الاتّجاه العلمانيّ في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد في القرن التاسع عشر

الدكتورة هدى مطر نعمه*

تمهيد

إنّ التيّار العلمانيّ، الذي انبثق في فرنسة من صميم الواقع التاريخيّ السياسيّ متجاوبًا مع تيّارات الفكر الفرنسيّ الحرّ تجسّد في نظام سياسيّ علمانيّ شمل مرافق الحياة الوطنيّة الفرنسيّة كلّها.

وهكذا شيدت نهاية القرن التاسع عشر قيام دولة فرنسيّة تبنّت مبادئ الفكر العلمانيّ في أبرز معالمه: كطرح مبدأ التسامح بين مواطنين تختلف مذاهبهم الدينيّة. وتحييد الدولة سياسيًا بالنسبة إلى الشؤون الدينيّة كلّها. وإبعاد الدين عن الأمور الدنيويّة، والفصل بين الدين والدولة فصلاً تامًا.

ونرى أنّه، على أثر التفاعل الحاصل بين أهل الفكر وأهل الحكم في فرنسة، أصبحت الحكومات المتتالية أداة تنفيذيّة للأفكار والاتّجاهات العلمانيّة الرائجة.

وعليه، قوّضت العلمنة أسس الحرم السياسيّ، فقضت على الملكيّة المطلقة وعلى التحالف القائم بين السلطتين الزمنيّة والدينيّة، وحرّرت الدولة، في تشريعاتها المدنيّة، من كلّ التزام دينيّ.

* جامعة القدّيس يوسف - بيروت.

ومن أهمّ نتائج هذا التشريع أنّه حدّد مفهوم الأمّة والوطنيّة، واقتصر انتماء المواطن على الوطن والأرض وأخيه المواطن الذي يتساوى معه في الحقوق والواجبات المدنيّة.

ويبدو أنّ هذا التيّار العلمانيّ لم يبقَ حكرًا على فرنسة، لكنّه طار خارج الحدود المحلّيّة، واقتحم إمبراطوريّات، ونجحَ في دكّ عروش، ونشر بذور التغيير، وخلق نواة فكريّة حديثة تفعل فعلها في الشرق العثمانيّ أوّلاً، وفي الشرق الناطق بالضاد ثانيًا.

وإن يُعَد للثورة الشعبيّة الفضل في إحداث التغيير السياسيّ في فرنسة، فإنّ التغيير، أو بالأحرى بداية التغيير الفكريّ وبالتالي السياسيّ، في الشرق، لم ينطلق من أسفل الهرم الاجتماعيّ، بل جاء نتيجة عوامل محلّيّة وخارجيّة من سياسيّة وفكريّة كانت مؤاتية لتسرّب الأفكار التحرّريّة والليبراليّة إليه.

١ ـ كيف تسرّب الفكر العلمانيّ إلى الشرق العثمانيّ

لا يفوت الباحث أنّه، بين مفترقين تاريخيّين هامّين: إندلاع الثورة الفرنسيّة أوّلاً، وقيام الدولة العلمانيّة في فرنسة ثانيًا، كان الشرق العثمانيّ كما يلي:

١ ـ إمبراطوريّة عثمانيّة ضخمة تبسط سلطانها على بلدان كثيرة في أوروبّة وآسيا، وتخضع الشرق الأدنى ومصر لهذا السلطان.

٢ ـ مجتمعًا بشريًّا تتعدّد فيه الديانات والأعراق واللغات، وهذا العامل البشريّ كافٍ ليُبدِّد وحدة الامبراطوريّة ويشلّ ولاء رعاياها لها.

٣ ـ السلطان العثمانيّ، في نظر المسلمين، ظلّ الله على الأرض، يحكم باسم الشريعة الإسلاميّة، ويطبّق أحكامها، ويعتبر شيخ الإسلام والعلماء والجيش الدّرع الحامية للخليفة الذي يستأثر بالسلطتين الزمنيّة والدينيّة استئثارًا مطلقًا.

ووسط هذا الواقع المجحف، تلقائيًّا، تجاه الأقلّيّات المنتشرة في الامبراطوريّة العثمانيّة ـ إذ إنّ علاقتها بالدولة تقتصر على تأدية الجزية والخراج ـ

رحت هذه الأقليّات تصوّب أنظارها إلى الغرب واجدة فيه نموذجًا في الحريّة وانحرر من السياسات التسييسيّة، ومثلاً أعلى يقتدى به خلق أمّة ووطن يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات المدنيّة، بغضّ النظر عن الانتماءات الدينيّة والطائفيّة.

حركات الإصلاح في الدولة العثمانيّة

لم يغب عن بال السلطة العثمانيّة، خاصّة بعد سقوط الملكيّة في فرنسة، أنّ التغيير قد يصبح ضروريًا لضمان ديمومة السلطنة واستمرارها. ويمكنُ القول إنّ الوعي السياسيّ الإداريّ، في جهاز الدولة العثمانيّة، يعود إلى عهد السلطان سليمان القانونيّ، يوم قام عددٌ من القادة السياسيّين والعسكريّين والإداريّين باقتراحات هدفت، في ما هدفت، إلى درء الخطر عن الدولة، ومداواة مواطن الضعف فيها.

وما يلفت النظر في اقتراحات القادة العثمانيّين أنّها تجسّدت في مشاريع تنمّ عن نوع من الوعي الإداريّ الذي يصبو إلى نهضة تتحقّق بمعزل عن الدين والمفاهيم الإسلاميّة.

ففي رسالة «آصف نامه» للوزير العثمانيّ لطفي باشا، التي رفعها إلى السلطان سليمان القانونيّ، يطالعك مثلاً نصحُ السلطان تعيين وزراء مخلصين ونزهاء، ودعوته إلى استغلال الجدّ والسيطرة عليه، ولفت انتباهه إلى تدبير أفضل للخزينة...

كما أنّه، في رسالة «قوانين نامه» لصاحبها قوجا مصطفى، مستشار السلطان مراد الرابع، تقع على اتّهام السلطان بالغياب عن مراقبة الوزراء، وتركهم يؤثرون مصالحهم على مصالح الدولة، واتّهام السلطات الدينيّة بعرقلة تقدّم الدولة.

وتتالى الرسائل المرفوعة إلى السلاطين، فإذا بكاتب حلميّ يؤلّف كتاب «ميزان الحقّ» يثني فيه على العلوم والفلسفة، ويتّهم العلماء باحتقار العلوم الحديثة، ويدعو إلى الاقتباس من الغرب للنهوض بالفكر والعلم وللخروج من الفوضى والجهل.

ولّما منيت الدولة العثمانيّة بالخسائر التي ألحقتها بها الجيوش النمساويّة والروسيّة، استيقظت السلطات من غفوتها، وحثّتها الهزيمة على القيام بالإصلاحات الضروريّة، وهي إصطلاحات مستمدّة من الغرب، متأثّرة بمفاهيم غربيّة، ولعلّ أهمها، بالنسبة إلى موضوعنا، المفهوم العلمانيّ.

وهكذا تتّسع قافلة دعاة الإصلاح في الامبراطوريّة العثمانيّة. فها إنّ السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣ ـ ١٧٣٠) يفتتح عهدًا جديدًا من التعاطي مع الدول الأجنبيّة، فيسالمها، وينقل عن الغرب المسيحيّ الصحافة والطباعة والفلسفة والعلوم، ويحمي أهل القلم وأهل العلم.

ولم يكن تلقيح السياسة والفكر العثمانيّين بلقاحات غربيّة حديثة كافيًا، فنظّم إبراهيم داماد باشا بعثات إلى فرنسة تطلّع على المجتمع الأوروبيّ، سياسيًّا وثقافيًّا وعلميًّا، عن كثب، ثمّ تعود بتقارير شاملة تتضمّن وصفًا لجميع مرافق الحياة الباريسيّة خاصّة، والأوروبيّة عامّة.

وتتوّج كتاب «أصول الحكم في نظام الأمم» الذي أصدره إبراهيم عام ١٧٣١، النزعة نحو التطوّر، ومجاراة الغرب، والاطّلاع على حكوماته، وقوانينه، والدفاع عن حكم ديمقراطيّ فيه خلاص من الاستبداد والاستغلال، وإشراك للشعب في المسؤوليّات، وحكم مدنيّ مستقلّ عن الأحكام الإلٰهيّة.

وامتدّت هذه الأفكار عبر شرايين الصحافة والتأليف. فإذا الاقتداء بالغرب لا يتّخذ طابع اقتداء مسلم بمسيحيّ، لأنّ علوم الغرب وتقدّمه، في نظر الساعين إلى تحريك عجلة التغيير، هي أمور مستقلّة عن الدين استقلالاً تامًّا. فالمعرفة ذات هويّة إنسانيّة كونيّة، وهي وحدها قادرة على تهديم الحواجز بين البشر، وإقامة الصلات، والتلويح ببوادر وحدة بشريّة توفّر للإنسانيّة الأولويّة.

وتزخم، في الدولة العثمانيّة، حركات الإصلاح على المستوى الإداريّ والعسكريّ، وتشهد الحقبة التاريخيّة الممتدّة بين عهد السلطان أحمد الثالث ونهاية عبد الحميد الأوّل (١٧٨٩) مرحلة تحرّك سجّلت ميل الأتراك إلى اكتشاف الغرب، وميل النظام العثمانيّ إلى التجديد، والتوق إلى الخروج من الخمول.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإصلاحات التي حدثت في الدولة العثمانيّة هي إصلاحات احتكرتها هيئة حكوميّة اتّصلت بالغرب و بعلوم الغربيّة، فمدت تحدّيًا يوجّه ضرباته الأولى، وإن خفيفة، إلى نظام الإكليريّة القائم، وإلى ضغوط الرجعيّة المحافظة.

ويلاحظ الباحث أنّ تطلّعات الهيئة الحكوميّة العثمانيّة نحو الغرب ظلّت خجولة نوعًا ما، فهي على كونها بداية تحوّل في التوجّهات، غير أنّ غرضها الأوّل هو الاحتفاظ بالسلطنة عبر مقوّمات جديدة تجد فيها الدولة ضمانة أكبر لتأمين ديمومتها.

