

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

بغنوان:

التنوير في فكر عصر النهضة العربية الطهطاوي أنموذجا

إشراف الأستاذة الدكتورة:

جاري جويده

إعداد الطالبة:

راضية عطية

السنة الجامعية 2018-2019

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

بغنوان:

التنوير في فكر عصر النهضة العربية الطهطاوي أنموذجا

إشراف الأستاذة الدكتورة:

جاري جويده

إعداد الطالبة:

راضية عطية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الصفة
أ د / ميلود شكار	رئيسا
أ د / جاري جويده	مشرفا / مقرر
أ د / بودربالة علي	عضوا مناقشا
أ د / حواس محمد	عضوا مناقشا
أ د / عبد القادر تومي	عضوا مناقشا
أ د / زهير قوتال	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2018-2019

المقدمة

مقدمة:

يمكن القول أن حركة التنوير العربية قد بدأت منذ الحركة التي تبناها مفكرو النهضة العربية والتي كانت مستمدة من مواصفات وخصائص التنوير الذي تأسس في الفكر الغربي في القرن الثامن عشر، حيث شكلت فلسفة التنوير في أوروبا بداية لتلاحم العقلانية مع التجريبية من أجل نقد اجتماعي تحليلي، توجه أساسا لتغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ومن ثمة فالمقصود بفلسفة التنوير هو الفلسفة التي تتوجه إلى تجاوز الأوضاع القائمة في كل المجالات من خلال نقدها وتغييرها ومساءلتها، لا من أجل تبريرها وتثبيتها، وتسخير كل شيء للإنسان من أجل رفاهيته وسعادته ذلك هو السياق الذي بنيت عليه فلسفة التنوير في أوروبا والذي أدت إلى قيام الثورات التي هزت كل المجتمعات القرون الماضية وأعادت بناءها من جديد ولا سيما في ألمانيا وفي فرنسا، من خلال ثورة مارتن لوتر و الثورة الفرنسية، فقد كان من أسس ذلك الفكر إحداث التقدم والتطور، وإنشاء الدستور وتأسيس النظام النيابي، والسماح بالتعددية السياسية والحزبية وتطبيق الحرية في أشكالها المختلفة على مستوى التعليم والصحافة والتفكير والممارسة السياسية، وعموما أحقية الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه بالتمتع بكل حقوقه التي تؤهله للتفكير الحر والمسؤولية بعض النظر عن مذهبه ودينه وقبيلته حيث أصبح الوطن عند مفكري التنوير هو مكان الالتقاء وتحديد الانتماء، وهذه الخاصية تبناها الغرب وجسدها في مشروعه.

ومن ثم كانت جذور التنوير في الفكر العربي الحديث تعود في أساسها إلى الغرب حيث يؤرخ الكثير من المفكرين لعصر النهضة ابتداء من الغزو النابوليوني لمصر سنة 1798 ويعتبرون ذلك التاريخ بداية انبعاث حضاري ونهضة وتقدم بعد حقبة طويلة من الجمود والتخلف.

لقد انتهى فكر التنوير في الغرب إلى صنع النهضة الأوروبية والحركة الاستعمارية معا وفي رحم هذا التناقض بين التنوير والنهضة والاستعمار نشأ فكر التنوير العربي والإسلامي.

وربما تتمثل المشكلة الكبرى التي واجهت الأمة العربية -أولا- والفكر العربي ثانيا، في بروز التحديات الاستعمارية الغربية للمنطقة العربية بهدف احتلالها واستغلالها مع رغبة الإمبراطورية العثمانية في الوقت نفسه، في الحفاظ على احتلالها للأرض العربية ومواصلة استنزاف مواردها وثرواتها وعبر هذا السياق من التحديات الاستعمارية الغربية والعثمانية، أخذت التناقضات تشق طريقها إلى العقل العربي.

لقد تعرض العرب إلى "صدمة الحضارة" و"صدمة الإستعمار" في الوقت نفسه ولذلك فإن الفكر العربي في تلمسه طريق الخلاص من التخلف وتحقيق "النهضة"، اتخذ منحدرين أساسيين أولهما- يجد النهضة عبر محاكاة الغرب والأخذ بحضارته (أي تقنياته وربما تفكيره)، وثانيهما- يجد النهضة عبر

محاكاة الماضي السلفي (أي العودة إلى الإسلام والفكر الإسلامي) فضلا عن المحور الفرعي الذي حاول التوفيق بينهما باستمرار.

وهكذا حملت لواء التنوير مجموعة من الحركات والتيارات امتثلت لضوابطه وأطره، فقد تمثل أسسه العلمانيون والإصلاحيون والحريريون والاجتماعيون والسلفيون وكان التنوير هو الطابع الفكري لكل رواد حركة النهضة العربية أمثال الطهطاوي والأفغاني عبده، فقد كان الطهطاوي من خلال كتابه تخلص الإبريز كما يقول محمد عمارة أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة. إضافة إلى خير الدين التونسي والبستاني وفرح أنطوان ولطفي السيد وقاسم أمين وشبلي شميل ويعقوب صروف كل على حد سواء وإن كانوا يختلفون في مظاهر التنوير وأسسه.

وكان في مقدمة النهضويين بين فيلسوف بحثنا رفاة الطهطاوي الذي شهد الصدمة مع الغرب أو أوروبا الأنوار التي كانت تنادي وتبشر بالحرية والتقدم والسلام والرخاء تحت شعار الحداثة والتنوير.

لقد نشأ الطهطاوي في سياق تجربة "محمد علي" ومشروعه التحديثي فكان نموذجا للمثقف وللفقيه الذي يوظف ثقافته وفقهه في خدمة النظام الذي ينتمي إليه.

إن المشروع النهضوي للطهطاوي هو ما سأعمل على بحثه وتحليله في رسالتي هذه، نظرا لأهمية الموضوع باعتباره نصا يعرف بحقبة تاريخية وفكرية كان لها أثر كبير في ظهور المشاريع الإصلاحية المختلفة فهو يستحق البحث والدراسة وجاء بعنوان "التنوير في فكر عصر النهضة العربية الطهطاوي أنموذجا"

وقد عمدنا إلى مناقشة مشروع الطهطاوي الإصلاحي بكل أمانة علمية، واستقينا مادتنا العلمية من مصادر ومراجع نبدأها بالأعمال الكاملة لرافع رفاة الطهطاوي التي حققها محمد عمارة واعتبرناها مصدرا في بحثنا إضافة إلى ما كتبه أعلام النهضة مثل مؤلفات خير الدين التونسي والأفغاني وعبده ومن المعاصرين زكي نجيب محمود.

ويرجع اختيارنا للموضوع إلى عدة دوافع منها تسليط الضوء على جانب من الفكر النهضوي وتطوره قصد إزاحة اللثام عن هذه المرحلة المهمة من تاريخنا كذلك الرغبة بالتعريف بشخصية رفاة الطهطاوي النهضوية.

ويطرح موضوع البحث الإشكالية التالية:

هل اعتمد الطهطاوي في مشروعه النهضوي على الناجز الغربي أم اعتمد في ذلك على التراث العربي الإسلامي أم كلاهما معا؟

وتتفرع من هذه الإشكالية عدة تساؤلات منها ما هي الأسس والمبادئ التي قامت عليها النهضة العربية.

هل اعتمدت على الوافد الغربي أم التراث الغربي والإسلامي؟ وما هي الأفكار التي نادت بها؟ وهل استطاعت أن تدفع بالمجتمع العربي إلى الأمام بعد صدمتها مع الغرب وتبنيها لفلسفة أنواره؟

ولمعالجة الموضوع وظفنا المنهج التاريخي الذي ساعدنا على تتبع الحركة الإصلاحية عند الغرب وعند العرب والمسلمين وفي التعرف على المشروع الإصلاحي للطهطاوي وأهم الأعلام الذين جاؤوا بعده وبيان تأثيره عليهم.

كما استدعت الضرورة المنهجية الاعتماد على المنهج التحليلي بغرض استنتاج نصوص الطهطاوي وغيره من الأعلام والكشف عن محتوياتها والتعمق في معانيها من أجل تبيان مواقف أصحابها.

ويتضمن البحث مقدمة وأربعة فصول وخاتمة ويحتوي كل فصل على ثلاثة مباحث:

في الفصل الأول: وعنوانه التنوير في الفكر الغربي تطرقنا فيه إلى مفهوم التنوير (لغة واصطلاحاً) وإلى نشأته والمناخ التاريخي الذي ظهر فيه وتضمن ثلاث مباحث:

المبحث الأول: حددنا مفهوم التنوير عند اللغويين والعلماء والفلاسفة.

أما المبحث الثاني: فقد تحدثنا عن السياق المعرفي لظهور العقل التنويري ونقصد بذلك التنوير في أوروبا حيث وقفنا عند.

أ- عصر التنوير الانجليزي (لوك، هيوم، سافيتسبري، آدم سميث)

ب- عصر التنوير في فرنسا (فولتير، مونتسكيو، ديدرو، روسو، الثورة الفرنسية)

ج- عصر التنوير في ألمانيا (كانط، هيغل)

في المبحث الثالث ناقشنا ارهاصات فلسفة التنوير خارج أوروبا ونقصد بذلك البلاد العربية.

الفصل الثاني: وعنوانه قيام النهضة العربية والأسس الفكرية لها ويتضمن الفصل ثلاث مباحث:

المبحث الأول: تحدثنا فيه عن عوامل قيام النهضة العربية وهي:

- الحملة الفرنسية

- البعثات العلمية

- الصحافة، الترجمة وغيرها.

أما المبحث الثاني: فقد تطرقنا فيه إلى أهم رواد النهضة العربية وإسهاماتهم في تأسيس الفكر النهضوي كما تطرقنا إلى دور الحركات الإصلاحية.

أما المبحث الثالث: فقد وقفنا عند المصادر الفكرية والفلسفية لتكوين شخصية الطهطاوي.

و في الفصل الثالث جاء عنوانه الأسس الفكرية والفلسفية لمشروع الإصلاح عند الطهطاوي ويتضمن ثلاث مباحث:

المبحث الأول: الفكر السياسي عند رفاة الطهطاوي.

أما المبحث الثاني: فقد تطرقنا إلى معالم الفكر الاجتماعي عند الطهطاوي.

و في المبحث الثالث: أشرنا إلى أفكار الطهطاوي الإصلاحية كتحرير المرأة والتربية والتعليم.

الفصل الرابع: عنوانه القراءات المعاصرة لمشروع الإصلاح عند الطهطاوي ويتضمن ثلاث مباحث:

المبحث الأول: ما بعد الطهطاوي الجيل الثاني للنهضة التيار التجديدي (الإصلاحي) الأفغاني، محمد عبده.

أما المبحث الثاني: السير في خط الطهطاوي ومثالنا زكي نجيب محمود.

أما المبحث الثالث: فقد تحدثنا فيه عند إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر حيث انتقل العرب أو الخطاب النهضوي من الحديث عن النهضة والتتوير إلى الحديث عن الحداثة فجاء عنوان المبحث من النهضة إلى الحداثة.

وفي الخاتمة اجتهدنا في استخلاص ما يمكن اعتباره استنتاجات وحوصلة هذا المشروع النهضوي الذي يعدّ مذهباً فلسفياً متكاملًا.

كما ذيلنا البحث ببعض الفهارس مثل (فهرس خطة البحث)- وفهرس المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في دراستنا لهذا الموضوع سواء عربية أو أجنبية.

وكل رجاءنا أن نسهم في إظهار النزعة التقدمية والإصلاحية عند رفاة الطهطاوي بشكل خاص وعن من جاء بعده بشكل عام فإن أصبنا فمن الله وحده وإن أخطأنا فمن أنفسنا.

الفصل الأول: التنوير بين الدلالة اللغوية والمفهوم الفلسفي

1) المبحث الأول: مفهوم التنوير: - الدلالة اللغوية

- الإصطلاح

- النشأة

2) المبحث الثاني: التنوير في أوروبا:

أ- عصر التنوير الانجليزي (لوك، هيوم، سافيتسبري، آدم سميث)

ب- عصر التنوير في فرنسا (فولتير، مونتسكيو، ديدرو، روسو،

الثورة الفرنسية)

ج- عصر التنوير في ألمانيا (فولف، كانط، هيغل)

3) المبحث الثالث: إرهاصات فلسفة التنوير خارج أوروبا (البلاد

العربية).

المبحث الأول: مفهوم التنوير:

- الدلالة اللغوية

- الإصطلاح

- النشأة

المبحث الأول: مفهوم التنوير.

أولاً - الدلالة اللغوية للتنوير.

ثانياً - التنوير اصطلاحاً.

ثالثاً - نشأة التنوير.

سنحاول في هذا المبحث استجلاء معاني ومفاهيم التنوير وما يرتبط بهما سواء في المعاجم والقواميس أو في المراجع المختلفة لنتمكن من استقراء حقيقته كما سنبرز مظاهره من خلال عرض موجز لتاريخ التنوير في الفكر الفلسفي.

أولاً: الدلالة اللغوية للتنوير:

إذا بحثنا في المراجع الأجنبية فإننا نجد كلمة تنوير *Lumière* في قاموس (Larousse) تعني "ما يوضح الأشياء ويجعلها جلية كما تعني الذكاء، العلم، نور العقل"¹

بعدما استعرضنا ما قاله قاموس Larousse فيما يخص التنوير ننقل إلى قاموس Robert لضبط نفس المصطلح ألا وهو التنوير.

جاء في قاموس Robert فيما يخص التنوير ما يلي:

"نجد أن كلمة تنوير وباللاتينية (*Luminaria*) تعني شخصاً كبير الذكاء وكبير القيمة، كما تعني تنوير الروح، كما تدل على قرن فلسفة الأنوار القرن 18م"²

وإذا رجعنا للمعاجم اللغوية العربية سنجد كلمة "نور، نار، يَنُور، نوراً ونياراً" أضاء نور تنويراً. الشيء: أضاء وحسن، طهر والبيت أضاءه والمسألة أوضحتها"³

1) Larousse- dictionnaire de la langue Française, imprimé en France par Brodard et Toupin Librairie générale française p246.

2) Robert- dictionnaire de la langue Française nouvelle édition 2004 imprimé en France p677.

3) كرم البستاني- المنجد في اللغة والأعلام (عربي- عربي) دار المشرق بيروت ط42- 2007 ص845.

وفي المعجم الوسيط: "استنار، أضاء، ويُقال استنار الشعب صار واعيا مثقفا و به استمد شعاعه وعليه ظفر به وغلبه، ونور الله قلبه هداه إلى الحق والخير، ويطلق اسم النور على الهداية كما في قوله تعالى: "أفمن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا" أي هداية "الله نور السماوات والأرض" أي هادي أهلها"¹.

وجاء في لسان العرب لابن منظور:

"أن التنوير هو وقت اسفار الصبح يقال قد نور الصبح تنويرًا والتنوير: الإنارة التنوير والإسفار ويقال: صلى الفجر في التنوير"².

وبهذا قدمت جل المعاجم الأجنبية والعربية الحديثة والقديمة ومعنى متقارب للتنوير يدور حول الإيضاح والجلء للأشياء وللروح أيضا.

ثانيا : التنوير اصطلاحا

إن التنوير هو الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا وتبني شعار "لا سلطان على العقل إلا العقل" وهو مصطلح أوربي النشأة والمضمون، لقد بدء الجدل حول معنى التنوير في القرن الثامن عشر واستمر دون توقف حتى يومنا هذا، حتى المحدثون في القرن الثامن عشر كانوا على دراية تامة بأن تعدد المفردات التي تشير إلى التنوير في اللغات المختلفة مثل أوفكلارنج Aufklärung بالألمانية، لوميير Lumière بالفرنسية، اليومينيزمو illuminismo بالإيطالية كان يزيح اللثام عن تشعب أساسي في صلب موضوع التنوير هذا ولم يكن من المستغرب أنه في عام 1783 طرحت صحيفة برلينتشمونا تشرفت والتي كانت بالغة التأثير في برلين على قراءها سؤالا وطلبت منهم أن يرسلوا إجاباتهم عن ذلك السؤال وقد بدا بسيطا وأساسيا في الوقت نفسه ما هو التنوير؟ جاءت المقالات التي أرسلت إلى الجريدة ردا على هذا السؤال من قبل شخصيات متباينة الإتجاهات مثل كاتب الدراما جوتولد ليسينج Gothold Lessing (1761-1729) والفيلسوف اليهودي موسى مندلسون Moses Mendelssohn (1786-1729) والفيلسوف البروسي ايمانويل كانط (1804-1724) Kant وجاءت ردود أخرى عديدة من آخرين³.

كان التنوير بالنسبة لماندلسون مصطلحا صعب التعريف لأنه كان يشير إلى عملية أبعد ما تكون عن الكمال في زمنه وهي عملية تعليم الإنسان التدريب على استعمال العقل، إذ كانت كلمة عقل (reason) كلمة محورية في فكر التنوير، في الوقت نفسه كان ماندلسون يعني أن النمو المطرد غير

(1) أحمد الزيات آخرون - المعجم الوسيط - مكتبة الشروق الدولية مصر ط4 ص962.

(2) ابن منظور - لسان العرب - دار المعارف القاهرة ص1571.

(3) دوريندا أوترام - التنوير - ترجمة - موريس إبراهيم - دار الفرابي ط1 ص54.

المحدود لأعمال العقل عند الأفراد يمكن أيضا أن يتعارض مع دورهم كأشخاص ومواطنين إذا ما استعملنا العقل إلى أبعد حد بما فيه من تساؤلات وإعادة تعريف مصطلحات لا نهاية لها يمكن أن يؤدي هذا إلى تغيير النظم الاجتماعية والدينية والسياسية حتى تعم الفوضى ويترك الإنسان معزولا بسبب أنانيته الفكرية لم تكن هي المشكلة التي طرحها المنظرون فحسب قبل ذلك وبسنوات قليلة فقط وفي عام 1780 كان الحاكم البروسي فريدريك العظيم¹ قد أوصى أكاديمية العلوم في برلين أن تمنح جائزة لأحسن مقال يجيب عن السؤال "هل من الملائم أن تخذع الناس؟" اتضح أن الإجابة عن هذا السؤال كانت أكثر مواضيع التنافس شعبية في تاريخ الأكاديمية مما ولد اهتماما جماهيريا في كل أوروبا²، وقد تبين أنه في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كان هناك إدراك واسع المدى لما حظي به التنوير من مزيد الاهتمام حتى أنه طرح مشاكل كبرى يحتمل أن تسبب قلقا أمام الحكومات التي كانت تسعى لإقامة علاقات سياسية مع القوة التي تمثلها المعلومات المنظمة في المجتمع وقد عد ذلك أيضا اعترافا بصعوبة وتعميد أي إجابة في هذا الشأن، كانت هذه المواضيع قد تم تناولها في مشاركة إمانويل كانط التي أرسلها إلى صحيفة (برلينتشمونا فشرفت)

وتعتبر هذه المقالة القصيرة واحدة من أكثر المقالات التي تم الاستشهاد بها وإن كانت الأعسر على الفهم من بين كل المحاولات البحث في معنى التنوير³.

أطلق كانط على التنوير في واحدة من أكثر الموضوعات ترددا أنه خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه ذلك باستخدام عقله دون أن يشوّهه التعصب ودون أن يوجهه الآخرون أن يكون عند الإنسان شجاعة أن يعرف فهذا هو التنوير يقول كانط في مقالته: "لقد وضعت النقطة الأساسية للأشوار أي تلك التي يخرج بها الناس من قصورهم الذين هم أنفسهم مسؤولون عنه، وخاصة في مسائل الدين لأن حكامنا ليست لهم أية مصلحة في أن يلعبوا دور الوصاية على رعاياهم في مجال الفنون والعلوم أضف إلى ذلك أن ذلك القصور الذي عالجته، فضلا عن أنه الأكثر ضررا فإنه أيضا الأكثر مساسا بالكرامة البشرية ولكن طريقة تفكير حاكم يشجع التنوير ... في مجال التشريع ليست ثمة خطورة في السماح لرعاياه باستعمال عقولهم علانية"⁴

(1) فريدريك العظيم (1712-1786) ملك بروسيا، اشتهر بدهائه في الحملات العسكرية و في تنظيم الجيوش البروسية.

(2) المرجع السابق ص56.

(3) المرجع السابق ص57.

(3) النص كتبه إيمانويل كانط في بكونيجسبيرغ في سبتمبر 1784 و ترجمه إلى الألمانية إسماعيل لمصدق نقلا عن عبد القادر تومي- أعلام الفلسفة الغربية ص 174.

لقد كان كانط مثله مثل ماندلسون يرى أن التنوير هو عبارة عن عملية محفوفة بالمخاطر والمشاكل وليست مشروعاً مكتملاً ولم تكن كلمة التنوير سهلة التعريف عند كل من الرجلين

كان التنوير يعتبر بمثابة سلسلة من المهام والمشاكل أكثر من كونه قائمة من المشاريع العقلية القابلة للتوظيف السريع والمحدد بدلاً من محاولة الوصول إلى بعض التعريفات المحددة للتنوير والقابلة باستمرار للجدل وإعادة التقييم، فإنه من الأفضل أن نتناول التنوير باعتبار أنه سلسلة المعضلات المساجلات التي دارت حول المواضيع الحساسة التي ميزت القرن الثامن عشر أو نتناول التنوير كفترة زمنية تجمعت فيها مشاريع الإشعاع العقلاني حتى غيرت من طبيعة عملية النمو في المجتمع وكذلك نظم الحكم في كل مكان من العالم¹.

كتب كيت توماس الذي رأى "أن القرن الثامن عشر هو بمثابة عصر تحرير العالم من الخرافة" وكان بهذا يعني انهيار الطريقة التي نرى بها العالم وكأنه مليء بالقوى السحرية والروحية والقوى التي تحكم كوناً غامضاً يقول كيث توماس "إن هذا التغيير في القيم الدينية كانت له عدة تداعيات بالغة الأهمية من رؤية الله كقوة تتحرك خارج وخلف العالم المخلوق ... إن الله أصبح مقصوراً على العمل من خلال الأسباب الطبيعية ومتجاوباً مع القوانين المطروحة للدراسة الإنسانية"².

في الأخير نرى أن التنوير يسعى أن تكون الشؤون الأساسية مقودة بالعقل بدلاً من انصياعها للعقيدة والخرافة والنبوءة، وأن التنوير هو الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير المجتمع وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطة الإعتباطية ويستند كل هذا إلى رؤية عالمية يدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد.

نشأة التنوير:

لقد نشأ التنوير في ظروف تاريخية عاشتها أوروبا شرقاً وغرباً هو إيديولوجيا إنسانية النزعة، فالإنسان بما هو إنسان وقدراته وملكوته العقلية يستطيع أن ينجز بمفرده ودون تدخل عالم الغيب التحولات المطلوب إدخالها على ملكوت الطبيعة والفضاء الاجتماعي هذا يعني أن أحد أهداف فلسفة التنوير تقويض أسس الميتافيزيقا والغيبيات على أنه وهم اخترعه الخيال الإنساني ويجب أن يزول مع تقدم العلم والعقل فالتنوير ينطلق من مبدأي الحرية والتقدم فلاحق لأحد في الوصاية على المجتمع فالحاكم

(1) دوريندا أوترام - التنوير - المرجع السابق ص 58.

(2) Keith Thomas. Religion and the decline of magic studie simp-belief in sixteenth seventeenth century England-London 640-659.

العادل هو الحاكم المستنير الذي يفرض الطاعة في حدود المحافظة على النظام المدني ويترك الباب مفتوحاً أمام حرية التفكير العقلاني في جميع الأمور بما فيها الحكم وتحسين الشرائع¹.

لقد كان القرن الثامن عشر مسبقاً بالقرن السابع عشر هذا القرن الذي بدأت تظهر فيه بوادر الأنوار حيث بدأ هذا القرن في العمل الإيجابي بدلاً من إضاعة الوقت في الصراع ضد فكر القرون الوسطى، كانت فلسفة هذا القرن متوحدة ومستقلة واستخدمت مناهج جديدة حيث كان القرن السابع عشر قرناً للأنظمة الفلسفية الحديثة وكان علماء هذا القرن جاليلي، بيكون، ديكارت، نيوتن وغيرهم يربطون العلوم الطبيعية بالعمل الفلسفي وكانت الفلسفة عند ديكارت تتوحد تماماً مع الرياضيات والفيزياء².

فمثلاً غاليلي (Galilée)(1564-1642) قام بدراسة فلسفة عميقة للأفكار المنهجية الجديدة حيث وقف عند الحلول التأملية والتي لا تستند على التجربة فيما يختص بقضايا الطبيعة فيقول فنسنزو غاليلي (أب غاليلي الفيزيائي): "أتمنى أن أشير إلى رأيين تيقنت في الحقيقة بواسطة التجريب، التجريب معلم كل شيء"³ يرى غاليلي أن العالم يجب أن يعتمد على التجربة ولكن التجربة لا تعني مجرد تجميع الحقائق كان جاليليو من أنصار العلم التجريبي ولكنه لم يكن من تجريباً أحادي الجانب حيث يرى أنه لا وجود لعلم دون بحث عقلي ويرى أن المهم هو ربط البحث العقلي العلمي بالتجربة.

لكن في عام 1616م أدان لاهوت المجمع المقدس للتفتيش عبارة "الشمس مركز الكون" ووضعوا كتاب كوبرنيكوس حول دوران الأفلاك السماوية في قائمة الكتب المحظورة بسبب أن الغاليليين أي مجموعة غاليليو كانوا يدرسون أن الأرض تتحرك وقبل هذا كان أعداء غاليليو من الإكليروس والأرسطوطالبيين قد هاجموا على منابر الكنيسة في المدينة وبالفعل كان هؤلاء الأعداء قد شكلوا مجموعة سرية هدفها المعلن تشويه سمعة غاليليو وأفكاره، وكان غاليليو ينتقد بقسوة أولئك الإكليروس الذين كانوا يبشرون على منابرهم الكنسية أن الأفكار الجديدة أي أفكار كوبرنيكوس هي بدع وهي ملعونة وتتهم من هذا أن العلم الجديد كان غير مناسب مناقشته على المنابر الكنسية⁴.

وبعد ذكرنا لغاليلي ننقل إلى مثال آخر أو فيلسوف آخر هو فرنسيس بيكون (1561-1626م) وهو فيلسوف ورجل دولة إنجليزي، لقد هاجم بيكون مباشرة الإكليروس القديم للكنيسة الرومانية فهو يرى أن عقولهم قد أغلقت وأن شخصياتهم كانت مغلق عليها في خلايا الأديرة والكليات وهو بهذا قد أقام تحالفاً

(1) فادي إسماعيل- الخطاب العربي المعاصر - المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994 ص39.

(2) عبد القادر تومي- أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث- مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ص9.

(3) Vincenzo. Galilei. W.p.dwrightman. Science in a renaissance society p165.

(4) مارغوريت جاكوب- الثقافة العلمية وتشكل الغرب الصناعي ترجمة حسن الشريف ط1- دار العربية للعلوم ناشرون ص50.

بين المعرفة العلمية والثقافة البروتستانتية التي تفضل السيطرة على الأساقفة و القساوسة من قبل الملوك والأرستقراطية المحلية أي سيطرة الدولة على الكنيسة¹.

وفي مجال العلم تكمن أهمية الاكتشاف البيكوني للمنهج التجريبي في كونه عمل على تحديد طرائق الاستقراء التي يجب على العالم إتباعها يقول "بيكون" في كتابه "الأرغانون الجديد" متحدثا عن علاقة المنهج التجريبي بالمعرفة. "أي الفلسفة التجريبية- لا تهدي بأنوار ضعيفة متمثلة في مفاهيم سطحية ساذجة مفتقرة إلى الشمولية ... بل تقوم على قاعدة قوية متكونة من عدد قليل من التجارب تمثل النور الخافت الذي ترتضيه. أفضل أنواع الاستدلال-بدون تناقض- هو التجربة"² وفي دعوته لصلاحية وفائدة العلم الجديد كان بيكون ينكر التصرفات السرية والإحتكارية للسحرة وكان يحض على رفض الأساطير والأخطاء الشائعة.

نواصل الحديث عن فلاسفة القرن السابع عشر لننتقل إلى مثال آخر وهو رينيه ديكارت (Descartes) (1596-1650) من مؤسسي الفلسفة الحديثة ومؤسس الرياضيات الحديثة، يتألف الفكر الديكارتي من فلسفة المعرفة و حيث يشبه ديكارت الفلسفة بالشجرة الميتافيزيقا جذورها والأخلاق ثمارها بالإضافة إلى الميكانيكا والطب وهذا يعني أن الميتافيزيقا ليست في أهمية المعرفة الأخلاقية لان مهمة الإنسان في هذه الحياة هي أن يكتشف مبادئ السلوك السليم التي تؤهله مع سائر العلوم ليكون سيد الطبيعة³ فيقول في كتابه مقال في المنهج: "إن هذه المبادئ أبانت لي أنه يمكننا الوصول إلى مبادئ عظيمة النفع في الحياة، وأنه يمكننا أن نجد بدلا من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فلسفة عملية ... أن تجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكها"⁴. لقد كان ديكارت رائد الحركة العقلانية بتأكيديه أن الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل والتحليل الواقعي فقد حاول ديكارت إخضاع كل الأشياء إلى نظام العقل ويرى أن الإنسان بإمكانه السيادة على الطبيعة بواسطة العلم.

ننتقل الآن من ديكارت إلى إسحاق نيوتن (Newton) (1642-1727) لقد كانت النتائج التي توصلت إليها العلوم الطبيعية عن طريق دقتها ونظامها. نموذجا لكل الأبحاث الفلسفية، وقد كان كل من جاليليو في بداية القرن السابع عشر ونيوتن في نهايته يمثلان الوسيط الكفاء بين العلوم الطبيعية والفلسفة.

(1) المرجع السابق ص 68.

(2) فرنسيس بيكون - الارغانون الجديد- إرشادات صادقة في تغيير الطبيعة ت عادل مصطفى دار رؤية القاهرة طبعة ص 42.

(3) عبد القادر تومي- أعلام الفلسفة الغربية- المرجع السابق ص 62.

(4) رنية ديكارت- مقالة الطريقة- ت- جميل صليبا ط2 بيروت 1970 ص 194.

فإسحاق نيوتن عالم رياضيات وفيزياء وفلك. صاغ قوانين الجاذبية وتركيب الضوء الأبيض واكتشف حساب التفاضل وقوانين الحركة حيث كان قانون الجاذبية الذي صاغه نيوتن يعتبر تنويعا لسلسلة من الاكتشافات العظمى التي قام بها علم الطبيعة الحديث.

كان قانونا محددا وكان يضم كل أشكال حركة الكون ابتداء من حركة الكواكب التي تدور حول الشمس وحتى التفاحة التي تسقط من الشجرة وتعتبر نظرية نيوتن للطبيعة تطبيقا لبرنامج غاليليو إذ كانت تعتمد على التجربة وكانت في نفس الوقت رياضية¹

يقول نيوتن: "كل ما لا يستنتج أو يستنبط من الظواهر يجب تسميتها فرضية أو رأي لم يثبت بعد وهذه الفرضيات قد تكون ميتافيزيقية أو فيزيقية التي تخص الأنماط الخفية أو قد تكون ميكانيكية فإنها لا يوجد لها مكان في الفلسفة التجريبية"² فالمعرفة عند نيوتن تقوم على الرياضيات والتجربة.

مع حلول القرن الثامن عشر أصبحت الفلسفة في خدمة التنوير، حيث تمثل فلسفة القرن الثامن عشر نوعا جديدا من الفلسفة وذلك لأنها في المقام الأول وضعت أمامها الأهداف العملية وكانت تثق في قدرتها على إصلاح أسلوب التفكير في الحياة وهدفت للحصول على المعرفة لا لذاتها وإنما لتطوير الأذهان وتطهيرها من الخرافات وتحريها من أشكال الظلمات³.

كانت فلسفة التنوير تعتبر الإيمان بالأشياء فوق الطبيعة نوعا من الخرافة والجهل وكانت تدعو إلى الثقة فقط في العقل كانت فلسفة للمفكرين الأحرار وكانت كلمة فيلسوف تعني "مفكرا حرا" وتعني عند الخصوم كلمة "كافر" وكانت الفلسفة تعتبر أكبر عائق لها هو الدين. وهكذا تم انفصال الدين عن الفلسفة بعد أن كان مرتبطا بها طول القرون الوسطى السابقة، لما حاربت فلسفة القرن الثامن عشر القوى الرجعية في مجال السياسة، نادى الفلاسفة بشعار الإصلاح الاجتماعي وأدى عملهم هذا إلى أن ينتهي هذا القرن بأعظم ثورة. وهكذا استحق القرن الثامن عشر اللقب الذي أطلق عليه "القرن الفلسفي" وأصبح التفلسف مشغولية لكل الناس من كل المستويات، كان القرن السابع عشر يسعى نحو المعرفة المحددة، أما القرن الثامن عشر فقد كان هدفه هو المعرفة السهلة وكف الفلاسفة عن الكتابة باللاتينية حيث أصبحت اللغة العالمية للعلم هي اللغة الفرنسية وتميزت فلسفة هذا القرن بأسلوبها المتفرد والمميز بالوضوح⁴.

(1) مارغريت جاكوب - الثقافة العلمية وتشكل الغرب الصناعي - المرجع السابق ص 138.

(2) Neuton – principes mathématiques de philosophie naturelle (1687) livre III scholium générale trad de la marquis du chatelet

(3) فواد سواق تاتاركيفتش - الفلسفة الحديثة - ترجمة محمد عثمان العجيل كنوز للنشر والتوزيع ص 176.

(4) المرجع السابق ص 177.

إن فلسفة التنوير كانت فلسفة حرة ومستقلة وغير مقيدة بأي شيء وأنها رفضت كل أشكال القهر والأحكام المسبقة وأنها عبرت عن أكثر الأفكار جرأة بدون أي عائق ويمضي هذا التصور قائلًا بأن هذه الفلسفة كانت تتطور بروح من الاستقلالية وتحرر الفكر والعقلانية والطبيعية. كانت هذه الروح تميز فقط الطبيعة لا فلاسفة القرن كلهم. كانت تميز فئة محدودة من الأدباء والفلاسفة والعلماء وأصدقائهم من مجتمع الصالونات الباريسية أو بلاط الملك فريدريك في بوتسدام، ولم تكن فقط الفئات الشعبية هي المعزولة عن هذه المجتمعات، بل كانت الفئات البرجوازية المتوسطة أيضا بعيدة عن هذه الأجواء كان لفولتير ولكن هناك فلاسفة بارزين مثل ديدرو لم يتمتعوا إلا بقلّة محدودة من من القراء هذان الفيلسوفان الذي سنتعرض لهم بالتفصيل في المبحث الثاني عند الحديث عن التنوير الفرنسي. كما كانت حرية التفلسف أيضا محدودة بل ودار الصراع في هذا القرن ضد الفلسفة فقد صدر في فرنسا منشور عام 1757 ينادي بحكم الإعدام على مؤلف وناشر أي كتاب منافي للأخلاق

وقد صدرت أحكام ضد "الموسوعة الكبرى" في الأعوام 1756-1759 كما منع كتاب "روسو إيميل" واضطر المؤلف لمغادرة فرنسا والحكاية شبيهة في البلدان الأخرى لم تتم حرية الفلسفة بسهولة، ولم تكن تلك الفترة نعتبرها فترة للحرية ، بالصورة التي نتخيلها¹.

وإن فلسفة الأنوار طبعت الفلسفة بطابع جديد أولها:

(1) المحدودية: حيث لم يقف التغيير الذي حدث في فلسفة القرن الثامن عشر في حدود انتشارها فقط وإنما تغير نوع الإنتاج الفلسفي نفسه فقد انتهى تسلسل الأنظمة الفلسفية الذي كان يميز فلسفة القرن السابع عشر، بل انتهى مصطلح "نظام" و"تطامي" وكان هذا مظهرا لتغييرات أعمق تمت في النهضة الأوروبية. إذ بدأت الفلسفة تبحث عن شيء آخر فقد احتل النقد محل التركيب حيث أخذ التخصص مكان الأنظمة العامة وكان عدد المتخصصين في نظرية المعرفة والأخلاق أكبر من عددهم في أي مرحلة أخرى، كما ظهر ممثلون لتخصصات أخرى مثل علم الجمال وعلم النفس وأصبحت الاهتمامات الانتروبولوجية تحل محل الاهتمامات الكسمولوجية العامة. وبعد أن كانت الفلسفة تسعى إلى الولوج في ماهية كل شيء أصبحت تعمل على دراسة الظواهر من خلال المعرفة الجزئية².

(2) الطبيعية: أما التفكير المحدد فقد حل محل أسلوب التفكير التجريدي وكان فيلسوف هذا القرن إذا يهتم بالميثافيزياء فمن وجهة نظر مادية وهكذا انتصرت المادية على المثالية في الميثافيزياء وانتصرت التجريدية على القبلية في نظرية المعرفة والحسية على الذهنية في علم النفس والتحليل على التركيب في

(1) فواد سواق تاتاركيفتش - الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير الإنجليزي - الفرنسي - تر محمد عثمان مكي العجيل كنوز للنشر والتوزيع ص178.

(2) المرجع السابق ص178.

المنهجية كما افترض الجميع بأن الموجود الوحيد هو الأشياء الواقعية وليس هنالك وجودا مثاليا وأن كل الأشياء والأحداث في الكون ذات نوع واحد هو ما نعرفه من الطبيعة¹.

(3) التجربة البشرية: اعتقد الجميع في القرن السابق بأن العقل وحده هو الذي يستطيع اكتشاف الطبيعة الحقيقية للأشياء والناس، نقصد بهذا القرن السابع عشر، وأنه أحيانا بالرغم من التجربة، مثلا، الناس بحكم طبيعتهم متساوون بالرغم من أننا نرى اختلاف إمكانياتهم أما في القرن الثامن عشر فقد ساد الاعتقاد بأن التجربة هي التي تعلمنا طبائع الأشياء والناس وهي التي توضح لنا بأن الناس هم في الواقع غير متساوين بحكم طبيعتهم، كان القرن السابع عشر قرنا كلاسيكيا للعقلانية بمعنى أنه كان يعتقد أن العقل وحده يحتوي في ذاته على المعرفة وأنه يكتشف أهم الحقائق لوحده عن طريق الحس أو الاستنباط أما عصر التنوير فقط مضى في الاتجاه المعاكس تماما إلى التجريبية، ومن الجانب الآخر تميز هذا القرن بالعقلانية ولم يكتفي بالمناداة بأنه يكون العقل مصدرا للمعرفة ولكنه أكد أيضا بأنه معيار لها. نحن نحصل على كل التصورات فقط عن طريق التجربة لتصبح وعيًا. كان هذا القرن عقلانيا بمعنى أنه أراد تشكيل الحياة بطريقة عقلانية بالرغم من الدور المؤثر الذي يقوم به الإيمان والتقاليد، العقلانية يجب أن تسود حياة الأفراد والمجتمع والاقتصاد والفن وعليه فالعقل ليس نقيضا للتجربة بل هو بالعكس يعتمد عليها تماما وهكذا اتفقت عقلانية التنوير تماما مع التجريبية².

(4) النسبية: بينما كان القرن السابع عشر ينادي بالوحدة الأساسية للعالم، كان القرن الثامن عشر يرى في هذا العالم تنوعا وتباينًا ويظهر في تعدد الناس والأشياء والمراحل والبلدان كما هو الحال في الأراضي المكتشفة حديثا وفي المستعمرات والثقافات المختلفة والبدائية وتمايزها عن العالم الأوروبي وهكذا توصلت عناصر النسبية للفلسفة من خلال المعرفة الجغرافية الإثنوغرافية.

(5) النقدية: كان قرن التنوير بحكم طبيعته معاديا للعقائدية ومهيئا لنقد المعتقدات المعترف بها وكان كبار فلاسفة هذا القرن يعتقدون بأن مهمتهم هي نقد المفاهيم.

وهكذا اعتقد لوك وهيوم (الذان سنتناولهما بالشرح في المباحث اللاحقة) على وجه الخصوص، وشمل هذا النقد كل من مفاهيم الفلسفة النظرية والعملية فلقد كان عصر الأنوار هو عصر النقد الذي لا يستطيع أي شيء تفاديه، لا الدين بقدسيته ولا الشرع بجلاله وهذا النقد هو الذي إلى قيام نظرية خاصة بالنقد صاغها كانط نفسه³.

(1) المرجع السابق ص178.

(2) المرجع السابق ص179.

(3) المرجع السابق ص179.

وفي الأخير وفي نهاية هذا المبحث نستنتج أن فلاسفة التنوير قد انطلقوا من العقل. فقد شكلت العقلانية نقيضا للميتافيزيقا وتراجع اللاهوت ليحل مكانه العلم وكانت معركة التنوير في جوهرها معركة اجتماعية-سياسية تنمو باتجاه التقدم وتحرير المجتمع والإنسان لذلك وجهت حرايتها ضد الإيديولوجية الدينية لتتفي فلسفة بفلسفة الحرية ولتجعل العقل الإنساني حكما وحيدا مطلقا ولتجعل من الإنسان محور العالم.

المبحث الثاني : التنوير في أوروبا

(أ) - عصر التنوير الإنجليزي

(ب) - عصر التنوير الفرنسي

(ج) - عصر التنوير في ألمانيا

فلسفة التنوير في إنجلترا:

لم يكن عصر التنوير الإنجليزي معروفا وواضحا مثل عصر التنوير الفرنسي، بدأت الثورة الإنجليزية قبل مائة وعام من الثورة الفرنسية فجاءت في العام (1688) وسميت بالثورة المجيدة بعد أن عززت سلطة الشعب وقلصت سلطة الحكم الفردي المطلق وبالتالي فالانجليز هم أول من عرف النظام الديمقراطي في العالم واختلفت ثورة الانجليز عن الثورة الفرنسية، لكنها حققت أهدافها ولكن هل هناك عصر تنوير انجليزي يشبه عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر أو يختلف عنه قليلا أو كثيرا؟ نعم فالانجليز عرفوا التنوير قبل الفرنسيين ومن أشهر فلاسفة التنوير في إنجلترا "جون لوك" ويلقب "جون لوك" (بأبو التنوير) في الغرب ولولا جون لوك الإنجليزي لما كان فولتير الفرنسي.

لوك وأسس التجريبية

كانت التجريبية هي الموقف الأساسي لفلسفة التنوير بدأت وتطورت في إنجلترا وضع أساسها لوك في نهاية القرن السابع عشر.

ولد جون لوك Locke في 29 أوت سنة 1632 وهو فيلسوف انجليزي ينحدر من عائلة تميزت بالليبرالية في التفكير وعاش حياته كلها في وسط تقدمي ولذلك أصبح من رواد الليبرالية لم يقتنع لوك بالفلسفة الإسكولائية وكان يهتم أكثر بالعلوم الطبيعية والطب وكان بحكم ظروفه قريبا من الأوساط الحاكمة في إنجلترا مما دفعه للعمل في السلك الإداري والسياسي وكان صديقا للسياسي البارز اللورد شافتسبري إذ كان يشغل الوظائف العليا في حكومة صديقه لقد سادت افكار لوك في السياسة الانجليزية وكان له شخصيا نفوذ كبير في السياسة¹.

يطلق على فلسفة لوك نفس الاسم الذي يطلق في العادة على فلسفة بيكون "أب التجريبية" فهما يقومان بربط المعرفة بالتجربة والحقائق ويمكن تلخيص محتوى كل من الفلسفتين في هذه الكلمات: لا توجد معرفة بدون تجربة. ولكن هناك رغم كل شيء اختلاف أساسي بين الفلسفتين يرى بيكون بعدم وجود معرفة حقيقية بدون التجربة وإنما بدون الاعتماد على حقائق سنقع حتما في أخطاء وعليه يتحتم علينا التمسك بالتجربة أي كانت نظريته نمطية ذات طابع منهجي.

أما لوك فيرى بأن كل أشكال المعرفة والتصور والأحكام خاطئة كانت أم سليمة تنتج عن طريق التجربة ولا يوجد أي طريق آخر والذهن هو مجرد لوح مصقول والتجربة فقط هي التي تسجل عليه

(1) فواد سواق تاتاركيفيش - الفلسفة الحديثة المرجع السابق ص183.

ملاحظاتها كانت نظرية ببيكون جنينية ذات طابع سيكولوجي فيما يتحدث ببيكون عن كيفية توجيه ذهنه، يتحدث لوك عن كيفية تطور ذهنه قبل أن تستطيع توجيهه¹.

المصدر التجريبي للمعرفة:

وضع لوك مصدر المعرفة في مقدمة نظريته للمعرفة وكان فهمه تجريبيا تماما، المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة ذهن لوحده يمثل لوحا مصقولا تكتب التجربة عليه محتواها وقف لوك ضد الأفكار الفطرية ووقف ضد كل أشكال مكونات المعرفة الفطرية أي ضد الأفكار لفطرية والقواعد الفطرية منطقية كانت أو أخلاقية أو دينية كما وقف ضد المفاهيم الفطرية لله وأسس العلية وكانت حجته الرئيسية هي أن البشر لا يعرفون إطلاقا الذهنية الفطرية مشيرا إلى الأطفال والبدائيين والمرضى العقليين. رغم أن هذه الحجة لم تهزم الديكارتية والتي كانت تقول بأن الفطرية هي المقدرة لا الأفكار الجاهزة².

حدد جون لوك معالم فلسفته التجريبية في كتاب له تحت عنوان "مقال في الفهم البشري" 1690 حيث يرى بأننا نولد صفحة بيضاء وكل الأفكار التي نكتسبها بعد ميلادنا تأتينا عن طريق التجربة قال جون لوك في هذا الصدد: "يكفي أن أقنع القراء غير المتحيزين بخطأ هذه الفرضية -فرضية الأفكار الفطرية- حيث أتساءل كيف يمكن لإنسان أن يتحصل على كافة المعارف التي هي بحوزته باستعمال قدراته الطبيعية دون الاستناد إلى الانطباعات الفطرية، وكيف يمكن التوصل إلى الحقيقة دون أن يعتمد على أي مفهوم مبتكر أو أي مبدأ أصيل؟ كأن أتخيل أن أحدا ما يتحصل على هذه الهبة بكل سهولة، فمن السفاهة أن أفترض أن فكرة الألوان فطرية لدى المخلوقات التي وهبها الإله حاسة البصر والقدرة على تلقي الأشياء الخارجية عن طريق العين، كما أنه من غير المعقول أن يتوصل الناس إلى حقائق أكيدة عن الانطباعات الطبيعية وطباعهم الذاتية بهذه السهولة وكأنها مطبوعة في عقولهم بالفطرة"³. ولا توجد لدينا أفكار فطرية ويستدل عن ذلك بقوله: "لا يوجد شيء أكثر اشتراكا بين الناس من بعض المبادئ التي هي نظرية في جزء منها وتطبيقية في الجزء الآخر وهي ذات اتفاق شمولي بين كل أفراد النوع الإنساني، وعليها يقيمون حججهم. إن هذه المبادئ ناشئة عن انطباعات ثابتة تتلقاها النفس في اللحظة الأولى من وجودها، فتأتي بها إلى العالم كمسلمات ضرورية وواقعية ملازمة لمكائنها الداخلية"⁴.

(1) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية - المرجع السابق - ص 185.

(2) فواد سواق تاتاركيفتش - الفلسفة الحديثة - المرجع السابق ص 188.

(3) J. Locke. An Essay concerning Human Understanding - London George Routledge and Sons Limited p.12.

(4) Ibid p12.

القانون الطبيعي:

يربط لوك في "رسالة في القانون الطبيعي" 1664 القانون الطبيعي بالإرادة الإلهية التي تأمر به من جهة وبماهية الإنسان باعتباره كائنا عاقلا وحرًا من جهة أخرى، فالإنسان من حيث هو عاقل وحر يجب أن يدرك القانون الطبيعي انطلاقًا من التجربة الحسية، فإن لوك يقرّ مع ذلك تلاؤمًا بين القانون الطبيعي والعقل البشري بما أن هذا القانون الطبيعي يمثل حدًا جوهريًا في طبيعة الإنسان.

ويؤكد لوك أن فكرة السلطة ترجع في الآن نفسه إلى التجربة الحسية وإلى العقل، إذ هي ضرب بسيط يشكله العقل عندما يلاحظ من جهة بأن التغيرات المتواصلة الحاصلة في أفكاره ترجع إما لانطباع الأشياء الخارجية في الحواس، وإما باختياره الخاص، أي بقدرته على جعل بعض أجزاء الجسم تتحرك وعندما يلاحظ من جهة أخرى كون هذه التغيرات يمكن أن تتعاود¹.

كما يتحدث لوك عن البعد الأخلاقي للقانون الطبيعي ففي "الرسالة الثانية في الحكومة المدنية" يصوغ لوك مفهوم القانون الطبيعي عبر وصف الوجود الإنساني في حالة الطبيعة ونظرية لوك في الحالة الطبيعية تتميز بإقراره بوجود الأسرة والملكية التي يؤسسها لوك على العمل وعلى أطروحة السخاء غير المحدود للطبيعة واستقرار حالة الطبيعة أين يمثل السلم القاعدة والحرب الشاذ، يتأسس هذا المتناغم بين حاجة الإنسان وإنتاجات الطبيعة للذات يتوسطهما شكل بدائي لنشاط الجني أو التشكيل، أي العمل كما تمثل حالة الطبيعة حالة حرية لا يهتم فيها الفرد إلا بذاته ولكن الحرية لا تعني الإباحية بالنسبة للوك الذي يقول: "ومع أنها حالة من الحرية إلا أنها ليست حالة من الإباحية، فمع أن للإنسان في هذه الحالة حرية للتصرف بشخصه وممتلكاته، غير أنه ليس حراً في تدمير نفسه أو تدمير أي مخلوق بحوزته ... وبحكم الحالة الطبيعية قانون يلزم كل فرد والعقل وهو ذلك القانون يعلم البشر إذا أصغوا إليه، أنه لكونهم جميعاً متساوين ومستقلين فلا يجوز لأحدهم أن يؤذي الآخر في حياته، صحته، وحرية² والقانون الطبيعي هو قاعدة أخلاقية يكتسبها كل فرد بالتجربة وتذكر بالعقل.

الفكر الليبرالي:

يعتبر جون لوك من أكبر المساهمين في بلورة الأفكار الليبرالية في الجانب السياسي فالليبرالية عند لوك مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين الاقتصادي والسياسي ويعتبر الفرد هو المحور الأساسي لليبرالية. إذ الحرية لا ترتبط إلا بالفرد، ويرتبط جوهر الليبرالية بالتركيز على الفرد، مع التحرر من كل سلطان خارجي وتتصف الليبرالية بخصائص ترادفها وهي:

(1) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الحديثة - المرجع السابق - ص 107.

(2) جون لوك - رسالتين عن الحكومة نشرهما سنة 1690 نقلا عن عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة العربية ص 108.

العلمانية: التي تعني فصل الدين عن السياسة.

العقلانية: وتقتضي غياب كل سلطات على الفرد ماعدا سلطة العقل فالعقل الإنساني بلغ من النضج ما يؤهله إلى أن يتحكم في جميع نشاطاته دون وصاية خارجية.

الإنسانية: بمعنى أن المذهب هذا يؤمن بالإنسان وحرية والثقة الكاملة في تصرفاته بعيدا عن أي سلطان خارجي.

النفسية: بمعنى أن الليبرالية تجعل من منفعة الفرد أو المجتمع مقياسا للسلوك.

الليبرالية السياسية: هي نظام سياسي يجعل الشعب مصدرا للحكم ولتقتضي نهائيا على الحكم الملكي الذي ساد في أوروبا خلال قرون طويلة وحق مطلق للحكام بل تحول إلى أمانة يُسأل الحاكم عنها من طرف المحكوم وكل ذلك حرصا على سيادة القانون وحسن استعمال السلطة¹.

لوك والعقد الاجتماعي:

هاجم جون لوك فكرة الحق المطلق للملوك ليرجع للفرد حقه في رسم معالم السلطة السياسية، ومخالفا لهوبز الذي صور على أنه قوة غاشمة داخل حالة الطبيعة التي يسود فيها قانون الأقوى وقد استغرب أفكار هوبز التي تنفي أي مبادرة من قبل الأفراد للتعاون والاجتماع المتوازن معتبرا أي -هوبز- أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأن الكل في حرب ضد الكل، لقد نادى لوك لفكرة العقد الاجتماعي التي تقتضي التنازل عن جزء من الحريات في سبيل قيام الدولة فلا يكون لأي منهم أكثر مما للآخر، وهو ما يعني أنه لا سيادة لإنسان على آخر، وللافراد كامل الحق في تنمية حرياتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم عن ذلك من حقوق، كحق الملكية باعتباره حقا طبيعيا يرتبط بالعمل وما يكسبه الفرد من خلال عمله وحق الحرية الشخصية على أساس أنه لا سلطة لأحد على آخر².

(2) - دافيد هيوم David Hume (1711-1776)

ينحدر هيوم من عائلة اسكتلندية فهو فيلسوف ومؤرخ انجليزي ويعتبر كثيرون أن هيوم هو الرائد للمذهب التجريبي التحق هيوم بالمدرسة الثانوية سنة 1722 فحضر دروس "الفلسفة الطبيعية" أي علم الفيزياء وكان من أنصار إسحاق نيوتن الفيزيائي، كان هيوم ذا نزعة حسية مغالية، له محاولات في

(1) المرجع السابق ص108.

(2) المرجع السابق ص109.

الإدراك البشري وتاريخ انجلترا ويرى في كتابه بحث في الطبيعة الإنسانية أن كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسين متميزين اسمهما الانطباعات والأفكار.

لقد وضع هيوم نظرية متكاملة تفسر المعرفة والأخلاق والدين والاقتصاد على أساس الطبيعة البشرية وفي نظره إن كل ما ينتجه الإنسان من علوم ومعارف مشروط بطبيعته المكونة بصفة أساسية من مجموعة من الرغبات والانفعالات والمشاعر والإعتقادات ومن بنية ذهنية قوامها ملكات معرفية ثلاثة هي: الإدراك الحسي، والمخيلة، والفهم¹.

الانطباعات والأفكار:

كان هيوم مخلصا للتقاليد التجريبية الانجليزية التي ابتدأها لوك ولذلك لم يدرس الأشياء، وإنما درس عروضها وكان مفهومه عن العروض بسيطا فقد استخدم تقسيما أساسيا واحدا: أولية وثانوية أطلق على الأولية اسم الانطباعات وعلى الثانية اسم الأفكار وكانت مقولته في هذا الصدد واحدة: الأفكار تخرج من الانطباعات، الانطباعات هي الأصلية أما الأفكار فهي مجرد نسخ يصدرها الذهن والانطباعات هي الوسيلة السليمة لمعرفة الواقع وللتأكد من صحة الأفكار. أما قيمة الأفكار في معرفة الأشياء فتكمن فقط في مدى نسخها للانطباعات².

كان هيوم ينظر للمنهج التجريبي على أنه هو المنهج العلمي وأن الدراسة العلمية للطبيعة البشرية هي دراسة من منطق المنهج التجريبي، ومن متطلبات المنطق التجريبي رفض الإنطلاق من أي تصورات قبلية مسبقة عن الطبيعة الإنسانية، بل ترك البحث يأخذ مجراه الطبيعي ملاحظا سلوك الإنسان تاركا التأملات القبلية في الطبيعة الإنسانية³.

والمنهج التجريبي عند تطبيقه على الموضوعات الأخلاقية، يصبح بحثا عن الوظيفة، وهو السبب الذي جعل هيوم يتوصل إلى أن أفعال النفس صادرة عن ملكات معرفية وحسية وانفعالية وتحدث بتوسع عن الإدراك الحسي والمخيلة والفهم باعتبارها ملكات معرفية. هادفا التوصل إلى أهم القوانين والمبادئ التي تحكم الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني الأخلاقي والسياسي والاقتصادي⁴.

ونظر هيوم لطبيعة المعرفة البشرية من منطلق أنها مكونة من إدراكات بسيطة يصنع منها الفهم إدراكات مركبة كما يدرس هذه الإدراكات على أساس الترابط بينها في الذهن وهو ما يعرف بنظرية ترابط

(1) المرجع السابق ص176.

(2) فواد سواق تاتاركيفتش - الفلسفة الحديثة - المرجع السابق ص206.

(3) عبد القادر تومي - أعلام الغربية - المرجع السابق ص182.

(4) المرجع السابق ص183.

الأفكار، وهذا الترابط هو ناتج عن طريقة عمل عقلنا يقول هيوم: "هذه هي إذا مبادئ لتحاد وتجانس أفكارنا البسيطة، والتي تقدم لنا في المخيلة رابطا لا ينفصل، بها تتحدد في الذاكرة، ونجد هنا نوعا من الجذب، الذي سوف نكتشف أن له أثار كبيرة في العالم العقلي مثلما له في العالم الطبيعي"¹

الإنفعالات والإحساسات:

هيوم ينطلق في بحثه في الطبيعة البشرية من أفكار أساسية وعن طريق ملاحظة سلوك البشر، تذهب هذه الأفكار إلى أن ما يحكم السلوك الإنساني، سواء كان معرفيا أو قيميا أو أخلاقيا، هو الإحساسات والعواطف أولا حيث يذكر في كتابه "مبحث في الفهم البشري" ما يلي:

"يمكن أن نقسم كل إدراكات العقل باعتبار تفاوت درجة قوتها وحيويتها إلى صنفين من الأنواع: يسمى أقلها قوة وحيوية أفكارا وتحتاج الأنواع الأخرى إلى أن تسمى في لغتي وفي معظم اللغات الأخرى كذلك ... لنمارس الآن قليلا من الحرية وأن نسميها انطباعات ... أعني بمصطلح "انطباعات" إذن كل إدراكاتنا الأكثر حيوية في حالة كوننا نسمع نرى أو نلمس، نحب أو نكره، نرغب أو نريد، وهذه الانطباعات متميزة عن الأفكار التي هي إدراكات أقل حيوية نتمكن بواسطتها من وعي إحساساتنا"²

إذا كان الإدراك الحسي يتلقى تأثيرات قوية من الخارج فإن العقل لا يتلقى إلا صورا بمعنى أنه لا يتلقى الانطباع الحسي نفسه بل صورة ذهنية عنه، ونتوصل إلى التمييز بينهما بمعرفة مقدار القوة الحيوية الذي يصحب كل منهما في الذهن، فالإدراكات التي تتطوي على مزيد من القوة والحيوية، هي التي يدعوها هيوم انطباعات وتندرج في هذه الطائفة جميع إحساساتنا وعواطفنا وإنفعالاتنا

وأما الأفكار فهي الصور الواهنة لهذه الانطباعات التي نجدها في إدراكنا في حال غيبة الموضوع عتًا فنحن حين نواجه البحر نحصل على ادراك للبحر على درجة كبيرة من القوة والحيوية وهذا هو الانطباع فاذا غبنا عنه وتصوّرناه كان إدراكنا للبحر صورة لذلك الانطباع لا تتمتع بما كان الانطباع يتسم به من قوة ووضوح وهذا هو الفكر. فالإنطباعات لها السبق دائما على الأفكار، فكل فكرة بسيطة أو مركبة مردها إلى تلك الانطباعات³.

فالمعرفة عند هيوم هي إقامة علاقة بين الأفكار، سواء كانت هذه الأفكار ترجع مباشرة إلى انطباعات الحواس أو ترجع إلى انطباعات التفكير ومعنى هذا أن المعرفة تضم المضمون المادي الذي

1) D. Hume an enquiry concerning human understanding Illinois. The open court publishing company 1958 p.

2) Ibid p16.

3) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية - المرجع السابق ص186.

تمثله انطباعات الحواس والشكل النظري المجرد الذي تمثله انطباعات التفكير، ويرى أن كل العلاقات التي يمكن أن تظهر بين الأفكار تتمثل في سبعة: التطابق، الهوية، العلاقات الزمانية والمكانية والكم أو العدد ودرجات الكيف والتضاد والسببية¹.

نقد هيوم فكرة العلية كما نقد فكرة الجوهر فكان نقده للدين مشابهاً لنقده للمعرفة. لم يتشكك في الحقائق الدينية لكنه تشكك في برهنتها فهيوم وافق على نقد الربوبيين للدين ولكنه نقد بدوره الدين الفلسفي الربوبي نفس ما فعله في نظرية المعرفة: وافق على النقد التجريبي للعقلانية، ونقد في نفس الوقت النظريات التجريبية نفسها.

لم يكن للدين الفلسفي أن يصدمه اتجاه نظرية هيوم للمعرفة فإذا كانت المعرفة الميثافيزيائية غير ممكنة، فلا مجال لأي نظرية عقلانية حول الله نادى هيوم بعدم إمكانية اعتماد المعرفة على نتائج الجوهر والعلية، ولكن المقولة الأولى للاهوت العقلاني هي جوهرية الله وتعتمد براهينها الأساسية على قاعدة العلية لا مجال للبرهان الكسمولوجي القديم ولا للبرهان الفيزيائي اللاهوتي الجديد.

وأبعد من ذلك فإن قاعدة العلة في هذه البراهين تواجه صعوبات لأنها تربط العلية التي تجري حولها البرهان بالمعلول، أي تربط الله بالمخلوقات. فطالما كان هيوم يرفض عنصر الإيمان في الفهم التجريبي فمن باب أولى أن يرفضه في الدين، لم ينكر هيوم صحة الدين ولكنه نادى بأنه مسألة إيمان أكثر منها قضية معرفة وقد كان نقده موجهاً بصورة مكثفة للدين الفلسفي لمحاولته لأن يكون علماً، لم يكتفي هيوم بنقد الدين، بل حاول تفسيره سايكولوجياً كما فعل في نظرية المعرفة فقد استخدم منهج التداعي في علم النفس لدراسة مصدر الدين، كان مقتنعاً بأن الدين لم يأتي بمحض الصدفة أو كما يقول نقاده السطحيون بأنه اختراع من الكهنة والحكام للدفاع عن سلطاتهم على العامة، وإنما هو نتاج حتمي للنفس البشرية وقد كان بذلك رائداً للبحث السايكولوجي والتاريخي للدين².

شافتسبري (1713-1671) (Thony Shaftesbury)

كان القرن الثامن عشر يمارس الفلسفة الأخلاقية بجانب فلسفة المعرفة كانت هذه الفلسفة تتطور في روح التجريبية، ولكن من خلال موقف أقرب إلى الحسية، وكانت تعامل الأخلاق باعتبارها نموذجاً من نماذج الجمال مؤسس هذا الموقف هو شافتسبري والذي قام بتطوير الفلسفة الأخلاقية وعلم الجمال.

(1) فواد سواق تاتاركيفتش - الفلسفة الحديثة - ص 208.

(2) المرجع السابق ص 212-213.

تربى أنطوان آشلي إيرل أوف شافتسبري في منزل جده السياسي وقد قام لوك (الذي مكث طويلا في منزل آل شافتسبري) بتوجيهه علميا. أكمل تعليمه بعد عدة رحلات في هولندا، إيطاليا، فرنسا، ألمانيا وكان نشاطه يحضر في العمل الأدبي والسياسي¹.

مفاهيمه:

(1) الموقف الجمالي تجاه الواقع:

كان لشافتسبري مفهوما مغايرا لمفاهيم معاصريه، فكان يختلف مع كل من العقلانيين والتجريبيين الخالصين، وكان اعتقاده الرئيسي هو أن العالم ليس آلة مينة، ولذلك لا يمكن فهم ماهيته لا بالصياغات العقلية الجامدة ولا بالطرح البسيط للتجربة، وكان شافتسبري يرى أن النظر إلى الطبيعة بكلياتها وملاحظة خواصها وبناءها العصري وتناسق أجزائها، هو أساس المعرفة، وهذا الموقف الجمالي يجب أن يكون نموذجا للمعرفة العلمية ولهذا كان مفهوم شافتسبري للعالم يتميز بطابعه الجمالي، مما جعله ينظر للعالم من خلال رؤية الفنان بعكس كل معاصريه الذين كانوا يتخذون موقفا علميا من العالم².

(2) استقلالية الفلسفة الأخلاقية:

كانت الخاصية المميزة لكل الفلاسفة الحديثين هي أخذهم كنقطة للبداية الأحاسيس النفسية لا العالم الخارجي ولكن الفلاسفة ينقسمون إلى مجموعتين حسب اهتماماتهم، حاول البعض الخروج عن إطار الأحاسيس الداخلية وبناء جسر يربطها بالعالم الخارجي، بينما قصر الآخرون أبحاثهم على القضايا الداخلية الخاضعة لعلوم النفس والأخلاق والجمال وكان شافتسبري ممثلا بارزا للتيار الثاني، إذ تركزت فلسفته أساسا حول القضايا الأخلاقية وكان متيقنا تماما بأن الأخلاق مستقلة عن معرفة العالم الخارجي، وكان أول فيلسوف ينادي بأن الفلسفة الأخلاقية تشكل مجالا مستقلا للأبحاث، وقد سبقه موقفان كان يصطرعان مع بعضهما البعض. أحد هذه المواقف هو الموقف اللاهوتي المميز لفلسفة القرون الوسطى، والآخر هو الموقف الطبيعي الذي كان يمثله هوبز. اعتبر الموقف الأول الأخلاق تعاليم إلهية أما الثاني فقد اعتبرها نتاجا ميكانيكيا لطبيعة البشر، أما شافتسبري فقد نادى بأن الخير هو شيء يشرح نفسه، بغض النظر عن أي تعاليم فوقية أو أي آلية لطبائع البشر³.

(3) التناسق باعتباره أساسا للأخلاق:

(1) المرجع السابق ص 219.

(2) المرجع السابق ص 220.

(3) المرجع السابق ص 221.

كان الموقف الأخلاقي لشافتسبري يعتمد أساسا على حقيقة أن الأعمال الأخلاقية تخلق وسط الناس نفس مشاعر الإعجاب والمحاكاة التي يخلقها الجمال، وخرج من ذلك بأن الأخلاق وثيقة الصلة بالجمال. تكمن ماهية الجمال في التناسق، ونفس الشيء يشمل الخير، وطالما كانت الطبيعة متناسقة، فعليه فإن كل ما يوجد في الطبيعة فهو خير وكل ماهية تعمل حسب الطبيعة هي خيرة، وكان الصراع في الفلسفة الانجليزية يدور حول أي المسالك هي الطبيعية. نادى أنصار هوبز بالمسلك الأناني بينما نادى آخرون بالمسلك الاجتماعي. اعتبر شافتسبري كل من المسلكين طبيعيا، واعتبر الميل إلى المنفعة الخاصة خيرا بنفس درجة الميل إلى منفعة الآخرين، والشر يكمن فقط في الميول غير الطبيعية غير الموجهة نحو أي منفعة وخصوصا تلك الموجهة نحو الإضرار بالآخرين مثل الغضب، القسوة وأن الميل الطبيعي والذي هو خيرا بذاته، يصبح شرا عندما يتجاوز حدوده ويضر بالتنااسب المتناسق بين الميول¹.

وتوجد هناك درجة أعلى من هذا الخير الطبيعي وهي الفضيلة أي الثواب وهي خير أعلى لأنها واعية، ولا يحصل عليها إلا الإنسان الكائن العاقل والذي يملك مفهوما للأحسن، ويملك المقدرة على التعمق في معرفة ميوله وتوجيهها، وهي أيضا تعتمد على نفس ما يعتمد عليه الخير الطبيعي أي على التناسق وعلى التميز المناسب بين كل الميول الطبيعية والأنانية والاجتماعية وبين المحافظة على التنااسب بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع.

هكذا كان شافتسبري يرى القيمة الأخلاقية في العنصر الجمالي في تنااسب وتناسق قوى الإنسان. كان هذا هو أساس وأصالة فلسفته حيث يربط تقديس الأخلاق بتقديس الجمال. كان شافتسبري يرى الواجب الأخلاقي المحدد في تربية الأشخاص الكاملين والذين يتحلون بفهم كامل للخير والحمال يسمح لهم بالتطور بصورة متناسقة وهكذا أعاد شافتسبري المفهوم القديم الذي كان يرى هدف البشرية ومعيار الأخلاق في الأفراد الكاملين.

لقد قام شافتسبري بتطوير العناصر الجمالية واللاعقلانية في عملية تفسير الإنسان والعالم وقام بصياغة مفهوم فلسفي شاعري للعالم. وتباعد بذلك عن كل من العقلانية والتجريبية وأدخل بذلك نغمة جديدة لعصر النهضة².

(4) الاقتصاد السياسي:

(1) تاتاركيفتش فواد سواق - الفلسفة الحديثة-المرجع السابق ص221.

(2) تاتاركيفتش فواد سواق - الفلسفة الحديثة-المرجع السابق ص223.

كما شهد القرن الثامن عشر صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية وتطبيقها على الاقتصاد السياسي الذي أسسه آدم سميث الإنجليزي (1723-1790) الذي كان له الأثر الكبير على التنوير الإنجليزي وهو فيلسوف اقتصادي وأخلاقي اشتهر بكتابه "ثروة الأمم" وكان اهتمامه بالاقتصاد من وازع أخلاقي في الأساس وفي هذا الكتاب شرح آدم سميث فلسفته الأخلاقية كما أولى اهتمام بالعمال وطالب برفع أجورهم ومساعدتهم فهم شركاء في الإنتاج وكان يعتقد أن البشر متساوون في قدراتهم العقلية وبناء على ذلك يؤكد أن الفرق أو الاختلاف بين الشخصيات الأكثر تباينا بين الفيلسوف والعمال العام في الشارع لا يبدو أنه نتاج الطبيعة بقدر ما هو نتاج العادة و العرف و التربية.¹

عصر التنوير في فرنسا:

في عام 1715 توفي الملك الفرنسي لويس الرابع عشر صاحب المقولة الشهيرة "أنا الدولة والدولة أنا" وهو العام الذي يعتبره المؤرخون الفرنسيون بداية عصر التنوير في فرنسا ومن فلاسفة التنوير في فرنسا نجد فولتير وجان جاك روسو وكانت مبادئهم تقوم على العقل والحرية والتسامح والمساواة والإخاء ولم تكن رسالتهم موجهة إلى الفرنسيين بل كانت أعم وأشمل.

فولتير (Voltaire): (1694-1778)

لعب فولتير، في الصراع التاريخي الذي خاض غماره مفكرو القرن الثامن عشر البرجوازيون على أكثر من صعيد، فقد كان واحدا من مؤسسي حركة "الأنوار" الكبرى، وقد ظل حتى وفاته أكثر أبطالها نشاطا وفعالية، وقد راد فولتير الذي عمد إلى ترويج الأفكار الجديدة ونشرها بحماسة فائقة، راد حركة "الأنوار" في بعض مراحلها ووقف في طليعة مفكريها. بل إن مؤلفاته وحياته تعكسان، بوجه عام، كامل مراحل عصر الأنوار في فرنسا وتناقضاته فهو دون أدنى ريب الوجه المركزي، الوجه المحوري لهذه الحقبة الفريدة والبارزة من تاريخ البشرية.

يرى فولتير أن طبيعة الإنسان تدفعه لا محالة إلى الحياة الاجتماعية. فقد خلق البشر كيما يعيشوا معا. وتنزع الأخلاق النابعة من الطبيعة الاجتماعية للكائن البشري إلى الخير العام بطبيعة الحال. فما يفيد المجتمع هو الخير والفضيلة، وما يضر المجتمع هو الشر والرذيلة، إذن فالفكرة المحورية في فلسفة فولتير الأخلاقية ليست إصلاح الكائن البشري، وإنما فكرة المنفعة العامة.²

(1) راجع Google.

(2) راجع فولغين - فلسفة الأنوار - ت. هنرييت العبودي - دار الطليعة بيروت ص 27.

تكمُن إحدى السمات المميزة لأخلاق فولتير في رد الاعتبار إلى الإنسان الحسي الشهواني، وإلى حاجاته وملذاته. فبعض صفحاته، ولا سيما في مؤلفاته الأولى أشبه ما تكون بتسبيح لملذات الجسد، ولقد عبرت هذه المتعة في المرتبة الأولى، عن احتجاج فولتير على أخلاق الكنيسة في العصر الوسيط وعن رفضه لها لكنها كانت علاوة على ذلك خطوة لا مفر منها على طريق اعتناق الضمير البرجوازي من تزمّت الطور السابق من التطور ومن طهرانيته التي وجدت، في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، تعبيرها في الحركة الجنسية*¹ فالطهرانية*² والكفينية*³ والجنسية كانت من العناصر الضرورية للإيديولوجيا البرجوازية عندما كانت هذه الطبقة لا تزال تشق طريقها بصعوبة خارقة عبر المحيط الإقطاعي المعادي لها، لأنها كانت بمثابة انعكاس أخلاقي لروح الادخار عند البرجوازية ولسخطه واستنكاره لعبث وطيش الشرائح العليا من المجتمع الإقطاعي التي هي قيد تفكك وتحلل، وما رفض الطهرانية والتتكر لها في كتابات فولتير والمفكرين الماديين الأخلاقية (هلفثيوس، دولباخ) إلا مؤشر إلى انتقال البرجوازية إلى طور جديد من الصراع الاجتماعي، وإلى واقع احتلال هذه الطبقة للمواقع الأساسية في المجتمع وفي الحياة الاقتصادية ومن ثم لم تعد ثياب الجنسية القائمة والمتزمّنة، تليق بالبرجوازية التي بلغت مرحلة النضوج وبانت تتوق إلى التمتع بجميع امتيازات وضعها الجديد، لقد كانت البرجوازية في المرحلة الجديدة من صراعها من أجل الانعتاق الكامل بحاجة إلى أخلاق جديدة، محيية ومستوحاة من فرح الحياة، هكذا رأت النور فلسفة أخلاقية متجاوبة مع حاجات البرجوازية، الصاعدة، فلسفة ضربت صفحا عن التقشف الجنسي، لتستعير بعض قسّمات فلسفة المتعة التي كانت تروج لها النبالة الإقطاعية العليا في طور انحلالها، لقد أكن فولتير طول حياته عداء ضاريا للجنسية*⁴.

وتبرز في مؤلفاته، بوضوح آثار "الزندقة" الأرستقراطية التي كانت قد دمغته بقوة في مرحلة شبابه، لكن ذلك لم يحل دون أن تكون دعاوته الأخلاقية في خدمة مصالح الإيديولوجيا البرجوازية، التي

(1) *الجنسية : هي حركة دينية وسياسية نشأت بين القرن السابع والثامن عشر بصفة خاصة في فرنسا كرد فعل لبعض التغييرات في الكنيسة الكاثوليكية والاستبداد الملكي وفي الجنسية كان الإصلاح متعلقا بأخلاق الفرد وبنحو ما في الزهد والإخلاص لله دون أن يتعلق بسلطان الكنيسة و الحكم بالحق الإلهي.

(2) * الطهرانية : كيف أن الجسد الطاهر مشابه لجسد الرب الذي لا لبس فيه ولا دنس كما تناقش مفهوم الرقابة الذاتية والدلائل النصية والسلوكية التي على الفرد إتباعها ليحافظ على جسده من النجاسة.

(3) *الكفينية : هي مذهب مسيحي بروقستانتي يعزى تأسيسه للمصلح الفرنسي جون كالفن حيث عدل كالفن عن فكرة لوثر في إشراف الحكومة على الكنائس لما رأى ما يحدث للبروتستانت في فرنسا وطالب بأنه تحكم الكنيسة نفسها بنفسها وعلى الحاكم المدني أن يساعدها ويحميها.

(4) راجع فولغين - فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 28.

كانت لا تزال في طور التكوين ولا سيما أن مجمل نشاطه في الميادين الأخرى كان مكرسا أيضا لهذا الغرض. ولئن كانت الطهرانية الجنسية تعكس ماضي البرجوازية، فإن الأخلاق الفولتيوية المحررة للنوازع البشرية كانت تبشر بمستقبلها¹.

كان كفاح فولتير ضد الأباطيل، والأحكام المسبقة الدينية يستقطب اهتمام جميع العقول النيرة في عصره، وكان ذا أهمية فائقة بالنسبة إلى تحرير الفكر البشري من نظام الأفكار البالي الذي كان يسعى بشتى الوسائل إلى الحفاظ على سطوته الماضية، وكان لكفاح فولتير علاوة على ذلك أهمية قصوى في الإعداد لتحرير البشرية من نظام بال ومتقادم العهد للعلاقات الاجتماعية كان لا يزال يقاوم بشراسة للإبقاء على هيمنته، كان كفاحه يقوض القاعدة الإيديولوجية للنظام الإقطاعي والاستبدادي، العقيدة الكاثوليكية، وبزعزع واحدة من أقوى منظماته، الكنيسة بيد أن فولتير لم يدخل تاريخ الحركة الإيديولوجية التحريرية في القرن الثامن عشر بصفته ناقدا للدين والكنيسة فحسب، فقد أسهم أيضا بقسط فعال في صياغة الإيديولوجية السياسية للثورة الزاحفة، صحيح أن تأثيره في هذا المضمار لم يكن بقوة تأثير مونتسكيو وروسو، لكن هذا لا يعني على الإطلاق أنه من الممكن تجاهله والتغاضي عنه، ولا جدال في أن فولتير لم يورث الأجيال اللاحقة كتابا واحدا مماثلا "لروح الشرائع" أو "العقد الاجتماعي" هذا صحيح. فملاحظاته حول القضايا الاجتماعية والسياسية مبعثرة في مؤلفات شتى ومختلفة بتأملاته حول مشكلات أخرى وكثيرا ما تكتفي هذه الملاحظات بالتعبير جزئيا، وبحسب الظروف، عن فكر فولتير أو تخفف من حدته فتدخل في تناقض صارخ مع آراء أخرى صدرت عنه وتناولت القضايا عينها مع ذلك فإن أهاجيه وأفاصيحه وحوارياته كانت قناة مهمة لنشر الأفكار السياسية الجديدة².

لقد كانت نظرية الحق الطبيعي، كما نعلم، الشكل الأكثر رواجاً في القرن الثامن عشر للدعاية للأفكار الاجتماعية والسياسية الجديدة، ولنقد الأفكار البائدة، وكان فولتير يستخدمها بدوره ليثبت صحة نظريته للمجتمع وللدولة، وقد كتب يقول بهذا الصدد : "إنني أسمى قوانين طبيعية تلك التي تعينها الطبيعة في الأزمان كافة للبشر قاطبة من أجل الحفاظ على العدالة" وتتفق هذه القوانين مع مصالح البشر ومع العقل في آن واحد، ففي حوار بين أ، ب، ج، يسأل ج : "أليس هنالك إذن من قانون طبيعي؟" فيجيب أ : "هنالك واحد بلا ريب، إنه المصلحة والعقل"، وفي موضع آخر من هذا الحوار يطلق فولتير على الحق الطبيعي اسم الحرية، وفي أفكار جمهورية يتكلم عن "المساواة الطبيعية" وهو يشير في أكثر من مناسبة إلى أن "القوانين الطبيعية" تنبثق عن الله، وإنما بالتالي مقدسة، لا يجوز المساس بها، وهي تتمتع أسوة

(1) راجع فولغين - فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 29.

(2) راجع فولغين - فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 29.

بقوانين الأخلاق، بقيمة شاملة، وكلما اقتربت القوانين الموضوعية من القوانين الطبيعية، كانت حياة الناس في المجتمع أفضل يعلن فولتير قائلا : "أن يكون المرء حرا، وأن يكون مساويا للجميع، فتلك هي الحياة الحقة حياة الإنسان الطبيعية، وكل حياة أخرى لا تعدو كونها خدعة حقيرة ملهاة رديئة يؤدي فيها أحدهم شخصية المعلم والأخر دور العبد"¹.

