نظام الحكم الفرنسي من منظور روّاد النهضة العربية: الطهطاوي والشدياق وخيرالدين نماذج

أ/عادل النفاتي

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية تونس

ملخص:

كشف اللقاء العربي مع الآخر الأوروبي منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن الموالي عن مدى تخلف "الأنا الشرقي" مقارنة بتقدم "الآخر الغربي". فقد بدت أوروبا قويّة على عدة أصعدة: عسكريا وتقنيا ومعرفيا واقتصاديا، عندها طرح الحكّام العرب والنخب العالمة سؤال دواعي تقدم "الآخر النصراني". فعمد الكتّاب والرحّالة العرب ممن سافروا إلى ممالك أوروبا على البحث في تلك الاشكالية، وتوقف جميعهم على التحوّلات الكبرى التي شهدها المشهد السياسي الأوروبي الذي كان بوابة رئيسية نحو الحداثة الغربية، بعكس الحكّام العرب الذين حافظوا على أنظمة حكم وتسيير لم تشهد تغيرات كبرى، متأثرة إلى حدّ بعيد بالموروث السياسي الإسلامي الكلاسيكي.

الكلمات المفاتيحية: الحكم، الشريعة،السياسة، المجالس، القانون .

Abstract

The Arab encounter with the other European since the end of the eighteenth century and the beginning of the next century revealed the extent to which the "eastern ego" lagged behind the progress of the "western". Europe appeared to be strong on several levels: militarily, technologically, economically, and. Then Arab rulers and the Arab elites asked the question of the progress of the "other Christian". The writers and the Arab travelers who traveled to the kingdoms of Europe to discuss this problem, and all of them stopped the major transformations witnessed by the European political scene, which was a major gateway to Western modernity, unlike the Arab rulers who maintained the systems of governance and governance did not undergo major changes, Far from the classical Islamic political heritage.

المقدمة

كان لحملة نابليون بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر وهزائم الجيوش العربية في النصف الأول من القرن الموالي أمام الجيوش الفرنسية والإسبانية في كل من الجزائر والمغرب، عديد النتائج والتأثيرات، لعل أهمها تغير نظرة الحكام العرب ونخبهم لذواتهم وللآخر الغربي المجاور والمختلف الذي بدا قوّيا بأسلحته وبعلومه وباقتصاده وبتنظيماته السياسية. فكانت لحظة زمنية فارقة في تاريخ

العرب والمسلمين استفزت الذهنيات والضمائر، وجعلتها تطرح أسئلة جديدة ومختلفة لم يسبق لها أن طرحت من قبل، من نوع: ماذا استجد في عالم "الآخر الكافر" الذي عدّ لقرون عالما همجيّا ليست له اسهامات في الفعل الحضاري، وظل لقرون خارج دائرة اهتمام "الأنا المسلم"، بخلاف الشرق الممتد والحيوّي، مهد ظهور الحضارات القديمة والعريقة؟ ماذا حدث بأوروبا حتى تصبح القارة الأقوى اقتصاديا ومعرفيا وعسكريا؟ وكيف السبيل إلى معرفة ما حدث في مجال "الآخر" المختلف ثقافيا، والحال أن مجرد الاتصال به وزيارته يعدّ في ثقافة "الأنا" من باب المكروه[1]؟ وكيف السبيل إلى تجاوز تلك المعيقات الثقافية التي تعود جذورها إلى أزمنة ما قبل الحروب الصليبية، والتي عمّقت العداء الديني والثقافي بين ضفتي المتوسط ؟

غير أنه للثقافات الحيّة أساليبها في البقاء والمقاومة، وتجد دوما لنفسها مخرجا لتجاوز المحظورات، ويبدو أن العرب وجدوا في تجربة تركيا العثمانية وانفتاحها منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر عندما أوفدت عشرات الرحّالة والسفراء ملاذا لتجاوز عقبة الانغلاق على الذات وإمكانية الاتصال بالضفة الشمالية للمتوسط. عندها أصبحت الظروف ملائمة لتوجه البعثات والسفارات العربية وحتى بعض المغامرين[2] نحو العواصم الأوروبية في مهام ديبلوماسية وتعليمية مختلفة. وكان من أولوياتها رصد مجمل التحوّلات التي عرفها الغرب وخصوصا منها التحوّلات السياسية التي انعكست على طرق تسيير المجتمعات وأنظمة حكمها. وقد أثمرت تلك الزيارات ظهور أعمال أدبية مميزة عُنيّت بنقل تمثلات كتابنا للمجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر، متضمنة لرؤاهم في الإصلاح أسوة بما حدث في الغرب. وفي هذا الإطار انتقينا أربعة مُؤلفات لكتّاب عرب صنّفوا ضمن روّاد الرحلة العربية نحو أوروبا، ووسموا بدعاة الإصلاح في أوطانهم. وهي: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز[3]" للمصري رفاعة رافع الطهطاوي (1801 – 1873)[4] ، و"الواسطة في معرفة أحوال مالطا[5]" و"كشف المخبا عن فنون أوروبا[6]" لُلُبناني أحمد فارس الشدياق[7] (1804 - 1887). و"أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك[8]" لخير الدين التونسي (1820 تقريبا – 1890)[9]. ولقد مثّلت الرحلات العربية إلى أوروبا حينئذ أحد أبرز القنوات التي نقلت الواقع السياسي الأوروبي المغاير، وتركز الاهتمام بالأساس على الحراك السياسي الفرنسي وفي مرتبة ثانية نظام الحكم بأنقلترا. فقد كانت فرنسا وإلى حدود النصف الأول من القرن التاسع عشر ما تزال تعيش إرهاصات ثورتها وما لحقها من تطوّرات ، والتي كانت متزامنة مع قدوم الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق، وتلقف خير الدين صداها فيما بعد. فكيف عبّر هؤلاء المؤلفون عن ذلك الحراك السياسي؟ وكيف تمثلوه؟

ا - التمثل الشرقي لمؤسسات الحكم والمفاهيم السياسية الغربية:

لم يكن التوصيف المادي لثقافة الآخر مثار جدل كبير بالنسبة إلى الكتّاب أو حتى لدى النخب العالمة العربية والمسلمة التي تابعت ما ألّفه السفراء والموفدون العرب الذين زاروا الغرب، وما نقلته أعينهم المجردة من مشاهدات مادية (منشآت عمرانية، مصانع، شبكات النقل، لباس، طعام...). ولكن الأمر كان أكثر تعقيدا حال شروعهم في وصف الحياة السياسية ومؤسسات الحكم الغربية. فقد عاين كتّابنا أنظمة سياسية شديدة الاختلاف عمّا وجد في أوطانهم، فبان لهم سلوك شعوب أوروبا لمسارات ثورية منذ عقود، تأسست على إثرها شرعيات جديدة للسلطة، نازعة صفة القداسة عن كل ما يهم إدارة المصلحة العامة، ليكون حق مناقشتها والتفاوض بشأنها أمرا متاحا للجميع، ولم تعد محاسبة الحكام وتقييم نجاحاتهم أو اخلالاتهم ترتقي إلى مرتبة المحظور .

