق السياسية والثقافية في المجتمع، وتأثيره على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية داخل النظم.
- تزداد أهمية الدين في الوقت الحاضر مع تصاعد النداءات بعودة الدين والاهتمام الذي تحظى به الحركات الدينية الحديثة التي تطرح قضية حدود العقل الديني في النظام السياسي، بمعنى أين يبدأ الدين وأين ينتهي.
- وأخيرًا، صعوبة وتعقد الظاهرة الدينية نظرًا لما تقوم به بعض الأنظمة السياسية من عمليات تسييس للدين عن طريق الربط بينه وبين الأهداف السياسية التي تسعى لتحقيقها، ويكون ذلك من خلال تعبئة العامل الديني لتدعيم ممارسات سياسية معينة.

ب-الأهمية العملية

تسعى الباحثة إلى أن تضع أمام صانعي القرار والمعنيين بعض الحقائق المتعلقة بالدور المتنامي لدور الدين في عالم السياسة، ولاسيما في ظل استغلاله من قبل بعض التنظيمات السياسية كمبرر للعنف بما يشكل تهديداً بالغاً للاستقرار السياسي للدول، ويلقي بظلال قاتمة على عالم السياسة الدولية بما يمكن أن يفجره من صراعات بين الدول، وفعاليات إرهابية عابرة للحدود، وتفجير لمزيد من الصراعات العرقية والطائفية.

منهجية البحث

يتحدد منهج البحث على مقتضى طبيعة الموضوع وهدف البحث، وطالما أن البحث يقع في إطار دراسة الحالة والهدف منه هو الانتهاء إلى حكم موضوعي بصدده، فإن المنهج الذي يستقيم مع ذلك هو "**المنهج الاستقرائي**"، وأداة المنهج الرئيسية هنا هي الملاحظة، وذلك بقيام الباحث بعدة ملاحظات أو استقراءات، بغية تسجيل أحداثه ووقائعه، ومن ثم، استقراء الواقع السياسي في فترة

الدراسة وصولاً إلى تقديم حكم موضوعي بشأنه. ومن خلال هذا المنهج لتحقيق هدف الدراسة يحاول الباحث استقراء الواقع الموضوعي للدور السياسي للدين في العلاقات الدولية، وكذلك بـ "**المنهج التاريخي**" لما لهذا المدخل من وصف الأحداث والوقائع السابقة التي تعد تجارب حقيقية واقعية للأدوار السياسية لأطراف الصراع الهندي الباكستاني، كما أن دراسة التطور التاريخي للدور السياسي للدين من شأنه أن يوضح لنا ملامح الواقع الذي تعيشه النظم السياسية باعتباره يمثَل أحداثًا محددة زمانًا ومكانًا، وهو ما يتعلق بدراستنا قيد البحث لمعرفة الأحداث والوقائع التي مرت بها اعتبارًا من وستفاليا 1648 حتى الآن. وهكذا، يمكن القول إن المنهج التاريخي بهذا المضمون المتقدم إنما يقوم على وصف الواقع كما هو، أي بالحالة التي هو عليها، ولعل أبرز المزايا التي يتصف بها هذا المنهج هو الموضوعية الشديدة نظرًا لشدة ارتباطه بالواقع، وعدم إفساحه المجال لإعمال العقل، أو التدليل المنطقي، أو للتأثر بوجهات النظر الذاتية للباحث، إذ، أنه يقف عند مجرد وصف الواقع دون أن يجاوز ذلك إلى إصدار أحكام قيمته في شأنه **(محمد طه بدوي، 2002 ص ص358- 359)**. وهذا ما يحاول الباحث التوصل إليه بصدر دراسته لموضوع تطور دور الدين في العلاقات الدولية.

مفاهيم الدراسة

تعتبر مسألة ضبط وتحديد المفاهيم الأساسية المستخدمة في أية دراسة علمية من الأمور الهامة التي تدعو إليها مجموعة من الاعتبارات التي من أهمها الاعتبار النظري للدراسة في ظل عدم الاتفاق على مفهوم محدد، فضلاً عن تأثر المفهوم بالظروف المحيطة، ومن فترة زمنية لأخرى، ومن محل لآخر، وذلك لتأثره بالميول السياسية أو العقائدية والفكرية التي يعيش في ظلها.

1) مفهوم الدين

يمكن تعريف الدين بأنه: "نسق من المعتقدات والمبادئ التي ترتبط بكل ما هو مقدس، وتنظم العلاقة بين الأفراد عن طريق توجيه السلوك نحو ما هو مثالي وفضيلة" **(عاطف العقلة: 1991، ص 140)**.

تعريف أخر: الدين هو: "مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات تجاه عالم مقدس يتمتع بالتقدير والاحترام، فالقداسة تخلق عند أصحاب تلك العقائد إحساسًا بضرورة الخضوع لهذه القوانين الإلهية المقدسة" **(أحمد الخشاب: 1994، ص 83)**.

يذهب محمد عبد الله دراز في تعريفه للدين بأنه": الدين بمعنى التدين هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، أما الدين من حيث هو حقيقة خارجية، وبالتالي، يمكن القول إن الدين هو بمثابة جملة من النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها".

وفي إطار العلوم الفلسفية، يعرَف–إيمانويل كانط–الدين بأنه: "الالتزام بالواجبات باعتبارها أوامر إلهية سامية" **(أحمد الخشاب: 1994، ص 75).**

أما تعريف كارل ماركس للدين فيعرَفه بأنه: "أفيون الشعوب الذي يسلب الطبقات المحكومة إرادتها في الدفاع عن حقوقها لصالح الطبقة الحاكمة" **(سلوى محمد إسماعيل: 1999، ص 29، 30).**

وفي الفكر العربي الإسلامي يؤكد ابن خلدون في دراسته للظاهرة الدينية على فكرة تفوق الدين على العصبية عندما يصف الدين أنه يمنح الجماعة قوة تضامنية وتماسكًا يفوق التضامن الطبيعي الذي ينشأ عن العصبية، وأن وحدة الهدف التي يخلقها الدين تفوق تلك التي يمنحها النسب أو الأصل المشترك.

وفي الفكر السياسي الغربي حظيت الظاهرة الدينية باهتمام عدد كبير من الباحثين والمفكرين في الفكر السياسي الغربي، وتدور إشكالية دراسة الدين في الفكر الغربي حول موقع وحدود المجال الديني داخل المجتمع. فمن ناحية، هناك اتجاه يؤيد أهمية عودة الدين باعتباره يعيد للإنسانية المحتوى الديني الذي يتخطى كل الظواهر العقلية والمادية، ومن أنصار هذا الاتجاه–**مكيافيللي**– الذي يعرَف الدين أنه المدعم الأكثر ضرورة والأكثر يقينًا لأي مجتمع مدني، وأن الشعوب التي تتميز بدرجة عالية من التدين تتمتع بالتوحد، مما يسهَل عملية قيادتها وتعبئتها. وحاول **إيميل دوركايم** أيضًا أن يقدم تصورًا محددًا للدين يرادف ما هو مقدس وما هو دنيوي حيث يرى أن الأفكار الدينية تنبع من الحياة الاجتماعية نفسها، وأن وظيفة الدين المحافظة على تماسك المجتمع من خلال مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنها العقيدة الدينية. ومن ناحية أخرى، هناك اتجاه مغاير في تحليل الظاهرة الدينية في الفكر الغربي، فهو الاتجاه الذي يعكس فكرة تراجع الدين، وتغليب الأسلوب العقلاني **(سلوى محمد إسماعيل: 1999، ص 19، 20، 21).**

2) مفهوم العامل الديني

مفهوم العامل الديني كمفهوم منشق من الدين يحتوي على ثلاثة عناصر هي: القيمة والعلاقة والغاية، القيمة: وهي بمثابة المرجعية الدينية المتمثلة في نصوص الكتب السماوية المعبر عنها إجمالاً بالقيم الدينية، أما العلاقة، فهي العلاقة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية، فيما يعرف بالمجال الديني بالدولة، ويأتي على رأسه النخبة الدينية من العلماء ورجال الدين، وأخيرًا الغاية، وهي الأهداف التي يسعى النظام إلى تحقيقها، ومن بينها استقرار المجتمع **(سلوى محمد إسماعيل: 1999، ص 30، 31)**.

وعليه، يمكن تحديد دور العامل الديني في هذا البحث في الدوافع الدينية التي تكمن وراء السلوك السياسي، والأثر الذي يحدثه في النشاط السياسي والقضايا المصيرية.

3) مفهوم الدور السياسي

بالرغم من صعوبة تحديد مفهوم الدور السياسي لصعوبة تحديد مفهوم الدور ذاته، وذلك لصعوبة محدودية البحث عنه في قواميس اللغة العربية التي اتجهت إلى تعريفه بمعنى دورة الشيء، إلا أنه يستخدم في فروع معرفية مختلفة حيث يستخدم في علم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس والرياضة، وغير ذلك، مما يجعل للمفهوم معانٍ متعددة، وهنا، تكمن مشكلة التعقيد التي قد تحيط بالمفهوم خاصة عندما يتعلق الأمر بدراسة دور من نوع معين، عندما نقوم مثلا بدراسة الدور السياسي للدين في العلاقات الدولية، لذلك، توجد صعوبة في الحديث عن تعريف الدور في إطار علم الاجتماع، ولأن الأدوار غالبًا ما ترتبط بالأفراد الذين يمارسونها، فإنها تميزهم عن غيرهم من خلال أنماط السلوك التي تعد صفة مميزة للأفراد الذين يعملون في مجال معين، لذلك ينظر للأدوار على أنها تستمر جزئيًا بسبب النتائج التي تترتب عليها وهي وظيفة الدور من ناحية، ولأنها تكون داخل نظم اجتماعية أكثر اتساعًا من ناحية أخرى.

لذلك، لابد من معرفة مفهوم الدور السياسي للدين في الصراع الهندي الباكستاني، وكذلك معرفة توقعات هذا الدور وتوجهات وسلوك الدور، وانعكاس ذلك على عملية صنع القرار وعلى البناء النفسي لمن يمارس هذا الدور **(عصام محمد، www.disam.maktoobblog.com 7-1-2011)**.

كما أن الدور مفهوم ذو طابع حركي يرتبط بالسلوك "**سلوك الأقلية**"، ويحتاج إلى حيز زمني ويجمع بين التأثير المتبادل بين أطرافه، وبين الطابع الموضوعي الذاتي طالما كان القائم به والمستقبل له كائنًا بشريًا محكومًا بمعطيات موقف معين، وعليه، يُنظر إلى الدور على أنه بمثابة اقتراب سياسي يفيد في تحليل السلوك السياسي في قالبه الاجتماعي على كافة مستوياته.

إذن، من خلال ما تقدم، فإن للدور السياسي معايير ضابطة، تدور بالأساس حول محورين متلازمين.

- **الأول:** التواكب بين أهداف وآليات الدور السياسي من جهة، ومنظومة القيم السياسية في المجتمع من جهة ثانية.
- **الثاني:** ميل ميزان القوى إلى جانب القوى الداخلية والخارجية المواتية للدور السياسي في مواجهة مجموع الضغوط الداخلية والخارجية المعارضة.

ويرتبط الدور السياسي بمفهوم السلطة، وبمنظومة القيم السياسية في المجتمع، ومن حيث التعريف الوصفي للدور السياسي، فيعرف من خلال النقاط التالية:

- **توقعات الدور:** وهي عبارة عن القواعد التي تنظم الأفعال السياسية التي تتضمن التأثير، وصنع القرار، والتوزيع السلطوي للقيم.
- **توجهات الدور:** وتشير إلى الأفكار الخاصة بشاغل الدور مثل السلوك الذي يجب أن تسلكه الأقلية عندما تكون في وضع معين، وتعكس تلك الأفكار القواعد التي يضعها المجتمع وشخصية القائم بالدور، وإدراكه لمطالب وتوقعات من حوله.
- **سلوك الدور:** وهو عبارة عن الأفعال التي تقوم بها الأقلية حيث يتم التركيز هنا على الفعل كما حدث لا كما يجب أن يكون (**عصام محمد، www.disam.maktoobblog.com 7-1-2011**).

4) مفهوم الأقلية

تشير ملاحظة الواقع الدولي إلى انتشار ظاهرة الأقليات في عدد كبير من المجتمعات التي تتسم بعدم التجانس، حيث يختلف أفراد شعبها من حيث الأصل، أو الدين، أو اللغة، أو الثقافة **(السيد محمد جبر، 1990، ص79). كما تجدر الإشارة بصدد تعريف الأقلية إلى أنه توجد بعض الصعوبة في وضع تعريف محدد للأقلية، وتأتي تلك الصعوبة نتيجة لعدة أمور منها:**

- **أولاً:** أن بعض تلك الأقليات قد تعيش في مناطق منفصلة عن الجماعة الأغلبية أو المسيطرة، وقد تتوزع بعض الأقليات الأخرى على مستوى الدولة التي يعيشون فيها.
- **ثانيًا:** أن بعض هذه الأقليات قد يكون لها شعور قوى بهويتها في حين عدم وجود هذا الشعور بالتمايز لدى بعض الأقليات الأخرى، بمعنى أقلية تنتمي إلى أمة وهي الحالة الأولى، وأقلية لا تنتمي إلى أمة وهي الحالة الثانية.
- **ثالثًا:** أن هناك بعض الحالات كانت الأقليات تتمتع فيها بدرجة أو بأخرى من الاستقلال الذاتي، والعكس في بعض الحالات الأخرى **(جمال الدين عطية: 2002، ص9).**

كما تنظر دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية على أن الأقلية هي: "**مجموعة من الأفراد تختلف عن الآخرين داخل نفس المجتمع في العرق والقومية والدين واللغة، وتنظر إلى نفسها بصورة مختلفة عن الآخرين**". **(International Encyclopedia of the social sciences, 1983, P.365).**

تعريف آخر للأقلية بأنها: "جماعة غير مسيطرة من مواطني دولة ما أقل عدديًا من بقية السكان، يرتبط أفرادها ببعضهم عن طريق روابط عرقية أو دينية أو لغوية أو ثقافية تميزهم عن بقية السكان، ويتضامن أفراد هذه الجماعة فيما بينهم للحفاظ على هذه الخصائص وتنميتها **(وائل علام: 1994، ص8).**

ويمكن القول إن تعريف د.أحمد وهبان للأقلية –الذي سيتم الاعتماد عليه في تلك الدراسة– سيساعدنا في الإجابة على الأسئلة البحثية المطروحة قيد البحث، ويعرَف الأقلية على أنها: *"الجماعة أو الجماعات العرقية ذات الكم البشرى الأقل في مجتمعها، والتي تتمايز عن غيرها من السكان من حيث السلالة أو السمات الفيزيقية أو اللغة أو الدين أو الثقافة ويكون أفرادها مدركين لمقومات ذاتيتهم وتمايزهم، ساعين على الدوام إلى الحفاظ عليها، وغالبًا ما تكون هذه الجماعة أو الجماعات في وضع غير مسيطر في ذلك المجتمع، كما يعانى كثير منها – بدرجات متفاوتة– من التمييز والاضطهاد والاستبعاد في شتى قطاعات المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية"* **(أحمد وهبان: 2001، ص113).**

كما تجدر الإشارة إلى عدة أمور بصدد اعتبار جماعة ما أقلية وجب التنويه عليها:

- توافر شرط المواطنة "الجنسية"، فالأجانب واللاجئون والعمال الرحالة الذين لا يحملون جنسية الدولة التي يعملون بها، لا يمكن اعتبارهم أقليات **(وائل أحمد علام: 1994، ص21)**.
- أن يكون عدد الأقلية كافيًا، فوجود مجموعة صغيرة من الأسر أو الجماعات مفتقدة لروح المشاركة والتعاون، ولا يوجد بينها روابط عرقية تمنحها تمايزها عن باقي الجماعات، تلك لا يمكن اعتبارها أقلية.
- وجود الروابط في خاصية أو أكثر (سواء روابط فيزيقية أو اجتماعية) لتعطيها التمايز والتباين عن باقي أفراد المجتمع.
- وعى الأقلية وإدراكها لسماتها العرقية، والسعي دومًا للحفاظ عليها ضد الذوبان في خصائص الأغلبية أو الجماعات الأخرى والشعور الواحد بهويتهم **(عصام محمد عبد الشافي، 2003، ص49)**.

وجدير بالذكر أن هذا التعريف يفيد في معرفة النسيج المجتمعي للأقلية، فالأقلية هي أية مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من التغييرات التالية: **الدين، أو اللغة، أو الثقافة، أو السلالة، أو الطائفة**، والعبرة كما قلنا هي ما إذا كان أي من هذه العوامل **(الدين– اللغة– الطائفة–الثقافة–السلالة)** يضفي على مجموعة بشرية معينة بسمات اجتماعية– اقتصادية–حضارية تلوّن سلوكها ومواقفها السياسية في مسائل مجتمعية رئيسية **(سعد الدين إبراهيم: 1992، ص23)**.

خطة البحث

ينقسم البحث إلى أربعة مباحث وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: التعريف بالعلمانية وتطورها.

المبحث الثاني: الدين والعلاقات الدولية بعد وستفاليا 1648 وحتى الأحادية القطبية.

المبحث الثالث: الدين والعلاقات الدولية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

المبحث الرابع: العامل الديني والصراع الهندي الباكستاني حول كشمير كدراسة حالة

خاتمة: وتتضمن أبرز ما خلصنا إليه من نتائج

المبحث الأول

التعريف بالعلمانية وتطورها

أولاً: التعريف بمفهوم العلمانية

لفظة العلمانيّة لا علاقة لها لغويًا بالعلم؛ إذ يرتد العلم إلى الجذر اللُّغَوِيّScience، ومنه ما هو علميّ Scientific. أما العلمانيّة Secularism، فهي التوجيه الحصريّ للاهتمام برفاهية الإنسان بغض النظر عن المعتقد الدينيّ، وتأتي من الجذر اللُّغَوِيّ Secular الذي يُعدّ صفة للمنتسب إلى الدولة لا الكنيسة. ومن ثمَّ، فالأصح أن يطلق عليها اللادينيّة في حالة الاعتدال Non-Religious، ومعاداة الأديان في حالة التطرف Anti-Religious.

تترجم "العلمانية" في أذهان عامة الناس بالإلحاد. وفي هذا تفسير قاصر ومنقوص لأن العلمانية لا تعني الإلحاد، وإنما تعني حرية اعتناق أي عقيدة واحترام العقائد الأخرى. ولقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا المعنى في المادة (18) أن "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية التعبير عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة"، وأغلب دساتير العالم نصت على هذا الحق، وجميع الأديان لا تتعارض مع تلك الحرية، ولقد أكدها القرآن الكريم في صورة الكافرون الآية (6) "لكم دينكم ولي دين" **(سفر بن عبد الرحمن، 2006، ص 21، 24)**.

تعني العلمانية فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة أو الأمور الدنيوية قاطبة. ولقد ظهرت العلمانية مع بداية عصر النهضة أو عصر الإحياء في أوروبا في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، حيث راح العقل الأوروبي يدير الظهر لمملكة السماء، ويتجه لمملكة الأرض. ولفظة العلمانية هي لفظة غير دقيقة للفظة إنجليزية هي Secularism وتعني اللادينية أو إبعاد الدين عن الحياة. ويتمثل سندها الديني في مقولة تنسب للسيد المسيح عليه السلام قوامها: "دع ما لقيصر لقيصر وما للرب للرب" **(أحمد وهبان: 2017، ص 17، 18)**.

وطبقًا لعبد الوهاب لمسيري في كتابه "العلمانيّة الجزئية والشاملة"، فهناك عدة مفاهيم للعلمانيّة، ولكن أخفق علماء الاجتماع الغربيون في إصدار نموذج مركب وشامل للعلمانيّة؛ مما أدى

إلى افتقارها إلى بلورة عناصرها في جوهر واحد واضح **(عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 15).**

ويمكننا القول بأن للعلمانيّة عدة تعريفات يمكن بلورتها في عدد من العناصر الرئيسية، منها أن:

- العلمانيّة عقيدة، أي مجموعة أفكار عامة مجردة تصلح للاستخدام في أي مجتمع وأي زمان.
- العلمانيّة حركة اجتماعيّة تدعو إلى الاهتمام بالدنيا على حساب الآخرة.
- العلمانيّة جوهرها هو إبعاد الدين عن الدولة، والتعليم والأخلاق.
- العلمانيّة قد ينتج عنها استقلال الدولة عن مؤسسات الكنيسة والمؤسسات الدينيّة عامة.
- العلمانيّة تقوم بتحويل ممتلكات الدين لخدمة الدولة ومقدراتها.
- العلمانيّة تحرر سياسات الدول من الاعتبارات الدينيّة وترتبط بالأيديولوجيات المبتكرة من البشر.
- العلمانيّة تُرجع الأخلاقيات والقيم العلمانيّة إلى المقدمات الميتافيزيقية العقلانيّة والنفعية؛ مما يجعلها في محل النقد؛ إذ إنها ترفض الغيبيات الدينيّة؛ لتحل محلها الغيبيات العقلانيّة والمسلمات النظريّة.

وفي هذا السياق، للعلمانيّة ثلاث دوائر متصلة وهي:

- العلمانيّة السياسيّة وفيها يُفْصَل بين الدين والدولة.
- العلمانيّة الفكريّة وفيها تُرْفَض الغيبيات الميتافيزيقية لصالح العقلانيّة الماديّة.
- العلمانيّة الاجتماعيّة، وتشمل العلمانيّة الفكريّة والسياسيّة في آن واحد بإيجاد مرجعية للقيم والعلاقات البشريّة والأخلاق بعيدًا عن الدين **(محمد عليّ البار، 2008، ص 16 ، 17).**

وكذلك أيضًا يمكننا أن نميز بين نوعين من العلمانيّة؛

- **العلمانيّة الظاهرة الصغيرة الجزئية**، وهي إجراءات وتصرفات تعبر عن الظواهر، وتتضمن فصل الدين عن سلوك الدولة، وتلك العلمانيّة يتفق معها أغلب الساسة الغربيين؛ إذ، يتركوا كل المجالات الأخرى تحت تحكم الدين وإرشاداته.
- **العلمانيّة الكامنة**، وهي الإطار التنظيميّ الأوسع والأشمل، ومرجعية العلمانيّة؛ ومن ثمَّ، تتضمن فصل الدين عن الأخلاقيات بصورة أشمل؛ وعليه، فهي نموذج للإدراك بالمحيطات كلها **(عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 16 وما بعدها).**

ثانياً: إشكاليات نشأة وتطور العلمانية

لقد ارتبط ظهور العلمانيّة بعصر الظلام **The Dark Age**، حيث سيطر البابوات الكاثوليك على الحكومات الأوروبيّة، بعد اجتياح حركة العلمانيّة للحكومات الأوروبيّة، ودعم كل من بريطانيا، وهولندا، وفرنسا، وإيطاليا وألمانيا لها، حيث حاولت الكنائس إيجاد صيغة علمانيّة تحفظ ماء وجوههم ونفوذهم بأن يكون للعلمانيّة مرجعية دينيّة مسيحية، وهو ما وجدته في مقولة المسيح: "**دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله**". فهناك من يجادل بأن للعلمانيّة أساس من الأديان، وهناك من يضيف حديث الرسول "**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**"، بوصفه دليلاً على عدم امتزاج الدين بالشؤون الدنيوية. وفي ذلك العصر ساد الجهل، وانتشرت قيم أخلاقية مستقاة من العهد القديم ذات طباع غير متحضرة ونفعيّة استعلائيّة؛ إذ، يوصف فيها الإله بأوصاف غير مثالية، وينحصر اهتمامه بشعب واحد على حساب بقية مخلوقاته **(محمد عليّ البار، 2008، ص 9، 10)**. وهناك اختلاف بين الإسلام بوصفه دينًا غير كهنوتي لا توجد فيه مرجعية لمؤسسة بعينيها وبين المسيحية التي تعود مرجعيتها إلى البابوات؛ مما يجعل صراع العلمانيّة مع الأديان نابعًا من الصراع بين العلمانيّة والكهنوتية، والتي تمزج الدين في مؤسسة أو شخص ما ليستخدمها استخدامًا سياسيًّا **(محمد عليّ البار، 2008، ص 15)**.

كما تعود العلمانيّة إلى نزعة بشرية متأصلة في الإنسان؛ إذ، أن الإنسان يسعى إلى إيجاد أنماط ثابتة من العمليات النفعية في مختلف الأزمنة والأماكن؛ مما يهيئ إلى تمكينه من تسخير الموجودات حوله بأدوات قابلة للقياس، وبمعايير الكفاءة بغض النظر عن الديانة أو الأخلاق **(عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 22)**. والعلمانيّة–موضوعيًا– موجودة في كل مجالات الحياة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة؛ ومن ثمَّ، فلقد استساغ تقبل فكرتها **(سفر بن عبد الرحمن الحوالي، 2006، ص 11)**. **ويرى البعض أن العلمانيّة ظاهرة محددة زمانًا في عصري النهضة، والتنوير ومكانًا في أوروبا، وذلك لعدة من الأسباب، وهي:**

أ– سيطرة الكنيسة على الحكام.

