

قراءة في خطاب عصر النهضة

ماهر الشريف

في هذا البحث، يُقصد بـ«خطاب عصر النهضة» النص الذي أنتجه المثقف العربي الحديث، الذي راح يظهر منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر، إثر «صدمة» الاحتكاك بالغرب وإدراك طبيعة الفرق بين التأخر والتقدم، طارحاً على نفسه مهمة نشر الوعي بالحدائث والتعريف بالأسس التي تقوم عليها والوسائل اللازمة لبلوغها. وينطلق هذا البحث من افتراض يزعم بأن عصر النهضة قد عرف خطاباً تنويرياً منفتحاً، كان متسقاً في مفاهيمه وأفكاره ومتجانساً في همومه وتطلعاته، التقى المعبرون عنه، على الرغم من التباين في منطلقاتهم ومرجعياتهم، على الإعتقاد بأن الإصلاح المجتمعي التدريجي هو السبيل المفضي إلى التمدن، أو إلى النهضة. وقد شغل هذا الخطاب ساحة الفكر العربي حتى عشرينات القرن العشرين تقريباً، وذلك عندما أخلى مكانه، في ظروف وسياقات مختلفة، لخطاب من نوع آخر، تميّز بطابعه الإيديولوجي «المنغلق» وبتوزعه على تيارات فكرية متعددة، اختلفت فيما بينها في المفاهيم والأفكار وفي الهموم والمشاريع، وإن جمعها الاعتقاد بضرورة اللجوء إلى «الإنقلاب»، الذي تعدّه «طليعة»، سبيلاً إلى «التقدم».

الخطوات والتحوّلات التي مهدت لظهور المثقف التنويري

انشغل بعض السلاطين العثمانيين، منذ مطلع القرن الثامن عشر، بإصلاح أحوال الدولة التي بدأت مظاهر الضعف تبدو عليها. فقد انطلقت محاولات الإصلاح العثماني إبان عهد السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣ - ١٧٣٠)، وبلغت ذروتها في نهاية ذلك القرن وبداية القرن التاسع عشر في عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧)، الذي يُنظر إليه بوصفه أباً لحركة الإصلاح الحقيقي؛ ففي أواخر عهده دخلت أفكار الثورة الفرنسية إلى بلاد الخلافة،

وأُرسلت البعثات إلى فرنسا، وأُرسيت القواعد لتنظيم الجيش على الأسس الغربية؛ وفي عهد خلفه محمد الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩)، تفاعل النموذجان التركي والمصري في الإصلاح، حيث مضى ذلك السلطان في خطة الإصلاح متتبعا آثار محمد علي فيها^(١).

وكان طموح محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٨)، الذي وصل إلى السلطة في مصر بعد فترة من الاضطرابات أعقبت رحيل الفرنسيين عنها، بدعم ممثلتي الشعب من العلماء والمشايخ وعلى رأسهم نقيب الأشراف عمر مكرم، أن يجعل من مصر دولة قوية قادرة على الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، وذلك من خلال بناء جيش قوي وإرساء دعائم اقتصاد متطور؛ فقام بإيفاد البعثات العلمية إلى إيطاليا (١٨٠٩ - ١٨١٦) ثم إلى فرنسا (١٨١٣ - ١٨٢٦)، وشرع، منذ العام ١٨١١، بافتتاح المدارس الحربية والزراعية والصناعية، وأقام، في عام ١٨٢١، أول مطبعة عربية في مصر، هي مطبعة بولاق، ومهد، بإصداره مجلة الوقائع المصرية عام ١٨٢٨، الطريق أمام انتشار الصحافة، كما أسس عام ١٨٣٥ مدرسة الألسن لتعليم اللغات والاهتمام بترجمة الكتب والمؤلفات الأوروبية. وبهدف إصلاح القطاعين الزراعي والصناعي وزيادة إنتاجيتهما، لجأ محمد علي إلى سلسلة من الإجراءات الثورية» حيث قام بمصادرة أملاك الملتزمين وتنحيتهم وإحلال شيوخ وعمد القرى محلهم كوكلاء مباشرين عن الحكومة، وأقام شبكات الري الدائم، ووسّع مناطق زراعة المحصولات النقدية، ولا سيما القطن، بغية تطوير تجارة مصر مع العالم الخارجي وزيادة إيراداتها المالية. كما أنشأ محمعا صناعيا عسكريا ومدنيا بالغ الاتساع، وصل عدد العاملين فيه، باستثناء منشآت الحبوب والبناء، إلى ما يقرب من ٢٠٠,٠٠٠ عامل، اشتمل على مجموعة من الصناعات الحربية والنسيجية والتحويلية الخفيفة^(٢). ومع أن اندفاع النهضة المصرية، التي أطلقها محمد علي، قد أصابها بعض الفتور في عهدي عباس الأول وابنه سعيد إلا أنها عادت وانفتحت على آفاق جديدة في عهد اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩)، الذي قام بتوسيع نطاق الزراعة والري، وتطوير الصناعات والفنون، وتوسيع شبكة المواصلات، ولا سيما السكك الحديدية، وإصلاح نظام المعارف وإنعاش الحركتين التعليمية والفكرية، وتنشيط الصحافة والجمعيات العلمية والأدبية، وإنشاء أول مجلس نيابي تمثيلي في مصر، وذلك إلى أن دخلت البلاد عهد المحن» السياسية والمالية، الذي مهد الطريق أمام الثورة العربية ومن ثم الإحتلال الأجنبي^(٣).

وشهدت بلاد الشام في القرن التاسع عشر تحولات اقتصادية واجتماعية مهمة، نجمت عن تنامي العلاقات التجارية والثقافية التي أقامتها الدولة العثمانية مع أوروبا، وعن سياسة التنظيمات الإصلاحية التي اعتمدها، بضغط من الدول الأوروبية، وأدت إلى ولادة طبقة برجوازية محلية، تجارية ومالية، تشكلت من فئات من الأرستقراطية الريفية - المسيحية والإسلامية - المنحدرة من جبل لبنان، ومن قطاع من أهل المدن الرئيسية، كبيروت ودمشق وحلب وطرابلس وصيدا، كما مهدت الطريق أمام بروز فئة من الالانجنسيا الحديثة، شجع على ظهورها الإقرار بالمساواة بين جميع الرعايا العثمانيين، وتنافس الإرساليات التبشيرية،

الأوروبية والأمريكية، على إقامة المدارس والمطابع والجمعيات، وهجرة الشبان الراغبين في تحصيل المعارف والعلوم من قراهم إلى المراكز المدنية، ولا سيما إلى بيروت التي شهدت نهضة عمرانية جعلتها تتحوّل، خلال أربعين سنة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من قرية بسيطة إلى مركز تجاري ومالي لبلاد الشام، ضمت مدارسه في عام ١٨٨٢ ثلاثة عشر ألف تلميذ، شكلت الفتيات أكثر من أربعين في المئة منهم^(٤).

ومثلت تونس مركزاً ثالثاً من مراكز النهضة العربية في القرن التاسع عشر، إذ بدأت بوادر الشعور الوطني، بالمعنى الحديث، تبرز فيها بتأثير نجاح محمد علي في اتباع سياسة مستقلة في مصر، وهزيمة العثمانيين أمام احتلال فرنسا للجزائر. وانطلق أول مشروع إصلاح في فيها في عهد المشير أحمد باي (١٨٣٧ - ١٨٥٥)، الذي نظم الجيش على الطريقة الأوروبية، وشجع حركة الترجمة وأسس مدرسة بارودو التربوية العسكرية العصرية في آذار ١٨٤٠، وجلب إليها أساتذة فرنسيين وإيطاليين، وكان من أبرز أساتذتها التونسيين الأديب الشيخ محمود قبادو الذي تخرّج على يديه الرعيل الأول من النخبة التي تزعمت حركة الإصلاح، التي شهدت إنطلاقة جديدة على يد الوزير خير الدين. فبعد أن تولى هذا المصلح الكبير منصب الوزارة الكبرى، في عهد المشير الثالث الصادق باي (تشرين الأول ١٨٧٣ - تموز ١٨٧٧)، تحوّلت الحركة الإصلاحية إلى حركة سياسية ثقافية بعد أن كان يسيطر عليها الطابع العسكري؛ إذ وجّه خير الدين اهتمامه لإصلاح جهاز الدولة الإداري وإقامة تعليم عصري، فأسس، في كانون الثاني ١٨٧٥ المدرسة الصادقية، كأول مؤسسة ثقافية وطنية عصرية، وأنشأ، بعد أشهر من ذلك، المكتبة الصادقية على نمط المكتبات الأوروبية، كما شرع، في مطلع العام التالي، في إصلاح نظام التعليم الزيتوني. ومع أن تلك الحركة الإصلاحية قد فشلت في الميدان السياسي، بفعل اصطدامها بالحكم المطلق وبمعارضة الباي وأنصاره لأهدافها، إلا أنها أرست أسس تواصل مشاريع الإصلاح التربوي والاجتماعي، التي تمثلت في تواصل الجهود من أجل إصلاح التعليم الزيتوني وفي إنشاء الجمعية الخلدونية لنشر العلوم الحديثة وتعليم اللغات الحية^(٥).

القنوات التي انتقلت عبرها الأفكار الحديثة

كان انتقال الأفكار الحديثة إلى البلدان العربية نتيجة من نتائج عملية الاحتكاك بالغرب وحضارته الحديثة، وتحقق من خلال قنوات عديدة من أهمها المدارس الحديثة، والبعثات والرحلات، والكتب المترجمة.

فقد بدأ اتصال لبنان بأوروبا منذ القرن السادس عشر، بعد إبرام إتفاقية الامتيازات بين ملك فرنسا والسلطان العثماني عام ١٥٣٥، التي نظمت العلاقات التجارية بين الدولتين، ومنحت فرنسا مسؤولية تنصيب نفسها حامياً للكاثوليك في الامبراطورية، الأمر الذي فتح الطريق، فيما بعد، أمام ظهور أول مدارس المبشرين الكاثوليك في لبنان. وفي عام ١٧٨٩، افتتحت

في جبل لبنان مدرسة عين ورقة» ، التي اهتمت بتدريس طلابها الموارد اللغات السريانية والعربية واللاتينية والفرنسية والإيطالية ، واضطلعت بدور بارز في ميدان التعليم والتربية في جبل لبنان حتى أواسط القرن التاسع عشر^(٦) . وكان النصف الأول من ذلك القرن قد شهد دخول المبشرين الإنجلييين إلى لبنان ، وتنافسهم ، مع الآباء اللعازريين والجيوزيت ، على إقامة المعاهد اللاهوتية والمدارس ، في بيروت وجبل لبنان ، وافتتاح الكليات ، أو الجامعات ، حيث افتتحت ، في نهاية عام ١٨٦٦ ، الكلية السورية الإنجيلية في بيروت ، كما أنشئت ، في عام ١٨٧٥ ، جامعة القديس يوسف ؛ وكان لذلك التنافس تأثيره على أبناء البلد الذين سارعوا إلى تأسيس المدارس الوطنية» .

ويتحدث شربل داغر بالتفصيل ، في دراسته عن النهضة التعليمية التي شهدتها لبنان ، عن «المباينة» التي صارت تحصل بين الدين والعلم ، وأدت إلى فك التلازم - القديم - بينهما ، سواء في مباني التعليم أو في مواد ، وعن المشروعات التعليمية الحديثة التي تحققت ، سواء على مستوى السلطنة ككل ، أو على مستوى إدارات بعض الولايات ، أو من خلال سياسات إرساليات تبشيرية أو عبر تدابير واجراءات بعض الجماعات الطائفية . ويتوقف الباحث نفسه عند ظاهرة التفكك الاجتماعي الذي أحدثه التعليم ، ولا سيما بعد حصول «مباينة» أخرى بين الأهل والمدرسة ، حيث بدأ الذهاب إلى المدرسة في كثير من الأحوال خروجاً على الأهل وثقافتهم . ولم تنعكس تلك الظاهرة على مستوى الأفكار الحديثة التي راح يروجها التعليم فحسب ، بل وكذلك على مستوى شروط إنتاج المتعلم ، ومنها إنفصاله عن مجتمع الأهل والطائفة وبيئتهما الثقافية ، والعيش في أمكنة أخرى والاعتقاد على علاقات وسلوكيات وقيم مغايرة^(٧) .

وقد ناهز عدد رجال البعثات التي أوفدها محمد علي إلى أوروبا ، لدى وصول إسماعيل إلى الحكم ، الأربعمائة ، ثم أوفد هذا الأخير بعثات جديدة إلى فرنسا جاوز عدد رجالها المئة وعشرين . كما أوفدت بعثات تعليمية عديدة من تونس إلى البلدان الأوروبية ، خصوصاً إلى إيطاليا وفرنسا . ولعب أولئك المبعوثون دوراً مهماً في نقل الأفكار الحديثة إلى بلدانهم ، وسجلوا انطباعاتهم عن البلدان التي زاروها في كتب تنويرية قيمة . أما في بلاد الشام ، فقد أثر المهاجرون إلى الغرب ، ولا سيما من لبنان ، عن بعد في تغيير بلادهم ، وذلك بعد أن عرفوا الحضارة الغربية معرفة مخالطة^(٨) .

وكانت المطبعة قد دخلت منذ القرن السابع عشر إلى بلاد الشام ، حيث أقام أحد الرهبان المواردنة ، بعد رجوعه من روما ، مطبعة ذات حروف سريانية في منطقة قزحياً في جبل لبنان ، كما أقيمت ، في مطلع القرن الثامن عشر ، مطبعة ذات حروف عربية في مدينة حلب ، ثم مطبعة أخرى في قرية الشوير في جبل لبنان ؛ وفي عام ١٨٣٤ ، ظهرت في بيروت المطبعة الأمريكية ، وتبعها ، في عام ١٨٤٨ ، المطبعة الكاثوليكية^(٩) . وكانت قد أقيمت مطبعة بولاق في مصر - كما مر معنا سابقاً - منذ مطلع عشرينات القرن التاسع عشر ؛ أما في تونس ، فقد

الشريف: قراءة في خطاب عصر النهضة

ظهرت أول مطبعة رسمية عام ١٨٦٠. ومع تطور حركتي النشر والترجمة، راحت تتكوّن خزائن الكتب، ومن أشهرها عدار الكتب المصرية» التي تأسست بمبادرة من علي مبارك عام ١٨٧٠، والمكتبة الصادقية بتونس، ومكتبة الجامعة الأمريكية والمكتبة الشرقية للآباء اليسوعيين في بيروت.

غير أن القناة التي كان لها الفضل الأكبر في نقل الأفكار الحديثة والأساليب الأدبية الجديدة كانت، من دون شك، الترجمة، والتي صار لها، منذ منتصف ثلاثينات القرن التاسع عشر، مدارس متخصصة. ويشير بعض المصادر إلى أن عدد الكتب التي تُرجمت في عهد محمد علي بلغ زهاء مائتي كتاب، وذلك قبل أن تفتح أبواب الترجمة على مصراعيها في عهد إسماعيل، وينهمر سيلها في عهد توفيق وأيام الاحتلال البريطاني، بعد أن أصبحت حرة ليس للدولة يد في تشجيعها. أما في لبنان، فقد انبثقت حركة الترجمة من أغراض دينية، في الأساس، وكانت الترجمات الأولى من نتاج الإرساليات الإنجيلية^(١٠).

أدوات الاتصال والتعبير

كانت الصحافة هي أداة الاتصال والتعبير الأولى التي تربّى المثقف التنويري في كنفها، واعتمد عليها، في الوقت ذاته، كوسيلة لنشر خطابه الإصلاحية. وقد ظهرت، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعداد لا حصر لها من الصحف والمجلات.

فبعد صدور مجلة «الوقائع المصرية» عام ١٨٢٨، ظهرت في القاهرة، خلال عهد إسماعيل، عشر صحف يومية أهلية، وخمس مجلات بعضها رسمي، كما ظهرت في الاسكندرية ثماني صحف يومية، كان عدد منها قد صدر بإشراف جمال الدين الأفغاني أو بتشجيع منه، كما لعبت صحافة العربيين دوراً مهماً، ثم صارت تصدر في العقد الأول من القرن العشرين صحف الأحزاب السياسية. وفي عام ١٨٦٠، صدرت في تونس أول صحيفة دورية هي صحيفة «الرائد التونسي». أما في لبنان، فقد صدر، في البدء، عدد من الصحف الدينية، ثم صدرت أول الصحف الأهلية عام ١٨٥٨، ثم صحف ومجلات بطرس وسليم البستاني، وظهرت أول صحيفة إسلامية ببيروت عام ١٨٧٥، ثم نشطت حركة إصدار الصحف، نشاطاً كبيراً، بعد إعلان الدستور عام ١٩٠٨^(١١).

