ملـــف

الشريعة والعلمانية والدولة

نحـــو آفـــاق جديـــدة

الدراسات والأبحاث

- التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية (١٨٣٩-١٨٧٦م)
  دراسة في أول إحلال للقوانين العلمانية محل الشريعة وأثره في الدولة العثمانية
  د. إسمى مهيبل
- من «مكتب» Mekteb إلى «أوكول» Okul
  التعليم والسلطة وجذور العلمانية في تركيا الحديثة
  خالد أبو هريرة
- هل تُعدُّ الحركات الإسلامية السياسية
  حركات متعلمنة؟
  د. محمد عفـان
- في العلمانية والعلمانوية في العالم العربي-الإسلاماتي
  جريدة «نفير سورية» لبطرس البستاني
  د. حسام الدين درويش
- قراءة في علمانية هشام جعيّط
  نعم لعلمنة الشريعة لا لعلمنة الدولة!
  د. محمد الرحموني

الترجمـــات

- الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية
  لوقا أوزانو ، ترجمة: د. السيد عمر
- العلمانية والإصلاح الإسلامي والأخلاقيات في تركيا الحديثة
  آيدوغان كارس ، ترجمة: د. محمد الحاج سالم
- الإسلام خارج الحكم الشرعي (العلمـاني الإسلامي)
  شيرمان جاكسون، ترجمة: عمر عبد الرازق شاهين
- الشعبويـــة والديـــن
  جوزيه بيدرو زوكيتي، ترجمة: إسلام أحمد

الحـــوارات

- الإسـلام والدولـة العلمـانية: هل العلاقة ممكنـة؟
  حوار مع البروفيسور أحمد ت.كورو
- العلمانية والإسلاميـة في سياق الاستعمار والتحرّر
  حوار مع الأستاذ حسـن أبو هنيـة
- سجالات «الدولة المستحيلة»: ردود وتعقيبات
  حوار مع البروفيسور وائل حلاق، المحاور: عثمان أمكور

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2022

All rights reserved © 2022

الشريعة والعلمانية والدولة

نحو آفـــاق جديـــدة

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

المحتويات

المشاركون ٥

الافتتاحية ٦

الورقة المرجعية لملف «الشريعة والعلمانية والدولة: نحو آفاق جديدة» ١٠

المحور الأول: التحديث العلماني ١٣

التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية (١٨٣٩-١٨٧٦م): دراسة في أول إحلال للقوانين العلمانية محل الشريعة وأثره في الدولة العثمانية: د. إسمى مهيبل ١٤

من «مكتب» Mekteb إلى «أوكول» Okul: التعليم والسلطة وجذور العلمانية في تركيا الحديثة: خالد أبو هريرة ٣٣

المحور الثاني: العلمنة والدين والديمقراطية ٦٥

الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية: لوقا أوزانو، ترجمة: د. السيد عمر، ٦٦

هل تُعدُّ الحركات الإسلامية السياسية حركات متعلمنة؟: د. محمد عفان ٨٢

المحور الثالث: اجتهادات عربية وإسلامية ٩١

في العلمانية والعلمانوية في العالم العربي-الإسلاماتي: جريدة «نفير سورية» لبطرس البستاني: د. حسام الدين درويش ٩٢

العلمانية والإصلاح الإسلامي والأخلاقيات في تركيا الحديثة: آيدوغان كارس، ترجمة: د. محمد الحاج سالم ١١١

الإسلام خارج الحكم الشرعي (العلماني الإسلامي): شيرمان جاكسون، ترجمة: عمر عبد الرازق شاهين ١٢٦

قراءة في علمانية هشام جعيّط: د. محمد الرحموني ١٤٦

المحتويـات

المحور الرابع: عصر الشعبويـــة ١٥٤

الشعبويـــة والديـــن: جوزيه بيدرو زوكيتي، ترجمة: إسلام أحمد..... ١٥٥

حـــوارات ١٧٢

الإســلام والدولــة العلمــانية: حوار مع البروفيسور أحمد ت.كورو ١٧٣

العلمانيــة والإسلاميـــة في ســياق الاســتعمار والتحــرّر: حــوار مــع الأســتاذ حسن أبو هنية..... ١٧٩

ســجالات «الدولــة المســتحيلة»: ردود وتعقيبــات: حــوار مــع البروفيســور وائــل حــلاق، المحاور: عثمان أمكور..... ١٨٩

المشـاركون

- **د. إسمى مهيبل:** أستاذة التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة الجزائر.
- **خالد أبو هريرة:** باحث في تاريخ الشرق الأوسط الحديث ومترجم.
- **لوقا أوزانو (Luca Ozzano):** أستاذ العلوم السياسية المساعِد بجامعة تورينو، إيطاليا.
- **د. محمد عفان:** باحث دكتوراه في العلوم السياسية.
- **د. حسام الدين درويش:** باحث أوَّل زائر في مركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في برنامج «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، في جامعة لايبزيغ، في ألمانيا.
- **آيدوغان كارس (Aydogan Kars):** زميل أبحاث رفيع المستوى، مركز الدراسات الدينية بجامعة موناش، أستراليا.
- **شيرمان جاكسون (Sherman Jackson):** أستاذ كرسي الملك فيصل للثقافة والفكر الإسلامي، وبروفيسور الدين والدراسات الأمريكية والعِرقية في جامعة كاليفورنيا الجنوبية.
- **د. محمد الرحموني:** أستاذ الحضارة بالجامعة التونسية (المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس).
- **جوزيه بيدرو زوكيتي (José Pedro Zúquete):** زميل باحث في معهد العلوم الاجتماعية بجامعة لشبونة، البرتغال.
- **د. السيد عمر:** رئيس قسم العلوم السياسية بجامعة حلوان، مصر.
- **إسلام أحمد:** باحث ومترجم مصري.
- **د. محمد الحاج سالم:** باحث ومترجم تونسي، متخصص في الإناسة الدينيّة.
- **عمر عبد الرازق شاهين:** مترجم مصري وباحث ماجستير، متخصص في العلوم السياسية.
- **د. أحمد ت.كورو:** أستاذ العلوم السياسية ومدير مركز الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة سان دييغو الحكومية.
- **حسن أبو هنية:** باحث متخصص في شؤون الحركات الإسلامية.
- **د. وائل حلاق:** أستاذ الأخلاق والقانون والفكر السياسي في جامعة كولومبيا.
- **عثمان أمكور:** باحث في العلاقات الدولية والفكر السياسي.

الافتتاحيـــة

تُعَـدُّ مسـألة «**العلمانيـة والشريعـة**» اليـوم الناظـمَ المركـزي لطائفـة واسـعة مـن النقاشـات النظريـة والانقسـامات الأيديولوجيـة حـول الدولـة تعريفًـا ووظيفـة، وتـبرز خطـورة هـذه المسـألة في العـالم العـربي الإسـلامي عنـد كلّ منعطـف سـياسي وثقـافي، إذ تعـاود الحضـور باسـتمرار بوصفهـا حقـلًا خلافيًّـا تثـور فيـه النقاشـات -بـل والصراعـات- حـول معـاني المرجعيـة والهويـة والإرث الحضـاري، وحـول قضايـا الحقـوق والحريّـات والتعاقـد الاجتماعـي. ليسـت مسـألة العلمانيـة والشريعـة إذن مجـرّد مسـألة قانونيـة أو حتـى سياسـية، بـل هـي مسـألة ذات أبعـاد فلسـفية ودينيـة عميقـة، وذات تداعيـات فقهيـة وفكريـة واسـعة، كـما أنهـا ليسـت مسـألة يسـهل نقاشـها فكريًّـا دون اسـتحضار تاريـخ القـوى والتحـوّلات التـي أبـرزت المبـدأ العلـماني وصاغـت معـالم التحـوّل العالمـي، ثـمّ الإسـلامي والعـربي في القرنَـيْن الماضيـين عـلى مسـتوى الدولـة والمجتمـع.

عرفـت العلمانيـة في صيغهـا النظريـة وتجاربهـا التاريخيـة تنويعـة مـن الخيـارات تتفـاوت في تحديـد موقـع الديـن مـن المجـال السـياسي العـام، كـما أن الفرقـاء والأطـراف (إسـلاميين وعلمانيـين) قـد عرفـوا تنويعـة مـن الخيـارات حـول «طبيعـة الدولـة» تمتـدّ عـلى طـول تدريجـات الطيـف الإسـلامي-العلماني. ولا شـكّ أن التحـولات السياسـية التـي شـهدتها المنطقـة العربيـة في العقـد المـاضي قـد قدَّمـت دروسًـا عديـدة للقـوى السياسـية وللباحثـين والمفكّريـن حـول أبعـاد سـؤال العلمانيـة وموقـع الديـن وإمكانيـة الإجـماع عـلى الدولـة بـين الفرقـاء، وإذا كان هـذا المسـتجد يسـتدعي إعـادة النظـر في هـذه المسـألة لتجديـد زوايـا النظـر وتحديـد مكامـن الخـلاف، فـإن التحـولات العالميـة الجاريـة المتمثّلـة في صعـود الشـعبوية وسياسـات اليمـين البديـل قـد أبـرزت هـي الأخـرى وقائـع سياسـية جديـدة وأعـادت بعـث النقـاش حـول المسـألة الدينيـة والسياسـية عالميًّـا.

ضمـن هـذه السـياقات، **وضمـن اهتـمام مركـز نهـوض للدراسـات والبحـوث** الأكيـد بأسـئلة النظريـة السياسـية والاجتهـادات الإسـلامية حولهـا، جـاءت دعـوة المركـز للباحثـين للإسـهام في الملـف البحثـي **المعنـون بـ«الشريعـة والعلمانيـة والدولـة: نحـو آفـاق جديـدة».**

وسـعيًا إلى تأطـير النقـاش وإبـراز الأبعـاد المتشـعِّبة لمسـألة العلمانيـة والشريعـة والدولـة، صاغـت الهيئـة العلميـة في مركـز نهـوض ورقـة مرجعيّـة تتنـاول الطبيعـة المركّبـة لأسـئلة العلمانيـة والشريعـة كـما تلقـي الضـوء عـلى السـياقات التاريخيـة التـي رسـمت ملامـح السـؤال الكبـير للاسـتعصاء السـياسي العـربي الإسـلامي.

كـما اقـترح المركـز جملـة مـن المحـاور البحثيـة التـي تجـاوب معهـا الباحثـون، فجـاء **المحـور الأول** بعنـوان: «**التحديـث العلـماني**» ليتنـاول بالتحليـل لحظـة التحـوّل القانـوني والمؤسـسي في نظـام الدولـة، ويـدرس مجـالات التحـوّل في المنظومـة السياسـية والاجتماعيـة والقانونيـة، وليتوسّـع في بيـان آثـار تراجـع منظومـة «الشريعـة» وسـطوع نجـم «العلمانيـة» بوصفهـا مبـدأ سياسـيًّا للتحديـث، ومـا رافـق هـذا التحـوّل عـلى صعيـد اسـتبدال النخـب والمدونـات القانونيـة والبنـى الاجتماعيـة وغيرهـا. وانتظمـت في المحـور ورقتـان

متكاملتان تتناولان أحد أكثر أمثلة هذا التحوّل مركزيّة وحساسيّة، ألا وهو التحوّل في الفضاء العثماني في القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، فتناولت ورقة د. إسمى مهيبل «**التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية (١٨٣٩ - ١٨٧٦م): دراسة في أول إحلال للقوانين العلمانية محل الشريعة وأثره في الدولة العثمانية**» حيثيات عملية إحلال القوانين العلمانية محلَّ القوانين المستقاة من الشريعة، وتعمّقت في تعليل أسباب هذه العملية وتحليل آثارها، متسائلة عن النتائج البعيدة لعصر التنظيمات على مستوى كفاءة جهاز الحكم وعلاج مشكلة الأقليات. أما بحث الأستاذ خالد أبو هريرة الذي جاء بعنوان شيّق «**من مكتب إلى أوكول: التعليم والسلطة وجذور العلمانية في تركيا الحديثة**» فقد جاء مكمّلًا لبحث د. إسمى، إذ تناول دور الجهاز التعليمي في إنتاج المواطن والذات الفرديّة، ودرس باستفاضة عملية استبدال نخبة الحكم بنخبة جديدة تلقَّت تعليمها بعد إنشاء المدارس الحديثة.

أما **المحور الثاني** فجاء بعنوان: «**العلمنة والدين والديمقراطية**» ليتناول سؤال موقع الدين والحركات الدينية من المنظومة الديمقراطية، ويبحث في طبيعة العلاقة بينهما. واخترنا في هذا المحور مادّتَيْن، **الأولى:** فصل مُترجم بعنوان «**نموذج العلمنة**» من كتاب «**أقنعة الدين السياسية: الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة**» لمؤلّفه د. لوقا أوزانو، حيث يُقدِّم هذا الفصل مسحًا شاملًا لتطوّرات نظرية العلمنة وتصوّرها عن موقع الدين من الفضاء السياسي، وما شهدته بواكير الحداثة السياسية من تصوّرات تنادي بضرورة استبعاد الدين عن المجال السياسي وخصخصته في المجال الفردي بوصفه شرطًا للتحديث والدمقرطة، ثمّ ما أعقب ذلك من نظريات معاصرة أخذت تُعيد رسم هذه العلاقة مكتشفة مع الوقت صعوبة وضع حدّ فاصل واضح بين ما هو «ديني» وما هو «علماني». أما الورقة الثانية في هذا المحور فقد جاءت بعنوان مثير «**هل تُعدُّ الحركات الإسلامية السياسية حركات متعلمنة؟**» للدكتور محمد عفان، وتبدأ الورقة بسبر أبعاد مفهوم العلمانية وإشكاليّات التعريف، ثمّ تنتقل إلى رصد وتحليل سمات التحوّلات البارزة في خطاب الحركات السياسية الإسلامية الحديثة وممارساتها، وتناقش ظهور نمط من العلمنة الكامنة في تصورات حركات «الإسلام السياسي» وأولوياته.

ثمّ يأتي **المحور الثالث** في هذا الملف ليتناول واقع وتاريخ تلقّي العلمانية في العالم العربي والإسلامي، والتفاعل الفكري اجتهادًا ونقدًا وتبيئة مع هذا المفهوم، وقد جاء المحور بعنوان: «**اجتهادات عربية وإسلامية**». ويُمكن إجرائيًّا تقسيم المحور إلى محورَيْن فرعيَّيْن، يتناول الأول رصد عملية التلقّي وما صاحبها من تفاعل، وأولى الأوراق في هذا المحور هي ورقة د. حسام الدين درويش بعنوان «**في العلمانية والعلمانوية في العالم العربي-الإسلاماتي: جريدة «نفير سورية» لبطرس البستاني**». إذ تُناقش هذه الورقة سياق حضور العلمانية والموقف العلمانوي في «نفير سورية»، التي تُعَدُّ نصًّا رائدًا ومبكّرًا يكشف عن طبيعة المفهوم ودلالاته الأولى في التلقّي العربي، وتُقدِّم الورقة أيضًا شقًّا مفاهيميًّا غنيًّا، وتوفّر عدّة نقديّة ضرورية للتعاطي مع مفهوم العلمانية ومشتقّاته. أما الورقة الثانية فتأتي بعنوان «مقاصد أم شريعة؟ العلمانيّة والإصلاح الإسلامي والأخلاقيّات في تركيا الحديثة» لآيدوغان كارس، بترجمة د. محمد الحاج سالم، حيث تتناول هذه الورقة موقع الاهتمام بمقاصد الشريعة في النقاشات الدائرة منذ

الخمسينيات في تركيا، وعلاقة هذه النقاشات بأسئلة العلمانية والإصلاح الإسلامي. وإضافة إلى الأهمية المتمثّلة في تقديم هذه الورقة خريطة بأهمّ الاتجاهات والتيارات الفكرية في الساحة التركيّة، فإنها تُقدِّم مفارقة تُثير الاهتمام في اختلاف الدور الذي تؤدّيه مباحث «مقاصد الشريعة» في كلّ من تركيا والعالم العربي.

أما **المحور الفرعي الثاني** ضمن محور «اجتهادات عربية وإسلامية»، فيتناول مقاربات فكرية وشرعيّة جديدة للتعاطي مع السؤال المركزي للملف، وهو العلاقة بين الشريعة والعلمانية. وفيه ورقة مترجمة للبروفيسور شيرمان جاكسون بعنوان «**العلماني الإسلامي: أو الإسلام خارج الحكم الشرعي**»، بترجمة عمر شاهين، وفيها إسهام جريء حول ما يرى جاكسون أنه مساحة أصيلة تركتها نصوص الشريعة للتقدير البشري للمسلم دون أن يعني ذلك خروجها عن المعنى الواسع للعبادة. كما يضمّ هذا المحور ورقة للدكتور محمد الرحموني بعنوان «**قراءة في علمانية هشام جعيط: نعم لعلمنة الشريعة، لا لعلمنة الدولة!**»، حيث تعمد الورقة إلى تتبع موقف جعيّط من العلمانية وتطوّر صيغ هذا الموقف، كما تحاول رفع الالتباس عمّا يبدو غموضًا داخليًّا في موقف جعيط، مع قراءة نقديّة للجذور البعيدة لهذا الموقف.

يأتي المحور **الرابع** في الملف بعنوان: «**عصر الشعبوية**» ليتناول تحولات موقع الدين ونظرية العلمنة في عصر بروز القادة والأحزاب الشعبوية على امتداد العالم (من الصين والهند شرقًا إلى فرنسا والولايات المتحدة غربًا). ويضمّ هذا المحور ورقة مترجمة لجوزيه بيدرو زوكيتي، الزميل الباحث في معهد العلوم الاجتماعية في جامعة لشبونة بعنوان «**الشعبوية والدين**»، بترجمة إسلام أحمد، حيث تقدّم الورقة قراءة شاملة وتصنيفيّة لأدبيات دراسة الدين والشعبوية وتتناول بالفحص المعمّق الأبعادَ الدينية والرمزية والهويّاتية من السياسات الشعبوية، الأمر الذي يُعيد تثوير التصوّرات المبسّطة عن مبادئ «علمانية» الدولة وحياديّتها.

أخيراً، نُقدّم في ختام الملفّ ثلاثة حوارات نقدية، **الأوّل:** مع البروفيسور أحمد كورو، أستاذ العلوم السياسية في جامعة ولاية سان دييغو في الولايات المتحدة، حيث تطرّقنا في الحوار إلى أعماله حول تنوّع التجارب العلمانية الغربيّة، وحول قراءته الجديدة للتاريخ الإسلامي وما يراه مستقرًّا فيه من تمايز مؤسساتي بين مؤسسة السلطة السياسية والمؤسسة العلمائية، كما طرحنا عليه العديد من الأسئلة حول تحوّلات المشهد العالمي وظاهرة صعود اليمين الشعبوي وما تُمثّله هذه الظاهرة من تحدٍّ لمبدأ العلمانية والحياد الديني في التجربة الغربية.

أما **الحوار الثاني**: فيأتي مع الأستاذ حسن أبو هنية، الباحث والخبير في مجال الحركات الإسلامية وتحوّلات الحركات الاجتماعية، حيث يتناول الحوار السياق التاريخي لدخول العلمانية إلى العالم العربي، وصلتها الوثيقة بالمشروع الاستعماري وهيمنته الثقافية، كما نتناول تفاعلات الحركات والخطابات الإسلامية مع هذه الثنائية (الإسلامي-العلماني)، التي حكمت النقاش النظري حول الدولة والقانون في العالم العربي منذ عقود، كما نحاول أن نستشرف تحوّلات هذه العلاقة في ظلّ الموجة الشعبوية العالميّة وآثارها البعيدة.

إذا كان مدخل السياسة المقارنة الذي يُقدّمه البروفيسور كورو يؤول إلى القول بإمكانيّة التوافق بين العلمانية الناعمة وبين الإسلام، فإنّ المقاربة ما بعد الاستعمارية التي يقدّمها الأستاذ أبو هنيّة تؤول إلى نفي هذه الإمكانيّة وإلى إبراز أوجه الأختلاف بين منظومة الشريعة ومنظومة الحكم العلماني.

وأخيرًا، يأتي **الحوار الثالث** مع البروفيسور وائل حلاق، أستاذ الأخلاق والقانون والفكر السياسي في جامعة كولومبيا، حيث يدور الحوار الذي أجراه معه الأستاذ عثمان أمكور حول كتابه "الدولة المستحيلة" وما أثاره من عاصفة من الجدل والنقد والتفاعل عربيًّا وعالميًّا، ويتناول الحوار مختلف المسائل التي طرحها الكتاب وألوان تلقّيه عربيًّا، وما أثاره من ردود أو اعتراضات، كما يضيء الحوار على مسار أعمال البروفيسور حلاق ومشاريعه القادمة.

إننا نأمل أن تسهم هذه المقاربات على تنوّعها، وعلى اختلاف مآلاتها ونتائجها، في الكشف عن التضاريس المتنوّعة لجغرافيّة سؤال العلمانية والشريعة والدولة الذي وضعناه عنوانًا لهذا الملف البحثي، ونرجو أن يجد فيه القرّاء والباحثون والأساتذة ما يُثِير ساكن الفكر، ويطوّر طرائق المعالجة في تناول هذا السؤال المركزي في تقرير مستقبل كلّ نظرية وممارسة سياسية لبلادنا.

الورقة المرجعية لملف
«الشريعة والعلمانية والدولة: نحو آفاق جديدة»

منذ البعثة المحمَّدية وحتى التحوُّل الحداثي الكبير، كانت الشريعة الإسلامية هي الإطار المرجعي العام للحياة القانونية والاجتماعية في البلدان ذات الغالبية المسلمة، وكان للشريعة بمنظوماتها وعلومها ومؤسساتها موقعٌ مركزيٌّ في صياغة حياة المسلمين في المجتمع والدولة، وغنيٌّ عن القول أن الشريعة تاريخيًّا منذ تقعيدها وحتى تقنينها، لم تكن على صورة واحدة، بل إنها مرَّت بعدّة أطوار متعاقبة واتخذت عدّة صيغ متجاورة، وقد أسهم في حركتها التفاعلية هذه العديدُ من العوامل والمعطيات الذاتية النظرية والخارجية الواقعية. ولم يكن يُنظر إلى هذا التجدُّد والتنوُّع بوصفه انحرافًا عن الأصل -إلَّا إذا تجاوز حدودًا معلومة- بل بوصفه علامة صحيَّة ودليلًا على الصلاحية والقدرة على الاستجابة للنوازل، وبوصفه مرادًا من الشارع الحكيم الرحيم.

ظلَّت الشريعة -بوصفها بيانًا وتنزيلًا لأحكام الشارع- هي السلطة المرجعية التي تمنح الشرعية لمؤسسات المجتمع، بما في ذلك الدولة. ولمَّا كان العلماء -المستقلون بوصفهم جسمًا اجتماعيًّا تدعمه شبكات الأوقاف والمجتمع- الممثلين المؤهَّلين المُعترَف بهم للاجتهاد في تفسير الوحي، فإنَّ سلطتهم كانت تمثِّل سلطة دستورية موازية لسلطة الحاكم، وتلك السلطة لها الحقُّ والقدرة -ولو نظريًّا- على تقويم سياساته وقراراته (أو على الأقل -عمليًّا- فرض نوعٍ من الرقابة الأخلاقية-المجتمعية عليها).

مع بواكير العصر الحديث، تأثَّرت دول المسلمين -العثمانية والصفوية والتيمورية الهندية- بدرجات متفاوتة بالتطوُّرات القانونية والمؤسَّسية والعسكرية الحديثة، وشهدت بعضها صراعات داخلية بين نُخب تقليدية وأخرى إصلاحية «حداثية» تسعى إلى تفعيل المنظومة البرلمانية والدستورية والقانونية الأوروبية. ثمَّ كان لدخول الاستعمار إلى بلادنا العربية أشدُّ الأثر في تفكيك مؤسسات الشريعة التقليدية وإحلال منظومة الدولة الحديثة محلّها. لم ينبع هذا التحوُّل من الديناميكيات الداخلية للمجتمع، ولم يُنجز في الغالب عبر حوار داخليٍّ صحيٍّ مع المنظومة المرجعية القائمة (من الأسفل إلى الأعلى)، بل كثيرًا ما تمَّ قهرًا وإخضاعًا (من الأعلى إلى الأسفل)، الأمر الذي أدَّى إلى خلق تشوُّهاتٍ بنيويَّة في المجتمع والفكر ما تزال تعمل عملها المُعيق في وجه كلِّ خطوة إلى الأمام، وما تزال تُسبِّب انقسامًا عميقًا يعيق أيَّ «إجماع حول الدولة".

اقترنت عملية «تحديث» المجتمعات والدولة العربية بـ«العلمانية» بوصفها فلسفة نظرية وإجراءً عمليًّا لتنظيم الحيّز السياسي وعَقْلنته (ترشيده) وتخليصه مما عُدَّ آفات للتعصُّب الديني والجمود التقليدي. وعلى الرغم من أن الانتقادات الغربية (أدبيات ما بعد العلمانية) التي توجَّهت إلى

إبـراز «تاريخيـة» مفهـوم العلمانيـة، وتنـوُّع تطبيقاتـه في الفضـاء الغـربي، وإلى التأكيـد عـلى التداخـل بـين «المقـدَّس» و«العلـماني»، فـإن العلمانيـة ظلَّـت -في نظـر التيـار السـائد مـن المُنظِّريـن السياسـيين- هـي الفلسـفة السياسـية التـي تنهـض عليهـا تصـوُّرات «الدولـة الحديثـة» وجهازهـا القانـوني، وظلَّـت هـي الـشرط الـضروري للتحـوُّل الديمقراطـي.

عـلى المسـتوى القانـوني والدسـتوري، تبنَّـت الـدول العربيـة مـا بعـد الاسـتعمارية منظومـة الدولـة الحديثـة وأنظمتهـا القانونيـة والدسـتورية، ولكنهـا حافظـت عـلى حضـور للشريعـة يمكـن وصفُـه بأنـه شـكليٌّ وهامـشيٌّ؛ إذ أقـرَّت معظـم الدسـاتير العربيـة بالإسـلام دينًـا رسـميًّا للدولـة، واسـتبقت الشريعـة في مجـال الأحـوال الشـخصية. ومـع تأميـم الأوقـاف وتنظيـم مؤسسـات الإسـلام الرسـمي التابعـة للدولـة فَقَـدت منظومـة الشريعـة اسـتقلاليتها وفاعليتهـا، وأصبحـت وظيفتهـا مقتـصرة عـلى تزويـد المنظومـة القانونيـة الحديثـة بالمـادة الخـام في مجـال «الأحـوال الشـخصية»، وعـلى إسـباغ الشرعيـة الدينيـة عـلى أنظمـة الحكـم.

ارتبطـت «العلمانيـة» في الفضـاء العـربي الإسـلامي بالاسـتعمار الغـربي والإمبرياليـة الثقافيـة، وشـهد العـالم العـربي إبَّـان حقبـة الأنظمـة القوميـة والاشـتراكية تجـاربَ «علمانيـة» مارسـت نوعًـا مـن الإقصـاء لـ«الديـن» والقـدح في «الشريعـة»، الأمـر الـذي خلَّـف ذاكـرة مريـرة، نتـج عنهـا جيـلٌ مـن المفكِّريـن الإسـلاميين والقوميـين الذيـن سَـعوا إلى اسـتبعاد مفهـوم العلمانيـة مـن النقـاش والتركيـز عـلى الديمقراطيـة بوصفهـا المقصـدَ المنشـود، الـذي يُمكـن أن يُجمـع عليـه الفرقـاء الأيديولوجيـون لمناهضـة الاسـتبداد. لم تُـرض هـذه الصيغـة جميـعَ الأطـراف، ولم توقـف الاسـتقطاب الإسـلامي-العلماني، ثـمَّ جـاءت النقاشـات التـي أسـفر عنهـا مـا عُـرف بـ«الربيـع العـربي»، فأبـرزت عمـق هـوَّة الخـلاف الدينـي العلـماني بـين النخبـة السياسـية؛ إذ بـرز هـذا الجـدل في العديـد مـن المحطـات والمواقـف السياسـية بشـأن الدسـتور، والأقليـات، وموقـع الشريعـة مـن المنظومـة القانونيـة، ودور الهُويَّـة الدينيـة في صياغـة الهُويَّـة القوميـة للدولـة. وقـد أُعيـد إحيـاء مفهـوم «الدولـة المدنيـة» بوصفـه خيـارًا ثالثًـا، دون تحديـدٍ مفهومـيّ واضـح، ليتحـوَّل إلى حقـل صراع دلالي يُجْمِـع الإسـلاميون والعلمانيـون عـلى عنوانـه ثـمَّ يختلفـون في تعيـين مضامينـه وتطبيقاتـه.

اسـتمرّ الـصراع عـلى المسـتويَيْن الفكـري والسـياسي قائمًـا، بـين فريـق يـرى في العلمانيـة إطـارًا تنظيميًّـا ضروريًّـا للإصـلاح السـياسي، ويـرى أن حـشر «العلمانيـة» في خانـة «التغريـب» ينطـوي عـلى موقـف هوياتي متصلـب، إذ إن التمييـز بـين الشـؤون «الدينيـة» و«الدنيويـة» كان حـاضرًا في النظـر الفقهـي والممارسـة السياسـية التاريخيـة للمسـلمين. ويـرى أصحـاب هـذا الفريـق أن الواقـع السـياسي الـذي أفرزتـه الدولـة الحديثـة يُحتِّـم الفصـل المؤسـسي والخطـابي بـين الأجسـام الدينيـة والسياسـية، حمايـة لمبـدأ المواطنـة ولمبـادئ الحريـات الدينيـة والتعـدّد الثقـافي. وقـد تضاعـف إيمـان هـذا الفريـق بموقفـه نتيجـة مـا رآه خطـرًا تُمثِّلـه أحـزاب الإسـلام السـياسي وخطابهـا التقليـدي عـلى منظومـة الحريـات والمواطنـة. في المقابـل، وخاصّـة بعـد موجـة الثـورات المضـادة، نظـرت شرائـح واسـعة مـن الإسـلاميين إلى «العلمانيـة» بمزيـد مـن الريبـة والقلـق، فقـد أثبتـت مسـارات مـا بعـد الثـورات -وفـق وجهـة نظرهـم- أنّ العلمانيـة موقـف أيديولوجـي معـادٍ للشريعـة وحضـور الهويـة الإسـلامية في الدولـة، وأن كثيـرًا مـن العلمانيـين مسـتعدين للتحالـف مـع الاسـتبداد

إن كان في ذلك ضمانة تحميهم من حكم الإسلاميين، حفاظًا وحرصًا على مصالح طبقة مخصوصة تريد توفير فضاء من الحرية الاجتماعية والشخصيّة لها، دون أن تُعنى حقًّا بالدفاع عن الحريات السياسية الأساسية.

وعلى امتداد السنوات التالية لحقبة الثورة المضادة، اشتعل الفضاء الافتراضي بعشرات الصراعات الثقافية، حول قضايا متعدّدة مثل الحريات الجنسية، وجواز الترحم على غير المسلم، ونطاق حرية الرأي والتعبير في القضايا الدينية وغير ذلك، وهي قضايا -وإن بدت ذات صبغة اجتماعية وثقافية- كانت في كثير من جوانبها إعادة إنتاج للاصطفاف السياسي «الإسلامي-العلماني»، وكانت تُضْمِر وراءها سؤال «المرجعية» الكبير الذي يحكم العديد من النقاشات العربية اليوم: **ما هو دور الشريعة؟ وما هو موقعها في الحيز العام؟**

غير أن موجة الشعبوية التي عصفت بالعالم بأَسْره، عصفت أيضًا بمفهوم العلمانية وموقعه من المنظومة الديمقراطية الليبرالية الغربية. فقد شهدت الشعبويات بروزًا للنزعات اليمينية المتطرفة، وإعادة انبعاث للتراثات الثقافية والرمزيات الدينية، كما أن التحوُّلات التي صاحبتها قد شجَّعت القوى الصاعدة على التأكيد على حقِّها في اتباع تقاليد سياسية مغايرة للتقليد الديمقراطي الليبرالي، الذي جرت عولمتُه في حقبة ما بعد الحرب الباردة. لم تتكشَّف الإمكانات الكاملة للموجة الشعبوية بعدُ، ولم تظهر حتى الآن تداعيات هذا التحوُّل العالمي، الذي سيؤثِّر حتمًا في المنطقة العربية وفي نقاشاتها الفكرية والسياسية، ولكن واجب الفكر والوقت يستدعي إعمال النظر في خياراتنا النظرية وصداها العملي، واستشراف مآلات هذا التحوُّل وما يفتحه من إمكانات أو يرسِّخه من حقائق.

لا يقتصر مفهوم العلمانية على المجال السياسي العمومي، بل يقترح بعض المفكِّرين (مثل تشارلز تايلور، ومارسيل غوشيه، وداريوش شايغان، وآخرين) أن العلمانية قد باتت أُفقَ الفكر والوجود الإنساني، بعد أن كفَّت التصورات الدينية عن كونها الإطار الناظم للوجود الإنساني البراديغم (paradigm)، وبعد أن نُزِعَ السِّحر عن الظواهر الطبيعية وقُدِّمت منظوماتٌ تفسيرية «طبيعانية» (علمانية) منافسة تستبعد الغيب من تصوُّراتها الأساسية عن الفرد والمجتمع والجسد والفطرة. بهذا المعنى، تبدو العلمانية فلسفة شاملة (يراها أصحاب هذا التصوُّر مسارًا حتميًّا للإنسان الحديث) لا مجرَّد إجراء تنظيميٍّ يكفل حياد الدولة تجاه الأديان. وفي هذا السياق، برزت أطروحات متعدِّدة تشكِّك في حتميَّة هذا المسار وتراه خصوصية غربية جرى تعميمُها، وتحذِّر من مآلات هذا التحوُّل وما يُلحقه من دمار بالمفاهيم الأساسية عن «الطبيعة الإنسانية»، وتقدِّم -في المقابل- تصوُّرات «دينية» أخلاقية مغايرة وبديلة (أمثلة ذلك في السياق العربي الإسلامي: عبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن).

المحـور الأول

التحديث العلمـاني

- **التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية (١٨٣٩-١٨٧٦م)**
  دراسة في أول إحلال للقوانين العلمانية محل الشريعة وأثره في الدولة العثمانية

- **من «مكتب» Mekteb إلى «أوكول» Okul**
  التعليم والسلطة وجذور العلمانية في تركيا الحديثة

التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية (١٨٣٩-١٨٧٦م)

دراسة في أول إحلال للقوانين العلمانية محل الشريعة وأثره في الدولة العثمانية

د. إسمى مهيبل

مقدمة

في مواجهة هدير التوسُّع السياسي والاقتصادي الأوروبي في القرن الثامن عشر، صعدت إلى السلطة في الدولة العثمانية نخبة من البيروقراطيين العلمانيين، درست على يد البيروقراطيين الأوروبيين، وزارت أوروبا وتلقت فيها تعليمًا معمقًا، ولمَّا عاد هؤلاء إلى بلادهم أقروا بأن المؤسسات الدينية والسياسية والعسكرية القديمة ما عادت تلبي حاجات الإمبراطورية في العالم الحديث، وأن ضعف الدولة ومؤسساتها يعود إلى تلك المواريث القديمة، التي أضحت -في نظرهم- تتعارض مع روح العصر وحياته.

لم يكن يُقصَد بذلك التراث في الواقع سوى قوانين الشريعة الإسلامية، التي ظلَّت حتى وقت متأخر من القرن الثامن عشر -أي قبل دخول المؤثرات الغربية إلى الدولة العثمانية- بمثابة القانون الأساسي، باعتبارها المصدر الأساسي للتشريع، الذي لم يكن ليقبل المساس به بأي شكل من الأشكال.

وبناءً عليه، صمَّم أولئك التغريبيون، الذين قُيض لهم أن يتولوا مناصب مهمَّة في الدولة العثمانية، على «تحديث» الدولة وهَجْر المبادئ الإسلامية السياسية فيها، من أجل نموذج غربي «متنور». وهكذا بدأت جذور العلمانية تظهر في التشريعات العثمانية، كما بدأت تعبّر عنها المراسيم السلطانية.

فبمقتضى مرسومَيْن سلطانيَّيْن صدرا في عهد السلطان عبد المجيد الأول، وهما: «خط شريف جولهانه» ١٨٣٩م، و«الخط الهمايوني» ١٨٥٦م، أُعلن عن التنظيمات الخيرية Tanzimat، وتعني إعادة التنظيم. وتأثَّرت التنظيمات العثمانية تأثرًا شديدًا بقانون نابليون والقانون الفرنسي في ظل الإمبراطورية الثانية، فتحوَّل الجيش والتعليم والإدارة والقضاء في أثناء فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦م) تحولًا جذريًّا من خلال علمانية أكثر راديكالية؛ حيث جرى إلغاء الجزية سنة ١٨٥٦م، ووضع نظام ثابت للجندية والضرائب، يشمل السكان المسلمين وغير المسلمين، وفي عام ١٨٤٧م تشكَّلت المحاكم المختلطة المدنية والجنائية، وبقوانين الإثبات والإجراءات المستمدَّة من الممارسات التنفيذية الأوروبية بدلًا من الممارسات الاسلامية. وفي عام ١٨٥٠م، صدر القانون التجاري، الذي مثَّل اعترافًا رسميًّا بنظام القانون والقضاء المستقل عن علماء الدين، والتعامل مع القضايا بشكل خارج عن نطاق الشريعة، كما جرت علمنة التعليم لقد أعلنت التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية عن بدء علمنة العالم الإسلامي، ولقد ظلَّ تيار التغريب والعلمنة الذي انبثق عنها يمثِّل في الكتابات التاريخية والأكاديمية -حتى يومنا هذا- نموذجًا لحركة الإصلاح والتحديث في العالم الإسلامي، على الرغم من كونه منافيًا لمبادئ الشريعة الإسلامية.

ومن ثَمَّ فإن هذه الدراسة سوف تحاول البحث والتعرف إلى النتائج التي ترتبت عن إدخال القوانين والنُّظُم العلمانية على الدولة العثمانية، مع مقارنة هذه الآثار بالفترة الأولى التي أبدى فيها العثمانيون احترامًا كبيرًا لمبادئ الشريعة. فهل كانت نتائج القوانين العلمانية الجديدة إيجابية على الدولة العثمانية كما كان أثرها في الغرب؟ وهل حقَّقت التنظيمات الأغراض المتوخاة منها؟ وإلى أي مدى أسهمت في وقف انحطاط الإمبراطورية والرفع من أدائها؟ وهل خففت من وطأة التدخل الأجنبي في شؤون الدولة العثمانية، بحرمانها -كما كان يأمل رجال التنظيمات- من ذرائع التدخل باسم حماية الأقليات المسيحية فيها؟ وهل نجحت في القضاء على سخط القوميات؟ وبالمجمل، إلى أي مدى أصبحت السلطنة قادرةً على السيطرة على جميع «مواطنيها»؟

١. ضمانات التحوُّل السريع من الشريعة نحو العلمنة

شكَّل خط شريف جولهانه الصادر في ٣ نوفمبر ١٨٣٩م منعطفًا كبيرًا في تاريخ الدولة العثمانية، حيث مثَّل نقطة الانطلاق لبرنامجٍ واسعٍ من التغييرات الراديكالية التي استهدفت تغيير جلد الدولة العثمانية، والتي «سوف تؤدي في غضون بضعة عقود إلى تبديل المشهد المؤسسي والاقتصادي والاجتماعي للبلاد».[١]

ولم يكن إجراء هذه التغييرات الراديكالية في مؤسسات الدولة العثمانية ليتم دون معارضة عنيفة، فقد كانت الاتجاهات المحافظة لا تزال قوية، كما لم تكن لتختفي في الحال[٢]. ولذلك فقد كان على مهندس التنظيمات الخيرية مصطفى رشيد باشا[٣] وهو ينوي القيام بها أن يراعي عدم إثارة القوى المحافظة -وعلى رأسها علماء الدين- التي كانت ترى أن سبب اضمحلال الدولة هو عدم العمل بمبادئ القرآن؛ ولذلك عمد رشيد باشا إلى أن يستهلَّ خط جولهانه بالمقدمة التالية:

«من المعلوم لدى الجميع أن تعاليم القرآن المجيدة وشرائع السلطنة كانت أبدًا محترمةً على عهد الدولة العثمانية الأولى، فازدادت من جراء ذلك قوة السلطنة وعظمتها، وبلغ كافة الرعايا بلا استثناء أعلى مراتب البحبوحة والازدهار. لكن حدثت خلال المائة وخمسين سنة الفائتة سلسلة من الأحداث والأسباب المختلفة أدت إلى تجاهل الشرائع المقدَّسة والأنظمة المستمدَّة منها، فانقلبت القوة والازدهار السابقان إلى ضعف وفقر. والواقع أن الدول تفقد استقرارها حالما تتوقف عن التقيُّد بشرائعها... لذلك رأينا مناسبًا -ونحن على ثقة بمعونة العليِّ وعلى يقين بتأييد نبيّنا- أن نزوِّد الولايات التي تتألَّف منها السلطنة بإدارة صالحة»[٤].

وهكذا فعلى الرغم مما نصَّ عليه الخط من أن مرجع ضعف الدولة هو عدم تطبيق مبادئ القرآن، فإنه أشار إلى أن العلاج لا يكْمُن في الرجوع إلى القوانين القديمة، بل في إيجاد نُظُم ومؤسسات جديدة «بعون الله تعالى ورسوله»، وهو ما يعكس الازدواجية التي ستتميز بها شخصية عهد التنظيمات الخيرية، الذي سيشهد تنفيذ الوعود التي تضمَّنها الخط الشريف، والتي يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط ينبغي للمؤسسات الجديدة أن تضمنها:

١- ضمانات لأمن جميع رعايا الدولة على حياتهم

٢- وشرفهم وأملاكهم.

٣- توفير نظام ثابت للضرائب.

٤- توفير نظام ثابت للجندية ومدَّة التجنيد[٥].

---

(١) بول دومون، «فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨م)»، بحث ضمن كتاب: تاريخ الدولة العثمانية، ج٢، إشراف: روبير مانتران، ترجمة: بشير السباعي، (القاهرة: دار الفكر للدراسات، ١٩٩٢م)، ص٦٣.

(٢) على الرغم من أن نفوذها كان قد أخذ يتضاءل بتأثير من إصلاحات سابقة جرت في عهد السلطانَيْن: سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧)، ومحمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩م).

(٣) **مصطفى رشيد باشا** (١٨٠٠-١٨٥٨م): من بين المؤسسين الرئيسين لحركة التنظيمات، ومُلهم مرسوم جولهانه السلطاني، يُعَدُّ «أبا التنظيمات»، انحدر من أسرة متواضعة جدًّا، وبدأ بدراسة علوم الدين، ثم تسنَّى له العمل أمينًا للباب العالي، فتمكَّن بذلك من الارتقاء في مختلف المراتب والصعود إلى أعلى وظائف الدولة، ففي عام ١٨٣٢م شغل منصب السكرتير الأول للآمدي، وهي خدمة مسؤولة عن إدارة الشؤون الداخلية والخارجية للإمبراطورية، وبعد ذلك بعامَيْن أُرسل سفيرًا إلى باريس مما شكَّل الخطوة الأولى لعمل دبلوماسي سوف تكون الإقامة في لندن أبرز = علاماته، وفي عام ١٨٣٧م عُيّن وزيرًا للشؤون الخارجية، ثم صعد إلى منصب الصدر الأعظم عام ١٨٤٦م، حيث أصبح واحدًا من أبرز شخصيات الباب العالي، وبدأ في إرساء سياسة التنظيمات معتمدًا على إتقانه اللغة الفرنسية وخبرته الجيدة بالشؤون الأوروبية، وبوفاته في عام ١٨٥٨م كان قد خلّف وراءه خمس توليات لمنصب الصدر الأعظم، وعدَّة بعثات إلى الخارج وفترتي تعيين لمدتين طويلتين نسبيًّا على رأس وزارة الشؤون الخارجية، وبشكل أهم اعتباره الشخصية البارزة للتنظيمات (دومون، «فترة التنظيمات»، مرجع سابق، ص٦٧-٦٨).

(٤) الدستور، ترجمة: نوفل نعمة الله نوفل، (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٣م)، وهو يشتمل على نصوص التنظيمات العثمانية بالإضافة إلى نصوص القانون الأساسي (الدستور).

(٥) المرجع نفسه.

وبعد عزل مصطفى رشيد باشا، تولَّى مسؤولية التنظيمات عالي باشا وفؤاد باشا[٦]، وهما من الجيل الثاني لعهد التغريب؛ ولذلك بديا أكثر جسارةً من مصطفى رشيد باشا في التحرُّك الحاسم صوب علمنة الدولة والقوانين وصبغها بالصبغة الأوروبية[٧]، وقد ظهر أثر ذلك في الخط الهمايوني لسنة ١٨٥٦م، الذي على الرغم من تكراره للضمانات التي أُعلنت في خط شريف جولهانه سنة ١٨٣٩م، فإنه كان أكثر دقةً في تحديد التغييرات الواجب إجراؤها، ولم يبدُ فيه ازدواج الشخصية الذي ظهر في خط جولهانه، كما أن صيغته جاءت أكثر اقتباسًا عن الغرب بصورة لم يسبق لها مثيل في الوثائق العثمانية، فهو لم يستشهد بآية قرآنية واحدة ولا بقوانين الإمبراطورية القديمة وأمجادها[٨].

٢. إلغاء الجزية وتجنيد غير المسلمين ونتائجه

قامت الإمبراطورية العثمانية على مبادئ إسلامية، سمحت بقسطٍ كبيرٍ من المرونة فيما يتعلَّق بالعلاقات القائمة بين أجزائها المختلفة، وهذه المبادئ قد تضمَّنتها الشريعة التي أقامها الفقهاء والمشرعون خلال القرون الأولى للتاريخ الإسلامي على نصوص القرآن والسُّنة والإجماع[٩].

وقد أبدى سلاطين آل عثمان الأُول احترامًا للشريعة فاق ما أبداه أسلافهم من الخلفاء والسلاطين المسلمين، وهكذا ظلت الشريعة حتى وقت متأخر من القرن الثامن عشر -أي قبل دخول الأفكار والمؤثرات الغربية- تمثِّل قانون الدولة العثمانية ودستورها. صحيح أن السلاطين أصدروا لوائح كل منها يُسمَّى قانونًا (القانونامات)، إلا أنه لم يذهب أحد إلى أن قوانين السلاطين تؤلِّف قانونًا علمانيًّا يناظر الشريعة، فهي لا تعدو أن تكون تنظيمات تتناول شؤونًا لم تحدِّدها الشريعة، ورغم ذلك فقد كان يجب أن تكون متمشية مع أحكامها[١٠].

وطبقًا لأحد مبادئ الشرع، ينقسم العالم إلى قسمَيْن: دار الإسلام ودار الحرب، وكان حقًّا على المسلمين أن يوسعوا رقعة الأولى على حساب الثانية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا. وفي دار الحرب نوعان من السكَّان: عبدة الأوثان الذين كان عليهم إما أن يقبلوا بالإسلام أو يُقضى عليهم بالموت، وفي دار الحرب كان باستطاعة أهل الكتاب أن يحافظوا على عقيدتهم ويصبحوا من رعايا الحاكم المسلم بشرط أن يوافقوا على دفع الجزية، وبذلك يرتبطون طواعيةً بدار الإسلام برابطة التبعية[١١].

وفي مقابل دفع الجزية تمتَّع أهل الذمَّة في الدولة العثمانية بحرية ممارسة شعائرهم الدينية، وبالإعفاء من الخدمة العسكرية لكونها ترتبط في الإسلام بمبدأ «الجهاد»؛ إذ لم يكن ممكنًا ولا معقولًا أن يُعهد لغير المسلمين بتوسيع رقعة دار الإسلام أو بالدفاع عن بيضته. وهكذا كان من واجب الدولة الإسلامية حماية رعاياها «الذميين» في أرواحهم وأملاكهم وشرفهم، دون أن يكون عليهم المشاركة في هذه الحماية، وهي المهمَّة التي كانت منوطةً بالمسلمين دون غيرهم.

---

(٦) **عالي باشا** (١٨١٥-١٨٧١م): وُلِدَ في إسطنبول لأسرة متواضعة، دخل الخدمة المدنية مبكرًا وارتقى في سُلَّم الرتب الرسمية، وبسبب اكتسابه بعض المعارف الفرنسية عُيّن في عام ١٨٣٣م في وظيفة الترجمة في الباب العالي، وخلال عمله في هذه الوظيفة أحرز تقدمًا جيدًا في اللغة الفرنسية بمساعدة مدرس فرنسي. وفي عام ١٨٣٦م أُرسل في بعثة إلى فيينا، ليبدأ سلسة من التعيينات الدبلوماسية تُوِّجت بتعيينه سفيرًا في لندن عام ١٨٤٠م. وبعد عودته إلى بلاده عُيّن عضوًا في مجلس العدل، وتقلد بعد ذلك عددًا من المناصب الرفيعة كان معظمها بالاشتراك مع مصطفى رشيد باشا، وفي عام ١٨٥٢م طُرد رشيد باشا فعُيّن مكانه في وظيفة الصدر الأعظم التي على الرغم من أنه لم يبق فيها لأكثر من شهرين، فقد كان في مركز الأحداث، وأصبح في عام ١٨٥٤م رئيسًا للمجلس الأعلى للتنظيمات، ثم عاد مرة أخرى للصدارة العظمى قبيل إعلان خط همايون، ثم تقلد الصدارة العظمى وعدَّة مناصب أخرى فيما بعد وفي فترات مختلفة، حيث كان له دور مهيمن في سياسة التنظيمات استمرَّ حتى وفاته عام ١٨٧١م.
وكان **فؤاد باشا** (١٨١٥-١٨٦٩م) مساعده ومعاونه الأقرب خلال هذه الفترة، وقد وُلِدَ في إسطنبول، وكان والده كج هجى زاده محمد عزت أفندي رجل دولة وعالمًا وشاعرًا عثمانيًّا مشهورًا. درس فؤاد باشا في مدرسة الطب التي أنشأها السلطان محمود الثاني في غلطة سراي عام ١٨٢٧م، والتحق بعد تخرجه بالهيئة الطبية العسكرية الحديثة، وبسبب معرفته باللغة الفرنسية عُيّن في عام ١٨٣٧م في وظيفة الترجمة بالباب العالي، وفي عام ١٨٤٠م عُيّن مترجمًا في سفارة الدولة بلندن، ثم تقلد بعدها عدَّة مناصب دبلوماسية، وأصبح في عام ١٨٥٢م وزيرًا للخارجية في صدارة عالي باشا، وعضوًا في المجلس الأعلى للتنظيمات أيضًا ثم رئيسًا له فيما بعد. ويُعَدُّ عالي باشا وفؤاد باشا ومعهما مصطفى رشيد باشا المهندسين الرئيسين والمنفذين لحركة التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية. انظر: برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة: قاسم عبده قاسم وسامية محمد، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م)، ص١٤٧-١٤٨.

(٧) المرجع نفسه، ص١٥٠.

(٨) أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠م)، ص٢١١.

(٩) هاملتون جب وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج١، ترجمة: أحمد عبد الرحيم مصطفى، (مصر: دار المعارف، د.ت)، ص٣٣-٣٤.

(١٠) المرجع نفسه، ص٣٦-٣٧.

(١١) نفسه، ص٣٣.

ومنذ فُتحت إسطنبول، تمتَّعت الأقليات الدينية في الدولة العثمانية بقسطٍ وافرٍ من التسامح الديني، ففي إطار نظام «الملَّة» العثماني منحتهم الدولة قدرًا كبيرًا من الحكم الذاتي في شؤونهم الداخلية العامة، حيث كان للبطارقة والأساقفة المنتخبين عادة -حسب إجراءاتهم التقليدية- قضاؤهم الروحي والزمني المعترف به من السلطان. وهكذا لم يكن أهل الذمَّة في الدولة العثمانية مواطنين من الدرجة الثانية، بقدر ما كانوا خاضعين لمؤسساتهم الخاصة، ومندمجين في البنية الفوقية الاجتماعية للأمة الإسلامية، التي لا يخضعون لمبادئها -كونها لا تتفق مع معتقداتهم- ما عدا القوانين المتعلِّقة بالأمن العام[١٢].

ولكن ضعف الدولة العثمانية منذ القرن السابع عشر شجَّع الدول الأوروبية على التدخل في شؤونها، وبمقتضى معاهدات الامتيازات التي أجبروا الدولة على توقيعها، حصلت الدول الأوروبية على حق حماية الأقليات المسيحية في الدولة العثمانية: روسيا على حق حماية الأرثوذكس، وإنجلترا على حق حماية البروتستانت، بينما نصبت فرنسا نفسها حاميةً للكاثوليك في الشرق.

لم تكن الدول الأوروبية -التي لم تعُد تكترث لشأن الدين بعد أن جرى تقويض دعائم الكنيسة وسلطة الإكليروس فيها- لتُعنى كل هذه العناية بمسيحيي الشرق إلَّا لتتخذهم مطيةً للتدخل في شؤون الدولة العثمانية تحقيقًا لمصالحها. وبلغت التدخلات الأجنبية أوجها بدخول الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر طور الاضمحلال، حيث استغلَّت هذه الدول فرصة ضعف الدولة العثمانية وحاجتها للمساندة الأوروبية، ولا سيما بعد هزيمتها المنكرة أمام قوات واليها محمد علي باشا في نزيب سنة ١٨٣٩م، ثم أمام روسيا في حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦م)، وأخذت تضغط على الحكومة العثمانية وتطالبها بإدخال إصلاحاتٍ وتحسين أحوال المسيحيين، وكان من بين مطالبها إلغاء الجزية، التي كانت ترى فيها مثالًا صريحًا للتمييز بين المسلمين وغير المسلمين. وقد استجاب رجال التنظيمات لهذه المطالب؛ إذ كانوا بحاجة إلى كسب ودِّ الدول الأوروبية وإقناعها أن بإمكان الدولة أن تحرز التقدُّم وأنها تستحقُّ الإنقاذ، وليقطعوا الطريق أمام التدخلات الأجنبية باسم حماية الأقليات المسيحية. واعتقدوا أن من شأن ذلك أيضًا تقوية الدولة وإضعاف النزعات الانفصالية داخلها، عن طريق تعزيز ولاء سكانها المسيحيين.

وهكذا صار بمقدور المسيحيين -بموجب خط شريف جولهانه ١٨٣٩م- الدخول إلى الجيش ودفع الضريبة مثل المسلمين، وفي سنة ١٨٥٥م صدر قانون نصَّ على وجوب تجنيد المسيحيين في الدولة العثمانية[١٣]. ثم جاء الخط الهمايوني لسنة ١٨٥٦م ليؤكِّد -باسم الإصلاحات- على الوعود التي تضمَّنها خط جولهانه، واعدًا بالمساواة القانونية الكاملة للمواطنين من جميع الأديان، ومنذ ذلك الوقت أُلغي استلام الجزية من غير المسلمين[١٤]. فماذا كانت نتيجة هذا الإلغاء؟

لقد رحَّب المسيحيون بقرار إلغاء الجزية، ولكنهم رفضوا القيام بالخدمة العسكرية، فهي على أية حال لم تكن تجذبهم كثيرًا[١٥]. وقد شرح السفير الفرنسي في إسطنبول بنفسه الأسباب التي جعلت المسيحيين راغبين عن أداء الخدمة العسكرية في الجيش العثماني، واللافت فيها أنها جسدت -في الواقع وبكل وضوح- الأسباب نفسها التي جعلت الشريعة (الواقعية) تحرّم على غير المسلمين المشاركة كجنود في جيش الدولة الإسلامية. حيث نجده يقول:

«نصَّ قانون عام ١٨٥٥م على وجوب تجنيد المسيحيين في الدولة العثمانية، وقد حاولوا الرفض لأنهم لا يريدونه ... إن التعايش بين هذين الصنفَيْن -المسلم والمسيحي- لا يمكن أن يستمر، من حيث أن يجتمعا في مركز واحد، وفي قطعة عسكرية واحدة، وتحت إمرة قائد واحد، فهذا من المستحيلات، كما أنه في ظل اختلاف ألسنتهم وأخلاقهم وأديانهم وأجناسهم المختلفة،

(١٢) مارسيل بوازا، الإسلام اليوم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م)، ص١١٢.

(١٣) السفير الفرنسي انكه لهارد (انجلهارد)، تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، نقله إلى العثمانية: علي رشاد، ترجمه إلى العربية: محمود علي عامر، (دمشق: دار ومكتبة رسلان، ٢٠١٧م)، ص١٩٩.
والجدير بالذكر أن هذا الكتاب يُعَدُّ مرجعًا مهمًّا للتأريخ لإصلاحات عهد التنظيمات الخيرية، حيث كشف لنا خبايا سياسة التنظيمات، ومواقف الدول الأوروبية منها وسياساتهم فيها، وكان مؤلفه قد شغل منصب السفير الفرنسي في إسطنبول لمدة عشرين عامًا، واطلع عن قربٍ على آثار التنظيمات الخيرية في الدولة العثمانية.

(١٤) سيار الجميل، العثمنة الجديدة: القطيعة في التاريخ الموازي بين العرب والأتراك، (قطر، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، ص١١٦.

(١٥) لويس، مرجع سابق، ص١٤٦.

فإن جمعهم في مكان واحد سوف يسبب مشكلة لا حل لها ... وأيضًا لأنه إذا التحق المسيحي بالجيش، فإن عليه أن يحارب بني جنسه ويُجبر على ذلك، أما في حالة المسلمين الذين هم تحت إمرة ضابط مسيحي، فهناك من المشكلات ما لا يُحصى، أولًا: الجندي المسلم لن يطيع أوامر قائده المسيحي، وكذلك كيف يتم تسليم السلاح إلى عدوه؟ ولهذا كانوا حذرين وخائفين من هذه الإشكالات ... إن الجيش العثماني أُسِّس على الشريعة الإسلامية، وهو على ذلك إلى الآن»[١٦].

لقد كان المسلم وغير المسلم مختلفَيْن ومنفصلَيْن، ويمثِّل تحقيق المساواة بينهما واختلاطها إهانةً، سواء للدين أو للسلوك العام[١٧]. وعلى هذا الأساس، جاء رفض تجنيد المسيحيين من جميع قطاعات المجتمع. فعلى حين ذهب المسلمون إلى أن حياتهم ستكون عرضةً للخطر فيما لو جرى تسليح المسيحيين، فقد أبدى المسيحيون رغبتهم في عدم القتال تحت راية الرسول أو ضد مسيحيين آخرين[١٨].

وأجبر امتناع المسيحيين عن القيام بالخدمة العسكرية الحكومةَ العثمانية على مزيدٍ من التنازلات، فعلى الرغم من أن قانون عام ١٨٥٥م نصَّ على وجوب تجنيدهم، فإن معارضتهم جعلت مرسوم ١٨٥٦م يسمح لمن لا يريد التجنيد منهم أن يدفع بدل الخدمة مقابل إعفائه منها. وإنه لمما يبعث على الاستهزاء أنه لم يكن لهذه الضريبة المسمَّاة بـ«البدل العسكري» من معنى أكثر مما تعنيه «الجزية» التي كانت تُستلم من المسيحيين في السابق، وللسبب نفسه، أي نظير إعفائهم من الخدمة العسكرية. وهو ما يعترف به انجلهارد قائلًا: «إن البدل النقدي يوازي الضرائب التي كانت على المسيحيين التي أعفوا منها»[١٩]. بل إن تحصيله كان يتم بنفس طريقة جباية الجزية المُلغاة[٢٠].

ومهما يكن الأمر، فإن هذه التنازلات التي أساءت للمسلمين، الذين رأوا فيها انتقاصًا من الشريعة، لم ترضِ غير المسلمين أيضًا، فقد احتجوا مرةً أخرى ورفضوا دفع ضريبة «البدل»، في الوقت الذي لم تكن الدولة تقوى على إجبارهم بسبب الحماية التي كانت توفرها لهم الدول الأوروبية.

والحقيقة أن هذه الامتيازات التي سعت الدول الأوروبية جاهدةً لانتزاعها من الحكومة العثمانية لصالح الأقليات المسيحية فيها، لم تكن سوى أداة لخلق مجتمعات منفصلة ومتنافرة داخل جسد الدولة المتهالك تسهيلًا لتمزيقها، وهو ما تؤكِّده مواقفها المختلفة من الحوادث الكثيرة التي وقعت بسبب مشكلة اختلاف الدين عند تطبيق الإجراءات الجديدة. إذ عملت على وضع الدولة العثمانية محل جذب شديد، وأثارت الصعاب في وجه الحكومة العثمانية لمنعها من «**توحيد الأفكار**»[٢١] بشأن الإصلاحات التي كانت تنوي القيام بها، وهو ما تؤكِّده مواقفها التي تباينت كالتالي:

- فرنسا التي توافق على تشكيل جيش مختلط من المسيحيين والمسلمين[٢٢].

- إنجلترا التي تريد تشكيل لواء خاص لكل فرقة[٢٣].

- روسيا التي تطلب إعفاء المسيحيين من الخدمة في الجيش، بدعوى أن اجتماع المسيحيين مع المسلمين لا يؤمن المساواة[٢٤].

- النمسا التي تدعو العثمانيين للعودة إلى النظام القديم المأخوذ من الشريعة الإسلامية؛ لأنها تتناسب مع عقيدتهم وعاداتهم، بينما القوانين والنُّظُم المأخوذة من الأوروبيين تناسب الدين المسيحي، ولكنها لا تتماشى مع العادات والتقاليد الشرعية ولا توافق أحوال الدولة العثمانية[٢٥].

---

(١٦) انجلهارد، مرجع سابق، ص١٩٩-٢٠٠.

(١٧) لويس، مرجع سابق، ص١٣٧.

(18) Elliott, Ch. (Odysseus), Turquey in Europe, (London : Frank Cass, 1965) p 293.

(١٩) تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص٢٠٠-٢٠١.

(٢٠) لويس، مرجع سابق، ص١٤٦.

(٢١) وهو ما كان يشتكي منه الوزراء العثمانيون، مطالبين الدول الأوروبية بإعطائهم الفرصة لتوحيد أفكار الإصلاحات وتهيئة الجو لها قبل البدء في تنفيذها، والسماح لهم بالتحرُّك كدولة مستقلة لديها مجلس مخصَّص لدراسة المسائل المتعلِّقة بالتنظيمات، محاولين بذلك مقاومة مضايقات الدول الأوروبية قدر الإمكان، ومخاطبين لها بقولهم: «دعونا نعمل بحرية». انظر: انجلهارد، مرجع سابق، ص١٥٦-١٥٧.

(٢٢) المرجع نفسه، ص١٥٦.

(٢٣) نفسه.

(٢٤) نفسه.

(٢٥) وهو ما نصح به رئيس وزراء النمسا مترنيخ الدولة العثمانية عن طريق سفيره في إسطنبول، ولكن نصائحه لم تلق استجابة من أحد. انظر: انجلهارد، مرجع سابق، ص٤٨-٤٩.

وعلى الرغم من أن آثار التنظيمات الخيرية على الدولة العثمانية ستُثبت لاحقًا -كما ستبيِّنه هذه الدراسة- أن نصائح النمسا للعثمانيين -التي جاءت على لسان رئيس وزرائها مترنيخ - كانت صحيحةً إلى أبعد مدى، فإنها لا تعدو أن تكون -في نظرنا- كلمة حق أُريد بها باطل، فهي لم تكن تستهدف مصلحة الدولة بقدر ما كانت تخدم سياسة عدم توحيد الأفكار بشأن الإصلاحات التي كانت الدول الأوروبية تنصح الدولة العثمانية بإدخالها، وذلك لجعلها في موضع شدٍّ عنيفٍ فيما بينها، وتشتيت أفكار المصلحين فيها وجهودهم، فقد كان من شأن ذلك أن يعجِّل بانهيارها. كما كان ناجمًا عن نقمة النمسا على تعاظم النفوذ الفرنسي في الدولة العثمانية، والتقدُّم الذي أحرزته فرنسا فيها خلال فترة التنظيمات، حيث نجحت في فرض اعتماد النموذج الفرنسي للإصلاحات، الذي اختير من بين جميع مشاريع الإصلاح التي تقدَّمت بها الدول الأوروبية. وهو ما امتعض منه مترنيخ قائلًا: «إن اتخاذ تركيا القوانين الفرنسية نموذجًا واستغناءها عن بقية قوانين الدول الأخرى لمن العجيب»[٢٦]. وهو قول يؤكِّد أنه لم يكن صادقًا في نصائحه السابقة للمسؤولين العثمانيين، التي وصلت حدّ مخاطبته لهم قائلًا: «ابقوا أتراكا، تمسَّكوا بالدين والشريعة، واستفيدوا من التسهيلات التي تمنحها الشريعة الإسلامية لبقية الأديان»[٢٧].

٣. القضاء على نظام المِلل وإصدار قانون الجنسية ١٨٦٩م

اعتقد رجال التنظيمات أن تطبيق مبدأ المساواة بين جميع رعايا السلطان كفيلٌ بصهر جميع طوائف الدولة في بوتقة «العثمنة»، فقاموا بشرح فكرة «العثمانية» كوسيلة لخلق قومية مشتركة بين الملل المختلفة في الإمبراطورية[٢٨]، وتُوّج ذلك بصدور قانون الجنسية سنة ١٨٦٩م، الذي نصَّ على أنه «يهدف إلى تكوين المواطنة العثمانية المشتركة، بغض النظر عن الانقسامات الدينية أو العِرقية»[٢٩].

كان ذلك يعني القضاء على نظام «المِلل» الذي ظلَّ معمولًا به في الدولة العثمانية حتى ذلك الوقت، فقد بدى لرجال التنظيمات نظامًا متأزمًا، تسبَّب في خلق أشكالٍ من الوعي القومي و«الهويات» بين الإثنيات والطوائف المختلفة في الدولة العثمانية، وساعد على تفاقم التدخل الأجنبي بتقاطعه مع نظام الامتيازات الأجنبية الذي زاد في تمييز الطوائف المسيحية عن بعضها، بوضعها تحت أنماط مختلفة من الحماية.

بَيْدَ أن الحكومة العثمانية لم تكن مطلقة الحرية عند اتخاذ هذه الإجراءات الراديكالية التي كانت تعني تحويل الدولة العثمانية من سلطنة إسلامية إلى سلطنة يكون فيها أتباع جميع الأديان أعضاء متساوين في جسم الجماعة السياسي، ومشتركين معًا في شعور الولاء الوطني[٣٠]. إذ كانت واقعةً تحت ضغطٍ كبيرٍ مارسته عليها الدول الأوروبية، وبخاصة فرنسا، لتجسيد مبدأ المساواة القانونية الذي وعد به مرسوم ١٨٣٩م. واتَّهم الإمبراطور الفرنسي نابليون الثالث ووزير خارجيته الدولةَ العثمانية بأنها «لا تريد تطبيق قانون المساواة بين المسلمين وغيرهم، وهي تفضِّل العنصر المسلم عن غيره على الدوام، كما أن رفاهية الشعب لن تتحقَّق ما لم يُطبَّق قانون المساواة بين جميع أفراد الشعب»[٣١].

واتَّهمت الدول الأوروبية المسلمين بمعارضة التنظيمات، وسبب معارضتهم -في نظرها- أنهم كانوا ينظرون للمسيحيين على أنهم دونهم في المرتبة، مما حال دون حصول المسيحيين على حقوقهم كاملة[٣٢]. وقد حاول وزير الخارجية العثماني الدفاع عن نفسه إزاء هذه الاتهامات فقال: «إن أوروبا عندما كانت تعيش في ظلام دامس وجهل مُطبق، كان المسيحيون في الدولة العثمانية يعيشون على أكفِّ الراحة وبمطلق الحرية في دينهم وعقائدهم»[٣٣].

وعلى الرغم من ذلك، فقد ظلت الدول الأجنبية تتَّهم الدولة العثمانية بالمماطلة والتسويف في تنفيذ وعود الإصلاح، حتى وجدت في انعقاد صلح باريس في

(٢٦) ذكره انجلهارد في كتابه «تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية»، ص٤٩.

(٢٧) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص٤٨.

(28) Mim Kemal, Öke, The Turquish war of Independence and the truggle of the ssouth Asian muslim ," The Khalifat movement", (1919- 1924), (Turquey: ministry of culture, 1997), p157.

(٢٩) سيار الجميل، مرجع سابق، ص١١٧.

(٣٠) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩م)، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: نوفل، ٢٠٠١م)، ص٥٨.

(٣١) انجلهارد، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٣٢) نفسه، ص٩٣.

(٣٣) نفسه، ص١٨٤-١٨٥.

عـام ١٨٥٦م فرصتَهـا المواتيـة لإجبـار الحكومـة العثمانيـة عـلى التحـرُّك بوتـيرة سريعـة نحـو العلمنـة، حيـث أعلنـت «صراحـةً [أنـه] إذا بقيـت الشريعـة تفـرِّق بـين المسـلمين والمسـيحيين، وإذا لم تُلـغ فلـن يكـون هنـاك حـلٌّ لهـذه المشـكلات»[٣٤].

وهكـذا فإنـه تزامنًـا مـع المفاوضـات التـي كانـت تجـري في باريـس لإنهـاء الحـرب التـي كانـت قائمـةً مـع روسـيا، واسـتعطافًا للـدول الأوروبيـة لدعـم موقـف الدولـة العثمانيـة في مقـررات الصلـح، قـام السـلطان بإصـدار برنامـج إصلاحـي جديـد تضمَّنـه الخـط الهمايـوني الصـادر في ١٨ فبرايـر ١٨٥٦م، وقـد أُعلـن عنـه في اجتـماعٍ حـضره الـوزراء وكبـار الموظفـين وشـيخ الإسـلام وبطارقـة المذاهـب المسـيحية كافَّـة وحاخامـات اليهـود، وفي معاهـدة باريـس التـي أنهـت حـرب القـرم أخـذت الـدول المتعاقـدة علـمًا بـه، وجـاءت فقراتـه العشرون لتؤكِّـد المسـاواة التامَّـة بـين جميـع رعايـا الدولـة أمـام القانـون في الحقـوق والواجبـات بـصرف النظـر عـن مِللهـم ومعتقداتهـم.

سـعى الخـط الهمايوني لـكي تكـون الامتيـازات الممنوحة للأقليـات الدينيـة في الدولـة العثمانية أكثر تحديـدًا ووضوحًا، ولتأكيـد مبـدأ المسـاواة التامَّـة في جميـع المجـالات، حيـث نـصَّ عـلى المحافظـة عـلى أرواح وأمـوال وأعـراض جميـع الرعايـا والمسـاواة بـين الجميـع أمـام القانـون، ومراعـاة الحقـوق الشـخصية إلى جانـب الحقـوق المشـتركة، والمسـاواة في التوظيـف وفي الضرائـب وفي الحصـول عـلى الخدمـات العامـة، مـع علانيـة المحاكـمات، والتسـاوي في الشـهادة مـن قِبَـل الشـهود، وتحريـم مصـادرة الأمـوال، وإنشـاء محاكـم مختلطـة للمسـلمين وغـير المسـلمين، والموافقـة عـلى وجـود أعضـاء غـير مسـلمين في المجالـس الإداريـة والمحاكـم، وتجريـم اسـتعمال ألفـاظ محقـرة للجماعـات غـير المسـلمة في الوثائـق الرسـمية التـي تصدرهـا الدولـة[٣٥].

وعـلى الرغـم مـن أن هـذا الإعـلان جـاء تحـت ضغـط الـدول الأوروبيـة، فقـد ادعـت حـين أُبلغـت بـه في مؤتمـر باريـس أن هـذا التبليـغ لا يمنحهـا الحـقَّ في التدخـل لا جماعيًـا ولا فرديًـا في علاقـات السـلطان مـع رعايـاه أو في إدارة شـؤون إمبراطوريتـه[٣٦].

لقـد أكـثر الخـط الهمايـوني مـن دلائـل العطـف عـلى الأقليـات؛ ولذلـك فقـد قوبلـت هـذه التنـازلات بارتيـاحٍ كبـيرٍ مـن جانـب غـير المسـلمين[٣٧]. أمـا المسـلمون فرآهـا عقلاؤهـم تعديًـا جديـدًا عـلى حكـم الشريعـة، في الوقـت الـذي رأى عامتهـم أن مـا أحـرزه النصـارى مـن الامتيـازات جـاء عـن طريـق أوروبـا[٣٨]، وأنهـا «دليـل عـلى إملاء القـوى الأوروبيـة السياسـة عـلى السـلطان»[٣٩].

وفي الوقـت الـذي سـعى فيـه الأغـوات والوجهـاء المسـلمون في الروميلـي والأناضـول إلى المحافظـة عـلى النظـام الاجتماعـي التقليـدي الـذي يسـتند إلى مبـادئ الشريعـة، احتـجَّ الجوربجيـة (أعيـان المسـيحيين) -الذيـن كانـوا يدفعـون ضرائـب قليلـة، أو لا يدفعـون ضرائـب عـلى الإطـلاق حتـى ذلـك الوقـت- عـلى مبـدأ المسـاواة في دفـع الضرائـب، ومـا ترتَّـب عليـه مـن إلغـاء كل الإعفـاءات والمزايـا. في الوقـت الـذي أدى فيـه فـرض الضرائـب عـلى الأوقـاف الدينيـة المسـيحية ومـا ترتَّـب عليـه مـن قلَّـة مـوارد رجـال الديـن المسـيحيين -الذيـن كان نفوذهـم قويًّـا عـلى أبنـاء طوائفهـم- إلى سـخط مسـيحيي البلقـان عـلى الإصلاحـات الجديـدة[٤٠].

وقبـل تدخـل الحكومـة المبـاشر في شـؤون البطريركيـة باعـتراض طائفـة الـروم الأرثوذكـس[٤١] التـي دعـت أوروبـا للتدخـل في هـذا الشـأن، متهمـةً الدولـة العثمانيـة بالبُعْـد عـن الصـدق والإخـلاص حـين إعطائهـا تلـك الامتيـازات

(٣٤) نفسه، ص١٨١.

(٣٥) نقلًا عن: انجلهارد، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨.

(٣٦) حوراني، مرجع سابق، ص٥٩.

(٣٧) دومون، مرجع سابق، ص١٢١.

(٣٨) عبـد اللطيـف الطيبـاوي، «نصـوص وحقائـق لم تنـشر عـن أصـل النهضـة العربيـة في سـوريا»، مجلـة مجمـع اللغـة العربيـة، مـج٤٢، ج٤، دمشـق، أكتوبـر ١٩٦٧م، ص٧٧٨.

(٣٩) ديفيـد ديـن كومنـز، الإصـلاح الإسـلامي: السياسـة والتغيـير الاجتماعـي في سـوريا أواخـر العهـد العثـماني، ترجمـة: مجيـد راضي، (دمشـق: دار المـدى، ١٩٩٩م)، ص٢٠.

(٤٠) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٤١) كان تنظيـم الأرثوذكـس القاطنـين في الدولـة العثمانيـة قـد جـرى باعتبارهـم ملّـة الـروم، وعـلى ذلـك أصبـح اليونانيـون والـصرب والبلغـار والرومـان بـل والعـرب المسـيحيون الأرثوذكـس يشـكلون ملّـة الـروم، وكانـت بطريركيـة حـي الفنـار في إسـطنبول هـي المركـز الدينـي لهـذه الطائفـة. انظـر: محمـد عاكـف آيديـن، «الطوائـف غـير المسـلمة»، بحـث ضمـن كتـاب: الدولـة العثمانيـة تاريـخ وحضـارة، مـج١، تعريـب: صالـح سـعداوي، (إسـطنبول: إرسـيكا، ١٩٩٩م)، ص٥٠١.

والإعفاءات للمسيحيين[٤٢].

كان يونانيّو حي الفنار في إسطنبول قد حازوا -منذ تشكيل بطريركية الروم عقب فتح القسطنطينية- وضعية متقدِّمة في الدولة العثمانية، حيث تشكَّلت منهم أغنى الفئات الاجتماعية في المدينة وأكثرها ثقافةً ونفوذًا، وكانوا يعملون إلى جانب الصرافين الأرمن في الصرافة والبنوك، وينهبون خيرات البلاد ويتهربون من الضرائب إلى جانب إعفائهم من الخدمة العسكرية. ولذلك لم يكونوا يرغبون أو يحتاجون إلى تبديل حياتهم الاجتماعية، مما جعلهم يعارضون التنظيمات الخيرية التي كانت تهدِّد بفقدان الكثير من امتيازاتهم التي ظلوا متمتعين بها حتى ذلك الوقت[٤٣].

أما الدول الأوروبية، فبعد أن كانت تضغط بكل قوتها للدفع بالحكومة العثمانية في اتجاه فرض المساواة التامَّة بين المسلمين وغير المسلمين، مما يستوجب توحيدها للقوانين، والاستعاضة عن قوانينها المستقاة من الشريعة الإسلامية بالمبادئ العلمانية المقتبسة من أوروبا، التي تنصُّ على إعطاء الحقوق والواجبات نفسها لجميع المواطنين بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، فإنها سرعان ما غيَّرت من خط توجُّهها بعد أن تحقَّق لها هذا الهدف بفعل مقررات خطي شريف همايون لسنة ١٨٥٦م. حيث تبدت لها المصلحة السياسية من الإبقاء على استقلالية الطوائف المسيحية، وعلى الحقوق والامتيازات التي كانت تتمتَّع بها هذه الطوائف ضمن نظام الملل القديم الذي جرى تحطيمه!

ومن دون الشعور بالحاجة إلى تبرير التناقض الحاصل في مواقفها، فإن موقف الدول الأوروبية -وعلى رأسها فرنسا وروسيا- من توحيد المِلل غير المسلمة في الدولة العثمانية كان المعارضة، على الرغم مما ينطوي عليه من مناقضة لمبدأ التآخي والمساواة التامَّة الذي كانت تصرُّ على أن يشمل المسلمين وغير المسلمين دون تمييز، رغم ما بينهما من اختلافاتٍ لا يمكن تجاهلها.

وهكذا أعلنت دون مواربة أنه «من المستحيل توحيد المِلل غير المسلمة في الدولة العثمانية ووضعها تحت حكم واحد ... وذلك لأن الروم لا يريدون أن يتبعوا السلاف، والسلاف لا يريدون أن يتبعوا الأرمن[٤٤]». **وما** دامت المذاهب لا تريد الاتحاد ولا توافق عليه، فيجب أن تكون هناك قوانين وأنظمة مخصَّصة لكل فرقة على حدة لكي يتم جمعهم تحت سماء واحدة»[٤٥].

يبرهن هذا المطلب الأخير بما لا يدع مجالًا للشكِّ أن المشكلة لم تكن أبدًا في نظام المِلل القديم[٤٦]، وأن مطالبة الدول الأوروبية بإعادة العمل به، بعد أن ألجأتها مصلحتها في حصول المسيحيين على حقوق مساوية للحقوق التي كان يتمتع بها المسلمون، كانت لتقويضه، وعندما تجسدت لها هذه المصلحة واقعيًّا بسن قانون المواطنة والجنسية، رأت أنه جاء الوقت المناسب لإعادة النظام القديم الذي كان مطبقًا على الطوائف الدينية -بعد تحويره وتخليصه من العناصر التي كانت تحول في الماضي دون استفادة المسيحيين من الامتيازات التي كانت حكرًا على المسلمين- بالعمل على الإبقاء على امتيازاتهم السابقة والحؤول دون المساس بها في آن واحد.

إن سياسة الكيل بمكيالَيْن التي انتهجتها الدول الأوروبية قد أُجبرت الحكومة العثمانية على اعتمادها رسميًّا في مرسوم ١٨٥٦م، فعلى الرغم من نصِّه على معاملة جميع رعايا الدولة معاملةً متساويةً مهما كانت أديانهم ومذاهبهم، فقد نصَّ أيضًا على المحافظة على الحقوق والامتيازات التي تمتَّع بها رؤساء المِلل غير الإسلامية، وذلك على الرغم من استهدافه القضاء على حواجز نظام المِلل، وتمتّع كل سكان الإمبراطورية بمواطنة عثمانية عامة[٤٧]!

وذلك بالإضافة إلى تقاطع هذه السياسة مع نظام الامتيازات الأجنبية، بأنواعها المختلفة التجارية والثقافية

(٤٢) انجلهارد، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٤٣) المرجع نفسه، ص١١٩.

(٤٤) نفسه، ص١٨٠.

(٤٥) نفسه، ص١٨٠-١٨١.

(٤٦) والحقيقة أنه كان نظامًا صالحًا استفادت منه الدولة العثمانية مرونةً في تنظيم شؤون عناصرها غير المسلمة، دون الإخلال بالحريات الدينية التي منحتها لهم من جهة، ولا بمركزها بوصفها دولة إسلامية بالأساس من جهة أخرى، وقد أثمر ذلك عقودًا طويلة من التسامح والتعايش السلمي بين الطوائف المنضوية تحت لوائها، ولكن رجال التنظيمات لم يدركوا أن ما جعل نظام المِلل متأزمًا إنما هو تقاطعه مع نظام الامتيازات الأجنبية ونظام الحماية والتدخلات الأجنبية، ومع أشكال من الوعي القومي و«الهويات» التي اجتاحت نخب الإثنيات والجماعات المختلفة في مناطق الدولة العثمانية.

(٤٧) انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٢١١.

والقنصلية، الذي كانت الدول الأوروبية قد عملت على أن يستفيد منه بشكل خاص المسيحيون الذين كانوا تحت حمايتها، عن طريق تشغيلهم كوكلاء لتجارتها في الدولة العثمانية[٤٨]، وتدريسهم في مدارس الإرساليات التي ضمنت لهم الحصول على تعليم حديث[٤٩].

ثم لم تلبث إصلاحات عهد التنظيمات أن زادت في تقدُّم المسيحيين بسماحها لهم بالدراسة في المدارس الحديثة التي أنشأتها الدولة، وكذلك بفتحها مجالات التوظيف في وظائف الدولة الرسمية أمامهم. وهكذا استفادت الطوائف غير الإسلامية إلى حدٍّ كبيرٍ من التغلغل الأوروبي في الدولة في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية، ومن التنظيمات نفسِها، مما زاد في ثروتها ومكانتها ونفوذها.

لقد أكَّدت جميع سياسات الدول الأوروبية سالفة الذكر تجاه الطوائف المسيحية في الدولة العثمانية، أنها كانت تستهدف الصعود بهم ليصبحوا أكثر العناصر ثراءً وثقافةً ونفوذًا في الدولة. وبتوجيهها لسياسة التنظيمات -بالشكل الذي رأيناه- إنما سعت إلى منحهم حقوقًا وحرياتٍ تساوي أو تفوق تلك التي كانت للمسلمين. ولذلك فلا غرابة أن يكون إحدى نتائج سياسة التنظيمات هو شعور المسلمين بالغبن وبتفوُّق غير المسلمين عليهم، وهو شعور لم يكن ناجمًا عن تعصُّبهم أو عن كونهم ظلوا يعدّون المسيحيين في المرتبة الثانية كما وصفتهم الدول الأوروبية[٥٠]، بقدر ما كان -في نظرنا- تعبيرًا عن ردة فعل حقيقية على سياسة هذه الدول التي أثبتت أنها كانت تريد الحصول على نتيجة عكسية تمامًا، وهي تحويل المسيحيين -الذين لم تكن نسبتهم تزيد على ١٠٪ من مجموع شعوب الإمبراطورية[٥١]- إلى مواطنين من الدرجة الأولى، في مقابل تحويل المسلمين -الذين كانوا يشكلون الأغلبية- إلى «أهل ذمَّة» في دولة إسلامية!

(٤٨) انظر ما سيلي من هذه الدراسة.

(٤٩) بينما استنكف المسلمون عن إرسال أبنائهم للدراسة فيها؛ وذلك لأنها إلى جانب تدريسها للعلوم الغربية الحديثة كانت تبشيريةً بالدرجة الأولى. حول المؤسسات التعليمية التي رصدت لتعليم الأقليات المسيحية في الدولة العثمانية، انظر ما سيلي من هذه الدراسة.

(٥٠) انجلهارد، مرجع سابق، ص٩٣.

(٥١) المرجع نفسه، ص١٢٦.

كانت إحدى نتائج هذه السياسة أن الطوائف التي كانت قد عاشت قرونًا طويلة في تعايشٍ حضاريٍّ مُثمِر بفضل سياسة التسامح الديني التي مارسها الحكم الإسلامي تجاه «أهل الذمَّة» عمومًا والمسيحيين على وجه الخصوص، اندفعت في عهد التنظيمات الخيرية بصورة معاكسة تمامًا لمبدأ الاتحاد والتآخي الذي دافع عنه المصلحون من أجل سحب ذرائع التدخل الأجنبي، بحيث «شكَّلت الصدامات الدامية التي وقعت بين الرعايا المسلمين وغير المسلمين السمةَ السائدة في الأحداث الداخلية لذلك العهد، ومهَّدت السبيل ليس لتحريض الدول الأوروبية فحسب بل لتدخلاتها أيضًا»[٥٢].

وهكذا كان تحرُّك المسلمين ضد المسيحيين في بلاد الشام سنة ١٨٦٠م ردًّا على سياسة التنظيمات الخيرية التي كانت تشكِّل -في نظرهم- خطرًا على الإسلام بما أحرزته من تقدُّم للمسيحيين، أو بما نجم عنها من نموٍّ للنفوذ الأجنبي الذي يستند إليه المسيحيون[٥٣]. وهكذا كان يبدو للمسلمين «أن الحضارة التي تجلبها أفكار المسيحيين تهدِّد الإسلام في مهده، حيث يجب أن تظل العقيدة الإسلامية سيدةً لا تُمس»[٥٤].

ومن ثَمَّ استغلَّت فرنسا الفرصةَ للتدخل في بلاد الشام بحجَّة حماية المسيحيين الذين تعرضوا للقتل على أيدي المسلمين[٥٥]. والواقع أن فرنسا هي التي مثَّلت تاريخيًّا حتى ذلك الوقت «سياسة الحماية للكاثوليك» في الشرق، وسيكون تدخلها في لبنان عام ١٨٦٠م استنادًا إلى هذه الحجة أيضًا، حيث استمرت حتى ذلك الوقت

(٥٢) كمال بكديلي، «الدولة العثمانية من معاهدة قينارجه الصغرى حتى انهيارها»، بحث ضمن كتاب: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مج١، تعريب: صالح سعداوي، (إسطنبول: إرسيكا، ١٩٩٩م)، ص١٠٣.

(٥٣) من تقرير للجنرال دي بوفور دوتبول -قائد الحملة العسكرية الفرنسية إلى سوريا سنة ١٨٦٠م- إلى وزير الحربية في باريس، بعنوان: الحملة العسكرية على سوريا، الديوان، رقم٤: « إفادة عن أحداث سوريا ووضع البلاد عند وصول الحملة العسكرية»، منشور ضمن كتاب «فرنسا والموارنة ولبنان: تقارير ومراسلات الحملة الفرنسية على سوريا (١٨٦٠-١٨٦١م)»، تعريب: ياسين سويد، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٢م)، ص١١١.

(٥٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥٥) للمزيد حول الحملة الفرنسية على بلاد الشام سنة ١٨٦٠م وأهدافها ومصيرها، انظر كتابنا: الأمير عبد القادر الجزائري في دمشق (١٨٥٥- ١٨٨٣م)، (الجزائر: دار هومة، ٢٠١٧م)، ص١٠٣ وما يليها.

تمارس -عبر تدخل حكومتها وسفرائها وقناصلها- أشكالًا مختلفة من الحماية للمسيحيين الكاثوليك والموارنة[٥٦]. وهو ما أكّده مؤلف معاصر لتلك الفترة، حين ذكر أن الموارنة كانوا يعدّون أنفسهم من الفرنسيين ويحبون فرنسا ويتظاهرون بالانتماء إليها، وأن لقنصل فرنسا نفوذًا وكلمةً في بلادهم[٥٧].

ولم تُبد الحكومة الفرنسية هذا الاهتمام بنصارى المشرق إلَّا لأنها أرادت أن تضع موطئ قدم لها في لبنان تمهيدًا للسيطرة عليه، وذلك بزرع بذور الشقاق بين المسلمين وغير المسلمين. وهو ما كشف عنه واحدٌ ممَّن شهدوا فتنة ١٨٦٠م، حيث قال: «كانت المملكة الفرنسية في ذلك الحين قد بلغت من القوة مبلغًا عظيمًا، وحلَّت من المجد في عهد إمبراطورها نابليون الثالث أوجًا رفيعًا، وقد كان هذا الإمبراطور يحدق إلى جبل لبنان تحديق طامع إلى افتراع هضبة، طامع في ضمِّه إلى ملكه، ويؤنسه فيه وجود الطائفة المارونية[٥٨] الشديدة الإخلاص والتعلُّق بالدولة الإفرنسية (كذا)، فكان الفرنسيون لا يفتؤون عن بثِّ روح الشقاق والنزاع بين سكان الجبل، لعل لهم في نشوب حرب ضروس بين الدروز والنصارى سبيلًا إلى احتلال لبنان ووضع سيطرتهم عليه، فانبثت هذه الروح الشريرة بين جميع النصارى»[٥٩].

وهكذا استغلَّت فرنسا الآثار التي ترتَّبت عن سياسة التنظيمات الخيرية في بلاد الشام، والتخلخل الذي أحدثته في المجتمع بسبب ما أضافته من امتيازات جديدة لصالح المسيحيين المستفيدين أصلًا من وضعهم قبل ذلك تحت الحماية الأجنبية، وتدخلت باسم حمايتهم لبسطِ سيطرتها على المنطقة. وكانت صدامات أخرى بين المسلمين والمسيحيين قد وقعت في جدة سنة ١٨٥٧م، فتدخل الإنجليز من جهتهم وأنزلوا جنودهم إلى البر، في الوقت الذي انتشرت فيه حركات السخط في البوسنة والهرسك وبلغاريا وكثرت الصدامات في أنحاء متفرقة منها[٦٠].

من جهة أخرى، أعطى ترك الحكومة العثمانية للطوائف حرية تسيير شؤونها الداخلية الحقَّ في أن تنغلق على نفسها في كياناتها الخاصة، فكانت تلك أيضًا من أبرز مفارقات التنظيمات. فالمثل الأعلى للاتحاد والإخاء الذي كانت تنشده كان براقًا من الناحية النظرية على الأقل ليتم الترحيب به، ولكنه ترافق عمليًّا مع نتيجة عكسية، وهي نهضة مختلف «أُمم» الإمبراطورية، واستعادة مصطلح «المِلل» الذي كان يشير إليها مفهوم الطوائف الدينية، ولكن هذه المرة تحت تأثير النزعات القومية الأوروبية والمبدأ العثماني الخاص «حرية التصرف» في مجال إدارة شؤون الطوائف[٦١].

كان من شأن ذلك كله أن يمنح المناطق ذات الأكثرية المسيحية في الدولة العثمانية والمستظلة تحت مظلة الحماية الأجنبية فرصًا جديدة تتيح لها أن تقوِّي نفسها وتثور، فالشعوب المسيحية في البلقان كانت تشعر بشعورٍ وطنيٍّ خاص، وكانت ترغب في الاستقلال، بينما كان الشعور الوطني العثماني يكاد يكون غير موجودٍ هناك[٦٢]، مما أدى إلى انتشار حركات السخط والانفصال.

لقد منحت التنظيمات الخيرية حريةً للمسيحيين دون أن تزوِّدهم بمبدأ الولاء للسلطنة، ورغم تطلُّع المصلحين إلى تطبيق مبدأ المساواة بين جميع رعايا السلطان بهدف صهر جميع طوائف الدولة في بوتقة «العثمنة»، فإن الولاءات الدينية كانت لا تزال من القوة بحيث يصعب القضاء عليها في الحال، وهكذا ظلَّت الطوائف غير الإسلامية غير مقتنعة أو غير متأثرة بسياسة «العثمنة»، وبدلًا من إبداء ولائها للدولة

(٥٦) وجيه كوثراني، بلاد الشام في مطلع القرن العشرين، (الدوحة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م)، ص١٩٢.

(٥٧) انظر: مؤلف مجهول، حسر اللثام عن نكبات الشام (وفيه مجمل أخبار الحرب الأهلية المعروفة بحوادث سنة ١٨٦٠م مع تمهيد في وصف البلاد الجغرافي والسياسي)، (مصر: د.ن، ١٨٩٥م)، ص٦٢-٦٣.

(٥٨) هناك اختلاف كبير حول أصل الطائفة المارونية، فهناك من يقول إن الموارنة بعد اعتناقهم المسيحية اتبعوا راهبًا اسمه مارون كان يسكن بالقرب من حماة في القرن السابع، وقد انضموا إلى الكنيسة الكاثوليكية وأقروا بصحَّة تعاليمها، ولكن الموارنة ظلوا لا يقرون بسيادة البابا في الأمور الدينية إلى سنة ١٤٣٨م، وعارضوا القول بعصمة البابا، واشتهر الموارنة بمساعدة الإفرنج في حروبهم ضد سلاطين المسلمين. للتوسع انظر: مؤلف مجهول، حسر اللثام، مرجع سابق، ص٦٢-٦٣.

(٥٩) حسين خطار أبو شقرا، «منتخبات من رواية درزية عن حوادث ١٨٦٠م»، كتبها يوسف خطار أبو شقرا، ضمن كتاب: سهيل زكار، بلاد الشام في القرن التاسع عشر، (دمشق: دار حسان، ١٩٨٢م)، ص٣١٩.

(٦٠) بكديللي، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٦١) بول دومون، مرجع سابق، ص١٢١-١٢٢.

(٦٢) حوراني، مرجع سابق، ص٦٠.

ازدادت مطالبتها بمزيدٍ من الحقوق[٦٣] استنادًا إلى الحماية التي كانت توفرها لها الدول الأوروبية.

٤. توحيد القوانين وعلمنتها في إمبراطورية متعدِّدة الإثنيات والأديان ونتائجه

شملت التنظيمات العثمانية السياسةَ العثمانية التي كان من المفترض أن توحّد شعوب الإمبراطورية المسلمة وغير المسلمة، التركية والعربية واليونانية والأرمنية واليهودية والكردية مع امتداد نحو مناطق البحر المتوسط. ولهذا الغرض وُضعت الشريعة الإسلامية جانبًا لمصلحة البدء بالعلمنة، أي إصدار القوانين المدنية التي تكفل علمنة البلاد وترسيخ «المواطنة»، عن طريق إعلان المساواة أمام القانون بين العثمانيين كافَّة بصرف النظر عن مِللهم وأعراقهم ومذاهبهم.

بيد أن تقارير مدحت باشا التي أرسلها إلى إسطنبول عندما كان واليًا على سورية عام ١٨٧٩م تشكِّل مصدرًا مهمًّا للكشف عن مظاهر المأزق التطبيقي للتنظيمات، حيث يشدِّد على عنصرٍ من عناصر أزمة التنظيمات، وهو خلوّها من أخذ التنوّع في البلاد بعين الاعتبار، حيث يقول في أحد تقاريره: «مما لا يحتاج للبيان والتعريف لديكم أن ولاية سورية أوسع من غيرها من ولايات الدولة، وأن أهلها من العرب والأتراك والتركمان والدروز والنصيرية والروم والموارنة والكاثوليك والبروتستانت والسريان والأرمن، ويتألف من هؤلاء شعب عدده أربعة وعشرون نوعًا من المِلل والأديان والمذاهب، ينضمُّ إليهم الجزائريون والشراكسة والتتار وغيرهم من المهاجرين. ومن جهة أخرى، فإن أطوار وأحوال العربان والعشائر معلومة لديكم، وإن إدارة هذه الأجناس المختلفة على قاعدة واحدة وما تولده من مشاكل غنيّ عن التعريف والتوضيح»[٦٤].

أضف إلى ذلك أن انتشار الأفكار الغربية الناجم عن تزايد النفوذ الأوروبي وتغلغله في بلاد الشام أضاف بعدًا جديدًا على أبعاد النزعات المحلية[٦٥]، بينما قامت القنصليات الأوروبية -التي تأسَّست في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته- بدعم مصالح غير المسلمين[٦٦]. وهو ما أكَّده أحد المعاصرين[٦٧] حين روى أن «كل واحد من طائفة النصارى له أقارب داخل أحدهم تحت حماية أحد الأجانب ويُعد من رعيته، وكان أكثرهم تحت الحماية الفرنسية»[٦٨].

وكان من آثار معاهدات الامتيازات الأجنبية أن أصبح الاقتصاد المحلي مرتبطًا بفلك الاقتصاد الأوروبي، وفُتحت السوق السورية للبضائع الأوروبية. فلم يتوانَ الكثيرون من المسيحيين واليهود عن العمل كوكلاء للمصالح الأوروبية مقابل الثروة الكبيرة التي حصلوا عليها[٦٩].

ويبيِّن محمد أبو السعود الحسيبي الدمشقي في مذكراته العلاقات الاقتصادية التي كانت قائمةً بين المسيحيين والفرنسيين في بلاد الشام بقوله: «...صاروا (المسيحيون) هم والفرنج يدًا واحدة، حتى صار الفرنج يعطونهم مبالغ من الدراهم لخزن الحنطة والشعير، وسائر أنواع الحبوب والسمن والصوف والقطن، وسائر ما يلزم الفرنج يأخذوه ويرسلوه إلى بلاد الفرنج، وكان غالب شغلهم من الفرنساوي»[٧٠].

لقد كان التجار الأوروبيون بحاجة إلى وكلاء وتراجمة ومقاولين، فلم يكن لهم من خيار سوى الاستفادة من المسيحيين الذين كانوا على استعداد للانضمام إليهم، وهكذا كانت كل التجارة الأوروبية في أيدي المسيحيين واليهود، وكانت شركة اللفانت الفرنسية لا تتعامل إلَّا مع من هم تحت الحماية الفرنسية في مصر وسوريا، وكان الأرمن يقومون على معظم التجارة بين حلب وبغداد، وكانت التجارة المحلية في مصر وسوريا والأناضول في

(٦٣) وبالتدريج ازدادت مطالبتها بالاستقلال. انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٢١٥.

(٦٤) تقرير مدحت باشا عن أحوال ولاية سورية عام ١٨٧٩م، ملحق منشور في: عبد العزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سورية (١٨٦٤-١٩١٤م)، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص٣٥٢.

(٦٥) حوراني، مرجع سابق، ص٧٣.

(٦٦) كومنز، مرجع سابق، ص٢٠.

(٦٧) وهو محمد أبو السعود الحسيبي، من أعيان دمشق وأشرافها، كان شابًّا حين وقعت حوادث ١٨٦٠م، شهد الأحداث وسمع بقية الوقائع، توفي سنة ١٩١٤م. انظر: سهيل زكار، بلاد الشام في القرن التاسع عشر، (دمشق: دار حسان، ١٩٨٢م)، ص١٣-١٤.

(٦٨) المرجع نفسه، ص٢٨٦.

(٦٩) فيليب شكري خوري، «طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق (١٨٦٠-١٩٠٨م)»، ترجمة: زهير السمهوري، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام (١٥١٦-١٩٣٩م)، ج١، (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٨م)، ص٤٥١؛ كومنز، مرجع سابق، ص٢١.

(٧٠) «منتخبات من مذكرات محمد أبو السعود الحسيبي الدمشقي»، ضمن كتاب: سهيل زكار، بلاد الشام في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص٢٨٦.

أيدي السوريين المسيحيين واليونانيين والأرمن واليهود من رعايا الدولة العثمانية[٧١].

وزاد من تقدُّم المسيحيين وتفوُّقهم تلك الامتيازات التجارية التي منحتها الدولة العثمانية للدول الأوروبية؛ إذ جرى بمقتضاها تخفيض ضرائب الاستيراد، فكان المسيحيون السوريون واليهود أكبر المستفيدين؛ لأنهم استطاعوا الحصول على حماية قنصليات الدول الأجنبية بمقتضى معاهدات الامتيازات الأخرى، وبذلك شملتهم أيضًا بالحصانة إزاء الضرائب العثمانية، وذلك في الوقت الذي أضرت فيه بالحِرفيين المسلمين؛ لأنها تركت الضرائب الداخلية مفروضةً كما كانت على الصُّنَّاع المحليين، الذين كان عليهم أن ينافسوا ببضائعهم بضائعَ مستوردة رخيصة من صنع الآلة، فُرضت عليها ضرائب أخفُّ من تلك التي فُرضت على منتجاتهم المحلية[٧٢].

وعلى الأرجح، كانت تلك هي الأسباب التي جعلت المسلمين العاطلين عن العمل -بسبب تراجع الحِرف المحلية أمام البضائع الأوروبية- يصبون غضبهم على المسيحيين المحليين الذين كان عامَّة الناس يقرنونهم بالمصالح الأوروبية[٧٣].

وخلاصة القول أن الطوائف غير الإسلامية استفادت إلى حدٍّ كبيرٍ من التغلغل الأوروبي في الدولة في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية، ثم جاءت التنظيمات لتزيد من نفوذهم وتفوُّقهم دون أن تضع في الاعتبار النتائج التي ترتَّبت عن تقاطعها مع نظام الامتيازات الأجنبية على أرض الواقع، التي كانت نكبةً على المسلمين. وهكذا فإن التنظيمات التي لم تتمكَّن من إكساب الدولة ولاء رعاياها المسيحيين، فاقمت من مظاهر السخط بين المسلمين بسبب «ما اعتبروه تعزيزًا آخر لمنزلة غير المسلمين»[٧٤].

٥. القانون التجاري ونتائجه

كان الضغط الأوروبي -المتمثِّل في رأسماليات توسعية وتنافسية تبحث عن أسواق ومناطق نفوذ- يعمل جاهدًا على الدفع بالحكومة العثمانية نحو إدخال إصلاحات مواكبة لهذا التوسُّع، كالقانون التجاري مثلًا. إذ كان التحديث من جهة الرأسماليات الأوروبية وسيلةً لتسهيل علاقات التبادل وتوسيع السوق الرأسمالية وحماية الجاليات الأجنبية ووكلاء التجارة المحليين[٧٥].

لقد أدى اتساع العلاقات التجارية مع الغرب إلى خلق مشكلات ووضعيات اقتصادية معقَّدة لم تألفها أعرافُ الحرفيين والتجَّار المحليين وتقاليدُهم في المدن، الذين اعتادوا فضَّ خلافاتهم في إطار التنظيم الاجتماعي لطوائف الحرف أو لدى القاضي مباشرةً في المحاكم الشرعية[٧٦]. بينما كانت الوضعيات التجارية المستجدَّة التي انخرط فيها التجَّار الأجانب ووكلاؤهم المحليون، مع اتساع حركة «التتجير» جراء ازدياد الامتيازات الأجنبية، تستدعي لدى هؤلاء الأجانب ووكلائهم نصوصًا قانونية تستجيب لمعطيات التجارة العالمية وقوانينها الدولية من جهة، وتنظم علاقاتهم التجارية مع المدن والموانئ الإسلامية من جهة أخرى.

وفي عام ١٨٥٠م، اتُّخذت في هذا الصدد خطوة أكثر راديكالية تمثَّلت في صدور قانون رشيد باشا التجاري، وكان علماء الدين قد نجحوا في السابق في تأخير تطبيق القانون التجاري الجديد، بدعوى أنه يتناول دائرةً من الحياة قد عالجتها الشريعة بتفصيل ودقَّة[٧٧]، وذلك عندما قدَّمه رشيد باشا إلى المجلس الأعلى في عام ١٨٤١م، ووقتها سُئل رشيد باشا إذا ما كان موافقًا للشريعة، فأجاب بأن «ليس للشريعة علاقة بهذا الموضوع»، فاحتجَّ العلماء الحاضرون، وهو ما جعل السلطان يقوم بطرده فورًا من المجلس[٧٨].

ومنذ عام ١٨٥٠م، أجاز هذا القانون التجاري الجديد -الذي تمَّ إعداده استنادًا على النماذج الفرنسية- التسليف مقابل فائدة (الربا)، وأدخل أشكال مشاركة لم

(٧١) هاملتون جب وهارولد بوون، مرجع سابق، ص١٥٩-١٦١.

(٧٢) ديفيد دين كومنز، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

(٧٣) فيليب خوري، مرجع سابق، ص٤٥١.

(٧٤) كومنز، مرجع سابق، ص١٩.

(٧٥) وجيه كوثراني، «التنظيمات العثمانية والدستور: بواكير الفكر الدستوري نصًّا وتطبيقًا ومفهومًا»، مجلة تبيُّن، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس ٢٠١٣م)، ص٢.

(٧٦) وجيه كوثراني، «التنظيمات العثمانية بين النظام القديم والجديد: أمثلة من ولايات بلاد الشام»، مجلة الاجتهاد، ع٤٥-٤٦، مج١١، (د.م: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، ربيع سنة ٢٠٠٠م)، ص١٤٨.

(٧٧) حوراني، المرجع السابق، ص٥٩.

(٧٨) لويس، مرجع سابق، ص١٤٠، ١٤٥.

يعرفها القانون الإسلامي[٧٩]، فكان صدوره -على الرغم من اعتراضات العلماء الذين رأوا فيه انتقاصًا من الشريعة- بمثابة أول اعتراف رسمي في الدولة العثمانية بنظام القانون والقضاء المستقل عن العلماء، والتعامل مع القضايا بصورة خارج نطاق الشريعة. وكان ذلك يعني خروجًا جذريًّا عن الممارسات العثمانية السابقة، ونذيرًا بقيام ثورة قانونية واجتماعية كاملة[٨٠].

وعلى الرغم من أن هذا القانون لم يحقِّق الإجماع، مما أدى إلى نشوب سجالات حارة، فإنه لم يتسبَّب في مواجهات إلا نادرًا، ويعزو بعض الباحثين ذلك إلى «أن تشريعات التنظيمات [كانت] تعرف بوجه عام المزج جيدًا بين الإسلام والتجديد»[٨١].

٦. محاولات اعتماد القانون المدني الفرنسي (قانون نابليون) ونتائجها

كان الصدر الأعظم عالي باشا شغوفًا بأن يتبع سابقة القانون التجاري ويتبنَّى القانون الفرنسي قانونًا للإمبراطورية[٨٢]، وكان يسانده في ذلك قبولي باشا وزير التجارة، الذي كان يصرُّ على هذا الرأي، حتى إنه عمد إلى ترجمة مواد القانون الفرنسي إلى التركية، وسعى إلى دفع الوزراء للتصديق عليه، في الوقت الذي كان فيه السفير الفرنسي -أكثر السفراء نفوذًا في إسطنبول وقتئذ- يضغط بشدَّة في اتجاه العمل بالقانون الفرنسي في المحاكم العثمانية[٨٣].

بيد أن عددًا آخر من الوزراء -وعلى رأسهم أحمد جودت باشا[٨٤] وزير العدل، وشرواني زاده رشدي باشا الذي شغل منصب وزير المالية لفترة ووزير الخارجية لفترة أخرى- كانوا يرون -على العكس من الفريق الأول- أن تُجمع المسائل الشرعية بما يوافق متطلبات العصر، التي تدخل في باب المعاملات من الفقه، لتكون هي الأحكام الشرعية للمسلمين، وفي مقابل ذلك يتمُّ تأليف كتاب يكون قانونًا لرعايا الدولة غير المسلمين[٨٥].

وبسبب انقسام الأفكار، تقرَّر إنشاء لجنة وزارية خاصة لدراسة هذه المسألة، تمكَّن في خلال مناقشاتها أحمد جودت باشا ورشدي باشا -بما ساقوه من أدلة وبراهين- من إقناع اللجنة بالعدول عن قرار اعتماد قانون نابليون في الدولة العثمانية، وانتهى الأمر -كما يقول أحمد جودت باشا- بقرار اللجنة «تشكيل جمعية علمية تضمُّ كبار الفقهاء تحت رئاستي، لوضع كتاب بعنوان: «**مجلة الأحكام العدلية**»، تُجمع فيه المسائل المسايرة لمتطلبات العصر في باب المعاملات من الكتب الفقهية ... وهذه الجمعية العلمية المشهورة هي التي أُطلق عليها اسم «**جمعية المجلة**»، وأصبحت مجلة الأحكام العدلية معمولًا بها الآن في كل المحاكم النظامية»[٨٦].

جرى إعداد مجلة الأحكام العدلية -وهي المرادف العثماني للقانون العثماني- اتباعًا للنظام التقليدي الإفتائي في الفقه الإسلامي، وبذلك لم تخرج عن كونها جمعت بين أحكام القوانين الإسلامية التي كانت سارية المفعول حتى ذلك الوقت، في حين انحصر تأثُّرها بالقوانين الغربية في الجوانب الشكلية دون سواها[٨٧].

---

(٧٩) دومون، مرجع سابق، ص٨٨-٨٩.

(٨٠) لويس، مرجع سابق، ص١٤٠، ١٤٥.

(٨١) وهو رأي دومون في مقالته: «فترة التنظيمات»، مرجع سبق ذكره، ص٨٩.

(٨٢) لويس، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٨٣) من تقرير أحمد جودت باشا إلى السلطان عبد الحميد الثاني باسم «معروضات»، مترجم إلى العربية ومنشور ضمن كتاب: ماجدة مخلوف، تحولات الفكر والسياسة في التاريخ العثماني، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٩م)، ص١١٥.

(٨٤) هو المؤرخ والعالم أحمد جودت باشا (١٨٢٢-١٨٩٥م)، تقلد عدَّة مناصب عالية، حيث كان أول مدير لدار المعلمين عند افتتاحها سنة ١٨٤٨م، وهو الذي قام بإعداد اللائحة التنظيمية لها، ثم ترأس الهيئة التي أصدرت قانون الأراضي (أراضي قانون نامه سى) الصادر في سنة ١٨٥٩م، وشارك في إعداد قانون الولايات الذي صدر في ٧ نوفمبر ١٨٦٤م، كما ترأس ديوان الأحكام العدلية عند افتتاحه سنة ١٨٦٧م ليكون محكمة للنقض، وفي سنة ١٨٧٣م تولى نظارة المعارف فقام بإعداد برنامج عصري للمدارس، وبعدها نظارة التجارة والزراعة في حوالي عام ١٨٧٨م. وكان له = دور مهم في إنجاز مجلة الأحكام العدلية، سواء في التعجيل بها وإتمامها أم في تحرير بنودها. للمزيد راجع المقالات التالية ضمن كتاب «الدولة العثمانية تاريخ وحضارة»:
محمد ابشير لي، «التشكيلات المركزية»، مج١، ص٢٠٣.
إيلبر أورطايلي، «الهيكل الإداري في عهد التنظيمات»، مج١، ص٣٤٨-٣٤٩.
محمد عاكف آيدين، «القوانين العثمانية بعد عهد التنظيمات»، مج١، ص٥١٦-٥١٧.
أورخان أوقاي، «دراسة أولية عن الحياة الفكرية خلال عهد التغريب»، مج٢، ص٢٩٢.
أكمل الدين إحسان أوغلو، «المؤسسات التعليمية والعلمية عند العثمانيين»، مج٢، ص٥٥٠، ٥٦٦.
ليلى الصباغ، «معالم الحياة الفكرية في الولايات العربية في العصر العثماني»، مج ٢، ص٣٨٤.

(٨٥) من تقرير أحمد جودت باشا للسلطان عبد الحميد الثاني، مصدر سبق ذكره، ص١١٤-١١٥.

(٨٦) التقرير نفسه، ص١١٥.

(٨٧) دومون، مرجع سابق، ص٨٩؛ آيدين، مرجع سابق، ص٥١٧؛ الصباغ، مرجع سابق، ص٣٨٤؛ أوقاي، مرجع سابق، ص٢٩٢.

واحتلّت مجلة الأحكام العدلية مكانة خاصة لا في تاريخ القانون العثماني وحده، بل في تاريخ الحقوق الإسلامية عمومًا بوصفها النموذج الأول لعملية التقنين الرسمي في التشريعات الإسلامية[٨٨]. فقد ظل معمولًا بقوانينها في تركيا إلى أن أُلغيت على يد الجمهورية في عام ١٩٢٦م، ولا تزال تشكّل أساس النُّظُم القانونية للعديد من الدول الإسلامية التي خلفت العثمانيين في آسيا[٨٩].

٧. علمنة التعليم ونتائجها

لم يُشر خط شريف جولهانه إلى التعليم بكلمة واحدة، ولكن رجال التنظيمات سرعان ما أدركوا أن التغييرات الجذرية التي كانوا ينوون إدخالها على نُظُم الدولة العثمانية وقوانينها في مختلف الجوانب العسكرية والعدلية والقضائية والاقتصادية والاجتماعية تحتاج إلى تكوين نخبة نادرة تكون قادرةً على إدارة عملية التحديث على النمط الغربي بفعالية كاملة[٩٠].

ولكن علمنة التعليم ستسير ببطء شديد بسبب قصور في الإمكانيات من جهة، ولعدم وجود عدد كافٍ من المدرّسين المتشبّعين بثقافة الغرب وعلومه لتسيير المدارس الحديثة التي أنشأتها الدولة من جهة أخرى. وهو أمر لم ينطبق على مدارس الأقليات غير الإسلامية التي شهدت رواجًا تعليميًّا حقيقيًّا[٩١].

تناول الخط الهمايوني سنة ١٨٥٦م مسألة التعليم بمادة وحيدة نصّت على أن «يجري قبول رعايا الدولة العثمانية دون أي تمييز في المدارس العسكرية والمدنية ... كما يحقُّ لكل طائفة دينية أن تقيم مدارس لها في مجالات العلوم والفنون والصنايع». ويفهم من هذه المادة الوحيدة أن الهدف الرئيس منها هو ضمان حق الأقليات غير المسلمة في إقامة المؤسسات التعليمية الخاصة بها، مع منحها امتيازاتٍ أخرى كحق الالتحاق بمدارس المسلمين، بالإضافة إلى الاستقلالية في التعليم[٩٢].

وكانت نتيجة ذلك أن ظهرت إلى الوجود في غضون بضعة عقود مئاتٌ من المدارس التي تقدِّم تعليمًا حديثًا في الدولة العثمانية، ولكن هذه المدارس لم تُفلت من يد رجال الدين الذين يشرفون على الطوائف[٩٣]. ومن جهة أخرى، أغرى منح التسامح الديني للمسيحيين الأوروبيين بإرسال البعثات التبشيرية، فازداد عدد الإرساليات الأجنبية: أمريكية ونمساوية وفرنسية وانجليزية وألمانية وإيطالية[٩٤].

وقد احتلت البعثات البروتستانتية الأمريكية موقع الصدارة في هذا الصدد، ففي عام ١٨٧٠م كان هناك ٢٠٥ مدارس أمريكية في الدولة العثمانية، وارتفع عددها إلى ٣٩٠ مدرسة عام ١٨٨٥م تضمُّ ١٣٨٠٠ تلميذ. كما أسست البعثات البروتستانتية الأمريكية العديد من الكليات، كان من أشهرها: كلية روبرت (Robert College) في إسطنبول (١٨٦٣م)، والكلية السورية الإنجيلية في بيروت (١٨٦٦م)[٩٥].

بينما تمتَّعت البعثات التبشيرية الفرنسية بحرية أوسع، فعلى الرغم من تقدُّم المدارس الأمريكية، فإن فرنسا هي التي أكَّدت بشكل أكثر قوة وجودَها الثقافي في الدولة العثمانية، فاللغة الفرنسية كانت هي اللغة السائدة في الحياة الثقافية، وكان لفرنسا دور في تأسيس الكليات، كما أسَّست المئات من المدارس من خلال تعاونها مع البعثات التبشيرية اليسوعية والعازارية[٩٦]. وبالإضافة إلى ذلك، كان لبريطانيا نشاطها في البعثات التبشيرية أيضًا، وكذلك كان هناك نشاط تعليمي لألمانيا وروسيا وإيطاليا والنمسا، بيد أنه كان محدودًا[٩٧].

وفي الولايات العربية نشطت البعثات التبشيرية في

(٨٨) آيدين، مرجع سابق، ص٥١٨.

(٨٩) لويس، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٩٠) دومون، مرجع سابق، ص٩٢.

(٩١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٩٢) أكمل الدين إحسان أوغلو، «المؤسسات التعليمية والعلمية عند العثمانيين»، مرجع سابق، ص٥٤٣-٥٤٤.

(٩٣) دومون، مرجع سابق، ص٩٢.

(٩٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٢١١، ٢١٩.

(٩٥) وهي الجامعة الأمريكية في بيروت اليوم، علاوة على كلية القسطنطينية (١٨٩٠م)، وعدد آخر من الكليات الأقل شهرة. انظر: نادية ياسين عبد، الاتحاديون: دراسة تأريخية في جذورهم الاجتماعية وطروحاتهم الفكرية (أواخر القرن التاسع عشر-١٩٠٨م)، (بغداد: دار ومكتبة عدنان؛ دمشق: صفحات، ٢٠١٤م)، ص٦٨-٦٩.

(٩٦) رهبنة كاثوليكية، تأسَّست سنة ١٦٢٥م في باريس على يد القديس فنسان دو بول، وأطلق اسم «اللعازاريون» على جمعية آباء وكهنة سكنوا دير القديس لعازار في باريس، وفي القرن التاسع عشر نشطت بعثاتها التبشيرية في بلاد الشام ومصر، وبخاصة في دمشق وبيروت والإسكندرية، حيث جعلت من التعليم أولى اهتماماتها.

(٩٧) المرجع السابق، ص٦٩-٧٠.

تأسيس الكليات والمدارس، وقد سهلت الدولة العثمانية سُبل ذلك بسبب ضعفها وضغط الدول الأوروبية عليها، فانتشرت البعثات التبشيرية الكاثوليكية المتعدِّدة، وانضمَّت إليها في هذه المرحلة البعثات البروتستانتية المتنوِّعة الدول بمدارسها الابتدائية والثانوية للبنين والبنات في معظم أنحاء الولايات العربية، وبخاصة في المناطق التي تتجمَّع فيها الطوائف المسيحية مثل لبنان من بلاد الشام[٩٨].

وعلى الرغم من أن هذه المؤسسات التعليمية والثقافية المتنوعة التي أنشأتها مختلف البعثات الدينية الغربية في البلاد العربية قد فتحت هذه البلاد على عالم الغرب وحضارته، فإنها تركت تيارات فكرية متباينة ومتلاطمة بما أوجدته من اتجاهات بعيدة أحيانًا عن الأصالة العربية والدين الإسلامي، وبما ولدته من نزعات استقلالية طائفية وتصدعات في المجتمع العربي[٩٩].

من جهتها، توسعت الدولة العثمانية خلال حقبة التنظيمات في إنشاء المدارس الحديثة، فإلى جانب مدارس الصبية الابتدائية (لتحفيظ القرآن) التي حافظت على أسلوبها القديم، ازداد عدد المدارس الأعلى منها في الترتيب الهرمي للتعليم العثماني، حيث تأتي المدارس الرشدية وتليها المدارس الإعدادية، وقد تضاعف عدد هذه المدارس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بنسبة ١٠٠٠٪ للمدارس الرشدية، و١٨٠٠٪ للمدارس الإعدادية[١٠٠].

وبموجب الإرادة السَّنية الصادرة في ٢٢ فبراير/شباط ١٨٦٧م، أصبحت نظارة المعارف العثمانية تابعةً في برنامجها التعليمي للنظام الفرنسي[١٠١]، وذلك تحت ضغط فؤاد باشا الذي كان وزيرًا للخارجية، حيث قدَّم له السفير الفرنسي مشروعًا لإصلاح النظام التعليمي العثماني على أُسس فرنسية، ووعده بتقديم المساعدة على تنفيذه، وذلك عن طريق تزويد الدولة بالمدرسين الفرنسيين، ولم يكن يوجد في ذلك الوقت -في نظر انجلهارد- مَنْ يفهم هذه الأفكار ويقدّرها أكثر من فؤاد باشا[١٠٢] الذي كان قد درس أصلًا في فرنسا وتأثَّر بنظمها.

وبناءً عليه، تغيَّرت المناهج الدراسية للمدارس الرشدية والإعدادية لتشمل إلى جانب مختلف العلوم الحديثة اللغة الفرنسية، التي كانت لها حصة الأسد بين المواد الدراسية بحيث تجاوز نصيبها الساعات المخصَّصة للغة التركية. وكانت الحكومة العثمانية قد أصرَّت على التدريس باللغة التركية في المدارس، ولكن فرنسا أصرَّت على التدريس باللغة الفرنسية؛ لأن أكثر المدرّسين فرنسيون، وبدعوى أن التدريس باللغة التركية لن يحقِّق المطلوب من هذه المدارس الحديثة وستبقى كما في الماضي، كما أنه يجب أن يدرس المدرّس بلسانه، وهو اللغة الفرنسية[١٠٣].

وفي عام ١٨٦٨م، التقى السفير الفرنسي في إسطنبول بالصدر الأعظم عالي باشا ووزير الخارجية فؤاد باشا، وأجروا محادثاتٍ حول إقامة مدرسة تمارس التعليم الفرنسي على مستوى المدارس الثانوية (الليسيه) في فرنسا، كما وعد وزير التعليم الفرنسي مسيو فيكتور دوروي بتقديم كافة أنواع الدعم اللازمة لإقامة المدرسة[١٠٤].

وهكذا أُنشئت مدرسة غلطة سراي، فكانت بمثابة المحاولة الأولى من جانب حكومة إسلامية لتوفير تعليم علماني قوامه اللغة الفرنسية، ويشترك فيه التلاميذ المسلمون والمسيحيون جنبًا إلى جنب[١٠٥]. وكان تأثير هذه المدرسة تأثيرًا ضخمًا في الدولة العثمانية، فالتلاميذ الذين تخرجوا فيها والذين جرى تزويدهم بتعليم علماني مستورد بالكامل من الخارج وبلغة فرنسية، كان بوسعهم أن يصلوا إلى أعلى مراتب الوظائف العامَّة في الدولة[١٠٦]، وقد قُدّر لهم أن يلعبوا دورًا بارزًا في سياسة الإمبراطورية العثمانية وإدارتها بعدها في سياسة

(٩٨) ليلى الصباغ، «معالم الحياة الفكرية في الولايات العربية في العصر العثماني»، مرجع سابق، ص٣٩٨.

(٩٩) المرجع نفسه، ص٤٠١.

(١٠٠) نادية عبد، مرجع سابق، ص٥٦-٥٧.

(١٠١) وليد صبحي العريض، «إصلاح التعليم وفلسفته في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر: قراءة في قوانين التنظيمات من عهد محمود الثاني إلى عبد الحميد الثاني (١٨٢٤- ١٨٧٦م)، مجلة كلية التربية، ع١٤٦، ج٢، (القاهرة: جامعة الأزهر،كلية التربية، ٢٠١١م)، ص٤٣٦.

(١٠٢) انجلهارد، مرجع سابق، ص٢١٦.

(١٠٣) المرجع السابق، ص٢١٧.

(١٠٤) أكمل الدين أوغلو، مرجع سابق، ص٥٤٧.

(١٠٥) لويس، مرجع سابق، ص١٥٢.

(١٠٦) دومون، مرجع سابق، ص٩٣.

الجمهورية التركية[١٠٧].

لقد كان من نتائج هذه السياسات التعليمية التي شهدها عهد التنظيمات الخيرية ازدياد الهوَّة في النظر إلى الأشياء بين فئات المجتمع وطوائفه، ففي حين وصل إلى السلطة نخبة متأثرة بالغرب تلقت تعليمًا علمانيًّا، فسعت إلى إدخال مؤسسات أوروبا بالجملة إلى الدولة، فقد فرضت منطقها وإرادتها على مجتمع ظلَّ -في أغلبه- محافظًا ورافضًا لأي مساسٍ بسلطة وسيادة الشريعة.

وفي حين كان المسلمون يتهربون من دخول تلك المدارس المختلطة التي أقامتها الدولة[١٠٨]، كان غير المسلمين -من جهتهم- جدّ متعلقين بتراثهم اللغوي والثقافي، بحيث يصعب عليهم الذوبان في نظامٍ تعليميٍّ يحمل -رغم حداثته- علامةَ التركية والإسلام، ناهيك عن أنه كانت لديهم مدارسهم الخاصة الأفضل غالبًا من المؤسسات التي كانت تحت إشراف الدولة، وهي المدارس التي سوف تُسهم في اليقظة القومية للأقليات[١٠٩]، مما سيؤدي إلى نتيجة عكسية للأهداف التي في سبيلها رأينا الخط الهمايوني يرصد كل الامتيازات التعليمية للأقليات غير المسلمة، دون أن يرصد أي هدفٍ لأجل الحياة التعليمية والعلمية الخاصة بالمجتمع المسلم.

وهكذا لم تترك التنظيمات -سواء عن قصد أو دون قصد- أمام المسلم إلَّا أحد خيارين: إما أن ينسلخ عن جلده ويتنكر لتراثه، وإما أن يبقى غارقًا في جهله.

٨. السماح للأجانب بشراء الأراضي وبيعها ونتائجه

كانت «دار الإسلام» تعني في نظر الشريعة الإسلامية المناطق المنفصلة عن دار الكفر التي لا يحقُّ للكفار أن يمارسوا سلطة عليها أو يتملكوها، وعلى هذا الأساس فإنه لم يكن يُسمح للأجانب بالتملُّك أو التصرف في الأملاك والأراضي العثمانية[١١٠]، ولكن الدول الأوروبية أخذت تضغط على الحكومة العثمانية لاستصدار قانون يعطي الأجانب حقَّ شراء الأراضي في الدولة العثمانية وحقَّ تملُّكها والتصرُّف فيها. ورغم أن وزير الخارجية العثماني لم يكن يطلب أكثر من السماح للحكومة بالعمل بهدوء لتحقيق هذا الأمر، الذي ينطوي على مناقضة لأحكام الشريعة دون إثارة حفيظة المحافظين، قائلًا: «نحن نحاول قدر الإمكان الترويج لمثل هذا الأمر قبل الإقدام عليه»[١١١]، فإن السفراء الأجانب أخذوا يطالبون الحكومة العثمانية بإعطائهم موعدًا نهائيًّا لتنفيذه[١١٢].

وتحت هذا الضغط صدر في ١٨ يونيو/حزيران ١٨٦٧م قانون أعطى للأجانب حقَّ شراء الأراضي في الدولة العثمانية وحقَّ ملكيتها والتصرف فيها[١١٣]. حيث نصَّ على أن «امتلاك الأراضي وحرية التصرف بها يجب أن يُطبَّق على كل مالك أجنبي مثلما هو مطبَّق على الأهالي المقيمين في ذات المنطقة مع المحافظة على امتيازاتهم القديمة»[١١٤].

وناهيك عن مخالفته للشرع، فإن تنفيذ هذا القانون كان كفيلًا بخلق مشاكل مستعصية للدولة العثمانية، وقد وجدت نفسها مجبرةً للبحث لها عن حلول؛ ذلك أن هؤلاء الأجانب القاطنين في الدولة العثمانية لم يكونوا -باعتراف الحكومة- يخضعون للقوانين المحلية؛ إذ كانت لهم محاكمهم الخاصة، وهي محاكم قنصليات الدول التي يتبعونها، ولم يكن استقرارهم في أراضي الدولة دائمًا. كما أن أكثرهم كانوا مقيمين حول مراكز سفاراتهم في العاصمة أو قنصلياتها في بقية المدن، وصدور قانون كهذا كان سيؤدي إلى تفرقهم داخل الدولة وانتشارهم في أنحائها المتفرقة، مما سيتطلب أن يكون في كل بلدٍ سفراء للدول الأجنبية كافَّة، وهو أمر مستحيل[١١٥].

وقد انتهى هذا الأمر بالاتفاق على السماح للسلطات العثمانية بالتحقيق في القضايا المتعلِّقة بهؤلاء الأجانب في المناطق التي تبعد عن سفاراتهم، مع إرسال صورة الضبط إلى مركز السفارة بالسرعة الممكنة!

(١٠٧) لويس، مرجع سابق، ص١٥٢.

(١٠٨) انجلهارد، ص٢١٥.

(١٠٩) دومون، مرجع سابق ص٩٥.

(١١٠) مع أنهم كانوا يتحايلون لحيازة الأملاك والأراضي التي يشترونها بكتابة عقود حيازتها بينهم وبين زوجاتهم أو بقية أقاربهم من رعايا الدولة العثمانية. انظر: تقرير أحمد جودت إلى السلطان عبد الحميد الثاني، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨.

(١١١) انجلهارد، مرجع سابق، ص١٧٤.

(١١٢) نفسه.

(١١٣) نفسه، ص٢٠١.

(١١٤) نفسه، ص١٧٥.

(١١٥) نفسه.

وفي حالة الاستئناف يجب أن يكون هناك مترجم من السفارة، بحيث يسمح له بحضور جلسات المحاكمة مع منحه مدَّة الاستئناف[١١٦].

أما المشكلات الجديدة التي نجمت عن هذا الاتفاق الأخير فظهرت فيما بعد، حيث لم يعُد بالإمكان إخراج الأجنبي الذي بحوزته محل أو منزل منه حتى لو ثبتت عدم أحقيته في تملُّكه؛ لأن إخراجه وإخلاء المكان يكون مرهونًا بوساطة السفارة، أما المترجمون والقناصل فقد أضاعوا حقوق الرعايا العثمانيين بتزويراتهم المختلفة في هذا الخصوص[١١٧]. ويسهب أحمد جودت باشا في شرح بقية آثار حصول الأجانب على امتياز حق التصرف في الأملاك الذي حرموا منه قبل بقوله:

«...والحاصل أن الأجانب نالوا بهذه الطريقة امتيازًا جديدًا عقَّد الأمور في الدولة العليَّة، وأصبح الأجانب في الدولة العلية في وضع ممتاز، في الوقت الذي نجد فيه أن المواطنين في أية دولة من الدول هم أصحاب المكانة، وبسبب حرمان رعايا الدولة العليَّة من تلك الامتيازات أصبحوا يميلون ويحرصون على التبعية للدول الأجنبية، وأصبحت امتيازات الأجانب في المحاكم على وجه الخصوص أمرًا يفوق الاحتمال ... وقد تأسفت عندما اطلعت على هذا الأمر... لكن ما العمل؟ فليس من الممكن تدارك هذا الأمر مرةً أخرى بعد ربطه بميثاق»[١١٨].

