منارات
manarat

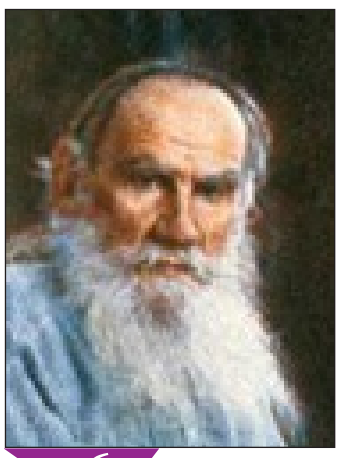
رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير
فخري كريم

ملحق ثقافي اسبوعي يصدر عن جريدة المدى

العدد (1878) السنة الثامنة - السبت (14) آب 2010

2

محمد عبده
رائد الإصلاح في العصر الحديث



6

رسالة الى
تولستوي من مفتي
الديار المصرية الشيخ
محمد عبده

12

محمد عبده ومحمد
اقبال.. رؤيتان في
تحديث التفكير
الديني

محمد عبده

محمد عبده

رائد الإصلاح في العصر الحديث

يُعدّ محمد عبده" واحدًا من أبرز المجددين في الفقه الإسلامي في العصر الحديث، وأحد دعاة الإصلاح وأعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة؛ فقد ساهم بعلمه ووعيه واجتهاده في تحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه لعدة قرون، كما شارك في إيقاظ وعي الأمة نحو التحرر، وبعث الوطنية، وإحياء الاجتهاد الفقهي لمواكبة التطورات السريعة في العلم، ومسايرة حركة المجتمع وتطوره في مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية.

سمير جلبي

في الجامع الأحمدي

وُلد "محمد عبده" في عام (١٢٦٦هـ = ١٨٤٩م) لأب تركماني الأصل، وأم مصرية تنتمي إلى قبيلة "بني عدي" العربية، ونشأ في قرية صغيرة من ريف مصر هي قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة.

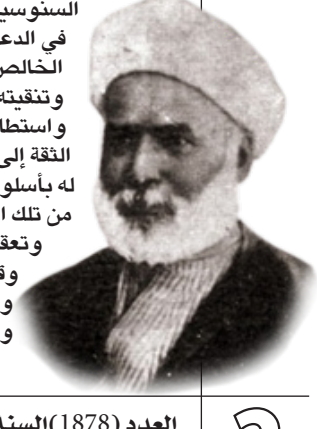
أرسله أبوه- كسائر أبناء قريته- إلى الكُتّاب، حيث تلقى دروسه الأولى على يد شيخ القرية، وعندما شبّ الابن أرسله أبوه إلى "الجامع الأحمدي"- جامع السيد البدوي- بطنطا، لقربه من بلدته؛ ليجوّد القرآن بعد أن حفظه، ويدرس شيئًا من علوم الفقه واللغة العربية.

وكان محمد عبده في نحو الخامسة عشرة من عمره، وقد استمر يتردد على "الجامع الأحمدي" قريبًا من العام ونصف العام، إلا أنه لم يستطع أن يتجاوب مع المقررات الدراسية أو نظم الدراسة العقيمة التي كانت تعتمد على المتون والشروح التي تخلو من التقنين البسيط للعلوم، وتفتقد الوضوح في العرض، فقرر أن يترك الدراسة ويتجه إلى الزراعة.. ولكن أباه أصر على تعليمه، فلما وجد من أبيه العزم على ما أراد وعدم التحول عما رسمه له، هرب إلى بلدة قريبة فيها بعض أخوال أبيه.

مع الشيخ درويش خضر

وهناك التقى بالشيخ الصوفي "درويش خضر"- خال أبيه- الذي كان له أكبر الأثر في تغيير مجرى حياته.

وكان الشيخ درويش متأثرًا بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابية في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الخالص في بساطته الأولى، وتنقيته مما شابه من بدع وخرافات.



واستطاع الشيخ "درويش" أن يعيد الثقة إلى محمد عبده، بعد أن شرح له بأسلوب لطيف ما استعصى عليه من تلك المتون المغلقة، فأزال طلاسم وتعقيدات تلك المتون القديمة، وقرّبها إلى عقله بسهولة ويسر.

وعاد محمد عبده إلى الجامع الأحمدي، وقد أصبح أكثر ثقة بنفسه، وأكثر فهمًا للدروس التي يتلقاها هناك، بل لقد صار "محمد عبده" شيخًا ومعلمًا لزملائه يشرح لهم ما غمض عليهم قبل موعد شرح الأستاذ.

وهكذا تهيأ له أن يسير بخطى ثابتة على طريق العلم والمعرفة بعد أن عادت إليه ثقته بنفسه.

في الأزهر

انتقل محمد عبده من الجامع الأحمدي إلى الجامع الأزهر عام (١٢٨٢ هـ = ١٨٦٥م)، وقد كان الأزهر غاية كل متعلم وهدف كل دارس، فدرس الفقه والحديث والتفسير واللغة والنحو والبلاغة، وغير ذلك من العلوم الشرعية واللغوية.

وكانت الدراسة في الأزهر- في ذلك الوقت- لا تخرج عن هذه العلوم في شيء، فلا تاريخ ولا جغرافيا ولا طبيعة ولا كيمياء ولا رياضيات وغير ذلك من العلوم التي كانت توصف- آنذاك- بعلوم أهل الدنيا.

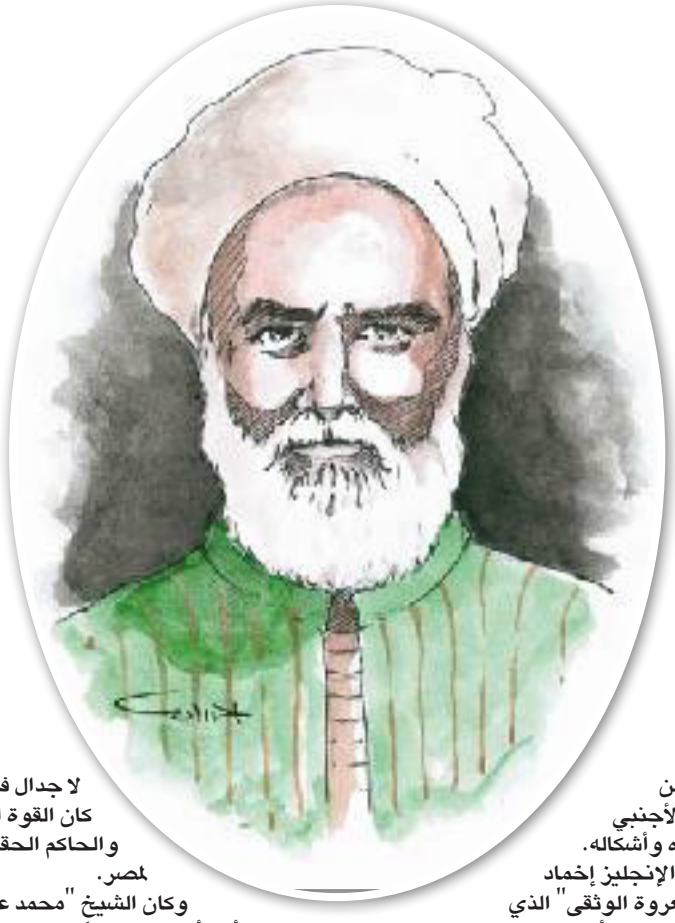
ولذلك فَقَدْ شَابَ الدراسة في الأزهر- في ذلك الوقت- كثير من التخلف والجمود، وتوقفت العلوم عند ظواهر الأشياء دون النفاذ إلى الجوهر، ومن ثم كانت الدراسة تنصبّ على المتون والحواشي والشروح بالدرجة الأولى.