وإلى جانب الصحافة، برز دور الجمعيات الأدبية والعلمية، التي شكّلت موقعاً للإلتقاء والتفاعل ومنبراً للخطابة ونشر الأفكار الحديثة. وكان «المجمع العلمي المصري» الذي ظهر إبان الحملة الفرنسية على مصر، أول شكل برزت من خلاله هذه الجمعيات التي راحت تتشكل تباعاً، حيث أسس عدد من العلماء الأجانب المقيمين في مصر، عام ١٨٣٥، جمعية أسموها «الجمعية المصرية»، تواصل نشاطها إلى عام ١٨٧٣. وفي عام ١٨٥٩، قامت جماعة من أهل العلم بالاسكندرية بإحياء نشاط «المجمع العلمي المصري»، تحت اسم «مجلس المعارف المصري»، الذي نُقل إلى القاهرة عام ١٨٨٠. وفي عهد إسماعيل، ظهر عدد من الجمعيات

السياسية، كان للحركة الماسونية دور كبير بين صفوف أعضائها، مثل «جمعية الآداب» (١٨٧١)، و «جمعية مصر الفتاة» (١٨٧٧)، التي شارك في نشاطها كل من جمال الدين الأفغاني وأديب اسحق وعبد الله النديم. وفي تونس، برز الدور الذي اضطلعت به «الجمعية الخلدونية» في نشر العلوم الحديثة. أما في لبنان، فقد كانت الدوافع وراء تأسيس الجمعيات دوافع دينية ثقافية في الأساس، حيث أسس المرسلون الإنجيليون، عام ١٨٤٧، «الجمعية السورية»، التي تواصل نشاطها حتى عام ١٨٥٢، ثم انضم عدد من أعضائها إلى «الجمعية العلمية السورية»، التي اعترفت بها السلطات العثمانية رسمياً عام ١٨٦٨. وكانت «الجمعية المشرقية» قد تأسست عام ١٨٥٠ على أيدي اليسوعيين، كما ظهرت عام ١٨٨٠ «جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية»^(١٢).

المثقفون التنويريون الأوائل : الأصل الاجتماعي والتكوين الثقافي والسيرة المهنية

كان هناك اختلاف واضح بين المثقفين التنويريين الأوائل، من حيث الأصل الاجتماعي والتكوين الثقافي والسيرة المهنية. فقد انتسب بعضهم إلى عائلات قروية، فقيرة أو متوسطة الحال، تنتمي إلى جبل لبنان أو إلى صعيد مصر، ونشأ بعضهم الآخر في كنف عائلات من الضباط أو التجار أو صغار الحرفيين والمهنيين في مدن مثل بيروت ودمشق وحلب، أو القاهرة والاسكندرية. وتلقى بعضهم تعليمه الأولي في كتاب القرية أو الحي، ثم التحق بأحد مراكز التعليم الديني، كالجامع الأزهر في القاهرة أو جامع الزيتونة في تونس، أو بمدرسة من مدارس الإرساليات التبشيرية، وواصل تعليمه العالي في إطار إحدى البعثات التعليمية التي أرسلت إلى أوروبا، في باريس أو روما أو لندن، أو في إحدى المدارس الحديثة، التي كانت من ثمار النهضة التعليمية، كمدرسة المهندسخانة أو مدرسة الحقوق بالقاهرة، أو في إحدى الجامعات كالكلية السورية الإنجيلية ببيروت. كما أن بعضهم استطاع أن يمتلك المعارف الحديثة عبر مطالعته الشخصية للكتب المترجمة، أو من خلال مشاركته في نشاطات إحدى الجمعيات أو الحلقات الثقافية، ومن أهمها الحلقة التي تجمعت، في القاهرة في سبعينات القرن التاسع عشر، حول «الأستاذ» جمال الدين الأفغاني، وضمت عدداً من الذين لعبوا، فيما بعد، دوراً بارزاً في حياة مصر الثقافية والسياسية، أو من خلال تأثرهم بما كان يكتب في إحدى الصحف أو المجلات الأولى. أما المؤثرات الثقافية، الأجنبية والمحلية، التي ساهمت في تكوين أولئك المثقفين، فيظهر من تراجعهم أن أبرزها كان أفكار المنورين الفرنسيين، مثل فولتير وروسو ومونتسكيو، وأفكار كل من داروين والفيلسوف الإنكليزي هيربرت سبنسر والفيلسوفين الألمانين هيغل ونيتشة، وأفكار أرنست رينان وجول سيمون، بالإضافة إلى بعض الكتابات العربية، مثل كتابات ابن طفيل وابن رشد والغزالي وابن خلدون وعمر الخيام. وبخصوص سيرهم المهنية، يلاحظ بأن معظمهم قد عمل في ميدان الصحافة، كما عمل كثيرون منهم في ميادين التعليم والترجمة، وتسبب بعضهم مسؤوليات حكومية وإدارية ذات شأن، كما مارس

بعضهم الآخر بعض المهن مثل الطب والمحاماة والقضاء . وفي الإجمال ، حقق أولئك المثقفون خطوات إصلاحية مجتمعية بارزة ، كان لها عظيم الأثر في تطور بلدانهم اللاحق ، إذ شاركوا في إطلاق حركة الترجمة وفي تأسيس معاهد متخصصة لها ، كما لعبوا دوراً أساسياً في إصلاح نظام التعليم والمعارف وتطوير أساليب تدريس وتحرير اللغة العربية ونقل المصطلحات الحديثة إليها ، ولعب بعضهم دوراً بارزاً في التحديث العمراني ، وساهموا جميعاً ، من خلال الصحف والجمعيات ومنابر الخطابة ، في تكوين النوى الأولى للرأي العام في البلدان العربية ، وخلفوا وراءهم عدداً كبيراً من المؤلفات الاجتماعية والسياسية ، كما كان لهم الفضل الأول في تعميم الموسوعات والروايات والمسرحيات العربية الأولى . وإذا كان صوت أولئك المثقفين الأوائل قد برز في مصر مع صدور مؤلف شيخ أزهرى تعرف على حضارة الفرنسيين وأعجب بها ودعا إلى الاقتباس عنها ، هو مؤلف رفاعة الطهطاوي الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» عام ١٨٣٤ ، فإن أصوات المثقفين الشوام برزت بوضوح ، لأول مرة ، في حمى الصدمات الطائفية الدامية التي وقعت في جبل لبنان بين الدرروز والموارنة عام ١٨٦٠ ، من خلال «التفير» الذي أطلقه شاب ماروني منحدر من أسرة علماء كنسيين في جبل لبنان ، تحول إلى المذهب البروتستانتي ، هو بطرس البستاني ، الذي افتتح عام ١٨٦٣ ، بموارده الخاصة ، مدرسة وطنية علمانية كانت الأولى من نوعها^(١٣) . وفي تونس ، برزت أصوات المثقفين الأوائل عبر النشاط الذي قام به بعض علماء دين وخريجي جامع الزيتونة ، الذين أتاحت لهم فرصة الاطلاع على الثقافات الأوروبية من خلال الكتب المترجمة أو عن طريق تأثير مدرسة باردو ، ثم المدرسة الصادقية ، أو نتيجة زيارة البلدان الأوروبية^(١٤) ، وإن كان التعبير الأصدق عن ذلك الصوت قد تمثل في المؤلف الشهير الذي أصدره ، في ستينات القرن التاسع عشر ، خير الدين التونسي بعنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» .

علاقات التفاعل بين المثقفين التنويريين

ومن المعروف بأنه قد ربطت بين المراكز التي شهدت مشاريع الإصلاح - تركيا ومصر وبلاد الشام وتونس - علاقات تفاعل وتأثير متبادلين . فقد استعان محمد علي بترجمين ومدرسين وطبايعين من لبنان ، ولعبت الحملة المصرية على سوريا دوراً مهماً في إطلاق الحركة التعليمية ، وتدفع على مصر ، في عهد إسماعيل ، عدد كبير من المثقفين الشوام ، الهاربين من الاضطهاد العثماني ، والذين عملوا في الصحافة والطباعة والتأليف والتمثيل والتحقوا بوظائف حكومية ، وقاموا بدور إيجابي في حركة التوعية السياسية التي سبقت الثورة العربية^(١٥) . ومن ناحية أخرى ، فإنه ليس من المستبعد أن يكون الأفغاني ، الذي اضطلع بدور ثقافي وسياسي بارز في مصر ، قد تأثر بأفكار المصلحين الأتراك ، وخالط عدداً منهم أيام إقامته في الأستانة ما بين عام ١٨٦٨ - ١٨٧١ ، ولمس أثر التنظيمات السرية ، وخاصة جمعية تركيا الفتاة والحركة الماسونية

ودور الصحافة في تكوين الرأي العام، فاخترن كل ذلك في نفسه ونقله إلى مصر^(١٦). ومن ناحية ثالثة، لم تكن حركة النهضة الأدبية والثقافية التونسية معزولة عن مثيلتها في المشرق العربي، حيث كانت الكتب العربية الصادرة عن مطبعة بولاق في مصر، أو عن المكتبة العثمانية في استانبول، تصل إلى تونس ويتهاافت عليها القراء، ومن هذه الكتب «رحلة» الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي لم يكن مجهولاً من زعماء الإصلاح التونسي، الذين تعرفوا كذلك على أحمد فارس الشدياق، أحد رواد النهضة المشرقية الذين أتحت لهم فرصة الإقامة في تونس، وارتبط بعضهم، من خلال جمعية «العروة الوثقى»، بروابط وثيقة مع جمال الدين الأفغاني، ومع الإمام محمد عبده الذي قام بزيارة تونس، مرتين، في مطلع العام ١٨٨٥ وخريف العام ١٩٠٣. وكانت مجلة تلك الجمعية، التي حملت الاسم نفسه، قد انتشرت بين عدد من المثقفين التونسيين، كما انتشرت، فيما بعد بين صفوفهم مجلة «المنار» الإصلاحية، التي أصدرها الشيخ محمد رشيد رضا في القاهرة بدعم مباشر من محمد عبده. ويبدو أن عدداً من أولئك المثقفين، ومنهم الشيخ عبد العزيز الثعالبي والشيخ محمد شاكر، قد تبني بقوة أفكار الإمام المصري الإصلاحية، وتحمل في دفاعه عنها الاتهام بالزندقة والسجن والعزل من التدريس^(١٧).

في مفهوم النهضة

لجأ المثقفون التنويريون إلى عدد من المصطلحات للدلالة على النهضة، كان أكثرها شيوعاً في كتاباتهم مصطلح «التمدن»، كما كان من ضمنها «التقدم»، و«التنبيه». وبرز اتفاق عام بينهم على أن للتمدن أصليين، أولهما - على حد تعبير الطهطاوي - معنوي، يشمل الأخلاق والعوائد والآداب، والثاني مادي، يشمل المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة.

كان بطرس البستاني قد أشار إلى أن «التمدن» - الذي وضعه في مقابلة «التوعر» أو «التوحش» - مصطلح مأخوذ في الأصل من لفظ مدينة، ثم توسع مدلوله «فصار يدل على المعنى المفهوم منه الآن وهو التهذيب الداخلي والخارجي والتزيين بالمعارف والآداب»^(١٨). وعرفه فرنسيس مراهش بأنه يعني في اللغة «الدخول إلى المدينة»، ويرمز في الاصطلاح إلى «ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية». بينما لاحظ أحمد فارس الشدياق بأن التمدن «هو من الألفاظ التي ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعاني، فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف والفنون، وتارة يدل على الصنائع والحرف والكد في أسباب المعيشة والتجارة، وتارة على التأدب والتظرف والتكيس والبشاشة وحسن استقبال الناس». أما غايته فتتمثل في «أنه يزيد في عز البلاد وخيرها وغبطتها»، كما يزيد في «راحة الإنسان وغبطته ومعارفه وأدبه وتحسين أخلاقه»^(١٩).

وحدد رفاعة الطهطاوي الوسائل التي تضمن تحصيل «التمدن» في: التمسك بالشرع

وممارسة العلوم والمعارف، ونشر التعليم، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واختراع الآلات والأدوات، وإيجاد الوسائط كالمطابع وجرائد الوقائع، وضمان حرية الرأي والتعبير^(٢٠). بينما ركز فرنسيس مراثش، لدى حديثه عن دعائم التمدن، على تهذيب السياسة، وتنقيف العقل، وتحسين العادات والأخلاق، وإصلاح المدينة وضمان نظافتها، وإشاعة المحبة^(٢١). ولم يختلف بطرس البستاني كثيراً، عن الطهطاوي ومراثش، في موقفه من وسائل تحقيق التمدن، التي حددها في: الديانة الصحيحة، والخالصة من الشوائب والحكم السياسي، الذي يهيمه صالح رعاياه ورفاهة أحوالهم وتقدمهم في المعارف والغنى، والتجارة، ووسائط اكتساب الآداب، كالمطابع والمدارس والجرنالات. إلا أن كل هذه الوسائط لن تكون فاعلة - في نظر المعلم - ما لم تستند إلى جملة من الشروط، من أهمها سيادة الألفة المدنية بين أبناء الوطن وتفضيلهم صالح الوطن على الصوالح الذاتية، سواء كانت شخصية أم طائفية^(٢٢). وعبر المثقفون التنويريون، منذ البدء، عن تخوفهم من إنقياد العرب وراء مظاهر التمدن على حساب جوهره، أو ما يمكن أن نسميه بلغة اليوم وراء التحديث البرآني على حساب الحدائث الجوانية، فكانوا حريصين كلهم تقريباً على إقامة تمييز صارم بين ظاهر التمدن وجوهره، إذ رأى بطرس البستاني أن التمدن ينقسم إلى قسمين: تمدن ظاهري كاذب يقوم ببعض مزايا وخصال وعادات خارجية مقتبسة تقليدية غير ناتجة عن مبادئ أصلية حقيقية، وتمدن حقيقي هو عبارة عن تلك الحالة من الهيئة الاجتماعية التي توافق نمو كل قوى الجنس البشري أفراداً وإجمالاً، [و] يمتد إلى كامل أحوال الجمهور المنتظم في هيئة اجتماعية تحت روابط معينة، وهذا التمدن الأخير لا يتمم وظيفته ومقصده ما لم يساعد نمو وتقدم كل قوى الإنسان الجسدية والأدبية^(٢٣). بينما توسع فرنسيس مراثش في إظهار الفروق بين ظاهر التمدن وجوهره، فكتب بأسلوب لغوي قلما جراه فيه أحد من معاصريه:

«لا يقوم التمدن لدى من اغتنى عن فعله بالاسم واقتصر عن حده بالرسم، ولا تمدن بين أولئك الذين يخيطنون الثياب ويمزقون الثواب، ويحسنون المسير ويسينون المصير، ويعجلون الخطا ويقتحمون الخطأ، ويمسكون العصا ويرتكبون العصا، وينصبون الميزان ويكسرون الأوزان، ويعجمون لسانهم ويرجمون إنسانهم، فيتفاصحون بالعجمات ويتعرفون بالنكرات، ويتداولون المجهولات ويتجاهلون المعلومات، وينظمون الموضوعات وينثرون المحمولات، ويحبون الظواهر ويبغصون الضوامر، ويحتفلون بالمسعى وينجعون بالرجعى، ويتغايرون بالردائل ويتغايرون بالفضائل، ويجمعون إلى الأموال ويجنحون عن الأعمال، ويلبسون الخطل ويتحلون بالعطل»^(٢٤).

