

الطهطاوي: التأصيل المعرفي بين إرضاء الضمير وإرضاء الأمير

محمد حفيان - جامعة سعيدة

قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية

مصر الطهطاوي ومحمد علي:

يجمع المؤرخون على أن دولة مصر الحديثة بدأت تظهر ملامحها بعد أن تسلم محمد علي السلطة سنة 1805 كوال على مصر، إلا أن طموحات محمد علي - الوالي - لم تتوقف عند حدود صلاحيات الولاية، فالإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية التي قام بها، كانت كلها تدل على أن محمد علي - الوالي - إنما كان يمهّد لأمرٍ ما، ولم يكن هذا الأمر شيئاً آخر غير ما عبر عنه سفير النمسا في اسطنبول في تقرير إلى حكومته عن محمد علي بقوله: "...أن طموحا خارقا يتحكم به واعتقد أنه بحاجة إلى عشر سنوات من السلام لكي يجعل من مصر الأمة الخامسة بعد روسيا وإنجلترا وفرنسا والنمسا"¹ محمد علي - إذن - كان يطمح إلى إنشاء دولة قوية حديثة في مصر على غرار الدول الأوروبية المتطورة آنذاك خصوصا وأنه كان معجبا بحدثة أوربا: "وكان متيقضا أكثر من معاصريه الأتراك إلى الأساس الحقيقي للقوة الغربية (أي) التنظيم العلمي للإنتاج"².

لكن الدولة القوية الحديثة التي كان يهدف إليها محمد علي في مصر لم تكن هي كل طموحه، بل أن طموحه كان أكبر من ذلك، وهو "الرغبة في إصلاح ما آلت إليه الدولة العثمانية من ضعف وكان مصمما على أن يتم هذا الإصلاح بالقوة وبغزو الآستانة نفسها وبناء إمبراطورية إسلامية جديدة ترث الدولة العثمانية"³ ولإجبار الآستانة والدول الأوروبية الكبرى آنذاك على الاعتراف له بالإستقلال وبالحكم الوراثي في مصر، فقد دخل في حروب توسعية في الشام والحجاز والسودان، وقد أفصح عن نيته تلك أمام القنصل الروسي بقوله "إنني بالسيف استوليت على مصر، وأن السيف وحده ينزعها مني العرب كافة معي وهم أفضل من الأتراك"⁴، "لقد حسبت لما أنا قادر على فعله قبل

الإستيلاء على عكا وبعده، وحسبت أكثر مما تظن الحكومات الأوروبية وبرهنت الأحداث أن حساباتي كانت صائبة⁵

سواء، أكانت حسابات محمد علي صائبة أم لم تكن*، فإن ما يهمنا هنا هو أن مشروع محمد علي في مصر تم على النحو الذي كان يريد، وهو إحداث دولة حديثة ذات قوة عسكرية ضاربة، ونمو صناعي واقتصاد مخطط، وحكم وراثي مستقل عن سلطة الخلافة العثمانية. وهذا يعني أن محمد علي قد أعاد تكوين مصر أو "عجن مصر وخبزها من جديد" حسب تعبير الدكتور غالي شكري⁶ وهي العملية التي كان على مثقفي مصر في ذلك العصر أن يسايروا حركيتها، فيحدثوا فكريا وثقافيا ما أحدثته هي في الواقع، أي أن يخلخلوا البنى الفكرية السائدة كما خلخلت هي البنى الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، حتى يتكامل فعل التخلخل والتجاوز في جدلية الواقع والفكر، بمعنى أن عملية "إعادة تكوين المكان" كانت في حاجة إلى "إعادة تأصيل زمان ثقافي مغاير ومتجاوز للثقافة الفقهية السائدة آنذاك ممثلة في علماء الدين الذين يصفهم المؤرخ عبد الرحمان الجبرتي (1754-1822) بأنهم "افتتتوا بالدنيا وهجروا المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد أمراء المماليك واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان وأجروا الحبس والتعذيب والضرب وصار دينهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والحصص والإلزام وحساب الميري والفائض والمضاف المرافعات والمراسلات، زيادة عن ما هو بينهم من التنافر والتحاسد والتحاقد على الرياسة والتفاقم والتكالب على سفاسف الأمور وحظوظ الأنفس على الأشياء الواهية"⁷.

وعلماء دين، هذه حالهم لم يكن لهم أن يؤسسوا ثقافة في مستوى مشروع محمد علي، بل لم يكن لهم أن يفهموا ذلك المشروع، كما أن محمد علي لم يرغب عليه عجزهم عن ذلك، فما أن وصل إلى السلطة، -ومعلوم أن علماء الدين هم الذين أوصلوه إليها-، حتى بادر إلى إبعادهم من الحكم ونفي زعمائهم عن العاصمة بعد تأميمه الأوقاف، وبذلك عزل الفقه عن السياسة*. والسؤال الذي يبدو ملحا الآن هو: هل كان محمد علي متحمسا فعلاً إلى خلخلة الثقافة السائدة وإلى تأصيل زمن ثقافي بديل؟؟

الواقع أن محمد علي كان يدرك جيداً أنه من غير الممكن أن تكون هناك خلخلة أو إعادة تأصيل ثقافي وفكري دون التأثير بالفكر التنويري السائد في أوروبا آنذاك، وبما أنه من بين أولويات هذا الفكر محاربة، الحكم التوتاليتاري المطلق وإعادة تنظيم وتقسيم السلطة ديمقراطياً، فإن محمد علي وبسبب ذلك لم يكن متحمساً له، كما لم يكن متحمساً "للإهتمام الشعبي بالسياسة"⁸. ذلك لأن محمد علي كان قد أقام حكماً أتوقراطياً معتمداً على خبرات عدد من التكنوقراطيين الأوروبيين والأرمن؛ أما البعثات الطلابية التي أوفدها إلى أوروبا فلم يكن يريد لها أن تتكون فكرياً وسياسياً، بل "لم يكن يرغب في أن يكتسب الطلاب من المهارة فوق ما هو ضروري فكان يضعهم تحت مراقبة دقيقة"⁹، إن ما كان يهم محمد علي من هذه البعثات، هو أن تتكون تقنياً في الطب والهندسة والزراعة والعلوم العسكرية وعلوم الأرض وغيرها من العلوم التجريبية* وباختصار "أنه بالجيش الوطني والإقتصاد الوطني القريب من فكرة الاكتفاء الذاتي والتعليم الغربي أراد (محمد علي) أن يؤسس الدولة الحديثة في مصر المتصلة عربياً بالشرق والبعيدة كلياً عن تركيا وأوروبا"¹⁰ دون أن يعير أي اهتمام للفكر ولل فلسفة وللتقافة الغربية التي صاحبت هاته التقنيات وهذه العلوم في أوروبا. إن محمد علي أراد أن يقطع التقنية الأوروبية عن سياقها التاريخي، السياسي، الاجتماعي، الفلسفي والثقافي التي تمخضت عنه وتمخض عنها، وكما عبر عبد الله العروي: "أن الإتصال المادي بين مجتمعين لا يعني شيئاً إذ أن أحدهما يمكن بكل بساطة أن لا يرى الآخر (...) (كما) أن إنكار الثقافة الغربية لا يستطيع أن يشكل في حد ذاته ثقافة"¹¹، ورغم الحصار الذي ضربه محمد علي على الثقافة الأوروبية وعلى الفكر السياسي الأوروبي على وجه الخصوص* إلا أنه كان لابد للأفكار الجديدة أن تدخل مع المهارات الجديدة"¹²، ومن هنا تأتي أهمية الفعل الثقافي ممثلاً في البعثات الطلابية التي أرسلها محمد علي خصوصاً بعثة سنة 1826 التي كان من ضمنها الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي الذي سنرى إن كان فعلاً داعية إعادة تأصيل الزمن الثقافي والسياسي في مصر، التي كانت تعيش مرحلة إعادة تكوين المكان على يد محمد علي.

الطهطاوي: "العام" و"الخاص" استراتيجية التبني والإقصاء:

ماذا كان يعني اختيار شيخ أزهرى (الطهطاوي) ضمن بعثة علمية طلابية إلى فرنسا؟؟ يجيب الدكتور غالى شكري بقوله "و ليس غريباً أن الذي بعثه هو محمد علي، فقد كان يدرك أن هذا الشيخ هو الذي يستطيع أن يفرق بين ما يلزم وما لا يلزم"¹³، والواقع أن هذا القول من الدكتور غالى شكري يجانب تماماً الحقيقة التاريخية، فمحمد علي لم يكن في نيته أصلاً بعث إمام يرافق البعثة، إنما الفكرة، كانت فكرة الشيخ حسن العطار (1766-1835) الذي أشار على محمد علي أن يضيف إلى الطلبة إماماً يسهر على شؤون دينهم في تلك البلاد البعيدة، فقبل محمد علي الاقتراح، فرشح الشيخ حسن العطار لتلميذه رفاعة رافع الطهطاوي إماماً للبعثة، ولأن الطهطاوي ذهب إلى باريس بصفته تلك لا أكثر - في نظر محمد علي على الأقل - فلا لزوم إذن للقول بأن محمد علي قد بنى اختياره على أساس استطاعة التفريق بين "ما يلزم" وما "لا يلزم" لأن محمد علي كان قد حدد علاقته بالحضارة الأوروبية وفق قناعة "ما يلزم" العلم والتقنية و"ما لا يلزم" الثقافة الأوروبية بوجه عام والفكر السياسي بوجه خاص*، نعم للإصلاحات الاقتصادية والعسكرية، ولا للإصلاحات السياسية.

