

العلمانية وكونية التاريخ:

دراسة حول العلمنة والتحديث من خلال كتاب:
"العلمانية من منظور مختلف" لعزیز العظمة

مراد زوين
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

يأتي اهتمامنا بمضامين هذا الكتاب لسببين:

الأول: يتعلق بموضوع الكتاب الذي تناول موضوعاً، عاد بقوة إلى النقاشات الفكرية والثقافية (موضوع العلمانية)، بعد الأحداث التي عاشها العالم العربي، وما زالت انعكاساتها لم تتضح بعد، أحداث ما سُمي "بالربيع العربي"، ووصول جزء من الحركة الإسلامية إلى تدبير الشأن السياسي، مما جعل مسألة الدولة المدنية وغير المدنية من الأسئلة الرئيسة في وقتنا الراهن.

والثاني: مرتبط بالكتاب، فرغم صدوره في بداية التسعينيات، فإنه لم يُعط له حقه في الدراسة والتحليل، باعتباره طرحاً مختلفاً عن الطروحات المتعارف عليها التي تناولت موضوع العلمانية، حيث ربط بينها وبين التحديث بشكل عام، بعيداً عن التناول الضيق الذي يحصرها في علاقة الدين بالدولة، بل جعلها مرتبطة بالتحويلات التي عاشتها المجتمعات العربية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، إضافة إلى غناه المعرفي من حيث المعطيات التاريخية، ومراجعته الوفيرة التي جعلت منه بنكاً للمعلومات الأكاديمية لكل باحث في مسار التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية في العالم العربي في القرنين الماضيين.

وقبل الخوض في مسألة العلمانية، أو علاقة الدين بالدولة لدى عزيز العظمة من خلال كتابه "العلمانية من منظور مختلف"*، يجدر بنا تحديد دلالة المفهوم ومعناه لدى المؤلف، حتى يتسنى لنا الوقوف بوضوح على أهم المحاور التي عالجها الكاتب، ومن خلالها الوقوف على رؤيته لمسألة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي.

حاول عزيز العظمة دراسة العلمانية من منظور تاريخي واجتماعي وفكري، ضمن إطار تحليل عام لمسار التاريخ العربي في سياق التاريخ الكوني. وهنا لا يفصل التاريخ العربي وأحداثه عن أحداث التاريخ العالمي، وبالتالي لا يمكن عزل أحداث فكرية واجتماعية أو سياسية تخص تاريخ منطقة العالم العربي عن مميزات التاريخ الكوني. ومن هذه النظرة للتاريخ، ينطلق المؤلف في دراسة مسألة العلمانية داخل العالم العربي كحدث مرتبط بمسار التاريخ الكوني. ففي مقدمة كتابه، يؤكد ذلك بقوله: "جعلنا هذا الكتاب دراسة تاريخية واجتماعية وفكرية للعلمانية في الوطن العربي، مشرقاً ومغرباً، في إطار تحليل عام لمسار التاريخ العربي في سياق التاريخ العالمي الحديث، بعد مناقشة ومساءلة معطيات التاريخ الأوروبي لإبراز تنوع العلمانية، وأنماط ارتباطها الفعلية بالدولة وبالدين، ودراسة لحظات من تراثنا نبرز فيها حقيقة علاقة الدنيا بالدين في مجالات السياسة والتشريع وبناء المؤسسة الدينية ودورها"¹.

* "العلمانية من منظور مختلف"، الدكتور عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، يناير / 1992

¹ - المصدر نفسه (ص11)

من خلال هذه النظرة التي حكمت المؤلف في دراسته لمسألة العلمانية في الوطن العربي، يمكننا التساؤل حول دلالة مفهوم العلمانية لديه؛ فهي بالنسبة له شأن بالغ التعقيد والتنوع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة، وبالتالي فهي غير متعلقة بأسس مزعومة للمسيحية أو بالسلطة الدينية.² وفي هذا رد واضح على بعض الكتابات العربية التي ترى في الإسلام خصوصيات ينفرد بها عن غيره من الأديان، وفي الوقت نفسه رد على بعض الكتابات التي تحصر مفهوم العلمانية في علاقة الدين بالدولة، فهي بالنسبة له تحتاج لتحولات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية وفكرية وإيديولوجية. "إنّ العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية، تندرج في إطار أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة"³. وواضح من خلال هذا القول، أنّ العظمة يبتعد كل البعد عن حصر دلالة العلمانية في بعدها السياسي، بل يراها من منظور شامل مرتبط بعملية التحديث.

ويضيف في السياق نفسه مبيناً الأوجه المتعددة للعلمانية: "إنّ العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض، فإنّ لها وجوهاً: وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجية عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيماً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الالتزام والترهيب بعقاب الآخرة"⁴.

هذه أهم الاستنتاجات التي خرج بها المؤلف من تتبعه لمفهوم العلمانية داخل أحداث التاريخ الأوروبي، كمفهوم أنتجته التحولات التاريخية العامة، وليست بالشأن التام التحقق، بل في نظره هي أشكال وممارسات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها؛ أي أنّ لها تواريخ حقيقية، وليس فقط تواريخ إيديولوجية، تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. وعلى ضوء هذه النتيجة، يتساءل المؤلف: "وهل استطاع تاريخ الإسلام نقادي التاريخ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟"⁵.

² - (ص11)

³ - (ص37)

⁴ - المصدر نفسه (ص37)

⁵ - م.ن (ص37)

الإسلام والسلطة الدينية

يرى العظمة في تناوله لمسألة السلطة الدينية أنّ كل الأديان لا تخلو من سلطة كهنوتية دينية، وفي هذا الإطار ما يصدق من المبادئ العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية، يصدق على تواريخ الإسلام في نظر المؤلف.

إنّ الإسلام، مثل غيره من الأديان، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأنّ في انعدام هذه المؤسسة خروجاً عن الطابع الاجتماعية للدين، ولهذا يرى عزيز العظمة أنّ القول إنّ "إسلامنا" ينكر السلطة الدينية "فإنه من باب الكلام القائم على التمني على واقع التاريخ بدلاً من قراءته، وافترض أنّ ما يتم تمنيه على الماضي هو الأمر المحقق، الأكثر صدقاً وعدلاً".⁶ وفي هذا رد واضح على الذين اعتبروا أنّ الإسلام لا يعرف السلطة الدينية، وأنّ ما شهدته تاريخه من هذه السلطة ليس إلا تقليداً للرئاسة الروحية عند المسيحيين. إنّ الأخذ بهذا الاعتبار في نظره "هو مأخذ لا يقدم ولا يؤخّر، فليس من شك في أنّ المسلمين الخارجين من البداوة اقتبسوا المؤسسات الدينية وغيرها من الشعوب والحضارات التي أقيم الإسلام التاريخي في كنفها، ولكن هذه المؤسسات توطنت، وأصبحت بمر الزمن مؤسسات الإسلام، بقياسها على التاريخ".⁷ ويقف العظمة على عدة أمثلة تبين بجلاء كمؤشرات اجتماعية على وجود فئة اختصت بسلم الدين وتوابعه: أي القضاء والعبادة، مما يشير في نظره إلى تداخل بين المؤسسات الاجتماعية ومؤسسة الدين، ويعطينا أمثلة على ذلك بعض الأسر التي اختصت في هذا الأمر، واستمرت على هذا الاختصاص لفترات طويلة، كأسرة آل حماد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والشيوخ في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري، وأسرة آل الشهرزوري الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس، وأسرة بني صصرى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق، وأسرة بني جماعة كبار الأرسطراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي، وأسرة بني مرزوق في المغرب، وآل الشيخ في السعودية.⁸

ولم تكن سيطرة المؤسسة الدينية القانونية إدارية فقط، بل كانت لها، كما في تاريخ الكنائس الأوروبية، ذراع معنوية أساسية قائمة على تمثيلها سلطين مرتبطين أشد الارتباط، ممثلة في سلطة الدولة، حيث كانت هذه الأخيرة القائمة على تعيين كبار أعضاء الهيئة كالقضاة، والمنفذة للأحكام الصادرة عنها، وبسلطة الدين الكارزمية التي يمثلها أعضاء الهيئة الدينية-القانونية بقيامهم على الشريعة في شقيها القانوني والعبادي.