أضف أنّ الداعين إلى التجديد والعاملين له، كان يساورهم بعض الخوف من عجزهم عن إقامة نظام جديد يحلّ محلّ النظام القائم، لأنّ الأمّة قد تكون عاجزة عن هضم المفاهيم المستوردة الحديثة، فيُهدم نظام، ولا يقوم آخر، على ما قال الوزير راغب باشا: «أخشى ألاّ يسعنا أن نُقيم نظامًا إن نحن عطّلنا الانسجام القائم بين المؤسّسات»[1].

لكنّ خطوة الاقتباس، وقد أحرزت شوطًا كبيرًا في توسيع رقعة الاتّصال بين السلطنة العثمانيّة والغرب، قلبت التخوّف من الأخذ عن أوروبّة تخوّفًا من الإحجام عنه.

فـ «النظام الجديد» الذي أعلنه السلطان سليم الثالث (١٧٩٢ ـ ١٨٠٧) هو بمثابة ثورة تأتي من فوق وتفتح الطريق لثورة فكريّة أكبر وأخطر، وذلك بما حمله «النظام الجديد» من تحديث يتلاقى والاتّجاه العلمانيّ.

وإن كان الهدف من إصلاحات السلطان سليم الثالث هو حماية السلاطين أنفسهم من نقمة الشعب وثورته، فإنّ الحركة الاصلاحيّة عزّزت، عن قصد أو عن غير قصد، ترتّب مفاهيم غربيّة عديدة كـ «المساواة بين المواطنين»، و«العدل»، و«الحرّيّة»، و«الجمهوريّة»، و«النظام»، و«الدستور» و«فصل الدين عن الدولة»... وهكذا اجتاز مفكّرو عصر التنوّر الفرنسيّ، أمثال ڤولتير، وروسو، ومونتسكيو، وديدرو وغيرهم، أسوار الدولة العثمانيّة، وخطّ العثمانيّون المتأثّرون بهذه المفاهيم السطور الأولى لمرحلة الدخول في

(١) Lewis (Bernard), The *emergence of Modern Turkey*, p 53.

الكونيّة التي من شأنها أن تقوّض جدار العزلة بين الإنسان والإنسان.

ونتج من هكذا تطوّر في الفكر والمواقف صراع بين مجدّد ومقلّد. ولا يظنّن الباحث أنّ هذا الصراع اقتصر على الطبقة العليا في المجتمع العثمانيّ، أو على الأتراك المتقدّمين دون سواهم من الرعايا العثمانيّين. بل انتقل الصراع، عن طريق الصحافة والتأليف، وحركة الطباعة والنشر، إلى فئات الشعب العثمانيّ، إلى ولايتين كبيرتين من ولايات الأمبراطوريّة العثمانيّة، هما مصر وسوريا.

٢ ـ الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد: مصر وسوريا

نظر العالم الناطق بالضاد إلى الدولة العثمانيّة فرآها دولة لا يعيد إليها الإصلاح هيبتها قدر ما يمزّق أحشاءها، ويسلخ عنها ولاياتها الواحدة تلو الأخرى، ويسهّل الانحسار في مفهوم الاستسلام لمشيئة السلطان ـ الخليفة.

فالمصريّون، وخاصّة على أثر حملة بونابرت الفرنسيّة إليهم، راحوا يغذّون الشعور القوميّ، وفكرة الانتماء إلى وطن مستقلّ عن الأمبراطوريّة العثمانيّة.

فإذا بك ترى، رويدًا رويدًا، نشأة حركة فكريّة قد تكون النواة الأولى لبوادر اليقظة العربيّة. فأنتَ تسمع مثلاً الشيخ حسن العطّار يتوقّع لمصر التغيير، فيقول: «إنّ بلادنا لا بدّ أن تتغيّر أحوالها، ويتجدّد بها من المعارف ما ليس فيها»[1].

كما تسمع، على عهد محمّد علي، الشيخ رفاعة الطهطاوي يردّ نسب العرب إلى آسيا، «منبع الإسلام، بل وسائر الأديان، وهي أوطان الأنبياء، والمرسلين، والكتب السماويّة»[2].

ثمّ يشيد بالعرب «أفضل القبائل، ولسانهم أفصح الألسن، ونعتهم نور هاشم، وهم ملح الأرض وزبدة المجد، ودرع الشرف»[3].

وفي هذا الطرح يطلّ وعي عربيّ، وبوادر قوميّة عربيّة، وبداية انفصال عن العثمنة ولاءً وطنيًّا.

(١) تاجر (جاك)، حركة الترجمة في مصر خلال القرن التاسع عشر، ـ ص ٦.

(٢) الطهطاوي (رفاعة)، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، ص ٢٩.

(٣) الطهطاوي (رفاعة)، السياسة والوطنيّة والتربية، تحقيق عصر عماره، ج ٢، صفحة ٣٠ ـ ٣١.

وتنتقل العدوى من مصر إلى سوريا حيث كان تسرُّب الفكر الغربيّ إليها متّصلاً مباشرة بوضع المجتمع القائم في بلاد الشام.

كان هذا المجتمع كناية عن فسيفساء بشريّة غير متجانسة، ومنقسمة مجموعات طائفيّة وعرقيّة ولغويّة متباعدة، وقلّما تلتقي على محطّة فكريّة أو سياسيّة واحدة.

أضِف إلى هذه التشكيلة البشريّة، نظام سياسة الملل الذي اعتمدته الدولة العثمانيّة مع جميع الطوائف الدينيّة المقيمة على أرضها، وهي سياسة شجّعت كلّ طائفة على أن تُقيم علاقات مع الغرب لأسباب متعدّدة وأهداف مختلفة.

وأدّى تركيب سورية الطائفيّ إلى تسرّب الفكر الغربيّ إليها، ولا سيّما الفكر العلمانيّ، الذي برز عند طائفة من المسيحيّين المثقّفين الناطقين بالضاد. ولعلّ أهمّ الأقنية، التي تسرّب عن طريقها الفكر الغربيّ الحديث، هي:

أوّلاً: حركة المرسلين اليسوعيّين في الشرق الأدنى، التي ترقى إلى القرن السادس عشر. لقد كان الهدف الرئيسيّ لهذه الإرساليّة تسهيل العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة في روما والطوائف المسيحيّة الشرقيّة. إنّما النتائج الناجمة عن عملها تعدّت حدود التبشير الدينيّ والتعليم الكاثوليكيّ.

ثانيًا: حركة المرسلين الأميركيّين، التي بدأت سنة ١٨١٩، مع أوّل مبشّر إنجيليّ رحّالة حطّ في بيروت، التي أصبحت، مع الزمن، المركز الرئيسيّ لأعمال الإرساليّات التبشيريّة في بلاد الشام.

ومع أنّ الإرساليّات التي أمّت بلاد الشام، لأسباب دينيّة، عملت على خنق التفكير المتحرّر من الديانات، لكنّها، عن طريق المدارس والجامعات والمطابع التي أنشأتها، أسهمت، مداورةً، على بعث الفكر الحرّ واستنهاضه وتقدّمه.

ويكون للمدارس الإكليريكيّة من أجنبيّة ومحلّيّة الباع الطويل في خلق طبقة من المدنيّين المثقّفين، بصورة خاصّة، المسيحيّين منهم. وتزوّدت هذه

النصف بأفكار غربية حديثة، بل حسب بتقدها المعمقات الحديثة في الجامعات، بشروعها العلميّة والأدبيّة. خرجت النفس من دائرة العلوم الدينيّة واللاهوتيّة، وأدخلتهم في عالم الاكتشافات العلميّة من صناعيّة وزراعيّة وتجاريّة.

ويستوقفنا، في هذا الصدد، من عمل الإرساليّات أمران:

أوّلهما: نشأة نواة من المسيحيّين المثقّفين، الذين راحوا يدرسون اللغة العربيّة كجزء من إعداد مهنيّ يخوّلهم التوظّف في قطاعات الدولة. ثمّ صارت هذه النواة ترى في اللغة العربيّة محرّك وعي تاريخيّ، وتراثًا قوميًّا ينقل من جيل إلى جيل، إلى أن نشأت أسَرٌ بكاملها من رجال الأدب، كآل اليازجيّ والشدياق والبستانيّ، قاموا بنهضة العرب الأدبيّة في أوائل القرن التاسع عشر.

ثانيهما: ترجمة التوراة إلى اللغة العربيّة، وهذا يعني أنّ الإرساليّات، على اختلاف مذاهبها، تعنى بالعنصر «العربيّ»، في الأمبراطوريّة العثمانيّة، أكثر من عنايتها بالعنصر التركيّ. وهذا لأنّ الكثافة البشريّة العربيّة هي التي تشكّل الثقل في ميزان القوى، يوم يُتاح للدول الغربيّة أن تكسب قصب السبق، في رهانها على الدول العربيّة.

وتأتي الصحافة نتيجة لازمة لعمليّة التثقيف والتعليم. فقد التزم بها مسيحيّون لبنانيّون، انتشروا في أرجاء العالم الناطق بالضاد، وجعلوا منها أداة تدافع عن ضرورة التعليم، وحرّيّة التفكير والتعبير، وتعميم العلوم الطبيعيّة الحديثة.

كانت الجرائد، والمجلّات، والنشرات، التي يحرّرها، أو يؤسّسها مسيحيّون سوريّون، (لبنانيّون بصورة خاصّة)، صدى للآراء الليبراليّة الحديثة والمفاهيم الفلسفيّة والعلميّة، واستنهاضًا لماضي الشرق الذهبيّ، وتحذيرًا من غدٍ مظلم، إن لم يعمّ العلم الشرق العثمانيّ عامّة، والشرق «العربيّ» خاصّة.

وفتح العلم، أمام نخبة من المسيحيّين المثقّفين العرب، نافذة خرجت بفضلها من القفص الطائفيّ الضيّق، إلى أقطار أخرى كمصر، وتونس، ولندن، وباريس، وأميركة، حيث يسعها العمل من أجل تحرير بلادها من كلّ

ما رأته قيدًا للعقل والحرّيّة وحائلاً دون قيام العلمنة وسيادتها.

