نهج رفاعة رافع الطهطاوي: المشروع الحضاري المناقض للاستبداد

د. زهير الذوادي
تونس

عرف رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) طهطا والقاهرة وباريس أي أنه فيما بين القرية الصغيرة وعاصمة الفكر التنويري الغربي كان قد اكتشف طبيعة الفوارق المادية والثقافية والحضارية في حياة الناس. كما أن الأزهري الذي اطلع على إنجازات الغرب في جميع مجالات الحياة والتقدّم، حرص بإرادة قوية على التمعن في التراث الفكري والفلسفي الذي رافق وحدد وأثر على تيارات التقدم الأوروبي مما جعله وبعد أن حصل على معرفة دقيقة بالتاريخ والتراث الفكري العربي الإسلامي، وعلى مجريات الواقع الوطني والدولي الذي عاشه، ينتج فكرا ومفاهيم تجعل منه، إلى حد يومنا، مؤسسا لرؤية سياسية واجتماعية وثقافية شكلت قاعدة التيار الإصلاحي والنهضوي التقدمي العربي الإسلامي.

كان الطهطاوي أول مثقف عربي تفاعل مع "المسألة الغربية" دون عقد الانبهار المطلق أو الرفض المسبق وهو أول من حاول صياغة مقاربة متوازنة وواعية بمخاطر الانزواء والانغلاق على الذات من ناحية، وبمخاطر الانسياق الكامل في تيار الانفتاح على الآخر من ناحية أخرى. وقد كانت تلك المقاربة أهم إنجاز قدمه للتيار الفكري والسياسي الإصلاحي في العالم العربي والإسلامي، بل يمكن اعتباره المؤسس الأول له.

لم يكن الطهطاوي رجلا سياسيا لكنه كان شديد الاهتمام بالشأن السياسي ومتابعا له تحت حكم كل من محمد علي وإبراهيم باشا وعباس الأول سعيد

وإسماعيل وتوفيق. وهو لم يتحمل مسؤولية سياسية هامة ولكنه طور مفاهيم ومواقف فكرية هادفة إلى إصلاح الشأن السياسي وتوجيهه وجهة نهضوية وإصلاحية. وهو لم يكن يعتبر أن الإصلاح يكون فوقيا بشكل إطلاقي، أي أن الدولة ليست الأداة الوحيدة المعنية بالمسألة الإصلاحية بل أن للمجتمع وقواه الحيوية (مثل النخب) دورا مهما في ذلك الشأن. فالإصلاح، إذن عملية مزدوجة الأصل بالنسبة إليه وهي تنجز من فوق (الدولة) ومن تحت (المجتمع) دون تنافر بين المصدرين. ويمكن لتلك العملية التاريخية أن تستلهم قيمها ومبادئها من تراث المجتمع الذي تنطلق منه وفيه ومن إنجازات ونجاحات المجتمعات الأخرى والتي لا تتعارض مع مقوماته (أي المجتمع الأصلي وتراثه). لقد "كان الطهطاوي أول عين عربية تأملت، في وعي عميق، ومن موقع المحب الناقد، حضارة الغرب الحديثة، ممثلة في حضارة الفرنسيين ..."[1].

وتمكن الطهطاوي على أساس ذلك التأمل النقدي من بلورة نظرة عميقة للحضارة الحديثة الممكنة في مجتمعه والتي لا تتعارض مع مقومات الذات وتفتح آفاق التجديد للمجتمع والحرية للناس. وعلى أساس ذلك اعتبر الطهطاوي أن "مخالطة" الأغراب والتفاعل مع إنجازاتهم ونجاحاتهم ضرورة تاريخية وليست ترفا فكريا أو زيغا دينيا لأن "المخالطة مغناطيس المنافع، فهي تساوي حركة العمل في ذلك، وكلاهما لا يستغني عن الحرية والرخصة، ومنبع الجميع كسب المعارف العمومية والمحبة الوطنية التي يترتب عليها اجتماع القلوب، والتعاون في إبلاغ الوطن المطلوب، فمخالطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب"[2].

كان الهاجس الأصلي لدى الطهطاوي هو تحقيق المنافع للوطن ولأهله وهو اعتبر أن ذلك يستوجب التفاعل الإيجابي مع كل ما يمكن أن يوفر شروطه حتى إذا

كان "مغناطيس المنافع" يحتم "مخالطة الأغراب" فإن الأمر مستحب وضروري ولن يقود إذا ما أنجزت إدراته بحذق إلى مخاطر للوطن حيث أن "الأمة المصرية أصعب ما على نفوسها الانقياد للأغراب"[3].

لقد كان الطهطاوي على وعي جليّ بما تضمنه التاريخ القديم والحديث من تصادم ورغبة تسلط بين الغرب المسيحي والشرق المسلم وما عانته مصر، على وجه التحديد من ذلك وصولا إلى الغزو البونابارتي لها لكنه بلور مفهوما جديدا للعلاقات "الدولية" يقطع مع النظرة الفقهية للعالم المتمحور حول مبدأ جغرافية الإيمان الديني الصحيح، والقائل من وجهة نظر فقهاء الإسلام بانقسام العالم إلى دارين (دار الحرب والكفر ودار الإسلام) والمبني على معيار الكفر والإيمان، بل أنه أسس نظرة جديدة للمسألة مبنيّة على معيار التحضر والتمدن لتحديد حالة المجتمعات والبلدان والتفريق بينها. فهو خرج من إطار النظرة الحضارية الواسعة ليؤسس لتحليل تاريخي واجتماعي للمقارنة بين البلدان معتبرا أن ديناميكية الرقي والتقدم واتساع دوائرها في العالم فرضت نواميس جديدة للفهم وجلبت قواعد حديثة لاستيعاب حال الدنيا لأن ذلك "الترقي، وقياس درجاته، وحساب البعد عن الحالة الأصلية، والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحشين

المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنين

المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر المتطرقين..."[4].

قد تكون هذه النظرة –وعلى أساس تعمق معارفنا لقوانين العلاقات الدولية ومنطق تطور التاريخ البشري– تتضمن قدرا من السذاجة التي تشفع فيها بديهيات منطلقاتها العقلية، لكن المهم فيها كونها تحدث قطيعة جلية مع النظرة الدينية –

الفقهية لتحليل الفروقات بين البلدان والمجتمعات وهي تقترب من النظريات الحديثة التي ظهرت في معارف الغرب الأوروبي منذ بداية عصر نهضته الفكرية مع بدايات القرن السادس عشر.

ولم تكن فكرة الطهطاوي (التي أوردها في مؤلفه الخطير: تخليص الإبريز...) رأيا عرضيا أو تدبيجا بلاغيا بل أنه عمد إلى توضيحات تستحق عنايتنا لأنها تشكل المدخل لإنجاز القطيعة المشار إليها.

لم يعر الطهطاوي أهمية ما لمسالة تحديد موقع المسلمين أو المسيحيين أو غيرهم من أتباع أي ديانة في تقسيمه الحضاري ولم يربط المراتب فيه على أساس الدين بل على أساس تحقيق التقدّم. كذلك أصبح مفهوم التقدم لديه مقياس التراتب الحضاري للبشرية. فلم يتردد في حشر القبائل البدائية في مرتبة "الهمل المتوحشين" كما أنه اعتبر "عرب البادية" (وإن كانوا من المسلمين) في مرتبة "البرابرة الخشنين" بالرغم من أنهم "عندهم نوعا من الاجتماع الإنساني والاستئناس والائتلاف، لمعرفتهم الحلال من الحرام والقراءة والكتابة، وغيرها، وأمور الدين، ونحو ذلك ... غير أنهم أيضا لم تكمل عندهم درجة الترقي في أمور المعاش والعمران والصنائع البشرية والعلوم العقلية والنقلية وإن عرفوا البناء والفلاحة ونحو ذلك ..."[5].

إن الانتماء إلى ديانة ما – مهما كانت – لا يستثني أي مجموعة بشرية من الانتماء إلى مرتبة "البرابرة الخشنين" لأن المقياس في ذلك هو درجة الترقي ومدى الابتعاد عن حالة التخلف الأصلي... أضاف الطهطاوي أن مرتبة أهل الأدب والتمدن تتكون من أمم كانت "أرباب عمران وسياسات وعلوم وصناعات وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع... ولهم علم بالسفر في البحور..."[6] وتلك مرتبة أهل مصر واليمن والشام والروم والعجم والافرنج

والمغرب وسنار وبلاد أمريكه... وقد اعتبر صاحب "تخليص الإبريز..." أن "بلاد الافرنجة" موطن التقدم والمتقدمين حيث بلغت أقصى مراتب البراعة والعلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة، أصولها وفروعها ..."[7]، ولم يشفع بالنسبة إليه لعربا لبادية إيمانهم وإسلامهم واستقرارهم في أرض الريالات السماوية، مثلما لم يشفع لباقي المسلمين المتقدمين –نسبيا– معرفتهم الجزئية بعلوم الدين والأدب حتى يلتحقوا بموكب الترقي الذي بلغه الافرنجة.

وبالرغم من أن الطهطاوي قد عدل بعض أفكاره خلال الفترة الممتدة بين فترتي تحريره لكتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (1834) وتحرير كتاب "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" (1869) فهو استقرّ على رأيه فيما يخصّ النظرة التي طورها إثر عودته من فرنسا وثبتها في "تخليص الإبريز..." والتي تخص مسألة مناهج الترقي وضرورة الأخذ عن الغرب ما يمكن أن ينفع المسلمين في حياتهم وأوطانهم ومجتمعاتهم دون تهديد لهويتهم الثقافية ومعتقداتهم الدينية. معتبرا أن دور النخبة الإصلاحية مزدوج الجهد حيث"... ينبغي أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التي لها مدخل في تقدم الوطنية... وأن هذه العلوم الحكمية العامية التي يظهر الآن أنها أجنبية هي علوم إسلامية... "حسبما كتب ذلك في خاتمة مناهج الألباب...".

يمثل رفاعة الطهطاوي مشروعا إصلاحيا ونهضويا يستند إلى رؤية حضارية تستدعي الوجوه المشرقة من التراث وتتجذر في هويتها الثقافية وتنتفع من إنجازات ونجاحات التقدّم الغربي في جميع مجالات الحياة الوطنية والجماعية والفردية. وقد اعتبر الطهطاوي أن التقدم الغربي (الفرنسي) هو نتيجة مسارات الثورة الفكرية التي عرفتها أوروبا منذ عصر النهضة وصولا على عصر الثورة

الفرنسية (1789). وكان لفلسفة الأنوار دورا حاسما في تشكيل وعي جديد في أوروبا في مستوى النخب وفي صياغة القيم والمعتقدات التي أثرت في جمهور الناس. واستخلص الطهطاوي أن الأسس التي قامت عليها الحضارة الحديثة للغرب الأوروبي تتمثل رئيسيا في مبدئين أولهما: العدل وثانيهما هي الحرية. وهو اقترح منذ تحريره لكتاب "تخليص الإبريز..." اعتماد ذينك المبدئين وفي ذلك إقرار بأن المجتمعات العربية الإسلامية كانت تفتقدهما وأنهما ضرورة تاريخية قصوى.

كان الطهطاوي مناهضا للاستعمار التركي (العثماني) لمصر مهما كانت أشكال ذلك الاستعمار، كما أنه كان شديد المناهضة لحكم المماليك في مصر لما فيه من جبروت وفساد واستبداد. ورغم مساندته لحكم محمد علي باشا فهو قضى حياته مدافعا عن مبدأ الحرية المقرونة بالعدل كقاعدة فكرية لكل نظام سياسي في مصر. وذلك ما كتبه محللا التنقيحات الدستورية في فرنسا سنة 1830 لدستور 1818: "... وفيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل... فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم... والعدل أساس العمران...".

وربط الطهطاوي العدل بالحرية. حيث أنه اعتبر أنّ المساواة بين المواطنين مهما كانت ظروفهم وانتماءاتهم ترسم بينهم وبين الحاكم طريقا مأمونا نحو الحرية وضد الاستبداد، وهو علق على بند الدستور الفرنسي الضامن للمساواة معتبرا ذلك "من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم في الآداب الحاضرة. وما يسمونه الحرية، ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا: العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في

الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة ..."[8].