وفي السانج نجد وصفا مثيرا للغاية للاهتمام لـ "الإنسان الطبيعي" الذي نشأ بين المتوحشين، والذي يتعاطف معه فولتير إلى أبعد حدود التعاطف، لكن هذا التعاطف لم يحل مع ذلك دون رفض فولتير القاطع لما تقتزن به نظرية الحق الطبيعي من أمثلته Idéalisation للإنسان الذي لا يزال يعيش في طور البدائي فليس صحيحا على الإطلاق، من منظور فولتير، إن المتوحشين يعيشون تحت سلطان القانون الطبيعي، بل هم على العكس من ذلك تماما يفسدون الطبيعة، في حين أن المتحضرين هم الذين يتبعونها. أفليس التقدم قانونا من قوانين الطبيعة؟ إن الغريزة وملكة الحكم اللتين منحتهما إياهما الطبيعة، تدفعان بنا إلى الأمام، وتعلمنا أن نسعى وراء الرفاهية بالتعاقد والمساعدة المتبادلة، كلما كانت الصنائع إذن أكثر تطورا، كانت القوانين أقرب إلى الكمال، وكلما كانت الملكية مضمونة أكثر كان القانون الطبيعي مطبقا على نحو أفضل، فالنحلة التي لا تصنع العسل أبدا، والدجاجة التي لا تبيض على الإطلاق، قمينتان بإفساد القانون الطبيعي، والأمر بالمثل بالنسبة إلى الإنسان المتوحش الذي يعيش في حالة من العزلة التامة "هذا إن وجدت حيوانات كهذه على وجه الأرض، وهذا ما أشك فيه" كما يضيف فولتير القول، فالبرازيلي الذي يعيش عاريا ليس بالإنسان الطبيعي. بل حيوان لم يطور بعد تطورا كاملا طاقاته وقدراته، إنه السرفة التي لن تصبح فراشة إلا بعد انقضاء بضعة أعوام².

يميل فولتير إلى الاعتقاد بأن الجمهورية، المنبثقة عن اتحاد الأسر، هي الشكل البدائي للدولة، فتلك هي في نظره مسيرة التطور الطبيعية، وهو يقول إنه ليس من قبيل المصادفة إن كان الأوروبيون الذين قصدوا أمريكا لم يجدوا فيها حيثما اتجهوا تقريبا، سوى جمهوريات، وكذلك الأمر في أفريقيا وفي العالم القديم، أما النظام الملكي فهو ابن العنف والسطو والنهب فلننتصر حياة قومين متجاورين. فما داما يعيشان في سلام وأمان، سادت بينهما المساواة الموهوبة من الطبيعة، لكن باب المصادمات يظل عادة مفتوحا بين الجيران، فعندما يهجم قوم على آخر، تكون الزعامة على الدوام من نصيب الأقوى والأمهر، وبعد أن يهزم الخصم، تنتشب مشاجرات في صفوف منتصرين عند اقتسام غنائم الحرب، عندئذ، يتحول

(1) فولتير - الأعمال الكاملة م 36 ص 239 نقلا فولفين فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 29.

(2) فولتير - الأعمال الكاملة م 36 ص 269 - 271 نقلا عن فرلغير فلسفة الأنوار.

قائد الحرب بشكل تلقائي إلى حكم له القول الفصل في قومه ويصبح من جراء ذلك رجل عظيم الشأن، ويعتاد أبناء قومه على طاعته ذلك هو أصل الملكية¹.

ما كان فولتير يتبنى إذن نظرية العقد الاجتماعي كنظرية لظهور الدولة، فقد ولدت الدولة تاريخيا، من الإكراه لا من التعاقد، لكن خلافا للحق التاريخي، فإن الحق الفعلي، الحقيقي، لا يمكن أن يقوم إلا على أساس الارتضاء الحر والقوانين الأساسية هي بالمعنى الصارم للكلمة قوانين الطبيعة التي وضعها الله نفسه، غير أنه جرت العادة مع ذلك على إطلاق اسم قوانين أساسية على أعراف قديمة وأحكام مسبقة لا يمكن أن تعد في حال من الأحوال ثابتة وغير قابلة للمس وللتغيير، فقد وضعها البشر أسوة بسائر القوانين الموضوعة الأخرى، فإنه وبالتالي فإنه يحق لبشر آخرين تغييرها وتعديلها والتاريخ حافل بأمثلة عن مثل هذه التغييرات، فالملك شارل الثاني عشر على سبيل المثال، أدار شؤون بقبضة من حديد أما ورثته فإن نصيبهم من السلطة والسلطان لا يتعدى نصيب بولونيا منهما.

ويدحض فولتير نظرية مونتسكيو بصدد تقلب دوافع البشر مع تغير الأنظمة (الفضيلة في ظل النظام الجمهوري، والشرف في ظل النظام الملكي والخوف في ظل الحكم الاستبدادي) فحواجز الأفعال البشرية واحدة في كل مكان والمصلحة هي الدافع العام لأفعال البشر في ظل شتى أشكال الحكم فإذا ما استثنينا بعض لحظات الحماسة والانفعال نجد أن مصلحتنا في الحفاظ على أنفسنا، على ثروتنا، على مسراتنا وسمعتنا هي التي تحدد مواقفنا وخياراتنا على الدوام².

وفي كل أمة من الأمم تكون الغلبة والهيمنة لواحدة من تلك المصالح دون غيرها، ففي بلد كانكلترا على سبيل المثال تقضي المصلحة المهيمنة كما يقول فولتر بضمان حقوق الناس وكل حكم يسعى إلى تسخير مصالح الناس لخدمة أهدافه، ومن جهة أخرى فإن المصالح هي التي تحدد موقف كل منا من مختلف أشكال الحكم، وتتحكم برأيها فيها، وهكذا فإن الوزير سيكون على الدوام ميالا للحكم المستبد والمطلق والبارون سيطالب لجماعة البارونات بحق المشاركة في السلطة التشريعية والمزارع سيرفض أن يكون نسيا منسيا³.

فعندما يعلن أحد المتحاورين في حوار بين أ و ب و ج إنه يحب الطبقة الأرستقراطية وأن الشعب في نظره ليس جديرا بالحكم، يرد عليه محاور آخر بسخرية قائلا : "أنت سيد غني وأنا أؤيد تماما طريقتك في التفكير، وأعتقد بأنك كنت ستؤيد حكم الأتراك، لو كنت إمبراطور القسطنطينية

(1) فولتير - الأعمال العالمية م 36 - ص 256 - 257 نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 30.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 31.

(3) فولتير - أفكار حول الإدارة العامة، الأعمال الكاملة م 29 ص 31 نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 31.

إن مذهب فولتير الاجتماعي يتجاوز في واقعته سائر نظريات القرن الثامن عشر الأخرى، فالنظام الاجتماعي الأكثر إنصافاً وعدلاً من منظور فولتير، هو النظام القائم على الحرية والملكية وإلى هذين المبدئين يضيف أحياناً مبدأ ثالثاً هو المساواة¹.

أما في تعريفه للحرية فإن فولتير يقترب غاية القرب من مونتيسكو فقد كتب يقول بهذا الصدد :
"إن الحرية تتمثل في ألا يخضع المرء إلا للقوانين" وقد نادى فولتير بالحرية ودافع عنها وكان يرى فيها في المرتبة الأولى، حرية الشخص الإنساني، فالعبودية تتنافى والطبيعة ولا يسع فولتير أن يكظم غيظه وغضبه عندما يشير إلى استمرار نظام القنانة في بعض المناطق من فرنسا - الدولة المسيحية وهو لم يكف عن بذل الجهود من أجل إعتاق أقنان دير مجاور لبيته وكانت الحرية في نظره في المقام الثاني، حرية الكلام والصحافة، الضامنة لسائر الحريات الأخرى، وذات الأهمية الحيوية بالنسبة إليه بالذات وهي أيضاً حرية الضمير، النقيض المنطقي للتعصب الكاثوليكي الذي كان فولتير يكرهه من قرارة نفسه. وهي أخيراً حرية العمل أي حق كل إنسان أن يبيع ذراعيه لمن يدفع أكثر، إذ أن العمل هو الملك الوحيد للذين لا يملكون والشعب الذي يفقد حريته يفقد كذلك القدرة على مقاومة الأعداء².

إن المساواة المدنية الشكلية التي تنادي بها الفولتيرية لا تشمل الملكية إطلاقاً. والحكم الأمثل كما يقول فولتير هو على ما يبدو ذلك الذي يضمن حماية قانونية متماثلة سائر الأوضاع والشروط الاجتماعية "إن جميع الحقوق الطبيعية هي من حق السلطان والبستاني على حد سواء".

" فمن المفروض أن يكون لكليلهما حق متماثل في التصرف بشخصهما وبأسرتهم وبأموالهما، البشر متساوون إذن في الجوهر"³ لكن هذه المساواة لا تقضي على التبعية، فنحن جميعاً بشر، بيد أننا لسنا أعضاء متساوين في المجتمع حيث نؤدي أدوار مختلفة، وفولتير لا يتخطى حدود المجتمع البورجوازي عندما يتكلم عن المساواة : "من المستحيل في عالمنا التعيس ألا ينقسم البشر الذين يعيشون في مجتمع إلى طبقتين، طبقة أغنياء يأملون وطبقة فقراء يخدمون ..."⁴ وهذا الانقسام ينجم، في منظور فولتير، عن طبيعة الأمور "لو كانت هذه الأرض كما كان ينبغي أن تكون لو كان الإنسان يجد في كل مكان فيها قوتاً مؤمناً وسهلاً المنال ... لاستحال طبعاً على أي إنسان أن يستعبد آخر" لكن : "الجنس

(1) فولتير - أفكار حول الإدارة العامة، الأعمال الكاملة المرجع السابق ص 31.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 31.

(3) فولتير - الأعمال الكاملة م 29 ص 25 نقلاً عن فولغين فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 32.

(4) فولتير - القاموس الفلسفي ص 1827 مادة المساواة نقلاً عن فولغين فلسفة الأنوار ص 32.

البشري كما أوتي له أن يكون لا يستطيع ضمان بقائه ما لم يكن هنالك عدد غير محدود من الأشخاص النافعين الذين لا يملكون شيئاً على الإطلاق.

فمن نافل القول أن الإنسان الميسور لن يترك أرضه ليأتي إلى أرضكم ليحرثها لكم، وإذا ما احتجتم إلى زوج من الأحذية، فلن يصنعه لكم كاتب العرائض، المساواة إذن أمر طبيعي ووهمي في آن واحد¹.

لكن فولتر، الذي ينفي إمكانية تحقيق المساواة في الأملاك والثروات يدين بشدة مع ذلك اللا مساواة الاجتماعية في ظل النظام الإقطاعي وامتيازات النبلاء، والحقوق المولوية، وهو يعارض مونتسكيو الذي كان يرى إلا وجود للملكية إلا بوجود طبقة النبلاء، ويتساءل : ما الفائدة التي يمكن توخيها من هيئة أصحاب الامتيازات المتوارثة هذه ؟ أفلا يشكل النبلاء عبئاً إضافياً على كاهل الشعب؟ فليس الأفضل البحث عن الكفاءات في صفوف سائر الطبقات بدلاً من حث طبقة النبلاء على التمسك بطيف استقلالها السابق وبتشجيع ذكرى الفوضى الإقطاعية؟ وما دام مونتسكيو يعترف بنفسه بجهل النبلاء الطبيعي، فما الداعي لأن يرفع المقام أمثال هؤلاء الناس فوق مقام سائر المواطنين²، المطلوب إذن هو القضاء على جميع آثار الحقوق المولوية، فلا إعفاءات ولا امتيازات، ولا شجرات عائلية بعد اليوم !

أخيراً فلا بد أن يكون المرء بحسب فولتير، مالكا كيما يتمتع بكامل حقوقه المدنية، فاللمالكين وحدهم حق إبداء الآراء في الشؤون المتعلقة بمصلحة المجتمع، أما الذين لا يملكون أرضاً أو داراً في بلد من البلدان، فلا يحق لهم التدخل في شؤونهم وتوجيه أمورهم، تماماً كما لا يحق للوكيل الذي يتقاضى أجره من التاجر أن يحل ويربط في شؤون تجارية³.

وكل محاولة ترمي إلى التشكيك في حق الملكية تقابل من قبل فولتير بالغضب والسخط ففي إحدى حوارياته يورد مقطعا "من خطاب ذاع صيته في حينه" ويقصد بذلك قطعة روسو الشهيرة التي ادعى فيها هذا الأخير بأن مؤسس المجتمع المدني هو الإنسان الذي عمد إلى تسوير قطعة من الأرض والذي أعلن بعد إنجاز عمله **هذا ملكي** أنا، وبعد إيراد آخر العبارات في المقطع المذكور العبارات التي نقول : "حذار من الإصغاء إلى هذا المخاتل، فمن ينسى أن الثمار هي للجميع وأن الأرض ليست لأحد، يكن قد حكم على نفسه بالهلاك" يعلق أحد المحاورين ج على هذا الرأي قائلاً : "إن كاتب هذه السفاهات

(1) المصدر نفسه نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 32.

(2) فولتير - تعليق حول "روح الشرائع" الأعمار الكاملة م 29 ص 355 - 357 نقلا عن فولغين فلسفة الأنوار ص 32.

(3) فولتير - أفكار جمهورية - الأعمال الكاملة م 29 ص 203 نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 33.

هو على الأرجح من قطاع الطرق الظرفاء" ويعقب بدوره قائلا : "إنه صعلوك كسول في رأيي، فبدلاً أن يتقصد إلحاق الضرر بأرض جاره العاقل الحذق كان حرياً به أن يقلده ... إنه لحيوان غير اجتماعي فعلاً"¹.

لقد كان فولتير بدون أدنى ريب، بنظرته الخاصة إلى الحرية والمساواة والملكية الملهم الأساسي لوضعي شرعة حقوق الإنسان في عام 1789 أي لممثلي البورجوازية الزاحفة إلى السلطة في الجمعية التأسيسية ولم يعد هنالك من خلاف بصدد هذا الجانب من الميراث الإيديولوجي للفيلسوف بالمقابل، فإن المكانة التي احتلها الحكم الاستبدادي والملكية الدستورية والجمهورية في فلسفة فولتير السياسية لم توضح تماماً².

إن فكرة النظام الاستبدادي "المستتير" والملك المستبد "النير" قد لعبت دوراً لا يستهان به خلال تطور الفكر السياسي البورجوازي في فرنسا وقد أعرب فولتير أكثر من مرة على مرّ حياته الأدبية عن تأييده لهذه الفكرة، فعلى الرغم من دحضه لفكرة "الأصل الإلهي" للملوك وعلى الرغم من نعتة لأوائل الملوك، بمن فيهم ملوك الفرنجة بأنهم قادة قساة وطغاة تولوا على أقوام همجية، فإن فولتير كان يحض بعميق تقديره الفضائل التاريخية للنظام الملكي المستبد، الداخل في صراع مع الفوضى الإقطاعية البغيضة في نظره وقد ساهمت ملحمة الهنريادة بقسط موفور في نشر شعبية الملك هنري الرابع في الوسط البرجوازي الفرنسي، إذ أعطت عنه صورة الملك الذي تتجسد فيه أفضل سمات العاهل "النير" وقد أعلى فولتير أكثر من مرة، بعد أن ذاع صيته كأديب كبير، أن الإصلاحات التي يطالب بها المجتمع لا بد أن تتم على يد عاهل متأثر بالأفكار الفلسفية فالملك – الفيلسوف كان يجسد في نظره أعظم سعادة يمكن للبشر أن يحلموا بها : "الملك الطيب هو خير هدية تقدمها السماء إلى الأرض"³. كان فولتير يعتقد الآمال على مجيء عاهل – فيلسوف يأخذ على عاتقه حماية الأنوار ودعاتها، ومكافحة الأباطيل والتعصب، والقضاء على نظام القنانة وسائر مخلفات الإقطاع ورواسبه ومعاودة التقدم الاقتصادي وتشجيعه، وقد جسّد فردريك الثاني، لفترة من الزمن، صورة هذا العاهل في نظره، كما أنه ذهب من جهة أخرى في سعيه إلى إضفاء هالة من المثالية على سياسة كاثارين الثانية الداخلية إلى اعتبار هذه السياسة نموذجاً للإصلاحات التي تعتمد العقل أساساً لها⁴.

(1) فولتير – الأعمال الكاملة م 29 ص 250 – 251 نقلاً عن فولغين – فلسفة الأنوار ص 33.

(2) فولغين – فلسفة الأنوار – المرجع السابق ص 73.

(3) فولتير – الأعمال الكاملة م 29، ص 494 نقلاً عن فولغين – فلسفة الأنوار ص 34.

(4) فولغين فلسفة الأنوار – المرجع السابق ص 34.

وقد امتدح كذلك، بصدق وحماسة، إصلاحات تورغو التي كان يتوقع منها نتائج تتنافى في الواقع مع الملكية الاستبدادية وثمة أمثلة تبيح لنا أن نعهده من أنصار "الاستبداد المستنير".

أبدى فولتير في الرسائل الفلسفية من جهة أخرى، عن عميق تقديره للدستور الإنكليزي، وأجرى مقارنة بين إنكلترا وروما، فقد مزقت الحروب الأهلية كليتهما، لكن لئن تمخضت هذه الحروب عن العبودية في روما فإنها بالمقابل تمخضت عن الحرية في إنكلترا. "إن الأمة الإنكليزية هي الوحيدة على هذه الأرض التي استطاعت ضبط سلطة الملوك بأن قاومتهم والتي تمكنت بعد جهد من إقامة هذا الحكم، حيث تطلق الحرية للعاهل عندما يبغي الخير وتقيد يده عندما ينوي الشر ... وحيث يشارك الشعب في الحكم بلا فوضى"¹.

في آراء حول الإرادة العامة يعبر فولتير عن أمله في تعميم النظام الإنكليزي على أقطار أخرى، في أعقاب إصلاحات يقدم عليها ملك صالح ثم عن أمنيته في "أن تشارك حينذاك العاميات في الحكم" وكانت الإصلاحات التي تتحقق تحت شعار "الاستبداد المستنير" مرشحة في رأيه لأن تكون ذلك الجسر الذي يؤمن الانتقال من الملكية المطلقة إلى الملكية المعتدلة، لكن ماذا لو لم يتحقق هذا الانتقال، بسبب غياب "العاهل الصالح" يجيب فولتير عن هذا السؤال في القاموس الفلسفي قائلا : "لدينا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن سائر الدول التي لا يعتمد مثل هذه المبادئ أساسا لها ستكابد من الثورات"².

إن إضفاء طابع مثالي على الدستور الإنكليزي كان النتيجة الطبيعية والمشروعة لآراء فولتير الاجتماعية والسياسية المنسجمة كل الانسجام مع هذا الدستور ومن المرجح جدا أن يكون فولتير المتمثل تماما في مستهل حياته الفكرية للعقلية السائدة في وسطه في مطلع القرن الثامن عشر، قد رأى في الملكية شكل الحكم الوحيد الذي يمكن تصوره في فرنسا. ولئن فكر بإصلاحات في تلك الفترة. فقد كان يتصورها قابلة للتحقيق في ظل حكم استبدادي، ولا يذهب إلى أبعد من تصوره عن "العاهل الصالح" بيد أنه كان يتطور سياسيا، أسوة بالطبقة التي كان يمثلها فمنذ مطلع الثلاثينات، راح فولتير ينشر في مؤلفاته فكرة السلطة الملكية المحدودة والتمثيل الشعبي، ويروج للنظام الإنكليزي بصفته نظاما يضمن الحرية السياسية والمدنية، ولا ريب في أن تصوره للملكية الدستورية قد رأى النور تحت تأثير الانطباعات التي حملها في فترة إقامته في إنكلترا.

(1) فولتير - الرسائل الفلسفية م 1 - طبعة لانسون 1937 ص 69 - 90 نقلا عن فولغين، المرجع السابق ص 34.

(2) فولتير - القاموس الفلسفي - مادة الحكم - نقلا عن فولغين ، فلسفة الأنوار ص 35.

لكن على الرغم من تبنيه للمطالب الدستورية، فإن فولتير، المنسجم تماما مع روح وسطه، لم يكن قد توصل بعد إلى التسليم بحتمية الثورة لقد كان يحلم، على الرغم مما علمته إياه تجربة الأحداث في انكلترا بتطور سياسي سلمي في فرنسا، تطور كان بلوغه مرهونا في نظره بنشر الأفكار الجديدة في صفوف ممثلي الحكم الاستبدادي، بتعبير آخر، كان بلوغ هذا التطور مرهونا بإقامة نظام على أساس من "الاستبداد المستنير" وهكذا ظلت فكرة "الملك الصالح"¹ تجتذب عقل فولتير المتوزع بينها وبين تحمسه الفائق للدستور الإنجليزي.

تشغل الأعمال التاريخية مكانة هامة للغاية في ميراث فولتير الأدبي وهذا الضرب من ضروب نشاطه كان يهدف، بلا جدال، إلى خدمة المجتمع في المرتبة الأولى، فالأبحاث التاريخية كانت تشكل بالنسبة إلى فولتير سلاحا من أسلحة النضال الاجتماعي، ونشر الأنوار وفكرة الحرية. ففولتير كان أبعد ما يكون عن المؤرخ غير المنحاز بل يمكننا اعتباره مؤسس علم التاريخ البرجوازي، وعلى وجه التحديد لأن مؤلفاته التاريخية كانت بمثابة سلاح في يد الطبقة المتقدمة في ذلك العصر والداخلية في صراع مع أشكال اجتماعية تجاوزها الزمن، فإنها شكلت خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق فهم سيرورة وتطور المجتمع البشري، وقد كتب بوشكين*² يقول "إذا كانت الأولوية أهلا للتقدير، فلنتذكر أن فولتير كان أول من سلك الطريق الجديدة وحمل مشعل الفلسفة إلى أقبية محفوظات التاريخ المظلمة"³.

فالمصنفات التاريخية ما كانت تطرح مسألة القوى المحركة للتاريخ أو كانت تحل المسألة على الصعيد الديني : فالتاريخ كان إنجازا لخطة إلهية، التاريخ كان من صنع الله، من هذا المنظور كان بوسويه*⁴ Bossuet قد كتب مؤلفه الشهير مقال في تاريخ الكون الذي يعتبر أهم مؤلف تاريخي صدر في القرن السابع عشر، ومن المعروف أن فولتير لم يدحض فكرة الدين المنزل فحسب وإنما أيضا المذهب القائل أن يد الله تتدخل في عمل القوانين الطبيعية، وكان محتما عليه بالتالي أن يرفض التصور اللاهوتي للتاريخ، لقد كان التاريخ من منظوره علما علمانيا خالصا، بدون تدخل القوى الإلهية، كان التاريخ من منظوره من صنع أناس عاديين تحركهم دوافع إنسانية خالصة وبما أن الأحداث لا يمكن أن تعتبر من هذا المنظور مراحل على طريق تحقيق مشروع إلهي، فإن فولتير كثيرا ما تحدث عن التاريخ وكأنه

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 36.

(2) *بوشكين: ألكسندر بوشكين(1799-1837) شاعر روسي وكاتب مسرحي وروائي في الحقبة الرومانسية يعتبر من قبل الكثير مؤسس الأدب الروسي الحديث.

(3) بوشكين-الأعمال الكاملة م 9 ص 33 نقلا عن فولغين- فلسفة الأنوار ص 37.

(4) * بوسويه:(1627-1704): رجل دين وخطيب فرنسي.

تضافر لمجموعة من الظروف العارضة، بيد أن هذه المصادفات ترتبط دوما فيما بينها بعلاقات علمية، وتخضع لنواميس الكون الطبيعي¹.

إن فولتير الداخلى فى صراع مع مذهب الاصطفاء الجنسينى (كان الجنسينيون يدعون بأن الله قد اصطفى صفوة صغيرة من الناس وخصها بالحق فى الخلاص) أورد فى بعض كتاباته السابقة أفكار أو آراء تسمح باعتباره من أنصار حرية الاختبار، غير أنه إنحاز فيما بعد وعلى نحو حازم ومتماسك، إلى جانب مذهب الجبرية، فلا شيء يحصل بلا سبب، ومن يأت بذكر النتائج دون التوقف عند الأسباب فتعريفها يهرف، وإنه لما يدعو إلى الاستغراب فعلا أن يكون فى وسع الإنسان، هذا الحيوان الذى لا يتخطى طوله أقداما خمسا، أن يتصرف وفق هواه وكما يحلو له فى حين تخضع الطبيعة برمتها لقوانين ثابتة لا تتبدل، أنا حر طبعاً عندما أبغى ما أبغيه لكنى لا أبغى ما أبغيه إلى بحسب الضرورة، و إلا لكانت لدى رغبات غير مبررة، وهذا أمر مستحيل، إن القوانين التى تدير العالم غير قابلة للنقد، وكل شيء فى هذا الكون ضرورى استنبط فولتير من جميع هذه الأفكار النتيجة التالية والبالغة الأهمية لفهم التاريخ البشرى، و القائلة بأن كل حدث فى الحاضر يولد من الماضى و يولد المستقبل، وإن الترابط السرمدي للأشياء غير قابل للانقطاع أو التغير و إن الطبيعة برمتها خاضعة لنواميس لا عودة عنها².

فى مؤلفاته التاريخية الأولى، خص فولتير ظهور الرجل العظيم فى لحظة من لحظات التاريخ بمكانه خاصة بين الظروف التى هى من صنع المصادفة، فالرجال العظام كما يؤكد فى كتاباته يعطون تطور البشرية دفعا قويا، و لاسيما إذا كانوا يتربعون سدة السلطة والمسؤولية، لكن منذ صدور كتابه " بحث فى العادات " لم يعد الفيلسوف يعلق تلك الأهمية الفائقة على دور الرجال العظام، فقد ذاب هؤلاء إن جاز التعبير فى التيار العام الذى تخلفه الجماهير تحت ضغط الظروف والأهواء الملازمة للطبيعة البشرية، وهذا التغير فى موقف فولتير من "الإنسان المرسل من العناية الإلهية" جاء منسجما مع تطور نظرتة السياسية، أى مع خيبة أمله فى "الملك الصالح" ومع الجذب المتنامي الذى كانت تمارسه عليه الأفكار الجمهورية³.

إن فولتير يضع المصلحة أحيانا فى مقدمة القوى الفاعلة فى المجتمع لكننا نخطئ إذا أخذنا بهذه الحجة ، لنغزو طابعا ماديا إلى فلسفة التاريخ الفولتيرية ، ففولتر لا يعطينا فى مؤلفاته تفسيراً واحداً للتاريخ، مع أنه ليس بعيداً عن إدراك تداخل شتى جوانب السيرورة التاريخية وتشابكها وهو لا يسعى إلى

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 36.

(2) المرجع السابق ص 38.

(3) المرجع السابق ص 39.

أن يبني عرضه للأحداث في مؤلفاته التاريخية المحضة ، على نظرية المصالح ولئن أولى اهتماما خاصا لحياة المجتمع الاقتصادية ، فإنه لم يحض تطور العقول بقدر أقل من الاهتمام ومن الخطأ الإدعاء أنه كان يرى في الظواهر المادية وحدها، أو على العكس في الظواهر الروحية وحدها، مفتاح فهم السيرورة التاريخية برمتها، لا ريب في أنه كان ميالا إلى اعتبار تقدم الأنوار، تقدم "الرأي" القوة الأساسية المحركة للتاريخ، لكن بدون أن يلح على هذه الفكرة أو يعمل على تطويرها، إن أولية السيرورة التاريخية تظل عنده بوجه الإجمال بلا تفسير، أسوة ببقية الأعمال التاريخية البورجوازية في القرنين التاسع عشر والعشرين¹.

ساهم نضال فولتير ضد الكنيسة في تنمية واحدة من أكثر خصائصه إيجابية بصفته مؤرخا : براعته في ميدان النقد التاريخي فقد كانت روح النقد عند فولتير، هذه الروح المرفهة، الماكرة، الثاقبة، المهدّمة من أكثر جوانب فنه بروزا ولفتا للانتباه، وقد دفعت به الحاجة الماسة إلى تحليل نقدي لأسس المذهب المسيحي إلى الاستعانة بموهبته النقدية في تحليله للمصادر التاريخية وفي صياغة المناهج اللازمة لهذا الهدف، لكن الأسلحة التي كان يستخدمها في نقده للكتب المقدسة، كانت تسعفه أيضا عندما كان يتصدى بالنقد للمصادر التاريخية في مجالات أخرى، ولئن شاخت مناهجه، وتقادمت إلى حد ما، ولئن لم يستخدمها فولتير على الدوام لمنطق متماسك فهي تبقى برغم ذلك كله كسبا هاما للعلم التاريخي².

على التاريخ أن يعتمد فقط على الوقائع التي جرى التحقق منها نهائيا وألا يجري فيها تبديلا أو تحريفا، لكن مهمة المؤرخ لا تقتصر على تحديد هذه الوقائع وتثبيتها فإذا ما تراكمت الوقائع، على نحو فوضوي وغير منسق، في العقل البشري اتبعته وأرهقته بدل أن تساعد على تنميته، والمطلوب من المؤرخ أن يميز بين ما هو مهم وما هو ثانوي، وأن يهمل التفاصيل الصغيرة التي لا مكان لها في المؤلفات التاريخية، بيد أن فولتير أدرك تماما أن مهمة نشر الأنوار التي نذر نفسه لها تقتضي مؤلفات تاريخية من نوع آخر، من نوع عقد العزم على ابتداعه ونحن على بينة من طبيعة الوقائع التي كان يعتبرها ذات أهمية للتاريخ الحقيقي، وكذلك من الدوافع الاجتماعية التي كانت تملي عليه خياره، بيد أن الخيار الحكيم والذكي للوقائع لم يكن بحد ذاته كافيا لتحقيق المهام التي عينها عصر الأنوار للتاريخ فمن المطلوب أيضا تأويل هذه الوقائع تأويلا سليما، على ضوء الفكر الفلسفي، بحيث تتبثق من السديم لوحة متناسقة ومكتملة الملامح³.

(1) المرجع السابق ص 39.

(2) المرجع السابق ص 40.

(3) المرجع السابق ص 41.

وثمة ميزة إيجابية أخرى يتسم بها فكر فولتير التاريخي، ألا وهو نفوره من كل نظرية تفرض من الخارج على البحث التاريخي، ولا شك في أن موقفه هذا مرتبط نفسياً بصراعه ضد الكنيسة المسيحية أفلم يكن التصور اللاهوتي المسيحي في زمانه التصور التاريخي الأكثر سطوة وانتشاراً، والمفروض فرضاً على التاريخ، باعتباره الخلاصة الإلزامية لأطروحات اللاهوتيين؟ من جهة أخرى فإن يقين فولتير بأن الوقائع التاريخية، إذا ما درست وجرى التحقق منها بتمعن وتحرر، توفر بحد ذاتها مادة كافية ووافية لإطلاق التعميمات، وأن التأويل الفلسفي للتاريخ قد لا يكون مثيراً للاهتمام فحسب بل مفيداً أيضاً من المنظور الاجتماعي، هذا اليقين يتحدر دون ريب من التفاؤل الملازم للطبقة التي يمثلها فولتير وكذلك من اقتناعه بأن السيرورة التاريخية لا توالي نفسها في التحليل الأخير إلا في اتجاه مثله العليا¹.

إن الاستنتاجات العامة التي خلص إليها فولتير بعد تحريره للوقائع التاريخية تعكس سطوع الموقع الذي كان يمثلته في الصراع الإيديولوجي في عصره، فالتاريخ سيرورة تحولات دائمة، لا شيء ثابت مستقر. بل كل شيء قابل للتغيير البشر، والعادات والتقاليد، وأشكال الحكم، وهذا التغيير يحصل على يد البشر تحت ضغط الدوافع والحوافز البشرية الطبيعية بدون تدخل عالم الغيب². أخيراً لم يبدع فولتير آراء فلسفية جديدة، لكنه أسهم بقسط وفير للغاية في إشاعة التنوير الفلسفي.

إن فولتير يرفض من جهة، جميع تعاليم الديانات التقليدية في صفات الله، لكونها تفتقر إلى البرهان وهو يرفض من جهة ثانية الإلحاد لكونه يشكل خطراً على النظام الاجتماعي.

يتناول فولتير مسألة حرية الإرادة، الإنسان حرّ لأنه يعي حريته الذاتية، لكننا لا نستطيع التحدث عن حرية الإرادة، لأن الإرادة كالأفكار، مفهوم مجرد، لا ماهية واقعة، إن ما يوجد هو الإنسان المفكر المريد، وهو لا يكون حرّاً إلا حينما يكون قادراً على تنفيذ ما يريد.

وفي فطرية المعرفة يحاول فولتير مزج التجريبية الحسية ليعطي عناصر العقلانية : الأحاسيس هي أصل المعارف جميعاً، لكن هناك معرفة مطلقة، المعرفة المنطقية الرياضية والأخلاقية وهي ذات قيمة بالنسبة لله، تماماً كما للإنسان، فلا توجد إلا حقيقة واحدة.

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 42.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 42.

لعب فولتير دورا هاما في فلسفة الحضارة، وفلسفة التاريخ، وقد انتقد الفلاسفة لمعارضتهم الثقافة (الحضارة) بالطبيعة الإنسانية النقية البريئة، إن الرجوع إلى الحالة البدائية أمر يتناقض مع الطبيعة الإنسانية فالإنسان المتحضر يعيش حياة أكثر تلاؤما وتكيفاً وانسجاماً مع طبيعته منها عند الإنسان البدائي¹.

من أهم فلاسفة عصر التنوير الذين نتعرض لدراسة أفكارهم بعد فولتير هو مونتسكيو الذي شكّل مع بعض المفكرين " نخبة بورجوازية" يلتقي أعضاؤها على اختلاف مشاربهم لنشر التنوير.

مونتسكيو Charles-Louis Descodat المعروف باسم مونتسكيو

(بالفرنسية Montesquieu)

كان مونتسكيو يعد بلا مراء المفكر السياسي الأكثر هيبة ونفوذا في دوائر المعارضة البورجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا، ويعتبره الفكر الدستوري البرجوازي الفرنسي مؤسسه، وبالفعل لعب كتاب مونتسكيو روح الشرائع² دورا بالغ الأهمية في نشر الأفكار الدستورية المعتدلة والترويج لها في أوساط الفرنسيين.

كان شارل دوسوكوندا، بارون دولا بريد ودو مونتسكيو (1689-1755) سليل أسرة غنية ونافذة من جنوب فرنسا، أسرة تنتمي إلى طبقة النبلاء البرلمانية، وما إن بلغ السابعة والعشرين حتى كان قد أصبح رئيس برلمان بوردو، إلا أنه تخلى عن هذا المنصب بعد عشرة أعوام، وقد قام يومئذ بجولة طويلة، استغرقت أعواما ثلاثة، زار خلالها إيطاليا والنمسا والمجر وسويسرا، والبلدان الواطئة وانكلترا، وحين كان لا يزال يتزأس برلمان بوردو، كان يشغل أوقات فراغه بالأبحاث العلمية، وقد دفعه فضوله إلى المعرفة إلى دراسة الفيزياء، والفلسفة الأخلاقية والتاريخ وقد أبدى خلال رحلاته، عن اهتمام فائق برصد جميع الوقائع التي تميز الحياة الاجتماعية والسياسية في الدول المعاصرة، وبعد أوبته إلى فرنسا تنقل بين قصره في لابريد تارة وباريس طورا، وقد ثابر بدأب على مباحثه العلمية والأدبية، دون أن يهمل أملاكه ويحرم نفسه من متع الحياة الاجتماعية³.

(1) فيصل عباس- موسوعة الفلاسفة - فيصل عباس دار الفكر العربي بيروت ط6 1999 ص 114.

(2)* روح الشرائع : كتاب روح القوانين هو بحث في النظرية السياسية، نشره للمرة الأولى الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو 1748 بمساعدة الكاتبة كلودين دي تيسين، نشر الكتاب في الأصل بشكل جزئي دون الإشارة لمؤلفه وذلك لأن أعمال مونتسكيو كانت تخضع للرقابة.

(3) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 46.

إن إرث مونتسكيو الأدبي متنوع للغاية في عام 1721 أصدر الرسائل الفارسية التي اختلط فيها النقد الجارح والجريء لعادات العصر والكنيسة والحكم بلوحات مستقاة من الحياة في سراي اصفهان. وبروايات عجيبة تتسم بنزعتها التثقيفية حيناً وبطابعها العابث الهازل حيناً آخر وبعد الرسائل الفارسية صدر في العشرينات أيضاً **معبد جنيد** المتميز بخفته الفائقة، ورحلة إلى بافوس وبعد سبعة أعوام أصدر الكاتب تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم، وهو عمل تاريخي عظيم وأخيراً أصدر مونتسكيو في عام 1728 رائعته الشهيرة روح الشرائع التي تشكل إلى حد ما خلاصة أبحاث سنوات عدة وحصيلة تأملاته التاريخية والسياسية.

تتميز الرسائل الفارسية، بين كتابات مونتسكيو السابقة لها بأهمية خاصة من منظور تاريخ الأفكار الاجتماعية والسياسية، وتشكو أحياناً الأفكار السياسية، التي يعبر عنها مونتسكيو في هذا الكتاب من قلة الوضوح، وكثيراً ما يتفق أن تتناقض ملاحظاته بصدد الأحداث التاريخية. وهذا التناقض لا يجد دوماً ما يبرره، ولو شكلياً في تباين هويات كاتب هذه الرسائل. وقد طرح مونتسكيو مشكلة الدولة والمجتمع في صورتها العامة في الرسائل التي تدور حول سكان المغارات والكهوف أي من يسميهم "التروغلوديين"¹.*

وقد وضح مونتسكيو من خلال قصة هذا الشعب الخيالي، أن البشر المحرومين كلياً من الفضائل المدنية، والذين يجهلون كل شيء عن مبادئ العدل والإنصاف يعجزون عن العيش معاً، وهذا الشعب الذي مزقته التناقضات والذي استعبدته الأهواء الفردية والدوافع الأنانية، محكوم عليه بالهلاك المحتوم وهكذا انقرض التروغلوديين، الأشرار الذين أقام مونتسكيو معارضة بينهم وبين التروغلوديين الصالحين، الذين لا يعرفون الأنانية وغيرة الملكية والذين تربطهم فيما بينهم أواصر التضامن البشري. إن التروغلوديين الصالحين يجهلون سلطة الدولة ولا يحتاجون إليها أساساً. إذ أن النظام في بلادهم لا تضمنه القوانين، وإنما فضائل الناس الاجتماعية، وطبيعة الإنسان تحتم عليه، بحسب مونتسكيو، أن يعيش مع أقرانه، والإنسان منذ لحظة مجيئه إلى هذا العالم كائن اجتماعي، واندحار الفضائل الاجتماعية، وانتصار الغرور والجشع هما اللذان تمخضا عن ولادة الملكية عند التروغلوديين².

(1) مونتسكيو - الرسائل الفارسية (الرسائل 11 - 12) طبعة 1954 نقلاً عن فولغين فلسفة الأنوار ص 45.

*التروغلوديين : هو الصالحين الذين لا يعرفون الأنانية وغيرة الملكية فهم لا يحتاجون إلى الدولة أساساً.

(2) مونتسكيو - الرسالة 14 - نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق 46.

تتفرد هذه اليوطوبيا الفوضوية النزعة بمكانة خاصة بين تأملات مونتسكيو السياسية التي نجدها مبعثرة هنا وهناك في الرسائل الفارسية، ففي قصة التروغلوديين يفصل فكرتين حتى نتائجها المنطقية الأخيرة :

الاعتراف بالأخلاق الاجتماعية كشرط أكثر أهمية لازدهار الشعوب من المؤسسات السياسية، وبالحرية كأسمى ثروة في الوجود الإنساني¹.

لا يخفي مونتسكيو إعجابه بالنظام السياسي الإنكليزي، فشعوب أوروبا كما يقول لا تخضع بقدر متماثل لملوكها وعواهلها، فالإنكليز على سبيل المثال لا يدعون لملكهم فرصة لتوطيد سلطته، ويضيف قائلاً " أن ثمة قيذا واحدا في نظر الإنكليز، قادر على ربط البشر إلى بعضهم بعضا، المنافع التي يتبادلونها فإذا ما اضطهد عاهل رعاياه بدلا من أن يسعدهم، لم يعد لهؤلاء مبرر لطاعته وحقت لهم العودة إلى حريتهم الطبيعية، فالإنكليز كما يروي عنهم مونتسكيو يرفض الاعتراف بشرعية سلطة لا تعرف لنفسها حدود، وهو يحدثنا بتعاطف مماثل، عن الإغراق القدامى الذين دفعهم حبهم للحرية إلى التطويح بالطغاة وإلى إقامة النظام الجمهوري²."

يصعب على قارئ الرسائل الفارسية تحديد شكل الحكم الذي يحظى بإيثار المؤلف : هل هو من أنصار الملكية التي تعتمد القوانين أساسا لها؟ أما عن أنصار الملكية التي يحد التمثيل الشعبي من صلاحياتها، أم من أنصار الجمهورية؟ لكن ثمة أمرا واضحا وأكد بالمقابل : فهذا الكتاب مشبع من أوله إلى آخره، بكراهية الاستبداد، إن مفهوم الحرية هو معياره الأساسي في تقييمه للعلاقات السياسية، فهو يدعو إلى الحرية الحلوة المطابقة للعقل وللإنسانية وللطبيعة.

يقف مونتسكيو موقفا ابالياوريبيا من الدين المسيحي وعقائده فمونتسكيو لم يوجه هجاءه ونقده الجارح إلى جوهر المذهب المسيحي بقدر ما وجهه إلى عيوب الكنيسة الطقوس والشعائر : اكتناز الثروات المادية من قبل الباباوات، الاتجار ببراءات الغفران، قسوة محاكم التفتيش جشع الإكليروس وريائه ويصف مونتسكيو البابا بضم بال، يحرق له البخور بحكم العادة ويسخر من ادعاء البابوات الباطل بقيادتهم المعصومة عن الخطأ للعالم المسيحي ، فما يميز الإنسان المتدين حقا في نظره هو تقيده بقوانين

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 47.

(2) المرجع السابق ص 48.

المجتمع وقيامه بواجباته الإنسانية وإقدامه على أعمال البر والإحسان وليس تقيده بطقوس يجهل كل شيء عن معناها وعن سبب اختيارها دون الآلاف من أمثالها¹.

يثير مونتسكيو مسألة التسامح الديني وإنما من منظور مصالح الدولة في المقام الأول، فمن شأن تعدد الأديان في رأيه أن يعود بالفائدة على الحكم، فالتنافس فيما بينها يحث المؤمنين بها على التقيد بتقيداً صارماً بالقوانين المفيدة للمجتمع.

يعلن مونتسكيو في مقدمة روح الشرائع إن الهدف الذي وضعه لنفسه ليس توجيه النقد اللاذع للأنظمة القائمة لدى مختلف الأقوام، وإنما شرحها وتفسيرها فعلى الرغم من التنوع الكبير للمؤسسات الاجتماعية، فإن ظهورها ليس عرضياً ولا اعتباطياً فكل ما يتحرك في هذا العالم يخضع لقوانين ثابتة لا تتغير، فالقوانين كما يقول مونتسكيو : "هي العلاقات الإلزامية المنبثقة عن طبيعة الأشياء"².

والواقع أن مونتسكيو يصوغ فكرة وجود قوانين عامة، تتحكم بظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية على حد سواء بوضوح ودقة لم يعهدها القرن الثامن عشر ولا ريب في أن مونتسكيو قد تخطى عصره وتجاوزه عندما تطلع إلى تحديد القوانين التي تسوس الحياة الاجتماعية وتسيرها، لكنه لم يعرف مع ذلك كيف يطبق، على نحو منطقي متماسك، تصوره للقوانين كعلاقات قائمة وثابتة فتحت تأثير نظرية الحق الطبيعي، السائدة في عصره، أضفى على القانون الاجتماعي، لا طابع الإلزامية فحسب وإنما أيضاً الطابع المعياري للحق الطبيعي فالبشر كما يقول يستنون لأنفسهم قوانين، لكن لديهم أيضاً قوانين أخرى غير منبثقة عنهم، قوانين الطبيعة السابقة لسن القوانين الوضعية، ويسوق كمثال على ذلك العلاقات المنصفة التي وجدت في رأيه قبل أن تقرّها القوانين وتكرسها³.

إن البشر بخروجهم عن الحالة الطبيعية يتخلون، كما يقول مونتسكيو عن استقلالهم الطبيعي ليعيشوا تحت سلطان القوانين السياسية يتخلون عن متاعية الثروات الطبيعية ليعيشوا تحت سلطة القوانين المدنية، أي قوانين الملكية الخاصة، وتتبنّى هذه القوانين عن العقل "إن القانون إجمالاً هو العقل البشري" لأنه يحكم شعوب الأرض قاطبة، وليست قوانين أمة من الأمم إلا حالات خاصة لتطبيق هذا العقل

(1) المرجع السابق ص 48.

(2) المرجع السابق ص 49.

(3) مونتسكيو - الأعمال الكاملة م 3 - ص 91 نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 50.

البشري، غير أن شروط حياة الأمم وطابعها المميز تختلف وتتباين من هنا كان ذلك التنوع في القوانين وفي أشكال الحكم ونادرا ما تكون قوانين أمة بعينها مناسبة لأمة أخرى¹.

يولي مونتسكيو المناخ أهمية خاصة "إن صح ما يقال من أن صفات العقل وأهواء القلب تختلف باختلاف المناخات، تحتم أن تكون القوانين متناسبة مع تباين هذه الأهواء وهذه الصفات"².

فالمناخ البارد يولد رجالا يتميزون بالقوة والرجولة، في حين أن المناخ الحار يولد رجالا ضعاف البنية وجبناء فلا عجب بالتالي كما يقول مونتسكيو إن كان جبن الأقوام المناخات الحارة قد حكم عليها بأن تكون مستعبدة في معظم الأحيان، في حين أن شجاعة أقوام المناخات الباردة ورجولتها قد أتاحا لها الحفاظ على حريتها تخضع العبودية السياسية هي الأخرى لطبيعة المناخ، أسوة بالعبودية المدنية والمنزلية، فعن المناخ ينجم نظام تعدد الزوجات واستعباد النساء، والأنظمة المستعبدة في بعض الأقطار، والحرية والزواج الأحادي والأنظمة الجمهورية في بعضها الآخر، وبالمناخ ترتبط الأفكار الدينية أيضا، فالدين اللذين لا يتلاءم مع مناخ بلد من البلدان لن يعرف رواجاً طويلاً الأمد فيه وتنشأ عن المناخ في كل مصر من الأمصار حاجات مختلفة، واختلاف هذه الحاجات يتسبب في تباين أنماط الحياة، التي تحتم بدورها تباين القوانين من دولة إلى أخرى. فليس من سلطان أقوى من سلطان المناخ كما يعلن مونتسكيو، وهو يلح على أهمية المناخ إلحاحاً شديداً³.

يميز مونتسكيو ثلاثة أشكال رئيسية للحكم : **الجمهوري والملكي والاستبدادي** فالجمهورية تكون ديمقراطية عندما يكون الحكم في يد الشعب، وأرستقراطية عندما يكون في قبضة فئة محدودة أما الصفة المميزة للملكية فتكمن في ممارسة السلطة من قبل شخص واحد وإنما بمقتضى قوانين ثابتة وقائمة في ظل الدولة الاستبدادية أخيراً يمارس الحكم من قبل فرد واحد لكن بلا قوانين ولا قواعد، بحسب إرادته ونزواته فقط⁴.

فإن كان مونتسكيو من معارضي النظام الاستبدادي، فهذا أمر واضح لا يقبل الشك ويرى أن الخطر الأعظم الذي يتهدد الملكية أو الجمهورية هو السقوط في الاستبداد فقد كتب مونتسكيو بهذا الصدد يقول : "عندما يبكي المتوحشون في لوزيانا الحصول على ثمرة يقطعون الشجرة من أرومتها ويقطفون

(1) الأعمال الكاملة م 3 ص 99 نقلا عن فولغين فلسفة الأنوار ص 51.

(2) روح القوانين مونتسكيو - المرجع السابق ص

(3) فولغين - فلسفة الأنوار ص 52.

(4) مونتسكيو - روح الشرائع ترجمة عادل زعيتر القاهرة اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية 1953 ص

الثمرة. ذلك هو الحكم الاستبدادي" ومما يزيد من رهبة هذا الحكم أن قدرته وقوته المدمرة لا حدود لهما فلا أخلاق ولا المناخات تستطيع أن تقف في وجه الاستبداد. أما موقف مونتسكيو من الحكم الجمهوري والملكي فهو أكثر تعقيدا فلكي يميز بينهما وبين النظام الاستبدادي يسمي كلتهما "حكما معتدلا" والاعتدال صفة إيجابية في نظره كما نعرف فهو يجد في الحكمين بعض السمات التي تستحق التأييد والتقدير والانتقال من الأول إلى الثاني أو من الثاني إلى الأول، لا يهدد الدولة بأي خطر¹.

إن الحرية السياسية لا تعني على الإطلاق، من منظور مونتسكيو حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية. ففي مجتمع تحكمه القوانين، تعني الحرية حق فعل كل ما تبيحه هذه القوانين، فلو أبيح لكل مواطن أن ينتهك القوانين ويتجاوزها لما بقيت هناك حرية، لأن جميع المواطنين سيبيحون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم، ولا تتوفر الحرية السياسية إلا حين لا تتقضا تجاوزات السلطة، وكي لا تتخطى السلطة حدودها، لا بد أن ترتب الأمور بحيث تكون السلطة كابحا للسلطة².

ففي كل دولة توجد ثلاثة أنواع من السلطة كما يقول مونتسكيو : السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية وعندما تدمج السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية تنعدم الحرية، لأن الشخص أو المؤسسة اللذين يتقلدان مثل هذه السلطة المزدوجة، قد يسنان قوانين جائرة ويعملان على تطبيقها بالأساليب العسفية والاستبدادية كذلك لن تكون هناك حرية إذا ما دمجت واحدة من هاتين السلطتين مع السلطة القضائية. فعندما يكون القاضي هو المرشح أيضا، تصبح الطريق المؤدية إلى الاستبداد والعسف سالكة ولن يبقى للحرية من أثر إذا ما اجتمعت هذه السلطات الثلاث في شخص واحد وتلك هي السمة المميزة للحكم الاستبدادي³.

أعجب مونتسكيو بالنظام الرماني وبعده بالنظام الدستوري الإنجليزي ويدعو للاعتماد عليهما كأساس لقيام حكم دستوري يهدف إلى تحقيق العدالة والحرية في فرنسا ويعتبر الحكم بمقتضى القوانين لب الموضوع لأن واجب الحكومة هو ضمان الحرية وحقوق الأفراد وتوطيد الثقة بينهم وبين دولتهم، وهذا الضمان يأتي عن طريق القانون وليس من الأفراد الذين يحكمون ويقررون حسب أهوائهم الشخصية وللمحافظة على حرية الأفراد التي هي أساسية يجب أن تكون سلطة الحكومة محدودة وتتمثل هذه الحدود في وجود ثلاث هيئات سياسية تقوم بدورها المخول لها وهي⁴ :

(1) المرجع السابق ص 57.

(2) مونتسكيو - الأعمال الكاملة ص 4 - (نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 62.

(3) مونتسكيو - الأعمال الكاملة ص 7 - 8

(4) راجع نور الدين جاروش - تاريخ الفكر السياسي شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ص 337.

1. سلطة تشريعية تكمن مهمتها الأساسية في تحضير وسن القوانين وتعديلها أو إلغائها.
2. سلطة تنفيذية ومهمتها العمل والإشراف على تحقيق الأمن والدفاع عن البلد واستقبال البعثات الدبلوماسية.
3. سلطة قضائية وتكمن مهمتها في فض النزاعات وإقامة العدل بين الأفراد ومعاقبة مرتكبي الجرائم وحل الخلافات.

إن فكرة مونتسكيو التي تدعو إلى الفصل بين السلطات والتي أعطته شهرة عالمية تتمثل في أن لا تجتمع هذه السلطات في يد واحدة وبالتالي فهو يدعو إلى المشاركة في السيادة بين القوى السياسية الثلاثة، وأيضا القوى الاجتماعية الثلاثة الملك والشعب والأرستقراطية ونستخلص من هذا أنه هناك نوع من التطابق بين الأفكار الدستورية والأفكار الاجتماعية¹.

أما ملاحظات مونتسكيو حول الدين فهي ذات طابع خاص، فالدين بحد ذاته لا يثير اهتمامه على الإطلاق وهو لا ينظر إليه بعين الاهتمام إلا بوصفه عاملا اجتماعيا، مفيدا أو مضرا، أسوة بالسياسة أو بالتجارة وينتمي مونتسكيو إلى تلك الفئة من الناس التي لا تعتق الدين السائد إلا من قبيل اللامبالاة على حد تعبيره، وكل تجديد في المضمار الديني خطير وغير مجد في رأيه، لكن من الضروري بالمقابل التحلي بأكبر قدر من التسامح إزاء الديانات القائمة في دولة من الدول.

حتى مسألة وجود الله لا يطرحها مونتسكيو إلا من منظور دلالتها الاجتماعية فهو لا يعير البراهين الفلسفية عن وجود الله بالا ويعني نظير ما يفعل فولتير عن إيمانه العميق بأن فكرة الله لا غنى عنها للحفاظ على النظام وأن الإيمان بالله مفيد².

إن الأصل الاجتماعي والمغزى الاجتماعي لنظرية مونتسكيو السياسية واضحان للغاية، فقد كان مونتسكيو دون أدنى ريب نصيرا راسخ الاقتناع للحريات البرجوازية، وعندما نادى بالتسامح وبحرية الكلام والصحافة وبالتمثيل الشعبي المحدود، كان يعدد في الواقع المبادئ الجوهرية "للنظام الشرعي" البرجوازي كذلك فإن موقفه من الدين قريب للغاية من الحل المنفعي للمسألة الدينية المطابق للعقلية البرجوازية في القرن الثامن عشر³.

(1) راجع نور الدين جاروش - تاريخ الفكر السياسي المرجع السابق ص 338.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 68.

(3) السابق المرجع السابق ص 69.

لقد كان بعض الفلاسفة أكثر تطرفاً في الدعوة إلى الإصلاح والتغير، فلم يفكر كوندياك*¹ الذي ظل ملتزماً بتعاليم الكنيسة وظلت السيكولوجيا التي قال بها تدرس لفترة طويلة في المدارس العامة بفرنسا، في الإطاحة بمؤسسات بلده عن طريق كتابه "رسالة في الإحساسات" الذي قام فيه بتطوير كبير لسيكولوجيا لوك التجريبية. فالذهن في استقباله للإحساسات يكون متقلبا تماما. وإذا كان أول إحساس نتلقاه هو رائحة الورد، تكون النفس في هذه اللحظة هي رائحة الورد وليست شيئا آخر، وإذا خبرنا إحساسين في نفس الوقت، تنشأ مقارنة وحكما بينهما، وبدلاً من أن يفترض مع لوك عددا معقولا من ملكات فطرية، فإن كوندياك ينظر إلى العمليات الفكرية العليا على أنها تحولات لإحساسات في مجرى تجربة أبعد وينشأ الامتداد والمعرفة المفترضة بالعالم الخارجي التي تركز عليه من إحساس اللمس – وتبني نظرية باركلي في الإبصار، ويؤمن كوندياك فيما يبدو، بوجود النفس بمعزل عن الجسم، غير أننا لا نعرف شيئا عن جوهرها، ونعرف فقط إحساساتها².

ديدرو Diderot والموسوعة

يعود الفضل الأول في إنشاء الموسوعة إلى دينيس ديدرو (1713-1764) أكبر فيلسوف وأعظم مفكر مادي فرنسي في القرن الثامن عشر. ولد ديدرو من أسرة برجوازية صغيرة وكان والده يود أن يجعل منه كاهنا، لذلك أدخله إلى معهد الآباء اليسوعيين ليحصل على التنشئة اللازمة، وبعد أن أنهى دراسته اضطر ديدرو الشاب، لتأمين سبل عيشه، إلى إعطاء بعض الدروس والقيام ببعض الترجمات أسوة بأمثاله المثقفين – الكادحين في ذلك العصر وكان في الوقت نفسه يتابع بعناد تحصيله العلمي – معمقا معرفته باللغات، وبالعلوم الطبيعية والفلسفة، متحررا بالتدريج من الأحكام المسبقة والأفكار التقليدية التي كانت قد زرعت في فكره في المعهد. وقد نشر ديدرو مؤلفاته الأولى خلال الأربعينات وقد كشفت هذه المؤلفات عن أصالة رؤى كاتبها الفلسفة³.

إن المفهوم الجوهري للنظرية الاجتماعية والسياسية عند ديدرو وعند رفاقه من كتاب الموسوعة الذين كانوا يشاطرونه أفكاره، هو طبيعة الإنسان وكانت الموسوعة تفسر كلمة الطبيعة وفق معناها النمطي المرتبط بالفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر. فعلى الرغم من ضلال الفكر البشري وزيفه، وعلى الرغم من امساخ عواطف الإنسان وانحراف إرادته، يظل في الإمكان دوما الإمساك بماهيته

(1) * كوندياك : (1714-1780) هو فيلسوف فرنسي من فلاسفة عصر التنوير وعالم معرفي فرنسي بحث في ميادين علم النفس وفلسفة العقل.

(2) تاريخ الفلسفة الحديثة – وليم كلي رايت ص 235.

(3) فولغين – فلسفة الأنوار – المرجع السابق ص 101.

"الطبيعية" وإدراك حاجاته وميوله الطبيعية، وهذا الجوهر الطبيعي "الحقيقي" للإنسان يقتزن لدى الإنسان الاجتماعي بسمات ناجمة عن تطوره التاريخي بسمات اكتسبها الكائن البشري عن طريق العلاقات الاجتماعية وبحكم مسيرة التاريخ، وما يتسم به الإنسان من صفات عامة، طبيعية السابقة لمرحلة وضع القوانين المكتوبة، يظل قائما خلال المراحل اللاحقة من تاريخ المجتمع، لأن تكوين الإنسان يبقى ثابتا لا يتبدل¹.

وقد أكد ديدرو من بعد شيشيرون²، أن الإنسان الطبيعي ليس من اختراع العقل البشري، وأنه انعكاس للعقل السرمدي الذي يدير الكون ويسيره فالطبيعة هي وحدها التي ترشد الإنسان إلى النجم الذي سيسدد خطاه في الحياة، وعلى أساس هذا الفهم للطبيعة يمكن أن تستخلص عن طريق الاستنباط والاستنتاج، المبادئ الأساسية للحياة في المجتمع التي يطلق عليها ديدرو، أسوة بغيره من مفكري عصره، اسم "القوانين الطبيعية" أو "الحق الطبيعي"، "إن الطبيعة هي التي تسن جميع القوانين الصالحة أما المشترك فهو الذي يعلنها ويعممها"، والناموس الأعظم هو ناموس الطبيعة الذي نقشت مبادئه في قراره كل وجدان³.

ويستشهد ديدرو بهذه المناسبة، بأقوال بولس⁴ الرسول الذي قال في رسالته إلى أهل روما أن الوثنيين لا قانون لهم، ولكن الطبيعة تقوم مقامه، وأن القانون مدون في قلوبهم، والمفروض بالقانون الطبيعي السرمدي، الثابت أن يفهم أفعالنا ويعين لها وجهتها وهكذا يبدو مفهوم القانون الطبيعي عند ديدرو ذا صلة بالقانون الأخلاقي ويعلن ديدرو بداهة هذا القانون بالنسبة إلى الجميع، فما من إنسان، ينوره عقل، بقادر على تجاهل الحق الطبيعي⁵.

"إن الإرادات الفردية موضع شبهة وريبة، فقد تكون صالحة، وقد تكون شريرة، أما الإرادة العامة فهي صالحة على الدوام، فهي لم تضلل أحدا في الماضي ولن تضلل أحدا في المستقبل" الإرادة العامة هي وحدها إذن المدعوة إلى إقرار حدود واجب الإنسان، والمواطن، ورب الأسرة، وتتأتى كرامة الجنس

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 102.

(2) شيشيرون: ماركوس توليوس سيسرو Cicero الكاتب الروماني وخطيب روما المميز ولد سنة 106 ق م توفي 43 ق م.

(3) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 102.

(4) بولس الرسول: بولس الطراسوسي ويعرف عند المسيحيين بأنه بولس الرسول أو القديس بولس هو أحد قادة الجيل المسيحي الأول وينظر إليه البعض على أنه ثاني أهم شخصية في تاريخ المسيحية بعد يسوع نفسه.

(5) المرجع السابق ص 103.

البشري من توافق سعادة الفرد مع مصلحة المجموع. "إن هذا التوافق بينك وبين المجموع، وبين المجموع وبينك" هو الذي يميز الفرد ككائن بشري، وما إن يغفل الإنسان عن ذلك حتى يهتز ويترنح في رصده مفهوم الخير والعدل والإنسانية والفضيلة، إن الفرد الذي لا يصغي إلا إلى صوت مشيئته الخاصة عدو للجنس البشري، فانصياع الفرد للمشيئة العامة هو المبدأ الذي يشد الناس إلى بعضهم بعضا في حضن المجتمع¹.

يطلق مفكرو القرن الثامن عشر في العادة اسم **الحالة الطبيعية** على الحالة التي تعيش فيها البشرية حينما لا تأتمر إلا بطبيعتها الخاصة، إنها ضرب من التجريد أسوة بالإنسان الطبيعي، بيد أنه تجريد يهدف إلى تحديد السمة المميزة لحقبة معينة من تاريخ البشرية، الحقبة التي سبقت ظهور الدولة ونجد في الموسوعة مقاطع عديدة تقرظ العادات البدائية، وبراءة البشر الذين يعيشون في الحالة الطبيعية، وتقيم تعارضا بين الفصائل التي فطر عليها الإنسان الطبيعي وبين الرذائل الملازمة للمجتمعات المتحضرة، وفي المادة التي تحمل عنوان "الملوك" يقول ديدرو إن البشر كانوا يجهلون سلطة الدولة عندما كانوا لا يزالون في الحالة الطبيعية، وإنهم كانوا متساوين جميعا في ذلك الطور². كما أنهم كانوا يدركون معنى العدل والظلم بدون أن يلجؤوا إلى أساليب العنف في علاقاتهم، وقد كتب ديدرو بهذا الصدد يقول : "يبدو لي أنه لو تسلق متوحش شجرة، وقطف ثمارها، ثم جاء إنسان متوحش آخر فاستولى على الثمار، وبالتالي على حصيلة جهد الأول فإنه سيلوذ بالفرار ومعه غنيمته، كاشفا بفراره هذا عن إدراكه للظلم والإجحاف، وذلك حتى قبل أن يكون هنالك أي عقد اجتماعي ... وأنه سيطلق على نفسه في سره الاسم المشين الذي نستخدمه في المجتمع كما يبدو لي أن المسلوب (...) سيعي بدوره الغبن الذي نزل به" ويخلص ديدرو إلى القول أن المتوحشين الاثنين قد اتبعا دونما أي اتفاق بينهما القانون البدائي للسلوك الذي سيتولى القانون الوضعي فيما بعد شرحه وتبريره، وتكريسه³.

في تنمة **لرحلة بوغنفييل***⁴ يقدم لما ديدرو مثالا توضيحيا جميلا على نظرية الحالة الطبيعية، فالمحور الذي تدور عليه هذه القصة وصف حياة وتقاليد أهالي **تاهايتي** التي تحولت إلى ضرب من اليوطوبيا في القرن الثامن عشر، يقول ديدرو : "إن التاهيتي ذو صلة بنشأة العالم، أما الأوربي فبشيخوخته" والمسافة التي تفضلنا عنه أطول بكثير من المسافة التي تفصل الطفل عن الرجل المسن،

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 103.

(2) ديدرو - الموسوعة م 15 "الملوك" نقلا عن فلسفة الأنوار، فولغين ص 105.

(3) فلسفة الأنوار - فولغين - المرجع السابق ص 105.

(4) * بوغنفييل: (1729-1811) : باريس فرنسا، لويس أنطوان دو بوغنفييل هو ملاح ومكتشف فرنسي قاد أول بعثة فرنسية أبحرت حول العالم سميت على اسمه جزيرة بوغنفل.

وتتميز حياته بالبساطة، خلافا لحياة الأوربيين البالغة التعقيد. والإنسان البدائي كائن يتسم بالبراءة وبالوداعة، مادام لا يتهدهه شيء وقد ينزع إلى القسوة أحيانا، إذا ما اضطر إلى الدفاع عن نفسه ضد الحيوانات المفترسة والشعور الأكثر تأصلا لديه هو الشعور بالحرية، إن التاهتين كما يقول ديدرو لا يستطيعون أن يفهموا عاداتنا، وقوانيننا التي لا يرون فيها سوى انتهاك للحرية، وبما أنهم يرصدون قوانين الطبيعة عن كتب، فإنهم أقرب إلى التشريع الصالح من أي شعب متحضر، ويقول ديدرو أن الحالة الطبيعية الخشنة والمتوحشة وفوضى الطبيعة، أعلى مرتبة من الحضارة : "هل تريدون الإنسان سعيدا وحرًا؟ لا تستدخلوا في شؤونه إذن" قبل قدوم الأوربيين كان مفهوم الملكية لدى التاهتين محدودا للغاية، الواقع إن كل ما في الجزيرة كان ملكا لكل من في الجزيرة، وكانت جميع الأعمال تتجز على نحو الأساسيين التاليين احترام الصالح العام ومصلحة كل فرد من أفرادها وذلك في إطار من الحرية المطلقة في العلاقات الجنسية، وكان المجتمع يتكفل بإعالة الشيوخ والأطفال، مخصصا سدس مدخوله لهذا الغرض، لكن مع مجيء الأوربيين قضى كل هذه العادات الصالحة وحكم عليها بالفساد والانحطاط¹ يبلغ ديدرو، في قصته الخيالية، ذروة البلاغة والقدرة على التأثير وتحريك العواطف، ولا سيما عندما يمتدح العادات البدائية في الحالة الطبيعية ويشيد بها ويتهم ممثلي "الحضارة" على لسان حكيم الجزيرة العجوز الذي لا يبادر إلى الكلام فيما كان بوغنفييل يستعد للرحيل ففيما كان بوغنفييل يهم بمغادرة الجزيرة، وأهل تاهيتي يعانقون رفاقه مودعين تقدم العجوز الذي طالما تجنب الملاح وارتاب في نيّاته وتفوه بهذه الكلمات التي أثارت البلبلة في صفوف الحضور :

"ابكوا أيها التاهيتيون المساكين، ابكوا، وإنما على قدوم هؤلاء الرجال الجشعين والأشرار، لا على رحيلهم، فسوف يأتي يوم تعرفونهم فيه على نحو أفضل ذات يوم سيعودون ليقيدوكم بالأغلال، وليذبوكم أو ليخضعوكم لأهوائهم الشاذة ولرذائلهم، ذات يوم ستصبحون في إمرتهم ولن ينوبكم منهم سوى الفساد والدناءة والتعاسة ... يا أيها التاهيتيون يا أصدقائي هنالك وسيلة تسمح لكم بالإفلات من قبضة هذا المستقبل المشؤوم، لكنني أفضل الموت ألف مرة على أن أنصحكم بها، فليبتعدوا عنا وليبقوا على قيد الحياة"².

ويضيف العجوز موجهها كلامه إلى بوغنفييل هذه المرة : "وأنت يا رئيس هؤلاء اللصوص، أبعد سفينتك بسرعة عن شاطئنا، فنحن أبرياء وسعداء وأنت لا تملك إلا أن تتال من سعادتنا، نحن نهتدي بهدي غريزة الطبيعة الطاهرة، وأنت حاولت أن تمحو طابعها من أنفسنا، هنا الكل ملك للكل وأنت علمتنا

(1) فلسفة الأنوار - فولغين - المرجع السابق ص 106.

(2) المرجع السابق ص 106.

أن نميز بين ما هو لك وما هو لي ... نحن أحرار وها أنت تغرس في أرضنا عنوان عبوديتنا المقبلة، أنت الذي تجيد لغة هؤلاء القوم، قل لنا جميعا ماذا كتبوا على هذه الصفيحة المعدنية : هذا البلد لنا، أهذا البلد لك؟ ولماذا؟ فلوحظ تاهيتي ذات يوم على شواطئكم ونقش على حجر من حجاركم أو على قشرة شجرة من أشجاركم "هذا البلد ملك لسكان تاهيتي" فماذا سيكون شعورك؟ صحيح أنك الأقوى ولكن ما هم ذلك؟ فأنت لست عبدا، ولا ريب في أنك تفضل الموت على حياة العبودية ومع ذلك جئت لتستعبدنا فهل تعتقد أن التاهيتي لا يعرف كيف يزود عن حريته وكيف يموت من أجلها؟ فهذا التاهيتي الذي تود الاستيلاء عليه وكأنه بهيمة هو أخوك، فكلاهما ابن الطبيعة، فأى حق لك عليه وليس له عليك¹.

" لقد احترمنا صورتنا في شخصك، فدع لنا عاداتنا وتقاليدنا أنها أكثر حكمة ونزاهة من عاداتك وتقاليدك، ولسنا على استعداد لنبادل ما تسميه جهلنا بأنوارك التي لا جدوى منها، فكل ما هو ضروري وصالح لنا، هو في متناولنا، فهل ترانا نستحق الإزدراء والاحتقار لأننا لم نعرف كيف نخلق لأنفسنا حاجات لا طائل فيها؟ عد إلى بلادك وافعل ما تشاء وعذب نفسك قدر ما تريد، دعنا نحن لراحتنا وطمأنينتنا لا تصدع رؤوسنا لا بحاجاتك المصطنعة ولا بفضائلك الوهمية"².

"إن نساءنا وبناتنا مشاع لنا، إلى عهد قريب كانت التاهيتية الشابة تستسلم بفرح لعناق التاهيتي الشاب، كانت تنتظر بفراغ صبر لحظة إقدام أمها على نزع حجابها عنها والكشف عن صدرها، كانت تتقبل بلا خوف وبلا خجل، وبحضورنا نحن، وسط حلقة من التاهيتيين الأبرياء، وعلى أنغام الناي وإيقاع الرقص، مداعبات الشاب الذي اختاره قلبها وصوت غرائزها الخفي فأى شعور أشرف وأعظم تراك تستطيع أن تضعه مكان الشعور الذي أوحينا لهم به والذي تنبض به عروقهم؟ إنهم يدركون أن ساعة إغناء الأمة والأسرة مواطن جديد قد أزفت، وهم يهللون لذلك، أنهم يأكلوا ليعيشوا ولينموا وينمون ليتكاثروا، ولا يجدون في ذلك أي رذيلة أو غضاضة"³.

وليس كتاب ديدرو تنمة لرحلة بوغنفييل، بما تضمنه من وصف لحالة الطبيعية عند التاهيتيين، بالدليل الوحيد على تعاطف ديدرو مع المثل الأعلى الاشتراكي وعلى عدائه لمبدأ الملكية الخاصة، فقد كان ديدرو مطلعا على الأفكار الشيوعية والفوضوية التي كان ينادي بها ديشان Des champs.

(1) فلسفة الأنوار - فولغين - المرجع السابق ص 107.

(2) فلسفة الأنوار - فولغين - المرجع السابق 107.

(3) فلسفة الأنوار - فولغين - المرجع السابق 107.

لم يكن ديدرو يتصور الإنسان في الحالة البدائية معزولاً، من حيث هو فرد لا تربطه أي صلة بأقرانه، وكان يرى في أنانية الفرد وأثرته وحبه لذاته النتيجة المحتومة لتكون الكائن البشري، لغرائزه، لمشاعره ولعقله، فالأثرة في نظره هي أولى ملكات الإنسان، والمبدأ الذي يضمن بقاءه تمشياً مع أهداف الطبيعة، بيد أن ديدرو لم يكن يشك في أن البشر إنما خلقوا ليعيشوا في المجتمع "إن معظم ملكات الإنسان وميوله الطبيعية، وضعفه، وحاجاته، تعطي الدليل على مشيئة الخالق هذه"¹.

"إن الغريزة هي التي دفعت بالبشر إلى الائتلاف مع إطار المجتمع أسوة بالحيوانات الضعيفة التي تجتمع لتكوّن قطعاً"² إن ميل الإنسان إلى الحياة الاجتماعية يسبق في رأي ديدرو، ظهور الأسرة، خلية المجتمع الأولى وهو إذ يعترف على هذا الأساس بتظاهرات الغريزة الاجتماعية والأمر الأخلاقي في الحالة الطبيعية، ينوه في الوقت نفسه بأهمية المصلحة الشخصية وبدورها في تكوين المجتمع، فليس في وسع البشر أن يعيشوا بدون أن يتعاضدوا وأن يتبادلوا المساعدة، إنهم يتحدون ويتآزرون داخل المجتمع كي يتمكنوا من التصدي للعدو والمشتك : قوى الطبيعة العاشمة المجتمع يولد إذن لاعتبارات مصلحة. تلبيه لرغبة البشر في أن يعيشوا حياة أكثر سعادة من تلك التي تضمنها لهم الحالة الطبيعية³. صحيح أن المصلحة الشخصية كثيراً ما تغلب في قسم الناس بعضهم على بعض، لكن العقل ينجح في نهاية المطاف، في تغليب المصلحة العامة على المصلحة الفردية "في المجتمع يجد الإنسان العلاج لمعظم حاجاته"⁴.

ليس ثمة هوة فاصلة بين الحالة الطبيعية ونظام الدولة وإنما الفارق الرئيسي بين هذه الحالة وبين نظام الدولة أو الاجتماعي السياسي للبشر يكمن في تنظيم السلطة العامة وفي سن قوانين تتولى هذه السلطة فرض احترامها والدفاع عنها.

لقد اقتصر دور العقد الاجتماعي من منظور الموسوعة على تحديد شكل التنظيم السياسي، لا على خلق المجتمع بحد ذاته، وتمشياً مع هذا التصور، لا ترى الموسوعة في العقد الاجتماعي اتفاقاً بين الأفراد الذين يشكلون المجتمع بقدر ما ترى عقداً مبرماً بين الشعب وبين شخصيات بعينها يفوضها بممارسة السلطة، والسمتان المميزتان للحالة الطبيعية هما، في نظر ديدرو، المساواة والحرية، وهذا ما يحدو به إلى القول أنه المستحيل أن تتبثق السلطة من الطبيعة، لكن الحرية والمساواة تفتقران في الحالة

(1) ديدرو - الموسوعة م 10 (المجتمع) نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 107.

(2) ديدرو - ملاحظات حول التعلم ص 120 نقلاً عن فولغين فلسفة الأنوار ص 109.

(3) ديدرو - الموسوعة م 9، المشتك نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 109.

(4) ديدرو - الموسوعة م 15 "المجتمع" نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 109.

الطبيعية إلى أية ضمانات وتقتربان على العكس لتخوف دائم من عنف مرتقب. لهذا السبب يعتبر ديدرو ورفاقه العقد الاجتماعي النتمة المنطقية والضرورية للحالة الطبيعية¹.

إن إبرام العقد الاجتماعي لا يقتضي استلاب الشخصية بكاملها لحساب الدولة، بيد أن الأفراد مكرهون مع ذلك على التضحية بشطر من استقلالهم الطبيعي، وعلى الخضوع لمشئته تنطق باسم المجتمع برمته وتشكل مركز وحدة المشيئات والقوى كافة.

ذلك هو مصدر سلطة الملوك، إرادة الشعوب هي التي تمنحهم سلطة حكم المجتمع، حقوق الملوك تقوم إذن على أساس موافقة الشعوب، ويعلن ديدرو أحيانا، بمزيد من الوضوح والدقة، إن مصدر السلطة السياسية والمدنية يمكن في إرادة الشعب المتمثل بنوابه في جمعية المواطنين يصرح ديدرو : "إن الأمة هي العاهل الحقيقي".

أما الذين يستولون على السلطة عن طريق العنف، فما هم إلا مغتصبون علما بأن للشعوب القدرة على إضفاء طابع الشرعية على حكمهم بتأييدها لهذا الحكم وموافقتها عليه.

إن البشر، بإقدامهم على تكوين مجتمعاتهم، يضحون طوعا بنزر من حريتهم ومن مساواتهم، وهدف المشتري أن يجد، أقل ما يمكن، من حريتهم وتساويهم، وأن يضمن إلى أقصى حد ممكن، ازدهارهم وسعادتهم والمواطن عضو في مجتمع حر، وهو يشاطر هذا المجتمع حقوقه ويتمتع بامتيازاته، لكن إلى جانب هذه الحقوق، ثمة حقوق أخرى للمواطن، حقوق لا يجوز التصرف بها، حقوق تعود منطقيا إلى ما قبل العقد الاجتماعي والمواطن إذ يضع نفسه تحت إمرة الدولة، يحتفظ لذاته بهذه الحقوق التي يتخلى عنها أبدا، والتي يفترض في كل سلطة أن تحترمها وتصورها كذلك فإن البشر بإبرامهم هذا العقد، لا يتخلون عن ممتلكاتهم لصالح الدولة، وإنما يتخلون عن جزء منها فحسب ويدفعونه للدولة على شكل ضرائب، كما يضمنوا لأنفسهم التمتع بأمان بما تبقى منها².

إن السلطة المنبثقة عن تعاقد تفترض عددا من الشروط التي تضيفي الصفة الشرعية على ممارستها وتحد من امتيازاتها وصلاحياتها، والحكم الصالح في رأي ديدرو هو الذي تكون فيه حرية الأفراد مقيدة أقل ما يمكن، وحرية العاهل مقيدة أكثر ما يمكن ويفترض في العقد أصريحا كان أما لا، أن يشكل

(1) فولغين - فلسفة الأنوار ص 110.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 111.

أساس سلطة العاهل ويعطينا ديدرو في الفقرة الأولى من معجم الشرائع ثم في ملاحظات حول التعليم نموذجاً مثيراً للاهتمام عن هذا العقد¹ : "نحن الشعب، ونحن ملك هذا الشعب، نقسم سوية بصيانة هذه القوانين التي على أساسها أيضاً سنحاكم : فإن اتفق لنا، نحن ملك هذا الشعب، إن أقدمنا على تغيير هذه القوانين أو على انتهاكها، نكن قد وضعنا أنفسنا في مصاف أعداء شعبنا فيحق لهذا عندئذ أن يضع نفسه بدوره في مصاف أعدائنا، وأن يحل من قسم وفائه لنا، وأن يلاحقنا، وينحينا عن عرشنا، بل أن يحكم علينا بالإعدام إذا ما اقتضى الأمر بنسأ للملك الذي قد يزدري القانون، وبئساً للشعب الذي قد يسكت عن ازدياد القانون ويترتب على الأطروحة القائلة أن البشر لا يتحدون ليشكلوا مجتمعاً إلا سعياً وراء سعادتهم، يترتب أنهم لا ينصبون على أنفسهم ملوكاً إلا ليوفروا المزيد من الضمانات لسعادتهم².

يعزو ديدرو إلى الدين، وإلى المعتقدات الباطلة، وإلى الأخلاق المشتقة منها دوراً خاصاً في تكوين الرأي العام المعاكس لحقوق الإنسان الطبيعية والمناهض لها فالديانات السائدة على الأرض هي ، في رأيه نسيج من ادعاءات كاذبة ومزاعم عجيبة غريبة، ويسعى رجال الإكليروس جاهدين إلى الإبقاء على الجهل بالترويج لمعتقداتهم اللا معقولة، وهم يدركون أن الإيمان يضمن لهم امتيازاتهم وأن العقل هو خصم الإيمان وعدوه إن التحالف مع الدين يعود بالفائدة على الطغاة فلهؤلاء مصلحة في تسميم عقول الناس بأخلاق مناهضة للطبيعة وفي اختراع الأشباح لتخويفهم ولبث الذعر في نفوسهم وبالتالي في تحويل الإنسان الحر بطبيعته إلى عبد مسترق ومن بين القوانين الثلاثة التي تسيطر عليها المجتمعات البشرية : القانون الطبيعي، والقانون المدني، والقانون الديني. فإن القانون الأخير ينفرد في رأي ديدرو بطابع من عدم الجدوى وعدم اللزوم³.