وسنرى، تدريجيًّا، كيف أنّ المسيحيّين المثقّفين العرب سيسعون إلى التحرُّر من سياسة المجتمع الطائفيّ، ومن الهويّة السياسيّة الدينيّة، من أجل إنشاء مجتمع حديث يقوم على أُسس علمانيّة خالصة.

وهكذا نرى أنّ علمنة المسيحيّين تصبو إلى إحداث تحويل جذريّ في بنية المجتمع العثمانيّ، بدعوتها إلى فصل الدين عن الدولة، وبالتالي إلى فصل الهويّة السياسيّة الوطنيّة عن الهويّة الدينيّة المذهبيّة. فيكون الفكر العلمانيّ حكرًا على المسيحيّين، دون غيرهم، حتّى الربع الأوّل من القرن العشرين.

٣ ـ مقوّمات العلمنة في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد في القرن التاسع عشر

وإن نتتبّع ما أفرزه الوعي من إصلاحات في السلطنة العثمانيّة، وجاء به من أفكار في مصر وسورية، نستطع عرض ذلك في مرحلتين جامعتين:

آ ـ المرحلة الأولى:

نتوقّف، في هذه المرحلة الأولى، على ثلاثة عناوين أساسيّة تطلعنا على ما أصدره عبد المجيد من بيانات إصلاحيّة، وما كان عليه المسيحيّون الناطقون بالضاد عن أوضاع مجحفة، وما جاؤوا به من أفكار للتحرّر من ذلك الإجحاف.

١ ـ حاجة السلطنة إلى الإصلاح:

كانت السلطة العثمانيّة في أمسّ الحاجة إلى الإصلاح، وذلك لأسباب داخليّة وخارجيّة معًا.

فداخليًّا لم تكن السلطنة لتتمتّع بهيكليّة إداريّة صالحة، تقدّم المصلحة العموميّة على المصالح الفرديّة، ولم يكن لها من القوّة ما تحسم به تمرُّد إقطاعيّين وولاة، وثورات قبليّة وفلاحيّة ودينيّة، أو تمنع ولايات متعدِّدة، كاليونان والبلقان والقرم، من الانسلاخ عنها. كما أنّها لم تقم على أسس وطنيّة راسخة،

تنادي على هدى الأفكار الثورية الت[illegible] وتعطيهم حق المساواة إلى حرياتهم ومساواتهم بالمسلمين [illegible] الحقوق.

وخارجيًا كان الغرب يهدد الأمبراطورية كلها، ويطمع في ورث «الرجل المريض».

فكان لا بُدَّ للسلطنة العثمانية، في مثل هذا الوضع، من القيام بالإصلاحات الضرورية، لكي تستقيم الإدارة، وتصان مصالح الأفراد، ويضمن ولاء ما تبقى من ولايات، وولاء غير المسلمين، الذين بدأ يساورهم الشك في قدرة السلطنة، درع الإسلام السني، على قمع الثورات الداخلية، ودرء الأخطار الخارجية.

وكان أوّل مَن تنبّه إلى هذا الإصلاح السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١). فأصدر عام ١٨٣٩، وعام ١٨٥٦، بيانات إصلاحية (الخطّ الهمايوني الذي قُرئ في كلخانة) و(خطّ شريف همايوني).

صدرت البيانات على أثر انسلاخ الدول المسيحية، ١٨٣٩ و١٨٥٦، عن الدولة العثمانية، لتطمئن الرعايا المسيحيين الباقين إلى حريّتهم، وتحول دون استغلال الغرب لخوفهم، وللتدخّل في شؤون الأمبراطورية.

نزلت البيانات في الناس منزلة فعل إيمان جديد، وطاقة أمل في تحسين الوضع ونشر العدل. فقد خاطب عبد المجيد رعاياه في بياناته مخاطبة حاكم لمواطنين لا مخاطبة متمذهب لمتمذهبين. فتشجّع المسيحيّون وأيّدوا «الوثيقة الدستورية»، أوّل تلك البيانات، إذ رأوا فيها صيانة لحقوقهم، وحرّياتهم، وتوقّعوا تبدّل الأمور، وعلاجات أنجع، ونهاية مقولة مضى ما مضى، كما كان يحصل سابقًا.

أمّا المسلمون، أتراكًا وعربًا، فتردّدوا في تأييد مثل تلك الأفكار العلمانية الواردة في البيانات، لأنّهم رأوا فيها خروجًا على الإسلام، لمساواتها بين المسلم وغير المسلم.

٢ ـ وضع المسيحيّين الناطقين بالضاد في الشرق العثمانيّ.

يتميّز وضع المسيحيّين الناطقين بالضادّ بأنّهم أقليّة في العالم الإسلاميّ العثمانيّ عامّة، والعربيّ خاصّة، على الصعيد الدينيّ والبشريّ والسياسيّ. أضف أنّ هذه الأقليّة لا يوحّدها مذهب واحد، فهي تنتمي، إلى طوائف متعدّدة متباينة المستويات في المفاهيم الدينيّة والسياسيّة والفكريّة. غير أنّها، على تباين مذاهبها، انفتحت لها أبواب الثقافة الغربيّة منذ مدّت جسور تعاطف تجاريّ وعلميّ ودينيّ مع الدول الأوروبيّة المختلفة، فتميّزت طبقة المسيحيّين المثقّفين عن جمهور العثمانيّين عامّة، متأثّرة بقيَم الغرب ومفاهيمه، وهو ما لم يحصل بالدرجة عينها للمسلم المثقّف نفسه. فنشأ من جرّاء هذه الأوضاع تباين أساسيّ بين المسيحيّين المثقّفين العرب، ومحيطهم المسيحيّ والإسلاميّ على السواء. ووعت هذه الطبقة في ما وعت:

١ ـ أنّها تمثّل أقليّة مسيحيّة عاجزة عن استقطاب المسيحيّين أنفسهم، والتكلّم باسمهم. كما أدركت على أثر حوادث ١٨٤٠ و١٨٦٠ أنّ الولاء الدينيّ مصدر خطر على الحياة السياسيّة، وأنّه يجب إيجاد قاعدة للتعاون بين أبناء الديانات المختلفة.

٢ ـ وأنّها أقليّة لا يرى فيها محيطها الإسلاميّ القائم على الولاء الدينيّ سوى أهل ذمّة.

٣ ـ وأنّ اكتساب العلوم من الغرب والتنوّر بالأفكار الحديثة أمرٌ، والتغرّب، أي أخذ كلّ ما لدى الغرب من آراء وعادات أمرٌ ثانٍ: «فلا يمكن أن نسلّم تسليمًا مطلقًا أعمى أنّ كلّ ما يأتينا من هناك (الإفرنج) هو مفيد في حدّ ذاته وموافق لنجاح الشرقيّين»[1]، كما أنّ «كلّ الآراء ليست حسنة ولا العادات جيّدة... فلسنا مكلّفين باتّباع جميع عادات الإفرنج...»[2].

وقد نتج من هذا الوعي المثلّث الاتّجاهات مواقف أهمّها:

١ ـ خروج الطبقة المسيحيّة المثقّفة من قفص الطائفيّة المتكمّشة على ذاتها. وفيها كان هذا القفص، في الأمس، سياجها، أصبح، اليوم، حاجزًا أمامها[3].

(١) البستانيّ (بطرس)، «نفير سوريا»، الوطنيّة الحادية عشرة، بيروت، ٢٢ نيسان ١٨٦١.

(٢) البستانيّ (سليم)، «الجنان»، جملة أدبيّة، ج ٢، ١٥ كانون الثاني ١٨٧٤، مج ٥، ص ٣٨.

(٣) حورانيّ (ألبرت)، الفكر العربيّ في عصر النهضة، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

٢ - نص صريح للمسلمين في العلم الإسلاميّ التقليديّ.
٣ - إستبعاد أيّ انتماء غربيّ يفقد الشرقيّ فيه هويّته.

وانبثق عن هذه المواقف إدراك جديد استهدف إعادة تأهيل المسيحيّ العربيّ في محيطه الإسلاميّ، استنادًا إلى مواقف في التاريخ خارج إطار العالم الدينيّ.

أهمّ ما في هذا الإدراك، لحلّ مشكلة الاغتراب المسيحيّ في المجتمع الإسلاميّ، الاتّجاه نحو علمنة النظرة إلى التاريخ وعلمنة الأسس التي يبنى عليها المجتمع والدولة.

وفي هذا ما يبرّر قول الدكتور هشام شرابي: «إنّ الطبيعة المميّزة للمنطلق المسيحيّ في التراث كامنة في التوجّه العلمانيّ»[1].

٣ - مقوّمات التوجّه المسيحيّ العلمانيّ:

لقد رأى المسيحيّون المثقّفون العرب في اللغة العربيّة القاسم المشترك للناطقين بها، وللانتماء الصالح لأهلها، والأداة الفضلى لاحتواء العلوم والانتظام في سلك الشعوب المتمدّنة.

وقد أقدم المسيحيّون المثقّفون العرب، انطلاقًا من هذه النظرة، على تحقيق الأمور التالية:

١ - إحياء اللغة العربيّة، وتعلّمها وتعليمها، إخراجًا لها من جمودها، ورفضًا لمحاولات التتريك.
٢ - إثراء هذه اللغة بالعلوم والآداب لتكون أداة فعّالة في نهضتهم، وابعادًا للدين الإسلاميّ كعامل توحيد وتقدّم.
٣ - إبعاد الدين عن التعليم، وعن مفهوم الوطن والمواطن، فلا يبقى الانتساب إلى الإسلام، أو الانتماء إليه، شرطًا لمواطنيّة كاملة، وأساسًا لمساواة في الحقوق والواجبات.

