

# طلائعيّة الدولة وبيّادر العَلْمنة الاجتماعية والثقافية والسياسية

أنيس بن حميدة  
باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

لا تحتوي أدبيات السياسة الكلاسيكية تعريفاً للدّولة، والمجتمع يقترب من تعريف هذين المفهومين في العلوم الاجتماعية الحديثة، إذ يطلق لفظ الدّولة لغة عند أرباب السياسة «على الملك ووزرائه»<sup>(1)</sup>، ويقترن مفهوم الدّولة بمعنى الغلبة؛ فالإدالة هي الغلبة. وأدليل لنا على أعدائنا؛ أي انتصرنا عليهم، وكانت الدولة لنا. وعلى خلاف ذلك، يكاد يتفق الدّارسون الغربيون على ما بين وجهات نظرهم من تنوّع على أنّ الدّولة «كيان سياسي- قانوني، ذو سلطات سيادية معترف بها، في رقعة جغرافية محدّدة، على مجموعة بشرية معيّنة»<sup>(2)</sup> وما يهمننا من هذا التعريف هو العلاقة القائمة بين الدّولة والمجتمع، إذ لا قيام لدولة في غياب كيان اجتماعي يكون موضوعاً لممارسة السلطة الموكلة لهيكلها ومؤسّساتها؛ أي بشر يعيشون بشكل دائم على أرض الدّولة قلّ عددهم أو أكثر. ويجب أن يقرّ هؤلاء أو أغلبهم على الأقل بحق هذا الكيان السياسي في ممارسة السلطة عليهم.

والمجتمع كيان جماعي من البشر، تقوم بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات تسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه وتجددّه في الزمان والمكان، كيان جماعي من البشر تربطهم شبكة من الروابط المعنوية والعلاقات المادية ويشتركون في ثقافة واحدة. وينتج عن استمرار تفاعل هذا الكيان ظهور نظم اجتماعية متنوّعة تنظم سلوك الأفراد والجماعات<sup>(3)</sup>، وعلى رأس هذه المؤسّسات الاجتماعية، نجد العائلة بما هي ضامنة لتجديد كيان المجتمع وتوريث نظام القيم. ومن المؤسّسات الاجتماعية، نجد النظام السياسي «الذي يوفر الأمن الداخلي والدّفاع الخارجي للكيان البشري الجماعي»<sup>(4)</sup> ومن النظم السياسية نجد الدّولة، فالمجتمع بذلك سابق على المؤسّسات التي تنظمه بما في ذلك الدّولة. فإذا كان المجتمع شرطاً لقيام الدّولة، فإنّ الدّولة ليست شرطاً لوجود المجتمع.<sup>(5)</sup> ورغم التمايز المفهومي بين المجتمع والدّولة، فإنّ بين هذين الكيانين المتميّزين علاقات تأثير وتأثر، بل إنّ كثيراً من الدّارسين يدمجون بين هذين الكيانين في جملة من الثنائيات كـ "مجتمع دولة التنظيمات" و"مجتمع الدّولة الليبرالية" و"مجتمع الدّولة الوطنية" ثنائيات الغلبة فيها للدّولة. فالدّولة حسب عزيز العظمة في كتابه "العلمانية من منظور مختلف" مسؤولة عن رقي المجتمع وانحطاطه الفكري. فتنشأ بين الدّولة والمجتمع علاقتان اثنتان؛ فقد تكون الدّولة في علاقتها بالمجتمع:

<sup>1</sup> - البستاني (بترس) محيط المحيط، بيروت، مكتبة لبنان، 1983، ص 300

<sup>2</sup> - ابراهيم (سعد الدين) الدّولة والمجتمع في الوطن العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص 41

<sup>3</sup> - لم يكن مصطلح المجتمع معروفاً من قبل للدلالة على ما سبق، لذا لم نجد في مصادر التراث تعريفاً جامعاً مانعاً لهذا المصطلح.

<sup>4</sup> - ابراهيم (سعد الدين) الدّولة والمجتمع في الوطن العربي، ص 38

<sup>5</sup> - إذا كان وجود سلطة سياسية في المجتمع أمراً ضرورياً فليس شرطاً أن تكون هذه السلطة هي الدّولة.

1- شُعبوية<sup>(6)</sup> (Populiste) أي سائرة على خُطى المجتمع، ولا تسعى النخب الحاكمة<sup>(7)</sup> في الدّول الشُّعبوية إلى تخطي البنى الفكرية و الثقافية السّائدة، بل تنحو نحو المحافظة عليها من دون التجرؤ على تثيرها، ويتخذ الإصلاح في ظلّ هذه الأنظمة وجهة انكماشية ماضوية، فتغدو الدّولة بكلّ هياكلها و مؤسّساتها تابعة للمجتمع، وهذه هي سمة الأنظمة السّياسية التقليدية التي قامت الدّولة الحديثة على أنقاضها.

2- طلائعية (Progressiste)؛ أي تقدّمية ساعية بمساندة الأنتلجنسيا أو في غيابها لا إلى المحافظة على البنى الاجتماعية و الفكرية التقليدية التي تقف عائقاً أمام المُضيّ قدماً بمسار تحديث المجتمع، بل إلى تثيرها؛ فهي ليست انعكاساً باهتاً للمجتمع، بل كثيراً ما تكون مستقلة عنه متقدّمة في طروحاته عليه.

تمثل دولة التنظيمات<sup>(8)</sup> مرحلة محورية من مراحل تاريخ العلمانية «فعلى عكس دولة ما قبل الحداثة، دولة الحدود الدنيا التي استتبعت الفئات الاجتماعية من دون اختراقها [...] قامت دولة التنظيمات على فكرة اختراق المجتمع بخلقها الفرد فيه ذاتاً قانونية مستقلة»<sup>(9)</sup> فجاءت التنظيمات بتأثير تصاعد وتائر الاتصال الحضاري بين الشرق والغرب منذ أوائل القرن الثامن عشر، وبفعل تشابك المصالح الاقتصادية الأوروبية بالشرق - بعد إطلاع النخب الحاكمة في الإمبراطورية العثمانية على قوّة الحضارة الأوروبية، وخاصة بعد حملة بونايرت على مصر (1789-1799) - جاءت دولة التنظيمات متجاوزة لدأب الدّولة السلطانية، فتخلّت عن موقع التبعية للمجتمع ونظام القيم الذي يتبنّاه، وانخرطت في مسار الدّول الحديثة مسار السير بالمجتمع نحو الحداثة و الاندراج في ثقافة عقلية جديدة علمانية المرجع.

دفع تدهور أوضاع الإمبراطورية العثمانية وتكرّر هزائمها أمام القوى الأوروبية، وتقلص نفوذها الخارجي بعض السلاطين إلى إحداث إصلاحات تركزت بالخصوص على الجانب العسكري منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703-1730) و السلطان سليم الثالث (1789-1807)، لكنّ الفشل لازم هذه المحاولات الإصلاحية؛ فقد كانت القوى المحافظة وعلى رأسها علماء الدين و الجيش الانكشاري دائمة التصدي للإصلاحات مراعاة منها لمصالحها وللامتيازات التي تخولها لها المواقع التي تحتلّها في النظام الذي نصبت نفسها حامية له، لقد أصبح نجاح الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالقضاء على القوى المحافظة. ولهذا عمل السلطان محمود الثاني (1808-1839) منذ توليه السلطنة على التمهيد للتنظيمات

<sup>6</sup>- ليست الدّولة الشُّعبوية مرادفة للدّولة الشعبية (Populiste) على ما بينهما من نقاط التقاء.

<sup>7</sup>- الحكومة هي التجسيد الملموس لسلطة الدّولة ولكنها ليست الدّولة.

<sup>8</sup>- لا تترادف دولة التنظيمات الإمبراطورية العثمانية، وإنما تشمل المرحلة الأخيرة من تاريخها وتحديدًا الفترة الممتدة من عهد السلطان سليم الثالث (1789-1807) إلى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909) مروراً بعهد السلطان محمود الثاني (1808-1839).

<sup>9</sup>- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص ص 78-79

باستمالة العلماء الموالين له بترقيتهم إلى مناصب عليا وإقصاء المعارضين له بفصلهم أو نفيهم، كما عمل على كسب مساندة العامة لا فقط باستمالة قوادها التاريخيين، رجال الدين، بل أيضا بإثارة حفيظتها على الجيش الانكشاري العاجز عن الدفاع على الإمبراطورية خلافاً للجيش المصري الذي نظمه "محمد علي باشا" على الطريقة الحديثة، هذا إضافة إلى تشجيعه على بناء المساجد وإنشاء الجمعيات الخيرية تمهيداً للإطاحة بالجيش الانكشاري.

يعتبر القضاء على الجيش الانكشاري حدثاً مركزياً في تاريخ التنظيمات العثمانية «فلاول مرة يقوم الإصلاح على هدم مؤسسة قديمة، ممّا سمح للمؤسسة الجديدة بالعمل من دون أن تعوقها العوائق التطبيقية»<sup>(10)</sup> أسهمت الإطاحة بالجيش الانكشاري في فتح المجال أمام وضع برنامج كامل للإصلاح، خاصة وأنّ الدول الأوروبية وتحديدا فرنسا وإنجلترا، قد زادت من تدخلها في الشؤون الداخلية للإمبراطورية للمطالبة بمزيد من الامتيازات لرعاياها<sup>(11)</sup>، وفي هذا الإطار أصدر السلطان محمد الثاني سنة 1839 خط كلخانة (Gülhane) وقد ورد فيه «يعلم العالم كلّه بأنّ التعاليم القرآنية والتعاليم الإمبراطورية كانت قواعد محترمة في السنوات الأولى من عهد الإمبراطورية العثمانية وبهذا تزايدت قوة وسطوة الدولة وتمتع جميع رعاياها بأقصى الرّخاء والنعم [...] وفي خلال المائة والخمسين سنة الماضية كفّ الناس، تحت عوامل وأحداث مختلفة عن التمسك بالقوانين المقدّسة والقوانين المنبثقة منها، فحل الوهن والإملاق في الإمبراطورية محلّ القوة والرّخاء»<sup>(12)</sup> ويتميّز هذا الخطّ بازواج خطابه وإغراق لغته في المرجعية الدينية تفاديا لمعارضة المحافظين من رجال الدين، بل إنّ خطّ كلخانة يشير إلى أنّ المؤسسات الجديدة التي سيتم استحداثها ستزدهر «بمعون الله تعالى ومساعدة نبينا»<sup>(13)</sup> أعلن هذا الخطّ رغم لغته الدينية عن تحوّل في علاقة السلطان بالمؤسسة الدينية؛ فقد صدر هذا الفرمان «ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية، دون أن تعضده فتوى من شيخ الإسلام»<sup>(14)</sup> إذ لم يعد للمؤسسة الدينية بعد أن استوعبتها الدولة قدرة على معارضة إصلاحات الدولة، ورغم أن شيخ الإسلام أحمد عاكف حكمت كان مؤيداً للتنظيمات، فإنّ ذلك لا يغير من حقيقة انفصال السلطنة في إصدار هذا الخطّ عن المؤسسة الدينية شيئا، وفي إطار استجابة الإمبراطورية العثمانية للضغوط الأوروبية أصدر السلطان عبد

<sup>10</sup> - Ezel Kural(shaw) Stanford(shaw) *History Of The Ottoman Empire And The Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, New York Molborne, 1977, P21

<sup>11</sup> - يذهب العظّمة إلى أنّ التدخل الأجنبي لم يكن الدافع الوحيد إلى التنظيمات « فقد قامت التنظيمات تلبية لضرورات تنظيمية داخلية كان العمل عليها حيوي الأهمية إذا أريد لبني الدولة العثمانية أن تستمرّ في الإطار الحداثي» انظر العظّمة (عزيز) *العلمانية من منظور مختلف*، ص 78

<sup>12</sup> - Davison (Roderic) *Reforms in The Ottoman Empire*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1963, P 39

<sup>13</sup> - ibdi, P 39

<sup>14</sup> - العظّمة (عزيز) *العلمانية من منظور مختلف*، ص 81

المجيد الأوّل<sup>(15)</sup> (1823-1861) خطّ الهمايون (Hümayun) سنة 1856، وقد تميّز هذا الخطّ عن خطّ كلخانة بوحدة مرجعه «فلم يحتوي على إشارة واحدة إلى القوانين المقدّسة أو القرآن أو القوانين القديمة أو أمجاد الإمبراطورية»<sup>(16)</sup> استقلّ خطّ الهومايون عن المرجعية الدّينية استقلالاً تاماً، فكانت الإصلاحات التي نادى بها أكثر جرأة من الإصلاحات التي سبقته. أعلن خطّ الهومايون عن انفصال المرجعية الدّنيوية التي تمثلها الدّولة عن المرجعية الدّينية والقيم الثقافية التي تدعمها، فبعد أن كانت للإصلاح وجهة ماضوية استيعادية للنماذج التقليدية، وخاصة النموذج النبوي؛ أصبح للإصلاح في عهد التنظيمات الحديثة وجهة مستقبلية مرجعها الأخير الحضارة الأوروبية. قد يبدو هذا التحوّل في الوجهة التاريخية للإصلاح لدارس العلمانية اليوم أمراً هيّناً، لكن هذا التحوّل ذو دلالة مهمّة في تاريخ العلمانية، فلأوّل مرّة يتخلّى رجال الدّين عن المهمّة التوجيهية التي كانوا يضطلعون بها، ولأوّل مرّة يتحوّل رجال الدّين من نقطة المركز إلى هامش حركة التاريخ والمجتمع، فغداً للمرجعية الدّنيوية والقيم الدّنيوية أسبقية على المرجعية الدّينية. تخلت دولة التنظيمات بفعل خفوت صوت رجال الدّين عن الإصلاح، واتجهت نحو تثوير بنى المجتمع التقليدي في حركة نازلة من الأعلى إلى الأسفل؛ أي من الدّولة إلى المجتمع؛ واضطلعت دولة التنظيمات فيها بمهمّة السير بالمجتمع نحو الحداثة، فكانت في ذلك أكثر تقدّماً من المجتمع.