لقد نادى ديدرو وأصدقائه في الموسوعة إذن بفكرة سيادة الشعب، وإن أطلقوا كلمة "العاهل" أي صاحب السيادة على الحاكم، أي على رأس السلطة ولم تكن نظرية الأصل الإلهي للسلطة في نظرهم إلا مثلاً من أمثلة تكريس الكنيسة للمؤسسات العامة، شبحاً من تلك الأشباح التي يقصد بها بث الهلع في قلوب الناس، فهذه النظرية هي في رأي ديدرو ضرب من الخرافة السياسية، الهدف منها تعزيز سلطان العاهل وهو يؤكد جازماً بأن هذا الأخير إن هو إلا الشخص الذي أرادت الشعوب أن ترى فيه صورة الله على الأرض⁴.

(1) المرجع السابق ص 111.

(2) المرجع السابق ص 111.

(3) المرجع السابق ص 113.

(4) المرجع السابق ص 114.

عندما يكون الشعب هو صاحب السيادة فإن هذه السيادة تأخذ كامل أبعادها، ولا تتحمل أي حدود تفرض عليها، إنها الديمقراطية، ذلك الشكل من الحكم الذي تمارس فيه السلطة إما من قبل الشعب مباشرة كما كانت الحال في أثينا حيث كانت السلطة برمتها ملكا للشعب وإما من قبل الأمة عن طريق هيئة أو جمعية تمثل الشعب كما هي الحال في ظل الأنظمة الجمهورية.

لقد أدانت الموسوعة التي تبنت المخطط الذي رسمه مونتسكيو لأشكال الحكم إدانة قاطعة جازمة واحد من بينها، ألا وهو الحكم الاستبدادي، الاستبداد حقيق إذن بالإدانة في نظر ديدرو حتى ولو كان من صنع ملك مستنير : "إن الحكم التعسفي لعاهل عادل ومستنير رديء على الدوام وفضائل هذا العاهل هي أشد أنواع الإعزاء خطورة وأكثرها فعالية، فهي تعود الشعب على إضمار الحب لخلفه واحترمه والتفاني في خدمته، حتى ولو كان شريرا أو غيباً. إن أدهى مصيبة يمكن أن تلم بأمة أن تتكبد بعهدين أو ثلاثة عهود من حكم منصف عادل رحيم مستنير، وإنما تعسفي : فقد تنقاد الشعوب بسائق السعادة، إلى نسيان حقوقها كلها، وبالتالي إلى عبودية كاملة"¹.

يرى ديدرو أن الدين كان في الماضي واحداً من أهم عناصر حياة المجتمع البشري وقد وسم بميسمه القوانين نفسها، وساهم في صنع الأصفاد التي تكبل البشرية وتقيدها، لكن الأديان تضعف وتقرض بالتدرج، لأنها تعجز، كما يقول ديدرو عن الصمود في وجه زخم الطبيعة، الذي يردنا باستمرار إلى إمرة قانونها.

كان ديدرو من بتقدم العقل البشري، والأنوار، وبالتالي بإمكانية إقامة نظام اجتماعي أكثر منطقاً وعقلانية.

يقول ديدرو في معرض كلامه عن عصره، أنه يستحيل في الأزمنة المستنيرة تلقين أي شعب من الشعوب أحكاماً مسبقة تتعارض مع حقوق الناس وقوانين الطبيعة، كذلك يستحيل بناء التشريع على أساس خاطئ، ولن ينطلي تدجيل الوزراء على الشعب، ولن يفلح إلا في إثارة النقمة والاستنكار : "لو أراد حاكم مستبد أن يعود بأمة إلى عالم الجهل والظلمات لانبرت أمم حرة لتعيد إليها النور"².

ويعتبر ديدرو تقدم العقل دواء فعالاً ضد جميع أمراض المجتمع وأدوائه وأخيراً كان ديدرو تجريبياً وكان يسلم بالوقائع العلمية ويرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية ويرفض الوحي المسيحي وما

(1) ديدرو - الرد على هلفثيوس ص 381 نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 115.

(2) ديدرو - الموسوعة م 9 المشترك نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 115.

تزعّمه الكنيسة من أن لها سلطانا على العقل، وقد كان يعتنق أخلاقا دنيوية يمكن أن تسمى "دين الإنسانية".

وينطلق ديدرو من القول بأزلية الطبيعة وخلودها ولا نهائيتها، فليست الطبيعة مخلوقة لأحد، ولا يوجد سواها أو خارجها شيء مطلقا وكل شيء عنده يتغير ولا يبقى إلا الكلي¹.

(3) جان جاك روسو (Rousseau) (المساواتيون):

ولد جان جاك روسو (1712-1778) من أسرة فقيرة بروتستانتية في جنيف وقد انخرط في سن مبكرة في مدرسة الحياة القاسية، كان لا يزال في الثالثة عشر عندما عمل أجيرا لدى رب العمل قاس وفض، فاختبر السوط والجوع والإهانة والإذلال، وعندما بلغ السادسة عشر لاذ بالفرار، وكان عليه أن يعيش سنوات من التيه والضياح والبحث اليائس عن العمل قبل أن يبدأ حياته الأدبية، وقد مر خلال تلك السنوات بظروف حياتية بالغة التنوع والتقلب، وفقد بدل دينه والتحق بمدرسة إكليريكية كاثوليكية، وتعلم الموسيقى ودرس، ثم توظف في أحد المكاتب قبل أن يصبح خادما في بيت أحد النبلاء، كانت خبرته في الحياة واسعة بيد أن الحياة لم تحطم روسو، كل ما هنالك أنها أرضعته حقدا عميقا على العلاقات الاجتماعية القائمة، وزودته بحساسية مفرطة، مرضية اتجاه آلام الجماهير المضطهدة والمستعبدة وقد ولج عالم الأدب كمثل طبيعي لهذه الجماهير وكمدافع عن مصالحها. لكنه كان يرى إلى آلام هذه الجماهير من منظور رؤيته البورجوازية الصغيرة للعالم ويبحث عن الخلاص من خلال تعزيز العلاقات البورجوازية الصغيرة وتدعيمها².

إن كتاب روسو مقال في أصل اللامبالاة بين البشر وفي أسسها 1754 هو في الواقع مفتاحنا الأساسي لفهم نظريته الاجتماعية.

ينطلق روسو في فلسفته الاجتماعية من أمر أوجه الحالة الطبيعية، السابقة لظهور القوانين والدولة، ويعلن في مستهل المقال في اللامساواة أنه يحق لنا أن نشك في أن تكون الحالة الطبيعية قد وجدت فعلا وأن وصفها لا يعبر عن حقيقة تاريخية، وإنما يشكل فرضية ضرورية لتوضيح طبيعة الأمور، أو بتعبير آخر، لتقييم الوضع الذي نحن فيه اليوم تقييما صحيحا وهذا الإعلان صريح وواضح بما فيه الكفاية. لكن روسو يستشهد مباشرة بعد ذلك بالكتاب المقدس الذي لم يأت بذكر الحالة الطبيعية، وهذا الاستشهاد يلقي ضلالا من الشك حول صدق روسو : "ليتضح لنا من قراءة الكتاب المقدس أن الإنسان

(1) موسوعة الفلاسفة - المرجع السابق ص 119.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 196.

الأول، الذي تلقى على الفور من الله العلم والأخلاق، لم يعرف تلك الحالة إطلاقاً، وإذا ما صدقنا كتابات موسى وهذا أمر واجب على كل فيلسوف مسيحي، تحتّم علينا أن ننفي أن يكون البشر قد وجدوا أنفسهم في الحالة الطبيعية الخالصة حتى قبل الطوفان ... إن الدين يأمرنا بالإيمان بأن الله هو الذي أخرج البشر من الحالة الطبيعية بعد الخلق مباشرة، فإذا ما جاؤوا غير متساوين فلأنه شاء ذلك لكنه لا يمنعنا من إطلاق التخمينات، المستوحاة من طبيعة الإنسان والكائنات التي تحيط به حول ما كان سيؤول إليه الجنس البشري فيما لو ترك أمره لنفسه" وربما كان الهدف الأوحد لهذه التحفظات التخفيف من حدة نقد علماء اللاهوت المتمسكين بأهداب العقيدة القويمة لكتابه ومهما يكن من أمر فإنه يضرب فيما بعد صفحاً تاماً عن هذه التحفظات¹.

إن حل مسألة أصل اللامساواة يقتضي كشرط مسبق، على حد تأكيد روسو معرفة الإنسان الطبيعي، الإنسان كما كونه الطبيعة ولبلوغ هذه المعرفة لا بد أن نميز في الإنسان ما كان ملازماً له منذ البداية عن جميع التغيرات "التي أحدثها تعاقب الأزمان والأشياء في جبلته الأصلية" ومن المؤكد أن الفصل بين ما هو فطري وما هو مصطنع في طبيعة الإنسان الراهنة ليس بالأمر السهل فقد غير التقدم، وتراكم الأخطاء والمعارف الجديدة، وصدمة الأهواء المدمرة، غيرت جميعها النفس البشرية حتى بات صعباً تعرفها ومع ذلك فإن البحث عن طبيعة الإنسان الحقة أمر واجب لا غنى عنه، فإن لم نكشف عن حقيقة الإنسان الطبيعي، الإنسان في الحالة الطبيعية، استحال علينا أن نفهم القانون الطبيعي الأكثر ملاءمة لتكوينه والأسس التي قام عليها المجتمع البشري وتنظيمه السياسي وأسباب ظهور اللامساواة².

لا يفرض القانون الطبيعي وجوده على الإنسان إلا بقدر ما إن هذا الأخير كائن عاقل وحر، فهو يخاطب الإنسان بصوت الطبيعة بالذات وروسو إذ ينطلق من هذه الأطروحة البديهية في نظره، يدعو إلى تحية الكتب جانباً للتأمل بأول أفعال النفس البشرية وأبسطها. إذا ما جردنا الكائن البشري من سائر المواهب الخارقة للطبيعة التي استطاع الظفر بها ومن جميع الملكات التي لم يتمكن من اكتسابها إلا بعد طول ترقق وباختصار إذا ما نظرنا إليه كما خرج من بين يدي الطبيعة لوجدنا فيه حيواناً أقل بأساً وقوة من بعض الحيوانات الأخرى، وأقل رشاقة وخفة من بعضها الآخر وإنما أفضل الحيوانات تنظيمًا في التحليل الأخير : "إنني لأراه يأكل حتى الشبع تحت سنديانة، ويشرب حتى الارتواء من أول جدول يصادفه ويفترش الأرض عند جذع الشجرة التي أمنت له طعامه وهكذا تكون حاجاته قد أشبعت"³.

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 196.

(2) فولغين - فلسفة الأنوار - المرجع السابق ص 196.

(3) روسو - السياسة، م 1 ص 54 - م 5 نقلاً عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 197.

ثمة مبدآن يسبقان ظهور العقل عند الإنسان الطبيعي : غريزة البقاء والرأفة وتحتم غريزة البقاء على الإنسان أن يهتم برفاهيته ورغد عيشه في حين تجعله الرأفة ينظر بعين الاستفطاع إلى آلام وموت كل كائن حي وعلى الأخص أقرانه من البشر، ومن هذين المبدأين الأساسيين تتحدر قوانين الحق الطبيعي كافة، فأنائية الإنسان الطبيعية، التي يوجهها العقل وتلطفها وتخفف من غلوائها الرأفة، تجعلها صالحا وفاضلا.

إن النزعة إلى الحياة الاجتماعية غريبة عن الإنسان الطبيعي، فالمتوحشون يعيشون في حالة من العزلة ولا تساورهم حاجة إلى أمثالهم، وهم لا يجيدون النطق ولا يحسون بحاجة إليه، يعيشون شتاتا في الغابات بين الحيوانات بلا حرفة أو عمل، ويقتاتون من خيرات الأرض بخصوبتها الطبيعية وتتبع رغباتهم كافة عن حاجاتهم الجسدية، الطعام، الأنثى والراحة ولما كانت تلبية هذه الحاجات أمرا ميسورا فإن الإنسان البدائي يجهل البصيرة والفضول¹.

إن مشاريعه المحدودة كرؤيته الحسيرة، لا تتجاوز نهاية النهار، فهو يمقت كل عمل يتطلب دأبا واستمرارا ومخيلته لا تصور له شيئا وقلبه لا يطالبه بأمر، والحق أو الوظائف النفسية للإنسان البدائي هي في مستوى وظائف الحيوانات، إن الابتغاء وعدم الابتغاء، الرغبة والخشية هي الأفعال الأولى وربما الوحيدة، التي تصدر عن نفسه" فأهواؤنا تحددها إما نزوات الطبيعة، وإما معارفنا، فنحن لا نرغب في الأشياء أو نتوجس منها خيفة إلا بحكم الأفكار التي تكونت لدينا عنها وربما أن الإنسان المتوحش محروم من كل معرفة فإنه لا تساوره إلا أهواء بدائية، متولدة عن نزوات طبيعية، فمن يعيش في الحالة الطبيعية فلن يحتاج إلى أكثر من الغريزة وليس للإنسان المتوحش من مسكن ثابت أو من أسرة فالعلاقات بين الجنسين عابرة ومؤقتة والأطفال ينفصلون عن أمهاتهم حال اقتدارهم على تأمين قوتهم بأنفسهم².

ويردف روسو قائلا : إن البشر في الحالة الطبيعية ليسوا لا صالحين ولا أشرار إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة، لكنه يضيف أنه لا يوافق هوبز على قوله بأن الإنسان البدائي هو بطبيعة الحال شرير لأنه لا يملك أي فكرة عن الخير، وإنه فاسد وفاجر لأنه لا يعرف الفضيلة فيما أن أهواء الإنسان البدائي محدودة، كما يقول روسو فإن عددها ضئيل ونشاطها ضعيف، وهي علاوة على ذلك تجد ما يلجمها في الرأفة، ذلك الشعور المشترك بين الكائن البشري والحيوانات، فالرأفة التي سبق ظهورها محاولات التفكير الأولى كافة تلعب في الحالة الطبيعية دور القوانين والأخلاق والفضيلة

(1) فلسفة الأنوار - فولغين - المرجع السابق ص 197.

(2) روسو - السياسة، ص 63 - 75 نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 198.

وهي إذ تخفف من حدة نزوات الأنانية، تسهم في المحافظة على الجنس البشري برمته، فالمشاجرات بصدد أرض أو أنثى نادرة للغاية عند المتوحشين، فهم يعيشون في معزل عن بعضهم البعض والأرض من حولهم شاسعة تزيد عن حاجتهم إليها، والحب بالنسبة إليهم لا يتخطى حدود الجنس، ثم إنهم يجهلون التفاخر والخيلاء، ولا يميزون بين ما هو خاصتهم وما هو خاصة الآخرين، ولا تصل بهم خلافاتهم إلى حد سفك الدماء إلا فيما ندر ولا يسعنا أن نتكلم فيما يتعلق بالحالة الطبيعية، لا عن تربية ولا عن تقدم "كانت الأجيال تتعاقب، لكن كان كل شيء يبقى على حاله كما في الماضي، إذ كان على كل واحد أن ينطلق من جديد من نقطة الصفر، وقد تصرمت القرون تلو القرون في جلافة العصور الأولى وحتى بعد أن شاخ النوع كان الإنسان لا يزال طفلاً"¹.

عاش البشر طيلة قرون على هذا المنوال وهم على جهل بالحياة في المجتمع وبالملكية وبالأسرة، ويكاد التباين بين البشر أن يكون معدوماً في الحالة الطبيعية وكذلك التفاوت واللامساواة، وقد تميزت هذه الحالة بالاستقرار والاستمرار إذ أن الطبيعة على حد ادعاء روسو لا تهتم كثيراً بتهيئة البشر للحياة الاجتماعية وبتقريب الثقة فيما بينهم بواسطة حاجات مشتركة، وبمساعدهم على ابتكار لغة لأنفسهم، فحتى لو سلمنا بوجود حاجة إلى التآزر لدى البشر البدائيين، لصعب علينا أن نتصور كيف كانوا يلبن هذه الحاجة بدون وساطة اللغة، وما كان لغير الزمن، كما يقول روسو، أن يحمل البشر البدائيين على التطلع إلى الخروج من حالتهم الأصلية التي كانوا يمضون في ظلها أيامهم في طمأنينة وبراءة وما كان هذا الانعطاف في حياة البشرية ليم لو لم يكن الإنسان بطبيعته أهلاً للتقدم في مدارج الرقي².

كان روسو يشارك الكثيرين من منظري القرن الثامن عشر اعتقادهم بأن النمو السكاني حافز للبشرية على التقدم، فالجوع كان في رأيه الحافز الأول للإنسان إلى العمل وقد أثر الجفاف وسوء المحاصيل وطبيعة الأرض والمناخ في طابع هذا العمل، وكلما تزايد البشر كابدوا أكثر فأكثر من الصعاب التي تعترض سبيل حصولهم على طعامهم، وقد ألجأتهم هذه الصعاب إلى البحث عن وسائل جديدة لتلبية حاجاتهم تلك، فالمقيمون منهم على الشواطئ، ابتدعوا صنارة الصيد وغدوا صيادي أسماك. أما المقيمون في الغابات فصنعوا الأقواس والسهام وتحولوا إلى صيادي حيوانات برية، وقد استعانوا بجلود الحيوانات التي قتلوها ليدفعوا عن أجسامهم غائلة القر في البلدان الباردة، وهدتهم مصادفة ميمونة إلى النار، وساهمت هذه الخطوات الأولى على طريق التحضر في شحذ حس الملاحظة عند الإنسان، فطفقت

(1) روسو - السياسة - المرجع السابق ص 109.

(2) روسو - السياسة - المرجع السابق ص 199.

الأفكار والبصيرة تتكون لديه تدريجيا وهكذا أخذ يدرك أن غيره من بني الإنسان يشعرون بمثل ما يشعر به ويتصرفون كما يتصرف هو¹.

ولما كانت حاجات الإنسان في تلك المرحلة تتسم بالاعتدال، فقد جاء اختراع الأدوات الجديدة، التي تخفف عبء العمل البشري، ليوفر للمرة الأولى في تاريخ البشرية قدرا من وقت الفراغ، فكان إن ابتدع البشر حاجات مصنعة أورثوا الأجيال اللاحقة وزرها الثقيل، وظهرت أشكال الفنون الأولى : الغناء، الرقص وغدت الفروق الجسمية والفكرية بين البشر محسوسة ومنظورة أكثر فأكثر فكانت بمثابة خطواتهم الأولى نحو اللامساواة ولم يكن ثمة وجود للقوانين بعد، وكان الاستهجان العام والثار عقاب الخارجين على الأصول الأولى للمعايير الاجتماعية².

يعتبر روسو الفترة الزمنية الممتدة بين ركود حالة الطبيعة ونشود القوانين والدولة أطول الفترات وأسعدها، فلئن مثلت حالة الطبيعة طفولة الإنسانية فإن الفترة المشار إليها تمثل شبابهها. إن أوجه التقدم اللاحق، التي بدت في ظاهرها وكأنها خطوات على طريق كمال الفرد لم تكن في الواقع إلا خطوات على طريق انحطاط النوع³.

مع ظهور الملكية العقارية خطا الجنس البشري خطواته الأولى نحو الانحطاط كما يقول روسو : "إن أول من سيج أرضا وقال هذا ملك لي و وجد أناسا سذجا بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله، هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، وكم من جرائم وحروب واغتيالات ومصائب، وفضائح كان سيوفرها على الجنس البشري ذاك الذي كان سيقدم على نزع الأوتاد أو ردم الهوة الفاصلة بين أرض وأخرى، صارخا في وجه أقرانه بقوله : "حذار من الإصغاء إلى هذا المحتال، فسوف يكون مآلكم إلى هلاك إن نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست لأحد" وبضيف روسو قائلا : "لم تتكون فكرة الملكية هذه دفعة واحدة في العقل البشري فقد احتاج الإنسان إلى الكثير من التقدم، وإلى اكتساب قدر لا بأس فيه من المهارات العملية والمعارف ... حتى يصل إلى هذه النهاية الأخيرة للحالة الطبيعية" وهذه الثورة تدين بوجودها لاكتشاف الزراعة ولابتكار صناعة استخراج المعادن ويمكن اعتبار التقدم الذي تم إحرازه في هذين الفرعين الاقتصاديين الأساسيين تقدما واحدا، فأرجح الظن أن البشر ابتدعوا الزراعة لما زرعوا الخضار من حول أكواخهم، إذ كانت تعوزهم في أول الأمر الأدوات اللازمة لزراعة القمح الذي كانوا على كل حال يجهلون حاجتهم إليه.

(1) روسو - السياسة - المرجع السابق ص 200.

(2) روسو - السياسة - المرجع السابق ص 200.

(3) روسو - السياسة ص 130 - 131 نقلا عن فولغين - فلسفة الأنوار ص 200.

وكان لا بد من أن يؤدي زراعة الأراضي إلى تقاسمها كما يقول روسو، فالعمل في الأرض خول في البدء الحق في غلتها، ومن ثم الحق في الأرض نفسها، قبل أن تعطي ثمارها، وقد تحول هذا الحق، من عام إلى آخر، إلى حق الملكية العقارية لم يكن روسو كما نرى ميالا إلى إضفاء طابع الحق الطبيعي على الملكية، بل كانت الملكية في نظره مؤسسة تاريخية، وكان بعدها عاملا سلبيا في تاريخ البشرية فملكية الأرض تولد اللامساواة، وصراع المصالح والعبودية والشقاء وما أن ترسي أسسها حتى يغدو تقدم البشرية تقدما للامساواة في آن واحد¹.

نظرية العقد الاجتماعي

يرى روسو أن الرغبة في الوحدة (إتحاد الأفراد فيما بينهم) هي التي أدت إلى هذا العقد الاجتماعي، والمقصود بالوحدة هي وحدة الجسم الاجتماعي أي تبعية المصالح الخاصة للمصلحة العامة، والعقد عنده ليس عقدا بين الأفراد مثلما يراه هوبز ولا عقدا بين الأفراد والحاكم كما يراه لوك ولكنه أعطاه شكلا آخر بحيث بموجب العقد الاجتماعي كل واحد يتحد مع الكل والعقد معقود مع المجموعة، كل واحد منا يضع في الشراكة شخصه وكل قدراته تحت سلطة الإرادة العامة ونحن نلتقي ككل أي كجسم ... كل عضو مع أي شخص بشكل خاص إنه لا يخضع هكذا إلا لذاته ويبقى حرا كما في السابق².

من خلال هذا نستنتج أن الحاكم لا يتقيد بأي شيء لأنه ليس طرفا في العملية ومن جهة أخرى لا يمكن أن تكون هناك مصلحة منافية لمصلحة الأفراد الذين يشكلون هذا الكل والحاكم هنا هو هذه الإرادة العامة التي هي إرادة المجموعة وليس إرادة الأعضاء الذين يؤلفون هذه المجموعة ونحن نتساءل هل هناك فرق بين إرادة الأعضاء والإرادة العامة التي هي نتيجة للأولى³.

روسو يرى أنه هناك فرقا، وهذا الفرق ليس في الدرجة وإنما في الطبيعة بين الإرادة العامة وإرادة الأفراد والإرادة خير ملاذ ضد مشاريع الأفراد إن نظرية العقد الاجتماعي عند روسو تدور حول السلطة والنظام السياسي الذي ينشأ عن تعاقد الناس واتفاقهم والمجتمع قبل هذا التعاقد أي قبل تعيين صاحب السيادة هو مجموعة من الناس بدون نظام وبدون قانون ما عدا القانون الطبيعي وعلى هذا الأساس يرى أن الحالة الطبيعية لأفراد كانت خير للإنسان حيث سادت فيه الحرية والمساواة ونتيجة للتفاوت في

(1) فولغين - فلسفة الأنوار - للمرجع السابق ص 202.

(2) نور الدين جاروش - تاريخ الفكر السياسي - دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع. ص 346

(3) سغفان شحاتة - أساطير الفكر السياسي والمدارس السياسية. القاهرة دار النهضة العربية ص 234.

الثروات والتقدم المدني سادت هذه الحالة فأدى ذلك بتنازل الأفراد عن حقوقهم لصالح الإرادة العامة مقابل ضمان أمنهم وحقوقهم واستقرارهم¹.

لقد وقع روسو أمام سؤال محير وهو : كيف يمكن التوفيق بين الحرية الأصلية للأفراد وبين السلطة التي تتولى السيادة في البلاد؟ ومن خلال السؤال نستشف التعارض الموجود بين الحرية الطبيعية للأفراد والسلطة الحاكمة، كما نعلم أن روسو يمقت الحكم الفردي والقوانين الوضعية التي تحد من حرية الفرد.

لكن إجابة روسو حول هذا الإشكال تدور على أساس أن كل فرد يتنازل إراديا عن حقوقه كلها للإرادة العامة ويتناول الأفراد كلهم عن حقوقهم كلية ليصبح الجميع في وضع متساو، وهذا التنازل ليس لشخص معين ولكن للمجموع ككل، وبالتالي فالتنازل للإرادة الجماعية التي هي إرادة الكل الناتج عن العقد².

من خلال ما سبق نرى أن هذا العقد أدى إلى تكوين الدولة وقيام سلطة جماعية وعندما يطيع الفرد سلطة الجميع يطيع نفسه أيضا لأنه ضمن الجميع وبذلك تكفل الحرية وتضمن الحقوق ويعم الأمن والاستقرار.

أنظمة الحكم عند روسو

إن الدولة الشرعية عند روسو هي التي تحكم بالقانون لأنه يعبر عن الإرادة العامة، وهو لا يقبل بتقسيم السلطات المعروفة مثل منتسكيو والحكومة عنده هي هيئة تنفذ القوانين التي تسنها الدولة ويقسم روسو الحكومات أو أنظمة الحكم إلى :

- الملكية التي ينتقدها بشدة.
- الأرستقراطية التي يمكن أن تكون وراثية أو انتخابية.
- الديمقراطية بحيث يرى فيه تداخل السلطة التنفيذية بالتشريعية

وهذا النمط غير ممكن التحقيق عمليا، لأنه من المستحسن أن لا ينفذ القوانين من يضعها حسبه والشيء الملفت للانتباه ونحن ندرس روسو مقارنة بالمفكرين السابقين في هذا المجال (أنواع الحكومات والحكومة المفضلة) هو أن روسو امتنع عن الدعوة لاختيار شكل من الأشكال السابقة لأنه يرى أن

(1) نور الدين جاروش - تاريخ الفكر السياسي - المرجع السابق ص 347.

(2) يحيى الجمل. الأنظمة السياسية المعاصرة ببيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1969 ص 84.

أفضلها قد يتحول إلى الأسوأ عندما تتغير الظروف، لذلك يرى أن شكل الحكومة متعلق بالأوضاع المحلية وأنه من الخطأ فرض حل وحيد في كل مكان، وهذا التنبيه يتجلى بوضوح في كتابه عن بولونيا وكورسيكا.

ومن جهة أخرى يرى أن الحكومة تتقهقر وتخون السيادة وبالتالي فلا معنى لوجود المؤسسات بدون الآداب، وهنا يتفق مع مونتسكيو، ولذلك من الواجب الاهتمام بإعداد المواطنين لتحقيق التضامن في الجسم الاجتماعي ولن يتم ذلك بالتربية والدين وحب الوطن، والفضيلة والواجبات المدنية¹.

يفرق روسو بين السيادة والحكومة، فالسيادة مصدرها الشعب واختيار هذا الشعب حكومة لخدمته وخدمة مصالحه، وإذا كان مصدر السيادة لا يتغير في حالة ما إذا لم يوفق في الحصول على ثقة ورضا أبناء الشعب هذه الأفكار مخالفة لأفكار هوبز الذي اعتبر الملك صاحب السيادة المطلقة ويعود السبب في ذلك أن روسو لم يحبذ النظام السياسي البريطاني القائم على العرف والتقاليد والمبادئ الدستورية، ويرى أن النظام الذي يصلح لفرنسا هو ذلك النظام الذي يضمن المشاركة في الحياة السياسية ويمكن للأفراد من فرض رقابة جماعية على رجال الحكم ودور الحكومة هو تنفيذ القوانين النابعة من الإرادة الشعبية، ونفس الشيء فإذا ساءت هذه الحكومة التصرف فبإمكان الجماعة سحب الثقة منها².

امتاز روسو بالعقلانية في التحليل والدقة في التصور والتنوع في الدراسة لذلك كانت أفكاره مؤثرة في الواقع الأوربي مساهمة في الثورات على الأنظمة السائدة في عصره والتي جاءت فيما بعد بالرغم من عدم إيمانه بوجود أنظمة وسيطة كالنقابات والأحزاب والجمعيات.

الثورة الفرنسية

كان عصر التنوير وما أنتجه من أفكار وضعية وعقلانية ملهما لعدد من الثورات الاجتماعية والسياسية شهدتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسفرت عن قيام الدولة الحديثة وقد ارتكز قيام هذه الدولة على وجود بيروقراطية، وقيام جيش كمؤسسة قوية ومتمتعة باستقلال نسبي وسيادة جو من

(1) نور الدين جاروش - تاريخ الفكر السياسي - المرجع السابق ص 348.

(2) المرجع السابق ص 349.

العقلنة في التنظيم، وقد سادت في هذه الدولة أنظمة سياسية بديلة من أنظمة القرون الوسطى، بحيث قامت هذه الأنظمة بانتزاع الصفة الإلهية عن سلطة الملوك فاصلة الدين عن الدولة¹.

شكلت هذه الحركة أساسا وإطارا للثورة الفرنسية ومن ثم للثورة الأمريكية وحركات التحرر في أمريكا اللاتينية واتفاقيات 3 مايو في كومولونث بولوني لیتواني كما مهدت هذه الحركة بالتالي لنشوء الرأسمالية ومن ثم ظهور الاشتراكية بالمقابل تقارن هذه الفترة بالباروكية المتأخرة والعهد الكلاسيكية في الموسيقى والعهد الكلاسيكي الجديد في الفنون كما شهدت بروز حركة توحيد العلوم التي تضمنت الإيجابية المنطقية.

الثورة الفرنسية التي اندلعت عام 1789 وامتدت حتى 1799 كانت فترة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في فرنسا التي أثرت بشكل بالغ العمق على فرنسا وعلى جميع أروبا، انهار خلالها النظام الملكي المطلق الذي كان قد حكم فرنسا لعدة قرون في غضون ثلاث سنوات وخضع المجتمع الفرنسي لعملية تحوّل مع إلغاء الامتيازات الإقطاعية والأرستقراطية والدينية وبروز الجماعات السياسية اليسارية الراديكالية إلى جانب بروز دور عموم الجماهير وفلاح الریف في تحديد مصير المجتمع كما تم خلالها رفع ما عرف باسم مبادئ التنوير وهي المساواة في الحقوق والمواطنة والحرية ومحو الأفكار السائدة عن التقاليد والتسلسل الهرمي والطبقة الأرستقراطية والسلطتين الملكية والدينية.

لقد حظيت كتابات فولتير ومونتسكيو وروسو باهتمام بالغ في ذلك العصر، ففولتير هاجم النظام الملكي ويرى أن المطلق باطل غير مجد في مبدأه لأنه لا يتأسس على قوانين العقل لكن على نزوة الحاكم.

إن مونتسكيو عارض تركيز وتجميع للسلطات في يد العاهل، فإذا كانت السلطة التنفيذية تقرر السلم والحرب وتسهر على تنفيذ القوانين والأمن الداخلي يجب أن تترك للملك لأن في هذا المجال متصرف واحد أحسن من كثير إن السلطة التشريعية تتضمن تحرير وإنشاء واستحسان القوانين تعود في المبدأ للشعب أو لممثليه. وبشأن السلطة القضائية يجب أن تكون محفوظة لهيئات مخصوصة مثل البرلمانات.

هذا ما اختص به مونتسكيو، هذا الفصل للسلطات هو الشرط الأساسي في الدفاع عن الحرية.

(1) راجع الأنترنت google.

بدأت الثورة الفرنسية في عام 1789 وشهدت السنة الأولى من الثورة القسم في شهر يونيو والهجوم على سجن الباستيل في يوليو وصدر إعلان حقوق الإنسان والمواطنة في أغسطس والمسيرة الكبرى نمو البلاط الملكي في فرساي خلال شهر أكتوبر مع اتهام النظام الملكي اليميني بمحاولة إحباط إصلاحات رئيسية ثم إلغاء الملكية ثم إعلان الجمهورية الفرنسية الأولى (النظام الجمهوري) في سبتمبر 1792 وأعدم الملك لويس السادس عشر في العام الثاني¹.

كانت التهديدات الخارجية قد لعبت دورا هاما في تطور الأحداث إذ ساهمت انتصارات الجيوش الفرنسية في إيطاليا والمناطق الفقيرة المنخفضة غرب نهر الراين في رفع شعبية النظام الجمهوري كبديل عن النظام الملكي الذي فشل في السيطرة على هذه المناطق التي شكلت تحديا للحكومات الفرنسية السابقة لعدة قرون، رغم ذلك فإن نوعا من الديكتاتورية شاب الثورة في بدايتها فقد قضى بين 16,000 إلى 40,000 مواطن فرنسي في الفترة الممتدة بين 1793 و1794 على يد لجنة السلامة العامة إثر سيطرة روبسبير على السلطة في عام 1799 وصل نابليون الأول إلى السلطة وأعقب ذلك إعادة النظام الملكي تحت إمرته وعودة الاستقرار إلى فرنسا، استمر عودة الحكم الملكي واستبداله بنظام جمهوري لفترة ممتدة خلال القرن التاسع عشر بعد خلع نابليون قامت الجمهورية الثانية (1848 – 1872) تلتها عودة الملكية (1852 – 1870) امتد تأثير الثورة الفرنسية في أوروبا والعالم بنمو الجمهوريات والديمقراطيات الليبرالية وانتشار العلمانية وتطوير عدد من الإيديولوجيات المعاصرة².

مراحل الثورة الفرنسية

دامت الثورة الفرنسية عشر سنوات ومرت عبر ثلاث مراحل أساسية :

1/ المرحلة الأولى: يوليو 1789 – أغسطس 1792 فترة الملكية الدستورية تميزت هذه

المرحلة بقيام ممثلي الهيئة بتأسيس الجمعية الوطنية واحتلال الباستيل وإلغاء الحقوق الفئودالية وإصدار بيان حقوق الإنسان ووضع أول دستور للبلاد.

2/ المرحلة الثانية: أغسطس 1792 – يوليو 1794 فترة بداية النظام الجمهوري وتصاعد

التيار الثوري حيث تم إعلان إلغاء الملكية ثم إعدام الملك وإقامة نظام جمهوري متشدد.

1) Histoire et dictionnaire de la révolution française 1789 – 1799 ; J, Talard. J.F fayard. A fierro. Edition Robert laffont. Paris 1987 – 1998 P 13.

2)Ibid p

3/ المرحلة الثالثة : يوليو 1794 - نوفمبر 1799 فترة تراجع تيارات الثورة وعودة

البورجوازية المعتدلة سيطرت على الحكم ووضعت دستوراً جديداً وتحالفت مع الجيش كما شجعت أيضاً الضابط نابليون بونابرت للقيام بانقلاب عسكري وإقامة نظام متشدد ووضع حد للثورة وإقامة نظام ديكتاتورياً توسعياً.

إن الثورة الفرنسية جاءت كنتيجة للأفكار والجهود التي بذلها فلاسفة الأنوار ومن نتائجها :

النتائج السياسية : عوض النظام الجمهوري الملكية المطلقة وأقر فصل السلطات وفصل الدين عن الدولة والمساواة وحرية التعبير.

النتائج الاقتصادية : تم القضاء على النظام القديم وفتح المجال لتطور النظام الرأسمالي وتحرير الاقتصاد من رقابة الدولة وحذف الحواجز الجمركية الداخلية واعتماد المكايل الجديدة والمقاييس الموحدة.

النتائج الاجتماعية : تم إلغاء الحقوق الفئودالية وامتيازات النبلاء ورجال الدين ومصادرة أملاك الكنيسة كما أقرت الثورة مبدأ مجانية وإجبارية التعليم والعدالة الاجتماعية وتوحيد وتعميم اللغة الفرنسية¹.

لقد مهدت أفكار فلاسفة الأنوار طيلة سبعين عاماً الطريق لقيام ثورة قلبت علاقة الفرد والمجتمع بالكنيسة التي أحكمت قبضتها طيلة قرون على العروش في أغلب العالم المسيحي، لقد استوحت الثورة الفرنسية أفكار ليبرالية وراديكالية غيرت بشكل عميق مسار التاريخ الحديث كما أدت إلى انتشار الراديكالية والقومية والاشتراكية ونصرة المرأة والعلمانية ومازال الفرنسيون يفخرون بالثورة الفرنسية باعتبارها جزءاً مقدماً من تاريخهم أنها ألهمت شعوب العالم من أجل التحرر.

في الأخير نطرح سؤال ما الفرق بين التنوير الفرنسي والتنوير الإنجليزي ؟ يرى الباحثين أن التنوير الفرنسي اعتمد على العقل والعلم، العقل بصفته دالاً على التوجه الصحيح واستنباط الحقائق كما أن العلم هو الاعتماد على التجربة والاختبار والفحص.

أما التنوير الإنجليزي فقد بنى قاعدته على الأخلاق والفضيلة التي تقود إلى الاهتمام بالإنسان بدافع الفضيلة والأخلاق لكن كلا التنويرين اجتماعاً على التوجه الإنساني ولو أمعنا النظر للاحظنا أن

1)Ibid p

التفكير العقلاني يقودنا بدوره إلى تغليب الحقوق الإنسانية فكل ما هو غير إنساني هو غير منطقي وغير أخلاقي.

التنوير في ألمانيا : Hegel-Kant-Wolf Christien

لم يكن هذا التنوير وليدا بتوليا فهو الثمرة المؤلمة التي تمخضت عنها الربوبية الإنجليزية مقترنة بالتفكير الحر الفرنسي على أرض مهدتها عقلانية كريستيان فولف المعتدلة ، متى ابتدأ التنوير الألماني فعلا؟

في آواخر القرن السابع عشر على يد ليبينز (1646-1716) أي بعد حروب الثلاثين عاما بالضبط فالإنسان لا يتحرك علما يبدو إلا بعد أن تصل النار إلى بيته عندئذ يبدأ بطرح الأسئلة لماذا مزق البرتستانتيون والكاثوليكيون بعضهم بعضا وهم ينتمون إلى دين واحد ولغة واحدة؟ بدء من ذلك اللحظة انبثق التنوير كحركة تاريخية صاعدة ودخل في معركة شرسة وطويلة مع قوى الانغلاق و التزمت المسيحي اللاهوتي.

لاريب أن التنوير الألماني كان تابعا في مراحله الأولى للتنوير الفرنسي والتنوير الإنجليزي لقد كان تلميذا للفلسفة الديكارتية من جهة ثم لعلم نيوتن وفلسفة جون لوك من جهة أخرى وقد أخذ من ديكارت وضوح المنهج والشك والتمحيص، ولم تعد هناك أي هيبة فوق هيبة العقل وخاصة فيما يتعلق بالشؤون الدينية والديوبية والسياسية والاجتماعية وأما علم نيوتن فقد أصبح النموذج الأعلى لكل معرفة دقيقة في عصر التنوير.

(1) فولف: كان كريستيان فولف (1679-1754) أكثر الفلاسفة البارزين والمحترفين في ألمانيا إبان عصر التنوير، الذي بسط بعضا من مبادئ ليبينز وجعلها أكثر إحكاما في رسائل كتبها باللغة اللاتينية، وأيضا باللغة الألمانية، ولقد اعتقد أنه كفاء لشرح كل شيء يخص المبادئ العقلية ويتضح ذلك من عنوان أفضل عمل من أعماله المعروفة بالمبادئ العقلية عن الله والعالم والنفوس، وجميع الأشياء بوجه عام، وقد كان جافا وسطحيا إذ كان ينقصه عمق الاستبصار في فكر ليبينز العميق كما أخفق في التعبير عن روحه الحقيقية ومع ذلك كان فولف أول من كتب الفلسفة بصورة شاملة باللغة الألمانية وكانت كتبه مناسبة للتعليم في المدارس والجامعات فقد قام بمجهود كبير حتى يجعل الدراسات الفلسفية متاحة للقراء¹.

(2) إيمانويل كانط:

(1) وليم كلي رايت- تاريخ الفلسفة الحديثة ص243.

فيلسوف ألماني ولد في مدينة كينجسبيرج في بروسيا الشرقية في 22 أبريل سنة 1724. كان نصيرا متحيزا للمذهب العقلي عند ليبنيزوفولف لكنه بعد ذلك صُدم في ثقته بالمذهب العقلي نتيجة قراءة هيوم غير أنه لم يجد المذهب التجريبي أكثر اقناعا.

انقسمت حياة كانط الفكرية إلى مرحلتين أطلقت عليهما أسماء المرحلة قبل النقدية والمرحلة النقدية المرتبطة بمؤلفه "نقد العقل المحض" والذي عمل فيه كانط على دراسة العقل البشري المجرد، أي غير المرتبط بالحس والتجربة، وقد طور كانط في هذا المؤلف مجموعة من المفاهيم التي تعبر عن مراحل المعرفة. لخص كانط نقد المعرفة في عبارته البليغة : "كل معرفة إنسانية تبدأ بعينات حسية ثم تتحول لتصورات، وتنتهي إلى أفكار".

وتتناظر هذه العناصر ملكات النفس:

- العبارات الحسية ... الحساسة.
- التصورات ... الذهن.
- الأفكار ... العقل.¹

ما هو التنوير؟

إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغه سن النضج أو سن الرشد كما عرف القصور العقلي على أنه "التبعية للآخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا"²

من هذا المنظور جاءت صرخته التنويرية لتقول: "اعملوا عقولكم أيها البشر لتكون لكم الجرأة على استخدام عقولكم، فلا تتوكلوا بعد اليوم ولا تستسلموا للكسل والمقدور والمكتوب. تحركوا وانشطوا وانخرطوا في الحياة بشكل إيجابي متبصر. فالله زودكم بعقول وينبغي أن تستخدموها"³. لكن كانط لم يفهم التنوير نقيضا للإيمان أو للاعتقاد الديني.

ويحصر كانط أسباب حالة القصور تلك في السببين الأساسيين التاليين: الكسل والجبن. عصر التنوير مصطلح يشير إلى القرن السادس عشر في الفلسفة الأوروبية وغالبا ما يعتبر جزء من عصر أكبر يضم أيضا عصر العقلانية المصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية دعيت بالتنوير والتي قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة بدلا

(1) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية- المرجع السابق ص153

(2) مقالة ما هو التنوير كتبها كانط عام 1784 نقلا عن عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية ص 144.

(3) المرجع السابق ص 144.

من الدين ومن هنا نجد أن ذلك العصر هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية رواد هذه الحركة كانوا يعتبرون مهمتهم قيادة العالم إلى التطور والتحديث وترك التقاليد الدينية والثقافية القديمة والأفكار اللاعقلانية ضمن فترة زمنية دعوها "بالعصور المظلمة"¹

أما بالنسبة للاستشارة فلا شيء مطلوب غير الحرية، بمعناها الأكثر براءة أي تلك التي تقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين: "إلا أنني أسمع الآن وفي كل اتجاه من حولي صيحة تقول: لا تفكروا فالضابط يقول: لا تفكروا، عليكم أن تنفذوا"، هنام سيد والمسؤول المالي يقول: "لا تفكروا عليكم ن تدفعوا، ورجل الدين يقول لا تفكروا عليكم أن تؤمنوا" واحد في العالم يقول: "فكروا قدر ما تشاؤون ولكن عليكم أن تطيعوا في كل مكان يوجد تحديد للحرية ولكن أي تحديد يناقض الاستشارة؟ وما هو التحديد الذي لا يناقضها بل والذي يمكن أن يكون لصالحها؟ أجيب فأقول أنه الاستخدام العام لعقلنا لابد أن يكون حرا في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالاستشارة إلى البشر غير أن الاستخدام الخاص لعقلنا لابد أن يخضع لتحديد صارم جدا دون أن يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق الاستشارة.²

ويعطينا كانط مثال: أنه على رجل الدين أنه يقوم بتعليم رعيته وفي معبده. بحسب رمز الكنيسة التي يخدمها أنه انتدب بحسب هذه الشروط ولكنه يتمتع كعالم بكامل الحرية (إن لم نقل أن ذلك من واجبه) في أن يمد الجمهور بكل الأفكار، بعد أن يزنها بثبات ونية حسنة حول ما يراه خاطئا في هذا الرمز، وفي أن يقدم لهذا الجمهور مشروع رؤيته لتنظيم أفضل للشؤون الدينية والكنائسية، وفي هذا أيضا لا يوجد ما يمكن أن يثقل ضميره لأنه لا يعلمه وفقا لوظيفته كممثل للكنيسة ولا يقدمه إلا كآمر لا حرية له في إبداء الرأي فيه وإنما كتعاليم قد التزم بتدريسها باسم سلطة أجنبية عنه.

يمكن القول أن هذا القرن هو قرن الاستشارة وقرن الملك فريدريك، فالأمير الذي لا يتأفف عن التصريح بأن من واجبه أن لا يأمر بشيء في الأمور الدينية، وأنه يترك للناس كامل الحرية في ذلك فهو نفسه مستتيرا فهو يستحق إذن إجلال معاصريه واعتراف الأجيال المقبلة لأنه أول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور وترك لكل شخص الحرية في استعمال عقله الخاص في أمور العقيدة.³

كانط والثورة الفرنسية:

لقد بدأت الثورة الفرنسية (1789) وكان كانط في أوجه الفلسفي و كان موقفه معبرا عن حقيقة تقييمه للأحداث السياسية في عصره واستند حماسة لها فناعة منه بمبادئها (الحرية، والإخاء والمساواة) وبقي وفيا للقيم التي كان مؤمنا بها مع فلاسفة الثورة فولتير وروسو وديدرو الذين كان متواصلا معهم

(1) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية- المرجع السابق ص145.

(2) المرجع السابق ص145.

(3) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية- المرجع السابق ص147.

بشكل كبير ويرى كانط أن الثورة الفرنسية ظاهرة لا يمكن أن تتسنى إذ هي كشفت في الطبيعة الإنسانية عن استعداد للعمل لما هو أفضل لأن هذا الحادث هو من العظمة والارتباط الوثيق بمصالح الإنسانية¹.

كانط هو أحد رموز التنوير الكبار عايش عصر الملك فريدريك الثاني (1740-1786) حيث ازدهرت أفكار التنوير وأثرت الفلسفة الكانطية في أوساط المفكرين والأدباء وبعض الأوساط في إدارة الدولة لأن هذا الملك كان مشجعاً للعلم والثقافة وحرية الرأي. استقبل الناس التنوير بفرح كبير إذ كانوا يفكرون بأحلام مشابهة لأحلامنا اليوم. هم أيضاً كانت بلادهم مليئة بالمشاكل والحروب الأهلية والعصبيات الدينية أو المنهجية، وكان الفقر المدقع نصيب الأغلبية الكبرى من السكان وبعد أن كان الاستبداد السياسي مسلطاً على رقابهم من قبل وكان الكهنة المسيحيون يخنقون الأنفاس خنقاً تحولت بلادهم شيئاً فشيئاً نحو الأحسن ولم خرج كانط من قبره أو جان جاك روسو أو فولتير لامتألت قلوبهم فرحاً وشعوراً بسعادة ما بعدها سعادة فثمار أفكارهم تحققت على أرض الواقع وخير ما نختم به حديثنا على إيمانويل كانط هو كلام كانط نفسه إذ يقول: "الأنوار هي خروج الإنسان من قصوره الذي تسبب فيه بنفسه هذا القصور الذي يعني عدم قدرته على استعمال فاهمته (ملكة الفهم) دون وصاية أحد بخر. ويرجع هذا القصور إلى الإنسان نفسه إذ كان سببه لا يكمن عيب أصاب الفاهمة، بل في الافتقار إلى العزم والشجاعة على استعمال هذه الفاهمة دون وصاية الآخرين، تجرأ على استعمال عقلك، هذا هو شعار الأنوار"².

جورج فريدريك هيغل (1770-1831)

ولد في مدينة شتوتغارت بألمانيا وتعلم فيها أكبر فيلسوف في ألمانيا بعد أستاذه كانط، عندما اندلعت الثورة الفرنسية عام 1789 كانت له شمساً أشرقت لتاريخ حديث وأحرقت تاريخاً قديماً هو بالنسبة لهيغل تاريخ عبودية وقهر.

عائلة هيغل بروتستانتية لوثرية، كانت تتميز بالتقوى والورع فهي متدينة وهو ما حافظ عليه هيغل نفسه بتعلقه بالمذهب اللوثيري وخاض عدة معارك ضد المذهب الكاثوليكي الذي كان يعتبره راضخاً للحكام ومؤيداً للطغيان، وانتقد البروتستانتية عندما تحولت إلى عقيدة جامدة مؤيدة للحكام أيضاً. تأثر هيغل بالتيار الفكري المعروف باسم التنوير وراح يطور فلسفة ذات لغة مزدوجة، أي دينية وفلسفية في آن معا

(1) المرجع السابق ص 149.

(2) إيمانويل كانط - مقالة ما هو التنوير كتبها في بروسيا في 30 سبتمبر 1784 وترجمها عن الألمانية اسماعيل المصدق. نقلاً عن عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية ص 166.

وقد تأثر بمفاهيم المسيحية وما جاءت به من تعاليم تحقق الحرية عبر وعي الذات، فالتاريخ كما يراه هو تحقيق الحرية¹.

الأسس الفكرية لفلسفة هيغل السياسية:

كان هيغل معجبا بدولة المدينة اليونانية الإغريقية وما تقدمه من مثال لتوظيف العقل في إيجاد إرادة عامة تتغلب على الإرادة الفردية، ومنحها المواطنين حرية تؤسس لحقوقهم وواجباتهم داخل دولتهم المدينة التي مثلت روح الشعب والحياة الجماعية وأنتجت الحرية، وقد بقي هذا النموذج يشغل بال هيغل فترة من الزمن بل وكان يحبذ لو يتم نشره في كل مكان، ولكن سرعان ما تغيرت الثورة الفرنسية لتشكل مفترقا جديدا في حياة هيغل وفلسفته -إضافة إلى تأثيره بأحداث الإصلاح الديني الذي قاده مارتين لوتر وظهور فلسفة الأنوار- لقد اثبتت له الثورة بأن الناس يريدون أكثر من دولة المدينة اليونانية بل وبإمكانهم توظيف العقل للخروج من عالم احتكم لادعاءات الحق الإلهي للحكام بالحكم ومن هنا خرج "هيغل" بفلسفة جديدة تنظر للتاريخ على أنه تمظهر صيرورة تحقق روح العالم، بحيث تسيير هذه الصيرورة نحو الحقيقة التي تتأتى بتوظيف العقل لتحقيق المطلق وبعد تكون وتطور الدولة هو أحد أحداث الصيرورة، والذات عند هيغل هي الكينونة أي المطابقة بين الفكر والوجود بل هي أساس وماهية . إنها توظيف الفلسفة للواقع ويعني تحرر التفكير والذات المفكرة لتؤسس لعصر الحداثة وتشكيل دولة الدستور والقانون وما التاريخ عند هيغل إلا تاريخ بلوغ العقلانية الإنسانية لتحقيق المطلق.²

يقول هيغل: "إن مهمة الفلسفة لتتحصر في تصور ما هو كائن لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه"³.

فالعقل هو الأساس عند هيغل حيث نقد المنهج الميتافيزيقي واعتمد على قوانين ومقالات دياكتية.

(1) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية- المرجع السابق ص194.

(2) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية- المرجع السابق ص195.

(3) هيغل - أصول فلسفة الحق ترجمة امام عبد الفتاح امام دار النشر للتوزيع للطباعة والنشر المجلد الأول ط2 1986 ص88.

المبحث الثالث:

إرهاصات فلسفة التنوير خارج أوروبا

إرهاصات فلسفة التنوير خارج أوروبا:

النهضة العربية بدأت تتضح مع الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابوليون بوناپارت حيث جلب معه العديد من المختصين والعسكريين والطابعة وبعد خروجهم من مصر حكم محمد علي باشا (1769-1849) مصر في الفترة (1805-1846) والذي أحس بالفارق بين المجتمع العربي والمجتمع الأوروبي فقام بإرسال بعثة إلى فرنسا من أجل الاستفادة من علوم ومعارف الفرنسيين وهذا ما يوضح دور الدولة آنذاك في العملية النهضة باعتبار محمد علي باشا رجل دولة بالدرجة الأولى إذ يعتبر الكثير أن الحملة الفرنسية على مصر بداية عصر النهضة العربية.

لقد اعتاد عموماً التأريخ لبداية النهضة العربية الإسلامية بحملة نابوليون بوناپارت من مصر باعتبارها صدمة نبهت العرب إلى تخلفهم وإلى محتليهم إلا أن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد أن النهضة هذه بدأت في الامبراطورية العثمانية وفي تركيا بالذات منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703-1730) وخليفته السلطان محمود الأول (1730-1754) واكتسبت زمن السلطان سليم الثالث (1789-1807) زخماً وقوة كبيرين ففي عهده تسلمت إلى تيار الفكر في أرضه مبادئ الثورة الفرنسية، وعمل هو من جانبه على تشكيل لجنة "النظام الجديد" بهدف إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني، وذلك بإنشاء مدارس حربية فضلاً عن إرسال بعثات إلى فرنسا، فهنا اختلاف حول تأثير الحملة الفرنسية على النهضة العربية فهناك من يقول إن الحملة كانت سبباً مهماً وآخر يرى أن للسلطين العثمانيين دوراً إضافياً لأفكار الثورة الفرنسية وترى أن النهضة العربية كانت نتيجة لمراحل سبقت الحملة الفرنسية، وإن الحملة كانت منبه ومحفز ولم تكن السبب الرئيسي للنهضة، ولا شك أن للحملة الفرنسية ومحمد علي معا تأثيراً واضحاً في صياغة مجرى النهضة أما نقطة الإنطلاق أو الشرارة ففي انهيار الإمبراطورية العثمانية ونضج الظروف الموضوعية لقيام الثورات العربية المتعاقبة على الإمبراطورية العثمانية، ولم يكن استقلال محمد علي بالأريكة المصرية عن الباب العالي تعبيراً عن نضج الشارع في مصر وعجز القيادات الوطنية عن الارتفاع لمستوى هذا الشارع بتحرير مصر وعدم تسليمها إلى الضابط الألباني الطموح¹ ورغم الاختلاف حول بداية ومن هو المؤثر الأكثر فعالية غي النهضة إلا أن مرحلة بداية النصف الثاني للقرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين قد حفلت بحركة فكرية وسياسية مؤثرة وقوية وذلك لوجود رواد النهضة آنذاك حيث استطاعوا التعرف على أوضاع المجتمع العربي في تلك الفترة، فمن المعروف تاريخياً أن العالم العربي كان يعيش في القرن التاسع عشر ظرفية تأخر تاريخي شاملة ممثلة في ركود بنياته الاقتصادية والاجتماعية وجمود بنياته الفكرية على قوالب تقليدية وسيطية ومن المعروف أيضاً أن العالم الغربي دخل في نفس الفترة الزمنية المذكورة في علاقة اصطدام مع أوروبا الامبريالية وهو ما يعني

(1) نور الدين جاروش - تاريخ الفكر السياسي - دار الامة للطباعة و النشر ط1 ص 405.

حصول اصطدام مع بنية تاريخية مغايرة. بنية تتسم بدينامية تاريخية مختلفة عن الحركية البطيئة التي كانت تشكل الملمح البارز في المجتمعات العربية الإسلامية ولقد ولد هذا التقابل صراعا تاريخيا شمل مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي في المجتمع والفكر والوجدان.

إن الاصطدام التاريخي بين الإمبريالية والغربية بلاد العروبة والإسلام أدى إلى حصول وعي بالفارق الحضاري بين الذات و هي دار الإسلام الممزقة وبين الآخر أوروبا القوية والمتقدمة والمستعمرة.¹

ثمة أمران مهمان دعوا المجتمع العربي الإسلامي للبحث عن النهضة هي التفكك الاجتماعي والابتعاد عن الإسلام، والثاني التأخر عن الغرب سياسيا وعلميا ومجتمعيا لذلك واجه المجتمع العربي الإسلامي مشكلتان في وقت واحد وهما استبداد السلطة العثمانية ومحاولة فك الارتهان السياسي لأوروبا فتوجهت فئة لمحاربة سلطة الحكومة العثمانية بينما توجهت فئة أخرى لمحاربة الاستعمار.

إن النهضة في اللغة من نهض والنهوض البراح عن الموضع والقيام عنه، نهض وينهض نهضا ونهوضا وانتهض أي قام والنهضة الطاقة أو القوة وهي النظرية الصعود من درجة إلى أعلى أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية وهي هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى.

إن النهضة هي نتيجة لعملية النهوض وهي الحالة التي يستطيع فيها مجتمع ما التخلص من المعوقات والقيود التي تعيقه من الانطلاق فمتى تم التخلص من هذه المعوقات والابتداء في شق طريق الإنتاج فهو مجتمع ناهض².

لم يغب الإصلاح عن عصر النهضة العربية فقد كان الإصلاح والنهوض يتزامنان معا وكان للإصلاح أنواع فمنه السياسي والاجتماعي والديني، ويعتبر الإصلاح آنذاك أكثر المفاهيم التصاقا بالنهضة حيث لم تتضح بعد الحداثة والتنمية والتحديث.

لم يكن يحكم عصر النهضة تيار وحيد بل كان هناك عدة تيارات ولكل تيار رموزه وأفكاره التي تميزه عن باقي التيارات فكان هناك التيار الديني القومي، حيث كانت بداية تشكله في أواخر القرن الماضي و الليبرالي والاشتراكي وكان عصر النهضة يزخر بالكثير من الرواد النهضويين الطهطاوي، الأفغاني عبده وغيرهم.

لم ينحصر دور رواد النهضة Google العربية في مجال دون آخر فلقد كانت لديهم هموم سياسية واجتماعية ودينية، فالقضايا التي عولجت كانت مرتبطة بعضها ببعض حيث لم تنفصل القضايا السياسية

عن الدين ولا قضايا المجتمع عن السياسة وتتمثل هذه القضايا في الوحدة العربية، والجامعة الإسلامية والوقوف في وجه الظلم والاستبداد والمطالبة بالشورى والديمقراطية³.

³ (راجع محمد عايد الحابري- المشروع النهضوي العربي- مركز دراسات الوحدة العربية ص7.

الفصل الثاني: قيام النهضة العربية والأسس الفكرية لها. ويتضمن ثلاث مباحث

المبحث الأول: عوامل قيام النهضة العربية:

- الحملة الفرنسية
- البعثات العلمية
- الصحافة- الترجمات وغيرها.

المبحث الثاني: رواد النهضة العربية وإسهاماتهم في تأسيس الفكر النهضوي ودور الحركات الإصلاحية

المبحث الثالث: المظاهر الفكرية والفلسفية لتكوين شخصية الطهطاوي.

المبحث الأول: عوامل قيام النهضة العربية:

- الحملة الفرنسية

- البعثات العلمية

- الصحافة - الترجمات وغيرها.

مصر قبل النهضة

تولى زعامة مصر عدد من الأسر منذ أخذت تستقل عن الدولة العباسية على عهد ابن طولون*¹ (877) إلى الدولة العثمانية (1517) وجميعهم غير مصريين، سواء منهم الأعاجم أو العرب، وكانت نظرتهم إلى مصر تختلف من زعيم إلى آخر، بحسب المذاهب والاتجاهات. كان بعضهم ينظر إلى مصر تختلف من زعيم إلى آخر، بحسب المذاهب والاتجاهات. كان بعضهم ينظر إلى مصر نظرة مواطن مخلص لوطنه، يدافع عنه وعن لغته، ويشجع أرباب الحرف والفلاحين، وكان بعضهم يرى في مصر ما يراه في مزرعة أو بقرة حلوب ثم أن هؤلاء لا يتعهدون المزرعة أو البقرة، إنما يكون ذلك إلى الفلاح ويأتون أخيرا لينتزعوا منه ثمرة جهده.

وقد أدى هذا النوع من المعاملة السيئة التي كان يعامل بها الفلاح المصري إلى تدهور الاقتصاد ونقص في الإمكانيات، مما أدى بالمصريين أخيرا إلى أن ينقص عندهم ومن ثم لم يقووا على مجابهة الغزو الفرنسي 1798 والذي يلاحظ مصر تتفرد عن العالم العربي يميز الاستقطاب فقد استقطبت عدة شخصيات من أمم مختلفة وفي ميادين شتى، كان بعضهم ابناً باراً، وكان بعضهم ابناً عاقاً وفي كلتا الحالتين كانت مصر هدفا لسهام الأعداء في كل وقت وكانت نتحمل ثقل هؤلاء الأعداء سواء في الداخل أو في الخارج فقد تحملت ثقل الصليبيين إلى أن حققت انتصارا تاريخيا باهرا سنة (1650) حين قضت على الحملة الصليبية السابعة وأسرت قائدها ملك فرنسا (لويس 9) كما تحملت ثقل المغول إلى أن حققت انتصارا عظيما سنة (1620م) وكان أول انتصار يحققه العرب على المغول².

وهذا الثقل استمر بعد الصليبيين والمغول إلى عصور المماليك التالية :

1. المماليك البحرية (1250-1387)
2. المماليك البرجية (1387-1517)
3. المماليك البكوات (1517-1811)
4. مماليك الأسرة العلوية (1811-1952)

وكانت مصر مثقلة أيضا بتلك المعاهدات الدولية التي تتمثل في الامتيازات الأجنبية على حساب الشعب المصري فبعد أن كانت تتمتع بحقوقها في أول معاهدة لها عقدها صلاح الدين الأيوبي 1173/09/25 مع جمهورية بيزا فإذا المعاهدات التي جاءت بعد ذلك وأولها معاهدة السلطان سليمان القانوني وفرنسا الأول في سنة 1535 إلى معاهدات أخرى مع عدد من الدول

(1) ابن طولون: (835م-884م) ببغداد هو أمير مصر ومؤسس الدولة الطولونية في مصر والشام كان أحمد ابن طولون والي الدولة العباسية على مصر ثم استقل بمصر عن الخلافة العباسية فكان أول من استقل بمصر.

(2) حنيف الله محمد الأخضر - محاضرات في النهضة العربية- ديوان المطبوعات الجامعية ط2 ص 10.

ومنها أمريكا 1830¹. كل هذه المعاهدات أضرت بالاقتصاد المصري وسببها أن الأجانب أخذوا يتدفقون على الديار المصرية واتخذوا التجارة ونقل البضائع مهنة لهم في السواحل المصرية ولما كانت حاجة الممالك إليهم عظيمة في تصريف التجارة الشرق التي احتكروها أباحوا للأجانب الاستيطان في الديار المصرية والبقاء فيها بقصد الإتجار، فأصبح لهم قناصل في جميع الموانئ والسواحل وداخل البلاد فكان الوضع سببا في أن يفقد المصري شخصيته، ويصبح كالغريب في بلاده مثله مثل سائر العرب والمسلمين في أصقاع العالم.

عوامل النهضة الفكرية عند العرب في القرن التاسع عشر

اتسم القرن التاسع عشر بغزو عسكري للبلاد العربية، وحركة إصلاحية واسعة من تشهدها من قبل، تمثلت في انفتاح مصر في عهد أسرة محمد علي على الحضارة الغربية، وفي ظهور حركة التنظيمات العثمانية، وما رافق ذلك من غزو ثقافي غربي ونهضة فكرية اتخذت اتجاهات عديدة في الدين والسياسة والاجتماع والعلم والأدب والفن، ويمكن إجمال العوامل التي ساعدت على تلك النهضة الفكرية في هذا القرن بما يلي².

أراد نابليون احتلال مصر لتأمين سيطرة فرنسا على شرق البحر المتوسط وفتح طريق لمهاجمة بريطانيا في الهند وبالفعل توجه نابليون من تولوز إلى مصر التي كانت جزءا من الإمبراطورية العثمانية ولكنها تخضع لسيطرة المماليك واستولى على الإسكندرية وهزم المماليك في معركة الأهرام وقام قائد البحرية البريطانية بالهجوم على أسطول نابليون البحري في معركة النيل ولم يستطع إعادة جيشه إلى فرنسا واتجه إلى سوريا، كما استولى على يافا وحاصر عكا ولكنه عاد إلى مصر بعد إصابة جنوده بالطاعون وبعدها عاد نابليون إلى فرنسا متخليا عن ما تبقى من جيشه.

1/ الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801)

لقد فتحت الحملة الفرنسية على مصر أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها، ورافق نابليون بونابرت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا،

(1) الدولة الإسلامية تأليف عبد الحميد العبادي، محمد مصطفى زيادة، إبراهيم العدوى ص285..

(2) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798 - 1914 الأهلية للنشر والتوزيع ص 23.

وجلب معه مطبعتين إحداهما فرنسية والأخرى عربية ولما استقر به المقام في مصر أنشأ الدواوين وغرضه منها "تعويد أعيان مصر على نظام المجالس الشورية وأساليب الحكم"¹.

كما أسس مجمعا علميا على غرار المجمع الفرنسي، من أجل البحث والدراسة في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ، وكان المجلس مؤلفا من ثمانية وأربعين عضوا موزعين على أربعة أقسام هي : الرياضيات، العلوم الطبيعية الآداب والفنون والاقتصاد السياسي. وأنشأ مرصدا ومتحفا ومختبرا وأقام مسرحا للتمثيل وأصدر جريدتين باللغة الفرنسية هما Le décade Egyptien وهي جريدة اقتصادية خصصت لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري وتصدر كل عشرة أيام مرة **Le courrier d’Egypte** الناطقة بلسان السلطات الفرنسية وكانت تصدر مرة كل أربعة أيام كما أصدر جريدة عربية "التنبية" لنشر بياناته على الناس.

غير أن السنوات القليلة التي قضتها الحملة في مصر، وانصرافها إلى توطيد الحكم الفرنسي في البلاد لم تتح للمصريين إمكانية التفاعل معها واقتصر رد الفعل في مصر على الإعجاب بالنماذج الحضارية التي جاءت بها الحملة ومحاولة الاستفادة منها في عهد محمد علي (1805-1898)².

2/ نتائج الحملة الفرنسية

كان لحملة نابليون على مصر نتيجتان إحداهما سيئة والثانية حسنة تبدو النتيجة السيئة في تدهور الاقتصاد المصري وذلك لعدة عوامل منها :

1. الحصار الذي ضربه الأسطول الإنجليزي على الموانئ المصرية ليقيد نشاط الحملة الفرنسية.

2. إن البلاد كانت ميدانا للقتال في الشمال بين جيشين نظاميين : جيش العثمانيين الذي زحف من سوريا وجيش الفرنسيين.

3. إن الثورات عدة قادة في صعيد مصر ضد الفرنسيين.

4. إن ثورتين حدثتا في القاهرة بتحريض من العلماء والمماليك والعثمانيين ضد الفرنسيين.

كل هذه العوامل كانت سببا في الفقر وتدهور الاقتصاد في البلاد مما جعل السلطات الفرنسية تنقل كاهل الشعب المصري بالضرائب الفادحة كفعل المماليك من قبل.

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - المرجع السابق ص 23.

(2) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - المرجع السابق ص 24.

وتتجلى النتيجة الحسنة في عدد من المظاهر¹ :

أولا : إيقاظ الشعور المصري، وإدراكهم للخطر الذي يتهدهم من قوم عزباء ليسوا على دينهم، ولا هم من جنسهم وخاصة بعد أن رأوا تلك المقاومة الباسلة التي أبدتها الممالك إن استشهد عنهم خلق كثير.

ثانيا : تطلع المصريين إلى مستقبل أفضل وذلك بسبب ما شاهدوه من تقدم الفرنسيين في جميع الميادين وساعدهم على هذا التطلع ما كان خطته نابليون من سياسة ونظام، فقد أنشأ ديوانا يضم تسعة أعضاء من المشائخ والعلماء ينظرون في أمور الرعية ويرجعون إلى الحاكم الفرنسي في القاهرة ليقول كلمته الأخيرة، وكان نابليون كثير الاحترام لقرارات مجلس الديوان.

وبعد هذا الديوان حدثا جديدا في تاريخ المصريين وذلك لأنهم شعروا ولأول مرة بالعدالة الاجتماعية التي لم تكن في يوم ما في حساباتهم بسبب حرمانهم منها طول العصور الماضية باستثناء فترات قليلة منقطعة.

ثالثا : ارتفاع المعنويات في نفوس المصريين بسبب اشتراكهم في بعض الشؤون الإدارية.

رابعا : اكتشاف المصريين لأنفسهم بأنهم كغيرهم من الأمم، ففي استطاعتهم أن يسيروا أنفسهم بأنفسهم لو أتيحت لهم الفرص².

البعثات العلمية إلى أوروبا

أسهم محمد علي باشا في النهضة العلمية التي ألقى الفرنسيون بذورها في مصر واتجه بأنظاره أولا إلى تركيا ثم إلى أوروبا، وأثر الاستعانة بالإيطاليين، في بداية الأمر، دون الإنكليز والفرنسيين الذين كان يخشى تغلغل نفوذهم السياسي، من خلال تعاونه الثقافي معهم، ولم يبدأ محمد علي باستقدام الخبراء والفنيين الفرنسيين إلا بعد عام 1820 وتتالت بعد ذلك البعثات المصرية إلى فرنسا وغيرها من الأقطار الأوربية لدراسة مختلف العلوم التطبيقية والنظرية، وسار خلفاء محمد علي على النهج نفسه، فاستعان عباس بالإنجليز وأخذ النفوذ الثقافي الفرنسي يضعف تدريجيا، حتى إذا ما اعتلى عرش الخديوية اسماعيل استأنف البعثات العلمية إلى فرنسا فتجاوزت مئة وعشرين وكانت هذه البعثات العلمية من العوامل الهامة في الانفتاح على حضارة الغرب وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية

(1) محاضرات في النهضة العربية - ضيف الله محمد الأخضر ص 24.

(2) محاضرات في النهضة العربية - ضيف الله محمد الأخضر المرجع السابق ص 25.

الغربية إلى اللغة العربية وتدرّس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي وخلفاؤه على النمط الأوربي¹.

ومن رواد هذه الحركة رفاعه الطهطاوي (1801 - 1873) الذي ترجم إلى العربية تاريخ اليونان والميثولوجيا اليونانية وأخبار الأمم القديمة كالبابليين والمصريين، ومنهم الشيخ علي مبارك الذي كان له فضل إنشاء دار العلوم في مصر، ومؤلف كتاب الخطط التوفيقية في عشرين مجلداً وساهم في إنشاء دار الكتب المصرية، ومن أعلام هذه الحركة صالح مجدي وعبد الله أبو السعود وعبد الله فكري وغيرهم².

3/ الإرساليات التبشيرية في البلاد العربية

بدأت الإرساليات التبشيرية تقد إلى بلاد الشام في القرن السابق عشر وكان معظم المبشرين من أتباع المذهب الكاثوليكي.

وشهد القرن التاسع عشر حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية ونشطت في بناء المدارس وتأسيس الجمعيات العلمية والأدبية، وتعتبر مدرسة عينطورة أقدم مدارس الإرساليات في لبنان إذ أنشئت عام 1834 من قبل المبشرين العازاريين³، وبعد ذلك العام أنشأ القس وليم طومسون الأمريكي مدرسة في بيروت، وأقام الدكتور كرنيلوس فاندائيك مدرسة عالية في عبيه - لبنان، وفي عام 1847 أنشأ المبشرون البروتستانت الكلية السورية التي كانت تدرس العلوم باللغة العربية في بداية عهدها.

وفي العام نفسه أنشأ هؤلاء المبشرين "الجمعية السورية" في بيروت لغرض نشر العلوم وترقية الفنون بين العرب، وكان من أعضائها البارزين ناصيف اليازجي والمعلم بطرس البستاني والدكتور ميخائيل مشاقة وميخائيل مدور ونعمة ثابت وانطونيوس الأميولي، ومن الأجانب القس عالي سميت والدكتور فاندائيك والقس طومسون والمستشرق منصور كرلتي والدكتور يوحنا ورثبات وتشرشل وفي عام 1852 أصدرت هذه الجمعية مجلة تحمل اسمها وعهد إلى المعلم بطرس البستاني بتحريرها.

وفي عام 1857 أنشئت الجمعية العلمية السورية على غرار الجمعية السورية، واختلفت عنها بأنها كانت خليطاً من المسلمين والمسيحيين وظلت عاملة حتى عام 1867 وحصلت على اعتراف الدولة

(1) على المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة المرجع السابق ص24.

(2) على المحافظ - الاتجاهات عند العرب المرجع السابق ص25.

(3) * العازاريين: رهبنة كاثوليكية أنشأها في باريس عام 1625م القديس فنسان دو بول وهي تعني بالتعليم في المقام الأول.

العثمانية الرسمي بها. وبعد حوادث الفتنة الأهلية السورية عام 1860 أخذ المبشرون ينشئون المدارس والكليات الكبرى ففي عام 1860 أنشأت السيدة بوين طومسون "الكلية الإنجيلية الأمريكية للبنات" وفي عام 1861 أنشئت "الكلية الإنكليزية للبنات" وفي عام 1865 تأسست المدرسة البطريركية للروم الكاثوليك، ثم مدرسة الثلاثة أقمار هروم الأرثوذكس في سوق الغرب ونقلت هذه عام 1866 إلى بيروت، وأنشأ المطران السيد يوسف الدبس مدرسة "الحكمة" للطائفة المارونية عام 1865 كما أنشأ المرسلون الأمريكيان "الكلية الأمريكية" في بيروت عام 1866 بفضل مساعي دانيال بلس، أول رئيس للكلية، وأسس الآباء اليسوعيون "الكلية اليسوعية" في غزير ثم نقلت إلى بيروت عام 1874 وكانت تتفق عليها الحكومة الفرنسية¹.

ونشطت الإرساليات في ميدان الترجمة وتحديث اللغة العربية، فقد ترجم بطرس البستاني التوراة إلى العربية بالاشتراك مع المستشرق الدكتور عالي سمين، وألف معجم "محيط المحيط" ومعجم "قطر المحيط" ودائرة المعارف في سبعة أجزاء، وقام سليمان البستاني بترجمة إلياذة هوميروس إلى العربية شعرا، وألف ناصيف اليازجي "مجمع البحرين" وعمل إبراهيم اليازجي 1847-1926، تسع سنوات في تعريب التوراة لليسوعيين وهكذا ساهمت الإرساليات التبشيرية المسيحية في النهضة الأدبية والثقافية العربية وكان لها دور في اليقظة القومية عند العرب.

ورافق نشاط هذه الإرساليات نشاط مماثل في الأوساط المسلمة، ففي عام 1873 تأسست جمعية "زهرة الآداب" في بيروت برخصة من الحكومة العثمانية على يد أسعد باشا متصرف بيروت آنذاك، كما أنشأ نخبة من الأدباء المسلمين عام 1880 "جمعية المقاصد الخيرية" التي ساهمت في إنشاء مدرستين للبنين ومدرستين للبنات وفي عام 1878 أنشئت "الجمعية الخيرية" في دمشق بأمر من واليها مدحت باشا المصلح العثماني المشهور، كما أنشئ المجمع العلمي الشرقي في بيروت للبحث في العمل والصناعة وأنشئت الجمعية التاريخية عام 1875 للبحث في العلم والتاريخ وتأسست جمعية الفنون الطبية في دمشق عام 1887 م².

4/ الطباعة

أنشئت المطبعة الأولى بلبنان في دير قزحيا سنة 1601 وتلتها مطبعة دير مار يوحنا بالشوهر سنة 1733. وفي عام 1751 تأسست مطبعة القديس جاور جيوس للروم الأرثوذكس وأنشئت المطبعة

(1) جرجي زيدان - تاريخ أداب اللغة العربية - ط 4 ص 50 - 51.

(2) جرجي زيدان - تاريخ أداب اللغة العربية - المرجع السابق ص 82 - 85.

الأمريكية للمرسلين الأمريكان عام 1822 في مالطة ثم نقلت إلى بيروت عام 1834، وتأسست المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين عام 1848، كانت تطبع على الحجر، ثم صارت تطبع على الحروف عام 1854، وأنشئت المطبعة السورية لصاحبها خليل الخوري عام 1857 وبعد ذلك بعشر سنوات تأسست مطبعة المعارف للبستاني وفي عام 1874 أنشئت المطبعة الأدبية لخليل سركيس.

أما في مصر، فكانت أول مطبعة عربية دخلت البلاد مع الحملة الفرنسية عام 1798، وكانت تسمى المطبعة الأهلية، وظلت مصر مدة عشرين عاما بعد خروج الفرنسيين بدون مطبعة، حتى أنشأ نحن علي باشا "المطبعة الأهلية عام 1821 في بولاق، وأنشأ الأنباكيرلس الرابع بطريرك الأقباط "المطبعة الأهلية القبطية" عام 1860 وبعد ذلك بستة أعوام أنشأ عبد الله أبو السعود مطبعة وادي النيل.

وساهمت المطابع في نشر العديد من المؤلفات والكتب العربية القديمة وإحياء التراث العربي وإيصال المؤلفات الحديثة والكتب المترجمة إلى أيدي الناشئة والمتقنين العرب، فكان لها دور كبير في النهضة الفكرية العربية الحديثة¹.

5/ الصحافة

ظهرت أول الصحف في مصر أثناء الاحتلال الفرنسي لها إذ صدرت صحيفتان فرنسيتان سبقت الإشارة إليهما وصحيفة "التنبيه" العربية التي كان يحررها إسماعيل الخشاب. وفي عهد محمد علي صدرت "الوثائق المصرية" عام 1828 باللغة التركية أو الأمر ثم أصبحت تصدر بالعربية والتركية، واقتصرت بعد ذلك على العربية، وكان من أوائل المحررين فيها الشيخ رفاعة الطهطاوي والشيخ حسن العطار والشيخ أحمد فارس الشدياق والسيد شهاب الدين والشيخ محمد عبده.

أما أقدم الصحف السياسية غير الرسمية في مصر فهي صحيفة "وادي النيل" لصاحبها عبد الله أبو السعود وبدأ صدورها في عام 1866 مرتين كل أسبوع وتليها في القدم جريدة "نزهة الأفكار" لصاحبها إبراهيم المويلحي صدرت عام 1869، أما جريدة "الوطن" القبطية فقد صدرت في القاهرة عام 1877 وصاحبها ميخائيل علد المسيح وفي عام 1890 صدرت جريدة "مصر" القبطية لصاحبها تادرس شنودة.

وكان رزق الله حسون أول عربي أنشأ صحيفة عربية في دار الخلافة (استانبول) هي "مرآة الأحوال" وذلك عام 1855، وبعد ذلك بعامين أصدر اسكندر شلهوب جريدة "السلطنة" ثم أصدر خليل الخوري "حديقة الأخبار" عام 1858 في بيروت، وأصدر أحمد فارس الشدياق عام 1860 جريدة

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ص 28.

"الجوانب" في الأستانة وفي العام نفسه أصدر المعلم بطرس البستاني "نفير سوريا" وصدرت جريدة "لبنان" عام 1867 في بيت الدين كما صدرت "الفرات" في حلب عام 1867¹.

وفي العراق أنشأ مدحت باشا والي بغداد صحيفة "الزوراء" فكانت لسان حال الولاية وأول صحيفة ظهرت في العراق، وتولي السيد محمود شكري الألوسي تحرير القسم العربي من هذه الجريدة التي ظلت تصدر بين 1276 - 1335 هـ واشترك في التحرير عند الحميد بل الشاوي الذي يعتبر من أبرع أدباء العرب في الكتابة العربية والتركية في عصره.

وصدرت جريدة "الرائد التونسي" نحو تونس كصحيفة رسمية أسبوعية في 1861 على يد محمد الصادق الباي الثالث عشر لتونس.

وكانت على مثال "الوقائع المصرية" وبعد ذلك بعامين أصدر حسين المقدم صحيفة "نتائج الأخبار" فكانت باكورة الصحف السياسية في المغرب العربي. وأصدر الفرنسيون في الجزائر أول صحيفة عربية هناك هي "المبشر" عام 1847.