أقبل المسيحيّون المثقّفون العرب على تحقيق ما تقدّم من أهداف، ولم

(١) شرابي (هشام)، المثقّفون العرب والغرب، ص ٣٠

ينقض القرن التاسع عشر، إلاّ وكانت مدارسهم، ومؤلّفاتهم، وجرائدهم، ومجلاّتهم، ترمي الأسس، وتشيد البناء، وترسم معالم العلمنة، وإن على تفاوت في الوضوح والقسمات.

ونستعرض الآن أشهر أولئك المسيحيّين، الذين كتبوا، وعلّموا، وبذروا بأشكال شتّى، بذور التفكير العلمانيّ المطلوب، ونراعي في توقّفنا عندهم، وفي تسلسلهم مدى وضوح الفكر العلمانيّ لديهم.

وهكذا يأتي الشيخ ناصيف اليازجيّ (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) بداية صالحة في هذا المضمار. فقد كان، عن غير قصد، حجرَ الزاوية في بناء العلمنة، وذلك بسعيه الحثيث إلى النهوض باللغة العربيّة، وتأهيلها لتكون أداة يقظة لأمّة هي لغتها، بعد أن شتّت تلك الأمة وفتّتها العنصريّة والطائفيّة والتقوقعات المذهبيّة وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهمّيّة التمسّك باللغة العربيّة، اقترنت آنذاك بأهمّيّة الأوضاع المتوتّرة في المنطقة، فبدا إخراج اللغة العربيّة من الجمود، وإطلاقها إلى النور وتعميمها:

أوّلاً: إنتفاضة سياسيّة سعت، مباشرة أو مداورة، إلى أن تجعل اللغة العربيّة أداة التعبير والتقارب بين الناطقين بها، علّها تكون مطلع عصور تجد فيها الجامع الوطنيّ.

ثانيًا: إنتفاضة فكريّة سعت، عبر نشر اللغة العربيّة، إلى بعث تراث بات منسيًا.

ثالثًا: إنتفاضة علميّة أبت أن تجمد اللغة في إطار دينيّ صرف يحتكرها، ويضرب عليها حصارًا من الألفاظ والمعاني، يصعب الخروج عنه.

وأفسحت هذه الانتفاضة في المجال للغة العربيّة أن يتعلّمها الناس، ويعلّموها، وأن تعبّر عن المفاهيم الجديدة من علميّة وغير علميّة.

وكانّ اليازجيّ أوّل مَن حرّك هذه الانتفاضة، فهو بإتقانه اللغة، وبتملّك ناصيتها، استطاع أن يطلّ على ماضيها وماضي أهليها، فلمعت عنده اللغة

حملة نشرت، وجريدته، فقد ألف الكتب المفيدة، وسهّل اكتسابها، وجعل منها لغة حيّة قادرة على التعبير عن المعاني المتعدّدة، وقادرة على تجديدها.

وأبرز اليازجيّ هويّة قائمة على اللغة العربيّة، ومغايرة للهويّة التركيّة والعثمانيّة. ويكون اليازجيّ، قد أرسى لأحيائه للغة العربيّة أحد مقوّمات العلمنة وأوجد المناخ الملائم لها.

وبدأت رحلة الألف ميل نحو اخويّة العربيّة المستقلّة القائمة على اللغة العربيّة، أداة تعبير مشتركة يكتب فيها المسيحيّ، ثمّ المسيحيّ والمسلم معًا عبر العصور.

ويتلاقى هذا التفكير مع تفكير دعاة العلمنة في فرنسة، الذين رأوا في اللغة «الرمز الرئيس للوطنيّة التي تضمن للأمم استقرارها»[1].

وتغيب، شيئًا فشيئًا، مظاهر التفرقة لتسهّل السبيل لرمز الانتماء الجديد، الانتماء العربيّ، فإذا باليازجيّ يقول:

أبٌ واحد للنّاس لكنّ وجوههم ضروب وفي الطباع تقسّم
وليس أخي مَن كان أمّي أمّه ولكنّه مَن في مصابي يُقدِم
وليس ابن عمّي مَن أتى من عشيرتي ولكنّه مَن استغيث فيرحم[2]

وَلِيَ اليازجيّ الشدياق، وكان أحمد فارس الشدياق أوسع ثقافة من سلفه، إذ كان يجيد إلى جانب العربيّة، لغات أخرى كالإنكليزيّة والفرنسيّة ممّا يَسّر له اطّلاعًا واسعًا على التراث الغربيّ. والشدياق بحكم تنقّله من صقع إلى صقع، كإقامته أزمانًا في مصر، ومالطه وإنكلتره، وفرنسة، وتونس، وعاصمة السلطنة، قد تسنّت له ثقافات، وخبرات، ومؤثّرات، لم تكن لليازجيّ صاحب الثقافة العربيّة الصرف.

وعكس الشدياق في مؤلّفاته، وخاصّة في «الساق على الساق»، وعيًا حادًّا لقضايا عصره ومجتمعه وبيئته، وتصدّيًا لهذه القضايا بحثًا عن حلول لها، فظهرت معالم العلمنة عنده بصورة أوضح وأكثر مباشرة.

(١) Michelet (Jules), *Introduction à l'histoire universelle*, p 81.

(٢) اليازجيّ (ناصيف)، ديوان النبذة الأولى، ص: (ط) (ى) (ك).

لقد استهدف اهتمام الشدياق باللغة العربيّة أمورًا أهمّها:

١ ـ توحيد لغة الشعب لتصبح لغة التخاطب والتقارب والتعبير عن الآلام والآمال، وعن الأوضاع الاجتماعيّة، واستبعاد كلّ لغة أخرى كالسريانيّة، لغة الطقوس الدينيّة، واللغات الأجنبيّة «لغات التجّار والحكّام».

٢ ـ الاقتناع بقدرة اللغة العربيّة على التعبير عن كلّ العلوم الحديثة، ومجاراة التطوّر والتقدّم، فاللغة التي عبّرت على أيدي الأوّلين عن حياتهم، فألّفوا كتبهم بحسب إفهامهم وأذهانهم وإفهام أهل زمانهم هي قادرة، اليوم، أن تجد لها اشتقاقات جديدة تعبّر عن المفاهيم الحديثة.

وغير خاف، أنّ في هذا الاتّجاه، عند الشدياق، وعيًا لأهمّيّة العلوم الحديثة، وضرورة الاطّلاع عليها، من غير التقوقع في التراث العربيّ الموروث وحده.

ونحن نجد عند الشدياق ثلاث أفكار أساسيّة، على الأقلّ، تتعلّق بمبادئ العلمنة:

١ ـ الدعوة إلى نبذ التعصّب الدينيّ، وإحلال التسامح والألفة بين الناس، اقتناعًا منه بأنّ الاختلافات السياسيّة لا علاقة لها بالفوارق المذهبيّة، وممّا قاله في هذا المجال، كلام وجّهه إلى الحكّام والمشايخ الكبراء والمطارنة: «جرّبوا مرّة أن تجتمعوا بأهلكم وأزواجكم مع أهل جيرانكم، وأن ترفعوا فرق المذاهب من بينكم، فذلك أدعى لكم إلى الحظّ والسرور، إعلموا، هداكم الله أنّ فرق الآراء في الأديان، لا يمنع من الألفة والمخالة...»[1].

٢ ـ الدعوة إلى المساواة، وقد قام الشدياق بحملة، في سبيل ذلك، على التحالف القائم بين النظام الإقطاعيّ ورجال الدين، ناسبًا «العيب المتأصّل، في علم النشء، إلى إهمال الطبقة الأولى، وسوء تصرّفها في السياسة المدنيّة والكنسيّة»[2]. واعتبر الفئة الثانية «طبقة خبيثة منافقة يندر وجود الصالح بينها»[3]. وقد أدّى التحالف، في نظره، إلى مساوئ عديدة، منها إهمال الحاكم

(١) الشدياق (أحمد فارس)، الساق على الساق، ص ٩٧ و٤٧٤.
(٢)، (٣) المرجع نفسه، ص ٨٥ و١٣٩.

للشعب، فلا يستشيره في أمر علنًا «أنّ رأس الفقير ليس بأضيق ولا بأصغر من رأس الأمير»[1]، ومنها سياحه للقويّ باستغلال الضعيف، «فيشقى ألف رجل، بل ألفان، ليسعد رجلٌ واحد»[2]، «ومنها حرمانه الشعب من العلم والوصول إلى المراكز الأولى في المجتمع. وفي هذا الوضع تبقى السلطات الزمنيّة والروحيّة وقفًا على الحليفَيْن: الإقطاع ورجال الدين، ويبقى الشعب تابعًا «في مهامه الجهل والغباوة، وعرضة للتنكيل والتعذيب والاستبداد»[3].

٣ ـ الدعوة إلى تشريع مدنيّ يصون الحقّ والإنصاف، وذلك اقتداء بدول أوروبّة، التي تعتمد تشريعات واحدة على اختلاف مذاهب أبنائها، بينا نرى علماء المسلمين ينكرون اعتمادها معتبرين إيّاها بدعة وتشريعًا طارئًا، متنكّرين لما أوجب هذه التشريعات من مقتضيات السياسة، ومتعبات الرئاسة.

وفي هذه الدعوة فصل واضح بين الدين والدولة، بين التشريع الدينيّ والتشريع المدنيّ.

على أنّ الشدياق، في دعواته تلك، ما توخّى حثّ الشعب ليثور على الحاكم، أو على الدين، بل أراد إصلاح رأس الهرم وإقناعه بالقيام بالإصلاح المطلوب، إيمانًا منه بأنّه متى تحقّق الوعي عند الطبقة العليا، وتمّت لديها القناعة بضرورة نبذ الاستئثار بالسلطات، ونشر العلوم، تمّ تلقائيًا نقل هذه القناعات من فوق إلى تحت، واصطلح المجتمع.

أمّا بطرس البستانيّ فقد فاق الشدياق في اتّجاه الفكر العلمانيّ صفاء في التعبير، ووضوحًا في الرؤية. واقترابًا من تحويل هذا الاتّجاه إلى ما يشبه المذهب المتكامل.