واستمر "محمد عبده" يدرس في "الأزهر" اثني عشر عامًا، حتى نال شهادة العالمية سنة (١٢٩٤هـ = ١٨٧٧م).

رجال في حياة محمد عبده

تأثر الشيخ "محمد عبده" بعدد من الرجال الذين أثروا حياته وأثّروا فيها، وكان من أولهم الشيخ "درويش خضر" الذي كان يلتقي به في إجازته من كل عام، فيتعهده بالرعاية الروحية والتربية الوجدانية، فيصب في روحه من صوفيته النقية، ويشحذ عزيمته ونفسه بالإرادة الواعية، ويحركه للاتصال بالناس، والتفاعل مع المجتمع، ويدعوه إلى التحدث إلى الناس ونصحهم ووعظهم.

وهو الذي ساعده على تجاوز حدود العلوم التي درسها بالأزهر، ونبهه إلى ضرورة الأخذ من كل العلوم، بما فيها تلك العلوم التي رفضها الأزهر وضرب حولها سياجًا من المنع والتحريم.



كان على "محمد عبده" أن يشغل وقته بالتأليف والتعليم، فشرح "نهج البلاغة" ومقامات "بديع الزمان الهمذاني"، وأخذ يدرّس تفسير القرآن في بعض مساجد "بيروت"، ثم دُعي للتدريس في "المدرسة السلطانية" ببيروت، فعمل على النهوض بها، وأصلح برامجها، فكان يدرّس التوحيد والمنطق والبلاغة والتاريخ والفقه، كما كتب في جريدة "ثمرات الفنون" عددًا من المقالات تشبه مقالاته في "الوقائع".

ومن ثم فقد اتصل "محمد عبده" بالرجل الثاني الذي كان له أثر كبير في توجيهه إلى العلوم العصرية، وهو الشيخ "حسن الطويل" الذي كانت له معرفة بالرياضيات والفلسفة، وكان له اتصال بالسياسة، وعُرف بالشجاعة في القول بما يعتقد دون رياء أو مواربة.

وقد حركت دروس الشيخ "حسن الطويل" كوامن نفس محمد عبده، ودفعته إلى البحث عن المزيد، وقد وجد ضالته أخيرًا عند السيد "جمال الدين الأفغاني".

صداقة ووئام بين الأفغاني وعبده

كان الأفغاني يفيض ذكاء وحيوية ونشاطا، فهو دائم الحركة، دائم التفكير، دائم النقد، دائم العطاء، وكان محركًا للعديد من ثورات الطلاب ومظاهراتهم؛ فقد وهب نفسه لهدف أسمى وغاية نبيلة هي إيقاظ الدولة الإسلامية من سُباتها، والنهوض بها من كبوتها وضعفها، فعمل على تبصرة الشعوب بحقوقها من خلال تنوير عقول أبنائها.

ووجد "الأفغاني" في "محمد عبده" الذكاء وحسن الاستعداد، وعلو الهمة، فضلا عن الحماسة في الدعوة إلى الإصلاح، ورأى "محمد عبده" من خلال "الأفغاني" الدنيا التي حجبتها عنه طبيعة الدراسة في الأزهر.. وتلازم الشيخان، ونشأت بينهما صداقة صافية، وساد بينهما نوع من الوئام والتوافق والانسجام على أساس من الحب المتبادل والاحترام والتقدير.

معلمًا

بعد أن نال "محمد عبده" شهادة العالمية من الأزهر، انطلق ليبدأ رحلة كفاحه من أجل العلم والتنوير، فلم يكتف بالتدريس في الأزهر، وإنما درّس في "دار العلوم" وفي "مدرسة الألسن"، كما اتصل بالحياة العامة.

وكانت دروسه في الأزهر في المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يُدرّس في دار العلوم مقدمة ابن خلدون، كما ألّف كتابًا في علم الاجتماع والعمران.

واتصل بعدد من الجرائد، فكان يكتب في "الأهرام" مقالات في الإصلاح الخلقي والاجتماعي، فكتب مقالا في "الكتابة والقلم"، وآخر في "المدبر الإنساني والمدبر العقلي والروحاني"، وثالثا في "العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية".

المنهج الإصلاحي

وحينما تولى الخديوي "توفيق" العرش، تقلد "رياض باشا" رئاسة النظار، فاتجه إلى إصلاح "الوقائع المصرية"، واختار الشيخ محمد عبده ليقوم بهذه المهمة، فضم "محمد عبده" إليه "سعد زغلول"، و"إبراهيم الهلباوي"، والشيخ "محمد خليل"، وغيرهم، وأنشأ في الوقائع قسمًا غير رسمي إلى جانب الأخبار الرسمية، فكانت تحرر فيه مقالات إصلاحية أدبية واجتماعية، وكان الشيخ "محمد عبده" هو محررها الأول. وظل الشيخ "محمد عبده" في هذا العمل نحو سنة ونصف السنة، استطاع خلالها أن يجعل "الوقائع" منبرًا للدعوة إلى الإصلاح.

وكان في مصر تياران قويان يتنازعان حركة الإصلاح

الأول: يمثله فريق المحافظين الذين يرون أن الإصلاح الحقيقي للأمة إنما يكون من خلال نشر التعليم الصحيح بين أفراد الشعب، والتدرج في الحكم النيابي، وكان الإمام "محمد عبده" والزعيم "سعد زغلول" ممن يمثلون هذا التيار.

والثاني: يدعو إلى الحرية الشخصية والسياسية تأسيًا بدول أوروبا، وكانت نواته جماعة من المثقفين الذين تعلموا في أوروبا، وتأثروا بجو الحرية فيها، وأعجبوا بنظمها، ومنهم "أديب إسحاق".

وكان هؤلاء ينظرون إلى محمد عبده ورفاقه على أنهم رجعيون، ولا يوافقونهم فيما ذهبوا إليه من أن الإصلاح ينبغي أن يأتي بالتدريج ليستقر، وليس طفرة فيزول.

بين بيروت وباريس

انتقل "محمد عبده" إلى "بيروت" سنة (١٣٠٠هـ = ١٨٨٣م)؛ حيث أقام بها نحو عام، ثم ما لبث أن دعاه أستاذه الأفغاني للسفر إليه في باريس حيث منفاه، واستجاب "محمد عبده" لدعوة أستاذه حيث اشتركا معًا في إصدار مجلة "العروة الوثقى" التي صدرت من غرفة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل باريس؛ حيث كانت تلك الغرفة هي مقر التحرير وملتقى الأتباع والمؤيدين.

لقد أزعجت تلك المجلة الإنجليز، وأثارت مخاوفهم كما أثارت هواجس الفرنسيين، وكان الإمام محمد عبده وأستاذه وعدد قليل من معاونيهم يحملون عبء تحرير المجلة وتمهيد السبل لها للوصول إلى أرجاء العالم الإسلامي، وكانت مقالات الإمام تتسم في هذه الفترة بالقوة، والدعوة إلى مناهضة الاستعمار، والتحرر من الاحتلال الأجنبي بكل صوره وأشكاله.

واستطاع الإنجليز إخماد صوت "العروة الوثقى" الذي أضجّ مضاجعهم وأقلق مسامعهم، فاحتجبت بعد أن صدر منها ثمانية عشر عددا في ثمانية أشهر، وعاد الشيخ "محمد عبده" إلى بيروت سنة (١٣٠٢هـ = ١٨٨٥م) بعد أن تهاوى كل شيء من حوله، فقد فشلت الثورة العرابية، وأغلقت جريدة "العروة الوثقى"، وابتعد عن أستاذه الذي رحل بدوره إلى "فارس".