ب– التصادم بين البابا والعلماء الناقدين للآراء المستقرة في أذهان العوام كمحورية الأرض في المجموعة الشمسية، ولقد نقدها كوبرنيكوس.

ج– الثورة الفرنسية التي قامت بالأساس ضد البابا والملك في آن واحد، معلنة شنق آخر ملك بأمعاء آخر قس.

د- نظريّة التطور التي قدمها تشارلز دارون والتي اهتمت بإعطاء تفسير لخلق الإنسان من ناحية مادية؛ لأن النواحي الموروثة عن الأديان غير كافية من حيث التشكيل من طين أو نفخ الروح فيه، وتكوين علاقات بينه وبين مختلف الكائنات الحية، وكان لتلك النظريّة آثار اجتماعيّة وفكرية كبيرة؛ إذ، ارتبطت بالإمبريالية التوسعية بحجة الاستعمار، وأيدت العبودية بحجة أن العبيد من إفريقيا أو الأمريكيّتين هم أقل تطورًا، كما دعمت الفكر الجيني والنازيّ فيما بعد **(سفر بن عبد الرحمن، 2006، ص 12 – 13)**.

وبذلك، نجد أن بعضهم عدَّ العلمانيّة ظاهرة تاريخيّة بفترة زمنية محددة؛ وهي الفترة المرتبطة بالعصر البابويّ والتنوير الأوروبيّ، وتقلص استخدامها فيما بعد؛ مما جعل العلمانيّة مختزلة في إطار ضيق ولا يحق تطبيقها على كل المجتمعات والأديان، وذلك ليس بصحيح؛ إذ نجد لها أساسًا في الأديان، ويستخدم ذلك الاختزال في سياق التصدي لحملات التغريب التنويرية، في حين أنها مجموعة صفات وتصرفات إذا وجدت صُنف المجتمع بأنه علمانيّ، وإذا اختفت صُنف بأنه مجتمع ذو طابع إيمانيّ (أو مؤمن) **(عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 21)**.

ثالثاً: جدلية الفصل بين الدين والسياسة

ويجب الإشارة إلى أن إمكانية دمج المؤسسة السياسيّة مع الدينيّة- أمرٌ فيه جدال بين المفكرين، فلقد قال عبد الوهاب المسيريّ: إن المؤسستان السياسيّة والدينيّة لا ينصهرا أبدًا، وذلك لا يحدث إلا في أضيق الحدود في المجتمعات البدائية كالكهنوت اليهوديّ فيما قبل تأسيس المملكة؛ أي في زمن موسى وهارون، أو حينما يكون الملك مؤلهًا كالأباطرة الرومان، وحتى في تلك الحقبة نجد وجودًا لمؤسسات الجيش، وللكهنة بحيث يخرج من تحتهما مؤسسات السياسة والحكم من جهة، والمؤسسة الدينيّة من جهة أخرى. وحتى في العهد الإسلاميّ الأول زمن الرسول؛ فلقد قام الرسول في غزوة بدر باختيار موقع حربيّ لم يكن ملائمًا، فأشار عليه أحد الصحابة بموقع أفضل، وسأله هل هذا من قبيل الوحي أم من قبيل الرأي والحرب والمكيدة، فأجابه بأن الرأي رأيه وليس بوحي. كما أن الرسول أقر التمايز المؤسسيّ في قطاع الزراعة، حينما أمر بعدم تلقيح النخل بالتدخل الإنسانيّ فيه، مما عاد على المحصول بالخسارة (عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 15 – 16).

ويرد محمد عليّ البار على المسيريّ بأن المؤسسة السياسيّة والدينيّة قد توحدا في عصر الرسول والخلفاء الراشدين؛ ومن ثم، فلقد كان اختيار القادة وشاغلي المناصب بناء على أخلاقهم

وتدينهم، وأبرز الأمثلة على ذلك تولية أسامة بن زيد بن حارثة على جيش فيه صحابة مثل أبو بكر، وعمر، لغزو البلقاء بالشام، كما أن المؤسسة الدينيّة قد التحمت بالمؤسسة التعليمية والسياسيّة منذ عهد قسطنطين الأكبر في عام 326 الميلاديّ، وزاد الأمر في عهد ثيوسوديوس الذي هدم المعابد الدينيّة لأصحاب الديانات التقليدية المصريّة القديمة والشامية والرومانية واليونانية (محمد عليّ البار، 2008، ص 17- 18).

ولكن المتفحص في التاريخ يجد أن تلك السياسات لم تدم طويلاً وشابها الكثير من الأخطاء؛ إذ، قام عمر بن الخطاب بتولية عبيد الله الثقفيّ على الجيش المسلم في مواجهة الفرس؛ ذلك لتدينه وورعه من دون النظر إلى خبرته العسكرية؛ مما أدى إلى هزيمة ثقيلة؛ بسبب خطأ تكتيكيّ في معركة الجسر. كما قام عمر بن الخطاب بعزل خالد بن الوليد من قيادة الجيش في مواجهة الدولة البيزنطية قبيل معركة اليرموك؛ لكيلا يغتر المسلمون بانتصاراته، ولجعل النصر من عند الله، وولّى مكانه أبو عبيدة بن الجراح؛ مما أدى إلى نتيجتين، الأولى، تحايل أبو عبيدة بن الجراح نفسه على تطبيق القرار وتسليمه زمام الأمور إلى خالد في معركة اليرموك شهادة بكفاءته. الثانية، ستتوقف الانتصارات العسكرية إلى حدود مكتسبات ما بعد معركة اليرموك على جبهة الشام (سامي بن عبد الله، 2004، ص 223).

وبصفة عامة، تتداخل الأديان في تكوين الأيديولوجيات السياسيّة الموجهة لسلوك الدولة كلها؛ فهي تطرح إشكالية خاصة بدول العالم الثالث في حدود العلاقة بين الدين والدولة وعمليًا لا يمكننا النظر إلى الكنائس، والمساجد، أو أي دور عبادة بمنأى عن الواقع السياسي؛ ذلك لأن دور العبادة تتبادل التأثير والتأثر بالواقع السياسيّ والكنائس أو الأحزاب اليمينية بوصفها وسائل مباشرة وغير مباشرة للتأثير في سياسات الدول كدور المتطهرين في الولايات المتحدة الأمريكيّة في مواجهة الهنود الحمر والمسيحيين الصهيونيين الداعمين لدولة إسرائيل (كمال المنوفيّ، 1987، ص 153).

بعد سقوط الاتحاد السوفيتيّ وتفكك الكتلة الاشتراكية انهيار النسق ثنائيّ القطبية ظهرت العديد من الحركات اليمينية، منها المتطرف والمعتدل، وكانت كلها بعيدة عن المؤسسات الدينيّة المعروفة وذات المرجعيّة الدينية؛ ومن أبرز تلك الحركات والأحزاب حركات السلفيين في الإسلام، وما تطرق عنها من أحزاب وجماعات انبثقت منها تنظيمات في غاية التطرف كالقاعدة وداعش.

وللعلمانيّة إشكالية جوهرية في تحديد جوهرها المرجعيّ حينما ظهرت في عصر النهضة؛ مما أنتج اتجاهين متضادين:

- **الاتجاه المتعلق بمحورية الإنسان،** فهو المرجعيّة المطلقة لكل الأخلاق والقيم وله مركزية في الكون، فالإنسان له الأولوية على الطبيعة والبيئة من حوله، ومنها ظهرت فلسفات الحداثة.
- **الاتجاه المتعلق بمحورية المادة،** وأن الإنسان مجرد جزء منها، وليس له مرجعية مركزية فيها؛ ومن ثمَّ، فإن الطبيعة الماديّة لها الأولوية على حساب الإنسان، ومنها ظهرت فلسفة ما بعد الحداثة.

ولقد ظهر الصراع بينهما الذي أدى إلى انتصار الاتجاه الثاني الماديّ الطبيعيّ؛ لسبب رئيسي، وهو أن للمادية الأرضية فلسفة راسخة أقوى؛ ذلك لأن مركزية الإنسان تستند إلى غيبيات لا دليل عليها؛ فهو جزء لا يتجزأ من السلسلة الغذائية والنظام الطبيعيّ، ونتج عن ذلك الصراع عدة من النتائج:

- انتصار فلسفات البنيوية وما بعد الحداثة والتي تتمحور حول إزالة الإنسان بوصفه ظاهرة مستقلة حرة عن الطبيعة.
- صعوبة إيجاد نظريّة شاملة تفسيرية للعلمانيّة؛ لما بداخلها من صراعات بينية فكرية.
- ظهور حركات تصحيحية رافضة لمحورية الطبيعة ومؤكدة محورية الإنسان مثل الماركسية التي وصفت الطبيعة من حولنا بالمتغيرة وفقًا لتطور عوامل الإنتاج **(كمال المنوفي، 1987، ص 85– 88)**، وأن سبيل الخلاص للإنسان من الاغتراب الذي سببته له الطبيعة الرأسمالية للعالم هو محور النظريّة، وهي حالة الشيوعية المثالية التي تعبر عن نهاية التاريخ **(عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 31)**.

ولكن حتى الاشتراكية مع كل ما أرادته من معانٍ إنسانيّة؛ فلقد تحولت إلى مادية بشكل أوسع نطاقًا، وأدت سيطرة الأجهزة الأمنيّة فيها والاستخباراتية على مواطنيها إلى حالة من الاغتراب الذي ساد في المجتمعات الرأسمالية. ولقد ساد المجتمعات الاشتراكية عدة من السمات المهمة مثل المجتمعات الرأسمالية، ومنها الاغتراب الفرديّ واستغلال الفرد لصالح الجماعة بدلا من صالح فرد آخر؛ فكانت النتيجة هي ضمور النظريّة ذات المركزية الإنسانيّة مرة أخرى؛ لصالح مركزية الماديّة في المجتمعات الحديثة **(ممدوح منصور وآخرون، 2014، فصل الأنظمة الشمولية)**.

ويعود انحدار القيم الإنسانيّة إلى الإيمان بها في البدء؛ إذ، أدى دور الدين، فأصبحت الأيديولوجيات أديانًا جديدة، فبدلا من الإيمان بالخلود الأخرويّ والجنة، كان هناك إيمان بالحتمية الطبقية، والشيوعية كهدف أسمى لكل المجتمعات **(كمال المنوفيّ، 1987، ص 48)**، وتم استبدال "الإله" في الديانة الماركسية بـ"الحتمية" المستقاة من قوانين الجدلية التاريخيّة الماديّة، والشعور بأن الطبيعة تؤيد انتصار البروليتاريا بوصفها فئة مؤمنة في مواجهة الفئة الكافرة البرجوازية المستغلة للضعفاء الفقراء. وبالطبع كل تلك الشعارات والمعاني النبيّلة تفقد حجيتها أمام العلوم الموضوعية الماديّة فعلا وليس الماديّة الجدلية البعيدة كل البعد عن الموضوعية؛ فهي مسيسة لغرض واحد، وهو التوجيه المؤدلج للثوار من أبناء الطبقة العاملة لتغيير الأنظمة السياسيّة.

تتشارك الأيديولوجية الماركسية مع باقي الأيديولوجيات الموجودة في انعدام مصداقيتها العلمانيّة؛ فالنسوية على سبيل المثال تستبدل الفقراء الماركسيين بالنساء المستعبدات من رجال العالم، والتعددية والتحررية في العالم الثالث تستبدل القوميّات المغلوبة على أمرها في نضالها ضد الدول الاستعمارية الكبرى، ولم يسلم الليبراليون من الانغماس في النظريّة الإنسانيّة العلمانيّة، فكانت ديانة للأحرار الثوار في نضالهم ضد الكنيسة والملوك **(يمكن الرجوع في الأيديولوجيات إلى: أندرو هيوود، ترجمة: محمد صفار، 2012، إيمانويل وولرستين، ترجمة: أكرم عليّ حمدان، 2015)**.

وبالطبع، فإن الأيديولوجيات المحافظة هي أم الأيديولوجيات، ولقد كانت في مقدمة الأيديولوجيات المؤمنة بدور الملوك، والأرستقراطية والكنيسة في استقرار الدول والأنظمة؛ ومما لا غنى عنه في استقرار الواقع الدوليّ، وذلك عبر الكثير من النماذج اللاتي قدموها، وفي مقدمتها نموذج تحليل النظم لديفيد إيستون **(كمال المنوفيّ، مرجع سابق، ص 100)**.

أما العلمانيّة الماديّة، فلا يتوقف عندها إخفاقات العلمانيّة الإنسانيّة؛ إذ، إنها تنطوي على الكثير من الإيمان بالغيبيات والمسلمات المنطقية التي تعود إلى الاستنباط منهجيًا؛ فالمشكلة الاقتصاديّة التي يبنى عليها علم الاقتصاد لها قواعد، مثل:

- عزل المتغيرات الاقتصاديّة المدروسة عن باقي المتغيرات والظواهر السياسيّة والاجتماعيّة، وهو ما ينتج نتائج غير واقعية بالمرة، وهذا شرط أصيل في كل القوانين الاقتصاديّة.
- افتراض أن المستهلك يسعى إلى تعظيم إشباعه أو منفعته من دون تحديد ماهية المنفعة أو معاييرها.

- تفترض المشكلة الاقتصاديّة في أن الحاجات غير محدودة وأن الموارد الاقتصاديّة محدودة من دون حصر لها.
- العمل، وهو العنصر الإنسانيّ في عناصر الإنتاج، يتساوى مع الطبيعة ورأس المال وهما عناصر مادية مجردة؛ لإنتاج السلع، ويخضعون لمبدأ المنفعة؛ ومن ثمَّ، فالماديّة تسبق الإنسان، الذي يستهدف علم الاقتصاد رفاهيته بإشباع حاجاته؛ مما يخلق عجزًا حتميًّا في إشباع حاجات من لا يملكون قوت يومهم؛ لتخفيض تكاليف أجورهم؛ ومن ثم، فعلم الاقتصاد مسيَس لخدمة أصحاب رؤوس الأموال.
- يركز علم الاقتصاد على المنفعة من وراء التطور التكنولوجيّ الحديث، بغض النظر عن الأضرار النفسية والاجتماعيّة على الإنسان أو على البيئة؛ مما يؤدي إلى استخدام المادة في الإضرار بالمادة، وبالنموذج العلمانيّ الماديّ كله، باعتبار الإنسان أحد أجزائه إلى جانب البيئة التي لا تسلم من الأضرار النووية والسُمية التي تنبعث عن الأنشطة الإنتاجية الاقتصاديّة **(عبد الوهاب المسيريّ، 1967، ص 115، إيمانويل وولرستين، 2015، ص 41 – 56).**

والمتمعن في النظر للعلمانيّة يجدها بوضوح تؤدي إلى العدمية؛ وهي مذهب فلسفيّ أو جملة المذاهب الفلسفية التي تؤدي غاياتها إلى تدميرها الذاتيّ. ويندرج تحت المقدمات الميتافيزيقيا التي أشار لها المسيريّ في نقده علم الاقتصاد العلمانيّ، وهو ما يمكن أن نتتبعه في العلوم السياسيّة، مثل:

- الإنسان تحركه المصالح وتوازنات القوى، بغض النظر عن المعايير والأسس الأخلاقية التي يلتزم بها.
- تتحرك الدول في سياساتها الخارجيّة من منطلقات توازن القوى، وموقعها في النسق الدوليّ، بغض النظر عن تطلعاتها الداخلية وأيديولوجيتها الحاكمة.
- الإنسان شرير بطبيعته، وكذلك، الدول التي تمثل انعكاسًا للطبيعة البشريّة في العلاقات الدوليّة.
- النسق الدوليّ فوضويّ وتحكمه فقط توازنات القوى، في حين أنَّ الإنسانيّة تُقَنِّن الكثير من المعاملات الدوليّة.**(For more information: Kenneth N. Waltz , 1979)**

وخلاصة ما تقدم، تأتي العلمانيّة في صورتين وهما، الأولى، **العلمانيّة الشاملة الكليّة** التي تسيطر على السياسة، والفكر والمجتمع بما فيه من أخلاقيات وقيم، والثانية، **العلمانيّة السطحية**

الجزئية التي تتمثل في فصل الدين عن الدولة، وفي النهاية، تؤدي العلمانيّة الجزئية إلى العلمانيّة الكليّة الشاملة. كما تطرح العلمانيّة نموذجين؛ لاستبدال مركزية الإله، وهما، الأول، العلمانيّة المتمركزة حول الإنسان، والتي تسعى إلى تحقيق رفاهيته، وإخضاع باقي الطبيعة لأوامره. والعلمانيّة المتمركزة حول المادة والتي ترى الإنسان جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة؛ ومن ثمَّ، تسعى إلى تحقيق التوازن الطبيعيّ وتؤدي إلى اغتراب الإنسان.

المبحث الثاني

الدين والعلاقات الدولية بعد وستفاليا 1648 وحتى الأحادية القطبية

يرتبط دور الدين بالعلاقات الدوليّة من خلال ارتباطه بتطور تكوين الدولة؛ ومن ثمَّ، فلقد تراجع تأثيره بتنامي علمانيّة الدولة؛ إذ، كان هناك فصل بين السلطات الدينيّة والسياسيّة في أوروبا حتى سقوط الدولة الرومانية فيما عرف بمبدأ *"دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"* **(ممدوح منصور وآخرون، 2015، ص 3-9)**.

يُعدّ الدين كل العقائد والأفكار الغيبية الميتافيزيقية التي يؤمن بها بعض الناس؛ مما ينتج عنها سلوكيات وتجارب روحانية محددة. كما أن هناك الكثير من الأديان منها ما هو سماويّ كالإسلام، والمسيحية، واليهوديّة، والصابئة، ومنها ما هو وضعيّ كالديانات المصريّة القديمة، والعراقية القديمة، والهندوسية، والبوذية، والجينية، والسيخية، والبهائية، والطاوية والكونفوشيوسية، ومنها ما هو مختلف عليه كالزرادشتية.

ولكن هذا الأمر لم يستمر بتلك السلاسة؛ إذ، إن بابا روما دمج بين السلطات الدينيّة والدنيوية السياسيّة فيما عرف بتقسيم السلطات إلى سلطة زمنية وسلطة روحية؛ وإن لكل سلطة سيفًا، يعطي البابا السلطة الروحية للملك، ويسلبها منه وقتما يشاء؛ مما جعل كلمة "البابا "هي الغالبة والأسمى. ولم يستمر كثيرًا؛ فلقد طغى الملك هنري الثامن ملك إنجلترا على الكنائس التابعة للبابا، وأعلن تبعيتها للتاج البريطانيّ وانشقاقه عن الكاثوليك في 1534م، بما في ذلك كل أملاك البابا من مزارات وعقارات وثروات، ثم، سرعان ما فرضت إليزابيث الأولى هيمنتها على الكنيسة وإعلان الطائفة البروتستانتيّة هي الدين الرسمي للدولة عام 1559، فبدأت مكانة الدين بالانحسار، وبدأت مرحلة الاضطهاد الدينيّ للكاثوليك في بريطانيا حتى القرن التاسع عشر بإعلان التسامح الدينيّ؛ مما كان له الأثر في الإعلان

عن فقدان قدرة الدولة على نشر الدين على مواطنيها، وأصبحت علاقة الدين بالدولة رمزية؛ فتحمي الدولة الكنيسة من الإهانة، بالإضافة إلى عضوية الأساقفة في مجلس اللوردات على سبيل المثال **(محمد سليمان الوعلان، ص 20 – 23)**.

أما في الشرق الاقصى، فلقد كان الأمر مختلفًا؛ فحكماء الصين ظلوا على مبدأهم المنافي للحروب والصراعات، وكان ذلك رأي كونفوشيوس (وتنسب إليه الديانة الكونفوشية)، ولاوتسي (وتنسب إليه الديانة الطاوية) بوصفها مأساة أخلاقية. وجاءت الديانات البوذية والهندوسية بالمُثل انطلاقًا من مبادئ منع ايذاء أي مخلوق حيّ. لكن الحكام في الهند والصين لم يلتزموا بالتعاليم الدينيّة في حكمهم، وذلك كان لدواعٍ برجماتية في الأغلب؛ فكان هناك فصل مبكر للدين عن الدولة، بل كانت هناك علمانيّة مبكرة، إن جاز التعبير **(جيمس دورتي وروبرت بالتسغراف، 1995، ص 148)**.

أما الإسلام، فلقد جاءت حضارته الإسلاميّة متناغمة بين الدين والدولة؛ إذ، جاء الإسلام بقواعد للحرب وللسلام، وبتقسيم العالم الخارجيّ لدول: دار حرب، ودول دار سلام. ومع ذلك فتلك القواعد لم يُعْمَل بها بشكل مثاليّ أيضًا؛ إذ، قامت الدولة العثمانية بالتعاون مثلا مع دول الحلفاء المسيحيين ضد الشريف حسين المسلم ودول الوفاق المسيحيين. بالإضافة إلى الكثير من الأمثلة التاريخيّة؛ إذ قام المعتمد بن عباد ملك طائفة إشبيلية بالتحالف مع الإسبان المسيحيين في مواجهة يوسف بن تاشفين المسلم أمير المرابطين **(جيمس دورتي وروبرت بالتسغراف، 1995، ص 149)**.

كما كان للإسلام السياسي في العلاقات الدولية العديد من المفاهيم، والتي تشمل استخدام الإسلام لفكرة التعامل مع الآخر، والرجوع إلى المصادر الأساسية في القرآن والسنة النبوية، وكتب التراث وعلماء العصر في رسم برامج للعلاقات الدولية مع الشعوب الأخرى، وتشجيع المؤسسات العلمية للقيام بدور في العلاقات الدولية المشتركة مع الدول المسلمة وغير المسلمة. والاستفادة من الدول التابعة في مناطق بعيدة عن الدولة المركزية في بغداد ودمشق ومكة والقاهرة واسطنبول مثل سلطنة بروناي وسلطنة آتشية الإسلامية في ماليزيا وسلطنة المغول بالهند والذين كان لهم دور في التصدي لهجمات البرتغاليين في مطلع الكشوفات الجغرافية **(أحمد فاضل يوسف، ص 1–39، 2019)**.

ومع ذلك، نرى أن الديانات القديمة كانت أكثر تأثيرًا في العلاقات السياسيّة الدوليّة من الديانات الحاليّة، ففي أول معاهدة سلام تاريخيّة 1292 قبل الميلاد بين رمسيس الثاني–الملك المصريّ

القديم– والملك خاتيسار– ملك الإذيين، والتي كانت ديباجتها تعلن صراحة عن رفض الآلهة أي حروب–فيما بعد– بين الدولتين؛ ذلك لأن الدين كان أساس الدولة **(خليل حسين، 2010، ص 32 – 34)**.

واعتمدت العلاقات الدوليّة على المصاهرات والأعراف والتقاليد بشكل أساسيّ. ولم يكن دور الدين فيها يتعدى محاولة انتصار آلهة على آلهة أخرى. ولكن لم يكن هناك نشر لأي ديانة بالتوسعات أو حتى بالقوافل التجارية والعلاقات السلمية، وأبرز الأمثلة على ذلك هي الديانة اليهوديّة التي لم تسع للانتشار، ولكن للانتصار على غيرها؛ لتأمين مصالح الشعب المؤمن بها **(عبد الفتاح علي الرشدان ومحمد خليل الموسى، 2005، ص 32، جيمس دورتي وروبرت بالتسغراف، 1995، ص 149)**.

أولاً: الدين والعلاقات الدولية بعد وستفاليا 1648 والتحجيم العلمانيّ لدور الدين

يمكن أيضًا إرجاع غياب دور الدين في السياسة إلى المبادئ الوستفالية حيث أنهي صلح وستفاليا (1648) الصراعات الدينيّة في حرب الثلاثين عامًا؛ ومن ثمَّ، أسس الكثير من مبادئه على المزيد من خصخصة الدين واستبعاد الدين من المجال العام، وقد سمحت معاهدات وستفاليا لحاكم كل دولة بالسيطرة على الدين داخل حدوده من دون تدخل أو إعاقة من الدول الأخرى، وهي افتراضات وستفاليا هي سلسلة من المبادئ التي أغضبت الكنيسة الكاثوليكيّة والبابا إنوسنت العاشر الذي ندد بالمعاهدة، ووصفها بأنها "ملعونة، وقاصرة، وفاقدة للروح'.