المشروع الحضاري المنفتح:

كانت الفترة التي قضاها الطهطاوي في فرنسا (1826-1831) فرصة للاطلاع والاكتشاف والاعتبار، فتأمل في تجليات التقدم الحضاري الشامل الذي كانت البلاد الغربية تنعم به تأمل الواعي بمدى تخلف مجتمعه وبضرورة انخراط هذا الأخير في عملية إصلاحية ونهضوية تعيد إليه الحياة والمجد حتى وإن كان ذلك عبر الاستفادة مما أنجزه الغرب (الغريب والعدو التاريخي...) معتبرا أن ذلك لا يتجاوز ولا يختلف عما أنجزه العرب والمسلمون خلال القرون الأولى من التاريخ الإسلامي مؤكدا في مختلف المناسبات أن الصلات الحضارية بين الأمم والشعوب والمجتمعات المختلفة مصدر ثراء وإنها إذا لم تكن مؤسسة على التقليد المطلق وغير المدروس وغير المناسب للظروف وحالة المجتمعات الضعيفة أو الواهنة، فهي مناسبة لتوفير "الدواء الشافي والعلاج العافي" للتأخر الحضاري.

وقد أكد الطهطاوي أن مسألة الصلات بين المجتمعات والبلدان ليست من تخطيط البشر أو الزعماء أو النخب، بل أنها من المعطيات الموضوعية في العلاقات الدولية، وأن ما ينجم عنها هو من "مغناطيس المنافع العمومية" التي تمهد الطريق نحو التقدم. وأضاف الطهطاوي تأكيدا لرأيه في الإشارة في مؤلفه "مناهج الألباب" إلى إنجازات محمد علي باشا في مصر "لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك، فلقد اذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لنشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية"[9]. ولم يتراجع الطهطاوي عن رأيه

بالرغم من عنف رفض خصومه الفكريين والسياسيين لذلك قرر أن "...مخالطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب (...) ولو كانت مترتبة على التغلب والاغتصاب. فربما صحت الأجسام بالعلل"[10].

أكد الطهطاوي على أهمية "مخالطة الأغراب" وعلى المنافع التي تنجم عنها لصالح الأوطان والبلدان مهما كانت ظروف تلك المخالطة والصلات لأنه اعتبر أن الإصلاح المنشود في بلاد العرب والمسلمين يستوجب حتما الأخذ من "الأغراب" ما يمكن أن يفيد. وعلى أساس ذلك وقبل الخوض –منهجيا– في مختلف جوانب رؤيته الإصلاحية انصرف الطهطاوي إلى تحديد معالم المشروع الحضاري الذي يمكن له أن يكون الإطار العام للإصلاح والنهضة. وكانت مقاربة الطهطاوي لمسألة المشروع الحضاري منطلقة من أوضاع مجتمعه وبلاده وفق تقويم نقدي وترتيب ملموس لأولوياته (نظام الحكم، النظام التربوي، إصلاح اجتماعي، تحرير المرأة...) وبحث عما يمكن الاستفادة منه من إنجازات الغير (الغرب الأوروبي). كما أن الطهطاوي لم يسقط فيما اختصّ به فقهاء و"علماء" الإسلام التقليديين والمحافظين الذي تمحورت مسألة المشروع الحضاري لديهم في نقد المشروع والفكر الغربيين والتمجيد الإيديولوجي والمتضخم "للإسلام". وتلك عاهة فكرية ما تزال تفعل فعلها إلى حدّ يومنا[11]. كذلك كان منهج فكر الطهطاوي موجها نحو البحث عن سبل معالجة إشكالية التأخر التاريخي الإسلامي وليس مهووسا بمسألة مقاومة التقدّم الغربي كما انساقت إلى ذلك المدرسة السلفية. وقد حدّد الطهطاوي في الفصل الخامس من الباب الرابع من مؤلفه "المرشد الأمين" رؤيته للمهمة التاريخية المركزية للعمل الإصلاحي والنهضوي على أساس مشروع حضاري تقدمي والتي يختزلها مفهوم التمدّن، كما يلي: "تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما

يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة للتحسين حسّا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية، والترقي في الرفاهية"[12]، فالتمدن إذن تمدن معنوي وتمدن مادي. ينجر عن تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية، وتعميم المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال"[13].

أشار كمال عبد اللطيف إلى أن الطهطاوي لم يستعمل مفهوم النهضة ولا مفهوم الحضارة أو الإصلاح بقدر ما تحدث باستمرار عن "التمدن[14]. وإشارة عبد اللطيف صائبة إلى حدّ ما لكنها لا تأخذ في الاعتبار أن مفهوم التمدن لدى الطهطاوي يشتمل على إيحاءات دلالية ترادف معاني مختلفة مثل التقدم، الإصلاح، النهضة، دون أي تدقيق علمي. كما أن التحليل العلمي لخطاب الطهطاوي لا يمكن أن يهمل "منطقه الداخلي" كما يقترح ذلك عبد اللطيف نفسه[15]. وبالرغم من وجاهة رأي كمال عبد اللطيف فإنه أجحف في حق صاحب "تخليص الإبريز" حين كتب عنه "أنه عند تفكيره في التقدّم لم يكن يستدعي المفاهيم المرتبطة بهذا المفهوم مثل الحرية، والملكية، والحق الطبيعي، والتعاقد الاجتماعي، بقدر ما اتجه تفكيره نحو مفهوم عده مماثلا للتقدم ونقصد بذلك مفهوم التمدن[16]. فالطهطاوي رغم إطلاعه (الإجمالي أحيانا والعميق أحيانا أخرى) على بعض جوانب الفلسفة (السياسية) الغربية (الفرنسية) المعاصرة له، فهو يبقى أزهريا في تكوينه الأصلي وسني أشعري في معتقده الأول. وبالتالي فهو لا يمكن له أن يفكر وأن يكتب على أساس الجهاز المفاهيمي للفلسفة الغربية التي أنتجت البعض من المفاهيم التي أشار إليها عبد اللطيف مثل الحق الطبيعي والتعاقد. أما الحرية في معانيها المختلفة فهي دائمة الحضور في خطاب الطهطاوي.

من جهة أخرى فإن المثاقفة التي جسدها الفكر الإصلاحي العربي تبدو مبررة إلى حدّ ما بحكم الظروف حيث أن "ثقل الموروث الديني، وثقل الأرض والوقت، ومستلزمات الزمن الامبريالي أمور سهلت هذه المثاقفة العسيرة والخلط النظري الشنيع ..."[17]، لكن تلك الظاهرة وتجلياتها في التاريخ وفي الواقع لم تشكل حاجزا معرفيا أو سياسيا بل أن "التماسك الفكري والتناسق المنطقي" لم يكن مقياس النجاح بل أن قيمة التيارات الفكرية والسياسية التي استعارت مفاهيمها من مدارس مختلفة أوروبية وعربية وإسلامية دون اهتمام بتجانسها "تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا عمقها الفكري ..." حسب رأي عبد الله العروي[18]. وفي خصوص الطهطاوي، فإن فعالية فكره الإصلاحي غرست بذورا أنبتت في مصر وخارجها وما زالت لم تستنفذ قوتها في بعض جوانبها.

إذن، بلور الطهطاوي خطوطا عامة لمشروع حضاري تقدمي كأرضية فكرية كمقاربة لعملية الإصلاح. والمشروع الحضاري يتضمن بالنسبة إليه عناصر مختلفة تؤكد اعتماده مفهوم التقدم التاريخي لأن المشروع الحضاري هو "سياق أساسي في التاريخ، ولما ننعت بذات المفهوم (الحضارة) الحالة النهائية لذلك السياق نطرح فكرة تناقض كليا حالة بدائية (الطبيعة، التوحش، البربرية) ذلك يدفع الذهن لتصور السبل والأسباب وآليات التطور المنجز خلال مراحل ..." كما كتب ذلك ستاروبنسكي مؤكدا أن كل تصور للحضارة وللمشاريع الحضارية يتضمن تفكيرا في كل المحددات المادية والفكرية والثقافية لواقع ومفهوم الحضارة[19].

كان الطهطاوي واعيا بأهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه علماء الأزهر في معاضدة أو معارضة أي مشروع حضاري يهدف إلى التجديد فهو طالبهم بأن ينفتحوا على "معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية..." إلى جانب مواصلة دورهم الأصلي. وإلى جانب دفاعه المتحمس عن

اللغة العربية فهو طالب النخبة والناشئة باكتشاف اللغات الأجنبية وخاصة منها لغات الدول التقدمة، المشحونة بأنواع المعارف والآداب التي تجلب الأنس وتزين العمران".

استند المشروع الحضاري التقدمي لدى الطهطاوي إلى اعتماد العلم كمحرك للمعارف والوعي والاقتصاد، ذلك أن "سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب، حتى الصنائع الدنيئة، فيحتاج "الصنائعي" بالضرورة إلى معرفة القراءة والكتابة لإتقان صنعته، ولكن صاحب الفن يجب أن يبدع في فنه شيئا لم يسبقه به، أو يكمل ما ابتدعه غيره. وما يعينهم على ذلك، زيادة الكسب، حب الرياء والسمعة ودوام الذكر"[20]. وتقدّم الطهطاوي بفكرته شوطا إضافيا إلى الأمام ليؤكد نزعته التجديدية وضرورة الاستلهام من التجارب الناجحة لدى الآخر، فيؤكد أن العلماء (في الغرب) ليسوا رجال الدين "...ولا تتوهم أن علماء الفرنسيين هم القسوس، لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط. وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضا، وأما ما يطلق عليه إسم العلماء فهو من له معرفة في العلوم العقلية. مستخلصا من ذلك في النهاية... فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم، وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها ..."[21].

وإلى جانب الآداب والعلوم اللغوية والآداب والعلوم العقلية أولى الطهطاوي أهمية للفن (موسيقى، رقص، مسرح، فرجة...) لما له من دور في تأديب الأخلاق وتهذيبها[22] دون تنديد منفعل أو نقد مستنكر بما هو غير معهود أو غير مستحسن بالنسبة للمسلم المحافظ كما جاء ذلك في كتابة كل من محمد بيرم الخامس في "صفوة الاعتبار" أو ابن الضياف أو الصفار أو السنوسي...

يتبوأ التعليم والسياسة التربوية مكانة خطيرة في مشروع الطهطاوي الحضاري حيث أنه قوة نسف للثقافة الرجعية والمحافظة من ناحية وقوة تأسس

للقيم الجديدة وعنصر تكوين النخب الحديثة. أما عن الجانب الاجتماعي لمشروع الطهطاوي فهو كان يتضمن لغما قادرا على نسف المنظومة الاجتماعية الاستبدادية التي كان يروم صاحب "المرشد الأمين..." تقويض أسسها عبر تحقيق أحد أهم أحلامه المجتمعية: تحرير المرأة (حسب مقتضيات الظروف). وبطبيعة الحال لا يمكن لمشروع حضاري أن يتأسس دون مقاربة بعده السياسي بما يتضمنه من تصوّر للنظام السياسي الأمثل لتشكل السلطة وآلياتها التي يمكن لها أن تجسده والقيم التي يقوم عليها والتي يمكن اختزالها في مبدئي الحرية والعدل كنقيض قيمي للاستبداد المتمكن بمنظومة ممارسة السلطة وآلياتها.

أكد الطهطاوي في سياق شرحه لمبادئ الدستور (الشرطة) الفرنسي الذي ترجمه على مبادئ أساسية تبين بعض ملامح رؤيته السياسية منها مبادئ الحرية والعدل، وتقييد السلطة، والانتخابات، واستقلال القضاء. وحتى ذلك الاستعراض الذي خصصه للبند الثامن لذلك الدستور أشار الطهطاوي إلى أهمية حرية التعبير والرأي معتبرا أنها تقوي كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه، خصوصا الورقات اليومية المسماة "الجرنالات" و"الكازيطات"... وإن كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى، إلا أنها قد تتضمن أخبارا تتشوف نفس الإنسان إلى العلم بها... ومن فوائدها أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة... وكذلك إذا كان الإنسان مظلوما من إنسان كتب مظلمته في هذه الورقات فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم ... فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر... إن مديح الحرية في المدوّنة الإصلاحية العربية هو خطاب نقيض لنزعة تبرير سياسات الأنظمة القائمة ولقبول حكمها التي كانت تهيمن على خطاب ومواقف قطاع واسع من النخبة.

