مفهوم التحديث عند النخبة الفكرية العربية خلال القرن 19م
قراءة في النموذجين المصري والتونسي

The concept of modernization in the Arab intellectual elite during the 19th centuryReading in Egyptian and Tunisianmodels

فاطمة الزهراء رحماني(*)[1]

[1]جامعة الجزائر 02، rahmani.fatmazohra2020@gmail.com

تاريخ الاستلام: 10 /2021/02 تاريخ القبول:25 /2021/05 تاريخ النشر: 2021/06/30

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء علىآراء وأطروحات النخبة الفكرية وتصوراتها وطرق تفاعلها مع التحديث طيلة القرن 19م، وذلك من خلال تقديم صورة شاملة لاسهامات النخبة الفكرية في بلدين إسلاميين هما مصر وتونس، مع محاولة تقصي الظروف التاريخية اللتي أسهمت في بلورة أفكار هذه النخبة؛ إدراكا منّا لأهمية العطاء الفكري الذي بذلته هذه النخبة من أجل بلورة طلائع المشروع التحديثي.

الكلمات الدالة: التحديث، النخبة الفكرية،مصر،تونس،القرن 19م.

Abstract:

This study aims to highlight the views and theses of the intellectual elite, their perceptions and ways of interacting with modernization throughout the 19th century, by providing a comprehensive picture of the contributions of the intellectual elite in two Islamic countries, Egypt and Tunisia, while trying to explore the historical circumstances that contributed to the evolution of the ideas of the elite; Aware of the importance of this elite's intellectual giving to crystallize the vanguard of the modernization project

(*)المؤلف المرسل: فاطمة الزهراء رحماني: rahmani.fatmazohra2020@gmail.com

Keywords: Modernization, Intellectual Elite, Egypt, Tunisia, 19th century.

1. مقدمة:

إذا تأملنا بعمق أي لحظة من لحظات التغيير في مسار المجتمعات العربية الإسلامية، نجد أنّ السر وراء ذلك يكمن في قدرة بعض العقول على تأسيس فكر نقدي ينتقل بالذات الفردية والجماعية من واقع منغلق ومتخلف إلى واقع أكثر انفتاحا ووضوحا وازدهارا، وهذا ما حدث بالتحديد في العالم الإسلامي خلال القرن 19م، أين كان لرجال الفكر قصب السبق في مراجعة بعض المفاهيم والقضايا الفكرية التي هي بحاجة إلى إعادة نظر وتجديد، منذ أن وعوا خلال القرن 18مدى تأخر العرب المسلمين عن الغرب الأوروربي في العديد من مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

وبصرف النظر عن الظروف التي أحاطت بهذا الوعي وعن بواعثه ومصادر تأثره، إلاّ أنّه دفع بالنخبة الفكرية العربية وفي مقدمتها النخبة المصرية والتونسية باعتبار أنّها تفاعلت _ في وقت مبكر_ مع تلك الأفكار التنويرية الأوروبية التي انتشرت في العالم الاسلامي نتيجة للصدام الحضاري بين هذا الأخير والعالم الأوروبي خلال القرن 19م، عبر منافذ مختلفةكان أبرزها الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م، والبعثات العلمية والرحلات إلى أوروبا، إلى البحث عن وسائل إعادة التوازن للذات العربية الاسلامية من خلال الإجابة على التساؤلات التي تمركزت حول سؤال كبير أساسي هو: لماذا تقدّم الغرب الأوروبي وتخلف العالم الإسلامي؟ وهل بإمكان البلاد الاسلامية أن تستفيد من ذلك التقدم؟ وإذا كان كذلك ما هي سبل تحقيق ذلك؟.

ساهمت تلك الأسئلة في طرح رؤى إصلاحيةجديدة في العالم الإسلامي على المستوى السياسي عبر المطالبة بصياغة دساتير تنظم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، وعلى

المستوى الإجتماعي من خلال المطالبة بتعليم المرأة باعتبارها مدرسة الأجيال، وعلى المستوى الإقتصادي من خلال مطالبة الدولة مطالبة الدولة بتنظيم القطاعات الاقتصادية وإخضاعها للمعايير الحديثة، وقد ترجمت هذه الأفكار والتطلعات الإصلاحية بالمشروع التحديثي.

انطلاقا مما سبق؛ فإنّنا نحرص في هذه الدراسة على تقصي آراء النخبة الفكرية وتصوراتها وطرق تفاعلها مع التحديث طيلة القرن 19م، وذلك من خلال تقديم صورة شاملة لاسهامات النخبة الفكرية في بلدين إسلاميين هما مصر وتونس، إدراكا منّا لأهمية العطاء الفكري الذي بذلته هذه النخبة من أجل بلورة طلائع المشروع التحديثي ويرسم ملامح التطور والتقدم. ومنه نحاول الإجابة على إشكالية التحديث ومنطلقاته الفكرية وأسسه المعرفية من خلال العودة إلى ما أنتجته النخبة الفكرية في مصر وتونس خلال القرن 19م، والوقوف عند درجة تفاعل هذه النخبة داخل المنظومة الفكرية العربية الإسلامية؟.معتمدين في ذلك على المنهج التحليلي القائم على تحليل ومناقشة الأفكار والأطروحات والنظريات التي تطرّقت إلى هذه الإشكالية.

2. مفهوم التحديث:

1.2. المفهوم اللغوي والاصطلاحي:

يصعب صياغة تعريف واف لمصطلح**التحديث**، ذلك(لأنّه من المفاهيم التي تجاذبتها ميادين مختلفة ومتنوعة، فلا هو مفهوم اجتماعي ولا هو مفهوم سياسي ولا هو مفهوم تاريخي ولاحتى مفهوم أدبي محض)[1]، ومما يزيد من صعوبة إيجاد تعريف دقيق ومضبوط لهذاالمصطلح هو تداخله وتمازجه مع ألفاظ أخرى كالحداثة والتجديد والتنوير والإصلاحسواء أكان ذلك على مستوى الفكر الغربي أو العربي. على أنّ هذا التداخل قد برز بشكل واضح وجلي في صفوف النخبة العربية ذلك لأنّ المصطلح غربي الأصل،حيث وردت بصيغة ***modernisation***[2].

بينما لم تتوفرالمعاجم والكتب التراثية العربية والإسلامية على صيغة لفظية دقيقة تعبّر عن هذا المصطلح، إذ نجد لفظ (حدث) ومشتقاته أمثال يحدث حدوثا حداثة واستحدثه الأحداث والحديث ومحادثة وغيرها[3]. وانطلاقا من ذلك؛ فإنّ لفظ **التحديث** ما هو سوى تعريب للأصل الغربي.

وفي الحقيقة؛ لم يشمل الاختلاف النخبة العربية وحسب بل تعدّى إلى أوساط النخبة الغربية، حيث استعمل مصطلح "**الحداثة*modernité*والتحديث*modernisation*والحديث*modern*والعصرنة *modernism***" في العديد من الدراسات والأبحاث الأجنبية على أنّ لهم طبيعة واحدة رغم الفوارق التي بينهم في اللّفظ[4]. غير أنّ الفارق بين مدى استيعاب صفوة العرب والغرب لمصطلح التحديث، وما يحتويه من دلالات يكمن في أنّ النخبة الغربية كانت تتحرك في مساحة أرحب. فلم تبقى حبيسة الاختلاف بين المصطلحات، وحاولت إخراج التحديث من النظرية إلى التطبيق لتصل بذلك الى مستوى الحداثة وما بعد الحداثة. في حين ظلت النخبة العربية تتعامل مع التحديث في زاوية منغلقة. حيث استمرت في بحثها عن دلالات هذا المصطلح دون أن تفكر في أن تبلغ به مراحل متقدمة.

زيادة على ذلك؛ فإنّه على تعدد أنماط تعريف **التحديث** وتداخله مع ألفاظ اخرى في الفكر العربي والغربي، يبقى (النمط الحضاري الخاص الذي يشمل كل تلك المفاهيم، والذي يتصارع داخل منظومة التراث والتجديد،القديم والحديث،الأصالة والمعاصرة) [5]. فهو (العنصر الفعال الذي يرمز إلى شروط التحول التي بها يخرج المجتمع من دائرة الجمود القاتل ليتطلع نحو الأفضل ويرنو نحو الأسمى، وهذه الشروط التي تسمح بنمو مجتمع حديث وقادر على التطور. وهو يعني التقدم والحركة وهو ضد الثبات والجمود. كما يحمل بين طياته معنى التغير والنسبية فما كان حديثًا بالأمس يصير تقليديًا وقديمًا اليوم، وما هو حديث اليوم سيصبح قديمًا غدًا)[6].