⁶- م.ن (ص 43)

⁷- م.ن (ص 49)

⁸- م.ن (ص 50)

ولعبت المدارس في المجال التربوي الدور نفسه في تدعيم سلطة الهيئة الدينية والقانونية، بجعل التراث تراثاً ملزماً للمجتمع بإلزام رسمي، قد لا يكون متطابقاً مع الثقافات الفعلية الشفوية، التي قامت على توكيد المرجعية النهائية لسلطتين لا انفكاك لإحدهما عن الأخرى: سلطة النص المؤسسة الاسمية، والسلطة الفعلية للهيئة الدينية القانونية الكهنوتية.⁹

واضح من خلال هذا الجزء ومن الأمثلة التي استشهدنا بها، أنّ المؤلف يعود إلى التراث والتاريخ العربي الإسلامي لإبراز الجانب الكهنوتي أو السلطة الدينية في الإسلام كدين لا ينفصل عن الأديان الأخرى من خلال علاقة الديني بالقانوني والقضائي والتربوي، وإذا كنا قد تعاملنا مع هذا الجانب بإيجاز كبير، فلأنّ المؤلف نفسه أعطى اهتمامه الكبير لتبرير موقفه من العلمانية وبتحديد معالمها تاريخياً إلى الأحداث التاريخية التي عرفها العالم العربي في القرن التاسع عشر التي بموجبها حصلت تحولات كثيرة على جميع المستويات في اتجاه تحديث الدولة والمجتمع، ومن ضمنها على سبيل المثال لا الحصر الغزو الأوروبي للمنطقة.

انعكاسات الحداثة الأوربية على العالم العربي

أشرنا سابقاً في مقدمة هذه الدراسة عند تعريف عزيز العظمة لمفهوم العلمانية ودلالته، إلى أنها لا تقف عند حدود تضاد الدين والدنيا، بل يتجاوز هذا التضاد ليشمل مجالات واسعة سياسية واجتماعية وفكرية وإيديولوجية. في هذا الجزء، سنقف مع المؤلف على أهم معالم التحديث الذي عرفه العالم العربي، وبالتالي علمنة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية.

جاءت العلمانية -بالنسبة لعزيز العظمة- عنصراً ملازماً لنهايات التطور التاريخي الحديث لأوروبا، بمعنى أنّ العلمانية ملازمة للحداثة، لكنها لم تبق مقتصرة على أوروبا، بل أصبح لها بعد كوني بعد المرحلة التوسعية المالية والتجارية الأولى (الإسبانية أساساً)، القائمة على النهب المباشر، أو في المرحلة الثانية بعد إلحاق اقتصاديات الدولة المستعمرة بمصالح اقتصادية، ومن ثم الضغط العسكري والاستعماري المباشر وغير المباشر في اتجاه تحويل مجتمعاته ونظمه السياسية بما يتوافق وهذا الإلحاق، فتاريخ أوروبا الحديث لم يقتصر على القارة الأوروبية، فقد حملت أوروبا معها بضاعتها الاقتصادية والسياسية والفكرية والتنظيمية والخيالية حيثما انتقلت، فما هي إذن انعكاسات الحداثة الأوروبية على العالم العربي وعلى بنيات مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية؟

⁹- م.ن (ص 54)

يقول عبد الله العروي: إنّ الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية "ليست نسخة باهتة للدولة السلطانية، وإنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا، واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة"¹⁰. وما يمكن الوقوف عنده في هذا النص، هو عملية الإصلاح التي دخلت إلى القاموس السياسي العربي نتيجة لتهديدات الاستعمار الغربي.

كانت عملية الإصلاح، كحدث تاريخي في العالم العربي في القرن التاسع عشر، بمثابة رد فعل ضد التهديدات الأوروبية، وما خلفته من آثار على مستويات متعددة من الناحية السياسية والاجتماعية والتربوية... إلخ. فكانت الاستجابة من طرف الدولة العثمانية، على مستوى تنظيم الدولة وإعادة تشكيل أجهزتها، وربطها بالمجتمع والاقتصاد، بروابط أكثر إحكاماً من السابق وأكثر استجابة لمتطلبات المركز، فجاءت العملية التاريخية - كما يرى عزيز العظمة - مكتملة منذ البداية في إسطنبول، تتكاثف فيها الإصلاحات الإدارية والتشريعية والتربوية مع جملة من الأفكار الجديدة حول الدولة، بينما أنت في مصر في بداياتها لدى محمد علي وكأنها مزيج من الدولة المملوكة الشخصية القائمة على استسقاء الريع، ونمط جديد لإدارة الدولة وتوابعها لإقامة أنظمة جديدة للتربية.

وجاءت في تونس مكتملة على النسق الإسطنبولي، ولو تأخرت عنها بعض الشيء، ستعرف بعدها حركة بالغة السرعة بأثر من الاستعمار الفرنسي. وفي المغرب، استقرت على مزيج من المقاومة العسكرية واستعادة روح السلطة المركزية المخزنية، في ظل توجه سلفي لم يؤد إلى تحولات تذكر، اقتصرت السياسة الإصلاحية للسلطة المخزنية المغربية على لجم الطرق الصوفية، والحد من الامتيازات الاجتماعية والسياسية لبعض طوائف العلماء وإحكام سيطرة السلطان على الجهاز القضائي وعلى جامع القرويين.¹¹

قامت الإصلاحات التنظيمية إذن، في الدولة العثمانية وملحقاتها كما يقول المؤلف: "على الإذعان للانخراط في النظام العالمي السياسي والاقتصادي القائم على ميزان قوى مختل لصالح القوى الأوروبية، وعلى ثقافة سياسية دولانية أفرزت جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية، التي قامت عليها كل دعوات

¹⁰ - م. ن "مفهوم الدولة" عبد الله العروي، دار التنوير للطباعة والنشر/ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء الطبعة الثانية 1983 (ص129). وللمزيد من التوسع في هذه الإصلاحات، راجع عبد الله العروي في المرجع نفسه، (ص 132 وما بعدها)

¹¹ - عزيز العظمة، المصدر السابق (ص77)

المشاركة السياسية والعقلانية القانونية والعلمانية الفكرية والثقافية، التي قامت في ظل دولة التنظيمات، كما كانت هذه التحولات حتمية القيام بفعل التحولات التربوية والثقافية والقانونية التي جلبتها هذه الدولة".¹²

لم تكن دولة التنظيمات - لدى العظمة- ناجحة في مشروعها كل النجاح وفي كل المجالات، وتفاوتت نسب النجاح في تطبيق التشريعات الجديدة والعقلية الإدارية والسياسية الجديدة المرتبطة بها. ففي نظره أنّ الفترة الوجيزة التي تمت فيها أحداث غزيرة نشأت مؤسسات تربوية مستقلة عن الجهاز التقليدي وإقرار إصلاحات قانونية من قبل الدولة، وبروز فئة جديدة من المثقفين العلمانيين، مما غير، وعلى نحو بالغ الأهمية، علاقة الدين بالدنيا في الدولة العثمانية والمفاصل المحورية من الوطن العربي، وأدى إلى بروز نمط جديد لصيانة علاقة الدنيا بالدين هو نمط الإصلاحية الإسلامية.

