

عادل النفاتي | Adel Neffetti *

العرب والفكر التنويري الأوروبي في عروض رفاة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي: معايير التمثيل ومعوّقات الاستيعاب

Arabs and European Enlightenment Thought in the Discourses of Rifa'a al-Tahtawi and Khayr al-Din al-Tunisi: Criteria of Representation and Obstacles to Appropriation

ملخص: تبحث هذه الدراسة في كيفية تلقّي رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي للفكر التنويري الأوروبي، من خلال كتابيهما "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و"أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". وتتناول استجابتهما للتحوّلات التي شهدتها القرن التاسع عشر، ووعيهما بالتفوّق الأوروبي، وسعيهما للتوفيق بين المفاهيم التنويرية والشريعة الإسلامية. فقد دعا الطهطاوي إلى فصل السلطات وتقييد الحاكم بالدستور، بينما أكّد التونسي أهمية الحريات والعدالة القضائية والصحافة. وتخلص الدراسة إلى أن مشروعهما الإصلاحي ظل محدوداً، لافتقاره إلى النقد البنوي للسلطة والموروث، واكتفائه بوصف المنجز الأوروبي بمعزل عن تحليل سياقاته التاريخية، مما حال دون إحداث مراجعات جذرية في النظم السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك، على الرغم من إسهاماتهما المهمة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث.

كلمات مفتاحية: النهضة العربية، رفاة رافع الطهطاوي، خير الدين التونسي، الأنوار الأوروبية، المثاقفة.

Abstract: This study examines how Rifa'a al-Tahtawi and Khayr al-Din al-Tunisi engaged with European Enlightenment thought in *Takhlīṣ al-Ibrīz* and *Aqwam al-Masālik*. Responding to Europe's growing military and scientific superiority, both reformers sought to reconcile Enlightenment principles with Islamic law. Al-Tahtawi advocated the separation of powers and constitutional limits on rulers, while al-Tunisi emphasized political freedoms, press freedom, and judicial justice. The study argues that their reform projects remained limited by the absence of structural criticism of political authority and inherited traditions, alongside their descriptive approach to European achievements, ultimately preventing fundamental reassessments of existing political systems.

Keywords: Arab Renaissance (Nahda), Rifa'a al-Tahtawi, Khayr al-Din al-Tunisi, European Enlightenment, Interculturality.

* أستاذ التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Professor of History at the Faculty of Letters and Humanities, University of Sfax, Tunisia.

Email: adelneffetti@gmail.com

مقدمة

"العقل الإنساني هو القانون الذي يحكم جميع شعوب الأرض بوجه عام، أما القوانين السياسية والمدنية في كل أمة، فلا ينبغي أن تكون إلا حالات خاصة يُطبَّق فيها هذا العقل البشري"⁽¹⁾.

تكتفِ التواصل المباشر بين المشرق وأوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر على أرض المشرق أولاً، ثم من خلال الرحلات والبعثات إلى البلدان الأوروبية؛ ما أتاح للنخب العربية الوقوف على أوجه التفاوت في التنظيم السياسي والعسكري والعلمي، وأثار لديها أسئلة جديدة بشأن أسباب التقدّم وسبل الإصلاح. ومثل ذلك لحظة مفصلية في إعادة تشكيل صورة أوروبا عند عدد من الرحّالة والمصلّحين، من خلال التعرّف إلى نظمها السياسية وإنتاجها الفكري، على تفاوت في المواقف وطرائق التلقّي.

اتخذ هذا التواصل في بداياته طابعاً صدامياً مع الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801)، التي اقترنت أهدافها العسكرية والسياسية بخطاب مستمد من مبادئ الثورة الفرنسية. وفي هذا السياق، انتقلت بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة إلى أوساط النخبة المصرية، التي تباين تلقّيها بين القبول والرفض وإعادة التأويل. ويمكن تلمّس بعض أصداء هذه المرحلة في كتابات عبد الرحمن الجبرتي من قبيل عجائب الآثار في التراجم والأخبار⁽²⁾، ومظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين⁽³⁾، وأيضاً في كتابات المؤرخ الشامي نقولا الترك (1763-1828) الذي وُظّف في ديوان كتبة نابليون في مصر، وخصّ الثورة الفرنسية باب منفرد ضمن مؤلّفه ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية⁽⁴⁾. ثم تزايدت العناية العربية بإجمالي الأفكار الجديدة في سياقات تدبّرههم أزماتهم وطرائق الإصلاح، لذلك لُقّب لاحقاً هؤلاء الكتاب برواد النهضة الفكرية العربية.

تواتر اللقاء العربي - الأوروبي على أرض أوروبا بعد سفر عدد من السفراء والكتّاب والمغامرين المشاركة والمغاربة، وعبروا البحر الأبيض المتوسط نحو أوروبا، من أجل الوقوف على مظاهر التقدم الغربي ومعرفة أسرارها، واتّخاذهُ أنموذجاً قابلاً للاقتباس، ثم النهوض والعبور نحو مستويات حضارية أرفع. لذا، عكست جلّ كتاباتهم مدى انجذابهم إلى التطوّر الذي بلغته الأمم الأوروبية إذا ما قارناه بالتخلّف العربي؛ ما جعل عدداً من النقاد يتحدثون عن صدمة حضارية⁽⁵⁾. وقد كانت هذه الصدمة

(1) Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Edition Édouard Laboulaye; Garnier frères, 1875), p. 161.

(2) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998).

(3) عبد الرحمن الجبرتي، مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين، تحقيق محمد عطا (القاهرة: دار المعارف، 1958).

(4) يذكر نقولا الترك بشأن دوافع الثورة الفرنسية: "إنه في سنة 1792 مسيحية [...] حدث في مدينة باريز بليلة عظيمة؛ إذ هاج شعب هذه المملكة هياجاً عظيماً، وتظاهروا ظهوراً جسيماً ضد السلطان والأمراء والأشراف [...] وطلبوا نظامات جديدة وترتيبات حديثة، وأدعوا أن وجود السلطان بصوت منفرد أحدث خراباً عظيماً بالمملكة". ينظر: نقولا الترك، ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية (وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2017)، ص 9.

(5) Algazy Joseph, "La vision de la Révolution française chez les pionniers de la renaissance intellectuelle arabe," *Annales Historiques de la Révolution Française*, no. 282 (Octobre-Décembre 1990), p. 470.

محفّزةً لطرح عدد من الأسئلة، من قبيل: ما أسس المدينة الفاضلة؟ وكيف السبيل إلى الإصلاح؟ وما القاعدة التي يجب عليها بناء النهوض العربي؟ أيكون ذلك بالعودة إلى نهج السلف ومبادئ الشريعة الإسلامية أم بالأخذ والاقتباس من التجارب الأوروبية الرائدة؟ وما حدود الاقتباس من التنظيمات الغربية دونما إغفال ثوابت الهوية الإسلامية؟

تعتمد هذه الدراسة إلى رصد طرائق التمثّل العربي للأفكار السياسية المنتجة غريباً، بوصفها عصارة لتحولات أوروبية كبرى بدأت منذ زمن النهوض الأوروبي، ثم النظر في معوّقات استيعاب تلك الأفكار الكبرى وفقاً لانتظارات الفكر السياسي الغربي. وتوظف من أجل ذلك منهج تحليل الخطاب، ومناقشة عدد من الأفكار الواردة في مؤلّفي تخلص الإبريز وأقوم المسالك ومقارنة مضامينهما بما ورد من أفكار كبرى بشأن الملك والسلطة والحريات وغيرها من القيم السياسية الجديدة التي بشر بها رموز عصر الأنوار الفرنسي، على غرار شارل مونتسكيو (1689-1755) وجان جاك روسو (1712-1778)، والنظر في المسائل التالية: كيف وازن الطهطاوي والتونسي بين شريعة المسلمين ودساتير أوروبا من حيث قدرتهما على بناء مجتمعات سليمة؟ وما موقع الحقوق الفردية في بناء مجتمعات حرة قادرة على الإبداع؟ وكيف السبيل إلى بلوغ قيمة العدل وإحلال الطمأنينة باعتبارهما قيمتين ضروريتين لتحقيق النهوض والنماء؟

أولاً: رفاة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي

ارتحل إلى أوروبا الغربية، خلال القرن التاسع عشر، ما يزيد على ثلاثين رجّالة ومبعوثاً وسفيراً عربياً من المشرق والمغرب⁽⁶⁾، وتوجّت جلّ تجاربهم المتنوعة بتحرير نصوص قيّمة، نقلوا فيها تمثّلاتهم للمشاهد الثقافية الأوروبية، مع اهتمام مخصوص بالحراك السياسي الفرنسي. فقد كانت فرنسا حينها تعيش إرهابات ثورتها وما لحقها من تطوّرات، وهو ما تزامن مع قدوم رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873)، ثم تلقّف في ما بعد خير الدين التونسي (1820-1890) بقية أخبارها.