٩. تقييم التنظيمات

على الرغم من أن الدولة العثمانية وضعت التنظيمات الخيرية لتقطع الطريق أمام الدول الأوروبية للتدخل في شؤونها الداخلية، فإن التدخل الأجنبي ظلَّ قائمًا، فقد استغلت الدول الأوروبية الكبرى -فرنسا وإنجلترا وروسيا وبروسيا والنمسا- ضعف الدولة العثمانية وعجزها لكي تتدخل تدخلًا مباشرًا في شؤونها الداخلية. بل إن التنظيمات زادت من فرص التدخل الأجنبي وذرائعه بحجَّة السهر على تنفيذ وعود الإصلاح التي شملت الامتيازات الممنوحة للأجانب والحقوق المستحدثة لصالح الأقليات الدينية المشمولة بحمايتهم.

ومع أن التنظيمات أكثرت من مظاهر العطف على غير المسلمين، وزادت في ثروتهم ومكانتهم ونفوذهم بالصورة التي استثارت غيرة المسلمين على اختلاف طبقاتهم، الذين لم يكونوا من جهتهم ليقبلوا بالتعدي على تفوُّق الإسلام ووضعهم البارز بوصفهم مسلمين[١١٩]، فإن تطبيق سياسة التنظيمات جعل الأقليات تقترب أكثر إلى تحقيق أهدافها الانفصالية[١٢٠].

وقد قابل المسيحيون قانون تجنيدهم في الجيش العثماني وفتح الباب أمامهم لتولي الوظائف العامَّة بفتور شديد، ويُعزى ذلك -بحسب انجلهارد- إلى أنهم كانوا يشعرون أنهم أسرى في الدولة[١٢١]، وهو شعور لم تبدِّده كل التنازلات التي قدَّمتها لهم الدولة لتضمن ولاءهم، والسبب في ذلك أن الدولة بقيت رغم كل شيء تمثِّل -في نظرهم- رمزًا للسيادة الإسلامية عليهم، ولم يقتصر الأمر على انعدام ولائهم الديني لها، بل إن ولاءهم السياسي صار للدول (المسيحية) التي باتوا يشعرون بقدرتها على مساعدتهم في الانعتاق من تلك السيادة الإسلامية عليهم.

وهكذا، فلا عجب أن يصل الأمر لدى المسيحيين القاطنين في المناطق الحدودية في إقليم الروميلي، حيث يسود المذهب الأرثوذكسي، إلى الحد الذي أعلنوا فيه العصيان والهروب إلى الجبال أو اللجوء إلى البلدان المسيحية المجاورة فرارًا من الخدمة في الجيش العثماني[١٢٢]. أما فيما يتعلَّق بتوظيفهم في وظائف الدولة الحساسة، فكانوا -بحسب انجلهارد- «عند استلامهم المراكز في الدولة تجدهم مفرطين في الخدمة أو كسولين أو مقصرين فيها»[١٢٣].

أما خارجيًّا، فلم تنجح التنظيمات في وضع حدٍّ لانحطاط الإمبراطورية المعرَّضة للأخطار الأجنبية أيضًا، وبذلك ستظهر ليس فقط بوصفها «عهد تجديد»، بل أيضًا عهد تمزقات كبرى[١٢٤].

---

(١١٦) نفسه، ص١٧٦.

(١١٧) تقرير أحمد جودت باشا إلى السلطان عبد الحميد الثاني، مصدر سابق، ص١١٠.

(١١٨) نفسه.

(١١٩) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص٢١٥.

(120) Öke , op.cit., p157.

(١٢١) انجلهارد، مرجع سابق، ص٤٢٣.

(١٢٢) نفسه، ص١٠٨.

(١٢٣) نفسه، ص١٩٦.

(١٢٤) انظر: دومون، مرجع سابق، ص٦٤ وما بعدها.

وفي الحقيقة، لم يدرك المسؤولون العثمانيون أن تلك التنظيمات التي اقتبسوها عن الغرب إنما كانت تتناسب فقط مع معطيات الواقع الأوروبي ومجتمعاته، فالدول القومية الحديثة التي كانت قد نشأت في أوروبا على أنقاض الإمبراطوريات القديمة كانت تتمتَّع بقدر كافٍ من التجانس بحيث كان بإمكان مبدأ المساواة التامَّة في الحقوق والواجبات أن يؤتي أُكله فيها. أما هذا الشكل من المساواة التامَّة الذي لم يكن يعني سوى «المُماهاة» بين مختلفين ومتمايزين في العقيدة والتفكير، فكان كفيلًا بوضع الإمبراطورية العثمانية موضعَ جذب عنيف بين مكوناتها المختلفة وتمزيقها. وهو ما غفل عنه رجال التنظيمات، بينما لا يبدو أن الدول الأوروبية كانت غافلةً عنه، بل إن ذلك ما كانت تسعى إليه في الواقع. والدليل على ذلك أن فرنسا التي كانت مُدركة -بحسب انجلهارد- أنها «إذا ما استعملت الشدَّة مع الدولة العثمانية للقيام بما تطلبه، فستكون نهاية الدولة بالسرعة القصوى ... كان كل أملها أن تتمكَّن من إجبار الدولة عليها وعلى مرأى من نظر الفرنسيين»[١٢٥].

وهكذا كانت الإصلاحات التي أقدمت عليها الدولة مفروضةً عليها من قِبَل أوروبا، وأدت نظرة المسلمين إليها على أنها ليست من مصلحتهم وليس لهم فيها أيُّ تفوُّق أو خصوصيَّة[١٢٦] إلى نموِّ رأي ثالث وسط بين المعارضين للتنظيمات جملةً وتفصيلًا من المتدينين المحافظين الذين كانوا يحرصون على الاحتفاظ بأساس الإمبراطورية العثمانية التقليدي، وذلك إما لارتباط مصالحهم به وإما لاعتقادهم بأنه موافقٌ لإرادة الله وبأنه الضمانة الوحيدة للاستقرار، وبين أولئك التغريبيين الذين كانوا يرون في أوروبا مصدر إلهامهم الوحيد.

وقد مثَّل هذا الرأي الوسط أولئك الذين لم يعترضوا مبدئيًا على التنظيمات، إلَّا أنهم كانوا يعتقدون أن تطبيقها يستحيل في دولة كالسلطنة العثمانية؛ لأنه يعطي للدول الأخرى فرصًا جديدة للتدخل، كما يعطي للشعوب المحكومة فرصًا جديدة لتقوِّي نفسها وتثور، وكانوا يقولون إنه ناهيك عن كون هذه التنظيمات مبنيةً على مبدأ لم يُمتحن بعدُ، ولم يكن يؤمن به حقيقة أحدٌ، فإنها ولا بدَّ ستهدم المبادئ التي شكَّلت كيان الإمبراطورية وقوتها، وعلى رأسها سلطة الشرع الإسلامي. فمن الأفضل -إذن- الاحتفاظ بالنظام القديم على أن يُطهَّر من الفساد والجمود[١٢٧]. وهذا كان رأي أحمد وفيق الذي كان يقول:

«إن محاولة إدخال مؤسسات أوروبية بالجملة إلى تركيا، وتلقيح النظام التركي السياسي التقليدي القديم بالمدنية الأوروبية قبل أن يكون مهيَّأ لمثل هذا التجديد الحاسم، لا يمكن أن ينجح، بل لا بدَّ لها من أن تُضعف السلطنة العثمانية إضعافًا يُفقدها القوة الضئيلة والاستقلال اللذين تبقيا لها»[١٢٨].

ويبدو أن مثل هذه الأفكار لم تكن خافيةً على بعض المسؤولين في الحكومة العثمانية، الذين لم يكونوا يُقدِمون دائمًا على تنفيذ الإصلاحات حسب البرامج التي كانت تقدِّمها لهم الدول الأوروبية، وعلى رأسها فرنسا[١٢٩]. وهو ما كان يعرّضهم لنقمة الفرنسيين، الذين كانوا يرون أن «الدولة تلعب بهم لعبة (ليت ولعل)، ولا تريد المساعدة، وتريد إضاعة الوقت، وفرنسا تريد أن تطبّق أفكارها كلها وإجبار الدولة على قبولها ... وترى أنه من الواجب المحافظة على كيفية الإصلاحات كما هي من دون تبديل أو تحريف، ويجب أن تُعامل كما يُعامل المريض الذي يوصف له دواء مُرّ ويقال له بأنه حلو فيه الشفاء»[١٣٠].

ومهما يكن الأمر، فقد خاض رجال التنظيمات غمار الإصلاح وأعينهم مثبتة على أوروبا، ولم يدركوا أن الدواء الذي كانت تقدِّمه لهم أوروبا لم يكن لينفع مع عِللهم، وأن ما حقَّقت به أوروبا نهضتَها وتقدُّمها

(١٢٥) تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص١٧٩-١٨٠. والجدير بالذكر أن فرنسا كانت تأمل أكثر من بريطانيا في حسم المسألة الشرقية خلال هذه الفترة، وتدخلت كثيرًا لتحقيق ذلك، لكنها كانت تُواجه بمعارضة شديدة من قِبَل الدول الأوروبية وعلى رأسها منافستها بريطانيا، وكانت التدخلات الروسية كثيرًا ما تجبرها على تقديم العون للعثمانيين -على مضض- لكي تقطع الطريق أمام روسيا وتحول دون تحقيق أهدافها في الدولة العثمانية. بينما كان رأي الانجليز أن أيَّ حسم للمسألة الشرقية لن يكون لصالحهم بأيِّ حال من الأحوال، وذلك لافتقارهم لجيش بريّ قويّ، ولذلك تبنوا -حتى هذا الوقت- مبدأ الحفاظ على تمامية أملاك الدولة العثمانية. على أن الدعم البريطاني والفرنسي المزعوم للدولة العثمانية -الذي لم يكن في حقيقته سوى خدمة لمصالحهما في الدولة العثمانية- لم يكن ليمرّ دون أن تقبضا ثمنه، وكان ثمنه هو الحصول في كل مرة على امتيازات جديدة والمزيد من النفوذ داخل الدولة، وهو أمر كان متسقًا مع مخططاتهما لإضعافها وتمزيقها أكثر من الداخل، ليسهل الإجهاز عليها وتقسيمها من الخارج بعد ذلك، حين يحين أوان حسم المسألة الشرقية.

(١٢٦) المرجع السابق، ص١٧٨.

(١٢٧) حوراني، مرجع سابق، ص٥٩-٦٠.

(١٢٨) نقلًا عن: المرجع السابق، ص٦٠.

(١٢٩) انجلهارد، مرجع سابق، ص١٧٨.

(١٣٠) نفسه، ص١٧٩-١٨٠.

لا ينجح في إمبراطورية متعدِّدة الأديان والمِلل والإثنيات كالإمبراطورية العثمانية، فالدين الذي لم يعُد يشكِّل عاملًا لتعارض الحريات والنزعات في أوروبا -كما كان في السابق- كان في الشرق المحور الذي يدور حوله تفكير الناس وسلوكهم، والإنسان في مجتمعات الشرق -مسلمًا كان أو غير مسلم- لم يكن ينظر إلى الأشياء أو يفكِّر فيها إلا بصددها الديني، وزاد دخول الأفكار الغربية من انتشار الأفكار القومية في صفوف إثنياته المختلفة، وأدى إلى تمايزها بتشجيعٍ من الخارج إلى انفصالها.

وعلى الرغم من أن وفاة عالي باشا وفؤاد باشا في عام ١٨٧١م قد تزامنت مع انهزام فرنسا راعيتهما ومرشدتهما، فقد أتاح ذلك الفرصة لإنعام النظر في آثار إنجازاتهما وعيوبها، ولعودة الاتجاهات القديمة التي سوف تدرك أكثر الحاجة إلى الوحدة الإسلامية، وتركِّز بشكل أكبر على السمة الإسلامية للدولة[١]، وذلك تحت حكم السلطان عبد الحميد الذي سوف يعلن نفسه لأول مرة وبشكلٍ لم يسبق له مثيل لا بوصفه سلطانًا على رأس الإمبراطورية العثمانية فحسب، بل بوصفه خليفةً لجميع المسلمين داخلها وخارجها أيضًا.

كانت التنظيمات -عن طريق إزالة العوامل الشخصية من النظام العثماني وتقليص حيز الإسلام فيه- قد زادت في توسيع الهوَّة بين الحكَّام والمحكومين، وعندها بدأ الشعور بالحاجة لنظام قِيم مركزيّ و«مرساة ثقافية» ومصدر للهوية يمكن عن طريقه التحكُّم بالحشود والحفاظ على شرعية الحكم العثماني[٢]. وهكذا سعى السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩م) إلى استخدام الثقافة والأيديولوجية الإسلامية بغرض تعزيز الشعور بالولاء لدى الشعوب الإسلامية التي كان ولاؤها عرضةً للتزعزع من جراء علمنة القوانين وانتشار الأفكار الليبرالية، منتهجًا سياسة الجامعة الإسلامية[٣].

بيد أن تغيير الدولة لبوصلتها خلال عهد السلطان عبد الحميد في اتجاهٍ كان يبدو في الظاهر معاكسًا لسياسة العلمنة التي تميَّز بها عهد التنظيمات، لا ينفي حقيقة القول بأنه ما إن حلَّت سبعينيات القرن التاسع عشر حتى كانت سياسة التنظيمات قد سارت بالدولة العثمانية في طريقٍ يستحيل معه العودة للخلف. إذ كان النظام القديم قد دُمِّر بالكامل بحيث يستحيل استرجاعه، ولم يعُد أمام الدولة العثمانية سوى المضيّ قدمًا نحو مسار واحد هو التغريب، وسواء حدث ذلك بسرعة أحيانًا وببطء أحيانًا أخرى، وبشكل مباشر تارة وملتوٍ تارة أخرى[٤]، فإن أخطر ما خلفته التنظيمات الخيرية من آثار في الدولة العثمانية تمثَّل في سدِّها طريق العودة لقوانين الشريعة، التي ما انفكَّ احترامها يتضاءل حتى أصبح تطبيقها اليوم في الدول الإسلامية التي قامت على أنقاض الدولة العثمانية مقتصرًا على ميدان محدود جدًّا هو ميدان الأحوال الشخصية.

(١) لويس، مرجع سابق، ص١٥٤.

(2) Richard Tapper, Islam in Modern Turquey: Religion, politics and literature in a secular state, (London, New york: IB Taurisand co, E.J Brill, 1966)., p5.

(٣) للتوسع انظر الباب الأول من كتابنا: الخلافة وصراع المسألة الشرقية، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م).

(٤) لويس، مرجع سابق، ص١٥٨.

من «مكتب» Mekteb إلى «أوكول» Okul

التعليم والسلطة وجذور العلمانية في تركيا الحديثة

خالد أبو هريرة

ملخّص

يتتبع هذا البحث تاريخ «المدارس الجديدة»، العسكرية والمدنية، التي أقامها العثمانيون مكان المدرسة الإسلامية الكلاسيكية. وتنافح الورقة -انطلاقًا من التحليل الفوكوي الذي اعتبر المدرسة إحدى المؤسسات التي ابتكرتها السلطة الغربية الحديثة لتنفيذ الضبط والرقابة وإعادة تشكيل الذات الفردية- عن فكرة تحوُّل «المدرسة العثمانية الناشئة» إلى أداة أساسية في التحوُّل الكبير نحو العلمانية في تركيا الحديثة، حتى في زمن السلطان عبد الحميد الثاني نفسه، الذي صُبِغ عهده الطويل (١٨٧٦-١٩٠٨م) بأيديولوجية إسلامية فاقع لونها، حتى إن المدارس العلمانية في أيامه -خاصةً المدارس العسكرية في إسطنبول، بالإضافة إلى مدارس الدونمة في مدينة سالونيك على البر اليوناني (مدرسة شمسي أفندي - مدرسة الفيضية - مدرسة الترقي)- تحوَّلت إلى المعمل الرئيس لتخليق نخبة تركية جديدة استهدفت الإطاحة بالإسلام كلية من الحياة العامة، وتحقَّق لها بالفعل النصر خلال الربع الأول من القرن العشرين: أولًا مع انقلاب تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨م، وثانيًا مع إعلان الجمهورية التركية في عام ١٩٢٣م. وقد دقَّ مؤسِّس الأخيرة -مصطفى كمال أتاتورك، الذي تخرج في مدرسة شمسي أفندي العلمانية- المسمارَ الأخير في النظام التعليمي الإسلامي، عندما قام بتدجين الجهاز الديني الرسمي داخل دولته، فارضًا عليه إرادته المطلقة. وظهر أتاتورك حريصًا على إبعاد المدارس العلمانية في تركيا عن أيِّ ذكريات تربطها بالماضي الإسلامي، بما في ذلك المصطلح الدالّ على معنى المدرسة نفسه، الذي تحوَّل من اللفظ ذي الأصل العربي (مكتب Mekteb)، إلى لفظ (أوكول Okul) المستمدِّ من الكلمة الفرنسية Ecole. الأمر الذي عُدَّ -مع مظاهر أخرى- اعترافًا من العلمانية التركية Laiklik بفضل اللائكية الفرنسية Laïcité على نشوئها وتكوينها.

تمهيد.. أو «نبوءة جودت»

في مقال نُشر عام ١٩١٢م عبر حلقتَيْن متتاليتَيْن في صفحات مجلة «**الاجتهاد**» الصادرة باللغة التركية العثمانية، كان الطبيب والصحافي والمترجم العثماني عبد الله جودت[1] يتخيَّل تركيا (الجديدة) كما يتمنَّاها:

(١) عن عبد الله جودت انظر المادة المدخلية الممتازة التي كتبها شوكرو هاني أوغلو في الانسيكلوبيديا الإسلامية باللغة التركية، عبر الرابط التالي:
https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-cevdet

علمانيـة، وعقلانيـة، وتقدُّميـة، فكتـب يقـول[2]:

«سـوف يُحظـر الطربـوش، وتُفـرض بـدلًا منـه قبعـة جديـدة. تكايـا الدراويـش -الكبـير منهـا أو الصغـير- سـوف تُلغـى، وتُحـوَّل إيراداتهـا إلى ميزانيـة التعليـم. كل المـدارس (الإسـلامية) سـتُغلق، وتفتتـح محلهـا مـدارس أدبيـة وتقنيـة. لبـس العمامـة والقفطـان سـيصبح مسـموحًا بـه فحسـب لعلـماء الديـن. النـذور والهدايـا سـوف تُحجـب، وأموالهـا سيُسـتعان بهـا في الدفـاع الوطنـي. المعالجـون والسـحرة سـيُقصون، وعـلاج الملاريـا سـيكون إجباريًّـا. قامـوس للغـة التركيـة العثمانيـة والنحـو سـوف تجهـزه لجنـة مـن اللسـانيين والأدبـاء».

يظهـر التعليـم العـام والمدرسـة -العلـماني منهـا أو الاسـلامي- ثـلاث مـراتٍ دفعـة واحـدة في المقتطـف القصـير مـن مقـال جـودت المكتـوب بلغـة برقيَّـة سريعـة الإيقـاع. وقـد يبـدو هـذا مسـتغربًا إذا علمنـا أن تركيـا -وقـت تأليـف المقـال- كانـت تدخـل عقدهـا التاسـع منـذ تبنَّـت التعليـم العلـماني لأول مـرة في عشرينيـات القـرن التاسـع عـشر الميـلادي. وكان حضـور المدرسـة الإسـلامية الكلاسـيكية قـد أصبـح شـبحيًّا وباهتًـا بصـورة واضحـة للعيـان. كـما أن جـودت نفسـه كان قـد تخـرج في مدرسـة الطـب الشـاهانية العسـكرية بإسـطنبول، وهـي كليـة كانـت تقـدِّم تدريبًـا علمانيًّـا محضًـا، نُسـب إليهـا -مـع كليـات ومدارس عسـكرية ومدنيـة أخـرى في تركيـا- تخريـج دفعـاتٍ مـن المفكريـن وضبـاط الجيـش والمنظريـن السياسـيين الأتـراك، أسَّسـوا هويـة تركيـا خـلال السـنوات الأخـيرة مـن عمـر الإمبراطورية العثمانيـة، وصـولًا إلى لحظـة إعـلان الجمهوريـة التركيـة في عـام ١٩٢٣م.

في الحقيقـة، لم يكـن جـودت في مقاله يدعو إلى تأسـيس نظـام تعليمـي علـماني «جديـد» في الدولـة العثمانيـة، وإنمـا إلى تطويـر النظـام القائـم بالفعـل، بحيـث تحتكـر العلمانيـة عـبره الفضـاء الخـاص بالتعليـم الـذي تقدِّمـه الدولـة وترعـاه. وهـو مـا كان يعنـي وفقًـا لـه الوصـول بتركيـا إلى مرحلـة الاعتنـاق الكامـل للعلمانيـة، بوصفهـا مبـدأ يفصـل بـين الديـن والدولـة، بـل ويزيـل الديـن كليـةً مـن المجـال العـام. هـذا الطـرح الراديـكالي في وقتـه، حيـث كان قـادة الدولـة العثمانيـة مـن جمعيـة تركيـا الفتـاة (والمعروفـة أيضًـا بجمعيـة الاتحـاد والترقـي) -الذيـن لم يكونـوا أقـلَّ إيمانًـا بالعلمانيـة عـن جـودت- يميلـون إلى الانتقـال المتـدرج للوصـول إلى العلمنـة الشـاملة، يمكـن أن يُفهَـم أكـثر مـن خـلال التعـرف إلى طبيعـة صاحـب المقـال المشـار إليـه.

يوصـف جـودت، الـذي كان واحـدًا مـن المؤسسـين الأوائـل لتركيـا الفتـاة التـي حكمـت إسـطنبول خـلال العـصر العثـماني الأخـير، بأنـه أشـدُّ أعضائهـا تطرفًـا في تبنِّـي العلمانيـة[3]، وأكثرهـم افتتانًـا بالتغريـب المطلـق، والتقليـد الشـامل للحضـارة الأوروبيـة، التـي عدَّهـا المثـل الكامـل الـذي لا يقـترب منـه المنافسـون. وقـد رأى جـودت أن عـزل المجتمعـات العثمانيـة عـن ماضيهـا الإسـلامي/الشرقي، مـن خـلال تحطيـم كل مظاهـر ذلـك المـاضي والحجـر عليـه، هـو الحـل الوحيـد للوصـول إلى العلمانيـة المطلقـة. ومـن هنـا كان إلحاحـه عـلى مسـائل جوهريـة مثـل التعليـم، الـذي دبـج فيـه المقـالات، أو حتـى إصراره عـلى مسـائل شـكلانية، مثـل المظهـر الخارجـي للأفـراد والسـلوك الاجتماعـي، التـي ألَّـف فيهـا كتيبًـا صغـيرًا عـن الإتيكيـت الأوروبي، لاسـتبدال العـادات الشرقيـة بـه[4]. كـما أن جـودت اسـتعان لتحقيـق هـدف «العـزل» هـذا بعمليـاتٍ أوسـع مـن التأليـف والترجمـة، حيـث نقـل إلى التركيـة مؤلفـاتٍ اختارهـا بعنايـة، للعمـل في اتجاهـاتٍ عكسـيَّة، فمـن جهـة تفكِّـك الموروثـات، ومـن جهـة أخـرى تقـدِّم البدائـل المعرفيـة. وهـو مـا يظهـر عـلى أكمـل مـا يكون في تقديمـه الهولنـدي رينهـارت دوزي[5]

---

(٢) الاقتباس نقلاً عن:
T.Saygın, M.Önal, "secularism" from the last years of the ottoman empire to the early turkish republic, journal for the study of religious and ideologies, (2008), p. 91.

(3) Zürcher, Erich Jan. Turkey: A Modern History. New York, (2004), p. 187.

(٤) حمل الكتاب عنوان:
Perfect and Pictured Etiquette Handbook.
انظر عنه:
T.Saygın, M.Önal, ibid, p. 92

(٥) ترجـم جـودت كتـاب رينهـارت دوزي المعنـون بـ Essai sur l'historie de l'Islamisme. وأثار عاصفةً من النقد في تركيا من جانـب الأوسـاط المحافظـة، بسـبب اسـتخدام دوزي علـم النفـس المرضي في تفسـير السـيرة النبويـة. ومـن الطريـف أن الأديـب المصري كامـل كيـلاني المشـتهر بريادتـه لأدب الطفـل عمـد إلى ترجمـة بعـض فصـول كتـاب دوزي نفسـه إلى اللغـة العربيـة، ونشرهـا بـدءًا مـن يونيـو ١٩٢٩م في صفحـات مجلـة العصـور التـي يصدرهـا الداروينـي إسـماعيل مظهـر، ثـم أعـاد نـشر هـذه الفصـول في كتـاب بعنـوان: «ملـوك الطوائـف ونظـرات في تاريـخ الإسـلام» عـام ١٩٣٣م. ورغـم أن كيـلاني تجنَّـب ترجمـة الفصـول الخاصـة بالسـيرة النبويـة التـي سـبق أن أثـارت الهجـوم عـلى جـودت، فإنـه لم يسـلم بـدوره مـن هجـوم المحافظـين عليـه، ولكـن هـذه المـرة مـن بـين الناطقـين بالعربيـة. انظـر:
T.Saygın, M.Önal, ibid, p. 93.
وعـن دوزي، انظـر: عبـد الرحمـن بـدوي، موسـوعة المسـتشرقين، (بـيروت: دار العلـم للملايـين، ١٩٩٣م)، ص٢٥٩-٢٦٣.

إلى القرَّاء الأتراك، وهو إحدى الآلات الاستشراقية الأشد فتكًا ضد التراث الإسلامي، وكذلك في ترجمته الألماني لودفيج بوخنر[6]، وهو الداعية الأوروبي الأبرز للمادية العلمية، بوصفه منهجًا بديلًا للدين.

إن التطبيق التدريجي للعلمانية، الذي بدأته النُّخب العثمانية منذ عصر التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦م) بل وحتى قبله، لم يكن كافيًا في نظر جودت للوصول إلى مرحلة الاندماج في الحضارة الغربية. كما أنه رأى محاولات الدولة العثمانية للمواءمة بين التقليد والحداثة، أو إصرارها على الإبقاء على المؤسسات المحلية القائمة على الشريعة بجوار تلك المستوردة من الغرب، دمجًا مشوهًا يعيق ما عدَّه «الإصلاح الحقيقي». هذا على الرغم من أن جودت نفسه تورط أحيانًا في محاولات خلق صيغٍ تلفيقيَّة من النصوص الإسلامية والنظريات العلمية الحديثة، تجعل تلك الأخيرة أكثر قبولًا[7].

إن «الإصلاح» في نظر جودت لم يكن يعني سوى الهدم الكامل للمؤسسات التقليدية، والفكر التقليدي، بل وحتى المظهر الخارجي التقليدي، مع قبول النظائر الأوروبية لكل ذلك. وكان التعليم العام الذي أدرك جودت دوره الخطير في إحداث التحولات الجذرية في المجتمع العثماني منذ منتصف القرن التاسع عشر، يمثِّل المجال الذي يجب أن تبدأ منه عمليات العلمنة الصارمة والإقصائية -لا التوفيقية- لتركيا. لأنه لا المحاكم النظامية التي استبدلت بها الدولة العثمانية محاكمها الشرعية، ولا الشركات المساهمة التي عوضت بها علائقها التجارية القديمة، ولا المستشفيات الحديثة التي حلَّت محلَّ المارستانات، ولا المصانع التي سحقت ورش الطوائف[8]، يمكنها أن تغرس قِيم العلمانية في نفوس الرعايا، بقدر ما ستفعل مدارس التعليم الإلزامي العام التي تحتكر وحدها العمل مع عقل النشء الصغير، وهو لا يزال في طور التكوين. وكانت خطة جودت تجاه التعليم مباشرةً في صرامة، وتنبني على خطوتين. **الخطوة الأولى**: إغلاق **المدارس الإسلامية** تمامًا؛ لأنها حتى وإن باتت منحلَّة ومنهارة، فهي تفرض على المجتمع لونًا من التعليم المزدوج الديني-العلماني يشوش على العلمانية المطلقة المرغوبة. وتتمثَّل **الخطوة الثانية** في تنقيح مدارس التعليم العام نفسها من أية تأثيرات دينية من شأنها حجب التمثُّل العلماني المطلوب. ويشير جودت هنا تحديدًا إلى مبادئ الأخلاقيات الإسلامية التي أصرَّ السلطان عبد الحميد الثاني منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر على تضمينها المدارس العلمانية، وكانت واحدة من عدَّة معايب أخذتها تركيا الفتاة على السلطان، قبل أن تطيح به في انقلاب عام ١٩٠٨م.

كان انقلاب عام ١٩٠٨م نفسه فرصةً لعبد الله جودت كي يدعو إلى تطبيق أفكاره الراديكالية على الرغم من خروجه على تركيا الفتاة منذ عام ١٩٠٦م، وانضمامه إلى الحزب العثماني الديمقراطي، على خلفية أصله الكردي، ونشاطاته في الحركة القومية الكردية[9]، وهي أمور تعارضت حتمًا مع تحوُّل تركيا الفتاة نحو القومية المتطرفة في ذلك الوقت. ولكن تشارك جودت مع الشبان الأتراك في القناعات العلمانية نفسها دفعه في عام ١٩١٢م إلى طرح مشروعٍ للتخلي عن الأبجدية العربية المستخدمة في كتابة اللغة التركية العثمانية، وتبنِّي أبجدية لاتينية بدلًا منها، رفقة مفكر عثماني آخر هو حسين جاهد[10]. وفي النهاية، لم يجد ذلك المشروع أو غيره من الذين وردوا في مقالة «**الاجتهاد**» المشار إليها آنفًا أذنًا تصغي في تركيا الفتاة، بما أن قادتها تابعوا سياسة التدرج العثمانية القديمة نحو العلمانية، بل وحتى تبنِّي الأيديولوجية الإسلامية ظاهريًّا عشية الحرب العظمى، لتثوير المسلمين الخاضعين في المستعمرات ضد بريطانيا وفرنسا وروسيا القيصرية، وهي الدول التي كانت عدوة لتركيا في الحرب[11]. وإذا كان ثمة فارق حقيقيٌّ بين الاتحاديين وأسلافهم من الإصلاحيين العثمانيين في عمليات التحوُّل العلماني، فإنما يتمثَّل في عمل الأخير بوتيرة أسرع وتأثير أشد خلال عصر تركيا الفتاة. وكانت **المدارس** أحد النماذج البارزة على ذلك،

(6) M.Şükrü Hanioğlu, "Blueprints for a future society: late Ottoman materialists on science, religion, and art" in Elisabeth Özdalga, "Late Ottoman Society: the intellectual legacy, ed. elisabeth Özdalga (london: roultedge, 2005), pp. 54-63.

(7) Ibid, p. 66.

(٨) عن المؤسسات العلمانية التي أسستها حقبة التنظيمات، انظر: وائل حلاق: الشريعة: النظرية، الممارسة، التحولات، ترجمة: كيان أحمد حازم، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨م)، ص٥٥١ وما بعدها.

(9) M.Şükrü Hanioğlu. Abdullah Cevdet ve Dönemi. İstanbul, Üçdal Neşriyat,1981, p. 24.

(10) M.Şükrü Hanioğlu. "Blueprints for a future society", p. 110.

(١١) عن سياسة الاتحاديين في الحرب العظمى، انظر: برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م)، ص٢٦٣ وما بعدها.

بعد أن رفضت تركيا الفتاة إغلاقها، وفي الوقت نفسِه ضيقت عليها الخناق، بحيث أصبحت وقت سقوط الدولة العثمانية متضعضعةً لا ينقصها سوى ضربة خفيفة للقضاء عليها نهائيًّا[12].

كان على عبد الله جودت الانتظار حتى قيام الجمهورية التركية في عام ١٩٢٣م، ليرى أفكاره -حتى أشدها تطرفًا- تتحقَّق على أرض الواقع. فقد كان المؤسس مصطفى كمال (أتاتورك لاحقًا) -باستثناء مسألة الانتماء الكردي- واحدًا من أكابر المعجبين بجودت، والداعمين لآرائه. وطوال عشر سنواتٍ من تأسيس الجمهورية، نفذ مصطفى كمال «وصايا/نبوءات» عبد الله جودت في مقالة «**الاجتهاد**» بحذافيرها[13]. فأعلن العلمانية المستمدَّة بنيتها من اللائكية الفرنسية واحدةً من ستة مبادئ رئيسة للجمهورية الوليدة، وفرض الزي الإفرنجي قسرًا على الشعب التركي، وأغلق **المدارس** والتكايا للأبد، وتحوَّل عن الأبجدية العربية إلى اللاتينية. وأخيرًا، أصبح التعليم العام في عهده آلةً جبارةً ضمن سياسة دقيقة للهندسة الاجتماعية، مهمتها صناعة جيل جديد من الأتراك، منسلخ بصورة شبه كليَّة عن ماضيه العثماني/الإسلامي[14].

لكن حتى في تلك اللحظة، لم يكن معنى ذلك كله ختامًا سعيدًا لجودت، بما أن الجمهورية التركية سلطت معظم أضوائها على منظري القومية التركية -دين تركيا الجديد بعد عام ١٩٢٣م- وعلى رأسهم ضياء جوكالب، الذي كان -للمفارقة- أحد المسترشدين بتوجيهات عبد الله جودت في شبابه. وربما يُعزى ذلك إلى ماضي جودت مع القومية الكردية، التي كانت تركيا تخوض ضدها حربًا مفتوحةً في شرق الأناضول. وعلى أي حال، فقد فُرض على جودت العيش في الظل وحيدًا بقية حياته، حتى مات تلاحقه لعنات المتدينين الأتراك[15] في نوفمبر ١٩٣٢م، قبل خمس سنواتٍ من إقرار البرلمان التركي مادة في الدستور تقرُّ بعلمانية الدولة.

تصلح حكاية عبد الله جودت مدخلًا ممتازًا لهذا البحث الذي يتناول دور التعليم العام في تحوُّل تركيا الحديثة نحو العلمانية، بما أن صاحب تلك الحكاية قد مثَّل المرحلة الوسيطة بين تأسيس التعليم العلماني في المجتمعات العثمانية، الذي امتدَّ من عشرينيات القرن التاسع عشر وحتى انقلاب عام ١٩٠٨م، وبين استخدام التعليم في التطبيق الشامل للعلمانية عقب تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣م. وكان دور جودت بين المرحلتين حاسمًا، بما أنه قدَّم النقد الجذري -هو وآخرون- للفترة السابقة، وقدَّم البيانات اللازمة، بالإضافة إلى الاقتراحات العملية للفترة اللاحقة.

يسعى هذا البحث إلى استعراض تطوُّر العلمانية في تركيا من خلال نظام التعليم العام، عبر المراحل الزمنية الثلاث السابق ذكرها. وهو بقدر اهتمامه بسرد تاريخ ذلك التطور، الذي يجيب عن سؤال: كيف اعتنقت تركيا الحديثة العلمانية بدلًا من الشريعة الإسلامية؟ فإنه يهتمُّ قبل ذلك بالإجابة على السؤال المفتاحي حول الدوافع التي حفزت أصلًا النُّخب التركية المختلفة على مدار أكثر من مائة عام إلى التخلي عن الشريعة الإسلامية ومؤسساتها، واعتناق العلمانية. وأومن أن عمليات الانتقال من التعليم الإسلامي إلى التعليم الحديث في تركيا، والأدوار التي لعبها الأخير في توليد الأفكار والأيديولوجيات بالبلاد، يمكنها أن تقدِّم جزءًا كبيرًا من الإجابة على السؤال الثاني.

---

(12) Amit Bein: Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire, International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press Vol. 38, No. 2 (May, 2006), pp.283-284.

(13) M.Şükrü Hanioğlu, Garbcilar : Their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic, Studia Islamica, 1997, p.133.
ويورد هاني أوغلو في مقاله خطاب أتاتورك إلى عبد الله جوت، يبشره فيه بتحوُّل أحلامه القديمة إلى واقع.

(١٤) عن قوانين أتاتورك العلمانية، انظر القسم الأخير من هذا البحث.

(١٥) وُصِفَ جودت بـ«العدو الأبدي للإسلام». انظر:
T.Saygın, M.Önal, ibid, p.102.

القسم الأول
سؤال التخلُّف: الإصلاح والتعليم والإمبراطورية

أحاول في هذا القسم من البحث تقديمَ قراءة معكوسة حول دوافع العثمانيين لتبنِّي التعليم العلماني الغربي منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. فبدلًا من الانطلاق من السرديات التقليدية[16]، التي تلتزم ثنائيات (التخلُّف/التقدُّم)، و(التقليد/الحداثة)، وتقول بـ«اضطرار» العثمانيين إلى تحديث دولتهم على النمط الغربي، نتيجة تخلُّف الشريعة وانحطاط مؤسساتها، ومن بينها المعاهد التعليمية التقليدية التي رفضت الاندماج في الحداثة الغربية، أذهب هنا إلى أن الطبيعة المهيمنة للحداثة، التي أدركها العثمانيون جيدًا منذ اللحظة الأولى، وتبنوها إما نتيجة ضغوط من قوى الغرب الأوروبية أو لأغراض براغماتية تتعلَّق بدولتهم، هي التي عملت على إبادة الشريعة الإسلامية ومؤسساتها، بوصفها منافسًا واجب الإزاحة، ودون أن تمنحها أصلًا فرصة التجاوب مع الأنظمة المستوردة الجديدة، أو انتقاء منها ما يصلح أو يتناسب معها.

لتفنيد الطرح السابق في سياقات التعليم على وجه الخصوص -بما أنه الموضوع الرئيس لهذا البحث- لا بدَّ من الوقوف أولًا على طبيعة النظام التعليمي الذي كان سائدًا في الدولة العثمانية قبل عصر ما يُعرف بـ«الإصلاح العثماني». ثم مقارنة هذا النظام بخصائص التعليم العلماني المولَّد في الغرب، الذي اعتمده العثمانيون بصورة رسمية في إمبراطوريتهم منذ عشرينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا.

النظام التعليمي القديم

بداية، ورث العثمانيون النظام التعليمي نفسه الذي انتشر في الممالك والمجتمعات الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، حيث كانت المكاتب/الكتاتيب توفر التعليم الابتدائي للطلاب، بينما مثَّلت **المدارس** مرحلة التعليم العالي الثانوي/الجامعي[17].

ولكن ذلك الإرث لم يعني في الوقت نفسِه أن العثمانيين أحجموا عن تطوير ذلك النظام -قبل زمن طويل من عصر التحديث- بما يتناسب ومصالحهم الخاصة، بل إن التدخل العثماني -الذي طالت مدَّة عمله لثلاثة قرون على الأقل- كانت له بصمته الحاسمة على تاريخ التعليم الإسلامي كاملًا.

إن الطبيعة الخاصة للعثمانيين -بوصفهم سلالة حاكمة اعتمدت في تكوين نخبتها الخاصة على الأطفال المسيحيين المجلوبين من مناطق البلقان، فيما عُرف بـ«نظام الدوشرمة»[18]- قادتهم إلى تأسيس مدارس ذات طبيعة خاصة وحصرية لتنشئة هؤلاء الأطفال على ثقافة إسلامية/عثمانية محدَّدة بدقَّة، تقودهم في النهاية إلى الولاء المطلوب لسلالة آل عثمان وحدها. وتُعَدُّ مدرسة القصر enderun mekteb -الواقع داخل قصر طوب قابي في إسطنبول- التي قدَّمت تعليمًا دينيًّا-دنيويًّا شاملًا لطلابها الأكثر تميزًا من بين عبيد الدوشرمة، تُعَدُّ أشهر تلك المدارس على الإطلاق، بما أنها قدَّمت إلى الدولة العثمانية رجالها الكبار، الذين تقلبوا في مناصب الوزارة والصدارة العظمى وقيادة الجيوش. ثم تلتها مدرسة الانكشارية، التي اختصَّت بتعليم المختارين وتدريبهم للانضمام إلى الفرقة البرية الأشهر والأشرس في التاريخ العثماني[19].

لكن تدخل العثمانيين لم يقتصر فحسب على تطوير مدارس ذات طبيعة «مغلقة» مهمتها تصنيع نخبة إدارية/عسكرية دائمة للدولة، وإنما امتدَّ كذلك إلى المدارس الدينية نفسها، التي أصبحت في زمنهم مفرخةً لنخبة دينية تابعة للسلالة العثمانية، ولاحقة بها[20]. ربما كان ذلك متابعةً من العثمانيين لفلسفة المدرسة الأصلية منذ نشأتها في عصر السلاجقة العظام[21]، ولكن الحالة العثمانية في الحقيقة تقدِّم صورةً شديدة

---

(١٦) يمكن الاطلاع على خلاصة لهذه السرديات مع إحالات أساسية في الموضوع في:
VanDuinkerken, Wyoma. Educational reform in the Tanzimat era (1839-1876) : secular reforms in Tanzimat, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1998, pp. 5-10.

(١٧) عن نظم التعليم في الإسلام، انظر الدراسة الشاملة لجورج = مقدسي: نشأة الكليات: الإسلام ومعاهد العلوم في الغرب، ترجمة: محمود سيد محمود، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م)، ص٧٧-٨٤.

(١٨) عن الدوشرمة، انظر المادة الواردة عنهم في الانسيكلوبيديا العثمانية:
Ágoston, Gábor - Masters, Bruce, Encyclopedia of the Ottoman Empire (new york 2009), pp. 312.

(19) VanDuinkerken, Wyoma, ibid, p. 11.

(٢٠) عن هذه النخبة انظر ما فصله وائل حلاق في: الشريعة، مرجع سابق، ص١٦٠ وما بعدها.

(٢١) جورج مقدسي، نشأة الكليات، مرجع سابق، ص٨١.

«المركزة»؛ إذ عمد السلاطين من آل عثمان إلى تأسيس جهاز ديني رسمي للمرة الأولى في تاريخ المسلمين، بهيراركية صارمة فوق قمتها شيخ الإسلام، وهو المنصب المستحدث كذلك. وأصبحت مدارس إسطنبول الدينية بصورة حصرية -رفقة أُسر علمية بعينها داخل العاصمة العثمانية- هي التي تحتكر المناصب العليا في ذلك الجهاز الديني[22].

ظل أثر ذلك التغيير في النظام المدرسي محدودًا، طالما بقي العثمانيون في مجالهم الجغرافي الأول: الأناضول والبلقان. ولكنه سرعان ما تحوَّل إلى عامل حاسم في تاريخ التعليم بالشرق الإسلامي برمَّته، عندما أقدم السلطان الأول سليم الأول على إسقاط المماليك في مصر والشام عام ١٥١٧م[23]. فعلى إثر ذلك الغزو، ونتيجة إصرار العثمانيين على الاكتفاء بمدارس إسطنبول لتزويد جهازهم الديني بعلماء المذهب الحنفي، المذهب الرسمي للدولة العثمانية، فإن المدارس العريقة في قلب العالم الإسلامي، التي كانت تقدِّم لسلاطين المماليك رجالَهم في القضاء والإدارة من فقهاء المذاهب السُّنية الأربعة، تدهورت فورًا. وهو ما رصده المعاصرون من مؤرخي الشرق في حزنٍ بالغٍ، سواء في القاهرة التي أشار مؤرخها ابن إياس -وكان معاصرًا للغزو العثماني- إلى إغلاق أبرز مدارسها، المدرسة الصالحية، والملقَّبة بـ«قلعة العلماء»، وانتقال أساتذتها إلى التدريس في الجامع الأزهر[24]؛ أو في دمشق التي وجد المؤرخ النعيمي[25] أن تأليف مرثيَّة طويلة في مدارس الشام المتدهورة والمنحلة قد أصبح فرضًا عليه[26].

(٢٢) وائل حلاق، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٢٣) ملخص أحداث الغزو العثماني للشرق تجدها في: خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة: محمد الأرناؤوط، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م)، ص٤٠ وما بعدها.

(٢٤) ابن إياس (محمد بن أحمد الحنفي)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، الجزء الخامس، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٢٠م)، ص٤٤٨. وإشارة ابن إياس قد تعتمد كبداية لانتقال ثقل الحراك العلمي في مصر إلى الجامع الأزهر، الذي سيستمر حتى مطلع القرن التاسع عشر، ودخول القاهرة زمن التحديث.

(٢٥) النعيمي الدمشقي (عبد القادر بن محمد)، الدارس في تاريخ المدارس، الجزء الأول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ص٢ وما بعدها.

(٢٦) حتى «الكتبة» في ديوان الإنشاء، وكان منصبًا خطيرًا له تقاليده العريقة في سلطنة المماليك، فَقَدوا نفوذهم لصالح خريجي مدرسة الإنشاء في إسطنبول. انظر: VanDuinkerken, Wyoma, ibid, p. 21.

وقد صوحبت هذه التحولات الخطيرة بتغييراتٍ أخرى في البناء التنظيمي والفلسفة الخاصة بمدارس إسطنبول، قام بها السلطان سليمان القانوني ثم ابنه سليم الثاني، لتحسين كفاءة خريجي المدارس ورفع قدراتهم لإدارة إمبراطورية آخذة في التوسُّع. وقد منحت مدارس العاصمة العثمانية -بناءً على تلك التغييرات- هيراركيةً من نوع جديد[27]، وكان يمكن لها أن تستمرَّ في إمداد الدولة بعباقرة الرجال، لو لم يتعرض نظام التعليم العثماني هذه المرة -رفقة مجالات أخرى عديدة في الإمبراطورية- لضرباتٍ قوية قرب نهاية القرن السادس عشر، تركت أثرها في المجتمعات العثمانية حتى حلول عصر التحديث نفسه.

بداية الانحلال

منذ ثمانينيات القرن السادس عشر فصاعدًا، اجتمعت عدَّة عوامل لتقود الدولة العثمانية في النهاية إلى الدخول في طور انحلالها الطويل. **فأولًا**: انسحب العثمانيون من الصراع على المحيط الهندي[28]، تاركين إياه للهولنديين ثم الإنجليز. **وثانيًا**: تم إلغاء نظام الدوشرمة عمليًّا، وأبيح لأبناء المسلمين لأول مرة الالتحاق بالفرق العسكرية العثمانية، خصوصًا الانكشارية، بل وسُمح لأعضاء الأخيرة -بتكوينها البشري المستحدث- بالعمل في التجارة والحِرف اليدوية المختلفة على العكس من أسلافهم الدوشرمة الذين كان محظورًا عليهم ذلك[29]. **وأخيرًا**: ونتيجة صراعات رجال الدولة في الفترة نفسها، ارتفع شأن تيار ديني متعصّب في إسطنبول عُرف لاحقًا باسم القاضيزادية[30]، عكف على محاربة الأجواء العلمية العثمانية ذات الطابع الحر، ونجح في هدم مرصد الفلكي تقي الدين[31] بالعاصمة العثمانية، بالإضافة إلى إلغاء

(27) Lathiful Khuluq, Modernization of Education in the Late Ottoman Empire, Al-Jami ah Journal of Islamic Studies, Vol. 43, No. 1, Yogyakarta university, 2005, p. 25.

(٢٨) للاطلاع على تحليل ممتاز لذلك الإنسحاب، انظر: جانكارلو كازالي، عصر الاستكشاف العثماني، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٨م)، ص٢٥٠ وما بعدها.

(29) Lathiful Khuluq, ibid, p. 28.

(٣٠) عن حركة قاضي زاده، ينظر: أحمد يشار أوجاق، الدعوة إلى تصفية الدين: حركة قاضي زاده في الإمبراطورية العثمانية القرن السابع عشر الميلادي، ترجمة: رامي إبراهيم البنا، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٨م)، ص٧-١٦.

(٣١) سامر عكاش، مرصد إسطنبول - هدم الرصد ورصد الهدم،

تدريس العلوم الطبيعية في المدارس[32].

خسرت الدولة العثمانية -بناءً على كل ما سبق- عوامل الوفرة والصرامة العسكرية، بالإضافة إلى الانفتاح الثقافي على الآخر. والأخيرة تحديدًا تعني البحث هنا؛ لأن هدم مرصد إسطنبول، مع قصر عمل المدارس على علوم الشريعة، كانت أحداثًا مفصلية في تاريخ العلوم الإسلامية، بما أنها أنتجت قطيعة طويلة مع التطورات العلمية الأوروبية التي كانت لا تزال في لحظة الانقلاب الكوبرنيكي الحاسمة[33]، وتتقلَّب بين أطوار التكوين والتشكُّل والاقتباس.

ظهرت الآثار البعيدة للانحلال العثماني في وقت متأخر من القرن السابع عشر الميلادي، عندما ظهر تضعضع القوة العسكرية العثمانية عقب الحصار الثاني الفاشل لفيينا (١٦٨٣م)، ثم في الخسائر الفادحة التي تكبدها العثمانيون خلال الحرب التركية العظمى، أمام حلف أوروبي يقوده الهابسبورغ حكَّام النمسا. وقد انتهت تلك الحرب الأخيرة بالتوقيع على معاهدة كارلوفيتز في عام ١٦٩٩م، التي فَقَد آل عثمان على إثرها نفوذهم السياسي والعسكري في مناطق وسط أوروبا[34].

افتتح العثمانيون القرن الثامن عشر الميلادي بشروط كارلوفيتز المُذلَّة. وللمرة الأولى، تطرح النُّخب الحاكمة في إسطنبول السؤال حول أنسب الطرق للإفلات من الآثار بعيدة المدى لتلك الخسائر العسكرية. ودشَّن السلطان العثماني أحمد الثالث مجموعة إصلاحات عسكرية وثقافية، أطلق عليها اسم «زمن لاله» أو «عصر الزنبق»[35]. كان الإنجاز الأكبر لـ«لاله» إتاحة المطبعة لأول مرة للمسلمين من رعايا الدولة، بعد ثلاثة قرون تقريبًا من الحظر[36]. وبالنسبة إلى قضية التعليم، فإن العثمانيين في ذلك الوقت المبكِّر تابعوا النموذج البروسي الناشئ للمدارس العسكرية، وأسَّسوا مدرسة الرياضيات (مهندس خانة). ولكن سقوط السلطان أحمد الثالث على يد الانكشارية، قاد المدرسة أخيرًا إلى الإغلاق[37].

أخفق «عصر الزنبق» في إحداث تغييراتٍ جوهرية في الواقع العثماني، وحتى المطبعة نفسها أُغلقت في منتصف القرن الثامن عشر، لتحول دون إحداث تحولاتٍ في بنية الثقافة السائدة بالشرق الإسلامي[38]. ولكن بدءًا من ستينيات القرن الثامن عشر، سوف تفرض الأوضاع الدولية الجديدة على العثمانيين إعادة طرح سؤال الانحطاط مرةً أخرى. ولكن هذه المرة ليس على مستوى النُّخب في المركز (إسطنبول) فحسب، وإنما كذلك على مستوى المجتمعات العثمانية المختلفة في الأطراف.

في ذلك الوقت المشار إليه، ونتيجة خسارة فرنسا في حرب السنوات السبع أمام بريطانيا، ما منح الأخيرة السلطة المطلقة فوق شبه القارة الهندية، بدأ سباق إمبرياليٌّ بين الفرنسيين والإنجليز، تحوَّل من مجرَّد التنافس على المراكز التجارية إلى الاقتتال الدموي على مناطق المواد الخام. وتوازى مع ذلك توجيه ضربة قوية للتجارة الهندية العابرة بالحجاز والعراق والشام، بسبب احتكار شركة الهند الشرقية البريطانية في الهند لتلك التجارة، ما أثَّر في طبقة التجَّار المسلمين في تلك الأقاليم. بينما تعرضت الطبقة الوسطى التي مثَّلتها

= تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م)، ص٢٢٣.

(32) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808–1975, cambridge university press, 1977, p. 53.

(٣٣) سامر عكاش، العلوم العربية والمركزية الأوروبية الجديدة: إشكاليات التأريخ العربي للعلوم في الحضارة الإسلامية، في: مجموعة مؤلفين، التأريخ العربي وتاريخ العرب، كيف كتب وكيف يكتب؟ الإجابات الممكنة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م)، ص٦٣١ وما بعدها.
ويشير عكاش إلى ثورة كوبرنيكوس التي نفت مركزية الأرض باعتبارها اللحظة الأخيرة التي التقت فيها العلوم الإسلامية والغربية، بما أن نظرية كوبرنيكوس كانت لها أصولها داخل أعمال الفلكيين المسلمين في مرصد مراغة.

(٣٤) برنارد لويس، تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٣٣؛ خليل إينالجيك، تاريخ الإمبراطورية العثمانية من النشوء إلى الانحدار، مرجع سابق، ص٤٣٠.

(٣٥) خليل إينالجيك، مرجع سابق، ص٤٣٣.

(٣٦) هي مطبعة إبراهيم متفرقة، المثقف اليونيتاري (اليونيتارية مذهب مسيحي يعارض العقائد الرئيسة في الكاثوليكية من التثليث إلى الخلاص) من ترانسلفانيا، الذي هرب في أعقاب الحرب التركية العظمى إلى إسطنبول، واعتنق فيها الإسلام. عنه ومطبعته، ينظر:
Salih, Orhan: Portrait and Self-Portrait: Ibrahim Müteferrika's Mind Games, Journal of Ottoman Studies, Istanbul 29 Mayis University, 2014, pp 56.
وكذلك:
Gencer, Yasemin: Ibrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript, in: The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections, 2008, p.61.

(37) Lathiful Khuluq, Modernization of Education, p. 29.

(38) Gencer, Yasemin, ibid. p.68.

طوائف الحِرف في إسطنبول والقاهرة لأزمة اقتصادية كاسحة، نتيجة إغراق الأوروبيين الأسواق الشرقية بمنتجاتهم، مستغلين الامتيازات الأجنبية التي منحها إياهم العثمانيون[39].

إن الدراسات الجديدة حول تاريخ ما يُعرف بـ«الإصلاح العثماني»، التي أخذت في الظهور تباعًا منذ نهاية سبعينيات القرن العشرين تقريبًا[40]، واعتمدت على العمل الأركيولوجي المعمق في الوثائق العثمانية التي تعود إلى فترة ما قبل التحديث، وكذلك فترة التحديث نفسها، كما استفادت بصورة مباشرة من دراسات ميشيل فوكو المبتكرة حول «الدولة الحديثة» التي اخترعتها أوروبا، وقامت بزرعها بالقوة في بقية العالم؛ إن هذه الدراسات قد وفَّرت لنا معرفة ممتازة بـ«فترة الأزمة» التي مرَّ بها المركز العثماني والأطراف العثمانية بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الذي يليه. كما أعادت التفكير في السرديات القديمة، التي أذاعها برنارد لويس[41] وستانفورد شو[42] وغيرهما، حول «غرور وكبرياء الحضارة الإسلامية وشعورها بالتفوق الوهمي وعدم الحاجة إلى الآخر»[43]، الذي أدى بالقائمين على الشريعة الإسلامية إلى رفض عمليات التحديث التي فرضتها النخبة العثمانية الحاكمة من أعلى، ما أجبر الفريق الأخير -من ثَمَّ- على تنحية تلك الشريعة نفسها.

لقد أثبتت هذه الدراسات أن الغليان الذي مرت به المجتمعات العثمانية في أواخر القرن الثامن عشر نتيجة وضعها الاقتصادي الصعب، دفع الطبقات المثقفة المحلية -التي حاولت الفكاك من الوضع الجديد الذي يسيطر فيه الأوروبيون وشركاؤهم من الأقليات المسيحية واليهودية الشرقية على رأس المال وحركة التجارة في الشرق- إلى تبنِّي صحوة ثقافية -أطلق عليها المؤرخ الأمريكي بيتر جران اسم «**الكلاسيكية الجديدة**»[44]- استهدفت النهوض بالوضع الثقافي للمسلمين، عبر إحياء النصوص الإسلامية القديمة في علوم التاريخ واللغة والكلام والمنطق والطب، وطرحها للنقاش والنقد. وكان من ضمن مجهوداتها محاولة خلق حالةٍ من التواصل بين المنجز الحضاري الإسلامي/العربي من جهة، وبين العلوم الحديثة الأوروبية التي أنتجت التفوُّق التقني الغربي من جهة أخرى. وطوال الفترة السابقة على الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت، وكذلك الفترة التالية لها، سعى رجال الكلاسيكية الجديدة إلى تهيئة الأجواء لقبول المسلمين تلك العلوم الغربية، عبر إيجاد جذورٍ لتلك الأخيرة في الثقافة الإسلامية. وبمثالٍ أكثر عملية، يشير بيتر جران -مستعينًا برحلات الشيخ المصري الأزهري حسن العطار إلى تركيا- إلى ثقافة طبيَّة منتعشة كانت تُمارس في حي سكوتاري بالعاصمة العثمانية إسطنبول، كانت في الحقيقة مزيجًا من التراث الطبي الإسلامي الذي يرتفع إلى ابن سينا، وبين الطب الإكلينيكي (السريري) الذي كانت تمارسه أوروبا في ذلك الوقت. وبما أن الطب الإكلينيكي لاعتماده التشريح وسيلةً للمعرفة العلمية كان مشكلًا وظلَّ مرفوضًا من قِبَل الشريعة الإسلامية لانتهاكه حرمة الأجساد، فقد أقدم حسن العطار فورًا بعد نقده للطب السينوي (نسبة إلى ابن سينا) إلى إحياء تراث ابن النفيس، الطبيب المسلم الذي تُنسب إليه عملية اكتشاف الدورة الدموية الصغيرة، والذي كان يعمل بنفسه في التشريح، لإثبات أن التشريح كان ممارسًا بشكل طبيعي في البلدان الإسلامية دون معارضات ظاهرة[45].

ورغم ذلك كله، فإن المشروع الفكري للكلاسيكية الجديدة، بطبيعته الكلامية/العقلانية، لم يُكتَب له الاكتمال. بما أن النُّخب العثمانية التي قررت تحديث الدولة على النمط الغربي آثرت أن تستعين بذلك

(٣٩) كل هذه التحولات تجدها مفصلة عند بيتر جران في: الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر (١٧٦٠-١٨٤٠م)، ترجمة: محروس سليمان، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م)، ص٥٦.

(٤٠) تتَّسم معظم هذه الأعمال بطابع قُطري، مع الربط بين الإقليم المستهدف بالدراسة (مصر أو العراق تحديدًا) والمركز العثماني. انظر:
بيتر جران، مرجع سابق، ص٣ وما بعدها؛ تيموثي ميتشيل، استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي، (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠م)، ص١٠ وما بعدها؛ دينا رزق خوري، المجتمع السياسي في عصر الإصلاح والتمرد والإمبراطورية (١٧٨٠-١٨٢٠م)، في: مؤلفون: الفكر العربي بعد العصر الليبرالي، بإشراف: دجنس هانسن، ماكس وايس، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨م)، ص٢٠٧-٢٢٧.

(٤١) ظهور تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٣٩ وما بعدها.

(42) History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Vol. 2, p. 45.

(43) VanDuinkerken, Wyoma, Educational reform in the Tanzimat era (1839-1876), p. 32.

(٤٤) الجذور الإسلامية للرأسمالية، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٤٥) المرجع نفسه، ص١٦٨-١٦٩.

المشروع في الأخير بشكل لحظي وبراغماتي، لمجرَّد ضرب الطبقة الوسطى الممثَّلة في طوائف الحِرف والفرق العسكرية وصغار علماء الدين softas، التي كانت ثقافتها «حديثية» -أي تتمحور حول دراسات الحديث النبوي الشريف - بالأساس، وتمسكت بمعارضة مشروع التحديث[46]. وبمجرَّد تحطيم النخبة العثمانية للطبقة الوسطى في عشرينيات القرن التاسع عشر، فإنها تجاوزت الكلاسيكية الجديدة تمامًا، وتبنَّت الثقافة الحداثية الأوروبية. وهذا ما يفسر أنه بحلول خمسينيات القرن التاسع عشر تقريبًا، كانت النُّخب المثقفة التقليدية في الشرق الإسلامي قد تلاشت، وحلَّت محلَّها إنتلجنسيا جديدة، علمانية المنزع، وغربية الهوى. كما أن كل المؤسسات القديمة في الشرق الإسلامي الخاضع للعثمانيين -التي كانت قائمةً على الشريعة- إما أنها اختفت، أو أُبعدت على الأقل إلى الصف الثاني خلف مؤسساتٍ أخرى علمانية، مثلما وقع مع المدارس تحديدًا[47].

إذا كان هذا هو وضع التعليم العثماني وقت التحديث، فإن الوقت قد حان للتعرف إلى المؤسسات التعليمية الحداثية، التي اختارها العثمانيون بديلًا لإنتاج نظامهم السياسي والاجتماعي الجديد. وأنا هنا أعتمد تحديدًا على أطروحة ميشيل فوكو عن التعليم الحديث؛ لأنها تُعين أكثر من أيِّ شيء آخر على فهم الأسباب التي أغرت الدولة العثمانية لتبنِّي المدرسة الحديثة والتخلي عن المدارس الإسلامية.

المدرسة الحديثة

رغم أن المدرسة العلمانية الحديثة لم تشغل دراسة منفردة ضمن مشروع فوكو الهائل عن الحداثة، وظل ظهورها -بدلًا من ذلك- متشظيًا بين أعماله المختلفة[48]، فإنه من بين كل المؤسسات التي أشار إليها فوكو بوصفها منتجاتٍ أصلية للحداثة الأوروبية (المدرسة، السجن، المستشفى، المصنع)، التي مورست فيها أفكار الانضباط والمراقبة والعقاب بشكل جديد ولأغراض مستحدثة، فإن المدرسة تحديدًا -التي اعتبرت مسؤولةً عن صناعة المواطن المنتمي للدولة- كانت هي النموذج الأول لمفهوم «الانضباطات» الذي صكَّه فوكو لوصف تقنيات عمل الدولة الحديثة. بل إن التصميم الهندسي الذائع الصيت للفيلسوف والمنظر السياسي الإنجليزي بنتام، والمعروف باسم «البانوبتيكون»، حيث تراقب الدولة من خلاله الجميع دون أن يراها أحد، كانت فكرته الأصلية مستوحاة -وفقًا لروجر ديكون[49]- من المدرسة الأوروبية الحديثة على وجه التحديد، وليس السجن كما يشاع في الغالب.

طبقًا لـ فوكو[50]، فقد طوَّرت الدولة الحديثة تعليمها المدرسي عبر علمنة الطرائق البيداغوجية التي كانت سائدةً في مؤسسات التعليم الخاضعة لسلطة الكنيسة، والجماعات المسيحية المختلفة. كانت المدارس اليسوعية تحديدًا هي النموذج الأعلى في ذلك السياق، حيث فرضت منذ بداية القرن الثامن عشر الميلادي لونًا صارمًا من الانضباط على طلابها، لم تلبث أن أعادت الدولة الحديثة إنتاجه بصورة أشدَّ بعد منحه الصفة الدنيوية اللازمة[51]. ومن خلال التقسيم الصارم للوقت داخل المدرسة، وتوزيعه بدقَّة بين النشاطات المختلفة، والإعداد المخطط للمناهج الدراسية، وتنظيم العلاقة بين المعلم والتلاميذ، والرقابة المستمرة للطرفَيْن عبر تعيين مفتشين كانوا يتعرضون بدورهم للرقابة[52]، أنتجت الدولة كيانًا ضخمًا جديدًا هو التعليم العام، اكتسب مع الوقت -على شاكلة التجنيد الحديث- صفة الإلزامية، وكُلِّف بتهيئة أفراد الشعب منذ صغرهم -مثل الجيش أيضًا- لقبول الدولة إلى حدِّ الخضوع، وخدمتها إلى درجة التفاني، والدفاع عنها وصولًا إلى الموت نفسه.

كانت المدارس العسكرية التي ظهرت أولًا في بروسيا كما سبقت الإشارة، وانتشرت في غرب أوروبا تبعًا لذلك، أقدم نماذج تلك المدرسة الحديثة. وكانت مهمتها تلبية

(٤٦) المرجع نفسه، ص١٧١.

(٤٧) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٣٤.

(48) Deacon, Roger: Michel Foucault on education: a preliminary theoretical overview, South African Journal of Education, Vol 26(2), 2006, pp. 177–180.

وفقاً لديكون، فقد زاد اهتمام فوكو بالتعليم المدرسي عقب انخراطه في مظاهرات الطلبة والعمَّال في باريس (مايو ١٩٦٨م). وقد ضمَّ القسم الثالث من كتابه «المراقبة والعقاب: ولادة السجن» (ترجمة: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص١٥٧-٢٣١) نقاشه الأوسع حول التعليم والحداثة، بالإضافة إلى مجموعة من الحوارات والنقاشات والمحاضرات الأكاديمية التي قام بها بين جامعات بافالو (١٩٧١م)، والجامعة الكاثوليكية في ريو دي جانيرو (١٩٧٣م)، والإذاعة الفرنسية (١٩٧٥م).

(49) Ibid, p.182.

(٥٠) المراقبة والعقاب، مرجع سابق، ص١٥٧-١٥٩.

(٥١) نفسه، ص١٦٣.

(٥٢) نفسه، ص١٦٩.

احتياجات القوى الغربية الآخذة في التوسُّع الإمبريالي من الجنود، عبر «صناعة»[53] جندي جديد من الفلاحين الذين أصبح يُنظَر إليهم الآن بوصفهم قوة بشرية ضاربة، يمكن الاستفادة من أعضائها فقط إذا ما أُخضعوا لـ«الانضباط» اللازم و«المراقبة» المستمرة.

لكن المدرسة العسكرية وحدها لم تفِ بأغراض الدولة الحديثة، خاصةً في نهاية القرن الثامن عشر. ومن ثَمَّ ظهرت الحاجة إلى تبنِّي نظام مدني موازٍ للمدارس العسكرية. ويُعزى ذلك التحوُّل الأساسي -وفقًا لدانييل تروهلر[54]- إلى ظهور الدساتير في الولايات المتحدة الأمريكية ثم في فرنسا بوصفها وسيلةً جديدةً لتعيين الحدود بين السلطات المختلفة. كانت قيم الجمهورية، والديمقراطية، والحكم الدستوري، والحريات الفردية، والإدارة البيروقراطية البديلة للحكم السلالي الشخصاني -وكلها كانت في ذلك الوقت لا تزال مفاهيم مشوشة وغائمة- في حاجة إلى مواطنٍ قادرٍ على الاندماج فيها واستيعابها وفهمها[55]، أو بالأحرى الإيمان بها وقبولها كمسلَّمات دون تشغيب أو مساءلة. هنا، عادت مرةً أخرى قضية صناعة المواطن عبر التعليم، وبدأت المدارس المدنية -حتى في الممالك الأوروبية التي لم ترغب في امتلاك دساتير حتى، وعبر استخدام الانضباطات المماثلة في المدارس العسكرية، والمناهج الدراسية المنتقاة بعناية- في إنتاج دفعاتٍ من المواطنين (الجدد)، المؤمنين بـ(الدولة الحديثة)، والمرتبطين بها بصورة عضوية[56].

كان الوضع الذي تعيشه الدولة العثمانية في وقت تعرُّفها إلى الحداثة الأوروبية يغريها بتبنِّي الأخيرة للفكاك من أزمتها متعدِّدة الأوجه. فالفوضى العارمة التي ضربت الفرق العسكرية العثمانية التي تعارضت مصالحها -بوصفها جزءًا من الطبقة الوسطى المؤثرة- مع مصالح السلطنة نفسها[57]، والولايات التي كانت تميل أكثر من أيٍّ وقت مضى للابتعاد عن القبضة المركزية للعثمانيين[58]، والعلاقة المتنامية التي جمعت الأقليات الدينية في الشرق بالقوى الأوروبية[59]، وتنامي الشعور القومي في بلدٍ كاملٍ مثل اليونان[60]، وأخيرًا تنامي التهديد الروسي[61]، كلها قادت النُّخب العثمانية إلى القناعة بأن جيشًا مطيعًا ومنضبطًا على النمط الحديث الناشئ في أوروبا لا بدَّ أنه سيساعد على تحسين موقف إسطنبول في مواجهة خصوم الداخل والخارج. وبالفعل، استغلَّ السلطان العثماني عبد الحميد الأول وجود الضابط الفرنسي والخبير العسكري البارون دي توت[62] في العاصمة العثمانية لإصلاح حصون البوسفور بغرض حماية تركيا من عادية الأساطيل الروسية، وطالبه بتأسيس مدرسة عسكرية على النمط الأوروبي. ورغم أن دي توت أقام المدرسة المطلوبة بالفعل، وأعاد بالتوازي معها تنظيم الفرق العسكرية العثمانية، فإن اعتراضات الانكشارية لم تلبث أن أدت إلى إغلاق المدرسة بعد وقت قصير، ومن ثَمَّ تعطيل التحديث العسكري[63].

تابع السلطان العثماني سليم الثالث سياسة تحديث الإمبراطورية بعزيمة أشدَّ وتنظيم أكبر. وكانت الهزيمة الكارثية للعثمانيين في الحرب الروسية التركية، وإجبارهم على قبول معاهدة كيتشوك قينارجه (يوليو ١٧٧٤م)، التي خسرت تركيا بناءً عليها شبه جزيرة القرم لصالح روسيا، كما منحت الأخيرة امتيازاتٍ كبيرة في الشرق[64]،

---

(٥٣) نفسه، ص١٧٣.

(54) Daniel Tröhler, Curriculum history or the educational construction of Europe in the long nineteenth century, European Educational Research Journal, Vol. 15(3), 2016, pp. 279 –281.

(55) Ibid. p. 282.

(56) Ibid. p. 283.

(57) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Vol. 2, pp. 32.

(٥٨) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠م)، ص٨١ وما بعدها.

(٥٩) المرجع نفسه، ص١٠٣.

(٦٠) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، (بيروت: ترجمة: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م)، ص٩٧. ويشير أندرسن إلى دور الرحلات اليونانية إلى غرب أوروبا -رفقة المطبعة- في ذيوع الرغبة بين اليونانيين في الاستقلال عن الدولة العثمانية.

(٦١) برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٣١.

(62) Virginia Aksan, Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760-1830, The International History Review Vol. 24, No. 2 (Jun., 2002), pp. 253-260.

وكان دي توت في الحقيقة جاسوسًا للملك لويس السادس عشر، وقد كُلِّف من قِبَل الأخير بالسفر إلى مصر في سبعينيات القرن الثامن عشر، ووضع خطة مناسبة لغزوها، تمهيدًا لمهاجمة بريطانيا في الهند. وهي الخطة نفسها التي سيخرجها نابليون بونابرت في نهاية القرن من أرشيفات وزارة الخارجية الفرنسية، ويستخدمها في حملته الشهيرة على الشرق (١٧٩٨-١٨٠١م).

(63) Ibid, pp. 264.

(64) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, p.34.

قد نبهت الأتراك إلى ضرورة التسريع من وتيرة التغريب العسكري. ولذلك، شهد عهد سليم الثالث إعادة افتتاح مدرسة الرياضيات (مهندس خانة) في عام ١٧٨٤م[65]، بالإضافة إلى ظهور مدرستَيْن عسكريتَيْن: مدرسة البحرية (١٧٧٣م)، ومدرسة المهندسين العسكرية (١٧٩٣م)[66]. وقدَّم كلٌّ منهما تعليمًا علمانيًّا على النمط الأوروبي، مستعينًا بمطبعة إبراهيم متفرقة في طباعة الثقافة العسكرية الأوروبية الحديثة ونشرها باللغة التركية[67]. ورغم أن الانكشارية مع طائفة العلماء قادوا ثورة ضد سليم الثالث، انتهت بمقتل الأخير بصورة مأساوية في عام ١٨٠٨م[68]، فإن سليمًا يحتفظ بأهمية خاصة في مسيرة التحديث العثماني، ونشوء العلمانية التركية. بما أنه أقام الحدَّ الفاصل منذ نهاية القرن الثامن عشر بين التعليم العلماني والتعليم الإسلامي في الإمبراطورية، آمرًا منذ اللحظة الأولى لتدشين المدارس العسكرية بإبعادها عن إشراف شيخ الإسلام[69]، الذي كان له حتى ذلك الوقت الحقُّ تلقائيًّا في الرقابة على عمل أيٍّ معاهد تعليمية بالدولة. وتقدِّم سياسة سليم الثالث تلك في الحقيقة أولَ الأدلَّة على الطرح المعكوس الذي وصفته سابقًا؛ لأن السلطان أظهر بقراره إدراكًا لطبيعة الفروق الجوهرية بين التعليم الحداثي والتعليم الخاضع لسيطرة الشريعة. وبناءً على ذلك الإدراك، فإنه اتخذ قراره باعتماد الأول ظنًّا بأنه وحده قادر على تخطي العثمانيين للتحديات الوجودية التي تواجهها الدولة.

بعبارة أخرى، فإن المدارس الإسلامية التي قامت على التعلُّم الأفقي بين الشيخ (الأستاذ) وطلبته داخل (الحلقة)، ومن ثَمَّ سمحت بعلاقة بصريَّة جانبيَّة بين الطرفَيْن، يتم فيها تبادل العلم بين الشيخ والطلاب، كانت تتنافر مع الشكل الرأسي الذي تبنَّته المدرسة العلمانية، وقيدت خلاله -بواسطة صفوف الطلاب المتراصة عموديًّا في الفصول- عمليات التعلُّم بعلاقة أحادية التوجُّه، يصبُّ فيها المعلم المعارف التي تصنعها الدولة الحديثة من أعلى إلى أسفل. وهذا التضاد بين المدرسة الإسلامية ونظيرتها العلمانية يتكرَّر في رفض الأولى اعتماد مناهج رسمية، لصالح دراسات حرة يختارها الشيخ بنفسه، بالإضافة إلى عدم إقرارها نظامًا معينًا للاختبارات والتقديرات كذلك الذي وضعته المدرسة العلمانية الحديثة، أو السعي إلى تصنيف الطلبة عمريًّا أو طبقيًّا في فصول دراسية محددة المعالم الزمنية[70]. فإذا ما أضفنا إلى ذلك كله حقيقة الهدف النهائي للتعلُّم في الإسلام، وهو غرس المنظومة القيمية للدين داخل الذات المسلمة، بحيث تصبح جديرةً بخلافة الله في الأرض[71]، أدركنا أن ممارسات المدرسة الإسلامية أو أهدافها لم تكن مطلب النخبة العثمانية في لحظة الانحطاط. وإنما (ضبط) عالم على وشك الانهيار، و(مراقبة) عناصر مغايرة دينيًّا وعرقيًّا كانت على حافة التمرُّد والثورة، كانت هي مطلبهم الحقيقي. ووحدها، كانت المدرسة العلمانية الحديثة المعنية أساسًا بتشكيل العقول تلبي ذلك المطلب، بما أنها كانت المعمل الذي تُخلَق فيه الذوات الحديثة، الطيّعة، والموالية لصالح هذا الكيان الهائل الذي كان الأتراك في حاجة ملحَّة إليه، وعلى وشك إقامته، أعني الدولة.

ومن ثَمَّ، فإن سليمًا الثالث بل وكل خلفائه من أنصار التغريب في العالم العثماني لم يسعوا منذ البداية إلى مبدأ التوفيق أو التلفيق بين المؤسسات التقليدية القائمة على الشريعة وبين المؤسسات الحداثية، وإنما عمدوا إلى الاستفادة النفعيَّة من تلك الأخيرة -وعلى رأسها المدارس العلمانية- في إنتاج «نظام جديد»، وهو الاسم نفسه الذي اختاره سليم الثالث لقواته المُدرَّبة على النمط الغربي. وفي الحقيقة، كان هذا «النظام الجديد» هو ما استهدفه العثمانيون عندما أعادوا بناء الجيش والقضاء والتعليم والاقتصاد في الإمبراطورية. ومن ثَمَّ فإن إطلاق لفظ «الإصلاحات» -الذي يعني لغويًّا تحسين قدرات القائم والموجود فعلًا- لا يمكن اعتباره

(65) Lathiful Khuluq, Modernization of Education, p.26.
وكان الصدر الأعظم خليل محمد باشا هو المشرف على إعادة العمل بالمدرسة، بعد استقدام الخبراء العسكريين من فرنسا وبروسيا إلى إسطنبول.

(66) Ibid. p.28.

(67) Gencer, Yasemin: Ibrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript, p. 69.

(٦٨) برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٤٤.

(69) Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 Islamization, Autocracy and Discipline, Leiden: Brill, 2001, p.54.

(٧٠) عن سمات المدرسة الإسلامية ينظر: وائل حلاق: الشريعة، مرجع سابق، ص١٤٣ وما بعدها.

(٧١) عن الفلسفة الأخلاقية لمؤسسات الشريعة الإسلامية، انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م)، ص١٥٤.

دقيقًا لوصف ما جرى من تحولات في الإمبراطورية العثمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي وحتى قيام الجمهورية التركية؛ لأن النُّخب العثمانية عندما تفاعلت مع مؤسسات مثل: الوقف، والمدارس، والتكايا، والمارستانات، والمحاكم الشرعية، لم يكن يعنيها إصلاح أوضاع تلك المؤسسات أو حتى إعادة تكييفها مع واقع جديد، وإنما كان هدفها الرئيس في الحقيقة هو إبادة تلك المؤسسات بشكل تدريجي[72]، لتمهيد الأرض للمؤسسات الحداثية، التي لم تكن في منطقها الداخلي تقبل سوى العمل بشكل منفرد، مع الإطاحة بكافة المنافسين أيديولوجيًا.

كانت العلمانية هي الإطار الذي غلفت به الحداثة عملها المؤسسي في أثناء عمليات تقويض الأُطر الفلسفية للمؤسسات القديمة في أوروبا، بما أنها عُينَت منذ البداية -خصوصًا في اللائكية الفرنسية التي اقتبست عنها الدولة العثمانية علمانيتَها- بوصفها مبدأ يعمل على عزل الدين من المجالات العامة، وصولًا إلى مرحلة الإقصاء الكامل[73]. ورغم أن العلاقة الجدلية بين الحداثيين والدين في أوروبا -وفرنسا تحديدًا مرة أخرى- كانت لها ظروفها التاريخية الخاصة بها، التي أنتجت في النهاية مفهوم العلمانية[74]، فإن العثمانيين استعانوا بالممارسات العلمانية نفسها للإطاحة بالشريعة ومؤسساتها من عالمهم، دون الوعي بالفوارق الرئيسة بين طبيعة عمل الشريعة الإسلامية في الشرق، وطبيعة السلطة الدينية المقابلة في أوروبا. وهذه هي اللحظة التي دشنَّت الصراع الأيديولوجي الكبير بامتداد عالم المسلمين الفسيح -والمستمر دون توقف حتى اليوم- بين الإسلام والعلمانية.

(٧٢) وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م)، ص٢١٠.

(73) Nevezet Çelik, From Secularism to Laïcité and Analyzing Turkish Authoritarian Laiklik, Insight Turkey, Vol. 20, No. 1, SET VAKFI İktisadi İşletmesi, istanbul, 2018, p. 201.

وفقًا لتشيليك، فعلى العكس من الطبيعة الإقصائية للائكية، التي ترد إلى الصراع الدموي بين الثورة الفرنسية والكنيسة الكاثوليكية، فإن العلمانية في العالم الأنجلو-سكسوني -خاصةً في الولايات المتحدة الأمريكية- كانت أكثر تقبلًا لوجود الدين في الحياة العامة، وهو ما يمكن ردُّه إلى كثافة التنوُّع العِرقي/الديني في الولايات المتحدة، وضرورة تجنُّب الصدام معه.

(74) Ibid, pp. 202-203.

يقدِّم القسم التالي من هذا البحث استخدام العثمانيين للمبدأ العلماني في نُظُم التعليم العسكرية/المدنية التي أنشؤوها بدايةً من عصر السلطان محمود الثاني. ولا بدَّ من التوكيد هنا أن العلمانية -بوصفها مفهومًا فلسفيًا وأيديولوجيًا يقول بفصل الدين عن الدولة- لم يظهر لدى النُّخب العثمانية «الحداثية» قبل منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، ولم يتبلور أخيرًا لإنتاج العلمانية التركية إلَّا في نهاية القرن نفسه. أما العلمانية قبل منتصف القرن التاسع عشر، تحديدًا بين عشرينيات القرن ولحظة إطلاق عصر التنظيمات في عام ١٨٣٩م، فكانت أقرب إلى الممارسة منها إلى التنظير. وفي مجال التعليم الحديث على وجه الخصوص، مورست العلمانية عبر الإزالة التدريجية للمواد الدينية واللغة العربية -والخطوة الأخيرة كان لها غرضها الخاص في المحيط الثقافي العثماني- من مناهج المدارس الجديدة، في مقابل فرض السلطة المركزية فوق المدارس الإسلامية، مع تجفيف منابع تمويلها. وفي الحقيقة، كانت هذه الخطوات الخطيرة التي نُفذت في زمن «الممارسة العلمانية» ممهدةً بامتياز لزمن «المفهوم» العلماني في تركيا الحديثة.

القسم الثاني
مصانع العلمانية

تولَّى محمود الثاني[75] عرش السلطنة العثمانية في عام ١٨٠٨م، عقب الأحداث الدامية التي انتهت بمقتل سليم الثالث. ومثل سلفه المغدور، أصرَّ محمودًا على تبنِّي الحداثة، متأثرًا بعوامل دولية وإقليمية جديدة، كان أبرزها اندلاع الثورة اليونانية ضد العثمانيين، ونجاح تجارب التحديث في كلٍّ من روسيا القيصرية ومصر[76] التي ابتعد بها محمد علي باشا عن القبضة المركزية العثمانية. ولكن سعيًا للإفلات من مصير سليم، اتبع محمود الثاني سياسة تحديثية حذرة ومتدرجة، استهدفت قبل كل شيء القضاء على العناصر المناوئة لفكرة التحديث، تحديدًا الطبقة الوسطى التي ضمَّت الانكشارية وطوائف الحِرف، ثم طبقة كبار الإقطاعيين. ولأجل ذلك، درب السلطان وحدات عسكرية نظامية

(٧٥) عن عصر محمود الثاني، ينظر: برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٦٣ وما بعدها.

(76) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, p. 38.

على الطراز الأوروبي سرًّا. ثم بدأ بالإقطاعيين في الأناضول والبلقان فتخلَّص منهم تباعًا[77]. وبحلول عام ١٨٢٦م، شعر محمود الثاني أنه أصبح قويًّا بما فيه الكفاية لمواجهة الانكشارية، فعقد تحالفًا مؤقتًا مع العلماء، ثم حطَّم الانكشارية في مذبحة هائلة غطَّت دماؤها شوارع إسطنبول، أُطلق عليها اسم «الواقعة الخيرية»[78].

تسبَّبت إبادة الإقطاعيين والانكشارية في فقدان المجتمع العثماني تراتبيته القديمة على الفور، بالإضافة إلى تحطُّم بنية الاقتصاد العثماني، بما أن الانكشارية -كما سبق القول- كانوا هم أنفسهم أعضاء طوائف الحِرف[79]. ومنح هذا الفراغ الهائل الفرصة أخيرًا لمحمود الثاني لبناء «النظام الجديد» المنشود، والبداية بالطبع من التعليم.

في عام ١٨٢٥م، وتقليدًا للبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي باشا من مصر، جهز محمود الثاني بعثات مثيلة إلى باريس لتلقي العلوم الأوروبية الحديثة هناك[80]. وبعد إعادة الحياة إلى مدرسة الهندسة العسكرية لسليم الثالث، بدأ السلطان في تدشين مدارس عسكرية جديدة. فافتتح مدرسة الطب العسكري (طب خانة أميري) في عام ١٨٢٧م، ومدرسة الجراحة (كرخانة) بين عامي ١٨٢٨-١٨٢٩م، ثم الأكاديمية الحربية (مكتب العلوم الحربية) في عام ١٨٣٤م[81].

في السنوات الأولى من أعمار تلك المدارس، ظلَّ محمود الثاني حريصًا على بقاء عناصر من التعليم الإسلامي داخلها، مثل دراسة القرآن واللغة العربية، لجعل فكرة التعليم الحديث مقبولةً للمنضمين إلى هذه المدارس، وكان هؤلاء لا يزالون من خريجي المدارس الإسلامية حصرًا. ولكن ذلك التنازل من طرف السلطان لم يعنِ في الحقيقة انتقاصًا من القيم العلمانية المقدَّمة عبر المدارس العسكرية. ففي النهاية، كان المعلمون في تلك الأخيرة من الضباط وخبراء الحرب الفرنسيين، وكانوا يلقون الدروس باللغة الفرنسية، مع ترجمتها فوريًّا على يد مثقفين عثمانيين ثنائيي اللغة، من أمثال إسحاق أفندي، الذي نشر بين عامي ١٨٢٦ و١٨٣٤م عشرة كتب تتضمَّن ترجمات أو نقولات عن مصادر أوروبية أصلية في العلوم الحديثة المختلفة. وقد قدَّمت هذه الترجمات التركية الباكرة في المدارس العسكرية للطلبة خلفيةً أيديولوجيةً متينةً عن الثورة الفرنسية، وأعمال فولتير، ومونتسكيو، وروسو، وفينيلون، وفونتينيل، وفولني؛ ومهَّدت عقولهم لقبول العلمانية، وقبلها فلسفة الدولة الحديثة نفسها[82].

وبالإضافة إلى المدارس العسكرية التي ستصبح معقل العلمانية الرئيس في تركيا الحديثة، أضاف محمود الثاني في عام ١٨٣٣م مدرسة مدنية حديثة إلى نظام التعليم الناشئ، هي مدرسة الترجمة في الباب العالي، وكانت مهمتها تخريج جيلٍ من البيروقراطيين العثمانيين على دراية باللغات الأوروبية، ما يمنح الدولة تواصلًا مستمرًّا مع الحضارة الغربية المتفوقة. وقد شغل خريجو تلك المدرسة المناصبَ الدبلوماسية الشاغرة التي خلفها اليونانيون، وسرعان ما تخطى دورها فكرة تدريب الموظفين العثمانيين في السلك الدبلوماسي، إلى دعم طلاب المدارس العسكرية بالأفكار الغربية من خلال الترجمة. وخلال عقد واحد تقريبًا، سوف يصبح المتعلمون في مكتب ترجمة الباب العالي أبواقَ التغريب، والمُحرضين الأساسيين على تدشين عصر التنظيمات[83].

السلطان يخطب في مدرسة الطب

أظهر محمود الثاني داخل المدارس العسكرية همَّةً كبيرةً لإزالة العوائق أمام الطلاب لتلقي العلوم الأوروبية الحديثة دون وَجَل، خاصةً بعد أن بدت الأخيرة في بنيتها وأغراضها مناقضةً للشريعة الإسلامية. وكان الطب الإكلينيكي على وجه الخصوص -مثلما وقع في مصر في الفترة نفسها تقريبًا[84]- مثيرًا لأكبر حالة من الجدل بسبب قضية التشريح. وقد حضر السلطان بنفسه المحاضرات التي قدَّمتها مدرسة الطب الشاهاني،

(٧٧) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(٧٨) برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٧٥.

(٧٩) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٤٣.

(80) Selçuk AkŞin Somel, The Modernization of Public Education, pp. 79-82.

(81) Ibid, p. 83.

(82) Ibid, p. 85.

(83) VanDuinkerken, Wyoma, Educational reform in the Tanzimat era, p. 43.

(٨٤) عن أولية الطب الحديث في مصر، ينظر: خالد فهمي، الجسد والحداثة: الطب والقانون في مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٥م)، ص٧ وما بعدها.

وألقى في الطلبة الأتراك خطبةً[85] تهمُّ البحث هنا كثيرًا، بما أنها كشفت عن سياسة باكرة وطأت الأرض لعلمنة التعليم، وفصل الديني عن الدنيوي بشكل كامل في العلوم الموجودة داخل بنية الثقافة العثمانية.

يُفهم من الخطبة أن اعتراضاتٍ كبيرةً كانت لا تزال تدور في المجتمع الثقافي المسلم على فكرة طرح الموروث الطبي الإسلامي بشكل كامل، مع نحت العلم الطبي الحديث من أوروبا، ودراسته في لغته الإفرنجية بدلًا من ترجمته إلى العربية، لغة الثقافة الإسلامية الرئيسة. وقد ردَّ محمود الثاني على ذلك بالتأكيد على عدم معقولية المطالبات بالمواءمة بين مكتشفات الطب الحديث والطب الإسلامي الكلاسيكي؛ لأن تلك العملية -وفقًا له- تكلف الكثير من السنوات والعمل لترجمة المصطلحات المصاغة باللغات الأوروبية إلى اللغة العربية، ومن ثَمَّ ترجمتها من تلك الأخيرة إلى اللغة التركية. بل إن محمود الثاني تعدى ذلك إلى القول في صراحة بأن الرجوع للكتب الإسلامية الكلاسيكية أصبح أمرًا «مخجلًا»، ولا داعي له أصلًا، بما أن الأوروبيين توصلوا إلى آخر مكتشفات الطب فعلًا، ومن ثَمَّ فإن الأنسب هو البدء من تلك الأخيرة بصورة عملية[86] .

وللمرة الأولى نجد إشارةً في تاريخ الشرق الإسلامي الحديث إلى الدور الذي يمكن أن تلعبه العلوم الإسلامية التقليدية في الدولة المركزية الحديثة. وبدلًا من جهود التوفيق القديمة التي ذكرتها سابقًا ضمن ما عُرف بالكلاسيكية الجديدة، رأى السلطان أن المنجز الحضاري العربي/الإسلامي منجزٌ متحفيٌّ ليس من المنطقي الرجوع إليه. ويعاود هنا محمود الثاني تقريبًا تمثُّل دعوة الفيلسوف الأمريكي توماس بين في كتابه «**عصر العقل**» إلى التخلي عن الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية، بما أنها قدَّمت كل ما لديها لأوروبا، ولم يعُد لديها المزيد[87]. ولكن دعوة «بين» التي قامت على أساس اكتمال التراكمية المعرفية الأوروبية التي بدأت بالنقل والترجمة، وانتهت بالتشكيل العلمي المنفرد والمستقل، تقابلها حالة العثمانيين الذين قرروا القطيعة التامَّة مع معارفهم، واستهلاك المعرفة العلمية الغربية على إطلاقها ومن حيث انتهت، من دون تمريرها على أية مراجعات نقدية أو أخلاقية من قِبَل الشريعة الإسلامية. وفي الحقيقة، لقد أعلنت خطبة محمود الثاني موت المنجز الحضاري العربي/الإسلامي، قبل أن تكتمل محاولة الوارثين لهذا الأخير التجاوب مع العلوم المستوردة من الغرب الأوروبي، سواء بالسلب أو الإيجاب.

وفي وقفة أخيرة مع خطبة السلطان داخل مدرسة الطب، فإن الإشارة الصريحة في كلام محمود الثاني إلى الحاجة لـ«تتريك»[88] العلوم الطبية الحديثة تُعَدُّ تدشينًا مبكرًا للقومية التركية. لأنه للمرة الأولى يتخلَّى العثمانيون عن اعتبار اللغة العربية لغةً رسميةً للثقافة العلمية العثمانية، مقابل التركية التي كانت لغة الدواوين والإدارة في الدولة. وفي هذا أيضًا مسايرة من السلطان لنزوع السلالات الملكية الأوروبية إلى التمترس خلف لغة واحدة، في تمهيدٍ لظهور الدولة القومية الحديثة[89]. كما قابلت خطوته داخل الشرق الإسلامي نفسه توجُّه محمد علي باشا -رغم أصوله العثمانية/الألبانية- إلى تحفيز اللغة العربية في مصر، لتحقيق الاستفادة من قوتها البشرية من جهة، وزيادة سلخها من أملاك الدولة العثمانية من جهة أخرى[90]. ولكن إذا ظلَّت أهداف مشروع محمد علي متسقةً مع المجالات الجغرافية التي عمل خلالها، وهي مصر والشام والحجاز، بما أن تلك البلدان كانت معاقل للعربية، فإن اندفاع محمود الثاني إلى اللغة التركية -أي إلى الداخل- كان غريبًا، بما أنه امتلك في الوقت نفسِه رغبةً أكيدةً في فرض المركزية العثمانية خارج الأناضول المتكلم بالتركية. ويفسِّر وائل حلاق التحوُّل إلى اللغة التركية في زمن التحديث العثماني -في مجالات التعليم أو التشريع العثماني- برغبة «الإصلاحيين» في عزل الثقافة العثمانية عن الشريعة الإسلامية على المدى الطويل، بما أن الشريعة كانت في الأساس تُدرس وتمارس باللغة العربية[91].

(٨٥) برنارد لويس، تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٨٥.

(٨٦) المرجع نفسه، ص٨٦ وما بعدها.

(٨٧) الاقتباس وارد في:
Daniel Tröhle, Curriculum history or the educational construction of Europe in the long nineteenth century, p.283.

(٨٨) برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، مرجع سابق، ص٩٨.

(٨٩) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص٨٨.

(٩٠) تيموثي ميتشل، استعمار مصر، مرجع سابق، ص٢٠.

(٩١) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٧٦.

نتائج التحديث العثماني

كانت نتائج سياسات التحديث في عصر محمود الثاني متباينةً، خصوصًا في المناحي العسكرية ذات الأولوية بالطبع. وبعد كارثة نفارين البحرية (١٨٢٧م) التي دُمرت فيها الأساطيل العثمانية والمصرية على يد القوى الأوروبية الكبرى، تمكَّن السلطان من إعادة ولايات بعيدة إلى حظيرة المركزية، بعد عقود طويلة من التمرُّد والثورة. أولاها بغداد التي أنهى محمود الثاني فيها سلطة الباشوات المماليك عام ١٨٣١م[92]، ثم طرابلس الغرب التي انتزعها من قبضة الأسرة القرمانلية في عام ١٨٣٥م[93]. ولكن هذه النجاحات التي أتت على حساب قوى عسكرية كانت لا تزال على النمط القديم، سرعان ما تلتها إخفاقات عثمانية مدوّية أمام الجيش المصري الحديث الذي شكَّله محمد علي باشا في أثناء الحرب المصرية-التركية على سوريا[94]. وكما هو مشهور، فقد أصبحت العاصمة العثمانية نفسها مهدَّدة بالسقوط على يد إبراهيم باشا بن محمد علي، لولا تدخُّل القوى الأوروبية التي حالت دون اندثار السلالة العثمانية، لا حرصًا على الأخيرة، وإنما خوفًا من اندلاع حرب عامَّة «عالميَّة» على تركتها الغنيَّة[95].

إلَّا أن الإنقاذ الأوروبي لمحمود الثاني كان له ثمنه الخاص؛ إذ فرضت بريطانيا وفرنسا وروسيا على السلطان منحها امتيازات اقتصادية جديدة في دولته، كان أبرزها معاهدة بلطة ليمان مع بريطانيا (١٨٣٨م)، التي فتحت الشرق على مصراعيه أمام المنتجات البريطانية، ما حطم طوائف الحِرف المحليَّة، وحوَّل العالم العثماني إلى مستهلك ومصدر للمواد الخام لصالح القوى الإمبريالية[96]. وبالإضافة إلى تلك المنافع المادية، فإن الأوروبيين فرضوا على محمود الثاني التسريع من وتيرة التحديث، الذي اعتبروه -مثل كل المستعمرات الأخرى التي عملوا فيها- الوسيلة الأنسب لعزل المجتمعات القائمة عن ماضيها الثقافي[97]، ومن ثَمَّ سهولة إخضاعها واجتياحها، بما أن تلك المجتمعات ستصبح مسخًا من الأصل، الذي هو أوروبا نفسها.

إن هذا الاستعمار الأوروبي غير المباشر للإمبراطورية العثمانية، الذي اعترف به السلطان في معاهدات ما بعد الحرب المصرية-التركية، سوف يترك أثرًا بعيدًا في التعليم. ففي عام ١٨٣٧م، تابع محمود الثاني النموذج الفرنسي المطبَّق في الجزائر، وأعلن تأميم الأوقاف، مع إخضاعها للسلطة المركزية للدولة. وقد ضربت هذه المركزة للوقف، وهو الذي منح الحضارة الإسلامية طوال القرون السابقة حيويتها وديناميكيتها، وعمل كمؤسسة خيرية مستقلة عن إرادة الدولة، يشرف عليها رجال الشريعة حصرًا، ضربت النُّظُم الاجتماعية والاقتصادية القديمة للحضارة الإسلامية في مقتل، بما أنها أفقدتها حاضنتها المالية. وهو ما ظهر أثره فورًا في المدارس والمساجد، التي أصبحت الآن «على حافة الانهيار»[98].

إن تحوُّل عوائد الأوقاف إلى قبضة محمود الثاني، الذي ضاعف من تراجع النفوذ الذي يمارسه علماء الدين في المجال العام، قد سمح للسلطان بمزيدٍ من إجراءات العلمنة للتعليم. وفي فبراير ١٨٣٩م، أي قبل موته بشهور معدودة، قدَّم مجلس الأمور النافعة لمحمود الثاني مذكرة اعتبرت أول مبادرة عثمانية لتحديث نظام المدارس العام، وتحويله إلى توجهات دنيوية[99]. انتقد المجلس في هذه الوثيقة التعليم الأساسي الذي تقدِّمه الكتاتيب «مدارس القرآن»، واقترح فرض التعليم الإجباري على الطلاب الذكور في المدارس الإسلامية التقليدية. وبالإضافة إلى ذلك، ولتزويد الدولة العثمانية بأفراد صالحين للعمل في جهازها البيروقراطي الناشئ، أعلن السلطان افتتاح مدارس علمانية مدنية جديدة، هي مكتب العلوم الأدبية، ومكتب المعارف العدلية. وأخيرًا، وإمعانًا في إبعاد المدارس الحديثة عن قبضة العلماء، دشن السلطان أول إدارة تعليمية مركزية لتسيير المدارس المدنية القائمة، هي نظارة المكاتب الرشدية. وعيّن لرئاستها إمام زاده

(٩٢) عن عودة المركزية العثمانية إلى بغداد، ينظر: عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٤م)، الجزء السابع، ص١٣٤ وما بعدها.

(٩٣) عزيز سامح التر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة: عبد السلام أدهم، (بيروت: دار لبنان للطباعة، ١٩٦٩م)، ص١٥٠.

(94) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, p. 98.

(٩٥) محمد مصطفى صفوت، محاضرات في المسألة الشرقية ومؤتمر باريس، (القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٥٨م)، ص٢٢.

(٩٦) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٦٣.

(٩٧) عن هذه السياسة الكولونيالية، ينظر: بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص١١٠.

(٩٨) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٦٤.

(99) Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education, pp. 177-179.

أسعد أفندي (ت ١٨٥١)، أحد المعمَّمين أنصار التحديث، والذي كان قاضيًا سابقًا ومفتشًا على الأوقاف، وناظرًا للمدارس الإسلامية[100].

وبموت محمود الثاني في يوليو ١٨٣٩م، تنتهي المرحلة الأولى من إقحام الدولة العثمانية في الحداثة، التي شهدت محاولة السلطان إعادة القوة إلى سلالته الملكيَّة، عبر الاستعانة بنظام مستورد يرفض في بنائه الداخلي أصلًا فكرة الحكم الأوتوقراطي. وسوف يبدأ هذا التناقض -الذي يقلِّل من حدَّته حجم فاعلية السلطان وإرادته الحقيقية للتحديث، خصوصًا في سنواته الأخيرة التي ارتفعت خلالها الضغوط الأوروبية- في التبدُّد مع تسلُّم النخبة البيروقراطية العثمانية الجديدة -التي تكوَّنت أساسًا داخل المدارس العسكرية ومدارس الترجمة التي أنشأها محمود الثاني- عمليات الإشراف على التحديث بعد موت السلطان. وكانت هذه النخبة التي احتكرت السلطة دون السلطان الجديد عبد المجيد الأول -وكان شابًا صغيرًا قليل الخبرات- أكثر انسجامًا مع الحداثة وشروطها، بما أن أفرادها كانوا من إنتاج الحداثة نفسها. ومن ثَمَّ فإن البيروقراطيين بعد موت محمود الثاني سوف يتقبلون وصاية أوروبا على التحديث العثماني بصورة أوسع وأشمل. كما سيعملون على إعادة صياغة علاقتهم بالسلطة، من خلال طرح صلاحيات السلطان العثماني للسؤال، ومحاولة توزيع السلطة بينه وبينهم. وعلى المستوى الفكري، سوف تمثِّل النخبة البيروقراطية النموذجَ الأول للنُّخب ثنائية اللغة، التي أشار إليها بندكت أندرسن في دراسته المبتكرة حول «القومية»[101]، وسوف تتولَّى التمهيد للتحولات الثقافية في تركيا نحو مفاهيم غربية مثل: العلمانية، والقومية، والليبرالية، بل وحتى فكرة الجمهورية نفسها.

المرحلة الثانية من التحديث

كان مصطفى رشيد باشا[102] هو أول أبطال البيروقراطية العثمانية المشار إليها. تولَّى رشيد الصدارة العظمى مرتَيْن، ووزارة الخارجية العثمانية عدَّة مرات، كما عمل في مكاتب القنصليات العثمانية في باريس ولندن. وقد حثَّ رشيد السلطان عبد المجيد الأول على إصدار فرمان الكلخانة عام ١٨٣٩م[103]، الذي كان في الحقيقة ثمرة ضغوط أوروبية جديدة، واستهدف تحديث البنية التشريعية للدولة العثمانية على النمط الغربي، الفرنسي تحديدًا. ورغم أن فرمان الكلخانة لم يشر صراحةً إلى إجراءاتٍ خاصَّة بتحديث التعليم على وجه الخصوص، فقد شهد تاريخ ١٣ يناير ١٨٤٥م إصدار فرمان جديد يشدِّد على الحاجة للقضاء على الجهل المتفشي بين الرعيَّة، وكان الفرمان يعني تحديدًا حالة الأُميَّة بالقراءة والكتابة باللغة التركية العثمانية بين الأتراك. ووضع الفرمان خطة عمل لمواجهة الأمر، اشتملت على تأسيس نظام للتعليم العام تشرف عليه الحكومة، يتضمَّن بناء مدارس ثانوية وكليات ومدارس مهنيَّة، تقدِّم تعليمًا مزدوجًا دينيًا/دنيويًا عبر الأقاليم العثمانية المختلفة[104].

تبعًا للفرمان الأخير، أسَّس البيروقراطيون هيئة مركزية دائمة للقضايا التعليمية، أطلق عليها اسم «مجلس المعارف العمومية» في يونيو ١٨٤٦م. ثم أتبع ذلك تأسيس نظارة المكاتب العمومية، كجهاز تنفيذي لمجلس المعارف العمومية. وقد لعب كمال أحمد أفندي (كمال باشا لاحقًا) (١٨٠٨-١٨٨٦م)[105]، وهو أحد الكتبة السابقين في مكتب الصدر الأعظم، والمترجم عن اللغة الفارسية، لعب الدور الأبرز في الهيئات التعليمية المشكلة حديثًا، حيث أشرف على تأسيس أول المدارس الرشدية في إسطنبول، في بواكير عام ١٨٤٧م. وكانت الرشدية في ذلك الوقت -وقد ارتفعت مدَّة الدراسة فيها من سنتين إلى أربع سنوات- تمثِّل الحلقة الوسيطة بين فضاء التعليم الديني للكتاتيب، ونظيره العلماني في «دار الفنون» التي تماثل في زماننا الحاضر «الجامعة»[106].

وبالإضافة إلى الرشدية، عمل كمال أفندي على إخضاع معلمي المدارس الحديثة -وكانوا في الأصل من

(100) Ibid, pp. 179.

(١٠١) الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص١٣٢.

(١٠٢) عن حياة رشيد باشا ودوره في عصر التنظيمات، ينظر:
Ahmet DÖNMEZ, Anti-Reformists and Mustafa Reshid Pasha: The Cost of the Tanzimat Edict, International Periodical form the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11/6 Spring 2016, pp. 17-23.

(103) Ibid, p. 35.

(104) Selçuk AkŞin Somel, The Modernization of Public Education, p.187.

(105) Ibid, p. 187.
حيث يورد سلجوق آقشين إحالات عديدة عن شخصية كمال باشا ودوره في السياسات التعليمية في العصر العثماني الأخير.

(106) Ibid, p. 188.

خريجي المدارس الإسلامية- للرقابة الصارمة من قِبَل الدولة. وظهرت في ذلك الوقت -للمرة الأولى- فكرة مدارس المعلمين التي ظهرت في أوروبا، لتلقين المعلم قبل التلميذ فلسفة التعليم الحداثي. وفي عام ١٨٤٨م، ظهرت أول مدرسة للمعلمين في إسطنبول، وكانت تؤهل المتخرج فيها للعمل داخل مدارس الرشدية. ثم في عام ١٨٥٠م، أصدر الشاب أحمد جودت أفندي (باشا لاحقًا) -وكان إصلاحيًّا محافظًا- لائحة «دار المعلمين نظام نامه»، التي شدَّدت الرقابة على المعلمين في الرشدية من خريجي المدارس الإسلامية[107].

لقد تحوَّلت البداية الخجولة للبيروقراطيين في تحديث التعليم عقب فرمان ١٨٣٩م إلى العمل بوتيرة متسارعة، وبمنهجية أكبر، عقب صدور فرمان التنظيمات الثاني (خط همايوني ١٨٥٦م). وكان هذا الأخير -مثل سابقه- نتيجةً للضغوط الأوروبية على العثمانيين. هذه المرة، قدَّمت بريطانيا وفرنسا النصر للعثمانيين على روسيا في حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦م). ومقابل الإنقاذ الجديد لرأس العثمانيين، وفي خطوة أكثر تبجحًا، اجتمع قناصل بريطانيا وفرنسا وبروسيا ووضعوا خطة شاملة لتحديث الدولة العثمانية على النمط الغربي[108]. وقد وافق رجال التنظيمات على التدخل الأوروبي الوقح، بما أن الدولة العثمانية أصبحت بعد حرب القرم مُثقَلةً بالديون لصالح تلك القوى نفسها التي وضعت خطة التحديث، وبما أنهم أنفسهم قبل ذلك -أي رجال التنظيمات- كانوا منسجمين مع فلسفة الحداثة كما أشرت سابقًا.

وضع فرمان ١٨٥٦م القواعد التي بُنيت على أساسها المؤسسات العثمانية الحداثية في مجالات التشريع، والقضاء، والتعليم، والاقتصاد، والإدارات المحلية. وكان المبدأ الأهم الذي أقرَّه الفرمان هو المساواة الكاملة بين الرعايا العثمانيين، بغض النظر عن الدين أو العِرق[109]. وبقدر ما رغب الأوروبيون بشدَّة في تحقُّق تلك المساواة، لزيادة ممارسة نفوذهم في الشرق عبر الأقليات المسيحية، فإن العثمانيين -في اتجاه معاكس- اعتمدوا المساواة لكبح جماح النزوع القومي الانفصالي لدى تلك الأقليات نفسها، تمهيدًا لإعادة دمجهم في الدولة. وقد عُرفت تلك السياسة الأخيرة -التي ظلت في الواجهة طوال عصر التنظيمات- بـ«الأيديولوجية العثمانية»[110]. وقد فرغت هذه الأخيرة مصطلح «العثمانية» من دلالاته النخبوية القديمة، مانحةً إياه معنًى جديدًا يشير إلى المواطنة العابرة للأديان والإثنيات.

وعلى العكس من فرمان عام ١٨٣٩م، اهتمَّ فرمان عام ١٨٥٦م بالتعليم كثيرًا، واعتبر المدارس العلمانية المتخففة مناهجها من الحمولات الدينية الوسيلةَ المفتاحية لتحقيق الأيديولوجية العثمانية على أرض الواقع، وذلك من خلال جمع الأطفال العثمانيين من الأعراق والأديان كافَّة في فصل مدرسي واحد، وتلقينهم معاني الولاء للإمبراطورية[111]. ولكن هذا الحلم سرعان ما صدمته حقيقة أن الفرمان الهمايوني نفسه كان قد سمح للأقليات الدينية بتأسيس مدارسها الخاصة، تحت إشراف الحكومة العثمانية. وهو ما أدى في النهاية إلى نتائج عكسية بالكامل، بعد أن طوَّر الأرمن والبلغار واليونان شبكات مدارس خاصة بهم، تطوَّرت فيها فكرة القومية إلى أقصى مدى، وتعزَّزت عبرها لدى تلك الأقليات نزعة الانفصال عن العالم العثماني[112].

وقد نبَّه هذا التوسُّع في مدارس الأقليات الحكومةَ العثمانية إلى ضرورة الإسراع في تطوير نظامها التعليمي. وقد عمدت فورًا إلى إلغاء نظارة المكاتب العامة، مع إحلال نظارة المعارف العمومية محلها في عام ١٨٥٧م، مصحوبة بسلطات تنظيمية أكثر استقلالًا. ووفقًا لوثيقة صادرة في عام ١٨٦١م، أخضعت نظارة المعارف العمومية كل مدارس الإمبراطورية -باستثناء المدارس العسكرية- لرقابتها[113]. ولكن تلك القوانين ظلت غير فعَّالة، بما أن مدارس الأقليات كانت تعمل في ظل حماية القوى الأوروبية النشطة في الشرق.

ومنذ عام ١٨٦٤م فصاعدًا، عكف الثنائي عالي باشا وفؤاد باشا -اللذان خلفا مصطفى رشيد باشا في قيادة

(107) Ibid, p. 188.

(١٠٨) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٨٣.

(109) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, p.156.

(110) Ibid, pp. 156 -157.

(111) Selçuk AkŞin Somel, The Modernization of Public Education, p. 198.

(112) VanDuinkerken, Wyoma, Educational reform in the Tanzimat era, p. 35.

(113) Selçuk AkŞin Somel, The Modernization of Public Education, pp. 200.

حركة التنظيمات- على التخطيط لسياسة تعليمية شاملة تغطي أرجاء الإمبراطورية. وبعد ثلاث سنواتٍ وجدوا مطلبهم في أثناء زيارة وزير التعليم الفرنسي والمصلح التربوي جان فيكتور دوروي لإسطنبول، حيث وضع الأخير مخططًا لتطوير التعليم العثماني، اقترح خلاله تأسيس مدارس ثانوية بالأقاليم العثمانية، وإنشاء جامعة، ومدارس مهنية، بالإضافة إلى مكتبات عامة[114]. ورغم أن خطة دوروي لم تُمرر في فرنسا نفسها، بسبب رفض الإمبراطور نابليون الثالث، فإن الحكومة العثمانية اعتمدتها وأصدرت على أساسها لائحة المعارف العمومية في عام ١٨٦٩م[115]. وهذه الأخيرة مهمَّة للغاية في تاريخ التعليم في تركيا الحديثة، بما أنها رسمت الأُطر القانونية والمؤسسية لذلك التعليم حتى انقلاب تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨م.

قبل تمرير لائحة المعارف العمومية، قدَّم رجال التنظيمات تقريرًا إلى مجلس الوزراء العثماني، يُعَدُّ وثيقة مهمَّة عكست الدوافع الأيديولوجية لأنصار التغريب والعلمانية من النخبة البيروقراطية. يذهب رجال التنظيمات في ديباجة التقرير إلى أن العلوم الطبيعية والتعليم هما المصدر الأساسي للرفاهة في العالم، ومن خلالهما فقط يمكن أن تُبنى المؤسسات، وتبتكر الاختراعات المفيدة لصالح التجارة والصناعة، وهو ما يقود في النهاية إلى التقدُّم الاجتماعي. ثم بعد هذه المقدمة المفعمة بالأمل، ينتقد التقرير وضع المعاهد التعليمية في الإمبراطورية العثمانية، خاصةً الكتاتيب التي تعاني النقص في أعدادها، ما يحول دون استيعابها لجميع الأطفال، بالإضافة إلى اقتصار عملها على العلوم الدينية فقط، وفقدان المعلمين فيها للإمكانيات البيداغوجية المطلوبة[116].

وبعد التوصية بضرورة إصلاح نظام التعليم الابتدائي (الكتاتيب)، انتقل رجال التنظيمات إلى التوجيه بضرورة إنشاء مدارس ثانوية عليا، يتلقى فيها الطلاب العلوم الطبيعية. كما ألحوا أيضًا على مسألة حضور الطلاب في المدارس الإلزامية، وأوصوا بإنشاء لجنة من المفتشين لمتابعة سير العمل في مدارس الإمبراطورية كافَّة، بالإضافة إلى لجنة أخرى لترجمة الأصول الأوروبية في العلوم الحديثة إلى التركية العثمانية وتدريسها للطلبة[117].

تظهر عمليات العلمنة لنظام التعليم العام في لائحة المعارف العمومية بوضوح؛ إذ أصبحت الدولة الآن تمارس سلطة رقابية فوق المناهج المقدمة للتلاميذ، خصوصًا العلوم الدينية الإسلامية، التي تمَّ التقليل من ظهورها إلى حد بعيد في مدارس الرشدية، أملًا في تحقيق مبدأ الدمج بين أبناء العثمانيين من الأديان المختلفة. ومن الطريف أن الرقابة نفسها لم تمارس ضد العلوم الدينية لغير المسلمين في هذه المدارس[118].

والحقيقة أن رقابة الدولة العثمانية لم تقتصر على حجم المادة الدينية المتاحة فحسب، وإنما تخطَّت ذلك حتى إلى نزع العلوم الإنسانية من قبضة العلماء. هنا، تستأنف سياسات عزل العلوم الإسلامية القديمة عن النظام الجديد المراد تشكيله، التي بدأها قبل عقود محمود الثاني مع الطب الإكلينيكي. ولكن هذه المرة في علوم أخرى، أبرزها التاريخ والجغرافيا[119]. ومرة أخرى، كان التناقض بين أهداف هذين العلمين داخل المحيط الإسلامي، وأهدافهما في نطاق التشكيل الخطابي للحداثة، هو ما دفع رجال التنظيمات إلى إسقاطهما بالكامل من الحسابات. وبعبارة أخرى، لم تعُد الجغرافيا -كما كانت قديمًا- وسيلةً للتعرُّف إلى عالم الإسلام وعوالم أضداده، أو طريقةً للتدبُّر في خلق الله، وإنما أصبحت السبيل للسيطرة والسيادة من خلال الخريطة المرسومة بحرفية شديدة. كما أن التاريخ لم يعُد مجالًا للعِبرة والعظات، وإنما لإعادة تأويل الماضي، وليِّ أعناق حقائقه، بما يتناسب والدعاوى القومية أو الإمبريالية. وفي الفصل المدرسي، لم يكن على الطلبة الصغار سوى الاستسلام لتلك المعارف المعاد صياغتها، لكي يتمَّ صبُّها داخل عقولهم، مشكِّلة إياها، أو قُل بالأحرى خالقة لها.

خلال هذه الفترة نفسها، ظهرت في إسطنبول مدرستان مدنيتان جديدتان، قدَّمتا تعليمًا علمانيًّا للطلاب، وعُدَّت كل منهما -رفقة المدارس العسكرية، ومدارس الدونمة التي سوف أتطرق إليها لاحقًا- المصانع

(114) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, pp 160.

(115) Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education, pp. 210-212.

(116) Ibid, p. 212.

(117) Ibid, p. 213.

(118) Ibid, pp. 213-215.

(119) Ibid, p. 216.

التي أنتجت النخبة المثقفة نفسها، التي ستتولَّى التنظير للعلمانية كما اعتنقتها تركيا الحديثة.

كان مكتب الملكية الشاهاني **أولى** هذه المدارس. أُنشئ لأول مرة في عام ١٨٥٩م، كفصل دراسي لتدريب الموظفين في الباب العالي على موضوعات مثل: القانون والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ والإحصاء. وكان خريجو الرشدية يمكنهم الالتحاق بتلك المدرسة عقب اجتياز اختبار قبول. وقد منح الباب العالي خريجي تلك المدارس الحقَّ في التعيين بالأقضية والقائمقامية والمديريات المالية المحلية. وكانت في الأصل من سنتين دراسيتين، ثم مُدت فترتها التعليمية في عام ١٨٦٩م إلى ثلاث سنوات، وأخيرًا أصبحت أربع سنوات في عام ١٨٧٠م[120].

أما **ثاني** المصانع العلمانية، فكانت مدرسة غلطة سراي ليسيه، أو المكتب السلطاني. أُنشئت المدرسة في عام ١٨٦٨م، واستهدفت تحقيق الأيديولوجية العثمانية عبر تقديم التعليم المدمج بين المسلمين وغير المسلمين. ورغم كونها مدرسة حكومية، فقد أُسِّس المكتب السلطاني بناءً على تعاونٍ وثيقٍ مع وزارة التعليم الفرنسية. وكانت مناهج المدرسة تنسجم مع تلك التي تُدرس في الليسيه الفرنسية، حتى إن العلوم الطبيعية والقانون والفلسفة واللغات الأوروبية الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية)، كلها كانت تُدرس باللغة الفرنسية. ولم تُستثن من ذلك سوى بعض المناهج مثل: الدين والتاريخ العثماني والتاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى اللغات العربية والفارسية والتركية العثمانية والأدب والجغرافيا والخط[121].

كان المكتب السلطاني مدرسة عليا من خمس سنوات، ثم أُضيف إليها سبع سنوات من الدراسة الابتدائية والتعليم الثانوي، ما جعلها في الأخير مؤسسةً يتواصل فيها التعليم لمدة اثنتي عشرة سنة كاملة. وكانت الدبلومة التي تمنحها المدرسة في النهاية للتلاميذ الناجحين تسمح لهم بالالتحاق بالجامعات الفرنسية. وقد ظلَّت المدرسة برسوم دراسية، ومن ثَمَّ اقتصرت على أبناء الأعيان والنخب. ولكنها أيضًا قدَّمت المنح للفقراء من الأطفال، في حال اجتازوا اختبار القبول بها[122].

(120) Ibid, pp. 216-217.

(121) Ibid, p. 217.

(122) Ibid, p. 217.

بالإضافة إلى الليسيه العثماني، ومكتب الملكية، فقد أدى فشل رجال التنظيمات في تأسيس أول جامعة عثمانية «دار الفنون» بين عامي ١٨٥٦ و١٨٧٨م إلى تأسيس ثلاث مدارس علمانية جديدة أُضيفت في عام ١٨٧٤م إلى المكتب السلطاني، كتعويض عن ذلك الإخفاق، وهي: مدرسة القانون (غلطة سراي حقوق مكتب)، ومدرسة الإنسانيات، ومدرسة الهندسة[123]. وقد أسهمت هذه المدارس -خاصةً مدرسة القانون- في تعميق عزل الشريعة الإسلامية عن الدولة المركزية العثمانية، بما أنها شرعت في تأهيل جيل جديد من رجال القانون والقضاة، ينسجم مع القوانين العثمانية الجديدة المستمدَّة من القوانين الفرنسية، ويحل محلَّ القضاة الشرعيين وطلاب المدارس الإسلامية.

كان آخر سياسات رجال التنظيمات في الدور الثاني من علمنة التعليم، هو افتتاح مدرسة لتعليم معلمي الكتاتيب (دار العلوم صبيان) في نوفمبر ١٨٦٨م. لم تعُد هذه المدرسة تقبل طلاب المدارس الإسلامية والمساجد أصلًا، وإنما عمدت إلى قبول الخريجين من المدارس العلمانية الحديثة التي أنشأتها. وكان هذا التخلي عن طلاب العلوم الشرعية إحدى الخطوات البارزة لعلمنة التعليم الأساسي (الابتدائي)، الذي كان -رغم أهميته المركزية، وفرض الرقابة اللصيقة عليه- بعيدًا عن تلبية طموح التنظيمات[124].

إلى جانب تلك التطورات كلها، فإن عصر التنظيمات شهد أول ظهورٍ مفهوميٍّ للعلمانية بعد حقبة «الممارسة العلمانية» التي سبق أن أشرت إليها. ويُعزى هذا الظهور إلى الصدام السياسي بين السلطان العثماني عبد العزيز ونخبته البيروقراطية، بسبب رغبة الأول في استعادة سلطاته المطلقة، مقابل رغبة الأخيرة الملحَّة في تدشين ملكية دستورية/نيابية. وقد أدى ذلك الصراع إلى ظهور أول تيار سياسي معارض في الإمبراطورية العثمانية، هو «العثمانيون الشبان»، الذي تُنسب إلى قائده الأمير مصطفى فاضل -وهو أمير من الأسرة العلوية في مصر، وجد نفسه في النهاية منفيًا في باريس- أول إشارة صريحة في الأدبيات العثمانية إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة، وذلك في أثناء خطاب أرسله إلى السلطان عبد

(123) Lathiful Khuluq, Modernization of Education, p. 35.

(124) VanDuinkerken, Wyoma, Educational reform in the Tanzimat era, p.33.

العزيز، يدعوه فيه إلى «الإصلاح». وبالإضافة إلى علمانية «فاضل»، فإن نزعة قومية بدأت في الظهور أيضًا داخل أدبيات ذلك التيار. وحالة «علي صوفي» هي الأبرز، بعد أن نادى بتتريك الدين الإسلامي، بداية من الأذان المنادى باللغة العربية. وهي الخطوة نفسها التي سوف تستعاد في عصر تأسيس الجمهورية التركية[125].

إن الصراع بين السلطان عبد العزيز ونخبته البيروقراطية قد أدخل الدولة العثمانية في أزمة، لم تنتهِ إلَّا بمؤامرة دبَّرها رجال التنظيمات بين أروقة محفل بردوس الماسوني الفرنسي في إسطنبول. فقد كان رجال التنظيمات -ومعهم بعض العلماء الذين اعتلوا منصب شيخ الإسلام نفسه- قد اعتنقوا الماسونية. وقد دبَّر المؤامرة رجلٌ يونانيٌّ يُدعى كالينتي ساليبري، حيث دعا إلى إسقاط عبد العزيز عن العرش، وترقية الأمير العثماني الماسوني مراد محله. وقد نجحت المؤامرة في عام ١٨٧٦م، عندما خُلع عبد العزيز، ثم قتله المتآمرون وأشاعوا انتحاره. وتمَّ تصعيد مراد باسم السلطان مراد الخامس، كأول ماسوني/متنوّر يعتلي عرش الدولة العثمانية. ولكن الأمر لم يتم في النهاية، بسبب انقلاب عكسي قاده الأمير عبد الحميد بن السلطان عبد المجيد، أخو مراد، انتهى بخلع الأخير بحجَّة لوثة في عقله يعانيها[126].

القسم الثالث

إبادة نظام وولادة آخر

الحلقة الأخيرة في عمر المدارس: عصر عبد الحميد

في بداية عهده، رضخ عبد الحميد لنخبة التنظيمات، وأصدر دستورًا للبلاد في عام ١٨٧٦م، كما افتتح أول برلمان عثماني في العام التالي. ثم فجأة، ومستغلًا الهزيمة القاسية للعثمانيين أمام الروس في الحرب الروسية التركية، عاد السلطان الجديد وعطل العمل بالدستور، كما أمر بإغلاق البرلمان، الأمر الذي استمرَّ طيلة العقود الثلاثة التالية، حتى خلع عبد الحميد نفسه في انقلاب تركيا الفتاة عام ١٩٠٨م[127].

لونت تلك الفترة الطويلة الصراعات المكتومة والمعلنة بين السلطة الأوتوقراطية لعبد الحميد، التي أطلق عليها التوصيف الشهير: الاستبداد، وبين رغبات النُّخب التحديثية في متابعة الحلم النيابي/الدستوري الموؤود. ورغم أن ترتيبة الصراع بهذه الصورة توحي بأن عبد الحميد كان ممثلًا للتقليد -خصوصًا أنه اعتمد الأيديولوجية الإسلامية في دولته- بينما مثَّل معارضوه الحداثة، فإن الحقيقة تقول بمتابعة عبد الحميد الثاني لعمليات تحديث الإمبراطورية العثمانية على النمط الغربي، رغم الظهور الفاقع في أيامه لثيمات دينية مثل: الخلافة الإسلامية، والجهاد، والأخلاقيات الإسلامية[128]. حتى إن عهد عبد الحميد نفسه كان هو الذي شهد وصول المدارس العلمانية الحديثة إلى مرحلة الكمال، مقابل تكلُّس المدارس الإسلامية تمهيدًا للقضاء عليها من قِبَل الجمهورية التركية.

إن ذلك التناقض يمكن فهمه بصورة أفضل إذا تعرفنا إلى الظروف التي أحاطت بوصول عبد الحميد الثاني إلى العرش. كانت الهزيمة الكارثية للعثمانيين أمام الروس، وتوافد الآلاف من مسلمي البلقان إلى إسطنبول كلاجئين، قد دفع إلى التقليل من شأن الأيديولوجية العثمانية وخطاب المواطنة، لصالح خطاب إسلامي يتجاوب مع المشاعر الغاضبة والمتألِّمة لجماهير المسلمين. الأمر الذي تكرَّر كذلك في الأقاليم العربية من الدولة العثمانية، التي نشط فيها المشروع الصهيوني جنبًا إلى جنب المشاريع الإمبريالية لبريطانيا وفرنسا. كان الضغط على أحقية العثمانيين بخلافة المسلمين يقدّم لعبد الحميد الثاني شرعية سياسية هو في أمس الحاجة إليها، نتيجةَ الظروف الدولية والإقليمية الجديدة، كما كانت وسيلة كذلك لمجابهة النزوع العلماني لخصومه، والدعاية ضدهم من خلالها[129]. لكن ذلك كله لم يؤثر في قناعات عبد الحميد الثاني بأن الاستمرار في عمليات التحديث كان قد أصبح فرضًا على الدولة لمواجهة تحدياتها. وعبد الحميد في الحقيقة كان متابعًا لأسلافه في الاعتقاد بأن الشريعة لم يعُد لديها ما تقدِّمه لإنقاذ الدولة، بقدر ما ستفعل الحداثة.

(125) T.Saygın, M.Önal, "secularism" from the last years of the ottoman empire to the early turkish republic, p. 98.

(١٢٦) عن تفاصيل تلك الصراعات، ينظر:
Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, p.140.
وكذلك:
Marc david baer, The Dönme, Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks, Stanford University Press, 2010, pp. 64-66.

(127) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol. 2, p. 144.

(128) Ibid, pp. 144-146.

(129) Ibid, pp. 147.

ولعل البدء بسياسة السلطان عبد الحميد الثاني تجاه المدارس الإسلامية سوف يساعد على توضيح الصورة أكثر. كانت المدارس قد استبعدت من خطَّة التحديث التي اعتمدها البيروقراطيون، وقبلهم محمود الثاني، بما أن نظامًا علمانيًّا للتعليم تمَّ اعتماده،كان يقدِّم للدولة احتياجاتها من الموظفين الإداريين، ورجال القضاء والقانون. ورغم أن ذلك كان من المفترض أن يقلِّص من أعداد المدارس وطلابها، فإن إعفاء طلاب المدارس الإسلامية من التجنيد الإلزامي حوَّل هذه المعاهد الدينية إلى ملاذ للراغبين في التهرب من الجندية[130]. وهو الأمر الذي أسهم في رفع عدد مدارس إسطنبول خلال ستينيات القرن التاسع عشر إلى نحو أكثر من ثلاثمائة مدرسة[131].

لكن استمرار الاعتماد على خريجي المدارس العلمانية في وظائف الدولة المختلفة قاد طلاب المدارس في النهاية إلى محاولة تحديث نظامهم التعليمي رغبةً في عدم فوات الفرص أمامهم للبقاء تحت الأضواء. وبالفعل، تقدَّم أربعة عشر عضوًا في لجنة العلماء باقتراحٍ لتطوير المدارس في سبعينيات القرن التاسع عشر، لتتماشى مع فلسفة المدرسة العلمانية الحديثة، حيث البرامج التنظيمية للتعليم، والمناهج الإلزامية. ولكن معارضة الفريق الأكبر داخل المدارس حالت دون تنفيذ المقترح. ثم في عصر السلطان عبد الحميد، أُعيد طرح فكرة تطوير المدارس على نطاق أوسع، نتيجةَ اكتمال المشروع التحديثي تقريبًا، وإمداد الدولة -حتى في نظامها القضائي الذي كان حكرًا في السابق على العلماء- بخريجي المدارس العلمانية التي توسَّع عبد الحميد الثاني في إنشائها. وتقدَّم الصدر الأعظم صفوت باشا بطلبٍ في عام ١٨٨٠م بإعادة تنظيم المدارس، وتحويلها إداريًّا وبيداغوجيًّا إلى مؤسسة تعليمية حديثة، كي تلبي احتياجات الدولة. ولكن شيخ الإسلام محمد أسعد أفندي (١٨٧٨-١٨٨٩م) أبدى رفضه لتلك الخطَّة، وغيرها من خطط التطوير التي قُدمت طوال فترة وجوده في المنصب. وكانت المدارس في ذلك الوقت -مثلما سيقع مع نظام الوقف فيما بعد انقلاب تركيا الفتاة- قد تحوَّلت إلى مادة للتندُّر والسخرية في صفحات الجرائد التي يصدرها العلمانيون من معارضي السلطان عبد الحميد الثاني. وقد كتب واحد من هؤلاء، هو مراد بك، في جريدته ذائعة الصيت **ميزان mizan** سلسلة مقالات، وصف خريجي المدارس فيها صراحةً بأنهم «فئة لا نفع لها»[132].

قد شهدت الفترة نفسها التي نشر فيها مراد بك مقالاته مطالبة محمد ثابت أفندي، العالم الكبير الذي تولَّى مناصب قضائية عديدة في الفترة الحميدية، بتقديم مقترح جديد لتطوير المدرسة، التي كانت -وفقًا لثابت أفندي- خلوًا من العلوم الحديثة، بالإضافة إلى تراجع المعرفة الإسلامية ذاتها بداخلها. كما وقَّع نحو ٩٢ طالبًا من طلبة المدارس عريضةً في عام ١٨٨٩م يطالبون فيها بالإصلاح، والحصول على معلمين كالذين تتمتَّع بهم المدارس الحكومية، وبنوا اعتراضاتهم على أساس غياب برنامج محدَّد للدراسة، وكذلك غياب محتوى تعليمي محدَّد للتعليم. كما انتقدوا المعلمين بسبب إصرارهم على تدريس موضوعاتٍ يفضلونها بشكل شخصي، وليس دراسة علوم أو لغات نافعة للطلاب. لقد رغبت تلك المجموعة من الطلبة في تحطيم الفلسفة الأصلية للمدارس، وعارضهم الفريق الأغلب عددًا، الذي رأى ضياع هذه الفلسفة زوالًا نهائيًّا للمدرسة نفسها[133].