لقد تابع البستانيّ إحياء اللغة العربيّة مشدّدًا على تطوير هذه اللغة، حاثًّا عليه، لأنّ اللغة مرآة الشعب الذي يتكلّم بها، فبها يجمدان معًا، وينطوّران معًا، وإن وصل أهل هذه اللغة اليوم إلى أحطّ درجة من الجهل والبربريّة، وفقدوا المعرفة، وقصّروا عن التطوّر، فالسبب هو أنّ اعتبار أهلها واحترامهم لقدسيّتها صيّراها غير قابلة للتغيير كعادات أهلها[4].

(١)، (٢)، (٣) المرجع نفسه، ص ٩٧، ٤٧٤، ٨٤.

(٤) البستانيّ (بطرس)، خطبة في آداب العرب، ص ١٨ ـ ١٩.

وتطوير اللغة والشعب معًا، في نظر البستانيّ، يقوم على إبداع اللغة العربيّة ما وصل إليه الغرب في مجالات «المعارف والفنون والصنائع والمتاجر والاختراعات»[1].

فعلى العرب أن يصرفوا عن مقولة: «مَن تمنطق تزندق»[2]، وإلاّ يكتفوا بالتغنّي بأمجاد الماضي، وأن يُقبلوا على نهل العلم من مصادره. وذلك لأنّ العلم هو الدين الواحد، القادر على جمع البشر، لأنّه من نتاج عقليّ صرف، يحصّل «بالتعلّم والاستقراء»[3]، ويبتعد كلّ البعد عن الأمور الميتافيزيائيّة والغيبيّة فلا يختلف البشر عليه.

وعلى العرب إذًا أن يقبلوا على العلوم الآتية من الغرب وعلى الحكّام ألاّ يسدّوا الأبواب في وجه هذه العلوم لأسباب دينيّة، فالغرب قد فصل بين العلم والدين، والثقافة لا دين لها، فهي قد انتقلت من الشرق إلى الغرب، ومن الغرب إلى الشرق. إنّ الإفرنج أيّام جهلهم، لم يستخفّوا بالفكر العربيّ، فلماذا يستخفّ العرب بعلوم الإفرنج، لأنّها إفرنجيّة.

ومن اللغة العربيّة عامل وحدة وتقدّم، ينتقل البستانيّ إلى العرق العربيّ ويرى فيه ما يوحّد، وفي التاريخ العربيّ ما يدعو إلى حبّ الوطن؛ فتغنّى البستانيّ «بمجدوده العرب، وبالدم العربيّ»[4]، وكأنّه يضع الأساس لقوميّة عربيّة ولاستقلال عربيّ عن السلطنة العثمانيّة، ولبناء وطنيّ على غير أساس الدين.

اللغة والعرق، وما يتّصل بهما، هما الربط الجامع بين أبناء الوطن الواحد، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، فعلى الشرائع ألاّ ترتبط بدين أو مذهب، وعليها أن تتطوّر «لتوافق الأحوال والأماكن والأزمان»[5]. فعلى الحكّام أن يسنّوا شرائع عادلة تساوي بين أبناء الرعيّة في الحقوق والواجبات،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣ و٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢.
(٤) البستانيّ (بطرس)، نفير سوريا، الوطنيّة الثانية، بيروت، ١٤ كانون الأوّل سنة ١٨٦٠.
(٥) البستانيّ (بطرس)، نفير سوريا، الوطنيّة السابعة، ١٩ تشرين الثاني ١٨٦٠.

وعلى القضاء أن ينصرف إلى المدعوين، لا إلى الشمس، وغير ذلك من واجبات (الوظائف) أن تُسند إلى من يستحقّها، فيخدم للمواطن وأمنه، وحريته، ودمه، وعرضه، وماله، وحرمته، وحريته الدينيّة والأدبيّة، وحرّيّة الضمير[1]. وينمو حبّ الوطن، والرغبة في تأدية الواجبات قدر ما تصان حقوق المواطن من دون تمييز.

ولكن مَن يُحقّق للبستانيّ كلّ هذه الأحلام؟

هنا أيضًا لم يُقْدِم البستانيّ على دعوة الشعب إلى الثورة للتحرّر من السلطة العثمانيّة، لأنّه لم يؤمن بقدرة الشعب على ذلك، ولأنّه خاف العثمانيين. فلم يجد من سبيلٍ إلاّ العمل على الرقيّ بالشعب علميًّا، لكي يحرّره من التخلّف العقليّ والسياسيّ، ومن التفكير الطائفيّ والتعصّب الدينيّ. والرُّقي بالشعب هو الكفيل بتحقيق الأهداف.

ومن أجل ذلك أسّس بطرس البستانيّ مدرسته الوطنيّة سنة ١٨٦٣، يبعد التعليم الدينيّ عنها، لكي يرى نشأ متحرّرًا من الجهل، وقادرًا على بناء وطن علمانيّ موحّد.

ويتابع التيّار العلمانيّ مسيرته على يد فرنسيس المرّاش، معلّلاً نشأة الأسرة والمجتمع والوطن بأسباب طبيعيّة، لا بأسباب غيبيّة ودينيّة.

توخّى المرّاش في حلم، عن طريق قصّة عنوانها «عامة الخلق»، إقامة مملكة مثاليّة يعيش فيها الإنسان في جوّ من التسدُّد القائم على المحبّة والتسامح.

وحلم المرّاش قصّة رمزيّة لا تتكامل في ذاتها إضافات بارزة إلى الفكر العلمانيّ، غير أنّها لا تخلو من سمات تندرج في هذا الاتّجاه. ونستخلص من عمل المرّاش الفنّيّ مدى إسهامه في قضيّة الفكر العلمانيّ:

١ ـ المرّاش يركّز على العقل في بناء الهيئة الاجتماعيّة، فدخول الإنسان دائرة التمدُّن والرُّقيّ منوط، في نظره، بتنوير العقل عن طريق اكتساب العلوم

(١) المرجع نفسه، ٢٥ تشرين الأوّل ١٨٦٠.

والفنون ودراسة المعارف الطبيعيّة والأدبيّة... فبدون تثقيف العقل يعدّ الإنسان مع البهائم»[1].

٢ ـ ويلغي المرّاش الوسيط التقليديّ، أي رجال الدين، بين الحكم والشعب، ويختار الحاكم له مستشارًا فيلسوفًا، ممّا يعني أنّ الحاكم لجأ إلى الفكر ليرى حلولاً لمجتمعه وليس إلى الدين.

٣ ـ ويبرز المرّاش نقطة ثالثة تصبّ في خانة الفكر العلمانيّ هي اعتباره التاريخ صراعًا سياسيًّا اقتصاديًّا، أكثر ممّا هو صراع دينيّ. فالرابط المادّيّ القائم على الحقوق والواجبات المدنيّة المتبادلة، هو الذي يشدّ الناس للدفاع عن أملاكهم وأرضهم.

٤ ـ وتتجلّى نقطة رابعة عند المرّاش، مستمدّة من المبادئ السابقة كنتيجة حتميّة لها: جعل الشرائع المدنيّة دين المجتمع وإخضاع أبناء الرعيّة لشرائع واحدة، مع المساواة في هذه الحقوق بين الغنيّ والفقير، لأنّه إذا اعتبرت السياسة أنّ العظماء والأغنياء هم القوّة الواصلة، كذلك الصغار والفقراء هم الآلة الموصلة»[2]. وينتج المرّاش هكذا طاقة تنفذ منها نفحة اشتراكيّة.

٥ ـ ومن جرّاء هذه النفحة يرى المرّاش أنّ الإنسان هو ابن الإنسانيّة، فلا يسمح بأن يستعبد الإنسان أخاه فيبيعه سلعة أو يتاجر بعرقه أو بدينه أو بلونه...

٦ ـ ولمّا قامت الدُّول على أعراق بشريّة ومذاهب دينيّة مختلفة، طالب المرّاش بحاكم محايد غير منحاز في سياسته إلى الرعيّة ولا يسترشد بالأجانب...

إنّ المرّاش يدخل الإنسان في طور التمدُّن، فيجد في العلم ما يطهّر قلبه، ويقوّم سلوكه، وما يمكّنه أن يصبح قادرًا على نَيل ما يطمح إليه، من دون الركون إلى الله كلّما أعجزه مكسبٌ.

وليس فرنسيس المرّاش خاتمة أنبياء التمدُّن والترقّي، فيستوقفنا اسم سليم بطرس البستانيّ ممثّلاً لنهج جديد في التفكير يمكّنه من وضوح الرؤية،

(١) المرّاش (فرنسيس)، غابة الحقّ، ص ٦٥ و٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.

واستحلاء الموتى. فيميّز بين قضيّة اكتساب العلم عن الغرب، وصناعة أدمغة تستوعب نتائج العلم، وبين قضيّة السعي إلى الاستغناء عن الغربيّين، عن طريق الاعتماد على الذات، وتحقيق الغايات التي تنشدها أمّة، لا تلك التي تفرضها أمّة على أخرى.

لقد شارك سليم البستانيّ والده وجيله في الكثير من آرائهم، من مثل الالتزام بالمواطنيّة العثمانيّة، رعيّة واحدة لراعٍ واحد، وتحرير الوطن الأمّ وتقديم الولاء له مستقلاً عن الدين، والدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة، ونشر العدالة وتحقيق المساواة، وإعادة عهد العربيّ الذهبيّ إلى الذهن، ولكنّه أضاف إلى مواقف مَن سبقه فكرة جديدة وهي التنبّه في مسألة البناء الاجتماعيّ والسياسيّ إلى موضوع الاقتصاد، وأهمّيّة البعد الاقتصاديّ الناتج من التطوّر الصناعيّ والآليّ، ومدى تأثيره في إقامة العلاقات الإنسانيّة والدوليّة.

دعا سليم البستانيّ إلى استغلال الثروة الحقيقيّة، أي الزراعة، حتّى يتسنّى لها أن تزاحم أوروبّة في الصناعة، وفي التجارة، وإلاّ بقيت محاصيلها قليلة وغير متقنة، وزادت وارداتها على صادراتها[1]. وهذا الواقع يسهّل استمرار تحكّم الأجانب بثرواتها، عن طريق تسويق محاصيلهم، في الديار الشرقيّة، فتكون حينئذٍ العلوم المكتسبة عن الغرب كالسراب، الذي يبدو للمتعطّش قريب المنال وهو بعيد.