ولمعرفة أسباب ذلك نعود إلى عصور النهضة والتنوير التي تمخضت عن معارك كثيرة بين الكنيسة والإقطاعيّين من جهة، والعلماء والمدافعين عن حقوق الإنسان ومكانة الطبقة الوسطى في المجتمعات الأوروبيّة من جهة أخرى. فتدخل الطرفان في شؤون الحكم، وبطبيعة الحال فإن امتزاج السلطة والدين قد أدى إلى الكثير من النتائج السلبية مثل الملكيات الفاسقة الفاسدة كأسرة بورجيا (أسرة تقلدت المناصب البابوية المسيحية الكاثوليكية من أصل إسبانيّ) من حيث تفشي المحسوبية وتعيين الأقارب في المناصب الدينيّة العليا في الكنائس والتي أدت إلى الفساد الماليّ والاقتصاديّ؛ إذ، يقوم الأسقف أو الكاردينال بتحصيل الثروات الطائلة من وراء صكوك الغفران الكاثوليكيّة وغيرها من العطايا

والرشاوي التي تمنح لدور العبادة من باب التقرب إلى الله كالقرابين وغيرها (**Francis Xavier Murphy**, 2023).

ولقد توسَع الأمر من مجرد فساد اقتصاديّ وإداريّ إلى فساد أخلاقيّ قيميّ؛ فأصبح لمتقلدي المناصب الكنسية الكثير من الأبناء غير الشرعيين؛ فتفشت الزنا في الرهبان والراهبات؛ لتحريم الزواج عليهم، وحينما اكتشفت الأراضي الأمريكيّة والعالم الجديد بارك البابوات احتلال تلك الأراضي ونهب ثرواتها وإبادة سكانها الأصليين من الهنود الحمر **(محمد عليّ البار، 2008، ص 6)**.

كما أن البابوات تصادموا مع العلماء المعارضين لهم؛ بسبب صكوك الغفران في شكل المحارق والاضطهادات لهؤلاء العلماء، وساند البابوات إضرام الحروب الدينيّة في القارة الأوروبيّة وخارجها، فأما عن خارجها فهم الدعاة الرئيسيون للحملات الصليبية من جهة لاحتلال الشام، ومصر، وحتى القسطنطينية البيزنطية المسيحية التي وجهوا إليها الحملة الصليبية الرابعة، بالإضافة إلى الكثير من الحملات إلى تونس والأندلس، والتوسع في العالم الجديد المكتشف حديثًا والكشوف الجغرافية البرتغالية لطريق رأس الرجاء الصالح واحتلالهم جنوب شرق آسيا والهند.

أما فيما يتصل بالحروب داخل القارة الأوروبيّة، فلقد شجع البابوات من جهة، والإصلاحيون الدينيّون البروتستانت– الملوك لخوض حروب بالنيابة عنهم كحروب وكالة بين البروتستانت والكاثوليك مثل حروب المئة عام (عدة من الحروب الأوروبية قامت على أساس دينيّ طائفيّ منذ 1337 حتى 1453)، والثلاثين عامًا (هي حرب قامت بين الكاثوليك والبروتستانت، وقد استمرت منذ 1618 حتى 1648 بعقد معاهدة وستفاليا)، وحروب الروزيس (حرب الوردتين قامت بين 1455 و1485 على العرش في بريطانيا) وغيرها **(Helen Ellerbe, 1995)**.

ويتمثل أبرز مبادئ معاهدة وستفاليا في مبدأ الولاء القومي: والذي قصد به أن يكون ولاء الأفراد والشعوب هو للقوم (الجنسية) وليس للدين، وأن تكون علاقة الفرد بالكنيسة علاقة خاصة كعلاقته بربه، وعليه لابد من الفصل بين أمور السياسة والجانب العقائدي، بمعنى إحلال الولاء القومي محل الولاء الديني أو الكنسي، وبالتالي يعني هذا المبدأ تأكيد لفكرة العلمانية القائمة على الفصل بين الدين والدولة، واعتبر المؤتمرون في وستفاليا أن من شأن هذا الفصل إنهاء ظاهرة التعصب، ومن ثم الحيلولة دون قيام الحروب الدينية مجددًا **(أحمد وهبان: 2017، ص 16، 17)**.

ومن هنا، ظهرت الملكيات الأوروبية لتفصل سلطة رجال الدين والنبلاء الإقطاعيّين عن سلطة الدولة، وورثت الملكيات القوميّات الوطنيّة التي حولت شكل الدول إلى جمهوريات وملكيات دستورية بالتدريج، وعُرفت تلك الحركة بـ"العلمانيّة".

ولقد حمل المهاجرون الجدد إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العالم الجديد العقيدة البروتستانتية الكالفينية –نسبة إلى جان كالفن–وحاولوا تطبيقها في الأراضي الجديدة، وطالبوا بالعديد من الإصلاحات في المذهب الإنجيليكي والتخلي عن العديد من المظاهر المميزة للإنجيلية البروتستانتية في بريطانيا، وقد حاولوا من ذلك إيجاد قومية جديدة أو نظام جديد للمسيحية في العالم الجديد **(جيهان خليل، ص 242–274، 2015)**.

ولقد توسَعت البروتستانتية الجديدة بفضل المهاجرين إلى العالم الجديد من خلال الأرستقراطية التقليدية التي حازت على الأراضي في العالم الجديد. ولقد كان هناك العديد من الأخلاق البروتستانتية التي أطفت الموافقة الدينية على مشاريع الأعمال في تلك الأراضي الجديدة؛ فأكدوا على العلاقة الوثيقة بين التقوى وإحراز النجاحات الدنيوية. وبالتالي، اتجه أتباع جان كالفن إلى العمل كدليل على التقوى وليس البعد عن الحياة الدنيوية **(عامر هاشم عواد، ص 19–40 ، 2010)**. كما أدى ارتباط البروتستانتية الجديدة بالأرض من خلال العمل إلى فرض إطار التسامح الديني وتعزيز مبدأ العلاقة الخاصة بين العبد وربه، مما أظهر الحاجة إلى السيطرة على العديد من الأراضي والتوسع شرقًا وصولاً إلى المحيط الأطلسي، والتوسع في الوسط والشمال، مما مهّد إلى التوسّع بالكامل إلى الغرب الأقصى حتى ساحل المحيط الهادي، وهكذا، اكتملت السيادة الكاملة للأمريكيين على العالم الجديد مشكّلة الولايات المتحدة الأمريكية وقاضية على الهنود الحمر في عام 1890 **(فراس المهتدي، ص14، 2009)**.

كان هناك أيضًا العديد من التوسّعات الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية غير متصلة بإقليمها مثلا التوسع لحيازة ألاسكا بشرائها من روسيا القيصرية والتوسّع في مملكة هاواي. والتوسّع أيضًا في بورتوريكو والتواجد في بنما وغزو وفنزويلا في مطلع القرن العشرين، وما يميز الولايات المتحدة الأمريكية عن الدول الأوروبية أنها كانت تطمع إلى أن تكون ذات نسق دولي فهي تهتم أكثر بشأن أن تكوّن إمبراطورية تضم العديد من الشعوب والمذاهب والأطياف؛ فكانت أرضًا مهجرًا لجميع الجنسيات والديانات على عكس السلوك الأوروبي الذي تميّز عن السلوك الأمريكي بأنه حاول صهر

المكونات الداخلية لإيجاد تجانس بين شعوبها وصولاً إلى فكرة القومية التي قادها المستشار الألماني –وقتذاك– بسمارك والعديد من القادة الأوروبيين في القرن التاسع عشر واجتمع الأمريكيون والأوروبيون على ثلاثية العسكري والتاجر والمبشر في توسعَاتهم **(فراس المهتدي: 2009 ص 15–16)**.

وعلى صعيد آخر، فلقد زادت الحركات الدينية والتي تمثَّلت في الدعوة لإقامة وطن قومي اليهود في فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر بالعديد من الحركات الدينية التي رمت إلى إحياء الخلافة الإسلامية في شكل الجامعة الإسلامية على يد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني. كما كان في الحرب العالمية الأولى إرهاصات لنمو هذا البعد الديني، وانعكس ذلك في التصريح الشهير لجيمس آرثر بلفور حول إعادة توطين اليهود في فلسطين، بالإضافة إلى نمو الحركات الدينية في الشرق الاوسط كحركات الإخوان المسلمين بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، كما كانت دين ذو تواجد قوي على الساحة الدولية خصوصًا وأن التدخل الأمريكي في الحرب العالمية الأولى والثانية كان متأثرًا بدعم الدول الأوروبية كبريطانيا وفرنسا في مواجهة دول أخرى، كالدولة العثمانية واليابان، وتعد أهم تلك العلاقات الدولية التي تُظهر البعد الديني هي التي تجمع الولايات المتحدة الأمريكية بإسرائيل، تلك العلاقة التي تصَورهم كأنهم شعوب مهاجرة تتقاسم التراث التوراتي والذي جعل من العلاقة بين أمريكا وإسرائيل ذات طابع ديني، كما أشار الرئيس الأمريكي السابق كارتر أمام الكنيست الإسرائيلي في عام 1979.

ورغم أن هناك العديد من الدراسات التي تبين الحرب الباردة كحرب بين أيديولوجيتين شهيرتين وهما الأيديولوجية الماركسية الشيوعية والتي تتزعمها دولة الاتحاد السوفيتي. ومن جهة أخرى، الأيدلوجية الليبرالية والمحافظة التي تتزعمها الدول الأوروبية الغربية والولايات المتحدة الأمريكية من جهة أخرى. فإن الدين كان له دور فعال في إثارة العديد من تلك الصراعات بينهما، خصوصًا وأن الأيديولوجية الشيوعية تؤمن بأن الأديان هي أفيون الشعوب، وبالتالي، فهي كارهة للأديان، ولادينية على المستوى الوطني الخاص بتدين أفراد تلك الشعوب. وعليه، فلقد كان من الصعب على دول كثيرة تقَبل تلك الأيديولوجية، وكان من السهل على الولايات المتحدة الأمريكية اجتذاب تلك الدول لكي تكون في صفها في مناوأة الإلحاد الشيوعي، ومن هنا، فقد ظهرت العديد من الحركات ضمن مظلة الأيديولوجية اليمينية للسياسة الخارجية الأمريكية. ولقد تشكَلت في صورة حركات أصولية مسيحية عديدة مثل السفارة المسيحية الدولية في القدس التي تأسست في عام 1980، والمؤتمر القيادي للوطنية

من أجل إسرائيل في نفس العام، والمصرف المسيحي الأمريكي لأجل إسرائيل **(أحمد خميس، ص 8 -29، ابريل 2021)**.

وبحلول القرن العشرين، قدم مفكرون أمثال كارل ماركس وسيجموند فرويد– فكرة أن الإيمان الدينيّ سينخفض مع زيادة حداثة المجتمع، ومع ذلك، تشير نظريّة العلمنة إلى أن المغزى الاجتماعيّ والسياسيّ للدين سوف يتراجع حينما يصبح العالم أكثر علمانيّة؛ مما قد يؤدي إلى عملية تفكك وتمايز اجتماعيّ؛ إذ، تتحمل الدولة المسؤولية عن الكثير من خدمات الرعاية الاجتماعيّة التي كانت توفرها الكنائس حتى الآن.

بدأت الحركات الداعية إلى فصل الدين عن الدولة في التنامي سياسيًا من حيث المجال في المقام الأول قبل البعد الاجتماعيّ وكان ذلك في صورة مطالبة الأقليات الدينيّة بالحقوق السياسيّة في مجتمعاتهم كحق المشاركة في الانتخابات، وحق الترشح لشغل المناصب العامة وغيرها. فتم إدخال اليهود والكاثوليك في الحياة السياسيّة في بريطانيا تدريجي، كما تراجع دور الكنيسة في الحياة السياسيّة في أوروبا، ثم حاول الأوروبيّون نشر فكرة العلمانيّة في بقية العالم **(فراس المهتدي، ص 19-21، 2009)**.

كما همشت النظريات الواقعية والليبرالية والماركسية دور الدين في العلاقات الدولية؛ فنجد أن المفكرين الواقعيين الأوائل مثل هانز مورجانثو، افترضوا أن الشر هو الأصل في الطبيعة البشريّة، وركزن الواقعية التقليدية على الدول والسلطة والمصالح؛ ومن ثمَّ، تهمش أهمية الأفكار، والقيم، والثقافة، والدين. وكذلك، الليبرالية فلم تعط للدين حقه، وارتأت أن الدين مجرد أحد التقاليد التي لا يمكن مقارنته مع أي من متغيراتها مثل التعاون الدولي والقانون الدولي والاعتماد المتبادل. أما الماركسية، فقد أرجأت العوامل المؤثرة على صنع كافة الاحتياجات الإنسانية من منطلق اقتصادي. واعتبرت ملكية أدوات الإنتاج هي المؤثرة على العلاقات الدولية والسياسة بشكل عام.

ثانياً: الماركسية والدين

تجدر الإشارة إلى أن الماركسية ليس معناها العداء للدين والمتدينين، فلقد اعتمد عدد كبير من أنصار الماركسية في مواقفهم السياسية من الدين من التفسير–أو بالأحرى سوء التفسير–الشائع لبعض نصوص ماركس أو أنجلز، فإذا كان معروفًا أن تعريف ماركس للدين بأنه "أفيون الشعوب"، فهو تعريف يتمسك به بعض أنصار الماركسية والمعاديين لها على حدٍ سواء. غير أنه لا يمكن اختزال

موقف ماركس وإنجلز من الدين في هذه الجملة المبسترة من سياقها وحدها، ولا في التفسير الشائع لها.

وفي دراسة بعنوان: "النبي والبروليتاريا" كتبها المفكر الماركسي البريطاني–كريس هارمان **Chris Harman**– عام 1994، حيث يعرض فيها تاريخ الموقف الماركسي من الدين، ويحلل الوقائع الملموسة في عدد من البلدان الإسلامية، والحركات الدينية السياسية، ويرصد تناقضاتها من وجهة نظر ماركسية لينتهي إلى *"أن الاشتراكيين قد أخطأوا في النظر إلى الحركات الإسلامية على أنها تلقائيًا رجعية وفاشية أو معادية للإمبريالية وتقدمية"*.

ثم جاءت مقالة ميشيل لووي **Michael Löwy**– الفيلسوف الماركسي وهو فرنسي من أصل أرجنتيني– عام 2005 بعنوان *أفيون الشعوب؟ الماركسية النقدية والدين"*، لتشكّل، في سياق اهتمامه المعروف بـ *"لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية"*، خطوة هامة في إزالة الغبار عن الموقف السلبي للماركسية من التدين والدين، وفتح أفاق فكرية جديدة، حيث استعان فيها بتحليل المفكر الماركسي الألماني أرنست بلوخ **Ernst Bloch** حول الظاهرة الدينية، وبرغم اعتقاد ماركس وإنجلز بأن الدور التمردي للدين قد أصبح ظاهرة من الماضي، ولم يعد له أهمية في العصر الحديث، وفي حين تبين أن توقعهما "كان صائبًا لمدة قرن"، إلا من "بعض الاستثناءات الهامة، حيث أقر ميشيل لوي بوجود يسار مسيحي وخصوصًا في فرنسا التي شهدت الاشتراكيين المسيحيين في سنوات الثلاثينات والرهبان العمال في الأربعينات ويسار النقابات المسيحية في الخمسينيات.. الخ.

ثم تأتي مقالة المفكر الماركسي البريطاني **جون مولينو** بعنوان *أكثر من أفيون: الماركسية والدين"* المنشورة عام 2008، استكمالا وتعميقًا لدراسة كريس هرمان المذكورة أعلاه، فأعاد مولينو قراءة الماركسية للدين ودوره، انطلاقا من أن الوعي الديني –كأي وعي آخر–له أساسه المادي، فليس وعي البشر هو من يحدد وجودهم، بل على العكس، فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم، وليس هدف الماركسية النقاش المجرد للأفكار عمومًا أو الأفكار الدينية خاصة إلا بالدرجة التي تعبر فيها الأخيرة عن مصالح اجتماعية فعلية. فالقراءة التاريخية للتيارات الدينية أينما كانت تبدو كأنها تعبيرًا في كل مجتمع عن مصالح اجتماعية محددة فيه، ومن هنا تأتي أهمية ما طرحه **فريدريك إنجلز** في *"الاشتراكية الطوباوية والعلمية"* في مدخل الطبعة الإنجليزية لعام 1892: *"خلف كل دعوة دينية كان يوجد، وفي كل مرة، مصالح مادية ملموسة"* **(عادل غنيم: 2008، كارل ماركس: 1988)**.

وهو موقف يتوافق مع ما عبر عنه *فلاديمير لينين* عام 1905 في *الاشتراكية والدين*": أنه "لا يجب أن يكون للدين علاقة بالدولة، ولا يجب أن يكون للهيئات الدينية صلة بالسلطة الحكومية، ومن حق كل فرد أن يكون حرًا في ممارسة الدين الذي يرغب به، أو ألا يرغب بأي دين كائنًا ما كان، أي أن يكون ملحدًا، وهو حال كل اشتراكي كقاعدة عامة".

وانطلق الماركسيون في تحديد موقفهم من الحركات ذات الطابع الديني، وهي عديدة ومتنوعة، من تحليلهم لدورها السياسي والاجتماعي الذي يستند على القوى والمصالح الاجتماعية التي تعبر عنها، وليس من ماهية معتقدات قادة هذه الحركات أو أنصارها، ولا من تحليل الماركسيون لعقائد ولاهوت الدين المعني"**(فالح عبد الجبار: 1990)**. إذن، فالماركسية ضد الأفكار الشوفينية والعنصرية التي تأخذ من القومية تارة، والدين تارة أخرى ستارًا لها لمحاربة ومعاداة الآخرين، وليست ضد القومية كانتماء أو الدين كعقيدة روحية.

وعلى الصعيد الدولي، كان المشروع الماركسي من أكثر المشروعات الفكرية منافسة للمشروع الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين سواء في المشرق أو المغرب، فلقد وجدت الحركة الشيوعية امتدادًا للدعوة الأممية الشيوعية التي كانت لجميع العالم، وانطلقت من الاتحاد السوفيتي الذي قام بتمويل الجمعيات الشيوعية بهدف نشر الشيوعية الدولية التي أسسها لينين عام 1919 **(محمود أمين العالم: 1992)**.

ورغم ذلك، شهد عقد السبعينيات انتصار الثورة الفيتنامية (1973– 1975)، كما انتصرت ثورة نيكاراجوا وهما ثورتان "شيوعيتان"، غير أن الخلافات بين السوفيتية والماوية أودت إلى فشل الثورة الثقافية في الصين والتي بدأت في نهاية الستينيات ثم وفاة ماوتسي تونج في سبتمبر عام 1976، وبداية حملة التطهير الداخلي في الحزب الشيوعي الصيني، كل هذا كان قد وضع حدًا للآمال الثورية التي وضعتها مئات الحركات حول العالم في المشروع الماوي، كما أن الحرب الصينية الفيتنامية في فبراير/ مارس عام 1979 حجمت أيضًا بدورها فكرة الأممية الاشتراكية النقية، وبدا أن الاتجاه الوطني أصبح غالبًا بعد قيام الحرب بين الصين وفيتنام ثم شهد اليسار تراجعًا في تجارب بعض الديمقراطيات الاجتماعية في أوروبا التي حاولت الإفلات من النموذج السوفيتي، وبين مد وجزر، لم يستطع اليسار الشيوعي تقديم بديل فنشأ فراغ فكري وثقافي على المسرح السياسي فتح الباب واسعًا أمام الإسلام السياسي. ومع انحسار الشيوعية العالمية، سقط حائط برلين في نوفمبر عام 1989، وتوحدت ألمانيا

في ديسمبر عام 1990، وتفكك الاتحاد السوفيتي رسميًا في ديسمبر 1991، وفشل الاتحاد السوفيتي أن يتحول إلى نموذج يمكن محاكاته ثم تدفقت تيارات العولمة التي هي أعلى مراحل الحداثة **(سمير أمين:،2013، ص 198، 219، 233-236)**.

ثالثاً: انحسار المشروع القومي العربي

بدأ التفكير القومي العربي يكتسب لأول مرة طابعًا علمانيًا على يد المفكر المسلم ساطع الحصري (1880-1968)، فلم يعد الدين عنصرًا جوهريًا حاسمًا في القومية، ولاحت فكرة تأسيس أمة عربية جديدة وغير مرتبطة ضرورة بمفهوم دار الإسلام، وهو ما يعني -آنذاك- علمنة العروبة، مادة الإسلام (تاريخيًا)، ثم ولد مشروع الاستقلال الوطني عام 1956، عندما أعلن جمال عبد الناصر أمام مواطنيه أنهم سادة مصيرهم، ثم أثبت ذلك حين قام بتأميم قناة السويس وطرد الإنجليز من مصر. كان يعني الانتماء إلى أُمة قد أدركت ذاتها الحقيقية والأصيلة، وبذلك، جاءت الاشتراكية باعتبارها جزأ لا يتجزأ من أيديولوجية القومية العربية المعادية للاستعمار **(محمد جابر الأنصاري: 1980، ص 25، 26)**.

أصبح هناك مضمون اجتماعي محدد للمشاعر القومية المتنامية. فنجد ميشيل عفلق يربط بين القومية العربية والاشتراكية فيتحدث عن "الاشتراكية العربية"، ليعني بها اشتراكية تناسب المجتمع العرفي وتساعده على تحقيق الأهداف القومية، فالاشتراكية ضرورة منبعثة من صميم الحاجات القومية العربية لأنها تمثل النظام الأمثل الذي يسمح للشعب العربي بتحقيق إمكانياته، ولكنها ليست اشتراكية عربية بالمفهوم اللفظي، وإنما طريق عربي للاشتراكية **(محمد جابر الأنصاري: 1980، ص 193، 194، عز الدين دياب: 2000)**.

إلا أنه سرعان ما وقعت حرب يونيو 1967 لتشكّل ضربة قاسية للمشروع القومي، لتصبح بمثابة الصدمة والردة النفسية غير المتوقعة. وفيما يتعلق بحرب أكتوبر عام 1973، قال أنور عبد الملك في مؤلفه: "ريح الشرق": "جاءت حرب أكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة"، "كان مكتوباً علينا الضياع وما ضعنا، كان مكتوباً علينا الفشل وانتصرنا" **(ياسين الحافظ: 1979، ص 128، محمد جابر الأنصاري: 2001، ص 11، 12، 21، أنور عبد الملك: 2004، ص 91)**.

وكردة فعل على تلك المرحلة، شاع فكر المقاربات والمقارنات ظهرت تيارات تهجينية تسعى للتوفيق بين تيارات الأصالة من جهة، والأفكار العلمانية من جهة أخرى، وهي تيارات لكل منها مجال

ونسق معياري مختلف، ويمكن أن تجمعها مقولة "**علمنة الدين**". فمن ناحية، على إثر نجاح تجربة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية المتحالف مع الحركة الشيوعية، بل يتبنى الماركسية بعض قساوستها، بل ووصل الأمر أحيانًا إلى المغالاة في الموائمة بين الإسلام والنظام الاشتراكي، وظهرت تيارات فكرية وسياسية ارتكزت على منطلقات دينية، وقدمت اتجاهاً عربياً ماركسياً عزَز من تطبيق المادية الجدلية والتاريخية في تحليل نشأة الدين والمجتمع في الإسلام، على اعتبار أنه إذا استبعد الخلاف الميتافيزيقي والابتعاد عن جدلية الروح– المادية، أي من إصرار هيجل على أسبقية الروح، وإصرار ماركس على أسبقية المادة، واستخدم منهج علمي للتطور الاجتماعي، فالإسلام يمكنه أن يتقبل القوانين التاريخية والاجتماعية للجدلية باعتبارها كشفاً من كشوف العقل وجزءًا من النظام الكوني العام الذي تهيمن عليه في النهاية الإرادة الإلهية **(محمد جابر الأنصاري: 1980، ص 63، محمد شوقي الفنجري: 1973، ص 47–49)**.

ومن ناحية أخرى، وجدنا محاولات جادة لإضفاء دلالات أكثر توافقًا مع العصر تسعى إلى استعادة الدين كمرجعية للتقدم والنهضة، وتشترك جميعها في الرغبة في إبراز الجوانب التقدمية في الإسلام، وعناصر الثورة في تاريخنا، وأهمها المحاولات التي جاءت تحت مسمى *"اليسار الإسلامي"*، وهو ما عرف فيما بعد باتجاه *"الإسلاميين المستقلين"* أو *"التراثيين الجدد"* حيث قام مفكرون وتنظيمات أخرى في بلدان عربية وإسلامية ببلورة رؤى دينية ذات صبغة سياسية تقدمية هدفت إلى إيجاد نزعات توفيقية مزجت اليسار بالعروبة دون الإسلام أحيانًا، ومزجت بين الاشتراكية والإسلام أحيانًا أخرى **(محمد حافظ دياب: 2005، ص 67، محمود إسماعيل: 1988، ص 48)**، ونذكر منها كتابات مصطفي السباعي في سوريا والذي أكد مرارًا في كتاباته على ارتباط الإسلام بالاشتراكية: "الإسلام هو أول مَن دعا إلى العدالة الاجتماعية وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أول اشتراكي، وكذلك، كتابات الدكتور حسن حنفي في مصر حيث دعا إلى ضرورة ربط الفلسفة بموقف حضاري يساهم في صنع النهضة، وإلا ستظل الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب هي نقطة جذب لوعي الأمة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب **(حسن حنفي: 1988، ص 282، حسن حنفي، 1980، ص 130–150)**.

