

10 يناير 2019 |

بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

مسألة الحرية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي خير الدين والطهطاوي أنموذجا



عمر بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

يحاول هذا البحث الوقوف عند أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي المعاصر، فكان اختيار خطابي «الطهطاوي» و«خير الدين» مقصودا، باعتبارهما يمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخللت القرن التاسع عشر.

ويرى الباحث أهمية الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلّى مفهوم الحرية؟ والتحويلات التي طرأت عليه من مفهوم يرتبط بالفقه والأخلاق إلى اعتباره المبدأ والمنتهى كما في المنظومة الليبرالية، ومن ثمة مصارعة الاستبداد وإنجاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي، لتأكيد قيمة الحرية، فقد فتشنا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية، لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع.

استهلال:

إن مقدمة «أقوم المسالك» «وتخليص الإبريز» من أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي المعاصر اشترك مؤلفاهما في اختيار منحى واقعي براغماتي أكثر منه خطابا فلسفيا تنظيريا. وكان الاقتباس عن الغرب والسير على منواله المفهوم المركزي.

فكان اختيارنا لخطابي «الطهطاوي» و«خير الدين» مقصودا باعتبارهما نموذجين يتم أحدهما الآخر، فيمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخللت القرن التاسع عشر، ذلك أنه كان لهما اتصال بالسلطة - وإن كان متفاوتا ومختلفة وظائفه.

ثم إنهما انتهجا «فن الرحلة»¹ ولهذا الفن مقومات وأهمها السماح بتسجيل يبدو مباشرا لتجارب -الغرب- ووصف لمؤسسات الممالك التي زارها كل منهما. وقد اتحدا في موطن الزيارة -فرنسا- التي صارت المثال والنموذج، والحلم لكليهما، رغم اختلافهما في توجيه النظر لمؤسسات دون أخرى، ولا شك أن هذا الأنموذج يبلور التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية -وينجز السؤال- الهاجس، كما وضح «ألبرت حوراني»: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم².

وبالتالي يصبح مضمون الخطاب المقارنة الضمنية بين مبادئ النهضة الأوروبية وبين واقع الممالك العربية-الإسلامية وإبراز الهوية التي تفصل الحال عن الإمكان، والتي أقيمت بضرورة إنجاز البدائل.

أما على مستوى الفروق، فالطهطاوي ينتمي إلى جيل النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ أي أن العلاقة مع الحضارة الجديدة لم تتوضح حينها. فهو لم يعهد الاتصال بها إلا نادرا، بينما خير الدين يمثل جيل النصف الثاني من ذلك القرن، وقد تبينت العلاقة العدائية بالغرب وما تبنيه للحضارة الأوروبية وعلومها إلا محاولة للخروج بالشعوب الإسلامية من أوضاعها -السالبة- وقد شملت الفروق كذلك الانتماء المكاني، فإن كان الطهطاوي من أصلاء مصر الرائدة فيما سيعيشه الشرق من محاولات انفصالية مبكرة نسبيا. انتمى خير الدين إلى الحضارة التركية وما والتونسية تربية وموطنا. وقد نتجت عن هذا الانتماء الحيزي اختلافات إيديولوجية جذرية، كانت قومية بالنسبة إلى الطهطاوي، وأكثر اتساعا وشمولا بالنسبة إلى خير الدين.

وقراءة النص، خير سبيل يتيح لنا النفاذ الناجع إلى مظانه، وإلى دلالاته الثاوية فيما وراء مقاصد الكاتب، ونواياه، ولعلنا بهذا الإجراء ننجح في التحرر من إحدى العطالات، التي ظلت تسم الفكر العربي-

1 انظر منجية عرفة منسية: سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى 1993، ص 31

2 انظر ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1789 - 1939) بيروت 1983 ص 121

الإسلامي، بميسمها -الصراع السياسي- وبالتالي يتوافر الحس النقدي لمسلمات الخطاب وفرضياته، ونحن نتسقط إيقاع النص الذي استند إليه كل من «الطهطاوي» و«خير الدين»، نتحسب من التورط في اتخاذ ذواتنا مرجعا ومعيارا، لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإلحاق والإدماج أو الطرد والنبد والإلغاء.

بطريقة في التفكير مغايرة، وبكلام آخر، لن نطلب من الطهطاوي ولا من خير الدين لا حقائق، ولا أخطاء، ولكن سنبحث في الآليات الذهنية التي تحكمت في إنتاج ما اعتبراه «حقائق» وما قدراه على أنه أخطاء غيرهم.