واعتقد أن اختيار حسن العطار للطهطاوي كان نابغاً من تدارك هذا الخلل الإصلاحي ومن ضرورة التفكير في إعادة تأصيل زمن ثقافي في مصر الدولة، ومن ضرورة معرفة "الأخر" معرفة تسهل رؤيته، وتكشف عن حقيقته وأسباب رقيه، لا الإكتفاء باستهلاك إنتاجه، ولأن استهلاك إنتاج الغير لا يؤصل ولا يغير، فقد أكد حسن العطار لتلميذه الطهطاوي "على أن بلادنا لا بد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها"¹⁴ والطهطاوي نفسه يؤكد هذه المقاصد، مقاصد الرحلة ومقاصد تدوينها*، إيفاءاً بوصية شيخه حسن العطار بقوله "أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغربية والأشياء العجيبة وأن أقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع التي يقال عنها عرائس الأقطار"¹⁵ (...) وليست هذه الرحلة مختصرة على ذكر السفر ووقائعه فقط بل هي مشتملة أيضا على ثمرته وغرضه، وفيها إيجاز العلوم والصناعات المطلوبة والتكلم عليها على طريق تدوين الإفرنج لها واعتقادهم فيها وتأسيسهم لها¹⁶ (...) وحث

ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصناعات فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع والحق أحق أن يتبع¹⁷.

واضح -إذن- أن النهضة التي كان يريد لها الطهطاوي إنما تقوم على: **الكشف للاكتشاف**. فكشف "القناع" عن "محيا" بلاد: الإفرنج" هو اكتشاف لواقع "الإفرنج"، وكشف مناهج علومهم وأصول معارفهم وطرق تفكيرهم، هو اكتشاف لحقيقتهم الذاتية، العقلية، النفسية والعقائدية؛ فمعرفة الآخر، إذن - تنهض أولاً على أساس من اكتشاف واقعه بمعرفة بلاده (رحلة في مكانه)، وتنهض ثانياً على أساس من اكتشاف حقيقته بمعرفة مناهج علومه وأصول معارفه وطرق تفكيره (رحلة في زمانه).

فالرحلة في مكان الآخر = مقاربته حياتياً ومكانياً لاكتشاف واقعه.

أما الرحلة في زمان الآخر = المتأقفة عنه ومقاربته ثقافياً وحضارياً، لاكتشاف حقيقته. هكذا كانت رحلة الطهطاوي إلى باريس، رحلة المقاربة والمتأقفة، لإعادة معرفته، معرفة تنطلق من "الذات" نحو الآخر، لا معرفة تنطلق من الآخر لتعود إليه، كيف ترى الذات الآخر، لا كيف يقدم هو نفسه إليها*؛ لكن هذا لا يعني أن الطهطاوي ذهب إلى فرنسا "ليخترع" الغرب، كما "كان الشرق تقريباً إختراعاً غريباً"¹⁸، كما يقول أدوراد سعيد، بل، لقد ذهب للمساهمة في تصحيح رؤية** مواطنيه للغرب، وهي الرؤية التي قدمها الغرب عن نفسه للعرب والمسلمين، انطلاقاً من فكرته المخترعة عنه. حيث "أن الغرب جعل الشرق ينظر إليه من خلال اقنية ثلاث: انه (أي الغرب) ذو قوة مادية وعلمية لا تقهر وأنه ملحد أو لا ديني وأنه أخيراً إياحي أو غير مترم¹⁹". فالطهطاوي في رحلة المقاربة والمتأقفة، كان عليه أن يكتشف الآخر ليعيد اكتشاف ذاته، لكن عملية الاكتشاف وإعادة الاكتشاف لا تتأتى له إلا بإعادة "ترتيب" الآخر في "أناه"، أي بإعادة النظر في الصورة التي قدمها الآخر عن نفسه له، وبإعادة ترتيب علاقته به، وبذلك فقط، يتسنى له أن يرى الآخر رؤية موضوعية مكتملة، وفي الوقت نفسه يرى ذاته وقد حددت علاقاتها موضوعياً بالآخر دون أن تتلاشى فيه أو تقصيه. فإعادة تكوين مصر التي تمت بالعلم والتقنية الأوروبيين على عهد محمد علي - على أهميتها-، لم يكن لها إلا أن تعمق في ذهن الفرد المصري صورة الأوربي التي قدمها هذا الأخير عن نفسه عبر المعارف العلمية التي جلبها إلى مصر أثناء

الحملة البونابرتية، وهي الصورة التي عبر عنها المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي أبلغ تعبير حين حديثة عن تلك الحملة بقوله "أنها كانت بداية انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع"، فكان إذن لا بد لرحلة المقاربة والمثاقفة من إعادة ترتيب العلاقة وتجاوز الإنطباع، وكشف القناع عن مجتمع كان ذلك الوقت في أوج إنتشائه بالإنتصارات التي حققها الفكر التنويري في واقعه السياسي والاجتماعي والثقافي، مؤسسا زمناً جديداً، أراد له التطلع الإستعماري المصاحب للإنقلاب الصناعي، التجاري، الرأسمالي والإستغلالي لأن يكون زمناً كونياً جاعلاً من أوربا مركزاً يعين الحقيقة ويوزع الوظائف، كما يقول "بورديو"، ومن تاريخها تاريخاً للبشرية، ومن الرجل الأبيض صفوة الأجناس وسيدها، إذ "يمكن القول في الواقع أن فلسفة التنوير تمثل المرجع والقاعدة والأساس للذهن الغربي المعاصر، ومع انتشار الغرب في العالم، أمست هذه الفلسفة قاعدة إيديولوجية في جزء كبير من العالم المعاصر"²⁰. فكان لا بد من الفرز بين ما هو أوربي استعماري (الإستغلال، العنصرية، عقدة التفوق... إلخ) وبين ما هو إنساني كوني (الأخوة، المساواة، الحرية، العدل، الديمقراطية... إلخ). والطهطاوي في رحلته تلك كان معنياً بهذا الفرز، وهو القادم من بلد كان قد شهد طلائع المد الإستعماري "المبشر" بمبادئ الفكر التنويري ظاهرياً*، والباحث حقيقة، عن مواد خام للآلة البورجوازية الرأسمالية، وعن سوق لتصرف فائض الإنتاج. فالتنوير كما يقول الدكتور هشام شرابي، هو الجانب الإيجابي للهيمنة الأوربية ولكن ما تراه يكون طابع تنوير يرتكز على الإستغلال والإرهاب"²¹.

و معلوم أن كلمات مثل (الأخوة، المساواة أو التسوية، الحرية والعدل) لم تكن جديدة في قاموس الطهطاوي، -وهو الفقيه-، مع أنها ليست بالضرورة، أن تؤدي نفس المعنى الفقهي، لكن الطهطاوي سيواجه مفاهيم جديدة كل الجدة ليس على مخزونه المفرداتي فحسب، بل على مخزون القاموس العربي ككل، وهي مفاهيم (الديمقراطية، الدستور، الفصل بين السلطات، الحرية الفردية والجماعية، المواطنة، البرلمان، الجمهورية الحالة الطبيعية، التعاقد الإجتماعي، الإرادة العامة.. وغيرها) وهي المفاهيم المكونة لقاموس الفكر السياسي التنويري الجديد، وهي أيضاً المفاهيم التي لم يكن محمد علي متحمساً لها البتة. وهذا ما يدعونا لطرح السؤال التالي: كيف سيواجه الطهطاوي -إذن- **تشافهم من جهة ويواجه زهد ونفور "ولي النعمة" منها من**

جهة أخرى؟؟، خاصة وأن الطهطاوي كان يدعو الله "أن يجعل هذا الكتاب (تخليص الإبريز) مقبولا لدى صاحب السعادة ولي النعم (...). وان يوقظ به من نوم الغفلة، سائر أمم الإسلام من عرب وعجم"²². وكيف سيوفق الطهطاوي ما بين إرضاء الأمير وإرضاء الضمير؟؟ وبما ان الليبرالية وعن طريق دعائيتها الحرية والملكية، وعن طريق جهازها المفاهيمي، أرادت أن تؤسس زمنا كونياً عقلانياً، يختزل التواريخ والحضارات ويمتص الأزمنة والخصوصيات.

فكيف يتسنى للطهطاوي أن يفتك زمانه الخاص من هذا العام؟؟ هناك إذن ثلاث إشكالات واجهت مشروع الطهطاوي :

الإشكال الأول: سياسي مفهومي: يتعلق بنظام الحكم، وفق ثنائية

المفهوم الليبرالي / الحكم الأوتوقراطي

الإشكال الثاني: حضاري: يتعلق بالهوية والأصالة وفق ثنائية

الأنا / الآخر

الإشكال الثالث: ثقافي سياسي: يتعلق بالثقافة والسلطة وفق ثنائية

سلطة الثقافة / ثقافة السلطة

قد كان على الطهطاوي أن يتحرك في فضاء هذه الثنائيات المؤشكلة وفق تعاكس حدّي كل ثنائية.