في النهاية، ونتيجة دوافع سياسية كما أوضح أميت بين، تحرَّك عبد الحميد الثاني في النهاية لتغيير النظام القائم بالمدارس الإسلامية في إسطنبول. وتُعزى هذه الدوافع إلى انضمام آلاف الطلبة إلى مدارس إسطنبول هربًا من التجنيد الإلزامي، وتأثير ذلك في القوة البشرية للجيش العثماني، بالإضافة إلى مخاوف من استخدام خصوم السلطان تلك القوة الضاربة في إحداث اضطراباتٍ بالعاصمة العثمانية، وتدبير انقلاب ضده. وفي ١٨ سبتمبر ١٨٩٢م، أصدر عبد الحميد فرمانًا بإبعاد طلاب مدارس إسطنبول من الأقاليم المختلفة إلى مدنهم الأصلية ممَّن تكون أعمارهم ضمن نطاق التجنيد (٢٠ إلى ٢٥ سنة). واستخدم السلطان قوات البوليس في عمليات الإجلاء. وكعادة تلك الأخيرة، استعين بأداة البطش لإجبار الطلبة على الرحيل من إسطنبول. وطار النبأ سريعًا إلى الصحف التركية والأجنبية، وغضبت الجماهير المسلمة من طريقة التعامل مع الطلبة وكأنهم مجموعة من المجرمين. وقد

(130) Amit Bein: Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire, pp. 285.

(١٣١) وائل حلاق، الشريعة، مرجع سابق، ص٥٧١.

(132) Amit Bein: Politics, Military Conscription, pp. 285-287.

(133) ibid, p. 295.

أثار ذلك الغضب مخاوف عبد الحميد من أن يخسر قاعدته الشعبية التي بناها أصلًا فوق أُسس دينية. ومن ثَمَّ أعلن تراجعه عن قراره بإخلاء المدارس، ورفض أن يمسَّ تلك الأخيرة إداريًّا أو بيداغوجيًّا حتى خلعه عن العرش. تُعَدُّ هذه السياسة السلبية من جانبه -التي غطت الفترة بين عامي ١٨٩٢ و١٩٠٨م- الحلقة الأخيرة في عُمر المدارس قبل أن توجَّه لها الضربات تلو الأخرى، حتى لحظة إلغائها على يد أتاتورك[134].

تعكس سياسة عبد الحميد الثاني تجاه المدرسة رغبةً أكيدةً منه في تحويلها إلى مؤسسة بيداغوجية حديثة على النمط العلماني الذي أنشأته الدولة طوال العقود السابقة، وليس تطويرها بما ينسجم مع المنطق الداخلي لتلك المدارس. وتفسح هذه الحقيقة المجالَ الآن لعوامل نمو المدرسة العلمانية في عصر السلطان، التي فسرها البعض من مراقبي عصر عبد الحميد بعجز السلطان عن فرض إرادته عليها، بما أن القائمين عليها كانوا في الأصل من النُّخب العثمانية «المعلمنة»[135]. إلا أن هذا الطرح -رغم ما فيه من وجاهة- يتناسى أن السلطان نجح فعلًا عبر عقود حكمه الثلاثة في فرض رقابته الأمنية المشددة فوق المدارس العلمانية، بما أنه أدرك دورها الخطير في تفريخ معارضيه من داعمي الحكم الدستوري النيابي. وكانت المخابرات الحميدية ذائعة الصيت تتعقَّب طلاب المدارس النخبوية الشهيرة، أو حتى المدارس العسكرية، مثل ليسيه غلطة سراي، وتلقي القبض عليهم أو تأمر بنفيهم من تركيا، في حال ثبوت انضمامهم للجمعيات العثمانية السرية، وكان من بين هؤلاء المنفيين عبد الله جودت الذي قدَّمت به هذا البحث. وعندما أطيح بعبد الحميد الثاني في انقلاب عام ١٩٠٨م، سوف يخصِّص الأديب اللبناني سليمان البستاني فصلًا كاملًا من كتابه الاحتفالي بالانقلاب[136]، للتذكير بالملاحقات الأمنية الحميدية سيئة السُّمعة لطلبة المدارس على خلفية آرائهم السياسية، التي لوَّثت النهضة التعليمية التي شهدها عصر السلطان نفسه.

ولعل الأهم من تلك القبضة الأمنية على المدارس أن عبد الحميد الثاني نجح حتى في فرض الأيديولوجية الإسلامية لدولته فوق المدارس العلمانية، ليس بغرض استعادة وضعية الشريعة كما كانت في عصر ما قبل التحديث، وإنما لغرس قيم الولاء في نفوس الطلاب العثمانيين لدولته، بدلًا من الطرائق البيداغوجية الأقدم لرجال التنظيمات، التي كانت تبعد النفوس عن قبول الحكم الأوتوقراطي. وفي التوجيه الخاص بالمدارس الابتدائية في إسطنبول الصادر عام ١٨٩٢م، أصبح على الطلبة الصغار تأدية الصلوات الخمس يوميًّا، وعلى المعلم تشجيع تلاميذه على مراقبة أعمالهم الدينية، ومتابعة السُّنن السَّنيَّة، أي سُنن النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وكان على المعلم أيضًا أن يجعل تلاميذه مطيعين ومحترمين للسلطان ودولته الجليلة، والوالدين، والأقارب، والمعلمين، والأشخاص كبار السِّن. كما أصبح لزامًا على التلاميذ مساعدة رفاقهم من المسلمين على حب الوطن. وكل يوم قبل انتهاء الحصة الأخيرة، كان على التلاميذ قراءة سورة الفيل، والفاتحة بعد الصلاة والسلام على رسول الله عشر مرات. بالإضافة إلى الدعاء للسلطان والدولة والعثمانيين وعموم المجتمع الإسلامي[137].

يشير هذا المزج بين القيم الدينية والسلطوية في المدارس العثمانية[138] إلى إدراك السلطان عبد الحميد لدور المدرسة التأسيسي في صناعة الإنسان «المنتمي» للدولة، أو قُل المنتمي لرأس هذه الدولة، أي السلطان أو الخليفة. وهو الأمر الذي لم يكن متوافرًا في المدرسة الإسلامية، التي كانت مسؤولةً عن صناعة أخلاقيات الإنسان «المنتمي» للدين والعقيدة. ومن ثَمَّ كانت رغبته أكيدةً في تحويل تلك الأخيرة إلى نسخة من الأولى، أملًا في إنتاج أجيال متوافقة مع الأيديولوجية العثمانية/الإسلامية للإمبراطورية. وقد استعان السلطان بمناهج التاريخ المعاد تفسيرها في خلق حالة الولاء المطلوبة تلك[139]. ولكن في النهاية ظلت تلك التعديلات شكلانية

(134) Ibid, p.296.

(135) Selçuk AkŞin Somel, The Modernization of Public Education, pp. 221-223.

(١٣٦) الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحقيق وتقديم: خالد زيادة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م)، ص٥٥.

(137) Benjamin C. Fortna, Islamic Morality in Late Ottoman "Secular" School, Int. J. Middle East Stud. 32 (2000), pp, 370.

(138) Ibid, p. 377.

(139) ÖMÜR ŞANS, HISTORY EDUCATION IN GUIDING SUBJECTS TO LOYALTY: HISTORY EDUCATION IN THE OTTOMAN PRIMARY AND SECONDARY SCHOOLS IN THE LATE TANZIMAT ERA (1869-1876), A THESIS SUBMITTED TO THE GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES OF MIDDLE EAST TECHNICAL UNIVERSITY, (istanbul, SEPTEMBER 2013),pp.74-80.
ويمكن الاطلاع على هذه الأطروحة عبر الرابط التالي:
https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12616390/index.pdf

وغير نافذة. ربما نجحت في المدارس العثمانية التي فرض عليها السلطان سطوته، خصوصًا المدارس الابتدائية التي استطاع أخيرًا إقرارها. ولكنها لم تنجح في المدارس ذات الطابع النخبوي، التي كانت الرؤى العلمانية فيها متأصلة. ومنذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، ألَّف طلاب المدارس العلمانية (العسكرية والمدنية) معارضة سياسية قوية، رفضت أيَّ استخدام للدين في السياسة أو المجتمع، بل وبلغت في رفضها حدَّ إزدراء الدين نفسه. وكانت اللائكية التي أخذت شكلها المثالي مع الجمهورية الفرنسية الثالثة (١٨٧٠-١٩٤٠م) مُلهِمةً لذلك التيار في تشكيل العلمانية التركية في صورتها النهائية أخيرًا، حيث استلهم العلمانيون الأتراك القانون الفرنسي الصادر في عام ١٩٠٥م -الذي أنهى كلَّ الصلات بين الدولة والكنيسة- في حربهم على وجود الإسلام داخل مستقبل الدولة العثمانية. وفي قضية التعليم، كان قانون جوليوس فيري الفرنسي الصادر في عام ١٨٨١م[140] -الذي أُلغيت بموجبه المدارس الكاثوليكية- أساسًا في أوساط المعارضة العلمانية بتركيا للتخلُّص من بؤس التعليم المزدوج في العالم العثماني.

بدأت هذه المعارضة الجديدة بصورة فردية لدى أحمد رضا بك (١٨٥٨-١٩٣٠م)، الذي تخرج في مدرسة ليسيه غلطة سراي، وسافر إلى باريس لتلقي تعليم متقدِّم في الزراعة لمدَّة ثلاث سنوات، عاد بعدها إلى تركيا، حيث عُيّن في مواقع إدارية مختلفة. وبسبب معارضته للسلطان عبد الحميد الثاني، سافر رضا بك إلى فرنسا عام ١٨٨٩م، متظاهرًا برغبته في حضور الاحتفالات بمرور مائة عام على الثورة الفرنسية، ولم يعُد من باريس إلَّا بعد خلع عبد الحميد في عام ١٩٠٨م. في فترة وجوده بفرنسا، كان أحمد رضا بك مواظبًا على حضور دروس الفيلسوف الفرنسي بيار لافيت رئيس الوضعيين الفرنسيين، واعتنق -بناءً على ذلك- مذهب الوضعية، منطلقًا منه لتأسيس العلمانية الوضعية التركية، التي كانت تعني -وفقًا لتعريف رضا بك نفسه- «الإقصاء الكامل للدين من التعليم والحكومة والسياسة، وإبقاءه خاصًّا دون منحه أيَّ فرصة للتسرُّب إلى المجال العام». وهو التعريف الذي يراه كلٌّ من سايجين وأونال الأقدم من نوعه للعلمانية في الفكر التركي[141].

في عام ١٨٨٩م نفسه، شهدت مدرسة الطب العسكرية إعلان كلٍّ من عبد الله جودت، وإبراهيم تيمو، وإسحاق سكوتي، وشركس محمد رشيد، وحسين زاده علي من أذربيجان- عن تأسيس جمعية «تركيا الفتاة». وكانت فلسفتها -مثل كل الجماعات السياسية التي حملت الاسم نفسه مع لاحقة (الفتاة)[142]، وأسستها النُّخب ثنائية اللغة- عزل المجتمع والنظام السياسي عن كل الموروثات القديمة.

استهدفت تركيا الفتاة تأسيس ملكية دستورية بدلًا من الحكم الأوتوقراطي لعبد الحميد الثاني، واتخذ أعضاؤها جمعية الكاربوناري الإيطالية الثورية نموذجًا لهم. وقد بدأت الجمعية بنشاطات علنيَّة، سرعان ما واجهتها السلطات الحميدية بالقمع والنفي خارج تركيا. وفي المنافي، التي تنوعت بين القاهرة وسالونيك وباريس وفيينا وجنيف، ظلَّ أعضاء تركيا الفتاة على تواصلٍ ببعضهم بعضًا. كما طلبوا من أحمد رضا بك أن يتولَّى قيادة الفرع الباريسي من الجمعية. وعندما وافق الأخير، تأسَّست جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٨٩٥م، وأصبحت مظلَّة لكل المجموعات العِرقية العثمانية، التي اختارت معارضة السلطان عبد الحميد واستعادة الحكم الدستوري[143].

تحت قيادة أحمد رضا بك، نشر الفرع الباريس من الاتحاد والترقي جريدة «**مشورة**» باللغتَيْن العثمانية التركية والفرنسية، واعتبرت اللسان الأبرز للعلمانية الوضعية المعادية للدين. وفي المقالات المؤثرة لأحمد رضا بك في صفحات **مشورة**، اعتبرت الشريعة الإسلامية «نظامًا» شاملًا للحياة تجب إزالته لصالح اللائكية، كما اعتبر التعليم العلماني الخالص الوسيلة الأبرز لتحقيق ذلك. وفي مقابل مقالات أحمد رضا بك، خلق عبد الله جودت -الذي أعود إليه مرةً أخرى- أرشيفًا خاصًّا به للتنظير للائكية التركية الناشئة. وفي جريدته «**الاجتهاد**» التي أصدرها أولًا في جنيف ثم في القاهرة، أظهر جودت دعمه الشرس للعلمانية الوضعية. وكما

(140) Nevezet Çelik, From Secularism to Laïcité and Analyzing Turkish Authoritarian Laiklik, pp. 191.

(141) "secularism" from the last years of the ottoman empire to the early turkish republic, p.88.

(١٤٢) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص١٥٦.

(143) T.Saygın, M.Önal, "secularism" from the last years of the ottoman empire to the early turkish republic, p. 89.

يقول سايجين وأونال، فإن جودت لم يقصر دفاعه فحسب عن مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وإنما أصرَّ أيضًا على البحث عن طرق فاعلة لثني الناس عن معتقداتهم الدينية، وإرشادهم إلى رؤية وضعيَّة للعالم تقوم على العلم بشكل كامل[144]. ومن هنا كان إلحاحه على تغريب المظهر الخارجي للعثمانيين، والتحوُّل عن الأبجدية العربية للغتهم، للإطاحة بالدين حتى من الحياة اليومية للأفراد، تمهيدًا لتطهير المجتمع من الدين بصورة كاملة. وبالطبع، كانت المدرسة العلمانية القحَّة وإلغاء المدارس الإسلامية هو السبيل لذلك كما ظهر في تمهيد هذا البحث.

بالإضافة إلى مدارس إسطنبول المدنية والعسكرية، والتي أخرجت النخبة العلمانية المتحلقةحول تركيا الفتاة، فإن سالونيك -المدينة العثمانية على البر اليوناني، ذات الأغلبية اليهودية- كانت تشهد منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر مولد مدارس على النمط الغربي، أسهمت -رفقة نظيرتها في العاصمة- في تأسيس اللائكية التركية الحديثة.

مدارس الدونمة

كانت هذه المدارس هي نفسها التي أسَّستها جماعة الدونمة، التي تمتلك أكثر الحكايات غرابةً في التاريخ العثماني. يرجع أصل الدونمة إلى منتصف القرن السابع عشر، عندما ظهر شاب يهودي في إزمير يُدعى شبتاي تسفي ادعى أنه المسيح المخلص لشعب إسرائيل، وأعلن نيَّتَه تأسيس مملكة الرب من القسطنطينية عاصمة العثمانيين. أُلقي القبض على شبتاي قبل القيام بمسيرة رفقة أتباعه القلائل إلى قصر السلطان محمد الرابع. وحوكم بصورة علانية أمام الأخير، فسارع إلى إعلان إسلامه، وقبِل السلطان ما اعتبره توبة المسيح الزائف. ولكن بعد وقت قليل، تبيَّن للعثمانيين أن شبتاي لا يزال يؤمن بحلول الروح المسيانية فيه، وأنه يدعو المؤمنين به إلى مذهب ملفَّق يخلط بين الإسلام واليهودية، مع التمسُّك بمظهر إسلامي وأسماء إسلامية مبالغة في التمويه. فألقي القبض على شبتاي مرة أخرى، ونُفي هذه المرة إلى البلقان، حيث ظلَّ يكوِّن الأتباع حتى موته سنة ١٦٧٥[145].

تركَّز أتباع شبتاي بعد وفاة مؤسس جماعتهم في مدينة سالونيك ذات الأغلبية العددية اليهودية. وأطلق العثمانيون عليهم اسم الدونمة، التي تعني في التركية العثمانية «المرتد». ولكن الدولة -رغم ذلك- لم تتعقبهم بأي صورة. الأمر الذي سمح للدونمة بالنمو العددي طوال القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر. واعتنقوا خلال ذلك الماسونية، كما اندمجوا في الطرق الصوفية. وعندما صدر فرمان التنظيمات عام ١٨٥٦م، كان الدونمة أكثر جماعة إسلامية استفادت تقريبًا من آثار الفرمان؛ إذ استغلوا السمت الإسلامي الخارجي لهم في السيطرة على تجارة النسيج وصناعة التبغ في سالونيك، كما استحوذوا على مناصب الإدارة في المدينة، حتى أصبح حمدي بك يعقوبي منهم عمدة لسالونيك أواخر القرن التاسع عشر[146].

اعتنق الدونمة الأفكار الحداثية التي قدَّمتها التنظيمات على نطاق واسع، بما أنها منحتهم الفرصة للوجود في صدارة المدينة. ولمَّا كانت الدولة قد فرضت التعليم الإلزامي، فإن قيادات الدونمة التي عاشت طوال أكثر من قرنَيْن من الزمن معزولةً عن المجتمعات الإسلامية واليهودية كافَّة في سالونيك، خشيت أن يؤدي اختلاط أطفال الدونمة بغيرهم إلى إفساد معتقدهم الخاص. ومن ثَمَّ استغلَّ قادة الطائفة حالة الثراء المادي التي اكتسبوها من السيطرة على تجارة العثمانيين مع الأجانب عبر منفذ سالونيك في تأسيس مدارس علمانية حداثية، ذات طابع مغلق على أفراد الطائفة فقط، مهمتها الحفاظ على هوية الدونمة من ناحية، وتأهيل شباب الدونمة من ناحية أخرى على طرائق التجارة الحديثة تمهيدًا لنقل قيادة اقتصاد سالونيك إلى أياديهم مستقبلًا[147].

لعب هذا الإغلاق لمدارس الدونمة -لدرجة أن تلاميذها كانوا ممنوعين من اللعب مع نظرائهم من أبناء المجموعات الأخرى، بالإضافة إلى الفهم العميق للمفكرين التربويين من الدونمة لمعاني الضبط والرقابة كما وضعتها الحداثة- دورًا أساسيًّا في تحوُّل مدارس الدونمة الثلاث في سالونيك (مدرسة شمسي أفندي،

(144) Ibid, p.91.

(١٤٥) عن حياة شبتاي تسفي ينظر الفصل الطويل الذي عقده جنكيز سيسمان في:
A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community, (1666-1720), (Harvard university, 2004), pp 37- 13.

(146) Marc david baer, The Dönme, Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks,pp. 45-46.

(147) Ibid, p. 51.

ومدرسة الفيضية، ومدرسة الترقي) إلى معامل مثاليَّة لخلق أفراد مؤمنين بالتحوُّل الشامل لتركيا نحو العلمانية. ورغم أن مارك ديفيد باير ذهب إلى أن مدارس الدونمة تابعت سياسة عبد الحميد الثاني التعليمية، وغلفت مناهجها البيداغوجية داخل الفصل المدرسي بقشرة من مبادئ الأخلاقيات الإسلامية، فلا بدَّ من الإقرار بأن عقيدة الدونمة الخاصة كانت هي ما يُقدَّم لطلاب الدونمة وليس الإسلام كما نعرفه. وكانت طبيعة تلك العقيدة المتحررة هي التي سمحت للدونمة بقبول العلمانية واعتمادها في النهاية. والحقيقة أن طرائق التعليم الفرنسية تحديدًا -لا السياسات التعليمية المطبقة في إسطنبول- كانت هي التي تعني الدونمة بصورة أساسية. وقد أورد المؤرخ ديفيد باير نفسه خطبة مؤسِّس مدرسة الفيضية مصطفى توفيق، الذي أشار إلى تماشي مدرسته مع قرارات مؤتمر معلمي المدارس الابتدائية والوسطى في باريس، بإضافة «فصل دراسي خاص بالمعلمين الذين يقضون الوقت الأطول مع الطلاب، من أجل مزيد من غرس الانضباط والأخلاق فيهم»[148].

تُنسب إلى شمسي أفندي إقامة أول مدرسة حديثة للدونمة في سالونيك عام ١٨٧٣م، داخل مسجد صغير خاص بجماعة الدونمة الكركاش في حي سنان تشيك. ونظرًا لاستعانة شمسي بأحدث الطرائق البيداغوجية في أوروبا داخل المدرسة، فإنه نال إشادةً كبيرةً من مدحت باشا الإصلاحي الشهير، وأحد أبرز رجال التنظيمات. وقد دفعت شهرة شمسي أفندي -الذي عُرف بكونه معلمًا للأديان بشكل أساسي- بعض بيروقراطيي المدينة إلى إدخال أبنائهم في مدرسته. ومن بين هؤلاء والد مصطفى كمال أتاتورك، الذي دفع بابنه المؤسس المستقبلي للجمهورية التركية، للتعلُّم على يد المصلح التربوي من الدونمة. ولا بدَّ أن اقتصار مدارس الدونمة على تعليم أبناء الطائفة كان سببًا في خروج النظريات اللاحقة بأن مصطفى كمال كان في الأصل من الدونمة. ولكن مارك ديفيد باير نفى ذلك، مؤكدًا أن أتاتورك وُلِدَ في الأحياء الشرقية من سالونيك، بعيدًا عن تمركزات الدونمة في الأحياء المغلقة عليهم بغرب المدينة[149].

وفي مقابل مدرسة شمسي أفندي التي أُجبرت على الإغلاق في عام ١٨٩١م، نتيجةَ هجوم التيارات المحافظة في سالونيك عليها، أسَّس فرع القبانجي من الدونمة مدرسةً خاصةً بهم هي مدرسة الترقي عام ١٨٧٩م. وفقًا لديفيد باير، فقد استخدم بناة المدرسة مصطلح الترقي (terakki (progress انطلاقًا من إيمانهم بالتنوير والفلسفة الوضعية، التي جعل مؤسسها أوجست كونت تعليم الفنون والعلوم السبيلَ الوحيد للتقدُّم. وقد موَّل المدرسة كلٌّ من محمد ويوسف وأحمد قبانجي وذهني حسن عاكف، من الذين سمحت لهم علاقاتهم التجارية الدولية -خصوصًا في فرنسا وبلجيكا- بالتعرف إلى التعليم الحديث، ودوره في عمليات التغيير الاجتماعي[150].

بعد مدرسة الترقي، أنشأت جماعة الكركاش مدرسة الفيضية بين عامي ١٨٨٣-١٨٨٤م. وكان وراء تأسيسها عضو الدونمة الكركاش مصرلي عبد الرحمن زكي، المترجم في القنصلية الفرنسية، الذي تلقى تعليمه الأول في المدارس الأجنبية. وفي الترقي والفيضية، تتجلَّى نظرية ميشيل فوكو عن عملية الضبط في المدرسة الحداثية على أكمل ما يكون. فقد كانت عمليات التعلُّم في الحقيقة تشتمل على المعلمين والطلاب معًا، ولم يعُد المعلم مسؤولًا فحسب عن تلقين الدروس للتلاميذ، وإنما كذلك مراقبة سلوكهم وتأديبهم المستمر. وقد فُرضت عمليات الرقابة طوال اليوم المدرسي على عقل طلاب الدونمة وأجسادهم، حيث استخدمت دروس الألعاب البدنية فيما أطلق عليه «تثقيف الجسد»، كما عُيّن أطباء بشكل مخصوص لمراقبة صحَّة الطلبة. وعلى مستوى المناهج، ركَّزت مدارس الدونمة بصورة براغماتية على العلوم التي تؤهل طلابها لقيادة التجارة والمالية في سالونيك -بل وفي الإمبراطورية العثمانية كلِّها إن أمكن- من خلال التركيز على اللغات الأجنبية، والتجارة، ومسك الدفاتر، والمحاسبة، واللغة الفرنسية، بالإضافة إلى اللغة التركية[151].

إن انضباط مدارس الدونمة، وتقديمها العلوم الحديثة دون التأثُّر بسياسات عبد الحميد الثاني، قد لفتا انتباه أعضاء تركيا الفتاة على الفور، حتى إن جريدة «**مشورة**» وصفت المؤسسات التعليمية للدونمة بأنها الأكثر تقدمًا في الإمبراطورية العثمانية، كما وصفت الدونمة أنفسهم بـ«الجماعة الأكثر حداثة». وكان من الطبيعي

(148) Ibid, pp. 60-62.

(149) Ibid, p.65.

(150) Ibid, p.66.

(151) Ibid, pp.67-68.

أن يلتقي الدونمة في النهاية بأعضاء تركيا الفتاة فوق أرضية مشتركة من العداء للسلطان عبد الحميد الثاني، بما أن الأخير اعتبر في نظر الدونمة قافزًا على سياسة التنظيمات التي مكَّنتهم من سالونيك. وأبدى الدونمة رغبتهم في استعادة الحكم النيابي والدستوري، بالإضافة إلى الأيديولوجية العثمانية التي تقبل الجميع[152].

وهكذا، فتحت الدونمة -التي كانت في انعطافة القرن العشرين تسيطر على سالونيك بالكامل، سواء جهازها الإداري أو حتى قيادة الجيش الثالث في المدينة- أبوابها أمام الأعضاء المنفيين أو الفارين من تركيا الفتاة. وفي المحافل الماسونية بالمدينة، التي كان كل أعضائها ممَّن يحملون أسماء إسلامية في الأصل من الدونمة، أجريت الاجتماعات السريَّة بين أعضاء تركيا الفتاة. كما وزعت المنشورات المعادية للحكم الأوتوقراطي للسلطان داخل مدارس الدونمة، وتحوَّلت جرائد الدونمة الصادرة في سالونيك إلى بوق دعائي لتركيا الفتاة. واستطاع التحالف بين الدونمة والجمعية الثورية في الوصول بالأخيرة إلى شكلها النهائي، وأصبح هذا التحالف جاذبًا لكل أعضاء النُّخب البيروقراطية والعسكرية في سالونيك تقريبًا. ومن هؤلاء من سيقود الإمبراطورية العثمانية نفسها في المستقبل، خصوصًا أنور باشا الضابط في الجيش الثالث بسالونيك، وطلعت باشا الموظف في مكتب البريد بالمدينة نفسها[153].

ابتداءً من عام ١٩٠٦م تقريبًا، بدأت تركيا الفتاة في التحوُّل من مجموعة منفتحة على كل الجماعات العِرقية في الإمبراطورية إلى القومية التركية المتطرفة، أو ما عُرف باسم الأيديولوجية الطورانية، التي قالت -استنادًا إلى الداروينية الاجتماعية، وعلم زائف هو فراسة الدماغ، بالإضافة إلى نظريات تاريخية ذاعت على يد المستشرقين- بتفوُّق العِرق التركي بيولوجيًّا على سائر الأعراق، وضرورة إحياء الإمبراطورية التركية القديمة الممتدَّة من أرض طوران في آسيا الوسطى وحتى الأناضول. وقد أسَّس تلك القومية المتطرفة كلٌّ من الصحافي يوسف أكشورا في جريدته «**ترك**» الصادرة في القاهرة، بالإضافة إلى المفكر الشهير ضياء جوكالب الذي سوف أعود إليه قريبًا لتبيان موقفه من التعليم وعلمانية الدولة[154].

رغم هذا الجنوح القومي لتركيا الفتاة، الذي تسبَّب في نفور القوميات الأرمنية والعربية من الجمعية الثورية، ما مهد للصراع الدامي الذي وقع بين القوميات الثلاث في أثناء الحرب العظمى، فإن الدونمة على العكس من أولئك النافرين لم تعدل عن التصاقها بالجمعية الثورية. بل إن الدكتور ناظم، وهو طبيب من الدونمة كان من أوائل المنضمين إلى تركيا الفتاة، ظلَّ حتى بعد انقلاب عام ١٩٠٨م واحدًا من أبرز المنظرين للاتحاد والترقي. حتى إنه رفقة طبيب آخر هو بهاء الدين شاكر، واستنادًا إلى علوم التفوُّق العِرقي الزائفة نفسها، سوف يلعبان الدور الأكبر في عمليات إبادة الأرمن عام ١٩١٥م[155].

وعندما انتصر الاتحاديون أخيرًا على عبد الحميد الثاني في انقلاب عام ١٩٠٨م، وأجبروه على إعادة العمل بالدستور، كان ضباط الجيش الثالث في سالونيك، قلعة الدونمة، هم الذين قاموا بالعملية الأساسية للسيطرة على العاصمة إسطنبول. وعندما خُلع عبد الحميد الثاني عن عرشه في عام ١٩٠٩م، سيخبر السلطان اثنين من اليهود بخبر عزله، الأول هو إيمانويل قره صوه، المحامي الشهير صاحب الشخصية الثعبانية، والثاني هو جاويد بك، من الدونمة، ووزير المالية المستقبلي للإمبراطورية العثمانية في عهد تركيا الفتاة، والمدير السابق لمدرسة الفيضية[156].

لقد لعبت مدارس الدونمة دورًا أساسيًّا في تطوير العلمانية التركية، بقدر ما أسهمت في انقلاب عام ١٩٠٨م. وكوفئت على تلك الأدوار كثيرًا بعد التاريخ الأخير، حتى إن شمسي أفندي ومعه مدارس الدونمة بصفة عامة مُنحوا الأوسمة السلطانية تباعًا بين عامي ١٩٠٩ و١٩١١م[157]. ومنذ الآن فصاعدًا، سوف يصبح الدونمة -رفقة قادة الاتحاد والترقي- متفرغين للمرة الأولى لتحديث التعليم بما يتوافق مع نظرتهم الخاصة للعالم.

تركيا الفتاة

كما كان متوقعًا، فقد عمدت تركيا الفتاة بعد وصولها إلى الحكم إلى استخدام المدارس الحديثة

(152) Ibid, p.68.

(153) Ibid, p.69.

(154) Ibid, p.71.

(155) Ibid, p.71.

(156) Ibid, p.73.

(157) Ibid, p.73.

في الترويج لأفكار الطورانية والوضعية العلمانية. وقد أُنشئت جمعية كبيرة هي «**تورك أوجاغي**» أو القلب التركي، لتعمل كمظلة لشبكة المدارس الخاصة بالاتحاديين، التي قدمت دروسًا قومية متطرفة لطلابها الصغار. ووصولًا إلى أهدافها بصورة أكثر فاعلية، وضع ضياء جوكالب -الذي تخرج في مدرسة الطب البيطري التي أسسها عبد الحميد الثاني، وتأثر بالمفكرين الماديين من أمثال هيغل وسبنسر وبوخنر وغوستاف لوبون- مذكرةً توصي بالخطوات اللازمة لعزل الدين عن المجال العام للدولة، وتخليد الثقافة التركية من خلال دمجها بالحضارة الأوروبية. في هذه المذكرة، التي ظهرت في شكل بحث اجتماعي وتشريعي قُدم إلى جمعية الاتحاد والترقي، اقترح جوكالب إلغاء منصب شيخ الإسلام، ونقل سلطة المحاكم الشرعية إلى المحاكم العامَّة، بالإضافة إلى إخضاع المدارس لسلطة نظارة التعليم، وسحب الكتاتيب من قبضة نظارة الأوقاف. ولكن على شاكلة مقترحات عبد الله جودت، لم تُنفذ أيٌّ من تلك الاقتراحات، باستثناء إلغاء إشراف الأوقاف على الكتاتيب في تركيا عام ١٩١٦م[158]. بينما أصبح على بقية الأفكار الراديكالية الانتظار لزمن أتاتورك.

رغم ذلك، ومع أن الاتحاديين ظلوا مجبرين على سياسة التدرج طوال فترة حكمهم، فإنهم اتخذوا أيضًا خطوة مهمَّة جدًّا في الطريق إلى علمنة التعليم الأساسي الذي كان لا يزال في قبضة الكتاتيب، ويمثِّل صداعًا في رأس التيار العلماني في تركيا. وقد تمثَّلت تلك الخطوة في إصدار ناظر التعليم أمر الله أفندي قانون التعليم الابتدائي المؤقت في عام ١٩١٣م، الذي نصَّ على تأسيس الحكومة مرحلة رياض الأطفال على النهج الألماني Fröbelian. منذ هذه اللحظة، أصبحت رياض الأطفال هذه -وحتى اليوم في تركيا وغيرها من بلدان الشرق الأوسط- تحل محلَّ الكتاتيب في تجهيز الأطفال خلال سنواتهم الباكرة جدًّا للتعليم العلماني، الذي سوف يتواصل معهم حتى نهاية مشوارهم التعليمي[159].

في النهاية، كانت الحروب الشرسة التي خاضتها تركيا الفتاة طوال مدَّة حكمها، وانتهت بخسارة فادحة في الحرب العظمى وضعت إسطنبول نفسها تحت رحمة القوى الأوروبية المنتصرة، قد حطمت الجمعية وأعضاءها تمامًا، ولكنها لم تفلح في تحطيم الفكرة القومية. بل على العكس، كان تمسُّح الاتحاديين في الأيديولوجية الإسلامية طوال الحرب العالمية الأولى قد أفاد مصطفى كمال (أتاتورك) ورفاقه من القوميين في التعبئة العامَّة للشعب التركي في أثناء حرب الاستقلال التركية اليونانية، على أساس فكرة الوطن، وليس الخلافة الإسلامية.

الجمهورية والفصل المدرسي

في وقت باكر جدًّا، ظهر مصطفى كمال منتبهًا إلى التعليم، حتى إنه عمد في أثناء حرب الاستقلال إلى تأسيس وزارة للتعليم (١٩٢١م) في الحكومة الوطنية التي أسَّسها في أنقرة. كما عقد اجتماعًا في العام نفسه، قدَّم خلاله السياسة التعليمية التي ينوي تطبيقها في تركيا المستقبل، وضغط على ضرورة التخلُّص من «الموروث التعليمي العثماني» قبل كل شيء. يقول مصطفى كمال[160]:

«أؤمن بأن التعليم وطريقة التدريس التي نتبعها حتى الآن هي السبب في انحطاط أمتنا. ذلك هو السبب الذي يجعلني عندما أتكلم عن برنامج **تعليم قومي**، أعني ثقافة متحررة من **خرافات العصر القديم**، والتأثيرات من الشرق والغرب، أعني ثقافة تليق بقيمنا وتاريخنا».

استُخدمت المدارس في البداية من قِبَل مصطفى كمال لحشد جميع الأتراك، من الأطفال والبالغين والشيوخ، قبل المعركة الحاسمة مع اليونان. وقال يوسف أكشورا -الذي التقيناه منظرًا للطورانية في عصر تركيا الفتاة وأصبح الآن رئيسًا لمجلس التعليم- إن أغراض الدروس المقدمة في الفصول المدرسية هي: «القومية،

(158) T.Saygın, M.Önal, "secularism" from the last years of the ottoman empire to the early turkish republic, p.45.

(159) Selçuk AkŞin Somel, The Modernization of Public Education, p. 374.

(160) Dae Sung Kim, Modernization and Educational Reform in Ataturk's Period, International Area Review, Volume 4, Number 2, Fall 2001, pp. 90-92.

والشعبوية[161]، والتنوير»[162]. وعندما انتهت تلك المعركة في ١٨ سبتمبر ١٩٢٢م بانتصار القوميين الأتراك، واعتراف القوى الأوروبية بحكومة أنقرة في معاهدة لوزان (٢٤ يوليو ١٩٢٣م)، أعلن عن قيام الجمهورية التركية في أكتوبر من ١٩٢٣م، كما أُلغي منصب الخليفة العثماني في مارس من العام التالي. وأصبحت الظروف الآن مهيأة تمامًا أمام مصطفى كمال -أكثر من أسلافه جميعًا- لإحداث التغييرات الجذرية في البلاد. وكما سبق القول، كانت وصايا عبد الله جودت هي التي تقوده الآن، بما أن تنفيذها يحقِّق العزل الكامل لتركيا عن ماضيها العثماني/الإسلامي.

في أول دساتير تركيا عقب تأسيس الجمهورية، لم يحذف أتاتورك الدين الإسلامي من المادة الخاصة بالديانة الرسمية للدولة. ولكنه اتخذ في الوقت نفسِه مجموعةً من الإجراءات كان هدفها تقليص نفوذ الدين في المجتمع. فأصدر في عام ١٩٢٥م قانون Şapka Kanunu المستمد من القانون الفرنسي Chapeau، الذي فرض به الزي الغربي بقوة القانون على أفراد الشعب التركي، ومنع ارتداء النساء للشرشف (النقاب)[163]. وبالنسبة إلى التعليم، ركَّز مصطفى كمال على قومنة الفصل المدرسي وعلمنته بشكل كامل. وبناءً على قانون توحيد التعليم رقم ٤٣٠، الصادر في ٣ مارس ١٩٢٤م، أُلغيت المدارس الإسلامية أخيرًا، كما أُغلقت تكايا الدراويش. وأصبح التعليم المقدم عبر البلاد علمانيًّا موحدًا، تشرف عليه وزارة التعليم التركية وحدها. وفي ١٠ أبريل ١٩٢٨م، وجد البرلمان التركي نفسه من القوة بمكان لتنحية الإسلام من الدستور بوصفه ديانةً للدولة، وإلغاء القسم بـ«والله» من التزامات رئيس المجلس أو النواب[١٦٤]. ثم أعلن مصطفى كمال في نوفمبر ١٩٢٨م عن حاجة تركيا لأبجدية أكثر سهولة من العربية، مؤكدًا أن ذلك «سوف يساعد البلاد على التطور». وحقَّق تغيير الأبجدية الأهدافَ الاستراتيجية التي وضعها العلمانيون الأتراك منذ انعطافة القرن العشرين، حيث أسهم التحوُّل إلى الأبجدية اللاتينية في الكتابة إلى اعتبار كل أعضاء الشعب التركي -وعلى رأسهم علماء الدين- «جهلة في حاجة لتعلُّم القراءة والكتابة من جديد». كما أصبحت النصوص الإسلامية المكتوبة باللغة العربية مغلقةً بالنسبة إلى الأجيال الجديدة من الأتراك، وكان ينظر إلى تلك النصوص كأحد أبرز مصادر التشويش على القيم اللائكية[١٦٥].

إن النجاحات التي حقَّقها مصطفى كمال في فترة التأسيس حثَّته على الوصول بعلمانية تركيا إلى مرحلة التطبيق الشامل خلال الثلاثينيات[166]. وفي ٢٠ أبريل ١٩٣١م، أعلن عن ستة مبادئ أساسية للدولة، وُصِفت بـ«غير القابلة للتغيير»، وأضيفت لاحقًا إلى الدستور، هي: «الجمهورية، القومية، الشعبوية، الثورة، العلمانية، الدولانية». وتبعًا لذلك فورًا أعلن حزب الشعب الجمهوري الحاكم في أنقرة برنامجه لـ«إصلاح التعليم» في ١٧ مايو ١٩٣١م، الذي قام على أسس أربعة هي: «القومية، العلمانية (اللائكية)، الشعبوية، البراغماتية»[167]. وفي سبيل تدشين سياسة تعليمية/ثقافية أكثر تكاملًا في تركيا، تحجب ماضي البلد تمامًا، بل وتخترع ماضيًا جديدًا له، أمر مصطفى كمال بتأسيس جمعية التاريخ التركي في ١٥ أبريل ١٩٣١م، التي أصبحت

(١٦١) تجنبًا للالتباس الذي يسبِّبه مصطلح الشعبوية نتيجة تناقضاته الداخلية واستخداماته المتنوِّعة في الثقافات السياسية الحديثة، لا بدَّ من الإشارة إلى أن «شعبوية» الكماليين التي يشير إليها أكشورا إنما كانت تعني تعبئة الأبناء العاديين للأمة التركية قبيل حرب الاستقلال، التي كانت أشد لحظات تركيا حرجًا في تاريخها الحديث. وسوف يعود «كمال» مرةً أخرى إلى الشعبوية عند تأسيس الجمهورية التركية، معتبرًا إياها أحد مبادئ الجمهورية نفسها. وكان هدفه هذه المرة حشد الجماهير لتقبُّل فكرة القومية المطلقة، بالإضافة إلى التحولات العلمانية الجذرية. ولكن إذا كان النجاح قد رافق مصطفى كمال في شعبويته الأولى حتى إنه تحوَّل إلى أسطورة بحكم تحقيقه النصر على اليونان، فإن ارتباط الشعبوية الكمالية في مرحلتها الثانية بالقمع العنيف للدين أدى بنتائج معاكسة لمفهوم الشعبوية أصلًا، حيث أصبحت «الكمالية» بوصفها توجهًا سياسيًّا ترتبط حصرًا بالنُّخب العلمانية في المراكز الحضرية غرب الأناضول، بينما ظل سكان المناطق الريفية في بقية أنحاء تركيا على كثيرٍ من قناعاتهم الدينية القديمة، الأمر الذي جعلهم خلال النصف الثاني من القرن العشرين المادة البشرية للإسلاموية التركية. عن مشكلة تعريف الشعبوية، انظر: كاس موده، كريستوفر روفيرا كالتواسر، مقدمة مختصرة في الشعبوية، ترجمة: سعيد بكار، محمد بكار، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠م)، ص١٤ وما بعدها.

(162) Ibid, p.95.

(163) Nevezet Çelik, From Secularism to Laïcité and Analyzing Turkish Authoritarian Laiklik, p. 204

(164) Ibid, p. 204.

(165) Ibid, pp. 205-206.

(١٦٦) أقرت تركيا علمانية الدولة في تعديلاتها الدستورية الصادرة في عام ١٩٣٧م، أي قبل فرنسا مخترعة اللائكية نفسها، التي لن تتخذ خطوة شبيهة سوى في عام ١٩٤٦م. انظر:
Nevezet Çelik, From Secularism to Laïcité and Analyzing Turkish Authoritarian Laiklik, p. 199

(167) Dae Sung Kim, Modernization and Educational Reform in Ataturk's Period, pp. 105.

مهمتها كتابة «تاريخ قومي» للأمة التركية، يُفرض بشكل إلزامي على المناهج الدراسية في المراحل التعليمية. كما أسَّس «جمعية اللغة التركية» في ١٢ يوليو ١٩٣٢م، بغرض دراسة اللغة التركية، ووضع السياسات اللسانية الخاصة بالجمهورية[168]. ويُعَدُّ العمل الذي قامت به كلٌّ من الجمعيتَيْن في الإشراف على المناهج الدراسية وإعادة تنظيم رؤية الأتراك لذاتهم والآخر عملًا تأسيسيًّا ومؤثرًا بعمقٍ في عمليات خلق الخيال القومي الجمعي في تركيا الحديثة استنادًا إلى نظريات العلم الزائف. وكان من الأدوار التي أنيطت بها جمعية اللغة التركية -على وجه الخصوص- تنقية لغة الأتراك من الألفاظ العربية والفارسية، التي كانت مُتَّهمةً منذ نهاية القرن التاسع عشر بإفساد جماليات اللغة التركية وحرمانها من إبداعها الخاص. ولكن عمليات التنقية في النهاية أفضت إلى نتائج مثيرة للشفقة[169]، بما أن القائمين عليها لم يعثروا -في كثيرٍ من الأحيان -على مقابلٍ تركيٍّ يعوض اللفظ العربي أو الفارسي، ما اضطرهم إلى استعارة ألفاظ بديلة من لغات أوروبية هذه المرة. حتى إن كلمة المدرسة التي ظل يُعبَّر عنها في التركية العثمانية -كما رأينا طوال هذا البحث- باللفظ العربي «مكتب»، سوف تتحوَّل الآن إلى الكلمة الفرنسية «أوكول». وهو ما يقود المرء إلى العجب من مدرسة «واحدية» الطابع، لا تقدِّم غير التعليم القومي الزاعق، أو تسلِّم بغير التاريخ القومي البطولي، أو اللغة القومية المتفوقة، وهي تقف عاجزة أصلًا عن العثور داخل ذلك البناء الضخم عمَّا يمنحها هي نفسها الاسم الذي يُستَدلُّ به عليها.

الخاتمة

إن إقرار الدستور التركي علمانية الدولة في عام ١٩٣٧م كان لحظة الختام في عملية تراكمية طويلة من تطور اللائكية في تركيا، بدأت مع عمليات التحديث التي قامت بها الدولة العثمانية منذ عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي. ومن بين كل الأدوات التي أساهمت في ذلك التطور، لعب التعليم العسكري والمدني -الذي حلَّ مكان التعليم الإسلامي في الكتاتيب والمدارس- الدور الحاسم في زرع فكرة العلمانية داخل أربعة أجيالٍ على الأقل من النُّخب المثقفة التركية، تباينت مواقفهم من شكل الدولة الجديدة المراد تأسيسها في تركيا ما بعد اقتحام الحداثة، وإن ظلت رؤاهم متوحدة تقريبًا حول ضرورة الفصل بين الدين والدولة، وإزاحة الدين من المجال العام، بل وحتى محاصرته في حدود الإيمان الشخصي للتخلُّص منه كليةً. وكانوا في هذا مخلصين للائكية الفرنسية ذات الطابع الإقصائي المتطرف، الممول الأيديولوجي للعلمانية التركية.

إن شخصيات بارزة مثل: سليم الثالث، ومحمود الثاني، وإسحاق أفندي، ومصطفى رشيد باشا، وإمام أسعد أفندي، وكمال باشا، وأحمد جودت باشا، وعالي باشا، وأمين باشا، وعبد الحميد الثاني، وأحمد رضا بك، وعبد الله جودت، وأخيرًا مصطفى كمال أتاتورك، كانت لهم -ولغيرهم من الأسماء الأقل شهرة- أدوار رئيسة في عمليات نقل التعليم في تركيا من آفاقه القديمة، القائمة على حدود الشريعة الإسلامية وأخلاقياتها وتوجيهاتها، إلى التعليم الإلزامي الذي كان أحد ابتكارات الدولة الحديثة في أوروبا. ورغم أن هذه الأسماء، التي يطلق عليها في الأكاديميا الحديثة الصفة الجدلية «الإصلاحيون»، كانت لديها رغبة في الاستفادة من قدرة التعليم الإلزامي على تأسيس مجتمعات «مطيعة» و«مفيدة» كما جرى الحال في أوروبا، فإن نتائج سياسات التحديث العثمانية -خصوصًا في عصر «التنظيمات»- أتت بنتائج عكسية تمامًا كما ظهر في هذا البحث. وبدلًا من دمج العناصر العِرقية والدينية المختلفة في الإمبراطورية العثمانية داخل فصل مدرسي واحد، يقدِّم مناهج علمانية عابرة للأديان والإثنيات، فإن مدارس الأقليات الدينية التي سمحت التنظيمات نفسها بوجودها أسهمت في تعزيز فكرة القوميات داخل العالم العثماني، وهو ما أنتج تلك الاضطرابات والأحداث الدامية التي لوَّنت العصر العثماني الأخير حتى ما بعد الحرب العظمى، وأورثت الشعوب الأرمنية واليونانية والعربية خصومة وصلت في بعض الأحيان حدَّ القطيعة مع تركيا، بعد قرون كانت هذه القوميات كلها متجاورة، وتعمل معًا في ظلال النُّظُم الحاكمة القديمة.

إن هذه النتائج العكسية للتعليم الحديث تبرز ضرورة العودة إلى عنصر «الفاعلية»، أي مدى قدرة العثمانيين على الانطلاق في تحديث دولتهم من دوافع داخلية تخصهم، وكذلك مدى حريتهم في الاقتباس من «الآخر» بقدر ما تتحمَّله ظروفهم الخاصة، التي تختلف

(168) Yilmaz Çolak, Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey, Middle Eastern Studies, Vol. 40, No. 6 (Nov., 2004), pp. 83.

(١٦٩) فيليب مانسيل، ثلاث مدن مشرقية: سواحل البحر الأبيض المتوسط بين التألق والهاوية، ترجمة: مصطفى قاسم، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الجزء الثاني، ص٢٥٤.

بطبيعة الحال عن ظروف هذا «الآخر». وقد بيَّن هذا البحث -قدر الجهد- أنه منذ نهاية القرن الثامن عشر، قبِل العثمانيون حقيقة تحوُّل إمبراطوريتهم إلى دولة من الدرجة الثانية، خلف قوى الغرب الأوروبية المتفوقة تقنيًّا. وفي سبيل الإبقاء على هذه الإمبراطورية، التي كانت تحت التهديد الدائم من قِبَل روسيا القيصرية، رضيت النُّخب العثمانية باعتناق المؤسسات الحداثية، وإبادة المؤسسات القديمة المنبثقة عن عمل الشريعة الإسلامية في المجتمع. ومع التوغل في ذلك الاعتناق، تبيَّن للجميع أن إحلال نظامٍ محل آخر تحت الضغوط، ودون دراسة، لم يفد في النهاية سوى القوى الأوروبية نفسها. ففي المحاكم المختلطة والأجنبية، والمدارس الحديثة، والشركات المساهمة، وقوانين الأراضي الجديدة التي أقرَّها العثمانيون، كان الظفر دائمًا للأوروبي الذي تحصل على الأحكام التي ترضيه وحده، ونشر أفكاره الخاصة التي مسخت العالم الإسلامي إلى نسخة باهتة منه، واستحوذ منفردًا على مواد خام كانت الأراضي الشاسعة لهذا العالم تعد وتبشّر بها.

وقد أدى ذلك الوضع المتردي في العالم العثماني ما بعد التحديث، إلى بروز نخب تركية أكثر انسجامًا مع الواقع الجديد، وأقل تناقضًا. وبالتخلي عن الأيديولوجية العثمانية التي نافت المنطق -بما أن عالم القرن التاسع عشر، خصوصًا في نصفه الثاني، كان يميل بجنون نحو الانغلاق القومي- اعتنقت تلك النُّخب «القومية التركية المتطرفة»، واستهدفت تأسيس دولة مركزية، كتلتها الترابية قاصرة تقريبًا على الناطقين بالتركية فقط. ولأن العلمانية في تركيا ظلَّت طوال العقود الطويلة نخبوية الطابع، وكان الماضي الإسلامي/العثماني لا يزال حيًّا في النفوس، فإن الحملة التي قادتها الجمهورية التركية الناشئة لمحو هذا الماضي كانت واسعة جدًّا، واستعانت قبل كل شيء بالتعليم الذي هو الأداة المُثلى لصناعة الأفراد، وخلق الأفكار بداخلهم في هدوء مدهش، وسلاسة بارعة.

المراجع

أولًا: المصادر

- ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٢٠م.

- النعيمي الدمشقي، عبد القادر بن محمد)، الدارس في تاريخ المدارس، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

ثانيًا: المراجع العربية والمعربة

- أوجاق، أحمد يشار. الدعوة إلى تصفية الدين: حركة قاضي زاده في الإمبراطورية العثمانية القرن السابع عشر الميلادي، ترجمة: رامي إبراهيم البنا، الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٨م.

- إينالجيك، خليل. تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة: محمد الأرناؤوط، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م.

- التر، عزيز سامح. الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة: عبد السلام أدهم، بيروت: دار لبنان للطباعة، ١٩٦٩م.

- أندرسن، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة: ثائر ديب، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م.

- البستاني، سليمان. الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحقيق وتقديم: خالد زيادة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م.

- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣م.

- جران، بيتر. الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر (١٧٦٠-١٨٤٠م)، ترجمة: محروس سليمان، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

- حلاق، وائل. الشريعة: النظرية الممارسة التحولات، ترجمة: كيان أحمد حازم، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨م.

ـــــــ الدولة المستحيلة، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م.

ـــــــ قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م.

- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠م.

- خوري، دينا رزق. المجتمع السياسي في عصر الإصلاح والتمرد والإمبراطورية (١٧٨٠-١٨٢٠م)، في: الفكر

العربي بعد العصر الليبرالي (مجموعة مؤلفين)، بإشراف: دجنس هانسن، ماكس وايس، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨م.

- صفوت، محمد مصطفى. محاضرات في المسألة الشرقية ومؤتمر باريس، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٥٨م.

- العزاوي، عباس. تاريخ العراق بين احتلالين، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٤م.

- عكاش، سامر. مرصد إسطنبول - هدم الرصد ورصد الهدم، تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م.

- العلوم العربية والمركزية الأوروبية الجديدة: إشكاليات التأريخ العربي للعلوم في الحضارة الإسلامية. في: التأريخ العربي وتاريخ العرب، كيف كتب وكيف يكتب؟، الإجابات الممكنة، (مجموعة مؤلفين)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م.

- فهمي، خالد. الجسد والحداثة: الطب والقانون في مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٥م.

- فوكو، ميشيل. المراقبة والعقاب: ولادة السجن، ترجمة: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م.

- كازالي، جانكارلو. رياس البحر الهندي: عصر الاستكشاف العثماني، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٨م.

- لويس، برنارد. ظهور تركيا الحديثة، ترجمة: قاسم عبده قاسم، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م.

- مانسيل، فيليب. ثلاث مدن مشرقية: سواحل البحر الأبيض المتوسط بين التألق والهاوية، ترجمة: مصطفى قاسم، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

- مقدسي، جورج. نشأة الكليات: الإسلام ومعاهد العلوم في الغرب، ترجمة: محمود سيد محمود، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م.

- ميتشيل، تيموثي. استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠م.

ثالثًا: المراجع الأجنبية

- Amit Bein: Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire, International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press Vol. 38, No. 2 May, 2006.
- Ahmet DÖNMEZ: Anti-Reformists and Mustafa Reshid Pasha: The Cost of the Tanzimat Edict, International Periodical form the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11/6 Spring 2016.
- Benjamin C. Fortna: Islamic Morality in Late Ottoman "Secular" School, Int. J. Middle East Stud. 32 (2000).
- Cengiz Sisman: A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community, (1666-1720), (Harvard university, 2004).
- Deacon, Roger: Michel Foucault on education: a preliminary theoretical overview, South African Journal of Education, Vol 26(2), 2006.
- Daniel Tröhler: Curriculum history or the educational construction of Europe in the long nineteenth century, European Educational Research Journal, Vol. 15(3), 2016.
- Dae Sung Kim: Modernization and Educational Reform in Ataturk's Period, International Area Review, Volume 4, Number 2, Fall 2001.
-
- Gencer, Yasemin: Ibrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript, in: The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections, 2008.
- - Lathiful Khuluq, Modernization of Education in the Late Ottoman Empire, Al-Jami ah Journal of Islamic Studies, Vol. 43, No. 1, Yogyakarta university, 2005.
- - M.Şükrü Hanioğlu: "Blueprints for a future society: late Ottoman materialists on science, religion, and art" in Elisabeth Özdalga, "Late Ottoman Society: the intellectual legacy, ed. elisabeth Özdalga london: roultedge, 2005.
- - Abdullah Cevdet ve Dönemi. İstanbul, Üçdal Neşriyat,1981.

History Review Vol. 24, No. 2 (Jun., 2002.

- Yilmaz Çolak, Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey, Middle Eastern Studies, Vol. 40, No. 6, Nov. 2004.
- Zürcher, Erich Jan. Turkey: A Modern History, New York, 2004.
- Garbcilar : Their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic, Studia Islamica, 1997.
- Marc david baer, The Dönme, Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks, Stanford University Press, 2010.
- Nevezet Çelik, From Secularism to Laïcité and Analyzing Turkish Authoritarian Laiklik, Insight Turkey, Vol. 20, No. 1, SET VAKFI İktisadi İşletmesi, istanbul, 2018.
- ÖMÜR ŞANS, HISTORY EDUCATION IN GUIDING SUBJECTS TO LOYALTY: HISTORY EDUCATION IN THE OTTOMAN PRIMARY AND SECONDARY SCHOOLS IN THE LATE TANZIMAT ERA (1869-1876), A THESIS SUBMITTED TO THE GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES OF MIDDLE EAST TECHNICAL UNIVERSITY, (istanbul, SEPTEMBER 2013).
- Selçuk AkŞin Somel: The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 Islamization, Autocracy and Discipline, Leiden: Brill, 2001.
- Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808–1975, cambridge university press, 1977.
- Salih, Orhan: Portrait and Self-Portrait: Ibrahim Müteferrika's Mind Games, Journal of Ottoman Studies, Istanbul 29 Mayis University, 2014.
- TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/
- T.Saygın, M.Önal, "secularism" from the last years of the ottoman empire to the early turkish republic, journal for the study of religious and ideologies, 2008.
- VanDuinkerken, Wyoma. Educational reform in the Tanzimat era (1839-1876) : secular reforms in Tanzimat, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1998.
- Virginia Aksan, Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760-1830, The International

المحور الثاني

العلمنة والدين والديمقراطية

- الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية
- هل تُعدُّ الحركات الإسلامية السياسية حركات متعلمنة؟

الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية

لوقا أوزانو ، ترجمة: د. السيد عمر

نضع بين أيديكم الفصل الأول من كتاب «**الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة**» لمؤلّفه **لوقا أوزانو**، أستاذ العلوم السياسية في جامعة تورين، إيطاليا، الذي ستصدر ترجمته الكاملة عن مركز نهوض للدراسات والبحوث بترجمة: **د.السيد عمر، ومراجعة: أ. إسلام أحمد.**

نموذج العلمنة

يسعى هذا الفصل -كما سلف القول في المقدمة[1]- إلى مراجعة وعرض أبرز الأدبيات السابقة حول دور الدين في الأحزاب السياسية عامة، وفي الديمقراطيات المعاصرة بوجه خاص. ولا مندوحة من أن تكون نقطة البداية في هذا السياق هي ما يسمى بـ«أطروحة العلمنة»، التي صاغت موقف معظم أدبيات العلوم الاجتماعية تجاه الدين منذ القرن التاسع عشر حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين على الأقل.

وهذا المنظور يرى في الدين عاملًا رجعيًا لا يتناغم مع التحديث، وأنه محكوم عليه بأن يكون مجرد شأن خاص للأفراد، أو أن يزول من الوجود بالكلية. وانبثقت هذه الفكرة أيضًا من سيادة رؤية كلية ترى في الحداثة عملية خطية وأحادية الاتجاه، تقود حتمًا إلى قيام المجتمع العقلاني (rational society). وقد تأثر هذا المنظور بشدة بالأفكار الوضعية التي نشأت في القرن التاسع عشر. وواقع الأمر أن **أوغست كونت** (Auguste Comte) رائد الوضعية، قد اقترح أحد أكثر تمثيلات «أطروحة العلمنة» وضوحًا وتحديدًا، وذلك من خلال قانونه المسمى بـ**«قانون المراحل الثلاث»**، وفيه يُلخص تقدم الإنسانية من المرحلة اللّاهوتية (**التي تتسم بتفسير الظواهر الطبيعية استنادًا إلى آلهة مُجسَّدة**) إلى المرحلة الميتافيزيقية (**التي تتسم بتفسير تلك الظواهر استنادًا إلى مفهوم مجرد للألوهية**) إلى مرحلة الوضعية (**التي تتسم بانتصار العقل والمنهج العلمي**)[2]. وفي الوقت نفسه، ظهر مستجد آخر ربما يساعد على تفسير سبب القبول الواسع لفكرة العلمانية في القرن العشرين في كل من الغرب الليبرالي والشرق الشيوعي، وهو وصفُ **كارل ماركس** (Karl Marx) مؤسس الفكر الاشتراكي المعاصر، الدين بأنه «**أفيون الشعوب**» (opium of the people)، **بمعنى أنه التعبير ما قبل النقدي عن «آهة المخلوق المضطهَد»** (sigh of the oppressed creature)، بما يمنح الطبقة العاملة المستغلَّة سعادة وهمية، تحرمها في نهاية المطاف من الانخراط في النضال من أجل الحرية وتحسين ظروف الحياة[3].

(١) سبق نشر نسخة أولية من هذا الفصل في: Ozzano, "Introduction".

(2) Comte, Cours de Philosophie Positive.

(3) Marx, Critique of Hegel's "Philosophy of Right," 131.

وفي المقابل، قدم **إميل دوركهايم** (Émile Durkheim)، أحد مؤسسي العلوم الاجتماعية الحديثة، تفسيرًا «وظيفيًّا» (functionalist) للدين. **ومع أن هذا التفسير يشاطر كونت وماركس في تصورهما السلبي للدين، فإن اهتمامه انصب على معناه الاجتماعي، وعلى الحاجة إلى الفلسفات العقلانية لتطوير رموز وإجراءات تحل محل نظيرتها الدينية في مجريات الحياة اليومية للبشر**[٤]. ومن المقارَبات «الاختزالية» (reductionist)[٥] الأخرى للدين، مقارَبة **سيغموند فرويد** (Sigmund Freud) مؤسس التحليل النفسي (psychoanalysis)، الذي فسر الدين على أنه **عُصاب** (neurosis) ونكوص إلى مرحلة طفولية قائمة على الاعتماد على إله (هو بدوره -في زعم فرويد- إسقاط لصورة الأب)[٦].

بيد أن الإسهام الكلاسيكي الأشد تأثيرًا في أدبيات العلوم السياسية والاجتماع السياسي هو مفهوم «نزع السحر عن العالم» (the of disenchantment Welt der Entzauberung die/world)، الذي طرحه **ماكس فيبر** (Weber Max)، والمرتبط بفكرة التحول من التسويغ التقليدي أو الكاريزمي للقوة إلى نظام قانوني-عقلاني (order rational-legal)[٧]. ويؤكد فيبر أن تطور المنهج العلمي وعقلنة المجتمع يقتضيان ضمنيًّا إزالة الغموض عن العالم الذي يفقد ما كان له من سمات سحرية لدى الناس في العصور القديمة والوسطى. إلا أن فيبر -على النقيض من كونت- يكشف أوجه قصور هذه العملية التي يتولد عنها كل من فقدان معنى الحياة الآدمية (life human)، وإضفاء الطابع البيروقراطي على المجتمع (bureaucratization of society)[٨].

ولا يتسع المجال في هذا الكتاب لدراسة مستفيضة ومحكمة للجدل الدائر في علم الاجتماع حول العَلْمَنة في القرنيْن العشرين والحادي والعشرين. ومع ذلك، فإن من الإسهامات العلمية الأساسية التي لا بُدَّ من الإشارة إليها في هذا المضمار، إسهام **توماس لوكمان** (Thomas Luckmann). فقد طرح لوكمان تفسيرًا وظيفيًّا للدين والعلمنة، وفيه انتقد المُقارَبة الاجتماعية التقليدية التي تُركِّز على الكنائس، وطرح مفهوم «**الدين اللَّامرئي**» (invisible religion) غير المرتبط بالمؤسسات الدينية، وهو ما يقود إلى القول بأن الدين لم يتلاشَ مطلقًا في العالم الحديث، بل بات حاضرًا في أشكال مختلفة (وهي فكرة حاكتها إلى حد ما **غريس ديفي** Grace Davie حين صاغت مفهوم «الاعتقاد دون الانتماء» (believing without belonging)[٩]. وممن قدموا إسهامات علمية لها وزنها في هذا الصدد **بيتر بيرغر** (Peter Berger) الذي يتفق مع لوكمان (وكان بينهما تعاون علمي) على فكرة البناء الاجتماعي للواقع (social construction of reality). وقد عرَّف بيرغر العلمنة بأنها: «**العملية التي تُزال بها هيمنة المؤسسات والرموز الدينية عن قطاعات في المجتمع والثقافة**»[١٠]، ورأى أن التصنيع وتطور العلم الحديث هما المحفزان الأساسيان لمثل تلك العملية. ومن المثير للانتباه أنه ظل -مع ذلك- على قناعة بأن المسيحية عامة، والبروتستانتية خاصة، لعبت هي الأخرى دورًا [في عملية العلمنة]، وذلك بالإسهام في إزالة الجوانب السحرية للعالم. وبهذا بات المقدس والدنيوي واقعَين منفصلَين، ومن النادر حدوث اتصال بينهما.

في المقابل، فإن **بريان ويلسون** (Wilson Bryan) يُعتبر في أوساط علماء الاجتماع أحد المؤيدين بقوة لفكرة فاعلية نموذج العلمنة، بالرغم من عدم تحمسه بأي حال من الأحوال للوضع الأخلاقي للعالم المُعلْمَن. فالعلمانية في رأيه (**عند تعريفها بأنها عملية تفقد عبرها الأفكارُ والممارساتُ والمؤسساتُ الدينية معناها الاجتماعي) هي نتيجة حتمية للحداثة، التي تعني أيضًا انحسارًا لفكرة «الجماعة» (community)**، ويتعين تفسيرها على أنها عملية تطورية (evolutionary). فدور الدين في العالم الحديث محكوم عليه أن يظل هامشيًّا، ويقف دوره عند حد تقديم بعض السلوان

(4) Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life.

(5) Aldridge, Religion in the Contemporary World.

(6) Freud, The Future of an Illusion.

(7) Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.

(8) Weber, The Vocation Lectures.

(9) Luckmann, The Invisible Religion; Davie, Religion in Britain since 1945.

(10) Berger, The Sacred Canopy, 107.

لأنـاس هـم أسرى نظـام اجتماعـي بـلا روح[11]. غـير أن **ديفيـد مارتـن** لا يقـول بفكـرة الحتميـة هـذه، بـل ينطلـق مـن فكـرة تفكيـك أسـطورة العلمنـة، وينتقـد مقولـة عالميتها، ويطـرح بـدلًا مـن ذلك فكـرة نسـبية تلـك الظاهرة (التـي تتطـور -مـن وجهـة نظـره- بأشـكال مختلفـة، وفـق عوامـل مـن قبيـل **درجـة التعدديـة في كل بلـد، والديانـة التـي ينتمـي إليهـا أغلبيـة سـكانها**)[12].

ومـن الـضروري -أخـيرًا- الإشـارة إلى إسـهامات **كاريـل دوبيلـير** (Dobbelaere Karel)؛ لأهميتهـا الحيويـة في تسـليط الضـوء عـلى الواقـع متعـدد الأبعـاد للعلمنـة، الـذي يتضمـن ثلاثـة مجـالات مختلفـة: **المجـال اجتماعـي** (إزالـة الطابـع الكهنـوتي laicization)، **والمجـال المؤسـسي** (التغيـير الدينـي change religious)، **والمجـال الفـردي** (المشـاركة participation). وبحسـب رؤيـة **دوبيلـير**، فـإن فكـرة العلمنـة لا يمكـن تطبيقهـا إلا عـلى المجـال الأول (أي عـلى المجتمـع)؛ وأمـا التغيـيرات التـي تحـدث عـلى المسـتويَيْن الآخريـن فعمليـاتٌ ثانويـة، ولا يمكـن تفسـيرها بأنهـا انحسـار للديـن، **بـل هـي تعبـير عـن تكيفـه مـع العـالم المعـاصر**[13].

ويتضـح مـن هـذا العـرض الموجـز أنـه لا يـكاد يوجـد اتفـاق بـين العلـماء والباحثـين حـول مـا تعنيـه العلمنـة على وجـه الدقـة، ومـا إذا كانـت تنطبـق عـلى مختلـف مجـالات الحيـاة المعـاصرة، وكيفيـة تطبيقهـا فيهـا. فبعـض الإسـهامات السـابقة شـككت في فكـرة الاختفـاء الفعـلي للديـن مـن المجـال العـام في أرجـاء العـالم (بدليلـيْن، **أولُهـما:** دوامُ العامـل الدينـي بـكل جـلاء وإصرار في كثـير مـن سـياقات البلـدان الناميـة. **وثانيهـما:** الـدورُ المركـزي الـذي لعبتـه الأحـزاب الديمقراطيـة المسـيحية في عمليـة نـشر الديمقراطية في أوروبـا الغربيـة بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة). وفضـلًا عـن ذلـك، كان هنـاك جـدل مهـم حـول مزاعـم «**الطابـع الاسـتثنائي**» للولايـات المتحـدة، بوصفهـا سـياقًا لم تكـن أطروحـة العلمنـة قابلـة للتطبيـق فيـه بحذافيرهـا، أو حتـى حـول فكـرة أن مفهـومَ العلمانيـة نفسَـه يُشـير إلى ظاهـرة تمتـاز بهـا القـارة الأوروبيـة[14].

(11) Wilson, Religion in Secular Society.

(12) Martin, A General Theory of Secularization.

(13) Dobbelaere, "Trend Report."

(14) Berger, Davie, and Fokas, Religious America, Secular Europe?

وبالرغـم مـن ذلـك، فـإن فكـرة أن الديـن يتحـول بوتيرة متصاعـدة إلى عامـل هامـشي في العـالم الحديـث كانـت تحظـى بالقبـول لـدى معظـم النخـب المثقفـة في الكتلـة الشـيوعية والغـرب الليـبرالي. بيـد أن وجهـة النظـر هـذه باتـت محـل شـك في أواخـر السـبعينيات وأوائـل الثمانينيات مـن القـرن العشريـن؛ إذ وقعـت حينهـا تطـورات مفاجئـة في مناطـق مختلفـة مـن العـالم توحـي بعـودة الديـن إلى المجالـيْن العـام والسـياسي. ولم تشـمل تلـك الظاهـرة الجديـدة منطقـة الـشرق الأوسـط والعـالم النامـي فحسـب (مـع قيـام الثـورة الإسـلامية في إيـران عـام ١٩٧٩م، وبدايـة الجهـاد ضـد الغـزو السـوفيتي لأفغانسـتان في العـام ذاتـه، وتـولي اليمـين اليهـودي السـلطة في إسرائيـل عـام ١٩٧٧م، ونشـأة حـزب «بهاراتيـا جاناتـا» في الهنـد عـام ١٩٨٠م)، بـل إنهـا شـملت الغـرب أيضًـا (بظهـور حركـة اليمـين المسـيحي في الولايـات المتحـدة في أواخـر السـبعينيات مـن القـرن العشريـن)، بـل شـملت العـالم الشـيوعي أيضًـا (بنشـأة النقابـة العماليـة الكاثوليكيـة «تضامُـن» SolidarnoŚĆ في بولنـدا عـام ١٩٨٠م).

إلا أن الأوسـاط الأكاديميـة كانـت بطيئـة جـدًّا في الاعـتراف بهـذه العمليـات الجديـدة وتحليلهـا بشـكل صحيح. فلـم تظهر أولى التقييـمات الدقيقة لهـذه الظاهـرة إلا بعـد بروزهـا بعـشر سـنوات، في كتـاب **بـروس لورانـس** (Lawrence Bruce) المعنوَن بـ«**أنصار الله**» (*God of Defenders*)[15]، وبوجـه خـاص مـع ظهـور كتـاب **جيـل كيبـل** (Kepel Gilles) «**انتقـام الإلـه**» (*Dieu de revanche La*)[16] نظـرًا لمـا كان لـه مـن أصـداء عالميـة واسـعة. فقـد حلـل ذلـك الباحـث الفرنـسي ظاهـرة الإحيـاء الدينـي عالميًّـا، في كل مـن العـالم المسـيحي واليهـودي والإسـلامي، ووضعهـا في إطـار كونهـا نتيجـة لمـا تمخضـت عنـه التحـولات الاجتماعيـة والسياسـية السريعـة في العـالم المعـاصر مـن عمليـات تشريـد وقلـق اجتماعـي. ومـع أن دراسـة كيبـل -ذلـك المفكـر الماركـسي التنشـئة- لا تتعـارض بالـضرورة مـع أساسـيات نظريـة العلمنـة، ومـا تـزال تفسـر عـودة الديـن عـلى أنهـا نتيجـة عمليـات اجتماعيـة واقتصاديـة، فإنهـا تبـوأت مـكان الصـدارة في الجـدل الـذي أعقبهـا بـكل مشـاربه ورؤاه المختلفـة. وقـد تكـون أهـم

(15) Lawrence, Defenders of God.

(16) Kepel, La Revanche de Dieu.

رؤيـة في هـذا الصـدد مـا قدمـه خوسـيه كازانوفـا في كتابـه المعنـوَن بـ«**الأديـان العامـة في العـالم الحديـث**» (*Public Religions in the Modern World*)، الـذي تحـدث فيـه صراحـة عـن «قيـام التقاليـد الدينيـة باسـتعادة دورهـا في الشـأن العـام وتطويـره، وهـي التقاليـد الدينيـة نفسـها التـي افترضـت نظريـات العلمنـة والنظريـات الدوريـة للإحيـاء الدينـي أنهـا قـد أصبحـت هامشـية وغـير ذات شـأن في العـالم الحديـث» وأنهـا «ترفـض القبـول بالـدور الهامـشي والمخصـص الـذي حددتـه لهـا نظريـات الحداثـة وكذلـك نظريـات العلمنـة»[١٧].

وقـد أدت أيضًـا فكـرة أن الديـن يمكـن أن يلعـب دورًا حاسـمًا في العـالم المعـاصر، لا أن يـزول منـه، إلى ذيـوع مفهـوم «الأصوليـة» (fundamentalism)، وهـو تعبـير شـائع تبنَّتـه كل مـن وسـائل الإعـلام الجماهـيري، وكثـير مـن الباحثـين، في تأطيرهـم لعمليـة عـودة الديـن مجـددًا عـلى الصعيـد العالمـي. وفي هـذا السـياق، يعـد كتـاب لورانـس «أنصـار اللـه» السـالف ذكـره، **أول دراسـة تعـترف بـأن العلاقـة بـين ظاهـرة الإحيـاء الدينـي العالميـة وبـين الحداثـة معقـدة وليسـت أحاديـة المعنـى.** فالأصوليـة -في نظـر لورانـس- تعنـي ضمنيًّـا رفـض قيـم الحداثـة (**أي العلمانيـة والتعدديـة والنسـبية**)، **ولكنهـا مع قبـول منافعها الوسـائلية** (أي ابتكاراتهـا التقنيـة وأدواتهـا التنظيميـة). وألقـى لورانـس الضـوء أيضًـا عـلى الآثـار المعقـدة لعـودة الديـن، التـي تُعتـبَر رد فعـل مـن مجموعـات اجتماعيـة هَمَّشـت النخـب العلمانيـة هوياتهـا[١٨]. وقـد طُـوِّرت دراسـة هـذه الموضوعـات في السـنوات اللاحقـة ضمـن «مـشروع الأصوليـة» (*Project Fundamentalism*)، **وهـو مـشروع علمـي متعـدد التخصصـات واسـع النطـاق ترعـاه جامعـة شـيكاغو**، أثمـر سلسـلة كتـب في خمسـة مجلـدات. واقـترح محـررو تلـك السلسـلة تعريفًـا للأصوليـة مـن تسـع نقـاط، تنصـب النقطـة الأولى منهـا عـلى الاسـتجابة لتهميـش ديـن مـا، مقابـل «أديـان أخـرى، و/أو جماعـات عرقيـة، [وهـو تهميـش] مـن جانـب سـلطة علمانيـة (إمبرياليـة أو محليـة) تسـعى إلى علمنـة المجـال المقـدس وتحديـده، أو مـن جانـب توليفـة متنوعـة مـن تلـك القـوى»[١٩]. وخلاصـة القـول أنـه بالرغـم مـن أن الأدبيـات المتصلـة بعـودة الديـن والأصوليـة الدينيـة بالغـة التعقيـد، ولا يمكـن سـبر أغوارهـا هنـا عـلى نحـو مناسـب[٢٠]، فـإن لهـا أهميـة خاصـة، وذلـك لكونهـا تطـرح تسـاؤليْن حـول نقطتـيْن حيويتـيْن بالنسـبة لتحليـل العلاقـة بـين الديـن والسياسـة، **أولاهـما**: هـل يتوافـق وجـود الديـن في المجـال العـام مـع الحداثـة والتعدديـة والديمقراطيـة؟ **وثانيهـما**: هـل بوسـعنا اعتبـار الديـن عامـلًا أوليًّـا في العمليـات الاجتماعيـة والسياسـية؟ أم أنـه مجـرد بنيـة فوقيـة للظواهـر الاجتماعيـة-الاقتصاديـة الأساسـية؟

ومـع بدايـة الألفيـة الثالثـة، اهتـم المنظـرون السياسـيون عـلى الصعيـد المعيـاري، بهـذه الأسـئلة عنـد تقويـم مقبوليـة الديـن والحجـج الدينيـة في المجـال العـام للديمقراطيـات المعـاصرة[٢١]. وفي هـذا السـياق، سـعى **جـون رولـز** (Rawls John) إلى الإجابـة عـن سـؤال «كيـف يمكـن للمواطنـين المتديـنين أن يكونـوا أعضـاء أوفيـاء في مجتمـع ديمقراطـي»[٢٢]، بإشـارته إلى «إمكانيـة إدخـال المبـادئ العقلانيـة الشـاملة، دينيـة كانـت أو غـير دينيـة، في النقـاش السـياسي العـام في أي وقـت، شريطـة أن تُقَـدَّم في الوقـت المناسـب، وفي صـورة حجـج سياسـية ملائمـة وكافيـة لمـؤازرة مـا يقـال أن تلـك المبـادئ الشـاملة المطروحـة للنقـاش تنـادي بـه أيًّـا كان؛ لا بوصفهـا حججًـا نابعـة مـن تلـك المبـادئ الشـاملة وحدهـا»[٢٣].

وهـذا التوجيـه إلى ترجمـة المبـادئ الشـاملة، مـن شـاكلة المبـادئ الدينيـة، إلى مسـوغات سياسـية هـو مـا سـماه رولـز «الـشرط» (proviso). وعنـد **يورغـن هابرمـاس** (Habermas Jürgen) وجهـة نظـر أخـرى. فبالرغـم مـن انطلاقـه في تحليلـه الفلسـفي مـن منظـور ماركـسي بحـت تـواق إلى زوال الديـن، أو توجهـه -في بعـض كتبـه التـي صـدرت لاحقًـا- إلى اعتبـاره مسـألة خاصـة، فإنـا نجـده قـد انفتـح في آخـر مرحلـة مـن مسـاره البحثـي عـلى الـدور العـام للعامـل الدينـي في الديمقراطيـات المعـاصرة[٢٤].

---

(17) Casanova, Public Religions in the Modern World, 5.
وفي الترجمـة العربيـة الصـادرة عـن «المنظمـة العربيـة للترجمـة»، بعنـوان "الأديـان العامـة في العـالم الحديـث"، انظـر ص ١٦.

(18) Lawrence, Defenders of God.

(19) Almond, Sivan, and Appleby, "Fundamentalism: Genus and Species," 405–8.

(٢٠) لمراجعـة أهـم المقارَبـات المنهجيـة ذات الصلـة بهـذا الموضـوع، انظـر:
Ozzano, "A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism"; Ozzano, Fondamentalismo e democrazia.

(٢١) للاطلاع على مراجعة شاملة للجدل المتعلق بهذا الموضوع، انظر:
Bardon et al., Religious Pluralism.

(22) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," 781.

(23) Rawls, 784.

(24) Portier, "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas."

وقد أشار في كتابه «**بين المذهب الطبيعي والدين**» (*Religion and Naturalism Between*)، على وجه الخصوص، إلى وجوب «السماح [للمتدينين] بالتعبير وبتبرير قناعاتهم بلغة دينية، حتى إذا لم يكن بالإمكان إيجاد ‹ترجمات› علمانية لها»[٢٥]، بل إنه وصل إلى حد التأكيد على وجود حدود للعقلانية العلمانية، وأن بوسع العقل الحديث أن يتعلم من العقل الديني. بل إن هابرماس شكَّك -في مؤلفاته اللاحقة- في فكرة العلمانية ذاتها، وطرح مفهوم «المجتمع ما بعد العلماني» (society secular-post) و«العقل ما بعد العلماني» (reason secular-post)، الذي «انبثق من عملية تعلم جُوّانيَّة في التقليد التنويري، ووصل إلى نبذ ادعائه الإحاطة بكل أشكال ما هو صحيح وذا قيمة، وبات على استعداد لقبول كل ما يمكن أن يتعلمه من الدين»[٢٦]. وفي هذا السياق، تصبح كيفية بناء المطالب السياسية أمرًا حاسمًا أيضًا. وقد سلطت **شانتال موف** (Chantal Mouffe) الضوء -بوجه خاص- على حقيقة أن المسائل السياسية المرتبطة بالدين تُصَاغ عادة بلغة تستعصي على القياس (لا محل فيها لإمكانية الحلول الوسط)، وهو ما يتعارض مع المقاربة الفردانية والعقلانية التي تُهيمن على الفكر الليبرالي[٢٧].

وبالطبع، فإن وجهات النظر هذه لا تُشكك في مفهوم العلمنة وحسب، بل في فكرة الحداثة ذاتها، بوصفها عملية خطية لها معنى واحد وطريق واحد. ولقد نحا **شموئيل أيزنشتات** (Eisenstadt Shmuel) هذا المنحى الفكري بطرح فكرته عن «الحداثات المتعددة» (modernities multiple) التي تنظر إلى العالم المعاصر «بوصفه سردية لتشكيل وإعادة تشكيل -بصورة مستمرة- برامج ثقافية متعددة»، حيث «لا يُعتبَر نموذج الحداثة الغربي النموذج ‹الصحيح› الوحيد»[٢٨]. وقاد التفكير على هذا النحو إلى إدراك أنه لا يلزم بالضرورة النظر إلى العلمنة نفسها على أنها عملية أحادية المعنى، لكون كل منطقة وكل ثقافة لها دوافع وتطورات فريدة خاصة بها. ومن هنا برز مفهوم «العلمانيات المتعددة» (secularities multiple)، مع ملاحظة أن عمليات العلمنة تتطور بشكل يختلف باختلاف السياق الجغرافي أو الثقافي وباختلاف الأزمنة أيضًا، ليمثّل نقدًا موجهًا لأدبيات العلوم الاجتماعية المتشبّعة عادة بأفكار ومفاهيم غربية و/أو مسيحية[٢٩].

ويكشف استعراض ذلك الجدل، بكل وضوح، حقيقة أن كلًّا من مفهومَي الدين والعلمنة هما مفهومان متعددَا الأبعاد، يمكن تطبيقهما بطرائق مختلفة في مجالات الحياة الإنسانية المختلفة. ويغدو ذلك الوضع أشد تعقيدًا حين ننتقل من علم الاجتماع إلى العلوم السياسية، ونضيف إلى النموذج رافدًا سياسيًّا. وكما يُبيِّن **لوقا أوزانو وألبيرتا جيورجي**، فإن بالإمكان تحديد ثلاثة معانٍ بديلة متمايزة لمجالات تأثير العلمنة (رغم ما قد يكون بين تلك المعاني من تداخُل وتشابك أحيانًا)، **أولها**: عملية علمنة المجال السياسي (التي تتضمّن فصلًا بين الكنيسة والدولة، وحرية الاعتقاد الديني لكل المواطنين)، **وثانيها**: علمنة المجال الديني (التي تتضمّن تغييرًا **داخل** الطوائف الدينية وتطورًا في هوياتها وتنظيمها وعلاقاتها مع العالم)، **وثالثها**: علمنة المجال الاجتماعي (مما يشي بتحويل المجتمعات الدينية إلى جماعات فرعية متخصصة، وتقليص دور الدين في مجريات حياة الناس اليومية)[٣٠].

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن فهم دور كل من الدين والعلمانية في السياسة يقتضي -كما بيَّن جيفري هاينز- التمييز بين الأوجه المختلفة للظاهرة الدينية، «**وأولها**: الدين من منظور كونه بِنيةَ أفكار ورؤى (أي الدين بوصفه لاهوتًا وقانونًا أخلاقيًا)؛ **وثانيها**: الدين بوصفه نوعًا من التنظيم الرسمي (الكنسي الإكليريكي، على سبيل المثال)؛ **وثالثها**: الدين بوصفه مجموعة اجتماعية (social group) (الحركات الدينية، مثلًا)»[٣١]. ولكل وجه من أوجه الدين المختلفة هذه أشكالُ تأثير شديدة التبايُن في النظام السياسي. وفضلًا عن ذلك، فإن تأثير الدين -كما أوضح **جوناثان فوكس** (Fox Jonathan)- يمكن أن يحدث عبر قنوات مختلفة، تشمل صانعي

(25) Habermas, Between Naturalism and Religion, 130

(26) Ferrara, "The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society," 83.

(27) Mouffe, On the Political; Mouffe, Agonistics.

(28) Eisenstadt, "Multiple Modernities," 2–3.

(29) Burchardt, Wohlrab-Sahr, and Middell, Multiple Secularities beyond the West; Asad, Formations of the Secular.

(30) Ozzano and Giorgi, European Culture Wars and the Italian Case.

(31) Haynes, "Religion, Secularisation and Politics," 710.

السياسة ذوي التوجه الديني، والقاعدة الانتخابية المتدينة، إما بوصفه مصدرًا للشرعية أو سببًا للصراع[٣٢]. ومما يزيد هذه النقطة وضوحًا أن بالإمكان -إمبيريقيًّا- اكتشاف أنماط شديدة الاختلاف للتفاعل بين الدين والسياسة في الديمقراطيات المعاصرة. فعلى سبيل المثال، ومع اقتصار هذا العرض على الغرب، بوسعنا العثور على حالات ذات تأثير ديني قوي فيما يتعلق بالقيم، مع فصل مؤسسي صارم (كما هو الحال في الولايات المتحدة)، وحالات توجد فيها كنيسة وطنية، ولكنها ذات تأثير بالغ الضآلة فيما يتعلق بالقيم (كما هو الحال في الدنمارك)، وحالات ذات تأثير لكل من القيم والمؤسسات (كما هو الحال في إيطاليا واليونان)[٣٣]. وسوف نفصل هذه القضايا في المحور التالي، مع التركيز بوجه خاص على الدراسات والجدل حول دور الدين في الديمقراطيات المعاصرة وفي عمليات التحول الديمقراطي.

الأديان والديمقراطية والتحول الديمقراطي

إن القبول الواسع النطاق لنموذج العلمنة من جانب علماء الاجتماع، فيما يتعلق بدراستهم للديمقراطية والدمقرطة، يشي بالطبع بأنهم غالبًا ما أهملوا دور الدين في عمليات التحول الديمقراطي. والواقع أننا لو نظرنا في أمهات الدراسات التي تتناول موضوع التحول الديمقراطي، فسنرى أن مؤلفيها تعمدوا التركيز إما على العوامل الاجتماعية-الاقتصادية[٣٤]، أو على العلاقات بين الطبقات الاجتماعية[٣٥]؛ بينما كان دور الدين يناله غالبًا الإهمال أو يُوصَم بأنه سلبي تمامًا. وانبثقت من هذا الموقف الفكري أطروحة ما يُسمّى بـ«الاستثنائية الغربية» (exceptionalism Western) القائمة على رؤية نظرية لتوجُّهٍ يفترض أن الديمقراطية لم تتطور على نحو كامل إلا في أوروبا والدول الأنغلوسكسونية، لكونها -بزعمهم- هي المناطق الوحيدة التي حققت عملية العلمنة بنجاح. ووفق هذا المنظور، فإن ما أضفى على البلدان الأنغلوسكسونية ذلك الطابع الفريد فيما يتعلق بالتحول الديمقراطي هو «الليبرالية الدستورية [...] الساعية إلى حماية الاستقلال الذاتي والكرامة للفرد في مواجهة الإكراه، أيًّا كان مصدره: **الدولة أو الكنيسة أو المجتمع**»[٣٦]. ولم يقتصر النقد الذي تلقّته وجهة النظر هذه على علماء اجتماع غير غربيين وحسب، بل من مفكرين غربيين لهم وزنهم العلمي الكبير، مثل ستيبان الذي بيَّن أنها تقوم على «تفسير خاطئ» للواقع، مرتبط بذرائع معيارية ترمي إلى استبعاد الدين من المجال العام، وبالفرضية القائلة بأن للديمقراطية شروطًا تأسيسية فريدة، وكذا بتقديس «الجدار الفاصل» بين الكنيسة والدولة في الغرب، الذي هو -غالبًا- مجرد وهم[٣٧].

واقترح ستيبان نفسه فكرة بديلة مختلفة للفصل بين السياسة والدين (وهي فكرة لا تتضمن إقصاء الدين من المجال العام)، تكون أكثر انفتاحًا على إمكانية تطوير وإقامة الديمقراطية خارج الغرب المسيحي، وذلك عندما نحت مفهوم «التسامحان التوأمان» (tolerations twin). إذ يرى ستيبان أنه «يجب ألا يكون للمؤسسات الدينية امتيازات دستورية تتيح لها فرض سياسات عامة على الحكومات المنتخبة ديمقراطيًّا» مع تمكينها في الوقت نفسه من «نشر قيمها علانية في المجتمع المدني، وأن تكفُل منظمات وحركات في المجتمع السياسي»[٣٨]. ويسمّي **دانيال فيلبوت** (Daniel Philpott) هذا الترتيب المؤسسي بحالة «**التمايز التوافقي**» (consensual differ-entiation case) «المتسمة بالاستقلال الذاتي عبر الاتفاق المتبادل «بين الكيانات الدينية ومؤسسات الدولة، في السلطة القانونية المؤسِّسة لكل منهما»»[٣٩]. ويتناقض هذا النوع من الترتيب -في رأي **خوان خوسيه لينتس** (Linz José Juan)- مع الحالات المتصفة بالفصل العدائي بين الكنيسة والدولة، أو بتعبير **أحمد كورو**

(32) Fox, "Religion as an Overlooked Element of International Relations"; Fox and Sandler, Bringing Religion into International Relations.

(33) Madeley, "A Framework for the Comparative Analysis of Church–State Relations in Europe"; Fox, Political Secularism, Religion, and the State.

(34) Lipset, Political Man. The Social Bases of Politics; Huntington, The ThirdWave; Przeworski et al., Democracy and Development; Dahl, Polyarchy; Boix andStokes, "Endogenous Democratization."

(35) Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy; Rokkan, Citizens, Elections, Parties; Rustow, "Transitions to Democracy."

(36) Frisch and Hofnung, "Power or Justice?" 333.

(37) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'"

(38) Stepan, 39.

(39) Philpott, "Explaining the Political Ambivalence of Religion," 506–7.

(Kuru Ahmet)، مع حالات العلمانية الحازمة (assertive) غير السلبية (passive). وتتسم تلك الحالات من العلمانية بعمليات علمنة تفرضها السلطات السياسية من أعلى إلى أدنى، لا تتناغم بالضرورة مع عملية التحول الديمقراطي، وقد تُسفر في بعض الحالات عن قيام أنظمة حكم سياسية تتسم بتقديس السلطات والأيديولوجيات والشعائر العلمانية، التي تعد «ديانة سياسية»[٤٠].

ولقد انصبت دراستنا حتى الآن على مناقشة دور الدين -بوصفه أحد صنوف النشاط الإنساني- في الممارسة السياسية والمجال العام إلا أن العقود الأخيرة شهدت بروز نقاشات ما تزال محل اهتمام كبير، حول موقف أديان معينة من الديمقراطية، سواء كان موقفًا معاديًا أو مناصرًا. ويميل الباحثون المشاركون في تلك النقاشات -على ما بينهم من خلافات- إلى الإجماع على فكرة أن تأثير الدين في السياسة والمجتمع، ومن ثَمَّ في الديمقراطية وعمليات التحول الديمقراطي، ليس تأثيرًا أحادي المعنى، بل هو قابل للتغيير، حسب قيم كل ديانة بعينها وخصائصها الأخرى.

وتطرح المجموعة الأولى من الباحثين المتبنين لهذا الرأي فكرة «جوهرية» (essentialist) عن الأديان، فحواها أن كل ديانة تتضمن منظومة من المعتقدات والأحكام والصور الإدراكية للمجتمع، يمكن أن تكون مواتية للديمقراطية بدرجة ما، وتميل لعدم التغيير أو التطور في الزمان والمكان. وواقع الأمر، أنه بالرغم من إدراك هذه المجموعة -في بعض الحالات- أن الأديان لا يمكن أن تعتبر متجانسة تمامًا، فإنهم يرون أن كل ديانة تتسم بـ«معتقدات جوهرية» (beliefs core)، تمثل القاسم المشترك لكل نسخها، على الرغم مما بينها من اختلافات. ويرتبون على ذلك قولهم بأن تأثير كل ديانة -إيجابيًا كان أو سلبيًا- على الديمقراطية في أغلب الأحوال أمرٌ محدَّد سلفًا ومحتوم. وقد تشكلت وجهة النظر هذه في أول أمرها، في صيغة أطروحة ما يسمّى بـ«الاستثنائية البروتستانتية» (exceptionalism Protestant). ووفق هذه الأطروحة، فإن الأخلاق البروتستانتية (كما وصفها فيبر في دراسته الشهيرة عن البروتستانتية وميلاد الرأسمالية)[٤١]، هي أو بعض السمات الأخرى للمسيحية البروتستانتية، مرتبطة -على نحو لا انفصام له- بتطور كل من الرأسمالية الحديثة والحقوق السياسية والمدنية، التي تجعل إيجاد الديمقراطية التمثيلية في عداد الأمور الممكنة. ويقدم **ستيف بروس** (Bruce Steve)، على سبيل المثال، قائمة تتضمن سمات عديدة للبروتستانتية، يفترض أنها مواتية لتطوّر الديمقراطية، من قبيل حزبيتها (factionalism)، وتركيبتها المثمرة الجامعة بين الفردانية (individualism) والمجتمعية (communitarianism)، وتشجيعها للأبجدة (alphabetization)[٤٢].

واعتاد المناصرون الأوائل لمقولة الاستثناء البروتستانتي، لا سيّما في الولايات المتحدة، المقارنةَ بين البروتستانتية والكاثوليكية، التي صُوِّرَت على أنها غير ملائمة للديمقراطية، بسبب ما يزعمه هؤلاء من افتقارها إلى القيم البروتستانتية سالفة الذكر، وبسبب «الولاء المزدوج» المزعوم لدى الكاثوليك: الولاء لكل من الدولة الديمقراطية وبابا روما (وهو موقف ناجم أيضًا عن التوجه الملتبس الذي اتخذته الكنيسة الكاثوليكية تجاه الديمقراطية حتى منتصف القرن العشرين). بيد أن هناك دراسات جديدة منذ النصف الثاني من القرن العشرين، تسلط الضوء على الدور الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في عملية التحول الديمقراطي في دول جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية[٤٣]، مما قاد إلى بروز أطروحة ما يسمّى بـ«الاستثنائية المسيحية» (exceptionalism Christian)، التي تؤكد على أن المسيحية ككل (أو الغرب المسيحي، على الأقل) لها خصوصيتها المواتية للديمقراطية[٤٤]. إلا أن باحثين آخرين يشكّكون في تلك المقولة، من بينهم -على سبيل المثال- بروس[٤٥] الذي يسلط الضوء على ما بداخل المسيحية

(40) Linz, "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion"; Kuru, "Passive and Assertive Secularism"; Gentile, "Political Religion".

(41) Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.

(42) Bruce, "Did Protestantism Create Democracy?"

(٤٣) انظر على سبيل المثال:
Huntington, The Third Wave; Mainwaring, Christian Democracyin Latin America; Luna, Monestier, and Rosenblatt, "Religious Parties in Chile."

(44) Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.

(45) Bruce, "Did Protestantism Create Democracy?"

من اختلافات، فيما يكشف ستيبان[٤٦] التقاليد السلطوية والتوجه السكوني (quietist)، التي يبدو أنها مرتبطة بالأرثوذكسية الشرقية.

ومن جهة أخرى، تعتبر البوذية أيضًا ديانة من الديانات غير المسيحية التي تُوصَم عادة بـ«السكونية» (مع أن الباحثين المحللين لما تسمى بالحركات «البوذية المشاركة» (Buddhism engaged) في جنوب شرق آسيا، على استعداد لتحدي تلك المقولة)[٤٧]، بينما يشير آخرون إلى إمكانية أن يكون استقرار الديمقراطية الهندية مرتبطًا بالتقاليد الدينية الهندوسية (وتعدديتها، المشابهة إلى حد ما لنظيرتها البروتستانتية، مع مراعاة مقتضيات اختلاف الحال)[٤٨]. وأما الأديان الأخرى، فإن كثيرًا من الباحثين يرون أنها غير مواتية للديمقراطية. وذاك هو الوضع بالنسبة للكونفوشيوسية[٤٩]، وبالنسبة للإسلام، على وجه الخصوص، وهو الذي استأثر بقدر كبير من النقاش الراهن حول الدين والديمقراطية. وقد أدّى تشكيك كثير من الباحثين في التوافق بين الديمقراطية والإسلام، بوجه خاص، إلى طرح البعض مقولةَ «الاستثنائية الإسلامية» (exceptionalism Muslim) التي تدور حول فكرة الزعم بأن الإسلام أقل من الأديان الأخرى توافقًا مع الديمقراطية. وبالنظر لخصوصية ومدى الجدل الدائر حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، فسوف نخصه بمراجعة شاملة في الفصل التاسع.

وعلى العكس من مؤلفات المفكرين القائلين بأن لكل دين جوهر لا يتغير (essentialists)، فإن إمكانية تغير الأديان هي مدار منظومة أخرى من المقارَبات المنهجية، بافتراض أن موقف التقاليد الدينية تجاه السياسة ليس ثابتًا، بل يتأثر بالمسارات التاريخية وبالسياقات الاجتماعية، ومن ثَمَّ من الوارد أن تتغير تلك التقاليد عبر الزمان والمكان. ويرتكز هذا التصور النظري بالأساس على مفهوم تعدد المشارب في الديانة الواحدة، مما يوجب علينا -بتعبير ستيبان- «تَوخّي الحذر من افتراض أن أي عقيدة دينية تكون مناصرة للديمقراطية أو مناهضة لها بشكل مطلَق»[٥٠]. ومن هذا المنظور «غدت فكرةُ أن الاعتقاد الديني يمكن أن يمثل أمام نوع معين من السياسة، وهو الديمقراطية، عقبة يستحيل تخطيها، فكرةً غيرَ مسلَّم بها، على أساس أن كافة الأديان تحتاج إلى **تفسير** لتحديد معناها في سياقات معينة. وبهذا المنطق، فالمعتقد الديني **مشروط** سياسيًّا واجتماعيًّا، لا يُحدِّد، ولا يستطيع أن يُقرر أو يصف، نوعًا معينًا من السياسية»[٥١].

وتؤيّد أيضًا **بيبا نوريس** (Norris Pippa) **ورونالد إنغلهارت** (Inglehart Ronald)، وجهة النظر هذه، الناقدة لكل من المقارَبات الجوهرية والتفسيرات الحرفية للأديان، القائمة على قراءة كتبها المقدسة، وليس على تجلياتها السياسية؛ حيث يقرران أن العديد من الدراسات عن العالم الإسلامي «تحمل اعتراضًا على فكرة وجود ثقافة إسلامية واحدة، وتُشير إلى وجود خلافات كائنة بالفعل بين المسلمين، وتباينات جوهرية بين مليار مسلم يعيشون في دول إسلامية متنوعة [...]، فمنهم الراديكالي والمعتدل، ومنهم التقليدي والحداثي، ومنهم المحافظ والليبرالي، ومنهم المتشدد والمعتدل»[٥٢].

إن فهم طبيعة عمل «تعدد المشارب»، وكيف لها أن تصبح أساسًا للعلاقة بين الدين والسياسة في سياق بعينه، يثبت أيضًا مدى نجاعة مفهوم «**اللاهوت السياسي**» (theology political)[٥٣]، الذي بلوره **فيلبوت** وعرّفه بأنه «**منظومة الأفكار التي تتبنّاها جهة دينية ما حول السلطة السياسية الشرعية**». فهذا المفهوم يؤكد **أولًا** على فكرة إمكانية وجود تفسيرات متعددة للقانون الديني، حيث إن «أتباع دين ما قد يلتقون على بعض مبادئ اللاهوت السياسي»، بينما «تلتقي فصائل أو جماعات معينة منهم على طائفة أخرى من مبادئه». وإضافة إلى ذلك، فاللاهوتات السياسية قد تتغير وتتطور، حيث إنها لا تتأثر «بالتعاليم القديمة التكوينية وحسب، بل بالتطور التاريخي، وبظروف الزمان والمكان»، وبنشاط

(46) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'"

(47) Harris, Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia.

(48) Anderson, "Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization."

(49) Fukuyama, "Confucianism and Democracy."

(50) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" 44.

(51) Bromley, "Islamic Exceptionalism—Myth or Reality?" 333; Minkenberg, "Democracy and Religion."

(52) Norris and Inglehart, Sacred and Secular, 136.

(٥٣) يرجع الفضل في رواج مفهوم «اللاهوت السياسي» إلى **كارل شميت** بالأساس، من خلال كتابه المُعنوَن بالاسم ذاته، والصادر عام ١٩٣٤م.

المفكريـن والمنظّريـن الأيديولوجيـن، حتـى مـن العهـود الماضيـة[٥٤].

وبينـما يعـود التبنـي الراهـن لمقولـة إمكانيـة تغـير تقليـد دينـي مـا غالبًـا، إلى الرغبـة في الدفـاع عـن الإسـلام في مواجهـة أطروحـة «الاسـتثنائية الإسـلامية»، يبـدو أن هـذه المقولـة باتـت محـل قبـول حتـى لـدى بعـض المفكريـن القائلـين بـأن لـكل ديـن جوهـر لا يتغـير، وذلـك حـين يتعلق الأمـر بالمسـيحية. وهـذا هـو الحـال بالنسـبة إلى **صمويـل هنتنغتـون** (Huntington Samuel)؛ الـذي يـرى في كتابـه «**صـدام الحضـارات وإعـادة صياغـة النظـام العالمـي**» (*Clash The and Civilizations of Remaking the of Order World*)، عـلى مـا يبـدو، أن تقاليـد كل ديـن هـي معطًـى ثابـت، وهـي إمـا أن تكـون مواتيـة للديمقراطيـة أو غـير مواتيـة لهـا، عـلى نحـو لا محيـد عنـه[٥٥]. إلا أنـه في كتابـه «**الموجـة الثالثـة**» (*Wave Third The*) يبـدو أكـثر انفتاحًـا عـلى إمكانيـة حـدوث تغـير داخـل التقاليـد الدينية، عـلى الأقـل إذا نظرنـا في تقييمـه لـدور الكنيسـة الكاثوليكيـة في عمليـة التحـول الديمقراطـي في جنـوب أوروبـا وأمريـكا اللاتينيـة، بالرغـم مـن مواقـف الفاتيـكان السـابقة المناهضـة للديمقراطيـة[٥٦].

وبالرغـم مـن أن النقاشـات السـابقة المتعلقـة بمسـألة التوافـق بـين الأديـان والديمقراطيـة مـا تـزال نقاشـات نظريـة إلى حـد كبـير، ينحـو الجـدل الراهـن في المقابـل، صـوب الاتصـاف بالطابـع العمـلي بدرجـة أكـبر فيـما يتعلـق بالأحـزاب الدينيـة التوجـه، وبفرصـة قبولهم أو عـدم قبولهم عـلى أنهـم أطـراف شرعيـة في اللعبـة الديمقراطيـة. وهـذا النقـاش عـلى وجـه التحديـد هـو مـدار البحـث في المحـور التـالي (وسـيكون أيضًـا النقطـة البحثيـة المحوريـة في الفصـل التاسـع فيـما يخـص الإسـلام).

الدين والسياسة الحزبية

لم تكـن دراسـة دور الديـن في الأحـزاب السياسـية والسياسـة الحزبيـة اسـتثناءً مـن السـياق السـابق وصفـه، والمُسـتلهَم مـن معطيـيْن، هـما: أطروحـة العلمنـة، والارتياب الواسـع النطـاق في الفاعلـين ذوي التوجـه الدينـي. ونتيجـة لذلـك، تقاعـس علـماء السياسـة عـن الانخـراط في تحليـل مقـارن معمـق للـدور الـذي يلعبـه أولئـك الفاعلـون عامـة، ولـدور الأحـزاب الدينيـة التوجـه بالأخـصّ، في عمليـات التحـول الديمقراطـي. ولم يسـد تلـك الفجـوة جزئيًـا إلا بعـض الدراسـات الحديثـة[٥٧].

عـلاوة عـلى ذلـك، فـإن الأحـزاب ذات الهويـة الدينيـة صمدت في مواجهة وصمة التشـويه السـلبي لها. وكما سـلفت الإشـارة في مقدمـة هـذه الدراسـة، فـإن **نانـسي روزنبلـوم** (Rosenblum Nancy) أعـادت التذكـرة بوجهـة النظـر هـذه بشـكل فعـال، بقولهـا إن الأحـزاب الدينيـة لم ينظـر إليهـا غالبًـا عـلى أنهـا أحـزاب حقيقيـة، بـل اعتُـبِرَ أنهـا «انتهازيـة وغـير مخلصـة للديمقراطيـة الانتخابيـة [...]، وتتسـم بكونهـا أيديولوجيـة بـلا هـوادة، ومتشـددة بـلا متسـع للحلـول الوسـط، ومتطرفـة»، فضـلًا عـن كونهـا معاديـة للحداثـة، وسـلطوية داخليًـا وخارجيًـا. وهـي تعتـبر سـلبية بالنسـبة للتحـول الديمقراطـي، عـلى وجـه الخصـوص، بسـبب مـا يُزعَـم مـن أن «رؤيتهـا الطائفيـة» تحبِّـذ عـدم الاسـتقرار السـياسي[٥٨]. وبتعبـير آخـر، فـإن «السياسـة التـي ترتكـز عـلى المقـدَّس يُنظـر إليهـا عـادة، عـلى أنهـا مناقضـة للديمقراطيـة الليبراليـة»[٥٩]. وقـد عانـت الأحـزاب السياسـية الكاثوليكيـة مـن وصمـة التشـويه هـذه بالفعـل فيـما بـين أواخـر القـرن التاسـع عـشر وأوائـل القـرن العشريـن، حينـما جـرى التشـكيك في مؤهلاتهـا الديمقراطيـة، بدعـوى عـدم التناغـم بـين مشـاركتها في الديمقراطيـة وولائهـا للفاتيـكان. وخضعـت تلـك الرؤيـة -كـما أسـلفنا القـول- للمراجعـة، بعـد قيـام الدليـل عـلى وجـوب ذلـك، في ضـوء الـدور الـذي لعبتـه الأحـزاب المسـيحية الديمقراطيـة في عمليـة التحـول الديمقراطـي في أوروبـا الغربيـة وفي أمريـكا اللاتينيـة[٦٠].

(54) Philpott, "Explaining the Political Ambivalence of Religion," 507–8.

(55) Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.

(56) Huntington, The Third Wave.

(57) Künkler and Leininger, "The Multi-Faceted Role of Religious Actors in Democratization Processes"; Toft, Philpott, and Shah, God's Century; Brocker and Künkler,"Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction"; Ozzano and Cavatorta, Religiously Oriented Parties and Democratization; Haynes, Routledge Handbook to Religion and Political Parties.

(58) Rosenblum, "Religious Parties, Religious Political Identity, and the ColdShoulder of Liberal Democratic Thought," 42.

(59) Tepe, Beyond Sacred and Secular, 1.

(60) Kalyvas, The Rise of Christian Democracy in Europe; Huntington, The ThirdWave; Luna, Monestier, and Rosenblatt, "Religious Parties in Chile"; Gill, Renderingunto Caesar; Mainwar-

وعلى النقيض من ذلك، فإن هذا الإحساس بالريبة قد بلغ ذروته الآن بالنسبة للأحزاب الإسلامية، التي ينظر إليها كثيرون على أنها أحزاب معادية للنظام[٦١]، وخطرة على الاستقرار الديمقراطي وعلى الحقوق المدنية (خاصة فيما يتعلق بحقوق المرأة والأقليات الدينية). ويؤدي هذا التصور عادة (كما سنبيِّن في الفصل التاسع من هذا الكتاب)، إلى ظاهرة إقصاء الأحزاب الإسلامية من كثير من النظم السياسية، وإلى اضطهاد المتشددين الإسلاميين، بوتيرة ليست نادرة، بسبب أفكارهم لا أكثر. وقد وصفت **جيليان شويدلر** (Schwedler Jillian) هذه الظاهرة بأنّها «مفارقة» مشاركة الإسلاميين في الانتخابات، مع تبرير ظاهرة الإقصاء، بل حتى وضع قيود على الديمقراطية بذريعة «الخوف من احتمال أن تأتي الانتخابات الديمقراطية إلى سدة الحكم بنظام معاد للديمقراطية»[٦٢]. وتلاحظ **شويدلر**[٦٣] أنه مع ذلك ليس هناك دليل إمبيريقي على أن ثمة أحزاب دينية فازت في انتخابات ديمقراطية، ثم أقامت نظام حكم غير ديمقراطي، بل هناك -على العكس- حالات كثيرة لتخريب قوى علمانية للديمقراطية، مع كون هدفها الرسمي المعلن هو حماية علمانية الدولة وحقوق المواطنين.

ويبدو أنه قد تبلورت وجهتَا نظر بخصوص هذه القضية. فمن جهة، ينظر بعض العلمانيين بعين الريبة للأحزاب ذات التوجه الديني كافة، حتى لو كانت معتدلة، بدعوى أنها ربما تخفي «أجندة خفية» ترمي إلى إقامة نظام حكم ثيوقراطي، بينما تتظاهر باحترام القيم الديمقراطية. في المقابل، واستنادًا إلى فكرة «تعدد المشارب في الديانة الواحدة»، هناك فريق آخر من العلماء على قناعة بإمكانية وجود أحزاب معتدلة دينية التوجه، بل حتى الأحزاب الراديكالية يمكن أن تدخل في عملية تحول تقودها إلى الاعتدال، وتصبح لاعبًا شرعيًّا في السياسة الديمقراطية. ومنبع هذه الفكرة هو الأدبيات التي تتناول عملية اعتدال الأحزاب الشيوعية (communist) في أوروبا الغربية، وتحوُّلها إلى أحزاب ديمقراطية اجتماعية (democratic-social)[٦٤]. وتوحي هذه الفكرة -وفقًا للتصنيف الذي نتبناه في هذا الكتاب للأحزاب الدينية التوجه، ونصفه في الفصل الثالث- بحدوث تطور من نمط الحزب «الأصولي» إلى نمط الحزب «المحافظ». وتوجد حاليًا عدة دراسات تستخدم هذا الإطار المنهجي في تحليل الأحزاب الديمقراطية المسيحية، ودورها في عملية التحول الديمقراطي في أوروبا الغربية[٦٥]، فضلًا عن عدد يسير من المحاولات البحثية المهمة الرامية إلى المقارنة بين أحزاب تستلهم فكرها من تقاليد دينية مختلفة[٦٦]. ومع ذلك، فإن معظم الدراسات الحديثة في هذا الموضوع تتمحور حول الأحزاب الإسلامية[٦٧].

بتعبير **شويدلر**، يمكن تعريف «عملية الاعتدال» (moderation) بأنها «عملية تغيير يمكن وصفها بأنها حركة على مسار متدرِّج من الراديكالية إلى الاعتدال، تكافئ الزيادةُ في الاعتدال مقدارَ التحرك عليه في الاتجاه المضاد للممارسات الأكثر إقصائية (من تلك النوعية التي ترى أن كافة المنظورات البديلة غير شرعية، وخطيرة بالتبعية)»[٦٨]. وهنا يرد السؤال: كيف يمكن تفعيل هذا المفهوم؟ ترى **غونَش مراد توزغر** أن بالإمكان تفكيك هذا المفهوم إلى بُعدَين مختلفين:

> **الاعتدال الأيديولوجي**، ويمكن تعريفه بأنه **عملية** يتبنى عبرها الفاعلون السياسيون أفكارًا لا تتعارض مع مبادئ السيادة الشعبية، والتعددية السياسية، وتقييد سلطة الدولة التعسفية. ويقتضي ذلك في معظم الأحوال توسيعًا مستمرًا لحدود العمل السياسي المتناغم والمبرَّر داخليًّا.

(61) Sartori, Parties and Party Systems.

(62) Schwedler, "A Paradox of Democracy?" 25.

(63) Schwedler, "A Paradox of Democracy?"; Schwedler, Faith in Moderation.

(64) Ishiyama "Communist Parties in Transition"; Berman, "Taming Extremist Parties."

(65) Kalyvas, The Rise of Christian Democracy in Europe; Warner, "Christian Democracy in Italy."

(66) Kalyvas, "Commitment Problems in Emerging Democracies"; Tepe, "Moderation of Religious Parties"; Hale, "Christian Democracy and the AKP."

(67) Schwedler, Faith in Moderation; Schwedler, "Can Islamists Become Moderates?"; Schwedler, "Islamists in Power?"; Clark, "The Conditions of Islamist Moderation"; Tezcür, Muslim Reformers in Iran and Turkey; Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"; Kirdiş, "Wolves in Sheep Clothing or Victims of Times?"; Wickham, "The Path to Moderation"; Karakaya and Yildirim, "Islamist Moderation in Perspective."

(68) Schwedler, "Islamists in Power?" 3.

أمـا **الاعتـدال السـلوكي**، وهـو متعلّـق بتكييـف اسـتراتيجيات انتخابيـة تصالُحيـة وغـير صداميـة، تسـعى إلى تسـوية تسـاوُمية وسـلمية للمنازعـات، وذلـك عـلى حسـاب الاسـتراتيجيات غـير الانتخابيـة التحريضيـة والصداميـة، التـي قـد لا تكـون عنيفـة بالـضرورة، ولكـن قـد تتضمـن أفعـالًا مثـيرة للجـدل[٦٩].

ومـن الممكـن «قيـاس» هـذه الأبعـاد -بتعبـير إمبيريقي- عـبر عـدة مـؤشرات، منهـا قبـول دولـة مدنيـة لا دينيـة، وقبـول القيـم والإجـراءات الديمقراطيـة، وقبـول مجتمـع ونظـام سـياسي تعدديّـين، والتعـاون مـع الأحـزاب العلمانيـة، وقبـول المفاهيـم العالميـة لحقـوق الإنسـان والمسـاواة، والتخلّـي عـن النـماذج المعرفيـة للعلاقـات الدوليـة القائمـة عـلى الـصراع الحضـاري، وقبـول اقتصـاد السـوق الحـر[٧٠]. وبالطبـع، ليـس ثمـة اتفـاق بـين الباحثـين حـول المحتـوى الدقيـق لهـذه القائمـة مـن المـؤشرات، التـي قـد يشـير بعضها إلى التغريـب، والقبـول غـير النقـدي لنظـام عالمـي يقـوم على الرأسـمالية والهيمنـة الغربيـة، لا عـلى الاعتـدال. وعـلاوة عـلى ذلـك، سـنجد أن مفهـوم الاعتـدال نفسـه يعـاني مـن العديـد مـن أوجـه القصـور، إذا وضعنـا في الاعتبـار -بتعبـير **مانفـرد بروكـر** (Brocker Manfred) **ومرجـام كونكلـر** (Künkler Mirjam)- أن «الاعتـدال قـد يتبايـن -بالطبـع- مـن قضيـة لأخـرى»، وأنـه «ليـس بـلا رجعـة»، وأنـه «ليـس تصنيفًـا، بـل هـو عمليـة» خاصـة بـ«تغيـر ينبغـي فهمهـا عـلى أنهـا حركـة عـلى مسـار متـدرِّج مـن الراديكاليـة إلى الاعتـدال». وفضـلًا عـن ذلـك، فـإن الأحـزاب ليسـت «فاعـلًا وحدويًّـا»؛ بـل تتضمـن، في الغالـب، فصائـل متباينـة المواقـف، وقـد تكشـف عـن وجـود فـوارق مهمـة بـين المركـز والهامـش و/أو بـين نخبـة الحـزب والمتشـددين في قاعدتـه الجماهيريـة[٧١].

ثـم إنـه لا يـكاد يكـون هنـاك اتفـاق بـين الباحثـين حـول العوامـل التـي تقـود حزبًـا مـا إلى الاعتـدال. ومـع ذلـك، فبحوزتنـا مجموعـة معتـبرة مـن الإسـهامات العلميـة التـي تـدور حـول فرضيـة مـا يسـمى «الاعتـدال عـبر الإدمـاج»، التـي «تؤكـد عـلى الطرائـق التـي تقـدِّم مـن خلالهـا المؤسسـات والفـرص السياسـية محفـزاتٍ لجماعـات كانـت مسـتبعَدة في السـابق، للدخـول في النظـام والتخلـي عـن التكتيـكات الأكـثر راديكاليـة، و‹اللعـب وفـق القواعـد›»[٧٢]. وطبقًـا لهـذه الفرضيـة، تجنـح الأحـزاب المدمجـة في السياسـة الانتخابيـة الديمقراطيـة إلى الاعتـدال، «لـكي تغـدو قـادرة عـلى المنافسـة في بيئـة تعدديـة، حيـث يتعـين عليهـا تصميـم قواعـد مشـتركة، وحيـث تحتـم عليهـا القيـود المفروضـة عـلى المشـاركة أن تُراجِـع مواقفهـا الأيديولوجيـة الصارمـة، مـن أجـل تحقيـق بعـض أهدافهـا السياسـية، عـلى أقـل تقديـر»[٧٣].

وبالرغـم مـن الـرواج الكبـير لفرضيـة «الاعتـدال عـبر الإدمـاج»، فإنهـا محـل انتقـادات جوهريـة، تـسري عـلى بعـض حـالات الدراسـة المتضمنـة في هـذا الكتـاب، مثـل الهنـد[٧٤] وتركيـا[٧٥] وتونـس[٧٦]. وأول تلـك الانتقـادات هـو قـول بعـض الباحثـين إن المحفـزات الحيويـة للسـير في اتجـاه الاعتـدال، لا يلـزم بالـضرورة أن يكـون مصدرها هو المشـاركة الديمقراطيـة، بـل يمكـن أن تكـون ثمـرة تفاعـل اسـتراتيجي مـع المؤسسـة العلمانيـة والجيـش «يفـرض» الاعتـدال عـلى الأحـزاب الدينيـة[٧٧]. وتـرى طائفـة أخـرى مـن الباحثـين أن مصـدر الاعتـدال قـد يكـون هـو التعلُّـم الاجتماعـي، وليـس القيـود والحوافـز مـن داخـل البيئـة نفسـها. فعامـل الاعتدال الحقيقـي في هـذا المنظـور، هـو التفاعـلات والتنشـئة الاجتماعيـة مـع الفاعلـين الآخريـن، بشـكل مسـتوحى مـن مختلـف الأيديولوجيـات[٧٨]. وتـرى دراسـات أخـرى أن عوامـل تنشـأ داخـل الأحـزاب ذاتهـا، تتعلـق بـروح الوسـطية وتصوّرهـا للمصلحـة الذاتيـة، وبديناميـات النقـاش داخـل الحـزب، يمكـن أن تقـود إلى اعتـدال أيديولوجـي،

(69) Tezcür, Muslim Reformers in Iran and Turkey, 10–11.

(70) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"; Schwedler, Faith in Moderation; Clark, "The Conditions of Islamist Moderation."

(71) Brocker and Künkler, "Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction," 177.

(72) Schwedler, "Can Islamists Become Moderates?" 352.

(73) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 858.

(74) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 858.

(75) Bashirov and Lancaster, "End of Moderation"; Öztürk, "An Alternative Reading of Religion and Authoritarianism."

(76) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

(77) Hamid, Temptations of Power; Hale and Ozbudun, Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey.

(78) Wickham, "The Path to Moderation"; Cavatorta, "Civil Society, Islamism and Democratisation"; Yilmaz, "Muslim Democrats in Turkey and Egypt."

لا في مواقف الإدماج وحسب، بل حتى في مواقف الإقصاء[٧٩]. وعلاوة على ذلك، فإن الديناميات الداخلية للأحزاب والحركات الاجتماعية ترتبط بالدور الذي تلعبه العلاقات بينها في تحقيق الاعتدال. فتلك العلاقات عنصر قد يقوم الدليل على أهميته الحيوية في الأحزاب الدينية التوجه، بالنظر إلى «العلاقة الترابطية» (associational nexus) بينها وبين المنظمات والحركات الدينية، التي سلطت **روزنبلوم** الضوء عليها بوصفها سمة متواترة للأحزاب الدينية[٨٠]. وفي هذه الحالة، تتجلى في الغالب أهمية عملية تحقيق الاستقلال الذاتي للحزب عن الحركات الاجتماعية[٨١]. وإذا لم يحدث ذلك، فإن علاقة الحزب مع الحركات الاجتماعية يمكن أن تسفر إمّا عن الدفع به باتجاه التحول الديمقراطي[٨٢]، أو الدفع به إلى نقيض ذلك، لقيامها بدور العامل المرسخ للأيديولوجيات غير المتسامحة وممارسات العنف[٨٣]، وذلك يتوقف على طبيعة الحركة وأيديولوجيتها. وسلطت تلك الأدبيات أيضًا، وبوجه عام، الضوءَ على أهمية ما ينتج عن التغيرات في القاعدة الاجتماعية للحزب وفي وضعيته الاجتماعية-الاقتصادية وفي توجهه من تأثير [في مَيل الحزب نحو الاعتدال]، خاصة فيما يتعلق بالدور الإيجابي الذي يلعبه ظهور «**طبقة برجوازية ورِعة**» (bourgeoisie pious) داخل المجموعات الاجتماعية المناصرة للحزب[٨٤].

وبالطبع فإن الاعتدال ليس هو المسار الوحيد للتغيير بالنسبة لأي حزب سياسي. فمن مقتضى وضع عامل الاعتدال في الحسبان أن يكون هناك اعتبارٌ أيضًا للمفهوم المقابل له، أي «التثوير الجذري» (radicalization)؛ وهو مفهوم إشكالي، ربما بدرجة تفوق مفهوم الاعتدال، بسبب ترويج الإعلام لاستخدامه فيما يتصل بالتطرف والإرهاب الإسلامي. علاوة على ذلك، فقد طرح الباحثون تعريفات مختلفة للغاية لهذا المفهوم، الذي قد يكون مطلقًا وقد يكون نسبيًّا، مما يُثير علامات استفهام في حقول مختلفة، سواء في السياسة الداخلية (بالنسبة للمقاربات المستوحاة من اعتبارات أمنية، في مقابل المقارَبات التي تركز على الاندماج) أو في الشؤون الخارجية[٨٥]. ونعني بالتثوير الجذري في تحليلنا له عند تطبيقه على الأحزاب الدينية التوجه -كما هو وارد في التصنيف المطروح في الفصل الثالث من هذا الكتاب- تحوُّلَ حزب سياسي ما من نمط الحزب المحافظ أو الحزب التقدمي أو حزب المعسكر (وهي الأنماط التي يجمع بينها التوجه الديمقراطي غير الصدامي) إلى النمط الأصولي أو النمط القومي (الذي يتسم بالميل إلى الصراع أو -في أحسن الظروف- بغموض موقفه من الديمقراطية). وهذا يعني أيضًا وجود مسارَيْن مختلفَيْن للتثوير (ومن ثَمَّ وجود اتجاهَيْن نحو الاعتدال). وكما سيتضح بشكل أكبر في الفصلَيْن الثاني والثالث، فإنه بينما يقتضي مفهوم «التثوير الجذري» ضمنيًّا تعميق الانقسام الديني-العلماني، يدور «الاعتدال» حول تعميق الانقسامات العرقية-الدينية الكائنة بالفعل (في المجتمعات المنقسمة تقليديًّا)، أو الانقسام الجديد بين التيارَين المجتمعي-التقليدي والتحرري-العالمي (في المجتمعات المتقدمة، بتأثير عمليات العولمة والهجرة). وكما سنبين لاحقًا، فإن هذه العملية الأخيرة تتضمن أيضًا تبنّي بعض سمات النمط «القومي» (لا سيّما تقديس الأرض والقومية والتمحور حول النظر إلى الجماعات العرقية-الدينية الأخرى على أنها عدو) من جانب حزب ديني التوجه، كان تركيزه الأساسي في السابق هو الانقسام الديني-العلماني. وأخيرًا، **فإنه بالنظر إلى أنماط الأنظمة الحزبية، وليس إلى كل حزب وكل ائتلاف حزبي على حدة، فإن كلا نمطي التثوير الجذري يولد ظاهرة الاستقطاب بالنسبة للأنظمة الحزبية والسياسية**، وهي ظاهرة نُعرِّفها هنا بأنها «**عملية** يتجمع عبرها الأفراد حول مواقف متنافرة، بينما يتناقص عدد من يتبنون مواقف تصالحية فيما بينهم»[٨٦].

المراجع

- Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge;

(79) Clark, "The Conditions of Islamist Moderation"; Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

(80) Rosenblum, "Religious Parties, Religious Political Identity, and the ColdShoulder of Liberal Democratic Thought."

(81) Wegner and Pellicer, "Islamist Moderation without Democratization."

(82) Kalyvas, The Rise of Christian Democracy in Europe.

(83) Jaffrelot, "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy.".

(84) Yavuz, The Emergence of a New Turkey; Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy.'"

(85) Sedgwick, "The Concept of Radicalization as a Source of Confusion"; Neumann,"The Trouble with Radicalization."

(86) Tepe, "The Perils of Polarization and Religious Parties," 833.

- Bruce, Steve. "Did Protestantism Create Democracy?" *Democratization* 11, no. 4 (2004): 3–20.
- Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr, and Matthias Middell. *Multiple Secularities beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Boston; Berlin; Munich: Walter de Gruyter, 2015.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Cavatorta, Francesco. "Civil Society, Islamism and Democratisation: The Case of Morocco." *The Journal of Modern African Studies* 44, no. 2 (2006): 203–22.
- Cavatorta, Francesco, and Fabio Merone. "Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857–75.
- Clark, Janine A. "The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 38, no. 4 (2006): 539–60.
- Comte, Auguste. *Cours de Philosophie Positive*. Paris: J. B. Ballière et fils, 1864.
- Dahl, Robert A. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1972.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford; Cambridge, MA: John Wiley & Sons, 1994.
- Dobbelaere, Karel. "Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept." *Current Sociology* 29, no. 2 (2016).
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Eisenstadt, S. N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29.
- Ferrara, Alessandro. "The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society." *Philosophy & Social Criticism*, January 1, 2009.
- Fox, Jonathan. *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- ———. "Religion as an Overlooked Element of International Relations." *International Studies Review* 3, no. 3 (2001): 53–73.
- Fox, Jonathan, and Shmuel Sandler. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Malden, MA: Polity, 2000.

- Almond, Gabriel A., Emmanuel Sivan, and R. Scott Appleby. "Fundamentalism: Genus and Species." In *Fundamentalisms Comprehended*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 399–424. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Anderson, John. "Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization." In *Routledge Handbook of Religion and Politics*, edited by Jeffrey Haynes,210–192 . Abingdon: Routledge, 2009.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Bardon, Aurélia, Kristina Stoeckl, Maria Birnbaum, and Lois Lee, eds. *Religious Pluralism: A Resource Book*. Florence: European University Institute, 2015.
- Bashirov, Galib, and Caroline Lancaster. "End of Moderation: The Radicalization of AKP in Turkey." *Democratization* 25, no. 7 (2018): 1210–30.
- Berger, Peter, Grace Davie, and Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Aldershot, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing Co., 2008.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Berman, Sheri. "Taming Extremist Parties: Lessons from Europe." *Journal of Democracy* 19, no. 1 (2008): 5–18.
- Boix, Carles, and Susan Carol Stokes. "Endogenous Democratization." *World Politics* 55, no. 4 (2003): 517–49.
- Brocker, Manfred, and Mirjam Künkler. "Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction." *Party Politics* 19, no. 2 (2013): 171–86.
- Bromley, Simon. "Islamic Exceptionalism—Myth or Reality?" In *Democratisation*, edited by David Potter, David Goldblatt, Margaret Kiloh, and Paul Lewis, 321–44. London: Wiley-Blackwell, 1997.

tion 20, no. 5 (2013): 876–94.

- Kalyvas, Stathis N. "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties." *Comparative Politics* 32, no. 4 (2000): 379–98.
- ———. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Karakaya, Suveyda, and A. Kadir Yildirim. "Islamist Moderation in Perspective: Comparative Analysis of the Moderation of Islamist and Western Communist Parties." *Democratization* 20, no. 7 (2013): 1322–49.
- Kepel, Gilles. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 1991.
- KirdiŞ, Esen. "Wolves in Sheep Clothing or Victims of Times? Discussing the Immoderation of Incumbent Islamic Parties in Turkey, Egypt, Morocco, and Tunisia." *Democratization* 25, no. 5 (2018): 901–18.
- Künkler, Mirjam, and Julia Leininger. "The Multi-Faceted Role of Religious Actors in Democratization Processes: Empirical Evidence from Five Young Democracies." *Democratization* 16, no. 6 (2009): 1058–92.
- Kuru, Ahmet T. "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion." *World Politics* 59, no. 4 (2007): 568–94.
- Lawrence, Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. London: Taurus, 1989.
- Linz, Juan J. "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion." In *Totalitarianism and Political Religions, Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, edited by Hans Maier, 107–25. Abingdon: Routledge, 2004.
- Lipset, Seymour Martin. *Political Man. The Social Bases of Politics*. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1960.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Publishing Company, 1967.
- Luna, Juan Pablo, Felipe Monestier, and Fernando Rosenblatt. "Religious Parties in Chile: The Christian Democratic Party and the Independent Dem-
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: W. W. Norton & Company, 1961.
- Frisch, Hillel, and Menachem Hofnung. "Power or Justice? Rule and Law in the Palestinian Authority." *Journal of Peace Research* 44, no. 3 (2007): 331–48.
- Fukuyama, Francis. "Confucianism and Democracy." *Journal of Democracy* 6, no. 2 (1995): 20–33.
- Gentile, Emilio. "Political Religion: A Concept and Its Critics—A Critical Survey." *Totalitarian Movements and Political Religions* 6, no. 1 (2005): 19–32.
- Gill, Anthony James. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity, 2008.
- Hale, William. "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 293–310.
- Hale, William, and Ergun Ozbudun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*. Abingdon: Routledge, 2009.
- Hamid, Shadi. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East*. Oxford; New York: Oxford University Press USA, 2014.
- Harris, Ian. *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. London; New York: A&C Black, 1999.
- Haynes, Jeffrey. "Religion, Secularisation and Politics: A Postmodern Conspectus." *Third World Quarterly* 18, no. 4 (1997): 709–28.
- ———, ed. *The Routledge Handbook to Religion and Political Parties*. Abingdon: Routledge, 2019.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1997.
- ———. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- Ishiyama, John T. "Communist Parties in Transition: Structures, Leaders, and Processes of Democratization in Eastern Europe." *Comparative Politics* 27, no. 2 (1995): 147–66.
- Jaffrelot, Christophe. "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva Radicalism and Coalition Politics." *Democratiza-*

- Ozzano, Luca, and Francesco Cavatorta, eds. *Religiously Oriented Parties and Democratization*. Abingdon; New York: Routledge, 2014.
- Ozzano, Luca, and Alberta Giorgi. *European Culture Wars and the Italian Case: Which Side Are You On?* London: Routledge, 2016.
- Philpott, Daniel. "Explaining the Political Ambivalence of Religion." *American Political Science Review* 101, no. 3 (2007): 505–25.
- Portier, Philippe. "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas." *Society* 48, no. 5 (2011): 424–43.
- Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub, and Fernando Limongi. *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950–1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765–807.
- Rokkan, Stein. *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.
- Rosenblum, Nancy L. "Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought." *Ethical Theory and Moral Practice* 6, no. 1 (2003): 23–53.
- Rustow, Dankwart A. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics* 2, no. 3 (1970): 337–63.
- Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Schwedler, Jillian. "A Paradox of Democracy? Islamist Participation in Elections." *Middle East Report*, no. 209 (1998): 25–29+41.
- ———. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis." *World Politics* 63, no. 2 (2011): 347–76.
- ———. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan And Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ———. "Islamists in Power? Inclusion, Moderation, ocratic Union." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 917–38.
- Madeley, John. "A Framework for the Comparative Analysis of Church–State Relations in Europe." *West European Politics* 26, no. 1 (2003): 23–50.
- Mainwaring, Scott P. *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row, 1978.
- Marx, Karl. *Critique of Hegel's "Philosophy of Right."* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Minkenberg, Michael. "Democracy and Religion: Theoretical and Empirical Observations on the Relationship between Christianity, Islam and Liberal Democracy." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33, no. 6 (2007): 887–909.
- Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston, MA: Beacon Press, 1966.
- Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London; New York: Verso, 2013.
- ———. *On the Political*. London; New York: Routledge, 2005.
- Nasr, Vali. "The Rise of 'Muslim Democracy.'" *Journal of Democracy* 16, no. 2 (2005): 13–27.
- Neumann, Peter R. "The Trouble with Radicalization." *International Affairs* 89, no. 4 (2013): 873–93.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Öztürk, Ahmet Erdi. "An Alternative Reading of Religion and Authoritarianism: The New Logic between Religion and State in the AKP's New Turkey." *Southeast European and Black Sea Studies* 19, no. 1 (2019): 79–98.
- Ozzano, Luca. "A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism." *Totalitarian Movements and Political Religions* 10 (2009): 339–59.
- ———. *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- ———. "Introduction: Religion, Democracy and Civil Liberties." *European Political Science* 12, no. 2 (2013): 147–53.

don: C. A. Watts, 1966.