الإصلاح والتربية

من بين أهم بنود برنامج الإصلاح الذي وضع في القرن التاسع عشر بند يتعلق بإصلاح التعليم، جاء فيه على الخصوص "تغيير مناهج التعليم لسد حاجيات الجيش والبيروقراطية من جنود وموظفين أكفاء".¹³

كانت عملية إصلاح التعليم من بين الأهداف الرئيسية لدولة التنظيمات وعبءاً منها بالدور الذي تلعبه التربية والتعليم في التحديث والعلمنة، "ولكن الدولة هذه - أي دولة التنظيمات- هدفت أيضاً إلى تحويل المجتمع تبعاً لأفكار الدولة الحديثة ذات الهيمنة الثقافية والصلة السياسية بمواطنيها، وكانت وسيلة الإقدام على هذه المهمة إصلاح التربية والقانون على أسس جديدة لا تمت بصلة - الإصلاحات الضرورية- إلى ما سلف من مؤسسات قام عليها أرباب الهيئة القضائية الدينية".¹⁴ ويضيف: "بديلاً من نظم التربية والقانون التي تثبتت من تمايزات الهيئة الاجتماعية التي تحكمها الدولة كان مرمى هذه الإصلاحات أداء تجانس ثقافي، ما يسمح للسلطة ببسط سطوتها دون الرجوع إلى المستويات الوسيطة".¹⁵

وفي هذا الإطار، بدأت تظهر المدارس الحديثة بدل المدارس التقليدية، كالكتاب الذي كانت الدراسة تجري فيه وفق الطريقة التقليدية القائمة على استظهار القرآن، أو الإنجيل في المدارس المسيحية، والتشبع بالثقافة الدينية التقليدية الغيبية بدلاً من الثقافة الحديثة. لم يقتصر الأمر إن، على إنشاء المدارس الحديثة في التعليم

¹²- م.ن (ص78)

¹³- عبد الله العروي، المصدر السابق (ص132)

¹⁴- عزيز العظمة، المصدر السابق (83)

¹⁵- م.ن (ص83)

الابتدائي، ولم يكن نظام التعليم فيه هو الإطار الوحيد الذي تَمَّت فيه الثقافة الدنيوية للدولة التنظيمية التي نجمت عنها العلمانية، بل كان الاهتمام كذلك منصباً على إنشاء المؤسسات التربوية لتخريج الأطر المتوسطة والعليا لسد حاجات الجيش والإدارة. وبذلك، بدأ الاهتمام بإنشاء مدرسة الترجمة والإدارة والحقوق، ومدرسة الألسن في القاهرة، والمدارس الهندسية العسكرية وكليات الطب، واستمرت الدولة العثمانية على وتيرة متصاعدة في تشييد المؤسسات التربوية وفي توسيعها لتشمل المدارس الإعدادية، بل كانت محاولة إنشاء جامعة في إسطنبول، كما تأسست مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في العامين 1848 و1870 لتوفير أطر للتدريس التابعة للدولة بدلاً من استيرادها من نظام المدارس التقليدية الدينية.¹⁶

اعتمدت مصر سياسة تربوية جديدة في عهد إسماعيل، ألغت الطابع العسكري عن نظام التعليم، وتأسست مدرسة الإدارة والألسن، وشيدت المدارس المجانية التي مولت من الأوقاف، وأقيمت بعض المدارس الابتدائية والتجهيزات الحكومية في القاهرة وفي المدن الأخرى، كما تأسست دار العلوم لإنتاج أطر تربوية من خارج المؤسسة الأزهرية.¹⁷

في تونس، بقيت التربية كلياً تحت سيطرة رجال الدين إلى حين تأسيس المدرسة الصادقية عام 1875م. ثم حاولت فرنسا، ابتداء من العام 1894م، بسط سلطتها التربوية على القطاع الابتدائي.

وما كان يميز المدارس الحديثة عن المدارس التقليدية هو "مرجعيتها السياسية الواضحة - وهي الدولة- ومرجعيتها الثقافية والعقلية، وهي العلوم الحديثة، من علوم طبيعية وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون".¹⁸

وكان من نتائج هذه التحولات على المستوى الثقافي الانعتاق من نير الثقافة التقليدية، وإنتاج جملة من المعارف المختلفة، مرتبطة بموظفي الدولة المدنيين والعسكريين في مصر وفي سائر أرجاء السلطنة العثمانية، وكثرت الكتب التي تناولت اللغة والأدب والرحلات، والهندسة، والطب، والجغرافيا، والتاريخين الأوروبي والعربي، والقانون الدستوري والإداري والتجاري، والعلوم الطبيعية. وتدلّ هذه المؤلفات وغيرها على "وجود انتشار ثقافة موسوعية أو شبه موسوعية، لا شك أنها لم تكن شديدة العمق والدقة، لكنها اشتملت على المعارف الحديثة الإنسانية والطبيعية، القائمة على أسس لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون الرقي والتقدم على

¹⁶- م. ن (ص84)

¹⁷- م. ن (ص84)

¹⁸- م. ن (ص85)

أساس من النموذج الأوروبي".¹⁹ كما أدت هذه المعارف إلى إنشاء مجموعة من الجمعيات العلمية، كالجمعية العلمية السورية التي تأسست في بيروت سنة 1847م، التي اهتمت بتربية النساء والشرائع الطبيعية وتاريخ التمدن الأوروبي، من أجل إبراز قيمة العلم بصفته سبيل الرقي.

وفي رأي عزيز العظمة لم تكن المدارس الحديثة والجمعيات والكتب السبيل الوحيد لنشر الثقافة العلمانية الجديدة، بل شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مصر والشام، ظهور الصحف والمجلات وانتشارها. فتأسست في مصر مجلات كثيرة من بينها "المقتطف والهلال" التي "كان لها الأثر الأكبر والحاسم في نشر الثقافة العلمية والإنسانية العلمانية في مصر، وفي سائر أرجاء الوطن العربي، وتعميم أعمال المؤلفين الأوروبيين بالاختصار أو بالترجمة".²⁰ ويشير المؤلف في معرض كلامه حول سبل انتشار المعارف الحديثة، إلى المدارس التي أقيمت بقصد علماني منذ البداية، وكانت أولها المدرسة الوطنية التي أنشأها بطرس البستاني سنة 1863م، يرمي من خلالها الابتعاد عن الطائفية والحفاظ على اللغة العربية واكتساب العلوم واللغات الأجنبية. كما تلت هذه المدرسة ليسي غالاتا في اسطنبول التي أنشأتها الدولة عام 1868م بمنهاج علماني لتربية 150 طالباً مسلماً و150 من غير المسلمين، فنجحت نجاحاً كبيراً، رغم معارضة الأوساط الدينية، من مسلمين ومسيحيين ويهود، كما تأسست في مصر الجامعة المصرية سنة 1908م.

وكان من نتائج هذه الطفرة الثقافية أن انتشرت الثقافة الحديثة والتعليم الحديث، وقد أسهما في الحد من فعالية الثقافة التقليدية، "يمكن القول إنه في الأوساط المتعلمة تعليماً علمانياً في كل أرجاء الدولة العثمانية أصبحت للعلوم والمعارف الحديثة المنفصلة عن المرجعية الدينية أولوية على سائر المعارف، وصارت ومعها النمط السائد من التفكير في الأمور العلمية والأمور العامة".²¹ ويضيف المؤلف: كما عبّرت هذه الاتجاهات كلها عن بروز فئة جديدة من المثقفين متميزة عن المثقفين التقليديين الذين ارتبطوا بالمؤسسة الدينية، فقامت هذه الفئة الجديدة على أساس مرجعية مؤسسية جديدة هي الدولة، التي لم تكن قبل دولة التنظيمات ذات فاعلية ثقافية ودونما صيغة فكرية، وعلى أساس مرجعية فكرية وسياسية مرتبطة بمشروع دولة التنظيمات، واندرجت في تاريخ عالمي سمته التقدم على أساس العلم. ولم تنحصر هذه الفئة في الجانب المشرقي من الوطن العربي، بل ظهرت أيضاً في الجانب الغربي منه مع تأخر التطورات فيه، وسلوكه مسارات مختلفة عن مسارات الشرق

¹⁹- م. ن (ص87)

²⁰- م. ن (ص91)

²¹- م. ن (ص89)

ومتمايزة بعضها عن بعض.²² وقد لعب الاستعمار الفرنسي دوراً بارزاً في تحديث بنيات المجتمع خاصة في تونس والجزائر.