وكان على "محمد عبده" أن يشغل وقته بالتأليف والتعليم، فشرح "نهج البلاغة" ومقامات "بديع الزمان الهمذاني"، وأخذ يدرّس تفسير القرآن في بعض مساجد "بيروت"، ثم دُعي للتدريس في "المدرسة السلطانية" ببيروت، فعمل على النهوض بها، وأصلح برامجها، فكان يدرّس التوحيد والمنطق والبلاغة والتاريخ والفقه، كما كتب في جريدة "ثمرات الفنون" عددًا من المقالات تشبه مقالاته في "الوقائع".

وبالرغم من أن مدة نفيه التي حكم عليه بها كانت ثلاث سنوات فإنه ظل في منفاه نحو ست سنين، فلم يكن يستطيع العودة إلى مصر بعد مشاركته في الثورة على الخديوي "توفيق"، واتهامه له بالخيانة والعمالة، ولكن بعد محاولات كثيرة لعدد من الساسة والزعماء، منهم: "سعد زغلول"، والأميرة "نازلي"، و"مختار باشا"، صدر العفو عن "محمد عبده" سنة (١٣٠٦هـ = ١٨٨٩م)، وآن له أن يعود إلى أرض الكنانة.

العودة إلى مصر

كان كل شيء قد أصبح في يد الإنكليز، وكان أهم أهداف الشيخ "محمد عبده" إصلاح العقيدة، والعمل على إصلاح المؤسسات الإسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية.. واتخذ "محمد عبده" قراره بمسالمة الخديوي، وذلك حتى يتمكن من تنفيذ برنامجه الإصلاحي الذي يطمح إلى تحقيقه، والاستعانة بالإنكليز أنفسهم إذا اقتضى الأمر، فوضع تقريرًا بعد عودته حول الإصلاحات التي يراها ضرورية للنهوض بالتعليم، ورفعه إلى "اللورد كرومر" نفسه، فحقيقة الأمر التي لا جدال فيها أنه كان القوة الفاعلة والحاكم الحقيقي لمصر.

وكان الشيخ "محمد عبده" يأمل أن يكون ناظرًا لدار العلوم أو أستاذًا فيها بعد عودته إلى مصر، ولكن الخديوي والإنكليز كان لهما رأي آخر؛ ولذلك فقد تم تعيينه قاضيًا أهليًا في محكمة بنها، ثم الزقازيق، ثم عابدين، ثم عين مستشارًا في محكمة الاستئناف سنة (١٣١٣هـ = ١٨٩٥م).

بدأ يتعلم اللغة الفرنسية وهو قاض في "عابدين" - وكانت سنه حينئذ قد شارفت على الأربعين- حتى تمكّن منها، فاطلع على القوانين الفرنسية وشروحها، وترجم كتابًا في التربية من الفرنسية إلى العربية.

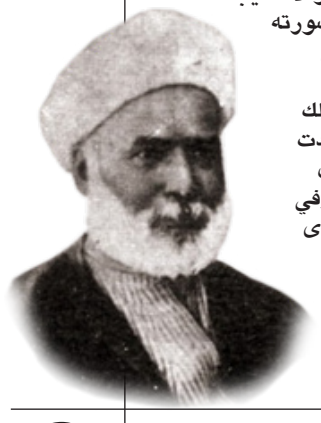
محمد عبده مفتيا

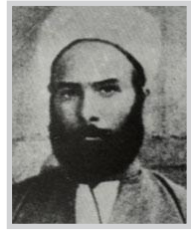
وعندما تُوفي الخديوي "توفيق" سنة (١٣١٠هـ = ١٨٩٢م)، وتولي الخديوي عباس، الذي كان متحمسًا على مناهضة الاحتلال، سعى الشيخ "محمد عبده" إلى توثيق صلته به، واستطاع إقناعه بخطته الإصلاحية التي تقوم على إصلاح الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وصدر قرار بتشكيل مجلس إدارة الأزهر برئاسة الشيخ "حسونة النواوي"، وكان الشيخ محمد عبده عضوا فيه، وهكذا أتيحت الفرصة للشيخ محمد عبده لتحقيق حلمه بإصلاح الأزهر، وهو الحلم الذي تمناه منذ أن وطئت قدماه ساحته لأول مرة.

وفي عام (١٣١٧هـ = ١٨٩٩م) تم تعيينه مفتيًا للبلاد، ولكن علاقته بالخديوي عباس كان يشوبها شيء من الفتور، الذي ظل يزداد على مر الأيام، خاصة بعدما اعترض على ما أراده الخديوي من استبدال أرض من الأوقاف بأخرى له إلا إذا دفع الخديوي للوقف عشرين ألف فرقًا بين الصفقتين.

الحملة الشرسة ضده

وتحول الموقف إلى عداء سافر من الخديوي، فبدأت المؤامرات والدسائس تُحاك ضد الإمام الشيخ، وبدأت الصحف تشن هجومًا قاسيًا عليه لتحقيره والنيل منه، ولجأ خصومه إلى العديد من الطرق الرخيصة والأساليب المبتذلة لتجريحه وتشويه صورته أمام العامة؛ حتى اضطر إلى الاستقالة من الأزهر في سنة (١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م)، وإثر ذلك أحس الشيخ بالمرض، واشتدت عليه وطأة المرض، الذي تبيّن أنه السرطان، وما لبث أن تُوفي بالإسكندرية في (٨ من جمادى الأولى ١٣٢٣ هـ = ١١ من يوليو/ تموز ١٩٠٥م) عن عمر بلغ ستة وخمسين عامًا.





كان كل شيء قد أصبح في يد الإنكليز، وكان أهم أهداف الشيخ "محمد عبده" إصلاح العقيدة، والعمل على إصلاح المؤسسات الإسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية.. واتخذ "محمد عبده" قراره بمسالمة الخديوي، وذلك حتى يتمكن من تنفيذ برنامجه الإصلاحي الذي يطمح إلى تحقيقه، والاستعانة بالإنكليز أنفسهم إذا اقتضى الأمر، فوضع تقريرًا بعد عودته حول الإصلاحات التي يراها ضرورية للنهوض بالتعليم، ورفعه إلى "اللورد كرومر" نفسه، فحقيقة الأمر التي لا جدال فيها أنه كان القوة الفاعلة والحاكم الحقيقي لمصر.

منهج محمد عبده في تناول قضايا المرأة

شغلت قضية المرأة جزءاً من كتابات محمد عبده الأخيرة، وحاول بهذه الكتابات أن يسد الفجوة القائمة بين واقع المدينة الحديثة التي أعطت المرأة كثيراً من الحقوق، وبين الواقع الذي تعيشه المرأة المسلمة في عصره.

وقد اعترف -في البداية- بحاجة المجتمع إلى التغيير، وربط هذا التغيير بفهم مبادئ الإسلام فهماً صحيحاً، وأثبت أن الإسلام يقبل التغير والتطور، بل يعد التطور من مستلزمات الحياة الضرورية، وأن الدين الإسلامي دين عالمي صالح لجميع الشعوب، وكل الأزمان، (وليس في ديننا شيء ينافي المدنية المتفق على نفعها عند الأمم المرتقية)(١٢) إلا في بعض المسائل.