1 – توصيف الحياة السياسية الغربية بأدوات تعبير عربية:

للتعبير عن الواقع السياسي الأوروبي وأنظمة حكمه حملت المصادر العربية السالفة الذكر ثنائية فلولوجيه: فمنها ما هو قديم متصل بالموروث الحضاري الشرقي، ومنها ماهو غربي مستحدث نابع من ثقافة سياسية شهدت جملة من التحوّلات والثورات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد وظّف كل من الطهطاوي[10] وخير الدين والشدياق مفردات مستلة من المعجم السياسي الكلاسيكي كمفاهيم سياسية شرعية: "الملك" و"الأمير" و"السلطان" و"الخليفة" و"الوالي" و"العمالة" و"الديوان" و"أهل الحل والعقد" و"مجلس الشورى"، ومفردات أخرى ذات مدلولات سياسية وإدارية متنوعة. وفي ذات الوقت ألهم الواقع الأوروبي الجديد كتّابنا بعبارات مستحدثة وغريبة عن المعجم السياسي الشرقي، إذ تناثرت في مختلف السرديات مفردات ليست من اشتقاق عربي مألوف، بل كانت ترجمة صوتية لما سمعوه مثل: "الريبيبليك république" و"الكونستيتسيون constitution" والمجالس les conseils" والغرف les chambres"، علاوة على استخدام مفهومي "المواطنة" و"المواطنين" أَلّذَين وظفا جنبا إلى جنب مع مفردة "الرعيّة"، كمفهوم سياسي سائد في المعجم العربي الإسلامي يخْفي تمثلات مخصوصة. وأمام واقع سياسي مختلف، واجه الكتّاب العرب صعوبات كبرى في صياغة خطابات حول وضع سياسي أوروبي متقلب اتسم بتزايد ضغوط الشعوب على الحكّام والسلطتين التنفيذية والتشريعية من أجل إصدار تشريعات وأحكام تلائم أحوالهم ورغبتهم القويّة في تغيير الوضع الموروث ومطالبتهم بدور أكبر في المشاركة في الحكم باعتبارها الطرف المعني بالتسيير. فهو واقع سياسي واجتماعي يختلف

شديد الاختلاف عن نظيره العربي الإسلامي ليس فقط من حيث المسمّيات والاشتقاقات، وإنما أيضا من حيث المدلولات والمفاهيم والمعاني الجديدة التي قلبت التمثلات السياسية المتوارثة عند العرب رأسا على عقب من حيث علاقة الحاكم بالمحكومين متضمنة لرؤية مغايرة للسلطة والتسيير. فالتحوّلات السياسية والتداول على السلطة في العالم العربي لا يحتمل نفس النظرة القيميّة كالتي ظهرت في أوروبا، إذ أن انتقال الحكم في ممالك الضفة الجنوبية للمتوسط كثيرا ما رافقته أحداث دامية واضطرابات هددت أمن السكان وروعتهم، وحاصدة لألاف الأرواح.

كما واجه كتابنا في توصيف الواقع السياسي الأوروبي الجديد، صعوبة من نوع آخر تمثلت في انتماء أكثرهم إلى الطبقة السياسية الحاكمة، بل أن فيهم من كان من ركائز الحكم ومساهما في تسيير دواليب الدولة، بحيث يشق عليه نقد أنظمة سياسية هو جزء منها.

2– معاني الثورة الفرنسية في كتابات المبعوثين العرب:

مثلت الثورة الفرنسية لسنة 1789 حدثا فارقا في تاريخ فرنسا خاصة وأوروبا عامة، ذلك أن حديث الرحّالة العرب عن الأنظمة السياسية الأوروبية قد جرهم في مجمل الأحوال إلى ذكر تفاصيل ذلك الحدث الذي عكس رغبة "الشعب الباريسي" القوّية في تكريس مفاهيم سياسية واجتماعية وإنسانية جديدة كانت نتاج تبلور أفكار الأنوار وانتشارها. وللحديث عن الانتقال السياسي كالذي حصل في فرنسا، فإن كتّابنا واجهوا صعوبات مضاعفة ليس فقط من حيث ترجمة مفردة "الثورة La Révolution" وإيجاد ما يقابلها في القاموس السياسي العربي، وإنما أيضا من حيث نقل الحقل الدلالي والمعاني التي تحملها الكلمة من تعبيرات جديدة وغريبة عن الذهنية السياسية العربية والإسلامية. ولدفع الحرج عن أنفسهم، لجؤوا إلى التاريخ الإسلامي والمعجم السياسي العربي وانتقوا منه مصطلحات تجنبهم شرور الانتقادات والتأويلات، فسلطة "التاريخ المقدس" وكلمته نافذتان على العلماء كما على الحكّام.

وكما كان متداولا، فإن المعجم السياسي الإسلامي الكلاسيكي قد استبطن مصطلحات كثيرة مستنكرة للانتفاضات والعصيّان والتمرّد والتخريب والفتن، وتعتبر مفردة "الفتنة" أكثرها شيوعا واستخداما. فقد تواتر ذكر هذا المصطلح في النص القرآني ليس كمفهوم سياسي بل كدعوة لضرورة تماسك "الأمة"[11]. ثم ظهرت عبارة "الفتنة الكبرى" كمصطلح سياسي وليد تزامن مع مقتل الخليفة الثالث عثمان سنة 35 هـ / 656 م وأعقبته حروب أهلية مريرة بين أطراف إسلامية. ومنذ ذلك الوقت صار مصطلح "الفتنة" الأكثر استخداما في أي تحد أو جدل سياسي بالنسبة إلى الوضع القائم سواء

كان عسكريا أو سياسيا. ولقد ترسخ هذا المعنى التقليدي في الأذهان وخالط الأفكار وسرى في اللغة إلى حدّ أن رواسبه بقيت ظاهرة في عدد من النصوص العربية التي كتبت في القرن التاسع عشر، حيث واصل كتّابنا استعمال مصطلح "الفتنة" للحديث عن "الثورة الفرنسية". فكيف تمثلوا ذلك الحدث وقيّموه وهو الذي حاز ترحيب الشعوب الغربية، بعكس المقولة السائدة في العالم الإسلامي التي تعتبر "الفتنة أشد من القتل"؟ ومن وجهة نظر ثانية: كيف وفّق كتّابنا بين جهازهم المفاهيمي الموروث، وبعض المفاهيم والمصطلحات الأجنبية المقتبسة من المعجم السياسي الغربي في توصيف الحياة السياسية الأوروبية؟

كان الطهطاوي أول الكتّاب العرب الذين بلغوا باريس سنة 1826 وأول المعاينين لأصداء الحراك السياسي الفرنسي، وكذلك أول من كتب في السياسة في العصر الحديث[12]. وقد شعر من خلال اطلاعه المباشر على كتاب مونتسكيو Montesquieu "روح الشرائع" وكتاب روسو Rousseau "في العقد الاجتماعي" بمدى الاختلاف بين الفكر السياسي الغربي ونظرية الحكم في الفكر الإسلامي. ومع ذلك فقد جلب انتباهنا باقتضاب حديثه عن ذلك الحدث الذي عدّ "ملحمة سياسية وتاريخية في تاريخ الأمة الفرنسية". ورغم أن الأصداء ما تزال حية في النفوس زمن وصول الكاتب، فإن وصفه للثورة الفرنسية لم يتعد بضعة أسطر، آثر فيها عدم البوح بموقفه الصريح منها، كما يظهر في قوله: "وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة 1790 وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل، ثم صنعوا جمهورية، وأخرجوا العيلة السلطانية المسمّاة "البربون" من مدينة باريس، وأسروهم مثل الأعداء، ولا زالت الفتنة[13] باقية الأثر إلى سنة 1810"[14]. ورغم إحجامه الظاهر عن ذكر تفاصيل أكثر حول الحدث، فإنه جلب انتباهنا باستخدام الكاتب للفظتين متداولتين في المعجم السياسي الإسلامي للدلالة على الانتقال الدامي للسلطة وهما "القيّام" و"الفتنة". غير أنه يبدو من العسير الحكم على موقفه من الثورة الفرنسية أو مؤاخذته لعدم الجهر به لاعتبارين اثنين: أولها التكوين الأزهري للكاتب الذي جعله دون شك يميل نحو تحريم الخروج على "أولي الأمر" وضرورة التقيّد بطاعتهم خشية وقوع "الفتنة"، والاعتبار الثاني أن الكاتب يعتبر من خَدمة الدولة، فيعسر عليه تبني مواقف قد تفهم أنها محرضة على الخروج على طاعة الحاكم حتى وإن حاد عن "طريق الحق". ومهما يكن من أمر، فإن هذا الموقف لا يعد غريبا من وجهة نظرنا، فقد تحسسنا مواقف مشابهة عند عدد من الذين تقلدوا خططا في المخازن العربية، وكتبوا مؤلفات تناولت مسائل سياسية، فابن أبي الضياف التونسي الذي زار باريس رفقة أحمد باي سنة 1846، وكان من معاصري الطهطاوي، وشابهه من حيث المكانة والخطة في