- Yavuz, M. Hakan. *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.
- Yilmaz, Ihsan. "Muslim Democrats in Turkey and Egypt: Participatory Politics as a Catalyst." *Inside Turkey* 11, no. 2 (2009): 93–112.

and the Arab Uprisings." *Middle East Development Journal* 5, no. 1 (2013): 1350006-1–1350006-18.

- Sedgwick, Mark. "The Concept of Radicalization as a Source of Confusion." *Terrorism and Political Violence* 22, no. 4 (2010): 479–94.
- Stepan, Alfred C. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57.
- Tepe, Sultan. *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.
- ———. "Moderation of Religious Parties: Electoral Constraints, Ideological Commitments, and the Democratic Capacities of Religious Parties in Israel and Turkey." *Political Research Quarterly* 65, no. 3 (2012): 467–85.
- ———. "The Perils of Polarization and Religious Parties: The Democratic Challenges of Political Fragmentation in Israel and Turkey." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 831–56.
- Tezcür, GüneŞ Murat. *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*. Austin: University of Texas Press, 2010.
- Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, and Timothy Samuel Shah. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.
- Warner, Carolyn M. "Christian Democracy in Italy: An Alternative Path to Religious Party Moderation." *Party Politics* 19, no. 2 (2013): 256–76.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner, 1958.
- ———. *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.
- Wegner, Eva, and Miquel Pellicer. "Islamist Moderation without Democratization: The Coming of Age of the Moroccan Party of Justice and Development?" *Democratization* 16, no. 1 (2009): 157–75.
- Wickham, Carrie Rosefsky. "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party." *Comparative Politics* 36, no. 2 (2004): 205.
- Wilson, Bryan R. *Religion in Secular Society*. Lon-

هل تُعدُّ الحركات الإسلامية السياسية حركات متعلمنة؟

د. محمد عفان

ملخص

تعد الحركات الإسلامية السياسية حركات حداثية، نشأت استجابة للحداثة وتحديا لها في ذات الوقت، وأنتجت أنماطا مؤسسية ونسخا من التدين حاولت أن تحفظ للمرجعية الإسلامية فاعليتها وملاءمتها داخل المجتمعات المسلمة في طور التحديث. فإذا كانت العلمانية هي إحدى السمات الأساسية في الظاهرة الحداثية، فهل تسرب شيءٌ من سمات العلمانية إلى الحركات الإسلامية السياسية؟

تجيب هذه الورقة على هذا السؤال بتقديم تعريف للعلمانية باعتبارها عملية تفاعل بين الدين والحداثة، ومحاولة لإعادة إنتاج الدين وفق شروط الحداثة، وفي هذا الإطار يمكن النظر إلى الحركات الإسلامية السياسية باعتبارها حركات متعلمنة من عدة أوجه: أنها انخرطت في عملية أدلجة للدين بما أعطى أولوية للقضايا المرتبطة بإدارة السلطة والثروة في المجتمعات المسلمة، مقارنة بالقضايا المرتبطة بالعقائد أو الإشكاليات الفقهية أو المسائل الكلامية، وأنها استخدمت المنطق الحداثي المرتكز على العقلانية والمصلحة في الترويج لأيديولوجيتها، بما عزز من مرجعية المعيارية الحداثية، وأنها أسهمت - بقصد أو من غير قصد - في تراجع دور المؤسسات الدينية العلمائية في المجالين الاجتماعي والسياسي.

الكلمات المفتاحية: العلمانية - الحداثة - الحركات الإسلامية السياسية - الأيديولوجيا

منذ تشكل هذه الظاهرة خلال الربع الثاني من القرن العشرين، أثارت الحركات الإسلامية السياسية عدة إشكاليات سواء على المستوى النظري أو على مستوى الممارسة السياسية، إذ دخلت هذه الحركات في مواجهة مع العديد من الدول والأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، مدعومة عادة بالمؤسسات الدينية الرسمية، ومع الحركات الدعوية السلفية والتقليدية المحافظة كذلك، وكانت إحدى نقاط الاشتباك على المستوى الأيديولوجي هي علاقتها الملتبسة بالحداثة والعلمانية، إذ من جهة، كانت الدول الحداثية في الإقليم تعتقد أن هذه الحركات قوى رجعية، تقف حجر عثرة أمام مشروعها الطموح للتقدم، والذي تعد العلمانية إحدى ركائزه الأساسية، ومن جهة أخرى، اتهمتها العديد من الحركات الدعوية التقليدية والسلفية بأن فهمها للإسلام

مغلوط، وأن نمط التدين الذي تتبناه وتدعو له غير أصيل، «ملوث» بشوائب الحداثة، ويستبطن قيما علمانية غير إسلامية في جوهرها، وإن قامت الحركات الإسلامية السياسية بإضافة مسحة دينية شكلية عليها.

قد يكون الاتهام بالرجعية من قبل النظم الحداثية الحاكمة مسألة بديهية، لأن هذه الحركات في برامجها السياسية ولغة خطابها تؤكد على مرجعية الشريعة الإسلامية، وتستدعي التراث والخبرات التاريخية الإسلامية بأكثر مما تستسيغه ذائقة هذه النظم، لكن الإشكالية الأخرى تبدو ظاهريا متناقضة وغير منطقية، إذ كيف يمكن اتهام حركات تهدف إلى تثبيت المرجعية الإسلامية وتعزيز دورها في النظم السياسية والاجتماعية أن بالعلمانية؟

مناقشة هذه الإشكالية سيحتاج أولا إلى فك مناقشة علاقة الحركات الإسلامية السياسية بالحداثة، وكذلك العلاقة بين مشروع الحداثة والعلمانية، حينها يمكن النظر إلى مظاهر «العلمنة» في الحركات الإسلامية السياسية، ومسبباتها، وأثرها على علاقة هذه الحركات الملتبسة مع المؤسسات السياسية والدينية الأخرى.

العلمانية: المفهوم والتصنيفات

من المتعارف عليه أن الحداثة ظاهرة بالغة التركيب، وأن لها أوجها متعددة، ومظاهر متباينة، سواء في شقها الإبستمولوجي القائم على العلم التجريبي والوضعية والعقلانية ونحو ذلك من سمات فلسفة التنوير الأوروبية، أو السياسي المتمثل في السلطة بشكلها المؤسسي لا الشخصاني، والدستورية، والبيروقراطية المعقدة، والشرعية القانونية، والسياسة الجماهيرية، والفكرة القومية، وغيرها من خصائص الدولة الحديثة، أو بشقها الاقتصادي الذي تشكّل عبر الثورات الاقتصادية المتتالية، وتجسد في منظومة الرأسمالية، أو الاجتماعي الذي يمتاز بالتحضر، أي الانتقال إلى سكنى الحضر، والتخصصية في المجالات الاجتماعية، والفردانية، وتراجع أهمية الروابط التقليدية القبلية والطائفية والجهوية، ونحو ذلك من تجليات.[1]

لكن الأمر الذي يحتاج إلى مزيد من التوضيح في هذا الشأن هي العلاقة بين الحداثة والعلمانية، وما هي مركزية العلمانية في المنظومة الحداثية؟

تكمن الإشكالية في إجابة هذا السؤال أن العلمانية هي ظاهرة مركبة كذلك، لها مستويات متعددة، ولها درجات متفاوتة. فمن حيث المستويات، يمكن تعريف العلمانية بأربع مقاربات متباينة:

١. على المستوى المؤسسي Institutional: وهو التعريف الشائع، والذي يدور حول فصل الكنيسة (أو المؤسسة الدينية) عن الدولة، أو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية « أو الزمانية بالتعبير المسيحي»، أو بين مدينة الله ومدينة البشر كما وصفها القديس أوغسطين.[2] وهذا التعريف على شيوعه، يعد تعريفا قاصرا، أولا لأن الانفصال المؤسسي بين المؤسسة التي تجسد السلطة السياسية والمؤسسة العلمائية التي لها السلطة الدينية)بمعنى سلطة تفسير النصوص الشرعية ومراقبة تطبيقها في الحالة الإسلامية(مسألة قديمة، وجدت في المسيحية في العصور الوسطى، وفي الخبرة الإسلامية، ولا شك في أديان أخرى كذلك.[3] والفصل المؤسسي لم يَحُل أبدا بين التفاعل الدائم بين المؤسستين، اللتين انخرطتا عبر تاريخهما الممتد في علاقات تعاون/تنافس/صراع بشكل مستمر. وبالتالي، فمن الأدق تعريف العلمانية على المستوى المؤسسي أنها دعوة لإنهاء الازدواجية - وبالتالي التنافس/الصراع الناتج عن هذه الازدواجية - بين كلا المجالين

(1) Christopher Pierson, *The modern state* (London and New York: Routledge, 2004), 28.

(2) Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan Van Antwerpen "Introduction" in Rethinking Secularism, eds. Calhoun, Juergensmeyer, and Van Antwerpen, 12 (New York: Oxford University Press, 2011).

(3) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford; California: Stanford University Press, 2003), 2.

من خلال إخضاع أحدهما للآخر. أي إنها صراع على الشرعية والسيادة في سياق هذا الفصل هذا.[٤] ومن ثم، فإن أحد الجوانب الأساسية للأيديولوجية العلمانية هو وضع حد لمظاهر سيادة المؤسسات الدينية على نظيرتها السياسية، وإخضاع المؤسسات الدينية للدولة.

٢. على المستوى القيمي Normative: وهو ما يعني فصل المجال السياسي وغيره من النطاقات الاجتماعية كالاقتصاد والقانون وما شابه عن المجال الديني، ومن ثم يكون لكل مجال منظومته القيمية الذاتية المغايرة للمنظومة القيمية للدين.[٥] وهذا مرتبط بعدة ديناميات، أهمها التخصصية في المجالات الاجتماعية، أي إمكانية التمييز والفصل بين النطاقات المختلفة للأنشطة الاجتماعية، والخصخصة، أي تآكل الحضور الديني في المجال العام ودفعه إلى نطاقه المتعين المرتبط بالقضايا والممارسات الثيولوجية، وبالتالي حصره في المجال الخاص، مجال الاعتقاد والضمير والسلوك الفردي، وهو مرتبط كذلك بتراجع دور المؤسسات العلمائية في المجالات التي اعتادت أن يكون لها دورا وصائيا عليها أهمها القانون والقضاء، ومجال العلوم والتعليم.

٣. على مستوى الإبستمولوجيا Epistemological: أي رفض المنهجية المعرفية الدينية والتأكيد على الأبستمولوجيا العلمية الوضعية والعلم التجريبي كمصدر وحيد للمعرفة،[٦] وهو الأمر الذي - كما ذكرنا - صحبه تراجع الحضور الديني في مجال العلوم، والانتشار المضطرد للتعليم «المدني» على حساب التعليم الديني. وكذلك، أصبح الإنسان والطبيعة هما الموضوعان الأساسيان للعلوم والبحث الأكاديمي، على حساب القضايا الأخروية والعقائدية المرتبطة بالإله وبعوالم ما وراء الطبيعة، كما تراجعت منهجيات التفكير التي كانت تربط الظواهر الطبيعية المختلفة بقوى خارجية غير مدركة، لتحل محلها منهجيات عقلانية تدرس هذه الظواهر وفق قواعد البحوث التجريبية.

٤. على مستوى الأنطولوجيا Ontological: وهو ما يقدم العلمانية كباراديم مختلف، يرفض ويناقض البراديم الديني، ويتبنى رؤية مادية للوجود، وهو ما يجعل العلمانية مرتبطة بالإلحاد أو إنكار الحقيقة الدينية بشكل كامل.[٧]

نتيجة لذلك، يمكن الزعم بأن العلمانية هي مكونٌ أساسي في الظاهرة الحداثية، يتداخل معه في كافة تجلياته: السياسية، فيما يتعلق بطبيعة السلطة وأسس الشرعية، والاجتماعية، إذ يتداخل معها بفكرتي التخصص في المجالات الاجتماعية، وخصصة المجال الديني، ومعرفيا، بالتأسيس لأبستمولوجيا جديدة أنتجت نسقا حضاريا وأكاديميا مختلفا، مع ما صاحب ذلك كله من تراجع للحضور الديني ونفوذ المؤسسات الدينية وعلمائها، وقد عبر خوسيه كازانوفا عن هذا التغير بقوله: في عالم ما قبل الحداثة، كان المجال الديني هو الواقع المحيط، وبداخله يسعى الحيز العلماني إلى إيجاد مكانه. أما الآن، فيُنظر إلى المجال العلماني على أنه واقع كلي شامل، يجب على الحيز الديني أن يتكيف معه.[٨]

وفي هذا الإطار، يجب التفريق بين العلمانية كظاهرة اجتماعية مرتبطة بالحداثة Secularity، والعلمانية كأيديولوجيا سياسية أو ما قد يسمى بالعلمانوية Secularism ، فالأولى هي حصيلة جملة من

(4) Ahmet Davutoglu, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularism", in *Islam and Secularism in the Middle East,* eds. John Esposito and Azzam Tamimi, 180 (London: C. Hurst & Co., 2002).

(5) Heba Raouf Ezzat, "Secularism, The State and the Social Bond" in *Islam and Secularism in the Middle East,* eds. John Esposito and Azzam Tamimi, 125 (London: C. Hurst & Co., 2002).

(6) William H. Swatos and Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion* 60,3 (1999): 212

(7) Azzam Tamimi, "The Origin of Arab Secularism" in *Islam and Secularism in the Middle East,* eds. John Esposito and Azzam Tamimi, 15 (London: C. Hurst & Co., 2002).

(8) Jose Casanova, Public Religion in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 15.

التغيرات الاجتماعية التي أنتجت نسقا حضاريا متمايزا، أما الثانية، فهي أيديولوجيا تؤمن بتبني قيم ومنجزات العلمانية كمشروع سياسي، وتسعى لتطبيقه باستخدام سلطة الدولة.[٩]

بناء على ذلك، يمكن تصنيف العلمانية كأيديولوجيا سياسية إلى عدة أنماط مثالية Ideal types[10] حسب معيارين:

أولا: مدى عملية العلمنة، أي ما إذا كانت تقتصر على المجال السياسي فقط، أم تستهدف المجالات الاجتماعية الأوسع كالاقتصاد والتعليم والقانون والفن وغير ذلك، أو تستهدف المؤسسة الدينية نفسها في المجال العام، وكذلك معتقدات وضمير الأفراد في المجال الخاص بهدف القضاء على الدين كليا.

ثانيا: مدى انخراط الدولة في عملية العلمنة، أي ما إذا كان ينبغي للدولة أن تتقبل الوجود الديني، بل وتدعمه، أو أنها يجب أن تكون محايدة تجاه الأديان كافة، أو أن من واجبها المشاركة في حصر الدين في المجال الخاص، وفرض حماية صارمة للحفاظ على علمانية المجال العام.

وفق هذين المعيارين، يمكن تصنيف العلمانية إلى الأنماط المثالية Ideal types الآتية:

١. العلمانية الداعمة للدين Religious Secularism، والتي يشار إليها في بعض الأحيان بالعلمانية الاستيعابية Accomodationist Secularism، أو العلمانية الجزئية Partial Secularism بتعبير عبدالوهاب المسيري، أو السلبية Passive بتعبير تشارلز تيلور، وهي العلمانية التي تتبنى الفصل المؤسسي بين المؤسسة الدينية والدولة (أي جهاز الدولة البيروقراطي) أو بين الدين والمجال السياسي (في أضيق معاني السياسة)، لكنها تؤيد الدور الأخلاقي الفعال للدين في المجال العام، وتقوم على حماية الحريات الدينية، وتقدم الدعم المادي للمؤسسات الدينية، كدور العبادة، والمدارس الدينية، وهذا دون أي تمييز إيجابي لدين بعينه.[١١]

٢. العلمانية المعادية للدين Anti-religious Secularism، وهي التي تسمى عادة باللائكية *Laïcité*، وهي قريبة مما وصفه المسيري بالعلمانية الشاملة Comprehensive Secularism، وما أسماه تيلور بالعلمانية الجازمة Assertive Secularism، وهي علمانية عدوانية ومتشددة، ذات نظرة مادية للوجود، تهدف إلى علمنة جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك تتدخل في الحياة الخاصة للأفراد في محاولة لتحييد القناعات الدينية، أي أنها تسعى لنفي الدين من المجال العام، ولا تتسامح مع التدين الشخصي للأفراد.[١٢]

٣. بين الموقف الإيجابي الداعم والعدائي المناهض يوجد نمطين آخرين، كلاهما له موقف أقرب للحياد، وهما الذين يمكن ترجمتهما إلى علمانية متسامحة مع الدين Areligious Secularism، وعلمانية غير مرحبة بالدين Irreligious Secularism، الأولى أقرب للعلمانية الدينية في تقبلها لتواجد الدين في المجال العام، وفي حرصها على الحريات الدينية، لكنها بخلافها تقف موقفا متشددا إزاء أي دعم حكومي أو علاقة قريبة

(٩) Monika Wohlrab-Sahr and Marian Burchardt, "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities", Comparative Sociology 11 (2012): 882.

(١٠) يعرّف ماكس فيبر «النمط المثالي» بأنه بنية عقلية قياسية (unified mental construct) تُستخدم لأغراض التحليل النظري، لكنها لا توجد واقعيًا في نقائها المفاهيمي، ولا يمكن العثور عليها بشكل تجريبي.

(11) Abdul-Wahab Al-Messeri, "Secularism, Immanence, and Deconstruction" in *Islam and Secularism in the Middle East,* eds. John Esposito and Azzam Tamimi, 67 (London: C. Hurst & Co., 2002).
Winnifred Fallers Sullivan, "Varieties of Legal Secularism", in *Comparative Secularisms in a Global Age*, eds. Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, 109-110 (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

(12) Al-Messeri, "Secularism, Immanence, and Deconstruction" in *Islam and Secularism in the Middle East*, 68.
Olivier Roy (trans. by George Holoch), *Secularism Confronts Islam* (New York: Columbia University Press, 2007), xii.

للدولة بالمؤسسات الدينية، والثانية، أي العلمانية غير المرحبة بالدين، تقف كذلك موقفا متشددا من أي دعم حكومي للمؤسسات الدينية، لكنها تتشدد أيضا إزاء أي حضور للدين في المجال العام، إلا أنها لا تصل في ذلك إلى محاولة السيطرة على المجال الديني ذاته، أو التدخل في المجال الخاص كما في حالة العلمانية المناهضة للدين.[١٣]

تزايد حضور الدين في المجال العام، والعلاقة الإيجابية للدولة مع المجال الديني

وفق هذا المنظور، فإن العلمانية يمكن تعريفها أنها أيديولوجيا سياسية أو رؤية كونية - في أشكالها الشمولية - تهدف إلى إعادة صياغة الدين وفق شروط الحداثة، وأن تتحكم في وظائفه ومظاهره الاجتماعية في كلا المجالين العام والخاص، وهي ليست بالضرورة معادية للدين، بل قد تشكل أنماطا غير تقليدية من التدين.[١٤] فبعد أن غيرت الحداثة من السياقات السياسية والاجتماعية والفكرية، وأنهت أنماط التدين البسيطة،[١٥] كانت العلمانية محاولة للحصول على نسخة أكثر دنيوية، وأكثر عقلانية وواقعية، وأقل غيبية للدين تتوافق مع الحداثة، وهو ما استلزم إعادة تعريف وتقييد بعض الوظائف والأدوار الاجتماعية التي تؤديها المؤسسات الدينية العلمائية، وإخضاعها للسلطة السياسية، وفي بعض أنماط العلمانية المتطرفة، كان ذلك يعني استبدال الدين كليةً بمنظومات أيديولوجية عقدية، أو ما يمكن وصفه بالأديان الوضعية.[١٦]

(13) Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009),33,44.
Winnifred Fallers Sullivan, "Varieties of Legal Secularism", in *Comparative Secularisms in a Global Age*, 109-110.

(14) Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, "Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction" in *Comparative Secularisms in a Global Age*, eds. Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, 3 (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

(15) Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge; Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 19 - 20.

(16) Manfred B. Steger, "Religion and Ideology in the Global Age:

ما «العلماني» في الحركات الإسلامية السياسية؟

الحركات الإسلامية السياسية، المعروفة باسم حركات الإسلام السياسي Political Islam، أو الحركات الإسلاموية Islamism، تعرّف عادة أنها نشاط سياسي يستلهم الدين الإسلامي، أو حركة فكرية وسياسية معاصرة تسعى لجعل المجتمع والسياسة متوافقين مع الإسلام،[١٧] أو أنها حركة تسعى إلى جعل الإسلام حاكما على كافة مجالات الحياة من الإيمان والفكر إلى السياسة والإدارة والقانون، والبحث عن حل لمشكلة تخلف الدول الإسلامية مقارنة بالغرب عن طريق الوحدة والتضامن بين المسلمين.[١٨]

لكن إحدى الإشكاليات الأساسية في تعريف الحركات الإسلامية السياسية هو أن العديد من الأنساق الأيديولوجية ومن الأشكال المؤسسية تدخل تحت هذا المسمى. فمؤسسيا، على سبيل المثال، قد يكون لهذه الحركات أشكالا متعدِّدة: أحزاب سياسية، هيئات دعوية، مؤسسات خيرية، جماعات ضغط، مجموعات مسلَّحة، أو أشكال أخرى هجينة.[١٩] أما أيديولوجيا، فهناك عدة أنماط تختلف باختلاف مدى اعتدالها أو راديكاليتها، أو طبيعة نموذج الدولة الإسلامية الذي تتباه، ووفق هذا المعيار الأخير، يمكن التمييز بين أربعة أنماط من الأيديولوجيا الإسلاموية:

١. الإسلاموية السلطوية التقليدية، وهي التي تحاول الحافظ على الصيغ التقليدية للحكم الإسلامي في ظل المجتمعات الحداثية، فتكون السلطة أبوية مشخصنة في منصب الإمام، الذي يتمتع بمجموعة واسعة من السلطات التنفيذية، وبفترات ولاية غير محددة، وتكون للأمة فيها

Analyzing al Qaeda's Islamist Globalism", *New Political Science* 31 (2009): 530.

(17) Mohammed Ayoob, *The many faces of political Islam: religion and politics in the Muslim world* (Singapore: NUS Press, 2008), 11.

(18) Yasin Aktay, "The Ends of Islamism: Rethinking the Meaning of Islam and the Political", *Insight Turkey* 15, 1 (2013): 114.

(١٩) محمد عفان، تحولات الإسلام السياسي في نظام إقليمي متغير، (إسطنبول: منتدى الشرق، ٢٠١٩م)، ص٥.

مساحة ضئيلة للمشاركة السياسية، ولا يُسمح إلا لعلماء الدين بلعب دور سياسي من خلال تقديم المشورة للإمام.

٢. الإسلاموية الحداثية الديمقراطية، وهي التي تؤمن أن الأمة الإسلامية هي مركز النظام السياسي الإسلامي، وهي الخليفة الحقيقي لله، لذلك فهي المنوط بها مهمة تطبيق الشريعة، وهي مصدر شرعية الحاكم، ومهمتها أن تراقبه وتحاسبه، أي أن العلاقة بين الحاكم والأمة هي علاقة تعاقدية، والسلطة السياسية مؤسسية ومُقسمة، ومحددة بالدستور.

٣. الإسلاموية شبه الثيوقراطية، وهي التي تعطي علماء الشريعة اليد العليا في النظام السياسي الإسلامي، وهي التي تتمثل بشكل نمطي في نظرية ولاية الفقيه الشيعية، وإن كانت لا ترتبط فقط بالمذهب الشيعي، إذ أن لها نظائر في الحالة السنية، كحركة المحاكم الشرعية في الصومال، وحركة طالبان الأفغانية، كما أن لها سندا من الفقه الإسلامي التراثي، الذي جعل من ضمن شروط الإمام أن يكون عالما العلم المفضي إلى الاجتهاد.

٤. الإسلاموية المثالية الشمولية، وهي المتمثلة في نظرية الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وفيه تتجسد الشريعة الإسلامية في قالب أيديولوجي مغلق على الطراز الفاشي، يستعير منطقا قريبا من منطق الفلسفة المثالية الألمانية لتدعيم فرضياته الخاصة بالنظام السياسي والاجتماعي، وهو المنطق الذي يربط هذه النظم الحياتية بمنطق علويّ وكليّ يحكم الوجود، ولا يجعلها ثمرة للتوافقات المجتمعية، أو الاجتهادات البشرية.[٢٠]

تزايد هيمنة الدين على المجال العام، والطبيعة الدينية للدولة

ولا نحتاج إلى كثير نقاش لنؤكد أن ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية هي ظاهرة حداثية، فكما أوضح عددٌ من الأكاديميين، أن هذه الظاهرة لم تكن ممكنة بغير الحداثة، وأنها ردة فعل على الحداثة، بقدر ما هي منتج لها،[٢١] فهي استفادت من الحداثة أمورا متعددة، من أهمها: إنتاجها للأيديولوجيا الإسلامية، على نسق الأيديولوجيات السياسية الحداثية كالقومية والرأسمالية والاشتراكية، واعتمادها الأشكال الحداثية في التنظيم وفي الدعاية السياسية وفي التجنيد والتربية «أو بناء الذات Subject production» للأعضاء.

وهكذا، دخل إلى منظومة المؤسسات التي كانت تاريخيا هي الفواعل الاجتماعية والسياسية في المجتمعات المسلمة كالفرق والمذاهب الفقهية والمدارس الكلامية والطرق الصوفية مؤسسات جديدة كالحزب الإسلامي والحركة الاجتماعية الإسلامية، ودخل إلى معجم البرامج الإصلاحية لهذه المؤسسات مفردات جديدة مثل النظام السياسي الإسلامي والنظام الاقتصادي الإسلامي والجمهورية الإسلامية، ونحوها.

فإذا كانت الحركات السياسية الإسلامية ظاهرة حداثية، وإذا كانت العلمانية هي إحدى السمات الأساسية في الظاهرة الحداثية، فهل تسرب شيءٌ من سمات العلمانية إلى هذه الحركات؟

إذا كانت العلمنة هي عملية إعادة إنتاج التدين وفق شروط الحداثة، كما عرّفنها سابقا، فمما لا شك فيه أن الحركات الإسلامية السياسية قد انخرطت في هذه العملية، وأسهمت كما ذكرنا في إنتاج نسخ حداثية من التدين، لكن هذه الانخراط لم يكن للسيطرة على المجال الديني، وتحجيم دوره كهدف الحركات السياسية العلمانية، بل على العكس، كان الهدف هو الحفاظ على فاعلية وملاءمة الإسلام كمرجعية في التنظيم الاجتماعي والسياسي

(20) راجع: محمد عفان، إشكالية الحكم الإسلامي والدولة الحديثة، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية)، سبتمبر ٢٠١٤.

(21) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam*, 34.

في المجتمعات المسلمة الحديثة. لكن تحقيق هذا الهدف تطلب منها أن تخضع لإملاءات الحداثة في أمور عدة، مما أكسب هذه الحركات سمات علمانية، أهمها:

١. الأيديولوجيا قبل الثيولوجيا

السمة الأولى لتعلمن الحركات الإسلامية السياسية، هي أن إسهامها الرئيس لم يكن في القضايا العقدية أو الفقهية، فهي لم تأت بأفكار جديدة لتجديد الفقه وأصوله، أو طرحت رؤى جديدة تتعلق بمسائل العقيدة وعلم الكلام، وإنما كانت هذه المسائل ثانوية بالنسبة لها، وكان التركيز الأهم هو هذا العالم، أي إدارة الشأن السياسي والاجتماعي، وكان إسهامها في هذا الإطار هو طرح أيديولوجيا (أو عدة نسخ أيديولوجية) لتنظيم إدارة السلطة والثروة داخل المجتمعات المسلمة.

صحيحٌ أنه في حقبة ما قبل الحداثة، كانت القيم الدينية والأحكام المتعلقة بالسلطة والثروة والتنظيم الاجتماعي مرجعية أساسية داخل المجتمعات المسلمة، إلا أنها كانت تأخذ شكل الأعراف والعادات، أو الأحكام الشرعية الجزئية، وهو ما يمكن اعتباره أيديولوجيا أولية Proto-ideology، ولم تكن رؤى تفصيلية محكمة البناء لتشكل أيديولوجيا.[٢٢] فالأيديولوجيا السياسية هي بناء فكري حداثي، أكثر منهجية وتماسكًا وشمولية ودنيوية من الأعراف والعادات الدينية، حيث إن ظهورها وتطورها قد تشكل إلى حد كبير من خلال النموذج العقلاني والعلماني لعصر التنوير.[٢٣] لذلك كانت الأيديولوجيات المستمدة من أصل ديني كالإسلاموية تميل إلى التعامل بشكل أقل مع القضايا الميتافيزيقية والثيولوجية، وتركز بشكل أساسي على القضايا الاجتماعية والسياسية. ولذلك أيضا، بالاطلاع على البرامج الحزبية والانتخابية لهذه الحركات، يمكن الزعم أنها لم تعد ترى الوظيفة الأساسية للسلطة السياسية أنها أداة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو لحفظ الدين وسياسة الدنيا به، بقدر تصورها لهذه السلطة باعتبارها أداة للإدارة الفعالة لموارد الدولة لتحقيق التنمية والتقدم داخل المجتمعات المسلمة.

٢. العقلنة والمصلحة، وليس الإيمان والتسليم

استعارة القالب الأيديولوجي لتقديم الأحكام الشرعية والقيم الدينية المتعلقة بإدارة معاش الناس من خلاله طبع الرؤى الإصلاحية والبرامجية، بل ولغة خطاب الحركات الإسلامية السياسية بطابع حداثي علماني، وذلك من ثلاث جهات: أولها، أنها أسهمت من حيث لا تدري في تراجع مركزية العقائد الدينية المرتبطة بالله، وقضايا الإيمان والغيبيات، لصالح مركزية هذا العالم والإنسان، لأن الإسلام كدين كان يتجادل مع الأديان الأخرى مثل المسيحية واليهودية، حول هذه القضايا العقيدية بالأساس، أما الإسلاموية كأيديولوجية سياسية، فقد قدمت نفسها معادلا للرأسمالية والليبرالية والاشتراكية، وانخرطت معها في صراع حول رؤاها في إدارة السلطة والثروة داخل المجتمع. ثانيا، أن هذه الحركات لم تقدم الأحكام والقيم الدينية المتعلقة بالشرائع الحياتية كفرض ديني واجب الاتباع، وجزءا من مستلزمات الإيمان التي نطبقها تسليما، بل تم عقلنة هذه الأحكام والقيم، وطرحها كحلٍ يقتضيه المنطق ويحقق المصلحة، وكبرنامج منافس ضمن برامج أخرى، ثالثا، نظرا لأن النصوص الشرعية جاءت فيما يخص مسائل الحكم وتنظيم أمور المعاش بصيغ عامة، وحمالة أوجه، فإن الحركات الإسلامية السياسية استعانت في أحيانٍ كثيرة بالأطروحات الأيديولوجية العلمانية في تقديم رؤاها وقيمها،[٢٤] وهو ما ساعد على انتشار وترسيخ المعيارية الحداثية، ومنطقها في التفكير والاستدلال، مثل المنطق الليبرالي الديمقراطي الذي استخدمه الديمقراطيون الإسلاميون للتأكيد على التناظر بين الشورى والديمقراطية، أو مقاربة الاشتراكية للعدالة الاجتماعية التي استخدمها ما سمي باليسار الإسلامي، في الدفاع عن «الاشتراكية في الإسلام».

(22) Hassan Rachik, "How Religion Turns into Ideology", *The Journal of North African Studies* 14 (2009): 375.

(٢٣) أندرو هيود، ترجمة محمد صفار، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢م)، ص١٤-١٥.

(24) William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*19,3 (1987): 315.

٣. المفكر والناشط الديني، محل العالم الشرعي

إذا كان من سمات العلمانية هو تحجيم سلطات المؤسسات الدينية، وإخضاعها للسلطة السياسية، وحرمان علماء الدين من أي امتياز أو أدوار وصائية أثناء عملية صنع السياسات،[٢٥] فإن الحركات الإسلامية السياسية يمكن اعتبارها قوى متعلمنة من هذا الوجه أيضا، لأنها أسهمت - بقصد أو غير قصد - في تحقيق هذا الهدف، ففور ظهورها، نافست الحركات الإسلامية السياسية المؤسسات الدينية العلمائية في مركزها كمرجعية دينية في المجتمعات المسلمة، حيث استفادت من منجزات الحداثة كانتشار التعليم والطباعة، والتي أسهمت في وجود طبقة واسعة من المتعلمين، وإتاحة الكتب الشرعية الإسلامية لهذه الطبقة، لينتج عن ذلك ظاهرة المفكر والمنظّر والناشط الإسلامي، الذين تجاوزوا المقولات والمنهجيات التقليدية للمؤسسات العلمائية، وطرحوا رؤاهم الأيديولوجية، بل ورّجوا لها داخل المجتمعات المسلمة، وقد أدى تراجع دور القوى والروابط المجتمعية التقليدية إلى نجاح هذه الحركات في بناء جماهيرية كبيرة، واجتذاب عضوية قطاعات واسعة من الأمة على حساب تراجع جمهور ونفوذ وتأثير المؤسسات الدينية.[٢٦]

علاوة على ذلك، فقد واكبت الحركات الإسلامية السياسية، باستثناء تلك التي تتبنى أيديولوجيا إسلاموية شبه ثيوقراطية، المنطق الحداثي في التمييز والفصل بين المجالات الاجتماعية، وتقليل دور المؤسسات العلمائية خارج المجال الديني، خصوصا المجالات التقنية كالأكاديميا والعلوم ونحوهما، كما كان لانخراط هذه الحركات في السياسة على النسق الحداثي أثرٌ في تبنيها الصيغة المؤسسية لعلاقة السلطة السياسية والدينية، عوضا عن العلاقة العضوية التي تتداخل فيها الوظيفتان معا كما كان الحال في الخبرة الإسلامية التقليدية، وفي نزعتها الجماهيرية على حساب التصور النخبوي التقليدي للعلماء داخل منظومة الحكم الإسلامي.

خاتمة

تعد مناقشة مظاهر العلمنة في الحركات الإسلامية السياسية مسألة إشكالية، إذ أنها تتطلب اشتراطين بالغي الصعوبة: أولا، تجاوز التعريفات التقليدية والنمطية للعلمانية، والتي اتفق كثيرٌ من المفكرين الإسلاميين وعلماء الشريعة أنها لا تتوافق مع السياق الإسلامي، الذي لا يعرف وجود مؤسسات دينية أو «رجال دين»،[27] وثانيا، وهو الأصعب، تجاوز الموقف القيمي والأيديولوجي من مسألة العلمانية، والتي تعد - من وجهة نظر الحركات الإسلامية السياسية - اتهاما غير مقبول، إذ تعتبرها مظهرا من مظاهر الاستعمار والغزو الفكري، نهضت هذه الحركات لمقاومته.

هذه الورقة حاولت أن تلبي كلا الاشتراطين، فحاولت أن تقدم تعريفا للعلمانية باعتبار أنها عملية تحديث للدين ووظائفه الاجتماعية، وبالتالي هي ليست بالضرورة معادية للدين، وكذلك فإن أثرها على مرجعية الدين وحضوره في المجال العام ليس بالضرورة سلبي في كافة الأحوال، ومن هنا، لا تتبنى هذه الورقة موقفا معياريا من العلمانية باعتبارها صوابا أو خطأ، بل تتناولها باعتبارها ظاهرة اجتماعية وسياسية وثقافية مرتبطة بالحداثة، أثرت على مفهوم الدين، وأسهمت في انتاج أنماط من التدين غير تقليدية. وفق هذه الرؤية، لا يعتبر المجادلة بوجود مظاهر للعلمنة في بنية وسلوك الحركات الإسلامية السياسة اتهاما يجب دفعه، أو سمة إيجابية يجب تعزيزها، بل مجرد فرضية بحثية يجب التحقق منها. وقد حاولت هذه الورقة ضمن تقديمها لأنماطٍ متعددة سواء للعلمانية أو للأيديولوجيا الإسلاموية أن تُظهر مساحة من التقاطع والتناظر بين بعض هذه الأنماط، فعلى سبيل المثال، تدعم الإسلاموية الديمقراطية التحديثية الفكرة المؤسسية ومركزية الجماهير في النظام

(25) Bjørn Olav Utvik, "A Question of Faith? Islamists And Secularists Fight Over the Post-Mubarak State", *Contemporary Arab Affairs* 10,1 (2017): 94-95.

(26) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam*, 27-29.
Rachik, "How Religion Turns into Ideology", 351-352.

(٢٧) يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام: نموذج تركيا وتونس، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م)، ص١٩-٢٥.

السياسي مثل أغلب أنماط النظم العلمانية، وفي المقابل، تتبنى كلا الأيديولوجيتين الإسلاموية المثالية والعلمانية المعادية للدين نموذج الدولة الشمولية، التي تتحكم في كلا المجالين العام والخاص، وإن اختلفتا بطبيعة الحال في موقفهما شديد التناقض من الدين.

وملخص ما تطرحه هذه الورقة أن الحركات الإسلامية السياسة - كحركة حداثية - أظهرت بعض السمات العلمانية، إذ صارت مشغولة في برامجها وأطروحاتها الأيديولوجية بالقضايا المرتبطة بإدارة شؤون المعاش أكثر مما هو متوقع من حركة إصلاحية دينية، في حين اختفت من أجندتها الأمور المتعلقة بقضايا العقيدة وتصحيحها، وأصول الفقه والاجتهاد، ونحو ذلك، كما أنه في دعايتها لأفكارها وبرامجها الإصلاحية اعتمدت كثيرا المنطق الحداثي في التركيز على العقلانية والمصلحة، مقارنة بمنطق الحكم الشرعي والدعوة إلى التسليم بالنص، بل وفي منطقها كانت تتماهى في أحيان كثيرة مع منطق الأيديولوجيات العلمانية المناظرة لها كمنطقها في الدفاع عن قيم الشورى والعدالة، علاوة على ذلك، فقد كان لوجودها ونشاطها أثرٌ سلبيٌ على حضور المؤسسات الدينية العلمائية، وخصما من أدوارها الاجتماعية، وحل الناشط الإسلامي والمثقف الإسلامي والمفكر الإسلامي، الذين تعلموا تعليما «مدنيا» ويعملون بوظائف «مدنية»، محل علماء الشريعة في قيادة وتوجيه وبناء رؤى وأطروحات هذه الحركات.

هذه السمات في بنية وأيديولوجيا وطبيعة نشاط الحركات الإسلامية السياسية تعد مسألة متوقعة، فالحداثة التي غزت المجتمعات المسلمة بدرجات متفاوتة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر أوجدت واقعا جديدا، كان على الفئات المتدينة داخل هذه المجتمعات أن تتعاطى معه وتستجيب له، أي أن هذه الحركات تعاطت إيجابيا مع العلمانية كظاهرة اجتماعية Secularity، ولم تتبنها كأيديولوجيا سياسية Secularism. كذلك، لأن المجتمعات المسلمة دخلت إلى الحداثة - في أغلب الأحوال - في سياق مأزوم، مرتبط بأزمة التخلف الحضاري، والتفوق الاستعماري الغربي، كان من البديهي أن تنشغل هذه الحركات بسؤال النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبإشكالية التقدم والتخلف أكثر من انشغالها بالقضايا الثيولوجية البحتة. وبالمحصلة، يمكن القول إن هذا التعاطي كان له أثرٌ إيجابي من حيث نجاح هذه الحركات في الدفاع عن مرجعية الدين والتدليل على فاعليته في المجتمعات الحديثة، ومن حيث قدرتها على كسب الأنصار لرؤاها وأطروحاتها الأيديولوجية، وحشد الموارد البشرية والمادية بفاعلية عالية في القضايا السياسية والاجتماعية التي تبنتها.

لكن يبقى، في النهاية، أن هذا التهجين جعل الحركات الإسلامية السياسية في مرمى الانتقاد من أطرافٍ عدة كما ذكرنا سابقا، فالحركات الإسلامية السلفية والمؤسسات العلمائية المحافظة رأت أن هذه الظاهرة سعت إلى عصرنة الدين عوضا عن تديين العصر، وأن رؤاها وبرامجها الأيديولوجية تعبر عن اجتهادات وقراءات منتحلة وغير أصيلة، وأن أعضاءها، بل ومنظّريها أنفسهم، يفتقرون إلى التأهيل العلمي الملائم في المجال الشرعي. أما النظم والأحزاب السياسية العلمانية، فرأوا طرح هذه الحركات - على الرغم من محاولاتها التحديثية - طرحا رجعيا، يستدعي التراث ويتمسك بالخصوصية بأكثر مما ينبغي، وفي نفس الوقت، يستحضر المنطق الديني - بما يمتاز به من حدية وقداسة - فيما تطرحه من رؤى وبرامج من طبيعتها النسبية والاختلاف.

المحور الثالث

اجتهادات عربية وإسلامية

- **في العلمانية والعلمانوية في العالم العربي-الإسلاماتي**
  جريدة «نفير سورية» لبطرس البستاني
- **العلمانية والإصلاح الإسلامي والأخلاقيات في تركيا الحديثة**
- **الإسلام خارج الحكم الشرعي** (العلمـاني الإسـلامي)
- **قراءة في علمانية هشام جعيّط**
  نعم لعلمنة الشريعة لا لعلمنة الدولة!

في العلمانية والعلمانوية في العالم العربي-الإسلاماتي

جريدة «نفير سورية» لبطرس البستاني

د. حسام الدين درويش

مقدمة

يهدف هذا البحث إلى مناقشة مفهومَي العلمانية والعلمانوية مناقشة نقدية، وكذلك الصياغة الرائدة أو الأولى لهما في العالم العربي الإسلاماتي في «**نفير سورية**». وتتمثَّل الأطروحة التي يتبنَّاها البحث -في هذا الخصوص- في أن تلك الصياغة قد حصلت تحديدًا في «**نفير سورية**» (١٨٦٠-١٨٦١م) لبطرس البستاني[28]. وينطلق البحث من إمكانية التمييز بين العلمانية secularity بوصفها مفهومًا وصفيًّا، وتحليليًّا، والعلمانوية secularism بوصفها مفهومًا معياريًّا وأيديولوجيًّا، ومن ضرورة هذا التمييز.

ويستند البحث في هذا التمييز إلى الإطار المفاهيمي الذي يتبنَّاه ويطوِّره مركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «**علمانيات متعدِّدة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات**» في جامعة لايبزيغ. ووفقًا لهذا التمييز، **فإن مفهوم العلمانية يُحيل إلى ما هو كائن، أو إلى التمايز المؤسسي والرمزي**، في الواقع، وإلى **التمييز** النظري أو المعرفي في الفكر بين الديني وما يغايره، **في حين يُحيل مفهوم العلمانوية إلى ما يجب أن يكون، ويتضمَّن موقفًا مؤيدًا لعلمنة الواقع أو تَعلْمُنه**، ومُظهرًا لإيجابيات هذه العلمنة أو هذا التعلمن. وسنبيِّن لاحقًا أن التمييز بين المفهومَيْن لا ينفي تداخلهما، ولا ينكر تجاور البُعْدين الوصفي/التحليلي والمعياري/الأيديولوجي في كلٍّ منهما، لكنه يُشير إلى أن البُعْد المعياري في مفهوم العلمانوية أكثر كثافةً من البُعْد المعياري في مفهوم «العلمانية».

ينقسم هذا البحث إلى قسمَيْن رئيسَيْن: **قسم نظري وتاريخي عام، وقسم خاص بنص البستاني المذكور. فالقسم الأول** يتضمَّن تحليلًا مفاهيميًّا لمفاهيم العلمانية، والعلمانوية، والعلمنة/التعلمُن، وإبرازًا للتمايزات بينها والضرورات المعرفية والمنهجية للتمييز بينها في الثقافة العربية الإسلاماتية الحديثة والمعاصرة. كما يتناول ذلك القسم التحليل اللغوي والتاريخي للعلمانية والعلمانوية في الثقافة المذكورة، قبل «نفير سورية»/ بطرس البستاني. **أما القسم الثاني** من هذا البحث، فيركِّز اهتمامه على القيام بدراسة مفصَّلة للمفهوم أو التصور الإيجابي للعلمانية، الذي تضمَّنه «**نفير سورية**» وللموقف العلماني لدى البستاني بوصفه النص الرائد في هذا الخصوص.

(٢٨) بطرس البستاني، نفير سورية (بيروت: دار فكر، ١٩٩٠م).

تمييزات مفاهيمية: العلمانية، العلمانوية، العلمنة/التعلمن

قبل الحديث عن صياغة مفهوم العلمانية في «العالم العربي الإسلاماتي»[٢٩]، يبدو ضروريًّا أن نضبط معنى المفهوم والتمييز بينه وبين مفهومي العلمانوية والعلمنة/التعلمن. وتنبثق تلك الضرورة من ضبابية هذا المفهوم وتعريفاته المختلفة إلى حدِّ التناقض. **ولعل القول بغموض مفهوم العلمانية والمفاهيم المتصلة به يمثِّل الفكرة الوحيدة التي يُجمع عليها ويُتفق في خصوصها بين كل الباحثين في هذه المسألة**. فعلى سبيل المثال، يرى **عبد الوهاب المسيري** أن مصطلح العلمانية «من أكثر المصطلحات شيوعًا وإثارةً للفرقة»، وأنه أبعد ما يكون عن أن يكون «محدَّد المعاني والأبعاد والتضمينات»[٣٠]. ويذهب **محمد عابد الجابري** إلى درجة القول: «ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان -وما يزال- مدعاة للَّبْس وسوء التفاهم كشعار العلمانية»[٣١]. وعلى هذا الأساس، يبدو مسوغًا القول بأن «المسألة التعريفية هي أكبر مشكلة جديَّة يواجهها موضوع العلمانية في الشرق الأوسط اليوم»[٣٢].

وكما أشرت في المقدمة، فإني سأستند إلى الإطار المفاهيمي الذي يتبنَّاه ويطوِّره مركز الدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية «**علمانيات متعدِّدة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات**» في جامعة لايبزيغ[٣٣]، للتمييز بين ثلاثة مفاهيم أساسية في هذا الخصوص: **العلمانية، والعلمانوية، والعلمنة/التعلمن.**

تعني «العلمانية» secularity -بوصفها مفهومًا تحليليًّا- التمايز البنيوي (العملي أو الواقعي)، والتمييز البنيوي (النظري أو المعرفي) بين الدين أو الديني وما هو ليس بدين أو غير الديني. ويحتفظ هذا التعريف بأطروحة واحدة فقط من أطروحات نظرية العلمنة التقليدية الثلاث، وهي كما يُبيِّن خوسيه كازانوفا: ١) أفول الدين أو المعتقدات والممارسات الدينية. ٢) خصخصة الدين وغيابه أو تغييبه عن المجال العام. ٣) التمايز بين المجالَيْن الديني وغير الديني (العلماني)[٣٤].

ويُشير مفهوم «العلمنة» **أو** «التعلمن» secularization إلى عملية التمايز التي تجري في الواقع بين الديني وغير الديني، أي إلى صيرورة تحقُّق العلمانية في الواقع. ومن المفيد التمييز هنا بين العلمنة والتعلمن[٣٥]. فالحديث عن **التعلمن** يركِّز على نتيجة العلمنة وعلى سيرورتها الموضوعية وأسسها البنيوية الواقعية، أما الحديث عن **العلمنة** فيبرز فاعلية الذات الإنسانية وكونها عملية مقصودة ومرادة. وتعلمن الواقع لا يكون

---

(٢٩) في كتابه «**مغامرة الإسلام**» المهم، ميَّز مارشال هودجسون (١٩٢٢-١٩٦٨م) بين صفتي «إسلامي Islamic»، و«إسلاماتي Islamicate»، من حيث إن الصفة الأولى تُحيل إلى الدين، في حين تُحيل الصفة الثانية لا على الإسلام بوصفه دينًا مباشرةً، وإنما على الثقافة المرتبطة تاريخيًّا بالإسلام والمسلمين، حتى حين تكون موجودةً بين غير المسلمين.
Marshall G. S. Hodgson, The venture of Islam, conscience and history in a world civilization. Vol. 1. The classical age of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 56-59.
ونحن نعتمد هنا الكلمة المستخدمة في الترجمة العربية لكتاب هودجسون: مارشال هودجسون، مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية، المجلد الأول، العصر الكلاسيكي للإسلام، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م).

(٣٠) عبد الوهاب المسيري، «مصطلح العلمانية»، في: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، (بيروت، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م)، ص١١.

(٣١) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م)، ص١٠٢.

(32) M. E. Ahrari, "Islam as a Source of Continuity and Change in the Middle East," in *Change and Continuity in the Middle East: Conflict Resolution and Prospects for Peace*, ed. M. E. Ahrari (London: Palgrave Macmillan, 1996), 103.

(٣٣) أنهيت منذ فترة قصيرة كتابة بحث موسوم بـ«**دراسة العلاقة بين العلمانية والإسلام**» في مركز الدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات» في جامعة لايبزيغ الألمانية، لتقديمه في ندوة علمية دولية ينظمها مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان تحت عنوان: «**الدراسات الإسلامية الأكاديمية: المحصول والمأمول والرهانات**». ومن المقرر نشر البحث لاحقًا ضمن كتاب يتضمَّن الأبحاث المشاركة في تلك الندوة. للاطلاع على الإطار المفاهيمي للمركز أو المشروع المذكور وأبرز نتائجه الأولية، انظر:
Christoph Kleine, and Monika Wohlrab-Sahr, "Preliminary Findings and Outlook of the CASHSS 'Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities'," *Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities"* 22, (Leipzig: Leipzig University, 2020).

(٣٤) خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العصر الحديث**، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: بولس وهبة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م)، ص١٨.

(٣٥) التمييز بين العلمنة والتعلمن ممكنٌ بسهولة في اللغة العربية، حيث نجد صيغتَيْن لغويتَيْن مختلفتَيْن: **إحداهما** (العلمنة) تُحيل إلى طرفَيْن «معلِمن ومعلمَن»، في حين تُحيل **الصيغة الأخرى** (التعلمن) إلى طرف واحد هو ذاته المعلِمن والمعلمَن في الوقت نفسه. ولا نجد هذا التمييز اللغوي/المفهومي عادةً في اللغات الأجنبية (الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية)، حيث تُستخدم كلمة واحدة secularization/secularisation, sécularisation, Säku-larisierun) للإحالة إلى كلا المفهومين. ولهذا يصعب أحيانًا فهم معنى اللفظ الأجنبي؛ لأنه يتضمَّن مفهومَيْن أو تصوُّرين متمايزين. ونعتقد وجوب استثمار تميُّز اللغة العربية في هذا الخصوص، والتمييز لغويًّا بين المفهومَيْن، باستخدام الكلمتَيْن المشار إليهما.

دائمًا نتيجة لعلمنة مقصودة أو رؤية علمانوية فاعلة.

ويُحيل مفهوم «العلمانوية» secularism -بوصفه مفهومًا معياريًّا أو أيديولوجيًّا- إلى الموقف الأيديولوجي الذي يتبنَّى العلمانية ويدعو إليها ويُشيد بها، ويشدِّد على ضرورتها. وينبغي التشديد على بعض الأفكار المتعلِّقة بالتمييز بين المفاهيم المذكورة.

إن السمة التحليلية لمفاهيم العلمانية والعلمنة أو التعلمن تعني أنها مفاهيمُ وصفية تحاول أن تصف أو تُحلِّل ما هو كائن، مع السعي -قدر المستطاع- إلى تجنُّب الحديث عمَّا ينبغي أو يجب أن يكون. لكن القول بتلك السمة التحليلية الوصفية، ووضعها في مقابل السمة المعيارية الأيديولوجية، لا ينفي الإمكانية الدائمة لوجود بُعْدٍ معياريّ أيديولوجيّ في المفاهيم التحليلية. فتلك المفاهيم وثيقة الصلة بالحقل السياسي الأيديولوجي وبمفاهيم معيارية أخرى، مثل: الديمقراطية والحداثة والدين...إلخ. ولهذا ينبغي التشديد على أهمية التمييز بين المفاهيم التحليلية الوصفية والمعيارية الأيديولوجية من جهة، وعلى نسبية هذا التمييز من جهةٍ أخرى. والسمة المعيارية الملازمة لمفهوم «**العلمانوية**» أكثر وضوحًا وكثافةً؛ ولهذا يمكن القول بأن هذا المفهوم «مفهوم معياري كثيف» thick normative concept[36]، **أي إنه يتضمَّن بُعْدين أساسيَّيْن في الوقت نفسه: بُعْد وصفي تحليلي غير معياري، وبُعْد معياري تقييمي.**

ولا تتعلَّق العلمانية -بوصفها تمايزًا وتمييزًا- بالجانب السياسي فقط، بل تشمل كل ميادين الاجتماع الإنساني، كالزراعة والصناعة والاقتصاد والرياضة والكتابة والتعليم والتربية والعلوم...إلخ. وفي المقابل، **غالبًا ما تتعلَّق النقاشات العربية الإسلاماتية بـ«العلمانية» من حيث علاقتها بالدولة أو السياسة أو السلطة الدينية**، حصرًا أو خصوصًا، مع تبني موقفٍ أيديولوجيٍّ مؤيدٍ لها أو معارض. ومن أهم وأبرز التعريفات في هذا الخصوص: فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، أو فصل الكنيسة عن الدولة، أو فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. إن الانطلاق في تعريف العلمانية من رؤية أيديولوجية/معيارية أو جزئية، أو من خلال تعريفٍ جزئيٍّ لها، وإنكار أو جهل أو تجاهل الأبعاد الأخرى لتلك الظاهرة والظواهر الأخرى التي يتجسَّد فيها ذلك المفهوم، كل ذلك أفضى إلى شيوع سوء الفهم في كثيرٍ من النقاشات الدائرة في هذا الخصوص[37].

ومن الواضح أن التمييز بين مفهومي العلمانية والعلمانوية لا يعني الفصل الكامل بينهما، ليس فقط بسبب وجود البُعْد المعياري في كليهما، بدرجات متفاوتة كما أشرتُ آنفًا، وإنما لأن مضمونهما الوصفي يتقاطع أيضًا. فالعلمانوية تتضمَّن بالضرورة تمييزًا بين الديني وغير الديني أو تتأسَّس على مثل هذا التمييز. وهذا التمييز بين الديني وغير الديني هو أحد مكونات مفهوم العلمانية كما أشرنا. وسيتناول بحثنا الحالي **مفهومَي العلمانية العلمانوية عند بطرس البستاني.**

وينبغي التشديد على عدم وجود تطابقٍ واقعيٍّ وضروريٍّ بين العلمانية والعلمانوية والعلمنة أو التعلمن. فقد يكون هناك علمانية بوصفها تمييزًا معرفيًّا بين الديني وغير الديني، أو علمنة أو تعلمن من دون علمانوية. وقد يكون هناك تمايز عمليٌّ في الواقع من دون وجود تمييزٍ نظريّ أو معرفيّ. أو بالعكس، قد يكون هناك علمانوية من دون علمانية، أو تمييزٌ من دون وجود تمايز مطابق له. وبعبارة أخرى، يمكن أن يُعلمَن الواقع أو يتعلمن بدرجات مختلفة من دون أن يرافقه تمييزٌ واضحٌ في المستوى المعرفي، ومن دون أن يرافقه وجود موقف أيديولوجي مؤيد أو معارض لهذه العلمنة أو ذاك التعلمن. وفي هذا الخصوص، ثمة أطروحة مهمَّة ترى أن «**مشكلة العلمانية**» في العالم العربي الإسلاماتي لا تكْمُن في مدى تعلمن نظامه السياسي، وإنما في مدى التقبل

---

(٣٦) كان **برنارد ويليامز** أول من نحت مصطلح «**المفهوم الأخلاقي الكثيف**» في كتابه «**الأخلاق وحدود الفلسفة**» عام ١٩٨٥م، ورأى حينها أن ذلك المفهوم يحمل بعدًا معياريًّا واحدًا فقط، إما سلبيًّا أو إيجابيًّا. لكن عددًا كبيرًا من الباحثين في الفلسفة الأخلاقية يرون إمكانية اتسام المفاهيم المعيارية الكثيفة بـ«**المرونة التقييمية**» **evaluative flexibility**، التي تعني عند سايمون كيرشن -على سبيل المثال- إمكانية إحالة مفهوم كثيف إلى بعض التقييمات الإيجابية، في بعض المواقف والسياقات، وإلى بعض التقييمات السلبية أو الحيادية في مواقف وسياقات أخرى، دون أن يعني ذلك أننا نتعامل مع مفهومَيْن مختلفَيْن. انظر: Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London and New York: Routledge, 2006. Simon Kirchin, *Thick Evaluation* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 49-53.

(٣٧) سبق لي تناول ظاهرة سوء الفهم المتعلقة بمفهوم العلمانية في نصوص محمد عابد الجابري وحسن حنفي وجورج طرابيشي وعزيز العظمة وعبد الوهاب المسيري وغيرهم في بحثٍ موسومٍ بـ«في عدم التوافق بين الإسلام والتنوير/الحداثة: سوء الفهم المتعلق بالمفاهيم المعيارية الكثيفة»، وآمل أن يُنشر قريبًا ضمن كتاب يحمل -مؤقتًا على الأقل- العنوان التالي: **المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية/العلمانوية، الإسلام/الدين، إصلاح الخطاب الديني.**

الأيديولوجي والشعبي لهذا التعلمن[38]. وعلى هذا الأساس، ينبغي عدم افتراض وجود تطابق ضروري بين العلمانية والعلمنة والعلمانوية. وفي هذا الإطار، ينبغي التمييز بين العلمانية بوصفها سمة إجرائية للنظام السياسي (الديمقراطي)، تتضمَّن المساواة بين المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، والعلمانوية بوصفها فلسفة أو رؤية أيديولوجية معرفية وأخلاقية وسياسية شاملة للعالم والوجود والإنسان، تكون في حالة تضادٍّ أو تناقض مع الرؤية الدينية. ويمكن اعتبار الصورة التي قدَّمها عبد الوهاب المسيري عن تلك «العلمانية الشاملة» نمطًا مثاليًّا لها، بالمعنى الفيبري للكلمة[39].

ومن المهم الانتباه إلى أن المفهوم التحليلي للعلمانية لا يتناقض أو يتضاد مع الدين. **فالعلمانية بهذا المعنى تُحيل إلى علاقة ما بين الديني وغير الديني**. والمفهوم التحليلي **يتضمَّن القول بوجود تمايز بين الطرفَيْن، وليس وجود فصل أو قطيعة أو إقصاء متبادل بينهما**، كما يحصل في التعريفات الأيديولوجية الشائعة للعلمانية في المجال السياسي (فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة خصوصًا). والتمايز لا ينفي التداخل والتشابك والتقاطع ولا يتضمَّن القول بوجود تغاير كامل أو مطلق بين طرفيه. فمع مفهوم العلمانية نحن أمام ثنائية، لا مثنوية، ولا تتحوَّل تلك الثنائية إلى مثنوية يتناقض القطبان المكوِّنان لها إلا مع صيغة من صيغ العلمانوية. ويمكن للتمايز المذكور أن يتخذ صيغة الفصل أحيانًا، لكن هذه الصيغة ليست إلَّا إحدى الصيغ الممكنة للعلمانية. ومن هنا تأتي مشروعية الحديث عن أن العلمانيات متعدِّدة، كما هو حال العلمانويات[40]. ويمكن للعلمانية أن تكون جزءًا من الدين نفسِه. وعلى هذا الأساس، يمكن فهم الحديث عن أن المسيحية -من خلال قول «أعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، مثلًا- تتضمَّن رؤية علمانية تُميِّز بين الديني وغير الديني. وكذلك الحال في خصوص الإسلام، فبالإضافة إلى التمييز بين الدين والدنيا، الموجود صراحةً أو ضمنًا في قصة أو حديث «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»، نجد هذا التمييز حاضرًا بطريقة طريفة وبالغة الدلالة، حتى في الشعار الإسلامي أو الإسلاموي: «الإسلام دين ودولة». فهذا الشعار يتضمَّن تمييزًا واضحًا لا بين الدين والدولة فقط، بل بين الدين والإسلام أيضًا. فالإسلام بهذا المعنى يتضمَّن الدين وغير الدين أيضًا[41].

ما سبب أو أسباب عدم شيوع التمييز في المبنى والمعنى بين العلمانية والعلمانوية في اللغة والثقافة العربية؟[42] للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نأخذ في الحسبان مسألتَيْن: **إحداهما** تتعلَّق بالمبنى ومسألة النسبة والاشتقاق في اللغة العربية، **والأخرى** تخصُّ المعنى والبُعْد القدحي أو المعياري للكلمة. **فمن الناحية الأولى (ناحية المبنى)**، تبدو كلمة «علمانوية» مخالفة لقواعد الاشتقاق ولواحق النسب في اللغة العربية. وعلى هذا الأساس يجري استهجان استخدامها. فاللاحقة

---

(٣٨) تشدِّد الباحثة في الدراسات الإسلامية **غوردون كرمر** -وهي من متبنِّي تلك الأطروحة- على وجود تعلمن (سياسي) قوي في الواقع العربي الإسلاماتي، يتمثل -على سبيل المثال- في علمانية كل الحكومات العربية تقريبًا، منذ عمليات التحديث في القرن التاسع عشر. والاستثناء هنا يتمثل في ملك المغرب الذي يجمع بين السلطتَيْن السياسية والدينية. فاستنادًا إلى القول بانحداره من سلالة الرسول، وقدرته على منح «البركة» الدينية، يمتلك ملك المغرب -إلى جانب سلطته السياسية- سلطة دينية، في المغرب على الأقل. وتشير كرمر إلى أنه من المهم الانتباه إلى أن «الحاكم العربي المعاصر الذي نُسبت إليه سلطة دينية لم يستخدمها لتطبيق الشريعة، بل لتكييفها مع شروط الحداثة، وهي سياسة أشاد بها على نطاق واسع نشطاء حقوق الإنسان العلمانيون». انظر:
Gudrun Krämer, "Secularity Contested: Religion, Identity and the Public Order in the Arab Middle East," in *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*, eds., Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr, and Matthias Middell, (Boston: De Gruyter, 2015), 126.

(٣٩) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، في مجلدين، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م).

(٤٠) للمزيد بخصوص «تعدد العلمانيات/العلمانويات»، يمكن الاطلاع على برنامج مشروع «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، انظر على سبيل المثال:
Christoph Kleine, and Monika Wohlrab-Sahr, "Research Programme of the HCAS 'Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities'," *Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities"* 1 (Leipzig: Leipzig University, 2016).

(٤١) هذا ما نجده -على سبيل المثال- في حديث **شرمان جاكسون** عن «**العلماني الإسلامي**»، في بحثٍ مهمٍّ يحمل العنوان ذاته:
Sherman Jackson, "The Islamic secular," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 34, no. 2 (2017): 1-31.

(٤٢) يحصل التمييز بين هذين المفهومين غالبًا في سياق ترجمة النصوص المكتوبة باللغات الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية تحديدًا أو خصوصًا). انظر على سبيل المثال: الترجمة عن اللغة الفرنسية: محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب** (بيروت، لندن: دار الساقي، ط٣، ١٩٩٦م)، ص٧٤. والترجمة عن اللغة الإنجليزية: صبا محمود، **الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات**، ترجمة: كريم محمد، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م). **أما غياب التمييز أو تغييبه، فيحصل غالبًا حتى في النصوص التي تحاول توضيح دلالات المفهوم/المصطلح**، وإزالة الالتباس في خصوص معانيه ودلالاته الأساسية والثانوية، الوصفية والمعيارية. ومن الاستثناءات المهمة في هذا الخصوص: محمد جمال باروت، «حول مفهوم العلمنة الإسلامية: مقاربة ممكنة» في: **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤م)، ص٢٢٩-٢٤٥.

«وي/ـوية» تُستَعمل لاشتقاق صفة واسم نسبيَّيْن حين يتعذر الاكتفاء بإضافة «ياء أو ياء وتاء مربوطة» لاشتقاق تلك الصفة (يد/يدوي/يدوية). أما ما ينبغي استعماله -وفقًا للقواعد المذكورة- للدلالة على معنى المبالغة، وكمقابلٍ للاحقة الإنجليزية والفرنسية «ism/ist»، فهو اللاحقة «اني/ـانية»[43]. **ومن الناحية الثانية (ناحية المعنى)**، يبدو البُعْد المعياري القدحي مهيمنًا وطاغيًا، إلى درجة تمنع استخدام الكلمات المضافة إليها تلك اللاحقة استخدامًا وصفيًا أو تحليليًا مفيدًا.

فيما يتعلَّق بمسألة المبنى والاشتقاق، ينبغي الانتباه إلى الخصوصية اللغوية الاشتقاقية لكلمة «علمانية». **فثمة خصوصية في هذه الكلمة من حيث كونها مشتقة اشتقاقًا غير مألوف من «عَلَم أو عالم». فالعَلَم** كلمة غير متداولة أو معروفة في هذا الخصوص، **والاشتقاق من العالم** ترافق مع حذف غير مألوف للألف بعد العين. لكن الخصوصية الأهم تكْمُن في نهاية الكلمة، فهذه النهاية تتضمَّن مسبقًا اللاحقة المعبرة عن المبالغة «ـانية». ولا يبدو مستساغًا إضافة لاحقة أخرى مماثلة، بحيث تصبح الكلمة «علمانيانية». وإذا سُلِّم بوجوب التمييز بين المفهومَيْن التحليلي والمعياري، المعبَّر عنهما بكلمتي secularity/secularism في اللغة الإنجليزية، بكلمتَيْن مختلفتَيْن في اللغة العربية، ووضع كلمة علمانية للتعبير عن مفهومٍ تحليليٍّ، وكمقابل لكلمة secularity الإنجليزية، وجب البحث عن لاحقة مختلفة للمفهوم المعياري أو الأيديولوجي المعبَّر عنه في اللغة الإنجليزية بكلمة secularism. ويبدو أن اللاحقة «وي/ـوية» هي البديل الوحيد المتداول والمعقول في هذا الخصوص، منذ ستينيات القرن العشرين على الأقل، حيث استعملها -بل ونظَّر لاستعمالها- **ياسين الحافظ وعبد الله العروي وطيب تيزيني وآخرون.**

وبخصوص مسألة المعنى والمعيارية القدحية، ينبغي التشديد من ناحية أولى على أن شيوع الاستعمال القدحي لا ينفي أو ينبغي ألَّا ينفي المعنى الوصفي الذي يتضمَّنه المفهوم. فكما أشرنا سابقًا، فمن المهم التمييز بين ظاهرة العلمانية أو العلمنة والأيديولوجية المتبنية أو المؤيدة لها. وكلمة الأيديولوجيا ذاتها يستعملها كثيرون بمعنًى سلبيٍّ قدحيًا أو تحقيريًا. لكن ينبغي عدم استخدام تلك الكلمات في ذلك المعنى القدحي السلبي. ولعل ضبط معاني تلك الكلمات عند استخدامها، والانشغال بإبراز المعنى الوصفي المقصود، وتوضيح ماهية البُعْد المعياري السلبي أو الإيجابي المقصود، يمكن أن يُسهم في تسويغٍ أكبر لاستخدام هذه الكلمات **(العلمانوية، الإسلاموية/الإسلامانية)** واستساغة هذا الاستخدام. فالتنوع اللغوي في المباني ضروريٌّ لإتاحة المجال لتعدُّد المعاني وإغنائها أو اغتنائها. وعلى هذا الأساس، أستخدم في هذا النص كلمة «**الإسلاماتي**» Islamicate **للإحالة إلى الثقافة التي يكون حضور (إسلام) المسلمين فيها قويًّا وكبيرًا، لتمييزها من الإحالة إلى الإسلام بوصفه دينًا، كما هو الحال في كلمة «الإسلامي»، ومن التبني الأيديولوجي للإسلام، كما هو الحال في كلمة «إسلاموي»**. ويسمح مفهوم «**الإسلاماتية**» بالجمع -على سبيل المثال- بين العربي المسيحي (بطرس البستاني) والإيراني المسلم (جمال الدين الأفغاني)، تحت مظلة واحدة، **هي مظلة «الثقافة العربية الإسلاماتية».**

العلمانية والعلمانوية: في التحليل والتاريخ اللغوي والمفاهيمي في «الثقافات العربية الإسلاماتية»

في اللغة أو الثقافة العربية غالبًا ما تُستخدم كلمة واحدة «**العلمانية**» للإشارة إلى مفهومَي العلمانية والعلمانوية[44]. ولهذه الكلمة تاريخ طويل في اللغة

(٤٣) كتب **عبد الجليل الكور**، أحد المعترضين بشدَّة على استعمال اللاحقة «وي/وية»، كمقابل للاحقة الإنجليزية والفرنسية "ism/ist"، يقول: «العربية فيها ثلاثُ لواحق للنسب، تُستعمل **أولاها (يٌّ/ـيَّةٌ)** لاحقة عادية في آخر كل اسم لاشتقاق صفة واسم نسبيَّيْن (شعبيٌّ/شعبيَّةٌ)، (علميٌّ/علميَّةٌ)، (إسلاميٌّ/إسلاميةٌ). **وتُستعمل الثانية (ـويٌّ/ـويَّةٌ)** لاحقة عادية لأسماء يتعذَّر النسب إليها باللاحقة الأولى لاشتقاق صفة واسم نسبيَّين (يدويٌّ/يدويةٌ)، (شفويٌّ/شفويَّةٌ)، (لُغويٌّ/لُغويَّةٌ). **وأما الثالثة (انيٌّ/ـانيَّةٌ)** فلاحقةٌ غير عادية؛ لأنها تزيد على الأُخريَيْن بحرفين (ا ن ـيّ)، ممَّا يَجعلها تُستعمل للدَّلالة على معنى المُبالغة (شَعْبانيٌّ/شَعْبانيَّةٌ)، (عِلْمانيٌّ/عِلْمانيَّةٌ)، (إسلامانيٌّ/إسلامانيةٌ) على غرار (رُوحانيٌّ/رُوحانيَّةٌ)، و(جسمانيٌّ/جسمانيَّةٌ)، و(عقلانيٌّ/عقلانيَّةٌ)، و(شخصانيٌّ/شخصانيَّةٌ). انظر: عبد الجليل الكور، «شَعْبويْة» وشُركاؤُه: «عِلْمويْة» و«إسلاموَيْة» و«عَلْمانَويْة»، **موقع هسبريس**، ٦ يونيو ٢٠١٣م.

(٤٤) من المعروف أن النصف الثاني من القرن العشرين دار فيه جدال حاد بين الباحثين والمفكرين العرب حول ما إذا كانت كلمة علمانية مشتقة من عِلْم أم عالم أو عَلَم. لكن حصل لاحقًا شبه إجماع على أن «الاشتقاق اللغوي الصحيح هو من عَلَم/عالم، وليس من علم، بكسر العين». فعلى سبيل المثال، كان **عزيز العظمة** من بين الباحثين الذين اعتقدوا أن الكلمة مشتقَّة من عِلْم، بكسر العين. **انظر**: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م)، ص١٧-١٨. لكن الترجمة أو النسخة الإنجليزية من كتابه الصادرة حديثًا لا تتضمَّن الفقرتَيْن اللَّتين يتبنَّى فيهما العظمة ذلك الرأي. أما في النسخة العربية، وخلال لقاء شخصيٍّ معه على هامش أحد المؤتمرات، فقد أشار العظمة إلى تغيُّر رأيه في هذا الخصوص. **انظر:**
Aziz al-Azmeh, *Secularism in the Arab World: Contexts, Ideas and Consequences*, trans. David Bond (Edinburgh: Edinburgh University Press/Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2020), 7-8.

والثقافة العربيتَيْن، حيث نجدها مستخدمة منذ القرن العاشر الميلادي على الأقل في سياقٍ عربيٍّ مسيحيٍّ للتمييز بين الكهنة العلمانيين والكهنة الرهبان، أو كما هو الحال في المسيحية الأوروبية بين رجال الدين العلمانيين ورجال الدين العاديين[45]. وظهرت الكلمة في القرن التاسع عشر في «قاموس فرنسي عربي»[46]، وفي أول «قاموس عربي حديث»[47]. **في القاموس الأول** تُشير كلمة séculier إلى رجال الدين العلمانيين مقابل رجال الدين العاديين، أو إلى العلمانيين (Mundain Séculier, laïque) مقابل رجال الدين. بينما يذكر **القاموس الثاني** التمييز الأول فقط. وفي القرن التاسع عشر لم تُستخدم كلمة أو مصطلح «علمانية» للإشارة إلى أي موقف أيديولوجي يشيد أو يندِّد بالتمايز أو التمييز بين الديني وغير الديني. فاستخدام هذه الكلمة بمعناها المعاصر -بوصفها تحيل إلى مفهوم أيديولوجي[48]- لم يحصل إلا في القرن العشرين. لكن عدم استخدام كلمة «علمانية» لهذا الغرض لا يعني أن مفهوم «العلمانوية» لم يكن موجودًا قبل ذلك. فالمفهوم الأيديولوجي كان حاضرًا بالفعل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فلذلك يجب التنبُّه والتنبيه إلى التمايز بين تاريخ الكلمات وتاريخ المفاهيم، أي فيما يخص العلمانية والتمايز بين تاريخ مفاهيم العلمانية والعلمانوية والعلمنة أو التعلمن في العالم العربي والإسلاماتي من جهة، وكلمة علمانية والكلمات الأخرى المرتبطة بها اشتقاقيًّا من جهةٍ أخرى. ولم يبدأ مفهوم العلمانوية بالتوازي مع استخدام كلمة العلمانوية، أو حتى كلمة العلمانية في العالم العربي الإسلاماتي. لقد كانت الكلمة موجودةً قبل صياغة المفهوم، وصِيغ المفهوم صياغة مستقلة عن تلك الكلمة. ولا شكَّ أن الكلمة التي نختارها للتعبير عن معنى أو مفهوم ما تؤثِّر دائمًا تأثيرًا جزئيًّا في ذلك المعنى أو المفهوم، وفي استقبال الآخرين له وفهمه. ومع ذلك، فإن الفصل النسبي الضروري بين المفاهيم وتاريخها وتحليلها من جهة، والكلمات المستخدمة للتعبير عنها من جهةٍ أخرى- أمرٌ ضروريٌّ. وعلى هذا الأساس، ينبغي للتاريخ والتحليل المفاهيمي ألَّا يستند استنادًا حصريًّا أو أساسيًّا إلى التاريخ أو التحليل اللغوي لكلمة ما[49].

إن صياغة مفهوم العلمانوية/العلمانية في «**نفير سورية**» تُمثل حالة نموذجية للاستقلال النسبي للمفهوم عن الكلمات التي تعبر عنه في سياقٍ تاريخيٍّ ما. فقد كان مفهوم العلمانية حاضرًا فيه حضورًا قويًّا من دون حضور تلك الكلمة (العلمانية)، بل إن ذلك المفهوم كان حاضرًا في نصِّ البستاني حتى من دون وجود كلمة خاصة تُعبِّر عنه[50].

ولم يقتصر ذلك الخلاف على النصوص العربية، فقد ظهر أيضًا في النصوص الإنجليزية. انظر على سبيل المثال:

Ahrari, "Islam as a Source," 113, n 24.

وعلى الرغم من أن المناقشات حول فتح عين العلمانية أو كسرها قد أصبحت -أو يجب أن تكون قد أصبحت فعليًّا- من الماضي، فإن **عزمي بشارة** في نصوصه عن «الدين والعلمانية...» قد أعاد إثارة المسألة من جديد، من خلال قوله بأن الأمر قد «حُسِم لصالح كسر العين، وبأنه لا فائدة من تغيير حركة العين فتحًا في هذه الحالة». انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني المجلد الأول، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، ص٧٩. ومن الضروري الانتباه إلى أن بشارة يشدِّد على أن الخلاف حول فتح عين العلمانية أو كسرها ليس مهمًّا في رأيه، وأن اشتقاق اللفظ هو من العالَم وليس من العِلم. ومع ذلك، يرى أن العرب المعاصرين قد قالوا «عِلمانية (بكسر العين) ودرجت على الألسن، وبذلك حسم الأمر بالنسبة إلى اللفظ». انظر: المرجع نفسه، ص٧٥.

(٤٥) سايروس بن المقفع، **كتاب مصباح العقل**، تقديم وتحقيق: الأب سمير الخليل، «سلسلة التراث العربي المسيحي١»، (القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٨م)، ص٩٥. جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦م)، ص٢١٧.

(46) Ellious Bocthor, *Dictionnaire français-arabe*, Tome 2 (Paris : Chez Firmin Didot Frères, 1828), 310.

(٤٧) بطرس البستاني، **محيط المحيط، قاموس عصري مطول للغة العربية**، تحقيق: محمد عثمان، ٩ مجلدات، (بيروت: المكتبة العلمية، ٢٠٠٩م)، مجلد ٦، باب العين، ص٢٨٩.

(48) See al-Azmeh, *Secularism in the Arab World*, 7.

(٤٩) يرى **فؤاد زكريا** أن «الضجة على اشتقاق كلمة «علمانية» من علم أو عالم مبالغ فيها؛ لأن المعاني متشابكة». إن القول بضرورة عدم التركيز المبالغ فيه على التحليل اللغوي والتاريخي للكلمة في فهم المفهوم الذي تحيل إليه، لا يعني التقليل من أهمية ضبط معنى الكلمة واشتقاقها، خصوصًا عندما يتعلق بالتغيُّر في المبنى تغيرٌ مهمٌّ في المعنى. وعلى هذا الأساس، يمكن الاتفاق مع فؤاد زكريا على وجود تركيز مبالغ فيه في الفكر العربي على التحليل اللغوي والتاريخي للكلمة، **لكن لا نتفق على حسم الخلاف بطريقة (كل المعاني مقبولة ومتشابكة)**. انظر:

Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, translated with an introduction and Bibliography by Ibrahim M. Abu-Rabi' (London: Pluto Press, 2005), 14-15.

(٥٠) لا يتعلَّق الأمر بمفهوم العلمانية أو العلمانوية فحسب، بل يمتدُّ ليشمل عددًا كبيرًا من المفاهيم والأفكار. فعلى سبيل المثال، يمكن القول مع **أسامة المقدسي وجنس هانسن** -الذي يستند بدوره إلى أسامة المقدسي- بأن فكرة أو ظاهرة «**(مناهضة) الطائفية**» هي أحد الموضوعات الرئيسة لـ«**نفير سورية**»، بالرغم من أن النص لا يحتوي على أيِّ كلمة واضحة ومحدَّدة للإشارة إلى هذه الظاهرة. انظر:

Jens Hanssen, "Wataniyya as Antidote to Sectarianism," in Butrus al-Bustani, *The Clarion of Syria*, translated, introduced and edited by Jens Hanssen and Hicham Safieddine, Foreword by Ussama Makdisi (Oakland: University of California Press, 2019), 60; Ussama Makdisi, *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World* (California: University of California Press, 2019).

إن القول بأن البستاني هو رائد الصياغة التاريخية الأولى للمفهوم أو التصور الإيجابي الحديث والمعاصر للعلمانية، لا يتضمَّن نفيًا لوجود بوادر وإرهاصاتٍ لصياغة هذا المفهوم في نصوص عربية سابقة على نصِّ «**نفير سورية**». **لكن البستاني كان أول من قدَّم خطابًا علمانويًّا واضحًا يدعو إلى الفصل بين السلطتَيْن الدينية أو الروحية والسياسية أو المدنية، ويحاول التنظير لتلك الدعوة وتسويغها**. وباستثناء نص أحمد فارس الشدياق «**الساق على الساق**»[51]، فلم تتضمَّن النصوص العربية التي سبقت نص البستاني أيَّ دعوة صريحة إلى مثل ذلك الفصل. فعلى سبيل المثال، لا نجد في نصوص **رفاعة الطهطاوي** (١٨٠١-١٨٧٣م) **وخير الدين التونسي** (١٨١٠-١٨٩٠م) تلك الدعوة العلمانوية للفصل المذكور. **فمثل هؤلاء الكتَّاب «حاولوا بمفاهيم إسلامية تبرير تبني المؤسسات الغربية، معتبرين أن ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية، وليس إدخال شيء جديد عليه»**[52].

في نص الشدياق «الساق على الساق»، نجد بوادرَ أو إرهاصاتٍ حقيقيةً للعلمانية في نصوص المثقفين العرب قبل «**نفير سورية**». لقد كان أحمد فارس الشدياق مواطنًا مارونيًّا اعتنق البروتستانتية، ثم اعتنق الإسلام فيما بعد. وكان انتقاده الشديد للكنيسة (المارونية) مرتبطًا ارتباطًا أساسيًّا ووثيقًا بوفاة شقيقه أسعد شدياق الذي حرمته الكنيسة وتعرَّض للتعذيب والاعتقال لمدَّة ست سنوات حتى وفاته عام ١٨٣٠م؛ لأنه تحوَّل إلى البروتستانتية. وشدَّد الشدياق في مهاجمته للكنيسة المارونية على أن الكنيسة (المارونية) لا سلطة لها ولا حق لها في التدخل في مثل هذه الحالات، وأن المسيح نفسه اعترف بالسلطة المدنية (سلطة قيصر)، واحترم استقلالها عن الدولة/السلطة الدينية وتفوقها عليها. واستندت حجته إلى قول يسوع المشهور: «أعط لقيصر ما لقيصر وما لله لله» (متَّى ٢٢:٢١). لقد كان الشدياق يركِّز على مهاجمة الكنيسة (المارونية) أكثر من تركيزه على تطوير العلمانية والترويج لها. وقد استند في انتقاداته الشديدة واللاذعة لها إلى أطروحة أن رجال الدين ليس لهم فيما فعله أخوه سلطانٌ دينيّ ولا مدنيّ أو لا سياسيّ[53]. وهكذا نجد لدى الشدياق تمييزًا واضحًا بين ما هو مدني وما هو ديني. وهذا التمييز هو أحد البُعْدين الأساسيَّيْن لمفهوم العلمانية، كما أشرنا آنفًا. لكن هذه العلمانية لم تتحوَّل عند الشدياق إلى علمانوية واضحة المعالم والأُسس، بحيث تتضمَّن دعوةً واضحةً إلى الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي أو مدني.

مع «نفير سورية» خصوصًا أو تحديدًا، نجد أول صيغة صريحة لتلك الدعوة العلمانوية للفصل بين الديني والمدني، ولمحاولة تسويغها وإظهار ضرورتها وإيجابياتها الكثيرة والكبيرة. وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من الإسهام التأسيسي والمهم لنصوص البستاني عمومًا ولنص «**نفير سورية**» خصوصًا في تقديم أول صياغة علمانوية للعلمانية في العالم العربي الإسلاماتي، فإن العديد من الباحثين ما زالوا يتجاهلون هذا الإسهام أو لا ينتبهون إليه بالقدر الكافي. فعلى سبيل المثال، في فصلٍ من كتاب يتناول «**أصول العلمانية/العلمانوية العربية**»[54]، لم يذكر عزام التميمي البستاني مطلقًا، كما أن الكتاب الموسوم بـ«**الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط**» لم يرد فيه اسم البستاني إلا مرة واحدة فقط، للإشارة إلى قاموس «**محيط المحيط**». وفي دراسة عامة للعلمانية/العلمانوية والعلمنة في العالم العربي، اقتصر الباحث في سطرين ونصف السطر على الإشارة إلى أن البستاني قد انتقد الكنيسة، كما فعل الشدياق، وعلى الزعم -مع **نازك سابا يارد**[55]- بتماثل موقفي البستاني والشدياق، من حيث كون كليهما قد «سعى إلى فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية للكنيسة، وليس عن سلطة السلطان العثماني»[56]. ويحاجج هذا البحث بأن إسهام البستاني في الصياغة المعرفية والأيديولوجية للعلمانية والعلمانوية العربية كان إسهامًا رائدًا وتأسيسيًّا، ونقطة تحوُّل مهمَّة في هذا الشأن.

---

(٥١) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق فيما هو الفارياق**، (باريس: بنجامين دوبرا، ١٨٥٥م).

(٥٢) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩م)**، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت)، ص٩٠.

(٥٣) الشدياق، **الساق على الساق**، مرجع سابق، ص١٣٦-١٣٧.

(54) Azzam Tamimi, "The Origins of Arab Secularism," in *Islam and Secularism in the Middle East*, eds. Azzam Tamimi and John Esposito (New York: New York University Press, 2000), 13-28.

(55) Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World (1850-1939)* (London: Saqi Books, 2002), 25.

(56) Binbing Wu, "Secularism and Secularization in the Arab World," *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* (in Asia) 1, no. 1 (2007), 58.

العلمانية والعلمانوية في «نفير سورية» لبطرس البستاني

«**نفير سورية**» عبارة عن **نشرة دورية أو جريدة**[57] **أو سلسلة من المقالات (أحد عشر مقالًا)**[58] نُشرت بين سبتمبر/أيلول من عام ١٨٦٠م وأبريل/نيسان من عام ١٨٦١م، أي بعد حدث «الفتنة» أو الحرب الأهلية الطائفية التي اندلعت عام ١٨٦٠م فيما يُسمَّى حاليًّا لبنان (وسوريا) مباشرة[59]. وكانت الأعداد أو النشرات الثلاث الأُوَل موسومة بـ«**نفير سورية**»، ثم أصبحت تصدر مع العدد الثالث تحت عنوان: «**نفير سورية**» أو «**الوطنية**»[60]. وإذا كان مضمون المقالات يُبيِّن بوضوح سبب كتابتها وارتباطها بالحرب المذكورة، فليس واضحًا سبب توقف البستاني عن كتابتها لاحقًا، لكن يمكن تفسير ذلك بعاملين: **الأول** أنه «أوقف نشرها بعد استتاب الراحة في هذه البلاد وخلود الناس إلى السكينة»[61]، **والثاني** هو أن البستاني تابع نشر أفكاره وتنفيذها في جرائد ونصوص ومشاريع لاحقة أخرى يمكن اعتبارها استمرارًا لـ«**نفير سورية**» بصيغٍ أخرى[62]. ولم يعلن البستاني عن نفسه بوصفه كاتب تلك المقالات وقت صدورها، بل صدرت بتوقيع «**من محب للوطن**»، وكانت موجهة تحديدًا إلى من خاطبهم البستاني دائمًا في المقالات بـ«**يا أبناء الوطن**». لكن ليس هناك أيُّ شكٍّ في نسبة «**نفير سورية**» للبستاني الذي أعلن لاحقًا عام ١٨٦٩م في «**محيط المحيط**» أنه كاتب تلك المقالات[63].

العلمانية في «نفير سورية» لبطرس البستاني

يُشير جنس هانسن إلى أن البستاني قام في «**نفير سورية**» بتصنيف وتقسيم العالم إلى مفاهيم متضادة، لكنه يقتصر على إيراد أمثلة تُعبِّر عن التضاد الثنائي أو الثنائيات المتضادة: ماض وحاضر، مجرمون وضحايا، حرب أهلية ومجتمع مدني...إلخ[64]. وبالرغم من الحضور القوي لمثل تلك الثنائيات المتضادة، فإننا نعتقد أنه من الضروري التشديد على أن العالم (المفاهيمي) في «**نفير سورية**» ليس مجرد ثنائيات، بل نجد تقابُلات ثلاثية ورباعية أيضًا؛ وتلك التقابُلات الثنائية متمايزة المكونات، من دون أن يكون بينها تضاد أو تناقض قد يصل إلى تحويلها إلى مثنويات. وبعبارة أخرى، إن العالم المفاهيمي الذي قدَّمه البستاني لا يقتصر على تلك الرؤية الثنائية ولا يتمحور حولها فقط. ومن جهة أخرى، كل الأمثلة التي قدَّمها جنسن ليست دائمًا ثنائيات معيارية تُحيل دائمًا إلى مثنويات معيارية يتنافر قطباها ويُقصي كلٌّ منهما الآخر. فـ«**نفير سورية**» يتضمن عددًا مهمًّا من الثنائيات الوصفية أو التحليلية، التي لا تتخذ صيغة أو مضمون المثنويات.

ولعل التمايز ثلاثي الأطراف الذي سنتناوله لاحقًا بين الديني والمدني والأدبي، هو أحد أبرز الأمثلة التي تُبيِّن أن العالم (المفاهيمي) لدى البستاني ليس ثنائيًّا فقط، ولا مثنويًّا بالضرورة. ومع أخذ هاتين المسألتَيْن في الحسبان، يمكن القول بالحضور القوي للتقابُلات الثنائية وغير الثنائية والمتمايزة بطرق مختلفة في كثيرٍ من السياقات والمسائل التي تناولها البستاني في «**نفير سورية**». وتُعرَض هذه التقابُلات عرضًا وصفيًّا أو تحليليًّا فقط في بعض الأحيان، وتكون حينها مجرد ثنائيات وصفية أو تحليلية، لكن ليس من النادر أن يترافق ذلك العرض مع تقييم وبُعْد معياري صريح وواضح يتضمَّن إشادة بطرفٍ من طرفي أو أطراف التقابل وإبراز إيجابياته

---

(٥٧) يصف **جرجي زيدان** «نفير سورية» بأنها «أول نشرة عربية ظهرت في سورية»، وأول «جريدة عربية غير رسمية بين قرَّاء اللغة العربية». انظر: جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، الجزء الثاني، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١١م)، ص٣٩. أما **إبراهيم عبده** فيتحدث عنها بوصفها «أول صحيفة في الشام». انظر: إبراهيم عبده، **أعلام الصحافة العربية**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط٢، ١٩٤٨م)، ص٤٥.

(٥٨) يذكر فيليب دي طرازي وإبراهيم عبده أن عدد أعداد أو مقالات «نفير سورية» قد بلغ ١٣ مقالًا. لكن لا يوجد ما يدعم هذه المعلومة. انظر: فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، الجزء الأول، (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣م)، ص٦٤. وانظر: عبده، **أعلام الصحافة العربية**، ص٤٦.

(٥٩) يُشير **جنس هانسن وهشام صفي الدين** إلى أن البستاني هو من نحت مصطلحي أو كلمتي «**الحرب الأهلية**» و«**الوطن**» باللغة العربية. انظر:
Jens Hanssen, and Hicham Safieddine, "Introduction. Translating Civil War," in Butrus al-Bustani, *The Clarion of Syria*, 6, 10.

(٦٠) يوسف قزما خوري، **رجل سابق عصره: المعلم بطرس البستاني**، (عمان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، ١٩٩٥م)، ص٤١.

(٦١) دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ص٤٦.

(٦٢) تجدر الإشارة هنا إلى أن بطرس البستاني أصدر أو أسهم لاحقًا في إصدار ثلاث جرائد أو مجلات، تحمل الأسماء التالية على التوالي: **الجنان** (١٨٧٠-١٨٨٦م)، وكانت مجلة علمية وسياسية وأدبية وتاريخية نصف شهرية؛ **والجنة** (١٨٧٠-١٨٨٦م)، وكانت جريدة سياسية وأدبية، تصدر مرة أو مرتين أسبوعيًّا؛ **والجنينة** (١٨٧١-١٨٧٥م)، وكانت جريدة سياسية شبه يومية.

(63) Hanssen, and Safieddine, "Introduction," 7.

(64) Jens Hanssen, "Nafir Suriyya in Arab Historiography," in Butrus al-Bustani, *The Clarion of Syria*, 37.

أو ضرورته من جهة، وإدانة ما هو مضاد له وإبراز سلبياته من جهة أخرى. **ومع حضور البُعْد المعياري في الثنائية، تتحوَّل الثنائية إلى مثنوية، والتقابل إلى تراتب**. لكن البُعْد المعياري يتخذ أحيانًا صيغةً مختلفةً لا تقوم على المفاضلة بين طرفي الثنائية، بل على ضرورة التمييز والتمايز بين طرفيها وإبراز إيجابياته من جهة، والتشديد على سلبيات الخلط أو المزج أو انعدام التمييز أو التمايز بينهما من جهة أخرى. وسنقصر اهتمامنا فيما يلي -من جهةٍ أولى- على مفهوم العلمانية الحاضر في «**نفير سورية**»، من خلال حضور التمييز الوصفي أو التحليلي بين الديني وغير الديني، وعلى مفهوم العلمانوية المتجسِّد في الرؤية الأيديولوجية لهذا التمييز، أو ذلك التمايز، وبحث مدى تحوُّله إلى مثنوية تتضمَّن تراتبًا ومفاضلة بين طرفيه أو أطرافه.

تظهر **العلمانية** في «**نفير سورية**» بصيغة تمييز متكرِّر بين ما هو ديني أو روحي من جهة، وبين ما هو مدني أو أخلاقي أو سياسي من جهة أخرى. أما **العلمانوية** فتتجلَّى في الدعوة إلى الفصل بين هذين الجانبين، خصوصًا عندما يتجسدان في **سلطتَيْن: سلطة دينية أو روحية من جهة، وسلطة مدنية أو سياسية من جهة أخرى**. ويمكن القول بأن البستاني قد اقتصر في النشرات الست الأُوَل على عرض التمييز أو التمايز العلماني بين الديني وغير الديني، وبدأت الرؤية العلمانوية لهذا التمييز في النشرة السابعة تحديدًا أو خصوصًا، حيث ظهرت بوضوح الدعوة إلى تبني هذا التمييز أو التمايز وعدم الخلط أو الدمج بين طرفيه. وسأعرض فيما يلي بعض الأمثلة على حضور العلمانية والعلمانوية في «**نفير سورية**».

نجد في «**نفير سورية**» تمييزًا مستمرًّا ومستقرًّا بين الديني والأدبي والمدني. ففي النشرة الثالثة، **يُميِّز البستاني بين «الواجبات الدينية والأدبية والمدنية»**، حيث يرى أنه ينبغي لـ«القادرين الغادرين والذين بيدهم زمام الأمور»[65] -وفقًا لتلك الواجبات- أن يبادروا على الفور لمساعدة ضحايا الحرب الأهلية وتزويدهم بما يحتاجون إليه بكل الوسائل الممكنة. وفي النشرتَيْن الرابعة والسابعة، يميز بين «الحقوق المدنية والأدبية والدينية»، بوصفها من الحقوق التي ينبغي لـ«أهل الوطن» أن يتمتعوا بها في الوطن[66]. ونجد التمييز نفسه بين أنواع الواجبات الثلاثة في النشرة أو «الوطنية السادسة»، حيث يتحدَّث البستاني عن «التهاون بالواجبات الدينية والأدبية والمدنية»[67]، بوصفه من الآثار السلبية للحرب الأهلية. كما يُميِّز في «الوطنية الخامسة» بين «المصالح والصوالح الدينية والأدبية والمدنية» التي عطلتها تلك الحرب[68]، ويُشير في «الوطنية السابعة» إلى ثلاثة أنواع من الحكمة: **دينية وأدبية ومدنية**[69].

من الملاحظ أن التمييز بين الديني والمدني والأدبي في عالم البستاني (المفاهيمي) لا ينحل في السياقات التي أشرنا إليها إلى تقابلٍ ثنائيٍّ، ولا يتخذ صيغةً مثنويةً يتناقض طرفاها ويتنابذان. فثمَّ تداخل بين أطرافه، والتمايز الذي تُعرَّف العلمانية به لا يتضمَّن فصلًا أو تراتبًا بين طرفيه. ومع أخذ ذلك في الحسبان، ينبغي الإشارة إلى أن هذا التمييز أو أحد العناصر المكونة له يتداخل أحيانًا مع تمييزات ثنائية أخرى حاضرة بقوة في «**نفير سورية**»، أو يقتصر عليها. ومن أهم التمييزات في هذا الشأن التمييز بين الديني والمدني. ففي الوطنية الخامسة، يتحدَّث البستاني عن «أغراض مدنية ودينية»[70]. و«الغرض» هو مصطلح نحته البستاني هنا للإشارة إلى التحيُّز أو التوجُّه الطائفي، الذي كان هدفًا لانتقادات شديدة في «**نفير سورية**». وفي النشرة التاسعة، يميِّز البستاني بين «الصوالح الدينية والمدنية»[71]. كما يميِّز البستاني في مواضع مختلفة من «**نفير سورية**» بين الشرع والعرف، وبين الدين والسياسة[72]. إن تمييز البستاني بين الدين والدنيا[73] هو امتدادٌ واستحضارٌ لتمييز قديم في الثقافة العربية الإسلامية[74]. فقد ميَّز الغزالي في كتابه

(٦٥) البستاني، **نفير سورية**، ص١٩.

(٦٦) البستاني، **نفير سورية**، ص٢٢، ٣٨.

(٦٧) البستاني، **نفير سورية**، ص٣٤.

(٦٨) البستاني، **نفير سورية**، ص٢٥.

(٦٩) البستاني، **نفير سورية**، ص٣٦.

(٧٠) البستاني، **نفير سورية**، ص٢٦.

(٧١) البستاني، **نفير سورية**، ص٥٢.

(٧٢) البستاني، **نفير سورية**، ص٣٠، ٣٨، ٥٢.

(٧٣) البستاني، **نفير سورية**، ص٢٧.

(٧٤) كتب الغزالي في هذا الشأن: «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، فنظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه

«**الاقتصاد في الاعتقاد**» بين «نظام الدين» و«نظام الدنيا». وميَّز الماوردي في كتابه «**أدب الدين والدنيا**» بين «أدب الدين» و«أدب الدنيا»، كما هو واضح حتى في عنوان الكتاب[75]. ويمكن النظر إلى التمييز بين الدين والدنيا على أنه أحد تجسيدات أو إرهاصات العلمانية الموجودة في تلك الثقافة، قبل قيام الحداثة والعلمانية الغربية، والتأثر اللاحق لتلك الثقافة بهما. وهذه هي الأطروحة الرئيسة للباحث روشين عباسي في بحث مهم في هذا الشأن صدر حديثًا بعنوان: «**هل ميَّز المسلمون الأوائل بين الديني والعلماني؟ ثنائية دين-دنيا في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى**»[76].

وفي التمييز أو التقابل الثلاثي بين الديني والمدني والأدبي، ينبغي لفت الانتباه إلى الأهمية الخاصة لمفهومي «الأدب/الأدبي» و«المدنية/المدني». ففيما يخص التقابل بين الديني والأدبي، ينبغي التشديد على أنه بالرغم من أن التقابل بين الديني والمدني هو التقابل الأهم في الرؤية العلمانوية التي تضمنتها «**نفير سورية**» التي سنعرضها ونناقشها لاحقًا، فإن التقابل بين الأدبي والديني ذو أهمية خاصة في حضور العلمانية في الثقافة العربية الإسلامية منذ قيام تلك الثقافة تقريبًا. وقد رأى **أرماندو سالفاتوري** -الباحث المهم في علم اجتماع الدين والثقافة الإسلامية- أن «التمييز الناعم» soft distinction بين الأدب والدين/الشريعة/الحديث هو «أم التمييزات» بين «الديني وغير الديني» في الثقافة العربية الإسلامية[77]. ويمكن تكثيف أطروحة سلفاتوري أو خلاصة بحثه في قوله: «يوفر الأدب مظلة سردية ومعيارية لشبكة منتشرة من المفاهيم والممارسات والمؤسسات التي حُدِّدت على أنها حاملة محتملة لروح العلمانية، للتمييز في تاريخ ما قبل الاستعمار الإسلامي»[78]. ويسمي سلفاتوري هذه العلمانية بـ«المدنية العلمانية»[79].

أما فيما يخص التمييز بين الديني والمدني، **فيمكن القول بأنه «الأب الحديث» للتمييز بين الديني والعلماني في الثقافة العربية الإسلاماتية**. ويرى ألبرت حوراني أن فكرة «المدنية» «قد دخلت العالم الإسلامي خصوصًا بواسطة الأفغاني»[80]. لكن ينبغي التشديد على الحضور القوي والمبكِّر لمفردة ومفهوم المدني/المدنية منذ بواكير عصر النهضة، حتى قبل نصوص الأفغاني. وبالإضافة إلى حضور التمييز بين الديني والمدني في نصوص الشدياق -كما أشرنا سابقًا- فإن هذا التمييز هو أحد أبرز وأهم التمييزات «العلمانية» بين الديني وغير الديني في «**نفير سورية**». والمثير للانتباه فيما يخص مفردة/مفهوم المدني أنها يمكن أن تُستخدم للتعبير عما هو ديني أو إسلامي في سياق، وهو ما يبدو واضحًا -على سبيل المثال- في الحديث عن «الدولة المدنية» بوصفها دولة إسلامية. لكن يمكن استخدام المفردة/المفهوم مرادفًا لمفهوم العلماني أو أحد مكوناته أو أبعاده في سياقات أخرى. وهذا هو الحال عمومًا أو غالبًا في «**نفير سورية**». وعلى هذا الأساس، أتفق جزئيًا مع عزيز العظمة في أن تعبير «مدني» كان يُستخدم للإشارة إلى ما أصبح يُنظر إليه لاحقًا على أنه «علماني»[81]، بحيث يمكن القول بأن كلمة «العلمانية» قد حلَّت محلَّ كلمة «المدنية» تحديدًا أو خصوصًا. وجزئية الاتفاق المذكور ناتجة عن أن مفهوم المدنية ليس متخارجًا مع مفهوم الديني ونفيًا له (فقط)، بل هو متداخلٌ معه أيضًا. ويكون هذا التداخل واضحًا حينما يكون هناك مساواة بين مفهومَي الديني والإسلامي. وربما كان ذلك المعنى الواسع والمزدوج و«الضبابي» لمفهوم المدنية هو أحد الأسباب التي جعلته ذا دلالات إيجابية لدى كثيرٍ من المتدينين وغير المتدينين «الإسلاميين» و«العلمانيين» على حدٍّ سواء: بطرس البستاني، جمال الدين الأفغاني، فرح أنطون، محمد عبده، فرنسيس المراش، رشيد رضا، على سبيل المثال. وسنُبيِّن فيما يلي مركزية فكرة المدني/

= المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرَّغ للعلم والعمل، وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؟ فإذن: إن نظام الدنيا -أعني مقادير الحاجة- شرط الدين». انظر: أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: عادل العوا، (بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩م)، ص٢١٤.

(٧٥) الماوردي، **أدب الدين والدنيا**، (بيروت: دار المنهاج، ٢٠١٣م).

(76) Rushain Abbasi, "Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Dīn – Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought," *Journal of Islamic Studies* 31, no. 2 (2020).

(77) Armando Salvatore, "Secularity through a 'Soft Distinction' in the Islamic Ecumene? Adab as a Counterpoint to Shari'a," *Historical Social Research* 44, no. 3 (2019), 35-51. https://doi.org/hsr.44.2019.3.35-51; Armando Salvatore, "The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial," *Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities,"* no. 3, (Leipzig: Leipzig University, 2018).

(78) Salvatore, "Secularity through a 'Soft Distinction'," 38.

(79) Salvatore, "The Islamicate Adab Tradition," 14, 17.

(٨٠) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، **مرجع سابق**، ص١٤٤.

(٨١) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص١٧.

المدنية/التمدن لدى البستاني خلال عرضنا للرؤية العلمانوية للبستاني الحاضرة في «**نفير سورية**».

٣. العلمانوية في «نفير سورية» لبطرس البستاني

لا يقتصر البستاني في «**نفير سورية**» على التمييز بين الديني وغير الديني فحسب، بل يتبنَّى حيالها موقفًا معياريًّا صريحًا وقويًّا، يتمثل في الأهمية القصوى للتمييز بين الطرفَيْن، خصوصًا حين يتجسدان في سلطتَيْن أو قوتَيْن سياسيتَيْن. والجدير بالذكر هنا أن النشرات الأولى قد تضمَّنت معظم التمييزات المختلفة بين الديني وغير الديني، دون تبنٍّ لموقف صريح مؤيد لها أو مشيد بها. كما أن البستاني لم يستخدم مفردة «سياسة» أو «سياسي» في النشرات الأربع الأُوَل، واستخدمها مرة واحدة فقط في كلٍّ من النشرتَيْن الخامسة والسادسة، قبل أن يعطيها اهتمامًا كبيرًا ويتبنَّى موقفًا علمانويًّا معياريًّا حيالها في النشرات اللاحقة. فبدءًا من النشرة السابعة، يظهر الموقف العلماني للبستاني في «**نفير سورية**» ظهورًا صريحًا ومباشرًا، ففي تلك النشرة يكتب البستاني:

> «ومن طالع تواريخ الملل والشعوب يظهر له جليًّا ما يلتحق بالناس والأديان نفسها من الأضرار، من تعرضها لأمور السياسة ومزجها الأمور الدينية بالأمور المدنية، والحال أنه يوجد بينهما طبعًا بَون عظيم. وكم كان لهذا المزج الذي ينبغي أن يكون غير جائز ديانة ولا سياسة في الخراب الحالي [ما] الله يعلم وأنتم تعلمون، ومحب الوطن إذا لم يكن في زمرة المغفلين، فهو أيضًا يعلم»[82].

ويمتزج الوصف في هذا النص بالتقييم، ويتداخل ويتشابك «ما هو كائن» مع «ما يجب أن يكون»، بحيث يتأسس الطرف الثاني على الطرف الأول، ويتضمنه صراحة أو ضمنًا، أو يؤسس الطرف الأول للطرف الثاني، ويُفْضي إليه بالضرورة. فمن ناحية أولى، يقدم البستاني الضرورة الضمنية للتمييز في صيغة معرفة وصفية لـ«تواريخ الملل والشعوب». فـ«المعرفة الحقة» لهذه التواريخ تبيِّن الآثار السلبية للمزج أو عدم التمايز بين الأمور الدينية والأمور المدنية، في حين أن الاختلاف بينهما -كما يؤكد البستاني- كبيرٌ جدًّا. لكن البستاني لا يكتفي هنا بهذا الحكم المعياري، الذي قد يكون ضمنيًّا إلى حدٍّ ما، بل ينتقل من الحديث عمَّا كان ويكون في «تواريخ الملل والشعوب» إلى ما ينبغي أن يكون أو لا يكون جائزًا ديانةً وسياسةً. فانعدام التمايز والتمييز بين الأمور الدينية والسياسية ينبغي ألا يكون جائزًا من المنظورين الديني والسياسي معًا، وليس من منظور أحدهما فقط. كما أن الضرر الذي يبيِّن الضرورة العملية لهذا التمايز أو التمييز يصيب «الناس والأديان»، يصيب السياسة والدين معًا. والوطني غير الغافل أو غير المغفَّل ينبغي أن يعرف ذلك أو يكون عارفًا به بالضرورة. وسأعود إلى تناول هذه النقطة لاحقًا.

وفي السياق نفسه، وفي سياقات أخرى، يشدِّد البستاني على ضرورة معاملة جميع الناس على قدم المساواة وتزويدهم بكامل حقوقهم بغض النظر عن انتماءاتهم. وتتضمَّن هذه الدعوة تمييزًا بين القوانين والمراسيم، أو بين الأحكام الخاصة بأشخاص بعينهم أو مذاهب أو فئة بعينها، والأحكام التي تنظر إلى «الحقوق الدينية والمدنية والأدبية» نظرةً مبدئيةً، «لا باعتبار انتسابها إلى شخص أو فئة مخصوصة»[83]. هذا التمييز بين الانتماءات (الدينية أو المذهبية أو الطائفية) من جهة، وحقوق المواطنين، أو ما يُسمَّى بلغة البستاني «أبناء أو أهل الوطن»، هو أساس ضروريٌّ من أُسس المطالبة العلمانوية بضرورة المساواة الديمقراطية -القانونية والسياسية والأخلاقية- بين الناس في الوطن الواحد، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية المختلفة. ويتضمن «**نفير سورية**» عرضًا متكررًا لهذا التمييز، وتشديدًا ملحًّا وقويًّا على أهميته وضرورته أيضًا.

وازدادت في النشرة التاسعة قوة الدعوة العلمانوية في «**نفير سورية**»، وبدأ التعبير عنها بمفردة «الفصل» الذي يجب أن يحدث، أو «الحد الفاصل» الذي ينبغي إقامته بين الأديان والمدنيات، إذا كان هناك أمل وإرادة في صلاح أو نجاح كلا الطرفين. ففي تلك النشرة يكتب البستاني:

> «وما دام قومنا لا يُميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه، أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسابة السياسية، ولا يضعون حدًّا فاصلًا بين هذين المبدأين الممتازين طبعًا وديانة، فلا يؤمل نجاحهم

(٨٢) البستاني، **نفير سورية**، ص٣٨.

(٨٣) البستاني، **نفير سورية**، ص٣٨.

في أحدهما ولا فيهما جميعًا كما لا يخفى»[84].

من الضروري التذكير بالتمييز بين مفهومي العلمانية والعلمانوية، من حيث إن المفهوم التحليلي للعلمانية يُحيل إلى التمييز أو التمايز بين الديني وغير الديني، في حين أن العلمانوية -بوصفها رؤية أيديولوجية محبذة للعلمانية وراغبة فيها ومدافعة عنها- تتحدث غالبًا بلغة الفصل، أو إقامة الحدود الفاصلة (فصلًا مطلقًا) بين الديني وغير الديني. وعلى هذا الأساس، **نجد أن التعريفات (العلمانوية) السائدة للعلمانية (في العالم العربي الإسلاماتي) هي: فصل الدين أو الكنيسة أو السلطة الدينية أو السيادة عن الدولة أو السياسة أو السلطة السياسية**. ولا شكَّ أن الفصل هو شكل من أشكال التمايز، لكن هذا الشكل لا يحصل إلا في إطار الخطاب الأيديولوجي -كما هو حال الخطاب الأيديولوجي العلمانوي في العالم العربي الإسلاماتي (غالبًا)- أو نتيجة لعلمنة المجال السياسي إثر صراع عنيف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية -كما هو حال العلمانية في فرنسا حاليًا، وتركيا الأتاتوركية سابقًا- أو في إطار سلطة أيديولوجية استبدادية وشمولية، كما كان الحال في الاتحاد السوفيتي ومعظم الدول الشيوعية سابقًا، وكما هو الحال في الصين وكوريا الشمالية حاليًا. وغالبًا ما يكون هذا الفصل نتيجةً لوجود نظرة سلبية إلى الدين ولتجنيب الدولة والمجتمع مخاطره الفعلية أو المزعومة في المجال العام، فتكون العلمانية حينها حماية للدولة من الدين، وسعيًا مستمرًا إلى إقصاء كل حضور له من المجال العام. وهذا هو حال العلمانية الفرنسية مثلًا. لكن ذلك الفصل -خصوصًا حين يكون جزئيًا- يمكن أن يهدف إلى حماية الدين والمتدينين من تدخل الدولة فيهم وهيمنتها عليهم، وحدِّها من حرياتهم وحقوقهم. وهذا هو حال العلمانية الأمريكية مثلًا. وسنبيِّن لاحقًا أنه بالرغم من استخدام البستاني «لغة الفصل»، فإن خطابه العلمانوي لم يكن معاديًا للدين مطلقًا. ولفهم لغة الفصل، ينبغي أخذ السياق التاريخي الذي كتب فيه البستاني وردَّ عليه في «**نفير سورية**». والفصل الذي طالب به البستاني مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالصراع الدموي العنيف الذي دار آنذاك، واتخذ صيغة الحرب الأهلية أو الفتنة الدينية الطائفية[85]. وقد أدرك البستاني المخاطر المحيطة بعملية الفصل، ولهذا أبدى مرونة في حديثه عن إمكانية حصول إجراءاته بالتدريج، وليس دفعة واحدة، ورأى ضرورة أخذ السياق التاريخي في الحسبان عند تنفيذ تلك الإجراءات. فذلك التنفيذ «موقوف على طبيعة المكان والزمان ومزاج الأمور والأحوال وعلى رأي وإرادة من لهم حق الحكم في كذا مواد ومنوط بحكمتهم وهمتهم ودرايتهم»[86].

ويبلغ الخطاب العلمانوي في «**نفير سورية**» ذروته في النشرة العاشرة تحديدًا، حيث نجد أقوى وأوضح صيغة للدعوة العلمانوية. وفي هذه النشرة لا يكتفي البستاني بالحديث عن «ضرورة وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة الروحية، والسياسة أي السلطة المدنية»[87]، بل يحاول تفسير تلك الضرورة، ليس بالمنطق البراغماتي العملي أو المصلحي فحسب، بل بالتنظير لطبيعة كل من المجالين (الدين والسياسة)، وللاختلافات الماهوية القائمة بينهما أيضًا. ويتكثف التسويغ النظري الذي يُقدِّمه البستاني في تنظيره الأيديولوجي للعلمانية -الذي تبنَّاه كثيرون من دعاة العلمانية لاحقًا- في قوله: «الرئاسة

= نجل محمد علي باشا عام ١٨٣١م، حدث توتر وخلاف كبير بين الدروز الذين وقفوا مع العثمانيين ضد المصريين، والموارنة الذين أيدوا عمومًا الحكم المصري الذي استخدمهم لمحاربة الدروز وقمع انتفاضتهم عليه. ثم تصاعد هذا الخلاف بعد خروج الجيش المصري وتحوَّل إلى صراع أنتج ثلاث حروب أهلية بين الطرفين، وكانت أحداث عام ١٨٦٠م هي ذروة هذا الصراع وفصله الأخير في تلك الفترة. وقد كانت منطقة جبل لبنان هي بؤرة الصراع، وكان الدروز والموارنة الطرفين الأساسيَّين فيه، لكن الصراع امتدَّ لاحقًا إلى مناطق أخرى كدمشق خصوصًا، وشمل أطرافًا دينية أخرى كالمسلمين (الشيعة والسُّنة)، والمسيحيين (الأرثوذكس)، وراح ضحيته في جبل لبنان عشرة آلاف شخص على الأقل (معظمهم من المسيحيين/الموارنة). وقد انتهى الصراع حينها بتدخل أجنبي، وقررت اللجنة الدولية التي شُكِّلت آنذاك من خمس دول (بريطانيا وفرنسا وروسيا وبروسيا والنمسا) بالإضافة إلى الدولة العثمانية جعلَ جبل لبنان «متصرفية» يديرها متصرف تعيّنه الحكومة العثمانية ويرتبط بالباب العالي مباشرة، من دون أن يكون تابعًا لأيٍّ من الولاة أو الأمراء أو المسؤولين الآخرين. وقد استمر نظام المتصرفية إلى عام ١٩١٨م، وانتهى رسميًا بإعلان قيام دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠م. وبالرغم من السمة الطائفية الدينية لهذه الحرب وفقًا للأسماء المطلقة عليها، فإن العوامل الاقتصادية والسياسية، وتدخل القوى الخارجية وصراعها على هذه المنطقة وفيها، هو الأساس الأكبر لقيام تلك الصراعات الطائفية بين الأطراف المحلية، حيث كان يُوظَّف الانتماء الديني/الطائفي توظيفًا سياسيًا سلبيًا في أغلب الأحيان. ولم يكن البستاني في نصوصه عمومًا وفي نفير سورية خصوصًا واعيًا بالدور السلبي جدًّا للعامل الخارجي/الأجنبي. لمزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع، **انظر:** أسامة مقدسي، ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني، ترجمة: ثائر ديب، (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥م)، خاصةً الفصلين السابع والثامن، ص١٩٧-٢٦٧.

(٨٤) البستاني، **نفير سورية**، ص٤٩.

(٨٥) منذ دخول القوات المصرية بلاد الشام بقيادة إبراهيم باشا

(٨٦) البستاني، **نفير سورية**، ص٥٩.

(٨٧) البستاني، **نفير سورية**، ص٥٧.

تتعلق ذاتًا وطبعًا بأمور داخلية ثابتة لا تتغيَّر بتغيُّر الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلَّق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيُّر والإصلاح حسب المكان والزمان والأحوال، فتباينا وتنافيا، ومن ثَمَّ كان التوفيق بينهما في شخص واحد مستصعبًا أو ضربًا من المحال»[88].

ويتوسع البستاني في هذه النشرة في عرض الأضرار والسلبيات، التي يمكن أن تنتج عن المزج أو عدم الفصل بين السلطتَيْن الدينية أو الروحية والمدنية أو السياسية، ويؤسس هذا العرض على تنظيره للاختلاف الماهوي أو الجوهري بينهما إلى درجة القول بأن: «المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعًا والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يُحدث خللًا بيِّنًا وضررًا واضحًا في الأحكام والأديان، حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدُّن وحياته ونموه»[89].

«**التمدُّن**» مفهوم محوري في «**نفير سورية**» وهو حاضر في كل النشرات بكثافة كبيرة كمًّا، وأهمية كبيرة كيفًا. ولم يكتفِ البستاني بذلك، بل خصَّص نشرته الأخيرة (الحادية عشرة) الموسومة بـ«في التمدُّن» لتوضيح رؤيته لهذا المفهوم. وتبدو أهمية التمدُّن بالنسبة إلى مسألة العلمانية/العلمانوية في «**نفير سورية**» جليَّة؛ لكونه المعيار الأهم الذي اختاره البستاني لتقييم مدى ضرورة العلمانية، بوصفها فصلًا بين السلطتَيْن الدينية والسياسية. وكما بيَّنا، فإن البستاني لم يجد مبالغةً في الذهاب إلى أقصى نقطة يمكن الوصول إليها في هذا الخصوص، حين رأى أن «وجود التمدُّن وحياته ونموه» مشروط بالضرورة بحصول العلمنة في المجال السياسي.

إن العلاقة الوثيقة بين مفهومي «التمدُّن» و«المدنية» لدى البستاني، وذهابه إلى الحد الأقصى في التشديد على أهمية التمدُّن والفصل بين المدني والسياسي، كل ذلك (وغيره)، والحديث عن رؤيته الأيديولوجية العلمانوية، قد يعطي الانطباع بأن علمانوية البستاني تتبنَّى خطابًا معاديًا أو مناهضًا للدين. والاعتقاد بأن العلمانية معادية للدين بالضرورة شائع بحقٍّ حينًا، وبدون حقٍّ أحيانًا أخرى في الثقافة العربية الإسلاماتية، عند الحديث لا عن العلمانوية فحسب، بل عن العلمانية أيضًا. وتقدِّم نصوص بعض العلمانويين العرب مسوِّغًا جزئيًّا لمثل هذا الاعتقاد[90]. كما أن الترابط الوثيق في النظريات التقليدية للعلمنة، والتحديث بين التمايز بين الديني وغير الديني، والتحديث أو الحداثة والديمقراطية وأفول الدين وانحساره وتضاؤل أو انعدام حضوره أو أهميته، يُعزِّز الاعتقاد والانطباع المذكورين.

ولتجنُّب الوصول إلى الانطباع والاعتقاد المذكورين، ينبغي التشديد على أن تبني البستاني لأطروحة الفصل بين الديني والمدني لم يترافق مع أيِّ نظرة دونية أو سلبية للدين. بل على العكس من ذلك تمامًا، فقد تبنَّى البستاني رؤية جوهرانية إيجابية للدين، ورأى أنه شرطٌ لا غنى عنه للتمدُّن ووسيلةٌ ضرورية من وسائله. ففي معرض حديثه في النشرة الحادية عشرة عن أخص وسائط التمدُّن وأهمها، ذكر البستاني «الديانة الصحيحة المنزلة من الله» في المرتبة الأولى، على أنها «أساس للتمدُّن الحقيقي»[91]. وفعل الأمر نفسه في النشرة السابعة، حيث رأى أن رجوع الألفة بين الناس، وتجاوز الأسباب التي أفضت إلى خسارتها خلال الحرب الأهلية، يتوقف على عدَّة أمور أخصها: «**أولًا:** أديان حيَّة منتبهة

(٨٨) البستاني، **نفير سورية**، ص٥٧.

(٨٩) البستاني، **نفير سورية**، ص٥٧.

(٩٠) يمكن النظر إلى نصوص **صادق جلال العظم** في ستينيات القرن الماضي، ونصوص **عزيز العظمة** عن هذا الموضوع عمومًا، على أنها نموذج أو مثال معبِّر عن الرؤية العلمانوية التي تنتقص من الدين ازدراءً، وترى أنه في جوهره وتمثُّلاته في الفكر الديني عمومًا عاجز عن التفاعل الإيجابي مع الحداثة والديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان، أو ما يسميه العظم لاحقًا بـ«النموذج الإنساني العلماني». **فالدين -وفقًا للعظم- «بطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية وينظر إلى الوراء ليستلهم مهده، ولذلك كان التبرير الميتافيزيقي والغيبي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة دائمًا وما يزال يُشكِّل أحصن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير الأوضاع تغييرًا ثوريًّا»**. انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠م)، ص٢٣. وهذه النظرة العلمانوية السلبية للدين نجدها أيضًا في بعض كتبه الصادرة في الفترة ذاتها، ومنها: صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط١، ١٩٦٨م، (بيروت: دار الطليعة، ط٤، ١٩٧٠م)؛ الحب والحب العذري، ط١، ١٩٦٨م، (دمشق، بيروت، بغداد: دار المدى، ط٨، ٢٠٠٧م). وقد عبَّر العظمة عن رؤية علمانوية جوهرانية وسلبية للدين في نقاشه مع عبد الوهاب المسيري، حيث أقام مثنوية بين ما أسماه بـ«**النظرة العلمانية العلمية والنظرة الدينية الخرافية**». ويقيم العظمة في هذا الكتاب ثنائية مانوية بين العلمانية التي تستند إلى النظرة العلمية، وتأخذ بـ«الاعتبار العقلي»، وتؤثر الحرية والضمير الواعي العاقل، وتشدِّد على التجدد والترقي...إلخ من جهة، والخطاب الديني/الإسلامي الذي يستند إلى الاعتبار الإيماني والخرافي، ويقدِّم النقل على العقل، ويركن إلى الموروث الكتبي، ويحاول إعادة إحياء الماضي المتقادم الزائل من جهة أخرى». انظر: عزيز العظمة، «العلمانية في الخطاب العربي المعاصر»، في: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص١٥٦.

(٩١) البستاني، **نفير سورية**، ص٦٨.

تنظر وتعلِّم بنيها أن ينظروا إلى من يخالفهم في أمر المذهب لا بعين الاحتقار والبغضة -كما هو الواقع إلا فيما ندر- بل بعين الاعتبار والمحبة، كأعضاء عائلة واحدة، أبوها الوطن، وأمها الأرض، وخالقها واحد هو الله، وجميع أعضائها من طين واحد، وقد تساووا في المصير إلى مآل واحد»[92].

وفي تشخيصه لأسباب الحرب الأهلية والجرائم الكثيرة والكبيرة التي ارتكبت فيها، رأى البستاني أن **«تلك الحروب القبيحة والارتكابات الفظيعة هي بنات شرعية لقلة الديانة والتمدُّن أو لعدمها وبأنه لا يؤمل نهوضهم من سقطتهم بل سيبقون في حالتهم المتأخرة أو يصلون إلى حالة أردأ منها إذا لم يصلحوا أحوالهم من هذا القبيل»**[93]. وكان البستاني حريصًا على عدم توجيه أيِّ انتقاد لأيِّ دين، مراعاةً لحساسيات المتدينين، واكتفى بتنزيه الديانة الصحيحة عن السلبيات؛ «لأن الديانة الصحيحة هي من الله الذي هو الحق»[94].

إن العلمانية عند البستاني وعلمانويته ليستا ضد الدين مطلقًا، بل يمكن القول بأن العلمانية/العلمانوية التي نظَّر لها البستاني ومارسها «علمانية دينية» بأكثر من معنى. فهي دينية؛ لأنها ترى الدين والعلمانية شرطَيْن متلازمَيْن وضروريَّيْن للتمدُّن، ولأن البستاني رأى أن العلمانية ذاتها تتأسس على الدين، لا على مناقضته أو محاربته، ولأن هدفها الصريح والأساسي في هذا الشأن هو صالح الدين لا الإضرار به، وصالح المتدينين لا إقصاءهم. **وبهذا المعنى نشدِّد من جديد على أن العلمانية ليست مضادة للدين ومتخارجة معه بالضرورة، بل يمكن لها أن تتداخل وتتشابك معه، بل وتتأسس عليه أيضًا.** وتأسُّس العلمانية والموقف العلماني عند البستاني على الدين كان تأسُّسًا عامًّا لماهية الديانة الصحيحة. ولم يحاول البستاني تأسيس تلك العلمانية على نصوص صريحة من هذا النص الديني أو ذاك. فنادرًا ما نجد إحالة صريحة أو حتى ضمنية على نصٍّ دينيٍّ. وحتى عندما يكون هناك مثل تلك الإحالة، فإنها لا تكون بالضرورة إحالة على الإنجيل أو على أي نصٍّ مسيحيٍّ آخر، بل هناك إحالة على النصوص أو الأقوال الإسلامية أيضًا[95].

وانطلاقًا مما سبق ذكره، وغيره مما سيأتي ذكره، ينبغي ألا نسارع إلى الحديث عن «علمانية/علمانوية مسيحية» أو «مسيحية العلمانية/العلمانوية» عند البستاني، كما فعل كثيرون. فقد ربط **عبد اللطيف الطيباوي** فكر البستاني في فترة كتابته **«نفير سورية»** بالنَّسَب الديني المسيحي للبستاني وبالبيئة الإنجيلية التي كان يعيش فيها بين المبشرين الأمريكيين بالرغم من إقراره باتخاذ البستاني مسافة من هذا النسب أو بابتعاد البستاني عن هذه البيئة في فترة كتابته لـ**«نفير سورية»**[96]. ومع إحالته على **«نفير سورية»** يرى ألبرت حوراني أن البستاني استمر في الكتابة -بمعنى من المعاني- بوصفه مسيحيًّا[97]. أما الحديث الأبرز عن مسيحية فكر البستاني وعلمانيته، فنجده لدى **هشام شرابي** الذي شدَّد على تلك المسيحية في كتابه **«المثقفون العرب والغرب»**. وليس ذلك مستغربًا إذا أخذنا في الحسبان أن شرابي ينطلق في تصنيفه لكل المثقفين العرب عمومًا على أساس نسبهم الديني بالدرجة الأولى: **«المسيحيون المغتربون»** مقابل **«المسلمون العلمانيون»** مثلًا وخصوصًا. وفي ذلك السياق، تبنَّى شرابي أطروحةً مفادها أن «الطبيعة المميزة للمنطلق المسيحي في التراث العربي تكْمُن في التوجُّه العلماني»[98]. لكن ماذا عن «علمانوية المسلمين»؟ كيف يمكن الحديث عن التوجُّه العلماني بوصفه طبيعةً مميزةً للمنطلق المسيحي، والحديث في الوقت نفسِه عن «مسلمين علمانيين»؟ الإجابة عن مثل هذا السؤال نجدها في قول شرابي: «المسلم العلماني لا يمكنه أن يكون علمانيًّا بالقدر الذي كانه المسيحي المغترب»[99]. ووفقًا

(٩٢) البستاني، نفير سورية، ص٣٧.

(٩٣) البستاني، نفير سورية، ص٤٩.

(٩٤) البستاني، نفير سورية، ص٤٣.

(٩٥) على سبيل المثال، هناك ذكر للقول الإسلامي المشهور: «كما تكونوا يُولَّ عليكم» بوصفه «(من) أحسن وأصدق ما قيل». البستاني، نفير سورية، ص٦٨.

(96) Abdulatif Tibawi, "The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani," *St. Antony's Papers* 16 (1963):137–82. Cited in Hanssen, "Nafir Suriyya in Arab Historiography," 37; Uta Zeuge-Buberl, The Mission of the American Board in Syria: Implications of a transcultural dialogue, Trans. Elizabeth Janik (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017), 173.

(٩٧) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٩٨) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، (بيروت: دار النهار، ط٢، ١٩٧٨م)، ص٣٠.

(٩٩) المرجع السابق، ص٣٣.

لهذا المنطق، فالمسيحي لا يمكن أن يكون إلا علمانويًّا، و«علمانوية المسلم» لا يمكن أن «ترقى» إلى «علمانوية المسيحي».