أهم أسباب التأخر

بعد أن صار بإمكان المثقف العربي، بعد صدمة احتكاكه بالغرب، التمييز بين التقدم والتأخر، أصبح همه الأول اكتشاف وتحديد الأسباب والعوامل الكامنة وراء سيادة التأخر أو

الإحطاط، أو «التخشن» و«التوعر» و«الفتور» و«الهبوط» في مجتمعه، وهي أسباب وعوامل أجملها عبد الرحمن الكواكبي بقوله :

« يا قوم هوّن الله مصابكم، تشكون من الجهل ولا تنفقون على التعليم نصف ما تصرفون على التدخين، تشكون من الحكام وهم اليوم منكم فلا تسعون في إصلاحهم، تشكون فقد الرابطة ولكم روابط من وجوه لا تفكرون في إحكامها، تشكون الفقر ولا سبب له غير الكسل، هل ترجون الإصلاح وأنتم يخادع بعضكم بعضاً ولا تتخذون إلا أنفسكم، ترضون بأدنى المعيشة عجزاً تسمونه قناعة، وتهملون شؤونكم تهاوناً تسمونه توكلًا، تمهون عن جهلكم الأسباب بقضاء الله وتدفعون عار المسبيات بعطفها على القدر، ألا والله ما هذا شأن البشر» (٢٥)

ويلاحظ، عموماً، بأن أسباب التأخر قد انقسمت، في نظر المثقفين التنويريين، إلى أسباب سياسية وأخلاقية ودينية، وإن كان التركيز على أحد أنواعها، على حساب الآخر، قد يتباين فيما بينهم تبعاً للمنطلقات التي انطلقوا منها، وللمرجعيات التي استندوا إليها. ومهما يكن، فقد جاء الاستبداد، ولا سيما السياسي، في مقدمة هذه الأسباب، إذ رأى عبد الرحمن الكواكبي فيه أصلاً لكل فساد، إذ هو «يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده، [و] يغالب المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجيد» (٢٦). وتكمن الخطورة في الاستبداد في أنه يتحوّل، في ظل الحكومة التي تمارسه، إلى ممارسة عامة، حيث تكون الحكومة المستبدة «مستبدة في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفراش إلى كناس الشوارع» (٢٧). وقد أقام الكواكبي علاقة وثيقة بين سيادة الاستبداد وبين سيطرة الجهل على الأمة، معتبراً أن «لا استعباد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية حمقاء تتخبط في ظلامه جهل وتيه عماء»، وأن العوام هم قوت المستبد وقوته بهم، عليهم يصول وبهم على غيرهم يطول» (٢٨)

وتوقف المثقف التنويري مطولاً أمام الآثار المجتمعية التي تنتج عن سيادة الاستبداد، فرأى الكواكبي نفسه أن الاستبداد «يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها»، و«يضطّر الناس إلى إباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتدليل ومرامغة الحس وإماتة النفس»، وقد يبلغ فعله بالأمة «أن يحوّل ميلها الطبيعي من طلب الترقّي إلى طلب التسفل بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت» (٢٩). كما تطرق قاسم أمين إلى الموضوع نفسه، فأشار إلى أن «فساد الأخلاق» هو «أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد»، بحيث تظهر الأمة المظلومة بوصفها أمة «لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة ولا يربو فيها إلا نبات الرذيلة»، رابطاً بين فساد الأخلاق وبين التخلف الذي يطبع أوضاع المرأة الشرقية، حيث كتب في تمهيد مؤلفه «تحرير المرأة»: «كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها» (٣٠). أما شبلي فقد ربط بين سيادة الاستبداد، في البلدان الشرقية، وبين كل مظاهر التأخر في هذه البلدان، بما فيها تدهور مكانة

العلم والعلماء، حيث كتب في مقاله: «إنحطاط الشرق»: «فإن ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم فأماتت حكوماتهم من الأمة عواطف الشهامة والإقدام بما ثقلت به على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجر إليه الاستبداد، وقوت فيهم كل الصفات الدنيئة الهادمة لصروح الاجتماع بما أخدمت من قوى العقل بإطفائها نور العلم»^(٣١). وقارن شمائل، في هذا السياق، بين ظروف عمل الكتاب والمبدعين في الغرب وما يحظون به من تقدير مادي ومعنوي، وبين ظروف عمل الكتاب والمبدعين في الشرق، في ظل سيادة حكومات استبدادية، فكتب في مقال له بعنوان «كتابتنا»: «ومن الأسباب القاضية على نبوغ الكتاب في المشرق سلوك حكومتهم معهم، فقد تعودت الحكومة أن تنظر إلى هذه الطائفة كأنها من الآفات التي ينبغي مقاومتها أكثر من تنشيطها لا تميز غثها من سمينها، ولعل السبب عدم مقدرة كثيرين من الحكام على معرفة ما لها من الأهمية وما لكبارها من النفع في رفع شأن الأمة، [فمهما] أجاد الكتاب في حكومة هذا شأنها ومهما أظهرها من الاستعداد لأن يكونوا من النوابع فلا يصادفون إلا إغراضاً منهم يحملهم على أمور ثلاثة: إما كسر القلم وإما تسديده ضدها وإما إذلاله لها، الأول يختاره أكابره والأخير يعمد إليه ضعافهم حتى ينحط مقام الكتابة بهم، وأبلغ من ذلك في الإساءة تخريب ذمم الكتاب ومشتراهم بالمال ليكتبوا غير ما يفتكرون أو يصمتوا عما يعتقدون، والنتيجة من ذلك في كلا الأمرين قتل الأفكار وإفساد الأخلاق وموت الكتاب الذين يفتخرون بهم، وما وجدت الحكومات لمثل هذا»^(٣٢).

ولم يكتف المثقف التنويري بالإشارة إلى الآثار المجتمعية السلبية التي تنجم عن سيادة الاستبداد ودوره في إفساد الأخلاق، بل تطرق، في سياق بحثه عن أسباب التأخر، إلى عدد من الأمراض الاجتماعية السائدة في المجتمعات الشرقية، وفي عدادها الكسل والتبذير في صرف الأموال على الشهوات والملذات، وفقدان حس الاحترام للعمل والعلم؛ فرأى عبد الله النديم أن الشرقيين قد أخطأوا كل الطرق التي أتاحت تقدم الأوروبيين، وذلك عندما «جمعوا المال لوضعه تحت الأرض خبيثة أو لصرفه في الملاذ والشهوات، وتركوا صنائعهم عرضة للضياع» كما تركوا الأمم تائهين في الجهالة العمياء لتوهمهم أن المتعلمين يعارضونهم فيما هم فيه، وما صيرهم لذلك إلا إسناد بعض الأحكام إلى الجهلة وضعفاء العقول»^(٣٣). وأخذ أديب اسحق على الشرقيين تفرقهم وجهلهم وخمولهم وتبذيرهم وجشعهم، حيث كتب في وصفه أحوال الشرقيين:

«ماذا يحل بالشرقيين أو كيف يتقون البلاء وهم على ما نرى من ضعف القلوب وقوة الخلاف وتفرق الكلمة واختلال الأحوال، ضلت نفوسهم وانقطعت أسبابهم واحتجبت عنهم سبل النجاح، فهم في غفلة الساذج وخدر السكران وكسل المهووم، لا ينتفعون بما يعملون ولا يسألون عما يجهلون... فأى مكان وأي شأن يكون للشرقيين في عالم الوجود وهم على ما نشهد من وهن العزم وشدة الشهوة وضعف الهمة وقوة النهمة وإهمال القادر وطمع المهمل، يتسابقون إلى اللهو ويصرفون الزمان بين دخان يقتلون به الوقت وشراب يمتنون به الأفكار وطعام يهلكون

به الأبدان» (٣٤).

أما بخصوص الأسباب الدينية للتأخر، فقد اتفق المثقفون التنويريون بوجه الإجمال، بغض النظر عن منطلقاتهم الإصلاحية الدينية أو العلمانية الصريحة، على اعتبار أن الدين في مجتمعاتهم قد فقدَ جوهره وانحرف عن رسالته الأصلية، وذلك نتيجة تحكم رجال دين جاهلين ومتعصبين به، إذ لحظ عبد الرحمن الكواكبي أن الإسلام «الحر السهل السمح، الذي رفع الأصر والأغلال وأباد الميزة والاستبداد»، قد «ظلمه الجاهلون» وسطا عليه «المستبدون واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً وجعلوه آلة لأهوائهم» (٣٥)، متوقفاً عند أسباب دينية عديدة تقف عقبة في وجه التقدم وتديم التخلف مثل «الذهول عن سماحة الدين وسهولة الدين به»، وإدخال العلماء المدلسين على الدين مقتنسات كتابية وخرافات وبدعا مضرة، وإشاعتهم الاعتقاد بـ «منافاة العلوم الحكيمة والعقلية للدين»، بالإضافة إلى «التعصب للمذاهب»، و«العناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها» (٣٦). ومن منطلقات مختلفة، وجه شبلي شميل انتقاداً شديداً إلى بعض رجال الدين وإلى دورهم في نشر الجهالة وبث الفِرقة والتعصب بين أتباع الديانات المختلفة، فأشار إلى أن الأديان التي «تنتهي عن المنكر»، وتعلم، كسائر الشرائع التي لم يقصد منها سوى إصلاح العمران، «العطف على الإنسان»، يمكنها أن تتحوّل «كسائر مخترعات البشر» من النفع العام «حتى تصير وسائل للكسب في أيدي أولئك الذين اتخذوها ل جذب الدنيا ولو بالقضاء على الإنسان» (٣٧).

ما هي الأسباب التي ضمنت للأوروبيين تقدمهم؟

برز إجماع بين المثقفين التنويريين العرب على أن الغرب قد غدا مركز التمدن في العصر الحديث، وأنه نجح في احتلال المكانة التي كان يحتلها الشرق في عصر مضى، وذلك بعدما أسرعت أوروبا - على حدّ تعبير عبد الله النديم - إلى «طلب المعارف بترجمة الكتب العربية والتركية والفارسية، كما ترجم العرب اليونانية واللاتينية والنبطية وغيرها من لغات الأمم السابقة في التقدم العلمي، فانتهدت أوروبا الآن إلى غاية لم يصلها غيرها ووسّعت دوائر التعليم وأكثر مواد العلوم وآلاتها وانتهدت إلى الاختراع حتى زينت العالم الأرضي بثمرات أتعابها» (٣٨). واعترف عبد الرحمن الكواكبي، بدوره، بتفوق الأمم الأوروبية على العرب والمسلمين، ليس في مجال «الأخلاق العالية» فحسب، وإنما أيضاً في ميادين «العلوم والفنون المنورة للمدارك»، الأمر الذي ساعدها على تربية قوتها ونشر نفوذها «على أكثر البلاد والعباد من مسلمين وغيرهم» (٣٩). أما أديب اسحق، الذي عرّف بموقفه النقدي الحازم من التدخل الغربي في شؤون البلدان الشرقية، فقد أقرّ، هو الآخر، بسبق الأوروبيين الحضاري، وكتب: «من رأنا نذكر الافرنج تارة باللوم وطورا بالتظلم ونطلق اللسان في بيان سوء معاملتهم لنا... يحسب أننا ممن ينكرون فضلهم ويبخسونهم أشياءهم، لا والله لسنا من ذلك في شيء، فإننا نعترف لهم بالمزية والفضل ولا نجد سببهم في مجال العلوم والفنون واجتهادهم

الجدير بأن يقتدى به»^(٤٠).

ومن الإقرار بهذا التفوق الحضاري للغرب، انطلق المثقف التنويري يبحث عن الأسباب التي ضمنت للأمم الأوروبية تقدمها، ونفسه مشتاقة - على حد تعبير النديم - لمعرفة الطرق التي بها تخلصت من أسر الجهل، ووصلت بها إلى حرية العمل والقول، وذلك كي يكون في وسعه المقابلة بين الأمم، وليستتج ما عساه أن ينتفع به أهل بلاده»^(٤١)؛ فاكتشف بأن هذه الأسباب تتمثل في انتشار العلوم وشيوع القراءة والكتابة بينهم، وميلهم إلى تحصيل المعارف، وتعلقهم بالحرية ونزوعهم إلى تقييد سلطة حكامهم بالإستناد إلى الدستور، وتقدم أوضاع نسائهم، وإطلاق حرية كتابهم في التعبير عن آرائهم، وبعثهم غير المجارة والمباراة في التفتن والاختراع بين الناس من خلال الاهتمام بالمبدعين والمخترعين ومكافأتهم علمياً وعملياً، ومعرفتهم التوفير وتدبير المصاريف، وحمائتهم الصناعة وحفاظهم على الثروة داخل البلاد^(٤٢). وبالإضافة إلى كل هذه الأسباب، أشير، في بعض الأحيان، إلى الدور الذي لعبه الإصلاح الديني البروتستانتي في تمهيد الطريق أمام نهضة أوروبا الحديثة، حيث كتب شبلي شميل في هذا السياق ما يلي: «وعندي أنه لولا الثورة الدينية التي أثارها مذهب لوثر لا يُعلم إلى أية دركة كان الإنسان قد انحط في أوروبا، فهذا المذهب أقل تقييداً للعقل من المذاهب الأخرى، ولو بحثنا عن أسباب الثورة الفرنسية، التي دفعت العالم في ميدان التقدم أجيالاً، لوجب علينا أن نقول إن ثورة لوثر هي التي مهدت لها السبيل بما نبهت من الخواطر وسهلت للعقل من التفكير والبحث في المبادئ الفلسفية وإجالة النظر في أحوال الكون والتملص من ربة التعاليم القديمة، [ف] النهضة التي حصلت لأوروبا في الفلاحة والملاحة والصناعة والتجارة إنما سبيلها تلك الثورة الدينية التي فكت العقل من بعض قيوده، ومهدت تلك الثورة السياسية التي لا ينكر فائدتها إلا من عمي بصره ببرقع الغرض»^(٤٣).

المثقف التنويري وشرعنة الاقتباس

بعد أن اكتشف المثقف التنويري أن الغرب بات مركزاً للتمدن في العصر الحديث، ووضع يده على الأسباب التي ضمنت للأوروبيين تقدمهم، كان عليه أن يشرعن عملية اقتباس هذه الأسباب، بما يضمن نقل مجتمعه من حالة التأخر إلى حالة التقدم. وفي هذا الصدد، طرح عدداً من المبادئ التي اعتقد بها، ومن أبرزها مبدأ دوران المدنية، ومبدأ توحد العالم في العصر الحديث، ومبدأ الاعتماد المتبادل بين أممهم، ومبدأ تدفق سيل التمدن الأوروبي في الأرض.

فالشرق، الذي كان عمهد الإنسان ومبدأ الأوطان، وأصل المعارف والتمدن، ومنبع العلوم والتفتن، قد جار عليه الزمان وشهد تقلبات جعلته عييلج في الظلماء، لكن العقل البشري، الذي ما كان ليرضى بانحلال مراتب أعماله وسقوط دولة أفعاله - كما لاحظ فرنسيس مراثش - دفع الغرب إلى أن يعانق الأضواء، حتى ما لبث هذا الغرب أن تبوأ عصفوة الضحى وهار نهار الشرق وانمحي، وما زالت مناطق النور تمتد في الغرب إلى أن

غمرت القارة وأضحت هناك قارة، وهكذا فتحت الأبصار والبصائر وتوَّرت الأسرار والسرائر حتى انتشر العلم والجهل انطوى، وجلس العقل على عرشه واستوى^(٤٤). فتاريخ المدينيات هو، إذن، تاريخ دورانها، كما تدور الأرض، فإذا هي شرقية بالأمس، غربية اليوم تاريخياً، ومن يتدبر المعالم الأساسية لهذا التاريخ يكتشف - كما أشار إلى ذلك أكثر من مثقف تنويري - أن الإغريق قد اقتبسوا كثيراً من عناصر مدينتهم الزاهرة عن المصريين والفينيقيين والفرس والهنود القدماء، أي عن الشرق، وأن العرب المشاركة، ورثاء الإغريق المغاربة، هم الذين حملوا مشعل الثقافة والمدنية في أوروبا المظلمة عصوراً^(٤٥). فالشرق، إذ يقتبس اليوم أسباب تقدم الأوروبيين، لا يفعل، في حقيقة الأمر، سوى استرجاع ما كان له وأخذ منه، وهو ما أكد عليه رفاة الطهطاوي بإشارته إلى أن العلوم والحكمة العملية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية^(٤٦). وإذا كان تاريخ المدينة هو تاريخ أخذ وعطاء، فإن مبدأ الاعتماد المتبادل، الذي يفرض الاقتباس، قد تعاضمت أهميته، في العصر الحديث، بفضل تطور العلم وتقارب المسافات وتوسّع العلاقات بين أمم العالم، بحيث بات من المستحيل على أمة من هذه الأمم أن تنعزل عن غيرها، وهو ما أشار إليه أديب اسحق، في مقال له بعنوان: «الشرق والغرب»^(٤٧)، بقوله:

«إن كثرة المخترعات وسعة المعاملات ووفرة حاجات المدينة وتماثل أغراض النفوس وانفراد كل أمة بمزية وكل أرض بخاصة، مع رغبة الإنسان في استكمال تلك المزايا واقتناره إلى هاته الخواص جميعاً، كل ذلك قد أوجب استحكام العلاقات وتقارب الصلات بين الأمم والدول ومنع من تفارزهم وتقاطعهم وراء أسوار منيعة من مثل سور الصين، بل لو أمكن هذا التقاطع وكانت هاتيك الأسوار جبالاتاً تنطح بأرواقها النجوم لما وفقت بها حركة البخار ولا امتنع سير الكهرباء ولا تعذر اتصال إنسان بإنسان، [و] لهذا كان من شأن الناقد البصير أن ينظر إلى الأحوال المدنية والسياسية باعتبار واقع الأمر فيقر هاتيك الصلات رضي بها اختياراً أو يحتملها كرها واضطراً، ثم يلتبس منها وجه المنفعة وطريق المصلحة وباب السلامة لأقرب الناس إليه وأدنى البلاد منه ثم الإنسانية على الإطلاق».