الدولة، كانت له بدوره بعض التأملات السياسية وخصّوصا في علاقة الرعيّة بالحاكم، معتبرا أن "طباع الاستبداد منافية لإمكان التغيير، مع تعارضها المطلق مع تحوّلات الزمن، لذلك من الواجب على المحكومين شرعا وعقلا مجابهتها بالإنكار أو المنع الذي لا يتعارض مقاصده مع الصبر في دعوة جماعة السنة، دون الحاجة إلى الدخول في الفوضى أو التعويل على العنف"[15]، وهو موقف ينسجم مع موقف الطهطاوي السالف الذكر الذي يميل إلى السلمية والمهادنة. وعلى خلاف اقتضاب حديثه عن الثورة الفرنسية، فإن الطهطاوي قد أسهب في توصيف ثورة 1830 التي كان قد عاصر أحداثها وحمّل الملك "شارل العاشر(1757 - 1836) Charles X" مسؤولية انقلاب الفرنسيين عليه لأنه من منظوره قد خالف "الشريعة الفرنسية". ونعتقد أن الكاتب قد صاغ خطابه على تلك الشاكلة لعلمه المسبق برفض النخب والعامة على حد السواء في وطنه وفي بقية الأوطان الإسلامية لكل "مخالف للشرع" مهما كان موطنه، فيقول: "ثمّ انتهى أمره إلى أن هتك القوانين التي هي شرائع الفرنساوية وخالفها، وقبل هتكه للشريعة بانت منه أمارتها بمجرد تقليده الوزارة للوزير "بولينياك"(1780 - 1847) " Jules De Polignac" وهو معلوم المذهب والتدبير، يعني أنّه يميل إلى كون الأمر لا يكون إلا للملك"[16].

وأمّا الشدياق فقد وسم بدوره الثورة الفرنسية ب"الفتنة" و"الشغب"، إذ ندّد بمساوئ تأثيرها على أخلاق الفرنسيين، وتبيّن له أن "الفتن والمعامع التي وقعت في فرنسا، ولا سيما فتنة 1792 قد غيّرت كثيرا من أخلاق هذا الجيل، فما يقال عنهم من البشاشة والأنس والاحتفاء بالغريب فليس على إطلاقه[17]". ويقارن الكاتب في هذا الباب بين حال الأنقليز الذي يراه الشدياق أفضل من حال الفرنسيين، لأن "الرعيّة لا تعترض ذوي الأمر والنهي في تدبيرهم ولا تتطاول إلى معرفة ما تقتضيه سادتهم وأهل شوراهم، فلذلك قلما يحدث عنهم شغب أو فتنة بخلاف أهل فرنسا فإن كلا منهم يتطفل على أولياء الأمر فيهم وهذا هو السبب في كثرة العساكر هناك وقلتها هنا فإن جميع ما في بلاد الانكليز من العساكر لا يزيد على خمسة وعشرين ألفا، فإذا قسمتها على عدد الآهلين وهو سبعة عشر مليونا ونيف كأنه قطرة من بحر... ويمكن أن يقال أن بهذه الخصلة استتب عز دولة الانكليز وعظمت شوكتها"[18]. فموقف الشدياق المعارض لتحرك الشعوب ضد حكامها لا يمكن عزله عن رغبته الشديدة في التقرّب إلى الملوك والسلاطين العرب والأتراك، باحثا عن مكانة ما، وواضعا خبرته في الترجمة وحذقه للغات الأجنبية تحت ذمتهم، قبل أن يستقر به المقام في الأستانة مديرا لصحيفة "الجوائب" التي كانت صوت الدولة العلية في ذلك الوقت.

وبالنسبة إلى خير الدين الذي ضمّن مؤلفه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" جملة

أفكاره ومواقفه السياسية والإصلاحية، فقد انفرد على خلاف نظرائه باستعمال لفظة "ثورة" في معناها الإيجابي للحديث عن الانتقال العنيف في السلطة في كل من فرنسا وأنقلترا، ولم يخف تأييده ومباركته للثورتين في البلدين[19] ولنتائجهما، فذكر: "ثمّ في سنة تسع وثمانين وسبعمائة وألف وقعت الثورة الفرنسية التي ساقت الملك لويز السادس عشر إلى مقتله وعوّضت الملك بالربوبيلك (أي الجمهورية) في سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة وألف، وأعطت الأمة "الكونستيتوسيون" مؤسسا على الحقوق الإنسانية. وقد وضع هذا الانقلاب الفرنساوي مبدأ تاريخ جديد للاجتماع الإنساني حيث غيّر حال الناس إلى طور جديد بالانتقال من ربقة العبودية إلى تمام الحريّة كما كانت ثورة انكلترا مبدأ تاريخ لدولة منظمة"[20].

3 – نجاعة مؤسسات الحكم في فرنسا

مثّل انتقال كتّابنا إلى أوروبا فرصة سانحة للبحث في الأسباب الدفينة والمباشرة لميلاد أوروبا القوّية على جميع المستويات. فوجدوا في ذلك الحراك السياسي الأوروبي، وبالأخص الفرنسي تفسيرا مقنعا لتقدم الآخر، وهو ما لخصه الطهطاوي بقوله:" ولنكشف الغطاء على تدبير الفرنساوية ونستوفي غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم عبرة لمن يعتبر"[21]. فقد تأمل الطهطاوي النظام السياسي الفرنسي أو ما وسمه ب"تدبير الدولة الفرنسية"، فوجده نظاما مبنيا على هرمية مضبوطة منقسما بين عدد من المؤسسات و"المجالس les conseils" والدواوين المحددة المهام وفق نصوص قانونية دقيقة، و توزّع عدد من مؤسسات الدولة في الجهات وحضورها في كامل أرجاء المملكة.

ولقد اتخذ التنظيم السياسي الفرنسي وفق ما تبيّن للطهطاوي شكلا هرميا، يحتل فيه الملك أعلى هرم السلطة متخذا من باريس مقرا لحكمه. ولكن لم يعد قراره فرديا بعد التحوّلات السياسية الكبرى التي عرفتها المملكة منذ 1789، ولم يعد أمره نافذا دون "رضا تلك الدواوين" والمقصود هنا هما: "ديوان البيرla chambre des pairs [22]" الذي يمكن أن نصفه ب"مجلس الأعيان" أو "مجلس الشيوخ"، و"ديوان رسل العمالات la chambre des députés وهو ما يقابل مجلس النواب اليوم. وحدد الطهطاوي مهام كل مؤسسة، ف"ديوان البير" كسلطة تشريعية يتمتع بصلاحيات الحكم، ويتمثل دوره في "أن يعضد حقوق تاج المملكة، ويحامي عنه، ويمانع سائر من يتعرض لها، وانعقاد هذا الديوان يكون مدة معلومة من السنة في زمن اجتماع ديوان رسل العمالات بإذن من ملك الفرنسيس.[23]"، وأما عن مهام "ديوان رسل العمالات" أو "مجلس الوكلاء" كما وصفه خير الدين فوظيفته "امتحان القوانين والسياسات والأوامر والتدبير، والبحث عن إيراد الدولة ومدخولها

ومصرفها، والمنازعة في ذلك، والممانعة عن الرعيّة في المكوس والفرد وغيرها إبعادا للظلم والجور[24]". ومن مزايا هذا المجلس - الذي حاز إعجاب الكاتب واستحسانه - أن أعضاءه منتخبون من قبل سكان الأقاليم والجهات، ولا يتم تعينهم مباشرة. ومن سلبياته أن شروط الترشح للانتخاب مشابهة للعادات الإغريقية القديمة، إذ يفرض ضرورة انتماء المترشح إلى الطبقة الميسورة، فيملك صاحبها "عقارات تبلغ فردتها ألف فرنك كل سنة". فالصورة التي أوردها الطهطاوي حول توازن مجالس الحكم نجد فيها شيئا من الطوباوية، باعتبار وقوع الكاتب تحت تأثير الافتتان ب"التمدّن الفرنسي"، ويعدّ نظام الحكم أحد فروعه، وهو ما جعله يبرز صورة متوازنة للحكم في باريس يتقاسم أعباءه كل من الملك والمجلسين المذكورين.