ينحدر الطهطاوي من عائلة توارثت التعليم التقليدي في قرية طهطا في الصعيد المصري، ثم تعمّق هذا التعليم عند انتقاله إلى القاهرة، وجلسه في دروس شيوخ الأزهر، والأخذ عنهم والتأثر بهم، على غرار الشيخ حسن العطار (1766-1835) الذي كانت له صلات وطيدة بعلماء رافقوا حملة نابليون بونابرت إلى مصر⁽⁷⁾. وأبرزت مخالطة الطهطاوي للعطار شغفاً كبيراً بتعقّب الحراك الفكري والسياسي والاقتصادي في مملكة فرنسا. فأوعز الشيخ لطالبه بالانخراط في خدمة محمد علي باشا، ورشّحه لأن يكون العربي الوحيد المنتدب لمرافقة الوفد المصري إلى فرنسا، في عام 1826، بوصفه

(6) نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط 2 (بيروت: دار نوفل، 1992)، ص 16.

(7) أتاح الظروف لحسن العطار الاحتكاك بعلماء الحملة الفرنسية. فبدت في فكره الكثير من الأسئلة وعلامات الاستفهام بشأن الواقع الذي تحياه هذه الأمة، واقتنع بضرورة التغيير، فقال: "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدّد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها"، لكنه لم يستطع أن يحوّل الأزهر إلى أداة تنهض بمهمات هذا التغيير، فقرر أن يرعى مجموعة من النابهين، كان على رأسهم الطهطاوي. ينظر: محمد عمارة، رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 19.

إمامًا وواعظًا دينيًا⁽⁸⁾. وقد عُدَّت تلك الرحلة، كما يرى المؤرخ ألبرت حوراني (1915-1993)، أوّل علاقة مثمرة بين الشرق والغرب في العصر الحديث، حيث حمل تخليص الإبريز في ظاهره صورة فرنسا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لكنّ ذلك لم يحجب تضمينه صورة مصر في مرآة أوروبا⁽⁹⁾. وقد أثّرت السنوات الخمس التي قضاها الطهطاوي في باريس في شخصيته العلمية والفكرية. ومع أن تعيينه كان أساسًا للقيام بمهمة إمامة الطلاب، فإن ذلك لم يمنعه من الاطلاع، بعد تمكّنه من اللّغة الفرنسية، على عدد من المؤلّفات الفلسفية والفكرية والأدبية والجغرافية، وكان على دراية واسعة بمؤلّفات فولتير وروسو ومونتسكيو⁽¹⁰⁾، بانت آثارها في كتابه المذكور، الذي دوّن فيه عصارة تجربته الفرنسية.

أما الشخصية الإصلاحية المحورية الثانية في هذه الدراسة فهو خير الدين التونسي، الذي يعود نسبه إلى أصول شركسية، وقد بيع في سنّ مبكرة بسوق العبيد، في إسطنبول، حيث تعلّم اللّغة الفرنسية وشرع في دراسة العلوم الدينية، ويبدو أنه عاش هناك ما يناهز عشرين عامًا، قبل أن يشتريه أحد أعوان باي تونس عند زيارته إسطنبول، في أثناء بحثه عن مملوك شاب متعلّم يحذق لغة الفرنسيين. وحال وصوله إلى قصر باردو في بداية عهد أحمد باي (1837-1855)، التحق بمدرسة المماليك، ومنها انتقل إلى مكتب المهندسين⁽¹¹⁾. وما إن أنهى الضابط الشاب دراسته، حتى عينه أحمد باي في ديوانه الخاص. ثم تقلّب بعد ذلك بين المناصب العسكرية والقيادية في الإيالة التونسية، فبدأ بمنصب قائد للخيالة (بنباشي)، في عام 1840، وانتهى به الأمر في آخر مساره السياسي في خطة الصدر الأعظم للدولة العليّة، بين عامي 1878 و1879⁽¹²⁾.

كتب التونسي تجربته وحصيلته زيارته إلى أوروبا في مؤلّفه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ونشره في تونس، في عام 1867، ثم أعيدت طباعته لاحقًا في تركيا، ثم تُرجم إلى الفرنسية بعنوان الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية. ومن المرجّح أنه كان يحاول مسaire منهج عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة، في تعقّب أسباب الانهيار الحضاري الذي ضرب عموم العالم الإسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وتشخيص دواعيه. لكنّ إضافته تكمن، مقارنةً بما شخّصه ابن خلدون (1332-1406م)، في انشغاله بتاريخ الأمم الأوروبية، مع التركيز على مظاهر قوّتها ورقّيها بغية إثارة غير المسلمين وحثّهم على الاقتداء بها.

(8) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، 1968)، ص 91.

(9) الطاهر ليب، "الآخر في الثقافة العربية"، في: الطاهر ليب [وآخرون]، صورة الآخر العربي نظرًا ومنظورًا إليه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 189.

(10) المرجع نفسه، ص 92.

(11) وهذا أمر قد نفاه الهادي التيمومي الذي ذكر أنه: "تربّي في قصر أحمد باي، وانكب على التعلم والدرس في سنّ متقدمة نسبيًا، ولم يكن من تلامذة المدرسة الحربية بباردو، وإن كان على اختلاط يومي بتلامذتها". ينظر: الهادي التيمومي، تونس والتحديث (1831-1877): أول دستور في العالم الإسلامي (تونس: دار محمد علي، 2010)، ص 129.

(12) للمزيد بشأن السيرة الذاتية للكاتب، يمكن العودة إلى مقدمة كتاب: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، ط 3 (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2013)، ص 11-14.

ويلحظ الناظر في مؤلّفي الطهطاوي والتونسي الجهد الكبير الذي خصّصاه لدراسة جملة الأفكار والمقولات الغربية، التي كانت سبباً، من وجهة نظرهما، في تحقيق تطوّر أوروبا وتقدّمها. ولم يقفا عند حدّ الوصف وتحليل تلك الأفكار، بل تجاوزا ذلك إلى المطالبة بالافتداء بها أو الاقتباس منها، واضعّين شرط موافقتها مع أحكام الشريعة الإسلامية. وبناء عليه، مثل "قرن اليقظة" مرحلة جديدة في تاريخ الفكر العربي. فبعد أن كان جهد فلاسفة العرب والمسلمين ومفكرّهم، من أمثال أبي نصر الفارابي (872-950م) وأبي الفتح الشهرستاني (1086-1153م) ومحيي الدين بن عربي (1165-1240م) وأبي الحسن الماوردي (974-1058م) وابن خلدون، متّجهاً نحو إنتاج منظومات فكرية وفلسفية وقيمية من داخل البيئة الإسلامية، فإن العرب مع الطهطاوي والتونسي وغيرهما من رواد النهضة، قد ولجوا مرحلة فكرية جديدة، تقوم على تبيئة الأفكار الأوروبية وجعلها منسجمة (قدر الإمكان) مع مقتضيات الشريعة الإسلامية، ومع التركيبة النفسية والثقافية للمسلمين، في سعي لإبراز الشبه في ما بدا عنواناً للاختلاف، ولتأسيس أرضية ملائمة تقبل بالافتباس والنهل من الفكر الغربي⁽¹³⁾.

ثانياً: الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية الأوروبية

من اليسير التفتّن إلى فريدة مؤلّف تخلص الإبريز عند جمهور الباحثين في نصوص الرحلة العربية للقرن التاسع عشر، في مستويات عدة؛ فهو أول كتاب عربي دُوّن لغرض الرحلة الأوروبية في ذلك القرن. والرحلة هذه المرة، وخلافاً لما هو معتاد ومألوف، لم تكن إلى المشرق، بل كانت نحو عوالم الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط، وهي وجهة جديدة وغير معهودة (باستثناء بعض الرحلات نحو شرق أوروبا، أو نحو الفاتيكان في أزمنة متباعدة للفترة الممتدة بين القرنين العاشر وحدود السابع عشر الميلاديّين)، حيث تزخر المكتبات العربية بمصنّفات أخرى، عُرفت بنصوص الرحلة الحجازية، أو النصوص الحجيّة، أو أدب المسالك والممالك في المجال الجغرافي والحضاري الإسلامي، أو المجالات المتاخمة لها في عالم الشرق.