ومن بين أهم العوامل الأخرى عند عزيز العظمة التي أسهمت في التحديث والعقلنة داخل الدولة العثمانية تأسيس مؤسسات وجمعيات خاصة يكون الانتماء إليها طوعياً بعيداً عن الانتماء الطائفي والعقائدي. وقد شكلت الحركة الماسونية واحدة من هذه الجمعيات. "وكما قامت الحركة الماسونية خارج إطار الدولة في أوروبا القرن الثامن عشر لتعلن ولادة الفرد العاقل من سيطرة السلطة الدينية والاستبداد السياسي، قامت في الشرق بالبرنامج نفسه لإقامة مجتمع خارج إطار استتبابات الملل وغيرها من الوحدات الاجتماعية المغلقة، فاقتزنت الحركة الماسونية في الدولة العثمانية عموماً بالأفكار التقدمية والراديكالية".²³

وينتمي إلى هذه الحركة عدد كبير من المفكرين والسياسيين ورجال الدولة من مختلف التوجهات، من بين الذين كانت لهم العضوية داخل الحركة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد وحسن يوسف (صاحب المؤيد) ومصطفى كامل، كما كان من أعضائها من الأتراك مدحت باشا صاحب الدستور العثماني وناسق كمال رائد العثمانيين الشباب، وجملة من أعيان دمشق وبيروت إضافة إلى جملة من رجال الدولة، مثل لورد كيتشنر وبطرس غالي وراشد باشا والي دمشق، إضافة إلى الخديوي توفيق الذي انتمى إلى الحركة عام 1881 وانتخب رئيساً أعلى لها عام 1887م حتى عام 1891م. وكان شعار الحركة الماسونية هو شعار الثورة الفرنسية "الحرية والإخاء والمساواة".²⁴ والطابع المميز الذي جمع كل أعضاء هذه الحركة هو استقبال وتمثيل الثقافة البرجوازية الكونية، وعلى رأسها نظرتها إلى الدين، "بذلك كانت المحافل الماسونية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر مستودعاً للثقافة البرجوازية بدنيويتها وهامشية الديانة فيها".²⁵ فكانت بذلك منبثاً لتنوير العقول ومحاربة التعصب بعيداً عن الانتماء العقائدي والطائفي، واعتبار الدين قضية شخصية بحتة لا صلة لها بالحياة العامة، مما عرضها لمواجهة ومعارضة ضارية من المؤسسات الدينية. وكانت الكنائس الغربية هي السبابة إلى محاربتها، وتلتها الكنائس الشرقية، بينما كانت ردة فعل المسلمين لانتشار الماسونية بطيئة ومشتتة.

²²- م. ن (ص91)

²³- م. ن (ص95)

²⁴- م. ن (ص96)

²⁵- م. ن (ص97)

وما يهدف إليه عزيز العظمة من إبراز كل هذه المحطات التي أسهمت في تحديث المجتمع العربي هو بالضبط إبراز التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي ستسهم في إبعاد الخطاب الديني التقليدي وبروز الخطاب التحديثي الجديد، "ليس هناك ما يدعو إلى الافتراض أنّ المثقف المستنير بتراث البرجوازية الأوروبية والمنخرط في الحداثة الكونية في معنى هذا التراث كان كامل المثاقفة البرجوازية، ولا أنّ هذا المثقف كان يمثل كل مثقفي العصر. إنّ جلّ ما نطمح إلى تبيانه هو بروز المثقف الجديد الذي استبعد الفكر والخطاب الدينيين عن مجال الحياة العامة دون أن يكون هذا الاستبعاد قائماً بفعل النية في استبعاد الدين أو صادراً عن موقف عدائي من الدين أو عن الإلحاد، بل قام هذا الاستبعاد على كونية فرضت نفسها على الماضي القريب لمجتمعاتنا، تحولت فيها الجهة المحنكرة للثقافة والمعرفة من المؤسسة الدينية إلى مؤسسة علمانية هي الدولة وأجهزتها الثقافية ونمطها التنظيمي، على الرغم من ابتعاد هذه المؤسسة وهذا النمط عن الكمال واعتبارها بمثابة النموذج المرجع للمثاقفة"²⁶.

التحديث على المستوى الاجتماعي والقانوني

عائنا في الجزء السابق مع عزيز العظمة ما عرفه مجال التعليم والتربية من إصلاحات جوهرية، اتسمت بتحديث بنياتها وطرق تدريسها، وبالتالي إفراد مؤسسات تعمل من أجل تأسيس الفكر التحديثي وتخريج أطر من مثقفين حدائين من صلب مؤسسات تقليدية. كانت هذه الإصلاحات بالنسبة لعزيز العظمة علامة من علامات التحديث وبالتالي علمنة المجتمع.

وسنواصل السير في هذا الاتجاه، تخريج معالم التحديث والعلمنة في الوطن العربي، مع عزيز العظمة، بالتركيز على التحديث على المستوى الاجتماعي والقانوني، والتحولات التي سيعرفها الوطن العربي، وانعكاساتها على أنماط الحياة في التفكير واللباس، ووضع المرأة داخل المجتمع، والتحولات القانونية وتأثيرها على الدولة والمجتمع، وبالتالي تأثيرات ونتائج الثورة الكمالية على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي على العالم العربي.

وبجانب التحولات العديدة التي عرفها العالم العربي، والتي أصبحت علامة من علامات العلمنة كالسماح بالتشريح في كلية الطب، والطباعة التي سمحت بها فتوى تركية سنة 1727م، كان أيضاً استعمال اللباس الحديث بدل اللباس التقليدي في نظر عزيز العظمة من علامات العلمنة والتحديث، "ومن العلامات الأساسية

²⁶- م. ن (ص95)

على الحياة خارج التراث، فصل الزي الحديث عن الأزياء الجلبابية التقليدية²⁷. ابتداءً بإلزام موظفي الدولة في مصر محمد علي، على التزيي بزي متميز قريب من الأزياء العسكرية الأوروبية. وأصبح الطربوش إلزامياً في كل أوساط الدولة المدنية والعسكرية بدل العمامة. وفي الشام انتشر الزي الحديث خارج إطار موظفي الدولة وفي كل الأوساط المتحالفة مع التنظيمات. وتتالت الحملات على ذلك التحول، فقد اضطر محمد عبده لإصدار فتوى بعدم تكفير من لبس القبعة، كما حلل رشيد رضا لبسها، وحرّمها بما هي وسيلة لإضعاف الرابطة المليّة. وهذا الهجوم على اللباس العصري لم يكن مقتصرًا على المسلمين، بل كان شائعاً حتى في أوساط المسيحيين، واستمرت هذه الهجومات واندرجت في حملة أكبر، كان منها الهجوم على المسرح بدعوى أنه يمثل خطر الانسلاخ عن التقاليد، كالاختلاط على الخشبة بين النساء والرجال.

وظفت على السطح، بجانب قضية اللباس، قضية المرأة وتربيتها ونزع الحجاب عنها واختلاطها، اعتبرها عزيز العظمة من مقدمات علمنة الحياة الاجتماعية وعلامة من علامات تحديث المجتمع.

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت المرأة في التحرر من قيود التقاليد وخاصة في المدن الكبيرة كإسطنبول في تركيا مثلاً. فتم في عام 1881م إسهام سيدة إسطنبولية، ولأول مرة، بإلقاء خطبة أمام أهل الطلبة في إحدى المدارس بمناسبة حفلة التخرج، وابتداءً منذ عام 1883م تعيين النساء موظفات في دوائر الحكومة. وفي الشام أسّس البريطانيون أول مدرسة للبنات في بيروت سنة 1860م، وكانت تربية البنات شبيهة بالوضع المصري، إذ درست بنات الفئات الاجتماعية العليا في المدارس الأجنبية بالإضافة إلى الدراسة في البيوت، فكانت بذلك نهضة النساء الشاميات، وهي - كما يقول المؤلف - مرتبطة أشد الارتباط بالقيم البرجوازية التي أتت بها التعليم الحديث²⁸. ولم يسلم هذا الوضع الجديد للمرأة من انتقادات وهجومات شملت مسلمين ومسيحيين، "ولم يكن الفكر التقدمي السائد حول المرأة بالفكر الكثير التقدم، بل اندرج في خطاب إصلاحى وسطي على العموم"²⁹. كدعوة قاسم أمين إلى التربية ضمن حدود مع انتقاد الدعوة إلى السفور. ومع ذلك، أصبحت قضية المرأة تُطرح على أساس الفرق بين الدينيين والعلمانيين، "فأقيم التعارض المطلق بين الموقف الليبرالي وبين الموقف الديني أو الذي يعضده الدين، وأقيم الحجاب علامة على الفرق بين هذا وذاك فأودع في الحجاب، وفي قضية المرأة بعامّة، نفساً من القدسية، وأودع في قضية تحررها في المقابل علامة على العلمانية، فأصبحت المرأة ميداناً للمباريات الأشاروية بين علامة المقدس وعلامات الدنس، بين الدنيا المنفوحة

²⁷- محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 (ص106)

²⁸- م. ن (ص108)

²⁹- م. ن (ص109)

قدساً ونقائضها، مباراة ابتدأت في قضية قاسم أمين واستمرت تؤخذ على أنها من معالم الفرق بين العلمانيين والدينيين لفترة طويلة".³⁰

ولكن هذه الهجومات والانتقادات لم تغلح في كبح حركة المجتمع الكبح الكفيل بإيقاف حركة تحرر المرأة، فشهدت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بوادر ظهور الجمعيات النسائية ذات الطابع الثقافي والخيري أساساً في مصر، ثم اتخذت طابعاً سياسياً خلال ثورة 1919، كما تأسست في دمشق في أوائل الحرب العالمية الأولى جمعية "النجمة الحمراء" بمبادرة من نازك العابد، واشتركت عضواتها اشتراكاً فعلياً في الحركة الوطنية. وفي بيروت، تأسست جمعيات أخرى ذات طابع خيري وثقافي كجمعية الفتاة العربية.