لم تختلف إصلاحات دولة التنظيمات في مصر في عهد محمد علي باشا عن نظيرتها في اسطنبول، فرغم اعتماده على مساندة العلماء في توليه لمقاليد السلطة، فإنه سرعان ما انقلب عليهم إذ عمل على بثّ الفرقة بين مشايخ الأزهر وألغى نظام الالتزام واستولى على أراضي الأوقاف التي رصدت للإنفاق على المؤسّسات الخيرية. ويبدو أنّ هذه الإجراءات قد أضرت بالعلماء خاصّة وأنّ بعضهم كانوا ملتزمين أو نظاراً على الأوقاف. وقد أدت هذه الإجراءات إلى الحدّ من تدخلهم في الشؤون السّياسية وزادت في تبعيتهم المادية للدّولة التي أصبحت أكثر استقلالاً في مسعاها إلى تحديث بنى المجتمع على أسس مستقلة عن التراث الدّيني ونسقه القيمي السّياسي والاجتماعي. وهذا ما خلّص دولة التنظيمات من وصاية رجال الدين ومكن لجملة من الإصلاحات كرّست هامشية المرجعية الدّينية.

ركّزت التنظيمات السّياسية والدّينية والقانونية على صيانة حياة الرّعايا وشرفهم والمساواة بينهم على اختلاف دياناتهم وطوائفهم، كما أكّدت على ضمان مساواتهم أمام القانون خاصّة بعد أن استغلت الدّول الأوروبية وعلى رأسها فرنسا وإنجلترا نظام الملل القديم للتدخل في الشؤون الدّاخلية للإمبراطورية بتنصيب

<sup>15</sup> - سلطان عثماني منذ سنة 1839

<sup>16</sup> - Davison (Roderic) *Reforms in The Ottoman Empire*, P 55

نفسها حامية لمّة من الملل. وقد عبّر السلطان "محمود الثاني" عن جوهر هذه الإصلاحات في قولته الشهيرة «لا أودّ أن أرى فروقاً دينية بين رعاياي إلاّ عندما يدخلون المسجد أو البيعة أو الكنيسة»<sup>(17)</sup> لقد قامت العلاقة بين الرّاعي والرعيّة قبل دولة التنظيمات على نظم حصرية بعضها حرفي كنظام الحسبة<sup>(18)</sup> وبعضها الآخر مّليّ دينيّ يقسم الرعيّة إلى مسلمين ودميين، نظم قانونها الماوردي في أحكامه السلطانية<sup>(19)</sup>.

لم يكن أهل الذمة تحت حكم الدولة السلطانية رعايا بأي معنى من المعاني، بل كانوا رعايا من الدرجة الثانية، يقوم على رأس كلّ مّلة من ملّهم رئيس يمثّلهم لدى السلطان، وقد كانت له صلاحيات مدنيّة واسعة في الإشراف على الأحوال الشخصية والفصل في الأمور القانونية وجمع الضرائب، فكان مستقلاً استقلالاً شبه تام عن الدولة، بل إنّه لم يكن يتقاضى من الباب العالي أي دخل مادي. أصبح للفرد منذ صدور خطّ كلخانة نظرياً على الأقلّ وجود يتجاوز الهياكل التنظيمية الوسيطة التي تفصل الرعايا إلى طوائف مهنية ودينية، فقد أعلن الخطّ أنّ «جميع هذه الامتيازات تشمل جميع الرعايا على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم»<sup>(20)</sup>. هدف خط كلخانة بتركيزه على المساواة بين جميع الرعايا أمام القانون إلى الحدّ من النزعات الانفصالية في المقاطعات البلقانية<sup>(21)</sup>، كما رمى إلى تدعيم استقلالية دولة التنظيمات عن الدول الأوروبية. وقد ترتب على خطّ الهاميون إصدار دستور ينظم مّلة الأرمن الأورثوذكس سنة 1863 ودستور ينظم مّلة اليهود سنة 1865<sup>(22)</sup>، وقد حافظ هذا الإجراء على رئيس المّلة والمجلسين المدني والعلماني<sup>(23)</sup> اللذين يُديران شؤون المّلة، لكنّه أحدث مجلساً عاماً أوكلت له مهمة انتخاب رئيس المّلة والمجلسين، ورغم أنّ رئيس المّلة بقي الوسيط بين أفراد المّلة والباب العالي، إلاّ أنّه أصبح مسؤولاً أمام أعضاء المجلسين الخاضعين بدورهم لسلطة المجلس عام، ويتكوّن المجلس العام لمّلة الأرمن مثلاً من 140 عضواً عشرون منهم فقط من رجال الدين. أكّدت التنظيمات المّلية تفوق العناصر العلمانية على العناصر الدينية بتجريد رؤساء الملل الدينية من كلّ سلطةٍ وبايكال صلاحياتهم إلى المجالس الدينية والعلمانية.

<sup>17</sup>- Davison (Roderic) *Reforms in The Ottoman Empire*, P31

<sup>18</sup>- يستخدم هذا المصطلح للدلالة على الوظيفة التي يقوم بها الشخص الذي توكل له في المدن سلطة مراقبة السلوك الأخلاقي والإشراف على الأسواق ويطلق على القائم بهذه الوظيفة اسم المحتسب وقد توسّع هذا المصطلح حتى أصبح مرادفاً لوظيفة شرطة الأسواق.

<sup>19</sup>- أحصى الماوردي ستة واجبات وستة أخرى مستحبة صنفها تبعاً لما يرتكبه أهل الذمة من أفعال، وينجر عن الإخلال بالواجبات الستة الضرورية نقض عهد الحماية التي يضمنها المسلمون لأهل الذمة وإقامة الحدّ عليهم وهو الموت، وعلى خلاف ذلك لا ينجر عن الإخلال بالأمور المستحبة نقض لعهدهم. انظر في ذلك: الماوردي (أبو الحسن) *الأحكام السلطانية*: بيروت، جاز الكتب العلمية، 1990، ص 258 وما بعدها.

<sup>20</sup>- Davison (Roderic) *Reforms in The Ottoman Empire*, P 40

<sup>21</sup>- فشلت التنظيمات خطّ كلخانة في القضاء على النزعات الانفصالية في المقاطعات البلقانية بل أسهمت في إذكائها.

<sup>22</sup>- دعا الصدر الأعظم فؤاد باشا (1814-1869) رئيس مّلة اليهود إلى تكوين مجلس ديني وآخر علماني لوضع دستور لمثّتهم وقد صادق الباب العالي على هذا الدستور سنة 1865

<sup>23</sup>- يهتم المجلس الديني بالأمور العقديّة والتعليم الديني وتنظيم الإكليروس، في حين يهتم المجلس المدني بالتعليم وممتلكات المّلة هذا فضلاً عن اعتنائه بالشؤون القانونية والمالية.

لم تشذّ التنظيمات في تونس عن النسق العام للتنظيمات الصّادرة في تركيا، فقد صدر عهد الأمان في تونس سنة 1857، ورغم إشارة ديباجته إلى المرجعية الدينية، فإنّ هذا العهد قد عبّر عن غلبة المرجعية الدنيوية؛ فقد ورد فيه «وقد رأينا سلطنة الإسلام، والدّول العظام [...] يؤكّدون الأمان من أنفسهم للرّعية [...] وهو أمر يستحسنه العقل والطّبع، وإذا اعتبرت مصلحته فهو مما يشهد لا اعتبره الشرع. لأنّ الشريعة جاءت لإخراج المكّلف عن داعية الهوى»<sup>(24)</sup> فقد غدت المصلحة والعقل معيارين لقبول الأمور الدنيوية والقول بموافقتها لمبادئ الشريعة الإسلامية على نحو سبق أن حلّلنا أسسه المنهجية والإيديولوجية، لم تختلف التنظيمات المليّة في تونس عن نظيرتها في اسطنبول، فقد أقرّ نصّ عهد الأمان في مادّته الأولى والثانية والثالثة الأمان لسائر الرّعية وسكان الإيالة على اختلاف أديانهم، وعلى التسوية بين المسلم وغيره في استحقاق الإنصاف والعدل، كما أوصى هذا العهد بأن «لا يجبر الذميّ على تبديل دينه ولا يمنع من إجراء ما يلزم ديانتهم»<sup>(25)</sup>. ورغم تحرّج العلماء والفقهاء في تونس من القبول بعهد الأمان وتهرّبهم من المشاركة في اللّجنة التي شكّلها المشير أحمد باشا باي (1806-1855) لتفسير قواعد عهد الأمان<sup>(26)</sup>، ورغم أنّ جملة من المبادئ التي جاء بها بقيت بمعزل عن التطبيق الفعليّ، فقد مثل هذا العهد تحوّلًا في علاقة المرجعية الدينية بنظيرتها الدنيوية؛ حيث تحوّل علماء الدين من محور العمليّة التشريعيّة القانونيّة إلى مجرد هيئة توكل إليها مهمّة تزكية الفعاليات الدنيوية.

تتنزل الإصلاحات التشريعيّة التي باشرتها دولة التنظيمات في إطار سعيها إلى تقويض أسس الانتماء الديني لتركيز اللّبنات الأولى لنظام علماني للانتماء أساسه مبدأ المواطنة. فقد أخذ قانون العقوبات العثماني لسنة 1840 المقتبس من القانون الجنائي الفرنسي لعام 1810 - بكلّ ما يعنيه ذلك من إقصاء للشريعة- بمبدأ لا عقوبة من دون نص مسقطاً مبدأ التعزيز، كما ألغى هذا القانون حدّ الرجم في الزنى وقطع اليد في السرقة «وأضاف القانون الجنائي العثماني لهذا عام 1858 إلغاء الرّدة كجريمة، متيحًا ولأول مرّة في تاريخ الإسلام، إحدى الضمانات اللازمة لتقرير الحريّات الأساسيّة»<sup>(27)</sup> وقد أنيطت مهمّة تطبيق هذه القوانين بمحاكم علمانية جديدة أطلق عليها اسم المحاكم النظاميّة التي سوّت بين المسلم وغير المسلم في الشهادة وقد كانت هذه المحاكم

24- ابن أبي الضياف (أحمد) إتحاف أهل الزّمان بأخبار تونس وعهد الأمان، ط 2، تونس، الدّار التونسيّة للكتاب، 1989، ج 4، ص 268

25- البند الثالث من عهد الأمان: أنظر في ذلك ابن أبي الضياف (أحمد) إتحاف أهل الزّمان بأخبار تونس وعهد الأمان، ج 4، ص 269

26- انظر في ذلك النقد الذي وجّهه أحمد بن أبي الضياف إلى طائفة الفقهاء التي تخلفت عن حضور المجلس المكّلف بشرح بنود عهد الأمان في الجزء الرابع من إتحافه الصفحة 273 وما بعدها.

27- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص ص 112-113

«في جهازها القضائي تعتمد على المؤسسات التربوية الجديدة التابعة للدولة (وزارة العدل) من دون الرّكون إلى القضاة الشرعيين»<sup>(28)</sup>، وقد كانت هذه المحاكم أحد أوّل المحاكم الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام.<sup>(29)</sup>

نصّ البند الأوّل من القانون الجنائي العثماني لسنة 1858 على أنّ التقنين ليس نسخاً للعقوبات الشرعية، بل «تقنين للعقوبة في حدود السلطة التعزيرية الموكلة بأولياء الأمر»<sup>(30)</sup>. فلم يُلغ هذا القانون الذّي مثلاً لكنّه أوكل تطبيقها بالمحاكم الشرعية دون المحاكم العلمانية، فكان خطاب هذا القانون مستنداً إلى مرجعيتين إيديولوجيتين إحداهما دينية والأخرى علمانية، ولم تختلف مجلّة الأحكام العدلية (1869-1876) عن القانون الجنائي العثماني، فرغم تبويبها لنُقول من كتب الفروع، إلّا أنّها نجحت في «تحويل الفقه وأحكامه إلى قوانين صادرة عن الدولة»<sup>(31)</sup> فبعد أن كان علم أصول الفقه ورجال الدين من خلفه -كما رأينا لَمّا بحثنا في موقع الشريعة الإسلامية من ثنائية الدنيا والدين- مستوعباً للأعراف السائدة والقوانين بتحويل الأحكام المدنية إلى أحكام شرعية غدت الدولة المسؤولة عن تقنين الفقه وتمديد الشريعة، فتخلّى رجال الدين ولأوّل مرّة في التاريخ الإسلامي عن مهمّة "التشريع" التي أضحت فعالية دنيوية من فعاليات الدولة. اضطلعت الدولة بمهمّة التشريع عوضاً عن المؤسسة الدينية، فبعد أن كان علم أصول الفقه مثلاً يُوصّل المعاملات التجارية الخارجة في الأصل عن الأعراف الإسلامية بالتأويل المغرض أو بالحيلة الفقهية، فننت دولة التنظيمات هذه المعاملات من دون الرّجوع للمؤسسة الدينية، وفي مقابل ذلك لم تحاول دولة التنظيمات علمنة الأحوال الشخصية التي بقيت خاضعة للمحاكم الشرعية؛ لكن أهمّ ما في هذا القانون -كما يؤكد العظّمة- احتكار السلط المدنية لسلطة التزويج والتطليق.

لم تختلف التطوّرات القانونية في الحواضر التنظيمية الأخرى كمصر وتونس عن نظيرتها في اسطنبول سوى أنّها كانت أكثر حذراً، فقد رفض الخديوي إسماعيل<sup>(32)</sup> (1830-1895) نقل النظام القانوني العثماني- مجلّة الأحكام العدلية- تعبيراً منه عن استقلال التشريع المصري عن الدولة العثمانية، فكلف أحد شيوخ الأزهر- مخلوف الميناوي- بوضع مجموعة مدنيّة توفّق بين اتجاهات التشريع المدني الفرنسي والأحكام القانونية التشريعية على ضوء المذهب المالكي، ورغم أنّ هذه المجموعة لم تعرف طريق التطبيق، فإنها تعكس بوضوح بداية تسرب القوانين العلمانية إلى الشريعة الإسلامية، فقد أصبح القانون المدني الفرنسي منذ أن عربّه

28- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 113

29- كانت المحاكم التجارية لاعتبارات اقتصادية مرتبطة بالتوسع الأوروبي أولى المؤسسات القضائية الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام.

30- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 114

31- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 115

32- حاكم لمصر من سنة 1863 إلى سنة 1879

الطهطاوي - كما يشير العظمة- جزءاً من الثقافة القانونية للحقوقيين المصريين، وأوكلت مهمة تطبيق هذا القانون الجديد بمحاكم علمانية حالت العوائق التقنية والمالية دون انتشارها خارج المدن والتجمعات السكنية الكبرى. أما في تونس، فقد بقيت الإصلاحات القانونية محتشمة إلى حين دخول الاستعمار الفرنسي الذي أدخل تونس في سلسلة من التحوّلات القانونية العميقة سنتعرّض لها حين سندرس علاقة الدولة الليبرالية بمسار علمنة المجتمعات العربية.

كان إصلاح التعليم من بين أكثر إنجازات دولة التنظيمات أهمية، فقد واجهت التنظيمات التي أقرها خط كلخانة مشكلة ضالة عدد المثقفين المؤهلين فعلا للسير قدماً بالمؤسسات الجديدة، فقد كان المجهود التربوي مركزاً على المدارس العسكرية، في حين ترك التعليم المدني للطوائف الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، ويتميز المتخرجون من هذه المدارس بمعارضتهم لمضمون التنظيمات.<sup>(33)</sup> وأمام هذا القصور عمد "محمود الثاني" إلى إصلاح نظام التعليم، لكنّه لم يبلغ نظام التعليم الملى تفادياً لمعارضة رجال الدين من المسلمين وغيرهم، بل أنشأ في موازاته نظاماً تربوياً علمانياً، ممّا أقام «ازدواجاً في النظام التربوي العثماني لوجود نظامين منفصلين يتبعان فلسفتين ومنهجين دراسيين مختلفين، وضعية قسّمت لقرن المجتمع العثماني إلى أن ألغيت المدارس الدينية في عهد الجمهورية التركية»<sup>(34)</sup> لم يشمل نظام التعليم العلماني تفادياً لمعارضة رجال الدين المرحلة الابتدائية «فتسرّبت أعداد كبيرة من المتعلمين تعليماً ابتدائياً من السلطة الثقافية للدولة أو دخلوا إلى مدارس الدولة المتوسطة والعالية ولديهم بضاعة ثقافية عصية القهر في الإطار الثقافي التحديثي الذي أقامته الدولة»<sup>(35)</sup> لقد كان نظام التعليم العلماني رغم العوائق التنظيمية الإدارية والمادية التي واجهته، الوسيلة الثقافية للدولة لزرحة المؤسسة الدينية عن المواقع التي كانت تسيطر عليها في النظام القديم، لم يعد للتعليم الديني المكانة التي كانت له في السابق، إذ تراجع عدد المدارس الدينية تراجعاً واضحاً مقارنة بعدد المدارس العلمانية<sup>(36)</sup> ولم يكن وضع التعليم تحت رعاية دولة التنظيمات في تونس ومصر مختلفاً عن نظيره في اسطنبول، فقد أنشأ "محمد علي باشا" المدارس الحديثة ونظم البعثات الدراسية إلى فرنسا، رغم أنّ اعتناؤه بتركيز مدارس علمانية حديثة لم يكن يهدف إلى تحديث المجتمع المصري، بقدر ما كان يرمي إلى توفير الكوادر البيروقراطية اللازمة للدولة والجيش؛ لذلك غلب الطابع العسكري على التعليم في عهده. أما في عهد

<sup>33</sup>- إضافة إلى مدارس التبشيرية الأجنبية.

<sup>34</sup>- Ezel Kural(shaw) Stanford (shaw) History Of The Ottoman Empire And The Modern Turkey, P 47

<sup>35</sup>- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 83

<sup>36</sup>- voir: Ezel Kural (shaw) Stanford (shaw) History Of The Ottoman Empire And The Modern Turkey, P 112

إسماعيل باشا،<sup>(37)</sup> فقد ألغي الطابع العسكري وتأسست مدارس جديدة كمدرسة الإدارة والألسن؛ أما في تونس «فقد بقيت التربية كليًا تحت سيطرة رجال الدين إلى حين تأسيس المدرسة الصادقية عام 1875».<sup>(38)</sup>

تعرّرت مسيرة دولة التنظيمات في استحداث نظام تربوي علمانيّ لاعتبارات تنظيمية إدارية ومالية، فبقي انتشار المدارس العلمانية محدودًا مقتصرًا على المدن، في حين بقيت الأرياف والمناطق الطرفية تحت سيطرة نظام التعليم الديني.

لقد كان نظام التعليم العلمانيّ معول الهدم الذي التجأت إليه دولة التنظيمات لتقويض أسس النظام القديم وإزاحة حماه ورعاته، إذ تخلت البرامج التعليمية في المدارس العلمانية عن المواد التقليدية التي تشكل كيان التعليم الدينيّ كحفظ القرآن والحديث النبوي والتفسير والفقهاء بالنسبة للمسلمين؛ فقد تميّزت المدارس الحكومية/الدينيّة عن الدينيّة كما يؤكّد العظّمّة «بمرجعيتها السياسية الواضحة - وهي الدولة - وبمرجعيتها الثقافية والعقلية - وهي العلوم الحديثة- من علوم طبيعية وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون»<sup>(39)</sup> أسهم نظام التعليم العلمانيّ في ظهور البواذر الأولى لطبقة جديدة من المثقفين متميزة عن المثقفين التقليديين المرتبطين بالمؤسسة الدينيّة، إذ «قام المثقفون الجدد على أساس مرجعية مؤسسية جديدة هي الدولة [...] واندرجوا في تاريخ عالمي ستمته التقدّم على أساس العلم وتحويل المجتمع [...] على أسس اعتبرها هؤلاء المثقفون الجدد على أنها مجرّبة في نقطة المرجعية التاريخية التي شكلها الغرب»<sup>(40)</sup> فقدت المرجعية الدينيّة لدى مثقف دولة التنظيمات أولويتها المعرفية، بل همشت من دون أن يكون هذا التهميش صادرًا عن موقف عدائي من الدين، إذ ارتبط فقدان المرجعية الدينيّة لأولويتها الفكرية بوقوف المثقفين الجدد على ضعف سيطرة المعرفة الدينيّة على الأمور العملية ذات الطابع الدينيّ مقارنة بالعلوم الحديثة، فارتبط تهميش الدين كما يزعم العظمة بمسار تاريخي كامل مسار "العلمنة الطبيعية للمجتمعات الإنسانية"، ولعلّ رفاعه الطهطاوي<sup>(41)</sup> (1873-1801) أفضل ممثل لهذا المنحى فقد عبّر بازدواج ثقافته بين الشرق والغرب عن تنوع مرجعيات المفكر الحديث، تنوع أصبح بمقتضاه أكثر تقبلاً للنظم السياسية والقانونية والتربوية الأوروبية على علمانيته، كما يمكن عدّ خير الدين التونسي (1890-1810) بكتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" - ورغم

<sup>37</sup> - حاكم لمصر من سنة 1863 إلى سنة 1879

<sup>38</sup> - العظّمّة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 85

<sup>39</sup> - العظّمّة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 85

<sup>40</sup> - العظّمّة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 91

<sup>41</sup> - عبّر الطهطاوي في كتابه "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز" عن انبهاره بمشاهداته في رحلته إلى باريس فبدى رغم الاعتراضات التي كان يصوغها من حين لآخر متقبلاً لما يراه على خلاف غيره من مفكري عصره - المقلدون من بينهم على وجه الخصوص - الذين رفضوا الغرب جملة من دون محاولة تفهم أسس تقدّمه.

تأكيده على أنّ الاقتباس من الغرب يجب أن يُحدّد بما يوافق الشريعة الإسلامية- من أبرز الأمثلة التي يمكن أن تقدّم للتدليل على فقدان المرجعية الدينية لأولويتها الفكرية لدى المثقف، فقد كان خير الدين يستحضر وهو يفكر في سبل النهضة الممكنة أسس التقدّم الأوروبي؛ ولذا نراه يختم كتابه بعرض لتاريخ أوروبا من القرون الوسطى إلى القرن الثامن عشر وبتعداد لمختلف الكشوفات العلمية والمخترعات التي شهدتها أوروبا في نفس الفترة التاريخية، بل إنّه خصّص قسمًا كاملًا من كتابه لدفع شبه المعترضين عن التنظيمات بحجة «أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السّير والتراتب يجب أن يهجر»<sup>(42)</sup>. لقد أصبح المثقف الجديد عضد دولة التنظيمات في عملية علمنة المجتمع رغم أنّه لم يكن مثقفًا حديثًا بأنّ معنى للكلمة؛ كان مثقف دولة التنظيمات مزيجًا من نظامين ثقافيين اثنين إذ كان في فكره وفي ملبسه مرآة عاكسة للزواج الفكري الذي وسم التنظيمات<sup>(43)</sup>، ورغم أنّه لم يكن متمثلًا في الغالب لأبعاد التنظيمات التي انخرط فيها، فقد أسهم في استحداث حركية ثقافية واسعة تجاوزت الأسس القيمية التي تنبني عليها الثقافة الدينية، وقد كان "العثمانيون الشباب"<sup>(44)</sup> أول رافعي شعار الثقافة الحديثة، وقد أطلقت هذه التسمية على المثقفين الجدد الذين أنتجهم نظام التعليم العلمانيّ أو تأثروا بمبادئ الحضارة الأوروبية خلال دراستهم في أوروبا، حاول العثمانيون الشباب الأخذ بأسباب التقدّم الغربي فكانوا من أشدّ معارضي السلطان عبد الحميد الثاني، بل إنهم كانوا من أشدّ نقاد جزئية التنظيمات وترددها، وقد كانت آرائهم تنشر على صفحات الجرائد التي بدأت في الصدور بعد استجلاب آلات الطباعة إلى اسطنبول ومصر وتونس، وقد بدأت الصحف تظهر في مصر والشام خاصّة، فصدرت صحيفة الوقائع المصرية في مصر سنة 1828 وتأسست مجلات في مصر ك"المقتطف" و"الهلال" كان لها أثر حاسم في نشر إيديولوجيا التنظيمات وفكرها، في حين صدرت أول صحيفة في اسطنبول سنة 1831 وبتونس سنة 1860. كما صدرت كتب في الرياضيات والفيزياء ومختلف العلوم الحديثة اللازمة لنظام التعليم العلمانيّ الجديد اشتملت على معارف «لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون الرقي والتقدّم على أساس من النموذج الأوروبي»<sup>(45)</sup>. لم يكن إصدار الجرائد والكتب الشكل الوحيد لنشر الثقافة العلمانية في دولة التنظيمات، فقد ظهرت الجمعيات في مختلف أرجاء دولة التنظيمات وخاصّة في اسطنبول والشام، وانتشرت المحافل الماسونية<sup>(46)</sup> حيث تأسّس أول محفل ماسوني رمزي مصري سنة 1798، فبلغ عددها منذ ذلك الحين في مصر مئلا تسعة وعشرين

42- التونسي (خير الدين) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، الدار العربية للكتاب، 1998، ص 90

43- لمزيد التعمق في خصوصية مثقفي تلك الفترة يمكن النظر في: Davison (Roderic) *Reforms in The Ottoman Empire*, P 33-34

44- انبثق عن العثمانيين الشباب جمعية الاتحاد والترقي وقد كان هدف أعضائها إقامة حكومة برلمانية نيابية على شاكلة الأنظمة السياسية الغربية، وعن جمعية الاتحاد والترقي انبثقت جمعية تركيا الفتاة التي انضم إليها مصطفى كمال.

45- العظيمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 87

46- استغل العظيمة فرصة حديثه عن المحافل الماسونية الشرقية للتوسّع في تحليل اختلافها عن المحافل الماسونية الغربية وإنكار التشنيع الذي لا تزال تلقاه هذه المحافل اليوم، الأمر الذي أخرج توصيفه في هذا الوطن عن موضوعه الأساسي.

محفلاً<sup>(47)</sup>. وقد اقترنت هذه المحافل بالأفكار التقدّميّة المنعّقة عن الإيديولوجيات الدينيّة وانتمى إليها «السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد [...] كما كان من أعضائها من الأتراك البارزين مدحت باشا صاحب الدستور العثماني»،<sup>(48)</sup> بل إنها تمتعت في مصر كما يؤكد "جرجي زيدان" في تاريخه العام بحماية الخديوي إسماعيل باشا وقد كان شعار هذه المحافل هو شعار الثورة الفرنسيّة: الحرّيّة والإخاء والمساواة. لقد كانت المحافل الماسونيّة الشرفيّة<sup>(49)</sup> راعية لإيديولوجيا التنظيمات في تأكيدها على مبدأ الحرّيّة الدينيّة واستبعاد الدين كميّار للتمييز الاجّتماعي أو الحكم الأخلاقيّ.

لقد أحدثت التنظيمات الملية والتشريعيّة والتربويّة حركيّة فكريّة واسعة، فظهر تصوّران مختلفان لسبل النهضة الممكنة في علاقتها بالعلمانيّة؛ أولهما تيار "الإصلاحية الإسلاميّة" التي رامت إعادة «الاعتبار للمرجعيّة الإسلاميّة التي أعيد تأويلها على أسس استفادت من تجربة التنظيمات وأهدافها، تأويلا حاول المماهة بين هذه المرجعيّة وبين مرجعيّة العصر الفعليّة»<sup>(50)</sup> بالإيهام بدينيّة الأمور العلمانيّة فكانت علمانيّتهم علمانيّة ضمنيّة؛ وثانيهما تيار الرّعيّل الأوّل من العلمانيّين العرب بعلمانيّتهم الصّريحة المساوقة لإيديولوجيا التنظيمات وأهدافها.

لقد كانت الإصلاحية الإسلاميّة<sup>(51)</sup> متمثلة لإيديولوجيا التنظيمات، لكنّها حاولت إخراجها إخراجاً دينياً، فاستصلحت الأمور الدنيويّة ذات الصبغة النفعيّة ووسمتها بالميسم الإسلاميّ؛ ممّا غذى الشعور لدى قطاع واسع من المفكرين العرب بقدرّة الإسلام على مواجهة تحديات العصر. وقد كانت الخطوة الأولى في برنامج الإصلاحية الإسلاميّة، تضيق نطاق ما هو ملزم من التراث الفقهيّ الإسلاميّ، فالثابت منه كما يؤكّد محمد عبده هو العبادات والعقائد دون الأحكام الدنيويّة والاجتهادات الفقهيّة المتأخّرة وبدع المتصوّفة، وكانت الخطوة الثانية رفض جملة من الأحاديث المنافية للعقلانيّة الحديثة أو تأويل بعضها الآخر بما يتوافق ومكتشفات العلوم الحديثة بالتعسف في فهمها وردّ معانيها إلى ظاهر غير مراد وباطن، هو المرادُ يحقّق المعنى الشرعيّ. وفي هذا الإطار يتنزّل التأويل العلمي للقرآن عند حسين الجسر (1845-1909) وطنطاوي الجوهري (1870-1940) ومحمد عبده (1849-1905) إلى حدّ تصبح فيه الأحاديث والآيات القرآنيّة في هذا النوع من

<sup>47</sup>- زيدان (جورجي) تاريخ الماسونيّة العام منذ نشأتها إلى اليوم، ط 2، بيروت، دار الجيل، [بت] ص ص 165-166

<sup>48</sup>- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 96

<sup>49</sup>- انظر، زيدان (جورجي) تاريخ الماسونيّة العام منذ نشأتها إلى اليوم، ص 139 وما بعدها.

<sup>50</sup>- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 159

<sup>51</sup>- تنقسم الإصلاحية الإسلاميّة من منظور العظّمة إلى لحظتين اثنتين، لحظة محمد عبده الذي اتجه بإصلاحاته وجهة اجّتماعيّة ولحظة جمال الدين الأفغاني الذي اعتنى بالاصطلاحات السّياسيّة أكثر من غيرها.

التفسير «مناسبات لربط مرجعية فكرية غربية أكيدة بمرجعية رمزية هي الإسلام ممثلاً بالقرآن»<sup>(52)</sup>، أفرغت الشريعة عملياً من كل مضمون، وغدت بذلك كياناً مرناً له القدرة على استيعاب كل شيء بتوسل الآليات الذاتية للشريعة لاستيعاب الشؤون الدنيوية وعلى رأسها التأويل والاعتبارات المصلحية النفعية ذات المرتكزات الدنيوية لفتح المجال أمام الاجتهاد الفقهي؛ ليستوعب من جديد الدنيا في إطار الدين ولكي يضيف عليها صفة إسلامية ليست لها في الأصل، قامت الإصلاحية الإسلامية «بعلمنة الإسلام؛ أي إطلاق تسميته على ما ليس منه تاريخياً ولا من مرجعيته لا فكرياً ولا ثقافياً، وأدغمت الدنيا [...] بمرجعية إسلامية بقيت اسمية»<sup>(53)</sup> منابها الأصول الصافية التي يمثلها السلف الصالح، ففسر الانحطاط بالانقطاع عن تراث السلف الصالح والمنابع الصافية قبل ظهور الخلاف، ويفتح أفق الرقي المنشود بالاتصال بهذا التراث والرجوع إلى ذات لا تاريخية يمثلها السلف الصالح؛ ورغم نزوعها نحو التوفيق بين مرجعتين مختلفتين، كان دعاة الإصلاحية الإسلامية متمثلين إلى حد ما للثقافة الجديدة التي تسربت إلى مجتمع دولة التنظيمات بتأثير الإصلاحات المختلفة، وخاصة منها الإصلاحات التربوية، وقد كانت نظرية التطور التي استلحها محمد عبده وجمال الدين الأفغاني (1838-1897) في سياق بحثهما في تاريخ الأديان دليلاً على تسرب مؤثرات جديدة إلى الإسلام الكلاسيكي بفعل المثاقفة الكونية التي ارتفعت وتاثرها في نهاية القرن التاسع عشر، فقد ترقى إيمان الإنسان من منظور الأفغاني من المحسوسات إلى المجردات، فعبد في البداية خسائس الموجودات كالحجارة والأصنام ثم تطور، فعبد النار والأفلاك حتى توسل إلى عبادة الأشياء المنزهة عن الكم والكيف، فجاءت الأديان وتطورت من منظور الأفغاني «تبعاً لوتائر تطور البشرية، أي أن التوقيت الإلهي للإلهام والرسالة جاء تابعاً للتوقيت العلماني الأرضي»<sup>(54)</sup> جاءت الإصلاحية الإسلامية في لحظة قلقة تتنازعها مرجعيات دينية وأخرى دنيوية، فكانت معبرة عن الانتقال الذي أحدثته دولة التنظيمات في كيان المثقف، فجاءت الإصلاحية الإسلامية دينية الظاهر دنيوية الباطن، ورغم أن التوفيق بين مرجعتين ليس أمراً سلبياً، على اعتبار أنه «حالة من حالات الاستجابة التاريخية والتفاعل والاقتراب والهضم»<sup>(55)</sup> ينكر العظمة على الإصلاحية الإسلامية هذه الازدواجية التي غدت في ذهن كثير من المفكرين العرب الوهم بالاستمرارية الإسلامية وبقدرة الإسلام على مسaire التحويلات العميقة التي شهدتها المجتمعات العربية منذ بدايات القرن التاسع عشر؛ فالتوفيقية من وجهة نظرنا ليست عقيمة، فهي مرحلة من مراحل التمثل الضرورية في اتجاه تقبل جملة التحديثات التي جاءت بها دولة التنظيمات، لكن العظمة يحكم على الإصلاحية الإسلامية لأنها غير متسقة

52- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 149

53- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 164

54- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 147

55- العظمة (عزيز) دنيا الدين في حاضر العرب، ص 160

تمامًا مع «مسيرة التاريخ الكوني الآيلة إلى العّلمانية»<sup>(56)</sup>؛ فبعد أن يفترض كون التاريخ الحديث تاريخًا كونيًا عّلماني المرجع يضع للتطور التاريخي سقفًا، تغدو العّلمانية بموجبه مرحلة حضارية حتمية مهما اختلفت الحضارات وتتوّعت؛ فكما أنّ المفكرين الإسلاميين يؤكدون على حتمية قيام المجتمع الإسلامي إذ «لا مفرّ من قيام هذا المجتمع... المجتمع الإسلامي... إنّه إن لم يقم اليوم فسيقوم غدًا. وإن لم يقم هنا، فسيقوم هناك»<sup>(57)</sup>. يؤكد العظّمة في مقابل ذلك على حتمية قيام المجتمع العّلماني، فيناقض الإيديولوجيا الإسلامية بإيديولوجيا عّلمانية وهذا ما جرّه إلى نقد الإصلاحية الإسلامية، لأنّها لا تسير في خطّ الحتمية العّلمانية فيطلب من الإصلاحية أكثر ممّا كان يمكن لها تاريخيًا أن تقدّم، وهذا ما جعل "وجيه كوثراني" يعتبر محاكمته للكتاب العرب لنقص في عّلمانيتهم أو عودة بعضهم إلى الإسلام كمقوم من مقومات الوجود العربي «محاكمة جائرة، وفيها الشيء الكثير من الذاتية التي تحمّل دون أن تعترف معيارًا خاصًا، ووصفة جاهزة، ولائحة نظامية صارمة بمواصفات العّلمانية التي أخشى أن تلتقي مع مواصفات أهل "التكفير والهجرة" في منهج الإدانة والتسفيه و"التأثيم»<sup>(58)</sup>.

وعلى خلاف الإصلاحية الإسلامية، كانت عّلمانية الرعيل الأول من العّلمانيين العرب متأثرين في ذلك بتيار "العثمانيين الشباب" عّلمانية صريحة مساوقة لإيديولوجيا التّنظيمات وأهدافها، بل رافعة لشعارها تأخذ بالعّلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية. لم يكن العّلمانيون العرب يشكلون في هذه المرحلة التاريخية تيارًا فكريًا بأيّ معنى من المعاني، وقد كان شبلي الشميل (1853-1917) وفرح أنطون (1874-1922) وسلامة موسى (1887-1958) من أكثر العّلمانيين العرب تحمّسًا للعّلمانية في الفكر العربي الحديث، فحاول "شبلي الشميل" فهم الإنسان والدين فهمًا ماديًا بحثًا، فالإنسان «يتّصل اتّصالًا شديدًا بعالم الحسّ والشهادة وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدلّ على اتّصاله بعالم الرّوح والغيب [...] فهو كالحيوان فيزيولوجيًا وكالمادّة كيميائيًا»<sup>(59)</sup>، فليس للإنسان من شرائع إلّا تلك التي اتخذها لنفسه بكل ما يعنيه ذلك من نفي لفكرة البعث والحساب، بل إنّ الشميل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقرن بين رقيّ الأمة وضعف الشعور الدّيني إذ «لا يصلح حال الأمة إلّا كلّما ضعفت فيها شوكة الدّيانة، ولا يقوى شأن الدّيانة إلّا كلّما انحطّ شأن الأمة»<sup>(60)</sup>، وقد قامت بين إيديولوجيا الإصلاحية الإسلامية وإيديولوجيا العّلمانيين مساجلات فكرية عديدة على صفحات

<sup>56</sup>- العظّمة (عزيز) العّلمانية من منظور مختلف، ص 197

<sup>57</sup>- قطب (سيد) الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 187

<sup>58</sup>- العظّمة (عزيز) دنيا الدين في حاضر العرب، ص 161

<sup>59</sup>- الشميل (شبلي) تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان، الإسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة، 1884، ص (ب).