منذ بداية عقد السبعينيات تسارعت وتيرة تدهور المشروع القومي وخاصة بعد فشل القومية العربية، وأنظمتها الثورية الحاكمة والتي تزامنت مع الصعود التدريجي لتيار الإسلام السياسي بقوة،

وفي نفس وقت تراجع اليسار العربي، وتجلّت بوادر سقوط الشيوعية، كان من نتائجها ظهور تصورات فكرية جديدة غلب عليها أحيانًا الطابع الإسلامي الخالص، فجاء يوسف القرضاوي– رمز من رموز الأصولية الرافضة للتوفيقية– وأعلن أن "عام 1967 هو، في الوقت نفسه، دليل لا يمكن إنكاره على عبثية أي نموذج من الدولة للوحدة العربية والحاجة إلى استبدال نظام الدولة العربية ببنية إسلامية". وكما سجّل محمد حسنين هيكل: "إن موجة التدين التي بدأت في أعقاب هزيمة 1967، وبدأت في مصر قبل غيرها في العالم العربي لم يكن تفسيرها يحتاج إلى جهد كبير، فالمفكر العربي كان يبحث عن ملاذ ومأمن يعتصم به، والدين في كل مجتمع مؤمن، ملجأ أخير وملاذ يعتصم به لأن الحقيقية الإلهية الوحيدة الباقية" **(سيار الجميل: 1997، يوسف القرضاوي:1987، محمد حسنين هيكل: 1985، ص 206)**.

رابعاً: الصحوة الإسلامية ومظاهر استعادة دور الدين في السياسة

منذ بداية عقد الثمانينيات من القرن العشرين، تعرضت نظريّة العلمنة لتحدٍ خطير من عودة ظهور الدين عالميًا؛ إذ، تعرض إعلان نيتشه بأن الله قد مات في كتاباته إلى تمحيص متزايد؛ إذ، أعاد الناس في أجزاء كثيرة من العالم اعتناق الدين، وأعادوا تنشيط المُثل والقيم الدينيّة، ومع ذلك، أشار الكثير من العلماء إلى أن مثل هذه الأحداث لم تكن إحياءً دينيًّا؛ فمعظم الشعوب المعنية كانت دائمًا دَيِّنَة، ولكنها تجريد من الدين مع عودة الفاعلين الدينيّين إلى المجال العام. وبعبارة أخرى، كان هذا عودة إلى الدين المسيس، والذي كان يؤثر في أجزاء كثيرة من العالم مثل الثورة الإيرانية 1979؛ إذ، أطاح تحالف دينيّ بقيادة آية الله الخمينيّ بنظام الشاه الغربيّ، أو في انتخابات عام 1978 على كرسي البابويّة في الفاتيكان للناشط البابا يوحنا بولس الثاني، الذي استخدم رحلاته المتكررة؛ من أجل ترويج أفكاره الدينيّة حول حقوق الإنسان. وتزامنًا مع ذلك، برز اليمين المسيحيّ الأمريكيّ، وهو مجموعة من المنظمات البروتستانتيّة المحافظة التي تسعى إلى جعل الحياة العامة الأمريكيّة متوافقة مع فهمهم التعاليم المسيحية. وكان هناك أيضًا استبدال تدريجيّ للقومية بالإسلام بوصفها الأيديولوجية الحركية الرئيسية في نضالات شعوب الشرق الأوسط والعالم الإسلاميّ الأوسع. **(Mark F. Imber, Trevor C. Salmon, 2008, P.208)**. وعلى الرغم من الظهور الواضح للصحوة الدينية السياسيّة منذ سبعينيات القرن العشرين، فلم يأخذ علماء العلاقات الدوليّة هذه الظاهرة على محمل الجد إلا مؤخرًا، مفضلين في كثير من الأحيان القول إن الدين مجرد واجهة يمكن أن نجد من ورائها

اعتبارات تقليدية أكثر للسلطة والمصلحة **(Mark F. Imber, Trevor C. Salmon, 2008, P.207)**.

كان هناك حدثان مهمان جدًا في الثمانينيات من شأنهما تنامي تأثير البعد الديني مجدداً في العلاقات الدولية وهما:

الثورة الإيرانية عام 1979: تعد الثورة الإسلامية الإيرانية أكبر ثورة دينية في إيران والتي قامت ضد سياسات الشاه محمد رضا بهلوي، وكان لها دور فعال في إذكاء الصراعات في منطقة الشرق الأوسط إقليميًا وعلى نطاق إقليمي أيضًا حيث شكّلت تهديدًا للعراق الذي كان يحتوي على أغلبية شيعية وبالتالي، بدأت في العام التالي لقيام الثورة حرب شعواء ضد العراق استمرت ثماني سنوات حتى عام 1988. ولذلك، جسدت الثورة الإيرانية 1979 وقتذاك التجربة العملية التي تحولت فيها الجماهير –من وجهة النظر الثورية– إلى فاعل في التاريخ، إلى جانب دور الإسلام كرمز للتعبئة في سياقات تاريخية، ويصف منير شفيق كيف مثّلت الثورة الإيرانية "انشطارًا في مسار التاريخ الذي بدا وكأنه في حالة ضياع، فأحدثت بدورها انقطاعًا في هذا الاستقطاب الثنائي التاريخي بعد أن أظهرت أنه يمكن أن تكون هناك وسيلة لمناهضة الإمبريالية خارج ثنائية المعسكرين السوفيتي والأمريكي، فالثورة الإيرانية جاءت من عمق المجتمع وليس من خارجه عبر مظلة غربية، وأوضحت بدورها كيف أن الإسلام كان يقع دائمًا في قلب المسألة الوطنية، وأن الصراع بين الإسلام والقومية ظاهرة ارتبطت بمرحلة الاستقلال، وبالظرف التاريخي المصاحب لها".

ورغم تراجع الثورة الإيرانية كحدث ثوري من جراء الحرب مع العراق والسياسات القمعية للنظام السياسي، لكن ما بقي من آمال هو الإسلام الذي لم يعد يعتبر بالضرورة إسلامًا ثوريًا، هذا بالإضافة إلى ظاهرة النمو المتزايد للتيارات الإسلامية في سنوات الثمانينيات والتسعينيات على مستوى الوطن العربي **(منير شفيق: 2001، منير شفيق: 1991، طلال عتريسي: 2006)**.

الغزو السوفيتي لأفغانستان 1979: أما الحدث الثاني، فكان قيام حرب أهلية في أفغانستان والذي تزامن مع الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، ولكن الحرب في أفغانستان كانت بمثابة حرب بالوكالة بين الولايات المتحدة الأمريكية التي تدعم المجاهدين الأفغانيين من جهة في مواجهة حكومة الاشتراكيين المدعومين من الاتحاد السوفيتي التي قادت الانقلاب ضد المملكة الأفغانية من جهة أخرى، وجاء ذلك في خضم الحرب الباردة.

ولقد أدى هذان الحدثان إلى تأسيس العديد من الجماعات الدينية في المنطقة، والتي تدخلت في الصراعات القائمة حيث كان لها دور فعال في إذكاء تلك الصراعات والقيام بأدوار في مواجهة الدول مثل حزب الله في لبنان منذ 1982 ضد إسرائيل، وجماعة الجهاد الإسلامي، وحماس في فلسطين، بالإضافة إلى تنظيمات أخرى مثل تنظيم قاعدة الجهاد في أفغانستان، والذي كان موجَهًا في البداية ضد الاتحاد السوفيتي ثم سرعان ما تغيرت وجهته إلى الدول الحليفة للولايات المتحدة الأمريكية وإلى الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها.

كما كان هناك العديد من التفاعلات بين تلك الجماعة وجماعات أخرى في منطقة البلقان التي كان فيها صراع عرقي بين البوسنة والهرسك من جهة كمسلمين، والصرب والكروات من جهة أخرى كمسيحيين، بالإضافة إلى العشرية السوداء التي كانت بمثابة مواجهة دموية بين الجزائر من جهة، والجماعات الدينية المتطرفة في جبال أطلس من جهة أخرى في التسعينيات، وغيرها **(رجب العاتي، ص 403-431، 2014)**.

ولقد تنامت المؤشرات التي تعبر عن نمو تأثير البعد الديني في العلاقات الدولية. حيث تصاعد تأثير الدين في هذا المجال، وتنامت التيارات والرموز الدينية، وشهدت تلك المرحلة تأثيرًا لرجال الدين والتيارات الدينية توجيه دفة العلاقات الدولية والسياسات الخارجية للدول، ورسم أجندات رئيسية للدول، وانتهي القرن العشرين بتصاعد دور رجال الدين في الصراعات العرقية المتجذرة فترة الحرب الباردة. فكانت النتيجة هي خروج الحركات الدينية المتطرفة، وتأثيرها الكبير على العديد من المواقف الخارجية للدول، والعديد من جماعات المصالح والضغط المسيحية والصهيونية التي تأثر بها اليمين الأمريكي، وأثرت في عملية صنع السياسة الخارجية الأمريكية **(بلعور حمزة وبابا عربي مسلم، ص 68-83، 2022)**.

وإجمالاً، مرت العلاقات السياسيّة الدوليّة بكل مراحل الإيمانيّة، وذلك على النحو التالي:

- عرفت العلاقات السياسيّة الدوليّة الأديان بوصفه محركًا ومغذيًا للصراعات الدوليّة ومعاهدات السلام على حد سواء منذ فجر التاريخ في الحضارات القديمة، ثم ما لبثت أن كانت الأديان سببًا في الحملات الصليبية، والفتوحات الإسلاميّة، واستعادة إسبانيا والبرتغال، وحملات غزاة الشمال Vikings، والاستيطان الإسرائيليّ لفلسطين والحركات الإرهابية.

- في النظرات الدينيّة للعلاقات الدوليّة، قُسِّم أتباع الديانة الواحدة والمختلفون طائفيًا وعقائديًا ودينيًّا وهم الأعداء مثل تقسيم العالم في العصور الوسطى إلى عالم إسلاميّ وعالم مسيحيّ Christendom and Islamdom.
- كان للدين دور حاسم في خلق الولاءات الداخلية للدول ولاسيما في العصور الوسطى، وتجنيد الجنود، وإقامة التحالفات.
- مازال الدين مسيطرًا على الخطابات السياسيّة في الولايات المتحدة الأمريكيّة التي تدَعي العلمانيّة، وروسيا، والمملكة المتحدة، وفرنسا، حتى أكثر الدول التي تتبنى اللادينيّة كالصين التي تؤمن بمبادئ الطاوية والكونفوشية على المستوى الشعبيّ وكاستراتيجية خارجية للدولة.
- نشأت الأيديولوجية المحافظة؛ للحفاظ على دور المؤسسات الدينيّة ودعم أشكال الحكم الثيوقراطيّ كحكم الفقيه في إيران الإسلاميّة وإمارة أفغانستان الإسلاميّة الأولى والثانية.
- دعمت الأديان حركات الانفصال والاندماج بين الدول والجماعات العرقية داخل الدول ذات الأقلية الدينيّة مثل مسلمي مندناو في الفلبين، والكاثوليك في أيرلندا الشمالية، والسنة في سوريا، والشيعة في البحرين واليمن.

وفي المقابل، مرت العلاقات السياسيّة الدوليّة بمراحل علمانيّة إنسانيّة، مثل:

- التسويغ للسياسات الاستعمارية التوسَعية للدول الأوروبيّة؛ بغية مساعدة البشر الأقل تطورًا على الاستفادة من الحداثة والتقدم العلمي الأوروبيّ.
- نشأت الأيديولوجيات الماركسية، والقوميّة، والليبرالية، والنسوية، وغيرها.
- تغليب مركزية الإنسان على مركزية الأديان في هيئة إدخال المصطلحات الموضوعية كالمصلحة الإنسانيّة.
- إقامة التحالفات مع المخالفين دينيًّا للحكام في مراحل عدة، ضد أبناء ديانتهم مثل تحالف المعتمد بن عباد مع الإسبان ضد المرابطين، وتحالف الأيوبيين مع المغول ضد المماليك في أثناء هجوم هولاكو على الشام ومصر، وتحالف الملك الكامل الأيوبيّ مع النورمان الصليبيين ضد أخويه الأشرف موسى والمعظم عيسى.

كما مرت العلاقات الدوليّة بمراحل من العلمانيّة الماديّة، مثل:

- نشأت الأيديولوجية الخضراء وما تبعها من حركات خضراء وسياسات خارجية خضراء بالإضافة إلى الكثير من القمم والاتفاقيات المشتركة؛ للحد من الانتشار للسلاح النوويّ.
- نشأت التحالفات المختصة بميزان القوى بين الدول، بالإضافة إلى المناطق العازلة، والحروب بالوكالة، وسياسة المؤتمرات، وسياسات حامل الميزان، والإثناء، والردع، وفرق تسد، والتسويات الإقليميّة.
- اتبعت الدول العظمى سياسات جيوسياسيّة وجيو–اقتصاديّة كثيرة في مقدمتها غزو ألمانيا النازية للاتحاد السوفيتيّ في الحرب العالميّة الثانية، ومن قبلها فرنسا النابليونية لروسيا القيصرية.

وإجمالاً يمكننا القول إن العلمانيّة الماديّة أو الإنسانيّة ماهي إلا أديان جديدة، لها إيمان بغيبيات عقلانية تمثل مسلَمات لا توجد براهين عليها، وتفترض صحتها؛ لإقامة القواعد العلمية بناءً عليها، ولقد استبدلت دور الدين من خلال الأيديولوجيات وسياسات ميزان القوى.

المبحث الثالث

الدين والعلاقات الدولية من الأحادية القطبية إلى أحداث 11 سبتمبر 2001

بعد نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي تحوّل الاهتمام في تفسير العوامل المسَببة للتوترات والصراعات السياسية والاجتماعية من التركيز على الاختلافات الأيديولوجية بين الرأسمالية والاشتراكية إلى الاختلافات الدينية والعرقية. وحل الخوف من الإسلام (إسلاموفوبيا) محل الخوف من الاتحاد السوفيتي. وعاد اهتمام بعض علماء السياسة إلى الاهتمام بدراسة دور الدين في العلاقات الدولية، الأمر الذي أثار جدل ونقاش واسع حول التركيز المتجدد حول دور الدين في السياسة. وكذلك، ظهرت العديد من التحليلات التي تشر إلى العلاقة الارتباطية بين السياسة والدين في الصراع، وتأثير الفواعل الدينية في الصراعات السياسية، وتنامت إشكالية الارتباط بين البعدين السياسي والدين. ولقد تناول صمويل هنتنجتون في أطروحته حول "صراع الحضارات" الدين كأحد القوى المسَببة للصراع، ونتيجة لذلك، تصاعد تركيز الدراسات الأكاديمية حول دور الدين، بينما لم يتم التركيز بشكل كافٍ على مسألة التوظيف السياسي للدين في الصراعات **(إسراء إسماعيل: 2023، ص 308).**

وفي أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، أصبح هناك اتجاه من العلماء مهتم بدور الدين وبدأوا يتحدثون عن عودة الدين وأن مجال العلاقات الدولية يجب أن يأخذ دور الدين على محمل الجد، خاصة في ضوء تصاعد دور التنظيمات المتطرفة الإسلاميّة مثل تنظيم القاعدة، والدولة الإسلاميّة في العراق والشام وغيرها. وهو ما يمثل تغييرًا عن الطرح التقليدي حيث افترض العديد من العلماء في السابق أن دور الدين سيختفي. ومن ثم، اتضح أنه على عكس ما توقعه بعض علماء السياسة من اختفاء دور الدين نتيجة للحداثة، فإن الأديان تقاوم وتقدم أحيانًا موطنًا بديلاً لأتباعها، من خلال معارضة الآراء الليبرالية التي طرحتها الحداثة **(Mark F. Imber, Trevor C. Salmon, 2008, P.208)**

أولاً: أهمية الدين من أطروحة "صدام الحضارات" لـــ صمويل هنتنجتون

اجتهد المنظَرون الأمريكيون لدعم سيادة الأحادية القطبية، وأنتجوا كتابات تدعم الصورة السلبية عن الإسلام، وطرحوا أفكار مثل "نهاية التاريخ" لـ فوكوياما 1989، و"صدام الحضارات" لـ هنتنجتون 1993، وأفكار أخرى مثل نهاية الأيديولوجية، ونهاية القوميات، عبرت–إجمالا– عن السعي لصناعة عدو جديد بديل للاتحاد السوفيتي، وهو الإسلام والخوف من المسلمين.

لم يكن الاهتمام بأطروحة صدام الحضارات كبيرًا من قبل ظهور مقالة هنتنجتون في صيف عام 1993 "**صراع الحضارات وإعادة صنع العالم**" حيث أثار هذا المقال من الجدل ما لم يثره مقال آخر منذ أربعينيات القرن العشرين حيث جذبت مقالة هنتنجتون الانتباه، واستدعت العديد من ردود الفعل، وقصدت أن تمد الولايات المتحدة الأمريكية بأساس نظري لسياساتها في عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة إلى حد وصف إدوارد سعيد للمنظَرين من أمثال فوكوياما في أطروحته "نهاية التاريخ"، وهنتنجتون في أطروحته هذه، أنها مبسطة وحتمية وتعميمية تعميمًا مطلقًا وغير مقبول، لأنهم –وفقًا له– "يكتبون، وعيونهم على الساسة وصنَاع القرار الأمريكي لأنهم يريدون أن يستبقوا أو يكونوا أول حشود العولمة ليس إلا". ورغم أن هنتنجتون استخدم منهجًا علميًا واستقرائيًا وجدليًا يصعب اتهامه بالأدلجة أو التحيز، لابد من التذكير بأنه ينطلق من أمريكيته بالأساس، وهذا المقال هو في الأصل محاضرة ألقاها صاحبها في برادلي عام 1992 عن البنية الأمنية المتغيرة والمصالح القومية الأمريكية **(هاني نسيرة: 2009، ص 204، 206، Edward W.Said: 2001).**

أما عن موقع الدين في فرضية هنتنجتون عن "صدام الحضارات وإعادة صنع العالم"، فلقد بدأ هنتنجتون فرضيته الأساسية بأن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون خطوط المعارك في المستقبل المنظور، كما أن الصراع الأساسي سيكون بين الحضارتين الإسلامية والغربية قبل أن تبلغا مرحلة التعايش في عالم يضم حضارات متعددة **(صمويل هنتنجتون: 1994، ص 79)**. وبذلك، سيكون الصراع صراعًا هوياتيًا وحضاريًا وليس أيديولوجيًا، وأن الهويات الثقافية ستكون هي المشكّل الأكبر للصراعات الأهلية والعرقية والدينية في عدد كبير من الدول في مختلف أنحاء العالم. وبالتالي، ستقوم الصراعات بين شعوب تنتمي لكيانات ثقافية مختلفة، ويؤكد هنتنجتون أن "**صراع الهوية والعرق والدين سيحكم الداخل**"، بينما سيحكم صراع الحضارة والثقافة صراعات الخارج. وبناء عليه، فإن الحدود السياسية سيعاد رسمها لكي تتوافق مع الحدود الثقافية والعرقية والدينية، وستحل المجتمعات الثقافية محل تكتلات الحرب الباردة" **(صمويل هنتنجتون: 1999، ص 46)**.

كما تحدث هنتنجتون عن العناصر الموضوعية لأي حضارة ومن ضمنها الدين، حيث تتمايز الحضارات عن بعضها البعض من حيث التاريخ، واللغة، والثقافة، والتقاليد، والأهم الدين. ففي النزاع بين الحضارات نجد أن الدين يفصل بين الناس بشكل أكثر حدة من المضامين العرقية أو الإثنية، فالمرء قد يكون نصف فرنسي، ونصف عربي، بل وحتى مواطنًا في بلدين في الوقت نفسه، ولكن الأصعب أن يكون نصف كاثوليكي ونصف مسلم. إذن، يحدد الأفراد هويتهم بمعايير دينية أحيانًا **(صمويل هنتنجتون: 1994، ص 81، 82، 83)**.

وأشار هنتنجتون أن للدين عاملاً كبير الأهمية في توفير الإحساس برباط حضاري يوَحد بين الكثيرين، والخصائص الحضارية والفروق الثقافية أكثر ثباتًا من الخصائص السياسية والاقتصادية لأن الدين يفصل بين الناس بصورة جادة وحادة. أما الحرب الباردة التي توقفت جعلت الدين أساسًا لإقامة علاقات أكثر قوة من العلاقات السياسية والاقتصادية. ويستمر هنتنجتون قائلاً: ونزعة إحياء الدين تقدم أساس الالتزام الذي يتعالى على حقائق الحدود القومية، ويوَحد بين الحضارات. وعلاقات التعاون تتأسس في ضوء الاشتراك في حضارة واحدة **(أحمد شلبي: 1996، ص 15، 17)**.

ويركز هنتنجتون على أهمية الدين الإسلامي حيث تحدث عن الإسلام كقوة محتملة للصدام مستقبلاً حيث شهد أواخر القرن العشرين انبعاثًا أو صحوة إسلامية في كافة أنحاء العالم، وأدى ذلك إلى تقوية الاختلافات بين الأديان. ويستقرئ هنتنجتون واقع حال هذه الأصولية الإسلامية ومعطياتها،

فمع بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين اكتسبت الرموز والمعتقدات والمبادئ والممارسات والسياسات والتنظيمات الإسلامية دعمًا متزايدًا في كافة أنحاء العالم. وهذا مؤشر على أن صحوة الأديان غير الغربية هي أقوى مظاهر معاداة التغريب في المجتمعات غير الغربية. ولكن الصحوة هنا ليست رفضًا للحداثة الغربية في حد ذاتها، بل رفض للغرب والثقافة العلمانية المرتبطة به، وكذلك، للنفوذ الغربي على المجتمع والسياسة والقيم المحلية. ويرى هنتنجتون أن تجاهل أثر الصحوة الإسلامية على سياسة نصف الكرة الشرقي في أواخر القرن العشرين، يعادل تجاهلا لأثر الإصلاح البروتستانتي على السياسة الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر، واختزال الصحوة الإسلامية في حركات الإسلام السياسي، يرتبط باختزال دوافع التحولات الفكرية في الجانب البرجماتي السطحي هو أمر لا يصح معرفيًا وموضوعيًا، وهو ما أكده له بن لادن والقاعدة فيما بعد بقيامها بأحداث 11 سبتمبر 2001 لتصدق مقولة هنتنجتون بشكل ما **(هاني نسيرة: 2009، 208، 211، هنتنجتون: 1999، ص 47، 48)**.

ووفقًا لهنتنجتون، إذا كان مطلب العالم هو التحديث، فإن هذا التحديث سينجح أكثر إذا كان بين دول تنتمي إلى ذات الحضارة، وفي كثير من الأحيان يُترك الدين ليملأ هذه الفجوة في شكل حركات توصف بأنها أصولية. والأصولية ظاهرة عالمية ليست فقط إسلامية، بل موجودة أيضًا في المسيحية، واليهودية، والبوذية، والهندوسية، ومفادها العودة إلى الأصول والمنابع والجذور، وهناك دعوة للعودة إلى الجذور في حضارات غير غربية، ولذلك، فإن نزع الطابع العلماني عن العالم وإحياء الدين هو الذي يوفر أساسًا للهوية **(صمويل هنتنجتون: 1994، ص 82)**.

ومن منظور هنتنجتون، تعود قوة الحركات الإسلامية في جزء منها إلى ضعف مصادر المعارضة البديلة، والحركات اليسارية والشيوعية التي فقدت مصداقيتها، ثم قل شأنها لدرجة كبيرة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية العالمية. فتميزت الحركات الأصولية أن لها غطاءً شعبياً واسعاً فضلاً عن المؤسسات التي تدعمها، وأدتا قوة الصحوة وجاذبية التأسلم إلى تبني الحكومات للممارسات الدينية ودمج رموزها في أنظمتها، وهو الأمر الذي يعني إعادة تأكيد الشخصية الإسلامية للدولة والمجتمع **(هاني نسيرة: 2009، ص 212)**.

وهذا فضلاً عن أن كتابات صمويل هنتنجتون تشير إلى أن الصراعات الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة سوف تقوم بين الحضارات المبنية بشكل أساسي على الدين، وهذا معناه ربط الدين

بالهوية التي تعتبر أحد أهم العوامل المؤثرة في العلاقات الدولية. وتتسم الحضارات –وفقًا لهنتنجتون– بالتجانس الديني حيث يعتبر الدين أحد العوامل العامة في تعريفها خاصة الحضارات الإسلامية والهندية التي يعتبر الدين هو العامل الأوحد في تعريفها رغم عدم اعترف هنتنجتون بذلك. ورغم الانتقادات الموجهة لأطروحة الصدام بين الحضارات، فإن معظم الدارسين يعترف بالتأثير الهام لعامل الهوية على السياسة، والتي يعد الدين مكوّناً أساسياً لها **(رجب العاتي: 2014، ص 410)**.