ومن أجل تأكيد هذا المعنى اشترك في مناقشات بخصوص حقيقة الإسلام،

منى أحمد

وكان مفتاح دفاعه عن الإسلام فهمه الخاص للدين، القائم على التمييز بين ما هو جوهري وغير متغير فيه، وبين ما هو غير جوهري ويمكن تغييره، ويقع على عاتق العلماء هذا التطوير، ومن هنا اضطلع محمد عبده بهذه المهمة، أي أن يوائم بين المدينة الحديثة ووضع المرأة المسلمة في مصر.

وغني عن الإشارة أن محمد عبده لم يقصده بتأكيده أن الإسلام يحبذ كل ما يعمل باسم التقدم، إن غاية العلماء الجدد تكون إضافة طابع شرعي لكل ما هو حديث، إنما قصد أن ينظر إلى الإسلام وفق مقتضيات العصر، وأن يقدم فهماً جديداً لنصوص الدين، وأن يجتهد في فهم أحكام الدين فهماً جديداً.

فالقرآن والسنة حددا أحكاماً تفصيلية ثابتة للعبادات، أما المعاملات فلم يحددا لها في الغالب سوى مبادئ عامة، تاركين للناس مهمة تطبيق هذه المبادئ في شتى أحوال الحياة، وهذه هي دائرة الاجتهاد المشروعة، ودائرة الرأي البشري، وميزة المجتمع البشري الأمثل عنده لا تنحصر في الأخذ عن الشريعة فقط، بل تتناول العقل أيضاً، فالمسلم الحقيقي عنده هو الذي يستعمل عقلة في شؤون الدنيا والدين، والكافر الحقيقي هو وحده الذي يطبق عينيه على نور الحقيقة ويرفض النظر في البراهين العقلية.

وأقبل محمد عبده على قراءة القرآن وتفسيره، تحدوه الرغبة في إصلاح حال النساء وتجلية تعاليم الإسلام بتقديم فهم صحيح له، ولم يقدم تفسيراً كاملاً، بل قدم تفسيراً لبعض السور ابتداءً من الفاتحة حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء(١٣).

وكان منهجه في هذا الفهم منهجاً يتجاوز سابقيه؛ إذ لم يكن يعنيه إلا فهم روح القرآن والوقوف على معانيه العامة دون التمسك بحرفية الكتاب، ولم يرد أن يأخذ بذلك الفهم الموجود في الكتب والتفاسير الأخرى، بل رأى أن التفسير الصحيح هو الذي يتحكم فيه لطف الوجدان ورقة الشعور، والذوق السليم، والفهم العقلي الواعي(١٤).

وكان منهجه في هذا الإطار قائماً على أسس ثلاثة:

الأول: فتح باب الاجتهاد، والذي كان إغلاقه سبباً من أسباب أزمة المجتمع الإسلامي وجمود الفكر، وانصراف الكثير عن الأخذ بأحكام الشريعة، على الرغم من أن الاجتهاد مطلوب في كل عصر؛ لأن (الناس لا يأخذون من الوحي في كل زمان إلا بقدر استعدادهم)(١٥).

الثاني: قراءة النصوص الدينية في ضوء المتغيرات القائمة، ومصالح الأمة دون الخروج على ثوابتها القطعية، وذلك من خلال تأويل النصوص تأويلاً جديداً، فما كان صالحاً في زمن قد يسبب أضراراً في زمن آخر، ومن هنا رأى محمد عبده أن (الدين أنزل لمصلحة الناس وغيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحالة الحاضرة، يعني على قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)(١٦).

الثالث: الاتجاه إلى الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة خروجاً من ضيق المذهب الواحد إلى سعة الشريعة، فالإمام محمد عبده كان ينتمي إلى مذهب مالك، ودرس الفقه الحنفي في الأزهر وقام بتدريسه، وعمل عندما كان مفتياً، ورأى أن الجمع بين المذاهب الفقهية الأربعة والتوفيق والتلفيق بينها(١٧) يخدم حال المسلمين، بل ضم إليها مذاهب أخرى مثل المذهب الجعفري، ونادى بأن يقوم الفقيه بالاجتهاد، حتى وإن لم تكن المسألة مطروحة على أي من المذاهب المعروفة.

ولعل أهم ما يميز هذا المنهج للأستاذ الإمام في مجال التطبيق أمران:

- الأول: توسيع دائرة الاعتماد على مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو في ذلك متأثرًا بمنهج الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات)، الذي دعا الإمام تلاميذه إلى قراءته وفهمه وتدريسه؛ لأن (الدين جاء بالحكمة مؤيدة للكتاب... فمن جمع بين الكتاب والحكمة فهو المؤمن الكامل)(١٨).

- الأمر الثاني: تفعيل القواعد الفقهية في تأصيل الحلول الجزئية، بما يعد عودة لمنهج الأوائل في استنباط الأحكام، وربما كان منهج المذهب المالكي في النوازل والفتاوى خير موجه للأستاذ الإمام في بناء الفروع على الأصول، بحيث أوضح أن الدين الإسلامي (أبعد من أن يكون حجر عثرة في سبيل تطور المرأة، وأنه على العكس من ذلك يميل إلى رد حقوقها)(١٩).

إلا أن المسلمين لم يأخذوا بما جاء به القرآن من أحكام في شأن المرأة بل أهملوه، وارتدوا في كثير منها إلى ما كانت عليه المرأة في الجاهلية، فصار الحال في عصره نسيان (ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح البيوت بحسن معاملة النساء... وعادت إلى جهالة الجاهلية)(٢٠).

ومن هنا سعى محمد عبده إلى تصحيح وضع المرأة، بطرح آراء متقدمة، وشملت نطاق الآراء التي أبداها، والقرارات التي اتخذها والأحكام والفتاوى التي انتهى إليها حل كثير من مشكلات المرأة، بل تطوير وضعها، ومن أمثال هذه القضايا: هل تعدد الزوجات محمودٌ خلقيًا أو مذموم؟ هل يترك حق الطلاق حقًا مطلقًا للرجل أم يُقيد؟ هل التعليم أمر ضروري للمرأة أم الأفضل والأعف والأكرم أن تبقى بلا تعليم؟ وهي مسائل وقضايا أجاب عنها محمد عبده في حديثه عن حقوق المرأة في الإسلام.

المساواة بين المرأة والرجل

يشير الإمام محمد عبده إلى أن الإسلام قد كرم المرأة ووضعها في درجة لم يرفعها إليها دين سابق، ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده. وأن أوروبا بما بلغته من تقدم في مظاهر الحياة المدنية، وبما قدمته للمرأة من التكريم والتربية والتعليم، لا تزال دون المكانة التي رفع الإسلام المرأة إليها.

ويرى محمد عبده أن القرآن ذكر مساواة الرجل والمرأة، فهما متساويان ومشتركان في الإنسانية التي هي مناط الوحدة وداعية الألفة والتعاطف بين البشر، معتمداً في ذلك على تفسيره لقوله -تعالى-: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً (النساء، آية ١)؛ بالإضافة إلى قوله -تعالى-: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا (الأعراف، آية ١٨٩)، ويؤكده كذلك بقوله -تعالى-: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (الروم، آية ٢١).

وهذه المساواة مثبتة بما قرره القرآن من أن الرجل والمرأة لهما نفس الحقوق ونفس الواجبات في الدنيا والدين، فهما يتماثلان في الحقوق والواجبات، وفي الذات والإحساس، وفي الشعور والعقل، أي (أن كلا منهما بشر تام، له عقل يتفكر في مصالحه، وقلب يحب ما يلائمه ويسرُّ به، ويكره ما لا يلائمه، وينفر منه)(٢١).