وقد ارتبط الفكر التحديثي أول الأمر بالغرب الأوروبي، حيث (ظهر في الدول الأوروبية مع بروز عصر النهضة، فحركة الإصلاح الديني اللوثري، فعصر التنوير ونمو الرأسمالية والثورتين الصناعية والسياسية والاعتقاد بالمنهج العلمي وقوة العقل، لتتجاوز فيما بعد هذه المرحلة إلى مرحلة ما بعد الحداثة وذلك بعد الحربين العالميتين)[7]. وسرعان ما تحول التحديث إلى البلدان الإسلامية نتيجة للاحتكاك الحضاري الذي حدث بينها وبين أوروباعلى إثر الحركة الاستعمارية، والذي شكلّ صدمة حضارية أفاق من خلالها العرب المسلمين. فحاولوا القضاء على الجمود والتخلف، واللحاق بالركب الحضاري الذي سبقهم بكثير، على أن تتم عملية الاقتباس والإقتداء بنموذج الغرب[8]. فكانت الدولة العثمانية سباقة لهذا الأمر، ثم تبعتها التجربة التحديثية المصرية، والتجربة التحديثية التونسية، إلى جانب حركات التحديثالتي شهدها المغرب الأقصى ولبنان وسوريا وغيرها[9].

2.2. مفهوم التحديث في الفكر العربي:

سعى المصلحون والمثقفون العرب منذ أن وعوا _خلال القرن 18م_التخلف العربي الإسلامي إلى البحث عن سبل الخروج من هذا الواقع، وبصرف النظر عن الظروف التي أحاطت بهذا الوعي وعن بواعثه ومصادر تأثره، فقد وسموا محاولاتهم بمفاهيم ومصطلحات مختلفة متفاوتة من حيث الدّقة والتواتر؛ بعضها مستمد من التراث الديني كالإصلاح والصحوة والتجديد والبعث والإحياء، وبعضها الآخر مستلهم من الفكر العالمي الحديث كالنهضة والتقدم والتحديث والتمدن والتنوير[10].

انطلاقا من ذلك؛ تعدّى الاختلاف في وجهات النظر بين المفكرين والمؤرخين حول مصطلح **التحديث** إلى الاختلاف حول طبيعته، حيث أن مفهومه هو مفهوم إشكالي نتيجة لأبعاده المتشابكة والمتداخلة فيما بينها. وقد أخذت تعريفاته تتطور متماشية مع تطور الظروف الداخلية والخارجية المحيطة بالمجتمع الاسلامي والفهم المتجدد له ودوره. الأمر الذي أدى إلى بروز ثلاث اتجاهات فكرية رئيسية، اجتمعت على ضرورة تطبيق مشروع تحديثي من

أجل تخليص المجتمعات العربية الاسلامية من الرواسب الفكرية التقليدية، لكنّها اختلفت في كيفية تنفيذ هذا المشروع.

أما الاتجاه الأول؛ فعرف بالتيار التغريبي، الذي نادى باتخاذ الحضارة الغربية نموذجا شاملا للمجتمعات الاسلامية بكل ما نتج منها من نظريات وأفكار. أي الأخذ بالحداثة الأوروبية بخيرها وشرّها، في مختلف ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، وصرف النظر تماما عن الموروث بما فيه الموروث الديني الذي ينتمي إلى العصور الوسطى التي مضت وتجاوزها التطور(11).

أما الاتجاه الثاني وهو المحافظ؛ هو تيار تراثي سلفي يدعو إلى تجاوز التحديث والارتماء في أحضان الآخر، والاكتفاء بالأصالة على أنّها منفذ النجدة من الانحطاط من التخلف وسبيل النهضة. قدوته وسراجه السلف الصالح، وشعاره لا يصلح حال الأمة إلاّ بما صلح به أولها. وعنده الحضارة الغربية تتعارض مع القيم العربية الاسلامية والانتماء التاريخي والحضاري، خاصة بعد أن تعرّضت البلاد الاسلامية للاستعمار الأوروبي، وتوظيفه لمنتجات حضارته لقهر الشعوب الضعيفة ونهب خيراته وممارسته سياسة التبشير المسيحي ونشر لغته وثقافته(12). وأبرز من مثل هذا الاتجاه التيار الوهابي والتيارات الصوفية الطرقية وشيوخ وعلماء المؤسسات الدينية التقليدية مثل علماء جامع الأزهر وجامع الزيتونة وغيرهم.

أما الاتجاه الثالث؛ فهو تيار توفيقي يجمع بين الوافد والموروث وبين الأصالة والمعاصرة، وبين الاسلام والفكر الغربي. بحيث يتم الأخذ من الحداثة الأوروبية ما لا يتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية، ومن التراث العربي الاسلامي ما يساير العصر ومتطلبات التقدم. وللإشارة فإنّ هذه النزعة التوفيقية انبثقت عن حرص بعض المفكرين على إصلاح ما أفسده الدهر في المجتمعات الاسلامية ومحاولة اللحاق بالركب الحضاري للغرب الأوروبي، دون أن تتخلى هذه المجتمعات عن قيمها ومبادئها الروحية(13).

ومهما يكن؛ فإنّ الاختلاف حول طبيعة **التحديث** وكيفية تحقيقه والذي أفرز ثلاث تيارات فكرية ظلت تتصارع فيما بينها، لا يزال يشغل مساحات واسعة في خطابات الفكر العربي المعاصر. حيث تجدّد الصراع بين التيار المحافظ والتغريبي مع محاولة التيار التوفيقي لفض ذلك النّزاع. الأمر الذي أعطى لمصطلح التحديث دلالات ومعاني كثيرة، يصل التداخل والتناقض بينها الى الحد الذي يجعل كل فهم معرفي لها ملغيا المفهوم الآخر نظرا لجملة من العوامل والأسباب التي أسهمت في بلورة وعي العقل العربي بهذا المفهوم(14).

3. التحديث عند النخبة الفكرية المصرية والتونسية:

1.3. خلفيات التفكير التحديثي عند المفكرين في مصر وتونس:

ظهرت في **مصر وتونس** خلال القرن 19م دعوات فكرية نادت بإحداث تغييرات في كافة المستويات في البلاد، مع ضرورة التخلي عن الأفكار التقليدية المتحجرة التي ترفض أي تغيير. ويرجع أساس هذه الرؤية؛ إلى إدراك صفوة المجتمع المصري والتونسي للضعف والانحطاط، الذي عانت منه بلادهم خلال ذات القرن. وما زاد من عمق هذا الإدراك؛ احتكاك هذه النخبة بالغرب الأوروبي إما عن طريق الحملات الأوروبية أو الرّحلات أو البعثات العلمية. إذ كشف لهم هذا الاحتكاك عن الهوة الشاسعة التي تفصل بينهم وبين أوروبا المتقدّمة والمتحضرة. وانطلاقا من ذلك الوعي، جاءت الدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في المفاهيم والأفكار التقليدية وإدخال مفاهيم وأفكار حديثة، بل وإحداث تغيير جذري في البنى الفكرية والسياسية للبلاد.

ففي مصر؛ شكلت مسألة تخليص المجتمع العربي الإسلامي من رواسب الأفكار التقليدية الموغلة في الجهل والتخلف منذ الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م، الموضوع الأساسي الذي طرح على الساحة الفكرية المصرية خاصة والعربية الإسلامية عموما. فقد أحدثت الحملة أول اتصال مباشر في العصر الحديث بين النخبة الفكرية وأفكار أوروبا العلمية

والسياسية الحديثة لاسيما أفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها، مما ساهم في الكشف عن الهوة الشاسعة التي تفصل بين العالمين الإسلامي والأوروبي[15].

يعدّ شيوخ الأزهر **عبد الرحمن الجبرتي(1854_ 1825م)والحسن العطار(1766_ 1835)وإسماعيل الخشاب(توفي 1815م)**، من أبرز رجال الفكر المصريين، الذين تأثروا بالمنجزات الحضارية التي جاءت بها الحملة الفرنسية إلى مصر، والتي أثارت إعجابهم ودهشتهم. إذ تمكنوا إثر احتكاكهم المباشر بالعلماء الفرنسيين من الإطلاع على الآلات الفلكية والهندسية لهؤلاء العلماء، وعلى بعض تجاربهم العلمية التي لم تكن معروفة في الوسط المصري والعربي الإسلامي[16]. الأمر الذي أدى بهم إلى التفكير في ضرورة تغيير الأوضاع السائدة في مصر، ومحاولة اللّحاق بالركب الحضاري للغرب خصوصا في المجال العلمي.