أيقظت الصحافة الأذهان، وحملت إلى قرائها لواء الدعوات السياسية والفكرية المختلفة : التجزئة والوحدة الوطنية والإقليمية، الرابطة العثمانية والجامعة الإسلامية والقومية العربية فساهمت في نشوء رأي عام عربي.

وقد حدّد أديب إسحاق*² في العدد الأول من صحيفة "مصر" القاهرية الصادرة 1880 أهداف صحيفته بما يلي :

"مسلكي أن أكشف حقائق الأمور ملتزماً جانب التصريح متجافياً عن التعريض والتلميح، وأن أجلو مبادئ الحرية وآراء ذوي النقد، وأن أبين ما يظهره البحث من عواقب الحوادث ومقاصد أهل الحل والعقد، وأن أوضح معاييب اللصوص الذين نسميهم إصطلاحاً (أولي الأمر) ومثالب الخونة الذين ندعوهم وهما (أمناء الأمة) ومفاسد الظلمة الذين نلقبهم جهلاً (ولاة النظام)³."

"ومقصدي أن أثير بقية الحمية الشرفية، وأهيج فصالة الدم العربي وأرفع الغشاوة عن أعين الساذجين، وأحي الغيرة في قلوب العارفين، ليعلم قومي أن لهم حقاً مسلوباً فيلتمسوه ومالاً منهوباً فيطلبوه

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة المرجع السابق ص 29.

(2) أديب إسحاق (1857م - 1885م)، شاعر وكاتب وصحفي ومترجم سوري مسيحي أرمني، في عام 1880م هاجر إلى فرنسا وهناك أنشأ جريدة مصر القاهرة وهاجم فيها رياض باشا.

(3) أديب إسحاق - صحيفة مصر القاهرة الصادرة عام 1880م.

وليخرجوا من خطة الخسف وينبذوا عنهم كل مدلس يشتري بحقوقهم ثمنًا قليلًا. ويذيقوا الخائن عذابًا وبيلًا، ويستमितوا في مجاهدة الذين يبيعون أبدانهم وأموالهم وأوطانهم ولهم من الأجانب بما يطمعون فيه رفعة المقام، فمن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد¹."

6/ الترجمة

بدأت حركة الترجمة في بلاد الشام في مطلع القرن التاسع عشر، ولكنها اقتصرَت في بادئ الأمر على الكتب الدينية، واتخذت طابعاً فردياً غير منظم. أما في مصر فقد اعتمد عليها محمد علي باشا كوسيلة من وسائل التحديث الدولة المصرية الناشئة، فأسس مدرسة للألسن سنة 1835 وتولى رفاعة الطهطاوي الإشراف عليها. ثم أنشأ قلماً للترجمة سنة 1841، واهتم محمد علي بترجمة الكتب العلمية والأدبية الهامة من اللغات التركية والفرنسية والإيطالية والفارسية، غير أن حركة الترجمة ضعفت في عهدي عباس وسعيد، فأغلقت مدرسة الألسن، وألغى قلم الترجمة، ثم استؤنفت حركة الترجمة بشكل واسع في عهد الخديوي إسماعيل فأعاد فتح مدرسة الألسن 1867 واستعان بعدد من الكتاب والأدباء الذين وفدوا إلى مصر من بلاد الشام، فساهم هؤلاء بصورة فعالة في حركة الترجمة والنهضة العلمية والأدبية التي عاشتها مصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتولت الصحف والمجلات أمثال "المقتطف" و "الهلال" وغيرهما ترجمة البحوث والمقالات ونشرها على صفحاتها ولا يخفى أن حركة الترجمة هذه قد مكنت العرب من الإطلاع على ثقافة الغرب وعلومه وما توصل إليه من آراء ومبادئ سياسية واقتصادية واجتماعية².

العرب والاستعمار في القرن التاسع عشر

في القرن التاسع عشر وصل العرب إلى مرحلة حاسمة في تاريخهم إذ واجهوا أطماع الدول الاستعمارية على اختلاف أجناسها وهي كلها قوية، أو في طريق القوة والعرب ضعفاء أو مستضعفون وفي هذا القرن كانت الدولة العثمانية تبسط نفوذها على أكثر الشعوب العربية وتتزعّم الدفاع عنها وعن الدول الأوروبية التي كانت قد استولت عليها كاليونان ورومانيا وبلغاريا وألبانيا، وأجزاء من المجر.

(1) المرجع السابق.

(2) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة المرجع السابق - المرجع السابق ص 31.

وقد صبغ العثمانيون احتلالهم للدول الأوروبية بصبغة دينية وفهم غرضهم، ولذلك تعصبت ضدهم أمم الغرب، وأخذوا في مناصرة بني جلدتهم بكل الوسائل، إلى أن أضعفوا الدولة العثمانية وجعلوها تتقلص شيئاً فشيئاً من تلك الدويلات إلى أن انحصر الحكم العثماني نهائياً في الرقعة التي تحت يد تركيا الحالية.

وفي المشرق العربي حدث تناوش للأتراك العثمانيين من بعض الشعوب وخاصة لبنان وكان شعار هؤلاء العرب في مناوشاتهم تلك يقوم على مصطلح جديد دعوه "العروبة" والعروبة لواء لجميع العرب، ولذلك استغلت كلمة العروبة وأخذ دعائها يروجون لها ويدعون العرب إلى أن يتخذوها سلاحاً لهم ليحققوا الانفصال التام عن الدولة العثمانية التي أصبحت في هذا القرن ضعيفة بسبب الضربات القاسية التي كانت تتلقاها من روسيا ومن دول البلقان. فنشأ ما عرف في التاريخ بالمسألة الشرقية¹.

المسألة الشرقية : تعقدت الأمور بالنسبة لتركيا بسبب موقف روسيا والدول الأوروبية ضدها من جهة، وموقف الشعوب العربية ومناوشاتهم لها من جهة أخرى فكان أن نشأت ما يسمى بالمسألة الشرقية وهي ذات اتجاهين، اتجاه روسي أوروبي تركي، واتجاه آخر عربي تركي، أما الاتجاه الأول يقوم على مطامع روسيا ومخاوف انكلترا من هذا التوسع وضعف تركيا، ونتج عن كل ذلك أن حدث تحالف بين روسيا والنمسا من جهة، وبين انكلترا وبروسيا وهولندا من جهة أخرى كل حلف ضد الحلف الآخر، وجميع هذه الأحلاف ضد تركيا وإذا كان هناك خلاف بين حلف وآخر فإنما هو من أجل أطماع أكبر في التركة التي سوف تقسم، والقوي يحظى بأوفر قسط من تركة الرجل المريض كما كان يسمى عند القوم وهم يعنون بطبيعة الحال تركيا آل عثمان.

دارت حروب بين روسيا وتركيا وتلتها معاهدات أغلبها في صالح الروس ثم تدخلت انكلترا وفرنسا في صالح تركيا، ثم كانت كل من إنجلترا وفرنسا مع العرب ضد تركيا، وأخيراً انضمت تركيا إلى جانب ألمانيا والنمسا في الحرب العالمية الأولى، فكان أن انهزم المحور وانتصر الحلفاء، وبذلك قضت تركيا على نفسها فوجدتها بريطانية فرصة سانحة لتقطف كثيراً من أملاك تركيا في آسيا.

في هذا الوقت الذي كان الرجل المريض يتلقى الضربات القاسية من أعدائه الأوروبيين كان في نفس الوقت يتصارع مع العرب في المشرق العربي، بدعوى أن العرب لم يتمتعوا بحقوقهم المشروعة تحت ظل الحكم العثماني إلى أن استقل عدد من الدول العربية مثل مصر، اليمن، الجزيرة العربية.

(1) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - ضيف الله محمد الأخضر ص 25.

استقلت هذه الدول العربية باسم العروبة، كما استقلت دويلات البلقان باسم القومية وكان يغذي مبدأ القومية العربية والقومية الأوربية كل من الإنجليز والمتفتحين اللبنانيين وذلك لعدة أسباب¹.

أولها : إن الدولة العثمانية كانت تحارب الدول المجاورة لها باسم الدين.
ثانيها : أن الدولة العثمانية كانت تنظر إلى اللغة العربية نظرة غير التي تنظر بها إلى اللغة التركية فنتج عن ذلك أن أصبحت اللغة التركية لغة رسمية بينما اللغة العربية يتدارسها القوميون العرب بطرقهم الخاصة حتى لا تتدنر وأصبحت كأنها لغة ثانوية أو غريبة.

ثالثها : إن الشعوب العربية في المشرق تحوي طوائف متعددة في المذاهب الاعتقادية والاتجاهات السياسية والعروبة أم رؤوم تجمع كل هذه الطوائف وقد تولد عن هذه الأسباب الثلاثة ظهور الجمعية الماسونية² وسارع إليها عدد كبير من ذوي المذاهب والمناصب لأنها اتخذت الإخاء والحرية والمساواة شعارا لها، غير أن هذه الجمعية لم تخدم القضايا الوطنية العادلة، إنما اكتفت بمساعدة الضعفاء المحتاجين ولذلك انسحب منها عدد كبير من المفكرين.

وتحت هذا الخضم من المد والجزر التي عاشتها تركيا والدول التي جاورتها أو كانت تحت حكمها تولد وعي جديد وتجسم في رواد النهضة في شتى الميادين.

(1) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - ضيف الله محمد الأخضر - المرجع السابق ص 26.
(2) الماسونية: الماسونية لغة: لفظ مشتق من كلمة (Mason) ومعناها البناء ويضاف إليها كلمة (free) ومعناها حر، فتكون (Freemason) أي البنائون الأحرار وهم يرمزون بها إلى البناء الذي سيبني هيكل سليمان، وهي منظمة عالمية يتشارك أفرادها عقائد وأفكار واحدة فيما يخص الأخلاق، الميثاقية وتفسير الكون والإيمان بالخالق، تتصف هذه المنظمة بالسرية والغموض الشديدين.

المبحث الثاني:

رواد النهضة العربية وإسهاماتهم في تأسيس
الفكر النهضوي ودور الحركات الإصلاحية

رواد النهضة

1/ رائد النهضة في مصر

يمثل الميدان العسكري والسياسي محمد علي في المشرق العربي والإسلامي وخاصة مصر لأن القوات الثلاث اشتد صراعها فيما بينها، ثم ظهرت قوة رابعة وهي قوة محمد علي الذي ظهر فجأة على مسرح الأحداث، فقد كان في أول الأمر خاضعا لأوامر الأستانة ثم رنا ببصره إلى عرش مصر، ولكنه أدرك ما ينتظره من الصعاب سواء في الداخل أو في الخارج، فرأى أن يلعب دورا بطوليا في معترك الحياة عسى أن يزحزح من هم في مستواه أولا ثم يزاحم الذين هم أعلى منه درجة، ولما لا وهو خريج مدرسة الحياة نفسها؟ إذ لم يقرأ في المدرسة التقليدية كغيره ممن يسيرون أمور الناس بالأقلام ورأى سذاجة هؤلاء الذين يدعون الثقافة والفهم، وكم لهم من أخطاء، فتركيا العثمانية ألم تكن إمبراطورية عظمى؟ وها هي تنتقل يوما فيوما، وطمع فيها من كان بالأمس تحت رحمتها، وإذن فلما لا يضرب محمد علي ضربته وفيه صفات الزعامة؟ ها هو محمد علي يضع سياسة على خطة مرسومة فتتمثل في الخطوات التالية.

(1) انضم محمد علي أول الأمر إلى الإنجليز وذلك ليحرر مصر من الفرنسيين، ولما تم ذلك وخرج الفرنسيون من مصر نهائيا بعد انهزامهم في معركة أبي قير*¹ البحرية، رأى مرة أخرى فإذا هو أمام قوة قديمة هي قوة المماليك الذين كانوا ولا يزالون يحكمون البلاد وقد استقلوا بمصر، وأصبح بأيديهم الحل والعقد، حتى ساء هذا الوضع قادة الدولة العثمانية، وأظهر محمد علي حماسا كبيرا إزاء الظاهرة التي لا ترضي طموحه وفي نفس الوقت لا يرضي الأتراك الذين هم يعلقون آمالا كبيرة على محمد علي، عسى أن يقضي بدهاته المعروف على هذه القوة المتغلغلة في أعماق مصر منذ زمن بعيد وكان محمد علي يعرف نوايا الأتراك ونوايا المماليك على حد سواء ورأى أن الحكمة تقتضي بأن يسير رويدا رويدا، فيبدأ بالمماليك أولا ثم يخطو مع العثمانيين خطوات أخرى وبطريقة تدريجية معتمدا على المبدأ القائل "إن الغاية تبرر الوسيلة"².

(1) معركة أبي قير البحرية: والتي سماها الإنجليز معركة النيل، هي معركة بحرية وقعت في أغسطس 1798م بين القوات البحرية الإنجليزية بقيادة نلسون والأسطول الفرنسي بقيادة نابليون على شواطئ خليج أبو قير المصري، وانتهت بهزيمة الفرنسيين.

(2) محاضرات في النهضة العربية، ضيف الله محمد الأخضر - المرجع السابق ص 28.

(2) مؤامرة : استمر المد والجزر بين الباب العالي ومحمد علي بعض الوقت وكل واحد يتريص بالآخر الدوائر في سنة (1805 م) ظهر للباب العالي أن يعزل محمد علي قبل أن يستفحل أمره، فرأى هذا أن وقت الاستقلال بمصر لم يحن بعد، وعليه أن يتظاهر بالرضى والقبول أمام المسؤولين الأتراك حتى لا يعزل عنوة، فلجأ إلى استعمال الدماء مرة أخرى، وفي هذه المرة أعلن استيائه من الأتراك أمام قوتين هامتين، قوة العلماء المصريين، وقوة ضباطه وجنوده.

أما العلماء فقد كتبوا عريضة جديدة إلى الباب العالي يلتمسون منه مرة أخرى، أن يكون محمد علي واليا على مصر.

أما الضباط فقد عاهدوا الله على الدفاع عنه.

وفي هذه الأثناء كان الأتراك العثمانيون يدرسون الوضع الداخلي في مصر، والوضع الخارجي في الدول المتناحرة، فوجدوا الأحوال متوترة هنا وهناك، فالوضع الداخلي لا ينبئ بالتفاؤل، لأن المماليك قوم لا يوثق بهم لما جبلوا عليه من الأنانية والفوضى وإحداث الاضطرابات، أما الوضع الخارجي فينذر بانفجار الحرب إن عاجلا أو آجلا، لذا اعتز الباب العالي من جديد بولاية محمد علي.

النتيجة التي حصل عليها محمد علي منذ وفادته جنديا إبان الحملة الفرنسية على مصر إلى هذه السنة (1800) أنه زحزح جميع القوات المعادية له ولم يبق أمامه إلا قوة واحدة هي قوة المماليك.

إن قوة المماليك قوة لا يستهان بها فقد الفت التمرد والمشاغبات وإحداث القلاقل والبلبل في النفوس، فهم يتسمون بصفتين متناقضتين أولا هما العلم بالفروسية وما يتصل بها من شجاعة وإقدام والصفة الثانية الجهل بما يدور في الخفاء ضدهم.

ومحمد علي داهية ويعتق مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، لذا رأى أن يتخلص من المماليك بالحيلة¹.

(3) محمد علي ومذبحة المماليك

تأكد محمد علي من أن جيشه أقل عددا وعدة ودراية بأساليب الحرب من المماليك الذين تمرسوا على فنون القتال والفروسية بسبب الممران وطول المدة التي قضوها في الحروب والفتن والمشاغبات، كي ينجح محمد علي في تنفيذ حيلته عمد إلى استدراج المماليك إلى القلعة في أعلى مكان بالقاهرة، وزعم لهم

(1) محاضرات في النهضة العربية، ضيف الله محمد الأخضر المرجع السابق ص 30.

أن وليمة سيقمها هناك بمناسبة تعيين أبنه طوسون قائدا عاما لجيش سوف يرسل إلى بلاد العرب لمحاربة الوهابيين.

وفي يوم الجمعة مارس 1811 أقبل رجال الدولة والمماليك إلى القلعة وهم في أفخر لباسهم دون أن يدور بخلد أحدهم أن هذا اليوم المبارك سيكون يوما للغدر والخيانة.

كانت الخطة التي وضعها محمد علي أن يقضي على المماليك بعد انصرافهم من الولاية وهم واثقون بأن الجو مملوء بالمحبة والمسرة، فأوعز إلى خلسائه بأن يغلقوا الباب متى انفراد المماليك في المسيرة وامتاوا عن غيرهم ممن تقدمهم أو تأخر عنهم وفي طريق ضيق بين جبلين أمطروا بوابل من الرصاص، وقضوا نحبهم في حينهم وكانوا زهاء خمسمائة جندي وقائد.

نتج عن هذه المجزرة أن فر بقية المماليك إلى سوريا أو السودان وذاوا هناك في الأهالي، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن جنود محمد علي إنسابوا في الشوارع ينهبون ويرتكبون الجرائم، واستمروا على هذه الحالة مدة أسبوع حتى بعثوا الفكر في نفوس الأهالي، ولم يكتفوا عن أفعالهم إلا عندما رأوا محمد علي نفسه ينزل إلى الشوارع ليضع حدا لجنده.

ومن جهة ثالثة فقد تغيرت نظرة المصريين نحو محمد علي الذي أخذت نواياه الخفية تظهر للعيان¹.

أعمال محمد علي

رأى محمد علي أن ينهض بمصر في عدة ميادين، ليحقق هدفين أولاهما : أن يقوى مركزه، وأن يمحو سيئاته التي ظهرت جليا في مذبحه القلعة، ثانيهما : أن يجعل مصر تشبه أوربا في الأبهة والعظمة، فكان أن وضع نصب عينية ثلاثة ميادين هي : الميدان العسكري، الاقتصادي وأخيرا الإداري.

الميدان العسكري

أرسل محمد علي أحد عشرة بعثة آخرها 1847 وكان شديد العناية بأعضاء البعثات، يتقصى أنباءهم ويشرف على دراستهم باهتمام، ويكتب لهم من حين لآخر رسائل يستحثهم فيها على العمل والاجتهاد، وينبهم إلى واجبهم وذلك لشدة حاجته في نهضته إلى من يقف بجانبه ويتفقد مشروعاتها الضخمة².

(1) محاضرات في النهضة العربية، ضيف الله محمد الأخضر المرجع السابق ص 31.

2 عمر الدسوقي - في الأدب الحديث - دار النهضة للطباعة والنشر ص 19.

أول بلاد بعث إليها محمد علي ببعوثا علمية هي إيطاليا، فقد أوفد سنة 1813 عدة تلاميذ لدرس الفنون العسكرية وبناء السفن والطباعة والهندسة وغيرها ثم تحول نظر محمد علي عن إيطاليا إلى فرنسا، فأرسل إليها طائفة من التلاميذ حوالي 1818.

ولما رجع هؤلاء أفادوا مصرا في جميع موافق الحياة، واشتهر منهم عدد كبير مثل رفاعة الطهطاوي الذي أرسل على رأس بعثة ليكون إماما. وعثمان نور الدين الذي أظهر إخلاصا وتفوقا في العلم إلى حسن السيرة والسلوك.

وبهذه الخصال فقد فرض نفسه على الذين اتصل بهم وعرفوه عن كثب فأحبوه واعترفوا له بمناقبه وأثنوا عليه في السر والعلانية، حتى سمع به محمد علي نفسه فأحبه هو بدوره وأصبح لا يناديه إلا بلفظة ولدي عثمان ولا يكتب له إلا بها، وبنى له منزلا بجواره ليكون على مقربة منه، ولقبه على إثر ما ظهر من مهارته الحربية برئيس البر والبحر، ولما ثارت جزيرة كريت وأراد محمد علي إدخال أهلها في النظام العسكري، أرسل عليها عثمان نور الدين باشا هذا بقوة عسكرية فأخضعها بعد أن أعطى رؤساء الفتنة عهدا بالأمان على أرواحهم وأموالهم فلم يوافقوه على ذلك محمد علي وصمم على قتلهم، فصار عثمان باشا في أمره ولم يجد مخرجا من هذا إلا بترك خدمة مولاه فتركها وهرب من جزيرة كريت إلى الأستانة سنة 1833 وأقام بها إلى أن مات رحمه الله¹.

الميدان الاقتصادي

تقوم سياسة محمد علي في الميدان الاقتصادي على مبدئين رئيسيين أولها : تحقيق الاستقلال الاقتصادي للبلاد وثانيها إتباع مذهب الاشتراكية الحكومية.

وعلى الأساسين برز محمد علي أمام أعين الشعب في ثوب الولي الأمر المزارعين المصريين جميعا، فنزع الملكية بدعوى أنه يمثل سلطة دينية كالتى كانت للحلفاء أيام الفتح الإسلامي استولى على أراضي المماليك في الوجه البحري بعد أن طردهم إلى الوجه القبلي عام 1807 وبقي أمامه نوعان من الأراضي، نوع خاص بالوقف، ونوع يمتلكه ذووه.

النوع الأول : كانت تحت رعاية المشايخ، فرأى محمد علي أن لا يتعرض لمبدأ الوقف إذ هو شائع ومعروف، ومنصوص عليه في الفقه الإسلامي لذا وضع نفسه مسئولا عن هذه الأوقاف، وبذلك حل محل المشايخ على الرغم من معارضتهم له معارضة شديدة ولكن دون جدوى.

(1) محاضرات في النهضة العربية الحديثة، ضيف الله محمد الأخضر ص 32.

والنوع الثاني : من الأراضي التي يمتلكها أصحابها نقد طالب كل واحد أن يثبت حق الملكية بوثيقة رسمية ولما أبرزوها أظهر بطلان أكثرها، ووعد البعض بإعطائهم تعويضا ماليا عن أراضيهم، ثم أحرق جميع الوثائق والحجج الخاصة بهذا الشأن.

ابتكر محمد علي طريقة لجمع مع تنتج الأرض من المحاصيل، حتى تصبح جميعا في يده، والطريقة تتمثل في إنشاءه مخازن كثيرة في أماكن متفرقة، وتوضح تلك المهولات في تلك المخازن ثم يأتي عمال محمد علي ويقدرّون أثمان كل نوع من المحصولات ويؤخذ جزء نظير الضرائب المطلوبة وتشتري الحكومة الباقي فتستعمل بعضه في مصانعها وتبيع الباقي إلى التجار الأجانب، وبهذا احتكر محمد علي التجارة فأصبح التاجر الوحيد، وجنى من هذه الطريقة أموالا طائلة مكنته من القيام بإصلاحاته العظيمة وحروبه الكثيرة¹.

المبدأ الإداري

أنشأ محمد علي عددا من المجالس والدواوين على غرار ما عرف من النظم الإدارية الفرنسية في حملة نابليون.

رأى محمد علي أن مشاكل السكان أخذت تتعقد والمصريون قد تمتعوا بشيء من الديمقراطية التي تتمثل في الإدارة إبان الحملة الفرنسية. وهم لا ينسوا بعد بأن أموال مهمة قد أسندت إليهم ليتدربوا على ممارسة تطبيق العدالة الاجتماعية في شتى المشاكل التي تعترض الإنسان المصري.

على هذا الأساس أنشأ محمد علي مجلسا أعلى ليتولى رئاسته هو بنفسه، وإلى جانب هذا المجلس الأعلى فقد أنشأ ديوانا يتعلق بشؤون التعليم وآخر للتجارة، وديوانا للصناعة وديوانين عسكريين، أحدهما يتعلق بالشؤون البحرية والآخر يتعلق بالشؤون الحربية.

وبهذه الدواوين يكون محمد علي قد استطاع أن ينظم الشؤون المصرية الإدارية وأن يخطوا بها خطوة جديدة نحو التقدم الحضاري إذ بأعماله الإدارية هذه يكون قد انتشلها من الفوضى والاضطرابات التي عاشتها مصر في العصور الغابرة أيام المماليك².

طبيعة محمد علي

(1) المرجع السابق ص34.

(2) المرجع السابق ص 34.

مما تقدم نفهم أن طبيعة محمد علي لم تخرج عن الأساليب الأتراك الذين عرفوا بتدبير المؤامرات وتقديم المصالح الشخصية على المصالح العامة، وأن مبدأهم جميعا يقوم على أن الغاية تبرر الوسيلة وبتجلى هذا في مقتلة المماليك.

وفي إحراق الوثائق المتعلقة بامتلاك الأراضي، إلى جانب تمرد على سلاطين آل عثمان في الأستانة.

أما ما يقال عن البعثات التي بعث بها إلى الخارج فإنه فعل بدافع الطموح حتى يقال عنه إنه عظيم وأنه صانع مصر، ومصر بلد قديم له حضارته فإذا لم تظهر هذه الحضارة في الشعب المصري على عهد محمد علي فذلك يرجع إلى النوائب التي مرت بهذا الشعب، ولما جاء محمد علي أيقظ ما كان كامنا في نفوس المصريين وبظهر ذلك في الفوائد الكبرى التي رجعت على المصريين بعد رجوع البعثات من الخارج فقد أثروا في التفكير المصري، ونما هذا التفكير شيئا فشيئا إلى أن أثمر أخيرا في العهود المتأخرة.

الأسرة العلوية

توفي محمد علي سنة 1849 وخلفه في آخر حياته حفيده عباس الأول 1848 - 1854 ثم جاء محمد سعيد 1854 - 1863 ثم إسماعيل 63 - 79 ثم توفيق 79 - 92، فعباس الثاني (عباس حلمي) 92 - 1914، ثم أصبحت مصر حماية انجليزية وعين حسين كامل (14 - 17) سلطانا ثم أصبحت ملكية سنة 1922 بعد الثورة المصرية التي حدثت سنة 1919. وكان فؤاد قد تولى السلطنة بعد وفاة أخيه حسين كامل من 1917 إلى أن عين ملكا سنة 1922 وآخر من تولى عرش مصر من أحفاد محمد علي الملك فاروق بعد وفاة أبيه سنة 1936 إلى 1952¹.

الحركة الإصلاحية : خير الدين التونسي

من أصل شركسي، اختطف صغيرا، وبيع في الأستانة، ثم بيع مرة أخرى إلى وكيل أحمد باي تونس، فنشأ في القصر وأخذ يتعلم مبادئ اللغة وأصول الشريعة وعلم الكلام ثم تولى قيادة الجيش التونسي.

ويمتاز خير الدين بعدة خصال حميدة، قل أن تجتمع في واحد، فقد كان متدينا، مخلصا لمولاه ولوطنه، نزيها وواعيا، إن هذه الخصال جعلته موضع ثقة مولاه أحمد باي فأسند إليه عددا من المناصب الكبرى، وفي مقدمتها، قيادة الجيش التونسي والدفاع عن تونس سياسيا خارج تونس أيام محنتها الأولى.

(1) المرجع السابق ص 35.

كانت هذه المهمة شاقة، ومع ذلك فقد تحمل خير الدين عبئها الثقيل في أوقات حرجة وقام بها أحسن قيام¹.

والى جانب المهام التي عينت له وقام بها فقد رأى أن ينهض بتونس نهضة تلائم ما ينتظر منه، ويقتفي آثار كبار الدول الأوربية ليعث تونس بعثا جديدا ينقذها مما تتخبط فيه، ومما عسى أن تقع فيه، فكان أن بادر إلى التخطيط في وضع المشاريع الضخمة وأسرع في تطبيقها حتى تخرج إلى الوجود، ويراهم المسؤولون والأهالي فيزداد حماسهم ويشجعونه على مواصلة المسيرة، فأنشأ مصنعا لبناء السفن، ثم خطا خطوة أخرى نحو الديمقراطية الحقة، فكون مجلسا نيابيا، يحوي عددا من الأعضاء البارزين وهو على رأسهم، وقد عزم كل العزم على أن يصلح ما أفسدته الأيدي الآثمة فكان يستشير أعضاء المجلس ويرجع إلى القوانين ليجعلها الكلمة الفاصلة فيما أشكل عليهم².

كانت في تونس ثلاث قوات تتصارع ظاهرا وباطنا : قوة تسعى إلى الإصلاح وبث الوعي القومي في الأهالي وزعيمها : خير الدين وقوتان تفضلان المصلحة الخاصة على المصلحة العامة قوة خزنادار وزير المالية، وقوة الباي، ثم تبعهما رجال الدين، و ذو المنفعة ممن لهم سلطة إدارية أو سياسية.

وأخيرا تغلبت القوتان النفعيتان على قوة الإصلاح، فاضطر خير الدين أن يقدم استقالته قائلا : لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والإخلاص فذهب كل مساعي سدى ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناي بتمسكي بالمناصب ورأيت أن الباي وعلى الأخص وزيره الرهيب العظيم الجاه : مصطفى خزنادار لا يلجأ إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيئاتهما تبريرا قانونيا فقدمت إستقالتي سنة 1879 من رئاسة المجلس، ومن وزارة الحربية وعدت إلى حياتي الخاصة وبعد الاستقالة لم تنقطع صلة خير الدين بالباي أو بخزنادار، لأن الأول مولاه والثاني صهره.

بقي خير الدين معتزلا الحكم مدة تسع سنوات، هذا من الناحية الرسمية، ولكن من الناحية الواقعية فقد كان دائم العمل لصالح تونس، اتصل بأوروبا عن كثب وعرف أسباب نهضتها وتفوقها وبأمر من الباي سافر إلى عدد من الدول الأوربية في قضايا وطنية ونجح فيها إلى حد كبير³.

(1) أحمد أمين - زعماء الإصلاح، مكتبة النهضة، مصر سنة 1984 ص 58.

(2) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - ضيف الله محمد الأخضر ص 47.

(3) المرجع السابق ص 48.

وفي هذه الأونة ظهر خزنادر على المسرح السياسي التونسي، وخلا له الجو وكان رجلا جشعا وذا نفوذ قوي، وكان الباي يجاربه في سياسته، لأنه وجد فيه الرجل الذي يضحى بمصالح الشعب في سبيل القصر أولا ثم في مصلحته الشخصية بعد ذلك.

استطاع خزنادر أن يهيمن على شؤون البلاد، وأن يلغي المجلس النيابي، وأن يفرض ضرائب جديدة حتى أثقل كاهل الشعب واستنزف خيرات، ولما ضاقت به البلاد ولم يجد موردا لقصر الباي وقصره لجأ إلى أوروبا يستدين منها وفي أقل من سبع سنوات بلغ الدين **150 مليون فرنك**¹.

شعر الباي بأن بلاده سوف تصاب بكارثة على يد خزنادر، وخاصة أن الدول الأوروبية أخذت تتوجس خيفة ديونها وأصبحت تلح على الباي أن يتفهم الوضع وأن يشكل لجانا خاصة بالديون للنظر في تحديدها وطريقة حلها حلا مرضيا وفي هذه الأزمة الشائكة اضطر الباي أن يقبل ما اقترحتة الدول الأوروبية المعنية من تكوين لجنة لدراسة مسألة الديون التي على خزينة الدولة التونسية. وبالحاح من الباي قبل خير الدين أن يكون رئيسا للجنة المكونة من فرنسيين وإيطاليين وإنجليز².

خير الدين المؤلف

ألف خير الدين كتابا بعنوان (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) ألف هذا الكتاب بعد أن زار أوروبا ورأى بعينه ما أدهشه، وجعل يقارن بين المسلمين وبين الأوروبيين، فوجد التقدم عند القوم والتأخر في قومه هو، فاستاء ورأى أن الاستياء السلبي لا يقدم أمرا ولا يؤخره، فصمم على أن ينير السبيل بطريقة عملية، فكان كتابه هذا عنوانا صادقا على مشاعره النبيلة إزاء بني جلدته من المسلمين الذين هم في واد وخصومهم الأوروبيين في واد آخر.

عكف على تأليفه مدة ثم نشره ويتضمن عدة نقاط، أهمها :

1. الأسباب التي جعلت الدول الإسلامية تتأخر.
2. عوامل التقدم بالنسبة للأمم الأوروبية.
3. مقارنة بين هؤلاء وأولئك مع ذكر العلل والنتائج والبراهين.

يقول خير الدين التونسي: "أن الباعث على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة

(1) أحمد أمين - زعماء الإصلاح - المرجع السابق ص 165.

(2) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - المرجع السابق ص 50.

الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دائرة العلوم وتمهيد الطرق للثروة من الزراعة والتجارة ...
وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد من إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروبية¹

ويقول أيضا: "تحذير ذوي الغفلة من عوام المسلمين من تماديهم في الإعراض كما يحمد من سيرة
الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقض في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتب
ينبغي أن يهجر"²

كان منهج خير الدين في كتابه هذا يشبه منهج ابن خلدون الذي قوم على وصف الداء أولا ثم
معالجته بطرق علمية بعد ذلك، وأهم ما يلفت النظر أنه استمسك بآرائه التي كان ينادي بها ويحاول أن
يطبقها في كل من تونس والأستانة وفي نفس الوقت كان يفند آراء خصومه وفي مقدمتهم الذين يلبسون
الحق بالباطل عن جهالة ويزعمون أن الاقتباس من الغرب يتنافى والشريعة الإسلامية أو أنه لا يوافق
طبيعة المسلمين.

ويستمر خير الدين في تنفيذ مزاعم المعارضين قائلا : "نقول لهؤلاء الذين لا يستحسنون ما تأتي به
المدينة الغربية : لماذا تتكرونها فقط في التنظيم والإدارة وضبطها والعدل وإقامته؟ ولا تتكرونها فيما
تتنافسون فيه من الملابس والأثاث والمخترعات وأسباب الترف".

ومما قاله خير الدين هذه العبارة التي نقلها عن أحد المسؤولين في السياسة الحربية : "إن الأمة
التي لا تجاري جارتها في معداتها الحربية ونظمها العسكرية توشك أن تقع غنيمة في أيديهم"³.
ثم يقول : "ومن دواعي الأسف لأن هذه النظرة إلى المدينة الغربية، لا تزال تؤثر في بعض البيئات
في الأمم الإسلامية وإن اختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة كالتخويف من تعليم المرأة ومن
الاستمداد من التشريع الحديث ولعل هذا من الأسباب التي جعلت النصارى والمسلمين إذا اجتمعوا في
قطر واحد كان النصارى أسبق إلى تشرب المدنية الغربية والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فينسبون
ذلك إلى طبيعة الإسلام والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر حيث كان، وممن كان"⁴

مدحت باشا:

(1) خير الدين باشا التونسي - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ط1- مطبعة الدولة التونسية، ص12.

(2) المرجع السابق، ص12.

(3) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - المرجع السابق ص 51.

(4) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - المرجع السابق ص 52.

مدحت باشا Ahmed Chafik Mithat Bacha (1822م استنبول - 1844م الطائف)، سياسي عثماني وإصلاحي ذو توجه موالي للغرب، يقول في مذكراته: "رأى مدحت أفندي وجوب تعلم تلك اللغة (أي الفرنسية) فكان يدرسها ويشغل بوظيفته في الباب العالي وساعدته السياحة على ترقيه بهذا اللسان"¹

ويقول كذلك: "أقام مدحت أفندي في أوروبا ستة أشهر زار في غضونهما باريس ولوندره وفيينا وبلجيكا ووقف على أسرار ترقى الفرنجة وتقدمهم"²

وبعد عودته إلى الأستانة تدرج في سلم الوظائف موثقاً وأصدر العلاقة لبعض ذوي الشأن من رجال الدولة فتعهد إليه عام 1852م رئاسة لجنة تفتيشية في إيالتي دمشق وحلب فنجح في مهمته نجاحاً باهراً وحظي باحترام رؤسائه"³

عاصر مدحت باشا عدداً من سلاطين آل عثمان محمود، عبد المجيد، عبد العزيز ثم عبد الحميد. كانت الحالة في عصر هؤلاء السلاطين متدهورة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً بل عسكرياً أيضاً. انعدام الأمن، فعم الاضطراب وأصبحت المناصب على اختلافها تعطى بالرشوة والضرائب تؤخذ بالسياسة، والشعب يعيش في جهالة جهلاء، والسلاطين يفكرون بعقول القرون الوسطى، ويقدمون مصالحهم على مصالح الشعب وكأن الحياة في الملذات المادية الزائلة. فبنوا القصور، واقتنوا الإماء والخدم، وخصصوا لذلك أموالاً طائلة فأثقلوا ميزانية الدولة حتى أصبحت عاجزة فاستدانت الحكومة من الخارج. فكان الدين سبباً في التدخل الأجنبي، وزاد الطين بلة، أن سلاطين آل عثمان كانوا يفرقون بين الطوائف الدينية، فهم بحكم عقيدتهم الإسلامية يميلون إلى المسلمين وينفرون من غيرهم ولكن التركي مفضل على الجميع.

أدى هذا النوع من المفاضلة إلى انشقاق أمم الدولة العثمانية في كل مكان فانشتت شعوب البلقان : البوسنة، الهرسك، سربيا، ألبانيا، اليونان، بلغاريا، رومانيا.

يقول مدحت باشا في مذكراته : " كان الناس يودون سقوط عبد العزيز ويوافقون على خلعهم وكانت النفوس تتوق إلى خلعهم فاشتد غيظ الناس وغلت مراحل صدورهم بظهور مسألة الهرسك هنا تدخل مدحت

(1) مدحت باشا - مذكرات مدحت باشا، مكان النشر بمصر، الناشر مطبعة هندية بمصر، تاريخ النشر 1913م، ص10

(2) المرجع السابق، ص10.

(3) جميل موسى النجار - الإدارة العثمانية في ولاية بغداد، ط1، مكتبة مدبولي القاهرة (د.ت) ص145.

باشا فأسرع بكتابة لائحة ضمنها الأسباب التي أوقعت الدولة في مآزق وأزمات وختمها بوجوب إصدار قانون يكفل للأمة حق المساواة ويجعل النظار مسؤولين عن أعمالهم لتلافي وقوع الثورة البادية علامتها فلم تؤثر محتويات اللائحة على فكر مبدأ العزيز وبقيت النتيجة عقيمة.¹

كان في هذه البلدان ثورات وحروب وإلى جانبها كان الروس يتدخل بجيوشه إلى بعض هذه البلدان : فيقلق الساسة الأتراك، ويحدث اضطرابا في خططهم، يضاف إلى ذلك تحرشات إنجلترا، وتهديدات فرنسا وتربصات الشعوب العربية ورؤسائها مثل مصر وسوريا والعراق.

وأخيرا الحركة الوهابية التي زعزعت تركيا، وساعدت على تقلصها من جهة ودخول الدول الاستعمارية إلى الأراضي العربية من جهة أخرى.

ظهر مدحت والدولة العثمانية على ما وصفنا، فرأى أن يساهم بما أوتي من علم وخبرة عسى أن ينقذها مما هي فيه، ويبعث بها إلى الأمام، شأن الدول الأوربية التي كانت بالأمس القريب تعاني ضعفا لا يقل عن الضعف الذي أصاب تركيا، ومع ذلك فقد استطاعت تلك الدول الأوربية أن تتقذ نفسها من الضعف وأن تتطلق نحو البناء والتشييد. لأنها عالجت مشاكلها معالجة صحيحة، ففحصت أمورها من جميع نواحيها فعرفت الداء وكان يتمثل في الفوضى والفرقة فنظمت نفسها ووحدت صفوفها، فإذا هي واقفة على قدميها تطالب بالانفصال التام عن الدولة العثمانية وكان لها ذلك بفضل كفاحها من جهة، ومساعدة الدول الكبرى لها من جهة أخرى.²

كتب مدحت يقول : "إن التبذير في الدولة قد بلغ درجة لا تطاق فنظارة المالية، ترسل الأموال إلى المابين فيصرفها السلطان في ملذاته والنظارة يبيعون الوظائف بيع السلع، فالوالي يشتري وظيفة من الصدر الأعظم ويذهب إلى الولاية فيستغل أهلها بأنواع الظلم، حتى خرجت الولايات ووقعت الدولة في أزمة شديدة ولا سبيل إلى الخلاص منها إلا بتبديل الإدارة الحالية، وتبديلها يكون بإنشاء مجلس نيابي، وجعل النظار مسئولين أمامه وأن يكون هذا المجلس قوميا، فلا يفرق في انتخابه بين المذاهب والعناصر وأن يوضع الولاة في الولايات تحت المراقبة الشديدة".³

(1) مدحت باشا - مذكرات مدحت باشا - المرجع السابق، ص 12.

(2) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - المرجع السابق ص 53.

(3) مدحت باشا - مذكرات مدحت باشا - المرجع السابق.

يلخص أحمد أمين هذه المعاني كلها في كلمة واحدة هي الدستور وهو يعني أن الدولة العثمانية في هذا العهد كانت في حاجة ماسة إلى العدالة الاجتماعية وهذه العدالة لا يمكن أن تطبق تطبيقاً فعلياً ونزيهاً إلا إذا كان هناك دستور لأن الدستور هو الذي يجعل ما لقصر لقصر وما لله.

عين مدحت صدرا أعظم، وتفاعل الناس، وسارع هو إلى إصدار العفو عن المنفيين السياسيين الذين أبعادوا عن وطنهم بتهمة الانتماء إلى حركة الإصلاح التي كان مدحت باشا قد تزعمها مع عدد من الشبان المستنيرين.

واجه مدحت مشاكل معقدة، بعضها يتعلق بالدول المجاورة، وبعضها يتعلق بشؤون تركيا نفسها، حاول أن يتغلب عليها جميعاً، على أن يبدأ المعالجة من الداخل حيث الداء قد استشرى، بدأ أولاً بتحديد ميزانية السلطان، وهذا ضرب من الجرأة لم يألفه سلاطين آل عثمان، فهم قد تعودوا أن تطاع لهم الأوامر وأن تلبى رغباتهم، ثم بعد ذلك تطأطأ لهم الرؤوس في احترام وإكبار.

هكذا تعود سلاطين آل عثمان، فهم لا يقدر أن أحداً سوف يولد في تركيا في يوم ما ثم يأتي ليقول للسلطان : إن مصلحة الأمة تستوجب شيئاً من التضحية، إن هؤلاء السلاطين يفهمون معنى التضحية بمفهومين :

1/ أحدهما الخنوع، أعني أنهم يشعرون بأن بأسهم وعظمتهم وعزتهم كل ذلك ذهب، وأصبحوا كأنهم أناس كبقية أفراد الشعب التركي.

2/ ثانيهما : التقشف، كأن الحياة في نظرهم أن يعيشوا هم كما يحبون ويعيش الشعب فقيراً، وبذلك تتسع الشقة فتظهر عظمتهم من جهة وتتحدد الشعبية للرعية من جهة أخرى¹.

ضيق مدحت على السلطان عبد العزيز وعلى حاشيته، فلم يفتح لهم خزائن الدولة، كما كان يفعل من قبله ممن تولوا رئاسة الوزارة، فأحدث هذا الضرب من الجرأة في نفس السلطان امتعاضاً، ولكنه أسره في نفسه ولم يبدئه لأحد في انتظار الظروف الملائمة.

تظاهر السلطان بالموافقة التامة، وظن الناس، وظن مدحت أن الوقت قد حان لبعث الأمة التركية من جديد، فأخذ في وضع المشاريع الضخمة التي تعود على الأمة التركية بمنافع جمة وأهم هذه المشاريع :

(1) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - المرجع السابق ص 54.

إنشاء خط حديدي يربط بغداد وسوريا بتركيا، والأسلاك التلغرافية وتوحيد المكايل والموازين، إلى جانب المواقف السياسية والوطنية التي أظهرها في أوقات الشدة كاعتراضه على القرض الذي تقدم به إسماعيل خديوي مصر، إلى السلطان، يطلب منه أن يأذن له في الاستدانة من دولة أجنبية.

قال مدحت : "إذا أبيع له ذلك، تدخل الأجانب في شؤون القطر المصري، وضاع استقلاله الإداري والسياسي معا"¹.

لبت مدحت بعض الوقت يصارع الأحداث، ويحاول جاهدا أن يتغلب عليها بالصبر والمثابرة، ولكنه ما كاد يقضي في رئاسة الوزراء شهرين ونصفا حتى وجد نفسه مضايقا من السلطان، فاعتزل الحكم، وضاعت بذلك مشروعاته وخسرت الدولة أموالا طائلة دون أن تستفيد من ثقل ذرة.

عين مدحت إثر ذلك وزيرا للعدل، وكان السلطان أراد أن يرحله إلى منصب سلبي لا خطر منه، كما تعود على وزراء سابقين كانوا قد تقلدوا هذا المنصب واستغلوه لصالح السلطان، رأى مدحت أن البلاد قد أصيبت بنكسة بسبب تلك الأموال الطائلة التي أنفقت في مشاريع كانت حبرا على ورق. وأن الإصلاح لا يزال بابه مفتوحا إن حسنت النية وصدق العزم، ويتمثل الإصلاح في الدرجة الأولى في الدستور وهو ما كان يحلم به منذ أمد طويل.

صادف أن ألقى السلطان عبد العزيز خطاب العرش، وتحدث فيه عن الإصلاح، فوجد مدحت الفرصة السانحة في أن يستغل كلمة الإصلاح فبعث برسالة إلى السلطان يستنجزه ما وعد، وأشار فيها إلى المنشآت الخيرية التي كان السلطان قد استولى عليها، والتمس منه أن يردها إلى الأوقاف، لتصرف أموالها فيما خصصت له، إلى غير ذلك من المسائل الهامة التي يراها مدحت سببا في تأخر الدولة².

عرض مدحت هذه الأفكار على جميع الوزراء، فوافقوا عليها وكلف من يقوم بمهمة الاتصال بالسلطان، وبمقدمات وتمهيدات عرض جوهر الموضوع على السلطان فلها سمع كلمه الإصلاح والشورى حاج هائجه. وأصدر أمره في الحال، بعزل مدحت باشا من الوزارة، وإبعاده بتعيينه واليا لسلانيك ولا يمكث مدحت طويلا في سلانيك، فعزل بعد ثلاثة أشهر وأخذ يصلح مزرعته ويفكر في أمته.

(1) زعماء الإصلاح - أحمد أمين، المرجع السابق ص 39.

(2) زعماء الإصلاح - أحمد أمين، المرجع السابق ص 40.

كانت هذه التتبعات الجائرة التي سلّطها السلطان على جيب الشعب، سببا في أن يكتسب مدحت عطا وتأييدا من جميع فئات الشعب، وفي مقدمتهم ذوي المناصب الكبرى، وقواد الحيوش، ثم الشباب المستنير، ولم يبق أمام مدحت إلا المشائخ الكبار فرأى أن يستميل عددا منهم ثم يقرر قراره النهائي ضد السلطان.

وفي اليوم الموعد اجتمعت قوات الجيش البرية والبحرية، وأحاط الجنود بالقصر وبعثوا إلى السلطان من يخبره بقرار العزل، فاستخف بهذا الخبر، فأشدهو العساكر والأساطيل والجموع المحتشدة، فاستسلم وأنزلوه السرايا، ووضعوه في قصر فخم ومعه والدته وثلاثمائة أنثى بين زوجات وجوار مملوكات ووصيفات، وخادمت واختصروا حاشيته فاستغنوا عن 1210 سائس و1000 (حامل طبليات الطعام).

وبعد بضعة أيام وجد السلطان مقتولا فقيل : إنه اعتدى عليه بالقتل، ويرى الأكثرون ويقرر جمع من الأطباء ويؤكد ذلك مدحت : أن السلطان أخذته العزة فقطع شريانا من ذراعه بمقراض فمات.

نجح مدحت في عزل السلطان وبحكم الدستور عين مراد سلطانا خلفا للسلطان المخلوع ولكن هذا السلطان الجديد سرعان ما أصيب بالجنون، وحل محله السلطان عبد الحميد وافق عبد الحميد على الدستور، وسارت الأمور سيرا حسنا وكان مدحت يبذل كل ما في وسعه لإنقاذ أمته ممن يتربصون بها الدوائر كالروس، ومع هذه المجهودات الجبارة التي كان يبذلها مدحت، فقد عزل من منصبه بحجة أنه يسعى إلى إلغاء الخلافة، واستبدالها بالجمهورية¹.

أدرك مدحت أن تهمة قد لفتت له، وأن عليه أن يشيع في الناس حقيقة الأمر حتى ينكشف المتآمرون، وخاف السلطان من الرأي العام فطلعت الجرائد ومن ضمنها الجوانب، ترمي مدحت بأفضع التهم، هذه تقول : إنه أراد أن يجعلها جمهورية وهذه تقول أنه أوقع الدولة في مشاكل خطيرة وأنشئت فيه قصائد هجاء بليغة وأظهر كثير من المعتمدين ابتهاجهم وقالوا إنه يريد فصل السلطة الدنيوية عن السلطة الدينية².

قال أحمد أمين : "والذي يقارن بين الجرائد منذ أربعة أيام، وبينها اليوم يعجب لهذا الانقلاب الغريب، من مديح رنان، إلى هجاء رنان"³.

(1) محاضرات في النهضة العربية الحديثة - المرجع السابق ص 56.

(2) زعماء الإصلاح - أحمد أمين - المرجع السابق ص 58.

(3) زعماء الإصلاح - المرجع السابق ص 58.

عطل الدستور، وأبعد مدحت ثم سمح له أن يتصل بأهله، ثم عين واليا على أزمير، ثم أسندت إليه تهمة قتل السلطان عبد العزيز وزج به في السجن. وعانى من سجنائه ما يفوق الوصف وأخيرا وجد ميتا. كان مدحت قد اكتشف وأصحابه قرب أجلم على يد السجانين، فكتب إلى أهله يخبرهم بأن هذا المكتوب آخر ما أكتب فيما أظن فقد أخذوا منا الأقلام والمداد والورق، وضيقوا علينا الخناق وقصدوا تسمينا واحدا بعد واحد ولكن ظهرت نيتهم ولا بد أن يصلوا يوما إلى غرضهم. فإذا جاءكم خبر وفاتي قبل كتابي فلا تحزنوا.

مات مدحت ووري التراب، ولكنه أفكاره انتشرت وفعلت فعلها فإذا ثورة عارمة هزت أركان الدولة التركية من أساسها وقضت على عبد الحميد كما قضت على الخلافة العثمانية نفسها وبعثت تركيا من جديد لتعيش على المبادئ التي كان ينادي بها مدحت في حياته¹.

الحركات والدعوات الإصلاحية السلفية

1/ الدعوة الوهابية

كانت الدعوة الوهابية أول رد فعل ديني على مفاصد المجتمع العربي في العصور الحديثة، وتنسب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب من بني تميم ولد في قرية العيينة في نجد 1115 هـ / 1703 م وتعلم دروسه الأولى بها، ثم انتقل إلى المدينة المنورة فتتلمذ على شيوخها، وأقام مدة في البصرة وبغداد، ولم يتمكن من زيارة بلاد الشام، فعاد إلى بلده العيينة وخرج منها يدعو الناس إلى أفكاره الجديدة.

وقد درس ابن عبد الوهاب كتب ابن تيمية وابن جوزية في الإصلاح الديني، فتأثر بهما كثيرا واستشهد بهما وبالإمام أحمد ابن حنبل في معظم رسائله وفتاويه وقد ألف محمد بن عبد الوهاب عدة كتب ورسائل ضمنها آراءه في الإصلاح الديني وأهم كتبه هي : كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد، كتاب الكبائر وغيرها وتقوم الدعوة الوهابية على المبادئ التالية :

1/ العودة بالإسلام إلى صفائه الأول : ذلك أن العقيدة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه

الراشدين كانت صافية نقية، فكانت مصدرا لعظمتهم ومبعثا لانتصاراتهم وفتوحاتهم الواسعة فلما تدنت هذه العقيدة إلى مستوى الشرك أصابهم الذل ونهشهم الانحلال والفساد ومن هنا رد محمد بن عبد الوهاب سبب

(1) محاضرات في النهضة العربية الحديثة المرجع السابق ص 57.

ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ضعف عقيدتهم، ورأى الحل في العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية واعتبر ما عداهما أو خالفهما مصدرا للبدع الداخلة على الإسلام.

حيث يقول في كتابه الأصول الثلاثة: "اعلم رحمك الله أنه يجب علينا تعلم أربع مسائل: الأولى: العلم وهو معرفة الله ومعرفة نبيه ومعرفة دين الإسلام بالأدلة، والثانية: العمل به والثالثة: الدعوة إليه والرابعة: الصبر على الأذى فيه.

.... اعلم رحمك الله أنه يجب على كل مسلم ومسلمة تعلم هذه المسائل والعمل بهن: الأولى: أن الله خلقنا ورزقنا ولم يتركنا هملا بل أرسل إلينا رسلا فمن أطاعه دخل الجنة ومن عصاه دخل النار والثانية: أن الله لا يرضى أن يشرك معه أحد في عبادته لا ملك مقرب ولا نبي مرسل والثالثة: أن من أطاع الرسول ووجد الله لا يجوز له موالاة من حاد الله ورسوله ولو كان أقرب قريب، فإذا قيل لك ما الأصول الثلاثة التي يجب على الإنسان معرفتها؟ فقل معرفة العبد ربه ودينه ونبيه محمدا¹، وقد وصل إلى حقيقة مهمة ألا وهي أهمية العلم في نهوض الأفراد والجماعات والأمم لأن العلم ظهير الإيمان وأساس العمل الصالح ودليل العبادة.

2/ التوحيد : ويتمثل في شهادة "أن لا إله إلا الله" فالله هو الخالق الواجب عبادته والاستغاثة به، ويقول محمد بن عبد الوهاب في رسالته إلى عبد الله بن سحيم المطوع (المعلم والمرشد في الدعوة الوهابية) من أهل المجمع في تعريف التوحيد :

"التوحيد نوعان : توحيد الربوبية، وهو أن الله سبحانه متفرد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم، وهذا حق لا بد منه، لكن لا يدخل الرجل في الإسلام، لأن أكثر الناس مقرون به ، قال تعالى : "قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار" إلى قوله تعالى "أفلا تتقون" وإن الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الألوهية وهو : لا يعبد إلا الله، لا ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسل².

ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث وأهل الجاهلية يعبدون أشياء مع الله منهم من يدعو الأصنام، ومنهم من يدعو عيسى ومنهم من يدعو الملائكة، فنهاهم عن هذا وأخبرهم أن الله أرسله ليؤحد ولا يدعي أحد من دونه لا الملائكة ولا الأنبياء، فمن تبعه ووحد الله فهو شهد أن "لا إله إلا الله" ومن عصاه ودعا عيسى والملائكة واستتصرهم والتجأ إليهم فهو الذي جحد "لا إله إلا الله" مع إقراره أنه لا يخلق ولا يرزق إلا الله ويؤكد على التوحيد بقوله في رسالة كشف الشبهات :

(1) محمد بن عبد الوهاب - كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد - ويكي مصدر إسلام.

(2) محمد بن عبد الوهاب - المرجع السابق - ويكي مصدر إسلام.

"لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل، فإن اختلف شيء من هذا لا يكن الرجل مسلماً، فإن عرف التوحيد لم يعمل به فهو كافر معاند كفرعون وإبليس"¹.

ومن هذا المبدأ هاجم العادات التي كانت منتشرة في العالم العربي مثل التبرك بالأولياء والتمسح بالمشايخ والتقرب إلى الله بزيارة القبور الصالحين، واعتبر هذه العادات شركاً. ويقول أيضاً: "أعلم رحمك الله أن التوحيد هو أفراد الله بالعبادة وهو دين الرسل الذي أرسلهم الله به إلى عباده فأولهم نوح عليه السلام أرسله الله إلى قومه لما غلوا في الصالحين ودّا وسوعا ويغوث ويعوق ونسرا وآخر الرسل محمداً □ وهو الذي كسر صور هؤلاء الصالحين أرسله إلى قوم يتعبدون ويحجون ويتصدقون ويذكرون الله كثيراً ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله"² حيث يريدون بها التقرب إلى الله ويطلبون شفاعتهم.

لذلك أنكر الشفاعة من غير الله والنذر لغيره، إذ قال في رسالته إلى عبد الله بن سحيم "فكل من غلا في نبي أو صحابي أو رجل صالح، وجعل فيه نوعاً من الإلهية مثل أن يقول يا سيدي فلان أغثني وأنا في حسبك ونحو هذا، فهذا كافر يستتاب فإن تاب وإلا قتل، فإن الله سبحانه إنما أرسل الرسل وأنزل الكتب ليعبد ولا يدعي معه إله آخر" ويتابع في رسالته هذه: "واعلم أن المشركين في زماننا قد زادوا على الكفار في زمن النبي (ص) بأنهم يدعون الأولياء الصالحين في الرخاء والشدة ويطلبون منهم تفريج الكربات وقضاء الحاجات".

واعتبر زيارة القبور بدعة، بما فيها زيارة قبر الرسول في المدينة المنورة وأنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور واعتبرها بدعة.

3/ أنكر تأويل القرآن وكفر كل من يقول بذلك، واعتمد على قوله عز وجل "ولا يعلم تأويله إلا الله".

4/ فتح باب الاجتهاد بعد أن ظل مغلقاً منذ القرن الرابع الهجري فكان له فضل كبير في تحرير الفكر الديني عند المسلمين، بعد أن ظل مكبلاً طوال ثمانية قرون.

5/ دعا إلى التقشف في العيش وإلى إجبار المسلمين على الصلاة والزكاة والقيام بأركان الإسلام بحذافيرها وهدفه من ذلك إعادة بناء المجتمع الإسلامي.

(1) محمد بن عبد الوهاب - رسالة كشف الشبهات - ويكي مصدر إسلام.

(1) المرجع السابق.

صادفت دعوة محمد بن عبد الوهاب النجاح بعد أن قبل بها أمير في نجد، محمد بن سعود وتعاهد مع ابن عبد الوهاب، على العودة إلى صفاء الإسلام الأول، ونشر الدعوة بالحجة والسيف، ومحاربة البدع، وما علق بالإسلام من الشوائب والضلالات ولما انتشرت الدعوة في شبه جزيرة العرب، ومدّ الوهابيون نشاطهم إلى أطراف بلاد الشام والعراق كلف السلطان العثماني ولاية العراق وبلاد الشام بمهمة القضاء عليهم إلا أنهم باؤوا بالفشل، ولما اشتد خطر الوهابي في مطلع القرن التاسع عشر عهد السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر بقتالهم فتولى محمد علي الأمر، وبعث بحملات عدّة إلى شبه جزيرة العرب تمكنت من هزيمة الوهابيين وتقليص نفوذهم وحصره في نجد، ومنذ أن انسحبت الجيوش المصرية من شبه جزيرة العرب عام 1841 عاد الوهابيون بقيادة آل سعود إلى نشاطهم وتمكنوا من بعث الدولة السعودية¹.

ومهما قيل في الحركة الوهابية، فقد صدمت نفوس المسلمين بعنفها وشدة تصلبها وعدم تسامحها تجاه الطقوس والعادات السائدة عند مجموعة المسلمين، ورفضها للطرق الصوفية والمدارس السنيّة المعترف بها، ولذلك فقدت عطف وتأييد السنة واعتبروها هرطقة.

وبالمقابل انتشرت أفكار محمد بن عبد الوهاب في جميع أنحاء العالم الإسلامي فقد أعجب بهذه الدعوة سيدي محمد بن عبد الله، سلطان مراکش 1757 - 1790 عن طريق الحجاج المغاربة، فقام بإتلاف آلاف الكتب الأشعرية، ودمّرت بعض الزوايا ومنها زاوية بوجاد واعتاد أن يقول في مجالسه : "إنني مالكي المذهب وهابي المبدأ".

وكانت الحركة الوهابية مثلاً يقتدي في الثورة على الحكم الفاسد والمجتمع المنحل ولو كان حكماً مسلماً، وكانت هذه الحركة مصدر إلهام للحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر، والتي قادها شريعة الله وسيد أحمد ضد سلطة المغول المنهارة في الهند، وتلك التي تولى زعامتها محمد بن علي السنوسي احتجاجاً على الانحلال الاجتماعي ومساوئ الحكم الإسلامي المخالف للشريعة، كما كانت مثلاً لثورة المهدي في السودان ضد السيطرة الحديوية البريطانية².

2/ مذهب الشوكاني

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب - ص 43.

(2) المرجع السابق ص 44.

مؤسس هذا المذهب، محمد بن علي الشوكاني المولود 1173 هـ في هجرة شوكان باليمن، تعلم في صنعاء، وتتلّمذ على كبار علمائها، تولى التدريس ولما يبلغ العشرين من عمره، وقام بالإفتاء في الوقت نفسه مجاناً على غير عادة المفتين والقضاء في عصره، إذ كان العلماء يتكالبون على القضاء بشتى أنواعه ولا يكتفون بمخصصاتهم المعلومة بل كانوا يطمعون بأموال المتخاصمين.

وفي عام 1209 تولى الشوكاني القضاء الأكبر في عهد الإمام المنصور علي 1189 - 1224 هـ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته عام 1250 وحظي في آخر أيامه بمنصب الوزارة إلى جانب القضاء الأكبر.

عاش الشوكاني رحمه الله في فترة كانت البلاد الإسلامية فيها تعاني من تفكك ومن ضعف شديد كانت الصراعات المذهبية والطائفية القبلية تسود المجتمعات الإسلامية بصفة عامة ومجتمع اليمن (مسقط رأسه) بصفة خاصة وقد عاصر رحمه الله المذاهب والفرق والطوائف الدينية المختلفة كالرافضة والزيدية والصوفية والمعتزلة وغيرهم ورأى ما فيهم من التعصب والجمود ومن الانحراف السلوكي والعقدي المتناقض لتعاليم الإسلام كما رأى ما وقع فيه الناس حوله من الفساد والشرور والبدع والشركيات وجهالهم بأمور الدين ورأى قعود العلماء والحكام عن أداء واجبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورأى الظلم الاجتماعي الذي ساد المجتمع اليمني عموماً تبدت مظاهره في سلوكيات القضاة والعمال والحكام وهذه الأمور التي تكونت منها بيئة الشوكاني لها أثر بالغ في ظهوره وقيامه بالإصلاح حيث برز الشوكاني بأرائه الجريئة فكانت صدق لآراء محمد بن عبد الوهاب فيما يخص انتشار البدع والضلالات في الدين من عبادة الأولياء والتشفع بالصالحين وزيارة القبور وتقليد أعمى للأئمة السابقين.

ألف كتباً عديدة منها: الفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير وكذلك نيل الإطار وشرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار¹.

ويمكن تلخيص المبادئ التي اعتمدها الشوكاني في مذهبه بما يلي :

1/ الاعتماد على كتاب الله وسنة نبيه في الأحكام الدينية، واعتبار ما عدا ذلك من إجماع وقياس عرضه للنقد وقابلاً للصحة والخطأ.

2/ تنقية الدين الإسلامي مما لحق به من بدع وضلالات معتمداً في ذلك على مبدأ التوحيد الذي سبقه إليه الشيخ بن عبد الوهاب.

(1) راجع Google - كتبه عبد الله بن محمد زقيل . Zugailama islem waynet .

وقد لخص البدع والضلالات الدينية في كتابه "الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد" مثل الاستغاثة والتشفع والتوسل والحلف بغير الله وزخرفة القبور والعيافة، ونداء الأموات والذبح والنذر لهم¹.

3/ رفض التقليد : وقد أثبت بطلانه بكتابه "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد" وقال في هذا الصدد : "أما التقليد فهو قبول أقوال الغير من حجة، فمن أين يحصل به علم وليس له مستند إلى قطع، وهو أيضا في نفسه بدعة محدثة، لأننا نعلم بالقطع أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن في زمانهم وعصورهم مذهب رجل معين يدرك ويقلد، وإنما كانوا يرجعون إلى الكتاب والسنة فإن لم يجدوا نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة فإن لم يجدوا اجتهدوا واختار بعضهم قول صحابي فرآه الأقوى في دين الله تعالى، ثم كان القرن الثاني (للهجرة) وفيه كان أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل فإن مالكا توفي سنة تسع وسبعين ومائة، وتوفي أبو حنيفة سنة خمسين ومائة وفي هذه السنة ولد الإمام الشافعي وولد ابن حنبل سنة أربع وستين ومائة وكانوا على منهاج من مضى، لم يكن في عصرهم مذهب معين يتدارسونه.

وعلى قريب منهم كان ابتداعهم، فكم من قولة لمالك ونظراته خالفه فيها أصحابه وإن حدوث التمذهب بمذهب الأئمة الأربعة إنما كان بعد انقراض الأئمة الأربعة وإنهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وفي عدم الاعتداد به وإن هذه المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين².

4/ الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في وقت عزف عنه العلماء وبيّن مقاومة علماء التقليد للمجتهدين بقوله : "فإذا تكلم عالم من علماء الاجتهاد - والحال هذه - بشيء يخالف ما يعتقده المقلدة قاموا عليه قومة جاهلية. ووافقهم على ذلك أهل الدنيا وأرباب السلطان، فإن قدروا على الإضرار به في بدنه وماله فعلوا ذلك.

وهم بفعلهم مشكورون عند أبناء جنسهم من العامة والمقلدة، لأنهم قاموا بنصرة الدين بزعمهم وذابوا عن الأئمة المتبوعين وعن مذاهبهم التي اعتقدها أتباعهم، فيكون لهم بهذه الأفعال التي هي عين الجهل والضلال من الجاه والرفعة عن أبناء جنسهم ما لم يكن في حساب".

وهاجم القائلين بإغلاق باب الاجتهاد قائلا :

(1) الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد، تحقيق الشيخ محمد منير الدمشقي - المطبعة المنيرية القاهرة.

(2) الشوكاني - القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد تحقيق الشيخ إبراهيم حسن الأنباري الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

ومعنى هذا الإنسداد المفترى والكذب البحت أنه لم يبق في أهل الملة الإسلامية من يفهم الكتاب والسنة وإذا لم يبق من هو كذلك لم يبق سبيل إليهما، وإذا انقطع السبيل إليهما فكم حكم فيهما لا عمل عليه ولا التفات إليه سواء وافق المذهب أو خالفه، لم يبق من يفهمه ويعرف معناه إلى آخر الدهر، فكذبوا على الله وادعوا عليه سبحانه أنه لا يتمكن من أن يخلق خلقا يفهمون ما شرعه لهم وتعبدوا به، حتى كان ما شرعه لهم من كتاب وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بشرع مطلق بل شرع مقيد مؤقت إلى غاية قيام هذه المذاهب وبعد ظهورها لا كتاب ولا سنة، بل قد حدث من يشرع لهذه الأمة شريعة جديدة ويحدث لها ديناً آخر نسخ بما رآه من الرأي وما ظنه من الظن ما يقدمه من الكتاب والسنة".

5/ جمع الأحاديث الصحيحة في كتابه "نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من الأحاديث سيد الأخبار"، واعتمد على هذه الأحاديث في معظم آرائه وفتاويه ويعتبر كتابه "السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار" آخر كتبه وأخطرها، إذ ناقش فيه أموراً هامة مثل شروط الإمامة وشروط الاجتهاد، وبين بطلان كثير من الآراء المتداولة حول هذين الموضوعين، وأثبت بطلان بعض العادات والبدع التي دخلت العبادة مثل إدخال عبارة "حي على خير العمل" في الأذان والجمع بين الصلاتين بغير عذر، وعدم رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام وتحريم قول "أمين" خلف الإمام بعد قراءة الفاتحة¹.

6/ الإصلاح الاجتماعي : برزت أفكاره الإصلاحية في كتابه "السيل الجرار" وخاصة بالنسبة إلى دعوته المرأة إلى العمل ومساعدة أهلها وزوجها في كسب عيشهم، والحقيقة إن الشيخ الشوكاني قد نادى بالأفكار نفسها التي نادى بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، إلا أنه امتاز عن الأخير بكثرة مؤلفاته التي ضمنها اجتهادات وآراء أصيلة وجريئة تدل على فهم عميق للعقيدة الإسلامية ونظرة علمية وموضوعية للأصول والأحكام الدينية².

3. الحركة السنوسية : مؤسس هذه الحركة محمد بن علي السنوسي المولود في إحدى قرى الجزائر عام 1787 تعلم في مستغانم ثم في مازونة وانتقل إلى جامع القرويين وانتقل إلى جامع القرويين في فاس حيث أقام سبع سنوات طالبا للعلم ومدرسا، وفي فاس وجه اهتمامه لدراسة الصوفية وخاصة طرقها، المنتشرة في المغرب من قادرية وشاذلية وناصرية وحبشية وغادر فاس إلى الأغواط (الجزائر) ومنها توجه إلى قابس فطرابلس المغرب وبنغازي ميمماً شطر الأزهر في القاهرة، ولم تطل إقامته في القاهرة لأنه أثار بأفكاره حفيظة العلماء الأزهر فغادرها إلى الحجاز عام 1830، وهناك التقى بعدد من مشاهير المشايخ

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب المرجع السابق ص 49.

(2) المرجع السابق ص 49.

والعلماء مثل الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الله الفاسي الذي رافقه في زيارة إلى اليمن، ثم عاد إلى مكة حيث أنشأ زاويته الأولى في جبل أبي قبيس 1837 واتبعها بزوايا عدة في الطائف والمدينة المنورة وبدر وجدة وينبع.

وعاد إلى مصر عام 1840 في طريقه إلى الجزائر، فعرج على طرابلس الغرب، ولكنه خشيته من الفرنسيين الذين احتلوا الجزائر بعد مغادرته لها، جعلته يعود من تونس إلى ليبيا حيث وصل بنغازي عام 1841 وقرر الإقامة نهائياً في ليبيا وأنشأ عام 1843 "الزاوية البيضاء" في الجبل الأخضر فكانت أول زاوية سنوسية في شمال إفريقيا¹.

وزار الحجاز مرة ثانية وعاد منها إلى ليبيا عام 1856 وقرر نقل مركز دعوته من "الزاوية البيضاء" إلى واحة الجغبوب البعيدة عن أنصار السلطة الفرنسية في الجزائر والحكومة المصرية والحكومة العثمانية، توفي السنوسي الكبير في الجغبوب عام 1859 بعد أن انتشرت دعوته في برقة وطرابلس وخلفه في زعامة الحركة ابنه المهدي (1859 - 1902) وفي عهده بلغت السنوسية ذروة نشاطها إذ انتقل مركزها من الجغبوب إلى الكفرة، (200 كم عن طرابلس) عام 1895، مما ساعد على انتشار الدعوة في بلاد كورد وبركو ودارفور ... وغيرها.

كان الشيخ محمد بن علي السنوسي في صغره يميل إلى الانزواء والانفراد ويمضي وقتاً طويلاً في التفكير العميق ويتألم من حال الأمة وما وصلت إليه من الضعف والهوان والضياع وكان يبحث مرة عن عوامل النهوض وأسباب توحيد الأمة وإحياء الملة الإسلامية وحدث مرة أن وجده بعض العلماء جالسا فوق كثيب من الرمال تظهر على صفحات وجهه المشرق علامات التفكير العميق فلما سأله عن السبب أجاب بأنه يفكر في حال العالم الإسلامي الذي لا يعدو كونه قطيعاً من الغنم لا راعي له على الرغم من وجود سلاطينه وأمراءه ومشايخ طرقه وعلمائه فمع أن هناك عدداً كبيراً من المرشدين وعلماء الدين الموجودين في كل مكان فإن العالم الإسلامي لا يزال مفتقراً أشد الافتقار إلى مرشد حقيقي يكون هدفه سوق العالم الإسلامي أجمع إلى غاية واحدة وغرض واحد والسبب في هذا انعدام الغيرة الدينية لدى العلماء والشيوخ وانصرافهم إلى الخلافات القائمة بينهم التي قد فرقتهم شيعاً وجماعات فأصبحوا لا يعنون بنشر العلم ولا يعملون بأوامر الدين الحنيف وهو دين التوحيد أساسه الاتحاد وجمع الكلمة² حيث يقول في

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب المرجع السابق ص 56.

(2) علي محمد الصلابي : الإمام محمد بن علي السنوسي و منهجه في تأسيس دار الروضة. استانبول 2018.

كتابه العقيدة الوسطى: "فإن التوحيد أصل الدين وذرورة سنامه وملاك الإسلام ودعامته الأولى لا تصح من إنسان قرية ولا يتقبل الله منه عبادة إلا إذا كانت مقرونة بالتوحيد وإخلاص القلب لله وحده، وقد أرشد الله الناس إلى أيسر الطرق في التوحيد وأسهلها وأقربها إلى معرفة الحق وأعدلها وهو الاستدلال بآيات الله وسننه الكونية وتفرد سبانه بتصديقها وتبديرها على تفرد بالألوهية واستحقاقه أن يعبد وحده وأقوى في إقناع الخصم وإلزامه الحجة بأنه مقتضى العقل الصريح وموجب الفطرة السليمة"¹.

وقد رفض المهدي السنوي التحالف مع المهدي في السودان ومساعدة العراقيين في مصر 1882، والتفاهم مع الإيطاليين لإيقاف التوسع الفرنسي في تونس 1881 ومعونة السلطان العثماني في حربه مع روسيا القيصرية 1878 وعروض الألمان في إيقاف النفوذ الفرنسي في أفريقيا عام 1886 محاولا بذلك الابتعاد عن المنازعات الدولية وواضعا نصب عينيه نشر الإسلام في أفريقيا إلا أنه لم يتمكن من التمسك بمبدأ الحياد هذا، عندما تقدم الفرنسيون في أواسط أفريقيا، فاضطر إلى محاربتهم وعند وفاة المهدي عام 1902 كان للسنوسية 146 زاوية موزعة كما يلي : برقة 45، مصر 21، الجزائر 17، طرابلس الغرب 28، فزان 15، الكفرة 6، السودان 14.

مبادئ السنوسية : تقوم السنوسية على المبادئ التالية :

1. العودة بالإسلام إلى نقائه الأول.
2. اعتبار الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية، وهي في هذا متأثرة بآراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، التي اطلع عليها محمد بن علي السنوسي أثناء إقامته في الحجاز.
3. فتح باب الاجتهاد في الإسلام واعتبار إغلاق هذا الباب سببا في تحجر الفكر الإسلامي ودخول البدع إليه.
4. تنقية الدين مما علق به من بدع وضلالات.
5. الإيمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.
6. حصر الإمامة في قریش.
7. المهدوية ظهرت فكرة الإيمان بالمهدي المنتظر عند السنوسيين في عهد محمد المهدي السنوسي، وقال لها علمائهم وعامتهم ولم تظهر هذه الفكرة عندهم قبل ذلك.

(1)الإمام محمد بن علي السنوسي - العقيدة الوسطى وشرحها. دار الكتب العلمية سنة 1971 بيروت لبنان.

منجزات الحركة السنوسية :

تشابهت الحركة السنوسية في كثير من أمورها مع الحركة الوهابية مثل الدعوة إلى نقاوة الدين والاعتراف بالكتاب والسنة فقط ثم التبشير بالحركة الجديدة والدعوة إليها، والحماس الزائد عند دعائها فقد نشأت كل منها بين البدو وانتهيا بقيام دولتين اعتنقتا تينك الدعوتين ولكن هذه الحركة حققت إنجازات هامة هي :

1. نجحت في إصلاح المجتمع البدوي الليبي، بأن دفعت الأفراد إلى العمل والإنتاج وبنّت في نفوسهم عقيدة دينية نظمت سلوكهم ووجهته إلى طريق البناء فنشأ في الصحراء الليبية مجتمع متعاون تسوده روح الأخوة والسلام.
2. أقامت سلطة دينية وسياسية تولت الإشراف على الفرد والمجتمع ووجهتهما إلى الإيمان والعلم والعمل.
3. نشرت العلم والمعرفة في الصحراء الإفريقية بإنشاء الزوايا المتعددة التي كانت مراكز ثقافية هامة.
4. أنشأت الإسلام بين القبائل الوثنية في أفريقيا الوسطى إذا اتجهت السنوسية نحو الجنوب متبعة طرق التجارة الموصلة إلى قلب إفريقيا أو ما يسمى بالصحراء الكبرى¹.

5/ حركة المهدي في السودان

ولد محمد بن أحمد بن السيد عبد الله في جزيرة لبب 1844 م من أب يمتن بناء المراكب الشراعية ويدّعي النسب إلى الأشراف، درس القرآن في الخرطوم وتتلّمذ في الفقه الإسلامي على يد الشيخ محمد الخير، ثم مال إلى التصوف فالتحق بالشيخ محمد شريف نور الدايم، شيخ الطريقة السمانية الصوفية عام 1861 حتى حصل على شهادة المشيخة ومنحه راية ليدعو للطريقة، فذهب إلى الخرطوم عام 1870 ثم إلى جزيرة "أبا" حيث بنى جامعاً للصلاة وخلوة للتدريس، فلاقت دعوته أنصاراً كثيرين في الجزيرة، وما لبث أن احتدم الخصام بين محمد أحمد وشيخه محمد شريف عام 1878 فانفصل كل منهما عن الآخر، وانضم محمد أحمد إلى الشيخ القرشي أحد شيوخ الطريقة السمانية، وخصم الشيخ محمد شريف حتى إذا ما توفي الشيخ القرشي عام 1880 بنى أحمد فوق قبره قبة وأصبح شيخاً للطريقة السمانية.

وأخذ محمد أحمد يقوم بدعوته سائحاً منتقلاً بين الناس من بلدة إلى بلدة حتى جاب بلاد السودان من آدناها إلى أقصاها، وأحسّ بشعور الناس بالظلم والقسوة من الحكم المصري - الانكليزي، وكانت آثار

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب المرجع السابق ص 58.

العنف التي رافقت فتح السودان من مجازر وحشية ما زالت ماثلة في أذهان الناس تحفزهم إلى الانتقام والثأر كما أن الضرائب الباهظة المفروضة على الأهليين بالقوة أرهقت كاهلهم، وكانت في تزايد مستمر بسبب أطماع الموظفين التي تنتهي، وسعى الحكم المصري - الإنكليزي إلى إلغاء تجارة العبيد التي تعتبر من المصادر الرئيسية للثروة في البلاد وأساسا هاما من أسس الاقتصاد الزراعي فيها، وتعاطف الحكم مع قبيلة الشانقية وطائفة الختمية فأثار بذلك حفيظة الفئات الاجتماعية والدينية الأخرى¹.

شعر محمد أحمد أن النفوس مهياة لظهور المهدي، ووفد عليه في هذه الأثناء عبد الله التعايشي من قبيلة البقارة العربية فبعث في نفس محمد أحمد الرغبة في إعلان مهاديته فكان له ذلك في حزيران 1882 وخرج سائحا في السودان يلبس لباس الدراويش (الجنة المرقعة والمسبحة والعكاز وابريق الفخار) فبايعته أول الأمر قبيلة البقارة، وأخذ يبعث الرسائل إلى أنصاره وأصحاب النفوذ يعلن فيها مهاديته.

تشبه المهدي بالنبي كما يقول المهدي: "واعلمي النبي بأنني المهدي المنتظر وخلفني بالجلوس على كرسيه مرارا بحضرة الخلفاء والأقطاب والخضر وجمع من الأولياء الميتين وبعض من الفقراء الذين لا يعاب بهم وقلدني سيفه وأيدني بالملائكة العشر الكرام وأن يصحبني عزرائيل دائما، ففي ساحة الحرب أمام جيشي وفي غيره يكون ورائيا وأن يصحبني الخضر دائما ويكون أمانا سيد الوجود وخلفاؤه الأربعة والأقطاب الأربعة وستين ألف ولي من الأموات"² تشبه المهدي بالنبي كما أعلن أن جلّ غايته إعادة الإسلام إلى ما كان عليه في عهد النبي وعين له أربعة خلفاء أولهم عبد الله التعايشي والثاني علي ولد الحلو والثالث محمد السنوسي والرابع محمد الشريف ابن عمه وقد رفض محمد السنوسي تعيين المهدي له خليفة وولى خلفاءه هؤلاء على قيادة جيشه من "الأنصار" وجعل على بيت المال الذي كان يجبي من العشر والزكاة والغنائم والغرامات، صديقه أحمد ود سليمان وعهد القضاء إلى الشيخ أحمد ود جبارة عن علماء الأزهر الذين صحبوه من جزيرة أبا ولقبه قاضي الإسلام وجعل دونه قضاة ونوابا.