<sup>60</sup>- الشميل (شبلي) تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان، الإسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة، 1884، ص (ن).

مجلة الجامعة والمقتطف والمقطم، أسهمت في طرح قضايا ذات صلة مباشرة بالعلمانية كعلاقة الدين الإسلامي بالعلم والعلماء ومسألة وجود كهنوت في الإسلام، وخاصة مدى حاجة الإسلام إلى فصل الدين عن الدولة على نحو ما حدث في أوروبا. لقد أرست هذه المساجلات سابقة في الثقافة الإسلامية، فقد غدت هذه المسائل قابلة للمساءلة الفكرية على أساس من المعارف والمناهج العلمية الحديثة، وفي ذلك أكثر من دليل على المنزلة الجديدة التي أصبحت المرجعية الدنيوية تحتلها في سلم الأولويات الفكرية.

تخلت دولة التنظيمات في عهد السلطان عبد الحميد الثاني<sup>(61)</sup> (1842-1918) عن طلائعيتها وعن المهمة التوجيهية التي خولت لها تركيز أسس المجتمع الحديث، إذ فرض عبد الحميد الثاني رقابة شديدة على الصحف وألغى جميع الجمعيات سوى الجمعيات الخيرية وشجع الرجعية الدينية، بل إنه كان من أكبر المساندين لفكرة الجامعة الإسلامية بما هي رابطة دينية في تخلص منه عن روح التنظيمات المليّة التي حاولت القضاء على أشكال الانتماء الديني التي تحول دون تركيز مبدأ المواطنة الحديث القائم على أسس علمانية، فقد كانت الحركة الدستورية التي قادها الصدر الأعظم مدحت باشا (1822-1884)، والتي أفضت إلى إعلان الدستور سنة 1876 مصدر قلق للسلطان عبد الحميد الثاني، فقد رام الدستوريون الحد من سلطاته المطلقة وتفويض جزء منها إلى البرلمان العثماني، مثل إعلان الدستور العثماني. ورغم المسوغات الدينية التي أُتي بها لدرء معارضة العلماء المسلمين ورغم نصّه على دين الدولة والسلطان مثل إعلان هذا الدستور خطوة مهمة أولى في اتجاه علمنة مجتمع الدولة في اسطنبول وباقي حواضر التنظيمات، وقد كان تأسيس برلمان عثماني متعدّد الملل خطوة ثانية مهمة نحو مزيد من ترسيخ الأسس القانونية للمساواة على أساس مبدأ المواطنة أو ما سُمي آنذاك بمبدأ الأخوة العثمانية Osmanli. لقد كان إقصاء السلطان عبد الحميد الثاني لمدحت باشا وإطاحته بالدستور والبرلمان تاريخياً خاتمة لفترة التنظيمات، إذ انتهج عبد الحميد سياسة استبدادية أقصى بموجبها النخب السياسية التقدمية التي اضطلعت لفترة طويلة بمهمة القضاء على بقايا النظام القديم.

لم تستأنف حركة علمنة المجتمع في الدولة العثمانية إلا بصعود مصطفى كمال باشا<sup>(62)</sup> إلى الحكم (1881-1938)، فقد عمل على تثوير أسس النظام القديم وتركيز أسس الدولة الليبرالية العلمانية الحديثة التي تأثر بها أثناء دراسته بفرنسا، فقد أعلنت الجمعية الوطنية في البند الأول من إعلان الأول من نوفمبر أنّ «نظام الحكم في اسطنبول الذي يعتمد على سيادة شخص واحد كف عن الوجود منذ 16 مارس 1920 [ أي قبل

<sup>61</sup> - سلطان عثماني سنة 1876

<sup>62</sup> - يقول محمد أركون في شأنه «... رجل درس وتعلم في فرنسا [...] وكان ذلك ضمن الإطار الفرنسي للجمهورية الثالثة التي هيمن عليها العقل الوضعي النضالي ضمن إطار العلمنة الفرنسية المضادة لطبقة الكهنوت، وعاد هذا الرجل إلى بلاده وهو مثقل بهذا التصور الإيديولوجي للعلمنة» (أركون (محمد) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 276

سنتين ونصف [ ودخل طي التاريخ إلى الأبد»<sup>(63)</sup> لم يكن إلغاء السلطنة إلا خطوة أولى في اتجاه القضاء على المعارضة الدينيّة التي وجدت في النظم السياسيّة التقليديّة ملجأ تدافع منه عن النظم التي ارتبطت بها مصالحها، فقد ألغي نظام "الخلافة الإسلاميّة" سنة 1927 وأعلن عن قيام الجمهوريّة التركيّة وسط استنكار المسلمين في تركيا وبقية العالم الإسلاميّ، وخاصّة في مصر أين عقد مؤتمر إسلامي عام سنة 1926 لإحياء منصب الخلافة أشرف على انعقاده محمد رشيد رضا (1865-1935) الذي رأى في سعي مصطفى كمال لتركيز أسس الدّولة العثمانيّة الحديثة «محض كفر وارتداد عن الإسلام لا شبهة فيه»<sup>(64)</sup>، لقد كان نظام "الخلافة الإسلاميّة" آخر المؤسّسات السياسيّة التقليديّة المعارضة لأسس التحديث الكمالي، وقد فتح سقوط هذا النظام المجال أمام النخب السياسيّة المُعلّمة في تركيا لمزيد علمنة المجتمع التركي، وقد اتخذت هذه العلمنة شكل النضال العنيف ضدّ المؤسّسات الدينيّة والإيديولوجيا الدينيّة في مختلف تجسّداتها، فحذفت رتبة شيخ الإسلام وألغيت وزارة الشؤون الدينيّة والجمعيات الخيريّة، وأسست إدارة للشؤون الدينيّة يرأسها الوزير الأوّل، وتشرف هذه الإدارة على جميع المساجد وعلى تخريج علماء الدين وتعيين الأئمة الخطباء، كما تحتكر لنفسها إصدار الكتب الموجهة للتعليم الإسلاميّ «فبواسطة هذه الإدارة أصبح لمصطفى كمال ومساعديه القدرة على مراقبة المؤسّسة الدينيّة التركيّة مراقبة دائمة»<sup>(65)</sup> كما وحد مصطفى كمال نظام التعليم ووضع سنة 1923 المدارس الدينيّة تحت الإشراف المباشر لوزارة التربية، ثم ألغى هذه المدارس<sup>(66)</sup> سنة 1924 ليزيد في تدعيم التعليم العثماني الحديث، وإمعاناً منه في تحديّ المؤسّسة الدينيّة منع سنة 1925 علماء الدين من لباس الطربوش ثم عمّم هذا المنع على جميع الرّجال، كما منعت النسوة من لبس الحجاب. لقد أراد مصطفى كمال ضرب النظام القديم في العمق فألغى الخطّ العربيّ وعوّضه بالخطّ اللاتيني وتخلّى عن التّاريخ بالتاريخ الهجري، وغير يوم الرّاحة الأسبوعيّة من الجمعة إلى الأحد، بل إنّه أصدر قراراً سنة 1934 أجبر فيه جميع الأتراك على اتخاذ اسم عائلة جديد لا علاقة له بالثقافة الإسلاميّة حتى إنّه تخلّى عن الجزء الأوّل من اسمه "مصطفى" ليصبح منذ سنة 1935 "كمال أتاتورك" إلى غير ذلك من الإجراءات الرّامية إلى إقصاء المرجعيّة التقليديّة ومتعلّقاتها الدينيّة.

بقيت الأحوال الشخصيّة تحت سيطرة الشريعة، إذ عرضت دولة التنظيمات عن المسّ بها لمعارضة علماء المسلمين الشديدة، فبقيت الأحوال الشخصيّة دون غيرها خاضعة لأحكام الشريعة رغم إلغاء المحاكم الشرعيّة سنة 1924، وإمعاناً في تحديّ المؤسّسة الدينيّة تبنت الجمعيّة العامّة التركيّة سنة 1926 قانوناً مدنياً

<sup>63</sup>- Lewis (Bernard) *Islam et Laïcité: la naissance de la Turquie moderne*, traduit de l'anglais par Philippe Delmare, Librairie Arthème Fayard, 1988, P 226

<sup>64</sup>- رضا (محمد رشيد) المنار، ط 2، المجلد 28 الجزء 8، فصل المراد بالظن في الدين، 1935، ص 581

<sup>65</sup>- Dumond (Paul) *Mustafa Kemel invente la Turquie moderne*: edition Complexe, 1993, P 159

<sup>66</sup>- أبقى مصطفى كمال على مدارس الأئمة الخطباء لكنّه وضعها تحت الإشراف المباشر لوزارة التربية وذلك لتخريج أئمة مستبشرين.

جديداً مستوحى من القانون المدني السويسري ألغي بموجبه تعدد الزوجات والطلاق الإنشائي وسويت المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات و عوّض الزواج الشرعي بأخر مدني تبرمه السلط العلمانية. ورغم الصدمة الشديدة التي سببها إلغاء أحكام الأحوال الشخصية المستمدة من الشريعة في ضمير المسلم في تركيا، فإن تطبيق القانون المدني الجديد بقي محدوداً، وخاصة في الأرياف التي بقيت أقلّ تقبلاً للإصلاحات الحديثة لضعف وسائل الدولة في السيطرة على المناطق الطرفية التي بقيت خاضعة للسلطة الأدبية لرجال الدين الذين تخلوا منذ إلغاء نظام الخلافة عن مساندة مصطفى كمال<sup>(67)</sup> وانتقلوا إلى مواقع المعارضة، وقد اتخذت هذه المعارضة شكل النضال السري<sup>(68)</sup> وفي هذا أكثر من دليل على تحوّل العلاقة بين المؤسسة الدينية من جهة والدولة من جهة أخرى، تحوّل تخلت بموجبه المرجعية الدينية عن أولويتها المعرفية لصالح المرجعية الدنيوية التي تمثلها الدولة والمؤسسات التابعة لها، رغم بقاء المجتمع موالياً للمؤسسة الدينية.

لم تختلف الإصلاحات التي قامت بها الدولة الليبرالية/الاستعمارية في البلدان العربية عن الإصلاحات الكمالية، إلا أنها لم تكن تر في الإصلاح إلا وسيلة لمزيد إحكام سيطرتها الاقتصادية على البلدان الخاضعة لها، فكان تقويضها للبنى السياسية والثقافية التقليدية ودفعها للنخب السياسية المحلية نحو تقديم تنازلات سياسية وثقافية تحت ستار ما سمي بالمهمة التحضيرية للشعوب المتخلفة، يهدف إلى إحكام سيطرتها الاقتصادية بتحويل المجتمعات والنظم السياسية لهذه البلدان وإحاقها بها، فعملت بصفة منهجية على إضعاف العقائد الدينية التي كانت منطلقاً لمقاومة المستعمر، وخاصة بعد مساندة الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني لفكرة الجامعة الإسلامية في مواجهة القوى الاستعمارية التي أخذت تهدد بجديّة الأجزاء المتبقية من الإمبراطورية، فوعيا منها بما للمؤسسات الدينية في المجتمع التونسي مثلاً من أهمية، بسطت سلطة الاحتلال الفرنسي<sup>(69)</sup> منذ دخولها إلى تونس سيطرتها على تلك المؤسسات، وجعل إطارها الديني تحت سلطتها يُرر سياستها ويُدعم اختياراتها ويضفي الشرعية الدينية على قراراتها. وقد تجسدت هذه السيطرة على وجه الخصوص في احتكار الدولة الليبرالية لسلطة تعيين العلماء في المناصب الدينية، فقد أصبح «أعضاء مجلس إدارة الجامع الأعظم – مثلاً- يُعيّنون مباشرة من قبل حكومة الحماية، بل إنّ المجلس المذكور كان يتركّب من النظار الأربعة ومن نائبين عن الدولة المستعمرة أحدهما حنفي والآخر مالكي»،<sup>(70)</sup> بل إنّ المناصب العلمية

<sup>67</sup> - تجلت هذه المساندة أيام حرب الأناضول.