فمن جهة أولى هناك:

مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي/المتعاكسة مع/خيار محمد علي السياسي

و من جهة ثانية هناك:

هيمنة الآخر/ المتعاكسة مع/أصالة وهوية الأنا

ومن جهة ثالثة هناك :

مشروع النهضة/ المتعاكس مع/طموح السلطة.

لكن الدور الأساس المنوط بالطهطاوي، هو دور الحد الأوسط المنظم لعلاقة الحدين المتقابلين، هو دور الذات التي لا يمكنها أن تنظم تنظيمياً واعياً علاقات الحدود إن لم تع أولاً علاقاتها هي مع كل حدٍّ على حدة. نعتقد أن هذا هو عين ما فعل الطهطاوي، وإلا فأية علاقة يمكنها أن تنتظم الليبرالية والأوتوقراطية، لو لم يستند الطهطاوي إلى فهم خاص لمفاهيم الليبرالية، وإلى تكييف خاص لأوتوقراطية محمد علي؟؟ وأية علاقة كان لها أن تقوم بين الآخر في هيمنته وبين الأنا في أصالتها لو لم يعكس الطهطاوي دائرة الهيمنة والإحتواء، فيخضع الآخر للأنا، بحيث يغدو الثاني أصلاً عاماً والأول فرعاً خاصاً. وأي مشروع

للنهضة كان للطهطاوي أن يمرره دون تبرير للسلطة (سلطة محمد علي) بأسلمتها؟؟

فالفهم الخاص لمفاهيم الليبرالية، والتكيف الخاص للأنثوقراطية، وتبرير سلطة محمد علي إسلامياً؛ وإعتبار حضارة الآخر (الأوربي) جزءاً من حضارة الأنا (العربي الإسلامي).

هي ثلاث مسالك سلكتها الطهطاوي للولوج إلى ثلاث إشكالات كانت ولا زالت تؤرق المثقف العربي النهضة في علاقاته، مع المصطلح الغربي، ومع السلطة، ومع الآخر.

و مصدر الأرق هو أن هذه الإشكالات هي من نوع الإشكالات التي لا يمكن معالجتها ولا حلها منفردة لإرتباط بعضها ببعض، وإرتباطها العضوي ككل بالنهضة، وهو الإرتباط الإشكالي الذي جعل من النهضة إشكالية كبرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

هذا بالإضافة إلى أن طرح هذه الإشكالات بما انه طرح اتخذ شكل ثنائيات متعاكسة ومتناقضة الحدود وفقاً لمنطق الثالث المرفوع؛ فقد فرض على بعض مثقفي النهضة الأخذ بأحد الحدين واعتباره حلاً صائباً، وإهمال الحد الآخر واعتباره وهماً. إقصاء حد وتبني المقابل.

والطهطاوي في معالجته لجملة المسائل (الإشكالات) السالفة الذكر، إنما كان يعالجها انطلاقاً من موقف التبني والإقصاء، لكن بصورة مختلفة وأكثر ذكاءً، بحيث أنه لم يتبن حدوداً ولم يقص أخرى. إنما تبنى كل الحدود: لكنه أقصى التعاكس والتناقض بين الحدين.

والأمر هنا لا يعني التوفيق بين المتناقضين، إنما يعني نفس التناقض والتعاكس ورد ما يبدو أنه كذلك إلى أصل واحد وإن اختلفت أشكال التعبير، أي رد الجزء إلى كله.

فالمفهوم الليبرالي عند الطهطاوي لا يتحدد بذاته ولا بالظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المنتجة له، ولا بصيغته اللفظية، إنما يتحدد بأصل مرجعي فقهي قار وثابت فـ "الحقوق الطبيعية" هي "ما نسميه عندنا بعلم أصول الفقه" و"الحقوق المدنية" هي "ما نسميه بفروع الفقه" و" الحرية والمساواة" هي ما نسميه بالعدل والإحسان" و"محبة الوطن" هي " ما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته". و" الحرية" هي "رخصة العمل المباح والمأذون شرعاً"²³ والسلطة بإعتبارها ممارسة سياسية، لا تمارس بمقتضى العقل

الزماني حسب المفهوم الليبرالي، بل "إنما تخلف النبوة" و"بدون مدخل للعقل تحسيناً وتقبيحاً في ذلك حيث لا حسن ولا قبح إلا بالشرع" وإن لم تكن "سياسة الشرع لا تنمّر العقابة الحسنى" (لذا) "ينبغي تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة"²⁴. كما أن الآخر "الإفرنجي" لا يتحدد وجوده الحضاري "المستقيم" حسب الطهطاوي إلا بحتمية الإنضواء داخل دائرة "الأنا" الإسلامي، فرغم أن "البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها (غير أن أهلها) لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبل النجاة أبداً" ورغم أنهم "أعلم ممن عداهم بسبب معرفتهم بأسرار الآلات المعروفة من قديم الزمان والمخترعة له (...) وأن المعرفة بأسرار الآلات أقوى معين على الصناعات" إلا "أن لهم في العلوم الحكيمة حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية" ذلك لأنهم "من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل (...) ومن عقائدهم القبيحة قولهم أن عقول حكمائهم وطبائهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها"²⁵. وهذا لا يعتبر في نظر الطهطاوي تمدناً حقيقياً ولا تمدناً مستقيماً لأنه أخذ من التمدن جانبه واصله المادي العقلاني، أي التقدم في "المنافع العمومية" كالزراعة والتجارة والصناعة" وأهمّل جانبه وأصله الروحي (الديني) أي "التمدن في الدين والشرعية" حيث يعرف الطهطاوي التمدن بقوله "أن التمدن أصليين:

◆ **معنوي:** وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشرعية،

◆ **مادي:** وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة"²⁶؛ وفي المرشد الأمين، يعرف الطهطاوي التمدن بقوله: تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنى وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد وكمال التربية وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية"²⁷.

إن فنون التمدن كما يقول الطهطاوي، هو الجامع لهاتين الوصيلتين²⁸ (إذ) "لا شك أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به ويلتفت إليه"²⁹ فالدين الصحيح هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح³⁰ ويذهب الطهطاوي إلى أبعد من هذا حينما يقرر

أن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الإطلاق³¹.

وهكذا يحكم الطهطاوي قلب وعكس دائرة الإحتواء، فيرد حضارة عقل الآخر إلى شريعة الأنا، كما يرد مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي إلى مفاهيم أصول فقه الشريعة، ليحول بهذا مفهومي الحضارة والسلطة، كما حددتهما ومارستهما عقلانية عصر التنوير الليبرالي من كونهما "شريعة" العقل إلى كونهما "عقل" الشريعة. ولتكريس هذا التحويل إرتكز الطهطاوي على مبدئين أساسيين من مبادئ "عقل الشريعة" الأول: مبدأ التحسين والتقييح "وإنما ليس لنا، أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتقيحه أو تحسينه"³².

الثاني: مبدأ "درء المفسد مقدم على جلب المنافع"، فعن طريق التحسين والتقيح الشرعيين، يحدد الطهطاوي موقفه من المدينة الأوروبية بقوله "ومن المعلوم أنني لا استحسن إلا ما لا يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية"³³.

وانطلاقاً من هذا المقياس، فإن الطهطاوي إلى جانب أنه لا يستحسن كثيراً من أخلاقيات المجتمع الفرنسي، فهو كذلك يستقبح كثيراً من مظاهر العقلانية لديهم. وبالمقابل، فإلى جانب أنه لا يستقبح بعضاً من أخلاقياتهم وعاداتهم، فهو يستحسن كثيراً من مظاهر النبوغ والتقدم لديهم.

إن ما يهمننا في إطار بحثنا -مما استحسنه الطهطاوي لدى الإفرنج، هو نظامهم السياسي أو ما أسماه هو بـ "تدبير الدولة الفرنسية" الذي يفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية، والقضائية، طبقاً لأحكام "الشرطة la charte" التي "لا ينكر ذوا الفضل أنها من باب العدل"³⁴، والتي تنص على "أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف وأن السياسة الفرنسية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك شرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، وأن ديوان البير (أهل المشورة الأولى) يمانع عن الملك وديوان رسل العمال (البرلمان) يمانع عن الرعية"³⁵. لكن ما يهمننا أكثر من كل هذا هو السؤال التالي:

هل كان الطهطاوي يدعوا فعلاً إلى الأخذ بهذا النظام؟؟

أعني تقييد سلطة الملك دستوريا وفصل السلطات، كما يحلو القول لكثير من الباحثين المصريين خاصة، ممن تمحلوا نصوص الطهطاوي فقولوها ما لم تقل.*

الواقع أننا لم نجد في نصوص الطهطاوي ما يدعونا إلى تأكيد ذلك بالإجابة "بنعم" على هذا السؤال. فالطهطاوي، حتى وإن أبدى إعجابه بالدستور الفرنسي (الشرطة) إلا أنه لم يدع إلى الأخذ به بل على العكس، واعتماداً على مبدأ التحسين والتقييح الشرعيين، فقد أبدى صراحة موقفه منه، حينما بدأ ترجمته بقوله "فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف 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، وازتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً والعدل أساس العمران"³⁶. كما أنه (الطهطاوي) عاد فذكر بموقفه منه حينما أنهى ترجمته بقوله نظاماً.