وجاءت دراسة *برنارد لويس* عن "*صراع الثقافات*" والتي لم تخرج عن الخط الفكري لصدام الحضارات وفقًا لهنتنجتون حيث وصف الحروب الصليبية بأنها حرب مقدسة، وهذا التعبير مغالطة واضحة، فتلك الحرب كانت عدوانًا سافرًا، وألف كتابًا عنوانه: "*احذروا الشرق الإسلامي*" أو "*خطر الشرق الإسلامي*" أو *جذور السعار الإسلامي* **(أحمد شلبي: 1996، ص 19)**.

ثانياً: ظاهرة الإسلاموفوبيا وربطها بالدين

الإسلاموفوبيا تعني الكراهية والبغضاء ضد المسلمين أو الخوف منهم أو من الجماعات العرقية التي ينظر لها على أنها إسلامية. واستخدام مصطلح الإسلاموفوبيا هو البديل عن مصطلح "*الإسلام والمسلمين*" حيث استهدف إلى تبرير هذا العداء بمرض نفسي هو "*الفوبيا*"، وفي علم النفس الفوبيا هي أحد أشكال الهيستيريا، وبالتالي، فهي قابلة للانتقال بالعدوى، والفوبيا هي اضطراب نفسي قابل للكمون وقابل للإثارة، غير أن الفوبيا لا تلغي المسؤولية، ولا تعفي ممارسيها عن أعمالهم أو ممارساتهم العنيفة المبررة بالفوبيا. ولا تعد الإسلاموفوبيا ظاهرة حديثة، بل إنها قديمة، ولقد ظهرت إلى العلن مجددًا وتزايدت تداعياتها في أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001 **(وليد الزيدي: 2016، ص 169، 170)**.

وفي 1997، صيغ مصطلح الإسلاموفوبيا لأول مرة من منظمة Runnymede Trust البريطانية في تقريرها المعنون بـ"الإسلاموفوبيا: تحدٍ لنا جميعًا"، وتعريفه على أنه رؤية أو تصور يتضمن بغض وكره غير مؤسس للمسلمين، ويتجسد في ممارسات إقصائية، وتمييزية **(دندان عبدالقادر، 2011، ص 158)**.

ولكن أول ظهور موثق للمصطلح كان في مجلة Insight الأمريكية في 1991، وكانت عن المواجهات الروسية الأفغانية، ويعود استخدامه الى سببين، الأول، اظهار التمييز وعدم المساواة الناتجة عن ظروف بنيوية غير مناسبة في المجتمعات التي تحتضن المسلمين ويشكّلون فيها أقلية من الجاليات

الأجنبية أو من السكان الأصليين، الثاني، الاعتراف بوجود الإسلاموفوبيا وتحديها، فتشير إلى النتائج العملية لتلك الكراهية من خلال تمييز غير عادل تجاه المسلمين.

وتشير الإسلاموفوبيا الى نوع من الزينوفوبيا Xenophobia أو الخوف من الأجانب – حسب روديجي– فتلك الظاهرة موجهَة إلى الشعوب المنتمية إلى الشرق الأوسط والعرب وجنوب آسيا، وتشير إلى كراهية الإسلام أو الخوف الكبير منه في قاموس أكسفورد الإنجليزي حيث إن كلمة "فوبيا" تشير إلى الخوف غير المعقول والكراهية الشديدة. **ومن مقومات الإسلاموفوبيا ما يلي:**

- الربط بين الإسلام والإرهاب، لأهداف سياسية من قبل بعض الدول والأحزاب وجماعات المصالح.
- الترويج للحكم الانطباعي الخاطئ عن المسلمين، وارتباطهم بالديكتاتورية، وقمع الحقوق والحريات.
- التاريخ؛ حيث كان للفتوحات الإسلامية في مواجهة الغرب الأوروبي أثر في خوف تلك المجتمعات من المسلمين، والتكتل ضدهم في صورة حروب الاسترجاع للأندلس أو الحروب الصليبية على مصر والشام وشمال أفريقيا.
- النزعة الأوروبية إلى إثبات مركزيتها في مواجهة الثقافات الأخرى؛ فاعتبرت الإسلام والمسلمين من قبيل مواضيع البحث الاستشراقي والذي يفضي في النهاية إلى جعل المسلمين أقل مرتبة من الغرب الأوروبي، مما يمهد لصراع الحضارات الذي تحدث عنه صمويل هنتنجتون في عام 1996 **(دندان عبد القادر، 2011، ص 159–160).**
- التداخل بين مفاهيم الإرهاب في الإسلام والتي لها مدلول حربي دفاعي في مواجهة الأعداء، والجهاد والذي ينقسم الى مجاهدة الشيطان، والنفس والعدو الظاهر، والمقاومة الوطنية والشعبية للمستعمر مثل المقاومة للاحتلال الإسرائيلي والتي يعتبرها الغرب من قبيل الحركات الإرهابية، فتلك التضاربات بين المواقف والثقافات المختلفة تمهد لإيجاد تضارب في لغة الحوار بين المسلمين من جهة، والعالم الغربي من جهة أخرى **(جابر يحيى البواب، ص 223–240، 2011).**

ولقد بدأت الأبعاد السياسية لمفهوم الإسلاموفوبيا تتبلور منذ أواخر عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينات من القرن العشرين حيث تكّوين قاعدة المجاهدين في أفغانستان لمواجهة الغزو السوفيتي فيها، وما تفاقم بعدها من صراع مرير بين تلك الجماعة الإرهابية والحكومات في العالم كله والتي كانت في صورة اغتيالات وتفجيرات عديدة. جاء ذلك متزامنًا مع تصاعد "الصحوة الإسلامية" أو

صعود "الإسلام السياسي" في العالمين العربي والإسلامي وخاصة بعد اندلاع أحداث الثورة الإيرانية بزعامة الخميني عام 1979، والتي أطاحت بحكم الشاه محمد رضا بهلوي الذي كان مواليًا للغرب، وتزايد الاهتمام الغربي بدراسة ظاهرة تنامي الصعود السياسي للتيارات الإسلامية وتأثيرات ذلك على الغرب. كما أدى انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الشيوعية في شرق أوروبا، مما استدعى من الحكومات الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية إيجاد عدو وخطر جديد عليها لاستدامة تحالفاتها مثل حلف شمال الأطلنطي، وكان الخطر الإسلامي الأخضر هو بديل الخطر الشيوعي الأحمر من وجهة نظرها.

وجدير بالذكر أن مفهوم الإسلاموفوبيا قد ارتبط في الكتابات الغربية بمجموعة من المسَلمات السلبية والمسَبقة عن المسلمين والإسلام هدفها تبني صورة نمطية ونقل مشاعر سلبية عن هذا الآخر. وتجَلى ذلك في كتابات العديد من المستشرقين الذين ساهموا في تشويه صورة العرب والمسلمين، بل وقدموا أفكارًا خاطئة عن ثقافة وسلوك المسلمين، أمثال جوستاف جرونبوم في كتابه "**الإسلام الحديث: البحث عن هوية**" حيث ذكر فيه أن "العرب قوم بلا ثقافة، وأن ثقافتهم لم تقدم أية إسهامات معرفية، ودينهم غير خلاَق، استبدادي، غير قادر على التطور، وعلاجهم هو تلقي الاستنارة من الغرب". كما ذكر برنارد لويس–أحد أنصار هنتنجتون– وفي أفكاره إعادة ترويج لفكرة صدام الحضارات أن "العرب ليست لديهم حضارة، وأن الإسلام ذو طبيعة استبدادية غير ديمقراطية، والاستبداد عنصر مشترك بين الإسلام والشيوعية". وبذلك، باتت صناعة الإسلاموفوبيا النسخة الجديدة للاستشراق المعاصر، وافترض بعض المستشرقين المعاصرين أن خصمهم اليوم هو الإسلام بدون منازع، وأصبحت الإسلاموفوبيا أحد أهم أدوات الحرب النفسية ضد الإسلام.

ثم جاءت أحداث 11 سبتمبر 2001، لتكون بمثابة نقطة التحَول في العلاقات بين العالم الإسلامي والمجتمعات الغربية، وبعدها اقتصر التعريف الأمريكي للإرهاب على المسلمين متجاهلاً مصادر الإسلام الأخرى، وشاع استخدام مصطلح الإسلاموفوبيا. ولقد ساهم الإعلام الغربي في ترسيخ معالم تلك الصورة النمطية وتعميمها حتى أصبحت حقائق ثابتة غير قابلة للنقاش، ووفقًا لمقولة دارجة لا تخلو من الصحة "أن الإنسان في العادة يميل إلى معاداة ما يجهل، ويشكَل الجهل بالإسلام وحمل تصورات مغلوطة عنه مع ما يترتب عن ذلك من الحيلولة دون تشكيل أرضية ملائمة لفهمه والتواصل الإيجابي مع معتنقيه. تلت ذلك الأزمات الاقتصادية والمالية الكبرى التي شهدتها الولايات المتحدة

الامريكية والدول الغربية في عام 2008 والتي أدت إلى فقدان العديد من الطبقات الأقل مكانة اجتماعية لوظائفها ومن ضمنهم المسلمين الأجانب الذين تعرضوا للتهميش **(وليد الزيدي، ص 15-37، 2016)**.

ولقد اعتمدت الإسلاموفوبيا على توجيه الأفراد والمؤسسات إلى الخوف من المسلمين والإسلام في الخطاب السياسي الأمريكي، وأظهرت للعالم جليًا بأن هناك صراعاً بين الحضارات أكد عليه العديد من الكتاب والفلاسفة والمنظرين الأمريكيين، ولقد ركز على انتقاد الرموز الدينية التي تعبر عن الإسلام، ولقد كان لهذا الفكر مصدر رئيسي في أفكار صمويل هنتنجتون وفرانسيس فوكوياما عن صدام الحضارات ونهاية التاريخ **(رعد حميد، ص99-122، 2012)**.

وردًا على هجمات 11 سبتمبر 2001، فقد استخدم الرئيس الأمريكي آنذاك- بوش الابن- العديد من العبارات التي كان لها مدلول ديني مثل النوع الجديد من الشر الذي أشار به إلى الإسلاميين والعالم الإسلامي، كما قام بالإشارة إلى تحركات الولايات المتحدة بالحملة الصليبية التي سوف تأخذ وقتًا لدرء ذلك الشر، وأنها حرب حضارات أو صراع بين الحضارات كما صاغها صمويل هنتنجتون في أطروحته الشهيرة "صدام الحضارات". وفي هذا السياق، فلقد أضاف بوش الابن، العديد من المصطلحات الأخرى مثل الأنظمة المارقة، ومحور الشر، والديكتاتوريات، كما لم يكتف بمهاجمة الجماعات الإرهابية التكفيرية، ولكن أيضًا أضاف إليها العديد من الدول التي دعا أنها داعمة للإرهاب مثل العراق وأفغانستان **(فراس المهتدي، ص 26-28 ، 2009)**.

يقوم مصطلح "**إعادة الحداثة**" من وجهة نظر العلاقات الدوليّة، على نظرة نقدية تُؤخَذ على الذات جنبًا إلى جنب مع الرغبة في معالجة الأخطاء التي يرتكبها المرء وتصحيحها. وهذا بدوره يشير إلى أن الاتجاهات المرتبطة بالانطلاق- على طول الطريق- إلى الحداثة بدءًا من القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع التطور والتقدم في اتجاه حياة تتسم بالكرامة والرفاهية، قد خدمت الخير البشريّ، ولكن لا يزال بحاجة إلى التصحيحات الرئيسية للمسار، إذا كان سيعطي التأثير بالكامل. **(Anna M. Solarz, 2020, P.4)** ويجدر النظر في الافتراض الذي قدمه مورتن فالبجورن، الذي خرج في عام 2004 بمقال ثاقب، ملهم من حيث البحث، يشير إلى "**انعطاف بلاد ما بين النهرين**"، وما كان يشير إليه هو التغلب على العزلة بفضل فتح حوار إبداعيّ بين "مسارين بحثيين"، أي "حقل العلاقات الدوليّة"، و"دراسات الشرق الأوسط"، وبدأ "منعطف بلاد ما بين النهرين" مناسبًا

بشكل خاص وحديثًا في أعقاب هجمات 11 سبتمبر 2001، حينما كان باحثو العلاقات الدوليّة قد واجهوا مرة أخرى (للمرة الثانية خلال عقدين) حقيقة أن تخصصهم قد تغاضى عن الظواهر والعمليات الرئيسية التي كانت ضرورية لشرح وتفسير الواقع **(Anna M. Solarz, 2020, P.6)**.

ولقد ساعد اعتراف التيار الليبرالي الجديد بأهمية الاعتبار لدور الدين إلى عودة الدين إلى مصاف القوة المحورية المؤثرة على مسار العلاقات الدولية. كما كان للتواجد المعرفي للعلمانية العديد من مواطن القصور ومحدودية نظرية العلاقات الدولية وقصورها عن الإحاطة الشاملة بكافة المتغيرات، وكان ذلك متزامنًا مع عودة الاهتمام بالجانب القيمي والخروج على التيار السلوكي الذي ابتعد عن ربط القيم بالسياسات في العلوم السياسية عامة، والعلاقات الدولية خاصة **(نذير اسماعيلي: 2017، ص 200-209)**.

ومع تطور حقل العلاقات الدوليّة، تطور هذا النهج. فمن ناحية، ظهرت مستويات جديدة من التحليل، ومنها مستوى الفرد حيث إنه يلعب دورًا رئيسيًا في نظريّة السياسة الخارجيّة من وجهة نظر اتخاذ القرار. ومن ناحية أخرى، في ظل تأثير دمج العلاقات الدوليّة لكل من النظريّات البنائيّة والبديلة (جنبًا إلى جنب مع النهج الكلاسيكي)، ظهرت تحليلات تركز على عوامل دعم الهُويّة، بما في ذلك الأفكار والمعايير والقيم المؤثرة في العلاقات الدوليّة. وكانت تلك التغييرات مواتية لاستعادة دور الدين كأحد محددات الهوية في العلاقات الدوليّة؛ إذ، مهدت الطريق لإعادة الاعتبارات للعوامل الدينيّة المؤثرة في تطور العلاقات الدوليّة، من وجهة نظر مستويات مختلفة من التحليل، وهي مستوى النسق الدوليّ، مستوى الدولة القوميّة، المستوى الإقليميّ وعبر الوطنيّ **(Anna M. Solarz, 2020, P.P.7-13)**

ولا تزال صناعة النشر الأكاديميّة وغير الأكاديميّة الواسعة حول الدين والأديان تنتج كتبًا عن أديان العالم مثل الهندوسية والبوذية واليهوديّة والإسلام والمسيحية والكونفوشيوسية والشنتو والزرادشتية والأديان الإفريقية التقليدية وأديان ما قبل التاريخ، والديانات في الصين القديمة، أو الديانة الرومانية، أو الديانة اليونانية، أو ديانة سكان جزر المحيط الهادي. ويتمثل تأثير هذه الصناعة من الناحية النظريّة، بأن الأديان موجودة في العالم بوصفها أنواعًا مختلفة من الأشياء؛ وهذه الأديان هي بمثابة مظاهر للدين نفسه، وهي نوع من الجوهر العالميّ الذي يتجسد في جميع الجماعات البشريّة، واللغات، وفترات التاريخ، وما قبل التاريخ. **(Timothy Fitzgerald, 2011, P. 4)**.

ثالثاً: اليمين المتطرف والحركات المعادية للإسلام

ترتبط الإسلاموفوبيا بصعود اليمين المتطرف في أوروبا، وأضحت واقعًا في أوروبا عامة. بل وتعد الممارسات العنصرية بشكل عام ولليمين المتطرف بشكل خاص، أحد أهم أسباب نشوء وتنامي ظاهرة الإسلاموفوبيا. ولقد حظي مفهوم أسلمة أوروبا بنقاش واسع في الأدبيات اليمينية في الغرب، وهو يعني أن المسلمين الذين يمثلون حضارة دونية يحصلون على المزيد من التغلغل والنفوذ بما يكفي لتشكيل حقيقي للهوية الأوروبية، حيث يقوم الفكر اليميني المتطرف على فكرة الاستعلائية في كون الغرب أهم وأفضل من نظرائهم المسلمين، وأن الهوية الأوروبية محل تهديد من قبل أولئك الأقل شأنًا. ويمكن تلمس هذا الموقف بشكل مباشر وصريح في برامج بعض الأحزاب اليمينية الأوروبية المتطرفة، أو مواقف بعض قادتها مثل الجبهة الوطنية الفرنسية، والحزب النمساوي اليميني الشعبي، والحزب الدنماركي التقدمي، والحزب اليميني الشعبي الدنماركي، وحزب الشعب الهولندي، والحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني. وهكذا، يتبين لنا أن اليمين المتطرف يستغل موجة الإسلاموفوبيا من أجل كسب أصوات الناخبين وزيادة أعداد مؤيديه لدواعي انتخابية ودعائية **(بوحنية قوي: 2016، ص 63، وليد الزيدي: 2016، ص 172)**.

اليمين المتطرف مصطلح سياسي يطلق على الجامعات والأحزاب والأفراد الذين يتخذون موقفًا متشددًا، وليس له قبول شعبي كبير، فهو يختلف عن تلك الفئات الأخرى في المجتمع، حيث يميل إلى حماية الأعراف والتقاليد بشيء يدعو للتدخل القسري أو الإجبار في الحفاظ على تلك التقاليد والأعراف، وهم يتخذون الأسس الأيديولوجية التي يبني عليها المجتمع، ويحرصون على تطبيق العديد من المبادئ من أهمها الشعبوية والسلطوية، والحد من الهجرة للمهاجرين إلى بلدهم، ووضع قيود صارمة على الهجرة وترحيل المهاجرين، والتأكيد على مبدأ الأولوية للسكان الأصليين. وتركز تلك الأحزاب والجماعات مؤخرًا على معاداة المسلمين المهاجرين واللاجئين إلى أوروبا، ولكنها لا تنتشر في العديد من المجتمعات الأوروبية، وذلك لأن تلك المجتمعات قد عانت من ويلات الحرب العالمية الثانية التي قادها الفكر النازي الألماني والفكر الفاشي الإيطالي وهم من اليمين المتطرف. وبذلك، فهناك عقبة أمام هذا التيار للوصول إلى الحكم، وذلك لخوف الشعوب الأوروبية من قيام حروب عالمية جديدة قد تهدد باستقرار أوروبا مجددًا.

ولقد استطاع اليمين المتطرف الأوروبي النجاح عندما فشل كل من اليمين واليسار التقليديان التكيف مع التحولات الثقافية والاجتماعية التي فرضها نسق العولمة على المجتمعات الأوروبية. وهناك العديد من الأحزاب والحركات اليمينية المتطرفة في أوروبا منها حزب البديل من أجل ألمانيا، والحزب القومي الديمقراطي في ألمانيا، وحزب الديمقراطيين السويديون، وحزب فلامس بلانغ في بلجيكا، وحزب الجبهة الوطنية الفرنسية، وحزب فينس في المجر، وحزب أتاكا في بلغاريا، وحزب رابطة الشمال في إيطاليا، وحزب يوبيك في المجر، وحزب الاستقلال في بريطانيا، حزب ديمقراطيو السويد، وحزبي الحرية في النمسا وهولندا، وحزب الفجر الذهبي في اليونان.

وتعد القاعدة المشتركة لأي برنامج سياسي لحزب يميني متطرف هي نبذ واستنكار الأجانب والأقليات في المجتمع، والدفاع عن الهوية الاثنية والوطنية التقليدية والقومية التاريخية والدعوة للحد من الهجرة، ويعد اليمين الجديد أو المحافظون الجدد مرادفات للشيء ذاته، ويختلفون في نقاط ضعيفة فيما بينهم، وذلك على النحو التالي:

- يشير اليمين الجديد إلى الأفكار الليبرالية المتطرفة التي تميل إلى تحييد تام لدور الدولة في الاقتصاد مع خصخصة وسوق مفتوح، فهي رأسمالية التوجه.
- يميل المحافظون الجدد إلى تدخل وزيادة دور الدولة في السياسة الخارجية، ويرتبط فيه المصالح الدينية والأيديولوجية بالمصالح السياسية.
- أقصى اليمين، أو اليمين المتطرف أو الراديكالي، ويعني التمسك بالأيديولوجيات والقوميات والأديان بشكل متطرف، فتنكر قيم الليبرالية والعقلانية والحداثة والحرية والمساواة، ويسمى أصحابها بالفاشيين أو النازيين الجدد امتدادًا للنازيين والفاشيين في الحرب العالمية الثانية، وما قبلها من القرن العشرين، وتلك الجماعات تم اقتباس تنظيمها وآليات عملها على أيدي جماعات أخرى في العالم تسلحت بالميليشيات العسكرية لفرض توجهها على الآخرين، ولها العديد من السمات الخاصة بها مثل:

- الايمان بمبدأ القيادة البطولية والالتفاف حول قائد او زعيم او الرجل رقم واحد في الدولة والحزب.
- تسليط الدولة على حساب الفرد.
- التركيز على المجموعة العرقية أو القومية.

- الشك في النظم الديمقراطية والترتيبات البرلمانية.
- مبدأ الهرمية في التنظيم الاجتماعي.
- التقييد من الحريات والحقوق الفردية والجماعية **(رابح زغوني، ص 122-133، 2014)**.

وما يميز اليمين الجديد المعاصر هو العديد من السمات أهمها:

- عدم اقترانها بالجدل التقليدي حول اليمين، والوسط واليسار.
- أن لها روابط بالفاشية والتعصب لدين أو عرقية.
- تجتذب شعبيتها من خلال الخطاب الشعبوي المناهض للنظام السياسي القائم.
- استغلالها للأزمات الاقتصادية والإسلاموفوبيا، ومناهضتها للهجرة واللاجئين السياسيين، احتجاجًا بتأثيرها على البطالة.

ويخاف اليمين المتطرف في أوروبا من "أسلمة أوروبا" Islamization of Europe، وهو مفهوم يعتبر المسلمين حضارة دونية تتغلغل، ويمتد نفوذها إلى تهديد حقيقي للهوية الأوروبية، إذن، للفكر اليميني المتطرف نظرة استعلائية تجاه الحضارات الأخرى، وتذكر الأحزاب اليمينية المتطرفة في برامجها الانتخابية ذلك علنية، فيعتبر الحزب النمساوي اليميني الشعبي، أن الإسلام هو العدو الأول للأمة النمساوية، ولأوروبا والعالم أجمع، كما أن الإسلام أكبر مصدر تهديد للثقافة الأوروبية، ويجب الدفاع عن مسيحية أوروبا **(رابح زغوني، ص 122-133، 2014)**. كما أدت التغيرات العميقة التي أتت بها الثورة الفرنسية 1789 إلى فصل الدين عن الحياة العملية بشكل عام فيما عُرف بالعلمانية الشاملة، وكان ذلك في خروج صريح عن التدخل من سلطة عليا سواء كانت الحاكم السياسي أو الاحتكام إلى ديانة لها قدسية سماوية، وكان ذلك تتمة لما بدأه جان كالفن ومارتن لوثر في القرن السادس عشر، ثم اتسع استخدام مفهوم الأصولية Fundamentalism مع تطور الأحداث الدولية في الوقت الراهن والذي تبنته أحزاب اليمين المحافظين الجدد مثل الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الابن وغيره.

لم يعد الدين مقوّمًا للفعل السياسي، فلا يدفع الدول والشعوب إلى الدخول في حروب لإعلائه أو نشره في الوقت الراهن كما كان في القرون الوسطى، ولكنه الآن يبقى سمة ومعيار للقداسة حيث يُأجج المشاعر ويحث الشعوب على العديد من القرارات والأفعال سواء المعارضة أو المؤيدة لمواقف سياسية لدول أو قادة. فعلى سبيل المثال، تعاني فرنسا من مصاعب في التأقلم بين التدين والعلمنة،

فالحوار حول الرموز الدينية في المدارس في عام 2005، أوضحت إلغاء الحرية الفردية الضمنية للأفراد في سياق الوصول إلى العلمانية، وهو ما يضر بالعلمانية ذاتها باعتبارها حامية لقيم الحرية الفردية. وتحاول فرنسا في ذلك الإطار الوصول إلى التأكيد على هويتها بالتقنع بروح استيعابية لمختلف العرقيات التي هاجرت إليها على مر تاريخها وضمتها من خلال سياساتها الاستعمارية السابقة، وبالتالي، تقوم فرنسا بدعم الجماعة في مواجهة الفرد، والهوية القومية الفرنسية في مواجهة الجماعات دون القومية، وبالتالي، تؤدي إلى نقد النموذج العلماني التقليدي المغلق بدعم من المركزية الفرنسية وصولًا إلى الشكل الأمريكي المشجع لقيام جماعات المصالح التي تدعم أطرافًا على حساب أخرى. وتختلف في ذلك الصدد الدول الأوروبية، فهناك دول مثل بريطانيا والدانمارك اكتفوا بوضع دين رسمي في الدستور كشكل رمزي للتوجه الديني، أما في ألمانيا وأيرلندا، فيتم إحالة الدساتير إلى المرجعية الدينية، وبالتالي، فإن الدين لا يبتعد عن المعترك السياسي، بل يتداخل، ويبرز الدين بشكل قوي في دول شرق أوروبا التي سقطت نظمها الشيوعية لما كان للكنائس من دور جوهري في قيادة تلك الشعوب لإسقاط النظم الشيوعية وتحريرها من السيطرة السوفيتية عليها.