غير أن هناك عاملاً آخر يجعل من الاقتباس عن الغرب ضرورة، وهو أن تيار التمدن الأوروبي راح، بعد إلغاء المسافات والحدود وهدم الحدود الفاصلة والأسوار المانعة، يغزو العالم، حتى صار سيله يتدفق في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، بحيث لم يعد أمام الأمم الأخرى، غير الأوروبية، سوى أن تحذو حذوه وتجري مجراه في التنظيمات الدنيوية، كي تضمن لنفسها النجاة من الغرق^(٤٨).

الاقتباس المشروط ورفض التقليد الأعمى

كان التحدي الذي واجهه المثقف التنويري هو كيف يضمن انفتاح مجتمعاته على العالم، وأخذها بأسباب الحضارة الحديثة، دون أن تضيّع هذه المجتمعات هوياتها العربية - الإسلامية

وكخطوة أولى على طريق مواجهة ذلك التحدي ، كان على ذلك المثقف أن يثبت بأن الشريعة الإسلامية لا تعارض مبدأ الاقتباس عن المخالفين في الدين ، خصوصاً إذا انحصر هذا الاقتباس في الأمور الدنيوية ، وقام على قاعدة التمييز بين النافع والضار . فقد أكد خير الدين التونسي ، في تبريره اقتباس المسلمين عن غيرهم ، ولا سيما عن الأوروبيين ، أن كل متمسك بديانة ، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية ، كما تفعله الأمة الإفريقية فإنهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسناً من أعماله حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد . وشأن الناقد البصير تمييز الحق بمسار النظر في الشيء المعروف عليه ، قولاً كان أو فعلاً ، فإن وجدته صواباً قبله واتبعه سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم ، فليس بالرجال يعرف الحق بل بالحق تعرف الرجال ، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها^(٤٩) . ولم يكتف خير الدين بتبرير الاقتباس ، بل حذّر ذوي الغفلات من عوام المسلمين من تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتب ينبغي أن يهجر ، وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر ، معتبراً أن المؤسسات السياسية الأوروبية ، القائمة على الدستور والبرلمانات والوزارات المسؤولة ، التي يدعو إلى اقتباسها ، لا تتنافى مع الشريعة الإسلامية ، بل هي تعادل في الإسلام المشورة ووجود قوانين ضابطة يرهاها أهل الحل والعقد .

وكان رفاة الطهطاوي ، قد اعتمد المنهج نفسه عندما أبرز صفات الفرنسيين الحسنة ، من جهة ، ونبه إلى بعض مثالبهم ، من الجهة الأخرى ؛ فهو قد أشاد بنظافة الفرنسيين واختصاصهم بذكاء العقل ودقة الفهم ، وحبهم التغيير والتبديل ، ومحبتهم الغرباء ، وتوفيتهم بالحقوق الواجبة عليهم وعدم إهمالهم أشغالهم ، لكنه أخذ عليهم عدداً من المثالب مثل عقلة عفاف كثير من نساءهم ، وتصورهم أن عقول حكماهم وطبايعهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها ، وإنكار بعضهم القضاء والقدر^(٥٠) . أما علي مبارك ، فقد أقام تمييزاً بين مظاهر تقدم الفرنسيين ، في ميادين الصناعة والمعارف والحريات ، وبين أخلاقهم وعاداتهم ؛ فهو ، إذ أبدى شوقه إلى معرفة باريس والوقوف على أحوال أهلها والتعرف على آثارها وصنائعها ، وأشاد بتقدمها وكثرة المؤلفين والمفكرين فيها ، الذين انتشرت كتبهم في سائر الأقطار فأنجحت عنهم غياهم الجهل وتميزوا عن غيرهم بالعقل ، كما أشاد بحرية الإنسان الفرنسي في التعبير والكتابة في ما شاء في أحوال الخلق ، خصوصية أو عمومية ، سياسية أو دينية ، أكد أنه ليس علينا من أخلاق أهل باريس وعاداتهم ، مليحة كانت أو قبيحة ، وإنما علينا إذا رأينا في أوضاعهم وطبايعهم وأحكامهم ومبانيهم ، وغير ذلك ، شيئاً نافعاً لبلادنا أحصيناه وحفظناه ونقلناه إلى أهل ملتنا وأظهرنا محاسنه وبيننا منافعه ورغبنا الناس فيه^(٥١) .

وخلافاً لرأي شائع يرى في المثقف التنويري المسيحي « داعية إلى التغرب » أو إلى

«الفرنج»، يُستدل من تحليل الخطاب الذي أنتجه ذلك المثقف أنه كان، في بعض الأحيان، أشد حزمًا في رفضه التقليد الأعمى للغرب من زميله «المسلم». فأحمد فارس الشدياق، على سبيل المثال، الذي شجع على الاقتباس عن أوروبا، اعتبر بأن من شروط التمدن ومقتضياته أن المتمدين في مدينة أو مملكة لا يأخذون من الممالك الأجنبية إلا ما كان تحصيله من بلادهم متعذرًا، محذرًا، في هذا السياق، العربي «المنبهر» بمظاهر الحضارة الأوروبية من أن يخلط، لدى اقتباسه عن الأوروبيين، «الطيب بالخبيث والصحيح بالمعتل، فإن المدن الغناء تكثر فيها الرذائل كما تكثر الفضائل»^(٥٢). وإذ أقر بطرس البستاني بأن «اكتساب الفوائد من أية جهة أو أمة كانت هو من الأمور المستحبة والمسلم بها عند كل عاقل، وبأن أكثر فوائد التمدن تأتي من الجهة الغربية، وبأن كثيرين من أهالي أوروبا يستحقون الاعتبار التام»، فهو رأى بأنه لا يمكن للشرقين أن يسلموا، «تسليماً مطلقاً أعمى»، بأن كل ما يأتيهم من الغرب هو مفيد في ذاته وموافق لنجاح [هم] «هم»^(٥٣)؛ فالعادات والأفكار الغربية ينبغي أن تُقبل أو تُرفض - كما اعتقد - حسب قيمتها وفائدتها، على اعتبار أنه ليس كل ما عند الإفرنج من عادات يوافق العرب ولا كل ما عند العرب من ذلك يوافق الإفرنج، وأن أخذ العرب بالتمدن الحديث يجب أن يتم بعد فحص مدقق وانتقاد صحيح. ونبه «المعلم»، في هذا السياق، مواطنيه بالألا يخدعوا أنفسهم «بقبض الدرهم الزائف مع الدينار الخالص ويرقعون أثواباً بالية بخرق جديدة»، وألا يتمسكوا «بالعرض أكثر من الجوهر»، لأن كل «من استهجن كل شيء لأجل مجرد كونه عربياً وبالعكس يقع في تطرف مضر»^(٥٤).

فقد انطلق المثقف التنويري في الواقع، لدى تحديده لطبيعة أسباب التقدم النافعة، التي ينبغي اقتباسها عن الغرب، من التمييز الذي كان قد أقامه بين ظاهر التمدن وجوهره، معتبراً أن «المقتبس»، و«الوافد»، يجب أن يساهم في تحقيق التمدن الحقيقي وليس الزائف. وفي هذا السياق، استغرب خير الدين التونسي، بعد أن دعا المسلمين إلى أن يقتبسوا عن الغربيين المؤسسات السياسية، القائمة على العدل والحرية، موقف أولئك المسلمين الذين يرفضون اقتباس وسائل إصلاح الدولة عن الغرب، لكنهم يتنافسون على استيراد وتقبل كل ما عدا ذلك من المنتجات الغربية، فكتب :

«على أنا إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون عن مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرهم، وذلك أنا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج ولا يخفى ما يلحق الأمة بذلك من الشين والخلل في العمران والسياسة... فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خيالية واحتياط في غير محله»^(٥٥).

الوجه «الشع» للغرب وتقاعد الشرقين

عبر المثقفون التنويريون إذن عن إيمانهم العميق بضرورة انفتاح العرب والمسلمين على الغرب، بوصفه مركزاً للتمدن الإنساني في العصر الحديث، معتبرين أن الأمة التي لا تسير في تيار عصرها، بل تقف جامدة على قدميها، لا ينتظرها العالم في سيره إلى الأمام، بل يتركها مضيعة لا تتحدد فيها قوى الحياة»، حتى ذهب الأمر بأحد رواد أولئك المثقفين، وهو رفاعه الطهطاوي، إلى إقامة صلة وثيقة بين ضعف مصر وبين عزلتها عن العالم، وإلى التعظيم من شأن حاكمها محمد علي لدوره في القضاء على تلك العزلة، معتبراً أنه «لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك، فقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد وأنسها بوصول أبناء الممالك الأخرى والبلاد لنشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية»^(٥٦).

غير أن الدعوة إلى الانفتاح على الغرب والاقتداء به لم تكن تعني تجاهل ما كان يمثل هذا الغرب من خطر سياسي على بلدان الشرق، من خلال سعيه إلى التوسع والاستعمار. وعليه، فقد ندد أديب اسحق بشدة بالتدخل الاستعماري الأوروبي في شؤون البلدان الشرقية، والذي يحصل، عادة، بذريعة «حمل التمدن» إليها، بينما هو في الواقع يديم التخلف ويؤبد الاستبداد فيها، حيث رأى في مقال له بعنوان: «أوروبا والشرق» أن الدول الأوروبية الاستعمارية، التي استولت على بعض البلدان الشرقية لم تؤيد في تلك البلدان غير الخشونة والاستبداد، استبقاء لأهلها على حال يسهل معها أخذ أوطانهم واستخدام أبدانهم بما فطرت عليه من الأثرة تحملها على كراهية الفضل إلا لبنيها وبعض السعادة إلا لذويها». ومع أنه قد وجه سهام نقده إلى انكترافي المقام الأول، إلا أنه لم يعف المستعمرين الآخرين من مسؤوليتهم عن إبقاء الشرق على انحطاطه، وتوافقهم على استعباده واستغلاله، باعتبارهم جميعاً وإن اختلفت آراؤهم في تعريف الشرق وتحديدته فقد اتفقوا على الاعتقاد بانحطاط الشرقيين عنهم في رتبة الوجود وتآلفوا على السعي في إذلال شأنهم وخفض مكانهم، [فهم] والحالة هذه عصبية على الشرقي من أي محتد وعلى أي مشرب كان، يصرفون عنايتهم إلى استخدامه واستعباده ومحو استقلاله وفتح بلاده، فإذا اختلفوا فعلى تقسيم الغنيمة بين الفاتحين لا على وجوب الغارة والتمدينية» على القوم المتوحشين»^(٥٧).

ومن منطلق قناعته بأن تأخر الشرقيين وتقاعدهم هو الذي يستجر التدخل الاستعماري الغربي، أكد المثقف التنويري بأن تسلح الشرقيين بأسباب التقدم الحديث هو الذي سيمكنهم من التصدي للاستعمار. فقد نبه عبد الله النديم إلى أن الإستعمار الغربي ما كان لينجح في فتح البلدان الشرقية واستغلالها ونهب خيراتها والحؤول دون تقدمها لولا تقاعد الأمم الشرقية عن مجارة أهل أوروبا، التي نجحت في إدخال مصنوعها في الشرق لتحوّل الثروة إليها فأماتت ما كان يصنعه الشيرقيون»، وحوّلتهم إلى «أجراء يزرعون ويحصدون ويصنعون ليرتجوا تجارة أوروبا ويعظموا ثروتها ويؤيدوا قوتها الملكية بالإيرادات المالية، [كأنهم] أمام

أوروبا جنس خلق لخدمتها لتقاعدهم عن مجاراتها». بينما أشار قاسم أمين إلى أن تسليح الشرقيين بأسباب التقدم الحديث هو سبيلهم إلى الوقوف في وجه المحاولات الاستعمارية الغربية، بل هو سبيلهم إلى جعل الغربيين يعترفون بهم كأنداد، معتبراً، فيما يتعلق بمستقبل الأمة المصرية، أنه لا سبيل لنجاتها من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد للقتال الحضاري، الذي يفرضه عليها قانون التزاحم في الحياة، وتأخذ له أهبتها وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها، حتى إذا ما تعلمت الأمة المصرية كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مأخذهم، وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها وأرضها أبرّ بها منها بالغريب عنها؛ ولن يكون هناك عائق يمنع المصريين من السير على طريق النجاة هذه - كما قدر - سوى ما يكون من أنفس [هم] ^(٥٨).

التنوير بالأسس التي يقوم عليها المجتمع الحديث

واجه المثقف التنويري، في سعيه إلى ترسيخ أسس الحداثة في مجتمعه، إشكالية معقدة هي إشكالية العلاقة بين التراث والمعاصرة، فاتخذ منها موقفاً مبدعاً يقوم على التعامل، تعاملًا نقدياً، مع التراث، لمعرفة ما أظهر الماضي من منافع وأضرار، والانفتاح، بصورة لا لبس فيها، على المعاصرة والتطلع الدائم إلى المستقبل، على اعتبار أن رفع عماد العمران - وكما أكد شبلي شميل - لن يتم إلا بالسياحة في فضاء الخيال والتلفت دائماً إلى الماضي للبحث في مطويات الأدراج والتغني بمجد الآباء والبكاء على الأطلال، بل بالنظر في حاضرنا في الاجتماع ومستقبلنا، وإذا نظرنا إلى ماضينا نظراً كلياً فللمقابلة فقط وإظهار الفرق وأسبابه للعيان ليسهل علينا الانتقال إلى الأحسن لا لإضاعة الوقت والتلهي بمباحث عقيمة لا تهم حاضر الاجتماع ولا مستقبله بشيء، وأقل أضرارها بنا الجمود؛ والعمران لا يرتقي إن لم تكن وجهته في كل أعماله التزويد، ولا يتزود إلا إذا أكثر اشتغاله بما أمامه وقل تلفته إلى ما وراءه ^(٥٩).

وفي تأكيده ضرورة الخروج من أسر الماضي وتقاليد، استند المثقف التنويري إلى تجربة أمة شرقية نجحت في تحقيق نهضتها لأنها اقتبست عن الغرب أسباب تقدمه، ولم تبق أسيرة ماضيها وتقاليدها، هي الأمة اليابانية، التي أشاد بها قاسم أمين بقوله :

« رأينا في هذا القرن حادثة عجيبة أظنها وحيدة في التاريخ، رأينا أمة بتمامها خلعت عوائدها وأبطلت رسومها وتخلت عن نظاماتها وقوانينها وطرحتها وراء ظهرها فقطعت كل صلة بينها وبين ماضيها إلا ما كان متعلقاً بجامعة شعبيها، ثم همّت فبنت بناءً جديداً مكان البناء القديم، فلم يمحض عليها نصف قرن إلا وقد شيّدت هيكلًا جميلاً على آخر طرز أفاده التمدن فهبت من نومها ونشطت من عقالها وشعرت بأن الحياة تدب في بدنها وتجري في عروقها دماً حاراً قوياً

فتياً : تلك هي الأمة اليابانية صارت تُعد اليوم في صف الأمم المتقدمة بعد أن قهرت في بضعة أيام دولة الصين الجسيمة التي لم يقتلها إلا إعجابها بماضيها، أليس في ذلك عبرة لكل متبصر؟»^(٦٠)

وكتب شبلي شميل عن دلالاتها ما يلي :

« لقد نهض الشرق الأقصى نهضة أدهشت العالم بعد أن كان يُظن أنه في غفوة لا يعقبها يقظة ، فبلغت اليابان في هذه المدة القصيرة مبلغ أرقى الأمم اليوم ، في علومها في صناعاتها في تجارتها في نظاماتها في أحكامها في تأهبها لدفع الطوارئ ، فملك ناصية القوتين الهائلتين الأدبية العلمية والوحشية الحربية ، [ف] اليابان لم يصددها حائل ، لا من أصولها السماوية ولا من عاداتها القومية ، عن اقتباس أسباب الحضارة من سبقها في ذلك من الأمم فهجرت القديم ولاذت بالجديد جرياً على سنن الارتقاء ، كأنها أدركت أن التمسك بالقديم جمود والجمود تقهقر ، فتزيت بأزيائهم وتلقبت بألقابهم واستنسخت نظاماتهم واقتبست صناعاتهم وعلومهم ونبغت فيها حتى صارت في مقامهم عظمة واقتداراً»^(٦١).