<sup>68</sup> - Voir: Lewis (Bernard) Islam et Laïcité: la naissance de la Turquie moderne , P 239

<sup>69</sup> - ليس لفرنسا موقف ثابت من الأيديولوجيا الدينية إذ اختلفت طرق تعاملها معها باختلاف الظروف السياسية فكانت لا تتوانى في التحالف معها إذا فرضت الظروف السياسية ذلك.

<sup>70</sup> - العياشي (مختار) البيئة الزيتونية 1910-1945 مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية، تعريب حمادي الساطي، تونس، دار التركي للنشر، 1990، ص 197، نقلا عن: العجيلي (التليلي) السلطة الاستعمارية والنخبة الدينية بالبلاد التونسية (1881-1918): حوليات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ع39، سنة 1995، ص 344

الصّرفة كانت خاضعة لإشراف السلط الاستعماريّة «فكانت تعين فيها من لا يمثل خطراً على مصالحها ولا يمكنه التّواني في مسايرتها في سياستها»<sup>(71)</sup> فكّنت الدّولة اللّبيرالية للعلماء الموالين وهمّشت المناوئين من بينهم.<sup>(72)</sup>

لقد كانت الإصلاحات القانونيّة و التّربويّة التي باشرتّها الدّولة اللّبيرالية بالغة الجرأة في تحديها للأيدولوجيا الدينيّة، فقد أنشأت نظاماً قضائياً مدنياً مستقلاً عن سلطة علماء الدين يفصل في المنازعات المدنيّة، بل إنّ الأوروبيين المقيمين بتونس لا يخضعون «لسلطة المحاكم التونسيّة بل لنظام المحاكم القنصليّة»<sup>(73)</sup>. كما عوّض الزواج الشرعي بأخر مدني تبرمه السلط المدنيّة العلمانيّة، ووضع التعليم الابتدائي بتونس مثلاً تحت سيطرة السلط الاستعماريّة منذ سنة 1894 وجعلت الفرنسيّة لغة التدريس الرّسميّة وأعيد تنظيم المدرسة الصّادقيّة وأسست المدارس الفرنسيّة العربيّة Franco-arabe في المراكز الرّئيسيّة وقد أمّها الفرنسيون و التونسيون، كما أسست بتونس سنة 1884 مدرسة لترشيح المعلّمين عرفت بالمعهد العلويّ وقد أنشئت لتكوين المعلّمين التونسيين لتدريس الفرنسيّة للسكان المحليين، ولم يختلف وضع التعليم في الجزائر<sup>(74)</sup> تحت الاحتلال الفرنسي عن نظيره في تونس فقد وضعت الزوايا الدينيّة تحت المراقبة المباشرة لوزارة الحرب ووضعت المدارس العموميّة والخاصّة منذ سنة 1875 تحت إشراف وزارة التّربية وأسست المدارس الفرنسيّة العربيّة سنة 1850 وقد ساهمت في اختلاط التلاميذ الأوروبيين بنظرائهم الجزائريين<sup>(75)</sup>، وأسست دار المعلّمين بالجزائر سنة 1865 لتخريج الكوادر التي ستضطلع فيما بعد بمهمّة علمنة المجتمع الجزائري و«إصلاح التعليم الإسلامي ومراقبته»<sup>(76)</sup> رغم تشجيع الدّولة اللّبيرالية في الجزائر قبيل نهاية الحرب العالميّة الثانية للتعليم الديني<sup>(77)</sup> كما أقرت سلط الحماية بالجزائر إجبارية التعليم سنة 1943 تمهيداً لفرض إيدولوجيا الدّولة على كافة الناشئة. لقد ساهمت جملة هذه التدابير في بروز مثقف حديث "متشبع" بالقيم الثّقافيّة الحديثة وغير ملتفت إلى الثّقافة الدينيّة التي لم تعد تواكب المشاغل التي أصبحت تشغل فكره، فأفضت «كونيّة مثقف فرنسا في

71- العجيلي (التليبي) السلطة الاستعماريّة والنخبة الدينيّة بالبلاد التونسيّة (1881-1918): حوليات الجامعة التونسيّة، المطبعة الرّسميّة للجمهورية التونسيّة، ع 39، سنة 1995، ص 346

72- من بين العلماء الذين همّشهم الاستعمار الفرنسي بتونس نذكر محمد بن محمد النخليّ وعثمان بن المكّي التوزريّ الزبيدي، انظر المرجع السّابق، ص 368-369

73- المحجوبي (علي) انتصاب الحماية بتونس، تعريب عمر بن ضو وحليمة قرقوري وعلي المحجوبي، دار سراس للنشر، 1986، ص 20

74- انظر التوصيف الشامل لوضعية التعليم في الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي في: Leon (Antoine) Colonisation Enseignement Et Education: étude historique et comparative, Paris, Edition L'Harmatton, 1991, P 233

75- احتوت المدارس التسع في مقاطعة القسطنطينيّة سنة 1876 على 493 تلميذاً 339 من بينهم مسلمون و 145 من أصول أروبيّة فرنسيّة وإيطالية، كما احتوت المدارس الفرنسيّة في تونس سنة 1926 على 24 ألف تلميذ، 7800 إيطالي و 7400 فرنسي و 6100 إسراييلي و 1700 مسلم و 1000 مالطي.

76- Leon (Antoine) Colonisation Enseignement Et Education: étude historique et comparative, Paris, Edition L'Harmatton, 1991, P 116

77- ibid, P 222-223

تونس والجزائر، مع أنّها جاءت في عملية مثاقفة وتثقيف شديدة السرعة والشمول [...] إلى انشطار المثقف الكولونيالي إلى حزبين متشابهي الثقافة والقيم السياسية الليبرالية [...] مثقف المستعمر والمثقف الوطني العلماني الذي مهّد بقيمه الثقافية والسياسية، وبنضاله السياسي للحركة الوطنية الاستقلالية»<sup>(78)</sup> في حين أجبر الدينون على الخروج عن حركة التاريخ والمجتمع بفعل قصور أيديولوجيتهم على استيعاب مستجدات العصر، فظهرت المحاولات الأولى لدراسة الدين الإسلامي في ضوء العقلانية الحديثة فنزع غشاء القداسة الذي كان يحول دون عقلنة النظر في النصوص التأسيسية، وأصبح القرآن شأنه في ذلك شأن السنّة نصوصاً لغوية تاريخية لا تختلف عن غيرها من النصوص اللغوية، ورغم أهمية هذه الدراسات تبقى أعمال طه حسين، وعلي عبد الرّازق في دراسة التراث الديني «أكبر أثر وإن لم تكن بالضرورة الأكثر جذرية»<sup>(79)</sup> نظراً لعنف ردّة فعل المؤسسة الدينية على هذين المفكرين، فقد ذهب "طه حسين" في كتاب الشعر الجاهلي إلى أنّ «للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً. ولكنّ ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصّة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكّة ونشأة العرب المستعربة فيها»<sup>(80)</sup> كما حاول علي عبد الرّازق البحث في أصول الحكم في الإسلام من منظور ديني منفتح من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر في شهر أبريل من سنة 1925 أي بعد ما يقارب عن سنة من الإطاحة بمنصب الخلافة، وبصرف النظر عن الغايات التي هدف إليها المؤلف من وراء إصدار كتابه ومدى صلته بمحاولة إقصاء الملك أحمد فؤاد (1868-1936) عن هذا المنصب، فإن عبد الرّازق حاول، انطلاقاً من تحليل النصوص التأسيسية ودراسة الفترة النبوية وما تلاها، إثبات كون الرّسول لم يكن مؤسس الدولة الإسلامية، وأنّ زعامته زعامة دينية خالصة تستمد سلطتها من سلطة الله مباشرة، وقد أكّد أنّ صلة الله بالبشر انقطعت بعد موت الرّسول، فاستحالت الزعامة الدينية إلى زعامة مدنية لا دينية، وهذه الزعامة «ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين»<sup>(81)</sup> ؛ بمعنى أنّ نظام الحكم في الإسلام كان نظاماً سلطانياً باستثناء فترة النبوة، ولعلّ ما يميز مقاربة علي عبد الرّازق لأصول الحكم في الإسلام انطلاقاً من منطلقات إيمانية دينية، وهذا ما يدلّ على أنّ «الدراسات التراثية [ قد بدأت ] تعضد الفكر العلماني بمدّها صلاحيته ومرجعته إلى المادّة التي يُعمّي عليها الدينون ويخرجونها من نطاق عمل العقل، وتعميم الفاعلية العقلية ذات المرجعية الدنيوية من مجال الثقافة

78- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 93

79- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 226

80- حسين (طه) في الشعر الجاهلي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1926، ص 26

81- عبد الرّازق (علي) الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، ص 174

الجديدة التي للدولة [...] إلى مجالات جديدة عليها لدينا»<sup>(82)</sup>، لم تنبثق هذه المواقف التقدمية من الدين من عدم، إذ هي نتيجة للمحاولات المتتالية التي قامت بها دولة التنظيمات والدولة الليبرالية من بعدها لخلق طبقة جديدة من المثقفين بواسطة النظم التربوية العلمانية، لكن المؤسسة الدينية في مصر على وجه التحديد وبفعل الصلاحيات الواسعة التي خولها لها الملك فؤاد لم تكن غافلة عن هذه القراءات التقدمية، إذ تصدّت لعبد الرّازق و"طه حسين" وشنّت ضدّهما حملات إعلامية شاملة وكفّرتهم وحاولت مصادرة مؤلفاتهما ورفعت دعوات قضائية ضدّهما، فقد حرّض رشيد رضا سنة 1925 الأزهر لملاحقة علي عبد الرّازق الذي رأى في كتابه إباحة مطلقة لمعصية الله وتجهيلاً للصحابية والتابعين ومثل طه حسين أمام محكمة القاهرة بتهمة التعدي على الدين في كتابه في الشعر الجاهلي، ورغم أنّ تقرير رئيس نيابة القاهرة بتاريخ 30-03-1927 أكد تعدي "طه حسين" على الدين في كتابه لما تحدّث عن إسماعيل والنسب القرشي، فإنّه لم يتضمّن ملاحقة جزائية للمؤلف لأنّ القصد الجنائي لم يكن متوفراً لديه، لقد كان لهذه الحملة التي شنت على العلمانية والعلمانيين عموماً، وعلى طه حسين وعلي عبد الرّازق بوجه الخصوص نتيجتان على الأقل، وهما ضمور الإصلاحية الإسلامية عند الحدود التي ضبطها "محمد عبده" وتراجع المدّ العلماني وانسحاق بعض العلمانيين العرب بفعل عنف الهجمة التي تعرّضوا لها إلى مواقف اعتذارية تقف عند الحدود الدنيا للنقد؛ وذلك «بتوجيه نقدمه إلى ما دعوه "قشور" الدين، أو لسوء استخدام الدين من قبل رجاله أو رجال السياسة، دونما الولوج إلى أمور الدين نفسه»<sup>(83)</sup> إذ ارتدّ طه حسين عن المواقف التي تبناها في كتابه "الشعر الجاهلي" فقرّر أنّ الإسلام لا يضع أمام العقل الإنساني ما يباه من أسرار وأتّه معصوم من الخصومة العنيفة بين العقل والدين لأنّ الإسلام لم يعرف الإكليروس. لم تتمكّن المرجعية الدينية من تحدي المرجعية الليبرالية ومن «استعادة مواقع سياسية أكيدة لهذه المؤسسة الدينية إلاّ في مصر حيث اشتدّ أزر المؤسسة الأزهرية على حساب التطور السياسي السليم للقطر عندما أزرها الملك»<sup>(84)</sup>.

عملت الدولة الوطنية على ترسيخ المكاسب التاريخية التي حققتها المجتمعات العربية منذ بداية القرن التاسع عشر، وفرعت الأفكار التقدمية وساندتها وسارت في ركب دولة التنظيمات والدولة الليبرالية بضربها لأسس الانتماء الديني لترسيخ مبدأ المواطنة ودعم نظام التعليم العلماني ببسط نفوذ الدولة على أجهزة التعليم الوطنية والقضاء على ازدواجية التعليم بإخضاعه لسلطة مؤسسات الدولة في اتجاه خلق مثقف جديد. ويشيد العظمة في هذا الإطار بطلائعية الدولة في الحقبة البورقبيية التي استفادت من النموذج الكمالي في تركيا ومن

82- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 228

83- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 231

84- العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 267

التجربة العّلمانية الغربية لتركيز أسس الدولة الحديثة وفرض أولويتها على غيرها من المؤسسات بما فيها المؤسسة الدينية في جميع المستويات، وخاصة في المجال التربوي إذ «تبدو تونس كأنها مختبر للسياسات التعليمية ونتائجها. فنشأ عن الموقف التونسي في التربية الدينية والتاريخ وضع ثقافي جديد أزيحت فيه المرجعية الرمزية القديمة»<sup>(85)</sup> عن مواقعها التقليدية، وقد كانت علمنة الأحوال الشخصية الخطوة الأولى في اتجاه تصفية نفوذ المؤسسة الدينية لتركيز السيادة القانونية للدولة، ولتجاوز الفوضى القانونية التي كانت سائدة قبل الاستقلال؛ فقد كان المسلمون يخضعون للمحاكم الشرعية التي تطبق المذهب المالكي، في حين خضع اليهود في أحكامهم الشخصية إلى محكمة الأحرار التي تطبق أحكام الشريعة الموسوية، أما الأجانب فهم راجعون في أحوالهم الشخصية إلى المحاكم الفرنسية.