من ادعى أن له حاجة تخرجه عن منهج الشرع

فلا تكون له صاحباً فإنه ضر بلا نفع

واضح من هذا -إن-، أن إعجاب الطهطاوي بالدستور الفرنسي لم يكن ليتجاوز قيمة العدل، كما هو واضح كذلك أن المبادئ التي جاء بها الدستور الفرنسي مثل: ضمان الحريات الفردية والجماعية، وسيادة القانون في الخصومات والمعاملات، وتقييد سلطة الملك، وفصل السلطات، وحرية الرأي وغيرها كلها قنوات موصلة ومحقة للعدل.

فهل يستدعي ذلك منا القول بأن إعجاب الطهطاوي بالعدل ودعوته إليه هو إعجاب ودعوة في الوقت نفسه إلى المبادئ والقنوات الموصلة إليه والمحقة له؟؟

قد يمكننا الإنسياق وراء هذه النتيجة، إلا أن هذا سوف لن يصمد أمام القراءة المتأنية للنص ذلك لأن مفهوم الحكم عند الطهطاوي لا يتحدد كما هو الحال في الدستور الفرنسي بشريعة العقل بل يتحدد "بعقل" الشريعة أساساً وغايات، فمن حيث الأسس يرى الطهطاوي أن "القرآن الشريف أساس الدين الذي هو أساس المملكة فلا قوام لها إلا به ولا تثبت أركانها إلا عليه". أما من حيث الغايات فيحددها بـ "إقامة منار

الإسلام وإظهار شعائر الحق واتباع أحكام الشرع والعلم بالفرائض والسنن ومندوبات الشريعة وإقامة الحدود وأمتثال أمر الشارع والإنتهاء عن نواهيه وإيصال الحقوق الواجبة إلى أربابها والعلم بما يرضي الله سرا وعلانية فإنه لا دوام للملك ولا بقاء للسلطنة بدون هذه الأشياء³⁷.

أما أساس الحكم في الدستور الفرنسي؛ ومن ثم الفكر الليبرالي عامة، فهو العقل الذي يصفه جون لوك بأنه "الكفيل بهداية الجنس البشري كله"³⁸، والقانون عموماً هو العقل البشري، بمقدار ما يحكم كل شعوب الأرض، والقوانين السياسية والمدنية لكل أمة ما هي إلا مختلف الحالات الخاصة التي يطبق عليها هذا العقل البشري³⁹.

وغايته هي أن يستبدل بحق الملكية المقدس ملكية الحق المقدسة* والفرق بين واضح بين أسس وأهداف الحكم كما يراه الطهطاوي وبين أسس وأهداف الحكم كما يحدده الدستور الفرنسي، والفكر الليبرالي عامة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا.

فالأول ينهض على أساس ديني ويرمي إلى تحقيق تعاليم الدين، بينما الثاني يقوم على أساس عقلي ويرمي إلى استبدال تعاليم العقل بتعاليم الدين،

الأول: يهدف إلى تسييج السياسة بالدين؛ بينما الثاني: يهدف إلى فك السياسة عن سياج الدين.

الأول يحكم بالثابت والثاني يحكم بالمتغير.

الأول: يعتبر الحاكم "خليفة الله في أرضه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، اختاره الله لرعاية عباده"⁴⁰.

أما الثاني: فيعتبر الحاكم ممثلاً لحكم الشعب واختياره، فهو مسؤول أمامه. ومن ثم: فإن الأول: يحكم باسم شريعة الله فهو مقيد بها*

بينما: الثاني يحكم باسم دستور الشعب فهو مقيد به.

ويوضح الطهطاوي ذلك ويؤكد في رده على مونتسكيو في عام 1846 في إحدى افتتاحياته لصحيفة الوقائع المصرية التي كان يرأس تحريرها آنذاك، بقوله "إن الإفرنج وبالذات فيلسوفهم مونتسكيو يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم فإن الحاكم الإسلامي لا يخرج أصلاً عن الإحكام

الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية، ولاتساع الشريعة المحمدية وتشعب ما يفرع عن أصولها ظن من لا معرفة له إن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع وقل أن يقدم ملك إسلامي على ما يخالف طرق كتاب الله وسنة رسوله⁴¹. ومن هنا يتضح أن إعجاب الطهطاوي بالعدل الإفرنجي " لا يعني أبدا الدعوة إلى تكريسه ضمن مؤسسات دستورية زمانية مواكبة لتحولات المفهوم ونسبيته في الزمان، لأن مفهومه للعدل مفهوم قار لاستتاده إلى مرجعية دينية ثابتة وقارة، فهو "كالإيمان الكامل والحلال الصرف"⁴²، هكذا يصف الطهطاوي العدل، ويحصره في أداء الواجب، واستيفاء الحق، والإنصاف للنفس وللغير وفق المأذون شرعا*. فهو إذن إيماني أخلاقي، والالتزام به التزام شخصي بالشريعة، ضامنه الإيمان الديني لا الإلزام القانوني المؤسساتي؛ صحيح أن أحكام الشريعة هي الأخرى ملزمة لكل أفراد المجتمع الإسلامي، لكنه إلزام مؤسس على الثواب والعقاب الأخرويين، دون أن يعني هذا نفي دنيوية الجزاء عنها. إلا أن الجزاء الدنيوي للأحكام الشرعية في غياب المؤسسات الدستورية الديمقراطية الضامنة لتطبيقها على الحاكم كما على المحكوم، ليس من شأنه إلا أن يكرس مقولة: " حلال علي، حرام عليكم " كما من شأنه أن يفتح الباب واسعا أمام أحادية التأويل لهذه الأحكام، بما يخدم السلطة الحاكمة وإيديولوجيتها، وحينها يصبح مفهوم العدل - كمارسة سلطانية- خاضعا لتأويل السلطة تحسينا وتقبيحا. وباعتبار أن السلطة " تخلف النبوة"، وأن الملك " خليفة الله في أرضه وليس عليه في فعله مسؤولية الاحد من رعاياه" كما يؤكد الطهطاوي، فإن ما ينجر عن هذا، أن العدل يضحى "عدل" سلطة "الحق الإلهي" *، لا عدل سلطة التعاقد الاجتماعي، عدل الحاكم المفرد المستبد، لا عدل المؤسسات الدستورية الديمقراطية. وما دعوة الطهطاوي إلى العدل وإلحاحه على ذلك في كل كتبه واعتباره " أساس العمران " وإليه " انتهت الرياسة الكاملة والمملكة الفاضلة"⁴³ " وأنه أساس الجمعية التأسيسية والعمران والتمدن، فهو اصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به"⁴⁴ وما إعجابه بعدالة الدستور الفرنسي دون الدعوة إلى ما ينص عليه من فصل للسلطات وتقبيد سلطة الملك دستوريا، بل واعتباره ذلك " ضرا بلا نفع"، و"خروجا عن منهج الشرع"، ما هو في حقيقة الأمر إلا مسك للعصا من الوسط، يريد الطهطاوي من خلاله إقصاء التناقض ما بين مقتضيات مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي كما هي ممارسة في

تدبير الدولة الفرنسية" وكما هي متضمنة في كتابات مونتسكيو وروسو، ولوك التي اطلع عليها، وما بين اتوقراطية محمد علي المناقضة تماما لتلك المفاهيم.

إن اقضاء التناقض هذا، مهد له الطهطاوي بمقدمتين اثنتين :

المقدمة الأولى: تأويل الطهطاوي الخاص لمفاهيم الفكر السياسي الليبرالي؛ وقد انتهى إلى ردها إلى أصول إسلامية ومفاهيم أصولية فقهية. من ذلك قوله: "أن من زاول علم أصول الفقه وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتقدمة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات"⁴⁵.

المقدمة الثانية: التكييف الخاص لاتوقراطية محمد علي بإضفاء الشرعية الدينية عليها، من خلال ربطها ربطا تاما لتيا وتطابقيا بمفهوم السلطة في الإسلام، من حيث هي سلطة تنزع إلى إقامة العدل، باعتباره مقصدا من مقاصد السياسة الشرعية في الإسلام.

والنتيجة: هي أنه إذا كانت سلطة محمد علي "الاتوقراطية" ملتزمة بما لا يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله وملتزمة بمقاصد السياسة الشرعية من خلال التزامها بإقامة العدل، وإذا كانت مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي، هي الأخرى تهدف إلى إقامة العدل وذات أصول إسلامية، فإن ما يجمعهما هو الأصل والمقصد. وبالتالي فليس هناك من تناقض بينهما.

أما الشكل التنظيمي للسلطة، - كونها وراثية استبدادية أم كونها انتخابية ديمقراطية- فإن الطهطاوي لم يجد بدا "لحل" هذا الإشكال من الالتجاء إلى المزوجة، ثم المفاضلة ما بين مبدأ "التحسين والتقبيح الشرعيين" ومبدأ "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح".