رغم أنّ تلك الدعوة ظلت ضيقة الأفق، إذ انحصرت في الجانب العلمي واكتفت بمحاولة إحياء التراث العربي الإسلامي أيام عصورها الزاهرة، والحث على الوصل بين الماضي العلمي المجيد والحاضر المفتقر إلى العلم، فضلا عن ملازمتها للشعور بخطر الحملة الفرنسية على الأمة الإسلامية[17]. إلاّ أنّها مثّلت جهودا أولية بذلت في سبيل إنقاذ مصر من الأفكار التقليدية الراسخة في عقول المجتمع، فوجدت صداها في عهد محمد علي باشا حاكم مصر ما بين (1805 -1849)[18].

كما كانت إيذانا بعهد جديد برزت فيه بشكل جلي دعوة النخبة الفكرية إلى ضرورة التغيير وفقا للنّمط الأوروبي، بعد أن أتيحت لهم مجدّدا فرصة الاحتكاك الحضاري بأوروبا عن طريق البعثات العلمية والرّحلات خلال القرن 19م، والتي جعلتهم بشكل تلقائي يتساءلون عن أسباب التقدم الذي وجدوه في أوروبا؟ وعن إمكانية أن تستفيد البلاد الاسلامية من ذلك التقدم، انطلاقا من جملة من القواعد والشروط لأخذ ما يمكن أخذه وترك ما لا يمكن أخذه من الحضارة

الغربية؟. وبناء على ذلك؛ نادىأولئك المفكرون بضرورة التحديث في بلدانهم بشكل خاص والبلاد الإسلامية عامة من خلال الإقتداء بأوروبا ونظم حكمها والأخذ بمنجزاتها الحضارية.

يأتي رفاعة رافع الطهطاوي في طليعة أولئك المفكرين المصريين الذين حملوا على عاتقهم مسؤولية البحث عن سبل إصلاح وتغيير المجتمع العربي الإسلامي،إذ تتفق أغلب الدراسات التاريخية المعاصرة[19] على أنّ آراءه وأفكاره تعدّ أول صياغة نظرية للعلاقة الجديدة بين العرب والغرب الأوروبي.فقد كان أول من وضع مقارنة عربية في العصر الحديث بين الشرق والغرب، مبرزا بوضوح جوانب تفوق هذا الأخير ومظاهر تقدمه وتحديثه، ومؤكدا أهمية ما أدركه من محاسن هذا التقدم ومنافع التحديث بالنسبة للمجتمعات العربية الاسلامية.

ويرجع أساس هذه الرؤية إلى اتصاله المبكر بأوروبا من خلال زيارته لها خلال القرن 19م في إطار البعثة العلمية التي أرسلها حاكم مصر محمد علي باشا، والتي كشفت له مدى تقدّم الغرب في مقابل التخلف والانحطاط الذي كانت تعيشه مصر بشكل خاص والعالم الاسلامي عامة.كما أكسبته معرفة وثيقة بمؤسساتأوروبا العلمية والإدارية والبنى العامة لأنظمة الدول الغربية الحديثة، مما سمح له بالدعوة إلى الاقتباس عنها[20].

أضف إلى ذلك؛ إطلاعه على مؤلفات الكتاب والمفكرين الأوروبيين _الفرنسيين خاصة_[21]، مما مكنّه من التعرّف على جوانب الفكر الاجتماعي والسياسي الأوروبي الحديث وبعض قيمه الفكرية والسياسية والتحرّرية. وبناء على ذلك؛ تفاعل الطهطاوي مع ما كان يجري في أوروبا من تحولات وإصلاحات سياسية وتطورات علمية وتقنية وحضارية، وإدراك أهميتها الإنسانية وصلاحها لتقدم البلاد الإسلامية وتمدنها، فكان ذلك دافعا قويا وراء دعوته إلى إعادة النّظر في الأفكار الموروثة عند المسلمين، والتي لم تعد تتماشى والوضع الحضاري الجديد ولم تعد تستجيب لمتطلبات العصر. وبالتالي ضرورة الأخذ بأسباب التقدّم الأوروبي، مع تحديد المعايير الواجب استخدامها في عملية الاستعارة من أوروبا. كما سعى إلى تقديم نظريات سياسية

واقتصادية واجتماعية جديدةمقتبسة من الغرب، شكّلت صياغة نموذجية لمشروع تحديثي في مصر.

لم تؤثر البعثات العلمية على الطهطاوي وحسب؛ بل أثرت أيضا في مفكر آخر يدعى **علي باشا مبارك (1823_ 1893م)**. فهو من أهم المفكرين المصريين الذين أدركوا مدى عمق الهوة الشاسعة بين العالمين الإسلامي والأوروبي، نتيجة لاحتكاكه المباشر بأوروبا عندما كان عضوا في البعثة العلمية التي أرسلت من قبل حاكم مصر محمد علي إلى فرنسا سنة 1845م، والتي مكنّته من التعرّف على مختلف مظاهر التقدم والازدهار الأوروبي، فقد عاين عن كثب مدن فرنسا وعادات وتقاليد مجتمعها وعلومها ومعارفها ومؤسساتها وأنظمتها.

وأمام هذه التجربة، وقف علي مبارك مقارنا وناقدا وباحثا عن سبب التّقدم الأوروبي الذي أرجعه إلى اتساع دائرة العلم والمعلومات. بالإضافة إلى إطلاع الأوروبيين على العلم العربي الإسلامي الذي عملوا على دفعه إلى الأمام دفعا قويا، وعن أسرار التخلف المصري الذي أوعزه إلى فساد السلطة الحاكمة وانعدام أهليتها لمهامها. بالإضافة إلى ما صار عليه الأئمة من تخلف، فقد تركوا ما كان عليه السلّف من النّظر في مصالح الأمة والسعي فيما فيه نفعها، فنبذوا كل ذلك وراء ظهورهم وحملوا الناس ما لايطيقون[22].

أما في تونس؛ فلم تختلف الأمور كثيرا عن مصر، إذ ساهمت الرحلات والبعثات في إدراك المفكرين التونسيون مدى الفارق الشاسع بينهم وبين الغرب الأوروبي، الأمر الذي دفعهم إلى إيجاد حلول من شأنها أن تتجاوز وضعية الانحطاط والتخلف. ويعدّ خير الدين التونسي، الذي جمع في شخصه بين الفكر والسياسة، من أبرز الشخصيات التي تأثرت بالحضارة الأوروبية، نتيجة لاحتكاكها المباشر بها، إثر إرساله ضمن بعثات دبلوماسية كلّف بها من قبل بايات تونس. حيث أتيحت له الفرصة لزيارة 20 دولة أوروبية كفرنسا وإنجلترا

وإيطاليا والسويد وغيرها، فأصبح على دراية واسعة بما يجري في البلدان الأوروبية من تقدم وازدهار، في مقابل الانحطاط الذي أصاب بلاده بشكل خاص والعالم الاسلامي عموما[23].

علاوة على ذلك؛ اطلع خير الدين على الفكر الأوروبي فتأثر به، الأمر الذي دفعه إلى (إيقاظ ذوي الحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس الوسائل الموصلة إلى حسن حال الامة، وتنمية أسباب تمدنها بتوسيع قاعدة التعليم، وتطوير الزراعة والتجارة والصناعة). فضلا عن (تحذيره لعامة المسلمين من تماديهم في الإعراض عن ما يجمد من سيرة الغير الموافقة للشرع، فالحق أحق أن يتبع، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها)[24].

من جهة أخرى؛ كان للرحلات دور كبير في تأسيس الفكر التحديثي عند **محمد بيرم الخامس(1840 _1889م)**الذيأتيحت له الفرصة لزيارة بعض المدن والعواصم الأوروبية مثل فرنسا وايطاليا وإنجلترا ومالطة، رغم أنّ الهدف من هذه الرحلات اختلف كثيرا عن رحلات المفكرين الذين سبق ذكرهم. إذ ارتحل من أجل طلب العلم والتداوي بعد أن أصيب بمرض الأعصاب[25]. إلاّ أنّه تأثر كغيره بالحضارة الغربية، مما أدى به إلى الدعوة إلى اقتباس والاقتداء بالنموذج الأوروبي، وبتحديث الانظمة بغية إصلاح أوضاع بلاده والبلدان الاسلامية.