وقد باشر الطهطاوي مهنة الصحافة لمدة طويلة في حياته بعد عودته لمصر، وهو وظف الجرائد والمجلات لأغراض تربوية وعلمية (مجلة روضة المدارس (1870) وجريدة الوقائع المصرية (1828) ولمتابعة تطورات الوضع المصري والعثماني مراوحا في بعض الفترات بين نشر الترجمات لمقالات ودراسات صادرة في أوروبا والكتابة الصحفية والفكرية.

ومن ملامح المشروع الحضاري لدى الطهطاوي هو طابعه العلماني النسبي والذي عبر عنه بطرق غير مباشرة عبر نقد وتوظيف الدين لأغراض سياسية واستعمارية مثل غزو فرنسا للجزائر (1830) تحت غطاء ديني يبشر بعودة الصراع بين المسيحية والإسلام مثلما بررت ذلك الكنيسة الفرنسية ورجال الدولة المقربين من الملك شارل العاشر. كما أن الطهطاوي وصف كيف توجه الفرنسيون بحكمة نحو فصل الدين عن السياسة في سياق إدارة شؤونهم العامة حتى لا تتجمّع ثانية ظروف قيام الاستبداد الديني أو السياسي وحتى تعمّ ثقافة التسامح المؤسسة على مبدإ حرية الإنسان. حيث كتب: "لا ينكر منصف أن بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكمية، وأعلاها في التبحر ... والغالب على أهلها البشاشة في وجوه الغرباء، ومراعاة خاطرهم، ولو اختلف الدين وذلك لأن أكثر أهل هذه المدينة –(باريس)– إنما له من دين النصرانية الاسم فقط، حيث لا يتبع دينه، ولا غيرة له عليه، بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيين يقولون: أن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان أثنى على سائرها، من حيث أنها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وإذا ذكرته له في مقابلة العلوم الطبيعية، قال: أنه لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية. وبالجملة ففي بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان ..."[23].

إن "علمانية" الطهطاوي هادئة وعقلانية أي أنها تعتمد في المقام الأول على مبدأ رفض التوظيف المتبادل بين الدين والسياسة، ورفض الربط بينهما من ناحية وإقرار حرية التعبد لأتباع كل الديانات على أساس التسامح وحق الاعتقاد الحر من ناحية أخرى. والطهطاوي رفض تمثل العلاقة بين الدين والسياسة وفق نظرة صراعية، بل اعتبرها من حيثيات استقلال الفضاءات المتميزة بعضها عن بعض وهو في ذلك يؤسس لنظرة حداثية منفتحة ونابعة في جوهرها عن ميولاته العقلانية المتجذرة.

انحاز الطهطاوي إلى الرأي القائل بسطوة العقل وضرورة إيلائه الأولوية في تدبير شؤون حياة الأفراد والأمم. ولم يكن الطهطاوي يحتاج في إتباع ذلك المنحى الفكري إلى تأثير فلسفي غربي (الذي حصل له على وجه التأكيد) بل أنه اعتبر ذلك تجسيدا للمبادئ الإسلامية المتعلقة بالاجتهاد وإعمال الرأي. وذلك الرأي القريب من منطق "الاعتزال" لم يربك عقيدته السنية الأشعرية، وهو لم يتعاطف إطلاقا من النزعة الوهابية التي كانت قد انتشرت في الجزيرة العربية آنذاك. وقد اعتبر الطهطاوي أن الله قد أنعم على الإنسان وزيّنه بالعقل الذي يميز بين الحسن والقبيح، والضار والنافع، والخطأ والصواب وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتصف بالقريحة الذكية والملكة القوية موفقا لتحصيل العلم واستفادته واستنبطاه وإفادته"[24].

وعقلانية الطهطاوي ليست خطابا عن العقل ومكانته وأهمية دوره، بل أن صاحب "المرشد الأمين..." اعتبر المسألة منهجا في التفكير والعمل والتدبير. محدّدا ذلك في قوله أن الإنسان "بالإدراك يقتدر أن يرتب المقدسات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضي للحال، ويتبصر في عواقب المستقبل، ويتصور أسباب

الظواهر الجوية والحوادث السماوية ويميز الحسن من القبيح والضار من النافع، وبالإدراك والفهم يصلح الإنسان الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب"[25].

هذه الثقة في العقل تدفع الطهطاوي إلى صف المفكرين الجدد أو على وجه التدقيق فهو يبرز كوجه جديد للمثقف العربي والمسلم والذي لا يقتحم دنيا "العلماء" عبر بوابة الاختصاص في الفقه و"العلوم" التقليدية ووفق المناهج التقليدية، بل أنه وإن كان تقليدي التكوين المعرفي انفتح على مناهج وأفكار جديدة (بالنسبة لعصره) متمحورة حول العقل والعقلانية ومتأثرة –إلى حد ما– بالفكر الفلسفي الأنواري الغربي.

وقد حاول الطهطاوي استثمار عقلانيته في كل مجالات المعرفة والدعوة إلى تجسيد مناهجها في كل صعد الحياة وأنشطة البشر مع تكييف ذلك في ظروف بلاده حيث اعتبر أن مفهوم "صراع الإنسان ضد الطبيعة" و"النواميس الطبيعية" يمكن أن يكون إذا ما توفرت إمكانيات الاعتماد على العقل فيه أن يساعد على تحسين ظروف الاقتصاد الفلاحي والنشاط الزراعي. كما أن معرفة "النواميس الطبيعية" يمكن أن تساعد على إدارة الحروب والأنشطة العسكرية والتنظيم العمراني والجغرافي والبحري... والعقلنة لدى الطهطاوي تخص مجالات عديدة: التنظيم الإداري والسياسي، والمنظومة التربوية وميادين الطب والثقافة. وعلى أساس ذلك التمشي التحديثي حاول الطهطاوي صياغة ملامح مشروع حضاري عقلاني وتقدمي لبلاده يعتمد مقاربة عقلانية في كل جوانيه.

ومهما كان أمر ثقة الطهطاوي في العقل ومتانة منهجه العقلاني فهو لم يخرج من دائرة تكوينه العقائدي (التقليدي) السني والأشعري، ولم يصل على درجة القطيعة (المعرفية) معه ليتبنى مناهج فكرية حديثة (فلسفة الأنوار التي

اكتشفها في أوروبا مثلا)، بل إنه اكتفى ببلورة مقاربة عقلانية ذات طابقين (إيمانية دينية وعقلانية فكرية) في تجانس ظاهري دون تعميق وتأسيس الرابطة بينهما.

لم يعر الطهطاوي اهتماما بالتوتر الفكري الذي كان يصبغ آرائه ومواقفه، بل اهتمّ بمواصلة بلورة مشروعه الحضاري التقدمي والمتضمن وجهات نظر تتناغم مع منطلقات تكوينه الذهني الأصلي (الحرية السياسية، العدل، العقلانية، تحرير المرأة، تعصير التربية للجنسين، إعادة النظر في أسس شرعية الحكم السياسي، التوزيع "الاشتراكي" للخيرات ...) لأنه كان على يقين أن ذلك هو اتجاه التاريخ ونهج الإصلاح والنهضة، تاركا مسألة التأصيل الفكري (وفق النظرة التقليدية) لتلك المسائل جانبا باعتبار أنها ليست من المسائل المهمة أو النافعة. وقد يكون موقف الطهطاوي الحقيقي هو أن ما كان مطروحا فعليا للإنجاز هو وجوب ملائمة المنظومة الفكرية والدينية والفقهية التقليدية والسائدة مع مستلزمات العمل الأخلاقي والنهضوي المطروح للإنجاز. وذلك انقلاب جذري للمعادلة المعهودة، لم يتجرأ الطهطاوي على الخوض فيه، وهو أمر باشره خير الدين باشا التونسي فأطيح به وأجهض مشروعه وانهارت بلاده سنة 1881.

عاد رفاعة الطهطاوي من فرنسا وهو مقتنع بأن التخلف التاريخي الذي كبل المجتمع العربي الإسلامي وجعله لا يحقق ما شابه التمدن الغربي في مختلف مجالات الحياة والمعرفة لا يمكن مقاومته وإزالة مضاعفاته الحاضرة والمستقبلية إلا عبر الانخراط في عملية تربوية عامة وأكيدة حتى يحصل لدى الناشئة العرب والمسلمين ما توفر لدى نظرائهم من الأوروبيين من معارف سمحت لهم بإنشاء دول قوية واقتصاديات مزدهرة ومجتمعات متوازنة وحضارة متقدّمة. وكان الطهطاوي مقربا ومدعوما من قبل محمد علي باشا وابنه إبراهيم مما ساعده على إطلاق مشاريع تعليمية مهمة في عهدهما، لكنه أقصي ونفي (إلى السودان) في عهد

الخديوي عباس الأول الذي عرفت مصر تحت حكمه نكسة في عدة مجالات بما في ذلك التربية. ولن يعود الطهطاوي إلى جهوده المناضلة من أجل مشروعه الحضاري التقدمي والتنويري (عبر التربية) إلا مع قيام عهد سعيد ثم مع الخديوي عباس الثاني (1863) إذا أعيدت الحياة إلى "ديوان المدارس" (وزارة التربية ...) الذي نشط فيه صاحب "تخليص الإبريز ..." بحيوية واقتدار زرعت بذرة التقدّم والتعلم بنجاح.

وقد نجح الطهطاوي في التأثير على قرارات سياسية واختيارات حكومية خطيرة (اعتماد اللغة العربية كلغة رسمية للدولة زمن الخديوي سعيد، الترفيع الهائل في ميزانية التعليم والتربية، إقرار مبدأ مجانية التعليم، وإنشاء المكتبات العمومية (الكتب خانة الخديوية) والمتاحف (متحف بولاق)، والترفيع في عدد المدارس وتوسيع انتشارها في البلاد ...).

لم يتمثل الطهطاوي المشروع الإصلاحي وفق نظرة حضارية جديدة عملية سياسية أو إدارية فحسب، بل أنه كان يرى أن المسألة تخص كل صعد الحياة العامة والفردية. كما أنه كان مقتنعا أن تجسيد المشروع الحضاري الجديد وخطته الإصلاحية المباشرة تحتاج –في المقام الأول– إلى نوع جديد من إطارات أو النخب المسلحة بوعي جديد والمعبأة حول الأفكار والسياسات القادرة على تحقيق النهضة. وما من وسيلة أنجع لتكوين ذلك النوع من النخب من التربية والتعليم وفق مناهج ومضامين حديثة ونافعة. فالتربية مهمة وطنية، "وإن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أموالها، يتقدم فيها، أيضا، التقدم والتمدن، على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها، فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن ..."[26].