وجاءت أحداث 11 سبتمبر 2001 لتلعب دورًا في تأجيج الإسلاموفوبيا من الدين الإسلامي، ثاني أكبر ديانة في أوروبا، مما يهدد ديموغرافيتها تبع ذلك العديد من التصريحات المسيئة للإسلام والمسلمين في هيئة صور ساخرة وأفلام مبتذلة، وتصريحات من البابا بنديكت السادس عشر في 2006 **(حميد حمد السعدون، ص 39-48)**. ومن أبرز الحركات اليمينية المتطرفة في أوروبا **حركة بيجيدا في ألمانيا** والتي أسسها لوتس بلخمان، وهو من ذوي السجلات الجنائية، ومشهور بالتطرف والتحريض ضد الإسلام والمسلمين خصوصًا اللاجئين منهم فيعتبرهم مغتصبين، ويليه في قيادة الحركة الألمانية تاتيانا فيتسرلينج **(مديرية الدراسات الاستراتيجية، ص 5-29، 2019)**. كما أن لليمين الجديد المتدين المهيمن على الثقافة الأمريكية العديد من المبادئ وأهمها رفض فكرة التعددية القطبية، والتنوع في التوزيع القوي، والتمسك بإعلاء فكرة الهيمنة الأمريكية. ومنع ظهور أي قوة أخرى، فضلاً عن الدعم الكامل لإسرائيل عبر الجماعات والمنظمات المسيحية الصهيونية، وتفضيل استخدام القوة العسكرية على سائر الأدوات الأخرى في تنفيذ أهداف السياسة الخارجية، بالإضافة إلى فرض الهيمنة الفكرية والثقافية الأمريكية عن طريق التبشير بالقيم الأمريكية **(ناجي محمد الهتاش، ص 1-25، 2015)**.

وهكذا نخلص من هذا المبحث إلى أن انتهاء مرحلة الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفيتي، وكذلك أحداث 11 سبتمبر 2001 قد أحدثت قدرًا كبيرًا في إعادة تشكيل العلاقة بين ما هو ديني وما هو سياسي، الأمر الذي أوضح تأثير الدين على العلاقات الدولية وعلى الرؤى الدينية للعالم على السياسة بعد أن ظل الغرب لفترة طويلة يعتمد على نظريات العلمانية والحداثة. ولقد ظهر الدين كقضية مهمة في ضوء تصاعد دوره المستمر لفهم عدد كبير من القضايا المطروحة في العالم والتي ترجع في كثير من الأحيان لأسباب دينية وطائفية. وأخيرًا، فإن الدين على الساحة العالمية لا يقتصر دوره على المشاعر الفردية، ولكن يتصل بالحراك السياسي والاجتماعي في كافة الدول، ومن هنا يخرج من رحم التحرك الديني، الجماعات الحزبية المتطرفة دينيًا سواء كانت من اليمين المتطرف الذي وجد له طريقًا لصنع القرار في دول عديدة مثل اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة الأمريكية، أو فيما يخرج عن النظام ليكون مناوئًا له، كما هو الحال في الجماعات الإرهابية الإسلامية، والأحزاب اليمينية المتطرفة في أوروبا.

المبحث الرابع

العامل الديني والصراع الهندي الباكستاني حول إقليم كشمير كدراسة حالة

أولاً: الدين كأحد محددات الصراعات العرقية

تتباين الأدبيات النظرية في تحديد الجماعات التي ينطبق عليها وصف أقلية، فثمة من يقصر استخدام المفهوم على الجماعات التي تتميز ببعض الخصائص المميزة كاللغة والدين واللون، وهناك من يرى أن مفهوم الأقلية ينطبق على الجماعات التي تختلف عن الجماعة الغالبة داخل الدولة في الثقافة، أو الأصل العرقي، أو التاريخ السياسي، أو الدين. ويلعب الدين دورًا واضحًا في حياة الشعوب والجماعات المختلفة، حيث يكاد أن يدخل في جميع تفاصيل الحياة العامة **(جورج قدم: 1987، ص6)**.

ومن هنا، وبقدر ارتباط الدين بمسألة الأقليات الدينية فإنه يمكن القول إن المشكلة تثور عندما يكون هناك اختلاف ديني بين السكان، فقد تكون كل مجموعة لها من المعتقدات الخاصة، مما يؤهلها أن تكون مختلفة عن الأخرى، كما هو الحال في إسرائيل والهند مثلاً حيث تعيش الديانة الإسلامية

إلى جانب المسيحية واليهودية، فضلاً عن الديانات الوضعية مثل الهندوسية، والبوذية، والسيخية هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تلك الديانات، وسواء كانت سماوية أو وضعية، فإنها لم تحجب الديانات التي تسبقها فمثلاً أن الديانة المسيحية لم تحجب الديانة اليهودية، مما أدى بالنتيجة إلى بقاء وجود جماعات تختلف في اعتقادها عن الجماعات الأخرى التي أخذت بالديانة الجديدة; لذا، فإن الجماعات السابقة سوف تكون نواة للأقليات الدينية **(نيفين مسعد: 1988، ص19)**.

ومهما يكن من أمر، فإن الذي يهمنا في هذا الإطار هو التباين الذي يولدَه الدين علي الجماعات الموجودة داخل بلد معين، حيث إن الدين غالبًا ما يكون سلاحاً ذا حدين، فقد يلعب الدين دورًا قد يكون تكميليًا في الوحدة والتلاحم، أو دورًا قد يكون معرقلاً، إلا أن تلك الأمور قد تتحدد بحسب طبيعية كل بلد ومدى تمسكه بالمعتقدات الدينية.

لذا، يمكن القول إن الدين قد يكون عاملاً للوحدة والتجانس وخاصة إذا ما ساد دين واحد بين جميع أبناء الدولة، مما يؤدي ذلك بدوره إلى تألف المجتمع بسبب عدم وجود اختلاف عقائدي، مع التنويه إلى أن الاختلافات الدينية ليست شرطًا بحيث إذا ما توافرت، فإنها سوف تسبب المشاكل والانقسامات، مما يهدد بتمزيق الوحدة الوطنية، وذلك لأن الخلافات العقائدية لا تؤثر علي الوحدة الوطنية إذا ما كانت تلك المجتمعات علي درجة من الثقافة الدينية والوعي الحضاري، وقدست احترام حرية المعتقدات، وحرية ممارسة الشعائر الدينية التي نصت عليها جميع الأديان السماوية والمواثيق الدولية والإقليمية. ومع ذلك، فقد يلعب الدين دورًا يؤدي إلى تمزيق الوحدة الوطنية، وتوليد الصراعات الطائفية في مختلف الشعوب، فمثلاً بسبب الكبت الذي تعرضت له الطائفة البروتستانتية في أغلب المجتمعات الأوروبية أدى ذلك إلى تمزيق النسيج القومي لأغلب دول أوروبا **(سعاد الشرقاوي: 1989، ص201)**.

لذا، ومن كل ما تقدم، فقد أعطت جميع المواثيق الدولية والإقليمية لموضوع حرية الأديان الأهمية القصوى، فلقد نصت المادة (2) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان علي التركيز علي حرية الأديان والمعتقدات، وكفلتها لجميع أبناء البشر دون تمييز ولأي سبب كان، كما نصت المادة (27) من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م، علي كفالة هذا الحق ودون تمييز سواء بسبب الجنس أو الدين أو اللون أو العرق أو أي مميزات أخرى، كما نصت المادة (9) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والنافذة عام 1953 علي ضمان ممارسة الشعائر الدينية لكافة أبناء البشر.

وفي هذا الإطار تميز الأدبيات النظرية بين عدة أنواع من الأقليات:

1) **الأقلية القومية:** وهي التي يشترك أفرادها في الأصل العرقي، والتاريخ السياسي، والثقافة، بمعنى أنهم يشكّلون قومية مستقلة داخل الدولة، ومعروف أن القومية تمثل إطارًا عامًا يشكل رؤية أفراد الجماعة للعالم ولأنفسهم من جهة، وألية لتحريك سلوكهم على مختلف المستويات من جهة أخرى، مع ملاحظة أن التعبير عن أقلية ما بأنها أقلية قومية لا يعنى بالضرورة أنها تمتلك كل العناصر المطلوبة لاكتمال الوجود القومي، كما أنه لا يدل على وجود وعى قومي بين جميع أبنائها.
2) **الأقلية الثقافية:** تتميز بأنها تختلف عن الأغلبية في امتلاكها لمجموعة من الخصائص اللغوية والأخلاقية والحياتية، "اللغة، أنساق القيم، أنماط الحياة... الخ"، والتي تميزها عن الجماعات الأخرى.
3) **الأقلية الدينية:** وهي الأقلية التي تتمايز عن بقية أفراد مجتمعها أو الجماعات الأخرى، فتتميز وكما يتضح من مسماها، بأنها تؤمن بدين أو مذهب مختلف عما تؤمن به الجماعات الأخرى، وعلى الرغم مما تدعو له الأديان– بشكل عام – في مجال التقريب بين البشر، إلا أن تعددها داخل المجتمع الواحد قد يؤدي إلى نتائج سلبية، ذلك أن الدين يقود إلى شعور معتنقيه بهوية منفصلة عن الآخرين، ومن ثم، إلى احتمال تحوله إلى ظاهرة اجتماعية سياسية لاسيما لدى الجماعات التي تتعرض للقهر من قبل الجماعات الأخرى، والأمثلة على مثل تلك الأقليات كثيرة، منها الأقلية الكاثوليكية في أيرلندا الشمالية، والأقلية المسلمة في الهند، والأقلية المسلمة في الصين، والأقلية المسلمة في الفلبين، والأقلية المسلمة في تايلاند وغيرها **(أحمد وهبان: 2001، ص 120–126، ويل كيمليكا: 2011، ص ص50– 58، توماس هايلاند إريكس، 2012) ص ص185– 190، حيدر إبراهيم على، ميلاد حنا، 2002، ص ص17– 28).**

ثانياً: العامل الديني والسياق التاريخي للصراع الهندي الباكستاني

خضعت منطقة شبه القارة الهندية للاستعمار البريطاني للعديد من القرون التي سبقت الحرب العالمية الثانية، ونظرًا لضخامة حجم مواردها، وتعاظم كثافتها السكانية، وترامى أطراف مساحتها، أطلق البريطانيون على تلك المنطقة عبارة "درة التاج البريطاني"، حيث بدأ الصراع خلال حكم الاستعمار البريطاني، ففي حين استمر التفاهم المتبادل خلال حرب الاستقلال عام 1857 حين حارب القوميون الهنود من الهندوس والمسلمين معًا ضد البريطانيين، ثم حدث صدام بين القومية الهندية

والمسلمين، وانعكس ذلك في تأسيس حزبين رئيسين هما حزب المؤتمر، والرابطة الإسلامية، ولكلٍ منهما دوره في شبه القارة الهندية. دعا حزب الرابطة الإسلامية في البداية إلى مشاركة المسلمين وتمثيلهم ثم وسَعت أهدافها لتشمل كافة المسلمين. أما حزب المؤتمر فقد دعا لتمثيل كافة أنحاء الهند وتبني هند موحدة في مجتمع متعدد الثقافات **(نادية عباس: 2022، ص 66، سجاد أشرف: 2012، ص 7، 8)**.

وفي القرن العشرين ومع تدهور قوة الامبراطورية البريطانية، وتحت وطأة تصاعد كفاح حركات التحرر الوطني في المنطقة، وحين ضعفت الحكومة البريطانية اختلف الحزبان حول الطموحات والأهداف الهندية حيث بدأت الرابطة الإسلامية الدعوة لبناء وطن منفصل للمسلمين عام 1937، في حين رفض أنصار حزب المؤتمر بمن فيهم غاندي اعتبار أن الكفاح من أجل الاستقلال يستند إلى مجتمعين منفصلين. فشل الحزبان في التوصل إلى إجماع حول صيغة الاستقلال، في حين استندت خطة التقسيم إلى تفاعلات متناقضة بين الرابطة الإسلامية وزعماء حزب المؤتمر انتهت إلى إقرار الحدود بين الهند وباكستان اللتين أصبحتا دولتين مستقلتين في 14 و15 أغسطس 1947 على التوالي. وفي ظل تلك الظروف، سلَمت الحكومة البريطانية السلطة إلى الدولتين بعد أن خلَفت لهما إرثًا استعماريًا مثقل بالمشاكل حيث قررت بريطانيا تقسيم المنطقة إلى دولتين تجسد أولاهما هوية الأغلبية الهندوسية وهي الهند، واختير راجاجو بلتشاري حاكمًا للهند، وتجسد الأخرى الهوية الإسلامية وهي الباكستان، وأصبح القائد محمد علي جناح حاكمًا عامًا للباكستان **(أحمد وهبان:2005، ص 12، نادية عباس: 2022، ص 66)**.

ولقد ترتب على ذلك، هجرة جماعية للمسلمين إلى باكستان، وأخرى للهندوس والسيخ إلى الهند، قبل التقسيم وبعده، حيث اقتُلعت العائلات من جذورها، واندلع العنف الطائفي، وانضمت المناطق الإسلامية إلى باكستان والأغلبية غير المسلمة إلى المناطق الهندية، كما انقسمت الأقاليم الغنية اقتصاديًا والهامة ثقافيًا (البنجاب والبنغال) على أسس عرقية، مما أدى إلى الفوضى في أرض كانت مشتركة للجميع في منطقة جنوب آسيا **(سجاد أشرف: 2012، ص 9)**.

وبالرجوع إلى النص الوارد في قرار الاستقلال (أغسطس 1947) والذي ينص على *قيام دولتين مستقلتين مقسمتين للإمارات بينهما، وأن كافة المناطق التي يشكل فيها الأغلبية المسلمة تكون تحت حكم باكستان، وأن كافة المناطق التي يشكل فيها الهندوس الأغلبية تكون تحت حكم الهند"*، فقد

تم توجيه ذلك إلى حكام أكثر من (560) ولاية بالهند، ولذلك، كان يتعين على حاكم ولاية كشمير التي كان أغلب سكانها من المسلمين أن تنضم لباكستان، وذلك حسب الاتفاق الذي يحدد شروط انضمام الولاية إلى أيًا من الدولتين من خلال شرطين وهما، مدى اقتراب الولاية إلى أيًا من الهند أو باكستان، ورغبة سكان الولاية.

وفي الحقيقة لم تظهر أية مشكلة في تحديد مستقبل جميع الولايات عدا ثلاثة حالات حيدر *أباد*، *وجوناكده*، حيث كان الحاكم مسلمًا والأغلبية هندوسية، وبالرغم من رغبة الولايتين الانضمام لباكستان، إلا أن الهند قامت باحتلالهما، وضمهما عنوةً إليها مع حظي ذلك القرار بقبول دولي، وظلت *ولاية كشمير* مشكلة عالقة بين الدولتين حيث كانت *جامو وكشمير* هي الحالة الثالثة والتي كان حاكمها هندوسي مع أغلبية مسلمة، ويتوافر فيها الشرطين السابقين (بقربها من باكستان ورغبة سكانها بالانضمام لباكستان، غير أن هاري سينج –حاكم كشمير الهندوسي– مال إلى الانضمام للهند، ويخالف هذا الرأي رغبة أغلبية السكان المسلمين الذين كانوا يفضلون الانضمام إلى باكستان، وعبروا عن تلك الرغبة بتنظيم احتجاجات عنيفة أدت إلى تدخل القوات الباكستانية والهندية **(شعيب عبد الفتاح: 1994، ص 38)**.

وبالرغم من الاتفاق على حق تقرير المصير للإمارات، لقد ناقضت الهند نفسها عندما دفعت قواتها لاحتلال كشمير بدعوى أن حاكمها المهراجا – هاري سينج– قرر الانضمام إلى الهند رغم أن غالبية السكان هم من المسلمين وإجبار حاكمها بتوقيع اتفاقية انضمام للهند، وذلك على خلاف ما حدث مع إماراتي حيدر أباد وجوناكادا، فالهند أكدت بصددها أن هاتين المقاطعتين ذات أغلبية هندوسية، ويجب أن تُضم إلى الهند. ومن هنا، نجد أن الهند لم تطبق تلك السياسة على كشمير ذات الأغلبية المسلمة بالرغم من تأكيد الهند على حق الإقليم بإجراء استفتاء لتقرير المصير. ونجد مصداقية ذلك في البرقية التي بعثها رئيس وزراء باكستان في 21 نوفمبر 1947 أكد فيها "أن على كشمير أن تفصل في مسألة الانضمام عن طريق الاستفتاء العام تحت إشراف دولي كإشراف الأمم المتحدة". الأمر الذي دفع بباكستان لدعم رجال القبائل الباثانيين الذين دخلوا الإقليم لمساندة إخوانهم في الدين، ولقد أفضى ذلك إلى سياسة إبادة جماعية للمسلمين في منطقة جامو وكشمير، أبادت خلالها قوات المهراجا أكثر من 200 ألف مسلم الأمر الذي أسفر عن تحويل الإقليم من أغلبية مسلمة إلى إقليم بأقلية إسلامية **(نادية عباس: 2022، ص 144، 145)**.

وتطور الوضع إلى التصادم الفعلي بين الجانبين داخل كشمير، واستمر القتال بينهما لمدة عام. وفي عام 1949، تدخلت الأمم المتحدة وتوقف القتال، وأنشأ خط وقف إطلاق النار، واحتلت الهند ثلثي الإقليم ويطلق عليه في باكستان "**مقبوضة كشمير**" وتعني كشمير المحتلة، وثلث الإقليم مع باكستان، ويطلق عليه اليوم بالمصطلح الباكستاني "**أزاد كشمير**" وتعني كشمير الحرة، وبالمقابل في الهند، تعد المنطقة تحت السيطرة الباكستانية محتلة، والمنطقة تحت السيطرة الهندية حرة، وهو الأمر الذي سبب حساسية كبيرة جدًا بين الطرفين **(محمد مكرم: 2019، ص 1)**.

ثم تدخلت الولايات المتحدة الأمريكية بحل يقضي سحب السلاح من كشمير وإجراء استفتاء تحت إشرافها، ولكن رفضت الهند نتائجه، وظل الأمر على ما هو عليه. وفي حين تطالب باكستان بإعمال قرار مجلس الأمن لعام 1947، والقاضي بإقرار استفتاء في الإقليم يقرر من خلاله الكشميريون مصيرهم سواء بالانضمام إلى الهند أو إلى باكستان، ولما كانت غالبية سكان كشمير الساحقة هي من المسلمين، فإن هكذا استفتاء يعنى عملاً انضمام الإقليم إلى باكستان، ولذلك، ترفض الهند تنفيذ قرار مجلس الأمن، وتصر على اعتبار مشكلة كشمير مسألة داخلية، وترفض تدويلها. وفي عام 1956، أقر الدستور الهندي بأن ولاية جامو وكشمير أصبحت جزءًا مكملاً من اتحاد الهند. وبذلك، نجد أن الهند قامت باتحاد جميع الإجراءات التي تعزَز من وضعها السياسي والعسكري في الولاية. وعلى تلك الحال، ظلت كلتا الدولتين قابضة على موقفها لا تتزحزح عنه، الأمر الذي جعل الصراع بينهما مستعصيًا على الحل. ومنذ ذلك التاريخ ومشكلة كشمير بين مد وجزر في السياسات الهندية الباكستانية، ولقد انعكس ذلك على بقاء كشمير منقسمة بشطريها، وتمسك كل طرف بالشطر الذي يسيطر عليه ويطالب بالسيطرة على كل الإقليم مستندًا إلى عوامل أو ادعاءات سياسية واقتصادية وتاريخية حتى أصبحت تلك المشكلة عقبة في طريق العلاقات الهندية الباكستانية **(حبيب فارس: 2011، ص 204)**.

وبذلك، قام الصراع الهندي الباكستاني على أساس ديني، حيث تعد باكستان دولة إسلامية في حين تعتبر الهند خليطاً من الديانات، ويفضل سكان كشمير خاصةً المسلمين الانضمام لباكستان بدلاً من الهند، إزاء هذا عملت الهند على ضرب وحدة باكستان، ووحدة الأمة الإسلامية في آن واحد، فمعظم سكان كشمير لا يحبذون العيش تحت إدارة الهند، بل يفضلون الاستقلال أو الاتحاد مع باكستان، ويشكل المسلمون في ولايتي جامو وكشمير الخاضعتين للإدارة الهندية نسبة كبيرة من

السكان، مما يجعلها الولاية الوحيدة داخل الهند ذات الأغلبية المسلمة **(عزة جمال: 2019، ص 53)**. وعليه، عملت الهند على عدم اكتمال انضمام إقليم كشمير إلى باكستان، وعليه، لعبت مسألة الهوية الدور الفعال والرئيسي في تفعيل الصراع الهندي الباكستاني. كما يوجد عدد من المؤثرات الأيديولوجية المحفّزة للصراع، مثل حالة عدم الثقة والعداء، بين الطوائف أو الجماعات، وبالنظر إلى إقليم كشمير، حيث الانقسامات المتعددة والهويات المختلفة والديانات والعرقيات المتنوعة، وهو ما أدى إلى نشوب الصراع الهندي الباكستاني حول إقليم كشمير. ويعود هذا الصراع القائم بين الثوار الكشميريين والحكومة الهندية إلى خلاف حول الحكم الذاتي المحلي، والمطالبة بحق تقرير المصير **(فلة عربي: 2011، ص 14)**.

ثالثاً: العامل الديني ودوره في سلوك الأطراف المباشرة للصراع الهندي الباكستاني

(1) الهند

لقد كانت لسياسات الهند العرقية دورها المكمل للدور البريطاني في خلق وتعقيد هذا الصراع، وذلك من خلال الإجراءات التالية:

أ- قبول الهند برغبة حاكم كشمير الهندوسي بضم كشمير إلى الهند ضد رغبة أغلبية السكان المسلمين، وخروج الهند على القاعدة الأساسية لتقسيم شبه القارة الهندية

ب- رفض الهند توجيهات لجنة الأمم المتحدة عام 1949، والتي دعت الهند وباكستان لما يلي:

- وقف إطلاق النار بين البلدين
- توقيع الدولتين في أثر ذلك اتفاقية الهدنة.
- إجراء اتصالات بين دولتي الهند وباكستان ولجنة الأمم المتحدة حول التدابير الواجب اتخاذها لضمان حرية استفتاء سكان كشمير وجامو وتمكينهم من إبداء رأيهم في الحكم الذي يختارونه.

ج- تنظر الهند إلى الإقليم باعتباره امتداداً جغرافياً وحاجز طبيعي أمام الحكم الباكستاني الديني، وتخشى الهند إذا سمحت لكشمير بالاستقلال على أسس دينية أو عرقية، أن تفتح باباً أمام الكثير من الولايات الهندية التي تغلب فيها عرقية معينة أو يكثر فيها معتنقو ديانة معينة.

د- قيام الهند بتغيير تركيبة الإقليم السكانية، وذلك بنقل وتوطين هندوس في إقليم كشمير تحت السيطرة الهندية.

هـ- إعلان الهند في عام 1957 رسميًا ضم كشمير كولاية دستورية هندية، وبذلك، أضافت الهند عنصرًا جديدًا من عناصر تعقيد المشكلة المعقدة بالأساس.

و- قيام الهند ومنذ عام 1949 باتخاذ العديد من الإجراءات والنشاطات الاقتصادية التي تعمل على ربط اقتصاد كشمير بالاقتصاد الهندي، وكذلك كسب السكان لها سواء كانوا مسلمين أو هندوساً، بينما لم تبذل باكستان جهدًا مماثلاً في القطاع الباكستاني **(حبيب فارس: 2011، ص 207، 208)**.

(2) باكستان

بعد وقف إطلاق النار عام 1949، وتقسيم كشمير إلى شطرين أحدهما هندي والآخر باكستاني، بدأ كل طرف منهم، يحاول أن يدعم حقه في الاستيلاء على كشمير بادعاءات دينية وتاريخية واقتصادية وحضارية، ولقد كانت الادعاءات التي تستند عليها باكستان للمطالبة بكشمير كما يلي:

أ- أن غالبية سكان كشمير هم من المسلمين.