على الرغم من المعرفة الغنية التي تقدِّمها مقاربة شرابي في كتابه المذكور، لكنها تعاني أحادية ثلاثية الأبعاد: **دينية، ولا-جدلية، وخارجية. فمن جهة أولى:** هي أحادية دينية؛ لأنها تتخذ تلك المقاربة من النسب الديني المعيار الأساسي الوحيد في تصنيف الفكر والمفكرين، من دون أن تأخذ في الحسبان الإمكانية الفعلية أو المبدئية لتجاوز الفكر للنسب اللا-إرادي تجاوزًا جزئيًّا ونسبيًّا على الأقل، من خلال انتسابه أو تبنِّيه الإرادي لأفكار وقيم وتوجهات مختلفة بل ومخالفة لتلك التي يؤسس لها نسبه. **وهي أحادية لا-جدلية؛** لأنها تركِّز على عالم النسب الديني اللا-إرادي، من دون النظر لا في تأثير التبني الإرادي -المذكور آنفًا- في الفكر المرتبط بالنسب الإرادي، ولا في إمكانية وجود تأثيرات فكرية وقيمية وسياسية واقتصادية أخرى قد تفوق في أهميتها التأثيرية أهمية تأثير النسب الديني، ولا في تغيُّر طبيعة التأثير الأخير وتغيُّر مضمونه وحجمه، نتيجة تفاعله مع التأثيرات الأخرى. وتتَّسم مقاربة شرابي بالأحادية الخارجية؛ لأنها تفسر النصوص بما هو خارج عنها، بمعطيات اجتماعية ونفسية مرتبطة بالنسب الديني، وتكون النصوص مجرد انعكاس لها وتعبير عنها، من دون أن تتناول منطق تلك النصوص أو مضمونها من داخلها، بوصفها ذات استقلال نسبيٍّ وجزئيٍّ عنها. فالنص معبِّر عن مسيحية المسيحي، بغض النظر عن مضمونه، وعمَّا يتبنَّاه كاتبه فيه. **ولا يمكن لمن يقتصر على النسب الديني أو يركِّز عليه بالدرجة الأولى أن يفهم أو يُفسِّر كون التقارب بين بشارة (المسيحي) والجابري وغليون (المسلمين) في موضوع العلمانية أكبر من التقارب بين بشارة وطرابيشي (المسيحيَّيْن)** في الموضوع نفسه. وتبدو علمانوية البستاني أقرب بكثير إلى علمانوية فؤاد زكريا (المسلم)، من قربها من علمانوية طرابيشي (المسيحي). في حين أن علمانوية طرابيشي «الصلبة» أقرب إلى علمانوية العظم والعظمة التي أشرنا إليها آنفًا. والأمر لا يتعلق بالمفكرين المعاصرين فقط. فحتى في «عصر النهضة العربية» كان هناك توجُّه مضاد للعلمانية لدى فئة من «العرب المسيحيين»، برز صوتها -على سبيل المثال- في جريدة/مجلة **البشير** الكاثوليكية الأسبوعية التي صدرت بين عامي (١٨٧٠-١٩٤٧م). ويُشير الباحث **محمد الماغوط** إلى ذلك بقوله:

«كانت **البشير** مهتمة في الغالب بالسياسة الأوروبية، وبقضايا المذاهب الكاثوليكية في المنطقة، ودافعت عن الكنيسة الكاثوليكية ضد أي اعتداءات متصَوَّرة من قبل الدوريات الأخرى، مؤكدة حق البابا في السلطة الزمنية ورفض أي مزاعم بأن سلطة الكنيسة تقتصر على الأمور الروحية فقط»[100].

وينبغي التشديد على أن علمانوية البستاني (وإرهاصات العلمانية عند الشدياق من قبله) ليست مرتبطةً ارتباطًا مباشرًا -على الأقل- باغتراب المسيحيين عن محيطهم الإسلامي كما يرى هشام شرابي، بل كانت مرتبطةً ارتباطًا مباشرًا ووثيقًا ومعلنًا بأحداث أو مشاكل حصلت بين المسيحيين (الموارنة/الكاثوليك والبروتستانت)، مثل حالة أسعد شدياق، وبحرب أهلية دينية أو طائفية كانت -في البداية خصوصًا- بين مسيحيين/موارنة ودروز تحديدًا. وإذا كان الشدياق قد ركَّز خطابه على رجال الدين المسيحيين/الموارنة تحديدًا، فإن البستاني نظر إلى الأمور من منظور أوسع وأكثر شمولًا، واستهلَّ التفكير في ماهية أو طبيعة الدين والسياسة/المدنية ليؤسس دعوته إلى الفصل بينهما نظريًّا، بناءً على الماهية المذكورة، وعمليًّا من خلال الآثار السلبية لعدم الفصل، والآثار الإيجابية للفصل.

وبعيدًا عن الرؤية الأحادية، وبغض النظر عن إعطاء الأولوية للنسب الديني، يمكن القول مع بطرس أبي مانع بأن توجُّه فكر البستاني كان «نحو العروبة (ثقافيًّا)، ونحو العثمانية (سياسيًّا)، وحتمًا نحو القومية السورية»[101]. وبالإضافة إلى الدعوة إلى الفصل بين السلطَتْين الدينية والمدنية، يمكن القول بأن التوجُّه العلماني عند البستاني في «**نفير سورية**» يتجسد أيضًا -وخصوصًا- في توجُّهه القومي/الوطني الداعي إلى الوحدة والتآلف والتعاضد بين السوريين، بغض النظر عن اختلاف انتماءاتهم الدينية والمذهبية والطائفية. والبستاني بهذه الدعوة كان يدعو إلى إعطاء الأولوية

(100) Mohammad Magout, "Secularity in the Syro-Lebanese Press in the 19th Century," in *Companion to the Study of Secularity*. Edited by HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities." Leipzig University, 2019, 10. www.multiplesecularities.de/publications/companion/css_magout_syrolebanesepress.pdf

(101) Butrus Abu-Manneh, "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus al-Bustani," *International Journal of Middle East Studies* 11, no. 3 (May 1980): 300.

للرابطة الوطنية غير الدينية على حساب الروابط الدينية. وإذا استخدمنا لغة التمييز والتمايز التي عرَّفنا العلمانية بها، **فيمكن القول بأن الوطنية التي نظَّر لها البستاني وبيَّن إيجابياتها وضرورتها ودعا إلى تبنيها، تتمايز في «نفير سورية» عن الولاءات أو الوحدات السياسية القائمة على الدين من جهة، وعلى الطائفة أو المذهب من جهة أخرى**. فقد أشار البستاني إلى الاستحالة أو اللَّامعقولية العملية للحديث عن أمة إسلامية[102]، أو أمة مسيحية/نصرانية[103]، كما خصَّص معظم جهوده في الكتاب لإبراز مساوئ الطائفية والتعصُّب أو اللَّاتسامح الديني والمذهبي والطائفي للجماعات الدينية العضوية، الطائفية والمذهبية[104]. ولا تتعارض الوطنية مع الدين من وجهة نظر البستاني، بل كان حريصًا على تكرار مقولة «حب الوطن من الإيمان»، ووضعه شعارًا **لمجلة الجنان** (١٨٧٠-١٨٨٦م)[105].

خاتمة

كتب البستاني نشرات «**نفير سورية**» كرد فعل مباشر على أحداث الحرب الأهلية أو الفتنة الطائفية الدينية التي حصلت في لبنان عام ١٨٦٠م. وركَّز البستاني في تشخيصه لأسباب هذه الأحداث تركيزًا كاملًا تقريبًا على العوامل الداخلية الدينية لتلك الأحداث، **ورأى أن تلك العوامل تتجسد خصوصًا في التعصُّب الديني والطائفي**. ولمعالجة آثار تلك الحرب، وتجنُّب تكرارها، قام البستاني بالتمييز بين الديني أو الروحي والسياسي أو المدني، وحضَّ على الفصل بينهما، وتجنُّب بناء الرابطة السياسية على الروابط والانتماءات الدينية والمذهبية والطائفية. وعلى هذا الأساس، شدَّد على أن الوطنية العلمانية أو غير الدينية هي الحل أو هي جزء أساسيٌّ من هذا الحل، دون أن يتبنَّى أيَّ نظرة سلبية حيال الدين بحد ذاته، **بل رأى في التكامل والتفاعل الإيجابي بين الدين والعلمانية/الوطنية شرطًا ضروريًّا من شروط قيام التمدُّن ونموه واستمراره**. وبالرغم من أننا نجد بذور العلمانية بوصفها تمييزًا بين الديني وغير الديني لدى أحمد فارس شدياق، بل وفي الثقافة العربية الإسلاماتية منذ نشأتها، فإن البستاني كان أول من نظَّر لتلك العلمانية، واتخذ حيالها موقفًا علمانويًّا أيديولوجيًّا إيجابيًّا وواضحًا في الثقافة العربية الإسلاماتية الحديثة. وتضمَّن تنظير البستاني للعلمانية ودفاعه العلمانوي عنها حُججًا وأفكارًا ما زالت حاضرة في العالم العربي الإسلاماتي المعاصر. لكن الصيغة التي قدَّمها البستاني للعلمانية/العلمانوية تُمثِّل المفهوم أو التصور الإيجابي للعلمانية/العلمانوية، أما المفهوم أو التصور السلبي لهذه العلمانية/العلمانوية -بوصفها معاديةً أو منافيةً للدين- فقد تبلور وانتشر في وقت لاحق. وقدَّم جمال الدين الأفغاني في كتابه «**الرد على الدهريين**» الصياغة السلبية الأولى لمفهوم العلمانية/العلمانوية في الثقافة العربية الإسلاماتية الحديثة. ومن الضروري دراسة المضامين الوصفية والمعيارية لهاتين الصيغتَيْن/الإيجابية والسلبية، وأخذ حُجج المتبنين لهما في الحسبان لفهم مفهوم العلمانية/العلمانوية في الثقافة العربية الإسلاماتية المعاصرة بوصفه مفهومًا معياريًّا كثيفًا.

(١٠٢) كما فعل كثيرون، كالأفغاني على سبيل المثال، الذي رأى في الدين رابطة اجتماعية وسياسية، وأوصى المسلمين بالاعتصام بالرابطة الدينية التي يجتمع فيها التركي بالعربي والفارسي بالهندي والمصري بالمغربي. انظر: محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الأول، (القاهرة: دار الفضيلة، ط٢، ٢٠٠٦م)، ص٣٢٤. والعلاقة الإشكالية بين الأمة الإسلامية والدولة الوطنية مسألة إشكالية مهمة لا مجال لمناقشتها في السياق الحالي.

(١٠٣) البستاني، **نفير سورية**، ص٥٠.

(١٠٤) انظر مثلًا: البستاني، **نفير سورية**، ص٤٨، ٦٠.

(١٠٥) انظر: مؤسسة الفكر اللبناني في جامعة السيدة اللويزة، «سيرة المعلم بطرس البستاني وأبرز منجزاته»، (ذوق مصبح، لبنان: مؤسسة الفكر اللبناني في جامعة السيدة اللويزة، د.ت)، ص١٣.

المراجع

العربية

- محمد أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، (بيروت، لندن: دار الساقي، ط٣، ١٩٩٦م)، ص٧٤.
- محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤م).
- بطرس البستاني، **نفير سورية**، (بيروت: دار فكر، ١٩٩٠م).
- بطرس البستاني، **محيط المحيط: قاموس عصري مطول للغة العربية**، تحقيق: محمد عثمان، (بيروت: المكتبة العلمية، ٢٠٠٩م).
- عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الجزء الثاني، المجلد الأول، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م).
- سايروس بن المقفع، **كتاب مصباح العقل**، تقديم وتحقيق: الأب سمير الخليل، «سلسلة التراث العربي المسيحي١»، (القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٨م).
- محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م).
- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩م)**، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت).
- يوسف قزما خوري، **رجل سابق عصره: المعلم بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣م)** (عمان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، ١٩٩٥م).
- حسام الدين درويش، «في (عدم) التوافق بين الإسلام والتنوير/الحداثة: (سوء) الفهم المتعلق بالمفاهيم المعيارية الكثيفة»، في **المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية/العلمانوية، الإسلام/الدين، إصلاح الخطاب الديني، (قيد التحضير للنشر).**
- فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، الجزء الأول، (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣م).
- محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الأول، (القاهرة: دار الفضيلة، ط٢، ٢٠٠٦م).
- جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، الجزء الثاني، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١١م).
- أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق فيما هو الفارياق**، (باريس: بنجامين دوبرا، ١٨٥٥م).
- هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، (بيروت: دار النهار، ط٢، ١٩٧٨م).
- جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦م).
- إبراهيم عبده، **أعلام الصحافة العربية**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط٢، ١٩٤٨م).
- صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠م).
- صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ط١، ١٩٦٨، (بيروت: دار الطليعة، ط٤، ١٩٧٠م).
- صادق جلال العظم، **الحب والحب العذري**، ط١، ١٩٦٨م، (دمشق، بيروت، بغداد: دار المدى، ط٨، ٢٠٠٧م).
- أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: عادل العوا، (بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩م).
- عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م).
- خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العصر الحديث**، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: بولس وهبة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م).
- عبد الجليل الكور، «شَعْبويْهِ» وشُركاؤُه: «عِلْمويْهِ» و«إسلاموَيْهِ» و«عَلْمانَويْه»، **موقع هسبريس**، ٦ يونيو ٢٠١٣م.
- الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: دار المنهاج، ٢٠١٣م).

- صبا محمود، **الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات**، ترجمة: كريم محمد، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م).
- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، (بيروت، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م).
- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، في مجلدين، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م).
- أسامة مقدسي، ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني، ترجمة: ثائر ديب، (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥م).
- مؤسسة الفكر اللبناني في جامعة السيدة اللويزة ، «سيرة المعلم بطرس البستاني وأبرز منجزاته»، (ذوق مصبح، لبنان: مؤسسة الفكر اللبناني في جامعة السيدة اللويزة، د.ت).
- مارشال هودجسون، مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية، المجلد الأول، العصر الكلاسيكي للإسلام، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م).

الإنجليزية

- Abbasi, Rushain. "Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Dīn – Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought." Journal of Islamic Studies 31, no. 2 (2020): 1-42.
- Abdulatif Tibawi, "The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani," St. Antony's Papers 16 (1963):137–82.
- Abu-Manneh, Butrus. "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus al-Bustani." International Journal of Middle East Studies 11, no. 3 (May 1980): 287-304.
- Ahrari, M. E. "Islam as a Source of Continuity and Change in the Middle East." in Change and Continuity in the Middle East: Conflict Resolution and Prospects for Peace, edited by M. E. Ahrari (London: Palgrave Macmillan, 1996).
- al-Azmeh, Aziz. Secularism in the Arab World: Contexts, Ideas and Consequences, translated by David Bond (Edinburgh: Edinburgh University Press/Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2020).
- Bocthor, Ellious. Dictionnaire français-arabe, Tome 2 (Paris : Chez Firmin Didot Frères, 1828).
- al-Bustani, Butrus. The Clarion of Syria, translated, introduced and edited by Jens Hanssen and Hicham Safieddine, Foreword by Ussama Makdisi (Oakland: University of California Press, 2019).
- Hodgson, Marshall G. S. The venture of Islam, conscience and history in a world civilization. Vol. 1. The classical age of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Jackson, Sherman. "The Islamic secular." The American Journal of Islamic Social Sciences 34, no. 2 (2017): 1-31.
- Kleine, Christoph and Monika Wohlrab-Sahr, "Preliminary Findings and Outlook of the CASHSS 'Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities'." Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities" 22, (Leipzig: Leipzig University, 2020).
- Kleine, Christoph and Monika Wohlrab-Sahr, "Research Programme of the HCAS 'Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities'." Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities" 1 (Leipzig: Leipzig University, 2016).
- Krämer, Gudrun. "Secularity Contested: Religion, Identity and the Public Order in the Arab Middle East." in Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age, edited by Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr, and Matthias Middell, (Boston: De Gruyter, 2015).
- Magout, Mohammad. "Secularity in the Syro-Lebanese Press in the 19th Century." in Companion to the Study of Secularity. Edited by HCAS "Multiple

Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities." Leipzig University, 201. www.multiplesecularities.de/publications/companion/css_magout_syro-lebanesepress.pdf.

- Makdisi, Ussama. Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World (California: University of California Press, 2019).
- Nazik Saba Yared, Secularism and the Arab World (1850-1939) (London: Saqi Books, 2002).
- Salvatore, Armando. "Secularity through a 'Soft Distinction' in the Islamic Ecumene? Adab as a Counterpoint to Shari'a." Historical Social Research 44, no. 3 (2019): 35-51. https://doi.org/hsr.44.2019.3.35-51.
- Salvatore, Armando. "The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial." Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities," no. 3, (Leipzig: Leipzig University, 2018).
- Tamimi, Azzam. "The Origins of Arab Secularism," in Islam and Secularism in the Middle East, edited by Azzam Tamimi and John Esposito (New York: New York University Press, 2000), 13-28
- Williams, Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy (London and New York: Routledge, 2006. Simon Kirchin, Thick Evaluation (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Wu, Binbing. "Secularism and Secularization in the Arab World." Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia) 1, no. 1 (2007): 55-65.
- Zakariyya, Fouad. Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement, translated with an introduction and Bibliography by Ibrahim M. Abu-Rabi' (London: Pluto Press, 2005).
- Zeuge-Buberl, Uta. The Mission of the American Board in Syria: Implications of a transcultural dialogue, translated by Elizabeth Janik (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017).

العلمانيـة والإصلاح الإسلامي والأخلاقيـات في تركيـا الحديثـة

آيدوغان كارس، ترجمة: د. محمد الحاج سالم

مقدمة

يوضِّح هذا المقال دور مقاصد الشريعة في النقاشات الدائرة في تركيا الحديثة، وخاصةً لدى حركات الإصلاح الإسلامي. وبالنظر إلى الأهمية المتصاعدة والدور المحوري للخطاب المقاصدي في السياقات الإسلامية خارج تركيا، فإننا نطرح هنا فرضيةً مفادها أن الأدبيات التركية حول مقاصد الشريعة تبدو جديدة نسبيًّا ومُغرِقة في التجريد والأكاديمية، بل هي مناهضة للإصلاح، وهو ما يتناقض تناقضًا صارخًا مع التوظيف التقليدي لمقاصد الشريعة في خدمة مشاريع الإصلاح. فطوال المائة عام الماضية أو نحو ذلك، كان خطاب مقاصد الشريعة -وإن اختلف في فهمها وتصورها- يُعبر عنه في الغالب من قِبَل مختلف الفاعلين بوصفه دافعًا للتغيير أكثر منه دافعًا لما نُسميه «المشاريع الإصلاحية الحديثة» التي نُظر إليها عمومًا -على عكس المفاهيم التقليدية المقبولة مثل «التجديد» و«الإصلاح»- على أنها مشاريع منفصلة عن التراث الفقهي الشرعي الغني، بل هي تعمل ضده بشكل مباشر. وعلى المنوال نفسِه، فإن السمة المميزة لإحدى أكثر المقاربات انتشارًا لخطاب المقاصد في تركيا اليوم هي تصويره باعتباره الصوت الأصيل المنافح عن الشرع والمناهض للمقترحات الإصلاحية، وما يكيله من نقدٍ عميقٍ لفكرة «الإصلاح» الذي يُفهم حرفيًّا على أنه إعادة تشكيل الدين من خلال إعلان التراث القانوني الإسلامي التقليدي فائضًا عن الحاجة، إن لم يكن عقبة أمام الإصلاح الهادف. ويتطلَّب فهم التاريخ المحلي المحدد لمقاصد الشريعة في تركيا تفكيكَ الروايات الوصفية وإعادة النظر في المفاهيم الشاملة التي تبدو «كونية»، مثل «الإصلاح» و«الشريعة» و«الإسلام»، التي عادةً ما تُوظَّف بطريقة غير نقدية. ويقدِّم هذا المقال مفاهيمَ مختلفةً وغير متوافقة في كثيرٍ من الأحيان لهذه المصطلحات لشرح المناخ الفكري الذي تدور فيه مناقشات مقاصد الشريعة المعاصرة. ذلك أنه بقدر ما يُوجد من «إسلامات» و«شرائع»، ومن مقاربات للقانون ولفكرة «الإصلاح»، فإن الآثار المترتبة على النقاشات حول خطاب مقاصد الشريعة في تركيا خصبةٌ بشكل مذهل.

المناخات الحديثة والمناظرات حول مقاصد الشريعة

لم يزدهر خطاب مقاصد الشريعة الواعي في تركيا -باستثناء جهود فردية قليلة- إلَّا بعد خمسينيات القرن الماضي على أيدي علماء دين وأكاديميين وُلدوا في رحاب الفكر القومي العلماني. وحين ظهور هذا الخطاب، كان نموذج التحولات الاجتماعية والقانونية والسياسية للإمبراطورية العثمانية (ح ١٢٩٨-١٩٢٣م)، وحتى لجمهورية تركيا نفسها، قد شارف في معظمه على الاكتمال. وكانت الأسباب الأساسية لندرة المقاربة القانونية لمقاصد الشريعة في هذه العملية هي: (١) بروز تصورات غير قانونية -وخاصةً روحية- لمقاصد

الإسلام والحكمة الإلهية. (٢) وجود أدوات فقهية قانونية بديلة وتوظيفها بشكل فعَّال. (٣) ولادة إصلاح إسلامي للسلطة التشريعية التقديرية في صفوف النخبة الحاكمة وداخل فضائها العلماني نسبيًّا، أي على يد دولة لم تكن في الواقع تعتمد كثيرًا على الخطابات الدينية من أجل ممارسة الحكم. ومن خلال الاستناد بقوة على نظرية الدولة المستدامة التي أعطت وكلاء الإصلاح صلاحيات التدخل والإشراف على النظام الديني، والتأكيد الشعبي الدائم على حقيقة الدين وحكمته أكثر من «قشرته»، أي الشريعة، أصبح من الممكن علمنة النظام السياسي والقانوني وتحديثه بالكامل دون التطرُّق إلى أدوات الإصلاح القانوني الداخلية. وبدلًا من ذلك، ترافقت الإصلاحات المتأخرة للإمبراطورية العثمانية مع طلاق تدريجيّ بين الأخلاق والقانون، مما أوجد ثلاثة مفاهيم مختلفة للشريعة: (١) مفهوم أخلاقي قانوني للشريعة لا ينفصل عن الإسلام، وهو السائد. (٢) حصر الشريعة في نظام قانوني منفصل عن الحداثة. (٣) حصر الشريعة في مدوَّنة أخلاقية زائدة عن حاجة الإسلام. وهذه التصورات الثلاثة للشريعة هي التي تحدِّد المجال الخطابي الذي تتردَّد فيه خطابات مقاصد الشريعة في تركيا.

وتشمل النقاشات التي تدور حول الإسلام في تركيا المعاصرة العديدَ من الفاعلين من مختلف الجماعات العِرقية والطائفية والسياسية. فهي تضمُّ جماعات وحركات سُنية مختلفة (منها الجماعات النورَسية، وأشهرها حركة فتح الله غولن)؛ والجماعات الصوفية، وأبرزها النقشبندية التي تضمُّ بعض السياسيين البارزين؛ والطائفة العلوية، التي يُقدَّر عدد أفرادها بحوالي ١٥-٢٠ مليون نسمة (١٥ إلى ٢٥ بالمائة من مجموع السكان)، دون أن يكون لها هيكل متجانس أو ناطق رسمي؛ وإسلام الدولة الذي تمثِّله رسميًّا رئاسة الشؤون الدينية [ديانت إيشليري باشكانليجي] التي تأسَّست في عام ١٩٢٤م؛ وبعض الشخصيات من كُتَّاب أعمدة الصحف والمحامين من مختلف التوجهات الذين يظهرون في وسائل الإعلام بوصفهم خبراء؛ ومجموعة غير متبلورة من بضعة آلاف من الأكاديميين العاملين في الجامعات، وخاصةً في كليات الإلهيات. ومع ذلك، فقد كان من الصعب الكتابة -داخل الطيف الغني لمقاربات الإسلام في تركيا- عن أداة رئيسة للإصلاح الإسلامي، وهي مقاصد الشريعة. ويعود ذلك أساسًا إلى التباس معنى لفظ «الشريعة» وما ينطوي عليه من دلالاتٍ اجتماعية سياسية في سياق تركيا المعاصرة. فالحديث عن الشريعة -أي توظيف مفهوم الشريعة في تطوير خطاب إسلامي في الفضاء العام- لا تعترضه حواجز قانونية فحسب، بل يُنظر إليه أيضًا من قِبَل عامَّة الشعب التركي باعتباره انخراطًا في أيديولوجيا سياسية رجعية ومعادية للعلمانية. ذلك أن العديد من المسلمين في تركيا ينظرون إلى الشريعة بوصفها مجموعةً ثابتةً من الأحكام القانونية المرتبطة بالتاريخ الإسلامي ما قبل الحديث. كما تُعَدُّ الشريعة -التي تُفهم على أنها نظام قانوني ما قبل حديث قائم على الدين من قِبَل المؤسسات الرسمية وبعض المواطنين الأتراك- متعارضةً بطبيعتها مع الأيديولوجيا العلمانية القانونية والسياسية السائدة حاليًّا والقائمة على الفصل بحكم القانون بين المجالَيْن الديني والسياسي، ومن ثَمَّ فهي محظورة رسميًّا في تركيا. ولا شكَّ أن هذه التصورات حول الشريعة التي تختزلها إلى قانونٍ وضعيٍّ لا تخلو من إشكالات؛ لأنها تتناسى أهمية الموضوع، وربما حتى الأهمية الوجودية للمصطلح عند كثيرٍ من المسلمين في تركيا الذين يرون أن «الإسلام» هو «الشريعة». ومع ذلك، فإن احترام الشريعة -بوصفها أسمى دليل للهداية في الحياة- ربما يكون الأكثر شيوعًا، بيد أنه ما يزال مجرَّد تأويل واحد من بين عدَّة تأويلات لهذا المصطلح الملتبس ومتعدِّد الدلالة. كما يضمُّ المجتمع التركي العديد من المواطنين الذين يصرخون بأعلى صوت: «اللعنة على الشريعة»، رغم أنهم ما زالوا يعدّون الإسلام هويتَهم الأساسية، أو جزءًا مهمًّا من هويتهم على الأقل. وفي الواقع، فإن الأيديولوجيا العلمانية كلما زادت شفافيتها -وخاصةً بعد الخمسينيات- زاد انفتاح مجال الخطاب القانوني أمام وجهات نظرٍ بديلة بشأن العلاقة بين العلمانية والإسلام. ومع ذلك، فإن الغالبية العظمى من الناس ومن المثقفين بشكل عام راضون عن البناء الديمقراطي الدستوري العلماني للدولة. وهذا الرأي تؤكِّده الدراسات الميدانية التي تُظهر انخفاضًا مستمرًّا في عدد الناس (أقل من ٩ بالمائة من السكان مع توجُّه نحو التدني) الذين يفضّلون العيش في دولة تحكمها الشريعة[1].

ولعل الأمر الأكثر إدهاشًا هو أن المطالبة بنظام سياسي قانوني يقوم صراحةً على الدين وينتهك

(1) Binnaz Toprak & Ali Carkoğlu, Religion, Society and Politics in a Changing Turkey, trans. Ciğdem Aksoy Fromm, ed. Jenny Sanders (Tesev, 2006), 81.

الأيديولوجيا العلمانية الحالية، بات يُنظر إليه عمومًا لا بوصفه تهجمًا على النظام الديمقراطي العلماني فحسب، ولكن بوصفه أيضًا تهجمًا على الإسلام نفسه. ذلك أن «الإسلام» -بما هو مقولة متميزة عن «الشريعة»- يُفهَم من قِبَل الغالبية العظمى من المواطنين من حيثُ هو «ارتباط» (بالهوية والأخلاق) لا من حيثُ هو «التزام» بجوانب إيمانية «مُلزِمة» (قانونية ومفروضة)[٢]. والأهم من ذلك أن جانب «الارتباط» هذا هو ما يتمُّ التأكيد عليه باستمرار من قِبَل الأكاديميين والسياسيين والزعماء الدينيين وممثلي الإسلام الرسمي في تركيا. وفي هذا الإطار، تمثِّل البيانات الصادرة عن رئاسة الشؤون الدينية أوضحَ مثال على هذا التأكيد. فرئاسة الشؤون الدينية تُصدر آراء وترد على أسئلة الأفراد مباشرةً عبر منصتها على الإنترنت. وتتميَّز هذه الردود بأنها غير مُلزِمة؛ إذ تُقدَّم دائمًا في قالب مقترحاتٍ وإجاباتٍ علمية تستند إلى مبادئ دينية أخلاقية مقبولة. وتشكِّل هذه القيم والممارسات المرتبطة بالإسلام مصدرًا رئيسًا للتضامن في تركيا[٣].

إن التركيز القوي على أن تكون مسلمًا (لا «إسلاميًّا» أو «شريعيًّا» (*Seriatci*)] وتراجع خطاب الشريعة، يُمكن فهمه بشكل أفضل من خلال ترسخ الطابع الأخلاقي للإسلام بعمقٍ في تركيا عبر التاريخ. ويركِّز ممثلو هذه المقاربة الأخلاقية للشريعة على ما يمكن وصفه -بشكل ما- بأنه مقاصد الإسلام و«لبُّه» و«جوهره» و«أهدافه العليا»، أقل من تركيزهم على مفهوم الشريعة القائم على القانون الوضعي[٤]. ويركِّز هذا الفهم للإسلام المتحرِّر من الشريعة بمعنى القانون تركيزًا أساسيًّا على المبادئ الأخلاقية والممارسات المتعلِّقة بتحقيقها. ووفقًا لهذا الرأي الذي تروِّج له الدولة، فإن غالبية أعضاء هيئة التدريس في كليات الإلهيات، ومختلف الجماعات الصوفية، وشتَّى الحركات السُّنية، والعلويين، يرون أن الهدف الأساسي للإسلام هو رعاية أخلاق الفرد والمجتمع. فالإسلام يهدف إلى تحقيق كرامة الإنسان وإطعام الفقراء والتراحم بين الناس وتطهير النَّفْس والاستعداد للموت ولقاء الله يوم الحساب[٥]. ونحن نجد هذا الفهم الأخلاقي وغير القانوني للإسلام منتشرًا ومتجذرًا بين غالبية الفاعلين الدينيين وعامَّة الناس في تركيا، إلى درجة أن كانت له عواقب مذهلة وفورية على خطاب مقاصد الشريعة الإصلاحي، بحيث أضحت الإشارات الوفيرة إلى «جوهر» الإسلام أو «هدفه» أو «روحه» الأخلاقية إشاراتٍ محوريةً في التصورات المعاصرة لمقاصد الشريعة في تركيا الحديثة. وكما يُشير برنارد فايس (Bernard Weiss)، فإن عبارة «**روح القانون**» بالمعنى الغربي تُعادل بشكلٍ من الأشكال ما تعنيه عبارة «**مقاصد الشريعة**»[٦]. وإذا كان الخطاب الديني حول مقاصد الشريعة شائعًا، فمن الواضح أن هذا الخطاب يُشير -عند العديد من المسلمين في تركيا المعاصرة على الأقل- إلى إسلام أخلاقي ذي علاقة ضعيفة -إن لم يكن في انفصال واضح- مع ما يمكن أن نُطلق عليه «الشريعة القانونية». وبعبارة أخرى، فإن التصوُّر المعاصر البارز للمقاصد في تركيا هو تصوُّر لشريعة حرة وعلمانية من الناحية القانونية، حتى إنه يتم انتقاد الدول الإسلامية بأن لديها «شريعة دون إسلام؛ لأنها لا تفهم حقًّا هدف الإسلام»[٧]. وعلاوة على ذلك، يُنظر عمومًا إلى توظيف الشريعة الإسلامية في السياسة، أو تقديم الإسلام بوصفه أيديولوجيا قانونية وسياسية، أو خلطه بالمعاملات اليومية الدنيوية وشؤون السياسة، على أنه في العموم تدنيس لقدسيته وأهدافه العليا.

وبناءً على هذه التصورات المتنوعة للمقاصد وللشريعة، سنقوم بتصنيف الخطابات المعاصرة حول مقاصد الشريعة في تركيا ضمن أربع فئات. وتتشكَّل **المجموعة الأولى** من كُتَّاب الرأي الصحفيين وعلماء الدين والأكاديميين الذين يُمكن أن نصفهم عمومًا بأنهم «تقليديون» أو «مجددون» بحسب تعريفهم للشريعة على أنها نظرة كونية مرنة أخلاقية وقانونية شاملة وقادرة على التجدُّد بأدوات أصيلة، ومنها مقاصد الشريعة. ومن ثَمَّ فهي جزء من المعارف التجديدية الراسخة التي كانت موجودة أيضًا في الإسلام الكلاسيكي. وفي وجهات النظر التقليدية هذه، نجد أن للعلمانية

(2) 2. Hakan Yavuz, "Islam without Shari'a?" in Shari'a Politics, ed. Robert Hefner (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 149.

(3) Ibid., 164–165.

(4) Ibid., 152.

(5) Ibid.

(6) Bernard Weiss, The Spirit of Islamic Law (Athens: University of Georgia Press, 1998), 56–58.

(7) Yavuz, "Islam without Shari'a?" 173–174 (emphasis mine).

تصورات متنوعة تتراوح من «الدنيوة» [verweltli-chung] إلى «نقص التدين» أو «الدين الزائف»، وصولًا إلى «معاداة الدين». وبالنسبة إلى كل هذه المواقف المختلفة بل والمتضاربة تجاه العلمانية، فإن فكرة التجديد بمعنى «إعادة التشكيل» تمثِّل انفصالًا جذريًّا وتهجمًا على الإسلام التقليدي الذي يُنادي به المجددون.

وتتكوَّن **المجموعة الثانية** من الأكاديميين المعاصرين الذين ينشرون كتبًا ومقالات علمية مخصَّصة لمقاصد الشريعة باللغة التركية. وقد جرت العادة بأن ينأى هؤلاء الخبراء الأكاديميون بأنفسهم عن المناقشات الشعبية حول «الإصلاح مقابل التجديد»، وعن المناقشات المثيرة للجدل حول مختلف القضايا المتعلِّقة بالدين، لكنهم ينتجون معرفة أكاديمية عالية التخصُّص للقراء المتمرسين في الفقه الإسلامي الكلاسيكي. ويدلُّ التحليل الدقيق لتصوراتهم عن الشريعة والإصلاح على أن هذا البُعْد الأكاديمي في دراسة المقاصد يتماشى مع الإطار الكلاسيكي لمقاصد الشريعة، ويبتعد عن فكرة الإصلاح، ويتصور مقاصد الشريعة تجسيدًا للتقليد القانوني المستمر والمرن الذي ينادي به المجددون. وبهذا المعنى، فإن الأكاديميين المتخصِّصين الذين يكتبون عن مقاصد الشريعة يلتقون مع مجموعة أكثر اتساعًا وتنوعًا من العلماء التقليديين الذين ينتقدون مقترحات الإصلاح الإسلامي وينشرون فكرة «التجديد» الكلاسيكية دفاعًا عن الاستمرارية وأصالة التقليد.

وتتحدَّد **المجموعة الثالثة** بكونها تضمُّ الأكاديميين «التصحيحيين» الذين اهتمَّت مشاريعهم الفكرية بتأسيس نموذجٍ شامل ومنهجيّ لتفسير مصادر التشريع الإسلامي، مستوحى من علم التأويل الغربي ما بعد التنويري.

أما **المجموعة الأخيرة**، وهي الأكثر صعوبةً في التحديد والأكثر تنوعًا بلا شكّ، فتنظر إلى الشريعة حصرًا من منظور قانوني أو أخلاقي. وفي كلتا الحالتَيْن، تُوصف المقاصد العليا للإسلام بأنها متوافقة وحتى مفروضة على فرد علماني وعلى مجتمع ينفصل فيه الدين عن السياسة. ويُعرَّف مفهوم العلمانية من وجهات النظر هذه بطرق مختلفة بما في ذلك: «فصل المجال الديني عن المجال السياسي»، و«انسحاب الديني من الفضاء العام»، أو من خلال مصطلحات أدائية من قبيل «حديث» و«غربي»...إلخ. لكن الأهم من ذلك أن جميع هذه التصورات للعلمانية ترى أنها متوافقة مع الإسلام ومع قِيمه الجوهرية. ولذلك سنشير إلى هذه المجموعة باسم «العلمانيين»، وسنحلِّل مختلف تصوراتها عن مقاصد الشريعة.

على أنه يجب اعتبار هذه الفئات الأربع مجرَّد أدوات استدلال أوَّليَّة تساعد على توضيح التصورات التي لا تخلو في الواقع من تداخلٍ بينها، هو ما يُؤدي -من ثَمَّ- إلى تعريفها بشكل فضفاض.

التجديد والتقليدية القانونية: المقاصد والشريعة مقابل الإصلاح

بالنسبة لغالبية المدرّسين في كليات الإلهيات ولرئاسة الشؤون الدينية، فإن الإسلام أخلاقيٌّ، لكنه لا يخلو كذلك من بُعْدٍ قانونيٍّ مُلزِم. ومن ثَمَّ فإن الوجه القانوني الذي لا ينفصل عن الشريعة يُمكنه ويجب عليه أن يجدِّد نفسه، بحيث تلعب مقاصد الشريعة -جنبًا إلى جنب الاجتهاد واعتبار المصلحة- دورًا جوهريًّا في هذا التجديد[٨]. ونحن نصف هؤلاء العلماء على نطاقٍ واسعٍ بأنهم «تقليديون» أو «مجددون» طالما يضعون أنفسهم بوعيٍ في مسار التقليد التجديدي الراسخ. وبرجوعهم إلى مفاهيم أصول الفقه، فإن هؤلاء العلماء التقليديين على دراية وافية بأعمال كلٍّ من: القرضاوي (مواليد ١٩٢٦)، وابن عاشور (ت ١٩٧٣م)، والفاسي (ت ١٩٧٤م)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥م)، والريسوني (مواليد ١٩٥٣م)، والعلواني (ت ٢٠١٦م)، وغيرهم من علماء المسلمين البارزين الذين كتبوا بإسهابٍ عن الإصلاح الإسلامي القائم على مبادئ مقاصد الشريعة. فخطاب المقاصد هذا -بتطوره داخل علم أصول الفقه ذاته- يسترشد بالمباحث الفقهية القديمة، ويحرص علماؤه التقليديون على عدم استخدام المقاربات المقاصدية في أشكال فضفاضة منهجيًّا أو لأغراض منفعيّة.

ويمثِّل خير الدين كرمان (مواليد ١٩٣٤م)، وهو ناقد صريح منشق عن العلمانية الكمالية الذاهبة تدريجيًّا نحو الزوال، أحد أبرز الأسماء في هذه المجموعة. وبوصفه أحد أوائل خريجي المعاهد الدينية التي افتُتحت في عام ١٩٤٩م، كتب كرمان عن الشريعة

(٨) نحن نتابع أحمد عاطف في ترجمة لفظ «المصلحة» بـ (utility) بدلًا من (good)، مما يستحضر موضوعات أرسطية «لا صلة لها بالسياق الإسلامي وتميل إلى إرباك القارئ بدلًا من توجيهه». انظر:
Ahmad Atif Ahmad, Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law (Brill, 2006), 142.

الإسلامية على نطاق واسع، وكانت له إسهامات أساسية في دراسة مقاصد الشريعة جعلت منه في عيون البعض «**قرضاوي تركيا**»[٩]. والإسلام والشريعة مترادفان عند كرمان؛ لأن الشريعة بأبعادها القانونية هي حقٌّ طبيعيٌّ لكل مسلم. ومع ذلك، فهو يدرك حقيقة أنه سيكون من الاستبداد والظلم تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على الأشخاص الذين لا يريدون العيش وَفْقَ تعاليمها. ولذلك يرى كرمان أن مصطلح «المسلم العلماني» هو جمعٌ بين متناقضين؛ لأن الشريعة قانون وأخلاق، بينما العلمانية أيديولوجيا غربية للابتعاد عن المقدَّس. ومع أنه على دراية جيدة بتوظيف خطاب مقاصد الشريعة من قِبَل العديد من المفكرين الإصلاحيين الإسلاميين، إلَّا أن كرمان ينتقد بشدَّة كل فكرة عن «الإصلاح الإسلامي»؛ لأن للإصلاح الديني دلالة لوثرية لا تنفصل عنه[١٠]. ومن هنا، فإنه لا يُمكن تطبيقه على الإسلام؛ لأن الإسلام لم يخلُ مطلقًا من التجديد ومن الاجتهاد الذي لم تُغلق أبوابه أبدًا[١١]. بل إن كرمان يرى أن الانفتاح الدائم لباب الاجتهاد وإمكانية النظر في مقاصد الشريعة كانا من المكونات الرئيسة المترابطة للتقاليد القانونية الإسلامية، قبل أن يُضحيا الآن نسيًا منسيًّا ويحل محلهما تصور جامد للشريعة. فمقاصد الشريعة تجسّد الأهداف الثابتة للقانون الإلهي، وتوفّر في الوقت نفسه أداةً مرنةً للتغيير القانوني. وهنا لا بدَّ -حسب وجهة نظر كرمان- من مراعاة التوازن الدقيق بين الأحكام الفردية [الجزئيات] والمبادئ العامة [الكليات]. واستنادًا إلى الشاطبي (ت ١٣٨٨م)، وابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠م)، والقرافي (ت ١٢٨٥م)، وعدد من الأعلام البارزين في خطاب مقاصد الشريعة، فإن كرمان لا يكتفي بتصوير العلمنة على أنها تفصل الناس عن جذورهم الدينية والثقافية، بل هو يُجادل أيضًا بأن الإسلام والديمقراطية في شكلهما الحالي في تركيا غير متوافقين، ووحدها الديمقراطية الإسلامية ممكنة. فكرمان يشكِّل -من ناحية أولى- وجهة نظر مفادها أن الإسلام الذي يعتبر الشريعة نظامًا قانونيًا ثابتًا يجب أن يُجدَّد في ضوء مقاصد الشريعة، ويرى -من ناحية أخرى- أن الديمقراطية الحالية المطبَّقة في تركيا لا تعني سوى قمع الدولة للتدين الفردي، وأنها أيديولوجيا عنيفة وغير عادلة تقدِّم نفسها بشكل درامي على أنها «حرية دينية» و«علمانية»[١٢]. فالإسلام لا يحدِّد طريقة معيَّنة للحكم، ولكنه يقدِّم مقاصد الشريعة التي تهدف إلى حفظ النفس والدين والعقل والنسل والمال. وأيُّ نموذج للحكم يحافظ على هذه الأهداف العليا بالاستناد إلى الإسلام هو شرعيّ، في حين أن الديمقراطية العلمانية القمعية الحالية بعيدة كل البُعْد عن تلبية هذا المطلب. بيد أن كرمان يُعارض في الوقت نفسِه توظيف مقاصد الشريعة سواء للدفاع عن الشريعة أو لأغراض غربية. وفي جداله ضد دعاة الإصلاح والتغريب، يزعم كرمان أن الغرب لم يحافظ على مقاصد الشريعة بالمعنى الذي ينصُّ عليه الإسلام. فالغرب يحفظ اللادين (أي العلمانية القمعية) بدلًا من الدين، وهو لا يحفظ النفس والعقل والمال والنسل بإطلاق، بل يحفظ نُسخًا منها فحسب[١٣]. وبالتوازي مع هذا النقد للغرب، فإن مقاصد الشريعة جزءٌ لا يتجزَّأ من الاستدلال القانوني الجوهري عند كرمان المناهض بشدَّة للإصلاح[١٤].

أما محمد أردوغان (مواليد ١٩٥٦م)، الأستاذ في جامعة مرمرة، ونهاد دالغن، الأستاذ في جامعة ١٩ مايو، وهما من تلاميذ كرمان، فقد ركَّزا في كتاباتهما أيضًا على التفاعل الجدلي بين مقاصد الشريعة والقراءة الحرفيَّة للقرآن والسُّنة. فإلى جانب التأكيد على الدور الرئيس لمقاصد الشريعة في التغيير القانوني، يؤكِّد الباحثان كذلك على الالتزام الصارم بالقراءة الحرفيَّة للنصوص، وهو ما يحدُّ بشكل كبير من مجال هذا التغيير. ومن هنا، فإن تفضيل دالغن القراءة الحرفيَّة لأحاديث الآحاد على مقاصد الشريعة يجعله بعيدًا عن المقترحات التصحيحية أو الإصلاحية[١٥]. وهكذا، فإن دالغن يتبنَّى أكثر وجهات

(9) Yavuz, "Islam without Shari'a?", 166–167.

(10) Hayrettin Karaman, İslam'ın IŞığında Gunun Meseleleri, vol. 2 (İz Yayıncılık, 2003), 82–83.

(11) Hayrettin Karaman, Yeni GeliŞmeler KarŞısında İslam Hukuku, 2nd ed. (İklim Yayınları, 1987), 50–54.

(12) Hayrettin Karaman, "Laikliğin Tarifi (3)," Yeni Şafak, October 27, 2006.

(13) Hayrettin Karaman, "Batı ve İslami Maksatlar," Yeni Şafak, October 6, 2011.

(١٤) للحصول على الرواية التقليدية الموازية لحسنو أكتاس (مواليد ١٩٥٠م) (الاسم المستعار ليوسف كريم أوغلو)، الذي تظهر كتاباته في مجلة ميساك (Misak) شديدة المحافظة التي يمتلكها، انظر:
Yusuf Kerimoglu, Fıkhi Meseleler (Olcu Yayınları, 1987), 109–124.

(15) Nihat Dalgın, "Ozel Gunlerdeki Kadınların İbadeti", İslam Hukuku AraŞtırmaları Dergisi, 9 (2007), 387.

النظر تحفظًا في مسائل طال نقاشها، مثل: حق المرأة المسلمة في الزواج من غير المسلم، أو واجب المرأة في الصلاة خلال فترة الحيض[١٦]. وبالمثل، فإن تأكيد أردوغان على الالتزام الصارم بالقراءة الحرفيَّة للقرآن يحدُّ من مجال التغيير القانوني. وبناءً عليه، فهو يعدُّ العقوبات البدنية [الحدود] معيَّنة بوضوح في النص، وتشكِّل -من ثَمَّ- جوانبَ ثابتةً من الشريعة الإسلامية. وعلى المنوال نفسِه، لا يمكن لأيِّ قول يعتمد مقاصد الشريعة أن يبرِّر -على سبيل المثال- التخلي عن أحكام الحجاب التقليدية للمرأة؛ ذلك أن «حُكم الحجاب مبدأ شامل من مبادئ القرآن لا يتغيَّر في الزمان والمكان [باستثناء تغيُّر خصوصياته]»[١٧].

كما يمكن بوضوحٍ رصد صعود خطاب مقاصد الشريعة المضاد للإصلاح لحظة تحوُّل آخر أجيال الإمبراطورية العثمانية إلى أبناءٍ للجمهورية التركية، من خلال رصد التحوُّل المصطلحي بين المفكر النافذ سعيد النورَسي (ت ١٩٦٠م) وتلميذه فتح الله غولن (مواليد ١٩٤١م). فقد استخدم النورَسي -المؤسس الملهم للعديد من الحركات المنتظمة تحت عنوان «نورسلوك» [جماعة النورَسي]- مصطلحاتٍ من قبيل: «**المقاصد الإلهية**» و«**المقاصد الربانية**» و«**المقاصد السبحانية**» و«**المقاصد السياسية**» في كتاباته. وتجسّد هذه الإشارات إلى المقاصد المقدَّسة ما أسماه ماكس فيبر «**التفكير الجوهري الأخلاقي**» في الإلهي، بغض النظر عن الخطاب المقاصدي التشريعي. فوفقًا للنورَسي، توجد أربعة معتقدات رئيسة تجسّد المقصد الإلهي في تنزيل الشريعة، وهي: الإقرار بوحدانية الله، والنبوَّة، والبعث، والعدل[١٨]. أما غولن -وهو أبرز تلاميذ النورَسي وأحد أكثر المسلمين الأحياء نفوذًا في العالم- فلئن كان يستخدم نفس مصطلحات معلمه، إلَّا أنه يضع تلك المصطلحات في سياقٍ مستوحًى من خطاب مقاصد الشريعة. كما أنه يعتمد في مختلف كتاباته على الشاطبي ويُلمح إلى أن ما يقدِّمه من حجج يُمكن إرجاعه إلى نظريته في مقاصد الشريعة[١٩]. فغولن يؤكِّد أن الشاطبي مارس الاجتهاد على أساس مقاصد الشريعة، ويرى أن أيَّ دراسة دينية إجرائية شرعية لا تُراعي المقاصد الإلهية لا طائل من ورائها. وهنا مرة أخرى ينأى غولن بنفسه صراحةً عن كل حركة إصلاحية، ويُجادل بأن:

> «الإصلاح يعني إعادة تشكيل شيء مشوَّه ... **أولًا**: أنا لا أصدق أبدًا أن الإسلام ومبادئ ديني قد تعرَّضت للتشويه أو التغيير أو التعديل. **وثانيًا**: لا يُوجد إصلاح للإسلام. وبدلًا من ذلك، يُوجد تجديد»[٢٠].

ويُعلن غولن مرارًا وتكرارًا أنه لا ينشد التجديد أو الاجتهاد أو الإصلاح، وأنه ليس إلا واحدًا من أتباع الإسلام، مجرَّد مسلم. إنه شديد الحرص على النأي بنفسه عن كل خطاب إصلاحي أو سياسي أو إسلاموي. وما نفوره الواعي من استخدام الإسلام أداة سياسية خطابية -وهي سمة مميزة لفكر النورَسي- سوى إشارة أخرى لاعتماده مقاربة أخلاقية للإسلام من منظور روحيّ. والمصطلحات التي يستخدمها غولن روحانية أكثر مما هي شرعية، حيث يُشير باستمرار إلى المصطلحات الأساسية للإسلام الشعبي بالإضافة إلى مصطلحات التصوف الطُّرقي. فهو كثير الاستشهاد بأسماء كبار المتصوفة، مثل: جلال الدين الرومي (ت ١٢٧٣م) ويونس إمره (ت ١٣٢٠م)، بدلًا من أسماء الفقهاء. ومن ثَمَّ فإن مفهوم مقاصد الشريعة لا يدخل ضمن أي خطاب إصلاحي تشريعي عند غولن، بل ضمن نظرة كونية أخلاقية تقليدية واعية مدعومة بتفكيرٍ موضوعيٍّ يعضد عدم انفصال الإسلام عن الشريعة كما تصورتها التقاليد الإسلامية الكلاسيكية.

وبالمثل، يؤكِّد متين قاراباش أوغلو (مواليد ١٩٦٤م) -وهو مثقف وكاتب من أبرز أتباع النورَسي- أن النظرة الإسلامية التقليدية مهدَّدة بفعل الاعتداءات الحداثية والاستشراقية والعلمانية، المدافعة منها أو الإصلاحية، حيث يستخدم جميعها -بوعي أو بغير وعي- المصطلحات والقيم والبرامج التي وضعها الآخرون، في تعارض مع المصطلحات الإسلامية التقليدية الأصيلة. والأهم من ذلك أن هذه الهجمات على التقاليد لا

(16) Nihat Dalgın, "İslam Hukuku Acısından Musluman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği", İslam Hukuku Dergisi, 2 (2003), 131–156.

(17) Mehmet Erdoğan, İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi (MUİFV, 1990), 55.

(18) Bediuzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Kulliyatı: Kaynaklı, İndeksli, Lugatli, II vols (YeniAsya, 1994), 1159–1160, 1848–1850.

(19) "Fethullah Gulen Bir Reformist Midir?", Fethullah Gulen, last modified January 26, 2012 (accessed June 17, 2013), http://tr.fgulen.com/content/ view/20201/5/.

(20) "Fethullah Gulen Bir Reformist Midir?".

تـتردَّد في اسـتغلال الأدوات الكلاسـيكية للشريعـة ذاتهـا، بمـا في ذلـك مقاصـد الشريعـة. وفي هـذا السـياق، يؤكِّـد قاراباش أوغلـو أن «المصلحـة ... ومقاصـد الشريعـة التـي أكَّدهـا الشـاطبي تتعـرَّض لإسـاءة جسـيمة مـن قِبَـل هـؤلاء المسـلمين المعاصريـن الذيـن يميلـون إلى العلمانيـة»[٢١].

وفي حـين يتحـاشى بعـض الكتَّـاب مـن مختلـف المشـارب -مثـل كرمـان وقاراباش أوغلـو- اعتـماد المقاصـد خشـية توظيفهـا في خدمـة العلمنـة، يقـدِّم تحسـين غورغـن (مواليـد ١٩٦١م) منظـورًا تقليديًّـا مختلفًـا للنقـاش حـول العلمنـة مـن خـلال اللعـب عـلى تعريفهـا. ففـي نظـر غورغـن، وهـو أسـتاذ فلسـفة في جامعـة ٢٩ مايـو في إسـطنبول، فـإن مقاصـد الشريعـة يجـب أن تُفهـم عـلى أنهـا مبـادئ تضمـن الفـلاح في الدنيـا وحُسـن المـآب في الآخـرة. ومـن الناحيـة الفلسـفية، فـإن خطـاب مقاصـد الشريعـة يعنـي:

> «حضـور الإنسـان في هـذا العـالم ومظهـر ذاك الحضـور. فمقاصـد الشريعـة تعنـي أنـه لا يُمكـن للمـرء أن يكـون مسـلمًا ناضجًـا دون ازدهـار في هـذا العـالم. ولذلـك، فإنـه لا اسـتحقاق لنعيـم الآخـرة دون اسـتكمال «الضروريـات» و«الحاجيات» و«التحسـينيات» [أي المقـولات الكلاسـيكية الثـلاث لمقاصـد الشريعـة] في كل جوانـب الحيـاة. فمقاصـد الشريعـة تطلـب مـن البـشر إعطـاء الحيـاة الدنيويـة حقهـا في جميـع أبعادهـا، وتتعـارض مـع الرهبانيـة»[٢٢].

فبقـدر مـا يُشـترط في المسـلم الصالـح أن يكـون صالحًـا في هـذا العـالم، فـإن الإسـلام -عـلى عكـس الأديـان الأخـرى- لا يـرى في «العلمانيـة» بالمعنـى الحـرفي لـ«الدنيويـة» [dunyevileŞme] مشـكلةً، بـل مطلبًـا أساسـيًّا للكـمال. ومـن هنـا فـإن العلمنـة -وفقًـا لهـذا النهـج- هـي مظهـر مـن مظاهـر التديـن الداخـلي الـذي يتجـلَّى في أفعـال ومبـادئ ومؤسسـات تبنـي حضـارة وثقافـة(٢٣). وبهـذا، فـإن العلمانيـة لا تمثِّـل مشـكلة أساسـية للمسـلمين إذا تبنَّينـا المنظـور المقاصـدي التقليـدي؛ فمقاصـد الشريعـة إنمـا تجسّـد المتطلبـات العلمانيـة لبلـوغ نهايـة الكـمال. وبنـاءً عليـه، وبالنسـبة إلى غورغـن، فـإن حجَّـة علـماء الديـن أو التقليديـين الشـائعة في وقوفهـم ضـد توظيـف مقاصـد الشريعـة في خدمـة العلمنـة، تُغفـل المعنـى الشرعـي الحقيقـي لمقاصـد الشريعـة، لأن الفهـم الشـائع للعلمانيـة عـلى أنهـا إهـمال الديـن عنـد عـددٍ مـن المنافحـين عـن التقليـد وآخريـن غيرهـم، هـو فهـم خاطـئ.

فـما نجـده عنـد غورغـن هـو تصـورات شرعيـة بديلـة حـول مقاصـد الشريعـة والعلمانيـة، تُصـور كلتيهـما في تناغـم جوهـري، وذلـك عـلى عكـس تعارضهـما الثنـائي عنـد التقليديـين أو تجاورهـما عنـد الإصلاحيـين. وقـد اقترنـت مقاربتـه الفلسـفية الفريـدة للعلمنـة مـن منظـور مقاصـد الشريعـة بنقـدٍ عميـقٍ للتوظيـف الإصلاحـي الحديـث لهـا في جميـع أنحـاء العـالم، وبرؤيـة تـرى أن الإحيـاء المعـاصر لمقاصـد الشريعـة هـو مـشروع اسـتعماري حـداثي يُشـوّه الرؤيـة الأساسـية للإسـلام ودور المقاصد الشرعية في الإسلام الكلاسيكي:

> «يمثِّـل القرنـان التاسـع عـشر والعـشرون فـترة تدفـع بالمعرفـة إلى الـوراء وتضـع السياسـة في مركزهـا، في حـين أن الحضـارة الإسـلامية تقـوم عـلى نظـرة عالميـة تتمحـور حـول المعرفـة [علـم أسـاسي]، ويقـدِّم الإسـلام نفسـه عـلى أنـه معرفـة»[٢٤].

وقـد كان مـن أهـم نتائـج هـذا التحـوُّل في المركـز الوجـودي اختفـاء العلـوم الدينيـة بمـا في ذلـك الفقـه، وظهـور العديـد مـن المشـاريع الإصلاحيـة التـي تُكيّـف الإسـلام مـع البنيـة الشـكلية الجديـدة المتمركـزة حـول السياسـة. ويُعَـدُّ خطـاب مقاصـد الشريعـة الـذي جـرى إحيـاؤه في فـترة إضفـاء الطابـع الشـكلي عـلى هـذه النظـرة العالميـة الجديـدة إحـدى الآليـات الرئيسـة التـي حلَّـت محـلَّ العلـوم الدينيـة الكلاسـيكية[٢٥]. وبالإضافـة إلى المقاصـد، وُجـدت آليـة أخـرى مناسـبة جـدًّا، وهـي «المبـادئ العامَّـة للقانـون» [القواعـد الكليَّـة]، التـي جـرى توظيفهـا في مـشروع شـكلنة الشريعـة مـن خـلال إصـدار «**المجلـة**

(21) "Bediuzzaman'ı Anlamak Uzerine", Metin Karabasoglu (accessed June 17, 2013), http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=3676&ctgr_id=138.

(22) Tahsin Gorgun, "DunyevileŞme ve Makasıd," Din ve Hayat, 3 (2011), 14–15.

(23) Ibid., "DunyevileŞme ve Makasıd," 14–15.

(24) Tahsin Gorgun, "SiyasallaŞan Dunyada Dini İlimlerin DeĞiŞen Statuleri"(paper presented at Turkiye' de İslamcılık DuŞuncesi Sempozyumu, Istanbul, May 17–19, 2013).

(25) Gorgun, "SiyasallaŞan Dunyada Dini İlimlerin DeĞiŞen Statuleri."

الأحكام العدلية»[٢٦]. وقد كانت مقاصد الشريعة والقواعد الكلية قادرةً على خدمة التشكيل الحديث الجديد المتمحور حول السياسة على خلاف العديد من الأدوات الفقهية الكلاسيكية التي تلاشت تدريجيًّا وأضحت غير ذات صلة بمقترحات الإصلاح الإسلامي. وهنا، جاءت القراءة النقدية للتوظيف الحديث لمقاصد الشريعة في خدمة النظام العالمي الصاعد والتأكيد على الأهمية الإيجابية لمقاصد الشريعة الكلاسيكية في العلمنة، لتمثّل مساهمة غورغن الأصيلة في نقاشات المقاصد في تركيا.

كما توظِّف القرارات الموثَّقة الصادرة عن رئاسة الشؤون الدينية مقاصدَ الشريعة في خدمة التقليد الكلاسيكي للتجديد، وضد الإصلاح. وهذا ما يتضح -مثلًا- في نظرتها إلى مسألة التأمين، حيث تقوم لجنة رئاسة الشؤون الدينية أولًا بشرح المبدأ العام المعتمد في تحديد الوضع القانوني للتأمين:

> «التأمين عقد لم يكن موجودًا في زمن النبي وغير مذكور في المصادر الفقهية الكلاسيكية، ولم يظهر إلا لاحقًا في العصر الحديث. ولذلك يمكن تحديد الوضع القانوني للتأمين على ضوء مقاصد الدين والمبادئ العامَّة للنص»[٢٧].

وتستخدم رئاسة الشؤون الدينية في تركيا مقاصدَ الشريعة وسيلةً لمسايرة المصلحة العامَّة في مسائل مستجدَّة غير مسبوقة لا يمكن الحسم فيها باعتماد القرآن والسُّنة مباشرة. ومن ثَمَّ فإن مقاصد الشريعة تتساوى مع المصلحة، وهي تلعب دورًا مهمًّا عند رئاسة الشؤون الدينية في تحديد الوضع القانوني لزرع الأعضاء أيضًا[٢٨]. ولكن الأهم من ذلك هو أن رئاسة الشؤون الدينية -على غرار التقليد الكلاسيكي- لا تستخدم مقاصد الشريعة لحسم المسائل المتعلِّقة بالعبادات وتحصر استخدامها في قضايا غير مسبوقة في مجال المعاملات. وتوجد أمثلة واضحة لم تحسم فيها رئاسة الشؤون الدينية، من بينها مسألة الصلاة بلغة أخرى غير العربية، أو صلاة النساء على انفراد دون حجاب. وهذا ما يشكِّل الرأي القائل بأن لعناصر العبادات في الإسلام حِكمتَها ومقاصدها وأسبابَ تشريع وأشكالًا ومتطلبات وأركانًا، وهذه أشياء ثابتة لا يمكن أن تتغيَّر. وعلى سبيل المثال، فإن الاقتراح الإصلاحي بصعق الحيوان باستخدام التيار الكهربائي بدلًا من الذبح ينتهك أحد شروط الذبح الشرعي. وبالمثل، لا يمكن للمرء أن يستبدل الأضحية بالتصدُّق بثمنها، ولا ينبغي الخلط بين أمرين مختلفين من أمور العبادة، أي الصدقة والأضحية على أساس النيَّة؛ لأن شكل هاتين العبادتَيْن واضحٌ في المصادر ولكلٍّ منها غرض شرعيّ مختلف عن الآخر[٢٩].

وباختصار، فإنه يُنظر إلى العلماء الذين يعملون على مفهوم مقاصد الشريعة من داخل التقليد الكلاسيكي لأصول الفقه على أنهم بعيدون في الغالب عن الإصلاحيين. والواقع أنهم يتحاشون بشكل عام عن فكرة الإصلاح، إن لم ينتقدوها بشدَّة. فهم يؤكدون على عدم الفصل الكلاسيكي بين الأخلاق والقانون، وأن كليهما يتجسد في الشريعة المرنة، ويضعون أنفسهم في سياق التجديد من داخل التقليد. ولذلك، فإن مقاصد الشريعة في تركيا غالبًا ما تُعبّر عن موقف تقليدي في مواجهة المشاريع الإصلاحية التي تُعَدُّ عمومًا خطرًا يهدِّد التراث الشرعي الأصيل.

علم مقاصد الشريعة: نظرية دون إصلاح

يُوجد قدر كبير من الكتابات الأكاديمية باللغة التركية حول خطاب مقاصد الشريعة. وقد تمَّ إنجاز عدد لا يُحصى من أطروحات الماجستير والدكتوراه حول هذا الخطاب وأعلامه الكلاسيكيين وتطبيقاته الحديثة. بيد أن هذه الدراسات الأكاديمية تستوحي مادتها من خارج الأدبيات التركية، وخاصةً من كتابات كبار الإصلاحيين المعاصرين، مثل: ابن عاشور والقرضاوي ورشيد رضا وفضل الرحمن (ت ١٩٨٨م). والحجج التي يتمُّ تداولها في الأوساط الأكاديمية منهجية وشاملة، وهو ما يدلُّ على أن الأكاديميين الأتراك على اطلاعٍ وافرٍ على أدبيات مقاصد الشريعة في جميع أنحاء العالم.

ويُعَدُّ أحمد يمان (مواليد ١٩٦٧م)، أستاذ الشريعة الإسلامية في جامعة أكدنيز، أحد أبرز الأسماء الرائدة في

(٢٦) المرجع نفسه. كان من أهم مشاريع الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر تدوين الشريعة بين عامي ١٨٦٩ و١٨٧٦م مع «**المجلة**» التي ظلَّت سارية المفعول حتى إلغائها عام ١٩٢٦م.

(27) "Diyanet Kurul Kararları, 2005," PRA (accessed June 17, 2013), http://www. diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx-?ID=1134.

(28) "Diyanet Kurul Kararları, 1980," PRA (accessed June 17, 2013), http://www. diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=3.

(29) "Diyanet Kurul Kararları, 2000," PRA (accessed June 17, 2013), http://www. diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=8.

الدراسات الأكاديمية لعلم مقاصد الشريعة. وقد قام مؤخرًا بتحرير كتاب شامل باللغة التركية وذي مستوى دولي حول مقاصد الشريعة أسهم فيه ١٦ باحثًا[٣٠]. وقد صُمِّم الكتاب ليغدو مصدرًا مرجعيًّا في هذا المجال؛ ومن ثَمَّ فإن طابعه كان تاريخيًّا وصفيًّا يعرض تاريخ خطاب مقاصد الشريعة وممثليه ووظائفه. وفي هذه الدراسة، يقوم أحمد يمان وطلابه -مثل رحمي تلكينار أوغلو (مواليد ١٩٧٥م)، أستاذ الشريعة الإسلامية في جامعة غوموش هانه- بتعريف مقاصد الشريعة بوصفها اجتهادًا في سبيل الكشف عن منطقها [العِلة الشرعية] وتحليله[٣١]. ووفقًا ليمان، فإن الاجتهاد والمقاصد من المفاهيم التي لا غنى عنها في أصول الفقه، وهما أمران مترابطان. فالتغيير القانوني يعتمد الاجتهاد الذي يجب أن يتخذ مقاصد الشريعة نقطة مرجعية معيارية، بينما يُقيَّم اتجاه هذا التغيير على أساس المقاصد الإلهية[٣٢]. وعلى المنوال نفسِه، يؤكِّد يونس وهبي يافوز (مواليد ١٩٤٤م) -الأستاذ الفخري في الشريعة الإسلامية بجامعة أولوداغ- أن «جميع طرق الاجتهاد في أصول الفقه تهدف إلى فهم مقاصد الإسلام. والعنصر الأساسي هو المقاصد، أي تحقيق المصلحة»[٣٣]. وبناءً على ذلك، فإن جميع الأحكام الواردة في القرآن موجَّهة نحو مصلحة الفرد والمجتمع ككل[٣٤]. وقد انضمَّ أحد المُسهمين في كتاب يمان -وهو عبد الرحمن حاج قالي (مواليد ١٩٧٠م)، أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة ريزا- إلى كلٍّ من يمان وتلكينار أوغلو ويافوز في تعريف مقاصد الشريعة بوصفها اجتهادًا في المقام الأول. ويوافق يمان على هذا الدور المحوري الذي تلعبه مقاصد الشريعة في ربط الاجتهاد بالمصلحة، غير أنه يؤكِّد أن مفهوم المقاصد موجود أيضًا في الاستحسان، وهو نمطٌ من التأويل المقاصدي[٣٥]. وبعبارة أخرى، فإن الاجتهاد المقاصدي والتفسير الغائي متطابقان. وهذا الدور الرئيس الذي يضطلع به مفهوم مقاصد الشريعة في تحديد اتجاه الاجتهاد والتفسير، هو ما يعطيه قوةً هائلةً. بيد أن أحمد يمان يُشير إلى وجود خطرين كبيرين يتهدَّدان تطبيق هذه الأداة القوية. **الأول**: أن يؤدي تحديد المقاصد حصريًّا من قِبَل المفسر إلى ذاتية غير مُبرَّرة، في حين يؤدي تحديدها على أساس قراءة مقلِّدة وسلبيَّة إلى حَرْفيَّة جامدة[٣٦]. أما **الثاني**، فيُعيّنه يمان في خطر الإطلاقية المتأصل في الجهد البشري للوصول إلى المقصود الإلهي المطلق. واعتمادًا على الشاطبي، يؤكِّد يمان أن «الحديث باسم الله والوصول إلى أحكام قطعية حول مقاصد الآيات ومراميها يمكن أن يولِّد مخاطر كبيرة ... والله أعلم»[٣٧]. ومن ثَمَّ فقد لا يفهم الفقهاء المقاصد الإلهية وقد يسيئون استخدامها، ولا علاج لهذين الخطرين -في نظر يمان- إلَّا بتقوى القلب ومراعاة التقليد والإجماع. فالفهم في لغة القرآن فعلٌ قلبيّ، والقلب التقيّ يحترم جوهر القرآن في تأويله. وإلى جانب ذلك، يُحافظ الإجماع -وهو يجسّد التقليد الصحيح عند يمان- على مرونة الشريعة وحمايتها من كل انحراف في الوقت نفسِه[٣٨].

ومن المُسهمين الآخرين في الدراسة التي حرَّرها يمان، نجد علي بكجان (مواليد ١٩٦٥م)، وهو أحد أكثر علماء مقاصد الشريعة إخلاصًا لها وإنتاجًا حولها في تركيا. ومن خلال عمله أستاذًا للشريعة الإسلامية في مركز سلجوق للدراسات الدينية العليا، فقد ركَّزت أطروحته للدكتوراه وأعماله المنشورة بشكل مباشر على مقاصد الشريعة. وبالإضافة إلى ذلك، فهو يقوم بتدريس مادة «نظرية المقاصد» في مركز سلجوق. وقد نشر بكجان أيضًا ببليوغرافيا وافية وشاملة جمع فيها

(30) Ahmet Yaman, ed., Makasıd ve İctihad (Yediveren Yayınları, 2002).

(31) Rahmi Telkenaroglu, "Makasıd İctihadına Dayanan Kulli Kaideler," Usul, 10 (2008), 39.

(32) Yaman, Makasıd ve İctihad, 11, 178.

(33) Yunus Vehbi Yavuz, "Maksadi Yorum," İHD, 8 (2006), 41.

(34) Yunus Vehbi Yavuz, "Kur'an Hukumlerinin Amacları" (Bursa, 1988), 1–33.

(35) Yaman, Makasıd ve İctihad, 180.

(36) Ibid., 185–190.

(٣٧) المرجع نفسه، ص٢٢٤-٢٢٥. يشير يمان هنا إلى أن مقاصد الشريعة عرضة لخطر دائم -على حد تعبير خالد أبو الفضل- من استدعاء «سلطة المؤلف (الله) لتبرير استبداد القارئ. يمكن للإنسان فقط أن يمثِّل جهوده في البحث عن هذه الحقيقة ... والله أعلم». انظر:
Khaled Abou El Fadl, "Islamic Authority", in New Directions in Islamic Thought, ed. Karl Vogt et al. (I.B. Tauris, 2009), 129.

(38) Ahmet Yaman, "Dinin Kaynağı Ben Miyim", Timeturk, August 17, 2011.
ومع ذلك، يجب أن يكون المرء حذرًا للغاية بشأن عدم إبطال الإجماع عند يمان. انظر:
Ahmet Yaman, "İslam Hukuk Mirasını Algılama ve Uygulama Yontemi Uzerine", Divan, 13 (2002/2), 309–310).

أكثر من مائتي كتاب باللغات العربية والإنكليزية والتركية تناولت مقاصد الشريعة منذ عام ١٩١٠م. وكتابات بكجان، المشابهة لكتابات يمان وحاج قالي، هي كتابات وصفيَّة في المقام الأول، وتهدف إلى عرض التطور التاريخي لخطاب مقاصد الشريعة، ودوره المركزي في حركات الإصلاح المعاصرة، وأعلامه الكلاسيكيين منهم والمعاصرين، ودراساتهم[٣٩].

وفي حين نجد دراسة المقاصد الشرعية الأكاديمية باللغة التركية صارمةً، فإن ندرة الأعمال التي تتناول المشاكل العملية لنظرية مقاصد الشريعة تشير إلى طابعها التجريدي. وبهذا، فإن عددًا من المسائل يظلُّ في الغالب دون إجابة: كيف نُراعي ترتيب المقاصد العليا؟ كيف نتجاوز ظاهر النص من داخل التقليد المقاصدي الشرعي؟ كيف نُترجم المقاصد إلى مصطلحات قانونية ملموسة اليوم؟ أين يُمكن -على سبيل المثال- وضع حقوق الإنسان[٤٠] أو حقوق مجتمع الميم أو الأخلاقيات البيئية أو الرفق بالحيوان في التصنيف الكلاسيكي لمقاصد الشريعة[٤١]؟ في أيِّ ظروف يمكن أن تتحوَّل الضروريات إلى حاجيات؟ كيف يُمكننا تجنُّب مشكلة ما يُسمّيه شيرمان جاكسون (Sherman Jackson) «الكونية الزائفة»، وهي الممارسة الشائعة في تطبيق قواعد مُعمّمة على جميع المسلمين في العالم بغض النظر عن ظروفهم وسياقاتهم الخاصة[٤٢]؟ لقد نوقشت هذه الأسئلة على نطاقٍ واسعٍ في عدَّة لغات وبلدان أخرى، ويبدو أن دراستها -على عكس ما هو موجود في تركيا- جادة في اعتبار مقاصد الشريعة خيارًا ملموسًا للإصلاح القانوني. وفي المقابل، وكما أشرنا سابقًا، فإن دراسة مقاصد الشريعة في تركيا ذات طابع مجرّد؛ وذلك ببساطة لأن الفكرة والحاجة العملية للإصلاح الإسلامي من الناحية القانونية إما غائبة أو تُعَدُّ غير مهمَّة، إن لم تكن غير مناسبة.

ومع ذلك، وبمجرَّد أن نحفر قليلًا تحت السطح، فإننا سنكتشف أن الكتابة الأكاديمية في مقاصد الشريعة -بغض النظر عن طبيعتها المجردة- تميل إلى الاصطفاف بشكلٍ وثيقٍ إلى جانب التقليديين. فوجود مقاصد للشريعة هو تعبيرٌ عن قدرة الشريعة ذاتها على أن تكون مرنة وديناميكية، وإصلاحها -بالمعنى الحرفي للكلمة- هو اعتراف بعدم صلاحيتها[٤٣]. وبهذا المعنى، فهي تدخل في نطاق التجديد التقليدي، الذي يُقصر تطبيق مقاصد الشريعة على الأحكام الصريحة في النص وعلى المعاملات. وعلى سبيل المثال، فإن أحمد يمان واضحٌ جدًّا في كون الحجاب الشرعي أمرًا لا يمكن المساس به بصريح النص والإجماع[٤٤]. وبالمثل، فهو ينتقد المقترحات الإصلاحية، مثل استبدال الأضحية الشرعية بالتصدُّق بثمنها، أو تغيير شكل الصلوات، أو الفسق تحت ستار «**الحرية الجنسية**»[٤٥]. وعلى المنوال نفسِه، يبدو بكجان راضيًا عن التعريف التقليدي للإجهاض بأنه قتل[٤٦]. كما أنه يفضِّل التصنيف التقليدي للضروريات الخمس، مقابل بدائلها الحديثة، أي استبدالها بحفظ العقل والحرية والعدل كما اقترح الباحث المصري البارز نصر حامد أبو زيد (ت ٢٠١٠م)[٤٧]. ولذلك، فإن الكتابة الأكاديمية المتخصِّصة في مقاصد الشريعة تُعارض المقترحات الإصلاحية وتتصور خطاب مقاصد الشريعة بوصفه معبرًا مهمًّا عن التقاليد القانونية القابلة للتجديد بشكل دائم، مع الحفاظ على أغراضها العليا. ويتابع علماء المقاصد في الأوساط الأكاديمية التركية عن كثبٍ الكتابات الحديثة حول مقاصد الشريعة، وهم في تفاعلٍ دائمٍ معها.

مقاصد الشريعة في المنظور التصحيحي

كما نجد أيضًا مجموعة متنوعة من العلماء الذين يستخدمون خطاب مقاصد الشريعة في حجاجهم لبناء

(39) Ali Pekcan, İslam Hukukunda Gaye Problemi, 2nd ed. (Ek Kitap, 2012).

(٤٠) بشأن الخطوات الأولى لتطبيق مقاصد الشريعة «كمفتاح لحقوق الإنسان الإسلامية الأصيلة»، انظر:
Recep Ardoğan, "İslam'da İnsan Haklarının Teolojik Değeri" (paper presented at İnsan Haklarında Yeni Arayışlar Sempozyumu, May 27–29, 2006), 277–304.

(41) Mohammad Hashim Kamali, Maqasid al-Shari'ah Made Simple (IAIS, Malaysia, 2008), 11–15.

(42) Sherman Jackson, "Literalism, Empiricism, and Induction", Michigan State Law Review (2006), 1479–1480.

(43) See, for example, Yunus Vehbi Yavuz, "Dindarlıkta Reform", Habervaktim, February 22, 2009.

(44) Ahmet Yaman, "Nasdan Olguya BaŞortusu", EskiYeni, 8 (2008), 103–108.

(45) Yaman, Makasıd ve İctihad, 187–190.

(46) Pekcan, İslam Hukukunda Gaye Problemi, 191–192.

(47) Ibid., 156–157, 308, 406.

تأويلات جديدة للقرآن والسُّنة. وغالبًا ما يُشار إلى هؤلاء العلماء في الأدبيات بأنهم «**تصحيحيون**» أكثر مما هم إصلاحيون. ويدافع كورنر (Korner) عن جهود هؤلاء العلماء:

> «في استخدام رؤى غير مرتبطة حتى الآن بتأويل القرآن، ومعالجتهم المتكرِّرة للمنهج، واستعدادهم لتجريب مقاربات جديدة، ووعيهم بفعل شيء ذي صلة بالإسلام في مجمله، وهو ما يبرِّر صفة «التصحيحيين» بدلًا من «الإصلاحيين»»[٤٨].

أما الجانب الأكثر وضوحًا للحجج التصحيحية، فهو الدور الأساسي الذي تُسنده إلى تأويلات ما بعد التنوير في فهم القرآن والسُّنة. فوفقًا لهؤلاء العلماء، فإن النقد المستمر للمنهج العلمي التقليدي في قراءة القرآن والسُّنة هو أمر محوريّ؛ لأن المشاكل الحديثة للمسلمين هي في الأساس مشاكل تأويليَّة. فعدم وجود منهجية تفسير مستدامة في العلوم الإسلامية هو سبب هذه المشكلة الأساسية، ومقاصد الشريعة أداة من بين أدوات أخرى يمكن أن تُساعد في بناء منهجية جديدة لتفسير القرآن والسُّنة.

وتُعَدُّ «مدرسة أنقرة» أشهر مجموعة من مجموعات العلماء الذين يوظفون المقاصد في خدمة مطلب القيام بمراجعة تأويلية أوسع. ويتصور محمد باجاجي (مواليد ١٩٥٩م) -وهو أبرز وجوه هذه المدرسة ومن أكثر الأكاديميين نفوذًا في كليات الإلهيات- تأويلات قرآنية تصحيحية تستدعي التقليد التأويلي الألماني. فنحن نجد في كتابات باجاجي إشاراتٍ إلى الشاطبي ومقاصد الشريعة مقترنة بمناقشات وإشارات إلى شلايرماخر (Schleiermacher) ودلتاي (Dilthey) وهايدغر (Heidegger)، وخاصةً غادامير (Gadamer). ويُعيد باجاجي عدم وجود منهجية تأويلية شاملة أساسًا إلى عدم قدرة علم أصول الفقه الكلاسيكي على استدماج مصادر المعرفة الحديثة. وفي هذا السياق، يرى باجاجي أن الفقه -الذي يعني في الأصل «الفهم»- جعل من القرآن نصًّا قانونيًّا في المقام الأول، وذلك بخاصة بتأثيرٍ من الشافعي (ت ٨٢٠م)، وبذلك فُصِلَ القرآن عن مبادئه الأخلاقية الأساسية التي تسمح للقارئ بتجاوز ظاهر النص وأن يفهمه بنفسه[٤٩]. كما يؤكِّد باجاجي كذلك أن الأدوات الكلاسيكية للفقه -مثل الاستحسان- التي تقلِّل من هيمنة التفاسير اللغوية للقرآن والسُّنة، قد تعرضت للهجوم من قِبَل الشافعي ومَنْ جاء بعده من الفقهاء، في حين استخدم علماء مثل الشاطبي الاستحسان والاستقراء لاستنتاج الكليات الأخلاقية من الجزئيات. وفي هذه المقاربة الأخيرة، تُحدَّد الأحكام الشرعية وفقًا للمبادئ الأخلاقية العليا للقرآن [المقاصد]، وما غاية التفكير سوى تحقيق الخير الأسمى[٥٠]. ويرى باجاجي أن المصلحة مصدر من خارج القرآن استمدَّه الشاطبي من تجارب معيشيَّة. وهنا، يستشهد بثلاث مقولات كلاسيكية من مقاصد الشريعة من أجل إثبات حجَّته القائلة بأن المصلحة سمحت للشاطبي بتجاوز ظاهر النص[٥١]. ويتمثَّل دور مقاصد الشريعة في رؤية باجاجي في استقاء مبادئ أخلاقية من القرآن تسمح بترتيبٍ هرميٍّ للقِيم التي يجب اتباعها في حياتنا. وفي هذا السياق، يؤكِّد أن الخلط أو المساواة بين التطبيق الحرفي للأحكام القرآنية وبين القيم العليا التي يُهتدى بها، ليس إلَّا تعاميًا عن المنظور الأخلاقي وانحرافًا عن روح القرآن[٥٢]. وفي تحديه وجهة النظر التي تعدُّ القرآن كتابَ قوانين، يُجادل باجاجي بأن القرآن الكريم هو -في المقام الأول- دليلٌ إلى تحقيق المقاصد الإلهية الأخلاقية. ومن خلال تبنِّي آراء أبي زيد والاستشهاد بأقوال إسماعيل الفاروقي (ت ١٩٨٦م)، يصل باجاجي إلى حد اقتراح تجاوز التصنيف الكلاسيكي للمقاصد لصالح الأخلاق. ويؤكِّد في هذا السياق:

> «نحن نحتاج اليوم إلى تحسين النموذج الكلاسيكي [لمقاصد الشريعة]، أو حتى إنتاج نماذج جديدة. ويُمكن انتقاد الشاطبي لأنه وضع الأخلاق في أدنى مستوى في نظريته المقاصدية [أي في فئة التحسينيات] ... وتتمثَّل المهمَّة الجوهرية للمسلمين [اليوم] في إعادة تحديد المحتوى القِيمي للقرآن بشكل منهجي»[٥٣].

(48) Felix Korner, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology (Ergon Verlag, 2005), 60.

(49) See Mehmet Pacacı, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz? (Ankara Okulu, 2000), 34.

(50) Pacacı, Kur'an ve Ben, 48, 65.

(51) Ibid., 49–50.

(52) Ibid., 50–51.

(53) Ibid., 50.

ولا تتنزل المقاربة المقاصدية عند باجاجي ضمن إطار قانوني أو إصلاحي، بل هو يستخدمها ليعضد برنامجه التأويلي والأخلاقي الأوسع. وقد استدعى العلماء مقاصدَ الشريعة بوصفها دليلًا، لا لتأسيس منهجية في مراجعة التفسير فحسب، بل من أجل بناء منهجية جديدة في علم الحديث بشكل خاص. ويشير محمد غورمز (مواليد ١٩٥٩م)، الرئيس السابق (٢٠١٠-...) لرئاسة الشؤون الدينية، وهو عالم حديث محترم وله صلات وثيقة بمدرسة أنقرة، يشير إلى مقاصد الشريعة في أعماله المختلفة بوصفها دليلًا إلى منهجية جديدة في علم الحديث. ويجادل غورمز بأنه:

> «لم تظهر [في علم الحديث الكلاسيكي] منهجية لفهم الحديث والسُّنة وتفسيرهما. وعلاوة على ذلك، فإن طريقة الفهم التي طوَّرها علم أصول الفقه من أجل سدِّ هذه الفجوة المنهجية لم تكن مرضيةً»[٥٤].

ووفقًا لغورمز، فإن بناء مثل هذه المنهجية يتكوَّن من ثلاثة أبعاد. **الأول**: هو إعادة بناء علوم الحديث من خلال إعادة التساؤل عن أهدافها الرئيسة ونطاقها، بالإضافة إلى إعادة النظر في مقولاتها الفرعية. **ثانيًا**: سيستفيد علم الحديث وينبغي أن يستفيد منهجيًّا من علوم السيميائيات والتأويليات الحديثة[٥٥]. **وأخيرًا**: يجب إعادة النظر في أولويات علم أصول الفقه. وواضح أن إعادة ترتيب أولويات المبادئ العليا التي تُوظَّف في منهجية الفهم التي يتبنَّاها علم أصول الفقه، يمكن أن تجعل من أصول الفقه منهجًا قابلًا للتطبيق في علوم الحديث. ولا مشاحة في أن مقاصد الشريعة التي طوَّرها كلٌّ من الجويني (ت ١٠٨٥م) والغزالي (ت ١١١١م) والرازي (ت ١٢١٠م) والشاطبي، هي التي ستؤسِّس ترتيب أولويات القيم وتحديد المبادئ العامَّة للحديث[٥٦]. وفي هذا الاقتراح الثلاثي المستويات للرئيس السابق لرئاسة الشؤون الدينية، يعتمد بناء منهجية علوم الحديث بشكل أساسي على مقاصد الشريعة من حيثُ إن علم أصول الفقه هو ما سيكون العمود الفقري للمنهجية الجديدة في علوم الحديث.

وقد قدَّم أستاذ آخر في علوم الحديث في جامعة أنقرة، وهو خيري قاراباش أوغلو (مواليد ١٩٥٤م)، مقترحًا مشابهًا لـ«**منهجية حديثية بديلة**»، وذلك من خلال مقاربة تصحيحية للحديث تلعب فيها مقاصد الشريعة دورًا فرعيًّا. ولئن كان نقد قاراباش أوغلو لمنهجية الحديث مشابهًا لنقد غورمز، إلَّا أنه -على عكسه- يعدُّ «السُّنة» مقابلًا لمفهوم «الإسلام»، مع الإشارة إلى القرضاوي وفضل الرحمن والشاطبي. فالسُّنة لا تقتصر على اللفظ، بل هي روح وحكمة، ومقاصدها موضَّحة في القرآن. ويجادل قاراباش أوغلو بأنه:

> «علينا أن نفكِّر بجدية في الرأي القائل بأن السُّنة هي تفسير للقرآن وتطبيق له، وأن جذور السُّنة تُوجد في القرآن. ويعود أصل هذا الرأي إلى أُمِّ المؤمنين عائشة (ت ٦٧٨م) [زوج النبي] قبل أن يتبنَّاه الشاطبي ... وأنه يجب أن يُنظر إلى السُّنة على أنها فتح للقرآن على الحياة»[٥٧].

فالسُّنة هي نظرة للعالم [weltanschauung] تتألَّف من مبادئ تنظِّم الفرد والمجتمع والكون، ومهمَّة المؤمن هي تحديد المقاصد والأهداف العليا التي شكَّلت السُّنة والحديث[٥٨]. ومن ثَمَّ فإنه تُوجد حاجة إلى مقاربة تفسيرية أوسع للسُّنة والحديث تأخذ في الاعتبار مقاصد الشريعة. وبهذا، يقدِّم علماء مدرسة أنقرة -من خلال دعواتهم إلى تأسيس منهجية تأويلية موحّدة قائمة على الاجتهاد الموجّه نحو المقاصد- اقتراحًا تصحيحيًّا متماسكًا وشاملًا.

وفي هذه المقترحات «التصحيحية»، يلعب خطاب مقاصد الشريعة دورًا ثانويًّا في مشاريع فقهية أو تأويلية أو فلسفية أوسع، وكلها تُعطي الأولوية للأخلاق بدلًا من الشريعة. ومن ثَمَّ فإن الإشارات إلى مقاصد الشريعة

وللحصول على اقتراح موازٍ موجَّه نحو المقاصد لمنهجية تأويلية جديدة تتماشى مع أبي زيد، انظر:
Mustafa İslamoğlu, "Lafız, Mana, Maksat", Yeni Şafak, April 8, 2000.

(54) Mehmet Gormez, "Sunnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu", Journal of Islamic Research, 10 (1997), 35.

(55) Ibid., 35–39.

(56) Ibid., 38.

(57) Hayri Kırbasoglu, İslam Duşuncesinde Sunnet. Eleştirel Bir Yaklaşım (Ankara Okulu, 2001), 238–239.
وينتقد التقليديون بشدَّة هذا التعريف للسُّنة. انظر على سبيل المثال:
Hayrettin Karaman, "Maksat İslam'ı Kuşa Cevirmek Değilse", Altınoluk, 114 (1995), 41–44.

(58) Kırbasoglu, İslam Duşuncesinde Sunnet, 89–90, 111–116.

لا تعمل بوصفها خطابًا مستقلًا أو أداةً لإصلاح قانوني إسلامي. وبدلًا من ذلك، تُستخدم مقاصد الشريعة بوصفها أداة تقليدية أصيلة للتغيير القانوني ذات دور ثانوي في تشكيل فكرة أخلاقية للتجديد تتمحور حول الاجتهاد، ولها دور مساعد في بناء منهجية تأويلية جديدة.

الإصلاح على حساب التقليد: المقاصد مقابل الشريعة

إن المقاربة الشعبية للشريعة تفصلها بوضوحٍ عن «الإسلام» وتفصل الأخلاق عن القانون، وتُنشئ -من ثَمَّ- تصورات متعدِّدة بشأن المقاصد. فمن جهة أولى، نجد أن الشريعة في نظر العديد من المسلمين في تركيا تتعلَّق بالشرع، أي بالقوانين واجبة التطبيق. ومن ناحية أخرى، نجد أن مقاصد الإسلام تُفهم على أنها تتجاوز بكثيرٍ مجرَّد التطبيقات القانونية والسياسية وأنها أكثر ارتباطًا بالمبادئ الأخلاقية والروحانية العليا. فالمقاصد -من هذا المنظور السائد- تتجاوز الشريعة القانونية أو تجعلها ببساطة غير ذات صلة بالإسلام تمامًا. ولذلك، ولكي يكون المرء مسلمًا، فإنه لا يحتاج حتى إلى التفكير في ماهية الشريعة، ما دامت مقاصد الدين واضحة جدًّا لجميع الناس، سواء كانوا متدينين أو غير متدينين. ومن المهم ملاحظة أن تصوُّر الشريعة ليس قانونيًّا أو رجعيًّا بالضرورة عند جميع مَن يؤيد فصل الأخلاق عن القانون. فبعضهم يرى الشريعة أخلاقيةً حصرًا، ومن ثَمَّ ليس لها أيُّ محتوى قانوني أو مُلزِم. وكونهم مسلمين يعني اتباع الشريعة التي ليس لها أثر شرعي، وهذا ما يتبنَّاه العلويون ومختلف الجماعات الصوفية. فمعظم هؤلاء علمانيون بشكل صريح من الناحية القانونية والسياسية والتنفيذية، ويرون أن هذا مطلبٌ مهمٌّ ليكون المرء مسلمًا معاصرًا. ومن الواضح أن محتوى إسلامهم الأخلاقي -أي كرامة الإنسان ومساعدة المحتاجين والسعي إلى الصلاح والصفاء الروحي- مدفوعٌ بالمُثُل والمصطلحات الروحية الراسخة. وهكذا ترتبط الشريعة بالجانب الخارجي للإسلام، لكن حقيقتها أو نواتها ولُبّها أعمق من ذلك بكثير وأعلى مقامًا. وهذه المفاهيم الأخلاقية المتنوعة لـ«أهداف الإسلام العليا» أو «الحكمة الإلهية» تُغذّيها الصوفية والإسلام الشعبي، ولا تترك مجالًا لخطاب إصلاح قانوني بديل، وتكفّ الأفكار عن أن تكون إصلاحية إذا ما اعتمدت خطاب الشريعة.

ويستخدم محمد داغ (مواليد ١٩٤٣م)، الأستاذ الفخري في علم الكلام في جامعة ١٩ مايو، يستخدم المقاصد في مثل هذا المنظور، وحجَّته غير مستوحاة من خطاب المقاصد الشرعي التقليدي، بل تتغذى أساسًا من فهم أخلاقي لمقاصد الشريعة:

> «تختلف الأحكام الاجتماعية والسياسية باختلاف الزمان والمجتمع؛ ومن ثَمَّ فهي صالحة فقط في تلك الظروف. ومن ثَمَّ فإن القرآن لا يهدف إلى حكم أو تنظيم كل مجتمع بمثل هذه الأحكام. فالهدف الحقيقي للقرآن ... هو الارتقاء بالناس أخلاقيًّا»[٥٩].

ويؤكِّد داغ أن الحاجة اليوم ليست إلى التجديد أو الإصلاح، بل إلى إعادة بناء عقلية علمية ووضعية[٦٠]، وأنه غير مطلوب من الإسلام أن يُسهِم في نظرية المعرفة الحديثة؛ لأن هدفه الأساسي ومقصده الأسنى هو ضبط الإيمان والأخلاق. وعلى سبيل المثال، وفيما يتعلَّق بمسألة الحجاب، يؤكِّد داغ أن هدف القرآن ليس ضبط المظهر الخارجي للناس، بل تحقيق الطهارة الداخلية والعفَّة[٦١].

وتوجد مجموعة صغيرة من العلماء تفصل بين الشريعة والإسلام مستخدمةً في ذلك أصول الفقه. وبالنسبة إلى هؤلاء العلماء، فإن الديمقراطية العلمانية هي نظام إسلامي في جوهره؛ لأن الوصول إلى الحداثة العلمانية يعني تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية. ومن بين هؤلاء العلماء نجد أن يَشَار نوري أوزتورك (مواليد ١٩٤٥م) هو العالم الوحيد الذي يُقيم مشروعه بكل وعيٍ على مقاصد الشريعة. وهو أستاذ فخري في جامعة إسطنبول ومحامٍ وكاتب رأي وسياسي يظهر بانتظام في وسائل الإعلام. وحجَّة أوزتورك الرئيسة هي أن الشريعة مع اختلافها عن الإسلام، إلَّا أن علماء الكلام والتقليديين خلطوها بالفقه المليء بالتناقضات وبعددٍ من الأحكام التي لم يُوجبها القرآن[٦٢]. ويستخدم أوزتورك -وهو المتضلع في أصول الفقه- خطاب مقاصد

---

(59) Mehmet Dag, "İslam'da Ortunme Uzerine", İslam İlimleri Enstitusu, 5 (1982), 191.

(60) Mehmet Dag, "İslam Dininde Reform, Ama Nasıl?", Cumhuriyet, October 4, 2004, 2.

(61) Dag, "İslamda Ortunme Uzerine", 190.
ويُظهر هجوم محمد أردوغان المباشر على وجهة نظر داغ الأخلاقية حول حجاب النساء على أساس مقاصد الشريعة، يُظهر مدى التوتُّر بين المفاهيم المتضاربة للمقاصد الإلهية. انظر:
Erdoğan, İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi, 55.

(62) Yaşar Nuri Ozturk, Kur'an Verileri Acısından Laiklik (Yeni Boyut, 2003), 45.

الشريعة للتأكيد على حقيقة الدين، وهي حقيقة أعمقُ بكثيرٍ من جوانبه القانونية. ومن ثَمَّ فإن الشريعة الكلاسيكية هي طريقة الأمس. أما العلمانية -بحسب أوزتورك- فهي التي تحفظ قِيم الوحي الإلهي وأهدافه من خلال منع مأسسة الدين باعتباره القوة الشرعية المهيمنة[٦٣]. فالعلمانية بالنسبة إليه هي نظرة كونية ونظام قانوني سياسي يقوم على معاملة الجميع على قدم المساواة بغض النظر عن التزاماتهم الدينية، ومبدأ العدالة هذا هو القيمة الجوهرية للقرآن. فالقرآن لا يسمح بالعلمانية فحسب، بل هو يشترطها. وبهذا، فإن العلمانية مطلب أساسي لكي يكون المرء مسلمًا معاصرًا ناضجًا. كما يؤكِّد أوزتورك كذلك أن الإسلام ضد الهيمنة الدينية وأنه ينبع من حق الاختيار الحر كما يؤكِّد القرآن وكما يذكِّرنا به بعض العلماء مثل الشاطبي. وبناءً على نظريته في مقاصد الشريعة، توصل أوزتورك إلى بعض الآراء المثيرة للجدل فيما يتعلَّق ببعض الممارسات الدينية. فعلى سبيل المثال، يرى أوزتورك أن الهدف الأعلى لطقس الأضحية هو إطعام الفقراء، وأنه تُوجد طرق أفضل لا دماء فيها لتحقيق هذا الهدف[٦٤]. كما يرى أن الصلوات المفروضة يُمكن أن تُؤدى باللغة الأُم وبأشكال أكثر مرونةً مما يُصوّرها العلماء. كما يرى جواز الجمع بين الصلوات اليومية إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وهذا نقلًا عن الشاطبي[٦٥]. وفيما يتعلَّق بالحجاب، يرى أوزتورك أن القرآن والسُّنة أكثر تساهلًا بكثيرٍ مما ترى السلطات الدينية المزعومة[٦٦]. وفي مواجهة هذا «الاستبداد المقيت وغير الإسلامي» بالدين من قِبَل خبراء الدين، يدافع أوزتورك دائمًا عمَّا يُسميه «**الإسلام القرآني**»، مما يُعطي أولوية جذرية للالتقاء بالقرآن على حساب الفقه والمؤسسات التقليدية، مؤكدًا بذلك وبشكل قاطع أن الإسلام قرآنيٌّ بحت[٦٧].

ولا يتعارض منظور أوزتورك للمقاصد مع منظور العلماء التقليديين فحسب، بل يتعارض أيضًا مع الرؤية المقاصدية السائدة، وخاصةً رؤية رئاسة الشؤون الدينية التي تحصر استخدام المقاصد في حالاتٍ غير مسبوقة في مجال المعاملات. ومن ناحية أخرى، يتَّهمه منتقدوه بأنه «إصلاحي»، بينما يعرِّف أوزتورك نفسه باستمرار بأنه مُجدِّد يُعيد بناء الإسلام وتجديده على أساس القرآن، وذلك على عكس الإصلاحي الذي يشتهر بعمله حسب نموذج «**مستورد من الغرب**»[٦٨]. وعلى غرار الأصوات التقليدية التي تنتقد أفكاره، يرفض أوزتورك أن يُصنَّف على أنه «إصلاحي»، ويعلن أنه ضد الإصلاح ومع التجديد التقليدي. ولئن كان التوسُّع في تطبيق المقاصد الشرعية ليشمل العبادات أحد أهم الانتقادات الموجَّهة إلى أوزتورك كما في حالة التضحية بالحيوان أو الصلاة باللغة الأُم، إلى جانب استخدام المصلحة ومقاصد الشريعة لتجاوز القراءة «الحرفيَّة» للنص كما في حالة الحجاب، فإن ذلك لم يمنع -من ناحية أخرى- أن يتَّهمه المتطرفون العلمانيون بعدم فهم الأُسس الحقيقية للعلمانية التي لا يمكن التوفيق بينها وبين التدين[٦٩].

خلاصات

ورثت تركيا المعاصرة تقاليدَ فكرية قوية وراسخة في التاريخ وغير قانونية (أو حتى مناهضة للقانون في بعض الأحيان) حول مقاصد الإسلام العليا والحكمة الكامنة وراء الشريعة. وقد أعاقت الفكرة السائدة التي ترى أن تلك المقاصد تتجاوز الخطابات القانونية ظهورَ بيئة مفاهيمية وأخلاقية وكلامية وسياسية تجعل من المقاصد العليا أداةً قانونية واعية لإصلاح إسلامي يكون وفيًّا لروح القرآن والسُّنة. كما كان لوجود أدوات

(63) YaŞar Nuri Ozturk, Din ve Fıtrat (YaradılıŞ), 2nd ed. (Yeni Boyut, 1992), 33–34.

(64) YaŞar Nuri Ozturk, İslam Nasıl YozlaŞtırıldı? (Yeni Boyut, 2000), 407.
وقد تعرضت هذه الحجة المقاصدية للهجوم لا من قِبَل التقليديين فحسب، بل كذلك من قِبَل رئاسة الشؤون الدينية وعلماء المقاصد الذين يتبعون الخط التقليدي مثل يمان. انظر على سبيل المثال:
Yaman, Makasid ve Ictihad, 187.

(65) YaŞar Nuri Ozturk, Kur'an Uyarıyor (Tevhid Mucadelesi), 4th ed. (Yeni Boyut, 1999), 52.

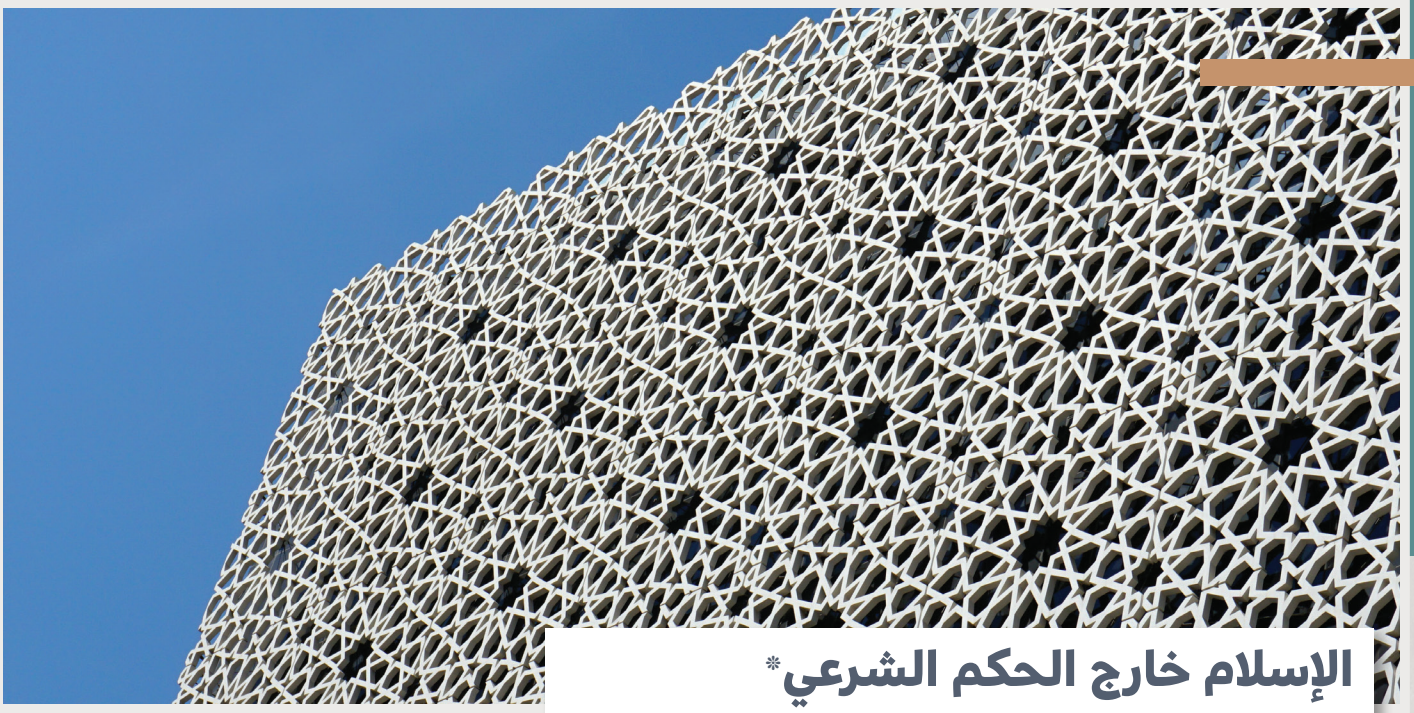
(66) YaŞar Nuri Ozturk, Kur'an'ı Anlamaya DoĞru, 10th ed. (Yeni Boyut, 1999), 237–239.

(67) YaŞar Nuri Ozturk, İslam'ı Anlamaya DoĞru, 3rd ed. (Yeni Boyut, 1997), 165.
ومن المثير للاهتمام أن هذا الدور المتميز الممنوح للقرآن كان علامة رئيسة لعلماء مقاصد الشريعة الكلاسيكيين أيضًا. يرى وائل حلاق أن هذا التركيز المفرط على القرآن كان السبب الرئيس لعدم توافق خطاب مقاصد الشريعة مع النظرية القانونية المعقَّدة للغاية. انظر:
Felicitas Opwis, Maslaha and the Purpose of the Law (Brill, 2010), 331.

(68) Ozturk, İslam'ı Anlamaya DoĞru, 164–165; Ozturk, Kur'an Uyarıyor, 202–204.

(٦٩) يجمع ياسين جيلان -أستاذ الفلسفة في جامعة الشرق الأوسط التقنية- بين هذين النقدين في قراءته لأوزتورك. انظر:
"YaŞar Nuri Ozturk'un Misyonu", Yasin Ceylan (accessed June 17, 2013), http://www.phil.metu.edu. tr/yceylan/works/ysr-nr-ztrk.html.

بديلة للتغيير القانوني داخل أصول الفقه -مثل الاجتهاد والإجماع والعُرْف والمصلحة- دورٌ مهمٌّ في عملية الإصلاح. وإلى جانب التصور الأخلاقي القانوني التقليدي للشريعة، نجد تصورين موجودين بالفعل يفصلان الأخلاق عن القانون، وقد اكتسبا قوتهما من مصاحبتهما مسار الإصلاحات في أواخر الإمبراطورية العثمانية. ومنذ ذلك الحين، أضحى يُنظر إلى الشريعة إما بوصفها دليلًا أخلاقيًا للحياة دون أي محتوى قانوني، أو على أنها نظام قانوني حصرًا منفصل عن الإسلام يحتاج إلى الإصلاح أو التخلي عنه تمامًا. وفيما يتعلَّق بمفهوم «الإصلاح»، فقد تمَّ تصوُّره في الغالب على أنه تدخل أجنبي وتهديد للتراث الكلاسيكي. ولذلك، لم يُوظَّف مفهوم مقاصد الشريعة لدعم مطلب الإصلاح الإسلامي بهذا المعنى. وبدلًا من ذلك، فإن مفهوم «التجديد» هو الذي حظي بالقبول للتعبير عن التغيير الأصيل في التقليد القانوني الأخلاقي المرن بطبيعته. ويستخدم العلماء التقليديون الأكثر إلمامًا بأصول الفقه مقاصدَ الشريعة للتعبير عن التقليد وعن التجديد داخل التقليد، أي في تعارضٍ مع الإصلاح، في حين يستخدم العلماء التصحيحيون مقاصد الشريعة لدعم مشاريعهم التأويلية الأوسع، وبناء منهجية شاملة للعلوم الإسلامية قائمة على الاجتهاد. وأخيرًا، يقترب العلماء العلمانيون من الإصلاح الإسلامي القانوني من خلال التفكير الموجَّه نحو المقاصد، حيث تقترب مقترحاتهم من إسلام خالٍ من الشريعة.



الإسلام خارج الحكم الشرعي*
(العلماني الإسلامي)

شيرمان جاكسون، ترجمة: عمر عبد الرازق شاهين

مقدمة المترجم

تشبه الكتابةُ في موضوع العلمانية والإسلام السَّيْرَ في حقل ألغام، ومن ثَمَّ تحتاج إلى دقَّة وحيطة وحذر، وإلى جسارة وشجاعة واعتداد بالأدوات المنهجية اللازمة، إلَّا أن هذا ليس بعاصمٍ من سوء الفهم أو الالتباس أو القراءة الخاطئة، لأسبابٍ لا تعود إلى وضوح غاية المؤلف وحججه من عدمه، بل تعود إلى تباين وَقْع المصطلحات والمفاهيم والنماذج على القارئ باختلاف سياقاته. ومن ثَمَّ فالكلام في مجال العلمانية والإسلام تحفُّه خطابات عديدة تفرضها ثنائيات وخلافات مُكرَّسة، ناهيك عن الاستخدامات المختلفة بين الأكاديميات المتخصِّصة والمناقشات السياسية والثقافية والاجتماعية، فتكتسب المفردات المستخدمة معانيها الخاصة في كل سياقٍ بشكل مستقل ومتداخل في آن معًا، فليست هي واحدة عند الحداثيين العرب، ولا الحركات الإسلامية المعاصرة، ولا هي بالضرورة نفسها عند دارسي الإسلام من أكاديميِّي الغرب.

والطرح الذي يقدِّمه شيرمان جاكسون في هذه الورقة إنما يسعى إلى تقديم رؤية جديدة في الأطروحة النظرية للعلاقة بين المجال العلماني والإسلام، أو بالأحرى للمجال العلماني في الإسلام. وفي سعيه هذا يتجاوز الكثير من الخطابات الأيديولوجية التي ينصبُّ اهتمامها على العلمانية بوصفها مذهبًا سياسيًّا وقالبًا فكريًّا جاهزًا للعلاقة بين الدين والدولة أو الدين والمجال العام، التي انحصر فيها الفكر العربي طويلًا مكررًا أسئلة من قبيل: هل نقبل العلمانية أم نرفضها؟ ننقدها أم نؤولها[٢]؟

وهو لا يُعنَى بالعلمانية مذهبًا سياسيًّا ولا «نموذجًا معرفيًّا»، وإنما بالعلماني تصنيفًا معرفيًا ومجالًا للتمايُز يقصد به «مجالات السعي التي تكون ماهيتها ومادتها وأدواتها مستقلة عن الخطاب الإلهي الشرعي»[٣]. وفي تركيزه على العلماني إنما يستثمر معناه باعتباره «مقولة مركزية حديثة (لاهوتية-فلسفية، وقانونية-سياسية، وثقافية-أنثروبولوجية)، تسعى إلى تأسيس وتنسيق وفهم وتجربة واقع مغاير للديني»[٤] (والمغاير للشرعي في رأي

---

* نُشِرت هذه الورقة في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (American Journal of Islamic Social Sciences)، العدد ٢ من المجلد ٣٤ (٢٠١٧م). على الرابط:
https//:www.ajis.org/index.php/ajiss/issue/view/2.

(٢) الأمثلة في هذا الصدد أكثر من أن تُحصى، لكن راجع على سبيل المثال: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر: حوارات لعصر جديد (دار الفكر: دمشق، ط٤، ٢٠١٤م)؛ جورج طرابيشي، هرطقات ٢: عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨م)، خاصةً الجزء الأول من ص٩ إلى ص٩٧.

(٣) من كلمة جاكسون عن «العلماني الإسلامي» في «جامعة جورج تاون في قطر»، على الرابط:
https://youtu.be/UaTRMW-Dtjo.

(٤) خوسيه كازانوفا، «العلماني والعلمانيات»، ترجمة: طارق عثمان، أوراق نماء ٨٤ (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات).

جاكسون في هذه الورقة)، وهذا الاستثمار له تناصٌّ مع كتابات تشارلز تايلور وعمله **عصر علماني**، وطلال أسد وكتابه **تشكُّلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام**، وخوسيه كازانوفا وورقته المعنوَنة «العلماني والعلمانيات» وكتابه **الأديان العامة في العصر الحديث**[٥]، التي أُحيل إليها في الورقة وتوفر سياقًا مناسبًا لتأطيرها.

وفي طرْح جاكسون في هذه الورقة تحدٍّ لتعميم التجربة الأوروبية على غير الأوروبي التي باتت تحدِّد ما هو ديني وما هو علماني وما بينهما، فلِمَ يبقى المشتغل بالإسلاميات -مسلمًا كان أو غير مسلم- في موقع المتحيِّر الذي لا يقدر على الحوار في حدود التشريع في حضارة الإسلام؟ أو المتطرف الذي يرى الشرعَ مُلِمًّا بكل الموضوعات، مع أن هذا خطأ واضح[٦]؟ والإسلام الذي يعنيه جاكسون في كلمة «العلماني الإسلامي» هو مجال العمل خارج حدود الشريعة الذي يظل مستحضرًا في فكره وتصوراته وسلوكياته نظرة الله المراقِبة له[٧].

هذه النظرة الإلهية الشاملة تجعل من العسير والمستحيل تصوُّرَ حياةٍ تُعاش «كما لو أن الإله غير موجود»؛ ولذلك فإن جاكسون يحاول في البداية تمييز العلماني في الإسلام عن التجربة الغربية، ثم يحاول تمييز دائرتَيْن مختلفتَيْن: دائرة «الشرعي» ودائرة «الديني»، فليس كل ديني شرعيًّا (بمعنى الخطاب الشرعي الصريح)، وليس الحل استبدال العلاقة الوجدانية بين العبد وربه في استحضار معية الله وطلب رضاه في كل أعماله (ما نص عليها الشرع وما لم ينص) بتوسيع مفهوم الشريعة ليشمل كل موضوعات الحياة المعيشة.

ويتراوح جاكسون في طرحه بين دارس الإسلاميات المستكشف للمجال العلماني في الخبرة التاريخية الإسلامية العملية والفقهية والكلامية، وبين صاحب الطرح المدافع عن صلاحية اعتماد فكرة «العلماني الإسلامي» في مقابل محاولات الإصلاح والاجتهاد الحالية التي تسعى إلى معالجة مأزق المسلمين في العالم الحديث، سواء بتوسيع مفهوم الشريعة أو بالتأكيد على مفهوم الاجتهاد وتوسيعه، والتي يحاورها في أكثر من مناسبة. ومن المزالق التي يحذّر منها جاكسون تحميل الإسلام مسؤولية أمور لم يأتِ خطاب الشارع لمخاطبتها مباشرة، وأن يُدخل في أفق التقاليد الإسلامية والفقهية ما ليس منها من تقاليد كانت مجرَّد اجتهادات «علمانية» تاريخية للعلماء في مواجهة مستجدات عصرهم.

لن تكون لهذه الورقة أهمية إلَّا بقدر ما تتجاوز قراءتها التحيزات والتصنيفات المسبقة، فلا بدَّ أن تُثير جدَّةُ طرحها مواطنَ خلاف، سواء في فكرتها الكلية أو بنيانها التفصيلي، لكن رهاني أن الأسئلة التي تثيرها ستكون مختلفة عمَّا اعتدناه، لتستكمل ما بدأه آخرون في ضخِّ دماء جديدة في مقاربة هذه الموضوعات الإشكالية ورؤيتها ومناقشتها.

أما الترجمة فقد سعيت إلى أن تكون سهلة ومُعينة للقارئ في قراءته ومناقشته لأفكار الورقة، وحرصت على العودة في الاقتباسات إلى المصادر الأصلية، وإلى ترجماتها العربية حال توفرها، وهي التي أثبتها، أما في النصوص التراثية فقد عدت إلى مواضع الإحالة وأضفت في الهامش ما استلزمه السياق.

وأخيرًا، أشكر الصديقَيْن عمر عبد الغفار وعمر عبد القادر على مناقشاتهما الثريَّة.

والله من وراء القصد.

عمر عبد الرازق شاهين

---

(٥) وجميعها مترجمة إلى العربية: الأول ترجمه نوفل الحاج لطيف ونشرته دار جداول عام ٢٠٢٠م، والثاني ترجمه محمد العربي ونشرته أيضًا دار جداول عام ٢٠١٧م، وترجَمَ كتابَ الأديان العامة في العصر الحديث قسمُ اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند ونشرته المنظمة العربية للترجمة عام ٢٠٠٥م.

(٦) أحمد عاطف أحمد، «إسلامي علماني معًا: حوار بدأه صديقي الأستاذ شيرمان (عبد الحكيم) جاكسون»، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ١٣ أبريل ٢٠٢٠م.

(٧) كلمة جاكسون عن «العلماني الإسلامي»، على الرابط:
https://:be.youtu/Dtjo-UaTRMW.

ملخّص

من الشائع القول بأن ثمة صدامًا متأصلًا بين ماهية مقولة «الدين» ومقولة «العلماني» على أساس رفض الدين المبدئي للفصل بين المقدَّس والدنيوي، ويُقال أيضًا إن هذا الصدام يبلغ ذروته مع الإسلام. لكن عندما نقول إن الإسلام يرفض ثنائية المقدَّس والدنيوي، فربما تنفتح طرق أخرى لتعريف العلماني في الإسلام والتفكير في علاقته مع الدين. وهو ما تنبري له هذه الورقة، التي تأخذ الشريعة نقطة انطلاقٍ لها، فتنظر إلى حدودها التي قررتها لنفسها باعتبارها الحدَّ بين نسق تقييم الفعل الإنساني القائم على نصوص الوحي المكتملة (أو امتداداتها) ونسق تقييم الفعل الإنساني المستقل عن هذه النصوص، ولكنه ليس بالضرورة خارج حساب الله. إن واقع «غير الشرعي» هذا -إن جاز التعبير- هو واقع «العلماني الإسلامي»، هو «علماني» بقدر ما هو متمايز عن الشريعة في أساس تقييم الفعل الإنساني، ومع ذلك يظل «إسلاميًّا» ومن ثَمَّ «دينيًّا» في رفضه فكرة التصرف وَفْقَ مقولة «كما لو أن الإله غير موجود». كما سأبيّن أن التفرقة بين الشرعي وغير الشرعي لها أصولها الراسخة في التقليد الفقهي (والكلامي) الإسلامي. ومن ثَمَّ فإننا أقرب إلى التنقيب عن مقولة العلماني الإسلامي من اختراعنا إياها.

مقدمة

ما يزال مصطلح **العلماني** يشير عادةً إلى علاقة عدائية مع **الدين**[٨]، وبالرغم من تنبُّه عدَّة إسهامات معاصرة للالتباس المفهومي الذي يحدثه، فقد اكتسب هذه الدلالةَ الشائعة كونه منتجًا للحداثة الغربية الناشئة أو مشاركًا في نشأتها[٩]. ودائما ما تُجرد هذه العلاقة العدائية مع **الدين** من سياقها الغربي، وتُقحَم فيها **جميع** الأديان في العالم، لا سيما في العالم الحديث (أو يُفترض أن العلاقة يجب أن تكون كذلك). وبالضرورة كما يشير خوسيه كازانوفا (José Casanova): «لم تكن الأديان التي لطالما حملت توجهًا 'دنيويًّا' و'عاديًّا' بحاجة للخضوع لعملية العلمنة. فأن تُعلمِن يعني أن 'تُدَنْيِن' (تجعله دنيويًّا) ... وهي عملية لا معنى لها في سياقات حضارية كهذه»[١٠].

لكن هذه الإسهامات -بالرغم مما فيها من بصيرة- لا تعد بالكثير عندما يكون الموضوع هو الإسلام، فيُفترض أن العداء بين «العلماني» و«الديني» يبلغ ذروته في الإسلام بالرغم من دنيويته؛ إذ يُفهم الإسلام على أنه يتحدى التمييز بين المقدَّس والدنيوي، ويبدو أن الحركات الإسلامية الحديثة مُصمّمة على رفض الحدود بين الديني والعلماني وتركها مفتوحة لتُحكَم فيها الديني. ونتيجة ذلك هي تأسيس ثنائية بين «الإسلامي» و«العلماني»، ينبغي بموجبها وصف الفعل أو الفكرة أو المؤسسة بأنها إسلامية **أو** علمانية، ولكن يستحيل جمع الاثنين معًا، وهو ما رسّخ في أذهان الكثيرين ضرورة الاختيار بين الاثنين.

سأقترح في هذه الورقة قراءةً للإسلام تقدّم فهمًا مغايرًا لعلاقته مع العلماني. هذه العلاقة تكشفها وتيسرها قراءة متمعّنة للشريعة التي تفترض وضع الحدود الفقهية على هذه العلاقة، وبذلك تتحدى فكرة أن حدود الشريعة هي نفسها حدود الإسلام بوصفه دينًا. إن هذه العلاقة في جوهرها هي المساحة **بين** الشريعة المحدودة باعتبارها مدونة محددة للسلوك، ومجال الإسلام غير المحدود باعتباره دينًا أو فلنقل حياة

---

(٨) ولا شكَّ أن «الدين» بدوره يثير التباسًا مفهوميًّا كذلك. انظر على سبيل المثال:
R. T. McCutcheon, "The Category 'Religion' in Recent Publications: A Critical Survey," Numen 42, no. 3 (October 1995): 284-309; J. Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," Critical Terms for Religious Studies (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 84-269.

(٩) وفقًا لما يراه تريلوكي ناث مادان، «فكلمة 'علمنة' استُخدمت لأول مرة عام ١٦٤٨م في نهاية «حرب الثلاثين عامًا» في أوروبا للإشارة إلى نقل ممتلكات الكنيسة لملكية الأمراء الخاصة». انظر:
T. N. Madan, "Secularism in Its Place," *Secularism and Its Critics*, ed. R. Bhargava, 6th ed. (New Delhi: Oxford University Press, 2007), 297.
ويقول إن الإنجليزي جورج جاكوب هوليوك (George Jacob Holyoake) قد صاغ هذا المصطلح لأول مرة عام ١٨٥١م. انظر: المرجع السابق، ص٢٩٨.

ووفقا لرأي أشيس ناندي (Ashis Nandy)، فإن هوليوك قد صاغ هذا المصلح في عام ١٨٥٠م، في وقتٍ كان ما يزال «ملائمًا للدين». انظر:
"The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," in *Secularism and Its Critics*, 327.
وكانت «حرب الثلاثين عامًا» صراعًا دينيًّا مدمرًا بين الكاثوليك والبروتستانت، في الظاهر، أودت بحياة الملايين وانتهت بـ«صلح وستفاليا» (Peace of Westphalia). وأسجل هنا وجهة نظر مغايرة عن أهمية الحروب الدينية في أوروبا، انظر:
W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), 123-80.

(١٠) وقد أشار كازانوفا عرَضًا إلى الكونفوشية والطاوية كأمثلة في هذا الشأن. انظر:
J. Casanova, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad," *Powers of the Modern Secular: Talal Asad and His Interlocutors*, ed. D. Scott and C. Hirschkind (Stanford: Stanford University Press, 2006), 19-20.

تستحضر معيَّة الله ومراقبته. وهذه المساحة هي ما يؤسّس للمجال «العلماني الإسلامي». يظل هذا النطاق **علمانيًّا** بقدر ما هو **متمايز**، باصطلاح ماكس فيبر (Max Weber)، بمعنى ألَّا حكم ولا قرار فيه لنصوص الوحي الواضحة ولا امتداداته المعتبرة في أصول الفقه الإسلامي. ويظل إسلاميًّا كذلك ما دام محصنًا ضد الدافع الذي عبّر عنه هوغو غروشيوس (Hugo Grotius) لأول مرة في القرن السابع عشر بأن نعيش «كما لو أن الإله غير موجود» (*etsi Deus non daretur*)[١١]. وفي هذه القراءة، لا يكون العلماني والديني -مع اختلاطهما وتمايزهما عن بعضهما بعضًا- أندادًا متخاصمين كما في العلمانية الغربية. كما لا يكون العلماني علمانيًّا لقدرته على الرقابة على الدين أو تدجينه إياه، ولا يتخذ منها قيمته. فالعلماني الإسلامي ليس مفروضًا على الإسلام (ولا الشريعة) من الخارج، بل منبثق نتيجة الحدود الفقهية التي فرضتها الشريعة على نفسها طواعيةً.

تلزم عن هذه القراءة لوازم وتحديات سأشتبك مع أبرزها خلال مناقشتي. لكن قبل ذلك، وتفاديًا للالتباس، أوضح طبيعة التداخل بين العلماني الإسلامي والعلماني الغربي ودرجة التباين بينهما. وهو ما يقربنا من إدراك أهمية أطروحتي. وذلك أن أهم الفوارق المؤثرة بين العلماني الغربي والإسلامي لا تكْمُن في **جوهرهما**، بل في **وظيفتهما**. ويرجع هذا الاختلاف إلى الوقائع التاريخية المختلفة التي واجهتها المسيحية (الغربية) والإسلام، بالإضافة إلى اختلافهما في الروح والبنية. ويُشار هنا إلى التحديات السياسية الدينية التي انعكست خلال «حرب الثلاثين عامًا» (Thirty Years' War) (١٦١٨-١٦٤٨م)[١٢]. فوفقًا لجوناثان إسرائيل (Jonathan Israel)، فقد ولَّدت الحرب كذلك ظهور فصيل من المتمردين والجمهوريين الذين تصوروا أنه «قد يكون هناك منطق فلسفي وعلماني تمامًا لتفكيك سلطة الإكليروس [وتعزيز] حرية الفكر واستقلالية الضمير الفردي»[١٣]، وكانت تلك بداية بواكير عصر التنوير (Early Enlightenment)، وفي القلب منه كان نقاش لاهوتي، وشبح الانقلاب على «كل أشكال السلطة والتقاليد، بما في ذلك الكتاب المقدَّس ورؤية الإنسان اللاهوتية في جوهرها للكون»[١٤].

وقد تنامى شعور يوميّ بالأزمة قبل ذلك. فكان أحد الدوافع الكبيرة وراء ظهور العلماني الغربي -بحسب نومي ستولزنبرغ (Nomi Stolzenberg)- يتمثَّل في «قبول حتمية تدنس القانون الإلهي ومُثُل العدالة المقدَّسة في 'العالم الزمني'»[١٥]. وهو ما ولّد مخاوف من احتمال إفساد الدين ومؤسساته وتقويض سلطانه عبر التطبيع مع هذا الدنس. وكانت ردة الفعل -لا سيما من البروتستانتية- هي إنشاء واقعٍ بديلٍ تحكمه قِيمٌ وسلطاتٌ واختصاصاتٌ غير دينية لا يضير الدين ومؤسساته ولا يفسدهما الاستهزاء بها أو تسفيهها. ولم يكن هذا مجرَّد ضرب من ممارسة الانكفاء على الدين أو إزاحة المؤسسات، فقد كان هناك اهتمام حقيقيٌّ بالحاجات العملية والتطلعات اليومية. وكما يُلخص شيلدون وولين (Sheldon Wolin) مخاوفَ مارتن لوثر (Martin Luther) بقوله: «سيستحيل العالم فوضى إذا حاول الرجالُ حكمَه بالإنجيل»[١٦]. إذن، فقد نشأ العلماني الغربي في البداية لحماية الدين والمجتمع. ولا يلزم عن هذا أن طريقة العلمانية في العمل بعد ذلك كانت تطبيقًا لجوهرها أو عودة إلى أصولها.

في المقابل، لم يستنسخ تاريخُ الإسلام قبل الحديث تجربةَ «حرب الثلاثين عامًا» على أي صعيد، ولا حتى الصراع العثماني الصفوي الذي لم يكن له النبرة الدينية نفسها ولا تداعياتها، فلم ينتج المسلمون أي شيء يمكن مقارنته بعصر «التنوير». وفي الحقيقة، لقد سعى الفقهاء المسلمون إلى توسيع نطاق القانون الديني عن طريق القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والقواعد الفقهية، وحتى استقراء نصوص الشريعة. وكان الهدف من ذلك كله -كما كان في العلماني الغربي المبكِّر- حماية مصالح المجتمع والحفاظ على سيادة القانون المقدَّس. وفي هذه المقاربة باتت للطاعة للقانون الديني بنية متغيّرة مع الوقت، فعلى سبيل المثال ظلت

(١١) مقتبس من:
C. Taylor, "Modes of Secularism," *Secularism and Its Critics*, 34.

(١٢) راجع الهامش رقم (١٠).

(13) J. Israel, Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752 (New York: Oxford University Press, 2006), 64.

(14) Israel, Enlightenment Contested, 65.

(15) N. Stolzenberg, "The Profanity of the Law," Law and the Sacred, ed. A. Sarat, L. Douglas, and M. M. Umphrey (Stanford: Stanford University Press, 2007), 34.

(16) S. Wolin, Politics and Vision: Politics and Change in Western Political Thought (Princeton: Princeton University Press, 2006), 147.

الفتوى في المذهب الحنفي قرونًا على عدم جواز بيع الوفاء، إلى أن صار الفقهاء يفتون بجوازه عند الحاجة. ولكنهم في الحالتَيْن يخرّجون الحكم داخل إطار الفقه[١٧]، وعلى المنوال نفسِه يمكن أن نعدّد أمثلة كثيرة[١٨]. فلم يؤدِّ اتجاه الفقهاء المركَّب نحو توسيع الطاعة وفهمها باعتبارها بنية متغيّرة إلى سعيهم -أو شعورهم بالحاجة إلى السعي- نحو إنشاء مجال مستقل غير دينيّ صريح، يكون بديلًا عن الدين أو مراقبًا له.[١٩]

كما بقي الإدراك الكلي للأصول الإلهية للقانون الديني إلى جانب فهم الإسلام للتوحيد على أنه يعني: أن ما أراده الله وأمر به هو وحده ما يملك شرعية القانون الديني. فعبارة «لا حكم إلَّا لله» التي صاح بها الخوارج -ورأتها الأغلبية غُلُوًّا- لم تكن خاطئة في جوهرها ولا شاذة[٢٠]، والوتر الذي ضربت عليه عاد ينبض إبَّان صعود المعتزلة في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي عندما بات السؤال عن **نطاق** الخطاب الإلهي القانوني تحديدًا محلَّ نقاش. وفي النهاية، سيظهر العلماني الإسلامي (أو بالأحرى سينتهي به المطاف) مما كان يُعد محل النظر في هذه النقاشات. ولكنه ظهر منتجًا ثانويًّا «بريئًا» إلى حد ما، ليس خصمًا أو منافسًا للدين أو القانون الديني. ومرة أخرى، في حين يتشارك العلماني الإسلامي والغربي الكثير في الجوهر، أي استناده إلى مصادر وسلطات خارج حدود نصوص (تحديدات) الدين (وفي حالة الإسلام: الشريعة)، فإن وظيفته بيّنة الاختلاف عن الدور الذي أداه التصنيف «علماني» في الغرب.

إن ما يجمع بين التصورات المختلفة حول العلماني الغربي هو الإشارة إلى وظيفته التنظيمية في مواجهة الدين. إذ يشير طلال أسد (Talal Asad) في عمله البارز **تشكلات العلماني** إلى أن جانبًا من أبرز معاني العلماني (الغربية) يكْمُن في الإزاحة الدائمة التي يفرضها على الدين عبر تأسيس وحشد سلسلة من المتقابلات المعرفية (العقل/الأسطورة، العام/الخاص، الاستقلالية/الخضوع)، وجميعها صُممت ووُظفت معياريًّا لتأسيس تفوق العلماني **على** الديني وتعزيزه[٢١]. وبعبارة أخرى، لا يتعارض العلماني مع الديني فحسب، بل يُتوقع منه أن يسيطر عليه. ونجد إدراكًا مقاربًا في وصف كازانوفا الذي يحدّد العلماني باللحظة التي يتجاوز فيها الناس ثنائية الديني/العلماني. فيقول: «تعبّر كلمة علماني عن تعلمن مطلق ومكتفٍ بذاته عندما تصف أناسًا ليسوا مجرد «لا مبالين دينيًّا»، وإنما أناس محصنون تمامًا ضد أي صورة من صور التعالي القابعة فيما وراء إطار المحايثة العلماني المحض»[٢٢].