استلهم الطهطاوي من فلسفة الأنوار التي اطلع على بعض جوانب مدونتها أثناء إقامته في فرنسا ثم عبر عمله في الترجمة الفكرة القائلة بأن التربية وسيلة لتحقيق حرية الأمة عبر الوعي والمشاركة والاختيار. وقد يمكن أن نستخلص من أن فهم الطهطاوي للحرية ليس محصورا في المجال السياسي، بل أنه يتنزل في رأينا في إطار أوسع يخص السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة أي أننا نمس جوهر المسألة الحضارية التي انشغل بها رفاعة الطهطاوي معتبرا أن التخلف التاريخي هو نتيجة ضعف التربية لأنه يبعد شروط الحرية والتمدن والانتفاع بأبناء الوطن ويعمق عوامل هدر الإمكانيات والطاقات. ولا يجب أن نغفل أن تكوين الطهطاوي الأصلي (الأزهري) يجعل منه من أنصار التربية والتعليم كأحد وجوه الاجتهاد أو العلم. فالاجتهاد مطلوب وضروري والعلم مرغوب فيه ومبجل في الثقافة الإسلامية الأصيلة. وما من شك أن الطهطاوي يضع رباطا وثيقا بين التربية والتعليم من ناحية وبين العلم والعلماء من ناحية أخرى. وهو بحكم ثقافته الأصلية وتحت تأثير ما اكتشفه من التمدن الغربي وثقافة أوروبا اقتنع بأن العلم سبيل مهم نحو التمدن، حيث أنه كتب في "المرشد الأمين ..." (الباب السابع. الفصل الأول) "فالعلم النافع، سواء كان اجتهادا، كاجتهاد المجتهدين وعلومهم المخلدة عنهم، أو تدوين المدونين الواضعين للعلوم الشرعية والآلية والفنون، وكل علم نافع للملة، ولو صنعة، فإنها ذات قواعد وموضوعات، فإنها تدخل في العلم، فيدخل فيه كتب الزراعة والتجارة ونحوها، اختراعا أو تكميلا، فكل هذه الأشياء اختراعها وتدوينها والتأليف فيها، وتكثير الكتب فيها، بكتابة وطباعة، مما يحتمله فحوى العلم النافع...". إذن، إن العلم نافع للمسلمين ولغيرهم دون شروط علما وأن "الفنون والصنائع عليها مدار انتظام الملك، وتحسين الحالة المعيشية للأمم والآحاد..."[27].

علم الطهطاوي أن ما شاهده من تمدن وازدهار في أوروبا هو حصيلة جهود سابقة بذلت خلال القرن السادس عشر والسابع عشر (منذ انطلاق عصر النهضة) في مجالات العلوم والمعارف في كل الميادين. وقد أكد رجال الموسوعة (الفرنسية) في القرن الثامن عشر أن العلم الحقيقي لا يمكن له أن يكون منعزلا عن هموم الناس وخاصيات الأوطان، وذلك رأي تبناه الطهطاوي مما جعله يوسع مدلول مفهومه لكل من العلم والعلماء ليتجاوز المفهوم الإسلامي التقليدي المراد بهما التبحّر في الدّين والمهتمين بعلوم الشريعة حيث كتب في خاتمة مؤلفه "مناهج الألباب..." أن مصطلح العلماء يشمل أنواعا عدّة من الاختصاصات "إذ المراد بعلماء الشرعية والعقائد الدينية، أصولا وفروعا، يعني الأحكام المتعلقة بالعمل عبادات ومعاملات، ويلحق بهم أهل العلوم الآلية العقلية التي يتوقف عليها فهم العلوم الشرعية، لأن الوسائل تشرف بشرف المقاصد... وكذلك يحترم ويكرم العلماء المشتغلون بجملة علوم شريفة ينتفع بها ويحتاج إليها في الدولة والوطن، كعلم الطب، والهندسة والرياضيات، والفلكيات والطبيعيات، والجغرافيا والتاريخ وعلوم الإدارة والاقتصاد في المصاريف، والفنون العسكرية، وكل ما كان له مدخل في فن أو صناعة فإن أهله يجب إكرامهم من أهل الدولة والوطن. وكذلك يجب إسداء المعروف واصطناعه لأرباب المعارف الأدبية والفصاحة العربية..."[28].

بعد تأكيد أهمية دور العلم والعلماء في المجتمعات، وبالتالي أهمية دور التربية والتعليم لتكوين أولئك العلماء، طرح الطهطاوي أفكارا ومقترحات بهدف إرساء نظام تربوي يضمن تقديم المعارف الأساسية "المعارف الابتدائية" التي يشترك فيها كل فرد من أفراد الشعب معتبرا ذلك من الحاجيات الأساسية مثل الأكل والشراب أو كالخبز والماء. ثم تأتي –حسب الطهطاوي– مرحلة ثانية من التعليم حسب مؤهلات وميول الناشئة حتى يضمن لها النجاح فيها. وقد أكد صاحب

"تخليص الإبريز ..." ضمن عرضه وشرحه لمواد الدستور الفرنسي أن البند الثالث منه يضمن مواصلة التعليم بلا عوائق أو موانع "حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه... وبهذا كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة...". وفي ذلك دفاع عن مبدأ مجانية وتعميم التعليم على جميع من هم في سن التعلم في المراحل الثلاثة التي دعا إلى تأسيسها. معتبرا أن مسألة التربية والتعليم هي مهمة الدولة قبل كل شيء وعلى رأس قائمة باقي مهامها.

وقد طور الطهطاوي موقفا جديدا في خصوص مناهج التعليم التي قال بوجوب تخليها عن وسائل العقوبة البدنية ضمن التأطير التربوي لأن هدف التربية كما كتب في "المرشد الأمين..." هو قبل كل شيء تنمية "العقول وتحسن الإدراكات... فالغرض بالتربية تنمية الصغير جسدا وروحا وأخلاقا في آن واحد، يعني تنمية حسياته ومعنوياته بقدر قابلته واستعداده..."[29]. مضيفا أنه لابد أن "تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة وطريقة إدارتها وأحكامها، لينتقش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم..."[30].

وبالرغم من إعجاب الطهطاوي العميق بنظم التربية والتعليم في فرنسا فهو لم يطالب بتبني مناهجه العملية أو مضامينه البرمجية بل أنه مال إلى الفكرة الصائبة والتي تتمثل التربية والتعليم وفق حالة المجتمع والبلاد وثقافاتها وحاجاتها ونظمها وإن كان ذلك يتعارض ظاهريا مع الاستئناس بالنجاحات الأجنبية في بعض الميادين والاختصاصات. والمهم بالنسبة، لرفاعة الطهطاوي هو أن ينتفع بالتعليم البنون والبنات في ذات الحين وبذات الوسائل من ناحية، وأن تؤدي السياسة التربوية هدفها المركزي: تكوين إنسان جديد. ومواطن ملتزم بمصالح بلاده وأهلها من ناحية أخرى. وإن تمثل الطهطاوي العملية الإصلاحية المستوجبة مجتمعيا في مصر (وفي باقي البلدان العربية والإسلامية) في صور نظم الحرية

والعدل والشرعية السياسية والتمدن حضاريا والازدهار اقتصاديا معتبرا أن للدولة إذا ما توفرت فيها بعض الشروط المؤسسة (الحرية والعدل والشرعية) دور حاسم في إنجاز تلك المهمة، فهو طور مفهوما للتربية ودورها، تجعل منها العامل القادر على صهر الأهالي (وخاصة الشباب منهم) في قلب ذلك التيار التاريخي التنويري ليرسم على أساس ذلك وجه الجيل الجديد للإنسان العربي المسلم. وقد يجدر استحضار فكر إمنويل كانط ودوره في بلورة فلسفة الأنوار الألمانية (أوفكلارونغ) التي اشتركت في مضامين مبائدها مع ما أقره فلاسفة الأنوار الفرنسيين (الموسوعيين) من ضرورة تنوير جمهور الناس بالمعارف والتعليم عبر سياسة تربوية نشيطة ومكثفة حتى يصبح الشعب حرّا وفاعلا في اختياراته وواعيا بمنافعه الآنية واللاحقة، ومصالحه الخاصة ومصالح بلاده ومجتمعه. والطهطاوي طالب بذات المطالب حتى تصبح الثروات العلمية والثورات المعرفية في متناول عموم الناس فيتحولوا بفضل ذلك إلى مواطنين واعيين بمسارات مصائرهم على جميع الأصعدة.

لكن كانط –بخلاف الطهطاوي– طور فلسفة أخلاقية متناغمة في جوهرها وأهدافها مع قيم فلسفة الأنوار، وهو بلور نظرية حول مكانة ودور التربية على ضوء تلك المقتضيات. ففي مقاله "تأملات في التربية" اعتبر كانط أن التربية ليست مجموعة معارف يحصل عليها المرء دفعة واحدة وإن كان ذلك على مدى سنوات للتعلم، بل أنها تشكل جهد مسيرة ذهنية تصل إلى مداها بتكريس اللحظة الأخلاقية والمعنوية التي يصبح فيها المرء كائنا حرا بفضل استيعاب ملكة النقد الذي ينسج له عقله المستقل إزاء كل المؤثرات (الموروثة) الخارجية. فالتربية تحقق الكمال الأخلاقي للإنسان وتجعله ذا إرادة حرة وطيبة. وعلى أساس ذلك لا تخص التربية الفرد فحسب أو مجتمعا معينا بل أنها تهمّ الجنس البشري عامّة. وقد يكون الإنسان

في ذلك محتاجا إلى العناية الإلهية ليصل إلى الكمال المنشود وذلك لصالح جميع الناس "ومن هذا المنطلق يشير كانط إلى أن تربية الأطفال يجب ألا تتم بحسب حالة النوع البشري الراهنة، بل بحسب الحالات الممكنة التي قد تكون أفضل من الوضع الراهن"[31] اعتبارا أن "الأنوار تتوقف على التربية، كما أن التربية بدورها تقصد الأنوار"[32].

كان تفكير الطهطاوي شديد الالتصاق بواقعه الوطني في حين أنّ كانط فهو حاول –كعادته– أن يكونا كونيا. وأكد الطهطاوي مثل كانط على الطابع التنويري للتربية وعلى الأهمية التنويرية للتعليم والشأن التربوي، لكن كانط كان أكثر تأكيدا على مسألة النقد والفكر النقدي كمحرك للتعلم وكنتيجة للتربية الحديثة. وإن اشترك كل من الطهطاوي وكانط في فهم التربية كدافع للإصلاح الأخلاقي والمعنوي للمجتمعات (وحتى للجنس البشري) فإن الطهطاوي أكد في "المرشد الأمين ..." على تربية عموم الشباب كضرورة أولى للمجتمعات (العربية الإسلامية) فإن كانط أكد في "تأملات في التربية" على ضرورة تربية الأمراء تربية صارمة منذ صغر سنهم حتى يكونوا جديرين بقيادة شعوبهم حين يتصدّروا للحكم في بلدانهم مما يسهل لاحقا إرساء نظم تربوية قادرة على إنتاج نوعية أرقى من الجنس البشري.

عبر التأكيد على أهمية التربية كان مقصد الطهطاوي محاصرة الثقافة التقليدية السائدة بثقافة ومعارف حديثة، وتكوين نخبة جديدة (اجتماعيا وعلميا) حتى يتسنى لنا إنجاز المهام السياسية للإصلاح والنهضة وفق المشروع الحضاري الذي تصوّره. ولم يكن علي مبارك (1823–1893) مختلفا مع توجهات الطهطاوي الفكرية وهو قضى حياته في خدمة المنظومة التربوية[33]، لكن صاحب "تخليص الإبريز" كان –عبر مؤلفاته وعمله في مجال التربية والتعليم (إلى جانب علي مبارك في أغلب الأحيان) يحلم في المقام الأوّل– بنسف الثقافة التقليدية المحافظة

والمتخلفة عبر برنامج تربوي عصري وجماهيري قادر على تكوين مواطن ذي عقل حرّ ووعي متحرّر من كلّ القيود الثقافية والذهنية التي كبلت مجتمعه.

المرأة والمشروع الحضاري المتحرر من الاستبداد: الخطوات الأولى

شكلت مسألة المرأة، بالنسبة للطهطاوي والموقف منها ومن مكانتها ودورها مقياس تقييم مدى تقدم المجتمعات على درب إنجاز حضارة حديثة وتقدمية. فلا تمدن ولا تقدم دون تحرر المرأة: و"كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم، فعدم توفية النساء حقوقهن، فيما ينبغي لهن الحرية فيه، دليل على الطبيعة البربرية...".