وقد بذل المثقف التنويري جهوداً كبيرة للتعريف بالأسس التي تقوم عليها الحداثة المجتمعية ، بعد أن حددها في : الحرية ، والعدل ، والمساواة ، والمواطنة ، والعلم ، وحب العمل . وجاءت الحرية في صدارة هذه الأسس ، بحيث لم يتخلف مثقف تنويري واحد تقريباً عن الإشادة بها وكشف مضامينها وتحديد أنواعها . فقد رأى رفاة الطهطاوي فيها المرجع الذي ترجع إليه حقوق جميع أهالي المملكة المتقدمة» ، إذ تكون ، بينها على قوانين حسنة عدلية» ، واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم ، وسبباً في جبههم لأوطانهم»^(٦٢) . أما أديب اسحق ، فقد عرفها بأنها «ثالث موحد الذات متلازم الصفات» ، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية» ، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية» ، وبمظهر العلاقات الجامعة فيسمى بالحرية السياسية» ، ورأى في حرية الفكر صفة ثابتة للإنسان لازمة فيه لزوم حريته في تحريك الأعضاء ، فإن منع من إظهار ما يراه فهي العبودية ، وإن أكره على القول بخلاف ما يعتقد فهو قتل الحقيقة»^(٦٣) . بينما قسّم خير الدين التونسي الحرية ، كما تعرف عليها في البلدان الأوروبية التي زارها ، إلى أولاً : حرية شخصية ، بمعنى إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه ، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأنباء جنسه لدى الحكم ، بحيث أن الإنسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه» ، وثانياً : حرية سياسية ، وهي التي تطلب الرعايا والتداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «من رأى منكم في أعوجاجا فليقومه» ، « ، وثالثاً : حرية مطبوعة أو تعبير ، معتبراً بأن الحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ، ويضعف إدراكهم وهمتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة»^(٦٤) .

غير أن المثقف التنويري الذي جعل من الحرية مذهباً له كان ، بلا ريب ، أحمد لطفي السيد

الذي نظر إلى الحرية بوصفها المقوم الأول للحياة»، وقسم الحقوق، المرتبطة بها، إلى أولاً: حقوق الكافة الأصلية، المتضمنة حق الحرية الشخصية، أي حرية الفكر والاعتقاد وحرية الكلام والكتابة والاجتماع وحرية التربية والتعليم، بالإضافة إلى حق المساواة، بمعنى أن يكون الناس في المعاملة سواء أمام القانون، وحق الملكية، وثانياً: حق الأمة في حكم نفسها بنفسها على الطريقة التي ترضاها. كما تميّز أحمد لطفي السيد بتشديده على العلاقة الوثيقة القائمة، في المجتمع الحديث، بين حرية الفرد وحرية المجموع، حيث رأى أنه إذا كان الفرد حراً بالطبع، فالأمة التي هي مجموع الأفراد حرة من باب أولى، وليس لهذا الفرد ولا لهذا المجموع أن يتنازل عن حرّيته» ونبه إلى أن عزة الأمة لا تكون بعبء أفرادها المندرجة أسماءهم في سجل المواليدين»، وإنما تكون بعبء الذين لهم في وجودهم الذاتي استقلال نوعي»، وأنه إذا كملت صفة الاستقلال الذاتي في الأفراد، حصل الاستقلال العام للأمة من غير إبطاء»^(٦٥).

وقد اقترنت الحرية، في نظر المثقف التنويري، بالعدل، الذي رأى فيه رفاة الطهطاوي فضيلة، هي قاعدة لجميع الفضائل»، ونظر إليه أحمد فارس الشدياق وجمال الدين الأفغاني بوصفه أساس الكون» و«قوام كل شيء»، واعتبره علي مبارك شرطاً رئيساً للتمدن، «لا سبيل للعمارة» إلا به، ولا سبيل لضمان ثبات أحوال الأمة وبنائها» من دونه. وإلى جانب فضيلتي الحرية والعدل، كان هناك تركيز خاص على المساواة، التي هي، في نظر الطهطاوي، «صفة طبيعية» في الإنسان، تجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات على السواء، حيث أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض، لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات»^(٦٦).

فالمساواة، لا يراد منها إذن - وكما أكد بوضوح أديب اسحق - «محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجد»، وإنما حقيقتها تتمثل في «أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها، بمعنى أن تجرّد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، وتنزه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين»^(٦٧).

وإذا اختلف المثقفون التنويريون فيما بينهم على تعريف حدود الوطن وعلى تحديد مكونات الأمة، وذلك نتيجة الاختلاف في ظروفيهم ومنطلقاتهم ومرجعياتهم، إلا أنهم اتفقوا على الترويج لمفهوم المواطنة، والتنوير به، بوصفه أساساً من أسس المجتمع الحديث. فكان رفاة الطهطاوي من أوائل الذين روجوا لمفاهيم «حب الوطن» و«الحمية الوطنية» و«النخوة الوطنية»، وذلك بعد أن أقام تمييزاً ما بين الأخوة الوطنية والأخوة الدينية، وربط ما بين تملك وإرادة التمدن للوطن» والتعبير عن حبه من أهل الفطن»، معتبراً أنه إذا ظهرت الحمية الوطنية في أبناء الديار المصرية، وولعت بمنافع التمدنية فلا جرم أن تذكو نارها وتغلب على القوة الأولية فيحصل لهذا الوطن من التمدن الحقيقي المعنوي والمادي، كمال الأمنية»^(٦٨). وقد عرفّ الطهطاوي الوطن بأنه عش الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج، ومجمع أسرته ومقطع سرته، وهو البلد الذي نشأته تربته وغذاؤه وهوؤه ورباه نسيمة»، وأكد بأن الله قد أعدّ أبناء الوطن

الشريف: قراءة في خطاب عصر النهضة

وللتعاون على إصلاح وطنهم ، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة» ، لكنه نبه إلى أن الانتماء إلى الوطن يشترط أن يتمتع المرء بحقوق بلده ، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية» ، وأن يكون منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على إجراءاته ، الأمر الذي يستلزم ضمناً ضماناً وطنه له التمتع بالحقوق المدنية ، والتمزي بالمزايا البلدية . أما إذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه عليه ، فهو يعرض للضياع بحقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه ؛ ومن واجبات الإنسان تجاه وطنه أن يفدي وطنه بجميع منافع نفسه ، ويخدمه ببذل جميع ما يملك ، ويفديه بروحه ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر ، كما يدفع الوالد عن ولده الشر^(٦٩) .

وأكد علي مبارك ، من جانبه ، بأن هناك أموراً ، من ضمنها المدافعة عن الوطن ، واجبة على العموم ، لا فرق فيها بين مالك ومملوك ، وشريف وصعلوك» ، ورأى بأن الوطنية هي في المقام الأول ، عطاء ، للوطن الجليل الذي نشأنا به ، وعشنا فوق أرضه وتحت سمائه» وأن أفضل وأنفع ما يُقدّم للوطن هو تعليم أبنائه وحث المعارف والفنون النافعة فيهم ، حتى يعرفوا حقوقه ويكونوا يداً واحدة في نفعه وخدمته وإيصاله إلى غاية ما يمكن أن يصل إليه من الغبطة والسعادة والرفعة وعلو المكانة^(٧٠) . أما أديب اسحق الذي عرفّ الوطن بأنه المسكن يقيم به الإنسان ، وفي عرفهم البلاد يتوطنها سواد الأمة الأعظم ويتوالدون فيها» ، فقد نظر إلى حب الوطن بوصفه فضيلة» ، وذلك لأنه يقضي على صاحبه بخدمة الأرض التي يغتذي بخيراتها والإنسانية التي جعلته في جماعة من نوعه يعينونه على استحصال حاجاته ويدفعون عنه أذى سائر الأنواع^(٧١) .

واحتلت الدعوة إلى العلم مكانة بارزة في خطاب المثقف التنويري ، بوصفه أحد أبرز دعائم العمران» ، وهو ضروري جداً لإتقان الصناعة والزراعة وسائر الفنون التي تكثر معها الثروة» ، ولكافة الجهل والتخلف والغيبية ، وتقليل الانشغاقات الناشئة عن الأديان» . فالعلم ، في نظر فرنسيس مِراش ، هو السبب الأهم لتشييد التمدن والعمارة» ، لأنه يخلق في الإنسان قلباً نقياً وروحاً مستقيمة ويجعله ظافراً بكل الصفات الصافية وناشراً عن كل ما يشين الجوهر الإنساني» ، وذلك على خلاف الجهل الذي هو من أخبث الأرواح الشريرة التي تفسد في الأرض وتعصّد العبودية ، [و] السبب الأعظم لأكثر الوبال الذي جرى ويجري وسيجري في المسكونة^(٧٢) .

وركز المثقف التنويري ، أخيراً وليس آخراً ، على حب العمل باعتباره أحد الأسس الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع الحديث ، ووجه نقداً شديداً لفلسفة الزهد والقعود ، التي كانت منتشرة في مجتمعه ، داعياً مواطنيه إلى أن يأخذوا عن الغربيين تلك الصفة الحميدة ، لأن العمل هو مصدر الثروة» و«أساس الغنى» وهو القوة الأولية في إبراز المنافع الأهلية» ، بحيث أن الأمة المتقدمة في ممارسة الأعمال والحركات الكندية» قد ارتفعت ، بحركات أعمالها ، إلى أعلى درجات السعادة والغنى^(٧٣) .

وسائل تجميع أسس الحداثة المجتمعية وترسيخها

اقترح المثقف التنويري عدداً من الوسائل لتجميع الأسس التي تكفل قيام المجتمع الحديث، تباينت أهميتها، من مثقف إلى آخر، بحسب المنطلقات التي انطلق منها والمرجعيات التي استند إليها وطبيعة الظروف التي عاش في كنفها. ويمكننا أن نجمل هذه الوسائل في: التعليم، والتربية، وتحرير المرأة، وإصلاح السياسة ونظام الحكم، وإصلاح الدين، وتحديث اللغة العربية.

فقد شدد ذلك المثقف على أهمية مكافحة الأمية وجعل العلم إجبارياً كما أن التطعيم للجدرى إجباري»، داعياً إلى نشر المدارس الحديثة في كل المدن والقرى، على نسبة عدد الأهالي، على أن يُعلم فيها المعلمون غير الجلبة والصباح وهز الرؤوس [و] شيء أكثر من بسم الله الرحمن الرحيم»^(٧٤). وتميّز، في هذا الصدد، الموقف الذي وقفه أديب اسحق بدعوته المبكرة إلى ضمان إلزامية التعليم ومجانيته، وبتصديه الحازم لكل من عارض هذه الدعوة، ولا سيما في صفوف رجال الدين المسيحيين؛ فقد اعتبر اسحق أن السجون لن تكون فارغة إلا إذا امتلأت المدارس»، وأن المدارس لن تمتلئ إلا إذا حصل التعليم إلزامياً»، وأكد بأن العلم هو حق» من حقوق الولد، وأن التعليم هو واجب» من واجبات الوالد، وأن إلزام الوالدين بتعليم ولدهم من حق الحكومة؛ فالولد ما وجد في الهيئة المدنية إلا ليكون ووطنياً في أمته وجندياً في وطنه يذود عنهما جميعاً، ويجلب إليهما النفع ويدراً عنهما الضر، لاتحاده بهما في الوجود المدني»، والتعليم هو وحده الذي يضمن إعداد هذا الولد لمراتب الإنسانية وإشراجه الفضائل المدنية ليكون عضواً نافعاً في جسم الهيئة الاجتماعية». ولم يكتف المثقف الشامي المتمصر بالدعوة إلى إلزامية التعليم، بل طالب كذلك بضممان مجانيته، معتبراً أن المجانية في التعليم واجب مترتب على حقيقة الإلزام»^(٧٥).

ورأى علي مبارك في التعليم عمراً للوطن إلى النهوض والتقدم»، ونظر إلى إصلاحه بأنه خير أنواع الإصلاح»، بل هو خير من الإصلاح السياسي، الذي لن ينجح ما لم يركز إلى الإصلاح التعليمي. ومن هذا المنطلق، ركز مبارك جهوده على إصلاح التعليم في مصر وإقامته على أسس حديثة؛ فسعى، بعد أن تسلم الإشراف على شؤون المعارف في عهد الخديوي اسماعيل، إلى توسيع التعليم المدني ونزع طابعه العسكري وإلى إصلاح التعليم الديني وإدخاله تحت إشراف الحكومة، ولعب دوراً بارزاً في تأسيس دار العلوم، وفي إنشاء الكتبخانة الخديوية أو دار الكتب في عام ١٨٧٠، وأشرف على إصدار أول مجلة تربوية متخصصة باسم عروضة المدارس المصرية» أوكلت رئاسة تحريرها إلى رفاة الطهطاوي. ودعا عبد الله النديم، بعد أن أرجع سعادة الأمم إلى انتشار العلوم فيها، أغنياء الشرق إلى التعاون مع حكوماتهم والعمل على تحمّل مسؤوليتهم في نشر التعليم من خلال إقامة المدارس الوطنية والجمعيات العلمية والأدبية وتشجيع العلماء المبدعين، الذين رأى فيهم أئمة الناس في السير إلى المدنية وقادتهم

إلى الانتقال من ظلمة الجهل إلى نور العلم، فهم أعضاء الملوك ودعائم الملك وأسس النظام وحفظة الأمم وحصون الأوطان [وهم] والملوك في رتبة الأبوة بالنسبة إلى الأمم، بل هم الآباء الذين يؤهلون الملوك للقيام بوظائفهم المحاطة بجيوش الأوهام والأخطار، فالرتبة العلمية هي الرتبة العليا في العالم الإنساني»^(٧٦).

وكانت التربية، بوصفها وسيلة رقي الإنسان وتدرجه في سلم المدنية، هي الوسيلة الثانية التي ركز عليها المثقف التنويري. فقد ربط فرح أنطون، ربطاً وثيقاً، ما بين التربية البيتية والتربية المدرسية؛ فأكد، أولاً، بأن صلاح حال الأمة العثمانية والمصرية، سياسياً وأدبياً، منوط بصلاح التربية، واعتبر، ثانياً، أن إصلاح التربية متوقف على دور المرأة، من جهة، والمدرسة، من جهة ثانية: «أطلبون هيئة أدبية فاضلة؟ ربوا المرأة لتربي أبنائها تربية فاضلة فيكون منهم هيئة اجتماعية فاضلة، أطلبون هيئة سياسية فاضلة؟ ربوا المرأة لتضع لكم في نفوس الأمة ذلك الأساس الوطيد الذي يمكنكم أن تبنوا عليه بعد ذلك الفضائل السياسية»^(٧٧). أما بخصوص دور المدرسة، فقد نبه أنطون إلى أن وظيفة المدرسة لا تقتصر على تعليم العلوم فقط، بل رأى بأن عبث الفضيلة والإقدام «هو من أخص» ووظائف المدرسة، مشدداً، في هذا السياق، على أن التربية الصالحة ليست بكثرة المدارس، وإنما بنوعيتها ونوعية المعلمين فيها^(٧٨).

وكانت الدعوة إلى تحرير المرأة، بما تعنيه من توفير فرص التعليم والعمل لها، في صلب قضية التربية المجتمعية الصالحة، وهي دعوة تبنها معظم المثقفين التنويريين، وفي مقدمهم رفاعة الطهطاوي، في مصر، وبطرس البستاني، في بلاد الشام؛ فالأول أبرز المكاسب الكبيرة التي يجنيها المجتمع من ذلك، حيث أن تعليم البنات عيزيذهن أدباً وعقلاً ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معايشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها»، كما أن إتاحة فرصة الاشتغال أمام النساء يشغلن عن البطالة فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء، فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون»^(٧٩)؛ أما الثاني فقد نظر إلى تعليم المرأة بوصفه الخطوة الأولى على طريق إصلاح القوم» والباب الذي يجب أن يفتح أولاً»، معتبراً، في خطاب ألقاه عن تعليم النساء، أن اكتساب المعارف يحقق للمرأة فوائد جمّة، ذلك أنه عيوسع قواها العقلية ويهذبها ويوقظ ضميرها وينبهه ويحييه، ويقوم إرادتها وعواطفها الأدبية ويرتب سلوكها وتصرفها»^(٨٠).

بينما أكد «الرائد» قاسم أمين، الذي أرجع ارتقاء المجتمعات إلى ارتقاء أوضاع المرأة فيها، بأن المرأة المصرية قادرة على أن تكون مثل المرأة الغربية، وأن تشتغل بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة، إلا أن الشيء الوحيد الذي يمنعها من ذلك هو جهلها وإهمال تربيتها»، مقدراً بأن التربية والتعليم سيأخذان بيد المرأة المصرية إلى «مجتمع الأحياء»،

ويوجهان عزميتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيوية» وإلى استعمال مداركها وقواها العقلية والجسمية، بحيث تصير نفسها فعالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها، ولكن ذلك خيراً لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثمرات العقلية فيه»^(٨١). فتعليم المرأة وتوفير فرص العمل أمامها سينعكس إذن، إنعكاساً إيجابياً، على صعيد المجتمع، بحيث تتحول من قوة إنتاجية مهدورة إلى قوة فاعلة في تحقيق النهضة الاقتصادية، كما أن تربيتها ستنعكس، إنعكاساً إيجابياً، على صعيد العائلة، من منطلق أن الأم الجاهلة تقتل أطفالها بجهلها^(٨٢).