زيادة على ذلك؛ ساهمت الرحلات في بلورة الفكر التحديثي عند أحمد ابن أبي الضياف، حيث استكشف من خلال زيارته لفرنسا رفقة أحمد باي سنة 1846م وعدد من رجال الدولة[26]، مزايا الحضارة الأوروبية وإنجازاتها الحضارية فتأثر بها، مما ساهم في إدراكه للفارق الشاسع بين ما وصل إليه الاوروبيون من تقدم في جميع الميادين؛ وما تعانيه الامة الاسلامية من انحطاط، ومنه الدعوة بالأخذ عن الغرب الأوروبي ومواكبة متطلبات العصر.

2.3. التحديث في تصورات المفكرين في مصر وتونس

يرتكز التحديث عند رفاعة رافع الطهطاوي على البحث في قضايا رئيسية ذات أسس فكرية سياسية واجتماعية واقتصادية مثل: التمدن والتقدم، الدولة والسلطة السياسية وما يتعلق

بهما من مبادئ الديمقراطية والحرية، وتجديد الدين، وجدلية المرأة والعقلانية. وعلى هذا الأساس؛ نادى بضرورة إلغاء المفاهيم القديمة، وتداول مفاهيم حديثة كالحرية والعدالة والديمقراطية والبرلمان والمجتمع المدني وغيرها، وبيّن الأهمية البالغة لهذه القيم والمفاهيم الجديدة في المجتمع المصري[27].كما نادى بضرورة اقتباس علوم ومعارف أوروبا، والأخذ بها من حيث هي عامل تقدم أساسي في تجاوز الركود الذي طال بلاده.

هذا وقد عمل الطهطاوي على إيجاد مبرر لهذه الأفكار في التراث العربي الإسلامي حتى يتبين أنّ هذه المبادئ ليست غريبة عن العرب والإسلام[28]، حيث كان لابد عليه من تقديم حجج وأدلة مقنعة لأولئك الذين يعتريهم الشك والارتياب، بل والرّفض في كثير من الأحيان اتجاه أي جديد يأتي من أوروبا. لا لإحداث تحول جذري في بنية الدولة والمجتمع أو إحداث قطيعة مع الماضي، بل من أجل التأكيد على أنّ التحديث مطلب أساسي وغاية مرجوة أمام تردي الأوضاع في مصر خاصة والعالم الاسلامي عموما. لذلك حاول الاستناد الى مبادئ الشريعة الاسلامية التي تقتضي ضرورة التغيير من أجل استقامة أمور الناس وانتظام شؤونهم، كما استند إلى أنّ حضارة أوروبا هي في الأصل نتاج لما استعارته من الحضارة الاسلامية عندما كانت في أوج قوتها وازدهارها، وبالتالي يحق للمسلمين أن يسترجعوا ما أخذ منهم في وقت سابق[29].

تفاعل علي مبارك مثله مثل الطهطاوي مع الحضارة الأوروبية مستوعبا جوانبها المختلفة، فأعلنّ عن إعجابه بمظاهر التقدّم الأوروبي ودعا إلى ضرورة الأخذ به. لكن حضارة الغرب وتقدمه لم يبهره بقدر ما كان يؤرقه تخلف وانحطاط وطنه وأمته، لذلك دعا إلى استلهام جوهر الحضارة الغربية وماهو أصيل فيها. إذ أدرك أنّ جوانب التغيير والتحديث لا تأتي بمحاكاة الغرب وفقط؛ بل يجب أن تخضع للفحص والتمحيص والتفتيش في جوانب حضارته المختلفة، للوصول إلى العوامل الكفيلة باستنهاض العرب المسلمين ودفعهم إلى ركب التّقدم والتحضر والرّقي[30].

ومن هنا وعى علي مبارك أهمية وقدر العلم الحديث ومدى تأثيره في صياغة الأمم وبعثها من جديد، فدعا إلى تحصيل العلم وطلبه لأنّه أصل التقدم، مستدلا في ذلك على أحكام الشريعة الإسلامية التي لم يرى فيها ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النّافعة، وأنّ علوم العرب المسلمين قديما هي أساس ومنبع التمدن الأوروبي[31].

من زاوية أخرى؛ دعا خير الدين التونسي إلى التحديث السياسي باعتباره _في نظره_ أول خطوة نحو تحديث تونس. ولعلّ هذه الرؤية نبعت من المقارنة التي عقدّها هذا المفكر بين النظام السياسي في العالمين الأوروبي والإسلامي، والتي كشفت له سلبيات الحكم المطلق والمستبد الذي كان سائدا في بلاده وانعكاساته الخطيرة على العامة وأوجه الحياة الاقتصادية والعمرانية والحضارية. خلافا لأوروبا التي اتسمت نظمها السياسية بالعدل وكانت في مجملها دستورية، فلم يكن الحكم مطلقا بل كان مقيّدا بقانون يحدّد صلاحيات الملك وواجباته، ويضمن المساواة والحريات لجميع المواطنين، ويوفر لهم كل الضمانات، ويحميهم من التجاوزات التي من شأنها أن تلحق الضرر بأرزاقهم وأعراضهم وهذا ما حقق لهم نهضة شاملة في مختلف الميادين[32].

ارتكز خير الدين في برنامجه التحديثي السياسي على الاقتباس من الغرب والرجوع إلى السلف[33]؛ فأما الركيزة الأولى فقد ألحّ فيها على اقتباس النظم والمؤسسات السياسية والإدارية الأوروبية الحديثة القائمة على العدل والشورى، ولعلّ أبرزها النظام الدستوري. فالدستور في نظره رادع للفساد والظلم، وركيزة للعدل والأمن في نفوس المواطنين، فهو يدفعهم للعمل والبذل دون خوف على ثمرة مجهودهم، كما أنّه يضمن الحرية والمساواة بين الناس[34].

ولا يكتمل التحديث السياسي في نظر خير الدين إلاّ بإحداث هيكلين اثنين هما: مجلس الشورى أو مجلس أهل الحل والعقد الذي يضم علماء الدين ورجال السياسة، ومنصب الوزير المباشر[35]. وليس من الصدفة هنا أن يدعوا هذا المفكر إلى تضافر الجهود بين رجال

السياسة والعلماء في بلاده لتتحقق مصلحة الأمة، فيقترح رجال السياسة القوانين الجديدة الضرورية لتنظيم المجتمع، ويقرّر العلماء فيما إذا كانت تلك القوانين تتفق وتتطابق مع مبادئ الشريعة الإسلامية[36].

مما لا شك فيه أنّ السياسة العادلة المؤسسة على دستور وحكم نيابي عند خير الدين هي أساس الازدهار الاقتصادي والتطور الاجتماعي وتقدّمه، فحسن الإمارة حسب رأيه سيسهل عملية اقتباس العلوم والتقنيات ووسائل التقدم في الصناعات من أوروبا لتحقيق التقدّم في كافة المستويات، ذلك لأنّ (ما بلغت إليه أوروبا من تقدم في العلوم والصناعات إنّما تحقق عن طريق التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، بالإضافة إلى تسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزّراعة والتجارة)[37]. ومن هنا جاءت دعوة خير الدين إلى الأخذ بعلوم الغرب وتوظيفها في مختلف أوجه الحياة في البلاد التونسية، مؤكدا أنّ أوروبا قد سبق لها وأن أخذت بعلوم العرب المسلمين من طب وهندسة ورياضيات وتاريخ وتجارة وفلاحة وغيرها[38].

أما الركيزة الثانية التي اعتمد عليها خير الدين في برنامجه التحديثي والمتعلّقة بالرجوع إلى جوهر الشريعة الإسلامية والاقتداء بالسلف الصالح، فإنّه يؤكد على أنّ ما يدعوا إليه من أفكار سياسية مقتبسة من الغرب لا تتعارض والتعاليم الإسلامية بل بالعكس هو مما تحث عليه. والتفت لتبرير ذلك إلى المضامين الشرعية التي أوردتها النصوص الفقهية والإشارة إليها في مدونته أحكاما ومقاصد، والاستشهاد بأقوال علماء الشريعة وبثوابت الدين والعقيدة، ساعيا إلى إحياء القيم الإسلامية كالشورى والحرية والعدل، مؤكدّا أنّ هذه القيم كانت للأمة الإسلامية فيما مضى مصدرا للاستقرار والأمن وازدهار العمران وانتشار العلوم والصناعات، كما هي اليوم مصدرا للتقدّم الأوروبي[39].