وبناء على هذا التفسير ينقد محمد عبده التفاسير الأخرى المستمدة من الإسرائيليات، والتي حاولت أن تجعل المرأة مخلوقا غير كامل، باعتبار أن حواء قد ذُكرت في التوراة بأنها خُلقت من ضلع آدم، وهو تفسير يرفضه الإمام قائلاً: إن (القصة لم ترد في القرآن كما وردت في التوراة)(٢٢)، ومن هنا فالمرأة كائن كامل الأهلية مساوٍ للرجل لا تنتقص عنه شيئًا.

وهذا ما أكده (تشارلز آدمس) من أن الشيخ محمد عبده وأنصاره كانوا يرون (أن الإسلام لا تتجلى محاسنه باعتباره دينا أنزل للناس كافة في شيء أكثر مما تتجلى في تكريمه للمرأة.. فالإسلام يقر بمساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجوهرية(٢٣).

كما سعى محمد عبده إلى توضيح أن ميزة الرجل على المرأة كان المقصود منها مقصد خاص وهو ما سنعرضه في فكرة القوامة.

- القوامة: يشير محمد عبده إلى أن المساواة بين المرأة والرجل ليست مساواة على الإطلاق، لأن الرئاسة يجب أن تكون للرجل، إذ أوجب الإسلام على المرأة شيئًا، وعلى الرجال أشياء، وهو يفسر هذه القوامة من خلال تفسيره لقوله -تعالى-: وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (البقرة، آية ٢٢٨)، وقوله -تعالى-: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ (النساء آية ٣٤).

ويفسر الإمام القوامة بأنها تعني (الرياسة التي ينصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره وليس

معناها أن تكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة، لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه رئيسه، فإن كون الشخص قيّماً على آخر، هو عبارة عن إرشاده، والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه)(٢٤).

وقد نقدت (عائشة تيمور) فكرة القوامة، ورأت أن شروطها وفرة العقل والدين والإنفاق من الرجال على النساء، فإذا تهرب الرجال من مسؤولية الأسرة انتفى مبدأ القوامة، وأصبح من حق النساء تولي السلطة في الأسرة حماية لكيان البيت(٢٥)، فهي قوامة غير مطلقة للرجال، بل لها واجبات إذا تنصل منها الرجال، ولم يقم بها كاملاً سقطت عنه.

وينطلق محمد عبده من تحليل هذه الرئاسة وتدعيمها ليقرر أن الحياة الزوجية صورة من صور الحياة الاجتماعية، ولما كان لكل اجتماع رئيس يُرجع إليه عند الخلاف كان الرجل أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، وكان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها، وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف.

وهذه القوامة لا تعطي الرجل حق استعباد المرأة، بل ينبه الله -تعالى- إلى أن هذه القوامة لا تعني أنه الأفضل والأقرب إلى الإيمان، إذ لا فضل لأحد إلا بعمله وتقواه، فهما يشتركان معاً في إقامة الحياة الزوجية، وإقامة الأسرة التي يتألف منها المجتمع، والمرأة هي محور الأسرة؛ ولكن هذه الدرجة التي رفعها القرآن للرجل على المرأة يرجعها محمد عبده إلى أمرين أحدهما فطري، والآخر كسبي(٢٦).

السبب الفطري يرجع إلى ضعف المرأة في أصل الخلقة مما يضطره إلى حمايتها، وقد أيده في هذا الاتجاه كثيرون، ومنهم (محمد طلعت حرب) في كتابه (تربية المرأة والحجاب) قائلاً: (هذه إناث الحيوانات كلها تدلنا.. دلالة صريحة على أن الخالق جل شأنه خلق الإناث أضعف من الذكور في الأنواع)(٢٧)، وإن كان الطهطاوي من قبل قد نقد هذه النظرة الشرقية القديمة التي تنظر إلى المرأة بأنها أقل من الرجل وأضعف منه، فيقول (هي مثله سواءً بسواء، أعضاؤها كأعضائه حاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال)(٢٨) وأن ما يظهر من ضعف البنية نتيجة إهمالها على مر العصور وعدم تدريبها واستخدامها كما يستخدمها الرجل.

والسبب الكسبي عند محمد عبده ناشئ عما ينفقه الرجل على المرأة باعتباره التزاماً مصدره عقد الزوجية وليس تفوق الرجل.

وينتهي الإمام من هذا إلى أن وضع المرأة في الشريعة يدل على أمرين(٢٩):

أحدهما: إعطاء المرأة من الحقوق على الرجل مثل ما له عليها، بعد أن كانت مهضومة الحقوق عند العرب وجميع الأمم.

الثاني: جعل الرجل رئيساً عليها؛ لأن الله أعلم بهذا في حكمته. وواضح من هذا أن تفسير محمد عبده لهذه القوامة هو تشبث لما جاء به النص في ظاهره.

حق التعليم

في سياق الدعوة إلى إصلاح منزلة المرأة حتى يصلح المجتمع، يتعرض محمد عبده لحق المرأة في التعليم؛ لأن الإسلام يدعو إلى التفكير في أمور الدنيا والآخرة معا، ليصح أن المسلمين أمة وسط، تهتم بالدنيا والدين، (كيف تسعد في الدنيا أو الآخرة أمة نصفها كالبهائم لا يؤدي ما يجب عليه لربه ولا لنفسه ولا لأهله ولا للناس، والنصف الآخر قريب من ذلك)(٣٤).

وقد سبقه في هذا الطهطاوي، عندما أفرد فصلاً في كتابه (المرشد الأمين) للدعوة لتعليم البنات، ورأى أن (نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلا)(٣٥).

وقد انطلق محمد عبده في هذه القضية من واقع التناقض المرير بين ما دعا إليه الإسلام من طلب العلم، وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة، واعتبار أن من مات في سبيله فهو شهيد، وبين واقع الجهل الذي ترزح تحته النساء، فالرجل والمرأة مكلفان بطلب العلم، فيقول: (إن صح لفظ الحديث (طلب العلم فريضة على كل مسلم) أو لم يصح، فإن القرآن يؤيد معناه، وعمل الأولين من المسلمين تحقيق صحة ما حواه، فالرجل والمرأة سواء في الخطاب التكليفي(٣٦).

ولذا كانت دعوته الأساسية في الإصلاح قائمة على تعليم الأمة، لأن بالتعليم تصلح الأمة وتصلح السياسة، في حين أن أستاذه الأفغاني رأى العكس بأن بالسياسة تصلح الأمة. ومن هنا كان مشروع محمد عبده الأول هو التعليم لكل من الرجل والمرأة على حد سواء(٣٧).

وهذا ما دفع بأحد المستشرقين إلى القول بأن (من أهم الأفكار الجوهرية التي برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده في صحفية المنار تربية البنات وتعليمهن تعليماً لا يقل عن تعليم الذكور)(٣٨).

ووجه الإمام اهتمامه الفكري والعملي لهذا الهدف، فكتب عن تعليم المرأة، وضمنها في تفسيراته، وساهم في إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية التي كان من مهماتها إنشاء المدارس وأنشئت أول مدرسة تابعة لها سنة (١٨٧٨م) بل وتمنى أن تنهض بعض السيدات المتعلمات بمهمة الدعوة إلى تعليم المرأة(٣٩)، وتمنى أن تقوم الأميرة (نازلي فاضل) بهذا الدور بدلاً من الاشتغال بالأمور السياسية(٤٠).