ومنذ وصل الطهطاوي إلى باريس (1826) انتبه بشكل لافت إلى حرية المرأة الفرنسية، وقد يكون مردّ ذلك الانتباه انتماء الطهطاوي إلى وسط اجتماعي محافظ من ناحية وإلى ما بقي في الذاكرة الجمعية في مصر من صور سلوك الفرنسيات المرافقات لجيش نابليون الغازي (1798) والذي نجد له صدى في كتابة عبد الرحمان الجبرتي (1754–1825). فالمرأة تبوأت بالنسبة للطهطاوي مركزا خطيرا في قائمة العوامل الكاشفة لحقيقة التمدن المنجز من قبل المجتمعات البشرية. ذلك ما استخلصه صاحب "تخليص الإبريز..." من رحلته الفرنسية كما أشار إلى ذلك لويس عوض حين أشار إلى أن الطهطاوي كان "يصر دائما على إبراز فكرة مهمة في نظره، وهي احترام المجتمع الأوروبي للمرأة، وربما كان مصدر إصراره على إبراز هذه الفكرة هو رغبته في تلقين المصريين ضرورة تغيير نظرتهم للمرأة ومعاملتها بما تستحقه من الاعتبار بدلا من اعتبارها مجرد متاع"[34].

إن الوعي الذي انطلق منه الطهطاوي في خصوص المرأة هو اعتبار قضيتها في جميع وجوهها قضية اجتماعية ومجتمعية وإنسانية في ذات الحين، وأن

ما تعانيه في المجتمعات المتخلفة هو شكل من أشكال الحيف والظلم والإذلال والقهر وحتى العنف يستوجب تغييرا إصلاحيا في سائر مجالات الحياة من تلك المجتمعات. كما أنه اعتبر أن معالجة قضايا المرأة لا تتحقق إذا ما انحصرت أهدافها في قضايا المرأة المجردة أو في معزل عن معالجة قضايا المجتمع بأسره مما يجعل المسألة النسوية ترقى إلى الصعيد العام أي أن تقتحم المجال الذي يقودنا إلى المسألتين الكبريين التي طرحهما الطهطاوي في مشروعه الفكري الإصلاحي وهما نجاز المشروع الحضاري التقدمي وتغيير الحالة الاستبدادية.

إن هيمنة الثقافة المجتمعية المتخلفة والمنتجة لثقافة القهر لجمهور النساء هي تجسيد لدرجة تخلف المجتمع العربي – الإسلامي (المصري) من ناحية وهي من ناحية أخرى تعبير عن البنية الاستبدادية لذلك المجتمع على جميع الصعد. والطهطاوي في مقاربته للمسالة يجدد الفكر العربي وينساق فيما ذهب إليه الفكر الغربي من مقاربات حديثة عبر عنها عدد غير قليل من المفكرين عاصرهم الطهطاوي وإن لم يطلع مباشرة على أعمالهم مثل ماركس (1818–1883) الذي كتب في فقرة رائعة من "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" (1844): "إن الرابطة المباشرة والطبيعية الضرورية للإنسان هي علاقة الرجل بالمرأة... وفي ضوء هذه العلاقة يمكن للمرء أن يصدر حكما عن درجة التطور الكلي للإنسان. ويتبع ذلك أن خاصية هذه العلاقة هي التي تقرر على أي حد قد اقترب الكائن البشري من نفسه كإنسان، وإلى أي حد قد استوعبها، عن العلاقة بين الرجل والمرأة هي الرابطة الأكثر طبيعية بين مخلوق بشري وآخر. ولذلك فإنها تظهر إلى أي مدى يصبح فيه السلوك الطبيعي للإنسان إنسانيا، أو إلى أي مدى يصبح فيه الجوهر الإنساني في الإنسان جوهرا طبيعيا... وفي هذه العلاقة ينكشف أيضا إلى أي مدى يصبح فيه احتياج الإنسان احتياجا إنسانيا، وإلى أي مدى يصبح فيه الإنسان الآخر

ضرورة بوصفه إنسانا، وإلى أي مدى يكون فيه الإنسان في وجوده الفردي كائنا اجتماعيا في الوقت ذاته"[35]. إننا متأكدون أن الطهطاوي لم يطلع على هذه الفقرة من دفاتر ماركس لكن المفكر المصري الذي بقي بعد عودته من فرنسا متابعا للإنتاج الفكري الأوروبي ومعمقا مقاربته المنهجية في بلورة مشروع حضاري تقدمي، طور نظريات أصيلة ومنفتحة في ذات الحين دون تكلف أو استنساخ بل كثمرة لتلاقح إيجابي بين المصدرين الأساسيين: الشرق والغرب.

أشرنا إلى أن الطهطاوي قارب مسألة المرأة كأحد العناصر الأساسية لصياغة مشروع حضاري تقدمي وكإحدى القوى التي –إن حررت– تكون قادرة على تقويض الهيكلة الاستبدادية للمجتمع. وقد اعتبر صاحب "تخليص الإبريز..." أن إنصاف المرأة العربية وتحريرها رهين مهمات عدّة أهمها تمكينها من حقها من التربية والتعليم، ومن حقها في الشغل، وحقها في المساواة مع الرجل أي تفكيك البنية البطركية والاستبدادية للمجتمع العربي.

انطلق الطهطاوي من نظرة تقطع مع الأفكار التقليدية المهيمنة في مجتمعه والقائلة بدونية المرأة على أساس ضعفها حيث أنه لا يرى أنها تعاني من "نقص طبيعي في التكوين وأصل الخلقة". فالمرأة جديرة ومحقة في الحصول على مساواتها مع الرجل حسب الطهطاوي الذي رفض أن تكون المرأة خلقت "لملاذ الرجل" كما يظهر –سطحيا– في التجليات التاريخية للحضارة العربية الإسلامية. فالمرأة "فيما عدا هذه الملاذ مثله (أي مثل الرجل) – سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال ... فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من

النسب، لم يجد إلا فرقا يسيرا يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد..."[36].

ورفض الطهطاوي في ذات النصّ الذي أخذنا منه الفقرة السابقة (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين – 1873)، اعتبار أن المرأة ضعيفة جسديا مما يبرر دونيتها، بل أنه قلب الأمر ضد خصومه في الرأي ليقول أن قوة صفات المرأة العقلية والإدراكية والعاطفية تشكل خصوصيتها ومواطن حيويتها ليستخلص في النهاية أن "الفضائل، من حيث هي فضائل إنسانية، توجد في الرجال والنساء ولكن على وجه مختلف في طباعهن ... وهذه الصفات (مثل الشجاعة، والسخاء، والعفة ...الخ) عامة في جميع أمم الدنيا وقبائلها وأحيائها، وذكورها وإناثها..."[37].

كتب الطهطاوي هذه الكلمات أكثر من ربع قرن قبل أن ينطلق قاسم أمين في كتاباته من أجل تحرير المرأة وتحقيق المساواة بينها وبين الرجل، كما أنه من المفيد أن نذكر بأن مواقف ابن أبي الضياف حول المرأة (التي سبقت بسنوات قليلة مواقف صاحب "المرشد الأمين"...) لم تكن على درجة عالية من التحررية ولم ترق إلى مستوى ما ذهب إليه الطهطاوي من مواقف. والطهطاوي تمثل التربية والتعليم كوسيلة ضرورة وناجحة لتحقيق المساواة بين الجنسين مشيرا في ذلك إلى التراث الإغريقي[38] الذي أنصف المرأة ومناقشا الأخبار والأحاديث المنسوبة من قبل بعض الفقهاء إلى الرسول أو إلى أصحابه والتي يفهم منها رفض النبي وأصحابه فكرة تعليم البنات، وذلك ما فنده صاحب "المرشد الأمين..." علما وأن من نساء الرسول من كن تكتب وتقرأ كحفصة بنت عمر وعائشة بنت أبي بكر مضيفا أنه لم يعهد أن من النساء من ابتذلن بسبب آدابهن ومعارفهن ومؤكدا أنه "قضت التجربة، في كثير من البلاد، أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل أنه لا ضرر فيه أصلا...".

لم يعتبر الطهطاوي أن تعليم البنات يمكن أن يفسد أخلاقهن بأي شكل من الأشكال بل أنه رأى عكس ذلك تماما بالنظر إلى ما يمكن أن يفيدها تعليمها في تربية أبنائها من ناحية وفي مساعدتها على فهم خطورة مطبات الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى. وهو وإن كان حريصا على مسألة الشرف لدى المرأة وهو أمر أكد عليه الجبرتي كثيرا بعد أن امتعض من بعض الممارسات التي عاينها لدى الفرنسيات اللواتي قدمن إلى مصر مع جيوش نابليون[39]. كما أنه أشار إلى بعض السلوكيات المتعلقة بالمرأة التي يمكن أن تصدم الإنسان العربي والمسلم في سياق الحياة اليومية والاجتماعية للأوروبيين وهي ذات الملاحظات التي أزعجت محمد بيرم الخامس (1840–1889)[40] فيما دونه في الموضوع في مؤلفه "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار". والملاحظات المزعجة في سلوك النساء الغربيات والتي انتبه إليها بيرم الخامس والجبرتي والتي كان الطهطاوي يقبل بها ويعتبرها مهمة ولكن ليس إلى حد التراجع عن مبدأ تحرير المرأة وتعليمها. وعلى عكس أحمد بن أبي الضياف (1802–1874) لم يجعل الطهطاوي من التربية والتعليم وسيلة جزئية لإعانة المرأة على تربية أبنائها[41] بل وسيلة لتحقيق تحررها ومساواتها مع الرجل في مجتمع متوازن وعصري، مؤكدا: "وليس مرجع التشديد في حرمان البنات من الكتابة إلا التغالي في "الغيرة" عليهن من إبراز محمود صفاتهن، أياما كانت في ميدان الرجال تبعا للعوائد المحلية المشوبة بجمعية جاهلية ولوجوب خلاف هذه العادة لصحت التجربة ..."[42].

لم يقبل الطهطاوي أن يكون العلم كالإرث للذكر فيه مثل حظ الاثنين، وأن يكون تعليم البنات مسألة شكلية في إنجازه طاقات الدولة والأفراد ليكون مقدمة لتحرير المرأة وبناء مجتمع متوازن عصري يلغي كابوس الاستبداد الموجه ضد النساء.

وإن اعتبر الطهطاوي أن تعليم البنات حق لهن وواجب على المجتمع وأنه الوسيلة المثلى للرفع من شأن المرأة في كل نواحي حياتها، فهو وقف من مسألة حق المرأة في العمل موقفا تقدميا صريحا حيث أنه ذهب إلى منتهى مقتضيات التحرر الاجتماعي للنساء وذلك وعبر إقحامهن في ميدان العمل. كذلك تتوفر الوسائل للمرأة لتفكيك البنية الاستبدادية المحيطة بها والمكبلة لطاقاتها. وقد كتب الطهطاوي في "المرشد الأمين" "... يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء. فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن فائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون، وفيما عندهم. وهكذا...". وما من شك في أن الطهطاوي، عندما كتب هذه الفقرة كان يستحضر ما شاهده في فرنسا (1826–1831) من اقتحام فعلى وحقيقي للمرأة الفرنسية للحياة والمهن والأنشطة، كما أنه كان يقارن بينها وبين المرأة المصرية (مهما كان أصلها الاجتماعي) حتى أنه أعطى في جمل قصيرة صورة محزنة لفراغ حياة نساء بلاده وانغماسهن فيما لا يفيدهن.