وانضم إلى المهدي في حركته هذه العديد من الزعماء وشيوخ القبائل من مختلف أنحاء السودان، وأعلن الثورة على السلطات المصرية - البريطانية فتمكن في 1885 من احتلال أم درمان والخرطوم بعد

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب المرجع السابق ص 66.

(2) المهدي - منشورات المهدية - تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم دار الخيل بيروت 1979.

ذلك بثلاثة أسابيع وصمّم بعدها على غزو مصر، وعين عبد الله الكحال عاملاً على بلاد الشام كما عين محمد الغالي أميراً على مراكش، دون أن يتمكن من تجاوز حدود السودان، توفي المهدي عام 1885¹.

تعاليم المهدي الدينية

1/ العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في عهوده الأولى واعتماد الكتاب والسنة فقط فهو يقول "تركوا الكتب لكتاب الله فإنها حاجبة عن فهم معناه" ويقول أيضاً "قل لهم طريقنا لا إله إلا الله محمد رسول الله ومذهبنا السنة والكتاب".

2/ التوحيد بين المذاهب الأربعة السنية والانفراد بمذهب اجتهادي خاص، ويقول في هذا الصدد "هؤلاء الأئمة جزاهم الله فقد درجوا ووصلوهم إلينا كمثل الراوية وصلت الماء من منهل حتى وصلت صاحبها للبحر فجزاهم الله خيراً، فهم رجال ونحن رجال ولو أدركونا لاتبعونا، وإن مذهبنا هو الكتاب والسنة والتوكل على الله وقد طرحنا العمل بالمذاهب ورأي المشايخ".
ويعتقد المهدي أن انقسام المسلمين إلى عدة مذاهب واتباعهم الطرق الصوفية المختلفة قد أضعف من قوتهم وأسدل على تعاليم دينهم ستاراً من الغموض.

3/ حصر الطريق الموصلة إلى الله بستة أمور هي : صلاة الجماعة، والجهاد في سبيل الله، وامتنال أوامره ونواهيه، والإكثار من كلمة التوحيد، وتلاوة القرآن الكريم وتلاوة الراتب، وأعرب المهدي على احتقاره للفقهاء بأن أحرق معظم كتبهم علناً، فأثار بذلك غضب علماء المسلمين عليه.

4/ تحريم زيارة قبور الأولياء بعد أن أعلن مهديته، وتحريم الرقص والغناء ومنع البكاء وراء الميت وإبطال السحر وكتابة الحجب وشرب الدخان ومضغه وشرب الحشيش والخمرة ودعا إلى البساطة في الملبس والمأكّل واحتفالات الزواج والجنّازة.

5/ القضاء على الفساد السياسي في السودان وبقية الأقطار الإسلامية والحقيقة أنه من الصعب فصل أفكار المهدي السياسية عن تعاليمه الدينية فقد استنكر في بياناته الظلم والاضطهاد وفساد "الأثراك"

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب المرجع السابق ص 68.

كموظفين رسميين، كما استنكر بذخهم فهم وضعف إيمانهم وتصرفاتهم كمسلمين وجعل من أهداف ثورته الإطاحة بالنظام السياسي والإداري القائم¹.

إذا كانت حركات ودعوات الإصلاح السلفية السابقة الذكر قد نشأت من تحسس القائمين بها والداعين لها، للانحلال الاجتماعي، وانتشار البدع والضلالات في الإسلام، والابتعاد عن الأصول العقيدة، فقد كان للاحتلال العسكري الغربي لبعض الأقطار العربية، والغزو الثقافي الذي رافقه، وعجز الدولة الإسلامية وعلى رأسها الدولة العثمانية عن مواجهة التحدي الخارجي والبون الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا، وما كان عليه المسلمون من تأخر في العلوم وتخلف في الحياة الاقتصادية، أثره في نفوس المنتورين من علماء المسلمين وأتيح لعدد من هؤلاء العلماء أن يتعلموا اللغات الأوروبية، وأن يقيموا في أوروبا فترات من الزمن، تمكنوا خلالها من الاطلاع على المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية فيها، ودراسة التيارات الفكرية المتعددة واستيعاب آراء المفكرين البارزين، وترجمة خيرة أثارهم الفكرية، فكان طبيعيا والحالة هذه، أن يقاربوا بين ما رأوه وعاشوه ودرسوه وبين ما كانت عليه أوضاع المسلمين السياسية والاقتصادية وأحوالهم الاجتماعية والأخلاقية، ولم يجدوا بداً من العودة إلى ينباع الإسلام الأولى يستلهمون منها الحل للمشكلات الملحة التي تواجههم وأن يوفقوا بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية، معتمدين في ذلك على ما توفر لهم من الثقافة القديمة والحديثة ودعوا إلى الإصلاح الشامل لأمر الدين والدنيا والإقبال بأخذ بأسباب الحضارة الغربية.

(1) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب المرجع السابق ص 70.

المبحث الثالث:

المظاهر الفكرية والفلسفية لتكوين شخصية

الطهطاوي.

المصادر الفكرية والفلسفية لشخصية الطهطاوي:

إن من يريد أن يؤرخ للنهضة العربية يجد أمامه علما من أعلام هذه النهضة ألا وهو الشيخ رفاعة بدوي الطهطاوي (1801-1873) الذي يعتبر بحق أبا للنهضة العربية، أو على الأقل تقدير من المساهمين الكبار الذين أعطوا دفعا قويا في بلورة معالمها.

إنه من بين العلماء الأوائل في القرن التاسع عشر الذين تيقنوا بأن الخروج من عصر الانحطاط المتراكم على الأمة العربية الإسلامية سبيله العلم والمعرفة الحققة.

كان الشيخ رفاعة الطهطاوي يعيش قبل البعثة إلى فرنسا في فترة تحولات سياسية عميقة في مصر وخاصة بمجيء محمد علي حاكما عليها كان يرافق الدفعة الأولى من الطلبة المصريين الذين أرسلوا إلى باريس لطلب العلم وخاصة العلوم الحديثة التي لم تصل بعد إلى الديار العربية رافقهم وهو شيخ من شيوخ الأزهر ليوجههم التوجيه الديني ولكي يقوم مع مجموعة من رفاقه بالواجبات الدينية والمحافظة عليها في ديار الغربة. إن الفترة التي سبقت هذه الرحلة الأولى التي يقوم بها الشيخ الطهطاوي خارج وطنه حافلة بالتحويلات السياسية في بلاده¹.

ولد الشيخ الطهطاوي عام 1801، وهي السنة التي رحلت فيها الحملة الفرنسية عن مصر وفي سنة 1817 توفي والده فهاجر من طهطا إلى القاهرة وذلك قصد مزاولة الدراسة في جامعة الأزهر، ورشحه الشيخ حسن العطار في 1826م كإمام ديني ومرشد لأول بعثة دراسية مكونة من أربع وأربعين طالبا أوفدها محمد علي إلى فرنسا متأثرا بمستشاره الفرنسي السيد "جومار"² الذي لم يرحل مع الحملة الفرنسية. وعاد إلى وطنه سنة 1831 وكان قد عاش مرحلة من أهم المراحل التي عرفت فيها فرنسا وهي مرحلة التحولات العميقة التي تولدت عن الثورة الفرنسية (1789) وكانت فرنسا أثناء بعثته بها زاخرة بالأحداث الجسام، فالثورة الفرنسية ماثلة بمتثلها وأحداثها ونتائجها، كما قام بترجمة الميثاق الدستوري الفرنسي لسنة 1831 والتعليق عليه، كما وصف أحداث الثورة 1830، وكان مقيما بباريس وهو يشاهد التيارات السياسية المتناحرة في قلب العاصمة الفرنسية. إن ترجمة الدستور المعدل وطرد الملك شارل العاشر كان حدثا عظيما بالنسبة للشيخ رفاعة. والحديث عن هذه الأحداث تعتبر دعوة صريحة لمواطنيه ليقننوا بما يحدث في فرنسا فهو يقول في كتابه "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز" إذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة (الميثاق - الدستور) نفسيا ... فسائر الفرنسية مستون قدام الشريعة فإن لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظرا إلى إجراء

(1) راجع الطهطاوي رافع رفاعة - ملخص الإبريز في تلخيص باريس موقع للنشر ص 1.

(2) * جومار: و إدوم فرانسوا جومار (1777-1862) مهندس وجغرافي واثري فرنسي مؤرخ رافق الحملة الفرنسية وأحد أعضاء البعثة العلمية سنة 1798 وعضوا بالمعهد العلمي المصري الذي أسسه نابليون في القاهرة سنة 1799.

الأحكام ... وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية ونقدمهم في الآداب الحضرية ... إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف وأن سياسة الفرنسية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين...¹

ويعود إلى بعض التنظيمات الاجتماعية التي شاهدها في باريس بأن الحاكم أو الملك يتقيد الحكومة سياسة رعاياه بموجب القوانين ومعنى ذلك أن هناك سلطة أخرى تملو على سلطة الملك هي سلطة القانون. إننا نجده هنا متأثراً بموقف مونتسكيو القانوني المقيد في روح القوانين وهو القائل: "لقد قرأت في الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلماني وترجمته وفهمته فهما جيداً وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقيح العقلين بجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية"².

وقرأت مع (مسيو شواليه) جزأين من كتاب يسمى روح الشرائع مؤلفه شهير بين الفرنسيين يقال له مونتسكيو وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقيح العقلين ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي كما أن ابن خلدون يقال له عندهم مونتسكيو الشرق أي مونتسكيو الإسلام.

وقرأت أيضاً في هذا المعنى ما يسمى "عقد التأسيس والاجتماع الإنساني" مؤلفه يقال له روسو وهو عظيم في معناه، وقرأت أيضاً في الكازيطات (صحف ومجلات دورية) العلوم اليومية والشهرية التي تذكر كل يوم ما يصل خبره من الأخبار الداخلية والخارجية المسماة بولتيقة وكنت مولعاً بها غاية التولع.

إن الشيخ رفاعه يقيم في كتابه "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز" تحليله لمبادئ الدستور الفرنسي والتعديلات التي جرت عليه وهو بذلك يقدم شروحاً لنظام الحكم الفرنسي وأسباب ثورة 1830 ويبدو في ذلك شديد الاحتمال لهذه التغيرات وللحيات السياسية والثقافية التي عمت باريس وانتشرت أصدائها على القارة الأوروبية.³

إن من يتتبع كتابات الطهطاوي يقر بأنه أمام ظاهرة هامة في القرن التاسع عشر ولعل أبرز قيمة نستخلصها من نشاطه الدؤوب هي الآثار العميقة التي أحدثها في المجتمع المصري وقد ركز في ذلك على محاور رئيسية وعلى مبادئ آمن بها واعتمد عليها وهي:

(1) تنبيه المواطن العربي للتحويلات التي تحدث في المجتمعات الأخرى وذلك من خلال الأفكار السياسية التي تناقش مختلف الأوجه للحياة السياسية من السلطة إلى العلاقات الموجودة بين الحاكم والمحكوم، كما أن الحياة السياسية ليست وفقاً على طبقة ولكن تهم أفراد المجتمع.

(1) رفاعه الطهطاوي - تلخيص الإبريز في تلخيص باريز موقع للنشر ص10.

(2) المصدر السابق ص11.

(3) المصدر السابق ص14.

إن الطهطاوي قد بث في مصر أقوى لغم من ألغام الديمقراطية الليبرالية ونجح في ذلك عندما قدم نظريتها في شرط قيام المجتمع المدني أو الدولة كما نسميها.

إن الدولة تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض، بموجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية وهنا نجد الطهطاوي تأثر كثيرا بأفكار مفكري الثورة الفرنسية، وخاصة فكرة حقوق الإنسان ويحث على المطالبة بهذه الحقوق لإرساء قواعد مجتمع عادل ونظام سياسي يضمن هذه الحقوق ويزدهر بفضل وجودها.

(2) ترجمة الأفكار السياسية الجديدة التي تناقش حياة المجتمعات البشرية والتعرف على النظم السياسية وعلى العلاقات التي توجد بين الحاكم والمحكوم - مفهوم السلطة في مختلف أوجهها وقد نقل إلى العربية كتاب " فنيلون" *¹ مواقع الأفلاك في وقائع تليماك" كما ترجم الميثاق والدستور الفرنسي المعدل (1831) مع تعليق واف وشرح لأسباب هذه التعديلات.²

كما أنه من المؤسسين لمدرسة الألسن كما ترجم عشرات الدراسات في مختلف الميادين إلى اللغة العربية كرسالة الهندسة التي كانت تدرس بالمدرسة الحربية في سان سير بفرنسا وكتب في الجغرافية ودراسات أدبية وعلمية كما قدم ترجمة لكتب ومقالات سياسية قانونية وعسكرية.

لقد قدم رفاة الطهطاوي ولأول مرة في تاريخ مصر الحرية بمعناها السياسي الحديث، كما قدم مفهوم الدولة العصرية التي تختلف عن الدولة البيروقراطية وأعطى مفهوما جديدا لمعنى الوطن والوطنية.

ونجده متيقنا بأنه لا يوجد اختلافا كبيرا بين مبادئ الشرع الإسلامي والمبادئ الخاصة بالقانون الطبيعي التي أقيمت على مقتضاه دساتير أوروبا الحديثة، الأمر الذي أدى بالشيخ الطهطاوي إلى إعادة تفسير الشرع الإسلامي في اتجاه التطابق مع المتطلبات الحديثة، وهو عمل ممكن ومشروع بل واجب في نظر الشيخ الطهطاوي. ويعتبر من هذه الناحية أول من فتح الباب للاجتهاد في مصراعيه أمام الاكتشافات العلمية الحديثة كما أحدث انقلابا في مفهوم العالم في المجتمع الإسلامي على أساس أنه ليس مجرد حارس هذا التراث الثابت ومحدد الإطار وإنما عليه أن يفسر الشريعة الإسلامية في ضوء الاختراعات العلمية الحديثة.

(1) فنيلون : فرنسي (1715-1651) فيلسوف وعالم عقيدة وكاتب وشاعر كاثوليكي مسيحي الديانة.

(2) رفاة الطهطاوي - المصدر السابق ص20.

وفي الأخير نقول أن إشكالية الحداثة في المجتمعات العربية وصراعاتها مع الأصالة والعصرية حاليا نجد لها بذور في فكر الشيخ رفاعة إذ حاول أن يأخذ بأسباب الحضارة ووسائلها في مختلف أنشطته كما حاول التوفيق بين الأصالة والحداثة في المجتمع العربي.¹

(1) رفاعة الطهطاوي - تلخيص الإبريز في تلخيص باريز المصدر السابق ص21.

الفصل الثالث:

الأسس الفكرية والفلسفية لمشروع الإصلاح للطهطاوي

المبحث الأول: الفكر السياسي عند رفاعة الطهطاوي

المبحث الثاني: معالم الفكر الاجتماعي عند الطهطاوي

المبحث الثالث: أفكار الطهطاوي الإصلاحية

(تحرير المرأة، التربية والتعليم، نظرة جديدة للعلم والعلماء)

المبحث الأول:

الفكر السياسي عند رفاة الطهطاوي

كان الطهطاوي أول عين عربية تأملت في وعي عميق ومن موقع المحب الناقد حضارة الغرب الحديثة، ممثلة في حضارة الفرنسيين.

كان البون شاسعا بين واقع وطنه المتخلف وبين واقع حضارة فرنسا المزدهرة في النصف الأول من القرن التاسع عشر ولكن الرجل الذي ذهب إلى باريس سنة 1826 بزيه الشرقي وتصوراتهِ الإسلامية كان قد قرر أن يصنع لوطنه صنيع الذين نقلوا إلى العرب الأقدمين فكر اليونان وعلومهم، وتراث الفرس وفنهم وفلسفة الهند وحكمتها وكما أدخل هؤلاء الأسلاف أمة العرب في مركز التأثير الإنساني وجعلوها تعطي الحضارة الإنسانية عطاءها الفني السخي فإن رفاعة قد عزم على أن يعيد أمته مرة ثانية إلى القيام بدورها هذا بعد أن عزلتها عن ميدانه جحافل فرسان الممالك والانكشارية الأتراك لأكثر من خمسة قرون¹.

ومن هنا ناضل الطهطاوي في سبيل وصل الخيوط بين وطنه وبين مراكز الحضارة الحديثة في أي مكان، ووقف موقف العداء من دعوات العزلة وعقد النقص التي تسلم إلى الانغلاق على الذات فأخذ يدعو قومه إلى الانفتاح على المجتمعات المتحضرة، ويسفه دعاة العزلة، أصحاب النزعات "السلفية الجامدة" وأخذ ينادي بتجديد المخالطات بين المصريين وغيرهم من ذوي الحضارة والنباهة بل لقد اعتبر الرجل أن الصلات التي تجددت بين العرب وخاصة مصر وبين أوربا في القرن التاسع عشر والتي كانت رحلته إلى باريس وثقافته الحديثة إحدى ثمارها، اعتبر هذه الصلات من أهم إنجازات نظام حكم محمد علي ورأى في هذه الصلات الحضارية الدواء الشافي والعلاج المعافي للداء الذي عاش منه العرب لعدة قرون فكتب يقول : "إنه لو لم يكن للمرسوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة لكفاه ذلك فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد وأنسها بوصول أبناء الممالك الأخرى والبلاد لنشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية"².

بل لقد اعتبر الطهطاوي هذه المخالطات والتفاعلات مغناطيس المنافع العمومية ورآها مع العمل الوطني طريق التطور والتقدم والعمران ورأى أن الحرية هي سبيلهما فقال إن "المخالطة مغناطيس المنافع، فهي تساوي حركة العمل في ذلك وكلاهما لا يستغني عن الحرية والرخصة، ومنبع الجميع كسب المعارف العمومية والمحبة الوطنية التي يترتب عليها اجتماع القلوب والتعاون في إبلاغ الوطن المطلوب، فمخالطة الأعراب لا سيما إذا كانوا من أولى الأبواب تجلب للأوطان المنافع العمومية العجب العجائب"³.

(1) محمد عمارة - رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث - دار الشروق 207 ص 141.

(2) الأعمال الكاملة، رفاعة الطهطاوي تحقيق محمد عمارة 1973 ج 1 ص 441-442.

(3) الأعمال الكاملة ج 1 ص 398.

ولقد أدرك الطهطاوي أو وراء احتكاك أوروبا بالشرق أهدافا استعمارية يبتغيها الأوروبيون، فحذر من رد الفعل الانعزالي لدى الشرقيين إزاء هذه المطامع الاستعمارية، ونبه إلى ضرورة الاستفادة حتى من المخالطة التي تحدث نتيجة للصراعات التي تقوم بيننا وبين أعداء بلغوا درجة أرقى منافي سلم التطور العمراني، واستنكر موقف الذين يرفضون ذلك أو يفرعون منه، إذ من الممكن والضروري للعرب أن يستفيدوا جوانب إيجابية من خلال هذا الاحتكاك العنيف والساخن الذي يصاحب هذا الصراع فهو يقول، بعد حديثه عن المنافع مؤكدة حتى "ولو كانت مترتبة على التغلب والاحتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل"¹.

وفي الوقت نفسه نبه الرجل إلى ضرورة المحافظة على الاستقلال الوطني فكتب في الوطنية عالم يكتبه عربي من قبله، وضرب مثلا على ضرورة التميز بين الاستفادة، بلا حدود من فكر أوروبا وتقديمها، وبين رفض الجوانب الاستعمارية في مواقفها باستفادته هو من الجهود الفكرية لعلماء الحملة الفرنسية على مصر، تلك الجهود التي تمثلت في كتاب (وصف مصر) وفي الوقت نفسه رفضه لقول علماء فرنسا هؤلاء إن الإصلاحات التي يقترحونها لتقدم مصر وعمرانها يتطلب تنفيذها ونجاحها دوام هذه المملكة في قبضة الفرنسية، يرفض الطهطاوي في هذا المنطق الاستعماري ويعلق عليه لبيت من الشعر يقول:

"نعم بيننا جنسية الود والصفاء ولكنني لم ألفها علّة الضم"².

ذلك أن الأمة المصرية أصعب ما على نفوسها الانقياد للأغراب.

بهذه العقلية الجديدة "المنفتحة" على الحضارة الأوروبية، رأى الطهطاوي حضارة الفرنسيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر وإكبارا لهذه الحضارة وبناتها، وإيمانا بقيمتها ونفعها رأى الطهطاوي خطأ النظرة القديمة التي سادت العالم كله في العصور الوسطى والتي قسمت البشر إلى مؤمنين وكفار ولم تلق بالآ إلى حضارة هؤلاء المؤمنين وهؤلاء الكفار فقبل الحروب الصليبية كانت نظرة أوروبا للشرق الإسلامي أنه وثني يعبد النبي ويسجد للحجر الأسود وليس لديه سوى هذه الوثنية ولكن الاحتكاك العنيف الذي صاحب الحروب الصليبية قد فتح العيون الأوروبيين على حضارة شابة وفتية كانت غائبة عن أذهان جماهيرهم غيابا تاما وكان هذا الانفتاح من أهم عوامل الإصلاح الديني في أوروبا، ومن أبرز مكونات عصر النهضة الذي ارتقى به الأوروبيون ومنذ ذلك التاريخ لم يعد الشرق عندهم معقل الوثنية ولم يعد

(1) الأعمال الكاملة المصدر السابق ج1 ص 398.

(2) الأعمال الكاملة المصدر السابق ج1 ص 477.

سائدا في أوساطهم الفكرية بل ولا الشعبية، ذلك التقسيم البدائي الذي يقسم البشر إلى مؤمنين وكفار فقط¹.

والشيء نفسه أحدثه الطهطاوي عندما قاد الاحتكاك الحضاري بين الشرق وبين أوروبا فقبل عصره كانت النظرة المحافظة والجامدة تمجد كل ما هو قديم وعتيق وترفض الحديث والمستحدث، لأنه بدعة وضلالة مصيرها إلى النار ولقد حافظ هذا التقديس القديم على سيادة النظرة التي تقسم البشر إلى مؤمنين هم المسلمون، وكفار هم من عدى المسلمين، وهي النظرة التي تطمس الفروق الحضارية بين البشر والأمم والشعوب، فقلا عن الفوارق بين الطبقات في المجتمعات ولكن الطهطاوي جاء ليلفت النظر إلى عكس هذه النظرة تماما، فعنده أن مرور الزمن يصاحبه تقدم وتطور وركي عن الأزمنة السالفة فكلما تقدم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيعهم وتقدمهم في ذلك ثم ينتقل من هذه النظرة المستقبلية المتفائلة والمستبشرة إلى تقديم تقسيم جديد للبشر، لا يقوم على أساس معيار الكفر والإيمان وحده وإنما يتخذ من التحضر والتمدن معيارا آخر لهذا التقسيم فالركي الذي أصاب البشرية بمرور الزمن هو الذي أثمر وأحدث هذا التقسيم. إن "بهذا الترقى، وقياس درجاته، وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب :

المرتبة الأولى : مرتبة الهمل المتوحشين.

المرتبة الثانية : مرتبة البرابرة الخشنيين.

المرتبة الثالثة : مرتبة أهل الأدب و الظرافة والتحضر والتمدن والتمصر المتطرقين²

وبعد هذا التقسيم الحضاري يمضي الطهطاوي ليضع الأمم والشعوب في مكانها من هذه المراتب الحضارية، فيضع القبائل البدائية في مرتبة "الهمل المتوحشين" كما يضع "عبر البادية" وهم مسلمون مؤمنون في مرتبة "البرابرة الخشنيين"، "فإن عندهم نوعا من الاجتماع الإنساني والاستئناس والائتلاف لمعرفتهم الحلال من الحرام، والقراءة والكتابة وغيرها وأمور الدين ونحو ذلك غير أنهم أيضا لم تكمل عندهم درجة الترقى في أمور المعاش والعمران والصنائع البشرية والعلوم العقلية و النقلية وإن عرفوا البناء والفلاحة، ونحو ذلك "فمعرفتهم لأمر الدين لا تضعهم في مرتبة "أهل الأدب و الظرافة والتحضر والتمدن

(1) محمد عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث المرجع السابق ص 143.

(2) الحديث المرجع السابق ص 146.

والتصير " لأنهم مفتقرون إلى "التلقي في أمور المعاش والعمران والصنائع البشرية والعلوم العقلية و النقلية"¹.

أما الذين تحصلت لهم مرتبة التحضر والتمدن فإن الطهطاوي يذكر منهم أهل بلاد مصر والشام واليمن والروم والعجم و الانفراج والمغرب و سنار وبلاد أمريكية، على أكثرها وكثير من جزائر البحر المحيط ... فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات وعلوم و صناعات، وشرائع و تجارات ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع ولهم علم بالسفر في البحور"².

وبعد أن وضع الطهطاوي قوما مسلمين في مرتبة البرابرة الخشنيين ووضع قوما غير مسلمين مع بعض المسلمين في مرتبة "أهل التمدن والتحضر" يمضي ليميز بين مراتب الذين تحضروا، حسب منزلة كل منهم في المدنية ومبلغ ما وصل إليه في سلم التلقي والتحضر فيقول : إن "هذه المرتبة الثالثة تتفاوت في علومها وفنونها مثلا البلاد الإفريقية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها ول بعضهم - المستشرقين - نوع مشاركة في العلوم العربية توصلوا إلى دقائقها وأسرارها بينما نحن الذين كنا باعترافهم أساتذهم في سائر العلوم قد اقتصر اهتمامنا على "العلوم الشرعية والعمل بها والعلوم العقلية وأهملنا العلوم الحكمية بجمالها" حتى قال علماء وحكماء الإفريقية عن علمائنا إنهم لا يعرفون غير شريعتهم ولسانهم، يعني ما يتعلق باللغة العربية، وهذا الواقع يجعل بلادنا محتاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه من المعارف والعلوم"³.

فالمقدمون والمتقدمون هنا هم أهل بلاد الإفريقية لأن المقياس والمعيار حضاري ولم يشفع لعرب البادية إيمانهم وإسلامهم ولا سكانهم في موطن هبوط الوحي وأرض الرسالة المقدسة، لم يشفع لهم ذلك في الخروج من دائرة "البرابرة الخشنيين" كما لم يشفع لأهل مصر والشام والمغرب، مثلا علوم الشريعة واللغة التي برعوا فيها، في اللحاق بمرتبة "الإفريقية" غير المسلمين أولئك الذين صاروا "أحكم الأمم" بفضل ما اكتسبوا من المعارف والعلوم"⁴.

ولم يقف الطهطاوي عند هذا الحد من تقسيم البشر، ذلك التقسيم الجديد، الذي يستند إلى معيار التحضر والتمدن دون معيار الكفر والإيمان فدعا "الجامع الأزهر" الذي كانت تتحصن فيه المحافظة إلى

(1) محمد عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث المرجع السابق ص 146.

(2) المرجع السابق ص 147.

(3) الأعمال الكاملة - الطهطاوي - ص 16.

(4) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث - المرجع السابق 148.

أن يطور مناهجه وبرامجه، ويفتح أروقته ويفسح حلقات دروسه لتلك العلوم التي جعلت من بلاد الإفرنجية "أحكم الأمم" التي حازت أقصى مراتب البراعة في العلوم، دعا الطهطاوي الأزهر إلى ذلك وعندما اصطدم بمن يزعمون أن هذه العلوم أجنبية ومستوردة، نبه الرجل إلى أن العلو والمعرفة لا وطن لهما ولا قومية تحتبسهما، بل أوضح أن هذه العلوم والمعارف التي قام عليها عصر النهضة الأوروبية إنما هي موروثات عربية إسلامية، أخذها الأوربيون وطوروها فيجب أن نفتح لها الأبواب والنوافذ لنأخذ منها ونطور نحن أيضاً¹.

نعم ... طرق الرجل باب هذه القضية - الجديدة، وعلق على تغيير الأزهر ومناهجه وبرامجه أمالاً كباراً، وأبدى استيائه من الموقف الراض لجهود محمد علي في التطوير والإصلاح، فكتب يقول : إن محمد علي "قد جدد دروس العلوم بعد إندراسها غير أنه لم يستطع إلى الآن أن يعمم أنوار هذه المعارف المتنوعة بالجامع الأزهر ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكيمة التي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر ... ومدار سلوك جادة الرشاد والإصابة منوط بعد ولي الأمر بهذه العصابة التي ينبغي أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيعة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التي لها مدخل في تقديم الوطنية ... وإن هذه العلوم الحكيمة العملية التي يظهر الآن أنها أجنبية هي علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغتهم من الكتب العربية ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة، بل لا يزال يتشبه بقراءتها ودرسها من أهل أوربا حكماء الأزمنة الأخيرة"².

بهذا المنهج ومن هذا المنطلق وبهذه العقلية رأى الطهطاوي حضارة أوربا، وتحدث عن تجربته الرائدة في ربوع حضارة الفرنسيين بباريس بطبيعة التسلسل المنطقي لمراحل الاحتكاك بين عقل الطهطاوي والحضارة الفرنسية، كانت أولى درجات هذا الاحتكاك مع اللغة الفرنسية التي شرع في تعلمها وهو على السفينة التي أقلته من الإسكندرية إلى مرسيليا ثم مع العلوم والفنون والآداب التي أخذ يلتهمها في هذه اللغة ويترجم منها ما استطاع إلى لغته القومية³.

ولقد كان الطهطاوي يعلم أن الكثيرين من قومه - وخاصة في الأزهر يعتقدون أن اللغة الفرنسية، مثلها كمثل كل اللغات "الأعجمية" لا نصيب لها من "الفصاحة والبلاغة والبيان" بل لا نصيب لها من القواعد التي تحكم أصولها ومبانيها وتصريفات مفرداتها فكتب الطهطاوي يصحح لقومه هذا الوهم الغريب، الذي كرسه استعلاء العزلة والتقوقع فقال "إن اللغة الفرنسية، كغيرها من اللغات الإفرنجية لها

(1) المرجع السابق ص 148.

(2) المصدر السابق ج1 ص 533 - 534.

3 محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث - المرجع السابق ص 150.

اصطلاح خاص بها، وعليه ينبغي نحوها وصرفها وعروضها وقوافيها وبيانها وخطها وإنشائها ومعانيها وهذا ما يسمى : "أغر ما تبقى" فحينئذ سائر اللغات ذات القواعد لها فن يجمع قواعدها ... فحينئذ ليست اللغة العربية هي المقصورة على ذلك"¹.

ولقد أدرك الطهطاوي من ميزات اللغة الفرنسية، سواء في القواعد أو الأساليب، ما جعله ينادي بإصلاح اللغة العربية، فكان أول صوت يرتفع بهذه الدعوة في عصرنا الحديث فقومه كانوا في أساليبهم أسرى للمحسنات البديعية، التي تحولت في عصور المماليك والعثمانيين إلى هدف في ذاتها، تقصد كغاية بعد أن كانت زينة يتزين بها الأسلوب، فتحدث الطهطاوي عن الفرنسية التي لا تعرف وتعترف بهذه المحسنات البديعية، مفضلاً إياها على لغتنا الزاخرة والمتقلة بهذه المحسنات فقال : "إن أهل فرنسا لسانهم - لغتهم من أشيع الألسن وأوسعها بالنسبة لكثرة الكلمات غير المترادفة لا بتلاعب العبارات والتصرف فيها ولا بالمحسنات البديعية اللفظية فإنه خال عنها وكذا غالب المحسنات البديعية المعنوية وربما ما يكون من المحسنات في العربية ركانة عند الفرنسيين مثلاً : لا تكون "التورية" من المحسنات الجيدة الاستعمال إلا نادراً، فإن كانت فهي من هزليات أدبائهم وكذلك مثل "الجناس التام والناقص" فإنه لا معنى له عندهم"².

كما أدرك الطهطاوي يسر التعليم للغة الفرنسية وسهولته بالمقارنة بالعربية وتعبيرها المباشر عن المعاني، مما يعين على الأسلوب العلمي، وييسر التحصيل على القارئ فيها، فتحدث عن هذه الميزات، مفضلاً لها على الزخارف، والمترادفات والألفاظ غير المباشرة في العربية فقال : "إن من جملة ما يعين الفرنسيات على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها، فأى إنسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أي كتاب كان حيث إنه لا التباس فيها أصلاً، فهي غير متشابهة، وإذا أراد المعلم أن يدرس كتاباً لا يجب عليه أن يحل ألفاظه أبداً فإن الألفاظ مبنية بنفسها فإذا شرع الإنسان في مطالعة كتاب في أي علم كان، تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكاة الألفاظ، فيصرف سائر همته في البحث عن موضوع العلم بخلاف اللغة العربية مثلاً فإن الإنسان الذي يطالع كتاباً من كتبها في علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ويحمل العبارة معاني بعيدة عن ظاهرها"³.

(1) المرجع السابق ص 150.

(2) المصدر السابق ج 2 ص 81.

(3) المصدر السابق ج 2 ص 160.

وعندما تحدث عن المعارف والآداب قرر أن عموم "البلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف، والآداب، التي لا ينكر الإنسان أنها تجلب الأُنس وتزين العمران وقد تقرر أن الملة الفرنسية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف فهي أعظم أدبا وعمرانا"¹.

ورأى الطهطاوي ما وسعته الرؤية وأسعفته الظروف - اقتصاد فرنسا الرأسمالي والمظاهر الاجتماعية لهذا الاقتصاد، فالعمل الدائم والحوافز الذاتية تفعل فعلها في تحقيق المكاسب والأرباح، حتى أنه قد يوجد (بباريس) من أهالي الحرف الدنيئة من إيراده كل سنة أبلغ من مائة ألف فرنك ولهذا الكسب الذي يحققونه علاقة بالديمقراطية البورجوازية.

وبتعبير الطهطاوي فإن ذلك من كمال العدل عندهم، فهو المعول عليه في أصول سياساتهم، فلا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار، وتقديرهم للعمل وضرورته يجعلهم ينكرون ما نسميه نحن "بالكرم" و"الإحسان" إلى القادرين على العمل، ذلك أن البلاد المتحضرة يقل كرمها وأيضا يرون أن إعطاء القادر على الشغل شيئا فيه إعانة له على عدم التكسب.

وهذه الأخلاقيات الجديدة للمجتمع البرجوازي ترفض بذخ الشرق الإقطاعي وذلك أيضا من أسباب اتساع ثرائهم فمن جملة أسباب غناء الفرنسية أنهم يعرفون التوفير وتدبير المصاريف، حتى أنهم دونوه وجعلوه علما متفردا من تدبير الأمور الملكية (السياسية) ولهم فيه حيل عظيمة على تحصيل الغنى فمن ذلك : عدم تعلقهم بالأشياء المقتضية للمصاريف².

وفي ميدان الفن رأى الطهطاوي أشياء كثيرة تحدث عنها قومه حديث الناصح الأمين. بعض هذه الأشياء كان غريبا عن الشرق كل الغريبة، ومستغربا من أهله كل الغريبة فالمسرح "التياتر" « Le theatre » و"السبكتاكل" Spectacle رآها الطهطاوي لأول مرة في باريس وكتب عنها مادحا رغم أنها من "الأمر الدنيوية واللهو واللعب" فكتب كيف أن الباريسيين يقضون حياتهم في الأمور الدنيوية واللهو واللعب، ويتفننون في ذلك تفننا عجبيا فمن مجالس الملاهي عندهم محال تسمى "التياتر" والسبكتاكل" وهي يلعب فيها تقليد سائر ما وقع وفي الحقيقة أن هذه الألعاب هي جد في صورة هزل، فإن الإنسان يأخذ منها عبثا عجيبة، وذلك لأنه يرى فيما سائر الأعمال الصالحة والسيئة، ومدح الأولى وذم الثانية، "حتى أن الفرنسية يقولون إنها تؤدب أخلاق الناس وتهذبها، فهي وإن كانت مشتملة على

(1) - المصدر السابق ج2 ص 107.

(2) محمد عمارة - الطهطاوي - رائد التنوير في العصر الحديث المرجع السابق ص 157.

المضحكات فكّم فيها كثير من المبكيات، ومن المكتوب على الستارة التي ترخى بعد فراغ اللعب باللغة اللاتينية ما معناه باللغة العربية : قد تتصلح العوائد باللعب، فالتياثر عندهم كالمدرسة العامة يتعلم فيها العالم والجاهل¹.

وبعض هذه الأشياء الفنية التي رآها الطهطاوي ببّاريس كان لها شبه في بلاد الشرق، ولكن الطهطاوي أبصر الفروق الجوهرية بين مضمونها هنا ومضمونها هناك، والاختلاف الجذري بين أهدافها عند قومه وأهدافها عند الفرنسيين.

فعندنا "رقص" وعند القوم "رقص" ولكن الرقص عندهم فن من الفنون يذكر الرجل أن المؤرخ العربي المسلم "المسعودي" قد أشار إليه في تاريخه المسمى " مروج الذهب" فهو نظير المصارعة في موازنة الأعضاء ودفع قوى بعضها إلى بعض، فليس كل قوي يعرف المصارعة، بل قد يغلبه ضعيف البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم وما كل راقص يقدر على دقائق حركات الأعضاء.

وبعد هذا الحديث "الفني" عند الرقص تاريخيا، وعنه عند الفرنسيين وبينه كعهر، عند بعض الشرقيين فيقول "ويتعلق بالرقص في فرنسا كل الناس وكأنه نوع من "العيافة" و"الشلبنة" لا من الفسق، فذلك كان دائما غير خارج عن قوانين الحياء، بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات، وأما في باريس فإنه نط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبدا²

ومن الأشياء الهامة التي لفتت نظر الطهطاوي ببّاريس الديمقراطية الليبرالية ومؤسساتها السياسية، ودستورها و قوانينها ولقد أعطى الرجل هذه الناحية اهتماما كبيرا، ورام من وراء حديثه عنها وترجمته لدستورها، بل وشرح مواده ووصفه لمؤسساتها، رام أن يدخل هذا الفكر السياسي إلى الشرق الذي سادت وتسود فيه أنظمة الحكم الفرنسي وشرعية الاستبداد بالسلطات والسلطان فهو يعلل اهتمامه بكشف الغطاء عن تدبير الفرنسيات وأحكامهم فيذكر الهدف قائلا "ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر³.

ثم يتحدث عن توازن المؤسسات السياسية والتشريعية فيها يمكن أن نسميه "لعبة الديمقراطية الليبرالية" في المجتمع الرأسمالي فيذكر لنا ديوان البير "الشيوخ" هو الذي يناصر الملك بينما ديوان رسل العمالات - أي نواب المقاطعات هو الذي يحامي عن الرعية ومن مهام هذا الديوان القوانين والسياسات

(1) الحديث المصدر السابق ص 119.

(2) المصدر السابق ج 2 ص 122.

(3) محمد عمارة - الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث - المرجع السابق ص 160.

والأوامر والتدبير، والبحث عن إيراد الدولة و مدخولها ومصرفها والمنازعة في ذلك، والممانعة عن الرعية في المكوس والفرد وغيرها، إبعادًا للظلم والجور¹.

كما تحدث عن تقييد الملك وسلطانه بالدستور وكيف أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنسية هي قانون مقيد.

ثم تحدث الطهطاوي مصادر التشريع والتقنين لدى : الفرنسيين، فذكر " أن قوانينهم قائمة على "الحقوق الطبيعية" التي تعتمد على العقل في التحسين والتقييد، وأنها ليست مستوحاة من الكتب الدينية، ومع ذلك فهي عادلة، وأنها تمتاز بالمرونة في الفروع، مما يجعلها قابلة للتطور بتطور الظروف والمصالح ... فأحكامهم القانونية ليست مستتبطة من الكتب السماوية إنما هي مأخوذة من قوانين أخرى، أغلبها سياسية وهي مختلفة بالكلية عن الشرائع وليست قارة الفروع"².

والشيء نفسه بالنسبة للدستور "فغالب ما فيه ليس فيه كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل ... فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم والعدل أساس العمران"³.

ولا يكتفي الطهطاوي بترجمة الدستور الفرنسي والتعليق على مصادره، ومقارنتها بالشرعية الإسلامية وهي أول دراسة مقارنة في تراثنا الدستوري والتشريعي - لا يكتفي بذلك ويشرح مواده ويعلق عليها، ليقول لقومه بأسلوب مباشر أو قريب من المباشر، ما يوقظهم ويخرجهم من عصور الاستبداد، فيعلق على المادة الأولى من مواد هذا الدستور التي تقول : "سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة" فيقول : إن معناها أن "سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره " بوعده هذا الشرح يعلق الطهطاوي فيقول : "فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإن لها تسلطا عظيما على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم، نظرا لإجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنسيين، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم في الآداب الحاضرة، وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا : العدل

(1) المرجع السابق ص 160.

(2) المرجع السابق ص 161.

(3) المرجع السابق ص 161.

والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة"¹.

ويعلق الطهطاوي على المادة الثانية التي تنظم فرض الضرائب وتحصيلها فيتمنى أن يكون ببلاد الإسلام تنظيم لهذا الأمر إذ "لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس، خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تقي بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم.

أما تعليق الطهطاوي على المادة الثامنة، الخاصة بحرية الرأي والتعبير فإنه يكشف عن إيمانه العميق بالحرية "الليبرالية" في هذا الباب فهي تقوي كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه، خصوصاً الورقات اليومية المسماة "بالجرائد" و"الكازيطات" وإن كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى، إلا أنها قد تتضمن أخباراً تتشوق نفس الإنسان إلى العلم بها ومن فوائدها أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة وكذلك إذا كان الإنسان مظلوماً من إنسان كتب مظلمته في هذه الورقات فيطلع عليها الخاص والعام فيعرف قصة المظلوم والظالم فيكون مثل هذا عبرة لمن يعتبر"².

لقد وقف الطهطاوي من النظام الديمقراطي الليبرالي الفرنسي هذا الموقف المحبذ والمؤيد، بل والمشبع بالإعجاب، والأمل في أن تستفيد منه بلاده، فتتخلص عن كاهلها كابوس الاستبداد وكان الرجل بموقفه هذا منحاذاً إلى أكثر أشكال النظم السياسية التي عرفها عصره تقدماً ورقياً واقترباً من تحقيق آمال الإنسان في الحرية والمساواة السياسية.

ولقد أتاحت للطهطاوي وهو بباريس، فرصة ذهبية عندما شهد أحداث ثورة الشعب الفرنسي سنة 1830 على الملك شارل العاشر وعلى القوى الإقطاعية والاستبدادية التي تقف وراءه وتؤيد استبداده فعاش الطهطاوي أحداث هذه الثورة، ونزل الشوارع بباريس وسجل مشاعر الجماهير وتحركاتهم المسلحة ووصف انتصاراتهم ضد جهاز الدولة الفرنسية والسلطة الثورية المؤقتة التي أقاموها في الأحياء وصف الطهطاوي كل ذلك بوعي الثائر المنحاز إلى ثورة هذه الجماهير"³.

(1) المرجع السابق ص 162.

(2) المرجع السابق ص 163.

(3) المرجع السابق ص 164.

ولقد استخدم الرجل مصطلح "الفتنة" في وصف هذه الثورة، لا عداء لها ولا تقليدا من شأنها، وإنما لأن مصطلح "الثورة" لا يكن شائعا مألوفا في لغة عصره، واللغة العربية قد استخدمت مصطلح الفتنة للتعبير عن الثورة، كما استخدمت مصطلح الدماء للتعبير عن الحرب وفي كتب الأقدمين أوصاف للعلماء الذين يرجع إليهم في تاريخ الثورات والحروب تقول عن أحدهم مثلا : "وكان عالما في الفتن والدماء. كما أطلق الطهطاوي على علم الثورة تسمية بيرق الحرية، وسمى الجماهير باسم "أهل البلد" الذين حاربوا جيش الملك أو عساكر السلطان، كما تحدث عن أحد قادة هذه الثورة وهو La fayette الذي شارك في الثورة الفرنسية الأولى، ووقف الطهطاوي أمام الحقيقة التي تجعل القادة زمن الثورات، ليس بالضرورة من ذوي الثقافات العلمية المنظمة، ولا من الذين نالوا الدرجات العلمية العالية "فلافييتة" ليس حائزا على شيء من ذلك، ولكنه تصير للحرية، ثابت على حالة واحدة ومذهب واحد في البوليتيكة (السياسة) فلذلك صار في الثورة أعظم الناس مقاما¹، وأهم من ذلك أن الطهطاوي لم يقف عند حدود وصف الثورة والانحياز إلى الثوار بل نفذ بتحليله لأسبابها وجذورها إلى الأعماق بل لا تعالي إذا قلنا إنه قد لمس بوضوح الصراعات الطبقيّة التي كانت تقف خلف هذه الأحداث فهو يتحدث عن انقسام الرأي العام الفرنسي في الرأي إلى فرقتين أصليتين وهما : الملكية والحرية ."

والمراد بالملكية : أتباع الملك، القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر، من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشيء.

والأخرى يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون : لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين كأنه عبارة عن آلة.

ثم يحدد الطهطاوي "الطبقات" التي تقف في هذين المعسكرين فيقول " إن الملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية"².

بل ويكشف عن حقيقة أن الحزب الملكي هو الذي كان وراء الغزو الاستعماري الفرنسي للجزائر سنة 1830 وأن الشعب الفرنسي لم يستقبل انتصار جيش الملك على الجزائر كما استقبله "الحزب الملكي" وكيف غطت أحداث الثورة على أحداث هذا الانتصار حتى أصبح الملك شارل العاشر مادة لسخرية صحافة الثورة، تتحدث عن طرده بتهكم أشد من تهكمها على طرد حاكم الجزائر من بلاده.

(1) الأعمال الكاملة - الطهطاوي ج 2 ص 207.

(2) المصدر السابق ص 201.

يتحدث الطهطاوي فيكشف لنا العلاقات الطبقية والأهداف الاقتصادية التي تكمن خلف هذه الأحداث السياسية والعسكرية فيطلعنا على صفحة هامة من صفحات وعيه السياسي والاجتماعي فيقول : "أعلم أنه جاء إلى فرنساوية خبر وقوع بلاد الجزائر في أيديهم قبل حصول هذه الفتنة بزمان يسير، فتلقوا هذا الخبر من غير حماسة وإن أظهروا الفرح والسرور به، فبمجرد ما وصل هذا الخبر إلى رئيس الوزراء "بولنيق" أمر بتسييب مدافع الفرح والسرور وصار يتمشى في المدينة كأنه يظهر العجب بنفسه، حيث أن مراده نفذ، وانتصرت فرنساوية في زمن وزارته على بلاد الجزائر، فما كانت أيام قلائل إلا وانتصرت فرنساوية عليه وعلى ملكه نصرة أعظم من تلك، حتى أن مادة الجزائر نسيت بالكلية، وصار الناس لا يتحدثون إلا على النصرة الأخيرة ومما وقع أن "المطران" الكبير لما سمع بأخذ الجزائر ودخل الملك الكنيسة يشكر الله سبحانه وتعالى على ذلك، جاء إليه المطران ليهنئه على هذه النصرة. فمن جملة كلامه ما معناه : إنه يحمد الله سبحانه وتعالى على كون الملة المسيحية انتصرت نصرة عظيمة على الملة الإسلامية ومازالت كذلك"¹.

ويلق الطهطاوي على محاولة المطران ستر المطامع الاستعمارية بستر من الدين وإخفاء الطابع الاستغلالي الاستعماري خلف ستار الحروب الدينية، فيقول مستطردا : "مع أن الحرب بين فرنساوية وأهل الجزائر إنما هي مجرد أمور سياسية ومشاحنات تجارات ومعاملات ومشاجرات ومجادلات"².

ويتشفي الطهطاوي في هذا المطران فيقول : "فلما وقعت "الفتنة" كسر فرنساوية بيت المطران بعد هروبه، وخربوه وأفسدوا جميع ما فيه حتى أنه تخفى ولم يعلم له أثر، ثم ظهر واختفى ثانيا، وهجم على بيته ثانيا ومازال مذبذوبا مذبذولا.

ثم يحكي عن سخرية الصحافة الثورية من الملك وحزبه الرجعي وكيف صوروه هو ووزيره بولنيق Polignac خارجين من كنيسة إشارة إلى أنهما لا يفلحان إلا في هذه العبادة الباطلة وأنهما قسوس لا أمراء ولا ينسى الطهطاوي أن يحدث قومه عن دور الفكر والبلاغة الثورية والدعاية والإثارة في أحداث هذه الثورة، والمهام الكبرى التي تلعبها الصحافة في كل ذلك³ فيقول : "وبهذه الديار، بل وفي غيرها، قد يبلغ الكلام حيث تقصر السهام، خصوصا مادة الخطابات (الخطب) فإنها قوية، وخصوصا بلاغة الإنشاء فلها مدخلة عظيمة، كما قيل : إن نزل الوحي على قوم بعد الأنبياء ونزل على بلغاء الكتاب،

(1) المرجع السابق ص 167.

(2) المرجع السابق ص 167.

(3) المرجع السابق ص 167.

خصوصا إذا كان ما يذكر في تلك اليوميات مقبولا عند العامة ومقصودا عند الخاصة، فإن هذا هو عين البلاغة الصحيحة فإنها ما فهمته العامة، ورضيت به الخاصة فما مررت بهذا الوقت "بحاره" إلا وسمعت السلاح، السلاح أدام الله الشرطه (Charte) الدستور وأهلك شدة الملك¹.

وهذا التعريف الحديث للبلاغة، الذي ابتكره الطهطاوي، للمرة الأولى في أدب اللغة العربية الحديث، لا بد وأن يكون تاريخ ميلاد جديد لوعي جديد اكتسبه العقل العربي والذوق العربي في عصرنا الحديث. وإذا كان الطهطاوي قد كتب ما كتبه عن هذه الثورة كإضافة إلى كتابه "تخليص الإبريز" صاغها بعد انتهاء أحداث هذه الثورة، فلقد نبه الرجل إلى بقاء آثارها حية فاعلة في حياة فرنسا بل وفي حياة غيرها من البلاد فقال : "وما زالت هذه الفتنة باقية الآثار إلى الآن، وربما تعدت آثارها إلى غيرها من البلاد، ثم أشار بعد ذلك إلى تأثيراتها في الأحداث الداخلية بإيطاليا والحركات الاستقلالية التي أدت إلى استقلال "البلجيكا" عن مملكة "الفلمنك" وقيام ثورات وطنية تطلب الاستقلال عن الحكومة القيصريّة الروسية، فنبه الرجل بهذه الإشارات على وعيه التام بآثار هذه الثورة التي هزت فرنسا وأوروبا من الأعماق والتي قدم الطهطاوي من خلال حديثه عنها إلى شعبه، تجربة غنية وفريدة أراد بها أن يستيقظ الناس على هذا العالم الجديد².

وكما أبصر الطهطاوي التعصب الديني المذموم لدى "مطران" باريس وحزبه الرجعي، ومحاولتهم تغليف الأهداف الرجعية الاستعمارية بغلاف من الدين أبصر كذلك "العلمانية والعقلانية كقسمة من قسّمات الحياة الفكرية في الحضارة الفرنسية ووقف الرجل على هذه القسمة (العلمانية، العقلانية) موقفا يحتاج منا إلى وقفة متأنية متأملّة، فموقفه وفكره ومشاعره وأحاسيسه قد تتناقضت وتذبذبت من حول هذا الموقف "العلماني العقلاني" الذي وجده قسمة بارزة وأصيلة عند المفكرين والمثقفين والعلماء الفرنسيين³.

فالطهطاوي يمتدح "علمانية" الفرنسيين، وتسامحهم الديني الناتج عن هذه العلمانية ولا ينكر على بعضهم "التحرر" من الإيمان بالأديان جميعا أو بالجوانب الغيبية من هذه الأديان، خصوصا ما خالف منها السنن الطبيعية التي اكتشفتها العلوم في الكون وحركته فيقول مثلا : إنه "لا ينكر منصف أن بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكيمة، وأعلاها في التبحر والغالب على أهلها البشاشة في وجوه الغريباء ومراعاة خاطرهم ولو اختلف الدين، وذلك لأن أكثر أهل هذه المدينة (باريس) إنما له من دين النصرانية الاسم فقط، حيث لا يتبع دينه، ولا غيره له عليه، بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيين – المتحررين الذين يقولون : إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، فإذا

(1) المصدر السابق ج 2 ص 220.

(2) المرجع السابق ص 169.

(3) المرجع السابق ص 173.

ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان على سائرهما، من حيث أنها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وإذا ذكرت له في مقابلة العلوم الطبيعية قال إنه لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه من الأمور الطبيعية، وبالجمل في بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان¹.

وهو يعني ثقته في العقل وقدرته على "التحسين والتقبيح" فيقول : "إن الله قد أكرم الإنسان وزينه بالعقل الذي يميز بين الحسن والقبيح والضر والنافع والخطأ والصواب وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتصف بالقريحة الذكية والملكة القوية، موفقاً لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وإفادته"²، "وأن الإنسان بالإدراك يقتدر أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضي للحال ويتبصر في عواقب المستقبل ويتصور الحسن من القبيح والضر من النافع وبالإدراك والفهم يصلح الإنسان الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب"³.

وامتداداً لهذا الموقف المؤمن بالعقل وقدرته على التحسين والتقبيح وعلى إدراك إصلاح الأشياء وقبحها وتشكيلها على الوجه المطلوب يمنح الطهطاوي ثقته دون تحفظ، للأسباب التي توجب عنده وجود المسببات وهو يسمي هذه الأسباب النواميس الطبيعية التي وجدت قبل الشرائع والأنبياء وهدت البشرية أزماناً بواسطة الحكماء وقامت على أساسها حضارات قدماء مصر والعراق وفارس واليونان ثم جاءت الأنبياء والرسول والشرائع بما لا يخرج عن هذه النواميس الطبيعية يمتد الموقف المؤمن بالعقل وقدراته عند الطهطاوي إلى هذا الحقل فيقول : "إن هذه النواميس الطبيعية، التي خصت بها العالم القدرة الإلهية عامة للإنسان وغيره وتسميتها "طبيعية" عند الحكماء إنما هو نظر للظاهر فينبغي للإنسان أن لا يتجارى على هذه الأسباب ويتعدى حدودها، حيث أن المسببات الناتجة عنها منتظمة محققة فعلى الإنسان أن يطبق أعماله على هذه الأسباب ويتمسك بها وأغلب هذه النواميس الطبيعية لا يخرج عنها حكم الأحكام الشرعية، فهي فطرية خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان، وجعلها ملازمة له في الوجود فكانها قالب له، نسجت على منواله وطبقت على مثاله جاءت بعدها شرائع الأنبياء بالواسطة والكتب فهي سابقة على تشريع الشرائع عند الأمم والملل وعليها في أزمان الفترة تأسست قوانين الحكماء وقدماء الدول، وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخالية كما ظهر منها نوع من انتظام الجمعيات التأسيسية عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان، وكان ذلك من لطف الله تعالى بالنوع البشري حيث هداهم لمعاشهم بظهور حكماء فيهم يقتنون القوانين المدنية لا سيما الضرورية كحفظ المال والنفس والنسل"⁴.

(1) المصدر السابق ج 2 ص 32.

(2) المصدر السابق ج 2 ص 400.

(3) المصدر السابق ص 299.

(4) المصدر السابق ج 2 ص 479 - 481.

وتحدث الطهطاوي عن صراع الإنسان ضد الطبيعة وقدرته على الانتصار عليها، وضرورة هذا الانتصار، وذلك عندما تحدث عن تجربة الإصلاحات الزراعية في أرض مصر على عهده وضرورة أن تتزامل قوى الإنسان مع قوى الطبيعة الملائمة في هذا الصراع فقال : "إنه إذا تأمل أهل الزراعة إلى أسباب تكثير المحصولات وتعددتها، وما تستدعيه من القوى غير المعتادة والأعمال المدبرة، فإن هذه القوى تساوي القوى الطبيعية في تنمية المحصولات، فقد لاحظ محمد علي باشا أنه ينبغي قبل كل شيء إبطال الأسباب الطبيعية الموجبة في أكثر الأوقات، لتتقيض أراضي الزراعة على التدرج ، وأنه لا يدرك مرامه في الثورة والغنى إلا بالانتصار عليها وهزمها إذ هي أعدى عدو البلاد كما انتصر في وقائعته الحربية¹.

فلا بد أن يعي الإنسان "النواميس الطبيعية" كي يطبق أعماله على هدى قوانينها ولا بد من وعي الإنسان بهذه الأسباب الطبيعية إذا هو أراد صراعها والسيطرة عليها وتوجيهها لفائدته وخيره.

ولا نعتقد أن هناك ثقة في "العقل" وفي الإنسان "العاقل" أكثر من هذه الثقة. ولكن هذا الموقف العقلاني لم يكن إلّا جانباً واحداً من جانبي الصورة التي تمثلت في فكر هذا الرجل العظيم فرغم التأثير الأكثر مما ينبغي بآراء العقلانيين نجد الطهطاوي يقف متردداً أمام الفكر الفلسفي عامة وأمام ما قرأه من هذا الفكر في اللغة الفرنسية بالذات فيقول بعد حديثه عن علوم الفرنسيين وآدابهم : "غير أن لهم في العلوم الحكيمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية وقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها، إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع"².

ونحن نقول : إن موقف الرجل هنا كان موقف المتردد وليس موقف الرفض، لأنه قد وصف الأدلة المقدمة على صحة هذه "البدع و الحشوات الضلالية" بأنها "يعسر على الإنسان ردها" ولأن هذا التردد كان ظاهره من ظواهر فكره في هذه القضية بالذات فإلى جانب مواقفه الفكرية التي آمن فيها بالعقل وقدرات الإنسان العاقل، والعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات وهي المواقف التي أشرنا إليها نجد لدى الرجل مجموعة من النصوص والمواقف الفكرية تعبر عن ضعف إيمانه بالعقل وقلة ثقته في صنع الأسباب لما ينتج عنها من مسببات فالطهطاوي الذي ذكرنا له نصوصاً تتحدث عن قدرة الإنسان على إصلاح الأشياء وتشكيلها في الصور المطلوبة نراه يتحدث عن الفعل الصادر من الإنسان، فيرى الإنسان

(1) المصدر السابق ص 428 - 429.

(2) المصدر السابق ج 2 ص 139.

غير فاعل له ويحكم بأن الفعل لله حقيقة، ولغيره مجاز، ويل ويحكم بأن قسمة الحظوظ قد تمت في سابق الأزل وأنه لا تبدل ولا تغيير في ذلك.

كما ينكر على الأمراء والولاة الاجتهاد في التحريم والتحليل لأن دين الإسلام كامل لا يقبل الزيادة والنقصان بالآراء العقلية.

وفي مقابل النصوص التي قدمناها له عن قدرة العقل على التحسين والتقبيح نجد قوله مثلاً : "إنه ليس لنا أن نعتد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه" قالعدل مثلاً قد حسنه الشرع و الطبع، وإن كان تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرره الشرع¹ وأنه لا عبرة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم مهما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسيناً أو تقبيحاً².

وهو يتراجع عن موقفه الذي رأى فيه الاعتماد على الأسباب والثقة بإنتاجنا المسببات يتراجع عن هذا الموقف إلى موقف يحسبه موقفاً وسطاً، عندما يدعو إلى مباشرة الأسباب ولكن دون الاعتماد عليها فهو يدافع عن التوكل وليس في ذلك عيب ولكنه يرى "أن حق التوكل هو مباشرة الأسباب مع "عدم الاعتماد عليها"³ وذلك "لأن التوكل هو إسقاط الأسباب عن حيز الاعتداء بها والاعتماد عليها والاستظهار بإدخال الزخائر لا إسقاطها عن حيز الإمداد على الوجه المعتاد"⁴ وبعد أن قرأنا له أن مباشرة الأسباب مؤيدة قطعاً إلى المسببات، تراه يتراجع إلى القول بأن مباشرة الأسباب مؤيدة قطعاً إلى المسببات، تراه يتراجع إلى القول بأن مباشرة الأسباب مظنة الإنجاب⁵.

فنحن إذا أمام تناقض حقيقي في فكر الرجل حيال الموقف من العقل ودور الأسباب في إنتاج المسببات وإزاء ازدواجية فكرية تعايشت في عقل الرجل حيال هذه القضايا والمشكلات.

ونحن لا نستطيع أن نعلل هذه الازدواجية ونفسرها على ضوء من تطور فكري مر به فكر الطهطاوي حيال هذه القضايا، كأن يكون الموقف العقلاني قد ساد فكره مثلاً في شبابه ثم تحول إلى "السلفية المحافظة" في هذه القضية في كهولته أو العكس، وذلك لأن نظرة على مصادر النصوص التي

(1) الحديث المصدر السابق 477.

(2) الحديث المصدر السابق ص 387.

(3) المصدر السابق ص 568.

(4) المصدر السابق ص 317.

(5) المصدر السابق ص 513.

قدمناها في الصفحات تظهر بجلاء أن هذه الازدواجية قائمة في الكتاب الواحد يستوي في ذلك (تخليص الإبريز) الذي كان أول مؤلفاته الفكرية مع (مناهج الألباب) و(الأمين) وهما من أهم ما ختم به حياته الفكرية فما هو التفسير لهذا التناقض وهذه الازدواجية؟¹.

حتى يتضح لنا التفسير لا بد لنا من أن نعي الحقيقة التي جعلت من الصدام الفكري والعملية بين أي من المفكرين العرب في القرن الماضي وبين السلطة العثمانية ونمط تفكيرها اللاعقلاني، السبيل إلى حسم موقف المفكر من قضية العقلانية، وانحيازه الكامل إلى الإيمان بالعقل وقدراته في ميدان البحث والنظر ومدى الثقة الممنوحة له في تقرير الحقائق واستكشاف المجهول فالمفكرون الذين دخلوا في صراع حاد وسافر مع نمط التفكير العثماني والسلطة التي تراعي نمط التفكير هذا مثل الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي قد اتضحت عقلانيتهم في صورة أكثر جلاء وبعدا عن الازدواجية، على حين رأينا هذه الازدواجية مع الطهطاوي، الذي تناقض مع العثمانيين ولكنه لم يدخل معركة فكرية ضد نمط تفكيرهم اللاعقلاني ولو حدث ذلك للرجل لحسمت عنده وفي فكره هذه الأمور.²

فبينما أدى صدام حسين الأفغاني ومحمد عبده مع العثمانيين إلى خروجهما إلى حد كبير، من نطاق "المحافظة" الفكرية في أن بقاء الطهطاوي في هذا الإطار هو مصدر الجانب "المحافظ" عنده في النظر إلى العقل وتقليل الثقة في الاعتماد على الأسباب.³

فالموقف العقلاني يتجلى عند الرجل عندما يكون حديثه عن أمور التمدن والحضارة وشؤون الدنيا بوجه عام، أما عندما يقترب الرجل من ميدان الفكر الديني فإنه يتجلى مسلما "سنيًا أشعريًا محافظًا" ويظهر لنا عندئذ التناقض بينه وبين الموقف العقلاني في التفكير فهذه الازدواجية إذاً هي أثر من آثار الجانب المحافظ في التراث الإسلامي، وهو الجانب الذي مال إليه الطهطاوي والذي ساعد على التزامه به ولزومه له أن الرجل وإن تناقض مع العثمانيين وإيديولوجيتهم ونمطهم الفكري، إلا أنه لم يدخل ضدهم صراعاً فكرياً كما حدث للأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، فالصراع الفكري الذي خاضه هؤلاء ضد العثمانيين قد حسم انحيازهم الفكري إلى العقلانية، بينما بقي تردد الطهطاوي، وخاصة عندما يفكر في المسائل الاعتقادية الدينية أو في القضايا المتصلة بهذه المسائل بسبب وثيق.⁴

(1) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المرجع السابق ص 180.

(2) المرجع السابق 181.

(3) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المرجع السابق ص 181.

(4) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المرجع السابق 181.

فلم يقف الطهطاوي على مقربة من تيار "المعتزلة" العقلاني في الفكر الإسلامي، كما صنع الآخرون، بل لقد اعتبر آراء المعتزلة مجرد "شبه" يجب الابتعاد عنها وعندما أراد مدح علماء الدين بمصر مدحهم باعتبارهم الذين "طرحوا وراءهم ظهريا ما كان منها مشوبا بالضلال وتباعدوا عن شبه أهل الاعتزال" ولقد أدى ذلك إلى وقوف الطهطاوي من العقل ومن قدرته على التحسين والتقبيح للأشياء ذلك الموقف الذي أشرنا إلى ازدواجيته لأنه كان أشعريا يرفض فكر المعتزلة وهم الذين قالوا في التراث العربي الإسلامي، بالتحسين والتقبيح بواسطة العقل وأن العقل هو الذي يحكم بحسن الأشياء أو قبحها بصرف النظر عن النصوص والروايات الماثورة في هذه الأشياء كما وقف في قضية الأسباب وعلاقتها بالمسببات موقفا مترددا¹.

فالطهطاوي إذًا، لا يتنكر للعقل جملة كما أنه لا ينتصر له بشكل مطلق فهو ينتصر له في ميدان العلوم العملية والإنسانية ويتحفظ على قدراته عندما يكون الحديث متعلقا بالعلوم الإلهية والقضايا الدينية وما هو متصل بها بسبب وثيق ومن هنا شابت عقلانيته شوائب نعتقد أن مصدرها هو فهمه المحافظ الذي ساعد على بقاءه في فكر الرجل وملازمته له حتى آخر حياته أنه لم يدخل معركة فكرية من النمط الفكري اللاعقلاني الذي كان سائدا في الدولة العثمانية وساعد عليه كذلك قرب عهده بعصر المماليك والأتراك العثمانيين وأيضا كون الرجل في هذا الحقل يمثل مرحلة انتقال وهي أمور وعوامل أثقلت من خطاه على هذا الدرب، ولم تنقل من خطأ الذين جاؤوا من بعده فكانوا امتدادا متطورا لكثير من الأفكار التي قدمها هذا الرائد العملاق للإنسان العربي في مطلع عهد هذا الإنسان بحركة البعث والنهضة والإحياء².

إن الرجل وإن استراح إلى تسامح بعض الفرنسيين مع الديانات الأخرى بسبب حيادهم العلماني إزاء الدين، فإن عينه الفاحصة لم تغفل عن تعصب قطاعات منهم إزاء الإسلام، ذلك الذي تحدث عنه عندما نقل مشاعرهم نحوه عندما احتلوا الجزائر 1830 وكيف ذهب ملكهم إلى الكنيسة يشكر ربه على هذا الاحتلال وكيف هنأ المطران قائلا : "إنه يحمد الله على كون الملة المسيحية قد انتصرت على نصره عظيمة على الملة الإسلامية"³.

كذلك انتقد الطهطاوي لا دينية العلمانية الفرنسية ونبه إلى ضرورة التمييز بين رفض هذه اللادينية وبين الإشادة والاستفادة بما لدى فرنسا من "علوم حكيمية ... مدنية".

(1) المرجع السابق 182.

(2) المرجع السابق ص 183.

(3) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المرجع السابق ص 183.

إن الموقف الفكري الإسلامي للطهطاوي إزاء السببية وعلاقة الأسباب بالمسببات هو امتداد لموقف قطاع من المتكلمين - الأشاعرة - الذين دفعهم رفض الحتمية التي تنكر قدرة مسبب الأسباب سبحانه وتعالى على تغيير عمل الأسباب في المسببات إلى القول بسببية تتحفظ على علاقة "الضرورة" بين الأسباب والمسببات فقالوا إن المسببات لا تحدث إلا عند وجود أسبابها، لكن الفاعل الحقيقي للمسببات هو الله، وأن العلاقة بين الأسباب والمسببات هي الاقتران المعتاد وليس علاقة الضرورة وهو تحفظ شكلي ولفظي أكثر منه حقيقي طالما أن المسببات لا تحدث إلا عند وجود أسبابها، وطالما أن كل المسلمين مجمعون على قدرة خالق الأسباب على وقف عملها وإحلال أسباب أخرى معتادة محل الأسباب المعتادة عندما يريد سبحانه إيجاد الخوارق والمعجزات¹.

إن الطهطاوي بتكوينه الإسلامي الأصولي ونضجه الفكري لم ينبهر بالنموذج الفرنسي والذين تصوره كذلك قد ظلموه، فهو قد أدان الفلسفة الوضعية اللادينية - التي تأسست عليها النهضة الأوروبية الحديثة وذلك عندما قال : "ولهم في الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية"².

كما رفض أن تكون العلمانية والقوانين الوضعية بديلا عن المرجعية الإسلامية لنهضتنا ومدنيتنا، وتصدى للدفاع عن فقه الشريعة الإسلامية وقوانينها عندما رأى بواكير تسلل هذه القوانين الوضعية إلى القضاء التجاري في الموائى المصرية في التجارة مع الأجانب، فكتب مذكيا البديل القانوني الإسلامي وقال : "إن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق بتوقيفها على الوقت والحالة ومن أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية إن بحر الشريعة الغراء على تفرع مشاريعه، لم يغادر من أمهات المسائل الصغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والري ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية لأنها أصل وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع"³.

هذا هو جوهر موقف الطهطاوي عن النموذج الحضاري الغربي الذي يجب أن يعيه الذين ظلموه سواء من العلمانيين أو من الإسلاميين.

(1) المرجع السابق ص 184.

(2) المرجع السابق ص 185.

(3) المرجع السابق ص 185.

الاصطدام و الوعي بالغرب : نموذج محمد علي / الطهطاوي

كان رفاعة الطهطاوي "الحليف الثقافي" لمحمد علي باشا ومشروعه السياسي (1805-1849) لكنه كان حليفاً تابعاً.

قد يقال أن المشروع الثقافي اصطدم بالمشروع السياسي لجهة طغيان الأخير وتعسفه وقيامه على السخرة*¹ والطغيان وكـم الأفواه، الأمر الذي تؤكد كتابات رفاعة في دعوته إلى العدل والمساواة والحرية لكن هذا يؤكد مشكلة انفصال ضمن غاية واحدة وإصرار المنقف على عدم التلوث بالوسيلة التي وضعته حيث هو أي عدم التلوث بالسياسة² فأين الثقافة ودورها في مشروع محمد علي بناء في الدولة الحديثة العصرية؟ ولكن بما أن للسياسة أولوية في تحديد الدور الثقافي، وجب علينا تحديد مشروع محمد علي وماهيته. إن السؤال الذي سنحاول الإجابة عنه أولاً هو : هل يمكن اعتبار حركة محمد علي باشا حركة قومية من أجل بناء "الدولة القومية" أي الدولة الأمة؟ وهل تنتظم هذه الحركة في صراع قومي ضد الاستعمار التركي؟ وبالتالي هل هي حركة استقلالية عن السلطنة العثمانية ؟

يقول عادل حسين "إن مصر كانت دائماً جزءاً من وحدة سياسية أوسع أحياناً تكون هي مركز الوحدة وأحياناً أخرى لا تكون، ويكمن الفارق في أنها إذا كانت المركز كانت سلطة حاكمها تمتد إلى تقرير السياسة الخارجية سلماً أو حرباً وكان الأمر ينتهي عادة إلى قيام الحاكم في الدولة الأوسع بمهام السياسة والعلاقات الخارجية ويظل القائم على الإدارة المصرية مسؤولاً عن مهام الإدارة الداخلية، في ضوء الخلفية العامة نذكر أن محمد علي (في النصف الأول من القرن التاسع عشر) حاول أن ينقل مركز الوحدة السياسية الأوسع من الأستانة إلى القاهرة وهذا يعني أن يتحول الوالي إلى سلطان³.

لقد كان من الممكن لولا التدخل الأوربي - الذي كان محتملاً أن تقوم ربما دولة علوية أو سلطنة علوية يكون مركزها القاهرة بدل اسطنبول وتكون هذه السلطنة الجديدة هي إحدى السلطنات البديلة التي تبرز في سياق حركة الاجتماع الإسلامي وقوانينه الداخلية بديلة بطابعها الوحدوي الذي لا يعترف بحدود

(1) * السخرة : هي عمل إجباري جبيري بدون مقابل شكل نوعاً من العبودية أو التبعية الدليلة يفرضه المنتصر على على المهزوم.

المرجع السابق ص 185.

(2) أنظر - حازم صاغية "سؤال حول فكر النهضة العربية" الوحدة "بيروت" السنة 1 العدد أ آذار 1980 ص 97.

(3) عادل حسين - المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية - أزمة الديمقراطية في الوطن العربي بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1984 - ص 222 - 223.

جغرافية وسياسية في المناطق التي خضعت تاريخيا للدولة الإسلامية إلى ما يسميه الفقهاء دار الإسلام¹ إذن فالعوامل التي حجت مشروع محمد علي باشا وأعطته طابعا إقليميا عربيا ثم مصريا هي عوامل أوروبية خارجية حالت عبر حساباتها الاقتصادية و الاستراتيجية دون ذلك. ويقول وجيه كوثراني : "إن فكرة الدولة العربية لم ترد في مراسلات محمد علي وابنه بل جل ما ورد مداولات في موضوع احتمال إسقاط السلطان في اسطنبول أما صيغة "إقامة مملكة عربية مستقلة على رأسها محمد علي فلا نجدها في رسائل وبيانات محمد علي، إنها تتكرر فقط في محادثات وخطابات الدبلوماسية الأوربية : روسيا، النمسا، بريطانيا، فرنسا وخاصة هذه الأخيرة التي اقترحت أن تضم باشوية محمد علي مصر وبلاد الشام (حتى حدود طوروس) كما اقترحت أن تبقى الباشوية العربية هذه تابعة للسلطان² إن هذه العوامل الخارجية التي تتعلق بطبيعة التوازن الدولي الأوربي ومكانة الدولة العثمانية فيه هي التي أعطت مشروع محمد علي طابعا إقليميا أخذ بعض المفكرين العرب ينظرون له تنظيرا قوميا عربيا"³.

إذن كان يمكن أن تنشأ "سلطنة علوية" بديلة عن السلطنة العثمانية المتهافنة على امتداد الرقعة الجغرافية المتعددة الأثنيات هذه الدولة كانت لتشكل الاستمرارية التاريخية للدور "التوحيدي والجهادي" التي قامت عليها الدولة الإسلامية والتي اكتسبت من خلالها شرعية وجودها كأمر واقع. إن القدرة العسكرية التي امتلكها العثمانيون وجهادهم لأعداء المسلمين وتوحيدهم للمشرق الإسلامي منذ القرن الخامس عشر - السادس عشر إن هذه القدرة والقوة هي التي جعلت من القول بأن : غالبية العرب الساحقة قد ظلت على ولائها للخليفة وللسلطان العثماني خاصة وأن العربي المسلم عندما كان يتكلم عن الإمبراطورية العثمانية كان يعتبرها إمبراطوريته⁴ هذا القول له مصداقيته، لقد استمرت المراهنة على العثمنة كإطار سياسي.

يوحد الجميع في وجه الخطر الأوربي في المؤتمر العربي الأول بباريس 1913. وبذلك يمكن القول "أن الإمبراطورية العثمانية في تاريخها الطويل كانت تعبيرا وفيما لنسق العربي الإسلامي السني التقليدي.

-
- (1) وجيه كوثراني - العثمانية من السلطنة إلى الدولة القومية - الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 3 تموز 1981 ص 95.
 - (2) وجيه كوثراني - العثمانية من السلطنة إلى الدولة القومية - الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 3 تموز 1981 - المرجع السابق ص 95.
 - (3) وجيه كوثراني - العثمانية من السلطنة إلى الدولة القومية - الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 3 تموز 1981 - المرجع السابق ص 96.
 - (4) منير شفيق - القومية العربية والإسلام بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1982 ص 196.

إن الشروط نفسها التي جعلت من الترك العثمانيين قوة إنقادية توحيدية إسلامية كان يمكن لها أن تجعل من محمد علي باشا قوة إسلامية توحيدية بديلة¹.

المستوى المجتمعي الداخلي لمشروع محمد علي النهضوي

يقول جلال أمين "لقد قيل في تفسير فشل تجربة محمد علي إن الصناعات التي أقامها كانت باهظة التكاليف وإن المنسوجات التي تنتجها مصانعه كانت أعلى نفقة بكثير من أسعار المنسوجات البريطانية التي كان يمكنه استيرادها وهاجمه بعض السياسيين البريطانيين لتطبيقه نظام السخرة في بعض المشروعات العامة وقيل أن سقوط حكمه في سوريا يرجع إلى ارتفاع ضرائبه وتطبيقه الصارم لنظام الخدمة العسكرية الإجبارية وقيل أن فتوحات محمد علي العربية لم تكن مدفوعة بأي شعور قومي بل بطموحه الشخصي المحض وأطماعه ولكن ارتفاع نفقات الصناعة الوطنية لم يمنع دولة بحمايتها من تحقيق ثورة صناعية ولم يمنع الطموح والأطماع الشخصية لقائد أمة من تحقيق آماله وأمنته والنجاح والفشل لم يكونا قط مرهونين بنيل الباعث².

يبدو أن جلال أمين كما يقول في مكان آخر كان يعتقد أن المسلمين مازالوا في حاجة إلى مستبد عادل بعبارة الأفغاني، وهو يعتبر أن التاريخ الإسلامي والتاريخ الحديث سواء بسواء يشهدان بأن أزهى فترات النهضة كانت هي فترات الدولة القوية ومنها فترتا حكم محمد علي وجمال عبد الناصر وأن العرب لم يقتربوا من تحقيق أهدافهم في النهضة والوحدة وبناء اقتصاد مستقل واستقلال الإرادة مثلما اقتربوا منها خلال هاتين الفترتين³.

إن هذا التعاطف مع محمد علي ومشروعه النهضوي يصدر عن قناعة بأن مثل تلك القيادة ومثل هذا المشروع هو القادر على تحقيق أهداف الاستقلال والنهضة على كافة المستويات رغم كل المعوقات والأثمان الباهظة. حقا لقد حقق محمد علي "في عقود قليلة من الزمان ما يثير الدهشة والإعجاب فهو الذي بنى الدولة الحديثة، وأسس من العدم تقريبا جيشا ضخما حديث العدد والعدة، وبنى أسطولا واجه أساطيل الدول الكبرى.

(1) فادي إسماعيل - الخطاب العربي المعاصر - قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحدثة 1978 - 1987. الدار العربية للكتاب الإسلامي ص 76.

(2) جلال أحمد أمين - المشرق العربي والغرب ط2 بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية ص 24 - 25.

(3) جلال أحمد أمين - المشرق العربي والغرب ط2 بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية المرجع السابق ص 193.

ولعل من أهم ما فعله هو أنه أدخل مصر والعرب في عصر التصنيع أدرك محمد علي أن الحداثة نهج متكامل لا ينجح في حقل أو ميدان في ظل غيابه في الميادين الأخرى فالجيش الحديث لا يكون إلا بصناعة حديثة والصناعة الحديثة لا تكون إلا باقتصاد حديث وذلك لا يكون إلا بتعليم وثقافة حديثين ولا يكون ذلك إلا بإرادة حديثة، وقس على ذلك¹.

هكذا يبقى محمد علي باشا صاحب الفضل الأول في إدخال النهضة والحداثة كمشروع عملي متكامل للدولة والمجتمع معاً، لذا فإنه يكتسب إعجاب الكثيرين وتعاطفهم كرمز لمحاولة انطلاق للأخذ بأسباب القوة العصرية التي أجهضت على يد الخارج أو الآخر الذي نجح في إحباط كل تجربة ذاتية للتقدم والنهضة.

انفصام المجتمع عن الدولة : مركز القوة

عندما أخذ " أرتين باشا" بترجمة كتاب الأمير لميكيا فيلي استوقفه محمد علي بعد أن قرأ قسماً من الكتاب قائلاً "تيقنت من أنه ليس هناك ما يمكنني أن أتعلمه منه أنني أعرف من الحيل أكثر بكثير مما يعرف فلا حاجة لك أن تترجم أكثر مما فعلت².