وهكذا، فنحن لا نريد أن نركز على الإصلاحات السياسية الفاشلة، أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر. إننا نريد الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلى مفهوم الحرية؟ والتحويلات التي طرأت عليه من مفهوم يرتبط بالفقه والأخلاق؛ أي بما هو اتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، بمعنى أنه حكم شرعي ولكنه كذلك إثبات واقع إلى اعتباره المبدأ والمنتهى كما في المنظومة الليبرالية ومن ثمة مصارعة الاستبداد وإنجاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون قدر المستطاع التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي لتأكيد قيمة الحرية. فقد نقلت لنا نصوص الطهطاوي وخير الدين مضامين، ومفاهيم ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير مثل مفهوم التمثيل البرلماني والسلطات الثلاث والديمقراطية بما هي أشكال للحرية تجسد فوائد كثيرة، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات، فقيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف ومجلس نواب العامة يسمى عندنا أهل الحل والعقد: لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع.

فكانا رائدين في الدعوة إلى تبني القيم الغربية، حيث تجلت لهما الحرية كمكنا من مكامن القوة الأوروبية وسببا أساسا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي: وكان التساؤل: هل الحرية حكرا على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى، لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي أقض مضجع رجل السياسة؟

ما الذي يخيف العربي – المسلم من الحرية؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بناه وهياكله دون المس بالمنظومة المرجعية الشرعية؟

I - الحرية بين الفقه والسياسة:

لقد اتخذت الحرية في كل من «تخليص الإبريز» و«أقوم المسالك» حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحل وأهدافه، ولكن هذا الاستقطاب الجوهرى يطرح أسئلة ملحة:

ما هي الخلفية التي جعلت الرجلين مهجوسين بهذا الموضوع، تحليلا وتأصيلا، وتنظيرا؟ وما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسي المنشود؟ وما العلاقة بينها وصلاح العمران؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهما والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى؟

1- الحرية بين الفقه والأخلاق:

يقول «ابن أبي الضياف»: «لذلك قالت حكماء الإفرنج -الرأي حر- ثم يعلق ولا يخفي أن الرق في نفسه غير قاذح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين، لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل»³ ونفهم من التعليق أن المؤلف أول الجملة، كما يوضح «عبد الله العروى»⁴ الرأي حر، على معنى -الرأي للرجل الحر- والأمثلة التي تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الأوروبية كثيرة وما يعيننا كون المجتمع العربي-الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيا إلى حد أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف: أما علماء وفقهاء الإسلام، فإنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة، التي تعرف رواجاً، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أوروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟

تحمل مادة «حرر» أربعة معان متميزة:

3 انظر، أحمد بن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، منشورات زخارف، تونس 2016، ج 1، ص 23

4 انظر، عبد الله العروى، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة 1988، ص 13

* ابن أبي الضياف يعتبر خير الدين زعيم الحركة الإصلاحية في عصره ويؤزر مواقفه مؤازرة تامة.

✓ الأول: معنى خلقي، وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، كأن نقرأ في اللسان: الحرية تعني الكريمة، يقال ناقة حرة ويقال ما هذا منك بحر؛ أي بحسن

✓ الثاني: معنى قانوني، وهو المستعمل في القرآن مثلا تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء 92) أو نذرت لك ما في بطني محررا (آل عمران 35) وفي كتب الفقه مثلا: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني)

✓ الثالث: معنى اجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة

✓ الرابع: معنى صوفي: ذلك أن الجرجاني يوضح في تعريفاته أن «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب»

ونستخرج من هذا العرض فائدتين: الأولى: أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي: حرية فإنه يستعمل للتمييز بين ما كان حرا من الولادة، وبين ما كان عبدا ثم أعتق، في اللسان يقال: «حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق». والفائدة الثانية: هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وبهذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

الفقه: الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان والأخلاق: التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل: أن اللغة: تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، فقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر وكفالة المرأة والطفل. ونتبين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل إنسانية الإنسان، إلا إذا أصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية (=الطفل والمعتوه يسقط عنهم التكليف) (= حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضا أن حالة العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل أي في المروءة، ولذلك تخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة: نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

إن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق: ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين، والأكفاء إلى رجال ونساء، والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل

حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا: فالحرية هي بالتعريف كما يقول «العروي» = الاتفاق مع ما يوحى به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي، لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

أما في مستوى الأخلاق، فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟

والزاوية الثانية: تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية؛ بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطأ وسطا عبرت عنه «الأشعرية». (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب⁵ وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح، باعتباره يربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمثل الطهطاوي وخير الدين هذه المرجعية الموافقة؟

2- الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري:

إن الليبرالية تعتبر الحرية، المبدأ والمنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية.