ب- مصالح الإقليم الاقتصادية وارتباطاته السكانية قوية بباكستان، فالإقليم ليس له ميناء إلا كراتشي الباكستاني، فضلاً عن تقارب السكان الديني والعائلي.

ج- أن معظم روابط كشمير الاقتصادية وطرقها البرية وتجارتها مع باكستان وذلك بسبب صعوبة الاتصالات بين كشمير والهند بسبب التضاريس الوعرة.

د- قلق باكستان من سيطرة الهند على كشمير يعرض الأمن المائي لباكستان للخطر حيث تنبع أنهار باكستان الثلاثة (السند وجيلوم وجناب) من مرتفعات كشمير.

هـ- أن سيطرة الهند على كشمير ستهدد الأمن القومي الباكستاني كون مرتفعات كشمير تشرف على الحدود الشمالية لباكستان، وأن سيطرة باكستان على كشمير تعد أساسية لحماية الحدود الشمالية الغربية ضد أطماع الجماعات الأفغانية.

و- أن سيطرة باكستان على كشمير تعد ضرورة لتدعيم وسائل الدفاع ضد التوسع الصيني أو السوفيتي حينها.

(3) الشعب الكشميري

ومع ترك بريطانيا للهند ظلت كشمير خارج التقسيم التي وضعته بريطانيا حيث لم تضعها لا مع الهند ولا مع باكستان في وقت التقسيم، بل تركتها لتقرير مصيرها، ولكنها انضمت بعد ذلك للهند في الهجوم الذي شنته بعض القبائل الموالية لباكستان، وطلب –هاري سينج–حاكم كشمير من الهند مساعدته في القضاء على مطالب الكشميريين مقابل الانضمام لها، وتدخلت باكستان لدعم مطالب الشعب، وهو ما أدى إلى نشوب حرب بين البلدين في العام نفسه حيث ترفض باكستان الانضمام، وتطالب بإجراء استفتاء للشعب الكشميري ليقرر الانضمام إما للهند أو باكستان، وترفض الهند النظر في إجراء استفتاء عام، وبذلك، أصبح الشعب الكشميري بين شقيَ الرحى بين الانضمام لباكستان حيث الأغلبية المسلمة، وإما للهند أو الاستقلال عنهما. **(حبيب فارس: 2011، ص 209–2011).**

ومنذ بداية عقد الثمانينات أصبح العنف مستوطنًا في جامو وكشمير، وقد تزامن ذلك مع تصاعد المد الإسلامي على ساحة الصراع، كما تصاعدت حركات التحرر في كشمير منذ مطلع التسعينيات. ورغم أن الهند كانت تعرقل دائمًا تلك الاتجاهات، حيث تصاعدت الإجراءات القمعية الهندية، مما دفع الشعب الكشميري لرفع السلاح لتأكيد هويته، وعرض قضيته وبدعم باكستاني عبر منظمات ومجموعات مسلحة، ويرفض الشعب الكشميري الاحتلال الهندي حيث يتطلع نحو الحرية والرغبة في تقرير المصير، ويمكن عرضها على النحو التالي:

أ– **حزب المجاهدين:** تأسس عام 1989، ويفضل الانضمام لباكستان.

ب– **معسكر طيبة:** وتأسس في مطلع الثمانينات ولم يظهر فعليًا في كشمير إلا في عام 1993، ويرتبط بعلاقة وثيقة مع مركز الدعوة والإرشاد في باكستان معتنقًا مفهومًا متشددًا للإسلام السني.

ج– **حركة المجاهدين:** ويعتقد أنها كانت تعمل عام 1997 تحت اسم حركة الأنصار إلى أن أعلنتها واشنطن حركة إرهابية.

د– **جيش محمد:** وهي حركة حديثة نشأت في باكستان لمحاربة الحاكم الهندي في كشمير ومؤسسها هو مسعود أزهر الذي أُطلق سراحه من السجون الهندية أوائل عام 1999 في عملية تبادل مخطوفين وسجناء.

هـ- أما الحركات التي تسمح لها الهند بالعمل ضد وجودها في كشمير فهي مؤتمر الحرية: وهو مظلة سياسية لنحو (23) منظمة أو تنظيمات دينية وسياسية **(حبيب فارس: 2011، ص 211، 212)**.

رابعاً: أثر العامل الديني في الحروب الهندية الباكستانية

وتجدر الإشارة هنا إلى عدة حروب خاضتها كل من الهند وباكستان تباينت من حيث الأسباب وهي:

- **حرب عام 1947:** قامت بعد الاستقلال نتيجة عشوائية التقسيم البريطاني لشبه القارة الهندية بين الهند وباكستان. وتُرك للولايات حرية الانضمام إما للجانب الهندي أو الباكستاني، إذ انطلاقا منه ثار الخلاف بين الدولتين حول ثلاث إمارات هي جوناجاد وحيدر أباد وكشمير، وقامت الهند بالقتال المسلح لضم إمارتي جوناجاد وحيدر أباد مستندة على الأغلبية الهندوسية للسكان في هاتين الإمارتين، ارتباطاً بما تقدم، أرادت باكستان العمل بذات المبدأ الذي ابتدعته الهند وهو غالبية السكان ومحاولة ضم كشمير، ولكن تعنت الهند حال دون ذلك، وعندما رفض حاكم ولاية جامو وكشمير الانضمام لباكستان، أدى ذلك إلى اندلاع مظاهرات من قبل المسلمين والتي لم يستطع التصدي لها إلا بعد طلب المعاونة من الهند، وبذلك، تحركت باكستان لنجدة الأقلية المسلمة، وبدأت الحرب الأولى والذي لم تخمد نيرانه حتى لحظتنا هذه، واستمرت الحرب حتى احتلال الهند لقطاع هام في كشمير بنهاية 1947.
- **وفي أبريل 1948:** أصدرت الأمم المتحدة ممثلَة في مجلس الأمن قرارًا يقضى بوقف إطلاق النار، وتكوين لجنة دولية خماسية تتألف من الأرجنتين، وبلجيكا، وكولومبيا، وتشيكوسلوفاكيا، والولايات المتحدة الأمريكية لتقديم مساعيها الحميدة ووساطتها بين الطرفين المتنازعين، وبحلول عام 1949، وفي ظل ضغوط دولية تبنتها الولايات المتحدة وافقت الدولتان في يناير من نفس العام على وقف عملياتها العسكرية، وطالبت المنظمات الدولية قوات الدولتين بالانسحاب من كشمير تمهيدًا لاستفتاء شعبي يقرر فيه الكشميريون مصيرهم، ولم يلتزم الطرفان بسحب قواتهما إزاء قرار وقف إطلاق النار في بداية عام 1949، وظلتا كلتا الدولتين مسيطرة على القطاع الذي تحتله قواتها من كشمير **(أحمد وهبان: 2005، ص 16، عزة جمال: 2019، ص 8)**.

- **حرب عام 1965:** جاءت عقب هزيمة الهند أمام الصين عام 1962، إذ، عانت القوات الهندية المسلحة من تدهور معنوي، مما أغرى باكستان بمحاولة الاستفادة من الوضع، وتزامنت كذلك مع وفاة الزعيم الهندي "جواهر نهرو"، وبدأت الحرب بوقوع اضطرابات داخل الإقليم، فتقدمت باكستان، وقدمت المعونة للمقاومة الكشميرية، مما أدى إلى مواجهة عسكرية مباشرة بين باكستان والهند **(أحمد وهبان: 2005، ص 35، فلة عربي: 2011، ص 10).**
- **حرب عام 1971 ودور الدين في انفصال باكستان الشرقية "بنجلادش":** استغلت الهند أحداث الحرب الأهلية التي كانت تمر بها باكستان في تلك المرحلة وقامت بتقديم الدعم لشعب البنغال في محاولته الانفصالية عن الجزء الغربي من باكستان، وهذا ما أدى إلى توتر العلاقات الهندية–الباكستانية من جديد إزاء تلك المساعدة الهندية للبنغاليين **(Stein, Burton: 2010, P.358)**. ووجدت الهند في فكرة انفصال باكستان الشرقية من شأنها أن تسهم في إضعاف عدوها اللدود باكستان، فاتبعت سياسة الدعم المادي للجناح العسكري لـ"حركة عوامي" الانفصالية، من خلال التدريب وتقديم الأسلحة، ثم تسهيل حركتهم للعودة لمقاتلة الجيش الباكستاني، كما أن هناك من الروابط القومية التي تجمع بين سكان باكستان الشرقية بإخوانهم في ولاية البنغال الهندية فضلاً عن التجاور الجغرافي فهي المنفذ المائي الوحيد لهذا الجزء على مياه المحيط الهندي، الأمر الذي أسهم في استقبال الهند لملايين من اللاجئين من باكستان الشرقية. وأخيرًا، أرادت الهند إقامة دولة علمانية صديقة تضم الغالبية العظمى من مسلمي باكستان الأمر الذي من شأنه أن يضرب وحدة باكستان ويضعفها. وعلى إثرها نشبت الحرب الثالثة بين الهند وباكستان، وفي ديسمبر عام 1971، أعلنت الهند الحرب على باكستان، وكان من أبرز نتائجها هزيمة باكستان، وإعلان انفصال باكستان الشرقية، وقيام دولة بنجلاديش فيها، وأعلنت أنديرا غاندي أن *"دكا مدينة حرة في وطن حر"*، وفي عام 1972، تم توقيع اتفاقية سملا بين رئيسة وزراء الهند –أنديرا غاندي– والرئيس الباكستاني، ذو الفقار علي بوتو، والتي نصت على التزام البلدين بتسوية خلافاتهما بالطرق السلمية، فضلاً عن احترام خط السيطرة في جامو وكشمير **(أحمد وهبان: 2005، ص 50، خولة طالب: 2015، ص 235– 237، 240).**

خامساً: تداعيات الغزو السوفيتي لأفغانستان 1979 على تأجيج العامل الديني في الصراع

في أعقاب الغزو السوفيتي لأفغانستان عام 1979، سعت الولايات المتحدة الأمريكية لمواجهة القوات السوفيتية في أفغانستان من خلال التحالف مع باكستان وطوّرت ثقافة الجهاد من خلال مدارس أُنشئت لهذا الهدف، وأسس المتدربون "حركة طالبان"، أما عن الكوادر المدربة من الجهاديين من باكستان، فبعد انتهاء دورهم في أفغانستان اتجهوا شرقًا نحو الهند، وأصبحت كشمير تحارب تحت راية الدين والجهاد، وكأنها أفغانستان جديدة. ولقد أدى هذا إلى ظهور الجماعات المتطرفة في باكستان مثل جماعة "لشكر طيبة"، وجماعات أخرى تحرض على العنف، وهي قضية شائكة وتمثل عقبة في تحسين العلاقات بين الدولتين **(سجاد أشرف: 2012، ص 14، 15)**.

سادساً: صيف آسيا الحار والقنبلة النووية الباكستانية (الإسلامية)

في عام 1998، بدأت حقبة من المواجهة النووية، حيث وصل الصراع الهندي الباكستاني ذروته في أعقاب التجارب النووية الباكستانية التي أجريت ردًا على التجارب الهندية في بداية العام نفسه عندما أعلن وزير الدفاع الهندي–جورج فيرناندس– بأن بلاده تسعى إلى تطوير برنامجها النووي، وأن صواريخها (برزفي–2) تتميز بطول المدى الذي يمكنها من إصابة أي هدف داخل باكستان. وكرد فعل مباشر، قامت باكستان بإجراء تجربة على صاروخها بعيد المدى جوري "1490 كم"، وهو قادر على إصابة العاصمة الهندية نيودلهي، ولقد أحدث إطلاق اسم "جوري" على الصاروخ الباكستاني موجة استياء حيث إن الاسم هو لأحد ملوك أفغانستان القدماء الذي تغلب على حاكم الهندوس في قلب نيودلهي **(حامد ممدوح: 2004، ص 60، 61، سجاد أشرف: 2012، ص 5، 15)**.

ولقد أصبحت قضية كشمير قضية استنزاف لكلا البلدين وسببًا من أسباب سباق التسلح النووي بين الهند وباكستان، فكرَست باكستان جزءًا أكبر من ثرواتها ومقدراتها لبناء قوة عسكرية تستطيع الوقوف في وجه الدولة الأكبر في المنطقة وهي الهند، وبذلك، تحولت باكستان إلى دولة شبه عسكرية، وتعتبر من أكثر الدول إنفاقًا على التسلح، ولديها جيش متطور يتم توجيه أغلبية المواهب والنخب من الشعب الباكستاني نحوه، ولذلك، يمكننا فهم مهنية وقوة هذا الجيش رغم صغر حجمه مقارنة بالجيش الهندي. وفي المقابل، تكرَس الهند أموالا طائلة للجهد العسكري للحفاظ على كشمير،

حيث يقال إن فيها حوالي مليون جندي هندي، وهذا أمر مكلف للغاية. فضلاً عن أن هذا الوضع أدى إلى تقارب صيني باكستاني على قاعدة العداء المشترك مع الهند، حيث تعد الصين هي أكبر تهديد للهند من باكستان، لأنها أقوى وتشترك معها بحدود أطول وغالبيتها حدود جبلية مطلة على الهند. وهو أمر خطير جدًا للهند **(محمد مكرم: 2019، ص 4، 5)**.

- **حرب كارجيل 1999:** تعتبر حرب كارجيل إحدى المحاولات الحقيقية لضم كشمير من قبل الجانب الباكستاني، فبعد التجارب النووية الباكستانية في 1998، بدأت المخابرات الباكستانية العمل علي تدريب وتجهيز أفراد مسلحين مرتدية زي مدني وإرسالهم إلى كارجيل على الناحية الهندية علي أنهم مجاهدين، ولكنهم في الواقع كانوا أفرادًا نظاميين في الجيش الباكستاني (ضباطًا وجنود)، لكن الهند ردت بغارات جوية وبرية، ونجحت بطردهم منها، كما قامت البحرية الهندية الكبيرة ببدء مناورات علي حدود مرفأ كراتشي مع التهديد بقطع الإمدادات البحرية عن باكستان إذا لزم الأمر. ولقد بدأت الأمور تسوء بالنسبة لباكستان وقام الجيش الباكستاني بتحريك صواريخه المحملة برؤوس نووية ناحية الحدود الهندية تحسبًا لأن تسوء الظروف، وفي 4 يوليو 1999 اتصل الرئيس الباكستاني–نواز شريف– بنظيره الأمريكي–بيل كلينتون– طلبًا للمساعدة ففي حال قيام الهند بتنفيذ تهديدها بغلق ميناء كراتشي فوقتها لن تمتلك باكستان وقود يكفيها سوي لستة أيام فقط، وبالطبع، رفض كلينتون التدخل حتى تقوم باكستان بسحب قواتها من داخل كشمير وإرجاع رؤوسها النووية بعيدًا عن الحدود الهندية وحتى (الصين) الحليف الرئيسي لباكستان أصرت علي أن تنسحب باكستان لداخل الحدود المتفق عليها. اضطر شريف للامتثال، وتعهد بسحب جميع قواته، واستمرت بعض الميليشيات الكشميرية في الحرب حتى انتهائها رسميًا في 26 يوليو 1999 بنصر حاسم للهند **(أحمد وهبان: 2005، ص 112– 116)**.

سابعاً: تصاعد دور اليمين الهندوسي ووصول حزب بهاراتيا جاناتا إلى الحكم في الهند

مما لا شك فيه أن القومية الدينية النابعة من نشاط اليمين الهندوسي تمثل أحد المقومات الجوهرية لبناء الدولة الهندية، وفي عام 2014، حقق حزب بهارتيا جاناتا فوز ساحق في الانتخابات التشريعية في الهند بنسبة 31% وأصبح هو الحزب الحاكم، وبالتالي، تم انتخاب ناريندرا مودي رئيسًا

للوزراء وكان معروفًا بمعتقداته القومية الهندوسية، كما تكرر ذلك في عام 2019، وزادت أغلبية الحزب حيث فاز بنسبة 37% من الأصوات الشعبية، ومعظمها من الولايات الهندية المكتظة بالسكان **(جارث برايس: 2022، ص 4، 5)**.

وبناء عليه، اختلفت السياسة الخارجية الهندية من بعد حزب بهارتيا جاناتا حيث كان للحزب أثر كبير في سياسة الهند الخارجية سواء إقليميًا أو دوليًا. ويرتبط حزب بهاراتيا جاناتا (أو حزب الشعب الهندي واختصاره BJP) بالحركة القومية الهندوسية، فالأيديولوجية تشكّل أساس القومية الهندوسية. إذ، يؤمن القوميون الهندوس بفلسفة الناشط السياسي "فيناياك دامودار سافاركار"، ويطلق عليها اسم **هندوتفا Hindutava**، وهي قومية شاملة تتصل بقافة الشعب وروحه، وكذلك، بالممارسات الدينية. ويجادل القوميون بأن الهند يجب أن تكون وطنًا للهندوس في جنوب آسيا، كما كانت باكستان لمسلميها. وفي الداخل، سعى حزب بهارتيا جاناتا إلى تعزيز المجتمع الهندوسي وجعل التعليم قوميًا هندوسيا في البلاد بما ينطوي على انتقاص من الحريات الدينية، بل وإلغائها عمليًا. ونتيجة لهذه الأيديولوجية ارتفعت وتيرة الصراع لحقب متعددة بين الهندوس والمسلمين حقبتي الثمانينات والتسعينيات من القرن الماضي، وظهرت الكثير من الاتجاهات الانفصالية في ولايات هندية مثل جامو وكشمير **(نادية عباس: 2022، ص 212)**.

ومنذ تولي حزب جاناتا السلطة أصبح موقف القوميين الهندوس أكثر عدائية لاسيما تجاه الإسلام والمسيحية، وحجته في ذلك أنه يرفع من مكانة الهندوس في حين الأحزاب الأخرى قد ميزَت الأقلية السكانية المسلمة. وفي ولاية آسام، وهي ولاية في شمال شرق البلاد، تمثل الهجرة غير الشرعية مشكلة كبيرة حيث يمثل المسلمون حوالي ثلث السكان، تم إنشاء معسكرات اعتقال لأولئك الذين تعذر عليهم إثبات جنسيتهم الهندية. أما كشمير، وهي الولاية الوحيدة ذات الأغلبية المسلمة في الهند، فقد وضعت تحت الإغلاق بين عامي 2019، و2021، وأُلغي وضع الحكم الذاتي للمنطقة، وتم إلقاء القبض على الآلاف من الكشميريين من الناشطين السياسيين والانفصاليين **(جارث برايس: 2022، 6)**.

نظرًا لتعاظم النزعة القومية الهندوسية في الهند، في أثناء الولاية الأولى لـ "ناريندرا مودي" بصفته رئيسًا لوزراء الهند (2014– 2019)، وفي 5 أغسطس عام 2019، قرر البرلمان الهندي تمرير المرسوم الرئاسي بإلغاء الوضع الخاص والحكم الذاتي لإقليم كشمير والقاضي بإلغاء المادة

370 و35 أ من الدستور الهندي التي رسمت الوضع القانوني لـ 43 % من مساحة إقليم جامو وكشمير خلال السنوات السبعين الماضية، والمتعلقة بإنهاء الحكم الذاتي في إقليم كشمير، وبالتالي، تغيير وضعه القانوني ليصبح بذلك ولاية اتحادية تابعة للهند، وبعد أن منحت المواد السالف ذكرها ولاية كشمير وضعًا خاصًا ومميزًا داخل الاتحاد الهندي، وحقوقًا مهمة حيث كانت محصَنة بحكم ذاتي موسَع يحميها من تدخلات الحكومة المركزية مع ضمان استمرارية طبيعتها الديموغرافية الخاصة كونها ذات أغلبية مسلمة **(علي الجرباوي: 2020، ص 112، 113)**.

يدشن إلغاء الوضع الخاص والحكم الذاتي لإقليم كشمير مرحلة جديدة في الصراع الهندي الباكستاني حيث يعد هذا القرار مساويًا في خطورته قرار المهراجا الهندي–هاري سينج– عام 1947 بضم إقليم كشمير إلى الهند رغم أن غالبية سكانه من المسلمين–آنذاك– كانوا يرفضون ذلك، و في عام 1947، كان الاتفاق بين غاندي ومحمد علي جناح بعد الاستقلال عن بريطانيا أن الولايات ذات الأغلبية الهندوسية تنضم للهند، بينما الولايات ذات الأغلبية المسلمة تنضم لباكستان، وأدى قرار هاري سينج إلى دخول الهند وباكستان في الحرب الأولى عام 1948 حصلت فيها الهند على 43% من مساحة الإقليم، وباكستان على 37% من أراضي الإقليم.

ولكن حزب جاناتا الحاكم في انتخابات عام 2019 كان أكثر وضوحًا إذ، عبَر نياته إزاء إقليم جامو وكشمير، وأعرب عن استراتيجية أقسى وغير ديمقراطية لتحقيق رغبته في أمة واحدة ودستور واحد. فضلاً عن ذلك، يسعى معسكر رئيس الوزراء ناريندا مودي الهندوسي، والذي أعيد انتخابه في مايو 2018 لولاية ثانية، إلى إحداث تغيير ديموغرافي على المدى الطويل في المنطقة، عبر السماح لغير الكشميريين، وبخاصة الهندوس، بشراء الأراضي، وتملك العقارات والإقامة في المنطقة بعد أن كانت تلك الامتيازات حكرًا على الكشميريين فقط، وما هو ما يرفضه سكان الإقليم من الأغلبية المسلمة لما قد يُحدثه من تغيير سكاني طائفي **(عزة جمال: 2019، ص 45)**.

وكان القرار بإلغاء الوضع الخاص والحكم الذاتي لإقليم كشمير قد دخل حيز التنفيذ بتاريخ 31 أكتوبر 2019، ومن ثم، أصدرت الداخلية الهندية بيانًا رسميًا يتضمن إعادة التنظيم، ونص على فصل منطقة لاداخ الواقعة شمال شرق كشمير ذات الأغلبية البوذية عن الولاية، أما المناطق المتبقية من الولاية والتي تضم سهول جامو الجنوبية ذات الأغلبية الهندوسية، ووادي سرينغار الشمالي ذات الأغلبية المسلمة، فستصبح إقليمًا اتحاديًا، أي ستقسم المنطقة إلى إقليمين إقليم جامو وكشمير، وإقليم

لاداخ، إضافة إلى التنظيم الإداري للمناطق الداخلية في الإقليم، وبالتالي، إنشاء خريطة سياسية جديدة للهند. وتتخوف باكستان من قيام الهند بعمليات تطهير عرقي ضد الجماعات المسلمة، والأقليات في إقليم كشمير بعد إنهاء الحكم الذاتي، وتوَعدت باكستان بالتصعيد الدبلوماسي في المنظمات الدولية محذَرة من وقوع مجازر ضخمة في الإقليم. ولا يفوتنا التركيز على أن الهند وباكستان دولتان نوويتان، والعالم يخشى، بل يتخوف أن تسوء العلاقات بين البلدين، ويؤدي التوتر الحاصل بينهما إلى التورط في استعمال ما لديهما من أسلحة نووية ستكون كارثية على منطقة جنوب آسيا **(نادية عباس: 2022، ص 214، 216)**.

وأخيرًا، فإنه بإلغاء هذا الوضع الخاص، أطاح قرار الحكومة الهندية ما كان يتحصن به الكشميريون من "استقلال ذاتي" لولايتهم، مع ما كان يمنحهم ذلك من حماية تجاه الطموح الهندي بضم الولاية للهند، فبهذا الإلغاء تم بسط السيادة الهندية الكاملة على جامو وكشمير، وضمَها قانونيًا بصورة رسمية، وليس فقط كأمر واقع ضمني، للدولة الهندية، وقد أدى ذلك إلى إعادة تأجيج الصراع الذي كان في الفترة الأخيرة مستمرًا بوتيرة منخفضة بين الأطراف المتنازعة منذ سبعين عامًا وهم الهند وباكستان والشعب الكشميري **(علي الجرباوي: 2020، ص 114)**.

وفي ديسمبر 2021، ساعد حلفاء حزب بهاراتيا جاناتا في تنظيم حدث في ولاية أوتارانتشال الشمالية دعا فيه القادة الهندوس إلى ممارسة العنف ضد المسلمين، ويُتهم الحزب بالحث على الانقسام الديني لإقامة وطن هندوسي، وفي تلك الدعوة تراجع عن الإجماع بأن الهند دولة ديمقراطية علمانية، تحترم الحريات الدينية، وتناقض واضح لأحد مبادئ سياستها الخارجية المرتكزة على احترام التعددية الثقافية **(جارث برايس: 2022، 8)**.