لقد جاءت مجلة الأحوال الشخصية في لغتها وصياغتها متجاوزة لما دأبت عليه أدبيات الفقهاء الإسلاميين التي كانت تنطلق من القرآن والسنة لاستخراج الأحكام الشرعية؛ فأكدت رغم أنّ ثلثة مهمة من المبادئ التي قامت عليها مستمدة من الشريعة الإسلامية، ورغم كونها جاءت مهادنة للمرجعية الدينية، أكدت مبدأ أساسيا قامت عليه دولة التنظيمات والدولة الليبرالية قبلها وهو أنّ سلطة التشريع القانوني فعالية تحتكرها الدولة العّلمانية لنفسها دون غيرها من المؤسسات وخاصة منها المؤسسة الدينية، رغم أنّ الفصل الثالث من الأمر الداعي إلى إنشاء هذه المجلة اقتضى بصفة انتقالية عدم تطبيقها على طائفة الإسرائيليين الذين بقوا خاضعين لأحكام شريعتهم وراجعين بالنظر إلى محاكم الأحرار، وعلى التونسيين غير المسلمين وغير الإسرائيليين الذين يخضعون لأحكام القانون الفرنسي حسبما اقتضاه الأمر المؤرخ في 12 يوليوز 1956، غير أنّ هذين الصنفين من التونسيين يمكنهما التمتع بتطبيق أحكام المجلة الجديدة إن رغبوا في ذلك حسبما ورد في الفصلين الرابع والخامس وتكريسا لمبدأ الوحدة الوطنية صدر القانون 40-57 المؤرخ في 27 شتنبر 1957 الصادر في حذف محكمة الأحرار، والقاضي بوجود مجالس الأحرار، وبنسخ الأمر المؤرخ في 28 نونبر 1898 الصادر بإنشائها، وبنسخ الأمر الصادر في 3 شتنبر 1872 بضبط اختصاص الأحرار القضائي، والأمريين المؤرخين في 28 شتنبر وفي 25 يناير 1905 المتضمنين لقواعد الإرث بالنسبة للإسرائيليين، فأصبح قانون الأحوال الشخصية ملزما لجميع التونسيين مهما كان معتقدهم دون ميز.

و تأكيداً على أولوية الدولة على غيرها من المؤسسات، حدّدت المجلة الجديدة الشروط الضامنة لقانونية عقود الزواج، إذ «لا يثبت الزواج إلا بحجة رسمية يضبطها قانون خاص»<sup>(86)</sup> فقد اشترط التشريع الجديد لزوم

85 - العظيمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 289

86 - مجلة الأحوال الشخصية:مراجعة وتعليق محمد الخياري، الفصل الرابع.

إثبات الزواج بحجة رسمية يحررها ضابط الحالة المدنية أو الموثقون داخل تراب الجمهورية أو الممثلون الدبلوماسيون خارجها، فبعد أن كانت المؤسسة الدينية قبل حلول الاستعمار الفرنسي مضطلة بهذه الوظيفة غدت- زمن الدولة الوطنية- حكرًا على مؤسسات الدولة الفتية، ولم تقف المجلة الجديدة عند هذا الحد، بل منعت تعدد الزوجات بمقتضى الفصل الثامن عشر (18) الذي اعتبر «كل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن لمدة عام وبخطية قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك أو بإحدى العقوبتين ولو أن الزواج الجديد لم يبرم طبق أحكام القانون»<sup>(87)</sup> في تجاوز لمبدأ تعدد الزوجات، بل إن هذه المجلة منعت الاقتصار على التطلق الإنشائي إذ يحكم بالطلاق «بناء على رغبة الزوج إنشاء الطلاق أو مطالبة الزوجة به» لكن الطلاق حسب الفصل الثلاثين (30) «لا يقع [...] إلا لدى المحكمة»<sup>(88)</sup> فقد أصبح الطلاق فعالية تشرف عليها المحكمة<sup>(89)</sup> ورغم أن الزوج والزوجة لم يمنعا من استعمال حق الطلاق على ما هو معمول به في الفقه الإسلامي، فإن الطلاق لا يصبح فعليًا وفق مبادئ مجلة الأحوال الشخصية إلا إذا كان أمام المحكمة بل إنه «لا يحكم بالطلاق إلا بعد أن يجري رئيس المحكمة أو من ينوبه محاولة صلح بين الزوجين ويعجز عن الإصلاح بينهما»<sup>(90)</sup>.

و لكن المنحى التقدمي العلماني الذي طبع مجلة الأحوال الشخصية في تونس مقارنة بغيرها من الدول الوطنية التي اكتفي فيها بتقنين التراث الفقهي وتبويبه مع قليل من التعديلات العرضية، يجب ألا يخفي مهادنتها للمرجعية الدينية فقد حافظت هذه المجلة على كثير من مبادئ الشريعة واكتفت بتقنينها وصيغها بصيغة إلزامية لجميع المواطنين، وخاصة قوانين الميراث والعدة، وكذا ما حصل في مصر إذ «قننت تشريعات 1920 و 1929 بعض معطيات الفقه الحنفي، وضبطت بعض نواحي الطلاق [...] ثم جاءت قوانين الأحكام الشخصية اللاحقة- في الأردن عام 1951، وفي سوريا 1953، وفي العراق عام 1959، وفي مصر عام 1955- فزادت في التقنين والضبط دون خروج على تراث فقه الأحوال الشخصية»<sup>(91)</sup> فإذا عدنا إلى محتوى مجلة الأحوال الشخصية يمكننا الوقوف على أنه وباستثناء ما تضمنته من إلغاء لتعدد الزوجات والطلاق الشرعي، فإن بقية البنود تعتبر تجسيداً واضحاً للعلاقات الأبوية المكرسة لتبعية المرأة للرجل وانخراطاً في المرجعية الشرعية بالمحافظة على مؤسسة المهر وإسناد رئاسة الأسرة والقوامة والإنفاق كلها للرجل، وهذا ما وسم هذه المجلة

87- مجلة الأحوال الشخصية:مراجعة وتعليق محمد الخياري، الفصل 18 جديد.

88- مجلة الأحوال الشخصية: مراجعة وتعليق محمد الخياري، الفصل 30

89- على هذا مذهب الليث الذي يرى أن الطلاق لا يعتد به إن لم يقع الإشهاد عليه.

90- مجلة الأحوال الشخصية:مراجعة وتعليق محمد الخياري، الفصل 32

91- العظيمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 209

بالتفريق بين مرجعيتين مختلفتين، بل متعارضتين؛ أولاهما مرجعية غيبية دينية؛ وثانيهما مرجعية دنيوية علمانية، فالتبريرات التي قدّمت لتمرير "المنحى التثويري" التي اتّسمت به مبادئ مجلة الأحوال الشخصية آنذاك، كانت تبريرات دينية فقهية تلفية مهادنة للدينين، فقد وقع تبرير إلغاء تعدد الزوجات باعتماد الآية الثالثة من سورة النساء على افتراض أنّ العدل بين الزوجات غير ممكن، فقد برّر الرئيس الأوّل لمحكمة الاستئناف بتونس سنة 1962 في محاضرة له ألقاها أمام طلبة معهد الحقوق والعلوم الاقتصادية في بيروت، الإجراء الجديد الذي لا يعدّ الطلاق شرعياً إلا إذا تمّ لدى المحكمة بقوله «و معنى مراقبة الطلاق من المحكمة هو إمكانية التوفيق بين الزوجين وعلى هذا مذهب الليث الذي يرى أنّ الطلاق لا يعتدّ به إن لم يقع الإشهاد عليه»<sup>(92)</sup>، ولئن ترددت الدولة الوطنية في مراجعة الأسس الدينية الغيبية للأحوال الشخصية فإنّ العظمة يؤكد أنّ «تنظيم السياق العملي والتنفيذي لهذه الأحكام هو المجال الذي اخترقت فيه الدولة الترتيبات القانونية القائمة على مرجعية غيبية فكان أن أدمج نظام القضاء الشرعي وهو سياق الأحوال الشخصية في نظام القانون المدني»<sup>(93)</sup>، فتقلّص مجال عمل رجال الدين والمؤسسات التي ينضون تحتها لصالح مؤسسات الدولة العلمانية.

لم تكن مجلة الأحوال الشخصية كما يؤكد عزيز العظمة إلا استجابة للتحوّلات الاقتصادية التي شهدتها البلاد التونسية والدول العربية بتأثير الحركة الاستعمارية التي أدمجت المنطقة العربية في صلب النظام الاقتصادي العالمي، إذ يبدو أنّ مبادئ هذه المجلة ما كانت غير تشريع وتقنين لوضعية قائمة ومواكبة للتحوّلات التي طرأت على هيكل المجتمع التونسي والعالم ثلثي عامّة، فقد فكّك الاستعمار العلاقات الإنتاجية ما قبل الرأسمالية، فيمكن من ثمة إدراج هذه المجلة «ضمن مشروع تحديتي مشوه لإقامة الدولة بعد 1956 مواكب ومستكمل لاستراتيجية الاندماج التابعة في السوق العالمية وما يتطلّبه ذلك من استغلال أكثر ما يمكن من طاقات وقوى الإنتاج والعمل المحليّة التي تشكل المرأة جزءاً أساسياً منها باعتبارها نصف المجتمع»<sup>(94)</sup>.

و رغم المنحى التلفيقي الذي طبع محاولة علمنة الأحوال الشخصية زمن الدولة الوطنية، فإن هذه الإنجازات التاريخية قد جوبهت بحملة مضادة شنها دعاة المرجعية الدينية في محاولة يائسة من قبلهم للتشبث بأخر مجال بقي لهم بعد سلسلة التنازلات التي اضطرّوا إليها تحت ضغط الاختراقات التي أحدثتها الدولة العلمانية في كيان المنظومة التقليدية منذ بداية القرن التاسع عشر، إذ جوبهت "علمنة الأحوال الشخصية" في

<sup>92</sup> - العنابي (محمود) تطوّر تشريع الأحوال الشخصية في تونس، مجلة القضاء والتشريع، 10-1962، ص 9

<sup>93</sup> - العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 211

<sup>94</sup> - لطيف (شكري) الإسلاميون والمرأة: مشروع اضطهاد، ط 2، تونس، دار بيرم للنشر، 1988، ص (د).

تونس مثلاً، بخطاب تسفيهي ديني إذ نقد الشيخ "حسن كشك" في الدرس 285 من الدروس التي كان يلقيها في المسجد كل يوم جمعة التجربة البورقبيية وخاصة إلغاء تعدد الزوجات والطلاق الإنشائي من منطلقات دينية بل إنه لم يتردد في شتمه وتقزيمه والتشهير به<sup>(95)</sup>. ولم تختلف الحملة التي شنت ضد محاولات علمنة الأحوال الشخصية عن تلك التي استنارتها قضية تحرير المرأة بعد أن «صار النساء من ربوات البيوت والأمهات، ومن العذارى المتعلّقات يمشين بالشوارع في الليل والنهار، محاضرات الرجال، ويغشين الملاهي والمنزهات، وهن كاسيات عاريات مائلات مميلات، ومنهن من يسبحن في البحر حيث يسبح الرجال أو معهم [...] ومنهن من يختلف إلى المراقص المشتركة فيرقصن معهم [...] ومنهن من يدخلن في خلوات الحلاقين حيث يقصون لهن شعورهن ويحلقون لهن أفهيتهن ويزينون لهن نحورهن وصدورهن»<sup>(96)</sup>. يعكس هذا الشاهد الحركية التي شهدتها المجتمعات العربية منذ بداية القرن التاسع عشر بفعل تدعم وتائر الاتصال الحضاري واندماج الاقتصادات العربية في النظام الاقتصادي العالمي، اندماج حول علاقات الإنتاج التقليدية جاءت مجلة الأحوال الشخصية تقنياً لها. لقد كان تحديث النظم التعليمية وعلمنتها معول الهدم الذي توسلته الدولة الوطنية للقضاء على نزوع المرجعية الدينية وممثليها إلى التدخل في الشؤون الدنيوية، إذ كان من نتائجه اختلاط الرجال بالنساء وتزايد وتائر السفور بفعل تغير نظام القيم الذي أسهم النظام الاقتصادي الجديد في نحت معالمه. لم تقدر أصوات المنددين على إفشال مشروع علمنة الأحوال الشخصية في تونس، لأن المعارضة الدينية كانت مشتتة ومحاصرة، فلم تستطع إيقاف تنفيذها لأن الدولة كانت تتحكم في ميزان القوى السياسية بعد أن أقصت المرجعية الدينية، فهتمش الزيتونيون وضيق الخناق على الجامعة الزيتونية وعلى المؤسسة الدينية الرسمية، وشدّدت الرقابة على المساجد وعلى الأئمة الخطباء الذين ألزموا بمضامين مسبقة لخطبهم، كما شجعت السياسة البورقبيية على السفور والاختلاط في المؤسسات الحكومية إذ أقرّ المنشور الوزاري الصادر عن الوزير الأول سنة 1981 بمنع لباس الحجاب الإسلامي في المؤسسات العمومية، فوفرت الدولة كل الظروف المناسبة للانعتاق عن المرجعية الدينية، بل إن بورقبيية دعا إلى إرجاء صيام رمضان إلى ما بعد التقاعد حفاظاً على الإنتاجية التي لاحظ تراجعها بسبب الصيام، فظهر على شاشة التلفاز مجاهراً بإفطاره في شهر رمضان، وهو يشرب كأساً من عصير الغلال.. ارتبطت العلمانية في تونس في الحقبة البورقبيية بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدني، فلم تخلق القوى الاجتماعية ولا حتى البنى الذهنية القادرة على إسنادها، شأنها في ذلك شأن دولة التنظيمات والدولة الليبرالية، فكانت العلمانية تستمد شرعية وجودها من الموقف الإيديولوجي للدولة الوطنية التي حاربت كل القوى السياسية واستوعبت المثقفين في أجهزتها، فلم تعزز أية

<sup>95</sup> - كشك (حسن) الدرس 285، تسجيل صوتي.