الليبرالية التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، أيضا التي تؤكد على مفهوم المبادرة الخلاقة وكذلك بمفهوم المغايرة والاعتراض: هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي أذهان الكتاب والسياسيين.

من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك، كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي، فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم، غير معقول، غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة، من الواضح أيضا أن أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح. إنهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنهم جميعا لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

5 انظر، زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، 1974، ص 258-296

إن ذلك يعني أن ثمة تباينا غليظا مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة أصل الحرية، إنهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه القطيعة، لكنها موجودة في كتاباتهم وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة الحرية في إطارها السياسي الاجتماعي يقول «الطهطاوي»: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية وحرية سياسية وحرية مدنية»⁶ في هذا التعريف تداخل واضح يبين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلا «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما»⁷ هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفىها الفقيه، قد يكون «الطهطاوي» قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح، بيد أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

ويتميز «المؤلفون» العرب الليبراليون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنتين:

فأما الأولى: فهي ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، يقولون إن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، - كل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية، فهو ليس من الإسلام الحقيقي: نقرأ مثلا عند «خير الدين» «إن الحرية والهمة الإنسانية التين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»⁸.

إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، لكن الليبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها، فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي.

وميزة الليبرالي العربي الثانية: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين، لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لا بد من استخدام التاريخ واستحضار الأبطال، كان المجتمع العربي إذن في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. ومن هنا

6 انظر، الطهطاوي رفاة رافع، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1973، ج2، ص 231

7 انظر، الطهطاوي: نفس المصدر ص 519

8 انظر، خير الدين التونسي: أقوم المسالك ص 158 (= ويتضمن مقدمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوروبية).

* هذا النص لم يكن من تحرير خير الدين: صحيح أنه يتضمن تنظيرا وتبريرا لدعاويه وبرنامجه الإصلاحية إلا أن صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية (=سالم بوحاجب مثلا).

الخصوصية: من جهة استعملوها كشعار، ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي ومن جهة أخرى تأثروا بها طويلاً.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، انكسار عجيب، ذلك أن الحكم الاستبدادي الشرقي الذي عايشه خير الدين والطهطاوي يتميز باللاعقلانية، لأنه كان خاضعاً لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين. في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفتن كل من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، وفرنسا بالتحديد. فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمد شرعيته من قوة غيبية. كان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرته الثورة الفرنسية. وقد أبدى «خير الدين» في «أقوم المسالك» و«الطهطاوي» في «تخليص الإبريز» إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسوا له أيما حماس فقال الطهطاوي متحدثاً عن النظام البرلماني: «وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها وعلى كل حال فيها دافعة الظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية»⁹ ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه «مناهج الأبواب»، حيث بين أن «الانتظام العمراني» محتاج إلى قوتين عظيمتين معا «القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة بالمفاسد»، والقوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكامل الحرية المتمتعة بكامل الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية «ويقسم القوة الحاكمة إلى ثلاثة «أشعة قوية» هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها: أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية: يسمى ذلك «فن السياسة» أو «فن الإدارة» أو علم تدبير المملكة، ويعتبر أن هذا الفن ضروري ويحث على نشره وتعليمه، وهو ما نسميه = التربية الوطنية.

وعلى غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية يعبر «الطهطاوي» عن إعلائه لشأن القانون واعتباره الناموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم، ويرى أن «الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة الأنفس والمال...»¹⁰ وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك «الأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة» وعبرة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشرطة charte (=تعني النظام الأساسي أو الميثاق) الفرنسية هي التي تقوم مقام الدستور.

9 انظر، الطهطاوي: الأعمال الكاملة (م، مذكور) ج 2 ص 231

10 انظر، الطهطاوي: نفس المصدر ص 519

ويبين الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأ من النظام الجالب للعزة والقوة بفضل الخروج من ربة نظام الإقطاع الذي كان أصحابه مستبدين بما تحت أيديهم، فلما قضى الأوروبيون على نظام الإقطاع، تواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوروبا بالتقدم حقيقة حرية.

وقد جعل الطهطاوي له هدفا من كشف الغطاء عن تدبير الفرنسياتوية العجيب والتنويه بأحكامهم وقوانينهم، وهو أن يكون «عبرة لمن اعتبر» أي أن يكون قدوة، وهو بذلك يدعو إلى ضرورة إقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية. ولهذا قدم الطهطاوي عرضا مفصلا في كتابه «تخليص الإبريز» للنظام السياسي الفرنسي، وقام بترجمة مفصلة لنص الدستور الفرنسي.

أما خير الدين، فإنه بعد أن بين بإعجاب معالم التقدم في أوروبا أقر بأن أصل ذلك التقدم يعود إلى «أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة» لأن «الأمم الأروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجل دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للنظام الناشئ عنه خراب الممالك، جزموا مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة»¹¹ ويقول في موضوع آخر مؤكدا توجهه العقلاني في السياسة: «وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوشيون (=أي الدستور) المرادف للتنظيمات السياسية فاجتني أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم»¹².

وهكذا يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية اجتماعية يركز عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة، اختلاف في المفاهيم.

ولكن ما يتجلى واضحا في الخطاب تلك النزعة البراغمية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين المرجعيتين المختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي التجأ فيها كل منهما إلى الفقه وعلم الكلام، تقترب إن لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن:

تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن التاسع عشر، يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي، فإن ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.

11 انظر، خير الدين: أقوم المسالك (م، مذكور) ص 218

12 انظر، خير الدين: أقوم المسالك (نفسه) ص 218

هناك محاولة لتبينة المفهوم إذن: فما هي أشكال الحرية التي سيركز ان عليها؟ وما هي الوظائف التي يعول عليها في النهوض بها؟

II - قيمة الحرية ووظائفها

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين عند كل من الطهطاوي وخير الدين ووعي كل منهما بأصول ذلك الاختلاف وحرصهما على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، ومن هنا نجد عندهما حديثا عن أكثر من شكل للحرية ونجد في عملهما اشتغالا كبيرا على المصطلح، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن المقاصد التي تحكمت في تفكيرهما جعلت خطابيهما أبعد عن التنظير الفلسفي العميق / أقرب إلى التوظيف العملي الناجع: فما هي أشكال الحرية وما هي وظائفها؟

1- أشكال الحرية

لقد نقلت لنا نصوص «الطهطاوي» و«خير الدين» مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البولماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكأن تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته، وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطاب «الطهطاوي» و«خير الدين» قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية، وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، وقد وجد «الطهطاوي» المقابل في مصطلح العدل¹³ الإسلامي، فاعتبر أن قيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف

13 انظر، قرني عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة: سلسلة عالم المعرفة، 1980

«ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية، ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»¹⁴.

إذن قدم «الطهطاوي» ها هنا العدل ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا وقد سبق أن مهد في نفس الفصل المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية»؛ ففيها أيضا يذكر العدل والإنصاف وهو يتحدث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا «الشرطة» «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة». وبهذا، فإن الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 ثم يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والإنصاف عندنا، وبالتالي تتحد فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا إلى جانب فكرة «منع الظلم» أو «ضبط الجور» ذلك أن الظلم هو اعتداء على القانون، ومن ثمة تترابط هذه المفاهيم وتتداخل وتتماهى في فكر «الطهطاوي» لتؤكد المفهوم الأول الذي تظهر عليه الحرية في «تخليص الإبريز». إنها مبدأ سيادة القانون إلى جانب تصور للحرية ثاني يبلور «الحرية الشخصية» «وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية»¹⁵. إنها «حرية الاعتقاد» وكذلك «الحرية السياسية» و«حرية الرأي» و«حرية الملكية». وبهذا، يتعدد مفهوم الحرية ويغتنى إلى الدرجة التي لم تعد فيها مجرد مقابل «للعدل والإنصاف» الإسلاميين بل أصبح أخطر، إنها أصبحت تعني رفض حكم الاستبداد «أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك أصلا»¹⁶ إن ما يحرك «الطهطاوي» هو الرغبة في الإقناع بأن الحرية ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي. لذلك يتوسع في تأويل مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تماثل أو تقرب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية، وعلى هذا النهج سار خير الدين متأثرا بالطهطاوي وحاول المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي الحديث، بل وانتقل إلى اعتبارها ملازمة للعدل وأصلا من أصول الشريعة الإسلامية «وهل يتيسر ذلك التقدم دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا»¹⁷.