تجلّت نجابة الطهطاوي وتميّزه في نصوصه التي صاغها إثر توجّبه نحو أوروبا، في سياقات جيوسياسية باتت معلومة، ولعل أهم ما ميّزها: أولاً، تمكّنه من استحداث مصطلحات جديدة وتطويع مفاهيم أوروبية في لغته العربية. ثانياً، احتلال المنجز الفكري الفرنسي حيزاً كبيراً من مؤلّفه؛ الأمر الذي دفع عدداً من الباحثين إلى دراسة أشكال تمثّل شيخ أزهرى لمنظومة فكرية وسياسية أوروبية غريبة عن بيئته المشرقية، ومتأثرة بقراءات فلسفية غريبة. والأمر نفسه بالنسبة إلى مؤلّف التونسي أقوم المسالك الذي يُعدّ نقلة نوعية في نصوص الرحلة العربية؛ إذ خصّص مدوّنته لدراسة الواقع الحضاري لاثنتين وعشرين مملكة أوروبية مع شروح مفصلة تناولت مواردها ومداخلها وديموغرافيتها وأهم

(13) تبرز مقدمة كتاب أقوم المسالك اطلاع التونسي العميق على الكتابات الفرنسية في زمن الأنوار الفرنسية، خصوصاً منها الكتابات المنشغلة بالفكر السياسي، حيث برز في هذا الجانب مونتسكيو الذي قال فيه التونسي: "مونتسكيو صرف همّته إلى كتب السياسة، وأبانت تصانيفه عن غاية معرفته بها، وكفى شاهداً على ذلك ما كتبه في السبب الذي كبرت به الدولة الرومانية وتعاضمت، والذي سقطت به وانقرضت. وهو كتاب عجيب يحتوي على تعليقات صادقة، وعبارات محررة راشقة". ينظر: المرجع نفسه، ص 46.

أنشطتها الاقتصادية ومؤسسات حكمها، من دون أن يغفل في مقدمة كتابه الحديث عن أسباب النماء والرخاء في أوروبا، في مقارنة جريئة لشرح دواعي تأخر العرب.

حمل الكتابان تأملات عميقة بشأن الأسباب الدفينة لتمدّن شعوب أوروبا، مع انشداد كبير إلى المنظومة التشريعية الغربية، حيث لاحظ المؤلفان اختلاف مرجعيات الدساتير الأوروبية ومصادرها عن شريعة المسلمين؛ بحكم أنها من وضع العقل البشري، بل تفاضلها لأنها متغيرة بتغيّر العصور والبلدان والأحوال. فقد أبرز الطهطاوي أن "القانون الذي يمشي عليه الفرنسيون الآن ويتخذونه أساساً لسياساتهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى 'لويز [لويس] الثامن عشر'، ولا زال متبّعاً عندهم ومرصّباً لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة"⁽¹⁴⁾. ثم انكبّ على دراسة فصول الدستور الفرنسي، فوجده مقسّماً سبعة أبواب، فصّلت في أربعة وسبعين فصلاً، فيها "الكلام على حق الفرنسيين المنسوب لهم"⁽¹⁵⁾، وكيفية تدبير شؤون مملكتهم وتحديد صلاحيات مؤسسات الحكم والسيادة، مثل مؤسسة "ديوان البير" [Cour des Pairs]، الذي يُسميه التونسي "المجلس الأعلى"، ويُسمى اليوم "مجلس الشيوخ"، ومؤسسة "ديوان الرسل والعمالات"، الذي نعتة الطهطاوي أيضاً بـ "ديوان وكلاء الرعية"، ووصفه التونسي بـ "مجلس نواب العامة"، وكذلك مواصفات مؤسسات تنفيذية وقضائية على غرار مهمات الوزراء، وطائفة القضاة، وغيرهم من أعوان الدولة⁽¹⁶⁾.

ثم عبّر الطهطاوي في مؤلفه اللاحق **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، في سياق سعيه لتأصيل آليات النظام السياسي الحديث وملاءمتها مع البيئة المحلية، عن إيمانه بجدوى الفصل بين السلطات، ردعاً للاستبداد والحكم القهري، مبرزاً وجود قوتين في المجتمع، سمى الأولى "القوة المحكومة" (أي الشعب أو الرعية)، وعنده أن عناصر هذه القوة لا بد من أن تكون "محركة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته"⁽¹⁷⁾. والثانية، القوة الحاكمة: وتُسمى الحكومة أو الملكية، وتشمل مصدر الحكم المركزي وما يتفرّع منه. وتتفرّع من القوة الحاكمة سلطات ثلاث، تسمى أركان الحكومة ومؤسساتها: فالمؤسسة الأولى هي بمنزلة قوة تقنين القوانين وتنظيمها، والثانية هي مؤسسة القضاء وفضّ المنازعات، والثالثة هي قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها. وبحسب الكاتب، لا بد من أن تكون هذه القوى الثلاث مقيّدة بدستور، كما هي طبيعة النظام الديمقراطي الحديث⁽¹⁸⁾.

(14) ترجم الطهطاوي في هذا الفصل حرفياً بنود الدستور الفرنسي لعام 1814 المعروف بـ La Charte؛ وقد عبّر مصطلح Charte صوتياً بـ "الشرطة" كجناس لغوي مبكر قبل استقرار المصطلح المعاصر "الميثاق" أو "الدستور". ينظر: رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز (تونس: الدار العربية للكتاب، 1991)، ص 115.

(15) المرجع نفسه.

(16) المرجع نفسه.

(17) رفاة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة: دار الكلمات للنشر والتوزيع، 2011)، ص 24-25.

(18) عارف عادل مرشد، "أثر الفكر الأوروبي على الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر: دراسة تحليلية"، مجلة الكلمة (لبنان)، مج 14، العدد 56 (حزيران/ يونيو 2007).

تُعَدّ قراءة الطهطاوي للمشهد السياسي الفرنسي إرهاباً مبكراً لتحوّل الخطاب السياسي العربي الحديث؛ إذ نجده يعرض بوضوح فكرة الحدّ من صلاحيات الحاكم المطلقة من خلال تقييدها بدستور، ويشرح لقراءته العرب آليات منح المحكومين مساحة من الحرية لاختيار من يُمثّلهم في مجالس الحكم والتشريع؛ إذ يرى في تخليص الإبريز أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات الثلاث؛ ما يحملنا على الاعتقاد بأثر الفقه الثوري الذي ضمّنه روسو في مؤلّفه العقد الاجتماعي، ثم يتراجع الطهطاوي نسبياً في مواقفه في وقت آخر، خصوصاً في كتابه مناهج الألباب المصرية، حيث أصبح يرى في الحاكم وحده صاحب السيادة ومصدر السلطات كلّها، لأن جوهر السيادة فيه غير قابل للتجزئة. ولمحاولة فهم دواعي تراجع الطهطاوي في آرائه السياسية، فإنه لا يمكن إدراك هذا التنسب خارج معرفة مجمل التحوّلات التي شهدتها الطبقة الحاكمة في مصر، بعد فترة محمد علي باشا وصعود ورثته إلى الحكم، ورغبة الطهطاوي في مسايرة ذلك الواقع المفروض والاحتفاظ بمكانته في دائرة النخب السياسية والعلمية المقربة إلى الأوساط الحاكمة.

ومهما يكن من أمر، فقد كان الطهطاوي أول كاتب مصري حاول إيقاظ الوعي المصري والتنبيه إلى المضامين الفكرية والإنسانية التي توفر حياة الاستقرار والطمأنينة. لذلك، نجده يسلك في خطابه سلوكاً حذراً يأخذ في الحسبان ما يمكن أن يجنيه من معارضة عند معلّميه ورفاقه في مؤسسة الأزهر. فتراه يحاول على قدر الإمكان تركيب خطاب توفيق، يجمع بين ذكر منافع القوانين الوضعية الغربية المستجيبة لحاجات الأوروبيين، وتعداد محاسن الشريعة الإسلامية وجدواها في بناء حضارة مزدهرة على غرار الحضارة العباسية. وحتى لا تتحمّل شريعة المسلمين وحدها وزر انهيار العرب الحضاري، الذي بات معلوماً لدى الجميع، مقارنةً بنجاعة الدستور الفرنسي، وجد الطهطاوي أنه لا فرق بين مقاصد تطبيق الشرائع السماوية واعتماد القوانين الوضعية الأوروبية، ما دامت غايتها هي المصلحة العامة، وتحقيق الحكم العادل الذي يوصل الشعوب إلى الغنى والتمدّن. فالعيب من منظوره ليس في مضامين الشريعة في حد ذاتها، بل في عزوف العلماء والقائمين عليها عن تطويرها؛ ما جعلها غير ملائمة لراهنها، بل في قطعة مع السيورة التاريخية التي تسيّر قوانينها على شعوب العالم جميعهم، على حد السواء.