لقد وعى محمد علي درس ميكيا فيلي لا بل تفوق عليه وهكذا سارع إلى تحطيم القوة التي رفعتة إلى الحكم "وهكذا بتشتيته لشمـل المشايخ وتآليبهم بعضهم على بعض وتمكنه أخيراً من استضعاف زعيمهم السيد عمر مكرم ونفيه إلى دميـاط قضى على بدايات المشاركة الشعبية وعلى إمكانية التطور الحقيقي ومضى في طريقه منعزلاً نهائياً عن الشعب"³.

كان محمد علي باشا نخبته المنفصلة عن الجماعة ولكن بعكس منطق الاستمرارية التاريخية التي أبقت على المؤسسة الدينية كرابط بين المجتمع والدولة يعوّض جزئياً عن الخلل الخطير في التواصل بين الحاكم والمحكوم، فقد اصطدم محمد علي وهو يحاول تثبيت سيطرته بمصر بشيوخ الأزهر، وكان يحاول إنشاء قوة عسكرية حديثة بمصر فأدرك أن موقع الأزهر الاجتماعي والعلمي لا يتيح له ذلك، من هنا كانت خطة محمد علي مزدوجة : ضرب موقع الأزهر الاجتماعي عن طريق السحب التدريجي للسلطة التعليمية من يد شيوخه وما يحيط بها من هـيئة دينية وإنشاء مدارس عسكرية وتقنية حديثة تعينه فيما هو بسبيله من إنشاء جيش حديث، وما أن جاءت الأربعينات من القرن الثامن عشر حتى كان نظام مواز

(1) معن زيادة "المعالم الأولى للمشروع النهضوي في القرن التاسع عشر - مركز دراسات الوحدة العربية ص 32.

(2) جلال أمين - المشرق العربي والمغرب مرجع سابق ص 34.

(3) ذوقان قرطوط - جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا الوحدة 31 - 32 نيسان 87 ص 101.

للتعليم التقني واللغات قد تكوّن ونما إلى جانب الأزهر ولا يخضع للأزهر وتوجهاته¹ وهكذا مع مرور الوقت انقطعت بصورة شبه نهائية صلة "الشرعية" بين المجتمع والدولة وباتت المؤسسة الدينية مستبعدة من الدولة ووظائفها. تلك المؤسسة التي كان لها الفضل الأكبر في تأييد وتثبيت حكم محمد علي في مصر بعد خروج الفرنسيين عام 1801².

"إن تجربة محمد علي في الاستقلال بمصر، شروعا في إحياء الإمبراطورية العثمانية على يديه، قد أدت به إلى تشكيل نخبة - وإن كانت منفصلة عن النخبة الحاكمة - وإن كانت في دولة الخلافة - فقد تشكلت على صورتها تقريبا من عناصر منفصلة نسبيا عن الجماهير، فاكتملت لمحمد علي على مدى من السنين صياغة نظامه السياسي على صورة يمكن أن يسمى "العثمانية الجديدة" وتشكلت نخبة الحكم سواء في الوظائف المدنية أو العسكرية ممن كان يحيط به من الأتراك والعثمانيين الذين جاؤوا معه وبقوا على روابط الولاء له وممن جمعهم من غلمان المماليك وصبيانهم الذين اصطفاهم لنفسه بعد القضاء على كبار المماليك والمناوئين له والذين قام بتدريبهم على فنون الحرب الحديثة خبراء أوروبيون وكان يوازن قوة الأتراك بقوة هؤلاء المماليك، أما المصريون الذين تكوّن منهم الجيش منذ 1820 فقد بقوا محصورين في المستويات الدنيا"³ ما نحاول التذليل عليه هو ذلك الانفصال بين الصفوة الحاكمة وبين الجماهير التي تشكل مادة مشروع محمد علي النهضوي ووقوده، لقد تمكن محمد علي من تجييش حوالي 276 ألف جندي من سكان مصر المقدر عددهم 55 مليون بحسب إحصاء 1831.

لذلك أثر التجنيد في الزراعة بحرمانها من السواعد القوية ويطرح ذوقان قرطوط سؤاله بعد عرض سريع للآثار السلبية للتجنيد قائلا : "هل يستطيع مثل هذا الجيش بقياداته الأجنبية وجنوده المغلوبين على أمرهم على هذا النحو أن يحمل فكرة أو يتطلع إلى هدف أو يقوم بتغيير"⁴.

ماذا تغير في مجتمع مصر محمد علي؟ هذا المجتمع الذي شكل وقود مشروعه لقد تمّ عصر المجتمع المصري لصالح تحديث قسري ممرّكز في السلطة المنفصلة عن الجماعة يصف وضاح شراره هذا التغيير قائلا :

(1) رضوان السيد - الإسلام المعاصر بيروت دار العلوم العربية 1986 ص 84 - 83.

(2) فادي إسماعيل - الخطاب العربي المعاصر - المرجع السابق ص 87.

(3) طارق البشري - الخلف بين النخبة والجماهير - المستقبل العربي السنة 15 العدد 58 كانون الأول 1983 ص 179.

(4) ذوقان قرطوط - جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا مرجع سابق ص 107.

"ظاهرة ضخمة شرعت تتكوّن في أرجاء مصر : لم يبق حرفه أو مهنة لم يبق أمام جامع في دسكرة من دسكرات الصعيد، لم يبق رجل يملك بندقية أو ناظر على أرض أو فلاحه، أو شيخ قرية أو حامل ورقة تفيد ملكا أو رزقا أو أحباسًا إلا ووضع الباشا الأعلى عليه اليد، كان محمد علي الذي يرى فيه البعض "بناء الإمبراطوريات" أول تجسيد لمشاريع قومية إمبراطورية، عملية رمي شباك هائلة على مجتمع كامل وعصره"¹. لقد كان مشروع محمد علي صورة مأساوية لمركزة القوة، قوة المجتمع العسكرية والإنتاجية والتنظيمية والتربوية وحصرها وتجميعها في موقع واحد لأول مرة في تاريخ الدولة الإسلامية وسلطاتها المختلفة، لأول مرة يأخذ الاختلال في علاقة المجتمع بالدولة هذا الحجم الذي ينذر بكوارث سوف نشعر بآثارها نحن بعد قرن ونصف من تجربة محمد علي، قد تكون هذه الأوضاع هي التي دفعت ببرهان غليون إلى اعتباره "ما كان لدولة محمد علي وللدولة العربية الحديثة التي ظهرت فيما بعد المتطلعتين إلى الغرب من مثال أعلى يلف حول الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الإمبراطورية بدون هوية محددة، غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية، أي مثال الحداثة الذي لا يقدم لا هدفا أسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة"².

ولعل هذا الواقع هو الذي دفع بغليون للقول بأن هذه النهضة لم تكن إلا نهضة البعض واختناق الآخرين³ أي نهضة للنخبة والدولة واختناق الجماهير للرعية، أما مثال الحداثة فكان الدولة النابليونية : "فمثلا خلق نابليون طبقة أرستقراطية على مقياس حكمه الأوتوقراطي، أحاط الباشا المصري نفسه بعصبة جديدة سائدة فوق عصبية المماليك البائدة، ليؤسس على أنقاضها أرستقراطيته الخاصة، نسيج أقوامي من الأتراك والأكراد والألبان و التركس والأرمن والأوربيين، وبعدها عمد إلى إلحاق دوائر المجتمع بالدولة فالغى نظام الالتزام ليغير بذلك التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية، وتدخل في شؤون الأوقاف ووجه ضربة معول في أساسات طبقة العلماء استكملها بضرب نظام المدارس الإسلامية فألحق الثقافة أيضا بالدولة"⁴.

من أين جاء محمد علي بهذا النمط التوحيدي القسري لمقدرات البلاد في يد جهاز السلطة الواحدة ؟ إن هذا النمط هو غريب عند النسق التاريخي العربي - الإسلامي حيث احتفظ المجتمع بقدر "نسبي" من الاستقلالية وحيث أن الدولة لم تستطع أن تدمج المجتمع بها ولا أن تتطوق باسم الشرع كمثل وحيد له، ولكن هنا سلطة مطلقة تكاد تقوم على المركزة والمصادرة الخالصة، إن هذا النموذج لتنظيم المجتمع

(1) وضاح شراره - حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين بيروت دار الحداثة 1980 ص 221.

(2) برهان غليون - المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات بيروت دار الطليعة 1979 ص 31.

(3) برهان غليون - المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات بيروت دار الطليعة 1979 المرجع السابق ص 443.

(4) جميل قاسم - قراءة في المقالة الطهطاوي، الوحدة، العدد 31 - 32 ص 221.

بالعنف ومن خارجه لا بل من أعلاه ومن رأسه، من الدولة، نموذج غربي وافد، لكن هذا النموذج وجد تربة صالحة لنموه، ذلك أن جذور هذا النمط القسري تعود إلى الحكم الأموي. "كان الغرب على الموعد، كان في قلب العلاقات الجديدة، في تنظيمها في إرساء الحكم على جيش مركزي يصادر القوة المسلحة من ثنايا المجتمع في قبضة واحدة، في احتكار الحكم للنتاج الزراعي وبيعه بأسعار مضاعفة، في ضبط الأجهزة التعليمية والقضائية وإحاقها بالباشا. إن الجديد هو أن السلطة المطلقة هذه المرة نظمت ورتبت بغرض مصادرة أكبر نسبة من "فائض" إنتاج لم يفيض إلا أنه قبضة الحكم الهائلة حوّلت مصر وأهلها إلى مورد يغذي ويمول أداة السيطرة العارية والجديدة أيضا هو وجود طرف يستوعب معظم الفائض الزراعي ويستطيع (أي الغرب) دفع ثمنه المرتفع نقدا وتجهيزا"¹.

ويقول حسن الضيقة عن محمد علي " أن تجربته كانت تتويجاً نموذجياً للاستفاقة الأخيرة لنخب الدولة العثمانية في تعاملها مع تحديات النموذج الغربي الصاعد، فعلى يده بلغت سياسة التحديث حدًا طال مختلف بني المجتمع انطلاقاً من مؤسسات الدولة المختلفة وصولاً إلى دوائر المجتمع القاعدة، كل ذلك في إطار العمل على صون الكيان العثماني ومواجهة تحديات الدولة الغربية وإفشال هجومها الاستراتيجي الشامل"² لقد سقط محمد علي أسيراً لمنطق النموذج المثالي الأوروبي الوافد عنفاً وقوة، "من أرخ علاقة الوحدة الداخلية التي تصهر مجتمعا كاملا في قبضة حاكم فرد يحلم بالاندراج في ميزان قوى دولي بالصراع مع المثل المفترض" يتساءل "وضاح شراره" ثم يأتي الجواب : "إنها دولة وسياسة محمد علي، الدولة التي تتربع في خواء اجتماعي كامل أذرعهما في كل الاتجاهات لتلتف على جسم المجتمع وتوحده وتغلله وتدخله في الدائرة الأوروبية من رأسه أي من الدولة نفسها"³ لماذا يحصل هذا التمرکز والالتفاف من الدولة - الرأس على المجتمع القاعدة بشبكة من خيوط عنكبوتية واعتمادا على القوة القاهرة؟ "إن النخبة الحاكمة لم تكن قوية الأواصر بالكيان الفكري والحضاري السائد في المنطقة وكانت عريقة الجذور في انحسارها عن الجماهير وعزلتها عنهم وكانت أصيلة الاعتقاد على ممارسة حكم في مجتمع يقوم على الازدواج والانشطار بين الحاكم والمحكوم سواء في النظم أو التقاليد والأعراف على ذلك فإنه ما أن تبدو الرغبة في التحديث أخذاً من فنون الغرب وصنائه حتى تبدو هذه النخبة الحاكمة واصفة العزم سلسلة القيادة تجاه الفكر الوافد تنقصها القدرة على الانتقاء وعلى الهضم والطرده مما يفد"⁴.

(1) وضاح شراره - بعض مشكلات الدولة - المرجع السابق ص 221.

(2) حسن الضيقة "الطهطاوي وعقيدة التحديث" الفكر العربي السنة 7. العدد 54، آذار 1987 ص 139.

(3) وضاح شراره - بعض مشكلات الدولة المرجع السابق ص 222.

(4) طارق البشري - الخلف بين النخبة والجماهير - المرجع السابق ص 278.

ما قاله "طارق البشري" يشاركه فيه ذوقان قرطوط في ظنه أنه "كان من الطبيعي أن يؤدي فقدان الثقة بين الحاكم والمحكوم، بين محمد علي والأهالي، بصرف النظر عن طبيعة الحكم، إلى تزايد اعتماد محمد علي على الخبرات الأجنبية في المجالات التي تشكل مصادر قوته وتمكن لنفوده لم يكن المجتمع يشعر بأن محمد علي ونظامه منه وإليه، كيف يتسنى لشعب مصر أن يحمي محمد علي ونهضته بعد أن جرّده محمد علي من روح المقاومة التي انتصر بها على الفرنسيين وجرّده من أرضه وصناعاته وكل حافز على التقدم" وكما قال الإمام محمد عبده متسائلا ما الذي صنع محمد علي؟ "لم يستطع أن يحيى ولكن استطاع أن يميت حتى فسد بأس الأهالي وزالت ملكة الشجاعة منهم، فسحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأي وعزيمة واستقلال ليصير البلاد المصرية جميعا قطاعا واحد له ولأولاده على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمرء عدة" إن النهضة التي أقامها محمد علي كانت على هامش البلاد، كانت نهضة البعض ورحمان واختناق الكثيرين¹ .

ويقول عبد الله العروي : "لم يكن الإصلاح يحمل معنى واحدا بالنسبة للسلطان والرعية، بالنسبة للأول يعني الإصلاح تقوية الجيش وتسليحه بكيفية عصرية وتقوية الدولة السلطانية في هذه الحال لا يمثل الإصلاح قطيعة مع الماضي بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بمميزاته الجوهرية بيد أن الإصلاح في عين الرغبة هو القضاء على أسباب الانحطاط وفي مقدمتها الاستبداد الذي أدى إلى الجور والاستئثار بالخيرات لا بد من الرجوع إلى الحكم العدل والشورى وتحقيق المصالح العامة، السبيل الوحيد لمواجهة العدو هو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد لا شك أن هذا التناقض كان أهم أسباب إخفاق الإصلاح الذاتي"².

علينا أن نعود إلى قراءة الأسباب "الذاتية" لفشل الإصلاحات والتنظيمات والنهضة التحديثية في مشروع محمد علي بعد أن أطل الباحثون الحديث عن الأسباب الخارجية، وما الأسباب الداخلية الذاتية إلا الأرضية التي تجعل التدخل الخارجي قابلية لاختراق وتحطيم مشروع النهضة والتحديث وإعطائه إمكانيات النجاح. إن خيار التحديث لم يكن خيار الجمهور العربي المسلم في مصر بل كان خيار الطبقة السياسية الحاكمة للدولة العثمانية، لم يكن إلا خيارا للمؤسسة القروسطوية العثمانية في مواجهة تحديات الغرب المدمرة وذلك من خارج حدود خيارات المجتمع القاعدية المطوقة من تيار التحديث السلطوي الداخلي وأخطار الاجتياح الغربي الخارجي³.

(1) محمد عبده - الأعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة 1973 ص.

(2) عبد الله العروي - مفهوم الدولة - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1981 ص 131.

(3) فادي إسماعيل - الخطاب العربي المعاصر ص 84.

كان من الممكن للمجتمع الأهلي أن يملك خيارات أخرى تختلف عن الخيار التحديثي السلطوي الذي طبق "إن الفلسفة السياسية للدولة العثمانية والتي رأت تاريخيا في الانكشارية*¹ وطبقة القولار² رمز قوتها وعظمتها هي نفسها التي رأت في أبناء طبقة القولار والمماليك مادة "التحديث" والتنوير الذي يحفظ للدولة العثمانية كيانها وقوتها المهددين، لم يكن لأي من السياسة الانكشارية السابقة أو السياسة التحديثية اللاحقة دورا أساسيا في تأمين صلة الوصل بين الدولة العثمانية ورعاياها بل على العكس من ذلك كانت هذه السياسات عنوان انقطاع وقهر وبقيت رابطة الإسلام هي الرابط السياسي الذي أمن للسلطة في دورتها السابقة التحديث أو اللاحقة به شرعية واستمرارية تاريخيتين" ويبقى محمد علي ابن المؤسسة العثمانية وبالتحديد ابن الخيار التحديثي داخل أجهزة الدولة العثمانية³.

الطهطاوي وثقافة النخبة الحديثة

ألقينا الضوء على ظروف تكوّن مشروع محمد علي "النهضوي التحديثي" فأصبحت قراءة دور الثقافة أوضح، والمثال النموذجي لهذا الدور لعبة رفاة الطهطاوي ومدرسته "هذه المدرسة تكونت في أحضان الدولة الحديثة التي أقامها محمد علي باشا. إن تأثيرها قد ظل في إطار جهاز الدولة" ف "الدائرة التي انتقلت بالتعليم إلى رحاب الثقافة ورجالات الدولة لم يتعد تأثيرها كثيرا هذا الإطار ولم تفكر في الركون إلى الشعب في القيام بمهمة التنوير فضلا عن الاعتماد على تيار شعبي لقيادة النهضة والتنوير"⁴.

محمد علي باشا وضع الطهطاوي على رأس البعثة الأولى إلى باريس ولكن لا يذكر التاريخ أن الباشا أنفق على ثقافته الغربية من فوائض القيمة المنتزعة من فلاحي مصر إن انفصال النخب الحديثة المشكلة من أعضاء البعثات والذين يؤتى بهم من أبناء الفلاحين فيساقون بالقوة والضرب إلى المدارس وإلى أوروبا، إن انفصال النخب هذه عن مجتمعها أفقدها كل فعالية اجتماعية وكل حراك طبيعي فاعلمية التي بدأت اقتلاعا من الريف انتهت اقتلاعا من مصر كليا⁵.

(1) * الانكشارية: من التركية العثمانية يكيجري تعني " الجنود الجدد" هي قوات مشاة وفرسان من النخبة بالجيش العثماني وكان جيش الانكشارية جيش الدولة الرسمي إغائه عام 1826 على يد السلطان محمود الثاني.

(2) * القولار : كان السلطان العثماني هو رئيس الدولة والقائد الأعلى للقوات العثمانية ورئيس الهيئة الحاكمة (القولار).

(3) حسن ضيقة "الطهطاوي وعقيدة التحديث" مرجع سابق ص 138 - 139.

(4) محمد عمارة - التراث في ضوء العقل - بيروت دار الوحدة 1984 - ص 197.

(5) حازم صاغية - سؤال حول فكر النهضة العربية - ص 98.

هل كان الطهطاوي أزهريا متتورا؟ سؤال لا بد من طرحه عندما نقرأ أن الطهطاوي كان أول من استطاع التوفيق والتركيب بين الذات الموروثة والوافد الحديث علماً وثقافة.

لقد شكلت كتابات الطهطاوي بعد رجوعه من فرنسا تعبيراً دقيقاً عن واقع العالم الملتحق بمنطق الدولة الناشئة والمشارك في تنفيذ سياستها انطلاقاً من موقعه هذا. فالطهطاوي نشأ وتشكل في سياق تجربة محمد علي ومشروعه التحديثي.

وكان هذا الموقع الذي احتله هذا الفقيه في أجهزة التجربة التحديثية لمحمد علي يتطلب توفير مسوغ فقهي وسياسي لخيارات التجربة التحديثية هذه والتي لم يكن الطهطاوي شريكاً مؤسساً لها بل ملتحقاً بها على سبيل التبعية الشاملة¹، إن ما يقوله حسن الضيقة عن تبعية الطهطاوي لمشروع التحديث السلطوي يؤكدده محمد عابد الجابري بقوله: "لقد صدر الطهطاوي إذن ليس فقط من المنظومة المفهومية الفقهية من الفهم الرسمي السلطاني لهذه المنظومة"². ويقول جميل قاسم عن الطهطاوي إنه "نتاج لإلحاق العلماء بالدولة ومثل على نحو نموذجي لصورة كاتب البلاط القروسطي الذي لا يتورع عن المجاهرة بالقول إن الناس على دين ملوكهم وعن ترديد لازمة "ولي النعمة" وعن كتابة المطولات الشعرية لمحمد علي ولأبنائه ولأحفاده بعكس النموذج الآخر للعالم نفسه "الجبرتي" الممثل لتلك الطبقة المقموعة والمهجنة التي شكلت بإجماع المؤرخين ذاكرة ثقافية ظلت خارج دولة العصبية المتعاقبة على السلطة في مصر"³.

كلمة هنا عن المؤسسة الأم "الأزهر" التي شكلت الأطر الحاضنة التي تفرع منها أكثر من تيار فكري - سياسي نجد نماذجهم في موقف الجبرتي وعمر مكرم من جهة والطهطاوي وعلماء قبله شاركوا في الدواوين التي أقامها نابليون من جهة أخرى فمنذ الحملة الفرنسية على مصر تطورت مواقف عدة داخل الأزهر، الأزهر الذي هو من المؤسسات الدينية التي جمعت وظيفة دعم السلطة باسم الإسلام ووظيفة تجميع التمرد الشعبي باسم الإسلام أيضاً⁴، فهناك موقف المقاومة للحملة الفرنسية والذي تألف من "تحالفات المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة بالمتعممين وبالأزهر وشيخه والمؤسسات الشعبية المتمثلة بالفرق الصوفية"⁵ أما الاتجاه الآخر والذي مثله علماء الدواوين التي أقامها نابليون والذين شاركوا فيها بحجة الدفاع عن مصالح الأهليين فسرعان ما نبذوا من قبل الاتجاهات الأساسية الأخرى ومن وراءها

(1) حسن ضيقة - الطهطاوي وعقيدة التحديث - مصدر سابق ص 130 - 133.

(2) محمد عابد الجابري - التراث وتحديات العصر - بيروت دار الطليعة ص 465.

(3) جميل قاسم - قراءة في المقالة الطهطاوية - مرجع سابق ص 99.

(4) طارق البشري - الخلف بين النخبة والجماهير - مرجع سابق ص 280.

(5) وضاح شرارة - بعض مشكلات الدولة - المرجع السابق ص 181.

الجمهور وتراجع دورهم فيما بعد ولم يعودوا إلى الساحة إلا في مرحلة لاحقة عندما استخدمهم محمد علي كغطاء شرعي في سياسته الآيلة إلى الاستفراد بالسلطة وإخراج الزعامة السياسية الشعبية التي مثلها عمر مكرم ومن معه" إن مشايخ الوقت "هؤلاء" (على حد تعبير عبد الرحمن الجبرتي) كانوا تعبيراً عن جانب الاختلال داخل مؤسسة الأزهر بما هو تجسيد لحالة تواصل مع مشروع السلطة القاهرة وذلك في مواجهة جمهرة العلماء الآخرين التي وجدت في الأهالي الإطار التاريخي لانتماءاتها وخياراتها الفقهية والسياسية¹ حتى وصل بهؤلاء المشايخ الأمر إلى محاولة القيام بوساطة بين المحتل والمدينة فرفض العامة ورموا عمائمهم واسمعوهم قبيح الكلام وصاروا يقولون : هؤلاء المشايخ ارتدوا وعملوا فرنسيس².

إن إصلاحات محمد علي أدت إلى تهميش دور الأزهر التاريخي عبر بناء عدد من المؤسسات التحديثية التربوية التي كانت الحجر الأساس في مشروع محمد علي النهضوي حيث التحق بها مشايخ الوقت أو فقهاء السلاطين الحديثين وجرى إفسادهم وإفساد النخب الحديثة المنتورة "عبر سياسة محمد علي التي استجابت لطموحاتهم الانتفاعية المختلفة مقابل الخدمة التي يتوجب عليهم أن يؤدوها له، كي يتواروا فيما بعد سريعاً عن مسرح الوقائع والأحداث³.

ماذا حدث لنخبة العائدين من باريس نخبة المثقفين المحظوظين؟

"لقد اصطف الموظفون الثقافيون إلى جانب الموظفين العسكريين وتقاطعوا في الكثير من المواقع مع الموظفين الإداريين، كيف انتهى الدور "الثوري" لأفراد البعثة؟ أصبح معظمهم ملاكاً كباراً وموظفين كباراً محظوظين "لقد لعبت الثقافة دور القاطرة لإيصال المثقف الحديث نحو المشاركة في حصص الربح والتوزيع والانخراط ضمن شبكة التبعية للمركز الرأسمالي⁴.

وصل الأمر بالطهطاوي أن يعتبر أنه لم يعد النموذج السلفي نموذج العصر الذهبي الراشدي الإسلامي هو النموذج الأعلى - الأمثل الذي يجب الاقتداء به، يقول الطهطاوي "ثم أن للملك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعاية فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه" ويقول "ومن مزايا ولاية الأمور أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركونهم فيه مشاركون وهذه المزية تعود على الرعاية بالفوائد الجسمانية حيث إن

(1) حسن ضيقة - الطهطاوي وعقيدة التحديث - مرجع سابق ص 128.

(2) وضاح شرارة - بعض مشكلات الدولة - المرجع السابق ص 183.

(3) حسن ضيقة - الطهطاوي وعقيدة التحديث - المرجع السابق - 128.

(4) حازم صاغية - سؤال حول فكر النهضة العربية - المرجع السابق ص 99.

إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بسرعة لكونه مناطاً بإرادة واحدة وبخلاف ما إذا أنيط بإرادات متعددة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئاً"¹.

إن الطهطاوي يندمج اندماجاً كلياً في ممارسة التسويغ الفقهي للسلطة حيث يقول : "كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابياً بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ولكن ما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفسد مقدماً على جلب المصالح اختيار التوارث في الأنبياء وولاية العهد" أي إنه يجعل بقوله هذا النموذج الملكي المغتصب للسلطة واقعاً متقدماً على النموذج الراشدي وهذا ما لم تتوصل إليه أي من أقلام فقهاء السلاطين السابقين الذي رغم قبولهم بمبدأ اغتصاب السلطة إلا أنهم حافظوا من جهة على مسافة نظرية بين المشرع الملحق بالسلطة وبين السلطة نفسها².

إن "فقيه الباشا" في انخراطه، والدفاع عن السياسات المعبرة عن تمرکز كافة السلطات بيد "ولي الأمر" هذا الأخير الذي تناط به مسؤولية تحقيق المصالح أو المنافع العمومية والتي تنقل مصر إلى عالم التمدن الأوربي وبكل مكونات هذه المنافع العمومية من زراعة وصناعة وتجارة وعلوم وخبرات مؤدية إليها، تماماً مع صورة المكونات التي حاول الغرب تسويقها (صورة العلم والعمل والإنتاج) على أنها الأساس في قوة الغرب ونهضته الحديثة الطهطاوي هو أول من سوّق هذه الصورة اللاتاريخية في "النقد الأوربي" فإنه أنتج نصاً أو خطاباً مشروطاً بسياقات الحقبة التاريخية وملامحها تلك الحقبة التي تميزت بالانفصال بين الحكام والمحكوم من جهة وذلك التطابق في المثال - الهدف "أوربا" بين النخب العثمانية الحاكمة في أنحاء السلطنة "إن غياب المسافة بين نص الكتاب (الطهطاوي) والسلطة القائمة لا يمكن أن يولد ليبرالية ملتصقة بالدولة ولا يعكس في محاكاته لليبرالية الأوربية - المركزية سوى إشكالها ولا يردد في مضامينه سوى أصداء النص الثاني (الأوربي) ومن البديهي أن يتسم هذا النص بطابع توليفي ذهني محض لأنه أولاً مشروط بالسلطة القائمة وثانياً بسياق المحايثة (المثاقفة) القائمة في ظل سيطرة كولونيالية أدخلت الثقافة نفسها في علاقة الغلبة بعد أن تمكنت من السيطرة على "المؤسسات" بالمعاهدات المتلاحقة"³.

فالقاعدة الثقافية ونخبها الحديثة مفصولة عن مجتمعتها وعن محط ممارستها التقدمية المفترضة ومحكومة في أقدارها ومصادرها بوظائف الدولة.

(1) فادي إسماعيل - الخطاب العربي المعاصر - المرجع السابق ص 88.

(2) حسن ضيقة - الطهطاوي وعقيدة التحديث مرجع سابق ص 133.

(3) جميل قاسم - قراءة في المقالة الطهطاوي - المرجع السابق ص 98 - 99.

أما رفاة فكان يردد كمن يصرخ في واد عبارات من قاموس الثورة الفرنسية "الرأي العام سلطان قاهر على الملوك والأكابر" محمد علي حين شاء سمح لكتاب رفاة المعادي للطغيان "كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين" بأن يدرس في المدارس التجهيزية وحين يشاء حجز معظم الكتب التي طبعتها مطبعة "بولاق" وبعد محمد علي نفى الخديوي عباس رفاة إلى السودان وانتهى الأمر وأقفل المدارس ببسر وبسهولة بل بسخرية¹ هكذا لم يستطع أن يرقى رفاة على عظمة دوره وأفكاره إلى المستوى السياسي، إلى مستوى الحليف الثقافي لمشروع محمد علي السياسي بل بقي تابعاً، ولم يكن باستطاعة الجماهير أن تفصل في ذهنها بين المعارف والعلوم التي تميّز الأوروبيون بها منذ غزو نابليون لمصر هذا الحدث الذي أرّخه الجبرتي بقوله : "هي أول سني الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالي المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الأهوال باختلاف الأحوال"² لم تستطع الجماهير أن تفصل بين هذه العلوم والمعارف وبين الوظيفة التي تؤيدها في سياق المواجهة ذلك أن منطق المواجهة الشاملة للمستعمر الوافد تتطلب خاصة أثناء اشتداد المعركة، رفض كل ما يأتي به ولو كان مفيداً³ صحيح أن الغرض الأساسي الذي ابتغى محمد علي تحقيقه من إرسال البعثات إلى الخارج كان يقتصر على حدود التعرف على الفنون العسكرية والإنتاجية المختلفة ولتأمين هذا الشرط كان الطهطاوي العالم المثقف الفقيه على رأس أول بعثة ولكن تلك العلوم والمعارف التي كان من المفترض لهذه النخب الجديدة والطهطاوي إمامها أن تنقلها إلى داخل مؤسسة الدولة. هذه الإيديولوجية العلوية (التي تجعل العلم والعقل هو المرادف للمدنية والنقد والقوة دون النظر إلى السياق الخارجي - الحضاري)، التي صرعت الطهطاوي فوق - تحت شباكها - كان لها وظيفة غير بريئة وشكلت عناصر اختراق متقدمة فجوات داخل بنيان الدولة والمجتمع العثماني وشكلت رأس جسر لتعبير عليه سياسات الغرب لاحقاً لم يكن من الممكن أن تغني إلا خسارة العلامات الفارقة التي تنتشلها من الانحلال في الحساب العام الذي تملك أوربا ناصيته لأنها أرست قواعده ورعت نموه⁴.

وعندما يتحدث الطهطاوي عن "أندوستريا كولونية" فهو يعتبرها، يعتبر الاستعمار فتح الدولة لأقطار شاسعة (الهند وأمريكا) لتقدم صناعاتهم وتجارتهم بالأخذ والعطاء ليعود ذلك كله بالفوائد الجمة على أهالي مملكتهم (الإنجليز) بالإصالة وعلى غيرهم بالتبعية وكذلك غيرهم من ممالك أوربا كالإسبانيين والفرنساويين ويقال لهذه الحركة التقدمية اندوستريا كولونية يعني تجارة خارجية⁵، فعندما يصل ذوبان الفكر العربي

(1) حازم صاغيه - سؤال حول فكر النهضة - المرجع السابق ص 98 - 111.

(2) وضاح شرارة - المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث، بيروت، معهد الإنماء العربي 1977 ص 39.

(3) وليم سليمان قلادة، التغيير المؤسسي في الوطن العربي - في التراث وتحديات العصر ص 416.

(4) وضاح شرارة - بعض مشكلات - مرجع سابق ث 82.

(5) جميل قاسم - قراءة في المقال الطهطاوي مرجع سابق ص 92.

النهضوي إلى هذا الحد من المماثلة النصية مع فكر الآخر فهذا يعني أن الطهطاوي اندفع مرتما في أحضان العقلانية الغربية والمذاهب الفكرية المختلفة التي رافقت نشوء الدولة القومية الصناعية الأوروبية، لكن اندفاعاته لم تجعله قادرا على استيعاب وتمثل التجربة الثقافية الأوروبية انطلاقا من كونها أحد تعبيرات النهضة الأوروبية التاريخية، وبالتالي لم يستطع استيعاب تاريخية المقولة الفكرية الغربية والموقع الذي تحتله في سياق التشكل الاجتماعي لهذا النظام الاجتماعي فقد رضخ لهذه المقولات ووقع في فخ مذهبيتها المقنعة (مفاهيم المصلحة والمنافع العمومية والحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي والعقل) وأسس الطهطاوي بذلك التيار التحديثي اللاحق في سقوطه تحت وطأة المذهبية العقلانية وحولها من تعبيرات تاريخية للنسق الغربي إلى مقولات تأسيسية مقطوعة عن سياقها¹.

إن الطهطاوي كان مؤسسا، أسس لتيار التحديث وأطروحاته التوفيقية و الاعتدالية من موقع التكيف مع القوة القاهرة، دولة محلية كانت أو دولة خارجية أوربية زاحفة، وكان الثمن الذي يتم تجاهله في أغلب الأحيان أن هذا التقدم والتمدن والنهضة تمت على حساب الوجود السياسي والاجتماعي للكتل الشعبية في مختلف بناها ودوائرها وانعكست عليها انحلالا و تفسيخا وتفكيكا وتغريبا وقمعا، فالنهضة كانت نهضة للنخبة الحاكمة ومجتمعها الضيق وسقوطا للأكثرية المغلوبة بالحديد والنار وللتربية والعلم والثقافة.

إن الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سببا في حبهم لأوطانهم. ولقد تأسست الممالك : لحفظ حقوق الرعايا والحرية وصيانة النفس والمال والعرض، على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين.

شهدت مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر تجربة سياسية كانت جديدة على كل شعوب المشرق، حملتن إلى هذه الشعوب تغييرات "كيفية" في مكونات السلطة السياسية لم تعهدها هذه البلاد منذ قرون وقرون.

فللمرة الأولى، منذ انحلال الدولة الفرعونية، يتكون جيش البلاد من عنصرها الوطني الأصلي ويحرز هذا الجيش العديد من الانتصارات في مختلف الميادين والساحات.

وللمرة الأولى تتكون فيها أجهزة سياسية وإدارية يبرز فيها دور عنصرها الوطني الأصلي في المجالس البلدية المحلية ز"مجلس الشورى" و"المجلس الخصوصي" والمجالس التي قادت العمل في مجالات التعليم والصحة والأشغال العمومية وقانون "السياسة" الذي وضع لينظم هذه الأجهزة في سنة 1837 م².

(1) حسن ضيفة - الطهطاوي وعقيدة التحديث ص 132.

(2) محمد عمارة - العروبة في العصر الحديث طبعة القاهرة سنة 1967 ص 109.

وللمرة الأولى يتم التمييز - وليس الفصل - بين السلطة السياسية وبين الدين مع الاستفادة من تراث الحضارة الإسلامية التشريعي في وضع القوانين الجديدة، وهذا التمييز هو الذي أدى إلى تطور هام جدًا شهدته هذه التجربة، تمثل في اشتراك سائر أبناء هذا الوطن بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، في تولي المراكز واحتلال المواقع في هذه التجربة الجديدة وأجهزتها المختلفة، مما أبرز للوجود أن هناك تجربة تبنى على أساس "وطني" لا على أساس "ديني أو طائفي" فدخل الشرق بهذا التطور الهام والحاسم إلى عصر النهضة، وغادر بذلك عصور التراجع، وكان يجسد بذلك حقيقة هامة مؤداها أن الفكر البرجوازي والتجربة البرجوازية قد عرفت طريقها إلى رجوع الشرق الذي يناضل كي ينفلت من قيود عصر الإقطاع¹.

ولكن هذه التجربة المتقدمة التي شهدتها مصر قد شابتها وقللت فعاليتها وثمارها مواقف محمد علي كحاكم شرقي، تقليدي في أساليب ممارسة السلطة المتسمة بالفردية والمغربة بتجميع كل سلطات الأمر والنهي والحسم في يده، وهي الأساليب التي ضخم من آثارها تلك الفجوة التي كانت بين محمد علي ذوي الميول التركية وبين العنصر الوطني، على عكس ابنه إبراهيم وأعوانه، حتى المتمصرين عنهم، الذين جاؤوا مصر صغاراً وتكونوا في أحضانها الذي كان أكثر اعتماداً على العنصر الوطني وأكثر اهتماماً به وثقة فيه².

ومن هنا كان دور الفكر السياسي البرجوازي، ودور الفكر الديمقراطي الليبرالي بالذات، عظيم الأهمية وبالغ الخطورة في دفع عجلة هذه التجربة نحو استكمال مقوماتها، والتخلص من شوائبها هذه الشوائب الحكم الفردي التي تعوق هذه التجربة عن بلوغ الأبعاد الطبيعية التي تحققت لمثيلاتها في بلاد أخرى وفي البلاد الأوربية بالذات³.

ولقد كان الطهطاوي هو المبشر بهذا الفكر الديمقراطي الليبرالي، في ربوع الشرق التي ألقت طويلاً نمط الحكم الفردي بل لقد استطاع أن يضع كل أسس هذا النمط من أنماط التفكير والسلوك والممارسة السياسية بين يدي قومه، على الرغم من عدم انسجام هذا الفكر مع طابع محمد علي وميوله، كحالم شرقي فردي.

(1) المرجع السابق ص 13 - 154.

(2) المرجع السابق ص 182 - 183.

(3) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المرجع السابق ص 239.

وعلى الرغم من أن الصلات التي كانت تربط الطهطاوي بنظام حكم محمد علي كواحد من أبرز البناء في جهاز الدولة الفكري والتعليمي في ذلك الحين.

قام الطهطاوي بهذا الدور الرائد في بلاد الشرق عامة، دون أن يضطر إلى تقديم تنازلات تشوه جوهر الفكر الديمقراطي الليبرالي، وإن يكن قد استعان على ذلك لبعض العبارات التي أرضى بها أحياناً ميول هؤلاء الحكام.

وحتى ندرك أهمية هذا الفكر، والدور الذي كان ينتظره الطهطاوي له في تغيير حياة الشرق وإطلاق طاقات الشرقيين، لا بد لنا من تخيل وضع مصر يومئذ بالنسبة لوضع بلاد أجنبية كثيرة لعب الفكر الديمقراطي ونمط حكمه الدور الحاسم في تقدمها وتطورها حين ساهم انتكاس هذا الفكر عندنا في بقائنا لصيقي عصور التخلف والجمود¹.

فلقد كانت مصر على درجة من التقدم الاقتصادي، في العصر الذي شهد تبشير الطهطاوي بهذا الفكر الديمقراطي، لا تقل عن كثير من الدول الأوروبية، بل تفوق العديد منها وبكن نكسة هذا الفكر فيها وحرمانها من التطبيق الخلاق لأسسه وأركانها، قد أبطأ شطورها العلمي والفكري والثقافي حيناً، وحمده أو ألغاه حيناً آخر، فأعان ذلك الوضع المتخلف على ارتباط البلاد بالعجلة العثمانية ونظامها المتهرئ، وعلى سيادة الإقطاع كنظام اقتصادي، وتدعيم نفوذ الإقطاعيين السياسي، ففتح ذلك الطريق الممهد للزحف الاستعماري، وهو العامل الذي حسم الموقف في الشرق لصالح التخلف والجمود، حتى أصبحنا ننظر اليوم بعد قرابة قرنين من تبشير الطهطاوي بفكرة الديمقراطية في بلادنا فنجد البون شاسعاً بين مستوانا الحضاري وبين مستوى شعوب وأمم كانت أدنى منا حضارة وأقل منا تقدماً في ذلك التاريخ².

فهو يدعو إلى نشر الفكر السياسي، وتعميم تعلم مبادئه في دور التعليم التي تنتشر في ربوع البلاد، بما في ذلك أماكن تحفيظ القرآن في البلديات، المجالس البلدية في المدن الإقليمية والقرى وهو ما يمكن أن نسميه ديمقراطية تعليم الفكر السياسي للمواطنين. وذلك إدراكاً منه لأهميتها وضرورتها للشعب تلك الأهمية التي يعكسها قوله "... وفي الحقيقة : لولا السياسة ما قامت لنا دول وكان أضعفنا نهبا لأقوانا"³.

(1) المرجع السابق 240.

(2) المرجع السابق ص 240.

(3) المصدر السابق ج 1 ص 511.

فمن وظائف السياسة عند الطهطاوي، أن لا يصبح "أضعفنا نهبا لأقوانا" أما أقسام السياسة عند رفاة فإنها خمسة :

الأول : السياسة النبوية وهي خاصة بالأنبياء والرسل يختص الله بها من يشاء من عباده، وتدخل في إطار ما ندرسه تاريخيا، إذ لسنا في المستوى الذي يجعلنا نتقص أشخاص هؤلاء الأنبياء لنصنع الصنيع الذي اختصهم به الله.

الثاني : السياسة الملوكية وهي حفظ الشريعة - القانون - على الأمة وإحياء السنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي السياسة العليا للدولة.

الثالث : السياسة العامة وهي الرياسة على الجماعات كرياسة الأمراء على البلدان، أو على الجيوش وترتيب أحوالهم " أي التطبيق للسياسة العليا على المصالح المختلفة والأقاليم المتعددة للدولة.

الرابع : السياسة الخاصة وتسمى السياسة المنزلية وهي الصورة المصغرة لكل من السياسة الملوكية والسياسة العامة عن ما يكون المنزل والأسرة ميدان تطبيقها.

الخامس : السياسة الذاتية وهي تفقد الإنسان أفعاله وأحواله وأقواله وأخلاقه وشهوته وزمّها (تقييدها) بزمام عقله ولقد انصبت جهود الطهطاوي التي بذلها في حقل الفكر السياسي بالطبع، على التبشير بالمفاهيم الديمقراطية الليبرالية فيما يتعلق بالسياسة الملوكية، أي السياسة العليا للدولة والمجتمع، لأنها هي التي تحدد طبيعة التطبيقات التي تتم في أنشطة الحكم وأقسامه ومختلف الأقاليم وأنحاء البلاد¹.

ومن القسّمات البارزة للفكر السياسي الذي قدمه الطهطاوي وشارك في وضعه موضع التطبيق، نظرية "الفصل بين السلطات" في الدولة والتميز بين السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية وهذا التمييز لم يحسم الحسم النهائي والتام إلا في الفكر السياسي الحديث فقديمًا كان "ال خليفة" أو الوالي وهو حاكم أعلى أو حاكم تنفيذي يشرّع ويجلس للقضاء وينفذ الأحكام.

أما الطهطاوي فقد تحدث عن وجود قوتين في المجتمع :

(1) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث - المرجع السابق ص 246.

القوة المحكومة : أي الشعب والرعية وعنده أن هذه القوة لا بد أن تكون محرزة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته.

والقوة الحاكمة : وهي التي تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية وهي تشمل مصدر الحكم المركزي وما يتفرع عنه، وهذه القوة تنقسم إلى السلطات الثلاث، وبتعبير الطهطاوي فإن هذا الأمر المركزي تبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها :

فالقوة الأولى : قوة تقنين القوانين وتنظيمها.

والثانية : قوة القضاء وفصل الحكم.

والثالثة : قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها¹.

وعند الطهطاوي أن هذه القوى الثلاثة التي ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكية لا بد وأن تكون مشروطة بالقوانين أي مقيدة بالدستور وبالقانون، كما هي طبيعة النظام الديمقراطي الحديث.

ويبدو أن تصور الطهطاوي للقوة التشريعية - قوة تقنين القوانين وتنظيمها - لم يكن هو تصورنا الآن للمجالس النيابية أو على الأقل لم تكن هذه المجالس تكون وحدها عند الطهطاوي هذه القوة التشريعية فلقد قال الرجل عن هذه المجالس "وأما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصها إلا لمذكرات والمداولات وعمل القرارات، على ما تستقر عليه الآراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر"² وهو ما يشعر بأن الطهطاوي قد تصور هذه المجالس ذات سلطات استشارية فقط والرجل قال ذلك في مناهج الألباب الذي نشره سنة 1869 " في ظل نظام حكم الخديو إسماعيل الذي كان قد أقام سنة 1866 مجلسا يشبه البرلمان والمجلس النيابي وهو معروف في الأدب باسم مجلس شورى النواب ويتألف من 75 مندوبا يتم اختيارهم لمدة 3 سنوات من قبل شيوخ القرى وأعيان القاهرة والإسكندرية ودمياط وكان للمجلس وظائف استشارية"³.

في ظل قيام هذا المجلس ذي الطبيعة الاستشارية، كتب الطهطاوي عن الطبيعة الاستشارية للمجالس المخصصة ومجالس النواب فتراجع عن إعجابه السابق بالسلطات التشريعية الحقيقية التي كان

(1) المرجع السابق ص 247.

(2) المصدر السابق ج ١ ص 516.

(3) المصدر السابق ج 1 ص 522.

يتمتع بها مجلس النواب الفرنسي (ديوان رسل العمالات) وهو الإعجاب الذي تحدث عنه في تخلص الإبريز.

فكان هذا التراجع محاولة لتفادي الصدام بموقف الخديو إسماعيل. كما كان فيما نعتقد أثرا من آثار التصورات المشوهة التي زخر بها الفكر السياسي الإسلامي التراثي والتي زعم أصحابها أن الشورى لا تلزم ولاية الأمور¹.

ومن قسمات الفكر السياسي عند الطهطاوي تلك القسمة التي تجلت في جهوده الكبرى والرائدة في إصلاح القضاء، لا على عهد الخديو إسماعيل فقط. كما قد يحسب البعض وإنما منذ عصر محمد علي فلقد أنشأ الرجل قسما - كلية - بمدرسة الألسن لدراسة الفقه الإسلامي والقوانين الأجنبية وكان القضاء يخرجون من هذا القسم، فأحدث بذلك تطورا هاما في عملية تنظيم القضاء وإصلاحه وتطويره، وقبل ذلك ترجم دستور الفرنسيين وبعض قوانينهم، عندما كان بباريس ونشرها في تخلص الإبريز كما ترجم في القانون والتشريع آثارا هامة مثل روح الشرائع لمونتسكيو وأصول الحقوق الطبيعية (البرلماكي) أما في عصر إسماعيل فلقد أنجز منفردا أو مع تلاميذه، ترجمة القانون الفرنسي المدني والتجاري، فوضع بذلك ثروة الفكر الأوروبي في التشريع إلى جانب تراث الحضارة الإسلامية في هذا الميدان².

وموقف الطهطاوي ومدرسته من العلاقة بين تراثنا القومي الإسلامي في التشريع وثروة أوربا في هذا الميدان، وأيضا جهود هذه المدرسة في هذا الحقل، من الملامح الهامة في تراثنا الفكري الحديث التي مازالت بانتظار المتخصص الذي يجلوها ويوضح أبعادها ومنهجها وقيمتها لعصرنا الراهن وجهودنا الحالية في هذا الميدان.

فالرجل قد دعا إلى تجديد فكرنا التشريعي، لأن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام³.

ودعا إلى الاستفادة من ثروة أوربا في التشريع والتقنين، وأن لا يصدنا عن هذه الاستفادة وهم الذين يتوهمون تعارض هذه الثروة التشريعية مع أصول شريعتنا الإسلامية، فعند الطهطاوي أن أوربا قد أخذت

(1) المرجع السابق ص 298.

(2) المرجع السابق ص 249.

(3) الأعمال الكاملة الطهطاوي ج 1 ص 544.

الكثير عن الشرق الإسلامي، ومما أخذته ما هو داخل في هذا الباب. ذلك أن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الإطلاق.

ومن ثم فإن العلاقة وثيقة بين ثروة أوربا التشريعية وبين الأصول والأحكام التي استقرت في شريعتنا الإسلامية، وأن من زوال علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قبل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسّينا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية¹.

فالطهطاوي يحبذ الاستفادة إلى أبعد الحدود من ثروة أوربا التشريعية وينفي وهم الذين يتوهمون أن الالتزام بالشريعة الإسلامية وتراثها التشريعي يحول دون استفادتنا من تراث الآخرين في التشريع والتقنين ولكنه في الوقت ذاته يدعو إلى أن نكون نحن الذين نستفيد من هذه الثروة التشريعية الأوربية حتى نميز بين ما هو مفيد وضروري ومناسب لنهجنا الحضاري المتميز وما هو غير ملائم لنا ففرق بين أن يترجم الطهطاوي القانون المدني الفرنسي، ليستفيد به القضاء المصري، وبين أن تفرض علينا القوانين الأجنبية وتطبق بالمحاكم القنصلية أو المحاكم المختلطة مثلا.

فلقد استحسن الطهطاوي السبيل الأول، ونهض بالكثير من الجهود في ميدانه، وعارض الثاني واستنكره عندما قال تعليقا على المجالس التجارية المختلطة التي قامت في المدن الإسلامية " لفصل الدعاوى والمرافعات بين الأهالي والأجانب بقوانين في الغالب أوربية علق الطهطاوي على هذا الوضع بقوله : "مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل، لما أخلت بالحقوق بتوفيقها على الوقت والحال، مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك من ولاية الأمور المستيقظين"² ذلك أن "من أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من النافع العمومية، حيث بوبوا المعاملات الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية، كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك"³.

أي أن الطهطاوي قد دعا إلى تجديد التشريع العربي استنادا إلى ركيزتين أساسيتين:

(1) الأعمال الكاملة الطهطاوي ج 1 المصدر السابق ج 1 ص 469.

(2) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث المرجع السابق ص 251.

(3) المصدر السابق ج 1 ص 369 - 370.

الأولى : تراث الحضارة الإسلامية في التشريع، بعد تطويره حتى يتفق مع العصر والظروف والملابسات ويتعبيره هو "بتوقيفه على الوقت والحال".

والثانية : ثروة أوربا في التشريع، وخاصة منها تلك التي لا تخرج عن "الأصول" و"الأحكام" التي قررتها شريعة الإسلام.

وكما قلنا فلقد كانت إنجازات الطهطاوي وجهود مدرسته في هذا الحقل تطبيقا خلاقا وعملاقا لهذا المنهج الذي حدده هذا المفكر الكبير فألى جانب جهودهم في ترجمة القوانين الأوربية وخاصة الفرنسية نجد إبداعهم وتأليفهم الذي بعثوا به جوانب هامة من تراث الحضارة الإسلامية في التشريع ويكفي أن نعلم أن من تلاميذ الطهطاوي محمد قدري بك المتوفى سنة 1888 م وهو الذي ألف في القانون على الشريعة الإسلامية مؤلفات هامة منها :

- 1/ الأحوال الشرعية في الأحوال الشخصية : على مذهب أبي حنيفة طبع 1881م.
- 2/ قانون الجنايات وطبع 1865 م.
- 3/ قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقات : في المذهب الحنفي سنة 1893 م.
- 4/ مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب أبي حنيفة وطبع سنة 1890.

وهي جهود لعلها لو روجعت وقيمت التقييم الموضوعي لألقت الكثير من الأضواء على تلك القسمة من قسّمات الفكر السياسي لرفاعة الطهطاوي والأثر التطبيقي لها في التشريع والتقنين¹.

أما تصور الطهطاوي محاكم الأعلى في الدولة وهو بالطبع يتحدث عن حاكم شرقي في دولة شرقية – فلا بد لفهمه من أن نعي كيف أن مفكرين كثيرين، في عصر الطهطاوي وقبل عصره قد استخدموا أساليب شتى، بعضها مغلف في شكل حكم ومواعظ، وبعضها مسوق في صورة حكايات وأساطير وبعضها يتخذ أساليب الحديث غير المباشر عن الموضوع كل ذلك لنشر الفكرة التي أرادوها، وتمهيد الجو أمامها كي تصل إلى قلب الحاكم وعقله².

والطهطاوي نفسه عندما ترجم (مغامرات تلماك) التي ألفها القسيس "فنون" (1715) وكان يعمل مربيا لحفيد لويس الرابع عشر (دوق دي بورجوفي) ألفها ليربي أميره تربية سلوكية وسياسية طيبة.

(1) المرجع السابق ص 253.

(2) المرجع السابق ص 254.

إن الطهطاوي عندما ترجم هذه الرواية الأسطورية كان يمارس هذا الأسلوب في توصيل آرائه السياسية إلى قلب الحاكم الشرقي وعقله سالكا سبيل "فنون" إلى قلب "الأمير الفرنسي وعقله".
إننا نعتقد أن تصور الطهطاوي لهذا الحاكم هو مزيج من التصور الإسلامي السني المحافظ والتصور الذي شاع في "الممالك الدستورية" عن هذا الحكام والذي تلخصه النظرية الشهيرة عن أن "الملك يملك ولا يحكم" بمعنى لأنه غير مسئول أمام الغير عن النتائج التي تقضي إليها ممارسته للسلطات العليا التي يتمتع بها¹.

وهذا التصور الذي نراه مزيجا من هاذين المصدرين يقدمه لنا الطهطاوي في نصوص كثيرة التي نقول فيها، مثلا : " إن ولي الأمر هو رئيس أمته وصاحب النفوذ الأول في دولته إنه حنيفة الله في أرضه وإن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه² " والطهطاوي من أنصار أن تتركز السلطة العليا في الدولة في يد فرد واحد ملك، مثلا، ولا يجذب أن تكون في يد جماعة - مجلس مثلا - ويرى في ذلك ضمانا لسرعة البث والحسم في الأمور مما يسرع بإنجاز الإصلاحات، ويعتبر ذلك مزية عظمى "تعود على الرعاية بالفوائد الجسمية حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعددة، بيد كثيرين فإنه يكون بطيئا"³.

وهناك قضية هامة عرض لها الطهطاوي وهي موضوع "الملكية" و "الجمهورية" في نظام الحكم، وموقفه منها، وأيهما يفضل وبالطبع فإن الرجل الذي كتب ما كتب، ونشر ما نشر في ظل نظام حكم ملكي وراثي ما كنا ننتظر منه أن يفضل ويعين النظام الجمهوري، خصوصا وإن إقامة الجمهورية بمصر لم تكن مسألة واردة في عصره ولا قضية مثارة، بل إنها لم تكن مثارة في عديد من المجتمعات الأخرى، وإنما كانت القضية المثارة هي استبدال "الملكيات الدستورية" المقيدة بالدستور والقانون "بالملكيات المطلقة" وسبب آخر نعتقد أنه قد انضم إلى هذا السبب في جعل الطهطاوي بفضل الملكية الدستورية على الجمهورية ويرى أفضلية وراثية العرش وولاية العهد على انتخاب الحاكم الأعلى للدولة، هو الموقف المحافظ الذي وقفه و التزمه في وعيه وفهمه وتفسيره للتراث الإسلامي إذ بتبرير قيام "النظام الملكي" يسلم موقف معاوية بن أبي سفيان وهو صحابي من التحريج وهو ما التزمه أهل السنة الأشاعرة الذين يفق الطهطاوي مدافعا عن مذهبهم أما عبارته التي حدد لها موقفه هذا فهي التي قال فيها "إنه قد كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفساد والفتن والحروب والاختلافات ولعل الإشارة هنا لحروب علي ومعاوية اقتضت قاعدة : كون درء المفساد مقدما على جلب المصالح، اختيار التوارث في الأنبياء وولاية

(1) المرجع السابق ص 254.

(2) المرجع السابق ص 254.

(3) المرجع السابق ص 255.

العهد على حسب أحوال كل مملكة بما تقرر عندها، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنا لحسن انتظام الملك"¹.

والطهطاوي لا يغفل توجيه النقد الهادئ للحاكم، حتى ولو كان هذا الحاكم هو محمد علي، الذي أضفى عليه الطهطاوي الكثير من النعوت التفضيم والتعظيم فهو ينتقد انشغاله في مبدأ حكمه عن العمليات النافعة التي هي أهم من غيرها في حد ذاتها وبالنسبة للأهالي لأن غيرها كان في ذلك الوقت أهم منها (على الأقل من وجهة نظر محمد علي) وهو إيجاد العساكر وتكثيرهم والاجتياح إليهم لتصميم ملكه، والأمن على نفسه وحماية الوطني، فكانت بالنسبة للباشا جميع المنافع العمومية الملكية عريضة وتابعة للعسكرية فلم يلتفت لرواج الزراعة البلدية إلا التفاتاً ثانوياً، ولم يصرف عليها في أوائل حكمه إلا مقادير غير جسيمة بالنسبة إلى ما صرفه على تأسيس العسكرية، فلهذا لم تكن تحسينات الترع والجسور في مبادئ أحكامه متسعة بل كان يقتصر فيها على الضرورة منها"².

بل وينتقد الطهطاوي غياب "التخطيط الشامل" عند التفكير في الإصلاحات الجزئية في فترة من فترات حكم محمد علي وفي ميدان الزراعة بالتحديد فلقد حدث أن فتح محمد علي كثيراً من الترع والخلجان، إلا أنها متفرقة في جهات عديدة ونافعة في مواقعها، ولم يعمل صورة ري واحدة عمومية، بحيث يجتمع المهندسون لرسم ميزانية مصرية مؤلفة من مجموع الترع والجسور اللازمة" ثم يذكر أن محمد علي قد عاد بعد فترة من الحكم إلى إدخال هذا التصور الشامل والتخطيط المتكامل كعنصر أساسي في إصلاحاته، فلقد حدث بعد مدة طويلة أن اتسعت آراؤه في العمليات، وعرف الأسباب والمسببات، واكتسب التجارب، وتفرغ للعمليات النافعة"³.

ونصل الآن إلى حديث الطهطاوي عن "الحرية" وهو الحديث الذي يعد أفصح الأدلة وأقواها على إيمان الرجل بالفكر الديمقراطي الليبرالي، الذي كان في عصره أكثر أنماط الفكر السياسي عن "الحرية" تقدماً و ملائمة للقوى الصاعدة التقدمية في المجتمع الذي عاش فيه.

(1) الحديث المصدر السابق ج 1 ص 519.

(2) المرجع السابق ص 261.

(3) المصدر السابق ج 1 ص 467.

وتعريف الحرية عن الطهطاوي يقول : "الحرية من حيث هي رخصة أي (إباحة) العمل المباح، من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور"¹.

ويزيد الرجل هذا التعريف المكثف إيضاحا وبسطا فيقول : "وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعا، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم، فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله، بدون وجه مرعى، يعد حرمانا له من حقه، فمن منعه من ذلك، بدون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا كان متعديا على حقوقه ومخالفا لأحكام وطنه فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع - القانون - أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان أن ينفي من بلده، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي، مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجز عليه إلا بأحكام بلده وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن لا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده"².

وغير هذا التعريف المبسوط للحرية، والذي جمعنا لبسطه وإيضاحه هذه الصياغات النظرية التي أبدعها الطهطاوي نجد لدى الرجل تقسيما لنواحي الحرية وحديثا عن فروعها، يستحق أن يقف أمامه الباحث في تأمل وإمعان فهو يقسمها إلى خمسة أقسام :

الأول : الحرية الطبيعية : وهي التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها كالأكل والشرب والمشي مما لا ضرر فيه على الإنسان يقسمه ولا على إخوانه.

الثاني : الحرية السلوكية : التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق وهي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية - المجتمع - المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه في سلوكه في نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره وحديث الطهطاوي عن أن "حسن السلوك ومكارم

(1) المرجع السابق ص 265.

(2) المرجع السابق ص 266.

الأخلاق" أمر "مستنتج من حكم العقل" حديث هام، كما أنه تقييم لمصدر هذه القيم يضع "الحرية السلوكية" قريبا من الحرية الطبيعية وهو تقييم يعكس تأثيره بالمصادر الفكرية الأوروبية.

والثالث : " الحرية الدينية" وهي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط أن لا تخرج عن أصل الدين، كأراء الأشاعرة و الماتوريديّة في العقائد وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع.

ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية، وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم، فإن ملوك الممالك ووزرائهم مرخصون (أي أحرار) في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجع واحد وهو حسن السياسة والعدل¹.

وهذا الحديث الذي قدمه الطهطاوي عن (الحرية الدينية) يثير ملاحظتين :
أ/ فهو يشهد لما سبق أن قدمناه عن الموقف المحافظ الذي التزمه الطهطاوي في فهم التراث الإسلامي العقائدي إذ نراه هنا يحدد نطاق (الحرية الدينية) في العقائد بحدود تيار الأشاعرة و الماتوريديّة وفي الفروع أي الفقه بحدود المذاهب الفقهية للمجتهدين، وهم : أبو حنيفة، ومالك والشافعي، وابن حنبل ومن تبعهم أو شابههم وهو يعتبر ما خارج عن هذا الإطار خارجا عن "أصل الدين" فلا "المعتزلة" ولا "الخوارج" ولا المذاهب الفقهية غير النسبة بداخله في إطار الفكر الاعتقادي والفقه الذي يبيح الطهطاوي للناس الاعتقادية والتمذهب بمذهبه لأنه كما سبق أن أشرنا كان يرى في آراء هذه التيارات (شبهًا وضلالات)².

وهو يبيح لأصحاب المذاهب السياسية الاختلاف في "الوسائل والطرق" التي يراها كل منهم أجدر ببلوغ الوطن غاياته، وفي الوقت نفسه يشترط لإباحة الحرية في ذلك أن يتفق الجميع على الهدف والغاية وأن يكون للجميع "مرجع واحد وهو حسن السياسة والعدل".

والرابع : "الحرية المدنية" : وهي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقيين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد وأن لا يعارضوه وأن ينكروا جميعا على من يعارضه في إجراء حريته، بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام.

(1) المرجع السابق 267.

(2) المرجع السابق 268.

والخامس : الحرية السياسية : أي الدولية (نسبة إلى الدولة) وهي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن يتعدى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية¹.

وكما أقام الطهطاوي علاقة وثيقة بين الحرية وبين الالتزام تجاه قضايا الوطن والأوطان الأخرى كذلك أقام "التزامات" وطنية على الجماعة الصادقة حقا في التمتع "بالمساواة" فقال : إنه من حيث ثبت أنهم مستوون في الحقوق، أنتج ذلك أنهم إذا وقعوا جميعا في خطر عام وجب على سائرهم أن يتعاونوا في إزالة هذا الخطر، لما في إزالته من منفعتهم العمومية، فإذا وقع لوطنهم حادث وجب عليهم أن يرضوا النظر في امتيازاتهم المعنوية، كأنهم مجردون عنها بالكلية، ويرجعوا إلى صفة التسوية، وينسوا كل مزجة، فبهذا تكون التسوية ملازمة للحرية عن انطواء راية الحرب ولوائه².

ونحن يجب أن نلاحظ في حديث الطهطاوي هذا أنه عندما تحدث عن المساواة بين الناس إزاء الخطر الذي يلم بوطنهم فإنه قد حدد أن الامتيازات التي عليهم أن يصرفوا النظر عنها هي : امتيازاتهم المعنوية وهذا التحديد الدقيق لا يدع مجالا لمن يحمل فكر الرجل عن المساواة أكثر مما يحمله هذا الشعار في الفكر الديمقراطي الليبرالي عندما نأخذه على إطلاقه ثم يؤكد الطهطاوي مرة أخرى على الارتباط بين الحقوق والواجبات في ظل هذا المعنى من معاني المساواة فيقول : "إن من البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض، لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات فالواجبات دائما ملازمة للحقوق لا تتفك عنها"³.

(1) المرجع السابق 268.

(2) المرجع السابق ص 174.

(3) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المصدر السابق ج 1 ص 477.

المبحث الثاني:

معالم الفكر الاجتماعي عند رفاة الطهطاوي

الفكر الاجتماعي عند رفاة الطهطاوي

لقد كان فكر الطهطاوي فكرا موسوعيا حيث كان صاحب اتجاهات إنسانية مما تجمع عليه الأديان والمذاهب الاجتماعية لتحقيق الخير والعدل والكرامة للإنسان على الرغم من أن فكره الاجتماعي ينم عن اتجاه واضح نحو الاشتراكية وذلك لأن الاشتراكية لم تعد في ذلك الوقت أن تكون جنينا ينمو في الفكر الأوربي، لم يسفر بعد أن نظرية محددة شائعة بل لعل رفاة لم يسمع بهذه الكلمة¹.

وبين القول بأن الرجل عرف الاشتراكية منذ رحلته إلى باريس 1826 - 1831 م وأنه عاش سنوات يختزن أفكاره الاشتراكية في قلبه، لكنه يمهّد لها الطريق في صبر ويخلق التربة الصالحة لغرسها²، حتى جهر بدعوة الاشتراكية في مناهج الأبواب 1869 م.

وعن أصول الفكر الاشتراكي في فرنسا فإن أجواء الغليان الفكري التي سبقت الثورة البرجوازية في فرنسا وبالتوازي مع التيارات التي عكست ذهنية شتى الفئات البرجوازية. حقق التيار الاشتراكي هو الآخر تطورا مرموقا وقد ظهرت اشتراكية القرن الثامن عشر الفرنسية في تلك الحقبة من الزمن التي لم تكن فيها البروليتاريا قد تكونت بعد كطبقة، ولم تدل بعد على أي استقلال تاريخي ولم تصدر عنها بعد أية حركة سياسية خاصة بها حقبة زمنية كانت فيها الحركة التاريخية برمتها محصورة بين يدي البرجوازية ولئن تكونت النظريات الاشتراكية في مثل هذه الشروط، فقد تحتم عليها ارتداء طابع طوباري، وترتبط هذه النظريات على الصعيد الإيديولوجي، بتراث يوطوبيات القرنين السادس والسابع عشر بيد أنها مع تطويرها للأطروحات التي كان قد صاغها مور وكامبانيلا، و فيراس Vairasse، اعتمدت في الوقت على الصيغ والمبادئ السائدة التي رسمها الفكر البورجوازي في عصرها³.

يمكننا أن نعتبر القرن الثامن عشر، بمعنى من المعاني، مرحلة جديدة في تاريخ الاشتراكية، فالأشكال التقليدية للتعبير عن الأفكار الاشتراكية الروايات الطوباوية، والحكايات عن نظام شيوعي مزعوم قام في مكان وزمان ما كانت لا تزال تتمتع برواج وشعبية عظيمين، لكن ثمة شكلا جديدا ظهر إلى جانبها : النظرية الاشتراكية للمجتمع، ولئن لم تأت الرواية الطوباوية الفرنسية في القرن الثامن عشر بجديد يذكر يضاف إلى الإرث الإيديولوجي للقرنين السابقين، فإن النظرية الفرنسية في الاشتراكية مارست بالمقابل تأثيرا لا يستهان به على التطور اللاحق للفكر الاجتماعي.

لقد سبقت لنا الإشارة إلى الدور الهام الذي لعبته نظرية الحق الطبيعي في تكوين الفكر الاجتماعي البورجوازي، وقد كان لهذه النظرية أيضا تأثيرا لا ينكر على تطور الأفكار الاشتراكية، فالنظريات الاشتراكية لم تكن ذات يوم غريبة عن نظرية الحق الطبيعي، على مدى تاريخها الطويل العريق، فالعديد

(1) حسين فوزي النجار - رفاة الطهطاوي طبعة القاهرة - سلسلة أعلام العرب ص 162 - 163.

(2) رفعت السعيد - تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر - طبعة دار الثقافة الجديدة القاهرة ص 67.

(3) فولغين - فلسفة الأنوار ص 256.

من كتاب العصور القديمة كانوا المديح للنظام المشاعي الذي عرفه الإنسان الطبيعي (سنيكا) وأنا لنلمس حتى في التعريف الذي أعطاه هو نحو غروتوريوس أحد أشهر منظري الحق الطبيعي في القرن السابع عشر للحالة الطبيعية، آثار التصورات الاشتراكية فقد كتب غروتوريوس يقول : "لقد أعطى الله الجنس البشري بصفة عامة، بعد خلق العالم مباشرة، حقا على أشياء الأرض كافة، وجدد هذا الامتياز مع تجدد العالم بعد الطوفان، لقد كان كل شيء آنذاك مشتركا" وهكذا صاغ المنظرون القدامى للحق الطبيعي أطروحات استطاع الكتاب المتعلقون بالأفكار الاشتراكية استخدامها بدون إدخال أي تعديل عليها وهذا ما جعل اشتراكي القرن الثامن عشر يعتبرون أنفسهم عن حق ورثة تراث قديم يحظى باحترام شامل ومكمل هذا التراث ومتابعيه¹.

هذا عن أصول الاشتراكية، كما يمكننا القول أن الطهطاوي كان راديكاليا يريد الإصلاح لشؤون المجتمع الاقتصادية والاجتماعية وأنه ربما ذهب مذهب الاشتراكين المعتدلين². إن رؤية الطهطاوي للمسألة الاجتماعية موقفه منها نجدها بعد استقراء نصوصه في أعماله الفكرية الكاملة وهي بالوضوح والحسم بحيث لا يجد الباحث المهتدي بالمنهج العلمي في البحث والنظر، كبير مجال للاختلاف حول هذه الرؤية وذلك الموقف من جانب الطهطاوي حيال هذا الموضوع.

مقاييس جديدة "للشرف"

في عصر الطهطاوي، وفي القرون العديدة التي سبقت عصره، كانت مقاييس الرفعة والشرف والتقدم في المجتمع المصري، والشرقي بوجه عام لا تخرج عن "الحسب" المتمثل في المال الكثير الموروث أو المناصب المقصور توليها على أفراد الأسرة أو "النسب" الذي يربط و"جها" المجتمع بالعائلات الكبرى ذات التاريخ السياسي أو الإداري أو الانتساب إلى آل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام.

ولكن الطهطاوي وهو صاحب "نسب شريف" يرفض هذه المقاييس ويعاف هذه المعايير رغم اعتزازه بنسبه "الشريف" ويقدم لنا العديد من الأحاديث والنصوص التي تجسد نظريته المتطورة والتقدمية لهذا الموضوع، فهو يرى أن "الشرعية المحمدية" قد جعلت "المواهب الحميدة والفضائل المفيدة" أساسا للشرف على حين كانت "العرب قبل ذلك تزعم أن الرجل الشريف الماجد هو الذي يكون كثير المال عظيم الجاه" وعلى ضوء هذه المعايير الجديدة يفسر الطهطاوي اعتراض أغنياء قريش على أن يكون الرسول الذي اصطفاه الله، هو محمد بن عبد الله، الذي لم يكن مقدما فيهم من حيث كثرة المال وعظم الجاه فيقول :

(1) فولغين - فلسفة الأنوار المرجع السابق ص 257.

(2) لويس عوض - الأهرام 1967/03/15 مقال عن الطهطاوي بعنوان من الليبرالية إلى الراديكالية.

"ولذلك لما نزل القرآن على سيدنا محمد، تعجبوا في باديه الأمر واعترضوا نزوله عليه لما حكاه الله عنهم في قوله تعالى : "وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم" الزخرف 31. فكلامهم يتضمن قياسا منطقيا وهو أن صاحب رسالة الله تعالى - منصب شريف - والمنصب الشريف لا يليق إلا برجل شريف، والشريف من كان كثير المال والجاه، ومحمد ليس كذلك، فلا تليق رسالة الله به فالقياس في حد ذاته، صادق، إلا أنهم ضموا إليه مقدمة فاسدة بتفسير "الشريف" فكانت شبهة، حيث اشتبه عليهم منصب الدين والنبوة بمنصب الدنيا"¹.

لا يقصر الطهطاوي معيار "المواهب الحميدة والفضائل المفيدة على "شرف" مناصب الدين والنبوة، بل يعتمد أيضا عندما يكون حديثه عن مناصب الدنيا وشؤونها العامة، فيحدثنا كيف أن "بعض الفضلاء يزدي أرباب الرياسات الباطلة والمراتب العاطلة التي يشتريها أهلها ليصلوا بها إلى درجات العظمة والكبرياء ليستروا بها كسلهم حتى لا يتبين للناس أنهم أرباب بطالة، والأفاضل يعدون ذلك من النذالة والسفالة، فإن فضل الكسلان يدفن معه دون أن تعود منه على نفسه أو غيره أدنى منفعة"²، فيوجه بهذا الحكم إدانة شديدة وحاسمة لفئة اجتماعية كانت ذات وزن كبير في المجتمع الذي عاش فيه ثم يخطو الرجل خطوة أخرى تبلغ به درجة أعلى من الحسم والوضوح، عندما يحدثنا كيف أن الفقراء هم أقرب إلى الفضائل من الأغنياء وأصحاب الأموال المترفين، وكيف أن الطبقة الوسطى هي مكان وسط من حيث التحلي بالفضائل والمحامد "فمن كان ممولا مترفا كانت الفضائل أصعب عليه، لكثرة من تحتف به وتعزیه فأما الفقراء فالأمر عليهم أسهل بل هم قريبون إلى الفضائل، قادرون عليها متمكنون من نيلها والإصابة منها وحال المتوسطين من الناس متوسطة بين هاتين الحالتين" فهو هنا يربط ربطا مطردا بين الترف وتركز الثروة وبين الانحلال والبعد عن الفضائل ويحكم ربما للمرة الأولى في عصره بأن الجماهير الغفيرة الفقيرة هي الموطن الحقيقي لمن يطلب الفضائل أو يبحث عن مكارم الأخلاق³.

ولكن هذه النزعة المتقدمة التي امتاز بها الطهطاوي في قياسه لما يشرف به الإنسان ويمتاز لا تدل صراحة على الموقع الحقيقي لفكر الرجل من المسألة الاجتماعية، ولا تقوم بأكثر من دور "المؤشر" الذي يشير إلى أن الرجل قد اهتم اهتماما ملحوظا "بالعمل" وقيمته، فرفع من شأنه وشأن أصحابه بالقياس إلى غيره من العوامل التي تثمر الثروة في المجتمع وهو ما سيأتي عنه الحديث المفصل بمدحيين ولكن بعد حديثنا هذا عن ذلك "المؤشر" لا بد من نظرة سريعة ومركزة - على المجتمع الذي عاشه الرجل، والتجربة الاجتماعية التي سيطرت عليه وهو يبلور فكره الاجتماعي، حتى نستطيع أن نعي جيدا أين يقف الرجل وفكره الاجتماعي، من المذاهب والنظريات والتيارات التي تتقاسم الأفكار والمجتمعات في هذا الميدان.

(1) الأعمال الكاملة - الطهطاوي ج 3 ص 627 - 628.

(2) الأعمال الكاملة - الطهطاوي المصدر السابق ج 1 ص 337.

(3) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث - المرجع السابق ص 273.

أبرز قسّمات التجربة

أنّج الطهطاوي مؤلفاته التي حوت فكره الاجتماعي وخاصة (مناهج الأبّاب) في أخريات حياته أي بعد عودته من منفاه في السودان سنة 1854 وهي هذه الفترة كانت التطورات الاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية، قد أجهزت على أهم المميزات التي امتازت بها تجربة محمد علي في التنظيم الاقتصادي للمجتمع المصري.

فبعد نجاح التحالف العثماني - الإنكليزي - ضد امتداد دولة محمد علي إلى أغلب بلاد المشرق العربي، ذلك النجاح الذي بدأ بإجبار الجيش المصري على التراجع إلى داخل الحدود الجغرافية لمصر سنة 1841، نجحت انكلترا في إجبار محمد علي على أن يفتح الأسواق المصرية أمام بضائعها، ويدع لتجارها حرية شراء السلع الزراعية من المصريين وفق المعاهدة "الإنكليزية - العثمانية - معاهدة بالتيمان - المعقودة سنة 1838 وبذلك بدأ تصدع نظام احتكار الدولة، الذي أقامه محمد علي، في الميدان الاقتصادي وهو النظام الذي يشبه رأسمالية الدولة بتعبيرنا الحديث فأغلقت مشاريع الدولة الصناعية أبوابها ونمت إلى جانب التجار الأجانب طبقة من التجار الوطنيين واجتذبت المشاريع الصناعية الخاصة عددا من المصريين الأغنياء. الذين هم في الأصل والأساس من كبار ملاك الأراضي ومع الأيام وبازدياد وزن هؤلاء الملاك الزراعيين الكبار تطورت النظرة القانونية والفقهية لملكية الأراضي، وللعلّاقة بين الدولة وبين الأرض ولمركز هؤلاء الملاك حيال ما في حوزتهم من الأراضي¹.

فبعد أن كانت الملكية لهؤلاء الملاك لا تعدو ملكية المنفعة على عهد محمد علي جعلت اللائحة السعيدية التي أصدرها الخديو سعيد باشا في 5 أغسطس سنة 1858 لورثة هؤلاء الملاك الحق في أن يرثوا هذه الأرض "الخارجية الميرية" بعد أن كانت تؤول من قبل إلى بيت المال بوفاة من كلفوا بزراعتها والانتفاع بها كما أجازت لهم هذه اللائحة رهنها وكذلك التنازل عنها كما أجازت البيع والهبة لما يحدثه هؤلاء الملاك في هذه الأرض من الأشجار والمباني والإنشاءات فتدعمت بذلك طبقة كبار ملاك الأراضي، وأخذوا الحرية الكاملة في أن يعهدوا بزراعتها إلى مستأجرين، فبرزت أساليب وأشكال الاستغلال الإقطاعية في هذا الميدان.

ولقد تدعت "حقوق" كبار الملاك هؤلاء بصّور (قانون المقابلة) الذي أصدره الخديو إسماعيل سنة 1881 م وهو القانون الذي كفل للملاك الذين يدفعون هذه الضريبة الاستثنائية حقوق "الهبة والتوارث والإسقاط والوصاية وإعطاء ثمن أو بدل ما يؤخذ منها - الأرض - للمنافع العمومية، وكذلك حق "وقف" هذه الأرض وفقا خيريّا أو أهليّا".

(1) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث المرجع السابق ص 284.

وكانت أغلبية طبقة كبار الملاك هؤلاء من غير المصريين، فهي قد بدأت بالحاشية التركية لمحمد علي، ثم جاءت الردة الرجعية التي مثلها حكم عباس باشا الأول (1849 - 1854) عندما أصبح السند الاجتماعي لحكمه "ملاك الأراضي من كبار الإقطاعيين الباشوات الألبانيين والجراكسة والأتراك"¹.

في طريق التطور الرأسمالي

لم تكن القضية المطروحة على تطور المجتمع المصري يومئذ هي اشتراكية أم رأسمالية وإنما كانت قضيته التقدم في طريق التطور الرأسمالي بما يتطلبه ذلك من تحطيم لبقايا العلاقات الإقطاعية في الإنتاج الزراعي وإزاحة الطبقة الإقطاعية المكونة من الجراكسة و الألبانيين و الأتراك من على كاهل الفلاح المصري أم الإبقاء على هذه القيود والأغلال تشد المجتمع إلى الوراء؟ وكان طريق التطور الرأسمالي يعني يومئذ تنمية التعليم ونشر العلوم و الانعطاف إلى النمط الليبرالي في الحرية والسعي للحصول على الدستور وإقامة مجلس لشورى النواب وأيضا التصدي للزحف التجاري الاستعماري على السوق الوطني لمصر والسعي الحثيث لتدعيم استقلال مصر عن التبعية العثمانية التي ترعى وتدعم بقايا النظام الإقطاعي القديم وتفتح عمليات بضعها وتفسخها الباب أمام الاستعمار الأوروبي ولذلك فإننا نطالع عند رفاة الطهطاوي، وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر المصري والعربي، الجذور والبشائر للفكر والمتقدم والمناضل ضد قيم المجتمع الإقطاعي وأنماط سلوكه والذي يجتهد لإرساء قيم جديدة لمجتمع جديد².