وخلاصة القول فإن قضية كشمير هي معضلة تاريخية خلقها الاستعمار البريطاني، كما أن الصراع الهندي الباكستاني هو صراع ديني بالأساس له جذور تاريخيّة ترجع إلى نشأة الدولتين. إذن، فللصراع الهندي الباكستاني أوجه متعددة؛ فهو صراع سياسيّ ذو مكوَن ديني؛ كما أن هناك امتداداً لتأثير الدين في السياسة. فعلى الرغم من وجود مقومات أخرى للصراع، إلا أن الدين بحكم كونه عنصرًا قيميا ثابتًا لا يتغير، فهو دائمًا ما يتصدر تلك المقومات، فنجد أن تقسيم الهند بين الهند وباكستان وبنجلادش كان على أساس الدين، لهذا، اختار القادة الهنود خيار بناء دولة علمانية لتجاوز الأخطاء التي قادت للتقسيم. ورغم ذلك، فالصراع الهندي الباكستاني نموذجًا له خصوصية من حيث

تأثير المتغير الديني على استمرارية الصراع حول كشمير في الحالة محل الدراسة. وخاصة أن قضية كشمير أخذت بعدًا إسلاميًا لا يمكن لأي قائد باكستاني تجاهله، وبالمقابل ليس بإمكان الهند التخلي عن كشمير لأن حدوث ذلك سيزعزع من الفكرة الأساسية للدولة التي تقوم عليها الهند كدولة علمانية قادرة على حكم شعب متنوع الأعراق والأديان، وفي نفس الوقت ترفض الحكومات الهندية المتعاقبة تنفيذ قرار الأمم المتحدة القاضي بحق تقرير المصير، مما يعني أن قضية كشمير ستبقى مؤثرة في الأمن القومي للدولتين ، وكذلك فإن امتلاك الهند وباكستان للسلاح النووي يجعل من المواجهة بينهما أمرًا صعبًا أخذًا في الاعتبار التوازنات الإقليمية في المنطقة في ظل هذا الصراع المستمر.

خاتمة

نخلص من هذه الدراسة إلى أن الدين يُعدّ نسقًا معرفيًا من الأفكار والمعتقدات الغيبية، والعبادات والمعاملات التي تستند إلى أوامر ونواهٍ واضحة المعالم، بالإضافة إلى إضفاء الطابع الروحانيّ عليها. وقد كان للأديان الدور الأكبر في تحفيز الصراعات الدوليّة منذ قدم التاريخ حتى عصرنا الحاليّ. ويمكننا اعتبار الطائفة أو المذهب أو معتنقي الديانة أحد أهم العوامل المفسرة للصراعات الدوليّة مما يقدم صورة أوضح لكيفية إدارتها وحلها. وانتهينا إلى أن العلمانيّة انقسمت إلى علمانيّة شاملة وجزئية سطحية تُعنى بفصل الدين عن الدولة، وفي النهاية تؤدي إلى العلمانيّة الشاملة التي تعنى بفصل الدين عن باقي مناحي الحياة، وإحلال العلوم والمسلمات الميتافيزيقية محله حيث تُعدّ العلمانيّة امتدادًا للأديان وليست مناقضة لدورها؛ إذ تغذي الأيديولوجيات والصراعات الدوليّة بالقيم والمسلمات الغيبية التي تسترشد بها الجماعات والدول في وضع أهدافها.

وإجمالا، فإن دور الدين لم ينته من العلاقات الدولية، حيث هناك العديد من الكتّاب الذين أشاروا إلى الدور الديني للولايات المتحدة الأمريكية سواء في الحرب العالمية الأولى أو الثانية أو في خلال الحرب الباردة التي كانت في مواجهة الاتحاد السوفيتي ومن ورائه الدول الاشتراكية والأيديولوجية الشيوعية التي تناقض فكرة الدين وتحارب الأفكار المسيحية، وكان عندها أيضًا دور في اندلاع العديد من الصراعات كالصراع في كشمير ما بين المسلمين والهندوس، والصراع ما بين العرب المسلمين والمسيحيين من جهة، والمسيحيين واليهود الداعمين لدولة إسرائيل. كما كان هناك العديد من الأدوار للأديان مثل الدور الذي كان في الحرب الأمريكية على الإرهاب بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 والتي وصفها الرئيس الأمريكي وقتذاك– جورج بوش الابن– بأنها حرب صليبية ضد إمبراطورية الشر وضد

محور الشر وضد الأنظمة المارقة، وهي تعبيرات ورموز دينية واضحة ولكنها تتسم بسطحيتها حيث عبرت عن الاعتقاد في غيبيات مستمدة من الأديان، وهذا ما يشير إلى التضامن ما بين اليمين الديني واليمين السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، مما مهد للحرب الأكثر عنفًا في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية في مواجهة كلٍ من العراق وأفغانستان وتنظيم القاعدة ومن ورائه تنظيم داعش.

إذن، يختلف تأثير العامل الديني من مجتمع لأخر ومن حالة لأخرى ومن فترة زمنية لأخرى، ويتوقف ذلك على موقع الدين من القيم الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع. أما بالنسبة للحالة محل الدراسة –الصراع الهندي الباكستاني– يمكننا القول إنه على الرغم من وجود عوامل أخرى محفزة للصراع، إلا أن الدين يتصدرها جميعًا خاصة وأنه عنصر قيمي ثابت لا يتغير، على عكس العوامل الأخرى فهي متغيرة قد تظهر وتختفي وتقوى وتضعف طبقًا للظروف والفترات الزمنية التي تتواجد فيها. ولاحظنا الاعتماد على القيم للحفاظ على شرعية الاستمرار من خلال عملية تعبئة وتأطير للرموز لإضفاء المشروعية على الممارسات السياسية وتبريرها. كما انتهينا إلى تنامي دور العامل الديني في الصراع، ولاحظناه في السياسة الحزبية في الهند في الآونة الأخيرة خاصة بعد أن أصبح حزب بهاراتيا جاناتا هو الأكثر بروزًا في الحياة السياسية الهندية منذ عام 2014 على حساب حزب المؤتمر الذي حكم الهند لعقود عديدة منذ مرحلة ما بعد الاستقلال. ورغم أن حزب بهاراتيا جاناتا يسعى لضم أتباع أديان أخرى، وله مقولات سياسية واقتصادية واجتماعية، ويتبني أحيانًا خطابًا يتراوح بين التطرف والاعتدال، إلا أنه يتبنى مقولات دينية هندوسية، ويسعى لتوظيف الدين في السياسة.

وأخيرًا، يمكننا القول إنه رغم رسوخ أطروحة العلمنة في الأدبيات التي تناولت علاقة الدين والسياسة في العلاقات الدولية طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث حالت فكرة العلمنة والحداثة دون تطوير مقاربات جديدة للظاهرة الدينية، يمثل الدين أحد الأبعاد المهمة في ثقافات وهويات الدول، وأثبت واقع الممارسة تأثير الأفكار والانقسامات الدينية والطائفية واتجاهات التدين على الممارسات السياسية. الأمر الذي أدى إلى تغيير الأدوار النسبية للعامل الديني في سياسات الأحزاب والحكومات في عدد من الدول ذات التوجه الديمقراطي مثل الهند، حيث أصبحت الكتلة الناخبة دينية التوجه، ليبرز العامل الديني في مواجهة العلمنة والاتجاهات غير الدينية، وهذا يتجاوز الانقسام الديني–العلماني. وبالتالي، لم يعد الدين، مجرد نظام عقائدي وإيماني مهم، وإنما بما هو سمة وأحد مكونات هويات الدول، وأصبح الناخبون يقبلون بوجود قادة سياسيين يوظفون القيم

والرموز الدينية في المجال السياسي، وأصبحت بعض الأحزاب السياسية الحاكمة –كما هو بحالة الهند– دينية التوجه، الأمر الذي انعكس على موقفها من القضايا الصراعية حال صراعها مع باكستان حول كشمير، كما أوضحت الدراسة. لننتهي إلى القول، بأن الدين حاضر بطرق عدة لدى مختلف الفواعل سواء كانوا أحزاباً وتنظيمات أو جماعات أو أفراداً، وهو ما يؤكد التداخل بين ما هو ديني وما هو سياسي في الاتجاهات التنظيرية وواقع الممارسة في حقل العلاقات الدولية في القرن الحادي والعشرين.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية

أ- الكتب

1) أحمد الخشاب، **الاجتماع الديني**، (القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1999).
2) أحمد شلبي، **صراع الحضارات في القرن الحادي والعشرين ودور الحضارة الإسلامية في هذا الصراع**، سلسلة دراسات حضارية ومستقبلية، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1996).
3) أحمد وهبان، **الصراع الهندي الباكستاني بين الحرب التقليدية والصراع النووي**، (الإسكندرية، أليكس لتكنولوجيا المعلومات، 2005).
4) أحمد وهبان، **الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر: دراسة في الأقليات والجماعات والحركات العرقية**، (دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2001).
5) أحمد وهبان، **الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر**، الطبعة الثالثة، (الإسكندرية، المطبعة الجامعية، 2006).
6) السيد محمد جبر، المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، (منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990).
7) أندرو هيوود، ترجمة، محمد صفار، **مدخل إلى الأيديولوجيات السياسيّة**، (المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2012).
8) أنور عبد الملك، تقديم: فتحي رضوان، **ريح الشرق**، (القاهرة: الكتاب الذهبي، مؤسسة روز اليوسف، 2004).
9) إيمانويل وولرستين بترجمة أكرم عليّ حمدان، **تحليل النظم الدوليّة**، مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة، قطر، 2015.
10) جمال الدين عطية محمد، **نحو فقه جديد للأقليات، في: الأمة في قرن: الأقوام والأعراق والملل في عالم متداخل**، الكتاب الخامس، **أمتي في العالم، حولية قضايا العالم الإسلامي**، (مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002).
11) جوزيف فرانكل، ترجمة: غازي عبد الرحمن القصيبيّ، **العلاقات الدوليّة**، الطبعة الثانية، (جدة، السعودية، 1984).

12) جيمس دورتي وروبرت بالتسغراف، ترجمة: وليد عبد الحيّ، **النظريّات المتضاربة في العلاقات الدوليّة**، الطبعة الأولى، (الكويت، مكتبة شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، 1995).

13) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، (القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، 1980).

14) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، الجزء الأول، (القاهرة، مدبولي، 1988).

15) حيدر إبراهيم على، ميلاد حنا، **أزمة الأقليات في الوطن العربي**، (دار الفكر المعاصر، 2002).

16) خليل حسين، **التنظيم الدوليّ: النظريّة العامة والمنظمات الدوليّة**، (بيروت، لبنان، دار المنهل اللبنانيّ، 2010).

17) **دائرة المعارف البريطانيّة**، الطبعة 15، 1982: 6/467 مادة: (البابا ألكسندر 6).

18) سامي بن عبد الله بن أحمد المغلوث، **أطلس عمر بن الخطاب**، (الرياض، السعودية، مكتبة العبيكان، 2004).

19) سعاد الشرقاوي، **منع التمييز وحماية الأقليات في المواثيق الدولية حقوق الإنسان**، المجلد2، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1989.

20) سعد الدين إبراهيم، **تأملات في مسألة الأقليات**، (القاهرة، دار سعاد الصباح، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1992).

21) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانيّة: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، (السعودية، دار الهجرة، 2006).

22) سمير أمين، **حول الناصرية والشيوعية المصرية**، (القاهرة، دار العين للنشر، 2013).

23) سيار الجميل، **التحولات العربية: إشكاليات الوعي وتحليل التناقضات وخطاب المستقبل**، (عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1997).

24) شعيب عبد الفتاح، **فصول من مأساة كشمير**، الطبعة الأولى، (السعودية، مكتبة الملك فهد، 1994).

25) صمويل هنتنجتون، ترجمة: طلعت الشايب، **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد**، (الطبعة الثانية، (سطور للتوزيع والنشر، 1999).

26) طلال عتريسي، **الجمهورية الصعبة: إيران في تحولاتها الداخلية وسياساتها الإقليمية**، الطبعة الأولى، (بيروت، دار الساقي، 2006).

27) عادل غنيم (تحرير وترجمة)، **ماركسية القرن الحادي والعشرين: ماركسية عصر ما بعد الحداثة**، (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 2008).

28) عاطف العقلة، **الدين والتغيير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية**، في: (مجموعة مؤلفين)، **الدين في المجتمع العربي**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

29) عبد الفتاح على الرشدان، محمد خليل الموسى، **أصول العلاقات الدبلوماسية والقنصلية**، (عمان، الأردن، المركز العلميّ للدراسات السياسيّة، 2005).

30) عبد الوهاب المسيريّ، **العلمانيّة الجزئية والشاملة**، (القاهرة، دار الشروق، 1967).

31) عز الدين دياب، **مقاربة من مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشيل عفلق**، (القاهرة؛ بيروت؛ دار دياب، 2000).

32) فالح عبد الجبار، **اشتراكية ماركس: القومية–الدين**، في: محمود أمين العالم (مشرف)، **الماركسية..البيروسترويكا.. ومستقبل الاشتراكية**، (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1990).

33) فريدريك إنجلز، ترجمة: إلياس شاهين، **الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية**، (موسكو، دار التقدم، د.ت).

34) كارل ماركس؛ ترجمة محمد عيتانى، **رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي**، (بيروت، مكتبة المعارف، 1988)

35) كمال المنوفي، **أصول النظم السياسيّة المقارنة**، (الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1987).

36) مارتن غريفيش، وتيري أوكالاهان، **المفاهيم الأساسيّة في العلاقات الدوليّة**، (مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات، 2002).

37) محمد البهي، **الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر**، (القاهرة، مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع، 1982).

38) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة**، عالم المعرفة، 1980.

39) محمد جابر الأنصاري، **مسائلة الهزيمة: جديد العقل العربي بين صدمة 1967**، (بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2001).

40) محمد حافظ دياب، **الإسلاميون المستقلون: السؤال والهوية**، (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2005).

41) محمد حسنين هيكل، **آفاق الثمانينات**، (بيروت، شركة المطبوعات، 1985).

42) محمد طه بدوي وآخرون، **مبادئ العلوم السياسية**، (منشورات خوارزم، الإسكندرية، 2002).

43) محمد طه بدوي، **مدخل إلى العلاقات الدوليّة**، (بيروت، دار النهضة العربية، 1971).

44) محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، (القاهرة، مدبولي، 1988).

45) محمود أمين العالم (مشرف)، **العالم سبعون عامًا على الحركة الشيوعية المصرية: رؤية تحليلية–نقدية**، (القاهرة، د.ن، 1992).

46) ممدوح حامد عطية، **أسلحة الدمار الشامل في الشرق الأوسط بين الشك واليقين**، (القاهرة، الدار الثقافية للنشر، 2004).

47) ممدوح منصور وآخرون، مدخل إلى العلاقات الدوليّة، (جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 2015).

48) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، (بيروت؛ تونس: دار البراق، 1991).

49) منير شفيق، **الدولة والثورة: رد على ماركس، إنجلز، لينين ومقاربات مع الرؤية الإسلامية**، (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001).

50) نادية عباس، **العلاقات الهندية الباكستانية وتأثير امتلاك السلاح النووي**، (القاهرة، العربي للنشر والتوزيع، 2022).

51) هاني نسيرة، **هل فهمنا هنتنجتون: صدام الحضارات قراءة جديدة**، في: **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار: قراءات في الخطاب العربي المعاصر**، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009).

52) وائل أحمد علام، **حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام**، (دار النهضة العربية، القاهرة، 1994).

53) ويل كيمليكا، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، **أوديسا التعددية الثقافية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2011.

54) ياسين الحافظ، **تاريخ وعي أو سيرة ذاتية أيديولوجية–سياسية، في: الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة: الآثار الكاملة**، (بيروت، دار الطليعة، 1979).

55) يوسف القرضاوي، **درس النكبة الثانية: لماذا انهزمنا وكيف ننتصر**، الطبعة الثالثة، (القاهرة، مكتبة وهبة، 1987).

ب – الدوريات

1) أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، **مجلة كلية السياسة والاقتصاد**، العدد العاشر، أبريل 2021.

2) أحمد فاضل يوسف، القيم المشتركة في العلاقات الدولية المعاصرة: دراسة تحليلية نقدية للحرية الدينية، **مجلة الرائق**، المجلد الثاني، العدد الثاني، 2019.

3) إسراء أحمد إسماعيل، الدين والصراعات الدولية: الأزمة الروسية الأوكرانية نموذجًا، **مجلة السياسة الدولية**، العدد (231)، يناير 2023.

4) بلعور حمزة وبابا عربي مسلم، تأثير البعد الديني في حقل العلاقات الدولية، **مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية**، المجلد 6 العدد 3، 2022.

5) بوحنية قوي، هواجس الأمن وتداعيات الإسلاموفوبيا": فرنسا نموذجًا، **مجلة السياسة الدولية**، المجلد (51)، العدد (206)، أكتوبر 2016.

6) توماس هايلاند إريكس، ترجمة: لاهاي عبد الحسين، العرقية والقومية.. وجهات نظر أنثروبولوجية، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، **سلسلة عالم المعرفة**، العدد (393)، أكتوبر 2012).

7) جابر يحيى البواب، ظاهرة الإرهاب، **شؤون العصر**، اليمن، 2011.

8) جارث برايس، ترجمة: مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، الديمقراطية في الهند، **ترجمات**، (بغداد، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، 9 أبريل 2022).

9) جورج قدم، الطائفية ومشكلة الاندماج القومي، **مجلة دراسات عربية**، العدد1، 1987.

10) جيهان السيد جاد خليل، علاقة الدين بالمتغيرات والظواهر السياسية في المجتمع الأمريكي، **المجلة العلمية للدراسات التجارية والبيئية**، كلية التجارة، جامعة قناة السويس، المجلد (6)، ملحق، 2015.

11) حبيب فارس عبد الله، كشمير: البعد التاريخي والمداخلات الدولية، **مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية**، مارس 2011.

12) حميد حمد السعدون، العلمانية في أوروبا والمسألة الدينية، **دراسات دولية**، العدد 39.

13) خولة طالب، دور الهند في انفصال باكستان الشرقية عام 1971، وموقف الاتحاد السوفيتي منه، **نداء الهند**، العدد (19)، يونيو 2015.

14) دندان عبد القادر، الإسلاموفوبيا وحوار الهوية الوطنية في فرنسا: أبعاد ودلالات، **مجلة الحكمة**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر، 2011.

15) رابح زغوني، الإسلاموفوبيا وصعود اليمين المتطرف قي أوروبا: مقاربة سوسيوثقافية، **المستقبل العربي**، لبنان، مجلد (36)، العدد (421)، 2014.

16) رجب عمر العاتي، البعد الديني في العلاقات الدولية: دراسة حالة السياسة الخارجية الإيرانية إزاء إسرائيل، **مجلة العلوم الاقتصادية والسياسية**، كلية الاقتصاد والتجارة، زلتين، الجامعة الاسمرية الإسلامية، العدد الرابع،، 2014.

17) رعد حميد توفيق صالح البياتي، أثر البعد الديني في الإعلام الأمريكي العولمي الجديد، **مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية**، العدد (37)، 2012.

18) سجاد أشرف، العلاقات الهندية الباكستانية: الأسس المشتركة ونقاط الخلاف، **سلسلة محاضرات الإمارات**، العدد (147)، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2012).

19) صعود اليمين المترف في أوروبا أبرز العوامل والشخصيات والأفكار، **مديرية الدراسات الاستراتيجية**، العدد 35، 2019.

20) صمويل هنتنجتون، الصدام بين الحضارات، **مجلة شؤون الأوسط**، العدد (26)، يناير–فبراير 1994.

21) عامر هاشم عواد، توظيف العامل الديني لخدمة أهداف السياسة الخارجية الأمريكية الحرب على العراق 2003 نموذجًا، **المجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية**، العدد (29)، 2010.

22) عزة جمال عبد السلام، "مستقبل الصراع بين بين الهند وباكستان في ضوء إلغاء الحكم الذاتي لإقليم كشمير"، **مجلة كلية السياسة والاقتصاد**، القاهرة، العدد 3، يوليو 2019.

23) علي الجرباوي، قضية جامو وكشمير: تحولات في الصراع المزمن، **مجلة المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد (43)، العدد (498)، أغسطس 2020.

24) محمد شوقي الفنجري، المفاهيم الماركسية يطورها الفكر الإسلامي، **مجلة العربي**، الكويت، العدد (180)، نوفمبر 1973.

25) مديرية الدراسات الاستراتيجية، صعود اليمين المتطرف في أوروبا أبرز العوامل والشخصيات والأفكار، العدد 35، 2019.

26) ناجي محمد الهتاش، أثر العامل الديني في التفكير الاستراتيجي الأمريكي، **مجلة تكريت للعلوم السياسية**، العدد الثاني، 2015.

27) نذير اسماعيلي، موقع الدين في العلاقات الدولية، **مجلة العلوم القانونية – سلسلة الدراسات الدستورية والسياسية**، العدد (8)، 2017.

28) وليد الزيدي، جذور الإسلاموفوبيا في الغرب ومآلاتها المستقبلية: فرنسا نموذجًا، **مجلة دراسات شرق أوسطية**، مجلد 20، العدد (77)، 2016.

29) وليد الزيدي، واقع الإسلاموفوبيا في أوروبا بعد أحداث 2015: فرنسا أنموذجاً، **شؤون عربية**، العدد (167)، خريف 2016.

ج– الرسائل العلمية

1) سلوى محمد إسماعيل، **العامل الديني وظاهرة الاستقرار السياسي في المغرب**، رسالة ماجستير، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1999).

2) عصام عبد الشافي، **الدور السياسي للأقليات الإسلامية في المجتمع الأمريكي 1990-2000**، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، 2003.

3) فراس المهتدي، البعد الديني في السياسة الخارجية: أمريكا نموذجًا، دبلوم في الشؤون الدولية والدبلوماسية، المعهد العربي للشؤون الدولية والدبلوماسية، الأكاديمية الدولية السورية، سوريا، 2009.

4) فلة عربي عودة، **قضية كشمير بين المواقف الإقليمية والتأثيرات الدولية**، رسالة ماجستير، (الجزائر، جامعة الجزائر، 2011).

5) محمد سليمان محمد الوعلان، **أثر الثقافة والدين على العلاقات الدوليّة 2011-2012**، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن، 2013.

6) نيفين عبد المنعم مسعد، **الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي**، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1988.

د- المحاضرات

1) أحمد وهبان، **مذكرات في مقرر العلاقات الدولية في الإسلام**، محاضرات ألقيت على طلاب كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الملك سعود، 2017.

هـ- تقارير

1) محمد مكرم، **الهند وباكستان ما بعد مواجهة فبراير 2019**، تقارير سياسية، المعهد المصري للدراسات، 5 مارس 2019.

و- المراجع الإلكترونيَّة

1) عصام محمد، **نظرية الدور في علم السياسة المعاصر(2)**، مدونة الدكتور عصام محمد، مدونة علمية سياسية اجتماعية تحليلية، 7-1-2011 ، www.disam.maktoobblog.com

2) عصام محمد، **نظرية الدور في علم السياسة المعاصر(1)**، مدونة الدكتور عصام محمد، مدونة علمية سياسية اجتماعية تحليلية، 7-1-2011www.disam.maktoobblog.com

ثانيًا: المراجع باللغة الإنجليزية

A. BOOKS

1) Andrew Heywood, **Politics,** (Palgrave MacMillan, 2007).

2) Anna M. Solarz, **Religion and International Relations in the Middle East as a Challenge for International Relations (IR) Studies**, MDPI, 2020

3) Helen Ellerbe, **The Dark Side of Christian History, Morning star and Lark,** (Orlando, USA, 1995).

4) John A. Rees, **International Relations**, (United Kingdom, Edward Elgar Publishing, Incorporated, 2011).

5) John Anderson, **Religion and International Relations, In:** Mark F., Imber and Trevor, C. Salmon, **Issues in International Relations**, (Taylor & Francis, 2008).

6) Kenneth N. Waltz, **the Theory of International politics,** (Philippines, Addison-wesley publishing company, 1979).

7) Monica Duffy Toft, **Religion and International Relations Theory, in:** Walter, Carlsnaes, Thomas Risse& Beth A. Simmons (Eds), **Handbook of International Relations,** (SAGE Publications Ltd, Thousand Oaks, California, United States, 2013).

8) Stein, Burton: **A History of India**, (Oxford University Press, 2010).

9) Timothy Fitzgerald, **Religion and Politics in International Relations**: **The Modern Myth**, (Bloomsbury Publishing Plc, 2011).

B. PERIODICALS

1) Edward W. Said, the clash of ignorance, **the Nation**, 2001.

2) **International Encyclopedia of the social sciences,** Vol (10), (New York: MacMillan Company & The Free press, 1983).

3) Nicholas Adams, The Birth of Religion and International Relations: Questions of Scale, **Journal of American Academy of Religion,** , Vol. 89, No. 2, June 2021.