<sup>96</sup> - مجلة المنار، السنة 30، العدد 1، (حزيران/يونيو 1929)، ص ص 12-13

قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية، فكانت الرّاعية الوحيدة للعلمانية؛ وهذا ما جعل العظمة يرى في التجربة البورقبيية «أهمّ تجربة في تاريخ العرب الحديث لإعطاء الرّقي الاجتماعي والعقلي والأخلاقي موقع الصدارة من المشروع التاريخي».<sup>(97)</sup>

و خلافاً للمنحى التلّفقي الذي طبع محاولة علمنة الأحوال الشخصية في الوطن العربي، فقد ولد القانون التجاري ولادة مكتملة، لأنّه لم يكن من الأمور التي تحتمل التأجيل، إذ كان على الدولة الوطنية أن تعجل بعلمنتها على نحو ما فعلت دولة التنظيمات حتى تضمن اندماجها في الاقتصاد العالمي، فـ«الاتجاه العام للإصلاحات القانونية منذ القرن التاسع عشر [كان يسير نحو] تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي في القانون»<sup>(98)</sup> إذ ألغى قانون العقوبات السوري الصادر سنة 1949 كلّ إشارة إلى القصاص والجلد، كما أسقط القانون الجنائي المصري الذي صدر سنة 1973 كلّ إشارة إلى الذّية.

برزت في هذه الفترة من تاريخ الفكر العربي محاولات لإعادة قراءة ومراجعة الفكر الديني ونقد البديهيات والمسلمات التي يبني عليها في ضوء ما توصلت إليه المباحث الفلسفية الحديثة، وقد ارتبط نقد الدّين بالاتجاهات السياسية والفكرية اليسارية بعد الحرب العالمية الثانية، ولعلّ أبرز ممثل لهذا المنحى، المفكر "صادق جلال العظم" بكتابه "نقد الفكر الديني" فقد صدر كتابه بمقدّمة أعلن فيها أنه يتصدى في كتابه «بالنقد العلمي والمناقشة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً، بصوره المختلفة والمتعدّدة، في الوطن العربي»<sup>(99)</sup> فحاول تطبيق منهج النقد التاريخي على بعض جوانب الفكر الديني كقصّة إبليس وما يحف بروايتها الدينية التقليدية من "لا معقولية"، فغدا إبليس في عرف العظم شخصية أسطورية مأسوية، ويؤكد العظم في هذا الصّد على أنّه لا يعالج هذه الشّخصية «باعتبارها موضوعاً يدخل ضمن نطاق الإيمان الديني الصرف ولا أريد أن أتكلّم عنه [العظم] باعتباره كائنًا موجودًا وحقيقيًا، وإنما أريد [العظم] دراسة شخصيته باعتبارها شخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الإنسان الخرافية وطوّرها وضخمها خياله الخصب»<sup>(100)</sup>. كما بحث في حقيقة وجود الملائكة والجنّ ونقد المحاولات الحديثة التي ترمي إلى التدليل العلمي على وجودهما، فكانت مجمل الدّراسات التي ضمّها كتابه نقدًا لطبقة رجال الدّين التي «تنزع نحو الاستماتة في المحافظة على نفسها وعلى مواقعها وبذلك نحو فرض إيديولوجيتها الدينية ومنظورها الميثولوجي المزيف للواقع على

97- العظّمة (عزيز) دنيا الدين في حاضر العرب، ص 21

98- العظّمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 212

99- العظم (صادق جلال) نقد الفكر الديني، ط 6، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988، ص 6

100- العظم (صادق جلال) نقد الفكر الديني، ط 6، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988، ص 57

المجتمع بأسره و على حياته الفكرية والثقافية بأكملها»<sup>(101)</sup>، فيشكك العظم صراحة في المنظور الديني، وينقد الأسس الميثولوجية المزيفة للواقع التي يبني عليها، وقد كان الاتجاه العام للثقافة السائدة في هذه الفترة يسير نحو التهميش الاجتماعي والثقافي والفكري للدين، تجلى في «ضعف الاهتمام بشؤونه في الحياة الفكرية والأدبية فحن نجد أنّ الأمور الدينية أهملت واختصت بها دوريات دينية»<sup>(102)</sup>، بل إنّ الرموز الدينية غدت مداراً لبعض الروايات الحديثة بعد أن أخرجت من سياقها الديني لتصبح رموزاً أدبية معلّنة.

تسرّبت العلمانية إلى الفكر والثقافة العربية تسرباً ضمنيّاً، فلم تكن «شعاراً سياسياً إلا فيما ندر، وهي في الواقع الغالب مساوقة ضمنية لحركة المجتمع والفكر نحتت عن أرباب الوظائف الدينية، وبالتالي عن المرجعية الدينية موقع المحور»<sup>(103)</sup>؛ أي أنّ قبول العرب بالعلمانية كان مساوقة طبيعية منهم لحركة التاريخ الحديث، فرغم أنّ أغلب الأنظمة السياسية العربية لا ترفع شعار العلمانية، فإنّها تسوس بمقتضياتها. فأسهمت الدولة العلمانية على هذا النحو في خلق مجال معرفي مستقل عن المؤسسة الدينية وقيمها في مجال التشريع والتربية خاصة، ونجحت في إزاحة المرجعية الدينية عن مواقعها التقليدية، إذ أخذت على عاتقها مهمة تحديث المجتمع، فقضت على الهياكل الوسيطة التي كانت تربط الراعي بالرعية في اتجاه تركيز مبدأ المواطنة بعد القضاء على نظم الفصل العقائدي التي كانت تتمتع برعاية الإيديولوجيا الدينية، وفي حين عملت الدولة في الحقبة التنظيماتية والليبرالية على السير مع حركة "التاريخ الكوني" كان المجتمع يمارس بقيادة ممثلي الإيديولوجيا الدينية عملية الشدّ إلى الوراء، لقد كان المجتمع كياناً هلامياً لا قدرة له على الاضطلاع بمهمة تثوير البنى الفكرية والقيم التقليدية، وفي هذا السياق، سياق تقدّم الدولة على المجتمع، اضطلعت النخب الطلائعية الحاكمة بمهمة اختراق النظم التقليدية بدلا عن المجتمع، اختراق اتخذ في بعض مظاهره شكل التحديث القسري والصدم المقصود لقناعات المجتمع، فلم يرافق علمانية دولة التنظيمات والدولة الليبرالية والوطنية حراك اجتماعي وثقافي حقيقي حامل للإيديولوجيا العلمانية ومدافع عنها، فلم تغص العلمانية عميقاً في نظام القيم الاجتماعية، وبقيت هشّة لأنّ المجتمع لم يشارك مشاركة فعالة في صياغة البديل الثقافي للنظام القديم وما كان له أن يشارك في صياغته لضعف إمكاناته الثقافية آنذاك، ولعلّه من المفيد في هذا السياق، الإشارة إلى مآل التثوير القسري الذي خضع له المجتمع التركي في عهد كمال أتاتورك، فعلى إثر وفاته تراجع المدّ العلماني بفعل تنافس الأحزاب العلمانية حول الناخبين وإصدارها لوعود انتخابية شعبية تستثير العاطفة الدينية للناخبين<sup>(104)</sup>، بل إنّ مقاومة الأرياف

<sup>101</sup> - العظم (صادق جلال) نقد الفكر الديني، ط 6، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988، ص 7

<sup>102</sup> - العظمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، ص 268

<sup>103</sup> - العظمة (عزيز) دنيا الدين في حاضر العرب، ص 23

<sup>104</sup> - Landou (M.Jacob) Radical Politics in Modern Turkey, Netherlands, Leiden, ED E.J.Brill, 1974, P 173

للعلمانية أصبحت أكثر قوة من ذي قبل، لأنّ المجتمع لم يواكب التطورات القانونية والمؤسسية التي أخضع لها إذ يجب التمييز «بين مستوى التطور المؤسسي ومستوى التطور الاجتماعي»<sup>(105)</sup>، فرغم طلائعية الدولة أو بسببها بقيت الذهنية الاجتماعية على تعلقها بالمرجعية الدينية، ورغم فشلها في خلق المثقف الذي يتبنى إيديولوجيتها نجحت دولة التنظيمات والدولة الليبرالية والدولة الوطنية في زحزحة النظام القديم وفي إزاحة المؤسسة الدينية عن مركز الحياة والمجتمع والسياسة.

<sup>105</sup> - Joinville-Ennezat (maxime) **Islamité et Laïcité**: Pour un contrat d'alliance, ED l'Harmattan, 1998, P 54

### قائمة المراجع العربية:

- ابن أبي الضياف (أحمد) إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان، ط 2، تونس، الدار التونسية للكتاب، 1989
- ابراهيم (سعد الدين) الدولة والمجتمع في الوطن العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988
- البستاني (بطرس) محيط المحيط، بيروت، مكتبة لبنان، 1983
- التونسي (خير الدين) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، الدار العربية للكتاب، 1998
- حسين (طه) في الشعر الجاهلي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1926
- رضا (محمد رشيد) المنار، ط 2، المجلد 28 الجزء 8، فصل المراد بالطعن في الدين.
- زيدان (جورجي) تاريخ الماسونية العام منذ نشأتها إلى اليوم، ط 2، بيروت، دار الجيل، [دت]
- الشميل (شيلي) تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان، الإسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة.
- عبد الرزاق (علي) الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972
- العجيلي (التليبي) السّلطة الاستعمارية والنخبة الدينية بالبلاد التونسية (1881-1918): حوايليات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ع 39، سنة 1995
- العظم (صادق جلال) نقد الفكر الديني، ط 6، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988
- العظيمة (عزيز) دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطليعة، 1996
- العظيمة (عزيز) العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992
- العنابي (محمود) تطوّر تشريع الأحوال الشخصية في تونس، مجلة القضاء والتشريع، 10-1962
- العياشي (مختار) البيئة الزيتونية 1910-1945 مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية، تعريب حمادى السّاحلي، تونس، دار التركي للنشر، 1990
- قطب (سيد) الإسلام ومشكلات الحضارة، ط 9، دار الشروق، 1988
- لطيف (شكري) الإسلاميون والمرأة: مشروع اضطهاد، ط 2، تونس، دار بيرم للنشر، 1988
- المحجوبي (علي) انتصاب الحماية بتونس، تعريب عمر بن ضو وحليمة قرقوري وعلي المحجوبي، دار سراس للنشر، 1986

### قائمة المراجع غير العربية:

- Ezel Kural(shaw) Stanford(shaw) History Of The Ottoman Empire And The Modern Turkey, Cambridge University Press, Cambridge, New York Molborne, 1977
- Davison (Roderic) Reforms in The Ottoman Empire, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1963
- Dumond (Paul)Mustafa Kemel invente la Turquie moderne: edition Complexe, 1993
- Landou (M.Jacob) Radical Politics in Modern Turkey, Netherlands, Leiden, ED E.J.Brill, 1974
- Leon (Antoine) Colonisation Enseignement Et Education: étude historique et comparative, Paris, Edition L'Harmatton, 1991
- Lewis (Bernard) Islam et Laïcité: la naissance de la Turquie moderne, traduit de l'anglais par Philippe Delmare, Libraire Arthème Fayard, 1988



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com