وكان رواد النهضة، الذين أتحت لهم فرصة زيارة الدول الأوروبية، قد تعرفوا على التنظيم السياسي القائم في تلك الدول، وشعروا بضرورة تسليط الضوء على مزاياه وكشف أسسه بما يمهّد طريق الأخذ عنه، وهو ما أشار إليه الطهطاوي في فصل «في تدبير الدولة الفرنسية»، من مؤلفه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وذلك عندما ذكر بأنه سيكشف الغطاء عن تدبير الفرنسية «ويستوفي أغلب أحكامهم»، ليكون «تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر». فقد استرعى انتباه الشيخ الأزهرى، في معرض حديثه عن طبيعة الحكم في فرنسا، أن هذا الحكم هو حكم برلماني دستوري علماني يقوم على قاعدة الفصل بين السلطات؛ فالملك في فرنسا ليس مطلق التصرف»، لأن السياسة هي «قانون مقيد»، وهو الحاكم الفعلي بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين»، وهي قوانين وأحكام «ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين آخر غالبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع، ويقال لها الحقوق الفرنسية أي حقوق الفرنسية بعضهم على بعض»، ويقرها وكلاء عن الرعية، حيث أنه «لما كان لا يمكن لكل إنسان أن يدخل بنفسه في عمل الدولة، وكلت الرعية بتمامها عنها في ذلك أربعمائة وثلاثين وكيلاً تبعثها إلى باريس في المشورة، وهؤلاء الوكلاء تختارهم الرعية وتوكلهم بأن يمانعوا عن حقها ويصنعوا ما فيه مصلحة لها»^(٨٣). أما «القوة الحاكمة»، فهي تنقسم إلى ثلاث قوى، هي «قوة تقنين القوانين وتنظيمها»، و«قوة القضاء وفصل الحكم»، و«قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها»^(٨٤).

وخطا خير الدين التونسي خطوة متقدمة عن الطهطاوي، في هذا المضمار، وذلك عندما جزم، أولاً، بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ لها»، وقدّر، ثانياً، بأن السبيل الوحيد لتقوية البلدان الإسلامية وضمّان تقدمها هو في اقتباس التنظيمات السياسية «السائدة في البلدان الأوروبية، والمتمثلة في الحكم المقيد والبرلمان والوزارات المسؤولة والفصل بين السلطات، باعتبارها أساس قوة وتمدن تلك البلدان، واقناع المسلمين بأن مثل هذا الاقتباس لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية ولا يشكل تهديداً للهوية الإسلامية»^(٨٥).

بينما ذهب عبد الرحمن الكواكبي ، في دعوته المسلمين إلى تبني نموذج الحكومات الدستورية العادلة القائمة على الفصل بين السلطات وعلى ضمان الاستقلال الشخصي لمواطنيها ، إلى حد اعتبار أن تلك الحكومات تجعل الإنسان يعيش في وطنه المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان» ، مؤكداً أن أنفع ما بلغه الترقى في البشر هو إحكامهم أصول الحكومات المنتظمة وبنائهم سداً متيناً في وجه الاستبداد ، وذلك بجعلهم لا قوة فوق الشرع ولا نفوذ لغير الشرع» ، وبجعلهم قوة التشريع «في يد الأمة» ، وبجعلهم المحاكم «تحاكم السلطان والصعلوك على السواء وتكاد تحاكي في عدالتها المحكمة الكبرى الإلهية» ، وبجعلهم مأموري الحكومة القائمين بالأعمال العمومية لا سبيل لهم على تعدي حدود وظائفهم ، كأنهم ملائكة لا يعصون أمراً» ، وبجعلهم الأمة «يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها لا تغفل ولا تتسامح»^(٨٦) .

فالأمة ليست - كما نبه - عركام مخلوقات نامية ، أو جمعية عبيد للملك متغلب» ، بل هي «جمع ، بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة» ؛ أما الحكومة ، فهي ليست أكثر من وكالة سياسية تقام من قبل الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة» ، بحيث تضمن الأملك العامة وتكفل الحقوق العمومية للجميع «على التساوي والشيوخ» ، ويكون للأمة «حق السيطرة عليها» ، وتكون سلطتها «منحصرة في القانون إلا في ظروف مخصوصة ومؤقتة» ، وهذا القانون «هو أحكام تتساوى لديها كل طبقات الناس وله سلطان نافذ قاهر ، مصون من مؤثرات الأغراض والشفاعة والشفقة ، محترم من الكافة ، مضمون الحماية من كل أفراد الأمة»^(٨٧) .

وقد ربط الكواكبي ، ربطاً وثيقاً ، بين إصلاح السياسة وإصلاح الدين ، فكشف ، في البدء ، العلاقة القائمة بين الحكام والأمراء وبين من أسماهم بالعلماء المدلسين والجهال المتعممين» ، الذين يعارضون المشاركة الشعبية ، ويقفون ضد أي إصلاح سياسي دستوري ، وينفضون في صدور الأمراء «لزوم الاستمرار على الإستقلال في الرأي وإن كان مضراً ، ومعاداة الشورى وإن كانت سنة ، والمحافظة على الحالة الجارية وإن كانت سيئة» ، ويلقون عليهم بأن مشاركة الأمة في تدبير شؤونها وإطلاق حرية الانتقاد لها يخل بنفوذ الأمراء ويخالف السياسة الشرعية ، ويلقونهم حججاً واهنة ، لولا أن أمامها جهل الأمة ووراءها سطوة الإمارة لما تحركت بها شفتان ولا تردد في ردها إنسان» ؛ ثم انتقد لجوء الحكام المسلمين إلى التذرع بحجج أولئك «العلماء» للتهرب من إنجاز الإصلاحات الدستورية الضرورية ، حيث أنهم «يقبسون من هذه الحجج ما يتسلحون به في مقابلة من يتعرض على سياستهم من الدول الأجنبية بقولهم إن قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى ولا تقبل النظام والترقيات المدنية وأنهم مغلوبون على أمرهم ومضطرون لرعاية دين رعاياهم ومجاراة ميل الفكر العام»^(٨٨) . وبهدف القضاء على الجهل ، ولا سيما الجهل في الدين ، الذي يديم هذه الأوضاع ، طرح الإمام مهمة الإصلاح على مستوى كل الأديان والعقائد السائدة في الشرق ، مشدداً على أهمية وجود علماء حكماء

قادرين على إنجاز هذه المهمة ولا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء والرؤساء القساء الجهلاء ، يجددون النظر في الدين فيعيدون النواقص المعطلة ويهدبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده ، فيحتاج إلى مجددين»^(٨٩) .

وقد تبنى دعاة العلمانية الصريحة ذلك التمييز الذي أقامه الكواكبي بين الدين ، من جهة ، ورجال الدين المتحالفين مع الحكام المستبدين ، من الجهة الثانية ، ومنهم شبلي شميل الذي لاحظ ، بعد أن أكد على أن الأديان تنهى عن المنكر وتعلم كسائر الشرائع الإصلاحية العطف على الإنسان ، أن هذه الأديان ، كسائر مخترعات البشر ، قد تتحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب في أيدي أولئك الذين اتخذوها تجارة لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الانسان ، رؤساء الأديان من كل دين وملة علموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان ، وكم قاموا يبيعون دينهم بدائق وفرطوا بمال الأيتام وكم خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقبضوا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام»^(٩٠) . والواقع أن ذلك التمييز كان في أساس الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة وعن السياسة ، وإلى الفصل ، داخل حقل الدين نفسه ، بين عديين للأغنياء» وعديين للفقراء ؛ إذ اعتبر الكواكبي نفسه بأنه لا ينبغي أن يكون للحكومة سلطة على العقائد والضمان ، وشدد على ضرورة التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليمية وعدم الجمع بينها بمنعها لاستفحال السلطة»^(٩١) . أما فرح أنطون ، الذي قدر بأن «لا مدنية حقيقية ، ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية» ، فقد توقف عند خمسة اعتبارات كبرى تستدعي ، في نظره ، مثل هذا الفصل وهي : إطلاق الفكر الانساني من كل قيد ، والرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ، ومنع السلطة الدينية من التداخل في الأمور الدنيوية ، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا ، ورفض الجمع بين السلطتين الذي يتسبب في ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها ، لكونه يؤدي إلى اضطهاد الذكاء والعقل وإثارة التعصب الديني والشقاق الديني ويعرض المبادئ الدينية المقدسة لأحوال السياسة ، واستحالة تحقيق الوحدة الدينية»^(٩٢) . وإلى جانب كل هذه الاعتبارات ، انطلق موقف أنطون الحازم من هذه المسألة من قناعته بأن السلطة الدينية لا تقدر على التساهل ، الذي هو أساس المدنية الحاضرة» ، ذلك أن غرضها مناقض لغرضه على خط مستقيم ، إذ هي تعتقد اعتقاداً ، ما وراءه ريب ، أن الحقيقة في يدها وأن قواعدنا وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يداخله أقل شك ، وما عداه فكفر وضلال»^(٩٣) .

غير أن الدعوة الصريحة لدى البعض ، والمبطن لدى الآخر ، للفصل بين الدين والدولة ، وإبعاد الدين عن حقل السياسة ، لم يضعها أولئك المثقفين التنويريين في مواجهة الدين ولا حالاً دون قيامهم بالتعبير عن تقديرهم لدوره الاجتماعي وانفتاحهم ، على قاعدة التساهل أو التسامح نفسه ، على جمهور المؤمنين ، وهو ما نلمسه في الموقف الذي اتخذته فرنسيس مراث عبر الحوار الرمزي الذي أداره ، في كتابه «غاية الحق» ، بين «ملك الحرية» ، الراغب في القضاء

على مملكة الروح» - أي على الدين - كما قضى على مملكة العبودية»، وبين الفيلسوف، المجسد للمؤلف نفسه، والذي يدافع عن حق مملكة الروح في الوجود، مخاطباً مملك الحرية بقوله: «لو لم يرتفع قوس نصرها في ساحة العالم، وتخفق رايتها على كافة الأقطار، لكان النوع البشري يقع في هاوية الفساد ويعم الخراب على جميعه، [ف] يجب أن لا تقتصر على أن تتركوا هذه المملكة وشأنها، بل ينبغي أن تكون مملكتكم موجهة كل قوتها إلى مساعدة مسراها وانتشارها، على أنه إذا كانت دولتكم قائمة بالأبدان فتلك ثابتة بالأرواح، ومن المستحيل قيام البدن بدون الروح»^(٩٤). كما أننا نلمس ذلك الموقف المنفتح والمتسامح نفسه لدى أحد رواد المادية في الفكر العربي الحديث، وهو شبلي شميل، الذي انتقد بشدة، في إحدى المناسبات قيام إدارة معهد للجالية الإيطالية في الاسكندرية بتعليق عبارة: «إن العلم والأدب لا يدركان إلا بزوال العقائد والأديان» على بوابة المعهد، معتبراً أن الدين والعلم بريثان من هذا التحمس، فالدين يدعونا إلى الإيمان ولكنه يقول لنا: لا إكراه في الدين، والعلم لا يدعونا إلى الإلحاد، بل يكشف لنا الحقائق [لأن] العلم، الذي يعلمنا احترام حرية الفكر، كيف يجوز له أن يعلمنا الإكراه في الإلحاد، [ف] الإلحاد وإن كان نتيجة العلم أحياناً إلا أنه ليس غرضه، بل غرض العلم حل العقل من قيوده ليصير حراً يفتكر لا لغرض معلوم نشأ فيه وتربى عليه بل ليصير قادراً أن يحكم لنفسه بنفسه»^(٩٥). واتخذ فرح أنطون موقفاً مماثلاً عندما أقام تمييزاً بين الدين المقرون بالحكومات والنازل في قصور الملوك وبين الدين النازل في أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتألمة والمتوسطة»، معتبراً أن هذا الدين الآخر هو دين الإنسانية أياً كان نوعه، لأن كل دين يعزى الإنسان عن مصائبه في هذه الأرض ويسهل مصاعب هذه الحياة ويحث الإنسان على الفضيلة ويعلمه التجاوز عن الإساءة وصنع الخير حتى مع الأعداء، هو دين الإنسانية، سواء كان إسلامياً أو مسيحياً أو بوذياً، فهذا الدين هو حاجة من حاجات القلب البشري وهو يدوم في الأرض ما دام الإنسان إنساناً»^(٩٦).

وأخيراً، فقد أدرك المثقف التنويري بأن كل الوسائل الكفيلة بترسيخ أسس الحداثة في مجتمعه تحتاج إلى لغة حديثة، فكان رفاة الطهطاوي من أوائل الداعين إلى إصلاح اللغة العربية وتحسين طرق تعليمها، وذلك بعد أن اكتشف، من خلال مقابله ما بين اللغتين الفرنسية والعربية، أن خصائص اللغة الفرنسية، ولا سيما السهولة والتعبير المباشر عن المعاني، تساعد انفتاح الفرنسيين على العلوم والفنون، في حين أن أنواع المحسنات، التي تثقل اللغة العربية، تضيق الأفكار وتخفي المعاني، وعبر، في كتابه: «التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية» عن هذه الحقيقة، بقوله: «ومن جملة ما يعين الفرنسيين على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها، فأى إنسان له قابلية ومملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أي كتاب كان حيث لا التباس فيها أصلاً»^(٩٧). أما أحمد فارس الشدياق، الذي أدرك بأن النهضة الشاملة لن تتحقق ما دامت اللغة العربية قاصرة عن التعبير عن المطامح الحضارية الجديدة، فقد دعا إلى تحديث اللغة العربية وضمأن انفتاحها

على اللغات الأوروبية ونقل المصطلحات الحديثة إليها، مقترحاً وسائل عدة مثل التعريب، الذي يقوم على نقل الألفاظ الأجنبية بصيغتها وحروفها، و«لا شين في ذلك فإن جميع اللغات يستعير بعضها من بعض»، أو إيجاد المرادف للفظ الأجنبي واشتقاق لفظ مثل اللفظ الأجنبي إذا انتفى المرادف، أو النحت بمعنى اختراع ألفاظ تسد مسد الألفاظ العلمية والاصطلاحية التي نجدها في كتب الافرنج^(٩٨). وفي إطار دعوته إلى التحديث اللغوي، وتعامله مع الترجمة بوصفها وسيلة من وسائل النهضة العربية، كان الشدياق من أوائل المهتمين بقضية المعجمية العربية، حيث أسهم في التعريف بالتراث المعجمي العربي ونقده، كما نقد المعاجم الحديثة وحاول أن يقترح معجماً بديلاً أكثر يسراً، كما كان من المبادرين الأوائل إلى طرح فكرة تأسيس مجامع علمية للغة العربية^(٩٩).

التربية السياسية وتكوين الرأي العام

كان رفاة الطهطاوي أول من تنبه إلى ضرورة الاهتمام بنشر التربية السياسية، وتعليم علم تدبير المملكة» أو «البوليقيقة» على نطاق واسع في المجتمع كي يعرف الناس حقوقهم وواجباتهم، وذلك بعد أن لاحظ إهمال تعليم أصول هذا العلم لأهالي بلاده، مع أن تعليمه لهم مما يناسب المصلحة العمومية». وجواباً عن تساؤله بخصوص المانع الذي يمنع تدريس هذا العلم، ويحول دون أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الأمور السياسية والإدارية ويوقفهم على نتائجها»، عبر الشيخ المنور عن ثقته بأنه سيكون لهذا التعليم تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تفهم الأهالي أن مصالحهم الخصوصية الشخصية لا تتم ولا تتجزأ إلا بتحقيق المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن^(١٠٠). كما كان أديب اسحق من الذين اهتموا بمسألة تربية الجمهور على السياسة وإعداده لخوض معتركها، إذ هو اعتبر بأن الإنسان الذي يتملك الأدب السياسي هو الإنسان المدني الكامل الحقوق والواجبات»، المعلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية»، لكنه أشار - على خطى الطهطاوي - إلى أن هذا الأدب لا يتحصل بالسليقة ولا يُعرف بالبداهة، بل لا بد في تحصيله من الطلب والاجتهاد وحسن الاقتداء»، كما أنه لا يحصل لأفراد الأمة كلهم أجمعين، ولا يكون في الذين يحصلونه سواء بمقدار واحد»، وهو لا يؤتي ثماره، بعد تحصيله، ما لم يكن للسياسة هدف محدد، أو وجهة معلومة»، يتفق عليها الجميع، في إطار الجامعة الوطنية»، على الرغم من اختلاف الآراء وتنوع المشارب وتلون التصورات^(١٠١).