فالتنافس الذي يمتاز به المجتمع الليبرالي، والذي هو نقيض للتواكل، المسمى خطأ بالتواكل - في المجتمع الإقطاعي، يحبذه الطهطاوي ويدافع عنه فيقول : "وربما ظهر ببادئ الرأي أن التنافس رفيق الطمع وشقيق الحسد، مع أنه ليس فيه شيء من هاتين المتلبتين، بل بينه وبينهما بون بعيد في الأثر والعين، إذ ليس الغرض من التنافس حصر الفضائل في صاحبه بل مجرد التقدم في المعارف، والدخول مع الأقران في ميدان السباق ليبادر مل منهم بالسعي والحقاق"³. وهو يعتبر الميل إلى الراحة والدعة قسمة مشتركة تجمع سكان المجتمعات البدائية - التي يسميها أعضاء الجمعية الخشنية أي غير الراقية - والطبقات المترفة المتبذلة⁴ ثم يوجه النقد إلى مآثرات الفكر الإسلامي التي نشأت في ظل مجتمع

(1) لوتسكي - تاريخ الأقطار العربية. دار النهضة للطباعة والنشر ص 184.

(2) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، المرجع السابق ص 291.

(3) الأعمال الكاملة - الطهطاوي ج 2 ص 414.

(4) الأعمال الكاملة - الطهطاوي مصر السابق ج 1 ص 313.

إقطاعي ثم كرسها قيمه، وحسبتها ظلما، على التراث الديني وحاولت بها إشاعة الزهد والعزوف عن الحياة الدنيا فينكر الطهطاوي هذه المآثرات ويشجبها، ويمجد الغنى وتحصيل الثروة.

ثم يتقدم الطهطاوي ليطالعنا بفكره واضحا ومحددا وحاسما كأكثر ما يكون مفكرو الليبرالية في عصر ثورتها وتقدميتها وضوحا وحسما وذلك عندما يدافع بحرارة عن ضرورة إطلاق الحرية للمشروع الخاص في الزراعة والتجارة والصناعة ، بل ويعتبر هذا اللون من ألوان الحرية "أعظم حرية في المملكة" فيقول : "إن أعظم حرية في المملكة المتمدنة، حرية الفلاحة والتجارة والصناعة فالترخيص – أي الإباحة والحرية – فيها من أصول فن الإدارة الملكية (أي السياسية) فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر"¹.

أما اهتمامه " بالعمل " وقيمه رفع من شأنه وشأن أصحابه بالقياس إلى غيره من العوامل التي تنثر الثورة في المجتمع فأكد على الزراعة والتجارة لأنها ميادين مهمة للبلاد لأن كثرة المشاريع الصناعية تنتج معامل للنسيج وورش وترميم ومعامل صب الحديد وحلج القطن، كما وقف إلى جانب الحرية التامة لصاحب المشروع التجاري والصناعي وطالب بتكوين شركات تعاونية وفردية ومشاركة بين الأغنياء والحكومة لذا دافع الطهطاوي عن ضرورة إطلاق الحرية للمشروع الخاص في الزراعة والتجارة والصناعة بل ويعتبر هذا اللون من ألوان الحرية من أعظم المنافع العمومية وإن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر.²

وعندما يتحدث الطهطاوي عن المساواة بين المواطنين لا يدع لباحث مجالا للشك في أن موقف الرجل هو موقف المفكر الليبرالي فهو علاوة على تأكيده أن هذه المساواة نسبية، لا مطلقة، ينبه إلى أن مجال هذه المساواة هو الموقف إزاء القانون وحيال الدستور لا المساواة في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وهو نفس الموقف الذي أرست دعائمه الثورة البورجوازية الفرنسية في إعلان حقوق الإنسان، والذي حرصت على تأكيده كل الدساتير البورجوازية دون أن يعني المساواة بالمعنى الوارد في ذهن الاشتراكيين، على اختلاف مدارسهم و منطلقاتهم الفكرية يقول الطهطاوي ونحن " إن أمعنا النظر في هذا التساوي بين المواطنين وجدناه أمرا نسبيا لا حقيقيا، لأن الحكمة الإلهية ميزت بعضهم عن بعض أزلا حيث منحت بعضهم أوصافا جلية لم تمنحها للبعض الآخر، فبهذا تباينوا في الصفات المعنوية بل وفي الصفات الطبيعية، كقوة البدن وضعفه ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق فقد جعلهم في الأحكام مستويين لا فرق بين الشريف و المشروف والرئيس والمرؤوس كما أمرت به ودلت عليه الكتب المنزلة على أنبيائه، عليهم الصلاة والسلام.

(1) المصدر السابق ج 2 ص 475.

(2) المصدر السابق ص 475.

فليس للبشرية معنى آخر إلا اشتراكهم في الأحكام، بأن يكونوا فيها على حد سواء فحيث اشتركوا واستووا في الصفات الطبيعية فلا يمكن أن ترفع هذه التسوية من بينهم في الأحكام الوضعية¹.

وعلى درب التطوري الرأسمالي لمصر وفي ميدان التطبيق دعا الطهطاوي الأغنياء وأصحاب رعوس الأموال إلى إقامة الشركات التي تتبع احتياجات المشاريع الاقتصادية الخاصة بالأجل وهي الشركات التي سماها (الشركات السليمة) أي التي تتبع بالسلم، أي بالأجل كما دعا إلى إقامة البنوك المصرفية التي تقرض أصحاب هذه المشروعات وكان يسميها (جمعية الافتراضات العمومية) وأخذ ينبه الأغنياء إلى أن هذا الميدان هو أولى باستثماراتهم من وجوه الإنفاق التي ألفها المجتمع الاقتصادي من نحو الصدقة وبناء سبيل لشرب المياه.

فكتب يقول : "ومع أن هذه الخيرات تعد نوعا من المنافع العمومية إلا أن هناك خيرات أعم منها نفعا، وأتم وفعا كالشركات السليمة الشرعية وجمعية الافتراضات العمومية، فإنها نافعة كل النفع لفك المضايقات عن أرباب الاحتياجات من أهل الصناعة والزراعة لسد حاجياتهم والقيام عن الاقتضاء بقضاء حاجتهم فإن هذه الشركات السليمة والجمعيات الافتراضية من أهم الأمور، ومفرجة على الجمهور وبها تتقدم التجارة والزراعة وترتقي الدولة والملة - أي الأمة - في المالية واللوازم الأهلية إلى أوج الفخار ودرج الاعتبار².

ثم يتحدث الطهطاوي عن " العدل " كفضيلة من الفضائل الإنسانية، قد احتل مكانا ملحوظا وعاليا من فكر الطهطاوي فهو لم يره كمجرد فضيلة من الفضائل بل رآه أصل جميع الفضائل الأهلية المدنية التي لا بدّ من توافرها للمجتمع الإنساني المتحضر، نتحدث عندئذ العدل صفة تبعث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله.

" حتى جعل بعض الحكماء فضيلة وقاعدة لجميع الفضائل وهو أساس الجمعية التآنسية أي المجتمع الإنساني والعمراني والتمدن فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به³ "

الموقف من الاشتراكية

وأخيرا فإذا كان هناك من ادعى أن الطهطاوي قد كان داعية من دعاة الفكر الاشتراكي بل والاشتراكية العلمية، كما تحددها الماركسية بالذات وأنه قد درس هذا الإيديولوجية في باريس وعاد بها إلى مصر لكن دون جهر بالدعوة أو سفور بالإعلان عن انحيازه إليها.

(1) الأعمال الكاملة - الطهطاوي المصدر السابق ج 2 ص 476.

(2) الأعمال الكاملة - الطهطاوي المصدر السابق ج 1 ص 589.

(3) المصدر السابق ص 309-310.

إذا كان هناك من ادعى هذه الدعوى فلا يوجد شك يخامرنا في شطط هذه الدعوى وتهافت هذا الادعاء.

فالطهطاوي قد درس في باريس بل وغادرها سنة 1831 قبل أن تظهر الماركسية إلى الوجود إذ أن تاريخ صدور "البيان الشيوعي" هو سنة 1898 إن كتاب كارل ماركس الذي بلور فيه اشتراكيته هو رأس المال والجزء الأول من هذا الكتاب لم يصدر إلا في سنة 1867 م.

أي بعد أن استقرت أفكار الطهطاوي الاجتماعية ونحن نعلم أن كتابه (مناهج الألباب) الذي صاغ فيه فكره الاجتماعي قد أنجز تأليفه له حول هذا التاريخ، ولم يكن الجزء الأول من رأس المال قد عرض طريقه إلى خارج انكلترا، التي لم يكن الطهطاوي قارئاً للغتها الإنكليزية، أما الأجزاء الباقية من رأس المال فهي لم تصدر إلا بعد وفاة ماركس أي بعد وفاة الطهطاوي بأكثر من خمسة عشر عاماً¹.

بل وحتى الاشتراكية الخيالية الأوروبية التي عرفت أوربا قبل ظهور الماركسية تقطع الوقائع بأن الطهطاوي، وإن عرفها، فإنه لم يتأثر بها جدّاً بل لقد رفضها لأسباب كثيرة من أهمها أنه لم يعرفها على نحو جيد ودقيق.

فبعد عامين من تاريخ صدور الجزء الأول من رأس المال وبعد ثلاثة وأربعين عاماً من وفاة الفيلسوف الاشتراكي سان سيمون نشر الطهطاوي سنة 1868 كتابه "أنوار الجليل" في أخبار مصر وتوثيق لبني إسماعيل وفيه نقد متطرف للفكر الاشتراكي عموماً وعبر تاريخه الطويل، بدءاً من اشتراكية مزدك ومروراً باشتراكية القرامطة وانتهاء باشتراكية سان سيمون².

ولقد كانت مناسبة تعرض الطهطاوي للفكر الاشتراكي هي حديثه عن حكم الملك الفارسي "قباد بن فيرور : (488 - 531 م) الذي ظهرت في عهده دعوة مزدكللمشاعية وبهذه المناسبة عرض الطهطاوي للفكر الاشتراكي كما تخيله فقال - في نص يحسم الجدل حول هذه الدعوى".

"وفي أيام قباد ظهر مزدك الزندي واليه تنسب المزدكية، ادعى النبوة وأمر الناس بالتساوي في الأموال وأن يشتركوا في الفساد لأنهم إخوة لأب وأم وحواء، ومذهب قريب من المذهب القرامطة في أيام الخلفاء ومن مذهب سنسمون الجديد بفرنسا القائل بما قال مزدك إلا أنه يزيد عليه التحريف على تقديم المنافع العمومية من زراعة وصناعة وتجارة للبراعة الوطنية، فكل زمان عرضه لخروج أرباب الضلالات من شياطين الإنس على اختلاف الجنس ولم يتبع سنسمون جمهور كثير من فرنساوية ولم ينل في هذه الخرجة السخيفة مد مزدك ولا نصيفه فهو بالقطع لم يطلع على تراث الاشتراكية العلمية الماركسية وهو إن اطلع على شيء من الفكر الاشتراكي الخيالي كما هو في السان سيمونية. إلا أن هذا الإطلاع لم يكن

(1) محمد عمارة - الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث - المرجع السابق ص 319.

(2) المرجع السابق ص 320.

على النحو الذي يجعل الرجل ملماً بأصول هذا اللون من ألوان الفكر الاجتماعي ومن ثم فإن دعوى تبنيّة للفكر الاشتراكي الأوربي أيّا كانت مدرسته هي دعوة مغلوطة من الأساس¹.

هكذا تناول الطهطاوي المسألة الاجتماعية في عصره لقد أبصر حركة الاقتصاد المصري، ولمس تبلور طبقات المجتمع، فوقف طليعة للبورجوازية الوطنية التي كانت تنمو وتتلور، وتتحمس طريقها كي تضع دعائم الاستقلال الوطني، الذي يزيح بقايا الإقطاع ومعهم بقايا الحكم التركي المتحالف معهم ولتصد الغزو الأوربي الزاحف على البلاد، وتشيع في مصر والشرق قيم عصر التنوير وتقيم في هذه البلاد المؤسسات الشورية الدستورية ولتستعيض عن خرافات المجتمع القديم بقدر غير يسير من العقلانية التي أبصرها الطهطاوي وتياره الفكري في تراث أمتنا بعد أن فتحت عيونهم على هذا التراث حضارة أوربا البورجوازية تلك التي عرضها في باريس والتي لعبت دورا بارزا في تكوين هذا العقل المصري والعربي الإسلامي العملاق.

(1) المرجع السابق ص 321.

المبحث الثالث: أفكار الطهطاوي الإصلاحية
(تحرير المرأة، التربية والتعليم، نظرة جديدة
للعلم والعلماء)

تحرير المرأة :

بدأت النهضة النسائية الحديثة خطواتها الأولى في أواخر عهد إسماعيل حيث فتح باب التعليم أمام المرأة المصرية فارتقت المرأة العربية في صعودها إلى طريق التقدم الحضاري والتحرر الفكري، ولا غرو في أن العلم هو النور الهادي، يؤدي بالإنسان إلى السعادة والحرية والكمال.

فالعلم هو طريق الوعي والاستشارة واليقظة لحقوق المرأة العربية والتعليم في حياة الإنسان فهو حجر أساس لحياته المدنية والثقافية، وكانت مصر ترزخ مع البلدان العربية تحت سيطرة الأتراك لثلاثة قرون، وهي في هذه الفترة المظلمة من التاريخ لا تجد أي شيء يذكر من إنتاجات فكرية أو أدبية، حيث كان الحكام الأتراك يستبدون بالرعية، وقد انتشر الفساد والظلم والفقر والمرض والجهل في سائر البلاد العربية وظلت الحالة على هذا المنوال حتى طلع في أفق السماء العربي شمس النهضة الحديثة وقد شاء القدر أن يغزو نابوليون عام 1798م مصر فكانت حملة نابوليون هزة عنيفة لمصر أيقظتها من سباتها الطويل والعميق وبيّنت لها أنها تعيش في عالم آخر، وكان هذا الغزو غزوا عسكريا وفكريا وثقافيا خلّف آثارا ساحقة على الشعب المصري.

وإن الشعب المصري كان لا يعرف من قبل هذه الحملة معنى الحرية والمساواة، فإثر هذا الإقتحام تغير مجرى التاريخ وانقلب تيار المجتمع المصري، شعر المصريون بتخلفهم وتأخرهم في جميع مجالات الحياة، ولفت المصريون إلى ما أصاب الغربيون من تقدم في العلم، فقد أحس زعماء مصر أول مرة بمجدهم الغابر وصمموا أن لا يسمحوا بالعودة لمظالم الأتراك، فكان دخول نابوليون إلى مصر نقطة تحول من التخلف إلى التقدم ومن الجمود إلى الحركة، فإن نابوليون لم يكن قائدا عسكريا فحسب وإنما حمل معه وسائل العلم والثقافة والمطابع والعلماء، فأنشأ نابليون مصرا للتمثيل كانوا يمثلون فيه روايات فرنسية وفتح مدارس للأطفال وأسس مكتبة عامة وكان من أهدافه من كل ذلك تعميم التقدم الحضاري.

لقد ساهمت حملة نابليون على مصر وبقاء قواته في مدنها لمدة ثلاث سنوات في تعريف المصريين بوضع المرأة الأوروبية وما بلغته من حرية واستقلال فرديين¹، وقد سجل المؤرخ المصري الجبرتي إنبهار المصريين من تصرفات نساء الفرنسيين ومن ألبستهن فيقول: "ومنها تبرج النساء وخروج غالبن من الحشمة والحياء وهو أنه لما حضر الفرنسيين إلى مصر ومع البعض منهم نسائهم، كانوا في الشارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة ويسدلن على مناكبهن الطرح

(1) حركة تحرير المرأة في البلاد العربية - الدكتور معراج أحمد الندوي، أ/ مساعد ورئيس قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة عالية - كولكاتا - الهند.

الكشميري والمزركشات المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقا عنيفا مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامة، فتدخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن"¹.

غير أن الحملة الفرنسية لم تكن السبيل الوحيد الذي تعرف المصريون من خلاله على وضع المرأة الأوروبية فهذا **رفاعة الطهطاوي** الذي أقام في فرنسا بين (1826م-1831م)، يعود إلى مصر ويؤلف كتاب تخلص الإبريز يتحدث عن وضع النساء في فرنسا ويمتدح تصرفاتهن بخلاف ما ذهب إليه عبدالرحمن الجبرتي فهو يقول: "وحيث أن كثيرا ما يقع السؤال من جميع الناس عند حالة النساء عند الإفرنج، كشفنا عن حالهن الغطاء، وملخص ذلك أيضا أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن بل منشأ ذلك التربية الجيدة والجينية، و التعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك في المحبة والإلتئام بين الزوجين، وقد حدث في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبه كثيرا ويتهمون في الغالب"².

ولا شك أن أفكار الطهطاوي تشكل تطورا كبيرا بالنسبة لموقف الجبرتي الذي يعبر عن موقف غالبية المجتمع المصري في عصره وتدل أحاديث الطهطاوي عن المرأة الأوروبية على إهتمام الرأي العام المصري لحالة المرأة ووضعها في أوروبا ومدى ما تتمتع به من حرية وأثر ذلك على أخلاقها وسلوكها.

إن نابليون لم يلبث في مصر إلا ثلاث سنوات وفي هذه المدة القليلة نظم شؤون مصر الداخلية تنظيما حسنا وفي ذلك يقول المؤرخ الإنجليزي **الجود**: "لقد ترك الاحتلال الفرنسي في مصر أثرا لا يمحي، فقد ظل المصريون يعجبون بنابليون بعد خروجه من ديارهم وظلت الطرق الإدارية الفرنسية مهيمنة على حكومة مصر وظلت عادات التفكير الفرنسية تسيطر على الطبقة المستنيرة بمصر، وإن ما خلفته الحملة الفرنسية في مصر خلال ثلاثة أعوام لا غير لمن أضخم ما يتسنى إنجاز في هذا الأمد الوجيز"³.

إن بداية الاحتلال الفرنسي في مصر والإحتلال الغربي في البلدان العربية الأخرى كان شيئا مشروعا تقتضيه حالة الركود التي كان يمر بها العالم العربي، انتهزت مصر فرصة قدوم نابليون مع جماعته إليها فنهضت لكي تواكب قافلة التقدم الحضاري والثقافي والعلمي، تولى محمد علي السلطة في

1 (الجبرتي - عبد الرحمن - عجائب الآثار، طبعة دار فارس - بيروت - ج 3 ، ص 161.

2 (الأعمال الكاملة - الطهطاوي - تحقيق محمد عمارة 1973، ص 258.

3 (عمران سوقي - في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 162.

سنة 1805م بعد خروج نابليون من مصر وقد قام محمد علي بإصلاحات واسعة في مجال الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فأسس عدة مدارس أثناء عهده وأرسل بعثات عديدة إلى الدول الغربية، وبعد محمد علي تولى إسماعيل السلطة وفي أيامه أخذت الحياة تدب في كل مراحل التعليم حيث تم إنعاش المدارس العالية، التي كانت قد تأسست في عهد محمد علي ومما لا مراء فيه أن المدارس التي أنشئت في عهد إسماعيل لها فضل كبير في نهضة الأدب واللغة.¹

يقول الطهطاوي في كتابه (المرشد الأمين) سنة 1873م: "إنه قد أصبح، في أيام الخديوي إسماعيل لفرنسان النبلاء حدائق فنون وبساتين، يتسابق بأبكار الأفكار في حومتها البنات كالبنين، فقد سوى في اكتساب المعارف بين الفريقين، ولم يجعل العلم كالإرث للذكر مثل حظ الأنثيين، فبهذا سوق المعارف المشتركة قد قامت، وطريق العوارف للجنسين استقامت خصّهن بمدارس كالصبيان يخرجن بها من حيز العدم إلى الوجدان ومن الوهم إلى العيان، فهذه الوسائل النفسبة صدر لي الأمر الشفاهي من ديوان المدارس بعمل كتاب في الآداب، يصلح لتعليم البنين والبنات على السوية."²

لقد عالج الطهطاوي الشيخ الأزهرى قضية المرأة على ضوء فهم مستنير لموقف الإسلام منها وقدم فكرا ثوريا قبل عصرنا هذا نحو قرنين من الزمان.

إن أول قضية يمكن أن نعرض لها في فكر الرجل هو قضية المساواة بين الرجل والمرأة حيث تطالعنا نظرة المجتمع القديم - مجتمع العصور الوسطى - للمرأة ودورها الذي خلقت له فلقد كان هذا المجتمع، الذي كافح الطهطاوي كي يتجاوز الشرق عتباته المظلمة، يرى المرأة قد خلقت لملاذ الرجل، ولكن الطهطاوي جاء فرفض هذه النظرة، لا لأنه يرفض دور المرأة في تحقيق هذه الملاذ ولكن لأنه قد اعتبر هذه الناحية من متعلقات الأنوثة لدى المرأة والذكورة لدى الرجل والمرأة فيما عدا هذه الملاذ مثله (أي مثل الرجل سواء بسواء) يقول الطهطاوي: "أعضاؤها كأعضائه وحاجتها كحاجاته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه وصفاتها كصفاته، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في ماهية الرجل والمرأة في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب لم يجد إلا فرقا يسيرا يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بها، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد."³

(1) فرحانة صديقي - دور المرأة في إثراء اللغة العربية وآدابها - ص134.

(2) الأعمال الكاملة - المصدر السابق - ص273.

(3) الأعمال الكاملة - المصدر السابق، ص356.

وتعليم المرأة قضية أخرى من القضايا الهامة التي اتجهت إليها جهود رفاة، حيث بدأ الاهتمام بتعليم المرأة في مصر وبدأ الشعب المصري يتقبل دعوة رفاة الطهطاوي الذي وضع كتابه الشهير "المرشد الأمين إلى تعليم البنات والبنين" الذي مهد السبل وأثار الطريق لتعليم الفتاة العربية وكان أول من رفع صوته في مصر داعيا إلى تعليم المرأة وحثّ الناس على تعليم المرأة وأهميتها وأوضح دور المرأة المثقفة في إعداد الجيل الصالح ومصالح الوطن وفي بناء المجتمع ، وأكثر من ذلك يصل الطهطاوي إلى لب المشكلة وهو الموقف المعارض لتعليم البنات فيقول: "إن العقلية الجاهلية التي مازالت قائمة لدى هؤلاء الخصوم هي مبعث معارضتهم هذه وموقفهم هذا فالعادات البدائية الموروثة والتقاليد غير المتحضرة هي السبب وأن الناس لو جربوا عادات غير تلك العادات لاعتادوا عليها كما هم معتادون اليوم على الموقف المناهض لتقدم المرأة وتعليمها".¹

وانطلاقاً من هذا الموقف طالب الطهطاوي "بصرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً، لحسن معايشة الأزواج لأن هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا ويجعلهن بالمعارف أهلاً"² فهو يذكر أن البنت المثقفة تكون صالحة للبيت وكذلك تستطيع أن تربي الأطفال بطريقة جديّة، فالتعليم في نفس الوقت عبارة عن تنوير عقولها، ولا شك أن حصول النساء على متعة القراءة والكتابة وعلى تخليق بالأخلاق الحميدة والإطلاع على المعارف المفيدة هو أجمل صفات الكمال.³

وقضية العمل بالنسبة للمرأة، وقف الطهطاوي منها موقفا متقدما بل وثوريا بالنسبة لعصره حيث ربط العلم عندها بالعمل الذي يمكن أن تتعاطاه فيقول: "إن صرف الهمة في تعلم البنات يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن وهذا من شأنه أن يشغل النساء عند البطالة، فإن الفراغ يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء واقتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة".⁴

أما من ناحية الحجاب فقد كان من المعتدلين فيه ولم يكن متشددا مثل بعض شيوخ عصره، وكان يرى أن عفة المرأة ومحافظةها على نفسها لا تتعلق بكشف الوجه أو ستره، بل كل ذلك يعود إلى التربية إن كانت حسنة أو سيئة من قبل الوالدين أو أفراد الأسرة، والتربية هي التي تؤثر على أخلاق الفتاة فتجعل

(1) المصدر السابق، ص393.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) درية شفيق - تطور النهضة النسائية في مصر، ص55.

(4) المصدر السابق، ص393.

منها إنسانة تحترم الآخرين وتلتزم بالحشمة والوقار، أو فتاة متغترسة لا تعطي للشعائر الدينية والسلوك الحسن أي اعتبار، وقد رأى أن التربية السليمة هي أساس نهوض الأمة، وترقيتها في الحضارة والعمران ولذلك فإن الأمة التي تحسن تربية أبنائها وبناتها هي أمة متقدمة تستطيع الحصول على حريتها وللحصول على هذه النهضة والحرية شدد على التحصيل العلمي والديني والعصري.¹

كما تحدّث الطهطاوي في كتاباته عن قضية مهمة أخرى تخص المرأة وهي قضية تعدد الزوجات، لم يحرم الطهطاوي التعدد ولكنه اعتبره مضرًا بالمجتمع والفرد والأولاد والمرأة إذا لم يكن مقيدا بالعدل، كما كان من رأي الطهطاوي كذلك أن العلاقة الزوجية هي ليست علاقة امتلاك الرجل للمرأة إنما يجب أن تكون علاقة صداقة ومحبة بين الزوجين وهي التي ينتج عنها الإتحاد والائتلاف بين الرجل وأهله وما ينتج عن ذلك من تقوية الروابط وسمو الحديث والمحادثة وإظهار التعطف والمحبة فينشأ الأولاد في هذا الجو المفعم بالحب والولاء نشأة سليمة صحيحة.²

لقد كافح المصلح الاجتماعي الكبير رفاة الطهطاوي في سبيل المرأة ونهضتها ودعم قضية المرأة العربية وأدرك معاناتها وصعوباتها في المجتمع العربي الذكوري، ثم قام أحمد فارق الشدياق ودعا إلى تحرير المرأة العربية من الجهل والتخلف فألف كتابا عن هذا الموضوع وسماه "الساق على الساق" في سنة 1855م وقال في دعوته إلى تعليم المرأة: "فأما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندي أنه محمودا بشرط استعماله على شروطه، وهو مطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإملاء."³

وبعد رفاة كذلك ظهر بطرس البستاني في الشام وقام بدور فعال في حال تعليم المرأة ودعا إلى تحريرها وتنقيفها وألقى خطابه الشهير سنة 1849م طالبا تحرير المرأة وإرسالها إلى المدارس لتتعلم وتتقف لتصبح أُمًا صالحة قادرة على إعداد جيل صالح كما قارن المرأة المتعلمة بالمرأة الجاهلة في العلم والثقافة.

لقد كانت سنة 1897م هي سنة الدعوة إلى السفور وإطلاق سراح المرأة من سجون المجتمع الرجولي في هذه السنة كتب قاسم أمين "تحرير المرأة" بجرأة لا مثيل لها، كان يؤمن بأن تحرير المرأة هو تحرير المجتمع وإصلاحه من هيمنة الغيبيات وسيطرة الدراويش كان هذا المفكر مقتنعا بأن مفتاح الخلاص للمجتمع الإسلامي هو التغلب على الجهل والسير نحو المعرفة والتتوير.

(1) مجلة اللغة - مجلة أدبية فكرية محكمة - رفاة الطهطاوي داعيا إلى تربية المرأة - الكتاب الخامس، الجزء الثاني، كانون الأول 2020.

(2) المرجع السابق.

(3) عبد الرحمن فائد - المرأة وأثرها في الحياة العربية - ص101.

وهو في هذا الكتاب يقدم نقدا لاذعا للمجتمع الذكوري بقوله: "هل صنعنا شيئا لتحسين حال المرأة؟ هل قمنا بما فرضه علينا العقل والشرع من تربية نفسها وتهذيب أخلاقها وتنقيف عقلها؟ أيجوز أن نترك نساءنا في حالة لا تمتاز عن حالة الأنعام، أيصح أن يعيش النصف من أمتنا في ظلمات الجهل، بعضها فوق بعض لا يعرفن فيها شيئا مما يمر حولهن... أليس بينهن أمهاتنا وبناتنا وأخواتنا وزوجاتنا وهن زينة حياتنا الدنيا والجزء الذي لا يمكن فصله منها، دمنا من دمهن ولحمنا من لحمهن".¹

كان هذا الكتاب دعوة إلى السفور وإزالة الحجاب لأن الحجاب ليس من الدين كما يظن الناس حيث رأى أنه دخيل عن الإسلام كما عالج موضوع تعدد الزوجات واعتبره نتيجة لانتشار الرق وحث المرأة على العمل مستندا إلى الآيات القرآنية والسنة النبوية، والحقيقة أنه حاول في كتابه هذا أن يوفق بين ما جاء في الإسلام بشأن المرأة وبين حاجات العصر والتطور الاجتماعي.

أما في كتابه الثاني "المرأة الجديدة" فهو يواصل الدعوة إلى سفور المرأة وإزالة الحجاب والدعوة إلى حرية المرأة فهو يقول: "لو لم يكن في الحجاب عيب إلا أنه مناف للحرية الإنسانية وأنه ضار بالمرأة إلى حيث يستحيل عليها أن تتمتع بالحقوق التي خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين الوضعية في حكم القاصر، لا تستطيع أن تباشر عملا ما بنفسها، مع أن الشرع يعترف لها في تدبير شؤونها المعاشية بكفاءة مساوية لكفاءة الرجل وجعلها سجينه مع أن القانون يعتبر لها من الحرية ما يعتبره للرجل - لو لم يكن في الحجاب إلا هذا العيب - لكفى وحده مقتته وفي أن ينفر منه كل طبع غرز فيه الميل إلى احترام الحقوق والشعور بلذة الحرية".²

فنجده قد اهتم بمشكلة تحرير المرأة اهتماما عظيما، إذ تناولها بالبحث من الناحية الاجتماعية فارتفع صوته صادقا مخلصا في الدفاع عن قضية المرأة العربية المسلمة، والحرية التي أرادها قاسم أمين للمرأة هي استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله فهو يقول: "ليس مرادنا أن نقول أن المرأة اليوم تباع وتشترى في الأسواق ولكن ليس الرقيق هو الإنسان الذي يباح الإتجار به فقط، بل الوجدان السليم يقضي بأن كل من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكا تاما فهو رقيق".³

لقد أيد الشيخ محمد عبده الذي كان عالما كبيرا واسع الإطلاع عميق التفكير آراء قاسم أمين في قضية تحرير المرأة تأييدا تاما وحل المسألة تحليلًا دقيقًا وأوضح الفرق بين التعاليم الدينية والتعاليم

(1) قاسم أمين - تحرير المرأة - موفم للنشر، ص 13-14.

(2) قاسم أمين - المرأة الجديدة - مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2012، ص 80.

(3) المرجع السابق.

الاجتماعية، وحاول أن يفهم الشعب المصري روح الدين على الوجه الصحيح، أما الأمور التي عالجه الشيخ محمد عبده من الناحية الدينية، فقد تناولها قاسم أمين من الناحية الاجتماعية وكانت مسألة تعدد الزوجات من أهم ما عالجه الشيخ وعنى به عناية خاصة وكتب في ذلك مقالات كثيرة في جريدة "الوقائع المصرية" وهذه المقالات تؤيد آراء أنصار المرأة العربية الحديثة وكان يفسر الشيخ محمد عبده القرآن مع مراعاة المبادئ الحرة خطوة خطيرة في سبيل ارتقاء المرأة إذ مهد الطريق للإصلاح أمام المصلحين وسلّح المرأة المصرية بالشجاعة وروح الإقدام وحملها على المطالبة بحقوقها والعمل على تحريرها.

ونواصل مناقشة هذا الموضوع ألا وهو المرأة عند نموذج آخر وهو الشيخ الطاهر الحداد (1899م/1935م) في كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع" إن الإشكالية العامة التي يطرح فيها الحداد قضية المرأة تتركز على ركيزتين اثنتين وهما النص الديني (الكتاب والسنة) والواقع الاجتماعي الذي تعيشه بالتأثير المتبادل بينهما وهذا ما يتضمنه الكتاب بقسميه التشريعي والاجتماعي، ومن أهم الأفكار التي ناقشها هي تعليم المرأة فهو يقول: "التعليم حاجة الإنسان الكبرى في الحياة، ويجب أن يكون شائعاً بين جميع أفرادها بقدر ما لهم من المواهب والاستعداد للانتفاع به، ويقدر ما امتازت الحياة الإنسانية بالفكر بقدر ما تشبعت وجوها وزادت حاجاتها بفعل التطور المطرد، ومن هنا لزم أن يتعاون الرجال والنساء جميعاً على إنارة هذه السبل وسدّ تلك الحاجيات لتبتسم لهم الحياة لا أن يبقى الإنسان جاهلاً عاطلاً غيباً يعيش تحت إمرة وسيادة نصفه الآخر".¹

ويقول أيضاً: "إن المرأة بطبيعتها قد كانت مولدة للنسل وقيّمة عليه، وربة منزل وزوج الرجل وكان حظ امراتنا وحظنا معها في هذه الأشياء حظ الخيبة والخسران فمن واجبنا أن نصلح هذا الخلل الذي لا سبب له أصلياً سوى الجهل الذي يغم حياتنا حتى كاد يجعلها جسماً بلا روح ولا يتم هذا الإصلاح إلا ببيت أنوار المعرفة فيها وأن نهتم بإعدادها لذلك حتى نطمئن لوضع الجيل بين يديها تهيئه لمستقبل حياتنا المكتظ بالآلام الخيبة".²

ويرى أيضاً أنه واجب أن تعرف المرأة أصول دينها وتاريخها، ولغة قومها وتاريخ بلادها وجنسها على الوجه الذي يبيث فيها الحياة وليبعثها على استعادة مجدها الغابر والتمسك به كتمسكها بحب الحياة، ومن ثم تكون لبناتها مصدر الروح القومي الحاث لهم على التزود بالفضائل.

(1) - الطاهر الحداد - امراتنا في الشريعة والمجتمع - موفم للنشر 1992، ص230.

(2) المرجع السابق، ص231.

وخلاصة القول إن الدعوة إلى تحرير المرأة العربية قد حققت أغراضها، فبعد الحرب العالمية الأولى أخذ الحجاب يخسر تدريجياً وأخذت المرأة العربية تشارك الرجل في كثير من الأعمال، وزاد الإقبال على تعليم البنات، وخفت حدة خصوم هذه الدعوة الذين ظلوا يتباكون على الفضيلة والأخلاق كما أحرزت المرأة مزيداً من الحرية والتقدم.

نظرة للعلم والعلماء:

ما يخص العلم في الحياة الدنيا وعن تعلم العلم والإشتغال به هو "قيمة" في حد ذاته بل ونوع من التطبيب للنفس البشرية تبرا به من كثير من همومها ووساوسها وأسقامها فقال: "إن دراسة العلم في حد ذاتها أفضل ما يشتغل به الإنسان، وأحلى ما يصرف فيه أوقات حياته وأفضل لذات الدنيا، إن مطالعة الكتب، لا يضيق منها صدر الإنسان في مدة عمره وفي مبادئ وأواخر أمره، لأنها تصلح حال الشبان، وتنفع في حال الكهولة، وتخفف الآلام وتقيد الصبر على نوائب الأيام وهي لأهل المدن فكاهة ورفاهة، ولأهل الريف مشغلة ونباهة وفي الأسفار تخفف وعناء السفر، كما تلطف أحوال أهل الحضر، وهي وقاية تحفظ من القلق والوساوس وينتصر بها الإنسان على القلق والأرق فهي خير واقٍ وحارس".¹

أما نظره إلى العلماء فإنه يحترم ويكرم العلماء المشتغلين بجملة العلوم الشريفة ينتفع بها ويحتاج إليها في الدولة والوطن، كعلم الطب، والهندسة، والفلكيات، والطبيعيات، والجغرافيا، والتاريخ، وعلوم الإدارة، والإقتصاد في المصاريف، والفنون العسكرية، وكل ما كان له مدخل في فن أو صناعة فإن أهله يجب إكرامهم من أهل الدولة والوطن وكذلك يجب إسداء المعروف واصطناعه لأرباب المعارف الأدبي والفصاحة العربية.²

نظرات في التربية والتعليم:

اعتبر الطهطاوي التعليم بشكل عام والأولي بشكل خاص ضروري لسائر الناس، ويحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه للخبز والماء، يقول الطهطاوي: "إن الأمة التي تتقدم فيها التربية، حسب مقتضيات أحوالها، يتقدم فيها أيضاً، التقدم والتقدم، على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها فالتربية في أساس الانتفاع بأبناء الوطن".³

(1) الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص396.

(2) المصدر السابق، ج1، ص531-532.

(3) المصدر السابق، ص379.

فأكد الطهطاوي على:

1- اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

2- زيادة ميزانية التعليم من 6 000 جنيه إلى 80 000 جنيه.

3- أصبح التعليم مجانياً، وتم افتتاح مدرسة خاصة للبنات كانت الأولى من نوعها بمصر والدولة العثمانية كلها وفقاً لنظرية رفاة التربية ومنهج في التعليم ومن واقع فكره الذي جاء به.

أمّا بخصوص اللغة العربية التي أكد عليها الطهطاوي فيقول: "إن الفنون الأدبية، المسماة بعلوم العربية، وهي النحو، والصرف، والبيان، والمعاني، والبديع والخط، والعروض والقوافي، وقرض الشعر، والإنشاء والمحاضرات لاسيما اللغة، وكل ما يعين على تحسين العبارات العلمية، كلها آلة للعلوم الحقيقية، عقلية أو نقدية، فبتمكن من الفنون الأدبية يقدر الإنسان على التعبير عما في الضمير بأحسن عبارة وأوضح إشارة ويحصل على ملكة تأدية العبارات العلمية بما يقتضيه الحال من اختصار أو تبسط".¹

لم يقتصر اهتمام الطهطاوي باللغة العربية والعلم والعلماء بل اهتم بمستويات التعليم وقسمها إلى:

- أولاً: يؤمن الطهطاوي بأهمية تقسيم المعارف تقسيماً يتناسب مع سن المتلقي لها من ناحية ومع استعداداته وميوله من ناحية أخرى (واهتم بالمعارف الابتدائية) واعتبرها ضرورية لكل إنسان من تحصيلها في بدء عهده بالتعليم وتشمل (القراءة - الكتابة - ما يحتاج إليه في دينه من العقائد - وأصول الحساب - كذلك السباحة والعموم - والفروسية وأسبابها من ركوب الخيل والرمي واللعب بالرمح والسيوف) للدفاع عن الوطن.

- ثانياً: اهتم بميول الصبيان واستعداداتهم، حتى يوجههم إلى ما يتناسب ويلاءم ما لديهم من استعداد، وأكد على أهمية أن يعطي الطالب ما يحب وما هو مستعد لأن يفلح فيه لأنه إذا أعطي ما لا يحب ويفلح فإنه سوف يفوته ما هو متهيء له، فإذا أراه حسن الفهم صحيح الإدراك جيد الحفظ واعياً، فهذا من علامة قبول العلوم والفنون وتهيئة لها فلينفقها في لوح قلبه.

- ثالثاً: قسم الطهطاوي مراحل التعليم العام والتربية العمومية إلى ثلاثة أقسام:

1. مرحلة التعليم الأولي: وهي ما تشبه في وقتنا الحاضر مرحلة التعليم الإعدادي.

2. مرحلة التعليم الثانوي: وما يقابلها في وقتنا الحاضر هي مرحلة التعليم الثانوي المعاصر.

(1) المصدر السابق ، ص 377.

3. ثم مرحلة (درجة العلوم العالية): وهي تشبه الدراسات العليا في وقتنا الحاضر.¹

نواصل في عرض إنجازات الطهطاوي حيث أنه لا خلاف أنه قد تعرّض لصدمة حضارية خلال بعثته التي استمرت حتى عام 1831م ولكنه ظل على قناعاته لقيمه وعقيدته، فلم تفته الحضارة الغربية في شتى المناحي فاتبع منها دقيقا للغاية للحفاظ على العقيدة من ناحية وإدخال التنوير والحداثة من ناحية أخرى دون الإخلال بالهوية العربية الإسلامية، ومن ثم حرصه على نقل ما شاهده بل والأهم التعرف على الأسباب الموضوعية للتقدم الغربي وهو ما دفعه للتركيز وبشدة على عملية الترجمة ووضع أسس للتعليم تكون نواة التقدم المرجو في مصر.

فأنشأ بأمر الحاكم "مدرسة ألسن" التي قامت بتدريس اللغات المختلفة غربية أو شرقية والتي سرعان ما تحولت لمدرسة أشمل، احتضنت كثيرا من التخصصات منها العلوم الطبيعية والسياسة والتاريخ.. إلخ بما يمكن تصنيفها على اعتبارها جامعة بالمفهوم الحديث ثم أضيف لها مهمة تخريج الكوادر للدولة، فكانت النواة التعليمية بعد أن اقتضت حركة التعليم على الأزهر الشريف والكتاتيب فصارت صرحا فكريا وإداريا كبيرا له إسهاماته في بناء الدولة وتخريج رجال الدولة، ولعل أعظم ما قدمه الطهطاوي أيضا كان بدأ حركة الترجمة في البلاد لنقل التراث الغربي سواء العلمي أو الأدبي أو الفكري إلى اللغة العربية بهدف الإستنارة والتقدم، فترجم مئات الكتب وتؤكد إحدى الدراسات أن الطهطاوي وتلاميذه ترجموا أكثر من ألفي كتاب في مدة أربعين عاما وقد أضافت ترجماته عنصرين أساسيين: أولهما: ترجمة المصطلحات الدارجة في الغرب إلى العربية، وقيمتها المضافة هنا كان سعيه لتقريبها لمصطلحات ومفاهيم مشابهة في العربية والتراث الإسلامي عندما لزم الأمر حتى لا تكون بعيدة ذهنيا عن مرمى القارئ، أما العنصر الثاني فكان تركيزه على اللغة العربية مقابل اللغة التركية، التي كانت سائدة في الدولة على مستوى الحكم والإدارة وليس أهم من أنه قام بإعطاء الأولوية للغة العربية في صياغة جريدة "الوقائع المصرية" بعد أن كان التركيز عليها باللغة التركية وهو ما يجعله أول من وضع لبنة التعريب لهذه الدواوين وفصل الدولة المصرية لغويا عن الدولة العثمانية، وهو بذلك يمكن اعتباره من رواد فكرة القومية أو الوطنية المصرية مقابل الأممية العثمانية، فضلا عن تأليفه لأول نشيد وطني لمصر.²

(1) مجلة البحوث التربوية والنفسية - الفكر التربوي عند رفاة رافع الطهطاوي، م.د. نسرین جواد شرقی ألعارضي - جامعة بغداد - مركز الدراسات التربوية والأبحاث النفسية - العدد الحادي والعشرون.

(2) الدكتور - محمد عبد الستار البدري - رفاة الطهطاوي رائد الإصلاح الحديث (Google).

اهتمامه بالتراث:

لم يكتف رفاة بهذه الأعمال العظيمة فسعى إلى إنجاز أول مشروع لإحياء التراث العربي الإسلامي، ونجح في إقناع الحكومة بطبع عدة كتب من عيون التراث العربي على نفقتها مثل تفسير القرآن للفخر الرازي المعروف بمفاتيح الغيب ومفاتيح التتصيص على شواهد التلخيص في البلاغة وخزانة الأدب للبغداوي ومقامات الحريري وغير ذلك من الكتب التي كانت نادرة الوجود في ذلك الوقت.

غير أن هذا النشاط الدؤوب تعرّض للتوقف سنة 1861م حيث خرج رفاة من الخدمة وألغيت مدرسة أركان الحرب وظل عاطلا عن العمل حتى تولى الخديوي إسماعيل الحكم سنة 1863م فعاد رفاة إلى ما كان عليه من عمله ونشاط على الرغم من تقدّم سنه واقتحم مجالات التربية والتعليم بروح وثابة يحاول أن يأخذ بيد أمتة إلى مدارج الرقي والتقدم فأشرف على تدريس اللغة العربية بالمدارس واختيار مدرسيها وتوجيههم، والكتب الدراسية المقررة ورئاسة كثير من لجان الامتحانات المدارس الأجنبية والمصرية.¹

وعلى صعيد الفكر فقد كان أول من أنشأ صحيفة مصرية هي "روضة المدارس" وكان لها دورها في نشر الفكر والثقافة والعلوم، كما كانت له مؤلفات كثيرة من العلوم الطبيعية إلى السياسة والفكر، خصوصا فيما يتعلّق بأنظمة الحكم وغيرها من المسائل التي تأثر بها تماما كما حدث مع محمد عبده بعد ذلك ففكره الأساسي انصب على التوفيق بين هذه المفاهيم الحديثة الغربية للحكم والتراث الإسلامي فلم يسعى لإنكار ضرورتها ولكنه سعى لإيجاد أصول وجذور لها في التاريخ والشريعة الإسلامية يمكن البناء عليها، بل إنه ترجم مفاهيم سياسية على أساسيات تفسيرية لمفاهيم إسلامية، فالحرية عنده تعادل في الشريعة مفهوم العدل والمساواة مناديا بأخذ المفاهيم التي تناسبنا وتجسيدها على خلفية الأصالة ومن هذا المنطلق أيضا يمكن اعتبار الطهطاوي في حقيقة الأمر الأول من نادى بشكل عصري لتحرير المرأة قبل "محمد عبده" و "قاسم أمين" بعقود ولم يستبعد دور المرأة في قيادة الدولة المصرية، وبالتالي يمكن اعتبار دور هذا الرجل مبنيا على جملته الشهيرة "لا بد لعمل الشرع مع العقل".²

لا خلاف أن عظمة الطهطاوي وآثاره متعددة لا مجال لحصرها هنا، وأنه يعد بالفعل مؤسس لحركة التنوير والإصلاح التي استند عليها من أتوا بعده، مستغلا رؤية مستنيرة وعينا فاحصة إنتقائية للتحديث ومن أهم إنجازاته كانت اهتمامه بالترجمة كأداة لنقل التمدن، وباعتبارها الجسر الأول لأي تقدم

(1) رفاة الطهطاوي - ويكيبيديا Google.

(2) المرجع السابق Google.

سواء في زمنه أو اليوم فإذا طبقنا مقولة شارلمان الشهيرة "أن يكون للمرء لغة ثانية هو أن يكون له روح ثانية" فإن الطهطاوي قد بعث فيها أرواحا متعددة وأفكارا متجددة، وما أوجنا اليوم للبناء على نمودجه لسدّ الفجوة لصناعة جسر بين الأصالة والحدثة.

إن الطهطاوي واحد من أبرز أبناء أمة العربية صعيدى مصري وشيخ أزهرى معمم ضم إلى ثقافته العربية الإسلامية خلاصة كنوز الفكر الفرنسى وعلوم الحضارة الأوروبية، النظرية منها والعملية، فلما عاد إلى وطنه، ناضل نضال أصحاب الرسالات كي يخرج أمة من "الكهف المظلم" التي احتبسها فيه المماليك والعثمانيون إلى رحاب عصر اليقظة والنهضة والتنوير ولقد استعان على ذلك بكل ما هو مشرق وصالح ومستنير في تراث الأمة، وكل ما هو ملائم في حضارة أروبا فكان الرائد الذي ارتاد لأمة العديد من ميادين التقدم والإصلاح والتجديد والحق أقول: إن هذا الرائد العملاق لم يكذب أهله في أي من تلك الميادين.

الفصل الرابع: القراءات المعاصرة لمشروع الإصلاح عند الطهطاوي

ويتضمن ثلاث مباحث:

المبحث الأول: ما بعد الطهطاوي (الجيل الثاني للنهضة التيار التجريدي

الإصلاحي) الأفغاني - محمد عبده

المبحث الثاني: (خط الطهطاوي) ومثالنا زكي نجيب محمود

المبحث الثالث: إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر حيث انتقل

الفكر النهضوي من (النهضة إلى الحداثة أو من التنوير إلى الحداثة)

المبحث الأول: ما بعد الطهطاوي (الجيل الثاني
للنهضة التيار التجريدي الاصلاحي) الأفغاني-

محمد عبده

الجيل الثاني للنهضة:

(الأفغاني - محمد عبده):

الأفغاني:

كانت أول زيارة للأفغاني لمصر سنة 1869 اتصل فيها ببعض طلبة الأزهر ثم سرعان ما رحل إلى عاصمة الخلافة (الأستانة) وكان السلطان الحاكم بها يومها عبد العزيز محمود (1860-1876) قبل عبد الحميد الثاني فقابل أكبر رجال السياسة العثمانيين هناك ودرس اللغة التركية وعين عضوا بارزا في مجلس المعارف بعدما بدأ ممارسة شيء من النشاط الفكري والسياسي - وكانت سلطة العثمانيين في اليمن غير مستقرة فوسّطوا الأفغاني لحل النزاع بينهم وبين أمراء الزيدية هناك وكان يحاضر أيضا في فضل الفلسفة والصناعات في العاصمة العثمانية مما أدى إلى تدبير المكائد ضده فعزم على الذهاب إلى الهند عن طريق مصر¹.

وهكذا رجع الأفغاني ثانية إلى مصر وبدأت أخصب سنوات حياته الفكرية وكوّن هناك أيضا الحزب الوطني المصري الذي رفع شعار "مصر للمصريين" قبل أن يظهر مصطفى كمال زعيم الوطنية المصرية وشجع الأفغاني كتابة المقال السياسي والثقافي الهادف الذي تخلص أصحابه من وطأة التقليد والزخرف يقول محمد عبده في هذا الباب: "حمل تلاميذه على العمل في الكتابة وإنشاء الفصول الأوروبية والحكمية والدينية فاشتغلوا على نظره وتقدم فن الكتابة في مصر"² ومن هؤلاء عبد الله نديم (1845-1896) وأديب إسحاق (1859-1885) الذي أصدر صحيفة (مصر) و بها نشر الأفغاني نفسه بعض المقالات وشارك الأفغاني في محفل الماسونية السري والمناادي بشعار الثورة الفرنسية (حرية- إخاء- مساواة) ولكنه سرعان ما أدرك علاقة هذه الجمعية بالاستعمار، فانتقد هذه الحركة وانسلخ منها سنة 1974 مؤسساً محفلاً وطنياً شرقياً خاصاً به وضمت الحزب الوطني الحر ظهرت ألمع القيادات السياسية في مصر وأهمهم أحمد عرابي باشا (1841-1911) ومحمود سامي البارودي (1846-1906) الصحافي وصاحب جريدة (مصبح الشرق)- وكان الأفغاني إلى جانب ذلك كله يجتمع بالعامّة بالقاهرة للخطابة فيهم في ميداني الفكر والسياسة عموماً حتى أصبح مقلداً للسلطة في مصر إذ دعى إلى نظام ديمقراطي شورى ومقاومة منافذ التدخل الاستعماري و مناوئة الحذوي إسماعيل (1854-1879) المهادن للقوى الأوروبية (فرنسا إنجلترا) فناصر خليفته الحذوي توفيق (1879-1892) في بداية الأمر لكن هذا الأخير سرعان ما نقض تعهداته تجاه الأفغاني عندما وصل إلى الحكم وسارع بالتخلص منه

(1) محمد عمارة- جمال الدين الأفغاني- موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام- دار المستقبل العربي ط1 1984 ص46.

(2) محمد عبده- الأعمال الكاملة ج2 ص349.

بإجباره على مغادرة مصر بعد تدخل القنصلين الفرنسي والانجليزي وذلك لوضع حد للمد الثوري السياسي الذي أحدثه الأفغاني، فرحل في ظروف سيئة إلى الهند.

وفي الهند انبرى الأفغاني بمهاجمة بعض الشباب المثقف والعصري. ممن كانوا يؤمنون بالفلسفة الطبيعية لداروين ويهادنون الانجليز وكان ذلك في رسالته الشهيرة والمعروفة بـ "الرد على الدهريين" 1881م، التي حررها هناك في لهجة حماسية ضد الاستعمار والحاد فلسفته وثقافته ودفاعا عن الدين الاسلامي وفي هذه السنة بالذات بدأت الثورة العربية في مصر على يد أحد تلاميذه الروحيين (عربي باشا) ففرض عليه الانجليز العزلة وبعد هزيمة الثورة في مصر سمح له بالسفر فغادر الهند إلى فرنسا¹

قصد الأفغاني باريس لتحرير "العروة الوثقى" سنة 1883 بعدما فرض عليه الانجليز العزلة عن العالم الخارجي بالهند- وبعث بخطاب لتلميذه القديم محمد عبده للالتحاق به هناك ومنها عرّج على لندن حيث تعرف على المستشرق (والفرد باليت) وكان من مناصري الثورة العربية ضد الاستعمار وتباحث الأفغاني مع كبار ساسة الانجليز مثل "تشيرشيل" وساليزبوري وغيرهما حول المسألة السودانية وثورة المهدي المتشعلة هناك محاولا إقناعهم بأن جلاء الانجليز عن مصر هو السبيل الوحيد لهدوء الثورة في مصر والسودان- ثم أصدر الأفغاني مجلة "العروة الوثقى" بمساعدة تابعه محمد عبده² وكان الأفغاني في باريس مسهما في الحياة الصحافية إذ دخل في جدال فلسفي مع المستشرق الفرنسي رنيان الذي ادعى عداا الإسلام للعلم الصحيح والعقل وتقنيده لحرية العلماء³ وأنكر فيها قدرة الفكر العربي على التفكير الفلسفي المجرد، فردّ عليه الأفغاني مفندا دعواه ونشرت الجريدة (الديبا) الفرنسية فأثارت إعجاب رنيان به مشبها إياه بابن رشد قديما وفي سنة 1886م توجه الأفغاني إلى إيران بدعوة من ملكها الشاه ناصر الدين (ماي 1886) ولكن سرعان ما استسلم لدسائس حاشيته ضد الأفغاني فغضب عنه الشاه فاضطر الأفغاني إلى مغادرة طهران (ماي 1887) لزيارة "موسكو" باحثا عن احتضان الرّوس لحركة الجامعة الإسلامية ضد الانجليز في مصر والهند والسودان من طرف بعض قياصرتهم فأقام عامين (1887-1889) بمدينة (بترسبيرج) ثم ذهب إلى ألمانيا في 1889 والتحق به الشاه ناصر الدين ملحا غليه في العودة إلى إيران فعاد في 1890 ولكن سرعان ما دب الخلاف بينهما بسبب حرص الأفغاني على إقامة حكم دستوري هناك، وعزم الشاه على حجزه في إيران غير مستجيب لرغبة الأفغاني في السفر إلى أوروبا من جديد ثم رحله الإيرانيون عنوة وقهرا في أبريل 1891 إلى الحدود الإيرانية العراقية في حدود قاسية حيث تسلمته السلطات العثمانية في بغداد ودعي إلى الأسانة لمقابلة السلطان عبد الحميد الثاني

(1) محمد عمارة- جمال الدين الأفغاني- المرجع السابق ص67.

(2) محمد عمارة- المرجع السابق ص69.

(3) محمد عمارة- المرجع السابق ص70.

(1887-1909) بعد أن سافر إلى لندن خفية وقام بالتشهير بالاستبداد في إيران وكانت فحوى الدعوة: إعانة السلطان على إقامة صرح الجامعة الإسلامية.

الجامعة الإسلامية والإقامة بتركيا (1892-1897)

إن الكثير من المفكرين المسلمين المحافظين المتهادنين مع الاستعمار قد بذلوا الكثير من النشاط الفكري باسم الجامعة الإسلامية، لإحكام نفوذهم على المسلمين وتسهيل تغلغل الثقافة الأوروبية والنفوذ السياسي الانجليزي فيهم مثل المصلح أحمد خان بهادور (1817-1898) معاصر الأفغاني وعدوه الفكري¹، وكذلك السلطان عبد الحميد الذي ظل يدعو إلى جامعة إسلامية ملتفة حول شخصه حتى قال بعضهم عند وهو شكيب أرسلان أنه أقام بناء الجامعة الإسلامية وشيّد أركانها ودعا الأفغاني من أجل التعاون على انجاز هذه المهمة للأستانة سنة 1892 أما الأفغاني ذاته فقد كان مختلفا عن الرجلين في تصورهما مفهوم الجامعة الإسلامية فمعناها عنده هو تضامن المسلمين والتفاهم حول القرآن والسنة في المعركة ضد الاستعمار الغربي الزاحف على الخلافة العثمانية فكان أن قصد السلطان عبد الحميد للاستعانة به من أجل ذلك دون أن يلقي في النهاية منه أي عون لاختلاف التصور بينهما فموضوع الجامعة الإسلامية عنده تحرري واضح وحاسم وليس مهادنة للسلطان واستسلاما للأوروبيين ثم هو مفهوم خال من كل طائفية ومذهب، بل مفهوم متسامح يضم مسلمي بلاد الشرق كلها وربما سكانها غير المسلمين من الهندوية²، وهو يعكس رأيه الموحد في الأديان واتفاقها في الجوهر، والصراع مع الغرب ليس مسألة صراع دين وعقيدة بقدر ما هو صراع سياسي حضاري يستهدف استئصال الأطماع الاستعمارية في الشرق العربي-الإسلامي عموما بدرجة أولى- يقول الأفغاني: "إن مسألة الدين لم تكن هي وحدها الفاعلة في أمر المسألة الشرقية وإنما السبب هو الأطماع الاستعمارية التي استغلت عقم الحكم العثماني وضعفه وتفريطه ومن ثم فإن هذه الحالة ستمتد إلى غير تركيا و ستعم كل قارة وكل حكومة تتفق في شكلها وحكمها وتفريطها مع حكومة تركيا"³.

إن الأفغاني لم يكن يرى في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية نقيضا معاديا للدعوات الوطنية أو القومية فالعلاقة بين روابط العقيدة والجنسية انتصفت في ذهنه بالمرونة الكاملة والتطور الجلي الواضح بين مقالاته الصادرة في "العروة الوثقى" 1884 والخاطرات 1892-1897 فالروابط الملية والجنسية والقومية كلاهما ضروري لخلق قوة التعاون والتضامن ضد الاستعمار الأوروبي ولكن بداله في العروة الوثقى أن الأولى أقوى من الثانية مهتما بمسألة اللغة أساسا للروابط الملية والقومية على حد سواء، ولكنه تطور في النهاية ووصل إلى ترجيح كفة الروابط القومية وإدراك أهمية رابطة اللغة في جمع شتات الشعوب والأمم وأنه بدونها فإن شخصية الأمة تفنى وأنها ربما غيرت معتقداتها ودياناتها بصورة أيسر

(1) أحمد أمين- زعماء الإصلاح في العصر الحديث- المرجع السابق ص121-138.

(2) محمد عمارة- جمال الدين الأفغاني- المرجع السابق ص113-156.

(3) الأفغاني- الأعمال الكاملة ج1 ص228.

وأسرع مما تغير بها رابطة اللسان آخر مقومات الشخصية القومية في كل الشعوب قائلا: "إنه لا سبيل في تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها والأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب وهذا الأمر من الواضح والظهور للعيان مما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان"¹

ولكن الأفغاني كان فيما يبدو من خلال كثير من المقالات في العروة الوثقى رافضا للرابطة الوطنية بمعنى التعصب الجنسي الضيف والانغلاق على قطعه من الأرض محددا المساحة الجغرافية بينما كان متفهما في نفسه للشعور الوطني فكان الأفغاني مشيدا في هذا المجال -بمصر والمصريين- وبدوله محمد على باشا النظامية والتحديثية لهياكل الجيش والإدارة والاقتصاد في مصر.

في الأخير يؤس الأفغاني من تحقيق وفاق انجليزي إسلامي فصار يتقلب بين أقطار عديدة مثل إيران و روسيا ولكنه لم يتفق مع شاه إيران، ثم دعاه السلطان عبد الحميد إلى اسطنبول ابتداء من سنة 1892م حيث يعيش في كنف بلاطه إلى وفاته 9 مارس 1897، فواصل الأفغاني الخطابة في الجماهير وكتابة المقالات السياسية هناك وكلها تحوم حول ضرورة الفهم الصحيح لحقائق الدين الإسلامي ومقاومة الدولة الأوروبية التي لم يكن أهلها عنده متفوقين على غيرهم بالفطرة وهذا الشعور السائد بالضعف عند بعض المسلمين إنما هو من قبيل الوهم والجبن لا غير².

استنتاجات عامة حول الرجل:

يمكننا في النهاية القول:

(1) إن حركة جمال الدين الأفغاني في مظهرها الخارجي حركة سياسية مقاومة للاستعمار وفي جوهرها حركة إسلامية دينية إصلاحية تقوم على العقيدة الدينية وقد كان رجال كثير الترحال والنشاط في سبيل نشر دعوته الإصلاحية هذه داخل العالم الإسلامي وخارجه.

(2) كان حديثه متقلبا حول الجامعة الإسلامية فهي عنده وحدة المسلمين مرة وحكومات إسلامية مستقلة مرة ثانية ومع هذا فهو مصر في كل الحالات على أن تكون السلطة الإسلامية كاملة لا انفصام لها بينها وبين أوضاع الحياة اليومية الحية ولذلك كان اشد خصوم العلمانيين المهمشين للدين.

(3) انتقاده كان لاذعا لكل أشكال السلطان الفردي المطلق سواء في إيران أو أفغانستان أو تركيا لعدم رغبة هؤلاء الحكام الشرقيين في تغيير نظام دولهم بنظام الشورى (شوري برلماني) يقوم على اشتراك الشعوب الإسلامية ولكن دون تبيان كاف ومعرق لشكل النظام الدستوري المنادى به على خلاف ما صنع معاصره خير الدين في مقدمة أقوم المسالك 1867م

(1) جمال الدين الأفغاني - الأعمال الكاملة - المرجع السابق ص 57.

(2) محمد الصالح المراكشي - الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي - دار المعارف للطباعة والنشر ص 79.

(4) مقاومة أشكال الاستعمار الغربي وثقافته المادية الملحدة التي تنفي قيمة الروح والدين صريحة لا غبار عليها بل هي عنيفة مستندا في ذلك إلى تعاليم الإسلام ومن هنا جاءت محاربته للمذهب الدهري- الطبيعي في الهند وحرصه على إعلاء شأن الدين والتدين في حياة المسلمين المحدثين.

(2) محمد عبده (1849-1905):

صلته بالأفغاني وتحريره بالصحافة في مصر (1871-1882)

أول ما نشر الشيخ محمد عبده باسمه كان بجريدة الأهرام في سنتها الأولى 1876 ثم اجتاز مناضرة العالمية بالأزهر فنجح فيها في السنة الموالية ثم التحق مدرسا لكثب المنطق ابتداء من هذه السنة متأثرا بمنطق الأفغاني في الجامع الأزهر ذاته من حيث تخرج وفي جويلية 1879 نفي الأفغاني من مصر بأمر من الخديوي توفيق وعزل تابعه الإمام محمد عبده من منصب التدريس في دار العلوم ومدرسة "دار الألسن" 1836م ثم بعد العفو عنه عينا محررا في جريدة الوقائع المصرية التي أحدثها محمد على سنة 1828م فكان المحرر الثاني بعد رفاة الطهطاوي في القسم العربي بها (1880) وتولى مسؤولية الرقابة على المنشورات بها وفي سنة 1881 انضم إلى حزب عرابي باشا وشارك في ثورته ضد محاولة تدخل الانجليز في مصر وذلك حتى محاولة هزيمة الثورة ونفي عرابي في سبتمبر 1882 وبرز أعماله في هذه المرحلة مقالاته في "الوقائع المصرية"¹

في سنة 1882 وقع نفيه إلى بيروت وبقي مقيما حتى دعاه الأفغاني للالتحاق به إلى باريس نحو فرنسا سنة 1883 وهناك توليا معا إصدار صحيفة العروة الوثقى باسم جمعية سرية وقعت إقامتها بالشرق (مصر ولهند)، وكان الإمام عبده المحرر الأول لما يصوغ ما يقوله له الأفغاني شفها لعدم مقدرة الأفغاني على التحرير الكتابي بالعربية لأفكاره ثم قام برحلات سرية بوصفه نائب رئيس جمعية العروة الوثقى فزار خفية مصر سنة 1884 أثناء الثورة المهدية في السودان وزار لندن داعيا إلى وجوب الجلاء عن مصر ثم زار تونس زيارة أولى بعد توقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور ومنها إلى بيروت سنة 1885 حيث استقر ومارس العمل التربوي والثقافي عموما وكتب هناك بعض المقالات في إصلاح التربية والتعليم بالعالم العثماني عموما ، وحقق بعض كتب التراث، كما أتم ترجمة رسالة الأفغاني في "الرد على الدهريين" إلى العربية ثم انشغل بالتدريس بالمدرسة السلطانية ببيروت وكتب فيها رسالة التوحيد.

وفي مصر رفض الخديوي توفيق التحاق الإمام بالتعليم واكتفى بتعيينه في بعث المحاكم الشرعية قاضيا حتى ارتقى مستشارا لمحكمة الاستئناف بالقاهرة. وركز عبده جهوده على التربية والتعليم وإصلاح المؤسسة الدينية عموما و لكن الإمام فشل في تحقيق آماله في إصلاح الأزهر عمليا، ثم تولى 1899 خطة الإفتاء في الديار المصرية. كما أسس في السنة الموالية 1900 جمعية إحياء العلوم العربية لتحقيق

(1) جهاد تقي صادق - الفكر العربي الإسلامي - دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية ط1 جامعة بغداد- دار الكتب للطباعة و النشر 1999 ص 207.

بعض آثار التراث العربي القديم المكتوب ونشرها، ومن أهم أعماله في هذه الفترة ردوده على المستشرق "غابريال هانوتو" الفرنسي حول معالجته للدور الحضاري للإسلام في القديم والحديث، ونشرت مقالات عبده تباعا في جريدة "المؤيد" 1900 لعلّي يوسف مؤكدا بوضوح أن الإسلام هو صاحب الحضارة التي نقلت إلى أوروبا وأنه دين الحرية والعقل والتسامح والعلم بعكس ما يزعم هانوتو¹

وكانت أن جمعت تلك المقالات في رسالته "الإسلام والمسلمون والاستعمار" وفي عام 1902 تولى الرد على فرح أنطون صاحب مجلة "الجامعة العثمانية" بخصوص ما كتبه في تسامح المسيحية مع العلم والعلماء وما أظهره الإسلام كان عكس ذلك من تقييد بحرية العلماء و المفكرين نذرا لما تملّيه عقيدته من الاستسلام والتواكل والإيمان بالقضاء فكانت رسالته "الاضطهاد في الإسلام والنصرانية" ردا على هذه الأفكار الخاطئة التي برزت مجموعة سنة 1902 ويذكر الدكتور محمد عمارة محقق أعماله أنه انشغل في الفترة نفسها بمشاركة تلميذه قاسم أمين (1908) في تأليف "تحرير المرأة" 1899 إذ تولى عبده تحرير الحجج الفقهية فيه المؤيدة لحرية المرأة في الإسلام كما كتب عددا من المقالات ذات الطابع الاجتماعي².

استنتاجات عامة:

- (1) من حيث مركزه الاجتماعي يبدو أنه كان منتسبا إلى عائلة ريفية الأصل نزحت إلى المدينة من ذوي متوسطي الملكية الزراعية في مصر وهيبة اجتماعية بالنباهة والعلم عموما.
- (2) من حيث اتجاهه السياسي لم يكن عبده دائما مساندا للعائلة الخديوية بل كان متحاملا على النظام الاستبدادي لمحمد على وأولاده وقد كتب بعض المقالات في أواخر حياته سنة 1902م معرّفا فيها عن سخطه على أسرة محمد على وعدم تقديره للمشاريع الإصلاحية التي أقامتها في مصر قائلا بوضوح: "هو حاكم قضى على قرة أبناء البلاد، كما أن عمليات تحديثه في بناء الدولة إنما كان الغرض منها تقوية سطوته على الأمة وإقرار الحكم الاستبدادي ولم يفكر في إصلاح اللغة وتوعية الأمة"³
- (3) من حيث البعد النفسي للشخصية فهو كالأفغاني تمتع بقوة شخصية عميقة جعلته مستقل الفكر وكثير الثقة بالنفس وخاصة عندما واجه الخديوي عباس ورفض تدخله في شؤون الأزهر و الأوقاف. وكذلك مشاركته للثورة العربية في ما قبل مما أدى به إلى السجن. فكان ماضي العزيمة في مواصلة الإصلاح وتطوير طرق العمل لتحسين أوضاع الأمة في وطنه مصر وخارجها.
- (4) تأثره بوضوح بالثقافة الفرنسية وإن تعلم هذه اللغة بعد الثلاثين سنة من عمره لكنه تمكن من بعض المطالعات الأجنبية مثل كتابات تولستوي و رينان وسبنسر الذي كان صديقا له وزاره في لندن وكثير من تأليفهم عكست الدعوة إلى العلم الصحيح والعقلانية والتبشير بمجتمعات عصرية جديدة متلائمة مع المكتشفات العملية الحديثة.

(1) محمد عمارة- الأعمال الكاملة ج3 ص201.

(2) المرجع السابق ج1 ص252-256.

(3) محمد عبده- الأعمال الكاملة - تحقيق محمد عمارة ج1 ص721-788.

(5) اختلافه مع الأفغاني في تصوره سبل الإصلاح السياسي بعد فشل الثورة العربية (1881) ونشاطه الصحفي الثائر في فرنسا في مجلة العروة الوثقى كان واضحا خاصة اثر انفصالهما عن بعضهما إذ عاد الشيخ محمد عبده من منفاه باريس 1885 فلقد كان الأفغاني ثوريا مهتما بالعمل السياسي المباشر في حين كان عبده معتدل المزاج، ميالا إلى التدرج في الإصلاح عن طريق التربية والتعليم مقتنعا بأنهما خير وسيلة إلى ذلك¹ فأضحي الإصلاح ثقافيا اجتماعيا قبل كل شيء عند الإمام محمد عبده في الشطر الثاني من حياته.

(6) استخدامه العقل في فهم الأصول الإسلامية واضح بالخصوص في رسالة التوحيد في فهم وجود الله وصفاته في شاكلة المعتزلة قديما فهو يؤكد أن للإنسان حرية كبرى وجوهرها العقل والتفكير والإرادة وذلك حسب قوله: "لأن الأفعال الإنسانية مختارة فيما أمرت به وكما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته"²، ومع أن الأستاذ الإمام منح أهمية للعقل وحرية للتفكير إلا أنه وضع لذلك حدودا وهو الوحي والنبوة فربط بينهما كما فعل أسلافه من الفلاسفة المسلمين (الكندي و الفرابي، وابن سينا والغزالي).

(7) إثارته لمبدأ المصلحة والمنفعة أداة من أدوات مواكبة الإسلام للعصر الحديث وتماشيه مع مصالح المسلمين ومنافعهم في هذا العصر، ذلك أن الرفاهية والسعادة الدنيوية هي الهدف الأساسي من تعاليم الوحي والرسالة الإسلامية ويجب تفسير النص القرآني انطلاقا من هذا المبدأ في تصوّره

(8) فكر الأستاذ الإمام موجه نحو الحداثة والتحديث وهو من هذه الناحية جزء من موجة التحديث التي غمرت المجتمع المصري في بداية الدولة الحديثة أيام محمد علي باشا. فدعا عبده إلى استيعاب مؤسسات جديدة والاستفادة من علوم الغرب ومخترعاته، ولكنه كان حريصا على أن يكون الدين منطلق هذا التحديث والمساهمة الأكبر في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي وذلك بإلباس الإسلام ثوبا عصريا جديدا. من ذلك مثلا إصراره على إصلاح التعليم التقليدي في الأزهر وإدخال العلوم الحديثة إليه دون الثورة المطلقة على نظامه ومحتواه المعرفي.

(9) أشار بعض الدارسين إلى أن فكر الأستاذ محمد عبده هو تعبير عن طموح الطبقة البورجوازية الصغيرة الناشئة في المدن وتوزيع لها ونشر لسيادتها في المجتمع المصري والعربي الإسلامي عموما يقول الدكتور محمود إسماعيل: "إن محمد عبده كان مفكرا بورجوازيا ناضل ضد سيادة الإقطاعيين بقدر

(1) طهاري محمد - مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني وعبده. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر 1984 ص 95-

(2) محمد عمارة - الأعمال الكاملة - المرجع السابق ج 3 ص 386.

ما كان مصلحا دينيا رام تخلص العقيدة الدينية من عقبات الجمود والخرافة في منهج يجمع بين المثالية والواقعية"¹.

(1) محمود إسماعيل- بواكير التنوير في الفكر الديني- عن مجلة الشورى الليبية س3 جوان 1976.

المبحث الثاني: (خط الطهطاوي)

زكي نجيب محمود

الجيل الثالث للنهضة (خط الطهطاوي)

زكي نجيب محمود:

الواقع أن زكي نجيب محمود من أنصار الفلسفة الوضعية المنطقية وقد صنف ثلاث كتب يشرح فيها الفلسفة الوضعية المنطقية وهذه الكتب: المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقا، نحو فلسفة علمية.

ويبدو أن لزكي نجيب محمود مذهباً خاصاً به في داخل هذه المدرسة فهو يخالف "تورات" و "همبل" و "كارناب" الذين ذهبوا إلى أن الحق والحقيقة ليس في المنطق والرياضيات وحسب بل في العلوم التجريبية أيضاً غير قائم على علاقة الجمل بوقائع الخارج بل قائم فقط في الإتساق بين القضية (الجملة) والمجموعة الرمزية التي توضع فيها وتكون جزءاً منها، أما الدكتور زكي نجيب محمود فيأخذ بالرأي القائل بأن محك الصواب في العبارة هو الخبرة الحسية بقول زكي نجيب محمود: "فماذا لو صادف الناشئ كلمة لا يعرفها وسألنا ما معناها فلم نجد شيئاً نشير له إليه ليكون هو معنى هذه الكلمة المجهولة، ثم لجأنا إلى لفظ آخر يساويه، فسألنا الناشئ من جديد وما معنى هذا اللفظ؟ فنظل نبحث له عن ألفاظ مساوية ويظل يسأل ما معناها؟ أفلا يجدر بنا عندئذ أن ننتبه إلى أن مثل هذه اللفظة التي لا تنتهي بشرحها وتفسيره إلى مسمى مشار إليه في عالم الأشياء هي لفظة بغير سند وأنها إذن زائفة لا تسمى شيئاً"¹

لقد كرس زكي نجيب محمود جزءاً كبيراً من نشاطه الفكري لدراسة ثقافة الأسلاف والتتقيب فيها عن العناصر التي تستحق البقاء وتضمن تقدماً مطرداً يجعلنا نواكب العصر، فقد وفق أيما توفيق في استيعاب الوضعية المنطقية وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي.

إن أبرز ما يميز زكي نجيب محمود إنما هو حسه النقدي والذي ظهر بأجلى صورة في موقفه من الفكر العربي وكيف نجد مواكبة بين هذا المفكر وبين تيار العصر والحضارة إنه يقول في كتابه قصة عقل: "لقد قرأت ما قرأته (التراث العربي) ليكون حكمي عليه قائماً على معايير عصرنا نحن من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم. إنني قرأت ما قرأته من التراث العربي قراءة مثقف يعيش في القرن العشرين وبتنفس في مناخ حضاري له خصائص ومقومات ويريد أن يرى الحبل موصلًا بينه وبين أسلافه"² ويرى زكي نجيب محمود أنه في الوقت نفسه يشعر بأن كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له ولزمانه، ولكنه لابد لحكم طبائع الأمور ذاتها أن يكون في حياة الأسلاف كذلك ما يجوز بل ما يجب أن يبقى ليبقى الرباط

(1) زكي نجيب محمود- من زاوية فلسفية- دار الشروق ص.

(2) زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق ص217.

إن المعيار الذي على أساسه نقبل موقفا من التراث ونرفض موقفا آخر إنما يتمثل في العقل وأحكامه، كما يتمثل في مدى ملائمته لروح العصر وحضارته.

لو راجعنا الحياة الثقافية في مصر خلال ق 18 أي قبيل أن يصل إليها نابوليون بحملته العسكرية والعلمية معا لوجدتها متجهة ببصرها نحو خزائن الكتب الموروثة فقط تحفظ ما فيها وتشرحه وتضع له هوامش، فكان العلماء هم الحافظون لما هو مذكور في صفحات تلك الكتب مع تفاوتهم بعد ذلك في درجة فهمها واستيعابها ومعنى هذا هو أن ثقافة القوم عندئذ أي وجهة نظرهم هي العودة إلى الماضي ثم أخذت تلك الوجهة تتغير في الثلث الأول من القرن التاسع عشر بأن مدت البصر عبر البحر على أوروبا لا لتضع شيئا جديدا مكان شيء قديم بل لتضيف جديد إلى قديم ولو أخذنا رفاعة الطهطاوي علامة على تلك المرحلة وجدنا الاتجاه الثقافي هو المجاورة بين قديم وموروث يحقق ويعاد نشره وجديد وافد من أوروبا في صورة كتب تترجم إلى اللغة العربية، ومضت بنا الأيام إلى الربع الأخير من القرن الماضي وهو عصر الشيخ محمد عبده فإذا الصراع ينشأ بين ثقافتين أي بين وجهتين للنظر، أما أولهما فهي التي يختارها محمد عبده وهي أن يلم بما يدور في أوروبا من فكر لا ليأخذه بل ليرد عليه إن وجد فيه مساسا بعقيدته ووجهة نظره، أما الثانية فهي التي أوجدها الخديوي اسماعيل بقوله إنه يريد لمصر أن تكون قطعة من أوروبا وبعد ذلك يمضي الزمن إلى العشرات الأربع الأولى من هذا القرن العشرين ويحدد لنا زكي نجيب محمود خصائص تلك الفترة ويرى أنها كانت تتبلور في محاولة التأليف في صيغة واحد بين ما هو وافد من أوروبا وما هو موروث من أسلافنا وأبطال تلك الحركة هم قاسم أمين، لطفي السيد، طه حسين، توفيق الحكيم، وكان الدمج بين المصدرين في وجهة نظر واحدة هو نفسه الخلفية الثقافية التي ولدت إبداعا في الفكر والأدب والفن، أي التي نتج عنها الوليد الجديد الذي لا هو من التراث وحده ولا من أوروبا وحدها والفضل في هذا يعود إلى رفاعة الطهطاوي

إن الدارس لفكر زكي نجيب محمود يجد ثلاثة قيم تنويرية تتجلى وتتكرر في أغلب مقالاته وهي:

أولاً- إعلاء شأن العقل والدعوة إلى الاحتكام إلى حكمه في شؤون الحياة حتى ترقى الحياة ويتقدم المجتمع ويسعد الإنسان فكل من يقرأ مقالات زكي نجيب محمود يدرك أن الكاتب يعني كثيرا ويؤكد على مصطلح العقل ومرادفاته مثل الحكمة والفكر والتدبر والتأمل، ويرى فيه خلاصا مما نعانيه من هموم ومشكلات ثقافية واجتماعية وسياسية إنه يفسر الشيء تفسيراً عقلانيا فيربط بين الظواهر وأسبابها، والمقدمات ونتائجها ربطا سليما حتى أنه يحدد معنى العقل في الحركة التي انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه ومن دليل إلى مدلول عليه ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، ومن وسيلة إلى غاية تؤدي إليها

إن العقل عند زكي نجيب محمود هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، ومن ظاهر إلى خفي من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد أمام البصر¹.

ثانياً- احترام إنسانية الإنسان عند قراءتنا للمقالات نجد إقرار الكاتب بشخصية الإنسان الخاصة واحترامه لفردانيته واختياراته وقناعاته الشخصية في الميادين كافة الأسرة والمجتمع والدولة في مقالة "مطلوب إنسان" يدعو الكاتب للنظر إلى الكائن البشري نظرة إنسانية لا نظرة نفعية التي تعد الإنسان وسيلة لتحقيق غاية فهو عندما يسأل هذا السؤال: متى يكون الإنسان إنساناً بالمعنى الصحيح؟ يكون جوابه بمقدار ما يكون بعيد عن وزنه لنفسه ولسائر الناس بميزان الجزارين والبقالين، يكون الإنسان إنساناً عندما يعرف للإنسانية حقها المقدس المهيّب².

أما في الميدان الأسري فكانت بنا يلغي المقولة الكلاسيكية التي تذهب إلى أن الوالد يكرر نفسه في أبنائه، فالابن نسخة من أبيه فكل ولد شخصية فريدة مستقلة قائمة بذاتها وقد أعلنت الطبيعة ذلك إعلاناً صريحاً يوم قطعت القابلة الحبل السري الذي كان يصل الجنين بأمه ففصلتهما شخصان بعد أن كانا شخصية واحدة.