تعدد الزوجات

ويتناول محمد عبده موضوع التعدد بمبحث تاريخي يبحث فيه جذور التعدد في التاريخ السابق واللاحق على الإسلام، فيشير إلى أن عادة التعدد كانت معروفة عند الشعوب الشرقية والغربية على حد سواء، وأن التعدد ليس من خواص أهل المشرق، ولا الاكتفاء بواحدة من خواص أهل المغرب، فشعوب (التبت) و(المغول) لا تعرف التعدد، وفي الغرب في عهد (سيزار) عرف (الغولوا) تعدد الزوجات، وكذلك عند (الجرمانيين) في زمن (ناسيت)، بل أباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا مثل (شارلمان) ملك فرنسا، وكان ذلك بعد ظهور الإسلام).

كما كانت هذه العادة متفشية عند العرب قبل ظهور الإسلام، فكان الرجل يتزوج ما يشاء من النساء، ويربط محمد عبده بين الفكر وواقع الحياة ليفسر تفشي هذه الظاهرة عند العرب قديماً، وأنها نتيجة لصراعهم المستمر وقتالهم، الذي كانت نتيجته نقص عدد الرجال، وبقاء كثير من النساء بلا زواج، (مما أتاح للرجال أن يختاروا من النساء ما يشاءون، بالإضافة إلى ما امتلكوا من نساء عن طريق الأسر)().

وقد جاء الإسلام فوجد تعدد الزوجات مباحاً بلا حدود، فاتخذ منه موقفاً إصلاحياً يهدف إلى إلغائه بالتدريج وتنظيمه، فألغى التعدد بلا حدود، ووقف به عند الأربعة، ووضع شروطاً لهذا التعدد يكاد يجعله مستحيلاً، وهو ما عبّر عنه محمد عبده بقوله: (فالإسلام قد خفف من الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربعة، ثم أنه شدد الأمر على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة)(٤٥).

ولم يقر الإسلام التعدد لذاته، وإنما أباحه من أجل هدف اجتماعي، فقد ذكر التعدد في (سورة النساء) في قوله -تعالى-: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ (النساء، الآية ٣). فكان الرجل يكفل اليتيمة، فإن أعجبه جمالها ومالها وكانت تحل له تزوجها، ولم يعطها حقوق الزوجة، وضم مالها إلى ماله، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، وقال لهم: إن ضعف اليتيمات يجركم إلى ظلمهن، فإن خفتم ألا تقسطوا وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فدونكم النساء سواهن فانكحوا ما يطيب لكم من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع(٤٦)، فالتعدد المذكور هنا كانت له فائدته الاجتماعية، وهي المحافظة على أموال اليتيمات.

ويؤكد محمد عبده أن التعدد ليس مباحاً في الإسلام بلا ضابط، بل له شرط خاص لابد من توافره حتى يباح للرجل التعدد، وهو العدل، لقوله -تعالى-: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (النساء آية ٣).

وهذه العدالة هي ما التزمها العرب في صدر الإسلام، وما قام بها محمد -صلى الله عليه وسلم- في معاملته لأزواجه، فكان يطوف وهو مريض على بيوت زوجاته محمولاً على الأكتاف، ورفض أن يخص واحدة منهن بالإقامة، وكذلك كان الصحابة والخلفاء الراشدون والعلماء والصالحون (يجمعون بين النسوة مع المحافظة على حدود الله في العدل بينهن)(٤٧)، فهو شرط يقيد العدل بعدم الجور والظلم.

أما عن حدود هذا العدل، فإنه العدل في المبيت والعطاء، وفيما يملكه الرجل، وفي الملبس والمأكل والصحبة، أما ميل القلب إلى زوجة دون الأخرى، فهو ما لا طاقة لأحد به و(العدل من حقوق الزوجية، فهو واجب على الرجل كسائر الحقوق الواجبة شرعاً)(٤٨).

ويتساءل محمد عبده، هل هذا العدل متاح وفي إمكان الرجل أم لا؟ ويرى أن القرآن أشار إلى صعوبة تحقق العدل، بدليل أننا إذا جمعنا بين الآية فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً والآية وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ لوجدنا أن القرآن قد نهى عن كثرة الأزواج، وهو ما أكده محمد عبده بقوله (فمن تأمل الآيتين علم أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضييق كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل)).

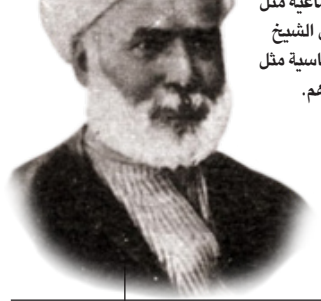
هذا من وجهة النظر الدينية، كما أنه -من وجهة النظر الاجتماعية- أمر مقيد على حد كبير لما ينتج عنه من مفاسد تصيب الزوجة والأولاد والمجتمع بكامله، أما الأضرار التي تصيب الزوجة، فوصفها محمد عبده بقوله: (وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة، لأنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلا يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته، وهذا النوع من الاختصاص طبيعي للمرأة كما أنه طبيعي للرجل)).

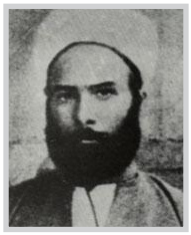
وتعدد الزوجات يثير الحقد والكراهية في قلب كل زوجة على الأخرى، فتسعى للانتقام منها، وتنتقل هذه الكراهية إلى الأبناء، فتزرع كل زوجة في نفس ولدها كراهية لأخوته من الزوجات الأخريات، وينشأ الطفل وهو على هذه الكراهية (فيشب نفورا من أخيه عدوًا له لا نصيرًا وظهيرًا له.. كما هو شأن الأخ)(٥١)، وتزداد المشاجرات بين الزوجات، وبين الأخوة، مما يؤدي إلى الطلاق وتشريد الأطفال وحدوث تفكك للأسرة والمجتمع بكامله، وبعد أن كان المقصود من علاقة الزواج والمصاهرة ائتلاف الأمة واتحادها، ينقلب الأمر بالتعدد إلى تمزق وحدة المجتمع وتشتته()).

وتمنى الأستاذ الإمام لو أعرب عن فتواه بتحريم التعدد في عصره، لما نشأ عنه في واقع مجتمعه من مفاسد، ولذا ناشد العلماء إعادة النظر في هذه المسألة لأن التعدد في صدر الإسلام لم تكن له مضاره الموجودة في المجتمع الآن، بل كانت له فوائد كثيرة في الجمع بين القبائل المتنافرة بالمصاهرة، وبه قويت العصبية، ولم يكن له أضراره التي هي عليها الآن، وكان أذى الضرة لا يتجاوز ضرتها أما اليوم فإن (دائرته واسعة وممتدة وتشمل الأولاد والأهل والأقارب، وزرع العداوة والبغضاء بينهم)().

فإذا وجد حكم لم ينتج عنه مضار فيما قبل، ثم تغير واقع المجتمع، وأصبح هذا الحكم أو هذه الرخصة في التعدد ينتج عنه أضرار تصيب كافة أفراد المجتمع، وجب تغييره أو تقييده، وهو ما عبر عنه الإمام بقوله: إذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شك في وجوب تغيير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، (وبهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل)(٥٤)، ويشير محمد عمارة إلى أ، موقف محمد عبده من تعدد الزوجات قد خلف لنا فيها آراء إصلاحية لا زلنا ننادي بتطبيقها، ولم تُطبق حتى الآن، وهذه الآراء قد حسمت القضية بموقف إسلامي مستنير يرى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة(٥٥).