غير أن أكثر من اهتم، من بين المثقفين التنويريين العرب، بهذه المسألة كان، من دون شك، أحمد لطفي السيد في مصر، وعبد الحميد الزهراوي في بلاد الشام. فقد وسّع الأول مفهوم التربية السياسية، ليشمل تربية الإنسان المصري على الثقة بالنفس والاعتداد بها والاستقلال الذاتي، ونزع عنه طابعه النخبوي وربطه ببروز الرأي العام الحديث في مصر، الذي راح يتكوّن

من أزمان اسماعيل ، وذلك بعد أن بدأ المصريون في التعلم على الطريقة الغربية وأخذوا يطمعون في أن يكون لهم حكومة دستورية متمدنة ، وأخذوا يتذمرون سرا من إحتكار الشراكية للوظائف العسكرية ويرون أن أبناء مصر أحق من غيرهم بخدمتها» ، ثم صار هذا الرأي العام ينمو مع توسع حرية الصحافة في عهد الاحتلال الانكليزي . وقدّر أحمد لطفي السيد بأن الحفاظ على تماسك الرأي العام المصري وتعزيز قوته ، بما يناسب عدد أفراد الأمة وحال ثروتها ومقدار أطماعها من الرقي السياسي» ، يفترض العمل على تمرين ملكات المصريين وتعودهم على القوة والثقة بالنفس» ، وضمان استقلالهم الذاتي» ، وهي مهمة لن تتحقق - كما أكد - من دون القضاء على الآثار التي خلفها الاستبداد الطويل ، الذي لم يترك في نفوس المصريين فضيلة إلا دس فيها رذيلة من رذائله» ، ومن هذه الرذائل مبدأ حب إرضاء الغير ، الدال عليه سوء استعمال معنى «نعم» أو «أيوه» في كل موطن من المواطن» ، ومبدأ التسامح البارد الحسيس ، الذي يفسره في الظاهر معنى «ماعلش» ، بالإضافة إلى الإحساس الذي يولد المبالغة في تمييز أفراد الحكومة بل ويدفع إلى حب الحكومة الأوتوقراطية والرضى ببقائها» ، وينشر رذائل الذل والخوف والتملق والنفاق والكذب في نفوس المحكومين . ويهدف توسيع صفوف الرأي العام المهتم بشؤون السياسة ، دعا منشىء الجريدة إلى انخراط الطلبة في معترك الحياة السياسية والاشتغال بسياسة الأمة بوصفهم من أبنائها ، لهم خيرها وعليهم شرها» ، ووجه نقدا شديداً لمن أسماهم بأنصار المدرسة العتيقة» وأنصار التقاليد الاستبدادية ، تقاليد القرون الوسطى» ، الذين يرون أن السياسة في يد الطلبة سلاح طائش يجرحون به أنفسهم ومصالح بلادهم لذلك حُجر عليهم أن يشتغلوا بها» ، مؤكداً على أن السياسة ، بمعنى تدبير الأمة والفكرة في هذا التدبير ، واجبة على كل فرد من أفراد الأمة ، بوصف كونه جزءاً لا يتقسم من ذلك المجموع» ، وأن الاشتغال بالسياسة إن كان يلهم الطلبة عن علومهم فما جزاء اللاهي عن علمه إلا الخيبة يوم النتيجة ، كما أن الصانع الذي تلهيه السياسة عن صناعته جزاؤه ضياع أجرته عليه»^(١٠٢) . أما عبد الحميد الزهراوي ، فقد أقام علاقة وثيقة بين سيادة الأنظمة النيابية الدستورية وبين اهتمام الناس بالسياسة وإنشغالهم بها ، حيث أشار إلى أن من طبيعة المنهاج النيابي الدستوري أنهماك كثير من الناس في السياسة» ، التي لم يتيسر للنوع الإنساني قطع المراحل في التكمّل إلا على يدها ، والتي لا بد للمبتلين بعشق الإصلاح» من مددها ، ولا سيما وأن هدفها جمع القلوب التي بينها شيء من التفرق» ، وتعليم أسباب التعاون ووسائله ، وإنعاش الآمال وتعهد مغارس القوة . وشدد الزهراوي ، في معرض حديثه عن التربية السياسية ، على أهمية تأليف الأحزاب ، وعلى ضرورة أن يكون للجماعة زعماء حكما معروفاً الحال يعرفون آداب الاختلاف ومسالكه» ، ويعملون ، على الرغم من اختلافهم ، على إشاعة عروح عمومية» ، أو قومية ، بين صفوفها^(١٠٣) .

ومن منطلق سعيه إلى دفع الناس إلى حلبة العمل السياسي ، وتمهيد الطريق أمام ظهور رأي عام فاعل ، اهتم المثقف التنويري بالصحافة ، بوصفها واسطة من أكبر الوسائل لتمدن

الجمهور»، ودعا مواطنيه - كما فعل الطهطاوي منذ وقت مبكر - إلى الاهتمام بمتابعتها، ونبههم إلى أن رسالتها ليست مجرد سرد أخبار وإنما مناقشة السياسة، داخلية كانت أو خارجية. وإذ اعتبر شبلي شميل أن أثر الجرائد أعظم من أثر الكتب، وأن سلطانها على الأفكار أكبر، الأمر الذي يجعل منها قوة من القوات التي يعتدّ بها في الهيئة الاجتماعية بل هي القوة الأولى في المجتمع الانساني ولها المقام الأول في الحكومات المتمدنة»، فهو لاحظ بأن الجرائد في الشرق تواجه، بسبب ضعف إمكاناتها وانتشار الأمية، أوضاعاً صعبة جداً لأن الجرائد التي تنتشر انتشاراً يترتب عليه أثر، لا بدّ لها من معدات كثيرة لا تتوفر لها إلا إذا كان جمهور الذين يقرأون كثيراً، والشرق لا يأخذ علينا في تأخر عظيم من هذا القبيل لأن عدد الذين يقرأون محدود^(١٠٤) وأشاد عبد الله النديم بالدور الذي تلعبه الجرائد المختلفة، السياسية والعلمية، في الحياة العامة، ورأى أن فضلها على العامة كفضل المعلمين على الخاصة»، حيث تقوم الجرائد السياسية بنقل الأخبار، وتنبه على ما فيه النفع العام من أوجه الإصلاح والنجاح. فلها صوت الحادي أمام الأمة»، بينما تقوم الجرائد العلمية بنشر الفنون وتهذيب الأنفس وقتل الجهالة عنبهة على مكارم الأخلاق معلمة للصنائع والتاريخ وما يلزم القراء من فروع العلوم وقواعد الفنون»، خالصاً إلى أنه كلما كثرت الجرائد في دولة، كثرت المدنية فيها وتربّت الأفكار في مدرسة التهذيب والتأديب والعلم بأخبار العالم أجمع^(١٠٥). ومن المعروف، أن النديم كان قد لجأ إلى استخدام اللهجة العامية في الكتابة الصحفية، وأنشأ، بعد عودته إلى مصر من منفاه الفلسطيني عام ١٨٩٢، مجلة «الأستاذ» العلمية الأدبية التهذيبية، التي حظيت بشهرة كبيرة وبلغ ما يطبع منها، بحسب بعض التقديرات، نحو ثلاثة آلاف نسخة، كما وصل عدد المشتركين فيها إلى ١٤٣٠ مشتركاً. وقبل هذه المجلة، أصدر، في حزيران ١٨٨١، صحيفة «التنكيت والتبكيث»، التي ركزت على نقد السياسة العامة والعيوب الاجتماعية السائدة، من خلال التزام لغة بسيطة سهلة واختيار موضوعات موجهة للخاصة، باللغة الفصحى، وموضوعات موجهة للفلاحين، باللهجة العامية. غير أن تميّز ذلك المثقف التنويري الشعبي، لم يبرز في ميدان الصحافة فحسب، بل برز في ميادين أخرى، حيث كان من أوائل المتنبهين إلى أهمية الدور الذي تلعبه الخطابة في تكوين الرأي العام، ومن المبادرين إلى تأسيس جمعيات تعنى بعقد محافل الخطابة^(١٠٦).

وفي الواقع، لم يترك المثقف التنويري أداة إلا لجأ إليها لنشر الأفكار الحديثة في مجتمعه والمساهمة في تكوين رأي عام فاعل فيه. وهكذا، لجأ فرح أنطون إلى الرواية باعتبارها وسيلة تفيده في نشر المبادئ والأفكار، وأداة تساهم في تهذيب أخلاق الأمة وإرشادها لما فيه مصلحتها، وتنبهها إلى الأسباب التي تفضي إلى التقدم^(١٠٧).

وحرص جرجي زيدان، من جانبه، على دفع قطاعات واسعة من الناس إلى الاهتمام بالتاريخ ومطالعتة، ولجأ إلى أسلوب الرواية التاريخية ليحتال - كما ذكر في أحد كتبه - في نشر العلم، وفي ترغيب الناس، على اختلاف طبقاتهم وتفاوت معارفهم ومداركهم»، في القراءة^(١٠٨).

كيف يمكن بلوغ النهضة؟

وقد نبغ ذلك الشعور بالحاجة إلى استخدام كل الوسائل ، واللجوء حتى إلى ما أسماه جرجي زيدان بـ«الاحتيايل» ، من إدراك المثقف التنويري صعوبة انتشار وتطبيق الأفكار الحديثة التي طرحها وأشاعها ؛ فأقر شلبي شمیل بأن صعوبات كثيرة تقف في وجه تحقيق آرائه الاجتماعية ، وذلك لقلّة انتشار المبادئ العمرانية الحديثة بين الناس» ولأن القسم الأكبر من البشر لا يزالون في تعاليمهم تحت تأثير القديم» ، لكنه أكد ، في الوقت ذاته على أن تلك الصعوبة لا تمثل سبباً كافياً لعدم التصريح «بهذه الأفكار الحديثة أو لاعتبارها أفكاراً غريبة» ، معبراً ، في هذا السياق ، عن اقتناعه بأن التنوير بأفكار النهضة والسير التدريجي نحوها هو أفضل السبل لبلوغها وضمان رسوخها في نهاية المطاف . وفي هذا الصدد ، تساءل : «أو ليس توجيه النظر إلى الشيء مدرجة للبلوغ إليه بأهون سبيل ، بل توجيه النظر إليه للسير فيه بالتؤدة والروية خدمة للاجتماع كثيراً ما تقيه عواقب الثورات العنيفة فلا يفاغى الاجتماع وينقض عيه كالصاعقة ويدمره تدميراً أو يرجع به القهقري ويؤخره قروناً إلى الوراء»^(١٠٩) .

والواقع أن الاعتقاد بضرورة اعتماد التدرج سبيلاً لبلوغ النهضة كان قاسماً مشتركاً بين معظم المثقفين التنويريين . فقياساً إلى التجربة الأوروبية ، أكد أحمد فارس الشدياق أن على النهضة العربية أن تكون «تدرجية» ، حيث أن تمدن الممالك الإفريقية لم يستتب بها مرة واحدة وإنما حصل بها على التدرج ، وبهذا الاعتبار نؤمل أنه يكمل عندنا مع بذل الجهد وإخلاص السعي بعد سنين قليلة ، لأن الأخذ في التمدن الآن أسهل مما كان في الأزمنة السابقة»^(١١٠) . بينما أرجع قاسم أمين ضرورة اعتماد التدرج ، وليس الطفرة ، سبيلاً إلى نهضة الأمة المصرية ، إلى الصعوبات الكبيرة التي تعترض تحويل النفوس ، والناجمة ، في المقام الأول ، عن تمسك الناس الشديد بعاداتهم وتقاليدهم ، وكتب : «ويرى المطلع على ما أكتبه أنني لست ممن يطمع في تحقيق أماله في وقت قريب ، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية ، وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم ، وتبدو ثمرته في أحوالها ، فهو ليس بالأمر البسيط ، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدرج في نفس كل واحد شيئاً فشيئاً ، ثم تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة»^(١١١) . أما الإمام الكواكبي ، الذي رأى في رفع الاستبداد ونوال الحرية خطوة أولى على طريق النهضة ، فقد أشار إلى أن تحقيق هذه المهمة سيحتاج إلى وقت طويل ، ولن يتم إلا بشكل تدريجي وبصورة سلمية ، وهو يشترط إدراك ثلاثة أمور مهمة : الأول أن الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد ، والتي ضربت عليها الذلة والمسكنة حتى صارت كالبهائم أو دون البهائم» هي أمة «لا تستحق الحرية» ؛ والثاني أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم باللين والحكمة والتدرج ، وذلك لأن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقّي الأمة في الإدراك

والإحساس ، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس ، كما أن إقناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه لا يتأتى إلا في زمن طويل ، بالإضافة إلى اعتماد الاستبداد على قوات كثيرة ، مثل «عقوة الإرهاب» و«عقوة الجند» و«عقوة رجال الدين» و«عقوة أهل الثروات» ، وهي قوات هائلة لا يمكن مقاومتها بالعنف ع كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً ، وإنما بـ«الثبات والعناد» ؛ والثالث أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة البديل للاستبداد ، بحيث يتعين المطلب تعييناً واضحاً موافقاً لرأي الكل أو لرأي الأكثرية» ، ويتقرر شكل الحكومة التي يراد أن يُستبدل بها الاستبداد ، ويستفاض في البحث في القواعد السياسية المناسبة لها» ، إلى أن يتبدى ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا والتمني في الطبقات السفلى ويشعر المستبد بالخطر ويأخذ التحذر الشديد والتنكيل وحتى تحصل أو تستحصل الفرصة المناسبة ، فحينئذ تكون الأمة قد استعدت طبيعياً لقبول أصول أن تحكم نفسها بنفسها [و] هكذا يتم السير الطبيعي»^(١١٣) .

غير أن بروز ما يشبه الإجماع ، في صفوف المثقفين النوبريين ، على ضرورة السير التدريجي نحو النهضة ، لم يحل دون ظهور تباين بينهم بخصوص الدور الملقى على عاتق الحكام في إنجاز هذا الهدف ، وهو تباين نجم ، في الأساس ، عن الاختلاف في ظروفهم المعيشية وتجاربهم المهنية . فعلى سبيل المثال ، أكد عبد الرحمن الكواكبي ، بوضوح ، أن إنجاز النهضة لا يُنتظر من الحكومة ذاتها» وإنما يقع على عاتق عقلاء الأمة وسراتها» ، ودعا قاسم أمين مواطنيه إلى عدم الرهان على جهود الحكومة في ميدان الإصلاح ، وحثهم على أن يسلكوا تلك الطريق [الإصلاحية] ، ولا يضيعوا أوقاتهم في أمان باطلة يلتمسون تحقيقها من حكومتهم ، فإن حكومتهم لا تستطيع من العمل إلا قليلاً ، أما هم فإنهم يستطيعون أن يأتوا في إصلاح شؤونهم بالجم الكثير»^(١١٣) ؛ بينما عبر رفاة الطهطاوي ، في أكثر من مناسبة ، عن إعجاب شديد بالجهود التحديثة التي بذلها محمد علي باشا ، ووصفه بأنه كان حاكماً لا تكل همته ولا تفتت عزمته ولا يرتاح بدنه وعقله ، بل دائماً مشغول البال بما يخص التمدن والتفكر في التجديدات وحميد المشروعات ، ولا يبالي بالمصارف والتكاليف للحرص على تقديم وطنه المنيق وإخراج الرعايا من ورطة التخشن العنيف»^(١١٤) . ومثل هذا الموقف تبناه مثقفون تنويريون آخرون ، مثل علي مبارك الذي رأى أن الإصلاح لن يتحقق إلا على أساس الطاعة التامة لولي الأمر» ، وأن التحديث لن ينجح إلا بالاعتماد على إرادة الحاكم ، وأحمد فارس الشدياق ، الذي طالب مواطنيه بالوقوف إلى جانب حكومتهم ومساعدتها في إنجاز مهمات التمدن ، مبرراً ذلك بقوله : «أنه متى اجتمعت عناية الحكومة مع هممة الرعية تحققت الأمنية في إحكام المدنية [إن] اجتهاد الدولة وحدها ، مهما تكن قوية وغنية ، لا يكفي في تمدن بلادها وتمصيرها لأن الدولة بمنزلة صاحب البيت والرعية بمنزلة أولاده وسكنه ، فإذا كان صاحب البيت يبني من جهة وأولاده يهدمون من جهة أخرى فلن تستقيم أحوال البيت»^(١١٥) .