حازت التنظيمات السياسية الأوروبية كما بيّنا إعجاب كتّاب القرن التاسع عشر بعكس الجيل الذي سبقهم من المثقفين، الذين بلغتهم التحوّلات السياسية الكبرى بأوروبا من خلال ما تلقوه من تباشير نابليون بقيم الثورة الفرنسية وبمبادئ عصر الأنوار[25]، عند ظهوره بأرض مصر إبان حملته الشهيرة. ونستحضر هنا أحد رموز الحركة الأدبية والسياسية في مصر ممّن شهد الحملة الفرنسية وهو عبد الرحمان الجبرتي(1753 - 1825) الذي تبنى ذات الموقف الرافض لدعوة نابليون في الأخذ من القيم السياسية التي بشّرت بها الثورة الفرنسية، بتعلة أنها نابعة من "ثقافة كافرة وآخر عدو[26]". ولكن تغيرت المواقف لدى البعض ممن انتموا إلى النخب العربية في القرن التاسع عشر إزاء التحوّلات السياسية الأوروبية. فهل يمكن الحديث عن ظهور جيل جديد من السياسيين والكتّاب العرب الذين تلقفوا دعوة نابليون فاقتنعوا بها وأصبحوا من عرّابيها؟ وهل يمكن الجزم أن معاينتهم الميدانية والمباشرة للتطوّر الغربي قد أغواهم بتبني الأفكار الأوروبية الجديدة؟

يبدو أن زمن حضور كتّابنا بأوروبا جعلهم يقفون على ازدهار مختلف البلدان والممالك والأقاليم، علاوة على معاينتهم للفوارق الكبرى بين الشرق والغرب ما دفعهم إلى الاعتراف بتخلف "الأنا" أمام تقدم "الآخر". وجعلهم يتخذون مواقف مخالفة لما صرح به جيل الجبرتي وحثّهم على أن يكونوا أجرأ في التصريح بمواقفهم، دون أن يغيب عن أذهاننا تفاوت درجة الجرأة من كاتب إلى آخر والأخذ في الحسبان ردود الفعل التي يمكن أن تحدثها مواقفهم الجديدة. فقد كان خير الدين متفطنا إلى هذه المفارقة أو المجازفة التي قد تكلفه مقاطعة جمهوره أو معارضيه وعدم الإنصات إليه بداعي وجوب الحذر من الاختلاف الديني للآخر حتى وإن كان متطوّرا، والاستماتة في تجنب تقليد المخالف أو حتى مجرد الإشادة بتقدمه. لذلك حدد الكاتب منذ بداية مقدمته ما يمكن اقتباسه من الغرب محذرا "ذوي الغفلات من

عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئا منها. وهذا على إطلاقه خطأ محض."[27].

II - وجهات نظر في: الشريعة والقانون والحرية والمساواة والحقوق الفردية

تفطن كتّابنا وهم على أرض أوروبا إلى انتشار قيم سياسية غربية مفقودة في أوطانهم، فكانت محل إشادة واهتمام. فرحلاتهم إلى أوروبا من هذه الزاوية، هي فرصة لمعاينة تطوّر الأنظمة السياسية لدى الآخر ولإبراز مدى احتفائها بالقيم الإنسانية التي تحث على العدل والمساواة واحترام الذات البشرية. على عكس ما كان سائدا في العالم العربي الإسلامي، الذي ترسخت فيه مُثل حكم تعوّل على الظلم والجور والاستبداد. فمن هذه الناحية مثلت أوروبا مرآة عاكسة للتخلّف السياسي عند العرب، على الرغم من ظهور بعض الدساتير والقوانين هنا وهناك، والتي لم تجد طريقها إلى التطبيق على أرض الواقع، بل سرعان ما عمل الحكّام على إلغائها مدّعين عدم جدوّاها، كما حدث في إيالة تونس سنة 1864 عندما أُلغي العمل بدستور سنة 1861[28].

لم يكن خافيا على الطهطاوي وخير الدين الخلل الكبير الذي ميّز النظام السياسي والحكم في بلديهما مقارنة بما هو جار به العمل في الممالك الأوروبية، وخصوصا في مملكتي فرنسا وأنقلترا اللتين عدتا مثالين يحتذى بتطوّر أنظمتهما السياسية، وحازتا بعناية فائقة من التوصيف والتحليل في مؤلفي الرجلين. فقد تكّشف لهما مدى عقلانية الأنظمة السياسية الأوروبية على حدّ استنتاج الباحث مصطفى التواتي الذي أشار إلى أنه "يمكن للعقل أن يرسم بوضوح رسما بيانيا لهذه السلطة من قمة هرمها إلى قاعدتها، كما يمكنه أن يستوضح العلاقات التي تحكمها والتي تربط بينها وبين المواطن في إطار ما يسمى بالقوانين والدستور. فبعكس السلطان الشرقي الذي يستمد شرعيته من قوة غيبية، كان السلطان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة"[29].

وفي المجمل لقد حملت مؤلفات رحّالينا توصيفا عميقا للواقع الأوروبي في جميع اتجاهاته، وصورا لمختلف أحواله، متضمنة لوجهات نظر وتأملات سياسية في عدة مسائل. كما مكن طول مقام كتابنا في أوروبا ليس فقط من معاينة الأنظمة السياسية هناك والاقتصار على اصدار بعض الأحكام التقريبية والملاحظات الوصفية، وإنما تجاوزوا ذلك ليلجوا إلى بواطنها، وليقارنوا خصّوصيات تلك الأنظمة ويدرسوها ويأتوا على نقاط قوتها، وينقدوا ما بدا لهم من مواطن ضعف. كما قدموا جملة من الأفكار

والرؤى، حول سبل تطبيق شرائعهم وقوانينهم الوضعية ونظامهم القضائي ومدى مراعاتهم لحقوق الفرد.

1 - الشريعة أم القانون؟

لاحظ كل من الطهطاوي وخير الدين أن القانون الأوروبي يختلف في مصادره عن الشريعة الإسلامية لكونه من وضع العقل البشري، وهو متغير بتغير العصور والبلدان. وشدّد صاحب "تخليص الإبريز" على أن "القانون الذي يمشي الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألّفه لهم ملكهم المسمّى "لويز الثامن عشرLouis XVIII"، ولازال متبعا عنهم ومرضيّا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمّى "الشرطة La charte"، ومعناها في اللغة اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة... وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكّام والرعايا لذلك حتى عمّرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران"[30].

ولقد أعجب الطهطاوي بالميثاق الدستوري الفرنسي Charte Constitutionnelle الصادر في باريس في 04 جويلية 1814، وانكب على ترجمته وتفصيله، كدستور وضعي مكتوب ومعلوم لدى الرأي العام الفرنسي. وبيّن الكاتب نجاعته في تنظيم العلاقات بين سلطات الدولة والمواطنين كمسألة غير معلومة لدى المجتمعات العربية الإسلامية، رغم أن ذلك الميثاق كان نتاج جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسي، لا على أساس أحكام التشريع الديني[31]، حددت فيه حقوق كل سكان المملكة وواجباتهم. ولكي يكون كلامه مستساغا ومفهوما لدى قرائه من العرب استخدم الطهطاوي مصطلح الشورى بدلا من مجلس النواب، مع أن التمثيل البرلماني الغربي لم يسبق له مثيل في الفكر السياسي الإسلامي، ولكن أراد الكاتب أن يقنع مواطنيه بأن النظام السياسي القائم في الغرب ليس غريبا عن النظام السياسي في الإسلام[32].

ولقد قَسّم الميثاق الدستوري الفرنسي أو الشرطة إلى سبعة أبواب(فصلت إلى أربعة وسبعين فصلا) وفيها: "الكلام على حق الفرنساوية المنصوب لهم، وكيفية تدبير المملكة الفرنساوية، و"ديوان البيرchambre des Pairs"، و"ديوان رسل العمالات chambre des députés" الذين هم وكلاء الرعيّة، والوزراء، وطائفة القضاة، وحقوق الناس التي يضمنها الديوان.[33]". وتمّعن كتّابنا في حال الشعوب

الأوروبية التي تتبع قوانين وضعية، فأدركوا أنها تسير بوتيرة سريعة نحو الرقي، بعكس الشعوب العربية الإسلامية المنهارة، ما مثل في أذهانهم مفارقة عجيبة: كيف لأناس يُسيّرون أحوالهم بما "لم ينزّله الله" يتمتعون بظروف عيش أفضل وانتظام اجتماعي أحسن بكثير من الشرق الذي يزعم تمسكه ب"الشريعة المقدسة" ويدعي تطبيقها؟

تأمل الطهطاوي هذه المسألة وفسر هذا الاختلال - الذي بدا متجاوزا للمعقول كما ارتسم في الذهنية العربية الإسلامية السائدة - بتفشي الظلم والجور في الأوطان العربية والإسلامية نتيجة سياسات حكامهم وأصحاب القرار، وهو ما أورده بصفة ضمنية عند قوله: "ولنذّكر هنا نبذة ممّا قاله فيه العلماء والحكماء، أو في ضده، من كلام بعضهم: ظلم اليتامى والأيامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الآفات. وقلوب الرعيةّ خزائن ملكها، فما أودعه وإيّاها وجده فيها.[34]"، وهو ما عناه خير الدين أيضا الذي استلهم مقولة ابن خلدون بأن "الظلم مؤذن بخراب العمران"، وأنه ينبغي أن نقتبس من تنظيماتهم " المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم.[35]".