وبطبيعة الحال، فإن مسألة حق المرأة في العمل يحيل إلى مشاكل أخرى تستوجب من كل مناصر لذلك الحق أن يأخذها بعين الاعتبار في ظل سيادة الثقافة الاجتماعية الإسلامية التقليدية، كما كانت عليه حال مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن عمل النساء –الذي لم تقبل به العقليات المحافظة آنذاك ولمدّة غير قصيرة بعده– يطرح مسائل ما كان يمكن أن تقبل فقهيا واجتماعيا دون

مقاومة مثل مسألة الاختلاط بين المرأة والرجل، وقضية حجاب المرأة، وأي أنواع المهن التي يمكن أن توكل المرأة دون مانع بدني أو شرعي؟ لكن رفاعة رافع الطهطاوي تمادى في منهجه التحرري المعتدل والمنطلق من رؤية حضارية تجديدية، فأكد أنه لا يرى ضررا من اختلاط النساء بالرجال، وأن الاختلاط لا يعني بالضرورة خلوة لأن هذه الأخيرة يمكن أن تكون موضوع شبهة ومصدر إخلال بالأخلاق العامة في ظل بعض الظروف. والاختلاط بين الجنسين لا يعني بالنسبة للطهطاوي انخراما للنظم العامة، بل أنه إحدى تجليات الحياة المهنية والاجتماعية الطبيعية وليس بدعة أو مدخلا للزلات والانحرافات وطعن الشرف كما ذهب إلى ذلك من خالفه في الرأي. أما في خصوص "الحجاب" فإن الطهطاوي أعطى له مدلولا دقيقا. فالحجاب بالنسبة إليه لا يجب أن يقود إلى حجب المرأة وعزلها عن المجتمع وعن باقي الناس، بل أن تحجب المرأة يعني أنها تستر أجزاء جسدها التي لا تسمح أحكام الدين (القرآن والسنة) كشفها لعامة الناس. ولم يعتبر صاحب "المرشد الأمين..." أن لمسألة "الحجاب" أهمية فيما يتعلق بحق المرأة في العمل أو في تحديد أي مجال للعمل يمكن أن لها أن تنشط فيه، بل أنه ذهب إلى عكس ذلك معتبرا أن حسن التربية والتعليم لفائدة البنات والبنين قادر على إزاحة الاعتبارات الجزئية (الحجاب والاختلاط وغيرهما) من حقل الاهتمامات الجدية والرصينة للموضوع.

أما في خصوص طبيعة الوظائف التي يمكن أولا يمكن للمرأة أن تؤديها وعلى وجه الخصوص مسألة قدرتها عليها أو أهليتها لها، فإن الطهطاوي أجاب وفق نظرته التقدمية معتبرا أن للمرأة حق أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال. لكن ومن جهة أخرى وقف الطهطاوي، فيما يخص تولي المرأة المناصب السياسية العليا (مناصب الملك والخلافة والإمامة...) موقفا "شرعيا"

تقليديا حيث كتب: "قد قضت الشريعة المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء..." لكنه علل لاحقا المسألة تعليلا إشكاليا أي كأنه أراد أن يشير إلى موطن ضعف ما في الموقف التقليدي الرافض لحق المرأة في المناصب السياسية العليا حيث كتب: "أن السلطنة الرسمية للمرأة "على الرعية لا تكون إلا في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضعية بشرية، لأن قوانين هذه الممالك تنتج اختلاط النساء بالرجال، بناء على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد، وإلا فتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل، تحسينا وتقبيحا في ذلك، حيث لا حسن ولا قبح إلا بالشرع ولا عبرة بالاستكراه النفساني والاستحسان الطبيعي والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي". وفي رأينا يتضمن كلام الطهطاوي تذكير وفتح لآفاق التفكير، علما وأن كتابه "المرشد الأمين..." (1873) لم يكن يطرح كل المسائل المتعلقة بتحرّر المرأة (في العالم العربي وحتى في بلاد الغرب الأوروبي).

ومهما يكن أمر رأي الطهطاوي فيما يخص أهلية المرأة للمناصب السياسية القيادية فهو أحدث ثغرة هائلة في صرح الفكر التقليدي والمحافظ الذي كان سائدا في المجتمع العربي خلال القرن التاسع عشر. كما أن الطهطاوي فتح آفاقا رحبة أمام التجديد والتحديث وفق نظرة حضارية تقدمية كان هدفها الأول تحطيم البنية الاستبدادية في الواقع وفي الوعي على جميع صعد الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، معتبرا أن منطق التقدم سوف ينتصر في نهاية الأمر على كل تيارات الجمود والجحود، لأنه (أي الطهطاوي) كان على وعي شديد بأن الإنسانية قد انخرطت في مجريات جديدة لتطورها سوف تزيل كل العوائق على سبيل تحررها وتمدنها وتقدمها في جميع الميادين. كان الطهطاوي على وعي شديد أن المرأة العربية كانت –في زمنه– الفصيل الاجتماعي الذي توجه ضد كل البنى

والسلوكيات الاضطهادية والقمعية وأن الخروج من نسق الاستبداد يمرّ حتما عبر تحررها وتقدمها. فقد كان الطهطاوي منفتحا على آفاق التطور المستقبلي في المستوى المجتمعي وفي مستوى الوعي وفق نظرة متسلحة بهاجس حقيقة الواقع الملموس وتفاعل مع طموحات القوى والتيارات الجديدة فيه. وفي ذلك تكمن حداثة الطهطاوي الأساسية والتاريخية... وعلى أساس نظرته للمرأة في سياق تفكيك البنية المجتمعية والتقليدية الاستبدادية اعتبر الطهطاوي أن للبنات (باعتبارهم بشر أفرادا كنّ أو جماعات...) ذات الحقوق التي يتمتع بها الشبان الذكور، وأن الزواج بينهما لا يمكن أن يكون إلا على قاعدة الاختيار الحر والمحبة دون وصاية وضغوطات، وفي ذلك قطع مع النظرة التقليدية والمحافظة المهيمنة في خصوص هذا الموضوع. فالطهطاوي ذهب في كل هذا مذهب الأفكار التحررية الناشئة في الوعي البشري في الغرب أولا وفي عالم العرب والمسلمين لاحقا (وإن كان ذلك ثمرة صراعات مريرة وطويلة الأمد). وقد صاغ الطهطاوي رأيه فيما يخصّ التحوّل التاريخي نحو التقدّم معتبرا أنه في "الأزمان المتأخرة –(القريبة)– أفكار الأهالي، لاسيما في البلاد المتمدنة، متجهة صوب الشجاعة والحماسة، ونظافة العرض وحفظ الناموس، مع ما هم عليه من التعلق بالجمال، مع صون الكمال، فيتوصلون إلى جانب القلوب بالتلطف والاستعطاف، وينالون من نسائهم كمال الميل والانعطاف، وإن اختلف ذلك باختلاف الأقطار والأقاليم، جنوبا وشمالا، شرقا وغربا، بل ربما رأيناه يختلف أيضا باختلاف الحكومات العادلة والظالمة، وربما اختلف باختلاف مراتب الأمم والدول والملل والنحل في درجات التمدن والعمران... "[43].

ونلاحظ أن الطهطاوي تفطن إلى أن التاريخ لا يتطور إلا حسب قوانين الخصوصية والذاتية في كل مجتمع وظروفه العامة مما يمكن أن يكون ردّا على

نقاده اللاتاريخين والأصوليين[44] كانوا أن حداثيين[45] الذين لم يقرؤوه إلا وفق منظور سابق لعصره أولا حق له الأمر الذي أبعدهم عن استيعاب نظرته للمشروع الحضاري التقدمي الذي طمح إليه والذي يهدف إلى تقويض صميم البنية الاستبدادية للدولة والمجتمع العربي الإسلامي. .

نحو فكر سياسي جديد

لم يرسم الطهطاوي مخططا لحياته الفكرية والعملية، بل أنه تصرف على ضوء الضرورات الفكرية والسياسية والإدارية التي فرضت نفسها عليه بعد عودته من فرنسا. وهو باشر حياته بين التدريس والإدارة والصحافة والتأليف أو الترجمة وفق وتيرة يبدو فيها الارتجال والبرغماتية لكن وحدة في النظرة والمقاربة العامة فرضت نفسها على أعماله في النهاية. فهو تطرق إلى عدد غير قليل من المسائل السياسية، والاجتماعية والتربوية والإدارية والفكرية والدينية (مثل الإصلاح السياسي، تحرير المرأة، تربية البنات والبنين، النهضة الاقتصادية، العدل الاجتماعي ...) مبلورا وجهات نظر ورؤى شكلت منطلق المدونة التحررية التي أنتجها رواد اللحظة الثانية في تيار الفكر والعمل الإصلاحي العربي المعاصر مثل محمد عبده، والكواكبي، وقاسم أمين، وخير الدين باشا، ... وقد كان نتيجة جهود الطهطاوي هو التأسيس لخطوط عامة لمشروع حضاري تقدمي (وفق مقاييس الزمان والمكان الذين عرفهما) شكلت الإطار العام للمقاربات الخصوصية التي رسمها حين تناول بعض القضايا المهمة (التي تعرضنا لبعضها فيما سبق). وكان لويس عوض قد انتبه إلى ذلك الجانب من فكر الطهطاوي والذي وسمه بالثوري، حيث اعتبر صاحب "تخليص الإبريز..." أبو الفكر الثوري الحديث، في كل مجال من مجالات الثقافة والفكر السياسي والاجتماعي، وفي التربية والتعليم، وفي علوم الدين والدنيا، فلا عجب أن خرج من عباءة هذا الشيخ العظيم أعلام الفكر التقدمي

في مصر الحديثة، من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال إلى لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق إلى محمد عزمي ومحمد مندور ولا عجب أن كانت ثورة 1882 وثورة 1919 وثورة 1952 مدينة له بالشيء الكثير، فهو بذر بذور الفكرة القومية المصرية (...) وهو الذي وضع الأساس المتين لتحرير المرأة ودعا لحقها في العلم والعمل قبل قاسم أمين بخمسين عاما، وهو الذي علم المصريين أن علوم الدين لا تغني عن علوم الدنيا إلا هم أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة. وهو الذي بشر في أرض مصر بالحرية والمساواة والإخاء أساسا للمجتمع الإنساني"[46].

ركز لويس عوض على الطابع الثوري لفكر الطهطاوي، في حين ذهب آخرون إلى اعتباره ليبراليا[47] أو سلفيا[48]. لكن تلك التقييمات لا تستوعب أولا تبرز سوى جانبا من مختلف وجوه مشروع الطهطاوي الذي يخص مجالات شتى وفق مقاربات مختلفة لا يمكن اختزالها في وصفة موحدة وفي تصنيف جزئي.

ومن البديهيات بالنسبة إلينا أن مشروع الطهطاوي الحضاري ينصهر في رؤية واسعة تحتل الحرية فيها مركز الصدارة. والحرية لدى الطهطاوي فيها إشارة إلى محيط مصر الخارجي: علاقة التبعية إزاء نظام الخلافة العثمانية، والخطر الاستعماري الغربي فرنسيا كان (حملة نابليون 1789-1801) أم بريطانيا، كما فيه إشارة إلى مبدأ وأصول الحكم الداخلي للدولة وآليات تنظيمها وطبيعة علاقة الحاكم فيها مع المحكومين. وما من شك في أن مسألة الاستبداد السياسي هي المسألة التي هيمنت على فكر الطهطاوي. فهو كان عارف بأحوال مصر تحت حكم المماليك ورافض لأسلوبهم وتجبّرهم بكل صرامة، كما أنه كان مطلعا على واقع ممارسة السلطة في المجتمعات العربية الإسلامية بما في ذلك في الآستانة وكان له منها موقفا نقديا مبثوثا في جل كتاباته ومواقفه. ومن جهة أخرى اطلع

الطهطاوي على ما عرفته أوروبا (وفرنسا على وجه الخصوص) فيما يتعلق بمقاومة الاستبداد السياسي والديني.

وقد تطرق الطهطاوي إلى مسألة الاستبداد السياسي بشكل غير مباشر وإن كان دائم الحضور في ما ذهب إليه من تعاليق على الأحداث التي عاصرها أثناء إقامته في باريس، وعبر ترجمته للدستور الفرنسي ودراسته لنظم الحياة الإدارية والسياسية في فرنسا وتقييمه لها وملاحظاته عليها كما جاء ذلك في مؤلفه "تخليص الإبريز..." قبل أن يعود إلى ذات الأفكار والرؤى في مؤلفه "مناهج الألباب ...".

اعتبر الطهطاوي أن فصل الدين عن السياسة مقدمة منهجية وفكرية أساسية في الابتعاد عن النهج الاستبدادي حيث كتب في "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" عن الدستور الفرنسي: "والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة، ومعناه في اللغة اللاتينية ورقة ثم تسومح فيها، فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك، وإن غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى، ولا من سنة رسوله (صلعم) لنعرف كيف قد 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، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران".