وبغض النظر عن ذلك التباين في الموقف من الحكام ودورهم في إنجاز النهضة ، فقد راهن

الشريف: قراءة في خطاب عصر النهضة

المثقفون التنويريون، عموماً، في ذلك العصر على «رسالتهم» في المجتمع، وأبدى بعضهم حرصاً شديداً على التمسك بحريته في إبداء الرأي وضمنان استقلاليته المعرفية تجاه مختلف أنواع السلطات. فشبلي شميل، الذي ربطته علاقة وثيقة برياض باشا رئيس وزراء مصر في فترة من الفترات، بقي يؤكد ضرورة استقلالية المثقف تجاه السلطة، وحفاظه على حريته وكرامته، حيث كتب: «إن طبعي يأبى التقرب من كل كبير إذا كان في هذا التقرب أقل ضغط على حريتي كما هو الحال مع أكثر الحكام ولا سيما في الشرق. فلا يسعني أن أجلس مختاراً مجلس الخانع الصاغر مما يفتخر به عبّاد السلطة ويحسبونه من آيات التأدب البالغة، وهو بالحقيقة امتهان للنفس وخداع للغير، والتأدب الصحيح هو إعطاء جليتك حقه من الاعتبار مع رجولة تحفظ كرامتك واستقلالك، [و] لذلك لم أسع كل أيام حياتي في التقرب من أي رجل عليه مسحة من العظمة من رجالنا الشرقيين المتمسكين بهذه الآداب الكاذبة التي كلها رياء ونفاق وخداع»^(١١٦). أما أحمد لطفي السيد، فقد نبّه، بدوره، إلى ضرورة تحلي المثقف بالشجاعة وتمتعه بالاستقلالية التامة تجاه كل السلطات، بما فيها سلطة العادات والتقاليد، فكتب في تعليقه على رحيل قاسم أمين: «فإننا إذا لم نجرؤ على قول ما نعتقد بشجاعة تامة، وكان من شأننا محاباة سلطة من السلطات أو عادة من العادات، أو نخشى تدمير طبقة من الطبقات، فلا يمكن أن ننظر نجاحاً ولا استقلالاً؛ فأول الاستقلال استقلال الأفراد، ثم يأتي بعد ذلك استقلال المجموع»^(١١٧).

فصل من كتاب سيصدر قريباً للمؤلف.

الهوامش:

- ١- أنظر: نجم، محمد يوسف: «العوامل الفعّالة في تكوين الفكر العربي الحديث»؛ في: الفكر العربي في مائة سنة، تحرير فؤاد صروف، منشورات الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٣ - ٨١.
- ٢- أنظر: الراجحي، عبد الرحمن: عصر محمد علي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١، صبري، محمد: تاريخ مصر من محمد علي إلى العصر الحديث، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩١؛ وكذلك مراجعة د. نادر كريم لمؤلف السيد، د. عفاف لطفي: مصر في عهد محمد علي، منشورات جامعة كامبردج، ١٩٨٤؛ في: المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، تونس، منشورات مؤسسة التميمي للبحث والمعلومات، العدد الحادي عشر والثاني عشر، تشرين الأول ١٩٩٥، ص ٣٧٥ - ٣٩٠.
- ٣- أنظر: الأيوبي، إلياس: تاريخ مصر في عهد الخديوي اسماعيل باشا، من سنة ١٨٦٣ إلى سنة ١٨٧٩، القاهرة، مكتبة مدبولي، المجلدان الأول والثاني، ١٩٩٠؛ عوض، د. لويس: تاريخ الفكر المصري الحديث، من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، المبحث الأول: الخلفية التاريخية، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
- ٤- أنظر: لاثارو دوران، ماريا إيزابيل: «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين في القرن التاسع عشر»؛ في: رؤى

- اسبانية في الثقافة العربية، ترجمة صالح علماني، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٠، ص ٦٣ - ٨٧؛ زيادة، خالد: «النهضة والمدنية»؛ في: عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحدثة، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص ١١١ - ١٢١.
- ٥ - أنظر: الجنحاني، الحبيب: «الحركة الإصلاحية في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر»؛ في: دراسات في الفكر العربي الحديث، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص ٥ - ٥٩.
- ٦ - لاثارو دوران، «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين...»، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨ - ٧٠.
- ٧ - أنظر: داغر، شربل: «الكتاب والأفق»؛ في: عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣١ - ٢٧٥.
- ٨ - نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر...»، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨ - ٤٩؛ وكذلك: زيادة، نقولا: «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر»؛ في: الفكر العربي في مائة سنة، المصدر المذكور، ص ١ - ٢٢.
- ٩ - لاثارو دوران، «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين...»، المصدر المذكور، ص ٧٠ - ٧١.
- ١٠ - نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر...»، المصدر المذكور، ص ٥٣ - ٦٠.
- ١١ - المصدر السابق، ص ٦١ - ٦٩.
- ١٢ - المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٤؛ وكذلك: لاثارو دوران، «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين...»، المصدر المذكور، ص ٨٠.
- ١٣ - المصدر السابق، ص ٧٧.
- ١٤ - الجنحاني، «الحركة الإصلاحية في تونس...»، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩ - ٤١.
- ١٥ - نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر...»، المصدر المذكور، ص ٣٢ - ٣٣.
- ١٦ - المصدر السابق، ص ٢٩ - ٣٠.
- ١٧ - الجنحاني، «الحركة الإصلاحية في تونس...»، المصدر المذكور، ص ٥٦ - ٥٨.
- ١٨ - أنظر: البستاني، المعلم بطرس: نفي سورية، بيروت، دار فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩٠، ص ٦٣ - ٦٤.
- ١٩ - أنظر: المطوي، محمد الهادي: أحمد فارس الشدياق ١٨٠١ - ١٨٨٧، حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩، القسم الثاني، ص ٥٨٥.
- ٢٠ - أنظر: الطهطاوي، رفاة رافع: المرشد الأمين للبنات والبنين؛ في: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، الجزء الثاني، ص ٤٦٩ - ٤٧١.
- ٢١ - أنظر: حاج اسماعيل، حيدر: فرنسيس المراس، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، (سلسلة الأعمال المجهولة)، ١٩٨٩، ص ٦٨.
- ٢٢ - البستاني، نفي سورية، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨ - ٦٩.
- ٢٣ - المصدر السابق، ص ٦٤ - ٦٥.
- ٢٤ - حاج اسماعيل، فرنسيس المراس، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧.
- ٢٥ - أنظر: الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومضارح الاستعباد، طبع على نفقة محمد عطية الكتبي، مصر [القاهرة]، مطبعة الأمة، [من دون تاريخ]، ص ٩٦.
- ٢٦ - المصدر السابق، ص ٣١.

الشريف: قراءة في خطاب عصر النهضة

- ٢٧ - المصدر نفسه، ص ٤١ .
- ٢٨ - المصدر نفسه، ص ٢٥، وص ٢٧ .
- ٢٩ - المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٠، وص ٨٠، وص ٩٠ - ٩١ .
- ٣٠ - أنظر: أمين، قاسم: تحرير المرأة، صدرت على نفقة إبراهيم فارس صاحب المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، [من دون تحديد مكان النشر ولا تاريخه]، ص ١٤ - ١٥ .
- ٣١ - أنظر: شميلي، شبلي: الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميلي، (كتاب يتضمن المقالات التي كتبها في موضوعات شتى)، القاهرة، مطبعة المعارف، [١٩١٠]، ص ١٩٤ - ١٩٩ .
- ٣٢ - المصدر السابق، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .
- ٣٣ - أنظر: النديم، عبد الله: «بم تقدموا وأخرنا والخلق واحد»، مجلة «الأستاذ»، القاهرة، الجزء ١٥، ٢٩/١١/١٨٩٢؛ في: الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، القاهرة، دار كتيبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، الجزء الأول، ص ٣٣٧ - ٣٥٢ .
- ٣٤ - اسحق، أديب: الدرر، منتخبات أديب اسحق، عني بجمعها واختيارها جرجس ميخائل نحاس، الاسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٦، ص ٨١ - ٨٢ .
- ٣٥ - الكواكبي، طبائع الاستبداد، المصدر المذكور، ص ١٨ - ١٩ .
- ٣٦ - أنظر: الكواكبي، عبد الرحمن: أم القرى، طبع على نفقة إبراهيم فارس صاحب المكتبة الشرقية في مصر [القاهرة]، [من دون تاريخ]، ص ١١٩ - ١٢٤ .
- ٣٧ - شميلي، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميلي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠ .
- ٣٨ - النديم، الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، مصدر سبق ذكره، الجزء الثاني، ص ٨٧٣ - ٨٨٣ .
- ٣٩ - الكواكبي، طبائع الاستبداد . . . ، المصدر المذكور، ص ١٤، وص ١٧ .
- ٤٠ - اسحق، الدرر، مصدر سبق ذكره، ص ٦٤ - ٦٥ .
- ٤١ - النديم، الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٨٧٤ .
- ٤٢ - المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٤٦ - ٣٥٢ .
- ٤٣ - شميلي، شبلي: فلسفة النشوء والارتقاء، القاهرة، الطبعة الثانية، [من دون تحديد ناشر ولا تاريخ نشر]، ص ٥٣ - ٥٦ .
- ٤٤ - حاج اسماعيل، فرنسيس المراسم، المصدر المذكور، ص ١٤٦ - ١٤٩ .
- ٤٥ - أنظر على سبيل المثال: البستاني، سليم: «العرب وأوروبا»، مجلة «الجنان»، أيار ١٨٧٥؛ في: الشرق والغرب، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، دمشق، وزارة الثقافة، قضايا وحوارات النهضة العربية (٦)، ١٩٩١، القسم الأول، ص ٢٥ - ٤٠ .
- ٤٦ - أنظر: الطهطاوي، رفاعه رافع: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية؛ في: الأعمال الكاملة، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٥٣٤ .
- ٤٧ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .
- ٤٨ - التونسي، خير الدين: مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨، ص ١٦٨ .
- ٤٩ - المصدر السابق، ص ١١٠ .

- ٥٠ - الطهطاوي، رفاعة رافع: تخلص الابريز في تلخيص باريز؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٧٩.
- ٥١ - مبارك، علي: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الأول، ١٩٧٩، ص ١٠١.
- ٥٢ - المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الثاني، ص ٥٩١ - ٥٩٢.
- ٥٣ - البستاني، نفيير سورية، المصدر المذكور، ص ٦٦ - ٦٨.
- ٥٤ - أنظر: قزماخوري، يوسف: رجل سابق لعصره. المعلم بطرس البستاني ١٨١٩ - ١٨٨٣، عمان، المعهد الملكي للدراسات الدينية، بيروت، مكتبة بيسان، [١٩٩٥]، ص ٨٠.
- ٥٥ - التونسي، مقدمة أقوم المسالك . . . ، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢ - ١١٣.
- ٥٦ - الطهطاوي، مناهج الأبواب . . . ؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٤٤١ - ٤٤٢.
- ٥٧ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٦٩ - ٧٠، وص ٨٠.
- ٥٨ - أمين، تحرير المرأة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦ - ١١٧.
- ٥٩ - أنظر: شميل، الدكتور شبلي: آراء، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٢، ص ٤٣.
- ٦٠ - أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ١٨٧ - ١٨٨.
- ٦١ - شميل، آراء، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.
- ٦٢ - الطهطاوي، المرشد الأمين . . . ؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٤٧٣ - ٤٧٧.
- ٦٣ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٣ - ٧، وص ١٥٢ - ١٥٣.
- ٦٤ - التونسي، مقدمة أقوم المسالك . . . ، المصدر المذكور، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، وص ٢١١ - ٢١٢.
- ٦٥ - أنظر: السيد، أحمد لطفي: المنتخبات، الجزء الأول، القاهرة، دار النشر الحديث، ١٩٣٧، ص ٢٢، وص ٦٣، وص ٩٦.
- ٦٦ - الطهطاوي، المرشد الأمين . . . ؛ الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.
- ٦٧ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ١٥٢.
- ٦٨ - الطهطاوي، مناهج الأبواب . . . ؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٢٥٩.
- ٦٩ - الطهطاوي، المرشد الأمين . . . ؛ في: المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٤٢٩ - ٤٣٤.
- ٧٠ - مبارك، الأعمال الكاملة، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، ص ٢٤١، وص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- ٧١ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٥٣ - ٥٥.
- ٧٢ - حاج اسماعيل، فرنسيس المرائش، المصدر المذكور، ص ٧٢ - ٧٦.
- ٧٣ - الطهطاوي، مناهج الأبواب . . . ؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٣١٢ - ٣١٣.
- ٧٤ - شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٢٥ - ٢٢٩.
- ٧٥ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٩٦ - ٩٩، وص ١٠٤ - ١٠٥.
- ٧٦ - النديم، الأعداد الكاملة لمجلة الأستاذ، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٦٠٣.
- ٧٧ - أنظر: الخوري، مارون عيسى: في اليقظة العربية. الخطاب السوسيوسياسي عند فرح أنطون، طرابلس، جروس برس، ١٩٩٤، ص ١٢٤.
- ٧٨ - المصدر السابق، ص ١٢٣.

الشريف: قراءة في خطاب عصر النهضة

- ٧٩- الطهطاوي، المرشد الأمين...؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٣٩٣.
- ٨٠- قرما خوري، رجل سابق لعصره، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.
- ٨١- أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ٢٣.
- ٨٢- المصدر السابق، ص ١٣٣.
- ٨٣- الطهطاوي، تخلص الأبريز...؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ١٠٥-١٠٦.
- ٨٤- الطهطاوي، مناهج الألباب...؛ في: المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥١٦.
- ٨٥- التونسي، مقدمة أقوم المسالك...، المصدر المذكور، ص ١٢٠-١٢٣.
- ٨٦- الكواكبي، طبائع الاستبداد...، المصدر المذكور، ص ١٠٨-١١٢.
- ٨٧- المصدر السابق، ص ١١٥-١١٦.
- ٨٨- الكواكبي، أم القرى، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.
- ٨٩- الكواكبي، طبائع الاستبداد...، المصدر المذكور، ص ٧٤.
- ٩٠- شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٢٠-٢٢١.
- ٩١- الكواكبي، طبائع الاستبداد...، المصدر المذكور، ص ١٢٠-١٢١.
- ٩٢- أنظر: أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم د. طيب تيزيني، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٨، ص ٢٤٧-٢٥٤، و ص ٢٦٠.
- ٩٣- المصدر السابق، ص ٢٤٤.
- ٩٤- حاج اسماعيل، فرنسيس المارش، المصدر المذكور، ص ٥٢-٥٣.
- ٩٥- شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٨٥-٢٨٦.
- ٩٦- أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٣-٢٧٤.
- ٩٧- أنظر: زهران، د. البدر اوي: رفاة الطهطاوي وتيسير نحو العربية في كتابه التحفة المكتبية ووقفه مع الدراسات اللغوية الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨، [الطبعة الثانية]، ص ١٦، و ص ٢٠-٢١، و ص ٣٠.
- ٩٨- المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الأول، ص ٢٥٦-٢٦١.
- ٩٩- المصدر السابق، القسم نفسه، ص ٥٠٩-٥١٠، و ص ٥٥٠.
- ١٠٠- الطهطاوي، مناهج الألباب...؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٥١٧-٥١٨.
- ١٠١- اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٢٤٢-٢٤٦.
- ١٠٢- السيد، المنتخبات، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨-٣٢، و ص ٣٧-٤٤، و ص ٤٥-٤٨، و ص ٦٧-٧١، و ص ٢١٧-٢٢١.
- ١٠٣- أنظر: الزهراوي، عبد الحميد: مقالات الحضارة، جمعه وحققه د. جودة الركابي و د. جميل سلطان، دمشق، وزارة الثقافة، قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٠)، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، ص ١١-١٣، و ص ٤٢-٤٥.
- ١٠٤- شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٣٧-٢٣٩.
- ١٠٥- النديم، الأعداد الكاملة لمجلة الأستاذ، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٢٠٨-٢٠٩.
- ١٠٦- أنظر: الحديدي، د. علي: عبد الله النديم خطيب الوطنية، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، سلسلة أعلام العرب (٩)، [من دون تاريخ].

-
- ١٠٧: أنظر: أنطون، فرح: المؤلفات الروائية، قدم لها د. أدونيس العكره، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩؛ وكذلك: أبو حمدان، سمير: فرح أنطون، صعود الخطاب العلماني، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٢.
- ١٠٨- أنظر: حسن، محمد عبد الغني: جرجي زيدان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، أعلام العرب (٩٠)، ١٩٧٠، ص ١٠٠، وص ١٨٢.
- ١٠٩- شمیل، آراء، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.
- ١١٠- المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الثاني، ص ٥٨٦ - ٥٨٧.
- ١١١- أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ٢.
- ١١٢- الكواكبي، طبائع الاستبداد...، المصدر المذكور، ص ١٢١ - ١٢٦.
- ١١٣- أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ١١٧.
- ١١٤- الطهطاوي، مناهج الأبواب...؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٤٤١.
- ١١٥- المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الثاني، ص ٥٩٠.
- ١١٦- أنظر: شمیل، الدكتور شبلي: حوادث وخواطر، مذكرات، جمع وإعداد وتحقيق الدكتور أسعد رزوق، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩١، ص ٦٦.
- ١١٧- السيد، المنتخبات، الجزء الأول، المصدر المذكور، ص ١١.