ولتجاوز هذه المفارقة وتفادي حرج المفاضلة بين تطبيق الأحكام الشرعية أو القوانين الوضعية، بيّن الطهطاوي وخير الدين أن لا فرق بين الشرائع السماوية والقوانين الوضعية مادامت غايتهما المصلحة العامة، وتحقيق الحكم العادل الذي يوصل الشعوب إلى الغنى والحضارة والسعادة. وواصل خير الدين الدفاع عن موقفه هذا، إذ أوعز تطوّر المجتمع الأنقليزي ورقيّه إلى حسن ترتيب قوانينه "فبهذه القوانين حصل للأمة الانكليزية من المعارف والعمران وأنواع التمدّن ما صارت به جزيرتهم كأحسن البساتين"[36]. ورغم قناعتهما بجدوى القوانين الأوروبية ونجاحها في بناء مجتمعات متمدّنة، لم يجرؤ الكاتبان على المطالبة بسن دساتير وقوانين وضعية مماثلة لما وجد في أوروبا، بل آمنا إيمان من سبقهم بأن حقائق الشريعة ثابتة تستوعب كل ما في الوجود. فأكد الطهطاوي "أنّ بحر الشريعة الغراء لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والري... ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية لا على سبيل التهاون ولا على سبيل الشذوذ، بل سارت على مذاهب المذاهب لمجاراة مجريات النوازل والنوائب.[37]" وعليه فقد آمن الكاتبان بأن الشريعة ليست أحكاما جامدة بل هي قابلة للتطوير إلى ما لا نهاية، ولتحقيق تطوّرها ومعاصرتها لواقع شعوبها فقد أجاز رفاعة الطهطاوي الرجوع إلى أي مذهب من المذاهب السنية الأربعة والاجتهادات المختلفة حسب مقتضى الحاجة. أما خير الدين فقد وسّع دائرة النهل من الشريعة وجعل من آفاق الاقتباس مجالا رحبا، ولم

يكتف بالمذاهب الأربعة بل دعا إلى أخذ "ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي"[38]. فالشريعة تجيز كل ما لم تنه عنه صراحة، إذا اقتضته المصلحة العامة، مستندا في ذلك إلى ما قاله ابن قيم الجوزية الفقيه الحنبلي(توفي 1356) عن ابن عقيل مخاطبا لمن قال لا سياسة إلا ما وافق الشرع: "إن أردت بقولك "إلا ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح. وإن أردت "لا سياسة إلا ما نطق الشرع" فغلط وتغليط للصحابة رضي الله عنهم"[39]. وعليه فقد ارتأى خير الدين أنه يمكن تطوير السياسة الشرعية تطويرا لا حدّ له وفق مقتضيات العصر.

2 – الحرية والمساواة ضرورتان لتقدم الشعوب:

ترجم الطهطاوي مواد الدستور الفرنسي مبرزا ما نصت عليه من تساوي المواطنين جميعا إزاء القانون وفي الحقوق والواجبات والوظائف والرتب[40]. وأوضح أنها تكفل حرية الفرد وحرية الملكية الفردية وحرية العبادة والقول والكتابة والطبع والنشر شريطة "أن لا يضر ما في القانون"[41]. وأبدى إعجابه باهتمام الدستور الفرنسي بالمساواة بين الملك نفسه وعامة الشعب، مبيّنا أن هذه المساواة هي سبب شيوع العدل وتقدم الحضارة في المملكة، وكأنه أراد أن ينوّه بالفرق الشاسع بين أوروبا والشرق الذي ظل قرونا يرزح تحت حكم أوتقراطي مستبد[42]. كما أشاد خير الدين بالثورة الفرنسية التي نقلت الإنسان حسب رأيه إلى مجتمع جديد زالت فيه العبودية[43] وحقق الحرية والمساواة إزاء القانون. وأكد أن الحرية هي سبب تمدّن أوروبا وتطوّر علومها[44]. وعبّر الشدياق من جهته عن إعجابه بمظاهر الحرية الأوروبية وخصوصا منها حرية التعبير والنشر حتى وإن كانت الآراء معارضة لمواقف الدولة. ولكنه أبدى امتعاضه من مسألة المساواة، فقد كان الكاتب يرى أن المساواة لا تصح بين العباد لأن "الله لم يسوّ بينهم، بل فضل بعضهم على بعض، ومادام الله قد خلق اللئيم والشريف، فمن الظلم ألا يفرق المجتمع بينهما، فالقوانين المعمول بها في مالطا غير عادلة من الناحية الأخلاقية لأنها تغري اللئيم بالتطاول على الكريم. كما أن القاضي يقبل شهادة السكّير والشرّير، وشهادة المرأة والطفل، شريطة أن يقبّل الشاهد الصليب"[45].

إن قيم الحرية والمساواة التي فضّلها كتابنا، هي قيم نشأت وترعرعت واستندت إلى فكر سياسي واجتماعي غربي يختلف عن البيئة الشرقية، وعليه أحسّ رحّالونا بالحاجة إلى تعريف كل من الحرية والمساواة للقرّاء العرب، خصوصا أن الدساتير العربية قد تضمنت أو ستتضمن لاحقا بعض من تلك المبادئ[46]، وهو ما نتبيّنه في قول خير الدين "رأينا من المتأكد بيّان معنى الحرية

عرفا لدفع ما عسى أن يقع من الالتباس فيها.[47]". فكان من الطبيعي حسب نازك سابايارد أن يستندوا إلى مؤلفات فلاسفة الأنوار الفرنسيين ليحدّدوا مدلول الحرية والمساواة. فالطهطاوي حسب الكاتبة حينما عرّف المساواة ب"التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات" قد استوحى هذا التعريف من قول روسو "إن العقد الاجتماعي يسوّي بين المواطنين بشكل يجعلهم خاضعين جميعا لنفس الظروف والواجبات وبالتالي يتمتعون جميعا بنفس الحقوق"[48]. أمّا الحرية فقد عرّفها مونتسكيو بأنها "الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين[49]". وعلى غراره بيّن خير الدين أن "لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين أحدهما يسمى الحرية الشخصية، وهو اطلاق تصرّف الانسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يُحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس.[50]". وأفاد الطهطاوي بأنه "لا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادا لقانون الوطن، ومعينا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية[51]". أمّا الشدياق فقد شكك في قيمة الحرية مشترطا أن تكون "حميدة مفيدة إذا ما روعي فيها مصلحة عمومية على أخرى خصوصية.[52]"

بذل كل من الطهطاوي وخير الدين كل ما في وسعهما ليبيّنا أن الحرية والمساواة ليستا غريبتين عن العرب والمسلمين. فأكدا أن الشريعة المُنزلة تأمر بالمساواة، فأورد الطهطاوي :" ومع أن الله تعالى فضّل بعضهم على بعض في الرزق فقد جعلهم في الأحكام متساوين لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه[53]". وكتب خير الدين حسب ما ذكرته الباحثة سابايارد " إن الشرائع الاجتماعية في الإسلام تؤكد المساواة التامة بين الناس في الحقوق، وتشكل مثلا أعلى في العدالة طالما طمح إلى إدراكه رجال مُبرّزون في القانون الأوروبي.[54]". وهذا ما فهمناه أيضا في حديثهما عن الحرية، فذكر الطهطاوي:" أما الحرية التي تتطلبها الإفرنج دائما فكانت أيضا في طباع العرب في قديم الزمان.[55]". وذهب خير الدين مذهبه قائلا:" إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب. بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا باجراء التنظيمات في بلدانهم.[56]". ولا نظن أن خير الدين ورفاعة قد جهلا الفرق بين الحرية السياسية والمدنية الغربية، وبين "فنون التهذيب" أو "العدل" الذي تنص عليه الشريعة. ولكنهما أرادا أن يقربا معنى الحرية من أذهان المسلمين بمصطلحات يفهمونها، ورغبا فوق ذلك في أن يبيّنا لهم أن الإسلام أسبق من الغرب إلى

تشريعها، وعليه فإن الأخذ بأسباب الرقي الحضاري لا ينافي قطعا تعاليم الإسلام. غير أن الكاتبان رفضا من الثورة الفرنسية مبادئها الفلسفية العلمانية التي تناقض مبادئ الإسلام صراحة. فالإسلام يؤكد أن حرية الإنسان محدودة، ولا سلطة حقيقية إلا لله وحده، بعكس أسس الفكر التنويري الغربي الذي يقر بسيادة الإنسان وإحلال سلطة العقل البشري محل السلطة الإلهية.

