مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد:26 عدد: 63 السنة: 2022

صراع القيم في الفكر النهضوي العربي الحديث

The struggle of values In modern Arab renaissance thought

محمد عزيزو[1]
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف (الجزائر)
azizdz4474@yahoo.com

تاريخ الوصول 2020/11/02 القبول 2021/09/21 النشر على الخط 2022/01/15
Received 02/11/2020 Accepted 21/09/2021 Published online 15/01/2022

ملخّص:

ينظر هذا البحث في مسألة التّوجّه القيّمي المتباين بين القديم والجديد في مرحلة النهضة العربية، وذلك بناء على أنّه في تلك المرحلة قد جرت محاولات للنهوض على غرار ماصنع الأروبيون. وفي إطار ذلك كان هناك التباين في المواقف بين المنتصرين الى الهوية العربية الاسلامية والمنتصرين الى القيّم والافكار الأروبية الحديثة. وعليه، فإن مايهدف اليه هذا البحث هو الوقوف على صورة هذا التباين في مجالاته المختلفة، والوقوف عليه خاصة في اطار معالجة أهم القضايا المثارة آنذاك كقضية الحرية ونحوها. وعلى أيّة حال، فقد قادتنا معالجة هذا الموضوع إلى أن مسألة التّمدّن التي كانت مطروحة آنذاك لم تكن في محل الخلاف في حدّ ذاتها، بل إنّ الخلاف قد كان على هامشها، أي حول الصلات و المفاهيم والنتائج المتعلقة بها. وقد رأينا أنّ المسؤول على ذلك بالدرجة الأولى هو الإتجاه المتأورب؛ لأنه من خلال طريقة معالجته للواقع وقضاياه قد كان يحمل عمليّا بذور التبعية والاغتراب، في حين أنّ مقوّمات التّقدّم والنهوض كما رأينا يمكن استثمارها من رصيد التّراث العربي الإسلامي الواسع.

الكلمات المفتاحية: صراع القيم؛ النهضة العربية؛ التمدّن؛ القديم؛ الجديد.

Abstract:

This work deals with the issue of the conflict between the old trend and the modern trend in the Arab renaissance. In this important era, the Arab arena witnessed the collision with European culture. and as a result of this collision, the value contrast appeared between openness to European values and reservations about them. Accordingly, what this research aims at is to examine the image of this conflict, especially in the context of looking at the most important issues raised at the time, such as the issue of freedom, and so on. Addressing this issue led us to a basic conclusion, which is that the conflict at that time was not about the issue of progress per se, but rather it was about issues related to the results of the relationship with European values.

Keywords : The struggle of values; The Arab Renaissance; the civilization; the old; the new.

[1]– المؤلف المراسل: محمد عزيزو البريد الالكتروني: **azizdz4474@yahoo.com**

1. مقدّمة:

الحديث في الفكر العربي المعاصر ليس دونه في الواقع الحديث في الفكر النهضوي، فهو بالنسبة اليه الفكر المتقدّم وهو المتأخّر، وكأيّ فكر يسبق لاشكّ أنه يلقي بظلاله، خاصّة عندما تكون المرحلة الزّمنية قريبة والإهتمامات متقاطعة. إن ذلك الفكر إذا كان يمثّل الماضي، فهو يمثّل الماضي الذي صنع الحاضر في عجلة الزّمن المتواصلة، ومن باب هذه الحقيقة، فإن الرّجوع الى هذا الفكر ودراسته هي من الأهمّية بمكان. والحقّ، أنّنا عندما نتكلّم عن أوضاعنا، نلاحظ أنّنا منخرطون في واقع المدنية الأروبية بمظاهرها المختلفة، وإلى جانب هذا الانخراط ثمّة مظاهر وتوجّهات مخالفة لها، أي إذا شئنا القول، فنحن نعيش حالة ازدواج بين مايمثّل الأصالة ومايمثّل المعاصرة، وأمر كهذا إذا كنّا نعيشه ويعكس الميل المتباين، فهو لاشك يعكس أثر القيم الفاعلة فيه، فلو لم يكن هذا الأثر موجودا لكان المشهد بصورة أخرى، صورة يغلب عليها الإنتصار إلى الأمر الواقع الحداثي ومنجزاته، دون مقاومة أو معارضة، ولكن الحاصل هو صورة المباينة الّتي أشرنا إليها، ولئن كان الحال على ماذكرنا، ونحن نعيش الحاضر، فلاشكّ أنّ ماقبله أوضح في الدّلالة على هذه المباينة. وعموما، إذا كان المقرّر أنّ اللاّحق متحقّق من وجود السّابق، وأن التّفاوت الممكن بينهما يخضع للحيثيات الخاصّة بهما، فإنّ لنا أن نسأل من باب مقاربة أوضاعنا من جذورها، كيف كانت صورة الخلاف القيمي في مرحلة الوعي النّهضوي؟ وطبعا، إذا كان يعنينا أن نعرف صورتها المجملة، فإنّه يعنينا أن نعرف جوانبها الخاصّة؛ ولهذا نسأل الأسئلة التّالية: ماهي الأسباب الّتي أدّت اليها؟ وماهي القضايا الّتي عبّرت عنها أو كانت مدار انشغالها؟ وهل كانت انعكاسا ايجابيا اثرى الدعوة النهضوية؟ أم أنها كانت دليل تمزّق للأمّة أعاق تلك الدعوة؛ حيث انتهت إلى ازمتها المشهودة حاليا؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة نفترض أنّ التّقدّم الحضاري للأمم تقدّم منوط بوجود المشروع القيمي، القائم على مراعاة الهويّة والخصوصيّة والقدرات المتاحة. وأنّ وجود الإختلاف والتّباين حول هذا الأمر ممّا تنجرّ عنه السّلبيات المحدثة للإرتباك والضّعف. وأنّ التّعرّض إلى الحالة العربية في بداية نهضتها، وتقديرها في ضوء ذلك ممّا يضع تلك الحالة في إطار نتائجها الّتي تستدعي المراجعة وإعادة تحديد الإتّجاه إلى الإتجاه المناسب. وحتىّ يكون من الممكن الوقوف على هذه المسألة ههنا، فإنّنا نرى أن نعالجها في نطاق مايقتضيه المنهج التّحليلي النّقدي، بناء على الأهمّيّة التّحديديّة والكشفيّة لهذا المنهج في الوقوف على مختلف العناصر الّتي يتضمّنها الموضوع. وإذ نعالج هذا الموضوع، فإنّنا نعالجه من باب الحاجة إلى المزيد من تسليط الضوء على هذه الفترة وبالأخص بالنّسبة إلى هذه المسألة الّتي عادة مايشار اليها في سياق أعمّ.

2. مسألة صراع القيم :

بما أنّنا سنتناول مسألة اختلاف القيم في فترة الوعي النهضوي واتّجاهها وتمظهراتها، فإنه من المفيد قبل التّعرض إلى ذلك أن نقف أوّلا عند الجانب المفهومي لمصطلح القيّم، وذلك من اعتبار مهم، وهو أنّ هذا المصطلح، كما تدلّ عليه الملاحظة، يُستعمل في ميادين معرفية مختلفة؛ اقتصادية، واجتماعية، ونفسية، ودينية، فضلا عن ميداني الفلسفة والأخلاق. وماكان شأنه هكذا، لاشك أنّه ممّا يعطي الإنطباع على صعوبته، فهذا الحضور المختلف ليس متحقّقا إلاّ وهو خاضع للميدان الّذي يوجد فيه، ثمّ أنّه لما كنّا معنيون بمرحلة بذاتها من الجانب القيمي، كما حدّدنا، فلعلّ مايكون محلّ التّساؤل عندئذ، هو أيّ قيّم نقصد؟ أو ماهي هذه القيّم الّتي أظهرت التباين في الإتجاه آنذاك؟ إنّ هذا في مانعتقد أمر مهمّ؛ لتتّضح صورة مانعالجه. وعلى أيّة حال، إذا نظرنا في هذا

المصطلح نظرة فاحصة، نجد أنّه على علاقة بأمرين متلازمين هما؛ الذات، والموضوع. الذات بما هي محل للوعي في تعدّيه، والموضوع بماهو محل لإثارة ذلك التّعدّي. أي في المجمل، هو على علاقة بموقف التّقدير بكلّ مايعنيه من رؤية بالنّسبة إلى الذّات أو من شأن بالنّسبة إلى الموضوع[1]. وبما أنّ الأمر في مثل هذه العلاقة مرجعه أوّلا الذّات، فالقيمة وهي تتعلّق بالموضوع لاتتعلّق به بمجرّد الاهتمام، أو نحو ذلك من دافع أو اعتقاد أو حاجة أو اتّجاه أو سلوك، فهذه جزئيات تتعلّق بها، إنّها تتعلّق به في ضوء ماهي عليه من عمومية وتجريد والزام، أي في ضوء أنّها معيار للحكم يحدّد المرغوب وغير المرغوب، أي إذا شئنا الإطار الّذي يمكن أن نرى من خلاله الأهداف المحدّدة ووسائل تحقيقها، ونرى من خلاله أيضا وجود مظهر الإيجاب والسّلب في الحكم على الأشياء؛ ولهذا كان الإتّجاه إلى القول فيها . أي القيّم . أنّها عبارة عن الأحكام الّتي يصدرها الفرد إزاء الموضوعات الّتي يواجهها، بالتّفضيل أو عدم التّفضيل، وذلك في ضوء مالديه من تقييم وتقديرلها[2].

وإذا كان يمكن الإستنتاج من هذا، أنّ للمعايير دور في الحكم على الموضوعات أخذا وردّا، ولها دور في ضبط السّلوك واتّجاهه تبعا لذلك، فالحكم أو السّلوك ليس شأنا فرديا خالصا، بل هو بالإضافة إلى ذلك شأن اجتماعي على نطاق واسع. وعليه، فالقيم اذا كانت محددة وضابطة وملزمة، فهي لها هذه المميزات في إطار جماعي، أو كما يقال، لها ذلك في إطار المعيار النّموذجي الإجتماعي، وإنّما لها تلك الخصوصية؛ لأن لها علاقة بالخبرة المتراكمة أو بالماضي المستمر، حيث الحاجة الى الإستقرار والتوافق[3]. فالفرد في النّهاية هو جزء من كلّ، ولانعني هنا أنّ الفرد هو في موقف التّلقّي السّلبي، بل الفرد له امكان التأثير في المجموع، عندما تتوفّر له شروط التأثير، كلّ مافي الأمر، أنّنا نستحضر هنا العلاقة الجدلية والتكاملية بين الطّرفين، مادام ثمة تفاعل. على أنه يحسن بنا أن نظيف شيئا، توسعة لما قلنا، وهو أنّ كون القيّم على علاقة بالحكم والإختيار ونمط السّلوك، ممّا يكشف عن الطابع العقلي والوجداني الّذي يميّزها؛ لأن في هذين الطّابعين ممّا يدلّ على القناعة والحافز والمبادرة والطّموح، أو مايعكس كل المؤشّرات السّلوكية في نمط التّعامل مع الموضوعات بشكل محدّد ملحوظ، في الزّمان والمكان. وكما أنّه من ذلك ينكشف الطّابعان المذكوران، فإنّه ينكشف ما إليه يعودان ويستندان، وأقصد هنا الطابع الثّقافي، فالوجود الفردي هو من وجود الكيان الإجتماعي، وهذا الأخير وهو قائم، لايقوم دون مرجعيّة معينة قد تكون دينيّة أو غير دينيّة[4].

ومسألة المرجعيّة هنا مسألة مهمّة جدّا؛ لأنه يترتّب عنها أن تبرز القيّم وتتعارض، خاصّة إذا أخذنا بعين الإعتبار أن المجتمع يُقارن بغيره من المجتمعات، وهو في ذاته يجمع بين مكوّنات مختلفة يمكن أن تُقارن، فمادام ثمة دين و مبادئ وأفكار وتربية وتعليم، فلاشكّ هناك مايستتبعهم ممّا ذكرنا. وإذا تبيّن هذا، لنا أن نعلم شيئا مضافا، وهو أن القيّم تنتظم في نسق، أي أنها تأتي متفاوتة ومتراتبة بحسب الأولوية، وهذا يعني أنّها على علاقة بالتّغيّر، إذا كان معلوما أنّه مؤثّر في الزّمان والمكان. وعناصر التّغيّر عموما

---

[1]. عادل العوا، مقدمة كتاب فلسفة القيم رزقيير ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط1، سنة 2001 ص6. وانظر: عادل العوا العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، ط1، سنة 1986ص42

[2]. عبد الله محمد خليفة، ارتقاء القيم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سنة1992، ص51،52

[3]. يحي سليمان قسام ، القيم الإجتماعية وعوامل تغيرها، مجلة المعرفة، ع428، سنة 1999 ص29.

[4]. احمد المهدي عبد الحليم، تعليم القيم فريضة غائبة في نظم التعليم، العدد 65 / 66
http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=398:ta3lem

تختلف إلى عناصر داخلية وخارجية، والمثال الواضح الدّال عليها تقابل مجتمعين في وضعيتهما الحضارية تقدّما وتخلّفا؛ حيث يمكن ملاحظة الأثّر والتّأثر من الجانبين. وطبعا، هنا من الجائز أن يتحوّل التّأثير إلى تأثير موجّه يمكن تسميّته بالغزو الثّقافي، فهذا الأمر نموذج واضح لصراع القيّم، خاصّة عندما يقابل بالإعتراض وإظهار البديل. ومن المفيد التّأكيد أن القيّم في إطار هذا الإختلاف أو غيره، ليست نوعا واحدا، أي أنّها إذا تعلّقت بالأخلاق مثلا، فهي ليست الأخلاق، فعندما يذكر الإختلاف الثّقافي، ويذكر معه وجود الغزو الثّقافي كمظهر لصراع القيّم، فالقيّم هنا ليست مقتصرة على الأخلاق، وإن كانت هذه جزءا منها. إن القيّم كما سبق التّوضيح، على علاقة بالمعايير المعتمدة في الإختيار والتّصرّف. ومن هنا، فعندما نقارب مرحلة الفكر النّهضوي والجدل القائم فيه، نقاربه في إطار اختلاف القيم الاخلاقية والدينية والاجتماعية، أي بشمول ماتعنيه القيم كمحدّدات عقلية ونفسية وسلوكية.

3. نظرة في تشكّل الوعي النهضوي:

الحديث في البدايات أحيانا لايكون سهلا، وإذا كان لهذا ماينطبق عليه، فهو ينطبق على مانعالجه هنا، وهي مسألة تشكّل الوعي النهضوي، فما يواجهنا في شأنها ليس فقط الجانب التّاريخي، بل بالإضافة إليه الجانب المفهومي، فما إن نطرح مسألة البداية كأمر تاريخي إلا ونكون بإزاء مايمكن وضعه من مصطلح مناسب، أهو النهضة أو اليقضة أو الإصلاح أوالتّجديد، ومن هنا، لايملك المرء إلى أن ينبّه إلى هذا الأمر ابتداء، لما في ذلك من إحالات وتداخلات، ولكن مع هذا، لابد من موقف، والموقف يمكن اتخاذه من نظرة استقرائية، وإذا كان ليس من مهمّتنا هنا الخوض في التّفاصيل إلاّ أنه يمكن، على أيّة حال، الوصول إليه من استقراء اجمالي، وهذا وفق الغاية التي نراها، والّتي لاتتّجه فقط إلى البداية في ذاتها، بل أيضا إلى الجانب الدّلالي منها. وفي هذا الصّدد، فإنّ ماتدلّنا عليه الملاحظة هو وجود ثلاثة اراء رئيسة متباينة*؛ أوّلها الرأي الّذي ينسب البداية إلى الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين[1]، وثانيها الرأي الذي يفصلها عن التأثير الخارجي، ويرجعها أساسا إلى الحراك الدّاخلي الإصلاحي الّذي تم منذ القرن السابع عشر وامتدّ إلى مابعد ذلك[2]، وثالثها الرأي الّذي يرجعها إلى تأثير أحد رجالات الإصلاح في منتصف القرن التاسع عشر وهو جمال الدّين الأفغاني[3]. وإذا كان يتعذّر في هذا المقام الإسترسال في المناقشة، فإنّه يكفينا أن نقف على الدّلالة منها، ومن دلالتها الّتي يمكن الإشارة إليها، أنّ ثمّة تطوّرات تاريخية قد جرت في السّاحة العربية مابين القرن السّابع عشر والتّاسع

* يشير زكي الميلاد الى اراء اربعة، منها راي من يعود بالنهضة الى ابن خلدون، كما يذهب الى ذلك فهمي جدعان، ولكن باعتباره راي متفردا فإننا لانعول عليه، وعموما فالذي ذكره بالنسبة الى الاراء الاخرى هو المشهور، وهو الذي وقفنا عليه. ويجب القول انه بالرغم من اهمية ابن خلدون الا ان ثمة فاصل زمني بينه وبين مالحق بعد ذلك. انظر زكي الميلاد ، عصر النهضة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 2016 ، ص 17، 18

[1]. رضوان السيد سياسات الاسلام المعاصر ، دار جداول، بيروت، ط2، 2015ص19. على محافظة الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة، العلمية للنشر، بيروت، سنة1987 ص23 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 2000 ص20 و رئيف خوري الفكر العربي الحديث، منشورات دار المكشوف ، د.ط، د.ت ص78

[2]. انور الجندي، تاريخ الغزو الفكري ، دار الاعتصام ، القاهرة، د.ط، د.ت ،ص23 . اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار، دار الاعتصام، القاهرة، ط1، سنة 1978 ص 19،20 وانظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، د.ت ص84-87. وانظر: رضوان السيد سياسات الاسلام المعاصر ، ص19

[3]. محمد سالم مدكور، جمال الدين الافغاني، مجلة الرسالة ، ع245، ص 418. وانظر :مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ترعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، سنة 2002 ص49

عشر، وأنّ هذه التّطوّرات قد اتسمت بطابع التّجديد سواء بالمعنى الديني أو السّياسي، والمؤرخون في هذا الشّأن، يشيرون إلى حركات الإصلاح الدّيني والإصلاحات السّياسية والتّنظيمية الّي نفّذها العثمانيون[1].

وبما أنّ المعلوم أن التّطوّر يتدرّج من الأدنى إلى الأعلى أو تكون له مرحلة من البروز، فمن الجائز القول أن القرن التّاسع عشر قد كان القرن الأكثر تمثيلا لهذا التّطوّر، بعدما ساهمت فيه بعض المؤثرات الخارجية أو كانت أكثر وقعا عليه مع اندفاع المدّ الإستعماري. ولعلّ ما يُعيننا على هذا الموقف، مانجده من انفتاح عقلي وعلمي على العلوم غير الدّينية عند احد الحكام العثمانيين، في الحوار الّذي أورده الجبرتي، ودار بينه وبين الشّيخ الشّبراوي الأزهري[2]. فهذا وغيره* من الأمثلة مايدلّ على وجود تحوّلات داخلية، وإن كانت بطيئة أو أمامها عقبات، والجبرتي الّذي نذكره، إن كان مؤرخا ولاتفوته السّلبيات، من نحو تفشي الجهل وعدم رعاية الأزهريين للعلوم العقلية بالشّكل المطلوب[3]، لايفوته أيضا القول أن الحملة الفرنسية قد كانت بالدّرجة الأولى حملة كارثية ومسمومة[4]، وعلى هذا، من المهمّ مراعاة بعض الأمور الّتي تصلح منطلقا في النّظر إلى المسألة الّتي نعالجها هنا، وأولى هذه الأمور أنّ التّاريخ صيرورة، وهذا معناه أنّه في حركته يسير في اتجاه استعاب عناصر التّغيير المختلفة، أي كلّ مايمكن أن يساعد على حركته سواء بفعل سياسي او اجتماعي أو ثقافي، محلي أو اجنبي. وثانيها أنّ التّغيير لاينشأ من فراغ، بل ينشأ من تهيئة معيّنة، أو إذا شئنا هو يسير من القديم إلى الجديد. وثالثها أنّ التغيير لابدّ له من حاضن حتّى يبرز وينضج، أي لابدّ له من سابق معيّن يعتمد عليه.

ومن هنا، إذا كنّا قد اعتبرنا القرن التّاسع عشر هو عصر الإنطلاقة النهضوية، فبالمقارنة مع ماسبقه، وليس بمعنى أنّه تمثيل لماهو جديد بالمرّة*. وليس يخفى أنّ تجلّي المظاهر الحضارية في هذا العصر ليس صدفة، وإنّما هي ثمرة من ثمرات جهد متراكم، وعليه يكون من الصّحيح القول أنّ المؤثر الخارجي قد سرّع من الحركة التّاريخية بطريق الصّدمة كما عبّر البعض[5]*، ولكن لايصحّ نسبة كلّ الحركة التّاريخية إليها، خصوصا وأنّ هذه الصّدمة لها سياق تاريخي ممتزج بأهداف استعمارية تمّت معايشة مآسيها، ويكفي في هذا مايذكره الجبرتي من عدم الرضا الذي لقيته الحملة النابوليونية بعد دعايتها الأولى[6]*. وطبعا؛ لأنّ المسألة متعلقة بالتّطوّر التّاريخي الّذي تساهم

---

[1]. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر كريم عزقول، دار النهار، بيروت، د.ط، د.ت ص64 ومابعدها.

[2]. عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الاثار تح عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997 ، ج1، ص 315-317

* مما يشار اليه هنا الدور الذي قام به الازهر في شخص حسن العطار. انظر: محمد الجوادي ، الازهر باعثا لشرارة النهضة العربية، دار الكلمة، القاهرة، ط1، سنة 2016، ص18

[3]. المصدر نفسه، ص316

[4]. المصدر نفسه ، ج3، ص 179. وانظر: مظاهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس تح عبد الرزاق عيسى واخرون، العربي للنشر، القاهرة، ط1، 1998، ج1، ص49 . 52

*القول بهذا هو بالمعنى العام، أي أنه القرن الّذي شهد نتائج التغيير والتحولات، وهذه النتائج لم تكن دفعة واحدة، وانما كانت عبر مسار من التدرج وصل ذروته الى الانتظام في الشكل الذي مثلته بعض الرموز .

[5]. وجيه كوثراني، مسائل في الوعي التاريخي ، مجلة منبر الحوار، ع38 ، سنة 1999، ص50

*لعل التفسير المناسب هنا ان احداث السنوات الثلاث قد فعلت فعلها في ضمير المصريين وبصّرتهم بمايجب ان يكونوا عليه.

[6]. عبد الرحمن الجبرتي ، عجائب الاثار، ج3 ، ص179 ومابعدها. وانظر: محمد جلال كشك، ودخلت الخيل الأزهر، الزهراء للإعلام والنشر، القاهرة، ط3، سنة 1990،ص175

فيه مختلف المؤثرات، فإنّه يمكن التّعرّف على النّهضة من سياق آخر هو سياق محاولة بناء الذّات، في خضمّ التّاريخ المتسارع الّذي شهده القرن التاسع عشر. وهنا، يقتضي الأمر الكلام عن مجموعة روافد لايستثني منها ذلك الرافد، لكن من غير امتياز عنها. ويجب القول أنّ هذه الرّوافد ليست بشيئ يجتمع في الزمن دفعة واحدة، لتكون منه النّتيجة ساطعة فجأة في اللّيل البهيم، ولكنّها مفاعيل لها آثارها الّتي تتقاطع في الزّمن في خط التّطوّر التاريخي. وهنا، نذكر أن من العوامل الّتي ساعدت على بروز النّهضة العامل السّياسي، وإنّما يبرز لدينا هذا العامل؛ لأنّه هو الّذي يضفي الصّفة الرّسمية على نمط التّحوّل التّاريخي ويثيره بالزّخم والرّعاية والتّوجيه، ويطبعه بالطّابع المناسب. وهذا يشهد عليه، فيما نرى، مثال تولّي محمد علي باشا الحكم في مصر؛ حيث حصل في زمانه تحوّل غير مسبوق**، ويقاس عليه ايضا ماحصل في بلاد الشّام وتونس[1]. والعامل الثّاني هو عامل النشاط النهضوي لدى نخبة المجتمع أو فئاته المقتدرة والمميّزة، وهذا واضح جدا من اضطلاع البعض بوظيفة العمل الصحفي أو وظيفة الترجمة أو القيام بوظيفة الإصلاح الديني والإجتماعي، كما هو الشّأن بالنّسبة للدّور الّذي قام به الأزهر أو الدّور الّذي قام به بعض المثقفين في بلاد الشام، بإنشاء المدارس والصّحف[2]. والعامل الآخر، هو عامل التّأثير الخارجي للقوى الأروبية الّتي كانت تقدّم نفسها في صورة حضارية، وتحتكّ بنشاطها التّوسعي مع المنطقة العربية بالطّرق المؤدّية إليها؛ تجارية أو تعليمية أو عسكرية[3]*.

وعلي أيّة حال، فهذه العوامل متداخلة، لكن يبقى أنّ أهمّها هو العامل السّياسي، ونحن نراه كذلك؛ لأن الإرادة السّياسية نافذة، عندما يتعلّق الأمر بمتطلّبات الدّولة أو بنمط مايمكن أن تكون عليه الدّولة، والحالة المصرية في تجربة محمد علي مثال ساطع علي ما نقول، بل إن الملاحظة لتدلّ أنّ مظاهر التّحديث المركّز قد تمّت بإرادة فوقية أو حرّكتها ودعّمتها هذه الإرادة في غير ما مكان عربي[4]. والأمر سيّان بالنّسبة إلى من حكموا بإرادتهم من أهل البلد كمصر محمد علي أو من حكموا بإرادة الوصاية من الأجانب بعد ذلك في فترات لاحقة[5]. وطبعا، إذا كان يعنينا الوقوف على صراع القيّم في مانحن ننظر فيه، فإنّ هذا الصّراع ليظهر أساسا من أثر هذه التّوجّهات، أقصد من أثر التّوجّه السياسي بشقّيه المحلّي والخارجي، وينعكس في مايلحقه من ميادين ومجالات، تغذّي هذا التّوجّه. والمهم أن نعلم أنّ سياسة التّحديث في هذه المرحلة من التّاريخ العربي ـ أي القرن التّاسع عشر ـ قد أبانت عن اشكال من

---

* هذه النتيجة فضلا عن أن الجبرتي يؤكدها يذهب اليها غيره من الكتاب مثل ساطع الحصري ومحمد جلال كشك. انظر: ساطع الحصري ، اراء واحاديث في التاريخ والاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985،ص71 ، ومحمد جلال كشك ، ودخلت الخيل الازهر، ص36 ومابعدها

*من الملاحظ انه بعد غياب محمد علي حصل تراجع، لكن المسار استؤنف بعد ذلك لما تولّى من يناصر التقدم. انظر: البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة، ص72 ومابعدها.

[1]. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص82،81. وانظر ايضا نفسه، ص87،86

[2]. منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، دار اقرا، بيروت، د.ط، د.ت، ص107 ومابعدها..وانظر: جورجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الهلال، القاهرة، دط، دت، ص36 ومابعدها

[3]. فهمي جدعان، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1988، ص109،108

* نقصد هنا ان الدول الاروبية كانت لها علاقات تجارية مع العثمانيين، وكانت لها ايضا مطالبات.

[4]. ابراهيم باشا في سوريا واحمد باي في تونس. انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص81 وص86

[5]. اللورد كرومر، مصر الحديثة، تر صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، سنة 2015 ، ج2، ص664 ومابعدها.

الوعي تظهر واقع صراع القيّم الّذي ظهر آنذاك، ومن هذه الأشكال والتّمظهرات، نذكر العناية بالعلم وتعظيمه، سواء بالتّعليم أو التّرجمة أو التّأليف أو النّشر، من خلال الصّحف أو بطريق السّعي إليه عن طريق ابتعاث القادرين عليه أصحاب الفطنة والذّكاء[1]. والشّكل الآخر، هو الإلحاح على الحريّة والعدالة، ومافي مجالهما من دعوة الى التّغيير السّياسي والإجتماعي، سواء من حيث ماينبغي أن تكون عليه الدّولة أو ماينبغي أن يكون عليه المجتمع في علاقته بحكومته أو بين فئاته المختلفة[2]. ومن الأشكال الأخرى الملفتة أيضا، النّظر بعين الموقع المكاني والزّماني، واقصد هنا النّظر بعين المصالح الوطنية والقومية في علاقتها بالتّاريخ، ليس فقط التّاريخ المحلي الممتد في الماضي، ولكن وبالإضافة إليه العلاقة بالتّاريخ الحاضر، بما هو علاقة تداخل تاريخ الشرق والغرب[3]. ومن الأشكال الأخرى التّي يمكن الإشارة إليها، وتختزل في الإجمال ماسبق ذكره، أو هي على علاقة أساسية بما قلناه، هناك الوعي بالتّجديد والإصلاح، فقد كان اتّجاه التّفكير هو تجسيد هذا الأمر كخيار لابد منه من أجل الحاضر والمستقبل[4].

وبما أنّ هذه الأشكال يمكن أن ترى من واقع جدلي بين السلب والإيجاب، فإنّ صورة الوعي قد عكستها ثنائيات مختلفة، فهناك الجديد في مقابل القديم، والتّجديد في مقابل الجمود، والحرية في مقابل الاستبداد، والتمدّن في مقابل التّخلّف، ونحو ذلك. ونستطيع من التّتبّع الدّلالي لهذا الأمر أن نؤكّد أن الوعي النّهضوي قد كان وعيا قيميّا، قيّميا في هذا الإتّجاه، بما نحسبه ثلاثة أمور؛ معايشة الحاضر في إطار مقتضياته ومستلزماته. واستحضار المثال النّموذجي لبناء الحاضر، سواء بما يُسعف به التّاريخ العربي* أو بما يسعف به الواقع الأروبي، وخاصّة هذا الواقع الّذي أطلّ باحتكاك وصدام. والبحث في أسباب التّقدّم. ولهذا، يمكن أن نلاحظ تلازم التّفكير في الحاضر بالتّفكير في الإنسان، فقد كان موضوع الإنسان الشّغل الشاغل*، وطبعا بالإضافة إليه موضوع المجتمع وفئاته. ومن هذا التلازم البحث في اسباب التّمدّن وفق مايؤدّي اليه من امثلة ايجابية قديمة وحديثة، عندما يتعلّق الأمر بالجانب المعنوي، أوبما يحقّق النموذج الأروبي، عندما يتعلق الأمر بالجانب المادّي.

4 . اتجاهات الوعي النهضوي:

عندما يتّجه النّظر إلى الإنسان والمجتمع من أجل التّغيير، لاشكّ أن ممّا يظهر للعيان بقوّة هو الجانب القيمي، ولاحاجة للإسترسال في التّدليل على ذلك، فمن الواضح أنّ نموذج الإنسان الذي يتطلّبه التغيير قائم على طبيعة القيم، ونموذج المجتمع الذي يراد أن يعاش فيه، قائم أيضا على طبيعة القيم، وحتى الجانب المادي العمراني أو التنظيمي المؤسساتي قائم هو أيضا على وجود

[1]. يونان لبيب رزق ومحسن يوسف ، محمد علي وتحديث التعليم في مصر، مكتبة الاسكندرية، الاسكندرية، سنة 2007، ص81،82. وانظر: منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، ص114

[2]. خير الدين التونسي، اقوم المسالك، دار الكتاب المصري، القاهرة، سنة2012، ص17. وانظر: عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 1980، ص13.15

[3]. المصدر نفسه، ص74

[4]. رفاعة الطهطاوي، الاعمال الكاملة، تح محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، سنة 2010، ج2، ص26 . وانظر: خير الدين التونسي، اقوم المسالك، ص12

* هناك دعوة واضحة الى استحضار الماضي كما هو الحال عند خير الدين. انظر: اقوم المسالك، ص35.

* ان هذا لواضح من مثال العناية بالتعليم.

القيم أو ينطلق من خلفيتها. ومن المؤكّد انه بقدر ماتتفق الأراء على التّغيير، والأخذ بأسباب التقدم بقدر ماتختلف حول نوعية القيم التي يمكن تبنّيها أو الدعوة اليها وتجسيدها، ولانبالغ إذا قلنا أنّ أكثر ماينطوي عليه الخلاف الفكري والإجتماعي في هذا الشّأن هو الخلاف حول القيم، فالقيم هي المنفذ إلى ذلك، وهي الّتي تؤجّجه. وهذه الملاحظة الّتي نبديها هنا، هي بالفعل ماقد عكسها بجلاء الزّمن النهضوي العربي في القرن التاسع عشر وخاصة في النصف الثّاني منه. وغنيّ عن القول أننا عندما نشير إلى هذه المرحلة، فذلك لأنها أنتجت ماكان يعتمل قبلها، وهنا من المهم استحضار هذه الفكرة، وهي أنّ ظهور الشّيئ هو من ظهور مقدماته، وإذا سلّمنا بهذا يكون علينا أن نسلّم بالنّتائج الأولى لماقبل تلك المرحلة، والتّسليم بها معناه الوقوف على مايمكن أن يكون من تباينات لاحقة، تلك الّتي نقصدها ههنا بالإتجاهات.

وعندما نقف على المقدمات، فإن من العوامل الّتي تترآى لنا كعوامل تأثير في الوعي العربي آنذاك، أي في مرحلة النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر العوامل التّالية: عامل احتكاك الأروبيين بالعرب، وعامل الإصلاحات العثمانية، وعامل استقلال محمد علي بحكم مصر، وبالإضافة إلى ذلك عامل استمرار دعوة التجديد الديني. ومختلف هذه العوامل قد كانت بنتائج، يمكن اجمالها في عناصر ثلاثة هي: الوعي بالإصلاح والتّجديد في إطار الإنتماء الإسلامي، كما هو الحال في مثال الشيخ حسن العطار ، أو كما هو المثال أيضا بالنسبة الى الدعوات الدّينية التي ظهرت*. الوعي بضرورة التّجديد في إطار الإنتماء إلى السّياق الحضاري الغالب، والمثال هنا موقف أقباط مصر والنصارى الشاميين*. والوعي بضرورة الإصلاح والتّجديد في إطار الجمع بين الإنتماء الوطني والإنتماء الحضاري للمدنية الحديثة، والمثال هنا ماظهر سياسيا عند محمد علي[1]. وإذا كان يبدو من العنصرين التاليين الميل اكثر الى الواقع الحضاري القائم، فإنّه يحسن بنا القول أن وراء ذلك العلاقة بالأروبيين، العلاقة التي توطّت بطريق البعثات المرسلة اليهم من اجل التعلم، اوتوطّدت بطريق الخبرات المستفادة منهم من خلال التعليم أو التنظم الإقتصادي والإداري ونحوه[2]، هذا فضلا عن دور النزوع الشخصي السياسي أو الفكري[3]. لكن ومن الملفت القول أن البداية في هذه المرحلة بالنّسبة إلى التّوجّه العام وخاصة السّياسي منه، قد كانت تعني الأخذ بأسباب التقدم، أي كانت في جانب كبير منها على علاقة بالأخذ بالأسباب المادية والتنظيمية[4]. ولهذا يلاحظ أنّه كان ثمة توافق بين مختلف الأطراف على هذا الأمر*، أما ماحصل بعد ذلك، ومثّل تباينا بين مختلف الاطراف، فقد كان من تطور لاحق، بعدما ترسّخت ثقافة الأروبيين، وزادت مكانتها وزاد مناصروها. ولعلّ الملاحظة هنا تدلّ على

* كالدعوة الوهابية

* هذا كنتيجة للإحتكاك بالأروبيين

[1]. الياس الايوبي، تاريخ مصر في عهد الخديوي اسماعيل، مؤسسة هنداوي، القاهرة، سنة2012، ص 33 ومابعدها . وانظر: رفاعة الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج2، ص 25

[2]. فليب رينييه، السان سيمونيون في مصر في القرن التاسع عشر تر امل الصبان واخرون، القاهرة المركز القومي للترجمة، 2012 ص14. وانظر: منذر المعاليقي، الفكر العربي في عصر النهضة، ص114 ،115

[3]. المرجع نفسه، ص115. وانظر: ص 121

[4]. رفاعة الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج2، ص10

*الاخذ بمحاسن المدينة الاروبية لم يكن حوله خلاف كالاخذ بالعلم او الاستفادة من النتائج المادية الالية

ميزان القوّة، وهو يميل إلى توجّه دون توجّه آخر، وهذا صحيح، فالعامل السّياسي قد كان له ثقله في توجه محمد علي في مصر، وتوجه بعض الكيانات السياسية التي ظهرت آنذاك، وتماهت بحكم مرجعيتها مع التوجهات السياسية العامة للدولة العثمانية، الّتي انخرطت في سياسة الاصلاحات*. ولكن من الاهمية بمكان الإشارة أن هذا التّوجّه، إذا كان قد عزّز موقعه، وبدأ يشقّ طريقه، فذلك باستثمار المؤشرات السلبية أو التّي كان يراها كذلك لدى الطرف التّقليدي ومنها: البعد عن الاستفادة من المنجز العلمي؛ حيث يذكر في هذا الشأن أن من الازهريين من كان لايهتم بالاعمال المترجمة، بل ويعارضها في مقابل الافتخار بالعلوم التقليدية هذا علاوة على النفور من حركة التّجديد، واستخدام منطق التبديع في النظر الى نتائجها، والنظر إلى أصحابها*.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ ثمة ظواهر قد كانت متكئا في تأسيس التّباين في هذه المرحلة؛ أوّلها التوجس من التجديد، وثانيها البحث عن اسباب التقدم ومظاهر التقدم، وثالثها الإعتراف بأهمية التمدن الاروبي. وعليه، إذا كنّا قد أكّدنا أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو النصف البارز للنهضة، فيجب القول هنا، وانطلاقا من تلك الظواهر، أنه النصف البارز أيضا لنتائج تلك الظواهر، فقد اتضحت آنئذ صورة التوجهات بعد زمن النمو والتبلور المشار إليه، والإتجاهات الّتي ظهرت وقتذاك اتجاهات مختلفة، يدل عليها الإهتمام الإجتماعي والسياسي والديني والثقافي، ولكن يمكن تصنيفها في الإجمال إلى ثلاث اتجاهات رئيسة، بما أنّ النّظر هنا يخصّ مسألة القيم، فعندما نأخذ في الحسبان هذه المسألة كمعيار، يمكن أن نلاحظ أنّ الإتجاهات عموما تنقسم إما إلى اتجاه الدفاع عن الهوية الدينية، أو اتجاه الدفاع عن القيم المدنية الإنسانية، أو اتجاه التردد بين هذه وتلك، جمعا أو اجتزاء.

ومن أجل صورة أوضح نذكر، أنّ الإتّجاه الأوّل هو الإتّجاه الّذي عبرّ عنه المصلحون الدّينيون، أولئك الذين كانوا على علاقة بمراكز العلم الديني، كالازهر بالنسبة إلى الطهطاوي ومحمد عبده، أو كانوا قريبين منها وفي إطار توجهاتها، كالأفغاني وخير الدين التونسي وعبد الله النديم. والإتجاه الثاني، هو الإتجاه الذي تشرب الثقافة الاروبية وآمن بها على درجة كبيرة، خاصة التّأثر بفكر الثورة الفرنسية، وهم في الغالب غير المسلمين النصارى، سواء الأقباط أو الشاميين السوريين واللبنانين، كنصيف اليازجي وفرح انطون. أما الإتجاه الآخر الثالث فهو الإتجاه الذي كان يجمع بين الهوية الدينية والتاريخية وبين روح وقيم المدنية الحديثة، ويعكسها في صورة توجّه وطني أو قومي، كما تجلى ذلك عند بعض المسلمين كعلي مبارك[1]، أو بعض المسيحيين كبطرس البستاني[2]. لكن ينبغي القول أن هذه التوجهات ليست متناقضة تماما، وفي كل شيئ، بل فيها شيئ من التقارب، كما فيها شيئ من التباعد، كما فيها شيئ من الإتفاق، وهذا على حسب طبيعة الموضوعات، فمن الموضوعات ماكانت تُقرّب كموضوع الأخذ بأسباب التقدم المادي، وموضوع القيم الإنسانية المشتركة. ومن الموضوعات ماكانت تُفرّق، كالموضوعات الّتي تتّصل بحال الأروبين في فلسفتهم ومعتقدهم، أو مظاهر سلوكهم. وفي كل الأحوال، فإن هذه الإتجاهات قد كان لها مايعكسها، فقد عكستها الوسائل المتاحة كالصحافة، وميادين النشاط كالتعليم و التأليف، كما عكستها نوعية القيم المنادى بها سياسيا واجتماعيا او دينيا، عبر تلك المنافذ أو غيرها. ومن جانب تقييمي، فإن هذا التباين لم يكن متوازنا، بل كان أميل إلى البعض دون البعض، فالإتجاه الأميل إلى المدنية

* حصل هذا من خلال ماعرف بالتنظيمات .

* المعارضة هنا ليست بذات اهمية حتى يشار اليها وتسلط عليها الاضواء .

[1]. عمر طوسون ، البعثات العلمية في عهد محمد علي، مطبعة صلاح الدين، الاسكندرية، سنة 1934، د.ط، ص237

[2]. عبد اللطيف الطيباوي، المعلم بطرس البستاني حقائق جديدة عنه، مجلة مجمع اللغة العربية في سوريا، مج45، ج3 ، سنة 1970م، ص786

الحديثة كان ينمو باطراد، على عكس الإتجاه الدّيني الّذي كان ينمو ببطء، ويبدو عليه التّأخر والحذر، وهذا بسبب نوع الفضاء الّذي كان يسير فيه كلّ طرف. فالطرف الأول؛ لأنّه كان يسير في فضاء التحديث والتجديد، وكان ذلك مدعوما داخليا وخارجيا، إمّا بالإنفتاح السياسي أو بتأثير النفوذ الخارجي، كان أكثر قوّة وحضورا من الطرف الآخر، الذي كان يسير في فضاء يبدو متجاوزا، وليس له من قوّة وحضور إلا ماكان منه من بوادر تنتهي الى ذلك الفضاء الأول، فيكون له الرضا والتشجيع*.

5 ـ بروز صراع القيم في المشهد النهضوي:

لقد قلنا أنّه قد وجدت اتجاهات متباينة، وأنّ هذه الإتجاهات لم تكن متوازنة، وهذا الكلام، إذا كان له من معنى، فمعناه أن تكون هذه الإتجاهات على شيئ من النفور والتباعد، أو أن يكون بينها مايدلّ على اختلافها بمسافة ما. وبالفعل، فإنّ ذلك الإختلاف قد كان ينبني على تنافس كما ينبني على تصادم، أو يشمل على قلق وتوتّر بين أطرافه، وإذا كان لنا أن نقف على المشهد من هذه الجهة، فليس لنا إلاّ تأكيد ما أكدناه من قبل، وهو أنّ الخلاف واقع من تطور متراكم ثم ظهرت معالمه، ويمكن أن نشير إليه من محطّات سياسية كما يمكن أن نشير إليه من دور ثقافي واجتماعي قريب منها. فبالنّسبة إلى المحطّات السّياسية، فلعلّ أولها نتائج الحملة الفرنسية؛ إذ إن هذه الحملة، وإن لم تنجح عسكريا، فقد تركت آثارها في البعض، بما أوجدت ممّا هو غير مسبوق من مظاهر، سواء في السلوك واللّباس أو في نوع التفكير عند الرجال والنّساء[1]. هذا فضلا عن التنبيه إلى الفرق الحضاري، وإيجاد المناصرين الداعمين إلى الآخر وثقافته[2]. أما المحطة الثانية، فهي ما أعقبها، وكان في إطار التوجّه المحلي، وهو تكوّن دولة محمد علي، فممّا يذكر أن سياسة هذا الأخير قد اتجهت بقوة إلى الأخذ بأسباق التقدم المادي، وفي هذا الإتجاه قد تقاطعت مع الثقافة الأروبية ومكّنت لها بطريق التعليم المدني، المفصول عن التعليم الديني القديم. وهنا ممّا يبرز، وجدير بالاشارة، ذلك التجاوز للأزهر كهيئة تعليمية، لصالح المدارس الحديثة ومتطلباتها، فقد نفذ منها الفكر الاروبي بطريق الترجمة، وبطريق التعليم الذي كان يشرف عليه عدد ليس بقليل من الأجانب[3]. كما نفذ بطريق البعثات التي وجدت، لتؤدي دورا تعليميا وعمليا[4]، ثم أنّ تلك السّياسة المتّبعة، إذا كان من أهدافها أن تخدم أغراضا سياسية وعسكرية، فقد أدّت إلى تحولات اجتماعية واقتصادية، وفّرت المناخ المناسب لنشأة الفكر اللبيرالي، الّذي ظهر صداه بعد ذلك في الصحافة الناشئة[5]*. ومايقال هنا، يمكن ان يقال أيضا على منطقة أخرى في تلك الفترة وهي منطقة الشّام، فهناك قد تطور التعليم عما كان، ولكنه سار في اتجاه اثر الفكر الاروبي سواء عند المسلمين أو عند النصارى،

* المقصود ان سياسة التحديث قد كانت فوقية، وكحال مايكون هكذا الامر تُعزز بعض المواقف وتتجاهل مواقف اخرى.

[1]. الجبرتي، عجائب الاثار، ج3، ص262،263

[2]. محمد جلال كشك ، ودخلت الخيل الأزهر، ص415، 416

[3]. المرجع نفسه، ص64

[4]. محمد محمد حسين، الاسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، د.ط، د.ت، ص17،18

[5]. فاروق ابو زيد، الفكر اللبيرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، القاهر، د.ط، د.ت ، ص22،23

*المقصود هنا ان تلك السياسة قد اوجدت فئات اجتماعية جديدة حيث اصبح هناك الاجراء والمهنيون وواصحاب الاعمال من الاجانب والمحليين وهؤلاء بقدر ماكانوا نتيجة هذه التحولات بقدر ماكانوا بحاجة الى التمكين لانفسهم وكانت قيم الفكر اللبيرالي التي عكستها الصحافة وسيلة لهم. انظر: المرجع نفسه. ص23

بل إن ذلك الفكر قد سار سيرا حثيثا بأثر النفوذ الأروبي[1*2] ؛ لذلك ليس مصادفة أن تبرز من خلال الشاميين فيما بعد الدعوة الى الإصلاح السياسي، والفكرة القومية المعارضة للفكرة الاسلامية[3]، بل وتبرزالفكرة الإشكالية فكرة العلمانية[4].

ومادام كلامنا في إطار المحطّات السياسية، وقد لاحظنا سياسة محمد علي يلازمها تغلغل المدنية الاروبية، سواء في مصر او الشام، فإنّ ما أثمر من تلك السياسة قد أثمر في سياسة لاحقة هي سياسة اسماعيل في النصف الثاني من ذلك القرن أي التاسع عشر، وابرز الثمار كانت ثمار التّشريع والقانون؛ حيث تمّ اعتماد القانون المدني، والمحاكم المتصلة به[5]. وحسبنا دليلا على تقوّي الأثر الأروبي في هذه المرحلة، تمكّن هؤلاء من الاقتصاد والسياسة[6]، مصحوبا بطبيعة الحال بمظاهر التأورب، الّتي يجب القول انّها وقبل كلّ شيئ كانت مدعوة بسياسة أن تكون مصر جزء من أروبا[7]. وعلى أية حال، فالفكر الأروبي اللبيرالي آنئذ قد تعززت مكانته من خلال أظهر وجوهه، وهو الوجه السياسي، من خلال الممارسة السياسية النيابية، الممارسة التي فرضت أهمية القيم الديموقراطية[8]، تلك التي ستغدو من مهمات الاصلاح في الصحافة والجدل الفكري، ولا يبدو الأثر السياسي في تكريس التباين القيمي والإتجاهات حوله خاصّا بمصر وحدها، بل شاملا مختلف البلاد العربية البارزة آنذاك، ففي البلاد التونسية قد تسرب القانون الوضعي من خلال مايسمّي عهد الآمان والدستور[9]، ومن خلال الاصلاح السياسي التنظيمي[10*]. وفي بلاد الشام قد تكرّس ذلك ذلك من خلال قانون التنظيمات[11].

وفي المحصلة، فإن الدور السياسي قد ساهم في الشأن القيمي إما بإتاحة المجال لقيم جديدة، أو اذكاء النقاش حولها في ذاتها، او في علاقتها بالهوية القديمة. أما بالنسبة إلى المحطة الثقافية ودورها، فهي تبدو من علاقتها بالتثاقف والتواصل عموما أكثر بروزا، ولنا أن ندل عليها بهذه العناصر وهي: الترجمة، والبعثات العلمية، والتعليم، والصحف، علاوة على تأثير الثورة الفرنسية. إن دور الترجمة

---

[1]. محمد محمد حسين، الاسلام والحضارة الغربية، ص55

[*]يمكن الإشارة ايضا الى ظهور الميل الى التفرنج من نتيجة الاحتكاك الثقافي والتجاري بعدما اصبحت الساحة ميدانا لذلك وخاصة في لبنان. انظر: حسن حلاق، التاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في بيروت العثمانية، الدار الجامعية، بيروت، سنة 1987، ص18

[3]. محمد محمد حسين، الاسلام والحضارة الغربية، ص207، 208 وانظر: هشام شرابي،،المثقفون العرب والغرب ، دار النهار، بيروت، ط2، سنة 1987، ص22

[4]. المرجع نفسه، ص47 . وانظر: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص22

[5]. انور الجندي، عقبات في طريق النهضة، دار الاعتصام، القاهرة، دط، دت، ص40

[6]. عبد الرحمن الرافعي، عصر اسماعيل، دار المعارف، القاهرة، ط4، سنة1987، ج2، ص310،311

[7]. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1983، ج2، ص23

[8]. المرجع نفسه، ص30،31 وانظر: عبد الرحمن الرافعي، عصر اسماعيل، ج2 ،ص92،93

[9]. المنصف الجزار، تطور البنية الفكرية عند النخبة في القرن التاسع عشر، مجلة الاتحاف، ع5، سنة 1986، ص11

[10]. خير الدين التونسي ، اقوم المسالك، ص17

[*]إن الإشكال القيمي هنا يأتي من أن البعض كان يرى في الافكار السياسية الجديدة وقيمها اما تهديدا لوجود الدولة وإما انه ليس لها سند شرعي . انظر: البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة، ص114-118

[11]. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص64.67

قد بدأ مبكرا، وبشكل رئيسي في عهد محمد علي[1]، وبقدر ماكان الإتجاه منها استجلاب العلوم، فقد كانت فاتحة إلى الأفكار الإنسانية والتشريعية، كما تأتّى ذلك من رفاعة الطهطاوي بترجمة القانون الفرنسي[2]، أو حصل ذلك من عمل الشاميين الّذين كانوا كانوا على احتكاك بالأجانب[3]. وكما أن الترجمة ليست دون النشر، فإن وجود الطباعة هنا أو هناك قد سهّل كثيرا من نفوذ تلك الأفكار[4]، خاصّة وأنّها في الجانب المصري قد كانت موصولة بدور البعثات الّتي كان من أهدافها اكتساب الثقافة الاروبية منذ أن أراد ذلك محمد علي[5]، فممّا يشار اليه في هذا الشّأن، اطلاع افرادها على مبادئ الثورة الفرنسية كما هو حال الطهطاوي[6]. وتأثيرها عموما ممتد إلى زمن الحملة النابوليونية سواء في مصر أو الشام[7]، ولكنه نضج مع الوقت وأصبح صوتا مسموعا، يقابل الواقع القديم ويعبّر عنه أهل الرأي فرادى وجماعات[8]*، بالمتاح من المنابر كالمنبر الصحفي. ويبدو من المناسب القول أنّ هذا المنبر قد قد كان شديد الحساسية، فقد استخدمته السلطات الحاكمة لصالحها*، كما استخدمته السلطة الاستعمارية، حينما تمكنت في فترات نفوذها* وثمة هنا ملاحظة، وهي أنّ النشاط الصحفي المناصر للتمدن الأروبي كان السّبّاق في الظهور والعمل بفضل الدعم السياسي[9]؛ حيث أن الصحافة كانت في أغلب مراحلها تحت حراسة السلطة أو تحت عين النفوذ الأجنبي، قبل أن تنشأ الصحافة الخاصة ويكون لها شأن[10].

ومن البيّن والحال هذه أن تتّجه الإتّجاهات إلى التناقض، فخطاب السلطة عبر الصحافة الرسمية لم يكن ليقنع تماما وهو يتجه الى التحديث، دون تعميق هذا التحديث بمعناه السياسي والاجتماعي*، ومثله كذلك صحافة الاحتلال التي نطقت بالمدنية دون

---

[1]. جاك تاجر، حركة الترجمة في مصر في القرن التاسع عشر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، سنة2018، ص23

[2]. المرجع نفسه، ص96

[3]. محمد محمد حسين، الاسلام والحضارة الغربية، ص54 وانظر: انور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب ، ص39 ومابعدها

[4]. منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، ص94

[5]. جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة1951 ، ص33

[6]. رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص80

[7]. المرجع نفسه، ص91

[8]. المرجع نفسه، ص126 ومابعدها

* من المهم الاشارة هنا الى دور الجمعيات. انظر: جورجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية، ج4، ص68 وص77

*نشير هنا إلى محمد علي في مصر الذي انشأ الصحافة لغاية عملية رسمية كما فعل من بعده الخديوي اسماعيل . انظر: رامي عطا صديق، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر، ص15،16 وص21

*نشير هنا إلى صحافة بونابرت ومن بعدها صحافة الانجليز أو صحافة الفرنسيين في مناطق نفوذهم انظر: رامي عطا صديق، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر ، ص13،14 . وص25، وص31،32

[9]. رامي عطا صديق، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر، ص15 ومابعدها

[10]. المرجع نفسه، ص20،25

*يمكن ملاحظة أن الصحافة بعد ان كانت رسمية قد اصبحت اهلية، وهذه الصحافة كثيرا ماكانت تحمل على السياسة الحكومية .انظر: المرجع نفسه، ص21 ومابعدها

حقيقتها المعيشة عنده*. ولذا، فقد كان ممّا نجم عن ذلك تنوع الإفتتاحيات والموضوعات المعالجة، واختلاف الإتجاهات، ولعل مايمكن الإشارة إليه هنا، وجود الأفكار اللبيرالية جنبا إلى جنب مع وجود الأفكار القومية و الدينية الإصلاحية، و الأمثلة في إطار هذا التّباين عديدة، تظهر مثلا من خلال نقد الحكم الإستبدادي بالقيم الديموقراطية تارة أوبالقيم الدينية تارة أخرى، كما يُرى ذلك من فكر اديب اسحاق او من فكر الطهطاوي، أو كما يرى كذلك من التضاد بين الفكرة القومية والفكرة الاسلامية عند الأفغاني والشوام[1].

وفي المجمل، إذا كانت الصحافة واجهة ذلك العصر، فقد أظهرت المسألة القيمية وأذكت السجال حولها من عدة أمور؛ كالإستبداد الذي ظهر في غير ما موقع من البلاد العربية، واقتضى التصدّي له وللفساد الملحق به*، وكالهوية الدينية والتاريخية التي أصبح مطعون فيها بالتشويه والإنتقاص، وكالحياة الإجتماعية وطريقة ممارستها. علاوة على مايتّصل بالوطنية وقيم الشعور الوطني، في مقابل إرادة الاستعمار وسعيه إلى قيم الموالاة[2].

لكن، إذا جاز لنا تحديد صورة المشهد القيمي من خلال كل ذلك، لانعدو القول انه قد كان مشهد صراع القديم والجديد أو صراع الوافد والمحلي. ثم أنّه إذا كان هذا هو الإتجاه، وكان معلوما أن الصحافة هي صدى، فإن من صداها التعليم، وأمر التعليم قد كان من أوّله خاضعا لمايراد منه، أي أن يكون حديثا مختلفا عن القديم، ومن علائم ذلك الإتّجاه إلى التّركيز أكثر على التعليم الحديث دون التعليم الدّيني القديم، أو محاولة اصلاح هذا التعليم بمايناسب التعليم الجديد[3]. هذا، بالإضافة إلى تحجيم مكانة مراكز مراكز العلم الديني وتقييد دورها، فقط لصالح ماهو قائم، كما حصل مع الأزهر[4]* وفضلا عن ذلك، الإنطلاق من هدف انتاج النخبة التي تتجاوز القديم واهله. والحق القول، أن التعليم آنذاك قد كان دائما متبوعا بالتباين بين القديم والجديد، وإنّا لنجد المثال واضحا في الحقل الأدبي الّذي هو ميدان عربي معروف، فقد عكس نهضة بارزة تبارى فيها الأدباء إلى محافظين ومجدّدين، على مستوى اللّغة كما على مستوى الاساليب في الشعر أوالنثر[5]. ويمكن أن ننتهي ممّا أشرنا، أن المسألة القيمية قد ظهرت محدودة في أول العصر، لكنها تطوّرت مع الزمن بعد أن تنفذت الثقافة الأروبية وتدعمت بمن أرادها.

6. الصور القيمية في المشهد النهضوي:

*مما يذكر أن الانجليز قد انشأوا مثلا في مصر صحفا، لكن الغاية منها قد كانت تكريس الاستعمار وكسب الولاء وليس التمدين، كما كان ذلك من انشاء صحيفة المقطم . انظر: المرجع نفسه ، ص32

[1]. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص234 237 . وانظر: جمال الدين الافغاني، الاعمال الكاملة تح هادي خسرو شاهي ، ج1، ص135

*هذا واضح مثلا من الدور الذي كانت تقوم به صحيفة العروة الوثقى، التي ادارها الافغاني ومحمد عبده. انظر: رامي عطا صديق، المرجع نفسه، ص30

[2]. عبد الله النديم، لم اختلفت كلمتنا إذا اتحدت همتنا، مجلة الاستاذ، ع17، سنة 1892، ص385 ومابعدها.

[3]. انور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب ، ص44 ومابعدها. وانظر محمد محمد حسن ، الاسلام والحضارة الغربية، ص58

[4]. المرجع نفسه، ص37، 38

* المقصود هنا، أن التعاطي مع هذه المراكز قد كان مبدئيا من اجل هدف التمدين، فإن حصل مالايؤيد ذلك تركت هذه المراكز لما هي عليه.

[5]. شوقي ضيف ، الأدب المصري الحديث، دار المعارف، القاهرة، ط10، سنة 1992 ص22 ومابعدها.

إذا كان ماسبق يضعنا أمام استنتاج أساسي، وهو أن الساحة العربية قد كانت ساحة تحولات، فمن نافلة القول أن تلك التحوّلات لم تكن مجرد تحوّلات سياسية لذاتها أو اقتصادية لذاتها أو سوى ذلك، بل كانت تحولات في اتجاه أعمق هو التحول نحو قيم جديدة، قيم انسان جديد بذهنية جديدة، ومادام يمكن التسليم بأن القديم له حظه في وجدان الناس واعتقادهم، حتى مع وجود الجديد، فإن مايمكن أن يوجد لاشك هو التنافس، بله الصراع. ونحن ههنا، سنعرض إلى ذلك من خلال نماذج بارزة، ومن المهم الإشارة أن هذه القيم ليست محدودة بمجال معيّن، بل هي شاملة لكلّ المجالات، فالحرية مثلا كما لها علاقة بالجانب السياسي لها علاقة بجوانب أخرى، لكن هذا لايمنع أن تتمايز في إطار المجال الذّي يختص بها. وربما يثور السؤال من جهة أخرى عن الفترة المقصودة بهذا التنافس والصراع، في الواقع الفترة التي نعنيها، وتُجسّد بالفعل شيوع هذا الأمر، هي فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك من اعتبارات اساسية، وهي أن هذه الفترة قد عرفت اندماجا ملحوظا في العصر الحديث، كما أن هذه الفترة قد تميزت بوجود النخبة المعبرة عن الحاجة إلى الإصلاح. وبطبيعة الحال، لايعني ذلك القفز مباشرة إلى هذه الفترة، فهموم وسلبيات النصف الثاني من القرن التاسع عشر هي نفسها من تبعات هموم وسلبيات النصف الأول منه. فكما يذكر، فإن ماطبع هذا العصر هو التدهور والجمود والفساد، باستثناء حالات النهوض والإصلاح المتعثرة[1*].

وعموما، لئن كان يبرز الجدل حول القيم في هذه المرحلة أو تلك، ففي إطار بعض المداخل المهمة، وهي إمّا دينية، أو اجتماعية، أو معرفية. اقصد أن وجود الصراع حولها كان يعود الى مرجعيات معينة، وهذا مايفسر الشق الذي يفصل خاصة بين اصحاب الاتجاه الديني وغيرهم، أو بين أصحاب السلطة المتعسفين ومعارضيهم المستنرين، إلاّ أنه ينبغي الإنتباه هنا إلى بعض النقاط، وهي أن التصنيف الثنائي إلى طرفين متعارضين في خلفيتهما الفكرية والعقائدية، لايعني ضرورة أن هذا التعارض مانع من الإلتقاء، أو أنّه يقدم صورة نمطية ثابتة في الإتجاه. وفضلا عن ذلك، فإذا كان اتجاه التعارض هو بين الجديد والقديم، فهذا لايمنع من تقدير القديم على الدرجة نفسها من تقدير الجديد، أي أنه في هذه الحالة، المعيار ليس هو الجديد في ذاته او القديم في ذاته، بل هو معيار الايجابيات والنفع منهما. نقول هذا ونحن نضع في الحسبان عامل المرونة الذي يشكل المواقف على حسب قربها أو بعدها من المنطلقات والثوابت والحاجات المعتمدة. وهذه الأمور في الواقع ستتّضح من النماذج التي سنعرض لها، لكن قبل ان ننتهي من هذا، يجدر بنا الوقوف على المفهوم المتصور للقيم، وفي هذا الشأن، من الأهمية بمكان أن نذكر أن ذلك المفهوم يتحدد من خلال مايعتمد عليه ويستهدفه، أي في عبارة أخرى، فإنّ مفهوم القيم، وهو يعتمد على الدين والمثل والمبادئ الانسانية، ويستهدف الإنسان والمجتمع، هو مفهوم أخلاقي واجتماعي، في إطار مسعى الإصلاح والتربية، لكن على علاقة في الآن نفسه بالمطلب الملح مطلب الخروج من التخلف والجمود. وأمام هذا المعطى، نكون ههنا إزاء أمرين يفرضان نفسيهما بالنسبة إلى العيّنات التي سنتناولها وهما؛ علاقة القيم بالتمدّن، وعلاقة القيم بخلفية استمدادهما. وهذا في الواقع يضعنا من حيث نمط الإتجاه، أمام اتجاهين رئيسين هما؛ الإتجاه الديني، والإتجاه المتفرنج المتأورب. ومن خلال هذا، يكون أمامنا معيار مناسب لمعالجة مسالة الصراع التي سنتناولها.

1 . 6 الحرية:

[1]. عبد الرحمن الرافعي، عصر اسماعيل، ج1، ص10،11

[*] ان هذه المرحلة قد شهدت تقلبات سياسية داخلية وتغلغل النفوذ الاجنبي وهيمنته في مصر وتونس وبلاد الشام، وفضلا عن ذلك الدولة العثمانية.

لطالما كانت هذه القيمة الشغل الشاغل عند الناس، وعند دعاة الاصلاح في كل عصر، يطلبونها كلّما ضاق المجال أمامهم بالظلم والتعسف. وبالفعل، فهي في الخطاب النهضوي، كما في غيره من الخطابات، الموصولة بهذه الحال، تحضر بقوة في مختلف الأدبيات. وهذا شيئ لاشكّ يُحسب ايجابا لصالح هذا الخطاب، لكن هذا الحضور، إذا كان يجد تبريره من سوء الواقع المعيش آنذاك؛ حيث كان يسوده الظلم والتسلط الآت من الأقربين قبل الأبعدين، من فساد النظام السياسي والإجتماعي والإقتصادي القائم، سواء في بداية العصر أو في فتراته اللاّحقة، فهو ليس حضورا على درجة واحدة من الفهم والتفسير. بمعنى أن الإتفاق على المبدأ لايقود حتما إلى الإتّفاق على الرّؤية، وهذا مايفسّر اتجاه التباين الّذي يعنينا هنا، وهو تباين يمكن أن نلاحظه بشكل محدّد، ليس في قبول أو رفض الحرية في ذاتها، بل في طريقة ممارستها ومداها.

إنّنا إذا وقفنا ابتداء عند مايراه الإتجاه الديني، نجد أنّ الحرّية عنده هي قبل كلّ شيئ أمر فطري، وحاجة انسانية وحضارية تمدّنيّة[1]؛ لذلك لم تخل مطالبه منها، لكن هذه الحرية، يجب القول، أنّها قد كانت حرية مشدودة الى الشريعة، أو تتّجه في إطارها ضد مايُباينها من ممارسات أو أفكار، بالرغم من ملامح المرونة عند البعض*. ففي زمن الحملة الفرنسية عندما تفشت بعض السلوكات القرينة بسلوكات الفرنسيين المتحررة، كان ثمة استياء منها، عبر عنه الجبرتي بالنقد، ليس فقط بالإشارة إلى السلوكات نفسها، بل ايضا بالإشارة إلى القيم الفرنسية الوافدة[2]. وهذا قد سار عليه كذلك غيره كعبد الله النديم، الذي نراه من باب مثال الناقد الاسلامي قد سخّر قلمه للتنديد بما شاع في زمانه، من حرية منفلة وافكار منحرفة تؤيدها[3]. وفي المجمل، فإن الاتجاه الديني لم ير ان تكون الحرية مطلقة، تمارس كيفما اتفق، أو أن تكون على مثال الحرية الاروبية في كلّ خلفيتها.

وفي المقابل كان الإتجاه المتفرنج، كما كان يقال عنه، على العكس منه، لايرى موجبا لرد الحرية الى المرجعية الدينية، فعند اديب اسحاق مرجع الحرية هو الوطن ومصلحته [4]، وهي عند فرح انطون بالأخص شأن مدني اجتماعي وسياسي[5]. أي بمعنى أن الحرية هنا قد اقترنت بالعلمانية؛ من حيث ممارستها في إطار القانون، واستنادها فقط اليه. والمهم أن الانفراد بالحرية بعيدا عن القيود ومنها القيد الديني، يجد مصداقه العملي في موضوع اجتماعي لطالما كان مثيرا آنذاك، وهو موضوع المرأة، إنّنا بإزاء هذا الموضوع نجد أنّ الاتجاه الديني يقف موقفا متحفّظا، ليس من باب رفض أن تتحسن وضعية المرأة بالتربية والتعليم، ولكن من باب أن يكون ذلك

[1]. رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة تح محمد عمارة،ج2 ص 505. ومابعدها. وانظر: خير الدين التونسي، اقوم المسالك، ص16

*عند بعض المصلحين كمحمد عبده تتسع الحرية الى مدى ابعد، لكنها تبقى موصولة بالدين من حيث عدم مخالفته لها. انظر:

[2]. عبد الرحمن الجبرتي، مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس ، ج1، ص12. وانظر: احمد حسين الطماوي، الثورة الفرنسية في كتابات عربية، مجلة القاهرة ع99 سنة 1989، ص22

[3]. عبد الله النديم متى يستقيم العود والظل اعوج، مجلة الاستاذ، ع29 ، سنة 1893 ص688 ومابعدها . وانظر: مقدمة عمارة في عبد الله النديم بماتقدم الاروبيون تح محمد عمارة، ص60،61

[4]. ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، سنة1992، ص143

[5]. المرجع نفسه، ص256

النهوض على مقاس نموذج المرأة الأروبية في العمل والاختلاط والسفور*. أي إذا شئنا، فتحفّظه هو تحفّظ الخشية على هوية المرأة الدينية والشرقية. أما الإتجاه الآخر المتأورب أو الميّال إليه، فقد كان تركيزه على النهوض في ذاته بماهو انعكاس للتمدن[1].

على أن هذا التباين، ان كان قد ظهر، فإنّه قد أضحى شيئا فشيئا في تطور وتعمق، بمزيد الإستغراق في طلب الحقوق، خاصة في نهاية القرن، وتحديدا بتطوّر نشاط المرأة واسهاماتها، وظهور الحركة النسائية ذات الهوى الأروبي[2]. وكما أن الملمح القيمي قد أخذ مداه في هذا الجانب، فهو لاشك في الجانب السياسي أوضح، ونجد أن وحدة الهدف ضد الاستبداد كانت دائما تفرّقها طبيعة المرجعية المستندة اليها. فالأفغاني، إن كان يقبل بالحرية ويدعو إليها ضدّ الإستبداد، فهو يدعو اليها في إطار المقصد الديني، وليس في إطار العلاقة بالفكر الأروبي في ذاته. إن هذه الحرية وبصرف النظر عن تمثلاتها السياسية من دستور ونحوه، لها ماعليها عنده من سلبيات كالاباحية[3]، وبالمثل أيضا كان الموقف عند خير الدين التونسي، فبالرغم من أنه يتحمس إلى الحرية، ويراها اساس الحكم المتمدّن، إلاّ أنه في الآن نفسه يرفض الاسس الفلسفية لهذه الحرية، كما ابانتها الثورة الفرنسية من خلال القول بفكرة سلطة الانسان والعقل[4]. وهذا يتقاطع معه أيضا رأي الطهطاوي، فمع أنه وقف عليها عيانا، وأظهر الإعجاب بها، ودعا اليها، إلاّ أنه من الزاوية الفكرية لايوافق على اسسها الفلسفية تماما[5]. وهذا، على العكس مما نجده عند الآخرين المتأوربين، الذين بقدر ماينتصرون إلى الحرية ينتصرون إلى خلفيتها الفلسفية، فعند فرح انطون الحرية مدفوعة بعقل الانسان وارادته، وتمارس في هذا النطاق، وليس في نطاق الدين الذي هو شأن أخروي[6]. لكن والحق يقال، أن القبول بالمقدمة الفلسفية العلمانية لايعني بالمرّة الرضى بسلبيات الممارسة الفوضوية للحرية. فالشدياق كنصير للتمدن، اذ يدعو إلى الحرية، ويميل الى مبادئ الثورة الفرنسية، بماهي مبادئ من اجل الانسان، كما اريد لها، يبدي في الآن نفسه النكير على ممارستها بتحلل وخروج عن العادات والاخلاق[7]. وعليه، يمكن الإنتهاء إلى

*ان هذا لايعني وجود من لايعارض، والمهم هو وجه المعارضة. إن المواقف المعتبرة في هذا تؤيد التعليم والتربية، نجد هذا واضحا عند الطهطاوي ومحمد عبده من مصر والكواكبي من الشام، فمواقفهم تدل ان هذه الامور ليست مما يتنافى مع الدين. وبما ان هناك من يتحفظ كرشيد رضا مثلا، فذلك من سلبيات ما آلت إليه الأمور في الواقع المعيش. وهذا قبل ان يكون في زمن متقدم ظهرت مساوؤه مع قدوم الفرنسيين، كما يبين ذلك الجبرتي. انظر: الطهطاوي، الاعمال الكاملة ، ج2، ص411 وانظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، المطبعة العربية، القاهرة، سنة1931، ص157 وانظر: محمد عبده الاعمال الكاملة، ج1، ص174 . وانظر: المنجي الشملي، قضية المراة في تفسير المنار حوليات الجامعة التونسية،ع 3، سنة 1966، ص23 ،24 وانظر : عبد الرحمن الجبرتي عجائب الآثار، ج3، ص263

[1]. محمد عبد الغني حسن، احمد فارس الشدياق، الدار المصرية للتاليف، القاهرة ، دت. دط، ص 163 ومابعدها . وانظر:هند السمارة، حرية المراة وخطاب النهضة مجلة التراث العربي، ع136، سنة 2015، ص 156-159 . وانظر: بوعلي ياسين حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سنة1998، ص 15.13 وص 19.17. وانظر: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، مكتبة الاداب، القاهرة، ط2، سنة1962، ج1 ، ص273

[2]. هند السمارة، حرية المراة وخطاب النهضة، ص167،168

[3]. عزت قرني العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، ص204 ومابعدها

[4] . نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ، دار نوفل، بيروت، ط2، سنة 1992، ص35

[5]. المرجع نفسه، ص34-35

[6]. ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة ، ص97 ومابعدها

[7]. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ص37

إلى نتيجة، وهي أن مسألة المرجعية الفكرية والدينية كان لها تأثير في رؤية الحرية عند الطرفين معا. فالاتجاه الديني لم يتوسع فيها إلى اقصاها، وهو يأخذ بعين الإعتبار سلطة الشرع. وكذلك الإتجاه الآخر لم يتوسع فيها، وهو يأخذ بعين الإعتبار تجربة الواقع*.

6 . 2 التسامح :

ليست هذه القيمة بمنفصلة عن قيمة الحرية الّتي نظرنا فيها، بل هي تتداخل معها، فإذا كانت الحرية تعني استقلال الفرد بحياته الشخصية أمام الغير، وكان ممّا يكون في هذا الحياة الاستقلال بالفكر والإعتقاد، فإنّ قيمة التسامح الّتي تضاد كل اكراه وحجر على الحياة الشخصية، هي لاشك مما تنتهي إليها الحريّة وتتلبّس بها،. وعليه، إذا كانت الحرية في موضع التباين القيمي، فقيمة التسامح هي أيضا في ذلك الموضع من التباين، ولكن كما رأينا من قبل بالنسبة إلى الحرية، فالإشكال ليس في قبول أو رفض التسامح، بل في تفسيره وتحديد موضعه بالنسبة إلى الواقع المعيش وقضاياه، ومنها خاصّة الواقع السياسي. لقد كانت الأجواء آنذاك في القرن التاسع عشر متوتّرة، فمن جهة هناك التّهديد الخارجي ومن جهة أخرى هناك الوضع المتردّي. وبما أن أهم ما في الأمر هو الوضع الدّاخلي، فمن الملاحظ أنّ هذا الوضع قد كان من تجليّاته النزاع المذهبي والطّائفي[1]، وفي جوّ كهذا، لاشك يكون التّعصب وتكون الكراهية، أي في المجمل يكون عدم التعايش والإقصاء.

إنّنا عندما ندرك هذا يمكن أن ندرك موضع قيمة التّسامح واتجاه النّظر فيها، لقد كان المجتمع العربي بتركيبة اجتماعية تضم في الغالب المسلمين والنصارى، وكان بين هؤلاء وأولئك خلاف يظهر بين الفينة والأخرى، كما كانت هناك افكار تُغذّي هذا الخلاف وتدفع به في اتجاهاتها[2]. ومن هنا، إذا كانت قيمة التسامح تبدو كحل لابدّ منه، فمن الملاحظ أنه الحل الّذي كشف عن تباين، ويمكن الوقوف على ذلك بالأخص في مسألة الإنتماء، سواء الإنتماء العقدي أو الإنتماء الوطني والقومي. والتّباين هنا، لاينحصر بالضرورة بين الاتجاهين الديني والمتأورب، بشكل ثنائي صرف، بل هو أوسع من ذلك؛ لأنّ المسألة تخصّ المجتمع العربي بكافّة مكوناته، حيث تتنازعه الميول المختلفة واضحة أو مختلطة. وفي هذا الشأن، إذا ما كان علينا أن نقف على تجاذبات المواقف، نجد أنها مواقف قد كانت في مجملها على علاقة بالحرية، لكن ماهو ملفت أنها قد امتدّت للنظر في مسائل أساسية كالوطنية والقومية والعلمانية، وليست هذه الأمور طبعا بمعزل عن الحرية بل هي على علاقة بها.

إننا إذا انطلقنا من مسألة الاعتقاد الديني نجد أنّ ثمة كلام عن التسامح الديني، لكن هذا التسامح ليس دون مرجعية تتدخّل فيه، فالإتّجاه الدّيني إذ نراه يؤكده بالنسبة الى العلاقة بالأديان الأخرى؛ من حيث القبول باحترام العقيدة الدينية للنصارى، يعارضه عندما يتعلق بتبديل المعتقد الإسلامي بآخر، فالطهطاوي بالرغم من اعجابه بالتسامح الديني الأروبي لايتجاوز المنظور الفقهي غير المجيز لهذا الأمر[3]. في حين أن الإتجاه غير الديني، وهو يستند الى شمول الحرية يجعل ذلك شأنا خاصا يقتضي الإحترام، كما نجد ذلك عند فرح انطون[4]، ولما كانت هذه المسألة مما تقوم على تنظيم وتشريع لتأخذ الحقوق مجراها بين النّاس، من الملاحظ أنها عند

*انظر المرجع نفسه ص33

[1]. منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة ، ص235

[2] . المرجع نفسه، ص235

[3]- رفاعة الطهطاوي الاعمال الكاملة ج1،ص707-709 وج2، ص 69وانظر: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ، ص47

[4]. ماجد فخري، الحركة الفكرية وروادها اللبنايون في عصر النهضة، ص247

هذا الطّرف قد ارتبطت بفكرة الوطن، وفضلا عنها بفكرة فصل الدين عن السلطة، ففرح أنطون لايرى تحقّق الحرية إلا في ظل دولة يتساوى فيها الناس، بغض النّظر عن دينهم[1]. ولئن كان هذا يعني في المحصلة أن المانع من التعصب والمحقق للتسامح هي الدولة التي تأخذ بفكرة الوطن للجميع والدين للّه، فإن فكرة الوطن، بهذا المعنى تبدو عند الإتجاه الآخر الدّيني فكرة جديدة، فما كان شائعا هو أن يأخذ غير المسلمين حقوقهم ويلقون الاحترام في دينهم، في إطار مفهوم الأمة الإسلامية وحكم الخلافة، وهذا قد ثبت بالفعل من خلال ماعرف وقتذاك بنظام الملل، الذي اقرته السلطة المركزية سلطة الخلافة العثمانية[2]*. أما أن يكون مفهوم الوطن مجردا من الدين، خاليا من رباط العصبية الدينية، قاصرا فقط على ماكان من عصبية جنسية تدل عليها العروبة، كما اتجه إلى ذلك بعض الشوام والمصريين[3]، فذلك كان منكرا معترضا عليه كما عكسه موقف محمد عبده[4]. والحال، ان فكرة الوطنية هذه، ان كانت لها دلالة ايجابية على التعايش، وتحقيق قيمة التّسامح، كانت لها دلالة سلبية من جهة ارتباطها بالفكر الأروبي وقواه المناوئة، فقد احدت آنذاك شرخا في المواقف بين المؤيدين للجامعة الإسلامية والمؤيدين للقومية العربية[5].

6 . 3 الروح العلمية:

لئن كنّا قد رأينا التّباين بالنّسبة إلى الحريّة والتّسامح، وهما ممّا يتعلّقان بالحياة العامة السياسية والإجتماعية، الّتي عادة مايحصل فيها الخلاف، فإنّنا هنا نشير أنّ هذا التّباين قد امتدّ إلى ميدان آخر على درجة من الإعتبار والأهميّة وهو ميدان العلم. ولكن، ماننبّه إليه أن هذا الإمتداد لم يتعلق مبدئيا بالعلم في ذاته، بل بأمر آخر ملازم وهو التفكير العلمي، وثمة مايجعلنا نعتقد هذا الإعتقاد، وهو الإنطباع المسجّل حول التّمدّن الأروبي، فالإتجاه الديني وهو هنا الأكثر مايشار إليه، يعترف أن هذا التمدن قد قام على العلوم والصّنائع والتنظيمات، وبقدر مايعترف بهذا، يعترف أن ذلك هو ماتفتقده الأمة وتحتاج إليه[6]، فإذا، التأكيد على العلم العلم والدعوة إليه لاغبارعليها، لكن في الآن نفسه، ومن خلال الإنطباع نفسه، يمكن أن نلاحظ أن الوعي بالعلم عنده لم يكن دونه الوعي بطبيعة هذا العلم والأشخاص القائمين عليه، فهو كما بدا مثلا للطهطاوي ليس علما دينيا، ولم ينتجه علماء دين[7]. أي إذا شئنا هو علم قد تعلق بالحياة، وأقامه أشخاص مهتمون بالحياة، وقد يعني هذا فرقا في الحال بين ماكان سائدا عربيا، وماكان سائدا اروبيا، وذلك بالفعل ماتغلب الإشارة إليه، فإنّ مايؤكّده الطهطاوي نفسه، هو أن أكثر الحواضر العلمية قد كانت

---

[1]. المرجع نفسه ، ص250

[2]. ماجد فخري ، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص9،8

*كما يذكر البرت حوراني كان للنصارى واليهود حقوقا دينية في ظل الحكم العثماني، لكن يبدو ان الاثر الاجنبي كان له مفعوله لما نفذ فيهم . انظر البرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة، ص46

[3]. البرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة، ص327 . وانظر: محافظة الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة ص123،124

[4]. محمد عبده، تاريخ، الاستاذ جمع محمد رشيد رضا، دار الفضيلة، القاهرة، ط2، سنة2006، ج2 ، ص255 ،256. وانظر : محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الادب المصري، ج1، ص56

[5]. محمد محمد حسين، الاسلام والحضارة الغربية ، ص207، 208

[6]. خير الدين التونسي ، اقوم المسالك ، ص 17 . وانظر: الطهطاوي الاعمال الكاملة ، ج2، ص93

[7]. محمد عبده، الاعمال الكاملة، ج2، ص189. وانظر: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص122،121

تقف على حدود العلم الديني[1]. لكن هل كان هذا تعبيرا عن عائق من الدين؟ إن الرأي المعلن هنا بوضوح، أنه قد كان عن تقصير سياسي وذاتي[2]. وإذ نحسب أن هذه المقدمة تُبرّر ماكنّا قد نبهنا إليه، من أن اشكال التباين في العلم متعلقة بنمط التّفكير، وليس في العلم ذاته، نرى أنّ هذا التّفكير مما تفيد في الإشارة إليه تلك النتيجة الّتي أشرنا إليها، ولوحظت، وهي أن العلم الأروبي قد كان بمعزل عن الدين وأهله. ولاشكّ أنّه عندما يستقلّ العلم عن الدّين نكون أمام منظور مغاير في النّظر، كما يحيل إلى نوع العقل يحيل إلى نوع الأدوات والقيم الّتي يستعين بها، فالعلم الأروبي كما رأى الطهطاوي في ملاحظته، ينمو ويتطور في كنف الحرية، وفي إطار الاعتقاد بنسبية الحقائق[3]. وههنا، في الواقع بيت القصيد، إذ إنّ النّظر بنسبية إلى الحقائق، والتفكير فيها فقط انطلاقا من الطبيعة، ممّا يفتح المجال للتباين بين الدين والعلم. وبما أن ملاحظة الطهطاوي السالفة الذكر، قد أحالت الى هذا، فإن ما وقع عند الآخرين قد وقع هو أيضا عند العرب، خاصة عند الشوام، الذين كانوا بحكم المثاقفة الأقرب إلى الأروبين، وإذا استقصينا ماحصل، نجد أن الملامح قد تبينت في أول أمرها عند الجمعية السورية[4]، ثم تطوّرت لاحقا من خلال النشر الصحافي[5]، ومن خلال الطرح النظري الذي صدر خاصة من فرح أنطون[6].

وفي المجمل، فإنّنا إذا نظرنا في الخلاف الّذي حصل آنذاك، وكشف عن التّباعد القيمي بين الإتجاه الديني وغيره، نجده في الواقع خلافا وظيفيا، أقصد خلافا في رؤية العمل والإختصاص، فالجميع مثلا متفق على أن المدنية الأروبية قد استندت إلى العقل، وأنه وجه ظاهر لها[7]، لكن مدلول هذا العقل عمليا؛ من حيث المساحة الّتي يمكن أن يشغلها أو المصدر الذي يستند إليه ليس مدلولا واحد، فعند الاتجاه الديني هذا العقل محدود القدرة، وتحت سلطة أعلى منه، هي سلطة الوحي أو سلطة الإرادة الالهية، كما هو واضح تماما من رأي الطهطاوي الذي يقول أنه (ليس لنا أن نعتمد على مايحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه او تقبيحه)[8]. وحتى في الحالة التي نرى فيها الثقة الكبيرة بالعقل عند هذا الإتجاه، كما هو الحال عند محمد عبده، لايخرج مفهوم العقل العقل عن هذه العلاقة[9]. في حين أن الإتجاه الآخر المتأورب، وإن كان لايظهر الإعتراض على الدين مباشرة إلا أن ثقته بالعقل تبدو تبدو أكبر؛ من جهة اعتماده والتعويل عليه أساسا، ومن جهة ربطه بالحرية ربطا ضروريا. وطبعا، مع مايعينه هذا من وقوع أي شيئ تحت سلطانه، بما في ذلك الدّين نفسه بطريق التأويل[10]. لكن مايجب تأكيده أن هذه الثقة بالعقل، فضلا عن أنها تظهر التباين الذي أشرنا إليه، تظهر التباين في شيئ آخر قد اقترن به وهو التفسير المادي للكون والطبيعة. ولنا أن نلفت إلى هذا بأمرين؛ الأول

[1]. رفاعة الطهطاوي الاعمال الكاملة، ج2 ، ص189

[2]. المصدر نفسه،ج2 ، ص23 . وانظر: خير الدين التونسي، اقوم المسالك، ص16،17

[3]. المصدر نفسه ، ج2، ص503 . وانظر: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص123

[4]. ماجد فخري ، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص58،59

[5]. محمد حسنين، الاسلام والحضارة الغربية، ص57.59 . وانظر: ماجد فخري ، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص64

[6]. ماجد فخري ، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص244

[7]. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص132 ومابعدها

[8]. رفاعة الطهطاوي ، الاعمال الكاملة، ج2، ص510

[9]. محمد عبده ، الاعمال الكاملة تح محمد عمارة، ج3، ص 412

[10]. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 139.133

القول أن المادة مكتفية بقوانينها ومحكومة بها، والثاني القول بالسببية، وما في معناها من الإعتراض على الخوارق والمعجزات[1]. وعلى كلّ حال، يمكننا ملاحظة أن هذه الرؤية مما تنعكس أيضا في أشياء أخرى، فمساحة الدين عندئذ تتقلص لصالح العلم؛ ولذلك كان هناك ذلك الزعم أن مجال الدين هو مجال القلب فقط، كما اعتقد فرح انطون في مرحلة أخرى[2]. أو أن الداروينية بمادّيتها لها الطابع العلمي الذي لايمكن التغاضي عنه، كما تمّ الترويج له من خلال المقالات المختلفة[3]. هذا، علاوة على النظر الى الدين بالمنظار الانساني، من خلال اعتباره مجرد تشريعات اخلاقية يمكن تعويضها[4].

ولئن كان الإتجاه الديني، كما قلنا، قد ناصر العلم فهو كما بدا منه لم يناصر جنوح تلك العقلانية الوضعية، سواء في أصلها أو كما تم استعابها والترويج لها؛ لذا فقد كان من ثنايا موقفه التمييز بين العلم النافع والعلم الفاسد، الذي منه تلك فلسفة تلك العقلانية. ولعلّ خير مايدل على ذلك، قول الطهطاوي أن للأروبيين في العلوم الحكمية حشوات ضلالية[5]. والحق القول، أن هذا الاتجاه قد كان عصر ذاك على طرفي نقيض من فلسفة العلم المظنونة بالمادية والإلحاد، منذ أول الإتصال بها*، فقد استنكرها الجبرتي في اول مواجهة[6]، ثمّ استنكرها من بعد ذلك المصلحون كالافغاني[7]، وعبد الله النديم[8]*. على أنه مما يحسن بنا ذكره، أن الوعي بنتائج تلك العقلانية الوضعية لم يكن أمرا مخصوصا بالإتجاه الديني وحده، بل كان أمرا شاملا للتيار الآخر غير الديني أيضا[9]. لكن لكن هذا التيار، وإن أظهر الوعي بذلك، لم يمنع نفسه من الإنسياق وراء تلك الفلسفة. ويبدو لنا، أن الأمر ماكان له أن يتطور إلى صراع، لولا أن هذا التيار قد مزج العلم بما تتضمنه فلسفة التمدن من علمانية تحييد الدين وأهله، فقد كانت هذه المدخل الى كل ذلك.

4.6 التذوق الجمالي:

[1]. جمال باروت، حركة التنوير في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة1994، ص44. وانظر: نازك سابا يارد، الرحالون العرب ، ص136

[2]. ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة ، ص244

[3]. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص294 ومابعدها. وانظر: رزق الله حداد، مجلة المقتطف، المذهب الداروني، ع4، سنة1896 . وانظر: علي محافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص238

[4]. نازك سابا يارد، الرحالون العرب ، ص139

[5]. رفاعة الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج2، ص 186

* من الملاحظ ان الطهطاوي عندما وسع مفهوم العلم قد وضع نصب عينه مفهوم العلم النافع الذي يشمل ماهو عملي بالدرجة الاولى العلوم والفنون والصناعات. أي تلك التي لها علاقة بالتعمير او التنظيم. انظر : رفاعة الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج2، ص433

[6]. الجبرتي ، مظاهر التقديس ، ج1، ص 113.109

[7]. جمال الدين الافغاني ، الأعمال الكاملة ، ج2 ، ص160

[8]. عبد الله النديم ، اعداء الله وانبيائه ، مجلة الاستاذ، ع39، سنة 1893، ص924

*مما يمكن ذكره هنا ايضا، رد الشيخ حسين الجسر على فلسفة النشوء في كتابه الرسالة الحميدية. انظر: ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص259 ومابعدها.

[9]. جمال باروت، حركة التنوير في القرن التاسع عشر، ص 83 . وانظر: نازك سابا يارد، الرحالون العرب ، ص 137، 138 .

من الواضح أن القيمة الجمالية في ذاتها لانزاع فيها، فهي لاشكّ ممّا يحصل الإتفاق حولها عادة، إذ إنها جزء من النّزوع الإنساني الطّبيعي، ومادام هذا هو المفترض والمسلّم به مبدئيا بالنسبة إلى الإنسان، بغض النظر عن الإنتماء الثقافي، فإنّنا هنا سوف لن ننظر في هذه القيمة في ذاتها، بل في علاقتها بما يدل عليها بطريق التذوق الجمالي، واقصد هنا تحديدا مايسمى الفنون الجميلة*. وطبعا، بالإضافة إليها مايتعلق بالجمال الأنثوي، وإنما نرى هذا لأن التمدّن الأروبي في ذلك الزمن، أي القرن التاسع عشر قد فرض معطيات جديدة، تمثلت في الإهتمام بأنواع الفنون كالموسيقى والنحت وما إليها، علاوة على الإهتمام بابراز معايير معينة لجمالية المرأة، ومثل هذه المسائل، اذا نظرنا اليها بحكم الواقع أو بمنظار الخلفية الثقافية العربية، نجدها آنذاك إما متخلفة عنها اومباينة لها، ومن هنا مدار الاشكال الذي نواجهه.

وعلى أية حال، لئن كان علينا أن نبيّن المواقف، فإنه يمكن القول اجمالا، أنها قد كانت إما مستحسنة أو متحفظة. وموقف الإستحسان هو الموقف الذي اظهره بجلاء التيار المناصر للتمدن الاروبي، ويمكن التدليل عليه مثلا بموقف الشدياق وفرانسيس المراش[1]. أما الموقف المتحفظ، فهو الموقف الذي تبناه الاتجاه الديني، إلا أنه من الإنصاف القول أن هذا الإتجاه، مع تحفظه، قد امتلك شيئا من المرونة، كما نجد ذلك واضحا عند الطهطاوي ومحمد عبده[2]. وانما نقول انه قد امتاز بالتحفظ؛ لأنه قد قرن ذلك بالشرع، فهذه المرونة، إن كانت قد جعلت الطهطاوي ومحمد عبده يراعيان الجانب الجمالي والفني، ومن ثم يقرّان بحلّية ماسماه خير الدين التونسي الفنون المستظرفة[3]، إلا أنه مع ذلك، لم تكن هذه الحلّية لذاتها تماما، وعلى غفلة مطلقة بما ينافي الشرع، إن هذه الفنون مما يصحبها أحيانا اللهو والعبث كحال مايصحب الموسيقى. وموقف الطهطاوي هنا، على سبيل المثال، هو موقف الإستحسان والإيجاب في إطار جماليتها الفنية، وليس في إطار الإنزياح بها إلى المخالفات الأخلاقية التي يستنكرها[4]. ومثلما نجد هذا هذا على علاقة بمعيار الذوق الجمالي والفني، نجد الأمر نفسه أيضا بالنسبة إلى جمال المرأة. إن هذا الجمال، إذا كان يقترن بالزينة، وبالأخلاق كما تمثلها العفة، فهو عند الطهطاوي، فضلا عن ذلك يقترن بمعيار جمالي آخر من نتاج التربية والتكوين، هو معيار العقل السليم والوجدان النبيل[5]. ويمكن للمرء ملاحظة أن هذا مما يقترب من مفهوم التمدن الاروبي، وهذا صحيح، إذا أخذنا بعين بعين الإعتبار أن الإتجاه الديني الإصلاحي يأخذ بمحاسن القيم الاروبية، لكننا نحب أن نلفت ان هذا التحسين الذي يأخذ به هذا الإتجاه له مرجعية ينطلق منها ويعود إليها، وهي مرجعية النص الديني. في حين أن الإتجاه المتفرنج يميل أكثر إلى المرجعية الأروبية، ويعول عليها. إننا نجد أن الفنون الجميلة قد دخلت البلاد العربية من طريق هذا الإتجاهّ؛ لأنه كان يرى فيها التمدن، في حين أن الاتجاه الديني قد رضي بها من باب مرونة الاسلام مع الجديد، وحتى في الحالة التي يشترك فيها هذان الاتجاهان في مراعاة الجانب

*هناك فرق بين الفن والجمال، أما مانعنيه هنا، فهو متابعة الجانب الجمالي من خلال المجال الفني؛ حيث يتحقق الجمال في الفن او غيره.

[1]. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص109 ومابعدها

[2]. الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج2، ص143 ومابعدها. وانظر: محمد عبده، الاعمال الكاملة، ج2، ص 199 ومابعدها.

[3]. خير الدين التونسي ، اقوم المسالك ، ص 106

[4]. الطهطاوي ، الاعمال الكاملة ،ج2، ص146، 147

[5]. المصدر نفسه، ج1 ، ص141. وينظر: ج2، ص633

الأخلاقي[1]، فليس ذلك على قدر واحد. إن مرجعية الأخلاق الدينية عند الإتجاه الأول تبدو ضاغطة ومقرونة بالتنظيم الفقهي، على عكس الإتجاه الآخر. ومهما يكن فصورة التباين القيمي في هذا الشأن من اليسير ملاحظتها من اول تماس بين العرب والتمدن الأروبي فقد استنكر الجبرتي في أيامه نتائج الحملة الفرنسية، التي كان منها سفور المراة وابدائها لزينتها[2]. وهذا الاستنكار، كذلك قد سلكه غيره كعبد الله النديم، عندما رأى شيوع اللهو والإباحة[3].

7. امتدادات صراع القيم:

إذا كانت المرحلة التي أشرنا إليها قد شهدت ملامح التباين القيمي بين القديم والجديد، خاصة على المستوى السياسي والاجتماعي، فمن الملاحظ أن هذا التباين قد كان في اتجاهه العام يسير باتجاه التفاقم والترسّخ مع الزمن، فبين المرحلة الأولى من بداية القرن التاسع عشر، والمرحلة الأخيرة منه، وبالتحديد مرحلة العقدين الأخيرين، هناك فرق ملفت، ولعلّ ذلك واضح من أن هذه المرحلة الأخيرة قد كانت تتويجا لسياسة التحديث التي أُنتهجت، كما كانت في الآن نفسه مرحلة معبرة عن نتائج التغلغل الاستعماري وهيمنته. ونجد أن من مصاديق ذلك، قول عبد الله النديم عن المقلدين، أنصار التمدن الأروبي، أنهم الأجانب منا وإن تكلّموا لغتنا وسكنوا وطننا أو دانوا بديننا[4]. والواقع أن حدّة هذا الكلام لاتقل دلالة عن الملاحظة التي سجلها الأروبيون أنفسهم، في شخص كرومر، الذي وصف بعض المصريين المقلّدين بأنهم متأوربون، لهم صفة المسلمين لكنهم بعيدون عن الإسلام[5]. والحال، أن الأثر الأروبي الذي جعل من هؤلاء، بلغة كرومر لا أدريين، وفي هوة بينهم وبين الأزهريين[6]، قد كان أثرا ملموسا، من أول نظرة تقارن فيها الماضي مع الحاضر في حياة الناس، فحسب مايذكر عبد الله النديم أن الأروبيين لما تداخلوا بالشرقيين استيطانا وتغلبا، قد أفسدوا اخلاق الرجال والنساء، بما أدخلوه فيهم من مسمّى مدنيّتهم[7].

ومهما يكن، فإننا إذا وقفنا على جوهر مايقوم عليه التباين، نجده بالأساس وثيق الصلة بالدين، وإن هذا لواضح بالنسبة إلينا من النظر إلى مقومات التمدن، فإذا استثنينا امكان الإتفاق على عناصر التمدن كالوطنية واللغة والتاريخ، التي لاشك في مكانتها عند مختلف الإتجاهات، فإن مسألة الدين، واقصد هنا الدّين الإسلامي، لتبدو للعيان الأكثر بروزا، خاصة عند الاتجاه الذي يؤمن به عقيدة وشريعة وحضارة، أي عند الاتجاه الديني الاصلاحي أو من يقف وراءه، فهذا الاتجاه ومن معه، يجهر بالإنحياز الواضح إلى مدخل التمدن بالدين[8]. وقياسا على أن هذا له امتداده السياسي والاجتماعي في وجود التبيان مع الغير، في النظر الى القضايا، من

---

[1]. نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص112

[2]. عبد الرحمن الجبرتي عجائب الاثار، ج3، ص262

[3]. عبد الله النديم، الآداب العامة، مجلة الاستاذ، ع19، سنة 1992، ص 439

[4]. عبد الله النديم ، تتقلب الامم بتقلب الاحوال ونحن، مجلة الاستاذ ، ع18، سنة 1892، ص420

[5]. اللورد كرومر، مصر الحديثة ، ج2، ص279

[6]. المرجع نفسه، ص280

[7]. عبد الله النديم، العدوى الاروبية للبلاد الشرقية، مجلة الاستاذ ، ع34 ، سنة 1893، ص781

[8]. جمال الدين الافغاني، الاعمال الكاملة، ج2، ص 84،83. وانظر: عبد الله النديم، المساواة بين البنين لبعض الوطنيين، مجلة الاستاذ ، ع25، سنة 1893، ص593

من الملاحظ أن الفترة التي ظهر فيها هذا الاتجاه، في مقابل الإتجاهات الأخرى، سواء كانت قومية أو مادية أو إجتماعية، هو الاتجاه نفسه الذي ظهر في مواجهة هذه الاتجاهات، بعد ان تطورت الى تيارات ذات كيانات قائمة لها منابرها، ورجالها الناطقون باسمها. فلئن كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد عرف بروز تيار الجامعة الاسلامية، وبروز تيار القومية العربية، علاوة على بروز الإتجاهات الأخرى كالتيار العلمي المادي أو تيار المناداة بحرية المرأة، فإن النصف الأول من القرن العشرين قد شهد بشكل ملحوظ تبلور بذور مختلف الأفكار التي كانت تموج بها الساحة العربية، فإذا كان يصح اعتبار تلك المرحلة مقدمات، فإن هذه المرحلة قد عكست بالفعل نتائج ماسبقها. إن ذلك العصر، إذا كان قد عرف أسماء حسن العطار والطهطاوي ومحمد عبده وبطرس البستاني وفرانسيس المراش ويعقوب صروف وغيرهم، بانتماءاتهم وافكارهم المختلفة، فإن هذا العصر الذي نعنيه قد عرف اسماء أخرى تُغذي نفس تلك الافكار والإنتماءات، لقد وجد تيار الإحياء والإصلاح الديني عند رشيد رضا وعبد القادر المغربي وغيرهما[1]، كما وجد تيار الوطنية عند أديب اسحاق وغيره، كما وجد تيار المادية عند شبلي شميل واسماعيل مظهر وسواهما[2]. وعلى اية حال، ودون التوسع في هذا، نسجّل أنّ من أهمّ سمات المرحلة التالية وجود ثلاثة عناصر أساسية؛ أولها تحول النفوذ الأروبي إلى أمر واقع*، وثانيها اتضاح صورة التقابل بين التوجهات المحلية، أي من حيث الإستناد إلى الهوية والأصالة، أو الإستناد إلى المهاة مع الآخر الأروبي، وثالثها تبلور فكرة المشروع الوطني، ومافي معناه من مقومات بنائية ترسم الصّورة المستقبلية للمجتمع والدولة.

ولما كان الأمر هنا على علاقة بالمستقبل، وعلى علاقة بتوجيه المجتمع إلى هذا المستقبل، خاصة وأن الكثير من البلاد العربية قد أصبحت على تماس مع القوى الإستعمارية، وتنشد طريقا ما إلى التحرر، فإن من الأفكار التي أبانت عن الإختلاف القيمي، وجسدت التواصل مع ماسبق نذكر فكرة العلمانية، فإذا كانت هذه الفكرة قد بدأت جنينية من خلال الدعوة إلى التعليم المدني وتوظيف القوانين الأجنبية، فإنها في هذه المرحلة قد أصبحت فكرا نظريا يُروج له من أبواب مختلفة، ولسنا نزعم أنها قد تحددت كفلسفة قائمة بذاتها عند الجميع، كما تعرف الآن، ولكن بوادرها الفكرية لاتخطؤها العين، ونجد ذلك واضحا من التأكيد على تطوير الإسلام*، إذ إن هذا التطوير قد كان يعني رفع الموانع التي تفصل بينه وبين المدنية الأجنبية، وشواهد هذه الدعوة تتضح من معالجة مسالة علاقة الدين بالعلم وبالسياسة وبالمرأة، أو بالإنسان والمجتمع عموما. وعلى أية حال، ففكرة العلمانية فكرة إطارية يتبين من خلالها الإختلاف بين القديم والجديد، وإذا وقفنا على تجسيداتها من هذه الجهة، نجد أنها قد تجسدت سياسيا في الجدل حول طبيعة النظام السياسي، وفي هذا الشأن، فإن الإتجاه الديني ممثلا في الشيخ رشيد رضا والشيخ مصطفى صبري، قد تقابل مع الإتجاه الآخر المتأورب، الممثل في فرح انطون ولطفي السيد وسلامة موسى[3]. وبالمثل ايضا، قد كانت مسألة المرأة مسألة متجددة

---

[1]. البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة، ص270

[2]. احمد محمد جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالي للفكر الاسلامي، واشنطن، ط1، 1995م، ج2، ص548 وص609

*اصبحت الكثير من البلاد العربية المشرقية والمغربية تحت سلطة النفوذ الاجنبي.

* يمكن ان نذكر هنا ماكان يدعو إليه الشيخ عبد العزيز جاويش تماشيا مع افكار محمد عبده، وهو أهمية مراعاة اختلاف احوال الزمان والمكان. انظر: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج2 ص339، 340

[3]. محمد عمارة، الشيخ رشيد رضا، دار السلام، القاهرة، د.ط ود.ت، ص41. وانظر:الشيخ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ج1، ص33،34 وانظر: احمد محمد جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري، ج2، ص580، 586، وانظر: ص663

في هذه الفترة؛ حيث يمكن ان نرصد التباين في المواقف في مواضيع شتى مما يتعلق بها، كموضوع السفور والحجاب أو الحقوق المتصلة بها عامة، كما هو التباين في المواقف بين الاتجاه الديني، ممثلا في رشيد رضا، والاتجاه الآخر المتأورب ممثلا في قلسم أمين[1]. ولعل مايكشف أكثر مدى هذا التباين صراحة، مانجده في الشأن السياسي من اتجاه الى زعزعة الاعتقاد في الخلافة، كقيمة سياسية دينية، لها تاريخ طويل من الحضور. وهنا يمكن أن نرى اتجاه البعض الى تجاوز هذه القيمة بطروحات حديثة، اتكاء على الوطنية والقومية او ماتبلور في الفكر الفلسفي اللبيرالي، كما هو الحال في طروحات لطفي السيد وعلي عبد الرازق، وهذا في مقابل اتجاه المحافظة عند بعض انصار الاتجاه الديني كمصطفى صبري[2]. والحق ان هذه المرحلة، اذا كان لنا ان نعكسها في صورة تحدد الاتجاه ونقيضه، يمكن ان نعكسها في فكرة الاهتمام بتحديات الواقع عن طريق معالجة الإنسان ذاته، بماله من جهد وحكمة، وطبعا مايفترضه هذا من العلاقة بالنموذج الاروبي. وكذا، يمكن ان نعكسها بفكرة الاهتمام بالدين كدعامة دينية تقود الى نموذج انساني واجتماعي وحضاري اكثر انسجاما؛ ولذلك ليس غريبا ان نجد الاتجاه الديني قد سلك مسلكا نقديا وبنائيا. أي بقدر ماينتقد سلبيات المدنية الاروبية والتأورب الناتج منها، بقدرما يميل الى الإصلاح والتجديد الذي يكوّن الشّخصية المختلفة، كما نجد ذلك عنده في غير ما موقع و مقال .

8 . خاتمة:

لما كانت المرحلة التي وقفنا عليها مرحلة حساسة لها تبايناتها، فإنه لايسعنا ختاما إلا أن نذكر أن هذه التباينات لم تتعلق بجوهر التمدن، فقد كان هذا مطلب الجميع. إن التباين الذي لاحظناه هو تباين على هامش هذا التمدن؛ ذلك المتعلق بالفلسفة التي ينطلق منها، والتي ترجع إلى اعتقاد مادي طبيعي أو ترجع إلى مظاهر هي في ذاتها مما يمكن الجدال حولها. على اننا عندما نقول أن الخلاف لم يكن حول أساس التمدن، نلفت في المقابل أن هذا التمدن، وهو يحيل إلى اروبا، قد كان يتضمن مايستدعي التوجس منه من جهة ماذكرنا، ومن جهة واقع سوء العلاقة بالأروبيين، الذين عُرفوا بأهدافهم في النفوذ والتوسع؛ لتقويض سلطة الخلافة العثمانية. وإذا كنّا نلاحظ أن الأروبيين قد دفعوا باتجاه التمدين، بعلاقاتهم المختلفة، خاصة العلاقة السياسية بالحاكمين، فهذا التمدين قد كان له مايُعترض عليه؛ لأنه كان في اتجاه التبعية. والحال أن الأفكار التمدّنية التي راجت آنذاك، بقدر ماكانت تكشف عن الأمل في مستقبل مختلف، بقدر ما كانت تكشف عن استلابها، الّذي أقلّ مايقال فيه انه قد فتح المجال لصراع لامبرر له. نقول هذا ونحن نضع في الاعتبار أن روح التجديد والإصلاح روح قائمة، يسندها الدين والتاريخ، وكان يمكن الانطلاق منها وتعزيزها، بدل أن تكون شأنا يتكفل به البعض أو تكون تحصيل حاصل لإكراه الواقع. انّنا عندما نرى هذه المرحلة من التاريخ

[1]- المنجي الشملي، قضية المراة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية ،ع3، سنة 1966، ص25، وانظر: جدعان فهمي ، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص482

[2]- احمد محمد جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري، ج2، ص633 و655 . وانظر: محمد محمد حسين ،الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، ج2، ص85.75

العربي والإسلامي، قد أدّت بالنخبة الفكرية والدينية الى التجاوب والتفاعل، فهذا يعني أن مسائل وقضايا واشكالات الأمة ليست على درجة واحدة، ومن سوء الواقع القول أن بعض هذا التباين قد حصل من نتيجة الخلط بين ماهو حقيقي وماهو زائف. وإذا كان من مسؤولية تُلقى على أحد، فهي تلقى بالدرجة الأولى على الإتجاه المتأورب، الذي انساق بحماس إلى أفكار الأروبيين المتنامية. ونحن على ايّة حال، لانغفل روح النقد التي تميز بها، لكن هذه الروح لم تكن لتنفك عن طريق التأورب، الذي انخرط فيه وطغى عليه بتبعاته، وتلك هي المشكلة التي مازالت تتكرّر في زماننا بأشكال مختلفة للأسف.

9 . قائمة المصادر والمراجع:

. الكتب:

1. الافغاني جمال الدين، الاعمال الكاملة اعداد السيد خسرو شاهي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، ط2، سنة 2000، ج2
2. التونسي خير الدين، اقوم المسالك، دار الكتاب المصري، القاهرة، سنة 2012م
3. الجبرتي عبد الرحمن، عجائب الاثارتح عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة 1997م ، ج1 ، ج3
4 ـــــ ، مظاهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس تح عبد الرزاق عيسى واخرون، العربي للنشر، القاهرة، ط1، سنة1998م ، ج1
5. الطهطاوي رفاعة، الاعمال الكاملة تح محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، سنة 2010م، ج1، ج2
6. الكواكبي عبد الرحمن ، أم القرى، المطبعة العربية، القااهرة، سنة 1931 م
7. النديم عبد الله، بماتقدم الاروبيون وتأخرنا تح محمد عمارة، دار البشير، القاهرة، ط1،سنة 2016م
8 . عبده محمد، الاعمال الكاملة تح محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1،سنة 1993 م ، ج1، ج2، ج3
9 ـــــ ، تاريخ الاستاذ جمع رشيد رضا، دار الفضيلة، القاهرة، ط2، سنة 2006م، ج3
10 . صبري مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، سنة 1981، ج1
11. ابو زيد فاروق، الفكر اللبيرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت
12. الايوبي الياس، تاريخ مصر في عهد الخديوي اسماعيل، مؤسسة هنداوي ، القاهرة، سنة2012 م
13. باروت جمال، حركة التنوير في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة1994م
14. بوعلي ياسين حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سنة1998م
15. بن نبي مالك ، وجهة العالم الاسلامي تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، سنة2002م
16. الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، سنة 2000م
17. جاد عبد الرازق احمد محمد، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالي للفكر الاسلامي، واشنطن، ط1، ج2 سنة1995م
18. الجوادي محمد، الازهر باعثا لشرارة النهضة العربية، دار الكلمة، القاهرة، ط1، سنة 2016 م
19. الجندي أنور، اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار، دار الاعتصام، القاهرة، ط1، سنة 1978م
20 ـــــ، تاريخ الغزو الفكري والتغريب، القاهرة : دار الاعتصام،، القاهرة، د.ت، د.ط
21 ـــــ، عقبات في طريق النهضة، القاهرة: دار الاعتصام، دط، دت
22 . جدعان فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، سنة 1988م
23. زيدان جورجي ، تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الهلال، القاهرة، دط، دت،
24. حوراني البرت، الفكر العربي في عصر النهضة تر كريم عزقول، دار النهار، بيروت، د.ط، د.ت
25. حلاق حسن، التاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في بيروت العثمانية، الدار الجامعية، بيروت، سنة 1987م

26. حسن محمد عبد الغني، احمد فارس الشدياق، الدار المصرية للتاليف، القاهرة ، دت. دط
27. الحصري ساطع ، اراء واحاديث في التاريخ والاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، سنة 1985م
28. طوسون عمر ، البعثات العلمية في عهد محمد علي، مطبعة صلاح الدين، الاسكندرية، د.ط، سنة 1934م
29. كرومر اللورد ، مصر الحديثة تر صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، سنة 2015 م، ج2
30. كشك محمد جلال، ودخلت الخيل الأزهر، الزهراء للإعلام والنشر، القاهرة، ط3، سنة 1990م
31. لبيب رزق يونان ويوسف محسن ، محمد علي وتحديث التعليم في مصر، مكتبة الاسكندرية، الاسكندرية، سنة 2007م
32. قرني عزت ، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 1980م
33. محافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، العلمية للنشر، بيروت، سنة 1987م
34. محمد حسين محمد ، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، مكتبة الاداب، القاهرة، ط2،سنة 1962م، ج1 وج2
35. ـــــ، الاسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، د.ط، د.ت
36. الميلاد زكي، عصر النهضة كيف انبثق؟ ولماذا اخفق؟ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 2016م
37. معاليقي منذر، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، دار اقرا ، بيروت، د.ط، د.ت
38. سابايارد نازك، الرحالون العرب وحضارة الغرب، نوفل، بيروت، ط2، سنة 1992م
39 السيد رضوان، سياسيات الاسلام المعاصر، دار جداول، بيروت، ط2، سنة 2015م
40. العوا عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، ط1، سنة 1986م
41. عوض لويس، تاريخ الفكر المصري الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1983 م ، ج2
42. عطا صديق رامي، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، سنة 2006م
43. عمارة محمد، الشيخ رشيد رضا ، دار السلام ، القاهرة، د.ط، د.ت
44. فخري ماجد، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، سنة1992 م
45. الرافعي عبد الرحمن، عصر اسماعيل، دار المعارف، القاهرة، ط4، ، دت، ج1، ج2
46. رزقيبر جان بول، فلسفة القيم ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط1،سنة 2001م
47. رينييه فليب ، السان سيمونيون في مصر في القرن التاسع عشر، تر امل الصبان واخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة،سنة 2012 م
48. شاكر محمود ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، د.ت
49. الشيال جمال الدين، تاريخ الترجمة ، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1951م
50. شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب ، دار النهار، بيروت، ط2، سنة 1987م
51. تاجر جاك، حركة الترجمة في مصر في القرن التاسع عشر، مؤسسة هنداوي، القاهرة،سنة 2018م
52. خوري رئيف، الفكر العربي الحديث، منشورات، دار المكشوف ، د.ط، د.ت
53. خليفة عبد اللطيف محمد، ارتقاء القيم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،سنة 1992م
54. ضيف شوقي، الأدب المصري الحديث، دار المعارف، القاهرة، ط10، سنة 1992 م

. المجلات:

55 . الجزار المنصف، تطور البنية الفكرية عند النخبة في القرن التاسع عشر، مجلة الاتحاف ، ع5، سنة 1986م
56. حداد رزق الله، مجلة المقتطف ، المذهب الداروني، ع4 ، سنة1896 م

57 . الطيباوي عبد اللطيف، المعلم بطرس البستاني حقائق جديدة عنه ، مجلة مجمع اللغة العربية في سوريا ، مج45، ج3، سنة 1970م
58 . الطماوي احمد حسن، الثورة الفرنسية في كتابات عربية، مجلة القاهرة ع99، سنة 1989 م
59 .كوثراني وجيه، مسائل في الوعي التاريخي ، مجلة منبر الحوار ع38 ، سنة 1999م
60 . مدكور محمد، جمال الدين الافغاني ، مجلة الرسالة ، ع245 ،سنة 1938 م
61 . عبد الله النديم، لم اختلفت كلمتنا إذا اتحدت همتنا، مجلة الاستاذ، ع17، سنة 1892م
62 ـــــ، تتقلب الامم بتقلب الاحوال ونحن، مجلة الاستاذ ، ع18، سنة 1892م
63 ـــــ، الآداب العامة، مجلة الاستاذ، ع19 ، سنة 1992م
64 ـــــ، المساواة بين البنين لبعض الوطنيين، مجلة الاستاذ ، ع25، سنة 1893م
65 ـــــ، متى يستقيم العود والظل اعوج، مجلة الاستاذ ع29 ، سنة 1893م
66 ـــــ، العدوى الاروبية للبلاد الشرقية، مجلة الاستاذ ، ع34 ، سنة1893م
67 ـــــ، اعداء الله وانبيائه ، مجلة الاستاذ ع39، سنة1893م
68 . السمارة كندة، حرية المراة وخطاب النهضة ، مجلة التراث العربي، ع136، سنة 2015م
69 . قسام يحي سليمان، القيم الإجتماعية وعوامل تغيرها، مجلة المعرفة ع428 ، سنة 1999م
70 . الشملي المنجي، قضية المراة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية ع3، سنة1966 م

. الانترنت:

71. احمد المهدي عبد الحليم ، تعليم القيم فريضة غائبة في نظم التعليم ، العدد 65 / 66
-http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=398:ta3lem