يتفق ابن أبي الضياف مع خير الدين في ما آل إليه الوضع السياسي في تونس من تدهور وانحطاط جراء الحكم المطلق والمستبد، حيث بيّن رفضه وتنديده لهذا الحكم واستنكر المبادئ الجائرة التي (كان البايات في تونس في عصره وقبل عصره يسوسون بها البلاد مثل اتباع الهوى، والجور واستعباد النفوس والقهر المؤذن بخراب العمران)[40]. كما عبّر عن استيائه من المواقف السلبية لعلماء الدين، وانسحابهم من المشاركة في الحياة السياسية، ورفضهم المساهمة في إيجاد الحلول لكلّ المسائل وتطوير التشريعات، واصفا إياهم بالموالين للحكم المطلق مصدر للظلم والقهر[41]. ومن هنا جاء تأكيده على ضرورة الاعتماد على الملك المقيّد بالقانون في البلاد التونسية وفقا للبلدان الأوروبية لما له من أهمية بالغة، حيث يخلق التوازن بين السلطة والرعيّة وينشر العدل ويؤسس للحضارة.

ليس هذا وحسب؛ بل ألحّ ابن أبي الضياف على ضرورة تطبيق مبادئ الثورة الفرنسية كالعدل والحرية والمساواة، وذلك من خلال دعوته إلى صياغة قوانين ونظم سياسية وقضائية لتطبيق سياسة عادلة تضمن للناس بأن لا يقعوا فريسة في أيدي الظالمين والجائرين، ومن تلك القوانين تكوين مجلس شورى من الأعيان والعقلاء يكون بالانتخاب من الأهالي لحماية حقوق الناس، والدفاع عنهم ويكون هذا المجلس بمثابة الوكيل عنهم، وإصلاح نظام العدالة بجعل محاكم متعدّدة لرفع الظلم عن المظلومين[42].

اعتمد ابن أبي الضياف في تبرير ما دعا إليه على الثنائية الفلسفية القائمة على الشريعة الإسلامية والسلف الصالح وهو نفس ما ذهب إليه خير الدين، حيث سعى ابن أبي الضياف إلى تأكيد شرعية الاقتباس من نظم ومؤسسات الغرب الأوروبي من خلال استناده إلى الشريعة الاسلامية والاستدلال التاريخي، ليبيّن أن عصور ازدهار الأمم مرتبط بالحكم المقيّد[43].

لا يكاد محمد بيرم الخامس يختلف كثيرا عن سائر رواد الفكر التحديثي من حيث اعتبار الوضع السياسي كعامل رئيسي في تخلف وتراجع بلاده خاصة والبلدان الإسلامية

عموما، وهذا ما دفع به إلى الإقرار بأهمية النضال من أجل مواجهة الرداءة السياسة والفساد الذي كان عليه أرباب السلطة في البلاد التونسية. داعيا إلى الأخذ بالتجربة السياسية الأوروبية الحديثة التي لم يخف إعجابه الشديد بها، لأنّه لاحظ فيها سيادة القانون الذي جعل النّاس ينضبطون حكاما ومحكومين. كما عاين عن كثب المجالس النيابية في كل مدينة أوروبية زارها وأثرها الفعال في تحقيق العدل والمساواة والحريات ورفع الظلم عن المظلومين(44).

وعلى هذا الأساس؛ ربط بيرمتطور المجتمعات بمدى عدالتها السياسية ودرجة انضباطها، بالقوانين التي تحدّ من هيمنة الرّأي الفردي، وتروض النفوس على الامتثال جميعا لقانون يجعل الناس متساويين في الفرص والحظوظ(45).

لكن حسب بيرم الخامس لن ينجح أي برنامج تحديثي سياسي إلاّ بالإصلاح الديني ونشر التعليم وتحسينه، ومن هنا جاءت دعوته إلى نقد المفاهيم السائدة، وتقديم البدائل المشفوعة بالبرامج المتعلقة بمحتويات الفكر الديني والمؤسسات الدينية القائمة، ونبه إلى تخاذل وتهاون العلماء وافتقارهم للدور الفعال(46). كما دعا إلى نشر المعرفة وإصلاح التعليم الزيتوني، منوها إلى دور الصحافة في تعميم التجربة السياسية الأوروبية في تونس، ذلك لأنّ في نظره ما وصلت إليه أوروبا من تقدم إنّما كان نتيجة لانتشار العلم والمعرفة(47).

وقد ذهب بيرم إلى أبعد من ذلك، إذ دعا إلى وجوب الالتفاف حول الخلافة العثمانية من أجل التصدي لأطماع الغرب. ففي نظره القوة العسكرية ونشر التعليم واعتبار الأهالي مواطنين محترمين يؤدون الخدمة العسكرية لمدة معينة ويدفعون الضرائب، بوعي كاف لإعادة العزّة إلى الدولة الإسلامية(48).

وتجدر الإشارة إلى أنّه بالرّغم من دعوة محمد بيرم الخامس إلى احتكاك بلاده بالغرب الأوروبي، والأخذ بتجربته السياسية والعلمية التي أشاد بها، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من إبراز المساوئ والتجاوزات الحاصلة في المجتمعات الاوروبية خاصة من ناحية السلوك والأخلاق(49).

ومن هنا دعا إلى التوفيق بين التراث الإسلامي والشريعة الإسلامية من جهة، وبين ما يستحسن أخذه من الحضارة الغربية من جهة أخرى، فيكون ذلك الحل الامثل للحاق البلاد التونسية خاصة والبلدان الإسلامية عامة بالرّكب الحضاري(50).

3.3. وسائل التحديث عند المفكرين في مصر وتونس

تعدّ الكتابة والترجمة فضلا عن النشاط الصحفي وتولي مناصب في الدولة، من أهم الوسائل والأساليب التي اعتمد عليها رجال الفكر سواء في **مصر أو تونس**، من أجل تحقيق المشروع التحديثي الذي رأوا فيه مطلبا أساسيا لإنهاض مجتمعاتهم من الانحطاط والتخلف الذي أصابهم واللّحاق بمصاف الدول المتقدمة. **ففي مصر**؛ ألّف رفاعة رافع الطهطاوي ثلاث كتب رئيسية، لخص فيها كل ما شاهده وعرفه عن العالم الأوروبي الحديث وأنظمته ومؤسساته المتقدمة، كما حاول من خلالها التأكيد على ضرورة التحديث وسبل تحقيقه.

جاء الكتاب الأول بعنوان "**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**"، حيث نقل فيه الطهطاوي تجربته التي عاشها في فرنسا، كما رصد فيه الهوة الشاسعة بين الغرب والعالم الإسلامي على مستوى التقدّم والحضارة من خلال وصفه وإعجابه بالانجازات الحضارية لأوروبا، إلى جانب ذكره لانطباعاته عن الباريسيين وعاداتهم وتقاليدهم في المأكل والمشرب، فكان الكتاب بمثابة سجل دقيق للثقافة والحضارة الأوروبية عامة والفرنسية بشكل خاص، والهدف منه إيقاظ سائر أمم الاسلام من نوم الغفلة(51).

أما الكتاب الثاني فقد جاء بعنوان "**مناهجالألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**"والثالث بعنوان"**المرشد الأمين للبنات والبنين**". وهما كتابان تعليميان قدّم الطهطاوي من خلالهما رؤية واضحة للطريق الذي ينبغي لمصر أن تسلكه في مجال التعليم وتسير فيه وفقا لمتطلبات العصر، و دعا من خلاله أيضا إلى ضرورة تعليم المرأة تماما مثل الرجل، وهذا مالم يكن موضع نقاش على الساحة الفكرية المصرية آنفا.

لم تكن الكتابة الوسيلة الوحيدة التي عبّر من خلالها الطهطاوي على مواقفه وآرائه التحديثية؛ بل وجدّ في الحكومة المكان المناسب لطرح تلك الأفكار. فمن خلال تقلّده لعدّة وظائف حكومية، لم يعد دوره يقتصر على قبول فكرة التغيير ورصد الأسس التي ينبني عليها هذا التغيير؛ بل امتد دوره إلى المشاركة في صنع التغيير. ومن أهم تلك الوظائف إشرافه على بعض المدارس كمدرسة الألسن سنة 1836م، وإشرافه على العديد من الصحف والمجلات مثل صحيفة الوقائع المصرية فيما بين (1841_1850م) ومجلة روضة المدارس بين (1871_1873م).أضف إلى ذلك؛ توليه وظيفة مترجم مما سمح له بنقل العديد من المؤلفات الاجنبية إلى اللغة العربية. بالإضافة إلى مهام أخرى مثل: تفتيش عموم مكاتب الأقاليم، نظارة الكتبخانة الافرنجية ومخزن عموم المدارس وتفتيش المدارس، نظارة الهندسة الملكية والعمارة، تفتيش مصلحة الأبنية[52].