فبحكم كونه (الطهطاوي) فقيها، فهو يعلم أن الإسلام- السني على الأقل-، لا يقر وراثية السلطة لا في القرآن ولا في السنة النبوية، وبدليل أنها لم تكن وراثية لا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في زمن الخلفاء الراشدين، بل أن الإمامة " عقد واختيار * " كما يجمع على ذلك فقهاء السنة**، وكما كان مطبقا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وفي زمن الخلفاء الراشدين؛ كما أن الطهطاوي

يعلم الشروط التي حددها فقهاء السياسة الشرعية والتي يجب توفرها في المتعاقدين، أهل الاختيار*** (الحل والعقد) من جهة، والإمام**** من جهة ثانية. وهي شروط تتعارض تماما مع مبدأ الوراثة، وهذا يعني أن الإسلام لا يستحسن، بل يستقبح وراثته السلطة. يقول ابن خلدون "و أما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية"⁴⁶، هذا أمر يدركه الطهطاوي جيدا وبلا شك، وهو - الفقيه -، كما انه يدرك أيضا تعارض مبدأ التحسين والتقيح الشرعيين مع سياسة محمد علي في مصر والاستراتيجية التي كان يرمي إليها، حين أبدى رغبته في انفصال مصر عن الأسانة ونيته المفصوح عنها في إقامة دولة ملكية وراثية والتي تحققت له بموجب معاهدة لندن سنة 1840.

واضح الآن أن قناعة الطهطاوي والتزامه بمبدأ التحسين والتقيح الشرعيين يتعارضان مع أهداف ومصالح محمد علي. كما أن إفصاح الطهطاوي عن تلك القناعة وعن ما يترتب عن ذلك المبدأ قد يعرضه إلى نقمة "ولي النعمة" وهو الاحتمال الأكيد الذي يبدو أن الطهطاوي لم يكن متحمسا له وإذا كان الطهطاوي قد استغل مبدأ التحسين والتقيح الشرعيين كمبدأ إجرائي لرسم حدود علاقة الأنا بالآخر حضاريا وثقافيا وأخلاقيا، ولتأصيل المصطلح السياسي الليبرالي فقها* وأخيرا لإقصاء التناقض ما بين مقتضيات مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي وبين أوتوقراطية محمد علي فإنه لم يستطع فعل ذلك حينما تعلق الأمر بالفصل في الشكل التنظيمي للسلطة، لتعارض ذلك المبدأ مع مصالح وأهداف السلطة نفسها في مصر آنذاك فكان إذن لا بد من البحث عن مبدأ شرعي آخر يتيح له مجالا أوسع للمناورة والتأويل ويجنبه التصادم مع "ولي النعمة" محمد علي.

وبما أن مقاصد الشريعة أعم وأشمل من مبدأ التحسين والتقيح لأنها تنظمه ولا ينتظمها، تحده ولا تتحدد به، ولأنها تتعامل مع النص الشرعي انطلاقا من قصد الشارع ومصصلحة المسلمين، لأن الشريعة، كما يقول الفقهاء، إنما وضعت لحفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة؛ وبما أن المصلحة المعتبرة شرعا هي ما قام الدليل الشرعي على إعتبارها. وهي ما تتسجم تماما مع مبدأ كون الإمامة عقدا واختيارا* ؛ وتتناقض حتما وراثته السلطة؛ فان الطهطاوي ولتبرير الحكم الوراثي وكسب رضا محمد علي من جهة، ولئلا يدخل في تناقض مع مقاصد الشريعة من جهة أخرى، فإنه قد عمد إلى حل

الإشكال لا باعتبار " جلب المصلحة" بل باعتبار ما هو أولى شرعا أي
"درء المفسدة"

ذلك ما يبدو واضحا من خلال ما أقره الطهطاوي بقوله "و قد كان
المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابا بالسواد
الأعظم وإجماع الأمة، لكن لما ترتب على اصل الانتخاب ما لا
يحصى من المفساد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون
درء المفساد مقدما على جلب المصالح، واختيار التوارث في الأبناء
وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها، فكان
العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنا لحسن انتظام الممالك"⁴⁷.

في النص يعترف الطهطاوي أن في مبدأ الانتخاب مصلحة للامة،
وبكونه كذلك فهو مقصد من مقاصد الشريعة، وفي الوقت ذاته، يرى
أن ما يترتب عن ممارسته (من المفساد والفتن والحروب) يوجب منعه
وفي ذلك أيضا، ومن باب أولى، تحقيق لمقصد من مقاصد الشريعة،
لكونه "ضامنا لحسن انتظام الممالك"

إذن، فالمقصد الشرعي في الانتخاب يتحقق:

أولا: عبر الإيمان به كمبدأ يحقق المصلحة.

ثانيا: عبر منع ممارسته لضمان درء المفسدة وضمان "حسن انتظام
الممالك".

ومن هنا فان الإجابة عن السؤال "كيف سيوفق الطهطاوي ما بين
إرضاء الضمير وإرضاء الأمير" الذي طرحناه سابقا_أصبحت الآن
واضحة.

ففي الإقرار بمصلحة الأمة في الانتخاب أرضى الطهطاوي
ضميره لعدم تنكره لمقصد من مقاصد الشريعة؛ وأما في منع
ممارسته، -باعتباره مفسدة، أرضى الطهطاوي أميره، لتوافق
المقصد الشرعي (درء المفسدة) مع مصلحة الأمير (التوارث في
الأبناء وولاية العهد).

ومن وراء كل هذا؛ قصد بدا واضحا الآن، وهو إضفاء الشرعية
الدينية على الحكم الملكي الوراثي الذي رسمه محمد علي في مصر،
واعتباره من صميم مقاصد الشريعة ما دام " يدرء مفسدات الانتخاب
و"يضمن حسن انتظام الممالك"، ولأن الممارسة السياسية في مصر لم

تكن تمارس عن طريق الانتخابات لا قبل حكم محمد علي ولا أثناء حكمه، بحيث يسهل التدليل على "مفسد" الانتخاب، فان الطهطاوي التجأ، -كما التجأ إلى الشريعة-، إلى استقراء تاريخ الفكر السياسي في "الممالك" الأخرى، قصد تلمس ذلك "الدليل" للبرهنة على تلك "المفسد". إلا أن برهنته تلك لم تكن أكثر من مصادرة على المطلوب وفق معادلة قياس :

مقدمته الكبرى: كل انتخاب ÷ إنتخاب بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ومقدمته الصغرى: وكل إنتخاب بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ÷ مفسد

ونتيجه: كل انتخاب مفسد.

والمصادرة على المطلوب هنا واضحة، إذ كان على الطهطاوي، قبل ان يحكم بالفساد المترتب على الانتخاب، أن يبرهن أولاً على الوجود التاريخي لمثل هذه الانتخابات التي كانت "بالسواد الأعظم وإجماع الأمة". وهذا ما لا يمكن إثباته تاريخياً، إذ أن الانتخاب كحق من حقوق الممارسة السياسية لم يكن معروفاً قبل الحضارة الإغريقية التي لم يكن الانتخاب فيها "انتخاباً بالسواد الأعظم وإجماع الأمة"، بل كان مقتصرًا على السادة الأحرار من المجتمع الأثيني، وكذلك الأمر عند الرومان.⁴⁸ أما في أوروبا العصور الحديثة، فان حق الانتخاب ظل قاصراً بها-حتى الثلث الأول من القرن التاسع عشر- على الطبقة العليا ولم يمس "السواد الأعظم" -أعني الطبقة الوسطى والعمال والنساء-، إلا في وقت متأخر⁴⁹. أما في المجتمع الإسلامي، فقد أجمع فقهاء السياسة الشرعية على أن اختيار الحاكم إنما يقوم به "أهل الحل والعقد" وليس انتخاباً "بالسواد الأعظم وإجماع الأمة" لانه، حسب اجتهادهم، فرض كفاية إن قام به البعض سقط على الباقي. يقول أبو يعلى الفراء الحنبلي: (3)"نصب الإمام واجبة وهي فرض على الكفاية مخاطب بها طائفتان من الناس إحداهما: أهل الاجتهاد حتى يختاروا والثانية من يوجد فيه شرائط الإمامة".

والواقع أن نتيجة المصادرة على المطلوب وإن كانت وصفية، إلا أنها تختزن داخلها حكماً شرعياً، إذ أن المبدأ الشرعي الذي احتكم إليه الطهطاوي لا يقف عند حدود الوصف، بل انه لا يصف إلا ليحكم. فوصف الانتخاب بـ "المفسد" يحيل الى حكم شرعي واضح وهو

التحريم: تحريم الفساد وتحريم ما يؤدي إليه. كما أن وصف الطهطاوي "المنصب الملوكي الوراثي" بأنه "الضامن لحسن انتظام الممالك" واعتباره "دارئاً" "لمفاسد" الانتخاب، يتضمن حكماً شرعياً بيناً، وهو الوجوب، لأن "درء المفاسد" واجب شرعاً، وما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب.