3 – مكانة الحقوق الفردية في المجتمعات الغربية

تحدثت مصادرنا أيضا عن الحقوق التي يكفلها القانون الوضعي للأفراد في الأوطان الأوروبية، كقيمة عادة ما تعد ثانوية في المجتمعات الاستبدادية، فمكانة المسلم الفردية في المجتمعات الإسلامية تذوب في وعاء أوسع هو وعاء الأمة أو الملة، المتوجسة دوما من انقضاض أعدائها عليها. فهي حالة تفرض التيقظ الدائم لكل مواجهة طارئة، وتستدعي رص الصفوف من أجل الحفاظ على مصير الأمة وتاريخها وحاضرها. وعليه فإن واجب الحفاظ على بقاء الأمّة أو المجموعة يؤجل الحديث عن مكانة الفرد وحقوقه بل يلغيها إن اقتضى الأمر. وهو حال المجتمعات القبلية حيث يرتقي التفاف كل أفراد القبيلة إلى مرتبة الواجب حفاظا على انتمائهم وتماسكهم من خطر التلاشي، بفعل منافسة القبائل الأخرى، وهذا ما جعل مكانة الفرد ترد في مرتبة ثانية أمام مصلحة القبيلة وبقائها. وتذوب في المدينة أيضا مكانة الفرد في المجموعة الحضرية، حيث تتضامن المجموعات السكانية داخل الأسوار للدفاع عن مصالحها ضد من يسكنون خارجها، وهم عادة البدو والرعاة والغرباء. فبعكس ذوبان مكانة الفرد في المجموعات البشرية التي تكوّن العالم الإسلامي، فإن الدساتير الأوروبية الجديدة قد حفظت مكانة المواطن في مجتمعه، ومنحته جملة من الحقوق الفردية التي عدد خير الدين أبرزها، وسمّاها ب"الحريات" ومنها "الحرّية السياسية" إذ بمقتضاها يمكن ل"لطبقة العليا من الناس وأوساطهم يتداخلون في سائر الأمور ولهم مزيد اعتناء وشدّة مراقبة لأفعال متصرف دولتهم ولآرائهم اعتبار تام في انتخاب متوظفي البلاد[57]." ولكن اشترط الكاتب في اعتماد هذا النوع من الحقوق أي مشاركة العامة في الشأن السياسي بضرورة توفر الظروف الملائمة، وفي ذلك اشارة إلى تفشي الجهل والأمية كعائق يمنع انخراط جميع الناس المشاركة في الشأن العام[58]. وأشار الكاتب أيضا إلى حرية الاجتماع والتي تبيح للناس "الاجتماع في المجامع العمومية للنظر في أفعال الدولة ولا تضيّق هذه الرخصة عليهم... وقد يمكن اجتماع مئات من الألوف في مكان واحد للمكالمة فيما يظهر لهم من سيرة الدولة بإقامة الدليل على ذلك بلا مانع. وما يقع علية الاتفاق يعرض عليها وعلى البرلمان.[59]". و"حرية الصحافة والطباعة التي تمكن الكتّاب والمفكرين من "طبع الآراء ونشرها في البلاد في أسرع وقت ولا يتوقفون على استئذان

في إنشاء جرنال أو تأليف كتاب في أي غرض شاءوا والضمانة التي يلزم اعتبارها في ذلك أن يعرّف مؤلف الكتاب أو الجرنال باسمه ولقبه ومسكنه ليطالب إذا تجاوز الحدود الملحوظة[60]". وحول الحرية الشخصية التي تبيح حق التظلّم، فقد لاحظ خير الدين أن "الحريّة الشخصية ليس لخصوص تمكين الموقوف بدون حق من التشكّي من سائر المجالس بل يعتبر مع ذلك إمكان وقوع الحكم الشديد على كل حاكم يمتنع من سراح الموقوف بعد إعطائه ضمانة كافية.[61]". ومهما يكن من أمر فإن خير الدين كان على وعي بأن الحقوق الفردية التي يتمتع بها مواطنو أوروبا هي نتاج مخاض طويل من التفاعلات الفكرية والنقدية والثورات، لذلك نجده يلح في مقدمة كتابه على استعراض أهم المحطات التاريخية الكبرى للممالك الأوروبية من زمن شرلمان Charlemagne (742- 814) وصولا إلى القرن الثامن عشر، قرن انتشار الفكر التنويري وسيادته. ولقد تحسّسنا أيضا إعجاب الكاتب الشديد بتلك الحقوق، رغم غياب ضمانة انسجام مواقف النخب في وطنه مع موقفه لاعتبارات عدة لعل أهمها انتشار الأمية وضعف الفكر النقدي عند أغلبية النخب العالمة الرافضة للتجديد الفكري.

الخاتمة

إن غاية كتّابنا الثلاثة من نقل تجاربهم التي عاشوها في أوروبا في مؤلفات عدت فارقة في زمنها، كان بغاية نقل التقدم أو " التمدّن الأوروبي" كما كان يحلو لكل من الطهطاوي وخير الدين وسم حال أوروبا في القرن التاسع عشر. ومحاولة منهما لإبراز حالة التطوّر الاوروبي الشاملة، والتي لامست مجالات المعرفة والتقنية والاقتصاد والمجتمع[62]. وكان كتّابنا على وعي تام بأن التقدم الأوروبي لم يكن وليد لحظة زمنية معينة، وإنما هو نتاج تطوّر فكري وتدرج عقلاني دام لعدة قرون. لذلك عادوا إلى المؤلفات الأوروبية لمعرفة تاريخ أوروبا وصيرورتها في التقدم. كما كان لكتّابنا الجرأة في وضع أصبعهم على السبب الحقيقي الذي وفر للأوروبيين فرصة النهوض والازدهار والذي تمثل حسب رأيهم في الاصلاحات السياسية والتشريعية الكبرى والشاملة التي عرفتها الممالك الأوروبية، والتي وفرت حسب زعمهم الظروف الملائمة لبروز أوروبا القوّية. وأثناء حديثهما عن عقلانية الأنظمة السياسية الغربية، حرص كل من الشيخ الطهطاوي وخير الدين على عدم إثارة نقاط الخلاف بين مصادر التشريع الإسلامي والأساس الذي يقوم عليه الحكم البرلماني الفرنسي والأنقليزي، فلم يتطرقا إلى علمانيتها والتزامها بفصل الدين عن الدولة، بل تغاضيا عن ذلك لأن في إثارتهما ما يعود بالسلب على مشروعهما النهضوي المضمر[63].

أُعجب كتّابنا الثلاثة بواقع أوروبا القوّية، وأشاد جميعهم بتطوّر الفرنسيين في مسألة الحكم وإدارة الشأن العام، وإرساء أنظمة سياسية قطعت أشواطا طويلة في مقاطعة الاستبداد، ونجاحهم في إرساء مناخ سياسي تسوده الثقة بين الحاكم والمحكومين. ووضع دساتير تحدد حقوق جميع الأطراف وواجباتها بما في ذلك من هم في سدة الحكم، ما ساهم في تطوير القدرات، وحث الناس على الزيادة في العمل والانتاج، وكانت أثاره جليّة على كل مظاهر الحياة المادية واللامادية. ولكن اختلفت المواقف من حيث توصيف حدث الثورة الفرنسية كحدث أحال على انتقال دموي للسلطة في فرنسا. فغلب على الطهطاوي التحفظ، وكان الشدياق منددا وشاجبا، بل لم يخف ذهنيته الشرقية الرافضة للمساواة بين العامة والخاصة، بخلاف خير الدين الذي وجدناه معجبا ومشجعا.