وكلّ هذه التحولات التي شملت اللباس والمرأة دفعت العظمة إلى القول: "كان من الواضح إذن أنّ عالماً جديداً هو في طور التكوين استند إلى أسس فكرية واجتماعية وثقافية خارج عن السلطة الدينية دون أن تكون خارجة عليها. وقام في ظرف كانت السلطة تعمل فيه على انتقال السلطة الاجتماعية من التنظيمات الوسيطة - ومنها الملك- إلى الدولة المخترقة للمجتمع والخالقة للفرد".³¹

وعلى مستوى التحولات القانونية، والتي يعتبرها العظمة من أهم التحولات التي تعكس الجانب العلماني الواضح في القرن التاسع عشر، بدأت تظهر التحولات على التصورات والمؤسسات القانونية، وذلك بإنشاء جهاز قضائي خارج عن السلطة وعن علم الهيئة الدينية- القضائية، وبإدخال قوانين أساسية ذات أسس منفصلة تمام الانفصال العلمي عن علم واجتهاد هذه الهيئة وتراثها.

ويضيف أنّ هذه القوانين تضمنت الكثير من التقنيات كمسوغات كانت في كثير من بنودها مناقضة لنص الشريعة ولروحها، وقد وجدت هذه القوانين والمسوغات مقاومة شديدة من الهيئة الدينية- القضائية بنشاط في إسطنبول وتونس، وبموقف مقاطعة سلبية في أماكن أخرى.

وقد استمر قانون العقوبات العثماني لسنة 1840م معتمداً على القانون الجنائي الفرنسي لعام 1810 كأحد مصادره، مؤسساً القانون الجنائي على أسس منظمة، حيث ألغى عقوبة الرجم في الزنى، وقطع يد السارق والردة كجريمة. "متيحاً، ولأول مرة في تاريخ الإسلام، إحدى الضمانات اللازمة لتقرير الحريات الأساسية".³² أنشئت في هذا الإطار محاكم جديدة كانت في جهازها القضائي تعتمد على المؤسسات التربوية

³⁰- م. ن (ص111)

³¹- م. ن (ص111)

³²- م. ن (ص113)

الجديدة التابعة للدولة دون الرجوع إلى القضاة التقليديين، إضافة إلى تقنين التجارة وتنظيم قوانينها بناء على القوانين الفرنسية سنة 1850م، كما أعيد تنظيم صيغة تطبيق هذه القوانين، حيث صار الأمر منوطاً بمحاكم تجارية تابعة لوزارة التجارة. فكانت هذه المحاكم في نظر المؤلف أولى المؤسسات القضائية الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام وجهازه، كما كانت أول الأجهزة القضائية التي اعتبرت شهادة الذمي مساوية لشهادة المسلم، وبذلك كان هذا العمل "خطوة في سبيل نقل المجتمع من طور الدولة الاستتباعية إلى الدولة ذات النموذج البرجوازي القائم على مفهوم المواطنة"³³.

التطورات نفسها شكلاً ومضموناً التي حدثت في قلب الدولة العثمانية عرفتها مصر والأناضول والشام، على الرغم مما كانت عليه التشريعات الجنائية في عهد محمد علي من قسوة، وفي مجملها تشريعات سلطانية قائمة على الانضباط الذي تطلبه إدارة الدولة، وعلى الأعراف المحلية، لكن الأوضاع تغيرت بعد تعديلات لاحقة بين 1876م و1883م، ذات أصول فرنسية فأزيلت العقوبات البدائية كالجلد والتشهير، وحل محلها حجز الحرية، كما تم سن قانون تجاري مصري يتجاوز مع مطالب الامتيازات، ويتم فيه استرداد السيادة التشريعية للدولة المصرية. وتم كذلك في مصر ابتداء من 1880 تعيين قضاة من الأقباط لأول مرة، كما تم في تركيا والشام إنشاء نظام قضائي جديد على أسس علمانية وبجهاز علماني. ومع ذلك لم يكن التعامل بالقوانين الجديدة تعاملاً مطلقاً، بل ظل التعامل بالقوانين التقليدية والأحكام الشرعية، خاصة فيما يتعلق بأحكام الأحوال الشخصية من جهة، وخارج المدار الحضري والمراكز المدنية الكبرى من جهة أخرى. "فلئن كان النظام القضائي العلماني هو الأكثر تماشياً مع العصر والأكثر جاذبية، بسبب مقدرته التنفيذية الأكبر، فلا شك أنه كانت هناك حدود تقنية وإدارية ومالية لانتشاره خارج المراكز المدنية والمجتمعات السكنية الكبرى الأخرى، وقامت بذلك حدود لقدرته التربوية ولفاعليته الإيديولوجية"³⁴. وبالرغم من هذا التعامل المزدوج بالقوانين، فقد "صير إلى دولة الفقه بعد أن كان يصار إلى تفقيه القانون في التراث الإسلامي السلطاني الذي وصل إلى ذروته في الدولة العثمانية إلى تمدين الشريعة بعد أن كانت الأحكام الدينية تحول إلى أحكام شرعية"³⁵. لم يقتصر عزيز العظمة في دراسة التحولات القانونية والقضائية على الدولة العثمانية والمشرق العربي، بل تطرق أيضاً إلى التطورات القانونية التي عرفها المغرب العربي ليعطي صورة شاملة للتحولات في اتجاه تحديد وعلمنة الجانب القانوني في الوطن العربي.

³³- م. ن (ص113)

³⁴- م. ن (ص115)

³⁵- م. ن (ص115)

ومن أهم عوامل هذه التحولات في المغرب العربي في نظر عزيز العظمة هناك الاحتلال الفرنسي، الذي جاء بتحويلات بالغة السرعة والشمول على الصعيد القضائي والقانوني؛ ففي نظره أنّ جاليات المستوطنين الأجانب لعبت دور الطبقة الوسطى في إجراء ثورة قانونية ليبرالية تامة الاكتمال، خاصة في الجزائر بقضائها على البنى العليا للمجتمع، أو بتهميشها في تونس، أو بهدف تلبية المصلحة الاقتصادية للاستعمار والمستوطنين في المغرب.³⁶

وتماشياً مع النهج نفسه، نهج تخريج معالم التحديث والعلمنة في الوطن العربي على مستوى الجهاز التربوي (التعليم) والجهاز القضائي (القانون)، انتقل عزيز العظمة إلى الجانب السياسي وخاصة المتعلق بالدولة كجهاز تنفيذي وانتقالها من "الدولة الملوية إلى الدولة العلمانية".

وبذلك تكون دولة التنظيمات قد سعت وتوسلت القانون والتربية "سببين إلى إقامة الفصل بين زمانيتها التنظيمية وتراثها الاجتماعي، وإلى بناء مجتمع يرتبط بالدولة برباط أفرادها بها دون التجمعات الوسيطة من ملل وطوائف وأصناف حرفية".³⁷ ويضيف في السياق نفسه، أنّ من أهم "شروط التحول الاجتماعي هو كسر الملل الذي كان ركناً أساسياً من أركان نظام الاستتباع الذي قامت عليه الدولة العثمانية قبل دخولها زمانية الحداثة".³⁸

كانت الدولة التقليدية إذن، تعتمد في علاقاتها مع المجتمع على الملل والطوائف، تجلت تمظهراتها من خلال الفئات الطائفية والنقابات الحرفية والتجارية، وفي علاقات القرابة والاختصاص المهني. ولم يتوقف التعامل بها إلا بعد ظهور دولة التنظيمات، حيث على سبيل المثال حررت المسيحيين من أعباء كثيرة، منها خضوع نقاباتهم الحرفية إلى شيخ المشايخ، واستقلالهم بإدارتها كوحدات مدنية بحتة، بالإضافة إلى إلغاء قانون الردة بعد معارضة شديدة من شيخ الإسلام.