تتكرّس الحرية السياسية –حسب الطهطاوي– عبر الثورات (الفتن) والمطارحات الفكرية والفلسفية والإعلامية وعبر المشاركة الجماهيرية في الشأن العام وعبر التنظيم المؤسساتي للدولة وفق قوانين ودستور ترجم رفاعة الطهطاوي نموذجا (فرنسيا منه) في مؤلفه "تخليص الإبريز..." وذلك ... "لنكشف الغطاء عن التدابير الفرنساوية، ونستوفي غالب أحكامهم، وليكون في تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر". وقد واجه الطهطاوي، خلال حياته عذابات الاستبداد، تحت حكم عباس

الأول، وأثناء نفيه إلى السودان لمدة أكثر من ثلاث سنوات. كما أنه استوعب العوامل الاجتماعية والسياسية التي جعلت المصريين يتمردون في انتفاضات (مثل انتفاضة عام "الحجة" 1795، وثورة 1804 التي خلعت الباشا التركي ونصبت الباشا الألباني الأصل محمد علي ...) واعتبر أصلها الأول هو الاستبداد مما جعله يقر بأن الحكم بالعدل والقطع مع الطغيان هو السبيل الوحيد لتوفير حرية المصريين والارتقاء بهم إلى مرتبة المواطنين. كما أن الطهطاوي استنتج من ثورة 1804 (كما فهم ذلك أثناء إقامته في فرنسا إبان ثورة 1830) بأن حقوق البشر (الأهالي) قد تؤول أحيانا إلى جواز عزل الحاكم عبر الثورة و"الفتنة" إذا ما زاغ عن طريق ضمان حرية الناس ورعاية حقوقهم وأرزاقهم وكرامتهم.

واستعرض الطهطاوي المبادئ التي كان يقوم عليها النظام الفرنسي منذ سقوط الإمبراطورية الأولى 1814 وثورة 1830. وكان استعراضه المبسط للغاية يهدف إلى إطلاع النخب المصرية على ما توصل إليه الفرنسيون من تقدم في تحقيق مثل الحرية والعدل والحكومة الشرعية والقانونية وهو في ذلك كان يرمي إلى دفع كبار القوم من أهله إلى مراجعة علاقة بلاده مع السلطة العثمانية التي لا تستجيب إلى أي من المقاييس الإيجابية التي صنعت ازدهار الأمم الأخرى وسعادتها (دون أن يشمل نقده نظام محمد علي باشا الذي كان الطهطاوي يسانده بحماسة). وقد بسط صاحب تخليص الإبريز الفروق بين الأنظمة السياسية والدستورية كما يلي: نظام الملكية المطلقة، ونظام الملكية المقيدة ونظام الجمهورية مضيفا إمكانية الملائمة بين كل هذه النظم والتراث الإسلامي: "وشريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية، مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها". وهو في ذلك يمهد للتضييق على من لا يقبل بمبدإ

تضييق سلطة الحاكم المسلم (خليفة كان أو سلطانا أو أميرا) من وجهة نظر الدين الإسلامي ذاته.

وقد كان الطهطاوي شديد الوعي بأن مسألة مكانة الملك / الخليفة / السلطان / ولي الأمر... مسألة خطيرة في المخيال السياسي العربي – الإسلامي وأن نفوذه (أي نفوذ الحاكم) هو مصدر كل ما يمكن أن يحصل للرعية من شقاء ورخاء. ونحن لا ننفي أن صاحب "مناهج الألباب" قد أشار في مؤلفه أن "ولي الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته... أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه من فعله مسؤولية لحد من رعاياه". هذا الكلام ليس طموح الطهطاوي بل وصف لما هو واقع ممارسة النفوذ السياسي في بلاد العرب والمسلمين في منتصف القرن التاسع عشر كما عاصره الطهطاوي وقد كان الأمر كذلك منذ نهاية مرحلة حكم الخلفاء الراشدين.

إن فكرة عدم خضوع "وليّ الأمر" و"الملك" للمحاسبة وحصر مسؤوليته في مستوى ضميره ومقتضيات أخلاقية مهمته، تتبع من التراث التقديسي للحاكم الذي ترسخ في الوعي الجمعي للمسلمين عبر قرون من الحكم المطلق للحكام من ناحية، ومن فهم متأصل لديهم أن الخضوع إلى ولي الأمر من الواجبات الدينية من ناحية أخرى. لكن نحن لا يمكن أن نلغي تأثير بعض عناصر الثقافة السياسية للثورة الفرنسية التي اكتشفها الطهطاوي أثناء إقامته في باريس ونحن نستحضر كلمات أحد زعماء الثورة الفرنسية المتشددين (سان جوست): "الملوك لا يحاكمون فهم إما أن يحكموا وإما أن يموتوا". كذلك اعتبر صاحب "تخليص الإبريز" أن مسؤولية الملوك معنوية لا قانونية وبالتالي فهم لا يحاكمون ولكن يثار عليهم ويخلعون. وقد ذهب لويس عوض إلى ذلك التفسير لرأي الطهطاوي مضيفا على تلك العناصر تأثير أفكار مونتسكيو الذي كتب في "روح القوانين": "...فلا يجوز للسلطة

التشريعية أن تمثل سلطة محاكمة من أودعت فيه السلطة التنفيذية سواء شخصه أو أعماله بطبيعة الحال إذ يجب أن يكون شخصا مقدّسا، لأن من الضروري لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحوّل إلى قوّة تحكمية. فإن إتهام رئيس الدولة أو محاكمه معناه انتهاء الحرية على الفور"[49]. وقد يكون هذا الرأي المدافع عن حصانة الملك أو ولي الأمر من نقاط "ضعف" كتاب "مناهج الألباب..." حيث يتراجع فيه الطهطاوي (الشيخ) عن حماس الطهطاوي (الشاب) الذي انحاز كليّا إلى النظم الدستورية الليبرالية التي اعتمدتها فرنسا في دستور 1818 وتعديلات 1830 كما تؤكد ذلك تعليقاته المطولة[50]. لكن الطهطاوي يعدل رأيه حين يضيف مباشرة بعد الإشارة إلى عدم مسؤولية "الحاكم" أمام "المحكوم" إلى أن تصوره للحاكم لا يكون إلا ضمن "الملكيات الدستورية المقيدة بالقانون" وأن ذلك الملك لا يمكن أن يكون سوى "حاكم متصرف بالأحوال المرعية بالقانون" وأن "الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين". فالنمط الذي يقبله الطهطاوي هو نموذج الحكم المقيد بقانون (مثل خير الدين باشا، وأحمد بن أبي الضياف من بعده) أي أنه يقطع مع النظرة التقليدية في الفقه السياسي السني والأشعري التي لا تقبل بمحاسبة الملك (ولي الأمر) إلا على أساس أحكام الشرع من ناحية والتي لا تقبل من ناحية أخرى بمبدإ خضوعه إلى قوانين وضعية تتبناها هيئات مهما كان نوعها ومصدر نفوذها وأصول شرعيتها.

إن هاجس الطهطاوي ضمن الرؤيا السياسية المعتدلة التي طورها في "مناهج الألباب" يبقى متمحورا حول مسألة الابتعاد عن صيغ وتقاليد الحكم المطلق: "الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام، والحرية وصيانة النفس والمال والعرض، على موجب أحكام شرعية – (قانونية) – وأصول مضبوطة مرعية ..."

لكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك حسب الطهطاوي، دون الخوض في أقسام السياسة التي حددها؟[51] بلور الطهطاوي تحليله لأقسام "القوة" في المجتمع والتي رسم معالمها تحت تأثير اطلاعه على ما كتبه مونتسكيو في مؤلفه "روح القوانين" والمتمحورة حول مبدأ الفصل بين السلطات. حيث اعتبر أن المجتمع يتوزع بين قوتين أولهما هي القوة المحكومة "أي الشعب والرعية، وثانيهما هي القوة الحاكمة وهي الحكومة ومصدر الحكم و"الحكومة الملكية". وقد أضاف صاحب "مناهج الألباب" أن الرعية الخاضعة للحاكم لا يمكن أن تتطور إيجابيا إلا إذا كانت "محرزة لكامل الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته..." مضيفا إلى ذلك شرطا إضافيا يتمثل في تشكل رأي عام لدى عموم الناس قادر على توجيه لوم عمومي للسلطة إذا ما استوجبت الظروف ذلك (الطهطاوي هنا لا يعود للحديث عن الثورة أو "الفتنة" (حسب عبارته) كما فعل ذلك في "تخليص الإبريز..."، معتبرا في النهاية أن الرأي العام الشعبي قادر على جعل الملوك يتجهون نحو "العدل" ويحاسبهم محاسبة معنوية: الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك، فإن الملوك يستحيون من اللوم العمومي فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب، واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب...".

أما في خصوص القوة الحاكمة، فإن الطهطاوي تمثلها على أساس نظرية (تشريعية – تنفيذية – قضائية) فهي تنقسم إلى سلطات ثلاثة تنبعث منها "ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها:

فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين وتنظيمها ...

والثانية: قوة القضاء وفصل الحكم ...

والثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها".

وكل تلك السلطات تكون حسب الطهطاوي "القوة الملوكية" أو "القوة الحاكمة" ويجب أن تكون "مشروطة بالقوانين"[52] أي مقيدة بأحكام الدستور والقانون كما شاهد ذلك في أوروبا وكما هو تقليد الدول المتقدمة.

لا يمكن للنمط الاستبدادي للحكم أن يتوافق مع المشروع الحضاري التقدمي الذي طمح إليه الطهطاوي لذلك جهد هذا الأخير من أجل تقويض الأسس التي يمكن أن تولده (الاستبداد) بمختلف الأشكال. وقد أكد الطهطاوي على نظرية فصل السلطات وعلى أهمية تشكل رأي عام تحرري، وعلى دور الإعلام والصحافة، وعلى حرية الرأي والمشاركة السياسية، وعلى دور التربية وتحرير المرأة ورعاية حقوقها ... كل تلك القيم والعوامل والممارسات قادرة حسب الطهطاوي على نسف قاعدة الاستبداد في المجتمع وفي الدولة من ناحية وعلى تشكيل القاعدة الأولية لبناء حضارة التمدن. تلك الحضارة التي حدّد أصولها الطهطاوي بوضوح: "التمدن (...) مبناه على العدل والحرية العمومية. أي على نقض الاستبداد".

كان الطهطاوي مقتنعا بأن التراث العربي الإسلامي – عموما – (في الفكر والممارسة) أقرب إلى واقع الاستبداد منه إلى واقع التمدن لذلك نراه قد اجتهد في بلورة نظرية حول الحرية مستندا في ذلك إلى مقاربته التي تمزج بين التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية والانفتاح على ما وصلت إليه عقول الأمم الأخرى من إبداعات وإنجازات حققت التمدن والحضارة الحديثة دون تعارض بينهما بل على أساس التوليف بينهما كما فعلت أوروبا ذاتها قبل نهضتها[53].

لم يستند الطهطاوي في جهده لصياغة رؤيته لمسألة الحرية إلى تراث أصيل يخصها في الفكر العربي الإسلامي عامة وفي مدونة الفقه (الفقه السياسي على وجه الخصوص) بل أنه حاول التفكير وفق تكوينه الذهني الأزهري من ناحية

وتكوينه الفكري الغربي الحديث الذي تحصل عليه عبر الرحلة والدراسة والمطالعة والترجمة من ناحية أخرى. لذلك أخذ عمله طابع التدشين والتوفيق بين المنابع المتناقضة ظاهريا.

وقد عرف الطهطاوي الحرية من حيث هي: "رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور". معتبرا أن "الحرية الأهلية" هي الإطار الحياتي "للملكة المتمدنة". وأن الحرية هي مظهر التمدن الأول: ذلك ما بسطه في فقرة مطولة: "... فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعا، وأن لا يكرهوا على فعلا لمحظور في مملكتهم، فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله بدون وجه مرعي، يعد حرمانا له من حقه، فمن منعه من ذلك، بدون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا كان معتديا على حقوقه، ومخالفا لأحكام وطنه... فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة، بالنسبة للهيئة الاجتماعية، بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر، يباح له أن يتنقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، دون مضايقة ولا إكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع – (القانون) – أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة... ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي، مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن لا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده"[54].