واستنادًا إلى استبصارات فيبر، يحدّد كازانوفا العلمانيَّ بصعود وانتشار حقول البحث والتخصُّص غير الدينية؛ إذ إنها هدمت جدران الدير التي صانت تعالي الدين وانفصاله عن الحياة الدنيا. وعندما انهارت هذه

---

(١٧) انظر على سبيل المثال: مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا (دمشق: دار القلم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص٤٠٥.

(١٨) على سبيل المثال: ينقل ابن رشد (الحفيد) الإجماعَ على أن المسلم لا يرث غير المسلم، بينما يميل ابن تيمية وابن قيم الجوزية الحنبليان إلى جواز أن يرث مَنْ أسلم أقرباءه غير المسلمين، [فإن في توريث المسلمين منهم ترغيبًا في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمة، فإن كثيرًا منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم، ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئًا]. انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٢٦٤/٢. وابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ٣ أجزاء، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري (الدمام: الرمادي للنشر، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ٧٢-٨٥٣/٢، وخاصةً ٥٣-٨٥٢/٢.

(١٩) يمكننا النظر إلى حالة ولاية المظالم بوصفها شكلًا من العلماني المعترف به، إلا أنها كانت نظامًا بديلًا لإنفاذ القانون وليس للقانون في حد ذاته. وهو الانطباع الذي يحصل عليه المرء من الوصف الموثق كما عند الماوردي، إذ يقول: «نظر المظالم لا يبيح من الأحكام ما حظره الشرع». انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص١٠٢-١٢٦، والاقتباس من ص١١٥.
[يقول الماوردي: «ثم انتشر الأمر بعده [علي بن أبي طالب] حتى تجاهر الناس بالظلم والتغالب ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب، فاحتاجوا في ردع المتغلبين وإنصاف المتظلمين إلى نظر المظالم الذي يمتزج به قوة السلطنة بنصف القضاء». انظر: المرجع نفسه، ص١٠٤. - المترجم].

(٢٠) على سبيل المثال، يقرر الفقيه المعاصر محمد أبو زهرة أن «الإجماع في الإسلام قد انعقد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، وأنه لا شرع إلا من الله». انظر: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ص٦٩. [هناك خطأ في التوثيق، في الأصل ص٦٣. - المترجم].

(21) T. Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford: Stanford University Press, 2003), 21-66.
[الترجمة العربية: تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ترجمة: محمد العربي (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص٣٥-٨١. - المترجم].

(22) J. Casanova, "The Secular and Secularisms," Social Research 17, no. 4 (2009): 1052.
[يقول كازانوفا عن إطار المحايثة: «قام تشارلز تايلور في كتابه عصر علماني بإعادة تأسيس السيرورة التي أصبح عبرها ما يسميه 'إطار المحايثة' يتبدى فينومينولوجيًّا ككوكبة متشابكة من ثلاثة نُظُم حديثة ومتمايزة: النظام الكوني والاجتماعي والأخلاقي. وأصبحت هذه النظم الثلاثة مدركة بوصفها نظمًا علمانية محايثة بشكل محض، نظمًا مفرغة تمامًا من أية تعالٍ، ومن ثَمَّ تؤدي عملها كما لو أن الإله غير موجود». انظر: «العلماني والعلمانيات»، ترجمة: طارق عثمان، أوراق نماء ٨٤. - المترجم].

الجدران انكشف النظام الأرضي أمام العلماني وبات مجالًا لغارته، حتى آل الأمر بالدين نفسِه ليصير باحثًا عن مكان له يقاتل دفاعًا عنه[٢٣]. وبهذا تتأكَّد -مرة أخرى- العلاقة الهرميَّة «الأبويَّة» بين العلماني والديني. لقد كان ذِكرُ كازانوفا لـ«إطار المحايثة» إشارةً منه إلى عمل تشارلز تايلور (Charles Taylor) الضخم **عصر علماني**، حيث يصف تايلور -مثله مثل طلال أسد- الحدود بين العلماني والديني بالمسامية، لكن العلماني هو من يحدّد السياق الكلي، «إطار المحايثة»[٢٤] الذي يقيد و«يضغط» على المجالات الأصغر للتأثير الديني. وهذا الضغط يسحب وجود الله من الحياة العامة، ويُسهم في النفور العام من المشاعر والممارسات الدينية، إلى أن يصير الحفاظ على الإيمان مستعصيًا[٢٥]. وباختصار، تتعاظم وظيفة العلماني باعتبارها قوة فاعلة في الحياة، بينما يتضاءل الدين إلى دور سلبي ورجعي.

تتضمَّن المفاهيم البديلة عن العلماني (الغربي) تنويعاتٍ من اللائكية الفرنسية[٢٦] والمواقف التي ترفض حياة «تجعل الله أولويتها»[٢٧]، ويساوي البعض -تبعًا للنموذج الأمريكي- بينها [أي العلمانية] وبين «حيادية الدولة»[٢٨]، حيث تدجن الدولة العلمانية الدينَ وتشرعن نفسها بموجب وعد ضمني بحماية المجتمع منه. كما تتضمَّن أوصافًا أخرى: «إعادة تكييف للدين ... كعنصر يقع تحت إدارة وتدخل مستمرين، وإعادة تشكيل الحياة الدينية وحساسياتها بما يتوافق مع الافتراضات المسبقة والمتطلبات المستمرة للحكم الليبرالي»[٢٩]. ويظهر العلماني -مرة أخرى- في كل هذه الصور كأنه عمدة المدينة الجديد الذي يأتي ليحدّد ويضبط حدود الدين المناسبة. وفي المقابل، لا يفترض العلماني الإسلامي وجود حاجة أو أحقيَّة لسلطة تقوم بتحديد الديني أو ضبطه، بل هو أقرب إلى أن يكون نتيجة سعي القانون الديني نفسه ليضع حدودًا لنفسه. وأكرِّر أن حدود الشريعة -في قراءتي هذه- هي إلزام ذاتي وليست تراجعًا ولا تقلصًا نتيجة مواجهة سلطة مستقلة وخارجية تُدعى «العلماني».

ولا شكَّ أن وضع **الشريعة** في بؤرة النقاش حول العلماني يحوجنا إلى التبرير على ما يبدو؛ إذ إن القانون في الغرب -في نهاية المطاف- نظام علماني دنيوي محض، ويبدو ألَّا جدوى من استخلاص تباين بينه وبين العلماني. لكننا قد نجد ما يدعمنا في دراستنا المقارنة للانقسام الثنائي التقليدي بين المقدَّس والدنيوي. ففي مناقشته للمقدَّس ومقابله يشير طلال أسد إلى:

أن محاولات تقديم مفهوم موحد عن «المقدَّس» في اللغات غير الأوروبية قوبلت بأزمات كاشفة على مستوى الترجمة. هكذا، وبالرغم من أن الكلمة العربية «قداسة» تقابلها بالإنجليزية كلمة «sacredness»، فإنها ستبقى الحالة التي لا تصلح لكل السياقات التي يستخدم فيها المصطلح بالإنجليزية في الوقت الحالي. إن

(23) J. Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 15, 20-25.
[يقول كازانوفا: «ولعل الصورة المعبرة التي ذكرها ماكس فيبر عن انهيار جدران الدير أفضل تعبير بياني عن إعادة الهيكلة المكانية الجذرية تلك. فالجدار الفاصل بين المملكتَيْن الدينية والزمنية داخل 'هذا العالم' ينهار، والفصل بين 'هذا العالم' و'العالم الآخر' -حتى الآن على الأقل- يظل قائمًا، ولكن ومن الآن فصاعدًا، سوف يكون هنالك عالم واحد، 'هذا العالم' العالم الزمني، ولا بدَّ أن يجد الدين فيه موقعه الخاص. ولئن كانت المملكة الدينية تبدو سابقًا كأنها الواقع الجامع الذي وجدت المملكة الزمنية ضمنه موقعها الخاص، فقد أضحى النطاق الزمني الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيف معه النطاق الديني». انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العصر الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م)، ص٣٠. - المترجم].

(24) C. Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007), 594.

(25) Ibid., 2-3.

(26) See O. Roy, Secularism Confronts Islam, trans. G. Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), xii-xiii, 7-8, 59 (وموزَّعًا على صفحات الكتاب).
[الترجمة العربية: أوليفييه روا، **الإسلام والعلمانية**، ترجمة: صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٦م). وفيه يفرّق روا بين العلمانية في طريقتها الفرنسية باعتبارها: ١- فلسفة: فهي مفهوم للقيم والمجتمع-الأمة يرتكز على فلسفة الأنوار والأخلاق العقلانية. ٢- نتيجة للقانون: تنظيم الديني في المجال العام، أي العلمانية هي مجموعة قوانين. ٣- مبدأ سياسي: ويعني به إرادة فك الارتباط بين الدولة والمجتمع والكنيسة. انظر: ص٣٣-٤٥. - المترجم].

(27) S. L. Carter, God's Name in Vain: The Wrongs and Rights of Religion in Politics (New York: Basic Books, 2000), 4.

(٢٨) انظر على سبيل المثال:
A. March, "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities: Islamic Discussions of Western Secularism in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' (Fiqh al-Aqallīyāt) Discourse," Cardoza Law Review 30, no. 6 (2009): 2821-54; A. An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 1.

(29) See H. A. Agrama, Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 24.
[الترجمة العربية: حسين علي عجرمة، **مساءلة العلمانية: الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة**، ترجمة: مصطفى عبد الظاهر (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م)، ص٥٠. - المترجم].

ترجمة كلمة «المقدَّس» تستدعي العديد من الكلمات (محرم، مطهر، مختص بالعبادة، وما إلى ذلك) كل منها يتصل بنوع مختلف من السلوك[٣٠].

إذن، فليس من العسير إدراك أن المرادفات لكلمة «sacred» تقع كلها في إطار الشريعة وسلطانها، فهي الأساس الذي يحدّد دلالتها. وفي هذا السياق، يمكن اعتبار الشريعة حافظة وميسرة لحدود من نوعٍ ما. وسواء كانت هذه الحدود تقسم العالم إلى «نطاقَيْن يحوي أحدهما كل ما هو مقدَّس، والآخر كل ما هو مدنَّس»، باستخدام ألفاظ دوركايم[٣١]، أو تقيّد رؤية العالم، حتى باعتباره نطاقًا واحدًا، من خلال عدسة الشرعي، فإن هذا سؤال مستقل (ومع ذلك، فهو وثيق الصلة بالموضوع). لقد لاحظ أسد في بدايات مناقشته أنه «في الجمهورية الرومانية اللاتينية كانت كلمة 'sacer' (المقدَّس) تشير إلى شيء كان يمتلكه أي إله، ثم استولت عليه الدولة من منطقة الـ'profane' (الدنيوي)، ومررته إلى منطقة الـ'sacrum' (المقدَّس)»[٣٢].

وهو على النقيض مما يقضي به الإسلام من أن لله ملك كل شيء أولًا وآخرًا. وفي الواقع، يورد البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٥م) رأيًا لغويًّا عن أصل اشتقاق لفظ الجلالة «الله» بقوله: «الهاء التي هي حرف الكناية عن الغائب ثم زيدت فيه لام المِلك؛ فصار 'له'، ثم زيدت فيه الألف واللام تعظيمًا، توكيدًا لهذا المعنى، فهو الله مالك كل شيء»[٣٣]. إن غاية الشريعة في هذا السياق لا تسعى -كما في الدولة الرومانية- إلى تعيين الملكية ونقلها، وإنما إلى إظهار أن ما يأمر به الله واقعٌ ضمن ملكه وحكمه، هو خطاب جوهري غايته توجيه سلوك البشر.

وفي ظل تلك الملكية الإلهية النافذة في كل شيء في الوجود التي أشرنا إليها، تظهر صعوبة الفصل بين المقدَّس والدنيوي بالمعنى الغربي الذي ألمح إليه أسد. لكن معالم الخطاب الإسلامي الشرعي يمكن تمييزها عن معالم الخطاب غير الشرعي. وإذا ما انفرد الخطاب الشرعي بتمثّل **خطاب الله البات** في توجيه سلوك البشر، فإن الشريعة بهذا المعنى تمارس دور المحدِّد الذي أشرت إليه في تأسيس مقولة العلماني الإسلامي والحفاظ عليها.

الشريعة: نسق غير محدود في مقابل واقع محدود

يُصور نطاق الشريعة عادةً على أنه غير محدود، فكما قال المستشرق الشهير جوزيف شاخت (Joseph Schacht)، فإن «الشريعة هي مجموعة شاملة من الواجبات الدينية، أي جملة أوامر الله التي تنظّم حياة كل مسلم في جميع مظاهرها. وهي تشمل على قدم المساواة أحكامًا تخص الصلاة والشعائر، وكذلك قواعد سياسية وفقهية بالمعنى الضيق لكلمة فقه»[٣٤]. وعرّف وائل حلّاق الشريعة مؤخرًا بأنها «ممثلة لإرادة الله السيادية، التي تنظّم مجال النظام الإنساني بأكمله، إما بصورة مباشرة أو من خلال تفويض محدد جيدًا ومحدود»[٣٥]. لكن هذه التصورات تحمل -بالإضافة

(30) Asad, Formations, 36-37, nt. 41.
[الترجمة العربية: تشكلات العلماني، ص٥١، وقد ترجمها المقدس والمدنس، وأميل إلى ترجمتها المقدس والدنيوي. - المترجم].

(31) Ibid., 31, nt. 24.
[هكذا أوردها طلال أسد وترجمها محمد العربي، ولكني أورد ما قاله دوركايم في الأشكال الأولية للحياة الدينية ففيه فائدة تقرّبنا من فهم ما يعنيه وطبيعة الفصل بين عالمي المقدَّس والدنيوي في التصور «الغربي»، يقول: «لا يبقى بين أيدينا لتعريف المقدَّس بالنسبة إلى الدنيوي إلا التباين بينهما. غير أن ما يجعل هذا التباين كافيًا لتوصيف هذا التصنيف للأشياء، ولتمييزه من أي تصنيف آخر، هو أنه شديد الخصوصية لأنه 'مطلق'؛ إذ لم يعرف تاريخ الفكر الإنساني مثالًا آخر عن فئتَيْن للأشياء متمايزتَيْن بهذا العمق، ومتعارضتَيْن بهذه الجذرية. والتعارض التقليدي بين الخير والشر لا يُعَدُّ شيئًا يذكر أمام هذا التعارض؛ لأن الخير والشر صنفان متعاكسان من النوع عينه، أي النوع الأخلاقي، مثلما لا تكون الصحة والمرض إلَّا ملمحَيْن مختلفَيْن لنسق وقائع واحد هو الحياة، في حين أن الذهن البشري كثيرًا ما تصور -وفي كل مكان- المقدَّس والدنيوي بوصفهما نوعَيْن منفصلَيْن، وكأنهما عالمان ليس بينهما ما هو مشترك»، ويردف: «يبلغ من هذا التباين أنه كثيرًا ما يتحول إلى تضاد حقيقي. فالعالمان ليسا مُصمَّمين ليكونا منفصلين فحسب، بل ليكونا متعاديين ومتنافسين بشدَّة أحدهما مع الآخر». انظر: إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة: رندة بعث (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م)، ص٥٩-٦٦. - المترجم].

(32) Ibid., 30.
[الترجمة العربية: تشكلات العلماني، ص٤٤].

(٣٣) انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي، **كتاب الأسماء والصفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٣٥.
[وقد أورد البيهقي هذا الرأي اللغوي مع عدَّة آراء حول أصل لفظ الجلالة، وطعّم كل رأي بدلالات إيمانية، فقال: «الهاء التي هي كناية عن الغائب وذلك لأنهم أثبتوه موجودًا في فطر عقولهم ... ثم زيدت فيه لام الملك، إذ علموا أنه خالق الأشياء ومالكها». انظر: البيهقي، **كتاب أسماء الله وصفاته المعروف بالأسماء والصفات**، تحقيق: محمد محب الدين أبو زيد (القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية ودار الشهداء، بدون تاريخ)، ص١٤١-١٤٢. - المترجم].

(34) Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964), 1.
[الترجمة العربية: جوزيف شاخت، **مدخل إلى الفقه الإسلامي**، ترجمة: حمادي ذويب (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨م)، ص١١. - المترجم].

(35) W. B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), 51.

إلى رفض الإسلام المفترض لثنائية المقدَّس والدنيوي- الافتراضات الشائعة نفسَها عن كون القانون هو المانع ضد استغلال الإنسان للإنسان. أو كما قال جون لوك (John Locke): «يبتدئ الطغيان حيث تنتهي سلطة القانون»[٣٦]. وهذا الارتباط الإيجابي بين الشريعة وحكم القانون يحظى بشعبية في الأوساط الإسلامية الحديثة. وباختصار، فإن التصور الذي يقضي بلا محدودية الشريعة، ومطالبتها بمعالجة جوانب الحياة كافَّة، لهو من الذيوع بمكانٍ في الخطابات الحديثة الإسلامية منها وغير الإسلامية.

ومن المؤكَّد أن لهذا الفهم لوازمَ بعيدة المدى. فعلى سبيل المثال، إذا كانت الدولة المسلمة قد وُجدت -كما قيل- «لهدف رئيس هو إنفاذ القانون»[٣٧]، [وإذا كان القانون غير محدود]، فإن هذه الدولة ستجد ما يبرّر ويؤيد توسيع سلطاتها التنفيذية لتتناسب مع هذا القانون غير المحدود. وهو ما أكَّده وائل حلّاق تأكيدًا غير مباشر، حيث يرى أن السيادة غير المحدودة للدولة الحديثة (العلمانية) لا بدَّ أن تضعها في صدامٍ مع دولة إسلامية قائمة على الشريعة[٣٨].

وبعبارة أخرى، تمثّل الشريعة والدولة الحديثة صدامًا لصورتَيْن غير محدودتَيْن من السيادة. وكذلك فإن ثمة لازمًا آخر إذا عرّفنا الشريعة بأنها لا متناهية النطاق، وهو أننا بذلك نقصي «الشعب» من المشاركة في التفاوض على نُظُمه الاجتماعية السياسية والاقتصادية. فبقدر ما تكون الشريعة هي أساس الإسلام الوحيد للحكم على أفعال البشر، يكون الفقهاء وحدهم -وهم المخوّلون بتحديد موادها- هم أصحاب القدرة على التأثير في صياغة نظام الإسلام المعياري[٣٩].

إذا كان ذلك كذلك، فإن ثمة قراءةً للتقاليد الفقهية الإسلامية تبدو وكأنها تبرّر فهمًا شموليًّا للشريعة. فمنذ اللحظة التي أُقرَّ عندها القياس وسيلةً لتوسيع نطاق الأحكام الفقهية تحديدًا، اكتسب الفقه -ظاهريًّا- قدرةً غير محدودة لتجاوز حدود نص الوحي المباشر. لكن القياس ظل بعيدًا عن أن يكون محلَّ إجماع لقرون. وقد خاض أهل السُّنة في قضية نطاق الشريعة بمجرَّد مناقشتهم مسألة اعتبار القياس. فعلى سبيل المثال، كان الظاهرية -الذين ظهروا في القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي ولم يكونوا «نصوصيين» كما يشيع عنهم- يرفضون القياس لسبب محدَّد، وهو أنه ليس بوسع المرء أن يتجاوز ما حدَّدته مصادر الوحي **مباشرة** (وليس «حرفيًّا» كما أشاروا)[٤٠]. وكما أشار كيفين راينهارت (A. Kevin Reinhart)، فإن الظاهرية أكَّدوا أن «حكم الوحي لا ينطبق إلَّا على ما نصَّت عليه الأدلَّة الشرعية صراحةً ... إنه يُطبَّق بحزم، ولكن الحالات التي يُطبَّق

[الترجمة العربية: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م)، ص١١١. - المترجم].

(36) J. Locke, Two Treatises of Government, ed. P. Laslett (New York: The New American Library, 1965), 448.

[«أي كلما هتكت حرمة القانون وأنزل الضرر بالآخرين». انظر: جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩م)، ص٢٦٥. - المترجم].

(37) N. J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law," International and Comparative Law Quarterly 6 (January 1957): 49.

(٣٨) كتب وائل حلّاق بعد أن بيَّنَ شمولية الدولة الحديثة فيما يتعلَّق بأحكامها السيادية: «وفي حين تتحكَّم الدولة الحديثة بمؤسساتها الدينية وتنظّمها، مخضعةً إياها لإرادتها القانونية، فإن الشريعة تتحكَّم بالمنظومة الكاملة من المؤسسات العلمانية وتنظّمها. وإذا كانت هذه المؤسسات علمانية أو تتعامل مع ما هو علماني، فهي تقوم بذلك في إطار الإرادة الأخلاقية الرقابية الشاملة التي هي للشريعة. ولذلك، فإن أيَّ شكل سياسي أو مؤسسة سياسية (أو اجتماعية أو اقتصادية)، بما فيها السلطات التنفيذية والقضائية، هي في النهاية خاضعة للشريعة». انظر: Hallaq, The Impossible State, ٥١. [وفي الترجمة العربية: ص١١١]. وبالنظر إلى رسوخ هذه الرؤية، وجزء منه بسبب وضوحها، فقد يصعب على القرَّاء التركيز على النقطة الأساسية التي أطرحها هنا. ويكفي أن نقول إن ثمة فارقًا بين الشريعة والإسلام، وحيث تنتهي أحكام الشريعة، فإنه لا يمكنها تنظيم مسألة ما مباشرةً، حتى لو بقيت المسألة نفسها ضمن نطاق قيم الإسلام وفضائله. باختصار، إن كان للإسلام دخل في كل المسائل، فإن الشريعة ليس لها مثل هذا الدور.

(٣٩) يواجه عويمر أنجم (Ovamir Anjum) مشكلة استبعاد المجتمع من التفاوض على نظام الحياة اليومية في كتابه:
Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyan Moment (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

(٤٠) يبيّن إغناس غولدتسيهر في عمله البارز أن قضية الظاهرية لم تكن الحرفية في حد ذاتها، وإنما كانوا يحاولون معارضة الرأي الذي لا يستند مباشرةً إلى مصادر الوحي. انظر:
I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, trans. W. Behn (Leiden: E. J. Brill, 1971).
[وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب: إغناس غولدتسيهر، **الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم**، ترجمة: محمد أنيس مورو (بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م). - المترجم].
وفي الوقت نفسه، يقرّ ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) -الذي يُعَدُّ أحد أبرز ممثلي الظاهرية- صراحةً بمشروعية المتشابهات [أو ظن التعارض] في بعض النصوص. انظر على سبيل المثال: **الإحكام في أصول الأحكام**، ٨ مجلدات، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٣٠٨هـ/١٩٩٣م)، ٢/٢٨.
[كان ابن حزم يورد في هذا المقام الردَّ على ما «ادعاه قوم من تعارض النصوص»، ولعل جاكسون يقصد إقراره بورود هذا التعارض ليس إلَّا في معرض الكلام عن موقف الظاهرية من الحرفية والرأي والقياس. - المترجم].

فيها قليلة [نسبيًّا]»[٤١]. وباختصار، فإنهم أكَّدوا على أن العديد من القضايا هي **خارج** حدود النص، وظلَّت كذلك **دون معالجة**، وأنه من الخطأ ادعاء أن لله أمرًا تشريعيًّا صريحًا في كل القضايا.

ظل المذهب الظاهري بارزًا حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي تقريبًا، وقد ضمَّهم الفقيه الشافعي الشهير أبو إسحاق الشيرازي في كتابه طبقات الفقهاء -الذي يحوي كل أسماء ومذاهب «من يعتبر قوله في انعقاد الإجماع ويُعتدّ به في الخلاف»[٤٢]- إلى مذاهب السُّنة الأربعة الأخرى بالرغم من رفضهم القياس وما يلزم عنه من طرق مُوصِلة إلى الأحكام.

وبعيدًا عن الظاهرية، فقد انعكست أهمية مسألة النطاق في الجدل المبكِّر حول التصنيف الفقهي «المباح»: أهو يشير إلى ما قال الله بإباحته؟ أم ما هو يقع خارج حدود خطاب الله الشرعي من قبيل المصادفة إن جاز التعبير[٤٣]؟ وهي المسألة التي ستظل محلَّ نقاش حتى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، كما نراها في اختصار ابن رشد الحفيد لكتاب الغزالي **المُستصفَى**[٤٤].

والغرض من إثارة هذه المسألة هو أن ثمة قلَّة من كبار الفقهاء ظلوا لقرون متقبّلين أو واضعين في اعتبارهم الفكرة القائلة بأنه ليس لله أوامر مباشرة أو عن طريق القياس في كل شيء، وأن الأغلبية ممَّن يرفضون هذا الرأي لم تَرَ فيه تجديفًا يستحقُّ تكفير أصحابه أو تبديعهم أو تفسيقهم. وخلاصة الأمر أن القول بحدود فقهية على الخطاب الإسلامي الشرعي ليس قولًا جديدًا، وليس هذا القول -نظرًا لعراقته التاريخية- مفروضًا من الغرب الحديث الناشئ المُعلمِن، وبالقطع ليس أيضًا خارجًا عن نطاق التراث السُّنّيّ.

(41) A. K. Reinhart, Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought (New York: State University of New York Press, 1995), 16.

(٤٢) انظر: أبو إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠م).

(٤٣) لمناقشة عامة حول هذه النقطة، انظر على سبيل المثال: Reinhart, *Boundaries*, 128-32.

(٤٤) انظر: ابن رشد (الحفيد)، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص٤٧-٤٨. [قال: «وهنا يتبيّن سقوط قول من قال المباح مأمور به، وكذلك يتبيّن أنه ليس من التكليف، إذ التكليف طلب ما فيه كلفة، ومن سمَّاه تكليفًا وذهب في ذلك إلى أنه الذي كلّفنا اعتقاد إباحته في الشرع، أو أنه الذي كلّفنا اعتقاد كونه من الشرع، فهو مستكره في التسمية...». - المترجم].

وبطبيعة الحال، أمكن حل الخلاف حول مسألة النطاق في النهاية لصالح الرأي القائل بتوسيع نطاق الشريعة، والقبول بالقياس، ووضع المباح في منزلةٍ **بين** الواجب والحرام باعتباره جزءًا من خطاب الله الشرعي. لكن لا يجب أن يُعَدَّ هذا متناقضًا مع الحجَّة القائلة بأن الفقهاء المسلمين ظلوا منتبهين لمسألة النطاق، بل حافظوا عن شيء من الريبة -وربما النقد- تجاه التصورات التي تجعل الشريعة شموليةً بطريقة عشوائية. وفي الحقيقة، يكشف التحليل الدقيق أن جمهور الفقهاء -الذين أقرّوا مفهومًا موسِّعًا وإيجابيًّا للشريعة- ظلّوا منتبهين إلى أن للشريعة حدودًا لا تستطيع تجاوزها[٤٥]. والخلاصة أنه حتى في فترة ما بعد التكوين[٤٦] -عندما اتخذت الشريعة شكلَها المكتمل- ظل يُنظر إلى الشريعة بوصفها مسألة محدودة النطاق، لا غير محدودة.

العلماني الإسلامي: الشرعي في مقابل غير الشرعي

دارت كثيرٌ من أعمالي حول أفكار الفقيه المالكي المصري الكبير شهاب الدين القرافي (ت. ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، وأظهرت أنه كان واضحًا وصريحًا في وضع قيود فقهية على الشريعة[٤٧]. وقد يعطي هذا انطباعًا بأنه قد تفرَّد في ذلك، لكن الحال ليس كذلك، لولا أن المقام لا يتسع للحصر، إلَّا أن ما يلي فيه الكفاية.

(٤٥) جزء من المسألة التي يجب أن أعرضها هو أنه حتى عندما تتطلب الشريعة فعلًا أو الامتناع عن فعل، فقد تظل هناك قواعد تقييمية أخرى تمكِّن من تقييم كيفية القيام بهذا الفعل أو الامتناع بشكل يتلاءم مع الواقع الزماني والمكاني. وهنا قد نفكِّر في حدود الشريعة من حيثُ العمق في مقابل النطاق. انظر ما سيأتي.

(٤٦) التقسيم إلى فترتي «التكوين» و«ما بعد التكوين» محل خلاف، سواء من حيث الزمن أو المعنى أو الأثر. وقد عرضت انتصار ربّ (Intisar Rabb) مؤخرًا مفهوم «فترة التأسيس» بديلًا، مشيرة إلى ثلاث مراحل متميزة: (١) فترة التأسيس (من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادي). (٢) فترة النصوصية (القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديان) وتشمل «إغلاق أبواب الاجتهاد» المزعوم. (٣) فترة توليف السلطة النصية والتفسيرية. انظر:
I. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 8-9.
[الترجمة العربية: انتصار ربّ، **قاعدة الشك عند الفقهاء المسلمين: تاريخ القواعد الفقهية والتأويل والفقه الجنائي الإسلامي**، ترجمة: سعيد منتاق (بيروت: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨م). - المترجم].

(٤٧) يعود تاريخ ذلك إلى أطروحتي في الدكتوراه:
"In Defense of Two-Tiered Orthodoxy: A Study of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī's *Kitāb al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ʿan al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*" (PhD diss., University of Pennsylvania, 1991).

سنجد بعض الدلائل إذا ما عدنا إلى النبي ﷺ. حيث تورد كتب السيرة النبوية المعتبرة أنه عندما أصدر تعليماتٍ لجيش المسلمين في غزوة بدر، سأله الصحابي الحباب بن المنذر: أهو وحي أم مجرَّد رأي النبي؟ [أرأيت هذا المنزل، أمنزلًا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟]، فردَّ النبي بأنه الرأي والحرب والمكيدة. وعندها اقترح الحباب خطته التي ارتضاها النبي[٤٨]. كما نقرأ في كتب الصحاح: «قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وهم يؤبرون النخل، يقولون يلقحون النخل، فقال: 'ما تصنعون؟'، قالوا: كنا نصنعه، قال: 'لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا'، فتركوه، فنفضت أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له، فقال: 'إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر'، وقال: 'ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا، فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل'»[٤٩]، ثم يُورد مسلم قول النبي: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[٥٠]. ويدلُّ ذلك على فهم لحدود النص الإلهي من جهة مجموعة القضايا التي ينظِّمها، ويكون فيها ملزمًا للمسلمين إلزامًا شرعيًّا واضحًا.

ونرى في الأجيال التي جاءت بعد العهد النبوي ضبابيةً في الحدود بين ما هو شرعي في جوهره وما هو غير شرعي. فمنذ وقت مبكِّر، نرى أن تقدير الإمام مالك (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م) الواقعي لنفقة الزوجة من أنواع المأكل وكمّيته قد تمَّ بغطاء فقهي، بالرغم من عدم استناده إلى نص صريح[٥١]. ونجد ذلك أيضًا عند الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)[٥٢] وتلاميذه في تعاملهم مع هذه الأمور التقديرية، كتحديد اتجاه القبلة، أو إجازة شهادة العدل ومثلها. وكما لاحظ أحمد الشمسي: «بالرغم من أن تحديد اتجاه القبلة هو مسألة تجريبية، بينما النظرية الفقهية تقوم على الأحكام التفسيرية، لا يبدو أن الشافعية في القرون المبكِّرة كانوا يميزون بين الاثنين»[٥٣]. لكن في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، مع أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، بدا الاعتراف بالحدود الفقهية للنصوص بيّنًا؛ ففي حديث الطبري (ت. ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) عن محنة خلق القرآن المشهورة، أورَد جوابَ ابن حنبل الأوّليّ: «هو كلام الله، لا أزيد عليها»[٥٤]، وهو ما يُظهر أن سؤالَ «هل القرآن مخلوق أم لا؟»، أو ربّما فهم ابن حنبل لهذا السؤال في ذلك الوقت، أمرٌ خارج نطاق ما اعتقَدَ ابن حنبل أن النص يتوجه إليه صراحةً.

ثم بات التمييز بين الشرعي وغير الشرعي أكثر تحديدًا. فعلى سبيل المثال، وبَّخ الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م) مَنْ دعاه بـ«صديق الإسلام الجاهل»، الذي أنكر علوم غير المسلمين الطبيعية ظنًّا منه أنها تخالف الشريعة. بينما يقرِّر الغزالي أن «ليس في الشرع تعرُّضٌ لهذه العلوم بالنفي ولا بالإثبات»[٥٥]. لكننا نجد

---

(٤٨) انظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص٥٢٣.
[«فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد أشرت بالرأي». انظر: سيرة ابن هشام، ط.عيسى الحلبي، ١٩٥٥م، ٦٢٠/١. - المترجم].

(٤٩) انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ٥ مجدات (بيروت: دار ابن حزم ١٤١٦/١٩٩٥)، ١٤٦٤/٤.

(٥٠) نفسه.

(٥١) انظر على سبيل المثال: ابن الحاجب، جامع الأمهات، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضري (دمشق: اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص٣٣١ وما بعدها.
[قال ابن الحاجب: «وقدَّرَ مالك المُدَّ في اليوم، وقدَّر ابن القاسم أوقيتين ونصفًا في الشهر إلى ثلاث؛ لأن مالكًا بالمدينة وابن القاسم بمصر. وقال وإن أكل الناس الشعير أكلته، وأمر الإدام كذلك، قال: ولا يُفرض مثل العسل والسمن والحالوم والفاكهة، ويُفرض الخل والزيت والحطب والملح والماء واللحم المرة بعد المرة...». انظر: ابن الحاجب، **جامع الأمهات**، ص٣٣١. - المترجم].

(٥٢) انظر على سبيل المثال: **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: المكتبة العلمية، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ص٤٨٧-٥٠٣، في الاجتهاد.

(53) A. El-Shamsy, "Rethinking Taqlīd in the Early Shafi'i School," Journal of the American Oriental Society 128, no. 1 (2008): 14-15.

(٥٤) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، ٦ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ١٩٠/٥.

(٥٥) انظر: الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد (بيروت: دار الأندلس، بدون تاريخ)، ص١٠٢. وما من شكٍّ في أن الغزالي لم يسر على طريق واحد في معالجة هذه المسألة، فيذكر في **المستصفى** -على سبيل المثال- ثلاثة أنواع من العلوم: «عقلي محض، لا يحث الشارع عليه ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم وأمثالها من العلوم، فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها وبين علوم صادقة لا منفعة فيها». وقد انتقد رأيَه ابنُ رشيق المالكي (ت. ٦٣٢هـ/١٢٣٥م) في تعليقه على **المستصفى**، مؤكدًا أنه «لا يجوز إطلاق القول بأنه لا منفعة فيها». انظر: حسين بن رشيق المالكي، **لباب المحصول في علم الأصول**، مجلدان، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ١٨٩/١. ومن المؤكَّد أن كليهما كان محكومًا بسياق تاريخي محدد فيما يتعلَّق بدرجة تعرض العلوم غير الإسلامية بشكل عام أو عدم تعرضها لقضايا تتعلَّق بالدين أو تحتمل إصابته.

مع القرافي التعبير الأوضح[٥٦]، فهو يورد أمثلة للعلوم غير الشرعية «من الحسابيات والهندسيات، وكذلك الأمور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع»[٥٧].

ولم يتوقف هذا الإقرار الأساسي بحدود الشرعي عند القرافي، فابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) يستشهد مرارًا بحالات لم يتعرض فيها التقليد الشرعي لا نفيًا ولا إثباتًا لمفهوم وافد أو مصطلح عملي[٥٨]. كما يؤكّد على أن الادعاءات العقلية المحضة (كصحة المنطق اليوناني) لا يجوز أن تُصحح بالنقل، وإنما بمجرد العقل[٥٩]. وكذلك يؤكّد الفقيهان الشافعيان تقي الدين السبكي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) وابنه تاج الدين السبكي (ت. ٧٧١هـ/١٣٦٩م) في **الإبهاج في شرح المنهاج** -وهو شرح **منهاج الوصول إلى علم الأصول** للقاضي البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)- على التفرقة بين الأحكام التي تتوقف معرفتها على معرفة الشرع [والشرع هو الحكم والشارع هو الله تعالى] وبين غيرها من الأحكام التي لا تُعَدُّ شرعية[٦٠]، أي التي لا تقع ضمن حدود الشرع.

ثم يواصل الفقيه المتأخّر ابن عابدين (ت. ١٢٥٨هـ/١٨٤٢م) على المنوال نفسِه، فيذكر -على سبيل المثال- [أن الأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث، ومن الحس كالعلم بأن النار محرقة، أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع] تخرج عن دائرة الحكم الديني، بل يقول في كلماتٍ تذكّرنا بالقرافي: «المراد بالشرعية ... ما لا يدرك لولا خطاب الشارع»[٦١]. وهنا يتضح أن فكرة أن الشريعة (وتتبعها صفتها: شرعي) محدودة لا غير محدودة ليست ابتداعًا من القرافي، وإنما هي محل اتفاق في التفكير الفقهي الإسلامي قبل الحديث الذي شقَّ طريقه إلى العصر الحديث[٦٢].

يرسي هذا الفهم المقيد لفئة الشرعي دعامة تعريفي للعلماني الإسلامي: «**فهو معرفة قائمة بذاتها دون اعتماد على نصوص الشريعة ولا أدوات أصول الفقه**». وقد يبدو هذا للوهلة الأولى إعادة استخدام متكلف لمفهوم **العلماني**، نظرًا للارتباط الوثيق بين العلماني والاستهانة بالدين إن لم يكن معاداته. فإذا كانت الشريعة هي **الوسيط** الذي نعرف من خلاله حكم الله بشكل واضح، ويمكن التحقُّق منه موضوعيًا (أعني بالموضوعية الإتاحة في المجال العام، حيث الجميع على قدم المساواة في الوصول إليها)، وإذا كانت الشريعة **لا** تعالج كل القضايا بشكل مباشر، فإنها تعترف بوجود أُسس وقواعد أخرى للتقويم. وهو ما ينسجم مع السمة الأساسية التي منحها كازانوفا للعلماني، وهي «التمايز»[٦٣]. وفي القلب من هذا التمايز يقع التخصُّص في حقول اهتمام مختلفة: دينية وسياسية واقتصادية، وما إلى ذلك. وبينما لا يشدِّد الإسلام على هذا التقسيم الصريح والشكلي للمعرفة، فإن التفرقة بين الشرعي وغير الشرعي هي في الحقيقة تعبيرٌ عن التخصُّص. فالعلماني هو التمايز عن **الدين** عند كازانوفا، أما في عملي عن العلماني الإسلامي فهو التمايز عن الشرعي [لا الديني].

وليس هذا الفهم الجوهري والمقدّر «للتمايز» بحكرٍ على كازانوفا، فقد أدرك طلال أسد هو الآخر دور

---

(٥٦) انظر عملي:
Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (Leiden: E. J. Brill, 1996), 113-41.

(٥٧) انظر: القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق: المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص١٠٩. [عدت إلى ط. طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص٨٩. - المترجم].

(٥٨) انظر على سبيل المثال: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ١١ مجلدًا، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ١٤٦/٤.

(٥٩) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي، **جهد القريحة في تجريد النصيحة** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص٩١-٩٢. وهو مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية. وهذا لا يعني أن النص ليس له رأي بالضرورة نابع من موقع ديني في ادعاء عقلي محدد. والأمر ببساطة هو أن هذه الدعوى يجب أن تفحص عقلًا لتحديد ماهيتها قبل الحديث عن الحكم الشرعي. وهنا ملاحظة أخرى، فمن الواضح هنا أني لا أتفق مع وجهة نظر زميلي السابق جون والبريدج (John Walbridge) حين كتب: «وقد أبغض ابنُ تيمية -مجددُ القرن الرابع السلفيُّ الكبير- العقلَ أينما تجلّى في الحياة الفكرية الإسلامية». انظر كتابه:
God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 5.
[الترجمة العربية: **الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل**، ترجمة: تركي المصطفى (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م). - المترجم].

(٦٠) انظر: **الإبهاج في شرح المنهاج**، ٣ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ٣٠/١.

(٦١) **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، ١٢ مجلدًا، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ١١٨/١.

(٦٢) كتب العالم المتأخر محمد الخضر حسين: «ومَن أمعَن النظر، رأى الفرق واضحًا بين ما أرشد إليه الدين وما تركه لتجربة المخلوقين». انظر دراسات في الشريعة الإسلامية (دمشق: دار الفارابي للمعارف، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص١٣.

(63) Casanova, Public Religions, 21-25.
[وفي الترجمة العربية: ص٣٤-٤١].

التمايز ومركزيته عندما كتب: «عندما يُقال عن أمرٍ ما إنه منسوب إلى 'الدين'، ويكون بالإمكان منازعة ذلك القول، يكون 'العلماني' قد ظهر بصورته الأجلى»[٦٤]. وكذلك تشارلز تايلور عندما يتحدَّث في إطار فهمه للعلماني عن «الأخلاق السياسية المستقلة» المتحرّرة من الولاءات الطائفية[٦٥].

ولا ريب أن مفهومي عن العلماني الإسلامي -نظرًا لمنحاه الفقهي- قد لا يصمد أمام مختلف الاستبصارات السوسيولوجية والأنثروبولوجية النافذة لمعالجات العلماني هذه (وغيرها). ولكن ما يقطع شوطًا يسوّغ استخدامي للمفهوم، ويمثّل نقطة التقاء له مع الخطابات الراسخة عن العلماني، هو اتخاذي التمايز نقطةً للانطلاق، بالإضافة إلى القول بأن الفقه لم يكن المنبر الوحيد لمناقشة قيمة السلوكيات الإنسانية.

العقل والوحي

أعود لأقول إن القول بأن الشريعة لم تتناول مسألة محددة بخطاب صريح لا يعني أن الإسلام غير مكترث بها. بل إن المسلم في الحقيقة لا يملك خيار إهمال هذه المسألة؛ لأن وعيه الإسلامي هو ما سيقوده إلى تقدير حجم المصلحة أو المفسدة الراجحة في كل مسألة. وبعبارات أوضح، لا شكَّ أن ماهية «المصلحة» و«المفسدة» الحقيقية بحاجة إلى تعريف، وسيكون للإسلام أو الشريعة دور واضح في هذا. لكن بعيدًا عن الإقرار الأساسي بأن الإسلام أو الشريعة يوجبان فعلًا معينًا أو يستحبّانه أو يكتفيان بإباحته، فإن السؤال العملي عن الصورة المخصوصة الأفضل لتمثيل المصالح المرتبطة بهما **ليس** من أعمال المداولات الشرعية بالمعنى الدقيق للكلمة. وبعبارة أخرى، فإن القول بأن الشريعة تدعم أو تشجّع قيمة خلق الثروة شيء، والقول بأن الشريعة (أو الإسلام) هي مصدر مباشر للأفعال أو السياسات التي تخلق الثروة شيء آخر.

في نهاية المطاف، سيعيدنا هذا إلى الجدل القديم حول دور العقل ومكانته في الإسلام؛ لأن العقل سيكون هو البديل الظاهر عن الشريعة في معالجة المسائل. لكن الإجابة السُّنية على المعتزلة الأوائل (الذين قالوا بأن العقل بوسعه أن يستقلَّ بإدراك المآلات الأخلاقية للأفعال وما تستحقه من ثواب أو عقاب) أدت إلى شيوع النظر إلى أهل السُّنة في الدراسات الغربية بوصفهم رافضين لاستعمال العقل في تقدير الأحكام لاعتبارات دينية فحسب، ما أدى إلى الافتراض الشائع بأن المعيار المعتمد في الإسلام هو «النصوصية» (scripturalism). لكن يمكننا الادعاء بأن أهم ما خالف فيه أهلُ السنة المعتزلةَ هو «إلهياتهم» والقول بأن الوحي **مُلزِم** بقبول ما يصل إليه العقل من المآلات الأخلاقية للأفعال وما يستتبعها من جزاء[٦٦]. وهذا **لا** يعني أن العقل عاجزٌ عن إصدار أحكام قيمية متصلة بالدين ومستقلة عن الوحي ولا أنه ممنوع من القيام بذلك.

وهذا واضح في ردود الأشاعرة، ألدّ خصوم المعتزلة، وخاصةً الأشاعرة المتأخرين، فالجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) -على سبيل المثال- يقرُّ في كتاب الإرشاد بأن المجتمعات بحكم اطراد العادات تستحسن الحسن، وتستقبح القبيح، وإن لم يحضر لهم سمع[٦٧]. ويشير الغزالي في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد صراحةً إلى أن ما اعتُبر دائمًا حسنًا أو قبيحًا مرتبط بالنفع أو الضرر وبالمصالح أو الحاجات الفردية والجماعية التي يمكن معرفتها بمعزلٍ عن الوحي[٦٨]. ويؤكّد فخر الدين الرازي

(64) Asad, Formations, 237.
[وفي الترجمة العربية: ص٢٥٩].

(65) C. Taylor, "Secular Imperative," 32-33.

(٦٦) تلخص انتصار ربّ موقف المعتزلة فيما يلي: «الفكرة هي أن ثمة نظامًا أخلاقيًا متداخلًا في نسيج هذا العالم يمكن للبشر تمييزه بالعقل، وقد ترك الله البشر أحرارًا في اتباع إرشادات تلك الأخلاق أو تجاهلها، ووعدهم بمجازاتهم على هذا الأساس ... وما كان الفكر البشري ينظر إليه أخلاقيًا على أنه صواب أو خطأ فهو كذلك عند الله ... وبعبارة أخرى، الأخلاق موضوعية، بمعنى أن تصورات القيمة الأخلاقية لا ينبغي أن تختلف بين الله والبشر». انظر كتابها: *Doubt in Islamic Law*, 273. وأودُّ أن أقول إن واقعية المعتزلة لا ملكة حكم العقل في حد ذاتها هي ما كانت محل انتقاد أهل السُّنة الذين فضلوا مقاربة إرادية تقدر الله وقدرته وفعله المستقل. ولا شكَّ أن إرادة الله ذاتها ستكون محلَّ خلاف داخل المذهب السُّني نفسه. فعلى سبيل المثال، بينما اعتبر ابن تيمية موقف المعتزلة ضعيفًا، فقد رفض تمامًا «الطبيعيات الواهية» للأشاعرة. فهو يرفض قولهم إذا تحدث القرآن عن النبي: {يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر}: «فحقيقة ذلك عندهم أنه يأمرهم بما يأمرهم، وينهاهم عمَّا ينهاهم، ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليه. بل الأمر والنهي والتحليل والتحريم، ليس في نفس الأمر عندهم لا معروف ولا منكر ولا طيب ولا خبيث». انظر: **مجموع الفتاوى**، ٣٧ مجلدًا، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (الرياض: مكتبة المعارف، بدون تاريخ)، ٨/٤٣٣.

(٦٧) انظر: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص١١٠.

(٦٨) **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ)، ص ٨٠-٨٢.
[وقد رجعت إلى الكتاب بتحقيق مصطفى عمران لتعذُّر وصولي لهذه النسخة التي عاد إليها الكاتب، ولم يذكر الغزالي صراحةً جملة «بمعزل عن الوحي»، وإنما يفهم ذلك من كلامه، وهذا تمامه: «وهذا الانقسام ثابت في العقل، فالذي يوافق الفاعل

(٦٠٦هـ/١٢٠٩م) في كتاب الأربعين في أصول الدين على أنه في الواقع «لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمًا لطباعنا، وبعضها منافرًا لطباعنا»[٦٩]. وعلينا أن نشير إلى أن هذا ليس موقف الأشاعرة وحدهم، فالماتريدية وأهل الحديث يتفقون معهم[٧٠]. حتى الحنبلي «المتزمّت» ابن تيمية يصرّح بأن القرآن والسُّنة (الوحي) «لا يُمكن أن يزوّد البشر بكل ما يحتاجون إليه لنجاح حياتهم الدنيوية، بل ولا كل ما يحتاجون إليه لخلاصهم الأخروي»[٧١]. والعقل عنده قادر تمامًا على تمييز المصلحة والمفسدة، ولو لم يرد الشرع، ولكن لا يلزم من حصول الحسن أو القبح إثابة الفاعل أو معاقبته في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك[٧٢].

وفي المحصلة، فإن جميع مذاهب الاعتقاد السُّنية **لم** تكرّس الشريعة أساسًا **وحيدًا** للأحكام القيمية، لا سيما في الواقع العملي. ومن ثَمَّ فإن القول بأن النص يغطّي كل نقاشات المسلم في حياته اليومية قولٌ غير دقيق. وهو أمر شديد الأهمية في فهم معنى العلماني الإسلامي.

ودون ذلك، سيكون من المرجَّح اتهام مقولة «العلماني الإسلامي» بأنها نوعٌ من الانحراف الذي يسعى إلى منح سلطة ودور غير مستحقين للعقل. لكن في الوقت نفسِه علينا أن ننتبه إلى أن الفهم الإسلامي التقليدي للعقل كان أوسع من مجرَّد التفكير النظري، بل الأدق أن نتحدَّث عن طرق في معرفة الواقع، والإلمام به، وتصوُّره، وحتى الحدس به. وبهذا الفهم يشمل العقل أشياء من قبيل: الإدراك الحسي، والعرف، و«الذوق»، والمخيلة، والتجلّي الروحي، وما شابه[٧٣]. ولا بدَّ من أخذ ذلك في الاعتبار حين نقارب تطبيقات العلماني الإسلامي.

المقتضيات العملية للعلماني الإسلامي

نجم عن التصوّر المتصلّب لتعارض الدين والعقل -بالتزامن مع نفوذ الفهم الغربي لمفهوم «العلماني»- ثلاثة مواقف على الأقل للمسلمين المعاصرين في تعاملهم مع العلماني. **الأول**: رفضه بالكلية (باعتباره غير إسلامي)، ومن ثَمَّ ترك جميع القضايا التي تدور في فلكه للصدفة والعشوائية وعدم التنظيم. **والثاني**: رفضه (أو بالأحرى تجاهله) (ومرة أخرى، باعتباره غير إسلامي)، ولكن هذه المرة عن طريق إدراجه في المجال الشرعي ليس إلَّا، ومحاولة تنظيم **كل شيء** بقواعد الشريعة وأدواتها. **والثالث**: تبنّيه، وهنا في شكله الغربي باعتباره نقيض الدين أو رقيبًا ومروضًا له. وذلك ردًّا على فشل الشريعة المُتصوَّر في التعاطي مع المصالح الإنسانية المشروعة.

ولكننا نرى تهافت الرفض التام للعلماني (أي باعتباره بنيةً) عند التفكير في أسئلة أوَّليَّة من قبيل: السن القانوني لقيادة السيارات، أو ما ينبغي أن تكون عليه خطة الرعاية الصحية الوطنية، أو سياسة الهجرة. ومن الواضح أنها أسئلة لا يمكن تجاهلها لأنها تمسُّ مصالح عمومية واسعة يقرّها الإسلام والشريعة كلاهما، ويسعيان في رعايتها (مثل حفظ الحياة)، وفي الوقت نفسِه ليس ثمة نصٌّ واضحٌ يُملي ماهية هذه

= يُسمَّى حسنًا في حقه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يُسمَّى قبيحًا، ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه». وفي الهامش: «يقول صاحب **المواقف** وشارحها: وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة». انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: مصطفى عمران (القاهرة، دار البصائر، ٢٠٠٨م)، ص٤٢٠. - المترجم].

(٦٩) **كتاب الأربعين في أصول الدين**، تحقيق: محمود عبد العزيز محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م)، ص٢٤٤.

(٧٠) عن موقف الماتريدية، انظر على سبيل المثال: كمال بن محمد بن محمد بن أبي شريف المقدسي، **كتاب المسامرة في شرح المسايرة**، مجلدان (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦م)، ٣٨/٢. عبد الرحيم بن علي بن المؤيد شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في المسائل المختلف فيها بين السادة الأشعرية والسادة الماتريدية**، مخطوط رقم ٨٧٥، علم الكلام، ١٤ مجلدًا (دار الكتب المصرية).

(٧١) انظر: **أمراض القلوب وشفاؤها** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ص١٢-١٣.
[لم أقف على هذا العزو، وإنما كان ابن تيمية أن الإنسان، «وإن كان أقرَّ بأن محمدًا رسول الله وأن القرآن حقٌّ على سبيل الإجمال، فأكثر ما يحتاج إليه من العلم بما ينفعه ويضره وما أمر به وما نهى عنه في تفاصيل الأمور وجزئياتها لم يعرفه، وما عرفه فكثير منه لم يعمله، ولو قدر أنه بلغه كل أمر ونهي في القرآن والسُّنة، فالقرآن والسُّنة إنما تذكر فيهما الأمور العامة الكلية، لا يمكن غير ذلك لا يذكر ما يخص به كل عبد، ولهذا أمر الإنسان في مثل ذلك بسؤال الهدى إلى الصراط المستقيم». - المترجم].

(٧٢) **مجموع الفتاوى**، ٤٣٤/٨-٤٣٥. [وقد جاءت في معرض حديث ابن تيمية في سياق الكلام عن التحسين والتقبيح عن «أن يكون الفعل مشتملًا على مصلحة أو مفسدة، ولم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعلم والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن؛ لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك...». - المترجم].

(٧٣) كان العقل كما استخدمه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل الحداثة يشمل الوجدان والعناصر التي سعى «التنوير» إلى إزاحتها عن بنية العقل. فعندما يتحدَّث المعتزلة (وغيرهم) عن خيرية إنقاذ الغريق والشر في اتهام البريء زورًا على أنها بديهية عقلية، فمن الواضح أن هذا العقل يتجاوز قواعد العقل باعتباره ملكة مستقلة غير محدودة أو مسيّرة من الثقافة، أو المشاعر، أو العرف. وهو نقيض العقل الذي دعا إليه مفكرو عصر «التنوير» أمثال إيمانويل كانط (Immanuel Kant)؛ إذ دعوا إلى «ملكة مستقلة بمعنى أنها ذاتية الحكم، تؤسس أحكامها الخاصة وتتبعها، ومستقلة عن مصالح السياسة والثقافة واللاوعي». عن هذه النقطة، انظر:
F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 8.

القواعد سواء مباشرة أو بالقياس. ومن المؤكَّد أنه قد يُقال إن النصوص توجه المسلمين توجيهًا غير مباشر في هذا الشأن بإلزامهم تجنُّب الضرر وحفظ الاحتياجات الإنسانية الأساسية (أي حفظ النفس وحفظ النسل وما إلى ذلك).

لكن هذه الأسئلة تتجاوز ما هو نظري إلى ما هو عملي لتنظر في السن الأصلح للقيادة، أو في خطة الرعاية الصحية الأنفع، أو في أيِّ سياسة هجرة هي أفضل للمجتمع وتخدم مصالحه بشكل كافٍ. وهذا ما لا يمكن تقديره بالعودة إلى النصوص، أو اللوازم الشرعية، بل يجب أن تتبعها وسائل علمانية غير شرعية (مثل: الملاحظة الإمبريقية، والتجربة العملية، وعلم نفس الطفولة، والطب الحديث، والإدارة العامة، والعلوم الحسابية [الاكتوارية] وما شابهها) وجميعها لا تستمدُّ ماهيتها أو سلطتها من الشريعة، وبالضرورة لا تعارضها. وعندما نوسّع من أفق نظرنا ليشمل: لوائح إدارة الطيران، والسياسة النقدية، وأكواد تنظيم البناء، وسياسة التعليم، وقوانين تقسيم المناطق، وإجراءات الملكية، ولوائح جوازات السفر، وقائمة مما لا يحصى من قضايا المجال العام، سيتضح هذا النطاق وتبرز أهميته.

وحتى تتضح الحجَّة هنا، فهي ليست دعوة للتفكير في هذه القضايا على نحوٍ يخلو تمامًا من الاعتبارات الشرعية وسلطانها. فعلى سبيل المثال، قد يمثّل رأي الشريعة في اعتبار الشفقة والحنان ضروريَّيْن لصالح الطفل مرشِّدا لتخصُّص علم نفس الطفل، أو رأيها في ضرورة احترام حقوق الجار في بناء المساكن مرشدًا لتخصُّص الهندسة المعمارية. لكن بينما غرض الشريعة هو إصدار **الأحكام**، فإن معايير تقييم الكفاءة والأمان والربح والجمال والمرح ليست مقولات شرعية. ومع ذلك، فقد تكون ضروريةً لتحقيق ما يقرّه الإسلام -وربما الشريعة- من مصالح. فعلى سبيل المثال، لا يمكن الادعاء بأن سن القيادة الذي لا يراعي السلامة، أو إقرار خطة رعاية صحية وطنية غير فعَّالة، أمرٌ يخدم الغايات والمقاصد التي تسوّغها الشريعة بل وتنادي بها. ومن ثَمَّ فلا يمكن الجمع بين تجاهل فئات التقييم العلمانية هذه، وتحري تحقيق المصالح التي يقرّها الإسلام أو تؤمّنها الشريعة.

ومع ذلك، لا يمكن القول بأن سن القيادة القانوني أو خطة الرعاية الصحية «قانون إلهيّ» أو ضد «القانون الإلهي»، حتى وإن اندرجت ضمن النطاق العام للقانون الديني (بالرغم من أنه لم ينص عليه كما هو واضح)، في حين يمكن قول ذلك عن وجوب إعالة الأسرة واجتناب الخمر. ولكن من غير الصحيح غالبًا القول بأن تحديد سن القيادة أو صياغة خطة للرعاية الصحية هي أمور «غير دينية»، ناهيك عن القول بتعارضها مع الدين؛ لأن الدين قد يكون مصدر إلهام في هذه المسائل.

ربما تكون أبرز مظاهر الميل لدمج العلماني في مجال الشريعة في العديد من الدوائر الإسلامية هو التركيز المفرط على الاجتهاد. ولا شكَّ أن الاجتهاد مهمٌّ في إطار السعي إلى تجاوز معطيات عالم ما قبل الحداثة وافتراضاته وآرائه السائدة، والإبحار وسط هذه الأمزجة الجديدة والظروف المتغيرة. لكن هذا يرتبط بالمجال الشرعي الصريح بالمعنى الدقيق للكلمة[٧٤]. ومن ثَمَّ فإن التركيز المفرط على الاجتهاد يترك **التجسيد** الملموس والأمثل للقيم الإسلامية أو الشرعية وأظهره في حالة من الالتباس والإهمال. وعادةً ما تكون النتيجة اعتمادًا في غير محله على النشاط الفقهي الإسلامي، وتنافرًا محبطًا بين إدراك المُثُل الإسلامية أو الشرعية، والواقع اليومي الحديث.

فإذا سعينا إلى تقليل هذا التنافر بتكثيف الاجتهاد زاد الأمر إشكاليةً. ولنفترض -كما هو حريّ بنا في كثير من الحالات- أن المشكلة ليست في فحوى الحكم الشرعي بحد ذاته، أو أنه مُحكَم ولا مجال فيه «للتأويل» (مثل تحريم الزنا)، فإن الإشكال ينبغي أن يكون في تنزيل الحكم وتجسيده في الواقع[٧٥]. فإذا كان ذلك كذلك، فإن الاجتهاد -بما هو **استنباط للأحكام** من مصادرها- يغدو

---

(٧٤) قد يُعترض على كلامي بدعوى أنه تبعٌ لتعريفي الضيق للاجتهاد. لكن أي محاولة للعودة إلى منظور فترة التكوين التشريعي، حيث كانت الحدود بين التفسير والتجريب غير محددة أو غائبة، ستقرّ بهذا التعريف. وبالإضافة إلى ذلك، لا بدَّ أن نأخذ في الاعتبار الانتهاكات المحتملة للفقه إذا طُبق الاجتهاد من هذا المنظور في العصر الحديث. **وثانيًا:** إن أيَّ دعوة أو إقرار بالتمييز بين علماء النصوص وعلماء الواقع لا بدَّ أن تقترن باعتراف ضمنيٍّ بأن ما يُراد في كثيرٍ من الحالات ليس حكم الشريعة، وإنما أحكام تقييمة أخرى. وإلا فإننا سنبقى في حدود المجال الشرعي، وفي نطاق علماء النصوص عمليًا.

(٧٥) حتى قاسم أمين -على سبيل المثال- يذكر أن مشكلته ليست في الحجاب ذاته، وإنما على شكلٍ منه تعارف عليه الناس في مصر في ذلك الوقت: «لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصًا تقضي **بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين** لوجب عليَّ اجتناب البحث فيه، ولَمَا كتبت حرفًا يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرَّة في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهيَّة يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصًّا في الشريعة يوجب الحجاب **على الطريقة المعهودة**». انظر كتابَه **تحرير المرأة** في: قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص٣٥٢.

غير مجدٍ[٧٦].

فعلى سبيل المثال، في معرض نقدٍ لاذع لشكل الزواج في أوائل القرن العشرين، انتقد محمد عبده (ت. ١٩٠٥م) الفقهاء بسبب نظرتهم المثيرة للشفقة إلى مؤسسة الزواج، لا سيما أنها تحطُّ من قدر المرأة. فيقول إن تعريفات الفقهاء لا تركِّز إلا على تمتُّع الرجل بجسد زوجته، و«كلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية [التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر]»[٧٧]، ومن ثَمَّ انحطَّ الزواج إلى منزلة وضيعة، بدل أن يكون نظامًا جميلًا أساسه المودة والرحمة بين الزوَجْين. وبالمناسبة، يرى طلال أسد أن النفوذ الأوروبي كان يوجه الخطاب المصري حول الجنس في هذا الوقت بالتحديد[٧٨].

لكني لن أركِّز على نقد محمد عبده، وإنما على الحل الذي يبدو أنه عَرضه. ويبدو من المنطقي افتراض أن الفقهاء أغفلوا «الواجبات الأدبية»، لا لقسوة فيهم، وإنما لأنها تقع خارج نطاق اختصاصهم الشرعي، باعتبار أنها واجباتٌ لا يمكن للشريعة أن تضع لها تجسيداتٍ جوهرية في شكل أفعالٍ محددة. بعبارة أخرى، فـ«المودة والرحمة» قد تعنيان أشياء مختلفة تبعًا لاختلاف السياقات، ومن ثَمَّ يمكن تجسيدهما بطرقٍ لا تُحصى، طرق متغيّرة ومرتبطة بالثقافة الاجتماعية، من إحضار الزهور إلى شراء قطعة مميزة من اللحم. أي إن تجسيدهما لم يكن أمرًا شرعيًا، بل نشاطًا يمارسه الناس فرادى وجماعات باشتباكهم الثقافي الواعي مع العلماني الإسلامي. لكن محمد عبده بدل أن يلتفت إلى هذا البُعْد العلماني، غير الشرعي من المشكلة، بدا وكأنه يكثف الاجتهاد بالعودة إلى نصوص القرآن والسُّنة، وتكرار شروطهما لتحقيق السعادة الزوجية، لا سيما بالنسبة إلى النساء، فيقول: «وما علينا إلا أن نسمع صوت شريعتنا، ونتبع أحكام القرآن الكريم، وما صحَّ من سُنَّة النبي صلى الله عليه وسلم، وأعمال الصحابة، لتتم لها [للنساء] السعادة في الزواج»[٧٩].

وبالرغم من نيَّة محمد عبده الحسنة وعذوبة منطقه، فإن طريقته هنا يهدّدها عدم استيعاب قدرة الثقافة على التأثير في استقبال حكمٍ شرعيٍّ ما، تأثير لا يقلُّ عن فحوى الحكم ذاته. فحتى لو أكنَّ الرجل لزوجته بالغ المودة والرحمة، فإن ذلك وحده لا يضمن **شعورها** بالحب والحنان. بل إن ذلك يعتمد على قدرته على ترجمة هذه المشاعر إلى أفعال صادقة ينقلها إلى زوجته. وهذا أقرب إلى كونه شأنًا ثقافيًا من كونه معرفة أو التزامًا بالقانون الديني في حد ذاته. فالمسلم «الصالح»، على كل حال، قد لا يجيد «التقبيلَ» (أو التأنُّق أو طيب الكلام)، ومن ثَمَّ فإن تكثيف النصائح المنصوص عليها (لا سيما أنها موجودة في حالتنا هذه) عن المودة والرحمة، ليس له عظيم أثر. بينما يبدو أن التعديلات **الثقافية** -بما في ذلك تعزيز المعرفة الثقافية- تشكِّل جزءًا كبيرًا من الحل، فالثقافة توجه بشكل أساسي طريقة تجسيد القانون، بما في ذلك قيمه الدينية، والفضائل، والرؤية العامة، وتجلّيه في واقع الزمان والمكان؛ ففي حالتنا هذه -على سبيل المثال- يمكن أن نرى بوضوحٍ كيف يخدم الافتتان والجاذبية غير الشرعيَّيْن مقاصد الشريعة في السكن الزوجي.

ومع ذلك، فإن الإنتاج الثقافي في حد ذاته ليس اجتهادًا شرعيًا. فإن كان القانون يحدد الأبعاد التي يجب على الثقافة أن تعمل فيها، فلا تستطيع الأحكام -حتى في نطاق الحلال- أن تخبرنا ما الجميل؟ أو المرح؟ أو العاطفي؟ أو الأنيق؟ ... إلخ. فإنتاج الثقافة ببساطة ليس من اختصاص الفقهاء، بل العكس، إنه مجال العلماني الإسلامي، ويضطلع «الناس» به. وبينما يقرّر الاجتهاد جوهر القانون، فإن الثقافة تشارك مباشرةً

---

(٧٦) قد يسوغ لنا ذلك إلقاء نظرة على ملاحظة طارق رمضان، أحد أبرز دعاة الاجتهاد: «بعد التأصيل المستمر للاجتهاد والتجديد والإصلاح على مدار أكثر من قرن، ما يزال المسلمون -سواء في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أو المجتمعات الغربية- يجدون صعوبةً في التغلُّب على الأزمات المتلاحقة التي يمرون بها، وتقديم أكثر من مجرد إجابات جزئية؛ حتى هذه الإجابات ظلت اعتذارية أو [ناتجة] عن مواقف دفاعية في غالبها». انظر كتابه:

Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (New York: Oxford University Press, 2009), 30.

[الترجمة العربية للكتاب: طارق رمضان، **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر**، ترجمة: أمين الأيوبي (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م)].

ومن الغريب أنه يبدو أحيانًا واقعًا في شرك تضخيم الفقه إلى حد إسباغ أهمية له تتجاوز ما هو قانوني. وعندما يصل الفقه إلى منتهاه، يشدّد على الأخلاق باعتبارها بديلًا مناسبًا، وهو ما أراه تهافتًا للمقترب الأخلاقي، انظر ما سيأتي.

(٧٧) محمد عبده، **الزواج**، في: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ٥ مجلدات، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ٢/٧٠ (والمقال من ص ٧٠ إلى ص٧٥).

(78) Asad, Formations, 232-34.

[في الترجمة العربية: ص٢٥٣-٢٥٧].

(٧٩) محمد عبده، **الزواج**، ص٧٣. وبالمناسبة، ليس غرضي من ضرب هذا المثال أن أقول إن محمد عبده أخفقَ -بشكل عام- في إدراك العلماني الإسلامي.

فيما سمَّاه بيتر بيرغر (Peter Berger) في سياقٍ آخر «بنية تسويغ» القانون[٨٠]. إذ يؤدي منتجو الثقافة -لا الفقهاء- دورًا حيويًّا في تهيئة الظروف الاجتماعية ونشر المعرفة الثقافية للإحاطة بأهداف القانون ومقاصده العليا، ومن ثَمَّ توليد التزام طوعيّ عام به.

وبهذا المعنى يسوغ لنا اعتبار عامَّة المسلمين وفقهائهم مسؤولين عن الحالة العامَّة للنظام الاجتماعي الثقافي والقانوني، وأنهم مشاركون (سواء بشكل بنَّاء أو غير بنَّاء) في الحراك الديني[٨١]. أما الميل إلى «الإفراط في توسيع مجال الشريعة» وتجاهل العلماني الإسلامي، فيحجب هذه الرؤية. وبهذا نصل إلى التعامل الثالث للمسلمين المعاصرين مع العلماني، حيث تتحمَّل الشريعة والمؤسسة الدينية المسؤوليةَ الكاملة عن أيِّ تنافر بين القانون الديني و«مُثُل» الدين، ناهيك عن «تطلعات الناس المشروعة».

ولا أعني بذلك أن العلماني الإسلامي يُختزل في الإنتاج الثقافي. ولكن أهمية الثقافة في هذا السياق، مثلها مثل العمارة وعلم نفس الطفل والعلوم الحسابية أو الهندسية في سياقاتٍ أخرى (سالفة الذكر)، تفيد بأن العلماني الإسلامي ليس مرادفًا للأخلاق، **بالإذن من** أولئك الذين يرون «الأخلاق» وحدها ترياقًا «للإفراط في توسيع مجال الشريعة»[٨٢]. ففي الحقيقة، ليس ثمة ما يربط الأخلاق بالعلماني الإسلامي عادةً؛ لأن القيم والمصالح محل النظر لا تكون **أخلاقيةً** في ذاتها؛ فمفاهيم من قبيل الأناقة أو الفرح أو الربح، أو حتى الكفاءة، ليست أخلاقيةً بمعنى الكلمة. وإن افترضنا مثلًا أن الكفاءة -في حقيقتها- أخلاقية لأنها عكس التبذير، فإن تحديد ما **هو** كفء عمليًّا غير ممكن باعتبارات أخلاقية بحتة. إن تحديد ذلك سيستدعي الأدوات العلمانية التي سلف ذكرها، كالتفكير أو العلوم الحسابية أو الخيال الثقافي أو الخبرات القديمة البسيطة.

وكثيرًا ما تتضح الأهمية الهامشية للأخلاق في مساحة الإنتاج الثقافي. ولنأخذ مثالًا ملموسًا، فقد كانت حركة **أُمَّة الإسلام**[٨٣] -بالرغم من انحرافاتها العقدية- قادرةً على إبداع مقارباتٍ ناجعة للتحديات الثقافية والوجودية والاجتماعية النفسية التي تواجه المسلمين. لقد مكَّن ذلك حركة **أُمَّة الإسلام** من إنتاج هوية ثقافية «إسلامية» يتردَّد صداها فعليًّا في السياق الأمريكي، دون أن تعتمد على المصنوعات المادية السائدة في العالم الإسلامي (مثل الثوب والطاقية). ومن الواضح أن غالب هذه الإبداعات يتحدى التصنيف «أخلاقي/غير أخلاقي». وحتى الآن كان نهجهم أقرب إلى النجاح من غيره في إنتاج تعبيرٍ ثقافي محلي عن «الإسلام» في أمريكا، تمكَّنوا به من تأمين شعورٍ قويٍّ بالذات، وهوية أخلاقية مستقلة، وهي أمور توافق المقاصد الشرعية والإسلامية بوضوح. ولو اتَّبع أهل السُّنة في أمريكا هذه السيميائية الثقافية، لأعاق ذلك جهود الإسلاموفوبيا الحالية في

(80) See P. L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor Books, 1967), 110-13.
يرى بيرغر أن النجاح الكبير الذي حقَّقته البروتستانتية الحديثة المبكِّرة في تجريد العالم من أيِّ عناصر صوفية أو خارقة الطبيعة قد أدى -من بين أمور أخرى- إلى إضعاف قدرة الدين على الحفاظ على راهنيته في العالم الحديث، مما أدى إلى ظهور وانتشار رؤية علمانية (أي غير دينية) للعالم. ولا أقول إن ذلك ما حدث في العالم الإسلامي (ووضع المسلمين في الغرب أمر مختلف)، بل وجهة نظري ببساطة هي أن «إطار المحايثة» الفكري والثقافي الذي يوجد فيه الدين يؤثر في استساغته بشكل عام أسلوبًا للحياة.

(٨١) وهنا أرى الارتباط الشديد لرأي إدوارد برناي (Edward Bernays)، لا سيما مع معطيات عالمنا المعاصر المعولم: «إن التلاعب الواعي والذكي بالعادات المنتظمة للجماهير وآرائهم عنصرٌ مهمٌّ في المجتمع الديمقراطي. أولئك الذين يتلاعبون بهذه الآلية غير المرئية للمجتمع يشكِّلون حكومة غير مرئية، وهي القوة الحاكمة الحقيقية لبلدنا. إن رجالًا لم نسمع بهم يحكموننا، ويقولبون عقولنا، ويشكِّلون أذواقنا، ويعدّون أفكارنا، إلى حد كبير». انظر كتابه الذي ظهر للمرة الأولى عام ١٩٢٨م: *Propaganda*, New York: Ig Publishing, (2005), 37. وقد يوفر لنا ذلك كذلك السياق الذي نقدّر فيه النظرة التي عبّر عنها مؤخرًا الشيخ يوسف القرضاوي من أن التأثير الذي يحتاج إليه الإسلام ليس الجهاد العنيف، أو التزامًا أشد جدية بالعنف المنظم، وإنما: «جيش ضخم من الدعاة والمعلمين والصحفيين المدربين القادرين على مخاطبة الجماهير بلغة العصر وأدواته، من خلال الصوت، والصورة، والكلمة، ولغة الجسد، والكتب، والمنشورات، والمجلات، والحوارات، والوثائق، والدراما، والصورة المتحركة، وأي شيء يمكن أن يربط الناس بالإسلام. هذا الجهاد السلمي الضروري الذي لم نقم فيه بواحدٍ من الألف مما هو مطلوب منا». انظر: يوسف القرضاوي، **فقه الجهاد**، مجلدان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ١/٤٠٢-٤٠٣. وبالطبع تندرج كل هذه الأنشطة في إطار العلماني الإسلامي؛ فليس منها مسلك شرعيّ.

(٨٢) وهذا يرتبط -فيما أحسب- بالاتجاه إلى مساواة الإسلام بالأخلاقية كأولوية بالتوازي مع افتراض ألّا قيم أخرى (كالنظام، والخصوصة، والأمان، والخيرية) تنافس الأخلاقية. ويُنظر إلى الشريعة في هذا السياق على أنها مسار حركي أخلاقي يتيح لنا مع الأخلاق ضبط الأشياء. وفي الوقت نفسه، يغفل عن أن الأخلاقي ما يزال مقترنًا بافعل ولا تفعل، ومن ثَمَّ يستغلق العالم عليه بعيدًا عن الخير والشر.

(٨٣) حركة أمة الإسلام (Nation of Islam)، أو البلاليون، هي حركة للمسلمين السود تأسَّست في أمريكا عام ١٩٣٠م على يد والاس فرد محمد (Wallace Fard Muhammad)، ومن أبرز قادتها إليجا محمد (Elijah Muhammad) وابنه وارث دين محمد (Warith Deen Mohammed). وتجمع أفكارها بين الإسلام وأفكار القومية السوداء. وقد تعرضت للقمع خلال الحرب العالمية الثانية، ونشطت في الخمسينيات والستينيات بفضل انخراط مالكوم إكس (Malcolm X) فيها، ثم طُرِد منها وقُتِل على أيدي منتسبيها. ويقودها حاليًا لويس فرخان (Louis Farrakhan). [المترجم]

تصوير المسلمين في أمريكا على أنهم أجانب يمثلون طابورًا خامسًا.

العلماني الإسلامي والسياسة الشرعية

ربما يرى الكثيرون في غالب ما سلف إعادةَ صياغة لمفهوم السياسة الشرعية. لكن السياسة الشرعية -كما أراها، لا سيما في شكلها الحديث والمشهور- ليست مقاربةً مناسبةً للعلماني الإسلامي ولا بديلةً لها. فالقرارات والسياسات -لا سيما التقديرية منها الصادرة عن الدولة، وفقًا لهذه الرؤية [الحديثة] للسياسة الشرعية[٨٤]- ليس من الضروري أن تتأسس مباشرةً على النصوص، بل يكفي أن تتوافق معها[٨٥]. لكن المشكلة في هذه القاعدة أنها تختزل أيَّ تقييم إلى السؤال عن «الجواز» أو «الإباحة»، وتغفل السؤال الكيفي عما هو أفضل وأنسب في الواقع. فتبعًا لها يمكن أن يمرر نظريًّا الحد الأقصى للسرعة ٣٠ ميلًا/الساعة على الطرق السريعة، أو ٣٩ عامًا سنًّا للقيادة القانونية. وكذلك يمكن للسياسيين أو المسؤولين وضع سياساتٍ حكومية أو اقتصادية كارثية دون أن يكون ذلك كله محلَّ جدل من منظور السياسة الشرعية الحديث. لكني أرى -على النقيض من ذلك- أن المشاركة الناجحة في العلماني الإسلامي لا تتوقف عند مساحة كافية من الاجتهاد والنقاش العقلاني غير الشرعي، بل كذلك حق المجتمعات المشروع في الضغط من أجل قراراتٍ وسياساتٍ صالحة نوعيًّا وعمليًّا.

وبدل مقاربة السياسة الشرعية الحديثة، سأحيل إلى بصيرة شهاب الدين القرافي في تفرقته بين الشرعي وغير الشرعي. فهو يقرِّر أن الأداة الوحيدة الملزمة التي لا جدال فيها في الإسلام هي الحكم، لكن الحكم ينقسم في الواقع إلى:

١- حكم شرعي، ويستند سلطانه إلى اعتماده على النص (وأدلة قاعة المحكمة كذلك في حالة التقاضي).

٢- حكم اجتهادي، ويستند سلطانه إلى سلطة الوالي (أو قُل الدولة) في توخي مصالح المجتمع الراجحة. ثم يفوّض القرافي -الذي لم يكن شعبويًّا (ولا ديمقراطيًّا بالطبع)- سلطة مهمَّة «للأُمَّة». فهو يشدِّد على أن ما ينفُذ من تصرفات الولاة والقضاة ليس ما يصدر منهم لمجرَّد صدوره منهم، وإنما ما **يجلب** مصلحةً أو يدرأ مفسدةً[٨٦]. وهو ما يمكِّن المجتمع من مساءلة هذه التصرفات أو رفضها إذا رأى فيها تعارضًا مع ما هو أفضل للمصلحة العامَّة[٨٧].

واعترف القرافي بنوعٍ من «القرارات الرسمية» غير الحكم، وَضَعه تحت تصنيف «التصرف». والفرق بين التصرف والحكم أن الأخير يُفترض أنه مُلزِم وغير قابل للجدل، بينما الأول مُلزِم إلى حينٍ و**قابل** للجدل. ففي حالة الإفلاس -على سبيل المثال- يحقُّ للقاضي أن يبيع ممتلكات المفلس، ويُعَدُّ هذا البيع تصرفًا لا حكمًا. وبعبارة أخرى، بينما **يُتصور** أن هذا التصرف صحيح ومُلزِم، فهو يسوي النزاع في قضية بعينها، فإنه يمكن الطعن فيه وإلغاؤه، وهذا ما لا يحدث مع الحكم. وهذا يعني أن للمدين أن يعترض بصورة مشروعة على بيع ممتلكاته بثمن بخس. ويمكن لقاضٍ آخر (أو مسؤول آخر) عند تلقي الشكوى أن يلغي هذا البيع إلغاءً شرعيًّا ويطالب بثمن معقول.

---

(٨٤) أدرك أن إشارتي هنا إلى المقاربة الحديثة للسياسة الشرعية مفرطة في التبسيط، لكن التباين الذي يدور في ذهني يمكن أن يتضح مع المقارنة بين المفهومَيْن الحديث والقديم. يورد محمد جميل غازي في مقدمته لكتاب ابن قيم الجوزية **الطرق الحكمية في معرفة السياسة الشرعية** تعريف السياسة عند ابن عقيل الحنبلي (ت. ٥١٣هـ/١١١٩م) جنبًا إلى جنب مع تعريف عبد الوهاب خلاف المعاصر. فيقول ابن عقيل: «السياسة ما كان فعلًا يكون الناس به أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه النبي ولا نزل به وحي». أما تعريف عبد الوهاب خلاف فهو: «السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين». انظر: ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في معرفة السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جميل غازي (القاهرة: مكتبة المدني، بدون تاريخ) ص، غ. وقد أورد عبد الوهاب خلاف التعريفَيْن كذلك في كتابه **السياسة الشرعية** (ص١٥-١٧)، وعلى ما يبدو دون أن يرى أيَّ توتر بينهما. وبالمناسبة، يمكننا أن نلاحظ في تعريف ابن عقيل انطواءه على اعتراف بحدود للشريعة، وبعدها ينبغي أن يُعتمد على الأفعال الاجتهادية فيما لم يرد فيه نصٌّ.

(٨٥) انظر على سبيل المثال:
F. Vogel, *Islamic Law and Legal System* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 173-4.
وهو يناقش جوانب هذه المقاربة في حالة المملكة العربية السعودية.

(٨٦) انظر على سبيل المثال: القرافي، **الفروق**، ٤ مجلدات (بيروت: عالم الكتاب، بدون تاريخ)، ٣٩/٤. حيث يناقش ما ينفذ من هذه التصرفات وما لا ينفذ.

(٨٧) انظر على سبيل المثال: القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص١٨٣. إذ يورد حالات، مثل إعلان الحاكم للجهاد، حيث يمكن للمجتمع أن يتجاهل تصرفاته إذا رأى أنها تفتقد المضمون أو الشرعية.
[يقول القرافي: «النوع السادس: من تصرفات الحكام، الفتاوى في الأحكام في العبادات وغيرها، من تحريم الأبضاع، وإباحة الانتفاع، وطهارات المياه، ونجاسات الأعيان، ووجوب الجهاد، وغيره من الواجبات، وليس ذلك بحكم، بل لمن لا يعتقد ذلك أن يفتي بخلاف ما أفتى به الحاكم أو الإمام الأعظم». - المترجم].

يمكن للعلماني الإسلامي -باعتباره غير شرعي- أن يكون موضوع الحكم الاجتهادي في حالة واحدة، عندما يخدم الأخير بصراحة وحسم ما سمَّاه القرافي المصلحة الراجحة أو الخالصة. غير أنه من الصعب التسليم بما تتخذه الدولة من قراراتٍ أو سياساتٍ في مساحة العلماني الإسلامي بناءً على أوصاف غير حاسمة ولا مضبوطة، مثل: آمن وفعَّال ومثمر ومتنور ثقافيًا... إلخ. بعبارة أخرى، ليس العلماني الإسلامي بشكل عام مجالَ الحكم، وإنما مجال التصرف، حيث يمكن الطعن فيه وإلغاؤه بشكل شرعي، سواء في المجال الخاص (كحالة الإفلاس) أو المجال العام (كالسياسات العامة).

وفيما يخص هذا الأخير، أي المجال العام، فإن الحق في الالتماس والاعتراض يعود إلى المجتمع ككل، بما تراكم **لديه** من حكمة وبصيرة وخبرة، ويمكن للخبراء أن يؤدوا دور المراقبين والضامنين في هذه العملية. وبعبارة أخرى، سيُعد قرار الدولة في واقع العلماني الإسلامي صالحًا ومُلزِمًا ما لم يُثر اعتراضًا واضحًا من المجتمع. أما إذا فشل في التوافق مع معاييره، فللمجتمع أن يسعى في تقويمه دون أن يُتَّهم بازدراء السلطة الشرعية. أما الآليات الدقيقة التي يجري من خلالها التفاوض على هذا كله وموازنته، فهي بطبيعة الحال أسئلة تقنية لا يتسع لها المقام هنا، ولكن يمكن الإشارة إلى نقطتَيْن.

أولًا: أيًا ما كانت الآليات التي يُتوصل إليها للتفاوض على استخدام سلطة الدولة في الواقع غير الشرعي للعلماني الإسلامي، فإنها ستتولد غالبًا من مداولات هي نفسها ترتكز على تخصُّصات، وأجهزة، ورؤى، وخبرات غير شرعية. ما يعني أن كثيرًا مما يدور في هذه المداولات سيتجاوز أسئلة الجواز وعدم الجواز، ويتوقف على اعتبارات تجريبية (مثل: الكفاءة، والنظام، والعدالة، والخصوصية، وما إلى ذلك)، وكيفية تمثيلها في شروط واضحة، بدل الاكتفاء بالإقرار بها نظريًا باعتبارها مصالح راجحة. وعلى هذا الأساس، **لن** يسيطر الفقهاء على هذه المداولات، وإنما ستناط بخبراء من تخصُّصات وحقول أخرى غير الحقل الشرعي. وفي الواقع، ينبغي الاحتراز من أن تتحوَّل سلطة الفقهاء الشرعية إلى سلطة كُليَّة تمكِّنهم، **بوصفهم** فقهاء، من التحدُّث بشكل مرجعيّ في المجال غير الشرعي للعلماني الإسلامي.

ثانيًا: للتفريق بين الشرعي وغير الشرعي (أي بين الحكم والتصرف) ثلاثُ منافع في التأسيس النظري، لم ترد صراحةً في مقاربة السياسة الشرعية الحديثة، حسبما أذكر. **الأولى**: عن طريق تعزيز الاعتراف الواسع بشرعية العلماني الإسلامي، لن يكون اتهام المسؤولين في كل مرة يقترحون أو يطبقون قرارات أو سياسات لا تستند إلى أحكام شرعية بحتة بانتهاك الإسلام ذا معنى. **الثانية**: تمكين المجتمع من فرض قدرٍ من المساءلة على قادته من خلال الحق المشروع في مراقبة جودة قراراتهم الاجتهادية. **وأخيرًا**: إدماج السلطة في واقع العلماني الإسلامي، بالامتناع عن منح سلطة تلقائية وحصانة للقرارات والسياسات التي تقع داخل نطاقها؛ لأنها ليست أحكامًا تستند إلى الشريعة.

أفكار ختامية

بالرغم من توخّي الحيطة والحذر، سيظل هذا التعبير مثيرًا للشكِّ في أن مؤدى مفهوم «العلماني الإسلامي» هو وضع المسلمين على منحدر الانزلاق إلى العلمنة بالمعنى الغربي والحديث للكلمة. وشيئًا فشيئًا، وتحت وطأة الثقافة والمعرفة الغربية المهيمنة، ستحثّ بنية العلماني الإسلامي المسلمين على تأويل أكبر قدرٍ مستطاع من سلطة الشريعة؛ لتبرير توسعة مجالٍ يشرعن الاعتماد على الأدوات العلمانية من قبيل: العقل، والعلم، والرأي العام، والعرف، والخبرة، والمخيال الثقافي، وما شابه.

وإنه لتحدٍّ حقيقيٌّ، على أن مما يؤكِّد صوابية مسعاي هو تذكُّر حقيقة أن تجاهل العلماني الإسلامي قد أدى إلى إثقال الشريعة وتحميلها مسؤولية معالجة كافة المسائل المختلفة معالجةً عمليةً. وعند الفشل (الحتمي) لهذه المعالجة (فعلى سبيل المثال: كيف يمكن للشريعة أو كيف يمكن للفقهاء أن يعلموا ما يجعل الزوجة تشعر بالحب والحنان، أو كيف يمكن تعظيم الثروة الشخصية أو الجماعية؟)، سيؤدي الإحباط الذي يتبعه إلى زيادة جاذبية العلمانية بالمفهوم الغربي والحديث ليس إلَّا. وباختصار: بالرغم من جسامة الاستحقاقات المترتِّبة على هذا الخيار، فإننا أمام خيارين لا ثالث لهما: إما العلماني الإسلامي وإما العلمانية الغربية.

إلَّا أننا سنظل مقصرين إذا تجاهلنا كلمات مونتسكيو (Montesquieu) الأريبة: «ومن أضمن الوسائل أن يهاجَم الدين بالزُّلفى ورغد العيش وأمل الغنى، وألا يهاجَم بما يُنذر، بل بما يُنسى به، وألا يهاجَم بما يغيظ، بل بما يقذِف في الفتور، وذلك حينما تؤثر الأهواء الأخرى في نفوسنا وحينما يصمت ما يوحي به

الدين من الأهواء»[٨٨]. أي إن إفساح مجالٍ أكبر للعلماني الإسلامي -**غير الشرعي**- يُسكِت الشريعة ويجمّدها (وربما هذا ما يطالب به خصومها)، وسيؤدي ذلك لا محالة إلى المزيد من اللامبالاة تجاه ما يُعد دينًا صامتًا. ولا شكَّ أن أكبر تهديد للدين ليس الاضطهاد، وإنما اللامبالاة المتولدة من عدم راهنيته.

إلَّا أن ثمة اعتبارين أتمنَّى أن يؤخذا على محمل الجد في مواجهة هذا التحدي. **الأول**: أن دعاة الاجتهاد لا يتوانون عن الإشارة إلى مضار التقليد[٨٩]. ويُفترض بالطبع أن التقليد لا يتضمَّن قراءة المصادر، وإنما تقريرات المذهب التي بدورها يُفترض أنها قرأت المصادر قراءةً صحيحةً. وهو ما يمنح هذه القراءات الثابتة شرعيةً لا تتزحزح. ويتوجه الجزء الأكبر من الاهتمام إلى «التقليد الفقهي»، لكن تأثير هذه الظاهرة ومنطقها يمتدُّ إلى المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي الثقافي. فكما يعاني المسلمون المعاصرون من قيود الاستنتاجات الفقهية وشبه الفقهية ما قبل الحديثة، التي كانت بالضرورة مُشربةً بالحقائق والافتراضات والمشاعر ما قبل الحديثة، فإنهم ربما يعانون أكثر من سلطة معايير ما قبل الحداثة الاجتماعية والثقافية والسياسية ونفوذها، التي تستمدُّ مكانتها المفترضة من ارتباطٍ غامضٍ مع النصوص التي يُفترض (أو يُزعم) أنها أساس سلطتها. ومن هذا المنطلق، فإن التغلُّب على تأثير «التقليد العلماني» [لما قبل الحداثة] أصعب من التغلُّب على التقليد الفقهي، فهو أقل وضوحًا، ومن ثَمَّ أقل قابليةً للتحليل النقدي[٩٠].

ومن جهة أخرى، فإن المزيد من الانتباه الواعي إلى العلماني الإسلامي قد يدلنا على أن كثيرًا مما يُعَدُّ «إسلاميًّا» هو في الحقيقة ليس تفسيرًا للنص، ولا استنادًا إلى تقريرات المذاهب، وإنما استعمال فقهاء ما قبل الحداثة (وغيرهم) لعقولهم وتصوراتهم ومعارفهم الثقافية، وغيرها من المَلَكَات في طريقهم إلى اجتهاداتهم وغيرها من الاستخلاصات غير الشرعية المناسبة لسياقهم الخاص. وبإدراك ذلك يمكن للمسلمين المعاصرين التحرُّر مما سبق عليه الزمن من الأعراف، والأنماط السائدة، والتفضيلات، والرؤى، والتحيزات، والافتراضات وما شابه، مما قد يمثّل سلطةً عليهم. فإذا لم يعتمد هؤلاء السابقون بشكل جوهري على النص مباشرة ولا سلطان الشرعي، فإن أقصى ما يمكن أن يصلوا إليه لن يعدو خيارات اجتهادية عملية، حتى فقهاء ما قبل الحداثة يعدّونها مفتوحةً للنقد والمراجعة المستمرة.

ومن ثَمَّ فإنه يمكننا -بإدراكنا للعلماني الإسلامي والمشاركة فيه- تحريرُ قوى العقل والثقافة والمخيال عند المسلمين المعاصرين -في جميع المجالات والتخصُّصات- من القيود غير المبررة للفهم المفرط في الشمولية للشريعة والتاريخ الإسلامي. وبذلك قد **نقرّبهم** من اجتناب العلمنة، عن طريق إعفاء الشريعة من المسؤولية عن المعالجة القاصرة لقضايا لم تأتِ الشريعة لمعالجتها من الأساس، وفتح الطريق أمام المسلمين المعاصرين -بما فيهم مَنْ هم خارج دائرة علماء الدين أو ربما هم على وجه الخصوص- إلى استنفار مواهبهم لاستعادة ضربٍ من السلطة المعرفية والثقافية، يمكنهم من خلالها إعادة تأسيس بنية مناسبة وكفؤة عمليًّا للإسلام في العالم الحديث.

ثانيًا وأخيرًا، فكما كررت مرارًا طيلة هذا المقال، فإن الشرعي والديني **ليسا** مترادفَيْن، حيث ينطوي الشرعي لزامًا على الديني، ولكن الديني ليس حكرًا على الشرعي بالضرورة. وهكذا، فإذا نتج عن مشاركتنا في العلماني الإسلامي راحة وأمل ورغد عيش، دون أن نعتمد في ذلك على «الشرعي» بالمعنى الضيق، فإن ذلك لا يعني -**بخلاف** مونتسكيو- اللامبالاة بالإسلام بوصفه دينًا. وفي النهاية، بين سياسة اقتصادية معقولة وأخرى، وبرنامج لعلاج الإدمان وآخر، وحد أقصى للسرعة وآخر، ثمة شيء غير العقل سيرشدنا إلى القرار النهائي.

وسيظل الإسلام في هذا السياق (أي الإسلام بوصفه دينًا ومنبعًا للهداية والبصيرة والفضيلة والرشاد يتجاوز

---

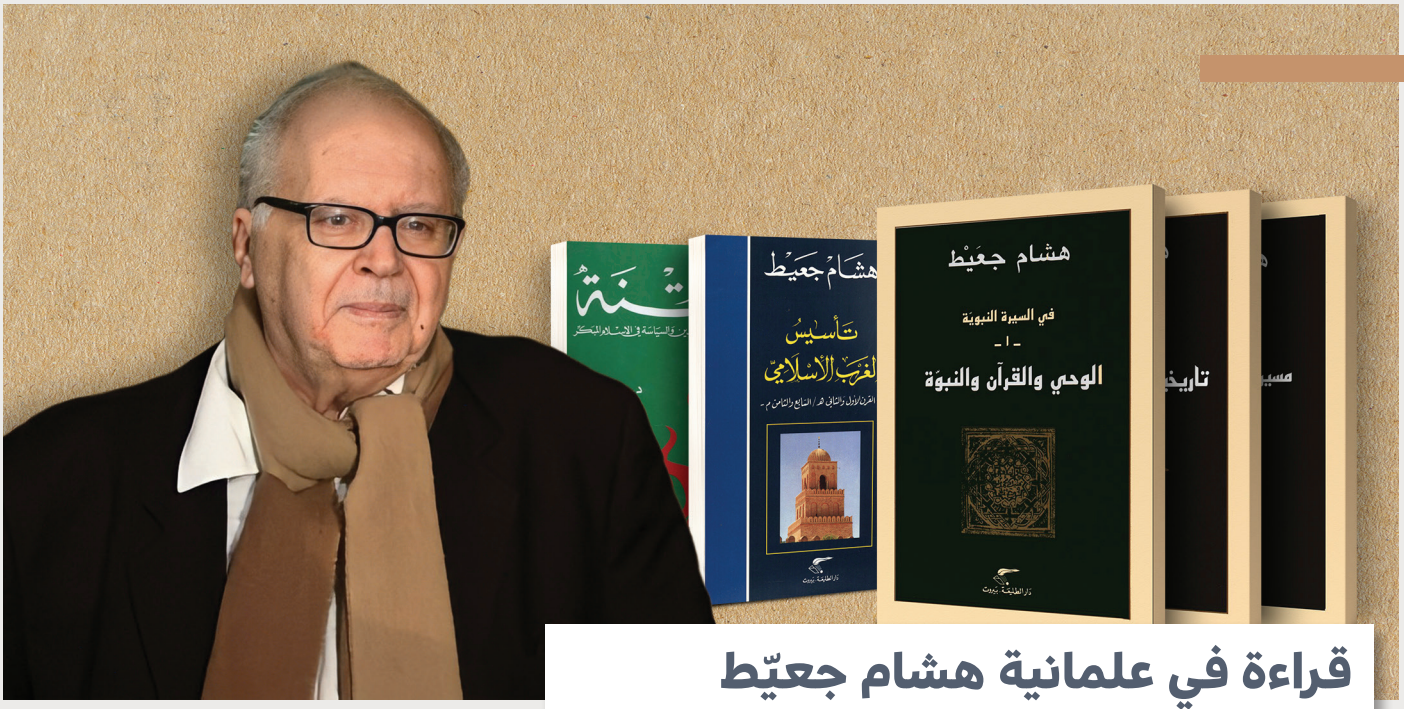
(٨٨) مقتبَس في:
J. J. Owen, "Church and State in Stanley Fish's Antiliberalism," *American Political Science Review* 93, no. 4 (1999): 922.
[الترجمة العربية: مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م)، ص٨١٦].

(89) Ramadan, Radical Reform, 22.

(٩٠) هذا لا يعني أن كلَّ استنتاج علماني توصل إليه المسلمون قبل الحداثة خاطئ وغير شرعي ولا مؤثّمن. بل الأمر ببساطة أنه لا يمكن لأيِّ مجتمع أن يستند بالكلية إلى القانون بمعنى الكلمة، ولا حتى بالنسبة إلى مؤسساته القانونية. إذ سيكون على المجتمع الاعتماد على مختلف المعايير والافتراضات غير النصيَّة. وما هو خارج النص ليس بالضرورة خطأ أو غير شرعي. بل إن القرآن أرشد النبي والصحابة إلى الاعتماد على أشكال المعروف الموجودة في الجزيرة العربية من قبل الإسلام. وتأتي المشكلة بالطبع عندما تتوسل هذه الأعراف بسلطة أكبر وأدوم مما يجب أن تكون عليه سلطتها.

العقـل) وثيـقَ الصلـة بالمجـال العلـماني الإسـلامي. وبعبـارة أخـرى، فـإن في أذن العلـماني الإسـلامي وَقْـرًا مـن مقولـة غروشـيوس «كـما لـو أن الإلـه غـير موجـود». وهـذا هـو الفـارق الجوهـري الأهـم بينـه وبـين العلـماني الغـربي. وهـذا يُلـزم المسـلم -حتـى في أشـد مسـاعيه علمانيـةً- أن يكـون عـلى ارتبـاطٍ وجـدانيٍّ دائـمٍ بالإسـلام بوصفـه دينًـا. وفي النهايـة، وكـما أشرت إلى ذلـك في موضعٍ آخـر، قـد لا يفتـح القـول بـأن الشريعـة نطـاق محـدود الطريـقَ إلى العلمنـة الغربيـة بالقـدر نفسِـه الـذي يفتحـه الشـعور أو الاعتقـاد السـائد بـين المسـلمين بـأن الاعتـماد عـلى الاشـتباك الفكـري الخالـص مـع «الإسـلام» أو الشريعـة أو العلـماني الإسـلامي يكفـي وحـده -دون طلـب الهدايـة والإرشـاد مـن اللـه- لإتقـان فـن الحيـاة[1].

(١) انظر على سبيل المثال عملي:
"Islamic Law, Muslims and American Politics," *Islamic Law and Society* 22 (2015): 289.
[يقـول جاكسـون في مقالـه «الشريعـة والمسـلمون والسياسـة الأمريكيـة»، إنـه لـو كانـت الشريعـة نظامًـا شـموليًّا فلـن تكـون هنـاك جـدوى مـن طلـب الهدايـة مـن اللـه، اللهـم إلا في بدايـة الأمـر؛ إذ سـتهمش هـذه النظـرة الشـمولية العلاقـة الديناميكيـة الوجدانيـة بـين العبـد وربـه، وهـو مـا يعنـي علمنـة للإسـلام والشريعـة أكـثر مـن أيٍّ محاولـة لوضـع حـدود للشريعـة. - المترجـم].



قراءة في علمانية هشام جعيّط

نعم لعلمنة الشريعة لا لعلمنة الدولة!

د. محمد الرحموني

ملخّص

يهدف هذا المقال -في المقام الأول- إلى عرض موقف هشام جعيط من العلمانية في الفضاء العربي الإسلامي. وهو موقف يتّسم بالغموض والالتباس، فهو من ناحية يدعو إلى علمنة التشريع والأخلاق، ومن ناحية ثانية يرفض علمنة الدولة رفضًا قاطعًا. ويهدف -في المقام الثاني- إلى تفكيك هذا الموقف بردِّه إلى الخطاب التأسيسي لجعيط الذي ينتظم وينسجم بمقتضاه ما يبدو ملتبسًا في فكره، وتحديدًا موضوع العلمانية، ونعني بذلك جدلية البداوة والحضارة.

مقدمة

للمفكر التونسي الراحل هشام جعيط موقفٌ متميزٌ من العلمانية مقارنة مع نظرائه العرب[1] عمومًا والتونسيين تحديدًا. ولعل ما يميّز موقفه أنه لم يكن مجرَّد رد فعل أو انخراط في الجدل الدائر بين الإسلاميين وخصومهم العلمانيين بقدر ما كان موقفًا مبدئيًا وجزءًا من رؤيته الإصلاحية التي أبان عنها بشكل مفصل منذ النصف الأول من السبعينيات في كتابه «**الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**». وملخَّص هذا الموقف أن العلمانية التي يقترحها بوصفها جزءًا من عملية الإصلاح يجب أن تكون غير معادية للدين. يقول: «**ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها. لا يجب أن يتمَّ الإصلاح على حساب الدين، بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدين وفي الدين ومستقلًّا عنه**». إن العلمنة التي يقترحها لا ينبغي أن تشمل كلَّ مناحي الدين، فهي ضرورية في مجال التشريع، وبدرجة أقل في مجال الأخلاق، وهي مرفوضة تمامًا عندما يتعلَّق الأمر بهوية الدولة. إنه موقف ملتبس ومبهم وغامض، ليس فقط في نظر بعض قارئيه، بل في نظر صاحبه بصريح العبارة.

أعثرنا البحث على نصَّيْن نقديَّيْن تناولا هذا الالتباس. **النص الأول** للناقد المغربي عبده الفلالي الأنصاري الذي عزا هذا التناقض إلى حنين جعيط إلى يوتوبيا الزمن التأسيسي الذي ظلَّت صورته تراود المسلمين منذ الفتنة الكبرى، وكأنه يستبدل دعوته إلى فصل المجتمع عن الشريعة بالدعوة إلى تعويض ذلك بالدولة، والأمر لا يخلو من تناقض كذلك، فعملية الاستعاضة هذه هي نوع من الانتقال من أسلمة المجتمع إلى استبطان الإسلام في

---

(١) رغم بروز رؤى علمانية متميزة يمثلها بالخصوص عبد الوهاب المسيري (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) وعزيز العظمة (العلمانية من منظور مختلف) وعزمي بشارة (الدين والعلمانية في سياق تاريخي)، فإن موقف جعيط يظلُّ موقفًا متميزًا لسببَيْن: أولهما ريادته للموضوع، وثانيهما فرادة موقفه؛ إذ لم يرفض العلمانية بوصفها مبدأ، وإنما حصرها في المجال التشريعي. أما في تونس فالتيار الغالب هو القبول بالعلمنة حسًّا ومعنًى مع بعض المحاولات لتأصيلها في التراث الإسلامي (عبد المجيد الشرفي أنموذجًا).

شكل عقيدة وأخلاق حيَّة تتمظهر على مستوى الوعي، وخصوصًا في أولئك القائمين على شؤون المجتمع[٢]. وأما **النص الثاني** فهو للباحث التونسي محمد المزوغي[٣] الذي رأى في موقف جعيط من العلمانية تناقضًا رهيبًا واختلالًا بنيويًّا في التفكير، وتصورات منحرفة تنمُّ عن تشتُّت ذهنيّ بين خيار عقائديّ متجذّر في الذات وبين نزعات حداثية منقوصة وغير مرغوب فيها[٤]. بل إن المزوغي يرى أن الشطر المحمود من موقف جعيط من العلمانية إنما هو لأجل استرضاء القرَّاء الفرنسيين (الكتاب كُتب أصلًا باللغة الفرنسية) في فترة شهدت فيها المجتمعات الغربية احتجاجاتٍ نسويَّة عارمة ومطالبة بمزيدٍ من المساواة[٥].

لا يمكننا التسليم بتوصيف جعيط لموقفه ولا بموقف الناقدين سالفي الذكر. فأما حديث جعيط عن نفسه، فلا ينبغي أخذه على محمل الظاهر، بل هو خطاب موجَّه بالأساس إلى كل الذين يخوضون في مثل هذه المواضيع الشائكة بشيء من الاستسهال والتبسيط. وأما موقف الفيلالي، فمردُّه -في تقديرنا- إلى رؤيته التجزيئية للموضوع؛ إذ اكتفى بالمواد المتعلِّقة بالعلمانية مباشرة، أي ذلك الفصل المخصَّص للموضوع في كتاب «**الشخصية**»، في حين أن علمانية جعيط هي خلاصة نظره في التاريخ الإسلامي وكذلك التاريخ الغربي الحديث، أي هي تقع ضمن شبكة معقَّدة من الأحداث والمفاهيم تتعلَّق بطبيعة الإسلام وبطبيعة الحداثة وما بينهما من تآلف وتنافر.

وبناءً على ذلك، فعندما ننظر إلى موقف جعيط من العلمانية في إطار براديغم البداوة والحضارة الذي يحتكم إليه في دراسة الإسلام فلسفةً وتاريخًا، وفي إطار براديغم الدين والحداثة الذي يحتكم إليه في دراسة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، ندرك أن دعوته إلى علمنة الشريعة/ المجتمع وأسلمة الدولة إنما هي دعوة في غاية الانسجام. فلمَّا كان الإسلام -ككل الأديان بصورة عامَّة- قد نقل العرب من البداوة إلى الحضارة، ولمَّا كانت الدولة هي أداة هذه النقلة ومظهرها الصافي، ولمَّا كانت الشريعة تحيل على قِيم قَبَليَّة بدويَّة عفا عليها الزمن؛ أدركنا حقيقة موقف جعيط من العلمنة.

العلمانية في كتابات جعيط: أو في استبداد المرجعية التاريخية

ظلت العلمانية قضيةً ثابتةً في فكر جعيط لم يخلُ منها أيُّ كتاب من مدونته. فقد كانت حاضرةً في أول مناسبة أطلَّ فيها على عموم القرَّاء من خلال **مجلة الإذاعة والتلفزة التونسية** سنة ١٩٦٦م، وكانت خاتمة كتابه الخاتم «التفكير في التاريخ.. التفكير في الدين» الصادر قبيل وفاته ببضعة أشهر. ولكن حضورها تراوح بين الحضور الصريح، سواء من خلال إثارة الموضوع بصفة مباشرة[٦] أو من خلال إثارته من زاوية علاقة الدين بالسياسة في الإسلام[٧]، والحضور غير المباشر ولكن الواضح جدًّا بحكم وحدة تفكير هشام جعيط، سواء من خلال موضوع المدينة والدولة كما في كتاب «الكوفة» أو من خلال نقده الشديد للمقاربات الإثنولوجية الاستشراقية لتاريخ الإسلام كما في كتاب «أوروبا والإسلام»، وأخيرًا من خلال جدلية البداوة والحضارة التي انتظمت كل كتاباته وكانت أكثر حضورًا في ثلاثية «**في السيرة النبوية**».

---

(2) Abdou Filali- Ansari, «Hichem Djaït ou la tyrannie du paradigme», in, Penseurs maghrébins contemporains, Cérès Productions c collection horizon maghrebin n 10, p 115.

(٣) من الواضح من خلال محتوى الكتاب ولغته أنه لا علاقة له بالبحث الأكاديمي ولا حتى بالبحوث الفكرية والسياسية التقليدية، فهو يقع في صلب الجدل السياسي والإعلامي العقيم الذي عرفته تونس بُعيد وصول الإسلاميين إلى السلطة بعد الثورة، بل إنه صورة مُعبّرة عن الاستقطاب الذي عرفته الساحة الفكرية والسياسية والإعلامية آنذاك. فالكتاب ينبني على رؤية استقطابية تجعل جعيط وكل الإسلاميين في العالم في مواجهة بورقيبة ومعه كل العلمانيين، بحيث تحوَّل الكتاب إلى دفاع مستميت عن البورقيبية (والكمالية) في جزء منه، وهجوم عنيف على زعيم حركة النهضة التونسية راشد الغنوشي في جزء آخر. لقد حوى الكتاب كلَّ هَنَات الكتابة الأيديولوجية الفجَّة.

(٤) محمد المزوغي، **منطق المؤرخ هشام جعيط: الدولة المدنية والصحوة الإسلامية**، بيروت-بغداد: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٤م، ص٧١.

(٥) المرجع السابق.

(٦) راجع: **خواطر حول الإسلام المعاصر**، مجلة الفكر، تونس، ج١١، عدد٩، ١٩٦٦م، ص٩٦-٩٩ (وقد استعمل آنذاك عبارة لائكية إلى جانب عبارة العلمانية، ص٩٧). وراجع أيضًا: **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٣م، ص٦. حيث اعتبر الكتاب جزءًا من الجدل الراهن حول علمنة السياسة والدولة، الذي دشَّنه علي عبد الرازق في كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم».

(٧) راجع: **حوار حول الطقوس والدين في الإسلام والحياة المعاصرة**، مجلة الإذاعة والتلفزة، تونس، س٧، عدد ١٦٧، ١٩٦٦م، ص٢٤-٢٥. وانظر كذلك كتاب «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤م، ص١٠١ وما بعدها. وكذلك:
Penser l'histoire, penser la religion, Cérès éditions 2021, pp 144-152

العلمانية أولًا وأخيرًا:

يفضي تتبُّع موقف جعيط من العلمانية إلى إثبات مركزية هذه القضية في كتاباته، ومن ثَمَّ في فكره. فقد تناولها في كل كتاباته تقريبًا، سواء الكتابات الفكرية الخالصة أو البحوث والدراسات التاريخية أو المقالات والحوارات الصحفية. فهي من المقولات الناظمة لفكره ومشروعه الإصلاحي، وليست مجرَّد مبحث فكري أو تاريخي أكاديمي. وخلافًا لما يبدو في الظاهر، فإن علمانية جعيط ليست موقفًا فكريًّا وسياسيًّا مسبقًا اتخذه مقولةً لتحليل التاريخ الإسلامي، بل هي خلاصة دراسته للتاريخ الإسلامي (وكذلك للتاريخ الغربي) تمامًا مثلما كانت العصبية عند ابن خلدون خلاصة لدراسته للتاريخ، وهو التشابه الذي افتخر به جعيط.[٨] وعلى هذا الأساس تراوح تناوله لهذه القضية بين التناول النظري والتناول التاريخي، وذلك من خلال جملة من المقولات والجدليات، أهمها مقولة الدولة وجدلية البداوة والحضارة التي تفرعت عنها عموديًّا جدلية الدين والسياسة، وأفقيًّا جدلية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة. وككل المفكرين ذوي الشأن، كان لجعيط كتاب تأسيسيٌّ هو بمثابة «رؤيته الميتافيزيقية»، أي التأسيسية، ذلك أن كتاب «**الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**»[٩] هو الذي أسَّس لفكر الرجل ورؤاه. ورغم أن جعيط قد خصَّص فصلًا كاملًا بعنوان: «في الإصلاح» في باب «الإصلاح والتجديد في الدين»، تناول من خلاله مشكلة العلمنة بشكل مفصل، فإنه من الصعب الاكتفاء بذلك؛ لأن الموضوع لا يُدرك في جوهره إلَّا من خلال ربطه ببقية مواضيع الكتاب، وأساسًا موضوع «الدولة» و«الشخصية»، وأساسًا «جدلية البداوة الحضارة» التي تنتظم الكتاب.

ينـدرج الكتاب ضمن تيار «**الحركة النقدية الجديدة**» الذي ظهر في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م، وهي «مجموعة الكتابات النقدية التي شكَّلت أول عملية نقد جديَّة للنظام البطركي الحديث ولثقافته»[١٠] في مسعى منها لإدراك جذور الهزيمة، ومن ثَمَّ البحث عن المنهج الأمثل لاستئناف المشروع النهضوي. تنبني رؤية جعيط على جملة من الأُسس الفكرية والمنهجية، حيث يرفض جعيط فكريًّا ما يسميه بالحداثة الأيديولوجية أو العقلانية البدائية، سواء كانت ليبرالية أو ماركسية، كما يرفض الرؤى التقليدية بالحماس نفسِه. أما منهجيًّا، فهو يدعو إلى مقاربة جذرية للموضوع، أي العودة إلى القاع التاريخي للظواهر وتجاوز النزعة التجزيئية التي تفصل هذه الظواهر عن بعضها بعضًا، ويدعو في الوقت نفسِه إلى المزاوجة بين الإيمان والمعرفة، وبين الصدق والحماس والروح النقدية. ضمن هذين الإطارين الفكري والمنهجي، رأى جعيط أن الحل لوضع الفوات الحضاري الذي يعيشه العرب يكْمُن في إصلاح العقيدة الذي لا ينبغي بأية حال أن يكون استنساخًا للمسعى المسيحي في القرن السادس عشر ولا في القرن التاسع عشر (ص١٠). وإصلاح العقيدة بعيدًا عن النموذج المسيحي الغربي يقتضي اعتماد علمانية جديدة في أسلوبها، وتعني الجدة هنا أن نستخلص مقومات هذه العلمانية من التاريخ الإسلامي بدل اعتماد وصفة جاهزة من التاريخ الغربي.

إذا كان الكتاب الأول «محاولة نقدية وأنثروبولوجية وتاريخية-فلسفية»[١١] درس من خلالها الشخصية العربية ومصيرها، فإن كتابه الأخير «التفكير في التاريخ.. التفكير في الدين» هو بمثابة مقاربة فلسفية تاريخية ذات حمولة بيداغوجية[١٢]. فقد تناول من خلاله موضوع العلمانية في علاقته بالحداثة وبالدين. وحرص جعيط

---

(٨) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ص٧.

(٩) صدر الكتاب أولاً بالفرنسية عن دار Seuil بباريس سنة ١٩٧٤م تحت عنوان: *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*، ونقله إلى العربية المنجي الصيادي تحت عنوان: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، وصدر عن دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٤م. والملاحظ أن الترجمة كانت رديئة جدًّا، بدءًا بالعنوان نفسِه؛ إذ عجز المترجم عن إيجاد الصيغة المُثلى التي تضيف الشخصية والمصير إلى العروبة والإسلام معًا. وأما المتن فقد حوى أخطاء وهنات كبيرة جدًّا، فبالإضافة إلى عدم ترجمة العناوين الفرعية والسهو عن ترجمة بعض الجمل والفقرات، لم يكلف المترجم نفسه عناء العودة إلى المعاجم المختصَّة لترجمة بعض المصطلحات (فقد ترجم مثلًا المصطلح الفرويدي le ça -أي الهو- بـ«هذا»)، ولم يفهم بعض المصطلحات والتعابير الأخرى، فترجم مثلًا islam provincial والمقصود به في سياق الكتاب «الإسلام البدوي» أو عالم العربان كما يسميه المؤرخون التونسيون بـ«النزعة الجهوية»، كما ارتكب أخطاء تاريخية، فلم يميّز بين العاص بن هشام المكنى بأبي البختري وهشام بن عمرو. ولذلك فقد اعتمدنا بالأساس على النسخة الفرنسية عندما يتعلّق الأمر بترجمة مقاطع أو جمل، وفي انتظار صدور مقالنا التقييمي لهذه الترجمة.

(١٠) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحركة، راجع: هشام شرابي، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٧م، الفصل الثامن، ص٩٧-١١٤.

(١١) هشام جعيط، **الشخصية**، ص٧.

(12) Hichem Djaït, Penser l'histoire, penser la religion, Cérès éditions 2021, p 9.

في هـذا الكتـاب عـلى التذكـير بمكانـة الديـن في التاريخَـيْن القديـم والحديـث، مركـزًا عـلى بُعـده الإنسـاني ودوره التمديني والحضاري وعلاقته بنشأة الدولة؛ إذ لا شيء في رأيـه يضمـن اسـتمرار الديـن مثـل الدولـة (ص٤٣). هـذا الـدور بـدا وكأنـه يتقلَّـص مـع ظهـور الحداثـة، ولكـن مـن المفارقـة أن انتشـار الأفـكار العلمانيـة التـي جـاءت بهـا الحداثـة قـد أدى إلى تزايـد الاهتـمام بدراسـة الأديـان (ص٦١-٦٢). ومـن أكـثر مظاهـر هـذا الاهتـمام ذلـك الجـدل الـذي ظهـر منـذ سـتينيات القـرن العشريـن حـول «الجـذور الدينيـة للحداثـة». وقـد خصَّـص لـه جعيـط العنـوان الأخـير مـن الفصـل الثامـن مـن القسـم الثـاني مـن الكتـاب، وعـرض مـن خلالـه عـددًا مـن المؤلفـات التـي تناولـت الموضـوع، وملخَّـص هـذا الجـدل يـدور حـول مـا إذا كانـت الحداثـة قطيعـة مـع المسـيحية أم اسـتمرارًا لهـا؛ ذلـك أن مفكريـن وفلاسـفة غربيـين كثيريـن يـرون أن الحداثـة ليسـت سـوى علمنـة للمُثُـل والمبـادئ المسـيحية، ففكـرة لانهائيـة العـالم ليسـت سـوى علمنـة لفكـرة لانهائيـة اللـه المسـيحية، وفكـرة التطـور هـي نفسـها فكـرة العنايـة الإلهيـة، والمسـاواة هـي الأخـوة المسـيحية...إلخ (ص١٤٥ ومـا بعدهـا).

تبـدو مسـألة العلمانيـة معقَّـدة، ولعـل تعقيدهـا نابـعٌ مـن كونهـا قضيـةً تاريخيـةً بالأسـاس. ومـن هنـا ينبـع الإشـكال. وهنـا نفهـم لمـاذا حرص جعيـط في كتابه التأسـيسي عـلى أن يقـارن نفسـه بابـن خلـدون، فهـو يفعـل لعصره مـا كان فعلـه ابـن خلـدون لعصره. وربمـا هـذا معنـى قولـه في مقدمـة كتابـه الأخـير بـأن هدفـه مـن الكتـاب بيداغوجـيٌّ صِرف.

اللجوء إلى التاريخ:

بعـد هزيمـة ١٩٦٧م لاحـظ غـالي شـكري أن قسـمًا مهمًّا مـن المثقفـين العـرب لجـأ (بالمعنـى السـياسي للكلمـة) إلى الآخـر الحضـاري هربًـا مـن قسـوة الواقـع وطلبًـا للحلـول السـهلة والمريحـة[١٣]. ولكـن هشـام جعيـط لجـأ إلى التاريـخ رغـم كل تعقيداتـه؛ لأنـه كان يؤمـن أن كل نظـرٍ في قضيـة راهنـة يتطلـب حتـمًا إلمامًـا بالمـاضي إذا مـا أردنـا تناولهـا بطريقـة بنَّـاءة[١٤]. يظهـر ذلـك بشـكلٍ جـلِّي في كتـاب «**الشـخصية**»، حيـث ارتبطـت كل تحليلاتـه للقضايـا العربيـة المعـاصرة بجذورهـا التاريخيـة والتراثيـة كـما سـنبيِّنه لاحقًـا. مـن هـذا المنطلـق، فـإن موضـوع العلمانيـة قـد انـدرج في كتابـات جعيـط بإشـكالية العلاقـة بـين التاريـخ والديـن (أو الثيولوجيـا كـما في الحالـة المسـيحية كـما بـيَّن ذلـك ميشـال دي سـارتو)[١٥]، وهـي إشـكالية تاريخيـة داخليـة، أي شـأن تاريخـي داخـلي يرتبـط بماهيـة الدلالـة التاريخيـة لعقيـدة دينيـة في سـياق زمنـي محـدَّد، وبالمقاييـس المعتمـدة لفهمهـا وتفسـيرها انطلاقًـا مـن مصطلحـات عصرهـا.

يـرى جعيـط فيـما يتعلَّـق بالديـن عمومًـا أنـه أحـد العنـاصر الأساسـية التـي صنعـت تاريـخ الإنسـان ولعبـت الـدور الحاسـم في تمدينـه وتحضـيره، بـل إن الديـن لعـب دورًا محوريًّـا في ظهـور الحداثـة[١٦]. أمـا فيـما يتعلَّـق بالدلالـة التاريخيـة للإسـلام، فقـد طـرح جعيـط مـا يعتـبره السـؤال المركـزي الـذي ينبغـي طرحـه والإجابـة عنـه، وهـو: لمـاذا يبـدو الإسـلام أكـثر اسـتعدادًا أو قابليـة مـن غـيره لإنشـاء بنيـاتٍ سياسـية داخلـه أو بواسـطته؟ كـما طـرح الإجابة: لأن الإسـلام ارتبـط منـذ نشـأته بالسياسـة والحـر، فعـدم تمكُّـن الرسـول مـن نـشر دعوتـه في مكـة دفعـه إلى الاعتـماد عـلى السياسـة والحـرب لنشرهـا، فخصومـه لم يرعـووا إلا بالقـوة، فالمجـال الـذي وُجِـد فيـه كان مجـالًا حربيًّـا بامتيـاز[١٧]. وقـد تجـلَّى هـذا البُعْـد السـياسي بشـكلٍ جـليٍّ في «الدولـة»، بمـا هـي عنـصر تنظيـم وتوحيـد سـياسي واجتماعـي[١٨]. ولمَّـا كان هـذا البعـد السـياسي عنـوان حداثـة وعقلانيـة[١٩]، فقـد

(١٣) غـالي شـكري، **أقـواس الهزيمـة: وعـي النخبـة بـين المعرفـة والسـلطة**، القاهـرة: دار الفكـر للدراسـات والنـشر والتوزيـع، ط١، ١٩٩٠م، ص٢٨. والجديـر بالملاحظـة أن غـالي شـكري قـد نـوَّه بمـا سـمَّاه «الحـوار المتصـل مـع التاريـخ» الـذي عمـد إليـه جعيـط، وذلـك في مقـال بعنـوان: «رسـالة إلى هشـام جعيـط» حُـررت بتاريـخ ٢٨ مـارس ١٩٨٣م، خصَّصهـا لإبـداء ملاحظـات حـول كتـاب «أوروبـا والإسـلام». لمزيـد مـن التفاصيـل، راجـع: ص١٤٦ ومـا بعدهـا.

(١٤) هشـام جعيـط، **الفتنـة**، ص٨. ولمزيـد مـن التفاصيـل حـول أهميـة دراسـة التاريـخ الإسـلامي لفهـم مشـكلة العلمنـة في المجتمعـات العربيـة الإسـلامية، راجـع:
Amr.H.Ibrahim, «la laïcité spécifique de l'Islam», In, *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. N10, 1986.pp.21-30.

(15) Michel de Certeau, l'écriture de l'histoire, collection folio /histoire, Gallimard, 1975, p 38.

(١٦) أثـار جعيـط هـذا الموضـوع في آخـر كتبـه منطلقًـا مـن الجـدل الـذي عرفتـه أوروبـا منـذ سـتينيات القـرن العشريـن حـول هـذه القضيـة. راجع:
Hichem Djaït, Penser l'histoire, penser la religion, pp 144-152.

(١٧) المرجع السابق، ص٣٣.

(١٨) المرجع السابق ص٣٤-٣٥.

(١٩) يـرى جعيـط أن الإسـلام هـو أكـثر الأديـان التوحيديـة عقلانيـةً. راجـع: **الشـخصية العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي**، ص١٩٧، وهـو يتابـع في ذلـك تحليـلات المـؤرخ الإنجليـزي أرنولـد توينبـي الـذي نـشر هـذه الفكـرة منـذ خمسـينيات القـرن العشريـن. راجـع:

شنَّ جعيط حملةً شعواء على المقاربات الإثنولوجية الاستشراقية التي تعاملت مع الإسلام كما لو كان ديانة بدائية[٢٠].

ولذلك فعلمانية جعيط ترتبط رأسًا بالدولة. ولكن دور هذه الدولة لا يُدرك إلا من خلال جدلية البداوة والحضارة، فالدولة التي وضع بنيانها الرسول وتأسَّست وظهرت في أثناء حروب الردة وعززتها الفتوحات هي ما كان ينقص العرب قبل الإسلام ليتجاوزوا هامشيتهم وعزلتهم التاريخيتَيْن، ومن ثَمَّ هي جوهر الإسلام نفسه.

جدلية البداوة والحضارة بوصفها خطابًا تأسيسيًّا

إن تاريخ الإسلام في منظور جعيط هو تاريخ الصراع بين البداوة والحضارة بتوسُّط الدولة. لقد كان القرآن خطابًا تحرريًّا توجه رأسًا إلى عالم البداوة العربي لتخليصه من قِيمه القَبَليَّة البالية ولتوحيده، ومن ثَمَّ جعله قوة حضارية. والوسيلة الأساسية لإنجاز هذا المشروع هي الدولة. من هذا المنطلق ما فتئ جعيط يؤكِّد في معرض رؤيته البانورامية للتاريخ والمجتمع الإسلاميَّيْن أنه أنثروبولوجيًّا سادت البداوة وتاريخيًّا سادت المدن، أي إن المدينة/ الدولة هي التي صنعت تاريخ المسلمين. ورغم كل رياح الحداثة التي هبَّت على المجتمعات الإسلامية، فقد ظلَّت في جوهرها بدويةً. ولقد تجلَّت هذه البداوة في تشريعات الفقهاء بالخصوص.

الدولة: جوهر الإسلام

في الفترة نفسِها التي صدر فيها كتاب «**الشخصية**»، كان في فرنسا جدل فكريٌّ وفلسفيٌّ حول الدولة طرفاه رؤية تطورية ترى في الدولة غاية كل مجتمع إنساني، أي إن ظهورها شكَّل نهاية مرحلة البداوة والبدائية، ورؤية مخالفة يمثلها عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي بيار كلاستر Pierre Claster الذي بيَّن في أطروحته ما سمَّاه «مجتمع اللادولة»، أي إن المجتمعات البدائية كانت تعرف الدولة وتعقلها، ولكنها كانت تتجنَّبها حفاظًا على طبيعتها ووجودها المتسمَيْن بالحرية والتشتُّت[٢١]. ومما لا شكَّ فيه أن جعيط يتبنَّى الرؤية الأولى، فالدولة في رأيه من القضايا الجوهرية بالنسبة إلى المؤرخ، وهي مثلها مثل الدين صانعة للتاريخ[٢٢]. وفي الحالة الإسلامية، فإن المدينة/ الدولة لم تكتفِ بصناعة تاريخ المسلمين، بل هي الحدُّ الفاصل بين البداوة والحضارة.

لقد شنَّ جعيط حملةً نقديةً قاسيةً على أصحاب الرؤى الإثنولوجية الذين رأوا في الإسلام ظاهرة بدوية خالصة. فقد رأى في ذلك موقفًا استشراقيًّا متحيزًا أو جاهلًا بالإسلام. لقد ظهر الإسلام في بيئة حضرية، وهي مكة القرشية. وهذا ما يفسِّر موقف القرآن السلبي من الأعراب. والموقف المعتدل للقرشيين من الرسول ومن الإسلام الذي فسَّره جعيط بسوء فهم القرشيين لرسالة الرسول إذ كانت تنتابهم الخشية من أن يفجر هذا الدين الجديد حياتهم المتمدنة[٢٣] قبل أن يدركوا أن الإسلام مجسدًا في ظاهرة الدولة هو حقًّا وحصريًّا ما كان ينقصهم[٢٤]. لذلك فإن الإنجاز الأساسي الذي يُحسب للإسلام الأول لا يتمثَّل في توحيد العرب، فقد حصل ذلك عرضًا[٢٥]، ولا في نشر الإسلام خارج الجزيرة العربية، لأن ذلك ببساطة لم يكن هدف المسلمين الأوائل، بل هو إنشاء الدولة التي ستكون محور الصراع الدامي بين المسلمين فيما عُرف بالفتنة الكبرى.

لم يكن الفتح في سبيل نشر الإسلام، وإنما في سبيل توسيع مجال الدولة والتمكين لها؛ ولذلك لم يكن قادة الفتوح من الأعراب ذوي الماضي الحربي العريق، وإنما من أرستقراطية قريش الذين لم يمارسوا الغزو أبدًا في حياتهم[٢٦]. ولذلك كان الشغل الشاغل لهؤلاء الفاتحين

Arnold Toynbee, *La religion vue par un historien*, traduit de l'anglais par Marcelle Veill, éd Gallimard, 1963, p 30

(٢٠) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٥م، ص٤٧ وما بعدها.

(٢١) لمزيد من التفاصيل راجع كتابَي كلاستر:

La société contre l'Etat, Editions de Minuit, Paris, 1947.

Archéologie de la violence : La guerre dans les sociétés primitives, Editions L'Aube, Paris, 2005.

وقد تُرجم الكتابان إلى العربية. ترجم الكتاب الأول محمد حسين دكروب تحت عنوان: **مجتمع اللادولة**، وصدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م. وترجم الكتاب الثاني علي حرب تحت عنوان: **في أصل العنف والدولة**، وصدر عن دار مدارك للنشر سنة ٢٠١٣م.

(22) Hichem Djaït, Penser l'histoire, penser la religion, p 9.

(٢٣) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ص١٣٨.

(٢٤) هشام جعيط، **في السيرة النبوية ج٢: تاريخية الدعوة في مكة**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦م، ص٢٨.

(25) Hichem Djaït, Penser l'histoire, penser la religion, p 28.

(٢٦) هشام جعيط، **الفتنة**، ص ٤٢

هـو الانفصـال عـن الشـعوب المفتوحـة تعزيـزًا لإسـلامهم. لقـد كانـت الدولـة هـي الوسـيلة الناجعـة للحفـاظ عـلى الإسـلام، خاصـةً أن إمكانيـة اضمحلالـه بـدت واضحـةً مـن خـلال حـروب الـردة[٢٧]. هـذه الدولـة هـي التـي تقاتـل المسـلمون لأجلهـا في الفتنـة. وإذا أردنـا خلاصـةً لأسـباب هـذه الفتنـة وجدناهـا في تصوريـن للدولـة: تصـوُّر إسـلامي يُفـرِط في الدولـة (والعبـارة لجعيـط)، وتصـوُّر أعـرابي أو بـدوي يرفـض هـذا الإفـراط ويحاربـه[٢٨].

البداوة: معضلة الإسلام

حـرص جعيـط عـلى التنبيـه إلى أن مـا نجـده في بعـض الكتـب التراثيـة مـن تمجيـدٍ للبـدو والبـداوة لا علاقـة لـه بالحقيقـة التاريخيـة، وإنمـا هـو أثـر مـن آثـار الـصراع مـع الشـعوبية في العـصر العبـاسي[٢٩]. فالحقيقـة التاريخيـة تقـول بـأن الإسـلام كانـت تحـدوه رغبـة عارمـة في القطـع مـع المـاضي البـدوي للعـرب، ولأجـل ذلـك ابتـدع لفظـة الجاهليـة[٣٠]. هـذه الحقيقـة تؤيدهـا الدراسـات الفيلولوجيـة، فالألفـاظ القرآنيـة مـن قبيـل المـصر والقريـة والمدينـة تحيـل كلهـا عـلى نمـط عيـش إسـلامي جديـد يتعـارض مـع البـداوة[٣١]، ومـع ذلـك لم يسـع الإسـلام إلى إقصـاء البـدو كـما كان يحصـل في الجاهليـة لسـببين: **أولهـما** أن كل سـكان الجزيـرة العربيـة -بمـا فيهـم أهـل المـدن والحضـارة- كانـوا بـدوًا، **وثانيهـما** رغبـة الإسـلام في الاسـتفادة مـن الطاقـة الحربيـة للبـدو. وهـذا هـو معنـى قـول جعيـط: «أنثروبولوجيًّـا سـادت البـداوة، وتاريخيًّـا سـادت المـدن»[٣٢].

إننـا إزاء بنيـة أنثروبولوجيـة معقَّـدة[٣٣] آثارهـا في القـرآن نفسـه، كـما يـرى جعيـط، إذ نجـد فيـه آثـارًا مـن هـذه البـداوة عـلى مسـتوى بعـض التشريعـات.[٣٤] ومـن ثَـمَّ فـإن منتهـى مـا أنجـزه الإسـلام في هـذا المسـتوى تمثَّـل في تأطيره للبـدو بقـوة التنظيـم السـياسي والعسـكري[٣٥]. والنتيجـة أن البـدو ظلـوا عـلى مـدى تاريـخ الإسـلام عنـصرَ قلـق وعـدم اسـتقرار[٣٦]. وربمـا هـذا مـا يفـسر غلبـة الطابـع البـدوي عـلى الشـخصية العربيـة الإسـلامية إلى اليـوم، وإن بدرجـات متفاوتـة حسـب الأقطـار وحسـب المراحـل التاريخيـة[٣٧].

يظهـر هـذا الطابـع البـدوي بشـكل مميـز في أخـلاق المسـلمين التـي غلبـت عليهـا عـادات وتقاليـد وأفـكار خاطئـة[٣٨] أدت إلى مأسسـة الأخـلاق، أي غلبـة الامتثاليـة والريـاء (أخـلاق القطيـع). ولعـل أخطـر نتيجـة لهـذه المأسسـة تجلَّـت في تحطيـم الجانـب الدنيـوي في حيـاة الفـرد، مـما دفعـه إلى مـا سـمَّاه جعيـط تصعيـد الغريـزة الـذي عـبَّر عنـه كتـاب «**الأغـاني**» بـكل وضـوح[٣٩]. لقـد انتهـى الأمـر بالمجتمـع الإسـلامي إلى الانقسـام عـلى نفسـه (المتمتعـون بمباهـج الدنيـا والزاهـدون فيهـا). ولذلـك يدعـو جعيـط إلى تحريـر الأخـلاق الإسـلامية مـن الموروث البـدوي عـبر مزاوجتهـا بالقيـم الحديثـة بإعطـاء مسـؤولية أكـبر للعقـل الفـردي والدعـوة إلى الثقـة بالحيـاة[٤٠].

ضمـن هـذه الرؤيـة الميتافيزيقيـة تتنـزل دعـوة جعيـط إلى علمنـة التشريـع و«أسـلمة» الدولـة. فالدولـة عنـوان

---

(٢٧) لاحـظ جعيـط أن الفتوحـات انطلقـت مباشرة بعـد القضـاء عـلى المرتديـن، بحيـث بـدت وكأنهـا اسـتمرار لهـذه الحـرب التـي كانـت تهـدف بالأسـاس إلى إنقـاذ الدولـة التـي وضـع الرسـول أسسـها. راجـع: **الكوفـة: نشـأة المدينـة العربيـة الإسـلامية**، بـيروت: دار الطليعـة، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٠.

(٢٨) هشـام جعيـط، **الفتنـة**، ص٦٧. والملاحـظ أن ردَّ جعيـط عـلى عبـد العزيـز الـدوري في هـذه النقطـة بـدا ملتبسًـا، فهـو يرفـض مـا ذهـب إليـه الـدوري مـن أن البـدو هـم الذيـن قتلـوا عثـمان بحكـم رفضهـم الطبيعـي والتاريخـي للدولـة، ولكنـه يقـول بـأن عثـمان قُتـل لأنـه أفـرط في الدولـة!

(٢٩) هشـام جعيـط، **الشـخصية العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي**، ص١٥٢. ولمزيـد مـن التفاصيـل حـول هـذا الموضـوع، راجـع كتابنـا «**القـرآن ومجتمـع اللادولـة: قـراءة في مفاهيـم الجاهليـة والكفـر والجهـاد**»، بـيروت: الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، ط١، ٢٠١٩م، ص٧٩-٨٨.

(٣٠) هشـام جعيـط، **الشـخصية العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي**، ص١٥٣.

(٣١) هشام جعيط، **الكوفة**، ص٧٥، وص٢٠٠ وما بعدها.

(٣٢) هشام جعيط، **الفتنة**، ص١٢-١٣.

(٣٣) هشام جعيط، في **السيرة النبوية ج٢**، ص٤٥.

(٣٤) هشـام جعيـط، **الشـخصية العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي**، ص١١٤.

(٣٥) هشام جعيط، **الكوفة**، ص٧٥.

(٣٦) عـبرَّ جعيـط عـن ذلـك بثنائيـة الجغرافيـا والتاريـخ، فـكل الشـعوب البدويـة أو المتبديـة بعبـارة ابـن خلـدون لم يكـن لهـا تاريـخ قبـل الإسـلام، فهـو الـذي أخرجهـا مـن عزلتهـا وهامشـيتها وأدخلهـا التاريـخ. راجـع: الشـخصية **العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي**، ص٧٤ الهامـش رقـم ٥٤، وص٨٦، وص٩١، وص١٧٥. ولمزيـد مـن التفاصيـل حـول حقيقـة أن البـدو يملكـون جغرافيـا لا تاريخًـا وأن الديـن هـو الـذي أدخلهـم التاريـخ، راجـع:
Gilles Deuleuze, et Felix Guattari, «Traité de nomadologie : la machine de guerre» in, *Capitalisme et Schizophrénie*, T2, Paris, 1980, pp434-527

(٣٧) هشـام جعيـط، **الشـخصية العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي**، ص١٥٤.

(٣٨) المرجع السابق، ص١١٦.

(٣٩) المرجع السابق، ص١١٧.

(٤٠) المرجع السابق، ص١١٨.

الإسلام وعنوان استمراره، وأما التشريع فقد ارتبط بأسباب النزول وبحوادث معيَّنة بما في ذلك ذاك المتعلق بالمرأة الذي يحيل في جزء منه على عالم البداوة[٤١]، النقيض الطبيعي والتاريخي للإسلام وللدولة. وفي هذا السياق، تصبح العلمنة إصلاحًا للشخصية العربية الإسلامية وإغناءً لها[٤٢]. وبذلك تنسجم الدولة مع التشريع ومع المجتمع من جهة الارتباط بالحداثة[٤٣].

خاتمة

ما من شكٍّ في أن هشام جعيط مفكر حداثيٌّ مُشبَع بقيم الحداثة، وهو لا يتوانى عن التصريح بذلك[٤٤]. ولكنه يحرص دومًا على التمييز بين التاريخي والقيمي، فإذا كانت الحداثة تتعارض مع الشريعة كما بناها الفقهاء، فإن البديل ليس الارتماء في أحضان حداثة سطحية، بل بتجديد الدين. وتجديد الدين لا يفترض نقد التراث ونقد الحركة الإصلاحية في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين فحسب، بل يفترض كذلك -وربما أساسًا- نقد الحداثة وعدم التسليم بكل مخرجاتها، ومنها قضية علاقة الدين بالسياسة. وإنه لمن الجدير بالملاحظة أن نقد جعيط للحداثة لم يصدر فقط عن رؤية نقدية، وإنما أيضًا انطلاقًا من شعورٍ حادٍّ بالولاء الثقافي[٤٥]، وربما هذا ما يفسِّر التباس بعض مواقفه وكذلك الروحانية العالية التي تتميَّز بها كتاباته. ولذلك فإن علمنة التشريع في المجتمعات العربية الإسلامية لا ينبغي أن تقود الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي «بالأساس وعي التاريخ إزاء قوى النسيان»[٤٦]. إنها الضامن لاستمرار الدين فاعلًا في الوجدان وفي التاريخ. وبلغة أوضح: ليس للإسلام كنيسة تحميه؛ ولذلك فالدولة هي التي تؤدي هذه الوظيفة[٤٧].

(٤١) المرجع السابق ص١١٥. وراجع كذلك: **أزمة الثقافة الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٣.

(٤٢) المرجع السابق.

(٤٣) يرى جعيط أن فشل مشروع حزب البعث لتوحيد الأمة العربية يعود لافتقاده نظرية في الدولة. راجع: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ص٦٦. كما يرى أن المملكة العربية السعودية وليبيا قد فشلتا في اللحاق بركب الدول الحديثة، لغلبة الطابع البدوي عليهما. انظر: المرجع نفسه، ص٧٦.

(٤٤) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص١٣.

(٤٥) حرص جعيط في أغلب كتاباته على التذكير بانتمائه التاريخي والروحي للإسلام وللثقافة العربية الإسلامية. راجع على سبيل المثال: **الفتنة**، ص٨. ولعل حملته الشعواء على بعض المستشرقين تُفهم في هذا السياق. وقد تجلَّى هذا الولاء بشكل لافت للنظر في مقاله حول «الآيات الشيطانية» لسلمان رشدي. فعلى الرغم من أن جعيط قد أبدى تعاطفه مع سلمان رشدي بعد فتوى الخميني بإهدار دمه، فإنه لم يفوت الفرصة لينبِّه إلى أن التحركات وردود الفعل الشعبية على رواية رشدي تشهد بوجود فكرة اسمها «الأمة الإسلامية»، رغم اختلاف الألوان والأعراق التي ينتمي إليها المسلمون، وأن الدولة الحديثة لم تطمس فكرة الأمة. راجع: مجلة «اليوم السابع»، س٥، عدد ٢٣٢، سنة ١٩٨٩م.

(٤٦) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ص١١٨.

(٤٧) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص١١.

المراجع

المدونة: مؤلفات هشام جعيط

- **أزمة الثقافة الإسلامية، بيروت:** دار الطليعة، ط1، 2000م.
- **أوروبا والإسلام**، بيروت: دار الطليعة، 1995م.
- **حوار حول الطقوس والدين في الإسلام والحياة المعاصرة**، مجلة الإذاعة والتلفزة، تونس، س7، عدد 167، 1966م، ص35-24.
- **خواطر حول الإسلام المعاصر**، مجلة الفكر، تونس، ج11، عدد9، 1966م، ص99-96.
- **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1984م.
- **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1993م.
- **في السيرة النبوية ج2: تاريخية الدعوة في مكة**، بيروت: دار الطليعة، 2006م.
- **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1993م.

المراجع العربية

- عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2015م.
- محمد الرحموني، **القرآن ومجتمع اللادولة: قراءة في مفاهيم الجاهلية والكفر والجهاد**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م.
- هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1987م.

- غالي شكري، **أقواس الهزيمة: وعي النخبة بين المعرفة والسلطة**، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1990م.
- عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م.
- محمد المزوغي، منطق **المؤرخ هشام جعيط: الدولة المدنية والصحوة الإسلامية**، بيروت-بغداد: منشورات الجمل، ط1، 2014م.
- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2002م.

المراجع الأجنبية

- Ansari, Abdou Filali, «Hichem Djaït ou la tyrannie du paradigme», in, Penseurs maghrébins contemporains, Cérès Productions c collection horizon maghrebin n 10, pp 101-151.
- Claster , Pierre:
- Archéologie de la violence : La guerre dans les sociétés primitives, Editions L'Aube, Paris, 2005. La société contre l'Etat, Editions de Minuit, Paris, 1947
- De Certeau, Michel de Certeau, l'écriture de l'histoire, collection folio /histoire, Gallimard, 1975.
- Deuleuze , Gilles, et Felix Guattari, «Traité de nomadologie : la machine de guerre» in, Capitalisme et Schizophrénie, T2, Paris, 1980, pp 434-527.
- Djait, Hichem:
- La personnalité et le devenir arabo-islamiques, Editions du Seuil, Paris, 1974.
- Penser l'histoire, penser la religion, Cérès éditions 2021.
- Ibrahim, Amr.H, «la laïcité spécifique de l'Islam», In, Autres Temps. Les cahiers du christianisme social. N10, 1986. pp.21-30.
- Toynbee, Arnold, La religion vue par un historien, traduit de l'anglais par Marcelle Veill, éd Gallimard, 1963.

المحور الرابع

عصر الشعبوية

- الشعبويــة والديــن

الشعبويــة والديــن

جوزيه بيدرو زوكيتي، ترجمة: إسلام أحمد

ملخص:

ظلَّت دراسة العلاقة بين الشعبوية والدين لوقت طويل حقلًا غير مطروق في مجال البحث العلمي الاجتماعي، وتُقدِّم هذه الورقة نظرة شاملة عن الشعبوية الدينية التي تُعَدُّ نمطًا فرعيًّا من الشعبوية، وستُحلَّل الشعبوية الدينية في بُعدَيْها: ١) **التمظهر الديني الواضح المتمثِّل في تسييس الدين**. ٢) **التمظهر الديني الخفي المرتبط بعملية تقديس السياسة في المجتمعات المعاصرة**، وتُختَتَم الورقة بنقاشٍ حول العلاقة بين السياسة والدين ومدى الحاجة إلى التركيز على التقاطُعات المتكرِّرة بين المجالَيْن.

«إن العلاقة بين الشعبوية والدين واضحةٌ وضوحَ الشمس» «هكذا يُقرِّر أحد الباحثين في الشعبوية (Zanatta, 2014)، ومع أن هذا هو الواقع فعليًّا، إلا أن دراسة العلاقة الخاصة بين ظاهرة الشعبوية والدين لم تُحقق تقدُّمًا ملحوظًا، بل ظلَّت مجالًا بحثيًّا مُهمَلًا (Mudde, ٢٠١٥: ٤٤٦)، ومن جهة التعريف الأيديولوجي للشعبوية -المتَّبَع في هذه الورقة- يكاد يكون هناك إجماع على العناصر الأساسية للظاهرة أو الحد الأدنى من جوهرها المفاهيمي. وباختصار، **فإن الشعبوية تربط السياسةَ بإرادة الشعب وتجعل عالم السياسة قائمًا على التعارُض العمودي بين فئتَيْن متجانستَيْن متعاديتَيْن تمامًا وهما: الشعب والنخبة**، ثم يُطلَق على كل فئة منهما حكم مختلف، فالشعب مفخَّم وموصوف بأوصاف التعظيم، أما النخبة فمُدانة (Woods, 2014: 3–5)، ويُصوِّر هذا الصراع على أنه صراع بين الخير والشر، ولذلك فإن دراسي الشعبوية كثيرًا ما يلجؤون إلى كلمة «المانوية» (Manichaeism) ذات الأصل الديني[1] لوصف مركزية هذه المثنوية في الرؤية الشعبوية للعالم (Hermet, 2007: 81; Hawkins, 2010: 5; de la Torre, 2015: 9).

ومع وضع هذا «الحد الأدنى الشعبوي» (populist minimum) في الاعتبار (Abromeit et al., 2016: xiii)، فلا بُدَّ من النظر إلى الصلة بين الشعبوية والدين بوصفها جزءًا من نمط فرعي من الشعبوية (de la Torre and Arnson, 2013b: 375; Rovira Kalt-wasser, 2015: 216)؛ ولأن الشعبوية الدينية (religious populism) تعمل من خلال الفاعلين الدينيّين أو السياسيّين وما يرتبط بهم من قواعد انتخابية، فإنها تشترك مع الشعبوية في مركزها المفاهيمي، ولكنها تُعِيد إنتاجها في نغمة أو طريقة دينية مخصوصتَيْن

(١) في إشارة إلى الحركة الدينية العتيقة التي قسَّمت رؤيتها الجذرية العالَمَ إلى مبدَأيّ النور والظلام المتضارِبَيْن تمامًا (Hutter, 2006: 1142–4).

(Apahideanu, 2014: 77)، فالشعبوية الدينية ذات بُعدَيْن، ولن يكون بإمكاننا الوصول إلى رؤية شاملة لدورها في المجتمعات المعاصرة إلا من خلال النظر إلى جانبَيْ هذا النمط الفرعي من الشعبوية كلَيْهما، **وأحد بُعدَيّ الشعبوية ديني صريح** بمعنى أنه يتشكَّل من خلال الدين، إذا فهمنا الدين بالمعنى الضيق **بوصفه علاقة مع المجال الإلهي**، ويرتبط هذا التمظهُر للشعبوية الدينية غالبًا -ولكن ليس بالضرورة- بالأديان التقليدية المنظمة، ويُعلِن أنه يتبع أو يُحقِّق إرادة الله الذي تشعر الجماعات [الدينية] أو تؤمن بأن لها علاقة مميزة معه. وباختصار، فهؤلاء الشعبويون يرون أنهم «ينوبون» عن الله في محاربة أعدائه. **أما البُعد الثاني للشعبوية الدينية** فهو بُعدٌ ديني خفي، يتعلَّق بـ«تقديس السياسة» (sacralization of politics) في المجتمعات المعاصرة، إن هذا البُعد ديني بالمعنى الأوسع لكلمة الدين؛ إذ يرتكز قبل كل شيء على تجربة المقدَّس والوظيفة التي يؤدِّيها عبر تمييز الجماعة -بمهمتها العلمانية الدنيوية- عن غيرها، بوصفها قوة مُطلَقة متعالية (transcendent) من شأنها أن تُغيِّر سياسات الشر اليومية الدنيوية تمامًا، وعلى الرغم من أن هذَيْن الجانبَيْن من الشعبوية الدينية ينبغي أن يظلَّا متميّزَيْن، فإنهما يتشابَكان ويَتلاقَحان، والأهم من ذلك أن العلاقة الخاصة مع القوة الإلهية العُليا قد تظهر أحيانًا -في بعض الحالات (الاستثنائية) المتطرفة- في دعاوى الجانب الديني الخفي من الشعبوية الدينية.

يتناوَل القسمان التاليان بُعدَيّ الشعبوية الدينية: **تسييس الدين وتقديس السياسة**، ثم يُقدِّم الجزء الأخير من النص -تماشيًا مع أهمية النموذج الاستنتاجي- التجريبي في دراسة الشعبوية (Moffitt and Tormey, 2014: 390; Woods, 2014: 7–9) توصيفًا تجريبيًّا أكثر تفصيلًا لأمثلة من الشعبوية الدينية في القرن الحادي والعشرين في أوروبا وأمريكا اللاتينية (بمثالَي «الجبهة الوطنية» في فرنسا (Front National) [حاليًا «والتجمُّع الوطني» Rassemblement National)] في ظل قيادة جان-ماري لوبان Jean-Marie Le Pen، والثورة البوليفارية Bolivarian Revolution بقيادة الرئيس الفنزويلي هوغو شافيز Hugo Chávez).

الشعبوية الدينية (١): الشعبوية وتسييس الدين

لَطالما فسَّرت الدراساتُ التي أُجرِيَت حول الجماعات أو الحركات الشعبوية الدينية التي تتبنّى صراحة تفسيرًا مُتعاليًا (transcendent) للواقع الإنساني -(قد يتضمَّن علاقة ما مع الغيبي) في الجزء الأكبر منها- تلك الجماعات والحركات من خلال عدسات مفهوم «تسييس الدين» (politicization of religion)، الذي يُشير إلى الطرق التي كانت الأديان تعمل من خلالها -قديمًا وحديثًا، سواء في الأشكال المعتدلة أو المتطرفة (Linz, 2004: 111–12)- على شرعنة نظام اجتماعي ما أو نظام حكم معين أو مجتمع سياسي مخصوص ضد القوى الهدَّامة، وفي حالة الشعبوية الدينية، فإن هذا [المفهوم] يعني استخدام ديانة سماوية أو نصية من أجل مُبارَكة قضية ما، وتتَّبع رؤيةُ العالم التي يعتنقها هؤلاء الشعبويون إملاءات الكتب أو التعاليم المقدسة التي يؤمنون بأنها وحيٌ إلهيّ، وعادة ما يُشيرون في صراعهم مع أعداء الشعب المُفترَضين إلى تلك النصوص والكلمات المقدسة (متخذين دورَ المفسرين)، وذلك لتبرير دورهم وتصرفاتهم وأهدافهم الأوسع، ولا تقتصر الطريقة التي يتبدَّى من خلالها هذا النوع من الشعبوية الدينية على أي ديانة بعينها، بل هي عابرة للاختلافات العقدية والانقسامات الطائفية.

المسيحية

إن المثال التاريخي الأول للشعبوية الدينية الذي عادة ما يُشار إليه في الأدبيات العلمية بوصفه الحركة الشعبوية الأولى، هو **«حزب الشعب» الأمريكي** (People's Party) الذي اشتهر في تسعينيات القرن التاسع عشر، وقد كانت **«الإنجيلية»** (evangelicalism) هي الإطار الأبرز الذي كانت هذه الموجة الشعبوية الأهلية -التي تشكَّلت في غالبها من الفلاحين والعمال في ولايات «الجنوب العميق» والولايات الغربية [في أمريكا]- تنظر من خلاله إلى المسائل الاقتصادية والسياسية في زمنها، وقد تمثَّل عملهم في إعادة إحياء العلاقة المفقودة مع الحقوق والحريات والقيم غير القابلة للتصرف التي منحها الله لأمريكا التي كانت تتعرَّض لهجوم النخَب (ومعظمهم من الأثرياء والمؤسسة السياسية الحاكمة، بل وكل صاحب سُلطة بما في ذلك رجال الدين التقليديون)؛ إذ أقامَت تلك النخَب -وبصورة جائرة- مجتمعًا ظالمًا وقمعيًّا وغيرَ أخلاقي، وبهذا النحو «وبينما كانت مُثُلهم الدينية تضع معالم الطريقة التي فهم بها الشعبويون

أنفسَهم وحركتَهم، كانوا يؤطِّرون إصلاحاتهم السياسية والاقتصادية ضمن سردية كونية كبرى تؤلِّب قوى الرب والديمقراطية ضد قوى الشيطان والطغيان».

علاوة على هذا «وبينما قاموا بذلك، أدَّت هذه الأنماط الفكرية إلى شحن الحركة بحسٍّ مقدَّس -بل بحس رُؤيَويّ قياماتي- بإلحاح المهمة والحاجة إلى الاستعجال في إنجازها» (Creech, 2006: xviii–xix)، ولهذا السبب انحاز الكُتَّاب والخطباء الشعبويون إلى الإرث التنبّؤي، و«استدَعَوا -مرارًا وتكرارًا- نزولَ حساب الله -ومراده للأمة الأمريكية- بالمذنبين الدنيويين الذين جمعوا ثرواتهم ظُلمًا ووظَّفوا قوتهم ونفوذَهم لإبقاء الناس العاديين مستعبَدين» (Wiliams and Alexander, 1994: 7)، وتعهَّد الشعبويون من خلال العمل السياسي -في خطابهم الموجَّه إلى قاعدة انتخابية تستوعب اللغة الدينية- بإعادة البلاد إلى المسار الذي مَنَّ الله به على أمريكا، ومع اقتراب القرن العشرين تساءل جيمس ويفر (James B. Weaver) الخطيبُ الشعبوي والبطلُ السابق في الحرب الأهلية [الأمريكية] قائلًا: «ألا يُمكننا أن نعتقد -باحترام- أن نضال الشعب المضطهَد في يومنا هذا من أجل إعادة استثمار طاقاتهم في أراضيهم وأموالهم وطُرُقهم هو أيضًا أمرٌ سماوي؟» (Wiliams and Alexander, 1994: 8).

من الواضح أن خطاب تسييس الدين ينتشر في جغرافيا واسعة، وأن نطاقه لم ينكمش في العالم العلماني -المزعوم- المعاصر، ففي تسعينيّات القرن الماضي وحتى العقد الأول من القرن الحالي، شهدت اليونان إفصاحَ بطريرك الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية عن خطاب شعبوي، وقد ارتبط خطاب تسييس الدين هذا بمسألة الدفاع عن الهُوية الوطنية لليونان -المرتكزة على الثقافة الهلِّينية والمذهب الأرثوذكسي- ضدَّ قوى الشر وأعداء «شعب الله المبارَك»، وعلى نحو شعبوي بامتياز، قام رئيس الأساقفة كريستودولوس (Archbishop Christodoulos) بتقسيم المجتمع إلى معسكرَيْن متصارعَيْن، **وفرَّق «بين ‹نحن› قوى الرب/الطيّبين (أي الشعب كما تُمثِّله الكنيسة تحت ظل الرب) و‹هُم› (الحكومة المُلحدة التحديثية العقلانية القمعية)»**، وفي خطابٍ وجَّهه إلى أولئك الذين أرادوا تقويض الأسس التقليدية لليونان، حذَّرهم قائلًا: «إنكم تضيِّعون وقتكم... فـ‹شعب الله، لا يَتْبَعكم... وأنتم لا تُعبِّرون عن الشعب» (Stavrakakis, 2005: 241, 242–3).

ويبدو أن الشعبوية الدينية قد نَمَت في بولندا في حقبة ما بعد الحرب الباردة أيضًا، وذلك عبر أنشطة القس الكاثوليكي الأب تادِيوش ريدزيك (Father Tadeusz Rydzyk) وشبكته الإعلامية، وقد كانت محطة **«راديو ماريّا»** (Radio Maryja) الإذاعية -التابعة للأب ريدزيك، ويتكون جمهورها الأساسي من البولنديّين الريفيّين كبار السن- تدعو إلى نسخة معينة من الكاثوليكية البولندية بوصفها «أيديولوجيا نضالية» تُمثِّل الإذاعة تجسيدًا لها (Porter-Szucs, 2011: 271). ورؤيتها تُقسِّم العالَم إلى المؤمنين (الأناس الطيّبين ولكنهم مستبعَدون ومُحبَطون) وأعدائهم الشيطانيّين -أعداء الرب والإنسان معًا، وقوى الشيطان المخلِصة- وأحيانًا يُصوِّرا ويُعبِّر عنهم على نحوٍ تآمري مع لمسات معادية للسامية ومناهضة للماسونية، وقد تسلَّلت هذه القوى الشيطانية العازمة على تدمير الأمة وكنيستها، إلى مؤسسات البلاد (والكنيسة) وسيطرت عليها، وقد وَجَّه الفاتيكان والأسقفية البولندية اللومَ والتوبيخ -مرارًا وتكرارًا- إلى هذا الخطاب الديني المُسيَّس (Buzalka, 2005; Stępińska, Lipiński, Hess, and Pi-ontek, 2016).

هناك اختلاف آخر في الشعبويات الدينية، هو أن بإمكانها أن تنشأ أيضًا من داخل حركة شعبوية علمانية أكبر، وهذا هو الحال مع **«إنجيليّي الشاي»** (Teavangelicalism) (Brody, 2012)، **وهم تيار نشأ من أول حركة شعبوية يمينية في الولايات المتحدة خلال القرن الحادي والعشرين، وهي «حزب الشاي»** (Tea Party) (الذي تمتَّع منذ بدايته بدعم قوي من الإنجيليّين)، ومن جهة مبرِّرات «إنجيليّي الشاي» هؤلاء للانخراط في العمل السياسي، فإنهم يرَون أن المسائل الاجتماعية جزء من عملية التعبئة، ولكن الدفاع «التوراتيّ» عن حكومة صغيرة ومُحافظة مالية -ترتكز على تفسير «أخلاقيّ» للاقتصاد- هو أيضًا جزءٌ مهم من هذا الانخراط السياسي الجديد، أما الحكومة دائمة التمدد والتوسع التي تتحوَّل إلى دولة قمعية هائلة، فينظر إليها «إنجيليّو الشاي» على أنها تناقض المنظور الأخلاقي لنصوص الكتاب المقدَّس جوهريًا وتُهدِّد جميع الأمريكيّين، **فـ«الحكومة الضخمة»** (big government) تُسهِّل حُكمَ القلّة للكثرة، وتُعطي نفوذًا غيرَ محدود لأقلية تستحوذ على السلطة، وتؤدي في نهاية المطاف إلى القمع المُدان على نطاقٍ واسع في الكتاب المقدَّس، **وتُؤطَّر الحملة لإقامة حكومة محدودة دستوريًا ضمن**

هذا الدفاع عن الحرية (وهو مبدأ وهبه الله للبشر) ضد الاستبداد، وفي نهاية المطاف ضد الاستعباد.

وكما يرى جوناثان ويكفيلد (Jonathan Wakefield) مؤلف كتاب «**إنقاذ أمريكا: رؤية مسيحية لحركة «حزب الشاي»**» (Saving America: A Christian Perspective of the Tea Party Movement)» فحتى الإنفاق الحكومي الذي صار خارجًا عن السيطرة، هو جزء من عملية إخضاع الأمريكيّين والأجيال القادمة لحياة من العبودية مُحدَّدة سلفًا، لدفع الضرائب من أجل سداد الدين الخارج عن السيطرة، وتعاليم العهد الجديد من إنجيل مَتَّى تقول: إنه «**لا يَقدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَخدِمَ سَيِّدَيْنِ**»، وهو ما يراه «إنجيليّو الشاي» تخييرًا بين إقامة حكومة يقودها ملكٌ من ملوك الدنيا أو إقامة حكومة الرب وحده لا شريك له، إن هذه التعاليم قوة حافزة لكثير من النشاط الإنجيليّ ضمن حركة «حزب الشاي». وبِناءً على هذا، فإن الآفاق السياسية لـ«إنجيليّي الشاي» واسعة، فالسرديات الداخلية تزعم أن الهدف هو إعادة أمريكا إلى جذورها المسيحية اليهودية، وهو ما يجعل نشاطهم السياسي يتوجَّه نحو إصلاح أوسع للمجتمع، لا إلى تغييرات تجميلية ضئيلة تعجز عن عكس اتجاه الانهيار الأمريكي، وليس من الغريب أن نجد أيضًا في دوائر «إنجيليّي الشاي» إشارات إلى «صحوة»، بوصفها تقريبًا مُتجدّدًا بين الناس والرب (ضد النخَب السياسية والاقتصادية والثقافية الشريرة)، وهذا بالطبع يعني أن أعضاء «حزب الشاي» -من منظور «إنجيليّي الشاي»- يجب عليهم أيضًا أن ينخرطوا -بشكلٍ حاسم- على المستوى الثقافي -وهو الساحة التي تُتَداوَل فيها الأفكار وتتشكَّل فيها القيم الروحية- لمُجابَهة السيطرة اليسارية على الثقافة الشعبية والقطاع الترفيهي (Wakefield, 2013).

وأخيرًا، وضمن التكوينات السياسية العلمانية أيضًا، قد تظهر ديناميات تسييس للدين تُوظَّف فيها المسيحية (أو العالم المسيحي على وجه الدقة) لتصبح أحد المُحدِّدات الأساسية للهُوية، وليس بالضرورة بوصفها مسألة إيمانية أو التزامًا دينيًّا، وقد وقَع هذا -على سبيل المثال- في الربع الأول من القرن الحادي والعشرين حين استند كثير من الحركات الشعبوية اليمينية الأوروبية إلى ارتباطهم بـ«الهُوية المسيحية لأوروبا» بوصفها وسيلة لتمييز الشعب الأصلي الصالح وثقافته العريقة عن ثقافة «الآخَر» الخطِر المُهدِّد (شبح «أسلمة» القارة).

وفي هذه الحالة، فإن الانتماء الثقافي لا الاعتقاد الديني، هو ما يُحدِّد مسألة طريقة استحضار الدين (Marzouki et al., 2016).

الإسلام

دومًا ما يَستدعي الشعبويون الدينيون الآخرون نضالَ «الشعب المضطهَد» -حتّى وإن جرى تفسيره في سياقات دينية متنوعة، وكان لأهداف مختلفة- للاحتجاج به في تسويغ أفعالهم بوصفها إنفاذًا لما يعدُّونه الأمر «الإلهي» أو تماشيًا معه. ومن الأمثلة على هذا، صعود الإسلام السياسي بوصفه «تسييسًا متطرفًا لديانة تقليدية» (Payne, 2008: 31)، وقد كانت نقطة الانطلاق الأساسية للشعبوية الدينية الإسلامية **هي تسييس المذهب الشيعي في أعقاب الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، حين أعلن آية الله الخميني -بوصفه مفسّرًا للتراث الديني- أن القضية الثورية هي قضية «المحرومين» في مقابل النخَب التقليدية** (Halliday, 1982–3; Alam-dari, 1999: 32)، وقد برز التفسير الديني للأحداث مرة أخرى -مصحوبًا برؤية مسيحانية [في السياق الإسلامي: مهدوية] (messianism) واعتقادٍ بعودة الإمام الغائب- خلال رئاسة محمود أحمدي نجاد (٢٠٠٥-٢٠١٣م)، الذي تعهَّد -بصفته «رجل الشعب»- بـ«العودة إلى مُثُل» الثورة الإسلامية في معارَضة -غالبًا- لطبقة رجال الدين الحاكمة، وهو ما يستحق قطعًا إدراجه تحت هذا النمط الفرعي للشعبوية الدينية (Dorraj, 2014: 134–40).

وحُلِّل «الجهاد العالمي» الذي ما زال ضمن الإطار الواسع للإسلام السياسي، بوصفه «شكلًا معاصرًا للشعبوية الدينية»، فقد أسس سرديَّة ترى أن الأمة الإسلامية قد تدنَّست بمجتمع «الجاهلية»، وهو مصطلحٌ يُشير إلى ما كان في الجزيرة العربية من شرك قبل الإسلام، ولكنه «يُلصَق [أيضًا] بالدول القومية العلمانية الحديثة، والثقافة العالمية التي يُهيمن عليها الغرب، والنخَب التي تُسيِّر تلك الدول وهذه الثقافة»، و«مهمة الجماعة المؤمنة أن تنهض وتُعلِن الجهاد من أجل صدِّ الكفر الأكبر، واستعادة الوطن المقدَّس للمؤمنين» (Yates, 2007: 129–30)، وحتى إذا كانت هناك حاجة إلى مزيد من العمل لاستخلاص الأُطُر الشعبوية التي وُلِدت -في سياقات مختلفة تمامًا- من رحم الإسلام السياسي (كي

لا تضيع وسط الحِمَم الدينية)[٢]، فقد كان هذا الأمر -في مشهد الشعبوية الدينية- هو بالتأكيد التعبير الأكثر تطرُّفًا وعنفًا عن الحاجة التي يشعر بها الشعبويون الدينيون دائمًا إلى المواءمة بين العالم العلماني (secular) والعالم المتعالي (transcendental).

وأخيرًا، يجب الإضافة هنا أنه في المجتمعات المسلمة المعاصرة، يمكن أن تقتصر هذه التعبئة الشعبوية للأمة -بوصفها وكيلة عن «الشعب» ضدَّ النخب الخبيثة- على حدود الدولة القومية، وقد تنطوي أو لا تنطوي -على الأقل صراحة- على الدعوة إلى إقامة دولة تقوم على الشريعة الإسلامية، فهذه «الشعبوية الإسلامية الجديدة» في القرن الحادي والعشرين -في أماكن مثل مصر وتركيا وفي إندونيسيا بدرجة أقل- تجمع تحت مظلَّة أمة متجانسة ومهمَّشة، مجموعةً واسعة من الفئات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المحرومة في مواجهة نظام سياسي/اجتماعي تراه غيرَ عادل وغيرَ أخلاقي، وقد تشنُّ حربها -بنجاح أو دونه- في إطار السياسة الديمقراطية (Hadiz, 2016).

اليهودية

فيما يتعلَّق بالديانة اليهودية، يمكننا أيضًا ضمّ **حزب «شاس» الإسرائيلي الحَريدي (الأرثوذكسي المتطرف)** (واسمه يعني «حُرَّاس التوراة») ضمن نطاق الشعبوية الدينية، وهو أمرٌ يُشكِّك في -أو على الأقل هو استثناء من- ذلك التأكيد على أن الأحزاب الدينية لا تُعَد عادةً [أحزابًا] شعبوية (Hawkins, 2010: 40)، فبوصفه مدافعًا عن السكان السفارديّين في إسرائيل، وعن دولة تُدار وفق الشريعة اليهودية، يُنظَر إلى حزب «شاس» في الوقت نفسه على أنه «حزبٌ شعبوي بامتياز» نظرًا لتوجّهه المناهض للنخبوية (لا سيّما ضد [اليهود] الأشكناز)، ونظرًا أيضًا لجاذبيّته لدى الطبقات الاجتماعية المضطهَدة، إضافةً إلى رفضه عددًا غفيرًا من «الآخَرين»، كالمهاجرين الأفارقة والفلسطينيّين والإسرائيليّين ذوي الأصول الروسية (Weiss and Tenenboim-Weinblatt, 2016).

من المهم أن ينظر الباحثون فيما وراء الديانات الإبراهيمية الثلاث، وتحديد إن كان هناك ظهور لشعبويات دينية أم لا في البيئات الثقافية والدينية الأخرى. فعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار «هندوتفا» (Hindutva) في الهند (Frykenberg, 2008) أو القومية البوذية السنهالية (Sinhalese Buddhist nationalism) في سريلانكا (Berkwitz, 2008) ساحاتٍ خصبة للبحث، نظرًا لحقيقة أن أحد المؤشرات الواضحة -كما أشرنا- على إمكانية وجود شعبوية دينية هو تسييس الخطاب الديني والعقلية الدينية.

الشعبوية الدينية (٢): الشعبوية وتقديس السياسة

إذا كانت هذه الشعبويات الدينية -المتناوَلة آنفًا- تَرتكز على تعريف ظاهراتي ضيق صِيغَ من حيث العلاقة بكائن أو قوة أو روح متعالية، فإن التمظهر الثاني للشعبوية الدينية في العالم الحديث يرتبط بفهم وظيفي أوسع [للدين] يُعبَّر عنه من خلال علاقة مع المقدَّس/القُدسيّ (sacred/holy)، الذي ينطوي في هذه الحالة على عملية تقديس للسياسة تحدث عندما تكتسب السياسة طبيعة متعالية. فحينها لا تصبح السياسة أمرًا دنيويًّا أو شأنًا محدودًا، بل يُنظَر إليها وتُعاش خبرتها بوصفها أداة للتغيير التام ترتكز على الأساطير والطقوس والرموز التي تُثير شعورًا بالتضامن الجماعي وتُعطي معنى نهائيًا لحياة المجتمعات ومصيرها.

إن تقديس السياسة ظاهرة غربية حديثة، ولا يمكن فصلها عن السير الوطيد نحو عقلنة الحياة الإنسانية، والاستعاضة عن الأسطورة بالحسابات [العقلانية]، وظهور مجتمع خالٍ من السحر، والاستقلال العام للسياسة عن الديانات التقليدية الراسخة، وقد شرَح ماكس فيبر (Max Weber) **عمليةَ العَلْمنة التدريجية هذه بوضوح في كتاباته عن فلسفة التاريخ مطلعَ القرن العشرين**، غير أنه في عالم السياسة، ومن بداية عملية العَلْمنة تقريبًا، مُلِئ هذا «**الفراغ الروحي**» بحركات تسعى إلى خلق جنة على الأرض، ومنح التوجيه الروحي والمعنى للحالة الإنسانية، وقد وصف كثير من الكتَّاب -منذ الثورة الفرنسية إلى الآن- ما سمَّاه المؤرخ جاكوب تالمون (Jacob Talmon) «المسيحانية السياسية» (political messianism)[٣] التي تعتنقها هذه الحركات، وقد رأى ريمون آرون (Raymond Aron) وهو مراقب فطِن لسياسات القرن العشرين، أن هذه «السياسة

(٢) أظنّ أن الكاتب هنا يقصد تمييز الشعبويّات التي ظهرت في إطار الإسلام السياسيّ عن الشعبويات الدينية الأخرى. (المترجِم)

(٣) ترتكز أساسًا على الفكرة الخلاصية وأصلها المتمثِّل في عودة المسيح المخلِّص في نهاية الزمان. بَيد أن هناك خلافًا بين اليهودية والمسيحية (والإسلام بالطبع) في تعيين شخص مسيح ومخلِّص آخر الزمان. (المُراجع)

الألفيـة»[٤] (millenarian politics) -التـي كان يمكـن أن يكـون لهـا دور إيجـابي في «العصـور الهادئـة السـعيدة» لا في أوقـات الأزمـات- هـي نـوعٌ مـن السياسـة «يمنـح هدفًـا... بقيمـة مطلَقـة. أو مـرّة أخرى، يخلـط بين مجتمـع في التاريخ أو مجتمـع واقعـي أو آخـر سـيتمّ إنشـاؤه، والمجتمـع المثـالي الـذي مـن شـأنه أن يُحقِّـق غايـات السياسـة الإنسـانية» (1978: 239).

أدَّى الاهتـمام بالأبعـاد السياسـية والدينيـة للأيديولوجيـات الجماهيريـة في القـرن العشريـن (لا سـيما الفاشـية والشـيوعية والنازيـة)، وخاصـة اهتـمام المؤرخـين وعلـماء الاجتـماع بهـا، إلى تصويرهـا عـلى أنهـا أديـان سياسـية (Gentile, 2006)، فقـد اتَّسـمت بمسـتوى عـالٍ مـن التـزام الأعضـاء بهـا عـلى نحـوٍ يُشـبه العقائـد الدينيـة، وببُعـد مجتمعـي وهـدف نهـائي تمثَّـل في تحقيـق الخـلاص لا خـارج هـذا العـالم بـل داخلـه، وهـذا مـا مثَّـل -مـن ثَـمَّ- نقـلًا للمقـدَّس مـن المجـال الدينـي إلى عـالم السياسـة، مُمثَّـلًا في تلـك الأيديولوجيـات الكليـة، وشـكَّل تقديـس السـياسي «تحـوّلًا في هيئـة المقـدس في العصـور الحديثـة» (Sironneau, 1982: 576)، ولم يكـن هـذا النقـل للمقـدَّس سـمة مـن سـمات الأنظمـة الشـمولية وحدهـا، إذ يُلاحـظ روبـرت بلّـه (Robert Bellah) كيـف عمـل هـذا البُعـد «الدينـي» في إطـار إحـدى الديمقراطيـات التمثيليـة في القـرن العشريـن [وهـي الديمقراطيـة الأمريكيـة]، ومـع ذلـك فُصِـل مفهـوم الديـن السـياسي عـن عـصر الديمقراطيـة، مـع بعـض الاسـتثناءات (Zúquete, 2007; Augusteijn, Dassen, and Janse, 2013)، وظـلَّ يُنظَـر إليـه في الأسـاس عـلى أنـه «رفيـق» الشـمولية، مـن قبيـل الماركسـية-اللينينيّة، والاشـتراكية القوميـة [النازيـة]، والفاشـية الإيطاليـة (Gregor, 2012: 281–2).

ومـع ذلـك، لا بُـدَّ مـن النظـر إلى التحـول في هيئـة المقـدَّس -وتمظهُراتـه في السياسـة- بشـكل أكـثر اتسـاعًا؛ لأن الحداثـة كـما يقـول بيـتر بيرغـر (Peter L. Berger) أسـتاذ علـم اجتـماع الديـن، لا تـؤدِّي بالـضرورة إلى العلمانية بل إلى التعددية: «فربّمـا فَقَـدَ الرجـلُ الحديـث الحديقةَ المسحورة التـي سـكَنها أسـلافُه، ولكنـه في المقابـل يواجـه بالفعـل بـازارًا مـن هـذه الحدائـق، وعليـه الانتقـاء مـن بينهـا» (2011: 136)، وبهـذا المعنـى يُقـدِّم هـذا البُعـد الثـاني للشـعبوية الدينيـة واحـدة مـن هـذه «الحدائـق المسحورة» المتاحـة أمـام الرجـل الحديـث، إذ يُشـكِّل هـذا البُعـد ويُقـدِّم علاقـةً حميميـة مـع المقـدَّس، **فالشـعب يُعـاد تشـكيله وتكريسـه، وتُشـنّ الحـرب ضـد أعدائـه بوصفهـم تجسـيدًا للـشر عـلى الأرض**، وتُفـسَّر السياسـة وتُعـاش ويُشـعَر بهـا عـلى أنهـا قضيـة مُتعاليـة. ومـن ثَـمَّ، فـإن مـن المهـم أن نتذكـر أن «علينـا [في الوقـت الحـالي] ألَّا نتجاهـل إمكانيـة وجـود معنـى آخـر للتعـالي، وهـو الوصـول إلى مـا وراء حـدود مـا هـو موجـود بالفعـل، إلى مـا هـو أبعـد مـن الآن ومـا هـو أبعـد مـن حـصر الحقيقـي في الفعـلي» (Calhoun, ٢٠١٢: ٣٥٩). وبنـاءً عليـه، فـإن تقديس سياسـة الدينـي تُعِيـد السـحر إلى المشـهد السـياسي.

فـلا عجـب إذن -وإلى حـدٍّ كبـير مقارَنـةً بالأحـزاب والحـركات الأخـرى- في أن الباحثـين في الشـعبوية، أو عـددًا لا بـأس بـه منهـم عـلى الأقـل، يلاحظـون تقـارُبَ الشـعبوية مـع الديـن، لا مـن حيـث الجوهـر بـل مـن حيـث التشـابُه. ومـن ثَـمَّ، فـإن هـذا البُعـد الثـاني للشـعبوية الدينيـة مُعتَرَفٌ بـه عـلى أنـه بدهـيٌّ تقريبًـا مـن خـلال التفكـير التناظـري (analogical thinking)[٥]، مـن حيـث كونـه «يبـدو مثـلَ» الديـن (Paul, 2013: 26).

وفي فضـح ريتشـارد هوفشـتاتر (Richard Hofstadter) لدعـاوى الشـعبوية الأمريكيـة لاحـظ وجـود «مَيـل في سياسـاتِنا» لـ«عَلْمنـة رؤيـة للعـالم مسـتمدَّة مـن الديـن، وللتعامـل مـع القضايـا السياسـية في إطـار تصـوُّر مسـيحي، ولصبغهـا برمزيـات مظلمـة مسـتمدَّة مـن جانـب معيَّـن مـن الـتراث المسـيحي» (١٩٩٦: xi)؛ ولأن السياسـة في إطـار الشـعبويات قضيـة تسـتهلك [المنشـغلين بهـا] تمامًـا، وترتكـز عـلى التعـارض الجوهـري بـين النخَـب والشـعب -الـذي يميـل إلى الـبروز بوصفـه قـوة مطلَقـة مـن أجـل الخـير في المجتمـع ضـد الفاسـدين والملوَّثـين المتجسِّـدين في أولئـك الآخريـن- فيُنظـر إلى العـالم السـياسي ويُشـعَر بـه ويُعـاش بوصفـه تعارُضًـا ثنائيًّـا بـين المقـدَّس (القضيـة والقيـادة والشـعب)، والمدنَّـس (أولئـك الذيـن يعارضـون المقـدَّس)، وتُضفـي هـذه القسـمة الثنائيـة نوعًـا مـن

(٤) الاعتقـادات الألفيَّـة millenarianism/millennialism: هـي = اعتقـاداتٌ في عـصر سـعيد أو حلـول تغيـرات جوهريـة ومفصليـة تـأتي عـلى رأس الألفيـة الجديـدة أو القـرن الجديـد، وهـي أحـد مباحـث علـم الأخرويات/الإسـخاتولوجيا (eschatology). مـن هنـا مثـلًا كان التأهُّـب والاحتفـالات التـي شـهدناها منـذ أكـثر مـن عشريـن عامًـا مـع اقـتراب عـام ٢٠٠٠م، فهـي جـذوة مـن هـذه الاعتقـادات، وإنْ لم يَعُـد لهـا حضـور قـوي في الأذهـان اليـوم. (المترجِـم)

(٥) ويقصد به التفكير المنصبّ على البحث عن الخصائص المتشابهة والعناصر المتناظِرة بين الظواهر. (المُراجِع)

الصلاحية على النضال السياسي الذي يغرسه تصورٌ وخطابٌ يقوم على المقابلة بين «الخير والشرّ»، بحيث تنفصل السياسة عن «الطبيعي» وتحمل بدلًا من ذلك وعدًا بتحقيق الاستثنائي (promise of the extraordinary)، وليس من المستغرب أن يكون الشعبويون «ما زالوا يؤمنون بالمقابلة الأحادية بين الحقيقة والكذب» (Godin, 2012: 17)، فالمقدَّس يفهم أيضًا في نهاية المطاف على أساس أنه «ما لا جدال فيه» (Moore and Myerhoff, 1977: 20).

وفي وصف الحركات الشعبوية، تتكرَّر الإشارات إلى «التصور شبه الديني» أو «النغمات شبه الدينية» أو «الفحوى شبه الدينية» للسياسات الشعبوية التي «يصبح فيها السياسيُّ أخلاقيًّا، بل دينيًّا» (de la Torre, 2000: 15; Taggart, 2002: 78; Canovan, 2002: 29). وبالمثل، تنتشر في الأدبيات إشارات وتلميحات إلى الطابع الخَلاصي في تلك الحركات؛ إذ يرى الباحثون أن الشعبوية تُشكِّل «رحلة سياسية نحو الخلاص» (Panizza, 2013: 114)، أو «حملة خلاصية مقدَّسة» (de la Torre and Arnson, 2013b: 353)، وفي حين أن الشعبويّين «ينذرون بالهلاك الوشيك، فإنهم يُقدِّمون أيضًا [سُبُلَ] الخلاص» (Albertazzi and McDonnell, 2008: 5)؛ لأن «المطالَبة بقطيعة مُطهِّرة أو خلاصية» (Taguieff, 2007: 48) مع الوضع الراهن هي إحدى السمات المُميِّزة للتعبئة الشعبوية. وبالمثل، لاحظ دارسو الشعبوية استخدامَ اللغة الدينية، على الأقل في عدد لا بأس به من الحالات المدروسة.

إضافة إلى ذلك، تستند الدعاية الشعبوية أحيانًا إلى حُجج وصور وتشبيهات وأمثال دينية (de la Torre, 2015: 10)، ويمكن إدراج هذه السمة ضمن مقاربة أخرى تصنِّف الشعبوية بوصفها طريقة «دُنيا» في العمل السياسي، فمن خلال استخدام مُفردات دينية شعبية شائعة ومُحددة ثقافيًّا، يُميِّز الفاعلون الشعبويون أنفسَهم عن أسلوب الصوابية السياسية المُهذَّب والعقلاني -والكوزموبوليتاني- في العمل السياسي، كما يفعل السياسيون على الطرف «العالي» في السياسة (Ostiguy, 2017). وعلى هذا النحو، فإن استحضار الديني ليس مجرَّد وسيلة للامتياز عن الطرق الراسخة للسلوك السياسي السائد، بل لانتهاكها أيضًا، وهذا مرتبط -بالطبع- بأهمية «علامات الهُوية» (markers of identity) -التي تُضيف إلى الفاعل الشعبوي أصالةً مُتصوَّرة- في النمط الشعبوي لتحديد الهُوية (Panizza, 2013: 91–4). وختامًا، ومن أجل تعميق المُقارَبة التناظرية في دراسة الشعبوية والدين، يُركِّز الباحثون على الحاجة -القائمة على حالات عملية مدروسة- إلى إضافة عُمق رمزي في دراسة الشعبوية. ومن ثَمَّ، «إذا كانت الشعبوية تُقدِّم ما هو أكثر من العوائد الاقتصادية، فنحن بحاجة إلى معرفة المزيد عن الأبعاد الرمزية للتفاعُلات الشعبوية» (de la Torre and Arnson, 2013b: 374)، وهو ما يعني في هذه الحالة إثراءَ فهمِنا للدور الذي تلعبه فيها «تجربةُ المقدَّس» أو الأبعاد الثقافية للدين.

علاوة على هذا، فإن «الوعدَ بتحقيق الاستثنائي» الذي تحمله الشعبوية -وهو تمكينٌ شعبيّ قد يؤدي إلى استبدال/تجديد النخَب السياسية على الأقل، أو بشكل عام إلى إعادة تأسيس النظام السياسي (Roberts, 2015: 142)- هو وعدٌ يرتكز على نظرة مُوسَّعة للعمل السياسي بوصفه أداة شاملة. وعلى الرغم من أن مثل هذه «الأسس الشعبية» ليست شائعة في «الديمقراطية»، فإنها ليست بالشيء «الغريب» عنها، بل هي جزء من تاريخها (Kalyvas, 2008: 7). إضافة إلى هذا، فقد أَوْلَى المنظِّرون السياسيّون اهتمامًا بهذه المكانة التي يحظى بها الخلاصيّ (the redemptive) في السياسة الحديثة، فقد رآه الفيلسوف السياسي مايكل أوكيشوت (Michael Oakeshott) بُعدًا يكشف عن «سياسات الإيمان» (politics of faith)، [يُعتبَر] فيها «الكمال أو الخلاص أمرًا لا بُدَّ من تحقيقه في هذا العالَم، فبإمكان الإنسان تحقيق الخلاص في التاريخ»، وفي مقابلها «سياسات الشك» (politics of skepticism) التي تُقدِّم مقاربة تجزيئية للسياسة، إذ تفصل شؤون الحكم عن السعي الإنساني نحو الكمال (1996: 23, 31)، واستنادًا إلى تحليل أوكيشوت تُقدِّم مارغريت كانوفان (Margaret Canovan) تفسيرًا للظاهرة صار [اليومَ] سائدًا في نظرية الشعبوية، وربطَت كانوفان السياسات الشعبوية -الوعد بالوصول إلى عالم أفضل من خلال عمل الشعب المتعالي ذي السيادة- بجانبٍ مُحدَّد للديمقراطية أقل عقلانية وأكثر عاطفية، ويحوي عنصرًا إيمانيًّا قويًّا يعمل على امتداد آفاق الخلاص لا ضمن حدود البراغماتية التي هي الوجه الآخر للديمقراطية. وهنا، في هذا التوتر [القائم] بين الدنيويّ (السياسة الروتينية) والاستثنائي (السياسة الخلاصية) تسكن الشعبوية (1999: 11; 2005: 89–90).

غير أن الادعاءات بأن المقدَّس دخَل المجالَ السياسي

-وإن كان بتمويهٍ علماني- وأن الشعبوية الدينية هي مظهرٌ من مظاهره، هي ادعاءاتٌ محلّ نزاع ومثيرة للشك، ويزعم هذا الطرح أن النكهة الدينية ورؤى التغيير والآمال ليست بالأمر الذي تنفرد به الشعبوية، ويستمر هذا الرأي قائلًا: إن «الحركات الشعبوية ليست الوحيدة التي تتبنّى نمطًا سياسيًّا يقوم على فكرة الخلاص، فكل حزب سياسي يطرح في حملاته وعودًا بالخلاص، فهل يحوّل هذا تلك الأحزاب تلقائيًّا إلى أحزاب شعبوية؟ أشك في هذا»، ومن ثَمَّ «لا بُدَّ أن يكون هناك شيءٌ أبعدَ» من الالتزام شبه الديني بمثل هذا الوعد بتحقيق الخلاص (Prud'Homme, 2001: 54–5)، وربما تُسهِم حقيقة أن العلاقة بين الشعبوية والدين قد جرى تناوُلها -غالبًا- باستخفافٍ -مع التركيز في الغالب على الملاحظات المطروحة حول المفردات الدينية أو التصور الديني- في ذلك التشكُّك والسعي نحو تفاصيل حول «شيء أبعدَ» من المفترَض أن يُميِّز هذه العلاقة عن الفاعلين غير الشعبويين الآخرين.

ومن أجل التغلُّب على هذه المقاومة ولتشديد القبضة التحليلية على الشعبوية الدينية -إذ كانت العلوم السياسية، باستثناء الفلسفة السياسية، غالبًا ما تُقلِّل من شأن الأُطُر المقدَّسة وتُعطي الأولوية للتفسيرات الذرائعية والمادية- لا بُدَّ للباحثين أن يتعاملوا مع هذه المسألة بطريقة غير تجزيئية. فعليهم بدلًا من هذا، ومن خلال التركيز على الواقع الإمبيريقي، استنتاج السمات الجوهرية لعملية «تقديس السياسة» في هذه الحركات السياسية الحديثة، وعزل تلك السمات وتسليط الضوء عليها. وهذه المقاربة الأيديولوجية/الخطابية -الساعية إلى القبض على فهم هذه الجماعات لذاتها (كيف ترى نفسها وتتصور دورها، بالنظر إلى دينامياتها الداخلية بدلًا من فرض نظرة خارجية)- يجب أن تكشف بشكل منهجي عن التمظهُرات المختلفة للديناميَّات الدينية وكيفية تفاعُلها، ومن ثَمَّ تعرض خطابًا مقدَّسًا ومتماسكًا متأصِّلًا في تلك الحركات، وتوضح الخطاب الخلاصي الذي يُوحِّد الخطاب الشعبوي ويدعمه. وباختصار، ينبغي لهذه المقاربة الأيديولوجية/الخطابية أن تعرض الشعبويات الدينية بوصفها أديانًا سياسية تتّسِم بتفاعُلٍ دينامكي بين القيادة الكاريزمية وسردية الخلاص والطقوس وإقامة جماعة أخلاقية ترى نفسَها ذات مهمة جَمعية تتمثَّل في محاربة الأعداء المتآمرين وتخليص الأمة من أزمتها المزعومة.

وتُشكِّل هذه السمات مجتمعة نمطًا مثاليًّا صُنِّف بوصفه سياسة تبشيرية (missionary politics) (Zúquete, 2013)، ويساعد هذا الاستقصاء التحليلي في إعادة تقييم الاعتقاد بأن الأديان السياسية -بسبب نضوج مجتمع أصبح الآن «في براثن الحداثة»- كانت واهنة بشكل واضح لدرجة أنها كانت في طريقها إلى خارج العالم (Burrin, 1997: 342)؛ ولأن هذه الأديان السياسية غير مُقيدة بالماضي (ومن ثَمَّ لم يَعُد يُنْظَر إليها على أنها من آثار الأيديولوجيات الشمولية العملاقة التي كانت في القرن العشرين)، فيُنظر إليها على أنها ما تزال ذات صلة بالسياسات الديمقراطية في القرن الحادي والعشرين.

ومع أن جميع الشعبويات تشترك في جوهر مفاهيمي واحد، فإنها ليست جميعها متشابهة، ولا تتطوَّر بالشدة ذاتها أو تُبدي الحماسة نفسَها أو تشترك في الادعاءات الأساسية ذاتها، ويأتي هذا الإدراك للدرجات المختلفة من الشعبوية في قلب تقسيمات الشعبوية إلى تلك «الصلبة» أو «المُستقطَبة» والنسخة «الناعمة» «التدرُّجيّة» (serial) والأقل راديكالية (de la Torre and Arnson, 2013a; Roberts, 2013)، وقد صاغ بعضُ العلماء هذا التقسيم على أنه انقسام بين الشعبوية «التامة» والشعبوية «الفارغة» (Jagers and Walgrave, 2007)، وهذا يعني أنه لا يجب أن تكون هناك تعميمات شاملة فيما يتعلَّق بالشعبوية الدينية، فليست جميع الشعبويات الدينية تُبدي جميع السمات التي تجعلها قريبة من النمط المثالي، بل إن التحليل الإمبيريقيّ هو ما سيُظهِر درجة شدّة ومدى حمل كلِّ مجموعة لمثل هذا البُعد غير المادي (إطار التقديس)، وسيُظهِر أيضًا -وهو الأغرب- إن كان ذلك قد تمَّ بصورة تامة (ومن ثَمَّ يُمثِّل شبه تكرار للنمط المثالي). في الوقت ذاته، وكما يَرِد كثيرًا في الأدبيّات، **فإن ظهور الشعبوية وتطورها مشروطٌ بعددٍ من العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية**، فالسياقات المختلفة تُولِّد إمكانات مختلفة لنجاح الشعبوية، ومن ثَمَّ تؤثر في تطور الشعبويات الدينية الكاملة أيضًا، وفي حين أن البيئات المؤسسية القوية (النظم الحزبية المتماسكة القادرة على توجيه المطالب الاجتماعية، إضافةً إلى التمثيل السياسي الشامل) قد تكون ذات أثر تقييدي، ويبدو أن المؤسسات الضعيفة (دولة غير فعَّالة ونظام حزبي مشوَّه وتمثيل سياسي منخفض) تُمهِّد الطريقَ أمام بروز تحدٍّ شعبوي للوضع الراهن، وينطبق هذا المنطق

نفسُه على تأثير الثقافة السياسية (وما بها من أنظمة معنى ومتغيرات ثقافية) في قدرة الحركات الشعبوية على التعبئة من عدمها في النطاقات الجغرافية المختلفة (Pasquino, 2008: 21–7; Roberts, 2015).

عناصر السياسة المقدَّسة والدين المُسيَّس

بعد وضع ما سبق في الاعتبار، يتحوَّل الانتباه الآن إلى مظهرَيْن بارزَيْن للشعبوية الدينية -**وهما دينان سياسيّان في حد ذاتهما**- ظهرَا وتطوَّرا في منطقتَيْن كانت فيهما الشعبوية هي الأقوى بالتأكيد في العقود الأخيرة، وكانتا بالفعل محور المقارنة العابرة للأقاليم: وهما أمريكا اللَّاتينية وأوروبا (Mudde and Rovira Kalt-wasser, 2013)، وتكشف هذه الأمثلة أنه في الحالات المتطرِّفة للشعبوية، قد تكون هناك عناصر من كلٍّ من السياسة المقدَّسة والدين المُسيَّس، **بمعنى رؤية للعالم تقوم على تقليد إكليريكيّ أو كتابيّ**، وهذا يعني أن الفصل بين تقديس السياسة وتسييس المقدَّس في حالة بعض الفاعلين الشعبويين، قد لا يكون واضحًا بما يكفي، ولكنه قد يتضمَّن بُعدًا توفيقيًّا (syncretic).

وإذا وضعنا السياقات المؤسسية جانبًا يمكننا القول -لا سيما فيما يتصل بالشعبوية الدينية- إن الخلفية الثقافية/الدينية تلعب دورًا محوريًّا في قدرة هذه الحركات على الحشد، وإن هذا الصدى الثقافي يُسهِّل كلًّا من عمليتَيّ التعبير عن الرسالة الشعبوية الدينية واستقبالها، فلَطالَما كان دور الدين في أمريكا اللاتينية واضحًا ملموسًا، ويُعزَى أحد العوامل الرئيسة التي تجعل الشعبوية هناك «أرضية منتخَبة» (tierra electa) إلى ديمومة وحيوية «مخيال كُلِّي» متجذِّر بعمق في «البنَى الروحية والمعيارية للديانة المسيحية» (Zanatta, 2008: 40–1).

وعلى العكس من هذا، شهدت أوروبا أيضًا (أو على الأقل أوروبا الغربية) التي يُنظَر إليها على أنها «الرجل المتفرِّد» (odd man out) (Clark, 2012: 193)، أو المثال الوحيد الذي ما يزال ينطبق عليه أطروحة العَلمَنة (secularization thesis)، تطوّرَ مثال مبدئيّ للشعبوية الدينية، وترتبط في هذه الحالة الأرضية الثقافية/الدينية التي ستنمو عليها الشعبوية الدينية بما أُطلِق عليه اسم «**نزع السحر الثاني للعالَم**» (second disenchantment of the world)، أو انهيار الأيديولوجيات الكلية وسرديَّاتها الملحمية العظيمة المانحة للهُوية، **مما خلَق فراغًا (أزمة معنى) مُلِئ بوعود الأمن (إطار للمعنى) والنهوض الأخلاقي والروحي** (Lecoeur, 2003: 173–92). ومن ثَمَّ، فإن هذيَنْ النموذجَيْن الإمبيريقيّيْن -حزب «الجبهة الوطنية» الفرنسي اليميني المتطرف بقيادة مؤسِّسه جان-ماري لوبان (١٩٧٢-٢٠١١م)، وثورة هوغو شافيز البوليفارية اليسارية في فنزويلا (١٩٩٩-٢٠١٣م)- على الرغم من تبايُنهما في الجغرافيا والأيديولوجيا ومستوى النفوذ السياسي (فقد كان لوبان في المعارضة السياسية وكان شافيز على رأس الدولة)، فإنهما يُشكِّلان أمثلة نموذجية على السياسات التبشيرية، من خلال عرضها إطارًا مقدَّسًا -بنية خطابية/أيديولوجية- يدعم ويُسهِم في تشكيل الهُوية الجماعية وتعبئتها. وبإيجاز، فهذه الأديان السياسية تقوم على ثلاث ركائز مقدَّسة كبرى: القيادة الكاريزمية، والجماعة الأخلاقية، ومهمة تحقيق الخلاص.

قيادة كاريزمية

على الرغم من أنه لا يُنظَر عادةً إلى القيادة الكاريزمية على أنها ضمن محدِّدات الشعبوية وتعريفها، وإنما هي مجرد ميسِّر مهم [لبروز التوجهات الشعبوية] (Hawkins, 2010: 42; Rovira Kaltwasser, 2015: 193)، فإنها تظل بالتأكيد سمة بارزة من سمات الأمثلة النموذجية المثالية على الشعبويات الدينية، فهذه الحركات لديها سرديات داخلية تمنح القائد وَضعًا مسيحانيًّا (messianic) وتُمِدُّه بسُلطة مقدَّسة، وهناك ما يُسمَّى «صناعةً» تتشكَّل من كلمات القائد وأفعاله وعمل المتعاونين المقرَّبين (الزُّمرة coterie)، إضافة إلى معتقدات الأتباع وهي صناعة تبني صورة للقائد بوصفه شخصية تبشيرية (missionizing figure) ذات خصائص تاريخية.

هناك ستُّ صور رئيسة ترتبط بالقائد:

١. **الصورة الأولى:** هي صورة القائد بوصفه نبيًّا (Prophet)، فالقادة رجالٌ سابقون لأوانهم، وفي كلِّ ما تسرده هذه الحركات من قصص، يجري -باستمرار- تفسير أحداث مختلفة بوصفها دليلًا على الرؤية الثاقبة التي يمتلكها القائد. وفوق كل شيء، يحظى القائد-النبي بالثناء على قوله الحقائق الصعبة وعلى التزامه الدؤوب -عبر استعمال «الكلمة»- لفضح وتحطيم أكاذيب النموذج الرسمي السائد، التي تروّجها النخَب من أعداء الشعب، وباستخدام تعبير جيمس سكوت (James C. Scott) فإن النبوة تُتيح صوتًا «للنص الخفي» (hidden transcript) حول المشاكل «الحقيقية»

التي تؤثِّر في المجتمعات، بينما تشوِّه «النص العام» (public transcript) (1990: 221-2)، وتتعزّز الطبيعة النبوية للقادة من خلال الطريقة التي يُحطِّمون بها -في أعين أتباعهم- الرؤية الخاطئة التي تطرحها الجماعات السائدة، ويُجسِّدون الأصوات التي تخضع أو سبق أن خضعت للهيمنة.

٢. **الصورة الثانية:** هي صورة القائد بوصفه النموذج الأخلاقي الأمثل (Moral Archetype)، فقد صوَّرَت سردياتُ تلك الحركات قادتها على أنهم شخصيات نموذجية (exemplary)، وهذا بالطبع يُنظَر إليه منذ أمد بعيد على أنه جزء من ذخيرة القيادة الحقيقية، ففي القرن التاسع عشر عبَّر المُنظِّر الاجتماعي والتر باغوت (Walter Bagehot) من العصر الفيكتوري، عن اعتقاده بأن «الرجل تَسُوقُه القدوة لا الحُجّة»، فقد كان «شائعًا» أن «حياة المعلِّمين هي التي تنتشر في الأوساط وليس مبادئهم» (1874: 59)، وفي هذه الحالات المعاصرة تنبع قوة نموذج القائد من صفاته الشخصية ومن إنجازاته الحياتية.

٣. **الصورة الثالثة:** هي صورة القائد بوصفه **شهيدًا** أيضًا (*Martyr*)، فالنصوص الداخلية لهذه الحركات تشترك في فكرة تضحية القائد بذاته من أجل القضية، فكلُّ قائد يتنازَل عن مصالحه الشخصية ورفاهيته، بل وصحته في سبيل المهمة [المَنوطة به]، وتُمثِّل سيرتهم دليلًا على استبسالهم. علاوةً على هذا، كثيرًا ما يُلمِّح هؤلاء القادة إلى إمكانية تعرُّضهم للاغتيال، ويُعزِّز التعرض للمحَن والابتلاء تلك الصورة التبشيرية للقائد بوصفه شخصية بطولية وصبورة، تختبر الآلام والمحَن من أجل إنجاز المهام.

٤. **القائد هو الشعب (People):** فالحركات ترسم صورةً لقادتها بوصفهم تجسيدًا «للرجل العادي»، يتَّسمون بالصفات والمواقف المعتادة وأنماط الحياة اليومية، فهم يجسِّدون التوجه المتطرِّف في العداء للنخبة (radical anti-elitism) لدى هذه الحركات التي يقودونها، وتكون شخصيّتهم وسلوكُهم على النقيض من النخَب المتحفظة التي لا تخدم سوى مصالحها الذاتية، تلك النخبة التي يحتقرها موظّفو الدرجات الدُّنيا من السُّلَّم الوظيفيّ؛ ولأن هؤلاء القادة من الشعب فإن لديهم صلة مباشرة وعفوية وبدهية دون وسيط بما يُفكِّر فيه الشعب حقًّا، بغض النظر عن مدى خداع الدعاية الصادرة عن المؤسسة الحاكمة والإعلام الذي يقوده الأقوياء، هذا البُعد الديموطيقي (demotic)[٦] حاسمٌ لاستراتيجيّتهم المتمثلة في إضفاء الشرعية على الذات بوصفهم منقذي جماعتهم.

٥. **وعلى المنوال نفسِه،** يُنظَر إلى القائد أيضًا على أنه هو الحزب (Party)، فقد عملت الأحزاب السياسية للحفاظ على صَدارة القائد، وعلى الارتباط الشخصي بين الأتباع وقائدهم. فحقيقة أن كل قائد كان حاضرًا وقتَ إنشاء الحزب (فهو المؤسس) تُمثِّل عاملًا آخرَ يُفسِّر الطبيعة شديدة الشخصية لكل تنظيم [من تلك التنظيمات]، إذ يُنظَر إلى تلك الأحزاب على أنها نتاج التزام القائد ورؤيته، فالقائد يشعر شعورًا طبيعيًّا بالاستحقاق الذي يخوله البتَّ في المسائل المتعلقة ببنية الحزب وعملية صنع القرار فيه.

٦. **وينتج من ذلك فوق كل شيء،** أن القائد هو المُبشِّر (Missionary)، وتتمثَّل السردية المحورية الناتجة عن «صنعة» كلٍّ من لوبان وشافيز في تقديس القائدَيْن بوصفهما شخصيّتَيْن شبيهتَيْن بالمنقذ، ولديهما شعورٌ بوجود مهمة على عاتقَيْهما لإنقاذ الجماعة [التي ينتمي إليها كلٌّ منهما]، ويؤكِّد هذا الموضوعُ الأساسي المبدأ القائل -وفقًا لروبرت توكر (Robert C. Tucker)- بأنه تبعًا لماكس فيبر فإن «القيادة الكاريزمية هي على وجه التحديد قيادة خَلاصية أو مسيحانية بطبيعتها... وهنا يكمن تميُّزها» (1968: 743). ومع ذلك، لا ترتبط الدينامية التبشيرية فقط بإعلان بسيط عن مهمة القائد، فـ«صِيَغ الخلاص» (1968: 751) ضرورية ولكنها ليست كافية، ولا بُدَّ للمهمة أن تنال قوَّتها من قدرة القائد على تجسيدها ونقل إلحاح المهمة وضرورتها للعصر (نقطة التحول) إلى أتباعه. وعلى مستوى أعمق، فإنه يتعامل مع مسألة الأصالة، ومن ثَمَّ فالإحساس بوجود مهمة شخصية أمر شائع في سيَر هؤلاء القادة، ولم ينسَ لوبان قط الإشارةَ إلى تبنّي الدولة الفرنسية له في شبابه بوصفه «تلميذ الأمة» (pupil of the nation)، قائلًا: «شعرتُ أن لديّ دورًا ما في الحياة، أن أكون فرنسيًّا أكثر من الآخرين» (Zúquete, 2007: 81)، أما شافيز فقد كتب في معتقله -بعد الانقلاب الفاشل الذي حاول الإطاحة بالحكومة الفنزويلية- خطابًا إلى صديق له قال فيه: «**لا أُريدُ لنفسي شيئًا أكثر من أن أكون مع أحلام وآمال شعبي، وهذه هي التسوية الهائلة التي أشعر بها**

---

(٦) أي كَون الخطاب جماهيريًّا شعبيًّا موجَّهًا إلى عوام الناس. (المترجِم)

الآن على عاتقي، أشعر يا صديقي العزيز أن قوة أعتى منّي تسحبني كما يحدث في الأعاصير، لا أشعر بالانتماء إلى ذاتي، بل أشعر أن هذا يتجاوزني، ليس لدي طموحات شخصية» (Garrido, 2002: 91)، وتكثُر ديناميات «قبل» و«بعد» في وصف تأثير القيادة في حياة الناس. فعلى سبيل المثال «كنا مثل تلك الحيوانات الصغيرة المحبوسة، التي تتلقَّى في فمها طعامَها اليومي، لقد فَقَدنا القدرةَ على الوجود وعلى الدفاع عن أنفسنا والقتال من أجل ما كان لنا... حتى جاء شافيز» (Roz, 2003: 52)، وقد كان لوبان أيضًا أحد رجال الأقدار من هذا الطراز، وفي أوقات التراجع والاضطرابات «كان لوبان في كل مرة يتحدَّث فيها عن فرنسا وماضيها ومستقبلها، يظهر في صورة ذلك الذي يُمسك بعصا الحضارة الفرنسية، ذلك الذي يُمسك بالشعلة، الشعلة الفرنسية القادمة من بعيد، وليس لنا الحق في أن ندعها تخمد، لقد كان طموحه الأول -بغض النظر عن مصيره الشخصي- أن يظلَّ مخلصًا لهذا الواجب» (Daoudal, 2002: 21).

إن القادة -إذن- **هم تجسيد حيّ للقضية، وهكذا يتأكَّد استنتاج هوارد غاردنر** (Howard Gardner) القائل بأن جانبًا حاسمًا من جوانب القيادة بوصفها سردية هو مجموعة من **«قصص الهُوية»**. وفي تفاعُل هؤلاء القادة -بمفردهم ومن خلال تلاميذهم- مع الأتباع، تنتج مثل هذه القصص باستمرار: «عن أنفسهم، وعن جماعاتهم، وعن الأماكن التي أتوا منها، وتلك التي يتَّجهون إليها، وعمَّا كان ينبغي الخوف منه، والنضال ضده، والحلم به» (1995: 14)، ولكن مدى تشخيص كل قائد للسردية (القصة) أمرٌ بالغ الأهمية، وإلا فإن الفعالية ستتقوَّض، ثم تتلاشَى في نهاية المطاف. ولذلك، فالطريقة التي يُنفِّذ بها القائد مهمته لها أهمية كبيرة في تطور الديناميَّات الكاريزمية (Willner, 1984: 58–9)؛ إذ إن تجسيد القائد لروح المهمة ومضمونها يُعزِّز شعور الجدارة بالثقة من الجماعة وفي داخلها، فمن الأرجح أن يقبل الأتباع التحوّلات التي تقع في الاستراتيجية أو السياسات؛ **لأنهم يثقون أن القائد الذي يعرف ما هو الأفضل لجماعته، لن يفعل أبدًا أيَّ شيء يضرُّ بها.** وهذا يعكس الانفصال عن النظام العقلاني المميِّز لتعريف فيبر للهيمنة الكاريزمية: «إنها مكتوبة... لكني أقول لكم» (1958: 250).

جماعة أخلاقية

في الوقت ذاته، فإن السردية المتأصلة عن «الاختيار» و«الانتخاب»، المنسوبَيْن إلى الشعب (الذي هو الكيان الوطني البطولي الحقيقي)، إضافة إلى جعله تجسيدًا «للخير» خلال النضال ضد «الشر» (و«الشر» هو أولئك «الآخرون» الذين يعارضون الشعب، ويمثلون عدوَّه، وغالبًا ما يشاركون في تدبير المؤامرات ضده)، هي سردية تُحوّل نشطاءها إلى جماعة أخلاقية (moral community)، وترتقي هذه الجماعة إلى مرتبة كيانٍ مقدَّس، فتنفصل عن الفساد الدنِس المُحيط بها، من خلال ديناميات لاهوت سياسي يتشكَّل من الأساطير والطقوس والرموز، وتُمثِّل الشخصيات التاريخية صورًا رمزية لجوهر الجماعات المعنية، ففي حالة حزب «الجبهة الوطنية» تُمثِّل شخصية كلوفيس الأول (Clovis I) وشخصية جان دارك (Jeanne d'Arc) خصوصًا، مرجعيات وطنية مقدَّسة ورموزًا خالدة لعظمة فرنسا واستقلالها وسيادتها. أما الثورة البوليفارية فقد انطلقَت إلى آفاق جديدة تتمثَّل في عبادة سيمون بوليفار (Simón Bolívar)، فهو روحٌ حية ودليل للنشاط الثوري ودائمًا ما يُشبَّه زمن شافيز بالعصر الذي كان في ذلك المحرِّر، فهو النضال المتواصل نفسه لتحرير فنزويلا من مخالب القلَّة، وفي كل حالة من تلك الحالات يتعزَّز هذا الارتباط بين قداسة الشخصيات الماضية والقادة المسيحانيّين في الحاضر عبر طقوس شاملة، في شكل مواكب وتجمُّعات/مسيرات في الأماكن المقدَّسة للحركات أو أحرامها. وتعمل لحظات العبادة هذه أيضًا على تجسيد الطبيعة المجتمعية للقيادة الكاريزمية المتجذِّرة في النشوة الجماعية والانفعال الجماعي (Lindholm, 1990; Tiryakian, 1995)، فالطقوس تتيح رؤية القيم غير المادية التي هي في صميم الرابطة الكاريزمية، والتي تحوّل جماعة الأتباع إلى جماعة أخلاقية توحِّدها مشاعر المحبة والإخاء والمثالية والصلاح، وهذا التحويل إلى طقوس يُخْضِع هذه الجماعة الأخلاقية للتجربة، فالطقوس تساعد على تعزيز الشعور بالجماعية بوصفها شعبًا مختارًا، وتلعب دورًا حاسمًا في شرعنة الأبعاد الخلاصية (soteriological) لتلك الجماعة، ومن المهم أن نُشير إلى أن علم الاجتماع الثقافي قد عزَّز بلا شك من فهم دور الرمزية والطقوسية في الصراع على السلطة السياسية، من حيث اندماج الأداءات بين القادة والجماهير (Alexander, 2011).

مهمة لتحقيق الخلاص

يرتبط كل هذا بالنظرة إلى السياسة على أنها مهمة خلاصية تمتد عبر الأطُر الخطابية (سواء اللفظية أو الرمزية) لهذه الأديان السياسية، ويُكمل المفهومَيْن التوأمَيْن عن التاريخ المقدَّس (sacred history) والمكان المقدَّس (sacred place) مفهومٌ ثالث لا يقل أهمية، وهو **مفهوم الوقت المقدَّس** (sacred time)، فهناك أسطورة أخروية (eschatological) تقع في قلب نظرتهم إلى العالم (Tudor, 1972: 92)، فلا يجب أن يؤدّي رفض الحاضر إلى زواله فحسب، بل يُتوَّج نشاطهم السياسي بـ«مجتمع قادم» (a society to come)، يُصوَّر على أنه عصر جديد من الوفرة. وهناك «امتلاء للزمن» (fullness of time) (Talmon, 1962: 130) ليس -مع ذلك- دينيًّا بمعنى كونه إعجازيًّا أو معتمدًا على كيان خارق للطبيعة، فقد كانت «الاعتقادات الألفية» لهذه الحركات سياسية؛ إذ إن انقلاب الشؤون وظهور نظام جديد سيحدث داخل العالم، والشر الحاضر سيُفسح المجال أمام مستقبل خلاصي.

وفي الوقت نفسه، تُثبت الديناميات الداخلية لهذه الحركات -إلى حد ما- ذلك التأكيد على أن البعد العلماني للشعبوية الدينية يَفترض أيضًا وجودَ «علاقة خاصة» مع الإلهي في الحالات القصوى، ولتحقيق هذه المهمّة، كان لوبان غالبًا ما يُعطي انطباعًا بأن جماعته ترفُل في نِعَم الله، وكان مما قاله «**كما جاء في الإنجيل المقدَّس، ‹إنْ لَم يحفَظ الربُّ المدينة، فبَاطِلًا يَسهَرُ الحارِس›**»، وقد أكَّد لوبان -بغموض أحيانًا وصراحة في أحيان أخرى- على اعتقاده بأن قوَّة خارقة للطبيعة ستساعد جماعته في مسعاها نحو تحقيق الخلاص لفرنسا، وكما أشار لوبان فإن «التاريخ في لُبِّه ليس سلسلة بسيطة من الأسباب والنتائج، بل طيفٌ مفاجئ للأحداث التأسيسية» وما يُسمّيه «ساعات القدر... تلك التمظهرات التي تتجلّى فيها العناية الإلهية». وباستخدام تعبير أشاعه البابا يوحنّا بولس الثاني (John Paul II)، دعا مؤسِّس حزب «الجبهة الوطنية» أبناءَ شعبه إلى «اجتياز عتبة الأمل» مضيفًا «لسنا وحدنا، فقد بدأ الشعب الفرنسي تحرُّرَه وعنايةُ الله تحوطنا وترعانا»، لكن «وجود الله معهم» ليس دعوة إلى السلبية، فقد أعلن لوبان لأتباعه أن «العناية قد تتصرَّف بغض النظر عن ضعف روح المقاومة، ولكنها كما نعلم لا تُعِين إلَّا من أعانوا أنفسهم» (Zúquete, 2007: 88–91). وفي حالة «الجبهة الوطنية»، كانت الجماعة -التي قام الحزب/ الجبهة بدمجها وإحيائها- هي التي ستؤدي عاجلًا أم آجلًا إلى تجديد القيم وإلى الانبعاث الأخلاقي، بما يضع حدًّا للمادية والفردانية -قوى التفكّك- التي أفسدت فرنسا الخالدة. وزَعمَ لوبان في خطاب له أن «العدّو فيكم، ففي أرواح الفرنسيّين وقع التشوّه، وفي أعماق قلوبكم وأُسَرِكم وطلاقكم وكنائسكم ومدارسكم وصحفكم ومحاكمكم وكُتبكم... في كلِّ الأفكار الخاطئة والخواطر السلبية... في دواخلنا، يكمُن الشر الذي يُضعِف فرنسا الأمة والدولة، وفي دواخلنا يمكن أن نعثر على سبل بقائهم» (2001)؛ ولأن الشر يغمر الأرجاء، فإن نجاح «الجبهة الوطنية» سيجلب حتمًا -ومن وجهة نظر وجودية- تطهيرًا لهذا الشر إذ يقهره الخيرُ، وهذا هو المصير الذي تُبشِّر به «الاعتقادات الألفية» السياسية لدى الحزب.

وهذه الدينامية أوضح في حالة الثورة البوليفارية، فـ«اشتراكية القرن الحادي والعشرين» في نسختها النهائية، تتوافَق مع أسطورة «المملكة النهائية» (Final Kingdom)، والقائد في الواقع هو مَن أعلن ذلك: **ستستمر الثورة البوليفارية حتى «تصبح المملكة التي أعلنها المسيح حقيقة واقعة، مملكة المساواة مملكة العدالة، هذا هو نضالنا»**، وهذه المملكة ستضم العالم كلَّه: «لا يُمكننا أن نسمح للعالَم بالوصول إلى النهاية... إذا ضحَّينا من أجل البلاد، حينها فقط سننقذ أنفسَنا والعالم بعد ذلك» (2005: 721–2)، ومع أن كثافة الرؤى «الألفية» تتبايَن من مجموعة إلى أخرى، فإن الصورة الكلية هي صورة جماعة واقعة بين عصرَيْن -على أعتاب العالَمَيْن- تُحذِّر من النصر الوشيك لقوى الشر، وتنادي باستجابة شمولية (totalistic) ستدحَرُها وتفتح طاقة النور أمام مستقبل يَنعم بالخلاص.

إن سياسات الخلاص التي تنتهجها هذه الحركة هي انعكاس للأسطورة الأُخروية التي تدمج الواقع في كلٍّ متماسك، ولا تفصل الماضي عن المستقبل، وتُفسِّر دور الجماعة في التاريخ ومعنى وجودها، ولهذا السبب يجب أن تسعى السياسة إلى إحداث تحوُّل كلِّي، فتقوم بإزالة الشرور (الظلم وعدم المساواة والإقصاء والقمع والانحطاط والتفسّخ... إلخ) وتقدِّم إجابة عن سؤال الوجود نفسه (Garcia-Pelayo, 1964: 192–3; Sironneau, 2000: 63–4)، وكما كتب هنري دروش في كتابه «**سوسيولوجيا الأمل**» (Sociology of Hope)، «من النادر ألَّا يلتمس العهدُ المسيحاني في جِدَّته وحداثته ماضيًا بعيدًا أو غيرَ معروف أو منسيًّا أو غيرَ واعٍ، يستحضره في الحاضر من أجل إيجاد خطّته

للمستقبل» (1979: 91–2)، والمركزية التي يحظى بها عصر جان دارك أو بوليفار في التوقعات من «العالم القادم»، والاحتفالات الطقوسية به داخل هذه الحركات الشعبوية النبوية-الخلاصية (prophetic-soteriological)، تؤكِّد بالفعل هذه الحقيقة، **غير أن هذه الأديان السياسية دومًا ما تكون مشروطة ومؤقتة، فهي ليست كيانًا دائمًا ولكنها في الواقع محدودة زمانيًا بالضرورة،** فهي تعتمد أيضًا على عوامل تتراوح بين التغيرات في القيادة (نتيجة التقدم في السن أو الوفاة)، إلى التخفيف من الشعور بالأزمة التي غذَّت ديناميتها أول الأمر، مما يجعل الدين السياسي يذبل بمرور الوقت وينحصر في مجموعة صغيرة من المؤمنين الصادقين.

خاتمة: بحثًا عن التجديد في السياسة

لا بُدَّ للأعمال التي تتناول النمط الفرعي الديني من الشعبوية أن تتجاوز تركيزَها الأساسي على العالم المسيحي الغربي، وكذا معاييرَ الديمقراطيات الليبرالية، إلى أنظمة هجينة أخرى، إذ ما يزال التركيز متمحورًا -بشكل كبير- حول الغرب. وفي هذا الصدد، يُعَدُّ صعودُ الشعبوية الدينية (في بُعدها الديني الصريح الأول) قوة مضادة لرؤية الحداثة الغربية التي تُصوَّر بوصفها موضعًا للانعتاق ونزع السحر، وبوصفها محكومة بالعقلانية الشكلية؛ إذ تعمل الحركات الشعبوية الدينية على إعادة السحر إلى العالم، وإظهار الاعتقاد بأن هناك ترابطًا بين الإرادتَيْن الإنسانية والإلهية.

وبالمثل، فإن انتشار الشعبوية الدينية (في بُعدِها الثاني الضمني) يُتيح بديلًا عن «نزع السحر عن السياسة» (disenchantment of politics) المنتشر في المجتمعات الديمقراطية الحديثة في وقت انحسار الأحزاب الجماهيرية التي تشهد تراجُعًا في العضوية، فضلًا عن نمو السخط السياسي وهيمنة الطبقات البيروقراطية والتكنوقراطية على الحكومات. وبعد «القضاء التدريجي على السياسة بوصفها أداة للخلاص في هذه الدنيا» المتجذِّر في المشاريع الكبيرة والرؤى الطامحة لعالم أفضل (Van Kersbergen, 2010: 41)، تميل الشعبويات الدينية (بدرجات متفاوتة) إلى غَمر المجال السياسي بحماسة وحمية دينيتَيْن، تنبّؤًا برؤية للسياسة تكون فيها أداة لتأسيس مجتمع جديد.

وكما نعلمُ فقد شهد التاريخ عددًا من التحذيرات من عواقب «العصر الآلي» (mechanical age)، وكما لاحظ توماس كارليل، فإن «ما يهمّنا اليوم هو المادي والعملي المباشر فحسب، لا الإلهيّ والروحيّ» (1869: 333)، ولكن حتى مع الإقرار بأن النشاط السياسي قد يتجلَّى في أماكن أخرى (مثل الحركات الاجتماعية)، فإن الحقيقة هي أن اللَّامبالاة تجاه السياسة التقليدية ووسائل التمثيل التقليدية قد أصبحت وكأنها وضعًا حداثيًا (modern condition)، وقد أُلقِيَت أيضًا باللائمة في صعود الشعبويات المتجذرة في أُطُر الخلاص السحرية، على هذا «التشويه» للسياسة التقليدية وتقليص مكانة الأحزاب السياسية (Mastropaolo, 2008: 40)، فإذا كانت السياسة -كالمعتاد- مُرادِفةً لكونها شأنًا بيروقراطيًا وتكنوقراطيًا، فإن الشعبوية ليست «سياسة عادية» (Moffitt and Tormey) (normal politics, ٢٠١٤: ٣٩٣)، ترتبط الشعبوية -وهذا يأتي في الصدارة بشكل مثالي في حالة الشعبوية الدينية- ببُعدٍ من الخيال والتعجب والأساطير، يمتد إلى ما يتجاوز بكثير النظرة الباردة للسياسة بوصفها تنظيمًا وإدارة (Oudenampsen, 2010: 20; Augusteijn, Dassen, and Janse, 2013: 258)، وبُغية تفسير نجاح جاذبية الدعوات الشعبوية في السياسة الديمقراطية، فإن من الضروري أيضًا مراعاة ما يوصف بأنه «الدور المحوري الذي تلعبه مشاعر الشغف» (Mouffe, 2005: 69) في تشكيل وتعبئة الهُويَّات السياسية الجمعية، ومن ثَمَّ جاءت الدعوة إلى تنشيط الحياة الديمقراطية من خلال «إعطاء الديمقراطية فرصة جديدة للحياة وقوةً جديدة وشغفًا جديدًا» - فهي مطلوبة لأن «كلمة ‹الديمقراطية› تحوَّلت إلى كلمة باهتة» (Touraine, 1997: 190). وهذا هو الحال حتى إذا كان هناك تحذير متكرِّر من الذهاب بعيدًا باتجاه «الإيمان والخلاص» في السياسة الحديثة، والمخاطر الكامنة التي تُمثِّلها صيغ «اللاهوت السياسي» ((political theologies (Arato, 2015: 50))، إضافة إلى الحاجة إلى إيجاد توازُن ضروري بين السياسة الذرائعية (instrumental politics) والسياسة بوصفها حماسة (Ezrahi, 2002: enthusiasm) (181).

وإجمالًا، فإن أهم ملاحظة يمكن أن تنبثق من هذه النظرة العامة على عملية التعبير عن الدعوات الشعبوية في السياسة الحديثة، **هي أن من الضروري التركيز على الدوائر الشعبوية لا على مطالبها المادية فحسب،** بل -وهذا أمرٌ بالغ الأهمية لاستيعاب القوة التعبوية للشعبويات الدينية بجميع أشكالها- على المصفوفة الثقافية-الدينية والرمزية غير المادية، وتوقعاتها ورغباتها الشعبية وآمالها المتعالية في وجود

أكـثر إشـباعًا وإرضـاء، **ومـن شـأن هـذا النهـج أن يُسـهِم مبـاشرة في دراسـة السياسـة والديـن في القـرن الحـادي والعشريـن والصلـة القائمـة بينهـما**، فهنـاك مواجهـةٌ متكـرِّرة بـين المجالَـيْن، فيهـا الكثـير مـن التقاطعـات والتداخـلات، وليـس الصـدام.

المراجع

- Abromeit, John, Bridget Maria Chesterton, Gary Marotta, and York Norman (eds). 2016. Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies. London: Bloomsbury.
- Alamdari, Kazem. 1999. "Who holds the power in Iran? Transition from populism to clientelism," CIRA Bulletin, 15(1): 31–4.
- Albertazzi, Daniele and Duncan McDonnell. 2008. "Introduction: the sceptre and the spectre," in Danielle Albertazzi and Duncan McDonnell (eds), Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy. New York: Palgrave Macmillan, 1–11.
- Alexander, Jeffrey. 2011. Performance and Power. Malden: Polity Press.
- Apahideanu, Ionut. 2014. "Religious populism: the coup de grâce to secularisation theories," South-East European Journal of Political Science, II (1, 2): 71–100.
- Arato, Andrew. 2015. "Political theology and populism," in Carlos de la Torre (ed.), The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives. Lexington: University Press of Kentucky, 31–58.
- Aron, Raymond. 1978. "History and politics," in Miriam Bernheim Conant (ed. and trans.), Politics and History: Selected Essays by Raymond Aron. New York: The Free Press, 237–48.
- Augusteijn, Joost, Patrick Dassen, and Maartje Janse. 2013. Political Religion Beyond Totalitarianism: The Sacralization of Politics in the Age of Democracy. New York: Palgrave Macmillan.
- Bagehot, Walter. 1872. Physics and Politics, reprint. Charleston: BiblioBazaar.
- Berger, Peter L. 2011. Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore. Amherst: Prometheus Books.
- Berkwitz, Stephen C. 2008. "Resisting the global in Buddhist nationalism: Venerable Soma's discourse of decline and reform," The Journal of Asian Studies, 67(1): 73–106.
- Brody, David. 2012. The Teavangelicals: The Inside Story of How the Evangelicals and the Tea Party are Taking Back America. Grand Rapids: Zondervan.
- Burrin, Philippe. 1997. "Political religion: the relevance of a concept," History and Memory, 9(2): 321–49.
- Buzalka, Juraj. 2005. "Religious populism? Some reflections on politics in post-socialist South-East Poland," Slovak Foreign Policy Affairs, 6(1): 75–84.
- Calhoun, Craig. 2012. "Time, world, secularism," in Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds), The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society. New York: New York University Press, 335–65.
- Canovan, Margaret. 1999. "Trust the people! Populism and the two faces of democracy," Political Studies, 47(1): 2–16.
- Canovan, Margaret. 2002. "Taking politics to the people: populism as the ideology of democracy," in Yves Mény and Yves Surel (eds), Democracies and the Populist Challenge. London: Palgrave Macmillan, 25–44.
- Canovan, Margaret. 2005. The People. Cambridge: Polity Press.
- Carlyle, Thomas. 1869. Critical and Miscellaneous Essays: Collected and Republished, Vol. 2. London: Chapman and Hall.
- Casanova, José. 2011. "Religions, secularizations and modernities," European Journal of Sociology, 52(3): 425–45.
- Chávez, Hugo. 2005. "Selección de discursos del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Tomo VII." Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República: 721–2.
- Clark, J. C. D. 2012. "Secularization and modernization: the failure of a 'grand narrative,'" The Historical Journal, 55(1): 161–94.
- Creech, Joe. 2006. Righteous Indignation: Religion and the Populist Revolution. Urbana: University of Illinois Press.
- Daoudal, Yves. 2002. La face cachée de Le Pen. Paris: Éditions Godefroy de Bouillon.
- Davie, Grace. 2010. "Resacralization," in Bryan S. Turner (ed.), The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion. Malden: Wiley-Blackwell, 160–77.
- de la Torre, Carlos. 2000. Populist Seduction in Latin America. Athens: Ohio University Press.
- de la Torre, Carlos. 2015. "Introduction: power to

lisme?," Cités, 49(1): 11–25.

- Gregor, A. James. 2012. Totalitarianism and Political Religion: An Intellectual History. Palo Alto: Stanford University Press.
- Hadiz, Vedi R. 2016. Islamic Populism in Indonesia and the Middle East. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliday, Fred. 1982–3. "The Iranian revolution: uneven development and religious populism," Journal of International Affairs, 36(2): 187–207.
- Hawkins, Kirk A. 2010. Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective. New York: Cambridge University Press.
- Hermet, Guy. 2007. "Populisme et nationalisme," in Jean-Pierre Rioux (ed.), Les populismes. Paris: Éditions Perrin, 61–83.
- Hofstadter, Richard. 1996. The Paranoid Style in American Politics and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press.
- Hutter, Manfred. 2006. "Manichaeism," in Kocku von Stuckrad (ed.), The Brill Dictionary of Religion, Vol. 2. Leiden: Brill, 1142–4.
- Jagers, Jan and Stefaan Walgrave. 2007. "Populism as political communication style: an empirical study of political parties' discourse in Belgium," European Journal of Political Research, 46(3): 319–45.
- Kalyvas, Andreas. 2008. Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press.
- Kersbergen, Kees van. 2010. "Quasi-messianism and the disenchantment of politics," Politics and Religion, 3: 28–54.
- Le Pen, Jean-Marie. 2001. "21ème fête des Bleau-Blanc-Rouge," September 23. http://www.frontnational.com/doc_interventions_detail.php?id_inter=15, accessed July 21, 2005.
- Lecoeur, Erwan. 2003. Un néo-populisme à la française: trente ans de Front national. Paris: Éditions La Découverte.
- Lindholm, Charles. 1990. Charisma. Cambridge: Basil Blackwell.
- Linz, Juan J. 2004. "The religious use of politics the people? Populism, insurrections, democratization," in Carlos de la Torre (ed.), The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives. Lexington: University Press of Kentucky, 1–28.
- de la Torre, Carlos and Cythia J. Arnson. 2013a. "Introduction: the evolution of Latin American populism and the debates over its meaning," in Carlos de la Torre and Cythia J. Arnson (eds), Latin American Populism in the Twenty-First Century. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1–35.
- de la Torre, Carlos and Cythia J. Arnson. 2013b. "Conclusion: the meaning and future of Latin American populism," in Carlos de la Torre and Cythia J. Arnson (eds), Latin American Populism in the Twenty-First Century. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 351–76.
- Desroche, Henri. 1979. The Sociology of Hope, trans. Carol Martin-Sperry. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dorraj, Manochehr. 2014. "Iranian populism: its vicissitudes and political impact," in Dwayne Woods and Barbara Wejnert (eds), The Many Faces of Populism: Current Perspectives. Bingley: Emerald Books, 127–42.
- Ezrahi, Yaron. 2002. "Political style and political theory—totalitarian democracy revisited. Comments on George L. Mosse paper," in Yehoshua Arieli and Nathan Rotenstreich (eds), Totalitarian Democracy and After. London: Frank Cass, 177–82.
- Frykenberg, Robert E. 2008. "Hindutva as a political religion: an historical perspective," in Roger Griffin, Robert Mallett, and John Tortorice (eds), The Sacred in Twentieth-Century Politics: Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne. New York: Palgrave Macmillan, 178–220.
- Garcia-Pelayo, Manuel. 1964. Mitos y simbolos politicos. Madrid: Taurus.
- Gardner, Howard. 1995. Leading Minds: An Anatomy of Leadership. New York: Basic Books.
- Garrido, Alberto. 2002. El otro Chávez: testimonio de Herma Marksman. Mérida: Producciones Karol.
- Gentile, Emilio. 2006. Politics As Religion. Princeton: Princeton University Press.
- Godin, Christian. 2012. "Qu'est-ce que le popu-

lism in the Twenty-First Century. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 85–115.

- Pasquino, Gianfranco. 2008. "Populism and democracy," in Danielle Albertazzi and Duncan McDonnell (eds), Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy. New York: Palgrave Macmillan, 15–29.
- Paul, Herman. 2013. "Religion and politics: in search of resemblances," in Joost Augusteijn, Patrick Dassen, and Maartje Janse (eds), Political Religion Beyond Totalitarianism: The Sacralization of Politics in the Age of Democracy. New York: Palgrave Macmillan, 15–32.
- Payne, Stanley F. 2008. "On the heuristic value of the concept of political religion and its application," in Roger Griffin, Robert Mallett, and John Tortorice (eds), The Sacred in Twentieth-Century Politics: Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne. New York: Palgrave Macmillan, 21–35.
- Porter-Szucs, Brian. 2011. Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland. New York: Oxford University Press.
- Prud'Homme, Jean-François. 2001. "Un concepto evasivo: el populismo en la ciencia política," in Guy Hermet, Soledad Loaeza, and Jean-François Prud'Homme (eds), Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos. México City: El Colegio de México, 35–63.
- Roberts, Kenneth M. 2013. "Parties and populism in Latin America," in Carlos de la Torre and Cythia J. Arnson (eds), Latin American Populism in the Twenty-First Century. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 37–60.
- Roberts, Kenneth, M. 2015. "Populism, political mobilizations, and crisis of political representation," in Carlos de la Torre (ed.), The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives. Lexington: University Press of Kentucky, 140–58.
- Rovira Kaltwasser, Cristóbal. 2015. "Explaining the emergence of populism in Europe and the Americas," in Carlos de la Torre (ed.), The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives. Lexington: University Press of Kentucky, 189–227.
- Roz, José Sant. 2003. Bolívar y Chávez. Merida: and/or the political use of religion: ersatz ideology versus ersatz religion," in Hans Meier (ed.), Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships, trans. Jodi Bruhn. New York: Routledge, 107–25.
- Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell, and Olivier Roy (eds). 2016. Saving the People: How Populists Hijack Religion. London: C. Hurst and Co.
- Mastropaolo, Alfio. 2008. "Politics against democracy: party withdrawal and populist breakthrough," in Danielle Albertazzi and Duncan McDonnell (eds), Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy. New York: Palgrave Macmillan, 30–48.
- Moffitt, Benjamin and Simon Tormey. 2014. "Rethinking populism: politics, mediatisation and political style," Political Studies, 62: 381–97.
- Moore, Sally F. and Barbara G. Myerhoff. 1977. "Introduction: secular ritual, forms and meanings," in Sally F. Moore and Barbara Myerhoff (eds), Secular Ritual. Amsterdam: Van Gorcum, 3–24.
- Mouffe, Chantal. 2005. "The 'end of politics' and the challenge of right-wing populism," in Francisco Panizza (ed.), Populism and the Mirror of Democracy. London: Verso, 50–71.
- Mudde, Cas. 2015. "Conclusion: some further thoughts on populism," in Carlos de la Torre (ed.), The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives. Lexington: University Press of Kentucky, 431–51.
- Mudde, Cas and Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2013. "Exclusionary vs. inclusionary populism: comparing contemporary Europe and Latin America," Government and Opposition, 48(2): 147–74.
- Oudenampsen, Merijn. 2010. "Speaking to the imagination," Open, 20: 6–20.
- Ostiguy, Pierre. 2017. "Populism: A Socio-Cultural Approach," in Cristóbal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, and Pierre Ostiguy (eds). The Oxford Handbook of Populism. New York: Oxford University Press.
- Panizza, Francisco. 2013. "What do we mean when we talk about populism?," in Carlos de la Torre and Cythia J. Arnson (eds), Latin American Popu-

- Weiss, Naama and Keren Tenenboim-Weinblatt. 2016. "Israel: right-wing populism and beyond," in Toril Aalberg et al. (eds), Populist Political Communication in Europe: A Cross-National Analysis of XX European Countries. London: Routledge, 207–20.
- Williams, Rhys and Susan M. Alexander. 1994. "Religious rhetoric in American populism: civil religion as movement ideology," Journal for the Scientific Study of Religion, 33(1): 1–15.
- Willner, Ann Ruth. 1984. The Spellbinders: Charismatic Political Leadership. New Haven: Yale University Press.
- Woods, Dwayne. 2014. "The many faces of populism: diverse but not disparate," in Dwayne Woods and Barbara Wejnert (eds), The Many Faces of Populism: Current Perspectives. Bingley: Emerald Books, 1–25.
- Yates, Joshua J. 2007. "The resurgence of jihad and the specter of religious populism," SAIS Review of International Affairs, 27(1): 127–44.
- Zanatta, Loris. 2008. "El populismo, entre religión y política: sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina," Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 19(2): 29–45.
- Zanatta, Loris. 2014. "La relación entre populismo y religión salta a la vista," La Voz, July 10. http://www.lavoz.com.ar/ciudad-equis/la-relacion-entre-populismo-y-religion-salta-la-vista, accessed October 1, 2015.
- Zúquete, José Pedro. 2007. Missionary Politics in Contemporary Europe. Syracuse: Syracuse University Press.
- Zúquete, José Pedro. 2008. "The missionary politics of Hugo Chávez," Latin American Politics and Society, 50(1): 91–121.
- Zúquete, José Pedro. 2013. "On top of the volcano: missionary politics in the twenty-first century," Politics, Religion and Ideology, 14(4): 507–21.

Fuerza Bolivariana de la Universidad de Los Andes.

- Scott, James C. 1990. Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven: Yale University Press.
- Sironneau, Jean-Pierre. 1982. Sécularisation et religions politiques. Paris: Mouton Éditeur.
- Sironneau, Jean-Pierre. 2000. Métamorphoses du mythe et de la croyance. Paris: L'Harmattan.
- Stavrakakis, Yannis. 2005. "Religion and populism in contemporary Greece," in Francisco Panizza (ed.), Populism and the Mirror of Democracy. London: Verso, 224–49.
- Stępińska, Agnieszka, Artur Lipiński, Agnieszka Hess, and Dorota Piontek. 2016. "Research on populist political communication in Poland," in Toril Aalberg et al. (eds), Populist Political Communication in Europe: A Cross-National Analysis of XX European Countries. London: Routledge, 311–25.
- Taggart, Paul. 2002. "Populism and the pathology of representative politics," in Yves Mény and Yves Surel (eds), Democracies and the Populist Challenge. New York: Palgrave Macmillan, 62–80.
- Taguieff, Pierre-André. 2007. "Le populisme et la science politique," in Jean-Pierre Rioux (ed.), Les populismes. Paris: Éditions Perrin, 17–59.
- Talmon, Yonina. 1962. "Pursuit of the millennium: the relation between religious and social change," Archives Européennes de Sociologie, 3(1): 125–48.
- Tiryakian, Edward A. 1995. "Collective effervescence, social change and charisma: Durkheim, Weber and 1989," International Sociology, 10(3): 269–81.
- Touraine, Alain. 1997. What is Democracy?, trans. David Macey. Boulder: Westview Press.
- Tucker, Robert C. 1968. "The theory of charismatic leadership," Daedalus, 97(3): 731–56.
- Tudor, Henry. 1972. Political Myth. London: Macmillan.
- Wakefield, Jonathan. 2013. Saving America: A Christian Perspective of the Tea Party Movement. Houston: Crossover.
- Weber, Max. 1958. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Scribner.

حـــوارات

- **الإســلام والدولــة العلمــانية: هل العلاقة ممكنــة؟**
  حوار مع البروفيسور أحمد ت.كورو

- **العلمانية والإسلاميــة في سياق الاستعمار والتحرّر**
  حوار مع الأستاذ حسن أبو هنية

- **سجالات «الدولة المستحيلة»: ردود وتعقيبات**
  حوار مع البروفيسور وائل حلاق، المحاور: عثمان أمكور

الإسلام والدولة العلمانية:
هل العلاقة ممكنة؟

حوار مع البروفيسور أحمد ت.كورو

نستضيف في هذا الحوار البروفيسور أحمد ت. كورو، أستاذ العلوم السياسيّة ومدير مركز الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة سان دييغو الحكومية (San Diego State University). وقد أصدر كورو كتابَيْن حول الموضوع، نالا عددًا من الجوائز والإشادات، وكلاهما تُرجِم إلى عدّة لغات. يُحلِّل كتابه الصادر عام ٢٠٠٩م **العلاقات بين العلمانية والإسلام والمسيحية والدولة**، وقد تُرجِم إلى العربية عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في عام ٢٠١٢م بعنوان «**العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، وتركيا**»، وفي عام ٢٠١٩م كتب كورو كتابًا آخرَ يُركِّز على العلاقات التاريخية بين الإسلام والدولة، وقد تُرجِم أيضًا إلى العربيّة وصدر أيضًا عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في العام الماضي (٢٠٢١م) بعنوان «**الإسلام والسلطوية والتأخُّر: مقارَنات عالمية وتاريخية**».

في هذا الحوار، نطرح على البروفيسور كورو مجموعة من الأسئلة حول مستجدات نظرية العلمنة، وتحوّلات السياسات الدينية في ظلِّ تصاعد المد اليميني والشعبوي وتزايد نبرة الإسلاموفوبيا عالميًّا، كما يتطرَّق الحوار إلى تناول التقسيم الذي اقترحه كورو للعلمانية إلى «**حازمة**» و«**سلبية**» بمزيد من التحليل، ويتناول الحوار أيضًا خُلاصات كتابه الأخير بخصوص العلاقة بين العلمانية والإسلام، وبرامج الأحزاب الإسلامية وتصوّرها عن الدولة المأمولة.

مركز نهوض: في كتابك الأخير «**الإسلام والسلطوية والتأخُّر: مقارَنات عالميّة وتاريخية**» (الذي صدَرت ترجمته العربيَّة في عام ٢٠٢١م)، تقول إن التاريخ الإسلامي عرف في وقت مبكر نوعًا من الفصل بين السلطات الدينية والسياسية. ومن ثَمَّ تقول إن الإسلام لا يرفض بطبيعته فصل الدين عن الدولة؛ ومن ثَمَّ فليست هنالك مشكلة جوهرية بين الإسلام والعلمانية. يُمكن أن يتوجَّه الاعتراض على ذلك من جهتَيْن: **الأولى**: أن التجربة المؤسسة للإسلام في عصر النبيّ صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، لم تعرف مثل هذا الفصل وظلَّت تُمثِّل للمسلمين في تاريخهم النموذج المُلهِم فيما يسعون لاستعادته. **الثاني**: أنه على الرغم من الفصل المؤسسي ظلَّت الشريعة هي أساس شرعية النظام السياسي، وعماد منظومته القانونية. فكيف تردّ على هذا؟

أحمد ت. كورو: شكرًا على هذا السؤال المحوري. يبدأ كتابي الأخير بتساؤل معاصر: لماذا تعاني الدول ذات الأغلبية المسلمة من مستويات عالية من السلطوية والاستبداد ومستويات متدنِّية من النمو الاجتماعي والاقتصادي، مقارنة بالمعدَّلات العالمية؟ وينتقد الكتاب التفسيرات التي ترى في الإسلام سبب هذا التفاوُت، ويوضح كيف كان المسلمون أكثر تطوّرًا -من الناحية الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية- من أوروبا الغربية في الفترة بين القرنَيْن الثامن والثاني عشر الميلاديَّيْن. فخلال

هـذه القـرون أخرجَـت المجتمعـات المسـلمة أبـرز وأهـمَّ العلـماء والتجّـار والمكتبـات والمـدن عـلى مسـتوى العالَـم.

ويتسـم هـذا العـصر الذهبـي الإسـلامي بسِـمتَيْن أساسـيّتَيْن، **أولاهـما:** أن التقـدم العلمـي والاقتصـادي في ذلك الوقـت كان نتيجـة جهـود مشـتركة لأنـاس مـن خلفيـات دينيـة متنوعـة مـن المسـلمين السـنة والشـيعة واللَّأدريّـين والمسـيحيّين واليهـود وغيرهـم. كان المسـلمون هـم الأغلبيـة، ولكنّهـم تعاوَنـوا مـع آخريـن وتعلَّمـوا منهـم. أمـا **السـمة الثانيـة:** فهـي أنـه خـلال تلـك الحقبـة كان هنـاك مسـتوى مـا مـن الفصـل بـين العلـماء وسـلطات الدولـة، فالغالبيّـة العظمـى مـن العلـماء -بمـا فيهـم شـخصيات بـارزة مثـل أبي حنيفـة ومالـك والشـافعيّ وابـن حنبـل- رفضـت العمـل في خدمـة جهـاز الدولـة. وقـد أسـهم هـذا الفصـل بـين الديـن والدولـة -بشـكل كبـير- في الديناميـة الفلسـفية للعـصر الذهبـي الإسـلامي.

فوَفقًـا لتحليـل حديـث، لم تعمـل سـوى نسـبة ٩٪ في منصـب القضـاء وغـير ذلـك مـن المناصـب مـن أصـل ٣٩٠٠ عـالم عاشـوا في الـشرق الأوسـط بـين عامَـيْ ٧٠٠م و١٠٥٠م، بينـما كان لـدى ٩١٪ مواردهـم وتمويلهـم الخـاص، الـذي جـاء غالبًـا مـن التجـارة. عـلى سـبيل المثـال، كان أبـو حنيفـة يتاجـر في الحريـر، وقـد رفـض عـرض الخليفـة العبـاسي وإلحاحـه عـلى تـولّي منصـب القضـاء؛ فلـم يقبـل العـرضَ عـلى الرغـم مـن سـجنه حتـى المـوت.

ومـع ذلـك، وبعـد القـرن الحـادي عـشر الميـلادي، شـهدت مناطـق آسـيا الوسـطى وإيـران والعـراق تغيـيرًا عـلى عـدة مسـتويات، فقـد أدَّت تحـولات اقتصاديـة وسياسـية ودينيـة إلى صعـود نظـام اقتصـادي شـبه إقطاعـي ونظـام عسـكري للدولـة وهيمنـة دينيـة للسـنة. وقـد أسـهم الخلفـاء العباسـيون والسـلاطين السـلاجقة والمـدارس النظاميـة في إحـداث هـذا التحـول، وأصبح النظـام الجديـد يرتكـز عـلى تحالُـف العلـماء والدولـة، الـذي أدى تدريجيًّـا إلى تهميـش الفلاسـفة والتجـار، وقـد انتـشر هـذا النظـام الجديـد في سـوريا ومـصر وبقيـة العـالم الإسـلامي بعـد القـرن الثـاني عـشر الميـلادي.

وقـد شـهد تحالـف العلـماء والدولـة عمليـة مأسَسـة عميقـة في عهـد الدولـة العثمانيّـة؛ فيـما ترسّـخت نسـخته الشـيعية في عهـد الدولـة الصفويـة في إيـران. وعـلى الرغـم مـن محـاولات الإصـلاح فقـد بقـي هنـاك تأثـير كبـير لأشـكال مختلِفـة مـن تحالُفـات العلـماء والدولـة في معظـم أجـزاء العـالم الإسـلامي المعـاصر، وقـد كانـت سـببًا في التوجهـات السـلطوية والتأخُّـر الاجتماعـي والاقتصـادي في كثـير مـن الـدول الإسـلامية لقـرونٍ عديـدة.

ومـن ثَـمَّ، فسـؤالكم صحيـح، ويؤكـد كتـابي عـلى أنـه كان هنـاك فصـل بـين السـلطات السياسـية والعلـماء الأوائل، وهـذا يوضّـح أن الإسـلام والدولـة العلمانيـة يمكـن أن يكونـا عـلى وِفـاق في أيَّامنـا هـذه. وفي الواقـع، فـإن نمـوذج النبـي محمـد -عليـه السـلام- والخلفـاء الراشـدين الأربعـة يدعـم فكـرتي. فبعـد وفـاة النبـي -عليـه السـلام- وبعـد أن أعقبـه الخلفـاء الأربعـة، لم يبـقَ قائـدٌ يأتيـه الوحـي مـن اللـه أو أحـد لديـه اتصـال مبـاشر بالرسـول ﷺ عـلى هـذا النحـو. ومـن ثَـمَّ، فـإن الجمـع بـين السـلطات الدينيـة والسياسـية أمـرٌ مسـتحيل اليـوم، بمعنـى أن ممارسـة النبـي لهـذا الأمـر شيءٌ فريـد، ويسـتحيل تكرارهـا.

إضافـة إلى هـذا، لم تكـن هنـاك «دولـة» مؤسسـية خـلال العهـد النبـوي وعهـد الخلفـاء الراشـدين. في الواقـع، كان معاويـة -مؤسـس الدولـة الأمويـة- هـو أول مَـن أقـام دولـة في التاريـخ الإسـلامي؛ لأنـه كان أوّل مـن اتخـذ حجّابًـا وحرسًـا وغـير ذلـك مـن رمـوز الدولـة المؤسسـية. وهكـذا، قامـت الدولـة بوصفهـا مؤسسـة علمانيـة حتـى في العصـور الإسـلامية الأولى.

وبعـد الاضطهـاد الأمـوي لآل البيـت، بمـا في ذلـك قتـل الحسـين سـبط النبـيّ -صـلى اللـه عليـه وسـلم- ، بـدأ الانفصـال بـين الأخـلاق الدينيـة والحكـم السـياسي في الظهـور، فقـد كان يُنظَـر إلى الحكـم السـياسي عـلى أنـه فاسـد واسـتبدادي، ومـن ثَـمَّ لا يتـماشى مـع صحيـح الأخـلاق الدينيـة. وقـد صـار هـذا التصـوّر هـو الأسـاس الـذي قـام عليـه انفصـال العلـماء الأوائـل عـن سـلطات الدولـة في الفـترة مـا بـين القرنَـيْن الثامـن ومنتصـف الحـادي عـشر الميلاديَّـيْن.

إضافـة إلى ذلـك، ليـس هنـاك في القـرآن أو الحديـث مـا يتطلَّـب وحـدة السـلطات السياسـية والدينيـة، ولهـذا السـبب فـسَّر بعـض العلـماء بعـد القـرن الحـادي عـشر الميـلادي تعبيـرَ «أولي الأمـر» -الـوارد في الآيـة ٥٩ مـن سـورة النسـاء- عـلى أنـه يطلـب مـن المسـلمين طاعـة العلـماء والدولـة. ولكـن الآيـة -في الواقـع- ليـس بهـا إشـارة لا إلى العلـماء ولا إلى الدولـة. وبالمثـل، فـإن المدافعـين عـن تحالُـف العلـماء والدولـة قـد وضعـوا حديثًـا بعـد القـرن الحـادي عـشر يقـول «الديـن» والدولـة توأمـان، ولكـنّ الواقـع يدلُّنـا عـلى أن هـذا الأثـر مـن المقـولات الساسـانيّة التـي تُنسَـب خطـأ إلى النبـي ﷺ.

أما فيما يتعلَّق بالجزء الأخير من سؤالكم: فنعم، بالنسبة إلى بعض المسلمين تنبع شرعية النظام القانوني من الشريعة، وقد اتَّفق المسلمون عمومًا على مقاصد الشريعة، **مثل حفظ النفس وحفظ العرض وحفظ المال وحفظ العقل وحفظ الدين**، إضافة إلى بعض المقاصد الأخرى مثل تحقيق العدالة. ويمكن للدولة العلمانية أن تُحقِّق جميع هذه المقاصد.

ولكن الظروف تختلف تمامًا حول التفاصيل المتصلة بأحكام الشريعة، فهناك خلافات عميقة حول هذه الأحكام، ومعظمها تفسيرات من القرون الوسطى جاء بها بعض العلماء، فهي ليست أحكامًا إلهية، **ومع اتِّباع هذه الأحكام القروسطيّة سيكون من العسير إقامة دولة علمانية أو ديمقراطية اليوم.**

- **مركز نهوض:** يشهد العالم في السنوات الأخيرة ظاهرة بارزة، هي صعود اليمين وبروز القادة الشعبويّين، وقد أحدَثَت هذه الظاهرة تحوّلًا في الخطابات السياسية الداخلية والخارجية، وصارت تُمثِّل تحدّيًا عميقًا أمام الديمقراطية الليبرالية. في كتابك المُعنوَن بـ«العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين» (الصادر بالإنجليزية عام ٢٠٠٩م وبالعربية عام ٢٠١٢م)، تُميِّز بين نوعَيْن من العلمانية: العلمانيّة «الحازمة» (assertive) التي تحظر الحضور العامّ للدين (وتُعَدُّ فرنسا أبرز ممثل لها)، والعلمانية «السلبية» (passive) التي تُتيح هذا الحضور (وأبرز ممثل لها هي الولايات المتحدة الأمريكية)، فما هي الاختلافات بين السياسات الشعبوية اليمينية في البلاد التي تعتنق العلمانية «الحازمة» وتلك التي تتبنّى العلمانية «السلبية»؟ وبصيغة أخرى، هل ما زال هذا التمييز بين هذَيْن النمطَيْن من العلمانية مفيدًا، أم أن ظاهرة صعود اليمين قد غيَّرت الخارطة القديمة للعلاقات بين الدولة والدين تمامًا؟

أحمد ت. كورو: شكرًا على هذا السؤال المركَّب الذي يُركز على **مسألتَيْن**: الدولة العلمانية والشعبوية اليمينية. الدولة العلمانية تمتاز بسِمتَيْن، **أولاهما**: أنها لا تُحابي دينًا على حساب الأديان الأخرى، وهذا يتطلَّب ألَّا يكون هناك دين رسمي لها، ومن ثَمَّ لن يحظى دينٌ ما بمزايا مالية أو قانونية من الدولة، وهذا يعني أيضًا أن الدولة لن تمارس أي لون من التمييز ضد مواطنيها من الأقليات الدينية. أما السمة الثانية: فهي أن عملية التشريع في الدولة العلمانية لا تعتمد على الدين، ومن ثَمَّ إذا كان الإكليروس الكاثوليكي أو العلماء المسلمون أو أي جماعة دينية أخرى، هم من يسنّون القوانين فليس بإمكاننا تعريف هذه الدولة بأنها علمانية، لا سيّما إذا كانت الدولة تُحكَم بنظام ديمقراطيّ، فالقانون حينها يُصدره الشعب وممثّلوه بحسب احتياجات الشعب وظروفه المتغيرة، ولا يمكن أن تكون النصوص الدينية وتفسيرات العلماء لها هي الأساس الذي يقوم عليه القانون في مثل هذه الدولة.

حوالي ١٢٠ دولة من أصل ٢٠٠ دولة في العالم اليوم تُلبِّي هذه المعايير، ومن ثَمَّ يمكن وصفها بأنها علمانية، غير أن هناك زعمًا بأن الدولة العلمانية والمجتمع ذا الأغلبية المسلمة لا يمكن أن يتعايَشا، وهذا الزعم خاطئ تمامًا، فهناك ٥٠ دولة ذات أغلبيّات مسلمة في العالم، ومنها ٢٢ دولة علمانية.

ومع ذلك، يرفض بعض المسلمين مفهوم العلمانية لأنهم يرون أنه معاد للدين، وهذا التصوُّر الخاطئ يقوم على حقيقة أن ما مرَّ به كثيرٌ من المجتمعات الإسلامية كان نمطًا من العلمانيّة «الحازمة» التي تسعى إلى إقصاء الدين -وخاصة الإسلام- من المجال العام، فقد سادت العلمانية «الحازمة» في العديد من البلدان لا سيّما فرنسا والمكسيك، أما في العالم الإسلامي، فقد كانت الدول العلمانية في عمومها تقلِّد النموذج الفرنسي، واعتنقت نمطَ العلمانية «الحازمة»، وفي حالات مثل تركيا وتونس أدَّت العلمانية «الحازمة» إلى إنتاج سياسات تُقيِّد بعض الممارسات الدينية، مثل حظر ارتداء الحجاب [في المؤسسات العامة].

ولكن في الواقع، هناك نوعان مختلفان من العلمانية، وكما أوضحت في كتابي الصادر عام ٢٠٠٩م، فقد سادت العلمانية «الحازمة» في دول مختلفة كالولايات المتحدة وهولندا. أما العلمانية «السلبية» فتتطلَّب أن تلعب الدولة دورًا سلبيًّا [غيرَ نشِط] في السماح بالرموز الدينية والعلمانية جميعًا في المجال العام، فالعلمانية «السلبية» لها علاقة وُدية مع الأدوار العامة للأديان، ومن ثَمَّ فهي أكثر توافقًا بكثير مع الإسلام مقارنة بالعلمانية «الحازمة».

كما يؤكّد سؤالكم، فقد أصبحت الشعبوية اليمينية مؤثرة في السنوات العشر الأخيرة في كثير من الدول، ومنها الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا وروسيا والهند، وللشعبوية اليمينية ثلاثة مكوّنات رئيسة: **١)** قائد

ديماغوجي ٢) توظيف الدين لأغراض سياسية ٣) شعارات شعبوية قومية. وهكذا، أصبحت الشعبوية اليمينية تُمثِّل تحدِّيًا للعلاقات بين الدين والدولة في جميع البلدان التي صارت مؤثرة فيها.

وقد تناول كتابي الصادر عام ٢٠٠٩م مسألة حظر الحجاب التي بدأت في فرنسا في المدارس الثانوية في ٢٠٠٤م نتيجة جهود مشتركة لليسار ذي الأيديولوجيا العلمانية «الحازمة» واليمين المتطرِّف الموسوم بالإسلاموفوبيا. ومنذ ذلك الوقت، واصَل يساريّو العلمانية «الحازمة» واليمينيون المصابون بالإسلاموفوبيا دفاعَهم عن تقييد الرموز الإسلامية في المجال العام الفرنسي، أما في الولايات المتحدة فقد أعلنت إدارة دونالد ترامب -الشعبوية اليمينية المعروفة بتوجّهات الإسلاموفوبيا- عن حظر دخول مواطني حوالي ١٢ دولة مسلمة، غير أن إدارة ترامب لم تستطع فرض حظر على الحجاب أو غير ذلك من القيود على المسلمين في أمريكا؛ وهذا لغَلَبة العلمانية «السلبية» في الولايات المتحدة. أما في تركيا، فقد كنتُ آمُل أن أرى تحوّلًا من العلمانية «الحازمة» إلى العلمانية «السلبية»، ولكن في ظل النظام الشعبوي اليمينيّ بقيادة رجب طيب أردوغان، انتقلت تركيا من العلمانية «الحازمة» إلى الإسلاموية الشعبوية. وباختصار، فمفهومَيَّ عن العلمانية «الحازمة» والعلمانية «السلبية» ما يزالان مفيدَيْن لفهم العلاقات بين الدين والدولة، وفي الواقع هما مفيدان لاستكشاف مختلف نتائج الشعبوية اليمينية في البلدان المختلفة.

- **مركز نهوض:** اعتمد صعود الأحزاب اليمينية والشعبوية -بدرجة كبيرة- على الاستناد إلى رموز الهُويات الدينية والقومية، وليست هذه هي المرة الأولى التي تفشل فيها أطروحة العَلمنة في التنبّؤ بالأحداث، ففي ثمانينيات القرن العشرين الميلادي، وبعد ما يُعرَف بـ«عودة الدين» (Resurgence of Religion)، أعادت نظرية العلمنة صياغة دعواها بالقول بأن الدين لن ينحسر ويختفي في نهاية المطاف، ولكنه سيقتصر على المجال الخاص، فهل علينا الآن أن نراجع أطروحة العَلمنة مجدّدًا؟ أم أن علينا التخلي عنها بالكلية؟

أحمد ت. كورو: منذ بداية القرن العشرين وحتى نهاية السبعينيات منه، كان هناك توجه علماني قوي في جميع أرجاء العالم، وكان هذا واضحًا في القانون الذي فصَل الكنيسة عن الدولة في فرنسا في عام ١٩٠٥م، وفي عَلمنة المؤسسات العامة في الولايات المتحدة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، وكان واضحًا أيضًا في العالم الإسلامي؛ فكثير من دوله أُقِيمَت على أيدي قادة علمانيّين، ومنها الجمهورية التركية (١٩٢٣م) ومملكة إيران (١٩٢٥م) وجمهورية مصر (١٩٥٣م) والجمهورية العراقية (١٩٥٨م).

ولكن في الثمانينيات تصادف انحسار الأيديولوجيا الشيوعية عامة والاتحاد السوفيتي خاصة، مع انحسار عالمي للأيديولوجيات العلمانية، وارتبط صعود الأيديولوجيا الإسلامية في العالم الإسلامي بثلاثة أحداث وقعت في عام ١٩٧٩م: **الثورة الإيرانية، واقتحام الحرم المكي، وبدء الجهاد ضد الغزو السوفيتي لأفغانستان.** ولذا -من جديد- كانت الأسلمة في الدول الإسلامية جزءًا من صعود عالمي للأديان، وفي «إسرائيل» مثلًا صارت الأحزاب الدينية واليمينية أقوى من الأحزاب العلمانية والاشتراكية.

ويُمثِّل هذا الصعود الأخير للشعبوية اليمينية استمرارية لانبعاث الأديان في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين الميلادي، وهذا يُبيِّن أن الأديان لم تفقد أهميتها بوصفها أنظمة عقائدية أو قوى اجتماعية، وكذا لم تصبح الأديان أيضًا مجرَّد مسائل خاصة، فما زالت عامة للغاية، بل وسياسية أيضًا.

من ناحية أخرى، فإن فكرة العَلمنة قد تحظى مجدّدًا بأهمية في المستقبل، فاليوم هناك توجّه عَلمنة قوي في المجتمع الأمريكي، وقد كان هذا المجتمع الأمريكي خلال القرن العشرين أكثر تديُّنًا بكثير من مجتمعات أوروبا الغربية، ولكن لم يَعُد هذا هو الحال الآن، ففي السنوات الخمسة عشر الأخيرة زادت نسبة اللَّادينيّين من ١٠٪ إلى ٢٥٪ في الولايات المتحدة، وأحد أسباب هذا هو التعاون الوثيق بين كنائس مسيحية معينة وبين «الحزب الجمهوري» الأمر الذي يدفع معارضي «الحزب الجمهوري» إلى التوقف عن الذهاب إلى الكنائس.

وبالمثل، تُظهِر الاستطلاعات العامة في بعض الدول الإسلامية -مثل تركيا وإيران- أن كثيرًا من الشباب يتركون الإسلام كردَّة فعل على النظام الإسلامي شبه الثيوقراطي في إيران والنظام الإسلامي الشعبوي في تركيا وفي بعض الدول العربية أيضًا، ويبدو أن هناك معارضة علمانية عنيفة في أوساط الشباب الذين ينتقدون الأنظمة الإسلامية وتوظيفها السياسي للإسلام.