إن ميل الطهطاوي إلى نسج خطاب يدافع عن ضرورة وجود قوانين مكتوبة تحدّد حقوق مكونات المجتمع المصري كلّها وواجباتها، أسوةً بما وجد عند الفرنسيين بعد تحقيق ثورتهم، قد يكشف لقراءته عن مدى تأثره برؤية مونتسكيو لوظيفة الدساتير والقوانين في المجتمعات، وأهميتها في خلق أنظمة حكم متوازنة. ومع ذلك، يُلاحظ تحقّق المفكرين المصريين إزاء تمثّل استدلال مونتسكيو في كتابه روح القوانين بشأن انضباط التشريعات، على الرغم مما تواترت به الروايات من ترجمة الطهطاوي له نزولاً عند رغبة محمد علي باشا⁽¹⁹⁾. وبحسب هذا الفيلسوف التنويري، لم يكن تنظّم المجتمعات ونظامها عفويّاً، بل كان خاضعاً لقوانين مضبوطة، بعيدة عن الاعتبارية، منطلقاً من أطروحتة القائلة

إن الكون والظواهر الطبيعية يسيران وفقاً لقوانين منظمة وثابتة، اشتقت من طبيعة الأشياء. وهو تصوّر يتقاطع بوضوح، في أبعاده العقلانية والسببية، مع طروحات بعض فلاسفة المسلمين، مثل أبي الوليد محمد بن رشد (1126-1198م)، وبعض الفرق، مثل المعتزلة، الذين قالوا بإحكام القوانين الطبيعية والسببية. ولا يعني ذلك تماثلاً في المرجعيات، بل هو تقاطع موضوعي في معالجة مسألة التماسك الاجتماعي؛ إذ حاولت تيارات واسعة في فكر الأنوار تفكيك بنية المجتمع وإعادة تنظيمها بناءً على موجبات العقل الفطري والقانون الطبيعي، وهي غاية تتوازى، من حيث الوظيفة التنسيقية لا المنطلق المعرفي، مع ما رامت إليه القراءة المشرقية المستمدة من رحم الوعي الديني، وإن اختلف الطرفان تماماً في مآلات التأسيس والنتائج⁽²⁰⁾.

بالعودة إلى الفصل الأول من كتابه روح الشرائع، نجد أن مونتسكيو يجزم بخضوع الظواهر الكونية كلها في نظامها اليومي لقوانين مضبوطة، حددها القانون الإلهي، باعتباره خالقها والعارف بأحوالها. ونظراً إلى طبيعتها الثابتة والمستقرة منذ بداية الخلق، ستكون بالضرورة السنن التي تحكمها غير متغيرة. وهذا بخلاف الإنسان الذي يراه مونتسكيو كائنًا نبيهاً وحرًا، وفي الوقت نفسه خطأً وأمياً ونساءً، تحمله ميوله وطبيعته الشهوانية على انتهاك القوانين الإلهية، ويدفعه النسيان إلى تناسي صرامة التشريعات الربانية والنواميس والضوابط القيمية والأخلاقية؛ ما يولد بالضرورة الحاجة إلى اجتهاد المشرعين لصوغ قوانين وأحكام مدنية تحدّ من نزواته المتقلّبة⁽²¹⁾. وحينئذٍ، يغدو وجود القوانين الوضعية لتنظيم حياة الناس ضرورة قصوى، تحمي المجتمعات من الفوضى والاختلال. وفي هذا السياق، يستدعي التونسي طرح مونتسكيو بشأن أصناف القوانين الثلاثة اللازمة لإحلال السلم، وهي: القانون الدولي الناظم للعلاقات بين الشعوب، والقانون السياسي المحدد للعلاقة بين الحاكم والمحكومين (وهو ما يقابله التونسي بمفهوم "الحقوق المرعية بين الدولة والرعية")، والقانون المدني الذي يسطّر الصلات والمعاملات بين الأفراد، والذي اصطلح عليه التونسي بـ "حقوق الأهالي"⁽²²⁾.

تبدو قراءة مونتسكيو، وفرنسا على عتبات ثورتها، متطوّرةً نحو مزيد من الحريات وإشراك عموم المواطنين في إدارة الشأن العام، إذا ما قارناها بقراءة الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) الذي نبّه إلى ضرورة بناء علاقة تعاقدية بين الحاكم والمحكومين للخروج من الحالة البدائية نحو الاجتماع السياسي. وهو أمرٌ لا يمكن بلوغه إلا عبر تفويض كلّي ومتبادل للحقوق الفردية لمصلحة سيادة حارسة ومطلقة قادرة على بسط الأمن، حيث يغدو الوازع القهري والسلطة الرادعة شرطين ضروريين لمنع الفوضى وتأمين الجماعة⁽²³⁾. وعلى الرغم من

(20) وجيه كوثراني، مشروع النهضة العربية: مراجعة نقدية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 45-48.

(21) Montesquieu, pp. 155-156.

(22) التونسي، ص 170.

(23) توماس هوبز، اللفيانان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبوظبي: كلمة؛ بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 179-184.

التباين الجذري في المرجعيات الفلسفية، فإن رؤية هوبز تتقاطع إجرائيًا ووظيفيًا مع المنظور الفقهي والتاريخي لعلماء المسلمين بشأن مفهوم "الوازع السلطاني"؛ إذ يلتقي الطرفان على ضرورة وجود سلطة مركزية حازمة، بوصفها كإجابة لجموح النفس البشرية ومنع الفوضى المجتمعية، وإن اختلفا في التأسيس الفلسفي لمشروعية الحاكم ومصدر سلطته، ولا سيما ما أصّله ابن خلدون في مقولته الشهيرة إن "الملك يقوم على القدرة على القهر والغلبة، وأن البشر بحاجة إلى وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لأن الطبيعة الحيوانية في الإنسان تنزع نحو العدوان"⁽²⁴⁾. ولعل هذا الالتقاء الضمني بين هوبز والموروث الإسلامي هو ما يفسّر تراجع الطهطاوي في كتاباته المتأخرة عن بعض مواقفه السابقة، وميله إلى إبقاء سلطة الحاكم واسعة ومقيّدة بالشرع أو بالسياسة المعقولة فحسب؛ إذ وجد في قوة السلطة المركزية بديلًا ضروريًا لمنع الفوضى وتأمين الرعية، متأثرًا في ذلك بوطأة الواقع السياسي المتأزم في الإيالات العربية، وخلفيته الفقهية التي ترى في تغول الوازع السلطاني شرًا لا بد منه لدفع الفتنة وحفظ حوزة الأمة.

أما التونسي فقد أبدى إعجابه الشديد بنجاعة الدستور الإنكليزي، مشيدًا بفاعليته؛ إذ عدّه سببًا في تطوّر المجتمع ورقّيه، فبفضل تلك القوانين "حصل للأمة الإنكليزية من المعارف والعمران وأنواع التمدّن ما صارت به جزيرتهم كأحسن البساتين"⁽²⁵⁾، مظهرًا بُغضه للحكم الاستبدادي، ومستلهمًا تشبيه مونتسكيو الذي يرى الحاكم "المستبد في تصرفاته بمن يتوصّل لاجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها"⁽²⁶⁾. فالنظام الاستبدادي، كما استقرّ في ذهن التونسي، يقوم على غرس الخوف في صفوف المحكومين، بخلاف النظام الجمهوري الذي يُعلي من قيمة الفضيلة، والنظام الملكي الذي يشيد بقيمة الشرف. وبناءً عليه، اعتبر التونسي أن الإصلاح الفعلي لأوضاع المسلمين يجب أن يكون من بوابة وضع مؤسسات حكم جديدة، توازي مؤسسات الحكم الأوروبية أو تشابهها، دونما خشية من التفريط في الإسلام، وفي شريعة المسلمين على اعتبار أنها لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدّن ونمو العمران⁽²⁷⁾. وفي منظوره، ليست البرلمانات الأوروبية إلاّ معادلاً لمبدأ المشورة في الإسلام، وما أعضاء البرلمان سوى العلماء والفقهاء وأهل الحل والعقد، وليس الوزير المسؤول في أوروبا المقيّد بدستور إلاّ الوزير المسلم الصالح⁽²⁸⁾. ومن وجهة نظره، تعدّ الشريعة ذات قداسة رفيعة مستمدة من طبيعة مصدرها الإلهي، وهي أساس الفلاح في الدنيا والآخرة، لكنها ليست قانونًا مفصلاً يأمر بكل ما يجب على الفرد أو الحكومة القيام به، بل هي على خلاف ذلك تُجيز كل ما لا تنتهي صراحة عنه. ولأن أحكام الشريعة شاملة ومنفتحة ومستوعبة لكل ما في الوجود، فهي قادرة على تحقيق نماء المسلمين إذا ما حرّرت من قيود الموروث وفتّح أمامها باب الاجتهاد، لجعلها

(24) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق البشير بن سلامة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 193-201.

(25) التونسي، ص 202.