والقياسان التاليان يوضحان المسألة أكثر:

1. الانتخاب ÷ مفسد

و كل مفسد ÷ محرم شرعاً

.. الانتخاب محرم شرعاً

2. الحكم الملكي الوراثي ÷ ضامن لحسن انتظام الممالك ودارئاً للمفاسد و كل ضامن لحسن انتظام الممالك ودارئاً للمفاسد ÷ واجب شرعاً.. الحكم الملكي الوراثي واجب شرعاً

فالانتخاب، إذن، محرم شرعاً، لأنه جالب "للمفسدة والفتن والحروب" وفي المقابل؛ الحكم الملكي الوراثي واجب شرعاً، لأنه دارئاً للمفسدة والفتن والحروب. وحتى وإن لم يعلن الطهطاوي هذه "الفتوى" صراحة إلا أن منطق النص، -النص السابق-، وأداته البرهانية لا يؤيدان إلا إلى ذلك.

ولعل هذه النتيجة "الفتوى" لا تجد تفسيرها إلا في حرص الطهطاوي على تبرير الحكم الوراثي الذي سنه محمد علي، ويظهر ذلك الحرص من خلال ما اعتبره الطهطاوي "حقيقة تاريخية" حول "مفاسد" الانتخاب "بالسواد الأعظم وإجماع الأمة" ومن خلال توظيفه القسري لمفهوم "المصلحة" و"المفسدة" الشرعيين، وقد يعزز هذا الطرح تأكيد الطهطاوي على أن "الملك خليفة الله في أرضه، اختاره الله لرعاية عباده"⁵⁰ وعلى أنه "لا ينبغي أن تتشعب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعددة بأراء مختلفة"⁵¹

فهل هناك تبرير للحكم الملكي الوراثي أكبر من اعتباره اختياراً إلهياً؟؟ وهل هناك تبرير للاتوقراطية أكبر من النهي عن تعدد الآراء والتحذير من الاختلاف؟؟

واضح الآن أن عزل محمد علي للفقهاء الذين أوصلوه إلى السلطة لم يكن عزلاً لكل الفقه عن السياسة. بل كان عزلاً لفقه كان يرفض

الجديد بالقديم؛ بينما كان (محمد علي) في حاجة إلى فقه يبرر الجديد بالقديم. وقد اضطلع الطهطاوي بتلك المهمة. وهكذا فإن جديد محمد علي هو: مزاجية ديكتاتورية السلطة بليبرالية الاقتصاد. أما جديد الطهطاوي فهو: تبرير ذلك دينيا وتاريخيا.

إن هذه النتيجة تستوقفنا، وتدعونا إلى إعادة النظر في كثير من القراءات التي تناولت المقال الطهطاوي متمحلة إياه بطريقة يصعب تفسيرها أكاديميا، فاعتبرت الطهطاوي "رائد الفكر الليبرالي في الشرق، وهو المبشر بهذا الفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشرق... قام الطهطاوي بهذا الدور الرائد في بلاد الشرق عامة دون أن يضطر إلى تقديم تنازلات تشوه جوهر الفكر الديمقراطي الليبرالي... تلك هي أبرز قسّمات الفكر السياسي عند رفاعة الطهطاوي صاغها نظرية متكاملة في الفكر الديمقراطي، فعكست إيمانه العميق بالنمط الليبرالي في الديمقراطية"⁵² وأنه "أب الفكر الليبرالي العربي وصاحب أول دعوة فكرية صريحة إلى فصل الدين عن الدولة وإلى إقامة مجتمع مدني لا تتبع فيه الشرائع من قواعد الدين"⁵³ وأنه "تبي الفكر الليبرالي وأول من دعا إلى ما نسميه الآن بالفصل بين السلطات وهو يكاد ينتهي إلى شعار الليبرالي القائل بأن الملك يملك ولا يحكم... وأن جوهر الفكر الطهطاوي هو الانتقال بالسلطة من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي، والانتقال بالدولة من التيقراطية إلى الديمقراطية والانتقال بالشرعية من الأوتوقراطية إلى حقوق الإنسان"⁵⁴ وأنه كان يقول "بواجب إشراك الشعب في الحكم"⁵⁵ بل ويذهب لويس عوض إلى أبعد من ذلك حين يقرر - بصورة غريبة - أن الطهطاوي كان علمانيا يدعو إلى فصل الدين عن الدولة"⁵⁶ وكذلك الدكتور أنور عبد المالك الذي يعتبر "أن الأفكار التي (كان) يتمسك بها (الطهطاوي) ويشرحها وينادي بها هي أفكار الثورة الكبرى للشعب الفرنسي وكان يمهّد ويحدد أيضا فكرة الوطن ويقدم تحليلات إقتصادية وإجتماعية من النمط الاشتراكي"⁵⁷ وأخيرا وليس آخرا، يذهب الدكتور رفعت السعيد في كتابه "تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر" إلى حد أن جعل من (كلمات الطهطاوي حول المساواة الإجتماعية راية لبداية الفكر الاشتراكي في بلادنا)⁵⁸. واعتقد أن هذه القراءات "الأحكام" فيها الكثير من عدم الموضوعية المبالغ فيها. تريد أن تخلع على الطهطاوي

مواقف وأفكارا ونظريات في الفكر السياسي لا تجد ما يبررها في النص الطهطاوي.

والواقع إن الطهطاوي، وعلى افتراض أنه كان مقتنعا بضرورة اعتماد الليبرالية السياسية في مصر آنذاك. إلا أن "اقتناعه" ذلك ظل مضمرا ولم يصرح به ولم يدع له. أما تعرضه "لتدبير الدولة الفرنسية" ولثورة 1830 في فرنسا وترجمته الدستور الفرنسي وشرحه بعض بنوده، فليس كافيا لأن يجعل منه علمانيا أو ثوريا أو ديمقراطيا ليبراليا. (لتذكر هنا موقفه من الدستور الفرنسي ومن التشريع الوضعي ومن الانتخابات).

وليس غريبا أن نجد الطهطاوي متحمسا وصريحا في دعوته إلى الليبرالية الاقتصادية بقوله: "... واعظم حرية في المملكة المتمدنة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فن الإدارة الملكية. فقد ثبتت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من اعظم المنافع العمومية وأن اصعب ما على العاقل الذي يفهم منافع هذه الفنون أن يرى تضيق دائرتها"⁵⁹، بل ويذهب الطهطاوي إلى أبعد من ذلك حين لا يبدي أي تحفظ إزاء فتح البلاد أمام الامتيازات الأجنبية ويعتبر "أن اعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية"⁶⁰، ومعلوم أن محمد علي كان قد "أحاط" نفسه بحاشية ضخمة من الشراكسة والألبان والأتراك والأكراد ظلت دائما وعلى درجة من التمايز عن المصريين، ووزع عليهم خلال مدة قصيرة مئات الألوف من الأفدنة مع من كان يقطنها من الفلاحين"⁶¹ ولأن هذه كانت سياسة محمد علي واقعا، فلا يمكن بأي حال نسبتها إلى أفكار الطهطاوي، اللهم إلا ما حشد لها من أمثلة تاريخية لتبريرها. ويضرب مثلا لذلك بالملك ابيسماتيك الأول - مؤسس الأسرة السادسة والعشرين الفرعونية-الذي يصفه بأنه "فخر الدولة المصرية في الأزمان الجاهلية ومصباح تاريخها (...)" لأنه أول ملك مصري قرب إلى بلاده اليونانيين واستمال قلوبهم بتوظيفهم برياسة أجناده، وخالف عوائد أسلافه وعامل يونان آسيا وأوربا بأخص استعطافه وأقطعهم الإقطاعات من الأراضي المصرية وسوى في الحقوق بينهم وبين الجنود الوطنية وجعلهم من المقربين في المعية"⁶² وهذا هو عين ما فعل محمد علي ما عدا أنه لم يسو بين الطرفين لصالح الأجانب طبعاً،

غير أن الطهطاوي غرض الطرف كلية عن عدم المساواة تلك، ويخلص الطهطاوي إلى "أن المخالطة مغناطيس المنافع (...) ومخالطة الأغراب لا سيما أن كانوا من أولي الأبواب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب ولو كانت مترتبة عن ظواهر التغلب والاعتصاب فربما صحت الأجسام بالعلل"⁶³. وهذه إشارة واضحة إلى "المخالطة" "المترتبة" عن الاستعمار الذي لا يشكل في نظر الطهطاوي أي خطر على الشعوب المستعمرة، من ذلك أن فرنسا- باستعمارها الجزائر- لم تكن تسعى في نظره وراء الهيمنة والتوسع بل وراء العلم والتقدم المادي"⁶⁴.

إن الأمانة العلمية توجب القول أن خطاب الطهطاوي- حسب النتائج التي توصلنا إليها- كان خطاب إقصاء التناقض، وقلب دائرة الاحتواء وتبرير مزاجية دكتاتورية السلطة بليبرالية الاقتصاد التي اعتمدها محمد علي.