- **مركز نهوض:** أصبح خطاب الإسلاموفوبيا شديد

الالتصاق بخطابات اليمين الشعبويّ في الغرب (وربما أيضًا في الهند والصين)، حيث يُمثِّل الإسلام على أنه «آخَر» داخليّ وخارجيّ، وتُصوَّر الأقليّات المسلمة على أنها جماعات غريبة تُمثِّل تهديدًا لتجانُس الهُوية الوطنية (أو تنتهك «قِيَم الجمهورية»)، فما هو الدور الذي يلعبه هذا الخطاب في سياسات الهُوية التي يتبناها اليمين الشعبوي؟ وما هو تأثيره بعيد المدى في مبدأ حياد الدولة العلمانية تجاه الدين؟

أحمد ت. كورو: في العديد من بلدان أوروبا الغربية لا سيّما في فرنسا، تعارَضت خطابات الإسلاموفوبيا وسياساتها مع مبدأ الحياد، وقد أدَّى هذا إلى إضعاف العلمانية والديمقراطية في تلك البلدان، ومن المثير للاهتمام أن فرنسا قدَّمت استثناءات كثيرة للكاثوليك، فقد وفَّرت الحكومة تمويلًا عامًّا كبيرًا للمدارس الكاثوليكية الخاصة، التي تقوم بتعليم حوالي ربع جميع الطلاب في مراحل ما بين رياض الأطفال إلى الصف الثانيعشر، بل إن ستة من أصل ١١ عطلة رسمية في فرنسا هي عطلات كاثوليكية، غير أن العلمانية «الحازمة» الفرنسية رفضت عمومًا التسامح مع المطالب الدينية للمسلمين، ففي العام الماضي أقرَّ البرلمان الفرنسي مشروعَ قانون لمكافحة «الانفصالية»، وهو قانون يضع قيودًا على العديد من الحريات الدينية مع تركيز خاص على الإسلام.

ومع أن خطابات الإسلاموفوبيا قد اكتسبت أيضًا قوَّة في الولايات المتحدة مباشرة بعد الهجمات الإرهابية في ١١ أيلول/سبتمبر وفي عهد إدارة ترامب، فما زالت العلمانية «السلبية» والديمقراطية في أمريكا توفر -بشكل عام- فرصًا أفضل لاندماج المسلمين، وفي فرنسا يُعرِّف الدستور الدولة بأنها علمانية دون توضيح حدود تلك العلمانية، أما في الولايات المتحدة -وعلى العكس- يضع «التعديل الأوَّل للدستور» قيودًا على انخراط الدولة العلمانية في الشأن الديني، قائلًا إن الحكومة الفيدرالية لا يحقُّ لها تثبيت ديانة معينة ولا حظر ممارسة ديانة ما بحرية.

هناك تناقض كبير بين السياسة الخارجية الأمريكية التي شملت الغزو الأخير لأفغانستان والعراق، والسياسات المحلية الأمريكية التي توفِّر حقوقًا متساوية للمواطنين المسلمين، فمجلس النواب الأمريكي اليوم فيه ثلاثة أعضاء مسلمين، منهم **إلهان عمر** أول نائبة ترتدي الحجاب، **ورشيدة طليب** أول نائبة من أصول فلسطينية مسلمة، وكلتاهما ذات حضور عام كبير. وقد تزامَن هذا أيضًا مع تزايُد الانتقاد العام في الولايات المتحدة للسياسات الإسرائيلية ضد الفلسطينيّين. علاوةً على هذا، فقد عزَّز الرياضيّون والفنانون المسلمون، وغيرهم من من أصحاب المهن والاختصاصات من المسلمين مكانتَهم العامة في المجتمع الأمريكي.

أنا أنتقد سياسات فرنسا وبعض الدول الغربية الأخرى تجاه الأقليات المسلمة، ولكن أسوأ السياسات المعادية للإسلام اليوم توجد في الصين والهند وبعض الدول الآسيوية الأخرى، فالصين تسعى إلى تطهير عِرقيّ ودينيّ لعشرة ملايين مسلم من قومية الأويغور، من خلال وضع مليون منهم في معسكرات اعتقال، وإجبار بعض المسلمات الأويغور على الزواج من صينيّين من قومية الهان غير المسلمة، وتدمير العديد من المساجد. وفي الهند تقوم حكومة مودي القومية الهندوسية بالتمييز ضد المسلمين، ولا تتَّبع الاحتياطات اللازمة تجاه عمليات الإعدام لبعض المسلمين خارج إطار القانون من قِبَل متطرّفين هندوس.

وللأسف، لم تُولِ حكوماتُ البلدان الإسلامية السياسات الصينية ضدَّ مسلمي الأويغور اهتمامًا كافيًا، وهذه الحكومات تنتقد الإسلاموفوبيا في الغرب، لكنها لا تهتم بدرجة كافية بالإسلاموفوبيا في الصين.

- **مركز نهوض:** في تركيا التي تتناوَلها في كثير من أعمالك، تتزايد حدة الاستقطاب القائم على الهُوية قُبيل الانتخابات القادمة في ٢٠٢٣م، فبعد صعود حزب «العدالة والتنمية» استنادًا إلى النجاح الاقتصادي وقدرته على تمثيل الطبقات المحافظة، شهدت السنوات التي أعقبَت محاولة الانقلاب في عام ٢٠١٦م تقارُبًا بين الخطاب الإسلامي والخطاب القومي، ورأى مراقبون أن صعود الخطاب الشعبوي الإسلامي قد وصل إلى ذروته في إعادة «آيا صوفيا» مسجدًا، فكيف تقرأ تحوُّلات الخطاب السياسي في تركيا، وموقع الدين فيها؟ وما هو مستقبل النسخة الكمالية «الحازمة» من العلمانية؟

أحمد ت. كورو: بين عامَي ٢٠٠٢م و٢٠١٢م كانت حكومة حزب «العدالة والتنمية» بقيادة طيب أردوغان تحظى بشعبية كبيرة في تركيا بل وعالميًّا، فقد كانت تُعزِّز الديمقراطية وحقوق الإنسان وكانت ناجحة اقتصاديًّا وتحاول أن تنال العضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي، وكان أردوغان حينها مدافعًا عن الدولة العلمانية، وفي الواقع أُوصِي الإسلاميّين في مصر وتونس وليبيا بإقامة دول علمانية في حقبة «الربيع العربي». في

ذلك الوقت، كان لدى أردوغان ثلاثة حلفاء محليّين: أتباع فتح الله غولن، وكثير من الأكراد، وكثير من المثقفين الليبراليين.

ومنذ عام ٢٠١٢م إلى اليوم تغيّرت الكثير من الأمور، فقدامى أعضاء الحزب -ومنهم رئيس الوزراء الأسبق أحمد داوود أوغلو ووزير الاقتصاد الأسبق علي باباجان- غادَروا الحزبَ وأسّسوا أحزاب معارضة، فيما أقام أردوغان تحالُفًا جديدًا مع الحزب القومي الرئيس وبعض الجماعات القومية المتطرّفة، معلنًا شركاءه القدامى (أتباع غولن وكثير من الأكراد وكثير من المثقفين الليبراليين) إرهابيّين. وقد ألقى باللوم على أتباع غولن تحديدًا بسبب المحاولة الانقلابية الدموية الفاشلة التي وقعت في عام ٢٠١٦م. وإضافة إلى هذا، فقد أوقف أردوغان أيضًا محاولات انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي.

لم يَعُد أردوغان اليوم يدعو إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، بل على العكس قامت حكومته بالتحقيق في شأن مليون مواطن بتهم «الإرهاب»، وزجَّت بأكثر من ١٥٠ ألفًا منهم في السجون بتهم سياسية، واستولت على مليارات الدولارات من ممتلكات هؤلاء المواطنين، وقد سجنت الحكومة تحديدًا عددًا كبيرًا من الصحفيّين والأكاديميّين وغيرهم من المعارضين السياسيّين، وقد أدّى هذا إلى وقوع أزمة اقتصادية، ولذا فإن معدَّل التضخم الحالي يزيد على ٦٠٪ سنويًّا، وتواجه تركيا اليوم أكبر أزمة اقتصاديّة في الـ٢٠ عامًا الأخيرة.

وللتغطية والتستر على هذه المشكلات السياسية والاقتصادية، يوظِّف أردوغان الدين بشكل متزايد؛ فلم يَعُد يُشير إلى مفهوم الدولة العلمانية، ويعتقد أنه ما زال بإمكانه الحصول على أصوات الناخبين المسلمين المحافظين في انتخابات ٢٠٢٣م، من خلال افتتاح مساجد جديدة ومن خلال تقديم نفسه بوصفه المدافع الحقيقي الوحيد عن الإسلام، وقد جاءت خطوة تحويل «آيا صوفيا» من متحف إلى مسجد جزءًا من هذه السياسة، وقد قدَّمت بالفعل بعض الدعم الشعبي لأردوغان لفترة قصيرة.

لكن، بغض النظر عن نتائج الانتخابات القادمة، وعن فرص نجاح أردوغان أو فشله فيها، لا يجب أن تعود تركيا إلى العلمانية «الحازمة» الكمالية القديمة، فهذا يعني المراوحة بين الإسلام السياسي السلطوي والعلمانية السلطوية، وآمُل أن تُحوَّل تركيا إلى الديمقراطية عبر علمانية «سلبية» صديقة للدين.

- **مركز نهوض:** يُقدِّم كتابك الأخير تحليلًا تاريخيًّا مركَّبًا لمعالجة المشكلة المؤسسية للتخلُّف في البلدان الإسلامية، ومن التوصيات المهمة الواردة فيه ضرورة رفع يَد الدولة عن الاقتصاد، للسماح ببروز طبقة برجوازية مستقلة يمكنها دعم مبادرة الحركة الفكرية والدينية بشكل مستقل عن السلطة السياسية. ومع ذلك، فإن الخصوم الأيديولوجيين -من القوى العلمانية والإسلامية على السواء- يفكرون في الدولة بالطريقة نفسها، أي إنهم يسعون إلى الوصول إلى رأس السلطة وإعادة تصميم المجتمع بطريقة رأسية من الأعلى إلى الأسفل. فكيف يمكن للإصلاحيين الإسلاميين الإسهام في إعادة صياغة التحالُفات الرئيسة (السلطة السياسية والطبقات الاقتصادية والنخبة الفكرية والعلماء وغيرهم) بطريقة تُتيح مجالًا أرحب للإبداع الاقتصادي والفكري؟

أحمد ت. كورو: يؤكِّد كتابي على أنه من أجل التحول الديمقراطي والتنمية، هناك حاجة إلى وجود طبقة برجوازية مستقلة ومنتجة في العالم الإسلامي، ويرتبط هذا بالحاجة إلى إنهاء سيطرة الدولة على الاقتصاد وتوفير حماية حقيقية لحقوق الملكية، ومع ذلك -ولسوء الحظ- فإن كلًّا من الإسلاميين والعلمانيين في العالم الإسلامي يُركزون على الدولة بشكل مفرط.

في المستقبل، يجب على الإصلاحيين المسلمين أن يسعوا إلى إحداث تحول في العلاقات بين الطبقات السياسية والدينية والاقتصادية والفكرية، وتفكيك تحالُف العلماء والدولة أمر ضروري لكنه غير كافٍ، فالدول الإسلامية بحاجة أيضًا إلى ظهور طبقات فكرية واقتصادية ديناميكية، فقد قاد المسلمون العالَم في مجالات العلوم والاقتصاد في تاريخهم المبكر، ويمكن أن تكون لديهم نهضة في المستقبل القريب. ولذلك، يحتاجون إلى إجراء نقد ذاتي سيؤدي إلى إحداث إصلاحات في العلاقات لا بين الإسلام والدولة فحسب، بل بين الاقتصاد والدولة أيضًا.

العلمانية والإسلامية في سياق الاستعمار والتحرّر

حوار مع الأستاذ حسن أبو هنية

الأستاذ حسن أبو هنية، نسعد باستضافتك في **مركز نهوض للدراسات والبحوث** في هذا الحوار حول «**العلمانية والشريعة والدولة**»، حيث نتطرّق إلى الجدالات السياسية والثقافية حول العلمانية العربيّة وظروف تكوّن الدولة العربية في مرحلة ما بعد الاستعمار، كما نتناول تفاعلات الحركات والخطابات الإسلامية مع هذه الثنائية (الإسلامي-العلماني)، التي حكمت النقاش النظري حول الدولة والقانون في العالم العربي منذ عقود، كما نحاول أن نستشرف تحوّلات هذه العلاقة في ظلّ الموجة الشعبوية العالمية وآثارها البعيدة.

مركز نهوض: دعنا نبدأ بلحظة دخول «العلمانية» إلى المشهد السياسي الإسلامي والعربي خصوصًا. متى بدأت العلمانية تبرز بوصفها منظومة بديلة لمنظومة الحكم التقليدية القائمة على الشريعة؟ وكيف أثّرت ظروف النشأة هذه في مجريات العلاقة اللاحقة بين الشريعة والعلمانية، أو بين الدين والعلمانية بصورة أعم؟

حسن أبو هنية: دخلت العلمانية بوصفها أيديولوجية سياسية إلى العالم الإسلامي ومنه العالم العربي (وهي تسميات استشراقية كولونيالية)، لحظة تشكّلها في الغرب الأوروبي في القرن التاسع عشر، وهذه الأيديولوجية هي نتاج قصة تشكّل العلماني بوصفه مقولة معرفية، والتي بدأت عقب حروب القرن السادس عشر الدينية بوصفها محاولة لحل المشكلات السياسية للمجتمع المسيحي الغربي في صدر الحداثة، ولذلك فإن معظم المفاهيم والمؤسسات والممارسات العلمانية فُرِضَت على كافة البلدان المستعمَرة بطرق متنوعة من خلال الحكم الكولونياليّ الغربي، إذ لم يكن ممكنًا في الماضي ولا يمكن في المستقبل الفصل بين الكولونيالية والإمبريالية والليبرالية والعلمانية، فهي مكونات شكّلت الذات والكينونة الغربية وطموحاتها الكونية بالهيمنة والسيطرة، فقد لعبت الكولونياليّة دورًا مركزيًّا في نشأة وتطور الليبرالية، وكان الإسلام حاضرًا -وما يزال- في لحظة تشكّل الليبرالية بوصفه نقيضًا معرفيًّا وخطرًا جيوسياسيًّا على المركزية الغربية، فلم تكن الكولونيالية والإمبريالية والعنصرية التفوقية العرقية البيضاء مجرد آثار جانبية ضارة لمشروع الكونية الليبرالية، وإنما سمة تأسيسية في تكوينها وبنيتها.

ينبغي التيقظ إلى أن العلمانية مصطلح يندرج في إطار مفهوم «**المحيط الإشكالي**» الذي صكّه الأنثروبولوجي ديفيد سكوت، فمقاربة الديني والعلماني على أنها محيط إشكالي تعني أن ننظر إليها من خلال ما شكّلها تاريخيًّا من أسئلة ومحكات ورهانات وأجوبة مطروحة، ويقع في صلبها مجموعة متكاملة عن السؤال حول الحد الفاصل بين الدين والسياسة، وتوضح هذه المقاربة ماهية التواشج التاريخي بين العلمانية والليبرالية، كما بيَّن حسين عجرمة في كتابه «**مساءلة العلمانية**». ولا بُدَّ من التنبه هنا إلى التمييز الذي بات

واضحًا منذ تسعينيات القرن الماضي **بفضل جهود طلال أسد حول العلماني بوصفه مقولة معرفية، والعلمانية بوصفها عقيدة سياسية، والعلمنة بوصفها عملية تاريخية.**

في هذا السياق فُرِضَت العلمانية بالقوة المادية على العالم، فمنذ خضوع العالم الإسلامي في بداية القرن التاسع عشر للاستعمار الأوروبي، تم إزالة وتفكيك ومحو وطمس النظام الاجتماعي السياسي الاقتصادي الذي كانت تُنظِّمه الشريعة هيكليًا، وأُفرِغت الشريعة من مضمونها كما بيَّن وائل حلاق، واقتصرت الشريعة على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الحديثة بالمادة الخام. وحتى في هذا النطاق الضيق، فقدت الشريعة استقلالها ودورها بوصفها فاعلًا اجتماعيًا لمصلحة الدولة الحديثة. لم تكن عملية إزاحة الشريعة واستبدالها نتاج عملية تثاقف -وحتى في هذا النطاق لطالما كان التثاقف مسألة غزو كما يقول طلال أسد- لكن واقع الحال أن الاستعمار الأوروبي فرض حكمه بعنف كولونيالي لا نظير له في التاريخ الإنساني، فخلال القرن السادس عشر الطويل الذي شهد نشأة الكولونيالية، أكد الفيلسوف إنريكي دوسيل أن الذات الغازية كانت شرطًا للذات المدركة عند ديكارت، **فـ«أنا أغزو إذن أنا موجود»** هي أساس **«أنا أفكر إذن أنا موجود»** وذلك بعد توسط **«أنا أُبِيد إذن أنا موجود»**، وهو ما أدى إلى سلسلة من أربع عمليات إبادة منذ عام ١٤٩٢م، استهدفت الأولى مسلمي الأندلس، والثانية السكان الأصليين في الأمريكيتَيْن، وكانت الثالثة والرابعة ضد الأفارقة والسحرة الأوروبيين، فالمنطق العملي للاستعمار الاستيطاني هو **«القضاء على السكان الأصلانيين»** -حسب باتريك وولف- ولكن الشعوب الأصلانية موجودة وهي تقاوم وتستمر من ناحية، ولذلك فالاستعمار الاستيطاني هو بنية تستوعب الأصلانية، كما تحاول إخفاءها من ناحية ثانية.

هكذا إذن لم تكن العلمانية في العالَمَيْن العربي والإسلامي مجرد عملية تثاقف وتأثير وتبادل، **وإنما عملية غزو وإزالة ومحو**؛ فبعد أقل من عشر سنوات على الثورة الفرنسية ١٧٨٩م قام نابليون بغزو مصر في إطار الحملة الفرنسية على مصر والشرق عام ١٧٩٨م، وقد أباد الفرنسيون نحو سُبع الشعب المصري خلال سنتَيْن فقط، حيث أبادوا نحو ٣٠٠ ألف من شعب مصر الذي كان تعداده آنذاك أقل من ثلاثة ملايين مصري، وقد وصف الجبرتي في تاريخه ذلك الحدث الكبير بقوله: «وبعد هجعةٍ من الليل، دخل الإفرنج المدينة كالسيل، ومروا في الأزقَّة والشوارع، لا يجدون لهم ممانعًا، كأنهم الشياطين أو جُند إبليس، وهدموا ما وجدوه من المتاريس.. ثم دخلوا إلى الجامع الأزهر، وهم راكبون الخيول»، وفي الجزائر أُبِيدَ نحو ثُلث الشعب الجزائري، وقد أعلنت الرئاسة الجزائرية مؤخرًا أن ضحايا الاستعمار منذ ١٨٣٠م إلى ١٩٦٢م يبلغ ٥ ملايين و٦٣٠ ألف شهيد، ورغم اشتهار الجزائر بثورة المليون شهيد، إلا أن بعض المؤرخين الموثوقين يُشير إلى أن ضحايا الاستعمار الفرنسي في الجزائر يصل إلى نحو ١٠ مليون جزائري، وقد أُبِيدَ كذلك نحو نصف الشعب الليبي، إذ تولَّى الاستعمار الإيطالي إبادة نحو عُشر سكان ليبيا، أي واحد من بين كل ثلاثة رجال قادرين على حمل السلاح أثناء العقود الثلاثة الأولى من حكمه، ذلك الاستعمار الذي وجد في ليبيا فرصة لخلق **«الإنسان الفاشي الجديد»**.

في سياق التدخل الكولونيالي الإمبريالي الأوروبي الإبادي العنيف في العالم الإسلامي، دخل مصطلح العلمانية إلى المنطقة بالتزامن مع الغزو الاستعماري، وتبعه جهاز «الاستشراق» بوصفه بنية وخطابًا ومنشئًا لشكل المؤسسة المعرفية والرمزية للكولونيالية المادية العنفية، بهدف إعادة إنتاج الشرق وتمثيله على الشاكلة التي تخيله الغرب عليها، وتثبيت استعمار المعرفة والخيال، في الوقت الذي كانت الاستعمارية تزيح وتمحو وتُغيِّر الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي ماديًا من خلال القوة العسكرية الإبادية الباطشة. وكان أول من استخدم لفظة «علمانية» بالعربية هو **إلياس بقطر** واضع **«المعجم العربي»** الصادر عام ١٨٢٨م وقد عاش إلياس بقطر معظم حياته في فرنسا، وكان خبيرًا لغويًا للحملة الفرنسية، ومع ذلك لم تُستَخدم الكلمة على نطاق واسع إلا بعد نحو قرن ونيف من الزمان، إذ لم تُستَخدم في النقاشات والمناظرات على نحو صريح.

يُركِّز التاريخ الرسمي للدولة ما بعد الكولونيالية في العالم العربي حول العلمانية، على عملية التثاقف بين الشرق والغرب ودور النخب المحلية من خلال آلية التفاوض التي جرت بين المستعمِر والمستعمَر، دون الإشارة إلى عملية الفرض والإكراه والعنف. وينتقد وائل حلاق بحق في كتابه **«قصور الاستشراق»** نظرية الفاعلية في الإطار الكولونيالي في رده على إدوارد سعيد وهومي بابا وأنصار نظرية الفاعلية عمومًا، التي تقول بأنّ السكان المستعمَرين قد شاركوا باختيارهم في تبنّي

منظومة المستعمِر عبر عمليات من التفاوض والتعديل، من خلال التأكيد على «أن هذه النظرية لا تُفسر أبدًا العمليات التاريخية التي أدت إلى هذه الشروط التي تؤسس -بدورها- هذه العمليات وتوضح «الفاعل» داخل تلك الشروط وتقيده فيها... لقد فشلت نظرية الفاعلية في إثبات نجاح فاعلية غير الأوروبيين في صد هجوم الكولونيالية، وستستمر في هذا الفشل. ولكي تُفْهَم الفاعلية لا بُدَّ من افتراض عمل الفاعلية فقط داخل نظام القوة نفسه الذي يعمل فيه الفاعل... فلو قبلنا حقيقة التحولات الهيكلية العميقة في المناطق التي أخضعتها الكولونيالية (التي فشلت في مواجهاتها حتى أشد أشكال المقاومة شراسة)، وجب علينا أن نقبل بأن عزو الفاعلية إلى سكان البلاد الأصليين والمغلوبين على أمرهم هو بمثابة فرض نظرية تحديث تقدمية عليهم وعلى تاريخهم، وهي بالطبع نظرية التقدم وعقيدته نفسها التي أخضعت هؤلاء السكان في المقام الأول. فـ«مساحة التفاوض والتغيير» التي عزاها هومي بابا إلى السكان الأصليين ممكنة فقط إذا سُمِحَ لهؤلاء السكان بالدخول في نظام قوة القوى الكولونيالية، وبعد أن يُحوَّلوا ثقافيًّا بصورة ممنهجة وبعد أن يصبح من العسير استعادة هويتهم الأصلية... تبدأ الفاعلية إذن هنا في التفكير في كيفية هدم بيت السيد باستخدام عُدَد السيد نفسه أو غيرها في أي مكان مهمش».

إذن، كانت عمليات الفرض والتفاوض حول شكل النظام تجري وفق شروط المستعمِر، فكل مقاومة من طرف المستعمَر كانت تواجه بعنف يقوم على الإبادة والاستئصال، وكانت المقاومة توصف بالإرهاب، وهو نهج لم يتبدل حتى اللحظة الراهنة، فاستراتيجيات ما يطلق عليه مكافحة التمرد والإرهاب المعاصرة تستند إلى ما دُشِّنَ إبان الحقبة الكولونيالية التاريخية. أما عملية تفاوض النخب الاستعمارية مع النخب المحلية المستعمَرة فكانت تجري وفق شروط المستعمِر، فلم يكن الدور التفاوضي لمن يطلق عليهم «**الإصلاحيون**» يتجاوز تحسين الشروط دون المساس بجوهر عملية الفرض الاستعماري، فقد قام الاستعمار بإزاحة وإزالة النخب المحلية المقاومة واستبدلها بنخب جديدة طيّعة؛ فقد كانت الكولونيالية تقوم على العنف المادي والحروب والمعارك من خلال الجهاز العسكري والعنف الإبستمولوجي باستعمار المعرفة والخيال من خلال مؤسسة «الاستشراق». وهكذا استبدلت الدول الاستعمارية -الاستعمار البريطاني على وجه التحديد- بنظم التشريع الإسلامي في الدول التي استعمرتها كالهند ومصر، منظومة قانونية حداثية من خلال آلية الفرض، من أجل تسهيل السيطرة على الموارد الطبيعية والاقتصادية في البلاد المستعمَرة، فالقانون بطبيعته القمعية من أهم الوسائل التي استخدمتها الدول المستعمِرة على المناطق المستعمَرة. ويؤكد حلاق على أن عملية استبدال النظم التشريعية للشريعة الإسلامية لم تكن لتحصل لولا تحالف النخب المحلية التي كانت ترى في تبني النظم القانونية وشكل الحياة الغربي المتقدم عنها شكلًا من أشكال التقدّم لدولها التي تسعى لمواكبة الحداثة الفكرية والصناعية التي بدأت في الغرب.

ورغم أن عزة حسين في كتابها «**سياسات تقنين الشريعة**» تعارض جزئيًّا أطروحة حلاق المتعلقة بآليات الفرض والتفاوض، وتُحاجّج بأن آلية الاستبدال كانت تتم من خلال مفاوضات حصلت مع النخب المحلية في كل من الهند وملايا ومصر، فإنها تُقِرّ أيضًا بأن هذه المفاوضات أسفرت في النهاية عن هذا الاستبدال. فعلى خلاف حلاق الذي يُشدِّد على عملية الاجتثاث والفرض والإكراه والقهر الذي مارسته السلطة الاستعمارية، تُركِّز حسين على أهمية التفاوض ودور النخب المحلية وتصوراتها الخاصة بالتوفيق بين التراث والحداثة. فسيرورة تقنين الشريعة حسب حسين جرت وفق عملية فرض وتفاوض معقدة تقاسمتها النُّخبتان الكولونيالية والمحلية، وأفضت في النهاية إلى معضلة مَرْكَزة القانون الإسلامي وتقسيمه إلى نطاقَيْن: يختص أولهما بشؤون التجارة وجباية الضرائب والإنتاج «المادي» الذي يخدم السياسات الاستعمارية، ويقتصر الآخر على الأمور الدينية الثقافية من الشعائر وأحكام الأسرة والمواريث وغيرها. فالنخب المحلية التي أسهمت في تقنين الشريعة، قامت بذلك خدمة لمصالحها في الهيمنة والسيطرة، حيث خدمت عملية تقنين الشريعة ومركزتها مصالح نُخب محلية بعينها اتفقت مع أهداف وغايات السلطة الكولونيالية ومصالحها، وصعدت بها إلى أعلى سُلَّم السلطة والثروة. وهي عملية أفضت إلى اختفاء نُخب محلية أخرى مثل علماء الشريعة، أو أجبرتها على تغيير نظرتها إلى نفسها ودورها، وأفضت أيضًا إلى تحوّل جذريّ في معنى الشريعة (أو القانون الإسلامي) وفي إعادة تعريف سؤال السيادة.

إن السمة المميزة لهذا التحول التقنيني هو استحواذ الدولة القومية على القانون، وهو تحول

أوصل رسالة واضحة مفادها أنه حتى لو كان الحكم في جوهره ومادته من أحكام الشريعة، فإن الدولة هي صاحبة الحق المطلق في تقرير هذه الحقيقة وتقرير ما يُعَدُّ من أجزائها أو أحكامها قانونًا وما لا يُعَدُّ كذلك. وهذا بالتحديد هو معنى السيادة ولا صلة لغير الدولة بالسيادة، وحسب طلال أسد فـ«عندما انبنت الشريعة أساسًا بوصفها محددًا للأحوال الشخصية في القانون طالها تحول جذري.. فما حدث للشريعة لم يكن تحجيمًا بل تبدلًا جوهريًّا، لقد أُحِيلَت للتبعيض الجاري في قانون معتمد من قبل دولة مركزية... وعُلْمِنَت بأساليب مميزة»، ولم تتمحور عملية العلمنة هذه حول الفصل بين الكنيسة والدولة أو إقصاء الدين إلى حيز خاص، وإنما حول حق الدولة وقدرتها على أن تمنح الدين دوره المخصوص، وتُحدِّد هذا الدور في إطار التبعية للدولة.

وهكذا فإن ما نعرفه اليوم على أنه قانون الأسرة الإسلامي مثلًا هو نتاج الجهود التي قامت بها الدولة القومية لتحديث قوانينها، وقد تضمنت هذه العملية تشكيل لجان لاختيار أحكام محدَّدة من كل من الفقه والقوانين الاستعمارية، وتضمّنت التقنين الذي قامت به الأجهزة التشريعية في الدولة، ثمّ الإنفاذ من قبل السلطات التنفيذية في الدولة. لقد كان المصلحون أنفسهم خريجي كليات القانون في أوروبا الغربية وكانوا متأثرين بالنظم القانونية وفلسفة القانون التي درسوها في أوروبا وجلبوها معهم في أوطانهم وشرعوا في محاكاتها. وفي حين يقال إن محتوى القانون مستقى من الشريعة من حيث الواقع والروح، فإن المنهجية التي اتُبعت في اختيار القانون وتنفيذه كانت قائمة بالكامل على نماذج أوروبية وعلى فلسفة القانون والنوع الاجتماعي الذي كان سائدًا في أوروبا في ذلك الوقت. فبحسب وائل حلاق فإن قانون الأسرة العثماني لعام ١٩١٧م لم يغادر نصوص الشريعة بيد أنه قنّنها، **مخضعًا إياها لثبات لغة خطية واحدة خالية من التعدد والفروق الفقهية الدقيقة المتعددة والاختلافات التي كان يبديها الفقه.**

اسْتُخدِم القانون في بنيته الإكراهية القمعية بوصفه أداة للقوة الاستعمارية، فالقانون جزء لا يتجزأ من بنية الاستعمار وليس حدثًا عرضيًّا نتج عنها، وهو قوة تأسيسية في إنتاج المستعمِر، وكذلك إنتاج أمة ما بعد الاستعمار. وشكّلت آلية التقنين الأداة الكولونيالية المفضلة لإفراغ الشريعة من مضمونها وآليات عملها الاجتماعية ومن معناها الأخلاقي بوصفه نطاقًا مركزيًّا في الإسلام.

بدأت دينامية علمنة العالم الإسلامي **من خلال عمليات الفرض والتفاوض الاستعماري** مع حلول نهاية القرن التاسع عشر، وقد تتبَّع هذه العملية البروفيسور وائل حلاق في كتابه المرجعي الماتع «**الشريعة**»، حيث كانت أوروبا قد أخضعت ما يُقارب من تسعة أعشار أراضي المعمورة لحكمها الاستعماري، ومع تطويرها لأشكال غير مسبوقة من القوة العسكرية والاقتصادية التي مكّنتها من اجتياح الأراضي التي كان المسلمون يحكمونها طوال قرون، كان الاستعمار المباشر وغير المباشر يصب في الانتفاع المادي بالدرجة الأولى من هذه الأراضي، فكان لا بُدَّ من تحويل القوانين المحلية التي كانت سائدة في الأراضي المستعمَرة على نحو يجعلها خاضعة للإملاءات الاقتصادية والتجارية. أعقب هذه التدخلات التجارية المباشرة وغير المباشرة من الدول الاستعمارية، تأسيس القوانين الجزائية الأوروبية، التي لم تنفصم عن المجال السياسي الذي شَرْعَن هذه القوانين من أجل الهيمنة. **وهذه الهيمنة على ثروات البلاد لم تكن ممكنة دون ضمان المجالَيْن السياسي والثقافي من خلال القانون في الدولة القومية الحديثة.**

إن دخول العلمانية إلى العالم الإسلامي -إذن- لم يكن وليد عملية تثاقف أفضت إلى إصلاحات وفق ديناميات محلية إصلاحية، بل إن مصطلح «**الإصلاح**» في الماضي كما الحاضر لا يكاد يُشِيرُ إلى أكثر من عملية تكيُّف مع النموذج الغربي وشروطه ومقولاته الكونية ورؤيته الأيديولوجية للتقدم. فقد برزت الدينامية التي سُمِّيت بـ«الإصلاحات» في الإمبراطورية العثمانية في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، بعد أن خاضت الدولة العثمانية ثلاث حروب ساحقة مع روسيا، وولَّدت هذه الهزائم موجة من الامتيازات العثمانية السخية الممنوحة لعدد من الدول الأوروبية، وكان انهيار الاقتصاد العثماني من العوامل الرئيسة التي تسبَّبت في حركة الإصلاحات القانونية التي بدأت بإصدار فرمان «**كلخانة**» عام ١٨٣٩م، الذي يُشكِّل النقطة المحورية في مرحلة التنظيمات العثمانية، ثمّ شهد عام ١٨٤٠م سنَّ قانون عقوبات جديد ذي نزعة حداثية مع مفاهيم جنائية إسلامية. وعلى إثر الضغوط الكبيرة الناجمة عن تراكم الديون على عاتق الإمبراطورية العثمانية لفرنسا وبريطانيا بعد حرب القرم مع روسيا، جاء فرمان «**همايون** » لعام ١٨٥٦م وكُتب بعد مشاورات مع سفراء فرنسا وبريطانيا والنمسا، واختلف هذا الفرمان عن فرمان كلخانه **بابتعاده عن مبادئ الإسلام في الحكم**، ولم يُذْكَر فيه

القرآن أو الشريعة ألبتة وشُدِّد فيه على إنشاء حكومة تمثيلية على الطراز الأوروبي. وقد تجلَّت المرحلة الأولى من انتقال السلطة التشريعية في تحول الفقه الإسلامي من دائرة الفقهاء المستقلة وغير الرسمية بدرجة كبيرة إلى إدارة الدولة الرسمية، وهو ما ظهر في حالة مجلة «**الأحكام العدلية**» التي اضطلعت بإصدارها لجنة كان يرأسها فقيه الشريعة **أحمد جودت باشا** الذي كانت له السلطة العليا في صياغتها، في مقابل الشخصية التغريبية وهو **عالي باشا** الذي أراد تبني القانون المدني الفرنسي لعام ١٨٠٤م، إلا أن جودت باشا أصر أن تكون المجلة موافقة للبنية الثقافية للإمبراطورية العثمانية، وبين عامَيْ (١٨٧٠م -١٨٧٧م) طُبِعَت المجلدات الستة عشر التي تؤلف المجلة.

وفي مصر ظلَّ محمد علي خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر متمسكًا بروح البرنامج الإصلاحي للباب العالي في الإمبراطورية العثمانية، مع اهتمامه الكبير بتحديث مصر. وفي عام ١٨٣٦م سلَّم خبراء فرنسيون تقريرًا لمحمد علي يتضمن كيفية إجراء تحسينات في المجال العسكري والاقتصادي بعد دعوة وجهت لهم، وكان جوهر هذه التوصيات ضرورة إيجاد إدارة مركزية يمكنها تنظيم جميع شؤون الحياة في مصر، من الجيش والطوائف إلى المرور العام وقنوات مسيل المياه، وقد نُفِّذت توصيات الخبراء من قبل محمد علي عندما أصدر ما سُمِّي بسياسة نامة عام ١٨٣٧م، وهي خطة إصلاحية اتخذت بقصد احتذاء نُظم الحكم الأوروبية.

تلك هي قصة دخول العلمانية إلى العالم الإسلامي **عن طريق العنف الاستعماري**، وهي عملية أفضت في النهاية إلى إلغاء الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م. فعصر التنظيمات الذي بدأ في أربعينيات القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية، واستلهم شكل أنظمة الحكم الغربية من التقنين والبيروقراطية والعسكرة، لم يكن مجرد تثاقف ومحاكاة لعملية العلمنة التي حدثت في الغرب أو إصلاحات لا بُدَّ منها، **وإنما كان صورة لعملية كولونيالية عنيفة تهدف إلى الإزالة والمحو والاستبدال**، وهي عملية ما تزال فاعلة وتحرسها القوى الإمبريالية حتى اليوم، **فالاستعمار «بنية وليس حدثًا»** -كما حاجج باتريك وولف- فهو عملية مستمرة دون توقف. والعلمانية يمكن مَفْهَمتُها بوصفها مشروعًا كونيًّا غربيًّا ينطوي في سياق ما بعد كولونيالي حسب صبا محمود «على إخضاع متواصل للمجتمعات اللَّاغربيّة لشتّى أشكال الهيمنة الغربيّة»، ذلك أن الخلافة بوصفها نظامًا سياسيًّا اجتماعيًّا يستند إلى الشريعة ليست مجرد تهديد ثقافي أو سياسي تجاه المركزية الغربية والكينونة البيضاء، بل هي أيضًا تحدّ معرفي قادر على كسر الجوهرانية الأوروبية ودعواها بالعالمية والخاتمية حسب سلمان سيد. ولم يتبدل الحال اليوم فالقوى الإمبريالية الحديثة التي وَرِثَت التركة الكولونيالية الكلاسيكية تتعامل مع مسعى استعادة الخلافة كما تعاملت معها بالأمس، فكل من يدعو إلى عودة «الخلافة» حتى لو كان على شاكلة تنظيم «الدولة الإسلامية-داعش» ورؤيته وتطبيقاته الكاريكاتورية الساذجة للخلافة يُوصَم بالإرهاب، وتُسْتَخدم ضده تكتيكات الأرض المحروقة وسياسات مكافحة التمرد، ويُنعَت بالتخلف والرجعية ومعاداة القيم الأخلاقية التقدمية.

لقد تجنبت هنا الجدلَ الفكري الذي خلقته الكولونيالية حول العلمانية في البلدان المستعمَرة، وعلاقة الديني بالسياسي في الإسلام، فقد كانت تلك العلاقة من المسلّمات البدهية إبان الحقبة الاستعمارية، فعندما أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**» عام ١٩٢٥م بعد عام واحد من إلغاء الخلافة، لم يجد من يؤيده من العلماء والشيوخ والدعاة، وقد طُرِدَ عبد الرازق من الأزهر وجُرِّد من ألقابه العلمية، وصدرت عشرات الردود على أطروحته التي تفصل بين الروحي والزمني والسياسة والدين، فضلًا عن عقد مؤتمرات عدة في دول مسلمة تدعو إلى إحياء الخلافة، بل إن الدكتور عبد الرازق السنهوري -وهو أبو القانون المدني وواضع المقومات الدستورية والقانونية للكثير من البلاد العربية، وكان عند صدور كتاب عبد الرازق في باريس يعدّ رسالة دكتوراه عن «**الخلافة الإسلامية**»- أكَّد في أطروحته على شذوذ وغرابة دعوى عبد الرازق، وكتب تحت عنوان «**رأي شاذ**» عن شمول الإسلام للسياسة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أقام دولة إسلامية في المدينة المنورة، وأن الصحابة بعد وفاة النبي لم يُنشئوا دولة، وإنما وسَّعوا رقعة الدولة التي أنشأها.

مركز نهوض: في مرحلة الانتقال السياسي القصير بعد اندلاع الثورات العربية مطلع العقد الماضي، بَرَز مصطلح جديد في المعجم السياسي، وبدا وكأنه يُمثِّل نقطة تلاقٍ بين التيارات الإسلامية التي كانت تدعو تاريخيًّا إلى إقامة «دولة إسلامية»، وبين التيارات العلمانية بأطيافها المختلفة، ألا وهو مصطلح «الدولة

المدنيـة». كيـف تقـرأ هـذا المصطلـح؟ وهـل يُمثّـل خيـارًا ثالثًـا أم أنـه كان مجـرَّد حيلـة خطابيـة لتأجيـل الـصراع بـين طرفَـيْن لا يلتقيـان؟

حسـن أبـو هنيـة: مصطلـح «**الدولـة المدنيـة**» لا وجـود لـه في أي قامـوس سـياسي معـروف، وهـو اخـتراع عـربي بـرز بقـوة عقـب ثـورات «الربيـع العـربي» عـام ٢٠١١م، عندمـا احتـدم الجـدل حـول هويـة الدولـة والمجتمـع في العـالم العـربي، واحتـل المصطلـح موقعًـا مركزيًّـا في حـرب المفاهيـم بـين الأطـراف العلمانيـة والإسـلامية، فقـد أصبحـت كلمتَـيّ «الدولـة المدنيـة» الأكـثر تـداولًا دون وجـود محـدد مرجعـي للمصطلـح، حيـث فسّرتـه الأطـراف الإسـلامية والعلمانيـة وأوّلتـه عـلى مقاسـها، واختُلِـف عليـه داخـل كل توجـه، حيـث تمسـك بعـض الإسـلاميين بمصطلـح الدولـة الإسـلامية، وأصرّ بعـض خصومهـم عـلى مصطلـح الدولـة العلمانيـة. فقـد تبنَّـت جماعـة الإخـوان المسـلمين الأم في مـصر فكـرة «الدولـة المدنيـة» مـع اقترانهـا دائمًـا بقيـد يُؤكِّـد عـلى مرجعيتهـا الإسـلامية، وهـو الموقـف الـذي تبنّـاه حـزب العدالـة والتنميـة المغـربي وحركـة النهضـة التونسـية، وصـدرت مؤلفـات ورسـائل إسـلامية عـدة حـول مدنيـة الدولـة بتأويـل إسـلامي، ورفضـت بعـض الجماعـات التسـمية كجماعـة الإخـوان المسـلمين في الأردن، وبالطبـع ترفـض الحـركات الجهاديـة وحـزب التحريـر والجماعـات الدعويـة مصطلـح الدولـة المدنيـة وتعـدّه جـسرًا وحيلـة لتمريرالعلمنـة.

لم يكـن الجـدل حـول هويـة الدولـة والمجتمـع وليـد أحـداث الربيـع العـربي، إذ لم تنقطـع المناظـرات بـين التوجـه العلـماني والتوجـه الإسـلامي منـذ إلغـاء الخلافـة، **ذلـك أن موقـع الديـن في الدولـة العربيـة مـا بعـد الكولونياليـة ومجـال وظيفتـه وحـدود اشـتغاله يُمثِّـل إحـدى أكـثر المسـائل الإشـكالية**، وقـد دفـع هـذا الالتبـاس في تحديـد هويـة الدولـة العربيـة مـا بعـد الكولونياليـة بـين الدينـي والعلـماني، الفيلسـوف المغـربي طـه عبـد الرحمـن إلى تعريـف هـذه الدولـة مـا بعـد الكولونياليـة بـ«**الدولـة المشـتبهة**»، بينـما اسـتخدم عـالم اجتـماع الـشرق الأوسـط آصـف بيـات مصطلـح **الدولـة العلمادينيّـة** (العلمانيـة الدينيـة)، ونظـرًا لإشـكالية المصطلـح والتبـاس هويـة الدولـة العربيـة المعـاصرة تجنـب معظـم المفكريـن العـرب اسـتخدام مصطلـح العلمانيـة، أمثـال حسـن حنفـي ومحمـد عابـد الجابـري وعبـد اللـه العـروي وغيرهـم.

وقـد شـكّل مصطلـح الدولـة المدنيـة سرديـةً توفيقيـة بـين التيارَيْـن العلـماني والدينـي، ذلـك أن المصطلـح غـير محـدد ومـن الممكـن تأويلـه بطـرق عـدة، فهـو طـارئ عـلى حقـل العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة والفلسـفة السياسـية التـي خَلَـت معاجمهـا مـن أي ذكـر لـ«الدولـة المدنيـة»، **فمصطلـح «الدولـة المدنيـة» هـو اخـتراع عـربي مُحْـدَث وُلِـدَ في خِضَـمِّ السـجال العلماني/الإسـلامي حـول طبيعـة الدولـة المـراد تأسيسـها بعـد مرحلـة التغيـير التـي يُبـشِّر بهـا كل طـرف.**

مركـز نهـوض: مثَّلـت أطروحـة وائـل حـلاق في «الدولـة المسـتحيلة» تتويجًـا لتيـار النقـد الأخلاقـي والمابعـد اسـتعماري للدولـة الحديثـة، بوصفهـا جهـازًا قمعيًّـا يعمـل عـلى ضبـط المواطنـين وتشـكيلهم لخدمـة مصالحهـا دون اعتبـارات أخلاقيـة متعاليـة، وفي الوقـت نفسـه بوصفهـا (أي الدولـة) ذات شرعيـة وسـيادة مطلقتَـيْن لا نـزاع فيهـما. ولكـن أطروحـة حـلّاق أسـهمت أيضًـا -بحسـب بعـض القـراءات- في تعميـق المشـكلة وتأبيدهـا، إذ أغلقـت المجـال أمـام أي نـوع مـن الحلـول التوفيقيـة أو التدريجيـة الإصلاحيـة. برأيـك، هـل تمتلـك التيـارات النقديـة والتيـارات المابعـد اسـتعمارية القـدرة عـلى تقديـم مثـل هـذه الحلـول؟ أم أن مهمّتهـا تقتـصر عـلى إبـراز آليـات عمـل السـلطة وتاريخيّـة المعرفـة التـي تنتجهـا؟

حسـن أبـو هنيـة: نعـم. تسـببت أطروحـة وائـل حـلاق النقديـة الراديكاليـة بـردود فعـل متباينـة وأدَّت إلى سـوء فهـم والتبـاس، وخصوصًـا مـن قبـل أتبـاع وأنصـار تيـار الإسـلام السـياسي، إذ يُمكـن تسـمية كتابـه ببسـاطة «**دولـة الإسـلام السـياسي المسـتحيلة**»، وهـي مقولـة كان **أوليفيـه روا** قـد أشـار إليهـا مطلـع تسـعينيات القـرن المـاضي في كتابـه «**فشـل الإسـلام السـياسي**»، ذلـك أن الإسـلام السـياسي تخـلَّى عـن مفهـوم «الخلافـة» التاريخـي وتبنّـى مقولـة الدولـة الإسـلامية التـي تسـتند إلى آليـة تطبيـق الشريعـة، وهـي رؤيـة تبسـيطية تتلخـص في مقولـة أسـلمة الدولـة القوميـة، وهـما مفهومـان ينتميـان إلى مجالَـيْن مختلفَـيْن عـلى الصعيدَيْـن الأنطولوجـي والإبسـتمولوجي، فكلاهـما يُنتِـج ذاتيـات وكينونـات مختلفـة مـن عالَمَـيْن مختلفَـيْن، وهـو طـرح نقـدي يتوافـق مـع أطروحـة سـلمان سـيد الـذي يؤكـد عـلى أن «الخلافـة» ليسـت مغايـرة لمفهـوم الدولـة الحـداثي فحسـب، وإنمـا تُشـكِّل تحديًـا إبسـتمولوجيًّا وتهديـدًا جيواسـتراتيجيًّا للمركزيـة الغربيـة البيضـاء.

لقد لاحظ طلال أسد في هذا السياق أن كلا الفريقَيْن -القوميين العلمانيين والإسلاميين- قد تبنَّيا نظرة دولتية نَظَرَا فيها إلى الشريعة بوصفها «قانونًا مقدسًا» تم تأطيره ولكن ينبغي أن يُدار من خلال مؤسسات الدولة، ولا يخرج حلاق عن هذا الرأي حيث ذهب إلى أن كبار مفكري الإسلاميين قبلوا بالدولة الحديثة بوصفها أمرًا مفروغًا منه وصار حقيقة طبيعية، وافترضوا في أغلب الأحيان أن هذه الدولة لم تكن قائمة على مر تاريخهم فحسب، بل ساندتها أيضًا سلطة القرآن نفسه، ويرون أن الدولة القومية الحديثة -التي تُعَدُّ ظاهرة غير مسبوقة وفريدة- قد دُشِّنت في «الدستور الإسلامي» الذي وُضِع في المدينة المنورة منذ أربعة عشر قرنًا. وفي الوقت الذي يُشكِّك فيه بعض المنظرين الغربيين في استمرارية الدولة القومية في المستقبل؛ فإن الإسلاميين في العصر الحديث يقبلون الدولة بوصفها أمرًا مفروغًا منه، ويرونها ظاهرة تصلح لكل زمان ومكان، وذهبوا إلى حد الادعاء بأن مفاهيم المواطنة والديموقراطية وحق الاقتراع من إنجازات المجتمعات الإسلامية الباكرة، ولذلك فقد أعلنت جماعة الإخوان المسلمين في مصر أن الدولة المدنية أو القومية لا تعارض الشريعة الإسلامية.

إن وائل حلاق يؤكد على أن الحكم الإسلامي ساد على مدى قرون وطبَّق حكمًا جيدًا بكافة المقاييس، وهو حكم يستند إلى الشريعة التي تُعَدُّ النطاق المركزي في الإسلام وتقوم على أسس أخلاقية راسخة، وهو يؤكد على إمكانية بل وجوب عودة هذا الحكم الذي يُنتج ذوات وكينونات إسلامية أخلاقية مناقضة لأي مفهوم للدولة الحديثة، فنقد حلاق ينصبُّ بصورة جلية على تصورات الإسلام السياسي التي أُعيدت قولبتها لتتواءم مع «**الدولة المستوردة**» حسب عبارة براتران بادي، وهي الدولة ما بعد الكولونيالية التي أسسها المستعمِر، والتي حافظت دولة ما بعد الاستقلال على فلسفتها وبنيتها ومؤسساتها وأجهزتها القمعية والأيديولوجية. على هذا النحو، يحاجج حلاق بحق أن مقولة «الدولة الإسلامية» ظهرت في الفكر السياسي العربي المعاصر استنادًا إلى مفهوم الدولة القومية الغربية، **فمقولات الإسلام السياسي مقولات دولتية في جوهرها**، إذ تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة -حسب حلاق- أنّ الدولة الحديثة أداة محايدة للحكم، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معيّنة طبقًا لخيارات قاداتها وقراراتهم، وهذه الفكرة كانت توليفة لتجاوز فكرة الخلافة التي تراءت يومئذ غير ممكنة التحقّق. لهذا سيُستَعار هيكل الدولة الحديثة المعاصرة، على أن يكون قانونها إسلاميًّا وهو الشريعة، فالدولة في هذا المتخيَّل أشبه ما تكون بقوالب محايدة يمكن أن يُصبّ فيها ما نريده، وهذا غير صحيح بالطبع.

مركز نهوض: في ظلِّ تصاعد المدّ اليميني الشعبوي عالميًّا، والذي اتسعت حدوده في السنوات الماضية حتى صار يشمل الولايات المتحدة وعددًا كبيرًا من الدول الأوروبية (بما في ذلك فرنسا)، إضافة إلى الهند والصين، تتزايد المؤشّرات على حضور الأبعاد الدينية والحضارية في السياسة العالمية، وذلك على الرغم من خضوع الدول الغربية لصيرورات علمنة مديدة. برأيك، وبعد عاصفة الربيع العربي العاتية التي أنهت وأنهكت مسيرة الأحزاب الإسلامية، كيف يقرأ الإسلاميون المشهد اليوم بخصوص موقع الدين من الفضاء العام؟ وهل نشهد انقسامًا في التيار الفكري الإسلامي الواسع بين خيارَيْن: أحدهما ما بعد إسلاموي تجذَّر قبوله لمنظومة الدولة الحديثة وصار يرى دوره هو المشاركة بوصفه حزبًا محافظًا دون حمولة أيديولوجية كثيفة، والثاني راديكالي يميل إلى التنافي المطلق مع منظومة الدولة وينادي بيوتوبيا بعيدة التحقق؟

حسن أبو هنية: في العالمَيْن العربي والإسلامي لم يَغب الدين عن الفضاء العام يومًا، وقد تراجع دور الدين في الغرب لكنه لم يختفِ إذ ظهر بطرق عديدة، بحيث صارت مقولة «أفول الدين» التي هيمنت على منظِّري السوسيولوجيا الكلاسيكية من ماركس إلى دوركايم وفيبر متجاوَزَة، وهي نظرية سوسيولوجية تطورية آمنت بخرافة التقدُّم الخطي، وزمن الخروج من العالم المسحور. فمنذ تسعينيات القرن الماضي غدت نظرية العلمنة مبتذلة وبالية إلى الحد الذي دفع بخوسية كازانوفا إلى التساؤل «من الذي ما زال يؤمن بأسطورة العلمنة؟»، إذ قامت هذه النظرية على مقولتَيْن **رئيستَيْن:** مقولة تأسيسية ادعت أن تمايز النطاقات «الدينية» و«الدنيوية» سيؤدي بالضرورة إلى اضمحلال الدين وأفوله واندثاره، وترتب عليها مقولة أخرى لازمة، تُفيد بأن هذا التمايز سيؤدي إلى فقدان الدين لوظائفه الاجتماعية وتراجعه من المجال العام وحصره في نطاق خاص ومحدد، وقد اصطدمت توقعات العلمنة بـ«أفول الدين» بوصفه نتيجة حتمية للتحديث بواقع «عودة الدين» على أنه فاعل يقاوم ويرفض البقاء على الهامش الذي رسمته له نظريات الحداثة والتحديث. لكن مؤشرات «**عودة الدين**» لا تتمثَّل

بمظاهر التدين والصلوات الجماعية واللباس وغيره، فهذه العلامات كانت حاضرة باستمرار في مجتمعات متعددة، فما استجد هو أن «الدين» رفض أن ينحصر دوره في تنظيم أمور الأفراد الروحانية، أو أن يتحول إلى حالة إيمانية صرفة تحكمها علاقة الفرد بالله، أي إنه رفض أن يبقى ضمن إطار الحيز الخاص كما افترضت وفرضت عليه نظريات العلمنة، تلك النظريات التي تنظر إلى التاريخ بوصفه مسارًا خطيًّا ينتقل بحتمية حداثية «من التطيّر إلى العقل، ومن الإيمان إلى الإلحاد، ومن الدين إلى العلم» حسب كازانوفا الذي بيَّن من خلال دراسة حالات لأربع دول (الولايات المتحدة الأمريكية، البرازيل، إسبانيا، بولندا) كيف استطاع الدين أن يصمد أمام مزاعم نظرية أنساق العلمنة، ولهذا دعا إلى ضرورة العمل على مراجعة ثلاثة من المبادئ التي قامت عليها نظرية العلمنة الجديدة: وهي انحيازها إلى الأشكال الدينية البروتستانتية الذاتية، وانحيازها إلى المفاهيم السياسية «الليبرالية» وخاصة المتعلقة بـ«النطاق العام»، وأخيرًا انحيازها إلى الدولة-الأمة ذات السيادة بوصفها وحدة التحليل المنهجية .

كانت إسهامات طلال أسد حاسمة في إعادة النظر في مقولات العلماني والديني، والتمييز بين العلمانيّة بوصفها نظامًا للحوكمة السياسيّة أو «المشروع الدولتيّ» (الأيديولوجيا)، وبين العلمانيّ بوصفه مجموعة من المفاهيم والممارسات والحساسيّات والتدابير التي تُميِّز الذات، وبين العلمنة التي تُعرَف بوصفها تصورًا تحليليًّا لعمليات تاريخية عالمية حديثة، وبذلك صار العلماني فئة تصنيفية محورية، مع ضرورة التأكيد على أن «الديني» و«العلماني» يصوغ أحدهما الآخر دائمًا وفي كل مكان» كما حاجج أسد.

لقد برزت إشكالية الديني/العلماني في العالم الإسلامي في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، عندما تخلَّت بريطانيا العظمى وفرنسا وقوى أوروبية أخرى عن مستعمراتها في الشرق الأوسط وإفريقيا وآسيا -حسب مارك فتحي مسعود- إذ واجه قادة البلدان ذات السيادة الجديدة وذات الأغلبية المسلمة قرارًا ذا عواقب هائلة: **هل ينبغي لهم أن يبنوا حكوماتهم على أساس ديني إسلامي القيم أم عليهم تبنّي القوانين الأوروبية الموروثة من الحكم الاستعماري**؟ ويُظْهِر بحث مسعود التاريخي أن القادة السياسيين لهذه البلدان الناشئة اختاروا الحفاظ على أنظمة العدالة الاستعمارية بدلًا من فرض القانون الديني.

تتضاعف الإشكاليات والالتباسات في فضاءات الشرق الأوسط حول العلماني والديني، نظرًا لخصوصية المنطقة، التي تتمثل في جدلية العلماني والعلمانية وأسبقية الظهور التاريخي، ففي العالم الغربي ظهر مفهوم العلماني بوصفه مقولة معرفية قبل تبلور مذهب العلمانية بوصفه عقيدة سياسية، حيث تجمعت العديد من المفاهيم والممارسات والحساسيات مع الوقت لتشكل العلماني، فالعلماني ظهر في الغرب أولًا بوصفه مقولة إبستمولوجية أنتجت لاحقًا العلمانية بوصفها أيديولوجيا ومذهبًا سياسيًّا وقانونيًّا، وذلك بخلاف ما حصل في العالم العربي والإسلامي، حيث فُرِضَت العلمانية من قبل الكولونيالية، وترسخت بوصفها أداة تقنية وسياسية قبل ظهور العلماني على أنه رؤية أنطولوجية ونظرة إبستمولوجية، وهو ما خلق حالة من التوتر بين قيم المجتمعات الإسلامية التقليدية، وقيم الدولة العلمانية الحداثية، وأنتج حالة علمانية بديلة تجمع بين المادي والروحي والتقليد والحداثة. فبحسب صبا محمود، فإن عدم التزام دول الشرق الأوسط بالليبرالية والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان لا يعني أنها ليست دولًا علمانية، ولا يعني تمييزُ هذه الدول بوصف «الاستبدادية» -بسبب انتهاكها الصارخ للحريات الفردية- أنها علمانية ولكن بصورة غير كافية، أو أن الأمر يستلزم وضع تصنيف خاص من العلمانية لتمييز هذا الطراز السلطوي المغاير للطراز المُمارس في المجتمعات الأورو-أطلسية العلمانية النموذجية، فهذه الطريقة في صياغة الاختلاف تُعمينا عن السمات المشتركة للمشروع العلماني التي تشترك فيها المجتمعات الشرق أوسطية والأورو- أطلسية.

في حالة العالم العربي والإسلامي كان الدين حاضرًا دومًا، فالإسلام هو دين الدولة كما تنص معظم الدساتير العربية، وأحيانًا هو مصدر التشريع. ويشير عمل جاكوب بيترسون حول مؤسسة الإفتاء في الحالة المصرية (وهو ما ينطبق على بقية البلدان العربية والإسلامية) إلى أن عملية المأسسة التدريجية للمجال الديني برهنت على التزامها بالحفاظ على الإسلام الصحيح وتشجيعه، وبهذا الشكل وجهت حركة المأسسة تجاه العلمنة بحركة أخرى صوب دمج الإسلام داخل مجال نشاط الدولة، ومن ثَمَّ انبثق إسلام رسمي جديد أكثر تسييسًا. ولكن يجب التنبيه كما يؤكد بيترسون على أن مؤسسة الإفتاء مثلت أداة الإسلام الرسمي المفضلة للتكيف بين الدولة والدين، والتي تُحدّد حلولًا داخل إطار عمل

قوانين الدولة السارية، فمفتي الديارالمصرية -وهو ما ينطبق على وظيفة المفتي في بقية الدول العربية- يسعى إلى تقديم النظام القائم على أنه طبيعي وعادل ويتماشى مع التطور وأنه صالح لكل زمان ومكان. وهو ما يكشف عن أن العلمانية السياسية -على عكس ما يُشاع عنها- **ليست هي مبدأ حيادية الدولة، وإنما هي إعادة تنظيم الدولة للحياة الدينية**، إذ تحوّل السياسات العلمانية الدينَ وفق عملية يتداخل فيها الديني والعلماني. فقد أصبحت الدولة الحديثة منخرطة في تنظيم الحياة الدينية وإدارتها بدرجة لم يسبق لها مثيل رغم زعمها الحياد الديني، ما يستدعي زج الدولة في المسائل الجوهرية المتعلقة بالعقائد والممارسات الدينية.

في هذا السياق اتبعت السياسة الدينية في العالم العربي مسارًا انتهازيًّا مزدوجًا من الأسلمة: **الأسلمة من أعلى** من خلال الإسلام الرسمي، **والأسلمة من أسفل** من خلال حركات الإسلام السياسي الدولتية، وقد أفضت السياسات الدينية الانتهازية إلى تشكل ثلاثة نماذج لحركات الإسلام السياسي حسب أوليفيه روا، **الأول**: حزب من النمط اللينيني يقدم نفسه على أنه طليعة تهدف إلى الاستيلاء على السلطة وينكر شرعية كل الأحزاب الأخرى. **والثاني:** حزب سياسي من النمط الغربي يسعى -داخل إطار انتخابي ومتعدد الأحزاب- إلى تمرير الحد الأقصى من عناصر برنامجه. **والثالث:** جمعية دينية نشطة تسعى إلى ترويج القيم الإسلامية، وتغيير العقليات والمجتمع عبر استحداث حركات تشاركية والتغلغل في أوساط النخب.

لقد حدّدت السياسة الدينية للدولة-الأمة في العالم العربي مسارات الإسلام السياسي وحدوده، إذ ترتبط مشاركة وهيمنة الإسلاميين وتمدد الإسلام السياسي وانحساره بالتحالفات التاريخية مع الأنظمة المحلية القائمة على المصالح الوقتية المشتركة، التي تعتمد بدورها على معطيات الظروف الاستراتيجية الدولية والتحولات السياسية المحلية. ومع تغيّر وتبدل تلك الظروف وتحولها، كانت تتبدل التحالفات، ففي حقبة الحرب الباردة شكل «**العامل الديني**» الاستراتيجية المعتمدة للولايات المتحدة والغرب للتحالف مع الإسلاميين في إطار مواجهة الخطر الشيوعي عبر مدخل محاربة الإلحاد الشيوعي، ثم تبدّلت هذه العلاقة بعد سقوط جدار برلين في عام ١٩٨٩م وانهيار الاتحاد السوفييتي وتفكك المنظومة الاشتراكية، حيث تغيرت خطوط الخطاب الغربي حول العلمانية مرة أخرى، وصار الإسلام يُعامل على أنه تهديد لنظام يُنظر إليه بوصفه ديمقراطيًّا ومسيحيًّا، وهو ما انعكس على خطاب الأنظمة المحلية التي تبدلت نظرتها إلى الإسلام السياسي من حالة الحليف إلى وضعية العدو. وقد بلغت هذه الدينامية على صعيد الخطاب والممارسة ذروتها عقب انتفاضات «الربيع العربي» ٢٠١١م، إذ سرعان ما تحول «الربيع العربي» من فرصة سانحة للإسلام السياسي وطموحاته بالمشاركة في الحكم إلى حالة ووضعية باتت تسعى فيها حركات الإسلام السياسي جاهدة إلى مجرد الحفاظ على شرعية بقائها ووجودها السياسي والاجتماعي، وبات ينظر إليها على أنها خطر وتهديد للاستقرار والأمن، ثمّ تحولت الخطابات الرسمية من تعريفها على أنها جماعات وحركات وقوى معتدلة، إلى حركات ميسِّرة للتطرف والعنف في أحسن الأحوال، أو بوصفها جماعات متطرفة وعنيفة وإرهابية، حيث صُنِّفت جماعة الإخوان المسلمين منظمة إرهابية في عدة دول عربية، وفي مقدمتها مصر والسعودية والإمارات، ولم يكن غريبًا أن تدعم الولايات المتحدة والدول الأوروبية الثورة المضادة وانقلاب الأنظمة العربية الاستبدادية على الإسلاميين، تحت ذريعة الحفاظ على الاستقرار والأمن، وبحجة حماية قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

في نهاية المطاف لم تُفْلِح الأوجه المتعددة للإسلام السياسي في اختراق منظومة سلطة الاستعمار الداخلي، فآثار الكولونيالية والإمبريالية وفعاليتها السياسية والاقتصادية والعسكرية ما تزال مهيمنة على سياسات الأنظمة ما بعد الكولونيالية في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وما تزال تتحكم في بناء وصياغة خطاباتها وتصوراتها وممارساتها. ومهما قولبت حركات الإسلام السياسي من أيديولوجيتها وخطاباتها وعدّلت من سلوكياتها وممارساتها، ستظل تُعرّف بالإسلام على أنه دين وسياسة، وهو إسلام يُنظَر إليه دومًا بوصفه نقيضًا للغرب ويناهض المركزية الغربية البيضاء، وبوصفه كينونة تناهض ادعاءات الكونية والعالمية، ويتمّ التعامل معه على أنه مشروع مفكك للاستعمار سياسيًّا وثقافيًّا. إن الترابط بين الكولونيالية بوصفها بنية وما بعد الكولونيالية بوصفها حدثًا، يَبْرُز أوضح ما يكون من خلال الاستراتيجيات والتكتيكات العربية المتبعة في التعامل مع الإسلام السياسي بأوجهه المتعددة، وذلك من خلال مختلف آليات القمع والاحتواء، فالوجه الراديكالي للإسلام السياسي الذي تُجسّده الجهادية العالمية يتم التعامل معه بالاستئصال

الأمني والتدخل العسكري المباشر، ومن خلال تكوين تحالفات عالمية مع الأنظمة ما بعد الكولونيالية المحلية، والوجه الحزبي المحافظ للإسلام السياسي تُسلَّط عليه المقاربات الإكراهية الأمنية والقانونية.

إن تبدل الظرف الجيوسياسي الدولي اليوم وعودة منظورات التنافس بين الدول، خلق رؤية إمبريالية غربية جديدة، فالإمبريالية بوصفها شكلًا متطورًا من الكولونيالية بلغت ذروة العدوانية تجاه الإسلام والإسلاميين في المنطقة، **وهو ما تجلّى في بناء استراتيجية تقوم على تسليم قيادة المنطقة للمستعمرة الاستيطانية اليهودية**، ومحو وإزالة وتصفية القضية الفلسطينية. فمنذ أنشأت الإمبريالية الغربية دولة «إسرائيل» على أنقاض فلسطين، وهي تقوم بوظيفة حارسة الإمبريالية في منطقة الشرق الأوسط، ومن المعروف أن الإسلامية بأوجهها المختلفة مناهضة للإمبريالية والصهيونية، فالإسلامية اليوم هي من يقاوم الهجمة الاستعمارية في المنطقة، والتي تقوم أنظمتها من خلال الاستعمار الداخلي للسلطة على ديمومة الهيمنة الإمبريالية وضمان الحفاظ على الصهيونية، ولذلك باتت متطلبات إعادة بناء الشرق الأوسط الذي اهتزت أركانه عقب ثورات «الربيع العربي» التي جاءت بالإسلاميين، تقوم على استراتيجية تهدف إلى تصفية القضية الفلسطينية وتطبيع وجود المستعمرة الاستيطانية «إسرائيل»، بل وترسيخ دورها القيادي المركزي الأمني الحراسي في المنطقة من خلال نسج تحالفات مع الأنظمة العربية الاستبدادية ما بعد الكولونيالية، عبر رعاية اتفاقات السلام «الإبراهيمية» وبناء تحالفات عسكرية مشتركة، وهي استراتيجية غربية طموحة **تسعى إلى إدماج المستعمرة الاستيطانية اليهودية في نسيج المنطقة العربية الإسلامية**، تحت ذريعة مواجهة خطر مشترك اختُزِلَ في مقولة «الإرهاب» الإسلامي، الذي بات يكافئ مصطلح «الإسلام السياسي» وحركاته المقاومة بنسختَيْها السنية والشيعية، وممثليها في المنطقة من المنظمات السنية المنبثقة عن أيديولوجية الإخوان المسلمين المسندة من تركيا، والحركات السياسية والمقاومة الشيعية المنبثقة عن أيديولوجية ولاية الفقيه المسندة من إيران.

إن الصراع على هوية الدولة والمجتمع في العالم العربي لم تُكتَب نهايته بعد، وقد بلغت الأنظمة الإمبريالية والصهيونية والدكتاتوريات ما بعد الكولونيالية ذروة ترابطها ووقاحتها وعنفها، وذلك يعود إلى سبب بسيط وهو أنها تعيش لحظات شك حول ديمومة هيمنتها وبقاء وجودها. والتيارات الإسلامية اليوم بكافة أصنافها تُعبِّر عن كينونة في المنطقة تُشكِّل بديلًا لا منافس له لتفكيك الاستعمارية.

سجالات «الدولة المستحيلة»:
ردود وتعقيبات

حوار مع البروفيسور وائل حلاق، المحاور: عثمان أمكور

لقد خلق كتاب «**الدولة المستحيلة**» لوائل حلاق جدلًا في الساحة الثقافية، لما أثاره من قضايا مرتبطة بجذور الدولة الحديثة، واختلافاتها البنيوية مع الدولة الإسلامية في صيغتها التاريخية، وهذا ما جعلَ كتابه محطَ مساءلة ونقد معرفي وأيديولوجي من طرف أرباب التيارَيْن الحداثي والإسلامي معًا، ومن أجل التفاعل مع بعض هذه الاستشكالات النابعة من هذَيْن التيارَيْن، أجرت نهوض حوارًا مع المفكر وائل حلاق من أجل الإجابة عن بعض هذه الانتقادات الموجهة لعملهِ العلمي.

وجديرٌ بالذكر أن البروفيسور وائل ب. حلاق أستاذ بمؤسسة أفالون في العلوم الإنسانية في جامعة كولومبيا، حيث يُدرِّس الأخلاق والقانون والفكر السياسي منذ عام ٢٠٠٩م، ويُركِّز في تعليمه وأبحاثه على التمزُّقات المعرفية الإشكالية الناتجة عن اجتياح الحداثة، وما صاحبها من أوضاع اجتماعية ومؤسساتية وقوى سياسية وتاريخية، إضافة إلى عنايته بالتاريخ الفكري للاستشراق وتفاعلات التصورات الاستشراقية مع مختلف الحقول المعرفية المرتبطة بالعلوم الإسلامية، وعلوم الفقه بوجه خاص.

تمكَّن حلاق من خلال كتاباته من خلق بناء معرفي يتفاعل فيه مع سؤال الحداثة والتشريع الإسلامي، كما فحصَ مركزية النظرية الأخلاقية في فهم تاريخ الشريعة الإسلامية والحركات السياسية الحديثة، وقد تركَّز عمله تركيزًا كبيرًا على نقد مشروع الحداثة، ويحاول مشروعهُ البحثي الحالي رسم خريطة للممارسات الدستورية للحكم الإسلامي بين القرنَيْن الثامن والثامن عشر، بهدف بناء دليل إرشادي لنقد المقاربة الدستورية الحديثة الداعمة للدولة الحديثة.

عثمان أمكور: تُصرِّح في كتابك «**الدولة المستحيلة**» بأنه «لم توجد ثمة دولة إسلامية قط، فالدولة شيء (حديث)»، هل تعني بذلك أن الدولة لا يمكنها أن تكون سوى دولة حديثة، أي دولة خالية من المنظومة الأخلاقية؟

وائل حلاق: يمكنُ تقديمُ جوابَيْن لهذا السؤال، أحدهما مختصر والثاني فيه نوع من البسط والتفصيل. **الجواب المُقْتَضب** هو أن الدولة الحديثة تمتلكُ بنيتها الخاصة المتفردة بطبيعتها، حيثُ تُمثِّل كيانًا سياسيًّا مجهولًا للإسلام في كل الأزمنة والأمكنة إلى حدود نهاية القرن التاسع عشر، إلى أن فُرِضت على العالم الإسلامي من خلال المشروع الكولونيالي. إضافة إلى هذه الأجنبية، ثمَّة معطى آخر زاد من درجة غُربة الدولة عند المسلمين: ذلك أن الدولة نشأت في سياق عام وشامل للفصل بين الرؤية الكونية الأخلاقية والأخلاق الوجودية من ناحية، وبين الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي البارد

من ناحية أخرى، هذا الواقع الذي تلعبُ فيه الأخلاق دورًا ثانويًّا في أحسن الأحوال.

أما **الإجابة المستفيضة** فتتطلبُ تفسيرًا تاريخيًّا، الاسم المعياري للجهاز الحاكم في الحداثة هو (state) في اللغة الإنجليزية و(etat) في اللغة الفرنسية و(stato) في اللغة الإيطالية و(Staat) في اللغة الألمانية. وكما هو ظاهر، فإن هذه المصطلحات لها جذر مشترك، كما أن هذه مصطلحات لم تظهر قبل القرن الخامس عشر في أوروبا لتدل على نظام حكم معين. حتى نكونَ واضحين فإن هذا النظام كان أوروبيًّا محضًا، وكان محصلة ونتيجة لتطورات خاصة وفريدة حدثت في إيطاليا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا، وكانت هذه التطورات سياسية واقتصادية واجتماعية، والأهم من ذلك أنها كانت ربما عسكرية، كان انهيار النظام الإقطاعي وصعود المُلك المطلق أمرًا ضروريًّا لهذا التطور، بالإضافة إلى ظهور المدن والنقابات والأشكال الجديدة للتبادل الاقتصادي والإدارة البيروقراطية.

يجب أن نفهم أن المؤسسات السياسية الحديثة التي طورتها أوروبا كانت نتيجة مقاومة قوية ضد السلطة المطلقة والمطالبات الإلهية لملوك أوروبا، كان ذلك أيضًا نتيجة لردود الفعل ضد الإساءات طويلة الأمد التي أحدثتها الكنيسة الكاثوليكية، والإساءات التي ارتُكبت بحق أعداد كبيرة من سكان أوروبا باسم الله أيضًا.

ولكي تُكْبحَ سلطات الملك والكنيسة الشريرتَيْن فقد كان من الضروري بناء نظام يحدّ سلطات الملكية ويسلُب من الكنيسة أحقية دعواها بالتدخل في السياسة نيابة عن الله، وكانت الحريات الجديدة المكتسبة ضد هاتَيْن القوتَيْن المتعاظمتَيْن سياسية في البداية، ولكنها تُرجِمت فيما بعد إلى حريات اقتصادية خلقت أشكالًا جديدة من تكوين الثروة، وهي الأشكال التي أُنشِئَت للعمل جنبًا إلى جنب مع السياسة، وهذا هو السبب في أن الدولة الحديثة بحكم تعريفها تُشكِّل بشكل حتمي دولة كولونيالية استعمارية.

وهكذا، خلقت هذه التحولات كيانًا سياسيًّا يُعَدُّ انعكاسًا للمسيحية الكاثوليكية ضمن أشكال علمانية، وهو ما يتوافق مع طرح كارل شميت المُقنِع الذي مفادهُ أن جميع المفاهيم والمؤسسات السياسية المهمة التي بحوزتنا الآن داخل منظومة الحداثة هي صيغ مسيحية معلمنة، أي إن كل هذه التطورات خلقت أشكالًا علمانية فريدة للسياسة المسيحية، التي أمسينا نطلقُ عليها اسم الدولة الحديثة، **ومن هنا فإن الدولة هي تجربة أوروبية متفرّدة لا تمتُّ بصلة للتجارب السياسية أو الاجتماعية التي عرفها الإسلام.**

من ناحية أخرى، طوَّر الإسلام نظام حكم منطبعًا بالتجربة الإسلامية، وهذه التجربة تتشكَّل من مجموعة من الأحداث والأفكار والمؤسسات التي ظهرت في المخيال السياسي والديني للمسلمين بوصفها وحدة واحدة ضرورية تصوغ هذه التجربة، **من هذه المكوّنات الأساسية: الحدث القرآني** بوصفه تعبيرًا سياسيًّا (وهو ما سأناقشهُ لاحقًا)، وطبيعة انتقال الحكم من النبي ﷺ إلى الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم مرحلة الخلفاء الراشدين والحروب الأهلية [الفتنة] التي تلت ذلك، وأخيرًا انهيار نظام الخلافة وصعود النظام السلطاني. ولكن السمة الأبرز لهذه التجربة هي ظهور الشريعة وترسيخها في بلاد الإسلام، مع ظهور جميع الشخصيات المؤسِّسة وكافة مؤسسات الشريعة إلى حيز الوجود تقريبًا بنهاية القرن الثاني الهجري.

على الرغم من أن المكونات السابقة للتجربة ذهبت إلى جعل الشريعة نظرية سياسية ودستورية -وهو ما كانت عليه الشريعة في السابق بالفعل- فإن ذلك راجع أيضًا إلى كون الشريعة قد عملت على تنظيم كل جوانب الحياة البشرية، ومن هنا يمكننا أن نقول إن: **الحكم الإسلامي لم يكن ذا صفة إسلامية خاصة، بل كان يعكس روح الشريعة ومادّتها كذلك**، ويمكن للمرء أن يقول إن الحكم الإسلامي إسلاميّ وشرعيّ بالقدر نفسه الذي نقصده حين نقول إن العقيدة أو أصول الفقه إسلاميَّان بلا مراء، أي إن كل هذه التطورات أو السمات أعطت الإسلام شكلًا فريدًا من أشكال الحكم الذي نطلق عليه الإمامة أو الخلافة، وهذه ليست مجردَ مصطلحات، بل إن لها دورًا مهمًّا **في صياغة وتشكيل نوعية التاريخ والممارسة الدستورية الإسلامية.**

من الواضح إذن أن «**الدولة**» الحديثة أوروبية (ومسيحية في الأصل) وليست إسلامية ألبتة، وبما أننا نعلم أنه لم تكن هناك دولة في عصر الإقطاع الذي انتهى حوالي ١٥٠٠ ميلادي، فلا بُدَّ إذن من أن نَخْلُصَ **إلى أن الدولة حديثة وأوروبية على حد سواء**، وهي ما تزال تحتفظ داخلها بأشكال مسيحية مُعلمنة.

كما أوضحت في كتاب «**الدولة المستحيلة**» فقد كانت هناك تطورات ملموسة وواضحة في أوروبا، خلقت هُوّة لا يمكن تجسيرها بين المجال الأخلاقي

وجميع مجالات الحياة البشرية الأخرى، هذا التطور الذي يهدف إلى فصل الأخلاق عن كل شيء هو ما أسمته أوروبا بالحرية والليبرالية، لقد وُصِفَ هذا الفصل وعُرِّف بأنه فصل بين الحقيقة والقيمة، وقد بلغ ذروته خلال عصر التنوير بالتمييز الفلسفي بين ما هو كائن (Is) وما يجبُ أن يكون (Ought)، وهو ما يمكنُ اعتباره -ربما- السؤال الأهم في الفلسفة الأخلاقية منذ أكثر من قرنَيْن من الزمن، ومن ثَمَّ فإن الدولة الحديثة لديها القليل من القواسم المشتركة مع أي نوع من أنواع الحكم قبل القرن الثامن عشر أو التاسع عشر في أي مكان في العالم بما في ذلك العالم الإسلامي على وجه الخصوص. وما دامت الحداثة ومؤسساتها القوية مستمرة، فإن الدولة الحديثة ستستمرُ أيضًا، لكنني لا أعتقد أن هذه الدولة مستدامة وقادرة على البقاء على المدى الطويل، سيتوجَّب عليها أن تتغير على غرار نظامنا الاقتصادي وأساليب حياتنا عاجلًا أم آجلًا، وإلا فإننا سنواجه أزمات وجودية أكثر مما نحن فيه الآن، إن الدولة جزء لا يتجزأ من موجات الدمار التي أحدثناها على البيئة والمجتمع والأسرة -أي داخل الهياكل الاجتماعية- وعلى أسلوب حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والنفسية. فالدولة يجبُ أن تزول وبدون شك، وما أقترحه هو أن نقومَ أولًا بتشخيص بنيويّ يمكنهُ أن يساعدنا في تغيير الأشياء، لكن قبل أن نقوم بعملية التغيير، أي قبل أن نبدأ عملية معالجة أمراض الحداثة، نحتاج إلى فهم أعمق للمشاكل المختلفة التي ابتُلِينا بها.

عثمان أمكور: هناك من يرى بأن كتاب «الدولة المستحيلة» قدَّم صورة متخيلة ومثالية عن الحضارة الإسلامية، وخاصة عن فكرة «الخلافة»، فالقول بأن هذه المؤسسة كانت مؤسسة أخلاقية «بالمطلق» قابل للمساءلة والنقد، خاصة أن التاريخ الإسلامي مليء بممارسات لا أخلاقية نجمت عن السعي نحو السلطة، ما ردّك على هذا الطرح؟

وائل حلاق: ذكرتُ عدة مرات سلفًا، أن الكثير من القراء أساؤوا فهم الكتاب بشكل عام، وأساؤوا فهم هذه النقطة بشكل خاص، لقد افترضوا أنني أدافع عن تاريخ مثالي للإسلام لا يمتُ بصلة للواقع الفعلي، وفي حقيقة الأمر أنا لم أشارك بأي شكل من الأشكال في بناء أي تصور مثالي للتاريخ الإسلامي، من الواضح أن النقاد الذين يعارضون خُلاصاتي يريدون أن يجدوا أي خطأ في الكتاب ليساعدهم على تشويه هذه الخُلاصات، لذلك يسارعون إلى إصدار أحكام سلبية من أجل تحقيق غرضهم السياسي والأيديولوجي؛ لأن منهجَ قراءتهم لكتابي مشبعٌ بأحكام نابعة من أجندات سياسية، لكن دَعني آخذُ ادعاءاتهم على محمل الجد وأتفاعل معها تفاعلًا أكاديميًّا جادًّا، على الرغم أنهم -كأفراد- غيرُ حقيقين بأي رد أقدمه لهم؛ لأنهم لن يُغيِّروا طريقة تفكيرهم مهما كان ردّي، إلا أن هذا الرد الذي أسعى إلى تقديمه هو لأولئك الذي يسعون حقًّا إلى فهم حقيقي لهذا الاستشكال لأُزيل الالتباس الحاصل حوله.

يجب على هؤلاء المنتقدين أن يفهموا ويأخذوا في حُسبانهم المكونات الأيديولوجية المكوِّنة لمواقفهم، ويجب أن يمارسوا بعض التأمل الذاتي قبل أن يُسارعوا بالنقد؛ لأن نقدهم يُعْرِب عن وجود عدة افتراضات خاطئة لم يقوموا بفحصها أو فهمها، لقد أعماهم ثقلُ تحيزاتهم لدرجة أنهم لم يعودوا قادرين على رؤية هذه التحيزات التي تؤثر في مسارات فهمهم الذي آل إلى التشوه والتشويه.

أول افتراض خاطئ هو مفهومهم الإشكالي للتاريخ والكتابة التاريخية، إنهم لا يُدركون هشاشة الأسس التي يقفون عليها، ذلك أنهم يعتقدون أنه نظرًا لكون هذا المفهوم يحظى بقبول من قِبل أغلبية الناس فإنه يجب أن يكون صحيحًا، فإذا كانوا يتهمون كتابي بالمثالية التاريخية، فإنهم بذلك يُقدِّمونَ ادعاءً يجب عليهم إثباته، فكما قيل البينة على من ادَّعى، ويجب أن يبرهنوا على أن ادعاءهم لا يقوم على أباطيل أو على افتراضات هشة. إنني أزعم أن موقفهم يستند بالفعل إلى ما أسميته في **«قصور الاستشراق»** بـ«لاهوت التقدم»، بوصفه نظرة إلى العالم تقومُ على تصور خيالي أصاب التأريخ وبقية مجالات الحياة، وإني أُسمِّي الإيمان بالتقدم **بـ«لاهوت التقدم»** لأن هذا الاعتقاد دُغمائي ومتعصب على غرار أي أيديولوجية شوفينية، ولا يعني كونه مفهومًا علمانيًّا أنه أقل تعصبًا وتسلطًا من غيره. تُشكِّلُ عقيدة التقدم ولاهوته قواعد الخطاب الخادم لمصلحة موقف واحد لا أكثر -أي لصالح ذاتيته ولصالح خط واحد محدّد سلفًا للحركة التاريخية- هذا يعني أن الحضورَ القوي جدًّا لهذه العقيدة يمنع أخذ أي آراء أو مفاهيم أخرى للتاريخ بعين الاعتبار ليُتَعامل معها بشكل جاد، خاصة وجهات النظر التي تُقدِّم تصورات منافسة، إن مجرَّد حقيقة وجود ضرورة لتقديم شرح مفصَّل لموقفي تجاه هذه الادعاءات (وقد قدّمتهُ في مناسبات عديدة) دليل على مدى استبداد هذا المفهوم.

وبهذا التقييد المستبد للتاريخ تبرِّرُ هذه العقيدة اللَّاهوتية ممارسات الحاضر وتُسوّغه، متدثرة بسلطتها الاستعلائية لإدانة أي شيء وكل شيء تراهُ خارج حدودها، هكذا يُرفَضُ مثلًا أي استدعاء لقاعدة أخلاقية في تراث تاريخي معين من أجل إعادة تقويم انهماك المشروع الحداثي في تدمير الطبيعة وكأنّهُ استدعاء يتسمُ بالماضوية، اعتقادًا بأن أدوات الحداثة التقدُّمية الممثلة في تطورها التقني تملكُ قدرات المعالجة لتلك الآثار المدمرة، كما أن هذه العقيدة هي ما تسمح لأولئك المنتقدين بالقول بأنني أصوِّر الماضي بمثالية **بحكم افتراضهم أن الحاضر يجبُ أن يكون أفضل دائمًا**. ومثلُ هذا الادعاء كمثل مديرٍ أو رئيسٍ جديدٍ لجمعية يُقلِّلُ من قدر سلفه حتى يُسوِّغ ممارساته الفاشلة، ويَظهر دائمًا بشكل أفضل من سلفه. إن عقيدة التقدُّم تُضحِّي بالماضي من أجل تبرير حاضرها المَرَضِي والإجرامي، فقد دمرنا كوكبنا باسم التقدم، وخلقنا أمراضًا تنهشُ العقل والبدنَ والهياكل الاجتماعية، إن عقيدة التقدُّم تُخفي جرائمنا وخطايانا، وهي متعجرفة بغيرِ حدٍّ.

عقيدة التقدم هي أصلُ المفهوم الحديث للتاريخ؛ إذ صار المعاصرون -سواء كانوا مؤرخين أو أناسًا عاديين- يستخدمون الحاضر على أنه معيار مطلق للحكم على الماضي، وينظرون إلى التاريخ كله على أنه حركة حتمية نحو التقدم، حركة تبلغُ ذروتها في صورة الحاضر، **مما يعني أن أي لحظة في الماضي هي دائمًا أقل تقدمًا من «لحظتنا»، لقد وضعنا أنفسنا بوصفنا نموذجًا نهائيًا، في الوقت الذي نحن فيه أكثر فسادًا في الأرض من أي عصر آخر في التجربة البشرية**؛ لذلك فإن كتابة التاريخ وعرضه من منظور العقل الحديث هو أمر غير تاريخي أساسًا؛ لأنه لا يشمل فقط إخضاع الماضي للحاضر، **ولكنه يشمل أيضًا ممارسة طغيان الحاضر على الماضي وضدّه**، وفق هذا المنظور نحكم على السلف بأنهم بدائيون ومتخلفون دائمًا.

تأسَّست نظرية التقدم على افتراض أن الزمن له بنية غائية متجانسة وخَطِّية، وعلى أن هذا الهيكل حتمي، ومن ثَمَّ فإن المراحل الأولى من التاريخ كانت ممهِّدة للمراحل التي تليها، تلك المراحل التي كانت بدورها مجرد وسيلة للوصول إلى القمة المقصودة للتقدم البشري الحقيقي والمتمثِّلة في الحداثة الغربية؛ لذلك يُنْظَر دائمًا إلى التاريخ على أنه أقل تطورًا من الحاضر، ولذا نشعر دائمًا بتفوقٍ حينما نحكم عليه بالدونية وبذلك نؤكِّد سيادتنا. برأيي المتواضع، إن عقيدة التقدم هذه هي ما جعلتنا في الحداثة أكثر مخلوقات متغطرسة عرفها التاريخ.

لقد أسبغ عصرُ التنوير الأوروبي بهذه العقيدة بنيةً جديدة على التاريخ الذي أصبحَ يشمل كلَّ التجربة الإنسانية منذ بداية الزمن (أيًّا كانت هذه البداية)، وفي حين كانت بنية التاريخ في ثقافات كثيرة بنيةً أخروية توفِّرُ سردية للاختيارات الأخلاقية التي تهدفُ إلى التوجيه، فإن بنية التنوير تحدَّدت أساسًا بفرضية عالمية ليبرالية (أو ماركسية) مفادها أن تجارب المجتمعات الماضية التي لا حصر لها تُمثِّل ظاهرة جمعية (بل واحدية) مدفوعة بغرض أو روح (*Geist* بتعبير هيجل) محددة وموجهة نحو هدف معين متمثِّل في «الارتقاء التقدمي»، يتجلَّى هذا التقدم في الأمور المادية والمعرفة العلمية، والتطور التقني والسياسي وكذا زيادة الثروة، ويفترض بلوغ العقل البشري إلى الكمال مع تقدّم التاريخ. بهذا المعنى، فإن الحاضر دائمًا هو شيء نُنْتِجه؛ فلأننا نفترض أننا متفوقون على أسلافنا، فإننا من منظور عصرنا أفضل وأكثر تفوقًا -بشكل بديهي- على كل تمثُّلات التاريخ، سواء كان أوروبيًّا أو آسيويًّا أو إفريقيًّا، **وبما أن التاريخ الإسلامي هو جزء من التاريخ، فمن البديهي أنهُ أقلُ مرتبة من التاريخ الحديث.**

الخطأ الثاني الذي يقعُ فيه هؤلاء النقاد أنهم لا يفهمون أن التاريخ الإسلامي دُبِّج بأقلام أوروبية وليس من طرف المسلمين، مما يعني أن التاريخ الإسلامي مكتوب من منظور المستعمِر الكولونيالي، ومنذ أن تعرَّض المسلمون للكولونيالية الأوروبية أخذوا في تبنِّي هذه السردية التاريخية وكأنَّها منتجهم الخاص، لذلك كلَّما مر الوقت أضحى التاريخ الإسلامي مشابهًا بل ومطابقًا لتاريخ أوروبا من حيث الجهاز المفاهيمي. على سبيل المثال، إن تاريخ رجال الدين أو العلماء في الإسلام مغاير تمامًا لتاريخ رجال الكنيسة في أوروبا التي عُرِف عنها أنها أساءت للناس وانخرطت في أكثر السلوكيات إجرامًا مما لا يمتُّ للأخلاق بصلة، وقبل ثلاثين أو أربعين عامًا فقط لم يكن أي مثقف أو مفكر مسلم له شأن يتَّهم العلماء بأنهم ظلمة أو فاسدون، أما الآن فقد بات هذا شائعًا، بل إن بعض الإسلاميين أنفسهم انخرطوا في هذه الادعاءات الاستشراقية وجروا على إدانة علماء الإسلام، **إن الطريقة التي كتب بها الغربُ تاريخنا جعلتنا نمقتُ ذواتنا بما في ذلك ماضينا.**

الخطأ الثالث الذي يقع فيه هؤلاء المنتقدون هو تجاهلهم لما أقوله عن المعيار الأخلاقي، فأنا لم أدّعِ قط أن الحياة كانت مثالية في ظل الإسلام، بل لا توجد حياة مثالية في أي مكان على هذه الأرض، **الحياة المثالية هي فكرة تنبعُ من خيال ورغبة لكنها لا تتحقق أبدًا**، ولكن عدمُ تحققها لا يعني أننا نحن البشر يجب ألّا نسعى لتحقيق أكبر قدر ممكن منها، والمسلمون في تاريخهم لم يقوموا بذلك فقط، بل قاموا أيضًا بتضمين هذه المعايير الأخلاقية ضمن أنظمة حياتهم، لقد أنشأت الحضارة الإسلامية لنفسها معيارًا أخلاقيًا، وهو أعلى بكثير من أي شيء نعرفهُ اليوم، وهو ما يُفسِّر حقيقة أن العديد من الحداثيين -بما في ذلك الذين انتقدوني- لم يتمكنوا من فهم واستيعاب فكرة المعيار الأخلاقي هذه، لقد ناقشت هذه الفكرة وتطبيقاتها باستفاضة في «**قصور الاستشراق**»، وأُحيل القارئ على مناقشاتي التفصيلية المبثوثة فيه.

عثمان أمكور: هناك من ينتقدُ كتابك بقوله بأنك بقدر ما تنزِّهُ الإسلام والحضارة الإسلامية عن الأفعال «اللّاأخلاقية» التي تعرفها الدولة الحديثة، فإنك بطريقة غير مباشرة تقودنا إلى خُلاصة مفادها أن هذه الحضارة الإسلامية «النقية»، لا يجب تلويثها بالتفاعل مع الحداثة ودولتها «اللّاأخلاقية»، وهي خلاصة تجعلنا مضطرين في النهاية للتعامل مع الحداثة الغربية فقط بحكم أنها الخيار الوحيد في المشهد، فهل هذا صحيح؟

وائل حلاق: انطلاقًا من إجابتي عن السؤال السابق يمكن أن نستنتج أنني لم أعتبر الإسلام «نقيًا»، فلتاريخ الإسلام حصّته من مشاكل الفساد وإساءة استعمال السلطة، غير أن هذه المساوئ ليست مماثلة لما كان يحدث في أوروبا قبل الحداثة. فقد تعاملت الحضارة الإسلامية مع الحياة ومشاكلها بجرأة وبلا تردُّد. في الواقع، لقد أقرَّ الإسلام بحدود الطبيعة البشرية وقدَّم حلولًا عملية فعَّالة للتعامل معها، وذلك على عكس المسيحية، حيثُ لم يُنكر الإسلام الطبيعة ومتطلباتها أبدًا، سواء تحدثنا عن الطبيعة البشرية أو النظام الطبيعي، لقد اعترف الإسلام بحتمية حاجاتنا البشرية وحاول إنشاء آليّات صحية لتدبير هذه الحاجات، سواء كانت جشع الناس لجمع المال أو رغباتهم الجنسية أو غير ذلك. وإذا قمنا بمقارنة التاريخ الإسلامي بالتاريخ الأوروبي، سواء في ظل المسيحية أو في ظل «العصر العلماني» الحالي، فيمكننا القول بأن الأشكال الأوروبية الحديثة للمعرفة هي التي أنكرت الواقع وعاشت في خوف من الطبيعة. لهذا السبب، فإننا تحت تأثير النظام المعرفي الحديث وهيمنته، صرنا نبذل قصارى جهدنا لتجنب الطبيعة وتغييرها وتحويلها وترويضها، إننا ننفق المليارات على الجراحات التجميلية والكريمات المضادة للشيخوخة ومزيلات العرق وأشياء أخرى كثيرة، من أجل تعديل الطبيعة بكل الطرق الممكنة، وهو ما يمتدُّ إلى حدائقنا ومتنزهاتنا الاصطناعية وإلى مساعي استنساخ الحيوانات وربما البشر.

أيًّا ما يكن الأمر، فإن النقطة المهمة هي أنني آخر من يزعم أن الإسلام لا يجب أن يتلوث بالواقع، فأنا أؤمنُ بأن الإسلام جاء لأجل عيش الحياة بشكل كامل، ولذا فإن ما أقوله هو: أن أنماط الحكم الإسلامية منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن الثامن عشر **هي نماذج فكرية ومفاهيمية مفيدة** يمكن أن تعلّمنا نقض (critique) (وليس فقط نقد (criticism) وانتقاد) أنظمتنا الخاصة بالحكم، ذلك أنني مقتنع بأن المسلمين يمتلكون نظامًا واقعيًا لسيادة القانون يُمكنُنَا التعلم منه، سواء كنّا مسلمين أو غير مسلمين، وهذا أحد المشاريع العلمية التي أعمل عليها حاليًا، وأُخطِّط في المستقبل للعمل على القرآن بوصفه نصًّا معرفيًّا يمكننا من خلاله اشتقاق نقض ما بعد حداثي. كل هذا لأقول بصوت عال -ولكي يُصغي إليّ الجميع- إنني لم أقل قط ولم أُلمِّح أبدًا بأن الإسلام يجب أن يُحاصر ويُحفظ على الرف وأن يُنحَّى، بل على العكس من ذلك، إنني أزعم أن التجربة الإسلامية -على غرار التجربة الهندية والصينية السابقتَيْن أيضًا- يمكنها أن تُعلمنا الكثير حول كيفية تجاوز الأمراض الحديثة والوصول إلى عصر أفضل، عصر ما بعد حداثي حقيقي على ما آمل، مما يعني أنني أدَّعي أن للتراث الإسلامي القدرة على تقديم حلول ما بعد حداثية جادة وواعدة حقيقة بالانخراط فيها.

لا يُريدُ الذين ينتقدونني الإقرار والاعتراف (أو لا يستطيعون) بأن هذا هو مقترحي وموقفي، وأنه وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة؛ لأنهم إذا فعلوا ذلك سيتعيَّن عليهم مواجهة حُجَجي بشكل مباشر، للرد عليها بطرق جادة وليس بالطرق السطحية التي يتفاعلون بها (خاصة المنتقدين الذين ينتمون للعالم الإسلامي)، **إذا كنت أُتَّهم بأي شيء، فيجدرُ بأن أُتَّهم بأنني أُحمِّل المسلمين مهمة بالغة الخطورة، مفادها مساعدة أنفسهم والعالم على التغلب على أمراض الحداثة الحالية**، إنها مهمة جدية

ولكنّها أبعد ما تكون عن تجاهل الواقع، وأبعد ما تكون عن حماية الإسلام ثقافة وتُراثًا من التفاعل مع الحداثة وواقعها الكارثي، بل العكس هو الصحيح.

عثمان أمكور: يعترضُ بعضُ نقادك على كتاب «الدولة المستحيلة» انطلاقًا من القول بأن الحضارة الإسلامية المبكرة واجهت تأثيرات استوعبتها وأسهمت في تشكُّلها بدرجات متفاوتة، مثل التأثيرات الساسانية على التفكير السياسي الإسلامي. وانطلاقًا من هذا المُعطى فهم يسائلونك لماذا تتقبل انفتاحَ المسلمين على الطرح الساساني في التراث الإسلامي في حين تستهجنُ انفتاحهم على الطرح الأوروبي الحديث المتمثِّل في الدولة الحديثة؟

وائل حلاق: من طبيعة المعرفة أننا عندما ننظر إلى الأشياء من بعيد فإن الأمور تبدو لنا متشابهة حد التطابق، فحين ننظر إلى السماء من الأرض، فإن جميع الكواكب والشموس تبدو متشابهة، بل وتبدو المجرَّات لنا شبيهة بالكواكب، ولكن واقع الأمر -كما صرنا نعرف- يؤكِّدُ تفرّدَ كل منها على حدة.

هناك ثلاث اعتبارات على الأقل في هذا السياق، **أولًا:** التأثيرات الساسانية هي في حقيقة الأمر اقتباسات مستوحاة من كلام ملوك فارس المشهورين، مثل كسرى أنوشروان وأردشير وبهرام بن سابور وأشباههم، وغالبًا ما يورد المؤلفون المسلمون هذه الاقتباسات بُغية تعزيز مبدأ أخلاقي موجود سلفًا أو ممارسة في الحكم أو التأكيد على حكمة سياسية، وقد طُبِّق الأمر نفسه مع الإسكندر الأكبر وأرسطو وغيرهما من علماء الإغريق، وليس الساسانيون فقط.

ثانيًا: احتوت مثل هذه الاقتباسات على محتوى أخلاقي وحكمة في ممارسة السياسة، وكانت متوافقة إلى حد كبير مع نظام الأخلاق الذي يتبناه العلماء المسلمون، ومردُّ هذا إلى وجود تقليد سياسي مشترك للشرق الأدنى وشرق البحر الأبيض المتوسط، وهو تقليد يجمع أفكارًا وممارسات تنتمي للجميع، كما ينبغي ألَّا ننسى أن عرب الشمال الشرقي[1] كانوا جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الفارسية، ولذلك نقل سكانهم تلك الأفكار وتلك المعرفة إلى الإسلام، لذلك نما «النفوذ الفارسي» عضويًّا منذ البداية ومن الداخل، ولم يكن أجنبيًّا ولا مفروضًا بالقوة.

وثالثًا: استوعب المسلمون كل هذه التأثيرات الفارسية والهندية والإغريقية طواعية، أي استوعبوا الأمور التي أرادوا أخذها ورفضوا الأمور غير المستساغة بالنسبة إليهم، وهو الأمر الذي ينافي بشكل كبير ما حدث في آخر قرنَيْن، أي عندما دمَّرت الأفكار الأوروبية المفروضة خارجيًّا المؤسسات والبِنى الاجتماعية للإسلام واستعمرتها استعمارًا كولونياليًّا، متوسلة بأدوات القوة والعنف، فخلال هذه المرحلة الكولونيالية جلبت أوروبا الأفكار والمؤسسات الأجنبية إلى العالم الإسلامي، وقد ثبت -كما نرى- أن لها آثارًا ضارة على العالم الإسلامي، حيث أدت على الصعيد العالمي إلى الأزمات البيئية والاجتماعية والنفسية التي نمر بها، ولكن لا يبدو أن لدى النقاد -المسلمين والغربيين- رؤية واضحة للتاريخ، **ويفتقرون إلى القدرة الدقيقة على التفكير في الاختلافات التاريخية، وهذا أمر محزن ومحبط.**

لطالما كان الإسلام مرنًا في قبول الأفكار والممارسات القادمة من الخارج، انظر إلى تعامل المسلمين مع الفلسفة اليونانية في عهد العباسيين الأوائل، وهذا مثال ممتاز لفهم طبيعة السياق، حيث رفض المسلمون جميع النتائج الميتافيزيقية التي توصَّل إليها النظامان الأرسطي والأفلاطوني المحدث، لكنهم في المقابل قبلوا أشياء أخرى كثيرة إلى حد دمجها في العلوم الإسلامية، والمنطق وفلسفة الفيض مثالان يدعمان هذا الطرح، لكن خيار القبول أو الرفض كان راجعًا إليهم، ولم يفرض عليهم أحد أي شيء، ودائمًا ما أخذوا أجزاء من نظام معين ورفضوا أجزاء أخرى، **وهي عملية اتسمت بالحرية التامة في مراحل القيام بها.**

الوضع الآن مختلف تمامًا، فالمسلمون اليوم مُلزمون بقبول الكولونيالية الأوروبية وكامل نظام المعرفة والسياسة وكل شيء آخر دون خيار، ولا يمكن للمسلمين أن يأخذوا أجزاء من الدولة الحديثة وأن يتركوا أجزاء أخرى، فليس لديهم حرية الاختيار وقبول أجزاء ورفض أخرى، فُرِضت عليهم الدولة الحديثة (خاصة في القرن التاسع عشر)، وقبل أن تُفرض عليهم -أو أثناء ذلك- دُمِّرت أنظمتهم الأصلية، بما في ذلك الشريعة ومؤسساتها بشكل تام تقريبًا، ومن الواضح أن الدولة الحديثة لا تتناسب مع أنماط الحياة الإسلامية، والدليل على هذا هو وضع العالم العربي والإسلامي اليوم منذ نهاية القرن التاسع عشر.

(١) المناطق العراقية والأجزاء الشمالية الشرقية من شبه الجزيرة العربية.

عثمان أمكور: هناك من انتقد «الدولة المستحيلة» ورأى أنك قمت بعملية استدعاء للفلسفة الهيجلية -حسب ادعائهم- وخاصة تلك الخلاصة التي ختم بها هيجل الفصل الذي خصَّصه للإسلام في فلسفة التاريخ، ويرى هذا الناقد أن التجربة التاريخية تُكذِّب مقاربة هيجل (ومقاربتك)؛ لأن الدولة الإسلامية هي جوهر الإسلام وقلبه، وهي التجسيد الأعلى لاستخلاف الإنسان في الأرض. ووفقًا لهذا الطرح، فإن المسلمين مطالبون بإنجاز هذه المهمة (إقامة الدولة) في جميع العصور والأزمنة بما فيها عصر الحداثة، ما ردكم على هذا الطرح؟

وائل حلاق: إنها حُجَّة رثَّة، وربما هي أكثر الحُجج تهافتًا من بين جميع الحجج التي قدَّمها المنتقدون الذين تفاعلوا مع كتابي. وبادئ ذي بدء، يهمني أن أنوّهَ بأني لا أوافق على أي من فرضيات هيجل المقدمة عن الإسلام، فكتاباتُ هيجل عن الإسلام والمسيحية هي -في الواقع- عكس ما أطرحه تمامًا، فهو يعتقد بأن المسيحية هي الأكثر كمالًا، وأنها قد وصلت إلى مستوى من الكمال لم يبلغهُ أي دين آخر. في المقابل، فإن تصوري للمسيحية الأوروبية قبل مرحلة العلمنة **أنها كانت كارثة على كل من أوروبا نفسها وعلى تاريخ العالم، وأُصنِّفها على أنها أسوأ تجربة دينية عرفها التاريخ البشري**. (وهنا يجب أن أُصرِّح -لمن لا يعرفون- بأنني أنتمي إلى المعتقد المسيحي بحكم أني من عائلة مسيحية من كلا والديّ).

ثانيًا: اعتقد هيجل أن الإسلام دين متعصب، في حين أن الإسلام قدَّم أكثر الحضارات انفتاحًا في تاريخ البشرية، وهي حضارة شهدت ألوانًا من التعدد وفضاءات رحبة من الاختلاف، أعتقد أن المسيحية الأوروبية كانت عكس ما تخيله هيجل تمامًا، حيث جسَّدت المسيحية بالضبط ما اتُّهم به الإسلام من التعصب.

ثالثًا: اعتقد هيجل أن الشريعة لا تراعي الحياة البشرية، وأنها تحط من قدر الإنسان، يهمني أن أقول -مجدَّدًا- بأن هيجل لم يكن مخطئًا بشكل تام بشأن الشريعة فحسب (التي لم يكن يعرف عنها شيئًا تقريبًا)، ولكن أعتقد كذلك بأن المسيحية وتمثُّلاتها الحديثة المعلمنة هي التي أدت إلى تدهور الحياة البشرية والإنسانية، وهو ما أوضحته بالتفصيل في كتابي «**قصور الاستشراق**». نحن لا نحتاج إلى تذكير القارئ بأفعال أوروبا الكولونيالية والدمار الذي أحدثته في جميع أنحاء العالم، كما أننا لا نحتاج إلى أن نُذكِّر بالدمار الذي أحدثته الدول الصناعية لبيئاتنا الطبيعية، وكل ذلك باسم العلم الحديث والابتكارات المبهرة، هذا فضلًا عن التذكير بآثار هذا «التقدم» على هياكلنا المجتمعية وأُسَرِنا ونفسيات شبابنا إلى غير ذلك.

الناقد الذي قدَّم هذا النقد «الهيجلي» المُتخيَّل لديه رؤية محدودة للواقع بشكل مذهل، مع الأسف إنهُ يمتلكُ فهمًا محدودًا لماهية الحداثة، والأهم من ذلك أنه لا يفهم آثار الأفكار والمؤسسات الحديثة على الذوات الإنسانية وعلى نظامها النفسي، كما أن لديه فهمًا محدودًا لما تُمثِّله الدولة الحديثة وكيفية عملها، وما هي الآثار السلبية التي خلّفتها في المجتمع والفرد، لقد انحدرت معاييره إلى درجة متدنية إلى حد اعتقاده بأنه لا يوجد نظام في العالم يخلو من «**حمولة أخلاقية**». إن معاييره الأخلاقية على وجه الخصوص متدنية لأبعد درجة، وهذا التدني يجعله يقول بأنه حتى «**النظام المافيوي**» لديه شيء من الأخلاق.

جادل هذا الناقد أيضًا بشكل صحيح -دون أن يُدرك أن مضامين حجَّته تتعارض مع موقفه- بأن الدولة «لا يمكن أن تكون خالية تمامًا من الأخلاق، سواء في الفعل أو على الأقل الخطابات/التصريحات. عندما يكون هناك تعارض بين أخلاقيات ومصالح [الدولة] فإن أولويات الدولة هي التي تسمو على الأخلاق، بينما تسمو الأخلاق على الدولة في الخطابات/التصريحات فقط، وذلك بهدف تمرير الأفعال المرادة. بالطبع إن المعايير الأخلاقية لهذه المنظومة ولهذا النمط من التفكير هي أدنى ما تكون، وهي متوافقة مع الفلسفة السياسية المعروفة بـ«الأيدي القذرة»، إن هذا الناقد لا يدرك أنه يُكرِّر حجة كارل شميت بأن أي خطاب أخلاقي في المجال السياسي ليس سوى لغة سياسية خالية من الاهتمام الجوهري بالأخلاق، فبحسب شميت لا مكان للأخلاق في السياسة إلا بوصفها وسيلة وذريعة خطابية.

لست بحاجة إلى قول الكثير لإظهار مدى تدنِّي المعايير والقواعد الأخلاقية لهذا الناقد الذي يرتكب خطأَيْن على الأقل في الوقت نفسه، **الخطأ الأول:** هو وقوعه في مغالطة التعميم فيما يتعلق بالدول، حيث يرى أنها متساوية في سلوكها الأخلاقي، وهذا ليس مفاجئًا لأن هذا الناقد لا يعرف شيئًا سوى ما يُسمِّيه «الفلسفة»، ولكن هذه الفلسفة ليست إلا سجنه الفكري، خاصة نوع الفلسفة التي يعرفها.

الخطأ الثاني: الذي يقع فيه هذا الناقد هو عدم فهمه لاقتران تاريخ صعود الحداثة بصعود الدولة الحديثة المتشابكتَيْن والمتواشجتَيْن بطرق لا حصر لها، إن الدولة الحديثة والحداثة منخرطتان معًا في علاقة جدلية، إحداهما تدعم الأخرى وتقويها، فقد ساعدت الدولة في خلق الحداثة وساعدت الحداثة في إنشاء الدولة وتطويرها، هذا يعني أن الدولة في صيغتها الحديثة تُعَدُّ ظاهرة جديدة في تاريخ العالم، لا يعي هذا الناقد أن هناك عملية تاريخية خاصة ومتفردة أدت إلى هذا التطور، وهذه العملية **تطلَّبت الفصل بين الحقيقة والقيمة**، حيث وُضعت الأخلاق في رف الأحافير القديمة! لا يمكن لأي فيلسوف ولا سيما الفيلسوف الأخلاقي أن يتجاهل ما أُطلِقُ عليه المشكلة الأكثر مركزية في الفلسفة الأخلاقية، **والمتمثلة في الفصل بين الكائن (Is) وما الذي يجبُ أن يكون (Ought).**

وأخيرًا تجدرُ الإشارة إلى أن هذا الناقد مفتون جدًّا بالحداثة وبريقها الظاهر الذي أعماهُ تمامًا عن رؤية عللها وآثارها المدمرة لدولتها الحديثة، وبحكم أن الدولة الحديثة والحداثة بمثابة منتجَيْن محوريَّيْن لتقنيات الحكم governmentality (التي وصفها فوكو بامتياز)، فإنهما دمرا -كما أقول دائمًا- بيئتنا الطبيعية، وهياكلنا المجتمعية والعائلية، وأنتجوا وعزَّزوا جشعَ الشركات ونهمها، و خلقا أشكالًا جديدة من العنف لم تكن معروفة للإنسانية من قبل. بعبارة أخرى، وقع هذا الناقد باسم الفلسفة أو بالأحرى باسم التفلسف غير الناضج في توصيفات خاطئة وجسيمة.

عثمان أمكور: جادل بعض النقاد بأنك تخلط النظرية بالممارسة من حيث إنك تحكم على القيمة الأخلاقية للممارسة وتتجاهل الفلسفة التي تُشكِّل أساسها، فقد يتسم الجانب النظري بالأخلاق وبواعث النية حسنة، أما الممارسة فإنها دائمًا تتسمُ بالفوضوية والتعقيد، ومن ثَمَّ لا يمكن تقييم الممارسة بالمعايير الأخلاقية نفسها التي نُقيِّم بها النظريات الأكثر إحكامًا وانضباطًا. كيف ترد على الادعاء؟

وائل حلاق: أولًا: يسعدني أن أقول إن هذا الناقد على الأقل لا يُنكر أن ممارسات الحداثة وانعكاساتها العملية كانت سيئة ومُدمرة. وهو ما يعني أن لدينا أرضية مشتركة نتفقُ عليها على الأقل، لكني ما زلت أعتقد أن مثل هؤلاء النقاد يخطئون المقصد، إنني أرفض الموقف الذي يُميِّز بين النظرية والتطبيق، لقد كان المسلمون قبل القرن التاسع عشر يتفاعلون مع هذا الطرح من خلال علاقة العلم بالعمل[٢]، المشكلة الأولى هنا هي أن النظام الذي لا ترتبط معرفته النظرية بنوعية ممارساته الأخلاقية هو نظام يعيش في حالة من التشظِّي والثنائية، مما يتسبب في عدم الترابط والتفكك في نهاية المطاف؛ لأنه لا يقوم على أُسس عقلانية. لذلك لم أعرّف الدولة بوصفها نظرية، ومن ثَمَّ لا يمكن القول بأنني حكمت عليها على أنها ممارسة؛ كان وصفي للدولة بأنها توليفة واحدة، وذلك لأنني أردت تحديدًا تجنب الوقوع في فخ انتقاد أحد الجانبَيْن والفشل في انتقاد الجانب الآخر.

تَميلُ جميع الأنظمة «نظريًا» إلى أن تُوصَف بطرق جذَّابة ومُرضية، وواقعُ ممارسة هذه الأنظمة يتسمُ في الغالب بالفوضوية والتعقيد. لقد قمتُ بتحليل الدولة على أنها تتكون من خمس سمات توليفية، **الأولى:** هي أن الدولة الحديثة أوروبية في النشأة والتطور، وهذه حقيقة تحمل آثارًا سياسية وثقافية عميقة. **والسمة الثانية:** تتمحورُ حول تمتُّع الدولة بسيادة غير محدودة، فالدولة الحديثة ليست خاضعة لأي سلطة مقيِّدَة، فهي تُسيطر على كل شيء (ما لم تختر عدم القيام بذلك، كما هو الحال عندما تُقرِّر عدم تقييد انتهاكات الشركات، وفي هذه الحالة تكون قد قرَّرت عدم ممارسة سلطتها). **أما السمة الثالثة:** فتتمثَّلُ في احتكار الدولة للتشريع كاحتكارها للعنف تمامًا، ومردُّ ذلك جزئيًّا يعود إلى كونها صاحبة السيادة. **أما السمة الرابعة:** فتتمثَّلُ في بيروقراطية الدولة ما يعني أنها ليست شخصًا ولا تهتم بالشخص بوصفه فردًا، بل تعاملُ الأفراد بوصفهم أتباعًا لها على قدم المساواة؛ لذلك يقف الفقراء والأغنياء أمام القانون على قدم المساواة، بينما هم في الواقع ليسوا متساوين، فتجد الغنيّ والفقير متساويَيْن أمام القانون، في حين أنهم في واقع الحال غير متساوين. **أما السمة الخامسة:** فتتمثَّلُ في كون الدولة مهيمنة وتُسيطر على كل جوانب النظام الاجتماعي، إنها تصنع وتُعيدُ تشكيل الفرد والمجتمع والاقتصاد والثقافة كما تشاء. من المهم التأكيد قبل المُضي قدمًا أن هذه السمات والصفات محلَّ اتفاق، ولا يُنازع في ذلك صاحب فكر سليم. من المهم أيضًا التأكيد على أن هذه السمات الخمس تنطبق على معظم جوانب الدولة وتستغرق وصف جلّ مكوناتها، إن لم يكن كلها.

---

(٢) على غرار مقولة أبي حامد الغزالي في كُتيِّبه «أيها الولد» حينما قال: «العلم بلا عمل لا يكون، والعمل بلا علم جنون». (المترجم)

إن ما ذكرتهُ الآن لا يُمثِّل نظرية للدولة بل وصفًا تحليليًّا لها، لذا فإنني أدرس كيف يتجلَّى هذا الوصف التحليلي في نطاقه الواقعي الذي يُميِّزه، وليس بالمقارنة مع النظرية بوصفها «نظرية» أو ممارسة بوصفها «ممارسة»، بل داخل منظومة التحليل نفسها، كما أنني أرى بأن محاولة تجميل الوصف بالتعاطي معه بوصفه واقعة استطراديّة *discursive* (بالمعنى الأنثروبولوجي) هو أمر معيب أخلاقيًّا. إن ما أقترحه هو نظامُ تصديق مزدوج إذا جاز التعبير؛ لأن الوصف التحليلي هو في آن واحد مزيج بين الواقع والممارسة، والأوصاف التحليلية الخمسة للدولة التي قدمتها في «**الدولة المستحيلة**» لا تنتهك هذه القاعدة.

قد يُجِيب الناقد بأن نظرية الدولة على الأقل جيدة وأخلاقية، لأن الدولة تسعى في أن تكون عادلة، كما أنها تعتني بمواطنيها، وتَحدّ من فترة تولِّي المسؤولين للمناصب الحكومية، كما تمنحُ حيزًا لمعارضة الحزب الحاكم، وتحمي الحقوق الدينية في المجال الخاص، فضلًا عن توفيرها امتيازات طبية واجتماعية لمواطنيها، وفصلها بين سلطات الدولة، وغير ذلك من الأمور. وهذا طرحٌ صحيحٌ ليس فقط من الناحية النظرية ولكن من ناحية الممارسة العملية أيضًا. تبذل الحكومة في الديمقراطيات الليبرالية قصارى جهدها لحماية حقوق مواطنيها كما تُقدِّم بعض الحماية لهم، لكن هذا جميعه هو الحدّ الأقصى والأعلى لما تقوم به الحكومات: **تقديمُ بعض الحقوق وبعض الحماية وبعض الامتيازات**، خاصة بالنسبة للطبقات الدُّنيا من مواطنيها. لكن يجب على المرء أن يتساءل عن الدوافع التي تقف وراء هذا الخير، فلو درسنا تاريخ الدولة الحديثة، خاصة في أعقاب الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، فإننا سنرى نمطًا واضحًا: **تمنح الدولة مواطنيها الحد الأدنى من الحياة الكريمة لمواطنيها من أجل السماح لها باستخدام**، وإساءة استخدام الطبقات الدنيا الذين يحتاج إليهم الأثرياء والأقوياء حاجة ماسّة ليكونوا في خدمتهم، ولاستغلالهم لزيادة ثروتهم وقوتهم. إن المنطق الناظم لهذه العلاقة هو منطق الصيانة *maintenance* وليس العدالة أو الأخلاق، عليك أن تُطعِم ثورك وتحافظ عليه لتجعله يحرث حقلك، فإذا لم تُطعمه فإنه سيموت أو سيصبح عديم الفائدة. إن ما تفعله الدولة لمعظم مواطنيها هو إطعامهم وإيوائهم، حتى يظلوا عمَّالًا مثابرين في خدمة أغنياء المجتمع والطبقات العليا، ما تريدهُ الدولة منَّا هو أن نصير مواطنين مطيعين صالحين لخدمتها ومستعدين للذود عنها والموت من أجلها، وفي مشاريع حروبها.

يجب أن أذكر في هذا السياق أيضًا أن هناك مشكلة معرفية عميقة مع كل أولئك الذين يدافعون عن الدولة بوصفها كيانًا أخلاقيًّا، وكيانًا يعمل بصدق من أجل تحسين حياة الإنسان وكرامته، إنّها مشكلة معرفية، ومن ثَمَّ هي أيضًا مشكلة منهجية، تتصل اتصالًا وثيقًا بدراسة الدولة ذاتها. لا يُدرك هؤلاء النقاد أنهم رعايا للدولة، وسذاجتهم الفكرية تمنعهم من رؤية المشاكل الخطيرة التي تطوقهم بوصفهم مفكرين في الدولة وكمفكري دولة. لقد أصبحت الذات الفردية صورة مرآتية للدولة الحديثة وجزءًا لا يتجزأ من الدولة ومكونًا لها، لدرجة أنه يمكن وصف هذه الذات بأنها صورة مصغرة للدولة نفسها، أو أن الدولة صورة مكَّبرة لهذه الذات. لا شك أن الدولة تُفكِّر من خلال الذات، لأن الدولة/المواطن الدولة/خادم، هو من يصنع الدولة ويتحدَّث من خلالها، وهؤلاء النقاد هم بالتحديد جزء لا يتجزأ من تلك العصبة، ولكن من الصحيح أيضًا أنه من خلال الذات يتم التفكير والتصور والتمثيل للدولة. هذا هو الدافع الرئيس لملاحظة فيبر وبورديو التي ترى أننا لا نستطيع تحمل الفشل «للتفكير في دولة ما تزال تُفكِّر في نفسها من خلال أولئك الذين يحاولون التفكير بها (كما هو الحال مع هيجل أو دوركهايم)، يجب على المرء أن يسعى إلى التشكيك في جميع الافتراضات والبنى المسبقة المنقوشة في الواقع، وكذا أفكار المُحَلِّل ليحللها»[3]. ومن ثَمَّ، فإن هؤلاء النقاد يتجاهلون الواقع، ويتجاهلون خاصة ذواتهم المؤدلجة.

هناك من يرى بأنك لا تُعرِّف الدولة الإسلامية بناءً على أي رؤية معيارية تستمد مرجعيتها من الوحي الإسلامي أو حتى التنظير السياسي الإسلامي، بل تكتفي بالبحث عنها في «الظواهر النظرية: الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية والقانونية والسياسية والاقتصادية، التي ظهرت في التاريخ الإسلامي»، فهل هذا صحيح؟ ولماذا اخترت هذه المقاربة؟

أولئك الذين يقدِّمون هذه الاعتراضات يخلصون إلى

(3) Pierre Bourdieu, Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field,TRANSLATED BY LOIC J. D. WACQUANT AND SAMAR FARAGE, STATE/CULTURE State-Formation after the Cultural Turn,Edited by GEORGE STEINMETZ, 1999,p:54

الأحكام دون معرفة كاملة بما كتبته، فهم **أولًا**: لم يطّلعوا على كتاباتي المختلفة عن التاريخ الدستوري الإسلامي، **وثانيًا**: قد جانبهم الصواب في قراءاتهم لكتبي التي اطلعوا عليها. نشرت مقالتَيْن مسهبتَيْن منذ أكثر من عقد من الزمان واحدة في مجلة «**الشريعة الإسلامية والمجتمع**»[٤] والثانية في مجلة «**الدراسات الإسلامية المقارنة**»[٥]؛ قدمت فيهما تحليلاً شاملاً للقرآن الكريم بوصفه أساسًا لما تبنَّاه الإسلام عن الحكم السياسي، وبيَّنتُ لماذا لا يُسمَحُ للحاكم بأن يُشرِّع أو يَسُن القانون، بل كان هذا الدور منوطًا بالفقهاء الذين يتوزعون في بلاد الإسلام من الأندلس إلى غرب الصين، فالفقهاء أشبه بخبراء المجال التشريعي الذين يبيِّنون ما هو الحلال وما الحرام وما المندوب... إلخ. هذه الحقيقة البارزة تكتسي وحدها أهمية كبيرة وعميقة في نظام الحكم السياسي الإسلامي طوال قرون مديدة، ذلك أن منع القرآن أيّ فرد أو وكيل سياسي من القيام بالدور التشريعي، قد خلق فصلًا قويًّا ومحكمًا بين الجانب التشريعي والجانب التنفيذي للحكم السياسي. كان هذا الفصل حاسمًا في تشكيل الطرق الإسلامية لصياغة أنظمة الحكم التي حافظت على مبادئها حتى القرن التاسع عشر، إلى أن جاء الاستعمار الأوروبي ودمَّر المؤسسات الإسلامية التشريعية والسياسية والهياكل الاجتماعية والاقتصادية.

تُشكِّل هاتان الدراستان الأُسس التحليلية لكتاب «**الدولة المستحيلة**»، وكذا كتابي «**الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات**»[٦] (نشرته مطبعة جامعة كامبريدج في عام ٢٠٠٩م). من المهم أن نلاحظ أن الغالبية العظمى من التعليقات التي صدرت حول «**الدولة المستحيلة**» لم تُعِر هاتَيْن الدراستَيْن الكثير من الاهتمام، وكيف وضعتُ ظاهرة الحكم الإسلامي التي ناقشتها في «**الدولة المستحيلة**» في سياق كتابي عن «**الشريعة**»، فكما أوردتُ في مقدمة «**الدولة المستحيلة**» فإن فهم الكتاب يعتمدُ على فهم صحيح لتلك الدراسات السابقة، والمقصد هنا أنِّي قمت بالفعل بتحليل الأسس والجذور القرآنية للحكم.

في مشروعي القادم (وهو قيدُ الإنجاز حاليًّا) سأتعامل مع التنظير السياسي الوارد في طرح الماوردي والجويني والغزالي وابن تيمية، وغيرهم الكثير. وصحيح أنه لم يكن لدي مساحة كافية في «**الدولة المستحيلة**» لمناقشة هذا الموضوع مناقشة مستفيضة، وذلك على الرغم من أنني قد كتبت عن هذه الأعمال من قبل وقمتُ بمدارستها منذ أيام دراستي الجامعية[٧].

ورغم هذا، يجبُ أن أؤكد أن هدفي لم يكن تقديم الحكم الإسلامي في صورته المثالية، مثل مرحلة حكم النبي ﷺ في المدينة المنورة، أو حتى حكم الخلفاء الراشدين. ومهما كانت هاتان التجربتان عادلتَيْن ومنصفتَيْن فإنهما لا تعكسان التجربة الإسلامية عبر التاريخ. كنت أرغب في تقديم وتحليل بنية الحكم الإسلامي ومبادئه وقواعد عمله؛ ولكي تظهر مثل هذه الصورة يجب علينا دراسة نماذج الممارسة السياسية والفلسفة الدستورية عبر القرون، هذا لا يعني أنني يجب أن أُغطي كل فترة تاريخية وأن أدرس كل التفاصيل، فهو أمر لا يُدرَكُ منتهاه، إن اهتمامي ينصبُّ على الجانب البنيوي. ماذا يعني مقاربة مثل هذه المسألة بنيويًّا؟

يجادل العديد من النقاد بأن ما عرضته كان صورة مثالية للحكم الإسلامي، في حين أن العديد من الخلفاء والسلاطين كانوا مستبدين وظلمة، وحقيقة أن العديد من السلاطين كانوا مستبدين وجائرين حقيقة صحيحة بالتأكيد، فالحكام السيئون موجودون في كل مكان وزمان وما زالت السياسة الحديثة مُبْتلاة بأمثالهم أيضًا، لكن هذا لا يؤثر بأي شكل من الأشكال في تحليلي. عندما ندرس النظام السياسي والدستوري الأمريكي على سبيل المثال، فلا يمكننا الحكم على تاريخ الولايات المتحدة بأكمله من خلال ما فعله أندرو جونسون وريتشارد نيكسون ودونالد ترامب وأمثالهم. فعلى الرغم من أن نيكسون وترامب وأمثالهم قد أساؤوا استخدام السلطة

(4) Hallaq, W. (2009). Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a. *Islamic Law and Society* 16, 3-4, 239-279, Available From: Brill https://doi.org/10.1163/092893809X12547479392108[Accessed 01 April 2022]

(5) Hallaq, W. Qur'ānic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity. the Journal of Comparative Islamic Studies. , 2012 , 2012, pp. 1-51Available From: doi: 10.1558/cis.v8i1-2.1 [Accessed 01 April 2022]

(٦) الكتاب الأصلي يحمل عنوان (Sharia: Theory, Practice, Transformation) كما صدرت له ترجمة عن دار المدار الإسلامي يحملُ عنوان «الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات».

(7) see, for example, "Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwayni," The Muslim World, 1984, pp. 26-41

بطـرق ملحوظـة (وذلـك عـلى الرغـم مـن أن السياسـة الخارجيـة للولايـات المتحـدة ملطخـة دومًـا بانتهاكاتهـا لمبـادئ الديمقراطيـة في جميـع أنحـاء العـالم)، فإننـا نواصـل بشـكل عـام اعتبـار النظـام السـياسي الأمريـكي نظامًـا ديمقراطيًـا، لأن بنيـة الحوكمـة الأمريكيـة صمـدت ولم تتغـير بفعـل هـذه النـماذج السـيئة. وهـذا عينـه ينطبـقُ عـلى الحكـم الإسـلامي كذلـك، الـذي اسـتمر طويـلًا مـن خـلال هياكلـه وبنـاه السياسـية، كـما تنـصّ عليهـا الشريعـة وأوامرهـا، وعـلى مـن يـرى نقيـضَ ذلـك إثبـات صحـة دعـواه.

يمكـن للمـرء أن يقـول بثقـة أنـه مـا دامـت الشريعـة هـي قانـون دار الإسـلام، ومـا دامـت الشريعـة هـي المرجـع الـذي يقـرُّ بـه الجميـع (وهـذا مـا كان واقعًـا في التاريـخ)، فـإن تلـك الهيـاكل والبنـى السياسـية صمـدت بقـوة وتحملـت اختبـار القـرون. بعبـارة أخـرى، وعـلى عكـس مـا دعـا إليـه الاسـتشراق بخصـوص المسـلمين والعـرب، فأنـا مهتـم بالبنـى وليـس بالفصـول العابـرة مـن النـماذج السـيئة التـي عمـل المسـتشرقون عـلى تعميمهـا لجعـل قصـة الإسـلام تبـدو قصـة اسـتبدادية، ثـمّ أطلقـوا عليهـا لقـب «**الاسـتبداد الشرقـي**» وهـي سرديـة أرفضهـا تمامًـا.

عثمان أمكور: شكرا لكم أستاذ حلاق على رحابة صدركم.

وائل حلاق: لا، شكرا لك يا عثمان! أنا سعيد لإجراء الحوار معك.

مركز نهوض للدراسات والبحوث مركز بحثي يُعنى بقضايا الفكر والواقع، ويرفد الساحة الثقافية العربيّة بمعالجات بحثيّة رصينة لتجديد النظر التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني، بما يخدم قضيّة «النهوض» المنشود.

يسعى المركز إلى توسيع فضاء الحوار الحرّ وتعميق النقاشات الفكريّة الجادّة، ملتزماً بأخلاق الاختلاف الإنساني وقيم البحث العلمي الرصين. ويجتهد في استشكال قضايا وأسئلة النهضة الحضارية والعمل على الإجابة عنها، مستثمراً في ذلك مستجدات المعارف العلمية والاجتماعيّة، على نحوٍ يصل بين مضامين الوحيّ وتصوّرات العلوم الإنسانية، ويكفل التفاعل الخلّاق بينهما.

المركز هو أحد المؤسسات التابعة لوقف نهوض لدراسات التنمية، وهو وقف عائلي (عائلة الزميع) تأسس في الكويت بتاريخ الخامس من يونيو من عام 1996م، ويسعى إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحاتٍ جديدة.

جميع الحقوق محفوظة 2022

All rights reserved © 2022