دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الفكر السياسي عند الطهطاوي
المصدر:	الفكر العربي
الناشر:	معهد الإنماء العربي
المؤلف الرئيسي:	نجار، شكري
المجلد/العدد:	مج 3, ع 22
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1981
الشهر:	اكتوبر
الصفحات:	458 - 472
رقم MD:	423095
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	السلطات العامة، رفاعة الطهطاوي ، رفاعة رافع بن بدوي ، ت. 1873م، التراجم، الفكر السياسي، الفكر الاجتماعي، الفكر التربوي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/423095

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الفكر السياسي عند الطهطاوي

د. شكري نجار

يعد رفاعة بدوي الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) رائد الفكر العربي الحديث في المجالات السياسية والاجتماعية والتربوية والعلمية والاقتصادية. ولا عجب بذلك فالسياسة هي التعبير العملي للايديولوجيا، التي هي بدورها نظرة شاملة للوجود. ولذلك، اهتم عدد من الباحثين العرب والأوروبيين بحياته وببعض مؤلفاته وجهوده. لكن المحتوى الفكري لجهود الطهطاوي في هذه المجالات لم تشغل في هذه الدراسات اهتماماً كبيراً، فأفكاره السياسية عن سبل التقدم من جوانبه المختلفة ليست حصيلة نظر عقلي وقراءة عميقة في التراث العربي والكتب الفرنسية وحسب، بل هي في المقام الأول، ثمرة معايشته للحياة الأوروبية في باريس (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) وفهم لجوانبها المختلفة وللأسس التي تقوم عليها. فاستطاع أن يتبين السمات الأساسية للحضارة الحديثة وعدم تناقضها مع الإسلام. ومن ثمّ إمكانية الأخذ بجوانب كثيرة منها لبناء مجتمع إسلامي حديث.

إن جزئيات هذه النظرة تتضح لنا إذا راجعنا ما كتبه الطهطاوي في السياسة والاجتماع، وفي مختلف المجالات الفكرية والنظرية والتطبيقية[١].

في الفكر السياسي

كان الطهطاوي يعيش ـ قبل البعثة إلى أوروبا ـ في فترة حافلة بالتحولات السياسية في مصر، فقد ولد في العام (١٨٠١) الذي رحلت فيه الحملة الفرنسية عن مصر وحضر فيه محمد علي إليها وتتابعت الأحداث فأصبح محمد علي حاكماً عليها، وكانت الحياة السياسية في فرنسا أثناء بعثته بها زاخرة بالأحداث الجسام. فالثورة الفرنسية ماثلة بمُثُلها وأحداثها ونتائجها السياسية والاجتماعية مما أتاح له أن يتمثّل روح هذه الثورة ويفهمها. وكانت ثقافته من ناحية النظرية السياسية خير زاد له على فهم هذه الأحداث والتعليق عليها، إذ أنه كان قد درس الآراء السياسية لمنتيسكيو (Montesquieu) وروسو (Rousseau) وغيرهما من فلاسفة

السياسة. فقد ذكر مثلاً:

«لقد قرأت في الحقوق الطبيعية (Droit naturel) مع معلمها كتاب برلماني وترجمته وفهمته فهماً جيداً، وهذا الفنّ عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين، يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية. وقرأت أيضاً مع مسيو شواليه (يمكن شيفاليه) جزئين من كتاب يسمّى (روح الشرائع) مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكو (يمكن منتيسكيو) وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكو الشرق أي منتسكو الإسلام. وقرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمّى «عقد التأنس والاجتماع الإنساني» مؤلفه يقال له روسو، وهو عظيم في معناه. وقرأت أيضاً في كازيطات (يعني كتب ومجلات) العلوم اليومية والشهرية التي تذكر كل يوم ما يصل خبره من الأخبار الداخلية والخارجية المسمّاة البوليتيقية (السياسية) وكنت مولعاً بها غاية التولع»[٢].

هذا النص يوضح معرفة الطهطاوي بأهم كتب فلسفة السياسة التي كونت الفكر السياسي حتى ذلك الوقت. فأدرك مدى اختلاف الفكر السياسي الحديث عن نظرية الحكم التي كانت مطبقة في العالم العربي في ذلك الوقت. فاستخدم عبارة «التحسين والتقبيح العقليين» وصفاً لتحكيم العقل وأعماله وتطبيق النظريات التي يصل إليها الفكر في المجال السياسي. أما اهتمامه بمتابعة التيارات السياسية والأحداث فقد اتخذ عدة أشكال منها ولعه الشديد بقراءة الصحف والمجلات.

تناول الطهطاوي عدة موضوعات سياسية في كتبه المتتابعة. تضمن «تخليص الإبريز»، ترجمة للميثاق الدستوري الفرنسي لسنة (١٨١٤) وتعليقاً عليه. ووصفاً لأحداث ثورة (١٨٣٠) وتعليقاً عليها وتعريفاً بأهم التيارات السياسية السائدة هناك. وعاش بعد عودته لمصر تفسيرات سياسية متتابعة. فقد عاصر طموح محمد علي وصعود نجمه ثم انكساره وانحساره. وبعد نفيه إلى السودان إثر خلافه مع حكّام مصر أخذ يترجم رواية تعليمية سياسية هي «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» للكاتب الفرنسي فنيلون (Fenelon)، وكأنه أراد أن يحتج بهذه الترجمة على الحكم المطلق غير المستنير في العالم العربي. أما بقية كتبه السياسية فهي: «مناهج الألباب» الذي يضم عرضاً واضحاً لآرائه في مجموعة من القضايا السياسية والاجتماعية. وكتاب «المرشد الأمين» وهو كتاب يصنّف في المقام الأول بالنسبة لكتب التربية السياسية أو الأخلاق السياسية. فكتبه الثلاثة «تخليص الإبريز» و«مناهج الألباب» و«المرشد الأمين للبنات والبنين» تعد، بحق، المصادر الأساسية للتعرف على ملامح فكره السياسي. تناول فيها، برغم الاختلاف في نقاط التركيز مجموعة من القضايا السياسية يمكن تصنيفها في إطارات ثلاث: النظرية السياسية العامة، قضية السلطات العامة، قضية الحقوق المدنية. وبهذا يعد الطهطاوي أول مؤلف عربي تناول هذه الجوانب بهدف تأهيل الفكر السياسي في العالم العربي الحديث.

عرف الطهطاوي السياسة باصطلاحها الأوروبي «البولوتيقا»[٣]. فهي تتناول عنده أحوال الدولة الداخلية والخارجية «من جهة إدارتها وسياستها وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك». وقسّمها التقسيم المتعارف عليه في أوروبا إلى «بوليتيقا خارجية» وتتناول «ما كان بين الدول والملل» و«بوليتيقا داخلية» تتناول «ما كان في دولة واحدة مما يتعلق بانتظامها وتدبيرها»[٤]. وهكذا أفاد من الكلمة الأوروبية، «بوليتيقا» رغم أنه لم يكن مطمئناً إلى أن هذه الكلمة تقابل كلمة «السياسة» أو «علم السياسة»[٥]. لذا فقد حاول التعبير عن الاصطلاح الأوروبي بالعبارات التالية: فن السياسة الملكيّة، فنّ الإدارة، علم تدبير المملكة[٦]. فأفاد من الكلمة الأوروبية واقترح لها مجموعة ترجمات فاستقرّت كلمة «سياسة» ترجمة حديثة للكلمة الأوروبية. غير أنه لا بدّ من الملاحظة، في أن استخدام الطهطاوي لكلمة «البوليتيقا» يجيء بمثابة إشارة واضحة إلى أن معلوماته حول نظرية السياسة كانت تنبع أساساً من مصادر أوروبية حديثة، أعجب بكثير مما جاء فيها فحاول نقله إلى اللغة العربية والفكر العربي.

تقوم الدولة في رأيه على ركنين أساسيين هما: الحاكم والمحكوم. أي أن وجود الدولة يشترط وجود مجموعة بشرية خاضعة لسيادة سلطة حاكمة واحدة. وقد استخدم كلمات «الحكومة» أو «القوة الحاكمة» أو «ولي الأمر» أو «الملك» في الدولة أو المملكة. فالدولة «تقتضي حاكماً ومحكوماً يعني ملكاً ورعية فلا يفهم الملك إلاّ بالرعية ولا تفهم الرعية إلاّ بالملك»[٧]. فالعلاقة بين الجماعة البشرية الخاضعة لسلطة حاكمة، مع هذه السلطة الحاكمة هي العلاقة المكوّنة للدولة باعتبارها نظاماً سياسياً. ووجود النظام السياسي ضرورة حضارية، فلا تستقيم الحياة في المجتمع الإنساني دون وجود سلطة حاكمة. ووجود هذه السلطة أساس انتظام العلاقات بين الأفراد في الدولة وأساس الاستقرار، لذلك قال:

«لولا ولي الأمر لما قدر العالم على نشر كلمة ولا الحاكم الشرعي على تنفيذ كلمة ولا العابد على عبادته ولا الصانع على صناعته ولا التاجر على تجارته ولولاهم لانقطعت السبل وتعطلت الثغور وكثرت الفتن والشرور، فالملك كالروح والرعية كالجسد ولا قوام لجسد إلاّ بروحه»[٨].

وإذا كان الطهطاوي رأى وجود القوة الحاكمة ضماناً للاستقرار فإنه لم يجعل الرعيّة ملكاً للسلطة، وإنما جعل الجماعة البشرية المحكومة تقابل القوة الحاكمة. فإذا كانت وظيفة القوة الحاكمة «جالبة للمصالح، دارئة للمفاسد» فإن القوة المحكومة هي: «القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وآخرة». هنا نلاحظ على تأكيده لحرية الجماعة البشرية المحكومة ولحقّها في التمتع بما تتيح للبلاد من إمكانيات اقتصادية. فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، عنده، ذات هدف محدد وواضح[٩].

ولا تنتظم العلاقة بين الجماعة البشرية في الدولة والسلطة الحاكمة فيها إلاّ في إطار قانوني يوضح العلاقة بين القوتين: الحاكمة والمحكومة. فالدولة ما وجدت إلاّ لحماية حقوق المحكومين، فإذا أخلّت السلطة الحاكمة بالعقد هذا وجب الثورة عليها والتملّص منها[١٠]. ويقول في كتابه «تخليص الإبريز» «الكتاب المذكور الذي فيه العقد يسمّى (الشرطة) ومعناه في اللاطينية ورقة، ثم تسومح فيها، فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة»[١١].

أدرك الطهطاوي أن فكرة (الشرطة) أو الميثاق الدستوري المنظّم للعلاقات بين سلطات الدولة والمواطنين جديدة على المجتمع العربي الإسلامي في ذلك الوقت. والجديد هنا أن هذا الميثاق يقوم على ثمرة جهاد إنساني على أساس الفكر السياسي، لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي «فإن غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا من سنّة رسوله»[١٢]. ولكنه أثبت بعد ذلك أن الأصول العامة التي صدر عنها هذا الميثاق لا تناقض الأصول العامة للحكم الإسلامي الصحيح «فإذا كان الحكم الإسلامي يهدف إلى تحقيق العدالة فإنه في الميثاق الدستوري يعد منهجاً لتحقيق العدالة وتحديد إطار ذلك في شكل قانوني»[١٣].

هكذا نرى أن النظرية العامة للدولة عند الطهطاوي تنبع من ثقافته السياسية الأوروبية وقد امتحنها في ضوء أصول الحكم الإسلامي. فإذا كانت ثقافته السياسية قد تكونت في أوروبا وصقلتها معايشته للأحداث في باريس، فإنه كان ينظر إلى ذلك نظرة المثقف المسلم الذي يحاول النظر في الأسس النظرية للفكر السياسي الأوروبي في ضوء الإسلام. وقد بلور رأيه في ذلك على النحو التالي: «من زاول علم أصول الفقه... جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[١٤]. وهكذا يرى أنه من الممكن الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة، لأنه يحقق المثل التي نادى بها الإسلام في العدالة الاجتماعية.

إن فلسفة الحكم في الدولة الحديثة، عند الطهطاوي، تقوم على أساس أن الأمة مصدر السلطات وأن الميثاق الدستوري يحدد الإطار القانوني لممارسة هذه السلطات. فقد عاش، كما ذكرنا، مرحلة حافلة بالتغييرات السياسية التي تتابعت بعد الثورة الفرنسية وقد قدّم لأول مرة باللغة العربية، صورة الثورة الفرنسية من أجل تحقيق الحرية والعدالة والمساواة عن طريق ميثاق دستوري. كما أوضح خضوع الملك سنة (١٨٣٠) لمطالب الأمة التي ثارت عليه مطالبة بالتعديل الدستوري؛ ففي كتابيه «المرشد الأمني» و «تخليص الإبريز» يروي تاريخ الثورة الفرنسية وصراع السلطة مع المحكومين ليخلص إلى القول إن «حكم الملك لا يحكم إلاّ بقوانين المملكة ولا يخرج عنها إلى إرادته. أما مطلق التصرف فهو الفاعل المختار الذي تكون إرادته

فوق قوانين المملكة ، يعني يرخص له أن يهتك حرمة القوانين من غير معارض . عند ذلك تأخذ الفتنة (أي الثورة) طريقها الطبيعي »[١٥] . وإذا كان الطهطاوي يرى ضرورة خضوع السلطة الحاكمة للقوانين تطبيقاً لمبدأ سيادة القانون . فإن هذا في رأيه تطبيق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الإسلامي وهو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية . وبهذا يرد على الرأي القائل بأن الحكم الإسلامي هو ، حتماً ، حكم لا يعرف تقييد سلطة الحاكم . ففي رأيه أن الدساتير الحديثة التي تقيد سلطة الحاكم لا تتعارض مع روح الإسلام ،فيقول إن « الإفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف ، والحال إنها مقيدة أكثر من قوانينهم »[١٦] . ولا شك أن الطهطاوي كان يقصد هنا النظرية الإسلامية في الحكم ، وليس أسلوب ممارسة الحكم كما كان سائداً في العالم الإسلامي آنذاك . أي أنه كان يعني قضية سيادة القانون من الناحية النظرية ، ولذلك قال عن الدولة الإسلامية « إن الحاكم السياسي لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية »[١٧] . وأكثر من ذلك فقد كان الطهطاوي أول من كتب باللغة العربية في العصر الحديث عن أنواع الحكومات في الدولة الحديثة . فميّز بين النظام الملكي والنظام الجمهوري تمييزاً أساسياً موضحاً الفرق بينهما أثناء مناقشته لأحداث فرنسا عام (١٨٣٠) . كما شرح أيضاً أنواع الحكومات من ناحية عدد أشخاص القائمين بالسلطة على نحو ما فعل جان جاك روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » . فإذا كان الحاكم ملكاً كانت الدولة ملكية وبعبارة الطهطاوي « إذا كان الحكم في يد واحد فقط فالحكومة مونارخية (أي ملكية) . فإذا كنا نريد الحكم بالكلية للرعية فلا حاجة للملك أصلاً . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة ، وجب أن توكّل عنها ما تختاره للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية فيقال للكبار مشايخ وللصغار جمهور »[١٨] .

ولا تفي كلمة الجمهورية هنا معناها الحالي ، فالحكم الجمهوري عند روسو وفقهاء القانون في أوائل القرن التاسع عشر كان يعني أن السيادة في الدولة للأمة أو لجزء منها ، وعلى ذلك كانت تضم الجمهورية الشكل الديمقراطي والشكل الأرستقراطي من أشكال الحكومات . والمقصود بكلمة الديمقراطية ـ وكان الطهطاوي أول من استخدمها في اللغة العربية[١٩] ـ أن يكون « الحكم صادراً من غير واسطة عن الملّة » .والطهطاوي أيضاً أول من أدخل هذه الكلمة بهذا المعنى في اللغة العربية ، حيث عرّفها بقوله إن السلطة فيها تكون من أبناء الأمة ولكن « من أكابرها وصدورها أشراف البلاد وكبرائها »[٢٠] . فالجمهورية بالمعنى الذي عرفته أوروبا في عصر الطهطاوي يضم الديمقراطية المباشرة والأرستقراطية ،باعتبار أن الحكم الجمهوري هو حكم الشعب أو حكم مجموعة منه لنفسه . وفي كل هذا نلاحظ رأي الطهطاوي في ضرورة سيادة القانون في الدولة الحديثة ، وضرورة تقييد سلطة الحكومة في ظل شكل دستوري ، يحقق المبدأ القائل بأن الأمة مصدر السلطات وينظم العلاقة في الدولة بين السلطات العامة .

في السلطات العامة

الطهطاوي أول مؤلف عربي تناول قضية فصل السلطات العامة في الدولة ، فقد ترجم المواد الخاصة بذلك

في الميثاق الدستوري الفرنسي، ثم فصّل القول في طبيعة ووظيفة السلطات الثلاث بعد ذلك في «مناهج الألباب». ويرجع ذلك إلى أنه عرف آراء فلاسفة السياسة السائدة عند مثقفي أوروبا في عصره. فإذا كانت فكرة تحديد وظائف الدولة بالمداولة والأمر والقضاء تعود إلى أرسطو، فإن فكرة الفصل بين السلطات الثلاث قد اتخذت شكلها الواضح عند مونتيسكيو في كتابه «روح الشرائع». فبعد أن ترجم الطهطاوي الميثاق الدستوري الفرنسي في كتابه «تخليص الإبريز»، ظل ينادي بفصل السلطات في «مناهج الألباب» عام (١٨٧١) في وقت لم يكن فيه في العالم العربي أي نظام برلماني حقيقي، وبذلك لم يكن هناك تفكير في فصل للسلطات على نحو ما أوضح الطهطاوي. وليس من الممكن اعتبار مجلس شورى النواب الذي تألف عام (١٨٦٦) مجلساً برلمانياً، لأنه كان فقط استشارياً وغير ملزم بآرائه للسلطة الحاكمة. بل كان اجتماعه أيضاً غير دوري وبإرادة الخديوي. ولم يعرف الوطن العربي أية وزارة مسؤولة إلاّ ابتداء من سنة (١٨٧٨) أي بعد وفاة الطهطاوي بأكثر من خمس سنوات.

كانت القضية الأولى التي تناولها الطهطاوي في إطار موضوع السلطات الثلاث تتعلق برئيس الدولة. فرئيس الدولة عنده ليس مجرد رمز للسيادة، بل له اختصاصات كبيرة في الدولة. وقد عبّر عن اختصاصات رئيس الدولة (الملك) في «مناهج الألباب» على النحو التالي: «هو رئيس المملكة وأمير الجيوش البرية والبحرية وقائدهم الأعلى... وهو الذي يقلد المناصب العمومية لمن يستحق... هو الذي يأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه...»[٢١]. فالملك، أو رئيس الدولة، يقوم وفق عبارة الطهطاوي بواجبات تنفيذية وتشريعية إذ إنه على رأس السلطة التنفيذية ويقوم بالوقت نفسه بالتصديق على القوانين. وإذا كان الملك يعد وفق الميثاق الدستوري الفرنسي بعيداً عن المسؤولية المباشرة فإن الطهطاوي جعل مسؤوليته أمام الرأي العام: «ذات الملك محترمة ووزراؤه هم الكفلاء في كل ما يقع، يعني هم المطالبون ويحكم عليهم، ولا يمكن أن يمضي حكم إلاّ إذا أنفذه أمر الملك»[٢٢].

وقد ظلّ في كتبه كلّها وطوال حياته من أنصار الرأي القائل بعدم مسؤولية الحاكم. فالملك «حسابه على ربّه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»[٢٣]. ورغم ذلك فإن الرأي العام هو الرقيب الأول على تصرفات الرئيس «فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه»[٢٤]. وبذلك جعل الطهطاوي موقف الحاكم بعيداً عن المسؤولية في آحاد التصرفات، ولكنه جعل للرأي العام السلطات الأكبر عليه. وكان قد أوضح صراحة في «تخليص الإبريز» شرعية الثورة على رئيس الدولة لتحقيق المطالب المشروعة للأمة. فرئيس الدولة إذن لا يعاقب إلاّ بالضغط الجماهيري وبالثورة عليه.

ولكن مبدأ عدم مسؤولية رئيس الدولة، لا يعني ممارسته سلطة مطلقة في دولته بل ينبغي، في الأنظمة الدستورية التي يدعو إليها الطهطاوي، أن يكون متصرفاً وفق الأصول المرعية في مملكته. فيرجع بهذا المبدأ إلى طبيعة وظيفة الدولة التي هي المحافظة على حقوق المواطنين: «وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا

بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالملك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين »[٢٥]. وقد أكد الطهطاوي فكرة التزام رئيس الدولة بالقوانين المرعية الإجراء لكي تستطيع أن تؤدي وظائفها بالعبارة التالية: «لا جائز أن تستغني الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدبير مصالحها... فالرئيس المعنون له بأي عنوان كان من ألقاب رياسة الدولة هو المحافظ على إجراء الأحكام والقوانين التي تحفظ الشريعة والدين »[٢٦]. فالرئيس إذن لا يخضع للقانون وحسب بل يقوم على سيادة القانون في الدولة. ويعني مبدأ سيادة القانون أيضاً أن حقوق وواجبات الملك أو رئيس الدولة مقررة له بحكم منصبه، لا بحكم شخصه، وبذلك لا يستمد رئيس الدولة مكانته من شخصه بل من سيادة القانون. وبهذا يقول: «الأصول العدلية تصون ناموس الدولة عن الملامة ولذا كان جميع ما أمضاه الملك السالف من الأحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجير لا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه ويبطل أحكامه التي جرى بمقتضاها »[٢٧]. فالقوانين ملزمة بغض النظر عن وجود الشخص الذي أصدرها. فأوضح بذلك مبدأ سيادة القانون وديمومته لانتظام العمل في الدولة. وفي جميع أطروحاته حول سياسة الدولة ظلّ أميناً على تأكيد مبدأ سيادة القانون في الدولة الحديثة، هذا القانون الذي ينظم أمور الدولة ويحدد تنظيم اختصاصات دوائرها وهو ما يعرف اليوم بتقسيم العمل. «لما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد اختص الملك بمعالي الأحكام وكلياتها وخلع بعض نفوذه في جزئيات الأحكام على المحاكم والمجالس وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصية ترشد أفعالهم فلا يتعدونها. قال بعضهم ليس في الدنيا جمعية منتظمة ولا معتدلة الأحكام إلاّ وتكون القوة فيها بالأصول العدلية »[٢٨]. وبذلك جعل تقسيم الاختصاصات مرتبطاً وخاضعاً لمبدأ سيادة القانون في الدولة الحديثة، وأصبح رئيس الدولة يمارس السلطة عن طريق المجالس والهيئات.

لقد بدأ الطهطاوي في «تخليص الإبريز» يعبّر لأول مرّة باللغة العربية عن السلطات الثلاث، وكان تعبيره قلقاً غير اصطلاحي. فاستقام له التعبير فيما بعد في كتابه «مناهج الألباب» عندما تناول أركان الدولة وقواها: «القوة الأولى: قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. والثانية قوة القضاء وفصل الحكم. والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها، وهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملكية المشروطة بالقوانين »[٢٩]. ولا شك أن أهم ما جاء عن الطهطاوي، فيما يتعلق بالسلطات الثلاث هو ما يتعلق بالسلطة التشريعية التي لم يكن يعرفها العالم العربي حتى ذلك الوقت. فقد بيّن عدة جوانب تتصل بهذه السلطة: كبحثه في تكوين مجلس رسل العمالات (الدوائر الانتخابية)، فقرأ المثقف العربي لأول مرّة عن الانتخابات غير المباشرة وعن فكرة العمالات وتحديد عددها وشروط الترشيح، كل ذلك في معرض ترجمته للميثاق الدستوري الفرنسي. فحدد الوظيفة التشريعية للمجلس أو للمجلسين المنتخبين. كما حاول تأهيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة، وهي

الغاية الأساسية من فصل السلطات وإجراء الانتخابات العامة، بل ذهب يفصّل بدقة ومهارة القضايا التي تدخل في إطار الحريات العامة. فأطلق عليها في «مناهج الألباب» مصطلح «الحقوق المدنية»[٣٠]، والمقصود بها عنده «حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض». فهي إذن ليست منحة من الدولة، بل حقوق تضامنية بين المواطنين «وهي ثمرة التعاهد بينهم»[٣١]. وانطلاقاً من هذا المفهوم للحقوق، استطاع الطهطاوي أن يصيغ مبدأ المساواة القانونية بين المواطنين، لأن فكرة المساواة القانونية بين المواطنين مرتبطة أوثق الارتباط بمفهوم الحقوق والواجبات؛ وقد عبّر عن ذلك بعبارة واضحة: «من البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي يجب للناس بعضهم على بعض لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات»[٣٢]. ولكن المساواة تبقى مبتورة ومشوهة إذا افتقدت الحريات، حيث يستطيع المواطن القيام بواجباته وتحمّل مسؤولياته بكل قناعاته. وإذا كانت الحرية في تعريف الطهطاوي «رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور»[٣٣]، فإن كل ما لم تقيده القوانين، مباح لكل المواطنين. فيقول: «كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يعد حرماناً له من حقّه، فمن منعه من ذلك بدون وجه يكون متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه»[٣٤]. بهذه العبارة يكرّس الطهطاوي حق الحرية بحق المواطنية. وحرمان المواطن من حقه بالحرية تعد عنده بمثابة مخالفة لأحكام المواطنية.

وتناول الطهطاوي في كتبه المتتالية تفصيل الأشكال المختلفة من ممارسة الحرية. وأهم هذه الأشكال برأيه، هي الحرية الدينية، وحرية الرأي، والحرية السياسية وحرية التملك وحرية التحرك والانتقال. نكتفي هنا بذكر بعض النماذج عنها قوله مثلاً: «الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا يخرج المجتهدين في الفروع»[٣٥]. أو كقوله عن حرية التملك: «للدولة دون غيرها أن تُكْرِه إنساناً على شراء عقاره لسبب عام النفع بشرط أن تدفع ثمن المثل قبل الاستيلاء»[٣٦]. أو قوله عن الحرية السياسية بأنها: «تأمين الدولة لكل واحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها... فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للإنسان أن يسعد فيها ما دام مجتنباً إضرار إخوانه»[٣٧]. أو قوله عن حرية التنقل والتحرك: «إن المواطن حرّ يباح له أن يتنقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة بدون مضايقة ولا إكراه مكره»[٣٨]. إلى جانب تأكيده على حق الإنسان المطلق في اختيار محل إقامته دون تعسّف من السلطة الحاكمة الذي لا يحق لها أيضاً نفي أي مواطن إلاّ بحكم قانوني.

في الفكر الاقتصادي

شغلت القضية الاقتصادية جانباً هاماً من فكر الطهطاوي في كتابه «مناهج الألباب» على وجه الخصوص تناول فيها عدة جوانب من نظريته الاقتصادية، فاهتم بصفة خاصة بقضية العمل ورأس المال،

وبقضية العلاقة بين الإنتاج والخدمات ودور الدولة في الحياة الاقتصادية.

يقوم الإنتاج في رأي الطهطاوي على مقومين أساسيين هما العمل ورأس المال، وقد ناقش كلّ منهما والعلاقة بينهما مناقشةمفصّلة، فكان أول مؤلف عربي حديث يعرف للعمل حقّه في الحياة الاقتصادية، وينظر إليه باعتباره المقوم الأول للإنتاج والازدهار. فتفاوت الدول، برأيه، يرجع إلى العمل والإنتاج لأن العمل هو سرّ التقدم. وفي هذا يقول: «إن الأمة المتقدمة في ممارسة الأعمال والحركات ذات الكمالات في العملية، المستكملة للأدوات الكاملة والآلات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت إلى أعلى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها بخلاف غيرها من الأمم ـ ذات الأراضي الخصبة الواسعة ـ الفاترة الحركة فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج»[٣٩]. ولا غرو أن يعجب الطهطاوي بالأمم النشيطة الفتية، طالما أن الإنتاج الاقتصادي في أمة ما هو، برأيه، سمة معبّرة عن مستواها الحضاري.

وإلى جانب وفرة الإنتاج والنشاط في «المنافع العامة» وهو اصطلاح لوصف ما عرف آنذاك في اللغة الفرنسية بالصناعة (industrie)، تحدث الطهطاوي عن الخدمات ودورها. والفصل في هذا التقسيم بين المنتج وغير المنتج، وصاحب خدمات ما هو إلا تقسيم مادي وعبارته في هذا التقسيم: «قسّم أرباب الإدارات والتدابير العمل إلى قسمين لا ثالث لهما: منتج المال وغير منتج له. لأن العمل لا يخلو من: إما أن تزيد قيمة مورده بالربح فهو المنتج وإما أن تنشأ عنه ثمرة تربيح مالي تنسب إليه فهو غير منتج وبذلك يكون أدى خدمات»[٤٠]. ويدخل في هذا الإطار الخدمات التي تؤديها الدولة والتي لا تعتبر من الأعمال الإنتاجية: «إنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة فهو إنتاج الإنتاج ولا إنتاج بالفعل والمباشرة»[٤١]. ولكن رغم ذلك، فللدولة دور في الحياة الاقتصادية اليوم. وقد أوضح الطهطاوي رأيه في هذه القضية ببحث طبيعة العلاقات الاقتصادية التي كانت سائدة في ظل نظام الإقطاع وما ترتب على انهيار هذا النظام من آثار بالنسبة للأفراد وللدولة من فرض عدة واجبات تجاه المواطنين من قبل الدولة الحديثة. فأبرز عدة موجبات منها على سبيل المثال: تأمين الحرية الاقتصادية وهي «أعظم حرية في المملكة المتمدنة»[٤٢] وتوجيه الإنفاق إلى المشروعات العامة. بل ذهب الطهطاوي إلى وجوب قيام الدولة بنوع من التأمين الاجتماعي لمن أصابتهم كوارث اقتصادية أو وظيفية. فهي أيضاً «لإعانة المعسرين والمفلسين من التجار والمتعطلين عن الأشغال لحصول حادثة جبرية»[٤٣]. وتنظيم التعامل الاقتصادي بقوانين حديثة، فأوضح مشروعية ذلك من الناحية الإسلامية وضرورته للحياة الاقتصادية الحديثة: «ومن أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك. ولا شك أن المعاملات الأوروبية استنبطت منها كالسفتجة التي عليها مبنى معاملات أوروبا. ولم تزل كتب الأحكام الشرعية إلى الآن تتلى وتطبق على الحوادث والنوازل علماً لا عملاً كما ينبغي»[٤٤].

في الفكر الاجتماعي

تناول الطهطاوي جوانب من القضايا الاجتماعية أهمها: قضية التغيير الاجتماعي وقضية المرأة وقضية الوضع الاجتماعي لأهل الذمة في الدولة الإسلامية.

لقد وصف التطور الاجتماعي والحضاري بمصطلح «التمدن»؛ واقتناعه بضرورة تغيير السياسة الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، ناتج عن مقارنته ما عرفه في الشرق بما وجده في أوروبا. فلم يحاول أن يتصور العالم العربي قطعة من أوروبا، ولكن أن يبين لنا «سياسة التقدم الحضاري التي يمكن للشرق أن يستفيد منها»[٤٥].

التقدم الحضاري عنده يقوم بصفة عامة على جانبين هما التقدم المادي والتقدم المعنوي. فالتمدن المادي هو «التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة»[٤٦]. والتمدن المعنوي هو «التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة»[٤٧]. هذا التقدم منوط إلى حد كبير بدور الفرد الإيجابي في مجتمعه: «الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يعين الجمعية بقدر الاستطاعة وبذل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية»[٤٨]. فالمشاركة الإيجابية للفرد ضرورة لا غنى عنها للتقدم المنشود ولا يمكن تقدم مجتمع ما ونصفه مقيد بقيود بالية كالقيود التي وضعها المجتمع الشرقي على المرأة. لذلك طالب الطهطاوي بإعطائها حقها في العمل ومخالطة سائر مواطنيها. ولا شك أن اختلاف مكانة المرأة في المجتمعات الأوروبية ـ التي عاش فيها الطهطاوي، وأعجب بها ـ عن وضعها في الشرق الإسلامي قد جعله يتنبّه إلى مدى ارتباط هذا بقضايا التقدم الفردي والاجتماعي، وبالتالي، بتقدم الأوطان. وإذا كان قد أبرز مجموعة من الحقائق ودوّن مجموعة من الملاحظات حول المرأة الفرنسية في كتابه «تخليص الإبريز» فإنه تناول المرأة الشرقية وما ينبغي أن تكون عليه عندما ألّف «المرشد الأمين». فلاحظ أولاً المساواة الجسدية والنفسية بين الرجل والمرأة ما عدا ما يتركّز في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما. وعبارة الطهطاوي: «حواسها الظاهرة والباطنة كحواسه. وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجل...». ولكن هذا لا يعني أن ليس هناك سمات خاصة بالمرأة تجعل منها شبيهة بالرجل، بل تفضله بأشياء، بينما هو يُفضّل بأشياء أخرى. وخير أسلوب يكمن في إعطاء الفرصة لكل واحد من الجنسين أداء وظيفته في المجتمع. فالمرأة قد خلقت لأداء مجموعة من الواجبات: «خصّهن الله سبحانه وتعالى دون الرجال بتدبير المعائش الأولية والقيام بالأشغال الضرورية والمتاعب المعاشية ومباشرة فراش المرض من الأزواج والأولاد وغيرهم وتخفيف الآلام والأسقام وما شابه ذلك»[٤٩]. فالمرأة إذن، عنده، تقوم بكل ما يدخل في إطار الحياة المنزلية إلى جانب واجباتها في الحياة الاجتماعية، ليس أقلّها تنشئة الأبناء وتعهدهم بالتربية الصالحة. فالمرأة المثقفة تربي أولادها تربية حسنة، وبذلك تكوّن عظماء الرجال: «التربية الأولية للأبناء مخصوصة بهنّ... حتى إن ما يشتهر به فحول الرجال والأبطال من العزّ والفخار هو في الأصل مكتسب من

تربية ربّات الحجال »[٥٠]. وبذلك أوضح الطهطاوي الوظائف المختلفة للمرأة في إطار الأسرة باعتبارها إنساناً وزوجة وأمّاً. ولكن لها أيضاً وظيفة أخرى في المجتمع من حقّها أن تقوم بها إذا كانت ظروفها تتيح لها ذلك، ألا وهي العمل. وعبارة الطهطاوي بذلك واضحة: « يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها »[٥١]. ولهذا الكلام أهميته لا بالنسبة إلى الشرق العربي وحده بل بالنسبة لتاريخ عمل المرأة بالوظائف العامة في العالم كلّه. فإذا ما قارنا موقف الطهطاوي هنا بموقف « جان جاك روسّو » في نفس القضية، لاحظنا مدى التقدم في فكر الطهطاوي. فالمرأة في رأي روسو « قد خلقت كي تروق الرجل، وكي تخضع له، فيجب أن تسعى للفوز برضاه بدلاً من أن تتحداه »[٥٢]. ولكن الطهطاوي أدخل المرأة إلى ساحات العمل الرسمية والاجتماعية. وهذه دعوة لسياسة جريئة لم يعرفها المجتمع العربي من قبل. وقد كان التبرير السائد في عصره أن بقاء المرأة في البيت حفظ لها وصون لأخلاقها، فردّ على ذلك بالعبارة التالية: « العمل يصون المرأة عمّا لا يليق، ويقربها من الفضيلة وإذا كانت البطالة مذمومة في حقّ الرجال فهي مذمّة عظيمة في حقّ النساء »[٥٣]. ووصف المرأة البعيدة عن التعلم والعمل بأنها « أسيرة مستعبدة استعباداً معنوياً ». وهكذا فهم دور المرأة في المجتمع والأسرة على أنها النصف المساوي للرجل إنسانياً على الأقل.

تبقى قضية أهل الذمّة في المجتمع الإسلامي لمعرفة الرؤيا الكاملة للفكر السياسي عند الطهطاوي. يقوم رأيه في هذه القضية على أساسين هما: حرية العقيدة وضرورة التعامل بين كل أبناء الوطن في إطار المساواة وسيادة القانون. فقد نظر في « مناهج الألباب » إلى اختلاف الأديان داخل الدولة الواحدة باعتبارها إرادة الله. وفي هذا يقول: « من أراد أن يقطع عن ملة تدينها بدينها أو يعارضها في حفظ ملتها المخفورة الذمة شرعاً، فهو في الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه وأولاه، حيث قضت حكمته الإلهية لها بالإتصاف بهذا الدين، فمن ذا الذي يجترىء أن يعانده ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة »[٥٤]. أما بالنسبة لأهل الذمة بالتحديد فيقوم رأيه على اقتناع ثابت، ومنطقي بحق الإنسان في ممارسة عقيدته بحريّة. وفي هذا يقول: « أما وقد اتسع نطاق الإسلام فكل امرىء وما يختار، فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، بشرط أن لا يعود منها على المملكة أدنى خلل، كما هو مقرر في حقوق الدول والملل »[٥٥]. وقد ذهب إلى أبعد من ذلك إذ رأى أنه ينبغي أن تقوم علاقات أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي على أساس المساواة في الحقوق المدنية والواجبات الوطنية. فقد ذكر عن الفقهاء المسلمين أن « أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين، وما جاز للذمّي جاز لهم »[٥٦] وأن « الظلم حرام حتى للذمّي »[٥٧] « أخوّة الوطن لها حقوق »[٥٨].

فالوضع القانوني إذن لأهل الذمة في المجتمع الإسلامي، حسب الفكر السياسي والاجتماعي عند الطهطاوي يقوم على أساس حقهم في حرية العقيدة وتمتعهم بالحقوق المدنية المختلفة في إطار الأخوة الوطنية.

التربية ، في رأي الطهطاوي ضرورة للإنسان . فهي التي تميزه عن الحيوان ،فإذا كان الإنسان قد أوتي بدلاً من القوة الجسدية العقل والقدرة على التعلم فإن ذلك يتم بالتربية : « الإنسان خرج من بطن أمه لا يعلم شيئاً ولا يقدر على شيء إلا بالتربية والتعليم »[٥٩] . فالتربية طريق التقدم . وتربية الأفراد على نحو اجتماعي سليم يؤدي إلى رقي الأوطان : « حسن تربية الأولاد ذكوراً وإناثاً وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة : يعني الأمة بتمامها فالأمة التي حسنت تربية أبنائها واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعدّ أمة سعيدة وملّة حميدة »[٦٠] . وقد فصل في كتاباته عن التعليم والتربية تقسيمات لا يزال يعمل بها إلى يومنا هذا ، فالتعليم العام يجب أن يكون للبنين والبنات على السواء ولا سيما في مرحلته الأولى . ويجب أن يحتوي على مادة التربية العمومية : « أما التعليم الأولي فيكون فيه أهل المملكة على حد سواء . فهو عام لجميع الناس يشترك بالاشتغال فيه والانتفاع به الأغنياء والفقراء ذكورهم وإناثهم »[٦١] .

أما التعليم الثانوي والعالي ، فالدولة هي التي تختار تلاميذها ممن عندهم استعداد لذلك . فدعا إلى تقسيم التلاميذ بعد المرحلة الابتدائية إلى مجموعتين : أحدهما للتعليم الثانوي والعالي وأخرى للتدريب الصناعي وكلاهما ينبغي أن تقوم به الدولة تجاه الأفراد بأن توجه كل فرد وفق استعداده وقدراته .

أما التربية فإن اقتناع الطهطاوي يقوم فيها على أساسين : التربية الدينية؟ ويقول بذلك : « لا شك أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به . وإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الأخلاق »[٦٢] .

ثم التربية السياسية التي تعد ركناً أساسياً من أركان التعليم . ولذا أكّد في أكثر من مكان في كتبه على ضرورة وجود وعي سياسي عند الأفراد في الدولة الحديثة . ويقول بذلك : « من البديهي أن للإنسان حقوقاً وعليه واجبات ، فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات . ومعرفتهما متوقفة على فهمهما . وفهمهما عبارة عن قوانين الحكومة التي هي السياسة »[٦٣] . إن فكرة الصالح العام ، برأيه ، لا يمكن أن تتضح للمواطن إلاّ في إطار التربية السياسية « فالتثقيف السياسي له تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق ، ومنه تفهم الأهالي أن مصالحها الخصوصية والشخصية لا تتم ولا تتمركز إلا بتحقيق المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن »[٦٤] . فالتربية السياسية تهدف عند الطهطاوي كما نلاحظ ، إلى تأصيل مفهومي : « الأخوّة الوطنية » ، و« محبة الوطن » .فإذا كان الوعي السياسي في العالم العربي والإسلامي حتى ذلك الوقت نابعاً من تقسيم الأفراد المقيمين في الدولة الإسلامية وفق أديانهم ، فإن الوعي حسب فكر الطهطاوي يتخذ معيار الانتماء القومي والوطني أساساً لتحديد موقف الأفراد من الدولة وهو الجديد عنده .

وأخيراً ، لا بدّ من إيضاح قضية « الوطنية » و « القومية » عند الطهطاوي . وهي قضية هامة نظراً لمركز صاحبها في الفكر السياسي الحديث وما له من زيادات في هذا المجال .

إن الطهطاوي الذي عرف الفكرة القومية بالصورة التي عرفت في أوروبا في عصره لم يعن حقيقة بتفاصيل هذه القضية . ففي عصره كانت أكثر المناطق العربية تابعة من الناحية النظرية والرسمية إلى دولة واحدة هي الدولة العثمانية . وفي إطارها عاش العرب والترك وغيرهم في كيان سياسي واحد . ورغم هذا حاول الطهطاوي أن يقدّم مفهومين جديدين هما : الوطن والملّة . ولكنه لم يفصل المفهومين ، ولم يحددهما تحديداً حاسماً لأن القضية لم تكن مطروحة آنذاك . فقضية العالم العربي ، وأكثره خاضع آنذاك للدولة العثمانية ، كانت قضية الفساد الداخلي والضعف . ولكن الفكر السياسي الحديث عند الطهطاوي لا يقوم ، كما تبيّن معنا في هذه الدراسة ، على الأسس النظرية التي تربط أقاليم الدولة العثمانية بالرباط الديني . من هنا وجد نفسه ملزماً بتوضيح ما يعنيه بكلمة الوطن وما يرتبط بذلك من أخوّة وطنيّة وحبّ الوطن .

كلمة « وطن » عند الطهطاوي لها عدة معان . وقد استخدمها كثيراً بمعنى المنطقة التي نشأ فيها الإنسان . فقد ذكر مثلاً ، مجموعة أقوال لعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وبعض الحكماء في موضوع حبّ الإنسان لوطنه الذي نشأ فيه . كما ذكر ، أيضاً ، عن أحد الأعراب ان وفاء الرجل يعرف « من حنينه لأوطانه » . فالبدوي وطنه بيئته الصحراوية ، والحضري منطقته التي نشأ فيها . فالوطن هو المكان الذي قضى فيه الإنسان سنوات الطفولة والشباب ، وبهذا المعنى لاحظ الطهطاوي أن كل إنسان « يحنّ إلى وطنه » . وفي الأشعار التي جاء بها الطهطاوي حول الوطن نجد حنين أحدهم لأرض بابل والآخر لخراسان والثالث لمصر ، كما ذكر « إن حبّ الرسول لمكّة دليل على حبّ الوطن »[٦٥] . وظلّ يستخدم كلمة وطن كثيراً بهذا المعنى المحدود وعرفه على النحو التالي : « الوطن هو عشّ الإنسان الذي فيه درج منه وخرج ومجمع أسرته ومقطع سرته ، هو البلد الذي نشّأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورياه ونسيمه وحلت عنه التمائم فيه »[٦٦] . كل هذا يشير إلى أن كلمة وطن لم تستخدم عنده في إطار الدولة القومية . فهو يعرف حب الإنسان للمنطقة التي نشأ فيها ولكنه لا يقول بأن كل منطقة صغيرة ينبغي أن تكوّن دولة قومية .

ولكن هذا لا ينفي أن يكون الطهطاوي رائد الفكر السياسي العربي الحديث في مجالاته الشاملة . فقد حاولنا تتبع أهم الأفكار التي جاءت في كتبه لهذا الخصوص . ولعلّ أبرز قيمها هي في الآثار العميقة التي أحدثتها في تأصيل قيم الحياة في العالم العربي الحديث .

الحواشي

(١) كتب صالح مجدي ، تلميذ الطهطاوي . أقدم ترجمة له بعنوان : « حلية الزمن بمناقب خادم الوطن » طبع القاهرة ١٩٥٨ ـ دار المعارف . بتحقيق د . جمال الدين الشيّال .

(٢) الكتب التالية :

- حسين فوزي النجار « رفاعة الطهطاوي ، أعلام العرب » ١٩٥٣ . طبع القاهرة دار المعارف .
- جمال الدين الشيّال : « رفاعة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية العربية » القاهرة ١٩٥٦ منشورات المكتبة الأنجلو مصرية .
- Rousseau. Du Contract-social des Principes du Droit Politique 1762. Réedite en 1965 Paris ED. Fayard.
- لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث القاهرة ، ١٩٦٩ منشورات « الأهرام » .

(٣) استخدم الطهطاوي هذا الاصطلاح لأول مرة في « تخليص الإبريز » ١٦٠ وقد ظلت هذه الكلمة مستخدمة عند الطهطاوي وتلاميذه عدة سنوات إلى أن حلّت محلها كلمة السياسة .

(٤) مقال الطهطاوي في الوقائع الرسمية بتاريخ الخميس غرة ربيع الثاني ١٨٤١/١٢٥٨ (العدد ٦٢٣).

(٥) مناهج الألباب ٢٢٨ .

(٦) مناهج الألباب ٢٣٣ .

(٧) مناهج الألباب ٢٣٥ .

(٨) مناهج الألباب ٢٣٢ .

(٩) عثمان خليل عثمان : القانون الدستوري صفحة ١٨ ـ ١٩ . دار المعارف بمصر ١٩٥٦ .

(١٠) تفصيل فكرة العقد الاجتماعي عند روسو في الملاحظة (٢) من هذا البحث .

(١١) كانت الكلمة اللاتينية charta تدل في العصور القديمة على ورقة الكتابة فتطور معناها في العصور الوسطى إلى (وثيقة).

(١٢) تخليص الإبريز ص٦٦ .

(١٣) عبد الفتاح حسن : النظام الإداري ونظام الحكم مجلة العلوم الإدارية في مصر عدد ١٣ /١/ ١٩٧١ .

(١٤) تخليص الإبريز ص٦٦ .

(١٥) المرشد الأمني ص١٢٤ .

(١٦) تخليص الإبريز ص١٥٧ .

(١٧) تخليص الإبريز ص١٦١ .

(١٨) تخليص الإبريز ص١٦٨ ـ ١٦٩ .

(١٩) عثمان خليل عثمان : القانون الدستوري صفحة ١٦ دار المعارف بمصر ١٩٥٦ .

(٢٠) تخليص الإبريز ص١٦٧ ـ ١٦٨ .

(٢١) عثمان خليل عثمان : القانون الدستوري صفحة ٥١ .

(٢٢) مناهج الألباب ٢٣٧ .

(٢٣) تخليص الإبريز ١٥٧ .

(٢٤) تخليص الإبريز ١٥٩ .

(٢٥) الوقائع الرسمية العدد ٦٢٣ (١٨٤١/١٢٥٨).

(٢٦) تخليص الإبريز ١٥٧ .

(٢٧) محمد كامل ليلة : النظم السياسية ـ القاهرة (بدران) ١٩٦٣ ص٥١٨ ـ ٥٢٢ .

(٢٨) تخليص الإبريز ص١٥٠ .

(٢٩) تخليص الإبريز ١٥٢ .

(٣٠) مناهج الألباب ص٢٣١ ـ ٢٣٢ .

(٣١) مناهج الألباب ص٢٣٥ ـ ٢٣٦ .
(٣٢) المصدر نفسه ص٢٣٧ .
(٣٣) مناهج الألباب صفحة ٢٠١ .
(٣٤) المصدر نفسه صفحة ٢٠٢ .
(٣٥) المرشد الأمين : صفحة ٩٦ .
(٣٦) المصدر نفسه صفحة ٩٨ .
(٣٧) مناهج الألباب صفحة ٢٠٥ .
(٣٨) المصدر نفسه صفحة ٢٠٦ .
(٣٩) المصدر نفسه صفحة ٦٩ .
(٤٠) مناهج الألباب صفحة ٧١ .
(٤١) مناهج الألباب صفحة ٧١ أيضاً .
(٤٢) المرشد الأمين صفحة ١٢٩ .
(٤٣) مناهج الألباب صفحة ٣١ .
(٤٤) مناهج الألباب صفحة ١٠٨ .
(٤٥) مناهج الألباب صفحة ١٩٥ وقارن كذلك صفحة ٤ .
(٤٦) المصدر نفسه صفحة ١٩٨ .
(٤٧) مناهج الألباب صفحة ٦ .
(٤٨) مناهج الألباب صفحة ٤ .
(٤٩) المرشد الأمين صفحة ٥٣ .
(٥٠) المرشد الأمين صفحة ٥٣ أيضاً .
(٥١) المرشد الأمين صفحة ٦٦ .
(٥٢) جان جاك روسو «اميل» ترجمة : نظمي لوقا صفحة ٢٣٦ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .
(٥٣) المرشد الأمين صفحة ٦٦ .
(٥٤) مناهج الألباب صفحة ٦ .
(٥٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(٥٦) مناهج الألباب صفحة ٢٦٨ .
(٥٧) مناهج الألباب صفحة ٦٧ .
(٥٨) مناهج الألباب صفحة ٦٧ .
(٥٩) المرشد الأمين صفحة ٢٢ .
(٦٠) مناهج الألباب : صفحة ٦ .
(٦١) المرشد الأمين : صفحة ٦٢ .
(٦٢) المصدر نفسه صفحة ١٢٤ .
(٦٣) مناهج الألباب صفحة ٢٣٤ .
(٦٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(٦٥) مناهج الألباب صفحة ٩ .
(٦٦) المرشد الأمين صفحة ٩٠ .