نجد إذن ذينك الخططين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة» ويقول إنه يسمى هكذا عند الأوروبيين «وعندنا بأهل الحل والعقد»¹⁸ ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي، أما أهل الحل والعقد في الإسلام، فإنهم غير منتخبين

14 انظر، الطهطاوي: تخليص الإبريز (م، سبق ذكره) ص 148

15 الطهطاوي: نفس المصدر ص 83

16 الطهطاوي: نفس المصدر ص 167

17 خير الدين: أقوم المسالك ص 123

18 خير الدين: نفس المصدر ص 75

منهم «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقيين وإذا تعين للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم»¹⁹ وأما مهمة «مجلس النواب» «فهي أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده»²⁰ وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية «من أنها تدخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحثة فيها هو الأصلح»²¹ والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو الشورى²² وأحيانا ما يستخدم «المشورة»²³ ويسرع خير الدين إلى طمأنة السلطان أن تلك «الشورى» لن تأخذ من حقوقه الكثير، كما أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمر في كليات السياسة [= لن يكون فيها] تضيق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام»²⁴.

ثم إن هذه الحرية قد تبلورت بالتركيز على الفرد وحرية الجهرية في الوجود، فحق الفرد حق طبيعي يصونه القانون وحرية التصرف في المال والنفس والجسد = الحرية الشخصية وتضمن حرية الاعتقاد وإبراز الرأي والتعبير، وهي حرية المطبعة وهذا التعبير ترجم حرفية للتعبير الفرنسي حرية الكتابة والنشر ويقول: «الممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية تمت لها الحرية المطلقة»²⁵ ومقابلها الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأوروبيون المجالس وحرروا المطابع. فالمغربون للمنكر في الأمة الإسلامية تنقيهم الملوك كما تنقي أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع»²⁶ إلى جانب حرية الإنتاج وكنز الثروة (= الحرية الاقتصادية).

إن مقاصد خير الدين هي مقاصد الطهطاوي نفسها، من هذه المنهجية التوفيقية، وهي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي، ولذلك حرص على أن ينقل إلى قرائه بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعته باتفاق القانونيين الشرعي والوضعي في الأصول، وإن اختلفا في الفروع وهو في ذلك كله يصدر عن انبهار بمظاهر الحرية كما مارسها الممالك الأوروبية «... تأسست بها عروق الحرية»

19 خير الدين: نفس المصدر ص 59

20 خير الدين: نفس المصدر ص 75

21 خير الدين: نفس المصدر ص 75

22 خير الدين: نفس المصدر ص 16

23 خير الدين: نفس المصدر ص 12-13-32-42

24 خير الدين: نفس المصدر ص 76

25 خير الدين: نفس المصدر ص 75

26 خير الدين: نفس المصدر ص 12

ولكن كليهما كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) وهذا ما نجده صريحا في بعض المقاطع من كتابي الطهطاوي وخير الدين، إذ يقول صاحب «التلخيص» قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحرير الشرعيين بدون مدخل للعقل»²⁷ وكذلك رفض خير الدين المبادئ العلمانية التي رآها تناقض الإسلام، ولذلك يبدي بعض الاحتراز على «فولتر» مع اعترافه له بالفضل «روسو هو ونظيره فولتر هما اللذان أنشأ ثورة فرنسا وهيا أسبابها واستعجلا وقوعها ولو لم يحمل فولتر انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكان النفع بمعارفه أعم»²⁸. إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت به قديما دليلا على أن الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربية لم يتمثل المفاهيم الجديدة، والتي قامت لتعلن القطيعة، والتي خلخلته شديدا؟

ثم إنها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية – أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

2- فوائدها:

لقد شاع عند الدارسين الربط بين خطاب الطهطاوي وخطاب خير الدين لأسباب عديدة لعل أهمها توظيفهما لمفهوم الحرية في إصلاح نظام الدولة وصلاح العمران فكلاهما مشبع تماما؛ بمعنى الحرية كما هي عند الغرب الذي سيطر على أوروبا الرأسمالية ابتداء من القرن الثامن عشر ودعامته حرية المبادرة الفردية.

فخير الدين من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن معنيا بالمعنى الفقهي القديم، بل هو معني بما يحف بالحرية من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (= العدالة، المساواة، الشورى) فنجد عنده حثا وتحريضا على التمسك بهذا المعنى الحديث لمفهوم الحرية وتجسيمة في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية «إنما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته

27 الطهطاوي: التلخيص ص 123

28 خير الدين: أقوم المسالك ص 209

باتفاق القانون الشرعي والوضعي في جوهر الأمور» على حد تعبير معن زيادة²⁹ وكذلك الطهطاوي لا يخرج عن هذا الخط، فهو يرى أن «الأمة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكان القوة في أوروبا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوروبا؟

والحرية في اعتقاده مركز للنظام السياسي الفرنسي، وهي «مقصد رعية الفرنسية»³⁰ كما أن السبب المباشر لعزل «شارل العاشر» والدفاع عنه، حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير والصحافة.

وهكذا، فإن الرجلين يوظفان الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق، وهو ما تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك؛ فسلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء، من هنا كان بحث خير الدين في التراث الإسلامي عن شاهد³¹ يناهض هذا الضرب من نظام الحكم ويتمثل في سياسة «عمر بن الخطاب» يقول: «وهذا على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه» من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه - يعني انحرافاً في سياسة الأمة وسيرته معها»³² ثم يحيل إلى نظام الحرية وتقنينها في أوروبا وصولاً إلى المجالس النيابية المنظمة، فمطلب خير الدين إصلاح نفعي - براغماتي، لذلك يميز بين الحرية المطلقة التي تكون فرصة «لتشتيت الآراء وحصول الهرج»³³ والحرية المنظمة التي يكفلها الانتخاب وتتيح للأهالي التداخل في السياسات.

وكذلك يبدو جلياً في «تخليص الإبريز» معارضة الطهطاوي للحكم المطلق يقول: «الملك ليس مطلق التصرف»³⁴؛ فالممالك تأسست لحفظ حقوق الرعايا والملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين، فصلاح ورشاد المسلمين لن يتم في غياب الحرية ومن يضع حدوداً على ممارسة الحرية يجوز إمكان الاستبداد الذي لا يعتبر رأي الجماعة: فيخاطب الطهطاوي «الخدوي إسماعيل» «إن من ملك أحرار طائعين كان خيراً ممن ملك عبيداً مروعين»³⁵ ولأن الاستبداد لا يراعي «مصلحة الأمة، فهو يؤدي إلى الظلم ومن ثمة إلى خراب العمران يقول خير الدين: «ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال وبقدر

29 مقدمة أقوم المسالك: تحقيق معن زيادة - دار الطليعة بيروت، 1978، ص 65

30 الطهطاوي: تخليص الإبريز ص 172

31 قراءات في الفكر العربي: محمد صالح المراكشي: ص 199

32 خير الدين: أقوم المسالك ص 207

33 خير الدين: أقوم المسالك ص 208

34 تخليص الإبريز ص 72

35 مناهج الألباب ص 289

انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال»³⁶، ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى التي أعارها الطهطاوي وخير الدين لليبرالية الاقتصادية التي هي ممكن قوة أوروبا؛ فالتقدم الاقتصادي مرتبط عندهما بوجود حكومة عادلة تتوفر فيها أجواء الحرية بأشكالها المختلفة، وتنعدم مبررات الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي، فيلاحظ خير الدين «أن من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجربة، فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أولهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها وبالجمل؛ فالحرية إذا فقدت من مملكة تنعدم فيها الراحة والغني، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة»³⁷ وقد أكد الطهطاوي على هذا المعنى بالإشادة بما بلغته الزراعة والتجارة والصناعة التي يسميها المنافع العمومية في أوروبا من تقدم لما اعتمدته من دقة وترتيب في كنف العدل والحرية يقول: «ولا تزال آخذة في الدقة والرواج بحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وعمل الميزانيات اللازمة وإبعاد الاحتكار»³⁸.

وعلى هذا الأساس، دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى الانتفاع بالحرية الاقتصادية في التعامل والعمل تشجيعا للمبادرة الفردية وتوفيرا للأمن لها. وقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوروبا وإلى ضرورة إقرار النظام البنكي.

وباختصار، فلا مناص في اعتقادهما، للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض من تحرير الحياة الاقتصادية ذلك أن أعظم حرية حسب ما كتب الطهطاوي هي حرية الفلاحة والتجارة والصناعة³⁹.

وبالجمل، فالحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك وحبهم لأوطانهم.

من هنا يمكن باعتبار النصين علامات أولى في درب الدعوة «التغريبية»⁴⁰ في الخطاب السياسي العربي، ويوضح كمال عبد اللطيف بأن نص المقدمة يتحول إلى «مؤشر أول لفكر وممارسة أتاتورك ولطفي السيد وعلي عبد الرازق».

36 خير الدين: أقرم المسالك ص ص 76 - 77

37 خير الدين: أقرم المسالك ص 210

38 الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج 1 ص 475

39 مصطفى التواتي: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، ص 38

40 كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص 16

III - لوازم الوقت أو مفارقات اللاتوازن:

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. فالطهطاوي، رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهرى الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلاً في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها مونتسكيو بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية «من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به» وكذلك الشأن مع خير الدين الذي كان من موقعه السياسي والفكري ميكافيلي النزعة؛ فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام، فلم يكتف الطهطاوي بالإشارة إلى الشكل البدائي للحرية فقط بمعنى المساواة القانونية مع الغير، بل ارتفع إلى مستوى جوهرى هو ما سماه الحرية السياسية التي تتيح مشاركة الرعية في توجيه نظام الحكم. ولكنه لا يتركها مطلقة، فيدعو إلى التحفظ في درجة الفتح والإطلاق واشترط إن تمنح للصفوة والنخبة.

لقد كان خير الدين على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي، لذلك حاول أن يظهر عدم التناقض بين المرجعيتين، حيث خلق نسيجاً من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب: فإذا به يفقر المفاهيم ويكسر المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف⁴¹ فخطابه خطاب توفيقى وتوجّهه ازدواجى دون أن يرتقى إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوتراً، مهتزاً، هشاً.

إن ما تقوله خطابات «الطهطاوي» و«خير الدين» يقوم ضمناً وصراحة على الإحساس بالهوة بين «دار الحرب» -أوروبا- و«دار الإسلام» هذه الهوة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر «الكابوسى» المحدث؛ فأوروبا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد «دار الإسلام» ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوروبا يقول الطهطاوي - الحق حق في أن يتبع - هكذا تحدث الطهطاوي ليحرك الهمم حتى تستعيد القوة والمجد، وهو نفس المعنى الذي يصرح به خير الدين في أكثر من موضع كقوله: «إن القصد إنما هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس»⁴².

41 كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص 18

42 الطهطاوي: تخلص الإبريز ص 263

لقد كان خطاب الرجلين تعبير عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة، وكلاهما يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فكلا النصين يتملك جذورا واقعية إنهما ليسا مجرد تجريد فارغ، وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنص خير الدين واكب عصر «التنظيمات»؛ أي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم مواجهة متطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي تترشح تحت ضغوطات مختلفة (= الضغوط الفرنسية - الإنجليزية) كما يفكر في سبل التقدم والتمدن، وهو على وعي بأن عمله الإصلاحي ظل مرتبط بشخصه، لأنه «كان ثمرة جهود شخصية»⁴³ وخير الدين يخشى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بمجرد مغادرته منصبه «فتعم الفوضى والتجاوزات من جديد».

أما نص الطهطاوي، فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي ولكن مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم يقول: «فما قصرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة»⁴⁴ فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوروبا، وهو ما يعبر عنه خير الدين في «أقوم المسالك»، وهو يكس جمل من الينبغيات «يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب تعميم التعليم، ويجب القضاء على الفساد» على حد تعبير مصطفى النيفر.

إن تركيز خير الدين والطهطاوي على أوروبا الأنوار غيب عنهما أوروبا المتوثبة للاستعمار وقد وسم حسن ظنهما بالتمدن الأوروبي ومشروعهما بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية، رغم أنهما يدركان في العمق أن ما وصلت إليه أوروبا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق عن امتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

ولكن أنى لمالك آلاف أشجار الزيتون ورجل الدولة الذي يتقلد أعلى المناصب الجراة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ ذلك أنه من المفارقات المهمة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية، أن هؤلاء الرواد الذين تبنا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإقطاعية» بكل خصوصياتها الشرقية؛ أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

43 خير الدين: أقوم المسالك ص 120

44 خير الدين: مذكرات إلى أبنائي ص 39

فهل كان الرجلان يصدقان بإمكانية إصلاح دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم -وهما من نعرف: ثقافة وتجربة ووعيا-؟ هل قدرا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟ كيف أمكن لهما تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إن الإجابة عن هكذا سؤال تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة⁴⁵.

خاتمة:

هكذا تشكلت الحرية في مقدمة خير الدين وتخليص الإبريز للطهطاوي في غياب التأصيل والسؤال، فأحدثت بذلك نوعا من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي أدى إلى تغيير حذري لهذا المفهوم وقيمته عند العرب المسلمين، لكن حرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعا لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهما إلى الوصل بين هذا النموذج الحديث للدولة الليبرالية القائمة على الحرية والعدل وبين مفاهيم السياسة الشرعية.

فرأى معاصرو خير الدين من الشيوخ والعلماء أن مجمل أفكاره الإصلاحية تندرج في صلب الشرعية الإسلامية ولا تتعارض معها.

فشكل هذا الخطاب لحظة «خيانة» مزدوجة للمنطق التقليدي وللنطق الليبرالي معا، لكنه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك⁴⁶ كما أنهما ساهما في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي؛ ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت⁴⁷ وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كل مفاهيمه وأساليبه، ورؤاه وتصوراته.

«فالأمة» تواجه ظروفًا وأحوالا جديدة، غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها إلا بتأويل، أو تطوير، أو تعديل أو تبديل، يطال نظريتها في الحكم، ثم إنها تجابه فجأة عالم أوروبا الحديث. وقد أصبح عنوانا للحضارة والتقدم. وأضحى يجتاح بأفكاره ونظمه ومؤسساته بسرعة تفوق سرعتها مما يزيد الهوة اتساعا.

45 انظر مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟

46 أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).

47 فتحي المسكيني: الهوية والزمان: دار الطبعة للطباعة والنشر - بيروت، 2001، ص 56

ولعل الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار بعيدة... عن الانبهار والإحساس بالدونية، قائمة على الإيمان بإنسانية الحضارة، والحق في صنعها.

ذلك أن تشظي الأصل يدفع المرء إلى مواجهة رعب التشرد، وفقدان الحضور في الوجود، ويدفعه إلى الانصراف وحيدا إلى «الخارج» دون وجهة معلومة.

ثمة صدام لا ريب فيه، ومواجهة لا فكاك منها تهز نظام الأشياء القائم هذا وتذك جسد الوجود دكا، انخرطا في صياغة نص جديد يحترف آداب المناظرة (habermas) éthique de la discussion وابتكار أساليب جديدة لفعل في التاريخ ... راشد.

بيبلوغرافيا

المصادر:

- القرآن الكريم
- الأحاديث النبوية
- أحمد بن أبي الصيف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، منشورات زخارف، تونس 2016
- الشنوفي منصف، المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك، الدار التونسية للنشر 1972
- الطهطاوي رفاع، الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1973
- معن زيادة، المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك، دار الطليعة بيروت 1978

المراجع:

- إبراهيم زكرياء، مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، 1974
- أحمد عبد السلام، دراسة في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية للتوزيع، 1978
- أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب بيروت، 1974
- التواتي + أحمودة + العظم، اثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، ط أولى، 1991
- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة (ترجمة عرقول)، معهد الإنماء العربي بيروت، 1978
- روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام (الترجمة العربية)، معهد الإنماء العربي بيروت، 1978
- عبد اللطيف كمال، التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، ط. أولى، 1987
- العروي عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط4، 1988
- قرني عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة (الكويت) 1980
- المراكشي محمد صالح، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، ط أولى، 1992
- المسكيني فتحي، الهوية والزمان، دار الطليعة بيروت، ط أولى، 2001
- منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الاصلاح، الدار التونسية للنشر، 1993
- Laroui (A), l'histoire du Magreb. Ed. Mospero Paris 1970.
- Smida (M), Kheredine Ministre reformateur M.T.E Tunis 1970.

الدوريات العربية

- الفكر العربي المعاصر، العدد 79/78 غشت 1990، مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر، ص 35-47 (الحمامي منية)
- الاجتهاد، العدد 16/15 السنة الرابعة ربيع/صيف 1992، خير الدين التونسي: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟، ص 11-61 (مصطفى النيفر)
- الموسوعة الإسلامية، مقال حرية، فرانز روزنتال وبرنار لويس، الجزء III ص 609
- لسان العرب المحيط، ابن منظور، بيروت دار الجليل

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com