وتبحر الطهطاوي في تحديد مفهومه للحرية وتصنيفها على أساس جهد نظري فيه صدى للفكر الفلسفي الغربي المبسط. وقد حدد صاحب "تخليص

الإبريز..." أصناف الحرية ومستويات تجلياتها حيث أقر بوجود "حرية طبيعية وهي التي خلقت مع الإنسان"، ثم تطرق إلى "الحرية السلوكية التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق (...) المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان". وما من شك في أن هذين النوعين من الحرية تبيّنا للطهطاوي من جراء تأثره بعموميات الفكر الأنواري الفرنسي (روسو على وجه التحديد).

وكانت المسألة الاقتصادية دائمة الحضور في فكر الطهطاوي مهما كان الموضوع الذي درسه (التربية، تحرير المرأة، المشروع الحضاري ...) لذلك فهو أشار إلى جانب مهم في رأيه من الحرية وهو المتعلق بالحرية الاقتصادية التي استوعب خطورتها التاريخية من جراء ما شاهده في أوروبا وما عاينه فيها من تعلق بها ومن مزاياها الثابتة مما جعله يكتب أن "أعظم حرية فن المملكة المتمدنة: حرية الفلاحة، والتجارة، والصناعة، فالترخيص فيها من أصول في الإدارة الملكيةــ فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر...". فالمجتمع الأوروبي (المزدهر اقتصاديا) الذي عرفه الطهطاوي كان قائما على مبدأ الحرية كفلسفة للنشاط الاقتصادي الرأسمالي ومن الطبيعي أن لا يرى الطهطاوي نموذجا آخرا لدفع النماء في بلاده المتخلفة والفقيرة غير ما عاينه في فرنسا التي تخلصت من بنى الاحتكار والسيطرة الاقتصادية المكبلة لقوى الإنتاج.

وقد انتقل الطهطاوي في سياق بلورة مفهومه للحرية من الجوانب الطبيعية والفردية المتعددة الوجوه إلى ما يمكن أن يكون الإطار الاجتماعي والجماهيري لممارسة الحريات والانتفاع بها وتنظيم شروطها ومقتضياتها على ضوء حقوق وحريات الآخرين. وقد وسم الطهطاوي تلك الحرية بمفهوم "الحرية المدنية" التي حدّد لها مضمونا ملموسا يدل على أبعادها الأصيلة: فالحرية المدنية هي "حقوق العباد والأهالي بعضهم على بعض. فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي

المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وإن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدوه على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا يعارضوه، وأن ينكروا جميعا على من يعارضه في إجراء حريته، بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام...".

إن مفهوم الحرية المدنية مفهوم جديد في الفكر العربي الإسلامي، وكان الطهطاوي أول من صاغه تحت تأثير التجربة والمعرفة ووعي الضرورة التاريخية. ويتناغم ذلك المفهوم مع حرص الطهطاوي على فهم مسألة الحرية وبلورة منهج الخروج عن النسق الاستبدادي كقاعدة بنيوية للمجتمع ولممارسة السلطة ضمن الجهد الفكري والعملي لبلورة مشروع حضاري تحرري وتقدمي. لذلك أكد الطهطاوي على الانخراط الجماعي للأهالي في ممارسة الحرية المدنية ضمن التوافق في الأهداف والتضامن في الأدوار.

وبالنظر إلى طبيعة المجتمع المصري وتراثه الديني وإلى قداسة المسألة الدينية بالنسبة إليه عموما، فإن الطهطاوي قارب مسألة الحرية الدينية وفق نظرة خصوصية تؤكد انحيازه للمبدأ وقبوله للحدود التي تستوجبها ممارستها. والحرية الدينية لدى الطهطاوي "هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين كآراء "الأشاعرة" و"الماتريدية" في العقائد وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع ..."، فالحرية الدينية لديه ممكنة ومقبولة في حدود عدم التصادم مع أحكام الدين وعدم الخروج عن "أصل الدين" ... ونحن لا نفهم المعنى الدقيق الذي حدده الطهطاوي لمفهوم "أصل الدين" لكن إشارته إلى للأشاعرة والماتريدية والفقهاء يحد من أبعاد موقفه المساند للحرية عامة والحرية الدينية. على وجه الخصوص. إن قائمة الخارجين عن "أصل الدين" وفق نظرة الطهطاوي طويلة جدا في ماضي المسلمين وحاضرهم، مما يجعلنا نتساءل عن مدى قبوله بمبدأ الحرية الدينية لكن الطهطاوي يكمل الفقرة التي خصصها لمسألة الحرية الدينية في مؤلفه "المرشد الأمين..." مقارنة بين "الحرية الدينية" و"حرية المذاهب

السياسية" وذلك قصد تعديل رأيه أو تخفيفه حيث اعتبر أن ممارسة الحرية الدينية، مشابهة للحرية الممارسة من قبل المسؤولين السياسيين: "ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية، وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم فإن ملوك الممالك ووزرائهم مرخصون في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجع واحد وهو حسن السياسة والعدل"[55]. وكأننا نفهم من كلام الطهطاوي ومقارنته الغريبة بأن الحرية الدينية في المجتمعات "العلمانية" الحديثة تشبه الحريات السياسية، وأنها في غير ذلك النمط من المجتمعات فهي مقيدة بعدم الخروج عن "أصل الدين".

في "تخليص الإبريز... "انحاز الطهطاوي إلى مبدأ إقرار الحريات لفائدة الأهالي بشكل مطلق وإلى مبدإ محاصرة سلطات الحكام التي يمكن لها أن تتحول بسهولة مذهلة إلى صيغ استبداد، وقد شدّد نقده لذلك معتبرا الحكم الاستبدادي أفسد عناصر تخريب العمران. أما في كتابي "المرشد الأمين" و"مناهج الألباب" فإن الطهطاوي قد نضج نضجا أروسطوطاليا[56] عبر مونتسكيو، حيث اتجه إلى نظرية الحكم المقيد بقانون (بدل الليبرالية المطلقة): "وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية".

والحرية في نهاية الأمر من أوكد مسؤوليات الحاكم وحقوق المحكومين وهي أساس المشروع الحضاري التقدمي وأساس نقض الاستبداد. وبهذا المعنى تكون الحرية كنقيض للاستبداد في مركز مشروع الطهطاوي حيث أن الحرية – حسب رأيه – "... هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم ...".

الهوامش:

1 د. محمد عمارة: في مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 1972. ص 93.

2 الطهطاوي: مناهج الألباب. الباب الثالث. الفصل الثالث. أورده

3 المصدر السابق. ص 94.

4 المصدر السابق: ص 95.

5 المصدر السابق: ص 96.

6 المصدر السابق: ص 96.

7 المصدر السابق ك ص 96.

8 المصدر السابق: ص 104-105.

9 مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (الباب الرابع – الفصل الثالث. ص 431). الأعمال الكاملة: ج 1. ص 243.

10 المصدر السابق: الباب الخامس. الفصل الثاني (ص 423).

11 هيمن هاجس التمجيد الإيديولوجي على المعالجة العلمية في كتابات عدد لا يحصى من الكتاب الإسلاميين البارزين.

12 الطهطاوي: الأعمال الكاملة. مصدر مذكور. ج 2. ص 469.

13 الطهطاوي: الأعمال الكاملة: مصدر مذكور. ج 1. ص 249-250.

14 كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة. نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1987. ص 34.

15 المصدر السابق: ص 37.

16 المصدر السابق: ص 34.

17 المصدر السابق: ص 22.

18 عبد الله العروي: مفهوم الحرية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1981. ص 36.

19 Jean Starobinski: Le mot « civilisation ». Le temps de la réflexion – 1983. Gallimard. Paris. 1983. P 18.

20 الطهطاوي: تخليص الإبريز ... الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق د. محمد عمارة.

21 المصدر السابق.

22 الطهطاوي: تخليص الإبريز ... الأعمال الكاملة: ج 2. ص 119 وما بعدها.

23 الطهطاوي: تخليص الإبريز. الأعمال الكاملة ج. المقدمة. الباب الثالث. ص 25 وما بعدها. مصدر مذكور.

24 الطهطاوي: المرشد الأمين في تربية البنات والبنين: الأعمال الكاملة: ج (الباب الثالث. الفصل الخامس). ص 399.

25 المصدر السابق: (الباب الأول. الفصل الأول) ص 299.

26 المصدر السابق: ص 240.

27 المصدر السابق: ص 227.

28 المصدر السابق: ص 228.

29 المصدر السابق: ص 239.

30 نفس المصدر.

31 عاصم منادى إدريسي: فلسفة التربية في عصر الأنوار. النسخة الالكترونية على موقع .www alawan. org

32 أورده الإدريسي في البحث المشار إليه: نفس المصدر.

33 د. حسن فوزي النجار: علي مبارك: أبو التعليم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1987 – ص 195.

34 د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث. الخلفية التاريخية. دار الهلال. القاهرة. 1994. ص 237.

35 أورده فارس كمال نظمي: المنظور الماركسي للحب بين الجنسين.

36 الطهطاوي: المرشد الأمين في تربية البنات والبنين (الجزء من المؤلفات الكاملة: مصدر مذكور. الباب الثاني. الفصل الأول).

37 المصدر السابق: ص 205.

38 المصدر السابق: ص 206.

39 د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث. مصدر مذكور. ص 173 وما بعدها.

40 د. زهير الذوادي: تناقضات المشروع الإصلاحي لدى بيرم الخامس. دار الأطلسية. تونس. 2007. ص 106.

41 نجد صدى لهذا الرأي تختلف قوته من مفكر لآخر عند أحمد بن أبي الضياف، محمد بيرم الخامس، محمد السنوسي، علي بوشوشة، عبد العزيز الثعالبي، علي مبارك، محمد عبده ...

42 الطهطاوي: المرشد الأمين. الباب الثالث. الفصل الثاني.

43 الطهطاوي: المرشد الأمين: ضمن الأعمال الكاملة: مصدر مذكور. الباب الخامس. الفصل الثامن. أورده عمارة. ص 208.

44 انظر ما كتبه هاني السباعي (الكاتب الأصولي المصري) على موقعه.

45 أحمد محمد سالم: الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي. مجلة التسامح. عدد 10- 2005.

46 د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث: دارا لهلال. القاهرة. 1994. ص 2016- 217.

47 راجع هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر. من حركة الإصلاح إلى جماعات الصنف. مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية. مؤسسة الأهرام. القاهرة. 1992. ص 28 وما بعجها.

48 أحمد محمد سالم: الخطاب الإسلامي الإصلاحي عند رفاعة رافع الطهطاوي ... مصدر مذكور.

كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ... مصدر مذكور.

49 شارل دي منسكيو: روح القوانين: أورده د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري ... مصدر مذكور. ص 272.

50 د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري: مصدر مذكور. ص 252-256.

51 راجع مقدمة د. محمد عمارة للأعمال الكاملة للطهطاوي: مصدر مذكور. ص 157/156.

52 الطهطاوي: مناهج الألباب ... الأعمال الكاملة: ج 1. الخاتمة. الفصل الأول. ص 515. مصدر مذكور.

53 الطهطاوي: المرشد الأمين ... الأعمال الكاملة. ج 2. الباب الرابع. الفصل الخامس. ص 469. مصدر مذكور.

54 أورده د. عمارة في المصدر السابق. ص 168.

55 أورده د. محمد عمارة في تقديمه للأعمال الكاملة للطهطاوي: مصدر مذكور. ص 169.

56 يعتبر أرسطو في كتاب "السياسة" أن الخطر الحقيقي على الحرية في الدولة ليس في المقام الأول في طغيان الحاكم وإنما في طغيان الرعاع وزعماء الرعاع الممثلين للجماهير في السلطة التشريعية. (انظر تعليق لويس عوض: مصدر مذكور. ص 278).