وفي خضم هذه الأحداث والتحويلات، برزت فكرة الانتماء القومي للوطن داخل الدولة العثمانية قبيل وإبان الحرب العالمية الأولى، وهذه الفكرة في حد ذاتها، حسب المؤلف، بداية لتفكك فكرة الانتماء الديني؛ أي الانتماء إلى الدولة العثمانية، وبالتالي نتيجة من نتائج الحداثة السياسية التي بدأت تظهر معالمها في الوطن العربي، وخروج الدولة من طابعها المللي (أي الديني والطائفي) إلى الطابع العلماني (التحديثي). صاحب هذا التنفيذ جملة من الإصلاحات سنة 1916م، من أهمها إخراج شيخ الإسلام من الوزارة، ووضع المحاكم الشرعية تحت

³⁶- م. ن (ص114)

³⁷- م. ن (ص122)

³⁸- م. ن (ص122)

- للمزيد من التوسع، انظر الصفحة 122 وما بعد، من المصدر نفسه.

وصاية وزارة العدل بدلاً من شيخ الإسلام، وإعادة تنظيم الأوقاف بعد نزع سيطرة شيخ الإسلام عليها ووضعها تحت وصاية وزارة خاصة مستحدثة. إضافة إلى تحويل المرجعية الإدارية للمدارس الدينية من شيخ الإسلام إلى وزارة التربية.

وما سيزيد من تكريس هذا التوجه الإصلاحية على المستوى السياسي، هو الثورة الكمالية ونتائجها السياسية والاجتماعية والثقافية، بقيامها بأول خطوة في اتجاه علمنة الدولة وتحديثها بإلغائها للخلافة. وجاءت بعد إلغائها سنة 1924م سلسلة من القوانين كان هدفها تحديث هياكل المجتمع التركي، وفي توسيع نطاق الدولة على القانون والتربية والمجتمع. فألغيت وزارة الأوقاف والشريعة، وأغلقت المدارس الدينية بتوحيد نظام التعليم، وألغيت الأحكام الشرعية في كل المجالات بتوحيد التشريع والقضاء، وألغي حق الرجل في الطلاق وتعدد الزوجات، ثم منعت الطرق الصوفية وكلّ التجمعات القائمة على أسس دينية أو طائفية، ومنعت الدعاية ضد العلمانية سنة 1926، وأصبح الدستور علمانياً سنة 1928، ثم فرض على المدرسات والطالبات السفور، وإلزام زوجات موظفي الدولة بحضور الاحتفالات الرسمية مع أزواجهن سافرات.

كانت إذن، الكمالية "تعبيراً عن انتصار سياسي داخلي، استتبع تحولات اجتماعية وفكرية أساسية، ولفئة المثقفة الجديدة التي أنتجت الدولة التنظيمات العلمانية"³⁹، ويضيف المؤلف: "وجاءت الدولة الكمالية تحقّقاً للدولة الحديثة المستقلة التي حاول العثمانيون إقامتها على امتداد القرن التاسع عشر في مواجهة مقاومة أوروبية صلبة"⁴⁰.

التحديث على المستوى الفكري

أهم ما يمكن استنتاجه من الأجزاء السابقة أنّ العلمنة في الوطن العربي مرتبطة أشد الارتباط بعملية التحديث والإصلاح في المجالات التربوية والقانونية والاجتماعية والسياسية. وقد وقفنا على أهم هذه الإصلاحات وانعكاساتها على المجتمع ككل بجانبه المدني والسياسي، وعلى الفرد بجنسيه الرجل والمرأة.

لكن ما هي انعكاسات هذه الإصلاحات، في نظر عزيز العظمة، على المستويين الفكري النظري والثقافي

بشكل عام؟

³⁹- م. ن (ص139)

⁴⁰- م. ن (ص138)

إنّ دولة التنظيمات، كما يراها العظمة، لم تقم في ارتباط مع ما سبقها من أشكال الحكم، بل هي دولة انتقالية قامت في ظروف انقطاع مع ماضيها: "انقطاع اقتصادي أنت به الرأسمالية العالمية التي حددت التخلف والتبعية نمطاً لمعاصرة اقتصادات هذه الدولة، وانقطاع اجتماعي ترتب على فوات بُنى إنتاجية وريفية قضت عليها التحولات الاقتصادية في القرن التاسع عشر (...)"، وانعطافات ثقافية تمثلت بأوضح أشكالها في انزواء الثقافة الدينية على هوامش الثقافة الرسمية التي تأسست على الثقافة والعلوم الأوروبية⁴¹.

لا نريد الدخول في مناقشات صحّة أو عدم صحّة مسألة ارتباط أو عدم ارتباط دولة التنظيمات مع ماضيها وتراثها، وإنما نريد الوقوف عند الجزء الأخير من النص، والمتعلق بالجانب الثقافي الذي عرف بدوره انعطافات (وليس انقطاعات) تمثلت في بروز ثقافة جديدة وفكر جديد مؤسس على العلوم والثقافة الغربية.

يقول المؤلف: قامت الثقافة الجديدة "في تضاعيف الدراسة التقنية، وكانت بنت زمانها، القرن التاسع عشر، فجاءت وضعية، تفاؤلية، نفعية"⁴² وأصبحت بذلك الأفكار الجديدة من الإلزام لدرجة أنها أصبحت معيار قبول المفاهيم القدسية أو نبذها، "بل أصبحت السلطة الثقافية والعقلية الجديدة تقابل السلطة المعرفية التي كانت للدين"⁴³. وقد نتج عنه ظهور مثقفين جدد من علمانيين وإصلاحيين إسلاميين، كانوا في مضامين أفكارهم "نتاجاً لكونية ثقافتهم، ولتوسلها مفاهيم كانت دارجة في عصرهم بمعناه الكوني"⁴⁴.

الخطاب النهضوي في القرن التاسع عشر

يرى عزيز العظمة أنّ الخطاب النهضوي؛ خطاب المثقفين الجدد من مختلف الاتجاهات الفكرية في ظل الدولة التنظيماتية، قد استند إلى معالجة جملة من المسائل التأمّت حول إشكالية النهضة، وأنّ السمة الأساسية التي طبعت هذا الخطاب، خطاب الإصلاحية الإسلامية والخطاب العلماني الصريح، هو اعتمادها التطورية التفاؤلية للقرن التاسع عشر التي اقترنت بالوضعية والداروينية: "أمّا الوضعية التطورية، فلأنها تفيد اندراج النهضة في سياق موضوعي يفيد شيئاً من الحتمية الطبيعية إلى ترقّي الأمم، وأمّا الداروينية، فلأنها حسب

⁴¹- م. ن (ص143)

⁴²- م. ن (ص148)

⁴³- م. ن (ص144)

⁴⁴- م. ن (ص144)

مفهوم مبسط لتنازع البقاء منها، تؤدي بدورها صورة طبيعية "علمية" لافتراس الأمم بعضها بعضاً، بدأ في عصر الهجمة الإمبريالية على الدولة العثمانية وغيرها من الديار الشرقية".⁴⁵

ومن النماذج الإصلاحية التي اعتمدت التطورية، وأعطاه العظمة نموذجاً، هناك محمد عبده كأحد أبرز المصلحين الإسلاميين الذي تبني المخطط الكونطي لتطور المجتمعات عبر أطوار ثلاثة، ففي نظره أنّ للوجود الإنساني ثلاثة أدوار متنامية: أولها الوجود الطبيعي، والثاني الوجود الاجتماعي، والثالث الوجود السياسي؛ حيث يوجد الإنسان ساذجاً فطرياً يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجيات الطبيعية، ثم ينتقل حرصاً على الذات وكثرة الحاجات إلى طلب الإعانة، فيتألق ويجتمع ويصير مدنياً، ثم ينتقل إلى مرتبة النظر في شؤون نفسه ويهتم بأحوال جنسه، فيصير سياسياً. وهذا السياق التطوري الثلاثي المراحل، لم يقتصر على الإنسان فقط عند محمد عبده، بل ينطبق أيضاً على الأديان التوحيدية، كما جاء في رسالة التوحيد، فارتفعت هذه من دين قائم على أوامر وزواجر وطلب الطاعة (الديانة اليهودية)، إلى دين وحداني مخاطب للعاطفة (الديانة المسيحية)، إلى دين مخاطب للعقل (الديانة الإسلامية).⁴⁶ ولم يكن عبده المتأثر الوحيد بالفكر التطوري، فجمال الدين الأفغاني بدوره رأى أنّ أوهام الإنسان ترفقت برقيه في المعقولات، فعبد الإنسان البدائي خسائس الموجودات كالحجر، ثم ترقى فعبد النار فالحساب والأفلاك، حتى توصل إلى عبادة الأمور المنزهة عن الكم والكيف.

وتأثير الداروينية في الفكر الإصلاحي الإسلامي ارتكز على مبدأ البقاء مطبقاً على المجتمع والسياسة (أي البقاء للأصلح)، على غرار الفكر القومي اليميني في أوروبا والفكر العنصري، فجمال الدين الأفغاني رأى أنّ الإنسان لا يختلف عن الحيوان أو النبات أو الجماد في التنازع عن البقاء. وبالفهم نفسه يفسر محمد عبده آية: "لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض".⁴⁷

وما يستنتجه عزيز العظمة من هذين التأثيرين، أنّ خطاب الإصلاحية جاء "في عالمين ومن عالمين، واندرج في شرطين دنيويين: الأول فكري، والآخر اجتماعي وسياسي، فجاء خطاب السياسة علمانياً، إذ ليس للدين فيه إلا جماع الفضائل".⁴⁸ ويعود ذلك في نظره إلى مرجعية الخطاب الإسلامي التي لم تكن مرجعية إسلامية فحسب، بل امتزجت هذه المرجعية الرمزية بمرجعية فكرية غربية، بالرغم من تجاهل الإصلاحيين الإسلاميين للمرجعية الثانية كمصدر لفكرهم.

⁴⁵- م. ن (ص145)

⁴⁶- م. ن (ص146)

⁴⁷- وردت الآية في المصدر نفسه.

⁴⁸- م. ن (ص149)

وفي الإطار نفسه، تأثيرات المرجعية الغربية على الإصلاحية الإسلامية، يشير العظمة إلى تأثيرات الفكر الليبرالي، من خلال قراءة وترجمة روسو وفولتير ومونتسكيو وكوندلياك من طرف عدة مصلحين كمحمد عبده والأفغاني والطهطاوي الذي كان مدركاً تمام الإدراك للمفاهيم الأوروبية حول الحكم المقيد والحكم المطلق. كما كان نامق كمال قد ترجم روسو ومونتسكيو وباكون وفولني وكوندلياك إلى التركية، أمّا محمد عبده، فقد حثّ على تعلم اللغات الأجنبية للاطلاع على ما فيها.

ومن نتائج هذه التأثيرات على فكر الإصلاحية الإسلامية أن قامت هذه الأخيرة بعلمنة الإسلام، فكان بذلك توسيع نطاق الدنيا وتضييق مجال الدين "صنو الاجتهاد الذي دعا إليه الإصلاحيون الإسلاميون"، اقترن هذا الاجتهاد بنبذ التقليد: "نبذ التراث الإسلامي لمصلحة النصوص الأصلية المفهومة على أنها مستودع الحق الطبيعي، ونبذ التقليد المذهبي، والدعوة إلى التلفيق، أي الأخذ بين المذاهب المختلفة -وحتى المائتة منها كالظاهرية- ما ناسب اليوم من الأحكام".⁴⁹ وكان من مؤيدي هذه الدعوة الطهطاوي ثم خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وابن باديس والشيخ رشيد رضا.

وما يرمي إليه العظمة كاستنتاج أنّ الإصلاحية الإسلامية جاءت رداً سياسياً فكرياً على الأوضاع والإصلاحات التربوية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتها الدولة التنظيماتية، وفي الوقت نفسه جاءت فكراً نفعياً في أسسه، فقامت بذلك على "انتهازية فكرية وانعدام الاستباق، تأخذ من هذا ومن ذلك بما يوافق لحظتها، وتغطي نفسها باستشارة الدين والدنيا في آن معاً، وفق اعتبارات نفعية، محافظة، دفاعية (...). فقامت على أساس من واقع علماني، وهاجس علماني، وتسمية دينية له".⁵⁰

أمّا الخطاب الثاني، الذي شكّل مع خطاب الإصلاحية الإسلامية خطاب النهضة في القرن التاسع عشر، فهو كما يسميه عزيز العظمة خطاب "العلمانية الصريحة"، كان هذا الخطاب عكس الخطاب الإصلاحية "خطاباً مناضلاً مساوقاً لطموح الدولة التنظيماتية ودنياها"،⁵¹ وبالتالي صريحاً في دفاعه ودعوته للعلمانية.

كان هذا التيار العلماني الآخذ بالعلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية تياراً صغيراً، مثله أفضل تمثيل شبلي الشميل ثم سلامة موسى متأثراً بفكر الداروينية والتطورية كما كان الشأن بالنسبة للإصلاحية الإسلامية.

⁴⁹- م. ن (ص166)

⁵⁰- م. ن (ص175)

⁵¹- م. ن (ص176)

ويدرج العظمة شبلي الشميل كأحد رموز هذا التيار لتأثر فكره بالداروينية؛ فالإنسان كالحوان - لديه - طبيعي وكل ما فيه من الطبيعة، "فإنّ جميع العناصر المؤلف منها موجودة في الطبيعة وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم الطبيعة، فهو كالحوان فسيولوجياً وكالجما كيمياوياً، والفرق بينه وبينهما فقط بالكمية لا الكيفية والصورة لا الماهية والعرض لا الجوهر".⁵² فالإنسان إذن عند الشميل يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحس، وليس بعالم الغيب".⁵³

يكون الشميل بهذا صريحاً في تعامله مع الفكر العلمي، وأكثر الأفكار تطوراً "وطليعية في عصره"، يربطها بأفكار الأنوار والنظرية التطورية دون مراوغة. كانت علمانية الشميل في نظر العظمة مزوجة بين التنور العقلي ووضوح الرؤية في التاريخ والمجتمع بموجب العقل، دون العامل الديني المؤدي إلى الوهان في الفعالية العقلية والتنازع العصبوي في المجتمع والسياسة، ويضيف أنّ علمانيته قامت أيضاً على الدعوة إلى الكونية العقلية القائمة على تعميم أخلاق العقل ومبادئه في الدنيا، بحيث أصبحت الدعوة إلى الرابطة الشرقية بالنسبة إلى الشميل دعوة إلى "جامعة واحدة هي تراضي النظام وفساد الأحكام وانحطاطاً لمدارك العقلية وفساد المبادئ الأدبية"،⁵⁴ وحيث أصبحت الدولة الدينية "دولة الضعفاء والجبنا والكسالى في الأمة".⁵⁵

وفي السياق نفسه، أشار العظمة إلى مفكرين علمانيين آخرين، كفرح أنطون في جداله مع محمد عبده، خاصة في تأكيده على أنّ اقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في تاريخ الإسلام جعل التسامح الديني أصعب منه في المسيحية التي انتهت إلى الفصل بين السلطتين، "مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي".

كما أشار إلى مفكر آخر، وهو أحمد فارس الشدياق الذي طوّر موقف العثمانيين الشباب، القائل بضرورة تبني الدولة عدم التدخل في أمور اعتقادات مواطنيها، بل يجب الحفاظ على التدين كمجتمع للفضائل دون واقعه الحالي المفتت للمجتمع.⁵⁶ لذا جاء المطلب الأساسي للعلمانيين، هو فصل الدين عن الدولة وجعل الدين من الأمور الشخصية، فالدين عند المتنورين المتدينين صلة المؤمن بربه، أمّا عند غير المتدينين فهو موضوع بحث اجتماعي، وبهذا الاعتبار يتوقف الدين عن كونه موضوعاً للنزعات الاجتماعية.⁵⁷

⁵²- م. ن (ص183)

⁵³- م. ن (ص183)

⁵⁴- م. ن (ص185)

⁵⁵- م. ن (ص185)

⁵⁶- م. ن (ص185)

⁵⁷- م. ن (ص187)

بهذه الإشارة إلى التيارين اللذين كانا يمثلان خطاب النهضة في القرن التاسع عشر، نكون قد وقفنا مع عزيز العظمة على تأثير الفكر الغربي العلماني وحضوره ضمناً في خطاب الإصلاحية الإسلامية أو صريحاً في خطاب العلمانيين.