وهكذا يتضح موقف الإمام المعارض لتعدد الزوجات لما فيه من الخطر على الأسرة والمجتمع، وهو في ذلك يعبر عن مقتضيات العصر والملابسات الاجتماعية والأخلاقية الجديدة من خلال تفسير القرآن تفسيراً يتناسب مع الحياة الجديدة، ومراعاة لمتغيرات الحياة التي لا تنتهي، والتي أخذ بها في سبيل ارتقاء المرأة، ومهد طريق الإصلاح أمام المصلحين التالين، وسلح المرأة المصرية بالشجاعة وروح الإقدام، وحملها على المطالبة بحقوقها والعمل على تحرير نفسها، وهذا ما سنراه بعد ذلك من تطور الحركة النسائية في مصر والوطن العربي، وقام بعبء هذه المهمة مجموعة من تلاميذه في كافة المجالات، الاجتماعية مثل قاسم أمين، والدينية مثل الشيخ مصطفى المراغي، والسياسية مثل أحمد لطفي السيد وغيرهم.

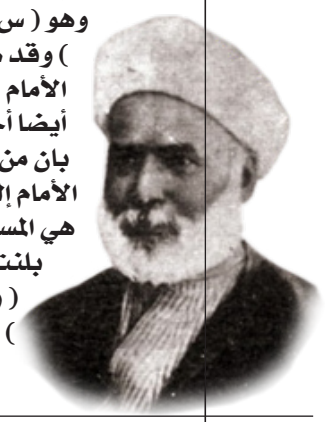




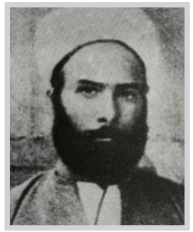
يتساءل محمد عبده، هل هذا العدل متاح وفي إمكان الرجل أم لا؟ ويرى أن القرآن أشار إلى صعوبة تحقق العدل، بدليل أننا إذا جمعنا بين الآية فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً والآية وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ لوجدنا أن القرآن قد نهى عن كثرة الأزواج، وهو ما أكده محمد عبده بقوله (فمن تأمل الآيتين علم أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضييق كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل)).

رسالة الى تولستوي من مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده

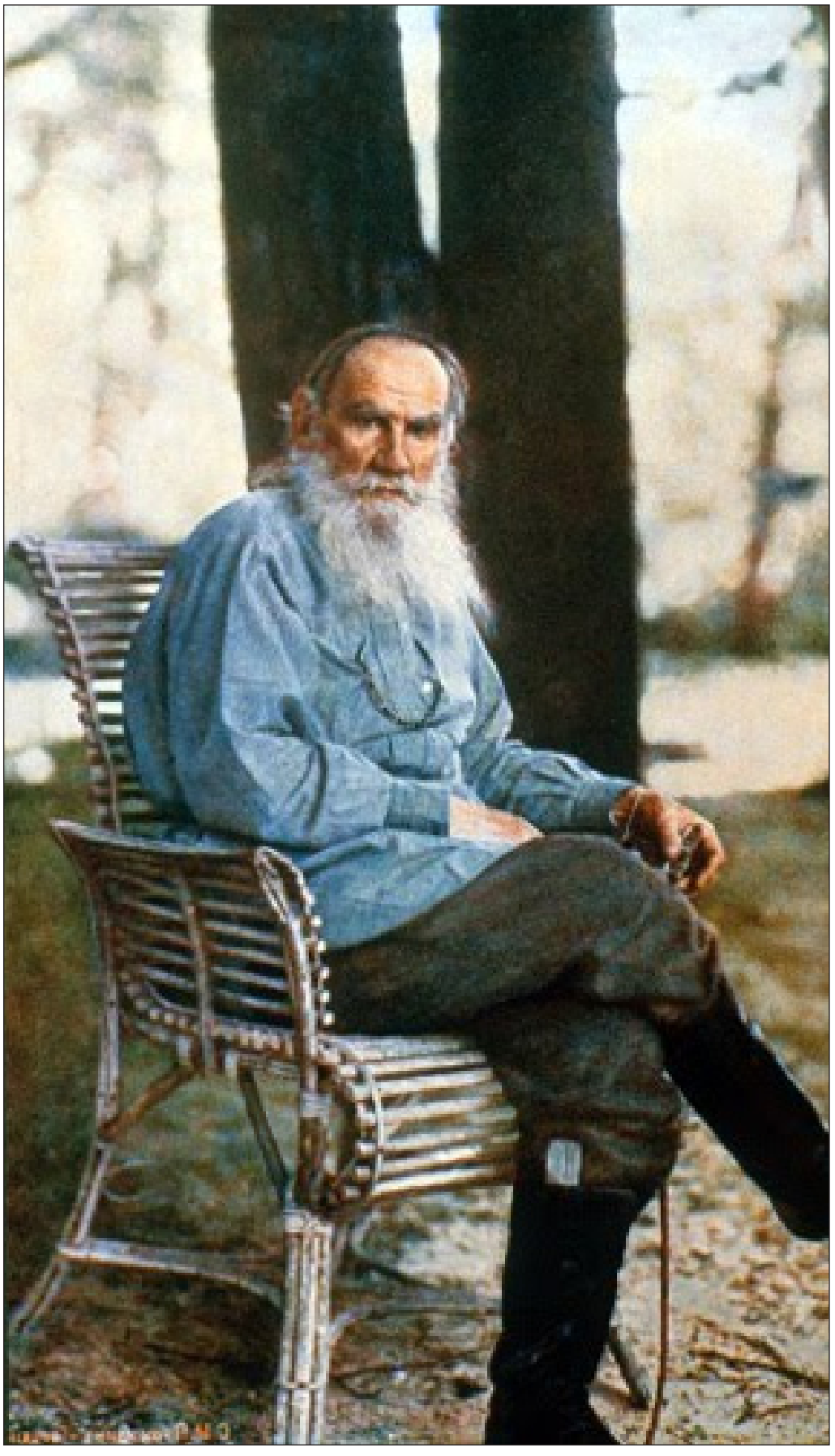
هناك رسالة تقبع بمتحف تولستوي تحت رقم المخطوطة (٥٢٠٤٠) وهي بالعربية وبجانبها الرسالة الأصلية باللغة الإنكليزية مؤرخة في الثاني من شهر أبريل / نيسان من عام ١٩٠٤م أي أكثر من مائة عام من عمر الزمن .
المخطوطة العربية كانت من مفتي الديار المصرية الشيخ / محمد عبده .
وهي موجهة إلى الأديب الروسي (تولستوي) .
ونعود إلى البداية، فقد كان الأديب الروسي (تولستوي) والأمام / محمد عبده يعيشان في نفس العصر فتولستوي عاش بين الفترتين (١٨٢٨م – ١٩١٠م) وكان الأمام أيضا يعيش بين الفترتين نفسهما (١٨٤٩م- ١٩٠٥م)
وقد كان الاثنان كل منهما (كاتباً) يقدر مكانة الكلمة ويعتبرها وثيقة أدميتنا حتى ولو كان تولستوي نبيلاً إقطاعيا
والآخر – الشيخ الأمام – داعية إسلاميا فكلهما كان يمجد الكلمة بعلمه وعمله .
إلى جانب سمة أخرى يتشابه فيها الأمام المفكر والأديب المفكر وهي (صدق الشعور) فأعمال تولستوي الروائية لن تكون فناً خالداً ما لم تكن تعبيراً جميلاً عن شعور صادق .
وهو نفس ما نجده عند الأمام المفكر الديني فلكي تكون فكرته مقبولة ويقتنع بها الآخرن فلابد أن يكون هو صادقاً في نفسه .....
أمور كثيرة وسمات مختلفة يطول هنا شرحها بين الأمام / محمد عبده والأديب الروسي تولستوي ....
ومن المهم أن نعلم بأن الذي أوصل الرسالة من الأمام هو صديق للأمام وصديق لتولستوي في نفس المقام وهو (س.ك. كوكريل) وقد طلب منه الأمام ذلك .
أيضا أحب أن أضيف بان من ترجم رسالة الأمام إلى الإنكليزية هي المستشرقة (آن بلنت) زوجة (ولفريد بلنت) صديق الأمام