الهوامش والاحالات

1. ينظر في: جوزيف حجار: أوربا ومصير الشرق العربي، حرب الاستعمار على محمد علي والنهضة العربية ترجمة، بطرس الحلاق، وما جد نعمه، بيروت- المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1976، ص8.
2. البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ترجمة كريم عزقول بيروت دار النهار الطبعة الرابعة 1986، ص75.
3. وليم سليمان قلادة: التغيير المؤسسي في الوطن العربي على النسق الغربي، بحث قدم إلى ندوة القاهرة حول موضوع "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي" (الأصالة والمعاصرة) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1985، ص419.
4. ينظر في: جوزيف حجار، أوربا ومصير الشرق العربي، مرجع سابق، ص65.
5. نفس المرجع السابق، ص65.
- * يعلق محمود أمين العالم على تجربة محمد علي بقوله: "إنها كانت أول الخبرات في تاريخ مصر الحديث (...) إلا أنها في الحقيقة رغم أهميتها كانت متمركزة حول التطلعات التوسعية لمحمد علي إذ سرعان ما أجهضت هذه الخبرة باتفاقية لندن عام 1840" مجلة الفكر الديمقراطي، قيرص، العدد السادس 1989 (و معلوم إن اتفاقية لندن عام 1840 هي التي اعترفت بموجبه الدول الأوروبية لمحمد علي بالحكم الوراثي في مصر.
- نفس الرأي يذهب إليه البرت حوراني بقوله " من المؤكد أن إطراد النمو الصناعي والاقتصادي المخطط كان يلائم مصالحه الخاصة كما في صالح سياسته العسكرية إنشاؤه المدارس المهنية وإيفاده طلابا إلى أوربا وحملهم على ترجمة المؤلفات التقنية بعد عودتهم" ينظر في:
- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة: مرجع سابق، ص75.
- و يرى جوزف حجار نفس الرأي حين يعتبر أن محمد علي " لم يكن يخطر بباله مطلقا أن قوته العسكرية وطموحه لم يعودا يأتیان عليه بالنفع، لذا لا تعجب عند قراءتنا لأحد تصريحاته - التصريح المنصوص عليه من أنه أدى إلى عكس ما رمى إليه- لما إنطوى عليه من ادعاءات بل تحديات تبدو واضحة. " ينظر في جوزف حجار. أوربا ومصير الشرق العربي، مرجع سابق ص65. و هناك رأى آخر يعتبر حروب محمد علي التوسعية عملا نهضويا وحضاريا، من ذلك ما ذهب إليه محمد عمارة الذي اعتبر حروب محمد علي كانت لأجل "شمولية النهضة" وإنها كانت "أول إنجاز عربي في عصرنا الحديث" (من بحث قدم إلى ندوة ناصر الفكرية: بعنوان "مكان الوهابية والمهدية ونهضة محمد علي والجامعة الإسلامية في الإسلام" نشرت وقائع الندوة وبحوثها في كتاب بعنوان "ملاحم المشروع الحضاري العربي المعاصر" بيروت، دار الوحدة الطبعة الأولى 1982. و من ذلك كذلك ما ذهب إليه الطهطاوي حين رأى أن حروب محمد علي "لم تكن من محض العبث ولا من دميم تعدي الحدود، إذ كان جل مقصوده (محمد علي) تنبيه أعضاء ملة عظيمة نحسبهم إيفاظا وهم رقود" الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية: الأعمال الكاملة، الجزء الأول، دراسة وتحقيق محمد عمارة بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى، 1973، ص414. و يذهب غالي شكري إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن مذبحه القلعة التي إباد فيها محمد علي المماليك كانت "تشكل العنصر الأول في التكوين الاجتماعي الجديد لبدایات عصر النهضة (ذلك لأنها) كانت أول ضربة طبقية تغير وجه مصر" غالي شكري النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث الدار العربية للكتاب 1983، ص 144.
6. ينظر في: غالي شكري - المرجع السابق ص 145.
7. ينظر في عبد الرحمان "الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء السابع، القاهرة 1958، ص 14-15.
- - الواقع أن محمد علي لم يعزل كل الفقه، إنما عزل فقها كان يرفض الجديد بالقديم بينما هو (محمد علي) كان في حاجة إلى فقه يبرر الجديد بالقديم.
8. البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص74.

9. البرت حوراني: المرجع السابق، ص75.
- - لقد قدم علي المحافظة في كتابه: الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (الفصل الرابع) إحصاءاً شاملاً لكل الكتب العلمية التي ألفها أو ترجمها الطلبة الموفدون.
10. غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث: مرجع سابق: ص 134.
11. عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، بيروت- دار الحقيقة، ص: 74، 102.
- - يذهب البرت حوراني إلى القول بأن "إصلاحات محمد علي لم تكن منبثقة من عقيدة ما (...) فقد قام بها لتدعيم مركزه الخاص تجاه مولاة ورعاياه والدول الأوربية تم أنه (كان) ... أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوربا (...) فلم يصدر أي بيان في الحقوق ولم يتم بأية محاولة لإصلاح مؤسسات البلد السياسية بل كان يحكم حسب النمط التقليدي وكان يتخذ القرارات شخصياً بعد مناقشة تامة ووجيزة مع مستشاريه" ينظر في البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ص73.
12. البرت حوراني: المرجع السابق، ص75.
13. غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق: ص 135.
- يلخص محمد علي موقفه من حضارة أوربا في خطاب خص به الضباط العثمانيين الذين انضموا إليه إثر هزيمة الجيش العثماني أمام قواته في معركة " نصيبين " عام 1839 بقوله مخاطباً أولئك الضباط " أنتم في القسطنطينية ارتديتم اللباس الإفرنجي وتصرفتم بعقول تركية أما أنا فحافظت على لباسي التركي وتصرفت بعقل أفرنجي" ينظر في جوزيف حجار، أوربا ومصير الشرق العربي، مرجع سابق، ص160.
14. أورده محمد عمارة في مقدمته لأعمال الطهطاوي الكاملة الجزء الأول، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، أكتوبر 1973، ص19.
- دون الطهطاوي رحلته إلى باريس في كتابه تخلص الإبريز في تليخيص باريس.
15. الطهطاوي: تخلص الإبريز: الأعمال الكاملة الجزء الثاني: مصدر سابق، ص10.
16. نفس المصدر، ص 11.
17. نفس المصدر، ص11.
- - في هذا الصدد يقول عبد الله العروي "إن الغرب يقدم (للعربي) صورة عن ذاته لم تعد تطابق منذ زمان طويل حقيقته الموضوعية" ينظر في الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق ص65.
18. ينظر في أدوارد سعيد: الإستشراق: ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية الطبعة الثانية 1984، ص37.
- ** - تقصد بالرؤية هنا ما قصد إليه أنطوان مقدسي في تعريفه لها من أنها "فعل جماعي إجمالي عفوي سابق على التحليل يتألف من مجموع الصور والتصورات، الأفكار والأحكام والمعتقدات والأعراف، العواطف والإتفاعلات والأساطير التي تلخص في ذهن شعب ما شعب آخر ويترجمها عملياً هذا الشعب في مواقف وحركات... أدعية وتعجبات وسلوكات، كلها جماعية ولو قام بها فرد واحد" أنطوان مقدسي: "الصورة العربية عن الحضارة الأوربية الغربية والإستجابة لهذه الصورة" بحث قدم إلى ندوة الحوار العربي الأوربي: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوربية، همبورغ في الفترة ما بين 11 و 16 أفريل 1983. نشر الدار التونسية للنشر 1985، ص88.
19. الطيب تيزيني "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي" بحث قدمه الكاتب إلى ندوة القاهرة في الفترة ما بين 24 و 27 سبتمبر 1984 حول "التراث وتحديات العصر"، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولى 1985، ص 87.
20. هشام جعيط: "أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم الإسلامي" مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 37 1985.
- - أصدر بونابرت في اليوم الثاني لإحتلال الإسكندرية، بياناً باللغة العربية إفتتحه بالدعاء الإسلامي التقليدي، بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله ولا شريك له في ملكه ثم ذكر أن البيان صادر من الحكومة الفرنسية " المبنية على أساس الحرية والمساواة " ثم يمضي البيان في

تطبيق هذه المبادئ على مصر فيقول " أن جميع الناس متساوون أمام الله وأن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل هو العلوم فقط ... ومن الآن فصاعدا لا ييأس أحد من اهالي مصر من الدخول في المناصب السامية ومن إكتساب المراتب العالية، فالعلماء الفضلاء بينهم سيديرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها ثم يختتم البيان بهذه الكلمات " لعن الله المماليك وأصلح حال الأمة المصرية " ينظر في: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق ص 70

21. هشام شرابي "الوجه الآخر للتكوين" مجلة الأثرمة، باريس العدد الثاني يناير / فبراير 1987.
22. الطهطاوي: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز: الأعمال الكاملة الجزء الثاني، مصدر سابق ص 12.

23. ينظر في: رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين: الأعمال الكاملة الجزء الثاني مصدر سابق، ص 469

24. الطهطاوي: نفس المصدر: ص ص 387. 467. 468.

25. ينظر في: الطهطاوي: تلخيص الإبريز الأعمال الكاملة: الجزء الثاني: مصدر سابق، ص ص 159، 160، 161، 179.

26. الطهطاوي: مباحج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية: الأعمال الكاملة: الجزء الأول ص ص: 249، 251.

27. المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 496.

28. الطهطاوي: المرشد الأمين: مصدر سابق، ص 450.

29. الطهطاوي: المرشد الأمين: مصدر سابق، ص 469.

30. الطهطاوي: المرشد الأمين: مصدر سابق، ص 249.