زيادة على ما سبق؛ كان التأليف والصحافة من أهم الوسائل التي وظفها علي مبارك للتعبير عن آرائه وتصوراته اتجاه المشروع التحديثي، إذ ألّف العديد من الكتب الفكرية والأدبية والعلمية بالإضافة إلى نشاطاته الصحافية. ولعلّ أهم كتاب ألّفه مبارك هو الرواية الأدبية والقصصية "**علم الدين**"[53]، التي ضمنّها معلومات قيمة عن أحداث عصره سواء أكان ذلك في موطنه أو في أوروبا واضعا مقارنة بينهما. فقد تطرق إلى الأوضاع المتردية التي سادت بلاده في مختلف الميادين، كما استعرض جوانب التقدّم الأوروبي في كافة الأصعدة التي تبدأ بالتعليم والتربية حتى الاختراعات الحديثة والتقدم العلمي في الفنون والمسرح والصناعة والمواصلات.

أضف إلى ذلك؛ مجلة "**روضة المدارس**" التي أنشأها علي مبارك سنة 1877م، وذلك من أجل النهوض باللغة العربية ونشر المعارف الحديثة. وفي الحقيقة كان لهذه المجلة أثر كبير في تحديث اللغة العربية من خلال ما احتوته من قصائد شعر ونثر، بالإضافة إلى مؤلفات عدد كبير من العلماء والأدباء[54].

علاوة على ذلك؛ ساهم علي مبارك في تحديث مصر من خلال توليه العديد من الاعمال التي أنجزها في ظل توليه الوظائف الحكومية. فقد أنشأ الاستحكامات الحربية، وكان من أبرز مهندسي الحرب الثلاث والسبعين الذين درسوا فنون الحرب بأوروبا على عهد محمد علي، وأنجز أول تخطيط للقاهرة ومدن مصر في العصر الحديث، وخطط للهندسة الزراعية وللنيل، وأنشأ دار الكتب سنة 1869م [55].

أما في تونس؛ فقد اعتمد خير الدين التونسي _مثله مثل المفكرين في مصر_على التأليف من أجل طرح أفكاره التحديثية. إذ ألّف كتابه المعنون بـ:"**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**"، الذي بيّن في مقدمته أنّ الغاية من تأليفه هو (إيقاظ الغافلين من رجال السياسة وإغراء ذوي الغيرة والحزم من العلماء والسياسيين بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها)[56]. فالكتاب حصيلة مشاهداته ومعايناته خلال ترحاله إلى البلدان الأوروبية، وخلاصة لفكره وتأملاته، ووعاء فكري للمعلومات والآراء التي استقاها من كتب فرنسية في السياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون، وأهم الأفكار التنويرية.

علاوة على ذلك؛ لجأ خير الدين إلى تجسيد نظرياته وأفكاره التحديثية عندما تولى الوزارة الكبرى في تونس في الفترة الممتدة ما بين 1873م إلى 1877م لاسيما في المجال العلمي، حيث نظم التعليم في جامع الزيتونة، وأنشأ أول مدرسة عصرية في تونس سميت بالصادقية[57].

زيادة على ما سبق؛ دعا كل من أحمد ابن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس إلى التحديث من خلال حركة التأليف. حيث ألّف الأول كتاب "**إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**"بأجزائه الثمانية[58]،والذي ينظر إليه على أنّه تجاوز وصف المسالك والمشاهدات البسيطة إلى التركيز على مقومات الحضارة الأوروبية من مبادئ إنسانية

(الحرية ، العدالة ...)، وأنظمة سياسية واقتصادية، وأنماط فكرية. كما تضمن تحليلا وتبيانا لأسباب التفوق الأوروبي، وأسباب التخلف الذي تعانيه المجتمعات الإسلامية عامة والمجتمع التونسي بشكل خاص[59].

أما بيرم فألّف كتاب سماه بـ:"**صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والأقطار**"، والذي يقع في 05 أجزاء[60]. ضمن فيه آراءه وتحليلاته لواقع بلاده وأوضاع العالم الإسلامي المحيط به، في مقابل نقل انطباعاته عن أحوال الغرب التي عاينها عن كثب.حيثاعتنى فيه بمظاهر الحضارة الغربية التي تأثر بها، ودعا إلى ضرورة الاقتباس والإقتداء بتلك الحضارة، وبتحديث الأنظمة بغية إصلاح أوضاع بلده والمجتمعات الإسلامية وذلك من خلال عرضه لانطباعاته حول مظاهر العمران والسياسة والثقافة في البلاد الأوروبية، إذ يقول في مقدمة الكتاب: "... **فجبت بحارا وقفار ومدنا وأمصارا على حسب ما يسره المقدور...ورأيت بعيني البصر والبصيرة،أمورا عجيبة وخطيرة أحببت نظمها في عجالة حفظا لها من الإهمال ...فلّعل الله بفضله يفيد بها اهل وطننا وإخواننا المسلمين**"[61].

ساهم كذلك بيرم الخامس في تحديث عدّة ميادين حساسة مثل التربية والثقافة والتعليم والشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصاد، إذ تولى عدّة مناصب في الدولة خاصة في فترة الوزارة الكبرى التي تولاها خير الدين[62]، ولعلّ أهمها ترأسه لجمعية الأوقاف، وإشرافه على بعث المستشفى الصادقي أول مستشفى عصري في تونس، إلى جانب مشاركته في بعث المدرسة الصادقية، فضلا عن إدارته للمطبعة الرسمية وإدارة الجريدة التي تصدرها المعنونة بـ "الرائد التونسي". بالإضافة إلى مساهمته في إنشاء المكتبات وعضويته في العديد من اللّجان الاستشارية والجمعيات الخيرية. بالإضافة إلى ما كتبه من كتب ومقالات، حيث صنّف حوالي 16رسالة علمية، وكتب عشرات التقارير في إصلاح التعليم والأوقاف والصحافة والقضاء والسياسة والعقيدة[63].

4. الخاتمة:

مما لا شك فيه أنّ إشكالية التحديث كظاهرة حضارية وكمعضلة فكرية ذات دلالات تعبيرية متعدّدة، تبقى من أخطر القضايا التي شغلت ولا تزال تشغل بال أرباب الفكر والقلم الذين كتبوا عنها بشكل عام أو خاص.إذ كثرت الآراء حول هذه الظاهرة، وتنّوعت بتنوع المفكرين.لكن تبقى الرؤى الإصلاحية التي قدّمتها النخبة الفكرية في القرن 19موفي مقدمتها النخبة المصرية والتونسية، الأصل في تفسير منطلقات هذا المشروع وأسسه المعرفية.ذلك لأنّ تلك النخبة صاغت نظرياتها على أساس النزعة المعرفية وليس الإيديولوجية ولا حتى القطرية.

فانبثاقها من داخل الفضاء الأكاديمي بجامعات الأزهر والزيتونة بالإضافة إلى المدارس الحربية الحديثة، أهلّها لأن تشكل نخبة ناضجة تمتلك من الكفاءة العلمية ما مكنّها من تشخيص الداء الاجتماعي والسياسي، والبحث في أسباب التأخر والانحطاط والتخلف العربي الإسلامي، ومحاولة فهم أسباب التقدم الأوروربي. بالإضافة إلى مقاومة نظام الحكم المطلق والمطالبة بدساتير تحول الملك من ملك مطلق إلى ملك مقيد بقانون، مع الدعوة إلى التجديد الديني والفكري ومحاولة التوفيق بين الشريعة الإسلامية والاقتباس من الحضارة الأوروبية،فشكلّت بذلك فاعل قويا في بلورة المشروع التحديثي.

وتجسّد ذلك في ظهور لأول مرّة في البيئة الإسلامية عامة ومصر وتونس بشكل خاص نظما قانونية جديدة كالدستور والبرلمان، وأخرى اقتصادية كالمصارف والشركات، ولأول مرة؛ تطرح فكرة الوطن وحب الوطن بالمعنى القومي الحديث الذي يقوم على التعصب لمساحة محدودة من الأرض. ولأول مرة ظهر الاهتمام بالمرأة وتعليمها، والاهتمام بالعلم والعلوم، وإقتناء الكتب وإنشاء المدارس و الكليات العلمية والحربية، وإرسال البعثات في مقابل استقدام الأجانب ذوي الخبرات العسكرية أو العلمية، دون أن ننسى تلك الحركة التي عرفت نشاطا

كبيرا والمتمثلة في حركة الترجمة، حيث تم ترجمة العديد من الكتب الأوروبية إلى العربية، والتي وسعت بدورها دائرة التعامل مع الأدوات الثقافية من مطابع وكتب ومجلات.