أمّا أديب إسحق، وأمام مظاهر الانحطاط التي تغمر بطوفانها شرقًا منازعًا، فاستفاق لديه وعي حادّ للواقع الأليم، حرّك فيه روح الليبراليّة الثائرة الكامنة في أعماقه المشبعة بتعاليم فولتير ومونتسكيو وروسو وغيرهم، فقام يطلق نفثة مصدور أبت الاستسلام للذلّ. «كيف لبدم الشرقيّ أن يصبر على العسف؟»[2] ونسف إسحق، بصيحته هذه، الادّعاءات الفرعيّة، من أجل انتماء شرقيّ واحد موحّد.

ولا يتوانى إسحق، فيمتطي موجة الثورة العارمة، لا يجامل في رأي أو

(١) البستانيّ (سليم)، حملة سياسيّة، الجنان، ج ٥، ١ آذار ١٨٧٥، ص ١٤٦ - ١٤٧

(٢) إسحق (أديب)، أوروبّا والشرق، الدرر، ص ٧٦.

قرار، ساعيًا سعيًا حثيثًا إلى طرد الاضمحلال والعبوديّة عن الشرق، فيطالب علنًا بالانفصال عن الدولة العثمانيّة، ويرمي نواة تطلّع صريح يمهّد السبيل إلى الوحدة العربيّة والقوميّة العربيّة: «فنحن في الوطن إخوان، تجمعنا جامعة اللسان، فكلّنا وإن تعدّدت الأفراد إنسان»[1].

وموقف إسحق وطرحه للوحدة العربيّة فيهما ردّة فعل على الوحدة اسيويّة التي كان ينادي بها جمال الدين الأفغاني أساسًا للدولة الإسلاميّة الحديثة، التي من شأنها ـ في نظم إسحق ـ أن تذيب الأقلّيّات غير المسلمة، وتحول دون بلوغهم جزءًا من جسم الأمّة الكبير.

وفيهما رفضٌ للتغرّب وفكرة الاحتماء بالغرب، وضربة تسدّد إلى الدولة العثمانيّة التي باتت عاجزة عن حفظ الكيان، فتسمح لكلّ طارق أن ينهش هذا الكيان، ويعيث فيه فسادًا.

إنّ أديب إسحق اقترب كثيرًا من العلمنة، وربّما جاز لنا القول إنّه فاتحة الجيل الثاني من المسيحيّين المثقّفين العرب، الذين ستنضج العلمنة على يدهم نضوجًا مثيرًا.

ونحن نلاحظ أنّ مقوّمات العلمنة في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد، في مرحلتها الأولى، هي مجموعة آراء ناتجة من اتّصال مباشرة بالثقافة الغربيّة، واستهدفت كلّها، في جوهرها، إيجاد انتماء، وأرضيّة لهذا الانتماء. فهي على تباين مصادرها ومنابعها، التقت على انتماء واحد يعتمد:

أوّلاً: اللغة العربيّة رابط وطنيّ ورابط إنسانيّ بين أهلها، وإن اختلفت أديانهم ومشاربهم، رابط يحلّ محلّ الدين، ووعاء للعلوم من أجل الرقيّ بناء الوطن، فكانت من أجل ذلك المجلاّت، والمنشورات والخطب، والمدارس، وكان معجم البستانيّ وموسوعته.

ثانيًا: ضرورة العلم من أجل الرقيّ الإنسانيّ والماديّ، ومن أجل القضاء على التعصّب، والعلم جامع إنسانيّ يوحّد ما تفرّق الأديان.

---

(١) إسحق (أديب)، دولة العرب. الدرر، ص ١١٩

ثالث. فصل الدين عن الدولة. أي فصل السلطة الروحيّة عن السلطة الزمنيّة، ووضع تشريعات مدنيّة بحتة تساوي بين المواطنين، على اختلاف أديانهم، وتصون حرّياتهم وكرامتهم، وتوحّد بينهم في الحقوق والواجبات.

ب ـ المرحلة الثانية

سنتوقّف في المرحلة الثانية من الحركة العلمانيّة، في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد، عند تطوّر الفكر المسيحيّ العلمانيّ، وكيفيّة تجسّده في مبادئ ونظريّات تؤدّي، إذا ما طُبّقت عمليًّا إلى نظام علمانيّ تامّ.

ويتمثّل الفكر المسيحيّ في هذه المرحلة، أكثر ما يتمثّل، بمفكّرَين بارزَين هما شبلي شميل وفرح أنطون.

نظر شبلي الشميل إلى الجسم العثمانيّ نظرة طبيب إلى مريض، وفكّر في دواء بناءً على الداء، فإذا هو ينطلق من ثلاث: العلم والتطوّر والاشتراكيّة.

العلم: إقتنى شميل أثر الجيل السابق من المفكّرين المسيحيّين العرب في إسهامه إسهامًا قويًّا في إثراء اللغة العربيّة عن طريق المفردات العلميّة الضروريّة لكلّ باحث ومؤلّف في العلوم الحديثة، إذ إنّ «غنى اللغة بالألفاظ دليل على حالتها من التقدّم وحالة الإنسان من التمدّن»[1].

لكنّ همّ شميل يختلف عن سابقَيه في نظرته إلى العلوم المنشودة. فشميل نماه تعميم الإيمان بجدوى العلوم الطبيعيّة، والإقبال على اقتباسها، وإهمال كلّ ما هو فلسفة نظريّة وعلوم دين وأدب وقوانين.

لقد نفى شميل ضرورة اللجوء إلى قوى تفوق الطبيعة لشرح مسألة غامضة في نظر العقل مؤثرًا، على هذا اللجوء، انتظار نتائج الاختبارات العلميّة.

ودعا شميل الشرق إلى العلم، وهو يرى ما يعترض تحصيله من عقبات، ويدرك أنّ العلمَ يتطلّب «الاستعداد في النفس، والتفرّغ للعمل، والمعدّات، والآلات، ممّا لا ينال إلاّ بالمال، الذي لا يحصل عليه إلاّ بانضمام القلوب

(١) شميل (شبلي)، فلسفة الشوء والارتقاء، ص ١٤١.

والاعتداد بالنفس... وهذا يحتاج إلى سيرة وطنيّة»[1]. ومثل هذه الغيرة مفقودة في الشرق، وشعبه غريبة عنه، سواء على صعيد الحكّام أو الأفراد.

وإذا كان الشرق عاجزًا عن البحث العلميّ، واللحاق بالركب العالميّ، فعليه أن يقتبس العلم من الغرب، وأن يسهم هو في تقدُّمه، وعلى الجيل الحالي أن يقتبس العلم من الغرب، وأن يمهّد السبيل للأولاد، «فيأتون من بعدنا وبهم في النفس قوّة، وفي العقل استعداد أعظم من قوّتنا واستعدادنا، فيتولّون القيام بهذه الأعمال العظيمة بأنفسهم، وتتحقّق بهم أمانينا، التي تصير بهم آمالاً تنال، وأعمالاً تتسابق، في مضمارها، هم الرجال»[2].

ولعلّ الجديد عند شميل، في نظرته إلى العلم، دعوته الشرقيّين إلى أن يصبحوا علماء، فيستقلّوا عن الغرب.

التطوّر: تأثّر شميل بالعالِم الألمانيّ لودفيغ بخنر، الذي اعتنق نظريّة داروين في التطوّر، بل تجاوزه إلى القول بالتولّد الذاتيّ، وإلى إنكار الخالق، والجهر بالإلحاد.

واقتنع شميل بنظريّة التطوُّر، على ما عرفه لدى بخنر، ورأى نشر هذه النظريّة في الشرق، فترجم كتاب بخنر، تحت عنوان «فلسفة النشوء والارتقاء»، ونشر ترجمته هذه، ولاقت مقاومة عنيفة، وحالت دون بيع الكتاب للناس وتوزيعه...

أثار شميل، في دعوته إلى الإيمان بالتطوُّر، ردّة فعل عنيفة، أتت من الأقربين والأبعدين، من المسيحيّين والمسلمين، من الخاصّة والعامّة، ولا سيّما من الغيارى على الدين، الذين رأوا في نظريّة التطوّر هدمًا لِما قام عليه الإيمان من مفاهيم دينيّة وخلقيّة وسياسيّة.

لكنّ ثقة شميل بنظريّة التطوُّر، بدت في غير حدود، وتخطّت كلّ اعتبار، ورأت أنّ الإيمان بالتطوُّر سائر نحو التقدُّم، وأنّه لن يمرّ ربع قرن، حتّى يصبح هذا الإيمان شاملاً لا يلقى أيّة معارضة.

---

(1)، (2) المرجع نفسه، ص ٣٤٨.

الاشتراكيّة: إنّ الاشتراكيّة، على ما يحدُّدها شميل، هي «توفير العمل أوّلاً وتوفير المنفعة على قدر العمل ثانيًا»، فيتمّ «إصلاح حال الاجتماع بإصلاح حال كلّ واحد فيه»[1].

فالاشتراكيّة إذًا هي إصلاح الفرد وبالتالي إصلاح المجتمع المؤلّف من أفراد. وهذه الاشتراكيّة التي بدت مستحيلة، في السابق، كركيزة لدفع المجتمع إلى الأمام ينسب شميل تأخرّها على ساحة السياسة الدوليّة إلى أثرة الحكّام الذين يستبدّون بالأفراد، إلى نظام اجتماعيّ قامت أسسه على سلطة الفرد المطلقة، ومبدأ الأعمال لمصلحة هذا الفرد، ممّا أدّى إلى غبنٍ فادح وضرر على العمران جسيم.

ومن الأمور التي حالت دون قيام الاشتراكيّة توهّم الناس أنّ الاشتراكيّة تعني التعدّي على حقوق الناس المشروعة، وتوزيع المال على الناس، وليس من العدل أن يشارك الخامل العامل في ماله.

ومنها عجز العلوم عن استجلاء مفهوم الاشتراكيّة الصحيحة وإقناع الناس بها، وتعوّد الضعيف على ضعفه لا يرى فيه أقلّ غضاضة، بل يرى في الاشتراكيّة خروجًا على مألوف...

ولكلّ هذه الأسباب مجتمعة يرى شميل أنّ التطوير عمل بطيء طويل، فاللجوء إلى الثورة، لإصلاح الخلل الاجتماعيّ وإحلال العدالة، أمرٌ ضروريّ. فكما توجد أحوال خاصّة لا يمكن تخلّص الجسم المتواني المريض منها إلاّ بثورة فيسيولوجيّة، هكذا الثورة لا تضرّ بالهيئة الاجتماعيّة، ولا تحول دون نجاحها، إنّما العكس صحيح «لأنّ ناموس تنازع البقاء في الطبيعة هو قاعدة ناموس النشوء والارتقاء، وكلّما قلّ التنازع وقفت حركة الارتقاء، بل دار دولابها إلى التقهقر»[2].

والثورة التي يدعو إليها شميل هي ثورة الشعب، «ثورة تعبّر عن تخلّص الجسم كلّه، ممّا ثقلت وطأته عليه، تخلّصًا طبيعيًّا وقانونيًّا[3]». «ثورة تنصر

(١) شميل (شبلي)، الاشتراكيّة الصحيحة، المقتطف، مج ٤٢، يناير ١٩١٣.
(٢) شميل (شبلي)، المقالة العاشرة: كشكول طيب، مجموعة، ص ٩١.
(٣) شميل (شبلي)، المقالة الخامسة: تاريخ الاجتماع الطبيعيّ، مجموعة، ص ٤٢.

الشعوب فيها بعضها بعضًا، والأمم بعضها بعضًا، يصرون بعضهم على حكوماتهم ونظاماتهم لقلبها، وإبدالها بما يكون أوفق لروح العصر وأحفظ لمصلحة الجمهور»[1].

لا مجال لمقارنة ثورة شميل بالحروب التي قام بها، ويقوم، أفراد يتوخّون الفتوحات بقتل الناس وإذلالهم، كما حصل في الماضي، إنّما الثورة الطبيعيّة التي يراها شميل، هي تلك الثورة القانونيّة التحرّريّة البعيدة عن الفوضى، والداعية إلى نشر المدنيّة الصحيحة وإلى إدماج الناس بعضهم في بعض لتعمير الأرض برمتها، وذلك بعد أن تكون العلوم الحديثة الموحّدة قد استقرّت مكان العلوم القديمة المفرّقة، فيتأكّد العمران التامّ، وتصبح الأوطان المختلفة ممالك موحّدة.

ويكون الشميل قد اعتبر أنّ وطن الإنسان الأكبر هو العالم، وسيأتي يوم يذمّ فيه التعصّب للأوطان كما يذمّ التزمّت في الأديان.

نستخلص ممّا عرفنا من آراء شميل، في نظرة جامعة، أنّ العلم يقرّب بين طوائف الأمّة حتّى تصبح كلّها قلبًا واحدًا في محبّة الوطن، والتطوّر هو العزوف عن اللجوء إلى إله غير موجود، وإلى الإيمان بخلودنا في عالم آخر، واستبعاد الاعتماد على الدين في تدبير شؤوننا الدنيويّة، وتحرير العلم من الدين، وإسقاط العصمة عن القوانين الدينيّة وتطوير القوانين والشرائع المدنيّة، وفصل الدين عن الدولة مقدّمًا الجامع الوطنيّ على الجامع الدينيّ.

أمّا الاشتراكيّة، كما فهمها شميل، فهي تقضي على الفوارق، تقضي على الطبقيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، فيتوحّد الناس في طبقة واحدة، وتقضي على الأوطان، فيتوحّد العالم في وطن واحد.

وهكذا يبدو شميل أوّل مفكّر، في عصر النهضة، تبنّى في موقفه الإصلاحيّ نظريّة متكاملة.

وعلى الرغم من هذا الموقف النظريّ المتكامل، يبدو شميل، ولعلّ ذلك بفضل انتمائه إلى وطن عثمانيّ شرقيّ، أكثر إلحاحًا على مسألة الانقطاع بشقّيه

(١) شميل (شبلي)، المقالة الثامنة عشرة: لطمة على خدّ العالم، ص ١٤٦.

الاقتصاديّ والدينيّ منه على مسألة رأس المال. ولعلّ من هنا ترجُّحه بين الفكر الماركسيّ الصرف، الذي يلتقي به في أكثر من مكان، خاصّة في موضوع الإلحاد، والإيمان النهائيّ بالعلم كوسيلة إلى الحقّ، ونبذ التوجُّه القوميّ والوطنيّ في سبيل مجتمع أمميّ واحد، وبين العلمنة، التي تهدف، في أبعد حدودها، إلى فصل الدين عن الدولة، من دون أن تشترط الإلحاد، وأن ترفض الوطنيّة أو القوميّة كمبدأ انتماء، ومن دون أن تركّز تركيزًا حادًّا على مسألة الملك الفرديّ ورأس المال. وخاصّة أنّ شميل، في أعنف مواقفه النقديّة، قد ركّز على الجهل، وعلى تحكّم رجال الدين والتسلُّط الفرديّ في موضوع الحكم، وعلى الحرمان الماديّ لدى الجماهير بسبب قلّة مستفيدة، وهي أمور كان المجتمع العثمانيّ يعاني منها، في حينه، أكثر من أيّ مجتمع آخر احتكّ به شميل. إلاّ أنّ تسويفه الثورة الجماهيريّة المستنيرة عقائديًّا، يجعله في ترجُّحه الفكريّ أقرب إلى الماركسيّة، منه إلى الاشتراكيّة الليبراليّة السمحة.

أمّا فرح أنطون فنظر إلى الجسم العثمانيّ انطلاقًا من واقع جغرافيّ سياسيّ يشمل، في نظره، «سورية ولبنان، وفلسطين وآسية الصغرى، وما بين النهرَين والحجاز ومصر...».

يقيم أنطون الوطن على مفهوم جغرافيّ تاريخيّ مدنيّ، فيقول للأرض: «أنتِ لذّتنا في الماضي، وذكرُك سرورُنا في الحاضر، ورجاؤنا في المستقبل»[1] وهذا المفهوم يخالف التيّار الإسلاميّ، كما تجلّى عند جمال الدين الأفغانيّ ومحمّد عبده، اللذين نظرا إلى الوطن نظرة دينيّة، فجعلا من كلّ مسلم مواطنًا، ومن كلّ بلد إسلاميّ جزءًا من الوطن، من دون مراعاة الأسس التاريخيّة والجغرافيّة السياسيّة، التي تقوم عليها الأوطان، ومخالفًا شبلي شميل، الذي دعا إلى توحيد الأوطان في وطن إنسانيّ واحد.

ودعا أنطون، في خطوة ثانية، إلى إبعاد الدين عن مفهوم المواطنيّة: «فالمسلم في جامعه يعبد الله ويدعو لخليفته، واللاتينيّ في كنيسته يعبد الله ويدعو لبطريركه، والبروتستانتي يعبد الله ويبشّر بإنجيله، واليهوديّ يعبد الله

(١) أنطون (فرح)، كتاب مفتوح مرفوع إلى حكّام دولتنا العلية، الجامعة ج ٨، مج ١، س ١، أوّل تموز ١٨٩٩، ص ١٣٣.

ويقرأ في تلموده »[1]. وبـ ما تحقّق عزل الدين عن السياسة، أصبح المواطنون عيلة واحدة، لها أب واحد في السماء، وسلطان واحد على الأرض، هو السلطان الزمنيّ المحض[2]. وهذه الأخوّة الوطنيّة تجعل من المسلم مواطنًا عثمانيًّا، وتحصر ولاءه بالدولة العثمانيّة، دون الدول الإسلاميّة الأخرى. كما تجعل من المسيحيّ أيضًا ـ وغير المسيحيّ ـ مواطنًا عثمانيًّا، يحصر ولاءه بالدولة العثمانيّة، ويعزف عن التطلّع إلى الغرب، وعن اللجوء إليه، وإلى حمايته من الظلم والاستبداد. فتتولّد هكذا وحدة الوطن العثمانيّ، ووحدة المواطنين.

ومن أجل بلوغ هذه المواطنيّة السامية يجب، في نظر أنطون، إعداد الإنسان العثمانيّ إعدادًا يمكّنه من الوصول إلى الفصل بين الدين والدولة وعزل الدين عن شؤون العلم.

وعناصر الإعداد متعدّدة ومتنوّعة، وأبرزها:

آ ـ **الإصلاح الخلقيّ**: الإصلاح، عند أنطون، لا يأتي إلاّ عن طريق الأخلاق. والأخلاق هذه لا تتحصّل عن طريق الدين، بل تأتي انطلاقًا من تعاليم الفلسفة والفلاسفة، أمثال روسو وجول سيمون وغيرهما. ويقوم بهذا الإصلاح في نظر أنطون ثلاثة:

١ ـ البيت: هو نواة المجتمع فيه يتلقّى الولد المبادئ الأولى الضروريّة لبناء مجتمع صالح. والأمّ، دون سواها، هي التي تربّي الولد، وتلقّنه مبادئ الأخلاق. ولكن، كيف يسعُها القيام بهذا العبء، وهي على ما هي عليه، في شرقنا، من الجهل والغباوة؟

لا يساوي التشريع الدينيّ، في نظر أنطون، المرأة بالرجل. فهي دون الرجل شأنًا وحقوقًا، ودونه علمًا وتربية، لذلك وجب تحرير المرأة، وتغيير نظرة المجتمع إليها، وإعدادها الإعداد الكافي والوافي للقيام بوظيفتها في البيت كأمّ ومربّية، وذلك على غير أساس النظرة الدينيّة.