العلمانية ومظاهرها في القرن العشرين

ما يمكن استنتاجه من الخطاب النهضوي في القرن التاسع عشر، أن من بين مرجعياته الأساسية الفكر الغربي كفكر لم يتحدد قط بحدوده الجغرافية، بل كفكر له امتداد كوني، من هنا نفهم لماذا عزيز العظمة لا يحصر العلمانية في دين من الأديان ولا في رقعة جغرافية وتاريخية. إن العلمانية بالنسبة له مسألة كونية ملتصقة بمسيرة التاريخ الكوني، لهذا يرى أن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار "بالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عمل ديني بال في مجال الصراعات السياسية"⁵⁸.

إن حركة التحديث والعلمنة التي عرفها العالم العربي في القرن التاسع عشر، على جميع المستويات السياسية والقانونية والثقافية والاجتماعية، استمرت على الوتيرة نفسها، بل وتعمقت عند ظهور الدولة الوطنية المستقلة، "استمرت الدولة الليبرالية، وبعدها الدولة الوطنية الثورية، في سلوك سبيل الدولة التنظيماتية في محاولتها اختراق المجتمع بالمتاقفة أولاً، وبالتنظيم السياسي الوحداني لاحقاً، وبمحاولتها اتخاذ دور أخلاقي فكري قائم على فكرة الهيمنة الإيديولوجية، وعلى نقض البلقنة الاجتماعية - الثقافية الاستتباعية"⁵⁹.

استمرت حركة التحديث إذن في العالم العربي في القرن العشرين، ميّز نصفه الأول تأسيس التحديث وتجسيده في مؤسسات وجمعيات تدافع عن العلمنة والتجديد، وتدعو إلى الانعتاق من هيمنة المؤسسات التقليدية والدينية. في مقابل ذلك، ووجهت هذه الحركة بمعارضة شديدة من طرف المدافعين عن التقليد، كما جرى لطفه حسين بعد ظهور كتابه "في الشعر الجاهلي"، وقبله علي عبد الرزاق في أعقاب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" مع مؤسسة الأزهر، أو ما واجهته نظيرة زين الدين بعد نشر كتابها "الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرر العقل وتحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي"، في استخدامها للحجج الدينية في الانتصار لحقوق المرأة. وعلى الرغم من هذه المعارضة، فقد عرف العالم العربي في هذا القرن عدة محطات ومظاهر للعلمانية، نلخصها مع عزيز العظمة في الإصلاحات القانونية والإنتاج الثقافي الذي عرفه العالم العربي.

⁵⁸- م. ن (ص197)

⁵⁹- م. ن (ص194)

وبالنسبة للمؤلف، "جاء وضع القوانين المدنية العربية الموضع الأكمل لإدراج الوطن العربي في الكونية الرأسمالية ولنزع الطابع الديني عن المعاملات اليومية لأفراده، فكانت تلك القوانين إحدى أهم معالم العلمانية في الحياة العربية".⁶⁰ والاتجاه العام للإصلاحات القانونية منذ القرن التاسع عشر، كما يراه العظمة، استمر باتجاه المزيد من تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي في القانون. فالقانون الجنائي المصري لعام 1973م، يسقط كل إشارة إلى الدينة، والأمر نفسه نراه في قانون العقوبات السوري لعام 1949م الذي ألغى كل إشارة إلى القصاص والجلد، وكان مستوحى من القانون اللبناني. أمّا في أقطار المغرب العربي، فقد عاشت ازدواجية في النظم القانونية بين ما يطبق على الأجانب والمجنسين جنسية فرنسية وبين المحليين.

أمّا فيما يتعلق بالنتائج الثقافية كمظهر من مظاهر ازدهار العلمانية، فإنّه "لم ينحصر في مجال ثقافي واحد، بل تبلور في جميع المجالات. فمثلاً على صعيد المجالات برزت مجلة "المقتطف" لإسماعيل مظهر و"الهلال" وهي قديمة التأسيس وواسعة الانتشار، والمجلة "الجديدة" (1924-1927) لسلامة موسى، كما أسّس فؤاد حروف وسلامة موسى "المجتمع المصري للثقافة العلمية" سنة 1939م وانضم إليها إسماعيل مظهر، كما تأسست في سوريا مجلة "الحديث" سنة 1926م، ثم مجلة "الطلیعة" سنة 1935م أول مجلة عربية ذات توجه اشتراكي ماركسي، وكان من مناصريها إحسان الجابري، وجميل صليبا، وقسطنطين زريق، وأمين الريحاني، وجبرائيل جبور. ومن أهم ما قامت به هذه المجالات هو نشر الفكر العلمي والثقافي العقلاني التنويري في مواجهة العقلية الدينية التقليدية.

وفي مجال الأدب والشعر كان لشعراء الرابطة القلمية في أمريكا الشمالية، وخصوصاً لجبران خليل جبران، أثر عظيم الأهمية في مجال الشعر العربي الحديث "خصوصاً في استخدامه الصور والأنفاس الإنجيلية والتوراتية، بعد أن كانت هذه قد أضحت علمانية ذات ارتباطات وتداويات رمزية ومعنوية كونية أخرجتها عن إطارها المسيحي".⁶¹ ويُمكن أن يقال الشيء نفسه عن أثر سعيد عقل في فترة الرومانسية، كما استطاع بدر شاكر السياب أن يوطن الرموز المسيحية ويستخدمها مع رموز إسلامية وثنية، كما يمكن الإشارة إلى خليل حاوي وأدونيس.

أمّا الرواية والقصة، فقد كانتنا أيضاً مجالين هامين لمواجهة التوجه التقليدي الاجتماعي الثقافي للأدب المتمثل في شخصيات قلقة، كما هو الشأن عند سهيل إدريس وإحسان عبد القدوس وليلي بعلبكي وحنا مينة وشوقي عبد الحكيم، كما استخدمت الرواية عند نجيب محفوظ وجمال الغيطاني "استخداماً ذا مرجعية دون

⁶⁰ - م. ن (ص212)

⁶¹ - م. ن (ص269)

المرجعية الأصلية التراثية أو الدينية"، بل يبدو في نتاج نجيب محفوظ -يضيف العظمة- توجه وضعي تطوري علموي، جعل فيه العلم وريثاً للدين في العصر الحديث.

وفي مجال كتب التراث يمكن الاستشهاد بكتب عديدة، نأخذ من بينها كتابين "في الشعر الجاهلي" لطف حسين و"الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، بحكم ما خلفاه من آثار على الفكر العربي، وما مثلته قضيتهما، في نظر العظمة، كمحطة رئيسة "في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية العلمانية وأسس النظر التاريخي على مجالات اعتبرها الدينون حكرًا عليهم".⁶²

وقفنا على هذه المحطات، لنبيّن مدى استمرارية حركة التحديث والعلمنة في العالم العربي في القرن العشرين كما أوردتها عزيز العظمة كامتداد للقرن السابق عليه، "وكتعبير عن التفوق التاريخي والحضاري لثقافة الدولة التنظيماتية على ثقافة المجتمع، ولارتقاء تنظيماتها على تنظيماته، ولتقدم عالميتها على محليته، ولمواءمة مرجعيتها الفكرية والعملية لعلمانية العصر".⁶³ كما نبيّن الاختراق الثقافي للمجتمعات العربية من قبل الثقافة العقلية للحضارة الكونية، وظهور فئة جديدة من المثقفين التربويين والقانونيين والأدبيين ذوي ثقافة عقلية بوجوازية تحت رعاية الدولة الاستقلالية، أو الدولة الوطنية، كوريثة عن الدولة التنظيماتية.

من هنا يمكن أن نخلص إلى القول إنّ العلمانية لدى عزيز العظمة، كمحطة، لم تكن بعيدة عن نشوء الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، بل ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً للخروج من المحلية والانكماش إلى الكونية والعالمية. ولتبرير موقفه هذا اعتمد عزيز العظمة على أحداث تاريخية وتحولات فكرية وسياسية وقانونية، لتكون قاعدة يبرر من خلالها اختراق المجتمع من طرف فكر جديد، وبروز فئة جديدة من المثقفين تعتمد على الفكر الكوني، واندرج هذا الفكر في أمور المجتمع والسياسة والثقافة وحتى في أمور الدين والشريعة.

⁶²- م.ن (ص264)

⁶³- م.ن (ص267)



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com