لكن علينا الإعتراف أنّ تلك النتائج كانت على مدى محدود حيث سرعان ما فشل المشروع التحديثي الذي اقترحته النخبة مشكلاّ _ رغم أهميته_حلقة ضعيفة في التطور العربي الإسلامي، إذ سرعان ما شهد تراجعا ملحوظا يأخذ ولا يعطي، يتأثر ولا يؤثر، يجتر ولا يبدع، فلم تتمكن من العودة من جديد، ولا اللحاق بما وصلت إليه أوروبا من تقدم كبير في ميادين متعدّدة أبرزها التقدم التقني. خلافا للتجربة اليابانيةالتي استطاعت في ظرف قصير أن تتخطى معوقات التحديث، فتجنبت البقاء في العزلة التي فرضتها الأفكار الموروثة من جهة؛ والانفتاح المبالغ فيه للحضارة الغربية، فتنفصل عن انتمائها الحضاري والديني وتقع فيما يعرف بالتغريب من جهة أخرى.

ولعلّ السبب راجع إلى قضية التعامل مع الحضارة الغربية كما أشار إليها مالك بن نبي، فالمجتمع العربي الإسلامي _وفي مقدمته النخبة الفكرية _ ظل مجتمعا متخلفا يتخبط في جدلية التراث والحداثة التي فرضها تصادم العامل الديني مع المؤثرات التغريبية التي تسربت مع الاستعمار الأوروبي لأنّه لم يستطع التعامل مع الحضارة الغربية تعاملا علميا ونقديا. في حين ترك اليابانيون القشور واهتموا بالجوهر، فتمكنوا من استيعاب العلوم الغربية التي تمثل سر شموخ حضارتها، دون أن يؤدي ذلك بهم إلى فقدان هويتهم والسقوط في التبعية والتقليد. كما أنّ العرب وقفوا موقف الزبون من الحضارة الغربية، فاستوردوا منها الأشياء. بينما وقف اليابانيون موقف التلميذ، فاستورد منها الأفكار.

5. المصادر والمراجع:

المؤلفات:

- بابائي حبيب الله وآخرون، الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي2014م).
- بلقزيز عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م).
- بيرم الخامس محمد،صفوة الإعتبار بمستودع الامصار والأقطار، ج 02، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي، (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة،1999م).
- التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم: محمد الحداد، (القاهرة– بيروت: دار الكتاب المصري –دار الكتاب اللبناني2012م).
- التيمومي الهادي، تونس والتحديث 1831_1877 أول دستور في العالم الإسلامي، (تونس: دار محمد علي حامي، 2010م).
- جدعان فهمي، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، ط 1، (الأردن: دار الفارس 2009م).
- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 3، (القاهرة: دار الشروق، 1988م).
- حجازي محمد فهمي، أصول الفكر العربي الحديث عند رفاعة رافع الطهطاوي، ط1، (القاهرة: دار غريب، د .ت).
- حسن محمد عبد الغني ، حسن العطار، ط 2، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- حسن محمد عبد الغني والدسوقي عبد العزيز ، روضة المدارس نشأتها واتجاهاتها الأدبية والعلمية دراسة نقدية تحليلية، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1925م.)
- أبو حمدان سمير، رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الاوروبي في مصر، (بيروت: دار الكتاب العالمي 1996م).
- حوراني ألبرت،الفكر العربي في عصر النهضة 1798_1939، ترجمة:كريم عزفول، (بيروت: دار النهار 1997م).

- رزق يونان لبيب، تاريخ مصر بين الفكر والسياسة، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية2009م).
- زكي أحمد صلاح ، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط 1، (القاهرة: مركز الحضارة العربية 2001م).
- زيادة معن، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1987م).
- سابايارد نازك، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط1، (بيروت: مؤسسة نوفل 1979م).
- الطهطاوي رفاعة رافع، تلخيص الإبريز في تخليص باريز، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2012م).
- الطويلي أحمد، التسامح والاصلاح في فكر المصلحين التونسيين، ط 1، (تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم،2005م).
- ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان ، ج 03، تحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، (الجزائر: دار التونسية للنشر والتوزيع،1976م).
- عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الاسلامي والحداثة الغربية، ط1، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية 2003م).
- عمارة محمد، علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران، ط 2، (القاهرة: دار الشروق1988م).
- الندى أبو الحسن علي الحسني، موقف العالم الاسلامي تجاه الحضارة الغربية، (الهند: المجمع الاسلامي العلمي 1963م).
- مبارك علي، علم الدين، ج 01، الإسكندرية: طبعة جريدة المحروسة 1882م).
- محمد حسين محمد، الإسلام والحضارة الغربية، (د.ب: دار الفرقان، د.س).

- المعاليقي منذر، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، تقديم: ياسين الأيوبي،(لبنان: دار إقرأ، د.ت).
- ابن المنظور، لسان العرب، مج 02، ط1، (بيروت: دار صادر للطباعة،1995م).
-الموسوعة العربية العالمية، مج 06، ط2، (الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة،1999م).

المقالات:

- حامدي مبارك، "إشكالية التحديث في مشروع الجابري الفكري: مقاربة تحليلية نقدية"، مجلة الدراسات الإنسانية والثقافية، مج 01، ع 04، تونس 2015م.
- الحمامي عبد الرزاق، "خير الدين التونسي والفكر الإصلاحي"، مجلة الحياة الثقافية، ع 179، مارس 2007م.
- بن سليمان حسن، "أهم مقومات الفكر الإصلاحي عند خير الدين التونسي"، مجلة الإتحاف، ع 102، تونس جوان 1999م.
- الصعيدي عبد المتعال، " استقبال بعض علمائنا لطلائع الحضارة الأوروبية"، مجلة رسالة الاسلام، العدد 19، دار التقريب بين المذاهب الاسلامية، القاهرة.
- القاسمي فتحي، "الشيخ محمد بيرم الخامس رحلته غربا وشرقا"، مجلة المسار، ع 11 ، تونس أكتوبر 1991م.
- المليتي منور، "مفهوم الدستور عند خير الدين التونسي"، م.ح.ث، ع 60، جانفي 1991م.

الرسائل الجامعية:

- الحكيمي حياة، تجديد الفكر الديني ومواكبة مستجدات العصر عند ابن أبي الضياف، مذكرة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس 2008-2009م.
- الصغير نور الدين، إشكالية الحداثة لدى النخبتين التونسية والمصرية في القرن التاسع عشر، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الزيتونة، تونس 1992_1993م.

- الصولي علي، أسس التفكير لدى محمد بيرم الخامس من خلال كتابه : صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، ج 01، جامعة الزيتونة، تونس 1995_1996م.
- عوادي مسعود، استكشاف الرحلات التونسية والجزائرية للفكر الاوروبي ونقله إلى المغرب العربي خلال القرن التاسع عشر، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر 02، الجزائر 2010_2011م.

المؤلفات الأجنبية:

-JeanBeaudrillard, Encyclopédia Universalis, corpus 15, Paris, 1992.

6. هوامش:

(1)نور الدين الصغير، **إشكالية الحداثة لدى النخبتين التونسية والمصرية في القرن التاسع عشر**، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الزيتونة، تونس1992_1993م، ص 53.

(2) *JeanBeaudrillard, **Encyclopédia Universalis**, corpus 15, Paris, 1992, 552_ 553.*

(3)ابن المنظور، **لسان العرب**، مج02، دار صادر للطباعة،بيروت، ط1995،1م،ص 131.

(4)*Beaudrillard, Op cit.*

(5)نور الدينالصغير، المرجع السابق، ص 53.

(6)**الموسوعة العربية العالمية**، مج 06، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط1999،2م، ص 115.

(7)نفسه، ص 116.

(8)عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ت،2009م، ص 09_12.

(9)معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ت،1987م، ص 135_169.

(10)فهمي جدعان، **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث**، ط 1، دار الفارس، الأردن، د.ت،2009م، ص 188_ 190.

(11)محمد عمارة، **مستقبلنا بين التجديد الاسلامي والحداثة الغربية**، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، د.ت،2003م، ص 05_ 06.