ولئن تعددت مواطن الإعجاب بالتقدم السياسي الغربي في مؤلفات كتّابنا إلا أننا لم نعثر على دعوات صريحة إلى اعتماد نفس الأسلوب الفرنسي في إزاحة أنظمة الاستبداد في الممالك العربية لأجل الاصلاح، بل دعا كل من الطهطاوي وخير الدين إلى اقتباس أسباب تقدم الغرب من خلال البحث في ما يشبه قيّمه السياسية مع ما ورد في التراث العربي الإسلامي. وهو خيّار سار فيه الكاتبان لداعيين بارزين: أولهما التكوين الديني والمعرفي لكليهما ، والثاني تفشي الجهل والأمية في صفوف أغلب السكان وهو ما يعرقل كل نفس ثوري أو إصلاحي جريء. فالمجتمعات العربية الإسلامية لم تشهد شيوع مبادئ تنويرية تذكر، وخصوصا منها العقلانية لمجابهة التفكير الخرافي، ولم تقتنع بعد بضرورة الانفتاح على العالم ومسايرة تحوّلاته، بدل الاستمرار في الانغلاق على الذات واعتبار أن كل مخالف في الدين والثقافة غير جدير بالاهتمام . وهو أمر ممكن التحقيق طالما أن المسلمين كانوا قد خاضوا تجربة أولى ناجحة في زمن الحكم العباسي، عندما انفتحوا عن العوالم المجاورة لهم، وكانت النتيجة ازدهار حضاري وفكري غير مسبوق. أما الشدياق، فقد كانت له نظرة مخالفة و لم يجد نفسه مضطرا إلى البحث عن مسوغات شرعية في دعوته للأخذ بأسباب الحضارة الحديثة لأن مثل هذا الأمر لا يقلقه على حدّ قول الباحث قاسم وهب، ولا يدخل في نطاق اهتمامه بوصفه مواطنا عثمانيا مسيحيا يفضل العيش في دولة علمانية تقوم على الفصل بين الدين والدولة[64]. وفي المُحصلة فقد تضمنت المؤلفات الثلاثة اجتهادات ومحاولات لكل من: الطهطاوي والشدياق لنقل قيم سياسية اجتماعية غريبة عن البيئة العربية، مبرزين دورها المركزي في حصول مجمل التحوّلات الكبرى في الواقع الأوروبي.

هوامش البحث:

[1] - حدثت بعض اللقاءات بين الشرق والغرب قبل القرن التاسع عشر عبر التجار ومواكب الحجيج والبعثات الديبلوماسية وحتى عبر المواجهات المسلحة ، ولكنها لقاءات هامشية لم يكن لها وقع كبير في التقاء الشعوب وتقارب الثقافات وتعارفها.

[2] - رصدت الباحثة نازك سابايارد ضمن مؤلفها "**الرحّالون العرب وحضارة الغرب**" جلّ الرحلات العربية التي اتجهت نحو أوروبا في القرن التاسع عشر(ما عدا الرحلات السفارية المغربية).

[3] - صوّر هذا الكتاب رحلة رفاعة رافع الطهطاوي نحو فرنسا، وعُدّ من أول الكتب العربية التي وضعت المبادئ الاولى للإصلاح. وحسب المؤرخ مجدي فارح فإن "كتاب تخليص الإبريز" أهم كتب الطهطاوي، حيث لا ترجع هذه الأهمية إلى أنه جاء بعدد من النصوص المترجمة والمعلومات الجديدة فحسب، بل لأنه قدّم ولأول مرة باللغة العربية صورة جديدة عن الحياة السياسية والعلمية والثقافية والاجتماعية في باريس مع مقارنتها بجوانب الحياة في مصر". **العرب والغرب في مرآة الآخر**، دار الفكر العربي، القاهرة ، 2014، ص 54 .

[4] - اهتمت عديد المؤلفات بالسيرة الذاتية لرفاعة الطهطاوي، ومنها مقدمة كتاب "**المرشد الأمين**" للطهطاوي بقلم الكاتبة منى أحمد أبو زيد. دار الكتاب المصري القاهرة، 2012.

[5] - يعتبر من أهم المؤلفات العربية التي رصدت الجوائب الحضارية للمالطيين في القرن التاسع عشر، طبع طبعة أولى في تونس سنة 1867، ثم طبعة ثانية سنة 1881 في مطبعة الجوائب بالأستانة، وأرفق بنفس المجلد الذي حمل مؤلف "**كشف المخبا عن فنون اوروبا**".

[6] - فرغ الشدياق من تأليفه سنة 1857 بلندن، طبع مرة أولى بتونس سنة 1867 وطبعة ثانية بمطبعة الجوائب بالأستانة سنة 1881 .

[7] - للمزيد حول حياة الكاتب يمكن العودة إلى المقدمة المطولة لمحقق كتاب "**كشف المخبا**"، دار الكتاب المصري، القاهرة 2012. عصمت نصار ص ص 11 - 98.

[8] - طبع "**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**" سنة 1867 ومثل ثمرة سفرات عديدة قام بها الكاتب نحو ممالك أوروبا بدأت منذ 1846 عندما رافق الكاتب أحمد باي إلى باريس، مع الإشارة إلى أن الكتاب هو نتيجة تعاون بين خير الدين و سالم بوحاجب ومحمد بيرم الخامس .

[9] - للاطلاع على السيرة الذاتية لخير الدين التونسي يمكن العودة إلى مقدمة محقق **أقوم المسالك** ، بيت الحكمة تونس، 2013. للباحث المنصف الشنوفي. ص ص 11 – 14 .

[10] - استخدم الطهطاوي مصطلح "بوليتقا" لأول مرة في تخليص الإبريز، وواصل تلامذته استخدام ذات المصطلح لعدة سنوات إلى أن بدأت تحل كلمة سياسية محلها. وترجع كلمة "بوليتقا" إلى الكلمة اليونانية Politique وتدل على فن إدارة الدولة كما كان سائدا في المدينة الدولة Polis، وقد أخذت عن الكلمة اليونانية الكلمات الدالة على السياسة في اللغات الأوروبية. للمزيد يمكن العودة إلى فارح (مجدي)، **العرب والغرب في مرآة الأخر: الحوار المأزوم**، م س، ص 66.

[11] - سورة البقرة، 2، الآية 191،" واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة أشد من القتل ...." .

[12] - عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، 1990، ص 190.

[13] - واصل الطهطاوي ترجمة مصطلح révolution بفتنة على غرار ما فعله الجبرتي في "**عجائب الآثار في التراجم والاخبار**". أنظر مجدي فارح، **العرب والغرب في مرآة الآخر**، م س، ص 68.

[14] - الطهطاوي(رفاعة رافع)، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991، ص 242.

[15] - لطفي عيسى، "صناعة الخبر التاريخي ومدلول شرعية السلطة السياسية"، ضمن مؤلف جماعي بعنوان **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة العربية الإسلامية**، دار أمل للنشر، تونس 2005. ص 34.

[16] - رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، م س، ص 242.

[17] - أحمد فارس الشدياق، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، دار الكتاب المصري، القاهرة 2012. ص275.

[18] - نفسه ونفس الصفحة.

[19] -عرف التاريخ الأنقليزي ثورتين سياسيتين هامتين هما: الثورة الأولى أو العصيان الكبير من سنة 1642 إلى 1649 أدى إلى سقوط الملكية وإعدام شارل الأول سنة 1649 وإعلان الجمهورية لفترة قصيرة. والثورة الثانية أو الثورة المجيدة والتي امتدت من سنة 1680 إلى 1690.

[20] - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيت الحكمة، تونس، 2013، ص 274.

[21] - رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز**، م س، ص 113.

[22] - ظهرت هذه المؤسسة التشريعية الفرنسية سنة 1814 وفق ما نصت عليه الشرطة La Charte أو الميثاق الدستوري، تواصل وجودها إلى حدود 1848 عندما تم تعويضها بالبرلمان الفرنسي.

[23] - رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، م س، ص114.

[24] - نفسه، ص 114.