ثالثاً- الدعوة إلى الحرية ومحاربة الطغيان فتزخر مقالات زكي نجيب محمود بنزعة تنويرية تقوم على تأكيد حرية الإنسان وإلغاء أشكال الاستبداد والطغيان في الميادين الاجتماعية والسياسية. ففي مقالته "نفوس فقيرة" يشخص الدوافع النفسية التي تكمن وراء الطغيان عند النفوس التي يسميها فقيرة فيقول هي النفس التي تنظر إلى داخلها فتجد خواء فتقتني من خارجها ما يسد لها ذلك الخواء، وماذا تقتني؟ تصيد أناساً ذوي نفوس أخرى لتخضعهم لسلطانها فحيثما وجدت طاغية صغيراً كان أو كبير فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه أنه المكتفي بذاته لا يطغى.

فالطغيان في دماننا: الحاكم الشرقي طاغية والرئيس الشرقي طاغية، والوالد الشرقي طاغية، والزوج الشرقي طاغية، والموسر الشرقي طاغية، العظمة في الشرق معناها الطغيان والطغيان من معانيه كسر القوانين³.

ونستمر في الحديث عن التنوير عند زكي نجيب محمود الذي اعتر في دعواته التجديدية اعتزازاً كبيراً بالعلم كما اعتر اعتزازاً كبيراً بالعقل ولا شك في أن مفتاح فكر زكي نجيب محمود إنما يتمثل أساساً في إيمانه بالمنجزات العلمية ودور العلم في حياتنا، وأيضاً استناده إلى العقل بحيث يكون العقل هو الرائد

(1) راجع Google

(2) مقالة زكي نجيب محمود بعنوان "مطلوب إنسان- Google

(3) راجع Google.

وهو المعلم وهو المرشد بالإضافة إلى حرصه على الربط بين الفكر ومشكلات الحياة فيقول في كتابه المنطق الوضعي: "أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً وعندنا أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية بمقدار ما تأخذه بنصيب من العلم ومنهجه"¹

وما يقوله في المنطق الوضعي يؤكد عليه في العديد من كتبه وخاصة حياة الفكر في العالم الجديد ونحو فلسفة علمية وإذا كانت دعوته التجديدية تستند إلى العقل كما نستند إلى العلم فإن دفاعه عن العقل يعد واضحاً وبارزاً في كل كتاباته من بينها تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول، ومجتمع جديد أو كارثة.

يرى زكي نجيب محمود أن السعي وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعاني هو بمثابة الجوهر في حركات التنوير فكلما زدنا أبناء الأمة إدراكاً للمعارف الصحيحة عن دنياهم زدنا بالتالي "نورا" وعكس ذلك هو الظلمة والظلام لذلك قامت في الناس حركات التنوير والتنوير هو مزيد من معرفة صحيحة واضحة.

(1) زكي نجيب محمود - المنطق الوضعي - دار الشروق ص.

المبحث الثالث:

من النهضة إلى الحداثة

الحدث

من العبث ألا يتوجه الإنسان إلى إشكالية الحدث الغربية هذه الحدث شئنا أم أبينا قد فرضت نفسها علينا جميعاً. ومن ثم فإن دراسة أي ظاهرة سواء في العالم الإسلامي أم العالم الثالث دون أخذ الحدث الغربية في الاعتبار تعتبر مسألة شبه مستحيلة.

ونضرب مثلاً تجربة محمد علي في تحديث مصر والتي كانت أولى تجارب التحديث في العالم الثالث، وقد أجهضها الغرب، ومن ثم أصبح من المستحيل التحديث دون مظلة عسكرية تحمي هذا التحديث، لكن من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، ثبت أن التحديث تحت المظلة العسكرية لا ينفع، لأن هذه المظلة تتطلب حاكماً يمسك بمقاليده الأمور في يده و يتحكم في صنع القرار نخبة عسكرية أو شبه عسكرية، ولكن الدولة الحديثة مركبة وإدارتها من خلال مثل هذه النخبة يجعلها محكوماً عليها بالإخفاق. كما تعلمنا من تجربتنا التاريخية. أي أن الغرب خلق لنا معادلة صعبة، لأنه إن بدأت في التحديث تدخل في مواجهة مع الغرب كما حدث في فلسطين والعراق وكما حدث في أماكن أخرى كثيرة، ولكي تقوم بالتحديث لابد من انقلاب عسكري يحمي الدولة فيزيد نفوذ الدولة وتتحول إلى البيروقراطية تملك بمقاليده الأمور وتوظف الدولة لمصلحتها، ولا تدرك أن الدولة الحديثة مركبة فتقتل عملية التحديث وينتشر الفساد. وهذه المعادلة صعبة إلا أنها الآن في طريقها إلى الانفراج بعد أن أدرك الجميع أن فشل التحديث في العالم العربي مرده إلى عدم وجود الديمقراطية، إذن فالغرب ليس مجرد شماعة نعلق عليها كل الأمور وإنما حقيقة تاريخية بنيوية كبرى لا بد في أخذها في الاعتبار¹.

تعريف الحدث

الحدث تشمل مجموعة من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالإضافة إلى أخذ التغيرات على أنها عصرية، الجدل حول الحدث يتناول هذه التغيرات التي يبدو إنها بدأت في أوروبا في أواخر القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر.

بعض المؤرخين يؤرخون بداية الحدث عام 1436 مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة، البعض الآخر يرى أنها تبدأ في العام 1520 مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، مجموعة أخرى تتقدم بها إلى العام 1648 مع نهاية حرب الثلاثين عام، ومجموعة خامسة تربط بينها وبين الثورة الفرنسية عام 1789 أو الثورة الأمريكية 1776 وقلة من المفكرين يظنون أنها لم تبدأ حتى عام 1895 مع كتاب فرويد تفسير الأحلام و بدأت حركة الحدث Modernism في الفنون والآداب.

(1) عبد الوهاب المسيري - العلمانية والحدث والعولمة، دار الفكر - دمشق - البرامكة ط 2009 ص 190.

بالرغم من أن الحداثة تربط عادة بالتقدم التكنولوجي إلا أن التغييرات الفكرية كانت الأكثر تأثيراً. تشمل التغييرات الفكرية، السياسية والاقتصادية والدين وعلم الاجتماع.

والحداثة كما عرفها كانط 1784 : "الأنوار خروج الإنسان من حالة الوصاية التي تسبب فيها بنفسه والتي تتمثل في عجزه من استخدام فكره دون توجيه من غيره، وكان شعارها ما هو أقدم على استخدام فكره و لكن لإشاعة تلك الأنوار لا يشترط شيء آخر سوى الحرية في إبراز مظاهرها كاستخدام العقل علانية من كل زواياها¹.

تعبر كلمة حداثة بالانجليزية modernity عصرنة أو تحديث عن أي عملية تتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم لذلك تستخدم في مجالات عدة لكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري والتاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوربا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة بشكل مبسط يمكن تقسيم التاريخ إلى خمسة أجزاء ما قبل التاريخ، التاريخ القديم، العصور الوسطى، العصر الحديث والعصر ما بعد الحديث².

معظم الحياة الحديثة تغذت من مصادر متعددة، اكتشافات علمية مذهلة معلومات عن موقعنا من الفضاء وتصورنا عنه مكننة الصناعة التي حولت المعرفة بالعلوم إلى تكنولوجيا وغيرها، كل هذا بخلق بيئات جديدة للبشر ويدمر القديمة فهو يعجل حركة الحياة، يبلور أفكارا واتجاهات اجتماعية وسياسية ودينية، يكون قوى وسلطات جديدة يعقد العلاقات بين الناس وبعضهم وبين الناس والمؤسسات المختلفة يزيد أو يغير اتجاهات الصراعات الطبقة ويفصل الملايين من البشر عن تاريخهم وعاداتهم الموروثة من الأزل³.

مع منتصف القرن التاسع عشر تبلورت المنظومة الحضارية الغربية لرؤيتها للعالم وللآخر وللذات، وتتطلب هذه الرؤية من أن العالم في جوهره مادة. وأن ما يحكمها هو القانون الحركة المادية، وأن ما هو غير مادي ليس بجوهري ولا يمكن أن يؤخذ في الاعتبار حينما ندير شؤون دنيانا ومجتمعنا. وأنه لا يوجد شيء ثابت في الكون بما في ذلك الطبيعة البشرية، فكل شيء يتغير بشكل دائم، وقد عرفت الحداثة بأنها استخدام العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع وهو تعريف يسقط البعد المعرفي الكلي والنهائي وكي نعرف الحداثة الغربية تعريفا دقيقا مركبا لا بد من استعادة البعد المعرفي إن فعلنا ذلك فسنكتشف أن الحداثة الغربية ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتقنية وإنما استخدامها خارج أي نطاق إنساني أو أخلاقي، ولذا لا بد من أن نعرف هذه الحداثة بأنها استخدام العقل والعلم والتقنية المنفصلين عن القيمة Value – free في التعامل مع الواقع وهذا هو البعد المعادي للإنسان الذي تم إخفاؤه عن وعي أو عن غير وعي، وانطلاقا من هذا يتحدثون عن Value free science كما أنهم يخبروننا أن الحديث عن

(1) راجع Google

(2) عبد الوهاب المسيري - العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر - دمشق - البرامكة ط1 2009 المرجع السابق.

(3) راجع Google.

الطبيعة البشرية هو سقوط في الميتافيزيقا، لأننا إن تحدثنا عن الطبيعة البشرية بوصفها مرجعية سنضطر لتحديد بعض السمات الأساسية المستقرة للإنسان وبعض القيم الإنسانية الأساسية، أي أن الحديث عن الطبيعة الإنسانية هو تحد لمفهوم الانفصال عن القيمة¹.

في هذا الإطار أصبح العالم منفصلا عن القيمة، بمعنى أنه لا يوجد معايير إنسانية أو أخلاقية أو دينية، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين العدل والظلم وبين الحق والباطل بل وبين القبيح والجميل، وحتى لو وجدت مثل هذه المعايير فهي ستتغير لا محالة، كما أنها غير مادية، ومن ثم لا يمكن أن تؤخذ في عين الحساب، كل هذا يعني هيمنة ما أسميه النسبية المطلقة أو الشاملة أي نسبية كل شيء، وفي غياب المعايير تظهر مشكلة وهي كيف نحسم الخلافات التي تنشأ بين البشر والصراعات التي تنشأ بينهم.

ومثل هذه الخلافات والصراعات من صميم الوجود الإنساني، هنا تظهر قيمة واحدة ووحيدة تصبح مطلقة وهي القوة، فصاحب القوة قادر على حسم كل الخلافات والصراعات لحسابه، وهذا ما أدى إلى أن الحداثة الغربية أصبحت الحداثة الداروينية.

نأخذ على سبيل المثال الدولة الأمريكية، هل يمكن تفسير سلوكها إلا بأنها تدور في إطار المنظومة الداروينية التي لا تميز بين الإنسان والأشياء، بمعنى أن القوة هي المعول عليه الأساسي للإستراتيجية الأمريكية أي إن عقيدتها وديانتها هي "القوة" التي تدور في إطار ميتافيزيقا الحلول، بحيث تصبح الذات الأمريكية التي حملت السلاح هي إله الكون الذي يحدد كل شيء والداروينية هي أيضا المرجعية النهائية للنشاط الاقتصادي الرأسمالي.

كما يعرف ياسين الحافظ الحداثة بقوله : "إنها نمط حضارة مميز يتناقض مع التقليد" التقليد مشدود إلى الماضي، أما الحداثة فنزاعة إلى المستقبل هي نمط لأنهل شاملة كل مستويات الحياة في الغرب، وتتجلى في كل الميادين دولة حديثة، تقنية حديثة، آداب وفنون حديثة وأفكار حديثة. هذه جغرافيتها الاجتماعية بعد أن استقر لها الأمر وسادت، أما ولادتها فنشأت عن المخاض تاريخي شاركت فيه اكتشافات غاليلي، واختراع المطبعة ونجاح حركة الإصلاح الديني، لتقود في جملتها إلى إرساء الدعائم الفلسفية والسياسية للحداثة، وهي دعائم ثلاث بحسبه : "التفكير الفردي والعقلاني الحديث ممثلا بديكارت وفلسفة الأنوار والدولة الملكية الممركزة التي كنست عهد النظام الإقطاعي، ثم قواعد علم فيزيائي وطبيعي وميلاد فكرة التقدم وكان لا بد من تطورات أخرى تنقل الحداثة من كونها فكرة إلى نمط حياة" ولم تكن تلك التطورات غير الثورة الفرنسية التي دشنت تاريخا جديدا للإنسانية قطع مع تاريخ العصور الوسطى

(1) المرجع السابق ص 191.

الطويل. أما الوجه الفكري والثقافي لهذه الحادثة وهو ما كان يعني الحافظ أساسا فهو الفكر الليبرالي أو المنظومة الليبرالية¹.

يعرف ياسين الحافظ الليبرالية بأنها منظومة الأفكار والقيم والمبادئ تكونت في الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر وحاربت بها الطبقة البرجوازية الفتية الأفكار والأنظمة والقيم والمؤسسات الوسطية - الإقطاعية، يكاد التعريف هذا يردد مفردات تعريف العزوي لها، لكن الحافظ يشدد أكثر على النظر إلى محتواها الثوري، أي بما هي ثورة على منطق العصور الوسطى وعلى نظمها ومؤسساتها، أكثر مما يشدد على جوانب الطفرة الفكرية فيها ومع أنه حدّد بعض ملامحها الفكرية في أنها ضد فكرة الما وراء، أكدت على موضوعية الطبيعة والمادة (المادية) وضد الوحي و الميتافيزياء، أكدت على العقلانية والعلم (الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية) وضد سحق الفرد وامتصاصه في المجموع أكدت على أولوية الفرد (الفردانية) وضد الزهد وفكرة الخطيئة أكدت على السعادة (الأخلاق الإنسانية)، وعلى الرغم من أنه يرفض أن يختزل إلى مجرد نظرية في الاقتصاد تدعو إلى حرية المنافسة وأنها أبعد وأشمل من مجرد دعوة إلى حرية المشروع الاقتصادي، إلا أن الوجه الاجتماعي والسياسي فيها يظل أكثر ما شدّ انتباه الحافظ إليها وهذا أمر مفهوم تماما من مثقف كانت قضيته نقد التقليد والتأخر التاريخي. وإذ شغل الحافظ نفسه ببيان الفرق بين الليبرالية كإيديولوجية طبقة (هي البرجوازية) والليبرالية كتراث إنساني تقدّمي فلكي يشدد على حقيقة أنها التراث الذي تنهل منه الماركسية نفسها، وكان عليه أن يتمسك كثيرا بأحد المفاهيم المفتاحية الحديثة التي لا يدرك التطور إلا في ضوءها ولا تدرك العلاقة بين الماركسية والليبرالية إلا في ضوءه، هو مفهوم التاريخانية² ليست التاريخانية غير تلك النظرة التي تتمسك بمبدأ خضوع التطور الإنساني للمجتمعات و البنى والأفكار، لمنطق التاريخ، أي لمنطق الانتقال الموضوعي من مرحلة إلى مرحلة تتولّى عنها ولا تخرج من عدم، إنها النزعة التاريخية أو (التاريخية) التي أطلق عليها العزوي واستنادا إليه يميز الحافظ تمييزا سياسيا بين تاريخانية يمينية وتاريخانية يسارية، الأولى تنوب بسرعة في التقليد وترتد إلى تطورية خالصة وذلك لأنها تتكرر إرادة اختصار مدة الحمل أما الثانية ويطلق عليها اسم تاريخانية الفعل فتصب في حالة البلدان المتأخرة بالطبع في الليبرالية وتبرّرها يرفض الحافظ التاريخانية الأولى للأسباب نفسها التي يقبل بها الثانية أي لأنها تتكرر إمكان اختصار التطور أي اختصار الحقبة الليبرالية في المجتمع المتأخر، إنه يسلم بأن الاشتراكية مستحيلة في هذا المجتمع من دون استيعاب الليبرالية لكنه مثل العزوي - يرغب في أن يقع هذا الاستيعاب قبل ومن دون أن يعيش مرحلة برجوازية إن وظيفة الفكر التاريخي (التاريخانية) أن يخوض معركة مزدوجة : ضد التقليدية التي يخشى أن تقوم الاشتراكية - المناهضة لليبرالية - على أرضية مفاهيمها، وضد الرؤية الليبرالية الحادة التي لا تعرف

(1) عبد الله بلقزيز - من النهضة إلى الحادثة - مركز دراسات الوحدة العربية ط 1 2009 بيروت ص 225.

(2) المرجع السابق ص 227.

بإمكان اختصارها تاريخيا أو بإمكان استيعاب لمنظومتها الفكرية من دون المرور من مرحلتها السياسية والاقتصادية.

يرتبط بالمفاهيم الثلاثة السابقة مفهوم العقلانية (Rationalisme)، وهي في صورتها الحديثة وكما يعرفها الحافظ فلسفة الأنوار أو هي الليبرالية على الصعيد المعرفي، وقد انطلقت كروية جديدة للعالم في ضوء نتائج الاكتشافات العلمية وخاصة في ضوء فيزياء نيوتن وتقوم نظرتها إلى العالم على مقتضى الإيمان بسلطة العقل وسياسته وقدرته على اكتشاف الحقيقة في الطبيعة والمجتمع "تحت رقابة التجربة" وهي لذلك السبب ترفض النظرة الميتافيزيقية والمطلقة إلى العالم التي حكمت المعرفة الإنسانية في العهد الوسيط، لكن الأهم في ما أطلقته العقلانية، كحركة فكرية من نتائج هو عقلنة المجتمع والدولة ذاتهما في العصر الحديث أي انتقالها من مجرد فلسفة أو أفكار تحملها نخبة تنويرية إلى ثقافة عامة للمجتمع الليبرالي، وإلى مبدأ يحكم قيام النظم والمؤسسات وطرائق اشتغالها وإذا كانت العقلانية قد أدت في مجتمعات الغرب هذه الأدوار الكبرى، فإن أول ما تستطيعه في مجتمعاتنا المتأخرة نقد الفكر التقليدي والقيم التي تنتج وتعيد إنتاج حالة التأخر¹.

وأخيرا، يتعلق المفهوم الخامس بمسألة شديدة الأهمية والخطوة في مجتمعاتنا هي مسألة العلاقة بين الدولة والدين والمفهوم الذي يرى الحافظ أنه مفتاحي كل معضلة هذه العلاقة والذي ينتمي إلى منظومة مفاهيم الحداثة هو مفهوم العلمانية (Laïcité)، تعني العلمنة الفصل بين الدولة والتعليم والأحوال الشخصية وبين الدين وأساس هذا الفصل التسليم بقاعدتين. أولاها أن العلمانية تحترم مختلف الآراء الدينية ولكنها لا تحابي أي واحد منهما، وثانيتهما أن الإنسان هو من يعود إليه تنظيم شؤونته تنظيمًا عقلانيا بلا قبلية.

لا يمكن للدولة أن تتحاز إلى دين من أديان مواطنيها، لأن في ذلك الانحياز إخلالا بالمواطنة المتساوية ولكنها تحمي حق مواطنيها في ممارسة اعتقاداتهم، لأن هذا من صميم حقوقهم المدنية التي على الدولة صونها وفي المقابل، لا يقوم مجال السياسة والدولة - في المجتمعات الحديثة - إلا على مبدأ العقل وعلى الفاعلية الإنسانية العقلانية، فالعلمانية ليست إلا إحدى التظاهرات الفرعية لعملية عقلنة المجتمع كما يرى الحافظ وهي لذلك لا تعادي الدين ولا تصادره من مجاله الطبيعي بل لعلها تحميه - بمعنى ما - من التوظيف السياسي والاستغلال لأغراض ومصالح خاصة ولهذه الأسباب جميعها، فإن العلمانية تمثل مفتاحا تاريخيا لحل معضلة العلاقة المرتبكة بين الدولة والدين، ثم بين الدولة والجماعات الأهلية الطائفية والمذهبية، أي العلاقة التي تمرق نسيج وحدة العديد من المجتمعات وتمنعها من تحقيق الاندماج القومي².

(1) المرجع السابق ص 288.

(2) المرجع السابق ص 229.

تتنمي هذه المفاهيم إلى سلالة فكرية واحدة تسري فيها الإبيستيمات نفسها وتشتبك في الخصائص البيومعرفية نفسها قد يصح أن يقال إن الجامع بينها هو المفهوم الشامل للحادثة بحيث تبدو تجليات مفاهيمية له أو تشكيلات فرعية منه ولكن يصح أيضا أن يقال إن مفهوم الحادثة ذاته ليس أكثر من حصيلة تركيبية لهذه المعطيات والمكتسبات المعرفية والفكرية التي قاد إليها التفكير فيها ومن داخلها في الحالين. لا تقبل هذه المفاهيم فصلا بينها، كل واحد منها ينشد إلى الآخر ويقود إليه : العلمانية تحيل إلى العقلانية، وهذه تحيل إلى التاريخانية، وهذه جميعها تحيل إلى الليبرالية وتقود إلى الحادثة وتتجم عنها في الوقت عينه إننا إذن أمام منظومة كاملة غير قابلة للاجتزاء والانتقاء¹.

خصائص الحادثة

1/ تفجر المعرفة والمطامع الإنسانية

إن القوى التي أطلقتها الحادثة قوى دينامية مندفعة، وإن كان اندفاعها في البدء بطيئا، ثم طفق يشتد ويسرع بتزايد فعلها وتفاعلها إلى أن بلغ في قرننا هذا ومنذ أواسطه بوجه خاص - حد التفجر، ولعل التفجر هو من أوضح سمات هذا العصر وأصدقها تمثيلا لأوضاعه وهو يصدر أكثر ما يصدر عن اندلاع القوتين الرئيسيتين اللتين أطلقتها الحادثة وهما : المعرفة والمطامع الإنسانية.

أ/ فالعلم بوجهيه المترابطين : النظري والتطبيقي، يخوض اليوم ثورة عارمة لم تعهدها البشرية من قبل، ومظاهر هذه الثورة تحيط بنا من كل جانب وثبت آثارها فينا بالبحاح سواء وعينا ذلك أو لم نعه ويكفي أن نشير بإيجاز إلى بعض هذه المظاهر² :

1/ تسارع التقدم العلمي وتضخم المحصول المعرفي، فبعض الباحثين مثلا يقدر أن حجم المعرفة الإنسانية يتضاعف اليوم في مدة تتراوح بين سبع سنوات وعشر وذلك تبعا للمقياس المتخذ (الاكتشافات والاختراعات أو المنشورات العلمية أو عدد العاملين في العلوم المختلفة أو غيرها، أي أن تطور العلوم في هذه الفترة القصيرة يعادل تطوره المديد عبر آلاف السنين منذ نشوء المعرفة ويرتقب كذلك أن هذه الفترة القصيرة آخذة في التقلص بحيث يقدر لها ألا تتعدى أربع سنوات حوالي العام 2000.

(1) المرجع السابق ص 230.

(2) الحادثة وانتقاداتها - نقد الحادثة من منظور عربي إسلامي وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي - دار توبقال للنشر ص 39.

2/ روعة النتائج التي حققها هذا التقدم العلمي والتكنولوجي، ولئن تجلت هذه الروعة بخاصة في العوام الجديدة التي نفذت إليها المعرفة وأهمها جزئيات المادة وطبقات الفضاء فإنها تطلع علينا كل يوم ومن مختلف الميادين، بها يبهز الأنظار ويستبق الخيال. إن هذه النتائج المحققة لا تعبر فحسب عن القدرات الراهنة التي يمتلكها علم هذا الزمان، وإنما تشق أيضا عن الآلاف المتخيلة وغير المتخيلة التي يشق العلم طريقه إليها وبالإضافة إلى أن المعرفة الإنسانية تزداد كمًّا وحجمًا، فهي تقفز قفزات نوعية تتابع في العصور الأخيرة وغزت مختلف العلوم وكانت تغير طبيعتها مضمونها ومنهجها.

3/ تصاعد إعداد المستغلين بشؤون العلم والتكنولوجيا في المجتمعات المتقدمة، كما يبدو من القول المررد أن ثمانين أو تسعين بالمائة من جميع العلماء الذين ظهوروا في التاريخ يعيشون في هذا العصر.

4/ تضخم الموارد المالية التي تخصصها الحكومات والمؤسسات الأهلية للشؤون العلمية وارتفاع معدلات هذه المخصصات بالنسبة إلى الموازنة السنوية أو إلى الناتج الوطني القائم. فمهما تكن الزاوية التي عنها ننظر إلى العلم والتكنولوجيا في هذه الآونة ومهما يكن المقياس الذي نتخذه لقدر فعلهما في المجتمعات العصرية فلا مرأ في أننا نخرج بنتيجة بيّنة قاطعة، هي أن هذا الفعل لا يجازيه أو يدانيه أي فعل أو أثر سابق، حتى في أبهى العصور الذهبية السالفة للعلم أو للصناعة، وأن الثورية التي يتصفان بها في مرحلتنا الحاضرة لا توازيها أو تشابهها أية ثورية في أية مرحلة ماضية¹.

ب/ ومثل هذه الثورة العلمية التكنولوجية، ثورة أخرى تتدلع في القلوب والصدور هي ثورة الآمال والمطامع : آمال الأفراد والفئات والشعوب في التحرر من الاستبعاد والاستغلال واكتساب الكرامة الوطنية والإنسانية إن التاريخ لم يعرف يقظة شعورية ودينامية بشرية كالتّي نعهدها الآن فأغلب الفئات والشعوب هي اليوم في حرب على العجز والذل، تنهض إلى نوع من العيش جديد أو تتحفز للنهوض، تحدوها أضخم المطامع وأبعد الآمال. إنها لثورة لاهبة، فهذه المطامع لا تتحرك في الصدور برفق وهودة بل تتطلق منها بعنف وصخب وهي لا ترضى بما كان يرضى به السلف ولا تطيق الحرمان قدرا محتوما أو ثمنا لنعيم مقيم في عالم آخر، ولا تكتفي بالتدرج والتطور، بل تبغي التغيير "الجزير" والسريع، وتطلبه بشدة وإلحاح وتتأدى بالثورية عقيدة فكرية وأسلوبا في العمل، إنها ثورة تمضي قدما في غزو الشعوب حيثما تكون وتمتد بعزم إلى جميع البقاع والأصقاع فلم يعد أي قوم بمنأى عنها، ولم يبق أي سد أو حد قادراً على الوقوف في سبيلها².

(1) الحداثة وانتقاداتها - نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي - دار

توبقال للنشر المرجع السابق ص 40.

(2) المرجع السابق ص 41.

إن ثورة الرغبات هذه متصلة اتصالاً وثيقاً بالثورة العلمية التكنولوجية ذلك أن إنجازات العلم المتتابعة قد يسرت سبل الاتصال فمكنت للآمال والمطالب من أن تنبث في العالم أجمع وأن يحرك بعضها بعضاً فتتقوى و تتناصر ومن جهة أخرى، أن الخيرات المادية التي تفيض بها هذه الإنجازات، وسبل التقدم، التي تشقها، فتحت عيون الجماهير على إمكانات تحسين معاشها وإصلاح أوضاعها وقربت هذه الإمكانيات من أيديها، وأسهمت في تفجير قواها لتحطيم قيود الفقر والجهل والذل التي رسفت بها زمنا طويلا وللاندفاع في السبل التي تكفل لها سد حاجاتها وصون كرامتها وليس يخاف أن درجة تأثر الشعوب والفئات بهاتين الثورتين تختلف باختلاف أوضاعها الجغرافية والتاريخية والحضارية ولكن ليس بينها من لم يتعرض لها بشكل أو بآخر أو من يستطيع صدّها مهما يكن سادرا أو متخلفا¹.

2/ تسارع التغير

إن التسارع الذي نشهده في تقدم المعرفة وفي تصاعد الرغبات والمطامح لا يقتصر عليهما، بل نجده ساريا، وإلى حد بعيد بفضلهما - في جميع ميادين الحياة العصرية. فوسائل الإنتاج وأشكال الاستهلاك تتبدل باستمرار، وكذلك فنون العيش وأساليب العمل والنظم السياسية والاقتصادية والتوجهات الفكرية والخلقية، ولكم من تبدل كان في الماضي يقضي أجيالا نراه اليوم يجري في عقود من السنين، بل في حدود العقد الواحد، ومع أن التسارع في بعض قطاعات الحياة أشد منه في القطاعات الأخرى - ذلك أن التغيرات العلمية والمادية تسبق عادة التغيرات الاجتماعية والفكرية والخلقية - فإنه يسري الآن في جميع القطاعات حتى التي تتلأأ عادة عن سواها، ومن هنا ما نجد من اتساع الفجوة الجبلية بين الآباء والأبناء بل أحيانا بين المنتمين إلى جيل واحد. إن هذا التغير المتسارع والشمولي (في تصديه لجميع الشعوب ولمختلف جوانب الحياة) يتطلب ممن ينبغي سلوك النهج العصري اكتساب عدة قدرات للتمكن من مجابهة الأخطار التي يبعثها التغير وضمانة البقاء والتقدم في خضمه، منها القدرة على التحرك والتكيف، ذلك أنه لا يعد ثمة مجال في هذا الوضع الدينامي المتفجر للجمود أو الخمود، لم يعد الجمود ممكنا حتى لمن يرتضيه ويستكين إليه، ومنها أيضا القدرة على التمييز بين مختلف أنواع التغير وأشكاله فمن التغيرات ما هو جوهري أصيل ومنها ما هو عرضي ظاهري، فتبدل شكل اللباس مثلا ليس له من الأهمية، ما لتبدل التصور والتفكير ومن التغيرات ما هو نافع ودافع إلى التقدم، ومنها ما هو معطل للإمكانات ومرسخ في التخلف، فلا بد إذن من كفاءة عقلية للتمييز بين هذه الأنواع والأشكال، ومن مناعة خلقية لتجنب العرضي والضار مهما يكن مغريا لتقصي الجوهري والناجع مهما يتطلب من جهد ومعاناة وأخيرا : القدرة على استباق التغير والإعداد

(1) المرجع السابق ص 41.

له، فالمجاعة والتكيف غير كافيين وحدهما، إذ أنهما لا ينقذان من التبعية والخضوع للقوى التي تبعث التغير أو التي تتحكم به، ومن هنا أهمية التشوف المستقبلي والتخطيط والابتكار في هذا وذاك في غيرهما من ميادين الرؤية والفكر والعمل¹.

3/ اختراق الحدود واشتداد الاتصال والتفاعل

لقد اكتسحت المعرفة التطبيقية الحدود الطبيعية القائمة بين البلدان والأصقاع وربطت أطراف الأرض بعضها ببعض وجعلت العالم من الوجهة التقنية وحدة متشابكة. هذه الحقيقة نلمسها في اختياراتنا اليومية وفي قدرة الأجهزة الحديثة على اختصار أبعاد الأرض بل على إزالتها أحيانا، ولكننا نع بعض متضمنات هذه الحقيقة والنتائج المترتبة عليها، لم نع أن هذا التواصل المتزايد بين بلدان المعمور وشعوبه وما يؤدي إليه من تفاعل بينها يجعل المشكلات الأساسية التي تعانيها الشعوب مشكلات مترابطة وذات نطاق عالمي - كالتكاثر السكاني، ونفاذ الموارد الطبيعية والفجوة بين المتقدمين في المعرفة والمتخلفين، والصراع بين التحرر والاستعمار وما إلى ذلك.

ولم تقف الثورة العلمية العصرية عند حدود الأرض، بل انطلقت أخيرا إلى الفضاء تقتحم معالمه وتفتح عوالمه هنا أيضا لم يع الإنسان العصري بعد النتائج النفسية والعقلية والموضوعية لهذا التوسع الفضائي، فالكدة التي كانت عندما اكتشف أنها تدور حول الشمس هي التي تدور حولها، تقلصت إلى شبه نقطة متناهية الصغر متضائلة الشأن في المحيط الكوني المترامي الأطراف الذي ينكشف للعلم العصري - هذا المحيط الذي تتدعاه أبحاره وتتسع أبعاده ويتقدم نشوؤه وتطوره بشكل يكاد يستعصي على الإدراك العقلي بل على التصور الخيالي، ومهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن النهج العصري لم يدخل الإنسانية في عهد عالمي فحسب، بل وضعها على أبواب عهد "كوني" يفرض عليها تبدلات أساسية في التفكير والتصرف، وليس أقل هذه التبدلات ضرورة وشأنا إخراج وعيها للانقسامات والتناقضات القائمة بينها من أسرها الضيقة الفاصلة إلى إطار كوني مطلق في التوسع والتواصل أشد الانطلاق.

وكما تضاءلت الحدود الطبيعية، هزلت أيضا، بل كادت تختفي الحدود التقليدية بين المعارف والعلوم، فلقد تداخلت الكيمياء والفيزياء وعلوم الأحياء وتفاعلت مكتشفاتها ومنجزاتها وظهرت علوم جديدة تؤلف بينها، وهكذا الحال في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فلم تعد السياسة منفصلة عن الاقتصاد أو الاجتماع أو علم النفس، بل ترابطت هذه كلها وتشابكت وأكثر من هذا : إن الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وبين الأنشطة النظرية والتطبيقية غدت مترججة مضطربة بسبب دينامية المعرفة

(1) المرجع السابق ص 42.

وفاعليتها وانتشارها فكل تطور أو كسب في ناحية يؤثر في النواحي الأخرى مهما بعدت عنها أو اختلفت ويعمل في تحولها وتبديلها¹.

الحداثة والعقل

الحداثة هي انتصار العقل على النقل أي انتصار الاستدلال على إيمان العجائز والمعقول على المنقول عن الأسلاف من عادات ومعتقدات عاجزة عن إثبات شرعيتها العقلانية أمام محكمة العقل. ربما كان تعريف ما ليس العقل هو الطريق الأكثر أمانا لتعريف العقل، المشاعر الشعورية أو اللاشعورية كالحب والعداء والشعور بالذنب ليست العقل لأنها متحررة من قوانين العقل والمنطق، الفكر السحري ليس العقل لأنه عكس العقل يطلب من الواقع إعطائه نتائج مخالفة لقوانينه، الحدس ليس العقل لأنه ليس طريقة عقلانية في البحث عن الحقيقة ومعطياته لا سبيل للتأكد منها، المخيلة ليست العقل لأن أحلام اليقظة والإسقاطات والتخيلات التي تنتجها على أهميتها في الأدب والفن متمردة على رقابة الأهواء والانفعالات المادية ليست العقل لأنه لا يقبل الشك ولا النقاش المتعارض وهما من أخص خصائص العقل، الرغبة ليست العقل لأنها مقطوعة من الواقع وتهزأ من قوانينه فيما العقل منضبط بقوانين الواقع التي هي أيضا قوانينه كقانون عدم التناقض الذي هو الأساس الذي يقوم عليه العلم الحديث والذي عرفه أرسطو عندما قال : "يمنتع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد وقت واحد ومن جهة واحدة".

فما هو العقل إذن؟ هو القدرة على التفكير البرهاني التي ظهرت في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد على أنقاض الأسطورة والوحي اللذين كان الإغريق يعيشون عليهما قبل خوض أي حرب أو مغامرة سياسية كانوا يستشيرون عراف معبد "دلف" عن نصيحة الإله التي يوحى بها إلى العراف دونما حاجة إلى تفكير شخصي في هذه الأمور².

خلفا للفكر الأسطوري العابد للتاريخ أي الصالح لكل زمان ومكان العقل يتعقل الظواهر في سباقاتها التاريخية، الزمانية والمكانية، أي في نسبيتها الأسطورة معصومة من الخطأ لأنها من صنع الآلهة أما العقل فمجبول على الخطأ لأنه من صنع الإنسان ويبحث عن معرفة الظواهر النسبية بأدوات نسبية ولأنه هو نفسه نسبي يعيد إنتاج نفسه في التفكير العقلاني والبحث التقني والعلمي والمؤسسات الإنسانية التي صنعها ويعيد صنع نفسه بها، العقل يتطور بوتيرة تطور أثاره هذا يعني أن العقل ليس فطريا بل مكتسبا جاء من التجربة والتفكير معا ولم ينزل إلينا من "المحل الأرفع" على ما قال ابن سينا في الروح : حجم دماغ الإنسان لم يتغير خلال عشرات آلاف السنين لكن العقل منتوج هذا الدماغ، قطع

(1) قسطنطين زريق - النهج العصري - المستقبل العربي بيروت 1980 ص 43.

(2) الحداثة وانتقاداتها - المرجع السابق.

خلال هذه الحقب تطورا مذوخا لقد عجز ابن عمنا الشامبانزي الذي انحدرنا وإياه من جد مشترك منذ 8 ملايين سنة عن الانخراط في مسار الإبداع التكنولوجي أو على الأقل عن تطويره فظل قردا فما الذي جعل ذلك الحيوان الفقري المشابه له شكلا وشفرة وراثية يواصل مسار تطوره إلى الإنسان المعاصر؟ لا شيء يقول فرديريك انجلز غير العمل الذي حوله إلى إنسان أو العمل أولا والوعي ثانيا، لقد استطاع العقل البشري بالعمل والتفكير، أن ينقل الإنسان من الكهوف إلى ناطحات السحاب من الفكر السري إلى الفكر العقلاني ومن الاهتداء بالعرافة إلى الاهتداء بالمعرفة¹.

هذا العقل التاريخي، أي الخاضع لمتطلبات الزمان والمكان، هو وسيلة الإنسان الوحيدة إلى التفكير السليم وإعادة التفكير في تفكيره لأنه ليس كما تدعي الأسطورة معصوما من الخطأ بل أن خطأ بما هو مجانية للصواب في التدبير والتفكير، جزء لا يتجزأ منه، لذلك فهو لا يجد الصواب للوهلة الأولى بل يصل إليه بعد لأي عن طريق تجربة الخطأ والصواب، لكن ما يميز العقل عن جميع مناشط الدماغ البشري هو أنه الوحيد القادر على نقد ذاته، أي مسألة منجزاته وطرح فرضياته على بساط التجربة والبحث للتأكد من سداد تفسيراتها للظواهر وتعويض الفرضيات التي أظهرت حدودها بفرضيات جديدة أشمل تفسيراً أي أكثر موضوعية العقل يكمل نفسه أكثر فأكثر من خلال نقد نفسه باكتشاف الزيف في ما كان يعتقد علمياً والخطأ في ما كان يعتقد حقيقة والنقص في ما كان يظنه مكتملاً والذاتي في ما خاله معرفة موضوعية لكنه الوحيد القادر على إنتاج معرفة موضوعية أي مستقلة بقدر الإمكان عن الإسقاطات الذاتية بحيث يستطيع كل عقل سليم أن يمتحنها ويتأكد منها ويسلم بها، العقل النسبي وخطأ ومع ذلك بل ربما من أجل ذلك فهو كلي زي كوني، يسلم به ذوو العقول السليمة على اختلاف انتماءاتهم الخصوصية. هكذا يبدو مصطلح "العقل العربي" الذي طرحه الجابري في سوق التداول الفكري فناقضاً في الحدود لحقولنا "نهار مظلم" فالعقل ليس له انتماء أثني أو جغرافي وإلا كف عندئذ عن أن يكون عقلاً، انتشرت عبارة "العقل العربي" رغم جرعة الخطأ القائلة التي تتطوي عليها لأنها داعيت النرجسية الجمعية الجريحة من تهمة أنها بلا عقل فتلقفها الإعلاميون والمثقفون المتسرعون كآخر موضوعة فكرية لو سمي الجابري عقله العربي "العقل المغربي" أو الموريطاني أو الصحراوي لاستفز عندئذ الحس النقدي فضلاً عن الفكر النقدي لدى قرائه واكتشفوا المفارقة العبيثة².

نقد مدرسة فرنكفورت للحدثة الغربية

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

يرى دعاة مدرسة فرانكفورت أن ثمة نزوعاً نحو التتميط في المجتمعات الحديثة بمعنى أن تقوم الآلة في هذه المجتمعات بدور أساسي، بحيث تصبح هي النموذج الكامن الذي يحتذيه الجميع، على سبيل المثال دور الحاسوب وتحكم إشارات المرور والمصعد في حركة الإنسان، بمعنى أن يحل الإيقاع آلي والإلكتروني محل الإيقاع الإنساني، وهذا ينعكس أيضاً على أنماط التفكير أي أن يبدأ الإنسان في التفكير بشكل نمطي في داخل قوالب وصيغ لفظية ومقولات إدراكية جاهزة بل هذا يؤدي بطبيعة الحال إلى تهميش ما هو إنساني وما هو مركب ليحل محله تصورات نمطية بسيطة أحادية البعد، والنصف إلى هذا ما يسمى بالتسليع، أي أن تصبح السلعة (النمطية) هي مركز اهتمام الإنسان ومصدر المعنى في حياته، بل والآلية الأساسية لتحقيق الخلاص ومن هنا حديث هربرت ماركوز عن الإنسان ذي البعد الواحد الذي يستطيع أن يجري حسابات رياضية دقيقة، لكنه غير قادر على إدراك الظواهر الإنسانية متعددة الأبعاد، وهو يفكر بعقلية التذاكر، أي أن تأخذ تذكرة تضعها في الباب فيفتح، يتصور بعض الناس أن الواقع الإنساني بسيط أو كما يقولون $(2 = 1 + 1)$ لكن الواقع الإنساني مختلف تماماً، فهذه العملية الحسابية 3 أو 5 أو 6 وما يحدد ذلك مركب من الأسباب يمكن أن ندرك بعضها ولا ندرك بعضها الآخر¹.

إن ما يحدث هو أنه بدلاً من التفكير الإنساني المركب يحل محله تفكير آلي يسمى "تفكيراً علمياً أحادي البعد" فيتصور البشر أن الإنسان مثل الآلة ومثل الشيء، وتطبق على الإنسان القوانين نفسها التي تطبق على الأشياء وهذا يسمى "وحدة العلوم" أن يتحول كل شيء إلى كم يتفاوت في درجة تركيبته ولكنه في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير خاضع للتقنين الرياضي البسيط، أي إنه يرد إلى قوانين المادة البسيطة، بدلاً من القوانين الإنسانية المركبة ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن العقل الأداتي (العقل المادي في مصطلحنا) غير قادر على تطوير رؤية نقدية أو أخلاقية، فهو قادر فقط على الحسابات الرياضية البسيطة وقادر على أن يعكس الواقع مثل الحاسب أي أن العقل أداة غير قادرة على طرح تصورات جديدة تتجاوز حدود الواقع المادي وفضاء الضيق، هو يرفضون هذا العقل الأداتي، ويطرحون بدلاً من ذلك مفهوم العقل النقدي².

الإسلام والحادثة

(1) عبد الوهاب المسيري - العلمانية والحادثة والعولمة - المرجع السابق ص 218.

(2) عبد الوهاب المسيري - العلمانية والحادثة والعولمة - المرجع السابق ص 218.

إن الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب.

وإن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات، الإصلاحية الحديثة (ق 18م) ليست في الواقع إلا امتدادا للحركة التي تزعمها ابن تيمية (ت 728 - 1328) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751 - 1350) فكانت منطلقاتها وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلسفة التنوير التي عاصرتها، بل هما على طرفي تقيض : كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مثلها الأعلى في العودة إلى ماضي ذهني مجسم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لا نهائي وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا ورائهم لا هو في المبادئ الإنجيلية كما تدعو إليها الكنيسة - لا كما تطبقها طبعاً - ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الإمبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر.

لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على بونابرت يغزو مصر ثم على القوى الإمبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى، وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته الشعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة إذ أنه حمل معه حضارة جديدة وأنماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئناتهم وأقنعهم بضرورة رد الفعل بحماية كيانهم¹.

لكن ما هو دور الإسلام في هذه القضية؟ إنه في الواقع مزدوج دور العائق دون تبني الحداثة ودور الحاضر على رفع التحدي الذي يمثله الغرب الغازي في نفس الوقت لقد مثل الإسلام عنصر مقاومة للحداثة لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكّر للإسلام، إذ أن الدين كان يطبع جميع مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش الذي تستهدفه، ولذا يتحتم علينا النظر في الوسائل والطرق التي تصدى بها الإسلام، أو بالأحرى ممثلوه والناطقون باسمه، لما يعتبر خطراً على وجوده وتشويهها لجوهره في أفضل الحالات، ولأن الدين كان متغلغلاً في الجميع فإن أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستغل الدين لهذا الغرض، إما بتأويله يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد وإما بتحبيده على الأقل.

العالم الإسلامي وتحولاته الحداثية

إن التاريخ الفكري للغرب منذ خروجه من (عصر الآباء) والإرهاصات الحديثة الشارلمانية إلى يومنا هذا، قد تردد بين ثلاث مراحل ثقافية كبرى :

(1) الإسلام والحداثة - عبد المجيد شرفي - تونس دار الجنوب 1998 ص 23.

1/ مرحلة ما قبل الحادثة الموجهة بالمرجعية الدينية المسيحية وبجملته أشكال التفكير التي يرى الحداثيون المتصلبون أنها تتعلق بفكر ديني روحاني مضاد للتقدم منكر للعقل والعلم وللحرية الإنسانية.

2/ مرحلة الحادثة المرتبطة بوعي المصير الذي ولدته الحضارة الإسلامية وقواها الضغطة على العالم اللاتيني والموجهة بما يسمى بالعقلانية الموضوعية المنحدرة من الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية على وجه الخصوص المقترنة بالعلم الطبيعي الصاعد من القرن السادس عشر المتجهة بخطى حثيثة ثابتة نحو قطع الرابطة بين السماء والأرض ونحو مفهوم صريح للعلم بما هو قدرة أي للعلم المولد للتقنية وهو ما يسمى بالعقلانية الاختيارية أو الذرائعية.

3/ مرحلة ما بعد الحادثة المتولدة من الاستخدام المسرف لآليات العقلانية التقنية وهو الاستخدام الذي ترتب عليه تفجر عالم الحادثة التقليدية وتحوله إلى عالم محكوم بأخلاق المنفعة. إن عالم الإسلام الحديث يحيا اليوم هذه الأشكال الثلاثة في الآن نفسه بدرجات متفاوتة وبصور غير منتظمة وذلك برغم التناغمات الصريحة وجهود التكيف والاستجابة المنطقية المتמاسكة التي أفصحت عنها الشرائح الفكرية والإسلامية منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى هذا اليوم¹.

فقد كان واضحا أن مطلع النهضة الحديثة في بلادنا قد فتحت عيونها واسعة على ماهية الحادثة الغربية ومخاطرها، وكانت الاستجابة التركيبية التي عبر عنها الرواد الأوائل استجابة أولية أصلية تمثلت في هاجس التكيف مع الحادثة العلمية و الاختبارية أو التقنية وفي الاستجابة استدعى الإسلام نفسه ليس فقط لتشريع تمثل العلم الأوربي والتقنية الأوربية وإنما أيضا لتوجيه الحياة الإسلامية نفسها والسير على محور التراث والحادثة ولم تكن هذه الاستجابة نظرية فحسب وإنما كانت عملية أيضا. والتنظيمات والإصلاحات التي تمت الدعوة إليها والحث عليها خير شاهد على هذه الاستجابة التكيفية العملية، وليس بالأمر الجديد أن نقرر أن جملة الدول التي قامت في عالم الإسلام الحديث في الحقب العثمانية أولا، ثم غداة الاستقلال عن الدولة العثمانية في مرحلة أولى، والتحرر من الدول الاستعمارية في مرحلة ثانية قد وضعت نصب أعينها نظريا - أهدافا عملية أساسية تتجسد في التطوير والتنمية المستنديين إلى العالم والتقنية أي إلى الحادثة أما الإنفاذ الفعلي لهذه المقاصد المعلنة والنجاح في إدراكها فذلك أمر آخر².

من النهضة إلى الحادثة

(1) فهمي جدعان - الماضي في الحاضر، بيروت 1997 ص 8.

(2) فهمي جدعان - المرجع السابق ص 569.

غزت الحداثة ركيزة الحضارة الجديدة في القرن 20 م الواقع العربي والعقل العربي كما عزت كافة المجتمعات الأخرى غير العربية الآسيوية والإفريقية وتبدلت الرؤية الإسلامية القديمة للعالم بعد حصول الصدمة "الحداثة" حسب عبارة "أدوتيس". فالعالم في الرؤية الفكرية القديمة عموما بما في ذلك الرؤية الإسلامية يبدو محدودا متناهيا يتحرك بين الخالق "المحرك الأول" والعالم المخلوق. فلم يشتغل الأوائل إلا بمسألة بداية العالم والخالق (قدم العالم عند المتكلمين) والمشكلة كانت : هل الخلق من العدم أم كانت المادة موجودة وبث الله فيها الروح؟ أما في العصر الحديث فانقلب الحديث تماما وتحولت الأرض مركز للإنسان يبحث في محدوديته من حيث أنه جرم من الأجرام السماوية الأخرى، واشتد البحث الفيزيائي عن توازناته (الجاذبية، تحوّل المادة، ظهور الطاقة، وتقسيم المادة إلى ذرات ... الخ ومسّ التغيّر الرؤية إلى ذواتنا وأنفسنا ومكانتنا في هذا العالم، وجماعات بشرية أخرى متميزة في هذا الكون المحدود عبر الزمن الطويل أي التاريخ فنشأت مفاهيم الفرد والسيادة والعبودية والحرية، ودخلت كقولنا دلالات جديدة حول أشكال الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد ببعضهم مثل الدولة والعائلة والسلطة والقانون والمؤسسات والفرق الدينية والأحزاب بعد البحث عن الإنسان وتطور جنسه بوصفه جزءا من تاريخ الطبيعة وانتزعت الروح الإنسانية من محيطها القدسي القديم وجنت نفسها على إعطاء قيمة أكبر للفكرة الوضعية والتجربة في العالم والمعرفة بضرورة البحث عن أسباب داخل الظواهر الطبيعية نفسها لا خارجها¹.

فالمجتمع البشري باختصار شديد في العالم الحديث (منذ ق 16 م) طمح إلى تجاوز كل القيم الغيبية المتعالية خارج المجتمع البشري، بالانكباب على دراسة هذا المجتمع نفسه من الداخل للبحث عن وسائل تنظيمه وضمان إصلاحه واستقراره، فكان أن وجدت مفاهيم الحرية والعقلانية والتقدم والعلم الصحيح الوضعي ومصلحة الإنسان في عظمته في الكون وهي ركائز المدنية الغربية الحديثة وهي كذلك مفاهيم ورموز أدخلتها الحداثة إلى الفضاء الفكري العربي فما كان مصير هذه المفاهيم عند المفكرين السلفيين الجدد بالخصوص؟ وهل استطاعت عقلانية السلفيين الجدد هضمها وإدماجها في الثقافة العربية أم لا ؟ كيف حاول الفكر الديني السلفي الجديد أن يجيب عن هذا التحدي التاريخي الذي اسمه الحداثة؟ وما كانت وسائل أصحابه النظرية في استيعاب هذا المفهوم في جميع ميادين الحياة : (سياسية، اجتماعية، اقتصادية، تربية، تعليم، دين وعقيدة وفلسفة)².

إن مفهوم الحداثة مفهوم غامض أصعب تحديدا من مصطلحات كثيرة مثل التقدم أو الإيديولوجيا أو القومية ولعله يمكن تعريفها بقولنا : "إنها ظاهرة ثقافية زمنية لونت التفكير البشري والسلوك الإنساني في مستوى الأفراد والجماعات وارتبطت دوما بأخر ما جد في المرحلة الأخيرة من مراحل التاريخ أي تاريخ الحضارة البشرية كافة من علوم وأفكار ووسائل العمل والإنتاج ومرافق الحياة هي وليدة الرقي العلمي

(1) الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي - محمد صالح المراكشي دار المعرفة للطباعة والنشر ص 17.

(2) الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي - محمد صالح المراكشي دار المعرفة للطباعة والنشر المرجع السابق ص

والإنساني عبر التاريخ¹ والتصقت دائما بمركز الثقل الحضاري الذي يشع على العالم المحيط وبما أن هذا المركز انتقل تاريخيا إلى أوروبا الغربية (إيطاليا، فرنسا، إنجلترا، أمريكا) بعدما حصلت النهضة الأوروبية منذ بداية القرن 16 م بفعل إحياء التراث الفلسفي والأدبي اليوناني ونقل العلوم العربية والفلسفية، فإن الحداثة تحددت جغرافيا وزمنيا في أوروبا منذ ذلك التاريخ إلى عصرنا هذا وقد تجلت مظاهر الحداثة الأساسية في ما يلي :

1/ اعتماد العلوم العقلية الصحيحة ونبذ الفكر الديني الخرافي والأسطورة في مجالات الحياة العلمية المختلفة.

2/ تنمية الإنسان حضاريا بدون توقف، فالتطور لا محدود ولا سبيل بالنسبة إلى الإنسان الحديث في أوروبا للعودة إلى الوسائل العتيقة في التفكير وطرق العيش واعتناق القيم القديمة في مجال العمل والأخلاق والمعاملات الاجتماعية عموما.

3/ استغلال عميق للزمن واعتماد البرامج والمخططات المضبوطة في الزمن لإنجاز مشاريع الدولة الوطنية الحديثة في مجال الصناعة والزراعة والتجارة والهيكل الأساسية في مختلف البلدان².

وتعني هذه المفاهيم الأساسية لمفهوم الحداثة في الغرب أنها حصلت على إثر التطور الفكري والعلمي العظيمين اللذين شهدهما الإنسان الغربي على صعيد تصوره لمختلف ميادين الحياة فاختلف عن الإنسان الذي عاش قديما أو في العصور الوسطى من حيث إدراكه لمعاني السلطة والحكم في المجال السياسي والتربية والتعليم في الحقل الاجتماعي نتيجة سيطرة مفاهيم فكرية جديدة (مثل : التقدم والعقلانية والتطور والحرية والعلم والتجربة المخبرية) جعلت التفكير الغربي الحديث يقلع عن تبني الحكم الفردي المطلق القديم بمختلف أشكاله في ميدان السياسة والتعليم الديني ذي الصبغة الجدلية العقيم لدى الفرق الدينية وأهل المذاهب داخل الكنيسة المسيحية في مجال التربية والتكوين عموما مما كان شائعا في القرون القديمة والعصور الوسطى هو : هل يمكن أن يكون الإسلام حديثا بهذا المعنى؟ أم هل يجب تحديث الإيديولوجية الإصلاحية السلفية أي "أسلمة الحداثة" وإدخالها في الحيز الفكري والثقافي الإسلامي المعاصر ويعني ذلك إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي وليست نتيجة تطور ذاتي داخلي للفكر والمجتمع الإسلاميين؟ لعل دعاة السلفية الجديدة مالوا إلى نفي الخصوصية عن

1) H. lefevre : introduction à la modernité. Ed Minvit. Parie 1962 p 162.

2) Peter Berger : Affrontes à la modernité trad. Française Alexander Bombieri ed. le centirion. Paris 1980 p 44 – 98.

الحدائفة الغربية في بعض قيمها الأساسية مثل اعتماد العقلانية والعلوم الصحيحة التي أنتجها الغرب خلال تطوره الثقافي الأخير في القرنين 18 و19م معتمدين التوفيق بينها وبين المبادئ الإسلامية المنادية باستعمال العقل في كل شيء والخص على طلب العلوم واستغلال نتائجها الطيبة المفيدة للإنسان (المخترعات) في مختلف مجال الحياة¹.

إن الحدائفة تعني مشروعا تاريخيا اجتماعيا عربيا إسلاميا يرمي إلى تغيير كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين في اتجاه أوحى ووحيى وهو الاندراج دون أوهام ومركبات في الحضارة العالمية والثقافة العالمية الحديثة في أوربا وأمريكا وقد تقطن إلى ذلك بعض المفكرين العرب المعاصرين بعد الحرب العالمية الثانية ومنهم مثلا زكى نجيب محمود وعندما تحدث عن انحدار قيمة التراث الثقافي القديم : "هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله على حين أن نلتسمه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان"²، وذهب المذهب نفسه الدكتور حسن صعب مستعجلا التحديث والتخلص من الفكر التقليدي القديم بقوله : "فما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم يجري بالسرعة الخارقة التي يشهدها، فإن التمهّل في إزالة عوائقه باسم التدرج ... هو إيغال في التخلف بوعي وبدون وعي" فكأن المجتمع الإسلامي في نظر هذا المفكر المعاصر في حاجة سريعة إلى تغيير شامل في مستوى الأفكار والقيم والسلوك لا يتم إلا عن طريق الثورة السريعة وهو ما لم يقبله الفكر الإصلاحى السلفى في مجمل أعلامه (خير الدين، الطهطاوى، الأفغانى، عبده).

(1) الإيديولوجية والحدائفة عند رواد الفكر السلفى، المرجع السابق ص 20.

(2) زكى نجيب محمود - تجديد الفكر العربى - دار الشروق ببيروت 1973 ص 82.

الخاتمة

سعى التنوير باستمرار إلى عتق الإنسان من الخوف وإلى تقرير سيادته ومن عجب أن هذه الأرض التي ينتشر فيها التنوير هي نفسها التي تزهو بالكوارث المتفجرة كان برنامج التنوير هو تخليص العالم من الوهم أي زعزعة الأساطير واستبدال الخيال بالمعرفة.

حظي الإنسان بالسيادة على الطبيعة ثم بالسيادة على كامل الجنس البشري (الاستعمار) وعن طريق التحكم عقليا وتقنيا مما انطوى على رفض رؤية الطبيعة كمسرح للقوى المريبة وللغوى التي لا يستطيع الإنسان أن يجد لها تفسيراً.

هذا عن الغرب أما في عالمنا العربي فإن مصطلح التنوير كغيره من المصطلحات العلمانية وفد إلينا من الغرب ضمن مجموع المصطلحات التي غزت ثقافتنا المعاصرة خلال حركة الاتصال الحديثة بين مصر والعالم الغربي خاصة فرنسا في القرنين الأخيرين ومثالنا على هذا الاتصال بعثة محمد علي باشا وإمامها الطهطاوي الذي عمل على تأصيل المفاهيم وغرسها في تربة عربية إسلامية.

لقد بشر الطهطاوي الأمة الإسلامية بدين الغرب الجديد (الديمقراطية الليبرالية) وبقوانين الغرب وأخلاقهم ، يمكن القول أن رفاة الطهطاوي هو أول من زرع البذرة الأولى للعلمانية في العالم العربي والإسلامي، هذه البذرة التي نمت في تربة غير تربتها الأصلية وإن عمل الطهطاوي على تأصيل هذه المفاهيم أنتجت في الأخير التجربة الناصرية (تجربة محمد علي - الناصرية).

إن الطهطاوي هو أب حركة النهضة العربية الحديثة ورائد درب الصحوة الوطنية واليقظة القومية، وهو من بنى الأعمدة الراسخة التي أصبح بها العرب عصراً حديثاً، وأوصل حركة اليقظة التي صنعها بعصر المجد العربي وفترات ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، وهو من قاد العقل العربي وإرشاده كي يتخطى العصور المظلمة " المملوكية-العثمانية" التي سادت العالم العربي لأكثر من خمسة قرون كل هذه الإنجازات هي حقائق صلبة وعتيدة كما هي واضحة وبسيطة تطالعنا دائماً عندما ننظر في أعمال الرجل الفكرية التي أبدعها والنوافذ الحضارية التي فتحها و الآثار العلمية والفلسفية والأدبية والتاريخية والجغرافية التي ترجمها والجيل الذي صنعه كي ينهض معه عبء صناعة الحضارة العربية الحديثة و المستنيرة ويواصل من بعده احتراف هذه الصناعة التي من أشرف الصناعات، صناعة الحضارة وإن كان هناك ما نأخذ به الطهطاوي هو ما ذكر في تلخيص باريز أن : اعلم أنه جاء إلى فرنسا خبر وقوع الجزائر في أيديهم قبل حصول هذه الفتنة بزمان يسير، فبمجرد ما وصل هذا الخبر إلى رئيس الوزراء " بوليناك " أمر بتسييب مدافع الفرح والسرور وصار يتماشى في المدينة كأنه يظهر العجب بنفسه، حيث أن مراده نفذ و انتصرت فرنسا في زمن وزارته على بلاد الجزائر ومما وقع أن المطران لما سمع بأخذ الجزائر، ودخل الملك القديم الكنيسة يشكر الله سبحانه.

جاء إليه ذلك المطران ليهنئه على هذه النصره فمن جملة كلامه ما معناه : أنه بحمد الله سبحانه على كون الملة المسيحية انتصرت نصره عظيمة على الملة الإسلامية و لازالت كذلك.

نلاحظ أن الذي أوصل الطهطاوي إلى هذا التأويل و الفهم هو انطلاقه من مقدمة مادية فكانت النتيجة فاسدة بالتبعية لأنه كان أسير التفسير المادي للظواهر والأحداث التاريخية ، نراه يتأثر بالتفسير المادي في قراءة الأحداث فلا عجب أن ينظر الطهطاوي إلى اعتداء فرنسا على الجزائر من منظور مادي فالخلافات التجارية والمساحات المالية مع التكبر والتعاضم هو سبب الاعتداء وتغاضى الطهطاوي عند الباعث الحقيقي للعدوان وأغفل الجانب العقدي.

إن مصطلح التنوير عاش في ظروف تاريخية عاشتها أوروبا شرقا وغربا. كانت ثقافة الشعوب في أوروبا خلالها قاصرة على ما يمليه عليهم سدنة الكنيسة ورجالها وترتب على ذلك ميلاد حركة التنوير القائمة الرافضة للكنيسة وآرائها معلنه أن ما يدعيه رجال الكنيسة باطل لا حق فيه فأعلنوا ثورتهم على هذه الآراء وتلك الخرافات وبدأت قصة هذا الصراع المرير بين الكنيسة والعلماء منذ أيام كوبرنيك الذي أعلن عن آرائه في الطبيعيات والفلك ومركز الكون وكلها نقيض ما يدعيه رجال الكنيسة. لم ينتبه العلماء إلى ضرورة التفرقة بين رأي رجال الكنيسة والدين الصحيح في مفهومه العام ولا شك أن هذه الكوكبة من العلماء التي عاشت هذه المعركة كان ينقصها العلم بالدين الصحيح الذي نزل على عيسى عليه السلام فضلا عن جهلهم التام بالإسلام واحتضانه للعلم وتكريمه للعلماء.

وكان مفهوم التنوير يعني التحصن بمنطق العلم والعقلانية ضد الدين ورجالها، الذين يمثلون الجهل والخرافة، فكان لابد أن ينتصر العقل في مواجهة الخرافة والتقدم في مواجهة التخلف.

وكان مصطلح التنوير هو المعبر عن نتيجة هذه المعركة التي حسمها التاريخ والواقع لصالح العلم والعقل والنور ضد الكنيسة وآرائها، وانتقلت المعركة بكل ملابساتها وظروفها إلى عالمنا العربي بدون أن يفتن دعاة التنوير في عالمنا العربي إلى أن الإسلام ليس هو الكنيسة ولا عالمنا العربي هو أوروبا ولا الحضارة الإسلامية هي الحضارة الأوروبية في عصورها المظلمة فليس الدين عندنا رافضا للعلم ولا محاربا للعقل.

كما أن الدكتور محمد يحي يرى أن دعاوى أهل التنوير في العالم الإسلامي ترى أن التنوير السائد هو في حقيقته ليس تنويرا على الإطلاق بل محاكاة وتقليدا وجمودا على أفكار غريبة سقطت حتى من سياقها التاريخي والثقافي الخاص وفوق هذا فالتنوير الذي يروج له البعض الآن ليس تنويرا بالمفهوم الذي يتبادر إلى الذهن من نشر للعلم والفكر والتأمل العقلي، بل هو لا يعدو على إطلاق شعارات غامضة موجهة ضد الدين (الإسلام) في إطار خطة لا تنويرية ولا عقلية ولا علمية يل سياسية محضة هي ما اصطلح على تسميته ببساطة مكافحة التطرف والإرهاب المزعومين والمنسوبين إلى الحركات الإسلامية.

وكما يرى بعض المفكرين ومثالنا عبد الرزاق عيد الذي يرى ان الخطاب التراثي المحدث انصب يصفى الحساب مع كل قيم التنوير الذي أنتجها الزمن النهضوي من خلال تجريمه وتأثيمه وتخوينه بوصفه زمنا استعماريًا، زمن التشوه الذاتي والغزو الثقافي ويرى أنه لم ينتج وعيا مطابقا بزمه بل طرح اشكالات غريبة عن واقع المجتمع العربي.

أما الحداثة كما طبقت في المجتمعات العربية الإسلامية قد أضرت بإمكانية النهضة والتقدم الحقيقيين والنافعين، إن الحداثة ليست دائما جيدة وطيبة. أي أنه لا يقتزن بهذه الكلمة حكم قيمي مؤداه أن الحداثة شيء جيد تسعى إليه كل شعوب العالم الثالث.

عنت الحداثة ربح الغرب الذي تجسد عمليا في بلادنا منذ مطلع القرن العشرين باستعباد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والإنسانية والمجتمعية الأخلاقية، لقد أثبتت الوقائع التاريخية أن الأرضية الغربية التي سادت في بلادنا تحت شعار الحداثة لم تأتي لتحقيق تقدما وتطورا لا على المستوى المادي ولا على المستوى الثقافي الفكري بل دمرت عوامل التقدم والرفي حين حطمت مصادر الاستقلالية والنسق المجتمعي الحضاري التاريخي

وإذا بدأت القضية في بداية القرن التاسع عشر بمشروع النهضة الإصلاحية فإن الإصلاح كان المفروض أن يكون بمادة الكيان/ النسق الحضاري التاريخي تطورا وتعديلا ولا يكون انخلاعا وعدولا عنه بكامله أو عن أجزاء منه إلى وافد خارجي إلا إذا كان هذا نافعا وكان فيه صلاح للمجتمع الأمة بما لا يخل بالتجانس الحضاري لهذا الكيان النسق و بما ينهضم به هذا الوافد ويستوعب في كليات هذا النسق ويخضع لأصوله وثوابته ومرتكزاته.

إن الخلل في مشروع النهضة بدأ مبكرا منذ تجربة محمد على الطهطاوي مروراً بطروحات عبده - رضا، حتى مدارس التحديث في دول ما بعد الاستقلال والتحرر ومجتمعاتها، بدأ حين تحولت جرعة التغريب والتفرد أو الأوربة المحددة والتي كان الهدف منها التنوير والإحياء والمراجعة تحولت تلك الجرعة إلى عنصر رئيسي ثم العنصر الوحيد في مشروع لا يخفى تقليده الكامل نموذج متقدم موجود في الغرب.

في نهاية هذا البحث ترى أننا لا نكونوا مبالغين إذا قلنا بأننا الآن في أمس الحاجة إلى السعي نحو التنوير الذي يقوم على تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة إنما هي الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان بحيث تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية وتتطلق ساعية إلى تحقيق السعادة سعادة الإنسان بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية رفيعة وعن طريق التنوير نستطيع ارساء نظام ثقافي عربي جديد.

في الأخير نقول أن التنوير هو الحل لأنه إنساني بطبعه وليس نظرية ثابتة، ليس دوجما لا تتغير ولا تابو لا يمكن المساس به، ليس التنوير وصفة سحرية نطبقها وليس هو تعويذة نقرأها فتفتح الأبواب الموصدة وتتجلي الشوائب والمصائب.

إن التنوير عملية متواصلة من تشغيل العقل وترشيد الفكر وإحلال المنطق على الخرافات.

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

- (1) الأعمال الكاملة-الطهطاوي- تحقيق محمد عمارة 1973.
- (2) تخلص الإبريز في تلخيص باريس، أو الديوان النفيس بإيوان باريس.
- (3) مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية.
- (4) المرشد الأمين في تربية البنات والبنين.
- (5) أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل.
- (6) نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجار.
- (7) القول السديد في الاجتهاد والتجديد.
- (8) التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية.
- (9) جمل الأجرومية.
- (10) تخميس قصدة الشهاب محمود.
- (11) قصيدة وطنية مصرية.
- (12) الكواكب النيرة في ليالي أفراح العزيز المثمرة.
- (13) مقدمة وطنية مصرية.
- (14) منظومة وطنية مصرية مطلعها هيا نتحالف يا إخوان طبعة 1855.
- (15) منظومة وطنية مصرية- مطلعها يا جند مصر لكم فخار طبعت 1855.
- (16) منظومة وطنية مصرية مطلعها يا حزينا قم بنا نسود 1855.
- (17) منظومة وطنية مصرية مطلعها يا سعد أتحنف مسمعي بصبا الصباح طبعت 1855.
- (18) مجموع في المذاهب الأربعة.
- (19) أرجوزة في التوحيد.
- (20) خاتمة لقطر الندى وبتل الصدى.

قائمة المراجع:

- (1) أحمد أمين- زعماء الإصلاح- مكتبة النهضة مصر 1948.
- (2) برهان غليون- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات بيروت دار الكليعة.
- (3) جلال أحمد أمين- المشرق العربي والغرب ط2 بيروت.

- (4) جمال الدين الأفغاني - الأعمال الكاملة تحقيق محمود عمارة.
- (5) جرجي زيدان - تاريخ آداب اللغة العربية ط4 دار النهضة للطباعة والنشر.
- (6) جان جاك روسو - السياسة - ت عادل زعتير - دار الهدى.
- (7) الجبرتي عبد الرحمان - عجائب الآثار - طبعة دار فارس بيروت.
- (8) حسين فوزي النجار - رفاة الطهطاوي - طبعة القاهرة سلسلة أعلام العرب.
- (9) درية شفيق - تطور النهضة النسائية في مصر.
- (10) دوريندا أوترام - التنوير - ترجمة ماجد مورييس إبراهيم دار الفرابي.
- (11) رضوان السيد - الإسلام المعاصر بيروت دار العلوم العربية 1986.
- (12) زكي نجيب محمود - من زاوية فلسفية - دار الشروق.
- (13) زكي نجيب محمود - قصة عقل - دار الشروق.
- (14) زكي نجيب محمود - المنطق الوضعي - دار الشروق.
- (15) زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي - دار الشروق.
- (16) السعيد رفعت - تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر طبعة دار الثقافة الجديدة.
- (17) سعبان شماته - اساطير الفكر السياسي والمدارس السياسية القاهرة دار النهضة.
- (18) الشوكاني - الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد - تحقيق الشيخ محمود الدمشقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- (19) الشوكاني. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد تحقيق الشيخ ابراهيم حسن الألباني الشافعي مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- (20) ضيف الله محمد الأخضر - محاضرات في النهضة العربية، ديوان المطبوعات الجامعية.
- (21) طهاري محمد - مفهوم الإصلاح بين جمال الدين ومحمد عبده المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984.
- (22) الطاهر الحداد - امرأتنا في الشريعة والمجتمع موقع للنشر 1992.
- (23) علي محمد الصلابي - الإمام محمد بن علي السنوسي ومنهجه في التأسيس - دار الروضة استانبول 2018.
- (24) عادل حسين - المحددات التاريخية والاجتماعية والديمقراطية أزمة الديمقراطية في الوطن العربي بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
- (25) عبد الرحمان قائد - المرأة وأثرها في الحياة العربية.
- (26) عبد القادر تومي - أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث مؤسسة كنوز الحكم للنشر و التوزيع
- (27) على المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الأهلية للنشر والتوزيع.

- (28) عبد المجيد شرفي - الإسلام والحداثة تونس دار الخريب 1998.
- (29) عبد الإله بلقزيز - من النهضة إلى الحداثة - مركز دراسات الوحدة العربية.
- (30) عبد الله العروي - مفهوم الدولة - الدار البيضاء المركز الثقافي العربي.
- (31) عمر الدسوقي في الأدب الحديث - دار النهضة للطباعة والنشر.
- (32) فادي اسماعيل - الخطاب العربي المعاصر - المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- (33) فرنسيس بيكون - الأرغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة ت. عادل مصطفى - دار رؤية القاهرة ط2013.
- (34) فواد سواق تاتاركيفتش - الفلسفة الحديثة - ت. محمد عثمان العجيل. كنوز للنشر والتوزيع.
- (35) فولغين - فلسفة الأنوار ت - هنرييت العبودي - دار الطليعة بيروت 1981.
- (36) فرحانه صديقي - دور المرأة في إثراء اللغة العربية وآدابها.
- (37) فهمي جدعان - الماضي فب الحاضر بيروت 1997
- (38) قاسم أمين تحرير المرأة موقع للنشر.
- (39) محمد بن عبد الوهاب - كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد ويكي مصدر إسلام.
- (40) محمد بن عبد الوهاب - رسالة كشف الشبهات - ويكي مصدر إسلام.
- (41) محمد بن عبد الوهاب - الأصول الثلاثة - ويكي مصدر إسلام.
- (42) محمد عمارة - التراث في ضوء العقل بيروت دار الوحدة 1984.
- (43) محمد عابد الجابري - التراث والتحديات العصر بيروت دار الطليعة.
- (44) محمد بن علي السنوسي - العقيدة الوسطى وشرحها - دار الكتب العلمية سنة 1971 بيروت لبنان.
- (45) محمد عبده - الأعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة 1973.
- (46) محمد الصالح المراكشي - الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي دار المعارف للطباعة والنشر.
- (47) معني زيادة - المعالم الأولى للمشروع النهضوي في القرن التاسع عشر - مركز دراسات الوحدة العربية
- (48) مونتسكيو - روح الشرائع ت عادل زعيتر القاهرة اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية
- (49) منير فيق - القومية العربية والإسلام - بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1982.
- (50) محمد عمارة - رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث دار الشروق 2007

- (51) محمد سبيلا وعبد السلام سعيد العالي - الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي اسلامي دار توبقال للنشر .
- (52) المسيري عبد الوهاب - العلمانية والحداثة والعولمة دار الفكر دمشق البرامكة ط1 2009.
- (53) المهدي-منشورات المهديّة-تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم دار الجبل بيروت 1979.
- (54) مارغوريت جاكوب- الثقافة العلمية وتشكل الغرب الصناعي ترجمة حسن الشريف دار العربية للعلوم.
- (55) نور الدين جاروش- تاريخ الفكر السياسي- دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع.
- (56) هيغل- أصول فلسفة الحق ت إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير للطباعة والنشر.
- (57) هيغل مناضرات في فلسفة التاريخ ت إمام عبد الفتاح إمام القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع
- (58) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر بيروت ط1
- وضاح شراره، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين بيروت دار الحداثة 1980.
- (59) وضاح شراره- المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث بيروت معهد الإنماء العربي 1927
- (60) ويليام سليمان قلاده- التغيير المؤسسي في الوطن العربي في التراث وتحديات العصر .
- (61) يحي الجمل. الأنظمة السياسية المعاصرة بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1969.

باللغة الفرنسية:

- 1) J, Talard. J.F fayard. A fierro- Histoire et dictionnaire de la révolution française 1789 – 1799 ; Paris laffont.Robert.
- 2) Neuton-principes mathematiques de philosophie naturelle (1687) livre III scholiumgeneraletrad de la marquise du chatelet
- 3) Peter Berger- Affronts a la modernité trd française Alexander Bonbrried le cention.

باللغة الإنجليزية:

- 1) D. Hume an enquiry concerning human understanding London- Illinois. The open court publishing company.
- 2) J. Locke. Am Essay concerning Muman Understanding- London George Routledge and Sons Limited.
- 3) Keith Thomas. Religion and the decline of magic studies imp-belief in sixteenthseventeenth century England-London.
- 4) Vincenzo. Galilei. WPP wightman. Science in a renaissance.

المجلات:

- (1) إسماعيل محمود - بواكير التنوير في الفكر الديني - من مجلة التنوير الليبية س3 العدد 3 جوان 1976.
- (2) جميل قاسم - قراءة في المقال الطهطاوية - الوحدة - العدد 31-32.
- (3) حركة تحرير المرأة في البلاد العربية - الدكتور معراج أحمد الندوي أ/ مساعد ورئيس قسم اللغة العربية وآدابها جامعة كالية-كولكاتا. الهند.
- (4) حسن الضيقة - الطهطاوي وعقيدة التحديث. الفكر العربي السنة 7 العدد 54 آذار 1987.
- (5) راجع Google كتبه عبد الله بن محمد رقييل Zagalama islam way net
- (6) حازم صافية - سؤال حول فك النهضة العربية - الوحدة - بيروت - السنة 1 العدد 1 آذار 1980.
- (7) الدكتور - محمد عبد الستار البديري - رفاة الطهطاوي - رائد الإصلاح الحديث.
- (8) ذوقان قرطوط - جوانب غير معروفة من تجربة محمد عبي باشا، الوحدة 31-32 نيسان 1987.
- (9) طارق البشري - التخلف بين النخبة وال جماهير المستقبل العربي السنة 15 العدد 168 فبراير 1993.
- (10) قسطنطين زريق - النهج العصري - المستقبل العربي بيروت 1980.
- (11) مجلة اللغة : مجل أدبية فكرية محكمة رفاة الطهطاوي داعيا أن تربية المرأة - الكتاب الخامس الجزء الثاني. كانون الأول 2020.
- (12) مجلة البحوث التربوية والنفسية - الفكر التربوي عند رفاة الطهطاوي م. دفسرين جواد شرقي العارضي - جامعة بغداد مركز دراسات التربية والأبحاث النفسية.
- (13) وجيه كواثري - العثمانية من السلطة إلى الدولة القديمة - الفكر الإسلامي المعاصر العدد 3 تموز 1961.

الموسوعات:

- (1) موسوعة فيصل عباس - دار الفكر العربي بيروت ط6 1999.

القواميس والمعاجم باللغة العربية:

- (1) ابن منظور - لسان العرب - دار المعارف القاهرة
- (2) أحمد الزيات وآخرون - المعجم الوسيط - مكتبة الشروق الدولية مصر ط4
- (3) كرم البستاني - المنجد في اللغة والأعلام (عربي-عربي) دار المشرق بيروت ط42

القواميس باللغة الأجنبية:

- (1) Larousse- dictionnaire de la langue Française, imprimé en France par Brodard et Toupin Librairie generalefrançaise
- (2) Robert- dictionnaire de la langue Française nouvelle edition 2004 imprimé en France

الفهرس

مقدمة	5-2
الفصل الأول: التنوير بين الدلالة اللغوية والمفهوم الفلسفي	76-8
المبحث الأول: مفهوم التنوير: - الدلالة اللغوية- الإصلاح- النشأة	17-8
المبحث الثاني: التنوير في أوروبا	72-19
المبحث الثالث: إرهابات فلسفة التنوير خارج أوروبا	76-74
الفصل الثاني: قيام النهضة العربية والأسس الفكرية لها. ويتضمن ثلاث مباحث.....	122-79
المبحث الأول: عوامل قيام النهضة العربية	89-79
المبحث الثاني: رواد النهضة العربية وإسهاماتهم في تأسيس الفكر النهضة ودور الحركات الإصلاحية	117-91
المبحث الثالث: المظاهر الفكرية والفلسفية لتكوين شخصية الطهطاوي	122-119
الفصل الثالث: الأسس الفكرية والفلسفية لمشروع الإصلاح للطهطاوي	192-125
المبحث الأول: الفكر السياسي عند رفاة الطهطاوي	169-125
المبحث الثاني: معالم الفكر الاجتماعي عند الطهطاوي	179-171
المبحث الثالث: أفكار الطهطاوي الإصلاحية(تحرير المرأة، التربية والتعليم، نظرة جديدة للعلم والعلماء)	192-181

الفصل الرابع: القراءات المعاصرة لمشروع الإصلاح عند الطهطاوي ويتضمن ثلاث مباحث..195-225	
المبحث الأول: ما بعد الطهطاوي (الجيل الثاني للنهضة التيار التجريدي الاصلاحى) الأفغانى - محمد عبده.....195-202	
المبحث الثانى: (خط الطهطاوى) ومثالنا زكى نجيب محمود.....204-207	
المبحث الثالث: إشكالية الحداثة فى الفكر العربى المعاصر حيث انتقل الفكر النهضوى من (النهضة إلى الحداثة أو من التتوير إلى الحداثة).....209-225	

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع