



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عباس لغرور - خنشلة -
كلية الآداب واللغات



قسم: اللغة والأدب العربي

الأنساق الثقافية

في تخيص الإبريزي في تخيص باريز لرفاعة رافع الطهطاوي

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه LMD في الأدب العربي

تخصص: السرد العربي

المشرف:

د. رقيق ميلود

إعداد الطالبة:

- بوزكري آمال

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
كمال طاهير	أستاذ	جامعة - خنشلة -	رئيسا
ميلود رقيق	أستاذ محاضر - أ -	جامعة - خنشلة -	مشرفا ومقررا
الجمعي بن حركات	أستاذ	جامعة - باتنة 1 -	عضوا مناقشا
خميسي أدامي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة - خنشلة -	عضوا مناقشا
عبد القادر نويوة	أستاذ محاضر - أ -	جامعة - خنشلة -	عضوا مناقشا
دلال فاضل	أستاذ محاضر - أ -	جامعة - أم البواقي -	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021 / 2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرهان

الءمء والشكر لله رب العالمين ءالقي ومولاي الذي وفقني لإتمام هذا البحث راجية منه عز وجل أن يتقبله مني ءالصا لوجهه الكريم.

أءقدم بالشكر والتقدير للءكتور رقيق ميلوء الذي أشرف على هذا البحث ولم يبءل علي بتوجيهاته القيمة لإءراج هذا البحث إلى النور.

وأشكر قسم اللغة والأءب العربي بكلية الآءاب واللغات ءامعة عباس لغرور ءنشة.

كما أتوجه بالشكر للءزبل للساءة أعضاء لءنة المناقشة لتشريفهم لي بقبول مناقشة البحث وتقويمه.

وأشكر كل من ساعءني من قريب أو بعيد في إنءاز هذا البحث.

مقدمة

مقدمة

اتخذ الدرس النقدي المابعد حدائني توجها جديدا في معالجته لقضايا الأدب المختلفة، كون هذا الأخير يعد كنز الأمم ومعبرا عنها، وبالتالي فأني طرح يقدمه الأدب بفنياته التي تحتاج لأدوات تأويلية تواكب الراهن والموضوع وتسعى اعتمادا على ما قبلها من بحوث ودراسات لسبر أغوار النص، والوصول إلى كيانه التحتي الذي من دون شك هو اللبنة التي تقوم عليها تلك الأمة، ومن بين تلك الدراسات النقدية المميزة التي قدمت وجهة نظر جديدة في التحليل والمتابعة الحثيثة لكل معطيات الأدب نجد الدراسات الثقافية والتي شهدت تحولا وتطورا فيما بعد، والتي بدورها تعتبر ممارسة نقدية حديثة تحاول استتطاق الخطاب الأدبي وقراءته قراءة جديدة ومغايرة، وذلك من خلال الوقوف على طبيعة الخطاب وما يحمله من أنساق ثقافية.

هذا الوافد الذي أعلن عن نفسه بكونه باحثا عن الأنساق الثقافية عبر دراسة شكل الخطاب وبنيته وسياقه، حيث يجمع بين المناهج السياقية والمناهج النسقية، بوصفه مقارنة أنساقية شاملة لا يكتفي بالبنية النصية المغلقة بل يتعدى إلى ما هو خارج البنية من أنساق ثقافية، فتجاوز جمال النص وبلاغته واهتم بالنسق الثقافي الذي يمر عبر مستويات اللغة، كما أنه يتميز بكونه منفتح على علوم ومعارف كثيرة، فلا يكتفي بخطوات منهجية يتخذها الناقد تتصل بالنص الذي يضعه أمامه فحسب، بل على الناقد أن يؤسس لقراءته وتحليله من خلال جملة منطلقات، إضافة لانفتاحه على الأنثروبولوجيا والتاريخ والجغرافيا كل ذلك سيساهم في عملية جعل العملية البحثية التحليلية ناجحة ودقيقة إلى حد بعيد، وهذا يعني أن الأنساق الثقافية ممارسة وقراءة متداخلة الاختصاصات، تسعى إلى تطويع المعرفة والعنصر الثقافي باعتباره نسقا ثقافيا يعبر عن الموروث والعادات والقيم والتكوين العميق للأعراق والشعوب، فسلطت نظرها على تاريخ الأمم والشعوب ودراسة الصلة بين أشكال النصوص الأدبية والثقافة من جهة وما هو غير ثقافي من جهة أخرى، وهذا المنتج المعرفي الثقافي

يختزل ويختصر الذات وطريقة تفكيرها ويعبر عن طبيعة الذات داخل الجماعة، فانطلقت من تراكمات معرفية في ميدان البحث النقدي التي تبحث عن مظهرات الثقافة في كل شيء ومع نجاحها وجد الأدب نفسه بحاجة ماسة إلى التجديد في اختيارات الأدوات التي قد تعمل على مخاتلته والظفر بما فيه من درر، ومن هنا استطاع الناقد والباحث الأدبي أن يستغل الدراسات الثقافية وفق آليات إجرائية معينة تتجاوز النص والمبدع لثقافة الناقد المحلل التي يجب أن تكون بنفس عمق وصرامة الدراسات الثقافية وإلا غابت عنه بعض الصور الثقافية المهمة التي شكلت النص وعكست نفسية وزمانية وجغرافية ذلك النتاج الأدبي المدروس.

لم تتل الأنساق الثقافية اهتماما كبيرا من طرف الباحثين والدّارسين إلا مؤخرا ومن بين الكتب التي لم تحظ بمثل هذه الدراسة هي رحلة الطهطاوي "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، والذي بثّ في ثناياه العديد من الأنساق الثقافية الغربية، فهو يستحق منا الكثير للكشف عن خفايا هذه الأنساق الثقافية المنطوية ضمن رحلته، واستنطاقها وقراءتها قراءة جديدة لتحديد مكوناتها ومكوناتها ومقاصدها، فعلى الرغم من المعرفة العامة التي حظي بها تخليص الإبريز وما يحمله من قيم ثقافية كبيرة، باعتباره بؤرة عميقة للأنساق الثقافية... إلا أننا لم نجد دراسة لهذه الرحلة في مجال الأنساق الثقافية، فهذا النتاج لم يوف حقه من الدراسة، فليس ثمة دراسة منهجية عميقة -حسب ما اطلعت عليه-.

سجل الطهطاوي رحلته هذه -تخليص الإبريز في تلخيص باريز- في العصر الحديث، فقد شهد غزارة واسعة في أدب الرحلة-باعتبارها رافدا من روافد الأدب العربي- من خلال البعثات الطلابية المتكررة للنهل والأخذ من ثقافة الآخر مؤكدا في ذلك أن معرفة الآخر هي الطريقة المثلى لتعرف الذات نفسها على حد تعبير هانتس غيورغ غادمير Hans- Georg Gadamer؛ فمعرفة الأجنبي المغاير تستدعي بالضرورة المقارنة بين الأنا والآخر، واستيعاب الفروقات الحضارية الشاسعة(العجيب والغريب) لمواكبة الحضارة والتمدن الأجنبي، فنجد الطهطاوي في رحلته يقدّم تصورا واسعا لهوية الآخر وأبعاده الثقافية والفكرية تشجيعا

لتوسيع حركة العلم والثقافة المتنوعة، بسبب تأثير العادات والتقاليد الغربية عليه، والتي بدورها أصبحت كأنها تلافيف تلف ذاكرته العربية الإسلامية، فأصر على تقديمها كبديل ملائم يتلاءم ويتمشى وثقافة العصر وحضارته، فنقل أنساقا غربية (ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية دينية...) بعضها بوعي منه والبعض الآخر متسرعا في رحلته دون وعي منه.

احترم الطهطاوي تقاليد الكتابة آنذاك؛ فكان مخلصا خاضعا في الشكل والبناء للنص الرحلي المتعارف عليه، إلا أنه مارس نوعا من الخلطة بدعوته الصريحة للتحرر من بعض الأنساق الثقافية العربية والأخذ بأنساق الثقافة الغربية، فنجده يقارن بين الثقافتين بشكل صريح في مواضع وبشكل ضمنى في مواضع أخرى، فهو يدعو بشكل ظاهر وجلي العرب بصفة عامة والمصريين بصفة خاصة للخروج من بوتقة الأنا، مؤكدا أنه لا حرج في الأخذ من الثقافة الغربية، وهذا ما أدى به لانتقادات كبيرة وكثيرة بسبب إيديولوجيته المثيرة للجدل، وهذا ما دفعنا للبحث عما أضمرته رحلته من أنساق ثقافية غربية وعربية يدعو بها إلى التحرر والتجديد.

هناك العديد من الدراسات السابقة التي تطرقت لموضوع **الأنساق الثقافية** وتناولته من زوايا مختلفة، وقد تنوعت هذه الدراسات بين العربية والأجنبية، بالنسبة للدراسات السابقة في هذا المجال ثمة مجموعة من الدراسات تناولت الأنساق الثقافية في الشعر والنثر كدراسة عبد الفتاح كليطو "المقامات السرد والأنساق الثقافية" ودراسة ضياء الكعبي "السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل" ودراسة اليامين بن تومي "تشریح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية"، وأغلب الدراسات في هذا المجال ركزت على المتن الشعري وسارت مستندة على دراسات عبد الله الغذامي وإدوارد سعيد ويوسف عليمات، ومن خلال الاطلاع على أوجه

الاتفاق والاختلاف بين الدراسات السابقة نشير أن دراستنا تتفق مع الدراسات السابقة في موضوعها الرئيس وهدفها العام، إلا أنها تختلف عنها في عدة جوانب.

فكان عنوان بحثنا موسوما بالأنساق الثقافية "في تخليص الإبريز في تخليص باريز" لرفاعة رافع الطهطاوي، محاولين الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هو النسق الثقافي؟ ما هي أهم وأبرز الأنساق الثقافية التي امتدت إلى جسد رحلة الطهطاوي؟ وكيف احتضن النص الرحلي ومكوناته الأنساق الثقافية؟ كيف سعى الطهطاوي لتمرير هذه الأنساق الثقافية الغربية المختزنة تحت عباءة رحلته؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه لبلوغ أهداف البحث من خلال دراستنا والتي بدورها تكون إجابة على هذه الإشكالية، فسيق بحثنا على الهيكل التنظيمي الآتي: مقدمة ثم مدخل ثم فصلان أحدهما نظري والآخر تطبيقي وذيل بخاتمة؛ حيث تطرقنا في المدخل - يعد دراسة نظرية تطبيقية في بعض جوانبه- إلى الآخر في أدب الرحلة باعتباره مبحثا من مباحث علم الصورة ثم البعثة العلمية وعلى أي أساس كان الانتقاء والاختيار لهم، وبعدها قدمنا ملخصا لتخليص الإبريز والوقوف عند عتباته ثم الإشارة إلى هوية خطابه المضمرة بمستوياتها الثلاث، ثم قدمنا مقارنة بين المخطوط الأصلي للرحلة والطبعات الثلاث اللاحقة بين الحذف والزيادة.

يلي هذا المدخل فصل أول نظري، عبارة عن دراسة نظرية، حاولنا من خلاله ضبط المصطلحات والمفاهيم الأساسية لبنية البحث بتقديم الجهاز المفاهيمي النظري للبحث؛ النسق المفهوم والمصطلح ثم تعريف النسق الثقافي في الدراسات الثقافية وفي النقد الثقافي ثم أنواع النسق وبعدها حاولت تقديم الإرهاصات الأولى لنظرية الأنساق الثقافية المتعددة ومرتكزاتها وأهدافها، مع توضيح الفرق بين المقاربة بالأنساق والمقاربة النسقية بعد عرض مقاربات كل من سيغفريد شميدت **Siegfried Schmidt** ونيكولاس لومان **Niklas Luhmann** وتالكوت بارسونز **Talcott Parsons** وكليمان موازان لنظرية الأنساق، ثم

دعت هذا الفصل النظري بفصل تطبيقي معنون بالأنساق الثقافية في تخلص الإبريز في تخلص باريز، حاولت من خلاله الكشف عن الأنساق الثقافية المتسربة من رحلة الطهطاوي فتفرعت إلى ست مباحث: الأنساق الدينية والأنساق الثقافية والأنساق الاجتماعية والأنساق السياسية والأنساق الاقتصادية وبعدها نسق العمران.

وذيّلنا بحثنا بخاتمة لخصنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على جملة من المصادر والمراجع التي كانت سندا لبحثنا ومرتكزا لعملنا ومنبعا لنهلنا من أجل الوصول إلى ما نسعى إليه من هدف علمي معرفي منشود، فقد استند بحثنا على: شعيب حليفي، "الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-"، محمد مفتاح، "التشابه والاختلاف نحو منهجية جديدة"، ونيكولاس لومان، "مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف فهمي حجازي، وكليمان موازان، "ما التاريخ الأدبي؟ ترجمة: حسن الطالب"، واليامين بن تومي، "تشریح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية"، وغيرها من المراجع العربية والأجنبية المترجمة.

وارتأينا للاعتماد على الصوراتية منها مع المقاربة الأنساقية والتي بدورها تسعى إلى تحليل وقراءة الأنساق الثقافية داخل الخطاب من وجهة تحليلية، باعتبارها مقاربة ميكانيكية آلية أدائية على حد تعبير تالكوت بارسونز، كما استندنا على مقاربة سيغفريد شميدت ونيكولاس لومان وبمعنى آخر استنباط وكشف أهم الأنساق الثقافية التي تربط وتحكم الخطاب، بحضور السياق الذي قيل فيه.

وكأي بحث علمي فقد واجهتنا بعض الصعوبات التي لم تضعف عزيمتنا في السعي لإتمام البحث، ولعل أبرزها: جدّة الموضوع وأهميته مع صعوبة الإلمام بكل جوانبه، فبفضل الله تعالى ثم بفضل التوجيهات النيرة للأستاذ المشرف الدكتور ميلود رقيق وملاحظاته القيمة وحرصه على إتمام البحث على أكمل وجه، فله منّا أسى عبارات الاحترام والتقدير على

كرم تواضعه، وبكفيني شرفاً أنني كنت تحت لوائه طالبة أنهل من بحر علمه وجزيل عطائه
حفظه الله ورعاه، كما نسأل الله أن يوفقنا في مبتغانا والله المستعان.

وأخيراً نرجو من الله أن نكون قد وفقنا ولو بالقدر القليل، وأن نكون قد تمكنا من الإلمام
ببعض الجوانب الأساسية والهامة لبحثنا طامحين من أساتذتنا الكرام تصويب أخطائنا
وتقويمها.

والله وليّ التوفيق

إن مخالطة الأعراب، لاسيما إذا كانوا من أولي
لألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية.

أحمد فارس الشدياق

المدخل

الآخِرُ الغَرَبِي فِي أدبِ الرِّحْلَةِ

"يعلم الله أنني مع كثرة ما شاهدت في تلك البلاد
من الغرائب، وأدركت ما فيها من الرغائب، كنت أبدا
منغص العيش (...) لما أنني كنت دائم التفكير في
خلو بلادنا عما عندهم من التمدن والبراعة والتفنن"

أحمد فارس الشدياق

المدخل: الآخر الغربي في أدب الرحلة

-تمهيد

1-تعريف علم الصورة

2-توجهات دراسة علم الصورة

3-خطوات علم الصورة

4-المقاربة الصورولوجية

5-مفهوم الرحلة

6-محمد علي والبعثة العلمية إلى باريس

7-أفراد البعثة العلمية وأصلها

8-ملخص كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز

9-عتبات كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز

أ-العنوان

ب -هوية الخطاب المضمرة

ج-البداية والمشهد الجذري

د-الوظائف

10-بين المخطوط الأصلي والطبعات الثلاث.

11-تخليص الإبريز بين الاستطراد والاستشهاد.

12-بين تخليص الإبريز وقلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر لديبينج.

تمهيد:

احتاج الإنسان منذ الخليقة أن يعيش في مجموعات وكان لابد من التوسع والانتشار على الأرض كخليفة عليها، وهذا بالطبع أدى إلى تشكل فكر اختص به كل من تلك المجموعات، وتطور الأمر لتتشكل ثقافات ورؤى ترفع كفة أمة عن أخرى، فتسارع الضعيف لتقليد وتتبع القوي وفق قانون المغلوب مولع بتقليد الغالب، ومع الزمن وظهور ما يسمى اليوم بالشرق والغرب... تقسيم احتكم فيه للتقدم والتخلف بمقاييس حضارية علمية بحتة، ها هو الشرق يبتكر طرقا كثيرة للاستفادة من الغرب وتتبع آثاره بغية الاستفادة من تجاربه والسير على خطاه تارة وتقادي انفلات الأنا نحو متاهات الغير، وكان لا بد من سياسة خاصة لبلوغ هذا المرام، فكان الأدب من المنافذ التي تسربت من خلاله صورة الآخر بوضوح ووصلتنا نفحاته؛ أين تجاوز الإبداع البلاغي للتصوير الدقيق لكل شاردة وواردة يختطفها الأديب العارف ببصيرته قبل بصره أين يتخير المواضيع وهو ينظر إلى الاختلاف الكامن والنقص الساكن في بيئته ليكون همزة وصل بين الناظر والمنظور إليه على أمل الاستفادة.

تعد قضية الأنا والآخر "من بين أهم القضايا التي طرحها الأدب، لأنه أساسا يهدف لتقديم الهوية الذاتية وبالتالي يكون الآخر موجودا بطريقة ضمنية نسقية أو يمكن أن يكون الطرح مقارنا واضحا، تبدو فيه ملامح الآخر أيضا جلية مقابل صورة الأنا، فهناك تلازم آلي على المستوى المفاهيمي بين صورة الأنا وصورة الآخر، فالحديث عن الأنا يستدعي تلقائيا حضور صورة الآخر، ذلك أن صورة الأنا لا تكون ولا تتكون بمنأى عن صورة الآخر، وصورة الآخر تعكس صورة الذات"¹، يستدعي بحث الذات عن كيانها وهويتها وجود آخر مغاير لها يختلف عنها في الصفات والطباع؛ اختلاف ثقافي هوياتي يمنح للأنا وجودها الحقيقي الذي يرسم لها أبعادا تحدد خصائصها التي تتميز بها عن غيرها، وهذا التمايز الذي

¹ عبد القادر شرشار، كتابة الآخر في الرواية العربية المعاصرة، مجلة الخلدونية، العدد التجريبي، تشرين خلدون، تلمسان، 2005، ص: 147.

يأخذ أشكالاً عدة، هو صورة تتطبع وتحضر كلما حددنا الذات التي نريد الحديث عنها بعيون أصحابها أو بعيون ذوات أخرى لا تنتمي للحيز الثقافي التاريخي الحضاري لتلك الذات، وعليه يمكن أن نعتبر الصورة هي أكثر المصطلحات تعبيراً لتحديد وتوصيف ملامح الآخر التي تتشكل من مجموع العناصر الثقافية المكونة لأي نمط حياتي لأمة من الأمم، والعلم الذي يهتم بهذه الصورة وكيفية تشكلها وقواعدها وعناصرها يسمى (صورولوجيا).

بما أننا في مجال الأدب فإننا سنختص بما قدمه الأدب من تمظهرات ثقافية لصورة الأنا والآخر، وكيف تنظر إلى تلك النصوص؟ وكيف يتم دراستها في نسقها الثقافي المزدوج وفق علاقة المؤثر والمتأثر؟ وما يشكله الاختلاف الذي تشعر به الذات من تداعيات يظهرها النص الأدبي تارة ويضمّر بعضها تارات أخرى؟ ونظراً لأهمية دور الصورولوجيا في معالجة قضايا الهوية والصورة قدمنا بعض المفاهيم لهذا العلم.

1_ تعريف علم الصورة

إن الصورولوجيا مصطلح علمي بحث مأخوذ من الصورة، ونعني به ذلك العلم الذي يعمل على بناء تكاملي لصورة الآخر في شكل نسق كلي داخل النص الأدبي وأي فن من الفنون أين يركز على ملامح الآخر الثقافية بكل ما حوت، وهي في مجال الأدب المقارن تهتم بشكل خاص بدراسة الصور والتصورات والتمثيلات والتمثيلات الذهنية الثقافية والاجتماعية التي تكونها الشعوب عن بعضها بعضاً، وتنتجها النصوص، سواء أكانت أدبية أو غير أدبية عن الغير، وبشكل خاص تعد كتب الرحلات أرضية ملائمة لإثارة إشكالية الهوية والغيرية، نظراً لكونها جزء من الخيال الاجتماعي والثقافي أو الإيديولوجي¹، فهذا المفهوم المقدم حول الصورولوجيا يتضح أن الشعوب كلها لها تصور معين عن بعضها بعضاً وهذا طبيعي جداً، فالتصورات بين الأمم عن بعضها موجودة خاصة فيما هو متداول ومعروف فيبقى هناك انطباع معين كلما استحضرننا اسم أمة من الأمم سواء تلك الصورة قد

¹ بوشعيب السائري، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، النايا للدراسات والنشر، ط1، 2014، ص: 6.

نقلها الأدب أو انتشر عبر ناقل آخر للثقافة، وتمثل الرحلات والكتابة الرحلية وسيلة مهمة جدا ودقيقة في رسم تصورات حول الغير.

تتموضع الأنا أمام الآخر وصورته بحسب موقعها من ثقافته وإمكاناته الحضارية، "وذلك أن الصورولوجيا هي الصورة الذهنية التي تكونت في ذهن الأنا من خلال اتصاله بالآخر الأجنبي في إطار ثقافي محدد، فتشكلت بذلك رؤية ثقافية إيديولوجية مقارنة بين الأنا والآخر المختلف، فأصبحت بذلك محور النصوص الإبداعية في مجال الأدب المقارن، ويمكن اعتبار نصوص الرحالة هي البوابة الرئيسية لإشكالية الأنا والآخر.

يحدد **دانيال هينيري باجو Daniel Henri Pageaux** مفهوم الصورة في المعنى المقارني على أنها كل صورة تتبثق عن إحساس مهم كان ضئيلا (الأنا) بالمقارنة مع الآخر (بهنا) بالمقارنة مع مكان آخر، الصورة هي إذن تعبير أدبي وغير أدبي عن انزياح ذي مغزى بين منظومتين من الواقع الثقافي... وتتشأ عن وعي مهما كان صغيرا بالأنا بالمقارنة مع الآخر وبهنا بالمقارنة مع مكان آخر¹، فالصورة حسب رأي **دانيال هينيري باجو** تستدعي بيئة ثقافية مغايرة لبيئة تواجد الأنا؛ أي ربط الصورة بالمكان، فانتقال الأنا من مكان لآخر يستدعي وجود صورة تتناسب ومتغيرات ذلك المكان البيئي والثقافي.

تتشكل الصورة انطلاقا من فكرة رؤية آخر مغاير للفكر المؤلف الذي تحمله الأنا على مستويات عدة أين يظهر وهو يقارن بيئته وثقافته وكل ما حوله وما يحمله مع ذلك المختلف، حيث يمكن أن نقول أن الأنا العربية بدأت بالنظر إلى الآخر انطلاقا من جملة من الطرائق التي أتاحت توفر تمظهرات ثقافة ووجود صورة الآخر لديه ومن ذلك الرحلة التي كانت حاملة لملامح صورة الغربي، وبالتالي كانت الكتابات الإبداعية الرحلية رافدا مهما من روافد المثاقفة الواقعة بين عالمين لكل واحد منهما خصوصيته، حيث بدأت "الأسوار الفكرية المحيطة بالشعوب تتهاوى، وصار المفكرون ينظرون في مختلف الاتجاهات وبذلك نمت

¹ دانييل هنري باجو، الأدب العام المقارن، تر: غسان السيد، من منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997، ص: 91.

نزعة المقارنة في العلوم، ثم وصل تأثيرها إلى الآداب في النصف الثاني من القرن الماضي، وشرع دارسو الأدب في مقارنة الآداب بعضها ببعض، أو مقابلتها ثم اهتموا إلى المحور الذي يمثل أساس المقارنة، وهو البحث عن عملية التأثير والتأثر¹، ولربما فكرة التأثير والتأثر هي التي دفعت التصوير باللغة يتجاوز البعد العفوي في التصوير والوصف السطحي للبحث في عمق الأفكار والتركيز على مراكز القوة وأسباب التقدم والتراجع، فتكون الصورة المقدمة عن الآخر واضحة ومفصلة جدا.

الناظر لتاريخ العلاقة بين الشرق والغرب يجد أنها قائمة أساسا على صراع ديني تاريخي حضاري... وازداد اهتمام العرب بالآخر حينما أصبح قريبا في مرحلة الحرب الباردة وتحول العلاقات الاقتصادية إلى حروب واستعمار بعد النهضة في أوروبا هنا رأت البلدان العربية أنه من الضرورة معرفة الآخر وسعت جهودها للكتابة عنه خاصة وأنه تحول لقوة كبيرة سيطر بوسائل كثيرة على العالم الثالث، ولا سبيل لدفع آذاه إلا من خلال معرفة نقاط قوته وضعفه... "وأمر طبيعي أن كل هذه السبل تسمح بحلول العربي وسط الغربيين أو الغربي وسط العرب، مما يجعل الواحد منهما يحمل في ذهنه أفكارا ويشكل صورا عن الآخر ينقلها إلى شعبه وأمتة لتشكل صورا عديدة عن كل أمة من الأمم في ذهن الأمة الأخرى من خلال الإبداعات الأدبية من قصص وروايات لا سيما تلك التي يكتبها العرب عن الغرب بنظراتهم المزدوجة إليه بوصفه نموذجا للتقدم مرة وعدوا عابرا مرة أخرى"²، وهكذا بدأ حقل الصورولوجيا يتسع داخل الساحة الأدبية والنقدية العربية، حيث قام الرحالة بالتقاط صور فوتوغرافية دقيقة عن الآخر الأجنبي.

أرجع سعيد علوش نشاط هذا النوع من الدراسات على المستوى العربي إلى مجموعة من الأسباب منها: "أن الظاهرة الاستعمارية على الرغم من جانبها السلبي، قد جمعت حولها

¹ عبد المجيد حنون، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص: 66.

² رزان محمود إبراهيم، خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة، دار الشروق والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2003، ص: 226.

دراسات أدبية وسوسولوجية وصورولوجيا جديدة بتتبعها من زاوية علاقة الأنا (المستعمر) بالآخر (المستعمر)، كما أنه من الأكيد لديه أن كتب الرحلات العربية قد هيأت بوعي أو عن لا وعي ولادة الصورولوجيا التي كانت مصاحبة لانبثاق الوعي الوطني الذي أخذ في تأويل معنى الآخر (الأجنبي) بطريقة مغرقة في الأسطورية، بحكم أن الاصطدام الحاد بالغرب قد خلخل رؤية العرب للأشياء والكون والإنسان¹، بمعنى آخر إن نظرة الأنا للآخر احتكمت لظروف وعوامل غيرت وأعدت بناء الصورة المشكلة عن الآخر، فلاشات المغامرة التي كانت قبل الاستعمار ليست كالتالي نراها في الاستعمار وليست نفسها بعده.

إن الصورة ليست نمطية ثابتة هي تتصل بالحالة والظروف وزاوية النظر والتصوير والعلاقة التي تكون عليها الأنا بالآخر بدءاً، فنظرتنا للصديق ومن له معنا مصالح ليست كنظرتنا للعدو والغريب المريب، رغم أن الصورة هي تقديم حقائق وأبعاد عن ثقافة وحياة وحضارة، ولكن كيفية التصوير وتخير اللفظ وتجاوز أمور أحيانا والتركيز على أخرى قصداً كلها ترجع لدوافع ومرجعيات لا يمكن فصل الرحالة ولا المبدع عنها بأي حال من الأحوال، فكلما كانت الظروف تنبئ بالانفصال والتباعد ظهر الاختلاف والهوى بين الذاتين وزاد الوعي بالتركيز على الأنا كمنافس ومدافع عن هويته ومحاولة تقليد الآخر فيما يخدم الأنا ويحقق لها الريادة والتسامي، إذن تعد الصورولوجيا اتصالاً مفتوحاً أو تنافداً بين الشعوب، أو مرايا تتعكس عليها سمات الشعوب، أو سماتهم المتوهجة²، بمعنى أن الصورولوجيا أخذت حصتها كاملة من الاهتمام انطلاقاً من الدراسات والأبحاث الجادة التي قدمت عنها في عديد دول العالم المتقدم، وها هي دول العالم الثالث تخطو نحو نقلة نوعية في حقل الصورولوجيا نظراً لأهميتها وضرورة استغلالها في مجالات عديدة.

2_توجهات علم الصورة

¹ محمد أبقار، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية (صورة المغرب في الرواية الإسبانية)، ط1، مكتبة الإدريسي للنشر والتوزيع، المغرب، 1994، ص: 58.

² عبد النبي ذاكر، أفق الصورولوجيا (نحو تجديد المنهج)، مجلة علامات في النقد، العدد 51، 2004، ص: 28.

أ-دراسة صورة الأنا في أدب الآخر: يعنى هذا التوجه بمعرفة رأي الآخر في صورة الأنا، وإلغاء الصورة النمطية العامة عن الذات "والتفريق بين نزاهة بعض الأدباء وتعصب البعض الآخر، فهي تهدف إلى تصحيح الرؤية والوقوف على حقائقها كما أنها تساعد الباحثين والأدباء والمؤرخين على معرفة المجتمع العربي من خلال ما كتبه الآخرون عتاً.¹ بمعنى أنها تعنى بتلك الرؤية الإيديولوجية المتكونة في أدب الآخر عن الذات، وتعنى أيضا بتصحيح الصورة النمطية الأولية عن الأنا.

ب-دراسة صورة الآخر في أدب الأنا: أما بالنسبة لهذا التوجه فهو على خلاف التوجه الأول، فهو يُعنى بصورة الآخر في أدب الأنا، وهو "معالجة صور الغرب في الرواية والقصة العربية تعنى لدى القاص العربي إضاءة وعي الذات الفردية والقومية والعالمية في خضم مواقف الأدباء والمتقنين العرب من تحدي الغرب السياسي والفكري والأدبي"²، فمعرفة الآخر مرهون بمعرفة الأنا باعتبار أن الآخر مرآة الأنا.

ج-دراسة الصورة المزدوجة الأنا في أدب الآخر والآخر في أدب الأنا: تعد هذه الدراسة المزدوجة جامعة بين صورة الأنا وصورة الآخر وفيها "ضمن دراسة واحدة تسعى إلى خلق توأمة بين الأنا والآخر، ويمكن أن نمثل بأطروحة الباحث عبد النبي ذاكر المغرب وأوروبا نظرات متقاطعة"³، أين يتم عرض الذاتين بالتوازي ومحاولة وضع مقارنة وموازنة بين الثقافتين في جوانب الحياة المتعددة دونما تحيز أو إثبات الأنا بمحاولة تحديد انتمائها من خلال عرض اختلافات وصور الآخر المختلفة وإظهار استهجان وتعجب وانبهار، فهو يقدم الصورتين دون ملاحظات تبين الانتماء وزاوية الرؤية التي تركز على التأثير والتأثير، ولكن تبقى صورة تظهر اختلافات ثقافية إحصائياً تقابلياً يمكن من خلاله أيضا رؤية موقع الأنا من الآخر والعالم.

¹ عبد الله الركيبي، الجزائر في عيون الرحالة الإنجليز، ج1، دار الحكمة، الجزائر، 1999، ص: 145.

² عبد الله أبو هيف، القصة العربية الحديثة والغرب، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1994، ص: 20.

³ المرجع نفسه، ص: 20.

ومن هنا يتضح أن للصورولوجيا وبالرغم من أهميتها أن عليها بعض المآخذ التي تتصل أساسا بالجانب التخيلي التمثيلي البعيد نوعا ما عن الواقع تماما، كون النظر للشيء عبر وسيط وإن كان شاملا وملما ودقيقا يختلف عن مرآى العين لأن هناك أشياء يحتكم إليها الكاتب والمصور اللغوي للآخر فيستحسن شيئا ويبغض آخر بحكم ذاتي ومرجعية خاصة، قد تكون بالنسبة للقارئ مزيفة فلا يعطيها من الأهمية ما تستحق، وقد يهتم بشيء أكثر مما يجب فيكون هناك عالم مخالف يصطدم بالصورتين حينما تكون هناك فرصة للنظر عن قرب وتتحدد الرؤية بحسب زاوية الاستطلاع وخلفيات الشخص من مناح عدة.

تتبع الصورة "أولا وقبل كل شيء آخر من مشكلات الأديب نفسه ومشكلات قومه في مواجهة الآخر، لذلك تلبى الصورة الأدبية بالدرجة الأولى حاجات نفسية أو فنية أو اجتماعية للشعب الأجنبي، دون أن تلبى حاجات المجتمع المدروس في أغلب الأحيان"¹؛ بمعنى أنها رؤية إيديولوجية تستهدف حاجة الذات ومتطلباتها أكثر ما تستهدف واقع وحقيقة الآخر.

3_ خطوات علم الصورة

يعرض غنيمي هلال طريقة البحث في علم الصورة وخطواتها في منهج نظري موضوعي مبسط مفصلا وموضحا ما ورد مجملا عند ماريوس فرانسوا غويار Maurice Francois Guyard من خلال الخطوات التالية:

أ- أن يبدأ الباحث ببيان الطريقة التي تكونت بها أفكار أمة ما -في أدبها- عن الشعب الذي يقصد إلى وصف صورته في ذلك الأدب، وللمهاجرين والرحالة فضل كبير في نقل ما شاهدوا في البلاد الأخرى عن طريق تقييد وتسجيل مشاهداتهم في نصوصهم الرحلية وشرحها بما يتفق ويتماشى وغاياتهم، بمعنى أن بداية تشكل وتشكيل الصورة عن الآخر كانت مبنوثة في النص الأدبي الإبداعي، فالرحالة يقيد

¹ ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن -دراسة- (د، ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص: 111.

ويسجل ويصور ويصف ما يساير ويتساير وغاياته وهدفه من الرحلة، وعلى الباحث في مجال الصورة أن يتقصى ذلك.

ب- على الباحث في هذا الباب أن يتعرض لتحديد ما رآه الرحالة من البلاد الأخرى، وعليه أن يرينا كيف رأى هؤلاء الرحالة البلد الذي رحلوا إليه، وهنا يتعرض لشرح آرائهم فيه وتحليلها، ودراسته من تلك الناحية ليست إلا وسيلة لتقويم صورة البلد الأدبية التي ارتسمت بفضل هؤلاء الرحالة في أدبهم القومي.

ج- دراسة صدى آراء الرحالة من الكتاب لدى أبناء أمتهم ممن تحدثوا عن البلد نفسه، أو أرادوا وصفه وتقديم نماذج بشرية لأهله أيًا كان الجنس الأدبي الذي تحدثوا فيه، وترتسم من كل ذلك أجزاء الصورة الأدبية للبلاد والشعوب الأجنبية، وقد تكون بل كثيرا ما تختلط فيها [...] الصورة المرسومة عن البلد كاملة وقد تكون ناقصة الحقائق بمزاعم لا أصل لها وتخرج عن حدود الواقع بتأويلات مبالغ فيها.¹

إذا يمكننا أن نقول: إن البحث الصورولوجي بكل ما حوى ونظرا لدقة معطياته التي تنفذ عبر خيوط اللغة وشباك الإبداع، فإنه قد قدم حقيقة تصورات غاية في الأهمية سواء الأنا وهي تنظر للآخر وتطالع منجزاته وأشكال ثقافته وبالتالي هي في عملية تقييم للذات وتحديدًا لموقعها منه، وفي الوقت عينه هي تسعى لإثارة رغبة التدافع نحو الرقي والأخذ بما قد يعلي من حضارة الأمة الناظرة بما أعجبها في غيرها وتفاذي مالم يرق لها لعلها تسابق بوعيتها الاختلافات والمتغيرات الحاصلة بباقي الأمم المنظور إليها، وعليه فإن الصورولوجيا فعل ديمومة يستحق هذه الأهمية ووجوده في الآداب باعتبارها مستودع الفكر الإنساني فكرة جادة وفعالة خدمة للإنسان ولفكره ووعيه بما يجب أن يكونه وهو ينظر عبر نافذة الأدب والفنون لغيره، لأنه "بات من الضروري أن نتعرف عليها كي نتمكن من تغيير ذواتها (...)" وبالتالي تغيير صورتها في الخارج، لهذا تعد هذه الدراسات خطوة أولى لمعالجة نواقصها من

¹ ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، لبنان، 1987، ص: 420، 421.

جهة ومن جهة ثانية فضح التشوهات التي تتعرض لها صورتها في الغرب"¹، فلاشات لا تكفي بتقديم صورة عن الآخر بل يجب أن تتعرف على صورتها هي في أدب الآخرين لتعرف الحقيقة من الزيف وتذكر كيف هي بالنسبة للآخر هل طالها التشويه؟ أم المبالغة في تقديرها؟ أم تم تصويرها مما هي عليه؟

فالكتابة إذن أداة مهمة في فكر الشعوب وتحديد مدى قربها أو تنافرها بحسب ما يكتب كل منهما عن بعضه... وهذا ما تؤكدته الباحثة ماجدة حمود أن دراسة الصورة "تفيد في توسيع أفق الكتابة والتفكير والحلم بصورة مختلفة، إنها إغناء للشخصية الفردية من جهة والتعرف الذاتي من جهة أخرى، هذا على المستوى الفردي أما على المستوى الجماعي فتفيد في تصريف الانفعالات المكبوتة تجاه الآخر أو في التعويض وتوسيع أوهام المجتمع الكامنة في أعماقه، كذلك تبين الصورة المغلوطة المكونة عن الشعوب فتسهم في إزالة سوء التفاهم وتؤسس لعلاقات معفاة من الأوهام والتشويه السلبي والإيجابي، وتعطي الآخر حقه كما تعطي الذات"²، وهذا يعتبر إعلانا مباشرا عن تأثير الفكر الإبداعي الذي يكتب عن الأنا والآخر، ونظرا لأهميته في تحديد العلاقات بين الشعوب بات حري أن تعتنى الصورولوجيا جيدا بالكتابة التصويرية التي تعمد إلى إعلاء أمم أو إلى تشويه تاريخها وحاضرها بواسطة الكتابة كقيمة فنية تاريخية وتصويرية، تحدد مصير شعوب كثيرة ومن خلالها تتشكل الصور النمطية المنطبعة في العقول ومن الصعب تغيير هذه الصورة.

4-المقاربة الصورولوجية:

تعتمد الدراسة الصورولوجية الأدبية على تناول ما يتميز به النص السردي، وبناء على ما قدمه محمد الداوي في كتابه "صورة الأنا والآخر في السرد" وماجدة حمود في كتابها "مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن"، تم استخلاص الخطوات التالية:

¹ ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، ط1، 2010، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص: 29، 30.

² ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص: 248، 249.

- أ- بيان خصوصية النص من حيث جنسه ونوعيته وبنيته.
- ب- جرد بنياته الكبرى بحكم تفاعل الأصوات الإيديولوجية واختلاف مقاصدها وأهدافها ومسايعها وأطروحاتها.
- ج- استشفاف المواضيع الكبرى التي تمت بصلة إلى الصورة الأدبية.
- د- الاستئناس عند الاقتضاء بالمستويات المعجمية لإبراز المواصفات التي نبعت منها صورة الآخر، وبيان مدى اتساع الهوة بين منظومتين ثقافيتين وإيديولوجيتين متباينتين ومتعارضتين (الثقافة الناظرة والثقافة المنظور إليها).
- هـ- وصف الثنائيات الضدية داخل المجتمع المدروس (ذكر/ أنثى)، (متقف/ جاهل)، (الطبقة الغنية/ الطبقة الفقيرة).
- و- إظهار ثقافة الآخر بالمعنى الأناسي (مثل الدين والمطبخ واللباس والموسيقى).
- ز- تناول المعطيات التاريخية للمنظور إليه في لحظة معينة (التقاء الأدب والتاريخ)¹
- ومن هنا يمكن أن نقول: إن الصورولوجيا مبحث مهم في الأدب المقارن إذ تهتم كعلم بتشكلات الصورة التي يصنعها الفرق الكامن بين الذات الساردة والآخر المختلف ثقافيا، وحينما نقول الآخر ليس بالضرورة أن يكون مبنيا على (شرق/ غرب) واقتصار العلاقة على علاقة صراع، بل الصورولوجيا أولا تتجاوز الكتابة الأدبية والرحلية إلى كل صورة يمكن أن تحدد آخرا مختلفا (أبيض/ أسود)، (ذكر/ أنثى) خطاب المركز والهامش بشكل عام.. خطاب الطبقات...**
- كل ذلك تبحت فيه الصورولوجيا، والتي وجدت اليوم في السينما أيضا مجالها الخصب خاصة ما يروج له الإعلام الغربي حول العرب والإسلام

¹ سعيدة بشار، أدب عالمي ومقارن، محاضرة 1، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، 2020، 2021، ص: 7.

والمسلمين والسود وغيرهم، كل ذلك تشتغل عليه الصورولوجيا؛ تبحث عن الدوافع والواقع والغايات والوسائل المستخدمة وطرائق الرد على المزاعم، ولكن نحن هنا نعالج نصا سرديا رحليا احتجنا لدراسته إلى آليات الصورولوجيا التي تناسب مبحث السرد والكتابة الفنية التصويرية التقريرية.

5- مفهوم الرحلة:

تعد الرحلة بكل أنواعها ومقاصدها فعلا إنسانيا انتقاليا، حاملا لتجارب الرحالة، اختلط فيها التصوير الفوتوغرافي الخاضع للتقييد والتسجيل بالمتخيل، فكان تقييدها وتسجيلها هو الأنسب لانتقالها عبر الأجيال، لأنها كونت بما يسمى الجسر الافتراضي بين الثقافات والحضارات، ويعتبر القرن التاسع الميلادي حسب ما هو متوفر الآن- بداية التأريخ للرحلات العربية المكتوبة... فتعددت الكتابات الرحلية في مجالات ارتبطت بتخصصات مؤلفيها في التاريخ والجغرافيا والأدب والخدمات السفارية وفي فروع أخرى¹؛ ذلك يعني أن الرحلة في بداياتها الأولى تعلقت وارتبطت بالمرجعية الفكرية للمؤلف صاحب الرحلة، فباحث التاريخ يكتب ويدون من وجهة تأريخية، وعالم الجغرافيا يكتب من وجهة جغرافية؛ فنجده يركز بما يتعلق بالمظاهر الطبيعية.

هذه المرحلة "تميزت بكونها مرحلة أولى تمتد إلى حدود القرن الثامن عشر أو قبله بقليل، بما تضمنته من مستويات ونصوص متنوعة ذات منحى تأريخي وجغرافي وإثنوغرافي، أما المرحلة الثانية تشكلت في اتصال مع المرحلة السابقة خلال القرنين الأخيرين، لكن بخصوصيات أخرى، وفي ظروف محددة بعلاقة العرب بالآخر غير العربي عبر نصوص رحلية سفارية أساسا وأخرى زيارية"²، وهنا تتغير وجهة الرحلة إلى وجهة أخرى وهي اكتشاف

¹ ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، كتابات نقدية شهرية، 121،

مكتبة الأدب المغربي، أبريل 2002، ص: 5

² المرجع نفسه، ص: 6

الآخر الأجنبي وعلاقة الذات (الأنا) به، ويكون ذلك من خلال زيارة الآخر والتعامل معه والاحتكاك به.

كان من أهم بواعث الرحلة طلب العلم" ابتداء من القرن الثالث عشر، كما هو في رحلة أبي محمد العبدري*، وابن عمر عبد الله بن رشيد النشريسي**، وفي هذا النمط من الرحلة يحتل الصدارة لدى صاحبها التعريف بأساتذته وبالعلماء الذين التقى بهم ووصف المكتبات ودور العلم التي زارها،... وهكذا فقد شهدت القرون التالية لابن جبير كثير من الرحالة الذين أغنوا الأدب العربي وبعض العلوم العربية الأخرى بما كتبه في رحلاتهم من أمثال عبد اللطيف البغدادي*** وياقوت الحموي**** في القرن الثالث عشر، وابن بطوطة وابن خلدون في القرن الرابع عشر، ثم رحلة الظاهري والملك قايتباي* في القرن الخامس عشر،

* محمد بن محمد بن علي بن أحمد أبو عبد الله الحاحي العبدري صاحب الرحلة المعروفة باسمه، أصله من بلنسية ونسبته إلى بني عبد الدار، كان من سكان بلدة حاحة في المغرب بعد أزمور، توجه منها حاحة سنة 688هـ فدخل باجة وتونس والقيروان، وممر بالإسكندرية في ذهابه وإيابه، وليس في المصادر ذكر لسنة وفاته.

-ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام-سير وتراجم-، ج7، ط15، دار العلم للملايين، مايو 2002، ص: 32.

** ابن رشيد السبتي (657هـ-721) محمد بن عمر بن محمد، أبو عبد الله محب الدين بن رشيد الفهري السبتي، رحالة وعالم بالأدب، عارف بالتفسير والتاريخ ولد بسبته وولي الخطابة بجامع غرناطة الأعظم، ومات بفاس، رحل إلى مصر والشام والحرمين سنة 683هـ وصنف رحلة سماها ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الرحلة إلى مكة وطيبة وله خطب وقصائد وكتب صغيرة وكثيرة.

-ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام-سير وتراجم-، ج6، ص: 314

*** عبد اللطيف البغدادي بن يوسف بن محمد بن علي البغدادي، موفق الدين، ويعرف بابن اللباد وبن نقطة من فلاسفة الإسلام وأحد العلماء المكثرين من التصنيف في الحكمة وعلم النفس والطب والتاريخ والبلدان والأدب، ولده ووفاته ببغداد.

-ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام-سير وتراجم-، ج4، ص: 61

**** ياقوت الحموي (574-626) ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين مؤرخ ثقة، من أئمة الجغرافيين، ومن العلماء باللغة والأدب أصله من الروم، أسر من بلاده صغيراً وابتاعه ببغداد تاجر اسمه عسكر بن إبراهيم الحموي، فرباه وعلمه وشغله بالأسفار في متاجره ثم أعتقه سنة 596هـ... رحل رحلة واسعة انتهى بها إلى مرور (بخراسان) ثم انتقل إلى خوارزم وبينما هو فيها خرج التتر (سنة 616) فانهزم بنفسه، تاركا ما يملك ونزل.

-ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام-سير وتراجم-، ج8، ص: 131.

* الأشرف قايتباي(815-901) المحمودي الأشرفي ثم الظاهري أبو النصر سيف الدين سلطان الديار المصرية، من ملوك الجراكسة كان من المماليك اشتراه الأشرف برسباي بمصر صغيراً من الخوجة محمود(سنة 839) وصار إلى الظاهر جقمق بالشراء، فأعتقه واستخدمه في جيشه،... وبايعوا قايتباي بالسلطنة، فتقلب بالملك الأشرف، وكانت مدته حافلة بالعظائم والحروب، وسيرته من أطول السير، واستمر إلى أن توفي بالقاهرة، وفي أيامه تعرضت الدولة لأخطار خارجية.

وحتى هذا القرن فقد ظل العرب متفوقين في ميدان الرحلات إلى أن قامت حركات الاستكشاف الأوروبية¹، وهذا يعني أنه ابتداء من القرن الثالث عشر شهد أدب الرحلة تطوراً وتطوراً وحضوراً، مقارنة بالقرون السابقة واللاحقة، وقد أخذ نمطا واحداً ألا وهو النمط الإخباري، وذلك بتدوين الحقائق فكان أغلب الرحالة في هذا القرن وما بعده بقليل يركزون على الجانب العلمي وعلى ثقافة الآخر من دور العلم والمكتبات؛ لأنها تمثل ثقافة الفرد وثقافة العلماء والأساتذة الذين التقوا بهم، وهذا الوصف والنقل يعد تشييداً وترغيباً للقارئ العربي لينهل من ثقافة الآخر.

مرّ العرب بعد ذلك بفترة من التأخر والركود "امتدت ثلاثة قرون أو يزيد، عمّ خلالها الضعف والجهل في جميع ميادين الحياة، وانصرف الكثير عن الحياة إلى الزهد ولم يصلنا خلال هذه القرون شيء ذو بال من الرحلات، فقد اقتصرنا إلى حد كبير على زيارة إستانبول عاصمة الخلافة العثمانية أو على الحج وزيارة الأماكن المقدسة الإسلامية والمسيحية، ومن أبرز هذه الرحلات رحلة عبد الغني النابلسي^{**} ورحلة علي الجبيلي، وظل هذا الجمود العام ينطبق على أدب الرحلة في جملة ما يطبق عليه من حياة الأمة العربية²، هنا تغير مسار الرحلة من التركيز على العلوم والمعارف إلى الحج وزيارة الأماكن المقدسة باعتبارها المتنفس للزاهدين.

بقيت الرحلة على هذا الحال إلى غاية عصر النهضة فنهضت واشتد عودها وأبغنت ثمارها بسبب فتح أبواب أوروبا على البلاد العربية، وهكذا لجأ العديد من الرحالة العرب إلى

-ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام - سير وتراجم-، ج5، ص188

¹ منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح-الطهطاوي وخير الدين-، الدار التونسية للنشر، 1993، ص:

^{**} عبد الغني النابلسي (1050-1143) عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي شاعر، عالم بالدين والأدب أكثر من التصنيف، متصوف ولد ونشأ في دمشق، ورحل إلى بغداد وعاد إلى سوريا، فتنقل في فلسطين ولبنان، وسافر إلى مصر والحجاز، واستقر في دمشق.

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل-، ص: 7.

البلاد الأوروبية طلبا للعلم والعمل أو السياحة أو غيرها، "فبدأ أدب الرحلة ينتعش، وبدأت زهوره في التفتح من جديد، وكان فيض عميم من هذا الأدب في القرنين الأخيرين.

من أبرز أصحابه في القرن الماضي الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، وشهاب الدين الألوسي وعبد الله فكري وأحمد فارس الشدياق وسليمان البستاني، أما في القرن العشرين فقد زاد الاتصال وتعمقت آثاره، ونضجت العلوم والتفكير أكثر مما كان عليه، وزاد الوعي واليقظة وكثر الرحالون من أمثال محمد حسين هيكل وطه حسين وحسين فوزي وأمين الريحاني وكثيرون غيرهم"¹، وهذا يعني أن القرن التاسع عشر هيمن عليه نوع آخر من الرحلة وهي الرحلة المتجهة نحو الآخر غير العربي بحثا عن مكانة وصورة الأنا مقارنة بالآخر، باعتبار أن الآخر هو مرآة الأنا، وذلك يكون بالنظر للآخر من زاوية تمدنه وتحضره، لا من زاوية كفره وإسلامه، وباعتباره مصدر السلطة والهيمنة، مصدر المركز المسيطر ثقافيا وعلميا، فهذه المشاهدات شكلت صورة عن الآخر وبها تُفهم الذات، فنجد أغلب الرحالة في هذا القرن ينتهجون سياسة الترغيب والإقناع بالأخذ والنهل من ثقافة الآخر الأجنبي باعتباره موطن الرقي والازدهار وموطن العلم والمعرفة وموطن التمدن والتحضر.

وبهذا نقول: إن الرحلة والكتابة الرحلية العربية كانت في أوجها في بدايات الفتح وما تلاه ولكن تحتكم هي الأخرى لظروف وتحتكم كغيرها إلى موازين القوى في العالم، فيتغير محتواها والنظر للآخر، فنراها مرة تصور الآخر من منظور ديني ومرة من منظور علمي بحث ومرة من منظور ثقافي أدبي وهكذا... وعموما كانت كل الرحلات ترى الآخر مختلفا مغايرا ضمن ثنائية الإعجاب والتعجب/الاستحسان والاستهجان/التابع والمتبوع، مما يحدث التأثير والتأثر ويجعل صورة الآخر مقابل الأنا مختزلة بما يقره ويصفه الرحالة.

ينطوي تصوير الآخر ضمن مبحث علم الصورة، وبدوره -علم الصورة- يندرج ضمن فرع الأدب المقارن، "ويجد له في النصوص الرحلية مرتعا حقيقيا لاستنبات وإنتاج الصور،

¹ منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح-الطهطاوي وخير الدين-، ص: 14، 15.

بحيث تشكل الصورة موضوعه في تمثيل الأنا والآخر، وكذلك بمعطيات مسبقة، وإسقاطات ومشاهدات واحتكاك بثقافة وتقاليد هذا الآخر¹، وذلك يعني أن صورة الآخر تجد مجالا واسعا لها في أدب الرحلة، فيستعمل الرحالة في تدوين رحلته ضمير الأنا دون تخرج؛ ويطرح فيها باستمرار صورة الآخر، فالرحالة هدفه إيصال صورة الآخر باعتباره ثقافة وأفكار وذاكرة قيم وعادات للقارئ العربي والذي بدوره يمثل الذات، وفي الوقت نفسه نجده في موضع المقارنة بين الأنا والآخر، وحتى وإن لم يقارن بين الثقافتين المختلفتين أو بين الفضاءين المختلفين فالقارئ العربي عندما تصله صورة الآخر يبدأ في المقارنة مباشرة دون وعي منه، وهنا يتفاعل القارئ لبناء صورة الأنا والآخر؛ لأن أدب الرحلة يستحضر صورة الأنا والآخر المختلف أفقيا وعموديا.

الآخر يتمظهر حضوره في النص من خلال صورتين:

أ- الصورة الأولى (الصورة القبلية)

تتلخص الصورة القبلية في حكم سابق يكون في ذهن الرحالة حول الآخر قبل أن تتكون الصورة الجديدة التي يصل إليها في رحلته، إذ تتمثل الصورة الذهنية القبلية من خلال السماع الذي يضيف على الآخر صورة احتمالية، تركز على جوانب اللامألوف والغرائبي وبعض التقاليد المغايرة، وتترسخ انطلاقا من الحكى الشفوي ومن الرحلات السابقة، إضافة إلى بنية العقل العربي الذي كان يقسم الآخر من منظور ديني- إلى بلاد الإسلام وبلاد الكفر- وهو نفس المنظور الذي هيمن -بتفاوت- في جل الرحلات العربية حتى القرن التاسع عشر واستحكم في رؤى الرحالة وصياغة الآخر²، وهذا يعني أن الأنا أخذت صورة مسبقة عن الآخر المغاير من وجهة نظر الدين عن الذات باعتباره كافرا وبلاده بلاد كفر، وهذه الصورة انتقلت عن طريق المشاهدة والسمع والرحلات السابقة التي تنظر للآخر بأنه

¹ ينظر: شعيب حنفي، الرحلة في الأدب العربي -التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 263

² ينظر: المرجع السابق، ص: 300.

عجيب غريب في عاداته وتقاليده، والتي بدورها تتنافى والثقافة العربية الإسلامية، ونجد أغلب نصوص الرحلة قبل القرن التاسع عشر تصور الآخر على قالب واحد.

ينظر تودوروف Tzvetan Todorov إلى هذه الصورة في كتابه "اكتشاف أمريكا سؤال الآخر من خلال نصوص أوروبية مشترطاً أربع مراحل كبرى في تلاقي الأوروبيين بساكنة العالم الجديد: الاكتشاف، الغزو، الحب ثم التواصل، أما الآخر في الرحلات العربية فالمرحلة متداخلة باستمرار بين الاعتزاز بالذات والحذر والنظرة العجائبية... وفي كل مرحلة يتحكم المرجع الذاتي بكل مستوياته الثقافية والدينية والسياسية¹، هذا القول يؤكد ذاتية القارئ تجاه الآخر والحذر منه أثناء الاحتكاك به من خلال أحكامه المسبقة والصورة النمطية المبنية على أساس ما انتقل إليه مشافهة ورواية.

ب- الصورة الثانية (الصورة البعدية):

أما بالنسبة للصورة الثانية فهي على خلاف الصورة الأولى تتشكل بعد التفاعل والاحتكاك بالآخر مباشرة ومعايشة عاداته وتقاليده، فهي صورة بعدية دوّنت بعد انتهاء الرحلة "تحافظ على آثار من الصورة الأولى... ولعل المرحلة الحاسمة هي لحظة تحويل الآخر من التجربة المعيشة إلى الكتابة التخيلية، فيصير مجرد قيم وأفكار وأحكام"²، ويعني ذلك أن الآخر في نص الرحلة يشكل مكوناً أساسياً لبنائها من جميع مستوياتها، لأن الآخر مرآة الأنا (الذات) وذلك يكون بالسفر والاعتراب، وبعدها التفاعل مع سلوكيات وعادات وتقاليده الآخر، فيبرز التفاوت والتباعد وفي بعض الأحيان يصدم بالتقارب، فتبدأ الذات بالمقارنة المتعددة، وهذا جله يظهر بعد انتقال الرحالة من معايشة الآخر على أرض الواقع إلى التخيل والتدوين.

¹ المرجع نفسه، ص: 6

² المرجع نفسه، ص: 300

وقد قام التفكير العربي في عصر النهضة على الصدمة التي نشأت عن الاطلاع "المفاجئ على حضارة الغرب، وأول من تلقى هذه الصدمة الرحالة المصلحون الأوائل من العرب، فظهر أدب غزير؛ لأنهم على أرض عالم متقدم يبهر الأبصار والأذهان قياسا إلى ما كانت عليه الأمة الإسلامية من تخلف، إلا أنه عالم آخر إذا فحصناه من منظور الدين وما يحتمه من سلوك وقيم وأخلاق"¹، كيف لا وقد أُلّف العربي الانغلاق والانعزال واستهجان الآخر، ولكن لا بد من محاربة هذا التعصب والتحجر تجاهه.

كل الثقافات الإنسانية المختلفة تحمل صورة ما عن الآخر، و"الآخر هو كل ما ترى "الذات" أنه مخالف لها أو مختلف عنها، الآخر إذن هو ذلك الذي تقضي الذات بمخالفته لها وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلها: في العادات والتقاليد والأنواق واللسان والدين... والفاحص متى نظر في الصورة التي ترسمها الذات للآخر، فإنه يتبين أن تلك الصورة مزيج غريب وغير متجانس من العواطف والأحكام، فقد تكون في الوقت ذاته تحمل مشاعر الاستبشاع والاستهجان والاستغراب من جهة وتطفح بمشاعر الاستحسان والتقدير والتعظيم من جهة أخرى"²، ومع ذلك يظل الآخر في كل الأحوال كلها موضع غرابة وموطن دهشة وتعجب وفي الوقت نفسه موطن خوف وبعد، لأنه بعيد كل البعد عن الأنا حضاريا وخاصة دينيا.

تبقى صورة الآخر هي "الصورة السلبية أو السالبة لما تعتقد الذات أنها تكون عليه هي في لغة هيجل، تعيين بالسلب منطلقه الذات، بين سكون الصورة التي ترسمها ثقافة من الثقافات لثقافة أخرى وبين حركية تلك الصورة، وبين ثباتها حيناً وقلقها وتبدلها حيناً آخر تتكشف للقارئ كصفات شتى من وعي الذات ومن الحديث عنها"³، ولقد دعانا رفاعه

¹ ألبرت حوراني، الفكر الإصلاحى عند العرب في عصر النهضة (1798-1939)، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، ص: 39.

² سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة - صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة-، ط1، 2012، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 14، 15.

³ المرجع السابق، ص: 19

الطهطاوي إلى أهمية التعرف على أفكار الغرب، وقبله بقرون عديدة "دعانا فلاسفة كبار إلى أهمية التعرف على أفكار الأمم الأخرى، حيث دعانا الكندي إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة؛ أي بصرف النظر عن مصدرها، أي سواء كانت عربية أو غير عربية، دعانا أيضا الفيلسوف ابن رشد إلى أن نبادر إلى الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى، وما كان منها صوابا قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب نبهنا عليه، أليست هذه دعوات تعد غاية في الأهمية؟ دعوات بلغ من أهميتها أنها تهدينا إلى الطريق الصواب، الطريق السليم، الطريق الذي يؤدي بنا إلى أن نأخذ مكانتنا بين الأمم المتحضرة"¹، ومع ذلك فالمصلحون المحتكون بالثقافة الغربية يدعون إلى التعامل بحذر مع الثقافة الغربية، وذلك يعني أن ننهل منها ما يخدم أمتنا، لنصل إلى بر الأمان، ونتجاهل ما ينافي ديننا وأخلاقنا وقيمنا وعاداتنا، خاصة وأن الخلافة العثمانية قد تعودت التحجر والتزمت والعزلة والانغلاق على نفسها.

قد ترك المصلحون آنذاك تأليف ومقالات عظيمة تبين المنهج الصائب والطريقة المثلى كيف يكون التعامل مع الآخر المختلف وثقافته الجديدة المختلفة الوافدة والدخيلة على الذات، وفي هذا الصدد يقول عاطف العراقي: "لا أتصور مثقفا إلا إذا كان مهتما بالاطلاع على الفكر الغربي العالمي، وفكر الآخرين بوجه عام وإذا البعض ضيقي الأفق والمعرفة يشنون هجومهم على أفكار الغرب، فإن العيب ليس في أفكار الأمم الغربية الأوروبية، بل قد يكون العيب من جانب هؤلاء الذين يفهمون الأفكار الغربية العالمية فهما خاطئا ومسطحا"²، وذلك يعني أن المشكلة ليس في الثقافة الغربية المختلفة في حد ذاتها وإنما الإشكال يكمن في طريقة التعامل معها وكيفية الأخذ منها.

يضيف عاطف العراقي: "فهل من المعقول أن نغلق على أنفسنا الأبواب بحيث لا نطلع إلا على فكرنا؟ أي فكر هذا الذي تتادون بالاقْتِصَار عليه؟ إنه ليس فكرا من قريب أو بعيد، الفكر يا سادة مكانه الآن في الغرب إلى حد كبير، فاتجهوا إلى الغرب بكل ما أوتيتم من

¹ عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ط1، 1998، دار قباء، القاهرة، ص: 86

² المرجع نفسه، ص: 87

قوة، وإذا لم نتجه إلى فكر الغرب نأخذ منه ما تأخذ ونرفض منه ما نرفض، فلن نكون جديرين بالبقاء بين الأمم، لن نتخطى وضعنا كدولة نامية إلى أن نصبح دولة متقدمة، سوف تنتهي إلى الدمار والفناء"¹، فعاطف العراقي يدعو العرب بطريقة واعية ومباشرة وجد صريحة بالأخذ من الثقافة الغربية، لأنه لا يمكن لهم التقدم والتفوق بصد الأبواب والانغلاق على أنفسهم والاقتصر على ثقافتهم ومردودهم لأنه غير كاف بصريح العبارة، ولأن التحضر والتمدن والرقي يكون بالانفتاح على الثقافة الغربية والأخذ منها باعتبارها محط الفكر والإبداع.

الآخر المختلف عقدياً يحمل صفات ذات مضمون ثقافي أو حضاري، فلا بد من استقبال الآخر ثقافياً وفكرياً؛ نظراً للفجوة الكبيرة والعميقة بين الثقافتين، وهذا ما قامت به أغلب المحاولات الإصلاحية على تلك الجدلية بين التشبث بالإرث العربي الإسلامي والتحرر منه وذلك بالانفتاح على الحضارة الأوروبية، لأنه من "يقتصر على فكره فقط - الفكر الداخلي- دون الاهتمام بالتعرف على أفكار غيره، يكون حاله كحال من ينظر إلى المرأة ولا يرى فيها إلا نفسه، سيكون مغترا بذاته... وإذا كنا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون فإنه لا يفهم أفلاطون.

إن هذا القول يعني ضرورة التعرف على أفكار الآخرين، أما من يقتصر على فكره فحسب فسيصاب بداء النرجسية؛ لأنه لا يرى في مرآته إلا ذاته إلا نفسه، بل سيوجد لديه الإحساس بنوع من تضخم الأنا، لأنه لا يدرك أبعاد الآخرين"²، فلا بد إذا من تقريب الثقافات لتقريب العقول والأفكار، والتفاعل ثقافياً مع الثقافات الغربية لتجاوز المفارقات الحضارية والفجوات الثقافية، واعتبار الآخر مرآة لتحديد مكانة الأنا بين الأمم الأخرى، وفي صدد هذا القول نقول: "لا نستطيع التقليل من أهمية رجال آمنوا بوطنهم وآمنوا بأهمية الانفتاح على فكر الغرب من أمثال: أحمد لطفي السيد وطه حسين وعباس العقاد وزكي نجيب محمود

¹ المرجع السابق، ص: 86.

² المرجع نفسه، ص: 87.

وسلامة موسى وعثمان أمين ولويس عوض وتوفيق الطويل ويوسف مراد ومحمود الخضيرى ويوسف كرم، وإذا كان هؤلاء قد رحلوا عن دنيانا إلا أننا مازلنا نستفيد من فكرهم وثقافتهم، وأكثر هؤلاء قد عبّروا عن عصر التنوير¹، فهذا القول يؤكد لنا أهمية انفتاح الأنا على ثقافة الآخر وإنه لا حرج في الأخذ من أفكاره وثقافته، ولا بد من الخروج من بوتقة التزمّت والتحجر، وهذا ما سنتطرق إليه مع أحد رواد الإصلاح في عصر النهضة ألا وهو رفاة رافع الطهطاوي، وسنبداً الحديث عن البعثة العلمية التي أرسلها محمد علي مؤسس مصر الحديثة.

6_ محمد علي والبعثة العلمية إلى باريس

يقال عن محمد علي مؤسس الأسرة العلوية، وكان يلقب بالعزیز أو عزيز مصر فوفد على مصر ضابطاً صغيراً من ضباط الحملة التركية الإنجليزية التي أتت في مارس سنة 1801 لإخراج الفرنسيين من مصر، واشترك في معارك كثيرة²، استقر محمد علي ضابطاً يرقب عن كذب الصراع الذي قام بين القوى الثلاث: المماليك والأترک والإنجليز،... وانتهت هذه المعركة الثلاثية بخروج الإنجليز من مصر أولاً، ثم بضعف المماليك والأترک ثانياً، وهنا ظهر محمد علي في صف الشعب، ولحظ الناس - خاصتهم وعامتهم - مواهب هذا الرجل الممتازة فأرأوا في رجل الحرب الزعيم المفطور على الخير، ولما اشتد الأمر بينهم وبين الباشا العثماني قالوا له: لا نرضى إلا بك، وتكون واليا علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير؛ فامتنع أولاً، ثم رضي... وانتهى النزاع أخيراً، واضطر السلطان اضطراراً أن يقر محمد علي والياً على مصر³، وقد عمل على كسب الشعب المصري وذلك بوعدهم بتخفيف الضرائب عليهم، فبدأ محمد علي في مصر عهداً جديداً، مع أن "العلاقة بينه وبين السلطان

¹ عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 87.

² ينظر: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1951، ص: 5.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 5.

غير مستقرة، وكان الجيش الذي وجده في مصر - إن صح أن يسمى جيشا- خليطا عجيبا من شرازم مملوكية، وفرق ألبانية، وشركسية، إلخ... وكانت له أطماع سياسية تتجه إلى إحياء العالم العثماني؛ وكان يرى أن هذا الإحياء لا يمكن أن يتم إلا إذا اتخذ لنفسه جيشا وأسطولا عظيمين قويين ينهج في تكوينهما نهج دول أوروبا في تكوين جيوشها وأساطيلها"¹، ومن هنا بدأ محمد علي مشروعه الإصلاحية "وبدأ يطهر الجو أولا، ثم أخذ يضع الخطط الإصلاحية المختلفة، التي تعتبر - إلى حد ما- استمرارا لما بدأه الفرنسيون في مصر، والتي التزم فيها سبيلا وسطا، فلم يلجأ إلى القديم ويتعصب له، لأنه آمن منذ اللقاء الأول بأن الإصلاح إنما يكون بالنقل عن الغرب، ولكنه في الوقت نفسه لم يأخذ عن الغرب كل شيء، ولم يعتمد عليه كل الاعتماد"²، ومع ذلك كان متيقظا أكثر من معاصريه الأتراك إلى الأساس الحقيقي للقوة الغربية، "فبنى دعامة اقتصاد مصر الحديث... وحاول إنشاء صناعات حديثة... لكن من المؤكد أن اطراد النمو الصناعي والاقتصاد المخطط كان يلائم مصالحه الخاصة، كما كان في صالح سياسته العسكرية إنشاؤه المدارس المهنية... لكنه لم يرغب أن يكتسب الطلاب من المهارة فوق ما هو ضروري"³، خوفا من ذوبانهم في الحضارة الغربية.

سعى محمد علي إلى جعل مصر دولة حديثة "على نمط ما فعله السلطانان سليم ومحمود، ولتحقيق ذلك، أزال العقبة الرئيسية أمام سلطته وأمام الإصلاح بإبادة المماليك واستملاك أراضيهم، وقد أنشأ جيشا وبحرية حديثين، تدربا على أيدي الضباط الفرنسيين، كما أقام نظاما مركزيا للإدارة والضرائب... غير أن إصلاحاته لم تكن منبثقة عن عقيدة ما،

¹ المرجع السابق، ص: 7

² المرجع نفسه، ص: 6

* كان يضعهم تحت مراقبة دقيقة، من ذلك أنه رفض مرة السماح لفريق من الطلاب بالتجول في فرنسا للتعرف عن كتب إلى الحياة الفرنسية.

-ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 75

³ ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 75

شأنها في ذلك شأن إصلاحات سليم ومحمود، فقد قام بها، قبل كل شيء لتدعيم مركزه الخاص تجاه مولاه ورعاياه والدول الأوروبية¹، ومع ذلك فإن محمد علي لم يتلق أي تعليم ولم يتعلم القراءة إلا في منتصف - الأربعين - من عمره.

كان محمد علي "أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية* المنطلقة من أوروبا الحديثة، نعم، كان على شيء من الاهتمام بالكتب، لكن اهتمامه هذا لم يكن إلا بمقدار ما كانت تنفعه في إتقان فن الحكم"²، فوجد محمد علي نفسه أخيراً في مشروعه الإصلاحية في حاجة إلى خبراء أوروبيين بصفة عامة والفرنسيين بصفة خاصة، فاستعان "بموظفين إداريين حازمين يفهمون عنه رغبته في الإصلاح، ويقدرون حالة البلد، وحاجتها، ويلمون إماماً تاماً بنواحي الإصلاح الغربي المراد اقتباسه...

كانت مصر خالية من هذا الصنف من الرجال، "فاتجه محمد علي أول الأمر إلى استخدام الأجانب، ولكنه كان يدرك منذ اللحظة الأولى أن الإكثار من الأجانب في خدمة الحكومة ليس من الصواب في شيء، فكثير منهم - على كفايتهم في النظم الحربية والاقتصادية كما عرفت بلادهم في ذلك الوقت - يجهلون أغراض الحكومة، وقد يعرقلون أعمالها، عن قصد أو غير قصد، وقد يجهلون أيضاً ما تحتاجه بلاد ناشئة كمصر من تلك النظم الحربية والاقتصادية، وقد يرجع هذا إلى جهلهم بلغة البلاد، وعادات أهلها وطباعهم... وما كان يمتاز به كثيرون من هؤلاء من جهل* وادعاء واستغلال"¹، فراح محمد علي بعد

¹ المرجع نفسه، ص: 72

* لم يصدر محمد علي أي بيان في الحقوق ولم يرق بأية محاولة لإصلاح مؤسسات البلد السياسية، بل كان يحكم حسب النمط التقليدي، باستثناء دعوته بمجلس استشاري واسع في 1829 كان يتخذ القرارات شخصياً، بعد مناقشة تامة ووجيزة مع مستشاريه.

-ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 73

² المرجع السابق، ص: 73

** وفي هذا المقام يقول إدوار جوان عن الأطباء المرافقين للحملة الفرنسية على السودان: "كان يوجد لفيق من أفاقي اليونان والطلليان يرافقون الجيش في تنقلاته من مكان إلى مكان منتحلين العلم بالطب، والحقيقة أنهم كانوا لا يدرون من بسائطه شيئاً وإنما كانوا من النصابين البارعين في الشعوذة، ولقد كان سنة من أولئك الأطباء المزعومين في مقدمة الذين

ذلك يعتمد منهاجا آخر فرأى أن ينقل بعثات من أهل البلد إلى أوروبا وجلب ما يفيد البلاد والعباد من علوم ومعارف آنذاك وبلغه القوم، "حتى إذا عادوا لمصر كانوا ثروتها في المستقبل فحلوا محل الأجانب في الوظائف المختلفة، وفي تعليم ما درسوا لأبناء أمتهم، وفي ترجمة الكتب الغربية...² بدأ محمد علي ينفذ ما جال في خاطره.

أنشأ محمد علي المدارس التعليمية لأنه "لا يريد أن تحتاج بلاده إلى شيء ما من الخارج، فهدته الفكرة إلى بعث بعوث من الشبان الذين أهلتهم معاهد العلم بمصر إلى أوروبا ليتموا دراستهم بها، ويختصوا في العلوم التي ليس فيها من المصريين أخصائيون"³، وبذلك يتخلص من الاحتياج إلى الأجنبي، وبضمن الاستقلال المعرفي لبلاده التي كان يعمل لاستقلالها، "وكان ميله أكثر إلى فرنسا، لذلك فكر في الشخص الذي يعهد إليه ببعوثه العلمية بها، فهداه حسن الحظ إلى آدم فرانسوا جومار * Edme François Jomard فكان رئيس البعثات المصرية بفرنسا وغيرها... لأنه لم ينس لمصر حقها عليه مدة إقامته فيها، لأنه حضر مع بونابرت إلى مصر في حملته عليها ضمن علماء الحملة، فخدم محمد علي ومصر والمصريين وهو في بلاده أجل الخدم"⁴، والسبب الثاني في التوجه نحو فرنسا**

لقوا حتفهم بتلك الأمراض المهلكة؛ فكان موتهم بها دليلا على عجزهم وجهلهم، وشعوتهم وقد أكد ذلك مسيو هامون بقوله: "إن أي أجنبي كان ينزل بأرض مصر وليس له مهنة يمتنها كان يعين صيدليا أو طبيا.

-ينظر: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص: 8

¹ المرجع نفسه، ص: 7

² جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص: 8، 9

³ عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد (1353-1934)، ط1، الإسكندرية، 1934، ص: 6

* مسيو جومار (1777-1862) كان أحد أعضاء اللجنة العلمية للمعهد المصري الذي اهتم بدراسة مصر أثناء الحملة الفرنسية (1799-1801) وبعد عودة جومار مع الحملة الفرنسية لمصر شارك مع علماء الحملة الفرنسية في إصدار كتاب "وصف مصر" **Description de l' Egypte** درس الهندسة والجغرافيا والآثار وتخرج من المدرسة الهندسية **École polytechnique**.

-ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي-مع النص الكامل لكتابه تخليص الإبريز-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، القاهرة، ص: 429.

⁴ المرجع نفسه، ص: 7

بالذات هو "مركز فرنسا الدولي الممتاز حينذاك- كدولة من دول البحر الأبيض المتوسط أثر كبير في إشاحة محمد علي وجهه عن إيطاليا*** والإيطاليين، واتجاهه في سياسته الإصلاحية نحو فرنسا والفرنسيين

ألغيت اللغة الإيطالية شيئاً فشيئاً من المدارس المصرية، واستغنى عن الضباط والمدرسين الإيطاليين واستعيز عنهم بضباط ومدرسين فرنسيين، وعدل عن ترجمة الكتب الإيطالية، وألغيت البعوث الإيطالية فغدت ترسل-في معظمها إلى فرنسا-¹، وفي كلمة واحدة لقد تحولت وجهة مصر الثقافية، وذلك بتغيير وجهتها نحو الثقافة الفرنسية، وسيكون لهذا أثر على مصر لأنها ستصطبغ طول القرن التاسع عشر بصبغة الثقافة الفرنسية في شتى نواحيها العلمية والفكرية.

أرسلت مصر بعثة علمية في ماي سنة 1826 إلى فرنسا يبلغ عدد أفرادها اثنين وأربعين* طالباً من أجل تعلم الثقافة الغربية والنهل من حضارتها ومحاكاة علومها واستنباط

** فرنسا كانت تسعى-برجالها وعلمائها وضباطها-إلى مصر وإلى محمد علي سعياً، فقد كانت تعتبره منفذاً ومتمماً لما بدأه علماء الحملة من أبحاث، ولما بدأته الحملة نفسها من إصلاحات.

-ينظر: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص: 9

*** انصرف محمد علي عن الاتجاه إلى إنجلترا وفرنسا، والاستعانة برجالهما أول الأمر- رغم ما كان لهما من زعامة على دول العرب وقتذاك- واتجه أول ما اتجه إلى إيطاليا والإيطاليين، ولذلك أسباب: فقد ظلت العلاقات التجارية بين مصر وجمهورية إيطاليا متينة وثيقة طول العصور الوسطى، كما كانت اللغة الإيطالية هي اللغة الأجنبية الأكثر شيوعاً وتداولاً، بل لقد كانت لغة المخاطبات الرسمية حتى بين القنصليات غير الإيطالية، وكان هؤلاء الإيطاليون يعرفون العربية، كما كان عامة الأهالي في الثغور المصرية، وخاصة الإسكندرية، يتكلمون الإيطالية، يقول رفاعة عند كلامه عن الإسكندرية في رحلته إلى باريس إن أغلب السوق بهذه المدينة « يتكلم ببعض شيء من اللغة الطليانية» فكانت أولى بعثاته في سنة 1809، وثانيها في سنة 1813 إلى مدن إيطاليا المختلفة: ليقورن، وميلانو، وفلورنسا وروما، وذلك لدراسة فن سبك الحروف، والطباعة وبعض الفنون العسكرية وبناء السفن، ونظم الحكم.

-ينظر: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص: 13.

¹ المرجع السابق، ص: 9.

* ويرى من عدّ أفراد هذه البعثة أنهم اثنان وأربعون، وإذا استثنينا رفاعة وأحمد أفندي ابن أخ مصطفى أفندي مختار- لأن الأول كان إماماً لهذه البعثة والثاني كان وكيل خرجها-كانوا أربعين فقط، وهذا العدد يتفق مع نص مسيو جومار القائل إن هذه البعثة كانت أربعين تلميذاً، على خلاف ما قاله الدكتور كلوت بك عنها في كتابه (نظرة عامة حول مصر) أنها

نظامها والتعلم على أيدي أساتذتها، حيث أشرف على تعلم هذه البعثة مسيو جومار، وبعد مدة التحقت بعثة أخرى، وقد ذكرهم مسيو جومار بالتعريف والتفصيل ضمن تقرير عن حالتهم العلمية، وكان معظم تلاميذ المدارس والبعثات الأولى** من المسيحيين الأتراك أو المشرقيين، فكان محمد علي داهية في انتقاء أفراد البعثة الأولى إلى باريس فكان أغلبهم عثمانيين مولودين في القاهرة فكانت لهم الرياسة والدراسات التي تهيئهم للرياسة كالإدارة الملكية والإدارة الحربية والإدارة البحرية والعلوم السياسية، على حين وجه المصريين إلى تعلم صناعات يدوية أو كيمياوية أو فنية، وإلى دراسات شاقة، ولكن لا خطر لها على نظام الدولة- كالطب- فقد كان محمد علي يبعد أبناء مصر عن المراتب والمناصب العليا والهامة معتمدا على طبقة أرستقراطية خاصة لصالحه، فحتى الطهطاوي قد أضيف إلى القائمة باعتباره إماما، لا طالبا فنفروا إلى مدارس متعددة لأنهم ظلوا يتكلمون فيما بينهم بلغاتهم الأصلية، وباعتبار أن تعلم اللغة هي السبيل الأول لاستيعاب العلوم فقد عمد جومار إلى توزيعهم على عدة مدارس خاصة وفي ذلك يقول رفاة: تفرقنا في مكاتب متعددة...¹ لكي يظلوا تحت خدمته وسيطرته لا يعرفون شيئا عن أمور الحكم والسياسة حتى لا يتفطنوا لما لهم من حقوق ومن هنا نتعرف على سياسة محمد علي ووجهته السياسية.

اعترف -محمد علي- "القنصل الروسي سنة 1831 بأنه كان يستجلب- على أيدي تجار أترك يأتون من الآستانة- ممالك يشتريهم صغارا ويربيهم، وقد يرسلهم إلى أوروبا

كانت أربعة وأربعين تلميذا، وأنهم نجحوا جميعا ما عدا خمسة منهم وأن الخمسة الذين لم ينجحوا كان السبب في عدم نجاحهم ظهور ضعف أهلية بعضهم ومرض البعض الآخر.

-ينظر: عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد، ص: 43، 44، 49.
** للاطلاع على تفاصيل البعثات في عهدي محمد علي وإسماعيل، راجع: الرفاعي، عصر محمد علي، 346، 348، 365، 380.

¹ ينظر: محمد القاضي، عبد الله صولة، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة، (د، ط) دار الجنوب، تونس، ص: 27.

على نفقته لهذا الغرض وتشهد بذلك كثير من وثائق المحفوظات وكتب المعاصرين¹، والسبب في ذلك أنه كان متخوفا من المصريين بسبب عدم ثقته فيهم، لذلك أسند بعض المهام الحساسة الخاصة بالسياسة وكل ما يتعلق بخدمة الوطن للأجانب.

كان يشتريهم صغارا، "ويسلمهم في القلعة إلى شخص يدعى حسن أفندي الدرويش ومن بعده إلى شخص آخر تركي يدعى "روح الدين أفندي" ليتعلموا الخط والحساب واللغة التركية إلى جانب التمرينات العسكرية... وهناك من الوثائق المحفوظة بالقاهرة ما لا يدع مجالاً للشك في اتجاهه إلى تكوين طبقة أرستقراطية مشتراة بالمال، تدين له وحده بالولاء، ويحكم بواسطتها البلاد..."² ومن هذا المزيج العثماني الأصل عمل محمد علي على تشكيل أفراد بعثته دون الاستناد لأي معايير وأي أسس، ولهذا "لا عجب إذن أن نرى من يبلغ عمره الخامسة عشر إلى جانب من أمسى في السابعة والثلاثين، وأن نسمع معظمهم يتخاطبون باللغة التركية، ولن نجدنا البحث عن يفهم الفرنسية، فليس منهم من تعلمها في وطنه، بل كان بينهم أحد عشر شخصا لم يتلقوا أي تعليم أولي! وهذا الخليط العثماني الغريب، إنما تفتق عنه منطق سياسي لا منطق تربوي"³، أما بالنسبة للعلماء المصريين لم يكونوا في عداد مستشاريه الأقربين، لقد ساعدوه وهم لسان حال شعب القاهرة وزعمائه، على الوصول إلى الحكم غير أن الدرس القائل بأن على الحاكم تحطيم أولئك الذين رفعوه إلى الحكم كان من الدروس التي تعلمها دون قراءة مكيافالي، فجاء إلغاؤه لنظام الالتزامات وتدخله في شؤون الأوقاف، بقصد منه أم بلا قصد، ضربة معول في أساسيات مركز هؤلاء العلماء السياسي ونظام المدارس الإسلامية، وقد أقام مكانهم ومكان المماليك فئة حاكمة تضم جنودا من الأتراك والأكراد والألبانيين والشراكسة، كما تضم أيضا عددا من الأوروبيين والأرمن وغيرهم من الملمين بسياسات أوروبا وشؤونها المالية، كذلك لم يشجع الاهتمام الشعبي بالسياسة، فقد

¹ ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، (د، ط) دار المعارف، سوسة-تونس، ص: 53.

² المرجع نفسه، ص: 68.

³ المرجع السابق، ص: 53، 54.

قال له أحد الطلبة يوماً أنه درس علوم الإدارة المدنية في باريس، فأجابه بحدة: أنا الحاكم، فذهب إلى القاهرة وترجم المؤلفات العسكرية¹، فعلى الرغم من أن محمد علي كان من ناحية أمياً جاهلاً، لا قبل له بتمييز الكفاءات وتقدير الدراسات، وكان من ناحية أخرى داهية يحرص على أن يعهد بالوظائف الخطيرة لمن لا يشك في ولائهم، وأن يشرّد الذين يتوجس خيفة من اتجاههم²، وهذا الجدول أدناه يؤكد ما ذكرناه أعلاه.

7- أفراد البعثة العلمية وأصلها³

الاسم	البلد المولود به	السن	العلم المرسل له
مهردار عبيد أفندي	الآستانة	29	الإدارة الملكية
أرتين أفندي أرمني مسيحي	الآستانة	22	الإدارة الملكية
سليم أفندي	جورجيا	19	الإدارة الملكية
محمد خسرو	جورجيا	21	الإدارة الملكية
دويدار مصطفى أفندي	قوله بالروملى	24	الإدارة الحربية
رشيد أفندي	أبازيا	24	الإدارة الحربية
أحمد أفندي	قوله	25	الإدارة الحربية
سليمان أفندي	شركسي	18	الإدارة الحربية
حسن أفندي	شركسي	37	الإدارة الحربية
محمود أفندي	شركسي	21	الإدارة الحربية
محمد شتان أفندي	شركسي	20	الإدارة الحربية
أصطفان أفندي أرمني مسيحي	سبسطيا	22	السياسة
خسرو أرمني مسيحي	الآستانة	18	السياسة

¹ ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 73، 74.

² ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 60.

³ عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد، ص: 26، 27، 28، 29.

قوى المياهHydraulique	17	القاهرة	مصطفى محرمجي
قوى المياه	17	القاهرة	محمد بيومي
العلوم الميكانيكية	27	القاهرة	الشيخ أحمد العطار
الهندسة الحربية	17	القاهرة	مظهر أفندي من أب عثماني وأم مصرية
الهندسة الحربية	18	القاهرة	سليمان لبحيري
الهندسة الحربية	18	جورجيا	علي أفندي
المدفعية	20	شركسي	عمر أفندي
المدفعية	25	طرابزون	سليمان لاز أفندي
صب المعادن وصنع الأسلحة	25	الآستانة	أمين أفندي
صب المعادن وصنع الأسلحة	18	القاهرة	أحمد حسن حنفي
الطبع بأنواعه والحفر	17	القاهرة	حسن الورداني
الطبع بأنواعه والحفر	15*	القاهرة	محمد أسعد
العلوم الكيميائية	18	القاهرة	عمر الكومي
العلوم الكيميائية	20	القاهرة	أحمد يوسف
العلوم الكيميائية	17	القاهرة	أحمد شعبان
العلوم الكيميائية	18	القاهرة	يوسف العيادي
الطب والجراحة والتشريح والعلوم الطبيعية والصحية	18	القاهرة	علي هيبة
الطب والجراحة والتشريح والعلوم الطبيعية والصحية	23	القاهرة	الشيخ محمد الدشطوطي

* الذين أتوا إلى فرنسا وسنهم صغيرة هم أكثر تقدما ونجاحا من غيرهم ما عدا أرئين أفندي.

-ينظر: عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد، ص: 29.

يوسف أفندي مسيحي	أرمينيا	23	الزراعة
خليل محمود	القاهرة	20	الزراعة
علي حسين	القاهرة	18	التاريخ الطبيعي والمعادن
أحمد النجدي	القاهرة	16	التاريخ الطبيعي والمعادن
أحمد ابن أخي مصطفى	اليونان	18	التاريخ الطبيعي والمعادن
الشيخ رفاة	طهطا (مصر العليا)	24	الترجمة
أمين أفندي أحمد أفندي	/	/	دون تخصص ووصلا إلى فرنسا حديثا.
حسين أفندي قاسم الجندي	/	/	سافرا إلى طولون ومرسيليا
إبراهيم وهبة الشيخ محمد الرقيق الشيخ العلوي	/	/	رجعوا إلى مصر

هذا الجدول يؤكد قولنا بأن أغلب أفراد البعثة العلمية إلى باريس كانوا من أصل عثماني، وفي هذا المضمار يقول أنور لوقا عن بعثة 1826 وإحصاءاتها واختيار أفرادها: "تميل إلى الحكم عليها بأنها كانت في جملتها بعثة فاشلة، ولقد حتم عليها الفشل روح اختيار أعضائها، ولكن مصر تداركت أمرها، وألحقت فتى من صعيدها بركب خشيت عقمه، وعاد إليها الفتى حاملا بذور النهضة، وتعهد الغرس فأتى بطيب الثمر، لولا رفاة إذن لخسرت بعثة 1826 معناها الأصيل، ولفقدت أهميتها في تاريخنا: أليس انتقاله من طهطا إلى باريس رمزا لانتقال مصر من القرون الوسطى إلى العصر الحديث؟ ولذلك يحق لنا أن

نسمي تلك البعثة العلمية بعثة رفاة الطهطاوي¹، لأنه كان أكثرهم اهتماماً وجدية في عمله.

كان يقضي أغلب ساعات النهار والليل بين دفتي كتبه ودروسه يقرأ ويتعلم ويترجم*، "ولم يقتنع رفاة بالكتب التي تشتري له على حساب البعثة، فقد شعر بلذة المعرفة، فأقبل يشتري كتباً أخرى من ماله الخاص، ثم أدرك أن دروس أساتذته لا تكفي لإشباع نهمه، فاستأجر معلماً خاصاً يدرس له أكثر من سنة، وكان يدفع له أجره من مرتبه الخاص²، فجدده هذا عاد بالخير على الوطن العربي الإسلامي، فبعث حياة جديدة في التعليم بتغيير منعطف الثقافة العربية الإسلامية جامعاً في ذلك بين الأصالة والمعاصرة، وظلت جهوده تتنامى في الترجمة والتعليم والإدارة.

8- ملخص تخلص الإبريز في تخلص باريز:

سجل رفاة رحلته إلى باريس، فسامها "الديوان النفيس" بعد أن عنوانها "تخلص الإبريز في تخلص باريز" فأقام بباريس خمس سنوات مع البعثة العلمية التي أرسلها محمد علي حاكم مصر ضمن برنامجه الإصلاحية وقد يكون هذا التقييد لرحلته "أوفى مصدر مباشر لدراسة البعثة التعليمية المصرية التي أرسلت إلى باريس عام 1826، على أنه في الوقت نفسه قصة شيقة تروي رحلة طريفة، وتلك القصة تشبه في بعض سياقها تقريراً يرفعه إلى حكومة مصر طالب عن بعثته راح يستعرض موضوعات دروسه وامتحاناته، وهي تفاصيل تطلعنا على مراحل تطور عقل الكاتب ونضجه طوال خمس سنين...³ وقد أفصح

¹ ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 64.

* ينظر: تقرير رفاة عن الكتب التي قرأها وترجمها أثناء إقامته في باريس: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص: 125، 126.

² ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي رفاة رافع الطهطاوي-1801-1873، ط2، دار المعارف، مصر، ص: 26.

³ ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 72، 73.

رفاعة في كتابه عن غرضه* من الرحلة ليكون "نافعا في كشف القناع، عن محيا البقاع...". باعتباره قيمة مضافة للوطن العربي للاحتذاء بالثقافة الغربية والأخذ بما ينفع ويرفع البلاد العربية الإسلامية عامة.

وكان الباعث الأول لرفاعة على تقييد رحلته هو الرغبة في التنبيه على ما يراه ويصادفه من الأشياء العجيبة والأمور الغريبة، خاصة وأنه أول كتاب بالعربية يسرد تاريخ وفكر باريس، فكان هذا الكتاب نافعا في رفع اللثام والوشاح عن أسباب تقدم وتطور الحضارة الغربية، لذلك قال: "وليبقى دليلا يهتدي به إلى السفر إليها طلاب الأسفار"، أما الهدف الثاني له على تسجيل رحلته هو رغبته في حث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصناعات التي رآها سببا في نهوض باريس وتقدمها، ولكن "لم تقتصر رحلة الطهطاوي على ذكر السفر ووقائعه، وإنما اشتملت أيضا على ثمرته وغرضه، وعلى إيجاز العلوم والصناعات المطلوبة، وحتى فإنه يمكن أن يقال بأن هذا الجزء الأخير قد غطى القسم الأكبر من كتاب الشيخ، إن لم يكن أوفى الأجزاء أيضا"¹، فكان كتابه رسالة ودعوة للشعوب العربية الإسلامية للنهوض والاحتذاء بالحضارة الغربية، "علما أن الكتاب ينصب على باريس وحدها لا على فرنسا بأسرها، وحتى باريس كان لا يغادر البنسيون إلا يومين في الأسبوع، فقد ألف رفاعة في الأزهر أن فن التأليف هو جمع نصوص في موضوع ما والتعليق عليها، والشيء نفسه في كتابه فقد جمع مادته وصنفها ثم التعليق عليها بالشعر والنثر المصقول، فقد زود السائح بمعلومات دقيقة عن باريس مع التسهيل على القارئ في تصنيفه وتبويبه على الرغم من بعض الاستطرادات، مقارنة بين باريس العجيبة وحال مصر المحتاجة إلى

* فهو يقول بصراحة في كتابه العلمي 1834 " التعريبات الشافية لمريد الجغرافية": «ثم إننا هنا نسلك طريقة الإفرنج في الكلام على الهيئة منبهين على مذهبهم وإنما نجعل المسألة لحكم القارئ في كتابنا، فإن كل إنسان له عقل وذهن، فليأخذ ما يحكم بصحته وليطرح ما يحكم بفساده، فنقول: قد جعل الإفرنج الشمس من الكواكب الثابتة ونسبوا الدوران للأرض»
-ينظر: أنور لوقا، عودة رفاعة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 140، 141.

¹ ينظر: حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، ط2، 1983، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ص: 69.

النهوض والإصلاح"¹، متحسرا على الأولى على ما آلت إليه، ومعجبا بالثانية إلى ما وصلت إليه.

يشتمل هذا الكتاب على مقدمة ومقصد وخاتمة، ففي المقدمة ذكر أسباب الرحلة وذكر الحرف والصنائع المرغوبة للنهضة بالديار المصرية وذكر رؤساء هذه السفارة، أما المقصد فيتكون من ست مقالات، أولها في ما شاهده رفاعة من خروجه من مصر حتى وصوله مرسيليا، والمقالة الثانية في إقامتهم بمرسيليا ثم توجههم منها إلى باريس، والمقالة الثالثة في الحديث عن باريس، والمقالة الرابعة في عمل واجتهاد الطهطاوي، والمقالة الخامسة في الحديث عن الفتنة بفرنسا، والمقالة السادسة في تقسيم العلوم والفنون العامة لجميع التلاميذ على طريقة الإفرنج، وأما الخاتمة ففيها وصف لرجوع أفراد البعثة من باريس إلى مصر "وقد نوّه المستشرق جون جاك أنطوان كوسان دي برسفال* **Jean Jacques Antoine Caussin de Perceval** على الكتاب في قوله: "ولما رأى وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة، أظهر التأسف على ذلك وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صنائع المعاش وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك"²، ونوه أنور لوقا على الكتاب أيضا في قوله: "... وعاد من باريس سنة 1831، وكتابه النفيس بيمينه، عنوانه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" إنه الكتاب الأكبر في نظرنا، وذلك على قيمة كتبه الأخرى، إنه الكتاب الأم، إنه الكتاب الأول، كذا يراه أنور لوقا، إن صدق تقديري، وكذا أراه، لأن فيه رسدا لقصة حضارة جديدة وتساؤلا عن ماهية الحداثة... ورغبة في الفعل... إنه كتاب برنامج، لأنه مؤسس لنظرية

¹ ينظر: أنور لوقا، عودة رفاعة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 147.

* جون جاك أنطوان كوسان دي برسفال مستشرق فرنسي.

² المرجع السابق، ص: 147

تربوية، ومشروع ثقافي، ونظام علمي، وكتابة أدبية جديدة!¹ باعتبارها تقريراً مفصلاً يقدمه رفاة للوطن العربي الإسلامي، يستعرض فيه موضوعات دروسه وامتحاناته، "وهي تفاصيل تطلعنا على مراحل تطور عقل الكاتب ونضجه طوال خمس سنين، ولكنه تقرير أشمل من قائمة بنشاط طالب مجتهد، فالكتاب بجملته تقرير جامع عن باريس باعتبارها عاصمة الحضارة الأوروبية، ومن وراء صورة فرنسا نستشف صورة مصر، إذ تبدو معالمها خلال الموازنات والحسرات والأمانى التي تلح على قلم المؤلف، وتلك صورة لمصر في نهضتها كما التقطها فتى من أبنائها الأبرار، والكتاب يعكس لنا أيضاً صورة هذا الفتى وهو ينتقل من الشباب إلى الرجولة"²، خاصة وأن الكتاب يحمل بين دفتيه مشروع أفكار جديدة بأسلوب ولغة جديدة مقابل الركود العثماني، "وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب الزاخر بالمعاني التاريخية والاجتماعية والشخصية والأدبية، فقد خيم عليه طويلاً ظل النسيان أو الإهمال، ولا يكاد يذكره شباب اليوم إلا ليتندروا بعنوانه المسجوع!"³ ويمكن الإشارة هنا إلى لغة عنوان الكتاب بداية بأولى عتباته.

أ-عتبات كتاب تخلص الإبريز في تليخيس باريز:

أ-1-العنوان:

استوقفنا العنوان قبل أن نشرع في قراءة الكتاب، باعتباره عتبة لغوية أولى يواجهها المتلقي باعتبارها علامة سردية تضم مضمراً يختزل هوية النص، حيث يتخذ "العنوان في أي مؤلف وضعية أولى ضمن النص الموازي مشكلاً ضرورة أساسية وضرورة كتابية، انطلاقاً من أهمية تسمية المؤلف وتمييزه بعلامة لغوية عن غيره من المؤلفات"⁴،... فكل

¹ أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 8

² المرجع نفسه، ص: 73

³ المرجع نفسه، ص: 73

⁴ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 161.

-نهجنا منهج شعيب حليفي في تحليل رحلة الطهطاوي تليخيس الإبريز في تليخيس باريز في أغلب تحليلنا وذلك يمتد عبر صفحات المدخل.

دراسة للمتن الرحلي أو غيره من المتون لا بد أن تتطرق من عتبة العنوان لما له من أولوية على كافة العناصر المكونة الأخرى، وباعتباره العتبة الأولى التي تحاور المتلقي وتشير إلى جنس المؤلف، خصوصا وأن عنوانه كل شكل تعبيرية تشكل مدونة تضم بوحا بجنس ذلك الشكل، كما تؤسس عينا ذات شبكة مرتبطة بكل أسرار النص وعلاماته تختزن مقصدية المؤلف ونواياه ثم وعيه الأجناسي، ومدى إدراكه للكتابة التي حررها، كما تضم نداء للقارئ ومرشدا له في آن¹، وذلك يعني أن عنوان الرحلة -تخليص الإبريز في تلخيص باريز- نسق ثقافي وأول ما يحاور المتلقي عبر عناصره وأجزائه البنيوية الكاشفة عن طبيعة النص المعبر عنه، فهو ممثله وبعبارة أخرى فهو البوابة الخاصة بالنص الرحلي، لأن السرد العربي القديم "ساهم في توجيه التفكير إلى أسلوب خاص في العنوان يخضع إلى الثابت والمتغير"²، فكانت العناوين آنذاك تخضع وتكرر على قالب معين، فنجد أغلبها يتفق في توظيف الجانب الإيقاعي لجذب القارئ وإكساب عتبة النص نوعا من الجرس والنغم الموسيقي، وإذا ما ركزنا مع عنوان الرحلة الباريسية نلاحظ الجناس يظهر فيها جليا بين كلمتي "تخليص" و"تلخيص" ثم بين كلمتي "إبريز" و"باريز" مما أكسب العنوان نغما موسيقيا تأنس له الأذن وتطرب له النفس، وهذه صنعة قديمة قوامها التكلف والتصنع بلغة متجانسة مسجوعة ببراعة، الحديث نفسه بالنسبة للعنوان الثاني الذي وضعه رفاة فيما بعد للرحلة نفسها "الديوان النفيس بإيوان باريس" ولا عجب، فقد كانت هذه البهرجة والصناعة اللفظية متداولة آنذاك، لأن العنوان "في مراحل النشأة الأولى كان بسيطا، ثم أخذ في تجاوز البساطة الاجتماعية بعد انتشار المدونات والانتساع في التصنيف في الفنون والعلوم والآداب... ومن مميزات العنوان التقليدي وقوانينه الطول والمضمونية والتسجيع، وهي عناصر كانت لها شروطها الشعبية التاريخية والثقافية؛ ذلك أن حضور المضمون والسجع في العنوان يستدعي ضرورة عنصر

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص: 161، 162

² المرجع نفسه، ص: 163

الطول من أجل الوضوح والإغراء واستيعاب الاتساع"¹، والملاحظ جيدا للعنوان الذي وضعه الطهطاوي "تخليص الأبريز في تلخيص باريز" ينتبه أنه خضع لمعايير السرد العربي القديم من حيث الجنس والسجع ومن حيث طوله ومضمونه، وهي من خير صفات الكاتب في نهاية عصر الانحلال بعدما صار الاهتمام باللغة على حساب الفكرة، فالعنوان إذاً "شبكة متجذرة في قطبين: الأول لغوي يجسده النص ودلالاته، والثاني نفسي تأويلي للمؤلف، كما يشكل خطابا مكثفا في جملة سردية مؤطرة للنص السردى، هي نقطة البدء بالنسبة لمسار السرد"²، فالعنوان الرحلي في السرد العربي القديم يختزل وظيفتين توجيهيتين:

الأولى لغوية توجه المتلقي لجنس ومضمون النص والوظيفة الثانية إغرائية وإيهامية تجذب المتلقي للولوج داخل النص، وهذه الطريقة هي البداية الأولى لمسار السرد، ويظهر ذلك في أنه لم يكن بد للأديب من إظهار مهارته في اللعب بالألفاظ حتى يكون أديبا، فكأن الطهطاوي يتحدى قارئه بهذا الإتقان، ويغتصب إقباله على الكتاب اغتصابا... ويبدو من تردد رفاة في كتابه هذا الاسم بين السين والزاي أنه يخطه بالحروف العربية للمرة الأولى، وسواء كتب "باريس" أو "باريز"، فهو ينظم الكلمة الجديدة في سلك عنوانه، ويحرص على وضعها موضع القافية من الشعر، حتى تمتد موسيقاها في أذن السامع، وتقع لديه أهم موقع، وإنها لظاهرة طريفة تروعا بغزارة معناها "باريس" التي ترمز إلى حضارة العالم الحديث تتجاوب مع ألفاظ عبارة عربية بالية، على غلاف كتاب كبير الحجم... هنا لقاء القديم والجديد، وملاحقة للزمان عبر المكان، يلاقينا أولا الشيخ الأزهرى بعنوانه الرنان المتشابك الكثيف السجع والجناس، ثم بخطبة الكتاب التقليدية، ونلمس غلبة الصيغة التعليمية القديمة على التصنيف والتبويب وسياق النص، فمعظم الفصول ذات عناوين طويلة مستأنية³، ولعله لجأ إلى هذه اللغة في بداية وآخر كتابه -العنوان والمقدمة وصفحات في

¹ المرجع السابق، ص: 168

² المرجع نفسه، ص: 162.

³ ينظر: المرجع السابق، ص: 74، 75.

ذيل الكتاب- رغبة وقصدا منه لكي تحميه من هجمات أعدائه، ويبدأ رفاة حديثة "بخطبة الكتاب"، وهي أربع صفحات من النثر المسجوع، الحامل بين طياته أحلى العبارات وأجمل الكلمات، حيث يعتبر التقديم في النصوص الرحلية "ضرورة واجبة أكثر منها في أشكال أخرى نظرا لطبيعة النص الذي يحتاج إلى تقديم بعض المعلومات والإيضاحات حول الرحلة وأحيانا لتبريرات معينة، ومن زاوية ثانية التفاعل بين الرحلة بوصفها شكلا ضمن حقول متعددة... فإنه يندر وجود نص رحلي دون تقديم أو تمهيد، لأنه قطعة أساسية من النص السردي الرحلي، يقرب طبيعة الجنس من المتلقي"¹، ونظرا لأن المقدمة تحظى بأهمية بالغة في النص السردى الرحلي باعتبارها أولى ما يقدم للقارئ حول الرحلة، سنرى كيف قدم الطهطاوي ومهّد لموضوع رحلته للقارئ المقبل على القراءة والاطلاع.

وظف الطهطاوي في مقدمة رحلته الكثير من السجع وأكثر من المحسنات البديعية الأخرى خاصة اللفظية منها، وحلّاهم بأبيات من شعر ذلك العصر؛ "إلا أنه أجاد بناءها، وحمل ألفاظها أفكارا، فهو ينظر في نفسه من ناحية وفي عمله من ناحية أخرى، ونستطيع أن نرى في تلك الصفحات صورة مصغرة للرجل والكتاب"²، وفي كل الحالات لا يمكن العثور على أكثر من ثلاثة أشكال مقدماتية تصوغ خطابها:³

- مقدمات مرتبطة بالنص الرحلي تذكر أسباب ودواعي الرحلة، بعض المواضع أو الموضوع المهيمن، وهو نوع مرتبط بخارج النص، وظروف تكونه أكثر من ارتباطه بداخل النص.

- مقدمات تقدّم ملخصا للرحلة، بالإضافة إلى أقسامها وترتبط هذه المقدمات بالنص بشكل مباشر من حيث عرض مضامينه وفصوله.

¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 172

² ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 78.

³ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 173، 174

• مقدمات تبسط لموضوعها بالبسطة، وتترك المقدمة للجواب عن سؤال أو الدفاع عن فكرة يتوخى المقدم من ورائها توجيه المتلقي إلى قراءة معينة باعتقاد معين.

ولكل من هذه المقدمات المذكورة أعلاه هدف، كما أن لها علاقة وطيدة بمرجعية وثقافة وغاية الرحالة، ويمكن فهم فكر الرحالة في وصفه لثقافة الآخر المختلف من خلال ذلك التقديم المقدم الذي يحمل ثمرة الرحلة، فيكون هذا التقديم بمثابة جسر يربط بين هدفه من الرحلة وبين ما يريد تقديمه للقارئ المتلقي دون أن ننسى جانب التشويق والإمتاع الذي يستخدمه الرحالة.

والملاحظ لتقديم الطهطاوي يلحظ تمظهر هذه الأشكال المقدماتية بشكل واضح، فقد ذكر في مقدمته أسباب ودواعي الرحلة، ويظهر ذلك جليا في قوله: " فلما رُسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمت على التوجه أشار علي بعض الأقارب والمحبين لاسيما شيخنا العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار، والاطلاع على غرائب الآثار، أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع، التي يقال فيها: إنها عرائس الأقطار، وليبقى دليلا يهتدي به إلى السفر إليها طلاب الأسفار"¹، وأيضا ربط الطهطاوي المقدمة بالنص بشكل مباشر من حيث عرضه لمضمون النص الرحلي وفصوله، وذلك يظهر جليا في قوله: "فيها إيجاز العلوم والصنائع المطلوبة، والتكلم عليها، وعلى طريق تدوين الإفرنج لها، واعتقادهم فيها وتأسيسهم لها، ولذلك نسبت في غالب الأوقات الأشياء التي هي محل للنظر أو للاختلاف، مشيرا إلى أن قصدي مجرد حكايتها... وقد رتبته على مقدمة؛ وفيها عدة أبواب وعلى مقصد، وفيه عدة مقالات، وكل مقالة فيها عدة فصول، أو كتب مشتملة على فصول، وعلى خاتمة... ولو صغر حجمه، وقل جرمه، فهو مشحون بما لا يحصى من

¹ المرجع السابق، ص: 10

فوائد الفرائد، وبما لا يستقصي من جزائل الخراذ¹، كما نجد الطهطاوي يبسط لمقدمته بالبسمة والدعاء.

جعل الطهطاوي جزءا من مقدمته جوابا ودفاعا على ما دونه ونقله للقارئ العربي فهو على دراية وعلم تام بأنه سيُنقَد ويُهاجَم من طرف القارئ العربي، وذلك يظهر جليا في قوله: "وقد أشهدت الله -سبحانه وتعالى- على ألا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم أنني لا أستحسن ما يخالف نص الشريعة المحمدية، فالأشياء التي هي محل للنظر أو للاختلاف، مشيرا إلى أن قصدي مجرد حكايتها"²، وذلك يعني أن الطهطاوي تقيّد وخضع للشكل المقدماتي التقليدي العربي دون زيادة أو نقصان.

وظف كل عناصر خطاب التقديم مؤطرا للنص، ومضينا لبعض جوانبه؛ لأن المسافة بين التقديم والنص الرحلي تُضمر العديد من الأسئلة، وتعد مسألة "بالغة التعقيد لأن تواجدها بين دفتي كتاب يشكل جزءا كليا ومتكاملا، لكنه رغم ذلك تبقى بعض الفروقات الدقيقة التي تؤسس للمسافة بينهما: فالمؤلف في النص يتخذ وضعية الراوي والفاعل: أي ذاكرة تستعيد ما التقطته من مشاهدات وسماع وتخيلات، أما المؤلف في المقدمة فإنه يتحوّل إلى ناقد وعارض يتحدث عن صنعة الكتابة والفعل المحقق لها (الرحلة) وأسباب كل ذلك... فالمؤلف في النص الرحلي يقمّ رؤيته ويبني صرحها، أما في المقدّمة فهو يغري بها ويدافع عنها لإقناع المتلقي"³، فالطهطاوي إذاً في نصه يقوم بإجراء وإقناع المتلقي من خلال البيان والتوضيح، مدافعا عن بنيات وخطاب النص ومكوناته، باعتبارها تعبر عن واقع الرحلة وواقع الآخر المختلف.

¹ التخليص، ص: 11، 12

² رفاة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط1، دار الهلال، القاهرة، مصر، 1834، ص: 11

³ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 175، 176

دافع فيها أيضا الطهطاوي عن العجائبي وكل المشاهدات الغريبة متحسرا على خلو ممالك الإسلام منها، وذلك يظهر جليا في قوله: وإياك أن تجد ما أذكره لك خارجا عن عادتك، فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الإفراط والمبالغات، وبالجملة فبعض الظن إثم، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب... ولعمر الله إنني مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه.

كان الطهطاوي هنا في خطاب مباشر مع المتلقي بصيغة اسم فعل أمر بقوله: "إياك" أن تجد ما أذكره لك خرافة، لأنه متأكد أن ما رآه في باريس بعيد كل البعد عن ثقافة ومرأى العرب، فمهد له بهذا القول قبل أن يغوص المتلقي في الرحلة العامرة بكل عجيب وغريب، فيضعه في خانة المبالغة والهذر، قدّم الطهطاوي خطابه المقدماتي لواقعية الرحلة، وأثنها لغويا وبلاغيا باعتبارها فاتحة الكتاب، وعمد التسجيع فيها، كما أن أغلب الرحالة يعمدون إلى التقديم المسجع، أما بالنسبة لأسلوب "متن الرحلة" فقد كان مليئا بالأغلاط اللغوية والنحوية، وقد نبهه "سليفستر دي ساسي" **Silvestre de Sacy* إلى هذه الأغلاط وفسرها بأن رفاة قد "استعجل في تسويده" وطلب منه أن يصححها وقد غابت الكثير من الأخطاء الإملائية والنحوية والتعابير الركيكة مع ظهور الطبعة الأولى؛ لأن رفاة وجد في مصر من أوقات الفراغ ومن صحبة أساتذة الأزهر ما أتاح له أن يصحح وينقح كتابه قبل طبعه، ولسنا نعني أن الطبعة الأولى خلت من الأخطاء اللغوية، فقد اشتغل رفاة مرة أخرى، وهو يعد الطبعة الثانية، بمراجعة ألفاظه وتطبيق قواعد النحو والصرف، وغنى عن القول أنه بدأ بتصحيح الأخطاء المطبعية، على أن الطبعة الثانية تمتاز فوق ذلك على الأولى بعدة زيادات وتعديلات أدخلها رفاة في مواضع مختلفة، من هذه الفروق ما يصحح فكرة أو يحددها، ومنها ما يضيف ذكر أعمال تمت منذ نشر الطبعة الأولى، غير أن معظمها لا

* البارون دي ساسي (1758-1838) هو عميد الاستشراق الفرنسي مع مطلع القرن التاسع عشر، عين سنة 1795 أستاذا لكرسي اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية بباريس وبذلك تحول مركز الدراسات العربية في أوربا إلى باريس، وكان الطهطاوي على صلة وثيقة بالبارون دي ساسي وبمدرسة اللغات الشرقية وتأثر به وبتلاميذه وبمؤلفاته.
-ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، ص: 435.

ينبئنا بجديد سوى رغبة المؤلف في تحلية كتابه بما راح يجمعه من جميل النثر والشعر لكل مقام¹، أما بالنسبة لأسلوبه التعبيري، فإن عباراته بسيطة لم يتكلف فيها، ويغلب هذا الأسلوب على الجزء الأكبر من الكتاب، ولعل ذلك عائد لاهتمامه بالفكرة أي بتبليغ هدفه من الرحلة لا أكثر، على خلاف ما كان سائداً في عصر الضعف من تركيز على اللغة على حساب الفكرة، ولا شك أيضاً أن صلته باللغة الفرنسية وترجمته لبعض الكتب والمقالات أثرا في ذلك أيضاً، فحاول أن يسلك في كتابه مسلك السهولة والبساطة في التعبير حتى يمكن كل قارئ الولوج إلى رياضه وحياضه.

أ-2- هوية الخطاب المضمرة

تتشكل هوية الخطاب المقدماتي من عناصر كثيرة تتداخل وتتكامل فيما بينها مكونة في ذلك نصاً متميزاً يتميز بالاتساق والانسجام التام، ومن بين هذه العناصر نجد "ثلاثة مستويات مضمرة، ويرى هنري متران في دراسته للخطاب المقدماتي أنها تترايط فيما بينها مشكلة في ذلك حلقة واحدة، لا يمكن الفصل بينها.

-المستوى الأول: بنية الضمير

تعد بنية الضمائر مفتاحاً لفهم فكر الرحالة في النص الرحلي لأنها "ترسم في الخطاب المقدماتي الرحلي مرآة أولية لفهم طبيعة انشغال الذات/ الأنا في النص، خصوصاً حينما يتعلق الأمر بنص شخصي ينبني على فعل وسلوك واستيهامات ذاتية"²، فمثلاً مقدمة الطهطاوي التي بدأها بالبسملة والحمدلة والدعاء -وهذا ما نجده في أغلب النصوص الرحلية- "فإن الخطاب فيها يتوجه إلى الله، وتكون فيه الأنا غائبة نهائياً، متخفية وبعيدة، إنه خطاب تقليدي للاستغفار عبره يتم تنبيه الذات إما بالدعاء أو بالآيات القرآنية التي تتوجه إلى الإنسان بوعظه وتقويمه، ويتضمن هذا الخطاب التقليدي الموروث بنية عميقة تقيم الذات فيها متكلمة ومستقبلية، ويكون الله فيها قطبا عاماً، كما يتم اللجوء إلى صيغة مشهورة

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 141.

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 182.

في المقدمات الكلاسيكية وهي أن تتحدث الذات بضمير الغائب لتقديم نفسها وصفاتها العلمية وبعد ذلك يتابع بضمير المتكلم¹، ويحيلنا هذا الأمر بطبيعة الحال إلى مذهب الطهطاوي وتأثير العقيدة الإسلامية في كتاباته، لأن الذات الحاضرة هنا تقدم نفسها بتلايف روحية صورتها اللغة المستعملة وفضحتها جمال اللغة وبيانها، وترجمتها عقيدة الطهطاوي الإسلامية، فظهر النسق الديني الإسلامي جليا وواضحا في خطابه المقدماتي، فكانت الأنا حاضرة بطريقة ما حين الدعاء والاستغفار، فضمير الكاتب مضمّر مخاتل.

وهذا ما نجده حاضرا وجليا في تقديم الطهطاوي في قوله: "أما بعد: فيقول العبد الفقير أمداد سيده ومولاه، السائر حيث وجهه وولاه، المعتمد على الكريم النافع، رفاة ابن المرحوم السيد بدوي رافع الطهطاوي بلدا، الحسيني القاسمي نسبا، الشافعي مذهبا: لما منّ الله - سبحانه وتعالى- عليّ بطلب العلم بالجامع الأزهر والمحل الأنور، الذي هو جنة علم دانية الثمار، وروضة فهم يانعة الأزهار"²، هذه الصيغة وردت في أول المقدمة بعد البسمة والدعاء وتكشف عن تهيؤ الطهطاوي للبروز والخروج للمتلقى بضمير الأنا، بمعنى أنه خرج من صيغة الغائب التي تعبر عن الأنا.

تتقلص صيغة الغائب تدريجيا لتسليط الضوء حول الذات ابتداء من الفقرة الثالثة، ويظهر ذلك جليا في قوله: "حصلت ما يسر به على الفتاح مما يخرج به الإنسان من الظلام..."³ وانطلاقا من هذه الصيغة الواردة في الفقرة الثالثة وما بعدها تبدأ الإضاءة حول الذات (الأنا)، مع تخلل ضمير النحن التي تعبر عن الأنا في بعض الفقرات، مثل قوله: "في ذكر ما يظهر لي من سبب ارتحالنا إلى هذه البلاد، التي هي ديار كفر وعناد، وبعيدة عنا غاية الابتعاد"⁴، هذا التنوع في الضمائر تستتبعه ضرورات النوع والكتابة... لخلق بنية الضمير الزمني في الخطاب المقدماتي أجوبة بخصوص النص الرحلي يقدر ما تؤسس

¹ المرجع السابق، ص: 182

² التخليص، ص: 9

³ التخليص، ص: 10

⁴ التخليص، ص: 13

لتأويلات حول طبيعة المتلقي والسارد وما يفرزه من تناوب بين الضمائر وامتدادها في النص، لكن بنفس آخر متحول إلى وضعية أولى بعد أن احتل الضمير في المقدمة وضعية ثانية، لأنه خطاب حول النص¹، هذا التحول والتتبع في الضمائر يكشف عن وعي إبداعي.

-المستوى الثاني: بنية الزمن

يبدو ظاهرا أن الزمن المهيمن في نص الرحلة هو الزمن الماضي، الذي هو حدث اقترن بزمن ماضٍ، "ولكن المسألة في العمق أبعد من هذا، لأن تأثير فعل السفر لم ينته وإنما دينامية الفعل هي التي جعلته يخلق ويحقق رصيда متحوّلا إلى الحاضر والمستقبل... ويمكن التمييز بين مستويين من الزمن:² مستوى لا زمني وآخر زمني؛ في الصيغة الأولى يخفت الزمن ويتبدد في اللامحدد واللامتعين، ماضيا أو مستقبلا وهو ما يحكى في الفقرات الخاصة بالبسملة والحمدلة والدعاء وعرض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأيضا كل ما قيل عن الرحلة ذهابا وإيابا عموما وأيضا في خاتمة المقدمة؛ بمعنى أن الزمن هنا يضمحل ولا يمكن تحديد زمن وقوعه، وهذه الفقرات اللازمنية هي التي تؤطر البنية الزمنية الواضحة والمتراوحة بين الإشارة إلى الماضي والحاضر³، ويمكن أن نمثل على ذلك بالدعاء في قوله: " وأسأل الله -سبحانه وتعالى- أن يجعل الكتاب مقبولا، (لدى الخاص والعام) وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم، إنه سميع مجيب، قاصده لا يخيب"⁴، وأيضا البسملة والحمدلة في الفقرة الأولى من المقدمة.

اعتمد الطهطاوي أيضا على التعميم في الزمن خاصة الماضي اللامحدد هذا بالنسبة للمقدمة، على عكس الزمن في النص الرحلي والذي جاء في صيغة يوميات بالأيام والشهور

¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 185

² المرجع نفسه، ص: 185.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 189

⁴ التخليص، ص: 12

والسنوات، وظهر ذلك في قوله: "من أول الزمن"¹، هذه الصيغة التي تكررت أكثر من مرة، وأيضاً قوله: "فكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقبهم وتقدمهم"²، فهذه الصيغ تتضمن بنية زمنية مطلقة، يعني زمن ماضٍ غير محدد، مقابل زمن آخر غير محدد في المستقبل لحظة الحديث عن القيامة والعاقبة، ويظهر ذلك جلياً في قوله: "إن خير الأمور العلم، إنه أهم كل مهم، وأن ثمرته في الدنيا والآخرة"³، وتكرر الحديث عن الآخرة أكثر من مرة، وفي كل الحالات فإن الزمن الموظف من طرف السارد وظيفته التهيئة لزمن نص الرحلة.

-المستوى الثالث: الإشارات ومسار الرغبة

فكل رحلة لها خطاب مقدماتي يسبق المتن الرحلي؛ بمعنى يسبق الاسترسال والإسهاب في تقييدها وتسجيلها ووصفها وعرض تفاصيلها، وهي بمثابة تمهيد يبين أن النص رحلي من خلال جملة مؤشرات لما قام به بالدرجة الأولى "هنا تبتدئ هوية البناء في الخطاب المقدماتي الرحلي لارتباط بنية الإشارات بأهم مكونات الرحلة وهو الفضاء، وتحديد المكان المنتقل منه والمنتقل إليه عبره وإليه... هذا النظام-من منظور آخر جينات أولية لرؤية حاملة لذات المؤلف ستتخصب داخل النص بشكل أكثر وضوحاً، لهذا فالإشارات لا تتحدد في الخطاب المقدماتي إلا حين يتم عرض أسباب السفر، وتقديم تلخيص عن الرحلة"⁴، فكانت شبكة الإشارات المعتمد عليها من طرف الطهطاوي عبارة عن ألفاظ متداولة متعارف عليها:

(ديار، البقاع، الأماكن، السفر، الأقطار، الممالك، البلاد، القبائل، البادية، الولايات،

السياحة، الرعية، الموسم، أوطان، الدنيا، الدولة، البادية...)

مقابل أسماء محددة تعيينية:

¹ التخليص، ص: 13

² التخليص، ص: 14

³ التخليص، ص: 10.

⁴ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 189

(باريس، مملكة الفرنسيين، الإفرنج، الشام، مصر، اليمن، الروم، العجم، المغرب، بلاد إفريقيا، الجزائر، البلاد الغربية، البلاد الإسلامية، الأندلس، قسطنطينة، الصين، آسيا، أمريكا، بلاد الفرنسيين، بلاد الفلمنك، بلاد السويسة، النمسا، بلاد البروسيا...) فتحضر الأماكن المعروفة تاريخيا بقوة في مقدمة الطهطاوي مع التكرار.

أ-3- البداية والمشهد الجذري

أ-3-1- البداية في السرد

يجمع الطهطاوي في بداية رحلته الباريسية التي جاءت بضمير المتكلم الجمعي أسباب الارتحال لباريس، والزمن ثم الجهة المنطلق منها وهي أرض الوطن، وهي بداية تدفع بكل هذه المعلومات دفعة واحدة إلى المتلقي قبل التفصيل فيها داخل النص... إن خطاب البداية يعلن عن مقصدية سياقه المرجعي الواقعي باعتباره خطابا من الذاكرة/ العين إلى الأذن/ الخيال، من عين مشاهدة إلى أذن تتخيل¹؛ أي تقديم موجز مختصر وصورة عامة عن موضوع الرحلة من خلال مكان ووقت الانطلاق ومكان ووقت الوصول.

أ-3-2- دينامية البداية

من المعروف أن أغلب بدايات النصوص الرحلية تتميز بالوضوح والبساطة، فهي بمنأى عن الغموض والتعقيد فهدفها الأسمى "أداء وظيفة دلالية عادية ومباشرة تحفيزية لتضمنها شحنة معلوماتية بكافة عناصرها الأولية، لهذا فإن نوعية البدايات إخبارية²، ويظهر ذلك جليا في رحلة الطهطاوي قوله: "كان خروجنا من مصر يوم الجمعة، الذي هو ثامن يوم من شعبان سنة إحدى وأربعين ومئتين بعد الألف من الهجرة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، فتقاءلت بأن عقب هذا الفراق يحصل الاجتماع، وأن تسلم العودة سيقوم

¹ المرجع السابق، ص: 194، 195، 197

² المرجع نفسه، ص: 197

مقام الوداع"¹، فنجد أنه سرد يغلب عليه النمط الوصفي لتحقيق وظيفة إخبارية معرفية، فبنى الطهطاوي بدايته على ثلاث جمل اسمية بؤرية:

فيما كان من الخروج من مصر ← فيما كان من دخول مرسليليا ← في دخول باريس.

تحيل هذه الصيغ على الحركة وديناميكية الرحالة مع ديناميكية الأحداث طبعا (الخروج والدخول) وهي حركة ولدت لنا مجموعة من الأخبار تجمعها أفعال وأسماء استطرادية (تفاعلت، تسلم توجهنا، أقمنا، ذكر، ظهر، تحقق، وجدتها، الاجتماع، الوداع، الصلاة، السلام، المبارك... وهذه الأسماء والأفعال أضفت على الخطاب التقديمي ميزة أسلوبية قريبة من أسلوب الكتابات الفقهية كما يقول شعيب حليفي.

أ-3-3- الوظائف

قدّمت لونكو في بحثها أربعة مقترحات تلخص وظائف البداية، تتحقق بأشكال متفاوتة من نص سردي لآخر، وضعتها على أساس دراستها للنصوص الحديثة، وهي مجرد مقترحات بإمكانها أن تتماشى مع أي متن سردي حديث.

أ-الوظيفة السنّية Fonction codifiante

تعمل هذه الوظيفة الأولى على تحويل التقديم إلى خطاب يسعى من خلاله السارد على تأكيد واقعية وحقيقة النص، "وبالتالي توجيه الإدراك وتأطير أفق الانتظار، بل تساهم على حد تعبير لونكو في خلق أفق جديد بالنسبة للراوي والقارئ معا، فتدمج القارئ على الفور وسط حدث كان قد ابتدأ، سواء من بدايته أو من الوسط أو من نهايته... تحقيقا لخط سير لا يكسر أفق انتظار القارئ"²؛ بمعنى أن الرحالة هنا لا يهدف من خلال رحلته إلى إحداث عنصر المفاجأة وكسر توقع أفق القارئ، باعتبار أن النص مبني على العرض وتصوير ونقل لصورة الآخر لا غير.

ب-الوظيفة الإغرائية Fonction Séductiv

¹ التخليص، ص: 39

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 199

إن الوظيفة الإغرائية مقترنة بدءاً بالأدب، وبالتالي وجودها في النص السردي الرحلي طبيعي ومنطقي جداً كما نعلم أن النص الرحلي يأتي بالجديد في مجال التعريف بالآخر فأكد أن حاجة الرحالة لتوظيف الإغراء وحث القارئ على التعمق والرغبة في التطلع هو من بين أساليب تقديم هذا العمل الرحلي في صياغة تحتوي على كل ما ينم عن إغواء القارئ وتقريبه من النص بكل ما حملت اللغة من قدرة على ربط الوصال بين النص ومثليته لقراءته، "حتى استراتيجيات الإغراء تتعدد وتتنوع، وتعمل كلها على إنتاج متعة الاستماع والتخيل، وهو ميثاق يعلن عن نفسه منذ البداية"¹، وتظهر هذه الوظيفة بالذات جليا في مقدمة الطهطاوي في قوله: "وقد حاولت في تأليف هذا الكتاب سلوك طريق الإيجاز، وارتكاب السهولة في التعبير، حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه، والوفود على رياضه، ولو صغر حجمه، وقلّ جرمه، فهو مشحون بما لا يحصى من فوائد الفرائد وبما لا يستقصى من جزائل الخراد (الشعر)².

فَإِذَا بَدَأَ لَا تَسْتَقْلُوا حَجْمَهُ * * * * * وَحَيَاتِكُمْ، فِيهِ الْكَثِيرُ الطَّيِّبُ

وأيضا قوله في موضع آخر: "وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى -على ألا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحق وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم أنني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية"³، يسعى الطهطاوي في بداية حكيه إلى بناء وتشبيد جسر الإغراء والمتعة من خلال جذب المتلقي للقراءة وذلك بتأكيد حقائق يراها الشاهد بقوله: "الشاهد يرى ما لا يراه الغائب" وإن عناصر الإغراء والإيهام موجودة، مع التبرير والإقناع، حتى لا ننتقد بالتضخيم والمبالغة، فقصد الطهطاوي هنا إلى تدليل الإحساس بالغرابة والتعجب، والتي يغذيها الغموض، في قوله: إياك أن تجد ما أذكره لك خارجا عن عادتك،

¹ المرجع السابق، ص: 201

² التخليص، ص: 12.

³ التخليص، ص: 11

فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الإفراط والمبالغات، وبالجملة فبعض الظن إثم والشاهد يرى ما لا يراه الغائب، وقوله أيضا:

وَإِذَا كُنْتَ بِالْمَدَارِكِ غِرًّا *** * * * * *
ثُمَّ أَبْصَرْتَ مُدْرِكًا لَا تُمَارِ
فَإِذَا لَمْ تَرَ الْهَالَالَ فَسَلِّمْ *** * * * * *
لِلْأُنَاسِ رَأَوْهُ بِالْأَبْصَارِ

من خلال ما ذكر أعلاه يمكن القول:

إن الوظيفة الإغرائية سياسة لغوية يعمدها السارد الحاذق يسعى فيها لتوظيف مهاراته ولغته الإبداعية وأخباره التشويقية الإمتاعية سعيا منه لجذب المتلقي وربط الوصال بينه وبين محتوى النص وإغرائه بكل عجيب وغريب يتضمنه تقييده وتسجيله الرحلي حتى يلج القارئ إلى رياض الرحلة وينهل من فرائدها وفوائدها، وهذا يكون انطلاقا من العتبة الأولى التي يصطدم بها المتلقي حيث يقوم السارد بحفر نفق الإغراء والإمتاع، وقد عرف بها السرد العربي القديم ولازالت تعتمد إلى يومنا هذا.

ج- الوظيفة الإخبارية Fonction informative

تتضمن كل بداية خطاب رحلي على وظيفة إخبارية تحمل الكثير من المعلومات والأخبار التي تدور حول السارد المتكلم وزمن الرحلة مع ذكر مكان الانطلاق ومكان الوصول مع سرد بعض الأحداث وذكر بعض المعلومات لها صلة بالمكان والزمان والسارد، "وظيفة تقديم الأخبار هي شكل من انبناء التخيل عبر تلك المعلومات، ونقط موجهة واستدلالية للقارئ الذي يطمأ المجهول ويرتبط به"¹، وهذا ما ركز عليه الطهطاوي، حيث تحدث عن بداية كتابة الرحلة، ومكان الرحلة، كما أنه ذكر جنس المدونة، وذكر معلومات حول المرجع وهي الأخبار المقدمة حول العالم، مع تركيزه على فضاءات مرجعية أساسية لها صلة وطيدة بالرحلة:

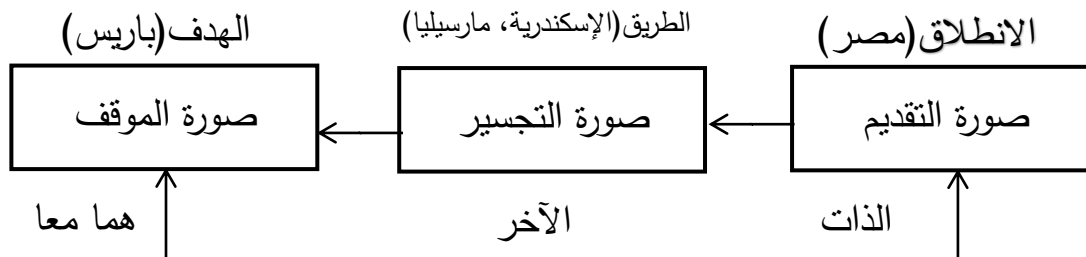
• فضاء الانطلاق: مصر

• فضاء الهدف: باريس

¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 202

• **فضاء المرور:** "توجهنا إلى الإسكندرية، وأقمنا على ظهر النيل المبارك أربعة أيام، فمكثنا فيها ثلاثة وعشرين يوماً في سراية الوالي بها"¹، فيما كان من الخروج من مصر إلى دخول مدينة مرسيليا" ثم قال: "لا فائدة لذكر بعض البلاد والقرى التي رسونا عليها، يقم الطهطاوي هذه المعلومات للإشارة إلى الزمان والمكان، "وتبدأ في التشكل لغويا مع بداية وصف الآخر، وهي تأتي لتجسير الفجوة بين صورة الأنا وبين الرحلة وأهدافها، وأيضاً لجمع الأخبار المروية بصور تستوضحها"²، هذا الوصف الفوتوغرافي الدقيق من لحظة الانطلاق إلى نقطة الوصول الهدف منه هو أن يضع القارئ كمشاهد يرى مسار الرحلة بين الضفتين -المكان المنطلق والمكان الهدف- لا أكثر وأن ما كان بينهما لا داعي من ذكره والتفصيل في تصويره ووصفه بما أنه لا غاية منه، ليكون كل الاهتمام منصبا على الهدف من الرحلة ليوجه نظر القارئ إليه.

ويمكن التمثيل لذلك بهذه الخطاطة:



3-1- بين المخطوط الأصلي والطبعات الثلاث:

بعد التحقيق والمقارنة بين المخطوط الأصلي الأول والذي وضعه رفاعه الطهطاوي والطبعات الثلاث اللاحقة، تأكدت اللجنة المحققة بأن كتاب تخليص الإبريز قد حذفت منه بعض النصوص والمقاطع واعتبرته تشويهاً وتزييفاً، وما يؤكد قولنا: "أنه في شهر فبراير سنة 1831، حرص رفاعه قبل مغادرته باريس على أن يستطلع رأي المستشرقين سيلفستر دي ساسي وكوسان دي برسفال في "تخليص الإبريز" فعهد بمخطوطه إلى كل منهما، وأثبت

¹ التخليص، ص: 39

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 269

ترجمة شهادتيهما في كتابه، ومن خلال هذين التقريرين، وتقرير ثالث طويل نشرته بعد عامين "الجريدة الآسيوية" بقلم كوسان دي برسفال نستطيع أن نعرف كيف كان ذلك المخطوط في جملته... تستوقفنا إذن في دراسة تكوين الكتاب ثلاثة أطوار: المخطوط، والطبعة الأولى التي تمت في بولاق سنة 1834م، ثم الطبعة الثانية التي تمت في بولاق سنة 1849م، أما الطبعة الثالثة الصادرة في سنة 1905م¹.

كان هناك اختلاف كبير من حيث الزيادة والنقصان بين الطبعة الأولى 1834 والمخطوط الأصلي "المخطوط لم يكن يتألف كما لاحظنا إلا من أربع مقالات... وعلى الرغم من ازدياد الكتاب بنحو ثلث حجمه بعد عودة المؤلف إلى مصر، فقد حذف رفاة بعض صفحات مخطوطه الباريسي قبل أن يسلمه للمطبعة، وإذا كنا لا نستطيع إحصاء جميع ما حذفه رفاة، لأننا لم نعثر على المخطوط كاملاً، فالثابت أنه حذف على الأقل - نصين خطيرين، وفيما يلي النص الأول، نقلاً من المسودة، ومكانه في نهاية الباب الرابع من المقدمة بعد تسمية "حسن أفندي" الإسكندراني والدعاء له: "والعادة أن كل أربعين من أمة النبي صلى الله عليه وسلم لا تخلو من رجل صالح ولعل صالح أربعيننا هو الحاج حسن أفندي الإسكندراني، فإنه بهذه السفارة تمسك على الدين ما أمكن، وله في الله سبحانه وتعالى حسن ظن بنصرة الإسلام على الموسقوبية بأنفاس سلطان الإسلام المؤيد بعناية الملك المعبود، مولانا الإمام الأعظم السلطان محمود، ومما اتفق أنها كانت تصلنا أخبار الحرب مكتوبة في تذاكر باريز اليومية فراها مشومة على الإسلام، فسألته عن ذلك، فكان يقول: إن الإسلام مبشر بالنصرة، وإن الله تعالى لا يخذل أحبابه وينصر أعداءه وإنه رأى جملة منامات ناطقة بذلك، ورؤيا المؤمن حق، وأعطاني فائدة لأستعملها وأقول ما يظهر لي، وصورة هذه الفائدة أن يقرأ الإنسان بعد صلاة العشاء سورة يس مستقبلاً للقبلة، ثم ينظر إلى السماء ويقول: اللهم اكشف لي عما يقع في كذا وكذا ثم ينم على الجانب الأيمن، ففعلت ذلك ودعوت قائلاً اللهم أرني ما يقع للسلطان في هذه الحرابية، فنمت، فرأيت خادماً

¹ أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي - مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن -، ص: 134.

في المنام يقول: ما معناه؟ محمود أفندي والي القصير سابقا الذي نزل عن مرتبه الأمير الآن قد رجع في منصبه، وأنا ذاهب لأبشره بذلك، فقامت ليلا وكتبت ذلك لئلا أنساه، وقصصته صباحا على حضرة جناب الحاج حسن المذكور فاستبشر غاية البشارة، فتواردت بعد ذلك الأنباء السارة، وتفسير المنام سهل¹، لكن رفاة بعد عودته إلى دياره وجد في هذا النص سذاجة وهو يقرأ في سنة 1834 هذا الكلام الذي كتبه قبل انقضاء ست سنين أو سبع-على وجه التحديد، ورفض أن ينشره، "وبالمثل لا نجد في الكتاب المطبوع ثاني مصراعي هذه العبارة التي خطها رفاة في حديث رحلته من القاهرة إلى الإسكندرية: "ولا فائدة لذكر بعض البلاد أو القرى التي رسينا عليها، غير أنه حصل لي الغم الشديد بعدم تيسر زيارتي سيدي إبراهيم الدسوقي في القرب من دسوق"²، فهو بعد عودته لمصر تأكد وتيقن أن التبرك بالأضرحة يعد ضربا من الخيال والسذاجة ولا أساس لها من الصدق وبعيدة كل البعد عن العقل والمنطق لذلك قام بحذفها فيما بعد، "ولكن، هل رأى من الإفراط في الجرأة أن يحتفظ بالفقرة الخطيرة التي أورد فيها إثبات علماء الإفرنج لدوران الأرض حول الشمس؟ ها هي ذي، كما نقلها من مخطوطه كوسان دي برسفال، ومكانها بالمقالة السادسة في آخر التعريف بالجغرافية الفلكية: "وقال بعض علماء الإفرنج: إن القول بدوران الأرض واستدارتها لا يخالف ما وردت به الكتب السماوية قد ذكرت هذه الأشياء في معرض وعظ ونحوه جريا على ما يظهر للعامة لا تدقيقا فلسفيا، مثلا: ورد في الشرع أن الله تعالى وقف الشمس، فالمراد بوقف الشمس تأخير غيابها عن الأعين وهذا يحصل بتوقيف الأرض، وإنما أوقع الله الوقوف على الشمس لأنها هي التي يظهر في رأي الأعين سيرها، فظاهر كلامه أنه ارتكب غاية التأويل"³، ولقد اقتنع رفاة فيما بعد وتراجع عما دونه، ثم أعاد النظر في مخطوطه، فحذف هذه النصوص وحذف كذلك الإشارة التي بدرت منه إلى هذه المشكلة وهو

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 140.

² أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 141.

³ المرجع نفسه، ص: 141.

يحذر مواطنيه -"في الفصل الثالث عشر عن أهل باريس- من الحشوات الضلالية المخالفة للكتب السماوية فقد كانت بقية الجملة: " كالقول بدوران الأرض ونحوه ويبدو أنه كان إذ ذاك شديد الحيرة، فهو يعترف في اللحظة نفسها بأنهم يقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها ولا بد من أنه وزن الأمور بعد عودته إلى مصر بميزان معاصريه، فتحاشى ما يعتبرونه بدعة، وتجنب أن يقف موقف "جاليليو" وأن يعيد مأساته، واكتفى في هذا الموضوع بما سبق له من تلخيص مناظرة "علماء" المغرب حول كروية الأرض وبسطها وحول دورانها وسكونها (الفصل الأول من المقالة الثانية) فلا خطر من ذكر آراء "العلامة الشيخ محمد المناعي"¹ إذا كان هذا الحذف مقتصرًا على رفاة نفسه فهو يؤكد لنا تطور ونضج فكر الطهطاوي طوال تواجده بباريس، مع سيطرة العقيدة الإسلامية عليه وعلى تسييج أفكاره مع كل ما يتنافى ويخالف الدين الإسلامي حتى لو من باب الشك، ولعل السبب الثاني في تراجعته عن بعض الأفكار هو خوفه من ردة فعل القارئ العربي الإسلامي الذي سينتقده وسيهاجمه ويتهمه بالإلحاد والضللال والتبعية التامة للآخر المختلف عقديًا.

ولكن... هل اقتصر الحذف-وهو غير جائز في التحقيق لهذا الكتاب أصلاً-على عبارات التفضيم للحكام، "ولم يمس هذا الحذف ما في الكتاب من الحقائق العلمية أو التاريخية..."²؟؟ فمثلاً:

أ- في الفصل الأول من المقالة الخامسة من الكتاب، يتحدث الطهطاوي عن النظام الجمهوري، ثم يستطرد ليمثل له بأنه مثل "جمهورية همام"، وهمام هذا هو أحد مشايخ القبائل العربية بصعيد مصر، قاد ثورة ضد المماليك والأتراك في عهد علي بك الكبير 1728-1773 ولقد أسقطت هذه الطبعة من ذلك النص الهام، فأسقطت من هذا الكتاب الإشارة إلى هذه الثورة، وتقييم الطهطاوي لنظامها السياسي الجمهوري، وعلاوة على حرمان الباحث من العثور على هذه الحقيقة التاريخية والسياسية في كتاب الطهطاوي، فإن

¹ المرجع السابق، ص: 141.

² ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 140.

هذا الحذف قد يُفسر على أنه إرضاء للذين يحاولون تزييف التاريخ القديم وطمس صفحاته المشرقة... حتى لا يقال مثلا إن في تاريخ مصر من أقام نظاما جمهوريا، أو حاول ذلك، قبل سنة 1953؟؟؟¹ نحن نعلم جيدا أن كل زيادة أو نقصان تمس المخطوط الأصلي يتهم صاحبها بالتزييف والتحريف، ويعد مساسا بالأمانة العلمية، لأن المحقق في عملية التحقيق دوره التأكد من تطابق النسخة الجديدة مع المخطوط الأصلي لا أكثر، وأي تغيير كان لابد أن يشار له في هامش الصفحة، ولكن أن يتم حذف صفحات ومقاطع تاريخية علمية فهذا يعد تزييفا وتحريفا بكل معنى الكلمة يمس مصداقية الرحلة ومضمونها كما يمس فكر الرحالة ووجهة نظره.

ب- في الفصل الأول من المقالة الثانية من الكتاب "حذف المحققون نحو صفحة من الشعر الذي استشهد به الطهطاوي" الشهاب الحجازي" و"الصفتي" وغيرهما، في الطبيعة... وأهم من ذلك فإن من بين الشعر المحذوف شعرا في مدينة "عكا" وحديثا عن فتح الجيش المصري لها وشعرا في هذا الفتح الذي انتصر فيه الجيش المصري بقيادة إبراهيم باشا على الجيش العثماني...² فهذه النصوص الشعرية المحذوفة هي من النصوص التي تعبر حقيقة عن فكر الطهطاوي ووطنيته المصرية ووجهة نظره وموقفه من الدولة العثمانية، والصراع الذي دار بينهما في ذلك التاريخ... وبعبارة أخرى هي تعبر عن إشادته وافتخاره بانتصار الجيش المصري على الجيش العثماني ومدحه لإبراهيم باشا.

وأیضا في "الفصل الأول من المقالة الثالثة قصيدة شعرية نظمها الطهطاوي في مصر ومحمد علي، أثناء مقامه مبعوثا في باريس... وعدد أبيات هذه القصيدة ثمانية وأربعون بيتا، حذفت طبعة المجلس الأعلى منها ستة عشر بيتا، تحدث فيها الطهطاوي عن محمد علي، وعن انتصاراته ضد العثمانيين في حروب الشام... وهو فكر لا غنى عنه، في دراسة موقفه الوطني والقومي وتقييمه لسلطة العثمانيين وخلافتهم وسلطانهم، بل إن لهذه الأبيات أهمية

¹ المرجع السابق، ص: 137، 138، 139، 140.

² محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ط1، 1993، دار الشروق، القاهرة، مصر، ص: 24.

أخرى، حيث أنها من الإضافات التي أحدثها الطهطاوي بعد عودته، وضمها للقصيدة، فلم تكن هذه الأحداث قد حدثت بعد وهو ببيريس¹، إن هذه الممارسات التي مست فكر الطهطاوي تعكس أبعادا وتصورات تخدم مصلحة المزيف والمحرف، لأن بقاء هذه الحقائق التاريخية ضمن المتن الرحلي قد تعرقل من مسار ومصالح البعض آنذاك، لأن تأثير الكتاب من غير شك له دور في توجيه الفكر، لذلك عمد الكثيرون إلى حذف ما تم ذكره ليس لخطورة ما قيل على العقيدة والسياسة بل خوفا على مصالح معينة.

وأيا في آخر الفصل السابع من المقالة السادسة تحذف طبعة المجلس الأعلى خطابا هاما للطهطاوي صرح فيه عن هدفه وغايته من تفوق دولة محمد علي علميا وتطورها ثقافيا وذلك راجع إلى الاهتمام بتعلمها ونشرها، ومن العبارات المحذوفة تلك العبارة التي يقول فيها "... حتى تعد دولته من الأزمنة التي تؤرخ بها العلوم والمعارف المتجددة في مصر تجدها في زمن خلفاء بغداد!"²، إن هذا الحذف قد زيف وأخفى الكثير من الحقائق التاريخية من كتاب الطهطاوي، فلا بد من الاطلاع عليها لمعرفة حقيقة فكر الطهطاوي ومعرفة تاريخ مصر آنذاك... والمتأمل لهذه المقاطع التاريخية المحذوفة يلحظ أن أغلبها تمجد تاريخ مصر وتمجد بطولات محمد علي العسكرية والسياسية مع إبراز موقف الطهطاوي من الخلافة العثمانية آنذاك وحكمه على سياستها وعلاقتها بمصر.

ب- تخلص الإبريز بين الاستطراد والاستشهاد

تزرخ رحلة الطهطاوي بالكثير من الاستطرادات المفيدة والنافعة للقارئ المتخللة بين الحين والآخر كل موضوع يطرحه، مع توظيفه الكثير من الاستشهاد بالشعر العربي وقصص الأولين والقدماء، لعله بذلك ليذهب الملل عن القارئ، وهذا ما تميزت به كتب السرد العربي القديم، وهذه النصوص الشعرية سواء كانت من نظمه أو من نظم سواه تصور موسوعية وأدبية الطهطاوي من حيث الاطلاع أو من حيث التأليف، وقد تقصد ذلك بنية النفع

¹ المرجع السابق، ص: 25.

² المرجع نفسه، ص: 25.

والاستزادة والإفادة، فهو يقول في هذا المقال: ... ووشحتها ببعض الاستطرادات النافعة، والاستظهارات الساطعة، " وقد امتلأ كتابه بهذا الشعر بمناسبة مقبولة أو بمناسبة يفتعلها افتعالاً، وهو حتى في تلك المناسبات المقبولة يفيض في الاستشهاد بالشعر كأن هدفه عرض معارفه في هذا المضمار، ومما تجدر الإشارة إليه أن استشاده بالأحاديث وتضمينه للآيات القرآنية قليل إلى حد كبير، ولربما يعود ذلك إلى أنه يتحدث عن مجتمع أجنبي، لا مجال فيه لمحاكاة على أساس الإسلام، ولا يعني هذا أنه كان بعيداً عن تأثير الدين، بل على العكس فإن كثيراً من أحكامه وآرائه كانت محكومة بمفاهيم الدين لديه، وبأثره عليه".¹

بالإضافة إلى الاستطرادات والاستشهاد ورود علوم وفنون لم يذكرها الطهطاوي في الجزء الثاني من المقدمة وذكرت في متن الرحلة، كما غابت بعض العلوم التي ذكرها فلم تدخل تحت أي حصر أو تبويب.

-علم البلاغة

-علم المنطق

-علم الحساب

-علم الفلسفة

-فن تربية الأطفال

-علم النحو

-علم التشريح

-تخطيط باريس

فهذه المواضيع وغيرها جاءت في الكتاب غير منظمة وغير مرتبة والكثير منها لم يشر إليها في المقدمة، فجاءت في شكل فوضوي، فهذا الأمر بالذات هو الذي جعل الطهطاوي

¹ حسني محمد حسين، أدب الرحلة عند العرب، ص: 78، 79.

يدخل في استطرادات تاريخية وحضارية وأدبية ولغوية، إن لم نقل إن هذه الاستطرادات الكثيرة هي السبب الرئيس في غياب التنسيق والتبويب في بعض المواضيع.

بين تخليص الإبريز وقلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر لديبينج

قبل أن يكتب الطهطاوي كتابه "تخليص الإبريز"، ترجم ما اقترحه عليه مسيو جومار كتاب ديبينج لمحة تاريخية عن أخلاق الأمم وعاداتها.

Depping: Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations.

الذي عنونه الطهطاوي "قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر"؛ فهذا الكتاب المترجم يرجع إليه الطهطاوي بشكل كبير في تدوين رحلته الباريسية، خاصة من حيث الطابع الموسوعي الذي اتخذته "رحلة" الطهطاوي غير أنه علم رفاة فن تقسيم مادته وتبويبها، وحسبك إلقاء نظرة على فهرست هذا الكتاب من ناحية، وعلى فهرست "تخليص الإبريز" من ناحية أخرى، حتى تقدر مبلغ ما يدين به رفاة لديبينج، فموضوعات فصول الطهطاوي عن باريس؛ الفصل الرابع والفصل الخامس والفصل السادس هي موضوعات الفصل الأول والفصل الثاني والفصل الثالث من كتاب ديبينج على التوازي: المسكن والمأكل والملابس، ولقد مضى رفاة يطبق على أهل باريس ما درسه ديبينج لدى شعوب الأرض المختلفة، فأخذ وحاكى هذا الكتاب، ولعل إطناب هذا الأخير في حديثه عن النساء، وعن التجارة وعن الألعاب الرياضية، وعن الرقص والملاهي، هو الذي أغرى رفاة بالإطناب في وصفها عند الفرنسيين¹، فلعل رفاة في تقييد رحلته إلى باريس جعل من كتاب ديبينج دليلاً يحتذى بمنهجه وتبويبه لمادته ويمكن أن نمثل لذلك أكثر بعرض الفهرسين معا.

-فهرس كتاب قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر لديبينج

-سابقة الكتاب وفيها قاموس صغير.

-خطبة الكتاب وسبب تعريب هذا الكتاب.

¹ ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 133.

المقالة الأولى

-في ضرورة الإنسان وعيشه مع أهله وعشيرته وفيها إحدى عشر فصلا.

الفصل الأول: في ذكر أصناف السكنى واختلاف العوائد فيها.

الفصل الثاني: في اختلاف العوائد في المؤونة.

الفصل الثالث: في الملبس والزينة واختلاف التربي فيهما.

الفصل الرابع: في النظافة.

الفصل الخامس: في الزواج واختلاف العوائد فيه.

الفصل السادس: في النساء.

الفصل السابع: في الذرية.

الفصل الثامن: في الشيخوخة.

الفصل التاسع: في الجنائز.

الفصل العاشر: في صيد البر والبحر.

الفصل الحادي عشر: في التجارة والنقود.

المقالة الثانية

-في الأخلاق والعوائد بالنسبة إلى الأمم وعقولهم وفيه خمسة عشر فصلا.

الفصل الأول: في اللعب ورياضة البدن.

الفصل الثاني: في الشعر والموسيقى وهي علم الألحان.

الفصل الثالث: في الخط والكتابة.

الفصل الرابع: في الرقص

الفصل الخامس: في لعب السبكتاكل الرومية.

الفصل السادس: في الأعياد والمواسم.

الفصل السابع: في الآداب والقوانين.

الفصل الثامن: في إكرام الضيف.

الفصل التاسع: في الرق واستعباد الأحرار.

الفصل العاشر: في العقائد الفاسدة والبدع والأوهام.

الفصل الحادي عشر: في اعتياد أكل لحم الآدمي وفي الحروب والأسلحة.

الفصل الثاني عشر: في العقوبات.

الفصل الثالث عشر: في أشراف الناس والطوائف والقبائل.

الفصل الرابع عشر: في الملوك.

الفصل الخامس عشر: في جملة عوائد مختلفة.

ويمكن الآن عرض فهرست تخليص الإبريز

-المقدمة

-المقصد

المقالة الأولى

الفصل الأول: في الخروج من مصر، إلى دخول ثغر الإسكندرية.

الفصل الثاني: في ذكر نبذة تتعلق بهذه المدينة، لخصناها من عدة كتب عربية

وفرنساوية.

الفصل الثالث: في ركوب البحر المالح المتصل بثغر الإسكندرية

الفصل الرابع: فيما رأينا من الجبال، والبلاد والجزائر.

المقالة الثانية

الفصل الأول: في مدة إقامتنا في مدينة مرسيليا

الفصل الثاني: في الخروج من مرسيليا إلى دخول باريس وفي المسافة بينهما.

المقالة الثالثة

الفصل الأول: في تخطيط باريس من جهة وضعها الجغرافي وطبيعة أرضها ومزاج

إقليمها وقطرها.

الفصل الثاني: في الكلام على أهل باريس.

الفصل الثالث: في تدبير الدولة الفرنسية.

الفصل الرابع: في عادة سكنى أهل باريس وما يتبع ذلك.

الفصل الخامس: في أغذية أهل باريس وفي عاداتهم في المآكل والمشرب.

الفصل السادس: في ملابس الفرنسيين.

الفصل السابع: في منتزهات مدينة باريس.

الفصل الثامن: في سياسة صحة الأبدان بمدينة باريس.

الفصل التاسع: في الكلام على اعتناء باريس بالعلوم.

الفصل العاشر: في فعل الخير بمدينة باريس.

الفصل الحادي عشر: في كسب مدينة باريس ومهارتها.

الفصل الثاني عشر: في دين أهل باريس.

الفصل الثالث عشر: في ذكر تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع وذكر ترتيبهم، وإيضاح ما يتعلق بذلك.

المقالة الرابعة

الفصل الأول: فيما حصل لنا في أول الأمر من الترتيب في القراءة والكتابة وغيرهما.

الفصل الثاني: في تدبيرنا في شأن الدخول والخروج.

الفصل الثالث: في تغريب الوالي لنا في الشغل والاجتهاد.

الفصل الرابع: في بعض مراسلات بيني وبين بعض من كبار علماء فرنساوية غير مسيو جومار.

الفصل الخامس: في ذكر ما قرأته من الكتب في مدينة باريس وفي كيفية الامتحانات، وفيما كتبه لي مسيو جومار، وفيما كتب من خلاصة الامتحان الأخير في الوقائع العلمية، وأذكر هنا ما قرأته مرتباً بهذا الترتيب، وإن تكرر مع ما سبق.

الفصل السادس: في الامتحانات التي صنعت معي في مدينة باريس خصوصاً في الامتحان الأخير الذي أعقبه رجوعي إلى مصر.

المقالة الخامسة

الفصل الأول: في ذكر مقدمة يتوقف عليها إدراك علة خروج فرنساوية عن طاعة ملكهم.

الفصل الثاني: في ذكر التغيرات التي حصلت وما ترتب عليها من الفتنة.

الفصل الثالث: كيف كان يصنع الملك في هذه المدة، وفيما جرى بعد ذلك من رضائه بالصلح، بعد فوات أوانه، وفي خلعه المملكة على ابنه.

الفصل الرابع: فيما انحط عليه رأي المشورة، وفيما ترتب على هذه الفتنة من تولية الدوق دورليان ملك فرنساوية.

الفصل الخامس: فيما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الأوامر السلطانية التي كانت السبب في زوال مملكة الملك الأول الذي فعل فعلته، وفي العواقب لم ينظر، وطمع بما لم يظفر.

الفصل السادس: فيما كان بعد الفتنة في سخرية فرنساوية على "شارل العاشر" وفي عدم اكتفاء فرنساوية بذلك.

الفصل السابع: فيما كان من دول الإفرنج، بعد سماعهم بانعزال الملك الأول وتقليد المملكة للملك الثاني، وفي رضائهم بذلك.

المقالة السادسة

الفصل الأول: في تقسيم العلوم والفنون على طريق الإفرنج.

الفصل الثاني: في تقسيم اللغات من حيث هي وفي ذكر اصطلاح اللغة فرنساوية.

الفصل الثالث: في فن الكتابة.

الفصل الرابع: في علم البلاغة المشتمل على البيان والمعاني والبديع.

الفصل الخامس: في المنطق.

الفصل السادس: في المقولات العشر المنسوبة إلى أرسطو.

الفصل السابع: في علم الحساب المسمى باللغة الإفرنجية الأرتيماتريقي.

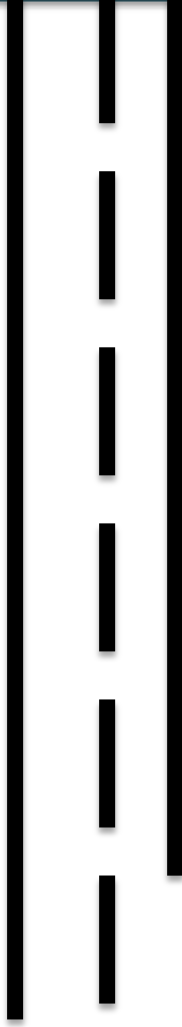
الخاتمة: في رجوعنا من باريس إلى مصر، وفي عدة أمور مختلفة.

يمكن الآن ملاحظة أوجه الشبه جليا بين المؤلفين من حيث التبويب والتصنيف وحتى في عنونة الفصول فكلاهما يبدأ بشبه جملة (في أو فيما...) وتتراوح كلاهما بين الطول والقصر.

في الأخير يمكن القول: إن رحلة الطهطاوي تمثل خطابا ثقافيا سياسيا اجتماعيا اقتصاديا تاريخيا ودينيا يبلور صورة الآخر المختلف عن الذات واصفا كل تفاصيل تطوره وتقدمه موجها للقارئ العربي الإسلامي، حتى يحتذى بنقاط قوته ويأخذ بها ليواكب الحضارة الغربية، ويمكن أن نعتبر تدوين هذه الرحلة بمثابة المرآة الحقيقية والدقيقة التي يجب أن يرى فيها العربي صورة ذاته بالتفصيل، لأنها فعلا تعكس صورته ومكانته الفعلية مقارنة بالآخر.

الفصل الأول

النسق الثقافي المفهوم والمصطلح



الفصل الأول: النسق الثقافي المفهوم والمصطلح

تمهيد

1- مفهوم النسق لغة واصطلاحاً

2- خصائص النسق

3- شروط النسق

4- تعريف النسق الثقافي

أ- النسق الثقافي في الدراسات الثقافية

ب- النسق الثقافي في النقد الثقافي

5- نظرية الأنسق المتعددة

6- المقاربة الأنساقية والمقاربة بالأنساق

7- أهداف نظرية الأنساق

8- نموذج سيغفريد شميدت Siegfried J. Schmidt

9- نموذج كليمان موازان Clement Moisan

تمهيد

يعمل التحليل الثقافي على تجريد الخطاب وتعريفه للكشف عن الأنساق الثقافية الظاهرة والمضمرة فيه، باعتبار أن الخطاب يعمل على تمرير الأنساق الثقافية المخاتلة والمرابغة ومنها المباشرة، ومنه فإن النسق الثقافي من المفاهيم المركزية التي تقوم عليها الدراسات الثقافية والتحليل الثقافي.

1_ مفهوم النسق لغة واصطلاحاً

وحيث ننتبع دلالة المصطلح النسقي نجده قد سار على نظام واحد في الكلام والأشياء، وقد وردت لفظة "النسق" في مادة نسق في معجم الوسيط: "نسق الشيء نسقا: نظمه، يقال: نَسَقَ الدُّرَّ، ونسق كُنْبَهُ، والكلام: عطف بعضه على بعض (أنسق) فلان: تكلم سجعاً (ناسق) بين الأمرين: تابع بينهما ولازم (نَسَقَهُ) نظم (انتسق) الأشياء: انتظم بعضها إلى بعض (النسق): ما كان على نظام واحد من كل شيء، يقال جاء القوم نسقا، وزرعت الأشجار نسقا.¹ أما في قاموس المحيط فقد وردت كلمة (النسق) "بمعنى ما جاء على نظام واحد... (وأنسق) أي تكلم سجعاً و(التنسيق) هو التنظيم...، تناسقت الأشياء و(انتسقت) أي (تنسقت) ببعضها البعض."² ارتبط المفهوم اللغوي لكلمة نسق بكلمة نظام وترتيب، وقد وردت لفظة النسق في مادة "نسق" في لسان العرب لابن منظور "النسق" بأنه "نسقه نظمه على السواء، وتنسَّق هو وتناسق والاسم النسق، وانتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض."³ يعني أنه ما كان على نظام واحد، وقد انقسم الحديث عن النسق في المعاجم إلى معنى مادي محسوس ومعنى مجرد، ويمكن التمثيل على ذلك بهذا التعريف: النسق هو: "ما كان على نظام واحد من كل شيء، يقال جاء القوم نسقا، وزعت الأشجار نسقا، ويقال شعر نسق

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص: 918.

² مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، قاموس المحيط، ط8، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسانة، تأليف: محمد نعيم العرقوسي، 2005، ص: 925.

³ ينظر: لسان العرب، ج10، فصل النون، ط3، 1997، بيروت، لبنان، ص: 352.

النبته حسن الترتيب، ويقال كلام نسق متلائم على نظام واحد¹؛ يعني ذلك أن مفردة النسق ارتبطت بمفهومين؛ المادي المحسوس المرتبط مثلاً بالأشجار والأسنان والشعر والعقيق والدر... وغير المحسوس-المجرد- المرتبط باللسان-الكلام- ومستوياته الأربعة؛ المستوى الصوتي والمعجمي والتركيبى والدلالي... لأن النسق اللفظي: هو الترتيب النحوي للكلمات في الجملة أو العبارة²، لا يختلف هذا كله على ما ذكره الزمخشري في إشارته (للسق) حيث يقول: "نسق الدرّ وغيره ونسقه، ودرّ منسوق ومنسق، وتنسقت هذه الأشياء: ومن المجاز كلام متناسق، وقد تناسق كلامه، وجاء على نسق ونظام، وثغر نسق، وقام القوم نسقا ويقال لكواكب الجوزاء: النسق"³. فهذه التعاريف السالفة الذكر كلها تصب في معنى مشترك واحد ألا وهو الترتيب والتنظيم والتنسيق سواء تعلق الأمر بالجانب المعنوي أو الجانب المحسوس، بمعنى أن كل ما يخضع لنظام بين أجزائه يطلق عليه نسق.

أما عند الغرب: فيعرفه أندريه لالاند **André Lalande** في موسوعته بأنه: "جملة عناصر مادية أو غير مادية، يتعلق بالتبادل بعضها ببعض، بحيث تشكل كلاً عضويًا (النظام المدرسي، الجهاز العصبي) ومنه الوحدة النسقية التي تجعل عدّة حركات تصب في هدف واحد... ليس النسق شيئاً آخر سوى ترتيب مختلف الأجزاء فن أو علم"⁴، فالنسق إذاً في معناه اللغوي ينطوي على معنى النظام والترتيب.

على العموم فإن هذه التعاريف والمفاهيم المتقاربة في المعنى العام، ومع ذلك فإنه لا يمكن تحديد حدود قارة لمفهوم النسق فتحديداته تتجاوز العشرين، وذلك يعود لدخول مصطلح النسق مجالات وميادين مختلفة ومتعددة كالفلسفة والمنطق والرياضيات والسياسة والتاريخ والاقتصاد واللسانيات والبيولوجيا والأنثروبولوجيا، مع تداخله مع مفاهيم أخرى تشترك في

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 918، 919.

² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ط1، عالم الكتب، القاهرة، ص: 2204.

³ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص: 455.

⁴ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص: 1714.

المعنى العام، كالبنية والنظام والنظرية والحقل والشكل والنمط...، فهو من المفاهيم الشائعة المعقدة المائعة الأكثر زبئية؛ فهو أكثر من علة سواء، إنه شيء معقد له بناء معين... والارتباطات الموجودة بين عناصر النسق ذاتها عادة ما تكون أقوى من ارتباطها بعناصر من المحيط¹، بمعنى أنه مجموعة من الوحدات والجزئيات البسيطة يربط ويجمع بينها نظام دقيق، يجعلها أكثر بناء وتماسكا ودقة واتساقا... ويمكن أن نستخلص من التحديدات المتعددة والمختلفة لمفهوم النسق "نواة مشتركة... والنواة هي أن النسق مكون من مجموعة من العناصر أو من الأجزاء التي يترابط بعضها ببعض مع وجود مميز أو مميزات بين كل عنصر وآخر"²، وهذا يعني أن النسق يشير إلى مجموعة من الأجزاء البسيطة التي تتركب وتتربط وتتفاعل مع بعضها البعض، يحكمها نظام حتى تشكل ما يسمى بالكل الوظيفي المتكامل والمتفاعل والمتجانس.

للسق من خلال التعاريف السابقة وغيرها خصائص مميزة يكاد يجمع عليها جل الباحثين وهذه الخصائص هي:³

- أ- حدود قارة نسبيا يمكن التعرف عليها.
- ب- بنية داخلية متكونة من عدة عناصر منتظمة وتحيل على نفسها.
- ج- نسق الخطاب عضوي مفتوح متغير ومتحول ومتوجه نحو التعقيد الذاتي؛ عليه أن يحافظ على ثابت أو ثوابت.
- د- كلما كثر حذف عناصره قل تأثيره وإقناعه.
- هـ- يشبع حاجات اجتماعية لا يشبعها غيره.

¹ ينظر: جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تعريب: العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر، عمان، ط1، 2010، ص: 10.

² محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ط1، 1996، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص: 159.

³ المرجع نفسه، ص: 48.

من هذه الخصائص الخمسة يمكن القول والجزم: إن النص "نسق" لأنه بمثابة لعبة الشطرنج تخضع عناصرها للتسخير وعمليات اللعب (التأليف) للتحليل والتركيب"¹، وهذا يعني أن النسق بفضل نظامه الداخلي توفرت فيه خاصية المرونة والتأقلم مع كل متغير، مع التغير والتحول؛ فالنسق يتغير ويتحول مع خضوعه أثناء التحول لجملة قواعد تقوم على التأكد من اتساقه وانسجامه، لأنه بالضرورة أثناء التحول يخضع للتنظيم أو التحكم الذاتي التي تفرضه عناصر النسق الداخلية وذلك من أجل الحفاظ على علاقاته وتعالقاته الداخلية المنظمة.

1- شروط النسق

حتى نطلق على أداء ما مسمى النسق لا بد أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط وقد وضع لومان وشميدت عام 1970 الشروط المجردة والملموسة لوجود النسق:

- 1- ينبغي على النسق أن يمتلك بنية داخلية بصورة جلية وواضحة.
 - 2- ينبغي أن يسيج بحدود قارة نسبيا بحيث يمكن التعرف عليه وتحديدته من خلال عوامله.
 - 3- أخيرا ينبغي أن يعترف به أو يتقبل من المجتمع ويشغل داخله وظيفة لم يشغلها أي نسق آخر من قبل"².
- وتتيح هذه الشروط الثلاثة التعرف على مختلف الأنساق التي سبق أن صنفت بطريقة استكشافية تبعا لمؤشرها التاريخي والسياسي والاقتصادي والعلمي والثقافي وهلم جرا. ويتفرع كل من هذه الأنساق إلى أنساق فرعية.

¹ المرجع نفسه، ص: 48.

² محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص: 49.

2-تعريف الأنساق الثقافية

يمكننا أن نحدد مفهوم الأنساق الثقافية (Cultural Paradigmes) بأنها "نظم بعضها كامن وبعضها ظاهر في أية ثقافة* من الثقافات وتتفاعل في هذه النظم العلاقات المجازية عن التذكير والتأنيث للثقافتين، والعرق والدين والأعراف الاجتماعية والقيود السياسية، والتقاليد الأدبية، والطبقية وعلاقات السلطة التي تحدد المواقع الفاعلة للذوات، وهذه النظم ذات صلة وثيقة بإنتاج الخطاب الإبداعي والفكري وطرائق تلقيه، والأنساق الثقافية لا تقتصر على الأدب الرسمي أو المعتمد (Canon) في ثقافة ما، وإنما تتجاوز ذلك إلى الأدب غير الرسمي غير المعتمد"¹، بمعنى أن الأنساق الثقافية تعد نظاما ثقافية منها الظاهر المباشر المتجلي على مستوى الخطاب الإبداعي يتلقفه القارئ مباشرة دون اللجوء إلى ما وراء سطور اللغة الجمالية والإبداعية البلاغية، ومنها المضمحل المخاتل المراءغ الكامن ضمن بلاغة اللغة وجمالها، وهي بحاجة لقارئ متمرس متسلح بآليات القراءة الفاحصة المتمعنة الدقيقة لاكتشاف وكشف هذه الأنساق الثقافية والتي تعد بدورها أساس الإبداع ومغزى النص، كما أنها تتواجد في الأدب الرسمي وغير الرسمي أو غير المعتمد، والحديث عن الأنساق الثقافية يجرنا إلى "ذاكرة المصطلح في النظرية النقدية الغربية، إذ لم يبلور النقاد العرب القدامى أية نظرية متكاملة حول الأنساق، ويعود الفضل لفرديناند دي سوسير F. de Saussure في إيجاد مصطلح نسق الذي أشار إليه في إحدى محاضراته

* يعد مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم الاجتماعية تداولاً وغموضاً وتلونا لأنه يضم التراث الجمعي والفردى معا، ويشمل المجتمع ومؤسساته ونظمه وعلاقاته ومشكلاته، بالإضافة إلى القيم والعادات السائدة فيه وطريقة الحياة العامة لأفراده وجماعته، وأنه لا يقتصر على الصفات التي تميز فردا من غيره وأشمل تعريف للثقافة هو تعريف تايلر الذي عرفها " ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفنون والأخلاق والتقاليد والقوانين وجميع المقومات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع"

-ينظر: عدنان إبراهيم أحمد، محمد المهدي الشافعي، علم الاجتماع التربوي -الأنساق الاجتماعية التربوية-، ط1، 2001، منشورات جامعة سبها، ص: 93.

¹ ضياء الكعبي، السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، ط1، 2005، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ص: 23.

(دروس في علم اللغة العام 1911 والمصطلح يعني عنده مرادفا للسان **Langue**، والعلامة كما يرى دو سوسير لا توجد خارج النسق اللغوي، فالنسق اللغوي عنده نسق اختلافات في تضادات ثنائية **Binary Opposition**، ويمكن الإشارة إلى أنه مهما يكن فإن دي سوسير كان أكثر اللسانيين شغفا بالنسق؛ حيث كان يبحث عن تحديده طوال حياته¹، واستعمل مصطلح النسق وليس البنية.

وقد تطورت الفكرة شيئا فشيئا بتطور المناهج والنظريات باعتبارها تستفيد من بعضها البعض وتظهر نتيجة نتائج النظريات والمناهج التي تسبقها حيث تؤيدها أو تعارضها، لذلك نجد أن " اللسانيات البنيوية شجعت الخطاب النقدي على البحث عن النسق الأدبي انطلاقا من فكرة الكلية والعلاقة التي تجمع عناصر النص الأدبي، وقد وجدت هذه الفكرة صداها في أعمال مبكرة أنجزها فلاديمير بروب **Vladimir Propp*** في دراسته "المورفولوجيا للحكاية الشعبية العجيبة" عن طريق تحديده لوظائف النص الحكائي وشموليتها، حتى أضحت منطلقا يكاد يكون قارا في بنية الحكاية²، لأن بروب وضع نموذجا بنيويا حيا طبقه على الحكاية الشعبية من خلال البحث عن النسق الأدبي، فاكتشف الثابت ضمن المتحول، وفصل فيهما من خلال التمييز بينهما، فاعتبر الشخصية تتغير وتتبدل من نص إلى نص من حيث الاسم والشكل والجنس... إلا أن وظيفتها واحدة واعتبر الوظيفة هي الثابت في النص الأدبي، واعتبرها نسق، ومن هنا "أدركت المقاربات البنيوية أهمية النسق، وأخذت على عاتقها مهمة البحث عن مواصفاته، وسلمت بأنه جملة من القوانين التي تحكم بنية الظواهر... وهذا النسق يخضع بدوره إلى شروط موضوعية تتمثل في الجوانب الاجتماعية

¹ أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحاينة، ط1، 2007، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ص: 117.
* في الدراسات السردية تزايد الاهتمام بدراسة النسق خاصة بعدما قدمه بروب على يد كلود بريمون وغريماس جيرار جونيت وتريفان تدوروف وغيرهم، وتحاول مورفولوجيا بروب ان تتجاوز مبررات القراءة السياقية بما طرحه من أنموذج وظيفي، ومن أبرز مواصفاته أنه يرادف النسق، ذلك لأنه يتصف بالوحدة والانسجام.

ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحاينة، ص: 118.

² أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحاينة، ص: 121.

والثقافية والذهنية وحتى الاقتصادية¹؛ بمعنى أن النسق عند البنيويين يحتكم لجملة من القواعد والقوانين الضابطة له والمكونة لبنائه الوظيفي المتكامل بعد أن كان مجموعة من الظواهر والأجزاء تحكمها علاقات داخلية، كما أنه خاضع لشروط موضوعية معينة حتى يطلق عليه نسقا؛ أي يكون وعاء حاملا لثقافة وذاكرة الشعوب يمثلها تمثيلا صريحا أو مضمرا، فمثلا نجد "حلقة براغ قد واصلت البحث عن ضالتها في اللغة الشعرية التي تجسدت فيها خصيصة النسق انطلاقا من تلك المكونات الصوتية والتركييبية والمعجمية والدلالية ولا سيما أن بعضهم اتسمت نظرتهم إلى النسق الأدبي بالمرونة، فحاولوا ربطه بالنسق الثقافي العام ومن ضمنه البعد الاجتماعي"²، بمعنى أن حلقة براغ قامت على مستويات اللغة الأربعة لتحديد وتعريف النسق ومن هنا حاولوا ربطه بالنسق الثقافي، -هذا هو بحثنا- ثم ربطه بالجانب الاجتماعي وهنا نقصد السياق الخارجي الذي قيل فيه النص، وهذا ما فعله يان موكاروفسكي **Jan Mukarovsky** فقد حاول "إعادة الدفاء لعلاقة النص الأدبي مع سياقه الاجتماعي وهكذا لم تكن البنيوية البراغية مأسورة بمبدأ المحايثة والنسق المغلق"³؛ بمعنى أن موكاروفسكي المطور لأفكار الشكلية الروسية يدعو الناقد والقارئ للخروج من بوتقة النص المعزول -مبدأ المحايثة- عن السياقات المحيطة به على خلاف البنيوية والتي تقر بدورها بالدراسة النسقية المغلقة.

2-أ-النسق الثقافي في الدراسات الثقافية

يعد مصطلح النسق الثقافي من المفاهيم الشائعة في الساحة النقدية الثقافية، وقد "سعت الدراسات الثقافية منذ بداية الستينيات إلى استجواب منظومة القيم والأعراف السائدة في الثقافة الغربية، وقد توصلت بعد البحث العميق في إشكاليات الفكر الغربي إلى أن الثقافة تتأسس في سيرورتها على قانون الاستبعاد والاستقطاب، لذا فإن فهم فقه هذا القانون

¹ المرجع السابق، ص: 122، 121.

² المرجع نفسه، ص: 131.

³ المرجع نفسه، ص: 131.

يستوجب تفعيلًا لملكة النشاط العقلي لكي يتسنى للناقد الثقافي كشف ممارسات الأنساق الثقافية ونقدها¹، بمعنى أن الدراسات الثقافية تهدف إلى استخراج وكشف النظم الثقافية، من ذاكرة الشعوب وذلك من خلال محتوى المعرفة المرتبطة بمجتمع ما، "وإننا لا نستغرب أن تتخذ الدراسات الثقافية نهجا محددًا في المؤسسة الأكاديمية، كأن تدرس ما يمكن هامشياً"²؛ بمعنى أن الدراسات الثقافية خرجت عن أحكام وقوانين سلطة المؤسسة التقليدية الأكاديمية؛ أي أنها تكشف عن قيم وأعراف المجتمع وتبين أسباب تهميشها؛ بمعنى أنها تعنى بالمهمش والمستبعد - الخارج عن اهتمام الدراسات النقدية الأدبية - وتعيد إحياءه وبعثه من جديد من أجل الوصول به إلى مرتبة دراسة أدب الجماهير أو ما يسمى بأدب النخبة أو المركز، وهذا دليل على اتساع نطاق الدراسات الثقافية في تفصيها الأنساق في تطرقها لكل ما هو أدبي وغير أدبي.

وتؤكد الناقدة الثقافية ستيفن غرينبلات **Stephen Greenblatt** "أن القراءة الثقافية تسعى إلى استعادة القيم الثقافية التي امتصها النص الأدبي..."³، باعتبار أن النص الأدبي وعاء حامل لنظم ثقافية بحاجة لقراءة نقدية ثقافية فاحصة لاستكشاف الأنساق الثقافية الواردة فيه، فالنص الأدبي كما هو معروف أصبح النظر إليه على أنه نسق جمالي فحسب، ولا يتم البحث فيما دون ذلك وهذا ما سبب عدم فهم لما قد يختزنه النص ويحتاج للبحث عنه لكن بأساليب وآليات لم يعهدها وإلا بقي حبيس البحث النمطي والدراسة التي لا تنتظر إلى أبعاد من البعد الفني، فما هو النقد الثقافي يحاول مخاطبة لا وعي النص عله يصل إلى ما هو أعمق وأهم ما تم إظهاره والسكوت عنه ليكون هو الغاية والمنتهى الذي يسعى إليه البحث

¹ يوسف عليما، النسق الثقافي قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، 2009، ط 1، إريد عالم الكتب الحديث، ص: 2.

² حناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط 1، 2007، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 35.

³ يوسف عليما، النسق الثقافي قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، ص: 1.

الثقافي سواء في النص الأدبي أو في غيره إذا ما تجاوزنا الحديث عن النقد الثقافي للبحث والدراسات الثقافية بشكل أعم وأوسع.

2-ب-النسق الثقافي في النقد الثقافي:

يعد مفهوم النسق مفهوما مركزيا في مشروع النقد الثقافي له قيم دلالية وسمات اصطلاحية خاصة نجعلها على النحو التالي:

أ. يحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد قائم على التناقض.

ب-قراءة النصوص تكون من وجهة نظر النقد الثقافي أي أنها حالة ثقافية.

ج-النسق من حيث هو دلالة مضمرة فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من طرف المؤلف، ولكنها منكتبة في الخطاب، مؤلفتها هي الأنساق الثقافية.

د-النسق ذو طبيعة سردية، يتحرك في حبكة متقنة خفي ومضمر وقادر على الاختفاء ويستخدم أقنعة كثيرة جمالية.¹

ويعني هذا أن النقد الثقافي يكشف أنساقا ثقافية منها الظاهر ومنها المضمرة، فيها من التناقض والصراع المتبادل، فيتضح أن هناك نسقا ظاهرا يبوح بشيء ونسقا مضمرًا مراوغا غير معنن يختزل أفكارا أخرى، وهذا النسق الكامن الخفي وراء جمالية اللغة تختزله وتخفيه البلاغة هو الذي يسمى بالنسق الثقافي؛ بمعنى أن النص الأدبي يجسد ويختزل نظام ووعي وذاكرة المجتمع، ولكن هذا النظام الثقافي المشكل لوعي المجتمع هو دائما في حالة تجدد وتغير بطبيعة الحال، ويرتبط بالتحولات والتغيرات التي تطرأ على المجتمعات.

من هنا يمكن القول: إن النقد الثقافي يتعامل مع النصوص الأدبية الإبداعية من خلال كشف ورفع اللثام عن الأنساق الثقافية المضمرة وراء جمالية اللغة، بينما تقوم الدراسات

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي -قراءة في الأنساق الثقافية العربية -المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص: 76.

الثقافية بكشف واستنباط ما امتصه النص من حوادث وتمثلات ثقافية، وتظهر في النص الأدبي كنسق ظاهر أو كنسق مضمّر ينسجم مع السياق الثقافي الكامن في الخطاب.

4- نظرية الأنساق المتعددة:

إن المادة الأولية التي تشغل عليها نظرية الأنساق هي الظاهرة الأدبية باعتبارها نشاط إنساني وميدان حي وخصب للاشتغال الدلالي، خاصة وأنها تمثل النسق الكلي المتكون من أنساق فرعية تتعالق وتتفاعل مع بعضها البعض وهذا ما تستهدفه النظرية النسقية، وإذا أردنا الحديث عن نظرية الأنساق المتعددة نجد أن مصطلح *Pol Systèmes* "يتكون من كلمتين *Pol* الذي يعني التعددية والكثرة والتنوع و *Système* الذي يحيل على النسق أو النظام أو الحقل بمفهوم بيير بورديو *P Bourdieu* *،... وقد ظهرت نظرية الأنساق المتعددة في فترة ما بعد الحداثة، بمثابة رد فعل على البنيوية التي هيمنت مدة ثلاثين سنة على الثقافة الجامعية الغربية والعالمية بصفة عامة، والجامعة الفرنسية بصفة خاصة في إطار نزعة علمية وضعية وتجريبية، كان الهدف منها البحث عن البنيات الثابتة التي تتحكم في الظواهر المتعددة والمتغيرة، وقد انتشرت في الدول التي تعرف ازدواجية لغوية، أو تعددية ثقافية أو في تلك الدول التي قدمت أفكارا مهمة حول الترجمة لأهميتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مثل: تل أبيب وكندا وهولندا وبلجيكا وإسبانيا والصين...¹ بمعنى أن ظهور نظرية الأنساق المتعددة كان كفكرة مضادة على منهج وأفكار البنيوية المسيطر على الجامعة العالمية بصفة عامة ولذلك سعت نظرية الأنساق المتعددة للكشف عن الثابت ضمن

* ذلك السوسولوجي الفرنسي الذي يرى أن العالم المجتمعي، في تنظيماتنا الاجتماعية المعاصرة، منقسم إلى مجموعة من الحقول *Champs* بمعنى أن تقسيم العمل في مجتمعنا قد أوجد مجموعة من الحقول والفضاءات المجتمعية الفرعية، مثل: الحقل الفني، والحقل السياسي والحقل الاقتصادي والحقل الثقافي والحقل التربوي والحقل الرياضي والحقل الديني... أي يتميز كل حقل فضائي باستقلالية نسبية عن المجتمع ككل، وتتميز هذه الفضاءات حسب بيير بورديو -بالتراتبية الطبقة والاجتماعية، وباشتداد الصراع.

- ينظر: جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ط1، 2006، مؤسسة المثقف العربي. ص: 9.

¹ جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ص: 10.

المتغير والمتحول، ومن ثم تجاوزت هذه النظرية النسق الثابت السكوني المغلق الذي عرف عند البنيويين والذي يسمى بالأنساق البنيوية والأنساق السيميائية، والتي تقوم بتحليل النصوص والخطابات على أساس ثنائيات بنيوية تقوم على الاختلاف والتضاد، أما نظرية الأنساق فقد انفتحت على نظرية ديناميكية وظيفية وشكلت أنساقا متعددة ومتطورة ومتجددة وشكلت ما يسمى بالأنساق الدياكرونية "وارتبطت نظرية الأنساق بمدرسة تل أبيب، ويمثلها كل من:

-إيتيمار إيفان زوهار **Itamar Even Zohar** وتوري جدعون **Taury Jadaon** وشيلي ياهلوم **Schelly Yahalom** وزوهار شافيت **Zohar Shavit** ومن أعضائها في الخارج النمساوي ماريو فاندرو سكا **Mario Wandruszka** والبلجيكيان جوزي لأمبير **Lambert** وريك فان غورب **Rik Van Gorp** والكنديان: أني بريسي **Annie Brisset** وكليمان موازان ¹ **Clement Moisan** "ويعتبر نيكلاس لومان الممثل والمؤسس الألماني لنظرية الأنساق التي تتميز بأسلوبها الجديد في النظر إلى مجتمعي الحداثة وما قبل الحداثة"²، من خلال الوقوف على تطويرها وتقديمها كرد فعل عن البنيوية التي دامت قرابة ثلاثين سنة في وسط الساحة النقدية، بعد أن لاقت رفضا ونقدا لاذعا في ستينيات القرن الماضي.

ويقصد بنظرية الأنساق المتعددة على حسب رأي جميل حمداوي هي تلك النظرية التي تقوم على كشف أنساق ثقافية وأدبية متعددة ومتنوعة تتداخل وتتفاعل وتتكامل فيها بينها داخليا وخارجيا داخل النص الإبداعي الواحد، مشكلة في ذلك بناء متكامل ومن هنا يمكن الحديث عن مجموعة من الأنساق أو الحقول الثقافية، كالنسق الأدبي والنسق الفني والنسق الديني والنسق الإيديولوجي والنسق التاريخي والنسق المجتمعي والنسق السياسي والنسق

¹ المرجع السابق، ص: 10

² نيكولاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، مراجعة: رامز ملا، ط1، 2010، منشورات الجمل، كولونيا(ألمانيا)، بغداد، ص: 5

الاقتصادي... ويتفرع كل نسق كلي إلى أنساق فرعية، وهكذا يتفرع نسق الأدب الرفيع إلى أنساق فرعية، مثل: الأدب المقارن، والأدب الشعبي والأدب المترجم، وأدب الأطفال، وأدب الشباب... ويبدو أن كل حقل أو نسق عبارة عن ساحة حرب وتتنافس وصراع ورهان وهيمنة ضمن ما يسمى بلعبة الأدوار¹، قد توجد نصوصاً أدبية نخبوية مركزية معترف بها كالشعر والرواية والقصة القصيرة والمسرحية وغيرها من الأجناس الأدبية التي غزت الساحة الأدبية والنقدية، وفي المقابل هناك نصوص هامشية فرعية همشتها المركزية وأدب النخبة، ويمكن القول أنها غير معترف بها مثل اليوميات والمذكرات والمقامة والرسائل والوصايا...

"ويمكن للأنساق الفرعية أن تتنافس وتتدخل في صراع جدلي لتهيمن على موقع الصدارة، فليس ثمة أنساق منعزلة أو محايدة، بل هناك أنساق متفاعلة ومتراصة ومتداخلة، وفق مرجعيات سياقية وتناصية مختلفة تتضمن عناصر ثابتة ومتغيرة"²، إن نظرية الأنساق القائمة أساساً على التحليل النسقي مستأغلب حقول المعرفة الإنسانية والعلمية التجريبية مثل: الأدب والثقافة والترجمة العلوم الاجتماعية والبحوث الفلسفية والعلوم الفيزيائية والإدارة والإعلام والسياسة والتجارة والتسويق والعلوم الإلكترونية والمعلوماتية.

يمكننا إذن، أن نطرح كفرضية انطلاقاً من في وسع نظرية الأنساق أن تسعف أيضاً في تطور الأبحاث الأدبية، حيث يوجد حضور لعدة حقول (أنساق): الأدب، النصوص والمجتمع، وحيث تتعالق المؤسسات في عناصرها، وبالتالي تتبادل التأثير فيما بينها ويعدل بعضها من الآخر³؛ بمعنى أن هذه الأنساق الفرعية المشكلة مع بعضها كلا وظيفياً متكاملًا تتفاعل وتتربط وتتفاعل مع بعضها البعض، تجمعها جملة من العلاقات والتعالقات الداخلية والخارجية لتكوّن مع بعضها محتوى أدبي... فهي تحدد تصوراً معيناً للواقع، أو أن يحدد

¹ جميل حدادوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ص: 4.

² المرجع نفسه، ص: 5.

³ كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟ تر: حسن الطالب، ط1، دار الكتاب الجديد، 2010، بيروت، ص: 225، 226.

نظاما معيناً للتفكير تراتبية معينة للقيم¹، بمعنى أن هذه الأنساق بأصلها وتفرعاتها تتفاعل وتتداخل مع بعضها البعض كما أنها لا تنفصل عن الواقع بأي حال، فحضورها وإن كان مضمرًا فهي في النهاية نتاج واقع ولا يمكن فصلها عن كل تلك التأثيرات الخارجية بأي حال من الأحوال، والعمل هو استكشاف تلك العلائق والبحث عنها وفيها للوصول إلى الترابط الذي قد جعل المضمّر مضمرًا والظاهر غطاءً له داخل نسيج لغوي جمالي يحتاج للحفر والمتابعة الثقافية بحثًا عن التشكل والتناقض والتلون الثقافي الذي يوهنا بفكرة خلف ما تم السكوت عنه.

5- المقاربة الأنساقية والمقاربة بالأنساق

تعد المقاربة الأنساقية جزءاً من نظرية الأنساق تهتم بالنسق المغلق فحسب في حين أن المقاربة بالأنساق تفتتح على النسق المفتوح والنسق الملغق لذلك فهي أعم وأشمل من المقاربة النسقية؛ والمقاربة بالأنساق "اهتمامها بالنسق المفتوح في ظل دينامية تعمل على تجاوز الأعطاب التي يطرحها النسق المغلق، ومن ثم فالنسق المغلق مجاله الدراسة البنيوية، والمقاربة بالأنساق حاولت ترميم فجوات النسق البنيوي إلى النسق المنفتح على المعطيات الخارجية والتي يمكن أن يكون لها تأثير قوي في ابتكار النظرية، وهناك فائدة دقيقة يجب الالتفات إليها: النسق في المقاربة البنيوية: "النظام" لكنه في مقاربة الأنساق يعني: "النظرية" والنسق مجموعة العناصر المتألّفة²، وتقوم المقاربة الأنساقية على أربعة مفاهيم مركزية:

1- التفاعل: L'interaction وهو مفهوم تأسيس وثيري، فالعلاقة هنا عكس

العلم الكلاسيكي، حيث إن العلاقة لا تكون فقط بين قطبين أ وب، بل تتداخل العلاقة في علاقة مضاعفة بين أ نحو ب، وب نحو أ؛ بمعنى أن العلاقة بين العناصر المكونة للنسق الكلي والأنساق الفرعية المشكلة لنسق

¹ المرجع نفسه، ص: 215.

² اليامين بن تومي، تشريح العوازل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي -دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية -، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2017، ص: 54.

وظيفي هي علاقة تفاعل متبادل بينهما، كل واحد منهما يؤثر ويتأثر بالآخر.

2- الكلية: La Globalité النسق هو ما تكوّن من جملة عناصر، وهذا لا يعني أن تقول: إن هناك عددا معينا من العناصر، بل كما يتصور "فون بينتلفي" أن النسق يعني الكل الذي لا يقبل القسمة إلى أجزاء؛ بمعنى أن الكلية في المقاربة الأنساقية تعني أن النسق بمثابة جسم يتكون من جملة أعضاء لا يقبل النقصان والزيادة فهو بناء كلي متماسك ومنسجم مع بعضه البعض.

3- التنظيم: L'organisation يمكن أن يكون مفهوما مركزيا "النظامية" Systemique على العلاقة التي تربط العناصر بعضها ببعض؛ بمعنى أن العناصر والأجزاء التركيبية المكونة للنسق الواحد يحكمها نظام معين على أساس العلاقات والتعالقات الرابطة بين هذه الجزئيات.

4- التعقيد La Complexité هناك فرق بين **Complexité** و**Complication** بين التركيب والتعقيد، والفرق جوهري في طبيعة المفهوم وفي الوجه المنظور له؛ لذلك فالمركب في النسق ما يكون من خلال ثلاثة تخارجات سببية:

- من خلال تركيب النسقي ذاته، أو عدد من الأنساق، أو خصائص العناصر، وخاصة من خلال الروابط الموجودة بين الأنساق.

- من خلال التداخل بين النسق والبيئة.

- من خلال العلاقات المتباينة بين التحديد والعشوائية، بين النظام والفوضى.¹

¹ نقلا عن: اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي -دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية، ينظر: نيكولاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 47.

يمكن القول: إن النسق له أبعاده ويمتد في شكل تشابكي والبحث عن النسق الواحد هو رحلة بحث عن أنساق أخرى متولدة تكون متصلة بالأنساق المبحوث عنها بطريقة مباشرة والزامية، إذ أن لا محدودية للأنساق نظرا لكونها تتنطق وتتولد هي الأخرى من أنساق وبهذا يجب أن يكون البحث في النسق يخضع لإدراك هذه العلاقات وتتبعها ليتمكن الباحث أخيرا من ضبط مجال بحثه والوصول به إلى الدقة التي يكون شرطها دراسة النسق في أنساقه.

7- أهداف نظرية الأنساق

تسعى نظرية الأنساق المتعددة إلى كشف الأنساق الثقافية بكل أنواعها وتفرعاتها داخل النص الأدبي الإبداعي، وذلك من خلال تفاعلها وتطورها وتجاوزها مع بعضها البعض وصراعها فيما بينها بهدف تبيان الكيفية التي تشغل بها الأنساق الأدبية، وتطورها بنية ودلالة ووظيفة، ويعني هذا كله أن هذه المقاربة وصفية وتاريخية وتطورية تجمع بين البنية والوظيفة أو بين الوصف والتفسير، أو بين التحليل والاستقراء المجتمعي والثقافي، إذن فنظرية الأنساق تعود في دراستها للظاهرة المراد البحث فيها إلى البعد التطوري التاريخي لها وهذا يعكس اهتمام هذه النظرية بالبويرة الأولى التي تولد عنها النسق فهي تتبعه منذ ميلاده الأول وتخضعه للتحليل والوصف والاستقراء للوصول إلى كيانه كيف تكون وتشكل وكيف أصبح ليكون النسق الذي تبحث عنه النظرية، فليست كل الأنساق تشكل ظاهرة فمنها ما يتلاشى كليا وإنما النسق ما تكوّن وتبلور ليحدد توجه البنية الكلية إلى وجهة ما كانت لتكون كذلك لولا سلطة النسق.¹ وتعنى أيضا نظرية الأنساق الثقافية بوصف الظواهر الثقافية وتفسيرها بالتركيز على تطورها من جهة أولى، واستكشاف علاقاتها الداخلية من جهة ثانية، ورصد علاقاتها الخارجية مع محيطها القريب أو البعيد من جهة ثالثة، ويعني هذا أن النظرية تعنى بتطور الظاهرة الثقافية، وتحديد مختلف علاقاتها التفاعلية، سواء أكان ذلك على مستوى الداخل أم الخارج، وأكثر من هذا تقوم برصد الأنساق الكبرى والفرعية وتصنيفها

¹ المرجع السابق، ص: 20.

مع وصفها وتفسيرها تطورا وعلاقة ووظيفة¹، فأهداف النظرية الثقافية يتجاوز البحث عن النسق الثقافي وانتهى، فهو بحث معمق ومتشعب ويعمل على أكثر من مستوى وقد جعل من الظاهرة الثقافية قضيته وبالتالي فإنه لن يتوقف عند وصف عام وعابر ويقدم الدراسة سطحية تعوزها الشمولية والوضوح والعمل على أكثر من مستوى بحثي وكما هو معلوم أن الظاهرة الثقافية ليست بتلك السطحية التي يتم فيها الوصول المباشرة للمبتغى، بل تحتاج لجهود مضاعف يبحث عن الظاهر في الخفي والمخفي في الظاهر حتى تبدأ حقيقية الظاهرة الثقافية بالظهور تدريجيا للوصول أخيرا إلى جذورها وامتداداتها ومن ثم معرفة كيف يتم استخراجها والقبض عليها داخل تلك التشكيلات التمويهية التي تسعى كثير منها لإخفائها بطريقة واعية أو غير واعية.

يقول جورج أ. رايت **RightG.W**: في حديثه عن الأنساق الثقافية "إن الدراسة الخالصة للأنساق هي الثقافة"، وبذلك حدد مصطلح الثقافة على نحو ملتبس جدا إنه فهم النشاطات داخل نظام ما والسلوكيات النموذجية والحوادث المصطنعة المتعارف عليها في المجتمع... وفي وسع دراسة الأنساق بهذا المعنى أن تصبح دراسة للمجتمعات ولكل ما يتصل بهما²، إن تحديد مفهوم مصطلح الثقافة فعل صعب وذلك لأنها مفهوم زئبقي لا يمكن أن يحمل معنى واحدا في كل مرة يتشكل بحسب المجال الذي يذكر فيه، ولكنه مفهوم شامل عام باختلاف مفاهيمه فهو شاسع ومنفتح على مجالات كثيرة، وبالتالي تأتي الدراسات الثقافية والنظرية الثقافية حاملة لذلك البعد الإنساني الشامل فيكون الدرس الثقافي درسا جامعا يدرس ظاهرة واحدة في كل جوانبها الثقافية التي شكلتها، باعتبار الثقافة هي بالتقريب نشاطات وسلوكيات تخص مجتمع ما وتتحدد وفقها خصائص المجتمعات وهوياتها انطلاقا من الأشكال والممارسات والعناصر الثقافية الخاصة، لذا لكل ظاهرة ثقافية طرائق معينة،

¹ المرجع نفسه، ص: 21.

² نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 22.

فالدراسة تبدأ بمعرفة ثقافة تلك الأمة وبالتالي معرفة خصوصية تشكل النسق في مظهرات حياتها على كل الأصعدة...

يقول نيكلاس لومان: "لا يوجد في النسق شيء آخر سوى عملياته الذاتية، وذلك لغايتين مختلفتين":

-الأولى: تكوين البنى الذاتية، حيث يتوجب تشكيل البنى الذاتية لنسق مغلق العمليات عبر عملياته الذاتية، أي لا يوجد استيراد للبنى، وهذا يعني أن هناك تنظيماً ذاتياً. فالنسق مكتف تماماً ببنائه التي يحتكم إليها تشكيله وليس بحاجة إلى بنى خارجية لتنظيمه.

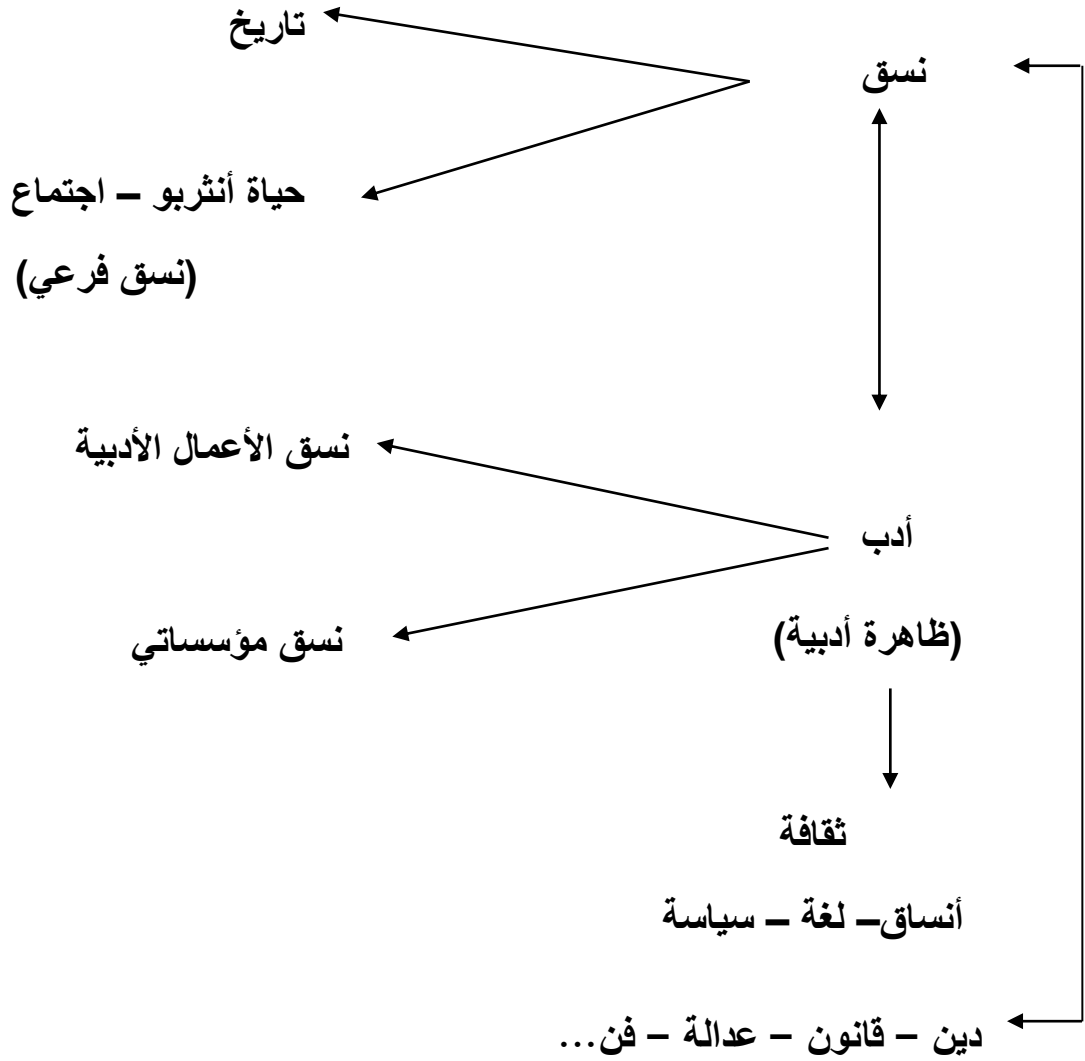
-الثانية: ليس بحوزة النسق وتحت تصرفه سوى عملياته الذاتية لكي يحدد الحالة التاريخية، أي الحاضر الذي لا بد لكل شيء من أن ينطلق منه، فحتى طريقة النسق في إيصال الفكرة العامة من خلال البحث فيه وتحديد الظاهرة المراد البحث فيها من خلاله يحتكم إلى ذاتية النسق فقط، فالوصول إلى النسق والانطلاق من النسق لتحديد الحالة كله يخضع لضبط ذاتي للبنى الثقافية.¹

إن الثقافة هي العمود الفقري للنص الأدبي لأنها "تؤسس الأدب أو أنها أساس الأدب، فهي تضمن وحدة الأعمال ... وتتأسس الظاهرة الأدبية (الأدب) على هذه الثقافة: اللغة، المؤسسات السياسية والدينية والقانونية..."² ويمكن التمثيل على ذلك بالمخطط* التالي:

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص: 22

² المرجع السابق، ص: 252.

* نيكولاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 252



وهذا المخطط يوضح لنا أن النص الأدبي عبارة عن ظاهرة أدبية تقوم وتتأسس على ثقافة الشعوب وهذه الثقافة التي تمثل الكل المركب تجعلنا نقف أمام عدة أنساق مختلفة ومتفاعلة، و"مادام أن التحديد السابق لفرانس فيرنبيه يغض الطرف عن هذا النسق الآخر المتمثل في النص، الذي أفاض الشكلايون في الحديث عنه... باعتباره تنظيمًا لعناصر متعاقبة، ومشكلة لكل معين وليس باعتباره نتاجًا لمؤلف"¹، ذلك يعني أن الشكلايين انصب اهتمامهم وبحثهم على النص باعتباره نسقًا، لأن ذلك الكل الموحد الذي شكل ما يسمى بالنص تكوّن من خلال ترابط وانسجام جملة من العناصر، وعندما "يقيم نسق معين (أو

¹ نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 254.

بعض عناصره) علاقات مع نسق آخر (أو مع بعض عناصره) نكون عندئذ أمام تعدد الأنساق، أي أمام (بنية معقدة من الأنساق في علاقة بعضها بالآخر"¹، وهذا ما طرحه إفن زهر في نموذج القائم على أفكار الشكلايين الروس لي طرح أن فرضية الإنتاج الأدبي هي تعدد أنساق... ويؤكد أن تعدد الأنساق الأدبي ينقسم إلى:²

1- نسق موافق للأصول Systeme cononique*

2- نسق مخالف للأصول Systeme horcanomique**

وكل من النسقين يتفرع إلى أنساق فرعية بطبيعة الحال.

1- نموذج سيغفريد شميدت Siegfried J.Schmidt

اعتبر سيغفريد شميدت الأدب نسقا فرعيا من أنساق المجتمع، ويقول محمد مفتاح بخصوص نموذج شميدت: "نعتمد أن نموذج سيغفريد شميدت من بين أهم النماذج الألمانية المقترحة لتحليل الخطاب وتبيان خصائصه ووظائفه... وقد اعتمد في تأليف نموذج على نظريات رياضية وفلسفية واجتماعية ولسانية وجمالية، واستند إلى نظرية الأنساق العامة حيث صادر على أن المجتمع بمثابة نسق (الأنساق التواصلية) وأن المجتمع (تواصل) و(تفاعل تواصلية)"³، بمعنى أن جل الأنساق الثقافية أنساق فرعية تتفرع وتتولد من النسق الاجتماعي، لأن الأدب وليد المجتمع؛ ولد من رحم المجتمع، فالأدب يصور الحالة الاجتماعية التي يعيشها الفرد داخل الجماعة، ولا يمكن للمبدع أو المؤلف أن يبدع خارج

¹ المرجع السابق، ص: 260.

² المرجع نفسه، ص: 263.

* فالنسق الموافق للأصول يعني مجموع المعايير والقواعد المعمول بها داخل الأعمال الأدبية.

** أما النسق المخالف للأصول فهو مجموع الأعمال الأدبية التي خرجت عن نطاق تلك القواعد خاصة فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي حيث يعتبر أخوض في المسائل الإباحية والجنسية من خلال وصفها أو تصويرها خدشا لحياء الجمهور المتلقي ويمكن أن ندرج أدب الصعلكة والمجون، مثلا: في تاريخ الأدب العربي فمن الأعمال المخالفة للأصول.

-ينظر: نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 263

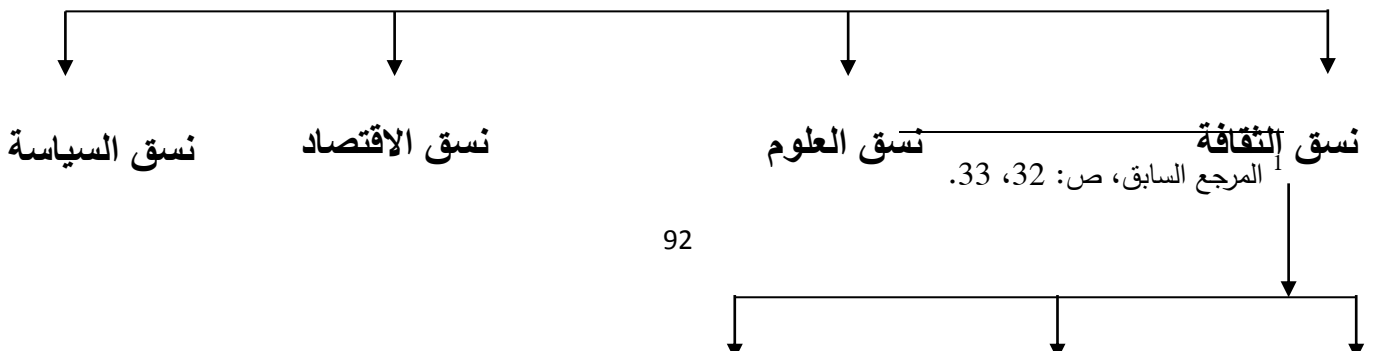
³ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص: 38، 39

نطاق تقاليد مجتمعه، ومن هذه النقطة بالذات انطلق شميدت واعتبر أن الأدب نسق فرعي من النسق الكلي وهو نسق المجتمع، "ومن هنا ينتفي التعارض المفتعل بين المقاربة البنيوية والنظرية النسقية، فإذا كانت البنيوية تشدد على تحديد موضوعات حقل معين في علاقة بعضها ببعض من خلال التجاهل القصدي لما يتحدد في طبيعته الفردية بالقياس إلى موضوعات حقل معين (نسق) هي مرجعيات مكتفية **Autoreferentiel** وبالتالي فهي لا يمكنها أن تتحدد إلا بالقياس إلى موضوعات حقل آخر (نسق آخر) وهذا ما حدا بموازن إلى استخلاص كون النظرية النسقية لا تشكل في الحقيقة سوى امتداد للبنيوية، مما يؤهلها كنظرية للمساهمة في تطور الأبحاث الأدبية"¹.

ولتوضيح ذلك نقول: إن النسق الذي تقوم عليه البنيوية والذي يقوم على ربط البنى مع بعضها في شكل أنساق من مستويات مختلفة تتألف لتشكل في النهاية النسق العام، هو ما قد يمكن اعتباره امتدادا لما جاءت لاحقا به الدراسات الثقافية في بحثها في الأنساق كاستفادة من البحث البنيوي في حقلها سواء النقدي الأدبي أو في مجالات أخرى، لأن البنيوية أيضا لها خاصية التواجد والتمركز في كامل المجالات كما هو الحال في البحث الثقافي، وهذا الاتصال يبين أن لا قطيعة بين البنيوية والنقد الثقافي بأي حال، بالرغم من كون بعض من الباحثين يؤكدون وجود قفزة لا وصال فيها بين الباحثين لكن جاء مفهوم النسق عند كليهما ليثبت هذه الصلة التي انطلق منها البحث البنيوي ليكملها البحث الثقافي بطريقته وأساليبه وآلياته الإجرائية.

وإذا عدنا للحديث عن منهج شميدت يمكن التمثيل له بهذا المخطط الذي يلخص مجمل قوله:

النسق الاجتماعي



من خلال هذا المخطط أعلاه نلاحظ أن الأنساق الفرعية المتعددة انطلقت كلها وتفرعت من نسق واحد وهو النسق الاجتماعي لأن كل الأنساق وليدة المجتمع، فالملاحظ لهذا المخطط يلحظ أن شميدت "استند إلى نظرية الأنساق العامة حيث صادر على أن المجتمع بمثابة نسق "الأنساق التواصلية" أو أن المجتمع "تفاعل تواصلي"، فلم يعرف التاريخ مبدعا أبداع خارج المجتمع الذي شكله معرفيا؛ لأن الفكر نفسه يخضع لقوانين، فالإنسان في النسق الثقافي يخضع لمجموعة من المعايير الثقافية السائدة في مجتمعه، والمعايير كما يعرفها بارسونز: هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيا التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم"¹، فالنسق يدرس في بعده الاجتماعي والبيئة التي نتج منها والحكم على طبيعة الأنساق إنما يكون انطلاقا من التعرف على طبيعة المجتمع، بمعنى آخر أن النسق مختلف ويرغم سعي الدراسات الثقافية العلمية والدقة التي تتمتع بها الدراسات الدقيقة إلى أن هناك أطر لابد أن يتم استحضارها في البحث الثقافي والمتمثلة في البعد الاجتماعي والذي لا يقتصر على العادات والتقاليد والأعراف والصور العامة المدركة حول كل مجتمع، بل يحتكم إلى الجانب النفسي والتاريخي وما ترسب في الماضي وامتد للحاضر في علاقات الشعوب ببعض وعلاقة الأنا بنفسها وبغيرها كل ذلك يشكل نسقا ما يعيب هنا ويظهر هناك، يختلف وتتباين مكوناته وتشكيلاته بين أمة وأمة وبالتالي بين دراسة ودراسة ويقدر تعرفنا على المجتمع الذي نريد إخضاع ظواهره للدراسة الثقافية تمكنا طبعاً من إحراز ومقاربة الظاهرة بموضوعية وعلمية أكثر.

يعتبر شميدت وأيضا نيكلاس لومان وبارسونز أيضا أن النسق الاجتماعي هو أساس وقاعدة كل الأنساق، وأن الأنساق تتداخل وتتفاعل مع بعضها البعض؛ يعني أن هناك أنساق فرعية تتولد من نسق عام، فنظرية الأنساق المتعددة تؤمن بوجود مجموعة من الأنساق المتداخلة والمتفاوتة والمتفاعلة فيما بينها "بطريقة ديناميكية تكوّن ما يسمى بالنسق

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، ط1، 2010، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ص: 152.

السيميوطريقي العام أو **Poly Système**، ومن ثم فالترجمة الأدبية جزء من نسق الأدب المقارن والأدب المقارن جزء من نسق الأدب والأدب جزء من النسق الفني والنسق الفني جزء من النسق الديني أو السياسي أو الثقافي بصفة عامة¹، ويسمى لومان هذه الأنساق بالأنساق الوظيفية؛ لأن كل منها يتفرد بوظيفة اجتماعية مهمة "فنسق القضاء يصوغ المعايير القانونية العامة ويدفع لتنفيذها، أما نسق العلوم فينتج معارف خاصة بالحقيقة ونسق السياسة يتخذ قرارات ملزمة للجميع، وهكذا دواليك، وكل هذه الأنساق مبنية بشكل مشابه كما يرى لومان فكل نسق منها لا يمكنه القيام إلا بوظيفته وهو مستقل؛ بمعنى إنتاجه للقواعد التي يعمل على أساسها تماما مثل إنتاجه للعناصر التي تشكله"²، فتتداخل هذه الأنساق وتتفاعل في تشكيل سلوك وقيم المجتمع.

إن الأنساق الفرعية "تستلزم التراتبية والاستقلالية، هكذا يمكن اعتبار مجتمع ما من المجتمعات نسقا عاما يتولد عنه نسق سياسي ونسق اقتصادي ونسق علمي ونسق ثقافي... وهذه الأنساق من حيث علاقة بعضها ببعض متساوية المسافة ومستقل بعضها عن بعض؛ وبناء على خاصتي التساوي والاستقلالية فإنه لا يمكن حمل نسق فرعي على نسق فرعي آخر، ومعنى هذا أن النسق الثقافي أو الأدبي لا علاقة له بالنسق السياسي؛ وإذ قد يتوقف نمو النسق السياسي ويستمر نمو النسق الأدبي والعكس"³؛ بمعنى أن الأنساق برغم تكاملها إلا أنها لا تسير وفق نمط واحد فهي تتواجد مع بعض لتشكل بنية نسقية معينة، وليس بالضرورة أن يكون لأحدها سلطة على الأخرى، وربما تتأثر ببعضها ولكن استمرار نسق وتوقف آخر يعود لتداعيات ليس من المعقول فيها أن تجبر نسقا تم توقيفه في مرحلة ما على إظهاره وهو مغيب على حساب نسق آخر، فالواجب الاهتمام بالنسق المتبقي ومعرفة أسباب تغيب الآخر والذي يمثل هو الآخر بحثا يفتح بابا جديدا في الدراسة ولكن ليس بتحميل نسق

¹ جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية نقدية جديدة-نظرية الأنساق المتعددة-، ص: 21.

² نيكولاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 5.

³ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية جديدة، ص: 159.

عبء نسق آخر وإجباره على استحضار ما ظهر أو ما غاب، لذا كانت الدراسات الثقافية قادرة على فصل الأنساق ودراستها وفق مجالاتها والاهتمام بها بحسب أهميتها في إطارها الذي تعالج فيه مع الحفاظ على الجانب الموسوعي والشمولية في الدراسة، وذلك بالتركيز على الأهم دون إغفال تبعياته وما يحاوره من أنساق قد يكون لها دور في تشكل البنى النسقية الأساسية، ومن هنا يمكن دراسة الأدب إذن بوصفه نسقا فرعيا نستطيع تحديد مكوناته الداخلية بطريقة بنيوية، وتحديد علاقة هذه المكونات بعضها ببعض وعلاقة النسق برمته بأنساق أخرى بطريقة نسقية¹.

2- نموذج كليمان موازان

"ينطلق موازان في نمودجه بالتمييز بين نوعين من الأنساق:

- النسق الأول يسميه: النسق المفهومي **Système Conceptuel**

- النسق الثاني هو: النسق الملموس **Système Concret**

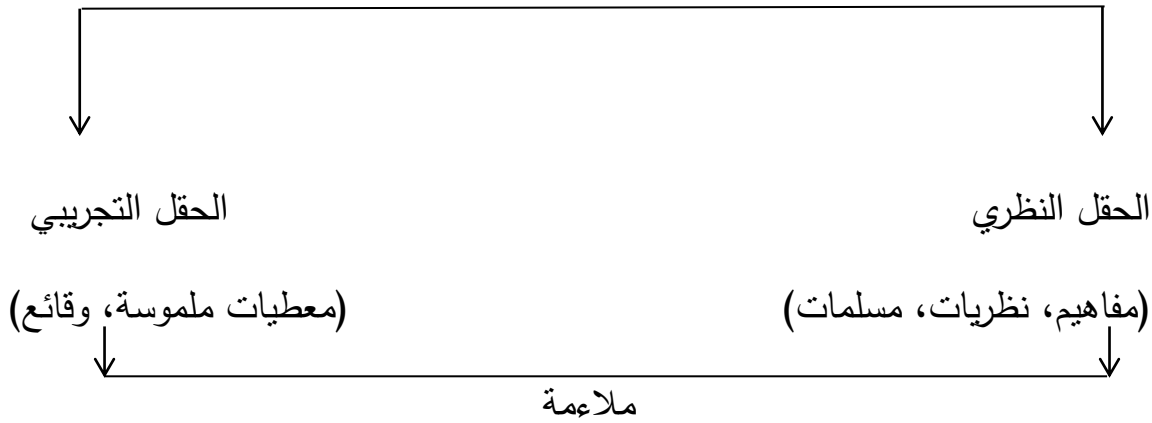
والحقيقة أن التمييز المذكور ليس إلا تمييزا شكليا، بحيث يتعذر الفصل بين النسقين بمجرد ما نروم تطبيق النظرية النسقية على دراسة موضوع أو ظاهرة معينة، وبحيث تظل الإحالة بينهما متبادلة، رغم الاستقلالية التي يمكن أن يتمتع بها النسق المفهومي الذي يقدم نفسه في معظم الأحيان²، إذ أن النسبية في الملموس والمفهوم كليهما يرد ليحيل إلى الحالة المراد البحث عنها، ولكن يبقى النسق الملموس الظاهري وسيلة يتم من خلالها التطرق والوصول إلى النسق المفهومي والذي يحتاجه عادة البحث الثقافي أكثر وتمتعه بالاستقلالية كما ورد هو كونه نسق متشعب ومتداخل له خصوصيته وكيانه بمجرد تحديده يمكن العمل عليه بعيدا عن الأنساق الملموسة التي أوصلتنا إليه في أول الأمر ليكون هناك عالم نسقي مفهومي استقلالي داخلي يقر بوجوده مجموع الأنساق المشكلة له والمتعاضدة ليتمركز

¹ المرجع السابق، ص: 32.

² محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص: 34.

وسطها بحسب النسق الذي يراد البحث عنه. فكما قلنا إن الأنساق الأساسية تكون مستقلة ويخدم بعضها بعضا لكن تحتكم إلى طبيعة البحث والغاية التي يركز عليها الباحث في تحديده الأنساق المعينة التي يسלט الضوء عليها تحديدا، فالنسقان المفهومي والواقعي مرتبطان ارتباطا وثيقا عند الممارسة أو التطبيق كذلك، فإن الحقلين النظري والتجريبي يتفاعلان فيما بينهما بمجرد ما يتحقق التلاؤم/التناسب بين المعطيات النظرية وبين المعطيات الواقعية الملموسة التي تكون الظاهرة المدروسة مثلما توضح الخطاطة التالية¹:

نموذج



بمعنى أن الظاهرة الثقافية تقوم على مستويين مستوى ظاهري يكون فيها النسق الظاهري بارزا يحيلنا إلى نسق مفهومي يتم تحديده بواسطة الحقل التجريبي الذي يخضع له والغاية التي يسعى إليها الباحث من خلال تحديد الأنساق المراد التطرق إليها والنظر إليها، وهذا أكيد يحدث صلات ربط بين الواقعي والمفهومي فلولا وجود الظاهر ما كان ليكون هناك بعد مفهومي خفي الذي أحيانا يجد الباحث وسيلة لاقتناص الخفي من خلال فجوات تصنعها الأنساق الواقعية بإجحاف أو مبالغة بغرض إخفاء وإضمار ما يراد إضماره، وبالتالي لا بد من الوقوف عند النسق الظاهري ومحاورته لآليات بحثية ثقافية يستدعي من خلالها الظاهر المضمّر ويبوح به بطريقة أو بأخرى.

¹ المرجع السابق، ص: 35.

إذن البعد الواقعي لأي نسق هو البعد الكتابي والمرئي والمتشكل حقيقة باللغة والحرف والرموز والذي يحمل نسقا خفيا يعنيه وهو المفهوم المجرد الذهني الذي لا يمكن رسمه أو تجسيده، وعليه فلكل نسق ظاهري بعد يمثله النسق الخفي المفهومي والذي بالطبع يتميز بحسب المجال الذي هو فيه، فالجانب الرياضي والفيزيائي والعلمي نظرا لطبيعة الدرس والبحث سيكون أكثر ضبطا ومباشرة وتحديدًا نعتي النسق المفهومي وهو ما يختلف في الجانب الأدبي وفي العلوم الإنسانية بشكل عام، إذ أن النسق المخفي هنا لا تترجمه مباشرة الأنساق الظاهرة إذ تكون مموهة وأنساقا تعمد للتضليل المتعمد وغير المتعمد والبحث عن النسق المخفي هنا سيكون بحاجة لوسائل إجرائية تكفل الدرس الثقافي حسبه بالبحث فيها واستخراجها بعد تحديدها وتوضيحها انطلاقا من معطيات نسقية ظاهرة وآليات معينة وطبيعة النسق الأكبر ألا وهو النسق الاجتماعي الذي ورد فيها هذا النسق المفهومي الخفي.

الفصل الثاني

الأنساق الثقافية في تلخيص
الإبريز في تلخيص باريز

المبحث الأول

الأنساق الدينية في تخلص الإبريز
في تخلص باريز

المبحث الأول: الأنساق الدينية في تخلص الإبريز في تخلص باريز

-تمهيد

1-تعريف النسق الديني

2-تجليات النسق الديني في رحلة الطهطاوي

3-الطهطاوي بين حب الوطن والدين

-خاتمة

تمهيد:

يمثل نسق الدين مجموعة نصوص وتعاليم دينية تمثل ثقافة الأمة بأكملها تعبر لها عن رؤية العالم وإدراك الوجود تجسد بالممارسة في الأقوال والأفعال وتعد بمثابة الشاحن الذي يشحن باقي الأنساق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...، لذلك عندما نتحدث عن نسق الدين نكون دائماً على حذر معتقدي كونه يمثل وريد الحياة ومنسق عادات العباد والبلاد وبه تقوم العبادات وتستقيم المعاملات على الرغم من اختلاف الملل والنحل، وقد يحضر ويظهر في الخطاب الإبداعي بعضه بشكل كامن وبعضه ظاهر، بعضه يظهر بوعي وبعضه بغير وعي، فهو يشكّل ويمثّل وعي المبدع الذي يبدع بالضرورة في نطاق حدود المنظومة النسقية الدينية للمتلقي وهذا ما يؤكد قول الغدامي بأن الجمهور يندفع: "إلى استهلاك المنتج المنطوي على هذا النوع من الأنساق"¹؛ بمعنى أن القارئ له منظومة نسقية تقيده وتسيّره أثناء القراءة فيقبل وينهل من كل ما يتماشى وثقافته وينفر من كل ما يتنافى معها.

1_تعريف نسق الدين

يختلف الناس في الدين والاختلاف سنة كونية وحقيقة إنسانية وحاجة طبيعية فالعقيدة اقتناع مبني على الحجة والبرهان لأن الدين "يمثل عمقا ما وراثيا في حركية الحياة، فهناك من يحبسه داخل المعبد ويطلق بخوره الروحي في آفاق المطلق، وهناك من يجعل المعبد مطهرا يعيش الإنسان من خلاله، ليتحرك إلى الحياة من أجل أن يتحمل مسؤوليته في الحياة بكل مفرداتها وتحدياتها وصددماتها، من خلال حركة الدين في الحياة"²، ويعرّف علماء الاجتماع الدين أنه: "نسق مكوّن من العقائد والممارسات والشعائر والموضوعات الرمزية أساسها الإيمان بوجود قوى مقدسة فوق طبيعية وغير مرئية، تسيطر على العالم الفيزيقي

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص: 79.

² محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية مالها وما عليها-موم وقضايا-، ط4، 2001، دار الملاك للطباعة والنشر

والتوزيع، ص: 387

والاجتماعي¹، فنسق الدين يتداخل مع مجالات الحياة الاجتماعية والأدبية والثقافية والسياسية، فهو النسق المهيمن والموجه لحياة وأفعال وأقوال الإنسان، وخلق التوازن الاجتماعي داخل المجتمعات، لأن للدين حقا "فعل مؤثر في إرساء القيم الأخلاقية النبيلة في عقول الناس، لأنه يمثل المرحلة الانتقالية المهمة بالفكر والمعتقد والعرف عن حياة ما قبل الإسلام فجاء بكثير من القيم الإسلامية إذ مضى في إنشائه وتثبيتها وصيانتها في كل المجتمعات التي يهيمن عليها بغض النظر عن مستويات تحضرها أو مستوى عيشها"².

2- تجليات النسق الديني في رحلة الطهطاوي

وعلى هذا الأساس خصّ الطهطاوي الفصل الثاني عشر من المقالة الثالثة للحديث عن دين أهل باريس، مع فقرات متفرقة بعضها ظاهر وبعضها كامن في باقي الفصول والمقالات؛ فقد ذكر في الباب الأول من المقدمة إن باريس "ديار كفر* وعناد وبعيدة عنا غاية الابتعاد..."³ فهنا يقارن بين الذات والآخر فيميز بين عالمين عالم إسلامي وعالم غير ذلك، فتجلت عقيدته الإسلامية ومنظومته النسقية هنا وفي عدة مواقف أخرى مختلفة منها؛ مفاضلته بين القارات الخمس بمقياس ديني صرف، ويظهر ذلك في قوله: "... أقسام الدنيا الخمسة يصح تفضيل بعضها على بعض؛ ويعني تفضيل جزء بتمامه على الآخر بتمامه بحسب مزية الإسلام وتعلقاته، فحينئذ تكون آسيا أفضل الجميع تم تليها إفريقيا لعمارها الإسلام والأولياء والصلحاء، خصوصا باشتغالها على مصر القاهرة ثم تليها بلاد أوروبا لقوة

¹ حسين عبد الحميد أحمد رشوان، البناء الاجتماعي والأنساق والجماعات، ج2، ط1، 2007، مكتبة الفلاح، القاهرة، ص:

² سعيد حوى، الأصل الثالث الإسلام، تح: وهبي سليمان الغاوي، ط1، دار السلام، حلب، سوريا، 1969، ص: 51.
* كلمة كافر بشعة شنيعة مرفوضة لديهم فيستعملون بدلا عنها الآخر أو غير المسلم أو يقومون بالثناء على محاسن الأديان الأخرى ولا نجد منهم ثناء على محاسن الإسلام بل الحيادية والرفق بالقول والثناء والمدح فقط يظهر مع الكفر وأهله.

- ينظر: عبد الله بن محمد بن راشد الداوود، هل يكذب التاريخ؟! مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ط3، 2008، دار الموسوعة، الرياض، ص: 179.

³ التخليص، ص: 13.

الإسلام ووجود الإمام الأعظم إمام الحرمين الشريفين... ثم بلاد الجزائر البحرية لعمارها الإسلام... فأدنى الأقسام بلاد أمريكا، حيث لا وجود للإسلام بها أبداً¹، فجعل آسيا وإفريقيا أولهم في قوله: "بلاد آسيا فإنها منبع بلاد الإسلام، بل سائر الأديان، وهي أوطان الأنبياء والمرسلين، وبها نزلت سائر الكتب السماوية وهي تتضمن أشرف الأماكن والأرض المباركة والمساجد التي لا تشد الرحال إلا إليها، وهي منشأ الأئمة الأربعة رضي الله عنهم... وبلاد إفريقيا فإنها تشتمل على أعظم البلاد؛ كبلاد مصر التي هي أعظم البلاد وأعمرها...²، فهذا التقسيم مبني على أساس ديني محض مرهون بتواجد الإسلام والأولياء الصالحين في هذه القارات أو عدمه، فلم يقسم العالم على أساس التقدم والتخلف كما هو معروف ومتداول، لأنه قال أن تقسيمه هذا كان بغض النظر عن مستويات حضرها أو مستوى عيشها لذلك نجده يقول بلاد أمريكا: "هي بلاد كفر؛ وذلك أنها كانت عامرة في الأصل بهمل عبدة الأصنام فتغلب عليها الإفرنج لما قويت شوكتهم في الفنون الحربية، ونقلوا إليها جماعة من بلادهم وأرسلوا إليها قسيسين، فتتصر كثير من أهلها...³، لذلك أطلق عليها ببلاد الكفر، فهذا التقسيم المبني على أساس الإسلام يعكس قوة وعقيدة الطهطاوي وسيطرة الدين الإسلامي عليه، فهو يتحرك وسط سياج عقائدي على الرغم من أنه في موطن تعجب وإعجاب بسحر جمال باريس وتقدم العلوم والفنون فيها، فهذه الثقافة الغربية المغايرة والمراوغة لكل تعاليم ثقافته العربية الإسلامية لم تستطع التأثير فيه ببريقها الناصع ولمعانها الخاطف وتألقها الرائع، وقد شهد له تلميذه **مجدي صالح*** بقوله: "قام مدة مكثه في هذه المدينة بأداء الفروض والسنن أتم قيام ولم يأكل شيئاً مما لم يذكر عليه اسم رب الأنام، وواظب على تلاوة القرآن الشريف مطالعة العالم المنيف، مع الانهماك على تعلم اللغة الفرنسية حتى عاد بسلام إلى

¹ التخليص، ص: 30.

² التخليص، ص: 27، 28.

³ التخليص، ص: 28.

* مجدي صالح هو التلميذ الوحيد لرفاعة الطهطاوي بعد وفاته وقد كتب عنه في كتاب خادم الوطن سيرة رفاة رافع الطهطاوي نشر وتحقيق جمال الدين الشيال 1958.

الديار المصرية"¹، فعمل مجدي صالح بقوله: عاد "بسلام" يقصد أنه عاد إلى أرضه كما خرج منها ولم تمس عقيدته شيئا، فحافظ على واجباته وأداء عباداته واستقر على مبادئه على خلاف ممن تنصر وألحد وتأثر بعد عودته من ديار الكفر والعناد، وقال عنه "علي مبارك أيضا: "ولم تؤثر إقامته بباريز أدنى تأثير في عقيدته، ولا في أخلاقه وعوائده...". وقد استهجن الطهطاوي واستاء من أن يعتنق مسلم النصرانية، وذلك يظهر جليا في قوله: "وممن تنصر إنسان يقال له عبد العال فلما سافروا تبعهم وبقي على إسلامه نحو خمس عشرة سنة ثم بعد ذلك تنصر والعياذ بالله"²، وأيضا قوله في موضع آخر: "ثم إنه يوجد في مدينة مرسيليا كثير من نصارى مصر والشام الذين خرجوا مع الفرنسية حين خروجهم من مصر، وهم جميعا يلبسون لبس الفرنسيين... منهم من مات ومنهم من تنصر، والعياذ بالله"³. فقوله: العياذ بالله في أكثر من موضع يؤكد جموحه ونفوره من التنصر والنصرانية بكل ما تحمله من بدع وحشوات ضلالية واستنكر ضلال المسلمين الذين تنصروا وألحدوا، وهذا الموقف يؤكد لنا تمسكه بالعقيدة الإسلامية أشد التمسك.

فصل الطهطاوي في تدوينه وتفكيره بين الدين والفلسفة والعلم، فكان فكره الإصلاحية التجديدي بارز أخذ به بمثابة دعامة لتقوية مصر وتحسينها والقيام بمشروع محمد علي والي مصر، فأخذ ما يتوافق والشريعة الإسلامية ونبذ البدع، فكان الدين الإسلامي بمثابة الموجه والمسير الدائم له أثناء مشاهداته وانطباعاته وحتى في تسجيلاته، وقد أدرج رحلته بعض المفاهيم الدينية مع طرح بعض الإشكاليات الخاصة بالفقه مثل: الجدل القائم حول تحريم وتحليل الكرنيتينة* وذلك في قوله: "وقعت بين العلامة الشيخ محمد المناعي التونسي

¹ التخليص، ص: 13.

² التخليص، ص: 62.

³ التخليص، ص: 61

* مشتقة من كلمة quarantaine وتعني الحجر الصحي وكانت قديما تطلق بمدينة جدة على منطقة الحجر الصحي بجوار ميناء جدة الإسلامي، حيث يتم حجز الحجاج القادمين من خارج المملكة عبر البحر المصابين بالأمراض المعدية لتقديم الرعاية الصحية لهم.

المالكي، المدرس بجامع الزيتون ومفتي الحنفية العلامة الشيخ محمد البيرم المؤلف عدة كتب في المنقول والمعقول... محاورة في إباحة الكرنيتينة وحضرها، فقال الأول بتحريمها والثاني بإباحتها، بل وبوجوبها وألف في ذلك رسالة، واستدل على ذلك من الكتاب والسنة، وأقام الأول الأدلة على التحريم وألف رسالة في ذلك على اعتماده فيها في الاستدلال على أن الكرنيتينة من جملة الفرار من القضاء"¹، فالملاحظ جيدا لرحلة الطهطاوي يلحظ أنها تتراوح بين ثنائيات ضدية متلازمة، وهذا طبيعي جدا خاصة وأنه في موضع المقارنة بين صورة الأنا وصورة الآخر المختلف بين ثقافتين مختلفتين بين ديار الإسلام وديار الكفر والعناد بين عالم متقدم وعالم متخلف، ويمكن حصر بعض هذه الثنائيات فيما يلي: (النقل والعقل، التقليد والتحديث، المقدس والمدنس، العقل والدين، الإسلام والكفر...) ويبقى الدين هو الذي "ينظم العلاقات الاجتماعية ويقوم بضبط سلوك الناس ومراقبة تصرفاتهم، ويفرض جزاء يمكن وصفه بأنه فوق طبيعي... ويقوم التحليل والتحريم على أساس التفريق بين النسق المقدس والشئ المدنس..."² فكان الطهطاوي متشبع بالثقافة الإسلامية وعلى دراية تامة وعمامة بكل مبادئها وأسسها، إلا أنه أعجب بعلمانية* الفرنسيين بتميزهم بما يسمى بالحرية الدينية أو حرية التعبد أو حرية المعتقد التي تدعم حرية الفرد أو الجماعة باعتبارها من حقوق الإنسان التي شاهدها آنذاك في باريس، فتسامحهم الديني القابل للتعدد ناتج عن عقلانيتهم، ويظهر ذلك في قوله: "ففي بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان، فلا يعارض مسلم في بنائه مسجدا ولا يهودي في بنائه بيعة إلى آخره... ولعل هذا كله هو علة

¹ التخليص، ص: 57

² حسين عبد الحميد أحمد رشوان، البناء الاجتماعي الأنساق والجماعات، ص: 128.

* العلمانية لا تنفي مجرد فصل الدين عن الدولة كما يظن البعض خارج أوروبا وإنما التخلص من القداسة قداسة الأشياء والمفاهيم والأنظمة التي كانت تستمد وجودها ومعناها وقوتها من الدين والمقصود هنا الدين المسيحي بالدرجة الأولى... منذ عصر النهضة هو عصر تحول متسارع نحو المزيد من العلمانية التي ما تزال تبسط حضورها على الكثير من مظاهر الحياة.

-ينظر: سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط1، 2008، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص: 197، 198.

وسبب إرسال البعوث فيها المرة الأولى أبلغ من أربعين نفساً¹، فكل إنسان له الحرية التامة في القيام بممارساته وشعائره الدينية، ويمنع من يتعرض له في عبادته وقد أخذ محمد عبده** برأي أستاذه الطهطاوي وتبناه، على خلاف مرض السلطة وتضخم خطاب تعصب الملوك لأن "الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتدخلوا في قضايا الأديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المحالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق، وينزعون الحرية عنهم، فلا يوافق الباطن الظاهر"²، فهذه حرية شخصية وهذا ما تنص عليه المادة الثالثة من الدستور الفرنسي، وهي احترام حرية الدين والمعتقد باعتبار أن مسألة الحريات الدينية من أوائل الحقوق التي تم الاعتراف بها ومن أقدم الحريات وأكثرها إثارة للجدل وهي مسألة سياسية اجتماعية مبنية على الوعي بالاختلاف ومن محاور الإصلاح السياسي، وفي مقابل هذه الحقوق تطرق الطهطاوي إلى قضية الواجبات وبالأخص واجبه نحو وطنه وأبناء أمته فحب الوطن مقيم في قلبه وهذا واضح من منهجه وعقد مقارناته بين الكثير من مشاهداته وتسجيلاته في أحوال باريس وحال القاهرة، وكان كثيرا ما يفخر بمآثر بلده، وهو يفضل وطنه على كل حال وهذا ما قامت عليه رحلته بالأساس، ويعتقد شحادة الخوري في هذا المقام أنه: "تعمق حب رفاة لوطنه مصر وأمته العربية واعتزازه بما قدمت للبشرية من مستنبطات الفكر والحضارة"³، ولا يفتأ الطهطاوي أن ينشد عن مصر قائلا⁴:

يَا بَعِيدَ الدَّارِ عَن وَطَنِهِ *** مُفْرَدًا يَبْكِي عَلَى شَجْنِهِ

¹ التخليص، ص: 31.

** يقول الإمام محمد عبده تلميذ الطهطاوي بوضوح لا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله من دون توسط أحد من سلف ولا خلف وبذلك تم نزع أي قداسة وصفة دينية عن أي حاكم بشري مهما كان لقبه كما تم نزعها عن أي جماعة أو مؤسسة تدعى بالسلطة الدينية.

ينظر: سامي محمد نصار، رفاة رافع الطهطاوي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، لبنان، ص: 31.

² التخليص، ص: 89.

³ شحادة الخوري، رفاة رافع الطهطاوي أحد بناء النهضة العربية الحديثة، مجلة روضة المدارس، العدد السابع، 29 ماي

1873، لبنان، ص: 12.

⁴ التخليص، ص: 29.

كُلَّمَا جَدَّ الرَّحِيلُ بِهٍ *** زَادَتْ الْأَسْقَامُ فِي بَدَنِهِ

3- الطهطاوي بين حب الوطن والدين

فقد ظلت وطنيته ممزوجة بمفهوم الدين، وكانت أغلب أفكاره وتوجهاته الإصلاحية النهضوية قائمة على أساس الجدل القائم بين التمسك بالدين الإسلامي والتحرر منه، على خلاف فكر الآخر المختلف -باريس- فهو يؤمن بالعقل فحسب، ولهذا وضع الطهطاوي مقاييس ومعايير دينية تكون شرطاً في انتقائه واقتباسه من الحضارة الباريسية بمبدأ الاحتذاء أو النفور، بمبدأ الأخذ أو الرفض، فأصبح الدين فاصلاً عند الطهطاوي للبعد عن ضلالات الحضارة الغربية التي لا تتماشى والثقافة الإسلامية، ولهذا رفض الفلسفة الغربية لما لها من حشوات ضلالية، وذلك واضح في قوله: "لهم في العلوم الحكيمة حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية"¹، فنصح قارئ الفلسفة بالتمكن أولاً من الكتاب والسنة وذلك من أجل تقوية إيمانه وبقينه وعليه أن يكون مفعماً بالدين منكبا على فهم تعاليمه جيدا قبل أن يخوض مسائل الفلسفة الغربية حتى لا يطعن في تعاليم ديانته وحتى لا ينجر وراء أفكارها ومبادئها، ويظهر ذلك جليا في قوله: "على من أراد الخوض في لغة الفرنسية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة، حتى لا يغتر بذلك، ولا يفتر من اعتقاده، وإلا ضاع يقينه"²، ما يعكس قوة إيمانه أيضا هو إخراجهِ للقصيدِ الفرنسيةِ المسماة "نظم العقود في كسر العود" للخواجة يعقوب المصري* من ظلمات الكفر** إلى نور الإسلام بعد ترجمتها

¹ التخليص، ص: 177.

² التخليص، ص: 178.

* يعقوب المصري يقول عنه الدكتور محمد فهمي حجازي: أنه ولد بالقاهرة سنة 1875 وهاجر مع الفرنسيين وتعلم في مرسيليا واشتغل مترجما ثم مدرسا للغة العربية في باريس ودرس اللغة الفرنسية لأعضاء البعثة المصرية التي كان لها رفاعة وتوفي سنة 1832 وترجم رفاعة هذه القصيدة سنة 1828.

-ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي-مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز-، ص: 422.

** تطرقنا لهذه الفكرة-ترجمة القصيدة الفرنسية وإخراجها من ظلمة الكفر إلى نور الإسلام-بالشرح والتفصيل والتمثيل في المبحث الثاني.

وتغيير بعض مفرداتها النافية لعقيده وعقيدة شعبه، والمتمعن لرحلة الطهطاوي يلحظ غياب حديثه على علم اللاهوت وهو علم دراسة الإلهيات مرتبط بالعقائد المسيحية فلم يدرجه ضمن رحلته، لأنه مشحون بما يخالف الشريعة الإسلامية، خاصة وأنه أكد أن الباريسيين قلوبهم مية تماما من الإيمان فلا رغبة لهم في التعبد والتعرف على تعاليم دينهم، فكان شغلهم الشاغل بعد أداء أعمالهم هو الولوج بملذات الدنيا وشهواتها والعمل على ترفيه النفس وترويضها بتحقيق مبتغاها المادي وقد شبههم الطهطاوي بالبهائم، ويظهر ذلك في قوله: "اعلم أن هؤلاء الخلق؛ حيث أنهم بعد أشغالهم المعتادة المعاشية لا شغل لهم بأمر الطاعات فإنهم يقضون حياتهم في الأمور الدنيوية واللهو واللعب، ويتفننون في ذلك تفننا عجيبا"¹، وأيضا قوله: "لا يتعبدون بعبادات النصرانية، بل هم في أعمالهم لا يتبعون إلا أهواءهم تشغلهم أمور الدنيا عن ذكر الآخرة، تراهم في حياتهم لا يهتمون إلا باكتساب الأموال بأي وجه كان وإذا حضرهم الموت ماتوا كالبهائم..."²، فكان هدفهم هو الأخذ بالحياة المادية مقبلين عليها إقبال المتشوق والمتحمس، فقد أهملوا أمور طاعاتهم وعباداتهم فغاب عندهم البعد الروحي تماما، وهذا ما أكده الطهطاوي في قوله: "إن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم... فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك"³، وعندما اطلع دي ساسي على رأي الطهطاوي القائل بأن الفرنساوية ليس "لهم دين البتة" وبأنهم نصارى الاسم فقط، فقد أعاد النظر في هذا الحكم ونفى عنه صيغة الإطلاق* والتعميم واستعمل صيغة الاستدراك لكن ليستثني بعض العباد، وقد أورد الطهطاوي قول أستاذه: نعم إن كثيرا من الفرنساوية خصوصا من سكان باريس ليسوا نصارى إلا بالاسم فقط لا يعتقدون اعتقادات دينهم، ولا يتعبدون بعبادات النصرانية بل هم في أعمالهم لا يتبعون

¹ التخليص، ص: 133.

² التخليص، ص: 174.

³ التخليص، ص: 173.

* للتفصيل مراجعة محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي-مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز -.

إلا أهواءهم، تشغلهم أمور الدنيا عن ذكر الآخرة... ولكن فيهم أيضا من يقيم على دين آبائه يؤمن بالله واليوم الآخر، ويعمل الصالحات، وهم طائفة لا تحصى من الرجال والنساء ومن العوام والخواص، بل من المشهورين... غير أنهم في ورعهم وتقاهم على مراتب شتى؛ منهم من يشارك عامة الناس تصرفاتهم ويحضر معهم في محافل اللذات أعني السبكتاكل والبال ومجامع الأغاني ومنهم المنقشفون المعرضون عن كل ما تشتهيه الأنفس وهؤلاء أقل عددا، وإذا دخلت كنائسنا أيام الأعياد المعظمة ظهر لك صحة قولي،¹ لعل رأي الطهطاوي مستتب من مشاهداته ومعايشته لأهل باريس وهو يوافق رأي فولتير في قوله: "لم يعد في أوروبا المثقفة مكان للدين؛ هكذا على الأقل كان اعتقاد فولتير والطهطاوي من التتويريين الفرنسيين"²، وقد أحصى الطهطاوي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة الجمعيات العلمية لتعلم الدين بباريس "جمعية تسمى حسن الدروس ووظيفتها تعليم الآداب والقائولية والدين القائوليقي"³، فهل حقا يتعلمون ويؤمنون بما يتعلمون؟! فأى دين يتعلمونه وهم نصارى بالاسم فقط؟! فأى غاية من علم يتعلمونه دون الإيمان بتعاليمه وشعائره؟! ولم يتعلمون بما أنه لا مكان للدين عندهم؟! فالدين يكتسب باليقين والإيمان الروحي بتعاليمه وسننه وتطبيق العبادات والطاعات على أكمل وجه، الدين لا يكون على شكل حبر على ورق يدرس في المدارس و فقط بل هو إيمان وممارسة وذلك يكون بعد اليقين، وما يؤكد قولنا إن "علماءهم كانت معرفتهم في فروع الديانة النصرانية هينة جدا، فإذا قيل في فرنسا هذا الإنسان عالم لا يفهم منه أنه عالم في دينه، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخرى"⁴، والكارثة العظمى هي أن رجال الدين عندهم لا علاقة لهم بأمور الدين، فإذا كان أهل الاختصاص تفقد فيهم ميزة التدين والتعبد فماذا ننتظر من عامة الناس؟! فكما ذكر الطهطاوي فكل هدفهم التلهف وراء

¹ ينظر: التخليص، ص: 173، 174.

² ينظر: سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص: 179.

³ التخليص، ص: 188.

⁴ التخليص، ص: 180.

ملذات الدنيا وشهواتها، وقد عرف رجال دينهم بالفسق* والممارسات الضالة، فهم يصنفون ضمن أعداء العلم والمعرفة الدينية، وذلك يظهر في قوله: "وللقسيسين بدع لا تحصى، وأهل باريس يعرفون بطلانها ويهزؤون بها..."¹، وقد اعتبر الطهطاوي أن هذه البدع الضالة وهذا الفسق الفاحش والممارسات الغريبة تعود إلى عدم زواجهم، وذلك في قوله: "عدم الإذن بزواج القسيسين على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم فإن عدم زواجهم يزيدهم فسقا على فسقهم"²، فهذا الموقف والحكم الذي تبناه الطهطاوي موجود في الشريعة الإسلامية بأن عدم الزواج من أسباب انتشار الرذيلة والفواحش والعلاقات المحرمة والانحرافات السلوكية وبذلك تهيج الفتن وتثور الشهوات وتزيد الأطماع فيفسد الفرد وبالضرورة سيفسد المجتمع، فكانت هذه نظرة الطهطاوي لرجال الدين وحتى نظرة الفرنسيين للقسيسين كانوا يعتبرونهم أعداء العلم والمعرفة لأنهم عرفوا بالجهالة.

إن يمكن القول إن النسق الديني في كتاب الطهطاوي تم الاهتمام به كثيرا ومرد ذلك يعود لكون رفاة قد تغذى من مناهل العلم الشرعي الإسلامي كثيرا وأن ذلك الإيمان بما أخذ وتعلم زاد يقينه به حينما رأى شرائع الدين النصراني كيف يتم تسويقها وتميرها بطريقة خاطئة، وافتقار الغربي الباريسي للبعد الروحي الذي جعله يقرب البهائم في نمط حياته التي غلبت عليها المادية والبرغماتية التي تخلو تماما من أي معنى إيماني، فقد تحدث الطهطاوي على الجانب الممارساتي للدين في باريس ولم يجد إلا أن يعتبر ما يقوم به القساوسة ورجال الدين ما هو إلا امتداد لضلالات قديم لوجود قطيعة بين الأفعال والأقوال وغياب المنطق فيما يروج له القساوسة كممثلين ومتحدثين باسم الدين، والفرد الباريسي أدرك خلو ما يتم دعوتهم إليه في الكنائس من أي جدوى وفائدة على أي صعيد، لذا وصف بلادهم بالكفر وحكم على ممارستهم للشرائع الدينية وإيمانهم بالآخرة والسعي لها بالبحث عما يملأ الفراغ الروحي الذي

* وأكبر دليل على فسقهم هو أن فيكتور هيجو كان ضحية فسق للفاحشة في تلك الكنيسة من قبل من يدعى غفر الذنوب للعباد.

¹ التخليص، ص: 174، 175.

² التخليص، ص: 174.

يعيشونه بالبطلان وتحول الحياة إلى مجرد سعي بيولوجي فقط ينتهي بنهاية موت الشخص، وأن العلم الشرعي عندهم غير معترف به لما فيه من تناقضات فاكتفوا بالعلوم الأخرى، إذن فالترفضيل لصالح البلدان الإسلامية في هذا الجانب من منظور الطهطاوي بحسب ما أورده وتطرق إليه.

ومن خلال هذه المقاربة الأنساق الدينية في فكر الطهطاوي برزت لنا جملة من العناصر:

1- يعد نسق الدين النسق المهيمن والموجه لحياة الفرد داخل الجماعة، وباعتباره النسق الذي يتداخل ويتفاعل مع باقي الأنساق الأخرى الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، فهو المسؤول على تنظيم العلاقات الاجتماعية ويضبط سلوك الناس ويراقب تصرفاتهم.

2- برزت عقيدة الطهطاوي الإسلامية في تدوين رحلته بصورة جلية، فكان يتحرك في أغلب الأحيان وسط سياج عقائدي لذلك كانت تسجيلاته مصحوبة بثنائيات ضدية (المقدس/المدنس)، (الحلال/التحريم)، (الإسلام/الكفر)، (العقل/الدين)... فوضع مقاييس دينية في انتقائه من الحضارة الباريسية فأصبح الدين عنده بمثابة الفاصل بين الرفض والأخذ.

المبحث الثاني



الأنساق الثقافية في تلخيص

الإبريز في تلخيص باريز

المبحث الثاني: الأنساق الثقافية في تخلص الإبريز في تخلص باريز

-تمهيد

1-تعريف النسق الثقافي

2-تعريف النسق اللغوي

أ-تعدد الأنساق اللغوية عند الطهطاوي

ب-تعدد الأنساق اللغوية عند الطهطاوي

ج-بين أنساق اللغة العربية وأنساق اللغة الفرنسية

د-توظيف الطهطاوي للبلاغة

هـ-بين أنساق الكتابة بالعربية والكتابة الأجنبية

و-وظيفة اللغة عند الطهطاوي

ز-بين المكتوب والمنطوق

3-النسق الشعري

أ-الأنساق الثقافية والأنساق الشعرية

ب-النسق الشعري عند العرب والفرنسيين

ج-توظيف الطهطاوي للأنساق الشعرية

4-الفنون والمؤسسات الثقافية

أ-نسق الرقص

ب-الصحف

ج-الترجمة

د-المكتبة

5-المدارس والمؤسسات العلمية

أ-حفظ الآثار(المتحف)

ب-الرصد السلطاني

6-نسق العلوم

7-الطهطاوي بين نسق العلم ونسق الدين

-خاتمة

تمهيد:

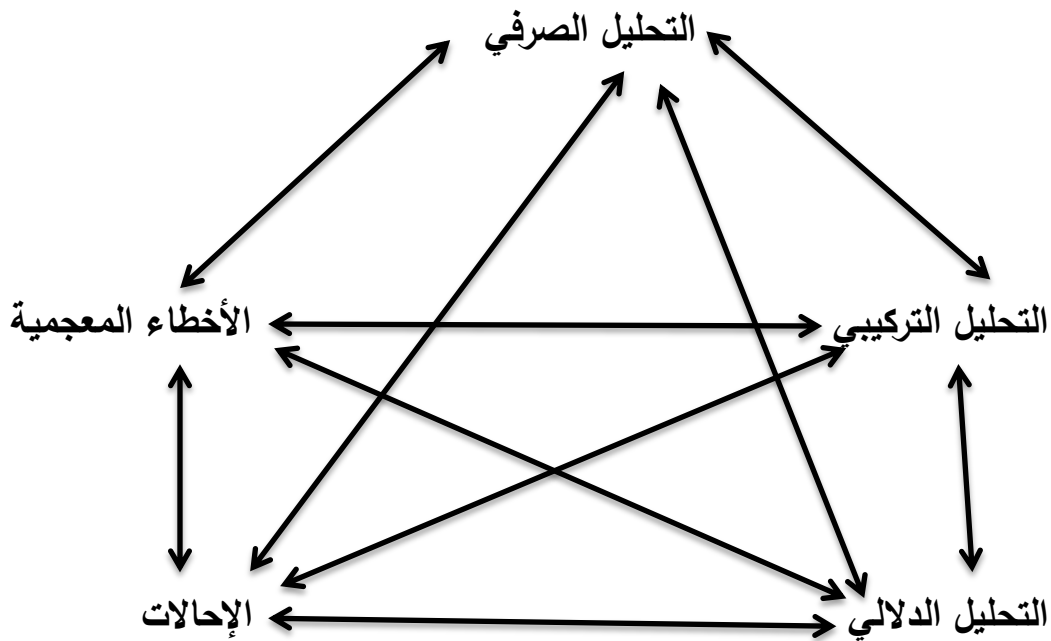
إن الأنساق الثقافية كل متماسك مترابط تربطها علاقات وتعالقات فيما بينها وهي منظومة أساسها التفاعل والتداخل بين طرفي الثقافة المادي والمجرد، ففي الجانب المادي الممارساتي نجد الأنساق الاقتصادية من زراعة وفلاحة وتجارة وري... والأنساق العمرانية الحضرية من تخطيط وبناء والأنساق العلمية من اختراعات واكتشافات وتجارب، وأما الجانب المجرد نجد الأنساق السياسية من قوانين وأنظمة الحكم والأنساق الاجتماعية من قيم وقواعد أخلاقية وعادات وتقاليد، وبين هذه الأنساق الكلية والفرعية علاقة تبادل وتكامل.

1_تعريف النسق الثقافي

يعتبر النسق الثقافي بمثابة السلطة والنظام الذي يحكم الفرد داخل المجتمع ويحكم المجتمع في علاقاته بالمجتمعات الأخرى، ويعرفه أحمد يوسف بأنه: "نسق ذو طابع جمعي يخضع لبنية اجتماعية ذات طقوس وشعائر جمعية... فالأنساق الثقافية هي بمثابة قوانين وتشريعات أرضية من صنع الإنسان في مقابل التعاليم السماوية التي أنزلها الله في الأديان، ووضعها الإنسان لضبط نفسه ولتصريف أموره في الحياة، وهي تعبر عن تصوير الإنسان القديم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة، وهي قابلة للتطور شأنها شأن كل عناصر الحياة"¹؛ وذلك يعني أن النسق الثقافي يمثل ذاكرة المجتمع فهو بمثابة السلطة المقيدة للفرد داخل المجتمع وتجاوزه لهذه القوانين على حد تعبير أحمد يوسف يعد خرقاً وتمرداً على المجتمع، مع العلم أن هذه الأحكام متواضع عليها من طرف الجماعة، ومعظم نظريات التحليل الثقافي هدفها الكشف عن هذه الأنساق الثقافية داخل النص الأدبي، لأنه من البديهي جداً أن ثقافة المجتمع تسري في عروق لسان وقلم المبدع، فتظهر على مستوى كتاباته ولغته وهذه الأخيرة هي وعاء وقالب الثقافة وهي اللبوس الذي تخرج فيه مع بقية مكونات الخطاب للمتلقي، فتتجسد الأنساق الثقافية بفضل المبدع إلى خطاب وبعدها تصبح مادة قابلة للتحليل

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، -فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، ص: 147، 151.

والتفسير والتأويل، فاللغة إذن "نظام من الأشياء التي توفر انسيابية المعنى بناء على مجموعة من القوانين والعلاقات، التي تحكم مستوياتها المختلفة؛ المستوى الصوتي والمستوى الصرفي والمستوى النحوي والمستوى الدلالي، وهذه المستويات يهيمن عليها إحكام داخلي، حسب قواعد التناسق والترتيب والتصنيف"¹؛ فتتداخل وتتشابك هذه المستويات فيما بينها فمثلا التحليل الصرفي يتفرع إلى التحليل النحوي أو التركيبي، ثم يتفرع التحليل الدلالي من التحليل التركيبي، ويمكن التمثيل على ذلك بهذا الشكل²:



الشكل 1: تشابك وتداخل مستويات اللغة

اللغة إذن ظاهرة لسانية تختزل أنساقا ثقافية تمثل ذاكرة المجتمع، لأن التراث الثقافي ينتقل عبر الأجيال والمجتمعات بواسطة اللغة، فهي إذا الحافظ والرابط والناقل بين المبدع والمتلقي.

¹ محي الدين محاسب، انفتاح النسق اللساني دراسة في التداخل الاختصاصي، ط1، 2003، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ص: 13، 14.

² محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص: 15

2-النسق اللغوي

تعد اللغة نسقا لغويا من أهم الأنساق الثقافية؛ فهي الجسر الرابط والناقل بضمانها تمرير هذه الأنساق الثقافية بكل تفرعاتها وعناصرها، فاللغة قاعدة خطابية حاملة لثقافة المجتمعات، فهي "الوعاء الذي يحتوي على جميع الأنماط الثقافية وسماتها، فكل ما يكتسبه الفرد ويتعلمه من الأنماط يصل عقله ووجدانه من خلال اللغة، كما تعتبر الوسيط بين الأفراد والثقافة ودورها في المجتمع لم يقتصر على اعتبارها أداة للاتصال بين أفرادها فقط بل إنها أصبحت تمثل جزءا وعنصرا هاما من عناصر الثقافة، وأن فهمها فهما جيدا يتوقف على فهم أنماط الثقافة السائدة في المجتمع، فدراسة العلاقة الواضحة بين اللغة والمحتوى الثقافي لا يعني شيئا أكثر من أن اللغة لها أساس ثقافي وأنه لا يمكن تحديد مفردات اللغة ودلالاتها تحديدا دقيقا إلا بمعرفة البنية الثقافية لهذه المفردات"¹؛ فالنسق اللغوي إذن هو قالب ذو محمول معرفي يعبر عن نسق ثقافي بطبيعة الحال، لأن اللغة ترجمان فكر المبدع وتوجُّهه، فلا يمكن فصل الفكر عن اللغة فهما وجهان لعملة واحدة فكان اختيار الطهطاوي للألفاظ في تسجيل مشاهداته اختيارا انتقائيا مقصودا، فوظف نسقا لغويا خاصا به، حيث اعتمد على ألفاظ "الغريب" و"العجيب*" بصيغ وأوزان مختلفة ومتعددة*، فاستعمل هذين الحقلين كلما

¹ عبد الرحمان عبد الدايم، النسق الثقافي في الكناية، مخطط رسالة ماجستير، إشراف بوجمعة شنون، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2011، ص: 18

* إن المتتبع لتجليات كلمتي العجيب والغريب في المعاجم العربية تدهشه وفرة المادة المعجمية وثرائها فيما يتصل بهذين الحقلين الدالين، فدلالات كلمتي العجيب والغريب ترتبط معجما بشبكة دلالية تشير إلى تنوع زاوية النظر إلى هذه المسألة.

لغة: تحدد موقف الإنسان من العجيب والغريب: الدهشة، الانبهار، الهول، الاستغراب، الحيرة، الخوف، العجب الالتباس، الفزع... ولهذا قال الحكماء: "العجب ما لا يعرف سببه"، ويعرف ابن الأعرابي العجب بأنه: "النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد"، ويستشهد بقوله عز وجل: "وإن تعجب فعجب قولهم. "سورة الرعد (آ 5)

أما كلمة غريب فإن دلالة مادتها تنضوي وتتركز في حقل دلالي واحد هو البعد والنوى والتحي والقلّة والندرة والغموض. ويتقضى القرويني كذلك دلالة الغريب الذي يعني عنده "كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وذلك إما من تأثير نفوس قوية أو تأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية، كل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته، فالغريب عند القرويني يشمل العجيب وليس العكس فالغريب كل أمر عجيب.

أشار للحضارة الغربية خاصة الجانب المادي والشكلي منها، فمطلق الرحلة لا يخلو من حديث عن العجيب والغريب، فرؤية العجيب والغريب المثير للدهشة كان باعثا على التسجيل والتقييد بطبيعة الأمر، مما جعل الأمكنة التي تنتقل فيها الطهطاوي فضاء للفرجة والدهشة والغرابة، ولا شك أن أكثر ما كان يدعو إلى العجب ويستدعي الغرابة في مشاهدة الطهطاوي هي التقنيات والاختراعات الحديثة، فقد اخترق عالما بكرة، فأصيب بالذهول والإعجاب، "وهكذا تبلور العجائبي في الرحلة العربية وسط مناخ ثقافي عام وضمن متخيّل متنوع يركز على طبيعة إدراك مزدوج للمألوف واللامألوف أو للطبيعي وفوق الطبيعي وبين المرئي والغيبى، وهي عناصر مشتركة تكمل بعضها البعض لتجسير المجهول بالمعلوم باللغة التواصلية بين الوعي واللاوعي بين الواقع والغيب المعلوم والمجهول بين المكان الأم والأمكنة الأخرى داخل فضاء المتخيّل"¹، فسعى إلى رصد كل ما يراه عجيبا غريبا فقد تقمص شخصية القاص والسارد بالوصف والإخبار ففي بعض المواضع نجده دقيقا في وصفه ونقله لدرجة أنه أشبه بالآلة التي تقدم صورة فوتوغرافية تتميز بالدقة والتفصيل في التفاصيل والأبعاد.

قمنا بتعداد لفظتي "العجيب" و"الغريب" في تسجيل الطهطاوي فوجدناهما تحضران بقوة في الصفحات الأولى من رحلته، لتختزل وتضمّر تدريجيا مع نهاية التسجيل، وهذا بطبيعة الحال تعود إلى تعود الطهطاوي على هذه الغرابة فأصبحت بالنسبة له من المألوف رؤيتها، ومن المتداول تسجيلها ومن المعهود قراءتها، ومن هذه الألفاظ نذكر منها: "عجائب المخلوقات" - "ما رأيناه من الغرائب" - "الإنصاف الغريب" - "عجائب الأقطار" - "حضر لنا أمورا غريبة" - "ما يحكى عنه العجائب" - "يستغربون" - "النظافة الغربية" - "إن استغرب هذا

-ينظر: ضياء عبد الله خميس الكعبي: تحولات السرد العربي القديم دراسة في الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، رسالة ماجستير، مخطوط، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، أيار، 2004، ص: 14، 15، 16.
*لقد أشار منجية عرفة لهذا الموضوع وفصل فيه. للمراجعة والتفصيل أكثر العودة إلى كتابه سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح.

¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي -التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل، ص: 432.

من لم يشاهد غرائب السياحة- "ولهم أشياء أغرب"- "تدبيرهم العجيب"- "ومن العجائب إنني بعد كلامه توسمت فيه الخير"- "وأمرها غريب"- "مرتبة بترتيب عجيب"- "النباتات الغريبة"- "مباركة عجيبه"- من عجائبها لا تنبت إلا في بلاد الإسلام"- "غرائب العلوم"- "علم النحو ترتيب عجيب"- "فتعجب سيف الدولة"- "صورة عجيبه"- "أشياء من غرائب ما كان"- "البلاد الغريبة"- "وملابسهم أمر عجيب"- "ومن العجائب في اللعب"- "بالألعاب الغريبة"- "ومما يستغرب في رجال العسكرية"- "برد عجيب"- "وأمرها غريب"... وغيرها، وهذا التكرار يكشف عن طبيعة العلاقة بين النسق اللغوي والنسق الثقافي، ولعل هذا الحضور القوي راجع لتشويق القارئ ليقبل على قراءة الكتاب، لأن الإنسان بطبعه مولع برفع اللثام عن كل عجيب وغريب، ولأن الحضارة جديدة غريبة عليه وعلى البلاد العربية الإسلامية، فهذا التعجب إذا يعكس لنا الشعور المتولد عند الطهطاوي بين سوء أحوال الإسلام وانحطاط أهله وتقدم دار الكفر وعلو شأنهم -شعور التحسر والأسى- وما يؤكد إعجاب واستغراب الطهطاوي قول عبد الرحمان الجبرتي عن الحضارة الباريسية: "ولهم فيها أمور وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا"¹، وأيضاً في قوله: "بعيدة عنا غاية الابتعاد..."² لأن العرب آنذاك كانوا منغلقين ومنعزلين على أنفسهم لا احتكاك لهم بالحضارة الغربية، ولعل ذلك سببه الصورة النمطية السيئة التي أخذها العرب المسلمون عن الآخر الأجنبي المختلف دينياً وحضارياً.

حاول الطهطاوي رفع الغرابة عن الحضارة الغربية، ويظهر ذلك جلياً في مجموعة من المفردات³ "كشف" و"تعريف" و"رفع اللثام"... فقد وردت بشكل متكرر مصاحبة لكشف كل غريب وعجيب، فعلى الرغم من محاولة الطهطاوي لعرض ما هو غير معهود ومألوف عند

¹ جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي، رفاة رافع الطهطاوي، ص: 18.

² التخليص، ص: 136.

³ ينظر: منجية عرفة، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح-الطهطاوي وخير الدين-.

المصريين بصفة خاصة والعرب بصفة عامة إلا أنه أكد أكثر من مرة" إن الشاهد يرى ما لا يراه الغائب"¹، وأنشد أيضا بيتين من الشعر قائلاً فيهما:

وَإِذَا كُنْتَ بِالْمَدَارِكِ غِرًّا **** ثُمَّ أَبْصَرْتَ مُدْرِكًا لَا تُمَارِ

وَإِذَا لَمْ تَرَ الْهَلَالَ فَسَلِّمْ **** لِأُنَاسٍ رَأَوْهُ بِالْأَبْصَارِ

وفي قوله أيضا: "إيّاك أن تجد ما أذكره لك خارجا عن عادتك فيعسر عليك تصديقه فتظنه من باب الهذر والخرافات أو من حيز الإفراط والمبالغات، وبالجملة فبعض الظن إثم"²، وأيضا قوله: "وأمرها غريب ولا يمكن معرفتها بوصفها بل لا بد من رؤيتها بالعين"³، فأكد الطهطاوي على مشاهدة باريس للتعرف على مواطن الغريب والعجيب وإدراكه، وبذلك فهو يحاول إقناع الشرقي بتوضيح وتذليل الغريب وذلك كان باستحسانه وجعله مألوفا ليُرغَب فيه البلاد العربية الإسلامية، والافتداء ببعضها مبينا في ذلك القطيعة بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية، لأنه كلما انغلق العرب على أنفسهم كلما زاد التباعد والاختلاف، ومن خلال التفاعل والاحتكاك بالآخر الأجنبي المختلف وتقبله وتقبل حضارته الغربية، سنكتشف بالضرورة أسباب ومقومات التقدم والتفوق، ونعرف صورة ذاتنا وواقع حضارتنا المتأزم مقارنة بصورة الحضارة الغربية فالآخر بمثابة المرآة الحقيقية لأننا تعكس كل الأبعاد والتفاصيل الدقيقة.

قارن الطهطاوي بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية وفضل الآخر عن الذات العربية الإسلامية في كثير من الجوانب والمواضع فاعتمد صيغا كثيرة على وزن أفعل⁴ (اسم التفضيل) ليبين تميز الحضارة الغربية على الحضارة العربية الإسلامية، ومثال ذلك قوله: "أَكْمَلُ"، "أَشْرَفُ"، "أَفْضَلُ"، "أَحْسَنُ"، "أَعْظَمُ"، "أَعْلَاهَا"، "أَعْمَرُ"، "أَبْهَى"، "أَتَمُّ"، "أَنْفَعُ" ... بهذه

¹ التخليص، ص: 11.

² التخليص، ص: 11.

³ التخليص، ص: 63.

⁴ ينظر: منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، ص: 16.

الصيغ المتكررة وغيرها بين الطهطاوي تقدم وتمدن باريس وكشف الهوية والفارق الشاسع بين الثقافتين.

2- أ- تعدد الأنساق اللغوية عند الطهطاوي

وظف الطهطاوي نسقا لغويا خاصا به لتصوير باريس، فاستعمل ألفاظا أصولها عربية أو بلهجة عامية مصرية وبعضها بالتركية، لأن "اللغة ظاهرة من الظواهر الحضارية، مسايرة التطورات الاجتماعية، فتتكيف اللغة مع استحداث المجتمع ويطرأ عليها من العوارض تلك التي تطرأ على هذا المجتمع أو ذاك، وهكذا تخضع تغيراتها لتلك التغيرات الدلالية والمفهومية التي تنتج عن تلك الحاجيات المتجددة على جمل المستويات، فلا تضمن بقاءها إلا بتلبية الرغبات المستحدثة حسب متطلبات العصر، وتمسي حياتها رهينة تغيراتها التي تواكب عامة تغيرات المحيط الذي تنشط فيه"¹، لذلك اجتهد الطهطاوي في استعمال الألفاظ غير العربية سواء كانت على صيغتها الأجنبية أو خضعت لأوزان عربية، ولعله بذلك يسعى لإثراء اللغة العربية وتوسيع معجمها ذلك باستحداث نسق لغوي خاص به يتراوح بين العربي الفصيح والعامي والدخيل والمعرب لأنه أدرك أن اللغة العربية بحاجة إلى مصطلحات جديدة؛ لأنها كانت في حالة ضعف** وتأخر مقابل اللغات الغربية التي عرفت بتطورها وتميزها الحضاري، وقد أشارت إيمان السعيد جلال في كتابها "المصطلح عند رفاة الطهطاوي بين الترجمة والتعريب" إلى لغة الطهطاوي قائلة: "اعتمد الطهطاوي على شرطين متلازمين، أولهما: الفهم الدقيق لمفهوم المصطلح الأجنبي، وثانيهما: أن يكون المصطلح العربي المقابل مناسباً لفظاً وصياغة، خالياً من الشذوذ والإغراب في أصواته وبنائه بحيث يسهل استخدامه بطريقة تعمل على استقراره وانتشاره في الوسط العلمي المعين، فإذا كان

¹ منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح -الطهطاوي وخير الدين-، ص: 17.

** تكوّن رفاة الطهطاوي في فرنسا ودرس فيها وتلقى علوم الغرب وثقافتها، وحين عودته إلى مصر لقي صعوبات لتدريس العلوم خاصة نقل الأفكار الغربية إلى اللغة العربية، وهذه الصعوبات هي التي دفعت إلى إنشاء مدرسة الألسن وقلم الترجمة في عام 1835.

-ينظر: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص: 38.

المصطلح العربي المناسب موجودا بالفعل فيها ونعمت، وإلا لجأنا إلى ابتكاره بطريقة التوليد¹، فلذا نجد رحلته تزحم بالكثير من الألفاظ الخاضعة للتوليد والتعريب، من أجل تبليغ العلوم الغربية والمفاهيم الحضارية الحديثة ونشرها في العالم العربي.

2-أ-أ-اللهجة العامية

لجأ الطهطاوي إلى العامية أو الدارجة إذا استلزم واستوجب الأمر من باب التبليغ والإفهام والدقة وتوصيل المعنى للقارئ، خاصة أنها لغة العامة ولغة الحوار العادي "إذ تظهر بشكل ملفت للنظر في الحوارات والمناجاة والحوارات الداخلية، فهي بمثابة لسان حال، تعبر عن العفوية، فتبوح بمكونات الجسد وعذابه، وتستعمل الدارجة قصد إشاعة جو الألفة والحميمة ورفع الكلفة تجاه الشخص المتحدثين بهذه اللهجة"²، حيث "اختار الطهطاوي لنفسه في القاموس اللغوي خطة تقوم على استعمال اللفظ العربي الفصيح إذا ضاق باللفظ العامي، فإن ضاق الاثنان فاللفظ الأجنبي"³، وقد قال الطهطاوي بجواز استعمال العامية لتثقيف العامة ولتحقيق المنفعة العامة، وقد صرح بذلك قائلاً: "إن الكاتب ما أن يفصح عن مراده بنظم أو نثر، وعلى كل فإما أن يكون كلامه أو تأليفه باللغة المستعملة في المحاورات المسماة الدارجة أو باللغة الموافقة، فقواعد النثر هو الأصل في الكلام والتأليف"⁴، وهذا القول الذي أخذ به الطهطاوي قريب من قول محمد عمارة: "إن اللغة المتداولة في بلدة من البلاد المسماة باللغة الدارجة التي يقع بها التفاهم في المعاملات... لا مانع أن يكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها أصول حسب الإمكان تربطها ليتعارفها أهل الإقليم، حيث نفعها

¹ إيمان السعيد جلال، المصطلح عند رفاة الطهطاوي بين الترجمة والتعريب، (د، ط)، القاهرة، 2002، ص: 65.

² المويقن مصطفى، تشكل المكونات الروائية، (د، ط)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2016، ص: 214.

³ محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ص: 73.

⁴ التخليص، ص: 269.

بالنسبة إليهم عظيم وتصنف فيها كتب المنافع العمومية والمصالح البلدية¹، لكن الطهطاوي على الرغم من استعماله للعامية وتوظيفها أكثر من مرة إلا أنه لم يجعلها محل الفصحى*.

العامي	معناه بالفصحى
العرجي	هي من يقود عربة يجرها حصان أو حمار داخل المدينة.
طبلية	طاولة منخفضة مستديرة.
أوضة	غرفة النوم أو مكتب أو مخدع أو غرفة المطالعة.
حرافيش	مفرده حرفوش وهم سفلة الناس وأراذلهم.
قهوجي	من يقدم القهوة للشاربين
شلبنة	النظافة
طوالة	مذود البهائم
طابلة	طاولة أو مائدة
العيش	هو الخبز
قزازه	زجاجة
الشورية	طعام مائع من الأرز أو العدس أو الخضر.
السلطة	طعام يعمل من الخضر المقطعة... مضافا إليه الخل والليمون.
البرنيطة	لباس الرأس عند الإفرنج.
تختة	مكان مرتفع للجلوس.
السفرة	المائدة وما عليها من طعام.

2-2- اللغة الأجنبية

أما بالنسبة للألفاظ الأجنبية التي اعتمدها الطهطاوي فكانت تدل على تمكنه من اللغة الفرنسية ومعرفته لها وتكوينه الجيد، فكان أهلا للترجمة خاصة وأنه احتك باللسن الفرنسية، وأيضا عمل ك مترجم لبعض المؤلفات الفرنسية، وما زاد حنكته وتميزه في مجال الترجمة أنه

¹ المرجع السابق، ص: 218.

* عكس ما فعله كل من "سلامة موسى" و"لويس عوض" حيث طالبا بالكتابة بها وتوحيد لغة الكلام ولغة الكتابة "سلامة موسى" ينبذ الفصحى، أما "لويس عوض" فقد وضع كتابا باللهجة العامية المصرية.

درس اللغة الفرنسية على أصولها وقواعدها على يد أساتذة فرنسيين، وقد صرح الطهطاوي في الكتاب الذي ترجمه لديبينج "قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر" قائلاً: "ولما كانت هذه الألفاظ في الأغلب أعجمية لم ترتب إلى الآن في كتب اللغة العربية، وكان يتوقف فهم هذا الكتاب عليها عربناها بأسهل ما يمكن التلفظ به فيها على وجه التقريب حتى أنه يمكن أن يعتبر على مدى الأيام دخيلة في لغتنا كغيرها من الألفاظ المعربة الفارسية واليونانية"¹، بمعنى أن الطهطاوي لم يكتف باللغة الفرنسية بل تعدى ذلك إلى توظيف الألفاظ المصرية الممزوجة بالتركية والفارسية، وقد وضع قاموساً في بداية الكتاب الذي ترجمه قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر لديبينج، يشرح فيه الألفاظ الغريبة مؤكداً أنه لو وضع المترجمون نظير ذلك "في كل كتاب ترجم لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المستحدثة التي ليس لها مرادف أو مقابل في لغة العرب"²، وربما استعماله للدخيل ينحصر أكثر في المجال العلمي والمجال السياسي لدقة هذين المجالين خاصة المجال العلمي فلا اجتهاد مع مصطلحاته.

تأثر الطهطاوي بعلماء الطب القدماء، "وقد أخذ المصطلحات العلمية العربية بتعريفاتها من المعجمات العلمية العربية كمفاتيح العلوم للخوارزمي* والفهرست لابن النديم وفي كشف الظنون لحاجي خليفة وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة وكتاب في حفظ الصحة لأبقراط وابن الهيثم وغيرهم"³، ويظهر ذلك جلياً في قوله: "حين برع الفرنساوية في العلوم تقبلوا كلمات العلوم من لغات أهلها، وأكثر الكلمات الاصطلاحية يونانية، حتى كان لسانهم

¹ ديبينج، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاة الطهطاوي، ص: 2.

² المرجع نفسه، ص: 2.

* الخوارزمي: ناصر بن عبد السيد بن علي، أبو الفتح المطرزي الخوارزمي النحوي الأديب، ولد بخوارزم، كان ينتحل في الفروع مذهب أبي حنيفة، وكان فقيهاً فاضلاً بارعاً في النحو واللغة وفنون الأدب وله شعر حسن يعتمد فيه استعمال الجنس.

-ينظر: ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج6، تح: حسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص: 1174.

³ إيمان السعيد جلال، المصطلح عند رفاة الطهطاوي بين الترجمة والتعريب، ص: 65.

من أشبع الألسن وأوسعها، بالنسبة لكثرة الكلمات غير المترادفة¹، فلجأ الطهطاوي إلى المصطلحات العلمية التي تحتاج إلى الدقة في انتقاء مصطلحاتها فأخذها كما هي.

كان هذا التوظيف للدخيل من أجل إفهام القارئ وتبليغه صورة الآخر الأجنبي حتى تتعرف الذات العربية على حقيقتها وواقعها، فكان هم الطهطاوي هو أن يأخذ العرب بمواطن قوة باريس حتى يلتحقوا بالركب فلذا يلجأ إلى كل الوسائط والطرائق التي يفهم بها القارئ العربي، لذا نجده يقابل اللفظ الأجنبي بالشرح والتقريب بالعربية باعتبار أن اللغة العربية عاجزة لإيصال المعنى من القراءة الأولى لتعدد معانيها باعتبارها لغة بيان وجمال، وذلك يظهر في قوله: " لا أعرف رسماً عربياً يليق بمعنى السبكتاكل أو التياترو"²، فهذا التعدد يبين لنا مدى امتزاج ثقافة الطهطاوي المتداخلة بين المصري والتركي والغربي في جميع المجالات سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً... وهذا يعكس لنا فطنة الطهطاوي وحرصه لتبليغ الرسالة بأكمل وجه بأي طريقة كانت وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حبه لوطنه ولأمته التي يتمنى أن يضاء نورها وتشع شمسها التي غابت ويسطع بريقها ولمعانها الذي كانت عليه، حتى أننا نجده وظف بعض المفردات الإيطالية.

ويمكن التمثيل على الألفاظ الدخيلة بالجدول الآتي:

الدخيل	لغته الأصلية	ما يقابله بالعربية
ميكانيك	Mécanique	علم الآلات
أكدمة	Academie	أكاديمية، مجمع علمي، معهد عال.
بوليتكنيك	Polytechnique	متعدد العلوم والفنون
ميثولوجيا	Mythologie	علم الأساطير
أرتوبيدي	L'orthopédie	جبارة تقويم اعوجاج الأعضاء.
سبكتاكل	Spectacle	مشهد، منظر، عرض مسرحي
أنسطيطوت	L'institut	معهد، مؤسسة تعليم عال.

¹ التخليص، ص: 91.

² التخليص، ص: 135.

حفلة أو اجتماع-صالة رقص-مرقص-حفلة راقصة.	Bal	بال
مسرح-فن المسرح	Théâtre	تياترو
مصلح، مرمم، صاحب مطعم	Restaurateur	أستوراطوراي
صحيفة يومية، جريدة أو نشرة إخبارية، يومية، دفتر اليومية.	Journal	جرنال
صحيفة رسمية، جريدة رسمية	Gazettes	كازيطات
جهاز إرسال برقي	Télégraphe	التلغراف
همة عناية عربة جياذ للمسافرين	Diligence	دلجنس
وظائفي	Physiologie	فسيولوجيا
أهل المشورة الأولى.	Chambre des pairs	شمبر دو بير
علم الأثریات	L'archéologie	الأرليغولوعي
كهرباء، علم الكهرباء.	Électricité	الإكتريسته
قواعد اللغة، كتاب القواعد، قواعد علم أو فن	Grammaire	أغرمير
مديرية أو محافظة	Département	برطمانه
صناعة القرميد أو مصنع القرميد.	Tuilerie	طويلري
فندق عائلي-أجرة تدفع مقابل المأوى والطعام ومدرسة داخلية نفقة بيت-معاش أو راتب تقاعدي.	Les pensions	بنسيونات
مجموعة كثيرة من الأسلحة وسائل الهجوم أو الدفاع	Arsenal	أرسنال
كلمة تركية وهي لمن يتولى عملية الحساب في عمل ما.		محاسبجي
لفظ فارسي معناه أمر أو حكم أو دستور من السلطان العثماني.		فرمان
كلمة تركية فارسية وهي قصر الملك.		سراية
كلمة تركية تعني عطاء أو هدية أو إنعام أو منحة.		بخشيش
كلمة فارسية وبعضهم يقول هندية، وهي صندوق مستطيل الشكل يصنع من خشب الساج.		بشتخته

لم يكتف الطهطاوي بالمزج بين الفصيح والعامي والأجنبي بل تعدى ذلك إلى الجمع بين الحروف، فجمع بين التاء والطاء في كلمة أنستيتوت وأنسطيطوت وبين اللاتينية واللاتينية وبين القاف والكاف في الكاثوليكي والقاثوليقي وبين الميكانيقا والميكانيكا وبين أمريكة

وأمرقة وبين أكدمة وأقدمة، واستعمل معنى واحداً بألفاظ متعددة مثل قوله: طابطة ثم طاولة وفي مقام آخر طوالة أو مائدة وقد استعمل ياء النسبة في الاسم ساذجية، مفهومية، النقاشية، طبائعية...، وزيادة واو الاستهجان بإضافة فتحة طويلة وواو وكسرة طويلة، مثل: فرنساوية باستخدام النهاية الشائعة في اللهجات العربية¹ "لأن عدم توفر المعاجم الفرنسية - العربية- وغياب المصطلحات العربية المناسبة للتعبير عن الأفكار الغربية، والمستحدثات الحضارية دفع الطهطاوي إلى الابتكار، ومثال على ذلك وضع الطهطاوي قائمة مفردات علمية (جوهريّة) عندما دفع "قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر" للطبع عام 1249هـ²، فلم يكتف بهذا فقط بل جعل الألفاظ الأجنبية تخضع لأوزان اللغة العربية أو ما يسمى بالتوليد اللفظي، ويمكن اختصار ذلك في الجدول الآتي:

اللفظة الأجنبية	التوليد اللفظي
الكرنتينة	كرتن، يكرتن، كرتنة
الشرطة	مشارطة
جرنال	جرنالات، جورنو
كازيطة	كازيطات
فبريقة	فبريقات
بنسيون	بنسيونات، بنسونا، بنسوينات
نحاس	نحاسة.
رسطو	الرسطوطورات
التياتر	التياترو، التياترات.
سبكتاكل	سبكتاكلات.
مارستان	المارستانات، مارستاني.
الأكدمة	الأكدمية، الأكدمات، الأكدميون

¹ للتفصيل والمراجعة ينظر منجية عرفة، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح رفاعه رافع الطهطاوي وخير الدين.

² محمد سواعي، أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر، ط1، 1999، دار الغرب الإسلامي، بيروت. ص: 119،

كوليج	كوليجات، كوليجان.
فرمان	فرمانات.

فكانت غايته نقل الحضارة الغربية للعرب موظفا في ذلك تنوعا لغويا الهدف منه إفهام القارئ، موظفا الألفاظ المناسبة والملائمة لذلك والتي كانت ضرورية حسب رأيه، ويظهر ذلك في قوله: " إفهام السامع معنى يحسن سكوت المتكلم عليه وكانت لازمة في التفهيم والتفهم وفي المخاطبات والمحاورات"¹، فكانت الألفاظ التي يستخدمها وينتقيها تتبع من اجتهاده والبعض الآخر من مكتسباته ومعارفه وهذا بطبيعة الحال يكون حسب الحال والمقام.

3- بين أنساق اللغة العربية وأنساق اللغة الفرنسية

3-أ- اللفظ والمعنى

أقر الطهطاوي بأنه من الصعب جدا ترجمة الكتب العلمية خاصة؛ بسبب الدقة في هذا المجال كما ذكرنا سابقا لأنه "يحتاج-المترجم-إلى معرفة اصطلاحات أصول العلم المراد ترجمتها فهو معرفة اللسان المترجم عنه وإليه والفن المترجم فيه"²، والترجمة إلى العربية بالذات هي التي زادت الأمر صعوبة بسبب تعدد المعنى للفظ الواحد على خلاف اللغة الفرنسية التي تتميز بأحادية وثبات معاني مفرداتها ومسايرتها للفظ، وهذه الميزة التي ميزت اللغة الفرنسية جعلتها سهلة الاكتساب والتعلم وكانت سببا في تقدم العلوم والفنون، فقارئ كتبهم ليس بحاجة للتأويل والتقصي لفهم المعنى وذلك يظهر في قوله: "ومن جملة ما يعين الفرنسي على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها، فأى إنسان له قابلية ومملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أي كتاب كان"³، فاللغة الفرنسية إذا بوضوحها ودقتها، خالية من تعقيدات التأويلات

¹ التخليص، ص: 267.

² التخليص، ص: 21.

³ التخليص، ص: 178.

وتعدد القراءات، "فلا التباس فيها أصلاً، فهي غير متشابهة، وإذا أراد المعلم أن يدرس كتاباً لا يجب عليه أن يحل ألفاظه أبداً، فإن الألفاظ مبنية بنفسها، وبالجملة فلا يحتاج قارئ كتاب أن يطبق ألفاظه على قواعد أخرى برانية من علم آخر، بخلاف اللغة العربية مثلاً"¹، فإعجاب الطهطاوي باللغة الفرنسية يؤكد غياب ميزاتهما في اللغة العربية وهذا أكيد، فالعرب يعبرون عن أفكارهم ومبتغاهم بلغة جمالية جذابة تجذب القارئ من حيث بلاغتها وبديعها وزخرفها اللفظي هذا من حيث الشكل، ولكن الفرنسيين يعبرون عن الفكرة بعيداً عن البيان، مع أن صيغها ثابتة مستقرة، ويبرهن على ذلك بالكتب العلمية الفرنسية؛ فإنها لا تحتاج إلا لتعليقات خفيفة لأنه "... ليس لكتبها شراح ولا حواش إلا نادرة، وإنما قد يذكرون بعض التعليقات الخفيفة تكميلاً للعبارة بتقيد أو نحوه، فالمتون وحدها من أول وهلة كافية في إيفهام مدلولها"²، فقارئها يجد سهولة في قراءتها والأخذ من علومها دون اللجوء إلى تعقيدات لغتها، على خلاف الكتب والموسوعات العربية نجدتها كثيرة الحواشي للشرح والتفصيل والتعقيب.

إن الكتب العربية بحاجة إلى معرفة تامة لجميع قواعد اللغة العربية لأنها لغة اشتقاق ونحو وتوليد وافتراس وترادف... مما جعل منها لغة ثرية تخدم الكاتب المبدع لإبداعه وتتعجب القارئ حتى ينهل من علومها ويأخذ مبتغاه منها عكس اللغة الفرنسية التي تمتاز بأسلوبها العلمي "فإذا شرع الإنسان في مطالعة كتاب في أي علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك وقواعده من غير محاكاة الألفاظ، فيصرف سائر همته في البحث عن موضوع العلم، وعن مجرد المنطوق والمفهوم، وعن سائر ما يمكن إنتاجه منها ولما غير ذلك فهو ضياع مثلاً إذا أردنا إنسان أن يطالع علم الحساب، فإنه يفهم منه ما يخص الأعداد من غير أن ينظر إلى إعراب العبارات وأجزاء ما اشتملت عليه من الاستعارات، والاعتراض فلذلك ترى عامة

¹ التخليص، ص: 178.

² التخليص، ص: 178.

الفرنساوية يبحثون ويتنازعون في بعض المسائل العلمية العويصة وكذلك أطفالهم فإنهم بارعون للغاية من صغرهم،¹ وما يؤكد ذلك قول الشاعر:

عَشِقُ الْمَعَانِي الْعُرَّ وَهُوَ مُرَاهِقٌ *** وَأَفْتَضُّ أَبْكَارَ الْفُنُونِ وَلِيدًا

على خلاف اللغة العربية فانتساعها بالاشتقاق والترادف والتوليد والافتراض "كان بها كثير من كتب العلوم منظوما، وأما لغة الفرنسيين فلا ينظم فيها كتب العلوم أصلا"²، وعلى الرغم من هذه المقارنة وتفضيل اللغة الفرنسية على اللغة العربية في سهولتها تعلمها وفهما ودلالة إلا أنه أقر أن "العرب هم أفضل القبائل على الإطلاق، ولسانهم أفصح الألسن باتفاق"³، وفي قوله أيضا: "نعم اللغة العربية أفصح اللغات وأعظمها وأوسعها وأحلاها على السمع"⁴، فردد الطهطاوي بأفضلية اللغة العربية لكنه يستدرك أنها غير قادرة على الاستيعاب والتبليغ وتتعب المتعلم والقارئ والباحث معا، "ورغم الأصوات الاحتجاجية التي ألّحت على أفضلية العربية والتوقيف الإلهي لها وتمييزها كما وكيفا آنيا وزمانيا، دينيا وتاريخيا فقد بين بعض هؤلاء المفكرين أنها: قوية بتراتها ولكنها ليست على نفس الدرجة من القوة بحاضرها"⁵، ولذلك لجأ الطهطاوي إلى استعمال الدخيل مع تسجيل ما يقابلها باللغة الأجنبية والتعريف ببعضها.

3-ب-نسق البلاغة بين اللغة العربية واللغة الفرنسية

استحسن الطهطاوي البلاغة، إلا أنها كانت مستهجنة في اللغة الفرنسية باعتبارها عند الغرب تزيد التعبير ركاكة فعرفها "علم تحسين العبارة، أو علم تطبيق العبارة على مقتضيات الأحوال، والمقصود منه على العموم توصل الإنسان إلى الإفصاح عما في ضميره بفصيح

¹ التخليص، ص: 178.

² التخليص، ص: 269.

³ التخليص، ص: 27.

⁴ التخليص، ص: 93.

⁵ منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، ص: 25.

الكلام وبلغه...، وهي أتم وأكمل منه في غيرها خصوصا علم البديع، فإنه يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية، لضعفه في اللغات الإفرنجية¹، فلا عجب أن العرب عرفوا بالبديع اللفظي خاصة في عصر الانحطاط، ولكن الطهطاوي خصه بالعرب من وجهة أخرى؛ هو أن البلاغة هي أسلوب القرآن الكريم "الذي نزل إعجازا للبشر من خصوصيات اللغة العربية ثم إنه قد يكون الشيء بليغا في لغة غير بليغ في أخرى، أو قبيحا فيها، وقد تتفق بلاغة الشيء في لغتين أو لغات، فإذا أردت أن تعبر عن شخص حسن بأنه بديع الجمال فنقول: هو شمس أو عن حمرة خده فنقول: خدوده تتلظى، فإن هذا التشبيه حسن في اللغة العربية غير مقبول أصلا في اللغة الإفرنجية، وكذلك ما يقال في الريف ونحوه"²، ثم بين الطهطاوي دور البلاغة ومقامها وفي أي مجال هي أنفع وأحسن في قوله: "وأغلب نفع البلاغة يكون في الشعر والخطابات ونحوها من كتب الآداب والتواريخ، وأعظم نفع ذلك العلم الموصول إلى معرفة أسرار التنزيل وإعجازه، ذلك لأن النبي صل الله عليه وسلم بعث في زمن شعر ونظم وكهانة فأيده الله سبحانه وتعالى-بالقرآن في قوله تعالى: «قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا»³ سورة الإسراء الآية 88.

أكد الطهطاوي أن اللغة الفرنسية لا تقوم لا على جناس ولا على تورية، ومعنى ذلك أن كتاباتهم ليس فيها "لا تلاعب بالعبارات ولا تصرف فيها ولا بالمحسنات البديعية اللفظية فإنه خال منها، وكذا غالب المحسنات البديعية المعنوية وربما يكون من المحسنات في العربية ركافة عند الفرنسيين، مثلا: لا تكون التورية من المحسنات الجيدة الاستعمال إلا نادرا فإن كانت فهي من هزليات أدبائهم وكذلك مثل الجناس التام والناقص، فإنه لا معنى له عندهم

¹ التخليص، ص: 279.

² التخليص، ص: 279.

³ التخليص، ص: 280، 281.

وتذهب طرافة ما يترجم لهم من العربية¹، مع أنهم يقبلون -الغرب- البلاغة بالطبع فمثلا "إذا شبهت بضع العذراء قبل افتضاضها بالوردة التي لم تفتح، ثم بعده بالوردة المفتوحة، كان ذلك عظيما عند الفرنسيين، فمبنى البلاغة عندهم على ما يقبله الطبع"²، إذن عمد الطهطاوي التركيز على اختلاف اللغة في جانبها البلاغي ليبين خصوصية كل من اللغة العربية والتي تعرف بالثراء البلاغي والذي هو ناتج عن ثراء اللغة في حد ذاتها والهدف الدائم للبحث عن المعنى القوي، في حين أن البلاغة الفرنسية بلاغة بسيطة لأن اللغة بشكل عام كما أشرنا في نسق اللغة أنها مباشرة والألفاظ يعني مفاهيم محددة لذا اعتمادهم على المجاز وما ينتج عنه من صور بلاغية بيانية يندر ما يكون.

1-2-3-توظيف الطهطاوي للبلاغة

المتأمل لأول عتبة للكتاب "تخلص الإبريز في تخلص باريز" يكشف التكلف والزخرف اللفظي بين كلمتي "تخلص" و"تخلص" وبين كلمتي "الإبريز" و"باريز" فجمع العنوان بين السجع والجناس الناقص، والشيء نفسه مع الصياغة الثانية لعنوان رحلته "الديوان النفيس بإيوان باريس"، فقد لعب الطهطاوي على أوتار الألفاظ ليجذب القارئ، علما أن هذه من خاصية عصر الانحطاط، فحرص الطهطاوي على إدخال مكان وجهته محل الجناس والسجع، فوضع الزاي بدل السين على الرغم من بعض أشعاره التي أنشدها بالسين، فكان عنوانه مسجوعا، حتى يكسبه نغما موسيقيا تأنس له النفس وتطرب له الأذن.

امتد هذا الزخرف اللفظي امتداد الصفحات الأولى من تأليفه، فحضر السجع في خطبته محافظا على الطريقة التقليدية التقديمية الاستهلاكية التي تعود عليها في الأزهر كما ذكرنا سالفا، ولعل هذا التقليد راجع لإرضاء القارئ آنذاك وجذبه وإغرائه، ولكن في أغلب الصفحات الأخرى غاب امتداد الزخرف اللفظي وتقلص لاهتمامه بالفكرة والغاية من تدوين الرحلة؛ لأنها غايته ومقصوده من تدوين الرحلة، ويظهر ذلك جليا في قوله: "وقد حاولت في

¹ التخلص، ص: 91.

² التخلص، ص: 15.

تأليف هذا الكتاب سلوك طريق الإيجاز، وارتكاب السهولة في التعبير؛ حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه، والوفود على رياضه، ولو صغر حجمه...¹ إذ حضر البديع اللفظي من سجع وجناس مع شحنه بغرضي المدح والثناء مع تذييلها ببعض الأبيات الشعرية، وقد صرح بذلك في قوله: "ذيلتها ببعض أبيات مجنسة والبحث في معناها، ونوع تجانيسها".²

وَقُلْتُ لِلنَّفْسِ: أَيُّ الضَّرْبِ يُؤَلِّمُكَ *** ضَرْبُ النَّوَاقِيسِ، أَمْ ضَرْبُ النَّوَى قَيْسِي؟

ثم بدأ البديع بالعد التنازلي فغاب في أغلب تسجيله فيما بعد فأصبح حضوره قليلا جدا، لأن هدفه هو تثقيف القارئ وتزويده بأسباب تفوق الحضارة الغربية والأخذ منها، على الرغم من أن المقامة في ذلك الوقت هي المثل الأعلى للكتاب والأدباء، فكانت إذا البداية الفعلية لخروج الطهطاوي من مدرسة الصنعة اللفظية.

1-2-4- بين أنساق الكتابة العربية والكتابة الأجنبية

قارن الطهطاوي بين اللغتين العربية والفرنسية أيضا من حيث الكتابة فأشار إلى قضية الانطلاق من "اليمين إلى اليسار" أو العكس، مبينا أولا كيفية كتابة العرب، وذلك في قوله: "إن العرب والعبرانيين والسريانيين يكتبون من اليمين إلى الشمال، والصينيون يكتبون من أعلى إلى أسفل، وتكتب الإفرنج من الشمال إلى اليمين، وهل الأوفق طبعا الكتابة من اليمين إلى الشمال كما تكتب العرب وغيرهم ممن ذكرهم معهم أو العكس كما تكتب الإفرنج؟"³ لم يكتف الطهطاوي بالإشارة إلى تاريخ الكتابة من يكتب من اليسار إلى اليمين أو من اليمين إلى الشمال، وتساؤله أيهما الأوفق؟ بل عرض إلى أسباب هذه العادة المتباينة بين الأمم والحضارات، فكانت حجة العرب "أن ترتيب الأعداد مرتبة من اليمين إلى اليسار، فالأحاد التي هي أجزاء العشرات تكون على يمين العشرات، والعشرات كذلك بالنسبة للمئات، وهي

¹ التخليص، ص: 12.

² التخليص، ص: 134.

³ التخليص، ص: 277.

كذلك بالنسبة للألوف وإذا كان الأعداد أصولاً لغيرها، يعني أشياء أولية اتفقت فيها الطبائع على اختلاف أصحابها-دل ذلك على أن مخالفتها مخالفة للأصل وثبت نقيضه وهو المراد أما الإفرنج فحملوا القراءة والكتابة على قراءة الأعداد وكتابتها فقط، فبرهنوا بهذا على أوفقية طريقتهم للطبع"¹، فالطهطاوي لم يقدم في كتابه أيهما الأفضل، فكيف هذا وأحسن دليل كان بإمكانه أن يقدمه هو أن القرآن الكريم المنزل والمنزه كُتب من اليمين إلى اليسار، ومع ذلك فالطهطاوي لم يحكم ولم يفاضل بين اللغتين في طريقة كتابتهما بل قام بنقل الصورة كما هي دون تعليق أو إبداء الرأي وهذا ما تعودناه من الطهطاوي في الكثير من المواضع كأنه آلة فوتوغرافية يلتقط الصورة وينسحب.

1-3-وظيفة اللغة عند الطهطاوي:

ركز الطهطاوي على وظيفة اللغة بين السامع والمتكلم، وذلك بحسن تبليغ الرسالة والغاية منها إلهام السامع، فكانت وظيفة اللغة عنده إذا براغماتية نفعية، لأن علوم وفنون ومعارف باريس وغيرها من الدول المتحضرة مختزلة بين أسطر الكتب الفرنسية ولا مناص منها إلا بالتحكم وإتقان لغتها قراءة وكتابة وذلك يكون عن طريق الانكباب على تعلمها واكتسابها، لأن اللغة وسيلة لمعرفة العلوم والفنون، ولهذا نجد حديث الطهطاوي عن اللغة مصاحب لحديثه عن العلوم والفنون البرانية في الفصل الثاني من المقالة السادسة، ونجد كذلك فصلاً في كتابه بعنوان "في تقسيم اللغات من حيث هي وفي اصطلاح اللغة الفرنسية" وقد تعددت مشتقات الإلهام² في نصه بين صيغة مبالغة وفعل واسم فاعل واسم مفعول، منها "إلهام، تفهم، تفهيم، فهم، متفهم، مفهومية..." فتواتر هذه المشتقات تحضر بقوة مع حضور "اللغة" و"اللسان" و"الكلام" مبينا دور اللفظ في مسابرة للمعنى لوجود صلة متينة بينهما وهي قضية شغلت القدماء والمحدثين في تراثنا وتمتد إلى أعماق بعيدة.

¹ التخليص، ص: 277.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 19.

إن اللفظ ترجمان للمعنى والغاية منه الإفهام والتبليغ وذلك يكون بحسن انتقائه ليوائم ويلائم المعنى ويكون مناسباً لمقتضى الحال، فقضية اللفظ والمعنى لم تكتسب هذه الأهمية والدراسات لولا اتصالها بقضية الإعجاز القرآني، وقد قال الطهطاوي عن القرآن الكريم: "نزل على مقتضيات الأحوال وكانت سائر عباراته مناسبة للأحوال لفظاً ومعنى"¹، فنهج الطهطاوي السهولة والبساطة في لغته مراعاة في ذلك لمستوى المتلقي، وقد قال أستاذه البارون سلفستر دي ساسي رسالة موجهة له-الطهطاوي- أن: "عبارة هذا الكتاب، في الغالب واضحة غير متكلف فيها، التنسيق كما يليق بمسائل هذا الكتاب...، وقال عنه كوسين ديوبرسوال في رسالته أيضاً: عبارات هذا الكتاب بسيطة أي غير متكلف فيها ومع ذلك فهي لطيفة"²، خدمة للمصلحة العامة ساعياً لتبليغ رسالته وأفكاره الإصلاحية فيقول: "لقد حاولت في تأليف هذا الكتاب سلوك طريق الإيجاز وارتكاب السهولة في التعبير حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه والوفود على رياضه، ولو صغر حجمه وقل جرمه، فهو مشحون بما لا يحصى من فوائد الفرائد"³، فهو لا يحبذ بعض الموسوعات العربية وأمّهات الكتب لعدم مطابقتها بين اللفظ والمعنى.

يعتمد أغلب التأليف العربي على الغموض والبيان فيتوجب على القارئ أن يسلك درب التأويل، لأن "الإنسان الذي يطالع كتاباً من كتبها-العربية- في علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة، ويدقق في الألفاظ ما أمكن ويحمل العبارة معان بعيدة عن ظاهرها"⁴، فيجب على القارئ أن يطلع على جميع قواعد وعلوم اللغة العربية وأن يبذل جهداً مضاعفاً حتى يأخذ من الكتاب مبتغاه، علماً أن علوم اللغة تزيد "الاثني عشر علماً المجموعة في قول شيخنا العطار:

¹ التخليص، ص: 281.

² التخليص، ص: 215.

³ التخليص، ص: 12.

⁴ التخليص، ص: 178.

نَحْوُ وَصَرَفُ عَرُوضٍ بَعْدَهُ لُغَةٌ *** تَمَّ إِشْتِقَاقُ قَرِيضُ الشُّعْرِ إِنْشَاءً
كَذَا الْمَعَانِي بَيَانُ الْخَطِّ قَافِيَةٌ *** تَارِيخُ هَذَا لِعِلْمِ الْعَرَبِ إِحْصَاءً

وبعضهم زاد البديع وآخر استحسن زيادة التجويد، وبالجملة فباب الزيادة والنقص فيها مفتوح، إذ حصرها وتقسيمها في ذلك جعلي لا حصري¹، وهذا القول يبين أن رحلة الطهطاوي ليست مجرد رحلة تسرد الذهاب والإياب مع ذكر بعض المحطات و فقط بل هي قبل أن تكون توثيقاً لرحلة فهي تقييد للعلوم يقدمها للقارئ العربي بعد مشاهدة وفحص وبحث واطلاع وترجمة ليشرع بعدها في تقديم صورة الآخر وفق الجزئية التي أرادها ومهد لها، لذا على القارئ أن يكون عليها فليس كل قارئ سيفهم طريقة الطهطاوي وعمق فكره.

يرى الطهطاوي أن اللغة الفرنسية لغة مستحدثة، مبينا في ذلك أن لكل لغة أنساقها وقواعدها الخاصة ومستوياتها ومبانيها التي تمتاز بها عن غيرها، قائلاً: "كل لغة من اللغات لا بد لها من قواعد لتضبطها كتابة وقراءة، وتسمى هذه القواعد باللغة الفرنسية أغرمير ومعناها تركيب الكلام يعني علم ضبط اللغة من حيث هي"²، وبين أنه "لكل لسان اصطلاح، واصطلاح اللغة الفرنسية يقلل التصريف ما أمكن، فلا يمكنهم تصريف الأفعال كما يمكن في اللغة العربية، فلذلك كانت لغتهم ضيقة من هذه الحيثية، ثم إن قواعد اللسان الفرنسية وفن تركيب كلماته وكتابتها وقراءتها يسمى غراماتيقي"³، استوعب الطهطاوي الفارق بين اللغتين من حيث الاتساع والتضييق وأقر أن الصرف هو الذي يعطي للغة خاصية التوسع والتعدد في المعنى العام والاشتقاقية لذا حينما تضيق دائرة التصريف تتضح الفكرة بأقل تعبير ويغلق باب التأويل والتأليف.

1-4- بين المكتوب والمنطوق

¹ التخليص، ص: 92.

² التخليص، ص: 267.

³ التخليص، ص: 92.

تطرق الطهطاوي إلى قضية المكتوب والمنطوق في النظام اللغوي ومدى الانسجام والتوافق بين النطق والكتابة وهذه القضية مطروحة منذ القدم في أمهات الكتب، وقد طرحها الطهطاوي في رحلته وأقر أن التدوين أو الكتابة قضية "شديدة النفع عند سائر الأمم، وهي روح المعاملات وإحضار الماضي وترتيب المستقبل ووصول المراد، ونصف المشاهدة"¹، حقيقة إن الكتابة هي الجسر الناقل للمعارف والعلوم هي التي تضمن استمراره وبقائه ويمكن قراءته ومراجعته وتنقيحه، فلا يمكن تخيل تواصل حضاري من غير كتابة تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل وبين الأنا والآخر لذا فهي وسيلة حضارية ضرورية لحصول التكامل والترابط المعرفي والمجتمعي والثقافي.

إن الكتابة "مثل التفكير ليست انعكاسا بسيطا للعالم، وإنما هي نسق من الرموز والعلامات لعناصر واقعية أو عناصر من التجربة بنوعيتها، ومكونات أخرى لا محدودة متداخلة، تتشكل باعتبارها بنيات أو عناصر مفردة وذلك في إطار متخيل عام، حيث استطاعت المخيلة الصاهرة لكل العناصر (الثقافية) أن تكتنز الماضي الطويل، وأن تبقى على الرغم من إحداثات الزمن الظرفية على الأسس المثبتة لاستمرارية (الأمة) الناقلة لتراثها"²، فشعيب حليفي هنا يقر بأهمية الكتابة ويضعها في مرتبة الفكر باعتبارها الناقل والحافظ لثقافة الشعوب وحضارتها، ففضل الطهطاوي المكتوب عن المنطوق وأعطاه دورا كبيرا باعتباره سلطة القلم، فهي أقوى من سلطة السيف، فالعلم صيد والكتابة قيد لها، فيقول في ذلك: "شهرة معارف **مسيو جومار** وحسن تدبيره يوقع في نفس الإنسان من أول وهلة تفضيل القلم على السيف؛ لأنه يدبر بقلمه ما لا يدبر غيره بسيفه ألف مرة ولا عجب

¹ التخليص، ص: 277.

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-ص: 17

فبالأقلام تناس الأقاليم"¹، وأيضا في قوله في إشارة السيوطي إلى تفضيل القلم على السيف حيث قال:²

الْكَتَبُ عَقْلٌ شَوَارِدُ الْكَلِمِ *** وَالْخَطُّ خَيْطٌ فَرَائِدُ الْحِكْمِ
بِالْخَطِّ نُظْمٌ كُلُّ مُنْتَهَرٍ *** مِنْهَا، وَفُصِّلَ كُلُّ مُنْتَظَمٍ
وَالسَّيْفُ وَهُوَ بِحَيْثُ تَعْرِفُهُ *** فَرَضَ عَلَيْهِ عِبَادَةُ الْقَلَمِ

وأیضا قول ابن الكرد بوسي: "قوام الملك شيئان: السيف والقلم، والثاني مقدم على الأول...، فيقال: إن السيف أرفع من القلم والقلم أنفع"³، ويجعل من المكتوب يتجاوز المنطوق فشبه الكاتب "كالدولاب إذا تعطل تكسر، وكالمفتاح الحديدي إذا ترك ارتكبه الصدا"⁴، وفي قوله: "كل إنسان يعبر عن مقصوده إما بالكلام أو بالكتابة، فكلامه يسمى عبارة ومنطقا، وتعبيره عن مقصوده بالكتابة يسمى نفسا ومسطرة وقلما قد يكون قلم الإنسان أفصح من عباراته، فإنه قد يكون الإنسان ألكنا ويكون قلمه فصيحاً"⁵، فهي إذن صناعة تحكمها قواعد مدروسة تعبر عن مقصدية الكاتب تعطي لكاتبها الفرصة من أجل التنقيح والتعديل والتغيير حتى تخرج النص في أبهى صورة وأحلا حلة لغوية على خلاف المنطوق.

3-النسق الشعري Systeme poétique

يعتبر النسق الشعري مجموعة من النظم الثقافية "وشروط جماعية لازمة لتأسيس المعنى، والمثير حقا أنه على الرغم من الاعتباطية التي تحكم هذه الشروط والنظم والقواعد الثقافية إلا أن الأنساق الشعرية تعتمد بشكل أساس على هذه النظم والقواعد الاعتباطية،

¹ التخليص، ص: 33.

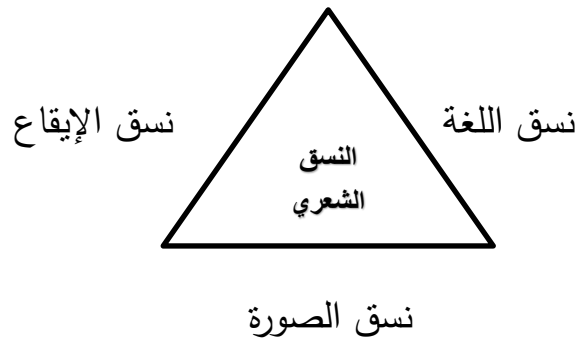
² التخليص، ص: 278.

³ التخليص، ص: 278.

⁴ التخليص، ص: 33.

⁵ التخليص، ص: 279.

لأنها سبب وجودها¹، فهو جملة من الوسائل والإجراءات والآليات المترابطة والمنتكاملة والمنسجمة مع بعضها البعض كما تتسم بالتفاعل والتبادل فيما بينها لتبني نسقا شعريا متكاملا متماسكا شكلا ومضمونا متكونا من أنساق فرعية صغرى (اللغة، الإيقاع، الصورة) واضحة الحدود والأبعاد وكل جزء من هذه الأنساق الفرعية له أثر وتأثير على تكوين النسق الكلي فتتفاعل هذه العناصر والأجزاء وفق علاقات وتفاعلات وتفاعلات داخلية مشكلة في ذلك نسقا شعريا متكامل البنيات، والشكل² التالي يوضح هذا:



الشكل رقم 2: بنيات النسق الشعري

يعد النص الشعري نسقا كليا عاما تتولد منه أنساق فرعية صغرى وهذه الأنساق الصغرى تتفاعل مع بعضها البعض، فتتفاعل نسق اللغة ونسق الإيقاع مثلا: المقصود به تنظيم الكلمات وطريقة تأليفها؛ بمعنى صياغة لغوية ضمن قوالب إيقاعية محددة عن طريق آلية وضع اللغة وفق نسق إيقاعي معين، مما ينتج عنه ثلاثة أنواع من الأشكال: شكل تقليدي (لغة + نظام عروضي عمودي)، شكل تجديدي (لغة + نظام عروضي تفعيلي)، شكل حدائثي (لغة + نظام نثري)³، ويقصد بهذا النوع من التفاعل بين اللغة والإيقاع هو نوع وشكل

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص: 161.

² ثابت طارق، النسق الشعري وبنياته، منطلقات التأسيس المعرفي، والتوظيف المنهجي، حوليات جامعة قلمة للغات والآداب، العدد 17، ديسمبر 2016، ص: 38.

³ ينظر: المرجع السابق، ص: 38.

القالب الإيقاعي الذي توضع فيه اللغة فقد يكون القالب تقليديا وفق نظام القصيدة العمودية، وقد يكون القالب تجديديا وفق شعر التفعيلة أو الشعر الحر، وقد يكون القالب حداثيا وفق قصيدة النثر، فتنعدد القوالب وتتنوع وفق متطلبات العصر ووفق وجهة نظر الشاعر وقناعته وميولاته.

أما تفاعل نسق اللغة ونسق الصورة فالمقصود به طريقة تشكيل اللغة والصورة بعد أن تأخذ طريقة انتظامها وتشابكها في ذاكرة الشاعر ومخيلته، مما ينتج عنها أنساق مواضيع مختلفة تنتج عن مجموعة صور¹، بمعنى أن الشاعر ترسم في مخيلته جملة من الصور المترابطة والمنسجمة والتي تمثل موضوع القصيدة العام، وإن كل صورة من هذه الصور تكون موضوعا وهذه المواضيع الفرعية تتفاعل وتتربط مع بعضها البعض لتشكل الصورة العامة للقصيدة، فنقوم اللغة بترجمتها وفق نسق إيقاعي معين.

أما التفاعل بين الإيقاع والصورة فينتج لنا المعاني المتولدة عن المتخيل الشعري، أو ما يسمى بالدلالة، وهذه العلاقة المتولدة من شعرية النص وموسيقاه هي علاقة تكاملية نابعة من طبيعة العمل نفسه وانفعالات المنشئ ومن ثم توجهات المتلقي التي تصنع مناطق عديدة للاستجابة مع النص؛ لأن تجربة الشاعر وإحساسه ومرجعياته الثقافية لها دور كبير في بناء واختيار موسيقى شعره²، بمعنى أن هذا التفاعل بين الإيقاع والصورة يولد لنا رسالة مشحونة بالمعاني بالنسبة للمضمون أما بالنسبة للشكل فهي تخضع لأوزان إيقاعية تتماشى وطبيعة الدلالة وثقافة الشاعر واختياره نوع الإيقاع ثم يوجه بعدها هذا النسق الشعري للقارئ لفك شفراته والتعرف على دلالاته وأبعاده، ويمكن النظر إلى النسق الشعري باعتباره مكونا من أفكار تنتظم داخل خطاب شفهي في الثقافة الشفاهية، نصي/ كتابي في المجتمعات الكتابية، وأن هذه الأفكار تعبير انتقالي عن أفكار ثقافية شفاهية انتقلت من صيغها الجمعية الاعتبارية إلى أفكار داخل خطابات تخضع لنظام من حيث البنية والشكل-تمت صياغته

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص: 38.

² المرجع السابق، ص: 38.

بشكل فردي من قبل المبدع، والوظيفة الأساسية لهذا الخطاب تتمثل في توصيل المعارف والمعلومات من الثقافة إلى المتلقي أو القارئ¹، فالعدد الهائل من الأفكار التي يحملها النص الشعري انتقلت بفعل المبدع إلى نص خطابي قابل للتحليل والتأويل.

وهناك ثلاثة ركائز أساسية يمكن الانطلاق منها حول طبيعة النسق الشعري:

أ- "لا يحيل كل نسق شعري إلى أنساق أدبية وثقافية أخرى داخل تاريخه فحسب، بل يستوعبها داخل صيرورته.

ب- كل نسق شعري يتوفر على قوام داخلي يتمثل في بنيته الفكرية، وعلاقة خارجية تتمثل في علاقته تقاليد/ مفاهيم أخرى عندما يتضمن إبداعها.

ج- يعد كل نسق شعري نقطة التقاء أو تراكم لمعارف مختلفة ولذا يمكن اعتباره تكويناً غير متجانس، ولكنه منظم؛ أي انتظام لعدد من الأفكار المختلفة داخل نظام النسق نفسه²، وذلك أن الشعر يمثل حمولة ثقافية دينية سياسية اجتماعية هوياتية غير محدودة وبالتالي فهو منظم من حيث شكله وألفاظه وبنيته اللغوية المعجمية ولكنه نظام لا منته من الأنساق التي تمرر من خلاله وتوضع فيه سواء بوعي المبدع أو تتدفق تلك الحمولة من غير واعي كنتيجة حتمية عما علق في نفسه وقفز إلى الإبداع الشعري ليكون أنساقاً متكاملة تظهر حيناً وتخفت حيناً.

4- الأنساق الثقافية والأنساق الشعرية

ترتبط الأنساق الثقافية والأنساق الشعرية بعضها ببعض من خلال تبادل المعلومات الرمزية، فالنسق الثقافي يتحول إلى علامة في النسق الشعري؛ ويكتسب قيمته بما يمكن أن يصنعه به الشاعر، فالدمن والأثافي وبقايا الديار المحطمة لا قيمة لها تقريباً بوصفها أشياء طبيعية غير ملامحها الدهر، غير أنها تكتسب قيمتها في الشعر عندما تتحول إلى علامات

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص: 162.

² المرجع السابق، ص: 140.

دالة على الحب والعشق،¹ لأن الأفكار الثقافية عندما يعاد طرحها في النسق الشعري يكسبها المبدع بلغته أبعادا جمالية وتأويلات مختلفة غير التي كانت عليها في الثقافة، فالنسق الشعري إذا ممارسة فردية يشكله فكر الجماعة، فيظهر في صورة لغة مكتوبة يمكن دراستها بوصفها علامات.

عرف الطهطاوي الشعر تعريفا تقليديا، فقال: "إن النظم هو أن يفصح الإنسان عن مقصوده بكلام موزون مقفى ويحتاج زيادة عن الوزن إلى رقة العبارات وقوة الأسباب الداعية لنظمه"²، بمعنى أن الشعر ينفلت من خلجات الصدر ومبتغى النفس ليعبر عن مقصدية الشاعر ورغبته في تمرير أنساقه الثقافية وفق إيقاع معين يتماشى وتكوين الشاعر ومرجعياته الفكرية والمعرفية، ولم يجعله منحصرا في اللغة العربية فقط بل كل لغة لها قواعدها ومبانيها في نظم الشعر، وذلك يظهر جليا في قوله: "ونظم الشعر غير خاص بلغة العرب، فإن كل لغة يمكن النظم فيها بمقتضى علم شعرها نعم فن العروض على الكيفية الخاصة به المدون عليها في لغة العرب وحصره في البحور الستة عشر المستعملة هو لخصوص اللغة العربية، وليس في اللغة الفرنسية تقفية النثر، ومعرفة فن النظم لا تكفي فينظم الشعر، بل لابد أن يكون الشاعر به سجية النظم سليقة وطبيعة، وإلا كان نفسه باردا"³؛ ويعني ذلك أن الطهطاوي يشترط في الشاعر الفذ أن يقول الشعر على سليقة وسجية، ونظم الشعر لا يكون عن طريق التحكم في قواعد فن النظم فقط، بل يكون بالفطرة لا بالاكتساب ثم يشير أن: لكل لغة أنساق خاصة بها لها قواعدها وقافيتها وعروضها.

4-1- النسق الشعري عند العرب والفرنسيين

الخطاب الشعري هو خطاب شُحِن بالعلامات والدلالات التي تختزل جملة من الأنساق الثقافية الخاصة بالشاعر وبيئته وتشكل البعد المعرفي الإيديولوجي للشعر العربي أو

¹ المرجع نفسه، ص: 152.

² التخليص، ص: 269.

³ التخليص، ص: 270.

الأجنبي انطلاقاً من أنساق ثقافية عربية أو غربية؛ لأن الشعر يعيد تضمين صورته بالأنساق الثقافية، " فهي تؤمن لها سياقات جديدة ومغايرة بها، يجعلها قابلة للتداول والتقبل والاستمرارية لأنها عبارة عن أنساق انتقلت من مجالها الثقافي الواسع، لأنها عبارة عن إنتاج معرفي جمعي لا يقبل المساءلة إلى سياقها النصي الخاص، تحمل العديد من الدلالات والمعارف الفكرية في صورة علامات فكرية...، وكأن الأفكار تنتقل من اللانظام أو بمعنى آخر فوضى المعاني المألوفة إلى نظام نسقي يرتب داخل خطاب شعري قابل للتداول كاشفاً عن ممارسات ثقافية"¹، وإذا خصصنا حضور الشعر في أدب الرحلة فهو يحضر بقوة في أغلب النصوص الرحلية تعبيراً عن ثقافة الرحالة "وسعة علمه أو مقدرته على النظم، فهو يتجلى عبر مستويين: إما أن يكون من نظم الرحالة نفسه أو مستشهداً به من محفوظات الرحالة"²، وقد عرض الطهطاوي لشعر الفرنسيين ولكنه لم يستحسن شعرهم، وذلك في قوله: "العلوم الأدبية الفرنسية لا بأس بها ولكن لغتها وأشعارهم مليئة على عادة جاهلية اليونان وتأليهم ما يستحسنوه، فيقولون مثلاً: "إله الجمال" و"إله العشق" و"إله كذا"، فألفاظهم في بعض الأحيان كفرية صريحة، وإن كانوا لا يعتقدون ما يقولون، وإنما هذا من باب التمثيل ونحوه"³؛ بمعنى أن الطهطاوي لم يستحسن أشعارهم لأن بها من الألفاظ الكفرية عندنا، خاصة وأن الشعر نسق جمعي يختزل محمولاً فكرياً ونسقاً معرفياً وذاكرة جماعية تعبر عن سلوكيات وعادات وتقاليد وشعائر جمعية قد تخالف الناظر لها، لذا نجد الطهطاوي ترجم قصيدة أستاذه جوزيف أيوب بعنوان القيثارة المهمشة **Le lyre brissé** وترجمها شعراً بعنوان "نظم العقود في كسر العود"

فتجنب الطهطاوي لفظة **Les dieux** والتي تعني تعدد الآلهة، وذلك يظهر في

قوله⁴:

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات النص وأنساق الثقافة، ص: 140.

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-ص: 63

³ التخليص، ص: 100.

⁴ أشار إلى هذه القضية محمود فهمي حجازي في كتابه أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي-مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز-

"بِاسْمِ رَبِّي وَالسَّادَةِ الْأَعْيَانِ وَتَرَنَّمْتُ شَجْوَةً بِالْحَسَنِ"

فهذه الترجمة تؤكد لنا عقيدة الطهطاوي التي لم يتخل عنها حتى في الترجمة على الرغم من أنها تستدعي الأمانة العلمية في النقل، ومع ذلك قال الطهطاوي: "وقد اعتيت بترجمتها...، وأخرجتها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام"¹، ثم أكد بلاغة النصوص الأدبية وجودتها، وبأنه لا يمكن أن تنتقل إلى لغة أخرى بالجودة نفسها، بمعنى أن الترجمة تقتل الإبداع، علما أن اللغة الفرنسية ضيقة المعاني؛ بمعنى دال بمدلول واحد عكس اللغة العربية، مع خلو أشعارهم من البديع والزخرف اللفظي وذلك في قوله: الجنس التام والناقص، فإنه لا معنى له عندهم وتذهب طرفة ما يترجم لهم من العربية ما يكون مزينا بذلك...² بمعنى أن الترجمة تذهب الجودة والجمال والإبداع وتفقد النص الأصلي لمعانه وبريقه الأخاذ؛ خاصة إذا كانت اللغتان ليستا من نفس العائلة؛ لأن كل واحدة منهما قواعدا الخاصة بها، فمثلا "اللغة الفرنسية لها اصطلاح خاص بها وعليه يبنى عروضها وقوافيها، وبيانها ومعانيها وإنشاؤها"³، فهذه القواعد والخصائص التي تميز كل لغة عن أخرى ليس من السهل نقلها للغة أخرى بنفس الجودة والإتقان، فتغيب لمسة وحس الشاعر، فلذلك قال الطهطاوي: "الأشعار المترجمة من اللغة الفرنسية عالية النفس في أصلها ولكن في الترجمة تذهب بلاغتها، فلا تظهر علو نفس صاحبها، ومثل ذلك لطائف القصائد العربية، فإنه لا يمكن ترجمتها إلى غالب اللغات الإفرنجية من غير أن يذهب حسها، بل ربما صارت باردة"⁴، أعجب الطهطاوي وأشاد بندرة النظم في وصف الخمرة على الرغم من شربها في باريس على خلاف بعض الشعراء العرب، ويظهر ذلك جليا في قوله: "إنهم مع شربهم من هذه الخمور لا يتغزلون بها كثيرا في أشعارهم، وليس لهم أسماء كثيرة تدل على الخمرة كما عند العرب أصلا، فهم يتلذذون بالذات والصفات، ولا يتخيلون في ذلك معان ولا

¹ التخليص، ص: 101.

² التخليص، ص: 91.

³ التخليص، ص: 93.

⁴ التخليص، ص: 102.

تشبيهات ولا مبالغات"¹، فعلى الرغم من أن دينهم يبيح لهم شرب الخمرة إلا أنهم لا يدخلون مدح الخمرة ضمن أدبهم، فلم فيها "كتب مخصوصة متعلقة بالسكارى، وهي هزليات في مدح الخمرة"²، على خلاف العرب في العصر العباسي اعتبروا شعر الخمرة رمزا للتجديد وأساسا لنشر فلسفة الوجود خاصة مع أبي نواس باعتباره من أول المجددين من العرب، إلا أن أغلب شعره حافل بالشذوذ ووصف المنكرات والمرض الأخلاقي، مع ميله إلى التغزل بجنس الذكر.

ما زاد الطهطاوي إعجابا أن لسانهم - البارسيين - يستنكر التغزل بالغلما ن لأن "عدم ميلهم إلى الأحداث والتشبيب فيهم أصلا، فهذا أمر منسي الذكر عندهم تأباه طبيعتهم وأخلاقهم فمن محاسن لسانهم وأشعارهم أنها تأبى تغزل الجنس في جنسه"³، على عكس ما عرف به العرب من أشعار تغزلا بالغلما ن، ولا حرج عندهم من ذلك، على عكس اللغة الفرنسية، فلا يحسن "قول الرجل: عشقت غلاما؛ فإن هذا يكون من الكلام المنبوذ الشكل؛ فذلك إذا ترجم أحدهم كتابا من كتبنا يقلب الكلام إلى وجه آخر، فيقول في ترجمة تلك الجملة عشقت غلامه أو ذاتا، ليتخلص من ذلك فإنهم يرون هذا من فساد الأخلاق"⁴، وما يؤكد أن الطهطاوي يؤيد رأيهم في هذا المجال قوله: "والحق معهم"، بمعنى أن كل جنس له جنس يخالفه يتغزل به فلا يمكن أن يتغزل الجنس في جنسه، وقد أقر الطهطاوي بذلك فقال: "أن أحد الجنس يميل في غير جنسه خاصة من الخواص، يميل بها إليه كخاصة المغناطيس في جذب الحديد مثلا، وكخاصة الكهرباء في جذب الأشياء ونحو ذلك، فإذا اتحد الجنس انعدمت الخاصة، وخرج عن الحالة الطبيعية، وهذا الأمر عندهم من أشد

¹ التخليص، ص: 127.

² التخليص، ص: 127.

³ التخليص، ص: 87.

⁴ التخليص، ص: 87، 88.

الفواحش، حتى إنهم لا يذكروه صريحا في كتبهم بل يكون عنه بما أمكن، ولا يسمح التحدث به أصلا، ويعجبني قول الشيخ عباس اليميني¹:

كَلَّفْتُ بِسُعْدَى وَالرَّيَابِ وَرَيْئِبِ **** وَلَمْ أَعْتَبِرْ آسَ الْعُذْرِ وَلَا مَهْ
وَلَا اخْتَرْتُ تَشْبِيهَا بِأَمْرٍ مَذْهَبَا **** وَإِنْ ذَمَّ طَبْعِي مَنْ يَرَاهُ وَلَا مَهْ
وما حسنه عندي سِوَى فِي عُجَاةٍ **** وَحَمَلْ فَنَاءَ كَالشَّهَابِ وَلَا مَهْ
ويغشي سعيرَ الحربِ ليسَ يصدُّه **** حنانيكَ عن ضَرْبِ الرقابِ وَلَا مَهْ

وقد أكد الطهطاوي على توافق الغرب وبلاد الإفرنج في الغزل بالأشعار الحربية، ممثلا

على ذلك في قوله:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ وَالْوَعَى بَحْرٌ طَعَى **** وَالنَّفْعُ لَيْلٌ وَالْأَسِنَّةُ أَنْجُمُ
فَحَسِبْتُهُ عُرْسًا وَنَحْنُ بِرَوْضَةٍ **** وَأَنَا وَأَنْتَ بِظِلِّهِ نَتَنَعَّمُ

وقول الآخر:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ وَالرَّمَا حُ نَوَاهِلُ **** مَنِّي وَبِيضُ الْهَنْدِ نَقَطٌ مِنْ دَمِي
فَوَدَدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ لِأَنَّهَا **** بِرَفَّتْ كَبَارِقِ تَغْرِكِ الْمُتَبَسِّمِ

ومن الملاحظ من خلال ما سبق أن النسق الشعري العربي أو الغربي يكون في سياقين

لا ثالث لهما:

أ- "سياق ثقافي: القيم والعادات والتقاليد والأعراف والسلوكيات اليومية..."

ب- "سياق نصي: تعمل الأنساق الثقافية كموضوع للمعرفة ضمن نطاق الواقع الذي يحياه الشاعر؛ لأن الشاعر يضيف معنى ما مختلف عن النسق الذي يتبعه، وتفاعل البنية الذهنية للمبدع مع النسق الثقافي، وأن الأنساق الثقافية باتت خاضعة لقواعد تكون جديدة

¹ التخليص، ص: 88.

داخل الخطابات"¹، فدور الشاعر يكون في تكييف ذلك النسق النصي بحسب العرف والعادات والتقاليد والقيم الخاصة به بالإضافة إلى علمه ومعرفته وبالتالي فالنسق واحد ولكن كيفية تقديمه من حيث عمقه وأبعاده هي ما يحدد ثقافة ومرجعية الشاعر حتى لو كان البحث في الأنساب أعمق من أن نبحت في ذات الكاتب لكن في كل الأحيان فإن النص أكيد يعبر بطريقة ما عن منتج شاعت المقاربات وتنظيراتها أم لا.

4-2-توظيف الطهطاوي للخطاب الشعري

وظف الطهطاوي شواهد شعرية، تتماشى مع الأنساق المتحدث عنها، فكان نصه حافلا بالكثير من الاستشهاد الشعري؛ لأنه قد يكون الشعر مكونا من مكونات الوصف يستعان به على إكمال ما لم يقله النثر، لأن "حضور الشعر في النص الرحلي يبدو مجرد حلية في أحواض النثر لتأكيد معرفة الرحالة بالنظم، وأيضا لاستيضاح بعض القضايا التي يصعب التعبير عنها نثرا"²، فاستشهد الطهطاوي بشواهد عربية أصيلة-حيث تعامل مع التقاليد بوصفها نظاما صارما لا بد أن يقتدي به الشاعر، لأنه يستجيب وسلطة المجتمع وثقافته والتقاليد العربية وطبيعة الفكر آنذاك، فالشاعر قديما كان يخضع قصيدته لمعايير الثقافة حتى تكون قصيدته خاضعة للذوق العام آنذاك-ومنها شواهد شعرية أجنبية مترجمة، مع الاستشهاد بقصص الأولين والقدماء.

يعكس هذا التوظيف الشعري الكثير والمتنوع موسوعية الطهطاوي وأدبيته، فكانت شواهد الشعرية تتراوح بين الصنعة والطبع، وهذه المعرفة الكاملة بلغة العرب والغرب والإمام بها من خلال القول وحفظ الشعر والاستشهاد به من باب التمثيل والتنقيص، متخذا الشعر شاهدا له ومؤيدا لفكرته وأداة لاحتجاجه، فكانت له عناية فائقة بالشعر، وهذه نعتبرها قيمة مضافة امتاز بها الطهطاوي، وكذلك مدى اهتمامه بجمالية الأبيات الشعرية لإقناع السامع وذلك بتوضيح معنى بعيد في أسلوب لا يبعد عن روح تراثه العربي الأصيل، ويُروى

¹ ينظر: عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات النص وأنساق الثقافة، ص: 144.

² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ص: 64

عن ابن عباس أنه قال: "إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب فإن الشعر ديوان العرب، وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعراً، ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين، وكان أبو السائب المخزومي -على شرفه وجلاله وفضله في الدين والعلم- يقول أما والله لو كان الشعر محرماً لوردنا الرحبة في كل يوم مراراً¹، فكان غرض الطهطاوي الشروح الأدبية لتأييد رأيه ودعم ما يقول وما نقله عن الحضارة الغربية أو العربية، وقد قيل: "فليحذر الدعاة إلى الله وطلبة العلم والخطباء من فتنة الشعر، فإن له بريفاً يخطف الأبصار وبها تسلب العقول... ولا بأس من حفظ بعض الأشعار" فهذه الشواهد الشعرية لا تخلو منها الكتب القديمة والحديثة، لأن النسق الشعري هو الذي يمنح النسق الثقافي صفة الديمومة، فنهج الطهطاوي نهجهم في ذلك شرحاً واستدلالاً وتحقيقاً، وقد اتسمت مؤلفاتهم بالضخامة والموسوعية، حتى أصبحت -الشواهد الشعرية- جزءاً لا يتجزأ منها.

فقمنا بإحصاء بعض المادة الشعرية المبنوثة في تضاعيف الكتاب فكانت كالاتي:

الأبيات الشعرية	الأغراض الشعرية
يَقُولُونَ مَعْنُ لَا زَكَاةَ لِمَالِهِ****وَكَيْفَ يَرْكَبُ الْمَالَ مَنْ هُوَ بِأَذَلِّهِ إِذَا حَالَ حَوْلٌ لَمْ يَكُنْ فِي دِيَارِهِ****مِنَ الْمَالِ إِلَّا ذَكَرَهُ وَجَمَائِلُهُ تَرَاهُ إِذَا مَا جِنْتُهُ مُنْهَلًا****كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ أَمْلُهُ	الهجاء
أَيُوجَدُ مِثْلُ بَارِيسُ دِيَارٍ****شُمُوسُ الْعِلْمِ فِيهَا لَا تَغِيْبُ	المدح
عَشِيقَ الْمَعَانِي الْعِزِّ وَهُوَ مُرَاهِقٌ****وَأَفْتَضَى أَبْكَارَ الْفُنُونِ وَلِيدًا	المدح
قال الطهطاوي: لَئِنْ طَلَّقْتُ بَارِيسًا ثَلَاثًا****فَمَا هَذَا لِعَيْرٍ وَصَالٍ مِصْرَ فَكُلُّ مِنْهُمَا عِنْدِي عَارُوسٌ****وَلَكِنَّ مِصْرَ لَيْسَتْ بِنْتٌ كُفْرٍ وَلَكُمْ بِأَرْهَارِهَا شُمُوسٌ أَشْرَقَتْ****وَأَنَارَتْ الْأَكْوَانَ بِالْعِرْقَانِ	المدح

¹ابن رشيقي القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، تحقيق: النبو عبد الواحد شغلان، ط1، 2000، مكتبة الخناجي، القاهرة، ص: 27، 28.

<p>قال أبو بكر الخوارزمي: لَاتَحْمَدَنَّ ابْنَ عِبَادٍ وَإِنْ هَطَلَتْ *** كَفَاهُ بِالْجُودِ حَتَّى أَحْجَلَ الدِّيمَا فَإِنَّهَا خَطَرَاتٌ مِنْ وَسَاوِسِهِ *** يُعْطِي وَيَمْنَعُ لَا بُخْلًا وَلَا كَرَمًا</p>	<p>المدح</p>
<p>مَنْ لِلْمَعَاقِلِ وَالْجَحَافِلِ وَالسَّرَى؟ *** فَفَدَّتْ بِفَقْدِكَ نَيْرًا لَا يَطْلُعُ وَمَنْ اتَّخَذَتْ عَلَى الضُّيُوفِ خَلِيفَةً *** ضَاعُوا وَمَتَّلَكَ لَا يَكَادُ يَضِيعُ</p>	<p>الرياء</p>
<p>يَا بَعِيدَ الدَّارِ عَنِّ وَطَنِهِ *** مُفْرَدًا يَبْكِي عَلَى شَجْنِهِ كُلَّمَا جَدَّ الرَّحِيلُ بِهِ *** زَادَتْ الْأَسْقَامُ فِي بَدْنِهِ وَلَقَدْ زَادَ الْفُؤَادُ شَجًّا *** طَائِرٌ يَبْكِي عَلَى فَنَنِهِ شَفَّهُ مَا شَفَّنِي، فَبَكَى *** كُنَّا يَبْكِي عَلَى سَكْنِهِ</p>	<p>الحنين للوطن</p>
<p>قال الطهطاوي: أَصْبُو إِلَى كُلِّ ذِي جَمَالٍ *** وَأَسْتُ مِنْ صَبَوْتِي أَخَافُ وَلَيْسَ بِي فِي الْهَوَى ارْتِيَابٌ *** وَإِنَّمَا شِيمَتِي الْعَفَافُ</p>	<p>الغزل العفيف</p>
<p>إِنَّ الْعُيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حُورٌ *** قَتَلْنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيَيْنِ قَتْلَانَا يَصْرَعَنَّ ذَا اللَّبِّ حَتَّى لَا حِرَاكَ بِهِ *** وَهَنَّ أضعفُ خَلْقَ اللَّهِ أَرْكَانَا</p>	<p>الغزل</p>
<p>قول الشيخ عباس اليميني: كُلِّفْتُ بِسَعْدَى الرِّبَابِ وَزَيْنَبٍ *** وَلَمْ أَعْتَبِرْ آسَ الْعَذَارِ وَلامه وَلَا احْتَرْتُ تَشْبِيْبَا بِأَمْرَدٍ مَذْهَبَا *** وَإِنْ ذَمَّ طَبْعِي مِنْ بِرَاهِ وَلامه وَمَا حَسَنَهُ عِنْدِي سَوْدٌ فِي عَجَاجَةٍ *** وَحَمَلُ فَنَاءِ كَالشَّهَابِ وَلامه</p>	<p>التغزل بالغلما</p>
<p>وَالرَّاقِصَاتُ وَقَدْ مَالَتْ دَوَائِبُهَا *** عَلَى خُصُورِ كَأَوْسَاطِ الرِّنَابِيرِ يُخْفِي الرِّدَا سَقْمَهَا عَنَّا فَيَفْضَحُهَا *** عَقْدُ الْبُنُودِ وَشَدَاتُ الرِّنَابِيرِ</p>	<p>الغزل</p>
<p>لَمْ أَنْسَهُ إِذَا قَامَ يَكْشِفُ عَامِدًا *** عَنِّ سَاقِهِ كَاللُّؤْلُؤِ الْبَرِّاقِ لَا تَعْجَبُوا أَنْ قَامَ فِيهِ قِيَامَتِي *** إِنَّ الْقِيَامَةَ يَوْمَ كَشَفِ السَّاقِ</p>	<p>الغزل</p>
<p>لَا تَلْقُ إِلَّا بَلِيلٌ مِنْ تَوَاصُلُهُ *** فَالشمسُ نَمَامَةٌ وَاللَّيْلُ قَوَادُ كَمْ عَاشِقٍ وَظَلَامٍ اللَّيْلِ يَسْتُرُهُ *** لَاقَى الْأَحِبَّةَ وَالْوَأْسُونَ رُقَادُ</p>	<p>الغزل</p>
<p>نَحْوٌ وَصَرَفٌ عَرُوضٌ بَعْدَهُ لُغَةٌ *** ثُمَّ اسْتِنْقَاقٌ وَقَرُصٌ الشَّعْرِ إِشْءَاءُ</p>	<p>الشعر التعليمي</p>

كَذَا الْمَعَانِي بَيَانُ الْخَطِّ قَافِيَةٌ***تَارِيحُ هَذَا لَعِلْمُ الْعَرَبِ إِحْصَاءُ	
لَمَّا رَأَيْتَ الزَّمَانَ تَكْسًا***وَلَيْسَ فِي الصُّحْبَةِ انْتِفَاعُ كُلُّ رَيْبٍ بِهِ مِالٌ***وَكُلُّ رَأْسٍ بِهِ صُدَاعُ لَزِمْتُ بَيْتِي وَصُنْتُ عَرَضًا***بِهِ مِنَ الْعَرَّةِ امْتِنَاعُ	الزهد

تحليل الجدول:

اعتمد الطهطاوي على مادة شعرية غزيرة، مستوحاة من العصر الجاهلي وعصر الانحطاط والعصر المملوكي والعصر العباسي وعصر النهضة، وبهذا يبدو أثر الثقافة العربية من حيث كثرة استشهاده بالشعر والحكم، وكانت أغلب شواهد الشعرية من العصر العباسي آخذاً من قول السيوطي وأبي الطيب المتنبّي ومسلم بن الوليد وأبي نواس وأبي بكر الخوارزمي، أما بالنسبة لعصر النهضة فاستشهد بشعره الخاص، وأيضاً الشيخ حسن العطار والجاحري والخواجة يعقوب المصري... لعل السبب في عناية الطهطاوي بأشعار مرحلة العصر العباسي، لأنها مرحلة التجديد والإبداع الأدبي، وخروج الشعراء من سلطة التقليد والتقييد.

فالأغراض الشعرية التي وظفها الطهطاوي من النسيب والمدح والحنين للوطن والغزل بأنواعه والزهد والفخر والهجاء والرتاء... هي ممارسات وإجراءات على أرض الواقع تمثل ذاكرة ومخزون الأمة تحولت بفعل الممارسة إلى مفاهيم ومعطيات مجردة تُختزل داخل الخطاب الشعري، تتداخل مع بعضها البعض لتشكل لنا ما يسمى قصيدة شعرية خاضعة للذوق العام آنذاك، وبعدها أُدخلت ضمن دائرة التقاليد الأدبية-الأنساق الثقافية- وأصبحت شرطاً من شروط الإبداع-التقليد والمحاكاة- ولكي نتوصل إلى فهم هذه الأنساق علينا الانطلاق من إمكانية دراستها في إطار مرجعية نقدية أو معرفية مختلفة تعطيها قيمة جديدة تمنحها إياها المرجعيات السابقة، لأنه إذا سلمنا بأن المجتمعات القبلية في العصور القديمة تبحث عن التقاليد/القوانين العرفية التي تحكمها، فإن كل محاولة لفهم هذا العالم لا بد أن تسعى إلى دراسة نتائج هذه القوانين/التقاليد وعليها تتخذ تنظيم القصيدة النبوي مدخلا لفهم

الأنساق، بالإضافة إلى البحث في طبيعة العلاقة بين هذه التقاليد والأنساق الثقافية السائدة في المجتمع والتي تشكل فكر الفرد وتطبعه بطابعها"¹، بمعنى ليفهم الناقد العالم من خلال الأنساق الثقافية المبنوثة في النسق الشعري فلا بد له أن يسعى إلى فهم نسق القصيدة في ذاتها ومن أجل ذاتها باعتبارها بوابة فهم باقي الأنساق مع التطرق إلى العلاقة بين ذاكرة المجتمع من عادات وتقاليد والأنساق الثقافية التي يسيروا وفقها الفرد والجماعة.

حرص الطهطاوي على الاستشهاد بالأشعار المجهولة النسب في مقابل تقلص النماذج المنسوبة لقائلها، فاكتفى بقوله: "كما قال الشاعر"، "قال آخر"، "ولله در القائل"، "وأحسن من قال"، "قال بعضهم في هذا الشأن"، "لا وما أحسن قول من قال"، "قال غيره"، "قال الشاعر"، "قال بعض أهلها"، "وهذا موافق لقول بعض شعراء العرب"، "إلى أن قال"، "ولقد صدق من قال"، "ما قيل"،...

وجهة الطهطاوي تختلف على نحاة العرب فكانوا لا يأخذون من كلام العرب إلا ما ثبت عندهم صحة نسبة قائله وبصفات الراوي للأمانة والصدق أكثر، وقد قال سعيد الأفغاني: إذا كان "الشاهد مجهول القائل فما بني عليها ساقط"، على الرغم أن اللغويين كانوا يستشهدون بالشعر المجهول قائله إن صدر عن ثقة يعتمد عليه"²، إلا أنه يستحسنه من باب الدقة، وكما قيل: "يفيد جدا الرجوع إلى الشاهد في ديوان صاحبه إن كان شعرا"³، فلم يكتف الطهطاوي بالاستشهاد بالشواهد الشعرية بل تعدى ذلك إلى الاستشهاد بالأمثال والحكم المنسوبة أغلبها لعلماء وحكماء أجانبا خاصة في مجال الحياة السياسية والاجتماعية، مع الاقتباس من القرآن الكريم للتأكيد على آرائه وأفكاره، وأيضا وظف أقوال الصحابة والسلف.

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص: 141، 142.

² أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب-مع دراسة لقضية التأثير والتأثر-، ط6، 1988، عالم الكتب، القاهرة، ص: 42.

³ سعيد الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية، ط1، 2003، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص: 07.

من خلال ما سبق يمكن القول: إن استمرار التواصل بين النسق الثقافي والنسق الشعري داخل الخطابات يؤكد ثلاثة مبادئ أساسية:

1- إن الأفكار الموجودة في النسق الشعري هي معطاة من قبل، فالمعاني الثقافية تقع خارج تجربة النسق الشعري.

2- إن الخطاب الشعري تأسس على تواضع اتفاقي ويؤكد العلاقة بين المبدع والثقافة.

3- النسق الشعري يثبت النسق الثقافي، ويؤكد من ثم يعد علامة عليه فكل كلمة أو عبارة في النسق الشعري تخضع لتجربة ثقافية، وتحيل عليها فتتوسع بمعناها وتتقدم أو تتأخر بقيمتها¹، فالنسق الشعري في أصله نسق خطابي تتداوله الأفراد داخل المجتمع الواحد شفاهة وممارسة ثم ينتقل من هذه الثقافة الجماعية الشفاهية إلى نسق النص، والنص هو الحافظ والناقل للفكر الإنساني أفقياً وعمودياً والفضل كله يعود للمبدع، لأن المخزون الثقافي والحضاري لأي مجتمع يختزله المبدع في شكل كلمات وجمل ليكون به نصه الإبداعي والذي بدوره-النص- هو أيضاً بمثابة نسق أدبي يخضع لجملة من الشروط والقواعد ليسلك بعدها مسلك القراءة والتأويل والدراسة والنقد.

- إن الشواهد الشعرية الذي أوردها الطهطاوي في انسجام تام مع موضوع الرحلة، وقد احتكم إلى الشعر للاستدلال والاحتجاج على صحة ما ذهب إليه من نقل وعرض وتصوير وتقيد للحضارة الغربية الباريسية.

- أيضاً تخلص الطهطاوي من وحدة البحر والقافية وعمد إلى تنويع البحر والقافية على طريقة الموشحات الأندلسية، وذلك بعد اطلاعه على الشعر الرومانسي في باريس، وذلك في ترجمته للقصيدة المسماة: "نظم العقود في كسر العود".

رَادَ بِيَّ الْحَالِ إِذْ صَفَا لِيَّ حَالِي *** وَغَنَائِي بِالْعُودِ وَالْأَلْحَانِ

بِاسْمِ رَبِّي وَالسَّادَةِ الْأَعْيَانِ *** وَتَرْتَمَّتْ شَجْوَةٌ بِالْحِسَانِ

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب أنساق الثقافة، ص: 143.

وَيَسْعُدَى دَاتَ الْجَبِينِ الْمُفْدَى

فَصَعَى سَمْعُهَا إِلَى إِنْشَادِي **** وَرَمَى النَّارَ لَحْظَهَا فِي فُؤَادِي

فَلِهَذَا شِعْرِي غَدَا فِي إِتْقَادِ **** وَغَدَا مِنْ حَمَاسِهِ فِي إِنْفِرَادِ

لِدَوِي الْفَهْمِ وَالْمَعَارِفِ يَهْدِي

والملاحظ أن ترجمته جاءت جيدة وذلك لأن الشعر الفرنسي مختلف عن الشعر في العربية الذي يحتكم إلى قواعد قد تتسبب الترجمة في ضياعه كلياً، أما الشعر الفرنسي فإنه قد يحمل على المعنى المراد فقط فخصوصيته تكمن في المعنى عادة أما اللفظ لا يركزون عليه كثيراً... فإن أراد المترجم أن يأخذ الشعر الفرنسي على القافية والوزن العربي أو أن يجعله حراً أو في شكل موشحات بما أن لا خصوصية بنائية له عكس الشعر العربي الموزون المقفى وبهاكم في شاعريته أساساً لشكله ومبناه.

5_الفنون والمؤسسات الثقافية:

سطع نور باريس بفضل علمها وتعلمها فكانت شغوفة بالبحث والاكتشاف وتسعى دوماً لإرساء دعائم العلوم والفنون، لذلك أعجب الطهطاوي أشد الإعجاب بالفنون والمؤسسات الثقافية الموجودة في باريس، فنقلها للقارئ العربي بدهشة وانبهار تصحبها نبرة أسمى وتحسر على ما آلت إليه دولته العربية الإسلامية مبينا دورها التوعوي والإصلاحي.

أ-نسق المسرح (فضاء الفرجة):

استحسن الطهطاوي فضاء اللعب والفرجة وأثار في نفسه رغبة في التقليد والمحاكاة لذا نقلها نقلاً دقيقاً مفصلاً فيه، وأطلق عليه الطهطاوي اسم التياتير **Le théâtre** والسباكتاكل **Spectacles** ولم يتلفظ أبداً باسم المسرح البتة؛ لأنه أقر بقوله: لم أعرف اسماً عربياً يليق بمعنى (السباكتاكل) أو (التياتير) غير أن لفظ سبكتاكل معناه منظر أو متزه أو نحو ذلك ولفظ تياتير معناه الأصلي كذلك، ثم سمي بها اللعب ومحلّه... ولا مانع أن تترجم لفظة

تياثر أو سبكتاكل بلفظة: خيالي"¹، فهذا القول وخاصة كلمة **خيالي** تؤكد أن العرب آنذاك لم تعرف بعد هذا الفن أو المسرح كاسم أو كفن قائم بذاته، وما يؤكد قولنا قوله: الملعبة المسماة "السبكتاكل وأمرها غريب ولا يمكن معرفتها بوصفها، بل لابد من رؤيتها بالعين"²، فاعتبره الطهطاوي من مجالس اللهو والتسلية والترفيه عن النفس؛ فهو **جد** في صورة **هزل**، وذلك يظهر في قوله: "فمن مجالس الملاهي عندهم محال تسمى التياثر يلعب فيها تقليد سائر ما وقع، وفي الحقيقة أن هذه الألعاب هي جد في صورة هزل"³، فهدفها تهذيب الأخلاق لأنه؛ "يأخذ منها عبرا عجيبة، وذلك لأنه يرى فيها سائر الأعمال الصالحة والسيئة، ومدح الأولى، وذم الثانية"⁴، فالنقطة التي أعجب بها الطهطاوي هو أن محتواه ليس بالترفيه عن النفس فحسب إنما ما فيه من المنافع والتثقيف.

أعجب به الطهطاوي-المسرح- لأنه يطرح بعض المواضيع الجدية في صورة هزل ولكن الهدف من هذا الطرح هو أخذ العبر وتهذيب الأخلاق وتقويم السلوك، فالملاحظ لهذا التعريف يكتشف أنه مقتبس من العبارة المترجمة من كتاب "قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر"، في قوله: "وهو اسم لمعبة ببلاد الإفرنج يلعب فيها تقليد سائر ما وقع وفي الحقيقة إن هذه الألعاب يأخذ منها الإنسان عبرا لأنه يرى فيها سائر الأعمال الحسنة فيقتفيها والسيئة فيتحاشاها لما يراه من مدح الطيب وذم الخبيث"⁵، فتركيز الطهطاوي على التياثر يرجع أساسا لدهشته من استراتيجياته التي لم يألفها سابقا وشغفه بمعرفة حقيقته وغاياته، ولولا مكانة هذه الملعبة كما يسميها في بلاد الباريسيين لما تطرق إليها بكثير من الاهتمام والبحث في طرائق ترجمتها كمصطلح يحمل شحنة مفهومها غير مدرك عند العرب وإيصاله للملتقي العربي، وقد استأنس الطهطاوي بتعريف ديبينج، فكانت الصياغة تقريبا واحدة، وعلى

¹ التخليص، ص: 135

² التخليص، ص: 63.

³ التخليص، ص: 133.

⁴ التخليص، ص: 133.

⁵ ديبينج، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاة الطهطاوي، ص: 49.

الرغم من ذلك فقد وقف الطهطاوي من هذا الفن موقف إعجاب واهتمام مقارنة بباقي الفنون الجميلة خاصة الرسم والنحت.

أعجب الطهطاوي بالفن طالما كان في إطار المبدأ الأخلاقي، أي هدفه السمو بالإنسان، والمنفعة المعرفية مع تهذيب الأخلاق؛ لأن موقف الإسلام من الفن والتمثيل أن يكون في إطار المبدأ الأخلاقي وخاصة أن هذه الألعاب لها دور فعال في معالجة الكثير من القضايا السلبية في المجتمع وأكد أنه "فن يؤدي أخلاق الإنسان ويهذبها فهي وإن كانت مشتملة على المضحكات فكف فيها من المبكيات"¹، فهذه العبارة أيضا نجدها في كتاب "قلاند المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر"، وذلك في قوله: "اشتمالها على المزج بين الممدوح فيها أيضا كثير من المبكيات والمحزونات"²، بمعنى أن الطهطاوي نهج منهج دبيبج في التعريف والتأصيل ونقله لما عرفه غيره في كتبهم ومؤلفاتهم يبين شغفه بالبحث ومعرفة حقيقة هذا الفن الذي آثار فضوله، وكأن الطهطاوي لم يشاهد هذا الفن واعتمد على النقل فقط.

أقر الطهطاوي في الفصل الثاني بقوله: "في ذكر نبذة تتعلق بهذه المدينة، لخصناها من عدة كتب عربية وفرنساوية وذكرنا ما ظهر لنا صحته"³، وبما أن الطهطاوي نقل هذا الفن وفصل فيه فهو يدعو بطريقة غير مباشرة ليتبناه العرب، باعتباره وسيلة لمراجعة السلوكات السيئة على الرغم من أنه في ظاهره من الأمور الدنيوية وفي حقيقته مدرسة يتعلم منها الكبير والصغير العام وحتى الجاهل لأنها تراعي المتلقي من حيث الفهم والاستيعاب فتركز على كل شرائح المجتمع بفروقاتهم الفردية دون تفريق أو تخصيص، فهدفها توعية وإصلاح المجتمع وتنقيفه وتقويمه بنبذ ورفض السلوكات السيئة وغرس القيم السامية وتوعية الفرد ليميز بين حقوقه وواجباته، ويظهر ذلك في قوله: "وبالجملة (التياتر) عندهم كالمدرسة

¹ التخليص، ص: 133.

² التخليص، ص: 49.

³ التخليص، ص: 41.

العامّة، يتعلم فيها العام والجاهل¹، وقد تعدى وصفه لهذه المجالس مفصلاً فيها حتى من الداخل معتمدا النمط الوصفي، ويظهر ذلك في قوله: "إنها بيوت عظيمة لها قبة عظيمة، وفيها عدة أدوار كل دور له أود موضوعة حول القبة من داخله، وفي جانب من البيت مقعد متسع يطل عليه من سائر هذه (الأود) بحيث إذ سائر ما يقع فيه يراه من هو في داخل البيت، وهو منور بالنجفات العظيمة، وتحت ذلك المعقد محل للآلاتية، وذلك المقعد يتصل بأروقة فيها سائر آلات اللعب وسائر ما يصنع من الأشياء التي تظهر"²، فالقارئ من خلال هذه الصورة الملتقطة ومن خلال هذا الوصف الدقيق يلح صورة واضحة الحدود والأبعاد لقاعة التمثيل بركحها ولاعبها (ممثلها) وآلاتها وأروقتها وهذا راجع لدقة الوصف والتصوير.

كان الطهطاوي بمثابة آلة فوتوغرافية في تسجيله، ويظهر ذلك جلياً في وصفه: "وصورة هذه السبكتاكلات عند الإفرنج أنك تجد هيكلًا عظيمًا مسقوفًا بقبة وفيه عدة أدوار وكل دور به أروقة موضوعة حول القبة من الداخل في جوانب الهيكل، وفي جوانب من الجوانب أيضاً مقعد... وهذا المقعد يتصل برواق فيه سائر آلات اللعب وسائر الأدوات اللازمة للألعاب"³، وقد أطلق الطهطاوي على الممثلين أو الشخصيات اسم اللاعبة أو اللاعب مادحا إياهم بأنهم أرياب علم وفصاحة وربما كان لهؤلاء الممثلين كثير من التآليف الأدبية والأشعار فهنا يتعجب من سعة ثقافة الممثل وحنكته في الحفظ والفهم والاستشهاد والفصاحة والبلاغة وهذا التعجب يعكس غياب هذه الميزة في أبناء أمته، فيقول: "ولو سمعت ما يحفظه اللاعب من الأشعار وما يبيده من التوريات في اللعب، وما يجاوب به من التتكيك والتبكيك لتعجب غاية العجب"⁴، هذا يعكس حرص الباريسييين على التعلم والبحث، كبارا وصغارا فحتى الأولاد الصغار يذكرون شواهد عظيمة من علوم شتى "من علم الطبيعيات ونحوها"⁵، فهذا

¹ التخليص، ص: 134.

² التخليص، ص: 134.

³ التخليص، ص: 50.

⁴ التخليص، ص: 134.

⁵ التخليص، ص: 134.

القول يؤكد به الطهطاوي دور هذه المجالس في تحصيل العلوم والمعارف ومدى اتساع ثقافتهم وثقافة أطفالهم ولا عجب من ذلك، فمن طبعهم حبه للمطالعة والقراءة.

أشار الطهطاوي "إلى أنهم يبتدئون اللعب بآلات الموسيقى، يلعبون ما يريدون لعبه، واللعبة التي تظهر تكتب في ورقة وتلصق في حيطان المدينة"¹، ويمكن أن نسمي هذه العملية إعلانا ليعلّم بها العام والخاص، علما أن أغلبهم يعرف القراءة لذلك يعلن عليها حتى في التذاكر اليومية، لاستقطاب أكبر قدر ممكن من المشاهدين خاصة وأن الباريسيين مولعون أيضا بقراءة التذاكر اليومية بكل أنواعها.

وقد أطلق الطهطاوي بدل التمثيل اسم اللعب، وبين أنه بعد فراغ كل لعبة ترخي الستارة، فإن أرادوا مثلا "لعب شاة العجم ألبسوا لاعبا لبس ملك العجم وأحضره وأجلسه على كرسي... وهكذا"²، والجميع يعلم أن إرخاء الستارة تستعمل في المسرح بين مشهد ومشهد، ويظهر فعل التمثيل أكثر في تقمص اللاعبين واللاعبات أفعال وأقوال شخصيات أخرى، وحتى اختيار المقعد يكون حسب مكانة الشخصية المتقمصه، وذلك يظهر في قوله: "ثم إنهم يصنعون ذلك المقعد كما تقتضيه اللعبة، فإذا أرادوا تقليد سلطان مثلا في سائر ما وقع منه، وضعوا ذلك المقعد على شكل (سراية) وصوروا ذاته، وأنشدوا أشعاره، وهلم جرا"³، ولهذه العبارة ما يقابلها في كتاب ديبينج "ولجميع النساء والرجال المعدين للعب فيهيئون ذلك المقعد على حسب ما يقتضيه اللعب المطلوب منه فإذا أردوا تقليد سلطان مثلا في حكاية سائر ما وقع منه صوروا ذلك المقعد في شكل سراية بها كرسي وعليه شخص جالس على شكل المقلد وقصوا قصته وجعلوه يتكلم ويتكلم وهكذا ومدة تجهيز المقعد يرخون الستارة لتحجب المقعد عن أعين الناظرين"⁴، وقد كان مسجلا على الستارة التي ترخي بين مشهد

¹ التخليص، ص: 134.

² التخليص، ص: 134.

³ التخليص، ص: 134.

⁴ ديبينج، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاة الطهطاوي، ص: 50.

ومشهد "قد تصلح العوائد باللعب"¹، لكن الطهطاوي يميز بين التمثيل والمشهد، وهذا ما يؤكد لنا أكثر أن البلاد العربية الإسلامية آنذاك لم تتلق المسرح بعد.

أكد الطهطاوي بأن هذه السبكتاكلات يصورون فيها سائر ما يوجد، موظفا صيغة الإطلاق؛ يعني تقليد ومحاكاة السيئ والحسن الصادر من سلوكات المواطنين وحتى الساسة؛ بمعنى أنها في خط متواز مع الصحف أو التذاكر اليومية وما تحققه من حرية للتعبير قولاً وفعلاً؛ يعني ذلك أن السلطان بين دفتي السبكتاكل من جهة والصحف من جهة أخرى، فهي وسيلة لفضح وكشف نفوذ السلطة، وما يؤكد لنا زيارة الطهطاوي لهذه المجالس قوله: "وقد رأيت مرة في الليل أنهم ختموا (التياتر) بتصوير شمس وتسييرها وتنوير (التياتر) بها حتى غلب نور هذه الشمس على نور النجم حتى كان الناس في الصباح، ولهم أشياء أغرب من هذا"²، وقد أشار الطهطاوي إلى المساواة بين الرجل والمرأة في اللعب وحتى مساواتهما في الفضل والفصاحة؛ ويعني ذلك أن للمرأة قدر من التعليم يساوي ما يتلقاه الرجل وقد شبههما - الرجل والمرأة - بعوالم مصر³، فهذا الانتقال المنطقي في الحديث عن المسرح وتضمينه مكانة المرأة ودورها في التياتر كمثل هو تأكيد على أن الطهطاوي يرى في تحرر المرأة ومساواتها في الوظيفة والعمل مع الرجل هو من أسباب التقدم والانفتاح الإيجابي الذي يضيف لذلك الفن بعداً حضارياً تكون فيه المرأة كالرجل يقاس فيها مدى نضج فكرها وإبداعها.

رغم أن الأمر يبدو غريباً وغير مستساغ آنذاك في الفكر العربي، ولكن الطهطاوي كي يجعل الصورة أوضح فقد عرض موازنة ومقارنة في فكر المرأة العربية والغربية ليوضح وجه الشبه بينهما ولم ير بأساً فيما تؤديه المرأة الباريسية على التياتر، لكن الطهطاوي لم يوضح وجه الشبه بين الرجل والمرأة بعوالم مصر، لكن ديبينج في كتابه "قلائد المفاخر في غريب

¹ التخليص، ص: 133.

² التخليص، ص: 134.

³ التخليص، ص: 50.

عوائد الأوائل والأواخر"، وضح ذلك في قوله: "واللاعبون واللاعبات بهذه الهياكل أشبه بعوالم مصر لا في الوقاحة"، وقال أيضا: "اللاعبات في الغالب غير عفيفات"¹، وبعد التفصيل في وصف هذه المجالس، بين الطهطاوي أنواعها وما يميز إحداها عن الأخرى في قوله: وأعظم السبكتاكلات في باريس المسماة "الأوبرة" (Opera) وفيها أعظم الآلاتية وأهل الرقص، وفيها الغناء على الآلات والرقص بإشارات كإشارات الأخرس، تدل على أمور عجيبة، ومنها تياتر تسمى كوميك (Comique) فيغني فيها الأشعار المفرحة وبها تياتر يسمى التياتر الطليانية... وفيها تنتشد الأشعار المنظومة باللغة الطليانية وهذه كلها من السبكتاكلات الكبيرة، نلاحظ أن تلميذ الأزهر نقل المجالس كما هي صوتا وصورة بصوت الموسيقى وما يتبعها من غناء ورقص مختلط بين النساء والرجال ليلا.

حكم الطهطاوي على هذه السبكتاكلات بحكم أخلاقي، وهو شاهد على ما نقله في قوله: "وفيه كثير من مجال التياترات وبه أيضا تدور النساء اللواتي يتعرفن بالرجال في الليل، فهو في جميع الليالي، وفي ليلة الاثنين يحوي كثيرا من الناس فترى فيه كل عاشق مع معشوقته، ذارعه في ذراعها إلى نصف الليل"²، فمن هذا المشهد الذي نقله الطهطاوي وهو يؤكد أن المرأة في باريس عفيفة، أين هذا من قوله؟! "وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها"³، وقد أجابنا سالم مبارك عن تساؤلنا هذا في قوله: "رفاعة الطهطاوي... في الخامسة والعشرين من العمر... عزيزا طري العود، جاء من أقصى الصعيد حيث البؤس والضحك إلى قلب باريس بحدائقها وميادينها ومباهجها وتم تسليمه إلى أخطر مستشرق وأدهام إنه البارون الفرنسي سلفستر دي ساسي"، فنتوه وجعلوه يشاهد أروع المحافل التي تتألف أنوارها، فتتألق معها مفاتن النساء، انتزعوه من بؤس

¹ ديبينج، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاعة الطهطاوي، ص: 50.

² المرجع نفسه، ص: 50.

³ التخليص، ص: 11.

الصعيد وأزقتها المخربة وقضى في باريس ستة سنوات¹، هذا حكم أقره صاحبه، ولكن تساؤلاتنا كانت نتيجة تلك النزعة التي وجدناها في النسق الديني في رؤى وقناعات الطهطاوي والتي أحيانا نجدتها في نسق آخر تأخذ مرتبة أقل أهمية فلا بأس أن يستحسن الطهطاوي ما رآه مستحسنا بما أنه يصور ما شاهده ويعبر بصدق عما يشعر به ولكن تتضارب وتتناقض الأنساق هنا فالثقافي يغلب الديني والحضاري يغلب العقائدي والغربي يغلب الشرقي.

أشار الطهطاوي إلى نوع آخر من المسرح المتمثل في أصغر السبكتاكلات وتسمى تياتر الكمت وهي مُعدّة لنزاهة الصغار كالحاوي* في مصر والكمت اسم معلم هذه السبكتاكل وكل اللاعبين واللاعبات صغار السن²، ويمكن أن نطلق على هذا النوع مسرح الطفل الذي عهدناه اليوم، فالفرنسيون حريصون على تثقيف وتعليم أبنائهم وغرس روح الارتجالية فيهم.

لم يستأنس الطهطاوي كثيرا لهذا الفن الإصلاحى على حد تعبيره: "ولو لم تشتمل (التياتر) في فرنسا على الكثير من النزعات الشيطانية لكانت تعد من الفضائل العظيمة الفائدة، فانظر إلى اللاعبين بها فإنهم يحترزون ما أمكن من الأمور التي يفتتن بها المخلة بالحياة"³، إلا أن هذا الفن قيل عنه "أن الرومانيين يكفهم من الدنيا الخبز والسباكتاكل وقد صارت الملاعب التي بها هذه الكوميديات نزهة وراحة لمن يرغب في اللعب"⁴، فالتياتر كما رأينا أنواع وأشكال منها ما تم استحسانه ورأى فيه الطهطاوي أنه من قبيل التحضر والتقدم ومنه ما تم استهجانته ورأى فيه مفسدة للأخلاق وتضييعا للوقت رغم أن الحكم هنا جاء ذاتيا أكثر منه موضوعي، فلا اختلاف بين تياتر "الكمت" وتلك التجمعات الليلية للاعبين

¹ محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ط1، 1997، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ص: 213-210.

* الحاوي هو من يقوم بأعمال غريبة تشبه السحر.

² التخليص، ص: 135.

³ التخليص، ص: 135.

⁴ التخليص، ص: 67.

واللاعبات بل إن الثاني أضر وأخطر وأفسد للأخلاق ومع ذلك كان الحكم هنا نابع عن ميل ذوقي ثقافي بالدرجة الأولى، فتم هنا تقييم الأداء التياتري من رفاة كشخص قدم رأيه بكل صدق وحرية دونما قيد أو مرجعية ثابتة منطقية.

يتماشى فضاء الفرجة هذا مع غير المسلمين بكل تفاصيله، ولكن لا يمكن أن ينقل بالصورة نفسها للوطن العربي، فلا بد له من التنصية والغرلة والتعديل والتغيير، لأن فيه الكثير مما يخالف الشريعة الإسلامية خاصة، وعادات وتقاليد العرب بصفة عامة، من حيث الاختلاط وأيضا ممارستهم لبعض الشعائر والشعوذة والطقوس التي كان يقوم بها اللاعب في تمثيله باعتبارها تنافي عقيدة العرب، وذلك يظهر في قوله: "وهذه التياتر يوجد بها كثير من الشعبيات*** والسيم**** ونحوها"¹، لم يترجم الطهطاوي الكثير عن المسرح ولم يتفرغ لترجمة المسرحيات الفرنسية إلى العربية، ليكون أنموذجا للبلاد العربية الإسلامية "ولكن لحسن الحظ أن الطهطاوي وجه أحد تلاميذه النجباء **عثمان جلال** إلى ترجمة أشهر روائع المسرح الفرنسي في القرن السابع عشر، بشعبتيه المأساة والملهاة، فترجم ثلاثا من مآسي "راسين" ونشرها بعنوان الروايات المفيدة في علم التراجيديا، ونشر كوميديات موليير ونشرها في مجموعة الأربع روايات من نحب التياترات"².

من خلال ما سبق يمكن القول: إن الطهطاوي قد توسع في رحلته في الإخبار عن التياترو، وقد أسهب في وصف السهرة المسرحية (الخشبة، الديكور، الملابس، والإعلان في الجرائد عن المسرحية...) ولكنه لم يضيف شيئا على الوصف الدقيق في حديثه عن المسرح وفي تسجيل مشاهداته لما كان يراه.

ب- نسق الرقص:

*** الشعبيات: هي نوع من الطقوس والحيل.

**** السيم: هي نوع من الطقوس والحيل.

¹ ديبينج، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، ص: 135.

² أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 187.

الرقص هو نوع من أنواع الفنون الأدائية يصاحبه إيقاع الموسيقى، وقد بدأ بصورة بدائية طبيعية مع الإنسان الأول قبل الدراما الكلامية، وقد أعجب الطهطاوي برقص أهل باريس باعتباره "فنا من الفنون، وقد أشار إليه المسعودي في تاريخه المسمى **مروج الذهب** فهو نظير المصارعة في موازنة الأعضاء ودفع قوى بعضها إلى بعض، فليس كل قوي يعرف المصارعة بل قد يغلبه ضعيف البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم، وما كل راقص يقدر على حركات الأعضاء، وظهر أن الرقص والمصارعة مرجعهما شيء واحد يعرف بالتأمل، ويتعلق الرقص في فرنسا بكل الناس"¹، إذ اعتبر الطهطاوي الرقص الباريسي رياضة وفتوة باعتباره فن وموهبة يمتاز بها صاحبها يستعمل فيه جسده، فهو إذا فن وعلم دقيق.

قارن الطهطاوي بين الرقص الغربي والرقص الشرقي في قوله: "الرقص عندهم كأنه نوع من العيافة** والشلبنة*** لا من الفسق؛ فلذلك كان دائما غير خارج عن قوانين الحياء، بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء، لأنه لتتهييج الشهوات، وأما في باريس فهو نمط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبدا"²، فالرقص في الشرق رقص حسي يعتمد على حضور الجسد الأنثوي بكل مفاتنه فيه يصل الإنسان لأعلى درجة شهواته وغرائزه، فهو يخالف ويناقض الرقص الغربي عامة.

¹ التخليص، ص: 137.

**العيافة من الفعل عيف: عاف الشيء يعافه عيفا وعيافة وعايفا وعايفانا: كرهه طعاما كان أو شرابا، قال ابن سيده: قد غلب على كراهية الطعام، فهو عائف، قال أنس بن مدركة الخثعمي:
إني، وقتلي كليباً ثم أعقله *** كالثور يضرب لما عافت البقر
وذلك أن البقر إذا امتنعت من شروعه في الماء لا تضرب لأنها ذات لبن، وإنما يضرب الثور لتفزع هي فتشرب، قال ابن سيده: وقيل العياف المصدر، والعيافة الاسم، أنشد ابن الأعرابي:
كالثور يضرب أن تعاف نعاجه *** وجب العياف، ضربت أو لم تضرب
ورجل عيوف وعايفان: عائف.

-ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص: 377.

*** الشلبنة: النظافة

² التخليص، ص: 137

أشار "أحمد حسن جمعة" إلى الفرق بين فن الباليه والرقص الشرقي، وأظهر تحيزا لفن الباليه "فتبدو فيه الراقصة قد انفلتت من أسر قوانين الجاذبية الأرضية بينما تبدو الراقصة الشرقية كامرأة غاصت قدميها في الطين وهي تحاول في يأس أن تنزع قدما فتغوص القدم الأخرى"¹، وقد أثنى الطهطاوي على مراقبة الرجال للنساء، ويصفه بأنه فن ورياضة جسدية روحية، فهو فن مثل الموسيقى والغناء.

على الرغم من ضياع الأنساب إلا أن الطهطاوي قد أعجب برقصهم المخصوص في قوله: "وقد يقع في الرقص رقصة مخصوصة، بأن رقص الإنسان ويده في خاصرة من ترقص معه، وأغلب الأوقات يمسكها بيده... وكلما حسن خطاب الرجل مع النساء ومدحهن عد هذا من باب الأدب"²، والرقص عندهم تصاحبه دائما الآلات الموسيقية سواء في الحفلات أو التياتر أو حتى في المنتزهات وقد يحضر معه حتى الغناء، ويظهر ذلك جليا في قوله: "ومن المنتزهات محال الرقص المسماة "بال" وفيه الغناء والرقص، وقل إن دخلت ليلا في بيت من بيوت الأكابر إلا وسمعت به الموسيقى والمغنى، ولقد مكثنا مدة لا نفهم معنى أصلا لعدم معرفتنا بلسانهم"³، وأيضا قوله: "من المنتزهات جمعية الناس، كضمة* مصر، إلا أن فيها دائما آلات الموسيقى والغناء والرقص، وبين كل نوبة من الموسيقى والغناء يقسم على الحاضرين بعض المطعومات والمشروبات الخفيفة وبالجملة فالموسيقى بالأصالة، والشراب الخفيف بالتبعية هما حظ هذه المجالس"⁴، وقد تميزت موسيقى هذا الفن "بقوة الإيقاعات وكذلك الألحان البطولية المليئة بالأحاسيس والعواطف الجياشة المعبرة عن الأحاديث الدرامية..." حتى أصبحت الموسيقى هي المحرك الأول

¹ أحمد حسن جمعة، الحركة في فن الباليه، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

² التخليص، ص: 138.

³ التخليص، ص: 136.

* جماعة يسرون حول العريس ليلة العرس يغنون ويصفقون.

⁴ التخليص، ص: 137.

لموضوع الباليه، فعلى إيقاعاتها صمت الحركة وعلى ألحانه جاءت فلسفة الواقعية لهذا العمل الدرامي".

أشار الطهطاوي إلى لون آخر من اللهو وهو (البال) أي حفلة الرقص والباليه قسمان فقد أكد الطهطاوي على روعة رقص بلاد الإفرنج والتي يشترك فيها الرجال والنساء، فكأنهم يؤدون حركات رياضية مهذبة راقية، على العكس في مصر؛ فهو وسيلة لتتهييج الغرائز والشهوات، مؤكداً أن هذا الفن الذي يسمى البال"قسمان ويدخله سائر الناس كالباليه في القهواوي والبساتين وباليه خاص وهو أن يدعو الإنسان جماعة للرقص والغناء والنزهة ونحو ذلك، كالفرح في مصر، والباليه دائماً مشتمل على الرجال والنساء، وفيه وقفات عظيمة وكراسي للجلوس"¹، إذا شبهه الطهطاوي -الباليه- بالأفراح في مصر، وذلك بحضور الرقص والغناء والموسيقى والتنزه.

أشار الطهطاوي إلى اختلاط هذا الفن بين الرجل والمرأة، وبلتقي فيه عدد كبير من الفنون فنجد فيه فن التعبير الصامت وفن الأداء الحركي وفن الموسيقى من إيقاعات وألحان مع حضور الغناء مع الديكور والملابس والإضاءة، فهذا الفن يعبر بالحركة عن كل الفنون الأخرى مثل المسرحية الشعر والقصة وحتى الأسطورة دون الحاجة للغة لأنها أبلغ وأصدق وأوفق عندهم باعتبارها فن مسموع ومرئي كحال المسرح والأوبرا وغيرها.

ج-الصحف:

مهد الطهطاوي لبناء صرح الصحافة العربية؛ لأنه قام بنقل صورة هذا المجال كما هي للوطن العربي للاقتداء بها والأخذ منها لفوائدها الجمة، فهي تسعى لنشر العلوم والفنون وتشجع على الإبداع والاكتشاف كما أنها تعمل على تثقيف القارئ وتجعله على اتصال دائم بكل جديد وتفتح له باب الإضافة والتعليق والمشاركة، وقد عرفها في باريس باسم "الجournals Journaux وهي جمع جرنال وهو يجمع في اللغة الفرنسية على جورنال؛ وهي ورقات

¹ التخليص، ص: 136.

تطبع كل يوم، وتذكر كل ما وصل إليهم علمهم في ذلك اليوم، وتنتشر في المدينة وتباع لسائر الناس¹؛ يعني ذلك أن الباريسيين على إطلاع يومي بالجديد من الأخبار والآراء، ويظهر ذلك في قوله: "فإن الإنسان يعرف منها سائر الأخبار المتجددة، سواء كانت داخلية أو خارجية، أي داخل المملكة أو خارجها"²، وهي لعامة الناس من حيث القراءة، ومن حيث الكتابة فيها أيضا، ويظهر ذلك في قوله: "مأذون فيها لسائر أهل فرنسا أن تقول ما يخطر لها وأن تستحسن وتستقبح ما تراه حسنا أو قبيحا، وأن تقول رأيها في تدبير الدولة فلها الحرية التامة، ما لم تضر بذلك، فإنه يحكم وتطلب بين يدي القاضي"³، وأيضا قوله: "تضم أخبارا تشوق نفس الإنسان إلى العلم بها على أنها كما تضمنت مسائل عملية جديدة التحقيق، أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة، سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير، لأنه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم، كما قال بعضهم لا تحتقر الرأي الجليل يأتيك به الرجل الحقير، فإن الدرة لا تستهان لهوان غواصها"⁴، ومعنى ذلك أنها وسيلة للتنقيف ولإبداء الرأي بكل حرية وهدفها الأكبر ردع الساسة.

تحمل بين دفتيها العديد من القضايا التي تخص المجتمع سواء كانت ثقافية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو دينية... لذا نجد أغلب الباريسيين يحبون قراءتها وتصفحها وحتى الكتابة فيها، فهي المرآة الحقيقية للشعب الباريسي خاصة وأنها خصصت للعامة من الناس، وكان الطهطاوي بدوره مولعا بقراءة هذه الصحف، وذلك يظهر في قوله: "وقرأت كثيرا في كازيطات العلوم اليومية والشهرية وفي كازيطات السياسات اليومية التي تذكر كل يوم ما يصل خبره من الأخبار الداخلية والخارجية المسماة (البوليتيكية) وكنت مولعا بها غاية التولع،

¹ التخليص، ص: 192، 193.

² التخليص، ص: 115.

³ التخليص، ص: 193.

⁴ التخليص، ص: 115.

وبها واستعنت على فهم اللغة الفرنسية وربما كنت أترجم منها مسائل علمية وسياسية¹، ومعنى ذلك أن متن هذه الصحف متنوع العلوم والمعارف.

أقر الطهطاوي أنها لا تعد وسيلة لتعلم وفهم اللغة فقط بل تتعدى ذلك إلى دورها وأهميتها من حيث توعية المواطن الباريسي وتنقيفه وتكوينه في جميع المجالات، وذلك في قوله: "ومن الأشياء التي يستفيد منها الإنسان كثيرا الفوائد الشاردة التذاكر اليومية المسماة الجرنالات"²، وقارن بين الجرنالات أو التذاكر اليومية وبين الشعراء واعتبر الأولى "أسوأ حالا من الشعراء عند تحاملهم أو محبتهم"³، وذلك يعني أن الشعراء كانوا يعتمدون على غرضي المدح والهجاء لغرض التكسب وجمع المال دون التطرق إلى حقيقة وكنه الحاكم والعكس صحيح مع الهجاء، لكن هذه الصحف كان دورها أعظم وأبلغ لأنها تسعى بمحتواها لخدمة البلاد والعباد لدرجة أنها تحد من نفوذ السلطة إذ يعبر فيها المواطن عن رأيه دون خوف أو إكراه فتحسن لمن أحسن وتسيء لمن أساء أو أخطأ.

وما يؤكد ولوع الباريسيين بقراءة هذه الجرنالات واهتمامهم بها هو "أن الجرنال الواحد يطبع منه غالبا للبيع خمسة وعشرون ألف نسخة، وكل جرنال تكثر نسخها على حسب رغبة الناس"⁴، وهذا القول يؤكد أن الصحف في باريس متنوعة، وبهذا تتعدد المطابع وتصبح بدورها تجارة رابحة على حد تعبير الطهطاوي، وما شجع بيعها وتنقيفها لقراءها أنها "مختلفة الأنواع والأصناف، فمنها ما هو معد لذكر أخبار داخل مملكة الفرنسيين وخارجها، ومنها ما هو مخصوص بأمور المملكة فقط، وما هو للمعاملات وما هو للطب، ولكل علم على حدته، كعلم الطب إلى آخره"⁵، فلا عجب من ذلك، فكلهم يعرفون القراءة والكتابة ولهم شغف المطالعة وما يدل على ذلك: "في باريس أوض القراءة أو خلوات القراءة، فيذهب الإنسان

¹ التخليص، ص: 223.

² التخليص، ص: 192.

³ التخليص، ص: 193.

⁴ التخليص، ص: 193.

⁵ التخليص، ص: 193.

فيها ويدفع قدرا معلوما، ويقراً سائر الجرنالات وغيرها من الكتب، ويستأجر منها ما يحتاجه"¹، وهذه الحركية العلمية التثقيفية الكبيرة من خلال المطالعة والسعي لها إنما هو صورة حية لنمط ثقافي متشابك ومتمين تجد فيه الصحافة مجالاً للظهور أكثر وتطوير مواضيعها التي تكون على عين وفكر القارئ الباريسي المهتم بكل ماله علاقة بالقراءة والاطلاع، وكانت لغتها كالسهم وأبلغ منه في الدقة والصيغة فهي تصيب القلب وتنتشر بسرعة البرق بين القراء، وذلك يظهر في قوله: "قد يبلغ الكلام حيث تقصر السهام... فهذا هو عين البلاغة الصحيحة، إذا هي ما فهمته العامة ورضيت به الخاصة"²، فلغة الصحف تعبر عن قضايا المجتمع وموجهة للعامة فمن البديهي أن تكون لغتها سهلة مع بساطة الأسلوب ليفهمها الخاص والعام.

إعجاب الطهطاوي بالصحف وتقبيده لها بهذا الشكل يؤكد غيابها في الوطن العربي مؤكداً أن حرية إبداء الرأي ونشره تُعوّد المواطن على معرفة حقوقه وواجباته والمطالبة بها إذا استدعى الأمر، فبها سادت الحرية في باريس وبسببها انقلب الشعب على ملكهم واسترجع سيادته وحرريته، وكانت عاملاً مساعداً لانطلاق الثورة وامتدادها، فلعل الطهطاوي هنا يشجع الشعب المصري خاصة والبلاد العربية الإسلامية عامة لتبني هذه الصحف لتقويم الحكام فتستقر البلاد ويسعد العباد، وبعد هذا النقل والإعجاب يستدرك الطهطاوي ويقر بأن هذه الجرنالات محشوة بالكذب، ويظهر ذلك في قوله: "ولا يوجد في الدنيا أكذب من الجرنالات خصوصاً عند الفرنسيين الذين لا يتحاشون الكذب إلا من حيث كونه عيباً"³، وأيضاً في قوله: "قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى"⁴، فالزيف الذي تقوم بنشره الصحف الفرنسية هو فقط ما كان يزعم الطهطاوي ولم يستأنس له في حديثه عن الصحافة التي وجد فيها

¹ التخليص، ص: 193.

² التخليص، ص: 240.

³ التخليص، ص: 193.

⁴ التخليص، ص: 115.

وسيلة تربط المواطن بحقوقه وبالسلطة، إذ يستطيع من خلاله إيصال صوته والمطالبة بما له وما عليه.

د- الترجمة:

قام الطهطاوي بترجمة كل ما يراه مفيدا لوطنه، خاصة وأنه كان مولعا بالنقل والترجمة، بحكم فكره الإصلاحى التوعوي، فعمله وقلبه شغوفان لتحصيل كل ما يُخرج وطنه وأمته إلى النور، لذلك تنوعت ترجمته لتشمل كل العلوم والفنون؛ لأنه يرى أن ما يترجمه للعربية هو عبارة عن إحياء وإعادة بعث للفكر العربي الذي طوره الغرب، خاصة وأن الغرب "يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم، وبتقدمنا عليهم... والفضل للمتقدم، أو ليس أن المتأخر يغترف من فضالته ويهتدي بدلالاته"¹، فاستعمل الطهطاوي صيغة الإطلاق "سائر" وهذا ما أشار إليه محمود فهمي حجازي مبينا أن جذور كل هذه العلوم الغربية آنذاك عربية الأصل ولعله بالغ بهذا الحكم، وما يؤكد قولنا: "هو أن المهندس الجغرافي الفرنسي "جومار" الذي كان أحد علماء الحملة الفرنسية والذي أشرف على نشر كتاب وصف مصر، كان يتحدث إلى أعضاء البعثة العلمية المصرية - وفيها الطهطاوي - بباريس، فيذكر المصريين بأمجادهم القومية والحضارية، ويدعو هذه البعثة المثقفة إلى أن تجعل من حاضر مصر ومستقبلها الامتداد لذلك التراث العريق، فيقول: أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم... اقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوربا على أجزاء الدنيا، وبذلك تردون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدادت بها عدة قرون في الأزمان الماضية، فمصر التي تتوبون عنها ستسترد بكم خواصها الأصلية وفرنسا التي تعلمكم وتهديكم نفي ما عليها من الدين الذي للشرق على الغرب كله"²، فانكب الطهطاوي على ترجمة الكتب، ودعا إلى إدخال علوم جديدة ومفيدة للبلاد العربية الإسلامية باعتبارها تتماشى وعصر النهضة لمواكبة

¹ التخليص، ص: 115.

² ينظر: الأمير عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم عهدي العباس الأول وسعيد، ص: 33، 34، نقلا عن محمد عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ص: 17.

العصر والحضارة الغربية، وأعانه على ترجمة الكتب الأجنبية بعض المستعربين الفرنسيين البارزين آنذاك، منهم سلفستر دي ساس وكوسين دي برسفال لتحكمهم في اللغة العربية لحد بعيد، لذا كانت ترجمة الطهطاوي دقيقة وجيدة ومعترف بها لحد كبير باعتراف أساتذته وبعض المستعربين الفرنسيين على الرغم من صعوبة هذا الفن فهي ليست بالأمر الهين أبداً، وقد قال الطهطاوي عن فن الترجمة أنها: "تعنى بترجمة الكتب، وهو من الفنون الصعبة خصوصاً ترجمة الكتب العلمية فإنه يحتاج إلى معرفة اصطلاحات أصول العلم المراد ترجمتها، فهو عبارة عن معرفة اللسان المترجم عنه وإليه، والفن المترجم فيه"¹، وهذا ما ذكرناه سابقاً في النسق اللغوي ومع ذلك ترجمته تكشف عن ثقافته وموسوعيته وحرصه على الترجمة، وقد قضى خمس سنوات في باريس حاز خلالها على ملكة ممتازة في اللغة الفرنسية، وقد أقر بذلك في كتابه **تخلص الإبريز** في قوله: "ترجمت مدة إقامتي في فرنسا اثني عشرة كتاباً وشذرة... يعني اثني عشر مترجماً بعضها كتب كاملة، وبعضها نبذات صغيرة الحجم"²، ويمكن أن نحصر هذه الكتب المترجمة* في:

1-نبذة في تاريخ الإسكندر الأكبر.

2-كتاب أصول المعادن.

3-روزنامة سنة 1244هـ 1828 م الذي ألفه جومار.

4-كتاب دائرة العلوم في أخلاق الأمم وعوائهم مسيو ديبيج Depping

5-مقدمة جغرافية طبيعية مصححة.

6-قطعة من كتاب ملطبرون Malt brun في الجغرافيا.

¹ التخليص، ص: 21.

² التخليص، ص: 21.

* فإذا كانت الكتب ثمرات العلوم وتأليفها نظماً أو نثرًا موضوعة لحفظ المعارف البشرية وتوسيع دائرتها وإبراز أصول العلوم والفنون والأخلاق والعوائد وكل علم نافع وإخراجه إلى حيز الوجود.

ينظر: رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 2012، ص: 08.

7- ثلاث مقالات من كتاب الجندر La gendre في علم الهندسة.

8- نبذة عن علم هيئة الدنيا.

9- قطعة من عمليات ضباط عظام في العسكرية والحرب.

10- أصول الحقوق الطبيعية التي تعتبرها الإفرنج أصلا لأحكامهم.

11- نبذة في الميثولوجيا يعني جاهلية اليونان وخرافاتهم.

12- نبذة في علم سياسات الصحة.

وقد ترجم الطهطاوي لزعماء التنوير في فرنسا "حيث قرأ لأرسطو، وترجم

لمونتسكيو** Montesquieu روح الشرائع وقرأ لجان جاك روسو*** Jean-Jacques

Rousseau "العقد الاجتماعي" وأعجب به، واعتبره حاملا بين دفتيه معان عظيمة،

فترجم عددا كبيرا من الكتب والمقالات المتنوعة باللغة العربية في مجالات فكرية ومعرفية

متعددة، كما ترجم من الصحف والمجلات العلمية والسياسية. وترجم الميثاق الدستوري

الفرنسي المشتمل على أربعة وسبعين مادة، فترجمها مادة مادة مع التعليق على بعضها، وقد

استعان الطهطاوي بالصحف والمجلات لفهم اللغة الفرنسية والتحكم فيها، فترجم في أغلب

العلوم والفنون ثم إنه يترجم العربية بسرعة إلى الفرنسية قراءة لا كتابة، ليقابل عبارة

الترجمة مع عبارة الأصل... فأدى العبارات حقها من غير تغيير في معنى الأصل

** شارل دي سيكوندا مونتسكيو (1689-1755) كاتب وفيلسوف فرنسي، درس الحقوق وكان لأعماله بشكل عام تأثير عميق على توعية الناس وتهيئة الثورة الفرنسية وأهدافها المثالية التي لم تتحقق حتى اليوم، من أعظم أعماله إطلاقا كتابه "أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم" ومن كتبه أيضا "روح الشرائع" الذي أعطاه شهرة واسعة.

-ينظر: مورييس حنا شريل، موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، كانون الأول، 1996، طرابلس، لبنان، ص: 431، 432.

*** جان جاك روسو (1712-1778) كاتب وفيلسوف ومرب فرنسي ولد في مدينة جنيف السويسرية، كتابه العقد الاجتماعي الذي نشر عام 1762، هيا الأذهان إلى ثورة فكرية واجتماعية واسعة النطاق، أثرت أعمال روسو على القوى السياسية، فأحدثت الثورة الفرنسية عام 1789، كما أثرت من الناحية الأدبية على امتداد وانتشار الحركة الرومنطقية التي بلغت أوجها في مطلع القرن التاسع عشر.

-ينظر: مورييس حنا شريل، موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، ص: 227.

المترجم"¹، يعني أن الطهطاوي حافظ معنى النصوص المترجمة باعتبارها أمانة علمية، واختار الألفاظ المناسبة من القاموس العربي والتي بدورها تتناسب والألفاظ الأجنبية، ومع ذلك انتقد الطهطاوي في ترجمته "وقد اعترض عليه في الامتحان بأنه في بعض الأحيان قد لا يكون في ترجمته مطابقة تامة بين المترجم والمترجم عنه، وأنه ربما كرر، وربما ترجم الجملة بجملة والكلمة بجملة، ولكن من غير أن يقع في الخلط، بل هو دائماً محافظ على روح المعنى الأصلي"²، ويعني ذلك أن الطهطاوي كان يسعى لتبليغ القارئ العربي فكره الإصلاحية حتى ولو طال الحديث عن كلمة بجملة، فقد صرح في أول كتاب طبع له في بولاق وهو كتاب **المعادن النافعة** "سنة 1867 حيث يقول في مقدمته: "وقد فسرت مفرداته على حسب ما ظهر لي بالفحص التام، وما تعاصى منها حفظت لفظه ورسمته كما يمكن كتابته وربما أدخلت بعض التفسيرات اللطيفة والعدر لي إذا زل قلم ترجمتي في بعض التفاسير لأن اللغة الفرنسية لم يفض ختامها إلى الآن بقاموس شاف مترجم"³، فلجأ إلى طرائق مختلفة في ترجمته لأن "كل المشكلة عند المترجمين في عصر محمد علي كانت في محاولات نقل الألفاظ والمصطلحات العلمية الأوروبية إلى اللغة العربية أو التركية"⁴، منها:

1- الترجمة بالمعنى: فترجم الطهطاوي مثلاً هذا النص:

Les ministère de la religion catholique. Apostolique et romaine. et ceux des autres cultes chrétiens. Reçoivent seuls des traitements du trésor royal.

عبارة الطهطاوي ليست ترجمة مباشرة لهذه المادة "بل هي تعبير عن مضمونها بعبارة مقاربة، فلم يترجم مثلاً كلمة **Les ministères** وتعني وزراء الدين، وذكر الكنائس الكاثوليكية باسمها المختصر ولم يذكرها باسمها الرسمي المفصل كما جاء في النص

¹ التخليص، ص: 229.

² التخليص، ص: 229.

³ رفاعة رافع الطهطاوي، المعادن النافعة، تر عن الفرنسية، دار الطباعة العامرة، 1248، ص: 3.

⁴ جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة في عصر محمد علي، ص: 211.

الفرنسي، فالنص الفرنسي يعني: رؤساء الطائفة الكاثوليكية الرومانية... أما ترجمة الطهطاوي فتخالف هذا، كما تصرف الطهطاوي أيضا في ترجمته لمصطلح **Trésor royal** ومعناه الخزانة الملكية فعبّر عنه بالعربية بمصطلح "بيت مال النصرانية"¹، بمعنى أن الطهطاوي ترجم حسب المعنى الذي فهمه من النص الأصلي لأنه صرح في رحلته أنه في بعض ترجماته يقرأ النص جيدا مع الفهم الدقيق له ثم يضع له ما يقابل معناه، بمعنى أنه لم يعتمد الترجمة الحرفية لبعض النصوص الغربية.

2- الترجمة الحرفية: مثلا في ترجمته:

Ancien élève "قابلها بالعربية تلميذ قديم.

Parapluie قابلها بالعربية بوقاية المطر.

فتعددت طرائق ترجمته، نتج عنه وفود المعرب والدخيل للغة العربية، وكان سببه عدم توفر المعاجم الفرنسية العربية، وغياب المصطلحات العربية المناسبة للتعبير عن الأفكار الغربية، والمستحدثات الحضارية، دفع الطهطاوي إلى الابتكار²، فهدفه إيصال المعنى أو ترجمة المعنى كما هو فقط، "وعليه أن يخترع عند الحاجة تغييرا مناسباً للمقصود، وقد امتحن في كتاب آخر، وهو مقدمة القاموس العام المتعلقة بالجغرافيا الطبيعية، وهذا الكتاب ترجمه هو إلى العربية ولما كان وقت ترجمة هذا الكتاب لم يصل إلى درجته الآن في اللغة الفرنسية، كانت ترجمة دون ترجمة الكتاب الذي بحث معه فيه قبله، كان عيبه أنه لم يحافظ على تأدية عبارة الأصل بجميع أطرافها، وعلى كل حال فلم يغير في المعنى شيئا"³، فقد لجأ الطهطاوي في ترجمته للمقالات السياسية أو الكتب العلمية خاصة بأخذ الكلمة كما هي بالفرنسية مخطوطة بالعربية من باب الدقة... وقد اتفق أهل المجلس بأن "طريقته في الترجمة كانت مناسبة... جازمين بتقديم التلميذ المذكور ومجتمعين على أنه يمكنه أن ينفع

¹ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي-مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز-، ص: 447.

² محمد سواعي، أزمة المصطلح العربي في القرن 19، ص: 119، 120.

³ المرجع نفسه، ص: 119، 120.

في دولته، بأن يترجم الكتب المهمة المحتاج إليها في نشر العلوم والمرغوب في تكثيرها في البلاد المتعدنة"¹، واعترف الطهطاوي بنقائص ترجماته وعدم دقتها أحيانا وكان تعليقه وحبته على ذلك هو غياب قواميس الترجمة ومع ذلك فقد أعاد النظر فيها وصوبها وعدلها.

وقد أكد الطهطاوي أن الترجمة تقتل الجودة والإبداع وتفقد النص الأصلي أصالته ولمعانه وبريقه، لأن لكل لغة قواعد ومباني تميزها عن الأخرى، لذلك ينشأ اختلاف بين النصين المنقول والمنقول إليه، وفي ذلك قال: "الأشعار المترجمة من اللغة الفرنسية عالية النفس في أصلها، ولكن في الترجمة تذهب بلاغتها، فلا تظهر علو نفس صاحبها، ومثل ذلك لطائف القصائد العربية، فإنه لا يمكن ترجمتها إلى غالب اللغات الإفرنجية من غير أن يذهب حس، بل ربما صارت باردة"²، بمعنى أن النص المترجم لا يمكن أن يكون نسخة مطابقة للنص الأصلي لأن لمسة وبصمة المبدع تذهبها الترجمة ولا تنقل للغة الثانية.

أعجب الطهطاوي بنساء باريس وعلمهن وثقافتهن وتحكمهن في فن الترجمة، ويظهر ذلك في قوله: "ومنهن مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى مع حسن العبارات وسبكها وجودتها، ومنهن من يتمثل بإنشائها مراسلاتها المستغرية"³، وأعجب أيضا بالبارون سلفستر دي ساسي في تمكنه وتحكمه باللغة العربية والفارسية، وقد خصص الطهطاوي صفحات من كتابه للإشادة بجهوده في التراث العربي معجبا بكتاباته، فقرأ له الطهطاوي "الأنس المفيد للطلاب المستفيد"^{***} وكتاب جامع الشذور من منظوم ومأثور Anthologie^{****} ونفى

¹ التخليص، ص: 230.

² التخليص، ص: 102.

³ التخليص، ص: 100.

^{***} يضم هذا الكتاب نصوصا مختارة من مؤلفات المؤرخين والجغرافيين والأدباء العرب كما يضم قصائد شعرية مختارة، وقد أفاد دي ساسي في تأليفه هذا الكتاب مما انتقاه من الكتب العربية المخطوطة بمكتبة باريس.

-ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث، ص: 124.

^{****} يضم نصوصا مختارة من كتب سيبويه وبن هشام والزمخشري والبيضاوي ومقدمة ابن خلدون، فظل هذا الكتاب أساس تعليم النصوص في أوروبا حوالي قرن من الزمن.

-ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث، ص: 124.

الفكرة القائلة: إن الأجنبي لا يتقن اللغة العربية ولا يجيدها، وأكد أن لا أساس لها من الصحة مبينا "إني اجتمعت في باريس بفاضل من فضلاء فرنساوية شهير في البلاد الإفرنج بمعرفة اللغات الشرقية، خصوصا اللغة العربية والفارسية يسمى البارون سلفستر دي ساسي... وقد انتشرت تراجمه في باريس وشاع فضله في اللغة العربية"¹، مؤكدا على أنه "لخص شرحا للمقامات الحريرية وسماه مختار الشروح، وقد تعلم اللغة العربية على ما قيل بقوة فهمه، وذكاء عقله، وغزارة علمه، لا بواسطة معلم إلا في مبدأ أمره"²، فلعل هذا القول يبين أن الطهطاوي يؤيد ويشجع تعليم وتعلم اللغات، مبينا أن دي ساسي كان عارفا ومتحكما في اللغة العربية بكل قواعدها وخصائصها، وبما أنه شرح المقامات فهو بالضرورة يفهم ويتقن البيان والبديع فيسلك مسالك البلاغة ويتحكم في البديع اللفظي من جناس وسجع، إلا أنه "حين يقرأ ينطق كالعجم ولا يمكنه أن يتكلم بالعربية إلا إذا كان بيده الكتاب... إلا أن معرفته باللغة العربية مشهورة مع أنه لا يمكنه أن يتكلم بالعربي"³، إلا بغاية الصعوبة لهذا يفضل الطهطاوي بلاغة القلم على بلاغة اللسان، مبنيا دور وإبداع ودقة دي ساسي بقلمه، إلا أن لسانه لا يتقن اللغة العربية ولا ينطقها بشكل جيد، وقد شهد عليه في قوله: "وقد رأيت له في بعض كتبه توقيفات عظيمة، وإيرادات جليلة، ومناقضات قوية، وله اطلاع عظيم على الكتب العلمية المؤلفة في سائر اللغات، وسبب ذلك كله تمكنه من لغته بالكلية ثم تفرغه بعد ذلك لمعرفة اللغات"⁴، وهذا إن كان يدل على شيء فهو يدل على أن الطهطاوي يرى أن الاتصال بين الحضارة الغربية الفرنسية كما يحلو له تسميتها وبين الحضارة الغربية يمكن أن تصل إلى نقطة التصوير الحقيقي للذات والآخر بما أن هناك جسر متين وآمن يقوم عليه مترجمون أكفاء قادرين على حمل اللفظ بالمعنى للضفة الأخرى دونما تشويه أو ضياع أو بتر لخصوصية النصوص الأصلية.

¹ التخليص، ص: 94.

² التخليص، ص: 94.

³ التخليص، ص: 98.

⁴ التخليص، ص: 98.

هـ- المكتبة:

تعد المكتبة* معلما من معالم الحضارة، وهي المؤسسة الثقافية التي تنير الدرب وتضيئ العقل وتشرح الصدر، ولا شيء أدل على العلم والمعرفة من المطالعة والكتابة والتأليف، لذلك اهتم الطهطاوي بنقل صورة المكتبات، وأكد محمود فهمي حجازي أن الطهطاوي أول من عرف بالمكتبات العامة والمتخصصة بمفهومها الحديث، فانبهر لما شاهده في الخزانة الوطنية لباريز مما جعله يقر بمكانة هذه الأمة علميا وثقافيا لما لها من عناية بالكتب والمؤلفات، ففصل فيها محددًا تخصص كل مكتبة وتعريفًا مختصرًا لها، وقد أحصى خزائن الكتب موضعا خصوصية كل مكتبة؛ فمنها المكتبات الحكومية والمكتبات الخاصة والمكتبات العمومية، مبينا في ذلك الكتب الموجودة في كل مكتبة، ففصل في حديثه عن الخزانة السلطانية فقال: "وفيها سائر ما أمكن الفرنسياتة تحصليه من الكتب في أي علم كان بأي لغة كانت، مطبوعة أو منسوخة وعدة ما فيها من الكتب المطبوعة أربعمئة ألف مجلد"¹، حيث استخدم مصطلح الخزانة السلطانية **Bibliothèque national** بدل المكتبة الوطنية، فأحصاء الطهطاوي يؤكد على اطلاعه على هذه المكتبة، وهذا يعكس ثقافة الباريسيين وولوعهم بالمطالعة، ويعكس أيضا حرصهم على جمع الكتب في جميع المجالات، حتى الكتب المكتوبة بغير لغتهم؛ فمثلا تحوي الخزانة السلطانية "مبلغا عظيما من الكتب العربية الخزائنية التي يندر وجودها بمصر أو غيرها، وفيها مصاحف لا نظير لها أبدا، ثم إن المصاحف التي عند الفرنسياتة في خزائنها غير مهانة، بل هي مصنونة غاية الصون"²، حيث تم جمع الكثير من المخطوطات والكتب العربية النادرة الفريدة من نوعها منذ قرون عن طريق التجارة والرحلات، وهكذا تزايد عدد المخطوطات العربية مع وفود الاستعمار للبلاد العربية الإسلامية، مما ساعد على ملء رفوف المكتبات والخزائن الباريسية

* زار الجبرتي مكتبة ومعاهدهم فقال: "ولهم فيه أمور وتراكيب غريبة، ينتج عنها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا".

¹ التخليص، ص: 181.

² التخليص، ص: 181.

جمعية المولعين بالكتب الخزائية "وظيفة أهل هذه الجمعية الحث على طباعة الكتب النافعة والنادرة"¹، أيضا "جمعية الآسياتية" وفضلها هو "تحصيل كتب أهل آسيا الغربية، وترجمتها إلى الفرنسية أو طبعتها لتشتهر"²، ويعني ذلك أن الباريسيين غايتهم تحصيل العلوم والمعارف وجمعها مع مطالعتها والتطلع على مضامينها ومحتوياتها، فبها تطوروا وتقدموا لأنهم درسوها واستفادوا من ثقافة وحضارة الأمم الأخرى، بمعنى أنهم أخذوا بمواطن القوة فعلى الرغم من أنهم لا يدينون الدين الإسلامي إلا أنهم يحفظون المصحف الشريف في مكتباتهم وخزائنهم رغبة منهم في الاستفادة منه وكشف خفاياه وخباياه وأسراره وهذا أكبر دليل على ولوعهم بثقافة الأمم والشعوب، وقد أقر بعضهم وقال: "يظهر له أن دين الإسلام هو أصفى الأديان وأنه مشتمل على ما لا يوجد في غيره من الأديان"³، فكانت مكتباتهم وخزائنهم ثرية غنية، إلى جانب مؤلفاتهم الأدبية واكتشافاتهم العلمية وفي جميع مجالات الحياة، وقد أشار الطهطاوي إلى عدد من الكتب العربية التي طبعت في أوروبا قبل سفر الطهطاوي وأثناء سفره ولم تكن ثمة طبعات لهذه الكتب في الشرق آنذاك، وهذا يعني أن الفضل كله يعود للمستشرقين في نشر الثقافة العربية والمخطوطات العربية التي وجدها الطهطاوي على رفوف المكتبات الباريسية آنذاك وتحسر على غيابها في الوطن العربي الإسلامي والذي هو أولى بها، ولكن وراء هذه الصورة التي نقلها الطهطاوي تعكس للعرب المسلمين أنه لا حرج من التطلع والأخذ من ثقافة الآخر المختلف دينيا والاستفادة منه، فلا بد للقارئ أن يكون انتقائيا في اختياره ليستفيد ويفيد بلده حسب ما يتماشى وعقيدته ومنهجه، ثم في أعظم الخزائن بعد الخزانة السلطانية "المسماة خزانة "مسيو" وتسمى خزانة الأرسنال **Arsenal la bibiothèque** ومعنى أرسنال ترسانة... وبها نحو مائتي ألف مجلد مطبوعة، وعشرة آلاف منسوخة وأغلب هذه الكتب كتب تاريخ وأشعار خصوصا الأشعار

¹ التخليص، ص: 181.

² التخليص، ص: 181.

³ التخليص، ص: 181.

الايطالية"¹، وكانت عندهم مكتبات متخصصة فمثلا "خزانة الأنسبيطوت أي دار العلوم، وفيها خمسون ألف مجلد، ومنها: خزينة المدينة، وهي نحو ستة ألف مجلد وهي دائما في الزيادة وكتبها آداب، ومنها: خزانة بستان النباتات، وفيها عشرة آلاف مجلد في العلوم وفيها خزانة الرصد السلطاني، وفيها كتب علم الهيئة... وكل هذه موقوفة... فأقل ما يوجد في كل خزانة منها ثلاثة آلاف مجلد"²، فهذا الكم الهائل للمكتبات والكتب يعكس مدى وعي الدولة باهتمامها بهذا الصرح الثقافي العلمي الذي يعد بدوره بوابة للتحضر والتقدم، وأيضا وعي الشعب الباريسي واهتمامه بالقراءة والمطالعة لدرجة أن سائر الناس كما عمم الطهطاوي واعتمد صيغة الإطلاق أنهم جعلوا في بيوتهم مساحة لرغوف الكتب والمجلات، ولهذا السبب بالذات يقول الطهطاوي أن سائر الباريسيين يعرفون القراءة والكتابة، وذلك يظهر في قوله: "فلكل إنسان من العلماء أو الطلبة أو الأغنياء خزانة كتب على قدر حاله، ويندر وجود إنسان "بباريس" من غير أن يكون تحت ملكه شيء من الكتب لما أن سائر الناس تعرف القراءة والكتابة، وسائر بيوت الأعيان فيها خلوة مشتملة على خزانة الكتب"³، وما يؤكد ثقافة الباريسيين أكثر وشغفهم بالعلم والمعرفة أن ببيوتهم خلوة "مشتملة على آلات العلوم وأدواتها، وعلى التحف الغربية التي تتعلق بالفنون كالأحجار التي بحث عنها علم المعادن ونحو ذلك... يقال لها (خزائن المستغريات) وتتعلق هذه الأشياء بالعلم أي أن الإنسان يدرس ما يراه في الكتب ويقابله، فإن رأى في كتاب تعريف حجر كذا، وحيوان كذا، وكان الحجر أو الحيوان نصب عينيه قابلهم على الأوصاف المذكورة في الكتب"⁴، هذا ما جعلها في القرن التاسع عشر عاصمة العلم والفن على مستوى العالم لأنها بلغت أوجها في العلم والفن ودخلت عالما آخر غير العالم الذي يعيشه الوطن العربي، وهذا النقل والتصوير الدقيق للطهطاوي يعكس غيابه في الوطن العربي الإسلامي كما يعكس أساه وتحسره على ذلك،

¹ التخليص، ص: 182.

² التخليص، ص: 182.

³ التخليص، ص: 182.

⁴ التخليص، ص: 183.

ومع ذلك فقد نوه بميزاتها ودورها ليقندي بها العرب وتقندي بها الدولة كنقطة انطلاق للإصلاح والتغيير وإعادة بعث وإحياء التراث العريق مع الاحتكاك بالثقافات الغربية لأخذ من ثقافتها وأفكارها لخدمة المصلحة العامة.

كانت غاية المكتبة وإن لم نقل الدولة تجميع المخطوطات والكتب والمطبوعات من مختلف الألسن وحفظها على رفوف المكتبات وفتح المجال للعامة من أجل المطالعة؛ لأن المكتبات تعكس مستوى تقدم الشعوب فلا يمكن بناء مجتمع مثقف دون مكتبة، والقراءة هي الجسر الافتراضي الناقل بين الحاضر والماضي، وقد خصصت باريس أماكن لقراءة الكتب والجرائد ومن هذا المكان تبدأ الإعارة الداخلية للكتب وفق نظام داخلي خاص بالمكتبة يعرفه القراء، ويظهر ذلك جليا في قوله: "وفي باريس أوض القراءة أو خلوات القراءة، فيذهب الإنسان فيها، ويدفع قدرًا معلومًا، ويقرأ سائر الجرائد وغيرها من الكتب، ويستأجر منها ما يحتاجه من الكتب ويأخذه عنده ويرجعه"¹ وهذا من باب توفير الكتب للقراء وتوفير الجو الملائم لهم، وقد استغرب الطهطاوي بمساواة الذكور والإناث في المعرفة وحب القراءة، فقد عملوا على تربية بناتهم كتربية الأولاد، فباريس إذا غنية وثرية بكل أنواع المعارف والآداب التي تجلب الخير والمنفعة للعباد وحتى البلاد وهذا ما نراه جليا في كل الأنساق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعمرانية والثقافية.

أعجب الطهطاوي بنشاط بيع وشراء الكتب والمنشورات والدوريات مما زاد وتيرة التأليف والإبداع مما يعكس إقبال الشعب على القراءة والمطالعة فأصبح نشر الكتب وطبعها ثقافة وفي الوقت نفسه تجارة وريح يعين اقتصاد البلاد وهذه الأخيرة هي المقصد والهدف من اتساع حلقة التأليف والبيع والشراء، وذلك يظهر في قوله: "مما يبهر العقول في باريس دكاكين وكثرة التأليف التي تطبع كل سنة فإنها يعسر حصرها، وأغلبها المقصود منه الكسب لا النفع، ولا تمر سنة بمدينة باريس إلا ويخرج من المطبعة كتب معدومة النظير، واعتناؤهم

¹ التخليص، ص: 194.

بالمعارف¹، علما أن الكتاب والمكتبة هما المؤشر الثقافي والحضاري لأي دولة، لأن العلم والمعرفة مسلك سريع للحضارة والتمدن، فحتى لو كان هدف باريس هو المال إلا أنها جعلت من دولتها محل أنظار من حيث البعثات الطلابية والرحلات الاستكشافية.

و- المدارس والمؤسسات العلمية

نقل الطهطاوي صورة المؤسسات العلمية الموجودة في باريس وأكد أنها من الأساسيات الأولى لتحقيق التقدم العلمي والرقى الحضاري، فصور هذه المدارس والمنشآت العلمية بصور دقيقة ومفصلة كعادته في نقل ما يفيد وطنه، لأنه أدرك أن تقدم باريس مرهون باهتمامها بالتعليم على مبادئه ويرى أن حب العلم والشغف به يُغرس في المدارس، ولا بد للسياسة العربية الإسلامية أن تسعى جاهدة لإقامة هذه المعالم الثقافية والحضارية لمواكبة ما فاتها واللاحق بركب التطور والتقدم العلمي، وفي هذا المجال قال عميد الأدب "طه حسين":

التعليم ضروري للإنسان ضرورة الهواء والماء، لذلك كان التعليم عندهم إجباري على الرجال والنساء، فكل صبي بلغ سن التعلم لا بد أن يدرس ويتعلم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب والتاريخ والجغرافيا والأدب، وقد عدد الطهطاوي لنا مجموعة من المؤسسات التعليمية من مراصد وأكاديميات ومعاهد وجمعيات مختلفة وكليات ومدارس وبنسيونات، فذكر العديد منها؛ فمثلا الكنسروتواز "وهي كلمة فرنساوية معناها المخزن أو المحفظ أو نحو ذلك، وفي هذا المحل جميع الآلات سواء العظيمة أو غيرها خصوصا الآلات الهندسية، كآلات الحيل، وتحريك الأثقال، ويزعم الفرنسيون أنه ليس في الدنيا نظير هذا المخزن"²، فهي مدرسة علمية تسعى إلى حفظ وتخزين الآلات باختلاف أشكالها، وعرض الطهطاوي مدارس سائر العلوم والفنون والصناعات كالكوليجات والأكدمات ومكتب القناطر والجسور، وقد استعمل الطهطاوي صيغة التعميم والإطلاق أيضا ليؤكد أن هذه المدارس تهتم بجميع العلوم والفنون والصناعات دون استثناء أو تمييز أو تفضيل بين علم وآخر، ويظهر ذلك في قوله: "إنه يكثر

¹ التخليص، ص: 194.

² التخليص، ص: 185.

بباريس مدارس بسائر العلوم والفنون والصنائع"¹، على خلاف ما كانت عليه مصر، فكان اهتمامها منصبا على العلوم النقلية فقط، وقد أكد الطهطاوي هذا، ويظهر ذلك في قوله: "ويظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عن عداهم، وبذلك تعرف خلق بلادنا، عن كثير منها، وأن الجامع الأزهر المعمور بمصر القاهرة، وجامع بني أمية بالشام، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع القرويين بفاس، ومدارس بخاري، ونحو ذلك كلها زاهرة بالعلوم النقلية، وبعض العلوم العقلية؛ كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية، والعلوم في مدينة باريس تتقدم كل يوم، فهي دائما في الزيادة"²، فالمدارس في العصر العثماني غلب عليها الركود والتقليد وكان هذا عاملا أساسيا من عوامل التراجع والتخلف في العالم العربي، وإذا كان اجتماع العلماء والحكماء في مصر بالأزهر فقط لأنها قبلتهم، فإن علماء باريس لهم محالهم ومراتبهم الخاصة بهم كل حسب ميولاته واختصاصه، فلهم مجامع عظيمة تسمى بأسماء مختلفة، فمنها ما يسمى "أكدمة" ومنها ما يسمى مجمعا أو مجلسا، أما الأنسطيوط عندهم اسم عام يشتمل على جميع اجتماع (الأكدمات) أي المجالس الخمسة* وقد أحصى الطهطاوي عدد الأكدمات العلمية المتنوعة التي تعنى بالعلوم الطبيعية والهندسة وبالصنائع وبالعلوم السلطانية، والتي تنفرع إلى اثني عشرة فرعا وأكدمة مستظرفات الفنون؛ والتي تنفرع إلى خمسة فروع وأكدمة الفنون الظرفية.

يمكن اختصار هذه الأكدمات وتحديد وظائفها كالآتي:

¹ التخليص، ص: 185

² التخليص، ص: 180.

*المجالس الخمسة: وهي أكدمية اللغة الفرنسية وأكدمية العلوم الأدبية ومعرفة الأخبار والآثار، لا وأكدمية العلوم الطبيعية والهندسة، وأكدمية الصنائع الظرفية وأكدمية الفلسفة قولنا أكدمة أو قدمة هو لفظ مأخوذ من اسم كان في مدينة أثينا كان أفلاطون الحكيم يعلم تلاميذه ومنه قيل لطائفة من الفلاسفة القدماء "الأكدميون" وكان يقال لهذا المكان من أكدمة لأن صاحبه كان شخصا يونانيا اسمه أكدمس ويطلق أكدميون الآن عند الفرنسية فيفهم منه بمجرد إطلاقه أهل أكدمة الفرنسيين وهو كبار علماء الفرنسية، فإن قيد فالمعاني ظاهر كما إذا قيل الأكدمية مصر فالمراد بها الجامع الأزهر.

- ينظر: التخليص، ص: 185.

مكتبة الفنون الزطرفة	أكدمة مستظرفات الفنون	أكدمة العلوم السلطانية
5- تعلم علم الرسم وتوابعه.	1- فن الرسم	القسم الأول
6- يتعلم الرسم.	2- فن النحاتة	يشتلون بالزفاضيات كالهندسة والحسابات.
7- يتعلم النقاشة.	3- فن العمارات	القسم الثاني
8- يتعلم العمارة.	4- فن النقاشة	علوم الحيل كعلم جر الأثقال ونحوه.
	5- فن تركيب حروف الموسيقى.	القسم الثالث:
		العلوم الفلكية.
		القسم الرابع:
		العلوم الجغرافية والعلوم التجريبية.
		القسم الخامس
		علوم الطبيعة العامة.
		القسم السادس
		الطبيعة.
		القسم السابع
		علم المعادن والأحجار.
		القسم الثامن
		علم الحشائش.
		القسم التاسع
		تدبير مصاريف الأرض.
		القسم العاشر
		تطبيب الدواب.
		القسم الحادي عشر
		التشريح.
		- القسم الثاني عشر
		- فن الطب والجراحة.

قد أشار الطهطاوي لهذه العلوم والفنون بكل دقة وتفصيل وتمثيل؛ لينبه القارئ العربي ويعلمه بمدى تنوع وتطور وتفوق باريس في مجال العلوم بكل أنواعها وتشجيع أهلها على الاختراع والاكتشاف، وقد أكد محمود فهمي حجازي "أن الطهطاوي هو أول من كتب باللغة العربية عن هذه المؤسسات العلمية، أملا بالمثل في البلاد العربية الإسلامية، ويظهر

تشجيعهم للعلماء والمخترعين في قوله: وأهل هذه علماء، أغنياؤهم يعطون الجائزة لمن يبتكر شيئاً جديداً نافعا"¹، فلو أخذت السياسة العربية الإسلامية بتشجيع المبدعين والمؤلفين والباحثين والعلماء العرب لقدموا لها ما لم تقدمه باريس، لأن للسياسة يد في هذا الضمور وهذا الركود لأنها لم تفتح أبوابها بعد ولم تشجع بعد، فلننظر لباريس مثلاً بها عدة كليات عديدة هي: "مدارس يتعلم فيها الإنسان العلوم المهمة التي تكون وسائل في الأمور المقصودة منها، وهي خمسة كليات يدرس فيها صناعة الإنشاء والتأليف، والألسن القديمة الغربية، والعلوم والرياضيات وعلم التاريخ والجغرافيا والفلسفة وأصول الطبيعيات، يعني كتبها الصغيرة، وعلم الرسم، وعلم الخط وفيها مراتب للطلبة، فإن الإنسان يسلك فيها في العادة مرتبة كل سنة، ففي كل سنة من ست سنين يخرج الإنسان من مرتبة إلى أعلى، فهي بالترقي لا بقوة الفهم ولا بغيره، فلا يمكن للإنسان أن يتعدى أبداً مرتبته"²، وتركيز الطهطاوي على ذكر العلوم وطرائق تعلمها في المدارس على مراحل بغاية تفعيل ذلك في المؤسسات والمدارس العربية التي تحتاج لنظام خاص وطرائق تعليمية معينة تسهل الاستيعاب والفهم، ولم يكتف الطهطاوي بعرض هذه العلوم العلمية والتقنية بل تعدى إلى نقل المدارس والمنشآت التي لها صلة بالعلوم الإنسانية والفنية وقد سماها بمجالس العلوم وقد أحصاها وحدد وظيفة كل جمعية.

¹ التخليص، ص: 189.

² التخليص، ص: 189.

-يمكن اختصار هذه الجمعيات التعليمية وظيفية كل جمعية كالآتي:



وقد خصصت باريس مدارس خاصة لتعليم الأطفال مع توفير كل مستلزمات تعليمهم، باعتبار أن هذه الفئة العمرية تعد أساس بناء المجتمع لأنها تمثل جيل المستقبل وعماد الوطن والأمة، لأنه إذا صلح أساس المجتمع وهو الطفل صلح المجتمع كله، لذلك قامت باريس بإنشاء مدارس تسمى بالبنسيونات وهي "مكاتب يتعلم فيها الصغار الكتابة والقراءة وعلوم الآلات كالحساب والهندسة وغيرها، كالتاريخ والجغرافيا وهي نحو مائة وخمسين بنسونا وفيها أكل الإنسان، وشربه ونومه وغسل ثيابه، ونحو ذلك"¹، فهذا القول يؤكد اهتمام الباريسيين بتعليم وتكوين أبنائهم في المدارس الخاصة وحرصهم على تفوقهم وتميزهم، وذلك بتتويج المادة الدراسية المهمة التي يحتاجها مستقبلا لتطوير نفسه أولا ثم لخدمة وطنه ثانيا، وهذا ما تهدف إليه باريس، فالمادة الثالثة مثلا من الدستور الفرنسي تنص على مواصلة التعليم بلا عوائق أو قيود، وحتى يقرب من منصب أعلى من منصبه، على خلاف ما تعود عليه الطهطاوي ففي باريس كان كثير من الناس "يحضر لأولاده المعلم في البيت كل يوم ليعلمهم عهده"²، لهذا السبب "أطفالهم بارعون للغاية من صغرهم"³، فهم يميلون بالفطرة إلى تحصيل العلوم والمعارف حتى إنك إن خاطبت الصغير "الذي خرج من سن الطفولة عن رأيه في كذا وكذا فيجيبك بدلا من قوله لا أعرف أصل هذا الشيء بما معناه"، الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ونحو ذلك، فأولادهم دائما متأهلون للتعلم والتحصيل، ولهم تربية عظيمة، وهذا في الفرنسيين على الإطلاق"⁴، بمعنى أن الطفل الباريسي نشأ في وسط شغوف بحب العلم والمعرفة، شغوف بالبحث وتحصيل العلم، والفضل في ذلك يعود إلى الأسرة العظيمة والحريصة على تكوين أبنائها أحسن تكوين ثم يعود الفضل في ذلك إلى حرص الدولة على توفير كل ما تحتاجه المدارس من مستلزمات ومؤهلات لتعليم الأطفال وتثقيفهم، وما يؤكد ذلك هو ثقافة الطفل وانشغاله "فقلّ منهم من كان في سن العشرين، ولم

¹ التخليص، ص: 192.

² التخليص، ص: 192.

³ التخليص، ص: 179.

⁴ التخليص، ص: 179.

يبلغ درجة التدريس، أو يتعلم صنعته التي يريد تعلمها، غير أنه قد يمكث مدة طويلة ليتمكن من العلوم والفنون غاية التمكن¹، بمعنى أنهم ينمون قدرات أطفالهم عقليا وحسيا، وغرس روح المجادلة والمناقشة كمنط جديد في التدريس، وعدم الانتقال من علم إلى آخر حتى يستوعب الأول، وقد حكم الطهطاوي على باريس أنها "أحكم بلاد الدنيا في العلوم"، لذلك يدعو إلى تكوين هذه المدارس والجمعيات في الوطن العربي، وقد عاب على المتزمتين الراضين بقوله: " أن محمد علي الذي جدد دروس العلوم*، لم يستطع إلى الآن أن يعمم أنوار هذه المعارف المتنوعة بالجامع الأزهر، إلا أنها لم تتجج².

ز- حفظ الآثار (المتحف)

أعجب الطهطاوي باعتناء الباريسيين بالآثار التي أسسوا لها "جمعية حفظة آثار القدماء" وهي "جمعية معدة لحفظ سائر ما يوجد من الآثار الباهرة عند القدماء كبعض

¹ التخليص، ص: 179.

* * وما يؤكد هو عندما عاد المبعوثون إلى مصر سنة 1832م وذهبوا لتحية "ولي النعم" في قصره يسأل محمد علي أحدهم: ماذا تعلم؟

فيجيبه: الإدارة المدنية، ويستفهم الباشا: ما هذا؟ فيشرح له الفتى:

- إنها دراسة تصريف شؤون الدولة.

- أوه! أوه! أنت لن تتدخل في الإدارة، ضيعت وقتك سدى!

- إنني أنا الذي أصرف الشؤون، اذهب لترجمة العسكرية.

- ويتجه إلى الثاني ويسأله:

- ماذا تعرف؟

- الزراعة.

- فيصيح (عبد... أفندي) سكرتير الوالي.

- الزراعة؟ سبحان الله، وهل بذر الأرض وحرثها يحتاجان إلى دراسة؟

- إن فلاحينا لم يذهبوا إلى أوروبا ومع ذلك يحرثون ويزرعون... كان ينبغي أن تتعلم العلوم الحربية والطب".

يتصل هذا المشهد الفكاهي الذي يروييه هامون بأن ينكر الباشا على من درس صناعة الورق لأن الورق يأتي ورقا من أوروبا، ويأمر الذي درس الرياضة بأن يدير مغزل القطن.

- ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 60.

² ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 60.

مبانيهم وموميائهم، وملبسهم ونحو ذلك، والبحث عن ذلك"¹، وضعت ونصبت هذه الجمعية حفاظا وصيانة للتراث الحضاري والتاريخي الإنساني والطبيعي، فحافظت واستغلت كل ما يحفظ لها التفكير والفكر الإنساني عبر العصور، فحفظت الآثار النفيسة الموجودة في مصر وفي غيرها من الأمم السالفة الذكر لتطورها وتستفيد منها، ويظهر ذلك جليا في قوله: "ويوجد كثير من الأمور النفيسة المأخوذة من بلاد مصر كالحجر المصور عليه فلك البروج المأخوذ من دندرة* فإن الفرنسية يتوصلون به إلى معرفة الفلك على مذهب قدماء أهل مصر، فإن مثل ذلك يأخذونه بغير شيء إلا أنهم يعرفون مقامه، فيحفظونه ويستخرجون منه نتائج شتى، ومنافع عامة"²، ويعني ذلك أن باريس اهتمت بتاريخ الأمم وبحضارتها وبتجاربها، وذلك بالتعرف على الإرث الثقافي والحضاري للأمم التي سبقتها للتعرف على أنساقها والاستفادة منها بكل ما يفيدها، وذلك "للتوصل به إلى دراسة عوائدهم"³، ويعني ذلك الاطلاع على نمط الحياة الحقيقية التي عاشتها الأمم السالفة، وذلك بتتبع مراحل الحياة المختلفة.

يدعو الطهطاوي إذا بطريقة غير مباشرة إلى الاستفادة بما تزخر به البلاد الغربية من تحضر وتمدن، مبينا أن دراسة العلوم والفنون والصنائع لا حرج في دراستها والأخذ بها، فهو يدعو العرب للخروج من بوتقة التحجر والعزلة والانغلاق والتمسك بالموروث، الذي أدى بهم إلى الجهل والفقر والجوع والبعد كل البعد عن الحضارة والثقافة.

ح-الرصد السلطاني L'observatoire royal

أشار الطهطاوي إلى علم الرصد في باريس بإعجاب ودهشة يقول: هو من أغرب المراصد الموجودة على ظهر الدنيا، وذلك أنه مبني من مجرد الحجارة بغير دخول الحديد أو

¹ التخليص، ص: 189.

* دندرة مدينة في صعيد مصر على صفة النيل الغربية على بعد 665 كم من القاهرة وهو اسم مشتق من اليوناني تينيتيرا Tentyra فيها مبعد كامل للآلهة حاتحور من العصر البطلمي والعصر الروماني.

² التخليص، ص: 189.

³ التخليص، ص: 189.

الخشب في مادته¹، فهذا الإعجاب يؤكد غيابه في الوطن العربي وما زاد الطهطاوي إعجابا هي فطنة أهل باريس، أي أنهم استغلوا أبسط شيء لصناعة هذا الاختراع وهي الحجارة في قوله: "مجرد الحجارة"، دون توظيف أي مواد أو معادن آخر، وأيضا قوله: "أغرب المرصد الموجودة على ظهر الدنيا"، فقد دقق في وصفه وعرضه، وهذا الوصف الدقيق يؤكد دخوله هذا المرصد والتجول في أروقتة، ولعل هذا التفصيل والتدقيق رسالة لعلماء ومخترعي مصر للأخذ بمنواله لأهميته ودوره في الاكتشاف والتقصي، لذلك لم يكتف بوصفها من الخارج فقط بل تعدى وصفه من الداخل أيضا، وقد شبهه "بالمسدس الأسطحة المتوازية القائمة الزوايا موجه الضلوع الأربعة إلى الجهات الأربع الشرق والغرب والشمال والجنوب في طرف الجهة الجنوبية صومعتان مثنمتا الزوايا، وفيه طرف الجهة الشمالية صومعة ثالثة مربعة وهي باب الرصد... وهو منقسم إلى عدة أروقة مناسبة لحاجة أشغال الفلك"²، فهذا الوصف يؤكد تحكم الطهطاوي في علم الهندسة والرياضيات من استخدامه مصطلحات هندسية، مثل: التوازي والتناظر والتعامد والتقابل... وقد أشار إلى وظيفة هذه المرصد بقوله: "وهو موضوع على كيفية يمكن معها رؤية السماء، ويعين فيها على ما يحتاج إلى رصده، فترى منها النجوم وأنت في المخادع التي تحت الأرض، وفي هذه الأروقة امتحنوا ثقل الأجسام الطبيعية، وميزان الهواء، وفي هذا الرصد رواق كبير فيه آلات، وعلى قلته آلة تعديل الرياح المسماة الأنيمومتر * **Anémometre** بها تقاس قوة الرياح وفيها طشتت** يسمى "دق العيار" يعدل به ماء المطر الذي ينزل كل سنة، وقد تفيد الطبائعية والكيمائية أن يصنعوا بها تجاربهم بأن يجمدوا فيها المائعات ويبردوا بها الأجسام ليعرفوا مزاج الهوية"³، وقد أشار الطهطاوي أيضا لوسيلة أخرى من وسائل التواصل والاتصال وأطلق عليها "رواق المناجاة" أو "رواق

¹ التخليص، ص: 184.

² التخليص، ص: 184.

* Anémomètre مرياح (جهاز لقياس سرعة واتجاه الريح) Motkan el tollab/ p4

** طشتت: بفتح الطاء ويقال طشتت، وهي معربة، والمراد به الإثناء المستعمل أو المعد للغسيل ونحوه، فلا يشمل المعد للطبخ والأكل والشرب المسمى بالإثناء، وبعض الفقهاء فصل بينهما في حكم التطهير.

³ التخليص، ص: 185.

الأسرار"، يعني أن السر يكون بين المتكلم والمستمع، فقد أشار إلى قضية التواصل بين المتكلم والمستمع إليه، فهذه كلها اختراعات علمية جديدة على الطهطاوي وعلى العالم العربي الإسلامي بطبيعة الحال، فقد رآها واكتشفها في المرصد وأقر بدهشته أمام هذا الاختراع العلمي - الهاتف - وقال "أنه يفهمها من له إمام بخاصة الصوت... وذلك أن فيه أمرا عجيبا من قرع الصوت للأذن، أي وصوله بالهواء إليها، وذلك أن بالرواق عمود يقابله عمودا آخر، فإذا وضع الإنسان فمه على العمود، وأسر بكلام فإنه يسمعه الإنسان الذي بالعمود الآخر، ولا يسمعه من يقرب منه"¹، فكان الباريسيون آنذاك أعطوا عناية كبيرة لهذه العلوم الفلكية، وكان لهم الفضل في اكتشاف شكل الأرض في قوله: "اعلم أن علماء الهيئة قد أوضحوا بالأدلة كروية الأرض، وإنها غير صادقة التكوير، ثم صنعوا على هيئتها صورة، وسموها صورة الأرض... وكان للإفرنج تقسيم آخر جديد، وهو أن الدائرة تنقسم إلى أربعة أرباع، وكل ربع يتجزأ مائة درجات مثنية، وكل درجة مائة دقيقة مثنية وكل دقيقة مائة ثانية كذلك، وهكذا قد نشأ عن استعمالهم الحساب الأعشاري، والحساب المتري، والأول أشهر استعمالا، وبهذه الدوائر العظمى يتحدد الطول والعرض"²، فكلما كثرت المراصد الفلكية والطبيعية "سهلت الاستكشافات البرية والبحرية، وتداولت الأسفار، واستكشفت الأماكن والأقطار"³، فكلما اندهش الطهطاوي وتعجب من حال باريس كلما تحسر على حال بلاده في الوقت نفسه كيف كانت وكيف أصبحت، وهذا التحسر يعكس الفارق والقطيعة بين الحضارتين العربية والغربية، وفي هذا المقام يقول تاتشر وشويل في كتابهما التاريخ الأوروبي العام: "... العرب... كتبوا في علم البصريات Optics بعض الكتب وتقدموا بعلم الفلك فبنوا مراصد عديدة، وركبوا كثيرا من الآلات الفلكية لا تزال تستعمل حتى اليوم، وكانت

¹ التخليص، ص: 185.

² التخليص، ص: 70، 71.

³ التخليص، ص: 24.

معرفتهم في الفلك جسيمة ولا مرأ¹، وفي المقابل نفسه تقول زيغريد هونكة: "لقد أصبح المسلمون -وهذا قلما خطر على بال الأوروبيين المؤسسين للكيمياء والفيزياء التطبيقية الجبر والحساب بالمفهوم المعاصر وعلم المثلاث الكروي، علم طبقات الأرض، وعلم الاجتماع وعلم الكلام"²، ولكن هذا التقدم اليوم بمنأى عن الفكر العربي وهو ما جعل الطهطاوي يشير إليه واصفا عظمته وانبهاره بما أحرزته الحضارة الغربية في مقابل ركود وتوقف تام العقل البشري في البلدان العربية وافتقارها لمتل هذه الاختراعات والأماكن.

6- نسق العلوم

عاش الطهطاوي حضارة باريس البراقة النيرة* بالعلوم الحديثة فأذهلته وأدهشته، فأقبل يصور الحضارة الباريسية مركزا على مواطن وأسباب تفوقها دون قيد أو إكراه لأنه على يقين بأنه لا حرج من الأخذ بعلومها وفنونها، معتبرا أن "خير الأمور العلم، وأنه أهم كل مهم، وأن ثمرته في الدنيا والآخرة على صاحبه تعود، وأن فضله في كل زمان ومكان مشهود"³، فسلك مسلك الحضارة الغربية ولم يفقد هويته، فنهل كل ما يتماشى وعقيدته، فكان مهتما بالنقل والتقييد والتسجيل من أجل التحصيل بغية إفادة وطنه وأمته، وإن في إعجابه شيء من الحسرة على تمتع هذه البلاد بذلك وخلو ممالك الإسلام منه، فجعل الاحتكاك بالآخر أول خطوة للولوج إلى درب التحضر والتقدم، فقد دعا العرب بالانفتاح الفكري على الحضارة الباريسية، ويظهر ذلك جليا في قوله: "ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة"⁴، فتحسر على ماضي القاهرة المضيء بصفة خاصة

¹ محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية، ط1، 2007، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ص: 118.

² المرجع نفسه، ص: 118.

* وقد وجدت الضياء منتشرا في الغرب، وجدت النور قادما من البلدان الأوروبية وإن كنت فردا من أفراد أمة تتحدث باللغة العربية إلا أنني كتبت بروح غربية أوروبية أعتز بها طوال حياتي.

-ينظر: عاطف العراقي، العقل والتتوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 33.

³ ينظر: عاطف العراقي، العقل والتتوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 33.

⁴ التخليص، ص: 18.

والبلاد العربية الإسلامية بصفة عامة زمن الخلفاء حيث كان المسلمون أكمل سائر البلاد تمدنا، ذلك "أن الخلفاء كانوا يعينون العلماء وأرباب الفنون وغيرهم، على أن منهم من كان يشتغل بها بنفسه"¹، فالطهطاوي يسعى من أجل نقل العلم والمعرفة لاستعادة الزمن الذهبي والحضاري الضائع للأمة الإسلامية بفضل محمد علي، فقد اتجهت اهتماماته وعنايته بالعلوم والفنون الغربية للحاق بركب الحضارة الغربية، ويظهر ذلك واضحا في قوله: "وقد سارع الوالي في تحسين بلاده، فأحضر فيها ما أمكنه إحضاره من علماء الإفرنج وبعث ما أمكنه بعثه من مصر إلى تلك البلاد، فإن علماءها أعظم من غيرهم في العلوم الحكيمة وفي الحديث: "الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك"، وقال بطليموس الثاني: "خذوا الدر من البحر، والسماك من الفأر والذهب من الحجر والحكمة ممن قالها"²، محاولا استرجاع بريق ولمعان مصر أي "يرجع إليها شبابها القديم وبجي رونقها الرميم... ويلتجئ إلى أرباب الفنون البارعة، والصنائع النافعة من الإفرنج ويغدق عليهم فائض نعمته"³، أكد الطهطاوي أن هدف رحلته هو نقل وتقييد العلوم والصنائع والفنون، في قوله: "هذه الرحلة أنطقها بحث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع والحق أن تتبع"⁴، أيقن الطهطاوي وتؤكد من أهمية العلم ودوره في تنوير وإضاءة كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...، فكان الجسر الرابط والناقل بين العرب والغرب من خلال تصويره لأنساق الحضارة الغربية والثقافة الباريسية خصوصا، فقد أعجب بعلوم وفنون وصنائع أهل باريس مؤكدا أن بعضها شبه معروفة عند المصريين وبعضها حديث غريب عليها، ويظهر ذلك جليا في قوله: "فإذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية

¹ التخليص، ص: 16.

² التخليص، ص: 17.

³ التخليص، ص: 17.

⁴ التخليص، ص: 11.

عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء"¹، فيؤكد الطهطاوي بهذا القول أن المصريين يجهلون الكثير والعديد من العلوم البرانية التي تعد ضرورية للوطن العربي الإسلامي، ثم استدرك وأكد في موضع آخر أن الفرنسيين "يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم وبقدمنا عليهم والفضل للمتقدم، أو ليس أن المتأخر يغترف من فضالته ويهتدي بدلالته"²، بمعنى أن الغرب استفاد من الحضارة العربية الإسلامية دراسة المخطوطات والموسوعات العلمية وأمهاات الكتب في مجالات عدة كالفسفة والطب والهندسة والرياضيات... والاستفادة منها والأخذ بمناهجها وآلياتها ثم تطويرها وتقديمها في قالب غربي دون حرج، وعملية الانتقاء هذه "هي ما تشهد عليه العصور الوسطى الأوروبية والصراع الذي دار حول ما ينبغي وما لا ينبغي أخذه من المسلمين"³، فأخذت أوروبا من كل الحضارات القديمة عندما كانت في أوج تقدمها ما يخدمها ويفيد مصلحتها، فأخذت الطب والعلوم التطبيقية وقامت بتطويرها، لأنها تؤمن حقا بأن العلم لا وطن له فهو دائم التنقل والتغير فهو بحاجة لمن يسعى جاهدا للحفاظ عليه من الزوال والضياع كما فعلت باريس، فمثلا الحضارة المصرية القديمة انتقلت بفعل الحروب الصليبية* والرحلة والترجمة... إلى أوروبا وأحدثت بدورها النهضة الحقيقية لأوروبا، وفي هذا المقام بالذات يقول الطهطاوي: لا حرج من أن يستفيد المسلمون أيضا من الفرنسيين فالعلاقة علاقة تأثر وتأثير، لأن باريس انكبت على دراسة وترجمة العلوم والمعارف العربية القديمة، فكانت بصريات ابن الهيثم أول علم طبيعى حقيقي عرفه الفكر الأوروبى، فشيّد عليها علم الفيزياء، حيث انتقلت العلوم العربية إلى أوروبا مع القرن السادس عشر، فقد أصبح هذا النموذج الغربى يفرض نفسه كأصل جديد، ولعل هذا الفخر عاملا يبعث على الاعتزاز مع دعوتهم إلى التجديد، فهذا

¹ التخليص، ص: 21.

² التخليص، ص: 15.

³ سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية وثقافية-، ط1، 2010، الدار البيضاء، المغرب، ص: 164.

* بعد الحروب الصليبية انبهرت أوروبا بإشراف الحضارة الإسلامية، وأخذت معها مفاتيح تلك الحضارة مقتبسة منها ناقلة لآثارها فكانت هي السبيل لحضارة القرن التاسع عشر.

-ينظر: سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية وثقافية، ص: 165.

الماضي المجيد قد وجدوا فيه عزاء لحاضرهم المتخلف¹، لكن ما الفائدة من الاعتزاز بالماضي المضيء إذا زال واندثر بعد ذلك وقت الحاجة إليه وانتقل إلى أمم أخرى تزخر وتفخر وتتباهى بنتائجها بعد تطويرها له، فالانفتاح على باريس والتفاعل مع علومها وفنونها هو إعادة واسترجاع لبعض ماضي مصر المجيد، فيقول سعد البازعي في كتابه قلق المعرفة: "من الواجب ألا يجد المثقفون في هذه المنطقة من العالم على وجه التخصيص حرجا في مسايرتهم للحضارة الغربية لأن هذه الحضارة ذاتها لم تتحرج في الماضي من استخلاص دعائمها الأساسية من حضارات الشرق الأوسط"²، وبهذا وجد الطهطاوي نفسه بين واقعين مختلفين واقع أمته المتخلف وواقع الغرب المتقدم، فكان مثلها لنهوض أمته من نوم الغفلة، فلم يكتف بترغيب العالم العربي بالأخذ من علوم الحضارة الغربية، بل تعدى ذلك إلى ترجمة بعض الكتب؛ ليطلع عليها أكبر عدد ممكن من المصريين بأبسط أسلوب لأنه تعجب "مما وصلت إليه تلك الأمة من المعارف والعلوم وكثرة كتبهم وتحريروها وتقريبها لطرق الاستفادة"³، فلجأ إلى النقل والترجمة والتقييد لأن "سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب حتى الصنائع الدنيئة"⁴، فنهل الطهطاوي من أغلب الفنون والعلوم وترجم كل ما يفيد وطنه فتنوعت ترجمته لتشمل كل العلوم لأن "ثمرة سفره هي إن شاء الله بنشر هذه العلوم والفنون وبكثرة تداولها، وترجمة كتبها وطبعها في مطابع ولي النعم"⁵، فهذا القول يكشف ثقافة الطهطاوي ومشاهداته العريضة الدقيقة، بمعنى أنه لم ينته من الاطلاع على علم أو

¹ ينظر، سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية وثقافية، ص: 165.

² سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية ثقافية-، ص: 162.

* فكان أو ما فعله رفاة بعد عودته من باريس إلى مصر اعتنى بترجمة الكتب العلمية بأنواعها فكان مترجما بمدرسة الطب ثم بعدها الطوبجية المدفعية ومترجما للعلوم الهندسة والفنون العسكرية.

-ينظر: محمد عمارة، الأعمال الكاملة، ص: 47، 48.

³ جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي-رفاعة رافع الطهطاوي-، ص: 14.

⁴ التخليص، ص: 83.

⁵ التخليص، ص: 18.

فن إلا وترجمه لينقله لأمته لعلها تأخذ بها وترتقي بها إلى نهضة ونور جديد يضيء زمانها ومكانها.

كانت "البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية* والعلوم الحكيمة أهملتهما بجمليتهما، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه، ولهذا حكم الإفرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم"¹، وقد وصف الرحالة فولني **François DeVolney** الحالة العلمية في مصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فقال: "الجهل عام في هذه البلاد مثل سائر الدولة التركية، وهو يشمل كل الطبقات، ويتجلى في كل النواحي الأدبية والطبيعية وفي الفنون الجميلة، حتى الصناعات اليومية، فإنها في أبسط أحوالها يندر أن تجد في القاهرة من يصلح الساعة وإذا وجد فهو إفرنجي..."² فهذا القول يؤكد حال مصر المتأزم والمؤسف آنذاك وما زاد حالها ركوداً وظلمة هو انغلاقها على نفسها فوجدوا أنفسهم لا يدرسون الرياضيات ولا يعملون بها ولا يتقنون قواعد الهندسة إلا في إطار الحاجة، ولا علوم المواقيت إلا لمعرفة أوقات الصلاة وأمور الدين، لهذا تحسر الطهطاوي على الزمن الضائع لمصر فقد كانت في أبهى حلة وها هي الآن فقدت لمعانها وبريقها فحتى الحساب والذي هو "أهم العلوم الرياضية وقد دلت كتب التواريخ على أن واضع هذا العلم هم أهل الشام يعني السوريين وقدماء أهل مصر"³، وقد أورد "عبد الرحمان الجبرتي" حادثة تكشف مدى تدني وتراجع مصر ثقافياً

* أقسام العلوم عند ابن خلدون هي قسمان فقط: علوم نقلية وعلوم عقلية، فالنقلية هي علوم القرآن وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلوم الفرائض وأصول الفقه وعلم الكلام وعلم التصوف وتعبير الرؤيا، والعلوم العقلية هي العلوم العددية والعلوم الهندسية وعلوم الهيئة وعلم المنطق وعلوم الطبيعيات وعلوم الطب والإلهيات وعلوم السحر وعلم أسرار الحروف... فقد ابتدأ بأصح العلوم وأصدقها وأنفعها على سبيل التدرج، فهي إذن في خدمة غاية واحدة.

أما أبو حيان التوحيدي قسم العلوم إلى علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغوية؛ على أن تاج هذه العلوم جميعها هو الأخلاق، فالأخلاق هي المنبع الذي تفيض عنه وتغيض فيه فتتشاكل وتتكامل بالوحدة وتختلف وتتباين بالكثرة.

-ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ص: 25.

¹ التخليص، ص: 15.

² محمد القاضي، عبد الله صولة، الفكر الإصلاحى عند العرب في عصر النهضة، ص: 19.

³ التخليص، ص: 266.

خاصة في مجال الرياضيات قبيل الحملة الفرنسية، إذ عين وال جديد هو أحمد باشا على مصر سنة 1749، فاجتمع بمشايع مصر وعلمائها وعلى رأسهم الشيخ عبد الله الشبراوي، وكان هذا الوالي التركي متفتحا وله رغبة في العلوم الرياضية، فقال له الباشا: المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم، وكنت في غاية الشوق إلى المجيء إليها، فلما جئتها وجدتها - كما قيل - تسمع بالمعيدي خير من أن تراه.

فقال له الشيخ: "هي يا مولانا - كما سمعتهم - معدن العلوم والمعارف."

فقال: وأين هي؟ وأنتم أعظم علمائها، وقد سألتكم عن مطلوب من العلوم، فلم أجد عندكم منها شيئا، وغاية تحصيلكم الفقه المعقول والوسائل ونبذتم المقاصد."

فقال له: "نحن لسنا أعظم علمائها، وإنما نحن المتصدرون لخدمتهم وقضاء حوائجهم عند أرباب الدولة والحكام، وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث كعلم الحساب والغبار."

فقال له: "وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية، بل هو من شروط صحة العبادة، كالعلم بدخول الوقت، واستقبال القبلة، وأوقات الصوم، والأهلة وغير ذلك."

فقال له: "نعم، معرفة ذلك من فروض الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقي، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور ذوقية، كرقعة الطبيعة وحسن الوضع والخط والرسم والتشكيل، والأمور العطاردية وأهل الأزهر بخلاف ذلك، غالبهم فقراء، وأخلاق مجتمعة من القرى والآفاق فيندر فيهم القابلية لذلك."

فقال: "وأين البعض؟"

فقال: "موجودون في بيوتهم، يسعى إليهم."

وأخيرا يختم "الجبرتي" قصة والده وعلماء مصر مع الباشا بجملة لطيفة فيها نقد ساخر لاذع، فيقول: "وكان المرحوم الشيخ عبد الله الشبراوي كلما تلاقى مع المرحوم الوالد يقول:

سترك الله كما سترتنا عند هذا الباشا، فإنه لولا وجودك كنا جميعا عنده حميرا...¹ وفي هذا المقام يقول "عاطف العراقي*" "لقد اكتفينا بالوقوف عند التراث وأخذنا نبكي على الأطلال وكأنه بكاء على اللبن المسكوب، للتراث الذي وجدنا فيه بعض الإشعاعات الإيجابية إلا أن نصيب الخرافة واللامعقول فيه يعد كما هائلا، وبحيث نقول باستمرار أن عدد الخرافات في تراثنا أصبح يفوق عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها"²، فالبعد عن الدين وتأويله بما يخدم العصر، فشاعت الخرافة والتبعية الفكرية التي تغلب عليها البساطة والسطحية في تفسير الدين نفسه، فتقلص الإبداع واضمحلت البحث العلمي وندرت الاختراعات والاكتشافات بسبب المحاكاة والاجترار والتقليد*، لأن المغلوب بطبعه مولع بتقليد الغالب، وأكد الطهطاوي أن القرآن الكريم حذر من التقليد، فقال الله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ، قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ، وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» سورة البقرة الآية (169-171) فالنقل يفضي على الروح الإبداعية في نفس المبدع ولا يترك لها مجالا للإبداع وإبداء الرأي، فكان الطهطاوي إذا ضد التقليد الأعمى الذي لا يخدم الفرد ولا الجماعة، وما يؤكد حكمه هو تعليق كوسين دي برسوال على كتاب "تخلص الإبريز"، يقول: "هذا الكتاب مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف، فإنه أهدى لهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة

¹ ينظر: محمد عمارة، رفاة رافع الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ص: 9، 1، 11، 12. نقلا عن: الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، المطبعة الأهلية، القاهرة، 1322 هـ، ص: 193، 194.

*عاطف العراقي هو مفكر وفيلسوف مصري.

² عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 31.

** أنه فكر ميت ولا فائدة منه، ولم وقد أصبحنا نعيش نحن العرب في مجتمع الصراصير، وليس في مجتمع النمل والنحل، إن الصراصير يتعامل كل واحد مع الآخر تماما كما هو الحال عند أشباه المتقنين والثقافة منهم براءة أما النحل والنمل فإننا نجد لديه التعاون والوثام والانسجام، ولقد أصبح أشباه المتقنين عندنا يتحدث كل واحد منهم عن مشروع له ويقول إنه يعد إبداعا ومشروعاً فكرياً خاصاً به وكلها مشروعات وهمية زائفة إن صدق بها فريق من متخلفين العقول فلنصدقها فزد وهي أدنى خط من الذكاء.

-ينظر: عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 32، 33.

دولتها، ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوربا في العلوم البشرية والفنون النافعة، أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي، والرقي في صنائع المعاش¹، فهذا حال مصر خاصة والبلاد العربية الإسلامية عامة، وفي المقابل يقابلها تفوق البلاد الإفرنجية في جميع المجالات والبيادين والتي "بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها... فلهم معارف كاملة في آلات الصنائع والحيل على حمل الأشياء الثقيلة بأخف الطرق ولهم علم بالسفر في البحور"²، فقدم الطهطاوي صورة واضحة يقارن فيها بطريقة ضمنية بين الباريسيين وبين العرب فيما يتعلق بالمهارات العلمية والفنون فهم-الباريسيون- "يميلون بالطبيعة إلى تحصيل المعارف، ويتشوقون إلى معرفة سائر الأشياء، فلذلك ترى أن سائرهم له معرفة مستوعبة إجمالاً لسائر الأشياء"³، فهو يدعو إلى الاستفادة والأخذ من منجزات واختراعات الغرب العلمية التي تسير وتتماشى والثقافة الإسلامية... من أجل المحافظة على العلوم الشرعية، وذلك بتقليد باريس المشرقة علمياً واقتصادياً، آخذاً برأي أستاذه **حسن العطار** في قوله له: "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"، لذلك خص الطهطاوي موضوع العلوم الجزء الكبير من رحلته مع فقرات متفرقة بين باقي المقالات والفصول، وقد أفرد له "الباب الثاني"، معجبا بعلمها وعلمائها المتخصصين* كل في مجاله الواضح المعالم وليسوا جميعاً رجال دين كما

¹ محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ص: 194.

² التخليص، ص: 15.

³ التخليص، ص: 179.

* فصل الطهطاوي في قضية التخصص في كتابه المرشد الأمين في قوله: "درجة العلوم العالية هي اشتغال الإنسان بعلم مخصوص يتبحر فيه بعد تحصيله علوم المبادئ والتجهيزات كعلم الفقيه والطبيب والفلكي والجغرافي والمؤرخ من كل علم يجب تعلمه وجوب كفاية، ويريد صاحبه أن يجول في أصوله وفروعه غاية الجولان حتى يكون كالمجتهد فيه، فهو عبارة عن بعض أفراد في مملكته من الممالك يكون لهم استعداد وقابلية لبلوغ أقصى نهاية المعارف التي بها نظام المملكة ليكونوا كالمجتهدين من المجريين فيها".

-ينظر: رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص: 63

كان الحال في البلاد العربية الإسلامية، لأن امتداد العلوم واتساعها أدى بالضرورة إلى التخصص.

حصر الطهطاوي هذه العلوم التي اعتنت بها باريس، وقسمها إلى قسمين قسم عام وقسم خاص؛ فالقسم العام يتمثل في الحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ والرسم؛ بمعنى أن عامة الباريسيين لهم الحق في دراسة وتعلم هذه العلوم، ولذلك تحسر الطهطاوي على عدم تكافؤ الفرص التعليمية في مصر وأما القسم الخاص فيتمثل في:

1- علم تدبير الأمور الملكية وتسمى بالنواميس، وتتفرع إلى الحقوق الوضعية والطبيعية والبشرية.

أ- علم أحوال البلدان ومصالحها وما يليق بها.

ب- علم الاقتصاد في المصاريف.

ج- علم تدبير الخزائرية.

د - علم تدبير المحاسبات.

هـ- علم تدبير حفظ المال.

2- علم تدبير العسكرية.

3- علم القبطانية والأمور البحرية.

4- فن معرفة المشي في مصالح الدول يعني علم السفارة ومنه الأيلجية وهي رسالة البلدان وفروعه معرفة الألسن والحقوق والاصطلاحات.

5- فن المياه، وهو صناعة القناطر والجسور والأرصفة.

6- الميكانيقا وهي آلات الهندسة وجر الأثقال.

7- الهندسة الحربية.

8-فن الرمي بالمدافع وترتيبها وهي فن الطبخية.

9-فن سبك المعادن لصناعة المدافع والأسلحة وغيرها.

10-علم الكيمياء، وصناعة الورق والمراد بالكيمياء معرفة تحليل الأجزاء وتركيبها

ويدخل تحتها أمور كثيرة كصناعة البارود والسكر وليس المراد بالكيمياء حجر الفلاسفة كما يظنه بعض الناس فإن هذا لا تعرفه الإفرنج ولا تعتقده أصلا.

11-فن الطب وفروعه.

أ-فن التشريح.

ب-فن الجراحة.

ج-فن تدبير الصحة.

د-فن معرفة مزاج المريض.

هـ-فن البيطرة أي معالجة الخيل وغيرها.

12-علم الفلاحة وفروعها ومعرفة أنواع الزرع وتدبير البناء اللائق بها وغيرها، ومعرفة

ما يخصه من آلات الحراثة المديرة للمصاريف.

13-علم تاريخ الطبيعيات وفروعه.

أ-الحيوانات.

ب-مرتبة النباتات.

ج-مرتبة المعادن.

14-صناعة النقاشة وفروعها.

أ-فن الطباعة.

ب-فن حفر الأحجار.

ج-فن نقشها.

15-فن الترجمة.

أدرك الطهطاوي التكامل والترابط الموجود بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والعلوم العقلية والعلوم النقلية، وكانت هذه العلوم متماشية مع النظام الليبرالي آنذاك، ولهذا النظام دور بارز في اتساع حلقة العلوم والفنون، على خلاف النظام الإقطاعي السائد في البلاد العربية الإسلامية مما نتج عنه ركودا وتحجرا للعلوم والفنون، ولعل السبب في ذلك راجع إلى:

- الاستبداد السياسي لأنظمة الحكم آنذاك، فكيف لعالم أو مبدع أن يبدي في جو يسوده الاستغلال والاستعباد، فنتج عنه عدم الاهتمام بالعلوم والفنون والاعتكاف على العلوم الشرعية بشكل محدود وسطي.

- الانغلاق المطلق أمام كل ما يتعلق بالحضارة الغربية باسم الدين أولا وأن الفرنسيين كانوا أصحاب الحملة الفرنسية على مصر آنذاك ثانيا، فكانوا من أصحاب العقول الرجعية المتحجرة بأفكارهم الضيقة والمظلمة التي تؤدي بهم إلى الهاوية، لذلك عم التدهور والتراجع في جميع مجالات الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فقدم الطهطاوي رؤية جديدة للعلم والعلماء، فبعد أن كان يسمي العلماء برجال الدين فقط وضع مصطلحا جديدا، موضحا أن مصطلح العلماء ليس مقصورا على علماء الدين الشرعية، بل يشمل سواء هم من علماء الفنون والصناعات، وذلك يظهر في قوله: "ولا تتوهم أن العلماء الفرنسيين هم القسوس، لأن القسوس إنما هم علماء في الدين* فقط، وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضا، وأما من يطلق عليه اسم العالم فهو من له معرفة في العلوم

* العلم لا يقتصر على أمور الدين بل يشتمل العلوم النظرية والعلمية، يعني معرفة الحقائق والإقدام عليها بالعمل، فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية نظرية وعملية داخلية بهذا المعنى.

-ينظر: ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي-رفاعة رافع الطهطاوي-، ص: 84.

العقلية التي من جملتها علم الأحكام والسياسات"¹، وقد ميز الطهطاوي بين العلم والفن حسب تقسيم الإفرنج فهم "قسموا المعارف البشرية إلى قسمين: علوم وفنون، فالعلم هو الإدراكات المحققة المذكورة بطريق البراهين، وأما الفن فهو معرفة صناعة الشيء على حسب قواعد مخصوصة"²، بمعنى أن العلم يخضع للحجة والدليل، أما الفن فهو متعلق بمعرفة الفنان لقواعد فنه، وتنقسم "إلى فنون عقلية وإلى فنون عملية، فالفنون العقلية ما يكثر قربها من العلوم مثل علم الفصاحة والبلاغة، وعلم النحو والمنطق والشعر والرسم والنحاتة والموسيقى، فإن هذه فنون عقلية؛ لأنها تحتاج إلى قواعد علمية وأما الفنون العملية فهي الحرف"³، فهذا التقسيم الذي قسمه الإفرنج يختلف اختلافا كبيرا عن تقسيم العرب للفن والعلم فعندنا "العلوم والفنون في الغالب شيء واحد، وإنما يفوق بين كون الفن علما مستقلا بنفسه وآلة لغيره"⁴، ولكن الفرق بين العلم والفن أن العقل يخضع للإدراك واليقين والحكم الجازم لامتيازته بالثبات والشمولية على خلاف الفن الذي هو أقل شمولية من العلم، فوسيلة الفن هي العواطف والأحاسيس لأنه يركز على الإبداع والذوق.

أعجب الطهطاوي أشد الإعجاب بالاختراعات العلمية التي تسهل حياة الإنسان، مثل استعمال القوة البخارية* برا وبحرا مما سهل الأسفار والسياحة، وما يؤيد قول وإعجاب الطهطاوي قول "الجبرتي" بأن هذه المعارف كانت جديدة على المصريين، وفي ذلك يقول الجبرتي في الجزء الثالث من "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" لوصف بعض التجارب الكيميائية التي كان يجربها بعض علماء المجتمع يقول: "ومن أغرب ما رأته في ذلك المكان أن بعض المتقيدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه

¹ التخليص، ص: 180.

² التخليص، ص: 265.

³ التخليص، ص: 265.

⁴ التخليص، ص: 266.

* كانت مصر ثاني دولة في العالم استعملت القاطرة البخارية والسكة الحديدية بعد إنجلترا - وقد أطلق المصريون لفظ دوابور على القاطرة البخارية واللفظة محرفة عن الكلمة الفرنسية Vapeur وأوجد الإنجليزية Vapour بمعنى بخار. -ينظر: جمال الدين الشيال، نوايغ الفكر العربي-رفاعة رافع الطهطاوي-، ص: 84.

المستخرجة فصب منها شيئاً في كأس ثم صب عليها شيء من زجاجة أخرى فغلى الماء وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصار حجراً أصفر (...). يابسا أخذناه بأيدينا ونظرناه، ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجراً أزرق وبأخرى فجمد حجراً أحمر ياقوتياً، وأخذ مرة شيئاً قليلاً جداً من غبار أبيض ووضعه على السندال، ووضعه بالمطرقة بلطف، فخرج له صوت هائل كصوت القارابانة انزعجنا منه فضحكوا منا¹، لم يستطع الجبرتي وغيره أن يدرك علوم الفرنسيين بل إنه لم يحاول أن يفهمها، واقتنع الطهطاوي في الأخير بقول الجبرتي: "لا يسعها عقول أمثالنا" وعدم الاستعجال مرده الوتيرة المتسارعة لتقدمهم وحرقتهم أشواطاً فيها والاستمرار في ذلك دوماً، لذا فالمتوقف لا يمكنه أن يجاري من يجري في مضمار العلم وهو لم يحاول بعد التحرك والبدء أساساً، ومع ذلك يمكن مواكبة التطورات والسعي نحوها إذا ما كانت عقولاً يقظة نبهية تسعى إلى ذلك كل سعيها.

7_ العلوم الطبية

خصّ الطهطاوي فصلاً كاملاً من "المقالة الثالثة" للحديث عن اهتمام الفرنسيين بمجال الصحة والطب، لأنه "كثرت اعتناؤهم بهذا الفن وبتكميل آلاته ووسائله، وكانوا أشد الناس مسارعة لما فيه نفع البدن كالحمامات والمحام الباردة المياه وترييض الجسم وتعويده على الأمور الشاقة كالعوم وركوب الخيل، والألعاب التي يخفف فيها البدن"²، وحكم على باريس أنها "أحكم الأمم، فهذا القول والقول الذي يسبقه يؤكدان اهتمامهم بما تنص عليه الشريعة الإسلامية، ونحن نعلم أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "علموا أبناءكم السباحة والرماية وركوب الخيل." لما لها من فوائد جمة على صحة وعقل الإنسان فإنها تعودّه على الصبر وتحمل الشدائد وتغرس فيه الثقة بالنفس، فلهذا تحسر الطهطاوي

¹ جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية، ص: 19، 20.

-ينظر: رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ط1،

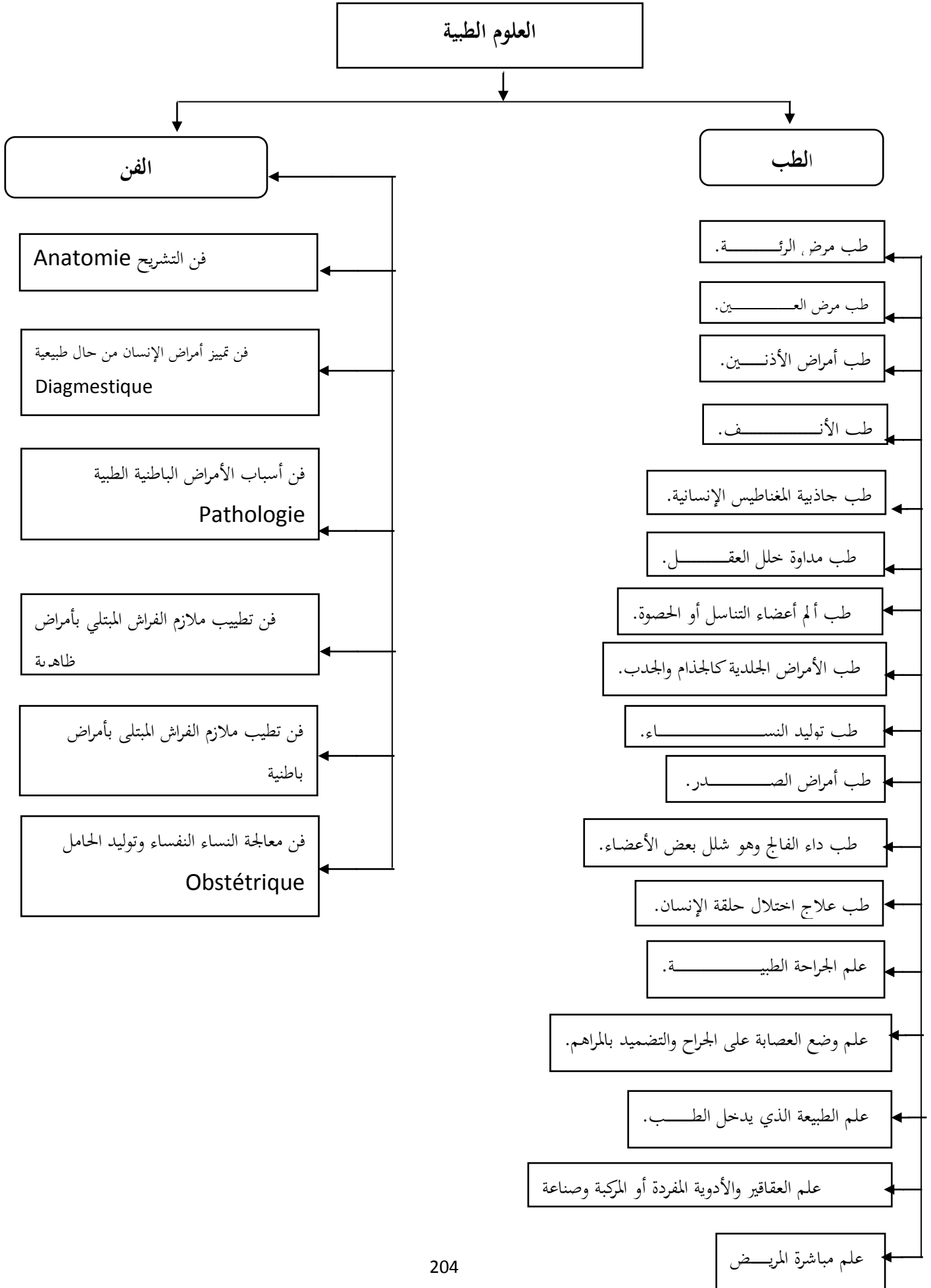
1286هـ، القاهرة، ص: 34.

² التخليص، ص: 141.

على خلو بلاد الإسلام بما حث عليه الإسلام في قوله: "ولعمر الله إنني، مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه"¹، فقد أكد الطهطاوي أن الصحة كنز ثمين لا بد من المحافظة عليها بتوفير كل ما يحميها من الأمراض والأسقام ويخفف عنها الأوجاع والآلام... فتعدد الأطباء بباريس في كل اختصاص من أجل خدمة صحة الإنسان، ويظهر ذلك جليا في قوله: "والحكماء في باريس كثيرون جدا، حتى يوجد في كل خط عدة، بل الطرق مملوءة من الحكماء حتى إن الإنسان إذا أصيب في الطريق بداء فإنه لا بد أن يجد الحكيم حالا لكثرة الحكماء في هذه البلدة"²، فهذا القول يؤكد اهتمام باريس بالصحة العمومية من خلال الوقاية والعلاج، حفاظا على البيئة والمجتمع على السواء.

¹ التخليص، ص: 11.

² التخليص، ص: 143.



فعندما انفتحت أوروبا على طب العرب درسته ثم طورته وتفوقت به، وهاهو الفرق بين الثقافتين في هذا المجال، مثلا: أعجب الطهطاوي بأطباء باريس في إجراء العمليات الجراحية من خلال " جاذبية المغناطيس الإنسانية " أي التتويم المغناطيسي، فهذا الفن أو النوع من الطب لم يكن معروفا عند العرب مع براعتهم وأسبقيتهم في بعض الاختصاصات الطبية، فقد كانوا يخدرون الإنسان "بتقريب اليد عدة مرات كالمسح، فينعش الإنسان، أو تغيب حواسه، حتى لا يحس بشيء، فإذا غاب وكان مريضا بمرض شديد عالجه الحكماء بقطع شيء أو فتح شيء من بدنه من غير أن يشعر بشيء أبدا، وقد جرب ذلك في قطع ثدي امرأة، بعد مغناطيسيتها فمكثت عدة أيام ثم ماتت، فقال علماء المغناطيسية، إنها ماتت بسبب آخر لا بألم القطع فإنها عاشت بعده، فالمغناطيسية نافعة لمعالجة الأمراض العصبية"¹، على خلاف العرب فقد اعتمدوا على عناصر الطبيعة* لتتويم مرضاهم قبل الجراحة.

أشار الطهطاوي إلى قضية توليد النساء وقارن بين العرب والغرب بطريقة ضمنية يكتشفها القارئ من خلال قوله: "... وفي باريس أيضا حكماء لتوليد النساء، فإن العادة أيضا في باريس أن المرأة يولدها رجل حكيم عارف بأمور الولادة"²، فهذا القول يؤكد أن المرأة الحامل في مصر تولدها امرأة حتى لو لم تكن تعرف بأمور التوليد، وفيهن من يلدن في منازلهن ولادة تقليدية، لهذا انبهر الطهطاوي بعادة الفرنسيين المختلفة تماما عما هو سائد في البلاد العربية الإسلامية، فالملاحظ لهذه القضية يكشف الفرق بين أعرف العرب أي لا يكشف الرجل عن المرأة خاصة فيما يخص الولادة وأمراض النساء على خلاف الغرب فلا مانع لديهم أن يكون الرجل هو الذي يولد امرأة، ويشترط فيه أن يكون حكيما، فلعل هذا الفرق راجع لمسألة الدين أولا وأيضا غيرة الرجل الشرقي على زوجته حتى من الطبيب،

¹ التخليص، ص: 144.

* فيستعملون مثلا الأفيون كمسكن للألم وأيضا البنج الأسود Scopolamine باعتباره نباتا ساما مخدرا، وأيضا يستعملون الشوكران وعبث الذئب.

² التخليص، ص: 145.

فكيف له أن يترك زوجته المتحجبة عن أعين الناس، حاكما عليها أن تعتكف في بيتها، وفي آخر المطاف يكشف عنها رجل، فهذا يعده العربي آنذاك هناك بالعرض والشرف.

ثم أشار الطهطاوي للمنشآت الطبية الخاصة والحكومية في باريس لمعالجة ومتابعة صحة المريض وسجلها في كتابه، فكان منها:

- بيت الطبيب.
- بيت الصحة (المصحة).
- بيوت الحكماء (عيادة خاصة).
- بيوت يدخل فيها النساء الحوامل.
- المارستانات العامة (المستشفيات العامة).

فمن هذه المنشآت الطبية ما هو على نفقة المريض ومنها ما هو على نفقة الدولة، "لأن برامج الرعاية الصحية من الأمور التي تهتم بها الدولة، لذلك تقدم الدولة لمواطنها برامج وقائية وعلاجية من خلال شبكة من الأجهزة والمؤسسات والمستشفيات والعيادات والمعامل ومصانع إنتاج الأدوية"¹، فهنا تلتقي الأنساق السياسية ونسق الصحة، فالسياسة تضمن منشآت طبية تعمل لمصلحة المريض فمثلا المارستانات تعمل على علاج المريض وتطبيبه "مدة المرض بلا عوض"، ومنها "من يطلب الطبيب ليزوره عنده، وللحكيم قدر معلوم على كل مرة يأتيها إليه"²، مع أن هذه المنشآت الصحية عرفت عند العرب منذ القديم باسم البيمارستانات وهي كلمة فارسية تعني بيت المرضى، وقد نشأت هذه الفكرة مع عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم خلال غزوة الخندق حيث أمر النبي صلى الله عليه وسلم بنصب خيمة ليعالج فيها الجرحى ثم تطورت فوسعها الخلفاء والحكام لتشمل كل التجهيزات الخاصة بها من أطباء وصيادلة، حيث كان أول بيمارستان عام 707م كان به مجموعة من الأطباء مدفوعي الأجر كما كان مجهزا، وأكبر مستشفى حقق شهرته كان مع الخليفة هارون

¹ حسين عبد الحميد أحمد رشوان، البناء الاجتماعي - الأنساق والجماعات -، ج2، ص: 225.

² التخليص، ص: 143.

الرشيد ببغداد¹، ألم ينتبه الطهطاوي أن كل ما أشار إليه في باريس هو عبارة عن تطور لما كان بالوطن العربي؟!.

لم يكتف الطهطاوي بذكر هذه المستشفيات وبيوت الحكمة بل تعدى ذلك إلى ذكر المدارس والمجامع الطبية في باريس مع ذكر وظيفتها ودورها في القضاء على الأوبئة التي قد تهدد الشعب الفرنسي، ويظهر ذلك في قوله: "ومدارس الحكمة بمدينة باريس منافعها شهيرة" ودور هذه المدارس هي تلقيح الناس لمقاومة الأمراض، على عكس ما حل بمصر من أوبئة وأمراض سببها الطاعون* الذي قد انتشر في مصر الأول كان سنة 1800 والآخر سنة 1823، وغيره من الأوبئة والأمراض المعدية التي انتشرت وأخذت الكثير من الأرواح بسبب الإهمال وغياب التوعية والرعاية الصحية، فلذلك كان هدف الطهطاوي إعادة النظر في المؤسسات الصحية وبيوت الحكمة.

8- الطهطاوي بين نسق العلم ونسق الدين:

تأكد الطهطاوي أن أسباب تطور العلوم عند الباريسيين بصفة خاصة والأوربيين بصفة عامة أنهم يعتمدون على حرية البحث والتفكير، ففهم الطهطاوي التنوير* برؤية جديدة تتماشى ونهضة البلاد العربية الإسلامية لأنه على يقين أنه يوجد في الشريعة ما يتفق وحاجيات

¹ سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية وثقافية، ص: 144.

* يقول محمد عبد الغني حسن عن حسن العطار وصفه لوباء سنة 1800 يقول: "وقع في قطر الصعيد طاعون لم يعهد لم يسمع بمثله قد انتشر شرقا وغربا، أباد معظم أهل البلاد وكان أكثره في الرجال وأغلقت الأسواق وعزت الأكفان، وصار معظم الناس بين ميت مشيع ومريض وعائد يتعطل الميت في بيته من أجل تجهيزه، فلا يوجد النعش ولا المغسل ولا من يحمله، ومات العلماء والقراء والمثقفون والرؤساء وأرباب الحرف وتعطلت المساجد من الآذان والإمامة وتعطل الزرع من الحصان... هذا مع سعي العرب في البلاد بالفساد... بسبب خلو البلاد من الناس والحكام".

-ينظر: حسن محمد عبد الغني، حسن العطار، ط2، 1993، دار المعارف، القاهرة.

* من الناحية التاريخية هناك من يرى أن التنوير بدأ مع عصر النهضة، وهو الرأي الذي تبناه مؤرخون أوروبيون، وأعادته للأذهان محمد أركون في محاضراته في الكويت، أي أن التنوير ليس من تطورات القرن الثامن عشر، القرن الذي يراه الكثيرون أهم الفترات فالانتقال إلى العقلانية وإعطاء الإنسان مركزيته في الكون وما استتبع ذلك هي من تطورات عصر النهضة.

-ينظر: سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية وثقافية، ص: 144.

العصر، فتأثر بالعقلانية الغربية التي كانت عماد فلسفة التنوير في أيامه، وقد اطلع على فلسفة الغرب في قوله: "وقرأت في الفلسفة تاريخ الفلسفة المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم، قرأت عدة مآل نفسية في معجم الفلسفة للخواجة وليتير وعدة مجال في كتب فلسفة قنديلان"¹، ولكن من الملاحظ أنه لم ينبهر كثيرا في قراءاته للفلسفة الغربية، إذ نادى بأخذ الأمور المادية اللازمة للنهضة بعيدا عن الحشوات الضلالية التي تغزو الفكر الفلسفي الغربي، فاتخذ الطهطاوي بذلك موقفا معاديا لبعض مواطن علمانية الفلاسفة الفرنسيين فسماهم الطهطاوي: "فرقة من الإباحية الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان أتى على سائرها من حيث إنها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر"²، بمعنى أنهم يعتقدون أن الدين مجرد دستور أخلاقي ولا علاقة له بالحقيقة المطلقة، فهذا سبيل العقل وأن وظيفة الدين تنحصر في حث الإنسان على فعل الخير واجتناب الموبقات، فذهب الطهطاوي إلى أبعد من ذلك، بأنهم "لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبدا لأن: "لهم بعض الاعتقادات الفلسفية خارجة عن قانون العقل بالنسبة لغيرهم من الأمم، غير أنهم يموهونها ويقوونها حتى يظهر للإنسان صدقها وصحتها"³، إذ لم يؤمن الطهطاوي بحرية التفكير وسلطة العقل في كل الميادين الفكرية؛ فحقيقة الطهطاوي مؤمن بدور العقل والدين معا، وفي هذا المقام يقول عاطف العراقي: "لا تنوير دون عقل والعقل هو المرشد والدليل والحكم كالبوصلية التي يهتدي بها الإنسان في الصحراء إنه النور وضياء اليقين فلا سبيل إلى التنوير إلا عن طريقه"⁴، كما يؤكد "أغست كونت" أن "تطور العقل متعلق بتقدم البشرية إلى جانب كونه مفسرا لها، ففي المرحلة الأولى فهم عالم الواقع، وكأن قوى سحرية وإلهية تسيير الطبيعة والإنسان وهي سيدة الوجود، أما في المرحلة الثانية فقدت نبذت البشرية معتقداتها القديمة اعتمادا على

¹ التخليص، ص: 222.

² التخليص، ص: 31.

³ التخليص، ص: 177.

⁴ عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 33.

موقف نقدي عقلاني... مع ظهور العلوم، تمكن العقل البشري من إقامة قوانين وضعيه على أساس اكتشاف العلة الحقيقية الفاعلة في الطبيعة والمجتمع¹، ولكن الطهطاوي يؤكد أن الحقيقة الدينية وحدها هي المطلقة التي يمكن التسليم بها إذا تناقضت الحقيقتان، على خلاف وجهة الكندي فقد أقر أن: "الفلسفة ليس هدفها شيئا آخر غير طلب حقائق الأشياء وعلى رأسها معرفة الحق الأول؛ أي الله، تماما مثلما هو هدف الدين، إذا فالفلسفة لا تتعارض مع الدين، فهي إنما تعلمنا كيف تصل إلى الحق بمحض عقولنا فيجب إذا أن لا نقف منها موقفا معاديا بدعوى أنها من علوم الأوائل الذين كانوا يدينون بغير دين الإسلام"²، على خلاف رأي الطهطاوي فهو لا يبحر إلى جعل العلم يفسر به الغيبيات بل للبحث في أصل الأشياء ودقة الفهم مع الاستدلال عليها، لذلك نقد الطهطاوي الفلاسفة الذين "ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا"³، لأن الفكر الأوروبي يفسر الظواهر الطبيعية، تفسيراً ميتافيزيقياً إلا أن الطهطاوي وفق بين موروثه الإسلامي وبين ما نهله من الفكر الأوروبي، فوقف رافضاً للفلسفة الوضعية التي تنطلق منها الحضارة الغربية؛ فكان رافضاً للعلم إذا ناقض الدين؛ مؤكداً أنه ما خالف الدين هو غير مقبول ولا يعد تمدناً حقيقياً، ومن يريد أن يدرس الفلسفة الغربية يجب أن يكون متمكناً من الكتاب والسنة، كما ذكرنا سابقاً، فكان الطهطاوي يحاذر عبر ثقب إبرة حتى لا يتهم بالإلحاد لأن "كتب الفلسفة محشوة بكثير من البدع"⁴، فكان رأي الطهطاوي من الفلسفة ليس بعيداً عن رؤية ابن تيمية والغزالي لأنهما "هاجما الفلسفة والمنطق هجوماً عنيفاً، فقيام هؤلاء المفكرين بالتقليل من شأن الفلسفة في عالمنا العربي... فهم لم يؤمنوا بأهمية الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى، وبالتالي فإن فكرهم لا يصلح لنا إذا أردنا النظر إلى التراث من خلال

¹ عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف المركزية الغربية-إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، 1997، الدار البيضاء، المغرب، ص: 43.

² محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، 1999، سلسلة الثقافة القومية(25)، بيروت، ص: 156.

³ التخليص، ص: 178.

⁴ التخليص، ص: 178.

التنوير"¹، على خلاف فكر ابن رشد عميد الفلسفة العقلية الذي يدعو إلى "تقديس العقل وتقديره حق قدره في بلداننا العربية، أكثر من هذا الفيلسوف وإذا حاول أي دارس إثبات عقلانية أي فيلسوف عربي بقدر عقلانية ابن رشد فوقته ضائع عبثاً"²، وإن منطلق الطهطاوي يمكننا تفهمه جداً، فالدين بالنسبة له في المقام الأول ومع العلوم البرانية بشرط أن لا تتجاوز ما أقره الدين، وهذا يبين قوة معتقده الذي تجاوز انبهاره بما قد يصل إليه العلم، الذي ينظر إليه وسيلة لغاية الدين، فنلمح توتراً في توصيف موقفه وصفاً نهائياً في الربط بين الماديات والعقل والجانب الروحي الميتافيزيقي الغيبي.

يمكن الفصل بين موقف العقل والدين بين العلوم والأخلاق والبداهيات والنظر إلى

نفس الإنسانية³.

الموضوع	الدين	العقل
الموقف من البداهيات	يسلم بصدقها.	يشكك في البداهيات.
الموقف من العلوم الطبيعية (فيزياء. كيمياء. أحياء)	محايد	محايد
الغاية من العلوم الطبيعية	الارتقاء إلى الله معرفياً وتحقيق الحياة الطبية بشرياً.	تجعلها في الغالب التراكم المادي وفي الأقل محاولة التفسير.
الموقف من الأخلاق	ثابت بحسب مقررات النصوص.	رؤية عقلية نسبية بحسب متغيرات الواقع.

¹عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص: 44.

²ينظر: المرجع نفسه، ص: 27.

³ينظر: محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية، ص: 48.

<p>النفس الإنسانية منتج بيولوجي وفسولوجي واجتماعي يخضع للتحليل العلمي، مع الإقرار بضعف جدوى النتائج.</p>	<p>يقسمها إلى جانب روحي تحكمه رؤية عقائدية وجانب بيولوجي وفسولوجي واجتماعي يخضع للتحليل العلمي والنظر العقلي.</p>	<p>النظر إلى النفس</p>
--	---	------------------------

كان موقف الطهطاوي من العقل والدين يتراوح بين موقفين متناقضين، لأنه عندما يكون في معرض الحديث عن العلوم العلمية والإنسانية أي الجانب المادي يبجل العقل ويدعو إلى العقلانية في هذا المجال، أما ترده وتراجعه يكمن في المسائل الدينية والفكرية خاصة فيما يتعلق بالغيبيات، لأن العقل لن ولم يصل إلى نتيجة حتمية في هذا المجال، فهو إذا لا ينتصر للعقل بشكل مطلق لأنه في حالة تحفظ بكل ما يتعلق بالشريعة الإسلامية تمسكا بدينه وخوفا من اتهامه بالإلحاد.

من خلال هذه المقاربة الأنساق الثقافية في فكر الطهطاوي برزت لنا جملة من العناصر:

- 1- يعد النسق الثقافي نظاما جمعيا ومنظومة ثقافية تحكم أفراد المجتمع الواحد باعتبارها تشريعات وقوانين وضعية من طرف الإنسان تقيد داخل المجتمع في أطر محدودة.
- 2- يعد النسق الثقافي ذاكرة المجتمع وثقافته واللغة هي الوعاء واللبوس لهذه الأنساق باعتبارها عنصرا من عناصر هذه الأنساق، فالنسق الثقافي محمول معرفي ناتج عن نسق ثقافي بالضرورة.
- 3- وظف الطهطاوي نسقا لغويا خاصا به لتصوير باريس، فكان اختياره للألفاظ اختيارا انتقائيا مقصودا واستحدث رصيда لغويا متنوع المنابع والجذور وأسهم في نقل العلوم البرانية

والمفاهيم الحضارية الحديثة بغية اقتداء العرب بها، فكانت ألفاظه تتراوح بين الدخيل والمعرب والفصيح والعامي من باب الشرح وإيصال المعنى وتحقيق المنفعة العامة.

4- أشار الطهطاوي إلى قضية بالغة الأهمية وهي صعوبة ترجمة الكتب العلمية مشيراً إلى الفروقات بين اللغة العربية واللغة الفرنسية باعتبار أن هذه الأخيرة تتميز بالأحادية وثبات معنى مفرداتها لخلوها من عناء البلاغة وتطبيقاتها على خلاف اللغة العربية.

5- يعد النسق الشعري نسفاً ثقافياً مكوناً من الأنساق تنتظم داخل الخطاب والذي يخضع لنظام، فعلى الرغم من أن النسق الشعري ممارسة فردية إلا أنه يشكل فكر وذاكرة الجماعة فتتحول هذه الذاكرة الجمعية إلى قيم داخل الخطاب الشعري، ويسعى بذلك الشاعر إلى التأثير والتعديل في سلوك الفرد وانتظام أفعال الأفراد وفقاً للقيم على حد تعبير بارسونز.

6- يشكل النسق الشعري العربي والغربي محتوى معرفي وبعد إيديولوجي لأن الشعر يعيد إنتاج العلامات الموجودة في الأنساق الثقافية وباعتبار أن النسق الشعري يكسب النسق الثقافي صفة الديمومة.

7- وظف الطهطاوي شواهد شعرية تتماشى والأنساق المتحدث عنها فكان نصه حافلاً بالكثير من الشواهد الشعرية يستعين بها لإكمال ما لم يقله النثر، وهذا التوظيف يعكس موسوعية الطهطاوي وأدبيته كما أنه نَهَجَ نَهَجَ القدامى حيث اتسمت مؤلفاتهم بالضخامة والموسوعية.

8- أعجب الطهطاوي أشد الإعجاب بالفنون والمؤسسات الثقافية الباريسية ودورها الإصلاحية، فقيدها في رحلته وكله حسرة وأسى على خلو الوطن العربي الإسلامي منها.

9- أخذت الأنساق الثقافية حيزاً وفيراً في تسجيلات الطهطاوي من علوم وفنون وصنائع ومؤسسات ثقافية وهذا هو هدف رحلته.

المبحث الثالث

الأنساق الاجتماعية في تخلص
الإبريز في تخلص باريز

المبحث الثالث: الأنساق الاجتماعية في تخلص الإبريز في تخلص باريز

تمهيد

1_ نسق العادات والتقاليد والقيم

أ- نسق الأكل وأدب المائدة

ب- نسق الجمعيات الخيرية وإكرام الضيف

ج- لباس الفرنسيين

د- حرصهم على الأمانة

هـ- العنصرية

2_ المرأة الباريسية (نسق الأنوثة والذكورة)

أ- الجسد وتمثلاته الثقافية

ب- الاختلاط في باريس

ج- نسق رقص المرأة

د- عمل المرأة في باريس

- خاتمة

تمهيد:

الحديث عن النسق الاجتماعي يؤكد أنه كل متكامل يحوي عديد المواضيع والصور والمجالات التي يتحدد من خلالها نمط حياة أي أمة، ويقول إدغار موران **Edgar Morin** إن المجتمعات الثقافية "لا توجد ولا تتكون وتحافظ على ذاتها وتتطور إلا من خلال التفاعلات الذهنية الروحية الحاصلة بين الأفراد... والنظر إلى المجتمع لا بوصفه نسقا كلياً مشتملاً فقط على أنساق فرعية مستقلة نسبياً، ويتوقف كل منها على الأفكار والمعرفة بل نسقا بيئياً يساهم في تنظيم الأنساق التي يشتمل عليها"¹؛ هو ذلك البناء الكلي الشامل تحدده الأبنية المجتمعية أساساً فلا يمكن أن ندرس أي نسق بعيداً عن مرجعيته المجتمعية التي تشكل فيها وعلى أساسها، وهذا ما يجعلنا نبحث عن تلك الأنظمة، فلو كانت هناك خلفيات تأسس عليها وتقوم على أساسها غير الإطار المجتمعي لربما وجدنا تقاطعات كثيرة وتطابقات بين كل الدراسات الثقافية، لكن نتج الاختلاف نظراً لاختلاف السمات التي تميز بيئة عن أخرى ونمط حياتي عن آخر؛ فالتحليل النسقي الروحي بين الأفراد في المجتمع الواحد يشكل ذلك البعد الثقافي الخاص في جانبه الاجتماعي الدقيق، وهذا التفاعل والتداخل بين أفراد المجتمع سببه خضوع الفرد لسلطة الأنساق الاجتماعية، وقد أسهب الطهطاوي واسترسل في عرضه للنظم الاجتماعية بباريس، فجاء في مقدمة كتابه **تخلص الإبريز في تخلص باريز**... "من أول الزمن إلى الآن لم يظهر باللغة العربية-على حسب ظني- شيء في تاريخ مدينة باريس كرسي مملكة الفرنسيين ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها..."²، لأن الحديث عن أهل باريس وحياتهم الاجتماعية لم يكن محل اهتمام واشتغال العرب لذا تولى الطهطاوي المهمة وجعلها غايته القصوى إذ قدم من الصفحة سبعة وأربعين إلى غاية مئة وسبعين تقريباً عن الحياة الاجتماعية بباريس مع بعض الاستطرادات التي تتخلل باقي المقالات والفصول، لأن السجلات الاجتماعية "تشكل في النصوص الرحلية رافداً أساسياً

¹ كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟ ص: 26، 27.

² التخليص، ص: 10.

لإغناء النص وتوسيع أبعاده وتنويعها خصوصا وأن جل الرحلات لا تخلو من وصف طبائع الناس وعاداتهم وتقاليدهم وبعض خصوصيات ثقافتهم، والأمر هنا ليس بالدقة التي يتصف بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حيث الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة والتقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين خلال فترة محددة، وإنما يجيء الجانب الاجتماعي في النصوص الرحلية سجلا يرصد بعض أخبار السكان وطبائعهم وتقاليدهم وثقافتهم ومذاهبهم وكل ما يثير انتباه الرحالة في إطار المقارنة مع ما يختزنه، مما يسهل الاصطدام بمشاهد غير مألوفة، وأساليب حياتية لم يتعود عليها ويتضح ذلك على الخصوص في الرحلات المتجهة لغير العالم الإسلامي¹؛ بمعنى أن الطهطاوي تجاوز القراءة العادية لأبعاد المجتمع فركز على تلك التفاصيل التي قد لا يتبع لها أحد وتصبح لاحقا بتراكمها عبارة عن سمة تحدد تصورات مجتمع ما وخصوصية معينة له مقارنة بغيره من الشعوب، فكان عمل الطهطاوي دقيقا يعايش كل شاردة وواردة ويبين سببها والغاية منها بغية معرفة عمق تفكير الفرد الفرنسي ومن ثم معرفة النمط الذي يختلف فيه عن المجتمع الذي عاش هو فيه، ويتبين من خلال وقفاتهِ وتأملاته وعباراته التي يجعلها محفوفة بالانبهار أنه قد أعجب بما شاهد ورأى من ممارسات وطباع ودعا العرب للأخذ منها والاقتراء ببعضها الآخر بسبب إعجابه بمظاهر الحياة الاجتماعية التي شاهدها وعایشها بباريس، فأبدى رأيه كمادح على كثير من المناحي التي تشكل في مجملها النسق الاجتماعي، كما أظهر ألمه وتحسره لتخلف البلاد العربية الإسلامية، معتبرا أن تطور الشرق مرهون بالاقتراس من الحضارة الغربية، فكان وصفه لباريس من أجل إيقاظ "من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم"² إذ فتح للعالم العربي بابا حينما قدم صورة مغايرة تماما عما عهده في بلاده وأراد أن يحمل ذلك الشعور الذي تملكه برؤية بلد أوروبي كفرنسا لإخوانه العرب وأيضا لكل من أراد أن يرى فرنسا بعيون رجل عربي، وقد بين أن أبجدياتهم

¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ص: 61، 62.

² التخليص، ص: 258.

الاجتماعية المتحضرة في أغلبها تختلف اختلافاً كلياً عن مظاهر الحياة التي ألفها في بلاده العربية الإسلامية عامة ومصر بصفة خاصة، فأدرك الصلة بين القوانين الوضعية من تقييد الحاكم وإطلاق الحرية الشخصية وإقرار المساواة، "لأن الأنساق السياسية في المجتمع تساند المعايير الاجتماعية وتشكل سلوك الإنسان، وتحفظ النظام العام وتوفر العدالة وتحمي الأفراد من الاعتداء الداخلي والخارجي... فالحكم الديمقراطي لا يعمل من أجل مصلحة فئة أو طبقة من المجتمع، وإنما بهدف مصلحة جميع أفراد المجتمع"¹؛ أي أن الطهطاوي يشاكل بين نمطين ثقافيين يشكلان في مجملهما صورة فرنسا وبالتأكيد صورة العرب في اتجاه مغاير ومختلف تماماً، فالحكم السياسي لا شك يحدد البنية الفوقية بمختلف ميادينها ومجالاتها لذا كلما ذكر سلوكاً اجتماعياً يقتزن التصور السياسي الذي تتولد عبره التظاهرات الحياتية للفرد الباريسي، والعكس أيضاً صحيح فكل وعي اجتماعي قار وواضح وقوي يحدد توجهها سياسياً يضبط ويوفر ما يناسب المجتمع، وهكذا إذ أن هذا الربط للبعدين السياسي والاجتماعي دليل على وجود حاجة بين المجالين، فالاستقرار السياسي في الأساس هو ما يؤدي إلى استقرار اجتماعي وتطور على مستوى تلك المنظومة الاجتماعية، وبالطبع تماسكها وقوتها هو ما يبني الأمم، وأي هشاشة وتصدع في البنية السياسية يؤثر طبعاً على المجتمع وبالتالي يكون المجتمع ضعيفاً وغير آمن وتكثر آفاته وبالتالي لا أمل في التطور وتقديم شيء يساهم في الرقي الحضاري.

فالنسق السياسي إذا تفاعل تماماً مع النسق الاجتماعي فهو يؤثر ويتأثر به، فهو السبب الرئيسي فيما حققته باريس من تقدم مادي واجتماعي.

أعجب الطهطاوي بعدة خصال وقيم تميز بها أهل باريس، كباب من أبواب فهم المجتمعات والإطلاع عليها حيث عرف أنجلز نسق القيم بأنه: "مجموعة القيم المترابطة، التي تنظم سلوك الفرد وتصرفاته، ويتم ذلك غالباً دون شعور الفرد"²، فالقيم حسب تلك

¹ حسين عبد الحميد أحمد رشوان، البناء الاجتماعي - الأنساق والجماعات -، ج 2، ص: 220.

² جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، ص: 57

الملكات الفطرية التي نجدها تخص مجموعة بشرية وتميزها، بطريقة غير واعية يجد الفرد نفسه يحمل تلك القيم والطباع لوجودها وانتشارها في مجتمعه منذ أمد كما أنها بذلك تصبح كما أشرنا ملكة تتوارثها الأجيال جيلا بعد آخر وكلما كانت القيم جيدة وقيم أخلاقية عالية فهي معيار دقيق ومهم للحكم على المجتمع في جانبه الوجودي والإنتاجية طبعاً، باعتبار أن القيم تنظم سلوك الفرد وتسيره داخل الجماعة ويربطها بلا شعور لأنه خاضع لها، أما محمد أحمد بيومي فيعرّف نسق القيم بأنها "المعايير والمبادئ التي يتمسك بها المجتمع أو أغلب أعضائه سواء صراحة أو ضمناً، وكل نظام يتضمن قيماً أقرها المجتمع، وعليه فإننا نستطيع أن نتحدث عن قيم اقتصادية وقيم تعليمية وقيم أسرية وهكذا"¹، وذلك يعني أن أحمد بيومي جعل الفعل القيمي في أي مجتمع مرتبط بإرادة تلك الأمة بضبطها وبالتالي فهو شيء مكتسب وهذا مبدئياً لا يتعارض مع فكرة تشكل الأمم وإيمانها الأول بقيام سلطة العدل بالقيم الراقية، كما أنه قسم القيم بحسب مجالات الحياة تتصل كل منها بحسب حساسية المجال وأهميته، فهو بذلك يضبط مفهوم القيم بالمعايير والمبادئ التي تحكم المجتمع، وتجعله خاضعاً لها، على الرغم من أنه هو واضعها، وقد أعجب الطهطاوي ببعض الخصال والقيم التي يتصف بها الباريسيون، وأدرك الشبه بينها وبين العرب، في قوله: "ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنسيين... أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس"²، فلعل الطهطاوي أراد بذلك التقريب والتشبيه وأن يبين للشرقيين أن الأخذ من مدينة الغرب ليس بعيداً عن فضائلهم وعاداتهم التقليدية وأنهم فقدوا بعضها في وقتنا الحالي نتيجة تراجع وضعهم السياسي والاقتصادي والحضاري، فالقيم لا شك تتقاطع وتتقارب بين الأمم بطريقة ما، وقد أوضح الطهطاوي ذلك حينما قارب ما يمليه الدين الإسلامي من سماحة وعفو وأخلاق فاضلة على معتنقيه وبالتالي أصبحت تلك الأخلاق جزءاً من لا وعي جمعي لهذه

¹ نادر كاظم، صورة السود في المتخيل العربي في العصر الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،

2004، ص: 36

² التخليص، ص: 301.

البلدان رغم أنها تعاني بسبب طارئ حضاري سبب النكسة ومع ذلك فإن هناك شبها واقعا، وذلك ما يزيل الغرابة والاستهجان للمطلع على العربي على فكر الغرب وطريقة عيشهم ويفتح بذلك آفاق الاستفادة والتفاعل بين المجتمعات.

أشار الطهطاوي إلى الشبه بين أخلاق الأوروبيين وأخلاق العرب الأصيلة، وليتمكن من التوفيق بين هويته الشرقية والحضارة الغربية؛ لأن الأخذ من الحضارة الغربية لا يشكل خطرا يهدد الهوية العربية الإسلامية.

1- نسق العادات والتقاليد والقيم:

2- أ- نسق الأكل وأدب المائدة:

الحديث عن النسق الاجتماعي هو حديث عن أشكال كثيرة لصور هذا النسق التي نجدها مبنوثة في تمظهرات مختلفة ومن ذلك آداب الأكل والمائدة حيث "كانت الأبحاث الأنثروبولوجية العديدة التي أجراها العالم الأثنولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس تكشف عن السر القائم بين الثقافة والمطبخ، وتعلمنا أن التعرف على شعب معين وثقافة معلومة يمر بالضرورة عبر معرفة أطعمة ذلك الشعب والاطلاع على آداب المائدة في تلك الثقافة"¹، يعكس نظام المائدة قناعات وتوجهات كل أمة ويعكس أبعادها الكثيرة الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية، فعند العرب مثلا نجد أن المقامة تنفتح على أدب الطعام والموائد كما يحضر الطعام في مقامات البديع والحريري تعبيرا عن نظام معين وفكر محدد.

استحضر الطهطاوي نسق الأكل ونسق الموائد في الحضارة الباريسية، فكان معجبا بنسق آداب أكل الباريسيين وبمائدتهم وتنوع أطعمتهم وطريقة الجلوس إليها، فسجل انطباعاته بأمانة وتلقائية، فكانت تسجيلات لمشاهدات شاب يجد أمامه أنساقا غريبة غريبة عجيبة عما ألفه في مصر، فلم يغفل على تسجيل ما يتذوقه أو يقدم له من أنواع الأطعمة والأشربة وما شاهده من (أدب المائدة) وما يتعلق بها من أنماط وسلوكات لفتت انتباهه

¹ سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة-صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة-، ص: 102

باعتبارها جديدة عليه لم يألف لها مثيلا من قبل، فالمألوف لديه لا يستدعي منه تسجيلا وتدوينا، فعمل على تسجيل أنساق الغير المختلف -باعتباره مخالفا للذات العربية الإسلامية- ويظهر ذلك جليا في قوله: "وعادة الفرنساوية الأكل في أطباق كالأطباق العجمية أو الصينية لا في آنية النحاس أبدا، ويضعون على (السفرة) دائما قدام كل إنسان شوكة وسكينا وملعقة، والشوكة والملعقة من الفضة، ويرون أن من النظافة أو الشلينة ألا يمس الإنسان الشيء بيده، وكل إنسان له طبق قدامه، بل وكل طعام له طبق... فلا يتعدى أحد على قذح الآخر"¹؛ قدم الطهطاوي تصويرا حيا وصورة عريضة لما رآه من أساليب خاصة تميز بها الفرد الباريسي قبل تناول طعامه وهو يبين الاختلاف الكامن والكبير بين الثقافة الباريسية والعربية التي عهد فيها الطبق الواحد لعدد من الأفراد واستخدام الخشب والطين من الأواني والصحون والملاعق بدل الفضة، والأكل باليد يبدو عاديا ومقبولا في بيئة الطهطاوي في حين نجده يعجب جدا من كثرة السكاكين والملاعق على مائدة الطعام، فهو يوثق ويؤكد نظام مائدة الباريسيين وحرصهم على تطبيق آداب الأكل، وذلك من باب النظافة والمحافظة على صحتهم، كما يفهم من هذه العبارة المترجمة من كتاب **قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر** "أن بلاد الإفرنج يعيرون على بلاد آسيا وإفريقيا أن أهلها لا يستعملون الملعقة والشوكة والسكين على المائدة نادرا ويقطعون اللحم بأيديهم ويناولونه للحاضرين بها ويضمون الطعام بأصابعهم إلى أيديهم وفي بعض جزائر بحر الجنوب يعصرون القصب وغيره من النباتات بأسنانهم ويلقونها من أفواههم في إناء ويعطونها لمن حضر"²، لهذا تعجب وانداهش الطهطاوي من آداب مائدة الباريسيين، لأنه وجد نفسه أمام أنساق تخالف الأنساق العربية كل الاختلاف، وقد قال الطهطاوي عنهم -باريس- "فلا يأكل الإنسان بيده أصلا، ولا بشوكة غيره، أو سكين... ويزعمون أن هذا أنظف وأسلم عاقبة"³،

¹ التلخيص، ص: 126.

² ديبينج، قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاة الطهطاوي، ص: 126.

³ التلخيص، ص: 58.

الطهطاوي هنا يصف ولا يحكم، ولا يفصل ولكن يقدم ما أبهره ثم يقف موقفا وسطا في كونه لم يستطع أن يستنكر ما عرفه وترى عليه في وطنه ولكن من جهة ثانية هو يبين أن اعتقادهم خاص بهم ولهم كامل الحرية في ذلك لأنه ناتج عن تجارب نظرتهم للآخر الذي بدا لهم أكثر تخلفا، وقد تظن الفرنسيون لعادة سيئة لما لها من أضرار ومخاطر على صحة الإنسان بانتقال الأمراض والجراثيم من شخص إلى آخر، وذلك بتعدد استعمال الآنيو الواحدة، فأعجب الطهطاوي بهذه العادات الباريسية بعد أن تعمق وتعرف على أسباب هذا النظام والترتيب الخاص، لذلك حكم عليهم بقوله: "وبالجملة فأداب سفرتهم وترتيباتها عظيمة جدا"¹، وتعدى وصف الطهطاوي إلى نسق الجلوس على الكراسي المرتفعة على الأرض وطريقة إعداد المائدة ونظام تتابع الأطعمة.

ومن هنا يمكن القول: قام الطهطاوي بنقل صورة فنية للمائدة الباريسية للمجتمعات الإسلامية، باعتبارها شعوبا مغلوبة والمغلوب مولع بتقليد الغالب، في زيه وسائر أحواله وعوائده فقد بهرته الحضارة المادية، باعتبار أن هذه النمطية من أرقى درجات التحضر والتمدن.

لعل الطهطاوي اهتم بهذا العرض كمحاولة أتولوجية منه لجعل ذلك النمط الغربي تحتويه الثقافة العربية الإسلامية، وأن الطعام للصحة لا للذة، فقد تعود الجلوس على الأرض عند الأكل ويتناولون الطعام بأيديهم جميعا من صحن واحد ويشربون من قده واحد أيضا على حد تعبير ديبينج، وقد كان ابتداء الطعام في باريس "الشورية واختتامها الحلويات والفواكه، والغالب في الشراب عندهم النبيذ على الأكل بدل الماء، وفي الغالب خصوصا لكابر الناس أن يشرب من النبيذ قدرا لا يحصل به سكر أصلا، فإن السكر عندهم من العيوب والرذائل..."²، ولعل السبب في التقليل من شرب الخمر هو الأخذ بنصيحة الطبيب من المادة الأولى في وصية صحاح البدن "السكر يدمر البدن ويحرقه، ويسرع بالمشيب،

¹ التلخيص، ص: 126.

² التلخيص، ص: 127.

فتصيب من ينهمك على شرب الخمر وغيرها من المسكرات أن يصاب بداء الذبول ويقصر الأجل"¹، كما يفهم من هذه العبارة المترجمة من كتاب **قلائد المفاخر** "تحضر المسكرات عقب الطعام فيفعلون أمور غير لابقة بمن حضر من النساء فكان هذا مما يقبح في عرض الحرائر خصوصا من أكابر النساء"²، فلم يشر الطهطاوي لهذه القضية في كتابه ربما لأنه كما قال: "وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال..."³ فأشار إلى حرص الباريسيين على تناول الأغذية والمشروبات الصحية عقب الطعام لأنه "يكثر في باريس شرب الشاي عقب الطعام، لأنهم يقولون إنه هاضم للطعام..."⁴ وعلى الرغم من تفننهم في الأطعمة والمشروبات والتتويج فيها إلا أن "طعامهم على الإطلاق عديم اللذة ولا حلاوة صادقة في فواكه هذه المدينة إلا في الخوخ"⁵، ولعل السبب في ذلك هو حيلتها في ادخار الأغذية لعدم عفونتها، فهي تدخر "اللبن بكيفية خاصة خمس سنين من غير تغير، وادخار اللحم طريا عشر سنوات، والفظورات ونحوها"⁶، فلم يجد الطهطاوي أي لذة في مأكولاتهم ولا في فواكههم نتيجة طريقة الحفظ التي تفقد الأكل طعمه وذوقه الطبيعي.

عرض الطهطاوي في الفصل الخامس أغذية باريس وفي عاداتهم في المآكل والمشارب فقال: "اعلم أن قوت أهل المدينة هو الحنطة، وهي في الغالب صغيرة الحبوب، إلا إذا كانت منقولة من البلاد الغربية فيطحنوها في طواحين الهواء والماء، ويخبزونها عند الفرن فيباع الخبز في دكانه، وسائر الناس لها مرتب يومي تشتريه من الخبز وعله ذلك توفير الزمان والاقتصاد فيه"⁷، بمعنى أنهم اعتمدوا على براعتهم وعلمهم في طحنهم الحنطة

¹ التلخيص، ص: 148.

² ديبينج، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاة الطهطاوي، ص: 10.

³ التلخيص، ص: 11.

⁴ التلخيص، ص: 127.

⁵ التلخيص، ص: 127.

⁶ التلخيص، ص: 127.

⁷ التلخيص، ص: 125.

على عكس الطحن التقليدي في الوطن العربي الإسلامي آنذاك، والشيء الثاني فهم يوفرون الزمان على صنع الخبز في الاشتغال لما هو أهم من ذلك، ويعني ذلك المرأة عاملة في باريس حالها كحال الرجل، وما يؤكد ذلك قوله: "سائر الناس مشغولون في أشغال خاصة، فصناعة العيش في البيوت تشغلهم"¹، فاستعمل الطهطاوي صيغة الإطلاق "سائر" ليؤكد أنه يقصد المرأة والرجل معا، على خلاف المرأة العربية فلا عمل لها خارج البيت وهذا بالطبع يعني لنا الصورة المعاكسة لها في الوطن العربي حيث أن الحبوب تطحن في المطاحن التقليدية وتسهر النسوة على إعداد الخبز ولا شيء يشغلهن عن ذلك، فكانت الحياة التي ألفها والتي وجدها الطهطاوي قد أثرت في تفكيره جدا وبات يعقد في كل لفظة تلك التفاصيل والمقارنات الاجتماعية التي بنت باريس من خلالها قلعتها.

قال الطهطاوي: إن الباريسيين يقللون من شرب الخمر إلا أن "خماراتها فإنها لا تحصى فما من حارة إلا وهي مشحونة بهذه الخمارات ولا يجتمع فيها إلا أراذل الناس وحرافيشهم* مع نسائهم، ويكثر الصياح وهم خارجون منها"²، فكيف لحاراتها المشحونة بهذه الخمارات والطهطاوي يقول: "السكر عندهم من العيوب والرزائل"³، وهم "لا يتغزلون بها بها كثيرا في أشعارهم، وليس لهم أسماء كثيرة تدل على الخمرة كما عند العرب أصلا فهم يتلذذون بالذات والصفات ولا يتخيلون في ذلك معان ولا تشبيهات ولا مبالغات"⁴، وعندهم كتب مخصوصة متعلقة بالسكرى وهي هزليات في مدح الخمرة لا تدخل في الأدبيات الصحيحة في شيء أصلا..."⁵ هذا التناقض الذي نراه ربما كان نتيجة ما رآه من تصرفات للأسر النبيلة التي تجعل من الخمر وسيلة فقط للمتعة فعمم ذلك مرات وفي الوقت عينه وجد

¹ التلخيص، ص: 125.

* الحرافيش مفردة حرفوش وهي تطلق على طبقة متدينة من الناس عاشوا في القاهرة بالعصر المملوكي.

² التلخيص، ص: 128.

³ التلخيص، ص: 127.

⁴ التلخيص، ص: 127.

⁵ التلخيص، ص: 127.

أن هناك مناطق يكثر فيها الإقبال على الخمر وتواجد الخمارات أين يسرف الناس في السكر والعريضة ولكن ذلك ليس حكما مطلقا وله كثر في مناطق معينة، لذا ظهر متناقضا في رأيه وهو في الحقيقة يعكس وجود تناقض في البيئة الفرنسية في حد ذاتها التي لا يمكن الحكم عليها بحكم قطعي نهائي.

ب- نسق الجمعيات الخيرية

يعد الجانب الأخلاقي مهما جدا في تشكل النسق الاجتماعي وهو يقدم لنا مستوى الأمن والرغد الروحي والمادي في أي منطقة من المناطق حيث أن خصالهم قد أبهرت الطهطاوي من قبيل المحبة والتسامح والبشاشة في وجوه الغرباء، ولو اختلفوا عنهم في الدين، والقناعات، ويظهر ذلك جليا في قوله: "محبة الغرباء والميل إلى معاشرتهم، خصوصا إذا كان الغريب متجملا بالثياب النفيسة، وإنما يحملهم على ذلك الرغبة والتشوق إلى السؤال عن أحوال البلاد، وعوائد أهلها، ليظفروا بمقصدهم في الحضر والسفر، وقد جرت عادة النفوس إلى الطمع من الدنيا بما لا تظفر به، كما قال الشاعر:¹

إِنَّ النَّفُوسَ عَلَى اخْتِلَافِ طِبَاعِهَا *** طَمَعَتْ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا لَمْ تَظْفُرْ

هذه السماحة التي أتى على ذكرها الطهطاوي ركز على أبعادها المتصلة برغبة الباريسي في الاطلاع واستكشاف حدود موطنه الجغرافية والثقافية وهو عين الرقي والسعي نحو المجد بين الأمم.

عاش الطهطاوي باعتباره غريبا في بلاد الغرب، فكان حكمه شخصيا، لأن معاملتهم وترحيبهم له كان سببا في حكمه بمحبتهم وبشاشتهم في وجهه، على الرغم من اختلاف الدين، فهم يتركون للعابد حرية العقيدة، فكل إنسان له الحرية أن يتعبد بما يؤمن به، وذلك يظهر في قوله: "وإذا رأيت كيفية سياستها، علمت كمال راحة الغرباء فيها، وحظهم وانبساطهم مع أهلها، فالغالب عن أهلها البشاشة في وجوه الغرباء ومراعاة خواطرهم ولو

¹ التلخيص، ص: 85.

اختلف الدين¹، يؤكد الطهطاوي بذلك أن محبة الغير وعدم الانغلاق على الذات هما السبيل للأخذ من الغريب بلا حرج أيًا كانت ديانتها، فلعل هذا السبب من الأسباب التي جعلت محمد علي يرسل بعثته إلى باريس بالذات؛ لأنها "نافعة لأهل البلاد والغرباء، فلذلك كثر أهل هذه البلاد وعمرت بكثير من الغرباء"²، فالطهطاوي يؤكد أن النصارى وصلوا أوج التفوق والتحضر بفضل شغفهم وولوعهم بمعرفة أسرار الآخر المختلف عنهم، وذلك من باب المصلحة الشخصية.

بعدهما صرح الطهطاوي بحب الفرنسيين للغرباء والبشاشة في وجوههم دوماً، لكن إكرامهم كان "أقرب للبخل من الكرم... حقيقة السبب في ذلك هو أن الكرم في العرب"³، وحقيقة كما قيل: "فليس عندهم حاتم الطائي، ولا ابنه عدي، ولم يخرج من بلادهم معن بن زائدة الشهير بالحكم والندی فالملك المنصور المشهور بالدواني أكرم الكرماء بالنسبة إليهم"⁴، فمن صفات الإفرنج البخل ورغبتهم في الكسب المادي، فليس عندهم "المساواة إلا بأقوالهم وأفعالهم، لا بأموالهم، إلا أنهم لا يمنعون عن أصحابهم ما يطلبون استعارته لا هبته إلا إذا وثقوا بالمكافأة..."⁵ فهنا الطهطاوي والذي حكم على الفرد الباريسي بالبخل انطلاقاً فقط مما تعود واعتاد في وطنه حيث أن الكرم سمة فطرية في أهل العرب فهذه الطباع ثابتة في كل مجموعة بشرية، فالطهطاوي وجد أن المجتمع العربي يهتم بمصادر الرزق وأسباب الغنى واحتكامه لمعايير وأحكام الشريعة الإسلامية في حين أن بلاد الإفرنج غير ذلك لا تخضع لأي معايير فغايتهم التحصيل والتوفير والتخزين والتجميع وجمع الفائدة، وذلك يظهر جلياً

¹ التلخيص، ص: 10.

² التلخيص، ص: 55.

³ التلخيص، ص: 85.

⁴ التلخيص، ص: 163، 164.

⁵ التلخيص، ص: 85.

في قوله: "فهم يحرصون على الأموال ويسلكون سبيل الحرص زاعمين أنه يزيد في الأرزاق ولا يفتدرون بقول الشاعر:¹

وَلَيْسَ يُزَادُ فِي رِزْقِ حَرِيصٍ **** *وَلَوْ رَكِبَ الْعَوَاصِفَ كَيْ يُزَادَا

ويعني ذلك أنهم تميزوا بالبخل ولكن ينحصر إكرامهم للضيف في فصل الشتاء، وذلك يكون "بتقريبه جهة النار، ولا عجب في ذلك، نسأل الله إنقاذنا من حر نار جهنم، والله در القائل:²

النَّارُ فَأكِهَةٌ الشَّتَاءِ فَمَنْ يُرِدْ **** *أَكَلَ الْفَوَاكِهِ شَاتِيًّا فَلْيَصْطَلْ

وأحسن من قال:

دَخَلْتُ يَوْمًا عَلَى صَدِيقٍ **** *وَالْبُرْدُ يَفْرِي بِهِ الْقَرِيًّا

فَأَوْقَدِ النَّارَ قُلْتُ كَلًّا **** *لَأَنْتَ أَوْلَى بِهَا صَلِيًّا

وتظهر عقيدة الطهطاوي جليا في قوله: "نسأل الله إنقاذنا من حر جهنم"، فحين أتى الطهطاوي على ذكر البخل فهو قد عرج على المناخ والتطور وطرائق كسب المال وحوط القارئ بمعارف كثيرة، كون الطباع البشرية هي جزء من كل ما يتم من خلالها الانطلاق من العام إلى الخاص والعكس، كون الطباع تحتكم إلى خلفيات تاريخية وإيديولوجية، وأيضا تكون تلك الطباع منحى يحدد لاحقا خصوصية معينة تتمايز فيها كل ثقافة عن غيرها، وبالمجمل فإن غاية الطهطاوي هنا أن يقول أن الكرم من صفات العرب؛ لأن الغربي مادي في تفكيره والشرقي روحاني إنساني، فكان الطهطاوي مخلصا في وصفه وإعطاء لكل ذي حق حقه من الصفات، وعليه ليس في الشعب الإفرنجي البخيل من يساعد العاجز أو المحتاج، والعطاء لا يكون إلا للمحتاج فعلا والغير القادر على العمل فهم يعيشون من

¹ التلخيص، ص: 171.

² التلخيص، ص: 75، 76.

"كسب أيديهم ولا يسأل ما في أيدي الناس"¹، وصف الطهطاوي هؤلاء بالبخل فيه دلالة على أن الطباع هناك جافية وربما يغيب فيها جانب التكافل ولكن لم يقصد الطهطاوي ذلك فالمتتبع لقوله يرى أن معنى البخل هنا له بعد آخر إيجابي، وقد فسر ذلك الطهطاوي بعدما اتضح المعنى وبعد أن صرح بما يريد بعد أن تحدث كثيرا عن هذه الصفة، إذ يقول: "إعطاء القادر على الشغل شيئا فيه إعانة له على عدم التكسب"²، و"اعلم أن المركز في أذهان هؤلاء الطوائف محبة المكسب والشغف به، وصرف الهمة إليه بالكلية، ومدح الهمة والحركة ودم الكسل والتواني، حتى إن كلمة التوبيخ المستعملة عندهم على ألسنتهم في الذم هي لفظة الكسل، وسواء في محبة الأشغال العظيم والحقير، ولو حصل من ذلك مشقة أو مخاطرة بالنفس فكأنهم فهموا قول الشاعر:³

حُبُّ السَّلَامَةِ يُنْثِي هَمَّ صَاحِبِهِ****عَنِ الْمَعَالِي، وَيُغْرِى الْمَرْءَ بِالْكَسَلِ

فَإِنْ جَنَحْتَ إِلَيْهِ فَاتَّخِذْ نَفَقًا****فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي الْجَوِّ فَاعْتَزِلْ

وَدَعْ غِمَارَ الْعُلَى لِلْمُقَدِّمِينَ عَلَى****رُكُوبِهَا، وَأَقْتَنِعْ مِنْهُنَّ بِالْبَلِّ

فَإِنَّمَا رَجُلُ الدُّنْيَا وَوَاحِدُهَا****لَا يُعْوَلُ فِي الدُّنْيَا عَلَى رَجُلٍ

إذا هم قوم يعتزون بالعمل ويرون أنه ضرورة ومفخرة مهما كانت الظروف التي قد تمنعه عنهم، فمثلا "تداول الأمطار والرياح لا يمنع الإنسان منهم عن الخروج إلى شغله، يقول بلسان حالهم: اليد الفارغة تسارع إلى الشر، والقلب الفارغ يسارع إلى الإثم"⁴، فوجد الطهطاوي في كرم العرب ما عوض في باريس بالملاجئ والمؤسسات الخيرية التي أنشئت من خلال الضرائب الذي دفعها الباريسيون من مالهم الخاص لبيت المال... وقد وضع الطهطاوي بأنهم لا يترددون في دفع ما يتوجب عليهم دفعه، فلذلك "كثرت مارستاناتها

¹ التلخيص، ص: 163.

² التلخيص، ص: 164.

³ التلخيص، ص: 167.

⁴ التلخيص، ص: 171.

وجمعيات فعل الخير بها سادت لخلل شح أهلها وبخلهم... فشرعت المارستانات المعدة لفعل الخير، حتى إن الإنسان لا يسأل ما في أيدي الناس...¹ وقد اشترط شروطا لدخول هذه الجمعيات والاستفادة منها مثلا "إلا إذا ثبت مرضه، يقول الحكماء: ومن قام من مرضه في المارستان وأراد أن يخرج منه قبل أن يتم شفاؤه وترجع له قوته أخذ من الوقت بعض الشيء يستعين به على قوته؛ حتى يمكنه الرجوع إلى أشغاله"²، وقد عدد الطهطاوي الخدمات الاجتماعية التي تقدمها هذه المرستانات في باريس ومن جمعيات لإنقاذ الغرقى ومارستانات لفعل الخير ومن تنظيم لوسائل النقل ومن ديوان إحسان ومكاتب معدة للصم والبكم والعميان وأخرى لنهي السائل إذا كان قادرا على الشغل، "لأن السائلين عندهم أصحاب حيل في تحصيل الأموال فيغالب الأحوال، حتى إنهم يشكلون في صورة المجاريح ونحوهم، ليشفق الناس عليهم ويرفقوا لحالهم"³، وقد صرح الطهطاوي في قوله بأن: "فعل الخير بمدينة باريس" أكثر منه في غيرها بالنسبة للجملة أو للمملكة"⁴، الحاجة التي تدفع الفرد في باريس لأن يتسول هو السبب نفسه الذي يدفع أي بشر لأن يحصل على المال دونما تعب، كما أن عدم توفر الوظائف يؤدي إلى مد اليد سؤالا وهذا يكون من الناس الذين لا يجدون حرجا في ذلك وبعد ذلك أمرا سلبيا في نظر الباريسيين، وهذا يؤكد أن علاقة الباريسي مع أفراد المجتمع مثالية في بعض من مناحيها وعلى العرب المسلمين الاقتداء بها وخاصة أن القرآن الكريم نهى عن التسول.

الطهطاوي متحسر لأنه في بلاد لا تدين بالإسلام وتطبق تعاليمه من حيث لا تحس ولا تدري، حتى أنهم من سعيهم إلى فعل الخير "أنهم يجمعون عند الحاجة أشياء لمن نكبه الزمان حتى يصير بها غنيا فمن ذلك أنهم جمعوا لأولاد "الجنرال ني" نحو مليونين من

¹ التلخيص، ص: 163.

² التلخيص، ص: 164.

³ التلخيص، ص: 166.

⁴ التلخيص، ص: 165.

الفرنكات يعني ستة ملايين من القروش"¹، وأيضا من أوصافهم "توفيتهم غالبا بالحقوق الواجبة عليهم، وعدم إهمالهم أشغالهم، فإنهم لا يكونون من الأشغال سواء الغني أو الفقير، فكأن لسان حالهم يقول: إن الليل والنهار يعملان فيك فاعمل فيهما"²، بمعنى أنهم شغوفون ومولعون بالعمل وانضباطهم في تأدية واجباتهم والعمل أكيد هو ما يحرك عجلة النماء والتطور على أصعدة عدة لأي أمة، ومن طباعهم الغالبة "وفاء الوعد، وعدم الغدر، وقلة الخيانة، ومن كلام بعض الحكماء: المواعيد شباك الكرام، يصطادون بها محامد الأخبار، وقال آخر: كفر النعمة من لؤم الطبيعة ورداءة الديانة وقال آخر: الشكر وكاء النعمة، والوفاء به صلاح العقبي، وقيل: وعد الكريم ألزم من دين الغريم، وقال بعضهم الخيانات تؤذي الأمانات، ومن طباعهم الغالبة: الصدق، ويعتنون كثيرا بالمروءة الإنسانية، قال بعضهم في مدحها: المروءة اسم جامع للمحاسن كلها"³، فكيف للطهطاوي أن لا يتحسر على بلاده وعلى أهله؟!، فأين هم من هؤلاء القوم؟! فله الفضل فيما قال: "ولعمر الله إنني مدة إقامتي بهذه البلاد، في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه"⁴، حسرة من لا حيلة له حينما يجد الفرق الشاسع بين الحضارتين إحداهما رافدة راقية وأخرى راكدة متوقفة والإشكال الذي ربما أرقه فعلا هو أن لا حجة هنا للمسلمين في الجانب الأخلاقي أن يكون خال من القيم الفاضلة وهم يقرؤون القرآن بلغتهم ومن المفروض أن يكون دستورهم، لأن يكون التخلف على كل المستويات للأمم العربية ولم تتعض حتى بدينها فممالك الإسلام إذا تعلن هوانها، وهذا بالفعل ما حدث من أحداث لاحقا أثبتت لمن الأفضلية وتم استغلال الوضع لصالح من بيده مفاتيح العلوم وفضائل الأخلاق على الأقل فيما بينهم ومع الغرباء الذين يعايشونهم.

¹ التلخيص، ص: 166.

² التلخيص، ص: 85.

³ التلخيص، ص: 85.

⁴ التلخيص، ص: 11.

كان الطهطاوي على يقين بأن القارئ العربي الإسلامي سيجد صعوبة في تصديق مثل هذه الطباع الغالبة على أهل باريس "الذي يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام، وبلاد شريعة النبي صل الله عليه وسلم"¹، الطهطاوي هنا يعيب على من حمل دستور الأخلاق والفضائل ولكن لم يعمل بها في حين عملت الأمة الغربية على تقصي تلك الأخلاق من أجل السعي وراء المجد الحقيقي، فأنت لو رأيت ما رآه الطهطاوي وكنت شاهدا لأدركت حقيقة ما شعر به تجاه الثقافتين والحضارتين، بحيث سيبدو " خارجا عن عاداتك، فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الإفراط والمبالغات"²، وختمها بقوله: "فبعض الظن إثم"³، تأكيد الطهطاوي على هذه العبارة يظهر أنه هو نفسه لو لم ير لم يكن ليصدق ما يقوله فسعى إلى إبعاد الخيال والمبالغة التي ربما سيستحضرها القارئ وهو يقرأ وصف الطهطاوي للبلاد البرانية ويتهم بها نصوصه فأكد على أن كل ما يقوله حقيقة عينية مشهودا ولا سبيل معها للمبالغات والزيادات.

ج-نسق لباس الفرنسيين:

حينما نقول الفرنسيين فنحن نقصد الشخص في حد ذاته كيف يبدو لك من حيث وقفته وهيئته وهندامه، فنجد الطهطاوي قد أعجب بلباس الفرنسيين وحرصهم على نظافته،* وذلك يظهر جليا في قوله: "الفرنساوية... لا يلزمون ملبسا خاصا، بل كل إنسان يلبس باختياره ما تأذن له العادة بلبسه، والغالب أن لبسهم ليس زينة، وإنما هو في غاية النظافة، ومن العوائد العظيمة، انتشر لبس القمصان والألبسة والصدريات تحت ملابسهم، فإن الموسر يغير في الأسبوع عدة مرات، وبهذا يستعينون على قطع عرق (الواغش) فلذلك

¹ التلخيص، ص: 35.

² التلخيص، ص: 11.

³ التلخيص، ص: 11.

كان لا أثر للقمل ونحوه إلا عند من اشتد به الفقر¹، فلعل الطهطاوي تعود في بلاده على أن المصريين مولعون بالملابس المزينة والمزركشة أكثر من اهتمامهم بنظافتها، فالباريسي يغير ملابسه عدة مرات في الأسبوع وقاية من العرق والقمل، كما يفهم من هذه العبارة المترجمة من كتاب قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر... وعبارته "وقد زعم الإفرنج أن داء الجذام قد انتقل بعد زمن قسطنطين الرومي إلى بلاد الإفرنج من بلاد الشرق لما تردد الإفرنج على الشرق وأنهم سلموا من هذه الأمراض إلا باجتتاب المبتلين به حيث لم يجالسهم أبدا بل مكثوا في مجال منعزلة وقد ذهب هذا الداء من حين انتشار الأقمصة ونحوها مما يغسل دائما تحت الملابس العادية"²، فمظهر الشخص يمكن أن يكون معيارا للحكم على مستواه وإذا كان معظم الشعب بمستوى متقارب وهو المستوى الجيد فإن ذلك هو أحد الشروط التي تتوجه إليها التقييمات وعنها تبلور الدراسة النسقية، وأيضا عند الفرنسيين "استعمال الشعور المستعارة لنحو الأقرع وورديء الشعر، بل قد يستعملونها في اللحي والشارب للتقليد، وقد شاعت عندهم تلك العادة من زمن "الوزير الرابع عشر" ملك فرنسا؛ حيث إن هذا الملك كان يلبسها، ولا يخلعها من رأسه أصلا إلا عند النوم، ومازالت إلى الآن مستعملة، لكن للأقرع أو وورديء الشعر، ومن الغريب أنها تستعمل الآن في مصر بين نساء القاهرة"³، فالجانب الجمالي وتحسين المظهر كان غاية ملحة لدى الفرد الباريسي ويدخل أحيانا في الكماليات إذا ما تحدثنا عن الشعر المستعار مثلا، فشراؤه والرغبة في أن ينال المرء استحسان الناس يكون بعد أن يكون قد استقر ماديا واجتماعيا، كما يعكس التطور في المجال التجميلي، فالمجتمع الباريسي يهتم جدا بالأمور التي ترتبط بالهندام والمظهر الخارجي ومن ذلك إظهار مفاتن وجمال المرأة في الشارع، على خلاف اللباس العربي الإسلامي فهو يهدف إلى إخفاء جمال المرأة خارج بيتها، حتى لا يعم الفساد وتنتشر الرذيلة

¹ التلخيص، ص: 129.

² ديبينج، قلائد المفاخر في عوائد الأوائل والأواخر، تر: رفاة الطهطاوي، ص: 21.

³ التلخيص، ص: 131.

والفاحشة، وهذا لا يعني أن اللباس الإسلامي خال من الجمال، لأنه يخضع لأنساق اجتماعية (العادات والتقاليد الاجتماعية) وأيضا الشريعة الإسلامية لا تطلق العنان للفنان لتصوير كل الجمال، على خلاف الفكر الباريسي فهو يعتبر المرأة العارية في أقصى درجات الجمال، فقد صور الطهطاوي خلاعة لباس المرأة الباريسية، وربما يعود ذلك إلى تعود المرأة في حد ذاتها، فاللباس هنا لم يكن بالنسبة له قادرا على إثارة الغرائز بقدر ما يعطي للمرأة لطفا وبساطة وفي هذا المقام يقول جريشة علي: "إنه فيما يبدو لنا لم يكن عامدا إلى العلمانية عالما بها، وإن ما حدث لديه "خلط" و"خط" نتيجة الانتقال من "الانغلاق" إلى "الانفتاح"، فأقلت منه الزمام"¹، بمعنى صعب على الطهطاوي في خضم كل ذلك أن يحدد توجهه فهو يقول ما يشعر به وأحيانا يكون ذلك منافيا لما يجب أن يصرح به طالب جامعة الأزهر، ولكن نحسب أنه لا يريد أن يقول عكس ما يعتقد ويرى بعين المتفحص والقارئ بما هو أمامه بكل موضوعية وبحكم ذاتي بين الفينة والأخرى يوضح موقفه ورأيه ويوثق من خلاله ما يراه مهما.

حرص الطهطاوي في العديد من المناسبات على إظهار حرص الباريسيين على النظافة* باستعمال صيغة الإطلاق "دائما" أو "سائر" وعبارة التكرار والاستمرارية "كل يوم"، على حد تعبير محمود فهمي حجازي، ويظهر ذلك في قوله: "ومن طباع الفرنسية التطلع والتولع بسائر الأشياء الجديدة، وحب التغيير والتبديل في سائر الأمور، وخصوصا في أمر

¹ جريشة علي، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط3، 1990، دار الوفاء، المنصورة، ص: 112.

* يقدم أسامة صورة للفرنسيين بأهم سوى بهائم ما فيهم فضيلة من فضائل الناس سوى الشجاعة والقتال لا غير، مذكرا أنهم... تمشيط الشعر يجهلونه، وعندما اكتشفوا الحمامات العامة في المشرق، بدأوا ينتظمون في التردد عليها، بخلاف ما تعهدوا عليه في أوطانهم الأصلية، حيث لم يكونوا يستحمون إلا مرة واحدة أو مرتين في العام وبالماء البارد وينهي ابن منقذ كتابه بتسطير الشتائم لهم: "أخذهم الله، فهم جنس ملعون، لا يألفون لغير جنسهم، داعيا الله تعالى أن يظهر الدنيا منهم".

-ينظر: أسامة بن منقذ، الاعتبار، تح: فيليب حتي، جامعة برنستون، 1990، ص: 51.

الملبس**، فإنه لا قرار له أبدا عندهم، ولم تقف لهم إلى الآن عادة في التزيين، وليس معنى هذا أنهم يغيرون ملابسهم بالكلية، بل معناه يتنوعون فيه، مثلا: لا يغيرون لبس "البرنيطة" ولا ينتقلون منها إلى العمامة، وإنما هم يلبسون "البرنيطة" على شكل¹، فلعل عبارة "لا يغيرون ملابسهم بالكلية"، إشارة إلى أن المصريين كانوا إذا غيروا ملابسهم غيروها بالكلية، فهذا أمر جديد على الطهطاوي، أما الباريسيون فمقدرتهم عالية في التفنن والحيلة في اللباس، فيغيرون في هياكلهم بتغيير وضع البرنيطة على الرأس دون أن يغيروها بالكلية، فكانوا مولعين إلى درجة الهوس بالتجديد وإتباع الموضة وهذا ما أثار إعجاب الطهطاوي، وما يؤسفه هو أن النظافة شائعة ومنتشرة في فرنسا في حين أن "مبع ما ابتلى الله سبحانه وتعالى به قبط مصر من الوخم والوسخ أعطاه للإفرنج من النظافة، ولو على ظهر البحر... مع أن النظافة من الإيمان، وليس عندهم منه مثقال ذرة"²، فهذه حقيقة تحسر عليها الطهطاوي، وقد أشار إلى نظافة الحدائق العامة والمنتزهات مقارنا في ذلك بينها وبين مصر في الاتساع والنظافة، فقال: "وفي المدينة عدة فسحات عظيمة تسمى المواضع؛ يعني الميادين كفسحة "الرملية" بالقاهرة في مجرد الاتساع، لا في الوساخة"³، فحدائق باريس إذا يسميها الفسحات، تشبه فسحات القاهرة في أن كليهما واسعة، ولكن فسحة القاهرة تميزت بعدم نظافتها، وقد انتقل إلى تصوير ووصف بيوتها وخلوها من سائر الأوساخ، وذلك يظهر في قوله: تعهد الفرنسيون بتنظيف بيوتهم وملابسهم أمر عجيب"⁴، وهي مع ذلك أقل نظافة من بيوت الفلنمك فهم "أعظم الناس اعتناء بنظافة المنازل: أهل الفلنمك فتجد في مدنهم غالب حاراتهم

**كل من يلبس اللباس المخالف للذي الأوروبي يتعرض لضياح دريهمات، فإنهم مهما رأوا زيا خلاف زيهم إلا ويزيدون عليهم في ثمن الأكل بل كل البضائع: فلباسهم كسلاح يدافع به المتلاعبون بدراهم الغرباء، ولا يتخلص الغريب منهم إلا بلباسهم ولبسانهم، فإن كنت في بلدك فاللبس لباسهم وتعلم لسانهم تأمن مكرهم.

-ينظر: أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص: 51..

¹ التلخيص، ص: 84.

² التلخيص، ص: 258.

³ التلخيص، ص: 258.

⁴ التلخيص، ص: 124.

مبلطة بالحجر الأبيض المتعهد بالتنظيف... وشبابيهم "القراز" تغسل دائما، بل وحيطانهم الخارجية.¹ ركز الطهطاوي على بيوت الفرنسيين ومما صنعت وكيف تتم العناية بها، فبدت بحسب تصويره أكثر شفافية وهندسة وبساطة وزاد عن ذلك كيفية التعامل معها من جانب تنظيفها والعناية بها.

بعد هذا التصوير وبعد المقارنة صرح الطهطاوي بأن مصر كانت في الماضي "أعظم أهل الدنيا نظافة، ولم يقلدهم ذاريهم وهم القبطة في ذلك"،² فتعدت نظافة باريس إلى تلبيط الأرض بالحجارة وبه "الأرصفة الجيدة والنظافة على حوافيه"،³ وإن الحمامات في باريس متنوعة "وفي الحقيقة هي أنظف من حمامات مصر غير أن حمامات مصر أنفع منها وأتقن وأحسن في الجملة"،⁴ فأعجاب الطهطاوي بحرص الباريسيين على النظافة الكاملة ينسب لوجود الحشرات السامة التي تطردها بالنظافة وسلامة الباريسيين من لدغها.

د-حرصهم على الأمانة

هذه الصفة بالذات تجعل الطهطاوي يتحسر أشد الحسرة على ما آلت إليه بلاده من خيانة للأمانة على أنها تؤمن بما ينص عليه القرآن من حفظ الأمانة، وما زاد حسرته أنه اكتشفها في بلاد لا تعتنق الإسلام وذلك في قوله: "إن فرنساوية يحترمون أمور المراسلات غاية الإمكان، فلا يمكن لإنسان أن يفتح مكتوبا معنونا باسم آخر ولو كان متهما بشيء"⁵، فذلك "كثرت الرسائل بين الأحباب والأصحاب خصوصا بين العشاق، لأمن الإنسان على مكتوبه من أن يفتحه غير المرسل إليه المعنون باسمه، وأعلام "العشق بين العاشق ومعشوقته قد يكون بالمراسلة، وبها أيضا يحصل الوعد بالمواسلة"⁶، وأكد أن هذا الأمر

¹ التلخيص، ص: 47.

² التلخيص، ص: 124.

³ التلخيص، ص: 77.

⁴ التلخيص، ص: 141.

⁵ التلخيص، ص: 170.

⁶ التلخيص، ص: 170.

يتجاوز الرسائل ليسلكوه في مناحي حياتهم كلها، فالتطفل وإضاعة الأمانة في أتفه الأشياء ينطبق على أعظمها وأجلها وتركيز الطهطاوي تحديدا على الرسائل بين المتحابين ربما لأن الثقافة العربية لم يكن فيها أبدا مثل هكذا تراسل بل إنه معروف في العالم العربي أن الوشاة كثيرون خاصة فيما تعلق بقصص الحب ولا يمكن بأي حال تمرير مثل هذه الأمور دون تحسس وتجسس وسعي ملموس لمعرفة ما يحصل وما يقال، فإعجاب الطهطاوي بهذا النمط من العلاقات الذي لا يخضع لرقابة مجتمعية تضع حراسا لكل ما يتعلق بالمرأة التي تطالها دوما الشبهات هو ما دفعه أن يجعل من فكرة الأمانة والحديث عنها مبدوءا من هذه النقطة لتعقيد الأمر عند العرب فقط في هذه المسألة، وأما بقية المسائل لا أحد يهتم بما قد يصنع مجد الأوطان.

هـ-العنصرية

ارتبطت بعض العبارات وبعض الجمل في رحلة الطهطاوي بالعنصرية والتمييز والتفريق بين الأجناس وبالأحرى بين بني البشر، فمثلا في قوله: "لا يحسن عند الفرنسيات استخدام جارية سوداء في المطبخ ونحوه، لما ركز في أذهانهم أن السود عارون عن النظافة اللازمة"¹، مما لا شك أن أوروبا ككل تعيش تحت وطأة النظرة الدونية للجنس الأسود وأغلب الصراعات والنزاعات الأهلية تقوم نتيجة الثورات للتدبير بما يقترفه الناس فيها من احتقار الأسود وجعله في مرتبة ثانية باعتبارهم لا ينتمون إلى موطنهم الأصل ويتم النظر إليهم كعبيد ودخلاء، ويظهر ذلك بقوله: "ثم إن لون أهل باريس البياض المشرب بالحمرة، وقل وجود السمرة في أهلها المتأصلين بها، وإنما ندر ذلك لأنهم لا يزوجون عادة الزنجية للأبيض أو بالعكس، محافظة على قدم الاختلاط في اللون، حتى لا يكون عندهم ابن أمة"²، عرض الطهطاوي نظرة أهل باريس للأسود الذي لا يرون أنه يشرف نسبهم فيتحاشونه وينبذونه في حياتهم اليومية ويرونه قبيحا بكل معنى الكلمة وبأنه بعيد كل البعد عن معايير

¹ التلخيص، ص: 90.

² التلخيص، ص: 89.

الجمال، وهذا الأمر تولد منذ زمن طويل "لا يعدون أنه قد يكون للزنج جمال أصلا، بل غيره عندهم من صفات القبح، فليس لهم في المحبة مذهبان"¹، وأيضا في قوله: "فإن هذه الأوض بما احتوت عليه من اللطائف من أرضنا التي يحيا فيها الإنسان بإعطاء شبق* الدخان من يد خادم في الغالب قبيح اللون"²، لم يعلق الطهطاوي كثيرا هنا ولم يبد رأيه من هذا الموقف مما جعلنا نترك مبدئيا كل تلك السلبيات التي ذكرها في خضم مجموع الإيجابيات والأخلاقيات فوجدنا أن ما يلفت نظرنا هو إصراره على وصف الفضائل الأخلاقية التي تحلى بها الفرنسيون لأنه اعتبر أن العرب أولى بها لأن الإسلام دينهم وهو يدعو لهذه الفضائل الأخلاقية، فمثلا إذا "عاهدوا عاهدوا عليه، ووفوا بعهودهم...."³ وما يعينهم على ذلك "حب الرياء والسمعة ودوام الذكر فهم يقتدرون بقول الشاعر"⁴:

لَعُمْرِي رَأَيْتُ الْمَرْءَ بَعْدَ زَوَالِهِ *** حَدِيثًا بِمَا قَدْ كَانَ يَأْتِي وَيَصْنَعُ
فَحَيْثُ الْفَتَى لَأَبَدٌ يَذْكُرُ بَعْدَهُ *** فَذِكْرَاهُ بِالْحُسْنَى أَجَلٌ وَأَزْفَعُ
وَإِنَّمَا الْمَرْءُ حَدِيثٌ بَعْدَهُ *** فَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا لِمَنْ وَعَى

تتكرر في رحلة الطهطاوي عبارات منفرة عن الحضارة الباريسية مثل: "ومن خصالهم الرديئة"، وأيضا قوله: "وبالجملة فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات"، و"من عقائدهم القبيحة"، إلى غير ذلك من العبارات المنفرة، التي لم تقزم كل ما أعجب به وجعلها أسسا قاعدية لإعادة إحياء تاريخ ونهضة وحضارة الأمة العربية الإسلامية.

¹التلخيص، ص: 90.

* الشبق: أنبوبة مجوفة من عود خشبي في أحد طرفيها الحجر الذي يوضع التبغ وكانت تستعمل للتدخين في ذلك العصر.
-ينظر: التلخيص، ص: 121.

² التلخيص، ص: 90

³ التلخيص، ص: 301.

⁴ التلخيص، ص: 83، 84.

1- المرأة الباريسية (نسق الأنوثة والذكورة)

أفاض الطهطاوي في قضية المرأة، والتي بدورها أخذت حيزا وفيرا وخصوصا في تسجيلاته لجيب على أسئلة الإنسان العربي وإلغاء تلك الصورة النمطية "حيث إن كثيرا ما يقع السؤال من جميع الناس على حالة عند الإفرنج كشف عن حالهن الغطاء"¹، فلقد تخيل العرب أن مكانة المرأة في بلاد الإفرنج فسحت لها المجال للانحلال والإباحية... فحاول الطهطاوي أن يجيب على أسئلتهم العريضة والعديدة ليبين لهم حال المرأة الباريسية وما وصلت إليه من تقدم وثقافة مستتكر أن يكون ذلك سببا للفساد، فقدم لنا أوجه مختلفة للمرأة وكل ما يتعلق بها، ونماذج نسائية متعددة منها؛ الأم الزوجة الحبيبة الصديقة الأخت مما جعل المرأة تلعب دورا هاما في سير الأحداث، كما أضفت عليها شخصيتها أبعادا نفسية واجتماعية وإنسانية، وهذا ما جعلها نسقا ثقافيا باعتبارها نصف المجتمع، وأهل الإسلام جميعا في حاجة إلى قفزة حضارية توقظهم من السبات العميق الذي أرغموا عليه، فالمرأة الباريسية مثقفة ومتعلمة، ولها رغبة في القراءة والمطالعة وقد قال عنها رفاة" لها تآليف عظيمة..."، فأعجاب الطهطاوي بمساواة الرجل والمرأة في مجال التعلم والتنقف ظاهرة يشجع بها المجتمعات العربية الإسلامية على تعليم المرأة وفتح أبوابها الموصدة الخاصة بهذا المجال بالذات، وجعلها عنصرا فعالا في المجتمع تخدم البلاد والعباد وتخدم نفسها قبل كل هذا، خاصة بعد ما صادفه في باريس من مساواة بين المرأة والرجل، ويظهر ذلك في قوله: "ثم إن النساء اللاعبات والرجال..." لم يفرق بين الرجل والمرأة في درجة الفصاحة والفضل وقارن الممثلين والممثلات معا بعلماء مصر، وتوحي لنا هذه المقارنة بإعادة النظر ومراجعة السياسة التربوية التي كانت حkra على الرجل دون المرأة ولذلك ساد في الوطن العربي الإسلامي أن "المرأة المستعبدة والمحجبة الجاهلة"²، فالمرأة في الثقافة الباريسية لها فعالية اجتماعية فقد

¹ التلخيص، ص: 303.

² نازك سابايارد، نازك سابايارد، الرجالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط1، مؤسسة نوفل، لبنان، 1979، ص: 115.

تفوق الرجل بحنكتها وتفوقها المكتسب عن طريق تعلمها لذلك حازت المراتب ووجدت لنفسها مكانا مهما داخل مجتمعها وهو الأمر الذي حير الطهطاوي الذي تخيل المرأة في البلاد العربية بعد أن رآها حبيسة وظيفية لا تتعدى المنزل كأنها مستعبدة، لكن السؤال المطروح: من استعبد المرأة ومنعها من التعلم؟! هو نظام السياسة العثمانية، فالقرآن الكريم شرع لها حقوقا ومنها حق المرأة في التعلم، وهذا ما دعا إليه ابن رشد وهو تعليمها لجميع العلوم على عكس الجاحظ والغزالي وغيرهما فقد اقتصرنا تعليمها العلوم الشرعية فحسب بمعنى من حقوقها تعلم دينها فقط وما زاد على ذلك فهو خارج عن حقها ولا حاجة لها به.

1-أ- الجسد وتمثلاته الثقافية (نسق الكشف والستر)

أعجب الطهطاوي بنسق لباس المرأة الباريسية فهي تتألق في لباسها الخفيف* الرقيق الفاتن الخليع، وإبرازها لقوامها المعتدل الجذاب، وروعة تزيينها وإبراز مفاتها* فكانت ملابسها "لطيفة بها نوع من الخلاعة، خصوصا إذا تزين بأعلى ما عليهن... ولبسهن في العادة الأقمشة الرقيقة من الحرير أو (الشيت) أو (البفت) الخفيف، ولهن في البرد شريط فروة فيضعنه على رقابهن، ويرخين طرفيه كالمآزر، حتى يصل بطرفيه إلى قرب القدمين"¹، فالمرأة تسعى إلى أن تكون في أحسن صورة باستعمال حيلها لإظهار قوامها ومفاتها، فهن "يشبكن بالحزام قضيبا من صفيح من البطن إلى آخر الصدر حتى يكون قوامهن دائما معتدلا لا اعوجاج به، فيظهر الخصر نحيفا ويبرز الردف كثيفا"²، فهذا القول يبين مدى فطنتها وحيلتها وقدرتها على الظهور في صورة تسحر وتسرو وتجذب الناظرين، وما لفت الطهطاوي أن الباريسية لا تبالغ مبالغة الشرقية في ارتداء الحلي والجواهر "ليس لهن كثير من الحلي فإن حليهن هو الحلق المذهب في آذانهن، ونوع من الأساور المذهب يلبسنه في

* قيل: دخلت حفصة بنت عبد الرحمان على عائشة أم المؤمنين وعلى حفصة خمار رقيق فشقتة عائشة عليها وكستها خمارا كثيفا.

** يقول بيرم الخامس: "ليس من عاداتهم الحياء مثل ما هو عندنا... بحيث إن المسلم الغيور يكاد يتقطر مما يرى".

¹ التلخيص، ص: 129.

² التلخيص، ص: 130.

أيديهن خارج الأكمام وعقد خفيف في أجيادهن وأما الخلاخل فلا يعرفنها أبدا¹، فهذا الوصف يخالف حال المرأة في مصر فهي مولعة بالذهب والمرجان واللؤلؤ "الذي لا تستخدمه فقط للزينة بل أيضا هو علامة للرفعة وعدم الحاجة وأنها من أسرة مقتدرة ماديا، وهو شكل من أشكال الرفاهية الاجتماعية، يقول الطهطاوي عن العرب: لم يتوانوا في إلباس إبلهم القلائد والمجوهرات فقالت إحداهن في هذا الصدد كن يتختمن في أصابعهن العشر".

وقالت إحداهن "لقيت سكينه بنت حسين... وكشفت عن ابنتها قالت فإذا بها قد أثقلتها بالحلي، فقالت ما ألبستها إياه إلا لتفضحه"²، فكانت المجوهرات تنقل حركة المرأة كما تفتت الأنظار والأسماع، لذلك فالمرأة الباريسية تحب البساطة في حليها من حيث الكم فحتى عملها يفرض عليها التقليل من ذلك، وأيضا من طباعهن يعتمدن على القيمة والجودة لا على الكثرة "وأغلب الأشياء الموجودة في حريم السلطنة مستحسنة... لا يوجد بها كثير من الأحجار الكريمة كما يوجد ببلادنا ببيوت الأمراء الكبار بكثرة، فمبنى أمور الفرنسيات في جميع أمورهم على التجميل لا على الزينة وإظهار الغنى والتفاخر"³، فقد أشار الطهطاوي هنا إلى قضية الذوق الفني وما استحسنه في المرأة الباريسية "ومن خصالهن التي لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها منهن عدم إرخائهن الشعور، كعادة نساء العرب، فإن الفرنسيين يجمعن الشعر في وسط رؤوسهن ويضعن فيه دائما مشطا ونحوه، ومن عوائدهن في أيام الحر كشف الأشياء الظاهرية من البدن؛ فيكشفن من الرأس إلى ما فوق الثدي..."⁴ فلم يترك الطهطاوي جانبا من جوانب لباس وقوام المرأة إلا ووصفه سواء المتعلقة بزيها ومظهرها من الرأس إلى الرجلين، فمثلا قال: "لا يمكن لهن أبدا كشف شيء من الرجلين بل هن دائما

¹ التلخيص، ص: 129.

² أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية-دراسة جندرية-، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006، ص: 10.

³ التلخيص، ص: 123.

⁴ التلخيص، ص: 130.

لابسات للشرايات الساترة للساقين، خصوصا في الخروج على الطرق، وفي الحقيقة سيقانهم غير عظيمة أصلا فلا يصلح لهن قول الشاعر:¹

لَمْ أَنْسَهُ إِذْ قَامَ يَكْشِفُ عَامِدًا *** عَن سَاقِهِ كَاللُّؤْلُؤِ الْبَرَّاقِ

لَا تَعْجَبُوا إِنْ قَامَ فِيهِ قِيَامَتِي *** إِنَّ الْقِيَامَةَ يَوْمَ كَشَفِ السَّاقِ

أشار الطهطاوي حتى إلى بدن المرأة في قوله: "جمال النساء وصفاء أبدانهم أعظم من ذلك في مدينة باريس غير أن نساء الأرياف أقل تزينا من نساء باريس كما هو العادة المطردة في سائر بلاد العمران"²، وعادة نساء "هذه البلاد كشف* الوجه والرأس والنحر وما تحته والقفما وما تحته، واليدين إلى قرب المنكبين"³، فلعل المرأة الباريسية لا ترخي شعرها لمقتضى حالها فهي عاملة، فالمرأة الباريسية عكس المرأة العربية التي ترخي شعرها باعتبارها محجبة في البيت، وأضفى إلى ذلك أن المرأة العربية عظيمة السيقان والأرداف على عكس المرأة الباريسية، فأطنب الطهطاوي في وصف الجمال المادي والشكلي للمرأة الباريسية فهن عنده "بارعات الجمال واللطافة، حسان المسايرة والملاطفة، يتبرجن دائما بالزينة"⁴، فعلى الرغم من أن الطهطاوي كانت له رؤية واعية للذات ومعرفة الإسلام، مع الرؤية الشمولية له، فقد انبهر بأضواء وبريق ولمعان الحضارة الغربية على الرغم من تصريحه: "ومن المعلوم أنني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وأشرف التحية"⁵، وأضفى ذلك إلى إلحاح العلماء على أن وظيفة الملبس الأساسية

¹ التلخيص، ص: 10.

² التلخيص، ص: 66.

* في ألبانيا قام الملك زوغو بنزع الحجاب عن وجوه المؤمنات باسم التمدن والحضارة فكتبت عنه المجلات العلمانية معجبة بما فعل.

ينظر: عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 91.

³ التلخيص، ص: 60.

⁴ التلخيص، ص: 90.

⁵ التلخيص، ص: 11.

هي إخفاء** حقيقة العرب والتعتميم على جسم يمكن أن يلحق العار بصاحبه وبذلك أنيطت بالثياب وظيفة جديدة تجاوز الوظيفة النفعية لتصبح معبرة عن منظومة قيمية محددة، بل عن الهوية الجمعية¹.

1-ب-الاختلاط في باريس

يعتبر الاختلاط مظهرا من مظاهر بناء المجتمع بناء مخصوصا وتوجهه على مستويات كثيرة وهذا ما أثار الطهطاوي قبل وصوله إلى باريس هو سفور المرأة الفرنسية في "مرسيليا" ومساواتها في العمل والسفر مع الرجل، فلها ماله من حقوق، فكانت مشاهداته العريضة قد أتاحت له الفرصة للحديث عن المرأة بعد استقراره بباريس وبعقد مقارنات كثيرة بين وضع المرأة الغربية المتحررة والمرأة العربية الحبيسة في ذلك الوقت، لأن تحرير المرأة الفرنسية لم تعده البلاد الإسلامية بعد، وذلك يظهر في قوله: "يختلطن مع الرجال في المنتزهات وربما حدث التعارف بينهم وبين بعض الرجال في تلك المحال سواء الأحرار وغيرهن"²، ولكن الطهطاوي لم يعلق على هذه القضية فاكتفى بتصويرها كمصور فوتوغرافي فقط، لأن الاختلاط في باريس بين المرأة والرجل من الأمور العادية والمألوفة، ولعل هذا راجع إلى عدم اعتناقهم الدين الإسلامي، لأنه صرّح في مقدمته: "الأشياء التي هي محل للنظر أو للاختلاف، مشيرا إلى أن قصده مجرد حكايتها"³، فلم يلتفت إلى أن العلمانية تسعى إلى غرس الاختلاط بين الجنسين وإزالة الشكوك والنظرة الجنسية الموهومة زاعمين

** يقول جميل الزهراوي: "إن الحجاب يسيء ظن الغربيين بنا، فإنهم يقولون لو كان المسلمون واثقين بعفة نسائهم لما ضغظوا عليهن هذا الضغط اللئيم فأخفوهن عن عيون تطمع في النظر إلى وجوههن النظرة، أما معروف الرصافي يقول: وقد ألزموهن الحجاب وأنكروا *** عليهن إلا خرجة بغطاء وما ضر العفيفة كشف وجهه *** يدا بين الأعفاء الأباة

ينظر: عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 86.

¹ آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية-دراسة جندرية-، ص: 367.

² التلخيص، ص: 90.

³ التلخيص، ص: 11

أنهم اعتادوا* على مشاهدة بعضهم لبعض فوق الاختلاط تحت أسس مائة وراء أقنعة عديدة خفية، فعمل هذا ما أرادته الطهطاوي في أرض الإسلام أو لم يعلم أنه "متى بقي الحجاب مرفوعا على رؤوس المسلمات في بلد ما، فهو دلالة على انتصار الإسلام على العلمانية في ذلك البلد"¹، فوصف الطهطاوي للمرأة الباريسية جعلنا نستحضر قول الشاعر بما كانت تدعو إليه العلمانية:

مُبَاحٌ أَنْ تَرَى فَحْدًا وَنَهْدًا *** وَيُحْرَمُ أَنْ تَرَى جَسَدًا مَصُونًا

نقل الطهطاوي صورة اختلاط المرأة والرجل في باريس، ولعله يؤمن بالفكرة المتداولة الاختلاط في العالم العربي هو الذي جعل النظرة للمرأة تبدو محفوفة في كل لقاء بالشك والريبة والحرص ولو بغير قصد، في حين المرأة الباريسية من خلال العمل أصبح النظر إليها عاديا والتعامل معها لا يحوفه دوماً ذلك الحذر من الوقوع في الخطأ وقراءة الجسد على أنه عورة وفيه دعوة لكل مستقبح، لربما كانت عندهم عقلا وروحا ودفاعا للتخلف ودعوة للتقدم.

المرأة في باريس أخذت نصيب الأسد في مجال الرقص والمجون والتمثيل والمخالطة والفتنة والرقص مع الأجانب، لكن الطهطاوي ألف غير هذا في بلاده فقد عهد أن الواقع المصري لا يسمح للرجال والنساء بالاختلاط على عكس ما انبهر به في بلاد الغرب فالمرأة كالرجل في جميع الأمور والدليل على ذلك أن المرأة قد تنتقل من مكان إلى آخر وحدها مع أي رجل آخر تتفق معه على مدة السفر، وذلك في قوله: "حتى النساء فإنهن يسافرن وحدهن، أو مع رجل يتفق معهن على السفر، وينفقن عليه مدة سفره معهن... فهي كالرجال

* قضية الرئيس الأمريكي كلينتون ومونيكا لونيسكي تلك الحادثة التي أوضحت أن أسباب المشكلة الجنسية تتلخص في اختلاط مونيكا بالرئيس الأمريكي كلينتون، ذلك الرجل الذي تتوفر فيه صفات تنسف حجج المطالبين بالتحريم، فقد تربى في مجتمع تحررت فيه المرأة وتكشفت فيه منذ نعومة أظافرها وهو أيضا يراها منذ نعومة أظافره، يراها بلا حجاب أو ستر كاف، ويخالطها منذ طفولته، فالقول بأن الوقت كفيل باعتياد الناس على رؤية المرأة، قول يحطمه الرئيس كلينتون بممارسة الزنا مع مونيكا، فما هي أسباب زيادة الجرائم والاعتصام في الغرب؟

- ينظر: عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 275.

¹ عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 211.

في جميع الأمور¹، حتى أنها كانت إذا دخل الإنسان بيت صاحبه، فإنه يجب عليه أن يحيي صاحبة البيت قبل صاحبه، ولو كبر مقامه ما أمكن، فدرجته بعد زوجته أو نساء البيت²، فهي تصاحب الرجال في الجولات والحفلات والمنتزهات دون أن يمس ذلك عفتها وشرفها، فأدرك الطهطاوي حقيقة هذا الاختلاط بقوله: "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن*، بل التربية الجيدة والخسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتمام بين الزوجين"³، فحكم الطهطاوي يقام حيناً ويسقط أحياناً ولا يمكن أن نجعل قوله أو عكسه حكماً نهائياً، لعل حياتهم آنذاك تقتضي هذا الاختلاط فتحررت من تقاليد المجتمع القديم، وذلك بتغيير المقاييس الأخلاقية، فلا يمكن للمرأة أن تعيش في مجتمع متحضر ومتمدن وهي متمسكة بالقيم والتقاليد الاجتماعية، ولكن هذه الوجهة التي أخذ بها الطهطاوي أدانته وعرضته باتهامه بفساد أخلاقه، على الرغم من أصل الطهطاوي الأزهري ينفي اجتماع الرجل الغريب مع امرأة غريبة عنه، وفي هذا المقام يقول ياسر فرحات: "ولقد كشف ذلك هنري فورد في كتاب "اليهودي العالمي" حيث أوضح أن اليهود من أجل تحقيق غاياتهم قد سيطروا على ثلاثة أشياء: البنوك للربا، والسينما لتقديم مفاهيم مسمومة، وشركات الملابس والأزياء وسواها من مستلزمات الموضة... وهم يحققون أيضاً قتل الأخلاق ويشيعون التفسخ وينشرون الشهوات وإنما الملابس القصيرة ابتكار يهودي، فقد رفعوا أزياء النساء فوق الركبة ليزول الحياء ونشر الرذيلة، ويشيع الاختلاط غير البريء بين الشبان والشابات"⁴، وهنا عرضنا هذا الرأي عن اليهود لدعوتهم للسفور والفجور

¹ التلخيص، ص: 123.

² التلخيص، ص: 136.

* من أوائل الكتب التي هاجمت الحجاب والحشمة كتاب ألفه الدوق الفرنسي "داركير" هاجم فيه مصر والمصريين وحمل فيه على نساء مصر وأساء إلى الإسلام وانتقد الحجاب واعتبر قرار المسلمة في البيت تخلف وراح يستحث النخبة المثقفة المصرية على التمرد وتغيير الأوضاع.

ينظر: عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 115.

³ التلخيص، ص: 303.

⁴ عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 3.

وجعل كل السبل للمرأة متاحة فالاختلاط واللباس القصير كلها صنع يهودي وهو ما يناقض مبادئ ودعوات الإسلام بالزامية التستر والابتعاد عن الاختلاط قدر المستطاع هذا ما عجب له علماء الدين رغم أننا ندرك منطق الطهطاوي في أنه يقدم تقريراً عما رأى وعاش في باريس فليس كل لقاء رجل بامرأة هو دعوة لفقدان العفة.

1-ج-نسق رقص المرأة

اعتبر الطهطاوي سفور المرأة* وتزينها ومخالطتها للرجال لا حرج فيه إذا كانت تربية المرأة جيدة، فحتى رقص المرأة بين ذراعي رجل غريب عليها "لا يشم منه رائحة العهر أبدا"¹، لأنه يرى أن الرقص في باريس "فن من الفنون... وكأنه نوع من العيافة والشلابة لا من الفسق، فلذلك كان دائما غير خارج عن قوانين الحياء بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتتهيج الشهوات"²، فالطهطاوي قارن بين الرقص الغربي والرقص العربي، فقال فيهما لويس عوض: "هذه المقارنة التي يعقدها رفاة الطهطاوي بين الرقص الإفرنجي والرقص الشرقي مقارنة مهمة لأنه تحمل مسؤولية التنديد برفض الغوازي ورقص العوالم في مصر ووسمه بالانحطاط والشهوانية بينما رفع رقص الإفرنجي إلى مرتبة الرياضة والفن الجميل، فهو بهذا يقول لنا أننا أقرب إلى الفسق في لهونا من الأوروبيين، وهذا عكس الفكرة التي صورها الجبرتي عن المجتمع الفرنسي والمصري المختلط الذي رآه يحتفل بالرقص والغناء في عيد وفاء النيل رجاله مع نساءه"³، كأن الطهطاوي في تصويره للمرأة في هذا المجال يرد على الجبرتي في حديثه عن المرأة، على حد تعبير محمد عمارة في كتابه رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، حيث يقول الجبرتي: "ومنها

* وقد كان رأي جمال الدين الأفغاني على هذا الرأي حين قال في الخاطرات: "وعندي لا مانع من السفور إذا لم يتخذ مطية للفجور".

-ينظر: جمال الدين الأفغاني، الخاطرات، تح: محمد باشا المخزومي، ط1، 1931، ص: 112.

¹ التلخيص، ص: 137.

² التلخيص، ص: 137.

³ لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، دار الهلال، القاهرة، 1994، ص: 85.

تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء وهو أنه لما حضر الفرنسيين إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم كانوا يمشون في الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجه لابسات الفساتين والمناديل الحرير الملونة يسدلن على مناكبهن الطرح الكشميري والمزركشات المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقنها سوقا عنيفا مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكاريه وحرافيش العامة، فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل، فلما وقعت الفتنة الأخيرة بمصر وحاربت الفرنسيين بولاق وقتلوا في أهلها وغنموا أموالها وأخذوا ما استحسونه من النساء والبنات صرن مأسورات عندهم فزينهن بزى نسائهم وجروهن على طريقتهن في كامل الأحوال فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر... وشدة رغبتهم في النساء وخضوعهن لهن وموافقة مرادهن وعدم مخالفة هواهن لو شتمته أو ضربته... فطرحن الحشمة والوقار والاعتبار¹، فهذا الوصف يخالف إعجاب الطهطاوي لرقص المرأة في باريس، فالطهطاوي كأنه يرد على عبد الرحمان الجبرتي ويقر بأنه زار فرنسا بنفسه وعایش أهلها وشاهد حفلاتها ورقص نسائها، فلم يجد كل ما وصفه الجبرتي ما عدا في البعض من النساء، لذلك كان الطهطاوي متمتتا من رقص المرأة الشرقية، والذي فيه شيء من العهر وتهيج الشهوات، وكان رأيه لا يخالف رأي مالك بن نبي في وصف الرقص الشرقي والحكم عليه بالعهر، في قوله: "من المؤسف أن الرقصة عندنا قد أصبحت صورة جنسية فقط، وأصبحت في بلادنا أيضا مشوهة للذوق؛ لأنها اتخذت وسيلتها إلى النفوس الغريزة الجنسية فقط"²، "كيف لنا أن نفسر إعجاب رفاة بهذه القيم الجديدة عليه وعلينا آنذاك؟ فهل أراد أن يثبت ما أفرزته الثورة الفرنسية من حرية تامة كانت جيدة ويجب الأخذ من تداعياتها الأخلاقية الاجتماعية؟ أو قد افنتن بأنظمة الفرنسيين وطرائق حياتهم"³، "هل كانت هذه المواقف ناجمة عن جسارة ورغبة في التغيير؟ وهل هي

¹ عبد الرحمان الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تح: عبد العزيز جمال الدين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977، ص: 45. نقلا عن: محمد عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط5، 2004، ص: 135.

³ محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة العربية. ط1، 1979، المكتبة الإسلامية، بيروت، ص: 17.

دعوة صريحة من شاب أزهرى في مقتبل العمر إلى تقليد النموذج الفرنسي؟¹، ومع ذلك الإعجاب إلا أن الطهطاوي عاب على الرجل الباريسي كيف له أن يغفل على بعض سلوكيات المرأة حيث "لا يظن الإفرنج بنسائهم ظنا سيئا أصلا، مع أن هفواتهن كثيرة معهم"²، وقد أشار الطهطاوي لبعض هذه السلوكيات المتعلقة بقلّة عفافهن من خلال مصاحبتهن الرجال ومسامرتهن معهم فقال: "ومن خصالهم الرديئة: قلة عفاف كثير من نسائهم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة، ومما قاله بعض أهل المجون الفرنسيّة لا تغتر بإبائه امرأة إذا سألتها قضاء الوطر، ولا تستدل بذلك على عفافها، ولكن على كثرة تجربتها... كيف والزنا عندهم من العيوب والردائل؟ لا من الذنوب الأوائل خصوصا في حق غير المتزوج... لا تغتر بامرأة، ولا تثق بمال وإن كثر وقال آخر: النساء حبائل الشيطان"³، ولعل انعدام الغيرة على نسائهم راجع إلى أكل لحم الخنزير* فله تأثير في إضعاف الغيرة والقضاء على العفة، وكلما أكثر الإنسان من لحمه ضعفت الغيرة عنده حتى يصبح لا غيرة له على نسائه، فمسخت رجولته وغيرته، فيقول: "المهم أن تكون زوجتي محتشمة، فالاحتشام في الروح، وليس في الملابس"⁴، وقد أشار "أسامة بن منقذ" عن افتقاد الإفرنج للنخوة مذكرا أنه "وبما شاهدت من ذلك أنني كنت إذا جنّت إلى نابلس أنزل في دار رجل يقال له معز، داره عمارة المسلمين، لها طاقات تفتح إلى الطريق، ويقابلها من جانب الطريق الآخر دار لرجل إفرنجي يبيع الخمر للتجار، فجاء يوما ووجد رجلا مع امرأة في الفراش، فقال له: أي شيء أدخلك عند

¹ عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1980، ص: 23.

² التلخيص، ص: 87.

³ التلخيص، ص: 88.

* وهذا ما أشار إليه "محمد عبده الإمام" عندما سافر إلى فرنسا وسأله عن سر تحريم الخنزير في الإسلام فقال لهم: احضروا لي ديكين ودجاجة وخنزيرين من الذكور وأنثى، فأحضروا ما يريد، فأمر بإطلاق الديكين على الدجاجة فتقاتلا عليها ليظفر بها أحدهما... ثم أطلقوا الخنزيرين على الأنثى فوجدوا الخنزير يساعد الآخر وليس له غيرة على الأنثى ليظفر بها ولهذا قال لهم: إن لحم الخنزير يقتل الغيرة ولهذا حرّمته الشريعة الإسلامية.

⁴ عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 225.

امرأتي؟ قال: كنت تعباً فدخلت أستريح، قال: كيف دخلت إلى فراشي، قال: وجدت فراشا مفروشا نمت فيه، قال: والمرأة نائمة معك؟ قال: الفراش لها، وما كنت أقدر أمنعها من فراشها، قال: وحق ديني إن عدت فعلت كذا تخاصمت أنا وأنت، هذا تكبره ومبلغ غيرته"¹، الطهطاوي يؤكد أن الغيرة ليست شائعة عندهم أما العرض فهم حريصون عليه "لا يظن بهم أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك، حيث إن العرض يظهر في هذا المعنى أكثر من غيره؛ لأنهم وإن فقدوا الغيرة، لكنهم إن علموا عليهن شيئاً كانوا أشد الناس عليهن، وعلى أنفسهم، وعلى من خانهم في نسائهم"²، فلم يصل الطهطاوي للتقبيح وذم بعض السلوكيات التي قد تحصل لأنه يراها واقعا في كل مجتمع ما إن تخطت عتبة الأخلاق فهو يريد أن يقول أن المرأة ليست عورة بذلك التصور الذي يمنع عنها التعلم وأن تكون حاملة لفكر وتوجه كيف لا وهي نصف المجتمع وتربي النصف الآخر، فنظرة المجتمعات العربية للمرأة قاصرة جدا بحيث وجد الصورة التي يريدها كنموذج المرأة العاملة المنتجة في المرأة الباريسية وإن خالف ذلك بعض رؤى توجهه الديني، لربما ذلك يعود لرغبته في أن يكون أن بعضا من الاختلاط الواقع أقل ضررا من النظر إلى المرأة على أنها إثم ورذيلة ورؤيتها مباشرة إنذار بوقوع الخطيئة، وهنا هو ينصف العقل، فلا الإسلام ينظر للمرأة على أنها عورة ولا يدعو في نفس الوقت للاختلاط والسفور بل بين الصورتين تكمن الدعوة للاعتدال والحياء والعفة والعمل معا لخدمة الأمة.

يقول الطهطاوي ليبين موقفه من الثقافتين المختلفتين تماما "إن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيرا، ويتهمون في الغالب، فكثيرا ما كانت تتهم الفرنسيات نساء العائلة الملكية المسماة البريون"³، وأيضا ما وقع ببلاد الإفرنج في هذا الأمر، أن ملك

¹ أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص: 41.

² التلخيص، ص: 302.

³ التلخيص، ص: 303.

الإنجليز (جرجس الرابع) اتهم زوجته بالفاحشة بعد أن عهد منها ذلك المرار العديدة، واشتهرت بذلك عن الخاص والعام، لكونها تسافر ببلاد الإفرنج مع من تريد، ولها في كل محل عشاق¹، ويعني ذلك أن الطهطاوي نسب عدم عفة بعض النساء إلى عشقها لإشباع شهوتها ورغباتها وأن نهاية هذه الفاحشة هو الزواج بين العاشق ومعشوقته.

ربط الطهطاوي العفة بحالة المرأة الاجتماعية، فالمرأة الفقيرة تدفعها الحاجة إلى التخلي عن عفتها وأن الغنية يدفعها ملها إلى الانحراف، ويسعى الطهطاوي دوما لاستحضار الصورة العربية سالفة العهد ليقارنها بما هي عليه البلاد البرانية وفي هذا المقام قال بيرم الخامس: "كل بلاد حافظت على الحجاب قلت فيها الفاحشة وكادت أن لا تقع وكل بلاد تساهلت في خروج النساء مكشوفات الوجوه بالبراقع الصفيقة وغض النظر عن مكالمة النسوة للرجال والمزاحمة في الأسواق والمجامع فشت فيها الفاحشة"²، باختصار لا يمكن نكران دور الدين في التصدي للأزمات الأخلاقية والانحلال الذي ينجر عنه إشكالات لا نهاية لها من أمراض واختلاط أنساب، لأن القوى الرادعة للدين يمكن أن تحفظ كثيرا من المبادئ السامية الفاضلة ولو أن الطهطاوي لم يشر إلى أن غياب الدين في باريس تسبب في كثير من المشكلات وتفاقم آفات منها أن المرأة تصبح متاحة بطريقة استهلاكية تفقد فيها روحها وأنوثنها في واقع الأمر مهما وفقت في حياتها العلمية.

1-د-عمل المرأة في باريس

من المعلوم أن المرأة تعمل كثيرا وتوكل لها مهام عديدة وتختلف المهام باختلاف المجتمع الذي تنتمي إليه بغض النظر عن العمل المنزلي وما يترتب عنه، فتحدث الطهطاوي عن المرأة الباريسية بأن لها المرتبة والمكانة الأولى فلها كل الاحترام من طرف الرجل ويظهر ذلك في قوله: "والغالب أن الجلوس للنساء ولا يجلس أحد من الرجال إلا إذا اكتفت النساء وإذا دخلت امرأة على أهل المجلس ولم يكن كرسي خاليا قام لها رجل وأجلسها

¹ التلخيص، ص: 304.

² محمد بيرم الخامس، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ج3، المطبعة الإعلامية، مصر، 1885، ص: 47.

ولا تقوم لها امرأة لتجلسها، فالأنثى دائما في المجالس معظمة أكثر من الرجل"¹، كما يفهم من هذه العبارة المترجمة من كتاب "قلائد المفاهر" وعبارته.. "ويسمون بلادهم بلاد التمدن والظرافة والأدب ويقولون إن سائر ما عداهم برابرة غير متأدبين وكلما تقدمت البلاد في الظرافة والأدب والتمدن حسن فيها معاملة الرجال للنساء"²، وهذا ما كان شائعا ومتداولاً في بلاد الإفرنج، فيسعى الرجل أن يتمتع المرأة، ويظهر ذلك في قوله: "يحرم نفسه وينزه عشيقته، وأما الخيل فإنها تجر العربات ليلا ونهارا على أحجار أرض باريس-جنة النساء-خصوصا إذا كانت المستأجرة للعربة امرأة جميلة، فإن العرجي يجهد خيله ليوصلها إلى مقصدها عاجلا؛ فالخيل دائما معذبة بهذه الأرض"³، لذلك كانت المرأة تشترك مع الرجل على قدر من المساواة في العمل ومعاهد العلم والتجمعات وفي المخالطة والمناقشة، على عكس المرأة العربية فكانت مجبرة على البقاء في البيت، وإذا خرجت فعليها أن تكون محجبة، ولا يسمح لها ذلك بمخالطة الرجال والإقبال على دور العلم وأن تشارك الرجل في العمل والمناقشة، ألم يدر الطهطاوي أن هذه المساواة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا بين الرجل والمرأة هي خدعة الديموقراطية وبريقها باسم الحضارة، فهي ليست مستوحاة من الشريعة الإسلامية، بل هي مستوحاة من الغرب، فهي تجعل المرأة بائعة ومسؤولة في مختلف الأماكن كالمقاهي مثلا أو ممثلة في المسارح... وقد أكد "عبد السلام بسيوني" قول الدكتور عفيفي وتفطن لما أغفل عنه الطهطاوي في قوله: إن أكثر العمل النسائي يدور في الحقل الفني والاستهلاكي والاجتماعي المظهري... أما العمل البناء الصّحي الذي يخدم المرأة والمجتمع خدمة فعلية فهو أسطورة⁴، لأنه من المعلوم أن المرأة الباريسية ضحية الحرية السياسية والاجتماعية؛ لكن الطهطاوي اشتد إعجابه إذ شاهد النساء بباريس يعملن في المتاجر كالرجال، فكيف لامرأة أن تدير تلك المعامل والمخازن والمقاهي خاصة وأن العادة أيضا عندهم "البيع والشراء للنساء

¹ التلخيص، ص: 136.

² ديبينج، قلائد المفاهر في عوائد الأوائل والأواخر، ص: 32.

³ التلخيص، ص: 91.

⁴ ينظر: محمد بيرم الخامس، صفة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ص: 295.

وأما الأشغال فهي للرجال، فكان لنا بالدكاكين والقهاوي ونحوها فرجة عليها¹، فاندعش الطهطاوي من ذلك المقهى العظيم الذي دخله هو وأصحابه "فأبناها عجيبة الشكل والترتيب، والقهوجية امرأة جالسة على صفة عظيمة، وقدامها دواة وريش وقائمة..."² فهذه دلالة صريحة لم يلتفت إليها الطهطاوي على أن الكثرة من الرجال في مقابل قهوجية وهذه من الحيل التي نقلها الغرب للعرب امرأة وسط العديد من الرجال، وفي هذا المقام يقول الدكتور عفيفي: حين تنظر إلى وجوه الجالسين على المقهى، أثناء مرور امرأة جميلة، تدرك أن قراءة الأفكار ليست من الأمور المستحيلة³، فوجه خطاب للطهطاوي من باب العتاب والتحسر على ما نقله من عري وفساد للمرأة الباريسية بكل إعجاب وانبهار مقارنة بينها وبين المرأة العربية المسلمة قائلا: "... فلا أدري هل كنت مخدوعا، واستعملوك لأهدافهم فعرضت لنا صورة المرأة وسفورها، هل أدركت أنك تقوم بإفساد أمة سعى إلى إصلاحها النبي صلى الله عليه وسلم"⁴.

نخلص إلى أن الطهطاوي فعلا قدم لنا الصورة كما رآها ولكن ما تسبب في سوء فهم أو ما قد أخذ عليه وتم انتقاده فيه أن تلك الصورة التي قدمها عن المرأة الغربية في كونها سيدة نفسها ومتعلمة وتشارك الرجل في كل الأعمال وأنها مترجمة بارعة وراقصة هادئة فنانة تحسن اختيار لباسها وتسريح شعرها وتعلم كيف تتعامل مع الرجل ليعجب بها، ولكن المتلقي هنا من ثقافة مختلفة ثقافة لم تعهد أن تختلط المرأة والرجل، فإن حدث فهو سيكون فعلا اندفاعيا يهتك به الدين والأعراض لأن العادات والتقاليد أيضا نمطت الحياة في شكل معين لتغييره ليكون على النمط الفرنسي سيؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، فانتقد الطهطاوي أشد الانتقاد كونه أزهريا فقد تم لومه بشدة، والحقيقة أن صورة المرأة الغربية قد وصل المجتمعات

¹ التلخيص، ص: 60.

² التلخيص، ص: 60.

³ ينظر: عبد الله بن محمد الداود، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ص: 287.

⁴ التلخيص، ص: 60.

العربية اليوم وكما كان التوقع فقد حصل انحلال عقدي لا ننكر أن المرأة العربية وصلت إلى مناصب ومراكز وأصبحت متعلمة وتنافس الرجل في كل شيء لكن من جهة أخرى فقد المجتمع خصوصيته وبالتوازي انتشرت الموبقات وكان لخروج النساء سافرات ثمنا باهضا في المجتمعات العربية المسلمة كجرائم الشرف والطلاق... وغيرها كثير، فوجب التنبيه دوما قبل التحدث عن أي قضية معرفة مدى انسجامها والفكر الذي سيتلقاها إلى أي مدى تناسبه ونسبة ملاءمته لخصوصيته.

من خلال هذه المقاربة الأنساق الاجتماعية في فكر الطهطاوي برزت لنا جملة من

العناصر:

1- تعد الأنساق الاجتماعية نسقا بيئويا يجعل من الفرد خاضعا لسلطة المجتمع داخل إطار اجتماعي من عادات وتقاليد وقيم، وهذه الأنساق تساهم بشكل كبير في تفاعل وتداخل الفرد مع باقي أفراد المجتمع.

2- أسهب الطهطاوي واسترسل في عرض الأنساق الاجتماعية باعتبار أن أغلب النصوص الرحلية لا تخلو من تسجيل طبائع الناس وعاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم في إطار الوصف والمقارنة.

3- هناك تفاعل وتداخل بين النسق الاجتماعي والنسق السياسي وهذا ما تطرق له الطهطاوي، حيث أكد أن رقي الحياة الاجتماعية وتمدنها راجع إلى عدل النظام السياسي الذي تعيشه البلاد والعباد.

4- استرسل الطهطاوي في حديثه عن المرأة الباريسية، فأخذت حيزا كبيرا في تسجيلاته ليجيب العربي عن أسئلته العديدة حول المرأة الباريسية وسفورها وتصحيح بعض جوانب الصورة النمطية الشائعة عن المرأة في بلاد الإفرنج.

المبحث الرابع

الأنساق السياسية في تخلص

الإبريز في تخلص باريز

المبحث الرابع: الأنساق السياسية في تخلص الإبريز في تخلص باريز

-تمهيد

1-تعريف النسق السياسي.

2-الطهطاوي بين الأنساق السياسية العربية والأنساق السياسية الغربية.

3-نسق الهياكل والمؤسسات الدستورية الفرنسية.

4-الطهطاوي بين مبادئ العلمانية ومرجعياته الدينية.

5-الوطن والوطنية عند الطهطاوي.

-خاتمة

تمهيد:

الحديث عن النسق السياسي هو حديث عن البنية التحتية التي تشكل في مجملها انعكاسا لكل مظاهر الرقي أو الانحطاط في مجتمع ما، لأنه بالنسبة لبارسونز "نسق قائم بذاته داخل النسق الاجتماعي لنسق الفعل وخصوصية السياسة تكمن في ضمان أوضاع الإنجاز أي أوضاع بطبيعتها مرضية راهنا... ويصف بارسونز وظيفة السياسة بالمعنى الأخص باتخاذ القرارات الملزمة بشكل جمعي **Collectively Binding Decision Making** أي يتعين على السياسة أن تكون قادرة على اتخاذ قرارات ملزمة جماعيا في لحظة اتخاذها، أي أن يعترف بها، وأن تلقى الدعم، فتكون بالتالي مقبولة، فهي قرارات تقوم على الثقة بقدرة وبصحة القرارات، وربما أيضا على سلطة السياسي فتكون بهذا المعنى منجزة"¹، وبهذا تعتبر من أهم الأنساق التي يمكن البحث فيها والتطرق إلى ملامحها.

1_تعريف النسق السياسي

فالحديث عن النسق السياسي الأنثروبولوجي هو بحث في النسق الثقافي، لأن طبيعة الحكم السياسي لأي مجتمع ما هو إلا انعكاس لثقافته، " فالأنساق السياسية في علاقتها بالأنساق الثقافية، ليست محددة بحدود السلطة السياسية كجهاز في قمة المجتمع، وإنما تتمثل هذه السلطة في تجليات مختلفة متنوعة معنوية ومادية تتوزع وتنتشر في قلب المجتمع الواحد نفسه فقد تتمثل هذه التجليات في أنماط إنتاج أو عصبية عشائرية أو قبلية أو عادات أو أعراف أو قيم أو تراث أو رؤى دينية أو أوضاع عرقية أو طبقية أو بيئية جغرافية أو سياسية إلى غير ذلك، إنها مستويات مختلفة من السلطة في قلب المجتمع، ذات تأثيرات وإلزامات متنوعة"²، فالحكم السياسي ليس مستقلا كما يبدو عن بقية الأطر العامة التي يخضع لها المجتمع بل إن السياسة ونظام الحكم ما هو إلا نتاج فعلي لتداعيات كثيرة أفرزته

¹ نيكولاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص: 45، 46.

² محمود أمين العالم، من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل-مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي-، ط1، دار المستقبل العربي، 2000، القاهرة ص: 90

في ظروف خاصة وبطريقة ما تكون ليعبر كسلطة فوقية حاكمة عن سير القوانين والقواعد في تلك الأمة، ويعد كتاب "تخلص الإبريز في تخلص باريز" من النصوص المختزلة للفكر الإصلاحى المؤسس للخطاب السياسى فى الجيل الأول من القرن التاسع عشر، مما يؤكد أنه أول من احتك بالحضارة الفرنسية الجديدة، فخطابه خطاب يصور واقعين مختلفين تماما لذلك كان يمتاز بالطابع النفعى البراغماتى، وقيل عنه أنه أول مؤلف عربى حديث حاول تأصيل فكرة الحقوق والحريات العامة فى العصر الحديث، وذلك بانفتاحه على الفكر السياسى الغربى، فقد وقف الطهطاوى عند التجربة السياسية الفرنسية باعتباره الوسيلة المناسبة لمواكبة الحضارة، ويظهر ذلك جليا فى قوله: "إنما القصد هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس..."¹ فأى أمة أرادت أن تحذو سياسة معينة يجب أن تخضع بالتدريج لمحو الفكر القابع فى عقول المتمتمتين وإقناع العامة أن التغيير ممكن مادامت هناك نية للبحث عن الأجود خدمة للبلاد والعباد ويتأتى ذلك بالكتابة والدعوة والإصرار على محو فكرة وإعقاب العقل بفكرة أفضل وأكثر جدوى، لهذا عمد الطهطاوى على ترجمة عديد ما أنتجه العقل الفرنسى من الجانب الأخلاقى ومنهجيات التفكير، ذلك أن مكاسب الأوروبيين فى مجال السياسة يمكن أن تكون سندا داعما للدولة العربية الإسلامية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة، فعنى الطهطاوى كثيرا بالأنساق السياسية وخصها الجزء الأكبر من تأليفه، إذ خصص لها فصلين المقالة الثالثة بالإضافة إلى المقالة الخامسة، وقد احتوت على سبعة فصول، وهذا يؤكد أن السبب فى ذلك هو أن الأتراك آنذاك قد أهملوا نظم الحكم والشؤون الإدارية، وكانت جهودهم منصبية على الجيوش العسكرية، وفرض الضرائب وقهر الشعوب، مع العلم أن السلطة "من الأنساق الثقافية المتجذرة فى بنية الخطاب،... وإن مفردة السلطة تحمل دلالة القوة ونسقية القهر، لذلك يقال: السلاطة من التسليط، وهو القهر والسلطان الحجة، فيقال: وقد سلطه الله عليهم تسليطا فتسلط عليهم، وعلى وفق معانى المنظومة اللغوية لمفهوم السلطة نجد أنها لم تخرج عن حدود المصطلح

¹ التخليص، ص: 301.

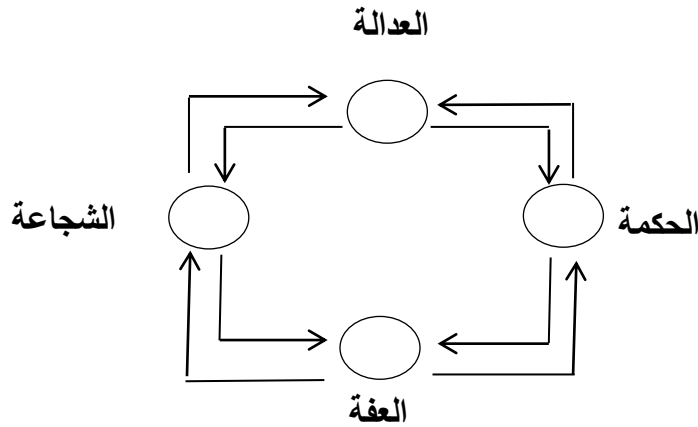
المعجمي، الذي كان مرافقا لديمومة فعل القوة والتسلط"¹، فإهمال محمد علي باشا* لحقوق المواطنين وطمس الحرية العامة، كان سبيل الطهطاوي لإيقاظ مصر من نومها العميق، الذي فرضته الدولة العثمانية والتخلص من طغيان الحكم الفردي المطلق والنظام الإقطاعي، على خلاف النظام الفرنسي الديمقراطي، فقد "حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم... والعدل أساس العمران"²، وهذا يبين أن كل ما تم ذكره من رقي وسعي نحو الأفضل هو عمل دائم من خلال البحث عن أسباب التفوق على أصعدة عدة، أين ينعكس أي تطور على مستوى ما على باقي المستويات الأخرى لأنها لا تتفصل بحال، كما أن العمل هو حصول القوة الداخلية التي ستظهر لاحقا على أصحابها ولا يمكن نكرانها، بدل أن تبني وهما زائفا في ظاهرها وتكون عقيدة كاسدة في أصلها وأركانها فلا شك ستهوي يوما ما وتكون في خدمة الدول القوية منها لأن الحضارات تبني بعضها على أنقاض بعض وتعتلي إحداها على خيرات أخرى إن لم تحسن الحفاظ عليها وهكذا، وعليه فإن أي تقدم فهو ناتج عن تدبير حكيم وقوة عقلية متزنة كما تبينه الخطاطة التوضيحية³:

¹ ينظر: العين 2837 والصاح 1133/30

* حاول محمد علي إحداث بعض التغيرات والإصلاحات على إبعاد الواقع المصري الاجتماعي الاقتصادي والثقافي ولكن على المستوى السياسي أسس حكما فرديا مطلقا كان يحكم كحاكم شرقي تقليدي يجمع كل السلطات في يده... كما أنه لم يشجع الاهتمام الشعبي بالسياسة -خشية الثورة عليه- فالحكم كان فرديا مستبدا، فهو أقرب لنظام القرون الوسطى الإقطاعية، فالشعب إذا كان معنيا آنذاك.

² التخليص، ص: 105.

³ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص: 14.



هذه العناصر الأربعة "متفاعلة متميزة في نسق مغلق تتحكم فيه عملية الضبط بالاسترجاع أو الذهاب والإياب في إطار بداية ونهاية وضمن تسبب ثنائي متبادل قد يتجه من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين"¹، هي مجموعة من الضوابط حينما تتوفر في سياسة بلد معين استطاع أن يحقق غايته وهي أربع تعتلها العدالة وتتوسطها الحكمة والشجاعة وأساسها العفة، ولا تقل أهمية صفة عن أخرى في تكوين صورة الأمة الناجحة في كل المجالات فتكون مثالية إلى حد ما في حفظ حقوق شعوبها وتوفير الأمن ومنحهم فرصة الإبداع وخدمة أوطانهم.

2_الطهطاوي بين الأنساق السياسية الغربية والأنساق السياسية العربية

حاول الطهطاوي أن يهتدي بذلك إلى أسرار أنساق حكمهم باعتبارها لها الفضل في تقدم وتطور بلادهم في جميع المجالات، فأعجب بنظام حكم أهل باريس باعتباره أساس التقدم والتفوق في الحياة الاجتماعية والاقتصادية وجميع الأصعدة، فهو نسق من الوجود تجتمع فيه جملة عناصر ومكونات، والنظام عند الطهطاوي هو مراعاة العدالة واحترام القوانين، وقد شجع نظام حكمهم خاصة التطور العلمي والصناعي والزراعي والتجاري، ويظهر ذلك في

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص: 14.

قوله: "إن العلوم لا تنتشر في عصر إلا بإعانة صاحب الدولة لأهله"¹، ومن الأمثال المشهورة "إن أعقل الحكماء أبصرهم بعواقب الأمور"²، ويعني ذلك أن الطهطاوي وجد ما يدعم رأيه بأن الحاكم والحكومة هما المسؤولان عن تفوق وتقدم الحياة الثقافية والاجتماعية وحتى الاقتصادية في البلاد، فاستدل على ذلك على ما كانت عليه البلاد العربية الإسلامية في العصر العباسي وإعانة الحكام للعلماء، فقال في ذلك: "كنا في زمن الخلفاء العباسيين أكمل سائر البلاد تمدنا ورفاهية وتربية زاهرة زاهية، وسبب ذلك أن الخلفاء كانوا يعينون العلماء وأرباب الفنون وغيرهم، منهم من كان يشتغل بها بنفسه، فانظر إلى المأمون بن هارون الرشيد، فإن زيادة عن إعانة ميقاتية* دولته كان يشتغل بنفسه بعلم الفلك..."³ وقد أشاد الطهطاوي بدور محمد علي في إحياء العلوم وإعانتته للعلماء، فالدعم المادي وتوفير أسباب التطور تمنحه السلطة الحاكمة التي تتحكم في الاقتصاد وكيفية تسيير الشؤون وكان الاهتمام بالعلوم ودعماً.

انبهر الطهطاوي بالمضامين الدستورية التي وجدها في باريس وما تضمنته من قوانين وأحكام سياسية، فامتزجت مشاعره بين الإعجاب والأسى، حيث استحضر في الوقت الواحد تراجع وطنه مقابل تفوق الآخر فوقف على مظاهر قوته وتطوره، وترجمها ثم قيدها من أجل تقوية وطنه وأمته، وتسجيله هذا يؤكد رغبته الكبيرة في نقلها إلى الوطن العربي الإسلامي* حيث الحكم الفردي المطلق، فأبرز الفارق الكبير بين الحكيمين السياسيين-العربي والعربي- فالأنظمة السياسية العربية مختلفة كل الاختلاف مع بداية القرن التاسع عشر، فعمل الطهطاوي على تصوير الأنساق السياسية في باريس من عدة جوانب، وذلك في قوله:

¹ التخليص، ص: 16.

² التخليص، ص: 16.

* الميقاتية: هم الذين يحددون الوقت ويبيّنون ساعات الليل والنهار، لمعرفة أوقات الصلاة.

³ التخليص، ص: 16.

* غابت الحرية والعدالة عندما زعمت الدولة العثمانية الخلافة الإسلامية لنفسها؛ فهي مصدر السلطة والتشريع والتنفيذ، لا يقيدانها قيد، ولا يحدها حد.

"ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، ونستوفي غالب أحكامهم"¹، هذا الاهتمام بالجانب السياسي والتفصيل في عرضه هو الذي يؤكد الاختلاف الكبير بين البلدين وبالأحرى بين النظامين، وقد أشار إلى أن باريس هي كرسي العائلة المالكة في فرنسا وأن الملك وأقربائه وعائلته المسماة (البوريون) تقيم بهذه المدينة، والغريب في قول الطهطاوي: "لا يكون ملك فرنسا إلا من هذه العائلة"²، فهذا القول يؤكد أن نظام الحكم آنذاك في باريس نظام ملكي متوارث، إلا أنها كانت مقتصرة على عائلة البوريون، ومع ذلك لم يكن نفوذ الحاكم الفرنسي مطلقا كما هو عند العرب، فقال الطهطاوي في ذلك: "ملك فرنسا ليس مطلق التصرف وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد، بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين"³، وأيضا في قوله: "إن أصل القوة في تدبير المملكة لملك فرنسا، ثم للجماعة أهل "شمير دوبير" * يعني "ديوان البيير" أي... أهل المشورة الأولى، ثم لديوان رسل العمالات... ثم ديوان الوزراء والوكلاء، ثم ديوان يسمى "الديوان الخصوصي" وبعد ذلك يوجد ديوان يسمى "ديوان سر الملك" وديوان يسمى "ديوان الدولة للمشورة"⁴، ويعني ذلك أن واجبات السلطة مقررة لها بحكم المنصب الذي هي فيه، وأنها تستمد حكمها من سيادة القانون، وهذا ما أعجب به الطهطاوي باعتباره يقيد الحاكم بقوانين وضعية تضمن حقوق الفرد في تلك البلاد.

ما أدهش الطهطاوي وأوقعه في حيرة هو أن هذه الأحكام القانونية العادلة مستتبطة من الكتب السماوية، وليس لهم في الإسلام شيء، ويظهر ذلك في قوله: "وإن غالب ما فيه في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله"⁵، وبما أن الفكر السياسي الإسلامي جعل من شروط

¹ التخليص، ص: 103.

² التخليص، ص: 103.

³ التخليص، ص: 105.

* **Chamire des paris** أي: مجلس الأعيان ويلاحظ أن رفاة استعمل de وهي للمفرد، مكان des للجماعة.

⁴ التخليص، ص: 103، 104.

⁵ التخليص، ص: 105.

الحكم العادل، تطبيق الشريعة الإسلامية فقد سهل هذا على الطهطاوي التوفيق بين الأنساق السياسية الغربية والنظرة الإسلامية التقليدية للحكم العادل، فالطهطاوي حافظ عامة على تلك العلاقة بين الدين والسياسة، "وبثبت تشبث النص الإصلاحى بالمصطلح الدينى، تقليدية تلك العلاقة ومواصلتها خاصة في مجتمع قد كبّلته آنذاك تلك المعتقدات ولم يستوعب بعد غيرها، وقد فهمت الأنظمة الإيديولوجية ذلك فأحسنت استغلال تلك العلاقة واحتكرته قوى اجتماعية متعددة، كي تحول الأهداف الروحانية الأولية إلى مبادئ إيديولوجية، بهدف فرض نظام اجتماعي وسياسي خاص أو لإغراء العلماء والشعوب والحكام بعدم التخرج من الأخذ عن العالم الغربي، خاصة وقد بيّنت بعض الأحداث في الماضي أن انفصال السلطتين الدينية والزمنية كان له عميق الأثر في إضعاف الخليفة واستبداد الحكام بالنفوذ بخلاف ما كان عليه الحال في عصر الخلفاء الراشدين"¹، فالاحتكام لمنطق الفطرة والحفاظ على قوانين الطبيعة هو ما حزم عجلة تقدم فرنسا وجعلها مثلاً رائعاً يضربه الطهطاوي للعرب في بلدانهم إذ عهدنا أن يكون الخطاب الديني مسائراً للإصلاح، كون الدين الإسلامي شريعة ترفع كفة العدل وتدعو للإنسانية وحفظ حياة الإنسان وكرامته، فما إن وجد بلداً يقوم على قوانين تكاد تكون مستمدة من سماحة الإسلام تعجب كل العجب وهو نظام أخذ حظاً وافراً زمنياً، يقول الطهطاوي أن "القانون الذي يمشي عليه الفرنسيون الآن ويتخذونه أساساً لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولازال متبعاً عندهم ومرضياً لهم"²، بمعنى أن هذه القوانين والأحكام العادلة التي أعجب بها الطهطاوي، ووجد فيها ما تنص عليه الشريعة الإسلامية مع أنها مغيبة ومنعدمة في بلاده، فهي بمثابة خطة سياسية إيمانية لاستمالة الشعب وتمكين حكمه وتثبيت شخصه، وقد قال الطهطاوي في ذلك: "لويز الثامن عشر...، لأجل تمكين ملكه صنع قانوناً بينه وبين الفرنسيين بمشورتهم ورضائهم، وألزم

¹ منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح - الطهطاوي وخير الدين -، ص: 23، 24

² التخليص، ص: 105.

نفسه أن يتبعه ولا يخرج عنه، وهو الشرطة¹، إن إقحام الشعب في تحديد مصيره ومشورة أولي العلم والفتنة السياسية هو عين الصواب ومنتهى النضج الفكري، فالأخذ برأي الأغلبية وإطلاعهم على ما يدور في أمر تسيير شؤونهم من حقهم وهو من باب الديمقراطية والإنصاف فقد يكون بين الأغلبية الرأي السديد والحكم الرشيد الذي يدلي به، وهو ما يشعر تلك الشعوب بأهميتها وحضورها وأهمية فعاليتها مما يزيد القرب بين الحاكم والمحكوم، ومن غير شك أن الطهطاوي وهو يذكر ذلك يأتي على الموازنة بين شريعة سهلت على المسلمين أمرهم فتركوها وبين من يسعون طيلة سنوات لبلوغ وضع قوانين ملهمة من طبيعة الإنسان وهي في قمة صفاتها الروحي والعقلي، والأحكام التي ترجمها الطهطاوي مادة مادة وعاشها وشاهدها عن كذب في باريس فقد وجدها تتماشى وما يدعو إليه الإسلام؛ فوجد في الميثاق الدستوري الفرنسي العدالة الاجتماعية، باعتبار أن العدل السياسي يخلف بالضرورة عدلا اجتماعيا، كون الحاكم في نظام الحكم الإسلامي يستمد مشروعيته من الشريعة الإسلامية، وأن الحاكم في نظام الحكم الفرنسي يستمد مشروعيته من إرادة الشعب ومشاركته، وهو الأمر الذي أولاه الطهطاوي اهتماما كبيرا وبثه في كتابه مع التأكيد على إمكانية الأخذ بنظريات الآخر في مناح كثيرة في تسيير الشؤون بما يتفق وتحقيق النفع العام.

عرض الطهطاوي الشروط الواجب توفرها في المترشح فقال: "إن كل فرنساوي مستكمل الشروط التي منها أن يكون عمره خمسا وعشرين سنة له أن يكون ممكن له مدخل في انتخاب رسل عمالاته"²، إعطاء فرصة للشباب في تقلد مناصب كبيرة في الدولة يمر أكيد عبر إعداد الجيل الجديد لمثل هكذا مهام، فلا تضيع أوقاتهم وطاقتهم وحضور البديهة والقوة هدرا وتسليم المشعل للشباب فطنة وثقة يمنحونها لهم؛ وإذا أراد الطهطاوي أن يدعو الشعوب العربية الإسلامية لمعرفة حقوقها وإن كل شاب عربي إسلامي عمره تجاوز خمسا وعشرين سنة له الحق في اختيار الحاكم أو يختار كعضو في مجلس العمالات فقد فصل

¹ التخليص، ص: 236.

² التخليص، ص: 117.

الطهطاوي في ذلك ثم قال: "وفي كل مأمورية مجمع اختيار وانتخاب..."¹ هنا حرية الاختيار تكون وفق معايير خاصة ومؤهلات وجب توفرها في المترشح ولا يتم الاختيار إلا من كان قادرا فعلا على خدمة البلاد، وقد أشار إلى قضية الاقتراع السري في قوله: "لكل إنسان أن يكتب إعلاما به، وكل منتخب يكتب رأيه سرا في ورقة ويعطيها للرئيس يضعها في إناء القرعة"²، فهذا يدل على الديمقراطية بباريس في ذلك الوقت، ولعل هذا ما أراد الطهطاوي وراء دقته وتفصيله في إيصال أصول النظام الديمقراطي ومبادئه، فهي جديدة عليه وعلى الفكر العربي بصفة عامة، وما زاد الطهطاوي إعجابا هو ما تنص عليه المادة الرابعة والستون "إقامة الدعوة والتشاجر بين الخصوم قدام الحاكم الشرعي تكون على رؤوس الأشهاد في مواد العقوبات إلا إذا كان الذنب مضرا إشتهاره بين العامة أو مخلا بالحياء فإن أهل المحكمة يخبرون الناس بأن هذا الأمر يقع سرا"³، فهذا القول يؤكد سياسة الاعتبار والترهيب لقمع المخالفات والتقليل منها، مع سياسة التستر على ما يخل بالحياء، فعلى الرغم من الشخ الكبير الموجود بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية إلا أن الطهطاوي كان محافظا على تلك العلاقة الموجودة بين الدين والسياسة، فكان يهدف إلى فرض وإغراء الشعوب العربية الإسلامية عامة والمصريين خاصة بالاستفادة من أنساق السياسة الليبرالية، وكان يؤمن بأن مصر لن تخرج من ركودها وظلمتها التي وضعها فيها العثمانيون والمماليك* ما لم تأخذ بسياسة أوروبا وعدلها⁴، فالقانون الفرنسي في نظر الطهطاوي هو شريعة "القانون

¹ التخليص، ص: 117.

² التخليص، ص: 118.

³ التخليص، ص: 112.

* دار حوار بين الشيخ عبد الله الشرقاوي ومحمد علي سنة 1812.

- عبد الله الشرقاوي: يجب أن ترفعوا بالناس وترفعوا الظلم.

- محمد علي: أنا لست بالظالم وحدي وأنتم أظلم مني.

- ينظر: محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ص: 17.

⁴ ينظر: محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ص: 17.

عند الفرنسية شريعة... فلذلك يقولون... شريعة الملك الفلاني"¹، فكلمة شريعة هي عربية إسلامية الأصل والمنبت.

وجد فيها الطهطاوي ما يدعو إليه الإسلام ووجد مبتغاه لصالح بلاده وعباده على الرغم من أن هذه البلاد الفرنسية المعروفة بعدلها وإنصافها يطلق عليها "ديار كفر وعناد" إلا أن باريس بعد زيارته لها تأكد بأنها بلاد عدل وشورى في أحكامها وقوانينها، وهذا ما أجاد وأفاد فيه الطهطاوي وهو خروج حكم باريس من نظام الإقطاع والاعتماد على النظام الديمقراطي في السياسة، فسوى بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا، ويظهر ذلك في قوله: "ما يسمونه الحرية ويرغبون فيه وهو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة"²، وبهذا يأتي أولاً على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام فالمادة الأولى من الدستور الفرنسي تنص على حقوق الفرنسية، ويظهر جلياً ذلك قوله: "سائر الفرنسية مستون قدام الشريعة"³، وهو تحصيل حاصل نظراً لجدية عملهم والأخذ بالدساتير وقوانينها الموضوعة دونما تلاعبات وتجاوزات فهذه المادة تنص على العدل أمام القانون، ثم علق عليها وقال: "سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون...، فانظر إلى هذه المادة الأولى فإن لها تسلطاً عظيماً على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم، نظراً لإجراء الأحكام"⁴، فقد استعمل الطهطاوي صيغة العموم والإطلاق "سائر" أيضاً هنا لأنه على يقين بوجود العدل في هذه البلاد، وفي ذلك قال: "ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدمهم في الآداب الحضارية"⁵، وبعد ذلك

¹ التخليص، ص: 104.

² التخليص، ص: 113، 114.

³ التخليص، ص: 106.

⁴ التخليص، ص: 113.

⁵ التخليص، ص: 113.

يضيف بعد ذلك ويدقق أكثر فيقول: "وبالجملة إذا وجد العدل في قطر من الأقطار فهو نسبي إضافي لا عدل كلي حقيقي فإنه لا وجود له الآن في بلدة من البلدان، فهو كالإيمان الكامل والحلال الصرف، وأمثال ذلك ونظائره فلا معنى لحصر المستحيل في الغول والعنقاء والخل الوفي"¹، الطهطاوي يعود دوما للتراث العربي في مثل الأمثال وتقريب الصور فكما أن عجيب الأمر في البلاد العربية لا يقتصر على ما يذكرونه من قبيل الغول والعنقاء كأساطير وحكايا هو نفسه الأمر حينما نتحدث عن العدل والحرية فلا نحكم عليها بكل ما نراه ونعرفه عنها فلها صور وأنماط كثيرة تأتي عليها، ويعني ذلك أن نظرة الطهطاوي للحرية من وجهة إسلامية أقرت بمحدودية حرية الفرد، فقد رفض المبادئ التي تناقض الإسلام صراحة...

2- نسق الهياكل والمؤسسات الدستورية الفرنسية

عرض الطهطاوي صورة مفصلة للوزارات والدواوين في باريس لأن "ملك فرنسا صاحب قوة تامة في مملكته بشرط إرضاء تلك الدواوين المذكورة"²، فلعل هذا تحسر ضمني على ما آلت إليه الدولة العربية الإسلامية* آنذاك وما تعانیه من ظلم السلطات الحاكمة، فانتقد الشرق انتقادا مضمرا معتبرا أن الحكم المطلق هو سبب هذا الظلم والاستبداد، فالحاكم يحكم تبعا لأهوائه ورغباته، على خلاف الحكم في باريس فإن العائلة المالكة كما قلنا سابقا أنها تستند إلى دواوين سياسية، فحاول الطهطاوي أن يقدم صورة موضوعية عن تسيير الدولة الفرنسية سياسيا، ويظهر ذلك في قوله: "ولنكشف الغطاء عن تديير الدولة الفرنسية"³، فأحصى الطهطاوي هذه الدواوين كالاتي...، ديوان شمير دويير وديوان رسل

¹ التخليص، ص: 114.

² التخليص ص: 104.

* نشوب الصراع حول الحكم بين محمد علي وملوك المماليك في مصر، وبقيت تحت سلطة القوى الثلاث الحاكمة (الباشا والديوان والمماليك) فهذا التناحر كان قبل حملة نابليون على مصر وهذا سبب حملته على مصر، باعتباره القوام الذي وضعه سليم الأول لحكم مصر وذلك للاحتفاظ بها ولاية عثمانية أطول مدة ممكنة، فظلت هذه القوى تتصارع وتتناحر فكان الاستعباد والإهمال ظاهرا وجليا، ومع إقبال محمد علي القائد الحرفي الكفاء دخلت مصر مرحلة جديدة وعهدا جديدا وتقدم بحكمها مع نهضة شاملة على جميع مستويات الحياة.

³ التخليص، ص: 103.

العمالات وقد عبر عنهما بلفظة الفرقة، فقال عنهما إن: "الفرقة الأولى تحاول إعانة الملك والأخرى ضعفه وإعانة الرعية"¹، وحدد الطهطاوي دورهما وفصل فيهما، فقال مثلا عن وظيفة ديوان "البير"، تجديد قانون مفقود، أو إبقاء قانون موجود على حاله وأن يعضد حقوق تاج المملكة ويحامي عنه ويمنع سائر من يتعرض لها"²، فخلف هذه المسألة الدستورية التي طرحها الطهطاوي وفصل فيها إحياء بأنه يرغب في تقليدها ومحاكاتها، فلعلها موجهة للسياسة العرب لاستلها هذه الأساليب السياسية وموجهة للشعوب العربية الإسلامية لعلها تستفيق من نوم غفلتها لتعرف مالها وما عليها، لذلك انتقد عباس باشا الأول كتاب تخلص الإبريز وقال أنه: "يفيض بآراء تهيج الرعية وتعرضها على التمرد وعدم طاعة الحاكم طاعة مطلقة"³، نظرا لما يتضمنه الكتاب بين دفتيه من "أفكار يمكنها أن تغير مجرى التاريخ العربي إلى أفضل كونه يبحث عن مسببات التطور الفكري والحضاري في فرنسا ويسعى لتطبيقها في مصر، والتخوف الذي لا رغبة للحكومة في مناقشته والنظر في أمره بالضرورة يمس مصالحها وأمورها الشخصية بعيدا عن كل ما يخدم الشعوب وآمالها"⁴، قال الطهطاوي عن ديوان رسل العمالات الذي مقره بقصر (بريون) أنها "غير متوارثة، ووظيفتهم امتحان القوانين والسياسات والأوامر والتدبير والبحث عن إيراد الدولة ومدخولها ومصرفها، والمنازعة في ذلك والممانعة* عن الرعية... وغيرها"⁵، بمعنى أن هذا الديوان يسعى إلى الدفاع عن مصالح الشعب بدراسته "القوانين والسياسات والأوامر والتدبير" ورفع الأذى والظلم عن الشعب الفرنسي وتمتعهم بحقوقهم وأداء واجباتهم.

¹ التخليص، ص: 109.

² التخليص، ص: 104.

³ رفعت السعيد، مصر.. التنوير عبر ثقب إبرة، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص: 28.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 28.

* ما نطلق عليه اليوم باليسار واليمين في المحكمة.

⁵ التخليص، ص: 104.

أشار الطهطاوي إلى ثقل مسؤوليات الوزراء فقال: "إن الوزراء يضمنون ما يقع في المملكة من الخلل فهم المحاسبون دون الملك، وليس على الملك شيء أصلاً، فحملهم ثقل ووظيفتهم شاقة التحمل فعليهم الوزر في كل ما يحدث"¹، ويعني ذلك أن الوزراء في باريس مكانتهم وصلاحياتهم ونفوذهم في الدولة جلي على عكس مصر في قوله: "عندنا ليس وزيراً"، وهذه الأبيات التي استشهد بها الطهطاوي تؤكد مكانة ومسؤولية الوزراء في سياسة الدولة.²

يَتَدَاوُلُ النَّاسُ الرِّيَاسَةَ بَيْنَهُمْ * * * وَأُرِيدُ حَظَّهُمُوا فَلَا أُسْتَطِيعُ

وَأَكْلَفُ الْعِبَاءَ الثَّقِيلَ وَإِنَّمَا * * * تُبَلَى بِهِ الْأَتْبَاعُ لَا الْمَتَّبِعُ

فَعَلَيْهِمُ الْأَنْقَالُ يَزِمِي حَمْلَهَا * * * وَعَلَى الرَّئِيسِ الْحَنْمُ وَالتَّوَقُّيعُ

عمل الحكومة في فرنسا هو التفكير والتدبير وأخذ قرارات من شأنها تحقيق الفائدة والرخاء وتتجاوز مهمتهم مهام الرئيس الذي لخص دوره في التوقيع وتأيد رأي أو مخالفته بحسب ما يرى، وبما أن الوزارات كثيرة وكل منها تريد أن ترقى لمستوى جيد فهذا يعني تنافساً في تقديم الأفضل والاستمرارية في ذلك، وأشار الطهطاوي إلى وجود دواوين أخرى تشترك في دور واحد وهو سعيها إلى خدمة وإعانة الملك على تدبير شؤون البلاد وهذه الدواوين هي "الديوان الخصوصي وديوان سر الملك وديوان الدولة، فالأول منهم خاص والثاني سري والديوان الثالث فهو أوسع تمثيلاً وأكثر مراقبة أي مراقبة سياسة الدولة وهم من أرباب المشورة- فعرض هذه الدواوين والتفصيل في وظائفها تأكيداً من الطهطاوي بأن الحاكم الفرنسي لا يصدر قراراً إلا بالمشورة والتدبير مع هذه الدواوين فهو "صاحب قوة تامة في مملكته بشرط إرضاء تلك الدواوين المذكورة"³، وليوضح الطهطاوي أكثر سياسة الغرب- باريس- ويقرب الصورة للعربي المسلم قام بترجمة الدستور الفرنسي مادة مادة وليبين مدى عدالة الحكم عندهم، ولعل سبب ترجمته لأربعة وسبعين مادة، ليبين مدى أهمية الشرطة في

¹ التخليص، ص: 253.

² التخليص، ص: 254.

³ التخليص، ص: 104.

المجال السياسي، وذلك يظهر جليا في قوله: "فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفيسا"¹، ثم إنه لم يكتف بترجمتها فحسب، بل علق على البعض منها، وذلك بالتعليق على المادة الأولى والثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة والخامسة عشر، واكتفى بذلك وقال: "ولا يخفى عليك حكمة باقي المواد"²، باعتباره نظاما مقيدا وضعيا، مركزا على ثلاثة عناصر "العدالة والمساواة والحرية"، فركز على ما رآه سببا في تشكيل الصورة العامة التي هي عليها فرنسا، ويبدو أنه ذكر كل ما عرفه فاستفاض في وصف الواقع السياسي ومآلاته التي نتجت عن التجربة الأوروبية الرائدة كنموذج تحتاج الدول العربية من خلالها إلى تصحيح تفكيرها وإعادة ملء النقص الفادح الذي تعيشه وقد يسبب انهيارها في أي لحظة.

3- الطهطاوي بين مبادئ العلمانية ومرجعته الدينية:

إذا ذكرنا العلمانية فنحن سنذكر فكرة فصل الدين عن شؤون الدولة، والعلمانية من منظور عربي إسلامي تحطيم لكل دعوة أقامت الشريعة الإسلامية وفي كتاب الطهطاوي نرى أن الطهطاوي اتجه اتجاهها معينا في التعبير عن رأيه عن فرنسا والتي تدرس العلمانية، يعني أن الطهطاوي قد أغفل الحديث عن الأنساق السياسية العلمانية والتي فيها ما يخالف ويناقض الشريعة الإسلامية... خاصة وأن العلمانية* تجعل من العقل وخبراته مرجعيته الوحيدة "فهل من الممكن أن تتفق مع الإسلام الذي يقرر بما لا يقبل الجدل، إن مرجعيتها الأساسية هي في "قال الله تعالى"، "وقال الرسول صل الله عليه وسلم" أليس تناقض هذا مع

¹ التخليص، ص: 113.

² التخليص، ص: 116.

* بدأت العلمانية في العالم الإسلامي بدخول القائد الفرنسي نابليون بونابرت، وهي كلمة مستحدثة في اللغة العربية وأول من استعملها في العربية بالعصر الحديث المترجم إلياس يقطر عام 1828 وهي مشتقة من علم أي عالم، وقد جاءت لأداء معنى **Secularism** وهي رؤية للحياة وفي أمر معين، تعتمد أساسا على أنه يجب استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، ومن ثم فهي نظام أخلاقي يعتمد على قانون يقول: بأن الأخلاق والسلوك الاجتماعي يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعيشة دون الرجوع إلى الدين.

-ينظر: محمد القاضي، عبد الله صولة، الفكر الإصلاحية، ص: 51.

ذاك؟¹ إذن فدعوة العلمانية لفصل الدين عن الدنيا أو عن الدولة "فهي تجزئ الإسلام أو تبعضه ومن ثم فهي خروج عن الإسلام تماما وهذا ما حدا بالمفكر الإسلامي الراحل محمد البهي إلى أن يكتب كتابا عن العلمانية عنوانه-العلمانية وتطبيقها في الإسلام...، إيمان ببعض الكتب وكفر ببعض الآخر"²، ولنا أن نستدل على ذلك من القرآن الكريم بقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِيبًا﴾. سورة النساء-الآية 151.

وأیضا في قوله تعالى: ﴿ أَفَنُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾. سورة البقرة الآية-85.

فهويته الشرقية ودينه المقدس هما السببان في رفضه لبعض مبادئ العلمانية الخالصة، ولعل ذلك راجع إلى تراجع الغرب في "المواجهة الفكرية القائمة بينه وبين الإسلام وتصاعد المقاومة المسلحة ضد غزوه العسكري لعدد من الدول الإسلامية يشتد الإلحاح الآن على ادعائه عدم التناقض

بين الإسلام والعلمانية التي تمثل المضمون الفكري والحضاري لقوى الغرب بوجه عام، وغدا الحديث عن التوافق بين الإسلام والعلمانية وإمكانية تذويب الفوارق بينهما هو الشغل الشاغل لرجال الفكر والسياسة في الغرب وعملائهم ومريديهم في بلاد الإسلام"³، بالرغم أن فرنسا أساسا ليست دولة مسلمة، فالحكم عليها بالعلمانية هو حكم ناتج عن رؤية تخصنا نحن فإننا نرى في الدين الإسلامي شريعة كاملة ومضبوطة، أما الحديث عن فصل الدين المسيحي عن شؤون الدولة الفرنسية فالأمر جيد وطريق التطور بات معبدا وواضحا كون

¹ محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام، ص: 25.

² المرجع نفسه، ص: 25.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 7.

المسيحية محرفة بكل مبادئها فأصبح ترك ما فيها نعمة بدل أن تكون نقمة، ومن الذين نقلوا العلمانية بحسب ما أوردته كتاب الطهطاوي فولتير، دالميير... وقد قرأ الطهطاوي لفولتير، وبالضرورة تأثر ببعض آرائه وأفكاره...، علما أن الفكر العلماني تطور مع القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ بمعنى أن بدايات تطورها عاشها الطهطاوي في باريس، فكان يحاذر عبر ثقب إبرة حتى لا يتهم بالإلحاد والزندقة، ويظهر ذلك جليا في تمييزه بين الحق الإلهي والحق الطبيعي في الفلسفة السياسية، إذ أن الدستور الجديد الذي نجم عن الثورة الفرنسية 1830 يسمى الملك ينظر "ملك الفرنسيين لا ملك فرنسا لأن هذه التسمية تجعله ملك مجموع فرنسا...، ونوار بإنعام الله سبحانه وتعالى"¹، فيما تجعله تلك "ملك الفرنسيين ولم يقل بفضل الله ولقد تحاشى عن أن يقول ذلك لإرضاء الفرنسيين فإنهم يقولون أنه ملك الفرنسيين بإرادة ملته وتمليكهم له لأن هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته من غير أن يكون لرعيته مدخلية"²، فقد واجه الطهطاوي صعوبات في التوفيق بين النظام السياسي الفرنسي الوضعي والنظرة الإسلامية التقليدية، فعلق على ما سبق بأنه لا فرق عنده وعند العرب المسلمين بين "ملك فرنسا" وملك الفرنسيين، وذلك يظهر في قوله: "لو كانت عندنا لاستوت العبارتان فإن كون الملك ملكا باختيار رعيته لا ينافي كون هذا صدر من الله -تعالى- على سبيل التفضل والإحسان، ولا فرق عندنا مثلا بين ملك العجم وملك أرض العجم"³، وبذلك يؤكد الطهطاوي برؤية إسلامية أن الملك لا يكون حاكما بإرادة الشعب وحده ومع أنه اعترف بأن للشعب وظيفته السياسية المستقلة، إلا أنه اعتبره في الواقع أداة تنفيذ الإرادة الإلهية، فالطهطاوي على يقين بأن القانون الفرنسي يختلف عن الشريعة الإسلامية في أنه من وضع العقل البشري، ومتغير بتغير العصور والبلاد، ويظهر ذلك جليا في قوله: "إنه يطول علينا ذكر الأحكام الشرعية أو القانونية المنصوبة عند الفرنسيين"

¹ التخليص، ص: 250.

² التخليص، ص: 250.

³ التخليص، ص: 251.

فنقل.. إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية وإنما هي مأخوذة من قوانين أخرى غالبها سياسي وهي مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع ويقال لها الحقوق الفرنسية أي حقوق الفرنسية بعضهم على بعض"¹، فالعقل الذي يجتهد للوصول إلى الحقيقة لا شك سيكون ذلك عبر مراحل وتجارب توضع في شكل قوانين ويتم تفعيلها وكل مرة تضاف مادة وقاعدة وتحذف أخرى بحسب الحاجة والضرورة وما يوافق المنطق من جهة وهذه هي العلمانية كيف يراها الطهطاوي بما فيها من هفوات ومميزات، لكن حينما يتحدث عن الإسلام كدين متكامل يجد أن جل تعاليمه غير مطبقة وبجد صعوبة في دمج صورتين معا في الوقت عينه كي يفهم بها للقارئ العربي المسلم في أن هناك سبيلين وكلاهما صعب بعد ما وصلت إليه الحال بهم من تخلف وتقهر عقلي وروحي فمن أين سيبدأ التحرر من دعوة دينية روحية؟! أم من مخاطبة عقل راكد جامد متحجر لم يعتد المختلف؟! فيقر أن القانون الذي وضعه العقل البشري قد ضمن للفرنسيين العدل والمساواة والمدنية والحضارة، مع العلم أن أغلب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صل الله عليه وسلم فيقول: "فيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل"²، أيضا في قوله: "فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا"³، استشهد الطهطاوي بقول الشاعر عن العدل في باريز

وَقَدْ مَلَأَ الْعَدْلُ أَقْطَارَهَا *** وَفِيهَا تَوَالَى الصِّفَا وَالْوَفَا.

وأیضا في قوله: "ومدة إقامتي بباريس لم أسمع أحدا يشكو من المكوس والفرد والجبايات أبدا، ولا يتأثرون بحيث أنها تؤخذ بكيفية لا تضر المعطي، وتتفع بيت مالهم، خصوصا وأصحاب الأموال في أمان الظلم والرشوة"⁴، وما يؤكد أنها على عكس وجودها في

¹ التخليص، ص: 118.

² التخليص، ص: 105.

³ التخليص، ص: 105.

⁴ التخليص، ص: 114.

مصر، قوله: "إن الفرد ونحوها لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس، خصوصا إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تقي بحاجة بيت المال، أو كانت ممنوعة بالكلية..."¹ إذ أن العدل أساس راحة العباد والبلاد واستقرارهما وأساس تعمير الممالك.

من الحكم المقررة عند قدماء الحكماء "الخراج عمود الملك" ويظهر العدل بشكل جلي في تحديد الضرائب وبالنزاهة في تحصيلها "فإنها تؤخذ بطريقة لا تضر المعطي وتتفع بيت مالهم"²، وقد علق رفاة على المادة التاسعة بقوله "فإنها عين العدل والإنصاف وهي واجبة لضبط جور الأقوياء على الضعاف"³، فهو يؤكد بصفة صريحة على رخاء العيش في باريس وسوء الحال في البلاد العربية الإسلامية، لذلك انعدمت الطبقة في باريس، والغني لا يأخذ حق الفقير، فالعدل كفضيلة من الفضائل الإنسانية احتل مكانا ملحوظا في فكر الطهطاوي، وذلك يظهر في قوله: "الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الإنساني والتحضر فقط، لا في الشريعة، فلذلك قانون جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية"⁴، ومعنى ذلك أن القانون الغربي وما ينص عليه يتعامل مع أفراد الشعب باعتبارهم متساوون لا تمييز ولا فروق فردية، عكس ما ألفه الطهطاوي في بلاده العربية الإسلامية من تمييز عنصري، لذلك أكد أن ما في الشرطة نفيس مشيرا إلى إحلال العقل محل الدين والاعتماد على القوانين الوضعية المقيدة التي بإمكانها تحقيق المساواة والعدل... لكن في الحقيقة لم يصرح بذلك بل دعا إلى تغيير الأنظمة السياسية العربية في إطار ما دعا إليه الإسلام لأن الوطن العربي الإسلامي بحاجة إلى قوانين تناسب وتلائم تطور الحياة وتخدم المصلحة العامة، وقد أقر الطهطاوي على اطلاعه على العقد الاجتماعي وبعض المؤلفات التي لها علاقة بهذا

¹ التخليص، ص: 114.

² التخليص، ص: 114.

³ التخليص، ص: 116.

⁴ التخليص، ص: 116.

الموضوع فقد كان بناؤه الفكري السياسي من خلال ما اطلع عليه من نتاج الغرب الفكري والأدبي، مصرحاً بذلك أنه اهتم بالكتب السياسية وقرأ فيها وحده أو مستعينا ببعض أساتذته؛ فمنها أفكار "فولتير" وعلى العقد الاجتماعي "لروسو"¹، وذلك فيما فصل فيه كيف يتمثل نظام المجتمع إزاء السلطات التي تحكمه في صورة عقد يرضاه الطرفان لأن "العقد الاجتماعي" * **Le contrat Social** حسب روسو أن السلطة العامة ومصدر الدولة الحالية هو هذا الاتفاق الإجماعي الذي تم بين جميع الأفراد، أو بعبارة أخرى أن مصدرها هو مجموع الأفراد الذين أمضوا هذا العقد الاجتماعي؛ ومعنى هذا أن الدولة لا تتمتع بسلطة مطلقة بل بالقدر الذي تنازل عنه الأفراد، وهي لا تتمتع بهذا القدر المحدود إلا لغرض معين، وهو حماية حقوق الأفراد وحررياتهم التي احتفظوا بها ولم يتنازلوا عنها"²، وأن المجتمع من صنع الإنسان والقوانين من وضعه، وأيضا كان متأثرا بأفكار مونتسكيو في كتابه "روح الشرائع" الذي عرض فيه أن "القوانين لا تشرع اعتبارا، كما يحلو للمشرع، بل لا تصلح القوانين للتطبيق إلا إذا قامت على أساس من قوانين أعمق اجتماعية وجغرافية وتاريخية"³، وقد كان برلماكي **Burlamaqui** أقربهم إلى قلب الطهطاوي لأنه كان يتميز بين فقهاء القانون في الغرب بأنه "مفكر يؤمن بإله خلق الإنسان وأراد له السعادة فمنحه نعمة العقل، ومن شأن العقل أن يرتقي بالإنسان إلى السعادة في المجتمع عندما يستتبط الأسس السوية للوفاء بحاجته الحيوية وعلى هذه الأسس تقوم الحكومة الطبيعية الكفيلة بتلبيتها"⁴، الطهطاوي يناقض نفسه أحيانا فتارة يؤمن بالحكم المقيد الوضعي، وتارة يؤكد أن الحاكم هو

¹ ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي المعاصر، ص: 488.

* كانت طبعته الأولى سنة 1762 وهذا الكتاب هو أهم كتب الفلسفة السياسية عند روسو فالسيادة ليست للأمر ولكن للإرادة العامة *Volonté Générale* للشعب وهو مصدر السلطة ويعتبر هذا الكتاب أهم الكتابات النظرية للفلسفة السياسية الديمقراطية.

- ينظر: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي المعاصر، ص: 488.

² محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي المعاصر، ص: 43.

³ أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، تقديم: منحي الشملي، ص: 251.

⁴ المرجع السابق، ص: 251.

خليفة الله على الأرض فهذا التناقض راجع لتربيته الدينية مركزا في كتابه على الدستور الفرنسي وقد أثنى على ما جاء فيه من أحكام وقوانين، متجنباً المقارنة بين السياستين الغربية والعربية الإسلامية لما سينتج عنها من نتائج معرقة لحياة الطهطاوي شخصياً، إلا أنه في وصفه هذا يأمل أن يأخذ به العرب، خاصة في وصفه لمظاهر العدالة والمساواة¹، فاعتبر الطهطاوي أول جسر لنقل هذه القوانين والنظم الوضعية إلى مصر ومن ثم إلى كل البلاد العربية الإسلامية، مع اطلاعه على الكثير من الصحف السياسية، ويظهر ذلك في قوله: "قرأت كثيراً من كازيطات العلوم اليومية والشهرية وفي كازيطات السياسة اليومية... وكنت متولعا بها غاية التولع"²، وما زاد الطهطاوي إعجاباً وانبهاراً بسياسة باريس هو ما قاله علماء وحكام باريس في العدل: "ظلم اليتامى والأيتامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الآفات، وقلوب الرعية خزائن ملكها، فما أودعه إياها وجده فيها، وقال آخر: "لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل"³، ومعنى ذلك أن العدل أساس السلطنة والعمران والمال وأيضا "سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم، وقال بعضهم: أبلغ الأشياء في تدبير المملكة تسديدها العدل، وحفظها من الخلل"، وقد استشهد ببعض الأبيات من الشعر تتوقف على العدل.⁴

لَا يَفْلُحُ الْمَغْتَالُ وَالظَّلْمُ *** وَالْبَغْيُ مَرَعَى نَبَاتِهِ وَخِيمُ

فَمَضَجَ الظَّالِمِ بَيْسَ الْمَضْجِعِ *** وَمَصْرَعِ الْبَاغِي فَبَيْسَ الْمَصْرَعِ

إِنَّ الْقِيَامَ صَاصَ وَقِعَ بِالْمِثْلِ *** وَالذَّهْرُ يَجْزِي بِبَيْسِ الْفِعْلِ.

لكن فكر الطهطاوي لم يتحرر تحرراً مطلقاً، فلم يقبل بكل ما جاء في هذه النظم السياسية الغربية، فأخذ بعضها وأسقط بعضها الآخر، فالعله استند في ذلك لرأي "ألبرت

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص: 251.

² المرجع نفسه، ص: 251.

³ التخليص، ص: 105.

⁴ التخليص، ص: 106.

حوراني" في قوله: "كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم"¹، أما هذه فدعوة صريحة نحو العلمانية والنظر إلى الإسلام على أنه عائق للفكر والحق بعجلة التقدم ومسايرة الشعوب فيما وصلت إليه، وربما لم يطلع بما يكفي عن ضوابطه وديناميته، وفي ذلك قال الطهطاوي: "ومن المعلوم أنني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية"²، وقد ذكر "محمود فهمي حجازي" في كتابه "أصول الفكر العربي المعاصر" أن الطهطاوي "لم يترجم مقدمة الميثاق الدستوري وتقع في أكثر من صفحة ونصف... وبدأ ترجمته بالمواد الأولى وانتهت ترجمته بالمادة أربعة وسبعين، أما المادتان خمسة وسبعين وستة وسبعين.. هما مادتان انتقاليتان فلم يترجمهما الطهطاوي"³، فلسنا ندري سبب التغافل عن ترجمة المادتين المذكورتين، ولكننا نعلم أن ترجمته لأربعة وسبعين مادة تعكس مدى أهمية الشرطة في المجال السياسي بباريس، وعلى الرغم من ذلك فإن الطهطاوي يؤكد أن الدين الإسلامي لم يكن يوما ضد العدل والإنصاف، ولم يكن يوما مع الجهل والخرافة، فاللجوء إلى الشريعة يكفي لتحقيق ما في القوانين الغربية من محاسن في مختلف مجالات الحياة، وحتى لا يشعر الشرقي أن الأخذ من حضارة الغرب ما هو بالأمر العجيب والغريب عن الهوية الإسلامية، فعمل على ربط الحرية الغربية بما أوصى به الإسلام الحنيف من عدل وإنصاف.

بذل الطهطاوي جهدا جهيدا من أجل التعبير عن محتوى السياسة الغربية الليبرالية في إطار إسلامي تقليدي، فنقل مفاهيم ومصطلحات سياسية غربية بما يقابلها في الحضارة العربية الإسلامية.

¹ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص: 121.

² التخليص، ص: 11.

³ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي المعاصر، ص: 444.

6-الفتنة الفرنسية

اندلعت ثورة 1830 فخصها الطهطاوي بفصل مبينا أسبابها ومراحلها ونتائجها، فكان تسجيله بمثابة آلة فوتوغرافية مقدما في ذلك صورة طويلة عريضة، "وفي ذلك إعلان صريح لارتباط الرحلة بالتاريخ، وارتباط التاريخ بالحكي، بل إن الرحلة ولدت في حضن التاريخ والجغرافيا، فلم تسلم الرحلات من اللجوء إلى التاريخ والاستشهاد بفقرات طويلة"¹، فكان معجبا بشجاعة الفرنسيين وحرصهم على حريتهم ووصولهم إلى اختيار حاكمهم، فهو يرفض الاستبداد والاستعباد والاستغلال، لأنه ينشد العدل والحرية.

عرض الطهطاوي الثورة بأسلوب قصصي ملحمي تاريخي، مع العلم أن "السرد العربي والنص الرحلي في أخبار ومشاهدات الرحلة بصفة عامة من أهم المصادر التي يمكن أن يستفيد منها المؤرخ والجغرافي والأديب والسياسي والاثنوغرافي وغيرهم واعتبارها مرآة للحضارة، ومصدرا معتمدا في الكشف عما عرفه العالم من حضارات قديمة... وإن جل النصوص الرحلية تتضمن بنيات كاملة يؤرخ فيها المرثل للفترة التاريخية التي استغرقتها رحلته فضلا عن الأحداث التي عاصرها من منظور يعتمد المعاينة والقراءة والتأويل والسماع... فيتحول التاريخي إلى مشاهدات تلتقط ما يعزز الرحلة ويعطيها الطابع الذي يتوخى السارد إيصاله إلى القارئ"²، وهذا ما نجده مع الطهطاوي في الثورة الشعبية، فربط التاريخ بالحكي، ليستفيد منها المؤرخ والسياسي والأديب وحتى الجغرافي، ولأن أغلب النصوص الرحلية تتضمن فترات تاريخية تاريخية.

أعجب الطهطاوي بثورة الفرنسيين، وقال: "إنها تعد عند الفرنسيين من أطيب أزمانهم..."³، فهذا القول يؤكد مدى وعي الفرنسيين في باريس سياسيا، ولعل نقل الطهطاوي انتصار الفرنسيين على ملكهم شارل العاشر الذي خالف الدستور الفرنسي الذي وضعه

¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي -التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل-، ص: 56

² المرجع نفسه، ص: 56، 58

³ التخليص، ص: 239.

الملك لويس الثامن عشر 1814-1824 "هذا القانون له ولمن بعده من ورثة المملكة الفرنسية. وإنه لا يزداد فيه ولا ينقص إلا إذا اتفق عليه الملك وديوان البير وديوان وكلاء الرعية"¹، فكان سبب هذه الفتنة هي مخالفة شارل العاشر، وذلك يظهر في قوله: "انتهى أمره إلى أن هنك القوانين التي هي شرائع الفرنسية وخالفها"²، بمعنى أنه خرق القوانين الوضعية التي وضعها لويس الثامن عشر والتي اعتاد عليها الشعب الفرنسي ورضي بها، إذن فالسبب الأول تنكر الملك شارل العاشر باحترام مواد الدستور الفرنسي ولجؤه إلى الحكم التقليدي المطلق، ويظهر ذلك في قوله: "قبل هنك لتلكه للشريعة بانك منه أمارات ذلك بمجرد تقليده الوزارة للوزير "بوليناك" وهو معلوم المذهب والتدبير، يعني أنه يميل إلى كون الأمر لا يكون إلا للملك"³، قد تمسك الملك شارل العاشر بالوزارة التي أقالها الأغلبية البرلمانية حيث "اجتمع ديوان رسل العمالات وعرضوا على الملك أن يعزل هذا الوزير ومن معه من الوزراء أربعمئة وثلاثون نفسا، منها ثلاثمئة لا يرضون بإبقاء الوزراء، ومنهم مئة وثلاثون يحبون إبقائهم"⁴، إلا أن الملك شارل العاشر خالف هذه القوانين التي تنص على المشورة والأخذ برأي الأغلبية وهذا الأمر في نفسه، ويظهر ذلك في قوله: "كان الملك يحب إبقاءهم لاستعانتهم بهم على تنفيذ ما أضره في نفسه فأبقاهم"⁵، لأن الوزير بوليناك "يقال عنه هو ابن زنا، زنت أمه بهذا الملك، فولدته منه فهو في الحقيقة أبوه، وشهير بالظلم والجور..."⁶، فهذا القول يؤكد أنه وُضع في المحل غير المناسب له، بسبب الإشاعة المنسوبة له، وما عرف به لأن "الفرنساوية كانت تتسبب إليه كل ما خالف مذهب الحرية، وكلما شاع عنه أنه راجع إلى فرنسا يظن جميع الناس أنه لا يأتي إلا ليتقلد منصب الوزارة ويغير القوانين، فلذلك كان

¹ التخليص، ص: 236.

² التخليص، ص: 236.

³ التخليص، ص: 236.

⁴ التخليص، ص: 237.

⁵ التخليص، ص: 237.

⁶ التخليص، ص: 236.

يغضه سائر أرباب الحرية وأغلب الرعية"¹، إذا فسبب رفض الشعب الفرنسي وأغلب أعضاء ديوان البير للوزير بوليناق لما شاع عنه من ظلم وجور وكتم الحريات ووزارته المطلقة فلم يكتف الملك شارل العاشر بهذا فقط فقد تعدى ذلك إلى خرق وانتهاك حقوق الفرنسيات في المادة الثامنة، والتي تنص على "أنه لا يمنع إنسان في فرنسا من أن يظهر رأيه، ويكتبه ويطبعه بشرط أن لا يضر ما في القوانين فإن أضر به أزيل"². ولكن الملك شارل العاشر خالف هذه المادة الثامنة وما تنص عليه، فنهى الناس من أن تظهر رأيها وتطبعها إلا بشروط معينة "الكازيطات اليومية فإنه لا بد في طبعها من أن يطع عليها أحد من طرف الدولة، فلا يظهر منها إلا ما يريد إظهاره"³، ويعني ذلك أن الملك شارل العاشر وضع قانونا خاصا في حكمه بعيدا كل البعد عن الأحكام والشروط التي وضعها الملك لويس الثامن عشر.

فاستبد الشعوب وقضى على العدالة والحرية السائدة سابقا "أعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء مشهورين بأنهم أعداء الحرية، التي هي مقصد رعية الفرنسيات"⁴، وهكذا توالى وتعددت أخطاء وزلات الملك والعساكر لذلك قيل "إنه يحصل في المدينة محنة عظيمة يترتب عليها ما يترتب"⁵، وهكذا اندلعت شرارة الفتنة وفي كل مرة يزيد غضب الفرنسيين على على نظام الحكم ورفضهم لهذه الأحكام الجائرة والمخالفة للدستور الفرنسي "فلم يظهر غالب "كازيطات" الحرية لعدم رضائها بالشروط، فلذلك بلغت الأوامر جميع الناس حصلت حركة عظيمة بعدم ظهور الكازيطات التي من عادتها أنها لا تقتر عن الظهور إلا لمهم عظيم"⁶، ولكنها لم تتوقف بشكل نهائي "فظهر بعض كازيطات الحرية أمرة بعصيان الملك والخروج

¹ التخليص، ص: 237.

² التخليص، ص: 239.

³ التخليص، ص: 239.

⁴ التخليص. ص: 239.

⁵ التخليص، ص: 239.

⁶ التخليص، ص: 240.

عن طاعته"¹، وهنا قد بلغ الشعب الفرنسي ذروته من الغضب ورفض السياسة السائدة إلى غاية انتصار الشعب الفرنسي على الملك واختار الشعب بكل حرية ملكهم المؤقت "لويس فليب الأول" وبالضرورة سيحترم الملك المؤقت القوانين ويحاول إرضاء الشعب لأنه على يقين بالخطر الذي سيواجهه إن خالف ما جاء في نص الميثاق الدستوري الجديد الذي قسمه والذي تعهد فيه بحفظ وأمانة، وقد نقل لنا الطهطاوي صورة عن الملك الجديد وعلاقته كحاكم بالمحكومين وهم الشعب أو الرعية، في قوله: "فأمول أن فرنسا تصير مرتاحة في داخلها، ومحترمة في خارجها، والصلح في بلاد أوروبا يزيد ثباتا، فلما فرغ من كلامه صاحت الأصوات حفظ الله الملك "لويز فليب الأول" ثم سلم الملك على المجلس، وخرج مصافحا من رآه من أهل المجلس وغيرهم، وركب حصانه، ومشى وصار يصافح الناس عن يمينه وعن يساره، وربما عانق كثيرا من الناس..."² فهذه الصورة تؤكد العلاقة الوطيدة بين الحاكم والشعب الفرنسي وبين الحاكم والمجالس البرلمانية، فهو بهذا القول يسعى إلى كسب الشعوب الفرنسية، محاولا إرضاءهم بسياسته وآرائه العادلة، إذن فالملك في باريس ليس مطلق التصرف في وضع الأحكام فله دستور وشريعة تقيده في تسيير أمور الدولة، فهو خادم للشعب وسيده، وقد أشار الطهطاوي لمصير الوزراء المخلوعين، فمثلا قال أن بوليناق قد قبض عليه وهو خارج البلاد في صورة "خادم لامرأة عظيمة"، فكيف أصبح حال ملك كان في أعلى المناصب فصار في أدناها بسبب ظلمه وجبروته وعدم تقيده بالقوانين الوضعية آنذاك، كما أن الطهطاوي ذكر نص القانون الذي بمقتضاه حكمت المحكمة على الوزراء السابقين بعد المشورة وتطبيقا للمادة الرابعة والثلاثين من الشرطة "حسبوا معا من غير أن يحصل لأحد منهم شيء من الترديل أبدا مدة حبسهم... حفاظا على الأمن العام وإعلاء الحق للدولة بالتصرف بدل الشعب إعلانا بوجود قوانين ردية قوية قادرة على وضع كل شخص في المكان الذي يناسبه ولو كان مجرما فالعقاب من صلاحية الدولة كي لا يحصل

¹ التخليص، ص: 240.

² التخليص، ص: 252.

التمرد والعنف في الساحة الفرنسية وهي قمة المسؤولية والعدالة، فيؤخذ المحكوم عليه بعيدا عن أنظار الرعية حتى لا يمكن للرعية الهجوم عليهم لأذيتهم ولا لأحبابهم أن يخلصوهم من الحبس"¹، وقد جردوا من كل أوصاف الشرف وألقابه، وحكمت المشورة عليهم بالحبس الدائم وحكمت على بوليناق "زيادة على ذلك الموت الحكمي... وهو منتهى العقاب والعذاب بأن ينتزع من أحدهم معنى الشرف والكرامة ويصبح في عداد الموتى الذين لا شاهد خير على فعلهم ولا سبيل لتحقيق ذواتهم مجددا نظير ما فعلوه وأفسدوه، والموت الحكمي عند الفرنسيين، يقال له: "الموت المدني هو أن يكون حكم الحي عندهم كحكم الميت في كثير من الأحوال، وهو أن المحكوم عليه بذلك يزول عنه جميع ما يملكه ليدخل تحت يد ورثته محل ما إذا مات حقيقة..."² فقد بين الطهطاوي من خلال هذا العرض المفصل للفتنة الفرنسية ذلك الصراع الحقيقي بين الحاكم والمحكوم بين الملكية والحرية بين الأحكام المطلقة والأحكام الوضعية بين غضب الشعب ورضائه...، وكيف لديمقراطية العرب التي لا تسمح بأن تمتد مدة حكم حاكم جائر ووزير مستبد، وقد أشار الطهطاوي إلى أن رئيس الوزراء "بوليناك" قد تم في زمانه قبيل حصول الفتنة ووقوع البلاد الجزائرية في أيدي جنده "فكانت أيام قلائل إلا وانتصرت الفرنسية عليه وعلى ملكه... وكان هذا هو عاقبته على غارته في بلاد الجزائر"³، فلعل هذا القول يؤكد لنا أن الطهطاوي قد أسره بما حل بالوزير لما فعله ببلد عربي مسلم كما أشار إلى بعض الانتفاضات في كل من بلجيكا وإيطاليا؛ "وذلك في طلب بلاد له الحرية والخروج من حكم الموسقوبية..."⁴ فهذه الفتنة الفرنسية كانت في اندلاع فتن أخرى متفرقة عاصية لحكامها المتسلطين وانقلاب عليهم وأقر الطهطاوي أن هذه الفتنة "باقية الآثار إلى الآن، وربما تعددت آثارها إلى غيرها من البلاد"⁵؛ بمعنى أن هذه الثورة الفرنسية

¹ التخليص، ص: 254.

² التخليص، ص: 255.

³ التخليص، ص: 257.

⁴ التخليص، ص: 259.

⁵ التخليص، ص: 259.

كانت عبرة للساسة والحكام وتوعية وإرشاد للشعوب، فهذا كان قول الطهطاوي: "لنكشف الغطاء عن تدبير فرنساوية، ونستوفي غالب أحكامهم، ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر"¹، ولعل الحاكم العربي يتعظ ويعتبر منها، فالشعب في فرنسا هو الحاكم وفي مصر فهو المحكوم بظلم وجور، وفي هذا المجال يقول "عبد الرحمن الراجحي" أن كتاب الطهطاوي "تخلص الإبريز" "سبب يتصل بنفيه، إذ لا يخفى أنه طبع للمرة الثانية سنة 1255م؛ أي أوائل عهد عباس، والكتاب... يحوي آراء ومبادئ لا يرغب فيها الحاكم المستبد، وعباس باشا الأول كان في طبعه مستبدا غشوما، فلا بد أن الوشاة قد لفتوا نظرة إلى ما في كتاب رفاة بك مما لا يروق عباس، فرأى أن يبعه إلى الخرطوم ليكون السودان منفي* له..."² فكل فطن ذكي يقرأ كتاب الطهطاوي يدرك أن دعوته تحريرية هادفة للتغيير وإعادة بناء أمة يكون الشعب الواعي فيها هو الحاكم الفعلي أما السلطة التي تضع القوانين وتوقع عليها هي لجنة استشارية تقوم على خدمة الشعوب بما يرفعها لا غير وليس كما تعيش الدول المغلوبة عن أمرها، كما أن الطهطاوي بين دور الصحافة والدعاية بأن لها فضل في تطور أحداث الثورة، وذلك يظهر في قوله: "بعض كازيطات الحرية... قد يبلغ الكلام، حيث تقصر السهام"³، وأيضا في قوله: "ما يذكر في تلك اليوميات مقبولا عند العامة ومقصودا عند الخاصة"، وأيضا في قوله: "فظهر بعض كازيطات الحرية آمرة بعصيان الملك والخروج عن طاعته... وفرقت على الناس من غير مقابل"⁴، فهذا يظهر دورها في تغيير مجرى الأحداث آنذاك، لم يكتف الطهطاوي بعرض ووصف الثورة الفرنسية، بل فصل في ذلك؛ لأنها ثورة شعبية على ملك وسياسة مستبدة، فالشعب العربي يغار على حريته واستقلاله، وفي هذا المقال قال "عبد

¹ التخليص، ص: 103.

* ما ذكره رفاة نفسه من أنه سافر إلى السودان سنة 1850 بسعي بعض الأمراء وقد ترجم أثناء إقامته هناك كتاب تلماك لفلون والكتاب ينطوي على نقد استبداد لويس الرابع عشر، وكأنه يوجه دروس فينلون إلى عباس لما رآه من مطابق الحال. ينظر: نازك سبيارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ص: 65.

² عبد الرحمان الراجحي، عصر محمد علي، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1989، ص: 489، 490.

³ التخليص، ص: 240.

⁴ التخليص، ص: 240.

الرحمن الكواكبي: " الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، فحتى حينما ذكر جور بعض الحكام الفرنسيين هو عرض حال للواقع المصري والعربي الإسلامي فإن اختارت الشعوب الأوروبية ومنها الفرنسية أن تكون حرة وتتصرف هي بأمرها بما يحفظ كرامتها ومبادئها والمصالح العامة فلأنها واعية وأدرك أنها أساس السلطة والهرم الأعلى حقيقة ولها أن تختار من يسوي أمرها بعدل وحكمة، في حين أن الشعوب العربية تخشى أن تصرح برغبتها في التحرر، كما أن الخوف والطغيان الذي يمارسه الساسة والحكام والجهل الذي تعيشه الرعية بكونها قوة لو اتحدت وطالبت بما لها جعل الأمور تسير إلى أسوأ، فأتى الطهطاوي بدعوة مضمرة لكنها صادقة وفصل فيها لعل هناك من تزرع فيه البذرة اليوم لتنمو غدا في قلب الأمة فتح فيها أملا ببلد تحفظ فيه حقوق أفرادها وبالتالي تحقيق الرخاء الذي يتبعه العلم بأفاهه لنتحقق المكانة والقوة بين سائر الدول.

من خلال هذه المقاربة للأنساق السياسية في فكر الطهطاوي برزت لنا جملة من

العناصر:

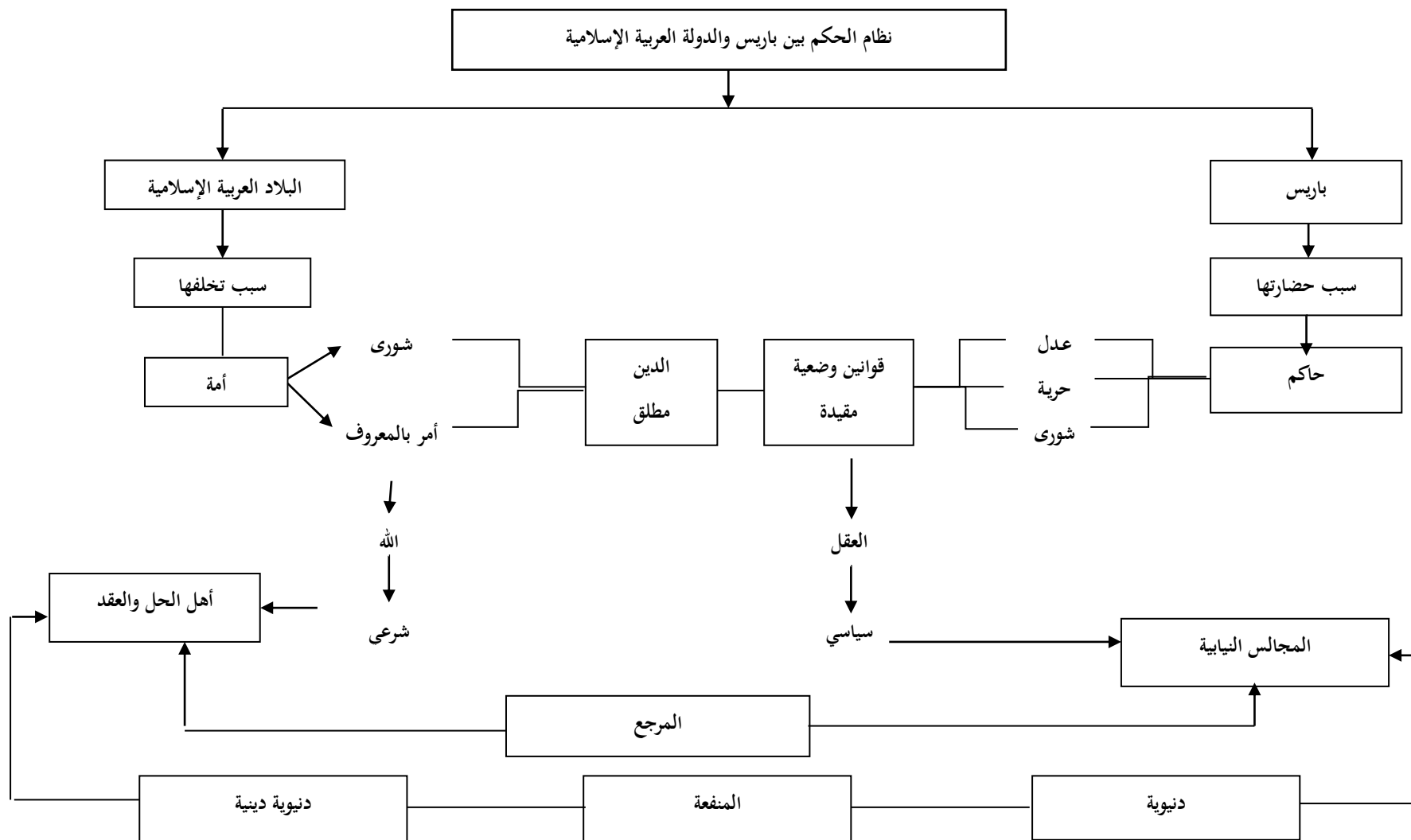
1- يعد النسق السياسي بحثا في النسق الثقافي، لأن الحديث عن طبيعة الحكم السياسي لأي مجتمع ما هو إلا حديث عن ثقافة ذلك المجتمع.

2- تعد مدونة الطهطاوي نص إصلاحية ومؤسس للخطاب السياسي يحاول التأصيل لفكرة الحقوق والحريات، فعنى الطهطاوي كثيرا بالأنساق السياسية فأخذت حيزا كبيرا في مدونته فخصها الجزء الأكبر من تأليفه، وكان هدفه التخلص من طغيان الحكم الفردي المطلق والنظام الإقطاعي السائد في الوطن العربي الإسلامي آنذاك.

3- أكد الطهطاوي أن سياسة الحكم في باريس أفرزت تطورا صناعيا وتجاريا وتقدما في العلوم والمعارف، باعتبار أن العدل والإنصاف سبب في تعمير الممالك وراحة للعباد وتحضرهم وتطور علومهم وفنونهم واستقرارهم اجتماعيا، لذلك اهتدى الطهطاوي إلى تسجيل أسرار أنساقهم السياسية.

4- أعجب الطهطاوي وانبهر بالأنساق السياسية الباريسية لما تضمنته من عدل ومساواة وحرية، فامتزجت مشاعره بثنائيات ضدية مما أكسب خطابه الرحلي نبرة الأسي العميق مبرزاً الهوة بين النظامين السياسيين العربي والغربي.

نستنتج أن الطهطاوي في عرضه للجانب السياسي في فرنسا قد أثنى على طريقة الإدارة السياسية لشؤون العباد وعرض كثيرا من النماذج التي تؤيد انبهاره بالحكم الراشد فيها وذلك لأنها تعتمد على التشريع الأخلاقي الذي كفل نجاح هذا الحكم الذي انعكس بالإيجاب على بقية المحافظات الأخرى الثقافية والاجتماعية والعلمية... وقد حاول جاهدا الاستفادة من سياسة فرنسا التشريعية، فتواتر وتكرر المفردات السياسية تؤكد اعتناء الطهطاوي بالسياسة والدولة وهياكلها الإدارية، متأثرا في ذلك بابن خلدون. وقد حملت تسجيلات الطهطاوي مادة تاريخية ثرية ومتنوعة، وهي مادة خام تستغل في التاريخ والتأريخ وذلك بتقديم معطيات ثابتة وأخرى متحولة يتداخل معها المقدس والمدنس العربي الإسلامي والفرنسي، على الرغم من أن الطهطاوي ليس برجل سياسة إلا أنه كان شديد الاهتمام بالسياسة، فمئلاً مشروعا إصلاحيا ونهضويا يستند فيها إلى الحضارة الغربية، فتسجيلات الطهطاوي تعد مجهودا يذلل فيها الصعوبات الثقافية التي تميز الآخر المغاير يحارب به التعصب والعمل على تفتح وتقبل النفوس والعقول، خاصة وأن الخلافة العثمانية قد عودت المجتمعات العزلة والانغلاق.



ينظر: منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، الطهطاوي وخير الدين.

المبحث الخامس



الأنساق الاقتصادية في تلخيص

الإبريز في تلخيص باريز

المبحث الخامس: الأنساق الاقتصادية في تخلص الإبريز في تخلص باريز

-تمهيد

1-تعريف النسق الاقتصادي

أ-نسق الصناعة

ب-نسق الفلاحة والري

ج-نسق الثروة الحيوانية

د-نسق التجارة

هـ-نسق تدبير المصاريف

و-نسق النقل والمواصلات

-خاتمة

تمهيد:

يحتل النسق الاقتصادي مكانة أساسية في الدراسات السياسية والاجتماعية والثقافية، "لأن المسألة الاقتصادية منظور إليها من زوايا ومظاهر ومضاعفات مختلفة ومتكاملة ومتشابكة، حاضرة كلياً في حياة الأفراد والمجموعات والشعوب على تنوع الثقافات والحضارات وأنماط التنمية وتباينها، فهي إذا محور من محاور التاريخ الاجتماعي والاقتصادي وإذ اختلف الباحثون والمنظرون في مقارنتها لاعتبارات عديدة"¹، بمعنى أن النسق الاقتصادي يتواجد في كل الأمم والشعوب وبجوه ومستويات متباينة فهو الرافع والخافض للبلاد وعلى أساسه يقاس تمدن وتحضر البلاد والعباد وارتقاعه وانخفاضه مرتبط بتفاعل وتكامل الأنساق الأخرى.

1_تعريف النسق الاقتصادي

مع العلم أن النسق الاقتصادي ارتبط عبر التاريخ "بعناصر ثابتة ومتحولة في الوقت نفسه: الإنتاج، وسائل الإنتاج، علاقات الإنتاج، قوى الإنتاج، إعلان الإنتاج، الاستهلاك، وسائل الاستهلاك وأنماطه، قيمة العمل، الأسعار، رأس المال، الملكية، الاحتكار، الثروة والسلطة عموماً، وتتلوّن هذه العناصر طبقاً لظروف المجتمع الذي تعمل فيه وتتأثر به وتؤثر فيه، مع عناصر ثقافية وسياسية أخرى"²؛ وذلك يعني أن النسق الاقتصادي نسق عام تندرج ضمنه أنساقاً فرعية؛ نسق الإنتاج ونسق التوزيع ونسق الاستهلاك ونسق الاستثمار... وتتغير بتغير ظروف المجتمع وتتأثر بالنسق الثقافي والسياسي تقدماً أو تراجعاً، ولا يمكن اليوم لأي نشاط فكري أو أي علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية، احتكار المسألة الاقتصادية لسبب من الأسباب وبطريقة من الطرائق؛ فلا إمبريالية علمية في هذا المجال، ذلك أن العلوم ومختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية تقارب الإشكالية الاقتصادية من زوايا خاصة، وبمناهج مختلفة، ولغايات عديدة، فلم تعد اليوم المسألة الاقتصادية من اختصاص

¹ حسين عبد الحميد أحمد رشوان، البناء الاجتماعي والأنساق والجماعات، ج2، ص: 47.

² المرجع نفسه، ص: 47.

الاقتصاد السياسي أو العلوم السياسية، بل ارتبطت كذلك بالتاريخ الفكري وتحولات المجتمع وتطوراتها، وهنا يحصل بالضرورة التكامل في الاختلاف بين العلوم والمناهج من أجل رؤيا أوضح وطرق أسلم لحياة الفرد والمجتمع¹، اهتم علماء الاجتماع الاقتصادي والأنثروبولوجيا الاقتصادية **Anthropologie économique** اهتماما واسعا وتزايداً متسارعا في تقديم تعاريف ومفاهيم ومصطلحات متنوعة وجديدة في مجال الاقتصاد وإبراز التشابك والتفاعل بينه وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأنها لا توجد حدود ثابتة وفاصلة تفصل بين عالم الاقتصاد وعالم التاريخ والسياسة والثقافة والاجتماع، "وفي ضوء هذه المعطيات تكون المسألة الاقتصادية باستمرار وفي الوقت نفسه مسألة مجتمعية وثقافية وتاريخية وسياسية، فوجب تعريف الإنسان بأنه كائن اجتماعي سياسي اقتصادي تاريخي ثقافي، شغلت إشكاليته كل العلوم"²، ولا شك أن باريس تعيش أنظمة اقتصادية **Systemes économiques** متميزة ومتطورة بطبيعة الحال تخدم البلاد والعباد، فيما أن باقي الأنساق السالف ذكرها في أوج تطورها ستتعرض طبعاً على النسق الاقتصادي بالإيجاب، لأنها تعد كالتشاحن الذي يقوم بتعبئة اقتصاد البلاد، فوصف الطهطاوي هذه الأنظمة مبرزاً الثروة الهائلة التي شاهدها وعاشها في باريس، ودون مشاهداته وانطباعاته، فخصص لها فصلاً كاملاً للحديث عن "كسب مدينة باريس"، وقد كان الغرض من هذه الصورة "هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لإملائهم الأحكام على هؤلاء الناس"³، باعتبارها الوسيلة الأنفع والأرفع في تطور وغنى الفرنسيين، ويظهر ذلك جلياً في قوله: "إن أهل باريس أغنياء جداً حتى إن المتوسط منهم أغنى من تاجر عظيم من تجار القاهرة"⁴، ها هو الطهطاوي يحط المحطة مرة أخرى من أجل المقارنة بين صورة الأنا والآخر بصورة مباشرة دون تعليق، ويرى أن مجال حركة رأس المال واسعا ومتشعبا عندهم،

¹ جدي أحمد، قراءات في الفكر العربي، دراسات الوحدة العربية، 2006، لبنان، ص: 49

² المرجع نفسه، ص: 49

³ التخليص، ص: 312.

⁴ التخليص، ص: 171.

فتنوع المصطلح الاقتصادي في فكر الطهطاوي، فعرضه عرضا اجتماعيا وثقافيا، لأن الاقتصاد بالضرورة يؤثر ويتأثر بصفة مباشرة على الحياة الاجتماعية والثقافية والعكس صحيح، ولا ننكر أن الحكم السياسي أيضا قد أسهم في تطور الحياة الاقتصادية بباريس، لأن التقدم الاقتصادي والتحكم فيه يستلزم السياسة العادلة والعكس صحيح، وكل منهما يؤثر في الآخر، فالعلاقة بينهما علاقة عضوية جدلية شاملة ولا مجال للفصل بينهما، لأن التطور الاقتصادي عامل أساسي في النفوذ السياسي، لأنه "من كمال العدل عندهم، فهو المعول عليه في أصول سياساتهم فلا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار"¹، وفي ضوء هذه الحرية لم يلتفت الطهطاوي إلى نقطة مهمة هي أن هذا الازدهار الاقتصادي الذي تعيشه باريس كان سببا أولا في بروز الطبقة البرجوازية في أوروبا، لكن ما أكد عليه الطهطاوي هو أينما حل العدل والإنصاف ازدهرت الحياة الاقتصادية، وقد أدرك جيدا الرابط الوثيق بين السياسة والاقتصاد، مع الصلة الوثيقة بين الأنساق الاقتصادية والأنساق الاجتماعية، فهي علاقة وظيفية سببية، لأن النشاط الاقتصادي ذاته حقيقة اجتماعية ومجتمعية لا تتحقق أبدا بعيدا عن مشاركة المجتمع، فغياب الديمقراطية والعدالة والإنصاف مع التعصب السياسي والنظام الإقطاعي الجائر يؤدي بالضرورة إلى تراجع الفكر الاقتصادي، لأن التفوق الاقتصادي مرتبط بسيادة النظام العادل الذي يشجع الإنجازات الفردية، وذلك يظهر في قوله: "ولما كانت رعيتهم رائعة كانت الدولة عندهم لها إيراد سنوي عظيم فإن إيراد الدولة الفرنسية كل سنة نحو تسعمائة وتسعة وثمانين مليوناً من الفرنكات"²، فلا شك أن الإنتاج في أي دولة من الدول سمة دالة على مستواها الحضاري، فتطور الاقتصاد إذن مرتبط بظواهر سياسية واجتماعية وثقافية وجغرافية، ولحسن الحظ خضع الاقتصاد الباريسي لتخطيط وتجهيز وتنظيم، فكان هذا سببا في انخفاض نسبة البطالة، وذلك يظهر في قوله: "عدم إهمالهم أشغالهم، فإنهم لا يكونون من

¹ التخليص، ص: 171.

² التخليص، ص: 13.

الأشغال سواء الغني أو الفقير فكأن لسان حالهم يقول: إن الليل والنهار يعملان فيك فاعمل فيهما"¹، فعلى الرغم من ظروفهم الطبيعية الصعبة إلا أنهم تفوقوا عليها بالحيلة والفتنة، وذلك يظهر في قوله: "وتداول الأمطار والرياح لا يمنع الإنسان منهم عن الخروج إلى شغله، يقولون بلسان حالهم اليد الفارغة تسارع إلى الشر، والقلب الفارغ يسارع إلى الإثم"²، بمعنى أنهم مولعون بقضاء أشغالهم والقيام بمهامهم على أكمل وجه على الرغم من صعوبة التأقلم مع مناخهم وهكذا ارتفع مستوى الصحة والتعليم والتأمينات الاجتماعية بسبب تقدم وتفوق الاقتصاد الباريسي، باعتبار أن النسق الاقتصادي والاجتماعي هو المدخل الرئيسي لخروج باريس من حالة التخلف، فانتقلوا من الاستغلال والاستعباد الإنساني مع نظام الإقطاع إلى حالة المساواة والعدل والحرية وتحقيق الديمقراطية في البلاد، فالمادة التاسعة تنص على أن "سائر الأملاك والأراضي حرم فلا يتعدى أحد على ملك الآخر"³، باعتبار أن الحياة الاقتصادية الركيزة الأساسية لنهضة الأمة.

أعجب الطهطاوي بنظام باريس واقتصادها على خلاف حال اقتصاد العالم العربي الإسلامي؛ فكان اقتصاد متدن مع تراجع الدخل الدولي والفردى وتضخم المديونية بسبب التفرغ للأغراض العسكرية، فضعفت الزراعة والصناعة وبالتالي تراجع الإنتاج كما وكيفا فانتشر الإقطاع، "فلذلك خدمت عندهم أنوار هذه المعارف وأهملوها ازدياء لها، أو لسبب آخر قلت سياحتهم، وقام مقامهم طوائف الإفرنج، واستفادت الدولة والرعية الفوائد الجسيمة بالأمور السياسية والتجارية، وصيروا الأمم أشباه البهائم إلى ملة النصرانية، وكان الإسلام أولى بتلك المزية، ولقد تصدى الحاكم لإحياء هذه المعارف التليدة منها... حتى لاحت تباشير بدور العلوم وتلاشت عن المعارف غياب الأحلام والغيوم"⁴، فتحسر الطهطاوي على حال اقتصاد مصر مقارنة باقتصاد باريس واستنكر الجبايات العشوائية المضرّة بالشعوب

¹ التخليص، ص: 85.

² التخليص، ص: 171.

³ التخليص، ص: 107.

⁴ التخليص، ص: 44.

التي تفرضها السياسة على المسلمين، ويظهر ذلك في قوله: "لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس خصوصا إذا كانت الزكوات والغنيمة والفيء* لا تفي بحاجة بيت المال، أو كانت ممنوعة بالكلية، وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم"¹، لذلك قام بترجمة المادة الثانية من الشرطة وعلق عليها، وهي تتعلق بموضوع الجبايات التي "تؤخذ بكيفية مقبولة لا تضر المعطي بل تشجعه على الكسب والإقبال على تماطي الأعمال ومختلف الأنشطة الاقتصادية والمساهمة بصفة تلقائية في دخل الدولة الذي هو قوام صورة الممالك، ويظهر ذلك جليا في قوله: ومدة إقامتي بباريس لم أسمع أحدا يشكو من الظلم أو الرشوة"²، فهم "يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئا معينا لبيت المال كل إنسان على حسب ثروته... وهذا لا يمنع من أنهم يدفعون (الميري) عن طيب خاطر، كما أنهم يرون أن الخراج عمود الملك، إذا دفع كل إنسان منهم ما عليه قادر، فمال (الميري) هو قوام صورة الممالك، وإحسان مصرفه في استحقاقه خير مما هناك"³، فهذه الترجمة التي ترجمها الطهطاوي وهذه الصورة التي نقلها وقيدها في رحلته من باب الإعجاب تعكس رغبته في تطبيقها في الوطن العربي الإسلامي، "فقام محمد علي بإصلاحات اقتصادية في مصر، لأنها احتاجت* إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه،

* الغنيمة ما أخذه المسلمون من أموال الكفار المحاربين من غير قتال وأما ما أخذه بالقوة والقتال يسمى غنيمة وفيها يقول الله تعالى: «واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير». الأنفال: 41
وأما الفيء فقال تعالى: «مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ». الحشر 7

¹ التخليص، ص: 114.

² التخليص، ص: 114.

³ التخليص، ص: 106-171.

*إنما مخالطات تجار الغرب ومعاملاتهم مع أهل الشرق أنعشت نوعا هم هؤلاء المشاركة وجددت فيهم وازع الحركة التجارية وترتيب على ذلك نوع انتظام، حيث ترتب الآن في المدن الإسلامية مجالس تجارية مختلطة لفصل الدعاوي والمرافعات بين الأهالي والأجانب بقوانين في الغالب أوروبية.

-ينظر: رفاة الطهطاوي، مناهج الأبواب، ص: 108.

وجلب ما تجهل صنعه، ولهذا تنبه المتولي على بلاد مصر - القاهرة - أن يرجع إليها شبابها القديم¹، فأعجب بصناعتهم وتجارتهم، أيضا زراعتهم ووسائل نقل بضائعهم وكيفية تدبير مصاريفهم وتوفيرها، وفي مواطن كثيرة يقدم الطهطاوي لغة السوق والاقتصاد فمثلا: غلاء، سعر، مستوى المعيشة، الصناعة، التجارة، الفلاحة، الوارد، السعر، الرخصة، المعاش، الأشغال، المعامل، المعارض، المصانع... فهذه المفردات تتدرج ضمن المصطلح الاقتصادي الدقيق تبناه الطهطاوي من خلال اشتغاله على ترجمة العديد من القضايا المتعلقة باقتصاد باريس ولها دلالاتها المادية والاجتماعية في الوقت نفسه، لأنها تركز على اختلاف ظروف الحياة بين الغرب والشرق، فقد استعملها الطهطاوي لوصف الحياة الاقتصادية بمختلف عناصرها.

أ- نسق الصناعة

تعد الصناعة نسقا فرعيا يندرج ضمن النسق الاقتصادي، لها آلياتها وإجراءاتها وقوانينها، تتطوي ضمنها كل الفنون والمهن والقدرات والعلوم، لها دور في دفع الحياة الاقتصادية إلى الأمام، فهي علم قائم بذاته أخذ في باريس قسطا من العناية والاهتمام باعتبارها علما يدون في الكتب ويدرس في مؤسسات خاصة بهذا التخصص ولها نصيب على رفوف المكتبة، لأن سائر الصنائع "مدونة في الكتب حتى الصنائع الدنيئة فيحتاج الصنائعي بالضرورة إلى معرفة القراءة والكتابة لإتقان صنعه"²، فحب التكسب والعمل الدائم مع التشجيع والتحفيز عمل عمله في تحقيق المكاسب للمصلحة العامة والخاصة كما ساهم

* كانوا يشتغلون في جميع أنواع المعادن الذهب منها والفضة والنحاس والبرونز والحديد والصلب، ولم يفقه أحدًا أبد الدهر في صناعة المنسوجات، وصنعوا زجاجا وخزفا من أرقى الأنواع وأشدها امتيازًا، وعرفوا أسرار الصناعة... وأنتجوا الأصباغ والطور والأشربة، وصنعوا السكر من القصب، ومارسوا الصناعة بطريقة علمية، وكانت لديهم طرائق جيدة للري، وعرفوا قيمة المخصبات... وكيفوا محصولاتهم حسب نوع التربة، وتفوقوا في فلاحة البساتين وعرفوا كيف يطعمون النبات وكيف ينتجون أضرابا جديدة من الفواكه والأزهار... وكتبوا رسائل علمية في الزراعة.

-ينظر: رفاعه رافع الطهطاوي، مناهج الألباب، ص: 57.

¹ التخليص، ص: 15.

² التخليص، ص: 83.

في تفنن وإتقان الصانع لصنعتة، ويظهر ذلك في قوله: "فمحنة الأشغال العظيمة والحقيرة ولو حصل من ذلك مشقة أو مخاطرة بالنفس... وقد يوجد بها من أهالي الحرف الدنيئة من إيراده كل سنة أبلغ من مائة ألف فرنك"¹، فهذه الثروة تعكس وتؤكد الديمقراطية البورجوازية التي يعيشها أهل باريس، فقد اشتد إعجاب الطهطاوي بمعرفة وعلم وتنظيم الصانع لصنعتة وإتقانه لها حتى وإن كانت بسيطة، فهذا إن دل على شيء إنما يدل على محدودية القراءة والكتابة ولا يشترط في مصر هذه الشروط ليمارس الصانع صنعتة... وهذا ما جعل الصناعة في مصر تتراجع وتضعف لإهمالها وعدم دراستها على قاعدة صحيحة كعلم بآلياته وإجراءاته العلمية والتعرف على شروطه وقواعده، فلذلك نجدهم-باريس- "أرباب علوم وصناعات وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع والحيل على حمل الأشياء الثقيلة بأخف الطرائق"²، ولذلك حددت السياسة الباريسية جمعية تعمل على تشجيع الصانعين المخترعين والمبدعين، فكان الهدف منها غرس روح التنافس وتحفيز المبدعين والمخترعين كما تجعلهم يتفنونون ويتقنون صنائعهم وحرفهم مما ساهم ذلك في تطور وتفوق اقتصاد البلاد، وذلك يظهر في قوله: "ومنها جمعية تعين على حث فرنساوية على البراعة في الصنائع، وهي تعين الصنائع بكل أنواعها على التقدم، فإذا اقترح إنسان شيئاً نافعا أخذ من أهل هذه الجمعية تحفة عظيمة وشهرة... فصنائعهم تعظم جودتها شيئاً فشيئاً، حتى إنهم كل نحو ثلاث سنوات يعرضون أشغالهم على رؤوس الأَشهاد ويظهرون ما اخترعوه وما كملوه"³، فتعرض هذه التحف والصنائع في المعارض ليشاهدها العامة لتصبح محل تنافس وتناقص، لهذا زاد امتداد واتساع الحرف والصنائع مما استدى توفير المعامل والمصانع وهذا ما وفرته السياسة الباريسية طبعاً، فاحتوت باريس على معامل متنوعة ومتعددة كل في تخصصها، وذلك في قوله: "وفي مدينة باريس معامل سلطانية ومعامل غير سلطانية، فمنها

¹ التخليص، ص: 167، 171.

² التخليص، ص: 15.

³ التخليص، ص: 18، 168.

معامل المعادن كأشغال الفضة والذهب واتخاذ الآنية منهما، ومنها معامل الصيني الفرفوري ومعامل الشمع الإسكندراني ومعامل الصابون والقطن والجلود المدبوغة وشغل السختيان^{1*}، فهذه الجمعية تحفز الصانع والمخترع والباحث، فهذا التحفيز والتشجيع على الاختراع والاكتشاف والإبداع يذكرنا بعصر هارون الرشيد وإعانتة للعلماء والباحثين، ولهذا تنوعت وتعددت الصناعات والحرف، وما يؤكد ذلك قوله: "وأغلب أن غالب الناس ببلاد الإفرنج وسائر البلاد التي تكثر الصناعات والنجامة فيها يعيشون من كسب أيديهم"²، وما زاد تحفيزهم أكثر هي المادة الثالثة وما تنص عليه في اختيار الإنسان للصناعة التي يرغب فيها فلا إكراه على توارث صناعة أبيه ويمكن عرض ما تنص عليه هذه المادة الثالثة: "فلا ضرر فيها أبدأ، بل من مزاياها أنها تحمل كل إنسان على تعهد تعلمه، حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه، وبهذا كثرت معارفهم وصنائعهم ولم يقل تمدنهم على حالة واحدة مثل أهل الصين والهند ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف ويبقى للشخص دائما حرفة أبيه"³، لأنه "ليس في كل إنسان قابلية لتعلم صناعة أبيه، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا في هذه الصناعة والحال أنه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ آماله"⁴، على خلاف ما كان بمصر سالف الزمان فقد ذكر بعض المؤرخين أن القبطة كانوا يجعلون صنعتهم متوارثة فكانت هذه العادة من مقتضيات الأحوال؛ لأنها تعين كثيرا على بلوغ درجة الكمال في الصنائع لأن الابن يحسن عادة ما رأى أباه يفعله عدة مرات بحضرتة ولا يكون له طمع في غيره فهذه العادة كانت تقطع عرق الطمع، وتجعل كل إنسان راضيا على صنعتة، لا يتمنى أعلى منها، بل لا يبحث إلا عن اختراع أمور جديدة نافعة لحرفته توصل إلى كمالها⁵، يعني أن مصر كانت

* نوع من أنواع الجلد.

¹ التخليص، ص: 168.² التخليص، ص: 163.³ التخليص، ص: 114.⁴ التخليص، ص: 115.⁵ التخليص، ص: 115.

تهتم بالكمال والإتقان والجودة أكثر من الإبداع والاختراع، على خلاف أهل باريس فلهذا صارت صناعتهم "تعظم جودتها شيئاً فشيئاً" كما عرض لها الطهطاوي.

ب- نسق الفلاحة والري

يعد الحديث عن نمو الفلاحة وزيادة الدخل والزيادة على رأس المال من الاهتمامات المركزية والأفكار المستقرة في فكر المصلحين، لم يفصل الطهطاوي كثيراً في مجال الفلاحة، مع أنه اعتبرها من أهم الأسس في بناء الاقتصاد الوطني، فاكتفى بمشاهداته والصور الملتقطة في هذا المجال، فوصف طبيعة الأرض* في باريس فقال: "وأرض هذه المدينة مفلحة دسمة مثمرة، فكيف لا وما من بيت من البيوت الوافرة إلا وبه بستان عظيم الأشجار والخضروات وغيرها"¹، ووصف بساتين وحدائق باريس، والجدير بالذكر أن باريس تستغل العلوم والفنون (الهندسة والرياضيات والفيزياء، والرسم...) في مجالها الاقتصادي لإكسابه الجمال والدقة والجودة، لذلك انبهر الطهطاوي بتطبيق الهندسة في مجال الزراعة والري، فقد اهتموا بتطبيق معارفهم ومهاراتهم الهندسية والعلمية لترويض إنتاجهم فضلاً عن تصميم الحدائق والبساتين للحفاظ على نظامها وجمالها وبهائها ودقة وضعها فهي "جيدة الهندسة" على حد تعبير الطهطاوي، ويظهر ذلك في قوله: "إن هذه المدينة مشقوقة ومحوطة بصفوف أشجار مرصوفة على سمت الخطوط المتوازية، لا يخرج بعضها عن بعض أبداً"²، فليس من السهولة أن تصمم حديقة بمثل هذا التنظيم والتوازي والتناظر لأنها بحاجة لتوظيف وتفاعل وتناسق جملة من العلوم والفنون والمعارف وهنا يبرز لنا تكامل وترابط الأنساق الثقافية مع باقي الأنساق الأخرى.

* يقول رفاة: "الفضل للعمل، وأما الأرض فهو ثانوي تبعي، وهذا هو الذي يعتمده أهل الفلاحة ويستدلون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في الأرض ولا بدوام الشغل واستمرار العمل وإلا بقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإن الشغل يعطي قيمة لكل الأشياء".

- ينظر: رفاة رافع الطهطاوي، مناهج الأبواب، ص: 57.

¹ التخليص، ص: 76.

² التخليص، ص: 81.

نلاحظ في وصف الطهطاوي لهذا البستان والمفاهيم المستخدمة "وسائر أشجار البستان متصافة متوازية بعضها مع بعض، رتبت بحيث أنه يوجد مدخل من كل الجهات فهو على سمت الخطوط المستقيمة من سائر الجهات، وفي وسط كل جملة من الأشجار يوجد محل مربع"¹، ففي هذا القول استخدم خمسة مصطلحات علمية رياضية هندسية، فلعل ذلك راجع إلى دراسته الهندسة بباريس وتمكنه منها وتوظيفها توظيفا سليما، فقد كان دقيقا في ملاحظاته، وللإشارة يمكن القول إن هذا الإعجاب وهذا النقل الدقيق يعكس لنا غياب هذا النسق وهذا التفنن المبدع في العالم العربي الإسلامي آنذاك.

قدم الطهطاوي صورة فوتوغرافية عن المؤسسات الفلاحية التي تعنى بتوفير وتطوير الثروات النباتية والحيوانية مبينا دور مدرسة بستان السلطان التي هي "بستان النباتات، وبها يقرأ ثلاثة عشر درسا في جملة فروع؛ كعلم الحشائش والطبيعيات... وفيها مكتب (البستجية) وفيه يتعلم علم زراعة الشجر، وحفظه من البرد وتطبيع النباتات الغربية المنقولة على إقليم المحل الذي نقلته إليه... ومنها مكتب "تقليم الأشجار غير المثمرة لإخراج ثمرها"²، فهذه المدارس والمكاتب التي نقلها الطهطاوي تعكس مدى اهتمام واعتناء الباريسيين بالنباتات من حيث الجمال والدراسة والإنتاج مع مراعاة الجودة والوفرة؛ فهو علم قائم بذاته يسعى إلى اختيار النباتات وتمييزها حسب المناخ المناسب لها، والفضل يعود أيضا إلى جمعية تسعى إلى تشجيع الفلاحين، تدعى بالجمعية السلطانية "في علوم الفلاحة وتحرير توفير المصاريف البرانية والجوانية وأهل هذه علماء، أغنياؤهم يعطون الجائزة لمن يخترع شيئا جديدا نافعا"³، فالجانب الزراعي متطور جدا وأدخلت إليه وسائل وأدوات تساهم في زيادة المحاصيل والأرباح، وللطبيعة دورها في توجيه اهتمامات الناس، فالطقس في فرنسا

¹ التخليص، ص: 147.

² التخليص، ص: 106-171.

³ التخليص، ص: 106-171.

يلتزم الزراعات الموسمية وبالتالي يهتم الفرنسيون بالنباتات وأنواعها زراعة وعناية ووفروا لذلك المعدات والتشجيع الكافي لخدمة الأراضي بما يخدم الاقتصاد.

سعت باريس إلى تشجيع البحوث العلمية الفلاحية والتنمية الزراعية بتقديم تحفيزات وعروض مادية، ولهذا تطورت وتفوقت باريس في زراعتها لدرجة أنها عملت على تطعيم النباتات واستعمال التهجين النباتي كالتهجين الحيواني، وذلك في قوله: "وأغلب النباتات الغريبة يوجد بهذه البلدة، فإنهم يعينون بتطعيم النباتات كالحيوانات الغريبة ببلادهم، ومثلاً شجر النخل لا يخرج إلا في الأقاليم الحارة، ومع ذلك صنع الفرنسيون كل الحيل حتى زرعوها منها شيئاً، وإن كان لا يثمر إلا أنه ينفعم في الرجوع إليه"¹، وقد أعجب الطهطاوي أيضاً بإرادة التخطيط لمجالات الري وإيصال الماء مقارناً بين حال مصر وحال باريس، وذلك في قوله: "يوصل ماء النهر... إلى الصهاريج بهندسة مكملة، فانظر أين سهولة هذا مع ملء صهاريج مصر بحمل الجمال، فإن ذلك أهون مصرفاً وأيسر من كل زمن... وقناطر نهر السين ست عشرة قنطرة، فمنها تسمى قنطرة بستان النباتات ولها أربعمئة قدم من الطول وعرضها سبعة وثلاثون قدماً... وقوة سير مياهها المتوسطة عشرون برماً في كل ثانية، أو ألف ومائتان في كل دقيقة"²، استعمل الطهطاوي لغة الأرقام والقياس مما يؤكد دقته في حصر هذا المجال وهذه الدقة بالتأكيد مصدرها المطالع والبحث لتقصي الحقيقة مع الدقة، معجبا بحيل أهل باريس واستغلالهم لتقنيات علمية متطورة في توصيل الماء من أجل السقي، معتبراً أن هذه الآليات والآلات والأجهزة المستخدمة للري مصر أولى بها لظروفها ومناخها الحار إلا أن مصر كانت تعتمد على الوسائل التقليدية* آنذاك، أما أهل باريس

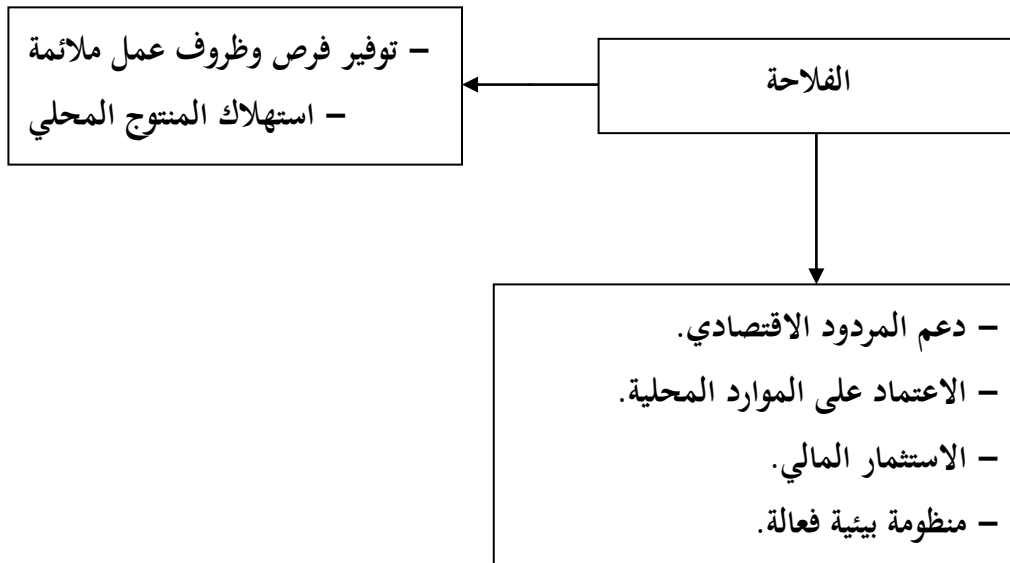
¹ التخليص، ص: 144.

² التخليص، ص: 100.

* جاء فكر سلامة موسى... في أن الشرق والغرب سيلاقيان دونما عوائق وذلك بأن يعمد الشرق إلى الصناعة فيتخذها... إننا إذا بحثنا عن المميز الحقيقي لكل من الشرق والغرب لما وجدناه في السلالة أو اللغة أو الدين وإنما نجد في شيء واحد وهو أن الشرق يعيش بالزراعة اليدوية والغرب يعيش بالصناعة الآلية وإذا مارس الزراعة فإنه يمارسها إلى مدى بعيد بالآلات... وذلك لأن الأمم الصناعية تسود الأمم الزراعية أي الغرب يسود الشرق.

-ينظر: رفاة رافع الطهطاوي، مناهج الأبواب، ص: 156، 157.

فسهل عندهم رش الأراضي الواسعة "فإنهم يصنعون دنا عظيمة ذا عجلات، ويمشون العجلة بالخيول، ولهذا الدن عدة بزابير مصنوعة بالهندسة تدفع الماء بقوة عظيمة، وعزم سريع، فلا تزال العجلات ماشية والبزابير مفتوحة حتى ترش قطعة عظيمة في نحو ربع ساعة، لا يمكن رشها بجملته رجال في أبلغ من ساعة، ولهم غير ذلك من الحيل فمصرنا الأولى بهذا لغلبة حرها"¹، وهذا الأمر المطروح عجيب غريب على البلاد العربية الإسلامية فهو يدعو بهذا النقل والتصوير لإيقاظ العرب من نومهم وانعزالهم عن العالم الخارجي آنذاك كما يدعوهم إلى ترويض عقولهم المتحجرة والرجعية والتي تعتبر الانفتاح على الآخر المختلف يولد علاقة مرضية ألا يعلمون أن هذا التزمت وهذا الرفض المطلق للثقافة الغربية هو المرض الحقيقي الذي امتد إلى جميع مجالات الحياة؟! وبهذا اعتبر الطهطاوي الزراعة أحد أهم الأسس في البنية الاقتصادية للدول ناهيك عن تحسين الظروف الاجتماعية، ويمكن أن نمثل على ذلك بالمخطط الآتي:



ج-نسق الثروة الحيوانية

نقل الطهطاوي في رحلته صورة اعتناء باريس بكل ما يتعلق بالغنم، فقد أشار إلى الجمعية الموجودة في باريس التي تعنى "بتحسين الأصواف ووظيفة أهلها مباشرة ما يتعلق

¹ التخليص، ص: 80.

بالغنم¹، وفي هذا المقال أكد "مالك بن نبي" أن الغرب جعلوا لرعي الغنم* مدرسة خاصة يتعلمون فيها كل ما يخص الغنم من رعاية وعناية، بمعنى أن باريس جعلت مهنة الرعي وظيفة تدرس على أصولها بعد دراستها والتمكن من قواعدها وشروطها.

أحصى الطهطاوي ما تستهلكه أهل باريس من اللحوم، في قوله: "وتأكل من اللحوم نحو واحد وثمانين ألف ثور، وأربعمائة وثلاثين ثورا ومن البقر نحو ثلاثة عشرة ألف بقرة، ومن الضأن أربعمائة وسبعين ألف كبش، ومن الخنازير الوحشية والأهلية نحو مائة ألف خنزير، ومن السمن بنحو عشرة ملايين من الفرنكات، ومن البيض بنحو خمسة آلاف فرنك".² فقد فصل الطهطاوي في استهلاك أهل باريس للثروة الحيوانية، ويظهر ذلك في إحصائه لما تستهلكه باريس فهذا العرض يعكس ارتفاع مستوى معيشتهم وغنى باريس بهذه الثروة الحيوانية الهائلة، وقد اهتمت باريس بمعاينة ومتابعة كل ما يخص الحيوانات في مكتب طب البهائم، وقال عنه: "فيه يتعلم تطبيب البهائم، وفيه مارستانات للحيوانات المريضة، وفيه مدرسة كيمياء ومدرسة لعلم الطبيعة... وجملة أجناس من البهائم معدة لتجربة اختلاف أصناف البهائم وأصولها فيطلقون فيه صنفا مثلا من الخيل على صنف آخر، كحصان عربي حجرة* أندلسية ليتولد منها صنف آخر"³، ليس كحال العرب فقد وصف الجبرتي أوضاعهم الاقتصادية المتأزمة⁴، مركزا على ظواهر الموت وغلاء المعيشة والجوع والاحتكار، إذن اهتم الغرب نقصد الباريسيين بالثروة الحيوانية من خلال رعايتها وتربيتها

¹ التخليص، ص: 189.

* والراعي نفسه له صناعته، ومما يدلنا على القيمة الاجتماعية لهذه الحرفة المتواضعة الزهيدة أن لها مدرسة وطنية في فرنسا بمدينة (رامبوليه) من ضواحي باريس، فلو رأينا الراعي الخريج من هذه المدرسة والراعي عندنا يقود كل منهما قطيعه، لعلمنا أي فرق بينهما.

-ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: 104.

² التخليص، ص: 127.

* بكسر الحاء وهي الأنثى من الخيل.

³ التخليص، ص: 192.

وتطبيها وذلك لتحسين إنتاج ما يستهلكونه منها من لحوم وألبان وأصواف، وبحسب الطهطاوي فقد أحرزوا في ذلك تقدما محمودا وهو ما يحسب لهم في ازدهار الاقتصاد والسعي نحو الاكتفاء الذاتي.

د- نسق التجارة

لعبت التجارة دورا أساسيا في الحياة الاقتصادية الباريسية، فتقدم باريس مرتبط بحسن معرفة أهلها لشؤون التجارة، فهي عامل من عوامل النمو الاقتصادي؛ فقد استدعى النسق التجاري الفرنسي استغراب الطهطاوي فوجد الكثير مما أثار دهشته وحمله على التدوين والتسجيل، وقد استخدم صيغة الإطلاق والعموم "سائر" مرة أخرى، في قوله: "سائر الخلق بباريس يحبون الكسب والتجارة سواء الغني والفقير..."¹ وقد اكتسبت باريس شهرة عريضة طويلة في عالم البيع والشراء بوصفها موطن التجارة ونقطة التقاء التجار فيها، وقد لعب موقعها الجغرافي الاستراتيجي دورا في تطور وازدهار التجارة، ويظهر ذلك في قوله: "فانظر إلى مدينة باريس فإن حولها أربعة خلجان تأتي منها المتاجر"²، فكان موقعها سببا في شدة الإقبال إليها من أجل البيع والشراء، علما أن المقبل على التجارة "لا يمكن أن يشرع في التجارة إلا إذا دفع لبيت المال شيئا ولو هينا"³، فالتجارة إذن تخضع لأنساق خاصة هي أيضا وقوانين وضوابط صارمة: أولها التوجه للمدارس الخاصة بها لدراستها والتعرف على قوانينها وقواعدها الحقيقية ثم يأخذ ما يسهل عليه الولوج إلى هذا العالم وذلك يظهر في قوله: "يملك التاجر رخصة التجارة مع معرفة قانون العرض والطلب ونوعية السلع وقيمتها وكيفية التعامل مع المستهلك، لأن لها مكتب خاص يسمى مكتب التجارة يتعلم فيه التلامذة علم التجارة وعلم تمييز صفات أنواع الأشياء المباعة ومعرفة الأثمان والقيم"⁴، وقد أشاد

¹ التخليص، ص: 170.

² التخليص، ص: 169.

³ التخليص، ص: 168.

⁴ التخليص، ص: 169.

الطهطاوي بدور الدعاية في تقدم وتفوق الاقتصاد وتضخمه؛ لأن السلعة دون دعاية أو ترويج يكون بيعها ضيقا ومحدودا، وذلك في قوله: "ومن الأمور النافعة في التجارة (الجورنالات) فيكتبون فيها كثيرا من البضاعة النافعة أو الجيدة الصنعة ويمدحونها، ليروجوا السلع وليعلموا الناس بها، وصاحب البضاعة يدفع لهم شيئا في نظير ذلك"¹، فهم ينوعون أساليب الربح وتوسيع أسبابه فإنهم يسلكون في الحيلة سبلا عجيبة، وما يؤكد ذلك قوله: "قد يطبع التاجر الذي يريد ترويج سلعته عدة أوراق صغيرة، ويرسلها مع خدم في سائر البيوتات ولسائر المارين بالطرق، ويفرقها عليهم مجانا ففي هذه الأوراق يذكر اسم دكانه وما عنده من المبيع ويعين القيمة لسلعته"²، وقد أشاد رفاة بدور البريد في تطور التجارة، فقال عنه: "وأما البريد المسمى عند الفرنسيين (البسطة) فإنه من أهم المصالح النافعة في التجارات وغيرها، يسهل فيه أخبار الغير بواسطة المكاتبات التي تذهب عاجلا، ويأتي ردها في أسرع ما يكون، وتدبيرها بكيفيتها التي هي عليها من أعظم ما يمكن، فإن المكاتيب التي تبعث في البلد وإن العمالة تصل إلى صاحبها من غير شك؛ لأن سائر نمرة البيوت مكتوب عليها بالرقم عددها المسمى (النمرة) فيها يمتاز البيت عما عداه"³، الملاحظ يلحظ أن هذا النسق تتفاعل معه باقي الأنساق الثقافية والاجتماعية والسياسية... فهنا تبرز حيل وفطنة الباريسيين في تسهيل شؤون الحياة حتى في ترقيم أبوابهم وتسهيل عملية التواصل في ترويج وتوزيع السلع وإيصالها بأسرع وقت وأقل جهد.

اتسع دور التجارة وامتد إلى إنشاء وتأسيس مخازن تجار ومؤسسات تجارية وحوانيت، وذلك يظهر في قوله: "وفي باريس عدة خانات عظمى، توجد فيها سائر المبيعات، ووكائل وحوانيت وبيوتا للتجارة... مكتوب على واجهتها اسم التاجر واسم تجارته وبعض الأحيان قد يكتب اسم المتجر... ويباع سائر ما يوجد في الدنيا سواء كان خطيرا أو حقيرا، ومن أعظم

¹ التخليص، ص: 170.

² التخليص، ص: 170.

³ التخليص، ص: 170.

الأشياء دكاكين العقاقيرية، فيها توجد سائر الأدوية مجهزة، وسائر العقاقير التي على وجه الأرض المعروفة الاسم والخاصة"¹، وقد فصل فيما تكسبه باريس سنويا، والمغزى من تدوين الطهطاوي ومعاينته لأنساق التجارة الباريسية لأنها أساس القوة والتقدم، وقد حاول إيجاد الصلة بين كل الأنساق المتحكمة لتطوير التجارة.

هـ_نسق تدبير المصاريف وتوفيرها(التحصيل والتوفير)

لقد تفتن الباريسيون إلى أن الاقتصاد من أهم مداخل الثروة العامة والخاصة فاشتد اهتمامهم بالتوفير وتدبير المصاريف، فقد جعلوا الاقتصاد علما قائما بذاته، رغبة منهم لجمع وتوفيره خاصة وأنهم عرفوا بحسن التدبير والتسيير بعيدا عن الإسراف والتبذير، وذلك يظهر في قوله: "ومن جملة أسباب غنى فرنسا أنهم يعرفون التوفير وتدبير المصاريف حتى أنهم دونوه وجعلوه علما متفرعا من تدبير الأمور الملكية، ولهم فيه حيل عظيمة على تحصيل الغنى"²، فقارن بين الباريسيين في الثراء وبين كبار تجار القاهرة فقال: "وأهل باريس أغنياء جدا حتى إن المتوسط منهم أغنى من تاجر عظيم من تجار القاهرة"³، فكان سبب ثرائهم هو ولوعهم وحرصهم على الكسب وحبهم للمال مع حسن تدبيره، "حتى إن الصغير الذي لا يمكنه التكلم إلا بالأشياء الصغيرة، إذا أعطيته فلسا يفرح به ويصفق بيديه قائلا ما معناه بالعربية؛ كسبت وقنيت"⁴، فهذا القول يؤكد توفيرهم وحبهم للمال، وما يؤكد ذلك تساؤل عدد الخدم عند الحاكم والوزراء وذلك في قوله: "فمن تعلقهم بالأشياء المقتضية للمصاريف فإن الوزير مثلا ليس له أزيد من نحو خمسة عشر خادما وإذا مشى في الطريق لا تعرفه من غيره، فإنه يقلل أتباعه ما أمكنه داخل داره وخارجها... فانظر الفرق بين باريس

¹ التخليص، ص: 170.

² التخليص، ص: 172.

³ التخليص، ص: 171.

⁴ التخليص، ص: 170.

ومصر حيث إن العسكري بمصر له عدة خدم¹، فعدد الأتباع والخدم في باريس ضئيلا بعدد الخدم والأتباع في مصر.

أشار الطهطاوي إلى دور البنوك في دفع الاقتصاد إلى الأمام من استثمارات وصناعة وتجارة وعقار، والتي عبر عنها الطهطاوي بمصطلح صيارفة وقسمها إلى قسمين "صيارفة المملكة أو (الميري) وصيارفة باريس، ووظيفة صيارفة الدولة في قانونهم، فلا يعد عندهم هذا الربح ربا إلا إذا زاد عما في القانون، وللإنسان أن يأخذ ما وضعه من المعاملة عند صيارفة الدولة متى أراد، ومثل ذلك صيارفة "باريس" فإنهم يأخذون ويعطون الربح أزيد مما تعطيه صيارفة بيت المال الذين هم صيارفة المملكة"²، مؤكدا على دور البنوك وشركات التأمين بالتجارة، وذلك في قوله: "عند أهل باريس جمعية تسمى الشركاء في الضمانة فإنها تضمن لمن يدفع لها كل سنة قدرا هينا مخصوصا لسائر ما يتلف في بيته بحادثة قهرية، كما إذا احترق بيته أو حانوته أو نحو ذلك؛ فإنها ترجعه له كما كان وتدفع له قيمته"³، على الرغم من إعجاب الطهطاوي باقتصاد باريس ومعاملاتهم وحسن تدبيرهم في البيع والشراء إلا أنه لم يستحسن ما يشوب نظامهم الرأسمالي من ربا، في قوله: "لولا أن كسبهم مشوب في الغالب بالربا لكانوا أطيب الأمم كسبا، وإذا كسدت تجارة أحدهم كما هو "غالب" في تلك البلاد فسد حاله، آل أمره إلى طلب ما في أيدي الناس وربما أخذ معه مكتوبا من أحد الكبار يدل على كساد حاله، وأنه يستحق الإعانة"⁴، فقد أبرز الطهطاوي ما يشوب نظامهم الرأسمالي الذي قد يذهب في الكثير من الأحوال ما جمعه الأغنياء طوال السنوات وقد يصل بهم الحال إلى التسول والضياع.

¹ التخليص، ص: 172.

² التخليص، ص: 168.

³ التخليص، ص: 168.

⁴ التخليص، ص: 171.

و-نسق النقل والمواصلات ودورها في تحريك اقتصاد باريس

ليس بالإمكان أن تتقدم التجارة والصناعة والفلاحة بغياب وسائل النقل والمواصلات الخاصة باقتصاد البلاد؛ فصور الطهطاوي جميع وسائل النقل الموجودة في باريس آنذاك، وذلك في قوله: "فمن ذلك صناعة الخلجان والقوارب التي تسير بالدخان ونصب القناطر، ونصب دواوين تشفير العربات الكبيرة والتليغراف وهي الإشارة، ونصب البريد بالساعي والبريد بالخيول... وقوارب على صورة العربات وقوارب تمشي بالنار سريعة السير؛ وبمدينة باريس جملة أنواع من العربات مختلفة الشكل والاسم والسير والاستعمال؛ فمنها عربات معدة للأمتعة من باريس إلى البلاد البرانية وتسمى رولاجة"¹، وعبر الطهطاوي بدهشة وإعجاب لما شاهده من تنظيمات اقتصادية لوسائل النقل ودورها في نقل وتوصيل السلع والصناعات مما يسهل على الناس استيرادها كما سهل عليهم التنقل والسفر، وذلك يظهر في قوله: "... ومنها جنس معد لوسقة بالناس ليسافروا فيه، ويسمى الدلجنس، ومنها عربات صغيرة للسفر إلى المحال القريبة من باريس تسمى كوكو Coucott ويدفع فيها على كل رأس قدر معلوم كالسفر في السفن... ومن العربات جنس ينقل أمتعة البيوت، ومنها عجالات البياعين ويسوقونها وقد يسحبها حمار وقد يسحبها شخص واحد أو مع كلبه ولها أجناس أخرى من العجلات لحمل الحجارة والتراب وغير ذلك"². وذلك ينشط الحركة الاقتصادية، فعرض الطهطاوي السكك والطرق الصناعية والبريد باعتبارها ساهمت في تقدم وتطور اقتصاد البلاد، مع أن عدد سكانها كان يفوق "مليون من الأنفس ومحيطها سبعة فراسخ فرنساوية ومطايا هذه المدينة العربات إلا أنه يكثر فيها ذلك ويتنوع، لا تزال تسمع بها قرقة العربات ليلا ونهارا بغير انقطاع"³؛ أي ما يقارب ستة وخمسين كيلومترا ومع ذلك فقد سهلت عليهم المواصلات الحياة في باريس والتواصل بسهولة، وقد قارن الطهطاوي بين مصر وباريس من

¹ التخليص، ص: 169.

² التخليص، ص: 169.

³ التخليص، ص: 82.

ناحية وفرة المواصلات، في قوله: "ووجودها في سائر طريق باريس أكثر من وجود الحمير في طريق القاهرة، وقد تجددت الآن عربات كبيرة تسمى الأمينبوسة **Omnibus** معناها: لكل الخلق وهي عربات كبيرة تسع كثيرا من الخلق، مكتوب على بابها أنها تمشي إلى الحارة الفلانية، لكل الناس الذاهبين إلى حارة واحدة يركبونها، ويدفع كل منهم قدرا معيناً وهي موجودة في أمهات خطوط باريس"¹، أعجب الطهطاوي بالتقدم العلمي وتطور مواصلاتهم معجبا أكثر بنظامها وتنظيمها على خلاف المواصلات في مصر هي لا تزال تعتمد على الطرائق التقليدية من خلال قوله: "وجود الحمير في طريق القاهرة"، فشتان بين الحضارتين ووسائل النقل فيهما.

من خلال هذه المقاربة "الأنساق الاقتصادية في فكر الطهطاوي"، برزت جملة من العناصر المرتبطة ببعضها البعض:

1- النسق الاقتصادي نسق عام تتدرج ضمنه جملة من الأنساق الفرعية، يتميز باللاسكون يتغير بتغير باقي الأنساق التي تتحكم في تغييره من أنساق اجتماعية وسياسية وثقافية باعتبار أن المسألة الاقتصادية مسألة مجتمعية ثقافية سياسية وتاريخية، فالعلاقة بينهم علاقة جدلية عضوية شاملة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الفكري وتحولات المجتمع وتطوراتها

2- العلاقة الوطيدة بين النسق الاقتصادي والنسق الاجتماعي والسياسي وتفاعل هذه الأنساق فيما بينها.

غياب الفكر والنظرية الاقتصادية في الثقافة العربية الإسلامية.

1- البعد الثقافي والحضاري في المسألة الاقتصادية (العمران-الحضارة-التطور والتقدم....)

2- الصراع بين الأنا والآخر بين الشرق والغرب في المسألة الاقتصادية.

¹ التخليص، ص: 169.

3- عرض الطهطاوي للثروة الهائلة التي تملكها باريس وكان الهدف من عرضه حث ديار الإسلام على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس.

إن الطهطاوي في حديثه عن الجانب الاقتصادي أظهر مسببات التطور في كامل القطاعات التي تخدم هذا المجال والتي لم تكن لتشكل كلا واحدا يسمى اقتصادا موصوفا بالتطور لولا حرص الباريسي على أن يحسن دوما من حياته كما أن ذلك الحرص الطبيعي الذي في نفوسهم جعلهم ينفقون بقدر ما يحتاجون ويدخرون فيعيشون حياة متوازنة إنفاق من غير إسراف، وكما قلنا أن الجانب الاجتماعي الذي يكون فيه الفرد معتمدا على نفسه مقدسا للعمل يجد ليحصل على ما يحتاجه فغياب التسول وغياب المنح الذي يساهم في تفاقم ظاهرة الكسل كان له دوره في نشاط عجلة الاقتصاد فالكل يعمل بلا كلل ولا ملل، كما أن الاستقرار والنظام السياسي الذي يوفر ظروفًا جيدة للرعية من خلال توفير الوسائل ودعم المشاريع والسهر على فهم حاجيات الشعب هو ما ساهم في ترقى الاقتصاد الباريسي في الصيرفة والزراعة والفلاحة والصناعات المختلفة والمواصلات... كلها تطورت عبر الاهتمام والجدية بتحسين الوضع من الحسن للأحسن.

المبحث السادس

الأنساق العمرانية في تلخيص

الإبريز في تلخيص باريز

المبحث السادس: الأنساق العمرانية في تخلص الإبريز في تخلص باريز

-تمهيد

1- تجليات نسق العمران في رحلة الطهطاوي

-خاتمة

تمهيد:

تعتبر الأنساق العمرانية أنساقاً سيميائية وهوية عمرانية تعكس فلسفة الوجود والكون، لأنها تمثل الفكر والقيم، وهي علم مرتبط بالفضاء، في الواقع مادته الحجارة والمواد الصلبة؛ وفي الإبداع مادته اللغة، "ينمحي أمام التصوير الذي قدّمه الناقد الفرنسي المعاصر بول ريكور **Paul Ricoeur** فيقيم الكاتب تناظراً حميمياً بين الهندسة والحكي ويخلق تعالفاً بين الفضاء والزمن من خلال البناء والحكي"¹، بمعنى أنه عالم يمثل واقع الإنسان وفكره وحضارته يختزل الأمة وذاكرتها على مر العصور.

1_ تجليات نسق العمران في رحلة الطهطاوي

أعجب الطهطاوي ببناءات باريس الهندسية ورياضها الخضراء، وتفننهم في البناء والتصميم، مقيداً مشاهداته وانطباعاته فأصبح كآلة فوتوغرافية يلتقط الصور لهذا البلد الغريب العجيب عليه، فقد كان الحس التوثيقي حاضراً بقوة عند الطهطاوي، أخذاً الأمور بمظهرها الشكلي المادي، مفصلاً في ذلك، مع العلم أن الفنون التعبيرية ارتبطت منذ القدم بالمعمار وتطورت أكثر في القرن التاسع عشر، بسبب اتساع العمران، وقد أورد **فليب همون Philippe Hamon** في كتابه "الأدب والمعمار في القرن التاسع عشر" حيث "غدت أعمال البعض مجرد نقل بواسطة السرد لبروتوكولات تشييد واستعمال البنايات"، وقد تعاون بعض المهندسين مع روائيين في تأليف أعمال سردية وفق أعراف وأسس الفن المعماري"²، ولعل السبب في عرضه وتفصيله لعمران باريس، لأن "محمد علي باشا" كان ساعياً إلى إصلاح العمران العربي الإسلامي وإعادة ترميمه، وما يؤكد ذلك هو عقد المقارنة بين ما عندهم وما عندنا، وأيضاً دقة ملاحظاته وتعليقاته الواضحة وتقنيده لكل الجزئيات والتفاصيل، فشتان بين التعميم والإيجاز وبين ما يقف عليه الطهطاوي من اعتناء بالتفاصيل

¹ رضوان الخياطي، الصورة المعمارية في الأعمال الروائية لحמיד لحداني، مقاربات، المجلد السابع، العدد 13، 2013، ص: 34.

² المرجع نفسه، ص: 34.

وتوضيح الصورة بكل أشكالها وأبعادها، وما يبين اعتناء الساسة بالعمران قوله: "وبالجملة والتفصيل فإن الوالي آماله دائما متعلقة بالعمران، ومن الحكم المعروفة العمارة كالحياة، والخراب كالموت... ولهذا تنبه المتولي على بلاد مصر -القاهرة- أن يرجع إليها شبابها القديم، ويحيي رونقها الرميم"¹، وهذا القول يؤكد أن مصر كانت في سابق الأزمان أعمر البلاد بناء ورونقا وجمالا إلا أنها الآن فقدت لمعانها وما كانت عليه في قديم الزمان، فالتمدن عند الطهطاوي هو الارتقاء في العمران، آملا لوطنه بالمثل، لأن أول ما آثار إعجابه عند نزوله بمرسليا ووصوله إلى الكرنتينة هو بناءات باريس الضخمة ورياضها الخضراء المميز الذي كان في غاية الجمال والإتقان، وكانت في غاية النظافة والنظام فلم ير أحسن ولا أجمل ولا أتقن من ذلك البناء، وذلك يظهر في قوله: "إن هذا البيت الذي كنا فيه للكرنتينة متسع جدا به القصور والحدائق والبناء المحكم، فيه عرفنا كيفية أحكام أبنية هذه البلاد وإتقانها، وامتلائها بالرياض والحياض"²، فأعجب الطهطاوي بهندسة عماراتها والتي تعد من أعظم العمارات عامة مؤكدا أنه لا عجب إن قيل: "إن باريس... من أعظم بلاد الإفرنج بلادا وعمارة"³. معللا على ذلك بدقة هندستها وامتزاج بناياتها العظيمة في باريس بالمتنزهات الجميلة، فهذا التناسق والتكامل والترابط بين العالمين له من الجمال والمنفعة غاية الانتفاع، وذلك في قوله: "عظيمة الأبنية مزينة الأشجار"⁴. وأيضا قوله: "في حواشيتها من القصور المصنوعة خارج المدينة بحدائق وأدوات"⁵. وصنف الطهطاوي في غاية الدقة والتفصيل فكان بمثابة المرآة للقارئ، فكان وصفه على مستويين؛ أفقي وعمودي من حيث الدقة والترتيب والتوازي للبنىات من حيث علوها وارتفاعها، فلذلك أعجب بهندسة ودقة وتنظيم عمرانهم، ولعل هذا الوصف الدقيق تأثرا بالمنهج العلمي الذي تلقاه آنذاك بباريس،

¹ التخليص، ص: 17.

² التخليص، ص: 58.

³ التخليص، ص: 119.

⁴ التخليص، ص: 66.

⁵ التخليص، ص: 59.

فقد انتقل من أحكام أوروبية للحكم عما هو في مصر متحسرا على حالها، معتبرا أن الحاكم هو المعين "على ذلك برفع عوايد البيوت المستحدثة على التنظيم الجديد مرة من الزمن... لأنهم أرياب عمران وسياسات"¹، مبينا أنه لو تأخذ مصر بعمران باريس لكانت أعمار المدن، وذلك في قوله: "لو تعهدت مصر وتوفرت فيها أدوات العمران لكانت سلطان المدن ورئيسة بلاد الدنيا، كما هو شائع على لسان الناس من قولهم مصر أم الدنيا."² فهذا القول يؤكد خلو مصر من جمال ودقة عمران باريس وخلوها من هندسة البناءات وجمال المنتزهات، وبعد الحديث عن البناءات انتقل الطهطاوي لوصف طرقات وشوارع باريس وما يميزها عن غيرها، وذلك في قوله: "اتساع السكك والطرق اتساعا مفرطا لمرور جملة عربات معا في طريق واحد"³، وهذا الاتساع والامتداد للشوارع والسكك الحديدية كان عاملا من عوامل تنشيط وتسهيل الحياة الاقتصادية وسرعة التواصل براء، وذلك يعود إلى كثرة التنقل والذي بدوره يستدعي توسع حلقة وسائل النقل والمواصلات، فهذا القول يؤكد أن مصر خاصة والوطن العربي الإسلامي عامة حالها على خلاف حال باريس، لكن الطهطاوي لم يصرح بذلك في هذا المجال، لكن الصورة التي كانت في ذهن الطهطاوي -وهو يشاهد عمران باريس- "من نتيجة تزامم المباني بغير نظام حيث ضاقت السبل وكثرت الأزقة والدروب المسدودة، فتعذر الانتقال بسهولة وفي وقت قصير اندلق العمران خارج الأسوار حتى اتصلت عمائر الفسفاط بعمائر القاهرة فصارت بلدا واحدا"⁴، فعلى الرغم من ظروفهم الطبيعية إلا أنهم تحكّموا وسيطروا عليها؛ لأن مناخهم يختلف تماما عن مناخ مصر، لذلك اختلفت وسائل الاحتياط من أخطار البيئة في كلا البلدين، فكانت حيلة وفطنة أهل باريس نادرة في مواجهة الأمطار الغزيرة والتحكم فيها بطرائق وآليات متعددة، وذلك في قوله: "وأما المطر إذا نزل في الغالب نزل بكثرة، فلذلك احتاجوا في دفع ضرره إلى جعل أعالي الدور منحدرة لتتنزل منها المياه إلى

¹ التلخيص، ص: 115، 119.

² التلخيص، ص: 78.

³ التلخيص، ص: 144.

⁴ عبد الفتاح محمد وهيب، في جغرافية العمران، ط1، 1972، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص: 267.

أسفل الدور، وفي سائر البيوت والطرق مجار وبالوعات فتري وقت المطر سائر طرق باريس محدودة بمجار، كالقناة الجارية المياه خصوصا وأرض هذه المدينة مبلطة بالحجر، فلا تشرب المياه أبدا بل تسير هذه المجاري، ومنها إلى البالوعات¹، وتبليط أهل باريس لأراضيهم وطرقهم لغرضين؛ الجمال والنظافة مع العلم أن الأمطار في باريس لا تكاد تتوقف لذا كانوا بحاجة لتبليطها، ويظهر ذلك في قوله: "وأما المطر فإنه لا ينقطع في هذه المدينة"، فالهندسة من واجبها البناء المنطقي، "وفق الحاجيات والأعراف، والمناخ والمواد والابتكارات الصناعية والعلمية للمجتمع، هذا المبدأ يشكل إلى جانب مبدأي العرق واللحظة الحضارية، ثلوث النظرية الجبرية التي أرسى قواعدها الناقد الفرنسي هبوليت تين؛ فكل إنسان حسب تين يخضع لثلاث مؤثرات: البيئة والجنس والعصر"²، وهذه المؤثرات التي تتحكم في حياة الفرد وجب أن يتأقلم معها أولا ثم يبحث عن السبل التي تجعله يسخر الوسائل المتاحة حوله بواسطة عقله ويطورها ليصنع مجده في بيئته وفي عصره الذي هو فيه ليكون لبنة من لبنات التطور الآتي في عصور لاحقة، وبهذا يحدث ذلك الانبهار الهائل لمن آتى من مكان لا حركة للعقل فيه نحو صناعة رقي حضاري ليصطدم بأمة مشت شوطا كبيرا في مجال المعرفة وتمجيد الذات كفاعل مؤثر منجز له مشروع استثماري على الصعيد الخاص المحدود والصعيد الأكبر وهو صعيد الأمة، لذا لا عجب في إعجاب الطهطاوي بالعمران وغير ذلك مما أدهشه وحيره.

انتقل الطهطاوي من وصف الطرق والعمارات إلى وصف البيوت من الداخل والخارج معجبا بهندستها، وقد عدد المواد الأولية المستخدمة في بناياتهم من أحجار النحاتة والخشب والنحاس وحجر البلاد والآجر والمرمر الأسود والبلاط المشغول والطلاء والقرميد الأحمر إلا أن الطهطاوي أقرّ في قوله: "إن كانت عماراتها غير جيدة المادة، فهي جيدة الهندسة والصناعة، على أنه ربما يقال أيضا: أن مادتها جيدة إلا أنها ناقصة لعدم كثرة حجر الرخام

¹ التخليص، ص: 74.

² رضوان الخياطي، الصورة المعمارية في الأعمال الروائية لحميد لحمداني، مقاربات، ص: 34.

فيها...¹ وقد تعدى وصف الطهطاوي إلى حيطان الغرف والحيطان الخارجية والأرض مقارنا بين مصر وباريس قائلاً: "وأساس حيطانها من أحجار النحاتة، وكذلك الحيطان الخارجية، أما الداخلية ذاتها تتخذ من الخشب الجيد في الغالب... وهم يطلونه بالطلاء ثم يسترون الحيطان بورق منقوش نقشا نظيفا، فهو أحسن من عادة تبييض الحيطان بالجير، بل وهو أهون مصرفا وأعظم منظرا وأسهل فعلا خصوصا في أوضاعهم... وأما السقوف فإنها من الخشب النفيس...² فهذا القول يؤكد حيلة وتفنن وفطنة الباريسيين في تزيين عماراتهم، فأعجب الطهطاوي بالجانب الشكلي المادي لعمران باريس من الداخل والخارج، لأنهم جعلوا من بيوتهم سببا في البهجة والفرحة لأهلها، وذلك يظهر في قوله: "بيوتهم دائما مفرحة بسبب كثرة شبابيكها الموضوعة بالهندسة وضعا عظيما يجلب النور والهواء داخل البيوت وخارجها وطرقات الشبابيك دائما من القزاز حتى إذا أغلقت فإن النور لا يحجب أصلا"³، فهذا النمط من البناء يكسب الراحة والطمأنينة والبهجة لأهل البيت، مع أن الشعب الباريسي شعب يعتني بصحته النفسية والجسدية، فهم أكثر الأمم اعتناء بالصحة، فجعلوا بيوتهم موطن الصحة والوقاية من الأمراض آخذين بنصيحة الطبيب من المادة الأولى في صحاح البدن حيث أن "الهواء المخزون يجلب الحمى المحرقة، فوسع طاقاتهم ليسهل فيها دخول الهواء والنور، وافتحها في غالب الأحيان، لأن البرد للصحة، أوفق من الحر، فأهل الجانب الشمالي حياتهم وصحتهم أبرك من أهل الجنوب، والمريض يشفى في غرفة مفتوحة لسائر الرياح، وربما هلك لو كان بجانب الحرارة"⁴، فلهذا كثرت شبابيكهم فبيوتهم جيدة الصنع والهندسة، فقد أكد الطهطاوي أن بناء البيت وتصميمه يعبر عن ثقافة الأمة ووجهة النظر للحياة والوجود.

¹ التخليص، ص: 119.

² التخليص، ص: 119، 121.

³ التخليص، ص: 124.

⁴ التخليص، ص: 174.

وقف الطهطاوي هنا موقف الواصف والمقارن من جهة وبالتعليق والتفسير من جهة أخرى، وأما عن العمران البشري يقول عنه الطهطاوي: "ومما يدل على عمارة هذه المدينة كون أهلها دائماً في الزيادة البيئية وأرضها في الاتساع، وعماراتها في التكميل والتحسين وهمتهم جميعاً في توسيع دائرتها بالأبنية العظيمة".¹

درس الطهطاوي فن الهندسة في باريس ولما جاء على وصف عمران مدنها ذهب في ذلك مذاهب شتى فوصف الأرضية والأسقف والشكل والأبعاد والأرصفة والجدران ومؤسساتهم ومقاهيهم ومسارحهم، فكثيراً ما تحدث عن الارتفاع والأبعاد واللون والمادة التي صنعت منها الجدران والحجارة التي صفت المنازل، وهذا يبين أن الاختلاف كبير جداً بين العمران الذي تركه في مصر والعمران الذي أثاره ولفت انتباهه في أول مرة باعتباره أول مظاهر الحضارة وأظهرها وأبقاها، فقبل التطرق إلى المجتمعات وأنماط عيشهم يسبق الوجه العام للمدينة ذلك كله، ومن الجيد أن الطهطاوي لا يكتفي بالتوصيف لتوصيل الصورة خالية هكذا من كل روح، بل يعلق ويعلل ويحلل فيبحث عن أسباب تعدد التوافد في البيوت عن الاهتمام بتعبيد الطرق... ليقدم المعرفة الكاملة فينقلها كمن يريد أن يحضر كل ما أعجبه ويفرغه كما هو في ذهن القارئ العربي ليباشر مباشرة في صناعة بداية جديدة لبلدان عربية.

أعرب الطهطاوي بحيرة وأسى أن صورتها أمام صورة فرنسا يوحى بالانكسار والتخلف والاستمرار بنفس الوتيرة نحو مقبرة الحضارات المنسية، فهل نجح الطهطاوي في تنبيه عقل العربي؟ وهل أحدثت تلك الصور الدقيقة المباشرة المحملة بتباشير الحضارة المتقدمة شيئاً من الإحساس على الأقل بتفوق الآخر وضرورة مواكبة العصر ولو محاولة وركب الأمواج و مغامرة التجربة؟!

من خلال هذه المقاربة الأنساق العمرانية في فكر الطهطاوي برزت لنا جملة من

العناصر:

¹ التخليص، ص: 119.

1- أعجب الطهطاوي بنسق الطابع المعماري المميز لبناءات باريس، فكان حسه التوثيقي حاضرا بقوة وكأنه آلة فوتوغرافية تلتقط الصورة بأدق تفاصيلها ودقة هندستها آخذا كل أبعادها المتكاملة بعين الاعتبار مع عقد مقارنات بين صورة العمران الباريسي والعمران العربي الإسلامي ولعل الهدف من ذلك هو تنبيه وحث العرب من أجل إصلاح العمران الإسلامي.

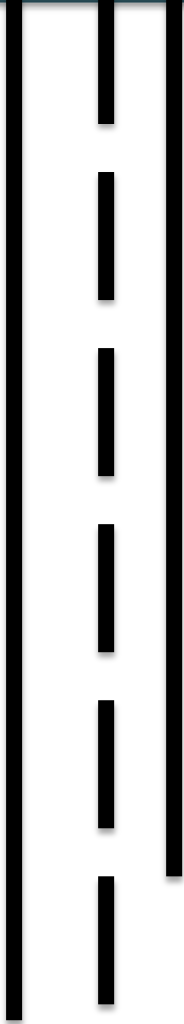
2- منهج الطهطاوي في وصف بناءات باريس منهج علمي دقيق، ويظهر ذلك من خلال وصف الطابع المعماري الباريسي من خلال العلو والارتفاع والترتيب والتوازي تأثرا بالمنهج العلمي الذي تلقاه آنذاك بباريس.

3- أرجع الطهطاوي جمال بناءات باريس وعظمتها ودقتها إلى إعانة الملوك لهذا المجال باعتبارهم أرباب عمران وسياسات وهنا يبرز التداخل والترابط بين النسق السياسي ونسق العمران.

4- يؤكد الطهطاوي أن بناءات أهل باريس خاضعة للهندسة المعمارية والتي من واجبها البناء المنطقي وفق متطلبات المناخ والأعراف، وقد أكد الطهطاوي في أكثر من موضع أن بيوتهم سبب في فرحتهم وبهجتهم خاصة وأنهم شديداً الاعتناء بالصحة النفسية والجسدية، وهنا يظهر التداخل والتكامل والتفاعل بين الأنساق الثقافية -نسق العلوم- والأنساق المعمارية بشكل جلي، خاصة وأن شكل البناء يعبر عن نظرة الفرد للحياة والوجود.

5- وقف الطهطاوي في عرضه للأنساق العمرانية موقف الواصف والمقارن متحسرا على حال العمران الإسلامي مؤكداً أن مصر لو تأخذ بعمران باريس لكانت أعمار المدن.

خاتمة



خاتمة

هدفت دراستنا إلى الكشف عن الأنساق الثقافية في تخليص الإبريز في تليخيس باريز، وبعد هذا العرض البسيط الذي لا ندعي فيه أنه استوفى الموضوع حقه، خلصت دراستنا للعديد من النتائج أبرزها:

• صورة الآخر المختلف في الأدب الرحلي فعل ثقافي يوسع انفتاح وآفاق الذات، وبه تعرف الذات نفسها وحدودها، لأن الذات تتشكل وتتكون أثناء المواجهة مع الآخر، والصورة التي رسمها الطهطاوي للمجتمع الباريسي لا تتبع من مشكلة هذا المجتمع وقضاياها، وإنما الصورة التي رسمها الطهطاوي أولاً وقبل كل شيء تعبر عن مشكلة الطهطاوي نفسه ومشكلة الأمة العربية الإسلامية في مواجهة الآخر الأجنبي، فهو إذا يحمل قضية ومشكلة مجتمعه.

• خطاب الطهطاوي الرحلي ورث قيم عصره وتقاليد في الرؤية والشكل، واستجاب للعناصر الفنية المتعارف عليها في بناء نص الرحلة، فلا يمكن للطهطاوي أن يقدم وينتج خطاباً بعيداً عما تعود القارئ العربي خاصة من حيث البناء، ولكنه يعد من أول الدعاة للتححر والتجديد في نصه الرحلي هذا.

• الأنساق الثقافية من أهم المقاربات التي خلفتها ما بعد الحداثة في مجال الأدب والنقد، وتحول النسق بفعل الفكر والممارسة الثقافية إلى نسق ثقافي والذي بدوره من المفاهيم المركزية التي تقوم عليها الدراسات الثقافية وهو عبارة عن مجموعة من القيم المرتبطة ببعضها البعض.

• النسق الديني هو النسق المهيمن والمحرك والموجه لحركة الإنسان، فيتداخل مع باقي الأنساق الثقافية ويتفاعل معها، وقد كانت تسجيلات الطهطاوي مصحوبة بعدة ثنائيات (المقدس، والمدنس) و(العقل، والدين) و(الإسلام، والكفر)... فكان الدين فاصلاً عند الطهطاوي مع شوائب الحضارة الباريسية ومع ما يتماشى والثقافة العربية الإسلامية، وهنا يظهر التكوين الديني للطهطاوي جلياً، لأنه كان يتحرك في إطار عقائدي، فوضع مقاييس

دينية في انتقائه من الحضارة الباريسية فأصبح الدين عنده بمثابة الفاصل بين الرفض والأخذ.

• النسق الثقافي نظام جمعي ومنظومة ثقافية وذاكرة المجتمع تحكم أفراد المجتمع الواحد، باعتبارها تشريعات وضعية من طرف الفرد تقيده داخل المجتمع في أطر محدودة، فالنسق الثقافي محمول معرفي ناتج عن نسق ثقافي بالضرورة.

• اختزل النسق الثقافي الغربي في رحلة الطهطاوي الكثير من مختلف جوانب حياة المجتمع الباريسي على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية وحتى العمران، ويندرج ضمنها أيضا نسق الأدب والفنون والعلوم، أو ما يسمى بالأنساق الأدبية، بما تحمله من خصائص فنية وبلاغية فهي مرتبطة ببعضها البعض، فالأنساق الثقافية تنظر للنص بوصفه حدثا وفعلا ثقافيا.

• اللغة من أهم الأنساق الثقافية فيها تمرر وتختزن ذاكرة الشعوب وأنساقها وتنتقل من مجتمع إلى آخر، وظف الطهطاوي نسقا لغويا خاصا به لتصوير الحضارة الباريسية وتسجيل رحلته، فاستحدث رسيدا لغويا متنوع المنابع والجذور وأسهم في نقل العلوم البرانية والمفاهيم الحضارية الحديثة فكانت ألفاظه تتراوح بين ألفاظ أصولها عربية أو بلهجة عامية مصرية ممزوجة بالتركية ووظف بعض الألفاظ الأجنبية التي حافظت على صيغتها وبعضها أجنبي خاضع لأوزان عربية إذا اقتضى الحال، من باب الشرح والتوضيح، فغاياته الإفهام والإفصاح.

• أخذت الأنساق الثقافية حيزا كبيرا من تسجيلات الطهطاوي مركزا في ذلك على نقل وتصوير علوم وفنون وصنائع أهل باريس وهذا هو هدف رحلته، لأن فيها حث لديار الإسلام للاحتذاء والأخذ بها.

•النسق الاجتماعي نسق بيئوي يجعل من الفرد خاضعا لسلطة المجتمع داخل أطر اجتماعية من عادات وتقاليد وقيم وباعتبار أن هذه الأنساق تساهم بشكل كبير في تفاعل الفرد مع باقي أفراد المجتمع.

• اختزلت واختزنت رحلة الطهطاوي جملة من العادات والتقاليد الباريسية وعلى موروث ثقافي يمثل قيم المجتمع الباريسي باعتبارها رمزا من رموز وطنيتهم وهويتهم الفرنسية، وقد انبهر الطهطاوي بها، فالأنساق الثقافية إذا تمتص حمولة ثقافية متنوعة لذاكرة الشعوب وقضاياها المختلفة، فأسهب واسترسل الطهطاوي في عرضها باعتبار أن أغلب النصوص الرحلية لا تخلو من تسجيل طبائع الناس وعاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم في إطار الوصف والمقارنة بين عادات الأنا وعادات الآخر المختلف.

• رسم الطهطاوي صورة للمرأة المثقفة الباريسية، ومكانتها اجتماعيا، فأخذت حيزا واسعا في رحلته من أجل الكشف عن مساواتها مع الذكر، وعرضه لها يُضمر مقارنتها بالمرأة العربية الإسلامية المضطهدة في ظل المجتمع الذكوري الظالم، وذلك لاسترجاع حريتها المسلوبة من طرف المجتمع.

•يشكل النسق السياسي في رحلة الطهطاوي محورا أساسيا كونه من أهم الأنساق الثقافية التي ركز عليها، من خلال تفصيله وترجمته لما ينص عليه الدستور الفرنسي مادة مادة، وعرض لكل ما يتعلق بالسياسة الفرنسية، لأنه معجب بعدالتها ونظام حكمها، فلها الفضل في تقدم باريس في كل مجالات الحياة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا، مبرزا الهوة والفرق بين الأنظمة السياسية العربية والغربية فكان في أشد التحسر والأسى مما أكسب خطابه نبرة الأسى العميق، خاصة وأن هذه الأنظمة السياسية الغربية مستنبطة من الشريعة الإسلامية باعتبارها تحقق العدالة الاجتماعية، فالوطن العربي أولى بتطبيقها.

•تعد رحلة الطهطاوي نصا إصلاحيا مؤسسا للخطاب السياسي يحاول التأسيس لفكرة الحقوق والحريات، فكان هدفه من وراء هذا التقييد والتسجيل والنقل هو التخلص من طغيان

الحكم الفردي المطلق والنظام الإقطاعي المطبق في الوطن العربي آنذاك، لذلك نجد خطابه امتزج بثنائيات ضدية بين النظامين السياسيين العربي والغربي.

• هناك ترابط وتكامل بين النسق الاجتماعي والنسق السياسي وهذا ما تحدث عنه الطهطاوي حيث أكد أن رقي الحياة الاجتماعية وتمدنها راجع إلى طبيعة النظم السياسية التي تعيشها البلاد.

• يعد النسق الاقتصادي في رحلة الطهطاوي مسألة مجتمعية وسياسية وثقافية وتاريخية، باعتباره العمود الفقري لنهضة الأمة الباريسية، وأدرك الطهطاوي الصلة الوظيفية الوثيقة بين السياسة والاقتصاد، فغياب العدالة والديمقراطية يؤدي إلى تراجع الفكر الاقتصادي، وقد خصص له الطهطاوي فصلا كاملا، والغرض من ذلك هو حث الديار العربية الإسلامية للأخذ بطرائق الكسب الباريسية لاستجلاب ما يكسبهم القوة والبأس.

• أكد الطهطاوي أن نظام الحكم في باريس أفرز تطورا صناعيا وتجاريا وتقدما في العلوم والمعارف، باعتبار أن العدل والإنصاف كان السبب في تعمير الممالك واستقرارها وراحة عبادها وتطور علومها وفنونها.

• وقف الطهطاوي على نسق العمران معجبا ببنائاتها الهندسية الدقيقة والتي كانت في غاية الإتقان والجمال، وقد أرجع هذا الجمال وهذه الدقة إلى خضوعها -بناءات باريس- للهندسة المعمارية والتي من قوانينها البناء المنطقي وفق متطلبات المناخ والأعراف، وهنا يظهر جليا دور نسق العلوم والفنون وتداخله وتكامله مع باقي الأنساق.

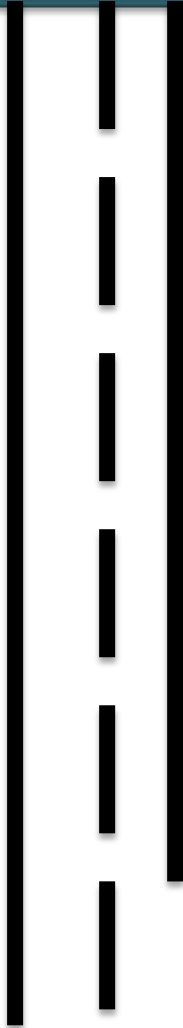
• وقف الطهطاوي في عرضه للنسق العمراني موقف الواصف والمقارن ساعيا في وصفه لإصلاح وترميم العمران العربي الإسلامي، لأن مصر لو تأخذ بعمران باريس لأصبحت أعمار المدن.

• رحلة الطهطاوي اختزلت أنساقا ثقافية عربية ظاهرة صرح بها الطهطاوي وأنساقا ثقافية عربية ضمنية، فكأنه بصدد المقارنة بين الثقافتين العربية والغربية بطريقة غير مباشرة.

• تتميز هذه الأنساق الثقافية بالتكامل والترابط والتواصل والتوالد، فتنضافر مع بعضها لتحسين حياة الفرد داخل الجماعة.

وخلاصة القول: إن هذه النتائج لموضوع بحثنا ما هي إلا قراءة ومقاربة منّا لنقدم تحليلاً ثقافياً لرحلة الطهطاوي، وليست بالبحث الفصل بل نأمل أن تكون كنقطة انطلاق لبحوث مستقبلية.

الملحق



2- التعريف بالرحالة رفاعه الطهطاوي:

أ- النشأة والتعلم:

رفاعة رافع الطهطاوي* قائد من قادة النهضة العلمية في مصر مع عهد محمد علي باشا، باعتباره رمزا من رموز النهضة المصرية الحديثة، ولد "في طهطا سنة 1216هـ (1801م)، واليه ينسب، وفيها تلقى علومه الأولى"¹، ويرفع المؤرخون نسبه من ناحية أبيه إلى الحسين بن فاطمة الزهراء بنت الرسول صلى الله عليه وسلم حيث "يتصل نسبه بالأئمة: جعفر الصادق، ومحمد الباقر، وزين العابدين، وصولا إلى الحسين بن علي بن أبي طالب..."² فنشأ في أسرة متدينة عربية كريمة الأصل شريفة النسب ولها قدر متواضع في الحياة العلمية آنذاك، توارثت العلوم الدينية جيل عن جيل، وأقامت في مدينة طهطا في مصر العليا، لكن لسوء ظروف عائلته المادية "بدأت الأقدار فدفعته، وهو صبي في الثانية عشرة من عمره إلى مغادرة مسقط رأسه وراء أبيه الذي فر إلى قنا وفرشوط من الضائقة الاقتصادية التي أصابت الأسرة في طهطا، تنتقل الغلام إذن من قرية إلى قرية؛ تارة على ظهر مطية من ذوات الأربع، وتارة على ظهر النيل المبارك" وتارة أخرى ماشيا على قدميه، فلما بلغ السادسة عشرة من عمره، صحبته الأقدار إلى القاهرة، ليدرس في الأزهر اقتداء بأخواله العلماء الشيخ فراج الأنصاري والشيخ أبي الحسن الأنصاري والشيخ أبي الحسن الأنصاري والشيخ محمد الأنصاري، وهم الذين تولوا تربيته في طهطا بعد وفاة والده"³، ومع ذلك كان رفاعه نابغة من نوابغ عصره رغم الظروف التي مر بها وعائلته من أزمت اقتصادية، وعلى الرغم من صغر سنه إلا أنه "حفظ جميع المتون المتداولة في المعقول والمنقول، إضافة إلى الفقه والنحو؛ وهكذا قطع بعض الطريق في دراسة المنهج الذي كان

* راجع في سيرته: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1948، ص: 146

¹ ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي - رفاعه رافع الطهطاوي - ص: 15-19

² ينظر: سامي محمد نصار، رفاعه رافع الطهطاوي رائد التنوير العربي المبكر، ص: 9

³ أنور لوقا، عودة رفاعه الطهطاوي - مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 66

ينلقاه يومئذ طلاب الأزهر الشريف".¹ لكن لم تدم إقامته طويلا بعيدا عن مسقط رأسه فإذا بالظروف تخرجه من العالم القديم لترجه في العالم الجديد، فقد أدت تدابير محمد علي القاضية بالحجز على الالتزامات إلى تجريد عائلته من ثروتها، دون أن تتمكن من سلبها ذوقها العلمي، فذهب الطهطاوي الشاب في 1817* أسوة بأجداده إلى الأزهر للدراسة، وهناك تابع الدراسات المعروفة في المنهاج القديم، إلا أنه ربما استشف للمرة الأولى هناك صورة العالم الجديد"،² وفي تلك السنوات تلقى رفاة العلم والعلوم عن عديد من شيوخ الأزهر الأعلام، "بل لقد أتاحت له الفرصة -بفضل نظام الدراسة الحرة يومئذ في تلك الجامعة العتيقة العريقة أن يتلمذ على عدد من الشيوخ الذين وصل بهم علمهم إلى تولي منصب مشيخة الأزهر الشريف منهم:

-درس (صحيح البخاري) على يد الشيخ الفضالي.

-درس (جمع الجوامع) في الأصول، و(مشارك الأنوار) في الحديث على يد الشيخ حسن القسويني-الذي تولى مشيخة الأزهر.

-درس (الحكم) لابن عطاء الله السكندري على يد الشيخ البخاري.

-درس (تفسير الجلالين) على الشيخ البنا، شهاب الدين أحمد بن محمد الدمياطي.

- درس (مغني اللبيب) و(جمع الجوامع) على يد الشيخ محمد حبيش.

- درس (شرح ابن عقيل) على يد الشيخ الدمنهوري.

-درس (الأشموني) على يد الشيخ أحمد الدهوجي-الذي تولى مشيخة الأزهر سنة

1838، كما درس على يد الشيخ إبراهيم البيجوري والذي تولى مشيخة الأزهر سنة

¹ المرجع السابق، ص: 9

* لم تكن الرحلة من طهطا إلى القاهرة سنة 1817 بالأمر الهين، بل كانت تستغرق نحو أسبوعين شاقين من الملاحاة البدائية، وكانت في نظر أهل ذلك العصر مغامرة جريئة.

-ينظر: أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 66

² ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 91

1847¹، وهؤلاء العلماء كانوا يمثلون أفضل من عرفت الأزهر آنذاك، ولحسن حظ رفاعة في الأزهر "أن يتلمذ على رجل رحالة، وأديب مرموق هو الشيخ حسن العطار*، الذي كان يمتاز من بين أساتذة ذلك العهد بعقلية تقدمية تستطلع الحديث وتؤمن بالتطور...² فكان من الأساتذة الذين أثروا فيه أشد التأثير فكراً وعملاً ومنهجاً، فكان الشيخ - حسن العطار - من الأوائل الذين سمعوا عن علوم وفنون الفرنسيين الواسعة، والمدرک الأول للفارق بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية وهو "أحد علماء العصر الكبار، وأحد المصريين الذين لعشرين سنة خلت زاروا معهد بونابرت المصري وتعرفوا فيه إلى شيء من علوم أوروبا الجديدة"³، وقد تعلم وأخذ رفاعة من شيوخه العطار الكثير من العلم والأدب، فكان لرفاعة امتياز خاص عند أستاذه العطار خاصة وأن رفاعة كان يتردد على منزله ومن هنا نشأ ميوله للعلوم البرانية والفنون العصرية.

ب- العمل

كان رفاعة صاحب رسالة وعلم تتعلم منه الأجيال محبا للعلم والتحصيل ذا عزيمة قوية، فقد بدأ حياته شيخاً من مشايخ الأزهر "ففي عام 1821 تخرج من الجامع الأزهر، وجلس للتدريس فيه بعد أن أثبت جدارته في هذا العمل الذي كان خاضعاً للكفاءة والتجربة"⁴، وقد شهد له أساتذة ومشايخ الأزهر بأن له كفاءة ممتازة، وقد كان "منذ عهده الأول مدرسا ممتازا، فأقبل عليه الطلاب وأفادوا منه، وكانت حلقات دروسه في السنتين التاليتين لتخرجه

¹ ينظر: محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ط1، 1984، دار المستقبل العربي، القاهرة، ص: 41، 42.

* قال علي مبارك في ترجمته للعطار: "واتصل بناس من فرنسا، فكان يستفيد منهم الفنون المستعملة في بلادهم ويفيدهم اللغة العربية، ويقول: إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها، ويتعجب مما وصلت إليه تلك الأمة من المعارف والعلوم، وكثرة كتبهم وتحريروها وتقريبها لطرق الاستفادة.

-ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاعة رافع الطهطاوي، ص: 14.

² ينظر: أنور لوقا، عودة رفاعة الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، ص: 66.

³ ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 91.

⁴ ينظر: سامي محمد نصار، رفاعة رافع الطهطاوي رائد التنوير العربي المبكر، ص: 10.

حافلة دائما بالمستمعين من التلامذة والمشايخ¹، وكان إخلاصه لمهنته يدفعه إلى عدم التقيد بأوقات محددة للدراسة، فكان يستمر في الدرس ثلاث ساعات أو أربعا ما دام يجد في نفسه رغبة وفي تلاميذه قبولا، يقول علي مبارك: "كان دأبه في مدرسة الألسن*، وفيما اختاره للتلاميذ من الكتب التي أراد ترجمتها منهم، وفي تأليفاته وتراجمه خصوصا أنه لا يقف في ذلك اليوم أو الليلة على وقت محدود، فكان ربما عقد الدرس للتلامذة بعد العشاء، أو عند ثلث الليل الأخير، ومكث نحو ثلاث أو أربع ساعات على قدميه في درس اللغة، أو فنون الإدارة أو الشرائع الإسلامية والقوانين الأجنبية، وله في الأولى مجاميع لم تطبع، وكذلك كان دأبه معهم في تدريس كتب فنون الأدب العالية، بحيث أمسى جميعهم في الإنشاءات نظما ونثرا أطروفة مصرهم، وتحفة عصرهم، ومع ذلك كان هو بشخصه لا يفتر عن الاشتغال بالترجمة والتأليف، وكانت مجاميع الامتحانات لا تزهو إلا به²، إلا أن فضل أستاذه عليه فهو الذي سعى بتعيينه إماما لأول بعثة رئيسة أرسلها محمد علي للدراسة في باريس بعدما طلب من حسن العطار "أن ينتخب من علماء الأزهر إماما* للبعثة يرى فيه الأهلية واللياقة، فاختار الشيخ رفاة لتلك الوظيفة، فسافر رفاة ليكون إماما للبعثة- لا طالبا من طلابها-

¹ ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 23.

* عاشت مدرسة الألسن نحو الخمسة عشر عاما، بدأت تسيطر فيها على شؤون الثقافة العامة في مصر، وأنتجت في إبانها الإنتاج العلمي الوافر، فلما ولي العرش عباس الأول- ولم يكن على انسجام مع رجال جده وعمه، وخاصة رفاة- أخذ يسعى سعيه للقضاء على هذه المؤسسة الثقافية، فبدأ بإلغاء قسم الفقه بالمدرسة، ثم تثنى بتصفية تلاميذ المدرسة، وفصل عدد كبير منهم، وفي الشهر الأخير من عام 1849 صدر الأمر بنقل مدرسة الألسن إلى مكان مدرسة المبتديان بالناصرية، وبذلك حرمت المدرسة مكانها، ولم تمض أيام بعد ذلك حتى ألغيت مدرسة الألسن إلغاء تاما في محرم سنة 1849.

ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 36.

² ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 34.

* أرسل رفاة إلى فرنسا ليكون إماما للبعثة، ولكن يبدو أن الأوامر صدرت في آخر لحظة أن يسمح له بالدراسة، فإن أقبل ووفق فليوجه إلى إتقان الترجمة وذلك لأن ثقافته الأزهرية في اللغة العربية ترشحه لهذا العمل إذا ألمّ باللغة الفرنسية وأتقنها، وهذا عمل واسع عريض، لأنه غير محدود، فحكومة ذلك العهد كانت مقبلة على الترجمة في كل علم وفن في: الهندسة والطب، والفنون العسكرية، والتاريخ والجغرافيا... الخ.

-ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 26-

ولكن رفاة كان ذا نفس طموحة وآمال عريضة، وحب للعلم، وشغف بالبحث، فأعدّ العدة بينه وبين نفسه أن يقبل على التحصيل منذ أن يغادر أرض مصر، حتى يعود إلى وطنه خيرا مما غادره، وقد بر بوعده لنفسه، فحصل في فرنسا الكثير، وكان أنبغ أعضاء بعثته، ثم كان زعيم النهضة العلمية في عصره وقائدها بعد عودته، وهكذا أراد الله- كما يقول المرحوم الأستاذ أحمد أمين "أن يكون الإمام في الصلاة إماما للحركة العلمية في مصر" وقد وفى الطهطاوي بوعده لأستاذه العطار لأنه طلب إليه قبل أن يغادره أن يعنى منذ اللحظة الأولى بتقعيد مشاهداته في رحلته هذه، فالشيخ- كما يقول تلميذه- "مولع بسماع عجائب الأخبار، والاطلاع على غرائب الأمصار"¹، وقد ذكر رفاة في رحلته العلوم والفنون التي درسها، وعين الكتب التي قرأها والتي ترجمها أو بدأ يترجمها في باريس وأكملها بمصر، ومنها نلاحظ أن ثقافته كانت موسوعية فقد "قرأ كتبا كثيرة في مختلف العلوم مع أساتذته، ثم قرأ كتبا كثيرة أخرى وحده، وأنا لنحس في جهوده التي ذكرها أنه ما كان يفرغ من قراءة كتاب في أي علم من العلوم أو فن من الفنون حتى يقبل على ترجمته... ومع هذا فقد بدأ، وترجم كتبا أو رسالات صغيرة، ثم ترجم فصولا من الكتب الكبيرة، وكان به ترك الباقي حتى يعود لمصر فيتم ما بدأ، وقد فعل"²، وقد كان الطهطاوي طيلة عمره معجبا* بالفضائل العسكرية وبمنجزات جهود محمد علي، "لكن تأثير باريس فيه كان أبلغ، فالأعوام الخمسة، من 1826 إلى غاية 1831، التي قضاها هناك كانت أهم أعوام حياته، ومع أنه جاءها كإمام لا كطالب، فقد ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح، فاكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشاكل ترجمتها إلى العربية."³ لأنه انكب على تعلم اللغة الفرنسية وهو لا يزال

¹ المرجع السابق، ص: 26.

² المرجع نفسه، ص: 26، 27

* كان يحمل كثيرا من عرفان الجميل لمحمد علي الذي أرسله إلى باريس وتتبع أعماله، بعد عودته منها باهتمام شخصي لا ينكر، كما كان شديد الإعجاب بهذا الرجل الذي حرر مصر من قبضة المماليك وقادها في طريق التقدم فلقبه بالمقدوني الثاني، إذ كان محمد علي نفسه يشعر بالشبه بينه وبين الإسكندر، كما كان يقرأ حياته بلذة.

-ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 98

³ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 92

على متن السفينة ولم يصل إلى باريس بعد، مع أنه كان المبعوث الوحيد من بين جميع أعضاء البعثات الذي أعد للتخصص بالترجمة، "وسنرى في ترجمتنا له أنه بذل الجهد كل الجهد ليكون أهلاً لتحمل العبء الذي ألقى على كتفيه، وقد أدى لمصر وللثقافة من الخدمات ما جعله حقيقياً باللقب الذي أضفاه عليه مؤرخوه: زعيم النهضة الثقافية في مصر في القرن التاسع عشر"¹، ولم يكتف رفاة بالترجمة بل تعدى ذلك إلى مطالعة "كتبا في التاريخ القديم والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك جان راسين *Jean Racine* *، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر باطلاعه على فولتير فرنسوا ماري آرويه *Voltaire, F. M. A* ** وكوندياك إتيان بونودي *Condillac E'* *** *Jean Jacques tienne Bonnot de* والعقد الاجتماعي جان جاك روسو *Jean Jacques Rousseau* وأهم مؤلفات شارل دي سيكوندا مونتسكيو *Charls de Secondat Montesquieu*، وهناك أيضاً أفكاراً جديدة يمكن نلمس أثرها في كتابات الطهطاوي"²، وبهذا يعد رفاة جسراً ناقلاً بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية وأثرى البحث

¹ ينظر: جمال الدين الشيبان، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 15

* جان راسين (1639-1699) شاعر ومسرحي فرنسي، نشأ عند راهبات بورت روابال، درس عند اليسوعيين، واطلع عن كتب على الحضارة الإغريقية، ذهب إلى باريس عام 1663 حيث تم عرض أول مسرحية له تحت عنوان التيبايد *Thebqide* وقد أصبح شاعر البلاط ابتداءً من العام 1663، وتعتبر مسرحياته بحت، تحمل طاقة درامية بسيطة، لكنها تلتزم بمبادئ الكلاسيكية أكثر من مسرحيات كورناي.

-ينظر: موريس حنا شريل، موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، ص: 219.

** فولتير فرنسوا ماري آرويه (1694-1778) كاتب وفيلسوف فرنسي ولد في باريس وتعلم عند اليسوعيين، وخلال سجنه اهتم بمطالعة أشعار هوميروس، ولما خرج من السجن نشر مسرحيته أديب فنالت نجاحاً باهراً، فلقب بشرة الحرية بعد أن وضع الحجر الأساسي للثورتين الفرنسية والأمريكية.

-ينظر: موريس حنا شريل، موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، ص: 113.

*** كوندياك إتيان بونودي (1715-1780) فيلسوف فرنسي ولد في غرونوبل عاش فترة في باريس، حيث التقى عدداً من الفلاسفة مثل روسو وفونتونيل وبيدرو، دخل الأكاديمية الفرنسية 1768 له العديد من المؤلفات.

-ينظر: موريس حنا شريل، موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، ص: 372.

² ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 92

الرحلي العربي بفضل قدرته على الفهم والاستنباط وأن يكون محايدا في طرحه، سواء في ترجمة الكتب أو في وصفه لما عايش ورأى في البلاد الغربية حيث "استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معا، ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات السائدة في ذلك المجتمع الأعظم والأكثر ازدهارا في زمانه، وقد نشر بعد عودته إلى مصر بقليل، وصفا لإقامته في باريس بعنوان " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " اشتهر شهرة واسعة، وترجم إلى اللغة التركية، وهو ينطوي على عدة ملاحظات طريفة وصادقة عن آداب الفرنسي الحديث وعادته"¹، أرسى فيه للنهضة الفكرية والعلمية والأدبية في القرن التاسع عشر في مصر.

ج- جهود رفاة الأولى (بعد العودة من البعثة)

بعدها عاد رفاة إلى أرض مصر كُلف بعدة وظائف كما ترأس عدة مدارس فكانت عودته إلى أرض الوطن " في رمضان 1241هـ، غادر رفاة الإسكندرية مرتحلا إلى فرنسا، وفي رمضان سنة 1246 غادر باريس عائدا إلى مصر، خمس سنوات كاملة تغير فيها الشيخ عقلا وعلما، وتفكيريا وآمالا، لكنه لم يتغير، بل لم يتأثر دينيا وأخلاقا، يقول علي مبارك: " ولم تؤثر إقامته بباريز أدنى تأثير في عقيدته، ولا في أخلاقه وعوائده..."² ولأن الطهطاوي ذهب لفرنسا طالبا للعلم والمعرفة ولم يكن له غير ذلك المسعى يريد تحقيقه فقد عمل على ذلك طيلة إقامته في فرنسا، ولم يشأ أن يعود إلى أرضه وقد استزاد من العلوم ما يروي ضما حبه للاطلاع وخاصة أنه يحمل همّ وطنه وطلبته، لأن ما ينتظره في وطنه من مسؤولية يفوق ما قام به في باريس من جمع وقراءة وترجمة، "فعاد الطهطاوي إلى مصر، وعمل لمدة كمترجم في مدارس التخصص الجديدة، وفي سنة 1836 عين رئيسا لمدرسة اللغات الجديدة، وكلف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية وبتدريب الموظفين والتراجمة، وكان في الوقت نفسه يعمل مفتشا للمدارس وفاحصا، وعضوا في لجان تربوية، ورئيسا

¹ المرجع السابق، ص: 93

² ينظر: جمال الدين الشبال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 30

لتحرير الجريدة الرسمية "الوقائع المصرية"، لكن عمله الأهم كان في الترجمة، ففي 1841 أُلحق بالمدرسة مكتب للترجمة عهدت إليه إدارته، وقد ضم هذا المكتب عددا من التراجمة، تحت إشرافه ومراقبته، وفي هذه الفترة استطاع أن يضع حوالي عشرين ترجمة، معظمها لكتب في الجغرافيا والتاريخ والعلوم والعسكرية، أما الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها فكان عددها أكبر بكثير، منها تواريخ للعالم القديم؛ وللقرون الوسطى ولملوك فرنسا، وتدل هذه القائمة على اتجاه اهتماماته¹، وكان سبب عودة رفاة إلى مسقط رأسه طهطا هو مرض الطاعون الذي ظهر في "أوائل سنة 1250 هـ، وانتشر في القاهرة وفي كثير من المدن الأخرى، فطلب رفاة إجازة وسافر إلى بلدته طهطا، ولبث هناك نحو ستة أشهر، زار خلالها الأهل والأقارب، ولكنه لم ينعم بالراحة، بل حمل معه الجزء الأول من جغرافية ملطبرون Malte Brun وكان قد بدأ فترجم منه صفحات وهو في باريس، فأكمل ترجمة الجزء الأول كله²، وهذا الحرص الشديد على الانكباب على العمل الدؤوب في الترجمة في مثل تلك الظروف يعكس بالفعل تقديسه للوقت واستغلاله بما يخدم الأمة، وذلك هو دأب الطهطاوي طيلة حياته التي عرف فيها بطلب العلم أو بتعليمه.

د- رفاة في السودان

حال رفاة لم يستقر على حاله بعد وفاة محمد علي باشا فقد تغير مساره وعمله وفقد بعض وظائفه، وتعدى ذلك إلى إبعاده من القاهرة "قبعد وفاة محمد علي عام 1849، واستقلال ابنه عباس بحكم مصر حكما مطلقا، نفي الطهطاوي إلى السودان، وتعددت تفسيرات المؤرخين لهذا النفي، فبعضهم يرى أن ضيق أفق عباس ونزعته الاستبدادية، وخضوعه واستماعه لوشايات المتشددین من شيوخ الأزهر الذين كانت تؤرقهم أفكار رفاة التقدمية، كانت وراء نفي رفاة، بينما رأى البعض الآخر أن المنافسة بينه وبين علي

¹ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 94

² جمال الدين الشیال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 31

مبارك، وتقريب عباس للأخير، كانت سبب النفي"¹. لم يوضح رفاة نفسه، ولا وضع المؤرخون المعاصرون الأسباب الحقيقية لذلك النفي، مما دعا المؤرخون المحدثون إلى أن يذهبوا في تفسيره مذاهب شتى، فمثلاً؛ "الأستاذ عبد الرحمان الراجعي يرى أن لكتاب رفاة تخلص الإبريز " سببا يتصل بنفيه، إذ لا يخفى أنه طبع للمرة الثانية في أوائل عهد عباس، والكتاب... يحوي مبادئ لا يرغب فيها الحاكم المستبد، وعباس باشا الأول كان في طبعه مستبداً غشوماً، فلا بد أن الوشاة قد لفتوا نظره إلى ما في كتاب رفاة بك مما لا يروق عباس، فرأى أن يبعده إلى الخرطوم ليكون السودان منفي له..."² وهذه كلها تفسيرات احتمالية أو اجتهادية تفتقر إلى سند تاريخي مادي، ولكن "أقربها إلى الواقع ما ذكره رفاة نفسه من أنه سافر إلى السودان " بسعي بعض الأمراء بضمير مستتر بوسيلة نظارة مدرسة الخرطوم"؛ وإن كان لم يذكر أسماء هؤلاء الأمراء، أو ماهية الوشاية التي وشوا بها ضده، غير أنه عاد فأشار إليهم وإليها في إيضاح مستتر في قصيدة نظمها وهو في السودان مستغيثاً مما هو فيه بحسن باشا - كتحدا مصر - قال فيها:³

وَمَا خَلْتُ الْعَزِيزَ يُرِيدُ ذُلِّي * * * * وَلَا يَصْنَعِي لِأَخْصَامٍ لِيَدَادِ
لَدَيْهِ سَعُوا بِالسِّنَّةِ حِدَادٍ * * * * فَكَيْفَ صَعَى لِالسِّنَّةِ حِدَادٍ؟
مَهَازِيلُ الْفَضَائِلِ خَادَعُونِي * * * * وَهَلْ فِي حَرْبِهِمْ يَكْبُو جَوَادِي؟
وَرُخْرَفٌ قَوْلُهُمْ إِذْ مَوْهُوهُ * * * * عَلَى تَزْيِيفِهِ نَادَى الْمُنَادَى
فَهَلْ مِنْ صَيْرَفِ الْمَعْنَى بَصِيرٌ * * * * صَحِيحُ الْإِنْتِقَاءِ وَالْإِنْتِقَادِ
قِيَّاسُ مَدَارِسِي قَالُوا عَقِيمٌ * * * * بِمِصْرَ، فَمَا النَّتِيجَةُ فِي بُعَادِي؟

¹ سامي محمد نصار، رفاة رافع الطهطاوي رائد التنوير المبكر، ص: 14

² المرجع نفسه، ص: 39

³ المرجع نفسه، ص: 40

لعل أن هذه الأبيات التي نظمها رفاة تؤكد السبب الحقيقي في نفيه، ألا وهي وشاية الولاة لعباس باشا ومع ذلك فقد "قضى رفاة أربع سنوات في منفاه بالسودان منكبا على ترجمة رواية مستوحاة من الأساطير الميثولوجيا اليونانية القديمة عن تليماخوس ابن أوديسيوس بطل طروادة، والتي كتبها القس الفرنسي فينيلون **Fenelon** بعنوان **Les Aventures de Télémaque**، فجاءت رائعة من روائع الأدب الرمزي الهادف إلى تقويم الحاكم وتقديم النصح له.¹ وهذه الترجمة التي قام بها رفاة أيضا تؤكد استبداد عباس باشا في نظر الطهطاوي لأنه اعتبر أن هذه السنوات الأربع التي قضاها في الخرطوم كانت سنوات نفي، لأن عباس استقل بالحكم ولم يكن في حكمه كجده وعمه، بل لعله كان على النقيض منهما، ولهذا يكاد يجمع مؤرخو عصره على وصفه بالركود والتخلف، وهذا السبب يؤكد السبب في إغلاق معظم المدارس الخصوصية في أول عهده، وكانت مدرسة الألسن أول مدرسة أقيمت، خاصة وأن مؤسسها هو رفاة الطهطاوي المقرب لمحمد علي وإبراهيم باشا.

وعلى العموم فإنه بوفاة محمد علي فقد الطهطاوي العناية والمكانة التي حظي بها في عهده. "غير أن تبديل الحاكم أدى إلى تحول في طابعه، فبعد أن خلف سعيد عباس في 1854 سمح للطهطاوي بالعودة إلى مصر، حيث عين مجددا رئيسا لمدرسة ألحق بها مكتب للترجمة، وعندما خلف إسماعيل سعيد عباس، بقي الطهطاوي في حظوة، لا بل كان أحد أعضاء الفريق الذي خطط لنظام التربية الجديدة، الوقت الكافي لمتابعة عمله العلمي، فشجع مطبعة الحكومة في بولاق على نشر الروائع العربية، بما فيها مقدمة ابن خلدون... كذلك استمر في إدارة مكتب الترجمة الذي أصبحت مهمته الرئيسية ترجمة مجموعة القوانين الفرنسية إلى العربية وأصدر منذ 1870 حتى وفاته، مجلة لوزارة التربية وكتب فيها عددا من المقالات المبتكرة، ووضع أيضا عدة مؤلفات على نطاق أوسع: المجلدان الأولان من المؤلف الذي كان ينوي وضعه عن تاريخ مصر الكامل، وكتاب في التربية عنوانه المرشد الأمين

¹ سامي محمد نصار، رفاة رافع الطهطاوي رائد التنوير العربي المبكر، ص: 15

للبنات والبنين وكتاب عام عن المجتمع المصري عنوانه "مناهج الأبواب المصرية في مناهج الآداب العصرية"¹، عاد رفاة إلى مصر أنشط مما كان وعاود عمله في الترجمة، وكانت السنوات العشر الأخيرة من حياة رفاة التي عاشها في عهد إسماعيل حتى وفاته في عام 1873، حافلة بالإنجازات، بمعنى أنه قضى العقد الأخير من عمره مفعماً بالأمل، خاصة وأن "الخدوي إسماعيل كان صاحب رؤية لتحديث مصر في جميع المجالات، وأنفق على مشروعات التحديث الكثير حتى اضطر إلى الاستدانة، ووجد رفاة نفسه في عهد أشبه بعهد محمد علي وابنه إبراهيم... وامتدت إسهامات رفاة لتصل إلى ميدان القضاء"²، فكتب الطهطاوي فيما بعد عن سعيد وإسماعيل "بتعابير المماثلة التقليدية المألوفة، إلا أنه كان فيها على شيء من التحفظ، أما موقفه من عباس فكان غير ودي بطبيعة الحال، وقد لا يكون مجرد جمال لغة "فينيلون" أو طرافة قصته، هو ما حمله على صرف أعوام منفاه في ترجمة تلماك، فالكتاب الذي وضعه فنلون لتثقيف تلميذه الدوق دي بورغون تثقيفاً خلقياً، ينطوي على نقد لطغيان لويس الرابع عشر الجامح، وعلى درس خلقي للأوتقراطيين يمكن بسهولة تطبيقه على عباس"³، وما يشهد لرفاعة أنه يعتبر -بحق- أول داعية لتعليم المرأة في مصر، بل في الشرق العربي كله، "فقد ذكر يعقوب أرتين في كتابه عن التعليم العام في مصر أن لجنة تنظيم التعليم في سنة 1836 اقترحت العمل لتعليم البنات في مصر، وقد كان رفاة

* يشتمل على أكمل شرح لأفكار الطهطاوي عن الطريق الذي ينبغي لمصر أن تسير فيها، كان هذا الكتاب من حيث الشكل دراسة عن النشاط المصري الاقتصادي "المنافع العمومية": ما هي؟، كيف اكتسبتها مصر في الماضي؟، وكيف فقدتها فيما بعد؟، وكيف يمكنها أن تستعيدتها؟

قد وضع هذا الكتاب ككل الكتب التي ألفها بأسلوب خطابي تقليدي تتخلله استطرادات وحكايات طويلة لإثبات النقاط الواردة فيه، فمنه نستخلص نظرية الطهطاوي في السياسة وفي طبيعة مصر ومصيرها، وهي نظرية جديرة بالاهتمام؛ لأنها توضح بدقة الأفكار الشائعة بين الفئة الجديدة الحاكمة في مصر والتي على أساسها أجريت الإصلاحات في عهد إسماعيل.

-ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 95، 96

¹ينظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 95

² سامي محمد نصار، رفاة رافع الطهطاوي رائد التنوير العربي المبكر، ص: 17

³ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ص: 98

عضوا من أعضاء تلك اللجنة، غير أن هذا الاقتراح لم ينفذ، لأن المجتمع المصري لم يكن على استعداد وقتذاك لقبول هذه الفكرة، واكتفى بإنشاء مدرسة المولدات والقابات، وفي سنة 1873 تجددت الفكرة، وكان رفاة من أكبر الداعين لها، ففي هذه السنة أنشئت أول مدرسة لتعليم البنات في مصر، وقبل إنشاء المدرسة بسنة واحدة أخرج رفاة كتابه " المرشد الأمين للبنات والبنين"، وفيه يدعو للفكرة* ويمهد لظهورها"¹ ومن أشهر مؤلفاته التي كان لها أثر في فكر النهضة" مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية 1870 والمرشد الأمين للبنات والبنين"1872، وتخليص الإبريز"1834.² يوجز لويس ديلاتر "بأسلوب ما قل ودل فيقول: "... وأهم كتب رفاة رافع الطهطاوي الموضوعه هو كتاب رحلته إلى فرنسا، وفيه يحكم على أخلاقنا وعاداتنا دون تحامل...."³ ثم يضيف ويقول: " لو كان في حوزة مصر خمسة رجال أو ستة مثل رفاة بك، لكسبت الحضارة قضيتها، ولكن رفاة وحيد يحسده زملاؤه "العلماء" ويكرهونه ولن يوجد من يصلح ليحل محله. إن الحضارة الأوروبية تخيفهم لأنها تعتمد على حرية النقد"⁴، وهذا القول والتصريح يؤكد مكانة الطهطاوي وثقافته الكبيرة والتي بها تزهر وتزدهر الأمة العربية والإسلامية، وما يؤكد انكبابه وإصراره على نشر العلم والمعرفة أنه "ظل رئيسا لتحرير روضة المدارس حتى عددها السادس من سنتها الرابعة، إذ توفي الطهطاوي، في اليوم التالي لصدور هذا العدد، أي في يوم الثلاثاء 27 أيار/ مايو 1873، وقد بلغ الثانية والسبعين من العمر، وشيع إلى مأواه الأخير في جنازة مهيبه شارك فيها طلاب المدارس، والجامع الأزهر، وكبار القوم، ومندوبو الدول الأجنبية، والأعيان،

* يقول رفاة في كتابه المرشد الأمين: " ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معا لحسن معايشة الأزواج، فنتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا، ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم، ويعظم مقامهن لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش..."

-ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 20

¹ ينظر: جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاة رافع الطهطاوي، ص: 20.

² ينظر: محمد القاضي، عبد الله صوله، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة، ص: 40

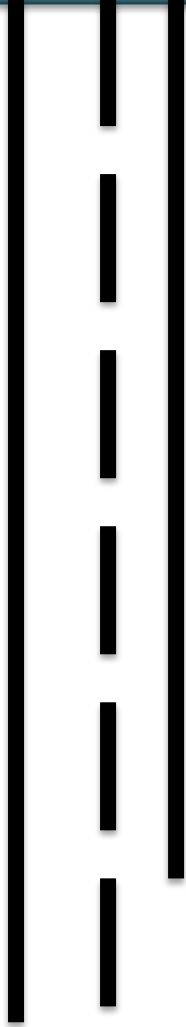
³ أنور لوقا، عودة رفاة الطهطاوي - مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن-، ص: 172

⁴ المرجع نفسه، ص: 173، 174.

وأرياب الحرف وغيرهم"¹، ففي هذه السنة فقدت مصر نابغة من نوابغها باعتباره الأب الروحي للنهضة العربية والتنوير في مصر الحديثة.

¹ ينظر: سامي محمد نصار، رفاة رافع الطهطاوي رائد التنوير العربي المبكر، ص: 18.

قائمة المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم - رواية ورش -

المصادر:

-رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تليخيص باريز، ط1، دار الهلال، القاهرة، مصر، 1834.

المراجع باللغة العربية:

1. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1948.
2. أحمد حسن جمعة، الحركة في فن الباليه، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
3. أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحاينة، ط1، 2007، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان.
4. أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب-مع دراسة لقضية التأثير والتأثر-، ط6، 1988، عالم الكتب، القاهرة.
5. إيمان السعيد جلال، المصطلح عند رفاعه الطهطاوي بين الترجمة والتعريب، (د، ط)، القاهرة، 2002.
6. ألبرت حوراني، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة (1798-1939)، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، (د، ت).
7. أنور لوقا، عودة رفاعه الطهطاوي-مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، تقديم: منجي الشملي، (د، ط)، 1997، دار المعارف، سوسة-تونس.

8. أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية-دراسة جندرية-، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006.
9. أسامة بن منقذ، الاعتبار، تح: فيليب حتي، (د، ط)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1990.
10. بوشعيب الساوري، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، النايا للدراسات والنشر، ط1، 2014.
11. جدي أحمد، قراءات في الفكر العربي، دراسات الوحدة العربية، (د، ط)، 2006، لبنان.
12. جمال الدين الأفغاني، الخاطرات، تح: محمد باشا المخزومي، ط1، مكتبة الشروق الدولية، 1931.
13. جمال الدين الشيال، نوابغ الفكر العربي رفاعة رافع الطهطاوي رفاعة رافع الطهطاوي-1801-1873، ط2، دار المعارف، مصر.
14. جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1951.
15. جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ط1، 2006، مؤسسة المثقف العربي.
16. جريشة علي، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط3، 1990، دار الوفاء، المنصورة.
17. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، البناء الاجتماعي الأنساق والجماعات، ط1، 2007، مكتبة الفلاح، القاهرة.
18. حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، ط2، 1983، دار الأندلس، بيروت، لبنان.
19. حسن محمد عبد الغني، حسن العطار، ط2، 1993، دار المعارف، القاهرة.

20. حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط 1، 2007، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر.
21. اليامين بن تومي، تشريح العوازل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي -دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية -، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2017.
22. يوسف عليمات، النسق الثقافي قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، 2009، ط 1، إريد عالم الكتب الحديث.
23. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، (د، ط)، دار الهلال، القاهرة، 1994.
24. مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط5، 2004.
25. ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن -دراسة- (د، ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000.
26. ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، ط1، 2010، منشورات الاختلاف، الجزائر.
27. المويقن مصطفى، تشكل المكونات الروائية، (د، ط)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2016.
28. محي الدين محسب، انفتاح النسق اللساني دراسة في التداخل الاختصاصي، ط1، 2003، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان.
29. محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية، ط1، 2007، مركز الحضارة العربية، القاهرة.
30. محمود أمين العالم، من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل-مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي-، ط1، دار المستقبل العربي، 2000، القاهرة.

31. محمد أفتار، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية (صورة المغرب في الرواية الاسبانية)، ط1، مكتبة الإدريسي للنشر والتوزيع، المغرب، 1994.
32. محمد بيرم الخامس، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ج3، (د، ط)، المطبعة الإعلامية، مصر، 1885.
33. محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية مالها وما عليها-هموم وقضايا-، ط4، 2001، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
34. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة العربية. ط1، 1979، المكتبة الإسلامية، بيروت.
35. محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ط1، 1996، المركز الثقافي العربي، المغرب.
36. محمد سواعي، أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر، ط1، 1999، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
37. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، 1999، سلسلة الثقافة القومية(25)، بيروت.
38. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ط1، 1993، دار الشروق، القاهرة، مصر.
39. محمد القاضي، عبد الله صولة، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة، (د، ط) دار الجنوب، تونس، 1992.
40. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، لبنان، 1987.
41. محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ط1، 1997، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة.

42. محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي-مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز-، (د، ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، القاهرة.
43. منجية عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح-الطهطاوي وخير الدين-، (د، ط)، الدار التونسية للنشر، 1993.
44. نادر كاظم، صورة السود في المتخيل العربي في العصر الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
45. نازك سابيارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط1، مؤسسة نوفل، لبنان، 1979.
46. سامي محمد نصار، رفاة رافع الطهطاوي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، لبنان.
47. سعد البازعي، قلق المعرفة-إشكاليات فكرية وثقافية-، ط1، 2010، الدار البيضاء، المغرب.
48. سعيد الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية، ط1، 2003، دار الفكر، بيروت، لبنان.
49. سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة -صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة-، ط1، 2012، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
50. سعيد حوى، الأصل الثالث الإسلام، تح: وهبي سليمان الغاوجي، ط1، دار السلام، حلب، سوريا، 1969.
51. عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ط1، 1998، دار قباء، القاهرة.
52. عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف المركزية الغربية-إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، 1997، الدار البيضاء، المغرب.

53. عبد الله بن محمد بن راشد الداوود، هل يكذب التاريخ؟! مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، ط3، 2008، دار الموسوعة، الرياض.
54. عبد الله أبو هيف، القصة العربية الحديثة والغرب، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1994.
55. عبد الله الركيبي، الجزائر في عيون الرحالة الإنجليز، ج1، (د، ط)، دار الحكمة، الجزائر، 1999.
56. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي -قراءة في الأنساق الثقافية العربية -، (د، ط)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999.
57. عبد المجيد حنون، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.
58. عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، ط1، 2010، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
59. عبد الفتاح محمد وهيبة، في جغرافية العمران، ط1، 1972، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
60. عبد الرحمان الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تح: عبد العزيز جمال الدين، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977.
61. عبد الرحمان عبد الدايم، النسق الثقافي في الكناية، مخطط رسالة ماجستير، إشراف بوجمعة شنوان، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2011.
62. عبد الرحمان الرافي، عصر محمد علي، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1989.
63. عدنان إبراهيم أحمد، محمد المهدي الشافعي، علم الاجتماع التربوي -الأنساق الاجتماعية التربوية-، ط1، 2001، منشورات جامعة سبها.
64. عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد (1353-1934)، ط1، الإسكندرية، 1934.

65. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، (د، ط)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1980.
66. رزان محمود إبراهيم، خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة، دار الشروق والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2003.
67. رفاة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية، ط1، 1286هـ، القاهرة.
68. رفاة رافع الطهطاوي، المعادن النافعة، ترجمة عن الفرنسية، (د، ط)، دار الطباعة العامرة، 1248.
69. رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: منى أحمد أبو زيد، (د، ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 2012.
70. رفعت السعيد، مصر.. التنوير عبر ثقب إبرة، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
71. ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، تحقيق: النبوى عبد الواحد شغلل، ط1، 2000، مكتبة الخناجي، القاهرة.
72. شحادة الخوري، رفاة رافع الطهطاوي أحد بناء النهضة العربية الحديثة، مجلة روضة المدارس، العدد السابع، 29 ماي 1873، لبنان.
73. شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي-التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل-، كتابات نقدية شهرية، 121، مكتبة الأدب المغربي، أبريل 2002.
74. ياقوت الحموي الرومي، معجم الأديباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج6، تح: حسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان .
75. ضياء الكعبي، السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، رسالة ماجستير، مخطوط، ط1، 2005، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان.

76. جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تعريب: العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر، عمان، ط1، 2010.
77. دانييل هنري باجو، الأدب العام المقارن، تر: غسان السيد، (د، ط)، من منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997.
78. كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟ تر: حسن الطالب، ط1، دار الكتاب الجديد، 2010، بيروت.
79. نيكولاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، مراجعة: رامز ملا، ط1، 2010، منشورات الجمل، كولونيا(ألمانيا)، بغداد.

الموسوعات:

80. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
81. موريس حنا شريل، موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، (د، ط)، كانون الأول، 1996، طرابلس، لبنان.

المعاجم

82. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ط1، عالم الكتب، القاهرة.
83. ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج6، تح: حسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
84. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، قاموس المحيط، ط8، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، تأليف: محمد نعيم العرقوسي، 2005.
85. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
86. ابن منظور لسان العرب، ج10، فصل النون، ط3، 1997، بيروت، لبنان.

87. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1979.

المقالات:

88. مجلة علامات في النقد(النادي الأدبي الثقافي بجدة) ، العدد 51، 2004.

89. مجلة الخلدونية (جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر) العدد التجريبي، تشرين خلدون، تلمسان، 2005.

90. مقاربات (المجلس الإسلامي السوري) المجلد السابع، العدد 13، 2013.

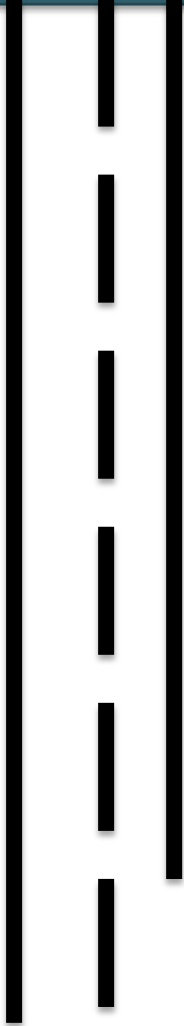
91. حوليات (جامعة قالمة للغات والآداب)، العدد 17، ديسمبر 2016.

المحاضرات:

92. سعيدة بشار، أدب عالمي ومقارن، محاضرة1، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية: 2020-2021.

93.

الملخصات



الملخص بالعربية:

تعد الأنساق الثقافية من أهم المقاربات التي خلفتها ما بعد الحداثة في مجال الأدب والنقد، وقد تحول النسق بفعل الفكر والممارسة الثقافية إلى نسق ثقافي يمتص حمولة ثقافية متنوعة لذاكرة الشعوب وقضاياها المختلفة، والذي بدوره يعد من المفاهيم المركزية التي تقوم عليها الدراسات الثقافية والتي تعد مجالاً للتحليل الثقافي من خلال دراسة شكل الخطاب وبنيته وسياقه، حيث تجمع قراءتها للنصوص بين السياق والنسق، فهي مقارنة أنساقية شاملة لا تكتفي ببنية النص المغلقة بل تتعدى إلى ما هو خارج البنية النصية من أنساق ثقافية ونسق مؤسساتي ونسق الدين ونسق العمران ونسق الجغرافيا... وغيرها من الأنساق، وقد تجاوزت الدراسات الثقافية قيود وهيمنة القراءة الجمالية للخطاب ولجأت إلى دراسة الأنساق الثقافية التي تمر عبر مستويات اللغة واكتشافها يكون عن طريق القراءة النسقية، فهي ممارسة ثقافية تسعى إلى تطويع المعرفة والعنصر الثقافي والذي يعد نسقا ثقافيا يعبر عن العادات والتقاليد والقيم والتكوين العميق للشعوب، فالنص الأدبي الثقافي يحمل طريقة تفكير الذات وما يحكمها داخل الجماعة.

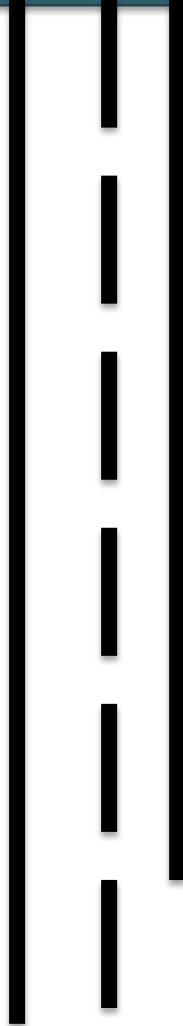
فجاءت المدونة المقترحة تكشف عن أهم تمثيلات الأنساق الثقافية الظاهرة منها والمضمرة في محاولة جادة لمقاربة أنساقية لمدونة أحد الرحالة العرب وهو رفاعة رافع الطهطاوي من خلال رحلته تخلص الإبريز في تليخيص باريس، الذي بدوره قدم لنا صورة عن الآخر المختلف على أنه فعل ثقافي يوسع انفتاح وآفاق الذات وبه تعرف الذات نفسها وحدودها لأنه من المعلوم أن الذات تتشكل أثناء المواجهة مع الآخر، والصورة التي رسمها الطهطاوي تعبر عن مشكلة الأمة الإسلامية في مواجهة الآخر الأجنبي، لذلك كانت قراءتنا للمدونة قد تجاوزت العناصر الجمالية والفنية من أجل استكشاف الأنساق الثقافية المختزلة والمخاتلة فيها، وبعد القراءة تبين لنا وجود نوعين من الأنساق الثقافية أحدهما ظاهر والآخر كامن، فالنسق الظاهر كان وجوده جليا داخل النص الرحلي وهو ما سهل علينا تصنيفها وتمييزها وقد تعددت، فمنها: النسق الثقافي والنسق الاجتماعي والنسق الديني والنسق الاقتصادي ونسق العمران أما النسق الكامن فقد أختزل وأضمر تحت لواء النسق الظاهر فاخترله النص الأدبي باعتباره المؤسسة الفعلية لإنتاج النص الأدبي.

Abstract :

The cultural dispositions are one of the most important approaches that were made by the modernity in the field of literature and criticism, and because of the intellect and the cultural activities the disposition has transformed into a cultural one that absorbs a varied cultural loads of the collective memory and peoples' different cases. It is also considered one of the central concepts on which the cultural studies stand, since they are considered to be a field of cultural analysis by studying the form of discourse, its structure, and its context; their reading of text unite between the disposition and the context, it is a thorough dispositional approach which does not limit itself with the closed text structure, but exceeds it toward what is beyond the textual structure, such as cultural dispositions, institutional disposition, disposition of religion, disposition of urbanism, and disposition of geography... and many more. The cultural studies have broken the domination and the constrains of the aesthetic reading of discourses, and turned towards studying the cultural dispositions that go through language levels, and detecting them can be achieved by the dispositional reading. It is a cultural practice that aims to adapt to knowledge and the cultural element which is considered to be a cultural disposition that reflects customs, traditions, virtues, and the deep formation of peoples, so, the cultural literary text carries within it a one's way of thinking, and what controls it inside a community.

The role of the suggested written record is to expose the most important incarnations of the cultural dispositions whether they were apparent or hidden, in the effort of approaching the dispositions of one of the Arab nomads' record, "Rifa'a Rafi", and through his journey "Takhlis Al-Ibriz in Talkhis Bariz" which is translated into "An Imam in Paris", who gave us a perspective about another different culture as a cultural practice that expands one's open-mindedness and perspectives, and by which, one can know himself, and his limits, because it is known that the personality is formed when it faces the other one, and "Tahtawi's" perspective shows us the problem with Islamic nation when it is faced with foreign ones, that is why, our reading of this written record was beyond the aesthetic and artistic elements, for the purpose of exploring the cultural dispositions captured within it. After the reading, we have found two types of cultural dispositions, one is apparent, and the other is hidden: the apparent disposition's existence was obvious within the journeylike text, this made it easy for us to categorize it into: the cultural, social, religious, economical, and the urban dispositions. As for the hidden disposition, it was captured underneath the apparent one, and the literary text considers it the actual foundation for producing literary texts.

فهرس الموضوعات



فهرس الموضوعات

أ	مقدمة
6	مدخل: الآخر في أدب الرحلة
7	تمهيد:
7	1-الصورولوجيا Imageology
11	أ-دراسة صورة الأنا في أدب الآخر:
11	ب- دراسة صورة الآخر في أدب الأنا:
11	ج- دراسة الصورة المزدوجة الأنا في أدب الآخر والآخر في أدب الأنا:
13	2-المقاربة الصورولوجية:
15	3- الصورولوجيا والنص الرحلي:
18	أ-الصورة الأولى (الصورة القبلية)
19	ب- الصورة الثانية (الصورة البعدية):
22	2-التعريف بالرحالة رفاة رافع الطهطاوي:
22	أ-النشأة والتعلم:
25	ب- العمل
29	ج- جهود رفاة الأولى (بعد العودة من البعثة)
30	د- رفاة في السودان
35	هـ-محمد علي والبعثة العلمية إلى باريس
42	و- أفراد البعثة العلمية وأصلها
45	3- ملخص لكتاب تخليص الإبريز في تخليص باريز:

48	أ-عتبات كتاب تخليص الإبريز في تخليص باريز:
48	أ-1-العنوان:
54	أ-2- هوية الخطاب المضمرة
56	-المستوى الثاني: بنية الزمن
57	-المستوى الثالث: الإشارات ومسار الرغبة
58	أ-3- البداية والمشهد الجذري
58	أ-3-1-البداية في السرد
58	أ-3-2-دينامية البداية
59	أ-3-3- الوظائف
59	أ-الوظيفة السننية Fonction codifiante
60	ب-الوظيفة الإغرائية Fonction Séductivc
61	ج- الوظيفة الإخبارية Fonction informative
62	3-1-بين المخطوط الأصلي والطبعات الثلاث:
76	الفصل الأول: النسق الثقافي المفهوم والمصطلح
76	تمهيد
80	1-شروط النسق
81	2-تعريف الأنساق الثقافية
85	2-أ-النسق الثقافي في الدراسات الثقافية

86	2-ب-النسق الثقافي في النقد الثقافي:
88	3-أنواع النسق
89	4-نظرية الأنساق المتعددة:
93	5-المقاربة الأنساقية
95	6-مرتكزات نظرية الأنساق المتعددة
98	7-أهداف نظرية الأنساق
115	الأنساق الدينية: في تخلص الإبريز في تخلص باريز
124	الأنساق الثقافية: في تخلص الإبريز في تخلص باريز
125	تمهيد:
126	1-النسق اللغوي
130	1-أ-تعدد الأنساق اللغوية عند الطهطاوي
131	1-أ-أ-اللهجة العامية
133	2-اللغة الأجنبية
138	3-بين أنساق اللغة العربية وأنساق اللغة الفرنسية
139	3-أ-اللفظ والمعنى
141	3-ب-نسق البلاغة بين اللغة العربية واللغة الفرنسية
142	1-2-3-توظيف الطهطاوي للبلاغة
143	1-2-4-بين أنساق الكتابة العربية والكتابة الأجنبية

144	1-3-وظيفة اللغة عند الطهطاوي:
146	1-4-بين المكتوب والمنطوق
148	2-النسق الشعري
149	الأنساق الثقافية والأنساق الشعرية
150	2-1-النسق الشعري عند العرب والفرنسيين
155	2-2-توظيف الطهطاوي للأنساق الشعرية
162	4-الفنون والمؤسسات الثقافية:
163	أ-نسق المسرح (فضاء الفرجة)
170	ب-نسق الرقص:
172	ج-الصحف:
175	د-الترجمة:
182	هـ-المكتبة:
186	و-المدارس والمؤسسات العلمية
193	ح-الرصد السلطاني L'observatoire royal:
195	5-نسق العلوم
209	6-العلوم الطبية
214	7-الطهطاوي بين العقل والدين
220	الأنساق الاجتماعية: في تخلص الإبريز في تخلص باريز

221	تمهيد:
224	1-نسق العادات والتقاليد
226	أ-نسق الأكل وأدب المائدة
228	ب-نسق الجمعيات الخيرية وإكرام الضيف
234	ج-لباس الفرنسيين
237	د-حرصهم على الأمانة
238	هـ-العنصرية
239	2-المرأة (نسق سلطة الأنا والآخر)
242	1-المرأة الباريسية (نسق الأنوثة والذكورة)
243	1-أ-الجسد وتمثلاته الثقافية(نسق الكشف والستر)
246	1-ب-الاختلاط في باريس
249	1-ج-نسق رقص المرأة
255	1-د-عمل المرأة في باريس
260	الأنساق السياسية
261	تمهيد
263	1-الطهطاوي بين الأنساق السياسية الغربية والأنساق السياسة العربية
269	2-نسق الهياكل والمؤسسات الدستورية الفرنسية
273	3-الطهطاوي بين مبادئ العلمانية ومرجعيته الدينية:

فهرس الموضوعات

282	5- الوطن والوطنية عند الطهطاوي
283	6- الفتنة الفرنسية
295	الأنساق الاقتصادية: في تخلص الإبريز في تخلص باريز
296	تمهيد:
301	1-نسق الصناعة
304	2- نسق الفلاحة والري
307	3- نسق الثروة الحيوانية
0308	4- نسق التجارة
310	5- نسق تدبير المصاريف
312	6- نسق النقل والمواصلات
315	الأنساق العمرانية: في تخلص الإبريز في تخلص باريز
324	خاتمة
330	قائمة المصادر والمراجع
338	الملخصات:

