

دراسات في فكر رواد النهضة

رفاعة الطهطاوي بين العلمانية والإسلام (دراسة تحليلية مقارنة)

د/ عصام السيد محمود
أستاذ مساعد بكلية الشريعة وأصول الدين
جامعة نجران

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

دار
الهدى
طابع - نشر - توزيع

زهراء مدينة نصر - المرحلة الثانية
ص. ب: ١٠ - الرمز البريدي: ١١٥٢٨
تليفون وفاكس: ٢٤١٠٦٧٤٨ - ٠١٠٠٠١٣٥٤٠٦
www.darelhekma.net
hassanelsherif@darelhekma.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنَّا لِلَّهِ يَا مُرُكَّمُ أَنْ تُودُوا الْأَمْنَتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا
وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ
نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾

[سورة النساء آية]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد....
فإنَّ الإِسْهَامَ فِي مُعَالَجَةِ مَشْكَلاتِ الْفِكْرِ الإِسْلامِيِّ وَقضاياها، القديمة منها والمستجدة
على السَّواء، هو أَوْلَى ما يَنْبَغِي أَنْ يَنْشَغَلَ بِهِ الْعَامِلُونَ فِي حَقْلِ الدَّرَاسَاتِ الإِسْلامِيَّةِ، خاصة
المشتغلين بدراسة الفكر الحديث.

ومن تلك القضايا الملحة التي شغلت - وما زالت - أذهانَ المفكرينَ مُنْذُ أمدٍ بعيدٍ
خاصة في القرنين الماضيين قضيةُ العلاقة بين الشرق والغرب، وموقفنا بوصفنا مسلمين
من الآخر المُغايِر: فِكْراً وسُلوكاً وقِيماً وتَصَوُّراً للكون والحياة، أو بمعنى أدق موقفنا من
معطيات الحضارة الغربية، ومنجزاتها المادية، ومذاهبها الفلسفية، وذلك بغية التوصل
إلى صياغة حضارية لأسلوب التعامل مع تلك الحضارة ومنجزاتها، شريطة أن تتفق تلك
الصياغة مع شريعتنا الإسلامية وخصوصيتنا الثقافية، لا أن يكون التناكر لهذه الخصوصية،
والتنصل منها، بل معاداتها، هو الثمن الذي يُفرض علينا دفعه مقابل تلك الصياغة.

وفي سبيل استلهاهم تجارب الماضي، وكيفية تعامل الرواد الأوائل للاحتكاك بالغرب
في القرنين الماضيين مع معطيات الحضارة الغربية، يكاد يتفق الباحثون أن رفاة الطهطاوي
(١٢١٦هـ / ١٨٠١م - ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م) يُعدُّ أولَ مَنْ نَقَلَ صُورَةَ الْغَرْبِ وحضارته إلى
بلاد الشرق في العصر الحديث.

سافر رفاة بعد أن تلقى تعليمه في الأزهر إماماً لبعثة علمية، ثم فرداً من أفرادها،
تلك البعثة التي أرسلت لتتلقى معارف الغرب المتقدمة، وتنقلها إلى بلاد الشرق.

ومن النصف أن يقال، إنَّ رفاة الطهطاوي عندما سافر إلى فرنسا، كان لديه من الرؤية
الواعية للذات، والمعرفة بالإسلام، والاعتزاز به، مع الرؤية الشمولية له، ما عصمه من أن يحدث
له مثلاً حدث لغيره، من صدمة حضارية ناشئة عن الفارق الحضاري بين الشرق والغرب، وما
يترتب عليها من شعور بالانهزام أمام أضواء تلك الحضارة، ومن ثم محاولة استنساخها، وإعادة
إنتاجها في بلاد الشرق، دون مراعاة لحساسية الانتماء وطبيعة التربة.



لقد حمت تلك المقومات السابقة رفاة الطهطاوي من هذه الأدواء، الأمر الذي جعله ينظر إلى الحضارة الغربية نظرة واعية، مدركة لمعايير الأخذ والرفض، دفعته إلى محاولة فهمها فهماً معرفياً، أمكنه من تقديم صياغة حضارية لأسلوب التعامل، يتفق مع إسلامه الذي يعتز به، والذي آلى على نفسه ألا يستحسن إلا ما لم يخالفه. «وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنِّي لَا أُسْتَحْسِنُ إِلَّا مَا لَمْ يَخَالَفْ نَصَّ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا أَفْضَلَ الصَّلَاةِ وَأَشْرَفُ التَّحِيَّةِ»^(١).

دعاً رفاة إلى التعرف على الغرب، والإفادة من المعطيات الإيجابية لتلك الحضارة الغربية، ومكتسباتها العلمية والتقنية، والأخذ بأسباب القوة المادية التي وصلت إليها، دون ما ارتبط بهذه المنجزات المادية من قيم ومعتقدات، ومن ثم فقد تعامل الطهطاوي مع هذه الحضارة الغربية تعاملًا انتقائيًا، حيث اقتصر على الدعوة إلى استلهاً عناصر القوة في تلك الحضارة، من العلوم والفنون والصناعات، بحسبانها إسلامية الأصول، وانطلاقاً من كونها تراثاً إنسانياً عامًا سبق للغرب أن استقى جانباً كبيراً من مقوماته من الحضارة الإسلامية في عصورها الزاهرة.

وفي ذات الوقت رفض رفاة الطهطاوي الفلسفة الوضعية الغربية، التي تقف بالمعارف عند العقل والتجربة وحدهما، مخالفاً بذلك فلاسفة التنوير في اعتمادهم أصالة العقل، واشترط دليل الشرع مع العقل والتجربة، فلا عبء عنده بمعرفة تخالف ما جاء به الشرع الحنيف، ووصف هذه الفلسفة الغربية الوضعية بأن «بها حشوات ضلالية مخالفة للكتب السماوية... وأن كتبها محشوة بكثير من البدع.. فمن أراد الخوض فيها يجب أن يتمكن من الكتاب والسنة؛ حتى لا يغتر بذلك»^(٢).

ولم يقبل الطهطاوي كذلك القانون الوضعي الغربي بكل ما فيه، فأنكر محاولات اختراقه للشرعية الإسلامية، داعياً إلى تجديد الدين بالعودة إلى الأصول، والاجتهاد وفق مقتضيات العصر. وأكد في هذا الصدد على العلاقة الوثيقة بين الدين والدولة، والمرجعية الشرعية التي ينبغي أن تنطلق منها الدولة بجميع مؤسساتها في ديار الإسلام.

كما رفض الطهطاوي تحرير المرأة بالمفهوم الغربي، ووقف من قضاياها موقفاً شرعياً، فدعا إلى منحها حقوقها التي أقرها الإسلام، والعناية بأمر تعليمها وتهذيبها، وبث روح

(١) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ضمن «أصول الفكر العربي عند رفاة الطهطاوي» مع النص الكامل لكتاب تخلص الإبريز» دراسة وتحقيق محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ١٤١.

(٢) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢٩٦، ٢٩٧.



الأخلاق في نفسها، بتعليمها عقائد الإسلام وعباداته وآدابه، ومن ثمّ دعا إلى التزامها الحجاب، ونهى عن تبرجها، أو اشتراكها في الأعمال التي تعرضها للاختلاط بالرجال، وهو بذلك على النقيض مما يطلب لها دعاة تحرير المرأة المزعومين.

نقول هذا ولا يخفى علينا ما نلاحظه الآن في الأوساط الثقافية والإعلامية مما يشبه الإجماع على علمنة الطهطاوي، وتبنيه الأطروحات الغزبية، والدعوة إلى استنساخها في المجتمعات الإسلامية، وهو إجماع أسهم في بلورته خللان بارزان:

أحدهما: منهجي يتمثل في ارتكاز كثير من الكتاب على قراءات انتقائية، وأخرى مجتزأة، تفتقر إلى النظرة الشاملة التكاملية لما كتبه الطهطاوي، مقتصرة على ظواهر مواقف واستنباطات، لا يمكنها بحال أن تقدم تصوراً سالماً من المعارضة.

وأما الخلل الآخر: فهو يتصل بأمانة وموضوعية بعض الكتابات، حيثُ تعتمد إلى نسبته إلى مذهب معين، أو دراسته وفق مصادر ونتائج مسبقة، تقود صاحبها إلى تلمس أدلتها من كلام الطهطاوي، على نحو ساقهم تارة إلى التّعاضّي والاستبعاد، وأخرى إلى المبالغة، وثالثة إلى التزييف والتحوير!

ومع توالي موجات الاحتكاك والاتصال بالغرب، سواء بفعل استعمار لهبلاد الإسلامية أو البعثات العلمية إليه وغيرها، تبنى كثير من المفكرين الأطروحات الغزبية العلمانية، في العلاقة بين الدين والدولة، وفي القضايا المتعلقة بالمرأة، وفي العلاقات داخل المجتمع، وفي الدعوة إلى القومية، وإحلالها محل الرابطة الدينية والدعوة إلى اللهجات العامية، وإحلالها محل اللغة الفصحى، ثم وجدناهم قد وضعوا رافعة الطهطاوي على رأس المفكرين الذين دعوا إلى هذه الأفكار، زاعمين في هذا الصدد أن من أتى بعده من المفكرين الذين جهروا بهذه الدعاوى بطريقة لا تفتقر إلى الجرأة، قد خرجوا من تحت عباءته، أمثال قاسم أمين الذي دعا إلى تغريب المرأة، وعلى عبد الرازق الذي تبنى الطرح العلماني المتأثر بالنمط الغربي في علاقة الدين بالدولة، وأحمد لطفي السيد الذي دعا إلى العصية للقومية المصرية امتداداً للفرعونية، وسلامة موسى ووليم ويلكوكس ولويس عوض الذين دعوا إلى استخدام العامية، وإحلالها محل الفصحى^(١).

(١) انظر على سبيل المثال: لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، الجزأين الأول والثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧. (٢/ ٢٦٨ وما=



وجدنا مَنْ تكلمَ في كلِّ هذه القضايا وضع رِفاةَ الطَّهْطَاوِيِّ في مَوْضع الصِّدَارَةِ لهذه المذاهب، باعتباره رائدًا لها، وهم يستدلون بهذه النسبة على سلامة موافقهم، وعدم تعارضها مع الشَّرْع الإسلامي، وقد شهد لما يدْعُونَ إليه، وتمذهب به شيوخُ أمثال رِفاةَ الطَّهْطَاوِيِّ ومحمد عبده وغيرهم، ولم يردهم عن تلك النسبة عشرات النصوص التي تؤيد مخالفتهم لمذاهبهم من أولى خطواتها.

إنَّ لِنَ الغُبْنِ ومُجانبة العَدْلِ والحقيقة أن يوضع رِفاةَ الطَّهْطَاوِيِّ وكتبه في سلةٍ واحدةٍ مع قاسم أمين ولطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وسلامة موسى ولويس عوض، رغم تباين منهجه مع مناهجهم، واختلاف مرجعيته الفكرية وآرائه عمَّا دعوا إليه، وما زال يلح عليه أتباعهم من المعاصرين.

ولقد أشار أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند إلى ما ينطوي عليه ما يطرح في ساحتنا التثاقفية مما يخص أولئك الأعلام من أخطاء معرفية ومنهجية، كان لها دورٌ كبيرٌ في تشويه مذاهبهم. ومن ثمَّ حاجتنا إلى دراسة فكر رواد النهضة دراسات أكاديمية موضوعية، تتمتع بقدر من الأمانة العلمية، دون مصادرات فكرية أو هالات زائفة، أو مسaire للشائع، وإقرار للمكروور، وذلك بغية التعرف على حقيقة مناهج أولئك الرواد بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية، في خطوة لتمييز الصفوف، وإزالة الغبش الفكري، والخلل المعرفي والمنهجي في تعاملنا مع أولئك الرواد، وذلك بالاطلاع على ما كتبه، خطوة أولى لمعرفة آرائهم، ثم مقارنة ما تنطق به مصنفاتهم بما يشاع عنهم، للخروج في النهاية بحكم أقرب إلى الصواب عن حقيقة النسق الفكري لأولئك الرواد.

وقد كان نصيبي من هذا المشروع العلمي الطموح أن أقوم بدراسة منهج رِفاةَ الطَّهْطَاوِيِّ، الذي يُعدُّ في نظر كثيرين رائدًا من رواد التنوير الغربي الليبرالي، وواضع بذور العلمانية وتحرير المرأة، وأول من دعا إلى إحلال القومية محل الروابط الدينية، واللهجات العامية محل اللغة العربية الفصحى. ومن ثمَّ يتبين لنا أهمية دراسة منهج الرائد الأول المزعوم لهذه المذاهب.

=بعدها. وانظر أيضًا: هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. ص ٢٧.



وبناء على ذلك فقد عمّدتُ في هذه الدِّراسةِ إلى قراءةِ الطَّرحِ الفكري لرفاعة الطَّهطاويِّ من جديد قراءةً نقديةً متأنيةً تُعرِّفُ بما له وبما عليه، بعيداً عن الانبهار الذي يرفعه فوق قدره، وبعيداً في الوقت نفسه عن النَّظرةِ المقابلة التي لا تقلُّ إجحافاً بحقه، وبعيداً عن الحقيقة، فضلاً عما يمثله كلا الأمرين من خيانة للأمانة العلمية الحققة، والروح العلمية التي يجب أن تهيمن على مثل هذه الدراسات.

كما هدفت هذه الدراسة إلى المقارنة بين آراء رفاعة الطَّهطاويِّ وآراء تلك المدرسة التي ينسبها إليه كثيرٌ من الباحثين، والمتمثلة في مجموعة من المفكرين الذين جاءوا بعده، أمثال مُحَمَّد عبده في حديثه عن نظام الحكم والوطنية وقضايا المرأة، وعلي عبد الرازق في تبنيه علمنة الدولة، ولطفي السيد في دعوته إلى القومية المصرية بديلاً عن الرابطة الدينية. وقاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة ومدخل وخمسة أبواب وخاتمة.

المدخل: رفاعة الطَّهطاويِّ «حَيَاتُهُ وَعَصْرُهُ» ويتضمن مبحثين:

المَبْحَثُ الأول: رفاعة الطَّهطاويِّ «مُوجِزُ حَيَاتِهِ» تعرضت فيه لترجمة الطَّهطاويِّ بإيجاز شديد، لأنَّه قد سبق تناول حياته في عدة دراسات أكاديمية وأبحاث منفصلة، فلم أرَ وجهاً للبسُّ والتكرار في هذه الزاوية.

المَبْحَثُ الثاني: عصر رفاعة الطَّهطاويِّ «محمد علي وخلفاؤه» تعرضت فيه للحديث عن العصر الذي عاش فيه الطَّهطاويِّ، وهي فترةٌ تمتد من خروج الحملة الفرنسية من مصر إلى عصر الخديو إسماعيل، حاولتُ فيه كذلك بإيجاز إعطاء صورة عامة عن الحياة السِّياسية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية للعصر الذي عاش فيه الطَّهطاويِّ، وصاغ وفقه مذهبه الفكري؛ لأنَّ المفكر ابن عصره، ولا يمكن دراسة آرائه بمعزل عن عصره الذي نشأ فيه، خاصة في الدراسات النقدية التي تهدف إلى تمييز الفكر وتحليله، لأنَّ الفكر يتأثر تأثراً كبيراً بطبيعة الفترة المعاشة، والظروف المحيطة والرؤى الثقافية المسيطرة.

البابُ الأول: المُنْتَطَلَقَاتُ الفِكْرِيَّةُ والعَقْدِيَّةُ لِرِفَاعَةِ الطَّهطاويِّ وقد اشتمل على أربعة فصول كالتالي:



الفصل الأول: موقف الطّهطاويّ من العلاقة بين العقل والنقل. تعرضت فيه لموقف رفاة الطّهطاويّ من العلاقة بين النقل والعقل، بغية بيان موقفه من فلسفة التنوير، والمذهب الليبرالي الذي ينسب إليها غير قليل من الباحثين.

الفصل الثاني: الحضارة والتّمذّن لدى الطّهطاويّ تناولت فيه أقسام التّمذّن عند الطّهطاويّ، والأسس التي يركّز عليها، مبيّناً موقفه من الحضارة الغربية، وحدود الأخذ منها والرد، ودور الدين في بناء الحضارة.

الفصل الثالث: نظرة رفاة للوجود ودور الإنسان فيه تناولت فيه نظرة الطّهطاويّ للوجود ودور الإنسان فيه، لما لهذه النظرة من أثر كبير في تشكيل فكر صاحبها وتوجيه سلوكه.

الفصل الرابع: موقف الطّهطاويّ من قضايا العقيدة تعرضت فيه بإيجاز لنظرته إلى مسائل الإيمان، وكيفية فهمها لها وتعامله معها؛ حيث يمثل موقف المفكر من قضايا العقيدة، ونظرته إلى تلك القضايا، جانباً مهماً ذا أثر لا ينكر في تشكيل النواحي الفكرية والسلوكية له.

وقد تعرضت في كل فصل من الفصول السابقة لمناقشة مواقف الباحثين من القضايا المعروضة فيه.

الباب الثاني: الفكر السياسي عند الطّهطاويّ. وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الطّهطاويّ ونظم الحكم الفرنسيّة تحدثت فيه عن نظم الحكم الفرنسي كما ذكرها الطّهطاويّ في كتاب الرحلة، مبيّناً موقفه من القانون الفرنسي، ورأيه فيما يؤخذ وما يترك من هذه القوانين.

الفصل الثاني: الفكر السياسي عند الطّهطاويّ بين العلمانيّة والإسلام. وينقسم إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الإمامة تعريفها وحكمها تحدثت فيه عن موقف الطّهطاويّ من الإمامة: تعريفها، واختصاصاتها، وحكمها، وأدلة وجوبها.

المبحث الثاني: الإمام واجباته وشروطه تناولت فيه شروط الإمام، وواجباته، والصفات التي ينبغي أن يتصف بها حسب ما قرره الطّهطاويّ.



المبحث الثالث: نظام الحكم عند الطَّهَطَاوِيِّ بين المرجعية الشرعية والقوانين الوضعية.

تعرضت فيه للحديث عن أركان الحُكُومَةِ عند الطَّهَطَاوِيِّ، والسلطات الثلاثة التي تشتمل عليها السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية؛ فتحدثت عن كل سلطة من السلطات الثلاثة مبيِّناً كيف فهمها الطَّهَطَاوِيُّ؟ وما المرجعية التي انبثقت منها نظرتة إلى هذه السلطات؟

الفصل الثالث: الإسلام وأصول الحكم بين الطَّهَطَاوِيِّ والمدرسة المنسوبة إليه. تعرضت فيه للمقارنة بين الآراء السياسية لبعض المفكرين الذين جاءوا بعده ونُسبوا إليه، للوقوف على حقيقة المشابهة التي يدعيها بعض الباحثين بين مذهبه ومذاهبهم. وذلك من خلال مبحثين:

المبحث الأول: أصول الحكم بين الطَّهَطَاوِيِّ ومحمد عبده ورشيد رضا

تعرضت فيه للمقارنة بين آراء رفاة الطَّهَطَاوِيِّ وآراء مُحَمَّد عبده ورشيد رضا في موقفهم العلمانيَّة، ونظم الحكم الغربية.

المبحث الثاني: الإسلام وأصول الحكم بين الطَّهَطَاوِيِّ وعلي عبد الرازق تعرضت فيه لمناقشة ما ادعاه كثير من الباحثين من أن الطَّهَطَاوِيِّ مهد بكتاباتة لدعوة علي عبد الرازق، حيثُ تعرضت للمقارنة بين آراء علي عبد الرازق وبعض ما أثارته من مناقشات، وآراء الطَّهَطَاوِيِّ لبيان حقيقة النسبة بين الرجلين.

الباب الثالث: الوَطَنِيَّة والعَامِيَّة عند الطَّهَطَاوِيِّ. ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: الوَطَنِيَّة عند الطَّهَطَاوِيِّ ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الوَطَنِيَّة لدى الطَّهَطَاوِيِّ تناولت فيه مفهوم الوَطَن والوَطَنِيَّة لدى الطَّهَطَاوِيِّ، وحقوق المواطنة وواجباتها، والعلاقة بين الوَطَنِيَّة والرَّابطة الدِّينية، محاولاً الإجابة عن تساؤل مفاده هل دعا الطَّهَطَاوِيُّ إلى الوَطَنِيَّة والقَوْمِيَّة بالمفهوم الغربي، الذي يركِّز على إحلالها محل الرَّابطة الدِّينية؟

المبحث الثاني: الوَطَنِيَّة بين رفاة الطَّهَطَاوِيِّ ودعاة القومية. تعرضت فيه لتطور فكرة الوَطَنِيَّة بعد رفاة الطَّهَطَاوِيِّ، وعلاقتها بالرَّابطة الدِّينية عند عدد من المفكرين الذين تناولوا هذه المسألة بعد عصر الطَّهَطَاوِيِّ وفق اتجاهات متعددة، ومن هؤلاء مُحَمَّد عبده وأحمد عرابي،



والحزب الوطني ممثلاً في مصطفى كامل ومحمد فريد، وأحمد لطفي السيد؛ وذلك بغية المقارنة بين رؤيتهم للوطنية وعلاقتها بالرابطة الدينية ورؤية رفاة الطهطاوي.

الفصل الثاني: الطَّهْطَاوِيُّ واللغة العامية. تناولت فيه حقيقة الدَّعْوَة إلى العامية، ودور الإنجليز في إذكائها، ثم موقف الطَّهْطَاوِيِّ من اللغة العامية، وحقيقة ما يثار عن دعوته إلى العامية، وإحلالها محل الفصحى.

الباب الرابع: المرأة في فكر الطَّهْطَاوِيِّ. ويشتمل على ثلاثة فصول وعدة مباحث:

الفصل الأول: المرأة الفرنسية في وصف الطَّهْطَاوِيِّ تناولت فيه وصف الطَّهْطَاوِيِّ للمرأة الفرنسية، على ضوء ما ذكره في كتاب الرحلة، للتعرف على حقيقة ما ذكره كثيرٌ من الباحثين من دعوة رفاة في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» للتبرج والسفور، والاقتراء بالنموذج الغربي للمرأة، مع بيان مدى قدرة هذا الكتاب على تقديم صورة ناضجة لآراء الطَّهْطَاوِيِّ.

الفصل الثاني: رؤية الطَّهْطَاوِيِّ للمرأة المسلمة وقد اشتمل على عدة مباحث بينت فيها موقف الطَّهْطَاوِيِّ من العلاقة بين المرأة والرجل، وهل دعا بدعوة قاسم أمين إلى المساواة بينها؟ ثم بينت موقف الطَّهْطَاوِيِّ من قضايا الحجاب، والاختلاط، وتعليم المرأة، وعملها، ومناقشة آراء الباحثين فيها.

الفصل الثالث: تطور قضية المرأة بعد الطَّهْطَاوِيِّ تعرضت فيه لتطور قضية المرأة بعد الطَّهْطَاوِيِّ لدى مجموعة من الكتاب، وعلى رأسهم محمد عبده وقاسم أمين، بغية المقارنة بين آرائهم وآراء رفاة الطَّهْطَاوِيِّ في تلك القضايا.

الباب الخامس: منهج التربية عند الطهطاوي. وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفهوم التربية وغاياتها تناولت فيه مفهوم التربية عند الطَّهْطَاوِيِّ، وغاياتها المتمثلة في الهدف الديني، والهدف الفكري، والهدف الاجتماعي.

الفصل الثاني: التربية والتعليم. ناقشت فيه مفهوم التعليم عند الطَّهْطَاوِيِّ، وغاياته، وعلاقته بالتربية، والمركبات الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية، وموقع الدين بين هذه المركبات.



الفصل الثالث: العلوم وغاياتها عِنْدَ الطَّهَطَاوِيِّ يركز هذا الفصل على أهمية العلوم وغاياتها من وجهة نظر الطَّهَطَاوِيِّ، كما يتعرض للأدب التي ينبغي أن يتحلى بها طلبة العلم وشيوخه في نظرتهم، كل ذلك بغية التوصل إلى المرجعية الفكرية التي صاغ وفقها الطَّهَطَاوِيُّ آراءه في التربية.

وفي الخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها خلال البحث.

أما عن منهجي في هذه الدراسة:

فقد سلكت منهجا يجمع بين الوصف والتحليل والمقارنة، حيثُ قمتُ بعرض مذهب رِفَاعَةَ في القضايا موضوع البحث، ثم تحليل مفردات مذهبه بغية الكشف عن منهج عرضه لتلك القضايا، وحقيقة النسق الفكري الذي ينتمي إليه هذا المنهج، وأخيراً مقارنة ما توصلت إليه من آراء الطَّهَطَاوِيِّ، والمنهج الذي صيغت وفقه هذه الآراء بما فهمه الباحثون، وعولوا عليه من كلامه.

جديرٌ بالذكر أن هذه الدراسة لا تعتمد إلى دراسة مختلف آراء الطَّهَطَاوِيِّ في شتى المناحي، إلا بالقدر الذي يبين حقيقة منهجه بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية، والمرجعية النهائية التي ينتمي إليها ويعول عليها. وقد تجنبت متعمداً الانخراط في كثير من القضايا التي لا تمت بوثيق صلة لموضوع البحث وشواغله.

كما لا تعتمد هذه الدراسة إلى تناول آراء الأعلام الذين تعرضت لهم إلا بالقدر الذي تحتاجه المقارنة بين آراء الطَّهَطَاوِيِّ وآرائهم؛ وإلا ففكر كل واحد منهم يحتاج إلى بحث مستقل.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجه بالشكر والتقدير لأستاذنا المكرم الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، لما قدمه لي من نصح وإرشاد فجزاه الله خير الجزاء.

أخيراً أرجو أن يكون بحثي هذا دعوة للمراجعة وإعادة النظر فيما يطرح في ساحتنا الفكرية والثقافية، وقد بذلت فيه غاية جهدي حسب وسعي ومعرفتي، ولم أدخر وقتاً ولا جهداً، فإن كان صواباً فمن الله، وله الحمد والفضل والمثنة، وإن كان خطأً فمني.

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصفات].



المدخل
رفاعة الطهطاوي حياته وعصره



المَبْحَثُ الأولُ

رفاعة رافع الطهطاوي

موجز حياته^(١)

اسمه ونسبه:

هو (السيد) رِفَاعَةُ رافع بن بدوي بن علي... الطهطاوي ويرفع مؤرخوه نسبه من ناحية أبيه إلى الحسين ابن فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، ومن ناحية أمه فاطمة بنت

(١) اقتصرنا هنا على الترجمة الموجزة لرفاعة الطهطاوي تجنبًا للتكرار، فقد حظيت حياته بجوانبها المتعددة بدراسات عديدة، وأفردت لها مؤلفات منها:

- ١ - «حلية الزمن بمناقب خدام الوطن سيرة رفاعه رافع الطهطاوي» للسيد صالح مجدي
 - ٢ - «رفاعة رافع الطهطاوي» د. أحمد أحمد بدوي
 - ٣ - «رفاعة الطهطاوي» د. جمال الدين الشيال
 - ٤ - «رفاعة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة» د. حسين فوزي النجار.
- كما تعرض لذلك أيضًا علي مبارك في الخطط الجديدة، والدكتور محمد عمارة في تقديمه للأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، والدكتور محمود فهمي حجازي في كتابه «أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي» ونقولا زيادة في كتابه «أعلام عرب محدثون من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر» إضافة لعدد من الباحثين الذين تعرضوا لدراسة فكر الطهطاوي في عدة رسائل جامعية نذكر منها:
- ١ - رفاعة الطهطاوي ثقافته وأدبه: أحمد ميرغني محمد أحمد، الأزهر، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، بالقاهرة، ١٩٧٥.
 - ٢ - جهود رفاعة الطهطاوي النحوية واللغوية: أسامة عطية عثمان، جامعة المنيا، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ماجستير، ١٩٩٧.
 - ٣ - رفاعة الطهطاوي: مؤلفاته وآراؤه، زيني دحلان، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ماجستير، ١٩٦٠ م.
 - ٤ - رفاعة الطهطاوي: الحسيني منسي على، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم التاريخ.
 - ٥ - تأثير الفكر الفرنسي على رفاعة الطهطاوي، ندية إبراهيم عارف، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم اللغة الفرنسية، ماجستير، ١٩٧٤ م.
 - ٦ - ألفاظ الحضارة في مؤلف رفاعة تخلص الإبريز في تليخيص باريز: مها منصور الخولي، جامعة عين شمس، كلية الألسن.
 - ٧ - الدولة عند رفاعة الطهطاوي، ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب.
 - ٨ - فكر التنوير عند إخوان الصفا والطهطاوي: محمد ياسر مصطفى، جامعة المنيا، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ماجستير.
 - ٩ - الآراء التربوية في كتابات رفاعة الطهطاوي، محمد محمد إبراهيم يونس، ماجستير، جامعة المنوفية، كلية التربية، قسم أصول التربية.
- جدير بالذكر أن أيًا من هذه المؤلفات والرسائل لم يتعرض بصورة منهجية لدراسة منهج الطهطاوي.

الشيخ أحمد الفرغلي إلى الأنصار الخزرجية^(١).

مولده:

ولد رفاعة في مدينة «طهطا» (التابعة الآن لمحافظة سوهاج بصعيد مصر) سنة ١٢١٦ هـ / ١٨٠١ م)، من عائلة شريفة النسب، كان والده يوم رزق به يتمتع بشيء من الثراء، غير أنه ضاقت به أسباب العيش عندما نُزِعَ ما بأيدي العلماء والأشرف من الالتزامات، فتنقل بولده الصغير ما بين «منشاة النيدة» بالقرب من «إخميم» و«قنا» و«فرشوط»^(٢).

نشأته الأولى:

شرح رفاعة في حفظ القرآن الكريم على يد والده -على الرغم من أسفاره- ولما توفي والده عاد إلى مسقط رأسه، حيثُ تولى تربيته أخواله وهم بيت علم، فأتم حفظ القرآن الكريم، وعلى أيديهم حفظ كثيراً من المتون المتداولة في ذلك العصر، وتلقى مبادئ العلوم، فقرأ عليهم بعض الكتب في الفقه والنحو، وأهله ذلك للقدوم إلى القاهرة؛ لتلقي العلم في الأزهر^(٣).

شيوخه:

وفي سنة (١٢٣٢هـ / ١٨١٧ م) وفد إلى القاهرة، والتحق بالأزهر، ومكث به طالباً نحو خمس سنوات، تلقى فيها العلم على مشايخ عصره، مثل الشيخ الفضالي (ت

(١) انظر: السيد صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خدام الوطن سيرة رفاة رافع الطهطاوي، نشر وتحقيق جمال الدين الشيال، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨ م ص ١٧، ١٨، عبد الرحمن الراجعي: عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م، ص ٤٩٩، د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط ٢، ص ١٢.

(٢) انظر: السيد صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خدام الوطن ص ٢٠، ٢١، ص ٦٦، علي مبارك: الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ط ١، ١٣٠٥ هـ (١٣/ ٥٣)، د. حسين فوزي النجار: رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، سلسلة أعلام العرب العدد ٥٢، ص ٥٦.

(٣) انظر صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خدام الوطن ص ٢١، ٢٢، علي مبارك: الخطط التوفيقية (١٣/ ٥٣)، عبد الرحمن الراجعي: عصر محمد علي ص ٤٩٩، ٥٠٠.

١٢٣٦^(١)، والشيخ حسن القويسني (ت ١٢٥٦)^(٢)، والشيخ الدهوجي (ت ١٢٤٦)^(٣)،
والشيخ إبراهيم البيجوري (ت ١٢٦٩)^(٤)، وغيرهم.

وكان أعظم أساتذته أثرًا فيه، وفي توجيه حياته الشيخ حسن العطار (ت ١٢٥٠ هـ)^(٥). وقد اتصل به رفاعة مُنذُ دخل الأزهر، وأحبه الشيخ لما أنس فيه من الذكاء وحب العلم، فقربه منه، وأحاطه برعايته، وكان يشترك معه في الاطلاع على الكتب العربيّة التي

(١) هو محمد بن شافعي الفضالي فقيه مصري شافعي متكلم، وهو أستاذ الباجوري الآتية ترجمته، توفي سنة ١٢٣٦ هـ - ١٨٢٠ م. انظر الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط ٧، ١٩٨٦ م، (١٥٥/٦)، كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، (١٠/٦٠)، علي مبارك: الخطط الجديدة (٢/٩).

(٢) هو حسن بن درويش بن عبد الله بن مطاوع القويسني الشافعي، ولي مشيخة الأزهر سنة ١٢٥٠ هـ، تخرج على يديه كثير من العلماء على رأسهم الشيخ إبراهيم الباجوري ومصطفى الذهبي والشيخ محمد العناني، ومن ألمع تلاميذه رفاعة الطهطاوي توفي سنة ١٢٥٤ هـ / ١٨٤٨ م. انظر: الزركلي: الأعلام (٢/١٩٠)، علي عبد العظيم: مشيخة الأزهر مُنذُ إنشائها حتى الآن، ط مجمع البحوث الإسلامية (٢١٩: ٢٢٢)، علي مبارك: الخطط التوفيقية (٤/٤٤٠).

(٣) أحمد بن علي بن أحمد الدهوجي (نسبة إلى دهبوج إحدى قرى المنوفية) الشافعي، ولد سنة ١١٧٠ هـ / ١٧٥٦ م، تلقى العلوم الشرعية على عدد من علماء عصره، منهم محمد مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس، وعبد الله الشرفاوي شيخ الأزهر، تولى مشيخة الأزهر خلفًا للشيخ العروسي ولم تطل مشيخته؛ إذ لم تتجاوز ستة أشهر وتوفي في ١٢٤٦ هـ / ١٨٣٠ م. انظر كحالة: معجم المؤلفين (١/٣١٦)، علي عبد العظيم: مشيخة الأزهر مُنذُ إنشائها حتى الآن، ط مجمع البحوث الإسلامية (١٩٥: ١٩٧).

(٤) إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري أو البيجوري (نسبة إلى الباجور من قرى المنوفية) الشافعي، تقلد مشيخة الأزهر سنة ١٢٦٣ هـ واستمر إلى أن توفي سنة ١٢٦٩ هـ. انظر: الزركلي: الأعلام (١/٧١).

(٥) حسن بن محمد بن محمود العطار ولد في القاهرة عام (١١٩٠ هـ / ١٧٧٦ م)، عين شيخًا للأزهر ١٢٤٦ هـ، وظل كذلك حتى وفاته عام (١٢٥٠ هـ / ١٨٣٥ م)، قال عنه رفاعة: «كان للمرحوم العلامة الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر مشاركة في كثير من هذه العلوم - العلوم العصرية - حتى العلوم الجغرافية، فقد وجدت بخطه هوامش جلييلة على كتاب تقويم البلدان لإسماعيل أبي الفداء... وللشيخ المذكور هوامش أيضًا وجدتها بأكثر التواريخ وعلى طبقات الأطباء وغيرها، وكان يطلع دائما على الكتب المعربة من تواريخ وغيرها، وله ولوع شديد بسائر المعارف البشرية، مع غاية الديانة والصيانة، وله بعض تأليف في الطب وغيره، زيادة على تأليفه المشهورة». (رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عمارة (١/ ٥٣٦) عبد العزيز دسوقي: شاعر من الأزهر حسن العطار، ضمن أعلام الأدب والفكر والدين يروون قصة الأزهر، كتاب الهلال، عدد ٢٦٥ - ١٣٩٢ - ١٩٧٣ م (ص ١٢٩، ١٢٨)، محمد عبد الغني حسن: حسن العطار، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، ص ٢٠.



لا تتداولها أيدي علماء الأزهر^(١). فلما أتم الحادية والعشرين من عمره تصدر للتدريس، فدرس بالأزهر، وكان يتردد أحياناً على مدينته «طهطا» فيلقي على أهلها بعض دروسه^(٢).

أعماله الأولى:

عمل رِفَاعَةَ الطَّهْطَاوِيِّ مدرساً في الأزهر بعد خمس سنوات من تلقيه العلم فيه^(٣). وكان في أثناء مجاورته بالأزهر يعبر النيل كل يوم؛ ليقراً بالجانب الغربي منه درساً لحسين بك نجل طبوزاوغلو، هذا فضلاً عن تقريره مدرساً بالمدرسة التي أنشأها بداره لازاوغلو للماليك وغيرهم^(٤).

ثم عُيِّنَ رِفَاعَةَ فِي سَنَةِ (١٢٤٠هـ / ١٨٢٤م) واعظاً وإماماً في آلاي حسن بك المنسترلي، ثم انتقل إلى آلاي أحمد بك المنكلي^(٥).

ولما أراد محمد علي إرسال بعثة إلى فرنسَا، لتدرس ما يحتاج إليه جيشه من العلوم الحديثة، طلب من الشيخ حسن العطار أن ينتخب من علماء الأزهر إماماً للبعثة، يرى فيه الأهلية واللياقة، فاختر رِفَاعَةَ الطَّهْطَاوِيِّ لتلك الوظيفة^(٦).

لم يكن رِفَاعَةَ إِذَا مَرَسَ إِلَى فَرَنْسَا بِصِفَتِهِ طَالِبًا، وَإِنَّمَا كَانَ إِمَامًا لِلْبَعْثَةِ، وَلَمْ يَكُنْ مَطْلُوبًا مِنْهُ أَنْ يَدْرُسَ عِلْمَ الْفَرَنْسِيِّينَ وَنَظْمَهُمْ، بَلْ كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَقُومَ بِالْإِمَامَةِ لِأَعْضَاءِ الْبَعْثَةِ، وَيُعْظِمُهُمْ وَيُرْشِدُهُمْ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَلْبِثْ أَنْ أَخَذَ فِي الدِّرَاسَةِ الَّتِي أَخَذَ فِيهَا أَعْضَاءُ الْبَعْثَةِ، وَجَدَ كَمَا جَدُوا، فَكَتَبَهُ اجْتِهَادَهُ عَضْوًا فِيهَا؛ حَتَّى أَخَذَ مِنَ الثَّقَافَةِ الْأَجْنِبِيَّةِ مَا جَعَلَهُ يَتَفَوَّقُ عَلَى أَعْضَاءِ الْبَعْثَةِ جَمِيعًا، بَلْ رَبَّاهَا مِنْ الْبَعْثَاتِ^(٧).

- (١) انظر صالح مجدي: حلية الزمن ص ٢٥، أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي ص ١٧.
- (٢) انظر: صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن ص ٤٠ جمال الدين الشيال: رفاة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عصر محمد علي، دائرة المعارف الإسلامية، سلسلة أعلام الإسلام، ط عيسى البابي الحلبي، ص ٥.
- (٣) انظر جمال الدين الشيال: رفاة الطهطاوي ص ١٧.
- (٤) صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن ص ٢٩.
- (٥) صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن ص ٤٠، د. جمال الدين الشيال: رفاة الطهطاوي ص ٧.
- (٦) انظر: علي مبارك الخطط الجديدة (١٣ / ٥٤)، مجدي سلامة: عمالقة ورواد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩هـ ص ١١٥.
- (٧) انظر: عبد الرحمن الرافي: عصر محمد علي ص ٥٠٤، د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي ص ٢١.

قضى رَفَاعَةُ في باريس خمس سنوات (١٢٤١ هـ / ١٨٢٦ م: ١٢٤٦ هـ / ١٨٣١ م) كانت حافلةً بالدُّرس والتَّحصيل، أُقبل فيها على دراسة اللغة الفرنسية وآدابها، ودرس كثيراً من كتب التاريخ والجغرافيا والسير والأخلاق والسياسة، وقرأ كثيراً من المجلات العلمية اليومية والشهرية، وصحف الأخبار والسياسة اليومية - على النحو الذي فصله في كتاب الرحلة - وقد تخصص رَفَاعَةُ في فن التَّرْجَمَةِ، وبرع فيه، ساعده على ذلك إتقانه للغة العَرَبِيَّةِ، وقد قرأ في هذه السنوات كتباً شتى في علوم متباينة، وترجم بعض هذه الكتب، لكنَّه شغف أكثر ما شغف بعلمي التاريخ والجغرافيا^(١).

وترجم في أثناء إقامته اثني عشر مترجماً، بعضها مما قرأه مع أساتذته منها كتب كاملة، وبعضها بنذات صغيرة الحجم^(٢).

ولمَّا كان تخصصه في التَّرْجَمَةِ كان امتحانه الأخير فيها، فحاز إعجاب أساتذته وممتحنه^(٣). وألَّف وهو في باريس كتابه الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» وأتمه بعد عودته إلى مصر.

يصف تلميذه صالح مجدي^(٤). حرصه على التمسك بدينه والالتزام به إبان رحلته فيقول: «وقال لي مَنْ أَثِقُ بِهِ مِمَّنْ كَانُوا مَعَهُ تَحْتَ التَّعْلِيمِ بِمَدِينَةِ بَارِيسَ، إِنَّهُ قَامَ مَدَّةَ مَكْتَبِهِ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ بِأَدَاءِ الْفُرُوضِ وَالسَّنَنِ أَمَّ قِيَامِهِ، وَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئاً مِمَّا لَمْ يَذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ رَبِّ الْأَنْامِ، وَوَاضَبَ عَلَى تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ الشَّرِيفِ، وَمُطَالَعَةِ الْعِلْمِ الْمُنِيفِ، مَعَ الْإِنْهَائِكِ عَلَى تَعَلُّمِ اللُّغَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ، حَتَّى عَادَ بِسَلَامٍ إِلَى الدِّيَارِ الْمِصْرِيَّةِ»^(٥).

(١) د. جمال الدين الشيال: رفاة الطهطاوي ص ٣٠.

(٢) د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي ص ٢٨.

(٣) السابق ص ٢٩.

(٤) محمد بن صالح بن أحمد بن محمد أصله من مكة. ولد بمحافظة الجيزة سنة ١٢٤٢ هـ / ١٨٢٧، وتعلم في حلوان ثم بمدرسة الألسن بالقاهرة. عمل مع رفاة في قلم الترجمة في عهد محمد علي وإسمايل، واشترك معه في تحرير روضة المدارس وفي ترجمة قانون نابليون، وتوفي بالقاهرة في ١٢٩٨ هـ / ١٨٨١ م. ترجم عن الفرنسية كتباً كثيرة وألَّف عدة كتب. انظر: على مبارك: الخطط التوفيقية (٢٢/٨، ٢٣)، الزركلي: الأعلام (١٦٥/٦).

(٥) صالح مجدي: حلية الزمن ص ٣٢، وانظر أيضاً: محمد جلال الدين رفاة: رفاة بك الطهطاوي، محاضرة ألقاها حفيده محمد جلال رفاة، دار المعارف، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع الطبع، ص ١٥.

أعماله بعد عودته إلى مصر:

لما رجع رِفَاعَةُ إلى مصر في سنة ١٢٤٧ هـ عين مترجماً بمدرسة الطب^(١). وإلى جانب عمله في التَّرْجَمَةَ عهد إليه بتدريس التَّرْجَمَةَ لعشرين تلميذاً في المدرسة الفرنسية الملحقة بمدرسة الطب^(٢).

وفي سنة (١٢٤٩ هـ / ١٨٣٣ م) انتقل من العمل بمدرسة الطب إلى مدرسة المدفعية بطرة، وعُهد إليه ترجمة العلوم الهندسية والفنون الحربية^(٣).

مكث رِفَاعَةُ بتلك المدرسة مدة عامين من سنة (١٢٤٩ - ١٢٥١ هـ) (١٨٣٣ - ١٨٣٥ م)، وفي أثناء ذلك وقع وباء بالقاهرة سنة ١٢٥٠ هـ، فسافر إلى طهطا، حيثُ ترجم في ستين يوماً مجلداً من جغرافيا «ملطبرون»، وعاد به إلى القاهرة، وقدمه إلى محمد علي فَسَّرَ به، وأعجب بمقدرته، وكافأه مكافأة مادية ومعنوية^(٤).

وكان متضرراً من إقامته بمدرسة المدفعية تحت نظارة ساكورا بك الأسباني فأعفاه من الخدمة بها^(٥). وأسند إليه نظارة مكتبة المدرسة التجهيزية بالقصر العيني. ورئاسة فرقة تلامذة الجغرافيا بهذه المدرسة^(٦).

ثم اقترح رِفَاعَةُ على محمد علي تأسيس مدرسة السن يمكن أن تؤدي للوطن خدمات جليلة، ويستغنى بها عن الدخيل، فأصغى إليه، وعهد إليه باختيار تلاميذها حيثُ أنشئت في سنة ١٢٥١ هـ / ١٨٣٥ م^(٧).

ولما وضعت قوانين التعليم سنة ١٨٣٦ - ١٨٣٧ م أصبح الغرض منها تخريج مترجمين، وإمداد المدارس الخصوصية الأخرى بتلاميذ يعرفون اللغة الفرنسية^(٨).

(١) صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوَطَنِ ص ٣٢، ٤٠، ٣٣.

(٢) د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي ص ٣٨، ٣٩.

(٣) انظر: صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوَطَنِ ص ٣٥، ٤١، علي مبارك: الخطط الجديدة (١٣/٥٤). عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي ص ٥١٣، ٥١٤.

(٤) انظر: صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوَطَنِ ص ٣٦، د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي ص ٤٠.

(٥) صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوَطَنِ ص ٣٦.

(٦) د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي، ص ٤٠.

(٧) علي مبارك الخطط الجديدة (١٣/٥٤)، د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي، ص ٤١.

(٨) د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي ص ٤٢.



واتسعت مدرسة الألسن فضمت قلماً للترجمة، وقسمًا للإدارة الملكية العمومية؛ لإعداد الموظفين اللازمين للعمل بالإدارة الحكومية، وقسمًا آخر لدراسة الإدارة الزراعية الخصوصية بعد ذلك بعامين، وفي عام ١٢٦٣هـ / ١٨٤٧م أنشئ بها قسم لدراسة الشريعة الإسلامية على مذهب أبي حنيفة النعمان لإعداد القضاة، وقسم للمحاسبة وآخر للإدارة^(١).

وأُسند إلى رِفَاعَةَ إدارة هذه الأقسام المختلفة، وكان إضافة إلى إدارته المدرسة فنياً ناظرًا للمدرسة، يشرف على شئونها الإدارية من ناحية الضبط ورئاسة أعمال المدرسة^(٢).

يتعرض علي مبارك^(٣) لوصف اجتهاد الطَّهَطَاوِيِّ في عمله في مدرسة الألسن وإتقانه له فيقول: «وكان دأبه في مدرسة الألسن، وفيما اختاره للتلاميذ من الكتب التي أراد ترجمتها منهم، وفي تأليفه وتراجمه خصوصاً، أنه لا يقف في ذلك في اليوم واللييلة على وقت محدد، فكان ربّما عقد الدرس للتلاميذ بعد العشاء، أو عند ثلث الليل الأخير، ومكث نحو ثلاث أو أربع ساعات على قدميه في درس اللغة، أو فنون الإدارة والشرائع الإسلامية والقوانين الأجنبية، وله في الأولى مجاميع لم تطبع.. ومع ذلك كان هو بشخصه لا يفتر عن الاشتغال بالترجمة أو التأليف، وكانت مجاميع الامتحانات لا تزهو إلا به^(٤)».

فضلا عن ذلك كله أُحيل عليه تفتيش مكاتب الأقاليم عمومًا، وتفتيش مدارس الخانقاه وأبي زعبل، وكان يرأس كل عام لجنة امتحان تلاميذ مكاتب المبتديان بالأقاليم، زيادة على ذلك أُسند إليه تحرير «الوقائع المصرية» سنة ١٢٤٧هـ^(٥).

(١) انظر: د. حسين فوزي النجار: رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة ص ١٠٤.

(٢) د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي ص ٤٤.

(٣) هو علي بن مبارك بن سليمان الروجي ولد في ١٨٢٣م بمحافظة الدقهلية تخرج في مدرسة الهندسة، ثم أرسل في بعثة إلى باريس سنة ١٨٤٤م لدراسة الفنون الحربية، تولى رئاسة نظارة الحربية ونظارة المدارس ورئاسة ديوان الأشغال، ثم ناظرًا للمعارف المصرية، وهو الذي أنشأ دار الكتب بالقاهرة وأنشأ مدرسة دار العلوم ومن مؤلفاته الخطط الجديدة، وعلم الدين. توفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٩٣م. انظر (علي مبارك: الخطط الجديدة: (٣٧/٩)، الزركلي: الأعلام (٤/٣٢٢)، أحمد أمين: زعماء الإصلاح، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م، (١٨٥:٢٠٠)، زكي مجاهد: الأعلام الشريفة، دار الغرب الإسلام، ط الثانية، ١٩٩٤م، رقم ١٢٦، (٢/١٠٠-١٠٢).

(٤) علي مبارك الخطط الجديدة (١٣/٥٤، ٥٥).

(٥) د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي، ص ٤٤، وانظر أيضًا صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن ص ٤١، ٤٢.



ولم يزل رِفَاعَةُ ناظرًا لمدرسة الألسن مع نظارة قلم التَّرْجَمَة إلى أن أقفلت في عهد عباس الأول سنة ١٨٥١ م، وأُرسل إلى السودان؛ بحجة توليته نظارة مدرسة ابتدائية في الخرطوم، وترجم خلال إقامته هناك كتاب «مغامرات تليماك» لفنلون الفرنسي^(١) تحت اسم «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك»^(٢).

وبعد وفاة عباس، وتولية سعيد عاد رِفَاعَةُ إلى مصر في سنة (١٢٧٠هـ / ١٨٥٤م) والتقى آنذاك بصديقه أدهم باشا- الذي عينه سعيد مفتشًا عامًا للمهات والمدارس - حَيْثُ قاما بوضع مشروع مكاتب الملة لتعليم أبناء الشعب وتربيتهم، واقترح أدهم تعيين رِفَاعَةَ ناظرًا عامًا على هذه المكاتب، ولكن سعيد لم يوافق على تنفيذ المشروع.

فألحق رِفَاعَةُ عضوًا ومترجمًا في مجلس المحافظة، ثُمَّ جُعِلَ بعد شهر ناظرًا ثانيًا للمدرسة الحربية بالحوض المرصود، تحت نظارة سليمان باشا الفرنسي، ثُمَّ تولى نظارة المدرسة الحربية بالقلعة بعد إحالة ناظرها سليمان باشا الفرنسي إلى التقاعد^(٣).

وأراد رِفَاعَةُ أن يجعل من تلك المدرسة ما كان لمدرسة الألسن من قبل، فجعل فيها فرقة للمحاسبة، وألحق بها قلمًا للترجمة^(٤).

وفي أوائل سنة (١٢٧٧هـ / ١٨٦١م) ألغيت المدرسة الحربية. وظل رِفَاعَةُ بعد إلغائها بغير منصب إلى عهد إسماعيل، الذي أحيا ديوان المدارس بعد أن ألغاه سعيد، فُعِينَ رِفَاعَةُ عضوًا في قومسيون الديوان، الذي يجتمع كل يوم للنظر فيما يجب عمله لافتتاح المدارس الجديدة، فلما افتتحت استغني عن هذا القومسيون، ثم عهد إلى رِفَاعَةَ برئاسة مجلس المكاتب الأهلية، ولما أنشئ قلم التَّرْجَمَة سنة ١٨٦٣ م على مثال القلم الذي كان في أيام محمد علي، اختير رِفَاعَةُ ناظرًا له، فكان يشرف على ما يقوم بترجمته ومراجعته^(٥).

(1) Les Aventures de Télémaque fénèlon:

(٢) عبد الرحمن الراجعي: عصر محمد علي ص ٥١٦.

(٣) انظر: صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوَطَن ص ٣٩، علي مبارك: الخطط الجديدة (١٣) /

٥٥)، حسين فوزي النجار: رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة ص ١١٣

(٤) د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي، ص ٦١

(٥) د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي، ص ٦٣.



وكان الغرض الأساسي لهذا القلم الذي دفع الحكومة لإنشائه هو ترجمة القوانين الفرنسية، فلما تمت ترجمة هذه القوانين قَلَّتْ عناية الحكومة به^(١).

وإلى جانب عمل رفاعة في قلم الترجمة وقومسيون ديوان المعارف قام بدور كبير في تنظيم تدريس اللغة العربية بالمدارس، فكان يمتحن الفقهاء والشيخوخ؛ ليختار منهم الأكفاء لوظائف التدريس، ويزور المدارس؛ ليتفقد أعمالهم ويختبر كفاءتهم^(٢). فضلا عن ذلك كان رفاعة يشرف على كثير من الامتحانات والحفلات التي تعقد في المدارس الأجنبية والمصرية^(٣).

ولما أنشئت صحيفة «روضة المدارس» سنة ١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م وضعت تحت نظارته، حيث ظل عاملا في كل هذه المناصب إلى أن توفي سنة ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م^(٤).

وفاته:

في يوم الثلاثاء غرة ربيع الثاني سنة ١٢٩٠هـ / ٢٧ مايو ١٨٧٣م وافته المنية، بعد أن اشتد عليه داء «النزلة المثانية» على ما يروي تلميذه صالح مجدي، وكانت قد أصابته من قبل فتخلص منها أول مرة، ثم عاودته ثاني كرة فنجأ منها لفسحة في أجله، ثم أدركته في الدفعة الثالثة، فلازم الفراش، ولم تنفك عنه حتى مات^(٥).

أهم مؤلفاته:

زود رفاعة الطهطاوي المكتبة العربية بعدد من المؤلفات التي طبعها مفردة أو نشرها ملحقه بمجلة «روضة المدارس» ثم أعاد نشرها، ومن أهم هذه المؤلفات فيما نحن بصدد:

١ - «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» وهو كتاب الرحلة، وقد دون فيه رفاعة مشاهداته وانطباعاته إبان رحلته إلى فرنسَا.

(١) جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوي ص ٦١.

(٢) د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي، ص ٦٣

(٣) السابق ص ٦٤

(٤) السابق نفس الموضوع

(٥) انظر صالح مجدي: حلية الزمن بمنابح خادم الوطن ص ٦٧، حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة ص ١٧٧.



- ٢- «المُرشد الأمين للبنات والبنين» وقد ضمنه آراءه في التربية، وفي عدة موضوعات متعلقة بقضايا المرأة كتعليمها، وعملها، والاختلاط، والحجاب وغيرها.
- ٣- «مناهج الألباب المصرية في مباحج الألباب العصرية» تحدث فيه عن الحضارة والتَّمَدُّن، والجوانب التي ينبغي أن تقوم عليها.
- ٤- «أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل» تناول فيه طرفاً من تاريخ مصر القديم.
- ٥- «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» تعرض فيه للحديث عن سيرة النَّبِيِّ ﷺ.
- ٦- «الدول الإسلاميَّة نظامها وعمالاتها» وهو المتمم لكتاب نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز. بين فيه نظم الدولة الإسلاميَّة وعمالاتها التي وجدت في عصر النَّبِيِّ ﷺ وصحابته، حيثُ رأى في أعماله نواة للحكُومة الإسلاميَّة. وقد ضمنه عدة مباحث نفيسة في الإمامة وحكمها وشروط الإمام ووظائفه.
- ٧- «رسالة في البدع المتقررة في الشيع المتبربرة» نشرت في روضة المدارس ثم أعيد نشرها مفردة.
- ٨- «القول السديد في الاجتهاد والتقليد» نشرت في روضة المدارس ثم أعيد نشرها مفردة.
- أهم مترجماته ومراجعاته:**
- قام رِفَاعَةُ وتلاميذه ومعاونوه بترجمة كثير من الكتب، ومن تلك الكتب التي ترجمها بنفسه أو راجعها:
- ١- «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر» قدم له رِفَاعَةُ بسابقة (من ٢: ١٠٥) تعرض فيها لشرح الكلمات الغريبة الموجودة بالكتاب مرتبة على حروف المعجم.
- ٢- «بداية القدماء وهداية الحكماء» ترجمة مصطفى الزرابي وعبد الله أبو السعود ومحمد عبد الرازق، مراجعة رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ، وقدم للكتاب بمقدمة طويلة رجع فيها -على حد قوله- إلى أعمال فرنسية، وإلى موسوعات المؤرخين العرب أمثال ابن الأثير وأبي الفدا، مع إعداد معجم بالاصطلاحات الأجنبية الواردة في الكتاب.

- ٣- «تعريب قانون التجارة» ترجمه بنفسه.
- ٤- «تعريب القانون الفرَنَسَاوي المدني» ترجمه بالاشتراك مع آخرين.
- ٥- «التعريبات الشافية لمريد الجغرافية» من تجميعه وترجمته.
- ٦- «الجغرافيا العمومية» وهو كتاب «ملطبرون»، وقد صدرت منه أربعة مجلدات من ترجمته.
- ٧- «قانون الجنایات» وهو قانون العقوبات الفرنسي ترجمه محمد قدري وراجعه الطَّهَطَاوِيّ.
- ٨- «قانون المرافعات المدني- قانون المحاكمات والمحاضرات» ترجمه عبد الله أبو السعود وحسن فهمي وراجعه الطَّهَطَاوِيّ.
- ٩- «مواقع الأفلاك في وقائع تلمك» لفلون الفرنسي ترجمه الطَّهَطَاوِيّ بنفسه^(١).

أقوال العلماء فيه:

كان رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيّ معروفًا بين علماء عصره، وبعد عصره بالعلم والفضل، والدين، فلم نجد لأحد منهم مطعنًا عليه في فكره ودينه، على الرغم من كثرة مؤلفاته ومترجماته، وانتشارها في عصره، وبعد عصره، وتتضح قيمة هذه الأقوال، إذا ما قورنت بالهجوم والإنكار الشديد الذي تعرض له أمثال قاسم أمين وعلي عبد الرازق وطه حسين، ومن هذه الأقوال:

١- قال عنه الشيخ مصطفى العروسي^(٢):

”نادرة النوادر الأديب الأريب، الذي من أجله قيل كم ترك الأول للآخر، ناشر

(١) عن مؤلفات الطهطاوي ومترجماته انظر د. مصطفى لبيب عبد الغني: ببلوجرافية رفاة الطهطاوي قائمة ببلوجرافية بأعمال الطهطاوي) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م. وانظر أيضًا: صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خدام الوطن (ص ٦١: ٦٤) د. أحمد أحمد بدوي: رفاة رافع الطهطاوي (١٠٠: ٢٥٤).

(٢) هو مصطفى بن محمد بن أحمد بن موسى حفيد العروسي الجد شيخ الأزهر، وهو الشيخ الحادي والعشرين من شيوخ الأزهر، تولى مشيخة الأزهر سنة ١٢٨١هـ ١٨٦٤م، وتميز عهده بحملة إصلاحية، توفي سنة ١٢٩٣هـ ١٨٧٦م. انظر: علي مبارك: الخطط (١٦/١٧) الزركلي: الأعلام (٧/ ٢٤٣)، كحالة: معجم المؤلفين (١٢/ ٢٧٥، ٢٧٤).



أعلام العلوم، ومحلي ترائب الآداب بقلائد المثور والمنظوم^(١).

٢- قال الشيخ الدمنهوري^(٢):

”ولا بدع في سلوك أحسن المسالك ممن كان له كمال الاطلاع في أنواع الفنون، ولا يأخذ بالتقليد، ولا ببادي الظنون، فهذا المؤلف معروف في القديم والحديث؛ لأنه لم يزل قائماً على ساق الجذب بعزم حثيث، فكم نشر في عصرنا بمصرنا تأليفه الوافية «كالتعريفات الشافية لمريد الجغرافية»، و«كتاب قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر» و«رحلته الباريزية» السائرة مسرى الكواكب في الآفاق، فلا غرو إن قام على فوقان تاريخه الإجماع^(٣).”

٢- قال الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر آنذاك في تقريره لكتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»: ”وقد أودع في هذه الرحلة الفاضل الذكي اللبيب ما شاهده من عجائب تلك البلاد، وأحوال هؤلاء العباد، ما يجرض العاقل على الأسفار، والتنقل في الأمصار؛ حتى يزداد بذلك علماً، ويفوق بالإحاطة بأحوال عباده في الزمن اليسير، ما لا يدركه القاطن بداره لو عاش من السنين مئتيًا^(٤).”

٣- قال الشيخ محمد بخيت المطيعي^(٥):

”رَفَاعَةُ بَكِ الْمَعْرُوفِ بِالْعِلْمِ وَالْفَضْلِ وَالتَّقْوَى“^(٦).

(١) رفاعة الطهطاوي: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، الطبعة الأولى ١٢٨٥هـ تقاريف الكتاب ص ٣.

(٢) هو محمد بن محمد الدمنهوري الهلباوي المصري الشافعي، من مدرسي الجامع الأزهر. توفي سنة (١٢٨٨ هـ / ١٨٧١ م)، انظر: الزركلي: الأعلام (٧ / ٧٤).

(٣) رفاعة الطهطاوي: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، ص ٥

(٤) رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، بولاق، القاهرة، ١٢٦٥هـ، تقرير الكتاب للشيخ العطار ص ٥.

(٥) هو محمد بخيت بن حسين المطيعي، ولد بناحية المطيعة بأسويوط سنة ١٢٧١هـ ١٨٥٤م، اتصل بجمال الدين الأفغاني، ثم كان من أشد المعارضين لحركة الإصلاح التي قام بها محمد عبده، عين مفتياً للديار المصرية سنة ١٣٣٣هـ / ١٩١٤هـ: ١٣٣٩هـ / ١٩٢١م، توفي سنة ١٣٥٤هـ ١٩٣٥م. من مؤلفاته حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القول المفيد في علم التوحيد، القول الجامع في الطلاق البدعي والمتتابع، إرشاد الأمة في أحكام أهل الذمة. انظر الزركلي: الأعلام (٦ / ٥٠)، كحالة: معجم المؤلفين (٩٨ / ٩)، عبد الله مصطفى المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، الطبعة الثانية، بدون تاريخ (٣ / ١٨١ : ١٨٧).

(٦) محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٤٤هـ، ص ٢٢٢.

المَبْحَثُ الثاني عصر رِفاعَةِ الطَّهْطَاوِيِّ

محمد علي وخلفاؤه

جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر محملة بأهداف استعمارية، وآمال عريضة لإنشاء إمبراطورية كبرى تكون قاعدتها مصر، بيد أن الحال لم يستقر لها على النحو الذي خطته ساستها، فرحلت من مصر، وعادت من حيثُ أتت، على غير السفن التي جاءت عليها، بعد أن غرق أسطولها، ووجدت من المصريين كل مقاومة، وذلك في سنة (١٨٠١ م / ١٢١٦ هـ) وهي السنة التي ولد فيها رِفاعَةُ الطَّهْطَاوِيِّ.

لم يكن لتلك الحملة كبيرُ أثرٍ على المصريين، فقد نظروا إليها على أنها حملة استعمارية، أعادت إلى أذهانهم الحملات الصليبية، خاصة وهم يرون تنكيل الفرنسيين بالمصريين - وهم المخالفون لهم في الدين - ودخولهم الأزهر بخيولهم، منتهكين حرمانه ومقدساته، على الرغم من دعاوى قادة تلك الحملة احترامهم للمسلمين ورسولهم وكتابهم، بيد أن ما لا يمكن إنكاره أن هذه الحملة نبهت المصريين - أو أصحاب الفكر منهم - على التقدم المادي والعلمي الذي وصلت إليه دول الغرب، والفارق الحضاري بين ما عليه البلاد الإسلامية، وما وصل إليه الفرنسيون، الأمر الذي دفع عالماً مثل الشيخ العطار أن يطلق صيحته «إن بلادنا لا بد أن تتقدم، ويحل بها من العلوم ما ليس فيها»^(١).

عصر محمد علي:

تولى محمد علي حكم مصر سنة (١٢٢٠ هـ / ١٨٠٥ م)، بمساندة الزعامة الشعبية التي اختارته^(٢). وكان واعياً تماماً بأن تعيينه في هذا المنصب كان ضد رغبة السلطان، وكان

(١) انظر: علي مبارك: الخطط التوفيقية (٣٨/٤)، وعن موقف المصريين من الحملة الفرنسية، وما دار بينهما من أحداث راجع: عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار الجزء الثالث. وانظر أيضاً: جمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة في عهد الحملة الفرنسية (١٨: ٣٤). بينما يعتبر كثير من دعاة التنوير الغربي الحملة الفرنسية على مصر بداية عصر النهضة والتبشير بمبادئ العدل والحرية في مصر.

(٢) انظر: عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار تحقيق د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الهيئة المصرية، العامة للكتاب، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، =

واعياً بنفس الدرجة بأن السلطان سليم الثالث أولاً، ثم السلطان محمود الثاني قد حاولا أن يزيحا من مصر. ولما كان يدرك أنه يفتقر إلى القوة العسكرية الفعالة التي تمكنه من صد أية محاولات من جانب اسطنبول لخلعه بالقوة من ولايته الثرية، قام بالعديد من المحاولات لينشئ قوة كهذه، توجت محاولته الخطرة لخلق جيش حديث، يقوم على تجنيد الفلاحين بين عامي ١٨٢٠ و ١٨٢١ م^(١).

ومن جانب آخر وإن كان أقل شأنًا من سابقه كان محمد علي مدركًا الأطماع الأوروبية في مصر - وهو الضابط الذي شاهد الحملة الفرنسية - وها هي بريطانيا ترسل حملتها على مصر عام ١٨٠٧ م.

غير أن تكوين الجيش الذي أراده محمد علي قد سبقه مجموعة من الإجراءات كان من شأنها ضمان تفرد بحكم البلاد كيفما يشاء دون منازع، فعمل على التخلص من نفوذ العلماء متمثلاً في عمر مكرم الذي كان سبباً في توليه الولاية، وذلك بإبعاده خارج القاهرة إلى دمياط، سنة ١٢٢٤ هـ^(٢)، ثم تخلص من نفوذ الماليك، وذلك بقتلهم فيما عرف بمذبحة القلعة، وفق منطق نفعي مجرد من أي اعتبارات أخلاقية، وذلك سنة ١٢٢٦ هـ^(٣).

= ٢٠٠٣ م، (٣ / ٥٢١)، حسين مؤنس: الشرق الإسلامي في العصر الحديث، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة حجازي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٣٨ م، ص ١٣٤، د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م. ص ٨.

(١) د. خالد فهمي: كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م، ص ٤٠٧.

والكتاب دراسة قيمة، استفدت منها كثيراً، وقد حصل بها صاحبها على درجة التخصص «الدكتوراه» في التاريخ الحديث من جامعة أكسفورد، بالمملكة المتحدة، وهي تتعرض لأحد المؤسسات الهامة، بل المحور الرئيس الذي قامت من أجله إصلاحات وتوجهات محمد علي في مصر، وقد اشتملت على كثير من الحقائق التي تتحدى الخطاب الوطني السائد حول حكم محمد علي، وأهم ما يميز هذه الدراسة اعتدادها على عدد كبير من الوثائق، فلم يدرك المؤلف في فلك المؤرخين القدامى لهذه الفترة، وناقش بموضوعية عديداً من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، وهو على خلاف كثير من الدراسات التي تتناول القضايا التاريخية مفتقدة إلى الحس النقدي.

(٢) انظر: عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار (٤ / ١٦١). حسين مؤنس: الشرق الإسلامي في العصر الحديث: ص ١٤٣، ١٤٤.

(٣) انظر عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، (٤ / ٢٠٦)، وما بعدها، عبد الرحمن الرافي: عصر محمد علي ص ١٢١، د. خالد فهمي: كل رجال الباشا ص ١١٩.



وقد أتاحت له الظروف أيضاً التخلص من الجنود الألبان بعد فشله في فرض النظام والانضباط عليهم، ليس بطريقة المذابح التي اتبعها مع المماليك لكن بإرسالهم إلى حتفهم في الصحراء العربية لقتال الوهابيين في شبه الجزيرة العربيّة، امثالاً لأمر السلطان الذي وجد فيه فرصةً ذهبيةً للتخلص من العديد من الجماعات المثيرة للشغب، وعلى رأسها الألبان^(١).

وبعد أن استقر المقام لمحمد علي بمصر على النحو السابق شرع في إعداد جيشه على نظام حديث، ذلك الجيش الذي ارتبطت به جميع الإصلاحات التي اتبعها محمد علي في مصر.

لم يكن محمد علي في أول الأمر ينوي أن يدفع بالمصريين إلى الخدمة العسكرية، لكنّه اضطر إلى ذلك فقط بعدما قاومت قواته الألبانية جهوده في فرض الانضباط عليهم، وبعد فشله في جمع قوات من السودان بطريقة تتسم بالكفاءة^(٢).

وبعد أن فشل محمد علي في إقناع المصريين بالتجنيد استعمل مختلف الطرق - دون أي اعتبار لنواحي أخلاقية أو اجتماعية - من أجل جمع الفلاحين واعتقالهم داخل الثكنات العسكرية للتدريب، وإجبارهم على الاشتراك في جيشه، الذي لم يكونوا يرون فيه إلا لوناً من ألوان السخرة، وأكثر جوانب نظام الباشا مقتاً، فقد تم جرهم للخدمة فيه مدى الحياة، بحيث لم يكونوا ليروا عائلاتهم ثانية، ومع طول مدة تجنيدهم، وهي مدى الحياة كان ضباطهم المتحدثون بالتركية يسخرون منهم، ويضربونهم، ويهينونهم^(٣).

وقد كان هذا الجيش عمده محمد علي إلى تكوينه جيشاً عائلياً خاصاً، يشغل المنحدرون من صلب الباشا وأصهاره وعبيده المعتقون قلب هيئة الضباط، ويشغل غيرهم من الأتراك أعلى المناصب العسكرية، كما كان هذا الجيش يجارب ما كان في الأساس حروب محمد علي وأسرته، لا حروب مصر، فلم يكن جيشاً قومياً، أو مؤسسة وطنية. فقد سبق فيه الآلاف من المصريين إلى حتفهم، مفتقرين إلى مبرر مشروع، حتى وإن كان على درجة كبيرة

(١) انظر: د. خالد فهمي: كل رجال الباشا ص ١٢٣، د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر ص ٢٦.

(٢) انظر: د. خالد فهمي: كل رجال الباشا ص ١٥٣.

(٣) انظر السابق ص ٣٦٢.



من الغموض، غير مجد الباشا وأسرته^(١).

فلم يشترك هذا الجيش يوماً في تحقيق مصلحة دينية أو وطنية، إلا وفق حسابات دقيقة لمصلحة محمد علي وأنجاله المتحققة منها، حتى عندما طلب استقلال مصر عن السلطان العثماني، لم يكن من أجل مصلحة مصر أو المصريين، وإنما الذي دفعه للقيام بهذه الحركة كان بالأحرى رغبته في أن يحفظ ثمار جهوده في مصر لأسرته ولأبنائه من بعده^(٢).

وبناء على ذلك يستحيل أن نعتبر الحروب التي خاضها الباشا، وخصوصاً الحروب التي شنّها على السلطان العثماني حروباً للاستقلال القومي، تهدف إلى تحرير المصريين من نير الحكم التركي - كما يدعي كثيرون - فإن آلاف الفلاحين الذين شكلوا الكتلة الأساسية لقواته المقاتلة، كان عسيراً عليهم أن يصدقوا مثل هذا الادعاء، فالباشا ذاته لم يكن بمقدوره أن يفكر في هذه الحروب إلا وفقاً لمبادئ أسرية، وقد صرح هو ذاته بذلك مراراً^(٣).

وقد كان هذا الجيش الذي أراده محمد علي محور الإصلاحات الإدارية والسياسية والاقتصادية والتعليمية، فلم يكن كل ذلك إلا وسيلة لبناء قوته العسكرية، وتوفير الاعتمادات المادية والبشرية التي تحتاجها المؤسسة العسكرية.

لذلك فقد ارتبطت هذه الإصلاحات التي انتهجها محمد علي بحملاته العسكرية وتوسعاته، فلما فرض عليه الانكماش داخل حدود ولايته إثر احتلاله لبلاد الشام، ووقوع عدة صدامات بينه وبين السلطان، رأت القوى الأوروبية بقيادة بريطانيا في ذلك تهديداً خطيراً للدولة العثمانية لصالح روسيا، ذلك أن حروب محمد علي ضد الدولة العثمانية، وتوسعاته الاستعمارية عن حدود ولايته، كان من شأنها أن تخل بنظرية وآليات توازن القوة التي كانت الدول الأوروبية تطبقها حفاظاً على التوازن الأمني والاستراتيجي داخل النظام الأوروبي، حيثُ تسبب محمد علي في رسو الأسطول الروسي في اسطنبول، وتنامي النفوذ الروسي فيها، وقد فرضت أيضاً على دولة السلطان توقيع معاهدة "هنكار اسكلايس" الموقعة في يوليو ١٨٣٣م، التي كفلت للروس مزيداً من التدخل في الشؤون التركية، وقد

(١) انظر السابق ص ٣١٧، ٣٢٢.

(٢) انظر السابق ص ٣٧٣. وانظر أيضاً: د. محمد عبد الستار البدوي: المواجهة المصرية الأوربية في عهد محمد علي، ص ١٢٤، ١٤٤، محمد عبده: مذكرات جمعها طاهر الطناحي، تحت عنوان مذكرات الإمام محمد عبده، دار الهلال، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع ص ٤٢، ٤٣

(٣) انظر: د. خالد فهمي: كل رجال الباشا ص ٣٧٣.



نجحت الدول الأوروبية بقيادة بريطانيا في تفادي هذا الخطر، بمواجهة محمد علي بموقف أوربي موحد، تمخض عن فرمان ١٨٤١م الذي نص على تقليل عدد الجيش، وبذلك انهارت مشروعات محمد علي الإصلاحية^(١).

وبناء على ما سبق يتضح لنا أن التعليم في تلك الفترة كان له أهداف محددة، وهي إعداد أفراد للعمل بالجيش المصري ودواوين الحكومة، وفي سبيل ذلك استجلب محمد علي خبراء أجانب يقومون بتعليم الأفراد الذين يعدون لهاتين الوظيفتين، وأرسل بعض المصريين في بعثات إلى الدول الأوروبية إيطاليا وفرنسا؛ ليتولوا بعد عودتهم من بعثاتهم شغل الوظائف التي يقوم بها الأجانب^(٢).

ولم يكن نشر التعليم الشعبي بين أفراد المجتمع هدفاً لمحمد علي ولا لأحد من خلفائه، لذلك فإن ارتباط التعليم بتخريج أفراد للعمل بالجيش قد تبعه إشراف ديوان الجهادية (وزارة الحربية) على المدارس، ولم ينشأ ديوان المدارس (وزارة التعليم) إلا في

(١) انظر: السابق ص ٣٩٩، د. محمد عبد الستار البدرى: المواجهة المصرية الأوربية في عهد محمد علي، ص ٩، ١٧٤

جدير بالذكر أن الدول الأوروبية كانت حريصة في ذلك الوقت على بقاء شكلي للدولة العثمانية حفاظاً على توازن القوى في أوروبا، فقد أدى امتلاك الدولة العثمانية لمضايق مثل (البسفور والدردينيل) إلى تعظيم دورها الاستراتيجي على الساحة الأمنية الأوربية، وهو ما جعلها محط أنظار الدول الأوربية، والتي بدأت تعمل على المحافظة على وجود هذا الكيان، خشية سقوط هذا المفتاح الاستراتيجي في أيدي روسيا، أو أي من القوى الأوربية الأخرى، وهو ما قد يؤدي إلى خلخلة واضحة في توزيعات القوة في النظام الأوربي، كما يقتضي طرد الدولة العثمانية من أوروبا بطبيعة الحال إيجاد تسوية مقبولة بالنسبة لممتلكاتها في أوروبا، فمن هي الدولة أو الدول التي سترثها؟ وبفرض أن هذه الأقاليم ستحصل على الحكم الذاتي، وتنشئ دولا على أنقاض السيادة العثمانية فإن هذا في حد ذاته سيفتح المجال على مصراعيه أمام أطراف الدوال الكبرى، لتفرض وصيتها على هذه الكيانات الناشئة، وهو ما سيدخل النظام بأكمله في حسابات ومعادلات أمنية جديدة لا داعي لها طالما كان هناك خيار الإبقاء على الدولة العثمانية على قيد الحياة. إن اختفاء الدولة العثمانية من الساحة الأوربية كان كفيلاً بخلق فراغ سياسي، وإذا ما حاولت أي من الدول الكبرى ملأه فسيخل هذا بتوزيعات القوة داخل النظام الأوربي وهو ما سيفقد النظام توازنه، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أن قوة الدول تقاس أيضاً بنفوذها السياسي على الدول الأخرى. (راجع المصدرين السابقين خاصة الثاني منها ص ٣٤، ص ٣٧)

وانظر أيضاً: حسين مؤنس: الشرق الإسلامي في العصر الحديث: ص ٧٩، مصطفى كامل: المسألة الشرقية، مطبعة اللواء، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٢٦هـ ١٩٠٩م، (١ / ١٦).

(٢) د. أحمد إسماعيل حجى: نظام التعليم في مصر، ص ٩٢.



عام ١٨٣٧م، كما كانت العسكرية سمةً واضحةً في داخل مؤسسات التعليم في عهد محمد علي^(١).

وظل اهتمامه بفتح المدارس متمشيًا مع حاجته للجيش، بدليل أنه عندما قلَّ عدد قواته العسكرية بمقتضى فرمان ١٨٤١م، قلَّ اهتمامه بفتح المدارس، أو الإبقاء على الموجود منها^(٢).

لقد كان حكم محمد علي وأسرته من بعده حكمًا عنصريًا، قائمًا على العنصر التركي، سواء في المؤسسات المدنية أو العسكرية التي قامت عليها أساسًا طموحات محمد علي، وفي حين دفع المصريون ثمن هذه الطموحات باهظًا، فقد حرموا في مقابل ذلك من أن يكون لهم حق في الحياة كبشر، فضلًا عن أن يكون لهم حق مادي أو معنوي في بلادهم.

«فإنَّ الرعية لم يكن لها حساب في مشاريع محمد علي، ولم يكن لها حظ من خيراته وأرباحه»^(٣).

وعلى الرغم من العديد من الإصلاحات في المجالين الزراعي والصناعي التي قام بها محمد علي، فإنَّ نظام الاحتكار الذي اتبعه في هذين المجالين كما في غيرهما من المجالات "ألقي عبئًا ضخمًا على الفلاحين، فقد فقدوا حريتهم في العمل، وشعروا بحرمانهم من ثمار كدهم، ولم تؤد سياسة الحكومة الزراعية إلى رفع مستوى معيشة الفلاح، فقد عانى كثيرًا من استبداد عمال الحكومة، ومن ارتفاع أسعار المواد الغذائية الأساسية، وضعف قدرته الشرائية، إلى جانب ما ألقى على عاتقه من تسخيرها في حفر وتعميق الترع، وإنشاء الجسور - فضلًا عن غيرها من مشروعات الحكومة المختلفة - وتقييد حريته في التصرف في محصول الأرض التي زرعها بكده وعرقه، كما إنَّ الحكومة كانت تستولي على محصوله بثمان بخس، ثم تبيعه جزءًا منه للقوت بثمان مرتفع، وفي كثير من الأحيان كان الفقير يعجز عن شراء

(١) السابق ص ٩٦.

(٢) د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر ص ٤٢. وانظر أيضًا خالد فهمي: كل رجال الباشا ص ٣٧١، د. مصطفى محمد رمضان: تاريخ الحركة الوطنية وجذور النضال المصري، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ص ١٧٣، ١٧٤.

(٣) حسين مؤنس: الشرق الإسلامي في العصر الحديث: ص ١٦٣، وانظر أيضًا د. خالد فهمي: كل رجال الباشا ص ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٧٠، ٣٢٦. د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر ص ٣٦، ٣٧.

ما يسد حاجته وحاجة ذويه، وأدى نظام الاحتكار إلى ارتفاع أثمان الحاجيات الأساسية، فأضيف الغلاء إلى الفقر^(١).

وكما اتبعت حُكُومَةُ محمد علي نظام الاحتكار على الأراضي وحاصلاتها، كذلك احتكرت ما تنتجه المصانع، التي كانت كلها حكومية تستولي على الإنتاج كله، وتوزعه كما تشاء، وبالثمن الذي تقدره، وحتى المصانع الصغيرة التي كانت موجودة من قبل حرمتها الحُكُومَةُ حرية العمل وحرية الإنتاج، فكانت تعطي كل مصنع ما كان في حاجة إليه من القطن، وتتسلمه منه غزلاً أو نسيجاً بوزن ما أعطته قطناً، وبالثمن الذي تحدده، وبذلك ضيقت الحُكُومَةُ بسياسة الاحتكار على أصحاب تلك المصانع الصغيرة، وصادرت حريتهم، كما ضيقت من قبل على الفلاحين. وكانت أجور العمال في مصانع الحُكُومَةُ ضئيلة؛ ليزيد في أرباحها، ولم تكن الأجور تصرف للعمال كاملة وبانتظام، وكثيراً ما كان جزءٌ من الأجور يصرف نقداً، والباقي عيناً، مما قد لا يكون العمال في حاجة إليه من منتجات المصانع، هذا إلى ما كان يعانيه العمال من الإرهاق وسوء التغذية، مما جعل البعض يحاولون الفرار من العمل، ولما كثر هروب العمال من المصانع كانت الحُكُومَةُ تؤخر صرف أجورهم، فتتراكم تلك الأجور، ويكون تراكمها مانعاً لهم من الهرب^(٢).

عباس حلمي الأول:

تقلد إبراهيم بن محمد علي الولاية في ٢٣ سبتمبر ١٨٤٨ م، بدلا من والده الذي أدركته الشيخوخة، وساءت حالته الصحية والعقلية، وشاء القدر أن يموت قبل أبيه في نوفمبر ١٨٤٨ م، ولحقه أبوه في ٣ أغسطس ١٨٤٩ م^(٣).

وقد تولى عباس حلمي الأول الحكم (١٨٤٨ : ١٨٥٤ م) بعد وفاة عمه إبراهيم، وفي حياة جده محمد علي، فتراجعت في عصره حركة التقدم والنهضة التي ظهرت في عصر محمد علي.. فلم يفكر في تعهد الإصلاح، وقد تضاعف النفوذ الفرنسي في عهده، ولم يعد إلى الظهور إلا في عهد سعيد باشا^(٤).

(١) د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر ص ٥٩

(٢) السابق ص ٧١، ٧٢.

(٣) السابق ص ١١٠.

(٤) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م

(١٢/١).



وقد كان عصر عباس خلواً من أعمال النهضة والعمران إلا ما كان من إنشاء سكة الحديد بين القاهرة والإسكندرية، وإصلاح سكة السويس الحجرية، بيد أنه لم يفتح على مصر أبواب التدخل الأجنبي، فلم يُمكن للأجانب في البلاد، ولم يمد يده إلى الاستدانة منهم، بل ترك خزانة مصر حرة من أثقال الديون الأجنبية التي كبلها بها خلفاؤه من بعده، وكان يجتهد دائماً في سد عجز الميزانية، دون أن يلجأ إلى القروض، ولم يمل إلى منح الأوربيين امتيازات باستثمار مرافق البلاد^(١).

أمّا المدارس فقد ساءت حالتها في عهده، فألغى معظمها بعد الذي عطل في أواخر عهد محمد علي، وأقفلت أبوابها بين عالية وثانوية وابتدائية، ولم يبق منها إلا النزر اليسير، وكأنّها كان عباس يكره العلم والتعلم، فلم يكتب بإغلاق معظم المدارس، بل أنفذ إلى السودان طائفة من كبار علماء مصر في ذلك العهد منهم رفاعة رافع الطهطاوي.. بحجة إنشاء مدرسة ابتدائية بالخرطوم، والسبب الحقيقي هو إبعادهم ونفيهم من مصر، ومات منهم هناك محمد بيومي كبير أساتذة الهندسة والرياضيات في مدرسة المهندسخانة^(٢).

وانتقى عباس من تلاميذ المدارس التي ألغها عدداً منهم، وأدخلهم مدرسة أنشأها سنة ١٨٤٩ م ودعاها المفروزة، إشارة إلى أنه أفرز تلاميذها من بين طلبة المدارس، وكانت هذه المدرسة بمثابة مدرسة تجهيزية حربية^(٣).

أمّا عن البعثات فقد أرسل إلى أوروبا ١٩ طالبا من تلاميذ المدارس المصرية؛ لإتمام دراستهم بالمدارس الأوروبية، على أنه استدعى معظم أعضاء البعثات الذين كانوا يتلقون العلم في فرنسّا منذ عهد محمد علي^(٤).

أمّا عن التعليم الأجنبي فقد استمر إنشاء مدارس للإرساليات والطوائف الأجنبية، فأُنشئت كلية سانت كاترين عام ١٨٥٣ م تابعة للفرير الذين أنشئوا مدرسة أخرى في القاهرة عام ١٨٥٤ م، كما أقام الفرنسيون مدرسة للبنين عام ١٨٥٠ م بالقاهرة، ومدرسة أخرى

(١) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل (١ / ٢٢).

(٢) السابق (١ / ١٦، ١٧).

(٣) السابق (١ / ١٦، ١٧).

(٤) السابق (١ / ١٧)، وانظر أمين سامي: التعليم في مصر في سنتي ١٩١٤ و ١٩١٥، وبيان تفصيلي لنشر التعليم الأولي والابتدائي بأنحاء الديار المصرية، ١٣٣٥ هـ ١٩١٧ م، مطبعة المعارف بالفجالة، القاهرة، ص ١٤.



في جرجا بصعيد مصر عام ١٨٥٣ م، كما بنى اليونانيون مبنى ضخماً لمدارسهم ضم مدرسة للمرحلة الأولى وأخرى للبنين وثالثة للبنات بمدينة الإسكندرية عام ١٨٤٥ م. وهكذا ازدهر التعليم الأجنبي في مصر في هذه الفترة في الوقت الذي لاقى فيه تعليم المصريين إهمالاً واضحاً^(١).

عصر سعيد

ثم تولى محمد سعيد في يولييه سنة ١٨٥٤ م فبدأت على عهده ثغرات التدخل الأجنبي في شؤون مصر، بإقراره إنشاء قناة السويس على يد شركة أوربية، مخالفاً بذلك تعاليم أبيه، وافتتاحه عهد القروض الأجنبية، التي جرت الكوارث على البلاد، وكانت سلاسل أغلالها^(٢).

كان محمد علي مُنذُ البداية معرضاً عن مشروع القناة، غير راغب فيه؛ لما يتوقعه إذا تم من العواقب الوخيمة، فلم يستجب لدعوة المهندسين والمالين الأوربيين الذين زينوا له المشروع، بل كان يردهم بلطف وحكمة، ويعدهم ويمنيهم وفي الوقت نفسه يضمم الإعراض عن هذا المشروع حتى انتهى حكمه^(٣).

كان سعيد ضعيف الإرادة كثير التردد، ولا يستقر على رأي واحد، ومن هنا جاءت تقلباته في الخطط والبرامج والأعمال، وانصياعه لآراء حلفائه من الأوربيين، وسرعة تأثره بما يسمعه، ثم سرعة غضبه ورجوعه عن غضبه لأوهى الأسباب، وكانت نقطة الضعف فيه إسرافه، والتجاؤه إلى الاستدانة من البيوت المالية الأوربية، وحُسن ظنه بالأوربيين، وشدة ركونه إليهم، وميوله الفرنسية التي جعلته يسترسل في الإصغاء لتأثيرات فردينان دلسبس وأضرابه. وفي عهده أخذ الأجنب يسطون أيديهم على سلطة الحكومة وسيادتها، ويشمخون بأنوفهم، وصار للقناصل نفوذ لم يكن لهم من قبل في عهد محمد علي وإبراهيم وعباس^(٤).

وقد بذل سعيد جهوداً لإصلاح حال الفلاحين والترفيه عنهم، والذي يعد من أهمها إصدار اللائحة السعيدية في ٥ أغسطس ١٨٥٨ م، التي أصبحت أساس التشريع الخاص

(١) د. أحمد إسماعيل حجي: التاريخ الثقافي للتعليم في مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م، ص ١١٣.

(٢) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل (١/٦).

(٣) السابق (١/٥٥)

(٤) السابق (١/٢٤)



بملكية الأراضي في مصر، فبدأ بذلك تمتعهم بحقوق الملكية العقارية للأراضي الزراعية.. كذلك ألغى سعيد نظام الاحتكار نهائياً^(١).

كما قام بأعمال عمران، وبذل جهداً كبيراً في سبيل ترقية الجيش من الوجهتين المادية والمعنوية، وصبغه بالصبغة الوَطَنِيَّة^(٢).

أما عن حالة التعليم في عهده فلم يوجه عنايته إلى إحياء النهضة العلمية، واستمر الجمود الذي أصابها في عهد عباس، تولى سعيد الحكم وليس بالقطر المصري من المدارس التي أنشئت في عهد محمد علي سوى النزر اليسير، فلم يعمل على إحياء ما اندثر منها، بل ظهر عدم اكتراثه بشئون التعليم بإلغاء ديوان المدارس (وزارة المعارف) وألغى أيضاً مدرسة المهندسخانة ببولاق سنة ١٨٥٤م، وأرسل ناظرها علي مبارك ضمن الحملة التي أرسلها لمساعدة تركيا في "حرب القرم" وألغى أيضاً مدرسة المفروزة سنة ١٨٥٥م، وأنشأ مدرسة حربية بالقلعة عهد بنظارتها إلى رفاعة رافع، وسميت مدرسة أركان حرب، ثم أعاد سعيد فتح مدرسة المهندسخانه سنة ١٨٥٨م، وجعلها مدرسة حربية نقلها إلى القلعة السعيدية بالقناطر الخيرية، وسميت المدرسة الحربية، وأعاد فتح المدرسة البحرية بالإسكندرية، وفي عهده أقفلت مدرسة الطب بقصر العيني، ثم أعاد فتحها سنة ١٨٥٦م، وأنشأها مدرسة للقابات^(٣).

ومع عدم اكتراثه بنشر التعليم بين المصريين كان يمنح إعانات كبيرة للمدارس الأجنبية، التي انتشرت في القاهرة والإسكندرية في تلك الأيام، بل كان أيضاً يمد يد المساعدة للبعثات الأجنبية الدّينية - ومعظمها تبشيرية - كي تواصل نشاطها في فتح المدارس، فكأنه كان يعنى بنشر التعليم الأجنبي أكثر بكثير من عنايته بنشر التعليم الوَطَنِي بين أفراد الشعب، كذلك لم يواصل حركة البعثات العلمية، فلم يرسل سوى أربعة عشر طالباً^(٤).

(١) د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر ص ١٢٠، تجدر الإشارة أنّ الفلاح رغم اكتسابه ملكية الأرض التي يزرعها فإن الحكومة بعد إلغاء الاحتكار تركته نهياً للمرابين الأجانب الذين كانوا يسهلون له اقتراض المال بالربا الفاحش، ويشترون المحاصيل بالأسعار التي يفرضونها(انظر السابق ص ١٢٤)

(٢) انظر: عبد الرحمن الرفاعي: عصر إسماعيل (١/ ٥٢).

(٣) السابق (١/ ٤٤).

(٤) د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر (ص ١٢٣)، انظر أمين سامي: التعليم في مصر ص ١٦، د. أحمد إسماعيل حجي: التاريخ الثقافي للتعليم في مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ١١٤

وفي ظل هذه الأوضاع المتردية وضع إبراهيم أدهم - ناظر ديوان المدارس في عهد محمد علي وعباس - مع رفاعة الطهطاوي مشروعاً لتطوير التعليم الابتدائي.. وقد صدر الأمر من الخديو سعيد بوقف الترتيب الذي وضعه أدهم ورفاعة الطهطاوي عن المدارس الشعبية الأهلية لحين ظهور الراغبين فيه^(١).

عصر إسماعيل:

ثم جاء عصر إسماعيل الذي تولى في يناير ١٨٦٣م، وهو عصر طويل نال الخديو إسماعيل من تركيا أقصى ما يمكن من المزايا الشخصية له ولأسرته، مكملًا بذلك الطريق الذي بدأه محمد علي، معتمداً في ذلك على سلاح المال والرشوة، يبذلها لرجال الأستانة؛ ليحصل على الفرمانات التي وسع بها نطاق حكمه^(٢).

وقد كان إسماعيل مسرفاً شديد الشره في جمع الأموال وإنفاقها على ملذاته الشخصية، وحفلاته الملوكية، إلى جانب المبالغ الطائلة التي أنفقها في الأستانة، وفي تعهدات قطعها على نفسه مع بعض الشركات الأجنبية، وفي حملة النيل الأعلى ومحاولته فتح الحبشة، ولكي يجد الأموال الكافية لكل ذلك التجأ إلى الاقتراض من أصحاب المصارف المحلية ومن البورصات الأوروبية^(٣).

عمد إسماعيل متأثراً بميوله الأوروبية إلى جعل مصر قطعة من أوروبا. ومن ثمَّ أراد توسيع حدود الدولة المصرية إلى منابع النيل وشواطئ المحيط الهندي، وعني بتنظيم الجيش، وترقية التعليم الحربي وإنهاض البحرية المصرية، وإقامة العمران في مختلف النواحي، وبعث النهضة العلمية والفكرية... لكن هذه النهضة قد تعثرت في سيرها، لما شابها من إسراف الخديو وبذخه، وركونه إلى الأوربيين، وشديد ثقته بهم، واعتماده عليهم، فأدت هذه العوامل مجتمعة إلى تورطه في القروض الباهظة التي ناءت البلاد بحملها من حيث لم تكن في حاجة إليها، فكانت الذريعة التي توسلت بها الدول الأجنبية لتعيب بحقوق مصر، فوقع هذا العبث وتعددت مظاهره، فمن إنشاء صندوق الدين، وفرض الرقابة الشائبة على مالية مصر، إلى تأليف لجنة تحقيق أجنبية لفحص شئون الحكومة المالية، وتعيين وزيرين

(١) د. أحمد إسماعيل حجي: التاريخ الثقافي للتعليم في مصر، ص ١١٤، ١١٥.

(٢) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل (٧٢/١)،

(٣) انظر: ألفريد بلنت: التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، سلسلة اخترنا لك (٦٩)، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، (٣٢، ٣١ / ١)



أوربيين في الوزارة المصرية، إلى تغلغل نفوذ الأجانب عامة في مرافق البلاد^(١) وصولاً إلى السعي لدى تركيا لخلع الخديو إسماعيل في يونيو ١٨٧٩ م^(٢).

أما عن حالة التعليم في عهد إسماعيل فقد نال التعليم والنهضة العلمية نصيباً كبيراً من جهود إسماعيل، فقد تولى الحكم ومعظم المدارس التي أنشأها محمد علي مقفلة، ولم يكن باقياً منها سوى مدرسة الطب والصيدلة ومدرسة الولادة ومدرسة حربية ومدرسة ثانوية وأخرى ابتدائية ومدرسة البحرية بالإسكندرية، فبعث النهضة العلمية... وأعاد تأليف ديوان المدارس، وعهد برئاسته إلى إبراهيم أدهم الذي تولاها في عهد محمد علي، ووجه إلى إنشاء المدارس على اختلاف مراتبها وفنونها، فأسس المدارس الحربية والمدارس العالية ومدرسة المهندسخانة ومدرسة الحقوق ومدرسة دار العلوم ومدرسة الطب والولادة ومدارس البنات والمدارس الصناعية، وأنشأ كثيراً من المدارس الخصوصية مثل مدرسة المساحة والمحاسبة ومدرسة اللسان المصري القديم ومدرسة الزراعة ومدرسة العميان والخرس للبنين والبنات^(٣) كما وُضع في عهده نظاماً للامتحان بالأزهر لتخريج العلماء والمدرسين^(٤).

وأعاد إسماعيل عهد البعثات، وأخذ يوفد الطلبة إلى مدارس أوروبا منذ ١٨٦٣ م، وبلغ عددهم مدة حكمه ١٣٢ طالباً، وأنشأ مدرسة لأعضاء البعثات في باريس، بدل المدرسة التي أنشأها محمد علي لهذا الغرض، وأقفلت في أواخر عهده^(٥).

ونشط الأقباط في إنشاء مدارس لتعليم أبنائهم، وقد منح إسماعيل مدارس الأقباط مساعدات جمة، أهمها أنه وهبها ١٥٠٠ فدان من أجود أطيان القطر؛ ليخصص ريعها على التعليم فيها، فكان هذا الريع يفي بمعظم ما ينفق على هذه المدارس^(٦).

كما زاد في عهد إسماعيل - كما كان الحال عند سلفه - الاهتمام بالمدارس الأوربية، « فقد فُتح في عهده ٤٣ مدرسة أوربية للبنين والبنات.. وفتح في وجه خريجها مكاتب

(١) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل (١/٦، ٧).

(٢) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل (١/٨)، (١/٧١)، وعن حالة التعليم والمدارس انظر: أمين سامي: التعليم في مصر (ص ١٧).

(٣) انظر: عبد الرحمن الراجعي: عصر إسماعيل (١/١٩٧ وما بعدها)

(٤) السابق (١/٢٠٣)

(٥) السابق (١/٢٠٤)

(٦) السابق (١/٢٠٤)

البوستة، وفروع مصلحة السكك الحديدية، والمحال التجارية، ووظائف المترجمين في الفنصليات والمحاكم المختلطة والبنوك وغير ذلك، وحَسُنَ للموسرين من المتعلمين فيها حب الميل إلى التماس حماية الدول الأجنبية، فرغبوا في ذلك، ولم يخضعوا لقوانين الحكومة التي استلزمها الأحوال»^(١).

عصر توفيق:

ورث توفيق عن أبيه إسماعيل ولايةً مكبلةً بالديون، وما تنطوي عليه من التدخل الأجنبي في شئون البلاد الذي كان سبباً في عزل والده، ونفيه خارج البلاد، فلم يحاول الخديو توفيق أن يقلص من هذا التدخل، بل كان مدعناً للنفوذ الأجنبي مرتمياً في أحضانه.

حتى ضج المصريون بالتدخل الأجنبي في شئون البلاد وانحياز الحكام لبني جلدتهم من الأتراك، فكان ما كان من أحداث الثورة العرابية التي انتهت باحتلال الإنجليز لمصر؛ حيث دخلت البلاد مرحلةً جديدةً من النفوذ الأجنبي الذي عمل على القضاء على مَقَوِّمَاتِ الأمة والتمكين لاستمراره في البلاد.

«وكان الخديو توفيق مدعناً للسيطرة الأوربية، لا يرد للعميد الإنجليزي اللورد كرومر طلباً، وقد أضفى على الإدارة الحكومية روح الاستسلام لإدارة الإنجليز، واللورد كرومر هو صاحب الأمر والنهي في شئون الحكومة، يتدخل في كل وزارة بواسطة الموظفين الإنجليز الذين كانوا على رأس المصالح المهمة»^(٢).

وفي وسط تلك الظروف السياسية والاجتماعية والتعليمية غير المستقرة عاش رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ مُسَكِّاً بقلمه، مهموماً بهموم أمته، داعياً إلى الإصلاح والتجديد مستخدماً في ذلك ما يتاح له من إمكانيات محدودة في نشر العلم والمعرفة، وتوعية المصريين بحقوقهم وواجباتهم، عسى أن يخرج من هذا الجيل جيل جديد يكون أهلاً لتحقيق الآمال المعقودة عليه لدينه ووطنه؛ ليستعيد لأتمه عزها وقوتها ومجدها التليد، بيد أن وقوع البلاد في براثن الاحتلال الإنجليزي، وعمله جاهداً على القضاء على مَقَوِّمَاتِ الأمة؛ وتشجيعه لكثير من الحركات الهدامة؛ للحيلولة دون قيام تقدم حقيقي لها أدى إلى تغيير الوجهة تماماً، وانتكاس المشروع الفكري النهضوي الإسلامي الذي راده رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ.

(١) أمين سامي: التعليم في مصر ص ٣٤.

(٢) عبد الرحمن الرفاعي: مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية (تاريخ مصر القومي من سنة ١٨٩٢ إلى سنة ١٩٠٨م)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م) ص ٢٩.



الباب الأول
المنطلقات الفكرية والعقدية
للطهاوي



الفصل الأول

موقف الطهطاوي من العلاقة بين العقل والنقل

من الضروري لدى دراسة أي فكر التعرف على موقف صاحبه من قضية المعرفة ووسائلها، حيثُ تعد وسائل المعرفة من أهم المنطلقات الفكرية التي تشكل فكر صاحبها، وتحدد المنظومة الفكرية والإطار المرجعي الذي ينتمي إليه، ومن جانب آخر تعد قضية العلاقة بين وسائل المعرفة من القضايا الأساسية على الصعيد المعرفي، وفي صدر تلك العلاقات العلاقة بين العقل والنقل.

شغلت إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل حينًا كبيرًا من اهتمام المفكرين على اختلاف العصور والاتجاهات والأديان، وقد احتلت تلك المسألة جانبًا كبيرًا من اهتمامات العلماء المسلميين، حيثُ تفاوتت نظراتهم بين تغليب العقل على النقل، أو تغليب النقل على العقل، أو اتخاذ موقف معتدل بينهما، مفاده أن العقل مؤيد للنقل.

وقد انطلق سلف الأمة وأئمتها من قاعدة ترتكز على أن النقل الصحيح لا يمكن بحال أن يخالف العقل الصريح؛ لأنَّ الرسل ما جاءوا إلا ليخاطبوا العقول، فكيف والحالة هذه أن يأتوا بما يخالف تلك العقول؟! ولا يعني هذا بالضرورة أنهم يؤيدون أصالة العقل على حساب الشرع، بل إنهم ينفون إمكانية وقوع التعارض ابتداءً، فإذا تُوهم التعارض فسببه إما خطأ في العقل، أو خطأ في النقل، أو في كليهما. فالرسل لا تأتي بمحالات العقول، أي بما تحيل العقول إمكانه، وإنما تأتي بمحارات العقول، أي ما تحتاج العقول إلى جهد وحيرة حتى تصل إلى فهمه.

لا يختلف موقف الطهطاوي من العقل وعلاقته بالنقل كثيرًا عن هذا الموقف الأخير، موقف سلف الأمة وأئمتها، حيثُ يؤكد ابتداءً على ضرورة التسليم المطلق لكل ما جاء به الشرع مبيِّنًا «أنه يجب علينا الإيمان والتصديق بكل ما جاءت به الرسل، وإن لم نفهم حكمته»^(١).

كما يؤكد بصورة واضحة على دور الوحي في إكمال الجوانب المعرفية لدى الإنسان،

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم عماد بدر الدين أبو غازي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ٢٠٠٢م، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى للكتاب سنة ١٢٨٩ هـ ص ٣٤٩.

وذلك بيان ما لا تستقل العقول بمعرفته فيقول: «فالكاتب العزيز هو الآية الكبرى، والنعمة العظمى في بيان ما لا تهتدي إليه العقول»^(١).

ويؤكد المعنى ذاته بقوله: «أمَّا الرَّسُولُ الحَقِيقِيُّ المشَرعُ فقد أُرسلَ من عِنْدِ اللَّهِ عز وجل مبشراً ونذيراً؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فهو مبینٌ ومعیّنٌ لما لا تستقل به عقولُ البشر»^(٢).

وبذلك فهو يحدد العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين العقل البشري والوحي الإلهي، فالوحي الإلهي مؤيد للعقل فيما يقع تحت طوره، ويستطيع إدراكه من جانب، ثم هو يمد العقل بما يحتاج إليه من المعرفة فيما لا يقع تحت طوره، ولا يستطيع إدراكه بمفرده من جانب آخر، يقول رفاةً مبيناً المعنى ذاته «على أن في إرسال الرسل معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته، مثل وجود الباري عز وجل وعلمه وقدرته، واستفادة الحكم من الرسول ﷺ فيما لا يستقل العقل بمعرفته، مثل مباحث الكلام والرؤية والمعاد الجسماني، وتعليم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص، والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات»^(٣).

فهذا واضح الدلالة في اعتماده دليل الشَّرْع مع العقل للوصول إلى المعرفة، وبطلان دعوى الاقتصار على العقل، فضلاً عن إقراره عدم إمكانية وقوع التعارض بين العقل والنقل وهو ما يشير إليه بقوله «وإن كانت العقول أفادت قبل الشرائع نوعاً من التدبير، فالعقل الراجح الصحيح النظر، الخالي عن الموانع، قد يميز الحق من الباطل، وهو مؤيد لرسالة المرسلين»^(٤). وبناء على ذلك يقرر «أنَّ المتصف بالهدى متصف بالعقل المحمود»^(٥).

فالعقل إذاً مؤيد للنقل، ومهيأ لإدراكه، بيد أن الله عز وجل لم يكلنا إلى عقولنا؛ لأنَّ العقول متفاوتة في الفهم والإدراك «وقد فرق الله سبحانه بين العالمين في العقول، ومنحهم منها ما شاء من كثير وقليل، وكما فضل بعضهم على بعض في الرزق وكثرة المال، فضل

(١) السابق ص ٦١.

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١١.

(٣) رفاة الطهطاوي: البدع المقررة في الشيع المتبربرة، روضة المدارس، السنة الأولى، عدد ١٤ يوم الثلاثاء غاية رجب سنة ١٢٨٧هـ، ص ١٥، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة إشراف جابر عصفور، الطبعة الثانية (١/ ٤١٥).

(٤) السابق نفس الموضوع

(٥) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦١.



بعضهم على بعض في العقل، فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام، وبقدر تفاوت العقول والبصائر الشبيهة بالأبصار قوة وضعفاً يكون التفاوت في إدراك قواعد الدين والدنيا، وبهذا يقع الإنكار والاعتزال لكثير من الناس في أمور الدين؛ لنقصان العقول كأهل الضلال والمشركين وعبدة الأصنام والوثنيين»^(١).

فإذا كانت العقول متفاوتة مختلفة، وبقدر تفاوتها يكون فهمها لما وردت به الشرائع، فضلاً عن عدم استقلالها بالإدراك، تبين من مجموع ذلك حاجة أصحاب تلك العقول إلى شرع يكون أمثاله سبباً في اثتلافهم فيما يبينه رفاة بقوله: «لأنَّ العقل يمنع من أن يكون النَّاس هملاً أو سدى، يعتمدون على آرائهم المختلفة، وينقادون لأهوائهم المتشعبة؛ لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع، وتفضي إليه أحوالهم من التباين والتقاطع، فلم يستغنوا عن شريعة يأتلفون إليها، ويتفقون عليها»^(٢).

وإذا كان الاحتكام المطلق إلى العقل يؤدي إلى الاختلاف والتنازع، المترتب على بنية العقل البشري المتفاوتة، أمرنا الله عز وجل برد الأمر إليه عند التنازع، وذلك فيما يرى الطهطاوي لأنَّ «حكمة الله مطوية فيما يأمر به على السنة رسله، لا على ما يحدثه ذو العقل بعقله، قال تعالى: ﴿... فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾»^(٣). [النساء]. وورد في الحديث «دوروا مع كتاب الله حيث دار»^(٤).

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١١، رفاة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد ٦، غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧ هـ، ص ٢٠، الطبعة الثانية، (١/ ١٨٦). وانظر المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣٢٥.

(٢) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ضمن الأعمال الكاملة لرفاة الطهطاوي، ت محمد عمارة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٣ م (١/ ٢٦٠)، (١/ ٣٥٤).

(٣) جزء من حديثين أحدهما من رواية يزيد بن مرثد عن معاذ بن جبل: أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (١/ ٢٦٤)، وفي المعجم الكبير رقم (١٧٢) (٢٠/ ٩٠)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٥/ ١٦٥) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٥/ ٢٣٨) رواه الطبراني ويزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ، وقال أبو نعيم في الحلية عقبه «غريب من حديث معاذ لم يرو عنه إلا يزيد»، وقال الألباني في تخريج أحاديث مشكلة الفقر (ص ١١) «رجالها ثقات غير مرثد وهو أبو عثمان الهمداني لم يسمع من معاذ». الرواية الثانية أخرجها الحاكم في المستدرک، كتاب قتال أهل البغي (٢/ ١٤٨) عن حذيفة مرفوعاً، قال الذهبي في التلخيص (٢/ ١٤٨) فيه، مسلم بن كيسان تركه أحمد وابن معين.

(٤) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلاميّة نظامها وعمالاتها، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، وفاروق حامد بدر، مكتبة الآداب، القاهرة ص ٨٥

وينطلق الطهطاوي من اعتقاد بأصالة النقل، وأولويته في المجال المعرفي، مؤكداً على أهمية الدين في توجيه إرادات البشر، والحكم بينهم، وانتظام معيشتهم، دون أن يوكل ذلك إلى عقولهم فيقول: «ثم إن الله عز وجل جعل للناس مع ما هداهم إليه من مكاسبهم، وأرشدهم إليه من معاشهم ديناً يكون لهم حكماً، وجعل لهم شرعاً يكون عليهم قياً؛ ليصلوا إلى مرادهم بتقديره، ويطلبوا أسباب مكاسبهم بتدبيره؛ حتى لا ينفردوا بإرادتهم فيتغالبا ولا تستولي عليهم أهواؤهم فيتقاطعوا. قال تعالى: (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ)»^(١)»^(٢).

ويستطرد رفاعة مؤكداً أن النقل لم يرد فيه ما يخالف العقل ألبتة، أما ما يتوهم من وقوع التعارض بين العقل والنقل، فهو لعدم إتقان المعقول، وقصور في فهمه، أو على حد قوله: «فإن كثيراً ممن ينتسب إلى المعقولات عارض كثيراً من الكتاب والسنة، وأنكر ما وردت به الشرائع، وذلك لكلال ذهنه، ووقوف فهمه لما تمكن منه من النظر في علم المعقولات، التي ما أتقنها ولا حققها، فاختلطت عليه الأمور والتبست، وعلى هذا الوصف كان فلاسفة الحكماء، وغالب أهل المنطق؛ وذلك لأنهم لما لم يتقنوا المعقول كل الإتقان خاضوا في الشرائع والأديان، بالقول إنها تخالف القواعد العقلية، فلم يسعهم إلا ردها أو تحريفها، لتوافق المعقول بزعمهم، ولو أتقنوا المعقول لعلموا أن الشرع لم يرد بما يخالف العقل ألبتة، فكانوا يطبقون الأحاديث على المعقولات»^(٣).

أما من أنكر شيئاً من الشرع ظناً أنه يخالف العقل فهو - فيما يرى رفاعة - «الذي كل ذهنه، ووقف فهمه؛ بسبب طربه من النظر في علم المعقولات، ثم لا يتقنه ولا يحققه»^(٤).

فمن اقتصر على المعقول وجعله مقياساً يرد به المنقول «فتختبئ عليه الأمور وتلتبس، ولا يهتدي بشيء»^(٥).

(١) سورة المؤمنون آية ٧١.

(٢) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، (١/ ٢٦٠).

(٣) رفاعة الطهطاوي: بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر، روضة المدارس، السنة الأولى عدد ٣، ص ١٣، الطبعة الثانية، (١/ ٧٥).

(٤) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣٩٤

(٥) انظر السابق نفس الموضوع

ويشير رَفَاعَةَ انطلاقاً من كمال الشَّرِيعَةِ وشموليتها إلى أن الله عز وجل قد أكمل للمسلمين أمر دينهم، فلا حاجة لهم لما توهم أنه يخالفها، من الأحكام العقلية فيقول: « وعلى كل حال فدين الإسلام كامل لا يقبل الزيادة والنقصان بالآراء العقلية قال تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... ﴾ (١١) » [آل عمران]؛ لأن خيرية كل أمة بحسب كمالهم في الدين، وكمالهم في الدين تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه»^(١).

وعلى نفس النهج يؤكد رَفَاعَةَ أن «التحسين والتقيح العقلين المجردين عن الدليل الشرعي لا عبرة بهما»^(٢). ويؤكد المعنى ذاته بقوله « فلا عبرة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسناً وتقيحاً، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدي الحدود، فينبغي تعلم النفوس السياسة بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة»^(٣).

ولا يعني هذا إنكاراً من الطَّهَطَاوِيِّ لأهمية العقل ودوره في تحصيل المعرفة، بل إنه ينطلق من إدراك واع لمنزلة العقل، ودوره في تشكيل الوعي المعرفي لدى الإنسان فيرى أن للعقل قدرةً على التمييز بين الأشياء باعتباره « آلة الفكر وأداة النظر»^(٤). « وقد أكرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، وخلق له ما في الكون من سائر المنافع، وزينه بالعقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح، والضار والنافع والخطأ والصواب، وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتصف بالقرينة الذكية والمملكة القوية مُوقِّفاً لتحصيل العلوم واستفادته واستنباطه»^(٥).

بيد أنه يرى أن العقل وإن كان له قدرةً على التمييز بين الحسن والقبيح، وبين الحق والباطل إلا أنه لا يملك الاستقلال بذلك، ولا تقوم به الحجة على العباد، ولا يترتب عليه حكم إلا بعد ورود الشرع به « فالتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام العالم مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات؛ لأنَّ الشَّرِيعَةَ والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا، أو التعبدية التي يعلم حكمته المولى سبحانه

(١) رفاعه الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد ٦، غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧هـ، ص ٢٠، الطبعة الثانية، (١/١٨٦).

(٢) رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٨٢

(٣) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦١، ٦٢

(٤) السابق ص ٢٠

(٥) السابق ص ٧١

وتعالى، وإنما ليس لنا أن نعتد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقييحه»^(١).

بل إن الإيمان والطاعة بهذا النوع الثاني التعبدية الذي لا يُعلم وجه الحكمة فيه - فيما ينقله رفاة مقرأ له - لا يدل إلا على كمال الانقياد، وكمال نهاية التسليم؛ لأنه لما لم يُعرف منه وجه المصلحة إليه، لم يكن وجه إتيانه إلا محض الانقياد والتسليم، وهذا بخلاف الطاعة فيما يعقل معناه ووجه الحكمة فيه، فإنها لا تدل على كمال الانقياد؛ لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه»^(٢).

وبذلك يؤكد رفاة على قدرة العقل على التحسين والتقييح، وابتناء الأحكام في جانب منها على الحكمة المعقولة لنا، لكن لا يُعتمد هذا التحسين والتقييح إلا بعد ورود الشرع به، فعندما يتحدث عن العدل يشير إلى تحسينه شرعاً وعقلاً، مؤكداً ما سبق أن قرره من أن تحسين العقل المجرد لا عبرة به فيقول: «فقد حسنه - أي العدل - الشرع والطبع، وإن كان تحسين النوااميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا أقره الشرع»^(٣).

وهذا الذي ذكره رفاة من عدم التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، وأن العبرة في التحليل والتحرير بما ورد به الشرع، يعد - فيما يرى - أهم ما يميز البلدان الإسلامية على غيرها من البلاد وهو ما يبينه بقوله: « فتمدن البلاد والمالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحرير الشرعيين، بدون مدخل للعقل تحسناً وتقييحاً في ذلك، حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع، ولا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحريم والتحليل بما يلائم مزاجه مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني والاستحسان الطبيعي، والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي»^(٤).

وينطلق الطهطاوي في بيانه لدور العقل مؤكداً على أهمية صقله بالعلوم والمعارف فيقول: « وقد اقتضت الحكمة الإلهية إيداع القرينة العقلية في دماغ الإنسان؛ لتكون كإيداع المعادن النفيسة في باطن الأرض، غير مصقولة ولا متشكلة بأشكال منتظمة، بل مشوبة

(١) السابق ص ١٣١

(٢) انظر: رفاة الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، فاروق حامد بدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ص ١٢٩

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١١٣.

(٤) السابق ص ١٢٣



بأخلاق وأجزاء أجنبية، فلا تنظف ولا تطرف إلا بالفن والصناعة، وكذلك القرية فإن العلوم والفنون تعمل فيها ما عمله تصفية المعادن النفيسة، بإزالة ما خالطها من المواد الأجنبية، ولا يزيد في جوهرها بل يبرزها على ما أرادته الحكمة الإلهية، وإذا قويت القرية في العلوم والفنون والصنائع، وبلغت فيها درجة كمال كانت آلة الاختراع والابتداع، حتى لا يكون لتصرفها نهاية، ولا لحسن تدبيرها غاية، وقد سلف لنا أنها هي العقل الكامل الذي يدرك العلاقات بين الأشياء، ومن هذه العلاقات ما يكون بين الفنون الأدبية والعلوم الحقيقية»^(١).

وأولى العلوم التي ينبغي أن يصقل العقل بها فيما يرى رفاعة «العلوم الشرعية التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد»^(٢).

بل إنه يعنى على من مال إلى العلوم العقلية مفضلاً إياها على العلوم الشرعية، استثقلاً لما ورد به الدين من التكليف، مرجعاً ذلك إلى فساد في الفطرة وخلل في الرؤية يقول: «وربما مال بعض المتهاونين بالدين إلى العلوم العقلية، ورأى أنها أحق بالفضيلة، وأولى بالتقدم استثقلاً لما تضمنه الدين من التكاليف، واستصعباً لما جاء به الشرع الشريف من التعبد والتوقيف، ولكن قل أن ترى ذلك فيمن سلمت فطنته، وصحت رؤيته»^(٣).

وهذا الذي ذكره الطهطاوي واضح الدلالة في اعتباره لأصالة النقل، وأنه لا عبرة لما خالفه من عقل ضعيف، أو نفس أمارة فكلها مخلوقة لله عز وجل، وقد قامت الحجة عليها، وعلى جميع المخلوقات لضعفهم وعجزهم، وثبت أن هناك شيئاً هو خالقهم ومالكهم ومدبرهم، وهو الإله الواحد الموجود القديم الباقي، وهو المريد القادر المتصف بصفات الكمال، وعلمه القديم في كل كلي وجزئي حاضر»^(٤).

وبعد فهذا موقف الطهطاوي من العقل، وعلاقته بالنقل، قدمه من منظور شرعي سلفي، يقدر للعقل قيمته، ويقف به عند منزلته، مؤكداً في هذا الصدد أن العقل وسيلة صحيحة من وسائل المعرفة، وأنه مؤيد لرسالات الرسل لا يخالفها، لكن لما كانت العقول متباينة، ولا تستقل بالإدراك، احتاج الناس إلى الوحي الإلهي المتمثل في خبر السماء؛ حتى

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٨٦.

(٢) السابق ص ٧١.

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٣٥٤)

(٤) السابق ص ١٣.



تقوم عليهم حجة الله، وليبان ما لا تستقل العقول بإدراكه، حتى ينتهي أمرهم بالامثال إليه إلى الائتلاف.

وقد أكد الطُّهَطَاوِيُّ كما مرَّ أنَّه لم يرد في النقل ما يخالف العقل ألبتة، وأنَّ ما توهم من ذلك أنَّه يخالف العقل فسببه قصور في العقل، وعدم إتقان القاعدة العقلية، وعلى فرض وقوع هذا التعارض، فإنَّ الأصل - كما بين رِفاعَةُ بحق - أن نؤمن بالشرع الذي أكمله الله لنا، وارتضاه لنا النَّبِيُّ ﷺ وإن لم نفهم معناه.

وهذا لا يعني أنَّ رِفاعَةَ يتنكر للعقل، ولا يدرك قيمته باعتباره وسيلة صحيحة من وسائل المعرفة، بل أكد على اعتباره للوظيفة الإدراكية للعقل، وإدراكه للحسن والقبح، والحق والباطل، بيد أنَّه قرر أنَّه لا يستقل بهذا الإدراك، ولا يبنى عليه حكم يترتب عليه ثواب وعقاب قبل ورود حكم الشارع.

وبناء على ما سبق فإنَّ الطُّهَطَاوِيُّ لم يعتمد العقل المجرد وسيلة مثلى للمعرفة، وإنَّما اعتمد العقل المستضيء بالشرع، ولا يرى في ذلك تعارضاً بين العقل والشرع، ذلك التعارض الذي يفضي إلى إشكالية ينشغل المفكر بحل مفرداتها، على نحو ما كان موجوداً بالغرب آنذاك، ونشأ عن تلك الإشكالية مذاهب كالحداثة والتنوير التي جاءت وليدة ثورة الغرب على الدِّين عموماً، وبسبب تصرفات الكنيسة الغربية خصوصاً، وتمحورت نظريتها حول رفض الدِّين، واعتماد العقل وحده طريقاً للمعرفة.

ومن ثَمَّ فإنَّ الطُّهَطَاوِيُّ انطلقاً من الدِّين الإسلامي وإدراكاً لمنزلته رفض هذه المذاهب الوضعية، التي تقوم على العقل المجرد، وتبنى دليل الشرع مع العقل والتجربة بل يعده متقدماً على هذين المصدرين.

وعلى الرغم من وضوح تلك الرؤية الطُّهَطَاوِيَّة للعقل التي مرت بنا، فقد تراوحت مواقف الباحثين من رؤية رِفاعَةَ للعقل وعلاقته بالنقل بين نسبته إلى القول بالثقة المطلقة بالعقل والدَّعْوَة إلى استبداله بالنقل، والقول بوقوعه في تناقض وازدواجية، بين القبول المطلق للعقل وبين رفضه.

وقد تبنى دعاة "التنوير والمواجهة"^(١) دعوى ثقة الطُّهَطَاوِيِّ المطلقة بالعقل، ومحاوله

(١) نسبة إلى سلسلة التنوير والمواجهة التي كان يصدرها المجلس الأعلى للثقافة بمصر.



استبداله بالنقل، ويعتبرونه في هذا الصدد أباً لهذا الاتجاه، ورائداً أول له^(١).

وإذا تقرر ما سبق عرضه آنفاً تبين لنا بجلاء بطلان تلك البنية غير الشرعية لفلسفة التنوير والموجهة التي تُنسبُ إلى رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ بوصفه رائداً لها، وواضع بذورها في البيئة المصرية.

فإذا كانت فلسفة «التنوير»^(٢) أو ما يسمونه «العقلانية» تقوم أساساً على نقد الأمور بالعقل، والذي يعد المقوم الأساسي لفكر الحداثة، وأول خطوة للتنوير الذي يركز على حد قول الدكتور جابر عصفور على «أن يستبدل العقل بالنقل..... والخروج من ظلامه النقل إلى استنارة العقل»^(٣).

فقد تبين لنا من خلال العرض السابق مخالفة رِفَاعَةَ لهذا التنوير من أولى خطواته، فلم يقر ثنائية متكافئة بين العقل والنقل، فضلاً عن أن يدعو إلى استبداله بالنقل، بل لو قلبت القاعدة، وقيل إنه يدعو إلى استبدال النقل بالعقل لكان أقرب إلى الصواب، بيد أنه يرى أن العقل مؤيد للنقل، فإذا وقع التعارض فالعبرة عنده بالنقل الذي ينبغي أن نؤمن به وإن لم نفهم حكمته - على حد قوله - ولنتأمل أيضاً قول الطَّهَطَاوِيِّ «حكمة الله مطوية فيما يأمر به على ألسنة رسله، لا على ما يحدثه ذو العقل بعقله قال تعالى: (... فَإِن نَّزَعْنُمُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥١﴾ [النساء]،

(١) انظر: د. جابر عصفور: ١٢٠ عاماً على وفاة الطهطاوي، مجلة العربي - الكويت، عدد: ٤٢٤، مارس ١٩٩٤ م.

د. شبل بدران: رواد التنوير الفكري، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣، ص ٢٥، د. أنور لوقا غبريال: ربع قرن مع رفاة الطهطاوي، دار المعارف، سلسلة اقرأ ص ١٣٢، بهاء طاهر: أبناء رفاة الثقافة والحرية، دار الهلال، أكتوبر ١٩٩٣ م، العدد ٥١٤، ص ٩، ١٠، محمد عودة في حديث له عن تاريخ التنوير المصري بمعرض القاهرة للكتاب والناشرين في (٢٧/١/٢٠٠٣) عن شبكة النبا المعلوماتية - الأربعاء: ٢٩/١/٢٠٠٣ - ٢٥/ ذو القعدة/ ١٤٢٣.

(٢) التنوير: اتجاه ثقافي ساد أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر، وقد جاء التنوير الغربي فلسفة رافضة لتجاوز الكنيسة حدودها التي رسمها الإنجيل، ومدافعة عن النزعة الدنيوية العلمانية، وداعية إلى الاعتماد على العقل بدلاً عن سلطان الدين، رافضة لسلطان الدين على الدنيا، ورافعة لشعار «لا سلطان على العقل إلا العقل، ومن أشهر فلاسفة التنوير الغربي فولتير ورسو ومونتيسكو وهيردر وليسنج وشيلر وجوته (انظر: د. محمد عمارة الإسلام بين التنوير والتزوير، د. عبد المنعم الحوفاي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م، (١/ ٤٠٥).

(٣) د. جابر عصفور: التنوير يواجه الظلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ م، ص ٤.



وورد في الحديث «دوروا مع كتاب الله حيث دار»^(١)»^(٢).

والجدير بالانتباه على هذا الصعيد أن الطَّهَطَاوِيَّ لا يقبل أن يزيد على النقل حكم عقلي، أو ينقص منه حكم بدعوى مخالفته للعقل مستدلاً على ذلك «بأنَّ دِينَ الْإِسْلَامِ كَامِلٌ لا يقبل الزيادة والنقصان بالآراء العقلية»^(٣). فكيف والحالة هذه ينسب إلى الطَّهَطَاوِيَّ أَنَّهُ يدعو إلى استبدال العقل بالنقل، أو على أقل تقدير تقديم العقل على النقل؟!!

ويؤكد الدكتور جابر عصفور في موضع آخر اعتماد الطَّهَطَاوِيَّ للعقل وسيلة مثلى للمعرفة، مِنْ ثَمَّ ريادته لحركة التنوير فيقول: « فقد كان العقل عِنْدَ رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيَّ، وظل كذلك عِنْدَ تلامذته، الوسيلة المعرفية المثلى لتحقيق النهضة التي ترتقي بالإنسان من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، وبالمجتمع من وهاد التخلف إلى ذرى التقدم»^(٤).

وقد تبين لنا فيما سبق أن الطَّهَطَاوِيَّ لا يعتمد العقل المجرد وسيلة مثلى للمعرفة، وإنما يعتمد العقل المستضيء بالشرع، فإن خالف العقل النقل فلا عبرة به، الأمر الذي يخالف ما عليه دعاة التنوير.

«فالطَّهَطَاوِيَّ الذي قرأ أعمال فلاسفة التنوير الغربي العلماني، رأيناه قد ميز بين: الفَلْسَفَةَ الْوَضْعِيَّةَ، التي أثمرتها فلسفة التنوير، تلك التي وقفت في سبيل المعرفة عِنْدَ «العقل والتجريب» رافضة «الوحي والشرع»، وبين «علوم التَّمَدُّنِ المدني - الطبيعية - التجريبية».. فقبل الثانية، لأنَّها «مشارك إنساني عام»، ورفض الأولى، داعياً إلى ضرورة الاعتماد على «الشرع» مع «العقل والتجريب»، وهذا هو منهج الإسلام، الراض لمنهاج «التنوير - الغربي - العلماني»^(٥).

(١) سبق تخريجه ص ٤٧

(٢) رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها، ص ٨٥

(٣) رفاعه الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد ٦، غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧هـ، ص ٢٠، الطبعة الثانية (١/١٨٦).

(٤) انظر: جابر عصفور: محمد عثمان جلال رائد التغريب، مجلة العربي - الكويت، عدد ٦٨٨ نوفمبر ١٩٩٧م.

(٥) د. محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م. ص ٢٢٩، ٢٣٠. وانظر أيضاً: محمد عمارة: الطهطاوي ناقد الحضارة الغربية، مجلة العربي - الكويت، عدد ٤٣٢، نوفمبر ١٩٩٤.

وفي معرض الحديث عن التنوير يؤكد الدكتور عاطف عراقي ارتكاز المشروع التنويري على العقل، دون أي اعتبار لعناصر تراثية أو دينية حيث يقول: «فإذا كنا نجد أناساً يتحدثون عن التنوير، ويحاولون إقامة مشروع تنويري يعتمد في جانب أو أكثر من جوانبه على عناصر غير عقلية، فإنَّ محاولتهم هذه تعد خاطئة قلباً وقالباً، ويقيني أنَّهم يسعون إلى الظلام وليس إلى النور»^(١).

ومن أهم تلك العناصر غير العقلية التي يرى د.عراقي أنه ينبغي أن يتخلى عنها المشروع التنويري العناصر التراثية متضمنة العناصر الدينية، ويؤكد هذا المعنى بقوله: «إننا أمام طريقتين لا ثالث لهما طريق النور وتقديس العقل والانفتاح على كل الثقافات، وطريق الظلام والسخرية من العقل وتقديس التراث»^(٢).

وبناء على هذه الأسس التي قررها الدكتور عراقي واستنباطاً من العرض السابق الذي قدمناه عن موقف الطهطاوي من العقل يتبين لنا موقف الطهطاوي من هذا التنوير الذي يقوم على تقديس العقل، ويرفض مشاركة أي عناصر أخرى له خاصة العناصر التراثية في بناء الكيان المعرفي، ومن ثمَّ نبذ التراث، وكل ما له صلة بالماضي حيث يعد ذلك طريقاً للظلام والسخرية.

والطهطاوي بهذه المقاييس التي قررها ويؤمن بها الدكتور عراقي وغيره من دعاة التنوير الغربي هو من أولئك الفريق الذين وصفهم بناء على مقاييسه بأنَّ محاولتهم هذه تعد خاطئة قلباً وقالباً، وأنهم -على حد قوله- يسعون إلى الظلام وليس إلى النور.

ذلك أنَّ الطهطاوي يقف من العقل موقف الاتجاه السلفي، الذي يقف به عند طوره لا يتجاوزه إلى غيره، ويرفض اعتماده وسيلة مثلى متفردة للمعرفة، فلا يقبل أن توزن الحقائق الدينية بعقول البشر المتباينة، فما وافقها قبلته وما خالفها رده، بل إنَّ الطهطاوي كما مرَّ آنفاً أكد على أصالة النقل، ووجوب الإيذان به في المجال المعرفي، ثم يؤخذ من قضايا العقول ما وافقه، فلا عبرة عنده بما خالف الشَّرع من قضايا العقل أو التجربة. بل إنَّ الاعتماد على محض العقل الذي قرره د.عراقي مقوماً أساسياً للمشروع التنويري يرى الطهطاوي أنه سبب الاختلاف ويفضي إلى الاختلال حيث يقول: «وسبب الاختلاف اتباع الأهواء

(١) د.عاطف عراقي: الفكر والتنوير في الخطاب العربي المعاصر قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨م. ص ٩

(٢) السابق ص ١١٢.



والاستناد إلى محض العقل، ولا شك أن العقول متفاوتة، فالتفويض إليها يؤدي إلى الاختلاف، ويفضي إلى اختلال النظام.. فلا عبرة بأهواء أهل الأهواء القائلين بالأحكام المصلحية، المدركين بالعقول والنفوس، المنكرين ما وراءها من الشرائع والحقائق»^(١).

وفي كتابه «العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر» وفي الفصل الذي عقده للحديث عن رفاة الطهطاوي باعتبارها من رواد هذا التنوير، لم يذكر د. عراقي شيئاً يدعم به نسبة الطهطاوي إلى فلسفة التنوير، ولم يقدم بوضوح رأيه في منهج الطهطاوي، وإنما قدم للحديث عن الطهطاوي بأهمية الحديث عن رموز الفكر الإصلاحي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأهمية التفكير النقدي، وعندما تناول موقف الفكر العربي في العصر الحديث من قضايا التنوير والتراث ذكر ثلاثة تيارات أولها: الوقوف عند التراث ونقد الحضارة الغربية بوجه عام. ثانيها: الاستفادة التامة من الحضارة الغربية. ثالثها: المزج بين التيار الأول (التراث) والثاني (الحضارة الغربية أساساً)^(٢).

ومع اعتقادنا بعدم انحصار القسمة في هذه التيارات الثلاثة^(٣) فإن د. عراقي لم يبين لنا إلى أي التيارات ينتمي الطهطاوي، واقتصر بعد ذلك على الإشارة إلى أن الطهطاوي دعانا إلى ضرورة الانفتاح على الفكر الغربي، وأننا نجد من خلال فكره السياسي اتجاهًا نقدياً بارزاً، وكذلك في فكره الاقتصادي والتربوي والعلمي^(٤).

وذكر في موضع آخر من كتابه أن حركة العلمانية والاتجاه إليها قد ارتبطت في بعض جوانبه بتيار التنوير، وأننا نجد بعض الأسس الخاصة بهذا الاتجاه عند رفاة الطهطاوي^(٥).

(١) رفاة الطهطاوي: رسالة في البدع المتقررة في الشيع المتبررة، روضة المدارس، السنة الأولى، عدد ١٤، يوم الثلاثاء، غاية رجب سنة ١٢٨٧ هـ ص ٣، الطبعة الثانية (١/٤١٥).

(٢) د. عاطف عراقي: الفكر والتنوير في الخطاب العربي المعاصر ص ١٤٧، ١٤٨.

(٣) لأن هناك تياراً هاماً أغفله هذا التقسيم، وهو ذلك التيار الذي يدعو إلى الاستفادة الواعية المشروطة من الحضارة الغربية، والتي تقتصر على العلوم والفنون والجوانب المادية والتي تعد تراثاً إنسانياً عاماً، دون ما ارتبط بها من قيم ومعتقدات، وهو التيار الذي يمثله الإسلاميون، وينتمي إليه الطهطاوي، ولا يمكن أن يندرج هذا التيار تحت التيار الأول والثاني بالضرورة، كما لا يمكن أن يندرج تحت التيار الثالث؛ لأنه يقر ثنائية متكافئة، بين التراث والحضارة الغربية، كما إن أنصار هذا الاتجاه لا يوافقون على لفظ «المزج» وما يقتضيه من إغفال الخصوصيات الثقافية والحضارية التي تميز كلا من الحضارة الغربية والإسلام.

(٤) د. عاطف عراقي: الفكر والتنوير في الخطاب العربي المعاصر ص ١٥٠.

(٥) السابق ص ١٢٦



يذكر كل ذلك باعتباره قضايا مُسَلِّمة دون أن يستدل عليها بشبه دليل، ودون أن يذكر لقارئه نصًّا واحدًا للطَّهَطَاوِيَّيُّ يُؤيد به نسبته إلى العِلْمَانِيَّةِ والتنوير الغربي، وما قدمناه من الحديث عن موقف الطَّهَطَاوِيَّيُّ من العقل يبين عدم صحة ما ذكره د. عراقي، وسنزيده وضوحًا لنؤكد بطلان نسبة الطَّهَطَاوِيَّيُّ إلى العِلْمَانِيَّةِ عِنْدَ حديثنا عن الفكر السياسي للطَّهَطَاوِيَّيُّ^(١).

وقريبًا مما ذهب إليه د. عراقي أكد د. عصمت نصار في عدة مواضع من كتاباته انتهاء رفاعة الطَّهَطَاوِيَّيُّ لفلسفة التنوير وريادته لها دون أن يستدل على ذلك بشيء من كلام الطَّهَطَاوِيَّيُّ، بل ذكر ذلك في كتابه «الفكر المصري الحديث» باعتباره قضية مُسَلِّمًا بها^(٢).

يقول د. عصمت نصار مبينا مفهوم التنوير الغربي والمصري "فلا سيادة عِنْدَ التنويريين الغربيين إلا العقل ولا قداسة إلا للعلم... ولاشك أن بعض أفكار معظم التنويريين المصريين لم تخرج عَن ذلك كثيرًا..."^(٣).

ثم يبين تأثر حركة التنوير المصرية بأفكار رفاعة الطَّهَطَاوِيَّيُّ فيقول: «ونخلص مما تقدم أن حركة التنوير المصرية قد استمدت قضاياها من المجتمع وحاولت معالجتها بمنهج عقلي وأسلوب علمي متأثرة في ذلك بمفكري حركة التجديد في القرن التاسع عشر في مصر من جهة أمثال حسن العطار ورفاعة الطَّهَطَاوِيَّيُّ وعلي مبارك وجمال الدين الأفغاني. وبمفلسفي حركة التنوير الأوروبية في القرن الثامن عشر من جهة أخرى^(٤).

ويتعرض أحد الباحثين في دراسته الأكاديمية التي خصصها لدراسة الآراء التربوية في كتابات الطَّهَطَاوِيَّيُّ لموقف الطَّهَطَاوِيَّيُّ من العقل بما يوهم اتباعه لمبدأ العقلانية الغربية فيقول: «ولمَّا كانت الحَضَارَةُ الغربية قد قامت على أساس مبدأ العقلانية الذي فيه الدِّين لا يلعب دورًا كبيرًا في تلك الحَضَارَةُ العقلانية.. وإن كان هذا المبدأ قد قامت عليه الحَضَارَةُ

(١) انظر ص ١٠١ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) انظر مثلاً: د. عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، تصدير د. عاطف عراقي، دار العلم، الفيوم، القاهرة، ١٩٩٦ م، ص ١٤١، ١٦٧، ٢١٨.

(٣) د. عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد ص ٢١٧، ٢١٨.

(٤) السابق نفس الموضوع. وانظر أيضا: فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧ م)، من منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٣)، دار الوفاء المنصورة، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م. ص ٥٠.



الغربية فإنَّ الطَّهْطَاوِيَّ قد أعلن ثقته في العقل وقدرته على التحسين والتقييح بقوله: إنَّ الله سبحانه وتعالى قد كرم الإنسان وزينه بالعقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح»^(١).

فهذا الكلام الذي ذكره الباحث يُوهم اتباع الطَّهْطَاوِيَّ لمبدأ العقلانية الغربية بناء على قوله «إنَّ الطَّهْطَاوِيَّ قد أعلن ثقته في العقل»، وليس في النص الذي نقله عن الطَّهْطَاوِيَّ ما يدل على ذلك، فليس فيه إلا تقرير ما اتفق عليه العقلاء من أنَّ العقل هو آلة التمييز في الإنسان.

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا عدم تبني الطهطاوي لمعايير التنوير الغربية والذي ادعاه أحد الباحثين بقوله: «إن انفتاح الطهطاوي على الفكر الأوربي أمَّن له كثيرًا من الحجج والبراهين التي سمحت له بالمضي في طريق التقنين العقلاني للشريعة الإسلامية، على قاعدة المعايير التاريخية الجزئية التي بلورتها ثقافة عصر الأنوار الفرنسي من جهة، واستكمالاتها في أفكار النهضة الصناعية بعد الثورة الفرنسية وتعبيراتها الأساسية في السان سيمونية»^(٢).

وقوله أيضًا عن الطهطاوي: «اندفع مرتما في أحضان العقلانية الغربية والمذاهب الفكرية المختلفة التي رافقت نشوء الدولة القومية الصناعية الأوربية»^(٣).

ومما هو قريب من الموقف السابق، وجدير بتسجيله هنا والوقوف عليه، مدى صحة نسبة الطَّهْطَاوِيَّ إلى المذهب الديمقراطي الليبرالي الغربي الذي نسبه إليه كثيرٌ من الباحثين^(٤).

(١) محمد محمد إبراهيم يونس: الآراء التربوية في كتابات رفاة الطهطاوي، ماجستير في التربية، جامعة المنوفية، كلية التربية، قسم أصول التربية، ص ١٧٣.

(٢) د. حسن الضيقة: الاجتماع الإسلامي المعاصر مسائل - وموضوعات، دار الإيمان، بيروت، ١٩٩٣ - ١٤١٤ هـ، ص ٨٢، وقد نشرت دراسته عن الطهطاوي منفصلة عن هذا الكتاب بعنوان «الطهطاوي وعقيدة التحديث» في مجلة الفكر العربي عدد ٤٥ سنة ١٩٨٧ م.

(٣) السابق ص ٨٤.

(٤) انظر د. رفعت السعيد: عائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية، دار أخبار اليوم، سلسلة كتاب اليوم، يونيه ٢٠٠٢ م، عدد ٤٥٤. ص ٢١ وما بعدها. محمد عمارة: مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١ (١٩٧٣) / ١ (١٠٣)، لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، (٢ / ٢٦٨) وما بعدها. طاهر عبد الحكيم: الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ م. ص ١٤٧، ١٤٨.



ومن ذلك قول الدكتور حسن حنفي مبيناً تلك النسبة « كان الطَّهَطَاوِيُّ ليبرالياً يجمع بين العقلانية القديمة والليبرالية الغربية»^(١).

وقول أنور عبد الملك: « هذا التيار الذي أطلق عليه التيار الليبرالي العصري يتسم بشكل جوهري ببحث يتركز حول الحداثة، وهو ما أطلق عليه التحديث، وليس العودة إلى المصادر غير أن هذا التيار الذي كان الطَّهَطَاوِيُّ أشهر أعلامه في مصر...»^(٢).

وقول الدكتور مُحَمَّدُ عمارة: «لقد وقف الطَّهَطَاوِيُّ من النظام الديمقراطي الليبرالي الفرنسي هذا الموقف المحبذ والمؤيد، بل المشبع بالإعجاب»^(٣).

وقول لويس عوض: « التحديث الليبرالي الذي وضع أساسه رفاة الطهطاوي وتلامذته»^(٤).

وقول آخر عن الطهطاوي: « فهو مؤسس المذهب الديمقراطي الليبرالي في الفكر المصري والعربي عامة نادى بسيادة الشعوب على الملوك ودحض مبدأ الحق الإلهي في الحكم وانتصر لفكرة الدولة الزمنية أو العلمانية»^(٥).

وتجدر الإشارة ابتداءً أن أدوات المعرفة في الفكر الغربي الليبرالي^(٦)، كما هو الحال في

(١) د. حسن حنفي: في الثقافة السياسية «آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي»، دار علاء الدين، ص ١٩٣.

(٢) د. أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عرودكي، دار الآداب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م ص ١٣٥.

(٣) د. محمد عمارة: رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م. ص ٢٤٩.

(٤) لويس عوض: دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ١٧٩.

(٥) الليبرالية (Liberalism): مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانيين الاقتصادي والسياسي والفكري، ويؤكد على المبادئ العلمانية، ولا يعتمد غير العقل والتجريب في سبيل الوصول إلى المعرفة، ولعله من المتعذر وضع تعريف دقيق لهذا المصطلح الذي يمتد تاريخه في أوربا الغربية لأكثر من ثلاثة قرون ظهرت خلالها أنماط متباينة من الليبرالية تبعاً للزمان والمكان والمرحلة والظروف التي سادت كلا منها، هذا علاوة على أنها مرت بانقسامات كثيرة داخلها شأنها في ذلك شأن غيرها من التيارات والمذاهب الفكرية الأخرى.

(٦) انظر: موسوعة العلوم السياسية، كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة الكويت، دار الوطن، الكويت ص ٤١٠، د. عبد الوهاب الكيلاني وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٣م، (٥ / ٥٦٦). فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، اللاذقية، ص ١٢.



الفكر الغربي عامة، تتراوح بالأساس بين أصالة الحس، والعقل المادي، في حين يقدم الفكر الإسلامي طريقاً آخر أوسع من هذين المصدرين، ذلك هو الوحي الإلهي، فبينما يعتمد الفكر الإسلامي على معطيات العقل وتجارب الحس، ويعترف بهما معاً أدوات للمعرفة إلى حد معين، يعطي الأصالة لمصدر آخر للمعرفة، هو الوحي، ويعدّه متقدماً على هذين المصدرين، ومنزهاً عن الخطأ أو السهو^(١).

ومن ثمّ فقد اعتمد رفاعة كما مرّ آنفاً أصالة الوحي الإلهي باعتباره مصدراً معصوماً للمعرفة، لا عبّارة بما خالفه «فالكاتب العزيز هو الآية الكبرى والنعمة العظمى في بيان ما لا تهتدي إليه العقول»^(٢). «فلا عبّارة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسینا وتقبیحا وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدي الحدود، فينبغي تعلم النفوس السياسة بطرق الشّرع لا بطرق العقول المجردة»^(٣).

وهو إذ يقرر ذلك يخالف مذاهب فلاسفة عصر التنوير والفلاسفة الليبراليين من الأساس؛ فإذا كانت الليبرالية تستند على «إعمال العقل لا النقل، وتختار من التراث ما يتلاءم مع تطلعاتنا واختياراتنا - على حد قول من زعم أنّ رفاعة هو الحرف الأول في كتاب الليبرالية-»^(٤) فإنّ الطّهطاويّ بنظرة سلفية موعلة قلب القضية، ودعا إلى الاستناد إلى النقل، ثم الاختيار من القضايا العقلية واستنتاجات العقول ما يتلاءم مع شرعنا ومعتقداتنا.

ومما هو جدير بالذكر أنّ الباحث المذكور آنفاً قد صنف كتاباً عنونه بـ «علائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية» ابتدأه بمحاولة بيان مفهوم الليبرالية والليبرالي مقدماً لها تعريفات عامة للغاية، ولا تنطوي على قيمة خاصة مثل متفتح الذهن وغير متعصب، وغيرها من

(١) انظر سيد محمد الظهيري، حول التعريفين الإسلامي والليبرالي للحرية، مجلة المنهاج، لبنان، عدد ٢٦، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م السنة السابعة، ص ٧١.

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦١

(٣) السابق ص ٦٢

(٤) د. رفعت السعيد: علائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية ص ٢١، وانظر أيضاً له: التنوير عبر ثقب إبرة، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة ٢٠٠٠م، ص ١٥ وما بعدها، جدير بالذكر أنّ نسبة الطهطاوي إلى الليبرالية أمر شائع خاصة لدى دعاة التنوير الغربي. انظر مثلاً: د. أحمد محمد سالم: المرأة في الفكر العربي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م، ص ٤٠، ص ٢١٧، ص ٣٢٧. فهو يذكر هذه النسبة وكأنها أمر مسلم، ولم نجد لأحد ممن نسب الطهطاوي إلى هذا المذهب شيئاً يصح الاحتجاج به حتى نشغل بالرد عليه.



المعاني التي تدور حول حق الحرية ومعارضة السلطة المطلقة، وهي معان تجد قبولاً عاماً، ولا يمكن للإنسان أن يختلف معها، فمن ذا الذي يرفض تفتح الذهن أو تحكيم العقل أو الحرية؟!، متجاهلاً بذلك الخصوصيات الثقافية والأطر المرجعية التي تنتمي إليها هذه المعاني، ولا يتحدد مفهوم تلك المعاني إلا بالرجوع إليها.

فعلى سبيل المثال تنبنى الليبرالية على حد قول دعائها على الحرية حتى ترجمت الليبرالية بالحرية، وعندما تطلق كلمة الحرية لا يصبح لها قيمة خاصة، ولا تنطوي على مفهوم محدد إلا بمعرفة المرجعية النهائية التي تتم وفقها هذه الحرية.

فقيام دور المشروبات الكحولية والقمار والدعارة تدرج وفق المفهوم الليبرالي الغربي ضمن الحريات الشخصية، أما في البلاد الإسلامية فينبغي على الحاكم أن يمنع مثل هذه الأشياء، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يعاقب من يقوم بمثل هذه الأشياء أو يعين عليها، ولا يعد ذلك معارضاً للحرية وفق المرجعية الإسلامية التي تسير في إطارها البلاد الإسلامية - أو هكذا ينبغي أن تكون - فهذا الفعل في إطار المرجعية الغربية يعد حجراً على الحريات، بيد أنه في البلاد الإسلامية، التي تنطلق من المرجعية الشرعية لا يعد شيئاً من ذلك حجراً على الحرية، بل محافظة عليها، لأنَّ الحُكُومَةَ الإسلاميَّةَ ما أقيمت إلا لتطبيق منهج الله في الأرض.

وبعد أن عرّف المؤلف المذكور الليبرالية بهذه التعريفات العامة جعل رِفَاعَةَ الطُّهُطَاوِيِّ أولَ حرفٍ في كتاب الليبرالية؛ لأنَّه على - حد قوله - ينتمي لتلك الدعوة التي تدعو إلى تحرير العقل الأزهرى، وتدعو لإعمال العقل لا النقل^(١).

ولم يقدم المؤلف شيئاً يحتاج به على دعواه سوى مقدمات خطابية طويلة لا حجج فيها، وما قدمناه من كلام الطُّهُطَاوِيِّ حاكماً على ما عداه وموجهاً له.

وقد استدل المصنف المذكور بدعوة رِفَاعَةَ إلى العَدْل والحرية والمساواة على دعوته إلى الليبرالية الغربية القائمة على اعتماد العقل وسيلة مثلى للمعرفة.

وقد سبق أن استدل هذا المصنف نفسه بالأمر ذاته، وهو دعوة الطُّهُطَاوِيِّ إلى العَدْل والمساواة على نسبة الطُّهُطَاوِيِّ إلى الاشتراكية على ما بين الاشتراكية والليبرالية من تباين،

(١) انظر: د. رفعت السعيد: عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية ص ٢٢.



وذلك في مصنف له دونه مُنذُ أكثر من ثلاثة عقود إبَّان التوجه الاشتراكي لمصر وازدهار الفكر الاشتراكي فيها، فعندما ذكر قول الطَّهَطَاوِيِّ: «فإذا وجد العَدْلُ في قطر من الأقطار فهو نسبي إضافي لا عدل حقيقي فإنه لا وجود له الآن في بلدة من البلدان» يعلق عليه بقوله: «هل يقصد أن العَدْل الكلي لا يمكن تحقيقه بغير الاشتراكية؟ ربَّما»^(١).

وكأن الدَّعْوَةَ إلى العَدْل والمساواة والحرية حكرٌ على المذاهب الغربية من الليبرالية والاشتراكية وغيرها، أو أنها معان لم تعرفها البشرية، ولا عرفها الإسلام، حتى بشر بها دعاة الثورة الفرنسية والليبراليون أدعياء التنوير والاشتراكيون منكرو الأديان.

لقد دعا الإسلام إلى العَدْل والحرية والمساواة واحترام حقوق الإنسان وحث عليها، وسبق بدعوته إليها غيره من الأمم والمنظمات والفلسفات على نحو لم تصل إليه شريعةٌ قبل الإسلام، ولا بلغه نظام بعده، على الرغم من تلك الدعاوى العريضة التي ينعت بها كثيرٌ من الغربيين عن الحرية والمساواة وحقوق الإنسان، رغم كونها دعاوى عنصرية إقليمية لا رصيدها خارج أرضها، بيد أن الإسلام اهتم بها، ونظر إليها نظرةً عالمية لا تخص شعباً بعينه ولا أمةً بعينها، وذلك مُنذُ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، فنظمتها، وكفل لها من الوسائل ما يحفظ المجتمع، ويحفظ على الإنسان كرامته وإنسانيته وحقوقه.

والعجب أن كثيراً من مفكرينا إذا وجدوا من يتحدث عن الحرية والعَدْل والمساواة فهو يدعو إلى الدِّيمُقْرَاطِيَّة الليبرالية الغربية، وإذا وجدوا من يدعو إلى الفصل بين السلطات فهو يؤيد مفهوم الدولة العَلَمَانِيَّة، وإذا شجب الاستبداد واستنكر الظلم، أو ذكر حُكُومَةً مستبدة، أو حاكم طاغية، فهو يشجب الخِلافةَ الإسلاميَّة وحكوماتها، وخلفاء المُسْلِمِينَ وولاتهم عبر العصور. وإذا تحدث عن الجمود وضيق الأفق فهو يقصد ظلامه النقل بديلاً عن استنارة العقل.^(٢)

(١) د. رفعت السعيد: تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٦٩ م. ص ٤٩. وانظر مناقشة له عند غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ م، ص ١٥٧.

(٢) انظر مثلاً: الحبيب الجنحاني: لماذا ينتكس التنوير العربي؟ مجلة العربي - الكويت، عدد: ٥٤٠، يناير ٢٠٠٣.

وانظر أيضاً: د. عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربيَّة الحديثة، سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٠، ص ٣٣: ١٠٤. فقد تعرض المؤلف للعدالة والحرية عند رفاة، ثم بنى على ذلك دعوته إلى العَلَمَانِيَّة، وتبنيه للأطروحات الغربية نموذجاً.



وقريبًا مما ذكرناه يتعرض محقق «الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي» لموقفه من العقل فيرى فيه تناقضًا وازدواجية فيقول: «فنحن إذاً أمام تناقض حقيقي في فكر الرجل حيال الموقف من العقل، ودور الأسباب في إنتاج المسببات، وإزاء ازدواجية فكرية تعايشت في عقل الرجل حيال هذه القضايا والمشكلات»^(١).

ثم يستطرد قائلاً «فنحن لا نستطيع أن نعمل هذه الازدواجية ونفسرها على ضوء تطور فكري مر به فكر الطهطاوي حيال هذه القضايا، كأن يكون الموقف العقلاني قد ساد فكره مثلاً في شبابه، ثم تحول إلى السلفية المحافظة في هذه القضية في كهولته أو العكس؛ وذلك لأن نظرة على مصادر النصوص التي قدمناها في هذه الصفحات تظهر بجلاء أن هذه الازدواجية قائمة في الكتاب الواحد، يستوي في ذلك «تخليص الإبريز» الذي كان أول مؤلفاته الفكرية مع «مناهج الألباب» الذي كان أهم ما ختم به حياته الفكرية»^(٢).

ثم يحاول الدكتور محمد عمارة تقديم تفسير لهذه الازدواجية عند الطهطاوي فيقول: «فالنزعة العلمانية والموقف العقلاني يتجليان عند الرجل عندما يكون حديثه عن أمور التمدن والحضارة وشئون الدنيا بوجه عام، أما عندما يقترب الرجل من ميدان الفكر الديني فإنه يتجلى مسلماً سنياً أو أشعرياً محافظاً.. فهذه الازدواجية إذاً هي أثرٌ من آثار الجانب المحافظ في التراث الإسلامي، وهو الجانب الذي مال إليه الطهطاوي، والذي ساعد على التزامه ولزومه له أن الرجل وإن تناقض مع العثمانيين وأيديولوجيتهم ونمطهم الفكري، إلا أنه لم يدخل ضدهم صراعاً فكرياً كما حدث للأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، فالصراع الفكري الذي خاضه هؤلاء ضد العثمانيين قد حسم انحيازهم الفكري إلى العقلانية، بينما بقي تردد الطهطاوي، وخاصة عندما يفكر في المسائل الاعتقادية الدينية، أو في القضايا المتصلة بهذه المسائل بسبب وثيق»^(٣).

وبذلك يثبت د. محمد عمارة تناقضاً وازدواجية في موقف الطهطاوي من العقل، ثم يحاول أن يقدم تفسيراً لهذا التردد، فيرجعه إلى أحد أمرين أو كليهما معاً.

-
- (١) محمد عمارة: مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، (١ / ١١٥)، د. محمد عمارة: رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ص ١٨٦.
- (٢) السابق نفس المواضع.
- (٣) محمد عمارة: مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، (١ / ١١٦)، د. محمد عمارة: رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ص ١٨٧.



الأول: يرجع تردد الطّهطاويّ إلى ازدواجية في التعامل مع شئون المجتمع وأمور الدين، ليؤيد بذلك علمنة الطّهطاويّ، وفصله بين شئون الدين والدُنيا. والأمر الثاني: يرجعه إلى عدم دخوله في صراع مع العثمانيين بنمط تفكيرهم اللاعقلاني - على حد قوله - مما كان سببا في عدم حسم القضية لديه.

والحق فيما نرى أنّ المسألة أهون بكثير مما تكلفه الأستاذ المحقق، فهو لم يتنبه لدقة مذهب الطّهطاويّ في موقفه من العقل، ذلك الموقف الذي اتبع فيه مذهب السلف أهل السنة والجماعة جملة وتفصيلا.

وهو ما نزيده وضوحًا فنقول: إنّ للسلف مذهبًا دقيقًا في العقل، وقدرته على التمييز بين الحسن والقبیح، والحق والباطل، لم يتنبه إليه كثيرٌ ممن تناول هذا الموضوع، ذلك أنّ العقل عندهم قادرٌ على سبيل الإجمال على إدراك طائفة من الأحكام من قبيل حسن الأفعال وقبحها، فهو آلة التمييز بين الحسن والقبیح، والحق والباطل، بيد أنّ الإشكالية المثارة هنا هل يملك ذلك استقلالًا مطلقًا أم استمدادًا من الشرع؟

نقول إنّ العقل الصحيح الخالي من الموانع يدرك إجمالًا حسن وقبح بعض الأشياء، فهو يدرك كمال واجب الوجود، واتصافه بصفات الكمال إجمالًا، وأنّ الصدق حسن، والكذب قبیح، وأنّ السرقة مذمومة، والوفاء بالوعد حسن ممدوح، بيد أنّه لا يترتب على هذه الإدراكات العقلية حكمٌ شرعي، أي لا يلزم اتفاقًا مطلقًا بين الحكم الشرعي والحكم العقلي، ولا يترتب المدح والذم والتكليف إلا بالحكم الشرعي، ومن جهة أخرى فإنّ العقل لا يستطيع الاستقلال بالإدراك من دون الاستمداد من الشرع.

وهذا الذي ذكرناه هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافًا للمعتزلة الذين يقولون بالحسن والقبیح الذاتي، ومن ثمّ التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، وبين الأشاعرة الذين يقولون بالحسن والقبیح الشرعي^(١).

فإذا تقرر ما سبق تبين أنّ من نظر إلى قول أهل السنة أنّ العقل آلة التمييز بين الحق والباطل، والحسن والقبیح على وجه الإجمال، وبين قولهم بأنّ العقل لا يستقل بالأحكام التكليفية، ولا عبرة به إذا خالف النص الشرعي، وأنّه يجب أن نؤمن بالنقل وإن لم ندرك

(١) انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، (ص ١١: ١٤)

حكيمته، ونظر إلى كلا القولين على حده، ولم يجمع بينهما، ادعى عليهم ازدواجية وتناقضاً في موقفهم من العقل، بين القبول والرفض، أمّا من جمع بين القولين فيقول إنّ العقل آلة التمييز بين الحسن والقبیح وبين الحق والباطل، بيد أنّه لا يستقل بالأحكام التكليفية، ولا يعارض النصّ الشرعي، ولا يبنى على حكمه مدحاً أو ذمّاً يستلزم الثواب أو العقاب إلا بعد ورود حكم الشارع.

يقول ابن حزم الظاهري في كتابه القيم «الإحكام في أصول الأحكام» موضحاً هذه المسألة: «وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كصفات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها. وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفعاليه الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة، وهما طرفان أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر فخرج عن حكم العقل،.. ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً، إحداهما: التي تبطل حجج العقول جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها أشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم»^(١).

ولا يخرج مذهب الطّهطاويّ من العقل عن موقف أهل السنة، فهو يذكر في موضع ما اتفق عليه العقلاء من أنّ العقل آلة التمييز، وهو الذي ميز الله به الإنسان عن غيره من المخلوقات، ثم يقرر في موضع آخر أنّه لا يستقل بالتشريع، ولا عبرة به إذا خالف الشرع، وأنّه يجب أن نؤمن بالنقل، وإن لم يدرك العقل حكيمته.

ومن ثمّ فلا ازدواجية في موقفه من العقل، وإيها هو مذهب دقيق بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة وافق فيه المحققين من أهل السنة.

فإذا تقرر ما سبق تبين عدم تناقض الطّهطاويّ في موقفه من العقل، ومن ثمّ بطلان ما ترتب على دعوى التناقض من التبريرات التي ذكرها الدكتور محقق «الأعمال الكاملة لرفاعة الطّهطاويّ».

جدير بالذكر أنّ الدكتور محمد عمارة قد راجع كثيراً من أطروحاته التي قدمها في مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطّهطاويّ، وأثبت استقامة منهج الطّهطاويّ ومرجعيتها

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام: دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، (٣١، ٣٠/١).



الإسلامية التي ينطلق منها، وذلك في العديد من المقالات والدراسات التي أصدرها عن فكر الطهطاوي خاصة، وفكر رواد النهضة عامة^(١).

وقريباً من هذا الموقف السابق أو تقليدًا له يتناول أحد الباحثين موقف الطهطاوي من العقل فيقول: «نلاحظ أن الطهطاوي أطلق العنان للعقل وقدرته على التحسين والتقييح بصرف النظر عن قيد الشرع، ورغم هذه الثقة المطلقة في قدرة العقل على التحسين والتقييح نراه يتناقض وهذه الثقة المفرطة!!»^(٢).

وقد استدل هذا الباحث المذكور بأدلة نذكرها لنبين وهن وقصور رؤيته، وما انطوت عليه من أخطاء منهجية ومعرفية، وسوف نعود لمناقشة أطروحاته عند حديثنا عن فكر الطهطاوي السياسي^(٣).

فمن النصوص التي استدل بها على ثقة الطهطاوي المطلقة في قدرة العقل على التحسين والتقييح قول الطهطاوي: «إن العقل هو الفيصل في كل الأمور»^(٤).

وقد نسب هذا النص إلى كتاب «مناهج الألباب» «الباب الرابع / الفصل الأول»، دون أن يذكر رقم الصفحة، وبالاطلاع على هذا الباب المذكور لم أجد فيه أثرًا لهذا القول.

ثم استدل بنص آخر ذكر فيه عن رفاة قوله: «والقوى العقلية التي هي آلة الفكر وأداة النظر، وإن شئت قلت الناطقية أي الجزء الناطق من الإنسان، وهو الروح البشرية التي هي عبارة عن الفكر والإرادة، فبالإدراك يقندر أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضي للحاضر، ويتصرف في عواقب المستقبل، ويتصور أسباب الظواهر الجوية والحوادث السماوية، ويميز بين الحسن والقبيح والضار والنافع»^(٥).

(١) انظر مثلاً محمد عمارة: الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م. ص ٥٨، محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، ص ٢٢٩: ٢٣٧، وقد حدثت د. محمد عمارة في ذلك تليفونيًا فأخبرني أن كتابه «الإسلام بين التنوير والتزوير» هو أدل على بيان موقفه من فكر الطهطاوي.

(٢) هاني السباعي: دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية، مركز المقريري للدراسات التاريخية، لندن، ط ١، ٢٠٠١م - ١٤٢٢هـ، ص ٩١.

(٣) انظر ص ١٠١ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٤) هاني السباعي: دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية ص ٨٩.

(٥) السابق ص ٩٠.



وليس في هذا النص المذكور إلا توصيفاً لوظيفة العقل البشري، لكن هل يستطيع هذا العقل الاستقلال بالإدراك؟ هل يبني على إدراكه حكماً شرعياً؟ هل يتعارض حكمه مع الشَّرع؟ وماذا نفعل عند التعارض؟ لا يستطيع هذا النص المذكور أن يتعرض للإجابة عن هذه الأسئلة نفيًا أو إثباتًا، بينما قدّم غيره من النصوص - التي غفل عنها الكاتب - الإجابة الوافية عليها.

ثم ذكر المؤلف نصًا آخر للطهطاوي يقول فيه: «وقد أكرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، وخلق له سائر المنافع، وزينه بالعقل الذي يميز به بين الحسن والقبح، والضار والنافع، والخطأ والصواب»^(١).

وقد استدل المؤلف بهذا النص كما استدل بغيره على الثقة المطلقة بالعقل، على الرغم من كونه ليس فيه إلا ما يدل على إدراك العقل للحسن والقبح والضرر والنافع من الأشياء، وهو ما لا سبيل لإنكاره، وقد نقل المؤلف نفسه قريبًا من هذا الكلام عند تقريره للمذهب المختار في التحسين والتقييح حيث ذكر قول الشوكاني: «الكلام في هذا البحث يطول، وإنكار مجرد العقل لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا مكابرة ومباهة، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلقًا للثواب، أو كون الفعل القبيح متعلقًا للعقاب فغير مُسَلَّم، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا، وبين كونه متعلقًا للثواب والعقاب»^(٢).

ومن تأمل ما سبق أن قررناه من موقف الطهطاوي وما ذكره المؤلف واختاره عن الشوكاني يجد أنه لا فرق بين المذهبين.

ثم ذكر المؤلف طائفة من النصوص الطهطاوية التي تدل على عدم قدرة العقل استقلالاً على التحسين والتقييح من مثل قوله: «لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا، أو التبعية التي يعلم حكمتهما المولى سبحانه وتعالى، وإنما ليس لنا أن نعلم على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشَّرع بتحسينه وتقييحه»^(٣).

ومثل قوله أيضًا: «فكل رياضة لم تكن بسياسة الشَّرع لم تثمر العاقبة الحسنى، فلا

(١) السابق ص ٩١.

(٢) السابق ص ٨٩. وانظر: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص ١٤.

(٣) هاني السباعي: دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية ص ٩٢.



عبرة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسیناً وتقیحاً، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدي الحدود، فینبغي تعلیم النفوس السیاسة بطریق الشَّرْع، لا بطریق العقول المجردة»^(١).

وهذه النصوص التي ذكرها المؤلف، وادعى مستدلاً بها وقوع الطَّهَطَاوِيِّ في تناقض وازدواجية في موقفه من العقل، وقدرته على التحسين والتقیح، أمر بعيد عن الموضوعية، ذلك أن الباحث المنصف لا يرى هذه النصوص إلا متعاضدة يؤيد بعضها بعضاً، تشكل بمجموعها موقفاً رصيناً من العقل وقدراته، لو نظر إليها بموضوعية، متجرداً من مصادرات سابقة، تلك التي لم يسلم منها المؤلف، كما يدل على ذلك كتابه كله، والذي سنتعرض إن شاء الله عز وجل لمناقشته في عدة مواضع من هذا البحث.

الخلاصة:

تناول هذا الفصل بالعرض والتحليل موقف رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ من العقل، وقدرته على التحسن والتقیح، باعتبار هذا الموقف فاصلاً بين منهجين شديدي التباين، المنهج الإسلامي والمنهج الغربي، حيث يؤمن الأول منها بدور العقل ووظيفته، لكن يضعه في موضعه الصحيح ومكانته اللاتقة به، دون الثقة المطلقة التي يعتمدها المذهب الثاني.

وقد خالصنا من هذا الفصل إلى أن موقف الطَّهَطَاوِيِّ من العقل وعلاقته بالنقل جاء متفقاً مع مذهب أهل السنة القائم على قبول النقل والإيمان به وإن لم نفهم حكمته، وأن النقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح، فضلاً عن عدم إمكانية وقوع التعارض بينهما، فإذا توهم التعارض فلا عبرة بالعقل، والمقدم هو النقل متى صح. ومن ثم تبين لنا بطلان نسبة الطَّهَطَاوِيِّ إلى الليبرالية، وفلاسفة التنوير والحداثة الغربيين ودعاتهم الشرقيين، ذلك أن الطَّهَطَاوِيِّ يخالف تلك المذاهب في أساسها الأول، وهو الثقة المطلقة بالعقل باعتباره رمز الاستنارة، واستبداله بالنقل باعتباره رمز الظلام عندهم. بل تبين لنا من هذا الفصل أن الطَّهَطَاوِيِّ قد عكس القضية، ودعا إلى الإيمان المطلق بالنقل، ولا يقبل من القضايا العقلية أو الحسية إلا ما وافقه، فلا عبرة بالتحسين والتقیح العقلي ما لم يقره الشَّرْع.

(١) السابق ص ٩٣.



الفصل الثاني

الحضارة والتّمدّن لدى الطّهطاويّ

تشكل نظرة المفكر لمقومات الحضارة والتّمدّن، والمرتكزات الرئيسة التي تقوم عليها، الإطار العام الذي يحدد حقيقة النسق الفكري له، وقد شغلت معضلة التّمدّن ومقوماته حيزاً كبيراً من مشروع الطّهطاويّ الفكري الإصلاحي، حيثُ وجد الطّهطاويّ في التّقدم الغربي في العلوم والفنون والصناعات، وتأخر البلدان الإسلاميّة في هذه المجالات إشكالية جديدة بأن ينشغل بها، ويُسخّر عقله، ويجفّر قواه الفكرية في تحديد مفرداتها؛ لإيجاد مخرج للأزمة الحضارية التي تحياها أمته، وذلك بتحديد عوامل النكوص، وبلورة عوامل النهوض، وصولاً إلى تحديد البنى النظرية والفكرية للتّقدم المأمول.

يعرف الطّهطاويّ التّمدّن بأنه «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»^(١).

وبناء على ذلك يرى رفاعه «أنّ الواسطتين المقومتين لكمال التّمدّن والعمران هما تهذيب الأخلاق بالآداب الدّينية والفضائل الإنسانيّة، والتّقدم في المنافع العمومية»^(٢).

أما عن الوساطة الأولى للتّمدن المتمثلة في تهذيب الأخلاق بالآداب الدّينية والفضائل الإنسانيّة «فهي لسلوك الإنسان في نفسه ومع غيره مادة تحفظية، تصونه عن الأذناس، وتطهره من الأرجاس؛ لأنّ الدّين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب على إرادتها»^(٣).

ويستطرد الطّهطاويّ مؤكّداً دور الدّين في هذا التهذيب الأخلاقي فيقول: «فبهذا المعنى كان الدّين أقوى قاعدة في صلاح الدُّنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان؛

(١) رفاعه الطّهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ١٢٤).

(٢) رفاعه الطّهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطّهطاوي، (١/ ٢٤٩).

(٣) رفاعه الطّهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٢٤٩).



لأنه ملاك العدل والإحسان، فالدين الصحيح هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح»^(١).

ويؤكد في موضع آخر أنه لا قوام للملكة إلا بالتمسك بهذا الدين فيقول «فالقُرآن الشريف أساسُ الدين، الذي هو أساس المملكة، فلا قوام لها إلا به، ولا تثبت أركانها إلا عليه، وهو إقامة منار الإسلام، وإظهار شعائر الحق، واتباع أحكام الشرع، والعمل بالفرائض والسنن، ومندوبات الشريعة، وإقامة الحدود، وامتنال أمر الشارع، والانتهاج عن نواهيه، وإيصال الحقوق الواجبة إلى أربابها، والعمل بما يرضي الله سرًا وعلانية، فإنه لا دوام للملك، ولا بقاء للسلطنة بدون هذه الأشياء»^(٢).

وإذا كان الدين بهذا الشأن «فحقيق على العاقل أن يكون به متمسكًا، ومحافظًا عليه ومتمسكًا»^(٣).

«فمن أراد أن يقطع عن ملة تدينها بدينها، أو يعارضها في حفظ ملتها المخفورة الذمة شرعًا فهو في الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه»^(٤).

ويوضح رفاعه في موضع آخر دور الرسائل السماوية في تحقيق التمدن الحقيقي للبشرية، رادًا بذلك على من ادعى أن بإمكان البشرية تحقيق التمدن بمعزل عن رسالات الرسل فيقول: «ولاشك أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به، ويلتفت إليه، وأن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق، وانبعثت أنوار هديته في سائر الآفاق»^(٥). «وقد عم به التمدن في سائر الأقطار والأطراف واعترف له بذلك جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف»^(٦).

ويثني على ما حققه المسلمون في صدر الإسلام من تمدن مبيّنًا السبب في ذلك فيقول: «إن تمدن الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وتابعيهم هو تمدن حقيقي مكتسب من أنوار النبوة، واتباع هدي من لا ينطق عن الهوى.. وما أسعد من يتنزه من أول شببيته

(١) السابق نفس الموضع

(٢) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٠٣.

(٣) رفاعه الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية (١/ ٢٥٠).

(٤) السابق (١/ ٢٥١)

(٥) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ١٢٤).

(٦) رفاعه الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية (١/ ٥٢٧).



عَنْ الجهالات، ويتمسك بناموس المروءة والشريعة، ويخالف أهواء النفس اللوامة، ويحالف معالي الأمور المؤسسة على ما في الكتاب العزيز من الآيات والبيانات، فلا أحق ممن تجرد عن الشفقة والرحمة وأفضى به الجهل إلى ارتكاب المحرمات»^(١).

ويشير الطهطاوي أيضًا «أنَّ التدين واعتبار العلوم والمعارف هما السبب الذي يترتب عليه تهذيب الأخلاق والآداب، وحسن التمدن والعمران، وإصلاح القلب وكمال النفس»^(٢).

أمَّا الوسطة الثانية للتمدن فيما يرى رفاعة - فهي «المنافع العمومية، التي تعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية، وبعدها عن الحالة الأولية»^(٣).

ويؤكد الطهطاوي على أهمية التمدن الجامع لهاتين الواسطتين فيقول: «وبالجملة فإنَّ نور التمدن الجامع لهاتين الواسطتين، تذوق به العباد طعم السعادة، ويعد تمدنًا عموميًا»^(٤).

وبناء على ما سبق فإنَّ التمدن عند الطهطاوي يرتكز على جانبين معنوي ومادي وهو ما أجمله بقوله: «ويفهم مما قلناه أنَّ التمدن أصلان (معنوي) وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة، وبهذا قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها، لتمييز عن غيرها»^(٥).

«والقسم الثاني: (تمدن مادي) وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة، ويختلف قوة وضعفًا باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل، وصناعة اليد، وهو لازم لتقدم العمران»^(٦).

ومع لزوم هذا القسم الثاني من التمدن المادي للتقدم والعمران فإنه كثير ما يؤدي إلى الفساد - خاصة إذا كان مفرغًا من الأخلاق - وهو ما أكد عليه الطهطاوي في إشارته

(١) السابق (١ / ٥٧٥).

(٢) رفاعة الطهطاوي: فلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، مطبعة بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٢٤٩هـ، سابقة الكتاب ص ٨١

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، (١ / ٢٥٠).

(٤) السابق (١ / ٢٥٠).

(٥) السابق نفس الموضوع

(٦) السابق (١ / ٢٥١).



للنوع الأول من التَّمَدُّن، وضرورة ربطه بالدين، ذلك أنَّ التقدم المادي بدون أخلاق يفضي إلى العلو في الأرض والفساد، وفي هذا هلاك المجتمعات. والأخلاق إذا تجردت من الدين كانت نوعاً من النفاق؛ ولهذا فإنَّ أرباب الأخلاق والآداب يحذرون من مغبة هذا التقدم المادي للحضارات، وسيطرة أصحابه عليها، وهو ما بينه الطَّهَطَاوِيُّ بقوله: «ومع لزومه فإنَّ أرباب الأخلاق والآداب يخشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع، ويخافون ارتفاع مرتبتهم بقوة مكاسبهم في المنافع»^(١).

وقد تعرض رفاة لبيان أسباب التَّمَدُّن التي تؤدي إلى الارتقاء والنهوض بجانيه، ويضع في مقدمة تلك الأسباب «التمسك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات من كل ما يسهل أو يقرب الطرق التَّمَدُّنية بإيجاد الوسائط والوسائل»^(٢).

ثم ذكر من تلك الأسباب تشجيع العلم، والتوسع في الحرية «ومما أعان أيضاً على سعة دائرة التَّمَدُّن في بلاد الدُّنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكومية والأدبية والسياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بنشره طبعاً وتمثيلاً، وخصوصاً جرائد الوقائع لاسيما في بلاد أوربا بقانون حرية إبداء الآراء، بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلك سبيل الوسط، بغير تفريط ولا شطط»^(٣).

أما السبب الثالث فهو حرية الملاحة والسياسة «ومن أعظم معين على التَّمَدُّن حرية الملاحة والسياسة في البر والبحر، فإنَّها عادت على جميع ممالك الدُّنيا بالثروة والغنى، والاطلاع على عجائب الدُّنيا، وكانت السياحة في الأحقاب السالفة لعرب الإسلام لاستكشاف البلدان، وإدخال أهلها في دين خير الأنام، فاستكشفوا من البرور والبحور ما لا يحصى»^(٤).

فإذا تقرر ما سبق تبين أنَّ الطَّهَطَاوِيَّ نظر إلى التقدم على أساس من مرتكزيه الثابتين: المعنوي والمادي.

(١) السابق (١ / ٢٥١).

(٢) رفاة الطَّهَطَاوِيَّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٥.

(٣) السابق نفس الموضوع

(٤) السابق ص ١٢٦.



وقد لاحظ الطَّهَطَاوِيُّ إِبَّانَ رحلته إلى فَرَنْسَا أَنَّ البلاد الأوربية «قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها، ول بعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية»^(١)، «وباريس التي هي قاعدة ملك الفرنسيين من أعظم بلاد الإفرنج بناء وعمارة»^(٢)، ولما ذكر العلوم والفنون المطلوبة والحرف والصنائع المرغوبة ختم بيانه بقوله «فإذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر عن تعلمه شيئاً مات بحسرتة»^(٣).

أمَّا الجانب المعنوي الديني فيبين حالته عندهم بقوله «فهي ديارٌ كفر وعناد»^(٤)، «ولم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة، ولم يرشدوا إلى الدين الحق ومنهج الصدق»^(٥).. «ليس عندهم من الإيمان مثقال ذرة»^(٦) «ولا شغل لهم بأمور الطاعات، فإنهم يقضون حياتهم في الأمور الدنيوية، واللهو واللعب، ويتفنون في ذلك تفننا عجيبياً»^(٧).

والفرنسي «ليس له من دين النَّصْرَانِيَّةِ غير الاسم، حيث لا ينتحل دينه، ولا غيره له عليه»^(٨) «فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه. ويقولون إن سائر تعبدات الأديان التي لا نعرف حكمتها من البدع والأوهام، ولا تعظم القسوس في هذه البلاد إلا في الكنائس، عند من يذهب إليهم، ولا يسأل عنهم أبداً، فكأنهم ليسوا إلا أعداء للأنوار والمعارف»^(٩).

«ولهم بعض اعتقادات فلسفية خارجة عن قانون العقل بالنسبة لغيرهم من الأمم.. ولهم في الأمور الحكمية حشوات ضلال مخالفة لسائر الأديان السماوية»^(١٠).

(١) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص ١٤٧.

(٢) السابق ص ٢٤٤.

(٣) السابق ص ١٥٢.

(٤) السابق ص ١٤٥.

(٥) السابق ١٤٧.

(٦) السابق ص ١٧٥.

(٧) السابق ص ٢٥٦.

(٨) السابق ص ١٦٠، ٢٩٣.

(٩) السابق ص ٢٩٣.

(١٠) السابق ص ٢٩٦.



وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ الطَّهَطَاوِيَّ يَفْرُقُ بِكَيْفِيَّةٍ وَاضِحَةٍ بَيْنَ التَّقَدُّمِ الْمَادِيِّ لِلْبِلَادِ الْغَرْبِيَّةِ وَانْحِطَاطِهَا الدِّيْنِيَّ وَالْخَلْقِيَّ، فَقَدْ كَانَ مُدْرِكًا أَنَّ الْبِلَادَ الْغَرْبِيَّةَ رَغْمَ مَا حَقَّقَتْهُ مِنْ مَعْرِفَةٍ بَشَرِيَّةٍ وَإِنْجَازَاتٍ مَادِيَّةٍ تَنْطَلِقُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الْمَادِيَّةِ، الَّتِي لَا تَعْتَدُ بِالرَّسَالَاتِ السَّمَاوِيَّةِ، وَلَا تَهْتَمُ بِهَا وَرَاءَ هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمِنْ ثَمَّ جَاءَتْ نَظَرَتُهُ إِلَى الْغَرْبِ، تَهْدَفُ إِلَى الْإِتِّصَالِ الْوَاعِي بِهِ دُونَ تَقْلِيدٍ أَوْ تَبْعِيَّةٍ، فَالْمَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَالْإِنْجَازَاتُ الْعِلْمِيَّةُ، وَهِيَ الْجَانِبُ الْمَادِي مِنَ الْحَضَارَةِ تَرَاثَ إِنْسَانِيٍّ يَنْبَغِي الْإِفَادَةَ مِنْهُ؛ لَكِنْ مَعَ وَعْيِ بِطَبِيعَةِ الْغَرْبِ وَغَايَاتِهِ وَتَقَدُّمِهِ، وَالْخُصُوصِيَّةِ الثَّقَافِيَّةِ وَالْحَضَارِيَّةِ لِلْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْجَانِبَ الْمَعْنَوِيَّ لِلْحَضَارَةِ فِي الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِنَّمَا يَرْتَكِزُ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالدِّيْنِ الْإِسْلَامِيِّ وَمَا شَرَعَهُ مِنْ آدَابٍ وَأَخْلَاقٍ وَحُدُودٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّ دِينَ الْإِسْلَامِ - فِيمَا يَرَى الطَّهَطَاوِيَّ - شَرَعٌ لِسَعَادَةِ الْأُمَّةِ، وَهُوَ وَسِيلَةُ التَّمَدُّنِ الْعَظْمِيِّ»^(١).

وَيُؤَكِّدُ الطَّهَطَاوِيَّ عَلَى الْمَعْنَى ذَاتِهِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ فَيَقُولُ: «وَلَا شَكَّ أَنَّ رِسَالَةَ الرَّسْلِ بِالشَّرَائِعِ هِيَ أَسْلُ التَّمَدُّنِ الْحَقِيقِيِّ الَّذِي يَعْتَدُّ بِهِ، وَيَلْتَفِتُ إِلَيْهِ، وَأَنَّ الَّذِي جَاءَ بِهِ الْإِسْلَامُ مِنَ الْأَصُولِ وَالْأَحْكَامِ هُوَ الَّذِي مَدَّنَ بِلَادَ الدُّنْيَا عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَانْبَعَثَتْ أَنْوَارُ هُدْيِهِ فِي سَائِرِ الْآفَاقِ»^(٢).

وَإِذَا كَانَ الطَّهَطَاوِيَّ قَدْ أَدْرَكَ بِوَضُوحٍ ضَرُورَةَ اسْتِمْدَادِ الْجَانِبِ الْمَعْنَوِيِّ لِلْحَضَارَةِ فِي الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنَ الدِّيْنِ الْإِسْلَامِيِّ فَقَدْ أَدْرَكَ بِنَفْسِ الْكَيْفِيَّةِ أَنَّ «يَقِظَةُ عِلْمِيَّةٍ وَصِنَاعِيَّةٍ وَسُلْطَانِيَّةٍ هِيَ أَمْرٌ لَا يَدُ مِنْهُ مِنْ أَجْلِ الْوَصُولِ إِلَى حَالَةٍ مِنَ الْقُوَّةِ وَالْبَأْسِ وَالْمَنْعَةِ تَتَخَطَّى بِهَا الْبِلَادَ مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ تَدَنٍ»^(٣).

وَعَلَى ذَلِكَ فَلَا مَانِعَ مِنَ الْاسْتِفَادَةِ بِمَعَارِفِ الْغَرْبِ الْمَتَقَدِّمَةِ شَرِيظَةً أَلَا تَتَعَارَضُ مَعَ الشَّرْعِ يَقُولُ: «... فَثَمَرَاتُ أَفْكَارِهِمُ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي لَا تَتَنَاقَضُ مَعَ السَّمْعِيَّاتِ مَقْبُولَةٌ، كَمَا أَنَّ ثَمَرَاتِ اسْتِغْلَالِهِمْ وَصِنَائِعِهِمُ الْمَعِيشِيَّةِ الَّتِي بِهَا حُسِّنَ الرِّفَاهِيَّةُ غَيْرُ مُرَدُودَةٍ إِذَا كَانَتْ لَا تُنَابِذُ الشَّرْعَ، فَتَكُونُ دَاخِلَةً فِي الْبَدْعِ الْمُسْتَحْسِنَةِ»^(٤).

(١) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيَّ: تَخْلِيصُ الْإِبْرِيْزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيْزِ ص ٢٧٩

(٢) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيَّ: الْمُرْشِدُ الْأَمِينُ لِلْبَنَاتِ وَالْبَنِينَ ص ١٢٣

(٣) فَهْمِي جِدْعَان: أَسْسُ التَّقَدُّمِ عِنْدَ مَفْكَرِي الْإِسْلَامِ، دَارُ الشُّرُوقِ، عَمَّانَ، الْأُرْدُنِ، ط ٣، ١٩٨٨ م، ص ١١٨.

(٤) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيَّ: رِسَالَةٌ فِي الْبَدْعِ الْمَتَقَرَّرَةِ فِي الشَّيْخِ الْمَتَّبِرَةِ، رُوضَةُ الْمَدَارِسِ، السَّنَةِ الثَّانِيَّةِ، عَدَدُ (١)، يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ ١٥ مَحْرَمِ سَنَةِ ١٢٨٨ هـ ص ٩، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ، (٩/١).

« كما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه»^(١).

« ولهذا حكم الإفرنج أن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم يعني ما يتعلق باللغة العربية، ولكن يعترفون لنا بأننا كنا أساتيدهم في سائر العلوم وبقدمنا عليهم، ومن المقرر في الأذهان وفي خارج الأعيان أن الفضل للمتقدم أو ليس المتأخر يغترف من فضالته ويهتدي بدلالته»^(٢).

« فإننا كنا في زمن الخلفاء العباسيين أكمل سائر البلاد تمدناً ورفاهية وتربية زاهرة زاهية، وسبب ذلك أن الخلفاء كانوا يعينون العلماء وأرباب الفنون والصنائع»^(٣).

وبذلك يبرر الطهطاويّ دعوته إلى الاستفادة من العلوم والفنون والمعارف الغربية المتقدمة والتي بها حسن التمدن والرفاهية مادامت لا تتعارض مع الشرع الإسلامي «ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر عن تعلمه شيئاً مات بحسرتة»^(٤). «فما دامت المنافع متفرقة في الجهات فلتكن الهمم في تحصيلها قضايا موجهات»^(٥).

بل يرى أنه « ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة»^(٦). مؤكداً أن مقصده « حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لإملائهم الأحكام على هؤلاء الناس»^(٧).

فلم يقف الطهطاويّ إذاً من معطيات الحضارة الغربية موقف الضعف والاستسلام كما يدعي بعض الباحثين^(٨).

(١) رفاة الطهطاوي: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز ص ١٤٧.

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) السابق نفس الموضوع

(٤) السابق ص ١٥٢.

(٥) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٢٥٩).

(٦) رفاة الطهطاوي: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز ص ١٤٩.

(٧) السابق ص ٤١٢.

(٨) محمد إبراهيم مبروك: مواجهة المواجهة «المناقشة الإسلامية للأفكار العلمانية وكتب المواجهة»، دار ثابت ودار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع، ص ٢٤٥، ص ٢٦١. وانظر أيضاً: محمد إبراهيم مبروك: تزيف الإسلام وأكذوبة المفكر المستنير «مناقشة لأفكار المستنيرين»، دار ثابت، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ ١٩٩١ م ص ٢٠.



ولم يبذر بذور التبعية التي ولدها ولاؤه الشعوري لهذه الحضارة كما يري آخرون^(١).

ولم يكن اتصاله بالحضارة الغربية على النحو الذي يصوره آخر بقوله: «فإنَّ اتصاله بالحضارة الغربية غير مفاهيمه، وأربك مقاييسه وتصوراته، وانحصرت أفكاره في حضارة الغرب وعلوم العصر على نحو كان أرضية وقاعدة لكل من جاء بعده من المفكرين والمجددين»^(٢).

ولا كما يقول غيرهم: «لقد صرعت العلموية^(٣) الغربية الطهطاوي عالماً وعاملاً، وأجبرته على أن يدفع ثمن حضوره على مسرح الفكر الحديث انقطاعاً كاملاً عن دورة الاجتماع الإسلامي الداخلية، ولم يزوده هذا الحضور إلا ما يحتاجه في إطار الموقع الذي يحتله في أجهزة التجربة التحديثية لمحمد علي»^(٤).

(١) د. جمال سلطان: جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، دار الاعتصام، دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع، ص ١٦، ص ٢٢. ومما استدلل به هذا الباحث على ما أسماه منطق التبعية الحضارية الذي دعا إليه الطهطاوي بأنه في أخريات حياته نزع ثيابه الأزهرية، واستبدل بها الملابس الإفرنجية. وهو ادعاء ادعاه جورج زيديان في كتابه بناء النهضة العربيّة ليؤيد به الدعوة ذاتها، وهو ادعاء غير صحيح، ولا نعلم له أصلاً، وقد تعرضنا لبيان ذلك في غير هذا الموضوع. انظر ص (٢١٦) من هذا الكتاب.

جدير بالذكر أنّ ما ذكره الدكتور جمال سلطان عن الطهطاوي يدل على أنه درس الطهطاوي دراسة مقتضبة متأثراً بمصادر سابقة، وأحكام مسبقة عنه، فهو يؤكد على دعوة الطهطاوي إلى التبعية الحضارية، وتطويع الإسلام ليوافق الحضارة الغربية، رغم أنه لم يستدل عليها بقول صريح للطهطاوي، وعلى الجانب الآخر تجاهل دلالة عشرات النصوص التي ذكرها هو نفسه، وتدلل دلالة لا ليس فيها على إسلامية منهج الطهطاوي. راجع المرجع السابق (ص ٨: ٢٥).

(٢) حمد بن صادق الجمال: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر، دار عالم الكتب للطباعة، الرياض ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م (١/٤٤). جدير بالذكر أنّ الدكتور حمد صادق الجمال قد تعرض في عدة مواضع من كتابه المذكور آنفاً للحديث عن فكر الطهطاوي ناسباً إليه الانبهار بثقافة الغرب والدعوة إلى التغريب، وأنّه أول من دعا إلى القومية والتبرج والسفور والاختلاط، بيد أنّ ما كتبه عن رفاة يدل على أنّه لم يقرأ شيئاً له، وإنما أصدر حكماً عليه تقليدًا لغيره ومسائرة للشائع والمكروور، دون فحص أو تمحيص، الأمر الذي لا يتفق مع ما يقتضيه البحث العلمي النزهي من أمانة وموضوعية، ومما يؤيد ذلك أنّه لم يذكر في قائمة مراجعه كتاباً واحداً للطهطاوي.

(٣) كذا بالأصل

(٤) د. حسن الضيقة: الاجتماع الإسلامي المعاصر مسائل - وموضوعات، (ص ٨٥).



ولم تدفعه دهشته بالغرب وإعجابه بإنجازاته إلى الدعوة إلى التشبه والانقياد إلى نموذجها، ولم يدع إلى الاقتداء بذلك النموذج الأوربي بصفته المخرج النظري والتاريخي للنهوض بالأمة، والخروج بها من مرحلة التخلف إلى مرحلة النهضة كما يرى باحث آخر^(١).

وإنما يرمي إلى الاتصال الواعي، حيث يضع حداً فاصلاً بين موارد التمدن، مبيناً ما يؤخذ عن الغرب، وما لا يؤخذ منه، فالعلوم والفنون والحرف والصنائع يمكن الاستفادة بها مع عزلها عن انحرافات الفكر الغربي باعتبارها مشتركة إنسانياً عاماً، أما الآداب والعوائد والأخلاق، وهي التي تمثل الخصوصية الثقافية لأي حضارة فتؤخذ من الدين الإسلامي. ويزيد الطهطاوي هذا المعنى السابق وضوحاً فيقول: «فكل ما يمنعه الشرع صراحة أو ضمناً فغير مباح، ولا يعد تمدناً، بخلاف المباحات إذا تصرف فيها العقل بالتصرفات التحسينية، وحوها من حالة إلى حالة أحسن منها، فهذا عين التمدن»^(٢).

لقد كان رفاعة حريصاً على التمييز بين ما يؤخذ وما يترك من معطيات الحضارة الغربية المادية، حيث يقتصر في ذلك على ما فيه منفعة حقيقية، دون مستحسن العرف والعادة الذي يختلف من بلد لآخر، يبين رفاعة هذا المعنى بقوله: «فإن مستحسن العرف والعادة لا يوجب عقل أو شرع؛ بدليل اختلاف ذلك باختلاف البلاد، كالتجمل والزينة... فإن عدل واحد عن عرف بلده وجنسه بدون مندوحة عد ذلك منه حمقاً»^(٣).

ويؤكد على انعدام فاعلية النقل أو الاستنساخ للنماذج الغربية دون إدراك لما فيها من منفعة داعياً إلى الاقتصار على ما فيه منفعة حقيقية فيقول: «فحاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية أشد من حاجته إلى تقليد العرف الذي هو منفعة ظاهرية»^(٤).

وهكذا تبين لنا من هذا العرض سالف الذكر ما يهدف إليه الطهطاوي من بناء كيان حضاري مبني على الإيمان والأخلاق المستمدة من الدين الإسلامي، يأخذ من

(١) وليد نويهض: النخبة الظالمة والظلام تزوير الواقع العربي لتسويق النص الأوربي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، سلسلة كتاب الناقد، «نواب الأرض والسماء»، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م. (ص ١٢٥، ١٢٦).

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ١٢٤).

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٢٦١).

(٤) السابق نفس الموضوع.



الآخرين أفضل ما عندهم، مع اليقظة التامة لما يخالف الشَّرع الحنيف، وهذا مبني على إدراك الطَّهَطَاوِيِّ لضرورة الاتصال الواعي بالآخرين، مع التأكيد على الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإسلاميَّة المصطبغة بالصبغة الدينيَّة.

ففي نفس الموضوع الذي يذكر فيه «أنَّ الشَّرع لا يحظر المنافع، ولا درء المفسد، ولا ينافي المتجددات المستحسنة التي يخترعها من منحهم الله العقل، وأهمهم الصناعة» يقرن بهذا الكلام قوله: «فلا عبرة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنا إليها تحسِينًا وتقييْحًا، وظنوا أنَّهم فازوا بالمقصود بتعدي الحدود، فينبغي تعلم النفوس السياسة بطرق الشَّرع لا بطرق العقول المجردة»^(١).

وذلك هو ما ينبغي أن نحرض عليه، وأن يتنبه إليه المثقفون، وقادة الفكر، وولاة الأمور في العالم الإسلامي، معاملة الحضارة الغربية بعلمها ونظرياتها واكتشافاتها وطاقاتها كمواد خام نصوغ منها حضارة قوية عصريَّة، مؤسسة على الإيمان والأخلاق والتقوى والرحمة والعدل في جانب، وعلى القوة

والإنتاج والرفاهية وحب الابتكار في جانب آخر، يأخذون من الغرب ما تفتقر إليه أمتهم وبلادهم، وما ينفع علميًّا، ويستغنون عن غيره^(٢).

ونحن عندما نأخذ الأدوات المادية ونملؤها بفكرنا المتميز لا يستطيع أحد أن يلزمننا حين نأخذ الأجهزة المادية الحديثة أن نديرها على فكر الغرب^(٣).

والذي يدعو إليه الغربيون وأتباعهم في البلاد الإسلاميَّة عندما نقتبس منجزات الغرب المادية أن نأخذ ما ارتبط بها من قيم وفلسفات، أي تبني الثقافة التي أنتجت هذه الآلة، وهو ما لا يتفق ومذهب الطَّهَطَاوِيِّ.

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا أن الطَّهَطَاوِيِّ يفرق بوضوح بين التقدم والحداثة إذا صح التعبير^(٤). فلم ينزلق إذًا في وهم الحداثة كما يدعي أحد الباحثين، وذلك بالدعوة إلى تقليد

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ٦١).

(٢) انظر: أبو الحسن الندوي: ترشيد الصحوة الإسلاميَّة، دار السلام، الطبعة الرابعة، (ص ٧٨).

(٣) راجع أنور الجندي: من سقوط الخلافة إلى مولد الصحوة، ط بيت الحكمة، (ص ١١٢).

(٤) انظر: د. رضوان السيد، الإصلاح والثورة قراءة في فكر الطهطاوي، وجهات نظر، العدد الثاني والأربعون، (ص ١٠). وانظر أيضًا الاتحاد: العدد ٩٧٩٣ الأحد ١٥ صفر ١٤٢٣ هـ / ٢٨ - ٤ -

٢٠٠٢، المصدر (www. Alittihd.ae).



الغالب، وتسويغ هذا الانصياع والاستلاب بأنَّ الإسلام يدعو إليه ويحث عليه^(١)؛ إذ يرى ضرورة التقدم في الإنجازات المادية، مع بناء هذه الإنجازات المادية على أساس ديني أخلاقي انطلاقاً من الدين الإسلامي.

فإذا كانت الحداثة^(٢) «ليست على الأرجح سوى النموذج الأوربي الغربي

الذي يراد له أن يُتخذى لدى الشعوب الأخرى»^(٣) وهي «مفهوم مرتبط أساساً بالحضارة الغربية وبسياقاتها التاريخية، وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة»^(٤).

فقد رفض الطَّهَطَاوِيُّ محاولات الاستنساخ أو النقل، ودعا إلى الاستفادة الواعية المشروطة، والتي لا تتعارض مع الخصوصيات الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، مؤكداً في هذا الصدد - إذا تجاوزنا المصطلحات واحتكنا إلى المضامين - أنَّ الحداثة باعتبارها رمزاً للنموذج الغربي ليست شرطاً للتقدم.

وفي دراسة شديدة الاقتضاب لرفاعة خلص أدونيس في كتابه «الثابت والمتحول» إلى أنَّ رفاعة يرى «أنَّ الشعوب تقدر على تحقيق العمران والتقدم والعدالة استناداً إلى العقل،

(١) انظر: د. سليمان الخطيب: الدين والحضارة في فكر الطهطاوي، ص ٥٣.

(٢) تعد الحداثة مثل غيرها من المصطلحات الغربية مصطلحاً مطاطاً، ليس له دلالة محددة، وقد نشأ هذا المصطلح في سياقات غربية فكرية وثقافية تستند إلى خلفية سياسية، نجمت عن الجمود الفكري للكنيسة من طرف، وتحالف رجال الكنيسة مع رجال السلطة في المجتمعات الغربية ضد شرائح الشعب الأخرى من طرف آخر، جدير بالذكر أنَّ الانخراط في الحداثة وقبولها لا يعني فقط الاستفادة من مكتسباتها العلمية والتقنية، ولكن أيضاً الانفتاح على قيمها، التي تؤكد على العقلانية والعلمانية والتقدم المادي وتحرير المرأة على النسق الغربي والديمقراطية، وهنا يكمن السبب في تحفظ كثيرين على قبولها.

(حول الاختلاف في تعريف هذا المصطلح انظر: كريم الوائلي: تناقضات الحداثة، الاجتهاد، بيروت، العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشر، ربيع العام ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ١٣٠، وانظر أيضاً: إبراهيم محمد جواد: الحداثة في الفكر والأدب، مجلة النبأ، العدد ٥٧، شهر صفر ١٤٢٢هـ آيار ٢٠٠١م، برهان غليون: اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ١٩٤، ٢٩٥، محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م. ص ١٧

(٣) الفضل شلق: ثلاث قضايا حول مستقبلنا، الاجتهاد، بيروت، العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشر، ربيع العام ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، (ص ٩).

(٤) محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة (فضول) المجلد الرابع، العدد ٣ (ص ١١).



ودون الحاجة إلى الدين»^(١).

وقد تبين مما قدمناه في العرض السابق. أَنَّ الطَّهَطَاوِيَّ يركز على جانبيين للتمدن: الجانب المادي والجانب المعنوي، فلم يدعُ إلى مدنية مادية تستغني عن الدين أسوة بالمدنية الغربية، التي نبذت الدين - أو ما ترسب في أذهان أصحابها أنه دين - وأقامت مدنيته على أساس مادي، وإنما دعا إلى استئناف المدنية الإسلامية التي تركز على الدين أو على حد قول الطَّهَطَاوِيَّ: «فالدين أقوى قاعدة في صلاح الدُّنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان؛ لأنه ملاك العدل والإحسان، فالدين الصحيح هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح»^(٢).

ويقول الطَّهَطَاوِيَّ أيضاً مؤكداً على دور الدين في تحقيق التَّمَدُّن «ومن المعلوم أَنَّ دين الإسلام الذي شرع لسعادة الأمة هو وسيلة التَّمَدُّن العظمى»^(٣).

« ولاشك أَنَّ رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التَّمَدُّن الحقيقي الذي يعتد به، ويلتفت إليه، وأنَّ الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدن بلاد الدُّنيا على الإطلاق، وانبعثت أنوار هديته في سائر الآفاق»^(٤).

ومن ثمَّ فهو يرى ضرورة تكامل الجانبين المادي والمعنوي؛ لتحقيق التقدم الحضاري، بل إنَّ الجانب المعنوي هو الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه وفي إطاره الجانب المادي، أمَّا إنه يرى أنَّ الشعوب تقدر على تحقيق العمران والتقدم والعدالة استناداً إلى العقل كما يدعي أدونيس، ودون الحاجة إلى الدين، فهذا ما ينقضه التصور الذي قدمناه آنفاً للتقدم والتَّمَدُّن عند الطَّهَطَاوِيَّ، بل على العكس من ذلك فقد دعا الطَّهَطَاوِيَّ أن تسيّر المدنية وفق الشَّرْع الحنيف، وما لا فلا يعد تمدناً أو على حد قوله: «فكل ما يمنعه الشَّرْع صراحة أو ضمناً فغير مباح، ولا يعد تمدناً، بخلاف المباحات إذا تصرف فيها العقل بالتصرفات التحسينية، وحوّلها من حالة إلى حالة أحسن منها، فهذا عين التَّمَدُّن»^(٥).

إنَّ سطحية هذا الكلام السابق تبرز من اقتصار قائله في عرضه لفكر الطَّهَطَاوِيَّ على كتاب الرحلة، ومحاولة استنطاق نصوصه التي ذكرها في الرحلة، والاجتهاد في فهم

(١) أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقى، بيروت (٤ / ٣٢).

(٢) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٢٥٠).

(٣) السابق (١ / ٢٧٩).

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٤.

(٥) السابق نفس الوضع.



دالاتها، وابتناء أحكام مهمة عليها دون التعويل على نصوص رفاة الصريحة التي ذكرها في غير هذا الكتاب، والتي تحدد بوضوح موقفه من القضايا موضع البحث.

ونحيل القارئ إلى ما سبق أن ذكرناه عن موقف رفاة من العقل، وما تقدم عن رأيه في التمدن، فهو ينقض ما ادعاه أدونيس على الطهطاوي، من أنه يدعو إلى الاستناد على العقل، دون الحاجة إلى الدين، وقد ردنا هذا القول باستفاضة في الفصل السابق فلا داعي لتكراره هنا.

وقريباً من الأقوال السابقة يقول أحد الباحثين في حديثه عن مفهوم الحضارة عند الطهطاوي: «يكرر الطهطاوي هذا الفهم الخاطئ لعناصر التكوين الحضاري في الإسلام، حيث يقوم بتقسيم عوامل التمدن إلى أصلين فاصلاً بينهما، وبذلك ينظر إلى جانبي الحضارة المعنوي والمادي في إطار الانفصال ورفض الاتصال فيقول: «إنَّ التمدنَ أصلان (معنوي) وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة، وبهذا قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها، لتمييز عن غيرها والقسم الثاني: تمدن مادي) وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة، ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل، وصناعة اليد، وهو لازم لتقدم العمران، ومع لزومه فإن أرباب الأخلاق والآداب يحشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم في المنافع، وأهل الفلسفة والعلوم الحكيمية النفسية يعتقدون أن الصنائع من المهن والأدور الحسيسة»^(١).

وللجواب عن ذلك نقول: تقرر مما سبق ذكره أن الطهطاوي نظر إلى التمدن على أساس من مرتكزيه الثابتين المادي والمعنوي، وأكد على ضرورة قيام الجانب المادي للحضارة على أساس ديني أخلاقي، فما خالفه لا يعد تمدناً، وهذا ينقض ما ادعاه الباحث من أن الطهطاوي ينظر إلى جانبي الحضارة المعنوي والمادي في إطار الانفصال ورفض الاتصال؛ فإن تقسيمه التمدن إلى جانبيين لا ينهض دليلاً على الانفصال بينهما؛ فعندما نقول: إن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات لا ينهض ذلك دليلاً على أننا ندعي الانفصال بين هذه الأنواع الثلاثة، ونرفض الاتصال، أو أن من أتى بنوع من هذه الأنواع بمفرده يعد موحداً.

(١) د. سليمان الخطيب: الدين والحضارة في فكر الطهطاوي، المركز الإسلامي لدراسات الحضارة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م، ص ٢٩، وانظر رفاة: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية (١/ ٢٥١).



ويستطرد الباحث السابق مؤكداً رأيه معلقاً على قول الطهطاوي: «فإن أرباب الأخلاق والآداب يخشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع، ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم في المنافع»

يقول: «هذا الفهم للعلاقة بين العناصر الفاعلة في المجتمع يفترض شكلاً من أشكال الصراع بين أرباب الأخلاق والآداب وبين أهل الفنون والصنائع، ولا تخفى هذه النظرة غياب ضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية، وفرضيتها على كافة طوائف وعناصر المجتمع، وبذلك ينمحي الخوف الذي يفترضه الطهطاوي في العلاقة بين طوائف المجتمع؛ لأن العلاقة هنا تتأسس على مبدأ التقوى والأخوة في الدين والانصياع لأوامر الشريعة كما أكد ذلك في فقرات سابقة أشرنا إليها»^(١).

نقول إذا كان الطهطاوي قد أكد في فقرات سابقة على ضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية والانصياع لأوامر الشريعة - على حد قول الباحث - وكما سبق أن بينا، فإن هذا هو ما ينبغي أن يكون، بيد أن هذا الأساس النظري لا يلزم منه أن يكون الواقع العملي كذلك، وهو ما يجعل أرباب الأخلاق والآداب يخشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع ويخافون ارتفاع مكانتهم، وهي حقيقة يشهد لها واقع الناس، ولا يعني هذا غياب ضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية وفرضيتها على كافة طوائف المجتمع عند الطهطاوي لتأكيد في غير موضع على ذلك.

يقول الأستاذ أنور الجندي مبيناً قوام التمدن عند رفاة الطهطاوي ومؤيداً ما توصلنا إليه في هذا الصدد: «والملاحظ أن رفاة لم يتخل طوال حياته الفكرية عن هذا الربط الواضح بين الأساس العربي الإسلامي وبين الأفكار المستحدثة، وأقام فلسفته على أساس الجمع بين المبادئ الفكرية المستمدة من جوهر الإسلام والمبادئ الاقتصادية المادية.... وظل ذلك هو خطه الواضح في سبيل بناء مدينة قوامها مزيج من مادية عمرانية وروحية أخلاقية في نفس الوقت، فساوى بين ضرورة إشاعة الازدهار في الشعب كمجموع، وبث الآداب الدنيوية والأخلاقية في النفوس، وربط الثروة القومية وإمكان الحصول عليها بالفضيلة، وربط الفضيلة التريبة»^(٢).

(١) د. سليمان الخطيب: الدين والحضارة في فكر الطهطاوي، ص ٢٩.

(٢) أنور الجندي: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى، دار الاعتصام، ص ٦٥.



الخلاصة:

تناول هذا الفصل موقف الطُّهَطَاوِيِّ من الحضارة والتَّمَدُّن، حَيْثُ بَيَّنَّ قِيَامَهَا عَلَى جَانِبَيْنِ مَادِيٍّ وَمَعْنَوِيٍّ، وَقَدْ أَكَّدَ الطُّهَطَاوِيُّ عَلَى أَهْمِيَّةِ الْجَانِبِ الْمَعْنَوِيِّ الْمُمَثِّلِ فِي الدِّينِ، وَمَا يُؤْخِذُ مِنْهُ مِنْ أَخْلَاقٍ فِي بِنَاءِ التَّمَدُّنِ وَالْحَضَارَاتِ، مَبِينًا أَنَّ مَا خَالَفَ الدِّينَ غَيْرٌ مَقْبُولٌ، وَلَا يَعْدُ تَمَدُّنًا حَقِيقِيًّا.

وبناء على ذلك دعا رِفَاعَةَ إِلَى الْإِسْتِفَادَةِ مِنَ التَّقَدُّمِ الْمَادِيِّ لِلغَرْبِ، وَمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ، مَا لَمْ يَتَعَارَضْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ مَعَ الشَّرْعِ الْإِسْلَامِيِّ، الَّذِي هُوَ أَسَاسُ التَّمَدُّنِ الْحَقِيقِيِّ.

وقد بينا في هذا الفصل بطلان ما ادعاه بعض الباحثين من دعوة الطُّهَطَاوِيِّ إِلَى الْجَانِبِ الْمَادِيِّ لِلْحَضَارَةِ وَالْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الدِّينِ، مُؤَكِّدِينَ أَنَّهُ دَعَا إِلَى مَدْنِيَّةٍ حَدِيثَةٍ تَقُومُ أَسَاسًا عَلَى الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ دُونَ تَقْلِيدٍ أَوْ تَبْعِيَّةٍ لِلْآخَرِ.





الفصل الثالث

نظرة رفاعة للوجود ودور الإنسان فيه

نظر رِفَاعَةُ إلى التَّمَدُّنِ كما ذكرنا آنفًا على أساس من مرتكزيه الثابتين المادي، والمعنوي، وقد أكد في عدة مواضع من كتبه على ضرورة العناية بهذين الجانبين المتكاملين، فدعا إلى التمسك بالدين باعتباره شرطًا للمحافظة على الهوية والخصوصيات الثقافية، وفي الوقت ذاته الاجتهاد في العمل وبذل الجهد في اكتساب الثروات باعتباره شرطًا للمحافظة على الذات.

فالمحافظة على الذات مجموعًا متمثلًا في الأمة، وأفرادًا تتشكل منهم هذه الأمة، هو الغاية التي ينبغي أن يهدف إليها التقدم المادي، وذلك ليتمكن الإنسان من القيام بالمهمة التي خلق من أجلها في هذه الحياة، وفق المنهج الذي شرعه الله له لتنظيم أمور حياته.

ومن هذا المنطلق يرى رِفَاعَةُ أَنَّ الإنسانَ خلق في هذه الحياة لحكمة يحددها بقوله: «فقد اقتضت حكمته الإلهية، من غير وجوب عليه أن يخلق المخلوقات؛ ليدهم على معرفته بإظهار صنعته؛ لقوله تعالى: [وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ]»^(١)، أي يعرفوني ويوحّدوني»^(٢).

ويؤكد على الغاية ذاتها عند بيانه للهدف من العلوم والفنون والصنائع بقوله: «فمن المعلوم أَنَّ الغرض الأصلي من العلوم والمعارف إِنَّمَا هو الانقياد لأمر الله عز وجل، بما اقتضته الحكمة الربانية في بعثه للرسول عليهم الصلاة والسلام؛ حَيْثُ إِنَّ الحكمة الربانية في بعثهم إِنَّمَا هي لانتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد، مما لا يحصل إلا بعبادة أو معاملته أو مناكحة أو جنائية، فكل بالغ عاقل مكلف بعلم الحلال والحرام، والعمل به؛ لينال سعادة الدارين، لكونه علم وعمل بما فيه السعادة لمعاشه ومعاده»^(٣).

ومن ثمَّ ينبغي على الإنسان الاهتمام بإصلاح بنيته المادية؛ ليستعين بها على أداء المهمة التي خلق من أجلها يقول الطَّهَطَاوِيُّ مبيِّنًا هذا المعنى: «لا يجهل أحدٌ أَنَّ قوام الإنسان

(١) سورة الذاريات آية: (٥٦)

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٣.

(٣) السابق ص ٧١.



وانتظام أحواله يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثاً... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسد خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية»^(١).

ويؤكد المعنى ذاته بقوله: «فلا بد لكل إنسان وكل مملكة من الحصول على المادة الكافية لبلوغ الوطر، لاسيما التي لا يعرى منها بشر قال تعالى: [وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ]^(٢). فإذا انعدمت المادة التي هي قوام النفس لم تدم الحياة، ولم تستقم الدُّنيا لأهلها، فإذا تعذر على إنسان شيء من معاش الدُّنيا لحقه الوهن والاختلال في دنياه بقدر ما تعذر من المادة عليه؛ لأنَّ الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله»^(٣).

غير أن هذه المادة وإن كانت ضرورية للإنسان إلا أنها ليست مقصودة لذاتها، وإنما وسيلة لإصلاح المجتمع، واستعمار الأرض فيما يرضي الله ﷻ وفق شرعه الذي أنزله هداية البشر «ثم إنَّ الله عز وجل جعل للناس مع ما هداهم إليه من مكاسبهم وأرشدهم إليه من معاشهم ديناً يكون لهم حكماً، وجعل لهم شرعاً يكون عليهم قيمياً؛ ليصلوا إلى مرادهم بتقديره، ويطلبوا أسباب مكاسبهم بتديره؛ حتى لا ينفردوا بإرادتهم فيتغالبا، ولا تستولي عليهم أهواؤهم فيتقاطعوا، قال تعالى: (وَلَوْ أَتَّبَعَ الْآحِقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) بَلْ آتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧١﴾ [المؤمنون]^(٤).

ويؤكد رفاعة على ضرورة العناية بهذه المكاسب باعتبارها وسيلة لصلاح الفرد في معاشه ومعاده بحسن استعماله لها فيقول: «فبواسطة اكتساب الأهالي هذه المكاسب يصح لهم الإنفاق المنزلي مع السعة والثروة، وبفضول أموالهم يؤدون حقوق المملكة القائمة بحفظهم وصيانتهم، مما يوجب ثروتها واقتدارها، وينفقون في سبيل الله ما شاء الله أن ينفقوا، رحمة بذوي الحاجات، فبهذا يتم النظام المنزلي والنظام المدني، وقوام كل من النظامين على الاقتصاد في الإنفاق، وترك الحرص والطمع، والإسراف والتبذير عملاً بقوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ) أي لا تمسك عن الإنفاق بحيث تضيق على نفسك

(١) السابق ص ٥٧

(٢) سورة الأنبياء آية: (٨)

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٢٦١).

(٤) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٢٦٠).



وأهلك في وجوه صلة الرحم وسبل الخيرات، أي لا تجعل يدك في انقباضها كالمغلولة الممنوعة من الانبساط ثم قال: [وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ] أي ولا توسع في الإنفاق توسعاً مفرطاً بحيث لا يبقى في يدك شيء ثم قال تعالى: (فَتَقَعْدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا)^(١) أي تلوم نفسك، وأصحابك يلومونك على تضييع المال بالكلية، ومعنى محسوراً مقطوعاً عن الإنفاق، يعني عاجزاً متحيراً^(٢).

وبينا يرى كثيرٌ من العلمانيين أنَّ الحياة أساسها المادة، والمقياس الذي يحكمها هو مبدأ المنفعة، ومن ثمَّ تتمركز الحياة حول المادة معتمدة على العقل والتجريب، مع تقليص دور الدين إلى أدنى حد، حيثُ يقتصر على بعض الطقوس التي يؤديها الإنسان حال كبره، دون أن يكون لها علاقة في تسيير مجرى حياته، يرى رفاعةً خلافاً لتلك النظرة أهمية الدين والقيم الأخلاقية المرتكزة عليه في تقدم الفرد والمجتمع، وأنه سبيل السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة، وأنَّ العمل والسعي والاجتهاد لا بد أن يتم كل ذلك في إطار من الأخلاق والفضيلة، وأنَّ المادة ليست مقصودة لذاتها، وإنَّها هي وسيلةٌ لغاية أسمى، وهذا لا يعني بالطبع أنَّ المادة مذمومة، بل على الإنسان أن يسعى ويجتهد لتحقيق الخير والرفاهية له ولمجتمعه، ويستغني عن النَّاس، فلا بد له من الحصول على المادة الكافية التي تعينه على معاشه ومعاده؛ حتى يستقيم أمر الدنيا، ولكن هذه المادة ليست هدفاً في ذاتها، وإنَّما ينبغي أن يستعين بها الإنسان على طاعة الله عز وجل، وأن يؤدي حقه فيها، يقول الطهطاوي مبيناً هذا المعنى «ومما يفيد المال الصالح؛ فإنه لا تصلح الفعال إلا بالأموال الحلال، والأموال الحلال لا تكون إلا بالكسب من وجهه من وجوه الصنائع المعاشية؛ لتعين على المعادية، فلا أحسن ممن يكسب المال في حله، ويصرفه في محله، ويكف به وجهه عن النَّاس»^(٣).

وعلى ذلك فالمادة والسعي لها أمرٌ حسن شريطة أن يؤدي حق الله فيها «فمن يطلب زيادة المال، ويلتمس الكثرة في أسباب الكسب ليصرف مكاسبه في وجوه الخير، ويتقرب بها في جهات البر، ويصنع بها المعروف، جدير بالحمد، إذا توفى مطالب التبعات، ومكاسب الشبهات؛ لأنَّ المال آلة المكارم، وعون على الدين، ومؤلف الإخوان»^(٤).

(١) سورة الإسراء آية ٢٩.

(٢) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (١/ ٢٦٦).

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (١/ ٢٨٩).

(٤) السابق (١/ ٢٦٧).



أما ما ورد في بعض الآثار من ذم للمادة فيرى رفاة أنه لا يتعارض مع السعي وكسب الثروات وهو ما يشير إليه بقوله: «أما ذم جمع المال فهو محمول على من يقتني الأموال ليدخرها، ويكف عن صرفها في وجوه الخيرات، حَيْثُ إِنَّ ذَلِكَ يَسْتَدْعِي سَوْءَ ظَنِّهِ بِخَالِقِهِ، مَعَ أَنَّ فِي حَسَنِ الظَّنِّ بِاللَّهِ رَاحَةَ الْقُلُوبِ، مُصَدِّقٌ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) (١)» (٢).

ومن هنا يتبين أنَّ طلب الدُّنيا ليس مذموماً إلا أن تكون هدفاً لذاتها كما يعتقد ذلك الماديون، ويستشهد رفاة على ذلك بقول أحد الحكماء «ليس كل طالب للدنيا مذموماً، بل المذموم من طلبها لنفسه، فمن طلب الدُّنيا للدنيا كان مذموماً، ومن طلب الدُّنيا لإصلاح معاشه ومعاده كان ممدوحاً» (٣).

ويستطرد الطَّهطاويُّ مؤكداً هذا المعنى فيقول: «وعلى هذا تحمل أحوال الصحابة فكل ما دخلوا فيه من أسباب الدُّنيا فهم بذلك إلى الله متقربون، وفي رضاه متسبون، لا يقصدون بذلك زخرف الدُّنيا وزينتها، ولا ذوق حلاوتها ولذتها، ولذلك وصفهم الحق سبحانه وتعالى بقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا...﴾ (٢٩) [الفتح]» (٤).

وعلى نفس النهج ينعي الطَّهطاويُّ على من ادعى الزهد في الدُّنيا، وترك السعي والعمل، لأنَّه خلاف المنهج الذي أراده الله عز وجل للإنسان على هذه الأرض، فالإنسان مخلوقٌ للاجتماع والتأنس مع بني جنسه؛ لتحقيق المقاصد الشرعية التي أرادها الله منه، يقول الطَّهطاويُّ: «إن الإنسان مخلوق لحكمة إلهية، وهي تعمير الأرض وتمام انتظامها» (٥)؛ وذلك ليتوصل بها إلى ما فيه الخير في معاشه ومعاده، «فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد، وترك مخالطة النَّاسِ، وتفردوا عنهم إمَّا بملازمة المغارات في الجبال، وإمَّا ببناء الصوامع في المفاوز، وإمَّا بالسياحة في البلدان للدروشة، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية المعهودة التي عدناها؛ وذلك أنَّ من لم يخالط النَّاسِ ويساكنهم في المدن لا يظهر

(١) سورة التوبة آية ٣٤

(٢) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٢٦٩)

(٣) السابق (١ / ٢٧٧).

(٤) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٢٧٧).

(٥) السابق (١ / ٢٩٢).

فيه هذه الفضائل من العفة والنجدة والسخاء والعدالة، بل تصير قواهم وملكاتهم التي ركبت فيهم بالنسبة للخيرات المدنية والمنافع العمومية عالية؛ لأنها لا تتوجه إلى خير ولا إلى شر بالنسبة للعموم، فإذا تعطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بالنسبة لقصور صفاتهم عليهم، وعدم عودها بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس، ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء»^(١).

ويتعرض الطُّهَطَاوِيُّ في موضع آخر لمدح السعي والتكسب وذم البطالة فيقول: «وقد علمنا سبحانه وتعالى وجوه المكاسب والمنافع، وأهلنا دقائق الفنون والصنائع؛ حيث مدح السعي وذم البطالة بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠]، أي اطلبوا المعاش الذي فيه قوامكم، وفضل الله هو رزقه الذي تفضل به على عباده وأباحه بالبيع والتجارات المشروعة.. ولهذا ذم من يدعي التصوف فيتعطل عن المكاسب، ولا يكون له علم يؤخذ عنه، ولا عمل صالح في الدين يقتدي به، بل يجعل همه في قضاء شهواته ولذاته، فإنه يأخذ منافع الناس، ويضيق عليهم معاشهم، ولا يرد إليهم نفعاً، فلا طائل في أمثالهم إلا أن يكدروا الماء ويغلوها الأسعار»^(٢).

الخلاصة:

تناول هذا الفصل رؤية الطُّهَطَاوِيِّ لطبيعة الوجود، ودور الإنسان فيه، مؤكداً أنَّ الإنسان خلق من جانبين مادي ومعنوي، ومن ثمَّ ينبغي أن يسعى لتنمية هذين الجانبين، والمحافظة عليهما، فدعا إلى التمسك بالدين باعتباره شرطاً للمحافظة على الهوية والخصوصيات الثقافية، وفي الوقت ذاته الاجتهاد في العمل وبذل الجهد في اكتساب الثروات باعتبارها شرطاً للمحافظة على الذات. ومن ثمَّ أكد أنَّ المادة غير مذمومة متى استعملت فيما يرضي الله عز وجل وأما المذموم فهو طلبها للدنيا فقط.



(١) السابق (١/ ٢٦٦، ٢٦٧)

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين ص ٣١، ٣٢.



الفصل الرابع

موقف الطهطاوي من قضايا العقيدة

يمثل موقف المفكر من قضايا العقيدة، ونظرته إلى تلك القضايا، جانباً مهماً ذا أثر لا يُنكر في تشكيل النواحي الفكرية والسلوكية له؛ ذلك أن فكر أي إنسان سوي يعد في جانب كبير منه انعكاساً لما انطوى عليه وجدانه من قضايا مُسلّمةٍ يجزم بصحتها، وأصول عقديّة يؤمن بها، وينطلق منها.

وإن من أخص ما يميز العلمانيين حتى من يدع منهم الإيوان بالأديان الاستهانة بالأصول العقديّة، خاصة الغيبية منها، محاولين تأويلها وتحريفها، وفق ما يقتضيه العقل والتجريب، اللذان ليس وراءهما عندهم مصدرٌ يُعتدُّ به للمعرفة، إضافة إلى طعنهم على السلف الأوائل.

فإذا كان الأمر كما قلنا أضحى لزاماً علينا، ونحن نتعرض لبيان طبيعة منهج الطهطاوي بين الأصول الإسلاميّة والأفكار العلميّة، بغية بيان المرجعية الفكرية التي ينتمي إليها، أن نتناول - ولو بشيء من الإجمال حسب ما يقتضيه المقام - موقفه من قضايا العقيدة، وقد سبقنا إلى بيان موقفه من مصادر المعرفة، والعلاقة بين العقل والنقل؛ لما لتلك العلاقة من أثر كبير على تعامل المفكر مع مسائل العقيدة.

وقد أكد الطهطاوي كما مرّ آنفاً ضرورة التسليم المطلق لما جاء به الشّرع، وإن لم نفهم حكمته، فلا عبرة عنده بما خالف النقل من قضايا العقول، ومن هذا المنطلق والإدراك لوجوب التسليم لنصوص الشّرع والتصديق بها، وعدم قبول دعوى تعارضها مع العقل، جاءت عقيدة الطهطاويّ متبعاً مذهب الأشعرية، وهو المذهب الذي كان وما زال سائداً في الأزهر^(١).

(١) جديرٌ بالذكر إننا لا نقصد هنا مناقشة آراء الطهطاوي التي ذكرها في قضايا العقيدة - على الرغم من أنه يُناقش في مذهبه الأشعري الذي نخالفه في جله - وإنما أردت التأكيد على أن ما ذكره في قضايا العقيدة من آراء هو من جنس ما هو دائر بين علماء المسلمين بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه، وقد عرضت عقيدة أهل السنة والجماعة بأدلتها في كتابي أصول الإيوان من الكتاب والسنة فليراجع.

عدم قبول الخلاف في التوحيد

يشير الطهطاوي ابتداءً إلى عدم قبول الخلاف في العقائد، مع التأكيد على مذهب الصدر الأول من الصحابة في الاكتفاء بأدلة القرآن والسنة في تقرير التوحيد يقول: «والقرآن مملوءٌ بعقائد التوحيد، وتقرير حججها على أكمل وجه؛ فلهذا كانت عقائد التوحيد لا تقبل من الخلاف بين أهل الحق ما تقبله الفروع الفقهية، ولما لم تكن في أزمنة الصدر الأول بدع يحتاج إلى ردها، لم يتكلم على علم الكلام أهل الصدر الأول ما تكلموا في الفروع؛ اكتفاء منهم بأدلة القرآن الواضحة لكل موفق»^(١).

معرفة الله عز وجل:

ويرى رفاعاً أن معرفة الله عز وجل فطريةٌ مركوزةٌ في النفس الإنسانية، وإنما تتقوى هذه المعرفة، وتتيقن بالنظر والتأمل في الكون يقول: «فالاكتفاء والإيقان والتصديق... مما يحصل في الصبي من غير برهان، فقد منَّ الله تعالى على قلب الإنسان بالحفظ، وشرح له صدره في أول نشأة الإيمان من غير حجة ولا برهان، وإنما تحصل التقوية والإثبات في الصبي والعامي بعد ذلك؛ حتى يرسخ الإيمان ولا يتزلزل»^(٢).

وقد أمرنا الله عز وجل بالنظر والتأمل في كثير من الآيات؛ حتى يتقوى الإيمان ويرسخ، وهو ما يبينه الطهطاوي بقوله: «فكأنها أمرت العقول بالانتقال من السفليات إلى العلويات، وبالنظر في جميع الأزمنة والأمكنة، وما أودع فيها من خير أو شر، أو نفع أو ضرر، أو سعد أو نحس، أو حياة أو موت أو سقم، مما يجري من مشيئته عز وجل في سائر الكائنات، فكل هذا يرشد إلى معرفته عز وجل، وحكمته، وحوله، وقوته، كما نبه عز وجل بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ ﴿٨﴾ [الروم: ٨]. ونحو ذلك من الآيات الدالة على بديع صنعته، وتدبير ملكه وحكمه»^(٣).

ماهية الدين:

يبين رفاعاً أن الدين ثلاثة منازل: إيمان وإسلام وإحسان، ثم يتعرض لمفهوم كل منزلة من هذه المنازل فيقول: «الإيمان لغة التصديق بمعنى إذعان الحكم وقبوله، وهو

(١) رفاع الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ٧٢).

(٢) رفاع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، (١/ ٢٩٢).

(٣) رفاع الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ١٠).



مأخوذ من الأمن؛ لأنَّ حقيقته الأمن من التكذيب والمخالفة، وشرعاً تصديق القلب بما علم مجيء الرسول به من عند الله، ولا يعتبر إلا مع التَّلَفُظ بالشهادتين من القادر.. والإسلام أعمال الجوارح من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصَّلَاة والصوم والحج، ولكن لا تعتبر الأعمال في الخروج من عهدة التكليف إلا مع الإيمان والتصديق. والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، كما في خبر الصحيحين المشتمل على بيان الإيمان بأن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»^(١).

أركان الإيمان:

ويتناول الطَّهَطَاوِيُّ أركان الإيمان التي يجب على المكلف أن يعلمها فيقول: «وجملة أركان الإيمان أي أجزائه التي تتركب منها ماهيته ثمانية، يجب على المكلف أن يعلمها، بأن يعتقد ويصدق بقلبه اعتقاداً جازماً، ومعنى تصديقه العلم بأنه عز وجل واجب الوجود بذاته، وقدمه، ووحدانيته، وألوهيته، وبصافته، وبرسله، وبأنَّ دين الإسلام حقٌّ، وبأنَّ الله ورسوله صادقان فيما أخبرا به. فلا يكفي الاعتقاد من غير علم؛ إذ اعتقاد صدق الله ورسوله إنَّما يصح بعد العلم بصدقهما في أخبارهما، وإنَّما يكون كذلك بعد العلم بأنه حي، بعد العلم بأنه فاعل إلى آخر الصفات»^(٢).

الأسماء والصفات:

ومن أركان الإيمان التي يجب على المكلف أن يؤمن بها الإيمان بأسماء الله عز وجل وصفاته، حيثُ يؤمن رَفَاعَةً بإثبات ثمانية صفات لله عز وجل متبَعاً في ذلك مذهب الأشعرية، وهذه الصفات هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والبقاء. ثم يقول: «فهذه الصفات الثمانية للذات المقدسة قديمة؛ لأنَّها قائمة بذاته لازمة له»^(٣).

وبعد أن يتناول الطَّهَطَاوِيُّ بيان كل صفة من هذه الصفات على مذهب الأشعرية، يؤكد تنزيه الله عز وجل عن النقائص، وعن مشابهة خلقه في شيء من صفاته، فيقول: «فيجب تنزيهه عز وجل عن كل نقيصة ذاتاً وصفات؛ إذ له الكمال المطلق فيها، وقد وصف

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ٣٥٤).

(٢) السابق نفس الموضوع.

(٣) السابق (ص ٣٥٥).



نفسه بالأعلى؛ لعلوه فيها؛ إذ ذاته أعلى الذوات قدراً وشرافاً، وكذا كل صفة له، ووصف نفسه بالوحدانية؛ لتوحده فلا شبيه له، ولا نظير»^(١).

رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

أما عن إمكانية رؤية الله عز وجل فيذكر الطهطاوي «إجماع العلماء على أن رؤية الله عز وجل بالأبصار يقظة في الدنيا جائزة عقلاً؛ إذ كل موجود رؤيته جائزة، وليس دليل قاطع على استحالتها شرعاً، فرؤية النبي ﷺ ليلة الإسراء والمعراج ببصره جائزة عقلاً، بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته عز وجل بالبصر، ورؤية الله عز وجل في الدنيا من خصوصياته ﷺ، مستحيلة شرعاً على غيره، وإنما اختلف الصحابة في وقوعها لا في إمكانها وجوازها، ومما يدل على جوازها في الدنيا سؤال موسى عليه السلام إياها؛ إذ لا يجوز على نبي جهل شيء مما يجوز لربه، أو يمتنع عليه، أو يجب له»^(٢).

ثم تعرض رفاعة لذكر اختلاف العلماء في رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء والمعراج، وما ذكر من الخلاف بين ابن عباس وأم المؤمنين عائشة ؓ، مؤيداً مذهب ابن عباس وغيره من العلماء من أن رسول الله ﷺ رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء والمعراج، مفصلاً أقوال العلماء في الرد على ما استدلت به أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها^(٣).

ثم يقول: «والحاصل أنه على القول بوقوع الرؤية في الدنيا لم تحصل لبشر غير نبينا ﷺ، ومن ادعاها في الدنيا يقظة فهو ضال بإطباق العلماء، بل قيل بتكفيره، والصواب أنه مختلف فيه، وأن المنع أرجح قولي الأشعري»^(٤).

في القضاء والقدر:

كما يؤمن رفاعة بإثبات القضاء والقدر، ويثبت للعبد قدرة وإرادة، تؤثر في وجود فعله بقضاء الله وقدره فيقول: «وقد خلق الله عز وجل للعبد علماً وقدرةً، وله سبيل إلى تحصيل مقدراته، على وفق تقديره وعلمه. والأمر الموجودة تنقسم إلى ما لا يرتبط حصوله بقدرة العباد أصلاً كالسما والأرض والحيوانات والنبات وغيرها، وإلى ما لا حصول له إلا

(١) السابق (ص ٣٥٥).

(٢) رفاعة الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز (ص ١٣٤).

(٣) الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، (ص ١٣٤: ١٣٩).

(٤) السابق (ص ١٣٩).



بقدره العباد، وهو الذي يرجع إلى أعمال العباد كالصناعات والمجاهدات»^(١).

ويؤكد رَفَاعَةَ أَنَّ الله عز وجل: «مريدٌ لكل واقع في العالم من خير وشر، طاعة ومعصية، وإن كان لا يرضى المعصية من خلقه»^(٢).

ويذكر في ذلك قول المحققين من العلماء في التفرقة بين الإرادة والمشيئة من جانب الرضا والمحبة فيقول: «ومذهب محققي أهل السنة أنَّ الإرادة والمشيئة غير الرضا والمحبة، لقوله تعالى ﴿... وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...﴾ [الزُّمَر] مع قوله تعالى: ﴿... وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ...﴾ [الأنعام]»^(٣).

معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء:

وعن الإيوان بالأنبياء ومعجزاتهم يقول رفاعه: «اعلم أنَّ الخلق مَنْ عليهم موجدهم بأن بعث فيهم أنبياء، وأوحى إليهم ما ينفعهم في العاجل والآجل، ويمجمهم على الفضائل، ويمنعهم من الرذائل، وأظهر للأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنواع المعجزات الخارقة للعادات، دليلاً على صدقهم لقبول قولهم»^(٤).

كما يؤمن رفاعه بمعجزات النبي ﷺ ومنها انشقاق القمر له إلى فلقين^(٥)، ونزول الغيث باستسقاؤه^(٦)، وحنين الجذع إليه لما فارقه للمنبر حتى سمع منه صوت كصوت الإبل^(٧)، وتسييح الحصى في كفه^(٨)، وتكثير الطعام، ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة^(٩)، وإخباره بالغيبيات^(١٠).

- (١) رفاعه الطهطاوي: في اسمه تعالى المصور واتصافه به حقيقة واتصاف غيره به مجاز، روضة المدارس عدد ٢ السنة الأولى غاية محرم، سنة ١٢٨٧ هـ - ١٨٧٠ م، ص ٣، الطبعة الثانية (١/٣٥).
- (٢) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ٣٥٥).
- (٣) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ٣٥٥).
- (٤) رفاعه الطهطاوي: البدع المتقررة في الشيع المتبررة، روضة المدارس السنة الأولى عدد ١٤، يوم الثلاثاء غاية رجب ١٢٨٧ هـ، ص ٢، الطبعة الثانية (١/٤١٤، ٤١٥).
- (٥) رفاعه الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ص ٢٧٩.
- (٦) السابق ص ٢٨٠.
- (٧) السابق ص ٢٨١.
- (٨) السابق ص ٢٨١.
- (٩) السابق ص ٢٨٢، ٢٨٣.
- (١٠) السابق ص ٢٨٥، ٢٨٤.

وكما أثبت رفاعةٌ معجزات النبي ﷺ والأنبياء صلوات الله عليهم قبله، أثبت كرامات الأولياء، حيث أشار إلى جوازها بقوله: «اعلم أنّ الكلام في الكرامات ينحصر في طرفين الأول الجواز والثاني الوجوب، أمّا الجواز فلا خفاء أنّ ظهور الكرامة من الأولياء من الممكنات؛ لأنّه إن لم تكن من الممكنات فإنّما أن تكون من الواجبات، وإمّا أن تكون من المستحيلات، وباطل أن تكون من المستحيلات؛ فإنّ المستحيل هو الذي لو قدر وجوده لزم منه محال عقلي، ولا يلزم من تقدير وجود الكرامات محال عقلي. وباطل أن تكون من الواجبات؛ إذ الطائفة مجمعة على أنّه قد يكون الولي ولياً وإن لم تحرق العادة له، فتعين أن تكون من الجائزات، وكل شيء كان من الجائزات فلا يحيله العقل، وكل ما لا يحيله العقل ولم يرد بعدم وقوعه نقل فجائز أن يكرم الله به أوليائه»^(١).

وبعد أن بين الطهطاوي جواز وقوع الكرامات مستدلاً على وقوعها ببعض الشواهد التاريخية، ذكر بعض أمور قال إنّها: «تسهل عليك الإيمان بكرامات أولياء الله، وأن لا تستكثرها عليهم الأول: أن تعلم أنّ قدرة الله التي لا تكبر عليها شيء هي التي أظهرت الكرامات في هذا الولي، فلا تنظر إلى ضعف العبد، ولكن انظر إلى قدرة السيد، فجحد الكرامة في الولي جحد لقدرة القدير، وعمي عن شهود عظمة وصفه سبحانه وتعالى. الثاني: أنّه ربّما كان سبب إنكارك الكرامات استكثارها على ذلك العبد الذي أضيفت إليه مع أنّ تلك الكرامة التي ظهرت على يدي هذا العبد شاهد بصدق من العبد تابع له وهو النبي ﷺ... الثالث: أن تعلم أنّ الذي أعطاه الله سبحانه وتعالى لأوليائه من الإيمان واليقين مما أنت مصدق به ومثبت له أعظم مما استغربته أو أنكرته من الاطلاع على الغيب ونحو ذلك»^(٢).

الإيمان بالبعث واليوم الآخر:

ويشير رفاعةٌ إلى ضرورة الإيمان بالبعث فيقول: «يجب الإيمان بالبعث والنشور لقوله تعالى: ﴿...كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى...﴾ [البقرة]، ولقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ النَّعَابِ...﴾ [التغابن: ٩]، وقوله تعالى: ﴿...وَأَيُّهُ النُّشُورُ﴾ [١٥] [الملك]؛ ولأنّه لو لم يكن بعث ولا نشر لما كان أمر ونهي، ولفعل كل من شاء ما شاء»^(٣).

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣١٠، ٣١١.

(٢) السابق ص ٣١٢.

(٣) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣٥٨.

ويؤكد المعنى ذاته فيقول: «ومن المعلوم أن قدرة الله سبحانه وتعالى كباقي صفات المعاني... وهي التي أوجد بها المخلوقات بعد العدم، وبها تكون الحياة عند الفناء (...فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٢﴾ إِنْ هَذَا إِلَّا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٣﴾ [ق]. ويقول تعالى (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَالْفَيْنَا فِيهَا رِوَاسٍ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبَصَّرَةٌ وَذَكَرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَدَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿١١﴾ [ق]، أي كما أحيينا الأرض بعد موتها بذلك الماء، كذلك نحْييكم بعد موتكم، وكما أخرجنا جواهر المعادن والنبات والحيوان من الأرض، وأوجدناها بعد عدمها وفنائها، كذلك الخروج الذي أنكرتموه، ويكون بقدرة من يقول للشيء كن فيكون»^(١).

ثم يتعرض رَفَاعَةَ للرد على منكري البعث مؤكداً أنه «لو استحال جميع المخلوقات بعضها في بعض، واختلطوا كلهم، وصاروا دمًا ولحمًا واحدًا، أو ماءً أو هواءً أو نارًا أو اللطف شيء يكون، ثم فني ذلك كله، ولم يوجد له أثر، فليس عزيزٌ على تعالى أن يوجد بالقدرة بعد عدمه، ويرده كما كان أولاً، فلا يعجز عن تمييز كل واحد على حدته بذاته، حتى يعيد إليه دمه ولحمه الذي كان عليه في حياته الأولى، فيشبهه إن كان من أهل الثوب، ويعاقبه إن كان يستحق العقاب؛ ولهذا خلق للسعداء دار النعيم، وللأشقياء نار الجحيم»^(٢).

ويؤكد رَفَاعَةَ أيضاً على وجوب الإيمان بالسمعيات التي أخبر بها النبي ﷺ فيقول: «وكذا يجب الإيمان بالجنة النار، وإلا لما كان أمر ونهي، وكذا يجب الإيمان بالصراط وبالميزان القسط لقوله تعالى: (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِتَنَاحِيسِينَ ﴿٤٧﴾ [الأنبياء]، وبالحوض والشفاعة لقوله تعالى (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ [الكوثر] فسرهُ النبي ﷺ فقال: "هو حوض آنيته أكثر من عدد نجوم السماء، من شرب منه لم يظمأ بعده أبداً"^(٣)، ونؤمن بالقرآن، وأنه كلام الله غير مخلوق، وأنه معجزٌ لجميع البشر، إنسهم وجنهم، مفترقين أو مجتمعين. قال

(١) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٤.

(٢) السابق ص ١٤.

(٣) بنحوه أخرجه عن أبي ذر مرفوعاً مسلم في صحيحه كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ رقم (٣٦-٢٣٠) (٤/١٧٩٨)، وأحمد في المسند (٣/٢٣٠) (٥/١٤٩)، الترمذي في سننه كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في صفة أواني الحوض رقم (٢٤٤٥) (٤/٦٣٠).

تعالى: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴿٨٨﴾) [الإسراء] (١).

الصحابة:

أما عن موقفه من صحابة النبي ﷺ فيؤكد على محبتهم جميعاً وعدالتهم وصدقهم، وامتثالهم لأمر الله تعالى ونبيه ﷺ، انطلاقاً من إدراكه للدور العظيم الذي قاموا به في نصرته هذا الدين، وحمائته، والذود عنه يقول رفاعاً مبيناً هذا المعنى: «وما ظنك بقوم اختارهم الله عز وجل لصحبة رسوله ﷺ، ولمواجهة خطابه في تنزيله، فما أحدٌ من المؤمنين إلى يوم القيامة إلا وللصحابة في عنقه ممن لا تحصى، وأياد لا تستقصى؛ لأنهم هم الذين حملوا إلينا عنه ﷺ الحكم والأحكام وبينوا الحلال والحرام، وفهموا الخاص والعام، وفتحوا الأقاليم والبلاد، وقهروا أهل الشرك والعناد» (٢).

وعن المفاضلة بين الخلفاء الراشدين يقول: «ومن المعلوم أن فضل الخلفاء الأربعة على ترتيب خلافتهم» (٣).

أما عن آله ﷺ فيجب علينا حبهم، وتعظيمهم دون الغلو فيهم، وهو ما يؤكده بقوله: «أما حبهم جميعاً فهو واجب، وإنما حب الأشراف لسيدنا علي إذا كان في نفوسهم أقوى من حب غيره من الصحابة فهذا لا يقدر في المحبة... وإنما القادح التشيع في المحبة والترفص فيها، فإن هذا عين البدعة المذمومة المفسقة أو المكفرة» (٤).

أما ما وقع بين الصحابة ﷺ من خلافات وفتن، فيرى رفاعاً أن الأولى ألا نخوض فيها بالسنتنا؛ إيماناً منا بأنهم كانوا مجتهدين متأولين، يدور الأمر في حقهم بين أجر وأجرين. فلما تحدث عما نسب إلى عمرو بن العاص ومعاوية ذكر أن فيه زيادة تشيع وتوبيخ ثم أكد: «أن حسن الظن بهذا الصحابي يقضي بحمل كلامه على إقراره بأنه ظهر له فيما بعد خطأ

(١) رفاع الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ٣٥٨)

(٢) رفاع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، (١/ ٢٧٧)، رفاع الطهطاوي: بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر روضة المدارس، السنة الأولى عدد ٣ ص ١٥. الطبعة الثانية، (١/ ٧٧).

(٣) رفاع الطهطاوي: رسالة في البدع المتقررة في الشيع المتبررة، روضة المدارس، السنة الأولى، عدد ٢٠، يوم السبت غاية شوال سنة ١٢٨٧ هـ ص ١٠، الطبعة الثانية، (١/ ٦١٤).

(٤) السابق نفس الموضوع.



اجتهاده؛ لأنه صحابي مجتهدٌ، وأحكام الاجتهاد ظنية، وللمجتهد أن يرجع عن اجتهاده إذا ظهر أن الحق خلافه، ومع ذلك فلا يسعنا إلا أن نقول:

وسكت عن حرب الصحابة فالذي جرى بينهم كان اجتهادا مجردا

فقد صح في الأخبار أن قتلهم وقتلهم في جنة الخلد خالدا^(١)

ويتمثل في موضع آخر على ذلك بقول الغزالي وغيره «يحرم على الواعظ وغيره رواية مقتل الحسين، وحكاية ما جرى بين الصحابة من التشاجر والتخاصم، فإنه يبيح على بعض الصحابة، والطعن فيهم، وهم أعلام الدين، الذين تلقى عنهم أئمة الدين، وتلقينا عنهم، والطاعن فيهم طاعن في نسبه ودينه، وقال الإمام الشافعي وجماعة من السلف: «تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلنطهر منها ألسنتنا»^(٢).

ويشير إلى ضرورة عدم الخوض فيما جرى بينهم مؤكداً أن البحث في ذلك لا يعد من العقائد الدينية فيقول: «واتفق المحققون من العلماء على أن البحث عما وقع بين الصحابة ليس من العقائد الدينية، ولا من القواعد الكلامية، ولا ينفع في الدين، بل ربما ضر»^(٣).

ثم يحذر من تنقيصهم فيقول: «وحكم تنقيصهم الحرمة المغلظة بالإجماع، لقوله ﷺ: "الله في أصحابي، لا تسبوا أصحابي، لا تتخذوهم غرضا من بعدي من آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه"»^(٤)^(٥).

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيرى رفاة أنه واجب على جميع المسلمين

(١) رفاة الطهطاوي: البدع المتقررة في الشيع المتبررة، روضة المدارس، السنة الأولى عدد ١٨، الخميس غاية رمضان ١٢٨٧ هـ ص ١٦.

(٢) رفاة الطهطاوي: البدع المتقررة في الشيع المتبررة، روضة المدارس، السنة الثانية، عدد ١، الأربعاء، ١٥ محرم ١٢٨٨ هـ (١١/١).

(٣) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٣٧.

(٤) أخرجه عن عبد الله بن مغفل المزني الترمذي في سننه كتاب المناقب، رقم (٣٨٦٢) (٥/٦٩٦)، وأحمد (٨٧/٤) بدون قوله الله الله، ولفظه (٥٤/٥، ٥٧)، وأبو نعيم في الحلية (٨/٢٨٧)، وابن حبان في الإحسان رقم (٧٢٥٦) (١٦/٢٤٤)، البغوي في شرح السنة رقم (٣٨٦٠) (١٤/٧٠).

(٥) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٣٧.

ويختلف باختلاف قُدْرِهِم فيقول: «اعلم أنَّ النهي عن المنكر واجبٌ على الفور إجماعاً، وأنَّه لا يختص بولاية الأمور، وهو إجماعٌ؛ فإنَّ المعلمين في الصَّدر الأول وبعده كانوا يأمرُونَ بالمعروف، وينهون عن المنكر من غير نكير من أحد، ولا توقّف على إذن، بل لآحاد الرعية أن يغيروا المنكر بالقول والفعل، لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب السَّلاح، رُبط بولي الأمر حَدراً من الفتنة.. ووجوبه على الحاكم أشد منه على من دونه، وعلى الرئيس المسموع القول أشد منه على من دونه، ومن ضعف عنه التَّغيير إلا بالقلب»^(١).

وبعد أن ذكر شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين حكمه الشرعي بقوله: «وكلُّ من الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر من فروض الكفاية، ما لم يحصل هناك انفراداً به، وما لم يُنصَّب الإمام له واحداً معيناً، وإلا تعين عليه، ويجب على الإمام نصبه لذلك، وينبغي للأمر والناهي أن يكونا بصورة من يقبل منه ذلك»^(٢).

الخلاصة:

تناول هذا الفصل عرض موقف الطهطاوي من قضايا العقيدة، مؤكداً موافقته لعلماء المسلمين في مسائل العقيدة متبعا في ذلك مذهب الأشعرية، المذهب الذي كان ولا زال سائداً في الأزهر، فلم تؤثر الروافد المتعددة التي استقى منها الطهطاوي شيئاً على إيمانه وعقيدته التي تلقاها في الأزهر، بل ظلَّ طوال حياته متمسكاً بها، مدافعاً عنها. ولم يخرج في ذلك عما هو دائرٌ بين علماء المسلمين خاصة علماء عصره.



(١) رفاة الطهطاوي: البدع المتقررة في الشيع المتبريرة، روضة المدرس السنة الثانية، عدد ١، يوم الأربعاء ١٥ محرم سنة ١٢٨٨ هـ، الطبعة الثانية، (١/١٨).

(٢) السابق نفس الموضوع.

الباب الثاني

الفكر السياسي عند الطهطاوي



الفصل الأول

الطُّهَطَاوِيُّ وَنَظْمُ الْحُكْمِ الْفَرَنْسِيَّةِ

ضَمَّنَ رَفَاعَةُ كِتَابَهُ الْوَصْفِي «تَخْلِيصَ الْإِبْرِيْزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيْزِ» عَرَضًا لِمَبَادِي الدُّسْتُوْرِ الْفَرَنْسِي، مُتَضَمِّنًا تَحْلِيلًا لِبَعْضِ مَوَادِهِ، وَوَصَفًا لِلْحَالَةِ السِّيَاسِيَّةِ فِي فَرَنْسَا إِبَّانَ رَحْلَتِهِ إِلَيْهَا، وَثَوْرَةَ الْفَرَنْسِيِّينَ عَلَى مَلِكِهِمْ.

وَيَجَاوِلُ الْمَحْتَوَى الْفِكْرِي لِهَذَا الْفَصْلِ بَيَانَ الْآرَاءِ السِّيَاسِيَّةِ الَّتِي قَدَّمَهَا رَفَاعَةُ فِي «تَخْلِيصِ الْإِبْرِيْزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيْزِ» حَوْلَ نَظْمِ الْحُكْمِ فِي فَرَنْسَا، نَسْتَكْشِفُ فِي ثَنَائِهَا مَوْقِفَ رَفَاعَةَ مِنْ هَذِهِ النُّظْمِ الْعَرَبِيَّةِ؛ لِنَخْلُصَ عَبْرَ ذَلِكَ إِلَى بَيَانِ مَدَى صِحَّةِ مَا ذَكَرَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْبَاحِثِينَ مِنْ إِعْجَابِ الطُّهَطَاوِيِّ بِفِكْرَةِ الْعَلَمَانِيَّةِ فِي الدَّوْلَةِ الْحَدِيثَةِ، وَالِدَّعْوَةَ إِلَى تَطْبِيقِ الدِّيْمُقْرَاطِيَّةِ الْليبرالية فِي الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ، مُتَأَثِّرًا بِالثَّوْرَةِ الْبَرْجَوَازِيَّةِ* الْفَرَنْسِيَّةِ^(١).

ثُمَّ نَتَعَرَّضُ فِي الْفُصُولِ الْمَقْبَلَةِ لِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ الرَّؤْيِ عِنْدَ اكْتِمَالِ تَقْدِيمِ رُؤْيَتِنَا لِفِكْرِ الطُّهَطَاوِيِّ السِّيَاسِيِّ.

المذاهب السِّيَاسِيَّةُ لِلْفَرَنْسِيِّينَ:

يَعْرُضُ الطُّهَطَاوِيُّ ابْتِدَاءً لِلْمَذَاهِبِ السِّيَاسِيَّةِ عِنْدَ الْفَرَنْسِيِّينَ فِي نِظَامِ الدَّوْلَةِ،

(١) البرجوازية: ثورة اجتماعية على النظام الإقطاعي وشبه الإقطاعي وما يمثله هذا النظام من علاقات ونظم وقيم متسلطة، وقد قادها أبناء الطبقة الوسطى في المدن وهدفها تحرير الاقتصاد من معوقات نموه في المرحلة الرأسمالية والصناعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتحرير السياسة من سلطة الملكيات والإقطاعيات المتسلطة، وإقامة نظام ديمقراطي، وتعتبر الثورة الفرنسية المثل الأعلى للبرجوازية.

د. عبد الوهاب الكيلاني وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٣م، (١/ ٨٨٠).

انظر مثلاً: د. علي بركات: رفاعة مفكرًا سياسيًا، ضمن ندوة الشيخ رفاعة الطهطاوي، كلية الألسن (١٨: ٢١) ديسمبر ١٩٧٦م، مطبعة جامعة عين شمس ١٩٨٤م. ص ١٣٧، د. هالة مصطفى: الإسلام والغرب من التعايش إلى التصادم، ص ٦٦، هاني السباعي: دور رفاعة الطهطاوي في تحريب الهوية الإسلامية ص ١٩، د. رفعت السعيد: عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية ص ٢١. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، (٢/ ٢٨٦) وما بعدها. وسيأتي في الفصول القادمة مناقشة آرائهم.

والتي يحددها بقوله: «اعلم أن هذه الطائفة متفرقة في الرأي فرقتين أصليتين، وهما الملكية والحرية، والمراد بالملكية أتباع الملك، القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمور لولي الأمر، من غير أن يعارض من طرف الرعية بشيء. والأخرى تميل إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون لا ينبغي النظر إلا إلى القَوَانِين فقط، والملك إِنَّمَا هو منفذٌ للأحكام على طبق ما في القَوَانِين، فكأنَّه عبارة عن آلة. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة إلى ملك أصلاً، ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمةً ومُحكَّومةً وَجَبَ أن تُوكَّلَ عنها مَنْ تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية»^(١).

وبذلك تنحصر المذاهب السِّياسِيَّةُ الفرنسيةُ آنذاك في مذهبين الملكية المطلقة، ومذهب الحرية، وينقسم مذهب الحرية إلى مذهبين: الملكية المقيدة والجمهورية.

ويبين رَفَاعَةُ الفئات الاجتماعية التي تنتصر لكلا المذهبين فيقول: «والملكية أكثرهم من القُسُوس وأتباعهم، وأكثر الحُرِّيِّين من الفلاسفة والحكماء وأغلب الرعية»^(٢).

وذكر رَفَاعَةُ أن «شريعة الإسلام التي عليها مدار الحُكُومَةِ الإِسْلامِيَّةِ مشوبةٌ بالأنواع الثلاثة لمن تأملها، وعرف مصادرها ومواردها»^(٣).

سلطة ملك فرنسا:

وقد بين الطَّهَطَاوِيُّ أن مملكة الفرنسيين مملكة متوارثة، يدبر شؤونها الملك، ومجموعة من الدواوين، على رأسها ديوان ألبير وديوان رسل العمالات^(٤).

وبناء على ذلك فإن «أصل القوة في تدبير المملكة لملك فرنسا، ثم لجماعة ديوان ألبير، ثم لديوان رسل العمالات، ثم يلي ديوان رسل العمالات ديوان الوزراء والوكلاء، ثم ديوان يسمى سر الملك، وديوان يسمى ديوان الدولة للمشورة»^(٥).

(١) رفاعه الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٣٤٥.

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) السابق نفس الموضوع

(٤) انظر: السابق ص ٢٢٧

(٥) السابق ص ٢٢٧.



وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ «القانون لا يصنع إلا باجتماع آراء ثلاثة: رأي الملك، ورأي أهل ديوني المشورة يعني ديوان ألبير وديوان رسل العمال»^(١).

ويتناول رفاة اختصاصات هذه القوى الثلاثة وعلى رأسها الملك فيقول: «ملك فرنسًا صاحب قوة تامة في مملكته بشرط رضا تلك الدواوين المذكورة»^(٢).

ويشير في ثنايا ذلك إلى أن سلطة ملك فرنسًا ليست مطلقة، وإنما مقيدة بالقوانين التي يتفق عليها أصحاب الدواوين، الذين هم نواب الشعب فيقول: «ومن ذلك يتضح لك أن ملك فرنسًا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك، بشرط أن يعمل بها هو المذكور في القوانين التي يرصى بها أهل الدواوين، وأن ديوان ألبير يمانع عن الملك، وديوان رسل العمال يحامي عن الرعية»^(٣).

خروج الفرنسيين على ملكهم

ويؤكد رفاة على مسئولية الملك عند الفرنسيين في احترام القوانين، والالتزام بها يصدر منها عن الدواوين، وذلك عند عرضه لثورة الفرنسيين على ملكهم كرلوس العاشر، مبيّنًا أن السبب الرئيسي للثورة يرجع إلى «هتك القوانين التي هي شرائع الفرنساوية»^(٤). والذي تمثل في عدة أمور:

الأول: تقليد الملك الوزير بوليناق، وهو يميل إلى كون الأمر لا يكون إلا للملك.. وكانت الفرنساوية تنسب إليه كل ما خالف مذهب الحرية^(٥).

ولما اجتمع ديوان رسل العمال، الذين هم وكلاء الرعية، عرضوا على الملك أن يعزل هذا الوزير، ومن معه من الوزراء الستة، فلم يصغ لكلامهم أصلاً.. وكان الملك يحب إبقاءهم؛ لاستعانتهم بهم على تنفيذ ما أضمره في نفسه فأبقاهم، ثم حرم القانون بعدة أوامر ملكية، فكان خروجهم عليه، وإخراجهم له من بلادهم معزولاً^(٦).

(١) السابق ص ٣٤٨.

(٢) السابق ص ٢٢٧.

(٣) السابق ص ٢٢٩.

(٤) السابق ص ٣٤٦.

(٥) السابق ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٦) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٣٤٧.



الثاني: أن الملك قد أظهر عدة أوامر منها النهي عن أن يُظهر الإنسان رأيه، ويكتبه ويطبعه إلا بشروط معينة، خصوصاً للكازيطات اليومية، فإنه لا بد في طبعتها من أن يطلع عليها أحد من طرف الدولة، فلا يظهر منها إلا ما يريد إظهاره، مع أن ذلك ليس حق الملك وحده، فكان لا يمكنه عمله إلا بقانون، وهذا كله على خلاف القوانين^(١).

الثالث: أن الملك لما أظهر هذه الأوامر كأنه أحسن في نفسه بحصول مخالفة، فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء مشهورين بأنهم أعداء للحرية، التي هي مقصد رعية الفرنسيات^(٢).

ومن ثم فقد خرج الفرنسيون على ملكهم، نتيجة هتكه للقانون، وأخرجوه من ديارهم، وحاكموا وزراءه، وعينوا خلفاءه.

اختصاصات الدواوين:

أما عن اختصاصات الدواوين فيحددتها رفاة بقوله: «وظيفة أهل ديوان ألبير تجديد قانون مفقود، أو إبقاء قانون موجود على حاله، ويسمى القانون عند الفرنسيات شريعة، فلذلك يقولون شريعة الملك الفلاني. ومن وظيفة ديوان ألبير أن يعضد حقوق تاج المملكة، ويحامي عنه، ويانع سائر من يتعرض لها. ورئيس ديوان ألبير هو قاضي قضاة فرنسا. وعدد أهل هذا الديوان غير منحصر في عدة مخصوصة، ولا يقبل دخول الإنسان فيه إلا وهو ابن خمس وعشرين سنة، ولا يشرك في الشورى إلا وهو ابن ثلاثين سنة، ما لم يكن من بيت المملكة، وإلا فبمجرد ولادته يحسب من أهل هذا الديوان، ويشرك في المشورة حين يبلغ عمره خمساً وعشرين سنة»^(٣).

أما ديوان رسل العمالات:

«فوظيفته امتحان القوانين والسياسات والأوامر والتدابير، والبحث عن إيراد الدولة ومدخولها ومصروفها، والمنازعة في ذلك، والممانعة عن الرعية في المكوس والفرد وغيرها، إبعاداً للظلم والجور. وهذا الديوان مؤلف من عدة رجال ينصبهم أهالي العمالات، وعددهم أربعمائة وثمانية وعشرين رسولا، ولا يقبل إلا من يكون سنه أربعين سنة. ولا بد

(١) السابق ص ٣٤٨

(٢) السابق ص ٣٤٨

(٣) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٢٢٧، ٢٢٨.



أن يكون لكل واحد منهم عقارات تبلغ فردتها ألف فرنك كل سنة»^(١).

وقد سبق أن ذكر الطَّهَطَاوِيِّ أَنَّ أهل هذا الديون قرروا عزل الوزير، وَمَنْ معه مِنَ الوزراء الستة، ولما رفض الملك قبول قرارهم كان ذلك أحد أسباب الثورة عليه وعزله.

وقد بين رِفَاعَةُ أَنَّ أعضاء هذه الدواوين إِنَّمَا هم نواب الشعب في الدفاع عن حقوقه ورعاية مصالحه «ولمَّا لم يمكن لكل إنسان أن يدخل بنفسه في عمل الدولة، وكلت الرعية بتامها عنها في ذلك أربعمئة وثلاثين وكيلا، تبعثها إلى باريس في المشورة، وهؤلاء تختارهم الرعية، وتوكلهم بأن يانعوا عن حقها، ويصنعوا ما فيه مصلحة لها»^(٢).

أَمَّا كيفية اختيار النواب فهي «أَنَّ كل فَرَنْسَاوِي مستكمل للشروط التي منها أن يكون عُمُرُهُ خمسًا وعشرين سنة، له أن يكون ممن له مدخل في انتخاب رسل العمالات، وكل فَرَنْسَاوِي له أن يكون رسولا، إذا كان عمره ثلاثين سنة، وكان موصوفًا بالشروط المذكورة في كتاب الأحكام، وفي كل مأمورية مجمع اختبار وانتخاب، ومجمع انتخاب للأقاليم الصغيرة، ومجمع المأمورات الكبيرة مؤلفة من المنتخبين الكبار، وتعين ١٧٢ رسولا، ومجمع انتخاب الأقاليم الصغيرة تعين ٢٥٨ رسولا، ودفاتر أرباب الانتخاب تطبع وتكتب في الطرق شهرًا قبل فتح مجامع الانتخاب، حتى إنه يمكن لكل إنسان أن يكتب إعلانًا به، وكل منتخِب يكتب رأيه سرًّا في ورقة، ويعطيها للرئيس مطوية، والرئيس يضعها في إناء القرعة»^(٣).

جديرٌ بالذكر أن الطَّهَطَاوِيِّ في عرضه لنظام الحكم عند الفرنسيين وثورتهم على ملكهم يُعَدُّ حاكيا لأحداث رآها أو سمعها، لم يتعرض فيها للمقارنة بين هذه الأحداث وبين واقع البلاد الإسلاميَّة، ولم يتحدث عن إمكانية استعارة تلك النظم، أو مدى شرعية قبولها، غاية ما ذكره من ذلك أنه عندما تناول المذاهب السياسيَّة عند الفرنسيين ذكر «أنَّ شريعة الإسلام التي عليها مدار الحُكُومَة الإسلاميَّة مشوبة بالأنواع الثلاثة لمن تَأَمَّلَهَا»^(٤).

(١) السابق نفس الموضع

(٢) السابق ص ٢٤٢.

(٣) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٢٤٢.

(٤) السابق ص ٣٤٥

القانون الفرنسي:

ويتناول الطَّهَطَاوِيُّ القانون الذي يتحاكم إليه الفرنسيون فيقول: «والقانون الذي يمشي عليه الفرَنَسَاوِيَّةُ الآن، ويتخذونه أساسًا لسياستهم، هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر، ولا زال متبعًا عندهم، ومرضيًا لهم، وفيه أمورٌ لا ينكرُ ذوا العقول أنَّها من باب العَدْل»^(١).

ويلاحظ ابتداءً أنَّ الطَّهَطَاوِيَّ لا يبدي قبولًا مطلقًا تجاه هذا القانون، وإنَّما يرى أنَّ فيه أشياء من قبيل العَدْل، وهذا يعني أنَّ فيه أشياء آخر لا يقبلها الطَّهَطَاوِيُّ، وهذا ينقض - إلى حد ما - ادعاءات من يقول بالإعجاب المطلق من رِفَاعَةَ هذه القَوَانِينِ، ومحاولته إدخالها إلى البلاد الإسلاميَّة^(٢).

ثم تعرض الطَّهَطَاوِيُّ لترجمة أجزاء من القانون المدني الفرنسي، وحدد الهدف من ذلك بقوله: «لتعرف كيف حكمت عقولهم بأنَّ العَدْلَ والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك؛ حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع من يشكو ظلمًا أبدًا»^(٣).

فليس الهدف إذًا من ترجمة هذه القَوَانِينِ، والإشادة بها جملة هو الدَّعْوَةُ إلى تطبيقها في البلاد الإسلاميَّة، ولم يفهم أحدٌ في زمانه من كلامه هذا المعنى، وإنَّما غاية ما فيه التنبيه على أنَّ العَدْلَ والإنصاف، المفقودين في البلاد الإسلاميَّة من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، كما هو الحال عند الفرنسيين، مع كونهم أهل كفر وإلحاد «فمن باب أولى - كما يقول الطَّهَطَاوِيُّ - أن يكون ذلك في ديار الإسلام وبلاد شريعة النَّبِيِّ ﷺ»^(٤).

ويستطرد الطَّهَطَاوِيُّ مبيِّنًا حال تلك القَوَانِينِ فيقول: «ثم إنَّه يطول علينا ذكر الأحكام الشرعية، أو القانونية المنصوبة عند الفرَنَسَاوِيَّة، فلنقل إنَّ أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنَّما هي مأخوذة من قوانين آخر غالبها سياسي، وهي

(١) السابق ص ٢٢٩.

(٢) انظر: د. هالة مصطفى: الإسلام من التعايش إلى التصادم، دار مصر المحروسة، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٦٦.

(٣) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تليخيص باريز ص ٢٢٩.

(٤) السابق ص ١٦٥.



مخالفةً بالكلية للشرائع، وليست قارة الفروع^(١)، ويقال لها الحقوق الفرّنساوية، أي حقوق الفرّنساوية بعضهم على بعض، وذلك لأنّ الحقوق عند الإفرنج مختلفة، ثمّ إنّ بباريس عدة محاكم، وفي كل محكمة قاض كبير، كأنّه قاضي القضاة، وحوله رؤساء وأرباب مشورة، ووكلاء للخصوم، ومحامون للخصوم، ونواب عن المحامين، وموقع الوقائع^(٢).

ويعلق الطّهطاويّ على بعض مواد القانون المدني الفرنسي مُبرّزاً ما فيه من عدل ومساواة فيقول: «قوله في المادة الأولى: «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة» معناه سائر من يوجد في بلاد فرنساً من رفيع ووضيع، لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إنّ الدّعوة الشّرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة، فإنّها لها تسلط عظيم على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير، بأنّه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام»^(٣).

ويؤكد الطّهطاويّ أنّ هذه المساواة والحرية معان أصلية في الفكر الإسلامي فيقول «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»^(٤).

ثم يعرض للمادة الثانية التي تنص على أنّ الفرنسيين «يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئاً معيناً لبيت المال كل إنسان بحسب ثروته»^(٥).

ويعلق على هذه المادة مشيراً إلى أننا يمكن أن نعتبرها من السياسة الشّرعية، وهي المسالك التي يسلكها ولي الأمر، للتوصل إلى ما فيه الصّلاح، وليست بنصّها في كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ بيد أنّ لها أصلاً في الشّريعة فيقول: «وأما المادة الثانية فإنّها محض سياسة، ويمكن أن يقال إنّ الفِرْد ونحوها لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس، خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال، أو كانت ممنوعة بالكلية، وربما كان لها أصل في الشّريعة على بعض أقوال مذهب الإمام

(١) قارة: من الفعل قرر أي سكن واطمأن واستقر، والقار: المستقر (انظر المعجم الوسيط ٢ / ٧٥٢).

(٢) رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢٤٣.

(٣) رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢٣٧.

(٤) السابق ص ٢٣٧.

(٥) السابق ص ٢٣٠.

الأعظم»^(١).

ثم يتعرض للمادة الثالثة التي تنص على أن الفرنسيين: «كل واحد منهم متأهل لأخذ أي منصب كان، وأي رتبة كانت»^(٢).

فيقول: «وأما المادة الثالثة فلا ضرر فيها أبداً، بل من مزاياها أنّها تحمل كل إنسان على تعهد تعلمه، حتى يُقَرَّبَ منصب أعلى من منصبه، وبهذا كثرت معارفهم، ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة»^(٣).

لقد أعجب الطّهطاويّ بما انطوت عليه بعض مواد القانون المدني الفرنسي، من عدل ومساواة وشجب للاستبداد ورفض للظلم، وكان مفهوم ذلك عنده أن هذه مفاهيم أساسية في الفكر الإسلامي استقاها الغرب منه؛ ومن ثمّ أعجب به رفاة كواقع مطبق، مع كونه مفقوداً في بلاد الشرق، وهو في نفس الوقت إسلامي الجذور.

ويشير الأستاذ أنور الجندي إلى إعجاب الطّهطاويّ بمبادئ العدل والحرية التي شاهدها في فرنسا مع الإشادة بحرصه على ربطها بالشريعة الإسلامية فيقول: «وقد أوضح رفاة أنّ هذه الأفكار جميعاً مستمدة من الفكر الإسلامي، أخذها الفكر الغربي ونماها وحوورها وطبقها فعلا في مجتمعه، بينما حجبتها في العالم الإسلامي مرحلة الضعف والجمود والتقليد، وقد اهتز إعجاباً لذلك أيما اهتزاز، وحرص على نقلها والدعوة إليها، وربط هذه المعاني جميعها بالأساس المستقر في الشريعة الإسلامية التي درسها في الأزهر أساساً، وقد اهتم في عرض دستور فرنسا وأحداث ثورة عام ١٨٤٠م ومختلف القضايا التي تمس نظام الحكم إلى نوع من المقارنة بين الواقع في مصر والعالم الإسلامي وبين هذا الواقع في الغرب»^(٤).

وقد سبق الجبرتي الطّهطاويّ في الإشادة بما في القوانين الفرنسية من مساواة وضمانات للعدالة، عند حديثه عن محاكمة الفرنسيين لسليمان الحلبي قاتل كليبر، مقارناً بينها ومفضلاً إياها على ما يفعله كثير من المماليك والأمراء في زمانه يقول الجبرتي عن وقائع

(١) السابق ص ٢٣٨.

(٢) السابق ص ٢٣٠.

(٣) رفاة الطّهطاوي: تخلص الإبريز في تليخيص باريز ص ٢٣٨.

(٤) أنور الجندي: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار ص ٦٩. وراجع أيضاً: فتحي رضوان: دور العائم في تاريخ مصر الحديث، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦.



محاكمة سليمان الحلبي: «وقد كنت أعرضت عن ذكرها لظولها وركاكة تركيبها لقصورهم في اللغة، ثم رأيت كثيراً من الناس تتشوق نفسه إلى الاطلاع عليها لتضمنها خبر الواقعة، وكيفية الحكومة، ولما فيها من الاعتبار، وضبط الأحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل، ولا يتدينون بدين، وكيف وقد تجارى على كبيرهم ويعسوبهم رجل آفاقي أهوج وغدره، وقبضوا عليه، وقرروه، ولم يعجلوا بقتله، وقتل من أخبر عنهم بمجرد الإقرار، بعد أن عثروا عليه، ووجدوا معه آلة القتل مضمخة بدم ساري عسكرهم وأميرهم، بل رتبوا حكومة ومحاكمة، وأحضروا من أخبر عنهم، وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين، ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم، وأطلقوا مصطفى أفندي البرصلي الخطاط حيث لم يلزمه حكم، ولم يتوجه عليه قصاص، كما يفهم ذلك من فحوى السطور، بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الإسلام، ويزعمون أنهم مجاهدون، وقتلهم الأنفس وتجاريمهم على هدم البنية الإنسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية مما سيتلى عليك بعضه بعد»^(١).

ولم يفهم أحد من ذلك أن الجبرتي يدعو إلى استبدال القوانين الفرنسية بالأحكام الشرعية المتبعة في ذلك الوقت، وإنما مفهوم ذلك عند الجبرتي كما عند علماء المسلمين قاطبة أن العدل والمساواة معان أصيلة في شريعتنا الإسلامية ينبغي على ولاية الأمور والقضاة أن يلتزموا بها، فنحن أولى بتطبيق العدل انطلاقاً من شرعنا الحنيف من هؤلاء الفرنسيين الغزاة الذين لا دين لهم.

كذا لا يفهم من كلام الطهطاوي أنف الذكر أنه يدعو إلى تطبيق هذه القوانين الفرنسية بقضها وقضيضها في البيئة الإسلامية، كما لم يفهم ذلك من كلام الجبرتي رغم تفضيله مسلك الفرنسيين على مسلك كثير من المسلمين، بل الأقرب للصواب أن يقال: إن رفاعة يرى ضرورة الاستفادة من هذه التنظيمات والتشريعات، فيما لا يتعارض منها مع الشرع الحنيف، في ضوء المرجعية الإسلامية العامة، ومن المعلوم أن كثيراً من هذه الإجراءات الموجودة في هذه النظم الفرنسية، وفي غيرها أيضاً تختلف تبعاً لاختلاف المرجعية التي تنتمي إليها. فرفاعة مثلاً عندما ينقل من القانون المدني الفرنسي:

«المادة السادسة: يشترط أن تكون الدولة على الملة الفاثوليكية الحوارية الرومانية»

(١) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، (٣/ ١٩١، ١٩٢).



«المادة السابعة: تعمير الكنائس الفاثوليكية وغيرهم من النَّصْرَانِيَّةِ يدفع له شيء من بيت مال النَّصْرَانِيَّةِ، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين»^(١).

يلتصق على هذه المواد بقوله: «فإنَّها نافعةٌ لأهل البلاد والغرباء؛ فلذلك كثر أهل هذه البلاد، وعمرت بكثير من الغرباء»^(٢).

فهل نقول إنَّه يدعو إلى تطبيق هذه المواد في مصر وغيرها من البلاد الإسلاميَّة، هذا ما لا يفهم من عبارته، وإنَّما الذي نفهمه، أنَّه يمكن أن نستفيد من هذه المواد في ضوء المرجعية الإسلاميَّة التي تقوم عليها البلاد الإسلاميَّة، وهكذا غير هذه المواد والتنظيَّات التي ابتدعتها العقول البشرية لتحقيق العَدْل والمساواة بين النَّاس، اللذين هما أساس العمران والتَّمَدُّن. فعدل ولاة الأمور مهمُّ تترتب عليه راحة الممالك^(٣).

فالتَّطَهَّاتِ وَيُؤَدِّي إِذَا فِي إِظْهَارِهِ الْإِعْجَابَ بِهَذِهِ الْقَوَانِينِ يَضَعُ نَصْبَ عَيْنِهِ مَا انطوت عليه من عدل ومساواة، وهي من المقاصد العليا للشَّريعة الإسلاميَّة، لكن هل يفهم من ذلك دعوة التَّطَهَّاتِ إِلَى اسْتِبْدَالِ هَذِهِ الْقَوَانِينِ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، أَوْ أَنَّهُ يَمْدَحُ الْعِلْمَانِيَّةَ، وَيَدْعُو إِلَيْهَا كَمَا ذَكَرَ بَعْضُ الْبَاحْثِينَ؟!^(٤).

هذا ما لا يدل عليه كلامه نصًّا أو مفهوميًّا، وإنَّما غاية الأمر أنَّه مدح ما تنطوي عليه هذه القَوَانِينُ من عدل ومساواة، فما لا يتعارض من هذه القَوَانِينِ التي تحقق العَدْل والمساواة مع الشَّريعة الإسلاميَّة فهو من قبيل السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ، التي تعد جزءًا متأصلًا من نظام الدولة في الإسلام.

وقد ذكر غير واحد من العلماء أنَّ الأحكام السياسيَّة التي تبتدعها العقول البشرية لتحقيق العَدْل وتيسير مصالح العباد مقبولة، ما لم تخالف الشريعة الإسلاميَّة يقول ابن

(١) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢٣١.

(٢) السابق ص ٢٣٩

(٣) انظر رفاة الطهطاوي: قلائد الفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، مطبعة بولاق الطبعة الأولى ١٢٤٩هـ، سابقة الكتاب ص ١٠٥.

(٤) انظر: هاني السباعي: دور رفاة الطهطاوي في تحريب الهوية الإسلاميَّة، ص ٥١، ٥٢. وانظر أيضًا لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسيَّة إلى عصر إسماعيل (٢/٢٧٧) وانظر أيضًا حامد بن عبد الله العلي: إجتماعُ الجيوش الإسلاميَّة على عَزْوِ الْعِلْمَانِيَّةِ اللَّادِينِيَّةِ (المصدر: <http://www.saaaid.net/mkatarat/almani/18.htm>)

القيم - رحمه الله - مبيناً هذا المعنى: «ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلاق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها، لم يحتاج معها إلى سياسة عادلة ألينة. فإن السياسة نوعان ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة علمها من علمها وجعلها من جهلها»^(١).

وقال ابن عقيل في الفنون: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحياً، فإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمداً فيه على مصلحة الأمة، وتحريق علي الزنادقة في الأخاديد، ونفي عمر ابن الخطاب نصر بن حجاج»^(٢).

وبناء على ذلك ندرك مدى السعة والفسحة التي لدى المسلمين للأخذ بما يروونه محقق لمصالحهم وتطلعاتهم، ومعبر عن مبادئهم وقيمهم ومثالياتهم السياسية، فالشريعة الإسلامية لم تفرض شكلاً معيناً أو صورة محددة لنظام الحكم؛ مكتفية بوضع المبادئ والقواعد والأسس العامة، تاركة التفصيل وتحديد الوسائل والأساليب والآليات وتطويرها وتجديدها لاجتهاد المسلمين بحسب مقتضيات المصلحة، وما يفرضه اختلاف الزمان والمكان وحركة الحياة وتطورها، وما يحقق للمسلمين أفضل تجسيد للمبادئ والمثاليات والقيم الإسلامية التي يؤمنون بها، وفي مقدمتها مبدأ الشورى والحرية والمساواة والعدل وحق الإنسان في التملك والعيش الكريم وغير ذلك من مبادئ الإسلام^(٣).

وعلى هذا النحو نظر رفاة الطهطاوي إلى فلسفة القوانين ونظم الحكم الغربية، مُدركاً أن شريعتنا الإسلامية تجيز لنا الاستفادة من هذه النظم مع عزلها عن انحرافات

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ص ٤.

(٢) السابق ص ١٠، ١١.

(٣) الصحوة نت: قضايا وآراء، الديمقراطية والإسلام.. المقارنات الظالمة.

المصدر: (http://www.alsahwa-yemen.net/exp_news.asp?sub_no=373)



الفكر الغربي، شريطة ألا يتعارض ذلك مع قيمنا وثوابتنا الإسلامية.

وهذه النظرة أيضًا تعرض رفاعة لترجمة القوانين الفرنسية كالقانون المدني والجنائي والقانون التجاري.

جدير بالذكر أنّ رفاعة الطهطاوي قد قام وأعضاء قلم الترجمة الذي كان يرأسه بترجمة القوانين الفرنسية، ولم يكن العمل في ترجمة تلك القوانين بهدف تطبيقها وإحلالها محل الشريعة الإسلامية، فقد كانت هذه القوانين مطبقة بالفعل في المحاكم المختلطة والمجالس التجارية، فلما طلب الخديو إسماعيل من قلم الترجمة الذي يرأسه رفاعة ترجمة تلك القوانين، لم يرى رفاعة غضاضة في ترجمتها، ولا مخالفة للشريعة، خاصة مع اتساع دائرة المعاملات مع البلاد الأوروبية، حيث رأى ضرورة معرفة قوانين تلك البلاد لمن يتعامل معهم؛ حتى يكون على بينة من أمره، وقد أشار الطهطاوي إلى هذا المعنى في تقديمه لتعريب القانون التجاري حيث يقول: «إنّ هذا القانون التجاري مما تمس إليه الحاجة في غالب الأحوال والأوقات، حيث اتسعت الآن في مصرنا دائرة المعاملات بين أهالي الممالك الأوروبية وكثرت التعلقات، فصار لا بأس لأرباب التجارة بمعرفة قوانين المعاملة الجارية عند الأجانب، بل صار الاطلاع عليها لمن يعقد عقود التجارات معهم من الواجب؛ ولهذا حسن إبراز هذا القانون بالعربية إلى حيز الوجود...»^(١).

وقد أكد الطهطاوي الغاية ذاتها في تقديمه لتعريب القانون المدني حيث بينها بقوله: «حتى لا يجهل أهل هذا الوطن أصول الممالك الأخرى، لاسيما وأن علاقات الاقتضاء ومناسبات الأخذ والعطاء تدعو إلى الإلمام بمثل تلك الأصول الوضعية؛ ليكون من يتعامل معهم في تسوية الأمور على بصيرة»^(٢).

وبذلك يتبين لنا أنّ ترجمة الطهطاوي لتلك القوانين الأوروبية أمرٌ اقتضاه اتساع دائرة المعاملات مع أصحاب تلك القوانين؛ ليكون من يتعامل معهم على معرفة بتشريعاتهم التي يتحاكمون إليها، ولم تكن الغاية من ترجمتها إحلالها محل الشريعة الإسلامية، ويعجز من ادعى ذلك أن يستدل عليه بشبه دليل من كتابات الطهطاوي.

فلقد خالف رفاعة مفكري الغرب، وأتباعهم بديار الإسلام في منهجهم العلماني، وأقر النظرة الإسلامية التي ترى أنّ الدين الإسلامي يجب أن يكون هو مصدر القوانين،

(١) رفاعة الطهطاوي: تعريب قانون التجارة، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٥هـ/ المقدمة ص ٢، ٣.

(٢) رفاعة الطهطاوي: تعريب القانون الفرنسي المدني، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٣هـ/ المقدمة، ص ٢، ٣.



والموجه لحركة المجتمع في البلاد الإسلامية، وأنكر مزاحمة القَوَانِين الأجنبية للشريعة الإسلامية، مؤكداً على شمولها لكل ما يحتاج إليه الناس، ومن ثمَّ دعا إلى فتح باب الاجتهاد في الشَّرِيعَةِ؛ لمواجهة مستجدات العصر، وسيأتي تفصيل القول في ذلك عند حديثنا عن أركان الحُكُومَةِ عند الطَّهَطَاوِيِّ.

تجدر الإشارة أن ترجمة تلك القَوَانِين الغربية فتح باب المقارنة بينها وبين أحكام الشَّرِيعَةِ، رغبة في معرفة موافقتها أو مخالفتها لأحكام الفقه الإسلامي، فكانت التَّرْجَمَةُ خطوة للمقارنة بينها وبين الشَّرِيعَةِ الإسلاميَّةِ، وربَّما كانت المقارنة إحدى أهداف تلك الترجمات، يؤيد ذلك أن الخديو إسماعيل الذي طلب من رِفَاعَةَ ترجمة تلك القَوَانِين قد طلب من عالم أزهري آخر التعليق على مواد هذه القَوَانِين لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين أحكام الشَّرِيعَةِ الإسلاميَّةِ، وهو الشيخ مخلوف المنيأوي^(١)؛ حيثُ قام بالتعليق على نصوص القانون المدني والجنائي الذي ترجمه الطَّهَطَاوِيُّ، وصنف في ذلك كتابه «تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك بن أنس». وذكر في مقدمته أنه ألفه بناء على رغبة من الخديو إسماعيل^(٢).

وقد قام أيضاً أحد تلاميذ رِفَاعَةَ الذين شاركوه في التَّرْجَمَةِ وهو محمد قدري^(٣) بالمقارنة بين القانون الفرنسي وبين أحكام الفقه الإسلامي، وصنف في ذلك عدة مؤلفات منها: «بيان المسائل الشَّرعية التي وجدت في القانون المدني مناسبة أو موافقة لمذهب الإمام أبي حنيفة النعمان»، و«تطبيق ما وجد في القانون المدني موافقا لمذهب أبي حنيفة»، و«مرشد

(١) هو مخلوف بن محمد البدوي المنيأوي الأزهري، ولد في عام ١٢٣٥هـ، شغل منصب القضاء في صعيد مصر، وتوفي في ١٢٩٥هـ / ١٨٧٨م في عهد الخديو إسماعيل، ومن مؤلفاته حاشية على رسالة البيان للصبان، تطبيق القانون المدني على مذهب مالك، رسالة في البسملة. انظر: كحالة: معجم المؤلفين (٢١٢/١٢)، هدية العارفين (٤٢٣/٢).

(٢) انظر: مخلوف محمد المنيأوي: تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك، دراسة وتحقيق: د. محمد أحمد سراج، د. علي جمعة، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، (٤٣/١).

(٣) هو محمد بن قدري أغا كوبرولي نسبة إلى بلدة كوبرولي بالأناضول، وكان جده واليا على تلك الولاية، ولد في سنة ١٢٣٧هـ / ١٨٢١م بملوي بصعيد مصر، تخرج بمدرسة الألسن، وتقلب في المناصب فكان مستشارا في المحاكم المختلطة، وناظرا للحقانية، ثم وزيرا للمعارف، فوزيرا للحقانية وهي آخر مناصبه، توفي القاهرة ١٣٠٦هـ ١٨٨٨م. انظر كحالة: معجم المؤلفين (١١١/١٤٩)، زكي محمد مجاهد: الأعلام الشرقية (١/١١٥، ١١٤).

الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان في المعاملات المدنية الشرعية»، و«الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية».

تجدر الإشارة أيضاً أن هذه القوانين لم تطبق بشكل عام في عصر الطهطاوي، ولا في عصر الخديو إسماعيل، وإنما طبقت في مرحلة تالية على يد الإنجليز بعد احتلالهم لمصر، ولم يكونوا في حاجة إلى تلك الترجمات بعد أن امتلأت المحاكم بالقضاة الأجانب الذين يحكمون بتلك القوانين.

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا خطأ من نسب إلى رفاعة الطهطاوي الرضا المطلق بهذه القوانين الغربية ودعوته إلى تطبيقها في البلاد الإسلامية استدلالاً بترجمتها.

وقد يفيدنا في تأكيد هذا المعنى ما ذكره رشيد رضا^(١) عن علي فهمي بن رفاعة الطهطاوي^(٢) نقلاً عن أبيه يقول رشيد رضا: «حدثني علي باشا رفاعة قال حدثني والذي أن إسماعيل باشا الخديو استحضره وقال يا رفاعة بك تعلمت وتربيت في الأزهر، فأنت أعلم الناس بعلماء الأزهر، وأقدرهم على إقناعهم بما نديتكم له: إن الإفرنج قد صار لهم حقوق ومعاملات كثيرة في هذه البلاد، وتحدث قضايا بينهم وبين الأهالي وهم يشكون إلي أنهم لا يعلمون بماذا يحكمهم أم عليهم في هذه القضايا ليراعوه، ويدافعوا به عن أنفسهم؛ لأن كتب الفقه التي يحكم بها علماءنا معقدة وكثيرة الخلاف، فاطلب من علماء الأزهر أن يضعوا كتاباً في الأحكام الشرعية مثل كتب القوانين في تفصيل موادها، وعدم وجود خلاف فيها، يترتب عليه اختلاف القضاة في أحكامهم، فإن لم يفعلوا فإنني اضطر إلى العمل بقانون نابليون الفرنسي أو ما هذا مؤداه»

(١) هو محمد رشيد بن رضا ولد سنة ١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م، في قرية القلمون تبع طرابلس الشام، سافر إلى مصر سنة ١٣١٥ واتصل محمد عبده والأفغاني وأنشأ مجلة المنار وأسس مدرسة دار الدعوة والإرشاد جزيرة الروضة بالقاهرة، وكان من دعاة فكرة الجامعة الإسلامية والدعوة إلى ترك التقليد وعدم التقيد بمذهب، توفي ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م. انظر: الزركلي: الأعلام (٦/١٢٦)، زكي مجاهد الأعلام الشرقية رقم (١٢٤٩) (٣/١٠٧٥: ١٠٧٨).

(٢) ولد في ١٢٦٥هـ / ١٨٤٨م، وهو أحد ولدين أنجبها رفاعة الطهطاوي، كان مباشراً لتحرير روضة المدارس تحت نظارة والده، وقد حل محل والده في نظارة روضة المدارس عقب وفاته، عين ناظراً لدار العلوم سنة ١٨٧٨م، ثم وكيلاً لديوان المكاتب الأهلية، فوكيلاً لنظارة المعارف توفي في ١٨٤٨هـ / ١٩٠٣م. انظر: الزركلي: الأعلام (٤/٣٢٠)، محمد عد الغني حسن، عبد العزيز الدسوقي: روضة المدارس نشأتها واتجاهاتها الأدبية والعلمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص (٣٣٥: ٣٣٩).

قال علي باشا رفاعة: فأجابه والذي بقوله: يا أفندينا إنني سافرت إلى أوروبا وتعلمت فيها وخدمت الحكومة وترجمت كثيراً من الكتب الفرنسية باللغة العربية، وقد شخت ووصلت إلى هذه السن ولم يطعن أحدٌ في ديني فإذا أنا اقترحت الآن هذا الاقتراح على علماء الأزهر بأمر أفندينا أخشى أن يقولوا إنَّ الشيخ رفاعة قد ارتد عن الإسلام في آخر عمره برضاه بتغيير كتب الشريعة وجعلها كالقوانين الوضعية، فأرجو أن يعفيني أفندينا عن تعريض نفسي لهذا قبل موتي لئلا يقال أنه مات كافراً^(١).

فإذا كان رفاعة خشي أن يطلب من علماء الأزهر أن يضعوا كتاباً في الأحكام الشرعية مثل كتب القوانين في تفصيل موادها، وعدم وجود خلاف فيها؛ لئلا يتهمونهم بالكفر والارتداد عن الإسلام، فكيف يُدعى عليه أنه دعا إلى استبدال أحكام الشريعة الإسلامية كلية بالقوانين الوضعية.

وَمِنْ ثَمَّ يَتَبَيَّنُ لَنَا مَدَى التَّهْوِيلِ الَّذِي يَنْطَوِي عَلَيْهِ قَوْلُ أَحَدِ الْبَاحِثِينَ وَاصِفًا رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ: «لقد تمت على يديه أهم عملية حاسمة أزاحت الإسلام عن ميدان الحكم في مصر، عندما أخرج قلم الترجمة برياسته ترجمة القانون الفرنسي المدني والجنائي إلى العربية»^(٢).

أمَّا مَنْ يَنْسَبُ إِلَى الطَّهَطَاوِيِّ الرِّضَا الْمَطْلُوقِ بِهَذِهِ الْقَوَانِينِ الْغَرِيبَةِ حَتَّى إِنَّ بَعْضَ الْكُتَّابِ عَرَضَ لِنُصُوصِ الْقَانُونِ الْمَدْنِيِّ الْفَرَنْسِيِّ مَنَاقِشًا الطَّهَطَاوِيِّ فِي مَوَادِهِ، وَكَأَنَّهُ وَاضِعُهَا^(٣).

يمكن أن يصح هذا التعامل إذا كان الطَّهَطَاوِيُّ مدح هذه القَوَانِينِ مدحاً مطلقاً، أو دعا إلى تطبيقها بحدِّافيرها في البلاد الإسلاميَّة، ولا يستطيع أحدٌ ممن ادعى هذه الدعوى أن يستدل عليها بنص صريح للطَّهَطَاوِيِّ، سوى ظواهر مواقف، ونصوص مجتزأة لا تفيد

(١) مُحَمَّدُ رَشِيدُ رِضَا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٠ هـ ١٩٣١ م / ٦٢٠، ٦١٢، مجلة المنار، ٢٩ ذي الحجة سنة ١٣٤٨، ٢٨ مايو ١٩٣٠ م (٣٠ / ٧٨٢).

ونحن هنا وإن كنا نذكر هذا الخبر لنبرء رفاعة مما نسب إليه من الدعوة إلى استبدال القوانين الأوروبية بالشريعة الإسلامية أو رضاه بذلك، وبصرف النظر عن مدى إخلاص الخديو إسماعيل في دعوته، فإننا نشير إلى من اسباب تنحية الشريعة والجهل بها جمود الشيوخ، ووقوفهم على التقليد للمذاهب، والعصية لها، وعدم قدرتهم على الاجتهاد الاستقلالي مما أدى إلى عجزهم إظهار كفاية الشريعة وضرورة العمل بها.

(٢) محمد إبراهيم مبروك: تزييف الإسلام وأكذوبة الفكر المستنير مناقشة لأفكار المستنيرين، ص ٢٠، ٢١.

(٣) انظر: هاني السباعي: دور رفاعة الطَّهَطَاوِيِّ في تحريب الهوية الإسلاميَّة، ص ٦٢ وما بعدها.



اليقين، بل إنَّ نصوص الطَّهَطَاوِيِّ الواضحة الصريحة، ناطقةً بالارتباط الشديد بين الدِّين والدَّولة في الإسلام، وأنَّ الدِّين الإسلامي هو المرجعية الأساسية للقوانين، والتي ينبغي ألا تتعارض مع شيء من أحكامه، وهذه النصوص التي سنذكرها - إن شاء الله - عند حديثنا على أركان الحكومة عند الطَّهَطَاوِيِّ^(١) يجد القارئ أنَّها من الوضوح بحيثُ يصحُّ أن تُقدِّمَ تصورًا صحيحًا ناضجًا لموقف الطَّهَطَاوِيِّ من هذه القضايا المتنازع عليها، فهي حاكمة على ما عداها وموجهة له.

إنَّ القصور الذي تنطوي عليه تلك الآراء التي تنسب إلى رِفَاعَةَ دعوته إلى النُّظم العِلْمَانِيَّةِ الغربيَّة وقوانينها نابع من اقتصار أصحابها في دراسة الفكر السياسي لِرِفَاعَةَ على ما ذكره في الرحلة من أحداث ثورة الفرنسيين، ومن حديثه عن الدستور الفرنسي وترجمته له، مستخلصين من بين ذلك الفكر السياسي للطَّهَطَاوِيِّ، على الرغم من كونها عند التأمُّل لا دلالة فيها، فضلًا عن أنَّ الطَّهَطَاوِيِّ يعد في الرحلة حاكمًا لأحداث رآها، أو سمع بها أكثر منه مقدمًا لتصور ناضج يصحُّ متكأ لبيان مواقفه.

نخلص مما سبق إلى عدة نتائج:

أولاً: إنَّ رِفَاعَةَ عندما تعرَّض للحديث عن القَوَانِينِ الفرنسيَّة في كتاب الرحلة لم يقبلها قبولاً مطلقاً، وإنَّما ذكر أنَّ فيها أشياء لا ينكر ذووا العقول أنَّها من باب العدل، فما لا يتعارض منها مع الشَّرِيعَةَ الإسلاميَّة يعد من قبيل السياسة الشَّرعية التي هي جزءٌ من الشَّرِيعَةَ.

ثانياً: إنَّ رِفَاعَةَ عندما شارك في ترجمة تلك القوانين وأشرف عليها، لم يكن ذلك منه دعوة إلى تطبيقها في البلاد الإسلاميَّة وإحلالها محل الشريعة الإسلاميَّة، وإنَّما هو أمرٌ اقتضاه اتساع دائرة المعاملات مع البلاد الأوربية؛ ورغبة في بيان تلك القوانين لمن يتعامل معهم، ثم للوقوف على وجوه الاتفاق والاختلاف بينها وبين الشريعة الإسلاميَّة.

ثالثاً: إنَّ رِفَاعَةَ ينطلق في إعجابه بمبادئ العدل والحرية والمساواة الموجودة بتلك القَوَانِينِ، من كونها مقاصد إسلامية دعا إليها الإسلام، وليست غربية الجذور.

رابعاً: فيما يخص بعض الإجراءات الغربية التي يذكرها بعض الباحثين مستدلاً بها على دعوة رِفَاعَةَ إلى تطبيق النظم الغربية، فهذه الإجراءات تنظيماً يختلف وضعها موضع

(١) انظر (ص ١٤٤) من هذا الكتاب



التنفيذ باختلاف المرجعية التي تنتمي إليها. فهي فكر بشري يختلف تطبيقه من مجتمع لآخر.

وأخيرا فإن رفاعة عندما عرض لنظم الدولة في الإسلام - كما سيأتي - عرضها من منظور إسلامي مستفيدا من كتابات علماء المسلمين، مؤكدا على العلاقة الوثيقة بين الدين والدولة، وعلى المرجعية الأساسية للشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الأساسي للقوانين، وأحكامها هي المتبعة في التحليل والتحریم، انطلاقا من سيادة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني الإسلامي.



الفصل الثاني

الفكر السياسي عند الطُّهَطَاوِيِّ بين العِلْمَانِيَّةِ والإِسْلَامِ

إذا كان رِفَاعَةُ فِي كتابه الوصفي «تَخْلِيصُ الإِبْرِيذِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيْزٍ» قد قَدَّمَ عَرْضًا لمبادئ الدستور الفرنسي، متضمنًا تحليلًا لبعض موادّه، ووصفًا للحالة السِّيَاسِيَّةِ فِي فَرَنْسَا إِبَّانَ رحلته إليها، وثورة الفرنسيين على ملكهم، فقد خصص الجزء الأخير من كتابه في السيرة «نَهَايَةُ الإِيْجَازِ فِي سِيْرَةِ سَاكِنِ الحِجَازِ ﷺ». للحدث عن نظام الدولة الإسلاميّة، وما يتعلّق بها من النظم السِّيَاسِيَّةِ والمالية والاجتماعية، والعمالات الشَّرعية والجهادية، وغيرها من الأعمال التي أقيمت في عهد النَّبِيِّ ﷺ وخلفائه الرَّاشِدِينَ؛ حَيْثُ رأى فِي أعماله ﷺ نَوَاةً لنظام الدولة في الإسلام، وأنَّ النَّبِيَّ ﷺ وأصحابه قد وضعوا أسس الدولة الإسلاميّة، فراح يبين أنظمتها وعمالها، بحسبانها نموذجًا جديرًا بالافتداء يجب على المُسْلِمِينَ أن يتمثلوه.

كما تعرض في كتابه «مَنَاهِجُ الأَلْبَابِ المِصْرِيَّةِ فِي مَبَاهِجِ الآدَابِ العِصْرِيَّةِ» لبيان أهمية الحُكُومَةِ وأركانها والأدوار المنوطة بكل ركن من هذه الأركان.

ونتناول في هذا الجزء من البحث بعض الجوانب من الفكر السياسي عند الطُّهَطَاوِيِّ، مركزين على تلك الجوانب التي تبين حقيقة منهجه بين الأصول الإسلاميّة والأفكار العِلْمَانِيَّةِ، في محاولة لتحديد إلى أي المذهبين ينتمي الطُّهَطَاوِيُّ؛ وذلك بغية التوصل إلى حقيقة ما تردد لدى كثير من الباحثين عن دعوة الطُّهَطَاوِيِّ إلى العِلْمَانِيَّةِ والليبرالية الغربية، إضافة إلى نسبة الدَّعْوَةِ إلى تطبيق القانون الفرنسي في مصر إليه. ومدى صحة ما يذكره بعض الباحثين من الصلة الفكرية بين رِفَاعَةَ الطُّهَطَاوِيِّ وعلي عبد الرازق.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الإِمَامَةُ عِنْدَ الطَّهَطَاوِيِّ

تعريفها، حكمها.

تعريف الإِمَامَةِ:

يرى رِفَاعَةُ أَنَّ الإِمَامَةَ العَظْمَى هِيَ مَنصِبُ رَسولِ اللهِ ﷺ، وَهِيَ اسْتِحْقاقُ التَّصَرُّفِ العَامِ عَلى المُسْلِمِينَ، وَحَيْثُ أُطْلِقَتِ الإِمَامَةُ فَإِنَّمَا تَنصَرَفُ لِلخِلافةِ، ثُمَّ يَقدَمُ تَعْرِيفًا لَهَا فيقول: «وَهِيَ رِئاسَةٌ عَامَةٌ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا، خِلافةٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَإِن كَانَتْ تَنقَسِمُ إِلَى إِمَامَةِ وَحِي كَالنَّبُوَّةِ، وَوَرِاثَةٍ كَالعِلْمِ، وَعِبَادَةٍ كَالصَّلَاةِ»^(١)، وَأَثَرُ هَذِهِ الإِمَامَةِ هُوَ أَنْ يَنصَبَ لَهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ ﷺ خَلِيفَةٌ بَعْدَ خَلِيفَةٍ إِلَى انقِضاءِ الزَّمَانِ»^(٢).

فَهذا التَّعْرِيفُ لِلإِمَامَةِ الَّذِي ارْتِضَاهُ الطَّهَطَاوِيُّ يَشتمَلُ عَلى ثَلاثَةِ عَناصِرٍ:

الأول: مَوضِعُها رِئاسَةٌ عَامَةٌ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا.

الثاني: غَايَتُها أَنَّها خِلافةٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي اسْتِحْقاقِ التَّصَرُّفِ فِي شُؤنِ المُسْلِمِينَ.

الثالث: أَثَرُها اسْتِمرارُ خِلافةِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى قِيامِ السَّاعَةِ.

ويَلاحِظُ أَنَّ النِّصْبَ عَلى العَنصرِ الأَوَّلِ كَافٍ فِي الدَّلالةِ عَلى أَنَّ الطَّهَطَاوِيَّ يَرى تَبَعًا لِإِجماعِ المُسْلِمِينَ أَنَّ سِياسَةَ أُمُورِ الدُّنْيَا تَدخُلُ فِي صَمِيمِ اخْتِصاصاتِ الإِمَامِ، إِضافةً إِلَى شُؤنِ الدِّينِ.

وَقَد أَكَدَ ذَلِكَ فِي مَوضِعٍ آخَرَ بِقولِهِ: «الإِمَارَةُ تَخلفُ النُّبُوَّةَ فِي حِراسَةِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا، فَتَقفُ عِنْدَ حُدُودِ اللهِ عِزِّ وَجَلِّ المَعضِدةِ بِقولِهِ تَعَالَى: ﴿... أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...﴾» [المائدة] بِناءٍ عَلى تَفسيرِ الدِّينِ بِإِكمالِ الفِرائِضِ وَالأَحكامِ»^(٣).

(١) وَجَدَ فِي النِّسخَةِ المَحقُوقَةِ لِلكتابِ بَينَ قوسينِ وَهِيَ المَرادَةُ هِنا، وَلا نَدري ما وَجِهَ هَذا الكِلامِ وَهَلْ هُوَ مَن وَضَعِ الطَّهَطَاوِيَّ أَمِ المَحقُوقِ.

(٢) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيَّ: الدَّولَةُ الإِسلامِيَّةُ نِظامِها وَعَمالِها، ص ١٧، وَانظُر: د. مُحَمَّدُ ضِياءُ الدِّينِ الرِّيسِ، النِّظَرياتِ السِّياسِيَّةِ الإِسلامِيَّةِ، دارُ التِّراثِ، القاهِرَةُ، الطَّبعَةُ السَّابِعةُ، ص ١٢١.

(٣) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيَّ: الدَّولَةُ الإِسلامِيَّةُ نِظامِها وَعَمالِها، ص ٨٣.



ومن الحق أن يقال إن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، فقد كان الرسول ﷺ مكلّفًا بهداية النَّاس إلى الله عز وجل، وبأن يسوسهم في أمور دنياهم، وهو إمامهم في الصلاة، وقائدهم في الحرب، ورئيسهم عند توقيع المعاهدات مع غيرهم. وقد انتقلت هذه المهام إلى خلفاء الرسول ﷺ أي أمراء المؤمنين^(١).

والعنصر الثاني يبين أن سياسة الدنيا تُعد من اختصاصات النبوة، ومن يخلف النبي ﷺ تبعًا له في ذلك. فقد كان ﷺ مبلغًا عن ربه، وإمامًا للمسلمين في شؤونهم الدينية، وفي الوقت نفسه حاكمًا ورئيسًا لدولة، أمّا البلاغ عن الله عز وجل فقد انتهى بوفاته ﷺ، وبإكمال له لأمته أمر دينهم، وأمّا غيرها من شؤون المسلمين الدينية والدنيوية، فيجب على المسلمين أن يقيموا فيما بينهم من يخلفه فيها، وهو ما فهمه صحابة النبي ﷺ عندما انشغلوا بتولية من يخلفه قبل دفنه ﷺ كراهة أن يبقوا بعض يوم بغير إمام.

والعنصر الثالث: يبين أن هذه الخلافة باقية إلى قيام الساعة - أو هكذا يجب على المسلمين أن يقيموها - فوفاته ﷺ وجب تنصيب خليفة له، وهكذا إلى آخر الزمان.

وعموم هذا التعريف يدل على إدراك الطّهطاويّ الواعي للعلاقة الوثيقة بين شؤون الدين وشؤون الدنيا، حيث يشترك الإمام في سياستها معًا، دون الفصل المزعوم بينهما، الذي انتهت إليه المدينة الغربية، ومن ثم فلا وجه لنسبة الطرح العلماني لعلاقة الدين بالدولة المتأثر بالتمطّ الغربي لرفاعة الطّهطاويّ، وهو ما سنزيده وضوحًا في الصفحات التالية.

حكم انعقادها:

وإذا كانت الإمامة هي التصرف العام على المسلمين « فنصب الإمام - فيما يرى الطّهطاويّ - واجب على الأمة بالشرع وجوبًا كفائيًا »^(٢). « حيث إن الإمامة أعظم مهات الدين، وبها بقاء الدنيا ونظامها »^(٣) « ولا تقام الحدود، ولا يستقيم أمر الناس إلا بالإمام »^(٤) والذي يقوم بنصب الإمام « أهل الحل والعقد، وهم العلماء ووجوه الناس، فإذا قاموا بذلك

(١) د. محمد مرغني خيرى: النظم السياسية، ط ١٩٩٤ - ١٩٩٥، بدون ذكر المطبعة، ص ٥٠

(٢) رفاعة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٢٠.

(٣) السابق ص ٤٧، رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/

٥١٦).

(٤) رفاعة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٣٦.



سقط الحرج عن الباقيين، وإلا أثم المسلمون جميعاً»^(١).

ويتعلق اختيار من يصلح للإمامة بالمُسْلِمِينَ جميعاً، خاصة أولو الأمر منهم، إلا في حالة وجود نص شرعي على معين، وهو مفقود هنا، أو تعيين الإمام من يخلفه بعده، فينبغي الرضا به. ويستدرِك الطَّهَطَاوِيُّ على قوله بوجوب نصب المُسْلِمِينَ الإمامَ مستثنياً هاتين الحالتين فيقول: «وإنَّما يَجِبُ علينا ذلك عندَ عدم النَّصِّ من الله عز وجل ورسوله ﷺ على التولية لمعين، وعندَ عدم العهد بها من الإمام السابق لغيره بإقامة معين»^(٢).

ولاية العهد:

فإذا عهد الإمام لمن يخلفه بالأمر فينبغي طاعته، توحيداً لكلمة المسلمين، وهو ما يشير إليه رفاة بقوله: «نعم يجبُ الامتثال كما وردت الأحاديث بذلك حقناً لدماء المسلمين وحذراً من شق العصا بينهم، كما وردت الأحاديث بذلك، فمما ورد في ذلك قوله ﷺ: "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة"»^(٣)

وبذلك يرى الطَّهَطَاوِيُّ بحق وجوب نصب الإمام خليفة عن رسول الله ﷺ في أمور الدين والدنيا، وأنه يستمد سلطته من الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد.

الدليل على وجوب نصب الإمامة:

وقد تعرض الطَّهَطَاوِيُّ في عدة مواضع للحديث عن وجوب نصب الإمام خليفة عن رسول الله ﷺ، وعلى رأس تلك الأدلة ما قرره جمعٌ غفيرٌ من العلماء كابن خلدون والشهرستاني والجويني وغيرهم من أن مستند الخلافة الأول هو الإجماع.

(١) السابق ص ٢٠.

(٢) السابق نفس الموضع.

(٣) أخرجه عن العرياض بن سارية أبو داود في سننه كتاب السنة باب في لزوم السنة رقم (٤٦٠٧) (٥/١٣)، الترمذي في سننه كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (٢٦٧٦) (٥/٤٤)، وابن ماجه في سننه المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين رقم (٤٢) (١/١٥)، أحمد (٤/١٢٧، ١٢٦)، الحاكم (١/٩٦، ٩٧).

دليل الإجماع:

يقول رَفَاعَةَ: «وعمدة أدلته الإجماع؛ لإجماع الصحابة على ذلك بعد وفاة النَّبِيِّ ﷺ، حتى قدموه على دفنه ﷺ؛ لما ظهر لهم أنه من أهم الواجبات، ولم يزل النَّاس على ذلك في الأعصار الماضية، وهلم جرا إلى وقتنا هذا»^(١).

ويذكر في ثنايا كلامه بعض الأحاديث التي تؤكد أهمية عقد الإمام، وضرورة طاعته، والدعاء له؛ لما لصاحبه من أثر عظيم على عموم المُسْلِمِينَ يقول: «روي عن رسول الله ﷺ "السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَإِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ بِلَدَا لَيْسَ فِيهَا سُلْطَانٌ فَلَا يَقِيمَنَّ بِهِ"»^(٢). وروي عن أبي عبيدة بن الجراح قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا تسبوا السُّلْطَانَ فَإِنَّهُ فِي اللَّهِ فِي أَرْضِهِ"»^(٣)^(٤).

ثم يعلق الطَّهَطَاوِيُّ على هذه الآثار بقوله: «هذه الأدلة دالة على شرف مرتبة السُّلْطَانِ، وعلو منزلته؛ ولهذا كان السلف الصالح كالفضيل بن عياض والإمام أحمد وغيرهما يقولون: لو كان لنا دعوة مستجابة لدعونا بها للسُّلْطَانِ؛ لأن في صلاحه صلاح المُسْلِمِينَ»^(٥).

الدليل الثاني: الدليل العقلي: ضرورة الاجتماع البشري

ومن الأدلة التي اعتمد عليها الطَّهَطَاوِيُّ في وجوب الإمامة ما سبق أن قرره ابن خلدون في مقدمته، وغيره من وجوب الإمامة، وازعاً اقتضته ضرورة الاجتماع البشري^(٦).

- (١) رفاعة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٢١.
- (٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان رقم (٧٣٧٥) (١٨ / ٦) وفي السنن الكبرى باب فضل الإمام العادل (٦٢ / ٨)، وقد ذكره السيوطي في الجامع الصغير رقم (٤٨١٩) (٤ / ١٤٣) ورمز لتضعيفه، وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة رقم (٢٠٧) ص (١٠٥).
- (٣) بلفظه أخرجه العقيلي في الضعفاء رقم (١٠٢٢) ص ٥٩، ٦٠، وقال عقبه «وليس في هذا الباب شيء يرجع إلى صحته»، وبنحوه بلفظ... فإنه ظل الله في الأرض، أخرجه بسند ضعيف البيهقي في شعب الإيمان رقم (٧٣٧٢) (١٧ / ٦)، وابن أبي عاصم في السنة باب ما ذكر عن النبي ﷺ أنه زجر عن سب السلطان، رقم (١٠١٣) (١ / ٤٨٧)، وقال الألباني عقبه "إسناده ضعيف جدا، وقد تكلمت عنه في الضعيفة (٢٢٦٣)، وللحديث بلفظ ظل الله في الأرض شواهد قد يتقوى بها".
- (٤) رفاعة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ١٨، ١٩.
- (٥) السابق ص ١٩.
- (٦) انظر: ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤ م، ص (١٩٠، ١٩١).

يقول الطهطاوي مبيّنًا هذا المعنى: «ولأنّ الجنس الإنساني مضطر إلى التآلف والتجمع في إتمام معيشتة، وانتظام حال نفسه، فيحتاج إلى سياسة تقيم أمره على الاستقامة. وقد شبه بعضهم الملك بالروح، والرعية بالجسد، فلا قوام للجسد إلا بالروح، ولو لم يكن في شرف الملك وعظيم خطره إلا ما أشار إليه الحديث النبوي في قوله ﷺ: "السُّلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه الضعيف، وبه يتصف المظلوم من الظالم، ومن أكرم سلطان الله في الدُّنيا أكرمه الله" (١) لكان كافيًا في الاحتياج إلى السُّلطان» (٢).

ويستطرد الطهطاوي مؤكدًا أهمية تنصيب الإمام لانتظام الجنس البشري وتحقيق العدل في المجتمع فيقول: «وإذا كان الإنسان مدنيًا بطبعه، والنَّاس تختلف مقاصدهم وأغراضهم، وتمتد مطامعهم، ولا يرضون بالعدل والإنصاف، ويتنصفون ولا ينصفون؛ لأنَّ النفس مطبوعة على الشح والجبن والحرص والكبر، فاحتاجوا إلى واحد يدفع الظلم عن المظلوم، والقوي عن الضعيف، فقبل لا بد من سلطان في كل زمان؛ ليعمل بالعدل والإحسان، وينهى عن البغي والعدوان؛ إذ العدل ميزان الله وصفة الإنسان» (٣).

فوجود الحاكم إذاً ضرورة اجتماعية حضارية لانتظام شؤون المجتمع «فلولا ولي الأمر لما قدر العالم على نشر علمه، ولا الحاكم الشرعي والسياسي على تنفيذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولولاهم لانقطعت السبل، وتعطلت الثغور، وكثرت الفتن والشورور، ولولا ردع الملوك لتغالبت النَّاس وتهاجرت، وطمع بعضهم في بعض، واستولى الأقوياء على الضعفاء، وتمكن الأشرار من الأخيار، فيصيرون إلى التشرّد والتفرد، وفي ذلك خراب البلاد وفناء العباد» (٤).

تبين مما سبق من تعريف رفاة للإمامة، وبيان حكم تنصيب الإمام، أنه يقر ابتداءً بوجود تنصيب الإمام الذي يخلف النبي ﷺ في شؤون الدين وسياسة الدُّنيا، باعتباره واجبًا دينيًا، وضرورة اجتماعية حضارية.

(١) أخرجه ابن النجار في ذيل تاريخ بغداد (٢ / ١٠٦) عن أبي هريرة مرفوعاً من رواية أحمد بن عبد الرحمن ابن وهب، وهو صدوق تغير بأخرة كما في التقريب رقم (٦٧) ووقد ذكره السيوطي عنه في الجامع الصغير (مع شرح المناوي) رقم (٤٨١٧) (٤ / ١٤٣) ورمز لتحسينه.

(٢) ارفاعة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ١٨

(٣) انظر السابق ص ٤٧

(٤) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية، (١ / ٥١٦).

ومن ناحية أخرى يؤكد الطُّهَطَاوِيُّ ارتباط سياسة الدُّنْيَا بالدِّين، وذلك في إطار الإمامة أو الخِلافة الإسلاميَّة، التي وضع نواتها النَّبِيُّ ﷺ، ثم أجمع المسلمون بعد وفاته ﷺ على وجوب تنصيب من يخلفه في إمامة الدِّين وسياسة الدُّنْيَا إلى يوم القيامة، ومن ثمَّ عدم إمكانية الفصل بين الدِّين والسياسة، فضلاً عن شتى مناحي الحياة. وهو إذ يقرر ذلك يؤكد بطلان تلك الدَّعاوى المزعومة إلى الفصل بين الدِّين والدُّنْيَا، أو بين السياسة والدِّين، وما تنطوي عليه من زعم بأنَّ وظيفة النَّبِيِّ ﷺ مقتصرة على أمور الدِّين. فكيف بعد هذا البلاغ الواضح، الذي لا لبس فيه، تنسب العِلْمَانِيَّة إلى الطُّهَطَاوِيِّ، وأنها خرجت من تحت عباءته أو أنه واضع بذورها، وهو ما سنزيده وضوحاً في الصفحات التالية.



المبحث الثاني

الإمام: واجباته، شروطه، صفاته

شروط الإمام:

حدد الفقهاء والمتكلمون انطلاقاً من نصوص الكتاب والسنة وعمل الخلفاء الراشدين شروطاً ينبغي أن تتوفر فيمن يتولى أمر الإمامة العظمى، وفي هذا الإطار بين رفاة الطهطاوي الشروط التي يجب توفرها في الإمام، ومن يعقد له بولاية عهده بقوله: «ويشترط في خليفة البيعة أو العهد أن يكون مسلماً ذكراً لقوله ﷺ: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"»^(١)، حراً، بالغاً، عدلاً، مجتهداً، سميحاً، بصيراً، ناطقاً، شجاعاً، ذا خبرة بالحروب، سليم الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، بخلاف الصبي والمجنون لنقصهم، وأن يكون قرشياً لقوله ﷺ " الأئمة من قريش" ^(٢)، وللإجماع؛ إذ الأنصار ﷺ لما قالوا يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير منعهم أبو بكر لعدم كونهم من قريش، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ﷺ فكان إجماعاً، فإن لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، ولا يشترط أن يكون هاشمياً، ولا معصوماً... ولا يجوز تعدده في عصر واحد وبلد واحد بالإجماع، والمراد البلد المتضايق الخطط والمخالف، أما مع عدمه، وطول المدى فلاحتمال فيه مجال، ويشترط في خليفة العهد زيادة على ما مر أن يعقد له الخليفة في حياته؛ ليكون هو الخليفة بعده، فتصرفه موقوف على موته، إن خلفه في حياته، ولا بد في المتغلب من العقل والتمييز والإسلام، فبوفاته ﷺ وجب تنصيب خليفة»^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المغازي باب كتابة النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر رقم (٤٤٢٥) (٨ / ١٢٦)، في كتاب الفتن باب.. رقم (٧٠٩٩) (١٣ / ٥٣). والترمذي في سننه كتاب الفتن، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم رقم ٢٢٦٢ (٤ / ٥٢٧)، والنسائي في السنن الصغرى (٨ / ٢٢٧)، والحاكم في مستدركه كتاب معرفة الصحابة (٣ / ١١٩)

(٢) أخرجه عن أنس مرفوعاً: أحمد (٣ / ١٢٣)، (٣ / ١٧٣)، والبيهقي في السنن (٨ / ١٤٣، ١٤٤) وأبو نعيم في حلية الأولياء (٨ / ١٢٣)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٥ / ١٩٢) باب الخلافة في قريش والناس لهم تبع، وأخرجه بمعناه في الصحيحين بلفظ "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان".

(٣) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها، ص ٢٤

واجبات الإمام وصفاته:

تُعَدُّ وظيفة ولاية الأمور- فيما يرى رَفَاعَةَ- «من أعظم واجبات الدين، وأهم أمور المتوطنين، فهم قِوَامُ الدُّنْيَا والدين.. وبدونهم يختل نظام العالم؛ لوجود المفسدين من بني آدم»^(١) «وولي الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته، وحاكم متصرف بالأصول المرعية في مملكته»^(٢).

وإذا كانت وظيفة التصرف العام على شئون المسلمين هي الأصل في تنصيب الإمام، فإنها تتضمن عديداً من المهمات الجسيمة، التي يجب على الإمام أن يؤديها، وبها يكون صلاح المسلمين في شئونهم الدنيوية والأخروية، يقول الطهطاوي مبيناً هذه المهمات «فيقوم لهم بالمصالح كتفويض أحكامهم، وإقامة حدودهم، وتفريق صدقاتهم، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وقطع المنازعات بين الخصوم، وقسمة الغنائم إن كانت»^(٣).

كما يجب عليه «أن يعمل بالعدل والإحسان، وينهى عن البغي والعدوان؛ إذ العدل ميزان الله وصفة الإنسان فقال تعالى: [وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ]»^(٤).

ويؤكد رَفَاعَةَ على أهمية قيام الإمام بالمهمات الدينية فيقول: «ومن أشرف العائلات الفقهية للإمام إمامة الصلاة؛ ولهذا نصَّ العلماء أن السلطان أحق بالإمامة في الصلاة إلا أن يأذن لغيره في ذلك، وقال بعضهم: ولاية الصلاة أصل في نفسها، وفرع للإمامة، فإن النبي ﷺ كان إذا بعث أميراً كانت الصلاة إليه، ولكن لما فسد الولاية، ولم تكن فيهم من ترضى حاله للإمامة، بقيت الولاية في يده بحكم الغلبة، وقدم للصلاة من رضي حاله؛ سياسة منهم للناس، وإبقاء على أنفسهم»^(٥).

كما إنَّ الملك بيده وحده النفوذ الملوكي الإجرائي « وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيثُ إنَّ إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة،

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٥١٦).

(٢) السابق (١ / ٥١٩)

(٣) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعملاتها ص ٢٠

(٤) سورة الرحمن آية: (٩).

(٥) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعملاتها ص ٤٧

(٦) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعملاتها ص ٩٥.



لكونه منوطاً بإرادةٍ واحدةٍ، بخلاف ما إذا نيط بإراداتٍ متعددة بيد كثيرين، فإنه يكون بطيئاً، وهذا النفوذ الملوكي القضائي غير النفوذ الإجرائي، الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظار الدواوين وغيرهم»^(١).

ويستطرد الطهطاوي مبيناً اختصاصات الملك فيقول: «وهو رئيس المملكة، وأمير الجيوش البرية والبحرية، وقائدهم الأول، وعليه مدار الأمور الملكية والعسكرية والداخلية والخارجية»^(٢).

«وهو الذي يقلد المناصب العمومية لمن يستحق، بإصدار أوامره فيها، ويرتب الوظائف، وينظم اللوائح المبينة لطرق إجراء الأصول والقوانين، ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته، وله الحق في أن يمنح المناصب والألقاب العالية. وإذا أمر المجالس بتنظيم لوائح فإنها لا يجري مفعولها، ولا يعتد بها إلا إذا صدق على نفس اللوائح، وعلى ترتيب الجزاء على من خالفها، وترتيب الجزاء على مخالفة القوانين، وهو ما يسمى تقرير القوانين وترسيخها، فإنها بدون ترتيب الجزاء ليس على مخالفتها لوم»^(٣).

«كما ينبغي للملك أن يحسن تربية رعيته على اختلافهم، ويهذب أخلاقهم بالآداب الحسنة، وأن يحمل أرباب الزراعة والتجارة والعمارة على تأدية حرفهم بجميع حقوقها، وينهاهم عن استنفاد الذهب والفضة فيما لا يحل كالأواني والأطواق واللجم والمناطق؛ لئلا يضيق عليهم أمر المعاش.. وينبغي أن يشوق المحترفة بالعطايا والمكافآت، وشمول النظر والمساحات؛ حتى يتسابقوا إلى تكثير مصنوعاتهم، وهكذا إلى كل طبقة»^(٤).

وإذا كان الملك يملك التصرف العام في شؤون المسلمين، فإن رفاة يرى أنه «ليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه، غير التذكير من أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين؛ لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه»^(٥). بيد أنه يعود فيبين «أن مما يحمل الملوك على العدل، ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم،

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٥٢١).

(٢) السابق نفس الموضع.

(٣) السابق (١/ ٥٢١، ٥٢٢).

(٤) السابق (١/ ٥٢٤).

(٥) السابق (١/ ٥١٩).



أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك، فإنَّ 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»^(١).

«ومما يحاسب الملوك أيضًا على العدل والإحسان: التاريخ، أي حكاية وقائعهم لمن بعدهم من ذراريهم، وخلفهم من الأجيال الآتية، فإنَّ المؤرخ يذكر للأمة أخبار ملوكها.. فيبث محاسن الملوك ومثالبهم لأعقابهم ليعتبروا، فدأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته، وفي حركاته وسكناته أن الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية»^(٢).

وبذلك جعل الطهطاوي للرأي العام والتاريخ دورًا كبيرًا في محاسبة الملك وتقويم أفعاله، وهو ما لا يستطيعه آحاد الناس كما يفهم من عبارته المذكورة آنفًا، ولعلَّ هذا يقلل من إبهام عبارته بأنَّ الحاكم ليس عليه مسئولية لأحد من رعيته، ويقيد من إطلاقها، حيث يفهم منها أن للحاكم مطلق السُّلطة في الإسلام، وهو ما أقام الطهطاوي نفسه الدليل على خلافه، فالإسلام لا يعرف ولا يقر للخليفة بمركز يحميه من النصح والتوجيه، ويعفيه من بعض ما يجب عليه تجاه الأمة، من واجبات ومسئوليات سبق أن أشرنا إليها من كلام الطهطاوي.

فالحاكم في الإسلام سلطته مقيدة بنصوص الكتاب والسنة، وهو معرض للنقد والإنكار متى خالف نصوص الكتاب السنة، ولكل مسلم حق الإنكار عليه - حسب مقتضيات المصلحة وظروف المجتمع - بل هو واجب عليه، دون الخروج عليه وخلع اليد من طاعته - ما لم يظهر كفرًا بواحا - ومن أوجب الواجبات على أهل الشورى تقويم سلوك الحاكم والإنكار عليهم، وبيان وجه الصواب والخطأ في أفعالهم للمجموع لئلا يجترأ الناس على حكاهم بغير حق.

ومن ثمَّ فالحاكم «مسؤول عن عمله يراجع كل أحد من الأمة فيما يراه أخطأ فيه، ويحاسبه أهل الحل والعقد وقد قال ﷺ: «الإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته»^(٣).

(١) السابق (١ / ٥٢١)

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) انظر محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، مصر، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م، ص ٣٥.

فضلاً عَنْ ذلك فإن الاستئثار بالسلطة والاستبداد بها منطبق فرعونياً منهياً عنه في الإسلام ذكر تعالى عَنْ فرعون قوله: ﴿...مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر].

كما يجب على الإمام إضافة إلى ما سبق أن يتحلّى بالفضائل الإنسانية عامة؛ ليكون قدوةً لرعيته، وأهلاً لخلافة النبوة في هذا المنصب العظيم، ويتعرض الطّهطاويّ للأمور الواجب على ولاة الأمور الاتصاف به، فيشير إلى أنّ أول ما ينبغي أن يتحلّوا به هو العدل، الذي نصب الإمام أصالةً لتحقيقه، والمحافظة عليه يقول «ومن الواجب الذي لا بد منه لولاة الأمور لاسيما الوزراء والسلاطين هو العدل؛ فإنه سبب صلاح الدين والدنيا، والفوز بالسعادة الأبدية في العقبى، وبه تنتظم أمور الممالك، وسلوك طريقته من أحسن المسالك، وهو الموجب لدوام الملك، ولهذا قيل إن الله عز وجل يقيم الدولة العادلة، وإن كانت مشرقة، ولا يقيم الدولة الظالمة، وإن كانت مسلمة، فالدولة تدوم مع العدل والشرك، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»^(١).

ويستطرد رفاعة مؤكداً وجوب اتصاف الإمام بالعدل فيقول: «فمأمورية العدل أول واجبات ولاة الأمور، وهو وضع الأشياء في موضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين، وأفضل الأزمنة أزمنة أئمة العدل، قال تعالى: (...وَأَقْسَطُوا لِنَّ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ ...) [الحجرات]»^(٢).

كذلك يجب أن يتصف الملك بالرفقة والرحمة والحلم، فيكون لرعيته بمنزلة الوالد في الشفقة على أولاده، ولذا فإن له الحق في الصفح عن العقوبة أو تخفيفها، وأن يسامح من جزاء المذنب بالصغائر، شريطة «ألا يتجاوز في ذلك الحد حفظاً لناموس الشريعة، وصورناً لحدود الله من التعطيل، ومحافظة على إبقاء قوة السياسة الشرعية الضامنة للأمن العام، ومنعاً للتجري وتعدي الناس بعضهم على بعض»^(٣).

كما يجب على الإمام دوام الشكر لله، والتواضع له، والانقياد لشرعيته «فالمُلكُ فضلٌ إلهي ينعمُ الله به على من يصطفيه من خلقه، فيجب على من أنعم الله عليه بهذا النعمة الوافية

(١) السابق ص ١٩.

(٢) رفاعة الطهطاوي: مناهج الأبواب ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (١/٥٢١).

(٣) السابق (١/٥٢٣).

والمرتبة الجسيمة السمية أن يقيدها بالشكر، كما قال ﷺ: "قيدوا النعم بالشكر"^(١)، وقال: «شكر النعم أمان لزوالها»^(٢). بأن يزداد تواضعه لله عز وجل وانقياده للشريعة»^(٣).

ومما يجب عليه «أن لا يحتجب عن الرعايا، فربما جاء مظلومٌ في وقت من الأوقات فيجد الأمير محتجبًا، فلا يظفر بمواده، فيعود منكسر القلب، ساخطًا؛ فإنه ليس شيءٌ أضيع للملك، ولا أفسد لحال الرعايا من التحجب، وتعذر الإذن في الدخول على ولي الأمر، وليس شيءٌ أهيب في قلوب الرعايا والعمال من سهولة الحجب، فإذا كان الملك سهل الحجب، لم يكن للعمال أن يجور بعضهم على بعض؛ لسهولة حجب الملك؛ لأنه يكون له اطلاع على أحوال سائر العمال، فينبغي أن يأمر الحُجَّاب أن لا يجربوا مظلومًا، ولا يمنعوا ذا حاجة، ولا شاكيًا، فقد كان الملوك العادلون لا يغفلون عن مثل هذا الشيء، وإنما كان دأبهم الجلوس في تعاطي مصالح الرعايا بالغدو والآصال»^(٤).

«وعلى الملك أن يجتهد في إصلاح نفسه بقدر الإمكان؛ لأنَّ من لا يصلح نفسه من الملوك عسر عليه إصلاح رعيته، وكيف يعرف رشد غيره من يعمى عن داء نفسه»^(٥).

ويؤكد الطهطاوي أن سلطة الملك ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بالقوانين المستنبطة من الشريعة الإسلامية؛ لذلك يجب على الملك أن يكون عارفًا بأحكام الشريعة، ملتزمًا بها «لأنَّ الشخص لا يجوز له أن يُقدِّم على قول أو فعل حتى يعرف حكم الله فيه، ولذلك وجب على كل شخص وجوبًا عينيًّا معرفة حقائق الأحكام الخمسة؛ ليعرف حكم الله فيها صدر منه»^(٦).

«ويتعين عليه أن يبذل اجتهاده في رونق الشريعة واحترام أهلها، وإكرامهم، والإثابة على تعليمها، والمحافظة عليها، ويأمر أولاد العلماء بالاشتغال بالعلم»^(٧).

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء رقم (١٩٠٧) (٢/ ١٥٤) وقال عقبه: قال النجم: لا يعرف مرفوعا، وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن عمر موقوفا (٥/ ٣٤٠)، وابن أبي الدنيا في كتاب الشكر (ص ١٤) عن عمر بن عبد العزيز.

(٢) لم أقف عليه.

(٣) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها (ص ١٩)

(٤) السابق ص ٤٩

(٥) السابق ص ٤٨.

(٦) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٤٩.

(٧) السابق ص ٤٨.



ولا يجوز له الحكم بما يخالف النصوص الشرعية واجتهادات الأئمة المعبرين، يقول الطَّهَطَاوِيُّ مبيِّناً هذه المعنى: «قال بعضهم: ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية، المستنبطة عند الأئمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والإجماع، ولا عبرة بالاستحسان الطبيعي والتقيح العقلي؛ فالتحسين والتقيح العقليان المجردان عن الدليل الشرعي لا عبرة بهما، والحاكم في امتثال الأوامر والنواهي كأحد رعاياه، القائم بمصالحهم، والناظر في أمورهم، والمدبر لمملكته بالعدل والإنصاف على القانون الشرعي، الذي أصوله الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب»^(١).

«ولذلك فسر بعضهم أولي الأمر في الآية وقال ينبغي أن تكون أوامر الحكام ونواهيهم موقوفة على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين في الدين، وهذا لا يمنع أن الإمارة تخلف النبوة في حراسة الدين والدنيا، فتقف عند حدود الله عز وجل المعصدة بقوله تعالى: ﴿...أَلْيَوْمَ أَكَلْتُمْ كُمَّ دِينَكُمْ...﴾ [المائدة] بناء على تفسير الدين بإكمال الفرائض والأحكام»^(٢).

ويستطرد الطَّهَطَاوِيُّ مؤكداً ضرورة التزام الحكام بأحكام الشريعة الإسلامية مستشهداً بما ورد عن الحسن البصري - رحمه الله - «أخذ الله عز وجل على الحكام الميثاق أن لا يتبعوا الهوى، ولا يخشوا الناس، ولا يشتروا بآياته ثمناً قليلاً، ثم قرأ (يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ)» [ص] فالحاكم المتخذ العلماء شعاراً، والصلحاء دثاراً، والحكم النصوص مستشاراً؛ حتى تدور مملكته بين نصائح العلماء، ودعوات الصلحاء، ووصايا أهل الإخلاص من الحكماء، ولا يتبع إلا الأحكام الشرعية التي لها أصل في الشريعة المحمدية، يُعدُّ من المجددين للدين والدنيا حيث سلك في العدل خير سنن، وأمات البدع وأحيا السنن، فلا شك أنه مجتهد عصره؛ لما أن حكمة الله مطوية فيما يأمر به على ألسنة رسله، لا على ما يحدثه ذو العقل بعقله»^(٣).

(١) السابق ص ٨٢، رفاة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد ٦، غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧ هـ، ص ٢٠، الطبعة الثانية، (١/١٨٦).

(٢) السابق: ص ٨٣

(٣) السابق ص ٨٥، رفاة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد (٦)، غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧ هـ، ص ٢٠، الطبعة الثانية (١/١٨٦).



كما يجب على ولي الأمر أن يقيم السنة ويجارب البدعة «فعلى ولي الأمر الحازم أن يضرب أعناق البدع بسيوف الإبطال، ويقبل الحوالة فيها على خزائن ذي الأفضال؛ ليجزي الحسنة بعشر أمثالها، ويعرض عن قليل حرام الدنيا بكثير حلالها، ويسبل من العدل على الرعية أحسن لباس، ويظهر ظواهرهم وبواطنهم من الأذناس والأرجاس، وليبدل جهد سيرته الحسنة؛ ليكون ممن سن سنة حسنة، ولا شك أن من سن سنة حسنة كان من مجدي

= وما يجب على الحاكم أيضا ولم يذكره رفاة الطهطاوي هنا الشورى فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة أو إجماع صحيح يعتد به، أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على أساس المصلحة العامة، وكذا طرق تنفيذ النصوص في هذه الأمور؛ إذ هي تختلف باختلاف الزمان والمكان، فهو ليس حاكما مطلقا كما يتوهم الكثيرون بل مقيد بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الراشدين العامة والمشاورة، ولو لم يرد فيها إلا وصف المؤمنين بقوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) وقوله لرسوله ﷺ (شاورهم في الأمر) لكفى، فكيف وقد ثبتت في الأخبار والآثار قولاً وعملاً. وسبب هذا الأمر للرسول بالمشاورة في أمر الأمة جعله قاعدة شرعية لمصالحها العامة، فإن هذه المصالح كثيرة الشعب والفروع لا يمكن تحديدها، وتختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يمكن تقييدها، وقد استشار النبي ﷺ أصحابه، ولذلك كانوا إذا راجعوه في أمر أمر به ورأوا المصلحة في غيره سألوه أقاله أو فعله بوحى من الله أم من رأيه؟ فإذا قال إنه من رأيه ذكروا رأيهم وقد يعمل به ويرجحه على رأيه كما فعل في يوم بدر، فقد جاء ﷺ أدنى ماء فنزل عنده فقال الحباب بن المنذر: يارسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة" فقال يارسول الله ليس هذا بمنزل فانفض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فنزلته ثم نغور ما وراءه الخ فقال له النبي ﷺ لقد اشرت بالرأي وعمل برأيه. وفي رواية ابن عباس عند ابن سعد أن جبريل نزل فقال للنبي ﷺ الرأي ما اشار به الحباب بن المنذر.

وقد استشار أبا بكر وعمر ﷺ فاختلف رأيهما فقال: "لو اجتمعنا ما عصيتكما" وكان رأيه موافقا لرأي أبي بكر فأنفذه ثم نزل الوحي بما يؤيد رأي عمر وهو قوله تعالى: (مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ) فقال ﷺ لعمر «كاد يصيبنا في خلافك شر» والروايات في هذه المسألة كثيرة. وكل هذا كان قبل أمر الله تعالى إياه بمشاورتهم فإنه نزل في غزوة أحد وفيها رجح رأي الأكثرين على رأيه ﷺ ورأي كثير من كبراء الصحابة ﷺ. وأما الآثار عن الراشدين في المشاورة فكثيرة (منها) ما رواه الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران أن أبا بكر كان يسأل عامة المسلمين عما لا يجد فيه نصا من الكتاب ولا سنة عن النبي ﷺ هل يعلمون عن النبي ﷺ فيه شيئا، فربما قام إليه الرهط فقالوا نعم قضى فيه بكذا فيأخذ به ويحمد الله تعالى (قال) وإن أعياء ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به، وأن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك - وزاد أنه كان بعد النظر في الكتاب والسنة ينظر فيما قضى به أبو بكر أيضا؛ لأنه كان لا يقضي إلا بنص أو مشاورة. (عن الشورى في الإسلام راجع: رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى ص ٣٨ وما بعدها)

الدِّين بحسب الأحوال والأوقات، وكانت الحسنة في ميزانه من الباقيات الصالحات لحديث: «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(١) «(٢)».

كذلك «لا يجوز للحكام أن ينهوا عن المباحات إلا إذا رأوا في ذلك مصلحة ظاهرة للرعية مرعية، كمخافة ضرر يلحق الرعية في دينها ودنياها»^(٣).

«كما يجب على ولي الأمر الكشف عن أحوال الولاية والدواوين في كل وقت، ومحاسبتهم فيما يلزم بواسطة كشاف من أعقل النَّاس، وأكثرهم أمانة وعفة»^(٤).

وبذلك يتبين لنا أنَّ سلطة الملك - فيما يرى رفاة - ليست مطلقة، وإنَّها مقيدة بالقوانين المأخوذة من الشريعة الإسلامية التي عليها مدار العمل في البلاد الإسلامية، ولا يجوز للحاكم أن يخالفها، أو أن يخرج عن اجتهادات الأئمة المعتبرين. فإذا قارنا بين سلطة الملك في فرنسا، وسلطة الملك في بلاد الإسلام، نجد أنَّ كلا منهما مقيدة بالقوانين، بيد أنَّه إذا كان القانون الذي يتحاكم إليه الفرنسيون هو القانون الذي صنعه لهم ملكهم لويس الثامن عشر، وذلك لأنهم لا يعتدون بشرع، ولا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه عليهم، حسبما نقل الطهطاوي، فإنَّ الأحكام المستنبطة من الشريعة الإسلامية وما تفرع عنها من السياسات الشرعية العادلة تمثل القانون الذي يتحاكم إليه المسلمون، وهذا يؤيد ما سبق أن ذهبنا إليه، من أن الإجراءات التي سبق أن ذكرها الطهطاوي في كتابه الرحلة عن نظم الحكم الفرنسية هي إجراءات تختلف باختلاف مرجعيتها.

بل إن رفاة يرى أنَّ الحكومة في الإسلام مقيدة بالقوانين أكثر من الحكومات الغربية، «ولهذا اعترض على مونتسكو عندما قرن الاستبداد بالإسلام، ويكتب في تقديمه للعدد

(١) بنحوه أخرجه مسلم في صحيحه عن جرير بن عبد الله في كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلال رقم (١٥ - ١٠١٧) (٤ / ٢٠٥٩)، الترمذي في سننه كتاب العلم، باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة رقم (٢٦٧٥) (٥ / ٤٣)، وابن ماجه المقدمة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة رقم (٢٥٣) (١ / ٧٤)، وأحمد (٤ / ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٠)، وابن حبان في صحيحه (كما في الإحسان كتاب الزكاة، باب صدقة التطوع رقم (٣٣٠٨) (٨ / ١٠١)).

(٢) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٨٦

(٣) رفاة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد (٦)، غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧ هـ، ص ٢٠، الطبعة الثانية، (١ / ١٨٦). وانظر المرشد الأمين ص ١٢٣.

(٤) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (١ / ٥٤٩).



(٦٢٣) من الوقائع المصرية (١٨٤٢م) ما يخص الدين والشريعة لا الواقع فيقول: «الإفرنج وبالذات فيلسوفهم مونتسكو يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم»^{١٠٠} فإن الحاكم الإسلامي لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية ولا تتسع الشريعة المحمدية وتشعب ما يتفرع عن أصولها، ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع^{١٠٠} وقل أن يقدم ملك إسلامي على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ^(١).

فهذا واضح الدلالة فيما يعتقد الطهطاوي من المرجعية الشرعية للدولة في الإسلام.

مسألة أخرى جديرة بالإشارة أن مسئوليات ولي الأمر في الإسلام على ضوء العرض السابق تشمل رعاية شئون الدين والدنيا معاً، بل الأولى أصل للثانية، أما في القانون الفرنسي فإن مسؤولية الملك هي رعاية أمور الدنيا فقط، فلا شأن له بشئون الدين الذي يعدونه نوعاً من الدجل والشعوذة.

ومن ثم فإن الحاكم في البلاد الإسلامية يختلف عن نظيره في البلاد الغربية فيما يرى الطهطاوي فهو في الأولى مسلم مقيد بحكمه بشريعة الله عز وجل، وما حث عليه من السياسات الشرعية المحققة لمصالح العباد، الأمر الذي يخالف ما عليه الحال في البلاد الأوروبية في النظم الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية فتلك النظم قامت على استبعاد الدين أن يكون مؤثراً في شئون الملك، وهو ما لا يتفق مع رؤية الطهطاوي سابقة الذكر.

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا أن من الغبن ومجانبة العدل والحقيقة أن ينسب الطهطاوي إلى العلمانية وما تفرع عنها من المذاهب السياسية الغربية لكونه دعا إلى العدل والحرية والمساواة، أو أعجب بشيء في هذه المذاهب، فهل يعني مدح إنسان لشيء في مذهب من المذاهب أنه يرتضي كل ما فيه؟!

جدير بالذكر أن جمعاً غفيراً من الكتاب يعرض لمبادئ العدل والحرية والمساواة باعتبارها مفاهيم غربية وليدة أبوة شرعية متفردة للثورة الفرنسية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة، ومن ثم فقد ارتأى أولئك الكتاب نسبة كل من

(١) انظر الوقائع الرسمية، القاهرة، العدد ٦٢٣ (١٢٥٨ / ١٨٤١)، د محمد جاسم الموسوي، أضواء على رؤية المفكرين العرب للاستشراق. (المصدر <http://www.balagh.com/mosoa/garb/> (garbil.htm).



دعا إلى العَدْل والحرية والمساواة خاصة في القرنين الماضيين، سيما من يشار إليهم بأنهم رواد النهضة- نخص منهم رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ- إلى التأثير بمذاهب الغرب من الليبرالية والعلمانيَّة والاشتراكية وغيرها، ودليل تلك النسبة عندهم أنَّ ذلك المفكر قد تحدث في مواضع من كتبه عن العَدْل، ودعا إلى قيم المساواة، وأكد على أهمية الحرية الفكرية، ومن ثمَّ فهو متأثر بمبادئ الثورة الفرنسية والمذاهب الغربية^(١).

يذكرون ذلك على الرغم من أنَّ هذه المعاني المذكورة آنفًا مكتسبات جديدة على المجتمعات الغربية ودساتيرها، لا يتجاوز عمرها الزمني قرنين أو فوق ذلك بقليل.

وقد أثبتت لنا تجارب التاريخ قديمها وحديثها بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ قيم العَدْل والحرية والمساواة والديمقراطية التي طالما تغنى بها الغربيون، دعاوى إقليمية لا تتجاوز بلدانهم، أما خارج بلادهم فهي شعارات يرفعونها متى كانت الاستفادة غير المشروعة لهم منها متحققة، لكن متى تحولت إلى وسائل لمواجهةهم، أو تعارضت مع مصالحهم تنازلوا عنها فكرياً وعملياً، لتحل محلها موازين القوى، وتجارب غير قطر تؤيد هذه الملاحظة.

ومَّا تجدر الإشارة إليه هنا أنَّ الإسلام قد قرر حقوق الإنسان، متضمنة في صدرها مبادئ العَدْل والحرية والمساواة، وحثَّ عليها، وسبق بها غيرَه من الأمم والمنظمات والفلسفات، على نحو لم تصل إليه شريعة قبل الإسلام، ولا بلغه نظام بعده، على الرغم من تلك الدعاوى العريضة التي ينبغى بها كثيرٌ من النَّاس عن التَّمَدُّن وحقوق الإنسان، وإذا كانت حقوق الإنسان في تلك المجتمعات الغربية دعاوى عنصرية إقليمية لا رصيدها خارج أرضها، فقد اهتم الإسلام بها، ونظر إليها نظرة عالمية، لا تخص شعباً بعينه، ولا أمةً بعينها، وذلك مُنذُ أكثر من أربعة عشر قرناً، فنظمها، وكفل لها من الوسائل ما يحفظ المجتمع، ويحفظ على الإنسان كرامته وإنسانيته. ومن ثمَّ يتبين لنا أنَّ هذه المعاني الإنسانية التي ينسبونها للغرب هي معاني أصيلة، دعا إليها شرعنا الحنيف، وفي هذا الإطار فهمها رَفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ ودعا إليها.

«وليس في وسع أحدٍ - مهما بلغت درجة تحامله- أن يدلل على أنَّ نصوص الإسلام جاءت داعية للاستبداد والظلم وتقييد حريات الإنسان، إذ كلها دعوةٌ لإقامة العَدْل،

(١) انظر: د. عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، رفعت السعيد: تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٦٩م. ص ٣٥، ٣٧، ٤٩.



وحرَّب على الظلم، حتى اعتبر إقامة العَدْل في الأرض المقصد الأسمى لبعثة الرسل^(١).

يقول الطَّهَطَاوِيُّ مؤكداً هذا المعنى: «ومن المعلوم أن الشريعة الشريفة من صدر الإسلام ناطقة بما هو أقوى من ذلك وأقوم، والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم والإسلام سوى بين الجميع في العدل والإنصاف، وقد عم به التمدن في سائر الأقطار والأطراف، واعترف له بذلك جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف، فلا يضره ولا يضره سفاهة بعض حكام سلفوا، حيث خالفوا أحكامه المرضية في أيامهم فلا يقاس على تلك الأيام»^(٢).

واجب الرعية:

أما عن واجب الرعية تجاه الإمام فالسمع والطاعة في غير معصية، ويستدل الطَّهَطَاوِيُّ على ذلك بما ورد عن النَّبِيِّ ﷺ من وجوب السمع والطاعة للإمام، وذلك في قوله ﷺ: ”أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد، وإنه من يعش منكم فسيري اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة“^(٣).

ويعلق الطَّهَطَاوِيُّ على هذا الحديث بقوله: «قوله السمع أي إجابة قول الأمر وطاعة أوامره واجب ما لم يأمر بمعصية، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقد ورد «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، ومن عصاني فإن له النار، وإنما الإمام جنة يقاتل من وراءه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً، وإن قال بغيره فإن عليه وزراً»^(٤).

(١) راشد الغنوشي: مبادئ السلطة والحكم في الإسلام:

المصدر: http://www.al-jazeera.com/in-depth/power_in_arab_world/2001/8/8-19-5.htm.

(٢) رفاعة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٥٢٧)

(٣) سبق تحريجه في ص ١٢١

(٤) أخرجه بتامه عن أبي هريرة البخاري في صحيحه باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به (رقم ٢٩٥٧)

(٦/١١٦) وفيه «منه» بدلا من «وزرا».

وأخرجه بلفظ: «من أطاعني إلى قوله..... من عصى أميرى فقد عصاني» البخاري في كتاب الأحكام باب قول الله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ رقم (٧١٣٧) (١١١/١٣)، ومسلم في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية رقم (٣٣، ٣٢ - ١٨٣٥) (٣/٤٦٦).

ومن قوله «الإمام جنة إلى آخر الحديث» أخرجه مسلم في باب الإمام جنة يقاتل به من وراءه ويتقى =



وقوله جنة أي كالترس يقاتل من ورائه، أي نقاتل معه الكفار والبغاة، ويتقي به شر العدو وأهل الفساد والظلم، وهذه الطاعة متلازمة؛ لأنَّ الله عز وجل أمر بطاعة رسوله ﷺ، وهو أمر بطاعة الأمير^(١).

ويتناول في موضع آخر العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين ولي الأمر ورعيته فيقول: «وبالجملة فعلى ولي الأمر أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته، وأن ينزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم، وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ [النساء: ٥٩]. فقد قرن الله عز وجل طاعة ولاة الأمر بطاعة نفسه ورسوله ﷺ، فهذه عظة جميلة لولاية الأمر، ومنزلة جليلة تبلغ النهاية في رفعة القدر، فإذا ظهر لولي الأمر عدو، لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه، وإذا استعان بهم أعانوه، وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا إلى أن يفتح الله عز وجل لهم باب هدايته للخير، وإرشاد دولته للعدل، وزوال الضرر، ويسألون الله عز وجل أن يرزقه بطانة أهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة»^(٢).

وفي هذه النصوص من كلام رفاة ما يحدد العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الحاكم والرعية، فيجب على الرعية أن تسمع له وتطيع في غير معصية الله ﷻ، فإن أمر بمعصية فلا طاعة له عليهم.

وهذا يذكرنا بما ذكره الطهطاوي من خروج الفرنسيين عن ملكهم، عندما خالف القانون المتعارف عليه بينهم، وأراد الاستبداد على الرعية، والطهطاوي هنا يذكر نفس المعنى من عدم طاعة الإمام إن أمر بمعصية الله، فمعصية الله في البلاد الإسلامية تقابلها مخالفة القانون عند الفرنسيين، وهذا يؤيد ما أشرنا إليه من أن الطهطاوي ينطلق في عرضه لما ينبغي أن تكون الحالة السياسية في البلاد الإسلامية من منطلق شرعي، وليس من منطلق علماني. وأن إعجابه بالنظم السياسية المحققة للعدل التي شاهدها في فرنسا، وافتقاد هذا العدل في البلاد الإسلامية لم يدفعه إلى التبعية أو محاولة نقل نموذج حضاري له خصوصيته

=به، (رقم ٤٣ - ١٨٤١) (٣/ ١٤٧١)، النسائي في السنن الصغرى بلفظ «وزرا» في آخر الحديث باب الترغيب في طاعة الإمام (٧/ ١٥٤)، باب ذكر ما يجب للإمام وما يجب عليه (٧/ ١٥٥)، وأبو يعلى في مسنده رقم (٤٨٥ - ٦٣٢٥) (١١/ ٢١٢).

(١) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٢٢.

(٢) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب مباهج الآداب العصرية (١/ ٥٢٩).



الثقافية بحذايره إلى البلاد الإسلامية، وإنما انطلق من إدراك واع مفاده أن الانضواء تحت شريعة الإسلام كاف بتحقيق ضمانات العدالة والحرية على نحو أفضل.

ومن مجموع ما سبق يتبين لنا تأكيد رفاعة على العلاقة الوثيقة التي لا تنفصل بين شؤون الدين والدنيا، التي ينبغي للإمام أن يتولاها معاً، ويحافظ على اعتدالها واستقامتها، وقد أكد رفاعة كما سبق من العرض السابق، ضرورة معرفة الإمام بالأحكام الشرعية، واحترام الشريعة، وتوقير أهلها، وعدم الخروج عن أحكامها واجتهادات الأئمة المعبرين فيها.

كما قرر الطهطاوي أهمية محافظة الإمام على نشر السنة ومحاربة البدعة، وإقامة العدل، والاتصاف بالرحمة والرفقة دون تعد لحدود الشرع، وفي هذا دلالة على المرجعية الإسلامية التي ينطلق منها الطهطاوي. لذلك فهو كثيراً ما يصف السياسة في البلاد الإسلامية بأنها شرعية، دلالة على التزامها بحدود الشرع الحنيف، وتمييزاً لها عن السياسات الغربية الوضعية التي تجعل من العقل مصدرًا مستقلاً لها.

فإذا ذهبنا نستكشف بدون مصادر سابقة حقيقة نسبة هذا الذي عرضناه في الحديث عن الإمامة والإمام، وما ينبغي أن تكون عليه، وتساءلنا عن المنهج والمنظومة الفكرية التي ينتمي إليها هذا الكلام وصاحبه، نجد أننا نؤكد مطمئنين إسلامية هذا المنهج، وأنه لا يخرج إجمالاً وتفصيلاً عما ذكره علماء المسلمين من أهل السنة والجماعة في تلك المسائل موضوع الدراسة، ولا نجد فيها كذلك أثراً لأية روافد فكرية غريبة مخالفة لنهج الإسلام.

وعلى الجانب الآخر إذا ذهبنا نتلمس تلك البذور العلمانية التي نسبها كثيرون للطهطاوي، لا نجد أي أثر لها، فإذا كانت العلمانية تقوم أساساً أو في بداية نشأتها - على أقل تقدير - على الفصل بين الدين والدولة، بين اختصاصات الحاكم السياسي، واختصاصات إمام الصلاة أو علماء الشريعة، فقد أكد رفاعة على العلاقة الوثيقة بين الدين وسياسة الدنيا، فتعد إمامة الصلاة من أهم اختصاصات الإمام، كما إن أحكام الشريعة هي المرجعية النهائية التي ينبغي للإمام ألا يتعدها أو يخرج عنها.

وهذا الذي ذكرناه هادفين من ورائه تقديم صورة متكاملة لآراء الطهطاوي، تركز على النظرة الشمولية لما كتبه، دون الاقتصار على بعض النصوص من آرائه، وبناء أحكام عليها تفتقد إلى الموضوعية، والنهج العلمي في البحث.



فإذا تقرر ما سبق تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك بطلان قول أحد الباحثين عن الطَّهَطَاوِيِّ: «إنَّه رائد من رواد العِلْمَانِيَّةِ المستوردة من المنظومة الغربية»^(١). «وأن مؤلفاته كانت اللبنة لدخول العِلْمَانِيَّةِ في أقطارنا العَرَبِيَّةِ والإِسْلَامِيَّةِ»^(٢).

ولم يذكر الكاتب الذي ذكر هذا الكلام شيئاً من الحجج، يدعم به ما توصل إليه سوى كلام عام حول تعريف العِلْمَانِيَّةِ ومجالاتها، دون أن يذكر آراء الطَّهَطَاوِيِّ التي تؤيد نسبته إليها، سوى أقوال مجتزأة للطهطاوي، قدمها بتعليق للطهطاوي على الحرب بين فرَنَسَا والجزائر، بنى عليه كتابه، واعتبره مدخلاً لفهم فكر الطَّهَطَاوِيِّ، وقد ذكر فيه عن رِفَاعَةَ قوله: «إن الحرب بين الفرَنَسَاوية وأهالي الجزائر إنما هي مجرد أمور سياسية ومشاجرات ومجادلات منشؤها التكبر والتعاضم ثم بنى الكاتب على هذا التعليق الذي ذكره الطَّهَطَاوِيِّ صفحات طويلة ينسب فيها إلى العِلْمَانِيَّةِ، والتغريب في السلوك والأخلاق والآداب العامة والخاصة»^(٣).

وللجواب عن ذلك نقول هب أن الطَّهَطَاوِيِّ أخطأ في تشخيص حقيقة الحرب بين فرَنَسَا والجزائر، هل يعد ذلك دليلاً يبنى عليه علمته صاحبه في شتى المجالات؟! فهل من أخطأ في أصل من الأصول، فضلاً عما هو دونه من المسائل مثل هذه المسألة المذكورة، يحكم على جميع مذهبه بالفساد والبطلان؟! رغم جلاء مذهبه لمن تدبره.

إضافة إلى ذلك فإن تدخل الدين في مثل هذه الحروب، لم يكن إلا وسيلة لخداع الشعوب، واستجلاب تعاطفهم وتأييدهم للحرب، بيد أن أصحاب السياسات إنما يحكمهم الحفاظ على مصالحهم وسلطاتهم، «وقد أرانا التاريخ أحوالاً كثيرة لم يستعمل الدين فيها إلا سلاحاً، أو وسيلة لنوال غرض جوهري، فهو ستار تخفي وراءه أغراض شتى وأطماع مختلفة»^(٤).

ولا يخفى أن ملك الفرنسيين هذا الذي كان يدعي نصره الدين بمثل هذه الحروب لم يكن إلا حاكماً مستبدًا، خرج عليه شعبه وعزله، وذلك بعد أن قتل منهم بواسطة رجاله

- (١) هاني السباعي: دور رفاعة الطهطاوي في تحريب الهوية الإسلامية، ص ١٩.
- (٢) السابق ص ٢٠، وانظر أيضاً بهاء طاهر: أبناء رفاعة الثقافة والحرية، دار الهلال، أكتوبر ١٩٩٣م، العدد ٥١٤ ص ١٧٨.
- (٣) السابق ص ٢٠، وانظر أيضاً: رفاعة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٣٦٤، ٣٦٥.
- (٤) انظر مصطفى كامل: المسألة الشرقية، (١/ ٣).



أعداداً كبيرةً، وطُردَ هو وهذا المطران اللذان يدعيان نصره الدين، فلم تكن هذه الحروب حروباً دينيةً خالصةً.

وقد صنف الكاتب صاحب الكلام المذكور آنفاً كتابه المعنون بـ «دُور الطَّهَطَاوِيِّ فِي تَحْرِيبِ الْهُويَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ» بيد أن كتاباته تتسم بالانتقائية، فهو ينتقي نصاً للطهطاوي، ثم يعلق عليه بصفحات طويلة لا علاقة لها بالنص المنقول، والمتأمل في الاستشهادات التي اقتبسها المؤلف من كلام الطَّهَطَاوِيِّ، يرى ضعف العلاقة الاستشهادية بين النصوص التي استدل بها من كلام الطَّهَطَاوِيِّ، وبين ما ذكره من تعليقات عليها، فقد أسرف في تحميل النصوص ما لا تحتمله، على الرغم من إصابته في توصيف مفهوم العِلْمَانِيَّةِ ومجالاتها إلى حد ما، بيد أنه لم ينجح في إيجاد صلة بين ذلك التوصيف، وبين الطَّهَطَاوِيِّ الذي لم يقدم له سوى نصوص مجتزأة، لا تكفي لتقديم تصور سالم من المعارضة. كزعمه مثلاً أن الطَّهَطَاوِيِّ يجعل مرتبة النبي ﷺ وصحابته الأطهار في مرتبة المتخلفين حضارياً بناء على قول الطَّهَطَاوِيِّ بأن أهل البادية في مرحلة وسطى من التَّمَدُّن^(١).

وقوله أيضاً: «إن الشيخ رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ بهرته الحَضَارَةُ الغربية المادية، ولأنه مهزومٌ ومغلوبٌ اعتقد فيهم الكمال فنقل لمجتمعاتنا الإسلامية صوراً سياسية واقتصادية واجتماعية وحياتية، لهذا المتغلب القوي لكي يحتذي به علمنا الإسلامي»^(٢). وذلك بناء على وصف الطَّهَطَاوِيِّ لمأكل وملبس الفرنسيين^(٣).

ويستدل أحد الباحثين على دعوة الطَّهَطَاوِيِّ إلى الفصل بين الشريعة والسياسة بعد أن بين تعريفه للدين فيقول «ولكن الطَّهَطَاوِيِّ - وبالرغم من هذا الوضوح - نجده يتناقض ويفهم الدين فهما خاطئاً، عندما ينظر إلى عمارة الأرض في إطار التوجهات المدنية بعيداً عن التعاليم الدينية فيقول: فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره» وحين يقول الطَّهَطَاوِيِّ في هذه الفقرة «فأدب الشريعة ما أدى الفرض وأدب السياسة ما عمر الأرض فإنه يفصل بين الشريعة والسياسة مع أن الأولى أساس للثانية، وهذا يعني أن الإسلام يجعل من عمارة الأرض نافلة

(١) هاني السباعي: دور رفاة الطهطاوي في تحريب الهوية الإسلامية ص ٣٢

(٢) السابق ص ٤١

(٣) السابق ص ٤٨

من النوافل يمكن الأخذ بها أو تركها على اعتبار عدم فرضيتها على الشخصية المسلمة»^(١).

وللجواب عن ذلك نقول تبين لنا مما مر أنفا تأكيد الطَّهَطَاوِيِّ على العلاقة الوثيقة بين الدين والدولة في الإسلام، وتأكيدَه على العلاقة بين السياسة والشريعة باعتبار أن الشريعة الإسلامية هي المرجعية النهائية التي ينبغي أن تسير السياسات وفق أحكامها بحيث لا يمكن لولاة الأمور الخروج عن شيء من أحكامها وأقوال الأئمة المجتهدين فيها، فإذا تقرر ذلك بما سبق أن قلناه تبين لنا بطلان ما فهمه الباحث من قول الطَّهَطَاوِيِّ المجلد المذكور آنفا.

أمر آخر جدير بالذكر هو أن هذا النص المُستَدَل به ليس فيه ما فهم منه، وإنما غاية ما فيه بيان أن أدب الشريعة هو أن يؤدي الإنسان ما افترضه عليه، وأن أدب السياسة أن يعمر الإنسان الأرض، ثم أرجع الطَّهَطَاوِيُّ كلا الأمرين أداء الفرض وعمارة الأرض إلى العدل، أما عن العلاقة بين السياسة والشريعة فلم يتعرض هذا النص المجلد لبيانها بوضوح، غير أنه من المعلوم أن السياسة العادلة جزء من الشريعة كما بينا آنفا.

أمَّا قوله بأن الطَّهَطَاوِيِّ ينظر إلى عمارة الأرض في إطار التوجهات المدنية بعيدا عن التعاليم الدينية فقد أشار الطَّهَطَاوِيُّ كما بينا فيما سبق أن الهدف من وجود الإنسان على هذه الأرض هو عمارتها بعبادة الله ووحدانيته والسير وفق منهجه وشريعته.

ويستدل باحث آخر بقريب مما استدل به الباحث السابق على دعوة رفاة إلى العَلَمَانِيَّة والفصل بين الشريعة والقوانين الطبيعية فيقول: «من بين أفكار الطَّهَطَاوِيِّ التي صبت بقوة في الفكر العلماني الليبرالي وفي الحركة القومية البرجوازية المصرية فكرة العلاقة بين الشريعة والقوانين الوضعية والتي ناقشها الطَّهَطَاوِيُّ بقدر كبير من العقلانية، فهو لا يعطي الدين أو الشريعة دورًا سياسيًا أو إداريًا، وإنما يقصر دورهما على المجال الأخلاقي، بينما يولي قضية العمران والتمدن والرفاهية أهمية خاصة، ويجعل العلوم والقوانين الطبيعية وسيلة لها، إنه يفرق أولاً بين أدب الشريعة وأدب السياسة، أدب الشريعة محصور في أداء الفرض، أما أدب السياسة فمجاله تعمير الأرض»^(٢).

وقد تبين لنا مما قدمناه آنفا بطلان نسبة الطَّهَطَاوِيِّ إلى الفكر العلماني الليبرالي، حيث أكد الطَّهَطَاوِيُّ على العلاقة الوثيقة بين الدولة والشريعة الإسلامية، فهي مصدر القوانين

(١) سليمان الخطيب: الدين والحضارة في فكر الطهطاوي قراءة إسلامية ص ٢٧.

(٢) طاهر عبد الحكيم: الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر، ص ٥١.



والمرجعية الأساسية التي ينبغي أن تسير الدولة بجميع مؤسساتها في إطارها، ومن هنا يتبين لنا بطلان القول السابق من أن رفاة لا يعطي الدين أو الشريعة دوراً سياسياً أو إدارياً، وإنما يقصر دورهما على المجال الأخلاقي، ولم يستدل الباحث صاحب هذا القول على دعواه سوى بما استدلل به الباحث السابق من تفرقة الطُّهَطَاوِيِّ بين أدب الشريعة وأدب السياسة وقد سبق الرد عليه.

وقريباً مما سبق يقول أحدُ الكتاب متحدثاً عن دور الطُّهَطَاوِيِّ في النهضة المصرية بعد عودته من باريس «فعاد الطُّهَطَاوِيِّ إلى مصر؛ ليكون رائداً من رواد النهضة العربيّة الحديثة، ورائداً من رواد الدَّعْوَةِ إلى (العِلْمَانِيَّة) و(الدِّيْمُقْرَاطِيَّة)... داعياً إلى تحديث المجتمع بالدولة العِلْمَانِيَّة التي تفصل الدين عن الدولة»^(١)

وشبيه هذا القول أيضاً يقول كاتب آخر: «ابْتُعِثَ رِفَاعَةُ الطُّهَطَاوِيِّ إلى باريس، وأقام فيها خمس سنوات (١٨٢٦/١٨٣١م)، وكذلك ابْتُعِثَ خَيْرُ الدِّينِ التُّونِسِيِّ إليها، وأقام فيها أربع سنوات (١٨٥٢/١٨٥٦م)، وقد عاد كلٌّ منهما محملاً بأفكار تدعو إلى تنظيم المجتمع على أساس علماني عقلائي»^(٢).

وقول د. عزت قرني: «رِفَاعَةُ الطُّهَطَاوِيِّ هذا الرجل العلماني المقصد»^(٣).

وقول د. غالي شكري: «والحق أنّ جيل الرواد منذ نهايات القرن الماضي إلى بدايات هذا القرن قد تصدى لكثير من المشكلات الأساسية التي واجهتها الحضارة الأوروبية الوافدة وفي مقدمتها مشكلة العِلْمَانِيَّة التي عاجلها رفاة الطُّهَطَاوِيِّ»^(٤).

وقوله أيضاً: «إن العِلْمَانِيَّةَ والدِّيْمُقْرَاطِيَّةَ كانتا النبع الأول للمجرى الأصلي أعني الطُّهَطَاوِيِّ»^(٥)، وقوله «حيث يفصل الطُّهَطَاوِيِّ بين الدين والدولة»^(٦).

(١) جاسم المطير: حوار حول الديمقراطية، حلقة ٢٠ - الأزهرى رفاة الطهطاوي رائد العلمانية، مارس ٢٠٠٣، ٢. (المصدر http://www.sotaliraq.com/view/article_2003_03_2_f7.html).

(٢) انظر: الفرق الضالة، التغريب

(المصدر <http://www.albargothy.net/deeen/alferaq/tagreeb.html>)

وانظر أيضاً: حقائق سياسية: التغريب

(المصدر <http://www.khayma.com/internetclinic/hommf.htm>)

(٣) د. عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربيّة الحديثة، ص ١٠٣.

(٤) غالي شكري: التراث والثورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٩، ص ٢٦.

(٥) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص ١٦١.

(٦) السابق ص ٢٠٠



وقول لويس عوض عن الطهطاوي: «أما رفاة الطهطاوي فقد كان طريقه غير هذا الطريق، لم يكن طريقه التماس حق الثورة في الشريعة لإثبات شرعية أو وجوب الخروج عن طاعة الخليفة العثماني، وإنما كان طريقه تحقيق استقلال مصر بفصل الدين عن الدولة»^(١).

وقول آخر عن الطهطاوي أنه: «انتصر لفكرة الدولة الزمنية أو العلمانية فيين لأبناء عصره أن عصيان السلطان لا يمس من إسلامهم في شيء»^(٢).

ولم نجد لأولئك الكتاب، كما لم نجد لغيرهم ممن نسب للطهطاوي الدعوة إلى العلمانية، والفصل بين الدين والدولة، شيئاً من الحجج حتى ننشغل بالرد عليها، عدا دعاوى مجردة عن الدليل، وما ذكرناه نماذج لخطاب شائع لدى الباحثين تطالعنا به أعداد كبيرة من الأبحاث والدراسات والمقالات، لا نرى إلا أنه تنوّل على سبيل التقليد، ولم يكن نتيجة البحث العلمي النزيه، أو الدراسة الموضوعية.

يقول الدكتور حلمي محمد القاعود مبيّناً حال أولئك الكتاب الذين ينسبون الطهطاوي إلى ما يروق لهم من المذهب دون أن يحشوا أنفسهم مشقة البحث العلمي النزيه وما يقتضيه من أمانة وموضوعية: «إن المرء ليعجب من قوم يأخذون من رفاة ما يشتهون، ويتركون ما لا يحبون، ويضجون بالحديث عن المناهج العلمية والتناول الموضوعي، لقد جعلوا رفاة يساريًا وماركسيًا وعلمانيًا وشعوبيًا، والرجل - وإن أخطأ في بعض اجتهاداته وله ثواب المجتهد المخطئ - كان محكومًا بالقرآن والسنة والتراث الإسلامي الأصيل»^(٣).

والتأمل فيما ذكرناه من النصوص يجدها حاكمة على غيرها مما يخالفها وهما أو استنباطًا، ومقدمة عليها؛ وذلك لجلائها، ولقوة دلالتها من ناحية أخرى. وليس بوسع الباحث النزيه، أو القارئ المنصف، أن يتجاهلها، ويقدم عليها تأويلات غريبة، تناقلها الباحثون دون مرتكزاتها من نصوص من نسبت إليه.

(١) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل (٢/ ٢٧٦، ٢٧٧).

(٢) فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، ص ١٢.

(٣) د. حلمي محمد القاعود: لويس عوض الأسطورة.... والحقيقة، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م. ص ٢٢٥، ٢٢٦.

المبحث الثالث

نظام الحكم عند الطهطاوي

بين المرجعية الشرعية والقوانين الوضعية

الحكومة:

تعني كلمة الحكومة بصفة عامة الهيئة الحاكمة، أو مجموع السلطات العامة، ومع هذا فإننا نجد عند التدقيق أن هذه الكلمة تستعمل للدلالة على معانٍ مختلفة: فهي تعني في أوسع معانيها ممارسة السلطة في جماعة سياسية معينة، وهي تعني هذا النظام السياسي بأكمله، فنقول النظام السياسي أو نظام الحكم. وهذا المعنى هو الذي يقصده مونتسكو عندما يقول: «إن لكل شعب الحكومة التي يستحقها». وقد تعني معنى أكثر ضيقاً من الأول، حيث تستعمل للدلالة على مجموع الهيئات الحاكمة، والمسيرة لدفة الأمور في الدولة، أي السلطات الثلاثة المعروفة: التشريعية والتنفيذية والقضائية»^(١).

وإذ يقرر رفاعة ضرورة الاجتماع الإنساني، وما اقتضته تلك الضرورة من إيجاد قوة حاكمة تقيم الحدود والأحكام، وتجنب المجتمع أسباب الفوضى، فبذلك يتحقق انتظام الاجتماع الإنساني بوجود الملك والرعية، أي القوتين الحاكمة والمحكومة.

فالدولة: «تقتضي حاكماً ومحكوماً، أي ملكاً ورعية، فلا يفهم الملك إلا بالرعية، ولا تفهم الرعية إلا بالملك، كالأبوة والبنوة»^(٢).

وبذلك تقوم الدولة في رأي الطهطاوي على ركنين أساسيين، هما الحاكم والمحكوم، وهو ما يؤكد بقوله: «فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين: أحدهما: القوة الحاكمة، الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتع بالمنافع العمومية، فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه، وتحصيل سعادته دنيا وأخرى»^(٣).

(١) د. محمد مرغني خيري: النظم السياسية، بدون ذكر المطبعة، القاهرة، ط ١٩٩٤-١٩٩٥، ص ١٢٤

(٢) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الأداب العصرية (١/ ٥١٩).

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الأداب العصرية (١/ ٥١٦).

فالقوة الحاكمة تقابل القوة المُحكَّومة، فإذا كانت القوة الحاكمة هي الجالبة للمصالح الدائرة للمفاسد، فالقوة المُحكَّومة هي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتع بالمنافع العمومية، أو هكذا ينبغي أن تكون^(١).

وقد استخدم الطَّهطاويّ كلمات الحُكُومَة، والقوة الحاكمة، وولي الأمر، والملك، للتعبير عن السلطة الحاكمة في الدولة أو المملكة^(٢).

ويعرف رَفَاعَةُ الحُكُومَة بأنها: «القوة الحاكمة العمومية، وما يتفرع عليها». ثم يتعرض لبيان أركان تلك الحُكُومَة وقواها فيقول: «وهي - أي الحُكُومَة - أمر مركزي، تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية، تسمى أركان الحُكُومَة وقواها:

فالقوة الأولى: قوة تقنين القَوَانِين وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشَّرِيعَةِ والسِّيَاسَةِ الشَّرِيعِيَّةِ.

الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم.

الثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها.

فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقَوَانِين^(٣).

«فالملك هو الذي يقلد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس أي قضاتهم الشرعية أو السِّيَاسَةِ الشَّرِيعِيَّةِ^(٤)، وينتخب لكل ولاية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك. على موجب أصول المملكة المرعية، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته؛ لذلك كانت أحكام القضاة التي على طبق الشَّرِيع لا تنقض؛ لاعتبار إذن ولي الأمر بها ضمناً^(٥)».

يلاحظ مما سبق ابتداء تأكيد الطَّهطاويّ على الارتباط بين هذه القوى الثلاثة، والتي ترجع إلى القوة الملوكية، وبين الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، فالملك هو الذي يقلد القضاة الذين

(١) راجع: د. محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي عند رفاة الطهطاوي، ص ٣٨.

(٢) السابق ص ٣٨

(٣) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (١ / ٥١٦).

(٤) أي قضاته بالأحكام الشرعية والسياسة الشرعية.

(٥) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (١ / ٥١٦، ٥١٧).



يحكمون بالقَوَانِينِ الشَّرعية والسياسة الشَّرعية، وأحكامهم لا تنقض متى جاءت على وفق الشَّرع؛ لا اعتبار إذن الحاكم فيها، والطَّهَطَاوِيّ إذ يقرر ذلك فإنه ينبع من اعتقاده بضرورة أسلمة أنظمة الدول، وسيرها بجميع مؤسساتها الحاكمة، وعلى رأسها الملك أو الحاكم وفق الشَّرع الحنيف، انطلاقاً من شرعية الدولة في الإسلام لا علمانيتها.

ولنعرض هنا ببعض التفصيل لهذه القوى الثلاثة، وموقف الطَّهَطَاوِيّ منها، محاولين بيان المرجعية التي تتحرك في إطارها هذه القوى الثلاثة.

أولاً: قوة تقنين القَوَانِين:

ترجم رَفَاعَةُ فِي كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» أجزاء من القانون المدني الفرنسي، وحدد الهدف من ذلك كما سبق بيانه بقوله: «لتعرف كيف حكمت عقولهم بأنَّ العَدْلَ والإنصافَ من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك؛ حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً»^(١).

وقد بينا فيما مضى أنَّ إعجاب الطَّهَطَاوِيّ ببعض ما جاء في هذه القَوَانِين راجع إلى ما تحققة من عدل ومساواة، هما أساس التقدم والعمران، مع كونها مقاصد أساسية في الشَّرعية الإسلامية، فإنَّ الله يقيم الدَّوْلَةَ الكَافِرَةَ إذا كانت عادلة، ولا يقيم الدولة المسلمة إذا كانت ظالمة، والعَدْلُ ميزان الله وصفة الإنسان - حسب ما يرى الطَّهَطَاوِيّ -

وذكرنا أيضاً أنَّ ذلك لا يقتضي القبول المطلق لهذه القَوَانِين بقضها وقضيضها. وإنَّها مفهوم ذلك عنده أنَّ هذه مفاهيم أساسية في الفكر الإسلامي، استقاها الغربُ منه؛ ومن هنا أعجب به رَفَاعَةُ واقِعاً مطبّقاً، وهو مفقود في بلاد الشرق، على الرغم من كونه إسلامي الجذور. أو على حد قول الطَّهَطَاوِيّ: «يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام وبلاد شريعة النَّبِيِّ ﷺ»^(٢).

فإذا تقرر ما سبق تبين أنَّ الطَّهَطَاوِيّ لم يقبل القَوَانِين الفرنسية قبولاً مطلقاً، ولم يدع إلى تطبيقها في بلاد الإسلام.

(١) رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢٢٩

(٢) السابق ص ١٦٥



وفي إطار البحث عن المصدر الذي ارتضاه الطَّهَطَاوِيُّ للقوانين في البلاد الإسلاميَّة، نجد تأكيده على وجوب أسلمة القَوَانِين في البلاد الإسلاميَّة، وارتكازها على مصادر التشريع الإسلامي يقول رَفَاعَةُ مَبِينًا هذا المعنى: «فالقُرْآنُ الشَّرِيفُ أساسُ الدِّينِ، الذي هو أساس المملكة، فلا قَوَامَ لها إلا به، ولا تثبت أركانها إلا عليه، وهو إقامة منار الإسلام، وإظهار شعائر الحق، واتباع أحكام الشَّرْع، والعمل بالفرائض والسنن، ومندوبات الشَّرِيعَةِ، وإقامة الحدود، وامتنال أمر الشارع، والانتهاض عن نواهيهِ، وإيصال الحقوق الواجبة إلى أربابها، والعمل بما يرضي الله سرًّا وعلانية، فإنَّه لا دوام للملك، ولا بقاء للسلطنة بدون هذه الأشياء، فمعرفةًها على الملوك أو جب من غيرهم»^(١).

وعندما تحدث الطَّهَطَاوِيُّ عن وجوب تحصيل العلوم والمعارف جعل «أولى العلوم بذلك العلوم الشَّرعية، التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد»^(٢).

وقد أكد الطَّهَطَاوِيُّ في غير موضع أن الشَّرِيعَةَ الإسلاميَّة هي مصدر القَوَانِين في البلاد الإسلاميَّة، والمرجعية العامة التي ينبغي أن تقام السِّيَاسَات وفق منظومتها، مخالفًا بذلك مفكري الغرب والمغربيين بديار الإسلام في منهجهم العلماني، ومقرًا النَّظْرَةَ الإسلاميَّة التي تعد الشَّرِيعَةَ الإسلاميَّة مصدر القَوَانِين، والموجهة لحركة المجتمع، ذلك كما يقول الطَّهَطَاوِيُّ «مع ما اشتملت عليه من بيان السياسات المحتاج إليها في نظام أحوال الخلق، كشرع الزَّوْاجِ المفضية إلى حفظ الأديان والعقول والأنساب والأموال، وشرع ما يدفع الحاجة على أقرب وجه يحصل به الغرض، كالبيع والإجارة والزواج وأصول أحكامها»^(٣).

كما أكد الطَّهَطَاوِيُّ وجوب اتباع الحاكم للأحكام المستنبطة من الشَّرِيعَةَ الإسلاميَّة فالحاكم الذي «لا يتبع إلا الأحكام الشَّرعية، التي لها أصل في الشَّرِيعَةَ المحمدية، يعد من المجددين للدين والدُّنْيَا... فلا شكَّ أنَّه مجتهد عصره»^(٤).

ويستطرد رَفَاعَةُ مَبِينًا مؤكِّدًا هذا المعنى فيقول: «وورد في الحديث عنه ﷺ «دوروا مع كتاب الله حيثُ دار»^(٥). وورد عنه ﷺ: "خمس بخمس ما نقض العهد قومٌ إلا سلط الله

(١) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٠٣.

(٢) السابق ص ٧١.

(٣) السابق ص ٦١.

(٤) رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظاها ومعاملاتها ص ٨٥.

(٥) سبق تخرجه ص ٤٧.



عليهم عدوهم، وما حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشا فيهم الفقر، وما ظهرت فيهم الفاحشة إلا فشا فيهم الموت، ولا طففوا الكيل إلا منعوا النبات، وأخذوا بالسنين من القحط، ولا منعوا الزكاة إلا حبس عنهم القطر^(١)»^(٢).

بل لا يعد الحاكم عادلا فيما يرى رفاة إلا إذا كان يحكم بحكم الله «ولا يجوز أن يسمى من يحكم بغير حكم الله عادلا»^(٣).

ولا يجوز للحاكم أن يخالف الأحكام الشرعية بما يلائم عقله ومزاجه يقول الطهطاوي مبيّناً هذا المعنى: «ولا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحليل والتحرير بما يلائم مزاجه مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني، والاستحسان الطبيعي، والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي، بل يعتمد متولي الأحكام على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين في الدين، فإن الإمارة إنما تخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا المعصدة بقوله تعالى: ﴿...أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ [المائدة: ٤].»

عاش رفاة في فترة انتشر فيها الجهل في المجتمع الإسلامي، مع تقدم ورقي البلاد الأجنبية، وزيادة النفوذ الأجنبي وتدخله في شؤون البلاد الإسلامية، حيث ظهرت نتيجة لذلك بواكير اختراق القانون الوضعي الغربي، ومزاحمته التشريع الإسلامي في المحاكم القنصلية والمجالس التجارية والمحاكم المختلطة، مما دفع الطهطاوي إلى التنبيه على خطورة وخطأ هذا الأمر، مؤكداً على شمول الشريعة الإسلامية لكل ما يحتاج إليه الناس في حياتهم، يقول الطهطاوي: «ثم إن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيه من المتفرعات الكثيرة، المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أُمم الأنام... ومن المعلوم أن بحر الشريعة الغراء على تفرع مشاربه لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وأحياها بالسقي والري، ومصداق ذلك قوله تعالى:

(١) أخرجه عن ابن عباس مرفوعاً الطبراني في المعجم الكبير رقم (١٠٩٩٢) (١١ / ٤٥)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣ / ٦٥) رواه الطبراني في الكبير وفيه إسحاق بن عبد الله بن كيسان المروزي لينه الحاكم وبقية رجاله موثقون وفيهم كلام، وحسنه الألباني في صحيح الجامع رقم (٣٢٣٥) (٣ / ١١٣) وقال في صحيح الترغيب والترهيب (١ / ٣٢١) رواه الطبراني في الكبير وسنده قريب من الحسن وله شواهد.

(٢) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظاها ومعاملاتها ص ٨٥.

(٣) رفاة الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، ص ٦.

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٣.

﴿... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ نُفَرِّقُ بِهِ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأَنْعَام] فلا ريب في انقياد شمم كل عَرَيْنٍ إليها، صَاغِرًا بدوام النفوذ، ولن تخرج الأحكام السياسية عَنْ المذاهب الشَّرعية لا على سبيل التهاون، ولا على سبيل الشذوذ، بل سارت على مشاعب المذاهب؛ لمجارة مجريات النوازل والنوائب»^(١).

ثم يؤكد الطَّهطاويُّ أهمية العمل بالأحكام الشَّرعية باعتبارها أسمى الغايات السِّيَاسِيَّة فيقول: «وما شرع مذهب السيف إلا لنصرة مذاهب الشَّرع؛ لَأَنَّهَا أَصْلٌ، وجميع مذاهب السياسيات عنها بمنزلة الفرع»^(٢).

وفي مجال تنظيم التعامل بين الأفراد خاصة في المعاملات التجارية يؤكد على استيفاء الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ لهذه الأبواب. كما يبين رِفَاعَةَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْقَوَانِينِ الأوربية الصحيحة مستفادَةٌ مِنَ التَّشْرِيعِ الإِسْلَامِيِّ، ومسبقَةٌ بِهِ، والذي نحتاج إليه هو توفيق الأحكام الشَّرعية، بما يوافق الوقت والحال؛ حتى يسهلَ العمل بها، يقول مبيِّنًا هذا المعنى: «ومن أَمَعِنَ النظر في كتب الفقه الإِسْلَامِيِّ، ظهر له أَنَّهَا لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حَيْثُ بُوِيَاَ للمعاملات الشَّرعية أبوابًا مُسْتَوْعِبَةً للأحكام التَّجَارِيَّةِ كالشَّرَاكَةِ، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك، ولا شك أَنَّ قَوَانِينَ المعاملات الأورباوية استنبطت منها كالمستفتحة التي عليها مبنى معاملات أوربا، ولم تزل كتب الأحكام الشَّرعية إلى الآن تتلى، وتطبق على الحوادث والنوازل، علمًا لا عملاً كما ينبغي»^(٣).

وينعى الطَّهطاويُّ على من تحاكم إلى القَوَانِينِ الأوربية ظَنًّا مِنْهُ قُصُورُ التَّشْرِيعِ الإِسْلَامِيِّ مُؤَكَّدًا على شمولية الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ لما يحتاج النَّاسُ إليه بالاجتهاد وفق أصولها العَامَّةِ المقررة فيقول: «حَيْثُ تَرْتَبَ الآنَ فِي المَدَنِ الإِسْلَامِيَّةِ مجالس تجارية مختلطة؛ لفصل الدعاوى والمرافعات بين الأهالي والأجانب، بقوانين في الغالب أوربية مع أَنَّ المعاملات الفقهية لو انتظمت، وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق، بتوفيقها على الوقت والحال، مما هو سهلٌ على من وفقه الله لذلك من ولاة الأمور المستيقظين، ولكل مجتهد نصيب،

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٥٤٤)

(٢) السابق (١ / ٥٤٤)

(٣) السابق (١ / ٣٦٩)

لا سيما في هذه الأزمان التي تكاملت فيها الأسباب فطبقت على المسببات»^(١).

وإذا تقرر ما سبق تبين لنا تأكيد الطَّهَطَاوِيِّ على استمداد القَوَانِين داخل الدولة من الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، وضرورة مواجهة دخول القَوَانِين الأجنبيَّة، أو محاولة استبدالها بالشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، وذلك بتوفيق الأحكام الشَّرِيعِيَّةِ على الوقت والحال بالاجتهاد في بيان أحكام آحاد الحوادث المتجددة على ضوء الأصول الشَّرِيعِيَّةِ والقواعد الفقهيَّةِ.

«وبذلك دعا رِفَاعَةَ إلى إحياء الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ بالاجتهاد الجديد، وإلى تقنين فقه معاملاتها؛ ليحكم حركة الاجتماع والاقتصاد والسِّيَاسَةَ في بلادنا - بدلا من القانون الوضعي الفرنسي الذي بدأ في عصره في اختراق قضائنا الوطني وتشريعاتنا الإِسْلَامِيَّةِ - فكان رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ (١٨٠١-١٨٧٣ م) أول من انتقد تسلل القانون التجاري لنا بليون إلى المجلس التجاري في المواني المصرية، ودعا إلى تقنين فقه المعاملات الإِسْلَامِيَّةِ الوافي بتنظيم المنافع العمومية»^(٢).

كما دعا رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ في هذا الصدد إلى الاستفادة من المذاهب الفقهيَّةِ المختلفة وعدم الاقتصار على مذهب واحد يقول: «فاختلاف مذاهب الأئمة رحمة، وجواز تقليد أي واحد منهم والرجوع إلى اجتهاد الآخرين للحاجة نعمة»^(٣).

جدير بالذكر أن الطَّهَطَاوِيِّ الذي لم يخف إعجابه بما انطوت عليه هذه القَوَانِين في بعض جوانبها من ضمانات للعدل والمساواة، رفض الفلْسَفَةَ الوَضْعِيَّةِ المادية التي تقوم على العقل والتجريب، دون الوحي الإلهي، داعيًا إلى ضرورة تحكيم الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، مع الدَّعْوَةَ إلى الاجتهاد، وفق الأصول العامة لها؛ لتوفيق الأحكام الشَّرِيعِيَّةِ على الوقت والحال، هذا الموقف الذي يتفق مع العقل والشَّرْع، ومنَّ جاء موقفه من القَوَانِين الفرنسية متمثلا في عدم القبول المطلق لكل ما فيها، وفي الوقت ذاته عدم الرفض المطلق لها، لأنَّ فيها أشياء تتفق مع الشَّرْع الحنيف، وتندرج تحت القواعد العامة للشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ.

ذلك الموقف الذي اتخذهُ الطَّهَطَاوِيُّ إزاء تلك القَوَانِين هو ذات الموقف الذي دعا إليه كثيرٌ من المصلحين.

(١) السابق (١/ ٣٧٠).

(٢) انظر د. محمد عمارة المجلس الأعلى للشئون الإِسْلَامِيَّةِ: موسوعة المفاهيم (العلَمَانِيَّة - الصحوة) المصدر (<http://www.alazhr.org/Mafaheem>) وانظر أيضًا د. محمد عمارة: الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين. ص ٥٨.

(٣) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ: مناهج الألباب المصرية في مباح الآداب العصرية، (١/ ٥٤٤).

ففي مجال الحديث عن القَوَانِينِ الأوربية وإنكاره تطبيقها في البلاد الإِسْلامِيَّةِ يقول الشيخ أحمد محمد شاكر: «ولسنا ننعي على هذه القَوَانِينِ كل جزئية فيها بالضرورة، ففيها فروع في مسائل مفصلة تدخل تحت القواعد العامة في الكتاب والسنة»^(١).

وكما أنكر رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ الفَلْسَفَةَ المادية التي تقوم عليها هذه القَوَانِينِ والمصدر الذي تستقى منه فَعَلَّ أحمد شاكر حيث يقول: «ولكن ننكر المصدر الذي أخذت منه، وهو مصدر لا يجوز لمسلم أن يجعله إِمَامَه في التشريع، وقد أمر أن يتحاكم إلى الله عز وجل ورسوله ﷺ. فالكتاب والسنة وحدهما هما الإمام نستنبط منهما وفي حدودهما ما يوافق كل عصر وكل مكان، مسترشدين بالعقل وقواعد العَدْل»^(٢).

ثم يؤكد أحمد شاكر ما سبق أن بينه الطَّهَطَاوِيُّ من ضرورة الاجتهاد لتوفيق الأحكام على الوقت والحال فيقول: «الخطة العملية فيما أرى أن نختار لجنة قوية، من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة؛ لتصنع قواعد التشريع الجديد غير مقيدة برأي أو مقلدة لمذهب إلا نصوص الكتاب والسنة، وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وآراء الفقهاء، وتحت أنظارها آراء رجال القانون كلهم، ثم تستنبط من الفروع ما تراه مناسباً لحال الناس وظروفهم مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة، ولا يصادم نصاً، ولا يخالف معلوماً من الدين بالضرورة»^(٣).

ورغم جلاء موقف الطَّهَطَاوِيِّ من ضرورة تحكيم الشريعة الإسلامية الذي تنطق به النصوص آفة الذكر، وجدنا من واقع الاستقراء لما كتبت عن الطَّهَطَاوِيِّ غياب تلك الرؤية عن كثير من الباحثين، مكتفين بظواهر النصوص التي ذكرها الطَّهَطَاوِيُّ في الرحلة عن الثورة الفرنسية والقَوَانِينِ الفرنسية، والتي من الصعوبة بمكان أن تقدم لنا تصوراً سائماً من المعارضة لموقف الطَّهَطَاوِيِّ من الدولة في الإسلام، بين المرجعية الشرعية والنظرة العلمانية.

وما قدمناه وما يتبعه يؤكد لنا بجلاء المرجعية الشرعية التي ينطلق منها الطَّهَطَاوِيُّ، وبطلان نسبة الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة إليه، تلك الدعوة التي شاعت بين الباحثين،

(١) أحمد محمد شاكر: الشرع واللغة، دار المعارف، القاهرة، بدون رقم الطبعة أو سنة الطبع، ص ٥٧

(٢) السابق نفس الموضوع.

(٣) أحمد محمد شاكر: الشرع واللغة، ص ٨٩، ٩٠.



وتنقلت على سبيل التقليد في الأوساط الثقافية والإعلامية، ولم نجد لها شبه مستند عند الطَّهَطَاوِيِّ على كثرة قراءة وتفحص لما كتبه أو كتب عنه.

ولنعرض الآن لنماذج من قراءات الباحثين لنظرة الطَّهَطَاوِيِّ للدولة في الإسلام، إضافة إلى ما سبق ذكره، وهي قراءات لها علاقة بما تقدم من الحديث عن قوة تقنين القوانين، وتقدم رأياً مخالفاً لما خلصنا إليه.

يقول أحد الكتاب معدداً أثر الفكر الطَّهَطَاوِيِّ في البلاد الإسلاميَّة، والتي عد من أولها: «تنحية الشريعة الإسلاميَّة مستشهداً على ذلك بقول الطَّهَطَاوِيِّ:» ثم إنَّ الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر بما حدث فيه من المتغيرات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام» (كانا هذه) ^(١) أول تصريح بتنحية الشريعة الإسلاميَّة، والأخذ من قوانين غربية، وبداية التشريع بغير ما أنزل الله» ^(٢).

وهذا النص الذي ذكره الكاتب صاحب كتاب «دور الطَّهَطَاوِيِّ في تحريب الهوية الإسلاميَّة» اجتزأه كعادته من سياقه؛ ليؤيد به حكماً سابقاً، لم يكن وليد الموضوعية والبحث العلمي النزيه، وتكملة هذا النص كما ذكره الطَّهَطَاوِيِّ «ومن المعلوم أن بحر الشريعة الغراء على تفرع مشاربه، لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وأحياها بالسقي والري، ومصدق ذلك قوله تعالى: ﴿... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام]. فلا ريب في انقياد شمم كل عزيزين إليها، صاغراً بدوام النفوذ، ولن تخرج الأحكام السياسيَّة عن المذاهب الشرعية لا على سبيل التهاون، ولا على سبيل الشذوذ، بل سارت على مشاعب المذاهب؛ لمجاراة مجريات النوازل والنوائب، وما شرع مذهب السيف إلا لنصرة مذاهب الشرع؛ لأنها أصل، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع، باختلاف مذاهب الأئمة رحمة، وجواز تقليد أي واحد منهم، والرجوع إلى اجتهاد الآخرين نعمة» ^(٣).

وتكملة النص واضحة في الدلالة على ضد مقصود الكاتب، الذي اجتزأ من النص أوله، واقتضم آخره، وبنى عليه حكماً لا يتفق مع بقية النص الذي بين فيه الطَّهَطَاوِيِّ أنَّ

(١) كذا بالأصل

(٢) هاني السباعي: دور رفاة الطهطاوي في تحريب الهوية الإسلاميَّة، ص ٩٣، ٩٤.

(٣) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٥٤٤)

الشريعة الإسلامية قد اشتملت على أحكام الحوادث التي يحتاج الناس إليها، بحيث لا تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية، كما إنه يدعو في هذا الفقرة إلى الاستفادة من اجتهادات العلماء أصحاب المذاهب المختلفة في الأقضية والأحكام، دون الاقتصار على مذهب واحد، كما كان معمولاً به آنذاك.

وقريباً مما سبق تستدل كاتبة أخرى بنفس العبارة التي استدلت بها الكاتب السابق على دعوة الطهطاوي إلى التجديد التشريعي، وذلك - على حد قولها - باستعادة جميع الاستنتاجات العقلية التي وصلت إليها أوربا فتقول: «ويتطرق الطهطاوي في الفصل الثاني من «مناهج الألباب» إلى ضرورة تجديد التراث التشريعي، والاستفادة من الخبرة الأوربية في هذا الميدان فيقول: «إن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيه من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام» وإن كان يجب مراعاة أن الطهطاوي عندما دعا إلى تجديد الفكر التشريعي، وبين الأصول والأحكام الخاصة بالشريعة الإسلامية، أكد أن جميع الاستنتاجات العقلية التي وصلت إليها أوربا الحديثة لها أساس في الإسلام، ولا غبار إذا من استعادتها في إطار التجديد التشريعي»^(١).

وهذا الكلام عليه عدة مؤاخذات:

الأول: أن النص المستدل به مجتزأ عن سياقه كما سبق بيان ذلك.

الثاني: قولها «إن الطهطاوي أكد أن جميع الاستنتاجات العقلية التي وصلت إليها أوربا الحديثة لها أساس في الإسلام، ولا غبار إذا من استعادتها في إطار التجديد التشريعي»

لم يقل الطهطاوي ذلك فضلاً عن توكيده، ولا سبيل إلى الاستدلال من نصوصه على شيء من هذا القبيل، فضلاً عن أن ما استدلت به نص مجتزأ مقطوع عن سياقه، غاية الأمر أنه قال عن القانون المدني الذي لا يمثل إلا جزءاً محدوداً من أي قانون، أن فيه أشياء من باب العدل، فهل قبول الجزء يقتضي الرضا بالكل، هذا ما لا يصح عقلاً أو نقلاً، فضلاً عن قول الطهطاوي إن العدل لا يكون إلا بتطبيق شريعة الله.

(١) د. هالة مصطفى: الإسلام والغرب من التعايش إلى التصادم، ص ٦٦



ثالثاً: أن مقصد الطّهطاويّ من الكلام المذكورة على العكس مما فهم منه، فالذي يدل عليه بقية النص أن اتساع المعاملات، وتغير الظروف والأحوال في هذا العصر، تقتضي منّا إعمال الاجتهاد في النصوص الشرعيّة، وعدم الاقتصار على مذهب واحد، ومما يؤيد ذلك أنّه ذكر عقب هذا الكلام فتوى للشيخ محمد الصبان في جواز العمل باجتهادات الأئمة، وعدم لزوم اتباع مذهب بعينه^(١).

ويتناول باحث آخر موقف الطّهطاويّ من الشريعة الإسلامية فيقول: «إن الطّهطاويّ بعد أن أقر بإمكانية استبدال الشريعة بالأسس العقلانية للقانون الطبيعي، صار بإمكانه الاستغناء عن معادلات الشريعة وضوابطها المختلفة، وتبنى المعايير العقلانية التحديثية التي زودته بها ثقافة البلدان المتعدنة»^(٢).

وقد تبين لنا مما سبق اعتماد الطّهطاويّ الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً للقوانين في البلاد الإسلامية، وأن القول بأنه دعا إلى استبدال الأسس العقلانية للقانون الطبيعي بالشريعة الإسلامية أمر لا يمكن الاستدلال عليه من أقوال الطّهطاويّ، يؤكد ذلك أيضاً ما سبق أن قررناه من رفضه اعتماد العقل المجرد عن الشرع وسيلة للمعرفة، وتأكيده على عدم قبول حكم عقلي يخالف النص الشرعي.

وقريباً من المواقف السابقة يعلق الدكتور محمد محمد حسين على موقف الطّهطاويّ من القانون الفرنسي الذي ذكره في الرحلة، وسبق أن تعرضنا له فيقول: «وبذلك مهدّ الطّهطاويّ من حيث يدرى أو لا يدرى لقبول التشريع الوضعي الذي يستند إلى العقل - على قصوره وعلى مخالطة الشهوات له - ووافق في ذلك خير الدين التونسي الذي يمتاز بأنه أعمق غوراً في فهم الحضارة الغربية، فهو يدعو إلى الاقتباس منها على فقه وبصيرة تختلف عن السداجة التي تبدو في كتابات الطّهطاويّ»^(٣).

وقد تبين لنا مما عرضناه آنفاً من موقف الطّهطاويّ من القانون الفرنسي، وموقفه من ضرورة العمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية واجتهادات الأئمة المعبرين، أنّه لم

(١) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٥٤٤، ٥٤٥).

(٢) د. حسن الضيقة: الاجتاع الإسلامي المعاصر مسائل - وموضوعات، ص ٨٣. وانظر تقليداً له د. سليمان الخطيب: الدين والحضارة في فكر الطهطاوي ص ٦٤.

(٣) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٩٩ هـ

يقبل التشريع الوضعي قبولاً مطلقاً كما فهم الدكتور المذكور، بل ولا يعتمد العقل مصدرًا مستقلاً من مصادر الأحكام، ولا يقبل أحكامه إلا إذا وافقت الشَّرع، كما سبق بيان ذلك في المنطلقات الفكرية للطهطاوي، فلم يكن موقف الطهطاوي موقفاً ساذجاً، وإنما كان موقفاً متعمقاً، دعا فيه إلى الاستفادة مما عند الآخرين، مع ضرورة وزن ما يؤخذ عنهم بالشَّرع الحنيف، فلا يُقبل شيء يخالفه كما سبق تفصيل ذلك.

وقريباً مما سبق يتحدث باحث آخر عن مشروع محمد علي واصفاً إياه بالعلمانيَّة، مؤكداً على ريادة الطهطاوي لهذا الاتجاه فيقول: « وأقام محمد علي دولته العلمانيَّة التي لا تفرق بين مواطن وآخر، إلا بمقدار ما يقدمه لها من خدمات، دونما اعتبار لدين أو عرق أو لون وقد استمر هذا التيار الذي أراده محمد علي قرابة أربعين سنة، وكان مفكره رفاعة الطهطاوي الذي راد حركة التحديث في أول عملية منظمة تدعو إلى ضرورة تغيير العقلية المصرية، وتقبل المبادئ الأوربية^(١)».

وقد تبين لنا مما سبق براءة رفاعة الطهطاوي من نسبة العلمانيَّة إليه، ومن يتأمل المبادئ النظرية التي دونها الطهطاوي في كتبه، يرى أنه لم يكن آله في يد محمد علي، ولم يكن كما يعتقد البعض منظرًا لدولته وسياسته، «إِنْ فحص فكر الطهطاوي في سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ينبئ عن أن هذا المفكر.. لم يكن مسرفاً في الحماس والتهور فيما يدلي به من قول، وإنما كان ينتقي أفكاره انتقاءً متجانساً مع ظروف الواقع المعيش، ومع اعتبارات التقبل العام، مركزاً على ما يراه إيجابياً ونافعاً»^(٢).

(١) د. السيد أحمد فرج: جذور العلمانيَّة (الجذور التاريخية للصراع بين العلمانيَّة والإسلاميَّة في مصر منذ البداية وحتى عام ١٩٤٨م)، دار الوفاء، المنصورة، ط ١ ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م. ص ٣٢، ٣٤. وانظر أيضاً: فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧م)، من منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٣)، دار الوفاء المنصورة، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م. ص ٨٤:٩٠. وقد أكد الأستاذ فادي في دراسته المذكورة تبعية الطهطاوي للمشروع التحديثي السلطوي لمحمد علي وما انبنى عليه من ترسيخ لمفاهيم حداثية تعريبية، ولم يكن هذا الحكم الذي أصدره -بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه- نتاج بحث موضوعي ودراسة جادة، وإنما مسامرة للشائع وتقليد لغيره، فما كتبه يدل على أنه لم يقرأ شيئاً للطهطاوي، يؤيد ذلك أنه قد خلت قائمة المصادر والمراجع من أي كتاب للطهطاوي، وكذا مقدمته التي أشار فيها إلى المصادر التي اعتمد عليها.

(٢) انظر طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجامعة الوطنيَّة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م، ص ٤٤.



ومن هذا المنطلق كان رَفَاعَةٌ - الذي لم يكن يخفي إعجابه ببعض ما قام به مُحَمَّد علي من مشروعات الإصلاح - حريصاً أن يستفيد من الإمكانيات التي يوفرها له محمد علي في خدمة أبناء أمته، والدَّعْوَة إلى رقيهم وتمدّنهم انطلاقاً من دينهم الحنيف. متجنباً أن يظهر شيئاً من شأنه إعاقة مسيرته أو يعرضه لصدام مع السّلطة، يودي بحياته، أو بالغاية التي يسعى إليها على أقل تقدير.

فلم تكن الظروف لتسمح بأدنى لون من ألوان المعارضة. وعلى الجانب الآخر فإنَّ محمد علي كل همه أن يُكوّن مملكة متوارثة له ولأولاده، وسيلتها تكوين جيش قوي يحافظ عليها من الطامعين، وهذا الجيش القوي بدوره يحتاج إلى التعليم؛ ليوفر له ما يحتاج إليه في شتى المناحي، ولا يعنيه بعد ذلك لجهله وافق الشَّرْع أم خالفه. وإن كان حريصاً أن يحتفظ بالطابع الشرقي لمملكته.

أما قول الكاتب المذكور آنفاً بأنَّ رَفَاعَة دعا إلى تغيير العقلية المصرية وتقبل المبادئ الأوربية فيه تعميم غير مقبول، فلم يدع الطَّهَطَاوِيّ كما سبق أن بينا إلى تقبل كل المبادئ الأوربية، كما لم يدع إلى التغيير الشامل للعقلية المصرية، وإنَّما يفرق بصورة واضحة بين المعطيات المادية، والقيم والمبادئ والنُّظم والتشريعات، بين ما يتفق منها مع الشَّرْع، وما يتعارض معه، ولم يدع إلى التغيير الشامل والتقبل المطلق كما يوهم إطلاق العبارة السابقة.

نخلص مما سبق إلى...

أنَّ رَفَاعَة الطَّهَطَاوِيّ قد اعتمد القَوَانِين السِّيَاسِيَّة المستنبطة من الشَّرِيعَة الإِسْلَامِيَّة مرجعية عامة يجب على الدولة الإِسْلَامِيَّة حكاماً ومحكومين أن يلتزموا بها، ولا يخالفوها، وأكد في هذا الصدد أن الشَّرِيعَة الإِسْلَامِيَّة قد اشتملت على كل ما يحتاج إليه النَّاس من أحكام، ومن ثمَّ فقد دعا لمواجهة دخول القَوَانِين الأجنبيَّة إلى البلاد الإِسْلَامِيَّة، أو محاولة استبدالها بالشَّرِيعَة الإِسْلَامِيَّة، وذلك بتقنين أحكام الشَّرِيعَة الإِسْلَامِيَّة، وتوفيقها على الوقت والحال، بالاجتهاد في بيان أحكام آحاد الحوادث المتجددة على ضوء الأصول الشَّرعية والقواعد الفقهيَّة؛ وبناء على ذلك فلا وجه لنسبة الدَّعْوَة إلى العِلْمَانِيَّة إليه.

القوة الثنائية: قوة القضاة وفصل الحكم:

بَيْنَ رَفَاعَة الطَّهَطَاوِيّ أن «رتبة القضاء قد جعل الله إليها منتهى القضايا، وإنهاء التظلمات والشكايا، ولا يكون صاحبها إلا من العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، فالقاضي



متولي الأحكام الشرعية لهذه الرتبة، كما ورث عن النبي ﷺ علمه ورث عنه بهذه الوظيفة الشريفة حكمه»^(١).

فالقاضي بناء على هذا الفهم السابق من علماء الشريعة وهم كما وضح رفاة «العارفون بالأحكام الشرعية والعقائد الدينية أصولاً وفروعاً، يعني الأحكام المتعلقة بالعلم والعمل عبادات ومعاملات»^(٢).

وهذا واضح الدلالة في ارتباط القضاة بالشرع الحنيف، وحكمهم وفق أحكامه، كيف لا وهم ورثة صاحب هذه الشريعة في العلم، وفي رتبة القضاة؟! ومن ثم يجب على ولي الأمر أن يتحرى الدقة والأمانة في من يولى هذا المنصب يقول الطهطاوي مبيناً هذا المعنى: «وعلى ولي الأمر إذا أراد أن يولي القضاة لأحد على مذهبه.. فلا يعتمد في الترجيح إلا على الأدين الأعقل، ولا يغتر بكثرة الفضيلة مع قلة الدين والعقل، فيكون الضابط لولي الأمر حينئذ في هذا الباب اعتبار الأدين الأعقل، وإن لم يكن له فضيلة تامة، فإن المتدين تمنعه ديانتته عن أن يقع فيما لا يجوز، وأن يحكم في شيء لا يعرفه، ولا كذلك الأعلم إذا كان متهاوناً في الدين، فإنه يخشى منه، وهكذا أصحاب أبي حنيفة نصوا أنه إذا اجتمع الأدين والأعلم قدم الأدين، وإنما وجب الفحص عن أهلية القاضي وقت الولاية، وأنه يكون أدين أهل مذهبه وأعقلهم لقوله ﷺ: "من قلد إنساناً عملاً وفي رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين"^(٣).

فعلى ولاة المسلمين أن لا يخرجوا عن هذا الأمر الذي قاله رسول الله ﷺ مع قوله تعالى أيضاً: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٥٣٦)

(٢) السابق (١/٥٣١).

(٣) لم أقف عليه بهذا السياق، وإنما هو مروى بمعناه، وكذا سلك الزيلعي في نصب الراية كتاب أدب القاضي (٤/٦٢) حيث ذكره بنحوه من حديث ابن عباس ومن حديث حذيفة.

أخرجه الحاكم في المستدرک كتاب الأحكام (٤/٩٢) عَنْ حَسِينِ بْنِ قَيْسِ الرَّحْبِيِّ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ بَلْفَظٍ «مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عَصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعَصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ، وَنَحْوَهُ الْعَقِيلِيُّ فِي الضَّعْفَاءِ (١/٢٤٨) مِنْ رِوَايَةِ حَسِينِ بْنِ قَيْسٍ وَذَكَرَ أَنَّ أَحْمَدَ ضَعْفَهُ وَتَرَكَ حَدِيثَهُ، وَقَالَ: يَرُودُ مِنْ كَلَامِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ.

وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة رقم (١٤٦٢) (٢/٢٢٦)، وابن عدي في الكامل (٢/٣٥٢) وأعله بحسين ابن قيس، والطبراني في الكبير رقم (١١٢١٧) (١١/١٤).

أما حديث حذيفة فأحاله الزيلعي إلى مسند أبي يعلى ولم نجده في المطبوع فعله في المسند الكبير.

ويتناول رِفاة الآداب التي ينبغي للقاضي أن يتحلّى بها متى تقلد منصب القضاء فيقول: « فليترو في أحكامه قبل إمضائها، وفي المحاكمات إليه قبل فصل قضائها، وليراجع الأمر مرة بعد مرة؛ حتى يزول عنه الإلباس، ويعاود فيه بعد التأمل كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ والإجماع والقياس، وما أشكل عليه بعد ذلك فليجل مظلمه بالاستخارة، وليحل مشكله بالاستشارة، ولا يرى نقصاً عليه إذا استشار فقد أمر الله رسوله ﷺ بالشورى» (٢).

ويستطرد الطهطاوي مفصلاً تلك الآداب فيقول: « ثم إذا وضح له الحق، قضى به لمستحقه، وأسجل له به، وأشهد على نفسه بثبوت حقه، وحكم له به حكماً يسره يوم القيامة أن يراه، وإذا كتب له به تذكر إذا بلي وأبقى الدهر ما كتبت يده، وليُسوّ بين الخصوم، حتى في تقسيم النظر، وليجعل كل عمله على الحق فيما أباح وما حظر، وليحد النظر في أمر الشهود؛ حتى لا يدخل عليه زيف، وليتحر في استئداء الشهادات، فرب قاض ذبح بغير سكين، وقتل بغير سيف، ولا يقبل منهم إلا من عرف بالعدالة... فليقبل منهم من لا يكون في قبول مثله ملامة» (٣).

« وما يشمله بالنظر وينعم فيه الفكر أمر دعاوى بيت المال المعمور، ومحاكماته التي فيها حق كل فرد من الجمهور، فليحترز في قضاياها غاية الاحتراز، وليعمل بما يقتضيه له الحق من الصيانة والاحتراز، وليثبت في قضايا أموال الأيتام، الذين حذر الله أكل أموالهم بالشبهات إلا بالمعروف (٤)، وقد مات آباؤهم ومنهم صغار، لا يهتدون إلى غير الثدي للرضاعة، ومنهم حمل في بطون الأمهات، فليأمر المتحدثين لهم بالإحسان إليهم، وليعرفهم بأنهم سيجزون في بنيتهم بمثل ما يعملون معهم إذا ماتوا وتركوا ما في أيديهم، وليحذر منهم من لا ولد له: ﴿ وَلِيَحْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ [النساء] وليقص عليهم في مثل ذلك أبناء من سلف تذكيراً، وليلت عليهم قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتِمِّي ظُلْمًا إِيَّمًا يَكُونُونَ فِي بُطُونِهِمْ

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٥٤٨)

(٢) السابق نفس الموضوع.

(٣) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٥٤٨).

(٤) بالأصل بالمعروف لا بالشبهات ولعل الصواب ما أثبتته

نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾ [النساء]. فهذه وصية قاضي العمل المستقل^(١).

وهكذا بين الطَّهَطَاوِيُّ الآداب التي ينبغي أن يتحلَّى بها القاضي، فأكد ابتداء وجوب كونه من العلماء العاملين؛ لأنَّه يحكم بشرع الله، فلا بد أن يكون عالماً بما به يحكم، كما أشار إلى وجوب أن يحكم القضاة بالعدل، ملتزمين بآداب الشريعة الإسلامية قولاً وعملاً، وفي هذا ما يؤيد ما سبق أن ذكرناه من اعتقاد الطَّهَطَاوِيِّ بالمرجعية الشرعية الدينية التي تنطلق منها الدولة الإسلامية خلافاً لمن نسبها ظلماً إلى العلمانية بلا بينة أو إثارة من علم.

القوة الثالثة^(٢): قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها.

تستمد أحكام القضاء قيمتها من ضمانات تنفيذها التي يتولى أمرها الحاكم، وتدخل تحت سلطانه، فينبغي عليه أن يسند تنفيذ هذه القوانين إلى مَنْ تُرضى حاله من الأمراء ومعاونيهم، وقد أشار الطَّهَطَاوِيُّ إلى أهمية معرفة أولئك بأحكام الشرع وتنفيذها. يقول الطَّهَطَاوِيُّ مبيناً هذا المعنى: «والمملوك أحق الناس بتدبير معاني القرآن، الذي هو حجة الله على عباده، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، فهو جبل الله المتين وصراطه المستقيم، وقد قال الله عز وجل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن نُّصَرُوا لَآلِهَ﴾ أي دينه ورسوله ﷺ ﴿بِصُرِّكُمْ﴾: أي على عدوكم، فإنه الناصر لا غير من عدد أو عدد ﴿وَيُؤَيِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ ﴿٧﴾ [محمد] أي في القيام بحقوق الإسلام، والمجاهدة مع الكفار^(٣).

وقد أكد رفاة كما سبق أهمية معرفة ولاة الأمور بالأحكام الشرعية، والمحافظة عليها، وعدم الخروج عن أحكامها «لأنَّ الشخص لا يجوز له أن يقدم على قول أو فعل حتى يعرف حكم الله فيه، ولذلك وجب على كل شخص وجوباً عينياً معرفة حقائق الأحكام الخمسة؛ ليعرف حكم الله فيما صدر منه^(٤).

ولا يجوز له الحكم بما يخالف النصوص الشرعية واجتهادات الأئمة المعبرين، يقول الطَّهَطَاوِيُّ: «ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين، من أدلة الكتاب والسنة والإجماع،

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباح الآداب العصرية (١/٥٤٩).

(٢) أي القوة الثالثة من قوى الحكومة التي عرضها رفاة.

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٠٢.

(٤) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٤٩.



ولا عبرة بالاستحسان الطبيعي، والتقيح العقلي، فالتحسين والتقيح العقليان المجردان عن الدليل الشرعي لا عبرة بهما، والحاكم في امثال الأوامر والنواهي كأحد رعاياه القائم بمصالحهم، والناظر في أمورهم، والمدير لمملكته بالعدل والإنصاف على القانون الشرعي، الذي أصوله الكتاب والسنة والإجماع والقياس»^(١).

ولا يجوز له أيضاً أن يخالف الأحكام الشرعية بما يلائم عقله ومزاجه يقول الطهطاوي: «ولا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحليل والتحرير بما يلائم مزاجه مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني والاستحسان الطبيعي والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي بل يعتمد متولي الأحكام على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين في الدين فإن الإمارة إنما تخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا المعصدة بقوله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ [المائدة: ٣].»^(٢).

ولما تحدث عن ترتيب الخديو لعمد الدوائر البلدية، وترتيب معاونيهم ومأموريهم ومعاوني الضبطية، ذكر أنه: «يجب على كل عمدة أن يكون له إمام بالأحكام الشرعية، والقوانين الوضعية، وممارسته للأحكام الملكية، فإن جهله لهذه الأحكام يحط بمقامه، ويزري به بين أقرانه وأقوامه»^(٣).

ويكمل الطهطاوي قائلاً: «وإذا كان هذا وصف شيخ البلداً إنه يزري به جهل شريعة البلد وأحكامها السياسية الشرعية، فما بالك بمن هو أعلى منه من الموظفين، وكولاء المملكة ووزرائها ونوابها وحجابه، فالملك العاقل لا ينتخب للوظائف المهمة إلا من يكون جامعاً لخصال الخير»^(٤).

ويستشهد على ذلك بقول أحد الحكماء: «يجب أن يكون الوزير مثل المرأة التي لها وجهان، ينظر بوجه منها إلى الله عز وجل وبالأخرى إلى الرعية»^(٥).

ثم يعلق عليه بقوله: «ومثل الوزير في ذلك سائر رؤساء المملكة، فإنهم جميعاً كالراعي الذي استؤجر لحفظ الأغنام، فإذا حفظوها استحقوا الأجرة، وإن ضيعوها أخذوا بالغرامة،

(١) السابق ص ٨٢.

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين ص ١٢٣، وانظر أيضاً: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٨٣.

(٣) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٥٢٨).

(٤) السابق (١/٥٢٨).

(٥) السابق (١/٥٢٩).



وحبسوا في سجن الملامة، وخسروا الدُّنيا والآخرة.. بخلاف الوزراء الذين يعلمون أنَّ الشَّرِيعَةَ معيار المملكة، والسياسة ميزان السلطنة، فيزنون الرعايا، كأنفسهم بميزان الشَّرِيعَةَ والسياسة، فهؤلاء يفوزون بسلامة الدُّنيا والآخرة؛ لما حفظوه من الوزن بقسطاس العَدْل في صيانة النفس والمال والعرض، فبالعَدْل قامت السماوات والأرض»^(١).

وعندما ذكر الدولة العُثمانيَّة أثنى عليها، والسبب في ذلك «أنَّها حفظت في مصر ما بقي فيها من مكارم الأخلاق، مع المحافظة على القَوَانِين الشَّرعية»^(٢).

وهكذا تبين لنا موقف الطَّهطاويِّ من ضرورة أسلمة نظم الدولة في المجتمعات الإسلاميَّة بجميع أركانها، والتي ينبغي أن تسير جميعاً وفق الأحكام الشَّرعية.

وقد جاءت نظرتة للدولة ومؤسساتها من منظور شرعي نابع من ثقافته الإسلاميَّة الأصيلة واجتهادات علماء المُسلمين الذين كتبوا في هذا المجال، ولم تنبع من ثقافته السِّياسيَّة الأوربية - كما ادعى البعض - بل إنَّ العناصر الأوربية إذا ما قورنت بالعناصر الإسلاميَّة فإنَّ هذه الأخيرة يكون لها الغلبة، في حين أنَّ الأولى لا يعدُّ تأثيرها بعض المصطلحات أو المفاهيم، التي وجدها رفاة تنفق مع الإسلام، فذكرها مرجعاً إيَّها إلى أصولها الإسلاميَّة، ولم يذكرها نقلاً عن الأوربيين، وهذا نابع من تأكيده على الأصالة الإسلاميَّة، وإدراكه لحدود الأخذ من الغرب.

فكانت ثقافته الإسلاميَّة هي المرجعية النهائية التي آلى على نفسه ألا يخالفها، وأن يجعلها ميزاناً للصواب والخطأ من الأقوال والأفعال. «ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشَّرِيعَةَ الإسلاميَّة على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية»^(٣).

فلم تنبع إذاً النظرية العامة للدولة عند الطَّهطاويِّ من ثقافته السِّياسيَّة الأوربية، كما ذكر ذلك غير واحد من الباحثين، ومنهم د. محمود فهمي حجازي الذي عقد فصلاً بعنوان الفكر السياسي عند الطَّهطاويِّ في كتابه «أصول الفكر العربي عند رفاة الطَّهطاويِّ» ذكر فيه بعض آراء الطَّهطاويِّ السِّياسيَّة، وقد دار حول بعض المفاهيم والمصطلحات التي ذكرها الطَّهطاويِّ في الرحلة عن الثورة الفرنسية، ومبدأ فصل السلطات والحرية والعَدْل

(١) السابق نفس الموضوع.

(٢) السابق (١/ ٥٣٣)

(٣) رفاة الطَّهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ١٤١.



والمساواة، ليخلص عبر ذلك إلى أن « النظرية العامة للدولة عند الطهطاوي تنبع من ثقافته السياسية الأوروبية، وقد امتحنها في ضوء أصول الحكم الإسلامي »^(١).

وقريباً من الموقف السابق أو تقليداً له يقول أحد الباحثين «لقد كان الطهطاوي أشد المفكرين تأثراً بمبادئ الثورة الفرنسية؛ إذ النظرية العامة للدولة عنده كانت حصيلة ثقافته السياسية التي اكتسبها في ضوء الأحداث التي مرت في فرنسا خلال الفترة التي قضاها فيها»^(٢).

ورغم إشارة د. محمود فهمي حجازي إلى أن الطهطاوي كان ينظر إلى الفكر السياسي الأوربي على ضوء الإسلام، إلا أنه لم يعول على هذه العناصر الإسلامية كثيراً، فلم نجد له مثلاً حديثاً عن رأي الطهطاوي في الإمامة أو مصدر القوانين أو العلاقة بين الدين والسياسة، وما يتعلق بهما، مقتصرًا على بعض المفاهيم والمصطلحات التي رأى أن الطهطاوي استقاها من قراءته في السياسة الغربية، ومعايشته لأحداث الثورة الفرنسية، من دون الإشارة إلى المرجعية النهائية، والنموذج الذي صاغ وفقه الطهطاوي هذه المصطلحات والمفاهيم.

فلا ننكر تأثر الطهطاوي بمبادئ الحرية والعدل والمساواة التي شاهدها في فرنسا وإعجابه بها، فقد رأى فيها معاني إسلامية سامية دعا إليها الشرع، وحث عليها، وانطلاقاً من كونها مرتكزات أساسية يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، بيد أننا ننكر أن يكون الطهطاوي دعا إلى أخذ هذه النظم الغربية بقضها وقضيضها أو رغب في تطبيقها في البلاد الإسلامية، وإنما دعا إلى الاستفادة المشروطة منها في ضوء الشريعة الإسلامية، بحيث لا تعارض شيئاً من أحكام الشريعة الإسلامية جملة أو تفصيلاً، فإن الدولة الإسلامية محل سياسة شرعية، أما الدول الأوروبية فهي محل سياسة وضعية، وقد تبين لنا مما سبق تأكيد الطهطاوي على المرجعية الشرعية للدولة في الإسلام.

وقد أشار الدكتور محمود فهمي حجازي إشارة عابرة تؤكد هذا الذي ذكرناه من مذهب رفاة فيقول: « استخدم الطهطاوي عبارة التحسين والتقيح العقليين وصفاً لتحكيم

(١) د. محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي عند رفاة الطهطاوي، ص ٤١.

(٢) د. محمد مخزوم: أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في الشرق العربي في عصر النهضة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م ص ٩٧. وانظر أيضاً: لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث (٢/٢٨٧).



العقل وإعماله، وتطبيق النظريات التي يصل إليها الفكر في المجال السياسي أيضاً دون الانطلاق من الكتب الدينية»^(١).

ولنا أن نقول إذا كان الطَّهَطَاوِيُّ استخدم التحسين والتقييح العقلي المرتكز على تحكيم العقل وصفاً للنظريات السِّياسِيَّةِ الغربيَّةِ فإنَّه كما سبق أن بينا لا يقبل من أحكام العقل إلا ما وافق الشَّرْعَ، ولا عبرة عنده بما خالف الشَّرْعَ من أحكام العقل أو الحس^(٢)، وبناء على ذلك فهو يقبل من هذه النظريات السِّياسِيَّةِ الغربيَّةِ العقلية ما وافق الشَّرْعَ ولا عبرة بما خالفه.

ومن ثَمَّ فإنَّ تعامل الطَّهَطَاوِيِّ مع ما قرأه في السياسة الأوربية كان تعاملًا انتقائيًا، أعاد إنتاج محصلته في ضوء الأصول الإسلاميَّةِ، لذلك فإنَّ ما أخذه من المفاهيم السِّياسِيَّةِ الغربيَّةِ وآراء مفكرهم لا نجد له أثرًا واضحًا في كتاباته، وإنَّما ما يتفق منها مع شريعتنا وقيمنا قدمه الطَّهَطَاوِيُّ بوصفه فكرًا إسلاميًا خالصًا، مقدمًا مرتكزاته من النصوص الشَّرعية وأقول العلماء المسلميْنَ، وما لا يتفق معها فقد ضرب عنه صفتًا لأنه لا يعيننا، ولا يمكن أن يكون مقومًا من مُقَوِّمات نهضتنا، وهذه العقلية الانتقائية تعامل رِفاعَةً مع الثقافة الأوربية بصفة عامة، ونظرياتها السِّياسِيَّةِ بصفة خاصة.

وقريبًا من هذا الموقف السابق حول تأثر الطَّهَطَاوِيِّ بالفكر السياسي الأوربي تتعرض إحدى الباحثات لرؤيته في هذا المجال فتقول: «وقد انصبت جهود الطَّهَطَاوِيِّ التي بذلها في حقل الفكر السياسي على التبشير بالمفاهيم الدِّيْمَقْرَاطِيَّةِ الليبرالية فيما يتعلق بالسياسة الملوكية.. ومن الإسهامات البارزة التي قدمها الطَّهَطَاوِيُّ في هذا المجال حديثه عن الفصل بين السلطات في الدولة، والتمييز بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية. وهو تمييز لم يعرفه إلا الفكر السياسي الحديث»^(٣).

وقد سبق بيان موقف الطَّهَطَاوِيِّ من الليبرالية، وأنه يختلف معها ابتداءً من منطلقاتها الفكرية؛ لاعتمادها أساسًا على العقل البشري المجرد عن الوحي، وذلك فيما يرى رِفاعَةً

(١) د. محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي عند رفاة الطهطاوي ص ٣٥، وانظر ضمنه رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٣٣٤، وانظر أيضا د. عبد الفتاح الديدي: ينباع الفكر المصري الحديث، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٣٥.

(٢) انظر (ص ٤٥) من هذا الكتاب.

(٣) هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، ص ٣١.



سياسة وضعية بشرية لا تتفق مع تمدن البلاد الإسلامية القائم على الشريعة الإسلامية، فلا عبرة عنده هذه التنظيمات العقلية إن تعارض شيء منها مع الشرع الحنيف. وقد سبق تفصيل القول في ذلك.

أما الاستدلال بتأثر الطهطاوي بالفكر السياسي الغربي ودعوته إلى نقله إلى البلاد الإسلامية بناء على تمييزه بين السلطات، وحديثه عن ضرورة الفصل بينها، فهو استدلال في غير موضوعه؛ ذلك لأن هذا الفصل لم يكن وليد الفكر السياسي الحديث، بل له جذور ضاربة عندنا تمتد إلى زمن النبي ﷺ فإنَّ الجمع بين السلطات في يد واحدة والاستبداد بها أمرٌ لا يعرفه الإسلام فضلا عن أن يقره^(١)، ولا عبرة في ذلك بالتطبيقات المنحرفة التي انتهجها بعض ولاة الأمور ممن لا خلاق لهم، ومن ثمَّ فالدعوة إلى الفصل بين السلطات ما هي إلا دعوة للعودة الحميدة إلى نظم الإسلام المحققة للعدل، المتضمنة لمصالح العباد في دنياهم وأخراهم.

وعلى فرض أن الطهطاوي استفاد هذا الفصل بين السلطات من النظم الغربية، فإنه عندنا فصل القول في كل سلطة من هذه السلطات وضعها كما بينا آنفاً في إطار المرجعية الإسلامية العامة.

فالإشكالية التي نثيرها إذاً ليس في إطلاع الطهطاوي على النظم الغربية واستفادته منها، لكن كيف وظف الطهطاوي ما استفادة من تلكم النظم؟ وما المحصلة النهائية التي ارتضاها وقدمها لقارئه؟ كما إننا نتساءل عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي عرض وفقه الطهطاوي لأنظمة الدولة التي يدعو إليها.

(١) إن مبدأ الفصل بين السلطات هو الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية فهي مستقلة تماماً عن الخليفة، بناء على سيادة الشريعة الإسلامية في الدولة، فالتشريع في الإسلام مستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ الحاكم والمحكوم في طاعته سواء، بل إن الحاكم لا ينال صفة الشرعية إلا بالتزامه بالأحكام الشرعية واجتهادات الأئمة المعبرين، مستفيداً في ذلك من أهل العلم.

والسلطة التنفيذية: على رأسها الخليفة الذي يعد نائباً عن الأمة في مباشرة السلطة التنفيذية، ولا يملك حق التشريع، أما السلطة القضائية: فيتولها القضاة، والخليفة وإن كان له دور في تعيين القضاة، إلا أن الهيئة القضائية مستقلة في حكمها الذي يسري على الخليفة نفسه، ولا يجوز للخليفة في الإسلام نقض أحكام القضاء متى جاءت موافقة للشرع الحنيف.



وقد أدى هذا الذي يذكره كثيرٌ من الباحثين من كلام الطَّهطاويِّ عن الثورة الفرنسية، وسيادة القانون والفصل بين السلطات إلى خَلَل كبير في إدراك موقِّف رَفَاعَةَ؛ إذ عُرِّلت هذه الإجراءات وَفَّق هذا التصور عن مرجعيتها النَّهائية، وأصبح يُشار إلى مجموعة من الإجراءات المتعلقة بنظام الحكم، والتي لها بعض وجود في النظم الغربية، وكأنَّ الأمر حُسِّمَ بهذه الطريقة لصالح الثقافة الغربية ومؤسساتها، مع إن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها، والإطار الكلي والنهائي الذي توضع فيه، ولا يتحدد معناها إلا بالعودة إليه.

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا أيضا بطلان قول أحد الباحثين ”أن الفكر السياسي عند الطَّهطاويِّ واستناداً إلى المرجعية التي رجع إليها ابنى على العقل، فالعقل هو سيد الأحكام، وهو الأساس المكين الذي يجب أن يقوم عليه كل من الدولة والمجتمع في مصر، وإذ أدرك مدى اتساع الهوة ومدى الاختلاف بين النظريات الحديثة في الغرب (القائمة على التحكيم العقلي) وبين نظريات الحكم المأخوذ بها في مصر، وفي البقعة العربية - الإسلامية بوجه عام (وهي القائمة على التحكيم اللاهوتي) إذ أدرك هذه الهوة وذلك الاختلاف دعا المصريين إلى استخدام ذلك الميزان المبني على التحسين والتقييح العقلي لا اللاهوت في الفعل السياسي والفكري أيضا الاجتماعي داخل مصر“^(١).

وقد تبين لنا مما قدمناه آنفا أنَّ الفكر السياسي للطهطاويِّ لم ينبني على العقل المجرد في مقابل النقل، وأنَّ الطَّهطاويِّ رفض الاعتماد المطلق على التحسين والتقييح العقلي، فلا يقبل من قضايا العقول إلا ما وافق الشرع، ومن ثَمَّ يَبَيِّن أنَّ الشَّرِيعَةَ الإسلاميَّة لا العقل هي الأساس المكين الذي يجب أن يقوم عليه كل من الدولة والمجتمع في مصر، وأنَّ الأحكام الشرعية المستنبطة منها هي المرجعية النهائية التي ينبغي أن تنطلق منها الدولة بجميع مؤسساتها، بحيث لا يجوز لأحد من الحكام أو المحكومين أن يخالفها أو يخرج عنها.

الخلاصة:

تناول هذا الفصل تعريف الإمامة وحكمها عند الطَّهطاويِّ، وقد أشار إلى أنَّها خلافةٌ للنبي ﷺ في شئون الدِّين والدُّنْيَا معاً، ثم تعرض لبيان واجبات الإمام وشروطه

(١) سمير أبو حمدان: رفاة الطهطاوي رائد التحديث الأوربي في مصر، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. ص ٥٤، ٥٥.



وصفاته، مؤكداً في هذا الصدد إلى ضرورة التزامه بالأحكام الشرعية وما تفرع عنها من السياسات الشرعية، المحققة للعدل والمساواة ومصالحة الرعية، بحيث لا يجوز له الخروج عن أحكام الشريعة الإسلامية أو اجتهادات الأئمة المعبرين المستندة إليها والمستمدة منها، ثم تعرض لبيان نظرة الطهطاوي إلى الحكومة، والقوى التي تشتمل عليها، وهي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام.

وقد خلصنا إلى بيان انطلاق الطهطاوي في حديثه عن هذه القوى الثلاثة من مرجعية شرعية، أكد فيها على الارتباط الوثيق بين الدين والدولة، وأن الشريعة الإسلامية قد اشتملت على أصول الأحكام التي يحتاج الناس إليها، ومن ثم تبين لنا بطلان ما اشتهر بين الباحثين من دعوة الطهطاوي إلى المذاهب السياسية الغربية، وأن هذه لا تخرج عن كونها دعاوى لا دليل عليها، سوى قراءات انتقائية مجتزأة تفتقر إلى الموضوعية والأمانة العلمية.



الفصل الثالث

الإسلام وأصول الحكم

بين الطَّهَطَاوِيِّ والمدرسة المنسوبة إليه

لقد كان هذا الذي ذكره الطَّهَطَاوِيُّ حَوْلَ الإِمَامَةِ، ووجوب تنصيب الإمام، واختصاصاته، وأركان الحُكُومَةِ، ومصدر القَوَانِين، انطلاقاً من ثقافة إسلامية أصيلة، فلم يدعِ الطَّهَطَاوِيُّ إلى علمانية، أو ليبرالية، أو ديمقراطية، أو غيرها من المذاهب الغربية ومصطلحاتها، بما تشتمل عليه من حق وباطل، وإنَّما كَانَ حَرِيصاً في عرضه لآرائه على الالتزام بالمفاهيم الشَّرْعِيَّة، وفق ألفاظ ومصطلحات علماء المُسْلِمِينَ، بما انطوت عليه تلك الألفاظ والمصطلحات من مضامين، وقد عبَّرَ عن كل ذلك بأسلوب واضح، لا مجال للبس فيه، وأمَّا مَنْ حَادَ عَنْ هَذَا المَنْهَج، ونَسَبَ الطَّهَطَاوِيِّ إلى غير ما ذكرنا فلا مستند له، غيرَ نصوص مجتزأة، وقراءات منتقاة، دُونَ النِّظَرَةِ الشَّامِلَةِ لكل ما كتبه الطَّهَطَاوِيُّ في القضايا موضع البحث.

وقد كانت هذه القضايا التي ذكرها الطَّهَطَاوِيُّ في مجملها موضع اتفاق بين علماء المُسْلِمِينَ قديماً وحديثاً، نخصُّ منهم علماء الأزهر في عصر الطَّهَطَاوِيِّ وبعد عصره، فقد ظلَّ اهتمامهم بأمر الخُلَافَةِ، واعتقادهم أنَّ الشَّرِيعَةَ الإِسْلَامِيَّةَ هي مصدرُ القَوَانِين، ووجوب التزام الحاكم بها، والذود عن أهلها وتوقيعهم.

وفي حين سار مُحَمَّدٌ عبده ورشيد رضا وعامة علماء الأزهر على نهج الطهطاوي موافقة لما استقر عليه رأي علماء المسلمين قديماً وحديثاً، سلك علي عبد الرازق مسلكاً مختلفاً؛ مدعيًا عدم وجوب الخِلافة؛ لعدم وجود دليل على هذا الوجوب، وأنَّ النبي ﷺ كان رسولا لدعوة دينية روحية لا علاقة لها بالسياسة. وهو ما نتعرض لتفصيله في المبحثين التاليين:

المبحث الأول

أصول الحكم بين الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا

لا يبعد محمد عبده^(١). في هذا الذي ذكرناه عن رفاعة الطهطاوي في أمر الخلافة في كثير أو قليل حيث قرّر «أن نصوص الشريعة متضافرة على وجوب نصب إمام ينفذ الشرع القويم، ويحفظ الدين المستقيم، ويجري أحكامه العادلة على الرعية»^(٢).

ومن ثم يجب على الحاكم أن يحكم بمقتضى الكتاب والسنة، فإن استبد في حكمه، ولم يتبع أحكام الكتاب العزيز، ولم يأخذ بأحكام السنة الراشدة، فإن ذلك يعد فيما يرى محمد عبده «نبذ للدين وأحكامه، وسعي خلف الهوى ومذاهبه، وذهاب إلى خفض كلمة الله العليا، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين؛ إذ لم يبيحوا في جميع أطوارهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه، يشهد بهذا صنيعهم في بيعة الأمر والعهد إلى الولاية، يقولون لمن يبايعونه بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله ﷺ تتبع سنته، وتسلك بنا طريقته، أو على أن تحكم فينا بما أمر الله عز وجل، وما سن رسوله ﷺ، ولم نر طائفة ولا قوماً ولو عليهم أميراً على كونه يتبع هواه، أو يعمل فيهم بما يراه، وافق الدين أو خالفه، ويدل عليه العهود التي كان يعهد بها الخلفاء الراشدون إلى عمالهم في الأقاليم، فإنها كلها مشحونة بعبارات الوصية والحث على اتباع منهاج الشرع الشريف، والجري على السنة الراشدة، والوعيد على مخالفتها»^(٣).

ويقرر محمد عبده في «ردوده على هانوتو وفرح أنطوان» أن الإسلام لا يعرف السلطة الدينية التي تدعيها الكنيسة فيقول في رده على هانوتو: «لم يعرف المسلمون في عصر من

(١) هو محمد بن عبده بن حسن خير الله الغربي الحنفي المذهب، ولد سنة ١٢٦٦هـ/١٨٤٩م، التحق بالأزهر وصحب جمال الدين الأفغاني وتلمذ عليه، عمل مدرسا بمدرسة الألسن ودار العلوم، ومحرفاً في الوقائع المصرية، وفي سنة ١٣٠٧هـ عين مفتياً للديار المصرية، توفي سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، انظر رشيد رضا تاريخ الأستاذ الإمام، (١/١٣ وما بعدها)، أحمد أمين: زعماء الإصلاح ص ٢٨٠، الزركلي: الأعلام (٦/٢٥٢).

(٢) محمد عبده: الشورى والاستبداد، الوقائع المصرية، العدد ١٢٧٩، ٢٠ المحرم سنة ١٢٩٩هـ/١٢ ديسمبر سنة ١٨٨١م، انظر: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، ط ١، ١٣٢٤هـ، (٢/٢٠٥).

(٣) محمد عبده: الشورى والاستبداد، الوقائع المصرية، العدد ١٢٧٩، ٢٠ المحرم سنة ١٢٩٩هـ/١٢ ديسمبر سنة ١٨٨١م، انظر: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، (٢/٢٠٤).

الأعصر تلك السُّلطة الدِّينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية^(١).

لكن نفي السُّلطة الدِّينية - سلطة الكهانة والحكم بالحق الإلهي بواسطة طبقة بعينها - لا يعني نفي إسلامية السياسة والدولة؛ فدولة الإسلام مدنية ودينية في ذات الوقت، وذلك كما يقول محمد عبده: «لأنَّ الإسلامَ دينٌ وشرعٌ.. فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة... والإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، لكن من شأنه أن يُحاسب قيصر على ماله، ويأخذ على يديه في عمله.. فكان الإسلام كما لا للشخص، وألفة في البيت، ونظامًا للملك»^(٢).

فهذا واضح الدلالة في اعتماد محمد عبده للمرجعية الشَّرعية للدولة، وأنَّ الإسلام دين، ودولة تقوم عليه وتحافظ على قيامه، وهو يؤكد في ذات الوقت أنَّ سلطة الكهانة وادعاء الحق الإلهي الذي قاد أوربا إلى الفصل بين السُّلطة الدِّينية والسُّلطة المدنية لا وجود لها في الإسلام ولا يعرفها المسلمون.

وهذا الكلام منه يُعدُّ في مجمله امتدادًا لموقف رفاة الطَّهطاويِّ في تأكيده للمرجعية الشَّرعية التي ينبغي للدولة المسلمة بجميع مؤسساتها أن تنطلق منها.

ويتعرض رشيد رضا لبيان تلك المفاهيم ذاتها عند تناوله لمفهوم الدِّين والدولة أو السُّلطة والخلافة مبينًا الفرق في ذلك بين النَّصْرانية والإسلام، فبيَّن ابتداء مفهوم الدِّين عند النَّصارى بقوله: «فالدِّين عند النَّصارى لا علاقة له بالأمر الدُّنيوي، ولا بالأحكام والسُّلطة، ومنَّ المشهور أنَّ الدِّيانة النَّصْرانية مبنية على الخضوع لأية سلطة حكمت أصحابها؛ لما في الإنجيل من أنَّ سلطة الملوك إنما هي على الأجسام الفانية، وأنَّ سلطة الدِّين

(١) محمد عبده: هانوتو والإسلام، المؤيد العدد ٣١٢٠، في ٢٨ ربيع الأول سنة ١٣١٨م، انظر محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، (٤٧٩/٢) وانظر أيضًا رده على فرح أنطوان ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٣/٣٠٤، ٣٠٥).

وهذا الذي قرره محمد عبده أمر متفق عليه بين أهل السنة، وقد قرره السير توماس آرنولد في كتاب «الخلافة» حيث قال: «فالإسلام لا يعرف الكهنوت، وليس لديه مجموعة من الرِّجال فرغوا لإنجاز بعض الوجائب الدِّينية التي لم يسمح لمجموع المؤمنين العام أن يقوموا بها» انظر السير توماس آرنولد: الخلافة، ترجمة جميل معل، دار البيضة العربيَّة للتأليف والترجمة والنشر، دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

(٢) محمد عمارة: الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين ص ٦٧، ٦٨، وانظر محمد عبده: الرد على فرح أنطوان، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٣/٣٠٧).



على الأرواح فقط»^(١).

ثم يذكر الفرق في ذلك بين النَّصْرَانِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ قائلًا: «فيجب على كل متبع لهذا الدين أن يدينَ لكل سلطة، ويُذعنَ لكل شريعة حَكَمَتَهُ، بخلاف الدين الإسلامي فإنه مبنيٌّ على السُّلْطَةِ وَالغَلْبَةِ، وأن يحكم العالم كله بشريعته، وإن لم يدينوا كلهم به؛ إذ لا سبيل إلى اتحاد النوع الإنساني، وجعله أمةً واحدةً إلا بإحدى الوجدتين: وحدة الاعتقاد ووحدة الحكم العادل الذي يساوي بين الجميع»^(٢).

وبناء على ذلك يبين رشيد رضا أنه: «يجب على المسلمِينَ أن لا يدينوا إلا لمن كانَ على دينهم، وإذا حاول أجنبي العبث باستقلالهم، ودخل فاتح إلى بلادهم، يتعين عليهم أن ينفروا خفافاً وثقلاً، ويقاتلوا نساءً ورجالاً؛ حتى يدفعوا العدو، أو يفنوا على آخرهم»^(٣).

ثم يتعرض رشيد رضا لبيان مفهوم الخلافة وفق ما ذكره رَفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ ومحمد عبده، وأجمع عليه المسلمون من قبل فيقول: «الْخِلاَفَةُ فِي الشَّرْعِ الْإِسْلَامِيِّ النِّيَابَةُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، فَهِيَ جَامِعَةٌ لِلرَّئِاسَتَيْنِ مَعًا»^(٤).

«والخليفة هو رئيسُ المسلمِينَ القائم على مصالحهم الدِّينية والدُّنيوية، وإنَّ كلَّ حُكُومَةٍ تَخْرُجُ عَنْ طَاعَتِهِ الشَّرْعِيَّةِ فَهِيَ مَنْحَرِفَةٌ عَنْ صِرَاطِ الْإِسْلَامِ»^(٥).

وينعى رشيد رضا على الدَّعْوَةِ المزعومة للفصل بين شئون الدين والدولة في الإسلام أسوة بالنَّصْرَانِيَّةِ فيقول: «إِنَّ الْقَوْلَ بِفَصْلِ الْحُكُومَةِ وَالِدَوْلَةِ فِي الْإِسْلَامِ عَنِ الدِّينِ هو قولٌ بوجوب محو السُّلْطَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنَ الْكُونِ، ونسخ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنَ الْوُجُودِ، وخضوع المسلمِينَ إلى من ليس على صراط دينهم مَن يُسَمُّوهُمْ فَاسِقِينَ وَظَالِمِينَ وَكَافِرِينَ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ الَّذِي هو أساسُ الدِّينِ يقرع دائماً آذانهم، بل يناديهم في أعماق قلوبهم قائلًا بلسانٍ عربي مبين ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾»^(٦)

(١) مُحَمَّدُ رَشِيدُ رِضَا: الدِّينُ وَالِدَوْلَةُ أَوْ الْخِلاَفَةُ وَالسُّلْطَةُ، مجلة المنار، عدد ٢٣ السنة الثانية، السبت ١٢ ربيع الثاني سنة ١٣١٧ هـ الموافق ١٩ أغسطس سنة ١٨٩٩ م، الطبعة الثانية (٢/٣٥٣).

(٢) السابق (٢/٣٥٤)

(٣) السابق نفس الموضوع.

(٤) السابق (٢/٣٥٦، ٣٥٧)، ولزيد من التفصيل انظر: كتاب الخلافة ضمن المجلدين ٢٣، ٢٤ من مجلة المنار.

(٥) السابق (٢/٣٥٧)



[المائدة] ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة] ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة] (١).

وعندما صدر كتاب علي عبد الرازق (٢) «الإسلام وأصول الحكم» كتب رشيد رضا في «المنار» معلناً أنه هدم لحكم الإسلام، ومخالفة صريحة لما اتفق عليه المسلمون حيث يقول: «أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه أنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من شخصية وسياسية ومدنية وجنائية، وتجهيل للمسلمين كافة من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والمحدثين والمتكلمين وبالجملة هو اتباع لغير سبيل المؤمنين، فالإسلام منه بريء بحسب ما يفهمه المسلمون من العصر الأول إلى عصرنا هذا» (٣).

ثم يدعو رشيد رضا مشيخة الأزهر إلى تفنيد الكتاب وبيان حكم صاحبه فيقول: «إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه.. فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه؛ لثلا يقول هو وأنصاره إن سكوتهم عنه إجازة له، أو عجز عن الرد عليه، فإن كان ردنا عليه ودحضنا لشبهاته يرفع عنهم إثم الإنكار عليه، وتحذير الناس من ضلالتهم؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، فإن اللائمة التي توجه إليهم بالسكوت عن مثل هذا لا ترتفع بردنا وحده، بل يحط من قدرهم في نظر الأمة كلها، وحاشاهم الله من ذلك» (٤).

(١) محمد رشيد رضا: الدين والدولة أو الخلافة والسلطة، مجلة المنار، (٢/ ٢٥٧).

(٢) انظر ترجمته ص (١٩١)

(٣) محمد رشيد رضا: الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكم في الإسلام) بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها وتضليل أبنائها، مجلة المنار، ٢٩ ذي القعدة سنة ١٣٤٣ هـ ٢١ يونيو ١٩٢٥، (٢٦/ ١٠٤)، وانظر أيضاً تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، تقديم الأستاذ مصطفى عبد الرازق، ترجمة عباس محمود، ط لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ص ٢٥٢-٢٥٩، جدير بالذكر أن تشارلز آدمس في هذا الكتاب المذكور نسب إلى محمد عبده رأي علي عبد الرازق، متجاهلاً ما كتبه محمد عبده نفسه في هذا الموضوع؛ بدعوى أن علي عبد الرازق من مدرسة محمد عبده، ومتجاهلاً في ذلك أيضاً رأي رشيد رضا -أكثر تلاميذ محمد عبده صلة به وبفكره- والذي عارض علي عبد الرازق معارضة شديدة، واهتم بنشر الكتب والمقالات التي تتناول موضوع الخلافة ونظام الحكم في الإسلام، وصنف هو نفسه كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى والذي نشر في المجلدين ٢٣، ٢٤ من المنار.

(٤) محمد رشيد رضا: الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكم في الإسلام) بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها وتضليل أبنائها، مجلة المنار، ٢٩ ذي القعدة سنة ١٣٤٣ هـ ٢١ يونيو ١٩٢٥، (٢٦/ ١٠٤).

ويقول رشيد رضا في موضع آخر من المنار واصفاً كتاب «الإسلام وأصول الحكم»: «هذا الكتاب شر مما كتب جميع أعداء الإسلام، وتمزيق شمل جامعته الدينية والدينية، يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم، ويبيح لهم عصيان الله تعالى ورسوله فيما أمرا به، أو نهيا عنه وتوعدا بعصيانه، فهو مخالف لما لا يحصى من النصوص القطعية المجمع عليها، المعلومة من الدين بالضرورة، ولا خلاف بين أحد من المسلمين في كفر من يجحد شيئاً من ذلك»^(١).

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا اتفاق محمد عبده ورشيد رضا مع رفاة الطَّهَطَاوِيِّ في وجوب الخلافة ورفض القوانين الوضعية، وضرورة الحكم بما أنزل الله، ومن ثم رفض العِلْمَانِيَّةِ التي تفصل بين الدين وشئون السياسة والمجتمع.

(١) محمد رشيد رضا: مجلة المنار، ٣٠ ذي الحجة سنة ١٣٤٣ هـ - ٢١ يولية ١٩٢٥ سنة، (٢٦ / ١٣١).



المبحث الثاني

الإسلام وأصول الحكم

بين الطُّهَاطَوِيِّ وَعَلِيِّ عَبْدِ الرَّازِقِ

لَمْ يَزَلْ أَمْرُ الْخِلَافَةِ مَوْضِعَ اتِّفَاقٍ بَيْنَ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَتِهِمْ، حَتَّى جَاءَ عَلِيُّ عَبْدِ الرَّازِقِ^(١) فَنَشَرَ كِتَابًا أَسْمَاهُ «الإِسْلَامُ وَأَصُولُ الْحُكْمِ» أَنْكَرَ فِيهِ وَجُوبَ الْخِلَافَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، أَوْ اتِّفَاقِهِمْ عَلَيْهَا، أَوْ أَنَّ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ أَسَسَ دَوْلَةَ إِسْلَامِيَّةً، أَوْ وَضَعَ أُسَاسًا لِدَوْلَةِ إِسْلَامِيَّةٍ؛ لِيَخْلُصَ عِبْرَ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ رِسَالَتَهُ ﷺ كَانَتْ دَعْوَةً دِينِيَّةً رُوحِيَّةً مُحَضَّةً، لَا شَأْنَ لَهَا بِالسِّيَاسَةِ أَوْ الْقَضَاءِ أَوْ الْحُكْمِ، وَمِنْ ثَمَّ فَلَا فَرْقَ -عَلَى زَعْمِهِ- بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَسِيحِيَّةِ؛ لِأَنَّ كِلَا مِنْهَا رِسَالَةٌ رُوحِيَّةٌ.

وقد تعرض علي عبد الرازق لهجوم شديد من علماء الأزهر، بسبب تلك الآراء التي دعا إليها في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فقررت هيئة كبار العلماء البحث في الكتاب ومحكمة مؤلفه حيث أصدرت حكمها بإجماع الآراء في ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ م، بإخراج علي عبد الرازق من زمرة العلماء^(٢).

كما صدر في الرد عليه عديدٌ من الكتب والمقالات، لعل من أجلها ذلك الرد القيم الذي ألفه الشيخ محمد بخيت المطيعي^(٣) مفتي الديار المصرية آنذاك، والذي يقول في مقدمته مبيِّنًا حال كتاب علي عبد الرازق: «وقد ظهر في هذا الزمان كتابٌ أسَمُهُ «الإسلام وأصول الحكم» نُسِبَ تأليفه إلى الشيخ علي عبد الرازق القاضي بمحكمة المنصورة الشرعية

(١) هو علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق ولد في محافظة المنيا بصعيد مصر عام ١٨٨٨ م، وكان أبوه حسن عبد الرازق الكبير من المشتغلين بالسياسة فكان نائبا لرئيس حزب الأمة، حصل على شهادة العالمية من الأزهر سنة ١٩١١ م، وسافر إلى إنجلترا للدراسة بجامعة أكسفورد عام ١٩١٢ م، لكنه عاد دون إتمام دراسته سنة ١٩١٥ م، ولي القضاء الشرعي، انتخب عضواً في مجلس النواب فمجلس الشيوخ وعين وزيراً للأوقاف، وكان من أعضاء مجمع اللغة العربية. انظر الزركلي: الأعلام (٤/ ٢٧٦)، كحالة: المستدرك (ص ٤٨٠)

(٢) انظر: رشيد رضا: مجلة المنار: ٣٠ ذي الحجة ١٣٤٣هـ ٢١ يوليه ١٩٢٥ م، (٢٦/ ٢١٢)، حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم، مجلة المنار، ٣٠ صفر سنة ١٣٤٤هـ ١٨ سبتمبر سنة ١٩٢٥ م (٢٦/ ٣٦٣)،

(٣) سبق ترجمته (ص ٢٩).

حالا، فأطلعنا عليه، فوجدنا أنه لم يذكر في كتابه هذا رأياً إيجابياً ينسبه لنفسه، وقيم عليه البرهان، بل كل ما قاله في هذا الكتاب قضايا سالبة، وإنكار محض لما أجمع عليه المسلمون، أو نُصَّ عليه صريحاً في الكتاب العزيز أو السنة، واستند في إنكاره إلى السفسطة العقلية، والآراء الظنية، والأدلة الشعرية، مع أن تلك المسائل التي أنكرها، وأنكر أدلتها مسائل فقهية شرعية، لا يجوز الخوض فيها بمجرد العقل، بل لا بد من الاستناد فيها إلى النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وباليته أنكر ما أنكره من المسائل بعد أن راجع الأدلة التي أقامها الفقهاء على تلك المسائل، وناقشها مناقشة المناظر الذي يبحث لغرض الوصول إلى الحق»^(١).

وقد نسب كثير من الكتاب إلى رفاة الطهطاوي زيادة هذا المذهب الذي دعا إليه علي عبد الرزاق، مدعين أنه سبقه في الدعوة إلى العلمانية، حيث يعده لويس عوض وكثيرون تقليداً له "أبا الديمقراطية المصرية"^(٢)، وثمره من ثمار البورجوازية العظمى^(٣) وأبا الفكر الثوري الحديث.... وأنه خرج من تحت عباءته أعلام الفكر المصري الحديث.... ومنهم علي عبد الرزاق»^(٤).

ويقول وليد نويهض مبيناً المعنى ذاته ومؤكداً زيادة الطهطاوي للاتجاه التغريبي في شتى المجالات «والطهطاوي عاد إلى مصر ليقوم بحملة فكرية تغريبية شاء البعض أن يؤرخها بأنها بداية عصر النهضة العربية.... دعا إلى الاقتداء بذلك النموذج الأوربي بصفته المخرج النظري والتاريخي للنهوض الأمة والخروج بها من مرحلة التخلف إلى مرحلة النهضة... غير أن اللافت للنظر أن معظم هذه الدعوات التغريبية على أنواعها ومختلف تياراتها وأنهاط تفكيرها لم تتجاوز سقف دهشة الطهطاوي»^(٥).

وما سبق أن ذكرناه في الفصول السابقة يدلُّ دلالة واضحة، لا شك فيها، على بطلان تلك الأقوال، التي ينطلق فيها لويس عوض ومن حذا حذوه من مرجعية فكرية غريبة،

-
- (١) محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية القاهرة ١٣٤٤هـ، ص ٣
(٢) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل. (٢/ ٢٦٨).
(٣) السابق (٢/ ٢٦٩).
(٤) السابق (٢/ ٢٤٣)، وانظر تقليداً له سمير أبو حمدان: رفاة رافع الطهطاوي رائد التحديث الأوربي في مصر، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م. ص ١٢.
(٥) وليد نويهض: النخبة الظالمة والظلام تزوير الواقع العربي لتسوية النص الأوربي، ص ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨.



وأنموذج يعدونه مثاليًا يتلمسون له أصولًا وفروعًا، وإن اقتضى ذلك غضَّ الطرف عن كثير من النصوص التي لا تؤيد فكرتهم، من خلال قراءات انتقائية، تعوزها الموضوعية والأمانة العلمية، حيثُ يحاول لويس عوض كما يقول د. حلمي محمد القاعود: «أن يسلب رِفاةَ الطُّهَطَاوِيِّ شرفَ الإبداع والريادة، حين يرد إنجازاته إلى السَّادة الفرنسيين، ثمَّ يتعسف ويتكلف، ويفسر أفكارَ رِفاةٍ وتصوراتهِ الإسلاميَّة تفسيرًا ماركسيًّا وعلمانيًّا بعيدًا عن الحق والصَّواب زاعمًا علمانيته، وفصله بين الدِّين والدُّولة»^(١).

بيد أننا لن نكتفي بما سبق أن ذكرناه - وإن كان فيه كفاية - ونحاول في الصَّفحات التالية عرض الأفكار التي دعا إليها علي عبد الرازق من خلال كتابه المذكور آنفًا^(٢) ومقارنتها بأراء الطُّهَطَاوِيِّ في محاولة للإجابة عن تساؤل مفاده هل هناك أدنى مشابهة بين أفكار الرجلين بحيثُ يصح القول إنَّ علي عبد الرازق خرج من عباءة الطُّهَطَاوِيِّ؟ أو إنَّ الطُّهَطَاوِيِّ سبق على عبد الرازق فيما دعا إليه؟

الأفكار التي دعا إليها علي عبد الرازق ومقارنتها بأراء الطُّهَطَاوِيِّ:

افتتح علي عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ببيان مفهوم الخلافة وطبيعتها عند المسلمین فيقول: «هي رئاسةُ عامةٌ في أمور الدِّين والدُّنيا، نيابة عن النَّبِيِّ ﷺ»^(٣) ثم تعرض للمصدر الذي يستمد منه الخليفة سلطانه مُدَّعيًا أنَّ في ذلك مذهبين للمسلمين:

«المذهب الأول: أنَّ الخليفة يستمد سلطانه من الله عز وجل، وقوته من قوته، ويذكرُ أنَّ هذا الرأي روحه سارية بين عامة العلماء، وعامة المسلمین أيضًا، وكل كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. ويستدل على ذلك ببعض آيات من الشعر، وبعض المقدمات التي صدرَ بعضُ المتأخرين بها كُتُبُهُم، وتشتمل على ثناء على

(١) د. حلمي محمد القاعود: لويس عوض: الأسطورة... والحقيقة، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) يلاحظ أننا لا نهدف هنا إلى نقض دعاوى علي عبد الرازق، فإنه ليس من هدف هذا البحث، وقد تعرض لها غير واحد من العلماء خاصة الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه حقيقة الإسلام وأصول الحكم، وإنما نهدف إلى بيان العلاقة بين تلك الآراء وبين آراء رفاة الطُّهَطَاوِيِّ، وربما نتعرض للرد على بعض أقواله حسب ما يقتضيه المقام.

(٣) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة الإسلاميَّة، تقديم جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى للكتاب ١٩٢٥م، ص ٢.



الملوك، ومدح لهم»^(١).

«المذهب الثاني: أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة، فهي مصدر قوته، وهي التي تختاره لهذا المقام»^(٢).

ثم تناول حكم الخلافة عند المسلمين، مبيناً وجوبها عندهم، ويعترض على ما استدل به العلماء على وجوب الخلافة والإمامة، زاعماً أنه لا يوجد دليل من كتاب أو سنة يؤيد هذا الوجوب. ولما نقل اعتراضاً ذكره بعض العلماء استدلالاً بالأدلة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم، وغيرها من الأدلة الآمرة بطاعة الإمام، وبعد أن سلم بتلك الأدلة حاد عن الإجابة عنها قائلاً: «نفترض كل ذلك التنزل، ثم لا نجد في تلك الأحاديث بعد كل ذلك ما ينهض دليلاً لأولئك الذين يتخذون الخلافة عقيدة شرعية، وحكماً من أحكام الدين»^(٣).

كذلك فقد أنكر علي عبد الرازق مستند الإجماع على وجوب الإمامة مؤكداً على عدم قبوله حيث يقول: «أما دعوى الإجماع في هذه المسألة فلا نجد مساعاً لقبولها على أي حال... وأن دعوى الإجماع هنا غير صحيحة ولا مسموعة»^(٤).

ثم يدل المؤلف على عدم انعقاد دعوى الإجماع، بما يدل على عدم فهمه لمراد العلماء به فيقول: «لو ثبت الإجماع الذي زعموا لما كان إجماعاً يعتد به، فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً؟ وقد قاله الأصم من المعتزلة، وحسبنا في هذا المقام نقضاً لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم، وإن قال ابن خلدون إنهم شواذ»^(٥).

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، ص ٧، ص ٨. قال الشيخ محمد بخيت المطيعي في رده عليه (ص ٥): والخليفة يستمد من الأمة سلطته ممثلة في أهل الحل والعقد، ولا يعرفون القول بأن الخليفة يستمد الولاية من الله إلا باعتبار أن كل شيء من الله وإليه، وأن كل أنحاء الوجود يجب أن تصدر منه تعالى؛ لأنه واجب الوجود وحده، فاستمداد الخليفة الولاية والسلطنة من الأمة على وجه ما ذكر، هو المذهب المعروف عند معاصر المسلمين، والمؤلف مطلوب بتصحيح نقل المذهب الأول عن أحد من علماء المسلمين.

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ٩.

(٣) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ١٧.

(٤) السابق ص ٢٢.

(٥) السابق ص ٣٣.



وهذا الاستدلال منه يدل على عدم فهمه لمراد العلماء من أن مستند الوجوب الإجماع، فإنهم إنما يعنون بذلك إجماع الصحابة على تنصيب من يخلف النبي ﷺ، وليس موافقة من جاء بعد عصرهم شرطاً في ثبوت أو صحة إجماعهم، ذلك أن مخالفة من جاء بعد عصر الصحابة في إجماعهم لا ينقضه، سواء في هذه المسألة، أو في غيرها من المسائل - على فرض وقوع خلاف معتبر - وإن كان بعض العلماء قد استدل بإجماع العلماء بعد عصر الصحابة، فإنها هو تأكيد للإجماع الأول دون أن يكون هذا الإجماع المتأخر هو مستند الوجوب.

لذلك يقول الشيخ المطيعي: "والمخالفون محجوجون بإجماع الصحابة والتابعين، وغيرهم قبل صدور الخلاف، ودعوى أن القرآن لا يدل على ذلك ليست صحيحة؛ لأن الآيات تدل على أمر الأمة من قبل الله بأن يؤلوا أمرهم من يقوم به من مستحقي ذلك، وعلى أمر من يؤلون بتولية من يقوم بالأمر معه، وبأن يحكموا جميعاً بالعدل، فهي تدل على أنه لا بد للأمة الإسلامية من حكومة يرأسها حاكم"^(١).

وعندما يتعرض علي عبد الرازق لنظام القضاء في صدر الإسلام بين «أن حال القضاء في ذلك الوقت لا يخلو من غموض وإبهام، يصعب معها البحث، ولا يتيسر معها الوصول إلى رأي ناضج»^(٢).

ويؤكد المعنى نفسه بقوله: «وإذا أردنا أن نستنبط شيئاً من نظامه ﷺ في القضاء، نجد أن استنباط شيء من ذلك غير يسير، بل غير ممكن؛ لأن الذي نُقل إلينا من أحاديث القضاء النبوي لا يبلغ أن يعطيك صورةً بيّنةً لذلك القضاء، ولا لما كان له من نظام - إن كان له نظام - حتى لم يكن من السهل على الباحث أن يعرف هل ولى ﷺ أحداً غيره القضاء أم لا؟»^(٣).

وليس القضاء في عصر النبوة - فيما يرى علي عبد الرازق - إلا كغيره من أعمال الحكومات، ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجوداً على وجه واضح لا لبس فيه، حتى يستطيع باحث منصف أن يذهب إلى أن النبي ﷺ لم يعين في البلاد التي فتحها ولاة لإدارة شئونها، وتدبير أحوالها، وضبط الأمر فيها. وما يروى من ذلك فكله عبارة عن توليته أميراً على الجيش، أو عاملاً على المال، أو إماماً للصلاة أو معلماً للقرآن، أو داعياً إلى

(١) محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص ٣٣

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ٣٩

(٣) السابق ص ٤٠.



كلمة الإسلام، ولم يكن شيءٌ من ذلك مطردًا، وإنما كان يحصل لوقت محدود، كما ترى فيمن يستعملهم ﷺ على البعوث والسرايا، أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو^(١).

وعندما يذكر بعض أعمال النبي ﷺ التي تندرج تحت تأسيس دولة إسلامية، يتردد بين إثبات أن النبي ﷺ أسس مملكة دنيوية خارجة عن حدود الرسالة، لا علاقة لها بالرسالة، وبين إنكار أنه أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها^(٢).

فَعِنْدَمَا يتعرض لتأسيس النبي ﷺ للدولة الإسلامية، يتساءل هل كان تأسيسه ﷺ للدولة الإسلامية وتصرفه في ذلك الجانب شيئًا خارجًا عن حدود الرسالة؟ أم كان جزءًا مما بعثه الله إليه وأوحى به إليه؟^(٣).

ثم يستطرد مجيبًا فيقول: «فأما أن المملكة النبوية عملٌ منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة، فذلك رأي لا نعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله، ولا نذكر في كلامهم ما يدل عليه»^(٤). . . . وهو على ذلك رأي صالح لأن يُدْهَبَ إليه، ولا نرى القول به يكون كفرًا ولا إحدًا، وربما كان محمولًا على هذا المذهب ما يراه بعض الفرق الإسلامية من إنكار الخلافة في الإسلام جملة.^(٥)

(١) السابق (ص ٤٥)

(٢) انظر: السابق ص ٥٤، ٥٥، ٥٧.

(٣) وقد نقض الشيخ الطيبي ذلك في رده عليه فقال (ص ٢١٠): . أما قوله هل كان تأسيس النبي لدولة سياسية جزءًا من رسالته؟ فنقول نعم كان تأسيسه لدولته السياسية جزءًا من رسالته، بمعنى أن تلك الدولة ذات القوانين السياسية الشرعية التي فرضها الله لعباده وأنزلها عليه؛ ليحكم بها بين الناس، فدولته دولة سياسية شرعية، وهي جزءٌ من رسالته، وهي أكمل دولة وأنظم دولة، وهي التي ساست العالم زمانًا طويلًا في أكثر أنحاء المعمورة، وخضعت لها رقاب الجبابرة في أقاصي البلدان وأدانيها، والتاريخ شاهد عدل لا ينكر شهادته بذلك إلا كل مكابر يكابر نفسه وينكر حسه.

(٤) انظر كيف يقر بأن ما أتى به لا يعرف في مذاهب المسلمين وليس في كلامهم ما يدل عليه، ثم يدعي أنه رأي صالح، لأن يذهب إليه، وكأنهم كانوا على جهل وسوء فهم لهذا الأمر الخطير حتى جاء على عبد الرزاق فدل على الصواب فيه.

(٥) علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم (ص ٥٥)، وما نقله من أن بعض المذاهب تنكر الخلافة جملة، أمرٌ غير صحيح، وإنما يخلط بين هذا وما ذهب إليه الذين رأوا جواز الخلافة - وهم فئة النجدات من الخوارج والأصم من المعتزلة. لكن هناك فرق كبير بين الجواز والإنكار، فالجواز هو أن الخلافة جائزة، أما الإنكار فهو الرفض أو التحريم، ومذهب أن الإمامة جائزة له معان خاصة وشروط معينة. (انظر د. محمد ضياء الدين الرئيس: الإسلام والخلافة في العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع ص ٢٣٩).

ثم يؤكد علي عبد الرازق «إنَّ الملك الذي شيده النَّبِيُّ ﷺ هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة»^(١).

فالنَّبِيُّ ﷺ إذاً على هذا الرأي قد أسس مملكة دنيوية خارجة عن حدود الرسالة، بيد أن المؤلف لا يثبت على هذا الرأي، فسرعان ما يعود ويقرر أن النَّبِيَّ ﷺ لم يؤسس دولة ولا مملكة؛ لأنه كان مطالباً بالبلاغ وليس بالتنفيذ.

يقول مبيناً هذا المعنى: "فإنَّ الدولة الإسلاميَّة لا تستقيم جزءاً من رسالة النَّبِيِّ ﷺ إلا إذا ثبت أنَّ من عمل الرسالة أن يقوم الرسول بعد تبليغ الدَّعوة الإلهية بتنفيذها على وجه عملي، أي أنَّ الرسول يكون مبلغاً ومنفذاً في نفس الوقت"^(٢).

ثم يدلل علي عبد الرازق على نفيه تأسيس النَّبِيِّ ﷺ لدولة سياسية فيقول: "إذا كان النَّبِيُّ ﷺ قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذاً من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يُعرَفَ نظامُه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟"^(٣).

ثم يخلص من ذلك إلى نتيجة مخالفة للنتيجة الأولى فيقول: «إنَّ محمداً ﷺ ما كان إلا رسولا لدعوة دينية، خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حُكُومَة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة.»^(٤).

ولا يقف تناقض علي عبد الرازق عند هذا الأمر، بل يتردد بين إثبات سلطان عام للنبي ﷺ، وبين إنكار أن يكون له سلطان دنيوي سوى سلطان روحي.

فهو يؤكد في موضع أن النَّبِيَّ ﷺ كان له سلطان عام، وليس روحياً فقط فيقول: "كان سلطان النَّبِيِّ ﷺ بمقتضى رسالته سلطاناً عاماً، وأمره في المسلمِين مطاعاً، وحكمه شاملاً، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النَّبِيِّ ﷺ ولا نوع مما يتصور

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (ص ٥٥)

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ٥٦.

(٣) السابق ص ٥٧

(٤) السابق ص ٦٥



من الرِّياسة والسُّلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النَّبي ﷺ على المؤمنين" (١).

ويقتصر في موضع آخر على إثبات سلطان رُوحِي فقط للنبي ﷺ فيقول: "ولاية الرسول على قومه ولاية رُوحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً، يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال" (٢).

ثم يخلص من ذلك لتقرير النتيجة النهائية التي يرمي إليها، وهي أن زعامة النَّبي كانت دينية لا سياسية. (٣).

ويتعرض علي عبد الرازق لحكم أبي بكر الصديق t خليفة النَّبي ﷺ، منكرًا أن تكون خلافة إسلامية في شؤون الدِّين والدُّنيا مؤكداً "أنَّ بيعة أبي بكر t كانت بيعة سياسية ملوكية.. قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف.. روجت مصالح العرب، ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً، واستغلوا خيرها استغلالاً، شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار" (٤).

ويدافع علي عبد الرازق عن المرتدين الذين حاربهم أبو بكر الصديق t بأنَّ جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين، كفروا بالله ورسوله، بل كان فيهم مَنْ بقي على إسلامه، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر t؛ لسبب ما من غير أن يرى في ذلك حرَجاً عليه، ولا غضاضة في دينه، وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين، وما كانت محاربتهم تكون باسم الدِّين (٥).

ويختتم كلامه ببيان خلاصة ما يرمي إليه فيقول: «والحق أن الدِّين الإسلامي بريء من تلك الخِلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئ من كل ما هياؤها حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة، والخِلافة ليست في شيء من الخطط الدِّينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنَّما تلك خطط سياسية صرفة لا شأن لها للدِّين» (٦).

(١) السابق ص ٦٨.

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ٦٩.

(٣) السابق ص ٧٦.

(٤) السابق ص ٩٢.

(٥) السابق ص ٩٧.

(٦) السابق ص ١٠٣. وانظر أيضاً تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر ص ٢٥٢-٢٥٩.



فإذا تقرر ما سبق تبين خلاصة الآراء التي ذكرها علي عبد الرازق في هذا الكتاب، والتي جاءت في تقرير هيئة كبار العلماء على النحو التالي.

أولاً: جعل المؤلف الشريعة الإسلامية روحيةً محضةً، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا، مع أن الدين الإسلامي على ما جاء به النبي ﷺ من عقائد وعبادات ومعاملات الإصلاح مشتمل على أحكام كثيرة في أمور الدنيا، وأحكام كثيرة في أمور الآخرة.

ثانياً: زعم أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك. لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

ثالثاً: زعم أن نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضع غموض وإبهام، أو اضطراب أو نقص، وموجباً للحيرة.

رابعاً: زعم أن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة مجرداً من الحكم والتنفيذ.

خامساً: أنكر إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام.

سادساً: أنكر أن القضاء وظيفة شرعية. وقال: إن الذين ذهبوا إلى أن القضاء وظيفة شرعية جعلوه متفرعاً من الخلافة.

سابعاً: زعم أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده ﷺ كانت لا دينية. وهذه جراءة لا دينية.^(١)

والآن بعد أن عرضنا آراء الطهطاوي السياسية، ومزاعم علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، لا نجد ثمة تشابهاً من قريب أو بعيد بين الرجلين، فلا مهد الطهطاوي لدعوة علي عبد الرازق، ولا خرج علي عبد الرازق من عباءة الطهطاوي، بل إن من يقرأ كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، ويقرأ عقبه كتاب «الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها» للطهطاوي، دون اعتبار الترتيب الزمني بينها، ربماً جزم أن مصنف الكتاب الأخير إنما قصد من كتابه الرد على مصنف الكتاب الأول.

(١) انظر: رشيد رضا: حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم، مجلة المنار، ٣٠ صفر سنة ١٣٤٤هـ ١٨ سبتمبر سنة ١٩٢٥م (٣٦٣/٢٦)، وانظر أيضاً: أنور الجندي: رجال اختلف فيهم الرأي، دار الأنصار القاهرة، ص ٧١، ٧٢.

لقد كانت مخالفة علي عبد الرازق لرفاعة الطهطاوي حاضرةً في ذهنه وكتابه، فعندما عرض علي عبد الرازق لرأي جمهور المسلمين في علاقة الإسلام بالدولة يقول: «.... رأي جمهور العلماء من المسلمين، فإنك تراهم إذا عرض لهم الكلام في شيء يتصل بذلك الموضوع يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية، ودولة أسسها النبي ﷺ... وقد نقل المرحوم رفاعة بك عن كتاب «تخريج الدلالات السمعية» ما يشبه أن يكون صريحاً في ذلك الرأي، بل الواقع أنه صريح»^(١).

فهذا الكلام من علي عبد الرازق يدل دلالة لا لبس فيها على إدراكه مخالفة رفاعة الطهطاوي له، فأبي دلالة أوضح، أم أي سفسطة تلك بعد شهادة الإنسان على نفسه، وشهادة مخالفه له بذلك؟ فالطهطاوي يذهب تبعاً لإجماع المسلمين أن النبي ﷺ أسس دولة سياسية دينية، وأن الإسلام دينٌ ودولةٌ، وعلي عبد الرازق يشهد له بذلك على الرغم من مخالفته له، ثم نجد من يدعي أن علي عبد الرازق خرج من عباءة الطهطاوي أو أن الطهطاوي دعا بدعوته، ووضع بذورها.

لقد أدرك أيضاً من رد علي عبد الرازق مخالفة الطهطاوي له، ودلالة كتاباته على بطلان ما ادعاه فأشار الشيخ محمد بخيت المطيعي في رده القيم على كتاب علي عبد الرازق أن كتاب الطهطاوي «الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها» يكفي في بيان ضعف الاستدلالات التي استدل بها علي عبد الرازق، والتائج التي توصل إليها، يقول الشيخ محمد بخيت المطيعي مبيناً هذا المعنى: "ولو أن المؤلف أنصف، ولم يضلل في النقل، لكان ما ذكره رفاعة بك في كتابه «نهاية الإيجاز» ملخصاً من كتاب «تخريج الدلالات السمعية» كافيًا في بيان نظام الحكومة النبوية، وأنها كافية، كافلة بالحاجة التي يكمل بها في عصر النبي ﷺ معنى الدولة، من المعاملات التي تتصل بالأموال ومصارفها، وغير ذلك مما لا يكمل معنى الدولة إلا به، ولو أنصف لبين حقيقة ما اشتمل عليه هذان الكتابان، فإن كل ما اشتملا عليه من العمالات منقول عن المحدثين وأهل السير من كتبهم»^(٢).

ثم اقتبس الشيخ المطيعي فقرات كثيرة من كتاب الطهطاوي، يؤكد بها بطلان

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ٥٠، ٥١.

(٢) محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم ٢٢٦، ٢٢٧.

دعاوى علي عبد الرازق^(١).

لقد نقض الطَّهَطَاوِيُّ في هذا الكتاب دعاوى علي عبد الرازق في أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يؤسس دولة، ولم يضع أنظمة لدولة، فلم يعين القضاة، ولم يعين الولاة، ولم يضع نظامًا للحكم. فرد رِفَاعَةُ على هذه المزاعم بأنَّ النَّبِيَّ ﷺ أسس دولة إسلامية سياسية، توفرت لها كل مَقَوِّمَاتِ الدولة، حَيْثُ رأى في أعماله ﷺ نواة للنظام الإسلامي، وأنَّ النَّبِيَّ ﷺ وأصحابه قد وضعوا أسس الدولة الإسلاميَّة، فراح يبين أنظمتها وعمالاتها، بحسبانها نموذجًا جديرًا بالاعتناء يجب على المسلمِين أن يتمثلوه.

ولا نهدف هنا أصالة الرد على تلك المزاعم التي ذكرها علي عبد الرازق، وإنَّما نقصد أن نبين أوجه الشبه والاختلاف بين الرَّجُلَيْنِ؛ لنصل عبر ذلك إلى مدى صحة ما شاع لدى كثيرٍ من الباحثين أَنَّ الطَّهَطَاوِيَّ دعا إلى ما دعا إليه علي عبد الرازق.

فقد بين رِفَاعَةُ كما سبق في المباحث السابقة وجوب الإمامة، وأنها نيابة عن النَّبِيِّ ﷺ في سياسة الدُّنْيَا وشؤون الدِّين، وأنَّ نَصَبَ الإمام واجبٌ على الأمة وجوبًا كفائيًا، وأنَّ من أخص واجبات الإمام إقامة الدِّين، والمحافظة على شؤنه، وتنفيذ أحكامه، ومراعاة حدوده.

أمَّا عن القضاء في الإسلام، فلم يكن فيه غموضٌ ولا إبهام، كما ادعى علي عبد الرازق، وقد سبق أن بينا موقف الطَّهَطَاوِيِّ من القضاء في الإسلام، والأسس التي يقوم عليها، والآداب التي ينبغي للقاضي أن يتحلَّى بها، ونزيدُ هذا الموقف جلاءً من كلام رِفَاعَةَ بغية الرد على ما ذكره علي عبد الرازق؛ لنذكر هل هناك تشابه بين أقوال رِفَاعَةَ، وأقوال علي عبد الرازق، الأمر الذي يجعل الثاني منها امتدادًا للأول؟

وقد بين رِفَاعَةُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قد قضى بين النَّاسِ، ويستشهد على ذلك بما رواه مالك في الموطأ عن أم سلمة زوج النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَأَنْتُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ؛ فَلَئِنْ بَعْضُكُمْ أَنْ يَكُونَ أَحْسَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ؛ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ؛ فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً

(١) انظر: محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص (١٢٧: ٢٠٧) وكلها نقلًا عن كتاب «الدولة الإسلاميَّة نظامها ومعاملاتها» للطهطاوي.



من النار" (١) «(٢)».

وبيّن الطّهطاويّ حال قضائه ﷺ فيقول: «وَحُكْمُ النَّبِيِّ ﷺ كَأَحْكَامِ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَقَضَايَاهُمْ، يَجُوزُ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى الظَّاهِرِ، وَمَوْجِبَاتُ غَلَبَاتِ الظَّنِّ بِشَهَادَةِ الشَّاهِدِ، وَيَمِينِ الْحَالِفِ، وَمِرَاعَاةِ الْأَشْبَهِ، وَمَعْرِفَةِ الْعَفَاصِ وَالْوَكَاةِ، مَعَ مَقْتَضَى حِكْمَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَوْ شَاءَ لَأُطْلِعَهُمْ عَلَى سَائِرِ (٣) عِبَادِهِ، وَمُخْبَأِ ضَمَائِرِ أُمَّتِهِ، فَتَوَلَّوْا الْحُكْمَ بَيْنَهُمْ بِمَجْرَدِ يَقِينِهِمْ وَعِلْمِهِمْ، دُونَ حَاجَةٍ إِلَى اعْتِرَافٍ أَوْ بَيِّنَةٍ أَوْ يَمِينٍ أَوْ شَبْهَةٍ. وَلَكِنْ لَمَّا أَمَرَ اللَّهُ الْأُمَّمَ بِاتِّبَاعِهِمْ وَالِاقْتِدَاءِ بِهِمْ فِي أَحْوَالِهِمْ، وَكَانَ إِطْلَاعُهُمْ عَلَى عِلْمِ الْغَيْبِ فِي كُلِّ نَازِلَةٍ مِمَّا لَا تَسْمُحُ بِهِ لِكُلِّهِمُ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ، اقْتَضَتْ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ تَقْيِيدَ أَحْكَامِهِمْ، وَيَتَيَسَّرَ لِلْحَاكِمِ بَعْدَهُمْ فَصْلُ التَّشَاجِرِ وَالْخِصَامِ ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (١٦) ﴿لَا مَن أَرْتَضَى مِنْ رُسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (١٧)﴾ [الجن] فيعلمه منه بما شاء، ويستأثر بما شاء ولا يقدر هذا في بُبُوتِهِمْ، وَلَا يَفْصِمُ شَيْئًا مِنْ عُرَى عِصْمَتِهِمْ» (٤).

فقد بين هنا أنّ الحكم إنّما يكون بكتاب الله وسنة النبي ﷺ، وأنّ النبي ﷺ كان يحكم حسب الظاهر، مسترشداً بالأحوال والقرائن وشهادة الشهود. ولو شاء الله لأخبره سرائر المتخاصمين، فحُضِيَ بَيْنَهُمْ بِذَلِكَ، بِيَدِ أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ كَمَا لَمْ يَعْلَمْهُ الْأَنْبِيَاءُ مِنْ قَبْلِهِ، وَفِي ذَلِكَ تَعْلِيماً لِأُمَّمِهِمْ؛ لِيَسْتَرِشِدُوا بِأَقْضِيَّتِهِمْ فِي فَصْلِ التَّشَاجِرِ وَالْخِصَامِ.

أمّا قول علي عبد الرازق «لم يكن من السهل على الباحث أن يعرف هل ولى ﷺ أحداً غيره القضاء أم لا؟» فيقول رفاعه: «وقد قلد رسول الله ﷺ القضاء لعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ؓ»، ثم ذكر رفاعه الروايات التي تدل على تولية النبي ﷺ لهم» (٥) وقد ذكر علي عبد الرازق طرفاً منها، لكنّه حادّ كعادته عن الرد عليها مدعيّاً أنّها

(١) أخرجه عن أم سلمة مالك في الموطأ كتاب الأفضية، باب الترتيب في القضاء بالحق (٢/٧١٩)، ونحوه البخاري في صحيحه كتاب المظالم، باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه رقم (٢٤٥٨) (٥/١٠٧)، ومسلم في صحيحه كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة (٤-١٧١٣) (٣/١٣٣٧)، وابن ماجه في سننه كتاب الأحكام، باب أفضية الحاكم لا تحل حراما ولا تحرم حلالا، رقم (٢٣١٧) (٢/٧٧٧)، وأبو يعلى في مسنده رقم (٦٨٨٠) (١٢/٣٠٥)، رقم (٦٨٨١) (١٢/٣٠٨).

(٢) رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ١٣٥.

(٣) كذا بالأصل ولعل الأنسب للسياق سرائر.

(٤) رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ١٣٦.

(٥) انظر: رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها (ص ١٣٨: ١٣٦).

رواياتٌ مختلفةٌ^(١).

وبعد أن ذكر رفاعةً من تولى القضاء في عهد النبي ﷺ ذكر طرفاً من الآداب المتعلقة بالقضاء، والتي سنّها النبي ﷺ ومنها «إشهاد الشهود، وكتابة الشروط، وكذلك الأمر بالإشهاد في الطلاق والرجعة، وأمر الله ﷻ بالإشهاد على الزنا. وذكر بعضاً ممن كان يكتب من الصحابة الشروط والمداينات والمعاملات ومنهم عبد الله بن عمر ومعقيب والمغيرة بن شعبة والحصين»^(٢).

أمّا قول علي عبد الرازق: «فلماذا خلت دولته إذاً من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يُعرف نظامه في تعيين القضاة والولاية؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟»^(٣).

فقد بين رفاعة الطهطاوي أنّ الحكومة في زمن النبي ﷺ كانت تشتمل على كل ما يلزم للدولة من عمال وأعمال، وأنظمة مضبوطة، وقواعد محددة، وسنن مفصلة تفصيلاً.. وأن النبي ﷺ جيش الجيوش، وعقد الألوية، وبعث يدعو إلى الإسلام، وعقد العهود والمصالحات، وقد كتب الجيوش والعطاء، وقسم الفيء على الناس، وأنه أمر بكتابة الناس في الجيش، وأنهم كُتِبوا في عصره، وكان يقسم عليهم الفيء، وأنه عقد العهلات المتعلقة بالأحكام كالإمارة على النواحي، والقضاء وما يتعلق به من إشهاد الشهود، وكتابة الشروط والعقود والمواثيق والنفقات، وعين ناظر البناء للتحديد والمحتسب والمناذي والقسام، وصاحب العسس، ومتولي حراسة المدينة والجاسوس لأهل المدينة، والسجان ومقيمي الحدود كما استخلف النبي ﷺ على المدينة حين خرج منها، وعين عمالاً للجزية وجمع الخراج وأموال الزكاة والصدقات^(٤).

ويؤكد الطهطاوي أنّ النبي ﷺ كتب الناس ودون الدواوين فيقول: «ثبت أنّ النبي ﷺ أمر بكتابة الناس في الجيش، وأنهم كُتِبوا في عصره، وأنه كان يقسم الفيء، وأنّ أبا بكر ﷺ كان يعطي الناس من الأعطيات، وهذا لا يخالف ما أطبق عليه أصحاب الأثر

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص ٤٤.

(٢) السابق (ص ١٤٢: ١٤٠).

(٣) السابق ص ٥٧.

(٤) انظر رفاعة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها (الفهرس ٣٢٦: ٣٢٣)



وأصحاب الأخبار والسير من أن عمر رضي الله عنه أول من وضع الديوان في الإسلام، وفرض الأعطيات، فإنهم إنما يعنون أنه أول من دون الدواوين للعطاء، ورتب الناس فيها وقدر الأعطيات، وإنما كانت كتابة الناس في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بإحصاء من تعين منهم في بعث البعوث، ولم تكن في وقت معين، ولا بمقدار معين، حيث لم تكثر الناس كثرة أيام عمر، ولا جبيت الأموال، ولا تأكدت الحاجة إلى ضبطهم، وإلا فنوع الديوان موجود في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وكتب الأسماء فيه بعد عرضهم موجود^(١)... فمن هذا يفهم أن الدواوين لها أصل في عهده صلى الله عليه وسلم لكن لم تسم باسم ديوان إلا في أيام عمر حيث اتسعت نوعاً، وكذلك في أيام بني أمية أخذت في الجسامة^(٢).

أما جراً علي عبد الرازق على أبي بكر t، وأنه كان ملكاً، ولم يكن خليفة للمسلمين فيقول رفاعه عن خلافة أبي بكر t: «بوفاته صلى الله عليه وسلم وجب تنصيب خليفة، فتخلف أبو بكر t، وهو أفضل الخلق بعد الأنبياء والمرسلين، رفيق نبينا المختار صلى الله عليه وسلم في الغار، وسابق رجال الأمة إلى الإسلام والبذل والإيثار، خليفة على المسلمين من بعده، والحافظ في حياته، وبعد موته وثيق وده، أسلم وصاحبه صلى الله عليه وسلم، وامتاز بمصادقته له، وتصديقه له صدقاً جازماً في الرسالة، وفي المعراج بلا تردد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما دعوت أحداً إلى الإسلام إلا عنده كبوة ونظر وتردد إلا ما كان من أبي بكر بن أبي قحافة، ما أعلم له حين ذكرته"^(٣) أي ما تلبث وما تردد فيه، ولما ولي الخلافة قام خطيباً فكان من جملة خطبته: «أما بعد أيها الناس فإني وليت أمركم ولست بخيركم، وإن أكيس الكيس التقى، وإن أحمق الحمق الفجور، وإن الضعيف أقواكم عندي حتى أخذ له بحقه، وإن أضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه، أيها الناس إنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني»^(٤)»^(٥).

(١) السابق ص ١٢١، ١٢٢.

(٢) السابق ص ١٢٤.

(٣) أخرجه ابن إسحاق عن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحصين التميمي مرسل كما في البداية والنهاية (٢٧/٣) ط مطبعة السعادة بمصر.

(٤) بنحوه أخرجه البيهقي في السنن الكبرى باب ما يكون للولي الأعظم وولي الأقاليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاية (٦/٣٥٣) وهو مرسل لم يدرك الحسن أب بكر، وأخرجه ابن إسحاق في السيرة عن أنس بن مالك كما ذكر ذلك ابن كثير في البداية والنهاية (٥/٢٤٨) وقال عقبه هذا إسناد صحيح. وكذا في (٦/٣٠١).

(٥) رفاعه الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها: ص ٢٤، ٢٥.



فهذا واضح الدلالة في اعتقاد الطهطاوي نيابة أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الدين والدنيا خلافاً لما ادعاه علي عبد الرازق.

فإذا تقرر ما سبق تبين بطلان نسبة علي عبد الرازق إلى رفاة الطهطاوي، إلا أن نقول إن ما دونه الطهطاوي في كتابه «نهاية الإيجاز» يدل على بطلان ما ادعاه علي عبد الرازق.

ولم نجد لأولئك الباحثين الذي ادعوا تلك الدعوى شيئاً من الحجج حتى نشغل بالرد عليه سوى دعاوى مجردة عن الدليل، جاءت مسaire للشائع وإقرار للمكروور دون أن يكون شيء من ذلك وليد الدراسة الموضوعية أو البحث العلمي النزيه.

الخلاصة:

تعرض هذا الفصل لبيان علاقة الدين بالدولة من خلال آراء بعض المفكرين بعد عصر الطهطاوي، مبيناً أن الآراء التي ذكرها رفاة من العلاقة الوثيقة بين الدين والدولة، وأن القوانين السياسية الإسلامية المستنبطة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم هي المرجعية النهائية للدولة الإسلامية، ظلت هي السائدة في الأوساط الإسلامية، حتى جاء علي عبد الرازق بدعوته العلمانية مدعياً أن الشريعة الإسلامية مثل المسيحية ديانة روحية لا علاقة لها بشئون السياسة والحكم، وأن الزعامة الدينية قد انتهت بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد خلصنا من هذا الفصل إلى بطلان ما شاع بين الباحثين من أن أفكار رفاة الطهطاوي قد مهدت لآراء علي عبد الرازق، وقد أكدنا ذلك بكلام علي عبد الرازق نفسه الذي ذكر فيه مخالفة الطهطاوي له وموافقته لعلماء المسلمين في بيان أن الإسلام وحدة سياسية دينية، فضلاً عن ذلك فقد اعتمد الشيخ محمد بخيت المطيعي في رده القيم على علي عبد الرازق على ما كتبه رفاة الطهطاوي، وذكر أن كتاب «نهاية الإيجاز» للطهطاوي يكفي في بيان بطلان دعاوى علي عبد الرازق.



الباب الثالث

الوطنية والعامية عند الطهطاوي



الفصل الأول الوطنية عند الطهطاوي المبحث الأول

مفهوم الوطنية لدى الطهطاوي

أدى فصل الدين عن الدولة، وإقصاؤه عن شؤون المجتمع في الغرب، إلى إحلال الرابطة الوطنية والقومية محل الرابطة الدينية، وقد انتقلت تلك الدعوات الوطنية والقومية من الغرب إلى الشرق بفعل احتلاله لبلاده، أو على أيدي المبعوثين إليه، وقد عمل الاستعمار الغربي جاهداً على إضعاف تلك الرابطة الدينية؛ حتى يسهل له الهيمنة على البلاد الإسلامية والسيطرة على سياساتها والاستيلاء على خيراتها.

ويحاول المحتوى الفكري لهذا المبحث بيان حقيقة ما ادعاه بعض الباحثين من دعوة الطهطاوي إلى الوطنية والقومية بالمفهوم الغربي، محاولين في ثنايا ذلك بيان موقف الشرع الحنيف من الوطنية والقومية، وهل يمكن أن يكون لمفرداتها وجه مقبول في شريعتنا الإسلامية؟ وما مدى التزام الطهطاوي بالضوابط والمفاهيم الشرعية في حديثه عن الوطنية؟ تناول رفاعة في عدة مواضع من كتبه فكرة الوطن والوطنية، محدداً مفرداتها، ومبيناً حقوق المواطنة، وما يجب على أبناء الوطن تجاه أوطانهم.

وتعرض في ثنايا ذلك لتعريف الوطن، حيث حدده بقوله: «الوطن هو عيش الإنسان الذي فيه درج، ومنه خرج، ومجمع أسرته، ومقطع سرتة، وهو البلد الذي نشأته تربته، وغذاه هواؤه، ورياه نسيمه، وحلت عنه التائم فيه»^(١).

وقريباً من هذا التعريف للوطن يعرف رفاعة الملة في عرف السياسة فيقول: «الملة في عرف السياسة كالجنس، جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة، ودولة واحدة، وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن، وينبغي أن تكون الأمة المستحقة لأن تتصف بهذه الصفات، وتلقب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة، وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حريتها، وتمتع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها»^(٢).

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٩٠.

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٩٥.



ويعرض الطهطاوي ما يدل على أَنَّ حَبَّ الْإِنْسَانِ لوطنه، وحينه إليه من حرية الرجل وكرم غريزته^(١)، وَيُرَغَّبُ فِي حَبِّ الْوَطَنِ، والعمل من أجل تقدمه وتمدنه، مستدلاً على ذلك بآيات قرآنية وأحاديث نبوية وأدبيات شعرية ونثرية، تجذب حَبَّ الْوَطَنِ وتُرَغَّبُ فيه فيقول: «وإرادة التَّمَدُّنِ للوطن لا تنشأ إلا عن حبه من أهل الفطن، كما رَغِبَ فيه الشَّارِعُ، ففي الحديث «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ»^(٢)، قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: "عَمَرَ اللهُ الْبِلَادَ بِحُبِّ الْأَوْطَانِ"^(٣)، وقال علي كرم الله وجهه: «سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده»^(٤)^(٥).

ويستطرد رَفَاعَةُ مؤكداً على أهمية حَبِّ الْوَطَنِ مستدلاً على ذلك إضافة إلى ما سبق بما تعارف عليه النَّاسُ من كراهية الجلاء مِنْهُ فيقول: «ويكفي في حَبِّ الْوَطَنِ أَنَّ كَرَاهِيَةَ الْجَلَاءِ مِنْهُ مَقْرُونَةٌ بِكَرَاهِيَةِ قَتْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسِهِ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ:

﴿وَلَوْ أَنَّا كُنَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾... [النساء]. ويستدل أيضاً بما فعله عمر بن الخطاب مع نصر بن الحجاج عندما أخرجه من المدينة عوضه عن ذلك بزيادة العطاء»^(٦).

ثم يقول: «وحسب المؤمن بحب الوطن أَنَّ رسول الله ﷺ حين خرج من مكة علا

(١) السابق ص ٩٠

(٢) ذكره العجلوني في كشف الخفاء رقم (١١٠٢) (١١٤/١) ونقل عن الصنعاني قوله إنه موضوع، والسخاوي في المقاصد رقم (٣٨٦) (ص ١٨٣) وقال: لم أقف عليه ومعناه صحيح، والملا علي القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار المرفوعة رقم (٤١٣) (ص ١٠٩). ونقل عن الزركشي قوله: لم أقف عليه، وقيل إنه من كلام بعض السلف.

(٣) لم أقف عليه.

(٤) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٧٨ / ٥٤) مرفوعاً بلفظ «أربع من سعادة المرء أن تكون زوجته موافقة وأولاده وإخوانه صالحين، وأن يكون رزقه في بلده» وقال عقبه غريب جداً، وأخرجه ابن أبي الدنيا في الأخوان عن عبد الله بن الحسن موقوفاً عليه رقم (٥٣) (ص ١٣٠) ومرفوعاً عن أبيه عن جده رقم (٥٤) (ص ١٣٠) وعزاه السيوطي في الجامع الصغير رقم (٩٢٠) (١/٤٦٦) لمسند الفردوس عن علي بن أبي طالب، ولم نجده في الفردوس المطبوع، وكذا عزاه لكتاب الإخوان لابن أبي الدنيا عن عبد الله بن الحكم عن أبيه عن جده، ورمز لضعفه، وذكره العجلوني في كشف الخفاء رقم (٣١٠) (١/١١٧).

(٥) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، (١/٢٥١، ٢٥٢).

(٦) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٢٥٥).

مطيته، واستقبل الكعبة وقال: "والله لأعلم أنك أحب بلد الله إليّ وأنت أحب أرض الله إلى الله ﷻ، وأنت خير بقعة على وجه الأرض، وأحبها إلى الله عز وجل، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت" (١) (٢).

ويشير الطهطاوي إلى المقومات التي تقوم عليها الوطنيتة، مؤكداً على لزوم تعاون أهل الوطن، واتحاد الكلمة فيما بينهم فيقول: «قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائماً متحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد لشريعة واحدة، وسياسة واحدة، فهذا مما يدل على أن الله سبحانه وتعالى إننا أعددهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة» (٣).

ويتعرض رفاعة لتوصيف المواطن فيقول: «ثم إن ابن الوطن المتأصل، أو المتجع إليه، الذي توطن به، واتخذ وطناً، ينسب تارة إلى اسمه فيقال مصري مثلاً، أو إلى الأهل فيقال أهلي، أو إلى الوطن فيقال وطني» (٤).

ثم يبين ما يقتضيه وصف المواطنة من حقوق، وما يتطلبه من واجبات مؤكداً أن العلاقة بين المواطن ووطنه علاقة شبه تعاقدية، فهو يؤدي حقوق وطنه كي يحصل على حقوقه (٥) «معنى ذلك أن يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التآنسية، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان مُتقداً لقانون الوطن، ومُعِيناً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمناً وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزاي البلدية» (٦).

-
- (١) بنحوه أخرجه عن عدي بن حمراء الزهري الترمذي في السنن كتاب المناقب، باب فضل مكة رقم (٣٩٢٥) (٥ / ٧٢٢) وقال حديث حسن غريب، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الحج، باب فضل مكة رقم (٤٢٥٢) (٢ / ٤٧٩)، والحاكم في المستدرک (٧ / ٣). وعن ابن عباس أخرجه الحاكم في المستدرک (١ / ٤٨٦)، وأبو يعلى في المستدرک (٣٣٥ - ٢٦٦٢) وأخرجه أيضاً عن أبي هريرة أحمد في المستدرک (٤ / ٣٠٥)، والبيهقي في دلائل النبوة (٢ / ٥١٧، ٥١٨).
- (٢) رفاعة الطهطاوي: منهاج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٢٥٦).
- (٣) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٩٣.
- (٤) السابق ص ٩٤.
- (٥) انظر د. شبل بدران: رواد التنوير الفكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص ٢٥.
- (٦) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٩٤.



ويؤكد الطَّهطاويُّ على ما تستلزمه الوَطَنِيَّة من الحقوق والواجبات المتبادلة والتي لا يمكن بدونها حفظ كيان المجتمع فيقول: «فصفة الوَطَنِيَّة لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوَطَن، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوف أحدٌ من أبناء الوَطَن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه»^(١).

ويستطرد الطَّهطاويُّ مؤكداً ضرورة توجه أبناء الوَطَن لكسب وطنهم الفضيلة فيقول: «فالوطني المخلص في حب الوَطَن يفدي وطنه بجميع منافع نفسه، ويخدمه ببذل جميع ما يملك، ويفديه بروحه، ويدفع عنه كل مَنْ تعرض له بضرر، كما يدفع الوالد عن ولده الشر، فينبغي أن تكون نية أبناء الوَطَن دائماً متوجهة في حق وطنهم إلى الفضيلة والشرف، ولا يرتكبون شيئاً يخل بحقوق أوطانهم وإخوانهم»^(٢).

والطَّهطاويُّ وإن تحدث عن الوَطَن بصفة عامة فإنه يخص بلده مصر بمزيد مزيَّة فيقول: «وبالجملة فحب الأوطان على عظم الحسب وكرم الأدب أهبى عنوان، وهو فضيلة جليلة لا يؤدي حق الوفاء بها إلا من حاز الشرائع النبيلة، ولا تعين عليها إلا الهمم العلية والعزائم الملوكية التي تقلد أعناق الأمة حلى المنَّة والنَّعمة، فتبعثهم على التثبث بالأوطان، والتعلُّق بأذيال الإخوان والخلان، لاسيما إذا كان الموطن منبت العز والسعادة والفخار والمجد كديار مصر، فهي أعز الأوطان لبنيتها، ومستحقة لبرها منهم بالسعي لبلوغ أمانيتها بتحسين الأخلاق والآداب من جهتين عظيمتين: الأولى أنها أم لساكنتها، وبر الوالدين واجب عقلا وشرعاً على كل إنسان، الثانية أنها ودودة بارة بهم، ثمرة للخيرات منتجة للمبرات»^(٣).

ويؤكد المعنى ذاته فيقول: «ولا يشك أحدٌ في أن مصرَ وطنٌ شريف، إن لم نقل إنها أشرف الأمكنة، فهي أرض الشرف والمجد في القديم والحديث، وكم ورد في فضلها من آيات بينات وآثار وأحاديث»^(٤).

ومن تلك الآثار التي يستشهد بها رفاعه على فضل مصر قوله: «وقد روى عن أبي ذر أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنكم ستفتحون أرضاً يُدكر فيها القيراط، فاستوصوا

(١) السابق ص ٩٥

(٢) السابق ص ٩٤

(٣) رفاعه الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب (١/٢٥٦).

(٤) السابق (١/٢٥٦).



بأهلها خيراً، فإنَّ لهم ذمَّةً وحرماً، فإذا رأيتم رجلين يقتتلان في موضع لبنة فاخرجوا منها، قال فمر بربيعة وعبد الرحمن ابني شرحبيل يتنازعان في موضع لبنة فخرج منها" (١) «(٢) و يروى عن عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "إنَّكم ستفتحون أرضاً يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بقبطها خيراً، فإنَّ لهم منكم صهراً وذمة" (٣) «(٤).

ويبحث رفاة أهل مصر انطلاقاً من هذا الشرف أن يعملوا جاهدين لتحقيق التمدُّن لوطنهم فيقول: «فكل مملكة تأخذ حظها الأوفر من نير التمدُّن مدة قرون وأزمان بحمية أهلها، ومغالاتهم في حب الأوطان، فقد شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية، متى حلت ببدن الإنسان غلبت على الحرارة الغريزية، فلذلك ظهرت الحمية الوطنية في أبناء الديار المصرية، وولعت بمنافع التمدُّنية، فلا جرم أن تزكوناها، وتغلب في القوة الأولية، فيحصل لهذا الوطن من التمدُّن الحقيقي المعنوي والمادي كمال الأمنية» (٥).

ولا يتجاوز الطهطاوي كما يتضح من العرض آنف الذكر في حديثه عن الوطن والوطنية حدود ما هو غريزي في نفس الإنسان، «فحب الأوطان إحساس بالغ مركز في النفس، لا مندوحة للمرء عن استشعاره والاعتراف به، وهذه حقيقة ظاهرة؛ ذلك أن النَّاسَ مفطورون على حب الأوطان، ولا جرم أن للأوطان ومساقط الرؤوس من زاخر الذكريات وكثيف الخيالات ما يؤزر القلب والوجدان إلى ديمومة التصور والتذكر والانفعال، فما يبرح المرء شيئاً من سلوك أو عادة أو تصرف حتى تراود خياله ذكريات الوطن المحبوب، وهذه خليقة مثورة في شغاف الوجدان من الإنسان؛ ليجد صداها في مشاعره وأحاسيسه كلما مضى أو سعى ومع كل جيئة وذهوب» (٦).

(١) أخرجه عن أبي ذر مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب وصية النبي ﷺ بأهل مصر رقم (٢٢٦-٢٥٤٣) (٤/١٩٧٠)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب الوصاية بأهل الذمة (٩/٢٠٦)، وفي دلائل النبوة (٦/٣٢١، ٣٢٢)، وأحمد (٥/١٧٤).

(٢) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٢٥٧).

(٣) لم أفق عليه بهذا اللفظ عن عمر، وقد سبق قريب منه في الحديث السابق.

(٤) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٢٥٦).

(٥) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٢٥٩).

(٦) راجع د. أمير عبد العزيز: افتراءات على الإسلام والمسلمين، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ص ٩٩.



بل إنَّ الطَّهَطَاوِيَّ ينطلق مما هو مركز في النَّفسِ الإنسانيَّة من حب الأوطان ليحث أبناء الوَطَن على العمل من أجل رفعة أوطانهم، وتحقيق تقدمها بجانبه المادي والمعنوي، ولا شك أنَّ ذلك من المقاصد الشرعيَّة المعترية التي أهملها المسلمون في عصورهم المتأخرة.

بقي أن نشير أنَّ فكرة الوَطَنِيَّة تنطلق عند الطَّهَطَاوِيَّ من منطلقات شرعية، ولا تتجاوز في ذلك حدود ما أمر به الشرع، فقد فهمها في إطار الدائرة الإسلامية، فالوَطَنِيَّة عنده دائرة صغرى منضوية تحت الدائرة الإسلاميَّة الكبرى.

ولقد كانت فكرة الوَطَنِيَّة عند الطَّهَطَاوِيَّ وفي عصره بل بعد عصره أيضا كما سنرى في اتجاه وطني بارز هو اتجاه الحزب الوَطَنِي في أوائل القرن العشرين مرتبطة بالفكرة الإسلاميَّة، وممتزجة بها تمام الامتزاج، ولم تكن الوَطَنِيَّة عنده بديلا عن الولاء للإسلام والخلافة العثمانيَّة على نحو ما تطورت به فيما بعد.

يقول الطَّهَطَاوِيَّ مؤكداً على هذا المعنى: «وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدِّين والتولع بحمايته، مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه - أي الغربيين - محبة الوَطَن، على أنَّ عندنا معشر الإسلام حب الوَطَن شعبة من شعب الإيمان، وحماية الدِّين مجمع الأركان»^(١).

فالطَّهَطَاوِيَّ هنا يقابل بين حب الوَطَن في البلاد الأوربيَّة، وبين حب الدِّين والتولع بحمايته في بلاد الإسلام، ويرى محبة الأوطان شعبة من شعب الإيمان التي ينبغي التمسك بها والعمل بمقتضاها.

ويؤكد الطَّهَطَاوِيَّ أنَّ فكرة الوَطَنِيَّة توافق الولاء لجماعة المُسلمين، ولا تتعارض معها، حيث يعد المملكة الإسلاميَّة وطناً للمسلمين جميعاً بما تقتضي هذه الوَطَنِيَّة من واجب الحب والحماية، فيقول: «فكل مملكة إسلامية ووطن لجميع من فيها من الإسلام، فهي جامعة للدين والوَطَنِيَّة، فحمايتها واجبة على بنينا من هاتين الحثيتين، وإنما جرت العادة بالاقتران على الدِّين؛ لقوة أهميته مع إرادة الوَطَن، وقد تكون الغيرة على الوَطَن الخصوصي محضةً لمجرد الجنسية والمنزلية كالقيسي والبياني والمصري والشامي، مع أنَّ الوَطَن يستوي فيه النوع الإنساني، فتجد الحزبين لو اختلف البعض مع الآخر يتحدان بالنسبة للأجنبي لحماية

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٥.



الدِّينِ أَوْ الْوَطَنِ أَوْ النَّوعِ»^(١).

وهذا واضح الدلالة في أنَّ فكرة الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ الطَّهَطَاوِيِّ لا تتعارض مع فكرة الولاء لجماعة المُسْلِمِينَ، الذين يجمعهم جميعاً اسمُ الإسلام، ومملكته في ذلك الوقت المتمثلة في الخِلافةِ العُثمانيَّةِ، والتي يجب الاتحاد لحمايتها، والدِّفاع عنها كما يجب ذلك للوطن الخصوصي.

وفي معرض حديثه عن أهمية تعاون أهل الوَطَنِ الواحد لانظام أوطانهم وتكثير منافعه يؤكد الطَّهَطَاوِيُّ على أنَّ أهل الوَطَنِ الواحد تجمعهم أخوة إسلامية إضافة إلى أخوة العبودية، ويجعل الأولى أفضلها على الإطلاق حتى يفضلها على الأخوة الحقيقية فيقول: «ثم إنَّ أخوة العبودية التي هي التساوي في الإنسانية، عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلاميَّة، وهي اكتساب ما يصير به المسلمون إخواناً على الإطلاق، من أداء حقوق بعضهم على بعض، كرد السلام وابتدائه، وتعليم الأحكام الشرعية ونحو ذلك من شعب الإيمان، فهذه هي التي أشار لها ﷺ بقوله: "المسلم أخو المسلم"^(٢) يعني أخوة دينية؛ لأنَّهما يجمعهما دينٌ واحدٌ، وهي أعظمُ من الأخوة الحقيقية»^(٣).

وبذلك يقرر رفاةً سمو تلك الأخوة الدِّينية على أخوة الدم والنسب والأخوة المحلية المحدودة بحدود الوَطَنِ الضيقة، معتبراً إياها أعظم من الأخوة الحقيقية.

ويذكر الطَّهَطَاوِيُّ في ثنايا ذلك ما يؤكد على أهمية هذه الأخوة الدِّينية، وارتفاعها عما عداها، مستشهداً في ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومما ذكره في ذلك قوله:

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٥، وانظر أيضاً أديب منصور: مقدمة لدراسة الفكر السياسي في مائة عام (١٨٥٠-١٩٤٨)، ضمن الفكر العربي في مائة عام، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربيَّة المنعقد في تشرين الثاني ١٩٦٦ م في الجامعة الأمريكية ببيروت، منشورات العيد المثوي ١٩٦٧ م، ص ٩٧.

(٢) أخرجه عن ابن عمر البخاري في صحيحه، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل ونحوه، رقم (٦٩٥١) (١٢ / ٣٢٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم رقم (٥٨ - ٢٥٨٠) (٤ / ١٩٩٦)، والترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء في الستر على المسلم رقم (١٤٢٦) (٤ / ٣٤)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الرجم، باب الترغيب في ستر العورة، رقم (٧٢٩١) (٤ / ٣٠٩)، وأحمد في مسنده (٢ / ٩١).

(٣) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٣١٩).



«وقد قال الله عز وجل: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ... ﴿١٠﴾) [الحجرات: ١٠]، وفي الصحيحين: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(١)، وروى أبو داود: «المؤمن أخو المؤمن يكف عنه ضيقته ويحيطه من ورائه»^(٢)، ورواية الترمذي «إن أحدكم مرآة أخيه فإن رأى به أذى فليمطه عنه»^(٣)، أي يبعده عنه. ولا مانع أن يعمم في مكارم الأخلاق»^(٤).

فهذا واضح الدلالة في أن فكرة الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ رِفَاعَةِ الطَّهَطَاوِيِّ تتحدد في إطار المفاهيم الإسلاميَّة، بل إنَّها تتمزج بها، فيكون بين أهل الوَطَن الواحد أخوة دينية وأخوة وطنية، ويؤكد الطَّهَطَاوِيُّ هذا المعنى قائلاً: «فجميع ما يجبُ على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوَطَن في حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من الأخوة الوَطَنِيَّةِ فضلاً عن الأخوة الدِّينيَّةِ، فيجب أدباً لمن يجمعهم وطنٌ واحدٌ التعاونُ على تحسين الوَطَن، وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوَطَن وإعظامه وغناه وثروته؛ لأنَّ الغنى إنَّما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكونُ بين أهل الوَطَن على السَّوية؛ لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوَطَنِيَّةِ»^(٥).

ويستطرد الطَّهَطَاوِيُّ مؤكداً باستشهاداته أهمية مراعاة أهل الوَطَن الحقوق فيما بينهم، تحقيقاً لسعادة أوطانهم فيقول: «إذا ارتفع من بين الجميع النظم والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض والاحتقار، ثبتت لهم المكارم والمآثر، ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها، فلذلك بين عليه الصلاة والسلام قوله: «المسلم أخو المسلم» بقوله: «لا

(١) أخرجه عن النعمان بن بشير مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم رقم (٦٦-٢٥٨٦) (٤/١٩٩٩) وأحمد (٤/٢٧٠).

(٢) أخرجه عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ «المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن يكف عنه ضيقته ويحوطه من ورائه» البخاري في الأدب المفرد (٢٣٩)، وأبو داود في السنن كتاب الأدب، باب في النصيحة والحياطة رقم (٤٩١٨) (٥/٢١٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/١٦٧).

(٣) أخرجه عن أبي هريرة الترمذي في سننه كتاب البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على أخيه من رواية يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة رقم (١٩٢٩) (٤/٣٢٥، ٣٢٦)، وقال الترمذي عقبه: «ويحيى بن عبيد الله ضعفه شعبة، وفي الباب عن أنس، وقد ضعف البوصيري سنده لضعف يحيى بن عبيد الله كما في المطالب العالية (٢/٣٩٦)، وقال ابن حجر في يحيى هذا متروك كما في التقريب رقم (٧٥٩٩) (٢/٥٩٤).

(٤) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٣١٩).

(٥) السابق نفس الموضوع.



يظلمه»، أي لا يدخل عليه ضرراً في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله؛ لأن ذلك قطيعة محرمة تنافي الأخوة... ثم إن أخوة الوطن لها حقوق، لاسيما وأنها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجوار، مما للجوار على جاره... وبالجملة فيعامل أخاه بمضمون حديث: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(١) «^(٢)».

فإذا تقرر ما سبق يتأكد لنا بوضوح ما سبق أن ذكرناه من أن فكرة الوطنية عند رفاة الطهطاوي كانت وثيقة الصلة بالولاء للإسلام، فقد فهمها في إطار النظرة الإسلام باعتبار أن حب الوطن والعمل من أجل رفعة وتقدمه وشعبه من الإيمان، كما إن الوطن ذاته ليس إلا جزءاً من بلاد المسلمين الذي يكون في تقدمه ورفقه عز للمسلمين ورفعة لشأنهم، فلم تكن الوطنية إذاً عنده بديلاً عن الانتماء للإسلام، كما تبلور في فكر من جاء بعده خاصة لطفي السيد وحزب الأمة كما سيأتي.

بل الوطنية عنده دائرة صغرى منضوية تحت الدائرة الإسلامية الكبرى، التي تربط بين جميع المسلمين، وقد أكد رفاة في هذا السياق كما سبق أن بلاد المسلمين هي وطن لكل من فيها من المسلمين، كما بين وجوب اتحاد المسلمين جميعاً بالنسبة للأجنبي لحماية الدين أو الوطن أو النوع، وهنا يبرز موطن الأصالة في فكر رفاة، واختلاف نظره للوطنية عن مثلتها الأوربية التي ترمي إلى إعلاء شأن الوطن والقوم، وإحلالها محل الدين بناء على ما انتهى إليه أمرهم من عزل الدين - أو ما ترسب في أذهانهم أنه دين وقصره بين جدران الكنائس وقلوب المؤمنين به، دون أن يكون لهذا الدين أي تأثير على أجساد معتنقيه أو أعمالهم.

وقد أيد هذا الذي ذكرناه من امتزاج الوطنية عند الطهطاوي بالرابطة الدينية، وفهمه لها في إطار تلك الرابطة غير واحد من الباحثين^(٣). وفيهم ممن ينسبونه إلى العلمانية وريادة حركة التنوير، تقول إحدى الباحثات في معرض حديثها عن الوطنية عند الطهطاوي: "لكن

(١) أخرجه عن أنس البخاري في صحيحه كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه رقم(١٣)(١/٥٦، ٥٧)، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الخير رقم (٤٥-٧١) (١/٦٧)، الترمذي في سننه كتاب صفة القيامة رقم(٢٥١٥)(٤/٦٦٧)، النسائي في الصغرى (٨/١١٥)، أحمد (٣/١٧٦، ٢٧٨).

(٢) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٣٢٠).

(٣) انظر أنور الجندى: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار ص ٦٨، طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجامعة الوطنية، ص ٤٤: ٤٦.



تبقى ملاحظة هامة حول إسهام الطَّهَطَاوِيِّ في مجال الوَطَنِيَّة، وهو حرصه في طرحها في إطار الرِّابطة الإسلاميَّة، فقد كانت صياغته لمفهوم الوَطَنِيَّة المصرية مشوباً دائماً بدرجة من الولاء للخلافة العُثمانيَّة، ولعلَّ هذا ما دعا ألبرت حوراني إلى القول (إنَّ وِطَنِيَّة الطَّهَطَاوِيِّ كانت في الحقيقة شعوراً شخصياً دافئاً، وليست مجرد استنساخ من مبادئ الفِلسَفَة السِّيَاسِيَّة)^(١).

ويقول الدكتور سعيد إسماعيل علي في مقال له بعنوان «التأصيل الإسلامي عند رفاة الطَّهَطَاوِيِّ»: «كذلك فقد لهج كثيرون بزيادة الطَّهَطَاوِيِّ لفكرة الوطنية وذلك حق لا جدل فيه، لكن ما نود لفت الانتباه إليه أيضاً أن الذين أكدوا على بُعد الوطنية كانوا يؤكِّدون في الوقت نفسه على الإقليم الذي يخص شعبا بعينه (مصر، سوريا، العراق...) في مواجهة الفكر المنادي بأننا أمة إسلامية واحدة وعندما يؤصل لفكرة الوطنية إسلامياً، فإن هذا يؤكِّد أن الرجل لم تقم في ذهنه أبداً تلك الثنائية البغيضة بين فكرة الوطن وفكرة الأمة، فلكل مسلم أن يعتز بوطنه الذي نشأ فيه ويحبه ويدافع عنه، لكنه في الوقت نفسه يرتبط بأوطان أخرى تشاركه نفس العقيدة^(٢).

والوَطَنِيَّة بهذا التحديد الطبيعي الذي يقوم على حب الوَطَن والاعتزاز به، والعمل من أجل رفعتة وتقدمه أمر لا غضاضة فيه، فهذه السعادة بالعيش في الوَطَن، وتلك الكآبة لتركة مشاعر إنسانية لا غبار عليها ولا اعتراض، ولكن المدينيات الغربية الحديثة، طورت هذا المعنى السَّاذج وجعلت الوَطَنِيَّة ولاء للوطن، وقياماً بحقوقه، وتفانياً فيه والعمل له، دون أي اعتبار لعناصر أخرى خاصة عنصر الدِّين أو ما ارتبط به من قيم إنسانية، فضخمت من المشاعر الإنسانية حول هذا المحور بحيثُ ابتلعت علاقات النَّاس بدينهم، إذ لم تصلح إزالتها أفلحت في تأخير رتبته، وإخفات الكلام عنها، وإماتة أحكامها ووصاياها، وهذا الضرب ينكره الإسلام أشد الإنكار^(٣).

إنَّ الإسلام بمبادئه السَّمحة لا يمانع من أن يحن المسلم إلى مسقط رأسه، أو يعمل لوطنه، ويتعاطف مع قومه وعشيرته، في سبيل تحقيق مجتمع أفضل، فقد اعتبر الإسلام

(١) د. هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، ص ٣٥.
(٢) د. سعيد إسماعيل علي: التأصيل الإسلامي عند رفاة الطَّهَطَاوِيِّ، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٧٩، السنة العشرون ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م. ص ١٠١.
(٣) انظر محمد الغزالي: حقيقة القومية العربيَّة: دراسات علمية في المجتمع العربي، مكتبة العروبة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع. ص ١٠٨.



الأرض التي يقطن عليها المسلم أرضه، والوطن الذي يعيش في كنفه وطنه؛ فيجب عليه أن يحافظ عليه كما يحافظ على نفسه وماله وعرضه.

أما ما ينكره الإسلام أن تتخذ فكرة القومية والوطنية مبدأً وعقيدة، بديلاً عن الولاء للدين أو الأخوة الدينية، فتصير إلى العصبية ودعوى الجاهلية التي نهى عنها الإسلام يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة] (١).

فالقرآن الكريم يقرر أن ولاء الفرد، وإخلاصه يجب أن يكون - في الدرجة الأولى - لخالقه لا قبل نفسه وأهله وولده وقومه، مع حث القرآن في الوقت نفسه، على حب الإنسان لوالديه وبرهما، وحب الزوجة والأولاد ورعايتهم وحماية مصالحهم.

ويقول الله - تبارك وتعالى - في المعنى نفسه ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ
عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي
مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ
الْمُقْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة].

وقد نهى القرآن الرسول ﷺ والمسلمين أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي
قربي. وقص علينا قصة ابن نوح الذي افترق عن أبيه، فغرق في الطوفان مع الكافرين،
وأدرت نوحاً ﷺ عاطفة الأبوة فسأل الله نجاة ابنه من الغرق، فكان رد الله ﷻ على نوح:
﴿قَالَ يَنْوُحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...﴾ [هود: ٤٦]. وكذلك كان موقف
إبراهيم - عليه السلام - من أبيه الذي أصر على الكفر: ﴿فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ
مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التوبة]، وأثنى القرآن على الأنصار حين آثروا إخوانهم
المهاجرين على أنفسهم، وقاسموهم أموالهم ومسكنهم وزوجاتهم: ﴿... وَيُؤْتِرُونَ عَلَى
أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ...﴾ [الحشر]، وكرر القول بأن وحدة الناس إنما تقوم
على الإسلام وحده، دون أي اعتبار للقومية أو العصبية أو اللون ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً

(١) انظر د. عبد الله ناصح علوان، القومية في ميزان الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع
والترجمة - القاهرة، الطبعة الخامسة

وَحِدَّةٌ وَأَنَارُكُمْ فَأَعْبُدُونِ ﴿١٢﴾ [الأنبياء]، وأكد ذلك بقوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...﴾ [الحجرات]. ومع أن القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ قد أمرأ ببرّ الوالدين حتى لو كانا مشركين، ورعاية الزوجات والأولاد بالتربية الحسنة، والتوجيه القويم، والصحة الطيبة إلا أنها حذراً ونبهاً من أن تطغي عواطف البنوة والأبوة، ومشاعر الأمومة والزوجية، على ما يجب من اهتمام واحترام والتزام لشعائر الدين وأحكامه. يقول الله ﷻ في ذلك ﴿... وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...﴾ [٨] [العنكبوت]، (يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوٌّ لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَوْا وَتَصَفَحُوا وَتَغَفَرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾) [التغابن]، ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾﴾ [التغابن]»^(١).

فالإسلام إذا لا يتنكر للوطنية باعتبارها وحدة اجتماعية ينتمي إليها الفرد، ويعتز بمكارمها، ويسعى في خدمتها، ولكنه يرفض مبدأ القومية التي تجعل ولاء الفرد وإخلاصه للمصلحة القومية قبل أي اعتبار آخر من دين أو خلق أو عدالة^(٢).

كما لا يمنع الإسلام انتهاء الإنسان وولاءه لقومه وعشيرته، شريطة ألا يتجاوز هذا الانتهاء حدود ما شرعه الله عز وجل، وفي الوقت ذاته يعلي الإسلام من رابطة أخرى تسمو على ما عداها من روابط الجنس أو الوطن أو النسب، ألا وهي رابطة الأخوة الدينية التي تجعل المسلمين إخوة على تباعد أقطارهم واختلاف مواطنهم، وتلك الأخوة الروحية تسمو فوق أخوة الدم والنسب، والأخوة المحلية المحدودة بحدود الوطن الضيقة، فإذا تجاوز ذلك الانتهاء للوطن والقوم حدود ما شرعه الله عز وجل، وغلب على الأخوة الإسلامية، أو حل محلها، فهذه هي دعوى العصبية الجاهلية، التي نهى الإسلام عنها. وارتضاها الغربيون وأشياعهم، حيثُ أعلوا من شأن الرابطة الوطنية على ما عداها من روابط الدين.

فإذا رجعنا إلى موقف الطهطاوي الذي ذكرناه آنفاً، وقارناه بموقف الإسلام من الوطنية، نجد أن رفاة لم يتجاوز بموقفه من الوطنية حدود الشرع، ولم يجعل من هذه الرابطة بديلاً عن الرابطة الإسلامية، بل صرح بسمو رابطة الأخوة الإسلامية على ما عداها من الروابط. ومن ثم يتبين خطأ من نسب إلى رفاة دعوته إلى الوطنية بمفهوما الغربي.

(١) انظر د. أحمد محمد جمال: محاضرات في الثقافة الإسلامية، ط ٢، دار الفكر ببيروت، موقف الإسلام من مبدأ القومية، ص ٣٢٩.

(٢) انظر د. أحمد محمد جمال: محاضرات في الثقافة الإسلامية، ص ٣٢٥، ٣٢٦.

ولنعرض الآن طرفاً مما ذكره الباحثون حول موقف الطُّهَطَاوِيِّ من الوَطَنِيَّة.

يقول الدكتور محمد محمد حسين عند حديثه عن البذور الغربية التي جاء بها رِفَاعَةُ الطُّهَطَاوِيِّ وألقاها في التربة المصرية ومنها الوَطَنِيَّة: «للمرة الأولى نجد كلاماً عن الوَطَن والوَطَنِيَّة، وحب الوَطَن بالمعنى القومي الحديث في أوروبا، الذي يقوم على التعصب لمساحة محدودة من الأرض، يراد اتخاذها وحدة وجودية، يرتبط تاريخها القديم بتاريخها المعاصر، ليكونا وحدة متكاملة ذات شخصية مستقلة، تميزها عن غيرها من بلاد المُسْلِمِينَ وغير المُسْلِمِينَ»^(١).

وقريباً منه قول باحث آخر عند حديثه عن مفهوم الوطن عند الطُّهَطَاوِيِّ أنه «يحتفي عنده عملياً أو يتوارى على الأقل مفهوم الأمة الإسلامية، ويحل محله ما يمكن تسميته بمفهوم الأمة المدنية»^(٢).

وقد تبين من العرض السابق أن رِفَاعَةَ عِنْدَمَا تحدث عن الوَطَنِيَّة لم يعرضها بالمعنى القومي الحديث، الذي يجعل الارتباط بالأرض بديلاً عن الارتباط بالدين، كما ذكر الدكتور مُحَمَّدُ مُحَمَّدُ حَسِين، وتطور الأمر فيما بعد، مما يدفعنا إلى القول بأنَّ وِطْنِيَّة رِفَاعَةَ الطُّهَطَاوِيِّ وفي عصره وبعد عصره بقليل لم تكن هي الوَطَنِيَّة التي جاءت فيما بعد، وروج لها الإنجليز وأشياعهم، وبرزت بوضوح على يد أحمد لطفي السيد.

وقد أقرَّ الدكتور مُحَمَّدُ مُحَمَّدُ حَسِين نفسه في موضع آخر هذا الكلام، وأكد على تطور مفهوم الوَطَنِيَّة بتطور الزمن عند حديثه عن وِطْنِيَّة شوقي، وذكر أن الذين كتبوا عن هذا الشاعر قد ظلموه ظلماً بيناً في وِطْنِيَّتِهِ، وأرجع السبب في ذلك «أن وِطْنِيَّة هذه الفترة لم تكن هي وِطْنِيَّتِنَا، وإنَّ قيمها لم تكن هي قيمنا، وأنَّ تفكيرها لم يكن هو تفكيرنا، فالخطأ في الحكم يرجع في معظمه إلى تغير مفهوم الوَطَنِيَّة على مر الأيام»^(٣).

(١) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، ص ١٧، ١٨. وانظر: تقليداً له حمد بن صادق الجمال: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر، وانظر أيضاً: بهاء طاهر: أبناء رفاة الثقافة والحرية، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، أكتوبر ١٩٩٣م، العدد ٥١٤. ص ٤٣.

(٢) د. عزت قرني: في الفكر المصري الحديث محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م ص ١٧.

(٣) د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوَطَنِيَّة في الأدب المعاصر، ج ١، من الثورة العربية إلى قيام الحرب العالمية الأولى، مكتبة الآداب، القاهرة، ص (ج)

ثم يؤكد الدكتور مُحَمَّد مُحَمَّد حسين أنه «ليس من الإنصاف أن يحاسب الناس على أسس مباينة لأسس العصر الذي عاشوا فيه، وعبروا عن قيمه واتجاهاته. وليس من البحث العلمي أن يُدرس الشاعر منفصلاً عن بيئته التي استمد منها تجاربه»^(١).

والغريب في الأمر أن الدكتور مُحَمَّد حسين لم يطبق هذه المعايير النقدية الصحيحة عند دراسته لرفاعة الطهطاوي، بل إنَّ القارئ لكلامه يشعر أنه قد درس رفاعة الطهطاوي بمصادر سابقة، جعلته يغفل عن كثير من الجوانب الإيجابية في فكره، على النحو الذي بيناه وسنزيده تفصيلاً فيما بعد^(٢).

ثم يستطرد الدكتور محمد حسين مبيناً مفهوم الوطنية في تلك الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٩ م عند حديثه عن الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر فيقول: « كانت النزعة الإسلامية غالبية على العصبية الجنسية والرابطة القومية في مصر إلى أوائل القرن العشرين ... وكانت المسألة الشرقية ملونة عند معظم الكتاب والمفكرين في هذه الفترة بلون ديني»^(٣). « كانت العاطفة الدينية إذاً غالبية مسيطرة، وكان الدين والوطنية توأمين متلازمين كما قال مصطفى كامل في خطبة له ١٩٠٠ م»^(٤).

إذاً كان الدكتور محمد حسين يرى أن الرابطة القومية والوطنية في الفترة الممتدة إلى أوائل القرن العشرين كانت ممتزجة بالإسلام وملونة به على حد قوله، فلماذا استثنى رفاعة الطهطاوي من هذا الحكم العام رغم أن هذا الكلام يصدق تماماً عليه.

وقريباً من هذا الكلام السابق الذي ذكره الدكتور محمد محمد حسين أو تقليداً له يتناول كاتب آخر مفهوم الوطنية عند الطهطاوي فيذكر أنه دعا إلى إحياء نعرات الجاهلية، وإحلال ولاء الوطن محل الدين والعقيدة، ويؤكد ذلك فيقول: «لأول مرة في تاريخ المسلمين تظهر كتابات تتكلم عن الوطنية والمواطن، والتعني بالوطن على حساب الدين، لأول مرة في تاريخ الإسلام تحل رابطة الأرض والعرق والدم والقراية محل الرابطة الدينية الإيمانية، ولما كانت القضية الوطنية تحتاج إلى سياق يحميها نبش دعاة التغريب في تاريخ ما قبل الإسلام من تاريخ الفراعنة والفينيقيين وبابل وآشور... لقد تكلم الطهطاوي عن

(١) د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج ١، ص (ح)

(٢) انظر مثلاً ص ١٧٠، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٩٣.

(٣) د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (١/٢، ١)

(٤) السابق (١/٤٤).



تاريخ الفراعنة بفخر واعتزاز بغية تأكيد مفهوم الولاء والبراء على أساس الأرض والدم والقرابة، فتمجيد تاريخ ما قبل الإسلام كان لتأكيد مصطلحات الجاهلية الجديدة (الوَطَن/ المواطن/ الوَطَنِيَّة) (١).

وللجواب عن ذلك نقول: إِنَّ قوله بأنَّ رِفَاعَةَ دعا إلى إحياء نعرات الجاهلية وإحلال ولاء الوَطَن محل الدِّين والعقيدة أمرٌ لا أساس له من الصحة، ويفتقد إلى مرتكزاته من كلام الطَّهَطَاوِيِّ، ويعجز من ادعى ذلك أن يأتي بنص صريح من كلام الطَّهَطَاوِيِّ على ذلك، ولم يقدم المؤلف شيئاً يدعم به رأيه من كلام رِفَاعَةَ، سوى ما سبق أن ذكرناه من حديث رِفَاعَةَ عن تعريف الوَطَن والمواطن، وحقوق المواطنة وواجباته، وقد سبق أن بينا آنفاً أن اعتزاز الإنسان بموطنه وأهله أمر فطري مركز في النفس البشرية، ولا يتنافى مع الإسلام شريطة ألا تتجاوز هذه المشاعر حدود ما شرعه الله عز وجل فتعليها على الأخوة الإيمانية التي قررها الله تعالى بقوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ فتتقلب حينئذ إلى عصبية جاهلية مذمومة.

وما سبق أن خلصنا إليه من مفهوم الطَّهَطَاوِيِّ للوطنية يؤكد أنها كانت عنده ممتزجة بالمشاعر الإيمانية، باعتبار حب الوَطَن والعمل من أجل رفعتة وتقدمه من الإيثار، فهو كما سبق أن بينا دائرة صغرى منضوية تحت الدائرة الإسلامية الكبرى، وقد أعلى رِفَاعَةَ من شأن الأخوة الدِّينية وفضلها على الأخوة الحقيقية فكيف يُدعى بعد ذلك أنه دعا إلى إحلال الوَطَنِيَّة محل الولاء للدِّين.

أما اعتزاز الطَّهَطَاوِيِّ بالدِّين الإسلامي وإعلاؤه من شأنه، وتفضيله عما سواه فأمر ظاهر من كلامه، يجده المرء إذا طلبه متجرداً من الهوى، ومتصفاً بالموضوعية والأمانة العلمية، دون مصادرات سابقة.

فَعِنْدَمَا تعرض الطَّهَطَاوِيُّ للحديث عن حب الوَطَن عِنْدَ الأوربيين ذكر أنهم يتخذونه بديلاً عن محبة الدِّين عِنْدَنَا، بيد أنه أكد في الوقت نفسه أنه لا تعارض عِنْدَنَا بين حب الوَطَن وحب الدِّين، فالأول منها جزء من الثاني ومقتض له يقول الطَّهَطَاوِيُّ مؤكداً على هذا المعنى: «وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدِّين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه - أي الغربيين - محبة الوَطَن، على أن عِنْدَنَا معشر

(١) هاني السباعي: دور رفاعة الطهطاوي في تحريب الهوية الإسلامية ص ١٢٧.



الإسلام حب الوطن شعبة من شعب الإيمان، وحماية الدين مجمع الأركان»^(١).

أما الاستدلال بدعوة الطَّهَطَاوِيِّ إلى العصبية الجاهلية بأنه يذكر تاريخ الفراعنة والأمم السابقة على الإسلام سياجاً يحمي به دعوته إلى الوَطَنِيَّة بديلاً عن الإسلام.

فهو استدلال في غير موضعه لأنه بني أولاً على مقدمة خاطئة، وهي دعوة الطَّهَطَاوِيِّ إلى إحلال الرِّابطة الوَطَنِيَّة محال الرِّابطة الدِّينية. أما ثانياً فالطَّهَطَاوِيِّ يذكر تاريخ الفراعنة وغيرهم من الأمم في كثير من المواضع من كتبه مؤيداً بها ما يدعو إليه باعتبارها شواهد تاريخية تؤيد كلامه، ينبغي أن يأخذ منها ولادة الأمور العبرة والعظة، دون أن يكون ذلك إحياءاً لنعرات نهى عنها الإسلام، أو الدَّعوة إلى إحلالها محلها.

وقريباً من موقف الباحثين السابقين من الوَطَنِيَّة عند الطَّهَطَاوِيِّ يقول محقق «الأعمال الكاملة لرفاعة الطَّهَطَاوِيِّ»: «فإننا واجدون في فكر الطَّهَطَاوِيِّ صياغات نظرية، تتحدث في القومية والوطنية حديثاً غير مسبوق في مناخنا الفكري قبل ذلك التاريخ، فمن قبله كان مصطلح الملة يعني رابطة الدين، ولكن الرجل أخذ يستخدم هذا المصطلح كمرادف للقومية والجنسية والوطنية، فهو يقول في تعريف القومية: إن «الملة في عرف السياسة كالجنس، جماعة النَّاس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة، ودولة واحدة، وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن»^(٢).

ثم يكمل الدكتور محمد عمارة قائلاً: «الملة تعني هنا وترادف الجنسية والقومية، وليس ذلك فحسب بل إننا أمام تعريف للقومية لا يجعل الدين عنصراً من عناصرها، لأن صاحبه يفرق بين الأخوة الوَطَنِيَّة التي تجمع أبناء الوطن الواحد على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم، وبين الرِّابطة الدِّينية التي تجمع من يدين بدين واحد من أبناء هذا الوطن، فيرى رابطة الوَطَنِيَّة رابطة عامة، ورابطة الدين رابطة خاصة، ثم يذكر الدكتور محمد عمارة بعض النصوص لرفاعة من قبيل النصوص التي سبق أن ذكرناها ليصل منها إلى نتيجة مبينة لما توصلنا إليه، وهي أن رفاعة يعلي من شأن الوَطَنِيَّة على الرِّابطة الدِّينية، مدعيًا أن الأولى منها تتضمن الثانية فيقول: «وعن العلاقة بين الرِّابطة الخاصة - ذات النطاق المحدود

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ١٢٥).

(٢) د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (١/ ١٢٣).

وإن يكن هاماً- وبين الرابطة الوطنية العامة التي تدخل في إطارها كل أمور الوطن- عن العلاقة بينها وتضمن الأولى للثانية يقول: «فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية»^(١).

فالدكتور محمد عمارة يؤيد ما سبق أن تعرضنا له بالمناقشة من أقوال الباحثين التي تدعي أن رفاعة يدعو إلى الوطنية والقومية بالمفهوم الغربي، الذي يحل فيه الولاء للوطن والقوم محل الولاء للدين، ويؤيد كلامه ذلك بالتعريف الذي أورده رفاعة للملة، مدعياً أنه لم يجعل الدين عنصراً من عنصريها إضافة إلى اعتباره للرابطة الوطنية، وتغليبها على الرابطة الدينية.

ونلاحظ ابتداء تعويل الدكتور عمارة على كلمة القومية وذكرها مقترنة بالوطنية في حديثه عن رفاعة، رغم أن اصطلاح قومية لم يكن له وجود في تلك الفترة المبكرة، ولا نرى له أثراً عند الطهطاوي، ولا في عصره، نظراً لعدم نضوج تلك الفكرة إلا في مرحلة تالية، رغم شيوعها في المؤلفات التاريخية التي تتناول تلك الفترة^(٢).

ونضيف إلى ما سبق أن ذكرناه توضيحاً لما ذكره الدكتور محمد عمارة أو نقضاً له فنقول: إن رفاعة عندما تعرض لتعريف الملة حدد هذا التعريف بأنه اصطلاح أهل السياسة، ولم يدع أن هذا تعريف يقدمه بديلاً عن الملة في الاصطلاح الديني، أو عند الإطلاق.

إضافة إلى ذلك فإن هذا التعريف الذي قدمه للملة في اصطلاح أهل السياسة تعريف عام مطلق، لا ينطوي على قيمة خاصة، ولا يتعين إلا بتحديد مفرداته، وذلك بعد استيفاء الإجابة عن أسئلة ثلاثة أساسية يولدها هذا التعريف هي: أي لسان يجمع أهلها؟ وأية أخلاق؟ وما هي الأحكام المنقادة لها هذه الملة؟

فإذا كان رفاعة يرى اللسان في البلاد الإسلامية هو اللسان العربي فيقول: «واللسان العربي يحتاج إليه في فهم الكتاب والسنة، وكتب الشريعة المطهرة، وفهم مداركها واستنباطها على موجب قواعد ذلك اللسان، وأركانه الأربعة: اللغة والنحو والبيان

(١) السابق (١/١٢٤)

(٢) انظر أمانة حجازي: الوطنية المصرية في العصر الحديث نشأتها ونموها حتى عام ١٩١٤ م، تقديم د. يونان لبيب رزق الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠ م، ص ٦٢.

والأدب، ومعرفتها من أوجب الواجبات»^(١).

ويقول أيضاً: «ولا شك أن وحدة اللسان ووحدة الشريعة المطهرة يقضيان بوجوب التفاهم بين أهلها في سائر الممالك الإسلامية. فاللسان العربي هو الجامع لجمعيات الممالك المتفرقة، والدول المتباعدة المتحدة في الدين والشريعة المتباينة في اللغات العامية»^(٢).

أما الأخلاق فهي الأخلاق الإسلامية، والأحكام التي تنقاد إليها هي أحكام الشريعة الإسلامية، كما سبق بيانه، فإذا أضيف إلى ذلك قوله: إن بلاد المسلمين موطن لكل من فيها من المسلمين، وأن أهل الوطن الواحد تجمعهم الأخوة الوطنية إضافة إلى أخوة الدين، وأن الأخوة الدينية تعلق على ما عداها حتى أخوة النسب، تبين أن الأخوة الوطنية عند الطهطاوي تتمزج بالأخوة الدينية، لا منفصلة ولا بديلة عنها. ومن ثم يتبين خطأ ما ذكره الدكتور عمارة من أن رفاة لا يجعل الدين عنصراً من عناصر الملة؛ لأن دخول هذا العنصر من عدمه لا يتضح من إطلاق كلمة الملة، وإنما يتضح مع الإضافة، هذا فضلاً عن تصريح رفاة نفسه بأن الوطنية جزء من الرابطة الدينية.

كذلك فإن قول د. عمارة بأن رفاة يُغلب الرابطة الوطنية على الرابطة الدينية غير صحيح؛ لأنه يُعد الرابطة الوطنية جزءاً من الرابطة الإسلامية، فأيهما يندرج تحت الآخر الجزء أم الكل؟! كذلك فقد صرح رفاة بأن الرابطة الدينية تغلب على ما عداها من الروابط، وأن المسلمين وإن اختلفت مواطنهم يجب أن يتحدوا لحماية الدين أو النوع أو الجنس. ولنتأمل قوله: «فكل مملكة إسلامية وطن لجميع من فيها من الإسلام، فهي جامعة للدين والوطنية فحمايتها واجبة على بنيتها من هاتين الحثيتين»^(٣).

ولنتأمل قوله أيضاً وهو يعلي من شأن الرابطة الدينية ويفضلها على الأخوة الحقيقية: «ثم إن أخوة العبودية التي هي التساوي في الإنسانية، عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلامية، وهي اكتساب ما يصير به المسلمون إخواناً على الإطلاق من أداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابتدائه وتعليم الأحكام الشرعية ونحو ذلك من شعب

(١) رفاة الطهطاوي: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، الطبعة الأولى ١٢٨٥ هـ (١/٥١٤).

(٢) السابق نفس الموضوع.

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين (ص ١٢٥)



الإيمان، فهذه هي التي أشار لها ﷺ بقوله: "المسلم أخو المسلم" يعني أخوة دينية لأنهما يجمعهما دينٌ واحدٌ، وهي أعظم من الأخوة الحقيقية»^(١).

ولتأمل قوله أيضاً وهو يبين العلاقة القوية بين أهل الدين الواحد التي تجعلهم يتحدوا على اختلاف بلدانهم لحماية دينهم أو وطنهم أو نوعهم يقول: «وقد تكون الغيرة على الوطن الخصوصي محضة لمجرد الجنسية والمنزلية كالقيسي واليمني والمصري والشامي مع أن الوطن يستوي فيه النوع الإنساني، فتجد الحزبين لو اختلف البعض مع الآخر يتحدان بالنسبة للأجنبي لحماية الدين أو الوطن أو النوع»^(٢).

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا بطلان قول أحد الباحثين عند حديثه عن الوطنية تقليدًا للدكتور محمد عمارة «لكن رفاة الطهطاوي يطرح مفهومًا للوطن والوطنية يتجاهل فيه تمامًا عالمية الدين الإسلامي، وعامل الوحدة الإسلامية كرباط جامع لكافة الشعوب المسلمة؛ ذلك لأن الدائرة الإسلامية كوحدة حضارية ذات خصوصية حضارية لم تكن في حسابات الخطاب الطهطاوي حين طرح فهمه حول الوطن والوطنية»^(٣).

وقد تعرض الباحث صاحب هذا الكلام للحديث عما أسماه قومية الطهطاوي، تأثر فيه تأثرًا كبيرًا بما سبق أن ذكرناه من موقف محمد عمارة من الوطنية عند الطهطاوي، فبدلاً من أن ينظر إلى أقوال رفاة نظرة شمولية متكاملة مستنبطاً منها آراءه، بنى أحكامه على بعض نصوص للطهطاوي متجاهلاً غيرها مما هو أكثر وضوحاً في بيان مذهبه، معتمداً في ذلك رأي محمد عمارة على عللته، ومحللاً مفرداته؛ ليستخلص من بينها موقف الطهطاوي من الوطنية والقومية^(٤).

وقريباً من هذه الأقوال قول كاتب آخر: «لقد كان الطهطاوي بروح القومية المصرية مبشراً، وللوائها حاملاً، تغنى بمجد مصر المؤنث، وأشاد بعزها القديم الفخيم في عهد

(١) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٣١٩).

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٥، وانظر أيضاً أديب منصور: مقدمة لدراسة الفكر السياسي في مائة عام (١٨٥٠-١٩٤٨)، ضمن الفكر العربي في مائة عام، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربيّة المنعقد في تشرين الثاني ١٩٦٦م في الجامعة الأمريكية في بيروت، منشورات العيد المئوي ١٩٦٧م، ص ٩٧.

(٣) د. سليمان الخطيب: الدين والحضارة في فكر الطهطاوي قراءة إسلامية، ص ٧٤.

(٤) انظر السابق ص ٧٤-٨٠.



تلبست فيه نهضة المجتمع برميته بنشأة الطبقة البرجوازية الفتية حتى لكأن الاثنين يدلان على الشيء نفسه»^(١).

نخلص مما سبق إلى....

أنَّ رَفَاعَةَ الطَّهْطَاوِيِّ فِي حَدِيثِهِ عَنِ الْوَطَنِيَّةِ قَدَمَهَا مِنْ مَنْظُورِ إِسْلَامِيٍّ، لَمْ يُخْرَجْ فِيهِ عَنْ حُدُودِ الشَّرْعِ، فَلَمْ يَدْعُ إِلَى الْوَطَنِيَّةِ أَوْ الْقَوْمِيَّةِ بِالْمَعْنَى الْغَرِيبِ، الَّذِي يُجْعَلُهَا بَدِيلًا عَنِ الدِّينِ، كَمَا اتَّضَحَ لَنَا ضَعْفُ الِاسْتِدْلالاتِ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا الْبَاخِثُونَ عَلَى ذَلِكَ، وَهُوَ مَا سَنَزِيدُهُ وَضُوحًا فِي الصَّفَحَاتِ التَّالِيَةِ.

(١) فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، ص ١٢، ١٣.



المَبْحَثُ الثَّانِي

الوطنية بين رفاعة الطُّهَطَاوِيِّ ودعاة القومية

تبين لنا من العرض السابق أنَّ فكرةَ الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ رِفَاعَةَ الطُّهَطَاوِيِّ كانت ممتزجةً بالرَّابِطَةِ الدِّيْنِيَّةِ ومنصوية تحت الدائرة الإسلامية الأرحب، وَمِنْ ثَمَّ فلا تعارض عنده بين حبِّ الوَطَنِ والاعتزاز به والعمل من أجل تقدمه ورفعته، وبين الولاء للإسلام والرَّابِطَةِ الدِّيْنِيَّةِ التي تجمع جميع المُسْلِمِينَ.

الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ مُحَمَّدِ عَبْدِ عِبْدِهِ^(١).

وقد تبنى محمد عبده نفس المفهوم الذي ذكره رِفَاعَةُ الطُّهَطَاوِيِّ للوطن، ونشره في الوقائع المصرية في ٢٨ نوفمبر ١٨٨١ م، متخذًا من حبِّ الوَطَنِ والانتماء إليه، وفضله على القاطنين فيه حافزًا يحثُّ به أبناء الوَطَنِ على العمل من أجل رفعته وتقدمه.

يقول محمد عبده: «لا بد لذوي الحياة السِّيَاسِيَّةِ من وحدة يرجعون إليها، ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجرًا صلدًا، وإنَّ خير أوجه الوحدة الوَطَنِ؛ لامتناع الخلاف والنزاع فيه»^(٢).

ويتعرض محمد عبده لبيان ماهية الوَطَنِ، بقريب مما عرفه به رِفَاعَةُ فيقول: «الوَطَنِ في اللغة محل الإنسان مطلقًا، فهو والسَّكَنُ بمعنى استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكنًا، وهو عِنْدَ أهل السِّيَاسَةِ مكانك الذي تنسب إليه، ويُحْفَظُ حَقُّكَ فيه، ويعلم حقه عليك، وتأمّن فيه على نفسك وآلك ومالك»^(٣).

ثم يبين العلاقة بين الوَطَنِ وأهله فيقول: «على أنَّ النسبة للوطن تصل بينه وبين السَّاكِنِ فيه صلة منوطة بأهداب الشرف الذاتي، فهو يغار عليه، ويذود عنه، كما يذود عن

(١) عن الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ مُحَمَّدِ عَبْدِ عِبْدِهِ راجع د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوَطَنِيَّةِ في الأدب المعاصر (١/٥٧:٥٢).

(٢) محمد عبده: الحياة السياسية، الوقائع المصرية، العدد ١٢٦٧، ٦ محرم سنة ١٢٩٩هـ ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١م، انظر: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، ط١، ١٣٢٤هـ، (٢/٢٠٠).

(٣) محمد عبده: الحياة السياسية، الوقائع المصرية، العدد ١٢٦٧، ٦ محرم سنة ١٢٩٩هـ ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١م، انظر: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (٢/٢٠١).

والده الذي ينتمي إليه، وإن كان سيئ الخلق شديداً عليه»^(١).

وينتهي محمد عبده إلى القول: «فإذا تقرّر ذلك بما قلناه، وجب علي المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه، فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئاً، ويشرب مريئاً، ويبيت في الأهل أميناً، وهو مقامه الذي ينسب إليه، ولا يجد في النسبة عاراً، ولا يخاف تعبيراً»^(٢).

لقد كانت الدّعوة إلى الوطنيّة عند محمد عبده كما كانت عند سلفه دعوة إلى توعية المصريين، وتبصيرهم بما لهم من حقوق في أوطانهم، وما عليهم من واجبات، في وقت كانوا لا يرون لهم حقاً في بلادهم، ويذوقون من حكاهم وولاتهم شتى ألوان الظلم، علي النحو الذي يصوره محمد عبده بقوله: «كان المصريون يرون شئونهم العامة والخاصة ملكاً لحاكمهم الأعلى، ومن ينوب عنه في تدبير أمورهم.. يتصرف فيها حسب إرادته، وكانت سعادتهم وشقاؤهم موكولين إلى أمانته وعدله، أو خيانتته وظلمه، ولا يرى أحد من حقه أن يرى رأياً في إدارة بلاده، أو فكرة يتقدم بها في عمل من الأعمال يرى فيها صالحاً لأمته، ولا علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم مملكون لها، مصرفون فيما تكلفهم به الحكومة، وتفرضه عليهم، وكانوا بعيدين غاية البعد عن معرفة ما عليه الأمم سواء كانت شرقية أم غربية»^(٣).

ومن ثمّ كانت دعوات الوطنيّة التي انطلقت في تلك الفترة حافزاً يحث المصريين على الاعتزاز بأوطانهم، والشّعور بأنّ لهم حقاً فيها، وعليهم واجب تجاهها، وهو ما بينه محمد عبده بقوله: «نعم كنتُ فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال مدة تزيد على عشرين قرناً.. دعوناها إلى الاعتقاد بأنّ الحاكم وإنّ وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنّه لا يردّه عن خطئه، ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول وبالفعل»^(٤).

ويعرض محمد عبده في مقال له في «العروة الوثقى» للرابطة الدّينية مؤكداً سموها على غيرها من العصبيات فيقول: «فإنّ المتدين بالدّين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو

(١) السابق نفس الموضوع

(٢) محمد عبده: الحياة السياسيّة، الوقائع المصريّة، العدد ١٢٦٧، ٦ محرم سنة ١٢٩٩هـ ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١م، انظر: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، (٢/ ٢٠٣).

(٣) محمد عبده: مذكرات الإمام محمد عبده، ص ٤٤.

(٤) محمد عبده: مذكرات الإمام محمد عبده، ص ١٩، ٢٠.



عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرَّابطة الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي علاقة المعتقد^(١).

ويؤكد على أهمية هذه الرَّابطة الدِّينية دون ما سواها فيقول: «وكل فخار تكسبه الأنساب، وكل امتياز تفيده الأحساب، لم يجعل له الشارع أثرًا في وقاية الحقوق وحماية الأرواح والأموال والأعراض، بل إنَّ كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهي ممقوتة على لسان الشارع، والمعتمد عليها مذموم، والمتعصب لها ملوم»^(٢).

ويخلص من ذلك إلى القول «إنَّ المُسْلِمِينَ من يوم نشأة دينهم إلى الآن لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنَّما ينظرون إلى جامعة الدين»^(٣).

ويقول محمد عبده معليًا من شأن الخِلافة العُثمانيَّة داعيًا إلى الانضواء تحت رايتها: «إنَّ المحافظة على الدولة العلية العُثمانيَّة ثلاثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله، فإنَّها وحدها الحافظة لسلطان الدِّين الكافلة لبقاء حوزته، وليس للدِّين سلطان في سواها، وإنَّنا والحمد لله على هذه العقيدة، عليها نحيا وعليها نموت»^(٤).

ويؤكد على المعنى ذاته في لائحة إصلاح سوريا والتي كتبها في منفاه فيقول: «وإنَّني على ضَعْفِي - والحمد لله - مسلم العقيدة، عثماني المشرب، وإنَّ كنتُ عربي اللسان، لا أجد في فرائض الله بعد الإيمان بشرعه والعمل على أصوله فرضًا أعظم من احترام مقام الخليفة، والاستمساك بعصمته، والخضوع لجلالته، وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل، ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، وعندي إنَّ لم أقم على هذه الطريقة فلا اعتداد عندني بإيماني، فإنَّنا الخِلافة حفاظ الإسلام، ودعامة الإيمان، فخاذها محاد لله ورسوله، ومن يجاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون»^(٥).

وعندما سأله تلميذه رشيد رضا عن رأيه في الخِلافة العثمانية قال: «إن كثيرًا من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها، وإن كان أكثرهم يحبها، وأنا أيضًا أكره أعمال السلطان، فإن جنبه الخالع وهؤلاء المشايخ الذين قربهم وسلطهم ولاسيما الشيخ أبي

(١) محمد عبده: الجنسية والديانة الإسلاميَّة، العروة الوثقى، العدد الثاني، ٢٢ جمادى الثانية ١٣٠١هـ، انظر محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (٢/ ٢٣٣).

(٢) السابق نفس المواضع

(٣) السابق نفس المواضع

(٤) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (٢/ ٣٣٩).

(٥) محمد عبده: لائحة إصلاح القطر السوري، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (٣/ ٩٥).



الهدى، فإنه شأنه وشأنهم كذا وكذا، وذكر ما نعلم من إفسادهم واستعانتهم عليه بجبن السلطان ووسواسه، ولكن لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءاً فإنها سياج في الجملة، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه، ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم وهو المال، ونحن لم يبق عندنا شيء فقدنا كل شيء»^(١).

ويشير محمد عبده إلى أن الدَّعْوَةَ إلى العصبية الجنسية وليدة الأجنب أرادوا بها إضعاف الرِّابطة الدِّينية فيقول: «نعم إنَّ الإفرنج تأكد لديهم أن أقوى رابطة بين المُسلمين إنَّما هي الرِّابطة الدِّينية، وأدركوا أن قوتهم لا تكون إلا بالعصبية الاعتقادية، ولأولئك الإفرنج مطامع في ديار المُسلمين وأوطانهم، فتوجهت عنايتهم إلى بثِّ هذه الأفكار الساقطة بين أرباب الدِّيانة الإسلاميَّة، وزينوا لهم هجر هذه الصلة المقدسة، وفصم حبالها؛ لينقضوا بذلك بناء الملة الإسلاميَّة، ويمزقوها شيعاً وأحزاباً، فإنَّهم علموا كما علمنا، وعلم العقلاء أجمعون، أن المُسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم»^(٢).

وهكذا يتبين لنا موقف محمد عبده من الوَطَنِيَّة والرِّابطة الدِّينية، ورُبَّما تُؤدِّي النظرة العجلة بصاحبها إلى رؤية ازدواجية في موقف محمد عبده من الوَطَنِيَّة بين القبول المطلق والرفض المطلق، غير أننا نرى أن الاختلاف راجع إلى المتلقي، وإلى الظروف التَّاريخية التي كُتِبَ فيها الكلام، فحديثه عن الوَطَنِيَّة جاء في «الوقائع المصرية» يحث فيه المصريين على حب وطنهم، والعمل من أجل رفعتهم وتقدمه، بينما جاء حديثه عن الرِّابطة الدِّينية في «العروة الوثقى» في وقت زاد فيه تفرق المُسلمين وانفرط عقدتهم، فجاء موجهاً إليهم جميعاً، داعياً إياهم إلى الاتحاد والاتلاف؛ لمواجهة ما يحيط بهم من أخطار.

وكما سبق ليس هناك تعارض بين حب الوَطَن والاعتزاز به والعمل من أجل رفعتهم وتمدنه، وبين الشعور الدِّيني والأخوة الإسلاميَّة التي تجمع المُسلمين جميعاً، وإن لم ينص محمد عبده صراحةً على تلك العلاقة بين الوَطَنِيَّة والرِّابطة الدِّينية.

ومما يؤيد ما قلناه ما حكاه رشيد رضا في «تاريخ الأستاذ الإمام» أن محمد عبده كان يرى أن الوَطَنِيَّة التي هي عبارة عن تعاون أهل الوَطَن الواحد المختلفي الأديان على كل ما

(١) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (١/٩١٢).

(٢) محمد عبده: التعصب، العروة الوثقى العدد السادس، انظر رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (٢/٢٦١، ٢٦٠).



فيه عمرانه وإصلاح حكومته لا تعارض الدين الإسلامي في شيء من ذلك كما يثبته شرعه في العدل والمساواة^(١).

ولا يختلف محمد عبده في هذا الموقف الذي عرضناه عن موقف رفاة الطهطاوي من الوطنيتي، واعتبارها دائرة صغرى لا تتعارض من الدائرة الإسلامية الكبرى.

وهكذا كانت دعوة الوطنيتي في بداياتها مختلطة بالدين في أذهان كثير من الناس كما يبدو من كلمات رفاة الطهطاوي ومحمد عبده^(٢)، وعلى النهج نفسه كان مفهوم الوطنية عند أحمد عرابي، وغيره من قادة الثورة العرابية.

وقد مزج العرابيون دعوتهم الوطنيتي بدعوتهم الدينيتي، وأعلنوا أن ثورتهم جهاد في سبيل الله^(٣).

وقد أوضح عرابي ذلك المعنى بجلاء عندما ادّعت عليه «مجلة الهلال» أنه كان يدعو إلى القومية العربية فرد عليها عرابي برسالة طويلة نشرت في العدد الماسي للمجلة، ومما جاء فيها على لسانه: «ولم يخطر ببالي أصلاً الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين كما ذكرتم، ولا بتأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون؛ لأنني أرى ذلك ضياعاً للإسلام عن بكرة أبيه، وخروجاً عن طاعة الله ورسوله ﷺ، والبرهان على ذلك ارتفاع صوتي بالمحافظة على حياة المرحوم الخديو السابق كمحافظتي على نفسي بكرة وعشياً، مع احترام أعضاء عائلته الكريمة»^(٤).

(١) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (١/٩١٧) انظر أيضاً طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجامعة الوطنيتي، ص ٤٨.

(٢) عن مفهوم الوطنية في تلك الفترة انظر د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنيتي في الأدب المعاصر، (١/٥٨).

(٣) انظر أمانة حجازي، الوطنيتي المصرية في العصر الحديث نشأتها ونموها حتى عام ١٩١٤ م، تقديم د. يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ص ١٧٨. جدير بالذكر أن عدداً من الباحثين يستدل على عدم وضوح الرؤية لدى العرابيين بناء على مزجهم بين الوطنية والإسلام ودعوتهم إلى التمسك بالتبعية للدولة العثمانية. حيث يدعي لويس عوض وكثيرون تقلباً له «أنهم كانوا يريدون أشياء متناقضة، بناء على - أنهم على حد قوله - كانوا يريدون مصر للمصريين، ومن جهة أخرى يقبلون التبعية الثيوقراطية العثمانية» انظر: لويس عوض: قصة العلمائيتي في مصر (٢)، المصور، عدد ٣٠٧٧، ٣٠ سبتمبر ١٩٨٣ م. ص ٤٠

(٤) أحمد عرابي سيرته.. حياته.. وأسباب الثورة.. مكتوبة بقلمه!، الهلال الماسي، العدد الثاني عشر، السنة الخامسة والسبعون أول ديسمبر ١٩٦٧، ٢٩ شعبان ١٣٨٧هـ، نقلًا عن الهلال ج ٢ م ١٠ ص ٣٣ عام ١٩٠١ م. ص ٢٤.



ثم يستطرد أحمد عرابي مؤكداً ولاءه آنذاك للخلافة العثمانية، وخدمته لها مع حفاظه في الوقت نفسه على وطنيته وحقوق بلاده فيقول: «ووالله الذي لا إله إلا هو فالتق الحبة وبارئ النسمة، إنني ما خدمت بذلك دولة إنكلترا ولا فرنسًا، ولا كنت آلة لدولة ما، ولا الخديو الأسبق المرحوم إسماعيل باشا، ولا المرحوم حليم باشا، ولا أوصي إلا بمساعدة الدولة العلية من عرش عظمتها، وإنما كنت أجتهد في حفظ استقلال بلادي مع نيل الحرية والعدل والمساواة لأهل بلادي المساكين، وأنا خادم لهم، وناديت سرًا وإعلانًا بتأييد وتأييد الذات الخديوية^(١).

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا مفهوم الوطنية في تلك الفترة المبكرة، وأنها كانت دعوة إلى رفض الظلم، والاعتزاز بالأوطان، والعمل على رفعتها وتقديمها، وليعلم كل فرد أن له في وطنه حقوق وعليه واجبات، دون التنكر للرابطة الإسلامية الكبرى، أو الانضواء تحت الخلافة العثمانية التي كانت رمزاً للرابطة الدينية آنذاك، وبهذا المعنى فهمها ودعا إليها روادها الأوائل رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وأحمد عرابي.

(١) أحمد عرابي سيرة حياته... وأسباب الثورة.. مكتوبة بقلمه! ص ٢٥. وقارن جورجى زيدان: بناء النهضة العربية، دار الهلال بدون، ص ٤٣، وقد وقع تحريف في عبارة عرابي «ولا أوصي إلا بمساعدة الدولة العلية من عرش عظمتها» فجاءت في بناء النهضة «ولا وصيت بمساعدة الدولة العلية» ولا شك أن المعنى اختلف تماما إلى الضد. وليس هذا بأوحد أخطاء جورجى زيدان وتحريفاته في هذا الكتاب فمن ذلك أيضًا فيما نحن بصدد قوله: ص ١٢٨ إن رفاعة رغب في تحصيل العلوم باللغة الفرنسية ونقلها إلى العربية لعله يتخلص من مهنة الإمامة وقوله أيضًا ص ١٢٨ إن جريدة الوقائع أنشئت بمساعي رفاعة» على الرغم من صدورها قبله بسنوات إبان وجوده بفرنسا في بعثته.

ومنها قوله أيضًا ص ١٢٩. إن رفاعة كان يلبس اللباس العربي في أوائل حياته ثم بدله باللباس الإفرنجي المشهور» ولا ندري من أين أتى جورجى زيدان بهذا القول على الرغم من دعواه أنه يستقي معظم ما يذكره من صالح مجدي، ولا نجد أحدا ممن ترجم لرفاعة ذكر عنه هذا الوصف فضلا عن أن أسرة رفاعة قد احتفظت بملابسه وأدواته الخاصة بعد وفاته، ولم نجد من بينها ذلك اللباس الإفرنجي الذي ارتداه الطهطاوي بعد عودته من فرنسا على حد زعمه.

غير أنني أقول أن هذا القول من جورجى زيدان يحمل في طياته رمزا ذا معنى فاللباس الإفرنجي المزعوم ما هو إلا رمز لاستبدال رفاعة عنده عقليته الإسلامية بالعقلية الغربية المادية، فلم يكتف جورجى زيدان بدعوى المرجعية الغربية لفكر الطهطاوي، بل أضاف إلى ذلك أن مظهره أيضًا ينتمي إلى هذه المرجعية، ليخلص من ذلك أن رفاعة قلبا وقالبا ينتمي إلى هذه الثقافة.

تطور فكرة الوَطَنِيَّة في أوائل القرن العشرين:

وفي مطلع القرن العشرين تطورت فكرة الوَطَنِيَّة حيث برز فيها اتجاهان مختلفين:

الأول: يرتبط بالدين الإسلامي ويتعلق بالجامعة الإسلاميَّة ولا يرى تعارضاً بين الدعوة إلى حب الوطن والاعتزاز به والعمل من أجل رفعتِه وتقدمه وبين التمسك الأخوة الدينية والانتفاء إلى الرابطة الدينية الأرحب.

الثاني: كان يجارب فكرة الجامعة الإسلامية ويدعو إلى أن يقصر المصريون اهتمامهم على مصالح بلادهم، ويحصر وا تفكيرهم فيما يعود عليها بالنفع^(١)..

وقد بدا الاتجاه الأول واضحاً في الحزب الوطني وعلى رأسه زعيمه مصطفى كامل وخلفه مُحَمَّد فريد.

الوَطَنِيَّة عند مصطفى كامل:

كانت الوَطَنِيَّة لدى مصطفى كامل محوراً يرتكز إليه في الدَّعْوَة إلى توحيد كلمة المصريين للعمل مجتمعين لمواجهة الاحتلال الإنجليزي^(٢) مع التمسك بالرابطة الأكيدة التي تربطهم بالسُّلطة العُثمانيَّة^(٣) وتحقيق الحرية والاستقلال بنشر الوعي بين المصريين وتبصيرهم بحقوقهم وواجباتهم، وذلك بنشر التربية والتعليم للذين حاربها المستعمر^(٤).

يقول مصطفى كامل مبيِّناً مركزاته الوَطَنِيَّة فيما كتبه مبيِّناً نهج المدرسة التي سميت باسمه: «إنَّ التعليم في هذه المدرسة مقرونٌ بالتربية الإسلاميَّة المحضة؛ لأنَّ أساس التَّربية الدِّين، وكل أمة يتربى أبنائها على غير قواعد الدِّين تكون عرضةً للدمار والانحطاط.... لذلك عولت على جعل الغرض الأول من المدرسة ترقية الملكة الإسلاميَّة عند التلاميذ،

(١) راجع: د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، (١/٧٣).

(٢) انظر: مصطفى كامل: المسألة الشرقية، مطبعة اللواء، الطبعة الثانية، ١٣٢٦ هـ ١٩٠٩ م، (٢/١١٤)، (١٩٩/٩)

(٣) مصطفى كامل: المسألة الشرقية (٢/١١٥)

(٤) انظر علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية، مطبعة اللواء، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ ١٩٠٨ م، (٦/١٤٤)، (٩/٤٤)، (٩/٢٨٠).



وتمكن مبادئ محبة الوطن والاتحاد والائتلاف من نفوسهم، وتقديم اللغة العربية على كل لغة^(١).

لقد أدرك مصطفى كامل في وقت مبكر ما يهدف إليه المستعمر من القضاء على مقومات الأمة بإضعاف التربية والتعليم، وتنحية التربية الإسلامية خاصة، ومحاربة اللغة العربية، ومن ثم فقد دعا مصطفى كامل قولاً وفعلاً إلى تعميم التربية والتعليم، مؤكداً أن الدين هو أساس التربية الصحيحة، ومعلماً من شأن اللغة العربية باعتبار تلك المحاور مرتكزات أساسية تنمو في كنفها الوطنية الحققة^(٢).

وقد أكد مصطفى كامل في عدة مواضع من خطبه ومقالاته أن سبب تأخر المسلمين هو ابتعادهم عن دينهم فيقول: «إذا بحثنا بحثاً مدققاً عن سبب تأخر المسلمين في سائر البلاد وضياع استقلالهم ومجدهم وسؤدهم لوجدنا الأسباب كلها مجمعة في سبب واحد وهو ابتعادنا عن الدين وتقصيرنا في اتباع أوامره واجتناب نواهيه^(٣).

كانت الوطنية عند مصطفى كامل كما كانت عند سلفه ممتزجة بالدين، ومنضوية تحت رابطة، يقول في هذا الصدد من خطبة له في الإسكندرية ١٩٠٠م: «قد يظن بعض الناس أن الدين ينافي الوطنية، أو أن الدعوة إلى الوطنية ليست من الدين في شيء، ولكني أرى أن الدين والوطنية توأمان متلازمان، وأن الرجل الذي يتمكن الدين من فؤاده يجب وطنه حباً صادقاً، ويفديه بروحه وما تملك يده^(٤).

ويقول مصطفى كامل أيضاً ردّاً على دعوى تعصبه بمزجه بين الوطنية والإسلام وباهتمامه بالتربية الدينية: «قال أعداؤنا إننا نخلط الإسلام بالوطنية، ونتكلم دائماً عن المسلمين، ونطالب بإدخال الدين في التعليم، وفسروا ذلك بأنه تعصب ذميم، فكيف لا

(١) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الأول (من ١٨٩٣: ١٨٩٩م)، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٣٣٢، وانظر أيضاً علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، (١٠٥/٩، ١٠٦).

(٢) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، الخطب، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص ١٩٠.

(٣) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، الخطب، ص ١٩٠.

(٤) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، الخطب، ص ٣٢٠، وانظر: عبد الرحمن الراجعي: مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية ص ١٤٧.



تكون إنجلترا وألمانيا متعصبتين، وهما الدولتان المتمسكتان بالتعليم الديني في مدارسهما، ونتهم نحن بالتعصب الديني؟ لماذا يكون الإنجليزي وطنياً وبروتستانتياً في آن واحد، ولا يكون المصري المسلم وطنياً ومسلماً؟ ألا تكون الوَطَنِيَّة صحيحة وسليمة إلا إذا قضت على الدين ومحبته؟ ألا إنَّ الحقيقة الساطعة التي لا ريب فيها هي أنَّ الوَطَنِيَّة والدين يتفقدان، بل وقد يكونان متلازمين^(١).

ويؤكد مصطفى كامل المعنى ذاته عند حديثه عن العلاقة الوثيقة بين الدين والوَطَنِيَّة فيقول: «وليس في خدمة الإسلام، أو الدَّعْوَة لاتحاد المُسْلِمِينَ شيء من التعصب الديني، أو من المخالفة للمبادئ الوَطَنِيَّة الحقيقية، بل إنَّ التمسك بالدين يدعو للتمسك بالوطن، وحسبنا دليلاً «حب الوطن من الإيمان»^(٢).

كما دعا مصطفى كامل إلى ضرورة اتحاد المُسْلِمِينَ لمواجهة الأخطار المحدقة بهم فيقول: «إِذَا كانت أوروبا تتحد، وتتفق مع قوتها وعظمتها عندما يهيم المسيحية أمرٌ، فكيف لا نتحد معاشر المُسْلِمِينَ وبلادنا واقعة في أشد البلاء؟ والأخطار محدقة بها من كل جانب»^(٣).

وكتب في «جريدة اللواء» عدد ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٦م، نقلاً عما نشره بجريدة «الطان» الفرنسية ردّاً على مقالة نشرتها عن الجامعة الإسلاميَّة، وأنها دعوة إلى تكوين عصابة ضد المسيحية «فإنَّه لما كان لتأخر الشُّعوب الإسلاميَّة أسباب واحدة، فإنَّ نهضتهم تكون بوسائل واحدة، وإن هذه النهضة لا تصير حقيقة تشاهد بالعيان بفضل أو هام تأليف عصابة إسلامية ضد المسيحية، بل بالتَّعليم والنُّور، وبما أنَّ الإسلام ليس عقيدة دينية فقط، بل قانون اجتماعي فإنَّ إحياء الأفكار، ونشر المعارف لا يتمان إلا بإظهاره على حقيقته، وإن ميل كل مسلم لأبناء دينه أمرٌ طبيعي وشرعي^(٤).

(١) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، الخطب، ص ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الثاني، (١٩٠٠: ١٩٠٤)، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ص ٤١، علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، (٢٥٥/٩).

(٣) مصطفى كامل: المسألة الشرقية (١/ ١٥٢).

(٤) مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الثالث، (١٩٠٤: ١٩٠٧م)، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص ٤١، علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، (٢٥٥/٩).

وبناء على ذلك لم ير مصطفى كامل تعارضاً بين دعوته الوطّنية، والتّمسك بالسيادة العُثمانيّة والتّقرب من الدولة العلية والمحافظة على وحدتها وقوتها، بل إنّه يرى ذلك ثمرة وطينة يانعة صادقة^(١) يقول مؤكداً هذا المعنى: «فلا سلامة للدولة العلية ولمصر إلا بالوافق والاتحاد»^(٢). ويقول أيضاً: «حقاً إنّ سياسة التّقرب من الدولة العلية لأحكام السياسات وأرشدتها، فضلاً عن الأسباب العظيمة الداعية لهذا التّقرب، فإنّ العدو واحد.. ولا غرو إن كنا نتألم لآلام الدولة العلية، فما نحن إلا أبناءها المستظلون بظلها الوارف، المجتمعون حول رايته.. وقصارى القول إنّ الراية العُثمانيّة هي الراية الوحيدة التي يجب أن نجتمع حولها»^(٣) ولما سأله الميرالاي بارنج شقيق اللورد كرومر هل أنت مصري أم عثماني أجابه مصري عثماني^(٤).

ويقول مصطفى كامل ردّاً على اتهام المصريين بالتعصب الديني بناء على اعتزازهم بالخلافة العُثمانيّة ومساعدتهم لها: «ليس لعامل أن يلوم مصر الإسلاميّة على مساعدتها للخلافة الإسلاميّة، فحكومات أوروبا نفسها أعلنت وصرحت بأنّ أساس سياستها في الشرق مساعدة المسيحيين بكل الوسائل، وهي قد تمسكت بهذا المبدأ، وتناهت فيه.. فتظاهر المسلميّين بمحبة أبناء دينهم، وبالميل لمساعدتهم أمرٌ طبيعي ضروري، وهو لا يدلّ أقلّ دلالة على وجود تعصب ديني في مصر»^(٥).

فإذا تقرّر ما سبق تبين ما سبق أن ذكرناه من فهم مصطفى كامل للوطنية باعتبارها منصوبية تحت الرابطة الدينيّة، وهو نفس المعنى الذي سبق أن خلصنا إليه عن الوطّنية عند الطّهطاوي.

وعلى هذا النحو فهمها خلفه محمّد فريد فقد ألف عام ١٨٩٤ م كتاب «تاريخ الدولة العلية العُثمانيّة» ذهب فيه إلى أنّ الإبقاء على دولة الخلافة الإسلاميّة إبقاءً للإسلام نفسه؛ لأنّ الدولة العُثمانيّة دافعت عن الإسلام ضد جميع دول أوروبا النصرانيّة، وينتهي إلى أنّ المسألة الشرقيّة حلقةٌ من حلقات الصّراع بين الدولة العُثمانيّة والقوى النصرانيّة، فهي

(١) علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً (١٠٧/٦)

(٢) مصطفى كامل: المسألة الشرقيّة (١٥٢ / ١)

(٣) علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً (٣/ ٢٠٣، ٢٠٤)

(٤) السابق (٣ / ٢٠)

(٥) السابق (٦ / ٤٥)، وانظر مصطفى كامل: أوراق مصطفى كامل، الخطب، ص ١٥١، ١٥٢.

مسألة دينية وليست سياسية^(١).

ويقول أيضا في موضع آخر من كتاباته: « إذ تحقق الجميع الآن من أطماع الإنكليز في مصر، وعلم الخاص والعام أن لا خلاص لمصر من استيلاء الإنكليز عليها إلا بتقوية عرى الدولة العلية، أو بجعل مصر حرة مضمونة من كافة الدول، ولكن الأولى لحفظ نفوذ الإسلام في أعلى كلمة هو التبعية للخلافة المحمدية»^(٢).

فإذا تقرر ما سبق تبين أن الحركة الوطنية في فهم محمد فريد كما كانت عند سلفه مصطفى كامل لم تكن تتعارض - وما كان لها أن تتعارض - مع الإسلام أو مع الانضواء تحت الخلافة العثمانية، وهو ما كان عليه روادها الأوائل.

وبذلك يمكن أن نعتبر فكرة الوطنية عند هذا الاتجاه امتداداً لفكرة الوطنية عند رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وأحمد عرابي^(٣)..

أما الاتجاه الآخر من اتجاهي الوطنية: فقد كان متأثراً تأثراً واضحا بالفكر الأوربي، وبالمدعوات القومية التي ظهرت في هذا العصر فنأدى بالجامعة المصرية محاربا فكرة الجامعة الدينية والرابطة العثمانية، وكان في مقدمة هذا الاتجاه صحيفة الجريدة التي تنطق بلسان حزب الأمة، وعلى رأسها أحمد لطفي السيد.

وقد ادعى بعض الكتاب المشابهة بين دعوة أحمد لطفي السيد إلى القومية المصرية ودعوة رفاة الطهطاوي إلى الوطنية مما يتطلب منا أن نقف على مفهوم القومية عند أحمد لطفي السيد ومقارنته بها سبق تقريره من مذهب رفاة الطهطاوي بغية الوقوف على حقيقة المشابهة بينهما.

(١) محمد فريد: مذكرات محمد فريد ت د. رءوف عباس حامد، دار نهضة الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ص ١٠٨. وانظر أيضاً: محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، الطبعة الثالثة، ١٣٣١هـ-١٩١٢م، مطبعة التقدم، المقدمة (٥-٧).

(٢) محمد فريد: مذكرات محمد فريد، ص ٩٩

(٣) جدير الذكر أنه على الرغم من اتفاق محمد عبده ومصطفى كامل ومدرسة الحزب الوطني آنذاك في الربط بين وطنيتهم وبين الانتماء للرابطة الدينية والاعتزاز بها فقد كان لكل منهما فلسفة في الإصلاح تختلف عن فلسفة الآخر بل تعارضها فقد كانت فلسفة محمد عبده وأتباعه تقوم على وجوب الإصلاح الداخلي أولاً بنشر التعليم الصالح وترقية أخلاق الشعب، ثم الاستقلال يأتي بعد ذلك تبعاً، عكس سياسة مصطفى كامل التي ترى أن ليس في الإمكان الإصلاح الداخلي للشعب ما لم يسبقه جلاء الإنجليز واستقلال المصريين. (انظر أحمد أمين: حياتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سلسلة مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م).

أحمد لطفي السيد وشعار مصر للمصريين:

يعتبر أحمد لطفي السيد^(١) مرحلة فاصلة بين مفهومين للوطنية، الوَطَنِيَّة الممتزجة بالرابطة الدينية والمنصوية تحت الدائرة الإسلامية، والوَطَنِيَّة باعتبارها صياغة قومية لا علاقة لها بالدين، حَيْثُ أكد أحمد لطفي السيد على مقولة مصر للمصريين، مؤيداً مفهوم الوَطَنِيَّة التي تعني تمسك الإنسان بوطنه، واهتمامه بمنفعته ومصالحه، دون أي اعتبار لرابطة أخرى خاصة رابطة الدين، وَمِنْ ثَمَّ فقد رفع لطفي السيد شعار مصر للمصريين، وحارب فكرة الجامعة الإسلاميَّة، ودعا إلى انفصال مصر عن الخِلافة العُثمانيَّة.

يقول لطفي السيد مؤكداً هذا المعنى: «أما كون الجامعة الإسلاميَّة موجودة وجوداً حقيقياً، أو أنّها مقصد من المقاصد التي يسعى المسلمون لتحقيقها، فهذا لا دليل عليه مطلقاً، كما أنّه لو حاولوا إيجادها لاستحال ذلك بالمرة على طلابه، علمنا التاريخ وطباع البشر أنّه لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت المنافع بين قلوب استحال عليها أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية، أو وحدة في الدين»^(٢).

وبينما كانت سياسة زعماء مصر في ذلك الحين - وفي مقدمتهم مصطفى كامل - ترمي إلى تدعيم الجامعة العُثمانيَّة، ومحاربة الاحتلال الإنجليزي عن طريق التَّبعية العُثمانيَّة، وكان هناك فريق من رجال مصر وكتابها يدعون إلى «الجامعة الإسلاميَّة» فلما تولى لطفي السيد رئاسة تحرير صحيفة «الجريدة» خرج بسياسة جديدة هي «مصر للمصريين»، وأعلن في أول مقالة دمجها في صفحتها الأولى أنّ هذه الجريدة صحيفة مصرية تدافع عن مصالح المصريين^(٣).

(١) ولد في ١٥ يناير ١٨٧٢ تخرج في مدرسة الحقوق ١٨٩٤، وعين وكيلاً للنيابة ثم عمل بالمحاماة، واشتغل بالسياسة وتولى رئاسة تحرير جريدة الجريدة، وعمل مديراً لدار الكتب فمديراً للجامعة المصرية عدة مرات، ثم وزيراً للمعارف والداخلية والخارجية، ثم رئيساً لمجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٩م، توفي مارس ١٩٦٣م. انظر (أحمد لطفي السيد: قصة حياتي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م، الزركلي: الأعلام: ٢٠٠١/١)، د. عبد العزيز شرف: فيلسوف أيقظ أمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، د. حسين فوزي النجار: أحمد لطفي السيد، سلسلة أعلام العرب عدد (٣٩) المؤسسة المصرية العامة.

(٢) أحمد لطفي السيد: قصة حياتي: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م. ص ٤٨، ٤٩، وانظر أيضاً: صفحات مطوية في تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر، خطب ومقالات جمعها إسماعيل مظهر، مصر ١٩٤٦، ص ٩٩، المنتخبات، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٣٧م. (٣١٦/١).

(٣) عبد العزيز شرف: لطفي السيد فيلسوف أيقظ أمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ١١٣، وانظر: أحمد لطفي السيد: المنتخبات (١/٢٦١).

وفي الوقت الذي كان فيه مصطفى كامل وغيره من الوطنيين يدعون إلى جلاء الإنجليز من مصر بداية لإصلاح حقيقي، دعا لطفي السيد إلى الإصلاح الداخلي بالتعاون مع الإنجليز، والتخلص من السيادة التركية، ولقد صادفت هذه الفكرة هوى في نفوس الإنجليز الذين كان يعينهم انفصال المصريين عن تركيا كيما يُتاح لهم فرصة السيطرة الكاملة على مصر^(١).

وعندما قامت الحرب التركية الإيطالية في ليبيا، وأغارت إيطاليا على طرابلس، دعا لطفي السيد إلى عدم مساعدة تركيا في حربها مع إيطاليا، يقول في مذكراته لما علم بالحرب التركية الإيطالية: «فظنت أن هذه فرصة لتحقيق ما كنت أدعو إليه من أن مصر يجب أن تكون للمصريين، وقد أخذت أُنبه - على استحياء - إلى واجب مصر في هذه الحرب، وهو أن تكون على الحياد، وأن سيادة تركيا لا تجلب لمصر منفعة، ولا تدفع عنها مضرة، ولا تستطيع أن تنقذها من الاحتلال البريطاني، الذي لا يمكن الخلاص منه إلا بتضافرنا والاعتماد على أنفسنا»^(٢).

وقد دعا لطفي السيد إبان الحرب التركية الإيطالية في ليبيا أن تعلن مصر استقلالها عن الدولة العثمانية، وأن تُنصَّب الخديو ملكاً عليها، ويعترف الإنجليز بهذا الاستقلال، وقد وجد ذلك قبولاً من الخديو، وقرر أن يؤلف وفدًا من عدلي باشا وسعد باشا وأحمد لطفي السيد للذهاب إلى لندن؛ للسعي لتحقيق هذا الأمر مباشرة مع الحكومة الإنجليزية والرأي العام الإنجليزي، وذلك على نفقة الخديوي - كما يذكر لطفي السيد في مذكراته - بيد أن هذا الأمر لم يتم لتأييد المصريين لتركيا ضد أعدائها على النحو الذي يصوره لطفي السيد في مذكراته بقوله: «واجتمعنا في بيت سعد زغلول باشا، نحن الثلاث لندبر الخطة، وأخذت أنا أنشيء حملة في هذا المعنى تحت عنوان «سياسة المنافع لا سياسة العواطف» هذه الأحداث امتدت أسابيع في أثناءها قام الأمير عمر طوسون وبعض الكبراء والأعيان لجمع التبرعات لمساعدة تركيا في هذه الحرب، وأخذوا يطوفون البلاد لهذا الغرض، ويشترى المؤن والأسلحة، ويرسلونها للجيش التركي بطرابلس، وكانت الصحف المصرية عدا الجريدة تشجع هذه الحركة، وتنشر أخبارًا عن التبرعات، تنبئ أن الأمة كلها مع تركيا، فتداولنا نحن الثلاثة سعد وعدلي وأنا في هذا الموقف العسير؛ لأن الأمة وهي بهذه الحال من

(١) انظر: عبد العزيز شرف: لطفي السيد فيلسوف أيقظ أمة ص ١١٣.

(٢) أحمد لطفي السيد: قصة حياتي ص ١٠١.

تأييد تركيا، والإقبال على مساعدتها، والتبرع لها لا يمكن أن تريد الانفصال عنها؛ ولهذا لم ينجح المشروع، وسقط في الماء^(١).

وقد أنكر لطفی السيد قول من يقول إن أرض الإسلام وطنٌ لكل من فيها داعياً إلى إحلال الرابطة الوطنية محل الرابطة الدينية فيقول: « لَكِنِّي كُنْتُ أريد أن يتحمل كل قاطن في مصر من الواجبات ما يتحمله المصريون؛ لتحقيق القومية المصرية، فقد كان من السلف من يقول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمین، وتلك قاعدة استعمارية تنتفع بها كل أمة مستعمرة تطمع في توسيع أملاكها، ونشر نفوذها كل يوم فيها حوايلها من البلاد، تلك قاعدة تتمشى بغاية السهولة مع العنصر القوي الذي يفتح البلاد باسم الدين.. هذه القاعدة لا حق لها من البقاء؛ لأنها لا تتمشى مع الحالة الراهنة للأمم الإسلامية وأطباعها، فلم يبق إلا أن يحل محلها المذهب الوحيد المتفق مع أطباع كل أمة شرقية لها وطن محدود، وهو مذهب الوطنية... إن مصرينا تقضي علينا أن يكون وطننا هو قبلتنا، وأن نكرم أنفسنا، ونكرم وطننا، فلا ننتسب إلى وطن غيره، ونخصه بخيرنا^(٢).

هكذا نجد أن فكرة الوطنية في مصر قد خرجت على يد لطفی السيد وحزبه، من جو العاطفة الدينية والولاء للجامعة العثمانية، وتقدمت نحو مفهوم الوطنية الإقليمية، وتعايشت الفكرتان الدينية والوطنية زمناً جنباً إلى جنب، ثم قويت الفكرة الوطنية الإقليمية قبيل الحرب العالمية الأولى وبعدها. ثم أتيج لها من القادة القوميين أمثال لطفی السيد وسعد زغلول ومحمد حسين هيكل وطه حسين إضافة إلى مؤازرة الإنجليز لها في بعض مراحلها، وحررها لرجال الحزب الوطني، ثم قوى إعلان إلغاء الخلافة العثمانية، وإحياء الأثر للقوموية الطورونية اتجاه القوميين وجعل لفكرهم الغلبة، على الرغم من تبني الحركات الإسلامية لمفهوم الوطنية بالمعنى الأول الذي لا يرى بينها تعارضاً وبين الرابطة الدينية، شريطة ألا تتجاوز حدود الشرع، وألا يؤدي ذلك الحب للأوطان أن يتعصب الناس لأوطانهم وأقاليمهم بغير حق على نحو ما نجده عند الأوربيين.

وبعد أن وقفنا على موقف لطفی السيد من الوطنية يجدر بنا أن نشير إلى ما ذكرته إحدى الباحثات في رسالتها للماجستير عن تطور الوطنية المصرية، من الشبه بين موقفه وموقف رفاة الطهطاوي من الوطنية حيث تقول: « يمكن اعتبار لطفی السيد قريب

(١) السابق ص ١٠٣.

(٢) أحمد لطفی السيد: قصة حياتي. ص ١٠٨، ١٠٩، وانظر أيضاً: المنتخبات (١ / ٣٠٨).



الشبه برِفَاعَةِ الطَّهَطَاوِيِّ فِي بَحْثِ كِلَيْهِمَا عَن تَحْدِيدِ مَعَانِي الْوَطَنِ وَالْوَطَنِيَّةِ، وَبَحْثِ عَن هَوِيَّةِ خَاصَّةٍ لِلأُمَّةِ الْمِصْرِيَّةِ، مَعَ الْأَخْذِ فِي الْإِعْتِبَارِ الْفَارِقِ الزَّمَنِيِّ بَيْنَهُمَا»^(١).

وَمِن تَأْمَلِ مَا سَبَقَ أَنْ ذَكَرْنَاهُ فِي الْمُبْحَثِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ حَوْلَ مَوْقِفِ الطَّهَطَاوِيِّ مِنَ الْوَطَنِيَّةِ، وَاعْتِبَارِهَا دَائِرَةً صَغْرَى مَنْصُوبَةً تَحْتَ الدَّائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْكُبْرَى، وَقَوْلِهِ إِنَّ بِلَادَ الْإِسْلَامِ وَطَنٌ لِمَنْ فِيهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ اأَخْتَلَفَتْ أَوْطَانَهُمْ يَتَحَدُونَ لِحِمَايَةِ دِينِهِمْ، فَمِنْ تَأْمَلِ هَذِهِ الْأَطْرُوحَةَ الطَّهَطَاوِيَّةَ وَقَارِنَهَا بِمَا طَرَحَهُ لَطْفِي السَّيِّدُ فِي مَذَكْرَاتِهِ، وَعَلَى صَفْحَاتِ «الْجَرِيدَةِ» يَجِدُ أَنَّ مَوْقِفَهُ عَلَى النَّقِيضِ تَمَامًا مِنْ مَوْقِفِ الطَّهَطَاوِيِّ.

فَإِذَا كَانَ الطَّهَطَاوِيُّ أَكَّدَ عَلَى أَنَّ الْوَطَنِيَّةَ دَائِرَةٌ صَغْرَى مَنْصُوبَةٌ تَحْتَ الدَّائِرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْكُبْرَى، فَقَدْ رَفَعَ لَطْفِي السَّيِّدُ شِعَارَ «مِصْرَ لِلْمِصْرِيِّينَ» مَنكَرًا أَي رَابِطَةً دِينِيَّةً تَرْبِطُ بَيْنَ النَّاسِ سِوَى الْمَنَافِعِ. يَقُولُ مَبِينًا هَذَا الْمَعْنَى: «عَلِمْنَا التَّارِيخَ وَطِبَائِعَ الْبَشَرِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ يَجْمَعُ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا الْمَنَافِعُ، فَإِذَا تَنَاقَضَتِ الْمَنَافِعُ بَيْنَ قَلْبَيْنِ اسْتَحَالَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْتَمِعَا لِمَجْرَدِ قَرَابَةٍ فِي الْجَنْسِيَّةِ أَوْ وَحْدَةٍ فِي الدِّينِ»^(٢).

وَإِذَا كَانَ رِفَاعَةُ أَكَّدَ وَجُوبَ اتِّحَادِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى اأَخْتِلَافِ أَوْطَانِهِمْ لِحِمَايَةِ دِينِهِمْ، فَقَدْ دَعَا لَطْفِي السَّيِّدُ إِلَى عَدَمِ مَسَاعَدَةِ تَرْكِيَا فِي حَرْبِهَا مَعَ إِيطَالِيَا عَلَى الرَّغْمِ مِنْ رَغْبَتِهِ فِي مَسَاعَدَةِ إِنْجِلْتْرَا فِي الْحَرْبِ الْعَالِمِيَّةِ الْأُولَى، مَقَابِلَ الْإِعْتِرَافِ بِاسْتِقْلَالِ مِصْرَ.

وَإِذَا كَانَ رِفَاعَةُ أَكَّدَ أَنَّ بِلَادَ الْإِسْلَامِ وَطَنٌ لِمَنْ فِيهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَدْ قَالَ لَطْفِي السَّيِّدُ عَن هَذَا الْقَوْلِ فِي مَذَكْرَاتِهِ: «تِلْكَ قَاعِدَةٌ اسْتِعْمَارِيَّةٌ تَنْتَفِعُ بِهَا كُلُّ أُمَّةٍ مُسْتَعْمِرَةٍ تَطْمَعُ فِي تَوْسِيعِ أَمْلَاكِهَا، وَنَشْرِ نَفُوذِهَا كُلِّ يَوْمٍ فِيهَا حَوَالِيهَا مِنَ الْبِلَادِ، تِلْكَ قَاعِدَةٌ تَتَمَشَّى بِغَايَةِ السَّهُولَةِ مَعَ الْعَنْصُرِ الْقَوِيِّ الَّذِي يَفْتَحُ الْبِلَادَ بِاسْمِ الدِّينِ.. هَذِهِ الْقَاعِدَةُ لَا حَقَّ لَهَا مِنَ الْبَقَاءِ؛ لِأَنَّهَا لَا تَتَمَشَّى مَعَ الْحَالَةِ الرَّاهِنَةِ لِلأُمَّمِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَأَطْمَاعِهَا»^(٣).

فَإِذَا تَقَرَّرَ مَا سَبَقَ تَبَيَّنَ بَطْلَانُ ادْعَاءِ الْبَاحِثَةِ الْمَشَابِهَةِ بَيْنَ لَطْفِي السَّيِّدِ وَرِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، بَلِ الْأَجْدَرُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ تَعْقُدَ الْمَشَابِهَةَ بَيْنَ الْحِزْبِ الْوَطَنِيِّ بِرِئَاسَةِ

(١) أَمْنَةُ حِجَازِي، الْوَطَنِيَّةُ الْمِصْرِيَّةُ فِي الْعَصْرِ الْخَدِيثِ نَشْأَتُهَا وَنُمُوهَا حَتَّى عَامِ ١٩١٤ م، ص ٣١١.

(٢) أَحْمَدُ لَطْفِي السَّيِّدُ: قِصَّةُ حَيَاتِي ص ٤٨، ٤٩، عَبْدِ الْعَزِيزِ شَرْفٍ: لَطْفِي السَّيِّدُ فَيْلسُوفٌ أَيْقِظُ أُمَّةً ص ٩٥.

(٣) أَحْمَدُ لَطْفِي السَّيِّدُ: قِصَّةُ حَيَاتِي. ص ١٠٩.



مصطفى كامل وخلفه محمد فريد الذي يعتبر اتجاهها امتداداً لفهم رِفاة الطَّهطاويِّ للوطنية، والذي يتفق مع ديننا وثقافتنا.

ومما هو جديرٌ بالذكر هنا أنَّ الباحثة المشار إليها آنفاً قد تناولت الوَطَنِيَّةَ عِنْدَ رِفاةِ الطَّهطاويِّ في صدر دراستها عن «الوَطَنِيَّةِ المِصرِيَّةِ في العِصرِ الحِديثِ نشأتها ونموها حتى عام ١٩١٤م» فذكرت في هذا الصدد تعريفه للوطنية على النحو الذي سبق أن ذكرناه، بيد أنها ضربت صفحاً عن علاقة تلك الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ الطَّهطاويِّ بِالرَّابطةِ الدِّينيَّةِ، على الرغم من أهمية تلك العلاقة في بيان الإطار الفكري الذي انطلق منه رِفاةٌ في تحديده للوطنية، ومِن ثَمَّ ربطه بأي من الاتجاهات التي برزت بعد عصره^(١).

الخلاصة:

تناول هذا الفصل مَفْهُومَ الوَطَنِيَّةِ عِنْدَ رِفاةِ الطَّهطاويِّ، حَيْثُ أَكَّدَ على المرجعية الإسلامية التي عرض في إطارها الطَّهطاويِّ لفكرة الوَطَنِيَّةِ، والتي لا يرى تعارضاً بينها وبين الرِّابطةِ الدِّينيَّةِ، بل يعدها منضوية تحت الدائرة الإسلامية الأرحب، فالدين يأمر بها ويحث عليها، وأكد في هذا الصدد على أهمية رابطة الأخوة الدِّينيَّةِ، وأنها تعلقو على ما سواها، وأن بلاد الإسلام وطنٌ لِمَنْ فيها من المُسْلِمِينَ، ثم تعرض للتحديث عن تطور الوَطَنِيَّةِ بعد عصر الطَّهطاويِّ، حَيْثُ يمثّل الحزب الوَطَنِيّ برئاسة مصطفى كامل وخلفه محمد فريد امتداداً لفكر الطَّهطاويِّ، بينما نحت الفكرة منحى آخر على يد حزب الأمة ممثلاً في أحمد لطفي السيد، الذي دعا إلى استبدال الرابطة الوطنية بالرابطة الدينية.



(١) انظر: آمنة حجازي، الوَطَنِيَّةِ المِصرِيَّةِ في العِصرِ الحِديثِ، ص ٦١ وما بعدها.



الفصل الثاني

الطُّهَطَاوِيّ وَاللُّغَةُ الْعَامِيَّةُ

تعد الدَّعْوَةُ إِلَى الْعَامِيَّةِ إِحْدَى الدَّعَوَاتِ الْهَدَامَةِ، الَّتِي عَنِي بِهَا الْمُسْتَعْمِرُ وَأَعْوَانُهُ، فِي سَبِيلِ الْقَضَاءِ عَلَى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، بَغِيَّةٌ إِضْعَافِ الرَّابِطَةِ الدِّيْنِيَّةِ، وَتَفْرِيقِ الْمَجْتَمَعِينَ عَلَيْهَا، بِاعْتِبَارِ تِلْكَ اللُّغَةِ لُغَةَ الْقُرْآنِ الَّذِي يَعِدُ الْمَقْوَمَ الْأَوَّلَ لِهَذِهِ الرَّابِطَةِ، وَأَحَدِ الْأَوْجِهِ الرَّئِيسَةِ الَّتِي تَرْتَكِزُ عَلَيْهَا الْوَحْدَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ كَانَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى الْعَامِيَّةِ هِيَ الْوَجْهَ الْآخِرَ الْمَتَمِّمَ لِلدَّعْوَةِ إِلَى الْقَوْمِيَّةِ وَالْوَطَنِيَّةِ بِالْمَفْهُومِ الْعَرَبِيِّ.

وَقَدْ اسْتَهْدَفَتْ هَذِهِ الدَّعْوَةُ عَزَلَ الْمُسْلِمِينَ عَنِ بَيَانِ الْقُرْآنِ وَأَسْلُوبِهِ، وَشَقَّ وَحْدَةَ اللِّسَانِ وَالْكَلِمَةِ، بِإِعْلَاءِ الْعَامِيَّاتِ فِي مُخْتَلَفِ أُنْحَاءِ الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ حَتَّى تَنْمُو تِلْكَ الْعَامِيَّاتِ، وَتَصْبِحَ لُغَاتٌ مَنفُصَلَةٌ، وَعِنْدَئِذٍ يَصْبُحُ الْقُرْآنُ تَرَاثًا يَتْرَجَمُ وَيَقْرَأُ عَنْ طَرِيقِ الْقَوَامِيسِ، وَتَصْبِحُ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ وَالتَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ وَالْإِسْلَامِيِّ مَتَعَذَّرَةً عَلَى غَيْرِ الْمُتَخَصِّصِينَ مِنْ دَارِسِي الْأَثَارِ وَمُفَسِّرِي الطَّلَاسِمِ.. وَعِنْدَئِذٍ تَصْبِحُ وَحْدَةُ الْعَرَبِ مَقْدَمَةً لَوْحْدَةِ الْمُسْلِمِينَ عَمَلًا بِاطْلَا...! (١).

وَقَدْ أَهْتَمَّ الْأَجَانِبُ بِدِرَاسَةِ الْلَهْجَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْعَامِيَّةِ مُنْذُ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ، وَمِنْ مَظَاهِرِ هَذَا الْإِهْتِمَامِ إِدْخَالُهُمْ تَدْرِيسَ الْلَهْجَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْعَامِيَّةِ فِي مَدَارِسِهِمْ وَجَامِعَاتِهِمْ، وَاهْتِمَامَهُمْ بِالتَّأْلِيفِ فِي الْلَهْجَاتِ الْعَامِيَّةِ (٢).

وَكَانَ هَدَفُهُمْ مِنْ دِرَاسَةِ الْلَهْجَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَحَلِيَّةِ الْقَضَاءَ عَلَى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْفَصْحَى، وَإِحْلَالَ الْعَامِيَّةِ مَحَلَهَا (٣) بِدَعْوَى أَنَّ سَبَبَ تَأَخُّرِ الْمَصْرِيِّينَ وَعَدَمِ وُجُودِ قُوَّةِ الْإِخْتِرَاعِ لَدَيْهِمْ هُوَ اسْتِخْدَامُهُمُ اللَّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ الْفَصْحَى فِي الْكِتَابَةِ وَالْقِرَاءَةِ (٤).

(١) انظر: أنور الجندي: مقدمات العلوم والمناهج، دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م، المجلد الأول، الفكر الإسلامي ص ٢٩٩، ٣٠٠، وانظر أيضًا: أحمد محمد شاكر: الشَّعْرُ واللُّغَةُ، ص ٤.

(٢) د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، دار المعارف بمصر، ط ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م. ص ٩، ١٠، ١١.

(٣) د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر ص ١٢

(٤) السابق ص ٣٥.



محاولات الأجنب لإدخال العامية في نماذج أدبية وعلمية:

قام وليم ويلكوكس مهندس الرّي الإنجليزي في مصر بعدة محاولات لإدخال العامية في نماذج أدبية رفيعة وعلمية؛ لكي يشجع المصريين على مجاراته في هذه التجارب، فتمكن العامية بذلك من اقتحام الميدان العلمي والأدبي، وتصبح لها أهمية قد تساعد كما يأمل في سرعة القضاء على العربية الفصحى^(١).

ففي يناير ١٨٩٣م ألقى وليم ويلكوكس محاضرة في نادي الأزبكية موضوعها: لماذا لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين الآن؟ زعم فيها أن أهم عائق يمنع المصريين من الاختراع أنهم يؤلفون ويكتبون باللغة العربية الفصحى، ولو ألفوا وكتبوا باللغة العامية لصاروا مخترعين، واستدل على ذلك بأن الإنجليز كانوا يؤلفون باللاتينية، فلم يكونوا مخترعين فلما اختاروا لغة الفلاحين الإنجليز، وكتبوا بها صاروا مخترعين^(٢).

ولم يتوقف ويلكوكس عند هذا الحد، بل اشترى ترخيص مجلة اسمها «الأزهر» من منشئها إبراهيم مصطفى وحسن رقيقي، وأصدرها بالاستعانة بالشيخ أحمد الأزهري، وراح يردد فيها هذه الدعوة، ومضى فاتجه إلى الإنجيل فترجمه إلى اللغة العامية، كما ترجم إلى العامية قطعاً من رواية شكسبير، وألف كتاباً بالعامية بعنوان «الأكل والإيمان» يحتوي الكتاب على إرشادات صحية وفوائد طبية مصطبغة بتعاليم الدين المسيحي.

وقد ردد سلامة موسى في «مجلة الهلال» دعوة ويلكوكس إلى العامية وتحدث عنه، وقال: إن الأهم الذي يقلق ويلكوكس هو اللغة التي نكتبها، فهو يرغب في أن نهجرها، ونعود إلى لغتنا العامية فنؤلف بها، ونُدوّن بها آدابنا وعلومنا، وإنّ ويلكوكس يرفض التسوية أي قيام لغة مشتركة من العامية والفصحى، ويدعوننا إلى هجرة اللغة الفصحى هجرة تامة واصطناع العامية^(٣).

وقد حمل لويس عوض لواء الدعوة إلى العامية، ودوّن بها مذكراته في لغة عامية

(١) السابق ص ٥٥.

(٢) انظر أحمد عبد الغفور عطا: الزحف على لغة القرآن، بيروت ١٣٨٥-١٩٦٥م ص ٥٣ وما بعدها.

(٣) انظر أنور الجندي: مقدمات العلوم والمناهج، ص ٢٩٩، ٣٠٠، اللغة العربية بين حمايتها وخصومها، مطبعة الرسالة، ص ٥٤، ٥٥، ٥٥. د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص ٦٧.

موجلة في التدني، تطبيقاً عملياً لهذه الدَّعوة^(١).

وقد أخذت الدَّعوة إلى العامية صوراً وأشكالا متعددة يجمعها محاربة اللغة العربية الفصحى، ومن ذلك ما اقترحه عبد العزيز فهمي عندما كان عضواً بمجمع اللغة العربية بكتابة اللغة العربية بالحروف العامية

فكان هذا الاقتراح كما يقول الشيخ أحمد محمد شاكر تجديداً للدعوة القديمة التي دعا بها ويلكوكس واستمراراً لها؛ حتى تتميزق الأمة العربية، ويحال بينها وبين قديمها، فلا تعرفه، ولا يصل إليه إلا الأفاذ من علماء الأثریات، كما هو الشأن الآن في اللغات القديمة الميئة، فيحال بين الأجيال القادمة وبين القرآن والحديث وعلوم العرب كما يظنون^(٢).

تاريخ الصراع بين الفصحى والعامية في مصر:

إذا تتبعنا تاريخ الصراع بين الفصحى والعامية في مصر، لا نجد أثراً لهذا الصراع قبل ظهور الدَّعوة الأجنبية التي نادت باتخاذ العامية أداة للتعبير الأدبي، كان في مصر من دعا إلى ضبط العامية، وكان فيها من استخدم العامية فعلا في الكتابة، ولكن لم يكن هدفهم من ضبط العامية أو استخدامها رفع العامية إلى الاستعمال الكتابي، حتى تتمكن من القضاء على الفصحى واحتلال مكانها، كما كان يهدف دعاة العامية من الأجانب. وإنما كان هدفهم من ذلك هو استخدام العامية في مواضع مخصوصة للترفيه عن العامة حيناً، أو لتثقيفهم حيناً آخر، على أن تظل للفصحى مكانتها كلغة للأدب الرفيع والثقافة الإسلامية عامة، كما يتضح ذلك من دراسة أفكارهم إزاء العامية، وآثارهم المدونة بها^(٣).

العامية عند رفاعه الطهطاوي:

كان رفاعه الطهطاوي من أوائل المصريين الذين قالوا بضبط العامية، ودعوا إلى التصنيف بها، على أن يكون ذلك في مواضع معينة تتعلق بمصالح العامة. ولقد بث فكرته هذه

(١) انظر لويس عوض: مذكرات طالب بعثة، دار الهلال، مصر، ٢٠٠١ م، وعن دعوته للعامية انظر أحمد عبد الغفور عطا الزحف على لغة القرآن، بيروت ١٣٨٥-١٩٦٥ م ص ١٠٥: ١٣٥.

(٢) أحمد محمد شاكر: الشرع واللغة، ص ١٣، ١٤.

(٣) د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر ص ٧٥ وهي شهادة لها قيمتها من أستاذة متخصصة حصلت على درجة التخصص الدكتوراة عن دراستها في نشأة اللغة العامية وتطورها.

في حرص شديد في كتابه «أنوار توفيق الجليل» بعد تمهيد طويل، أشاد فيه بالعربية الفصحى، مبيِّناً أهمية تعلمها، ووجوب إحيائها، ومآثر الأوربيين في هذا الإحياء، ووسائل تقدمها ونشرها، وطرق تدريسها، وسهولة اكتساب ملكتها، مُفَنِّدًا مزاعم القائلين بصعوبتها^(١).

فهو يرى ابتداءً أن اللغة العربية «أفصح اللغات، وأعظمها، وأوسعها، وأحلاها على السمع»^(٢) «والاشتغال بعلومها المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة من الواجبات الكفائية»^(٣).

ويبين رفاعة أهمية معرفة اللغة العربية الفصحى، وضرورة المحافظة عليها فيقول: «ومعرفتها ضرورية، لاسيما لأهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي لغة العرب، والناقلون للشريعة هم الصحابة والتابعون وهم عرب، وشرح مشكلات الشريعة من لغاتهم، فالمحافظة على اللغة العربية من أوجب الواجبات»^(٤).

ثم يؤكد رفاعة على أهمية اللسان العربي في فهم الكتاب والسنة ووجوب تعلمه فيقول: «واللسان العربي يحتاج إليه في فهم الكتاب والسنة وكتب الشريعة المطهرة، وفهم مداركها واستنباطاتها على موجب قواعد ذلك اللسان، وأركانه الأربعة: اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها من أوجب الواجبات»^(٥).

ويبين رفاعة دور اللغة الفصحى باعتبارها إحدى أوجه الوحدة بين الممالك الإسلامية، تلك الوحدة المنبثقة من وحدة الشريعة الإسلامية. فيقول: «ولا شك أن وحدة اللسان ووحدة الشريعة المطهرة يقضيان بوجوب التفاهم بين أهلهما في سائر الممالك الإسلامية. فاللسان العربي هو الجامع لجمعيات الممالك المتفرقة، والدول المتباعدة المتحدة في الدين والشريعة المتباينة في اللغات العامة»^(٦).

-
- (١) د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص ٧٥.
(٢) رفاعة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢١٧. وانظر أيضاً ص ٢١٨.
(٣) رفاعة الطهطاوي: رسالة في البدع المتقررة في الشيع المتبريرة، روضة المدارس، السنة الثانية، عدد (١)، يوم الأربعاء ١٥ محرم سنة ١٢٨٨ هـ ص ١٣، ١٢، الطبعة الثانية، (١/١٢، ١٣).
(٤) رفاعة الطهطاوي: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، الطبعة الأولى ١٢٨٥ هـ (١/٥١٢).
(٥) السابق (١/٥١٤).
(٦) السابق نفس الموضوع

ثم يبين رَفَاعَةَ الواجب على الدول الإسلاميَّة تجاه هذه اللغة فيقول: «فعلى كل دولة من الدُّول الإسلاميَّة أن يعرف متميزوها اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ، وأركانها الأربعة، لاسيما آدابها ودواوينها وأشعارها، ويزاولونها كل المزاولة؛ لإحياء هذه اللغة التي طمست معالمها، ودرست رسومها، وقل راغبوها، وندر خاطبوها إلا من أمم أوروبا في مدارسهم الباحثة عن المعارف الشرقية القديمة كديوان الحماسة وخلافه.

بيكي عليه غريب ليس يعرفه وذو قرابته في الحي مسرور

فقد اختصوا الآن باستخراج جوهر لسان العرب من معادنه، واستنبطوا منها الفرائد المهمة والفوائد الجمَّة، واستكشفوا منها مجهول التواريخ والجغرافيا والعلوم والفنون والأخلاق والآداب والأمثال والحكم مما انتظم به ملكهم. فلا يليق بنا هجر هذه الوسائل المثريَّة، ولا يكفي نشر كتبها بمجرد الطبع والتتمثل، كالجاري الآن بمصر في هذا العصر، كما لا يكفي أيضًا التوسع في دائرة العلوم العَرَبِيَّة الاثني عشر وقراءة مطولاتها، والاقصصار على معرفة الشواهد كما هو موجود في المدارس الإسلاميَّة الكبيرة، بدون تدريس دواوين العرب ودواوين من حَذَا حَذَوْهم من المولدين، بل لابد من التشويق والترغيب، وأخذ كافة طلبة الجامع الأزهر الأنور منها كغيرها من المعارف بأوفى حظ وأوفر نصيب، والكمال يقبل الكمال»^(١).

وهكذا انطلق رَفَاعَةُ في حديثه عن اللُّغَةِ الفُصْحَى مِنْ إدراك واع لأهميتها، ودورها في ترسيخ الهوية الثقافيَّة وتقويتها، وتحقيق الوحدة والتفاهم بين الممالك الإسلاميَّة، فأين هذا الكلام الذي ذكره رَفَاعَةُ من الدَّعْوَةِ إلى إحلال العَامِيَّة محل الفُصْحَى!؟

ثم يتعرض رَفَاعَةُ للرد على من زعم صعوبة تلك اللُّغَةِ الفصحى فيقول: «ولا اكتراث بإيها من لا يعرف قدرها، فيستصعب أمرها، ويستصوب هجرها، وينتصب لخفض شأنها، ونقض مرفوع أركانها، ويزعم أن الاشتغال بها ضياع زمان، وأن المجتهد في تحصيلها لا يدرك منها طول عمره ما يرجح الميزان، وما درى أنها لو تداولت، وألفتها الطباع، وكشفت عن جميع محياها القناع، لتجاذبتها العقول الذكيَّة، وطمحت إليها الأَطْمَاع، وامتد إليها من أولى النُّهَى الباع والذراع، وصارت لغة عامة للخاصة والعامة، فقد دلت التواريخ الصحيحة على أن أكثر المتقدمين من العلماء في سن العشرين كملت لهم فيها

(١) رفاة الطهطاوي: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، (١ / ٥١٤، ٥١٥).



القريجة، وإنما من جهل شيئاً عاداه، واقتصر على المألوف لعقله القاصر وما تعداه»^(١).

وبعد هذا العرض الواعي من الطَهَطَاوِيِّ لأهمية اللُّغَةِ الفُصْحَى، وضرورة العناية بها، رأى أنه لا مانع من أن يكون للُّغَةِ الدارِجَةِ قواعد تضبطها من أجل المصلحة العمومية فيقول: «نعم إنَّ اللغة المتداولة في بلدة من البلاد، المسماة باللغة الدارِجَةِ التي يقع بها التفاهم في المعاملات السائرة، لا مانع أن يكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الإمكان تربطها؛ ليتعارفها أهلُ الإقليم، حَيْثُ نفعها بالنسبة إليهم عميم، وتصنف فيها كتب المنافع العمومية والمصالح البلدية»^(٢).

بيد أنه يستطرد مؤكداً عدم ارتفاع هذه اللُّغَةِ العامِّيَّة إلى مصاف اللُّغَةِ الفُصْحَى، بما يشير أن استعمال هذه اللُّغَةِ الدارِجَةِ من باب الضرورة، التي لا يطرُدُ حكمها، مؤكداً أن الحضارة الإسلامية قد بلغت ذروتها بهذه اللُّغَةِ الفُصْحَى فيقول: «وأما الزينة الحقيقية للدول الإسلامية التي تجرد جيدها من حلاها، فهي معرفة لسان العرب الصحيح، والحصول على ملكة التكلم بكلامه الفصيح، والبحث عن أمهات دواوينه القديمة، وتقويم أود اللسان برصد مراصده القويمة، فإن القصائد العكاظية وغيرها من كلام العرب، قد بلغت بها الدولُ العربيَّة غاية القصد، ونهاية الإزب. فلا غرو إن عادت المياه إلى مجاريها، وأعطى القوس باريها..... فعسى أن يكون العود أحمد، والساعي في الخير يُشكر ويُحمد، فقد أفادت هذه الآداب في الجاهلية فوائد جزيلة كانت سبباً في تمهيد الإسلام، كما يعلم من الفصل الآتي ما ترتب عليها من القصد والمرام، فلعلها يترتب على معرفتها الآن انتعاش الإسلام، ويزيد بسطة في العلم، ويقوم بين أمم الأنام»^(٣).

فلم يكن رفاة الطَهَطَاوِيِّ إذا يدعو إلى العامِّيَّة على النحو الذي دعا إليه الأجانب وعملاؤهم من المتغربين، فلم يدع إلى إحلال العامِّيَّة محل الفُصْحَى، أو يفضل الأولى على الثانية على النحو الذي دعا إليه ويلكوكس وسلامة موسى ولويس عوض وغيرهم فيما بعد.

ولعله رأى استقاه من بعض أساتذته الفرنسيين لم يتنبه لخطورته، وما ينطوي عليه - كما يرى محمود محمد شاكر -^(٤).

(١) السابق (١/٥١٥).

(٢) السابق نفس الموضع

(٣) السابق (١/٥١٦، ٥١٥).

(٤) انظر: محمود محمد شاكر: أباطيل وأسفار، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، (١/



ولقد أكد رفاعة على أهمية تعلم اللغة العربية وإتقانها فهماً وكتابةً، وذلك بالاهتمام بدراسة أصولها وأدائها ودووينها القديم منها والحديث، ولا نجد أحداً ممن دعا إلى العامية أكد على أهمية دراسة اللغة العربية وأدائها ودواوينها، وإنما يدعون إلى استبدالها بالفصحى.

ولم تكن الدعوة إلى استبدال العامية بالفصحى وجدت في عصر الطهطاوي، ومن استخدمها في تلك الفترة كان بهدف تثقيف الجمهور وتحقيقاً للمصالح العمومية كما وجدناه عند الطهطاوي أو بغرض الفكاهة وغيرها، على النحو الذي بينته الدكتور ففوسة سعيد في رسالتها للدكتورة التي تناولت فيها «تاريخ الدعوة إلى اللغة العامية» حيث تقول: «ولقد كان هذا التحرج من الجهر بالدعوة إلى ضبط العامية كما رأينا عند رفاعة نلمسه عند الكتاب الذين كتبوا بالعامية في ذلك الوقت، أي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لم يكونوا معنيين بالعامية لذاتها؛ وإنما كانوا يلجئون إلى استخدامها - كما يتضح من كتاباتهم - رغبة في أن تكون عنصراً من عناصر التفكه والإضحاك، الذي يخفي وراءه نقداً لاذعاً لحياتنا الاجتماعية والسياسية، ووسيلة لتهديب العامة وتثقيفهم، وإطلاعهم على أحوال البلاد السياسية والاجتماعية، كما فعل يعقوب صنوع صاحب مجلة «أبو نظارة» وج زنايري صاحب مجلة «الغزاة» ومحمد النجار صاحب مجلة «الأرغول»^(١).

وإن كنا ننفي عن الطهطاوي سوء القصد في تلك الدعوة، أو مشابهته فيها لدعاة الهدم من الغربيين وأشياهم، فإننا نرى أنه ليس من الصواب أن نمد هذه اللغة بأي سبب من أسباب الحياة^(٢)، خاصة لما ارتبط بهذه الدعوة من هدم، فالأولى أن ننشر اللغة العربية الفصحى بين الناس كتابةً واستعمالاً؛ بحيث تطور العامية حتى تقترب من الفصحى، دون العكس، وإنه لأمر يسير متى تكاتف الجهود وحسنت النيات.

الخلاصة:

تناول هذا الفصل موقف رفاعة الطهطاوي من الدعوة إلى العامية، مؤكداً أنه وإن دعا إلى استعمال العامية في تثقيف العامة وتحقيقاً للمصالح العمومية، لم يدع إلى ذلك على النحو الذي دعا إليه الأجانب وعملاؤهم من المتغربين، فلم يدع إلى إحلال العامية محل

(١) انظر د. ففوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر ص ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨.

(٢) انظر د. أحمد محمد الحوفي: رفاعة رافع الطهطاوي، ص ٢٥٦، ٢٥٧.



الْفُصْحَى، أو يفضلها عليها، بل أكد على وجوب تعلم اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وسيلة لفهم الكتاب والسنة، وضرورة إتقانها فهماً وكتابةً، وذلك بالاهتمام بدراسة أصولها وآدابها ودواوينها القديم منها والحديث، ولا نجد أحداً ممن دعا إلى الْعَامِيَّةِ أكد على أهمية دراسة اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وآدابها ودواوينها، وإنَّما يدعون إلى استبدالها باللُّغَةِ الْفُصْحَى.



الباب الرابع

المرأة في فكر الطهطاوي



الفصل الأول

المرأة الفرنسية في وصف الطهطاوي

مقدمة:

إذا أردنا أن نبحث موضوع المرأة في فكر الطهطاوي فإننا نجد لديه خطابين عن المرأة.

الأول: المرأة الفرنسية أو على حد قوله المرأة في بلاد الإفرنج، وقد تشكلت صورتها التي نقلها الطهطاوي على ضوء المرجعية التي تنطلق منها هذه البلاد، فهي بلاد لا تعتد بشرع، ولا يهتم أهلها بأمور الطاعات، وإنما يعتبرون التحسين والتقبيح العقلي، وعوائد الناس ورغباتهم هي التي تشكل المجتمع^(١).

الخطاب الثاني عن المرأة: قدّم فيه رؤيته للمرأة المسلمة، وما ينبغي أن تكون عليه من الحشمة والوقار، والمحافظة على الحياء بالتزام الحجاب، وعدم الاختلاط بالرجال، أو الخروج من بيتها إلا لضرورة بعد إذن وليها.

وقد أفرد رفاة المرأة المسلمة، وما يجب أن تكون عليه بحديث طويل، وذلك في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين»^(٢).

وتعرض في كتابه الوصفي «تخليص الإبريز في تخليص باريز» لوصف المجتمع الفرنسي وأفراده، وشغل وصف المرأة فيه حيزاً غير قليل، وقبل أن نتعرض لآرائه في المرأة، وكيف كان ينظر إليها نتأمل ابتداء وصفه للمرأة الفرنسية، لنخلص من ذلك إلى الإجابة عن تساؤل مفاده هل دعا رفاة إلى الاقتداء بهذا النموذج الغربي للمرأة الذي قدمه في كتاب الرحلة؟

(١) رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تخليص باريز ص ٢٩٣، ١٦٠.

(٢) صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في ١٢٨٩ هـ ١٨٧٢ م على خلاف في ذلك، أي قبل وفاة رفاة الطهطاوي بعدة أشهر، وقد نشره ابنه علي فهمي مجزءاً في روضة المدارس ابتداء من العدد ١٦ للسنة الخامسة ١٢٩٢ هـ إلى عدد ٢٣ من السنة السادسة ١٢٩٣ هـ، ثم أعاد تصويره ونشره اعتماداً على طبعته الأولى المجلس الأعلى للثقافة بمصر ٢٠٠٢ م.

مظهر المرأة الفرنسية:

وَصَفَ رَفَاعَةَ مظهر المرأة الفرنسية، وأخلاقها، وعاداتها في اللباس، محاولاً أن ينظر إليها بموضوعية، من خلال قيم مجتمعتها، وعصرها الذي تعيش فيه، وليس من خلال قيمه هو وعادات مجتمعه.

وأول ما استرعى انتباهه سفور النساء الفرنسيات، وما في ملابسهن من خلاعة يقول: «وملابس النساء ببلاد الفرنسيين لطيفة، بها نوع من الخلاعة»^(١). ويقول أيضاً: «وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والشعر والرأس، والنحر وما تحته، والقفا وما تحته، واليدين إلى المنكبين»^(٢).

ولا يعد هذا السُّفور والتَّكشُّف عند أهل هذه البلاد من الأمور المخلة بالأدب، بل يعدونه من تمام اللياقة والظرافة.

«ومن عوائدهنَّ في أيام الحر كشف الأشياء الظاهرية من البدن، فيكشفنَّ من الرأس إلى ما فوق الثدي، حتى إنه يمكن أن يظهر ظهرهن، وفي ليالي الرقص يخلعن عن أذرعتهن، وبالجملة لا يعد ذلك من الأمور المخلة عند أهل هذه البلاد، ولكن لا يمكن لهنَّ أبداً كشف شيء من الرجلين، بل هنَّ دائماً لابسات الشَّرابات»^(٣).

التبرج والاختلاط.

ويتبرج النساء في فرنسًا بالزينة، ويختلطن بالرجال في الأماكن العامة والخاصة، ويتابع الطهطاوي وصفه لملابس الفرنسيات وعوائدهن فيقول: «ونساء الفرنساويات بارعات الجمال واللطافة، حسان المسايرة والملاطفة، يتبرجن بالزينة، ويختلطن مع الرجال في المنتزهات، وربما حدث التعارف بينهن وبين الرجال في تلك المحال سواء الأحرار وغيرهن، خصوصاً يوم الأحد الذي هو عيد النَّصارى ويوم بطالتهم، وليلة الاثنين في البالات والمراقص»^(٤).

(١) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص ٢٥٣.

(٢) السابق ص ١٨٧.

(٣) السابق ص ٢٥٤.

(٤) السابق ص ٢١٤.

وقد تسافر المرأة الفرنسية في وقت الفراغ وحدها، أو مع رجل أجنبي تتفق معه على السفر، وتتفق عليه، وذلك بغرض السياحة وغيره يقول رفاعه: «إِنَّ النِّسَاءَ يَسَافِرْنَ وَحَدَهُنَّ، أَوْ مَعَ رَجُلٍ يَتَّفِقُ مَعَهُنَّ عَلَى السَّفَرِ، وَيَنْفَقْنَ عَلَيْهِ مَدَّةَ سَفَرِهِ مَعَهُنَّ؛ لِأَنَّ النِّسَاءَ أَيْضًا مَتَوَلِّعَاتٌ بِحُبِّ الْمَعَارِفِ، وَالْوُقُوفِ عَلَى أَسْرَارِ الْكَائِنَاتِ، وَابْحَثْ عَنْهَا»^(١).

العشق عند الفرنسيين:

ويستولي العشق على غالب النَّاسِ فِي فَرَنْسَا ذَكَورًا وَإِنَاثًا، وَرَبِّمَا نَتَجُّ عَنْهُ الْحَمْلَ، فَتَسَافِرُ الْمَرْأَةُ لِإِخْفَائِهِ، يَقُولُ الطَّهْطَاوِيُّ وَأَصْفًا ذَلِكَ: «وَقَدْ يَوْجَدُ مِنْهُنَّ بَعْضُ نِسَاءٍ غَنِيَّاتٍ مُسْتَوْرَاتٍ الْحَالِ، يُمَكِّنَنَّ مِنْ أَنْفُسِهِنَّ الْأَجْنَبِيَّ، وَهُنَّ غَيْرُ مَتَزَوَّجَاتٍ، فَيَشْعُرْنَ بِالْحَمْلِ، وَيُخْشِينَ الْفُضِيحَةَ بَيْنَ النَّاسِ، فَيُظْهِرْنَ السَّفَرَ لِمَجْرَدِ السِّيَاحَةِ، أَوْ لِمَقْصِدٍ آخَرَ؛ لِيَلِدْنَ وَيَضَعْنَ الْمَوْلُودَ عِنْدَ مَرَضِعٍ بِأَجْرَةٍ خَاصَّةٍ؛ لِيَتْرَبِيَ فِي الْبِلَادِ الْغَرِيبَةِ، وَمَعَ هَذَا الْأَمْرِ فَلَيسُ بِشَائِعٍ، وَبِالْجُمْلَةِ مَا كُلُّ بَارِقَةٍ تَجُودُ بِمَائِهَا؛ فَفِي نِسَاءِ الْفَرَنْسَاوِيَِّّةِ ذَوَاتِ الْعَرَضِ، وَمِنْهُنَّ مَنْ هِيَ بِضَدِّ ذَلِكَ، وَهُوَ الْأَغْلَبُ لِاسْتِيْلَاءِ فَنِ الْعَشْقِ فِي فَرَنْسَا عَلَى قُلُوبِ غَالِبِ النَّاسِ ذَكَورًا وَإِنَاثًا، وَعَشَقْتَهُمْ مَعْلَلٌ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَصْدُقُونَ بِأَنَّهُ يَكُونُ لغير ذلك، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَقَعُ بَيْنَ الشَّابِّ وَالشَّابَّةِ فَيَعْقِبُهُ الزَّوْاجُ»^(٢).

ولا يرى الفرنسيون في هذا العشق شيئًا معيًّا، بل يعدونه من اللياقة والظرافة، وهو مبني على قانون هذه البلاد القائم على التحسين والتقيح العقلي والحرية المطلقة، فتجد العشق موجودًا في الأماكن العامة والمنتزهات والمسارح يقول الطَّهْطَاوِيُّ: «وَبِهِ أَيْضًا - أَيِ الْمُنْتَزَهَاتِ - تَدُورُ النِّسَاءُ اللَّوَاتِي يَتَعَرَّفْنَ الرِّجَالَ سِيَمَا بِاللَّيْلِ، فَهُوَ فِي جَمِيعِ اللَّيَالِي، وَفِي لَيْلَةِ الْاِثْنَيْنِ يَحْوِي كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ، فَتَرَى فِيهِ كُلَّ عَاشِقٍ مَعَ مَعْشُوقَتِهِ، ذِرَاعَهُ فِي ذِرَاعِهَا إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ»^(٣).

الرقص عند الفرنسيين:

ومن الظواهر التي وقف أمامها رفاعه في وصفه للمرأة ظاهرة الرقص، ويذكر في مقدمة كلامه عنه أن المسعودي ذكره في تاريخه، وأنه والمصارعة مرجعها شيء واحد

(١) رفاعه الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٢٤٨

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) السابق ص ٢٦١



يقول: «ويتعلق بالرقص في فرَنَسَا كل النَّاس، وكأنَّه نوع من العياقة والشبلنة لا من الفسق، فلذلك كان دائماً غير خارج عن قوانين الحياء، بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنَّه من خصوصيات النِّسَاء؛ لأنَّه لتَهْيِيج الشهوات، وأمَّا في باريس فإنَّه نَطُّ مخصوصٌ، لا يشم منه رائحة العهر أبداً، وكل إنسان يعزم امرأة يرقص معها، فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية، وهكذا، وسواء كان يعرفها أو لا، وتفرح النِّسَاء بكثرة الراغبين في الرقص معهن، ولا يكفيهن واحد ولا اثنان، بل يجيبن رؤية كثير من النَّاس يرقص معهن؛ لسأمة أنفسهن من التعلق بشيء واحد»^(١).

ويمضي في وصف الرقص مع المرأة فيقول: «وقد يقع من الرقص رقصة مخصوصة، يرقص الإنسان ويده في خاصرة من ترقص معه، وأغلب الأوقات يمسكها بيده، وبالجملة فمسُّ المرأة أياً ما كانت في الجهة العليا من البدن غير معيب عند هؤلاء النصارى، وكلمة حسن خطاب الرجل مع النِّسَاء ومدَّحهن عدَّ هذا هو الأدب»^(٢).

«ولا يعد هذا الرقص عند هؤلاء القوم خارجاً عن قوانين الحياء؛ لأنَّه يباح في هذه البلاد سائر ما لا يضر براحة المملكة وانتظامها؛ لذلك ففي المواسم العامة عندهم يرخص لسائر النَّاس سائر التقليدات والتشكيلات، فيتشكل الرجل بشكل المرأة، والمرأة في صورة الرجل»^(٣).

حال النِّسَاء مع الرِّجَال:

ومما ذكره الطَّهَطَاوِيُّ في حديثه عن المرأة في فرَنَسَا سيطرة النِّسَاء على قلوب الرِّجَال، فالنِّسَاء قيما على الرِّجَال، والرِّجَال هن تبع في الحياة العامة والخاصة.

يصف الطَّهَطَاوِيُّ حال السيدة في بيتها بقوله: «سيدة البيت تحيي الضيوف أصالة، وزوجها بالتبعية»^(٤) «فإنَّ الرِّجَال عندهم عبيد النِّسَاء، وتحت أمرهن، سواء كن جميلات أم لا»^(٥) ويقول أيضاً: «والنِّسَاء في فرَنَسَا منعمات سواء بهلن أو بجهلن، وأما الرِّجَال فإنَّهم

(١) السابق ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) السابق ص ٢٦٠. وانظر سهر القلماوي: المرأة عند الطهطاوي، ضمن مهرجان رفاة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ديسمبر ١٩٥٨ م (ص ٦٣).

(٣) السابق نفس الموضوع

(٤) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز» ص ٢٤٦

(٥) السابق ص ٢١١

بين هؤلاء وهؤلاء عبيد النساء، فإنَّ الإنسان يحرم نفسه، وينزه عشيقته»^(١).

العرض عند الفرنسيين:

أما مادة العرض وعفاف النساء، وما يقابلها من الغيرة عند الرجال فقد وقف عندها رفاةً كثيراً، ومما لاحظته قلة عفاف كثير من النساء الفرنسيات، وعلى الوجه الآخر قلة الغيرة أو انعدامها عند الرجال، وهو ناتج عن إباحة الاختلاط في هذه البلاد، واستيلاء العشق على أهلها رجالاً ونساءً، وهو ما يكشف عنه بقوله: «ففي نساء الفرنسيات ذوات العرض، ومنهنَّ من هي بضد ذلك، وهو الأغلب؛ لاستيلاء فن العشق في فرنسا على قلوب غالب الناس ذكوراً وإناثاً»^(٢). ويقول أيضاً: «ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند أهل الإسلام من الغيرة، بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة، ومما قاله أهل المجون الفرنسيات لا تغتر بإباء امرأة إذا سألتها قضاء الوطر، ولا تستدل بذلك على عفافها، ولكن على كثرة تجارها»^(٣).

ويستدرك رفاة على قوله بقلة عفة الفرنسيات أنه ليس حكماً عاماً عليهن فيقول: «وقد جُربَ في بلاد فرنسا أنَّ العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى المرتبة الوسطى من الناس، دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيراً، ويتهمون في الغالب، فكثيراً ما كانت تتهم الفرنسيات نساء العائلة الملكية المسماة البربون»^(٤).

ورغم كثرة هفوات النساء في فرنسا فإنَّ انعدام غيرة الرجال تجعلهم يحسنون الظن بزوجاتهم، ثم يلجئون إلى القضاء في خيانة العرض يقول الطهطاوي مبيناً هذا المعنى: «ولا يظنُّ الإفرنج بنسائهنَّ ظناً سيئاً أصلاً، مع أنَّ هفواتهن كثيرة معهم، فإنَّ الإنسان ولو من أغنيائهم قد يثبت له فجور زوجته فيهجرها بالكلية، وينفصل عنها مدة العمر، والتفريق بينهما بهذه المثابة يكون عقب إقامة دعوى شرعية ومرافعة، يثبت فيها الزوج دعواه بحجج قوية على رؤوس الأَشهاد، وتتلوث فيها الذرية بالفضيحة، وإن كان بدون لعان، ولا تعرض للأولاد، وهذا يقع كثيراً في العائلات الكبيرة، ويشهد مجلس المرافعة الخاص والعام، فلا

(١) السابق ص ٢١٥

(٢) السابق ص ٢٤٨

(٣) السابق ص ٢١٢، ٢١٣

(٤) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز» ص ٤٠٤، ٤٠٥.



يعتبر الآخرون بذلك، مع أنه ينبغي الاحتراز معهن^(١).

ويقدم رفاعة تفسيراً غريباً ومبرراً ضعيفاً يجمع فيه بين انعدام الغيرة والحفاظ على العرض، لكنه محكومٌ فيه بتصورات المجتمع الفرنسي وقيمه فيقول: «ولا يظن بهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك؛ حيث إنَّ العرض يظهر في هذا المعنى أكثر من غيره؛ لأنهم وإن فقدوا الغيرة لكنهم إن علموا عليهن شيئاً كانوا أشر الناس عليهن، وعلى أنفسهم، وعلى من خانهم من نسائهم، غاية الأمر أنهم يخطئون في تسليم القيادة للنساء، وإن كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيء»^(٢).

وعندما أرد أن يلخص موقفه في آخر الكتاب من عفة النساء في فرنسا، لم يشأ أن يحاكم المرأة الفرنسية حسب رأيه الشخصي وقيم مجتمعه، وإنما أراد أن يكون موضوعياً، فيحكم عليها تبعاً لعادات مجتمعتها الذي تعيش فيه، وقيمه النابعة منه^(٣) فقال: «وحيث إن كثيراً ما يقع السؤال من جميع الناس على حالة النساء عند الإفرنج كشفنا عن حالهن الغطاء، وملخص ذلك أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة، والالتئام بين الزوجين»^(٤).

وقد أعجب رفاعة باهتمام النساء بالعلم والتأليف والترجمة فيقول: «فإن النساء متولعات بحب المعارف، والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها»^(٥) «ولهن تأليف عظيمة، ومنهن مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى مع حسن العبارة وسبكها وجودتها، ومنهن من يتمثل بإنشائها ومراسلاتها المستغربة، ومن هنا يظهر لك أن قول بعض أرباب الأمثال: جمال المرء عقله، وجمال المرأة لسانها لا يليق بتلك البلد، فإنه يسأل فيها عن عقل المرأة وقريحتها وفهمها، وعن معرفتها»^(٦).

(١) رفاعة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٢١٢

(٢) السابق (ص ٤٠٣).

(٣) انظر: مها محمود صالح: المرأة والرجل عند رفاعة الطهطاوي، مجلة الهلال، عدد سبتمبر ٢٠٠١م، (ص ١٢٢: ١٢٩).

(٤) رفاعة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٤٠٤

(٥) السابق ص ٢٤٨

(٦) السابق ص ٢٢٤

وأنكر رِفَاعَةَ عدم زواج القسيسين في هذه البلاد مؤكداً أنه سببٌ في زيادتهم في الفسق فيقول: «ومن الخصال العادية المهولة ببلاد الفرنسيس أو ببلاد النصارى القاثوليكية عدم الإذن بزواج القسيسين على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم، فإنَّ عدم زواجهم يزيدهم فسقاً على فسقهم»^(١).

وبعد.. فهذا وصف الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة الفرنسية تحرى فيه الأمانة والمَوْضُوعِيَّة، ولم يعزلها عن قيمها وعادات مجتمعتها، أو يحاكمها حسب اعتقاده وقيم مجتمعه الإسلامي، إدراكاً منه لاختلاف المرجعية، والمنطلقات الفكرية بين المجتمع الفرنسي الذي تعيش فيه والمجتمعات الإسلاميَّة، أو ما ينبغي أن تكون عليه حالة المرأة في تلك المجتمعات، وهي الحالة المترتبة على اختلاف النسق الأخلاقي والاجتماعي بين الشرق والغرب.

وقد وقف الطَّهَطَاوِيُّ في كتابه «تخليص الإبريز» عند وصف حال المرأة الفرنسية، دون التعرض لنقده؛ تبعاً للمنهج المقرر لهذا الكتاب، ومن ثمَّ فإنَّ من الظلم ومجانبة العدل والحقيقة ما شاع بين الباحثين، وفي الأوساط الثقافية والإعلامية من نسبة هذا الوصف الذي قدمه رِفَاعَةُ عن المرأة الفرنسية بأنه مذهبٌ له، أو أنه دعا المرأة المسلمة أن تتمثله، ولم يردهم عن تلك النسبة المنهج الوصفي الذي ارتآه الطَّهَطَاوِيُّ في كتاب الرحلة، واقتصاره فيه على الحديث عن المرأة الفرنسية، كما لم يردهم عن ذلك عشرات النصوص التي دعا فيها رِفَاعَةُ إلى التزام المرأة بالحجاب، ونهى عن التبرج والسفور والاختلاط، ومشاركتها في أعمال الرِّجَال، أو خروجها من بيتها لغير ضرورة، وقد جاء كل ذلك عند حديثه عن المرأة المسلمة، وما يجب أن تكون عليه كما سيأتي بيان ذلك.

تجدر الإشارة أنه كثيراً ما عُولج موقف رِفَاعَةَ من المرأة بعيداً عن النَّظَرِ الشُّمُولِيَّةِ التَّكَامِلِيَّةِ لما كتبه عنها، ويُقتصر على الإشارة إلى بعض النصوص المتعلقة بالمرأة عنده، خاصة تلك التي ذكرها في كتاب الرحلة، والتي لا يمكن بحال أن تقدم تصوراً سالماً من المعارضة حول موقفه من المرأة.

ويعد كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي دونه الطَّهَطَاوِيُّ إِبَّانَ رحلته إلى فَرَنْسَا المتكأ الأساسي لهذا الذي شاع بين الباحثين.

خلاصة ما يذكره الباحثون أن رِفَاعَةَ وصف المرأة الفرنسية، وأعجب بها في كتاب الرحلة، ويَدَّعُونَ في ذلك أنه دعا المرأة المسلمة أن تسير سيرتها وتسلق مسلكها، وأنه تمنى

أن تنال المرأة المصرية ما نالته المرأة الفرنسية، حيثُ تحدث عن سفور وتبرج الفرنسيات، وعن اختلاطهن بالرجال، وعن الرقص في فرَنَسَا، معجبًا به، وداعيًا إليه، وقد استدل كثيرٌ من الباحثين بهذا الذي ذكره رَفَاعَة عن المرأة في الرحلة على أنه رأي له، مبررين ذلك بأن رَفَاعَة أوردته ولم يتعرض لنقده؛ وبنوا على ذلك القول بأنه سبق قاسم أمين^(١). في الدَّعْوَة إلى التبرج والسفور والاختلاط^(٢).

وَجَوَّابًا عن هذا يقودنا ابتداءً إلى النظرة الفاحصة، والقراءة المتأنية لـ «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» نتبين منه سبب تأليف الكتاب، وهدفه، ومنهج المؤلف فيه؛ لنخلص عبْرَ ذلك إلى الإجابة عن تساؤل حول مدى قدرة الكتاب على بيان وجهة نظر الطَّهَطَاوِيِّ إزاء تلك القضايا التي نحن بصدددها.

(١) ولد قاسم بن محمد أمين بمصر في (١٢٧٩ هـ / ١٨٦٣ م) من أب تركي وأم مصرية، وانتقل مع أبيه إلى الإسكندرية فنشأ وتعلم بها ثم بالقاهرة. وأكمل دراسة الحقوق في «مونبلييه» بفرنسا. وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٥ م، فكان وكيلًا للنائب العمومي بالمحكمة المختلطة فمستشارًا بمحكمة الاستئناف. توفي بالقاهرة في ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م. من مؤلفاته «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» و«أسباب وتناجج، وأخلاق ومواعظ». انظر: أحمد لطفي السيد: المنتخبات (١/ ٦)، د. محمد حسين هيكل: تراجم مصرية وغربية، مطبعة السياسة والسياسة الأسبوعية، (١٦٣: ١٧٩)، د. ماهر حسن فهمي: قاسم أمين، سلسلة أعلام العرب عدد ٢٠، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الزركلي: الأعلام (٥/ ١٨٤).

(٢) راجع مثلاً د. أحمد محمد الحوفي: وطنية شوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨ م ط٤ (ص ٥٧)، أميرة خوست: معركة المرأة المصرية للخروج من عصر الحریم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠ م، سلسلة مكتبة الأسرة، (ص ١٦)، د. نصر الدین مصباح: منهج الإسلام في مواجهة التحديات، دار الفكر العربي، القاهرة ط١، ١٤٣٢ هـ ٢٠١٢ م، ص ١٢٦، ١٢٧، سليمان بن صالح الخراشي: المشابهة بين قاسم أمين في كتابه «تحرير المرأة» ودعاة التحرير في هذا العصر، مكتبة صيد الفوائد على شبكة المعلومات، ص ١٢. المرأة المصرية بين التطور والتحرر للدكتور يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢ م، ص ٦٢. ص ١٠٤، ١٠٥، و سفر بن عبد الرحمن الحوالي: العَلَمَائِيَّة نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلاميَّة المعاصرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م، مكتب الطب، القاهرة، ص ٦٢٦. محمد قطب: واقفنا المعاصر مؤسسة المدينة للصحافة، ط ٢ ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م ص ٢٥٣. محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، (ص ٣٦ وما بعدها)، لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث (٢/ ٢٦٣).

تخليص الإبريز في تلخيص باريز

دعوة إلى إعادة القراءة

قُرئَ كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» للطهطاويّ قراءات عديدة خاطئة، بنسبة ما ورد فيه من عادات وأخلاق الفرنسيين إلى رفاة بأنه ارتضاها، ودعا إلى تطبيقها في بلاد الإسلام؛ والحق الذي تدل عليه النظرة الشمولية لما كتبه أنه لم يدعُ إلى تبرج، أو سُفور، أو ما فيه مخالفة متعمدة للشرع، أما ما ذكره في هذا الكتاب من عادات وأخلاق واعتقادات الفرنسيين فهو مجرد واصفٍ تبعاً للمنهج المحدد للكتاب، دون أن يكون رأياً له.

ونحاول من خلال قراءتنا لهذا الكتاب بيان جانب من الحقيقة، فنشير إلى سبب تأليفه، ومنهجه، والهدف منه.

١ - سبب تأليف الكتاب:

أشار الطهطاويّ في مقدمة الكتاب إلى أنه كتب هذه الرحلة تلبيةً لطلب بعض الأقباط والمحبين، لآسيا شيخه العطار، الذي رغب إليه أن يدوّن ما يقع عليه مشاهدته، وما يصادفه من الأمور الغريبة في هذه الرحلة؛ ليكون دليلاً يهتدي به من أراد السفر إلى هذه البلاد^(١). ولقد وضع الطهطاويّ هذا المطلب نصب عينيه، وهو يكتب هذا الكتاب، أن يقدم للمسافر إلى فرنسًا دليلاً يسترشد به، ويستفيد به أيضاً من أراد التعرف على طبيعة تلك البلاد وأخلاقها وعوائدها^(٢).

٢ - منهج الكتاب:

لم يقصد رفاة من تصنيفه لكتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» نقد المجتمع الفرنسي، أو بيان رأيه ومذهبه فيه، وإنما كان الكتاب وصفاً لما دار في الرحلة، وما وقعت عليه مشاهدته فيها، فهو تقريرٌ لما هو قائمٌ، لم يتدخل الطهطاويّ فيه برأيه إلا تعليقاً نقدياً خفيفاً؛ لأنّ النقد ليس من هدف الكتاب، ومما يؤكد هذا أن رفاة قد تعرض لنقد بعض ما ذكره في كتاب الرحلة في مواضع من كتبه، كـ«المرشد الأمين» و«مناهج الألباب» وغيرها،

(١) رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز (ص ١٤٠، ١٤١).

(٢) انظر: أنور لوقا غبريال: ربع قرن مع رفاة الطهطاوي: دار المعارف، سلسلة اقرأ عدد ٨١، ص ١٠٢.



ولا يُعدُّ هذا تناقضاً منه، أو تطوراً في فكره، فإنَّه لم يتعرض للنقد كثيراً في كتاب الرحلة؛ لأنَّه ليس من هدف الكتاب، وإنَّ أشار في مقدمته إلى أنَّه ربما حكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد، لكن هذا لم يكن مطرداً.

ويبين رِفاعَةُ هذا المنهج في مقدمة الكتاب بقوله: «ولذلك نَسَبت في غالب الأوقات الأشياء التي هي محل للنظر أو الاختلاف، مشيراً إلى أنَّ قصدي مجرد حكايتها.»^(١)، ويقول أيضاً: «وقد أشهدتُ الله سبحانه وتعالى على أنَّ لا أحميد في جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأنَّ أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد على حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم أنَّي لا أستحسنُ إلا ما لم يخالف نصَّ الشَّرِيعَةِ المحمديَّة»^(٢).

وقد أثار هذا التحري والمَوْضُوعِيَّة في الوصف أساتذته الفرنسيين؛ مما جعل أحدهم وهو البارون سلوفستر دي ساسي^(٣) silvestre de sacy. بعد أن مدح الكتاب ذيله بتعليق قال فيه: «ولكنَّه يشتمل على بعض أوهام إسلامية» فردَّ عليه رِفاعَةُ بقوله: «إنِّي كتبتُ على ما هو اعتقادي، وإلا لو تتبعت ما قاله الإفرنج ووافقت آراءهم للحياء أو غيره لكان ذلك محض موالسة»^(٤).

٣ - هدف الكتاب:

يبين رِفاعَةُ ما يهدف إليه من تصنيفه لهذا الكتاب بقوله في مقدمته: «وأنطقتها بحثِّ ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع؛ فإنَّ كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمرٌ ثابت شائع، والحق أحقُّ أن يُتبع»^(٥).

(١) رِفاعَةُ الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز، ص ١٤٢

(٢) السابق (ص ١٤١)

(٣) سلوفستر دي ساسي silvestre de sacy ولد ١٧٥٨ م بباريس وتوفي ١٨٣٨ م وتعلم من نفسه اللغات العبرانية والعربيَّة والفارسية والتركية، وعين سنة ١٧٨٥ عضواً لأكاديمية المنقوشات وقد فقد كل ممتلكاته وعاش محتباً في بلده بيري Bery في أيام الانقلابات السياسية الهائلة على عهد روبز بيرو ودانتون ومارا أثناء الثورة الفرنسية، وعين سنة ١٨٠٦ م أستاذاً للغة الفارسية بمدرسة فرنسا، وأصبح مديراً لمدرسة ديوان فرنسا ١٨٢٣ م ومدير مدرسة الألسن الشرقية، وفي سنة ١٨٣٣ عين محافظاً للمخطوطات بدار الكتب الملكية، ونال لقب بارون سنة ١٨١٣ م، وهو الذي جعل باريس مقراً لدراسة لغات الشرق بأوروبا. (انظر يوسف جبرا: تاريخ دراسة اللغة العربيَّة بأوروبا، مطبعة الشباب بمصر ١٩٢٩ م، ص ٢٦)

(٤) رِفاعَةُ الطهطاوي: تخلص الإبريز في تخلص باريز ص ٣٣٠

(٥) السابق ص ١٤١.



ويقول أيضًا: «فثمرة هذا السفر تحصل إن شاء الله عز وجل بنشر هذه العلوم والفنون.. وبكثرة تداولها وترجمة كتبها وطبعها في مطابع ولي النعم»^(١).

ويؤكد على المعنى ذاته في خاتمة الكتاب فيقول: «إنَّ القصدَ إنَّما هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس»^(٢).

فإذا تقرّر ما سبق تبين أنّ منهج كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» منهج وصفيّ، هدفه حث المسلميّن على طلب العلوم والفنون المزدهرة في بلاد الإفرنج، مع كونها ناقصة أو مجهولة في بلاد الإسلام؛ لذلك فإنّه من الظلم ومجانبة العدل والحقيقة أن يُنسب ما ذكره رفاة في الرحلة من عادات الفرنسيين وأخلاقهم على أنّه مذهبه، أو أنّه يرضى به على أقلّ تقدير؛ لأنّ رفاة في هذا الكتاب لا يزيد في أغلب الأحيان على كونه واصفًا، تبعًا للمنهج المقرر لهذا الكتاب.

هذا الأمر الذي جعل أحد من كتب عن رفاة يرى أنّ كتابه هذا متمم لما ذكره الشيخ الجبرتي من الملاحظات على حياة الفرنسيين^(٣).

وهذا الذي ذكرناه مما يخص هذا الكتاب هو ما فهمه منه علماء عصر الطهطاويّ، فلم يروا فيه شيئًا خارجًا عن حدود الشّرع، وذلك لعلمهم أنّ رفاة لا يعدّ في هذا الكتاب كونه واصفًا.

يقول الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر آنذاك في تقريره للكتاب «وقد أودع في هذه الرحلة الفاضل الذكي اللبيب ما شاهده من عجائب تلك البلاد، وأحوال هؤلاء العباد، ما يجرّض العاقل على الأسفار والتنقل في الأمصار حتى يزداد بذلك علمًا، ويفوق بالإحاطة بأحوال عبادته في الزمن اليسير، بما لا يدركه القاطن بداره لو عاش من السنين مئيتًا»^(٤).

فإذا تقرّر ما سبق يمكننا الإجابة عنّ التساؤل حول مدى صحة الاستدلال على دعوة رفاة إلى هذا النموذج الغربي للمرأة، بناء على هذا الوصف الذي ذكره في الرحلة

(١) السابق ص ١٤٩.

(٢) السابق ص ٤١٢.

(٣) محمد جلال الدّين رفاة: رفاة بك الطهطاوي، ص ١٣.

(٤) رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، بولاق، ١٢٦٥هـ، تقرير الكتاب للشيخ العطار ص ٥.



للمرأة الفرنسية؟ أو هل يرضى رفاة به على أقل تقدير؟ أو بطريقة أخرى هل حقاً سبق رفاة قاسم أمين، ودعاة تحرير المرأة المزعومين إلى التبرج والسفور والاختلاط، كما هو مشهور بين الباحثين بناء على ما ذكره في الرحلة «(١)».

الإجابة بالتأكيد لا؛ لأن رفاة لم يهتم في الرحلة بذكر رأيه ورؤيته الشخصية، وإنما كان مجرد واصف، وقد استدل كثير من الباحثين بما ذكره رفاة عن المرأة في الرحلة على أنه رأي له، مبرراً ذلك بأن رفاة أورده، ولم يتعرض لنقده؛ وبنوا على ذلك القول بأنه سبق قاسم أمين في دعوته «(٢)».

بل الأدنى للصواب أن يقال إنه لم يتعرض لنقد هذه الأمور اتكالا على الوضوح العام في الوعي والعقل المسلم، المسبب عن بنية المجتمع المسلم في ذلك الوقت؛ لأن استهجان هذه الأمور والنفور منها في البلاد الإسلامية آنذاك أوضح من أن يحتاج إلى التنبيه عليها.

لقد تساءل سلامة موسى، وهو من أكبر دعاة التغريب: لماذا لم تثمر دعوة الطهطاوي إلى تحرير المرأة؟ فذكر أن مما أعاق الدعوة أن رفاة الطهطاوي لم يدع إلى السفور، وكان راضياً بأن تتعلم المرأة وتبقى في البيت، ولا تخرج إلى المجتمع ولا تختلط به «(٣)».

وأياً ما كان الرأي فقد دعا رفاة إلى التزام النساء بالحجاب، ونهى عن اختلاطهن بالرجال، ومزاحمتهم لهم، كما سيأتي بيان ذلك.

غاية ما يؤخذ على رفاة في حديثه عن المرأة في الرحلة هو قوله: «وحيث إن كثيراً ما يقع السؤال من جميع الناس على حالة النساء عند الإفرنج كشفنا عن حالهن الغطاء، وملخص ذلك أيضاً أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين» «(٤)».

هذا النص الطهطاوي يعول عليه أغلب الباحثين بقصد أو بغير قصد في تبرير

(١) انظر مثلاً محمد قطب: واقعنا المعاصر: ص ٢٥٣، محمود محمد الجوهري و محمد عبد الحكيم خيال: الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، (ص ٢٣٧).

(٢) راجع د. أحمد محمد الحوفي: وطنية شوقي (ص ٥٧).

(٣) المرأة ليست لعبة الرجل: سلامة موسى، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط ١٩٥٦ م، ص ٦٠

(٤) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تليخيص باريز (ص ٤٠٤).

ادعاءاتهم بنسبة الدَّعْوَةِ إلى التبرج والسفور والاختلاط إلى الطَّهْطَاوِيِّ وسنقف معه في الصفحات التالية إن شاء الله عز وجل.

ولنعرض الآن لمناقشة بعض القراءات التي قُرِيءَ بها الطَّهْطَاوِيُّ والمرتكزة على هذا الكتاب لتتبيَّن وجه الحق فيها:

يقول الدكتور محمد محمد حسين: « لقد تكلمَ رَفَاعَةُ الطَّهْطَاوِيِّ عن عادات الفرنسيين في اختلاط الرِّجَال بالنِّسَاء، فنفى أن يكون الاختلاط والتبرج داعياً إلى الفساد، أو دليلاً على التساهل في العرض حيث يقول: «ولا يظن بهم لعدم غيرتهم على نساءهم لا عرض لهم في ذلك..... لأنهم وإن فقدوا الغيرة لكنَّهم إن علموا

عليهن شيئاً كانوا أشدَّ النَّاسَ عليهن وعلى من خانهم من نساءهم، غاية الأمر أنَّهم يخطئون في تسليم القيادة للنساء، وإن كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيئاً»^(١).

يعد الدكتور محمد محمد حسين من أوائل مَنْ نسب الدَّعْوَةَ إلى التبرج والسفور إلى الطَّهْطَاوِيِّ، وقد تبعه على ذلك جمعٌ غفيرٌ من الباحثين^(٢)، وفي هذه الفقرة التي ذكرها يتحدث الطَّهْطَاوِيُّ عن مادة العِرض والغيرة عند الفرنسيين، وقد سبق الطَّهْطَاوِيُّ إلى بيان أن قلة عفاف كثير من الفرنسيات يقابله قلة الغيرة عند الرِّجَال، ثم رجح فذكر أنه ليس معنى ذلك أنه لا عرض لهم ألبتة، بل إنَّ كثيراً منهم يحافظ على عرضه، وإن علم على زوجه شيئاً كان من أشدَّ النَّاسَ عليها. وسبب الخطأ في هذا الأمر فيما يرى الطَّهْطَاوِيُّ أنهم يسلمون القيادة للنساء.

والطَّهْطَاوِيُّ كما لا يخفي يتحدث عن الفرنسيين، ولا علاقة لهذا الكلام بالمجتمع المسلم، والمرأة المسلمة، فالجهة منفكة، غاية ما في الأمر أنه يحاول أن ينظر إلى المرأة الفرنسية بموضوعية، من خلال قيم العصر والمجتمع الذي تعيش فيه، وليس من خلال قيمه هو وعادات مجتمعه. فضلاً عن أن هذا الذي ذكره المعارض ليس نصّاً صريحاً من الطَّهْطَاوِيِّ في إباحة التبرج والسفور والاختلاط.

(١) د. محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، ص ٣٥.

(٢) انظر مثلاً أحمد سيد إبراهيم محمود: أثر الفكر الغربي على المرأة المسلمة، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بأسسيوط، (ص ٢٨: ٢٧)، حمد بن صادق الجمال: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر، (١/ ٤٧).

ربما تكون هذه الفقرة من الشواهد التي يُستدلُّ بها على أنَّ الطَّهْطَاوِيَّ يدعو إلى التبرج والسفور لو لم يقابلها عشرات النصوص التي دعا فيها إلى التزام الحجاب، والنهي عن التبرج والسفور والاختلاط، وذلك عند حديثه عن المرأة المسلمة.

وقد صرح هناك أنَّ الاختلاط يؤدي إلى الافتتان، والافتتان يؤدي إلى الوقوع فيما حرم الله^(١)؛ لذلك دعا انطلاقاً من ثقافته الإسلامية إلى التزام النساء بالحجاب، ونهى نهياً أكيداً عن تبرجهن، أو اشتراكهن في الأعمال التي تؤدي إلى اختلاطهن بالرجال.

كما أعلى رفاةً من قيمة العفة والمحافظة على العرض في كثير من المواضع عند حديثه عن المجتمع المسلم يقول الطَّهْطَاوِيَّ: «فحفظ العرض الذي هو أساس الفضائل، تدخل فيه العفة التي ينبغي أن تكون وصفاً للذكور والإناث، فمن شرف المرأة وفاؤها بحقوق زوجها بحفظ عرضه وماله، بأن تكون لزوجها راعية، ومحبة لطاعته سراً وعلانية، ولهذا كان الآباء والأمهات يوصون البنات بطاعة الأزواج»^(٢)، ويقول أيضاً: «ولا أنفع لأمن فتنة النساء من العفاف والتصون، ورجاء الثواب لمن منع النفس عن هواها»^(٣).

إننا يمكن أن نوافق على ادعاء القائل أن رفاة نفي أن يكون الاختلاط والتبرج داعياً إلى الفساد إذا صرح هو بذلك، أو إذا كان في هذا النص يخاطب المرأة المسلمة، أو يتحدث عما ينبغي أن تكون عليه، والأمر بخلاف ذلك تماماً.

ثم يقول د. محمد محمد حسين: «ويعود - أي الطَّهْطَاوِيَّ - فيؤكد أن السفور والاختلاط بين الجنسين ليس داعياً إلى الفساد، وأن الأمر كله مرده إلى التربية فيقول: «إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين»^(٤).

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ٢٧٩.

(٢) السابق ص ٢٥٦

(٣) السابق ص ٢١٥

(٤) د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، (ص ٣٦)، د. أحمد عبد الرحمن: جهاد العفة.. في مواجهة التغريب، المنار الجديد، القاهرة، العدد (٨) خريف ١٩٩٩م (ص ٢٣)، لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، (٢/ ٢٦٠) د. رفعت السعيد: عثمانيات لبرالية في ساحة العقل والحرية، (ص ٤٠)، د. أحمد محمد الحوفي: وطنية شوقي ص ٥٨.



وانطلاقاً من التصور السابق ذكره وتأسيساً عليه نقول: إننا لا نستطيع أن نوافق الدكتور محمد محمد حسين ومن تبعه من الباحثين على مدعاهم القائل إن رفاعة ينفي أن يكون التبرج والاختلاط من دواعي الفساد وذلك لأسباب منها:

أن رفاعة يتحدث في الرحلة عن المرأة الفرنسية، وليست المرأة العربية المسلمة، ومما يؤيد ذلك أنه عندما تحدث عن المرأة المسلمة دعا إلى التزام الحجاب، ونهى عن التبرج والسفور، أو الاشتراك في الأعمال التي لا تلائم المرأة أو تعرضها للاختلاط كما سيأتي بيان ذلك. فلماذا إذاً يقتصر الباحث على هذا النص المجمل، ويدع عشرات النصوص التي تثبت خلافه؟! ولماذا هذا التواطؤ على غض الطرف عن هذه النصوص؟!

فهل من الموضوعية أن يشار فقط إلى ما يتوهم منه أنه يتعارض مع التشريعات الإسلامية على الرغم من كونه ليس نصاً في ذلك - من دون الإشارة إلى ما يفوقه من النصوص المصرحة بالتزام الطهطاوي بالمفاهيم والضوابط الشرعية المتعلقة بقضايا المرأة؟!

والذي نفهمه من هذا الكلام أن رفاعة لم يجعل الكشف سبباً لإطلاق عدم العفة على كل الفرنسيات، لأن كلهن متبرجات سافرات، بل جعل المقياس هو التربية، لكن هل يصدق هذا على بلاد الإسلام، فيفهم منه عدم اعتبار الحجاب عند رفاعة؟ أو الاستغناء بالتربية عن الحجاب، هذا منقوض بدعوة رفاعة إلى ضرورة الالتزام بالحجاب، ونهى عن الاختلاط فضلاً عما ذكرناه من تخصيص الحديث في الرحلة عن المرأة الفرنسية.

تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين يحاول الفصل بين الحجاب والعفة، لينتهي عبر ذلك إلى أن الحجاب غير ضروري، ومن ثمّ يمكن حفظ العفة من دون الحجاب.

إن العفاف من منظور الفكر الإسلامي كالإيمان والتقوى والصدق لا تقتصر على كونها حالة باطنية نفسية، بل لابد أن يظهر أثرها في الجوانب السلوكية للإنسان، لتشير إلى الحالة الداخلية التي ينطوي عليها، وإلا كانت محض ادعاء مفتقر إلى دليل.

فليس العفاف إذاً حالة باطنية، لكنّه يرتبط بدلائل سلوكية، والحجاب هو أعظم هذه الدلائل، فلا يمكن للمرأة أن تبذل قصارى جهدها في التبرج والسفور، وإبراز مفاتها للرجال، ثم هي مع ذلك تطلب من الآخرين ألا يلتفتوا إلى ظاهرها، بل يركزوا اهتمامهم



على باطنها فحسب؛ ليحكموا بأنّها امرأةٌ عفيفةٌ»^(١).

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا عدم صحة قول أحد الباحثين عن الطهطاوي: «وقد سجل الطهطاوي في تخلص الإبريز ملاحظاته على نساء باريس فجاءت مشجعة على المشاركة والاختلاط؛ لأن العبرة في أخلاق المرأة لا تعود إلى الخروج والمشاركة في الحياة الاجتماعية، وإنما تعود إلى التربية أولاً وأخيراً»^(٢).

وقريباً من الأقول السابقة ما يستدل به الباحثون على دعوة الطهطاوي المجافية للثقافة الإسلامية حيث يقول أحد الباحثين: «كذلك سوغ الطهطاوي مراقبة الرجال والنساء حين وصف حفلات الرقص وقال: ويتعلق بالرقص في فرّسنا كل الناس وكأنه نوع من العياقة والشبلنة لا من الفسق»^(٣).

ويقول الدكتور محمد حسين كما دافع الطهطاوي عن مراقبة الرجال للنساء حيث وصف مجال الرقص المسماة البال فقال: «إن الرقص عندهم فن من الفنون...»^(٤).

ويقول الأستاذ محمد قطب: «ثم أَلّف - أي الطهطاوي - كتابه الذي تحدث فيه عن أخبار باريز، ودعا فيه إلى تحرير المرأة أي إلى السفر وإلى الاختلاط، وأزال عن الرقص المختلط وصمة الدنس فقال: «إنه حركات رياضية موقعة على أنغام الموسيقى، فلا ينبغي النظر إليه على أنه عمل مذموم!»^(٥).

ويقول الدكتور محمد سرور نايف: «أمّا الشيخ رفاعة الطهطاوي، فقد أعرب في كتابه «تخلص الإبريز في تلخيص باريز» عن إعجابه بحضارة الغرب، ودعا بعد عودته من فرّسنا إلى الاقتداء بالفرنسيين حتى في إنشاء المسارح والمراقص، مدعيًا أنّ الرقص على

(١) انظر: السيد علي سادات فخر: العفة والحجاب، مجلة المنهاج، لبنان، العدد الرابع والعشرون، شتاء ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

(٢) د. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١١٥، ذو القعدة ١٤٠٧هـ - يوليو ١٩٨٧م. ص ١٩٨.

(٣) د. أحمد عبد الرحمن: جهاد العفة.. في مواجهة التغريب، المنار الجديد، العدد (٨) خريف ١٩٩٩م (ص ٢٣).

(٤) د. محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية ص ٣٦

(٥) محمد قطب: واقعا المعاصر مؤسسة المدينة للصحافة، ط ٢ ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م ص ٢١٠، وانظر ص ٢٤٥

الطريقة الأوربية ليس من الفسق في شيء، بل هو أناة، وفتوة»^(١).

ويتعرض باحث آخر لموقف الطَّهَطَاوِيِّ من الحَضَارَةِ الأوربية مؤكداً انبهاره بها فيقول: «ويكفي أن نقول إن هذا الانبهار وصل إلى الحد الذي رأى فيه أن مراقبة الرجال للنساء عمل حضاري لا يتنافى مع الدين في شيء»^(٢).

وللجواب عن كل ذلك نقول: إن القول بأن رفاعة دعا في كتاب الرحلة إلى السفور والاختلاط، أمر لا أساس له من الصحة، وكذا الزعم بأنه دعا إلى إنشاء المسارح والمراقص على الطريقة الأوربية، أو أنه قال إنه عمل حضاري لا يتنافى مع الدين، ومن نقل ذلك عنه فهو مطالب بتصحيحه.

أمّا فيما يتعلق بالرقص فلا يخفى أن رفاعة تحدث عن الرقص في فرنسًا وموقف الفرنسيين منه، حيث يعدونه نوعًا من العياقة والشبلنة - على حد قول رفاعة - لا من الفسق، وكأنه يقول «ليس كما نعتقد نحن أنه من الفسق».

لكن هل يصح أن يستدل بهذا النص على تسويغ الطَّهَطَاوِيِّ للرقص؟ وما قيمة شبه الجملة المقيدة لما قبلها (في فرنسًا)؟ وماذا عن نصوص كلامه الأخرى التي وردت في «المرشد الأمين»؟

ثم كيف يأمر الطَّهَطَاوِيُّ النساء بالتزام الحجاب، وينهاهن عن الاختلاط الذي يؤدي إلى الافتتان - على حد قوله - ويمنع النساء من تولي الولايات العامة كالقضاء والإمامة والسلطنة، لما يترتب عليها من اختلاطهن بالرجال، كما سيأتي في الفصل القادم، ثم بعد ذلك يقال إنه يبيح الرقص، ويزيل عنه وصمة الدنس.

إن قصور هذا الفهم، وخطأ هذه الآراء ناتج عن القراءة الانتقائية، دون النظرة الشمولية المركزة على نصوص الطَّهَطَاوِيِّ الجامعة بين أقواله. إضافة إلى الخلط بين رؤية الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة الفرنسية، وخطابه عنها، ورؤيته للمرأة المسلمة وخطابه عنها.

نخلص مما سبق إلى أن ما ذكره الطَّهَطَاوِيُّ في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص

(١) د. محمد سرور نايف: هل نحن نعيش في أزمة أخلاقية

المصدر www.alsaha.com أضيف الموضوع يوم ١٦-٠٢-١٩٩٩م

(٢) محمد إبراهيم مبروك: تزيف الإسلام وأكذوبة الفكر المستنير مناقشة لأفكار المستنيرين، ص ٢٠.

باريز» لا يصح أن يعد متكاً لنسبة الدَّعْوَة إلى التبرج والسفور إليه، وأن الاقتصار في البحث عن الطرح الفكري للطهطاوي بصفة عامة، وعن المرأة بصفة خاصة على كتاب الرحلة لا يمكن أن نخرج منه بنتيجة واضحة ومكتملة، بمجرد طرح بعض النصوص من كلامه أو المدلولات المستنبطة منها تكلفاً، من دون الدراسة التكاملية للمسائل المطروحة، على ضوء رؤية شمولية لمختلف الجوانب التي تعرض لها الطَّهْطَاوِيُّ في مصنفاة الأخرى. ومِنْ ثَمَّ إذا أردنا معرفة موقف الطَّهْطَاوِيِّ ونظرته إلى المرأة المسلمة فلتلمسه في غير هذا الكتاب وهو ما سنعرض له في الصفحات القادمة.

الفصل الثاني

رؤية الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة المسلمة

مقدمة:

قبل أن نتعرض لرؤية الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة المسلمة لنا أن نتساءل هل دعا رَفَاعَةَ إلى هذا النموذج الغربي للمرأة سابق الذكر، والذي تحدث عنه في ثنايا الرحلة؟ وهل حقاً سبق رَفَاعَةُ قاسم أمين وأدعياء تحرير المرأة إلى التبرج والسفور والاختلاط كما هو مشهور بين الباحثين.

وقد تبين لنا مما سبق أنَّ الاقتصار في محاولة الإجابة على هذه التساؤلات على كتاب الرحلة لا يمكن بحال أن يقدم تصوراً - ولو كان مبدئياً، أو على قدر ضئيل من الوضوح - ومن ثمَّ فإنَّنا لن نتعجل الإجابة بناء على قراءتنا السابقة لوصف الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة الفرنسية، لكن الأذى للصواب أن نقرأ ما كتبه رَفَاعَةُ عن المرأة، وننظر إليه نظرة تكاملية، لنعرف أي نموذج للمرأة يدعو، ويطلب من المرأة الشرقية أن تتمثله.

لعل الإجابة على هذا السؤال تستدعي منا البحث عن رؤية الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة المسلمة، تلك الرؤية التي غفل أو تغافل عنها كثيرٌ من الباحثين في الطرح الفكري لِرَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ. وهو ما سنتعرض له في المباحث التالية:



المبحث الأول

العلاقة بين الرجل والمرأة

انطلقت نظرة الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة من منظور إسلامي رصين، فهو يشعر تجاهها بكل مظاهر الإجلال والتقدير، ويَعدها «من أجمل صنع الله القدير، فهي قرينة الرجل في الخَلقة، والمعينة له على أولى حركات التدبير، والحافظة لأطفاله، والقائمة بأمر عياله، والمسلية له في إقباله وغير إقباله»^(١).

«وقد منحهن الله شَمائل جميلة، وجعلهن وسائل لمنافع جليلة، حَيْثُ إِنَّ سعادة الرَّجَالِ لا تتم إلا بوجود النَّساء»^(٢).

الاشترائك في أصول الفضائل:

ويرى رِفَاعَةُ «أَنَّ النَّساءَ والرَّجَالَ يشتركون في أصول الفضائل، وهي العقل والعفة والعدْل والشجاعة، وهي فضائل الإنسان الحقيقية الأصولية»^(٣). «وهذه الفضائل توجد في الرَّجَال والنَّساء، ولكن على وجه مختلف في طباعهن»^(٤).

التكامل بين الرجل والمرأة:

تقوم العلاقة بين الرجل والمرأة في نظر رِفَاعَةَ على الألفة والمودة بين الشُّقين المتكاملين، «فالمرأة شريكة الرجل، الذي لا يتم أمره إلا بكرة شفيقة عفيفة حسنة الأخلاق عذبة المذاق»^(٥) ويقول الطَّهَطَاوِيُّ أيضًا مبيِّنًا هذا المعنى: «وقد خلق الله المرأة للرجل؛ ليلبغ كلُّ منهما مع الآخر أمله، ويقتسم معه عمله»^(٦).

وذلك لما يترتب على هذا التكامل من الوفاق والوثام الذي يحقق السعادة: «حَيْثُ إِنَّ سعادة الرَّجَالِ لا تتم إلا بوجود النَّساء، فلم يكسبهن الله حلل الجمال ولا منحهن صفات

(١) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ: المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ٣٧

(٢) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيِّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٥٣

(٣) السابق ص ٣٤

(٤) السابق نفس الموضع

(٥) السابق ص ٥٥

(٦) السابق ص ٣٧

الدلال إلا لأمر معنوي لطيف، لا يخفى إلا على كل ذي عقل ضعيف، وهو حاسية التأثر بالفرح والسرور، والتأثر والتأسف والتألم على ما يحصل للرجال»^(١)

وإذا كان الرَّجَالُ والنِّسَاءُ مشتركين في أصول الفضائل فإنَّهم أيضًا مشتركون في حسن الخَلِقةِ واكتناها «فالمرأة وإن كانت مخلوقة لملاذ الرجل ففيها عدا هذه الملاذ مثله سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته، حتى كادت المرأة أن تتنظم في سلك الرَّجَالِ»^(٢)

ويرد رِفَاعَةَ عَلَى من زعم غير ذلك بقوله: «أوليس إن ناسوت الرجل والمرأة في الخَلِقةِ على حد سواء، وهيكليةما مستوفي الترتيب والتنظيم، وتناسب الحركات والأعضاء، ومساوتها في الشَّكْلِ معلومة»^(٣)

التمييز بين الرجل والمرأة:

بيد أن هذه المساواة في الإنسانية، والاشترار في أصول الفضائل لا تقتضي تمام التطابق، وإنما هناك فروق ليتحقق التكامل، وهو التمايز الفطري بين الذكورة والأنوثة «فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة في أي وجه من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة، وهما موضع التباين والتضاد»^(٤)

وبذلك يتبين أن موضع التباين بين الجنسين هو الذكورة والأنوثة، وما يترتب عليها من الصفات «فإن جميع متعلقات الذكورة والأنوثة متباينة، وأما الاشتراك فهو وجه المشاكلة، ولكل من المباينة والاشترار تأثير لزومي على صفاتها المعنوية»^(٥).

الفروق الخَلِقيَّةُ والخُلُقِيَّةُ بين الجنسين:

ويقدم رِفَاعَةَ تحليلاً متعمقاً لمواضع التباين بين الرجل والمرأة المتمثلة في الصفات الخَلِقيَّةِ والخُلُقِيَّةِ فيقول:

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٥٣

(٢) السابق ص ٣٧

(٣) السابق نفس الموضع

(٤) السابق ص ٣٧

(٥) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣٧



الصفات الخلقية:

« ثم إنَّ للمرأة بقطع النظر عن تباين الجنس صفات أخرى تتميز بها عن الرجل، وإن كانت أغلبية، فإنَّ قامتها في الغالب دون قامته الرجل، وخاصرتها أنحف من خاصرته وأرشق منها، ورأسها بالنسبة لبدنها أقل حجماً من رأسه بالنسبة لبدنه، وسعة صدرها دون سعة صدره، وبدنها أشد بريقاً من بدنه، وأنعم وأنور، وفيها من اللين واللطف والرخاوة ما ليس فيه، وكتفاها وتديها وجميع أعضائها على العموم تلين وتنعطف، وفيها استدارة جميلة، وبالجملة فالمرأة ألطف شكلاً من الرجل»^(١)

«ومجموع عضلاتها قليل الانبساط والتمدد؛ فهذا لم تكن مستعدة لأن تشترك مع الرجل في الأشغال الشاقة كالحرث والحرب والركض والخب، وأما من حيث قوة أعصابها فهي دقيقة الحواس، سريعة الإحساس، وبدقة حواسها القوية التأثير، السريعة الانفعال لا تطول مدة الإحساس، ولا تمكث كإحساس الرجل؛ لأن تواتر المحسوسات على الحواس القوية التأثير يمحو بعضه بعضاً، وأما وجود الدم في المرأة فليس قوياً كما في الرجال؛ فلهذا قلَّ أن يوجد في النساء البنية الصفراوية»^(٢)

أما الصفات الخلقية، فيما يرى رفاعته:

«فالنساء مقصورات على الشفقة والرحمة والحنان والرفق واللين؛ لذلك كن غالباً مستعدات للتنزه عن العوائد الخسنة والأخلاق الغليظة، والصفات المذمومة المجتمعة في أمزجة الرجال كالغضب والحقد والبغضاء والشقاق»^(٣)

«وأعظم ما فيهن الغيرة التي لا تكاد تخلو منها واحدة، وقد يشترك معهن في الغيرة الرجال، والغيرة على العرض ممدوحة ففي الحديث «الغيرة من الإيمان»^(٤)، وأورده

(١) السابق نفس الموضوع

(٢) السابق ص ٣٨

(٣) رفاعته الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣٨.

(٤) أخرجه عن زيد بن أسلم البيهقي في شعب الإيمان رقم (١٠٧٩٧) (٤١١/٧) وقال عقبه هكذا جاء مرسلًا، وأخرجه معمر بن راشد في كتاب الجامع رقم (١٩٥٢) (٤٠٩/١٠) مرسلًا عن زيد بن أسلم، وأخرجه عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً البيهقي في السنن الكبرى باب الرجل يتخذ الغلام والجارية (١٠ / ٢٢٦)، والدليمي في مسند الفردوس كما في الفردوس رقم (٤٣٢٦) (١١٧/٣). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤ / ٣٢٧) رواه البزار وفيه أبو مرحوم وثقه النسائي وضعفه ابن معين وبقية رجاله رجال الصحيح

أبو سعيد مرفوعاً؛ ولذلك قيل من لا غيرة له لا دين له ولا مروءة ولا يتأهل لشيء من أنواع الكمالات بوجه من الوجوه، ولكن الإفراط فيها بغلبة القوة الغضبية، والتفريط فيها بانعدامها أو ضعفها مذموم جداً»^(١).

« وبالجملة فبنية النساء على هذا النظام توجب كونهن أطف من الرجال طبعاً، وأرق حاشية وإنما يعترين التغيير والتبديل في أمور أجنبية، تطراً عليهن من الفطرة ومن التربية ومن أحوال المعيشة ومن الترويضات والاعتيادات، ومع هذا كله فطباعهن في القوة والعنفوان دون طباع الرجال»^(٢).

«ومما يوجد في الأنثى قوة الصفات العقلية، وحدة الإحساس والإدراك على وجه قوي قويم، وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة، فنجدها على أكمل درجات الإدراك من كل ما يوافق ذوقها وملاذها، وما يليق بها، وتميل إليه طباعها، فلا يفوتها إدراك ذلك»^(٣).

«وقد أودع الله في الأنثى ما لا يوجد في الذكور إلا نادراً، وهو حاسية التأثير بالفرح والسرور، والتأثر والتألم والتأسف على ما يحصل للرجال من الهموم والغموم وصروف الأزمان، فأقل النساء تتأثر بما يحصل للرجال من المبرات والمسرات، كما تتأثر من النكبات والمصائب، فيقتسمن مع الرجال السعادة والشقاء واليسر والعسر، وهذه الإحساسية الممدوحة فيهن غريزة وليس لهن عنها مندوحة»^(٤).

«والحياء صفة ممدوحة فيهن، فاللائق بمن يربي البنات، ويتعهد شئونهن يتركهن على حيائهن، الذي هو زيتتهن، فلا تمسه التربية بمحو أو تخفيف، وأن لا يجتهد أحد في إلهام الشجاعة لهن»^(٥). «فالحياء صفة ضعف خاصة بالنساء، وبها في الحقيقة تقوية قلوبهن، وهي عبارة عن سلاح ماض يستعبدون به فحول الرجال؛ فلهذا المعنى كانت شوكة النساء قوية بالحياء، فهو يمحو ما فيهن من الضعف، وبه يغلبن الأخصام، فلا سلاح لحيائتهن إلا التدرع بدرع الحياء، وإشهار سيف الخجل، واعتقال رماح الذل والانكسار»^(٦).

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ٣٩.

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) السابق ص ٤٠

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٥٣

(٥) السابق ص ٤٩

(٦) السابق ص ٤٩



وهي دون الرجل في التمتع بملاذ الحياة « فمن تأمل في نوع البشر ظهر له أن الأثني لم تقسم مع الرجل نصيبها مناصفة من اللذات والآلام، فهي دونه في التمتع بملاذ الحياة، وأكثر منه في التعرض للأعراض الخاصة بها، لاسيما ما لا يعترى الرجال، حتى أن المرأة لا تتمتع بمطلوبها إلا إذا ذقت في مقابلتها شديد الأوجاع، فلذاتها المباحة لا تنال إلا ببذل القوة والصحة وأوربا فقدت الحياة بقضاء وطرها، كأن تنطلق بالطلق إلى دار الحق، وإن كان هذا ليس بكثير في العادة»^(١).

ويرى رفاعة أن من أجمل ما تتحلّى به المرأة العفاف يقول: « وبالجملة فلباس ثوب العفاف من أجمل الأوصاف»^(٢). «ومجمع العفة والتصون آية (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ)»^(٣)»^(٤).

وهذا الذي ذكره رفاعة من فروق حَلْقِيَّةٍ وَحُلْقِيَّةٍ بين المرأة والرجل يبيّن بطلان تلك الدّعوة المزعومة إلى المساواة بينهما، وما يترتب عليها من الدعوة إلى اشتراكها في جميع الأعمال التي يقوم بها الرجل؛ إذ أن الرجال والنساء جد مختلفون، حيث إن لكل منهما خصائصه الجسمية الفطرية التي تؤهله لأداء الدور المنوط به في المجتمع؛ حتى يكمل كل منهما الآخر، ويتيسر تعاونهما في تسيير الحياة.

وقد كشف العلم الحديث فروقاً متنوعة بين الرجل والمرأة في التكوين البيولوجي والفسيوولوجي والنفسي وغير ذلك، مما يدل على أن لكل منهما وظيفة في الحياة، وإن كانت متممة لوظيفة الآخر^(٥).

العلاقة الزوجية:

أعلى رفاعة من قيمة الزواج، فهو العلاقة الوحيدة المشروعة التي يمكن أن تقوم دون سواها بين الرجل والمرأة؛ لينسجم عقد المجتمع يقول: « قد اقتضت حكمة الله عز وجل أن خلق النساء والرجال من نفس واحدة، ليسكن بعضهم إلى بعض... وعقد الزواج

(١) السابق ص ٥٣، ٥٤

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٧٦.

(٣) سورة النور آية: (٣١).

(٤) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢١٦.

(٥) علي القاضي: وظيفة المرأة في المجتمع الإنساني، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة للنشر والترجمة، ط ١ ١٩٨٤ ص ١١.

إنَّما يقصد منه ارتباط أحد الزوجين بالآخر، وإيجاد علاقة الاتحاد بينهما؛ للعفاف والنسل، بَحَيْثُ يكون ذلك على وجه شرعي، وكل منهما معان عليه، ومجازى عليه بالثواب»^(١).

ويؤكد الطَّهَطَاوِيُّ حَثَّ الشارع على الزواج والتناسل وما ينبغي أن يقوم عليه فيقول: «وقد وردت أحاديث كثيرة في الحث على الزوج والتناسل الذي عليه مدار نظام العالم ولا يتم هذا المقصود إلا إذا صحبه صدق المحبة، وصفاء المودة، وأمانة أحد الزوجين للآخر، وصيانة العرض الذي هو محل للمدح والذم منها»^(٢).

وإدراكاً منه لقيمة هذه العلاقة السَّامِيَّةِ وعلو شأنها، يرى رَفَاعَةُ أَنَّ العلاقة بين الرجل وزوجه لا بد أن تقوم على الصداقة. «فالصداقة بين الرجل وأهله هي التي ينتج عنها كمال الاتحاد والاتلاف في جميع الحركات والسكنات والأحوال والأطوار»^(٣).

«وكما إنَّ الرجل الكامل يرى زوجته بعين الإجلال والاحترام كذلك الزوجة الكاملة المتحبة إلى زوجها لا ترى أنَّ في الدُّنْيَا رجلاً يساوى زوجها، وربما أحبته حبين، حباً لذاته وحباً لحقوق الزوجية، فهذه هي المحبة الراشدة، جلية الفائدة، منزهة عن الهوى، وهي لداء الشقاق في العائلة كالدواء»^(٤).

ولتحقيق الألفة والمودة بين الزوجين أكد رفاعَةُ أنَّ للزوج حقوقاً على زوجته لا بد أن تراعيها، ولها عليه حقوق لا بد أن يحرص على أدائها يقول مبيِّناً هذه الحقوق: «من الحقوق على الزوجة حفظ مال الزوج، فإنَّها له راعية، وطاعته فيها أمر سراً وعلانية... ومن حقوق الزوج على الزوجة أن لا تحنث قسمه، ولا تكفر نعمه، ولا تخرج من بيته إلا بإذنه»^(٥).

«ومن حقوق الزوج عليها الصيانة والستر، وترك المطالبة بما وراء الحاجة، وحسن معاشرته، والعفو عن زلاته، والصبر عليه إن ضعف أو خرف، ومن حقها عليه أن يعلمها ما تحتاج إليه من أحكام الوضوء والصلاة والصوم والحيض، وما يلزم أن تعتقده من قواعد الإسلام، وما يجب عليها من مهمات دينها، ونحو ذلك مما لا بد لها من معرفته، ويطعمها من الحلال، ولا يظلمها شيئاً مما يجب لها من الحقوق، ولا يكلفها فوق طاقتها من الخدمة،

(١) رفاعَةُ الطَّهَطَاوِيُّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٣٤.

(٢) رفاعَةُ الطَّهَطَاوِيُّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٣٥.

(٣) السابق ص ٢٠٥

(٤) السابق ص ٢٠٦

(٥) السابق ص ٢٧٨



فإنها غير واجبة عليها، ولا يفعل ما يؤذيها»^(١).

فعلى كلا الزوجين أن يحافظ على أداء حقوق صاحبه، خاصة الرجل الذي هو رئيس الأسرة يقول الطَّهَطَاوِيُّ: «فهذه هي الحقوق الواجبة لأحد الزوجين للآخر، فيجب عليها أن تفي بما يجب لزوجها، كما يجب عليه أن يفي بما عليه لها، وكثير من الرِّجَال يرى أن له حقاً على زوجته وليس لها عليه حق، وأن جميع ما يفعله معها جميل»^(٢).

ويستطرد الطَّهَطَاوِيُّ مؤكداً باستشهاداته أهمية مراعاة كلا الطرفين لحقوق وواجبات الطرف الآخر فإن: «الواسطة الوحيدة في استدامة الود بين الزوجين هي وجود الاحترام والإجلال بين الرِّجَال والنِّسَاء، وهناك شروط مؤكدة وأسباب لدعائم المحبة موطدة، وهي أن يجتهد في تحبيها لبعضها حباً تاماً، وأن لا يذم أحدهما الآخر في غيبته، وأن لا يغضبا في وقت واحد، وأن لا يكلم أحدهما الآخر بصوت عال، وأن يخضع كل منهما لإرادة الآخر، الرجل بالحب، والمرأة بالطاعة»^(٣).

تعدد الزوجات:

يرى الطَّهَطَاوِيُّ أنَّ حكم تعدد الزوجات محمول على الإباحة، وذلك لما قد يترتب على هذا التعدد من مصالح فردية وجماعية، لكن شريطة التقيد في ذلك بما اشترطه الشرع من العدل بين الزوجات يقول رفاعه مبيناً هذا المعنى: «ولمحببة الله عز وجل في بقاء النفوس أمر بالزواج، وحث عليه، وأباح التعدد لطفاً منه تبارك وتعالى على خلقه؛ خشية أن تتجاوز بهم الرغبة، لكن بشرط العدل بين الزوجات فقال: (...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا فَوَاحِدَةً... ﴿٣﴾ [النساء]، وقد ورد عنه ﷺ "من كان له امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل" ^(٤)»^(٥).

(١) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ٢٧٩.

(٢) السابق ص ٢٧٨.

(٣) السابق ص ٢٠٦.

(٤) أخرجه عن أبي هريرة الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء في التسوية بين الضرائر رقم (١١٤١) (٣/ ٤٣٨)، وأبو داود كتاب النكاح باب في القسم بين النساء رقم (٢١٣٣) (٢/ ٦٠١)، وابن ماجه كتاب النكاح القسمة بين النساء رقم (١٩٦٩) (١/ ٦٣٣)، النسائي في السنن الصغرى (٧/ ٧٣) وفي السنن الكبرى كتاب عشرة النساء باب حب النساء رقم (٨٨٩٠) (٥/ ٢٨٠).

(٥) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٤٨.



وبناء على ما سبق فإنَّ الطَّهَطَاوِيَّ يرى أنَّه لا مانع في الشَّرْع من تعدد الزوجات إن كان للإنسان حاجة إلى ذلك، فإن لم يكن له حاجة ظاهرة فالأولى عدمه يقول: «وندب أن لا يزيد على واحدة من غير حاجة ظاهرة»^(١).

ويشير في موضع آخر إلى إباحة تعدد الزوجات وجواز التسري شرعاً فيقول: «ومع إباحة تعدد الزوجات وجواز التسري شرعاً فإنه منهي عن كثرة المباشرة»^(٢).

وهذا الذي ذكره الطَّهَطَاوِيَّ من حكم تعدد الزوجات هو ما دل عليه الكتاب والسنة وفعل الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهو من أشهر ما ينتقد به الإسلام في نظر الغربيين وأشياعهم، ويجعلونه دلالة على انحطاط شأن المرأة في الإسلام، على الرغم من وجود التعدد عندهم، وعدم اقتصار أكثرهم على امرأة واحدة، ولكن بغير طريق الزواج.

يقول الشيخ مصطفى صبري مبيناً هذا المعنى: «ولا زال تعدد الزوجات أول ما ينتقد به الإسلام، وأشهر نواحي الضعف الذي يلتاث به في نظر الغربيين، ومن ينظرون الأمور بمنظارهم من المسلمين، حتى إذا عَنَّ لبعضهم الاعتذار عن حكم دينهم فيه كانت غاية ما يتمسك به أن تعدد الزوجات ليس بضروري في الإسلام، وأن جوازه محاط بشروط تجعله مستحيل الواقع، ويفوته أن الاعتراف بجواز تعدد الزوجات مبدئياً ضروري للمسلم وأنَّ شروطه لا تجعله مستحيلاً، وإلا كان تشريعه عبثاً ولغوًا، وكان فعل الصحابة والعاملين به معدوداً من طلب المستحيل»^(٣).

«ومتى دعت حاجة أي رجل إلى الاقتران بأية امرأة فلا سبيل إليه عند العقل والنقل إلا سبيله المشروع وهو الزواج، وما دام في الدُّنيا رجل لا يكتفي بما عنده من زوجة واحدة.. ويبحث عن عداها، فالاعتراف بمبدأ تعدد الزوجات ضروري إلا لمن يشذ عن طريق العقل والنقل ويبيح الزنا، أو لمن يغض بصره عن الحقائق وينكر وجود الزناة في الدُّنيا من الرُّجال المتزوجين، أو لمن يتقاصر حجاه عن إدراك التلازم بين منع تعدد الزوجات وإباحة

(١) السابق ص ١٣٨

(٢) السابق ص ١٥٠، وانظر رفاة الطهطاوي: نبذة فيما يتعلق بالكلام على النساء من تعريبات قلاند المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، روضة المدارس، السنة الرابعة، عدد (١٠)، يوم الخميس غاية جمادى الأولى سنة ١٢٩٠هـ، ص ١٠

(٣) الشيخ مصطفى صبري (شيخ الإسلام بالدولة العثمانية سابقاً): قولي في المرأة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٤هـ، ص ٥.

الزنا لبعض الرِّجال»^(١).

وقد تعرض موقف الطَّهَطَاوِيِّ سابق الذكر من تعدد الزوجات للنقد على الرغم من وضوحه واتفاقه مع موقف الإسلام.

يقول الدكتور محمد محمد حسين في معرض حديثه عن دعوة الطَّهَطَاوِيِّ إلى تغريب المرأة المسلمة: «كما تكلم عن تعدد الزوجات فيشترط فيه العَدْل.. موردًا أقوالا وقصصًا تحبذ الاقتصار على زوجة واحدة»^(٢).

وللجواب عن ذلك نقول:

أولاً: سبق بيان أنَّ الطَّهَطَاوِيَّ يرى أنَّه لا مانع في الشَّرْع من تعدد الزوجات إن كان للإنسان حاجة إلى ذلك، فإن لم يكن له حاجة ظاهرة فالأولى عدمه.

ثانياً: بعد أن ذكر الطَّهَطَاوِيَّ هذا الكلام المذكور آنفاً في حكم تعدد الزوجات في كتابه «المرشد الأمين» ذكر قصةً لأحد الصوفية، وهو الشيخ عبد العزيز الدريني وكان قد تزوج بامرأتين يشكو فيها من سوء حاله بهذا التعدد، وذكر له في وصف حاله أبياتاً من الشعر^(٣).

ولنا أن نقول إذا ذكر الطَّهَطَاوِيَّ قولاً، واستدل عليه بالكتاب والسنة، ثم ذكر قولاً لبعض العلماء يخالف هذا القول فبأيها يقع الاستدلال ونسبته مذهباً لصاحبه، بها استدل عليه من الكتاب والسنة دون أن يذكر له معارضاً شرعياً، أم بما أورده من قصص وأبيات من الشعر لحالة خاصة لشخص بعينه؟ ومن المعلوم في الشَّرْع والعقل أن تعدد الزوجات لا يستقيم شأنه لجميع النَّاس.

ثالثاً: هل من المَوْضُوعِيَّة أن يأخذ عجز الكلام ويستنبط منه مذهباً لصاحبه، ويترك أوله؟ ما أشبه ذلك بمن أطلق القول بوعيد الله للمصلين مستشهداً بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون] غافلاً عن بقية الآية ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون].

(١) السابق ص ٦

(٢) د. محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية ص ٣٧. وانظر أيضاً: درية شفيق، إبراهيم عبده: تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى الفاروق، مكتبة الآداب، مصر، ١٩٤٥ م، ص ٥٦.

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٤٨

رابعًا: هذا الذي ذكره الدكتور محمد محمد حسين من رأي الطَّهَطَاوِيِّ في تعدد الزوجات، وغيره من النصوص التي ذكرها في كتابه «الإسلام والحضارة الغربية» ينقلها من كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين» للطهطاوي، وهي توهي بأنه قرأ هذا الكتاب، فلماذا إذا يضرب صنفًا ويغض الطرف عن عشرات النصوص التي ذكرها الطَّهَطَاوِيِّ في هذا الكتاب عن حقوق المرأة، وواجباتها، ودعوته إلى ضرورة التزامها بحدود الشَّرع، والحث على الحجاب، والنهي عن الاختلاط، أو ما يؤدي إليه من الأعمال؟! لماذا يغفل عن كل هذه النصوص، ويتمسك بنصوص مجملة مبتورة من سياقها؟! وقد سبق طرف من الرد عليها في الفصل السابق.

وبعد... فهذا هو موقف الطَّهَطَاوِيِّ من العلاقة بين المرأة والرجل، وحقوقها وكيفية التعامل معها، وقد جاء هذا الموقف انعكاسًا لفكر إسلامي أصيل، لم يظهر فيه أثرٌ سلبي لتلك النوافذ التي أطل منها صاحبها على الحياة الغربية، كما لم نجد فيه أثرًا لتلك الدَّعوة المزعومة إلى المساواة التامة بين الرجل والمرأة، فلم يكن للطهطاوي منها أي نصيب، وإنما جاء حديثه انطلاقًا من حث الشَّرع الحنيف إلى الإحسان إلى النِّساء، وحسن معاشرتهن، وحفظ حقوقهن، وهو ما نزيده تفصيلًا في المباحث التالية - إن شاء الله عز وجل -.



بواجبهن تجاه أهلهن، وليقين أنفسهن من الفتنة يقول: « فالغالب عليهن ملازمة البيوت؛ لحفظ المسكن، ونظافة المجلس، وطيب المأكل، والأنس مع الزوج، وتربية الولد، وحفظ العين من المحارم، وتعهد من في البيت عن حصول المرض، وهذا غير شغل الرجل»^(١).

أما عن التزام النساء بالحجاب فيرى أنه من الآداب الإسلامية التي يجب على المرأة المسلمة أن تلتزم بها يقول: «يجب على المرأة الاحتجاب من الأجانب، ويحرم على الرجل النظر إلى شيء من المرأة الأجنبية، ولو زوجة لأخيه، أو أختًا لزوجه، ولو في حالة أمن الفتنة، وكذلك نظر المرأة إلى الأجنبي حرام- ولو زوجًا لأختها- ما لم يكن محرماً، ويحرم أن يخلو رجل بأجنبية»^(٢).

ويستدل على حرمة خلو الرجل بالمرأة بما رواه البخاري عن ابن عباس مرفوعاً: «لا يخلون رجل مع غير ذي محرم»^(٣).

ثم يبين أنه: «لا بأس أن يخلو رجال أو عدة رجال بنسوة ثقات، لا رجل أو عدة رجال بواحدة، وأما ذوو المحارم من النسب والرضاع والمصاهرة، وهم الذين لا يحل تزوج بعضهم بعضاً فتجوز لهم الخلوة»^(٤).

ويستثني رفاة من قوله بعدم جواز نظر الرجال إلى المرأة الأجنبية حالات يعدها من قبل الضرورة فيقول: «ولا يجوز النظر فيما لا يحل إلا بأسباب أحدها: النظر للمداواة بقدر الحاجة. ثانيها: النظر للوجه والكفين لمن يريد أن يتزوجها. ثالثها: النظر في المعاملة المفتقرة للشهادة عليها والتعريف لها، ونحو ذلك مما تدعو إليه ضرورة المعاملة، فينظر الشاهد إلى الوجه لا غير. رابعاً: المعلم ينظر بقدر الحاجة والضرورة»^(٥).

ثم يبين رفاة أنه «يجوز سماع صوتها، والإصغاء إليه عند أمن الفتنة على الأصح، ويجوز لها أن تستفتي، وتستشير الرجال. قالت عائشة - رضي الله عنها- «رحم الله نساء

(١) السابق ص ٥٤

(٢) السابق ص ٢٨٢

(٣) السابق ص ٢٨٢

(٤) السابق ص ٢٨٣

(٥) السابق ص ٢٨٣

الأنصار لم يكن الحياء يمنعهن أن يتفقهن في الدين»^(١). وروى مسلم عن أنس رضي الله عنه أن أم سليم حدثت أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رأت ذلك المرأة فلتغتسل، فقالت أم سليم واستحيت من ذلك، وهل يكون ذلك؟ قال: فمن أين يكون الشبه؟^(٢)»^(٣)

ويستطرد الطهطاوي في موضع آخر مبيِّناً فرضية الحجاب عند حديثه عن نزول آية الحجاب في السنة الرابعة أو الخامسة للهجرة فيقول: «ونزل فيها أيضاً: [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً]»^(٤) ثم يبين المراد من هذه الآية فيقول: «والجلابيب جمع جلباب، وهي الملاءة التي تشتمل بها المرأة فوق الدرع والخمار، وقيل هي كل ما يُستتر به من كساء وغيره، قال ابن عباس: أمر نساء المؤمنين أن يغطين رءوسهن ووجوههن بالجلابيب إلا عيناً ليعلمن أنهن حرائر، وهو قوله تعالى: [ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ] أي لا يتعرض لهن بخلاف الإماء، فلا يغطين وجوههن»^(٥).

فهذا واضح الدلالة على إيمان رفاعة بوجوب تغطية المرأة لوجهها ورأسها على نحو ما نقله عن ابن عباس t.

أما عن الاختلاط فيرى الطهطاوي أنه منهي عنه في ديار الإسلام، «وأن اختلاط الرجال بالنساء هو عادة البلاد التي تبيح ذلك، بناء على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد، وهو محض سياسة وضعية بشرية»^(٦). ويستشهد على ذلك بما روي عن الحسن

(١) ذكره البخاري في صحيحه عن عائشة معلقاً باب الحياء في العلم كتاب العلم (٢٢٨/١) بلفظ «نعم النساء نساء الأنصار»، ووصله مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فرصة من مسك رقم (٦١) (٢٦١ / ١)، وابن ماجه في سننه كتاب الطهارة وسننها باب في الحائض كيف تغتسل رقم (٦٤٢) (٢١١ / ١) وبنحوه أبو داود في السنن، كتاب الطهارة باب الاغتسال من الحيض رقم (٣١٦) (٢٢٣ / ١).

(٢) أخرجه عن أم سليم مسلم في صحيحه كتاب الحيض، باب وجوب الغسل على المرأة بخروج المنى منها (٣٠-٣١١) (٢٥٠ / ١)، ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب في المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل رقم (٦٠١) (١٩٧ / ١).

(٣) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢٨٣

(٤) سورة الأحزاب آية: (٥٩)

(٥) رفاعة الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ص ١٣٠.

(٦) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٣



لا تدعون نساءكم يراحن العلوج في الأسواق قبح الله من لا يغار. وورد عنه ﷺ "الغيرة من الإيمان" (١) (٢).

بل إن رفاعة يرى أن «أخلاق المرأة وعوائدها الظاهرة لا تخلو عن بعض تحبئة، وأن لا تكون جلية، فلا تظهر كالرجل في المحافل العامة، ولا تتماشى في الشوارع والأسواق والمنتزهات، والعادة أن المخدرة لا تخرج من بيتها لشيء من ذلك إلا مع من يعتمد عليه من الرجال، فلا يسوغ لها أن تدخل محال المنازحة والفرجة، ولا أن تسافر إلا ومعها محرم، أو زوج، أو من يوثق به، فالغالب عليهن ملازمة البيوت» (٣).

ويبين رفاعة عند حديثه عن الغيرة ضرورة المحافظة على عدم الاختلاط فيقول: «والطريق المغنية عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال، وهي لا تخرج إلى السوق، والغيرة في الريبة محمودة، يجبها الله عز وجل، وفي غيرها مذمومة، ويبغضها الله عز وجل، وكان الصحابة يسدون الكوات التي في الجدران؛ لئلا يطلع منها النساء على الرجال» (٤).

كما رأى رفاعة منع المرأة من تولي السلطنة والقضاء، لما قد ينتج عن هذه الأعمال من اختلاط منهي عنه في ديار الإسلام. وهو ما يبينه بقوله: «وإن كان حكماء الرجال يمدحن ربات الفضائل، وينظموهن في سلك الأصفياء إلا أنهم لا يسوغون لهن الدخول في ميدان فحول الرجال، ولا التخلق بأخلاق الأبطال، ولا ممارسة السياسات الملكية، ولا الرياضات العمومية، فإنها ربما أدها ذلك إلى التبرج والمخالطة، فلا يبرئها أحد مما يقال فيها» (٥).

ولصيانة المرأة من الفتنة والشبه، والمحافظة على عفتها وكرامتها يرى رفاعة انطلاقاً من الشرع الحنيف أنه «يحرم سفر المرأة بلا زوج لها أو محرم أو نسوة ثقات، ويحرم تشبههن بالرجال في الملابس والهيئة، كما يحرم تشبه الرجال بهن في ذلك، ويكره لهن ترك الحلي تشبهاً بالرجال، ومن المعلوم أن التزين المطلوب من النساء إنما هو لأزواجهن، أو لمن في بيوتهن من أنفسهن، لا يتبرجن به للرجال الأجانب، كعادة الأجانب المبنية على اختلاط الرجال

(١) سبق تخريجه ص ٢٥٨.

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٤٩

(٣) السابق ص ٥٤

(٤) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٤٩

(٥) السابق ص ٥٤

بالنساء، فإن هذا لا يخلو من الاستحسان الذي يترتب عليه الافتتان»^(١).

وهكذا وجدنا الطَّهَطَاوِيَّ قد دعا إلى التزام المرأة المسلمة بتعاليم الإسلام، وذلك بالتزامها بالحجاب، وعدم اختلاطها بالرِّجَال، محافظة منها على عفتها وكرامتها، ولتتمكن من أداء وظيفتها تجاه أسرتها ومجتمعها.

وعلى الرغم من وضوح موقف الطَّهَطَاوِيَّ من الحجاب والاختلاط وجدنا شبه اتفاق بين الباحثين على التغاضي عن هذه النصوص الواضحة، ناسبين إليه الدَّعْوَةَ إلى التبرج والسفور والاختلاط، متمسكين بوصفه الذي قدمه للمرأة الفرنسية في كتابه الرحلة، وهو ما لا يصح الاستدلال به على تلك الدَّعْوَةَ على النحو الذي سبق أن بيَّناه، وهذا الكلام الذي ذكره رِفَاعَةَ في الأمر بالحجاب والنهي عن التبرج والاختلاط، هو الذي التزم به، وألزم به المجتمع رجالاً ونساءً، مادام لا يخرج عن تعاليم الإسلام.

والحقيقة أنَّ رِفَاعَةَ كان يضع خطأً فاصلاً يميز بين المرأة المسلمة والمرأة الأوربية، فالمسلمة ملتزمة بالفروض الدِّينية والتقاليد الشرقية الأخلاقية، يضاف إلى ذلك غيرة المسلم على نساءه، الأمر الذي لم يجده رِفَاعَةَ أثناء وجوده بفرنسا عند الغربيين يقول رِفَاعَةَ في مجلة «روضة المدارس» التي كان يرأس تحريرها «من محاسن الإسلام أنَّ الله سبحانه وعز وجل قد أودع في قلب الرجل الغيرة على نساءه؛ حتى جعل سبحانه وتعالى بدن الحرة عورة بالنسبة للآخرين، فلا يحل لها كشفه عليه، ولا يحل له نظرها أيضاً؛ فلذلك كانت نساء الإسلام مصونات في بيوتهن سيدات على غيرهن»^(٢). فلم يدع الطَّهَطَاوِيَّ إذاً إلى السفور، فضلاً على أن يبين شرعيته كما شاع بين الباحثين.

يقول أحد الكتاب في معرض حديثه عن رِفَاعَةَ: «كما اعتبر أنَّ السفور هو من طبيعة الحدائث في مجتمع حديث، وهو لا يتعارض مع الدين الإسلامي، وأنَّ حياة المرأة الفرنسية هو شأن من شؤونها»^(٣). ويقول كاتب آخر: «يعتبر الطهطاوي أول رائد لحركة تحرير المرأة، وإن

(١) السابق ص ٢٧٩

(٢) انظر: د. السيد أحمد فرج: المؤامرة على المرأة المسلمة، دار الوفاء المنصورة، ص ٤١، انظر أيضاً. رِفَاعَةَ الطهطاوي: نبذة فيما يتعلق بالكلام على النساء من تعريبات قلائد الفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، روضة المدارس، السنة الرابعة، عدد (١١)، ١٥ جمادى الآخرة سنة ١٢٩٠ هـ ص ٦.

(٣) جاسم المطير: حوار حول الديمقراطية، حلقة ٢٠ - الأزهرى رِفَاعَةَ الطهطاوي رائد العلمانية، Mar 2, 2003. (http://www.sotaliraq.com/view/article_2003_03_2_f7.html).

كان ينطلق من مرجعية إسلامية نادى من خلالها بحقوق المرأة الشرعية، إلا أنه كان متأثراً للغاية بطبيعة الحياة الفرنسية التي بدأ يدعو إليها بكل ما فيها من اختلاط وسفور^(١).

ومن تأمل ما سبق أن قرناه تأكد له بما لا يدع مجالاً للشك بطلان قول الباحثين المذكورين آنفاً، اللذين لم يقدموا كما لم يقدم غيرهما، شيئاً يصح الاحتجاج به على هذه الدَّعوة، وسيأتي بيان طرف من ذلك إضافة إلى ما سبق أن قرناه في الفصول القادمة.

(١) د مسفر القحطاني: حركة تحرير المرأة، تاريخ يعيد نفسه، ٨ - ٤ - ١٣٢٥ هـ.
(المصدر <http://www.alkalimah.com>).



المَبْحَث الثالث

تعليم المرأة

شغلت قضايا المرأة خاصة قضية تعليمها أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وقد كان محمد علي أول من افتتح مدرسة لتعليم البنات، وهي مدرسة المولدات، وذلك بناء على طلب كلوت بك من محمد علي أن تكون هناك مدرسة لتعليم الفتيات بعض النواحي الطبية، ليكن مولدات متعلّقات بدلاً من القابلة التقليدية^(١).

ويعد رفاعة الطهطاوي من أوائل من دعوا إلى تعليم المرأة في العصر الحديث، وتثقيف البنات أسوة بالبنين، ويتجلى ذلك في وضعه كتاباً مشتركاً لتثقيف البنات والبنين، وإعدادهن عن طريق التربية والتعليم للقيام بواجبهن في المجتمع^(٢).

ولا يقلل من قيمة الكتاب كونه صدر بتكليف رسمي^(٣)، وليس معنى هذا أن القضايا المطروحة فيه لا تشكل حيزاً من اهتمامات الطهطاوي الفكرية والاجتماعية كما فهم بعض الباحثين^(٤).

وإنما كان هذا التكليف الرسمي حافزاً للطهطاوي للكتابة في هذا الموضوع، وليبقى الكتاب وثيقة على قدر كبير من الأهمية في التعرف على آرائه، وموقفه من تلك القضايا التي شغلت جانباً كبيراً من الاهتمام، خاصة في الفترة التي تلت الطهطاوي.

ورفاعة في دعوته إلى تعليم البنات؛ ينطلق من حثّ الشارع على التّعلم والتّعليم؛ ليعلمن شرائع الإسلام الواجبة على كل مكلف، وليتمكن من أداء وظيفتهن الطبيعية في المجتمع يقول الطهطاوي مبيناً هذا المعنى: «فإنّ تعليمهن في نفس الأمر عبارة عن تنوير عقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن، فلا شك أنّ حصول النساء على ملكة القراءة

(١) أميرة خواسك: معركة المرأة للخروج من عصر الحرّيم، ص ١٤.

(٢) انظر عبد الرحمن الراجعي: عصر محمد علي ص ٥٢٢، عبد الرحمن الراجعي: مصطفى كامل باعث الحركة الوطنيّة ص ١٤٠

(٣) يقول الطهطاوي في مقدمة كتابه المذكور: «صدر لي الأمر الشفاهي من ديوان المدارس بعمل كتاب في الآداب والتربية يصلح لتعليم البنين والبنات على السوية فشمرت عن ساعد الاجتهاد وعملت هذه المجموعة التي جاءت على وفق المراد» المرشد الأمين ص ٤.

(٤) انظر: سلسلة أبحاث المؤتمرات، المجلس الأعلى للثقافة، أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، ١٩٩٩م، (١/١٥٠).

والكتابة، وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة هو أجمل صفات الكمال، وهو أشوق للرجال المترين من الجمال، فالأدب للمرأة يغني عن الجمال، لكن الجمال لا يغني عن الأدب؛ لأنه عرض زائل^(١).

فضلا عن ذلك فإن حسن تربية المرأة وتعليمها يؤثر في أخلاق أولادها يقول الطهطاوي مبيِّناً هذا المعنى: «وأيضاً آداب المرأة ومعارفها تؤثر كثيراً في أخلاق أولادها؛ إذ البنت الصغيرة متى رأت أمها مقبلة على مطالعة الكتب، وضبط أمور البيت، والاشتغال بتربية أولادها، جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها، بخلاف ما إذا رأت أمها مقبلة على الزينة والتبرج، وإضاعة الوقت بهذر الكلام، والزيارات الغير اللازمة، حيثُ تتصور البنت من الصغر أن جميع النساء كذلك، فتألف ذلك منذُ صغرها»^(٢).

ويعقد الطهطاوي مقارنة بين تلك الأم الجاهلة والأخرى المتعلمة فيقول: «فستان بين هذه وبين من تعتمد على معارفها وآدابها، وتفعل ما فيه إرضاء بعلمها وتربية أولادها»^(٣).

ويشير الطهطاوي إلى ما ينبغي أن تتعلمه المرأة، مؤكداً أهمية أن يعلمها وليها القراءة وما تحتاج إليه من أمور الدين فيقول: «وأماً بالنسبة للبنات فإن ولي البنت يعلمها ما يليق بها من القراءة وأمور الدين، وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز، وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة، وبعض مبادئ المعارف النافعة في إدارة المنازل فلا بأس بتعليم الحساب، وما أشبهه هن، ويشترك الصبيان والبنات في تعليم الأخلاق والآداب وحسن السلوك»^(٤).

ومن ثمَّ كانت دعوة رفاة إلى تعليم البنات في نطاق الدور الذي يرى أنه ينبغي أن تقوم به المرأة في المجتمع، وهو دورها بوصفها أمًّا وزوجة؛ أي يدعو إلى تعليمها وثقيفها تعليمًا خاصًا يتفق ووظيفتها في المجتمع؛ لذلك فإنَّ أحد الأهداف الضرورية لتعليم النساء عنده هو تحقيق المواءمة بين المرأة وزوجها، فتحسن معاشرته وزوجها وتربية أبنائها يقول رفاة إنَّه: «ينبغي صرف المهمة في تعليم البنات والصبيان معًا؛ لحسن معاشرته الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإنَّ هذا مما يزيدهن أدبًا وعقلاً،

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين: ص ٦٧، ٦٨

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) السابق نفس الموضوع.

(٤) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٢٦٩).



ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرِّجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوب الرِّجال، ويعظم مقامهن؛ لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش، مما ينتج من معاشره المرأة الجاهلة لمرأة مثلها»^(١).

فالمرأة فيما يرى الطهطاويّ محتاجة إلى التعليم؛ لتحقيق المواءمة بينها وبين زوجها في درجة المعرفة والفتنة، إضافة لإرشادها في أمور الزوجية وتربية الأولاد، وهذه سمة من سمات المجتمعات المتمدنة. «فمن المناسبة والملائمة بين الزوجين حتى في درجة المعرفة والفتنة وكمال الامتراج، وهذا لا يكون إلا بالمشاكلة بين الزوجين، والمجانسة بين القرينين، لاسيما في الممالك المتمدنة التي يعد فيها تعليم البنات من الشيم المستحسنة، فالمرأة على هذا محتاجة للتعليم؛ لإرشادها في أمور الزوجية والعشرة، وفي تربية الأولاد إلى الطريق القويم»^(٢).

ولا يقتصر الهدف من التعليم على ذلك وإنما: «ويمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرِّجال على قدر قوتها وطاقتها، وكل ما يطيقه النِّساء من العمل يباشرهن بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النِّساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء واقتعال الأقاويل»^(٣).

وإذا كانت التربية والتعليم ضرورية في حق الرِّجال فهي كذلك في حق النِّساء يقول: «وبالحملة فتربية أولاد الملة وصبيان الأمة وأطفال المملكة ذكوراً وإناثاً من أوجب الواجبات، كيف لا؟ والتربية مطلوبة حتى في غير الآدمي، فإن كل أمة تعتني بتربية كل ما ينفع الإنسان من الحيوانات المنزلية كالخيول النافعة في الجهاد والنحل ودود القز...»^(٤).

ويؤكد المعنى ذاته بقوله: «فتعلم الأدب حسن في الرِّجال والنِّساء جميعاً، ويحسن الأدب في النِّساء زيادة لما فيهن من الرقة الطبيعية والمحاسن المعنوية.. فهي بالأدب جميلة حساً ومعنى، فهذه محسناتها البديعية الطبيعية والعقلية، وكل منهما قابل للإصلاح والاستكمال»^(٥).

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين: ص ٦٦.

(٢) السابق نفس الموضوع.

(٣) السابق نفس الموضوع.

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٦.

(٥) السابق ص ٤٨.



«وقد كان الصحابة يسألون النَّبِيَّ ﷺ، فكلما خطر ببال أحد شيء من الرِّجَال والنِّسَاء، سأل عن ذلك من لا ينطق عن الهوى ﷺ»^(١).

وينعى الطَّهَطَاوِيُّ على من أنكر الدَّعْوَةَ إلى تعليم النِّسَاء، وذلك ارتكازاً إلى ثقافته الإسلاميَّة الأصيلية، مؤكداً مخالفته للعقل والشَّرْع فيقول: «وأما القولُ بأنَّه لا ينبغي تعليم النِّسَاء الكتابة، وأنها مكروهةٌ في حقهنَّ ارتكازاً على النهي عن ذلك في بعض الآثار، فينبغي أن لا يكون على عمومته، ولا نظر إلى قول مَنْ علل ذلك بأنَّ من طبعهن المكر والدهاء والمداهنة، ولا يعتمد على رأيهن لعدم كمال عقولهن، فتعليم القراءة والكتابة ربِّها حملهن على الوسائل الغير مرضية... فمثل هذه الأقوال لا تفيد أنَّ جميع النِّسَاء على هذه الصفة الذميمة، ولا تنطبق على جميع النِّسَاء، وكم من نهي وردت به الآثار كحب الدُّنْيَا، ومقاربة السلاطين والملوك، والتحذير من الغنى، فقد حمل على ما يعقبه شر وضرر محقق. وتعليم البنات لا يتحقق ضرره فكيف ذلك؟ وقد كان من أزواجه ﷺ من يكتب ويقرأ كحفصة بنت عمر، وعائشة بنت أبي بكر، وغيرهما من نساء كل زمان من الأزمان، ولم يعهد أن عدداً كبيراً من النِّسَاء ابتذلن بسبب آدابهن ومعارفهن، على أنَّ كثيراً من الرِّجَال أضلهم التوغل في المعارف، وترتب على علومهم ما لا يحصى من شبه الخروج والاعتزال، وليس مرجع التشدد في حرمان النِّسَاء من الكتابة إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن، أيًا ما كانت في ميدان الرِّجَال تبعاً للعوائد المحلية المشوبة بجمعية جاهلية»^(٢).

ويختم الطَّهَطَاوِيُّ حديثه عن تعليم البنات بدليل التجربة، مدعوماً بالدليل الشَّرعي فيقول: «وقد قضت التجربة في كثير من البلاد أنَّ نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً، فقد روي في كتب الأحاديث روايات عن النِّسَاء كثيرة، وقد كان في زمن رسول الله ﷺ من يعلم القراءة والكتابة من النِّسَاء للنساء كالشفاء أم سليمان، فقد ورد أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال لها علمي حفصة رقية النملة، كما علمتها الكتاب أي الخط والهيحاء»^(٣)^(٤).

(١) رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلاميَّة نظامها وعمالاتها ص ٨٨.

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٦، ٦٧.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الطب، باب ما جاء في الرقي رقم (٣٨٨٧) (٤/ ٢١٥)، والنسائي في السنن الكرى كتاب الطب باب رقية النملة رقم (٧٥٤٣) (٤/ ٣٣٦)، الحاكم (٤/ ٤١٤)، أحمد (٦/ ٣٧٢).

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٨ وانظر أيضاً: رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلاميَّة نظامها وعمالاتها، ص ٧٠، ٦٩، ٢٧٠.



ثم يخلص الطَّهَطَاوِيُّ من مجموع ما سبق إلى القول بجواز تعليم النِّسَاءِ وَأَنَّهُ لا ضرر فيه ألبتة فيقول: « فهذا الحديث^(١) دليلٌ على أَنَّ تَعَلَّمَ النِّسَاءِ الكِتَابَةَ جَائِزٌ وَأَنَّ اشْتِرَاكَهُنَّ مَعَ الرِّجَالِ لا بأس به، حَيْثُ اشْتَرَكْنَ مَعَهُمْ فِي أَصْلِ الطَّبَاعِ والغَرَائِزِ، وورود النهي عن تعليمهن ينبغي أن يكون ليس على إطلاقه، بدليل ما يعارضه بإباحة التعليم، فليتمسك كل من الفريقيين الذكور والإناث بالأحاديث الواردة في فضل التعليم والتعلم، ويتشبهوا جميعاً بأذيال المدارس والمطالعة؛ ليقطفوا من أثمار العلم منافعه»^(٢).

وفي موضع آخر في معرض حديثه عن الخيرات العمومية التي تقتضيها الأوقات والأحوال، يذكر من ذلك «إرصاد مكاتب لتعليم البنات، لا سيما مكتب لتعليم فاقدات البصر منهن، ويتمنى أن من يفوز بإرصاد هذه المكاتب للنساء يكون من الخواتم الغنيات اللاتي يوقفن في العادة أوقافاً عظيمة دون ما ذكر من الأهمية، ومن الثابت أن زبيدة زوجة الرشيد فعلت كثيراً من الخيرات، وكان لها مائة جارية يحفظن القرآن، ولكل واحدة ورد عشر القرآن»^(٣).

نخلص مما سبق أَنَّ رِفَاعَةَ دعا إلى تعليم المرأة وتهذيبها انطلاقاً من حث الشَّرْع الحنيف على ذلك، وهو في ذات الوقت لا يرى تعارضاً بين ذلك التعليم وبين التزام المرأة بالحجاب الذي ادعى دعاة تغريب المرأة أَنَّهُ مانع من تعليمها وتهذيبها^(٤).

كما أكد الطَّهَطَاوِيُّ على نقطتين هامتين هما موضع خلاف بين دعوته إلى تعليم المرأة ودعوة دعاة التغريب، وهما ماذا تتعلم المرأة؟ ولماذا تتعلم؟

فقد دعا رفاة أن تتعلم المرأة القراءة والكتابة وما تحتاج إليه من أمور دينها وما يتعلق بمعاشرتها لزوجها وتدير منزلها وتربية أولادها، أما الغاية من هذا التعليم أن تحسن المرأة أداء وظيفتها الطبيعية في المجتمع وهي دورها أمّاً وزوجة.

(١) حديث أمره للشفاء بتعليم حفصة - رضي الله عنهن -.

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٨، وانظر رفاة الطهطاوي: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها ص ٨٦.

(٣) رفاة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/ ٢٨٢).

(٤) انظر قاسم أمين: المرأة الجديدة ص ٨٣، وانظر في الرد عليه محمد فريد وجدي: المرأة المسلمة رد على كتاب المرأة الجديدة، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ١٣٣٠هـ ١٩١٢م، ص ١٣، ١٥٠، ١٥١، د. مصطفى الغلاييني: نظرات في كتاب السفور والحجاب، بيروت ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م ص ٥٨: ٦٠.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

عمل المرأة

إذا كان رِفَاعَةٌ قد دعا إلى تعليم المرأة فإنَّ أحدَ أهدافِ تعليمها أن تعمل، وتنتفع بعلمها إذا اقتضتْها الظروف ذلك، بل إنَّه يستحسنُ لها مباشرة كل ما يليق بها فيقول: «ويمكن للمرأة عندَ اقتضاءِ الحَالِ أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرَّجَالُ على قدر قوتها وطاقاتها، وكل ما يطيقه النِّسَاءُ من العمل يباشرهن بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النِّسَاءَ عن البطالة؛ فإنَّ فراغَ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل.... وللعمل في حق النِّسَاءِ فوائد عظيمة؛ فإنَّه يصون المرأة عما لا يليق بها، ويقرها من الفضيلة»^(١).

«وقد كان في زمن النَّبِيِّ ﷺ نساء محترفات، فيما يليق بهن، وهن الماشطة والقابلة والخافضة والغاسلة»^(٢).

وأما عن طبيعة العمل الذي تباشره النِّسَاءُ فيرى رِفَاعَةٌ «أنَّ الله عز وجل خصهن دونَ الرَّجَالِ بتدبير المعاش الأولية، والقيام بالأشغال الضرورية، والمتاعب المعيشية، ومباشرة فراش المرضى من الأزواج والأولاد وغيرهم، وتخفيف الآلام والأسقام، وما أشبه ذلك مما لا يكاد يدخل تحت الحصر، وهذه الأعمال تحصل النِّسَاءُ على درجة الفضل والكمال أعظم منها في الرَّجَالِ»^(٣).

ويرى رِفَاعَةٌ كذلك أنَّ على المرأة أن تتخذ من نساء النَّبِيِّ ﷺ القدوة في ذلك فيقول: «وينبغي أن يكون لنساء هذه الأعصر في خدمتهن لمنزلهن اقتداءً بنساء النَّبِيِّ ﷺ ونساء أصحابه، فإنَّ نساء النَّبِيِّ ﷺ ونساء أصحابه كن يسعين على عيالهن، ويخدمن أزواجهن، ويمتهن أنفسهن»^(٤).

وبذلك يحدد الطَّهَطَاوِيُّ العمل الذي يراه مناسباً لطبيعة المرأة، وهو عملها في بيتها راعية لزوجها وأولادها، ويستدل على ذلك بأثار عن عائشة وأسما بنت أبي بكر ﷺ ويعلق

(١) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيُّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢٧٧.

(٢) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيُّ: الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها، ص ٣٠١.

(٣) رِفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيُّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٥٣.

(٤) السابق ص ٢٧٦.



على ذلك بقوله: « فكل هذه دلائل مصرحة بأنَّ نساءهم كن يشتغلن بالخدمة والمهنة»(١).

ولا يقتصر عمل المرأة عند رفاعة على الخدمة والمهنة في بيت أهلها، بل يستحسن لها مباشرة كل ما يليق بطبيعتها. بيد أن العمل الذي يراه رفاعة من أخص أعمال المرأة هو وظيفتها بوصفها أمًا وزوجة؛ «فلهذا كانت التربية الأولية للأبناء مخصوصة بهن، حتى إن ما يشتهر به فحول الرجال والأبطال من العز والفخار، وشرف النفس والاعتبار، هو في الأصل مكتسب من تربية ربات الحجال، ومن سوء التربية أن الأم تكل تربية أولادها إلى غيرها، بدون إن تلاحظ تربية أولادها بنفسها، فإن الأم بما أودع فيها من الشفقة والرأفة على أولادها هي أولى وأرفق بالتربية، ولتعديل مزاج أبنائها وبناتها، فإذا ربت الأم أبنائها إلى سن التمييز تربية حسية أو معنوية، انتقش في أذهان الأبناء اعتدال المزاج والاتصاف بمكارم الأخلاق وتهذيبها، وسلوك سبيل الرفق واللين، التي هي من صفات التمدن»(٢).

ويؤكد الطهطاوي على دور المرأة الفعال في بيتها، الذي تقتسم به عملها مع الرجل فيقول: «وقد خلق الله المرأة للرجل ليلبغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله، وجعل المرأة تلطف لزوجها أتراحه، وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه، وتنشط حركة انتعاشه، فهي من أجمل صنع الله القدير وقرينة الرجل في الخلقة، والمعينة له على أولى حركات التدبير، والحفاظة لأطفاله، والقائمة بأمر عياله، والمسلية له في أيام حياته في إقباله وغير إقباله»(٣).

رأي الطهطاوي في تولي المرأة الولايات العامة.

يرى الطهطاوي أنه يمكن للمرأة ممارسة ما تستطيعه من الأعمال عند اقتضاء الحال، وتوفر الظروف الموائمة لذلك، عدا التصدي للمسؤولية في الأعمال العامة كالسلطنة، والولاية، والقضاء، فهي أعمال يرى رفاعة بحق أنها لا تليق بالمرأة، ولا تتلاءم مع تكوينها وطبيعتها.

وقد رفض فقهاء الإسلام من قبل انطلاقًا من الشرع الحنيف اشتراكها في تلك الأعمال، فللنساء السلطنة المعنوية في بيوتهن على قلوب الرجال، وبها يتوصلن إلى غاياتهن

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢٧٧.

(٢) السابق ص ٦.

(٣) السابق ص ٣٧.



يقول رفاعه مبيناً هذا المعنى: «إنَّ سلطنة النِّساء على قلوب الرِّجال، وهذه السلطنة نفوذها يكفيهن في تحسين أحوال الرِّجال، وترقيق طباعهن، فإنَّ الحب سلطان قادر، وملك قاهر تذلل لهيبته الأملاك، وتذعن لسطوة سيوفه الفتاك، وتنقاد لطاعته الزهاد والنساک» (١).

أما السلطنة الرسمية على الرعية فلا يجوز للمرأة - فيما يرى الطَّهطاوي - أن تتولاها؛ لأنَّه قد ورد النهي الشرعي عن ذلك بقوله ﷺ: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" (٢) أما تولى المرأة السلطنة في غير بلاد الإسلام فهو لاختلاف المنطلق والمرجعية التي تتأسس عليها قوانين هذه البلاد، ويؤكد رفاعه هذا المعنى بقوله: «أما السلطنة الرسمية على الرعية فهي لا تكون إلا في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضعية بشرية؛ لأنَّ قوانين مثل هذه الممالك تبيح اختلاط الرِّجال بالنِّساء، بناء على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد، وإلا فتمدن الممالك الإسلاميَّة مؤسس على التحليل والتحرير الشرعيين، دون مدخل للعقل تحسیناً وتقیبِحاً في ذلك، حیث لا حسن ولا قبیح إلا بالشرع» (٣).

ومن الأسباب التي ذكرها رفاعه على منع النِّساء من تولي الإمامة هو «أنَّ النِّساء في الغالب وصفهن النقص عن الرِّجال في مهات الأمور الحسية والمعنوية، فلا يستطعن لما فيهن من الضعف أن يتحملن أعباء المملكة الثقيلة» (٤).

هذا فضلا عما يحتاجه هذا المنصب الخطير من الفهم والإتقان لكثير من العلوم الشرعية والمعارف، والتكاليف التي لا قوام للمملكة إلا بها، ولا تثبت أركانها إلا عليه، ولا تستطيع النِّساء القيام بها حيث يرى رفاعه أن «تعلم هذه الأمور من خصائص الرِّجال، فلهذا تعين أن تكون السلطنة فيهم دون النِّساء اللاتي في الغالب لا يستطعن أن يتعلمن هذه المعارف الحكيمة المهمة في المملكة والسلطنة والخلافة؛ حیث إنَّ الخلافة التي هي الإمامة العظمى من خصائص الرِّجال» (٥).

(١) السابق ص ١٢١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المغازي باب كتابة النبي ﷺ إلى كسرى وقصر رقم (٤٤٢٥) (٨ / ١٢٦)، في كتاب الفتن باب.. رقم (٧٠٩٩) (١٣ / ٥٣). والترمذي في سننه كتاب الفتن، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم رقم ٢٢٦٢ (٤ / ٥٢٧)، والنسائي في السنن الصغرى (٨ / ٢٢٧)، والحاكم في مستدرکه كتاب معرفة الصحابة (٣ / ١١٩).

(٣) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٢٣.

(٤) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٠٤.

(٥) السابق ص ١٠٤.



كذلك فإنَّ هذه المسئولية خلاف الطبيعة التي خلقت عليها المرأة: «فإنَّ الله سبحانه وتعالى لم يخلق النِّساء لمغالبة الرِّجال، ولا للآراء والسياسات، فالرِّجال قوامون عليهن ولا عكس، ولو شاء لأعطاهن الشجاعة والبسالة والفتوة والشهامة، والأمر بخلاف ذلك»^(١).

ومن الحجج التي قدمها رفاة أيضًا لعدم تولية النِّساء والإمامة وغيرها من المناصب: «كونهن عورة لا يقدرن على مخالطة الرِّجال في الوفاء بفروض المناصب العمومية»^(٢).

ولا يغير هذا الحكم وجود بعض شذوذ فيه، فإذا كان بعض النِّساء قد تولين الرئاسة على ممالكهن وأحسنَّ فيها - كما يرى بعض أهل السياسة - فإنَّ رفاة يرى «أنَّ هذا ليس قاعدة عامة، حيث كان توليهن مشوبًا بالنقص في الغالب»^(٣).

ويؤكد المعنى نفسه بقوله: «ومع أنَّ هؤلاء النِّساء تقلدن السلطنة وسلكن مسلك الشجعان نوعًا، إلا أنَّهن كن سيئات العواقب، وقلَّ أنَّ خلت إحداهن في بعض الأفعال من نقصان ولأجل الكمال لم يجعل الله عز وجل من النِّساء نبيه»^(٤).

ويزيد رفاة ذلك وضوحًا فيقول: «فإذا كان حالهن كذلك فكيف يجوز وراثتهن للخلافة والسلطنة، ومن تقلد منهن السلطنة وأفلح فيها لم يكمل له الفلاح، وإذا كمل فهو من النادر الذي لا حكم له، فحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(٥) صادق المضمون، مؤيد بالتجارب، وتولية شجرة الدر الذي لم يسبق في الإسلام سلطنة لغيرها كانت لمحض الضرورة التي تبيح المحظور»^(٦).

كذلك نص الطَّهطاوي على منع المرأة من أن تتولى الإمارة والقضاء للذين هما دون السلطنة، والسبب في ذلك: «أنَّ الأمانة والقضاء قد يكون فيهما الاجتهاد، وهو مرتبة عليا، وقلَّ أن توجد امرأة فيها الأهلية، على أنَّ أبواب الشريعة والسياسة التي تخص الملوك واسعة، لا تطيقها عقول النِّساء على ما فيهن من كون جميعهن عورات، يتعذر مخالطتهن

(١) السابق ص ٥٥.

(٢) السابق ص ١٠٥.

(٣) السابق رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١١٩.

(٤) السابق نفس الموضوع.

(٥) سبق تخريجه ص ١٢٥.

(٦) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١١٩.



للموظفين من الأمراء الملكية والجهادية، ومعاشرتهن لجميع أصحاب المناصب والمراتب من أرباب السيوف والقلم»^(١).

وبعد فهذا هو موقف الطَّهَطَاوِيِّ من عمل المرأة، وهو لا يخرج عن دورها المنوط بها في المجتمع، فيرى كما سبق أنَّ أَخَصَّ عمل لها هو دورها أمًّا وزوجة، راعية بيتها وزوجها، ويمكنها عند اقتضاء الحال أن تمارس بعض الأعمال كالغزل والخياطة، دون التعرض لأعمال الرِّجَال، أو مزاحمتهم فيما لا يوافق طبيعتها.

يلاحظ أنَّ هذه الأعمال التي سمح رَفَاعَةُ للمرأة بممارستها من الممكن أن تؤديها في بيتها، دون أن تختلط بالرِّجَال، حفاظًا على دينها وكرامتها، وإبقاء على رسالتها الأولى زوجة وأمًّا.

هذا يقودنا إلى مسألة معرفية هامة، وهي أنَّ الطَّهَطَاوِيِّ عندما دعا إلى تعليم المرأة كان قانعًا أن تتعلم المرأة، وتبقى في بيتها لتعمل فيه، وتؤدي وظيفتها الحيوية في المجتمع^(٢).

وهذا يُدَكِّرنا بأمر آخر، وهو ما أثاره الفقهاء مُنذُ بداية تدوين الفقه الإسلامي حول قضية عمل المرأة، لكن إثارتهم لتلك المسألة لم تكن على النحو الذي تثار به الآن، «الفقهاء حين تحدثوا عن عمل المرأة كانوا يقصدون عملها في خدمة البيت وهل هي حق عليها؟ أم أنه نوع من التعاون تقدمه لزوجها وبيتها، راضية بذلك، بمقتضى العرف وبمقتضى حرصها على راحة بيتها وزوجها؟» على خلاف بينهم في ذلك^(٣).

والفقهاء أيضًا يرون أنه لا مانع من أن تعمل المرأة خارج البيت متى احتاجت إلى العمل أو احتاج إليها العمل فلها أن تبيع وتشتري، وأن توكل غيرها، ويوكلها غيرها، وأن تتاجر بهاها، وتقوم بتعليم النساء وتطبيهن، ما دامت مراعية أحكام الشَّرْع وآدابه، ولم يكن في أذهانهم وقتذاك أن تخرج المرأة لتعمل مع الرِّجَال في مختلف الأعمال الخاصة والعامة.

فإذا قارنا الأعمال التي سمح رَفَاعَةُ للمرأة أن تعملها بكلام الفقهاء حول عمل المرأة، نجد أن ما أثاره الطَّهَطَاوِيُّ هو من جنس ما أثاره الفقهاء من قبل، ولا يخرج عنها في جانب كبير منها. ومن ثمَّ يتبين لنا خطأ من ادعى أنَّ الطَّهَطَاوِيِّ قد دعا إلى خروج المرأة

(١) السابق ص ١٢٠.

(٢) انظر: سلامة موسى المرأة ليست لعبة الرجل، ص ٦٠. فقد ذهب إلى قريب من هذا الرأي.

(٣) انظر أحمد سيد إبراهيم محمود: أثر الفكر الغربي على المرأة المسلمة، ص ٢٣٤.

واشتغالها بالأعمال العامة^(١) بل كان الطَّهَطَاوِيُّ مقتنعا بضرورة عمل المرأة داخل بيتها، وعدم اشتراكها في الأعمال العامة التي تعرضها للاختلاط بالرجال، وتشغلها عن وظيفتها الأساسية في المجتمع على النحو الذي سق بيانه.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف من الطَّهَطَاوِيِّ يتفق مع قواعد الشَّرْع الحنيف، وهو ما أكدت صحته تجارب غير مجتمع من المجتمعات الغربية والإسلامية.

فالمرأة في الإسلام غير مسئولة عن شيء من الإنفاق، ولا هي مكلفة بشيء من هذه التبعات سواء كانت في بيت أبيها فهو مكلف برعايتها وصونها والإنفاق عليها حتى تتزوج أو كانت في بيت زوجها فإنها كذلك لا يناط بها شيء من واجبات الإنفاق، لا على الأولاد ولا غيرهم من أولي القربى ولا هي مكلفة بالإنفاق على الزوج نفسه وإن كان معسرا.

ومن ثمَّ فإنَّ الوظيفة الأساسية التي ينبغي للمرأة أن تقوم بها في المجتمع هي دورها أما وزوجة، فهي مكونة تكويناً خاصاً؛ لتؤدي هذه الوظيفة فلقد خلق الله الرجل المرأة وجعل بينهما تمايزاً فطرياً، وفروفاً طبيعية جسمية ونفسية؛ ليؤدي كل منهما دوره الذي يوافق طبيعته، لا كئدين متماثلين ولكن شقين متكاملين، يتم كل منهما الآخر، فالمرأة يناط بها رعاية بيتها، وتربية أبنائها التربية الحسنة؛ لتخرج للمجتمعات جيلا صالحا- ولا جرم أن الأولاد هم خلاصة ما يبتغيه الأفراد والمجتمعات في حياتهم الدنيوية - والرجل منوط به السعي والعمل خارج البيت لكسب الرزق، وبذلك يتكامل المجتمع، وليس التمايز في العمل دليلا على التفاوت في المرتبة، بل إنَّ هذا التمايز والاختلاف يؤدي إلى التكامل، وما ينشأ عنه من التآلف والمودة بين الشطرين اللذين يؤلفان الإنسانية.

وبناء على ذلك فإنَّ الأصل أن تعمل المرأة في بيتها الذي يعد مملكتها الطبيعية ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة، ولا يجوز لها أن تهمل بيتها وأولادها لتبحث لها عن عمل تراحم به الرجال خارج بيتها بغير ضرورة تستوجبه. فإذا وجدت الضرورة فلها أن تخرج إلى العمل، إذا احتاجت إلى العمل أو احتاج إليها العمل، فالدين لا يجرم عليها ذلك، شريطة أن يتفق العمل مع طبيعة المرأة وأن تلتزم المرأة كل ما يحفظ عليها شرفها وكرامتها، وينأى بها عن مواطن فتنها أو الافتتان بها. ولكن من المؤكد أن اتخاذ عملها خارج بيتها أصلا من أصول التنظيم الاجتماعي، يخالف روح الشريعة، ويعارض كثيرا من نصوصها،

(١) انظر مثلا: د. محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي عند رفاة الطهطاوي، ص ٨٩.



وقد أثبتت التَّجربة في بلاد الإسلام وغيرها فشلها وسوء عاقبته، مما جعل العقلاء في كل بلدة من مختلف المذاهب والديانات ينادون «فلتعد إلى البيت»، «عودي إلى البيت فالعود أحمد»^(١).

« لا مانع إذاً من أن تعمل المرأة الأعمال التي تتفق وطبيعتها كالتدريس للبنات، وعمل الطيبة والمرضة في علاج المرضى من النساء وتمريضهن؛ وما شابهها من الأعمال التي ليس فيها معنى الولاية العامة كالإمامة والإمارة والقضاء، وغيرها من الأعمال التي لا تتفق وطبيعة المرأة، لما تتطلبه من شدة وحزم، وما يترتب عليها من سفر وعقد للاجتماعات وخلوة واختلاط بالرجال.

وقد دلت نصوص الشريعة وإجماع الصحابة ومن بعدهم على قصرها على الرجال، إذا توافرت فيهم شروط معينة. وقد جرى التطبيق العملي على هذا من فجر الإسلام إلى الآن، فإنه لم يثبت أن شيئاً من هذه الولايات العامة قد أسند إلى المرأة، لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال، وقد كان في نساء الصدر الأول مثقفات فضليات، وفيهن من تفضل كثيراً من الرجال كأمهات المؤمنين.

ومع أن الدواعي لاشتراك النساء مع الرجال في الشؤون العامة كانت متوافرة، لم تطلب المرأة أن تشترك في شيء من تلك الولايات، ولم يطلب منها هذا الاشتراك، ولو كان لذلك مسوغ من كتاب أو سنة لما أهملت مراعاته من جانب الرجال والنساء باطراد»^(٢).

(١) راجع: البهي الخولي: المرأة بين البيت والمجتمع، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ص ١٢٧ وما بعدها، ج. س. دونوك، الفتاة والبيت، تعريب انطوان الجميل، مطبعة المعارف، ط ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م ص ١٦ وما بعدها، هنري ماريون خلق المرأة والمقابلة بين طبائعيها وطبائع الرجل، تعريب إميل زيدان، مطبعة الهلال، ١٩٢٤ م، ص ١١ وما بعدها، علي القاضي، وظيفة المرأة في المجتمع الإنساني، ص ٩٢ وما بعدها. مصطفى الغلاييني: نظرات في كتاب السفور والحجاب، ص ٨٦، ٨٧، ٨٨.

(٢) حول تولي المرأة الولايات العامة انظر: رأي لجنة الفتوى بالأزهر الشريف حول عمل المرأة، واشتغالها بالعمل السياسي والأعمال العامة، وذلك في رمضان سنة ١٣٧١ - يونيو سنة ١٩٥٢، وقد كان رئيس لجنة الفتوى الأستاذ الشيخ محمد العناني شيخ المالكية وعضو جماعة كبار العلماء، وأعضاء هذه اللجنة هم الشيخ عبد الجليل عيسى شيخ كلية اللغة العربية سابقاً، والشيخ عيسى منون شيخ كلية الشريعة والشيخ محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء والشيخ عبد اللطيف السبكي المفتش بالأزهر وعضو جماعة كبار العلماء والشيخ عبد الرحمن تاج عضو الجماعة وأستاذ الشريعة بجامعة فؤاد. (انظر: جمعية الرابطة الإسلامية: المرأة ومطالبها السياسية «رأي الإسلام فيها»، دار الطباعة

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا أن موقف الطَّهَطَاوِيِّ من عمل المرأة لم يخرج عن موقف الشَّرْع، وما عليه كثير من علماء المُسْلِمِينَ قبله وبعده، خاصة قبل ظهور دعوى التحرير المزعومة.

وهذه النصوص التي ذكرناها من الوضوح بحيثُ تعد حاكمة على غيرها مما يخالفها وهماً أو استنباطاً، ومقدمة عليه، وذلك لجلائها، ولقوة دلالتها. وليس بوسع الباحث النزيه، أو القارئ المنصف، أن يتجاهلها، ويقدم عليها ظاهر تأويلات غريبة، تناقلها الباحثون دون مرتكزاتها من نصوص من نسبت إليه.

ولنعرض الآن لنماذج من قراءات الباحثين لموقف رَفَاعَةَ من عمل المرأة

تقول مها محمود صالح: «يخصص الطَّهَطَاوِيُّ صفحات طويلة لاستعراض حياة نساء وُلِّيْنَ الملك في بلاد العرب وغيرهم مثل بلقيس والزباء وكليوباترا، وهو يتحدث عنهن في إعجاب لا يخفى فيقول: «... كلهن أحرزن حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النِّسَاء لمناصب السلطنة» فكأنها يدعو إلى إعادة النظر في أسباب منع المرأة من تولي الملك»^(١).

وقد سبق بيان أن رَفَاعَةَ يرى أنه لا يجوز للمرأة أن تتولى السلطنة لأسباب عدة منها: ورود النهي الشرعي عن ذلك، وأن هذا العمل يؤدي إلى الاختلاط، المنهي عنه في ديار الإسلام، وأن المرأة بما جبلت عليه من ضعف لا تستطيع القيام بأعمال السلطنة، أما ما ذكرته الباحثة منسوبة إلى الطَّهَطَاوِيِّ فقد ذكره رَفَاعَةُ في «المرشد الأمين» على أنه رأي معارض لا يوافق عليه لبعض أهل السياسة، وليس رأياً له، وهذا نص كلامه يقول: «قال بعض أهل السياسة إن التعليل بالضعف عن القيام بأعباء الملك أمرٌ أغلبي، فقد عهد في النِّسَاء بعض ملكات أحسن السياسة والرئاسة على ممالكهن، واكتسبن قصب السبق في ميدان الفخار، وذكر أسماء من تملك من النِّسَاء، وقام بأعباء المملكة، فمنهن بلقيس ملكة سبأ باليمن، وسمرة ملكة نينوي، وبابل، والزباء المشهورة بالملكة القاهرة في العرب.... فكلهن أحرزن حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النِّسَاء لمناصب السلطنة»^(٢).

الحديثة القاهرة، (من ٧: ١٨).

(١) مها محمود صالح: المرأة والرجل عند رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ، مجلة الهلال، سبتمبر ٢٠٠١م، عدد ١١٠، ص ١٢٧.

(٢) رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٠٦، ١٠٥.



فتبين من هذه الفقرة السابقة أن هذا الذي ذكرته الكاتبة ليس رأياً للطهطاوي، وإنما هو رأي لبعض أهل السياسة ذكره في معرض مناقشة حجج من قال بجواز تولي المرأة السلطنة، وقد علق عليه رفاعة بقوله:

«ومع أن هؤلاء النساء تقلدن السلطنة وسلكن مسالك الشجعان نوعاً، إلا أنهن كن سيئات العواقب، وقل أن خلت إحداهن في بعض الأفعال من نقصان.. فإذا كان حالهن كذلك، فكيف يجوز وراثتهن للخلافة والسلطنة، ومن تقلد منهن وأفلح فلم يكمل له الفلاح، وإذا كمل فهو من النادر الذي لا حكم له، فحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» صادق المضمون مؤيد التجارب، وتولية شجرة الدر التي لم يسبق في الإسلام سلطنة غيرها كانت لمحض الضرورة التي تبيح المحظور»^(١).

فإذا تقرر ما سبق تبين بطلان قول الكاتبة «إن رفاعة يدعو إلى إعادة النظر في أسباب منع المرأة من تولي الملك»، بل الصواب أنه يؤيد الرأي القائل بمنع المرأة من تولي الملك، وما في معناه من الولايات العامة.

نموذج آخر لتلك القراءات الخاطئة ما يذكره أحد الباحثين معلماً على دعوة الطهطاوي إلى عمل المرأة فبعد أن ذكر قول رفاعة الطهطاوي: «إن فراغ أيدي النساء عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء والأقاويل؛ فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة»

يقول مهاجماً إياه لا ندري أي فضيلة يسعى إليها وينادي بها رفاعة! ولا نعرف أي صيانة للمرأة في خروجها للعمل متبرجة سافرة مبتذلة، مزاحمة للرجال ومختلطة بهم؟ أي صيانة في هذا؟! وأي عمل يقصده الطهطاوي؟ وهل المرأة في بيتها فارغة عن العمل؟! ورعايتها زوجها وأولادها؟! هل إخراج المرأة من بيتها لتعمل سوف يصلحها ويهذبها؟!^(٢).

وهذا الكلام كما لا يخفى كلام خطابي لا حجج فيه، كي نتعرض للرد عليه، وإنما ذكرناه نموذجاً للقراءات الخاطئة، بيد أنا نبدى عليه بعض ملاحظات فنقول:

(١) السابق ص ١١٩

(٢) د. أحمد محمد الشراوي، المرأة في القصص القرآني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، (١/٤٤٠).

أولاً: ينعى الكاتب على الطَّهَطَاوِيِّ دعوته إلى عمل المرأة، متسائلاً عن وجه الفضيلة في خروجها للعمل متبرجة سافرة مبتذلة، مزاحمة للرجال ومختلية بهم، أي صيانة في هذا !! وقد وقع في خطأ منهجي، وعدة أخطاء معرفية:

أما الخطأ المنهجي فهو أنه أصدر حكماً على الطَّهَطَاوِيِّ بناء على نص مبتور من سياقه، دون أن ينظر إلى مجموع كلامه نظرة شمولية تكاملية، تمكنه من أن يصدر حكماً عليه، واكتفى بهذا النص المجتزأ، والذي ربما نقله عن غيره تقليدًا، وأصدر كغيره حكماً يفتقد إلى الموضوعية، وتأباه الأمانة العلمية.

أما عن الأخطاء المعرفية فنذكر منها:

أولاً: أنه لم يفهم رأي رفاعة في عمل المرأة، والذي أراد به كما سبق أن ذكرنا عملها في بيتها، وقد ناقش الطَّهَطَاوِيُّ هذه المسألة كما ناقشها الفقهاء من قبل.

ثانياً: ربط المؤلف بين عمل المرأة وبين خروجها إليه متبرجة سافرة مبتذلة مزاحمة للرجال ومختلية بهم، وهذا منقوضٌ بإمكانية عملها متجنبة تلك المساوىء. هذا فضلاً عن إنكار الطَّهَطَاوِيِّ لهذه المساوىء ونهيه الشديد عنها.

ثالثاً: لم يدع الطَّهَطَاوِيُّ إلى خروج المرأة من بيتها متبرجة سافرة مبتذلة مزاحمة للرجال ومختلية بهم، ولم يرد ذلك في كلامه لا نصًّا ولا مفهوماً فمن أين فهمه الكاتب؟!

رابعاً: يتساءل الكاتب وهل المرأة في بيتها فارغة عن العمل؟ ورعايتها زوجها وأولادها؟

ولا وجه هنا لهذا التساؤل، والاعتراض الذي ينطوي عليه؛ لأنَّ الطَّهَطَاوِيِّ يرى أنَّ أجل وظيفة للمرأة دورها أمًّا وزوجه كما سبق بيان ذلك.



المُبْحَثُ الخَامِسُ

نظرة الباحثين لموقف رفاعَة من المرأة

تبين لنا مما ذكرناه آنفاً كيف عولج موقف رفاعَة من المرأة بعيداً عن النظرة الشاملة المتكاملة لما كتبه عنها، ويُقتصر في ذلك على الإشارة إلى بعض النصوص التي ذكرها في كتاب الرحلة واصفاً بها المرأة الفرنسية أو بعض النصوص المجتزأه من سياقها.

وبناء على هذه القراءات الانتقائية شاع لدي كثير من الباحثين في الطرح الفكري للطهطاوي عن المرأة أنه دعا إلى التبرج والسفور والاختلاط ممهداً بذلك لدعوة قاسم أمين. والذي يتأمل ما سبق أن ذكرناه من كلام الطهطاوي عن المرأة يتبين له بما لا يدع مجالاً للشك بطلان تلك الدعاوى.

وقد سبق بيان أن المتكأ الأساسي لهذا الذي شاع بين هو كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» وقد تعرضت لمناقشة هذا الكتاب، وخلصنا إلى أنه لا يصح أن يعد متكأ لنسبة الدعوة إلى التبرج والسفور إلى الطهطاوي، وأن الاقتصار في البحث عن الطرح الفكري للطهطاوي بصفة عامة، وعن المرأة بصفة خاصة على كتاب الرحلة لا يمكن أن نخرج منه بنتيجة واضحة ومكتملة، بمجرد طرح بعض النصوص من كلامه أو المدليل المستنبطة منها، من دون الدراسة التكاملية للمسائل المطروحة، على ضوء رؤية شمولية لمختلف الجوانب التي تعرض لها الطهطاوي في مصنفاته الأخرى.

وإذا كان موقف الباحثين من المرأة في فكر الطهطاوي يعتمد أساساً إلى القراءة الانتقائية كما سبق بيان ذلك، مما يستدعي من الباحث استغراباً شديداً كيف غفل الباحثون عن هذه النصوص الطهطاوية التي تدعو إلى العفة والصون والاحتجاب ونبد الاختلاط، وتعليم المرأة وتنظيم عملها؟ فلا نجد لها أثراً عند أولئك الباحثين على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم. فما موقفهم إلا أمر تنوقل على سبيل التقليد دون مرتكزاته التي تثبت نسبته لصاحبه، وهي ظاهرة بحثية مؤسفة.

وإذا كان هذا نصيب القراءة الانتقائية فإن القراءة الخاطئة لا تقل أثراً في تشويه رؤية الطهطاوي للمرأة. ولنتابع هنا عرض قراءات الباحثين لموقف الطهطاوي في القضايا المتعلقة بالمرأة والتي ينسبونه فيها إلى التغريب.



يقول أحد الكتاب عِنْدَ حديثه عن الطَّهَطَاوِيِّ « ثم نرى بعد ذلك كلامًا كثيرًا عن المرأة لاشكَّ أنَّه من وحي الحياة الاجتماعية الأوربية، مثل تعليم المرأة، وتعدد الزوجات، وتحديد الطلاق، واختلاط الجنسين، ونستطيع أن نحدد آراء رَفَاعَةَ ونظرتَه إلى المرأة من خلال إعجابه بأفكار الثورة الفرنسية، ولكن الطَّهَطَاوِيِّ لم يفقه هذا.. وبعد عودته كتب كتابيه الخطيرين اللذين احتويا آراءه التحريرية عن المرأة، وقد كتبهما في عهد الخديو إسماعيل وهما «المرشد الأمين»، و«مناهج الألباب»... ويشيد في مقدمة كتابه «المرشد الأمين» بأفضال الخديو إسماعيل في التسوية بين البنات والبنين في التعليم»^(١).

وهذا الذي ذكره الكاتب ينطوي على كثير من الإجحاف، والبعد عن الحقيقة، فضلا عما انطوى عليه من أخطاء معرفية وهو ما نوجزه فيما يلي:

أولاً: قوله: ثم نرى بعد ذلك كلامًا كثيرًا عن المرأة لاشكَّ أنَّه من وحي الحياة الاجتماعية الأوربية مثل تعليم المرأة وتعدد الزوجات وتحديد الطلاق واختلاط الجنسين.

فمن تأمل ما كتبه الطَّهَطَاوِيِّ، وما سبق أن ذكرناه في المباحث السابقة خاصة رؤية رَفَاعَةَ للمرأة المسلمة يجد أن رؤيته لها لم تكن من وحي الحياة الاجتماعية الأوربية، وإنما كانت رؤيته لها نموذجًا لرؤية العالم المسلم الذي يزن الأمور بمقاييس الشَّرع، ويضبطها به، دون كثير تعويل على العادات المخالفة لروح الشَّرع التي كانت سائدة في ذلك العهد، مثل ظلم الزوجات أو عدم تعليم النساء، ولم يكن موقفه من تعليم المرأة وتعدد الزوجات وتحديد الطلاق واختلاط الجنسين إلا من منظور شرعي من وحي الكتاب والسنة، وما دوناه فيه كفاية فليراجع في موضعه.

ثانيًا: قوله: «وبعد عودته كتب كتابيه الخطيرين اللذين احتويا آراءه التحريرية عن المرأة، وقد كتبهما في عهد الخديو إسماعيل وهما «المرشد الأمين» و«مناهج الألباب»»

نقول ربَّما يحدث اللبس عِنْدَ القارئ غير المتمرس لآراء الطَّهَطَاوِيِّ عِنْدَ مطالعته كتاب «تخليص الإبريز» لأول وهلة، أمَّا أن يزعم أحدُ أن كتابي «المرشد الأمين» و«مناهج الألباب» احتويا على آراء تحريرية عن المرأة، فهذا قول من لم يطالع الكتابين. كيف؟! وهو في الكتاب الأول لم يخرج في مجمله عما هو مدون في كتب الفقه الإسلامي، وما أقرته الشريعة

(١) محمود محمد الجوهري و محمد عبد الحكيم خيال الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، ص ٢٣٨: ٢٣٧، وانظر محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية (ص ٣٦).



الإسلامية عن حقوق المرأة وواجباتها. وفي الكتاب الثاني لم يتعرض لقضايا المرأة عدا إشارات عن تعلم النساء من جنس ما في الكتاب الأول.

ثالثاً: قوله: «إنه أشاد في مقدمة كتابه «المرشد الأمين» بأفضال الخديو إسماعيل في التسوية بين البنات والبنين في التعليم».

فأي مخالفة شرعية في الإشادة بالتسوية بين البنات والبنين في التعليم؟ وهل ورد النهي الشرعي عن تعليم البنات؟! فقد حثَّ النبي ﷺ على طلب العلم، وجعله أمراً عاماً للنساء والرجال، بل جعل لبعض أزواجه من يعلمهن، وجعل للنساء يوماً يعظهن ويعلمهن فيه. وقد كانت المرأة في صدر الإسلام وعصور الإسلام المزدهرة "تتعلم - مهما كانت منزلتها - سوراً من القرآن، وما يلزمها من أصول الدين، وتحفظ الأشعار والأخبار، وتحضر القصص والوعظ، وتأتّم بالرجال في المساجد"^(١).

ومما يعجب له أن نجد من الكتاب من يربط بين تعليم المرأة وتغريب المرأة فيجعل من دعوة رفاة إلى تعليم المرأة دليلاً على مشابته لدعوة قاسم أمين، أو تمهيداً لها على أقل تقدير^(٢)، على الرغم من أن تعليمها مطلب شرعي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، ولم يخالف فيها إلا عامة الناس وجهالهم بالشرعية، ولم يتعد رفاة في ذلك حدود الشرع.

ومن ذلك أيضاً قول محمد الصادق حسين في «السياسة الأسبوعية»: «ومع إعجابي بدعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة لا يمكنني التسليم بأنه في هذا الباب مبتكر، فلقد سبقه رفاة الطهطاوي إلى هذه الدعوة في كتابه «المرشد الأمين» ولا أظنه دعا إلى أقل مما دعا إليه قاسم أمين»^(٣).

رابعاً: لم يذكر الباحث من كلام الطهطاوي ما يؤيد به دعواه، ولم يقدم لنا، كما لم يقدم غيره، شيئاً ولو محدوداً من تلك الآراء التحريرية المجافية لروح الإسلام التي ادعاها على الطهطاوي، فصار كلامه متهاقاً، ودعاوى مجردة تفتقر إلى مرتكزاتها من كلام رفاة، بل إن نصوص كلام رفاة على النقيض من ذلك تماماً.

(١) انظر: محمد كرد علي: بين المدنية العربية والأوربية، إشراف د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ص ٤٧.

(٢) د. علي عبد الحليم محمود: البعد التاريخي لقضية المرأة (المصدر: <http://www.lahaonline.com/>)

(٣) محمد الصادق حسين بك: رجال التاريخ الحديث في مصر، السياسة الأسبوعية، القاهرة، السبت ٢٨ مايو ١٩٢٧م.

مثال آخر لهذه القراءات الخاطئة يقول الدكتور أحمد محمد الحوفي: «على أن رفاعة لم يكتف بهذه الدعوة - أي تعليم البنات - بل أضاف إليها دعوة أخرى أكبر جرأة هي اختلاط البنين والبنات في المدارس، فقال: «دخول المدارس للبنات والعلمان واجب قانوناً في جرمانيا، بل إن أوروبا كلها تعلم البنات والبنين على قدم المساواة، وإن لم يكن ذلك بقانون، وهذا هو السر في أن بلادهم الآن هي أقوى البلدان»^(١).

وليس في هذا النص الذي استدل به الكاتب، ولا في نصوص الطهطاوي الأخرى دعوة إلى اختلاط البنات والبنين، غاية ما في هذا النص المذكور هو الدعوة إلى تعليم البنات ودخولهن المدارس مثل البنين، ولا يلزم من ذلك اختلاطهن بالبنين، لإمكان إنشاء مدارس منفصلة لهن كما حدث فعلاً في عصر الطهطاوي وبعد عصره. وكما ذكر الطهطاوي نفسه ذلك عند إشادته بالخدو توفيق؛ لأنه سوى في اكتساب المعارف بين الفريقين، ثم بين مقصده من ذلك بقوله: «فقد أحميا في طباعهن نجاح الآمال، ونشر لهن أعلام المقال والفعال، وخصهن بمدارس كالصبيان، يخرجن بها من حيز العدم إلى الوجدان»^(٢).

فلم يتعرض هذا النص الذي ذكره د. الحوفي للاختلاط من قريب أو بعيد، فإذا أردنا أن نطلب رأي رفاعة في الاختلاط، فلتلمسه في غير هذا الموضوع، ولنتأمل ما ذكرته في المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا الباب..

ويتناول أحد الباحثين في معرض حديثه عن الآثار المدمرة للماسونية في البلاد الإسلامية، ويذكر منها إفساد المرأة والدعوة إليه على يد أذئاب من النساء الشرقيات أمثال نازلي فاضل ودريه شفيق وهدي شعراوي، اللاتي كان لهن على حد قوله دور كبير في هتك حجب العفة والكرامة في المجتمع المصري، ثم يقول: «وهناك من الرجال من شاركهن هذه المنقصة المخزية، وعلى رأسهم قاسم أمين ورفاعة الطهطاوي وطه حسين»^(٣).

ويتعرض باحث آخر للتأريخ لدعوة تغريب المرأة فيذكر على رأسها رفاعة الطهطاوي فيقول: «وقد كان رفاعة الطهطاوي من أوائل من حملوا هذا اللواء بعد عودته من الغرب سنة ١٨٤٠م، وقد سبق البستاني والشدياق، وإن كانا هذين قد سجلاه قبله في

(١) د. أحمد محمد الحوفي: وطنية شوقي، (ص ٥٨).

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٤.

(٣) جمعان بن عايض الزهراني: الماسونية والمرأة، سلسلة كتاب دعوة الحق التي تصدرها رابطة العالم الإسلامي، جده، العدد ١٤٩، السنة الثالثة عشرة، جمادى الأولى ١٤١٥ هـ، ص ١٠٦.

صفحة مكتوبة»^(١).

ولم يذكر أي من الباحثين أصحاب النقول السابقة كما لم يذكر غيرهما شيئاً من كلام الطَّهَطَاوِيِّ يُسْتَدَلُّ به على مدعاهما القاضي بوضع رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ في صف واحد مع دعاة تغريب المرأة المذكورين، غير دعوى مجردة عن الدليل، وأمر تنوقل على سبيل التقليد لم يكن وليد الموضوعية والبحث العلمي النزيه.

وما ذكرناه في المباحث السابقة واضح الدلالة على ضد مقصود هؤلاء، وما تنطوي عليه أقوالهم من أخطاء منهجية ومعرفية، وهذه الأقوال التي ذكرناها آنفاً نماذج متكررة لخطاب متوحد شائع في الأوساط الثقافية والإعلامية، يدلنا على الحالة المؤسفة التي تردت إليها حياتنا الثقافية، والتي تفتقد في جانب كبير منها إلى الأمانة والمصداقية.

الخلاصة:

تناول هذا الفصل بالعرض والتحليل موقف رِفَاعَةَ من القضايا المتعلقة بالمرأة المسلمة، وقد أكد انطلاق الطَّهَطَاوِيِّ في عرضه لتلك القضايا من منظور إسلامي مبني على نصوص الشَّرْع الحنيف في ضرورة التزام المرأة بالحجاب، ونهى عن اختلاطها بالرجال، وقد أكد الطَّهَطَاوِيِّ أيضاً أن الدور المنوط بالمرأة في المجتمع هو دورها أما وزوجة راعية لزوجها وأبنائها، ولا مانع عنده من أن تعمل المرأة الأعمال التي تليق بطبيعتها، شريطة أن تبعد بها عن فتنها أو الافتتان بها، كما قرر عدم جواز تولي النساء الإمارة والخلافة وغيرها من الأعمال العامة التي جاء الشَّرْع بقصرها على الرجل، ولما قد ينتج عنها من اختلاط منهي عنه في بلاد الإسلام، كما دعا الطَّهَطَاوِيِّ إلى تعليم المرأة ما ينفعها في دينها ودنياها، وبلائم طبيعتها، ويؤهلها لأداء دورها الطبيعي في المجتمع.

كما تعرض هذا الفصل لمناقشة آراء الباحثين في موقف الطَّهَطَاوِيِّ من المرأة مؤكداً ضعف استدلالهم، وبطلان دعوتهم بنسبة الدَّعْوَة إلى تغريب المرأة إلى رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ. مؤكداً أن هذه النسبة أمر تنوقل على سبيل التقليد لا أساس له من الصحة يعجز من ادعاه أن يقيم برهاناً عليه.

(١) أنور الجندي: في طريق المرأة العربية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد ٦٣، السنة السادسة، ١٥ من جمادى الآخرة سنة ١٣٨٦هـ - ٣٠ من سبتمبر سنة ١٩٦٦ ص ٦٩.

الفصل الثالث

تطور قضايا المرأة بعد الطُّهَطَاوِيِّ

المبحث الأول

قضايا المرأة بين الطُّهَطَاوِيِّ و محمد عبده

كرس رفاعة الطُّهَطَاوِيِّ جهداً كبيراً لإصلاح حال المرأة المسلمة، وتحسين أحوالها، بداية بتعليمها، لتدرك واجباتها في المجتمع؛ لحسن تربية الهيئة الاجتماعية، والدَّعْوَة إلى احترامها، والمحافظة على حقوقها. وذلك لتشارك الرجل في بناء صرح المجتمع. على أن جهود الطُّهَطَاوِيِّ في ذلك لم تعدْ حدود ما شرعه الله لها من حقوق، وما عليها من واجبات، فهو يضع حداً فاصلاً بين المرأة المسلمة والمرأة الغربية، فالمرأة المسلمة ملتزمة بالشرع، محافظة على الآداب الإسلاميَّة، تعترف لزوجها بالقوامة، وتحتج عن الرِّجال الأجنبي، وتتعلم ما ينفعها في دينها ودنياها، لتتمكن من القيام بوظيفتها الطبيعية في المجتمع، وهي دورها أمّاً وزوجة، ولا مانع أن تشترك في بعض الأعمال شريطة ألا تعرضها تلك الأعمال للاختلاط بالرِّجال الأجنبي، أو تبعدها عن وظيفتها الأساسية في المجتمع، أو تكون من الأعمال التي لا تتناسب وطبيعتها، ونهى الشرع عن دخولها فيها كالإمامة والإمارة والقضاء.

لقد شهدت السنوات الأخيرة التي عاشها الطُّهَطَاوِيُّ، والمرحلة التي تليها تغيراً كبيراً في المجتمع المصري، والسبب الرئيس في ذلك جُراة الحاكم الخديو إسماعيل الذي كان يهدف إلى جعل مصر قطعة من أوروبا، على خلاف جده محمد علي الذي كان يرمي إلى تكوين دولة حديثة على النسق الأوربي مع الحفاظ على تقاليد وعادات المجتمع المصري، ورغم انفتاحه على بعض البلاد الأوربية إلا أن حكومته كانت شرقية في نوعها وطرائقها. وكان يتعامل مع الأوربيين بقدر كبير من الحذر^(١).

ففي عصر إسماعيل أخذت الهيئة الاجتماعية المصرية تتطور إلى حالات جديدة، وتقتبس من أساليب المجتمع الأوربي وعاداته، ومال النَّاس إلى محاكاة الأوربيين في المسكن والملبس والمأكل وسائر مظاهر الحياة، وكان انتشار التعليم من العوامل التي ساعدت على

(١) راجع اللورد كرومر: كتاب مصر الحديثة، تعريب: إسكندر شاهين، مطبعة الوطن الجديدة، ط ١٩٠٨، (١/٢٢، ٢٣، ٢٤)

هذا التطور، فإنَّ الطبقة المتعلمة بحكم دراستها علوم أوروبا ولغاتها صارت طليعة الطبقات الأخرى في تقليد الإفرنج، واقتباس عوائلهم وأساليبهم^(١).

ولقد حمل محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ / ١٨٤٩-١٩٠٥م) لواء الدَّعوة إلى الإصلاح بعد وفاة رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ (ت ١٢٨٩هـ / ١٨٧٣م)، وقد أدرك كسلفه أهمية التربية والتعليم في إصلاح المجتمع، والنهوض به، فكانت التربية المرتكز الرئيس لمشروعه الفكري الإصلاحي، ذلك الإصلاح الذي ينبغي أن يبدأ من إصلاح الأسرة، وذلك بدوره لا بد وأن يبدأ بإصلاح حال المرأة، نواة لإصلاح المجتمع، وذلك بتعليمها وتهذيبها، ومنحها الحقوق التي حولتها لها الشَّرِيعَة.

ولقد تحدت أهداف محمد عبده فيما يخص المرأة في تعليمها، وتقييد طلاقها، وتقييد تعدد الزوجات، ولم يُختلف في الهدف الأول، أما الهدفان الآخران فهما محور الخلاف^(٢).

تعليم المرأة:

يشير محمد عبده في رده على هانوتو إلى أنَّ الإسلام جعل العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وهو ما أيده القرآن، وأكد صحته عمل الأولين من المُسْلِمِينَ ”فالرجل والمرأة سواء في الخطاب التكليفي، وكلُّ سواء في علم ما يجب عليهما من فرائض الإسلام وخصال الإيمان، وفي طلب العلم بما يلزم لإصلاح معادهما ومعاشهما، وبما تحسن به المعاملة مع من يتصل بهما قرب أو بعد“^(٣).

ويؤكد المعنى ذاته بقوله: «وخاطب الله عز وجل النِّساء بالإيمان والمعرفة والأعمال الصالحة في العبادات والمعاملات كما خاطب الرِّجَال.... وأمرهن بتعلم الكتاب والحكمة كما أمرهم، وأجمعت الأمة على ما مضى به الكتاب والسنة من أنهن مجزيات على أعمالهن في الدُّنْيَا والآخرة، أفيجوز بعد هذا كله أن يجر من من العلم بما عليهن من الواجبات والحقوق ولبعولتهن ولأولادهن ولذي القربى والأمة والملة؟»^(٤).

(١) عبد الرحمن الراجعي: مصطفى كامل باعث الحركة الوطَنية ص ٢٧٢، انظر صالح رمضان: دراسات عن الحياة الاجتماعية في مصر في عصر الخديو إسماعيل، ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٦٥م، ص (ه).

(٢) انظر: د. السيد أحمد فرج، المؤامرة على المرأة المسلمة، ص ٥٤.

(٣) مُحَمَّد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (٢ / ٤٧٣).

(٤) محمد عبده: تفسير سورة البقرة، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (٤ / ٦٠٨).



لقد كانت تربية البنات أمنية تمنهاها الشيخ محمد عبده حيث يقول: «نحن نتمنى تربية بناتنا فإن الله عز وجل يقول: (... وَهَلْ نَمْلِكُ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ... (٣٢٨) [البقرة]، (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ... (٣٥) [الأحزاب] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تشرك الرجل والمرأة في التكاليف الدينية والدينية فكان بذلك ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهوين الغباوة جرم عظيم»^(١).

ونلاحظ أن هذه الدعوة إلى تعليم النساء والاشترك مع الرجال في طلب العلم هي نفس الدعوة التي دعا إليها الطهطاوي وحث عليها بمنطلقاتها وغاياتها، وقد استهجن محمد عبده نفس ما استهجنه الطهطاوي في معاملة النساء. وهي أيضاً ذات الدعوة التي دعا إليها وعول عليها رشيد رضا تلميذ محمد عبده في مواضع متعددة من كتاباته

يقول رشيد رضا: «إن الغرض الأول من تعليم البنات تربية نفوسهن، وتهذيب أخلاقهن، وجعلهن صالحات لتربية أولادهن صغاراً، وتدبير أمور منازلهن بما يضمن السعادة والراحة في داخلية العائلات»^(٢).

ويستطرد رشيد رضا مؤكداً على أهمية التربية الدينية الصحيحة للمرأة فيقول: «وما نكب المسلمون في جامعتهم إلا بعدما نكبوا في عائلاتهم، بسبب إهمال تربية المرأة التربوية الدينية الصحيحة»^(٣).

عمل المرأة:

أما عن عمل المرأة فقد قرر محمد عبده ما قرره الطهطاوي من قبل من أهمية تقسيم العمل بين الرجل والمرأة حيث يقول: «وما قضى به النبي ﷺ بين بنته وربيبه وصهره u هو ما تقضي به فطرة الله عز وجل، وهو توزيع الأعمال بين الزوجين، على المرأة تدبير المنزل والقيام بالأعمال فيه، وعلى الرجل السعي والكسب خارجه. وهذا هو المماثلة بين الزوجين

(١) محمد عبده: ملخص خطاب ألقاه في احتفال الجمعية الخيرية الإسلامية سنة ١٣١٤ هـ ١٨٩٦ م نشرته المنار بالمجلد ٢٦ ج ١ ص ٧٥٦ - ٧٥٩ في ٢٩ شعبان سنة ١٣٤٤ هـ ١٤ مارس سنة ١٩٢٦ م، انظر الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٣/١٦٩).

(٢) محمد رشيد رضا: تربية البنات، مجلة المنار، السنة الأولى ١٣١٥ هـ، عدد ٢٣، مطبعة المنار، الطبعة الثانية، ١٣٢٧ هـ، (١/٤٣٦، ٤٣٧).

(٣) السابق (١/٤٣٧).

في الجملة.. ذلك هو الأصل والتقسيم الفطري، الذي تقوم به مصلحة الناس^(١).

ويقول محمد عبده أيضًا مقررًا نفس المعنى: « إنَّ الله عز وجل كلف كلا من الرِّجَال والنِّسَاء أعمالًا، فما كان خاصًا بالرِّجَال فلهم نصيب من أجره، لا يشاركون فيه النِّسَاء، وما كان خاصًا بالنِّسَاء فلهن نصيب من أجره، لا يشاركن فيه الرِّجَال، وليس لأحدهما أن يتمنى ما هو مختص بالآخر..... ومن عرف تاريخ الإسلام، ونهضة العرب به، وسيرة النَّبِيِّ ﷺ والمؤمنين في زمنه ير أنَّ النِّسَاء كن يسرن مع الرِّجَال في كل منقبة وكل عمل، فقد كن يأتين ويبايعن النَّبِيَّ ﷺ تلك المبايعة المذكورة في سورة الممتحنة كما يبايعه الرِّجَال، وكن ينفرن معهم إذا نفروا للقتال، يخدمن الجرحى، ويأتين غير ذلك من الأعمال، فأراد الله أن يختص النِّسَاء بأعمال البيوت، والرِّجَال بالأعمال الشاقة التي في خارجها؛ ليتقن كل منهما عمله، ويقوم به كما يجب مع الإخلاص له^(٢).

حكم تعدد الزوجات عند محمد عبده:

تعد مسألة تعدد الزوجات من القضايا الأساسية التي اهتم بها محمد عبده وأكثر من الحديث فيها، حتى ربما غلبت على غيرها من القضايا، وذلك سواء فيما كتبه من مقالات في الوقائع المصرية، أو فيما دونه في إصلاح قانون الأحوال الشخصية، أو في دروس التفسير التي كان يلقيها على طلابه في الأزهر، ونقلها عنه تلميذه رشيد رضا، يرى محمد عبده أنَّ « الشَّرِيعَةَ المحمدية قد أباحت للرجل الاقتران بأربع من النسوة، إن علم من نفسه القدرة على العدل بينهن، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة، قال تعالى: [فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً]^(٣). فإنَّ الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها اختل نظام المنزل، وساءت معيشة العائلة، إذ العماد القويم لتدبير المنزل هو بقاء الاتحاد والتآلف بين العائلة.... وقد كان النَّبِيُّ ﷺ وجماعة الصحابة رضوان الله عليهم، والخلفاء الراشدون، والعلماء والصالحون، من كل قرن إلى هذا العهد يجمعون بين النسوة، مع المحافظة على حدود الله في

(١) محمد عبده: تفسير سورة البقرة، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٤/ ٦١٠)، وانظر رشيد رضا: حقوق النِّسَاء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، الطبعة الثانية، دار المنار ١٣٦٧ هـ. ص ٢٣.

(٢) رشيد رضا: تفسير المنار: (٥٧/ ٥٨) وانظر أيضًا: مصطفى الغلاييني: نظرات في كتاب السفور والحجاب، بيروت ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م ص ٨٩، ٩٠، ٩١.

(٣) سورة النِّسَاء آية: (٣).



العَدْلُ بينهن^(١).

وإذ يقرر محمد عبده إباحة تعدد الزوجات عند تحقيق العَدْل والمساواة، وحسن معاشرة الزوجات، والإحسان إلى الأبناء، يبين انطلاقاً من الظروف الاجتماعية من سوء معاشرة الأزواج، وعدم العَدْل بينهن، وحصول ضد المقصود من الزواج؛ إذ يكون موجباً للعداوات، وتفريق الشمل بدلا عن المحبة وجمع الكلمة، وكذا حرمانهن من حقوقهن في النفقة، ومن ثمَّ يجوز والحالة هذه منع تعدد الزوجات.

يقول محمد عبده مبيِّناً هذا المعنى: «فهذه معاملة غالب النَّاسِ عِنْدَنَا من أغنياء أو فقراء في حالة التزوج بالمتعددات، كأنهم لم يفهموا حكمة الله في مشروعيته، بل اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة، واستحصال اللذة لا غير، وغفلوا عن المقصد الحقيقي منه، وهذا لا تجيزه الشَّرِيعَةُ، ولا يقبله العقل، فاللازم عليهم حينئذ إما الاقتصار على واحدة إذ لم يقدرُوا على العَدْل كما هو مشاهد، عملاً بالواجب عليهم بنص قوله تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً}، وأما آية ﴿... فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾ (٣) [النساء] فهي مقيدة بآية: {... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً}... (٣) وإمَّا أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العَدْل، وحفظ الألفة بين الأولاد، وحفظ النِّسَاءِ من الغوائل التي تؤدي بهن إلى الأعمال الغير اللائقة، ولا يحملونهن على الإضرار بهم وبأولادهم، ولا يطلقونهن إلا لداعٍ ومقتضى شرعي، شأن الرِّجَالِ الذين يخافون الله، ويوقرون شريعة العَدْل، ويحافظون على حرمان النِّسَاءِ وحقوقهن ويعاشروهن بالمعروف، ويفارقهن عند الحاجة، فهؤلاء الأفاضل الأتقياء لا لوم عليهم في الجمع بين النِّسَاءِ إلى الحد المباح شرعاً، وهم وإن كانوا عدداً قليلاً في كل بلد وإقليم لكن أعمالهم واضحة الظهور، ستوجب لهم الثناء العميم والشكر الجزيل، وتقربهم من العادل العزيز^(٢).

ويستنكر محمد عبده إقبال الفقراء على الجمع بين الزوجات مع عدم القدرة على الإنفاق عليهن، فضلاً عن اتباع أمر الشارع بالعَدْل بينهن فيقول: «هذا وإنِّي أرفع صوتي

(١) محمد عبده: الوقائع المصرية، العدد ١٠٥٦، ٨ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨، وانظر: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، ط ١، ١٣٢٤هـ، (٢/ ١٢٥)، محمد عمارة: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، دار الشروق، ط ١، ١٤١٤-١٩٩٣، (٢/ ٧٦).

(٢) محمد عبده: الوقائع المصرية، العدد ١٠٥٦، ٨ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨، انظر رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام: (٢/ ١٣١)، محمد عمارة: الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/ ٨١).

بالشكوى من كثرة ما يجمع الفقراء من الزوجات في عصمة واحدة، فإن الكثير منهم عنده أربع من الزوجات أو ثلاث أو اثنتان وهو لا يستطيع الإنفاق عليهن، ولا يزال معهن في نزاع على النفقات وسائر حقوق الزوجية، ثم أنه لا يطلقهن ولا واحدة منهن، ولا يزال الفساد يتغلغل فيهن وفي أولادهن، ولا يمكن له ولا لهن أن يقيموا حدود الله، وضرر ذلك بالدين والأمة غير خاف على أحد^(١).

ويتناول محمد عبده في موضع آخر المساوىء الناتجة عن كثرة الزواج فيقول: « وأما الضرر الذي ينشأ من كثرة الزواج التي ولع بها الفقراء من سكان القرى وهي من المضرات المعطلة لأعمالهم، المفسدة لشئونهم وشئون أعقابهم، رغماً عما يتعلل به الجهلة في إباحة ذلك له فأرى لعلاجها أن يلزم كل مأذون أن يسأل قبل عقد زواج أي شخص غير معروف بالثروة هل له زوجة أخرى؟ فإن كان له، فما هي الطريقة في الإنفاق على زوجاته وأولاده؟ ويثبت جميع ذلك في ورق العقد، ثم يجب أن يحدد حداً معيناً من الثروة لمن يتزوج أكثر من واحدة، متى كان غير معروف أنه من أهلها، على أنه لو ذكر في كل عقد من عقود الزواج وسائل معيشة الزوج، من كونه صاحب ملك أو تاجر أو صانع في كذا أو عامل كان ذلك أدعى إلى تضيق دائرة الضرر، ولا شيء من أصول الشريعة يأبى ذلك بل هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا أحق به من القادر عليه والحاكم أحق الناس بذلك، ومن المعلوم في أحكام الشريعة أنه متى تحقق أن الزوج لا يستطيع الإنفاق على زوجته، وأن الزواج يفسد أمر معيشتة ويلجئه للخروج عن الحدود التي حدتها الله له، حرم عليه الزواج بلا خلاف، فإذا وضعت لذلك قواعد وجب أن يراعى فيها جميع ما قضت به الشريعة المطهرة وما يقر عليه رأي علمائها^(٢).

وقد جاء قريب من هذا الذي نشره محمد عبده في الوقائع المصرية في فتوى له نشرها رشيد رضا، وذهب فيها بعد أن أقر بجواز التعدد في الجملة بأنه يجوز إبطال هذه العادة أي عادة تعدد الزوجات لأسباب هي:

أولاً: لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقودٌ حتمً فإذا وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد،

(١) محمد عبده: تقرير إصلاح المحاكم الشرعية، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/ ٢٧٦).

(٢) السابق (٢/ ٢٧٧)، وانظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٥/ ١٦٣ وما بعدها).



أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب.

ثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقاتم على الشرع أن يمنع من التعدد دفعاً للفساد الغالب.

ثالثاً: قد ظهر أنّ منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكرهاته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين.

ثم يقرر محمد عبده بناء على هذه الأسباب أنّه «يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري صيانة للبيوت عن الفساد^(١)..... وبالجملة فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا للضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين البتة، وإنّما الذي يمنع هو العادة فقط^(٢).

وهكذا يتبيّن مما سبق أن محمد عبده يرى أن حكم تعدد الزوجات الأصل فيه الإباحة شريطة العدل بين الزوجات، فإن خيف الظلم أو عدم القدرة ينبغي الاقتصار على واحدة ثم رجع محمد عبده انطلاقاً من الظروف الاجتماعية من فقر الأزواج وانعدام العدل بين الزوجات في حالة التعدد، وأشار إلى أنه يجوز إبطال هذه العادة لما يترتب عليها

(١) محمد عبده: فتوى في تعدد الزوجات، المنار، الجزء الأول من المجلد الثامن والعشرين الصادر في مارس سنة ١٩٢٢م ٢٩ شعبان سنة ١٣٤٥هـ وانظر السابق (٢/ ٩٢)، وقد تعرض الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً، للرد على ما احتج به محمد عبده وغيره في إبطال تعدد الزوجات في كتابه «قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب» وما جاء فيه: «أما ما ذكره من معاداة بني العلات - أولاد الرجال من أمهات مختلفات - بعضهم بعضاً، فمنشأ ذلك نقصان التربية الدينية الواجب تداركه، وماذا يقول الكاتب فيمن يجاذبهم من بني الأخياف - أولاد المرأة من آباء مختلفين - وفي المعاداة الممكنة الوقوع فيما بينهم، فهل يتصور سن قانون يمنع زواج امرأة مات عنها زوجها، أو طلقها بزواج آخر؛ لثلاث تلد منه أولاداً يعادون من ولدتهم من الزوج الأول، كما يتصور سن قانون يمنع تعدد الزوجات؟ بل هل يتصور سن قانون يمنع الرجال بعد موت زوجاتهم أو مفارقتهم بالطلاق أن يتزوجوا مرة ثانية فيلدوا بني العلات ويحصل بينهم المعاداة؟» راجع: الشيخ مصطفى صبري: قولي في المرأة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٤ هـ، ص ٩.

(٢) محمد عبده: فتوى في تعدد الزوجات ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/ ٩٢، ٩٣).

من المساوئ، ويجوز لولي الأمر أن يمنعها^(١).

الطلاق عند محمد عبده:

ينعى محمد عبده ما وصلت إليه الحالة الاجتماعية عند المسلمين من سوء معاملة الزوجات وكثرة الطلاق، وما يتبع ذلك من تعدد لحدود الله، وعدم مراعاة ما أمر به الشارع في الزواج أو الطلاق، من المعاشرة بالمعروف أو الإحسان عند التفريق، يقول: «وقد بلغ التراخي والانفصام في رابطة الزوجية لعهدنا هذا مبلغاً لم يعهد في عصر من العصور الإسلامية، فأسرف الرجال في الطلاق، وكثر نشوز النساء، وافتدأهن من الرجال بالخلع، لفساد الفطرة في الزوجين، واعتداء حدود الله من الجانبين، وقد ورد في كراهة الطلاق في الشرع ما هو مشهور وورد مثله أيضاً في طلب المرأة»^(٢).

ويشير في ثنايا ذلك إلى الوعيد الشديد من الله عز وجل، والتهديد لمن يتعدى حدود الله في هذه الأحكام، والسبب في ذلك «حمل المسلمين على احترام صلة الزوجية، وتوقي ما كانوا عليه في عهد الجاهلية، فقد كانوا يتخذون النساء لعباً، ويعبثون بطلاقهن وإمساكهن عبثاً»^(٣).

وعندما استفتته الحكومة في قضية عدم إنفاق الزوج على زوجته بسبب ما يعتره من ظروف فكتب يقول: «إذا اشتد النزاع بين الزوجين ولم يمكن انقطاعه بينهما بطريقة من الطرق المنصوص عليها من كتاب الله عز وجل، رفع الأمر إلى قاضي المركز، وعليه عند ذلك أن يعين حكيمين عدلين، أحدهما من أقارب الزوج والثاني من أقارب الزوجة، والأفضل أن يكونا جارين، فإن تعذر العدول من الأقارب فإنه يعينهما من الأجانب، وأن يبعث بهما إلى الزوجين فإن أصلحهما فبها، وإلا حكما بالطلاق، ورفع الأمر إليه، وعليه أن يقضي بما حكما، ويقع التطلق في هذه الحالة طلقة واحدة بائنة، ولا يجوز للحكمين الزيادة عليها»^(٤).

(١) قارن بـ عثمان أمين: الشيخ محمد عبده وتعدد الزوجات، الثقافة، السنة الثالثة، عدد ١٢٧، الثلاثاء ٨ من جمادى الأولى، سنة ١٣٦٠هـ ٣ من يونيو ١٩٤١م.

(٢) محمد عبده: تفسير سورة البقرة ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (٤/٦١٧).

(٣) السابق (٤/٦٢٢).

(٤) السابق (٤/١٢٧) وانظر أيضاً قاسم أمين: المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٣٤.



الحجاب والاختلاط:

لا نجد لمحمد عبده كلاماً كثيراً عن الاختلاط والحجاب سوى إشارات لا تقدم لنا رأياً متكاملًا فيها، ففي حديثه عن منكرات الأفراح: يذكر منها «اختلاط الذكور بالإناث واختلاط الكبار بالصغار»^(١).

يقول: «ولا ترى من يزجر النساء عن الاجتماع بالرجال مع مشاهدتهم ما ينشأ عن الاختلاط من الفسق والفجور»^(٢).

وكذلك نجد فيما كتبه ثناءه على الأميرة خديجة أخت الأمير عباس باشا حلمي بارتدائها النقاب، والاحتجاب عند اشتراكه معها في بعض الأسفار، ورؤيته أن ذلك جدير بالاعتناء فكتب يقول: «مثل صالح لا بد من ذكره، والثناء عليه، حتى يتعلم أولئك المقلدون أن من أمرائهم وأميراتهم من هم أولى بتقليده. وأن خيرًا لهم أن يقلدوا أميرًا مصريًا من العائلة الخديوية الكريمة من أن يقلدوا جماعة من الأوربيين غير معروفين لهم، ولا يحسون بتقليدهم، ولا يستفيدون من حذوهم حذوهم إلا تجردهم مما يميزهم من حيث هم مصريون أو مسلمون»^(٣).

وفي حديثه عن أهمية المودة بين الزوجين، يثني على المودة العملية بين الزوجين عند الأوربيين ثم يستدرك قائلاً: «ولكنهم بإباحة المخالطة والتبرج قد أفرطوا في إرخاء العنان، حتى صار الأزواج يتساحون في السفاح، واتخاذ الأخدان،

وهو ما يعصم مجموع أمتنا منه الإسلام»^(٤).

نخلص من العرض السابق الذكر أن كلا من رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده قد اتفقا على أهمية تربية المرأة المسلمة، وضرورة تهذيبها، بيد أن أيا منهما لم يدع إلى التبرج والسفور، وبينما جاء حديث رفاعة الطهطاوي عن تعدد الزوجات مقتضبا، حيث اقتصر

(١) محمد عبده: عوائد الأفراح، الوقائع المصرية عدد ١١١٦، الصادر في ١٩ مايو سنة ١٨٨١م ٢١ جمادى الثانية سنة ١٢٩٨. انظر الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/ ٩٩).

(٢) محمد عبده: عوائد الأفراح، انظر الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/ ١٠١).

(٣) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، (٢/ ٤٤٩)، محمد عمارة: الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/ ٢٠٢).

(٤) محمد عبده: تفسير سورة النساء ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٥/ ٢٠٦).

فيه على بيان جوازه شريطة العَدْل بين الزوجات، فقد أفاض محمد عبده في الحديث عن هذه المسألة داعياً - انطلاقاً من الواقع المعاش والظروف الاجتماعية التي شاهدها، والتي تفضي في مجملها إلى انعدام العَدْل في حالة التعدد - إلى جواز إبطال تعدد الزوجات وجوز منعه بأمر الحاكم، أما عن تقييد الطلاق الذي لم يتعرض له رفاعة فقد جاء حديث محمد عبده عنه من منظور شرعي يرمي إلى الحفاظ على الأسرة المسلمة، باعتبارها نواة للمجتمع المسلم، ولم نر لمحمد عبده كما لم نر لسلفه الطَّهَطَاوِيِّ كلاماً حول تقييد الطلاق بعدم وقوعه إلا أمام القضاء، وضرورة الإشهاد عليه، أو منح المرأة حق الطلاق كما سيأتي ذكره عِنْدَ قاسم أمين.



المبحث الثاني

قضايا المرأة بين الطُّهَطَاوِيِّ وقاسم أمين

يتميز قاسم أمين (١٢٧٩-١٣٢٦هـ/١٨٦٣-١٩٠٨ م) عن غيره من المفكرين الإصلاحيين في مطلع هذا القرن بأنه الوحيد الذي وقف نفسه لقضية المرأة فكريًا وكتابةً، فإن كان غيره من المفكرين قد وضع إصلاح حال المرأة المصرية ضمن مشروعه الفكري، فإن قاسم أمين قد وضعها في لب بل كل مشروعه الفكري، حتى ذهب علماء عليها وشعارًا لها^(١).

فإن من يتأمل الكتابات التي تدور حول تحرير المرأة، ومنحها حقوقها في الإسلام، حتى من لا يتفق كلية مع قاسم أمين يجد أن الاستدلالات المنهجية والتاريخية والدينية والإنسانية والنفسية كافة التي تطرح اليوم من جانب دعاة تحرير المرأة هي بنصها تلك التي استدلت بها قاسم أمين مُنذُ قرن من الزمان^(٢).

والفارق الوحيد بين الطرفين هو في اشتداد حمية الجرأة والتهور الآن، في مقابل القلق والتردد الذي سيطر على جهود قاسم أمين الإصلاحية^(٣).

تبدأ كتابات قاسم أمين عن المرأة عندما اطلع على كتاب لأحد المستشرقين وهو الدوق داركور يتهم فيه الإسلام باحتقار المرأة، وعدم الاعتراف بكيانها الإنساني، فقرر أن يرد على هذا المستشرق، ويفند افتراءاته على الإسلام، وألف ردًا عليه بالفرنسية حاول فيه تفنيد اتهاماته لمصر والمصريين، وبيّن فضائل الإسلام على المرأة المصرية، ورفع من شأن الحجاب، وعده دليلًا على كمال المرأة، وحاول شرح الحكمة من شعائر الإسلام^(٤).

ثم ألف قاسم أمين كتابه «تحرير المرأة» الذي أحدث ضجة كبيرة في الحياة الثقافية، وواجه عديدًا من الانتقادات، وقد تناول فيه خمس مسائل وهي تربية المرأة والحجاب،

(١) عمر عبد الكريم: قاسم أمين بين تحرير المرأة والمرأة الجديدة: المنار الجديد، القاهرة، العدد (٥) شتاء ١٩٩٩م، رمضان ١٤١٩ - يناير ١٩٩٩ م، ص ٦٥.

(٢) انظر مثلاً: د. محمد عمارة التحرير الإسلامي للمرأة، د. د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: دور المرأة الخليجية في التنمية من منظور إسلامي، د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام.

(٣) جمال سلطان: قضية قاسم أمين، المنار الجديد، العدد (٨) خريف ١٩٩٩م، جمادى الآخرة ١٤٢٠ - أكتوبر ١٩٩٩ م، ص ٤.

(٤) انظر قاسم أمين: كتاب (المصريون)، ضمن أعماله الكاملة، تحقيق الدكتور محمد عمارة (ص ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٤)، وانظر أيضًا: تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

واشتغال المرأة بالشئون العامة، تعدد الزوجات، الطلاق^(١).

وزاد هذه المسائل تفصيلاً في كتابه «المرأة الجديدة» الذي نشره عام ١٩٠٠م أي بعد عام واحد من تحرير المرأة.

ولا نبتغي هنا أصالة مناقشة فكر قاسم أمين، أو البحث في السياقات الاجتماعية، والظروف التاريخية التي كتب فيها كتبه، وإنما نعرض لآرائه في المسائل المتعلقة بالمرأة، لتتعرف على حقيقة المشابهة بين رِفاة الطَّهَطَاوِيِّ وقاسم أمين ومدى تأثر الثاني منها بالأول.

١- التربية في رأي قاسم أمين:

دعا قاسم أمين كما دعا من سبقه إلى ضرورة تربية البنات، واشترaken مع البنين في التعليم؛ ليصبحن أهلاً لاكتساب العلوم والمعارف، ولتحقيق التوافق والتكامل بين الزوجين، طلباً لسعادة الهيئة الاجتماعية، وحسن تربية الأبناء، وليشتركن مع الرجال في إصلاح المجتمع في كافة مناحي الحياة مؤكداً «أنه من الضروريات التي يجب البدء بها، والعناية بتوفير ما يلزم لها من المعدات»^(٢).

ويؤكد على شرعية تلك الدَّعْوَة فيقول: «وقد جاءت الشرائع الإلهية والقوانين الوضعية تخاطب النساء كما تخاطب الرجال، والفنون الجميلة والصنائع والمخترعات والفلسفة العالية، كل ذلك يستلقت من المرأة مثل ما يستلفته من الرجل. فأى نفس شريفة تشتاق إلى مطالعتها، والتمتع بكنوزها، طلباً للحقيقة، والسعادة في الدنيا والآخرة، وأي فرق بين الرجل والمرأة في هذا الشوق»^(٣).

ويؤكد قاسم أمين على أهمية تلك التربية، ويرد على من أنكروها فيقول: «إن التعليم - خصوصاً إذا كان مصحوباً بتهديب الأخلاق - يرفع المرأة، ويرد إليها مرتبتها واعتبارها،

(١) كان قاسم أمين قد ابتداءً نشر عدة مقالات عن قضية تحرير المرأة في ٢٠ مارس سنة ١٨٩٩ م في صحيفة المؤيد حتى انتهى من نشرها جميعاً في أواخر مايو من العام نفسه (انظر د. مختار التهامي: ثلاث معارك فكرية، دار المأمون للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦ م ص ٧).

(٢) قاسم أمين: تحرير المرأة الطبعة الثانية ١٩٤١ م. ص ١١٦، وانظر أيضاً: قاسم أمين: أسباب ونتائج، المطبعة الجمالية بمصر، بدون تاريخ، ص ٦٧-٧١.

(٣) قاسم أمين: تحرير المرأة ص ٢٣

ويكمل عقلها، ويسمح لها أن تفكر وتتألم وتتبصر في أعمالها»^(١).

ويرد قاسم أمين على من ادعى أن تعليم المرأة فيه ضرر عليها من بعض الوجوه، أنه ليس حكماً عاماً عليهن فيقول: «وإن وقع أن امرأة تعرف القراءة والكتابة حادت عن الطريق المستقيم، وخاطبت حبيبها بالعبارات الغرامية، فقد وقع أن ألوفاً من النساء الجاهلات دين عرضهن... والحقيقة أن طهارة القلب في الغرائز والطبائع، فإن كانت المرأة صالحة زادها علمها صلاحاً وتقوى، وإن كانت فاجرة لم يزدتها العلم فجوراً، وهكذا الحال في الرجال، وضلال فريق من الناس بضرب من ضروب التعليم لا يمنع من تعاطيه»^(٢).

ويضيف قائلاً: «فتربية النساء مما يساعد على إصلاح أخلاقنا، وتأديب ألسنتنا، فإن الرجل يحتقر المرأة الجاهلة، ولكنه يشعر رغماً عن إرادته باحترام المرأة إذا وجد منها عقلاً ومعرفة وعلواً في الأخلاق، فيعف لسانه عن ذكر ما لا يليق ويؤدي لها حقوقها»^(٣).

وبذلك يتفق قاسم أمين مع رفاة الطهطاوي ومحمد عبده في دعوتها انطلاقاً من الشرع الحنيف إلى تعليم المرأة، لكن الخلاف بينهم في تفاصيل هذه الدعوة، وما ترتب عليها، أي ماذا تتعلم المرأة، وما الغاية من تعلمها وهل منع الاختلاط وإلزام النساء الاحتجاب مانع من تعليمهن وتهذيبهن.

٢- الحجاب في رأي قاسم أمين:

يرى قاسم أمين أن الحجاب هو أحد الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم.. فالحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً، ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرى على سنة التقدم والرقي^(٤).

وقد اقتصر قاسم أمين في كتابه «تحرير المرأة» على الدعوة إلى تخفيف الحجاب، وعدم التغليظ فيه، دون الاستغناء عنه، وذلك فيما يرى بالاعتصار على الحجاب الشرعي، بتغطية ما دون الوجه والكفين.

(١) السابق ص ٥٠

(٢) السابق نفس الموضوع.

(٣) السابق ص ١٦٠

(٤) قاسم أمين: تحرير المرأة، ص ٥٧، ٥٨.



ولقد كان قاسم أمين يدرك بذلك أنَّ دعوته إلى إلغاء الحجاب لن تلاقي قبولا، أو أنه أراد أن يخفف من حدة المعارضة والهجوم المتوقعة لديه على دعوته^(١).

ورغم تصريح قاسم أمين أنه لا يريد فيما يتعلق بحجاب المرأة أكثر من ذلك - أي الاقتصار على تخفيفه - إلا أنَّ قارئ الكتاب يشعر أنَّ هذا الاقتصار ليس إلا مرحلة من المراحل، التي ينبغي أن تتبعها مراحل أخرى، تتضمن رفع الحجاب بالكلية أسوة بالغربيين.

وإذا كان هذا هو حال قاسم أمين في تحرير المرأة، فإنَّ قاسم أمين تحرير المرأة قد اختلف عن قاسم أمين المرأة الجديدة، فبينما تحدث في «تحرير المرأة» عن تخفيف الحجاب، معددا مساوئ المبالغة فيه، مخفيا في طيات كلماته أمرا لم يصرح به، نجده في «المرأة الجديدة» قد صرح بما أخفاه في «تحرير المرأة» وهو الرغبة في رفع الحجاب كلية، وليس الاقتصار على تخفيفه كما ادعى في تحرير المرأة. «وهنا نراه وقد أسفر عن الوجه الحقيقي لتلك الدَّعوة، وأظهر تأثرا بالغا بالحضارة الغربية يصل إلى حد الهزيمة أمام طغيانها»^(٢).

يقول قاسم أمين مبيِّنا موقفه من احتجاج النساء: «إن إلزام النساء بالاحتجاب هو أقسى وأفظع أشكال الاستعباد، ذلك أنَّ الرِّجال في عصر التوحش كانوا يستحذون على النساء، إما بالشراء كما بيناه، وإما بالاختطاف»^(٣).

ويؤكد المعنى ذاته بقوله: «فالحجاب هو عنوان ذلك الملك القديم، وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة، التي عاشت بها الإنسانية أجيالا، قبل أن تهتدي إلى إدراك أنَّ الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلا للملك لمجرد كونها أنثى»^(٤).

«فأول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره»، «بل لو قبلت المرأة أن يوضع عليها الحجاب، لم يعتبر قبولها هذا التزاما صحيحا بحيث يمتنع عليها بعد ذلك أن تحل عقده؛ لأنَّه التزام باطل لمنافاته للطبيعة البشرية والقواعد الشرعية»^(٥).

(١) انظر: د. مختار التهامي: ثلاث معارك فكرية: ص ١٥، تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ص ٢٢٥.

(٢) عمر عبد الكريم: قاسم أمين بين تحرير المرأة والمرأة الجديدة: المنار الجديد، العدد (٥) شتاء ١٩٩٩م، رمضان ١٤١٩ - يناير ١٩٩٩ م، ٧٢.

(٣) قاسم أمين: المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٣٤.

(٤) السابق ص ٣٥

(٥) السابق ص ٤١.



ويؤكد قاسم أمين أنّ الحجاب ليس وسيلة لعفة المرأة وصيانتها، بدليل استغناء الأوربيين عنه فيقول: «هل يظن المصريون أنّ تلك العقول، وتلك النفوس التي نعجب بآثارها، يمكن أن يغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة المرأة وحفظ عفتها؟ هل يظنون أن هؤلاء القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لو رأوا فيه خيراً؟ كلا»^(١).

ويحدد قاسم أمين مرجعيته التي ينطلق منها، متضمنة الغاية التي يسعى إليها، والنموذج الكامن وراء تلك الغاية فيقول: «غاية ما نسعى إليه هو أن تصل المرأة المصرية إلى هذا المقام الرفيع، وأن تخطو هذه الخطوة على سلم الكمال»^(٢).

كذلك فالحجاب - فيما يرى قاسم أمين - يعوق تربية المرأة، ويجعلها أكثر ميلاً إلى الفساد، وأن الاختلاط بالرّجال يجعلهن أقل ميلاً إلى الفساد^(٣).

وبينما قدم قاسم أمين في «تحرير المرأة» مذهبين للناس في الحجاب بين التخليط والإفراط فيه، ثم ذكر بينهما مذهبا ثالثاً ادعاه وسطاً، وهو تخفيف الحجاب، نجده في المرأة الجديدة يحصر الأمر في مذهبين لا ثالث لهما فيقول: «يوجد لدينا مذهبان أحدهما: ينصح الناس بالتمسك بالحجاب، والثاني يشير عليهم بإبطاله، فأَي هذين المذهبين يجب أن نختاره؟»

أمّا الحجاب فضرره أنّه يجرم المرأة من حرّيتها الفطرية، ويمنعها من استكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقلية والأدبية، ولا يتأتى معه وجود أمهات قادرات على تربية أبنائهن، ومزاياه تنحصر في أمر واحد هو أنّه يقلل الزنا، حيثُ يحول بين الصنفين، ويمنع الاختلاط بينهما في الظاهر^(٤).

وأمّا الحرية فمزاياها هي إزالة جميع المضار التي تنشأ عن الحجاب، وسبق ذكرها، وضررها الوحيد أنّها في مبدئها تؤدي إلى سوء الاستعمال، ولكن مع مرور الزمن تستعد المرأة إلى أن تعرف مسؤوليتها، وتحمل تبعه أعمالها، وتتعود على الاعتماد على نفسها، والمدافعة عن شرفها؛ حتى تربي فيها فضيلة العفة الحقيقية.. وليس من الممكن أن تصل

(١) السابق ص ٩٦، ٩٧.

(٢) السابق ص ٦.

(٣) قاسم أمين: المرأة الجديدة ص ٨٣

(٤) السابق ص ٤٨



المرأة إلى هذه المنزلة الأدبية ما دامت في الحجاب، ولكن من السهل جدًا أن تصل إليها بالحرية، تصل إليها كما وصلت إليها غيرها من النساء الغربيات^(١).

ويعدد قاسم أمين إعجابه بالحرية التي وصلت إليها المرأة الغربية داعيًا المرأة الشرقية إلى اقتفاء أثرها فيقول في دعوة لا تفتقر إلى الجرأة: «وصل احترام الرجل الغربي لحرية المرأة إلى حد أن الأب ينجبل على نفسه فتح الخطابات التي ترد لابنته، وكذلك الزوج رأى الأجدد به ألا يفتح الخطاب الذي يرد إلى امرأته»^(٢).

« بلغ من أمر احترام الرجل الغربي لحرية المرأة أن بنات في سن العشرين يتركن عائلاتهن، ويسافرن من أمريكا إلى أبعد مكان في الأرض وحدهن أو مع خادمه، ويقضين الشهور والأعوام متغيبات في السياحة، متنقلات من بلد إلى بلد أخرى، ولم يخطر على بال أقاربهن أن وحدتهن تعرضهن إلى خطر ما.... كان من حرية المرأة الغربية أن يكون لها أصحاب غير أصحاب الزوج، ورأي غير رأي الزوج»^(٣).

هكذا يضرب قاسم أمين عرض الحائط بالآداب الإسلامية والنصوص الشرعية، معجبًا بما وصلت إليه المرأة الغربية.

ثم يعنى قاسم أمين انطلاقًا من المرجعية الغربية التي يعول عليها على أولئك الفقهاء الذين ينكرون التبرج والاختلاط فيقول: « ومع كل ذلك ترى نظام بيوت الغربيين قائمًا على قواعد متينة، ونرى هؤلاء الأمم في نمو مستمر، ولم يحل بهم شيء من المصائب التي يهددنا بها أولئك الكتاب والفقهاء من قومنا، الذين أطالوا الكلام في شرح المضار التي تنتج عن إطلاق الحرية للنساء.. لنترك هذه النظريات الخيالية، التي لا قيمة لها أمام الوقائع»^(٤).

وقاسم أمين في دعوته المرأة المسلمة إلى الاحتذاء بأختها الغربية، ما كان يجهل تلك الحالة التي وصلت لها المرأة في الغرب، وما كان يرفض أن تمر المرأة المصرية بنفس المراحل التي مرت بها المرأة في الغرب، حتى تصل في نهاية المطاف إلى ما وصلت لها المرأة في الغرب^(٥).

(١) السابق نفس الموضوع.

(٢) قاسم أمين: المرأة الجديدة ص ٥٠.

(٣) السابق نفس الموضوع.

(٤) السابق ص ٥١.

(٥) ممدوح إسماعيل المنار الجديد، العدد ١٦ خريف ٢٠٠١م، رجب ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م ص ٧٣.



وهو يبين ذلك بقوله: «نقول هذا مع اطلاعنا على ما كتب في شأن المرأة الغربية، ومع علمنا بما هي عليه، ولا نرى مانعاً من السير في تلك الطريق، التي سبقتنا فيها الأمم الغربية؛ لأننا نشاهد أن الغربيين يظهر تقدمهم في المدنية يوماً فيوم، ونرى أن البلاد التي يتمتع فيها النساء بحريتهن، وبجميع حقوقهن، هي التي تسير كالدليل أمام الأخرى، وتهدىها في سبيل الكمال في المدنية»^(١).

ولا يكفني قاسم أمين بالدعوة إلى أن تسير المرأة المسلمة في نفس الأدوار التي مرت بها المرأة الغربية، بل يجذ لها أن تستمر في هذه الأدوار، ولا تقف عند حد يقول: «ورب سائل يسأل إلى متى تنتهي هذه الأدوار التي تنتقل فيها النساء، فالجواب أن ذلك سر مجهول، ليس في طاقة أحد من الناس أن يعلمه، وكما أننا نجهد ماذا يكون حال الرجل بعد مائتي سنة، كذلك لا يمكننا أن نعرف ماذا يكون حال المرأة بعد مرور هذه المدة، وإنما نحن على يقين من أمر واحد، من أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال، وليس علينا بعد ذلك إلا أن نجد السير فيه، ونأخذ نصيبنا منه»^(٢).

فإذا تقرر ما سبق تبين لنا بجلاء التباين الكبير بين موقف رفاة الطهطاويّ الداعي إلى التزام النساء الحجاب، والنهي عن التبرج والسفور والاختلاط انطلاقاً من مرجعية إسلامية أصيلة، وبين موقف قاسم أمين الذي نذر كتاباته للدعوة إلى نزع الحجاب وإباحة الاختلاط والاقتراء بها وصلت إليه المرأة الأوروبية^(٣)، كل ذلك انطلاقاً من المرجعية الغربية التي ارتضاها، ومن ثم يتبين بطلان ما شاع في الأوساط الثقافية والإعلامية من المشابهة بين رفاة الطهطاويّ وقاسم أمين.

(١) قاسم أمين: المرأة الجديدة، ص ٩٥.

(٢) السابق ص ٩٧: ٩٨.

(٣) وقد فتح قاسم أمين بدعوته تلك باب شر عظيم، عليه إثم من عمل به إلى يوم القيامة، فقد خرج البخاري في صحيحه بسنده من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ليس من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها، لأنه سن القتل أولاً» وخرج مسلم وغيره في صحيحه بسنده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً»، وخرج مسلم أيضاً في صحيحه بسنده من حديث جرير بن عبد الله الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً».

٣- عمل المرأة:

أمّا عن اشتغال المرأة بالأعمال خارج بيتها، وبالشؤون العامة، وفي شتى مناحي الحياة دون تفرقة فإنّ قاسم أمين يرى «أنّ ذلك من الحقوق التي ينبغي للمرأة أن تتمتع بها، وتستخدم فيها قواها ومعرفتها، أسوة بالمرأة الغربية، التي دخلت في هذه الأطوار^(١)، «ولا يوجد فرع من فروع الصناعة والتجارة، ولا فن من الفنون إلا والمرأة عاملة فيه مع الرجال كتفا بكتف..»^(٢).

ويحاول قاسم أمين أن يجد مسوغاً شرعياً لدعوته إلى اشتراك النساء في جميع الأعمال مدللاً على ذلك ببعض الأمثلة التاريخية، التي تصور أنّ عددًا من النساء قد شاركن في مصالح المسلمين العامة في صدر الإسلام فيقول: «ولم تحجر عليها - أي الشريعة - الاحتراف بأيّ صنعة، والاشتغال بأيّ عمل، وبالغت في المساواة بينها وبين الرجل، إلى حد أن أباحت لها أن تكون وصية على الرجل، وأن تتولى وظيفة الإفتاء والقضاء، أي وظيفة الحكم بين الناس بالعدل، وقد ولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أسواق المدينة نساء، مع وجود الرجال من الصحابة وغيرهم»^(٣).

وأن عائشة رضي الله عنها تدخلت في مسألة الخلاف العظمى، وكانت رئيسة للحزب المعارض لأحد الخلفاء^(٤).

(١) انظر قاسم أمين، المرأة الجديدة ص ٦ بمعناه

(٢) قاسم أمين: تحرير المرأة ص ١١٧.

(٣) قاسم أمين: المرأة الجديدة ص ٩.

هذا الذي استدلل به من أن عمر بن الخطاب ولى بعض النساء على سوق المدينة، لم يصح عن عمر رضي الله عنه، وإنما هو قول ذكره ابن حزم في المحلى، وليس في شيء من كتب السنة أو كتب التراجم والسير، قال أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن تعليقاً على هذا القول: "هذا لم يصح فلا تلتفتوا إليه، وإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث".

وعلى فرض صحة هذا القول فهو قول صحابي، والراجح عند الأصوليين أن قول الصحابي أو فعله فيما للرأي فيه مجال ليس بحجة. ثم كيف يكون هذا صادراً من عمر بن الخطاب؟ وهو الذي أشار على النبي صلى الله عليه وسلم بالحجاب قبل أن ينزل القرآن بفرضيته؟! وكيف يظن بعمر بن الخطاب أن يسمح للمرأة أن تمكث طوال يومها تحالط الرجل في الأسواق وتهجر بيتها الذي أمرت بالاستقرار فيه؟! (انظر: أحمد بن حسين مرجان السعدي: المرأة وولاية القضاء، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص ١٥٤).

(٤) قاسم أمين، تحرير المرأة ص ١١٩.

وبذلك يتبين لنا دعوة قاسم أمين إلى اشتراك المرأة في جميع أعمال الرجال بما في ذلك الإمارة وولاية القضاء وغيرها من الأعمال العامة، وهو ما أقام رفاة الدلالة على عدم جوازه كما بينا آنفاً.

٤ - تعدد الزوجات:

يرى قاسم أمين أن تعدد الزوجات مرتبطٌ برقي المرأة وانحطاطها: « فتكون غالبية في الأمة التي تكون حال المرأة فيها منحطة، وتقل أو تزول عندما تكون حالها راقية»^(١).

وهو مرتبط أيضاً بحال الرجل « فالرجل إذا بلغ من كمال العقل ما يشعر معه بمنزلة زوجته من أهله وأولاده، وعرف أن حقوقها أن تكون في المرتبة التي تستحقها بمقتضى الشرع والفطرة، مال إلى الاكتفاء بزوجة»^(٢).

قوله بأن أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- تدخلت في مسألة الخلافة العظمى وكانت رئيسة للحزب المعارض لأحد الخلفاء والاستدلال منه بجواز تولي النساء الولايات العامة، كما يستدل على ذلك كثير من المعاصرين كمحمد عمارة ويوسف القرضاوي، وعبد الحميد إسماعيل الأنصاري، استدلال في غير موضعه

فإن أم المؤمنين عائشة لم تخرج محاربة ولا قائدة لجيش محارب؛ وإنما خرجت رغبة في الصلح بين المسلمين، وهذا أمر ليس من الولاية العامة في شيء. على أن صنيع أم المؤمنين عائشة هذا ليس فيه دليل شرعي يصح الاستناد إليه؛ فإنه كان عن اجتهاد منها، وقد أنكروا عليها بعض الصحابة هذا الخروج، فاعترفت بخطئها وندمت على خروجها. ومن ذلك ما أورده الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال: أخرج عمر بن شيبه من طريق مبارك بن فضالة عن الحسن أن عائشة أرسلت إلى أبي بكر -تدعوه إلى الخروج معها- فقال: إنك لأم وإن حقك لعظيم، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: لن يفلح قوم تملكهم امرأة. ولم يخرج معها أبو بكر. وأخرج أحمد بسند صحيح من طريق قيس بن أبي حازم قال: لما أقبلت عائشة بلغت مائة بنية عامر ليلًا نبتحت الكلاب، قالت: أي ماء هذا قالوا: ماء الحوآب قالت: ما أظنني إلا أني راجعة فقال بعض من كان معها بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله عز وجل ذات بينهم. قالت: إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال لنا ذات يوم كيف يأخذ أكن تنبح عليها كلاب الحوآب "أخرجه أحمد وأبو يعلى والبخاري وصححه ابن حبان والحاكم.

وبهذا يتبين أن موقف أم المؤمنين عائشة في واقعة الجمل كان عن اجتهاد منها لم يقرها عليه كثير من الصحابة، وأنها تذكرت ما أنبأ به النبي -صلى الله عليه وسلم- فندمت على خروجها واعترفت بخطئها. (انظر رأي لجنة الفتوى بالأزهر الشريف حول عمل المرأة، واشتغالها بالعمل السياسي والأعمال العامة، والصادر في رمضان سنة ١٣٧١ - يونيو سنة ١٩٥٢، نقلا عن جمعية الرابطة الإسلامية: المرأة ومطالبها السياسية «رأي الإسلام فيها»، دار الطباعة الحديثة القاهرة، (من ٧: ١٨).

(١) قاسم أمين: تحرير المرأة ص ١٣٢

(٢) السابق نفس الموضوع

ويؤكد قاسم أمين هذا المعنى بقوله: «ويظهر لي أن رجلا مهذبًا عارفًا بما يفرضه عليه الشرع والعدل لا يطيق النهوض بما يضعه على عاتقه الجمع بين امرأتين، فضلا عما هو أكثر»^(١).

ومن ثمّ مهاجم قاسم أمين تعدد الزوجات معتبراً أنّ فيه «احتقاراً شديداً للمرأة؛ لأنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما إنك لا تجد رجلا يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته»^(٢).

ومن ثمّ يرى قاسم أمين أنه لا يجوز للرجل أن يتزوج بأكثر من امرأة إلا عند الضرورة، مع تأكيده على أفضلية الاقتصار على زوجة واحدة حتى في هذه الحالة يقول: «ولا يعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة، اللهم إلا في حالة الضرورة المطلقة، كأن أصيبت امرأته الأولى بمرض مزمن، لا يسمح لها بتأدية حقوق الزوجية، أقول ذلك، ولا أحب أن يتزوج الرجل بامرأة أخرى، حتى في هذه الحالة وأمثالها، حيث لا ذنب للمرأة فيها، والمروءة تقضي أن يتحمل الرجل ما تصاب به امرأته من العلل، كما يرى من الواجب أن تتحمل هي ما عساه كان يصاب به»^(٣).

ويقول أيضاً مؤكدا المعنى نفسه «وكذلك وجد حالة تسوغ للرجل أن يتزوج بثانية، إمّا مع المحافظة على الأولى إذا رضيت، أو تسريحها إذا شاءت، وهي ما إذا كانت عاقراً لا تلد.. أما في غير هذه الأحوال، فلا أرى تعدد الزوجات إلا حيلة شرعية؛ لقضاء شهوة بهيمية. وهي علامة تدل على فساد الأخلاق، واختلال الحواس، وشره في طلب اللذائذ»^(٤).

وبعد أن يقرر قاسم أمين منع الجمع بين الزوجات يحاول أن يجد مسوغاً شرعياً لرايه فيقول: «والذي يطيل البحث في النصوص القرآنية التي وردت في تعدد الزوجات يجد أنها تحتوي إباحة وحظراً في آن واحد قال عز وجل: ﴿...فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَتِي أَلَّا تَعْلُوا﴾^(٥) [النساء]،

(١) السابق ص ١٣٦

(٢) السابق ص ١٣٤

(٣) السابق ص ١٣٨

(٤) قاسم أمين: تحرير المرأة ص ١٣٨. وتأمل قوله هذا مع وقوع التعدد من النبي ﷺ وصحابته وتابعيهم، دون وجود تلك المسوغات المزعومة التي ادعاها.



﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١١٩].

ثم يقرر قاسم أمين: «ولو أن ناظرًا في الآيتين، أخذ منها الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات، لما كان حكمه بعيدًا عن معناهما، لولا أن السنة والعمل جاءوا بها يقتضي الإباحة في الجملة^(١)».

ويستطرد قائلا: «و غاية ما يستفاد من آية التحليل، إنما هو كسائر أنواع الحلال، تعثره الأحكام الشرعية الأخرى، من المنع والكرهه وغيرهما، بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح»^(٢).

ثم ينتهي قاسم أمين إلى ما انتهى إليه محمد عبده من حكم تعدد الزوجات فيقول: «فإذا غلب الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في زماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في الأسر، وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء الأسرة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكاد يكون عامًا، جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة أن يمنع تعدد الزوجات، بشرط أو بغير شرط، على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمة»^(٣).

(١) قاسم أمين: تحرير المرأة ص ١٣٩،

جدير بالذكر أن بعض الكتاب يستدل بمجموع الآيتين السابقتين على تحريم تعدد الزوجات بدعوى أن العدل المأخوذ شرطا في التعدد في قوله تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ) غير مستطاع وذلك استدلال من قوله تعالى: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ). وذلك باطل؛ لأن هذه الآية الثانية التي تنفي إمكانية العدل لا تنفي إمكانية العدل المأخوذ شرطا في الآية الأولى الذي هو واجب، بل تنفي إمكانية العدل في الأمور غير الواجبة.

فإن العدل الميثب هو العدل الواجب في النفقة والقسمة، وهو ما يقع في استطاعة الإنسان، أما المنفي فهو عدل غير واجب، وذلك في ميل الطبع بالمحبة والجماع والحظ من القلب؛ لأنه لا يدخل في قدرة الإنسان ومن المعلوم أن الوجوب مقيد بالاستطاعة. لذلك فقد جاء النهي بعدها: (فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ) قال مجاهد: لا تعتمدوا الإساءة بل الزموا التسوية في القسم والنفقة؛ لأن هذا مما استطاع. وهذا قول متفق عليه بين السلف لم نجد منهم مخالفا له، وهو قول محمد عبده وقول المفسرين القدامى قاطبة انظر مثلا ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م، (١ / ٥٣٤). وكذا تفسير الطبري والقرطبي لهذه الآية، وانظر محمد عبده: التفسير ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٥ / ١٦٣)، زين العابدين شمس الدين: المرأة والنص، مجلة المنهاج، لبنان، العدد ٢٧، خريف ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م، ص ١٨١.

(٢) قاسم أمين: تحرير المرأة ص ١٤٠.

(٣) السابق ص ١٤٠



وبذلك يتبين لنا مخالفة قاسم أمين لرفاعة الطهطاوي في مسألة تعدد الزوجات فبينما اقتصر رفاعة على بيان جوازه شريطة العدل بين الزوجات دعا قاسم أمين إلى تقييده بل منعه.

هـ- الطلاق:

دعا قاسم أمين إلى تقييد الطلاق، وذلك بجعل الإشهاد شرطاً في وقوعه، وأن يكون الطلاق أمام القضاء فكتب يقول: «لم لا نقرر أن وجود الشهود وقت الطلاق ركن، بدونه لا يكون الطلاق صحيحاً»^(١).

ثم اقترح على الحكومة نظاماً للطلاق، خلاصته ما ورد في المادة الخامسة منه: «لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إلا بوثيقة شرعية»^(٢).

كما دعا قاسم أمين إلى منح المرأة حق الطلاق، الأمر الذي لا يتفق مع دعواه الرغبة في تقييده، ويقلل من مصداقيتها يقول: «ولكن لنا أن نلاحظ أنه مهما ضيقنا حدود الطلاق، فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة، إلا إذا منحت حق الطلاق»^(٣).

وقد حدد لذلك طريقتين: الأولى: أن يكون لها الحق في إيقاع الطلاق أمام القاضي عند لحوق الضرر بها.

الثانية: تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط^(٤).

وبذلك دعا قاسم أمين إلى تقييد الطلاق، ومنح المرأة هذا الحق، الأمر الذي لا نجد له أثراً عند رفاعة الطهطاوي.

وهكذا نرى قاسم أمين في عرضه لقضايا المرأة قد ارتضى المرجعية الغربية، واتخذ من المرأة الغربية أنموذجاً ملائكياً للتقدم والرقي والحرية، يجب على المرأة المسلمة أن تصل إليه، وتحتذي به.

(١) السابق ص ١٥٦

(٢) السابق ص ١٥٧

(٣) السابق ص ١٦١

(٤) السابق ص ١٦١، ١٦٣



وقد ذهب في كل مسألة من المسائل السابقة المتعلقة بالمرأة إلى ما يوافق مذهب الأوربيين، فهم النموذج المحتذى، الذي ينبغي للشرق أن يرتقي ليصل إليه، وأن يربى الجميع رجال ونساء على مفاهيمه وآدابه، يقول: «وليس من دواء لدائنا إلا أن نربي أولادنا على أن يعرفوا شئون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها»^(١).

ورغم نزوع قاسم أمين خاصة في تحرير المرأة إلى تأكيد الروح الإيمانية لديه، إلا أن هذا البعد الإيماني كان يخفي في طياته تمزقاً حضارياً كبيراً، وعجزاً منهجياً واضحاً، إضافة إلى الخلل المعرفي، تلکم الأسباب التي جعلته يشعر بالانهزامية أمام الحضارة الأوربية ومنجزاتها ويتنكر للحضارة الإسلامية، وهو ما ظهرت عنده آثاره جلية ولتأمل قوله: « فنحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية أخطأت في فهم طبيعة المرأة، وتقدير شأنها، فليس خطؤها في ذلك أكبر من خطئها في كثير من الأمور الأخرى»^(٢).

ثم إن هذا الانهزام الحضاري وإنكار قيمة الحضارة الإسلامية وصل إلى حد اتهامه لها أنها أحط درجة من الأمة اليونانية يقول: «إن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية، ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه الأمة اليونانية من جهة وضع النظمات اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحررتها»^(٣).

فإذا ذهبنا نقارن بين هذا الذي ذكره قاسم أمين وبين ما دعا إليه رفاعة الطهطاوي، لا نجد إلا الأضداد، سواء في المرجعية الفكرية، أو فيما يندرج تحتها، ويتفرع عنها من قضايا، فبينما ارتضى الطهطاوي المرجعية الإسلامية، مشيراً إلى أنها أصل التمدن والعمران، وأن العلوم الأوربية هي في الأصل علوم إسلامية استقاها الغرب من الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها، وراح يستدل على آرائه بالنصوص الشرعية التي تحبذ الحجاب، وتنهى عن الاختلاط، وترى ضرورة اقتصار المرأة على وظيفتها الحيوية ولا تتعداها، ومنعها من أن تتولى الأعمال العامة انطلاقاً من نصوص الشرع الحنيف وآراء العلماء المسلمين، نجد قاسم أمين قد ارتضى المرجعية الفكرية الغربية، ودعا فيها نحن بصددته إلى نبذ الحجاب، واختلاط النساء بالرجال، ومشاركتها لهم سواء في الأعمال العامة والخاصة، أسوة بالمرأة الأوربية مستدلاً على ذلك بأقوال العلماء الغربيين واستدلالاً لاتهم.

(١) قاسم أمين: المرأة الجديدة ص ١١٤

(٢) قاسم أمين: المرأة الجديدة ص ١١٤

(٣) السابق: ص ١١٠

فهل هناك تشابه بين رَفَاعَةِ الطَّهْطَاوِيِّ وقاسم أمين بحيثُ يجعل الثاني منها خلفًا للأول، أو امتدادًا فكريًا له؟

الإجابة بالطبع لا، فلم يدع الطَّهْطَاوِيُّ كما هو واضح من العرض السابق إلى شيء مما دعا إليه قاسم أمين غير الدَّعْوَةِ إلى تعليمها وتهذيبها واحترامها على نحو ما هو متفق عليه بين علماء المسلمين، لكن الفارق بينهما في طرق تعليمها وغاياتها، ولذلك لا عجب أن نجد بعض من رد على كتابات قاسم أمين يرد عليه بعبارات الطَّهْطَاوِيِّ التي ذكرها في كتابه «المرشد الأمين» يرجع إليها ويعول عليها، وقد فعل ذلك محمد طلعت حرب في كتابه «تربية المرأة والحجاب» الذي رد به على كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين فقد أورد فيه العديد من النصوص من كتاب «المرشد الأمين» للطهطاوي يرد بها على دعاوى قاسم أمين^(١).

وقد وجد قاسم أمين عندما صرح بدعوته إلى التبرج والسفور والاختلاط هجومًا شديدًا من علماء الأزهر والوطنيين والقصر وغيرهم، وهو ما تمثل في عدد كبير من الكتب، التي صدرت في الرد عليه، إضافة إلى عدد أكبر من المقالات التي استنكرت دعوته، وتعرضت لتفنيد أدلتها وأسانيدها.

ولنا أن نقول إذا كان قاسم أمين عندما كتب كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» قد وجد كل هذه المعارضة والمقاومة، رغم تأييد الإنجليز له، فلماذا سكتوا عن رَفَاعَةِ الطَّهْطَاوِيِّ، عندما طرح تلك الدعوى، رغم أن المجتمع في عصر الطَّهْطَاوِيِّ كان أكثر محافظة عنه في عصر قاسم أمين.

ومن ثمَّ يتبين لنا بطلان ما شاع بين الباحثين من النسبة الفكرية بين رَفَاعَةِ الطَّهْطَاوِيِّ وقاسم أمين.

ومن ذلك قول أحمد أمين في «الثقافة» عند حديثه عن آراء رفاعَةَ الطَّهْطَاوِيِّ: «ألست معي أن هذه نظرة صائبة ودعوة جريئة كانت قبل قاسم أمين بنيف و ثلاثين عامًا^(٢).

(١) مُحمَّد طلعت حرب: تربية المرأة والحجاب، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٢م، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى للكتاب، ص ٢٢، ص ٤٧، ص ٥٣ ص ٥٨، ص ٦١، ص ١٠٦.

(٢) عثمان أمين: الشيخ رفاعَةَ الطهطاوي مؤسس النهضة العلمية الحديثة، الثقافة، القاهرة، السنة الخامسة، عدد ٢٣٥، الثلاثاء ٢٦ من جمادى الثانية سنة ١٣٦٢هـ ٢٩ من يونية سنة ١٩٤٣م.



وقول محمد الصادق حسين في «السياسة الأسبوعية»: ومع إعجابي بدعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة لا يمكنني التسليم بأنه في هذا الباب مبتكر، فلقد سبقه رفاة الطَّهَطَاوِيِّ إلى هذه الدعوة في كتابه المرشد الأمين ولا أظنه دعا إلى أقل مما دعا إليه قاسم أمين»^(١).

ومنها أيضًا قول د. معن زيادة عن الطهطاوي أنه: «أول من نادى بتحرير المرأة، فسبق قاسم أمين بثلاثين عامًا على الأقل»^(٢).

وقوله أيضًا: «إن قاسم أمين لم يأت بما يزيد عما أتى به الطهطاوي، إلا أن قاسم أمين ظهر في جيل متأخر، وكان الرأي العام قد بدأ بالتجاوب مع أفكار ودعوات من قبيل دعوة تحرير المرأة»^(٣).

وقد تبين لنا مما سبق أن رفاة الطَّهَطَاوِيِّ وإن دعا إلى تعليم المرأة انطلاقًا من حث الشارع على ذلك، بيد أنه يختلف مع قاسم أمين في تفاصيل تلك الدعوة من حيث غاياتها، وما تتعلمه المرأة وما ترتب على هذه الدعوة عند قاسم أمين من دعوة إلى التبرج والسفور والاختلاط.

ومثل هذه الدعاوى قول الدكتور رفعت السعيد: «وفي اعتقادي أن رفاة هو المحرر الحقيقي للمرأة المصرية، وإذا كان لقاسم أمين شرف المنادة برفع الحجاب عن المرأة والمطالبة بتعليمها ومنحها بعض الحقوق، فإن لرفاعة شرف الريادة والسبق والإصرار والجرأة على المنادة بذلك في عصر يختلف تمامًا عن عصر قاسم أمين، بل إن لرفاعة شرف التحليل العميق والنقاش العلمي في أهم قضايا المرأة مثل الاختلاط والعمل»^(٤).

وهذا الكلام يفهم منه أن رفاة الطَّهَطَاوِيِّ سبق قاسم أمين في دعوته إلى رفع الحجاب والاختلاط وتعليم المرأة وعملها، وهو ما أقمنا الدليل فيما مضى على بطلانه، وأنه وإن دعا إلى تعليم المرأة وعملها فلم يكن على النحو الذي دعا إليه قاسم أمين وغيره من دعاة تحرير المرأة المزعومين

(١) محمد الصادق حسين بك: رجال التاريخ الحديث في مصر، السياسة الأسبوعية، القاهرة، السبت ٢٨ مايو ١٩٢٧م.

(٢) د. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص ١٩٩.

(٣) السابق ص ٢٠١.

(٤) د. رفعت السعيد: تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر ص ٣٣.



المبحث الثالث

المرأة بين دعوة الطهطاوي ودعوة قاسم أمين

أحدثت دعوة قاسم أمين دوياً شديداً في الأوساط الإسلامية، واعتبرها كثيرون بمثابة دعوة أوربية مغرضة؛ لهدم أركان المجتمع الإسلامي من داخله. وعندما صدر كتاب «تحرير المرأة» تفجرت في مصر ضجة لم يسبق أن فجرها كتاب من قبل.. وتبارى المفكرون والكتاب وقراء الصحف في مناقشة الكتاب والتعليق عليه، ولقد تراوحت مواقفهم بين التأييد المطلق والهجوم العنيف»^(١).

وبذلك انقسم الناس حيال تلك الدَّعوة إلى حزبين: حزب يرى رأي قاسم أمين في التبرج والسفور ورفع الحجاب. والحزب الآخر استهجن ما ورد في الكتاب، وقال إنه يدعو إلى بدعة في الدين لا في العوائد فقط. وكلا الحزبين مُسلم بأنَّ الدين لا يمنع مطلقاً من تعليم المرأة وتربيتها وتهذيبها، وهو يحض على ذلك ويأمر به، ولكنها يختلفان فيما ينبغي أن تعلمه المرأة، وفي طريقة التعليم والتهذيب»^(٢).

وقد وقف الحزب الوطّني برئاسة مصطفى كامل من هذه الحركة موقف المقاومة؛ لأنه يعلم أنّ وراءها الأصابع البريطانية، فسارع إلى مقاومة هذه الحركة، وتحذير الأمة منها في اجتماعات الحزب الوطّني، وعلى صفحات جريدة اللواء التي فتحت أبوابها منذ أول ظهورها سنة ١٩٠٠م لكل طاعن على قاسم أمين وأفكاره، وفي الوقت نفسه عني مصطفى كامل بنشر البحوث الفقهية المضادة لهذه الحركة، ولبيان حكم الإسلام فيما تهدف إليه، ومن أهم هذه البحوث رسالة وضعها السيد عبد الله جمال الدين أفندي قاضي قضاة مصر، ونشرت في افتتاحيتي العديدين ٤٥٦، ٤٥٧ من اللواء بتاريخ ٢٥، ٢٦ من ذي الحجة سنة ١٣١٨ هـ، وقد استغرقت من كل عدد الصفحة الأولى كاملة، وثلاث الصفحات التالية، وظل الحزب الوطّني يحمل لواء الدَّعوة إلى الحجاب حتى توفي قاسم أمين ١٩٠٨ م، وأقام له شيعته حفلة تأبين، أشادوا فيها بدعوته إلى السفور، فقابل رجال الحزب الوطّني هذه الحركة بإقامة احتفال كبير للدعوة إلى الحجاب»^(٣).

(١) د. مختار التهامي: ثلاث معارك فكرية ص ٨.

(٢) راجع: محمد طلعت حرب: تربية المرأة والحجاب، ص ٣.

(٣) راجع محمد عطية خميس: الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار، دار الأنصار، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع، ص ٧٥ وما بعدها.

يقول مصطفى كامل مبيناً موقفه وموقف حزبه من مسألة المرأة: «إني لست ممن يرون أنّ تربية البنات يجب أن تكون على المبادئ الأوروبية فإنّ في ذلك خطراً كبيراً على مستقبل الأمة، فنحن مصريون، ويجب أن نبقى كذلك، ولكل أمة مدنية خاصة بها، فلا يليق بنا أن نكون قردة مقلدين للأجانب تقليداً أعمى بل يجب أن نحافظ على الحسن من أخلاقنا، ولا نأخذ عن الغرب إلا فضائله، فالحجاب في الشرق عصمة وأي عصمة، فحافظوا عليه في نسائكم وبناتكم وعلموهن التعليم السليم الصحيح»^(١).

ومن الكتب التي تناولت الرد على كتاب قاسم أمين كتاب «قولي في المرأة» للشيخ مصطفى صبري، وكتابي «تربية المرأة والحجاب» و «فصل الخطاب في المرأة والحجاب» لمحمد طلعت حرب. وكتاب «المرأة المسلمة» لمحمد فريد وجدي.

وكان أعنف هجوم تعرض له قاسم أمين من الاقتصادي الشهير طلعت حرب (١٨٧٦ - ١٩٤٠) الذي اتهم قاسم أمين بأنه يخدم أغراض الغربيين، وذلك -على حد قوله- لأنّ إرادة الوصول إلى تغيير حالة المرأة المسلمة شيءٌ كامنٌ في نفوس الإفرنج؛ لذلك كانوا يطالعون به كل من حادثهم من أدباء الشرق وعلماؤه، ويرثي لحالها، ويصدر من الأقوال ما يدل على جهلهم بحالة المرأة وحقوقها في الإسلام جهلاً تاماً، مع أنّ الكثير من فضلاء الشرق لهم مؤلفات ومقالات في حالة المرأة المسلمة، وما لها من الحقوق بحسب الشريعة والدين^(٢).

وقد استفاد طلعت حرب كثيراً مما ذكره رفاعة الطهطاوي عن موقف الإسلام من المرأة، ونقل منه صفحات كاملة كما سبق بيان ذلك.

كما نشرت صحيفة المؤيد أيضاً عدة مقالات في الرد على قاسم أمين من أهمها سلسلة المقالات التي كتبها الشيخ محمد أحمد حسنين البولاقي أحد علماء الأزهر، وقد صدرت بعد ذلك في كتاب بعنوان «الجلس الأيسر في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس»^(٣).

(١) علي فهمي كامل: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، (٩/ ١٩٧).

(٢) محمد طلعت حرب: تربية المرأة والحجاب، ص ٥، وانظر أيضاً: د. أحمد محمد سالم: المرأة في الفكر العربي الحديث ص ٨٥.

(٣) عن موضوع الكتاب وسبب تأليفه انظر محمد أحمد حسنين البولاقي: المجلس الأيسر في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس: تحقيق وتقديم وتعليق أبو بكر عبد الرازق، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ٢٠.



وأعلن الخديو عباس حلمي مناهضته لدعوة قاسم أمين في منشور نشرته «اللواء» بعنوان رأي الجناب العالي الخديوي في مسألة الحجاب، كما أصدر أمره السامي بمنع قاسم أمين من دخول القصر في أي مناسبة»^(١).

وقد كان هذا الاتجاه الذي قاده الحزب الوطني وعلماؤه الأزهر هو امتداد للاتجاه المحافظ الذي يمثله رفاة الطهطاوي وغيره من علماء الأزهر المستنيرين، لذلك نجد أن الأفكار التي تردت بينهم هي نفس الأفكار التي ردها الطهطاوي في كتبه، مع تطور اقتضاه الرد على الشبهات التي أثارها قاسم أمين.

لقد دعا أولئك الأعلام إلى إصلاح حال المرأة على النحو الذي سبق به رفاة الطهطاوي، وذلك بالمطالبة بتعليمها وتهذيبها، ومنحها حقوقها التي أقرها لها الإسلام أيما منهنم «بأن الشرع الحنيف سبق جميع أنواع البشر في هبة المرأة حقوقها، مما لو فهم على حقيقته، وعمل به، لم يبق للمرأة مطمح تطمح إليه من مراتب الحرية»^(٢).

وعلى الجانب الآخر فقد رحب الإنجليز وعملاؤهم بهذه الدعوة، واتخذت صحيفة الأهرام موقف الدفاع عن كتاب «تحرير المرأة» وإن كانت قد فتحت صفحاتها في الوقت نفسه لكتابات المعارضين له. أما صحيفة «المقطم» المعروفة بميولها الاستعمارية فقد اتخذت موقف الدفاع عن كتاب قاسم أمين ودعوته، وكذا جريدة «المقتطف»^(٣).

وقد تولت «الجريدة» التي أصدرها حزب الأمة برئاسة أحمد لطفي السيد نشر هذه الدعوة والترويج لها منذ صدورها في ٩ مارس ١٩٠٧م، كما تبنتها الحركات النسائية التي يدعمها الاستعمار»^(٤).

ورغم أن علماء الدين الإسلامي وشيوخ الأزهر كانوا أشد الناس ضراوة في الهجوم على كتاب قاسم أمين ودعوته، إلا أن هناك جانباً من المفكرين الإسلاميين وقفوا بحذر مع دعوة قاسم أمين في أول أمرها، وكان على رأس هؤلاء الشيخ محمد رشيد رضا صاحب

(١) راجع محمد عطية خميس: الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار، ص ٧٩، ٨٠.

(٢) محمد فريد وجدي: المرأة المسلمة رد على كتاب المرأة الجديدة، ص ٦٦.

(٣) راجع د. مختار التهامي: ثلاث معارك فكرية ٢٤ وما بعدها

(٤) راجع محمد عطية خميس: الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار، ص ٨٠، وقد كتب لطفي السيد في ذلك عدة مقالات، نشرتها الجريدة منها «قاسم أمين القدوة الحسنة، لا تضيقوا عليهن، تربية البنات، الحركة النسائية في مصر.

صحيفة «المنار» ومن أبرز تلاميذ الإمام محمد عبده^(١). لقد كتب رشيد رضا^(٢) في المنار بعد صدور كتاب «تحرير المرأة» مقالا افتتاحيًا بعنوان كلمة في الحجاب أثنى فيه على دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة وتهذيبها، وإن ترتب عليها الاختلاط بالرجال، أما رأيه في الحجاب فكان يرى أن ستر الوجه والكفين من المسائل الخلافية، وأن الأولى أن نرجح ما فيه المصلحة والمنفعة. ثم يختتم مقاله قائلاً «وما كتب فيه أحدٌ مثلها كتب الفاضل قاسم بك أمين فلنساعدته في عمله، ولا يصدنا عن ذلك مخالفته لنا في بعض الجزئيات، واعتقادنا

(١) د. مختار التهامي: ثلاث معارك فكرية ص ٣١.

(٢) كان رشيد رضا من أخص تلاميذ الشيخ محمد عبده، ورغم عدم تصريح الشيخ محمد عبده برأيه صراحة في كتاب قاسم أمين، فقد رجح كثير من الباحثين أن رأيه موافق لرأي تلميذه رشيد رضا، وقد سبق محمد عبده وصرح في الوقائع المصرية وفي لائحة إصلاح المحاكم الشرعية وفي إصلاح قوانين الأحوال الشخصية بنفس رأي قاسم أمين في تعدد الزوجات، ولكن لانجده فيما اطلعنا عليه مما كتبه موافقاً لرأي قاسم أمين في الحجاب وعمل المرأة ومشاركتها في الأعمال العامة والطلاق. وقد شاع لدى كثير من الباحثين أن الشيخ محمد عبده قد كتب بعض فصول في كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، حتى بالغ جامع الأعمال الكاملة لمحمد عبده الدكتور محمد عمارة فرأى أن فصولاً كاملة بنصونها في كتاب «تحرير المرأة» كتبها الشيخ محمد عبده ومن إنشائه، وعد منه عدة فصول، وهذا الادعاء يفتقر إلى دليل يوثقه، ولم يقدم الدكتور محمد عماره شيئاً من ذلك، فليس مجرد التشابه في الأفكار بين شخصين سبق أحدهما الآخر، أو لازمه فترة دليلاً على أن الأول منها كتب للثاني، ربما تكون بعض أفكار الكتاب استقاها قاسم أمين من محمد عبده بمعانيها، وهذا واضح في مسألة تعدد الزوجات، أما أن يكون محمد عبده قد كتب بنفسه فصولاً ونسبها قاسم أمين لنفسه كما ذكر كثير من الباحثين فهذا أمر لا دليل عليه. وليس هنا مجال تفصيل القول في هذه المسألة.

وقريب مما ذكره الدكتور عمارة يستدل دعاء التحرير المزعوم على تأييد الشيخ محمد عبده لآراء قاسم أمين بقصة ذكرها أحمد لطفي السيد في كتابه «قصة حياتي» أنه اجتمع هو وسعد زغلول وقاسم أمين ومحمد عبده في باريس وكان قاسم أمين يؤلف كتاب «تحرير المرأة» فقرأ عليهم فصولاً منه» وليس في الحادثة التي ذكرها لطفي السيد غير هذا» بيد أنهم بنوا على ذلك موافقة محمد عبده لقاسم أمين على ما كتبه مع أنه ليس في هذه الحادثة ما يدل على ذلك نصاً أو استنباطاً.

(انظر محمد عمارة: مقدمته للأعمال الكاملة لقاسم أمين (ص ١٢٤ وما بعدها)، د. أحمد محمد سالم: المرأة في الفكر العربي الحديث، ص ٨٤، زينب الخضيري في مقدمتها لكتاب المرأة الجديدة لقاسم أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م، (ص ٣٣-٤٣)، د. محمد رجب البيومي: تحرير المرأة بين محمد عبده وقاسم أمين، مجلة الهلال، العام الثامن بعد المائة، شوال ١٤٢٠هـ فبراير ٢٠٠٠. (ص ٢٨: ٣٥)، مصطفى نبيل: أسرار الأميرة التي تحرك الرجال وتصنع الأحداث، مجلة الهلال، أبريل ٢٠٠٢م. ص ٨٦، ٨٧، درية شفيق، د إبراهيم عبده: تطور النهضة النسائية ص ٧٥، أحمد لطفي السيد: قصة حياتي، ص ٢١)

خطأه في بعض المسائل، فالعصمة إنما هي لكتاب الله عز وجل وحده»^(١).

وإذا كان رشيد رضا قد أثنى على ما دعا إليه قاسم أمين في مبدأ أمره من تعليم المرأة ومنحها حقوقها التي أقرها الإسلام وإن أدى ذلك إلى الاختلاط بيد أنه رجح فأنكر الدعوة إلى الاختلاط في أماكن التعليم، فضلاً أنه لم يكن يرى رأي قاسم أمين في نزع الحجاب.

يقول رشيد رضا مبيناً هذا المعنى: إن مسألة جمع البنات مع البنين في مقاعد التعليم الثانوي والعالي من أعظم الأغراض التي يرمى إليها دعاة الثورة الدينية المدنية باسم التجديد المراد به هدم القديم من مَفَوِّمَاتِ الأمة من دين وتشريع وأدب وسياسة ومشخصاتها من العادات والأزياء وغير ذلك»^(٢).

ويؤكد المعنى ذاته بقوله: إنني أرى أن ما يقال في فائدة الجمع بين الذكور والإناث في مقاعد التعليم في جميع درجاته أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة وأنه ناشيء عن تقليد الإفرنج، لا عن خبرة تامة واستقلال الرأي ولا موازنة بينه وبين ما يعارضه من الضر والنفع، ولا نظر دقيق في الفروق بيننا وبين أولئك القوم»^(٣).

ولا يزال النزاع بين هذين الحزبين إلى وقتنا هذا، ولكل أنصار يروجون له ويدعون إليه مع غلبة الاتجاه التغريبي، الذي تتاح له منافذ النشر لا في الكتب والمجلات فحسب بل كذلك في المقررات المدرسية والجامعية وفي التيار الرئيسي للصحافة والإذاعة والتلفزيون والوسائط الإلكترونية، مع إعطائه الفرص الكافية للحديث في المحافل العامة والخاصة، واللقاء مع الشباب، وتعليمهم، وخلق الكثير من المواقع، ودعم الحكومات، والقوى المختلفة له، في مقابل الاتجاه الإسلامي الذي يعاني من ضعف الإمكانيات المتاحة.

(١) انظر رشيد رضا: كلمة في الحجاب، المنار، السنة الثانية، عدد ٢٤، ١٩ ربيع الثاني سنة ١٣١٧ هـ
٢٦ أغسطس سنة ١٨٩٩ م. عن رأي رشيد رضا في الحجاب والاختلاط وتعدد الزوجات انظر كتابه: حقوق المرأة في الإسلام ص ٣٩، ص ٩٧، ص ١١١ (ص ١٢٣: ١٢٩).

(٢) انظر رشيد رضا: مسألة الجمع بين الذكور والإناث في المدارس، مجلة المنار، صفر سنة ١٣٤٨، ٨ يولييه ١٩٢٩ م، (٣٠ / ١١٥).

(٣) انظر رشيد رضا: مسألة الجمع بين الذكور والإناث في المدارس، مجلة المنار، صفر سنة ١٣٤٨، ٨ يولييه ١٩٢٩ م (٣٠ / ١١٩).



الخلاصة:

تناول هذا الفصل بالعرض والتحليل تطور قضايا المرأة بعد رفاة الطَّهَطَاوِيِّ، وذلك بغية التعرف على مدى موافقته أو مخالفته للاتجاهات التي برزت بعد عصره، وذلك من خلال قراءة لنا للمرأة في فكر محمد عبده وقاسم أمين، وقد بينا في هذا الصدد موافقة محمد عبده لرفاعة الطَّهَطَاوِيِّ في موقفه من المرأة عدا قضية تعدد الزوجات، وقد تبين لنا أيضاً عدم وجود أي مشابهة بين رفاة الطَّهَطَاوِيِّ وقاسم أمين بحيث يعد الأول منها سابقاً للآخر في دعوته إلى تغريب المرأة، ومن خلال عرضنا للاتجاهات التي برزت بعد ظهور دعوة قاسم أمين بينا أن اتجاه الحزب الوطني الذي وقف موقف المعارض من قاسم أمين ودعوته يعد امتداداً لفكر رفاة الطَّهَطَاوِيِّ في قضايا المرأة؛ لذلك وجدنا طلعت حرب الذي صنف كتابين في الرد على كتابات قاسم أمين قد استفاد كثيراً مما ذكره الطَّهَطَاوِيِّ في كتابه «المرشد الأمين».



الباب الخامس

منهج التربية عند الطهطاوي



الفصل الأول

مفهوم التربية وغاياتها

هيات الظروف لرفاعة مدرسا ومشرفا على بعض معاهد التعليم أن يؤلف في التربية، وأن يكون له آراء فيها، وقد ضمن آراءه في التربية كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين»، كما عرض بعض هذه الآراء في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية»^(١).

ولا نبتغي هنا أن نتبع آراءه في التربية، وجهوده في هذا المجال إلا بالقدر الذي يكشف لنا حقيقة منهجه فيها بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية، وإلى أي المذهبين ترجع هذه الآراء، خاصة وقد أفردت الآراء التربوية لرفاعة الطهطاوي بإحدى الدراسات الأكاديمية^(٢).

١- مفهوم التربية:

على الرغم من تعدد معاهد التربية ومؤسساتها في العالم الإسلامي في العصر الحديث، بيد أنها لا تزال تعتمد بدرجة كبيرة على ما وصل إليه الفكر التربوي الغربي، من تعريف لمفهوم التربية وأهدافها، دون التعويل كثيرا على النظرة الإسلامية في مجال التربية، والآراء التربوية للعلماء المسلمين، الأمر الذي أدى إلى تخريج أجيال مفرغة من الهوية.

ولنعرض هنا لمفهوم التربية وأهدافها عند رفاعة الطهطاوي نتبين حقيقة النسق الفكري الذي صاغ وفقه منهجه في التربية.

تعرض رفاعة في صدر كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» لتعريف التربية، وخلص من عرضه لمفهوم التربية إلى أنها «فن تربية الأعضاء الحسية والعقلية، وطريقة تهذيب النوع البشري، ذكرا كان أو أنثى على طبق أصول معلومة، يستفيد منها الصبي هيئة ثابتة يتبعها، ويتخذها عادة وتصير له دأبا وشأنًا وملكة»^(٣).

(١) انظر د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) انظر: الآراء التربوية في كتابات رفاعة الطهطاوي، محمد محمد إبراهيم يونس، ماجستير، جامعة المنوفية، كلية التربية، قسم أصول التربية.

(٣) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٥



وفي هذا التعريف الذي ارتضاه رفاةٌ نجده نظر إلى التربية نظرة شاملة، فجعل موضوعها الطفل من ساعة ولادته إلى أن يتم نضجه، وتتم تلك العملية وفق أصول مقررّة، وتتضمن الناحيتين الحسية والعقلية، ويشترك فيها الذكور والإناث.

وبناء على هذا التعريف فقد قسم رفاةُ التربية إلى قسمين «تربية حسية، وهي تربية الجسد. وتربية معنوية وهي تربية الروح»^(١).

ويعرف رفاةُ التربية المعنوية بأنّها «فن تشكيل العقول البشرية وتكييفها بكيفية حسنة مألوفة»^(٢)، وبذلك فإنّه يحدد «للطفل ثلاثة أنواع من الغذاء مختلفة الموضوع:

الأولى: تغذية المراضع بالألبان.

الثانية: تغذيتهم بإرشاد المرشد بتأديبه الأولى للأطفال، وتهذيب أخلاقهم، وتعويدهم على التطبع بالطباع الحميدة، والآداب والأخلاق.

الثالثة: تغذية عقولهم بتعليم المعارف والكمالات، وهذه وظيفة المرشد المتولي أمر الصبي»^(٣).

ويذكر الطّهطاويّ في ثنايا ذلك صعوبة عملية التربية، مما يوحى بإدراكه لأهميتها، وما تحتاجه من إمكانيات فيقول: «فالتربية بأنواعها الثلاثة وإن كان يظهر ببدائى الرأي أنّها سهلة، لا تحتاج إلا إلى عمل يسير، إلا أنّها في الحقيقة وعند التأمل تستدعي عظيم اهتمام وعناية، وسلوك أصول مقررّة، وآداب محررة، ويضاف إلى ذلك ما يحتاج إليه المروض والمربون والأستاذون من قوة محبة الأطفال، ومعاملتهم معاملة من طب لمن حب»^(٤).

ثم يشير الطّهطاويّ إلى ضرورة مراعاة الخصوصيات الثقافية والحضارية للأمم التي تنبثق عنها طرق ومناهج التربية فيقول: «تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة، وطريقة إدارتها وأحكامها؛ ليتنقش في أفئدة الصبيان الإحساسات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم»^(٥).

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٤.

(٢) السابق ص ٥.

(٣) السابق ص ٥.

(٤) السابق ص ٥.

(٥) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦، ٧.



ويؤكد الطَّهَطَاوِيُّ على ضرورة مراعاة أحوال الأمم وطبيعتها في التربية فيقول: «مثلاً إذا كانت البلد المولود فيها الإنسان عسكرية، ماثلة للحرب والضرب، تكون تربية الأولاد الذكور أيضاً تابعة أصولاً وفروعاً، وتكون تربية البنات أيضاً ماثلة لمحبة الشجعان والأبطال وفحول الرِّجَال؛ ليشجعن الأبناء، ويعتبرن النفع للوطن، وإذا كانت المملكة زراعية أو تجارية أو بحرية وما أشبه ذلك، كان مدار التربية الصحيحة للأولاد مبنياً على ذلك»^(١).

كما يشير الطَّهَطَاوِيُّ إلى ضرورة مراعاة ميول وقدرات الأفراد في التربية فيقول: «فقد فرق الله سبحانه وتعالى همم النَّاس للصناعات المتفاوتة، والمعلومات المتباينة، وجعل آلائهم الفكرية وأدواتهم البدنية مستعدة لها، فجعل لمن قيضهم لمراعاة العلم والمحافظة على الدِّين قلوباً صافية، وعقولا بالمعارف وافية، وأمزجة لطيفة وأبداناً لينة.. وجعل لمن قيضه لمعانات المهن الدنيوية والحرف المعاشية كالزراعة والبناء قلوباً قوية، وعقولا كتنزة، وأمزجة غليظة؛ لأنَّ أكثر عمله منوط ببدنه لا بعقله، وكما أنَّ من المحال أن تصلح حاسة السمع للرؤية، وحاسة البصر للسمع، فمن المحال أن يكون من خلق للمهنة، يصلح للحكمة»^(٢).

٣ - أهداف التربية:

تهدف عملية التربية إلى جملة من التغييرات المراد إيجادها، أو تنميتها بالنسبة للفرد أو المجتمع، وبناء على التعريف السابق الذي ارتضاه رَفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيُّ للتربية أجمل الغاية منها بقوله: «وبالجملة فالغرض من التربية تنمية الصغير جسداً وروحاً وأخلاقاً في آن واحد، يعني تنمية حسياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده»^(٣).

ويؤكد انطلاقاً من إدراكه لأهمية التربية على وجودها وضرورة العناية بها فيقول: «وبالجملة فترية أولاد الأمة وصبيان الملة وأطفال المملكة ذكوراً وإناثاً من أوجب الواجبات، كيف لا والتربية مطلوبة حتى في غير الآدمي، فإنَّ كل أمة تعتني بتربية كل ما ينفع الإنسان من الحيوانات المنزلية كالحِيُول النافعة في الجهاد والنحل ودود القز»^(٤).

(١) السابق ص ٧.

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦

(٤) السابق ص ١٦.



ومن خلال دراسة ما كتبه الطَّهَطَاوِيُّ في التربية يتبين لنا أهدافها عنده، والتي تتمثل فيما يلي:

(١) أهداف دينية أخلاقية:

ينبع الهدف الديني من التربية عند الطَّهَطَاوِيِّ من خلال نظره لطبيعة الحياة على هذه الأرض، فهي ليست مقصودة لذاتها وإنما وراءها حياة أخرى ينبغي على الإنسان أن يؤمن بها ويعمل لها، ومن ثمَّ فإنَّ هدف التربية يتعدى إعداد الإنسان لهذه الدُّنيا إلى إعداده لحياي الدُّنيا والآخرة، وقد جاء حرص الطَّهَطَاوِيِّ على تحقيق هذه الأهداف، والتأكيد على أولويتها نابغاً من حرصه على الالتزام بالدين الإسلامي في كل ما يتعلق بحياة الفرد والجماعة.

يشير رفاة إلى الهدف الديني الأخلاقي من تربية الصبي فيقول: «وغايتها إيجاد ملكة راسخة في الصغير، تحمله على التخلق بحسن الأخلاق، حسب الإمكان، بحيثُ تحصل من هيئة تربيته الأفعال المحمودة عقلاً وشرعاً بسهولة ويسر، كطلاقة الوجه والحلم، والشفقة ولين الجانب، وحسن الظن بالناس، والإغضاء عن السفهاء، وعدم مجادلتهم، والسكوت عنهم»^(١). ويؤكد على نفس المعنى فيقول: «وكمال التربية حمل المكلف على رعاية الحق للحق والخلق؛ لينال خير الدارين»^(٢).

ويتعرض الطَّهَطَاوِيُّ لبيان أهداف التربية المعنوية ونتائجها، فيجعل أجلها الهدف الديني فيقول: «ولهذا القسم من التربية نتائج شريفة أجلها معرفة الله عز وجل، التي بها سعادة الدارين، وسائر الخصال التي يتفاضل بها الرجال، والمتصف بالهدى متصف بالعقل المحمود، والذي يرشدنا إلى تزكية النفوس هو سياسة الشَّرع، وصدق متابعة الرسول ﷺ في سائر ما جاء به من الأحكام والآداب، التي نصبها الشارع، وجعل مرجعها الكتاب العزيز، الذي هو الآية الكبرى، والنعمة العظمى في بيان ما لا تهتدي إليه العقول، وفي الاعتصام من الفتن»^(٣).

ويؤكد رفاة في موضع آخر على دور التربية في التهذيب الخلقي فيقول: «والتربية الأولية فائدتها أن يعتاد الصبي على أن ينقاد بطبعه إلى ما يريد منه مؤدبه، ويختاره له مرشده،

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٥

(٢) السابق ص ٥

(٣) السابق ص ٦١

فغايتها المطاوعة»^(١).

ومن أهم ما ينبغي أن يعتني به المربون - فيما يرى رفاة - «محو محبة النفس من الأطفال حال صغرهم، وإزالتها عن الكبار حال كبرهم»^(٢) «فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب والذنوب، مخللة بالجنس البشري، دالة على دناءة النفس، حيث إن صاحبها مقصور الهمة على منفعة نفسه، لا يعود نفعه في شيء على إخوانه وبنين جنسه»^(٣).

ولذلك «فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن، لاسيما تربية الأمراء والأكابر والأغنياء، بتحسين أحوالهم، وتهذيب أخلاقهم، وتعويدهم من الصغر على ترك الكبر، والإعجاب ومحبة النفس، وتكليفهم باستعمال الرفق واللين، والتلطف مع غيرهم؛ حتى لا يتجارى أحد من عوام الناس أو خواصهم على لومهم على أفعالهم وأطوارهم وحركاتهم، ومن أهم ما ينبغي تجريدهم عنه من المثالب محبة النفس، التي أفسدت أخلاق الناس، فاجتناب محبة النفس بالتربية من أعظم أساس»^(٤).

٢- أهداف فكرية:

مَيَّزَ اللهُ الإنسانَ عن سائر المخلوقات بالعقل والتفكير، وقابليته للترقي لإنسانيته بالتربية والتعليم، «فالإنسان - حسبما يرى رفاة - إذا نظرنا إليه من حيث جواهره المادية، وأجزائه الجسمية الطبيعية... وقابلناه بما عدها من الحيوانات، وقسناه بما سواه من هذه المخلوقات، علمنا أنه أضعفها لا محالة، وأنه لولا العقل والفكر لم ينل من الانتفاع منها ما ناله»^(٥)، «ومن ثم فإن الإنسان لا يفضل باقي المخلوقات بقواه الجسمية وإنما بعقله» وأما ما وهبه الله عز وجل للإنسان خاصة فهي حياته المعنوية، وصفاته العقلية التي يعبر عنها في تعريفه بالناطقية، ويتميز بها عما سواه»^(٦)، «وليست سلطته على الكائنات وتدبيره لها إلا لما خصه الله من العقل»^(٧).

(١) السابق ص ٦

(٢) السابق ص ٨

(٣) السابق ص ٩

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٨

(٥) السابق ص ٢٢.

(٦) السابق ص ٢٠

(٧) انظر السابق ص ٢٥.

وإذا كان العقل بهذه المنزلة فإنَّ من أهم غايات التربية «تنمية العقل التي هي غذاؤه بالمعارف، كغذاء الجسم بالطعام، فكما أنَّ غذاء جسمه بالطعام الطيب ينميهِ وينعشه ويقوي أعضائه، كذلك غذاء الروح بالمعارف ينميها ويقويها، بشرط أن تكون المعارف معقولة ومقبولة»^(١) «فبالتربية تنمو العقول وتحسن الإدراكات»^(٢).

ويؤكد الطهطاوي على دور التربية في تنمية العقول فيقول «فالتربية المعنوية تزيد في تنمية عقول الأطفال بالمعارف، وحسن الأخلاق على التناسب، من حسن إدارة المرشد والمعلم، فهذا يقال لمن اكتسب المعارف الجيدة والأخلاق الحسنة أنه حسن التربية»^(٣).

٣- أهداف اجتماعية:

يؤكد رفاعة على أهمية التربية وأنها عملية اجتماعية، وليست فردية لها بالغ الأثر في النهوض بالمجتمع، والارتقاء به فيقول: «وحسن تربية الآحاد ذكورا وإناثا، وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة، يعني الأمة بتمامها، فالأمة التي حسنت تربية أبنائها، واستعدوا النفع أو طأنهم، هي التي تعد أمة سعيدة، وملة حميدة، فبحسن تربية أولادها، والوصول إلى طريقة إسعادها، لا تخشى أن تأتمن أبنائها على أسرار الوطن، ولا على ما يكسبها الوصف الحسن، بخلاف سوء التربية المنتشر في أمة من الأمم، فإنَّ فساد أخلاق بنيتها يفضي بها إلى العدم، حيثُ يفسد فيهم الانهالك على اللذات والشهوات، والانتهاك للحرمات والتعود على المحرمات»^(٤).

ويشير في موضع آخر إلى دور التربية في تقدم المجتمع فيقول: «فالأمة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضا التقدم والتَّمَدُّن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية فإنَّ تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها، فإنَّ التربية العمومية هي الحصول على تحسين عوائد الجمعية التأسيسية، ومعرفة آدابها علما وعملا، والتأداب بآداب البلاد»^(٥).

(١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦.

(٢) السابق ص ٥.

(٣) السابق ص ٦.

(٤) السابق ص ٦.

(٥) السابق ص ٨.



نخلص من ذلك إلى

أن رِفَاعَةَ جعل التربية عملية يهدف منها إلى إعداد الفرد الصالح جسداً وروحاً وعقلاً بما تُوجد فيه تلك العملية من ملكة تدفعه إلى التخلق بالأخلاق الفاضلة، والإتيان بالأفعال المحمودة شرعاً وعقلاً، والتي تفضي به إلى النجاح والفلاح في الدُّنيا والآخرة، ويظهر أثرها على الفرد والمجتمع، وقد تبني الطُّهَّطَاوِيُّ غايات تربوية ذات علاقة وثيقة بالإيمان والأخلاق؛ وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ الغاية من تلك التربية لا تقتصر على الحياة الدُّنيا، لكن تتجاوزها إلى تحقيق الفلاح في الآخرة بل إِنَّ هذه الثانية هي الغاية من الأولى التي تعد معبراً لها....



الفصل الثاني

التربية والتعليم عند الطهطاوي

يعد التعليم - فيما يرى رفاة - «الوسيلة العظمى التي يكتسب بها الإنسان معرفة ما يجمله بالكلية، أو ما بقي له من تكميل علمه ببعض أشياء جزئية»^(١).

أما عن علاقة التعليم بالتربية فهو «جزء من التربية المعنوية التي هي تهذيب العقل وترويض الذهن»^(٢).

ويرى رفاة أن «التربية المعنوية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تربية النوع البشري، يعني تربية الإنسان من حيث هو إنسان، يعني تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية.

القسم الثاني: تربية أفراد الإنسان يعني تربية الأمم والملل.

الثالث: التربية العمومية لكل إنسان في خاصة نفسه، وهي تربية الإنسان الخصوصية»^(٣).

ويستطرد الطهطاوي مفصلاً كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة فيقول: «أمّا القسم الأول فيكون غالباً في أيام الصبا وزمن الشبيبة، التي بفواتها يفوت المرام وتضيع الأيام، فينبغي ألا تحلو أيام الصبي والصبيبة من إفادة واستفادة؛ ليتحصل للذكور والإناث من صغر السن أسباب السعادة والسيادة»^(٤).

دور الأسرة في عملية التربية:

ونظراً لأهمية الأسرة كإحدى الركائز الثابتة في بناء المجتمعات وتقدمها أشار الطهطاوي إلى أهمية أن يربي الطفل حال صغره في بيت أبيه وأمه، وأن تتولى الأم تربية أبنائها بنفسها فيقول «ثم إن تربية الولد ينبغي أن تكون في بيت أبيه وأمه، وهي التربية اللائقة للبت،

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٠

(٢) السابق ص ٦٠

(٣) السابق ص ٦٠

(٤) السابق نفس الموضع.

وكل امرأة لم تربيها أمها في صغرها، لم ترغب في تربية أولادها في كبرها، وتربية الأمهات لأولادهن قليلة في أوروبا، بل يكون أمر التربية موكولا للمرضعة، والعادة أن تكون هذه المرضعة عاقلة مستقيمة، متقدمة في السن، صاحبة معارف كافية كثيرة اللبن»^(١).

ثم يحذر الطَّهَطَاوِيّ من خطورة أن تكل الأم تربية أبنائها لغيرها على نحو ما شاهده إِبَّان رحلته في فَرَنْسَا فيقول «ومن سوء التربية أن الأم تكل تربية أولادها إلى غيرها، بدون أن تلاحظ تربية أولادها بنفسها، فإنَّ الأم بما أودع فيها من الشفقة والرأفة على أولادها هي أولى وأرق بالتربية، ولتعديل مزاج أبنائها وبناتها، فإذا ربت الأم أبناءها إلى سن التمييز تربية حسية أو معنوية انتقش في أذهان الأبناء اعتدال المزاج، والاتصاف بمكارم الأخلاق وتهذيبها، وسلوك سبيل الرفق واللين التي هي من صفات التَّمَدُّن»^(٢).

ويبين رَفَاعَةُ أهمية عناية الوالدين بتربية الأبناء التربية الحسنة، ودورها في تدعيم الأسرة، وتمتين وشائجها؛ حيثُ تكون سببًا في بر الأبناء للآباء عند الكبر فيقول: «فالطفل متى استشعر من أبويه تعهد شئونه؛ لمحبه إياه، عامله بالمثل، إجراء على قانون العَدْل والإنصاف؛ فلهذا تجد الأطفال يحسنون معاملة آبائهم، بمثل ما عاملوهم به، بل يجب عليهم أن يعرضوهم شيئًا جزاء لتربيتهم إياهم، وفي نظير ما أنفقوه عليهم من الأموال في صباهم، فبرهم واجب في مقابلة ذلك، وقد قال تعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ)»^(٣)^(٤).

ويحذر الطَّهَطَاوِيّ من سوء تربية الآباء لأبنائهم فيقول: «لأنَّ الآباء إذا أساءوا تربية أبنائهم، ولم يحسنوا معاملتهم، كأنهم جعلوا لهم وسيلة للتأسي بهم، حيثُ عودوهم على العوائد السيئة المنتجة للعقوق، فكأننا الصغير شبَّ بسوء تربيته على عقوق والده وعصيانه، وكفران نعمه، فمتى صار كبيرًا، واحتاج إليه أبوه، عامله عند الأبَّان بالمثل»^(٥).

وبناء على ما سبق يؤكد رَفَاعَةُ على ضرورة عناية الأب وتهذيب ابنه، «فحسب الرجل أن يهذب ابنه، ويحسن تربيته؛ حتى يكون بذلك أبًا منصفًا، فهذا يستحق على ولده

(١) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٩.

(٢) السابق ص ٦

(٣) سورة الرحمن آية: (٦٠)

(٤) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢٩٩

(٥) رفاعه الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢٩٩



البر والمحبة»^(١).

ويعرض الطَّهَطَاوِيُّ لطرف من حقوق الولد على والده، والتي تنبع من ثقافته الإسلامية، وتأكيدَه على ضرورة أن يربي النشء على مقتضى الكتاب والسنة، ويذكر من تلك الحقوق «أن يحسن اسمه وأدبه، ويعلمه القرآن إذا عقل.. ومنها: أن يعق عنه بشاتين، وعن الجارية بشاة في اليوم السابع، ومنها أن يخلق شعر رأسه، ويتصدق بوزنه ذهبًا، فإن لم يجد ففضة، كما روي عن سلمان ابن عامر الضبي أن النَّبِيَّ ﷺ قال "الغلام مرتين بعقيقته"^(٢). ومنها أن يختنه؛ لأن الختن من الفطرة أي الخلقة الإسلامية، والختان للذكور سنة، وللنساء مكرومة... فإذا بلغ المولود سن التمييز أو صاه أن يتمسك بأخلاق الصالحين، وأن يصاب عن مخالطة الفسقة»^(٣).

« ومنها: أن يعلمه أحكام الدِّين والعَرَبِيَّة ويأمره بالصلاة، والنحو جمال الألسنة وكمال العلماء يعلم به معاني الكتاب والسنة النبوية ومخاطبة العرب بعضهم بعضًا»^(٤).

ولأهمية الأخلاق في نظر الطَّهَطَاوِيِّ ركز على أهمية أن يبدأ البناء الأخلاقي في الأطفال مُنذ الصغر، وأن يعتني ولي الطفل بتربيته تربية حسنة على حدود الشَّرع والسنة يقول: «وحيث إنَّ الإنسان مخلوق لتوحيد الخالق، فينبغي تعليم الصغير ذكرًا أو أنثى من مبادئ أمره إقامة الدليل على وجود الله، ووحدانيته، وباقي صفاته الواجب معرفتها، تفصيلًا في التفصيل، وإجمالًا في الإجمال»^(٥).

ويؤكد على المعنى ذاته فيقول «وينبغي تعلمه حفظًا في حال صغره لينكشف له معناه في حال كبره فابتداؤه الحفظ ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق»^(٦).

(١) السابق ص ٣٠١، ٣٠٢.

(٢) أخرجه عن سمرة بن جندب الترمذي في سننه كتاب الأضاحي، باب العقيقة واللفظ له رقم (١٥٢٢)، (١٠١/٤) وقال هذا حديث حسن صحيح، ونحوه أبو داود في سننه كتاب الأضاحي باب في العقيقة رقم (٢٨٣٨) (٦٠/٣)، النسائي في السنن الصغرى (١١٦/٧)، أحمد (٧/٥)، ٨، (٢٢، ١٧).

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين ص ٣٠٣.

(٤) السابق نفس الموضوع.

(٥) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٣.

(٦) رفاة الطهطاوي: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١/٢٩٢).



وقد أكد الطهطاوي على أهمية العناية بتعليم القرآن وعقائد الإسلام للتلاميذ منذ صغرهم، حتى ترسخ العقيدة في قلوبهم، وينهى في هذا الصدد أن يعلم الصبي صناعة الجدل والكلام. يقول مبيّنًا هذا المعنى: « وليست التقوية والإثبات في الصبي أن يعلمه وليه صناعة الجدل، بل يشغله بتلاوة القرآن وتفسيره، وقراءة الحديث ومعانيه، ويشغل مع ذلك بوظائف العبادات، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخًا بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه، وبما يرد عليه من شواهد الحديث ومعانيه، وبما سطع عليه من أنوار العبادة ووظائفها، وبما يسري إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم، وسيماهم وهيئاتهم في الخضوع لله عز وجل، وهذه هي التربية الحسنة»^(١).

ويبين رفاة دور هذه التربية الدينية الحسنة في سعادة الأمة فيقول: «فما أحسن الأمة التي تهذب أخلاق أبنائها على ما وردت به الشريعة الغراء، فهذه الأمة هي السعيدة دنيا وأخرى»^(٢).

ويشير أيضًا إلى أهمية هذه التربية في حياة النشء فيقول: «وهذه الآداب نافعة للأحداث، لأنها تعود محبة الفضائل، وينشئون عليها، فلا يثقل عليهم تجنب الرذائل، ويسهل عليهم بعد ذلك جميع ما ترسمه الحكمة، وتحدده الشريعة والسنة»^(٣).

وبذلك فقد قرر الطهطاوي في القسم الأول من التربية، وهو الذي يخص الصغار، ضرورة العناية بالتربية الدينية الأخلاقية لهم؛ حتى يشبوا على قوة الاعتقاد ومحبة الفضائل، متعودين على أداء الفرائض الدينية محافظين عليها، فيكونوا بذلك أهلا للقيام بالمهمة التي خلق الإنسان لأجلها على هذه الأرض، وهي عمارتها بتوحيد الله عز وجل وعبادته.

أما القسم الثاني: وهو تربية أفراد الإنسان، يعني تربية الأمم والملل فقد أكد الطهطاوي أيضًا «أنه لا يحصل إلا بتعليم أحكام الدين، الواجب معرفتها على كل إنسان، وحقوق القرابة.... وهذا القسم إنما يكون بالهدى، الذي أنعم الله به على الخلق كافة، بعضه بالعقل، وأسباب الهدى بهذا المعنى الكتاب والسنة وبصائر العقول»^(٤).

(١) السابق (١/٢٩٢).

(٢) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٦.

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٢٩٢.

(٤) السابق ص ٦١.



ويشير رفاعةٌ إلى أن أسباب الهدى موجودة متاحة لمن أراد الهدية فيقول: «وكلها مبدولة، لا يمنع منها إلا الحسد والكبر، وحب الدنيا، والتعلق بالأسباب التي تعمي القلوب، وإن كانت لا تعمي البصائر»^(١).

ومن جملة هذه الأسباب التي تمنع من طلب الهدى والتمزي بالصفات الحسنة «استصحاب المألوف والعادة والعرف المعروف وعنه العبارة بقوله تعالى: [إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ]^(٢). كما إن العبارة عن الكبر والحسد بقوله تعالى: [وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ]^(٣)»^(٤).

ثم يؤكد على أهمية الدين في تربية الأمم والملل فيقول: «والذي يرشدنا إلى تزكية النفوس هو سياسة الشرع، وصدق متابعة الرسول ﷺ في سائر ما جاء به من الأحكام والآداب، التي نصبها الشارع، وجعل مرجعها الكتاب العزيز، الذي هو الآية الكبرى، والنعمة العظمى في بيان ما لا تهتدي إليه العقول، وفي الاعتصام من الفتن.... فهو الجامع لأنواع المطلوب من المعقول والمنقول، مع ما اشتمل عليه من بيان السياسات المحتاج إليها في نظام أحوال الخلق، كشرع الزواج المفضية إلى حفظ الأديان والعقول والأنساب والأموال، وشرع ما يدفع الحاجة، على أقرب وجه يحصل به الغرض كالبيع والإجارة والزواج وأصول أحكامها»^(٥).

ثم تناول الطهطاوي القسم الثالث من أقسام التربية، وهي «التربية العمومية المسماة أيضاً بالتعليمات العمومية، ويقسمها إلى ثلاثة أقسام: تعليم ابتدائي، وتعليم ثانوي تجهيزي، وتعليم كامل انتهائي»^(٦).

وتعرض لبيان كل نوع من أنواع التعليم الثلاثة مؤكداً على «وجوب كونه عاماً لجميع الناس، يشترك بالاشتغال فيه والانتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء، ذكورهم وإناثهم.. وأنه ضروري لسائر الناس، يحتاج إليه كل إنسان، كاحتياجه إلى الخبز والماء»^(٧).

(١) السابق ص ٦١

(٢) سورة الزخرف آية: (٢٢).

(٣) سورة الزخرف آية: (٣١).

(٤) (رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦١.

(٥) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦١.

(٦) السابق ص ٦٢.

(٧) انظر: السابق ص ٦٣.



وقد أكد أيضاً على أهمية العناية بتعليم القرآن وعقائد الإسلام للتلاميذ حتى ترسخ العقيدة في قلوبهم على النحو الذي سبق بيانه.

وفصل القول في التعليم الثانوي ودرجة العلوم العالية مبيناً ما ينبغي أن يكون عليه أهله فيقول «أما التعليم الثانوي الذي درجته أعلى من درجة ما قبله، فهو في الغالب لا يلتفت للبراعة فيه غالب الأهالي؛ لصعوبته فينبغي للحكومة المنتظمة ترغيب الأهالي وتشويقهم فيما يخص هذا النوع، فهو ما يكون به تمدن جمهور الأمة، وكسبها درجة الترقى في الحضارة والعمران»^(١).

«أما درجة العلوم العالية فهي اشتغال الإنسان بعلم مخصوص، يتبحر فيه بعد تحصيله علوم المبادئ والتجهيزات، كعلم الفقيه والطبيب والفلكي والجغرافي والمؤرخ، من كل علم يجب تعلمه وجوب كفاية، ويريد صاحبه أن يجول في أصوله وفروعه غاية الجولان؛ حتى يكون كالمجتهد فيه، فهو عبارة عن بعض أفراد في مملكة من الممالك، يكون لهم استعداد وقابلية لبلوغ أقصى نهاية المعارف التي بها نظام المملكة؛ ليكونوا كالمجتهدين المجددين فيها»^(٢).

ويشير إلى أهمية نشر التعليم الثانوي بين الناس فيقول «وكما إنَّ التعليمات الأولية والمعارف العمومية يجب أن تعم جميع أولاد الأهالي فقيرهم وغنيهم، يجب أيضاً أن يكون التعليم الثانوي كثيراً منتشراً في أبناء الأهالي، القابلين له الراغبين فيه، فيباح لهم التعليم والتعلم؛ ليكونوا من الدرجة الوسطى، بخلاف درجة العلوم العالية المعدة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد في الممالك والحكومات، فإنه ينبغي أن يقتصد في تعليمها، والتضييق في نطاقها، بحيث يكون عدد تلامذتها محصوراً، وعلى أناس قلائل مقصوراً»^(٣).

ويعلل الطهطاوي سبب دعوته إلى الاقتصاد في تعلم العلوم العالية بقوله: «فمن الخطر على من له صناعة يتعيش منها، وينتفع به الناس أن يترك هذه الصناعة؛ ليدخل في دائرة معالي المعارف، التي لا تصلح أن تكون له بضاعة، فلا ينبغي أن يرخص للتلامذة المتعلمين العلوم الأولية والثانوية أن ينتظموا في سلك أرباب المعارف القصوى إذا كانت

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٣.

(٢) السابق نفس الموضوع

(٣) السابق ص ٦٤.



في حقهم قليلة الجدوى»^(١).

ثم يبين رَفَاعَةَ أهمية مراعاة ميول المتعلمين فيدعو إلى توجيه المتعلمين بحسب أذواقهم وميول نفوسهم إلى ما فيه منفعة حقيقية لهم فيقول: «فمتى انتهى تعليم الشبان العلوم الابتدائية والتجهيزية، وظهر ميلهم إلى خصوصيات تناسب أحوالهم من الصنائع والفنون، وجب على أهلهم أن يضعوهم فيها، فإذا كان ميلهم إلى أشياء تضاد أحوالهم الحقيقية، ولا منفعة لهم فيما تميل إليه أطماعهم الشهوانية منعهم أهلهم منها، ووضعوهم في لياقتهم، من كل ما ينتج لهم المنافع في الفنون والصنائع؛ لينالوا بذلك الوظائف اللائقة بحالهم، وينبغي لأهل الخير أن يساعدوا من يخرج من مجال التعليم ببضاعة رابحة، على نيل الوظائف الأهلية العمومية الكافية لقوام معاشهم وانتعاشهم؛ لأنَّ رب المعارف الراغب في الاستخدام في وظيفة عمومية، إذ لم يكن له مساعد معين، وكان له حق واستعداد في التقليد بها ولم يتقلد، سقط اعتباره، وضعف افتخاره، وظهر بمظهر الضعف والمسكنة، وربما أهلكه اليأس والقنوت بخيبة أماله، وعيشته الخشنة، ويرى أنَّه ضيع في طلب العلم ماله وزمانه»^(٢).

وهكذا تبين لنا نظرة الطَّهَطَاوِيِّ إلى الإنسان باعتباره جسداً وروحاً فكما يغذى الجسد بالطعام، يكون غذاء الروح بالتربية باكتساب العلوم والفنون والمعارف وفاضل الأخلاق التي حثَّ عليها الشَّرْعُ الحنيفُ، وقد أكد في هذا الصدد كما مرَّ آنفاً أنَّ تربية الأمم والملل لا تحصل إلا بتعليم أحكام الدين الواجب معرفتها على كل إنسان، بما تنطوي عليه تلك الأحكام من أخلاق فاضلة وتكاليف شرعية يتحقق بها الهدى للإنسان، ويسعد في الدُّنْيَا والآخرة، ومن ثمَّ أكد على ضرورة العناية التامة بالتعاليم الدينية واستحضار أوامر الدين ونواهيهِ في كل مرحلة من مراحل التعليم، كما أكد على ضرورة أن يبدأ البناء الأخلاقي المنبثق من الشَّرْع الحنيف مُنْذُ الصَّغَرِ حتى ينشأ الأطفال على عقائد الإسلام، ويقوي اليقين عندهم، مع مراعاة الخصوصيات الثقافية والحضارية للأمة فيما تتعلمه.

(١) السابق ص ٦٤.

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٤

الفصل الثالث

العلوم وغاياتها في نظر الطهطاوي

انطلقت آراء رفاة التربية من منظور شرعي، مبني على إدراكه للمهمة التي وجد الإنسان من أجلها، والتي يحددها بقوله: «فقد اقتضت حكمته الإلهية، من غير وجوب عليه، أن يخلق المخلوقات؛ ليدهم على معرفته بإظهار صنعته؛ لقوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ [الذاريات]. أي يعرفوني ويوحدوني»^(١).

ومن ثم فالهدف الأساسي من التربية هو تأهيل الإنسان ليكون أهلاً لأداء هذه المهمة التي خلق من أجلها.

وإذا كان إكساب العلوم والمعارف هو أحد المرتكزات الأساسية لعملية التربية، فرفاة يحدد الهدف الذي ترمي إليه بقوله: «فمن المعلوم أن الغرض الأصلي من العلوم والمعارف إنما هو الانقياد لأمر الله عز وجل، بما اقتضته الحكمة الربانية في بعثه للرسول عليهم الصلاة والسلام، حيث إن الحكمة الربانية في بعثهم إنما هي لانتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد، مما لا يحصل إلا بعبادة أو معاملته أو مناكحة أو جنابة، فكل بالغ عاقل مكلف بعلم الحلال والحرام، والعمل به؛ لينال سعادة الدارين، لكونه علم وعمل بما فيه السعادة لمعاشه ومعاده»^(٢).

وإذا كان كل إنسان مكلف بعلم بالحلال والحرام «فلا يتيسر معرفة امتثال أمر الشارع إلا بعلم ما جاء به، ولا يتحصل العلم إلا بالاشتغال به، والجد في طلبه، واستجماع أصوله وفروعه ومكملاته وتمامته، فالاشتغال به أولى ما أنفقت فيه نفائس الأوقات»^(٣).

وبذلك فقد بين الطهطاوي الغاية من إكساب العلوم والمعارف، وهي الانقياد لأوامر الله عز وجل، وإعداد الإنسان للمهمة التي خلق من أجلها، وهي عمارة الأرض، وفق منهج الله عز وجل.

(١) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٣.

(٢) السابق ص ٧١.

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٧١.



ويتناول رَفَاعَةَ أنواع العلوم المطلوب معرفتها فيحدددها بقوله: «وهو ينحصر في جنسين دنيوي وأخروي، يعني علوم المعاش وعلوم المعاد، وقد أكرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، وخلق له ما في الكون من سائر المنافع، وزينه بالعقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح، والضار والنافع، والخطأ والصواب، وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتصف بالقرينة الذكية والملكة القوية، موفِّقاً لتحصيل العلوم واستفادته واستنباطه وإفادته، وأولى العلوم بذلك العلوم الشَّرعية، التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد»^(١).

وعلى الرغم من تركيز الطَّهَطَاوِيِّ في التربية على تعلم الآداب والمعارف الدِّينية والدنيوية معاً إلا أنه أكد في عدة مواضع على أهمية تعليم أحكام الدين والمعارف الدِّينية فيقول: «إنَّ تربية أفراد الإنسان يعني تربية الأمم والملل، وهذا لا يحصل إلا بتعلم أحكام الدين الواجب معرفتها على كل إنسان»^(٢).

وإذا انحصرت العلوم في العلوم الدنيوية والعلوم الدينية، فإنَّ رَفَاعَةَ يرى أنَّ العلوم الشرعية التي تؤدي إلى معرفة الله، والعمل بأوامره هي أفضل العلوم مطلقاً، وما عداها فهي معينة لها، ويحدد رَفَاعَةَ هذه العلوم الشَّرعية مؤكداً فضلها على ما عداها فيقول: «وهي معرفة الله عز وجل والتفسير والفقه والحديث، إذ هي المقصودة بالذات، وما سواها من العلوم والفنون فهي لها كالألات والإعانات، فالعلوم الشَّرعية هي أهم مما عداها، والاشتغال بها واجب للحاجة إليها، والاضطرار إلى معرفة الحلال والحرام، وإقامة الحدود والأحكام، ولهذا كان أهلها أفضل من غيرهم»^(٣).

ويؤكد رَفَاعَةَ في موضع آخر على فضل هذه العلوم الشَّرعية على ما عداها فيقول: «وأفضل العلوم علم دين الله وشرائعه؛ فإنَّ به حفظ الإيمان والإسلام، اللذين هما من أجل ودائعه، وأفضله علم العقائد الدِّينية؛ فإنَّ به يهتدي المكلف إلى المسالك السنية، ويرتقي إلى المراتب السنية»^(٤).

ويبين رَفَاعَةَ أهمية الرجوع إلى أهل العلم في تعلم هذه العلوم وإتقانها فيقول: «ومن أشكل عليه علم من العلوم فعليه أن يراجع فيه أهله؛ فمن أشكل عليه شيء من تعلق الفقه

(١) السابق ص ٧١.

(٢) السابق ص ٢٤٧.

(٣) رَفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٧٢.

(٤) السابق ص ٣٤٥.



رجع إلى أئمة الفقه، ومن أشكل عليه شيء من علوم الأحوال والرياضيات ودقائق الورع ومقامات المتوكلين يرجع إلى أئمة الصوفية»^(١).

وإذا كان رفاعةً قد جعل علوم الدين والآداب في الدرجة الأولى من ترتيبه للعلوم، فإنه رفض عزل أي فرع من فروع المعرفة عن الحياة والمجتمع، وهو يؤكد هذا المعنى عند بيانه لمعنى قول النبي ﷺ "أو علم ينتفع به" فيقول: «أي علم علمه الإنسان لغيره فصار نافعاً، والعلم النافع مرادف للحكمة المفسرة به، فهو ما يوصل إلى الصفات العلية والمناقب السنية، ويشمر الثمرات الدنيوية والأخروية، ويدعو إلى المكرمة، وينهي عن القبيح، وهو المراد بقوله تعالى: [يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا]^(٢). حيثُ فسر العلماء الحكمة بتفاسير كثيرة ترجع إلى العلم النافع، والأفعال الحسنة الصائبة، فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم النظرية والعلمية، يعني معرفة الحقائق والإقدام عليها بالعمل. فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية، نظرية وعملية، داخله بهذا المعنى تحت قول النبي ﷺ "أو علم ينتفع به"^(٣).

ويؤكد الطهطاوي على دور العلوم والمعارف بجميع فروعها في تحقيق التقدم والرفي وإكساب القوة والمنعة، متوجهاً بحديثه إلى طلاب وعلماء الأزهر حاثاً لهم على الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم الحكيمة العملية الناقصة أو المجهولة بالكلية على الرغم من اعتناء المتقدمون من العلماء بها غاية الاعتناء فيقول: «ومدار سلوك جادة الرشاد والإصابة منوط بعد ولي الأمر بهذه العصابة التي ينبغي أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفة معرفة سائر المعارف البشرية المنيفة التي لها دخل في تقدم الوطنية من كل ما يحمد على تعلمه وتعليمه علماء الأمة المحمدية فإنه بانضمامه إلى علوم الشريعة والأحكام يكون من الأعمال الباقية على الدوام، ويقتدى بهم في اتباعه الخاص والعام، حتى إذا دخلوا في أمور الدولة يحسن كل منهم في إبداء المحاسن المدنية قوله»^(٤).

(١) السابق ص ٣٤٦.

(٢) سورة البقرة آية: (٢٦٩).

(٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٢٨٥)، وانظر أنور الجندي: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار ص ٦٦، ٦٧.

(٤) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية (١ / ٥٣٣).



ثم يؤكد أن هذه العلوم الحكمية إسلامية الأصول فيقول: «فإن سلوك طريق العلم النافع من حيث هو مستقيم ومنهجه الأبهج هو القويم ويكون بالنسبة للعلماء سلوكه أقوم وتلقيه من أفواههم أتم وأنظم، لاسيما وأن هذه العلوم الحكمية العملية التي يظهر أنها أجنبية هي علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية، ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة، بل لازال يتشبهت بقراءتها ودراستها من أهل أوروبا حكماء الأزمنة الأخيرة»^(١).

ويتعرض الطهطاوي للصفات التي يجب أن يتحلّى بها طلاب العلم وشيوخهم، والتي تنبع من ثقافته الإسلامية مؤكداً في هذا الصدد على ما يجب أن يتحلّى به طلاب العلم وشيوخهم من الآداب الإسلامية فيذكر «من الأخلاق المذمومة في الشيوخ والصبيان عدم الحياء، فربما تقوى قلة الحياء في الطفل، إذا لم يجد من يردعه عن ذلك؛ لتزول عنه هذه الصفة إن كانت طارئة عليه، وتضعف إن كانت عنصرية، فقد ورد عنه ﷺ "إن شر الناس عند الله من خافه الناس اتقاء فحشه»^(٢)»^(٣).

ومن الصفات التي يجب أن يتحلّى العالم بها: «أن يكون مكثراً من الخشوع والسكينة والوقار والخضوع، متجنباً للضحك والإكثار من المزاح، ملازماً على الوظائف الشرعية الواردة عن خير البرية»^(٤).

ومنها: «أن يكون متواضعاً لله عز وجل، ومن تواضع لله رفعه، وقد رفع الله المتواضعين، وأثنى عليهم ووصفهم في كتابه العزيز بأوصاف جميلة، ومن المعلوم أن النبي ﷺ كان سيد المتواضعين ورأس المتأدبين، وقد أمره الله عز وجل بالتواضع وحسن الخلق ومكارم الأخلاق»^(٥).

(١) السابق (١/ ٥٣٣، ٥٣٤).

(٢) نحوه بلفظ «إن من شر الناس من تركه الناس -أو ودعه- اتقاء فحشه» أخرجه عن عائشة البخاري في صحيحه كتاب الأدب، باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب رقم (٦٠٥٤) (١٠/ ٤٧١)، ومسلم في صحيحه كتاب البر والصلة والأدب (٧٣-٢٥٩١) (٤/ ٢٠٠٢)، والترمذي في سننه كتاب البر والصلة رقم (١٩٩٦) (٤/ ٣٥٩)، وأبو داود في كتاب الأدب باب في حسن العشرة رقم (٤٧٩١) (٥/ ١٤٤، ١٤٥)، أحمد (٦/ ٣٨).

(٣) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣١٩

(٤) السابق ص ٣٣١

(٥) السابق ص ٣٣١

ثم يبين بعض الصفات السيئة التي ينبغي للعالم أن يحترز منها فيقول «وليحذر كل الحذر من الحسد والكبر والرياء والعجب، وأن يكون تعويله في سائر أموره على الله عز وجل، منقطعاً إليه عن الخلق، وعن التعلق بهم، غير ملتفت لما في أيديهم، وينبغي أن يرفق بمن يقرأ عليه من المستفيدين ويعلمهم»^(١).

وعن حال العالم مع طلابه يقول «وينبغي للعالم أن يتألف قلوب الطالبين، ويتلطف بهم، ويجرضهم على التعلم، ويحثهم عليه، وينبههم إن غفلوا، وينبغي أن يذكرهم فضيلة ذلك؛ ليكون سبباً لنشاطهم، وزيادة في رغبتهم في الخير ويزهدهم في الدنيا، ويصرفهم عن الركون إليها، والاعتزاز بها، ويخبرهم بأن الاشتغال بالقرآن وسائر العلوم الشرعية هو طريق الحازمين، وعباد الله العارفين، وأن ذلك رتبة الأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»^(٢).

«وينبغي له أيضاً أن يحب لهم ما يجب لنفسه، وأن يكره لهم ما يكره لنفسه لحديث الصحيحين: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(٣). وينبغي أن يكون معترفاً بنعم الله عز وجل عليه التي من جملتها العلم الذي صار به من أفضل الخلق بل هو أجلها وأفضلها، فلا يغفل عن سؤال الله عز وجل إدامة نعمته، شاكرًا له آناء الليل وأطراف النهار؛ إذ الشكر قيد النعمة وعقالها مستلزم للزيادة منها قال تعالى (...لَيْنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ... ﴿٧﴾) [إبراهيم: ٧].^(٤).

ويتناول رفاة الصفات الواجب توفرها في طالب العلم فيقول: «وينبغي لطالب العلم المشتغل به أن يصفي ذهنه بأكل طيبات الرزق»^(٥).

ومنها أيضاً التواضع يقول: «وبالجمله فالتواضع من طلبة العلم أكثرهم علماً كما أن المكان المنخفض أكثر البقاع ماءً، وينبغي لطالب العلم أن يخرج دائماً في عبارته من الرمز

(١) السابق ص ٣٣٢.

(٢) السابق ص ٣٣٢.

(٣) أخرجه عن أنس البخاري في صحيحه كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه رقم (١٣) (٥٦/١، ٥٧)، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الخير رقم (٤٥-٧١) (١/٦٧)، الترمذي في سننه كتاب صفة القيامة رقم (٢٥١٥) (٤/٦٦٧)، النسائي في الصغرى (٨/١١٥)، أحمد (٣/١٧٦، ٢٧٨).

(٤) رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٣٣٢.

(٥) السابق ص ٦٥.

الخفي إلى اللفظ الجلي، فإنَّ الرمز لا يليق بالعلم المعنوي ولا الكلام اللغوي، وإنَّما يختص غالبًا بأحد شيئين إمَّا مذهب شنيع يخفيه معتقده، ويجعل الرمز سببًا لتطلع النفوس إليه، واحتمال التأويل فيه سببًا لدفع التهمة عنه كالتنجيم والطلاسم، وإما بما يدعي أربابه أنه علم معوز، وأن إدراكه بعيد معجز»^(١).

ومن صفاته أيضًا «أن يرضى بما قسمه الله له، فكل شيء يسره ويفرحه»^(٢).

ومما يحسن من طلبية العلم أيضًا المنافسة في طلب المعالي يقول رفاعه مبيِّنًا هذا المعنى: «وينبغي لطالب المعالي أن لا يفوته شيءٌ من فضل إخوانه، وأن يزاوِل كل المزاوِلَة أن يتفوق على أقرانه»^(٣)، لكن ينبغي أن تكون هذه المنافسة فيما يعود بالخير على الفرد والمجتمع «ومما يعد مثلبة خسيصة لا منقبة نفيسة المنافسة في الأمور الدنيوية الدنية، وزوائد الرفاهية المدنية؛ فإنَّه لا تحسن بها المباهاة ولا المفاخرة؛ حيث لا نفع لها دنيا ولا أخرى، فليست مما يعود بالنفع العام على أهل الوَطَن من خاص وعام»^(٤).

«ومما يطلب أيضًا من المتعلم أن يكون متأدبًا مع الله تعالى، ومع أستاذه؛ إذ لا شيء أحسن من الأدب في حق المتعلم»^(٥). «وأن يكون متواضعًا لأستاذه محبًا له معتقدًا فيه سامعًا لقوله مستطيعًا لأمره»^(٦).

«وينبغي للمستفيد أن يكون مكبًا على الاشتغال ساهرًا هاجرًا للمنام لأنَّ الليل مجمع الحواس ووقت الخلوة والمناجاة، والنفس من طبعها الكسل، والميل إلى اللهو واللعب والتنعم والفتور عن الطاعات، خصوصًا عن الاشتغال بالعلم وتحصيله»^(٧).

وهكذا يلح الطهطاوي بصورة واضحة على أن الهدف الأساسي من التربية عامة، والعلوم خاصة هو تأهيل الإنسان لأداء المهمة التي خلق من أجلها، وذلك بالانقياد لأوامر الله عز وجل، وقد بدا هذا الهدف واضحًا عنده في تحديده لصفات الركيز الأساسيين في

(١) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية (١/ ٢٩١)

(٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٦

(٣) السابق ص ٨٢

(٤) السابق ص ٨٣.

(٥) السابق ص ٣٣٣

(٦) السابق ص ٣٣٧

(٧) السابق ص ٣٣٧

العملية التعليمية الطالب والأستاذ؛ حيثُ أكد على ضرورة التزام كل منهما بالشَّرع الحنيف والآداب الإسلاميَّة، مؤكِّدًا في هذا الصدد أنَّ العلوم الشَّرعية هي أفضل مما سواها على الإطلاق، لارتباطها مباشرة بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، وما سواها بمنزلة الآلة والمعينة لها؛ لأنَّها تعين الإنسان على تعمير الأرض وتحقيق منهج الله فيها.

ويطيب لنا أن نختم حديثنا عن التربية عند الطَّهطاويِّ بما توصل إليه أحد الباحثين إذ تعرض لدراسة أصول الفكر التربوي بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه الغربي، حيث يقول عند عرضه للآراء التربوية للطَّهطاوي: "وبالرغم مما يظهر من إتيانه بجديد إلا أنَّه لم يخرج عن جو الفكر الإسلامي، فلا نلمح في هذا إلا رجوعًا إلى التراث كما قدمه مسكويه والغزالي وغيرهما"^(١).

وفي ختام حديثه عن التربية عند الطَّهطاويِّ يقول: «هذا مجمل آراء الطَّهطاويِّ في التربية، وإن كانت تحتاج إلى تفصيل أكثر، وإن كان في آرائه تأثر أو نقل بعض الجزئيات لا الفكرة بأكملها، وهو حين اطلع على حضارة لا يجد في مجتمعه مثلها، فلا بد وأن يحدث له انبهار، ولكنه استطاع أن يتمالك نفسه أمام السقوط في وهديتها؛ لأنه كان له من تراثه وثقافته الدينية العميقة حاجزًا دون هذا السقوط... استفاد من فكر الغرب وعلومه، وتأثر بها، واستقى منها، وحاول محاولة جادة صبغ فكره بالصبغة الإسلامية، بحيث لا تتعارض هذه الأفكار مع الثقافة الأصلية، ومن ثم جاءت آراؤه أو نسقه التربوي إسلاميًا كاملاً»^(٢).

(١) د. علي خليل أبو العينين: أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه الغربي، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ. ص ٣١٤، وعن أهم الأفكار التربوية وتطبيقاتها عند رفاعة انظر: د. صالح سالم باقارش، د. عبد الله على الأنسي، مشاهير الفكر التربوي عبر التاريخ، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص ١٩٩.

(٢) د. علي خليل أبو العينين: أصول الفكر التربوي الحديث ص ٣١٩، ٣٢٠.



الخاتمة

تعرض هذا البحث من خلال دراسة فكر رفاعة الطهطاوي لبيان حقيقة منهجه بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية، بغية بيان حقيقة النسق الفكري الذي ينتمي إليه رفاعة الطهطاوي، والمرجعية النهائية التي ارتضاها، وصاغ وفقها مذهبه الفكري.

وقد خلصنا فيه إلى التأكيد على المرجعية الإسلامية التي ينتمي إليها رفاعة الطهطاوي، والتزامه بما حده شرطاً على نفسه في مقدمة كتاب الرحلة بأن لا يستحسن إلا ما لم يخالف الشريعة الإسلامية.

ومن ثم فإن هذا البحث - ارتكازاً على قراءات موضوعية متأنية لما كتبه رفاعة الطهطاوي أو كتب عنه - يتحدى الخطاب الشائع في الأوساط الثقافية والإعلامية الذي يعتبر رفاعة الطهطاوي رائد التنوير، وواضع بذور العلمانية في البيئة المصرية، وداعية الوطنية، وما ارتبط بها من الدعوة إلى العامية، ورائد تحرير المرأة وفق النموذج الغربي، مؤكداً في هذا الصدد أن كل هذه الأقوال مجرد دعاوى متهافئة، تفتقر إلى الدليل، وأمر تنوقل على سبيل التقليد بين الباحثين لا أساس له من الصحة.

وقد وضع البحث أيدينا على ظاهرة بحثية مؤسفة تتمثل في تعمد الخلط والتزوير لدى دعاة التنوير الغربي، بقراءتهم للإنتاج الفكري للمفكر - رفاعة الطهطاوي نموذجاً - وفق مصادرات سابقة، تدفعهم إلى تلمس أدلتها، وإن اقتضى ذلك اجتراء النصوص، أو انتقاءها أو غض الطرف عن النصوص التي لا توافق توجهاتهم.

ويجدر بنا - وقد وصلنا بفضل الله وتوفيقه إلى نهاية بحثنا - أن نلخص أهم النتائج التي توصلنا إليها وهي كالتالي:

أولاً: يخالف الطهطاوي المذاهب الفلسفية الغربية كالليبرالية والحدائثة والتنوير في اعتمادها المطلق على العقل وسيلة مثل للمعرفة، حيث يقف من العقل موقف الاتجاه الديني السلفي، الذي يقف به عند طوره، لا يتجاوزه إلى غيره، ويرفض اعتماده وسيلة مثلى متفردة للمعرفة، فلا يقبل أن توزن الحقائق الدينية بعقول البشر المتباينة، بل أكد الطهطاوي على أصالة النقل، ووجوب الإيثار به وإن لم يفهم معناه، ثم يؤخذ من قضايا العقول ما وافقه، فلا عبرة عنده بما خالف الشرع من قضايا العقل أو التجربة. بل إن الاعتماد على

محض العقل الذي يُعدُّ مقومًا أساسيًا للمشروع التنويري الحدائري يرى الطَّهَطَاوِيَّ أَنَّهُ سبب الاختلاف ويفضي إلى الاختلال.

ثانيا: رفض الطَّهَطَاوِيَّ الفلسفة المادية التي تنطلق منها الحضارة الغربية، وركز على قيام الحضارة على جانبين مادي ومعنوي، وقد أكد على أهمية الجانب المعنوي المتمثل في الدين، وما يؤخذ منه من أخلاق في بناء التَّمَدُّن والحضارات، مبيِّناً أَنَّ ما خالف الدين غير مقبول، ولا يعد تمدناً حقيقياً، وَأَنَّ تمدن البلاد الإسلاميَّة لا بد أن ينطلق من الدين الإسلامي الحنيف.

ثالثا: يقف رَفَاعَةُ الطَّهَطَاوِيَّ من الحضارة الغربية موقفاً وسطاً بين الانغلاق على الذات والتبعية للآخر، حيثُ دعا رَفَاعَةُ إلى الاستفادة من المعطيات المادية للحضارة الغربية، وما تتضمنه من العلوم والمعارف، الذي يعد تراثاً إنسانياً عاماً، مع المحافظة في الوقت ذاته على الخصوصية الثقافية للبلدان الإسلاميَّة المرتكزة على الدين الإسلامي، فلا يقبل شيئاً يتعارض مع الشرع الإسلامي، الذي هو أساس التَّمَدُّن الحقيقي.

رابعا: دعا رَفَاعَةُ إلى التمسك بالدين باعتباره شرطاً للمحافظة على الهوية والخصوصية الثقافية، وفي الوقت ذاته الاجتهاد في العمل وبذل الجهد في اكتساب الثروات وتحقيق القوة المادية باعتبارها شرطاً للمحافظة على الذات. ومن ثمَّ أكد أَنَّ المادة غير مذمومة متى استعملت فيما يرضي الله عز وجل. وأمَّا المذموم هو طلبها للدنيا فقط.

خامسا: يؤمن رَفَاعَةُ بوجوب الإمامة، وأنها خلافة عن النبي ﷺ في شؤون الدين والدنيا معاً، مؤكداً في هذا الصدد على ضرورة التزام الحاكم في البلاد الإسلاميَّة بالأحكام الشرعية، وما تفرع عنها من السياسات الشرعية، المحققة للعدل والمساواة ومصصلحة الرعية، بحيث لا يجوز له الخروج عن أحكام الشريعة الإسلاميَّة، أو اجتهادات الأئمة المعترين المستندة إليها، والمستمدة منها عبر الاجتهاد.

سادسا: أكد الطَّهَطَاوِيَّ على المرجعية الشرعية للدولة في الإسلام والعلاقة الوثيقة بين الدين والدولة مشيراً إلى ضرورة أسلمة نظم الدولة في المجتمعات الإسلاميَّة بجميع أركانها، وسيرها وفق الأحكام الشرعية، وقد جاءت نظرتة للدولة ومؤسساتها من منظور شرعي نابع من ثقافته الإسلاميَّة الأصيلة واجتهادات علماء المسلممين الذين كتبوا في هذا المجال.



سابعاً: لم يقبل الطَّهَطَاوِيُّ النِّزْمَ السِّيَاسِيَّةَ الغَرِيبَةَ بقضها وقضيضها، ولم يرغب في تطبيقها في البلاد الإسلاميَّة، وإنَّما دعا إلى الاستفادة المشروطة منها في ضوء الشَّرِيعَةِ الإسلاميَّة، بحيث لا تعارض شيئاً من أحكام الشَّرِيعَةِ الإسلاميَّة جملة أو تفصيلاً، ومن ثمَّ فقد تعامل الطَّهَطَاوِيُّ مع ما قرأه في السياسة الأوربية تعاملًا انتقائيًا، أعاد إنتاج محصلته في ضوء الأصول الإسلاميَّة.

ثامناً: تمتاز الوَطَنِيَّةُ عِنْدَ رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ برابطة الأخوة الدِّينية، حيثُ قدمها من منظور إسلامي، لا يجعلها بديلاً عن الرِّابطة الدِّينية بل أكد على سمو تلك الرِّابطة الدِّينية عما عداها، مؤكداً أنَّ بلاد الإسلام وطن لمن فيها من المُسْلِمِينَ. فلم يدع الطَّهَطَاوِيُّ إلى الوَطَنِيَّةِ أو القَوْمِيَّةِ بالمعنى الغربي، الذي يجعلها بديلاً عن الدِّين.

تاسعاً: على الرغم من قول الطَّهَطَاوِيِّ بجواز استعمال العَامِيَّةِ في تثقيف العامة وتحقيقاً للمصالح العمومية، لم يدع الطَّهَطَاوِيُّ إلى العَامِيَّةِ على النحو الذي دعا إليه الأجانب وعملاؤهم من المتغربين، فلم يدع إلى إحلال العَامِيَّةِ محل الفُصْحَى، أو يفضل الأولى على الثانية على النحو الذي وجد بعد عصره، بل أكد رِفَاعَةَ على وجوب تعلم اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ وسيلة لفهم الكتاب والسنة، وضرورة إتقانها فهماً وكتابةً، وذلك بالاهتمام بدراسة أصولها وآدابها ودواوينها القديم منها والحديث، الأمر الذي لا نجده عند أحد ممن دعا إلى العَامِيَّةِ، وإنَّما يدعون إلى استبدالها باللغة الفُصْحَى.

عاشراً: يقف رِفَاعَةُ من قضايا المرأة موقف الاتجاه الدِّيني المحافظ النابع من ثقافتنا الإسلاميَّة، فدعا انطلاقاً من نصوص الشَّرْع الحنيف إلى التزام المرأة بالحجاب ونهى عن اشتراكها في الأعمال التي لا تتفق مع طبيعتها وتعرضها للاختلاط بالرجال، كما أكد على منع تولي المرأة الإمامة أو الإمارة أو القضاء وغيرها من الأعمال العامة لورود النهي الشَّرعي عن ذلك.

حادي عشر: تبين لنا من مناقشة آراء الباحثين حول رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ على كثرتها ومنها دراسات أكاديمية أنَّها في الأعم الأغلب لم تكن وليدة الموضوعية أو البحث العلمي النزهي، وإنَّما تعتمد تقليدياً على قراءات انتقائية وأخرى مجتزأة لا يمكنها بحال أن تقدم تصوراً ناضجاً عن فكر رِفَاعَةَ الطَّهَطَاوِيِّ وحقيقة منهجه.



ثاني عشر: أكد البحث من خلال المقارنة بين آراء رفاة الطهطاوي وآراء من جاء بعده ضعف العلاقة الارتباطية التي يدعيها كثير من الكتاب بينه وبين المدرسة التغريبية التي تنسب إليه وعلى رأسها قاسم أمين وعلي عبد الرازق وأحمد لطفي السيد، فقد تبين لنا بطلان النسبة الفكرية بينه وبين أولئك الكتاب، بل كان ما دعا إليه الطهطاوي على النقيض تماماً مما دعا إليه هؤلاء وأتباعهم، وقد أكدنا ذلك ببيان أن بعض من رد على أفكار أولئك الكتاب قد استفاد مما كتب رفاة الطهطاوي.

وأخيراً فإنَّ المُسْلِمِينَ اليوم في أشد الحاجة إلى الإصلاح والتجديد في شتى المناحي، وهي الحاجة ذاتها التي وعيها رفاة الطهطاوي منذ ما يقرب من قرنين من الزمن، فدعا إلى الإصلاح المرتكز على جانبيين مادي ومعنوي، ولم ير مخالفة للشرع في الانفتاح على التراث الإنساني العام من الفنون والعلوم والصنائع، مع المحافظة في الوقت ذاته على الخصوصية الثقافية للأمة الإسلامية، وهذا ما ينبغي أن نسعى ويسعى إليه المخلصون من أبناء هذه الأمة، شريطة أن نتخذ من الأصالة الدينية مبدأً، ومنطلقاً للإصلاح بشتى جوانبه لا أن نتخذ من المناهج والمدارس الفكرية الفلسفية والكلامية الغربية التي لا تتفق مع الإسلام منطلقاً للإصلاح في مجتمعاتنا الإسلامية هذه المناهج التي باتت القوى الغربية الاستعمارية تحرسها مباشرة أو بواسطة عملائها في البلاد الإسلامية أو باستخدام القوة العسكرية إن لزم الأمر؛ للحيلولة دون تحقيق تقدم حقيقي لأمتنا الإسلامية يتخذ من ديننا الحنيف منطلقاً لتحديث مجتمعاتنا، تلك المجتمعات التي تطمح للإصلاح والتجديد انطلاقاً من القرآن والسنة النبوية وفق منهج الله سبحانه وعز وجل بعد أن أثبتت غيره من المناهج فشلها بجدارة.

وبعد....

فهذه حقيقة منهج رفاة الطهطاوي المتتمي للإسلام قلباً وقالباً، والذي يقف موقف الرفض من العلمانية وفلسفة التنوير والحداثة الغربية وكل نماذج النقل والتقليد والاستنساخ.

هذا منهج الشيخ المسلم رفاة الطهطاوي داعية الأصالة والمعاصرة الذي عاش مهموماً بهموم أمته داعياً إلى استلهاهم عناصر عزتها وقوتها انطلاقاً من ديننا الإسلامي الحنيف.



هذه حقيقة التزوير الذي راج على كثيرين وأُرِيدَ له أن يروج علينا. بين أولئك
الأحفاد والأبناء غير الشرعيين المتسبين لرفاعة الطهطاوي، أن لنا أن نعلن بطلان ذلك
النسب الدعي وتلك البنوات غير الشرعية التي طالما أرادت أن تدخل تحت عباءته.



قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

(١) القرآن الكريم.

(٢) كتب السنة:

* أحمد بن حنبل:

١ - المسند، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢ ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م

* الألباني: (محمد ناصر الدين)

٢ - ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ط المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٣ - صحيح الجامع الصغير وزيادته، ط المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٤ - صحيح الترغيب والترهيب، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٥ - تخریج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.

* البخاري: (محمد بن إسماعيل)

٦ - الأدب المفرد، ضمن فضل الله الصمد في شرح الأدب المفرد للجيلاني، ت محيي الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٧ هـ.

٧ - التاريخ الكبير، ط دائرة المعارف العثمانية بالهند، ت المعلمي البياني، ط ١٣٨٠ هـ.

٨ - الجامع الصحيح بشرح الحافظ ابن حجر (انظر ابن حجر).

* البغوي: (أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء)

٩ - شرح السنة، ت شعيب الأرنؤوط، طبعة مصورة لدار بدران بالقاهرة عن طبعة المكتب الإسلامي.

* البيهقي: (أبو بكر أحمد بن الحسين)

١٠ - شعب الإيمان، ت محمد السعيد بسوني زغلول، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.



- ١١ - السنن الكبرى، دار المعرفة بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة الطبع.
- ١٢ - دلائل النبوة، وثق أصوله وخرج أحاديثه د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- * البغدادي: (الخطيب)
- ١٣ - تاريخ بغداد، طبعة مصورة لدار الفكر العربي عن وزارة المعارف الهندية، بدون تاريخ
- * ابن بلبان:
- ١٤ - بذل الإحسان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- * التبريزي: (محمد عبد الله الخطيب)
- ١٥ - مشكاة المصابيح، ت محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- * الترمذي: (محمد بن عيسى)
- ١٦ - سنن الترمذي، ت أحمد شاكر وآخرين، ط الحلبي، القاهرة، ط ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.
- * الحاكم:
- ١٧ - المستدرک، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، (مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، بالهند).
- * ابن حجر العسقلاني:
- ١٨ - فتح الباري، طبعة مصورة لدار الفكر بيروت عن الطبعة الأولى للمكتبة السلفية ومطبعتها، القاهرة.
- ١٩ - تقريب التهذيب، ت محمد عوامة، دار الرشيد، ط ٣ ١٩٩١ م.
- * أبو داود: (سليمان بن الأشعث السجستاني)
- ٢٠ - سنن أبي داود، دار الحديث بسوريا، ط ١ ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- * ابن أبي الدنيا:
- ٢١ - الإخوان: تحقيق وتعليق محمد عبد الرحمن طوالبه، إشراف ومراجعة د. نجم عبد الرحمن، دار الاعتصام، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٢ - الشكر، إعداد مُحَمَّد السيد أمين، زكريا مُحَمَّد أحمد، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة، عدد صفر ١٤٠٤هـ،

* الديلمي:

٢٣ - الفردوس بمأثور الخطاب، ت مُحَمَّد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* الزيلعي

٢٤ - نصب الراية، دار الحديث بالأزهر، دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* السيوطي:

٢٥ - الدر المنثور، ط دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* ابن أبي شيبة:

٢٦ - المصنف، الدار السلفية بالهند، ط ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* الطبراني:

٢٧ - المعجم الكبير، ت حمدي السلفي وزارة الإعلام، العراق، ط ٢.

٢٨ - المعجم الأوسط، ت د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٩ - المعجم الصغير، المكتبة السلفية بالمدينة، ت عبد الرحمن محمد عثمان، ط ١٣٨٨هـ.

* ابن أبي عاصم:

٣٠ - السنه، ت محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* العجلوني:

٣١ - كشف الخفاء، مكتبة التراث الإسلامي بحلب، ودار التراث بالقاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* ابن عدي:

٣٢ - الكامل دار الفكر، بيروت، ط ١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ.

* العقيلي:

٣٣ - الضعفاء، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.



* علاء الدين المتقي الهندي:

٣٤ - كنز العمال، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٢ ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٩ م.

* علي القاري: (الملا)

٣٥ - الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة، ت محمد السعيد بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

* ابن ماجه:

٣٦ - سنن ابن ماجه، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ط مصورة عن مطبعة عيسى الحلبي القاهرة.

* مالك بن أنس:

٣٧ - الموطأ، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة * مسلم:

٣٨ - صحيح مسلم، ت محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م

* المنذري:

٣٩ - الترغيب والترهيب، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، بدون تاريخ.

* ابن النجار:

٤٠ - ذيل تاريخ بغداد: طبعة دائرة المعارف العثمانية، وأعادته نشرته مصوراً دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ

* النسائي:

٤١ - السنن الكبرى، ت عبد الغفار البنداري،، وسيد كردي حسن، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ١٤١٨ هـ - ١٩٩١ م.

٤٢ - السنن الصغرى، دار الفكر، بيروت، ط ١ ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م.

* أبو نعيم

٤٣ - حلية الأولياء، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

* الهيثمي: (علي بن أبي بكر)

٤٤ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة ط ١٣٥٢.



* أبو يعلى الموصلي:

٤٥ - مسند أبي يعلى، ت حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، بيروت، ط ١.

* المناوي:

٤٦ - فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩١ هـ
١٩٧٢ م

* السخاوي

٤٧ - المقاصد الحسنة، صححه وعلق حواشيه عبد الله مُحَمَّد الصديق، قدم له وترجم
للمؤلف عبد الوهاب عبد اللطيف، مطبعة الخانجي، القاهرة، دون تاريخ.

ثانياً: بقية الكتب:

• آدمس (تشارلز):

١ - الإسلام والتجديد في مصر، تقديم الأستاذ مصطفى عبد الرازق، ترجمة عباس محمود،
ط لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة.

• آرنولد (توماس):

٢ - الخلافة، ترجمة جميل معلى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دون ذكر
الطبعة أو سنة الطبع

• آمنة حجازي:

٣ - الوطنية المصرية في العصر الحديث نشأتها ونموها حتى عام ١٩١٤ م، تقديم د. يونان
ليب رزق الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠ م.

• د. أحمد أحمد بدوي

٤ - رفاعة رافع الطَّهَطَاوِيّ، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط ٢،

• د. أحمد إسماعيل حجي

٥ - نظام التعليم في مصر، دار النهضة، القاهرة، ١٩٩١ م

٦ - التاريخ الثقافي للتعليم في مصر، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ
٢٠٠٢ م.

• أحمد أمين

٧ - زعماء الإصلاح، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩ م.



• أحمد حسين مرجان السعدي:

٨- المرأة وولاية القضاء، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م

• أحمد عبد الغفور عطا

٩- الزحف على لغة القرآن، بيروت، ١٣٨٥-١٩٦٥م

• أحمد لطفي السيد:

١٠- قصة حياتي: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.

١١- صفحات مطوية في تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر، من سنة ١٩٠٧: مارس

١٩٠٩م، عصر الانقلاب الفكري في السياسة والوطنية، خطب ومقالات جمعها

إسماعيل مظهر، القاهرة، ١٩٤٦م.

١٢- المنتخبات: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٣٧م.

• د. أحمد محمد الحوفي

١٣- وطنية شوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٨م

• د. أحمد محمد جمال:

١٤- محاضرات في الثقافة الإسلامية، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.

• د. أحمد محمد سالم:

١٥- المرأة في الفكر العربي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية،

٢٠٠٣م.

• أحمد محمد شاكر:

١٦- الشرع واللغة، دار المعارف، بدون تاريخ.

• د. أحمد محمد الشرقاوي:

١٧- المرأة في القصص القرآني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١،

١٤٢١هـ ٢٠٠١م

• أدونيس:

١٨- الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت.

• د. أمير عبد العزيز:

١٩- افتراءات على الإسلام والمسلمين، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى.



• أميرة خوست

٢٠- معركة المرأة المصرية للخروج من عصر الحریم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة
مهرجان القراءة للجميع، سلسلة مكتبة الأسرة. ٢٠٠٠م،

• أمين سامي:

٢١- التعليم في مصر في سنتي ١٩١٤، ١٩١٥، وبيان تفصيلي لنشر التعليم الأولي والابتدائي
بأنحاء الديار المصرية، مطبعة المعارف بالفجالة، القاهرة، ١٣٣٥ هـ ١٩١٧ م.

• أنور الجندي:

٢٢- من سقوط الخلافة إلى مولد الصحوة، ط بيت الحكمة.

٢٣- مقدمات العلوم والمناهج، المجلد الأول، الفكر الإسلامي، دار الأنصار، القاهرة،
الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م،

٢٤- رجال اختلف فيهم الرأي، دار الأنصار، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

٢٥- في طريق المرأة العربية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد ٦٣، السنة
السادسة، ١٥ من جمادى الآخرة سنة ١٣٨٦ هـ ٣٠ من سبتمبر سنة ١٩٦٦

٢٦- اللغة العربية بين حماتها وخصومها، مطبعة الرسالة، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة
الطبع.

٢٧- اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى،
دار الاعتصام، القاهرة بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

• د. أنور عبد الملك:

٢٨- الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عرودكي، دار الآداب، القاهرة،
الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م

• أنور لوقا غبريال:

٢٩- ربع قرن مع رفاة الطهطاوي، دار المعارف، القاهرة، سلسلة اقرأ ٨١.

• برهان غليون:

٣٠- اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر،
بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.



• بلنت (ألفريد):

٣١- التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، سلسلة اخترنا لك (٦٩)، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة.

• بهاء طاهر

٣٢- أبناء رفاة الثقافة والحرية، دار الهلال، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣ م، العدد ٥١٤.

• البهي الخولي:

٣٣- المرأة بين البيت والمجتمع، مطابع دار الكتاب العربي بمصر.

• ج. س. دونوك:

٣٤- الفتاة والبيت، تعريب انطوان الجميل، مطبعة المعارف، ط ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م.

• جابر عصفور:

٣٥- التنوير يواجه الإظلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ م

• الجبرتي:

٣٦- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ت د. عبد الرحيم عبد الرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سلسلة مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣ م.

• د. جمال الدين الشيال:

٣٧- تاريخ الترجمة في عهد الحملة الفرنسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠ هـ.

٣٨- رفاة الطَّهَطَاوِيَّ، دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سلسلة أعلام الإسلام عدد ١٥.

• د. جمال سلطان:

٣٩- جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، دار الاعتصام، القاهرة، دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

• جمعان بن عايض الزهراني:

٤٠- الماسونية والمرأة، سلسلة كتاب دعوة الحق التي تصدرها رابطة العالم الإسلامي، جده، العدد ١٤٩، السنة الثالثة عشرة، جمادى الأولى ١٤١٥ هـ

• جمعية الرابطة الإسلامية:

٤١- المرأة ومطالبها السياسية "رأي الإسلام فيها"، دار الطباعة الحديثة، القاهرة.



• جورجى زيدان:

٤٢- بناء النهضة العربية، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.

• د. حسن حنفي:

٤٣- في الثقافة السياسية "آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي، دار علاء الدين، القاهرة.

• د. حسن الضيقة:

٤٤- الاجتماع الإسلامي المعاصر مسائل - وموضوعات، دار الإيمان، بيروت، ١٩٩٣م-١٤١٤هـ.

• أبو الحسن الندوي

٤٥- ترشيد الصحوة الإسلامية، دار السلام، الطبعة الرابعة.

• د. حسين فوزي النجار:

٤٦- رفاعة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، سلسلة أعلام العرب العدد ٥٢.

٤٧- أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، سلسلة أعلام العرب العدد ٣٩.

• د. حسين مؤنس:

٤٨- الشرق الإسلامي في العصر الحديث: الناشر المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة حجازي بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.

• د. حلمي محمد القاعود:

٤٩- لويس عوض الأسطورة ... والحقيقة، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

• د. حمد بن صادق الجمال

٥٠- اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر، دار عالم الكتب للطباعة، الرياض ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

• د. خالد فهمي:

٥١- كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م



• ابن خلدون:

٥٢- المقدمة، دار القلم، بيروت، ط ٥ ١٩٨٤ م.

• درية شفيق، إبراهيم عبده:

٥٣- تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى الفاروق، طبعة ١٩٤٥ م، مكتبة الآداب، مصر.

• رفاة الطهطاوي:

٥٤- تخلص الإبريز في تليخيص باريز، ضمن «أصول الفكر العربي عند رفاة الطهطاوي»، مع النص الكامل لكتاب تخلص الإبريز محمود فهمي حجازي. طبع: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥ م.

٥٥- تخلص الإبريز في تليخيص باريز، بولاق، ١٢٦٥ هـ

٥٦- المرشد الأمين للبنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، مصر تقديم عماد الدين غازي، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى للكتاب سنة ١٢٨٩ هـ

٥٧- نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، فاروق حامد بدر، مكتبة الآداب

٥٨- الدولة الإسلامية نظامها وعمالها، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، وفاروق حامد بدر، مكتبة الآداب، القاهرة.

٥٩- مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ت. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣ م

٦٠- أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، مطبعة بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٢٨٥ هـ

٦١- قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، مطبعة بولاق، القاهرة الطبعة الأولى ١٢٤٩ هـ

٦٢- تعريب القانون الفرنسي المدني، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٣ هـ

٦٣- تعريب قانون التجارة، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٥ هـ

• د. رفعت السعيد:

٦٤- التنوير عبر ثقب إبرة، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة ٢٠٠٠ م



- ٦٥- عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية، دار أخبار اليوم، القاهرة، سلسلة كتاب اليوم، عدد ٤٥٤، يونيه ٢٠٠٢م،
- ٦٦- تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الزركلي: (خير الدين)
- ٦٧- - الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.
- زكي مجاهد
- ٦٨- الأعلام الشرقية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- د. زينب الخضيري:
- ٦٩- مقدمة كتاب المرأة الجديدة لقاسم أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م.
- د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي:
- ٧٠- العِلْمَانِيَّةُ نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة مكتب الطيب لخدمة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م،
- سلامة موسى
- ٧١- المرأة ليست لعبة الرجل، دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى.
- سليمان بن صالح الخراشي:
- ٧٢- المشابهة بين قاسم أمين في كتابه ”تحرير المرأة و دعاة التحرير في هذا العصر، مكتبة صيد الفوائد على شبكة المعلومات.
- د. سليمان الخطيب:
- ٧٣- الدين والحضارة في فكر الطَّهَطَاوِيِّ قراءة إسلامية، المركز الإسلامي لدراسات الحضارة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- سمير أبو حمدان
- ٧٤- رفاة رافع الطَّهَطَاوِيِّ رائد التحديث الأوربي في مصر، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- السيد أحمد فرج
- ٧٥- المؤامرة على المرأة المسلمة، دار الوفاء، المنصورة، مصر.
- ٧٦- جذور العِلْمَانِيَّةِ (الجذور التاريخية للصراع بين العِلْمَانِيَّةِ والإسلامية في مصر منذ البداية وحتى عام ١٩٤٨م)، دار الوفاء، المنصورة، ط ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م

• شبل بدران

٧٧- رواد التنوير الفكري، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ م.

• الشوكاني: (مُحمَّد بن علي)

٧٨- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م.

• د. صالح سالم بارقاش، د. عبد الله على الأنسي

٧٩- مشاهير الفكر التربوي عبر التاريخ، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

• صالح مجدي

٨٠- حلية الزمن بمناقب خادم الوطن سيرة رفاة رافع الطهطاوي، نشر وتحقيق جمال الدين الشيال، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨ م

• طارق البشري:

٨١- المسلمون والأقباط في إطار الجامعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠ م

• د. طاهر عبد الحكيم

٨٢- الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٦ م.

• مُحمَّد طلعت حرب

٨٣- تربية المرأة والحجاب، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٢ م، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى للكتاب.

• د. عاطف عراقي:

٨٤- الفكر والتنوير في الخطاب العربي المعاصر قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م.

• عبد الله مصطفى المراغي:

٨٥- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.



• د. عبد الحميد البطريق:

٨٦- عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م

• د. عبد العزيز دسوقي:

٨٧- شاعر من الأزهر حسن العطار، ضمن أعلام الأدب والفكر والدين يرون قصة الأزهر، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، عدد ٢٦٥ - ١٣٩٢ - ١٩٧٣ م.

• د. عبد العزيز شرف:

٨٨- لطفي السيد فيلسوف أيقظ أمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م

• د. عبد الله ناصح علوان

٨٩- القومية في ميزان الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الخامسة

• عبد الرحمن الرافي:

٩٠- مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية (تاريخ مصر القومي من سنة ١٨٩٢: ١٩٠٨ م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م،

٩١- عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م.

٩٢- عصر إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الثانية ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨

٩٣- الزعيم الثائر، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثالثة.

• عبد الفتاح الديدي:

٩٤- ينابيع الفكر المصري الحديث، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

• د. عزت قرني

٩٥- العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٠، رجب/ شعبان ١٤٠٠ هـ يونية ١٩٨٠ م.



- ٩٦- في الفكر المصري الحديث محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥ م.
- د. عصمت نصار
- ٩٧- الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، تصدير د. عاطف عراقي، دار العلم، الفيوم، مصر، ١٩٩٦ م.
- علي القاضي:
- ٩٨- وظيفة المرأة في المجتمع الإنساني، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة للنشر والترجمة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.
- د. علي خليل أبو العينين:
- ٩٩- أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
- علي عبد الرازق
- ١٠٠- الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ م.
- علي عبد العظيم:
- ١٠١- مشيخة الأزهر مُنذُ إنشائها حتى الآن، ط مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.
- علي فهمي كامل
- ١٠٢- مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية، مطبعة اللواء، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ، ١٩٠٨ م.
- علي مبارك:
- ١٠٣- الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ط ١، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٣٠٥ هـ.
- د. غالي شكري:
- ١٠٤- التراث والثورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م.
- ١٠٥- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ م.



*** فادي إسماعيل:**

١٠٦- الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧م)، من منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٣)، دار الوفاء المنصورة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

• فتحي رضوان

١٠٧- مصطفى كامل، دار الشروق للنشر والطبع، القاهرة، مايو ١٩٤٦م

• فتحي رفاعه الطهطاوي

١٠٨- لمحة تاريخية عن حياة ومؤلفات الشيخ رفاعه بدوي رافع الطهطاوي، مؤسس النهضة العلمية الحديثة (١٨٠١-١٨٧٣)، ديسمبر ١٩٥٨م، بدون ذكر المطبعة

• د. فهمي جدعان:

١٠٩- أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، الأردن، ط ٣، ١٩٨٨م.

• قاسم أمين:

١١٠- المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١١١- تحرير المرأة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٤١م.

١١٢- الأعمال الكاملة، ت. د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

١١٣- أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ، طبع المطبعة الجمالية بمصر، بدون تاريخ.

• ابن القيم:

١١٤- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: خرج آياته وأحاديثه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

• ابن كثير:

١١٥- تفسير القرآن العظيم، دار الحديث، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١١٦- البداية والنهاية، مطبعة السعادة بمصر.

*** كحالة: (عمر رضا)**

١١٧- معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.



• كرومر:

١١٨ - مصر الحديثة، تعريب: إسكندر شاهين، مطبعة الوطن الجديدة، القاهرة، ط
١٩٠٨

• لويس عوض:

١١٩ - تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، الجزء
الأول والثاني، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٧ م.

١٢٠ - دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م.

١٢١ - مذكرات طالب بعثة، دار الهلال، القاهرة ٢٠٠١ م.

• د. ماهر حسن فهمي

١٢٢ - قاسم أمين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة،
سلسلة أعلام العرب عدد ٢٠.

• مجدي سلامة

١٢٣ - عمالقة ورواد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩ هـ

• د. محمد إبراهيم مبروك:

١٢٤ - مواجهة المواجهة المناقشة الإسلامية للأفكار العَلَمَانِيَّة وكتب المواجهة، دار ثابت
و دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

١٢٥ - تزيف الإسلام وأكذوبة المفكر المستنير مناقشة لأفكار المستنيرين، دار ثابت،
القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.

• د. محمد أحمد حسنين البولاقي:

١٢٦ - المجلس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبس: تحقيق وتقديم وتعليق
أبو بكر عبد الرازق، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ

• محمد بخيت المطيعي

١٢٧ - حقيقة الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة.

• محمد جلال الدين رفاة:

١٢٨ - رفاة بك الطَّهَطَاوِي، محاضرة ألقاها حفيده محمد جلال رفاة، دار المعارف،
القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.



● محمد حسين هيكل :

١٢٩- تراجم مصرية وغربية، مطبعة السياسة والسياسة الأسبوعية، القاهرة، بدون تاريخ.

● محمد رشيد رضا:

١٣٠- حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، الطبعة الثانية، دار المنار، القاهرة، ١٣٦٧هـ.

١٣١- تاريخ الأستاذ الإمام الجزء الثاني والثالث، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ

١٣٢- تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ ١٩٣١م

١٣٣- تفسير المنار، دار المنار بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٣٧هـ

١٣٤- الخلافة، (نشر في المجلدين ٢٣، ٢٤ من المنار). واعتمدت على طبعة الزهراء للإعلام العربي، مصر، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

● محمد ضياء الدين الريس:

١٣٥- النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة.

١٣٦- الإسلام والخلافة في العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع

● محمود محمد الجوهري و محمد عبد الحكيم خيال

١٣٧- الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط ١٤٠٠م - ١٩٨٠م

● د. محمد عابد الجابري

١٣٨- المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

● د. محمد عبد الستار البدوي:

١٣٩- المواجهة المصرية الأوربية في عهد محمد علي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.



• محمد عبد الغني حسن، د. عبد العزيز الدسوقي

١٤٠- روضة المدارس نشأتها واتجاهاتها الأدبية والعلمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، ١٩٧٥م

• محمد عبده:

١٤١- مذكرات جمعها طاهر الطناحي، تحت عنوان مذكرات الإمام محمد عبده،

دارالهلal، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

١٤٢- الأعمال الكاملة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ت. د. مُحَمَّد عمارة،

١٤١٤-١٩٩٣.

• محمد عطية خميس

١٤٣- الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار، دار الأنصار، القاهرة، بدون ذكر الطبعة أو

سنة الطبع

• د. محمد عمارة

١٤٤- الإسلام بين التنوير والتزوير: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ

٢٠٠٢م.

١٤٥- الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، دار التوزيع والنشر الإسلامية،

القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

١٤٦- رفاة الطَّهَطَاوِيَّ رائد التنوير في العصر الحديث، دار المستقل العربي، القاهرة،

الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

• محمد فريد:

١٤٧- تاريخ الدولة العلية العثمانية مطبعة التقدم، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٣٣هـ/

١٩١٢م.

١٤٨- مذكرات محمد فريد: ت. د. رءوف عباس حامد، دار نهضة الشرق، القاهرة،

الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

• محمد فريد وجدي:

١٤٩- المرأة المسلمة رد على كتاب المرأة الجديدة، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ١٣٣٠هـ

١٩١٢م.



• محمد قطب

١٥٠ - واقعنا المعاصر مؤسسة المدينة للصحافة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م.

• محمد كرد علي:

١٥١ - بين المدينة العربية والأوربية، إشراف د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢ م.

• د. محمد محمد حسين

١٥٢ - الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.

١٥٣ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى.

• د. محمد مخزوم:

١٥٤ - أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في الشرق العربي في عصر النهضة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ م.

• د. محمد عبد الغني حسن

١٥٥ - نوابغ الفكر العربي حسن العطار، دار المعارف، مصر.

• محمد الغزالي:

١٥٦ - حقيقة القومية العربية: دراسات علمية في المجتمع العربي، مكتبة العروبة، مصر، بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

• د. محمد مرغني خيرى:

١٥٧ - النظم السياسية، القاهرة، ط ١٩٩٤ - ١٩٩٥،

• د. محمود فهمي حجازي:

١٥٨ - أصول الفكر العربي عند رفاة الطَّهَطَاوِيِّ، مع النص الكامل لكتاب تخليص الإبريز. طبع: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥ م.

• محمود مُحَمَّد شَاكِر:

١٥٩ - أباطيل وأسما، مطبعة المدني، الطبعة الثانية، ١٩٧٢ م.

• د. مختار التهامي

١٦٠ - ثلاث معارك فكرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٦ م، دار المأمون للطباعة



• مخلوف بن محمد البدوي المياوي

١٦١- تطبيق القانون المدني والجنايي على مذهب الإمام مالك، دراسة وتحقيق: د. محمد أحمد سراج، د. علي جمعه، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م، دار السلام، القاهرة.

• مصطفى صبري

١٦٢- قولي في المرأة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٤ هـ

• مصطفى الغلايني

١٦٣- نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الأنسة نظيرة زين الدين، بيروت ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م

• مصطفى كامل:

١٦٤- المسألة الشرقية، مطبعة اللواء، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٢٦ هـ ١٩٠٩ م،

١٦٥- أوراق مصطفى كامل، الخطب، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤ م.

١٦٦- أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الأول (من ١٨٩٣: ١٨٩٩ م)، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ م،

١٦٧- أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الثاني، (١٩٠٤: ١٩٠٧ م)، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ م.

١٦٨- أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الثالث، (١٩٠٤: ١٩٠٧ م)، إشراف يواقيم رزق مرقص، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ م.

• د. مصطفى لبيب عبد الغني:

١٦٩- بلوجرافية رفاة الطَّهَطَاوِيِّ (قائمة بلوجرافية بأعمال الطَّهَطَاوِيِّ) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢ م

• د. مصطفى محمد رمضان:

١٧٠- تاريخ الحركة الوطنية وجذور النضال المصري، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، بدون ذكر الطبعة وسنة الطبع.



• د.معن زيادة:

١٧١- معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١١٥، ذو القعدة ١٤٠٧هـ يوليو ١٩٨٧م.

• د.نصر الدين مصباح:

١٧٢- منهج الإسلام في مواجهة التحديات، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٤٣٢هـ.

• د.نفوسة زكريا سعيد:

١٧٣- تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤م.

• نقولا زيادة

١٧٤- أعلام عرب محدثون من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م

• د.هالة مصطفى:

١٧٥- الإسلام والغرب من التعايش إلى التصادم، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٧٦- الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ط ١، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

• هاني السباعي:

١٧٧- دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية، مركز المقريري للدراسات التاريخية، لندن، ط ١، ٢٠٠١م-١٤٢٢هـ.

• هنري ماريون:

١٧٨- خلق المرأة والمقابلة بين طبائعها وطبائع الرجل، تعريب إميل زيدان، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٢٤م.

• يوسف جبرا:

١٧٩- تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا، مطبعة الشباب بمصر ١٩٢٩م

• د.يونان لبيب رزق

١٨٠- المرأة المصرية بين التطور والتحرر ١٨٧٣-١٩٢٣م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، سلسلة مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م.



ثانياً: الرسائل الجامعية

• محمد محمد إبراهيم يونس:

١ - الآراء التربوية في كتابات رفاة الطَّهَطَاوِيِّ، ماجستير في التربية، جامعة المنوفية، كلية التربية، قسم أصول التربية، مصر.

• أحمد سيد إبراهيم محمود:

٢ - أثر الفكر الغربي على المرأة المسلمة، ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بأسسوط، مصر.

• صالح رمضان:

٣ - دراسات عن الحياة الاجتماعية في مصر في عصر الخديو إسماعيل، ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب.

ثالثاً: المقالات

أولاً: مقالات وأبحاث من شبكة المعلومات (الإنترنت)

• إبراهيم محمد جواد

١ - الحداثة في الفكر والأدب، مجلة النبأ، العدد ٥٧، شهر صفر ١٤٢٢ هـ آيار ٢٠٠١ م.
المصدر <http://www.annabaa.org/nba57/hdatha.htm>

• د. جابر عصفور:

٢ - عاماً على وفاة الطَّهَطَاوِيِّ، مجلة العربي - الكويت، عدد: ٤٢٤، مارس ١٩٩٤ م.
المصدر: <http://www.alarabimag.com/arabi/common/advsrch.htm>

٣ - محمد عثمان جلال رائد التغريب، نوفمبر ١٩٩٧ م. مجلة العربي - الكويت، عدد ٤٦٨
المصدر: <http://www.alarabimag.com/arabi/common/advsrch.htm>

• جاسم المطير:

٤ - حوار حول الديمقراطية، حلقة ٢٠ - الأزهرى رفاة الطَّهَطَاوِيِّ رائد العَلَمَانِيَّة،
Mar ٢، ٢٠٠٣.

المصدر: <http://www.sotaliraq.com/view/article>

• حامد بن عبد الله العلي:

٥ - إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو العَلَمَانِيَّة اللادينية



(<http://www.saaaid.net/mktarat/almani/18.htm>)

• الحبيب الجنحاني:

٦- لماذا يتكس التنوير العربي؟ مجلة العربي- الكويت، عدد: ٥٤٠، يناير ٢٠٠٣

المصدر: <http://www.alarabimag.com/arabi/common/advsrch.htm>

• راشد الغنوشي:

٧- مبادئ السلطة والحكم في الإسلام

المصدر: http://www.al-jazeera.com/in-depth/power_in_arab_world/2001/8/8-19-5.htm

• د. رضوان السيد

٨- الإصلاح والثورة قراءة في فكر الطهطاوي، وجهات نظر، العدد الثاني والأربعون،

الاتحاد: العدد ٩٧٩٣ الأحد ١٥ صفر ١٤٢٣ هـ / ٢٨ - ٤ - ٢٠٠٢ م، (المصدر

([www. Alittihd.ae](http://www.Alittihd.ae))

• السيد علي سادات فخر

٩- العفة والحجاب، مجلة المنهاج، لبنان، العدد الرابع والعشرون، شتاء ١٤٢٢ هـ

٢٠٠٢ م (المصدر <http://www.islamicfeqh.org/al-menhaj>)

• د. علي عبد الحليم محمود:

١٠- البُعد التاريخي لقضية المرأة (المصدر <http://www.lahaonline.com/>)

• د. محمد جاسم الموسوي،

١١- أضواء على رؤية المفكرين العرب للاستشراق.

(المصدر <http://www.balagh.com/mosoa/garb/garbi1.htm>)

• د. محمد سرور نايف:

١٢- هل نحن نعيش في أزمة أخلاقية. المصدر (www.alsaha.com)

• د. محمد عمارة:

١٣- الطهطاوي ناقد الحضارة الغربية، مجلة العربي- الكويت، عدد ٤٣٢، نوفمبر

١٩٩٤.

المصدر: <http://www.alarabimag.com/arabi/common/advsrch.htm>



١٤- موسوعة المفاهيم (العِلْمَانِيَّة - الصحوة)

المصدر (http://www.alazhr.org/Mafaheem)

● محمد عودة:

١٥- حديث له عن تاريخ التنوير المصري بمعرض القاهرة للكتاب والناشرين في (٢٧/١/٢٠٠٣) عن شبكة النبا المعلوماتية - الاربعاء: ٢٩/١/٢٠٠٣ - ٢٥/ ذو

القعدة/١٤٢٣. (المصدر www.alnabaa.org)

● د مسفر القحطاني

١٦- حركة تحرير المرأة، تاريخ يعيد نفسه، ٨-٤-١٣٢٥ هـ

(المصدر http://www.alkalimah.com)

١٧- الفرق الضالة، التغريب

(المصدر http://www.albargothy.net/deen/alferaq/tagreeb.html)

١٨- حقائق سياسية: التغريب

(المصدر http://www.khayma.com/internetclinic/hommf.htm)

ثانيا: مقالات في دوريات مطبوعة.

● أحمد أمين

١٩- الشيخ رفاعة الطَّهَطَاوِيّ مؤسس النهضة العلمية الحديثة، الثقافة، القاهرة، السنة الخامسة، العدد ٢٣٥، الثلاثاء ٢٦ من جمادى الثانية سنة ١٣٦٢ هـ ٢٩ من يونية سنة ١٩٤٣ م.

● د. أحمد عبد الرحمن:

٢٠- جهاد العفة.. في مواجهة التغريب، المنار الجديد، القاهرة، العدد (٨) خريف ١٩٩٩ م.

● أحمد عرابي:

٢١- أحمد عرابي سيرته حياته.. وأسباب الثورة.. مكتوبة بقلمه!، الهلال الماسي، القاهرة، العدد الثاني عشر، السنة الخامسة والسبعون أول ديسمبر ١٩٦٧، ٢٩ شعبان ١٣٨٧ هـ. نقلا عن الهلال ج ٢ م ١٠ ص ٣٣ عام ١٩٠١ م.

● د. جمال سلطان:

٢٢- قضية قاسم أمين، المنار الجديد، القاهرة، العدد (٨) خريف ١٩٩٩ م، جمادى الآخرة ١٤٢٠ - أكتوبر ١٩٩٩ م.



• رفاعة الطهطاوي:

- ٢٣- الوقائع الرسمية، القاهرة، العدد ٦٢٣ (١٢٥٨هـ / ١٨٤١م).
٢٤- بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر، روضة المدارس، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية، إشراف جابر عصفور، السنة الأولى عدد ٣.
٢٥- رسالة في البدع المتقررة في الشيع المتبربرة، نشرت منجمة في روضة المدارس، في الأعداد التالية:

- السنة الأولى عدد ١٤، يوم الثلاثاء غاية رجب ١٢٨٧هـ.
 - السنة الأولى عدد ١٨، الخميس غاية رمضان ١٢٨٧هـ.
 - السنة الأولى، عدد ٢٠، يوم السبت غاية شوال سنة ١٢٨٧هـ.
 - السنة الثانية، عدد (١)، يوم الأربعاء ١٥ محرم سنة ١٢٨٨هـ.
- ٢٦- القول السديد في الاجتهاد والتقليد، روضة المدارس السنة الأولى، العدد (٦) غاية ربيع أول سنة ١٢٨٧هـ.
- ٢٧- في اسمه تعالى المصور واتصافه به حقيقة واتصاف غيره به مجاز، روضة المدارس السنة الأولى، عدد (٢) غاية محرم، سنة ١٢٨٧هـ - ١٨٧٠م.
- ٢٨- نبذة فيما يتعلق بالكلام على النساء من تعريبات قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، روضة المدارس، السنة الرابعة، عدد (١٠)، يوم الخميس غاية جمادى الأولى سنة ١٢٩٠هـ.

• د. سعيد إسماعيل علي:

- ٢٩- التأصيل الإسلامي عند رفاعة الطهطاوي، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد ٧٩، السنة العشرون ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

• عثمان أمين:

- ٣٠- الشيخ محمد عبده وتعدد الزوجات، الثقافة، القاهرة، السنة الثالثة، عدد ١٢٧، الثلاثاء ٨ من جمادى الأولى، سنة ١٣٦٠هـ - ٣ من يونيو ١٩٤١م.

• عمر عبد الكريم:

- ٣١- قاسم أمين بين تحرير المرأة والمرأة الجديدة: المنار الجديد، القاهرة، العدد (٥) شتاء ١٩٩٩م، رمضان ١٤١٩ - يناير ١٩٩٩م.



• الفضل شلق:

٣٢- ثلاث قضايا حول مستقبلنا، الاجتهاد، بيروت، العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشر، ربيع العام ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م

• كريم الوائلي:

٣٣- تناقضات الحداثة، الاجتهاد، بيروت، العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشر، ربيع العام ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

• لويس عوض:

٣٤- قصة العَلَمَانِيَّة في مصر (٢)، المصور، مصر، عدد ٣٠٧٧، ٣٠ سبتمبر ١٩٨٣م.

• محمد الصادق حسين:

٣٥- رجال التاريخ الحديث في مصر «رفاعة الطَّهَطَاوِيّ»، السياسة الأسبوعية، القاهرة، السبت ٢٨ مايو ١٩٢٧م.

• د. محمد رجب البيومي:

٣٦- تحرير المرأة بين محمد عبده وقاسم أمين، مجلة الهلال، القاهرة، العام الثامن بعد المائة، شوال ١٤٢٠هـ فبراير ٢٠٠٠م.

• مُحَمَّد رشيد رضا:

٣٧- كلمة في الحجاب، مجلة المنار، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، السنة الثانية عدد ٢٤، ١٩ ربيع الثاني سنة ١٣١٧هـ ٢٦ أغسطس سنة ١٨٩٩م.

٣٨- الدين والدولة أو الخلافة والسلطة، مجلة المنار، عدد ٢٣ السنة الثانية، السبت ١٢ ربيع الثاني سنة ١٣١٧هـ الموافق ١٩ أغسطس سنة ١٨٩٩م.

٣٩- تربية البنات، مجلة المنار، السنة الأولى ١٣١٥هـ، عدد ٢٣.

٤٠- الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكم في الإسلام) بل دعوة جديدة إلى نفس بنائها وتضليل أبنائها، مجلة المنار، ٢٩ ذي القعدة سنة ١٣٤٣هـ ٢١ يونية ١٩٢٥.

٤١- مجلة المنار، ٣٠ ذي الحجة سنة ١٣٤٣هـ ٢١ يولية ١٩٢٥ سنة.

٤٢- حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم، مجلة المنار، ٣٠ صفر سنة ١٣٤٤هـ ١٨ سبتمبر سنة ١٩٢٥م.



٤٣- مسألة الجمع بين الذكران والإناث في المدارس، مجلة المنار، صفر سنة ١٣٤٨ هـ يولييه ١٩٢٩ م.

• د. مصطفى نبيل

٤٤- أسرار الأميرة التي تحرك الرجال وتصنع الأحداث، مجلة الهلال، أبريل ٢٠٠٢ م.

• ممدوح إسماعيل

٤٥- المنار الجديد، العدد ١٦ خريف ٢٠٠١ م، رجب ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.

• مها محمود صالح

٤٦- المرأة والرجل عند رفاة الطَّهْطَاوِيِّ، مجلة الهلال، القاهرة، عدد سبتمبر ٢٠٠١ م

• وليد نويهض:

٤٧- النخبة الظالمة والظلام تزوير الواقع العربي لتسويغ النص الأوربي، نواب الأرض والسماء، رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت، سلسلة كتاب الناقد، « الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

رابعاً: أبحاث المؤتمرات

١- أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، سلسلة أبحاث المؤتمرات، ١٩٩٩ م.

٢- الفكر العربي في مائة عام، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني ١٩٦٦ م في الجامعة الأمريكية ببيروت، منشورات العيد المئوي ١٩٦٧ م.

٣- ندوة الشيخ رفاة الطَّهْطَاوِيِّ، كلية الألسن (١٨ : ٢١ ديسمبر ١٩٧٦ م)، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٤ م.

٤- ملخصات أبحاث ندوة رفاة الطَّهْطَاوِيِّ رائد التنوير، المنعقدة في ٢٠-٢٢ أبريل ٢٠٠٢ م، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.

٥- مهرجان رفاة الطَّهْطَاوِيِّ: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ديسمبر، القاهرة، ١٩٥٨ م.

خامساً: الموسوعات العامة

١- د. عبد المنعم الحوفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م



- ٢- د. عبد الوهاب الكيلاني وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٣ م
- ٣- جامعة الكويت: موسوعة العلوم السياسية، كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة الكويت، دار الوطن، الكويت.



فهرست الموضوعات

| الصفحة | الموضوع |
|--------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| ٥ | المقدمة |
| ١٥ | المدخل: رفاعة الطهطاوي حياته وعصره |
| ١٧ | المَبْحَثُ الأول: رفاعة رافع الطَّهْطَاوِيِّ - موجز حياته |
| ٢٩ | المَبْحَثُ الثاني: عصر رِفَاعَةَ الطَّهْطَاوِيِّ - محمد على وخلفاؤه |
| ٤٣ | الباب الأول: المنطلقات الفكرية والعقدية للطهطاوي |
| ٤٥ | الفصل الأول: موقف الطَّهْطَاوِيِّ من العلاقة بين العَقْلِ وَالتَّقْلِ |
| ٦٩ | الفصل الثاني: الحَضَارَةُ وَالتَّمَدُّنُ لدى الطَّهْطَاوِيِّ |
| ٨٤ | الفصل الثالث: نظرة رفاعة للوجود ودور الإنسان فيه |
| ٨٩ | الفصل الرابع: موقف الطَّهْطَاوِيِّ من قضايا العقيدة |
| ٩٩ | الباب الثاني: الفكر السياسي عند الطهطاوي |
| ١٠١ | الفصل الأول: الطَّهْطَاوِيِّ وَنظم الحكم الفرنسية |
| ١١٨ | الفصل الثاني: الفكر السياسي عِنْدَ الطَّهْطَاوِيِّ بين العِلْمَانِيَّةِ وَالإِسْلَامِ |
| ١١٩ | المَبْحَثُ الأول: الإِمَامَةُ عِنْدَ الطَّهْطَاوِيِّ: تعريفها، حكمها |
| ١٢٥ | المَبْحَثُ الثاني: الإمام: واجباته، شروطه، صفاته |
| | المَبْحَثُ الثالث: نظام الحكم عِنْدَ الطَّهْطَاوِيِّ |
| ١٤٤ | بين المرجعية الشرعية والقوانين الوضعية |
| ١٦٧ | الفصل الثالث: الإسلام وأصول الحكم بين الطَّهْطَاوِيِّ والمدرسة المنسوبة إليه |



- ١٦٨ المبحث الأول: أصول الحكم بين الطَّهَطَاوِيِّ ومحمد عبده ورشيد رضا
- ١٧٣ المبحث الثاني: الإسلام وأصول الحكم بين الطَّهَطَاوِيِّ وعلي عبد الرازق
- ١٨٩ الباب الثالث: الوطنية والعامية عند الطهطاوي
- ١٩١ الفصل الأول: الوطنية عند الطهطاوي
- ١٩١ المَبْحَثُ الأول : مفهوم الوَطَنِيَّة لدى الطَّهَطَاوِيِّ
- ٢١١ المَبْحَثُ الثاني: الوطنية بين رفاة الطَّهَطَاوِيِّ ودعاة القومية
- ٢٢٧ الفصل الثاني: الطَّهَطَاوِيِّ واللغة العامية
- ٢٣٥ الباب الرابع: المرأة في فكر الطهطاوي
- ٢٣٧ الفصل الأول: المرأة الفرنسية في وصف الطَّهَطَاوِيِّ
- ٢٤٥ تخلص الإبريز في تلخيص باريز - دعوة إلى إعادة القراءة
- ٢٥٥ الفصل الثاني: رؤية الطَّهَطَاوِيِّ للمرأة المسلمة
- ٢٥٦ المبحث الأول: العلاقة بين الرجل والمرأة
- ٢٦٦ المَبْحَثُ الثاني: موقف الطَّهَطَاوِيِّ من الحجاب والاختلاط
- ٢٧٢ المَبْحَثُ الثالث: تعليم المرأة
- ٢٧٧ المَبْحَثُ الرابع: عمل المرأة
- ٢٨٧ المَبْحَثُ الخامس: نظرة الباحثين لموقف رفاة من المرأة
- ٢٩٢ الفصل الثالث: تطور قضايا المرأة بعد الطَّهَطَاوِيِّ
- ٢٩٢ المبحث الأول: قضايا المرأة بين الطَّهَطَاوِيِّ ومحمد عبده
- ٣٠٢ المبحث الثاني: قضايا المرأة بين الطَّهَطَاوِيِّ وقاسم أمين
- ٣١٧ المبحث الثالث: المرأة بين دعوة الطهطاوي ودعوة قاسم أمين

| | |
|-----|-----------------------------------------------|
| ٣٢٣ | الباب الخامس: منهج التربية عند الطهطاوي |
| ٣٢٥ | الفصل الأول: مفهوم التربية وغاياتها |
| ٣٣٢ | الفصل الثاني: التربية والتعليم عند الطهطاوي |
| ٣٣٩ | الفصل الثالث: العلوم وغاياتها في نظر الطهطاوي |
| ٣٤٧ | الخاتمة |
| ٣٥٣ | قائمة المصادر والمراجع |
| ٣٨١ | فهرست الموضوعات |



| | |
|-------------------|----------------|
| ٢٠١٢/٣٦٣١ | رقم الإيداع |
| 978-977-5077-21-9 | الترقيم الدولي |