(26) المرجع نفسه، ص 46.

(27) المرجع نفسه، ص 154.

(28) حوراني، ص 118.

مواكبة لمتطلبات المسلمين في كل عصر وزمن⁽²⁹⁾. وشدّد التونسي، كذلك، على مكانة العلماء المسلمين الذين منحهم الدور نفسه الذي أدّته طبقة النبلاء الفرنسية في السلطة والحكم، ودورهم الاعتباري في توجيه الحاكم وإرشاده إلى قضاء مصالح رعيته، والاعتدال "بين التفریط والإفراط، بحيث لا يبعدون من رجال السياسة بعداً يتسبّب عنه تبعيد تصرف الولاة عن الشريعة [...] ولا يقربون منهم قرباً ينشأ عنه تقريب شهواتهم بتسهيل طرقها لهم"⁽³⁰⁾.

ويُظهر إصرار التونسي على الإشادة بفضائل القوانين الوضعية في الأنظمة السياسية الأوروبية سعيه لحضّ النخب السياسية والعلمية التونسية على قبول الإصلاحات التشريعية العثمانية، واعتماد فكرة التنظيمات باعتبارها قوانين صادرة عن الشريعة الإسلامية، والتشجيع على وضع دستور للإيالة على غرار دستور (1861)، ليحدّد صلاحيات الفاعلين جميعهم في الحكم. فالدساتير من منظوره تحتل مرتبة الوازع الضروري لبقاء النوع الإنساني، "ولو تركّ ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الإهمال على حاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده، إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة"⁽³¹⁾.

وتكشف قراءة الطهطاوي والتونسي للقوانين والدساتير الأوروبية عن مدى حرصهما على إعادة تمليك تلك التشريعات والمؤسسات من منظور إسلامي. فالتمدّن الأوروبي، بحسب تحليلهما، ما هو إلّا نتيجة لوضع أحكام وقوانين ملائمة لحاجات الناس، وهي قيمة غير غريبة عن المنظومة التشريعية الإسلامية. فلا غرو، إذًا، أن تستند هذه المحاولة التوفيقية، الهادفة إلى مواءمة المفاهيم الغربية مع النفسية العربية، إلى قائمة اسمية مطوّلة ومتوازنة في كتابيهما لعدد من فلاسفة الأنوار، على غرار دينيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784) ومونتسكيو وفولتير وسلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy (1758-1838) وروسو، إلى جانب نظرائهم من العرب والمسلمين، تضم كلاً من الماوردي وابن خلدون وتقي الدين أحمد بن تيمية (1263-1328م) وأبي حامد الغزالي (1058-1111م) وابن عربي.

لقد كانت محاولة المُصلحين واضحة لإقناع القارئ العربي والمسلم بأن الأفكار المستجلبة من الآخر الأوروبي ليست إلّا امتداداً لمسار فكري أسسه الأسلاف من قبل. وما استخدام تلك الأفكار في أوروبا إلّا نتيجة لاقتباس غربي في وقت سابق، عندما كان للأمة دورٌ في إنتاج الأفكار. وعندها يتحوّل حديثهما عن الأنظمة البرلمانية ومشاركة المواطنين في دواليب الحكم وغيرها من المقولات التنويرية الغربية الأخرى إلى ما يشبه تنبيهاً وتذكيراً بأصول التنظيمات الأوروبية، التي رأيا أنها قريبة إلى شريعة المسلمين، وهو اعتقاد قد يبطل هواجس المشككين من الاقتباس من الغرب.

(29) التونسي، ص 42.

(30) المرجع نفسه، ص 36.

(31) المرجع نفسه، ص 15.

وكشفت القراءة التوفيقية أيضاً عن ثوابت الأفق الفكري للمصلحين، التي شابها بعض الأعطاب الذهنية والنفسية والاجتماعية⁽³²⁾، وحالت دون بلوغهما التفسيرات والشروح الأعمق للأفكار والمقولات الغربية. ولم تكن رؤيتهما الإصلاحية وليدة صدمة حضارية فجائية ناتجة من حلولهما في أوروبا، بقدر ما كانت امتداداً لوعي سابق بمكانم الأزمة في بيئتهما المحليتين. ومع ذلك، شكّلت رحلتها إلى فرنسا انعطافة حاسمة؛ إذ لم تقتصر على تعميق ذلك الوعي المسبق بعمق الأزمة العربية، بل وجّهته نحو البحث عن حلول عملية ومؤسسية، عبر الاستفادة من عوامل التمدّن الأوروبي وتوظيفها في السياق الإسلامي. وقد حال قُربهما من الأوساط الحاكمة في مصر وتونس دون رسم مسار إصلاحي يقطع مع السائد. ولعل هذا الترابط العضوي بين المثقف والسلطة، مشرقاً، غالباً ما جعل مشروع المثقف التنويري رهين نزوات الحاكم العربي، وبذلك فهو لا يمتلك الحرية الكافية التي تقود إلى فعل تحوّل جذري، لأنه رهين تقاليد ومؤسسات دينية وسلطوية. وغالباً ما كانت سائر طروحاتها تنزع نحو الإبقاء على بُنى تتصل بمنظومات مستقرة، كسطوة الموروث وغواية السلطة. ولم يتعرّض هذان المستويان لنقد بنيوي عميق، وهكذا تلوّنت الأفكار الإصلاحية للطهطاوي والتونسي بتوجّهات إصلاحية لا ثورية، فلا عجب أنهما مع كل ما شاهدها في أوروبا من مظاهر الديمقراطية والحرية، كانا يصرّان على بقاء دولة يمتلك الحاكم فيها سلطات واسعة، بالتوازي مع مرجعية مبادئ الشريعة، وهنا نقرأ تشابك العاملين السياسي والديني⁽³³⁾.

ثالثاً: المواطنة والحقوق الفردية والعدالة ضمانة لبناء مجتمعات متمدنة

تبين لمصلحيننا، في أثناء طوافهما في مدن أوروبا، اختلاف نسق الحياة الاجتماعية هناك عمّا ألفاه في مدنهما؛ حيث لمسّا أثر التنوير في صوغ علاقة الفرد بالسلطة. وعلى الرغم من أن مفهوم "المواطنة" بمضمونه المعاصر لم يكن متبلوراً باصطلاحه الحديث في فكرهما، فإن مقاربتهما التجريبية ركّزت على ما يعادلها في بيئتهما. فقد احتل الحديث عن "الحرية السياسية والمدنية" (عند التونسي) وتلازم "حقوق الرعية وواجباتها" (عند الطهطاوي) حيزاً مهماً في مؤلفيهما؛ إذ رأيا في تلك القوانين الوضعية الأوروبية آليات عملية تكفل للأفراد أمنهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وهي قيم - وإن صيغت بقوالب غربية - وجدّا فيها تقاطعاً جوهرياً مع مقاصد الشريعة الإسلامية في إقامة العدل. لكنّ هذا الطموح التنويري إلى تثبيت حقوق الفرد اصطدم ببنية سوسيوثقافية وتاريخية مغايرة؛ إذ تذوب القيمة الفردية للمسلم في مجتمعه في وعاء أوسع، هو وعاء الأمة أو الملة التي تعيش بصفة دائمة

(32) يُقرّ الطهطاوي في حديثه عن تقدّم العلوم النظرية والفلسفية عند الفرنسيين، بوجود آراء وأفكار بأنها "خارجة عن قانون العقل، بالنسبة إلى غيرهم من الأمم، غير أنهم يموّنها ويقوونها حتى يظهر للإنسان صدقها وصحتها". الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 177. ونجد الحكم نفسه تقريباً عند التونسي في حديثه عن فولتير بقوله: "وهو من أخذ براءة الكتابة باليمين والشمال، واشتهر في سائر فنونها [...] ولو لم يحمله انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكانت شهرته أتم والنفع بمعارفه أعم"، ينظر: التونسي، ص 46-47.

(33) حوراني، ص 94.

في توجّس، توقّياً لما يهدّد مقومات هويتها وثوابتها. وهو ما يفرض تيقظاً دائماً لكل مواجهة طارئة، ويستدعي تضافر الجهود من أجل الحفاظ على مصير انتماء الجماعة ووحدتها، في سياق استعماري بانث علاماته منذ حملة نابليون في الشرق، ثم الحملات العسكرية الفرنسية على الجزائر والمغرب. وفي النتيجة، تأتي مكانة الفرد وحقوقه، مشرقاً، في مرتبة ثانية إذا ما قارناها بمصالح الجماعة. وهذا يتناقض مع قيمة الفرد أوروبياً، حيث نصّت الدساتير الجديدة على مكانة المرء في مجتمعه بصفته "مواطناً"، يتمتع بجملة من الحقوق الشخصية، تجعله ذاتاً محترمة، في وطن يكون عماد حكمه نظاماً جمهورياً. وعلى نقبضه، وحين تخضع الشعوب لسلطة المستبد، تتردّى مرتبة الفرد إلى مرتبة العبيد، وفقاً لتصور روسو الذي ناهض فيه وبشدة طبيعة الأنظمة الاستبدادية⁽³⁴⁾.

ذكر التونسي بأبرز الحقوق التي يتمتع بها كل حامل لصفة المواطنة في ممالك أوروبا، والتي سمّاها "الحريات"، ووجد فيها منشأ سعة نطاق العرفان والتمدّن، وعدّها على النحو التالي: "الحرية السياسية" التي تمنح جميع المواطنين حق انتخاب ممثليهم في المجالس، ومداولة الأمور التي تخص سياسة دولتهم⁽³⁵⁾؛ و"حرية الاجتماع"، التي تبيح للناس "اجتماع مئات الألوف في مكان واحد للمكالمة فيما يظهر لهم من سيرة الدولة بإقامة الدليل على ذلك بلا مانع، وما يقع عليه الاتفاق يعرض عليها وعلى البرلمان"⁽³⁶⁾؛ وحرية "الصحافة والطباعة"، التي تمكّن الكتاب والمفكرين من "طبع الآراء ونشرها في البلاد في أسرع وقت، ولا يتوقفون على استئذان في إنشاء جرنال أو تأليف كتاب في أي غرض شاؤوا، والضمانة التي يلزم اعتبارها في ذلك أن يعرف مؤلف الكتاب أو الجرنال باسمه ولقبه ومسكنه ليطلب إذا تجاوز الحدود الملحوظة"⁽³⁷⁾؛ و"الحرية الشخصية"، التي تبيح حق التظلم ومحاسبة كل من يمنع تطبيق العدالة⁽³⁸⁾.

قد يتفق ما عرضه التونسي من حريات مع الفكرة الجوهريّة التي بنى عليها روسو كتابه العقد الاجتماعي (1762) (نُشر بعد أربعة عشر عاماً من تاريخ الطبعة الأولى لكتاب روح الشرائع)، حيث يعتبر روسو أن ضمان حقوق الأفراد وحرياتهم وتحقيق العدالة بين مكونات المجتمع كلها هو ركن رئيس في المجتمعات الحرة. فالشعوب المستعبدة والخاضعة لحكم المستبد (وهي وضعية غير طبيعية) لا يمكن أن تسودها العدالة لسبب أساسي، هو افتقارها قيمة الحرية⁽³⁹⁾. فالعقد الاجتماعي يعدّ، من منظور كاتبه، ضرورةً لتنظيم حياة المجتمعات المدنية بعد نجاحها في الانتقال من حالة مجتمعات الطبيعة، التي تسير وفقاً لتوجيهات الغريزة البشرية (يُسمّيها التونسي دواعي الأهواء)، إلى مجتمعات متمدّنة منضبطة لنواميس العقل. وما دام أفراد تلك الشعوب الحرة قد وضعوا قوانينهم

(34) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou Principes du droit politique* (Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762), p. 37.

(35) التونسي، ص 397.

(36) المرجع نفسه، ص 398.

(37) المرجع نفسه، ص 399.

(38) المرجع نفسه.

(39) Rousseau, p. 4.

ودساتيرهم بأنفسهم، فإنهم واعون بضرورة احترامها والالتزام بما تواضعوا عليه. فالمتعاقدون على العقد الاجتماعي، والباحثون عن الفضيلة والعدالة، هم من اختاروا تشكيل جسم سياسي يمكن تسميته بـ "الجمهورية"، ويحمل ساكنوها صفة الشعب، يخضع الجميع فيها، على حد السواء، لسلطة القانون، وليس لسلطة الحاكم⁽⁴⁰⁾. وفي هذا السياق، تتساءل عن مدى استيعاب التونسي، أو غيره من المصلحين العرب، استدلال فلاسفة الغرب لفرض أفكارهم وإقناع الناس بضرورة اعتناقها، والنفور مما هو سائد ومألوف.

كما قد أشرنا في فقرات سابقة إلى إعجاب التونسي بالقيم المدنية التي تمتع بها المواطن في أوروبا، لكن بقي أن نشير إلى أن ملاحظته لهذا الجانب لم تتجاوز السرد الوصفي المشيد برفعة مقام الفرد هناك، غير متنبه إلى فهم مسارات بلوغ هذه النتيجة والتدبر في النضالات الطويلة والشاقة التي كابدها فلاسفة الأنوار من أجل تكريس تلك الحقوق ودسترتها. إضافةً إلى ذلك، أفقد حجب الإعجاب المطلق بالمنجز التشريعي الأوروبي، الذي بلغ حدّ الاقتتان، الصورة الحقيقية واللموسة بشأن مكانة حرية التعبير والنشر أوروبياً، حيث كانت إدارة مراقبة الكتب والمنشورات تعتمد حجب صفحات بعض الصحف والمؤلفات، باعتبار أن بعضاً من أفكارها قد يمسّ هبة الدولة، أو قد يشكل تهديداً لنواميس الجماعة، التي لم تنفصل كلياً ونهائياً عن نواميس العهد القديم⁽⁴¹⁾. وربما يعود ذلك إلى قصور في النظر، مثلما بيّنا ذلك سابقاً، وإلى صعوبة استيعاب سياقات تاريخية نضالية غربية من ذهنية عربية محافظة، ترى في الخروج على الحاكم كبيرة ترتقي إلى مرتبة زرع الفتنة.

ومن جهة أخرى، احتلّت قيمة عدالة القضاء لدى شعوب أوروبا مكانة محورية في شروح مصلحين، مبرزين مكانتها المركزية في إرساء مجتمعات متحضرة ومتطورة، مستوعبة ومقدّرة لقيمة البذل والعمل، واعتبارها طريقاً لانتشار مناخات الطمأنينة والتفاؤل. ولمزيد من إبراز أهمية تلك القيمة، لجأ المصلحان المسلمان إلى التذكير بمكانة العدالة المركزية في المدونة التشريعية الإسلامية، المستندة إلى النص القرآني والحديث النبوي واجتهادات الفقهاء. فتلك المكانة هي التي أتاحت لهما الحديث عن حجم المظالم والمفاسد التي تُرتكب في أوطانهما، ما تسبّب في تعطيل محفزات الإبداع والابتكار كلها، وفقاً لمقولة ابن خلدون الشهيرة "الظلم مؤذن بخراب العمران".

ومهما يكن من أمر، فقد شهد القرن التاسع عشر تواتر كتابة المدونات الإصلاحية المنتقدة لاستفحال المفاسد، منبّهة إلى فساد أعوان الدولة والقضاة؛ إذ ينقل لنا أحمد بن أبي الضياف (1804-1874) في مدوّنته الإتحاف صورة قاتمة عن قضاة وأعوان تخلّوا عن وظيفتهم الشرعية، وتحولوا إلى أدوات في يد السلطة التنفيذية لابتزاز الناس، إضافةً إلى نقل تفاصيل السياسة الجبائية المجحفة، التي اتّبعها البايليك التونسي في النصف الثاني من القرن المذكور، لتسديد نفقاته وقروضه الخارجية، من دون مراعاة الحالة المعيشية للسكان، وتحديدًا بعد قرار مضاعفة ضريبة "المجبي"، من 36 إلى 72 ريالاً

(40) Ibid., p. 37.

(41) لقد وقع حجب أربع عشرة صفحة في كتاب روح القوانين *L'esprit des lois* لمونتسكيو خشية نشره أفكاراً تهدد السلطة القائمة في منتصف القرن الثامن عشر. لتفصيل أكثر في هذا الموضوع، ينظر: Montesquieu, p. 1540.

تونسياً؛ وهي السياسة التي وصفها ابن أبي الضياف كـ "النار في الحلفاء"، وانتهت بوحدة من أعنف الانتفاضات التي قادتها القبائل في عام 1864 بزعامه علي بن غدام (1814-1867)⁽⁴²⁾. كذلك، تُرشدنا نصوص المراسلات والتقارير الإدارية لتلك الحقبة، المحفوظة في الأرشيف الوطني التونسي ضمن "وثائق ثورة 1864"⁽⁴³⁾، وملف ابن غدام⁽⁴⁴⁾، إلى نجاح أعوان الدولة في نسج ولايات شخصية مع المسؤولين المحليين (القياد والمشايخ) للإمعان في ابتزاز الأهالي، مستغلين حالة العزلة المجالية للتجمعات القبلية، والتنازع الداخلي بين العروش، وانعدام الأمن في المسالك التجارية⁽⁴⁵⁾.

وجدت الحالة السيئة التي انغمست فيها البلاد التونسية ما يُماثلها في مصر وبقية الولايات العربية العثمانية؛ ما دفع بالدولة العلية إلى الإسراع، منذ العقد الرابع من القرن التاسع عشر، إلى اتباع سياسة إصلاحية، واتخاذ جملة من القرارات في ميادين عدة، خصوصاً تلك المتعلقة بآليات تسيير المرفق الإداري، في محاولة لإنقاذ الجهازين التنفيذي والقضائي اللذين حافظا على عتاقتهما وتردياً أيما تردّد في الفساد⁽⁴⁶⁾. فلقد استند التونسي في طرحه الإصلاحية إلى تبني القوانين والتنظيمات العثمانية والدفاع عنها؛ حيث أورد في مؤلفه نص "خط شريف كلخانة" (1839) باعتباره يحمل توصيفاً رسمياً لحالة الوهن التي أصابت الدولة العثمانية، ودليلاً على حتمية الإصلاح بعد أن "تناقصت قوتها، ومعمورية ممالكها، وأخذت في التأخر والضعف وذلك لغوائل متعاقبة وأسباب متنوعة نشأ منها تجاوز الحدود الشرعية والقوانين المرعية"⁽⁴⁷⁾. ويظهر تبني التونسي لهذا المرسوم السلطاني في تقاطعه مع ما دعا إليه الخط من ضرورة نشر قيم العدل وضبط الجباية⁽⁴⁸⁾. ومن البين أننا نلمس تقاطعاً فكرياً بين تبني التونسي هذه الإصلاحات الإجرائية، وما نظّر له مونتسكيو من قبل. فقد دان الفيلسوف الفرنسي ضعف اجتهاد المشرّعين في استنباط منظومة قانونية تفصيلية، وندد باستعجال مدة التقاضي في النظام القضائي الفرنسي القديم، الذي صنّفه ضمن مظاهر الاستبداد، مؤكداً، في المقابل، أن الأنظمة المعتدلة هي التي تمنح القضاة الوقت والمؤسسات الكافية لملاءمة النص القانوني مع النازلة المعروضة⁽⁴⁹⁾؛ وهو عين ما كان يرجوه التونسي عبر إشارات بالمجالس العدلية العثمانية المستحدثة.

(42) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية (تونس: الدار التونسية للنشر، 1990)، الجزء الخامس الخاص بعهد محمد الصادق باي وسنة 1864.

(43) الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحاوية عدد 184.

(44) المرجع نفسه، الحاوية عدد 185.

(45) بشأن توثيق مظالم القبائل والولاة، ينظر المراسلات المتبادلة بين قياد الساحل والوسط والوزير الأكبر مصطفى خزندار في: وثائق تونسية: ثورة ابن غدام 1864، ج 1 (تونس: الدار التونسية للنشر، 1967-1969)، ص 45-60.

(46) كان صدى حركة الإصلاح، التي انطلقت الدولة العثمانية في تطبيقها، غير خاف عن الأوساط السياسية والثقافية التونسية، وكان صدها ماثلاً ضمن رسائل الوفود الرسمية التونسية إلى إسطنبول، على غرار الوفد الذي قاده إبراهيم الرياحي في عام 1838، ثم الوفد الذي كان على رأسه ابن أبي الضياف في آذار/ مارس 1842، نحو عاصمة الدولة العثمانية للتفاوض بشأن الإعانة السنوية وتطبيق التنظيمات. ينظر الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، صندوق 221، ملف 358، وثيقة رقم 4.

(47) التونسي، ص 137-138.

(48) المرجع نفسه، ص 28.

(49) Montesquieu, p. 388.

وقد يكون اختلاف وضعية القضاة، ورؤيتهم لوظيفتهم بين جنوب المتوسط وشماله، السبب الكفيل بجعل التونسي يطيل وصف أحوال القضاء في فرنسا وإنكلترا، مبدئياً إعجابه بنجاعة النظام القضائي فيهما، على الرغم من وجود بعض الاختلافات الشكلية، من حيث الهيكلية الإدارية والمرجعية القانونية والتشريعية⁽⁵⁰⁾. أما عن طبيعة الأحكام ومسطرة العقوبات في المملكتين، التي لم تكن مستمدة من مصادر فقهية واجتهادات العلماء، فهي حصيلة جملة من الأحكام المقبسة من مرجعيات متنوعة، مسايرة لأزميتها ومقتضيات عصرها، حيث استندت التشريعات الفرنسية إلى "القانون العام المؤسس على مجاري العادات وتؤخذ من الأحكام التي جرى بها العمل، ومن الشروط المتفق عليها، ومن شريعة الرومان، ومن القانون المسطور والأحكام المؤلفة وأنظار المشرعين الكبار من البرلمان"⁽⁵¹⁾. وقد انعكست هذه العصرية التشريعية على نحو جلي في البنية المؤسساتية والضمانات القضائية الممنوحة للأفراد؛ إذ تتبّع التونسي كفاءة هذه الأنظمة، مشيراً إلى أنه، لتحقيق العدل في إنكلترا ونشره بين رعايا المملكة، أنشئت محاكم متخصصة للبتّ في شكاوى الخصوم، وصنّفها إلى ثلاث درجات أو طبقات، بحسب نوع القضايا والجرائم المرتكبة، بما يضمن درجات تقاضٍ معقّمة، ويمنح المتقاضين فرصاً أوفر للبحث في شكاياتهم. وأشار إلى أن سير أعمال المحاكم يكون "علنياً"، وأن للمدعى عليه أن يحضر "الأفوكاتو" (المحامي) أول وهلة ليدافع عنه، وألا يُستنطق خارج المجلس، بل في المجلس نفسه؛ إذ ينبّه الحاكم ويأمره بالتثبت، وعند استنطاقه يقول له: "ما تقول؟ ولست مكرهاً على القول، قل إن شئت عارفاً أنّ ما تقوله يُكتب عليك، ويمكن أن يكون فيه حجة عليك، فانظر ما تقول". قلت: "ما أبعد هذا عن التقرير بضرب السياط ونحو ذلك فتأمل"⁽⁵²⁾.

ووصف الطهطاوي هيكلية المحاكم الفرنسية، التي يشرف عليها قضاة يُعيّنون بأوامر ملكية من دون أن يكون للملك الحق في عزلهم؛ ما يضمن لهم مكانة مهيبة في المجتمع، وحيث يحصل كل قاضٍ منهم جناية شهرية قارة من الدولة، ما يحول أو يخفف من حدة الرشى التي يلجأ إليها المتقاضون لاستمالة القضاة⁽⁵³⁾. وتقوم غالبية الأحكام القضائية على سلب حرية المذنبين في مؤسسات سجنية مدّة معلومة، في وقت اتجهت فيه الأنظمة الغربية إلى التخلي شيئاً فشيئاً عن العقوبات البدنية. وهو أمر وجد قبولاً كبيراً في نفس الطهطاوي، منوهاً بنظام العقوبات الفرنسي الذي أبطل عقوبة مصادرة الأموال، والمعروف في تونس والعالم العثماني بمسمى "التتريك"، بوصفه خياراً يلجأ إليه الحكّام بين الحين والآخر لتصفية الخصوم وتمويل خزانة الدولة⁽⁵⁴⁾.

تُحيلنا هذه الملاحظات كلّها الواردة في كتابي تخليص الإبريز وأقوم المسالك، وما تضمّنته من مقارنات بين طبيعة الأنظمة القضائية والعقابية العربية ونظيرتها الأوروبية، والتدقيق في مضامين

(50) التونسي، ص 404.

(51) المرجع نفسه، ص 406.

(52) المرجع نفسه، ص 408.

(53) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص 123.

(54) المرجع نفسه، ص 126.

مدونات فلاسفة الأنوار الفرنسيين بشأن قضايا العدل والمساواة، إلى بلوغ الطهطاوي والتونسي قناعةً راسخةً مفادها أن تلك القيم الإنسانية النبيلة هي الضامنة لنمو الفكر الأوروبي، وتفتح أكمال ذائقة المبدعين والعلماء والمفكرين. وقد أحالت هذه المقارنة الكاتبين إلى استحضر مقولات علماء المسلمين السابقين في مسألتي القضاء والعدل، في سياقات تاريخية لم تكن تختلف عن سياقات القرن التاسع عشر؛ إذ اتجهت الأنظمة السياسية حينها، عبر مؤسسات حكم وقضاء بالية، إلى امتلاك وسائل الترهيب كلها لفرض سلطان الدولة وتأمين انقياد الأهالي، وهي ممارسات كان قد انتقدها متكلمو المسلمين سابقاً ورأوا فيها سبباً لأفول الزخم الحضاري للشرق⁽⁵⁵⁾.

وفي هذا المقام، يمكن الوقوف على مدى انهيار الطهطاوي والتونسي، كغيرهما من رواد النهضة العرب، بآليات الرقي الحضاري الغربي، الذي وسماه باصطلاح "التمدن الأوروبي"؛ حيث زخر مؤلف كل منهما بإشادة صريحة بالتنظيمات السياسية والتشريعية. فالطهطاوي في تخلص الإبريز ينهر بكتاب الشرطة (الدستور الفرنسي)، معتبراً أن عدله يقترب من أحكام الشريعة، بينما يخصص التونسي مقدمة أقوم المسالك بأكملها للدفاع عن المؤسسات النيابية والقوانين الوضعية الأوروبية، بوصفها الضامن الأساسي للحرية ومنع استبداد الحكام⁽⁵⁶⁾. لكن هذا الانبهار بالنموذج الأوروبي لم يؤل إلى اقتناع مطلق أو محاكاة عمياء، بل كان مشروطاً بالانتقائية والتأصيل؛ إذ تحمس الكاتبان لإثبات أن استعارة هذه النظم التشريعية والقضائية لا تعني التفريط في مقومات الهوية الإسلامية، بل هي استعادة لـ "بضاعة إسلامية ضائعة"، قامت على العدل والشورى، وهو ما تؤكد الأدبيات النقدية التاريخية التي درست هذه الصدمة الحضارية⁽⁵⁷⁾.

وبصرف النظر عن هذا التأصيل، كانت القراءة الشرقية التي خضعت لسطوة الانبهار خالية من وقفات نقدية متأملة في تاريخية تشكّل الفكر الأوروبي السياسي ومساراته ومنعطفاته وانتكاساته، كي لا تقع في فخاخ التعميم وتنسب من نجاحاته التي لم تشمل في واقع الحال المكونات الاجتماعية كلها بالقيمة نفسها. فقد غاب عن الكتاب العرب المسارات الشاقة التي كابدها مفكرو الأنوار في القرن الثامن عشر لنشر أفكارهم، في مقابل المراقبة الشديدة لرموز النظام القديم قبل الثورة الفرنسية؛ ما دفع بكثيرين منهم إلى نشر مؤلفاتهم بأسماء مستعارة أو خارج فرنسا، في جنيف أو أمستردام، لتجنّب وزر العقوبات والمنع. بيد أن هذا القصور في إدراك حقيقة تشكّل المنظومات السياسية الغربية، لم يمنع التونسي من تحسس صعوبة القيام بإصلاحات سياسية وتشريعية على الشاكلة الغربية، نتيجة محاولات عدد من القناصل الأوروبيين تعطيلها، سواء تلك التي صدرت عن إدارة الباب العالي أو الناجمة عن اجتهد الولاة والمصلحين العرب، بتعلّة عدم موافقتها أحوال المسلمين، وأنه من باب أولى وأحرى العدول عن ذلك والالتزام بما وجدوا عليه أسلافهم.

(55) ابن خلدون، ص 290.

(56) التونسي، ص 137.

(57) حوراني، ص 83-84.

وهي تعلّات كان قد انتقدها الطهطاوي ومن بعده التونسي؛ ما يبرز ذلك التفاعل الفكري بين رواد الإصلاح العربي، الذي أكدته الإحالات المتبادلة في أعمالهما.

خاتمة

إن المشاريع الإصلاحية العربية الأولى تمثّلت في محاولتين، مصرية وتونسية، قادهما الطهطاوي والتونسي. فقد ساهم سفر الطهطاوي إلى فرنسا واحتكاكه بالحضارة الغربية في تكوّن منهج فكري مستنير لديه، امتزجت فيه أصالة الفكر الإسلامي بروح العصر وقوامه العلم والمعرفة. وكان له السبق في الاستنتاج والتأويل، بعد اطلاعه على كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهما من الفلاسفة الفرنسيين، بأن القيم والمبادئ والمفاهيم، التي جاءت بها فلسفة الأنوار، سواء في الاجتماع أم السياسة أم القانون، غالبيتها نابعة من جذور تاريخية عربية وإسلامية، لكنها أخذت طابعاً غريباً جديداً. ومن ثم، رأى خريج الأزهر أن المسلمين أولى بالانتفاع من هذه الثروة الفكرية، وأن أمته، وهي في مرحلة الجمود والضعف، لهي في أمس الحاجة اليوم إلى استرداد بضاعتها الأولى.

لقد مهّد الطهطاوي الطريق للمصلح التونسي، كي يدعو هو أيضاً إلى ضرورة أخذ ما في الحضارة الغربية من علوم وتقنيات ومعارف ونظم وتراتب إدارية وعسكرية، معتبراً ذلك من الحكمة، وأن الإسلام لا يمنع هذا الاقتباس، حتى إن كان من عند المخالف في الديانة. وقد لخصّ التونسي أسباب تخلف المسلمين، راداً ذلك إلى عدم مجارة فكرهم مستجدات العصر، وعدم إلمام ساسة المسلمين بأمور الدين، فكانت دعوته إلى تعاون رجال الدين والسياسة لخدمة المجتمع دعوة نصيح، حتى تُحفظ ثوابت الدين، ولا يفرط في ما ينفع الأمة من أمور الدنيا، بدعوى عدم ورود النص فيها، مع إمكان أخذها بمقياس العقل والمنفعة. ويرى أيضاً أن تأسيس مجتمع حديث يتوقف على إصلاح النظام السياسي في الأساس، وتقييد السلطة بمبدأ الشورى لإدارة أمثل لنظام الحكم، وتوزيع الثروة، وإشاعة مبادئ الحرية والمساواة وثقافة الحقوق والواجبات في المجتمع.

وبناءً عليه، فقد مثّلت زيارة الطهطاوي وخير الدين وغيرهما من رواد الإصلاح العرب أوروبا، واطلاعهم على أفكار التنوير، خطوة محورية للوقوف على الأسباب التي أوصلت أوروبا إلى طريق النهوض والنماء، فلم يخف عنهم دور الثورات والحراك السياسي وإنتاج الأفكار الجديدة في تحقيق إصلاحات سياسية كبرى، غيّرت الواقع الاقتصادي والاجتماعي للشعوب. إضافةً إلى دور هذه الرحلات في إثراء المعجم السياسي العربي بجملة من المصطلحات المستحدثة، كشفت مضامينها عن رؤية جديدة للإنسان ولحقوق الفرد وواجباته، ولأنظمة الحكم وعلاقة الحاكم بمحكوميته، ودور القوانين الوضعية المستحدثة وسعيها لإسعاد الإنسان أكثر من تأييد بقاء الحكام وضمن امتيازات من يدور في فلکهم. وهنا برزت نجابة الكاتبين في محاولة تكييف أفكار التنوير مع الموروث الفكري للمسلمين، تفادياً للاصطدام، ولضمان فرص الاقتباس منها.

References

المراجع

العربية

- ابن أبي الضياف، أحمد. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية. تونس: الدار التونسية للنشر، 1990.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. تحقيق البشير بن سلامة. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- الترك، نقولا. ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية. وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2017.
- التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي. ط 3. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2013.
- التيوموي، الهادي. تونس والتحديث (1831-1877): أول دستور في العالم الإسلامي. تونس: دار محمد علي، 2010.
- الجبرتي، عبد الرحمن. مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين. تحقيق محمد عطا. القاهرة: دار المعارف، 1958.
- _____. عجائب الآثار في التراجم والأخبار. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998.
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939). ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.
- الطهطاوي، رفاع. تخلص الإبريز في تلخيص باريز. تونس: الدار العربية للكتاب، 1991.
- _____. مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية. القاهرة: دار الكلمات للنشر والتوزيع، 2011.
- عمارة، محمد. رفاع الطهطاوي: الأعمال الكاملة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.
- كوثراني، وجيه. مشروع النهضة العربية: مراجعة نقدية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- لييب، الطاهر [وآخرون]. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- مرشد، عارف عادل. "أثر الفكر الأوروبي على الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر: دراسة تحليلية". مجلة الكلمة (لبنان). مج 14، العدد 56 (حزيران/ يونيو 2007).

هوبز، توماس. اللقيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب. مراجعة وتقديم رضوان السيد. أبوظبي: كلمة؛ بيروت: دار الفارابي، 2011.

وثائق تونسية: ثورة ابن غداهم 1864. تونس: الدار التونسية للنشر، 1967-1969.

يارد، نازك سابا. الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة. ط 2. بيروت: دار نوفل، 1992.

الأجنبية

Joseph, Algazy. "La vision de la Révolution française chez les pionniers de la renaissance intellectuelle arabe." *Annales Historiques de la Révolution Française*. no. 282 (Octobre-Décembre 1990).

Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris: Edition Édouard Laboulaye; Garnier frères, 1875.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762.