31. الطهطاوي: المرشد الأمين: مصدر سابق، ص 469.

32. الطهطاوي: المرشد الأمين: مصدر سابق، ص 477.

33. ينظر في: الطهطاوي: تلخيص الإبريز: مصدر سابق، ص 11.

34. الطهطاوي: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز: مصدر سابق، ص 95.

35. الطهطاوي: المصدر السابق: ص 95.

• - من هؤلاء مثلاً لا حصراً: غالي شكري، لويس عوض، محمد عمارة، أنور عبد المالك وغيرهم.

36. الطهطاوي: تلخيص الإبريز: مصدر سابق، ص 95.

37. الطهطاوي: المرشد الأمين: مصدر سابق، ص 445.

38. هنري توماس: أعلام الفلاسفة: ترجمة: مزي أمين، القاهرة - دار النهضة العربية 1964، ص 44.

39. جان توشار وآخرون: تاريخ الفكر السياسي: ترجمة علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطبعة الثانية 1983، ص 305.

• - ينظر في الثلاثة كتب (المراجع) السابق وكذلك في جورج سباين: تطور الفكر السياسي الجزء الرابع: ترجمة علي إبراهيم السيد، دار المعارف بمصر 1971.

40. الطهطاوي: مباحج الألباب، مصدر سابق، ص 521.

• - يشكك علي عبد الرازق في تقييد الخليفة بالشريعة بقوله "قد يظهر من تعريفهم للخلافة ومن مباحثهم فيها أنهم يعتبرون الخليفة مقيداً في سلطانه بحدود الشرع لا يتخطاها وأنه مطالب حتماً بأن يسلك بالمسلمين سبيلاً واحدة معينة من بين شتى السبل، هي سبيل واضحة من غير لبس ومستقيمة من غير عوج، قد كشف الشرع الشريف عن مبادئها وغاياتها ... وما لخليفة أن يفرط فيها ولا أن يطغى ... نعم هم يعتبرون الخليفة مقيداً بقيود الشرع ويرون ذلك كافياً في ضبطه يوماً إن أراد أن يجمع وفي تقويم ميله إذا خيف أن يجنح" ينظر في: علي عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام - بيروت، دار مكتبة الحياة 1978 ص 16.

41.أورده فاروق أبو زيد في: عصر التنوير العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 45.

42.الطهطاوي: تخلص الإبريز... مصدر سابق ص: 103.

• - ينظر في: الطهطاوي: المرشد الأمين ... مصدر سابق ص: 477.

** -في خطبة للخليفة المنصور بمكة قال " أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوقيفه، وتسديده وحارسه على ماله اعمل فيه. بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلا إن شاء أن يفتحنى فتحني لأعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء أن يقفلني عليها قفلتي...الخ" عن علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم مرجع سابق، ص: 15. ورغم إجماع الفقهاء على اعتبار العدالة في الإمام ومع ذلك فقد روي عن الإمام أحمد كلاما يفيد إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل، فقال في رواية عبدوس بن مالك القطان "و من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، سمي أمير المؤمنين ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين" ينظر في القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي " الأحكام السلطانية " صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. مصر شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. الطبعة الأولى 1938 ص: 4. الطهطاوي: تخلص الإبريز: مصدر سابق ص: 95.

43.الطهطاوي: مناهج الالباب: مصدر سابق ص: 521 وكذلك المرشد الأمين (مصدر سابق) ص: 477

• - في الوقت الذي يصف الطهطاوي إحكام الدستور الفرنسي بهذه الأوصاف، يصف مدينة باريس بأنها "المدينة العامرة بسائر العلوم الحكيمة والفنون والعدل العجيب والإتصاف الغريب الذي يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام وبلاد شريعة النبي صلى الله عليه وسلم " ينظر في: تخلص الإبريز ص: 36.

44.الطهطاوي: المرشد الأمين، ص: 469.

• - يقول محمد عابد الجابري " لقد لجأ الشيعة إلى الرأي لإثبات وجوب النص (أي الوصية) ولجأ أهل السنة إلى الأثر (أي سيرة السلف الصالح) وهو يقوم مقام النص عندهم لإثبات وجوب الاختيار " ينظر في: تكوين العقل العربي: بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة 1988 ص: 108.

** - يقول أبو يعلى الفراء الحنبلي في الأحكام السلطانية "و الإمامة تنعقد من وجهين، أحدهما، باختيار أهل الحل والعقد، والثاني، بعهد الإمام، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد (...). وإذا اجتمع أهل الحل والعقد على اختيار، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا" ص: 6 و 7

*** - يحددها الحنبلي في الأحكام السلطانية، بالعدالة والعلم اللذان يتوصل بهما إلى معرفة من يستحق الإمامة وأن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة اصلح" ص: 3

**** - أما شروط الإمامة فهي:

-أن يكون قرشيا من الصميم
-أن يكون على فطنة من يصلح أن يكون قاضيا من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة
-أن يكون قيما يأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود ولا تلحقه رافة في ذلك
-أن يكون من أفضلهم في العلم والدين: المرجع السابق ص: 4

45.ابن خلدون: المقدمة، الجزء الأول. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر. 1984 ص: 266

• - يرى الدكتور حسن حنفي عكس هذا الرأي، ففي حوار أجرته معه جريدة "البديل" لسان حال الحركة من أجل الديمقراطية في الجزائر قال " أن الطهطاوي ركّب التراث الإسلامي على أفكار الليبرالية وفصل السلطات" العدد الثالث 15 أوت 1990. الجزائر.

• - إن تحقق المصلحة الجماعية من خلال اختيار الحاكم أمر منصوب عليه كذلك في مفهوم الانتخاب في الفكر السياسي المعاصر، ذلك لأن "المواطن" هو يمارس الانتخاب - لا يعبر عن

- أفضلياته الفردية وإنما يعبر عن موقفه حيال الخير العام أو العامة، فهو لا يقول ما يبدو له مطابقاً لمصلحته الخاصة وإنما يعلن ما يتفق مع مصلحة الجسم السياسي".
- ينظر في: ريمون لودون وفراسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع: ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر الطبعة الأولى 1986 ص: 66
46. الطهطاوي: مناهج الألباب: الأعمال الكاملة. الجزء الأول. مصدر سابق: ص 519.
47. ينظر في: الدكتور إبراهيم شلبي: تطور الفكر السياسي. بيروت. الدار الجامعية للطباعة والنشر: 1985 وينظر كذلك في: جان توتشار: تاريخ الفكر السياسي: ترجمة على مقلد. بيروت. الدار العالمية للطبعة الثانية 1983. وكذلك في: جورج سباين: تطور الفكر السياسي: (جزءان) ترجمة: راشد البراوي. دار المعارف بمصر. 1971.
48. لم يسمح للطبقة الوسطى في إنكلترا بالمشاركة في الانتخابات إلا بعد الإصلاح الانتخابي عام 1832 كما لم يتمتع العمال بهذا الحق في إنجلترا حتى نهاية القرن (القرن التاسع عشر). أما في فرنسا لم يقر هذا الحق إلا سنة 1848، وبالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فقد عملت به بعد الاستقلال في أغلب ولايات الاتحاد، وكان على النساء أن ينتظرن حتى بداية القرن العشرين ليكن لهن الحق في الانتخابات (الولايات المتحدة عام 1920. إنكلترا عام 1928 وفرنسا عام 1945) بالإضافة إلى أن شرط الحد الأدنى للإنتخاب يحرم فئة كبيرة من المواطنين. ينظر في: علي الدين هلال: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث: بحث قدم في ندوة "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية في ليماسول. قبرص. نوفمبر 1983. نشر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الأولى 1984 ص: 38. ينظر كذلك في: ريمون بودون وفرانسوا بوريكو "المعجم النقدي لعلم الاجتماع: ترجمة سليم حداد مرجع سابق. ص: 66 (مصطلح الانتخابات).
49. الطهطاوي: مناهج الألباب: مصدر سابق ص: 521.
50. الطهطاوي: مناهج الألباب: مصدر سابق ص: 433.
51. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل: بيروت، دار الوحدة. الطبعة الأولى 1980 صص من: 75-93
52. لويس عوض: عن ناجي نجيب: الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق، بيروت، دار الكلمة، الطبعة الثانية 1983 ص 35
53. غالي شكري: النهضة والسقوط. في الفكر المصري الحديث: مرجع سابق ص: 156
54. حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 1985 ص: 401
55. لويس عوض عن ناجي نجيب: الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق، المرجع السابق، ص 35
56. أنور عبد المالك: الفكر العربي في معركة النهضة. بيروت. دار الاداب الطبعة الثانية 1981 ص: 87.
57. أورده: غالي شكري في: النهضة والسقوط. مرجع سابق ص 157.
58. الطهطاوي: تخلص الإبريز ص 475.
59. الطهطاوي، مناهج الألباب ص 394.
60. ينظر في: غالي شكري: النهضة والسقوط ص 145.
61. الطهطاوي مناهج الألباب ص 398.
62. الطهطاوي مناهج الألباب ص 398.
63. ينظر في ألبرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق ص 106 وفي: حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، ص 401، وينظر كذلك في هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، مرجع سابق، ص 40.