(12)أبو الحسن علي الحسني الندى، **موقف العالم الاسلامي تجاه الحضارة الغربية**، المجمع الاسلامي العلمي، الهند، د.ت،1963م، ص 11_ 17.

(13)عمارة، المرجع السابق، ص 19- 26.

(14)راجع في ذلك:

– حبيب الله بابائي وآخرون، **الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1،2014م.

– مبارك حامدي، "**إشكالية التحديث في مشروع الجابري الفكري: مقاربة تحليلية نقدية**"، مجلة الدراسات الإنسانية والثقافية، مج01، ع04، تونس 2015م، ص 569_ 589.

(15)عبد المتعالالصعيدي، "**استقبال بعض علمائنا لطلائع الحضارة الأوروبية**"، مجلة رسالة الاسلام، العدد 19، دار التقريب بين المذاهب الاسلامية، القاهرة، ص 307_311.

(16)لميكناستقبالالعلماءللحضارةالأوروبيةالتيكشفتعنهاالحملةالفرنسيةبنفسالدرجةمنالتأثر،فكماكانالشيخ حسنالعطارويشاركهمعجبابماشاهدهمنمنجزاتعلميةفدعاإلىالأخذبها،إلاّأنّمعاصرهعبدالرحمنالجبرتيلميعبّرعنانبها رهالشديدبتلكالمنجزاتفقدأثبتمنخلالمؤلفهعجائبالآثارتحفظاتهالعنيفةبالنسبةإلىبعضالقيمالأخلاقيةوالروحيةوا لاجتماعيةالتيجاءتبهاالحملةالفرنسية،ولميخفموقفهالعدائيإتجاهالحملة. أحمد صلاح زكي، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1،2001م، ص 21.

(17)فهميجدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، دار الشروق، القاهرة، ط 3،1988م، ص116_ 117.

(18)محمد عبد الغنيحسن، **حسن العطار**، دار المعارف، القاهرة، ط2، دون تاريخ،ص 75.

(19)من أهمالدراسات العربية المعاصرة: سمير أبو حمدان،**رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الاوروبي في مصر**،دار الكتاب العالمي،بيروت1996م.وأيضا: محمد فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند رفاعة رافع الطهطاوي**، ، دار غريب، القاهرة،ط1، د .ت.

(20) منذر المعاليقي، **معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية**، تقديم: ياسين الأيوبي، دار إقرأ، لبنان، د.ط،د.ت ، ص 67.

(21)من أشهر الأوروبيين الذين اطلع الطهطاويعلى مؤلفاتهم: فولتير*Voltaire*(1694-1778م) وكتابه معجم الفلسفة، وبعض مؤلفات جون جاك روسو *Jean-JacqueRousseau*(1712-1788م) وخاصة "عقد التأنس والإجتماع الإنساني"،"وروح الشرائع" لمونتسيكيو *CharleMontesquieu*(1689_1755م)

وغيرها. أنظر: نازك سابايارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، مؤسسة نوفل، بيروت، ط1979،1م، ص 23.

(22) محمد عمارة، **علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران**، د.ش، القاهرة، ط 1988،2م، ص 170_171.

(23)الهادي التيمومي،**تونس والتحديث 1831_1877 أول دستور في العالم الإسلامي**،دار محمد علي حامي،تونس، د.ط،2010م، ص 180.

(24)خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم: محمد الحداد، دار الكتاب المصري –دار الكتاب اللبناني، القاهرة –بيروت، د.ط،2012م ص 11.

(25)محمد بيرم الخامس،**صفوة الإعتبار بمستودع الامصار والأقطار**، ج 01 و02، تحقيق: علي بن الطاهر الشنوفي،ج 02، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، د.ط،1999م، ص 88_91.

(26)ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان**،ج 03، تحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، دار التونسية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط1976م، ص 92 _ 113.

(27) محمد حسين محمد، **الإسلام والحضارة الغربية**، دار الفرقان، د.ب، د.ط، د.س،ص 18_19.

(28)ألبرت حوراني،**الفكر العربي في عصر النهضة 1798_1939**،ترجمة:كريم عزفول،دار النهار، بيروت، د.ط،1997م، ص 122.

(29) نفسه، ص 90_91.

(30)أحمد صلاحزكي، مرجع سابق، ص 42.

(31)علي مبارك، **علم الدين**، ج 01، مطبعة جريدة المحروسة، الإسكندرية، د.ط،1882م، ص 321_346.

(32)عبد الرزاق الحمامي، "**خير الدين التونسي والفكر الإصلاحي**"، مجلة الحياة الثقافية، ع 179، مارس 2007م، ص 57_64.

(33)أحمد الطويلي، **التسامح والاصلاح في فكر المصلحين التونسيين**، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط 1، تونس 2005م، ص 84.

(34)منور المليتي، "**مفهوم الدستور عند خير الدين التونسي**"، م.ح.ث، ع 60، جانفي 1991م، ص 102_107.

(35)حسن بن سليمان، "**أهم مقومات الفكر الإصلاحي عند خير الدين التونسي**"، مجلة الإتحاف، ع102، تونسجوان 1999م، ص 30-39.

(36)التونسي، مصدر سابق، ص 62_63.

(37)نفسه، ص 17.

(38)نفسه، ص 35 _ 42.

(39)نفسه، ص 16.

(40)الطويلي، المرجع السابق، ص 40.

(41)حياة الحكيمي، **تجديد الفكر الديني ومواكبة مستجدات العصر عند ابن أبي الضياف**، مذكرة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس 2008-2009م، ص 72.

(42)الطويلي، المرجع السابق، ص 31_33.

(43)نفسه، 39 _ 40.

(44) فتحي القاسمي، " **الشيخ محمد بيرم الخامس رحلته غربا وشرقا**"، مجلة المسار، ع 11 ، تونس أكتوبر 1991م، ص 10_121.

(45)المرجع نفسه.

(46)علي الصولي، **أسسالتفكير لدى محمد بيرم الخامس من خلال كتابه : صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، ج 01، جامعة الزيتونة، تونس 1995_1996م، ص 130_180.

(47)نفسه، ص 192_235.

(48)نفسه، ج 02، ص 434_442.

(49)نفسه، ص 482_485.

(50)التيمومي، المرجع السابق، ص 190_192.

(51)الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تخليص باريز**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط،2012م، ص 12.

(52)يونان لبيب رزق، **تاريخ مصر بين الفكر والسياسة**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، د.ط،2009م، ص 34.

(53)كتاب علم الدين لمحمد مبارك هو تلك الرواية التي يسجل فيها صاحبها رحلة يقوم بها شخصيتان رئيسيتان من الشرق وهما علم الدين بطل الحكاية وابنه برهان الدين إلى أوروبا بصحبة مستشرق إنجليزي يريد مساعدة أحد علماء الدين واللغة العربية في ترجمة كتاب لسان العرب لابن المنظور، فيتفق الأب وابنه على القيام بالمهمة نظير ذهابهما إلى أوروبا والتعلم بها ومعرفة الحياة في كل مناحيها بصحبة ذلك المستشرق. أنظر: مبارك، المصدرالسابق، ص 321_ 346.

(54)للتوسع أنظر: محمد عبد الغني حسن وعبد العزيز الدسوقي، **روضة المدارس نشأتها واتجاهاتها الأدبية والعلمية دراسة نقدية تحليلية**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، د.ط،1925م.

(55)عمارة، **علي مبارك** ...، مرجع سابق، ص 07.

(56)التونسي، مصدر سابق، ص 66_67.

(57)نفسه، ص 11.

(58) ألّف ابن أبي الضياف كتاب إتحاف أهل الزمان بين سنتي 1862مو1872م، ولم يطبع إلا في عهد تونس المستقلة بين 1963مو1966م،

(59) مسعود عوادي، **استكشاف الرحلات التونسية والجزائرية للفكر الاوروبي ونقله إلى المغرب العربي خلال القرن التاسع عشر**، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر 02 ، الجزائر2010_2011م، ص 46 .

(60) حرّر محمد بيرم الخامس كتاب صفوة الاعتبار في السنوات التي قضاها بإسطنبول بين سنتي (1880_1884م)، وتم طبع الأجزاء الأربعة الأولى من الكتاب في مطبعته الخاصة " المطبعة الإعلامية " بين سنتي (1884 _ 1885)،وطبع إبنه الجزء الخامس في مطبعة " المقتطف" بين سنتي (1893 _1894م).

(61) بيرم الخامس، المصدر السابق، ج 01، ص 24.

(62)الصولي، المرجع السابق، ج 02، ص 414_430.

(63)نفسه، 334_382.