[25] - خاطب بونابرت المصريين قبل يومين من وصول جيشه عبر منشور تضمن عرضا للأسباب التي كانت وراء تنظيم الحملة مشددا على تماثل مبادئ الثورة مع مقاصد الإسلام وهي قيم الحرية والمساواة والتمسك بفضيلتي العقل والعلم. للمزيد حول حملة نابليون يمكن العودة إلى مقال الأستاذ لطفي عيسى ضمن مؤلف "**السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية**"، م س. ص ص 149 – 190 .

[26] - أصدر السلطان سليم الثالث(1789 - 1807) منشورا مضادا للثورة الفرنسية حينما احتل نابليون مصر سنة 1798 ، وقد وزع المنشور في بلاد الشام ومصر والجزيرة العربية. وقد أورد الأمير حيدر الشهابي نص هذا المنشور في كتاب" **نزهة الزمان في تاريخ جبل لبنان**".

[27] - خير الدين التونسي ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، م س، ص99.

[28] - من المفارقات أن خير الدين كان قد رفض العودة للعمل بدستور سنة 1861 عند مسكه بزمام أمور الإيالة سنة 1873، ما دعا الجنرال حسين إلى لومه على ذلك. للمزيد يمكن العودة إلى **العرب والغرب**...، م س، ص 102.

[29] - مصطفى التواتي، **أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة**، دار محمد علي الحامي، تونس، 1991، ص 20.

[30] - رفاعة رافع الطهطاوي(رفاعة رافع) ، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، م س، ص115.

[31] - مجدي فارح، **العرب والغرب في مرآة الآخر**، م س، ص67-68.

[32] - وهب قاسم، "تجليات الحداثة الاوروبية وتأويلها في النصوص المبكرة للرحالين العرب إلى الغرب"، م س، ص 347.

[33] - نفسه ونفس الصفحة.

[34] - نفسه ونفس الصفحة.

[35] - خير الدين التونسي)، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، م س، 126.

[36] - نفسه، ص202.

[37] - رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 387 – 388 ، ورد في **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، مؤسسة نوفل، بيروت 1992 ، ص80.

[38] - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، م س، ص81.

[39] - نفسه، ص42.

[40] - رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص 73.

[41] - نفسه، ص 67.

[42] - نازك سابايارد، **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، م س. ص 29.

[43] - انتقد عدد من الباحثين تناقض خير الدين في مواقفه بين المطالبة بالمساواة بين الناس وبين اصداره "لقانون الفلاحة "سنة 1874 الذي ضيّق فيه الخناق على الخماسة لصالح كبار الملاكين وجسد ابشع صور العبودية.

[44] - نازك سابايارد، **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، م س، ص 29.

[45] - أحمد فارس الشدياق، **الواسطة في معرفة أحوال مالطا**، مطبعة الجوائب، الأستانة، 1881، ص 44، ورد بمقال قاسم وهب، "تجليات الحداثة..."، ص 352.

[46] - قانون عهد الأمان لسنة 1857 ودستور 1861 بتونس، والدستور المصري لسنة 1879.

[47] - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك**، ص 74.

[48] - نازك سابايارد، **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، م س. ص 30.

[49] - نفسه، ص 30.

[50] - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، م س، ص 191.

[51] - رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين**، ص 94، ورد ب **"الرحّالون العرب وحضارة الغرب"**، م س، ص 31.

[52] - أحمد فارس الشدياق، **الواسطة في معرفة أحوال مالطا**، م س. ص 48.

[53] - رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين**، م س، ص 130.

[54] - Khéredine, " Mon Programme". Rev Tun, N 21 (1935) p 65. ورد في **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، م س، ص 32.

[55] - رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز**، م س، ص 202.

[56] - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك**، م س، ص 44.

[57]- نفسه، ص397.

[58] - نفسه، ص 179.

[59] - نفسه، ص398.

[60]- نفسه، ص399.

[61] - نفسه، ونفس الصفحة.

[62] - ما عدا الشدياق، فإن صورة أوروبا كما وردت عند كل من الطهطاوي وخير الدين كانت أقرب إلى الطوباوية، فقد قدما صورة لأوروبا خالية من كل التحدّيات والصعوبات، بعكس الشدياق الذي لم يغفل الحديث في مؤلفه "**كشف المخبا عن فنون أوروبا**" عن فئات العمال والنساء والأطفال الذين تم استغلالهم في المصانع الأنقليزية والفرنسية، وأشار أيضا إلى ما تعانيه الأقليات والمهاجرين من صعوبات الاندماج وسوء المعاملة.

[63] - وهب قاسم، "تجليات الحداثة الاوروبية وتأويلها في النصوص المبكرة للرحالين العرب إلى الغرب"، م س، ص 347.

[64] - نفسه، ص 357.

المصادر والمراجع:

- التونسي(خير الدين)، **مقدمة أقوم المسالك** في معرفة أحوال الممالك، بيت الحكمة تونس، 2010، تحقيق وتقديم المنصف الشنوفي.
- - ،**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيت الحكمة تونس، 2013، تقديم وتحقيق المنصف الشنوفي.
- الطهطاوي(رفاعة رافع)، "**المرشد الأمين**" تحقيق وتقديم منى أحمد أبو زيد. دار الكتاب المصري القاهرة، 2012.
- - ، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991
- الشدياق(أحمد فارس) ، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، تقديم وتحقيق عصمت نصّار
- - ، **الواسطة في معرفة أحوال مالطا**، مطبعة الجوائب، الأستانة، 1881.
- **المراجع باللغة العربية**
- الأنصاري(محمد جابر)، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

- البيلاوي(حازم)، **نحن والغرب: عصر المواجهة أم التلاقي**، القاهرة، دار الشروق، 1999
- بلقزيز(عبد الله)، «العولمة والممانعة، دراسة في المسألة الثقافية"، سلسلة **المعرفة للجميع**، العدد 4، الرباط، منشورات رمسيس، 1999.
- بن بوجليدة (عمر)، **العرب ومسألة التنوير**، منشورات سوتيميديا، تونس 2017.
- التيمومي (الهادي)، **تونس والتحديث، أول دستور في العالم الإسلامي**، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2010.
- تيزيني(الطيب)، «بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد» **عالم الفكر**، عدد 3، مجلد 29، الكويت، 2001.
- التواتي(مصطفى) آخرون، **أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة**، دار محمد علي الحامي، تونس، 1991.
- جاب الله(أحمد)، « الخصوصية الثقافية وموقعها في الحوار بين الحضارات»، مجلة **الإحياء**، الجزائر، 2002.
- الجابري(محمد عابد)، **قضايا الفكر العربي المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.
- الحداد(محمد)، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، بيروت ، دار الطليعة، 2002.
- فادي(إسماعيل)، **الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991.
- فارح(مجدي)، **العرب والغرب في مرآة الآخر: الحوار المأزوم**، دار الفكر العربي، القاهرة 2014.
- شرابي(هشام)، **المثقفون العرب والغرب**، بيروت، دار الهناء، 1971.
- الشيال(جمال الدين)، **رفاعة الطهطاوي زعيم الحركة الفكرية في عصر محمد علي**، القاهرة، 1946.

- عيسى(لطفي)، "صناعة الخبر التاريخي ومدلول شرعية السلطة السياسية"، ضمن مؤلف جماعي بعنوان **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة العربية الإسلامية**، دار أمل للنشر، تونس 2005.

- لبيب(الطاهر)، **صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، بيروت**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

- نازك سابايارد، **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، مؤسسة نوفل، بيروت 1992 .

- وهب (قاسم)، "تجليات الحداثة الاوروبية وتأويلها في النصوص المبكرة للرحالين العرب إلى الغرب"، ضمن أعمال ندوة **الرحّالة العرب والمسلمون: اكتشاف المغرب منطلقا وموئلا**، أيام 14 – 15- 16- نوفمبر 2003 بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، نوفمبر 2003.

- **المراجع باللغة الفرنسية**

- Laroui(A), *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme*, Paris, Maspero, 1974.
- Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, éd du Seuil, 1989.
- Tuhal(F), *Les conflits identitaires*, Paris, Ellipses, 1999.
- Rajotte(P), « La représentation de l'autre dans les récits de voyage en terre sainte à la fin du XIX ème siècle» , **Etudes françaises**, vol 32, n 3,1996.