---

(١) أنطون (فرح)، البيت الجديد، الجامعة، ج ١٢، مج ١، س ١، الإسكندريّة، ١ أيلول ١٨٩٩، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

ولا تقتصر دعوة أنطون إلى تعليم المرأة على تكوين المربِّية الصالحة، بل هي دعوة أيضًا إلى اعتبار المرأة كالرجل، لها حقّها في أن تصقل عقلها بالعلوم، وإرادتها بالفضيلة، فيبر علمها ضميرها، ويدير ضميرها المعرفة، فتُقدِّر رأيًا وسلوكًا، وتصبح هي، قبل السياسة والفلاسفة، مُصلحة الأمّة، وحجر الزاوية في بناء الأخلاق العامّة.

٢ ـ المدرسة: يجب أن تكون عالم وسط، فيه ما في البيت من عناية ورأفة ووقاية، وفيه ما في العالم الكبير من زحام ومتاعب[١].

وعلى هذه المدرسة أن تكون إلزاميَّة مجّانيَّة، وطنيَّة لا أجنبيَّة، رسميَّة لا خاصَّة دينيَّة، وهكذا «تصهر نفوس الصغار، وتعجنها، وتطهِّرها، بنار تربية جديدة، من جميع أدرانها وأوساخها، وتنفح روحًا جديدة فيها»[٢]. وعليها أن تكون مدرسة نظريَّة وعمليَّة كي لا تتسبَّب بخلق طبقة من الناس عاطلة عن العمل.

وعلى المعلِّم أن يكون عماد المدرسة، لذلك يجب اختياره وإعداده. فيكون موهوبًا ومعدًّا خلقيًّا لإصلاح النفس البشريَّة، يستأصل منها الجراثيم، ويغرس فيها الفضائل. وهو علمانيّ، لا شيخ ولا إكليركيّ، كي لا يزرع بذور التفرقة في عقول الطلاّب.

٣ ـ أهل القلم: دعا أنطون الصحافة إلى أن تعزف عن الاهتمام بأمور الدين، وعن تسييس الدين، فتنصرف إلى تحقيق أهداف وطنيَّة، كأن تناهض التعصُّب الدينيّ، وما يجرّ إليه من بغض وعداء، وأن تعمل على غسل القلوب، وزرع المحبَّة والإخاء بين المواطنين.

كما دعا إلى وضع كتب تتناسب وأعمار النشء، فتغذّي عقولهم على

---

(١) أنطون (فرح)، التربية المدرسيّة ـ الخاصة، ج٢١، ٢٢، مج ٢، س ١، الإسكندريَّة، شباط ١٩٠٠، ص ٥١٣.

(٢) أنطون (فرح)، التربية البيتيَّة ـ الخاصة، ج ٦، مج ١، س ١، الإسكندريَّة، ١ حزيران ١٨٩٩، ص ١٠١.

مراحل، مراعية قدرتهم على الفهم، ودعا إلى الاستئناس بالكتاب من أدب يطرب أميرًا أو خليفة، إلى معلّم يُثقّف شعبًا ويهذّب أمّة.

ب ـ الإصلاح الإداريّ: يقتضي الإصلاح الإداريّ، في رأي أنطون، تحرير الوظيفة من الانتماء الدينيّ، لذلك دعا الجهاز الإداريّ إلى اختيار الرجل الكفوء العادل أنّى وجد، وإلى أيّ دين انتسب، كي يرقى مستوى الجهاز الإداريّ من ولاة ومتصرّفين... إلخ.

ج ـ تحرير العلوم من الفكر الدينيّ: رأى أنطون أنّ الدين من شأن «القلب» الذي يسلّم بما ورد في الكتب السماويّة من القول «بخالق غير منظور، وآخرة غير منظورة، ووحي ونبوءة، وعقاب، وكلّها غير محسوسة، ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدّسة... ومَن أراد منهم هذه الأمور بعقله، ينتهي إلى رفع ذلك كلّه لا محالة. فلا يمكن أن يكون الدين شأنًا عقليًا، إلاّ إذا كان ذلك الدين يُثبَت بأدلّة عقليّة مبنيّة على التجربة والامتحان. ومتى صار عقليًا، لم يَعُد دينًا بل أصبح علمًا»[1].

د ـ تحرير الدولة من الدين: يعود إلى الأسباب التالية:

أوّلاً: إقتناع أنطون «بأنّ الدين شرّعه الله للعبادة لا غير»[2].

ثانيًا: لأنّ المسيحيّين، في الدولة العثمانيّة، يرون في الوحدة الإسلاميّة خطرًا عليهم من مواطنيهم، ويرون، في مجابهة المسلمين للغرب باسم الدين، خطأ فادحًا، لأنّ الغرب، بعلومه، أقوى، والحرب بين القويّ والضعيف إنّما تؤذي الضعيف[3].

ثالثًا: إنّ مسيحيّ الشرق يأبون البحث في أيّ إصلاح دينيّ ـ في هذا الزمان ـ إسلاميًا كان أم مسيحيًا. فالإصلاح المطلوب، في نظر أنطون، إصلاح سياسيّ يجاري مقتضيات العصر، لذلك فهو لا يرى أيّ تقدّم مع التقيّد

(١) أنطون (فرح)، ابن رشد وفلسفته، ص ١٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤ و١٧٨.

بمفاهيم قديمة غريبة عن مفاهيم الحاضر: إنّ تحرير الدولة من الدين واجب «يحرِّر يد المملكة في إدارة شؤونها العصريّة وسنّ شرائعها وفقًا لمقتضيات العصر»[1].

هـ ـ ضرورة التسامح الدينيّ وتعاون الأديان: إعتبر أنطون أنّ الأديان ضروريّة للإنسان، هي حاجة من حاجات القلب البشريّ[2]، لكنّ الخطر على دين ما ليس آتيًا من الأديان الأخرى، ولا من الدين نفسه، بل الخطر، كلّ الخطر، من اثنين:

١ ـ من التعصُّب الدينيّ، وتباغض أهل الأديان، وتعاديهم وما يؤدّي إليه ذلك من ضرر بالدين عامّة.

٢ ـ من «المبادئ المادّيّة» التي أفرزها البحث العقلانيّ البحت، والتي تدعو، باسم العقل والعلم، إلى الكفر بكلّ دين.

وفي تعرُّض الأديان لهذين الخطرَين، بات محكومًا عليها، لكي تتجنّب الهزيمة، أن ترى حقلها حقل غيبيّات لا دخل للعلم فيها، وأن يتصالح أهلها، ويتسامحوا، ويتعاونوا على درء الخطر المشترك على أديانهم[3] وإذا بقي صراع الأديان، واستمرّ تدخُّلها في غير حقلها، فسيهزمها العلم، ويعمل على هدمها، ويجعل الوحدة الدينيّة أمرًا مستحيلاً[4].

وهكذا يكون أنطون قد وقف موقفًا وسطًا بين طرفَين: بين مَن كفروا بالدين، أو دعوا إلى الثورة، أمثال شميل وإسحق، وبين مَن اكتفوا بالدين أساسًا لإصلاح كامل شامل، كالأفغانيّ وعبده.

لقد استبعد أنطون الثورة، ورأى ضرورة الدين، ولكنّه رأى إقصاء الدين عن كلّ شؤون الحياة الدنيا، ليبقى صلة حرّة بين الإنسان وربّه، وشأنًا من شؤون القلب دون شؤون العقل أو الحياة السياسيّة.

وموقف أنطون المعتدل هذا أقرب إلى الموقف العلمانيّ الغربيّ، ولا سيّما

---

(١) المصدر نفسه، ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣)،(٤) أنطون (فرح)، ابن رشد وفلسفته، ص ١٤٢.

الفرنسيّ، الذي يرى حيد الدولة بالنسبة إلى مواطنيها، على اختلاف مذاهبهم الدينيّة، واستقلال هذه الدولة في سياستها عن كلّ مذهب.

الخاتمة

ما نجح التيّار العلمانيّ الذي دعا إليه المثقّفون المسيحيّون العرب، ولا سيّما فرح أنطون وشبلي شميل، لأنّ الداعين إليه كانوا مسيحيّين، لا يمثّلون الأكثريّة الساحقة من الرعايا العثمانيّين، ولأنّ المجتمع العثمانيّ، عامّة، كان متخلّفًا علميًّا، غير قادر على استيعاب مفاهيم العلمنة، والتحرُّر العقليّ والسياسيّ.

وما نجح، في المقابل، التيّار الإسلاميّ الإصلاحيّ الذي مثّله محمّد عبده وجمال الدين الأفغانيّ، لأنّه لاقى مقاومة من السلطات الأجنبيّة والمحلّيّة، السياسيّة والدينيّة، لِما كان في دعوته من خطر على النفوذ الغربيّ، وعلى المفاهيم الإسلاميّة التقليديّة المتحجّرة، ولِما دعوا إليه من تحرير للشعب، وإشراكه في الحكم.

هو الجهل والتعصّب، والأوضاع السياسيّة والدينيّة، حالت دون نجاح التيّارين، العلمانيّ والإصلاحيّ معًا، وإن لم تقضِ عليهما قضاءً تامًّا. فقد ظلاّ في شرقنا قائمين ومتصارعين، وإن يكن التيّار العلمانيّ قد أحرز بعض التقدُّم، مع الزمن، لتقدُّم العلم، ولتحرُّر شعبيّ أكبر، ولأنّ الأفكار وإن تعادت وتصارعت، تظلّ تفعل فعلها في العقول، وتطوّر الناس نحو التقدُّم.

فإن يكن من نجاح في الاتّجاهين، المسيحيّ العلمانيّ والإسلاميّ الإصلاحيّ، ففي ما قدّمه الاتّجاه المسيحيّ من أفكار مبدّدة ليبراليّة، وفي ما دعا إليه الاتّجاه الإسلاميّ من إقبال على العلم، وعلى التطوّر والتحرُّر من الزحف الغربيّ الاستعماريّ.

والأمل المنشود أن يطغى التسامح الدينيّ على التعصّب والوحدة على التمزُّق، والولاء الوطنيّ على الولاء الدينيّ، والتقدُّم الإنسانيّ على التخلُّف والتحجُّر والجمود.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»