...
وبعد كل ما تقدم فلنستعرض سوية رسالة الأمام / محمد عبده إلى تولستوي :
"" أيها الحكيم الجليل مسيو تولستوي لم نحظ بمعرفة شخصك ، ولكننا لم نحرم التعارف بروحك ، سطع علينا نورٌ من أفكارك ، وأشرقت في آفاقنا شموس من آرائك ألفت بين نفوس العقلاء ونفسك ، هداك الله إلى معرفة الفطرة التي فطر الناس عليها ، ووفقك إلى الغاية التي هدى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ، ولأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه ، وسعياً يبقى ويرقى بها جنسه .
شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة ، استعملوا قواهم التي لم يمنحوها ليسعدوا بها فيما كدر راحتهم ، وزعزع طمأنينتهم ، نظرت نظرة في الدين ، فرقت حجب التقاليد ، وصلت بها إلى حقيقة التوحيد ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ما هداك الله إليه ، وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه .
فكما كنت بقومك هادياً للعقول ، كنت بعلمك حاثاً للعزائم والهمم .
وكما كانت آراؤك ضياءً يهتدي به الضالون ، كان مثالك في العمل إماما اهتدى به المسترشدون .
وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء ، كان مدداً من عنايته للفقراء .
هذا وأن نفوسنا لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك ، فيما تستقبل من أيام عمرك والسلام .
(محمد عبده مفتي الديار المصرية ٢ أبريل ١٩٠٤م) .
طبعاً الرسالة تثير قضايا عدة لن نناقشها هنا ...
ولكن سنشير إلى أن تولستوي قام بالرد على الأمام محمد عبده برسالة جميلة شفافة، وهي أيضاً بجانب رسالة الشيخ في المتحف .
ولولا إطالتي عليكم لأوردتها لكم كاملة ولكنني أكتفي برسالة الأمام حتى وقت آخر



نعود إلى البداية، فقد كان الأديب الروسي (تولستوي) والأمام / محمد عبده يعيشان في نفس العصر فتولستوي عاش بين الفترتين (١٨٢٨م – ١٩١٠م) وكان الأمام أيضا يعيش بين الفترتين نفسهما (١٨٤٩م- ١٩٠٥م)
وقد كان الاثنان كل منهما (كاتباً) يقدر مكانة الكلمة ويعتبرها وثيقة أدميتنا حتى ولو كان تولستوي نبيلاً إقطاعيا



محمد عبده أحد رواد الإصلاح في بدايات النهضة المصرية والعربية الحديثة. لعب دورًا فائق الأهمية في تجديد علاقة الدين الإسلامي بالواقع والمجتمع ونفض عنها غبار الجمود والتخلف الذي ران عليها مئات السنين نتيجة لتوقف علماء المسلمين عن الاجتهاد ومسايرة العصر.
ولد محمد عبده عام ١٨٤٩ ميلادية في قرية «محلة نصر» بمركز شبراخيت في مديرية البحيرة وتلقى تعليمه الأولي في كتاب القرية ثم بالمسجد الأحمدي في طنطا، لكن صدمه أسلوب التعليم المتخلف وهو نفس الأسلوب الذي كان موجودًا في الأزهر عندما انتقل اليه. وكان لقاء محمد عبده بالشيخ جمال الدين الأفغاني الذي قدم الى مصر في عهد الخديوي إسماعيل بمثابة تحول في حياته وحياة كثير من المصريين المتعلمين بسبب الأفكار التي بثها الأفغاني في عقولهم.

محمد عبده بقلمه

وقد دخل عبده السجن بعد فشل الثورة العرابية ثم قضى ٧ سنوات من حياته مشردًا منفيًا. اشترك أثناءها في تحرير جريدة «العروة الوثقي» مع الأفغاني وعاد الى مصر ليتولي بعد ذلك منصب مفتي الديار المصرية. وفي كل ذلك لم يكف يومًا عن العمل من أجل صلاح الأمة وتقدمها الى أن توفي عام ١٩٠٥. وقد اخترنا نشر مقتطفات من السيرة الذاتية التي كتبها محمد عبده ولم يكملها وأكملها صاحب المنار السيد رشيد رضا ولم تنشر إلا عام ١٩٣١، ثم أعدها وعرضها للنشر في الهلال الأستاذ طاهر الطناحي.

نشأتي وتربيتي

تعلمت القراءة والكتابة في منزل والدي، ثم انتقلت الى دار حافظ قرآن.. قرأت عليه وحدي جميع القرآن أول مرة، ثم أعدت القراءة حتى أتممت حفظه جميعه في مدة سنتين، أدركني في ثانيتهما صبيان من أهل القرية..
بعد ذلك حملني والدي الى طنطا، حيث كان أخي لأمي الشيخ مجاهد رحمه الله، لأجود القرآن في المسجد الأحمدي لشهرة قرائه بفنون التجويد. وكان ذلك في سنة ١٢٧٩ الهجرية. ورجعت الى محلة نصر على نية ألا أعود الى طلب العلم، وتزوجت في سنة ١٢٨٢ على هذه النية.
فهذا أول أثر وجدت في نفسي من طريقة التعلي‌م في طنطا، وهي بعينها طريقته في الأزهر.. وهو الأثر الذي يجده خمسة وتسعون في المائة ممن لا يساعدهم القدر بصحبة من لا يلتزمون هذه السبيل في التعلي‌م.. سبيل إلقاء المعلم ما يعرفه أو مالا يعرفه بدون أن يراعي المتعلم ودرجة استعداده للفهم، غير أن الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون تغشهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئًا.. فيستمرون على الطلب الى أن يبلغوا سن الرجال، وهم في أحلام الأطفال، ثم يبتلي بهم الناس وتصاب بهم العامة، فتعظم بهم الرزية لأنهم يزيدون الجاهل جهالة، ويضللون من توجد عنده داعية الاسترشاد، ويؤذون بدعاواهم من يكون على شيء من العلم، ويحولون بينه وبين نفع الناس بعمله.

ماذا صنع محمد علي؟

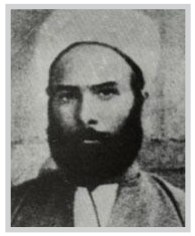
ما الذي صنع محمد علي؟ لم يستطع أن يحيي، ولكن استطاع أن يميت. كان معظم قوة الجيش معه، وكان صاحب حيلة بمقتضي الفطرة.. فأخذ يستعين بالجيش، وبمن يستميله من الأحزاب، على إعدام كل رأس من خصومه، ثم يعود بقوة الجيش وبحزب آخر على من كان معه أولاً، وأعانه على الخصم الزائل، فيمحقه.. وهكذا، حتى إذا سحقت الأحزاب القوية، وجه عنايته الى رؤساء البيوت الرفيعة، فلم يدع منها رأسًا يستتر فيه ضمير (أنا) واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح من الأهلين، وتكرر ذلك منه مرارًا حتى فسد بأس الأهالي، وزالت ملكة الشجاعة منهم، وأجهز على ما بقي في البلاد من حياة في أنفس بعض أفرادها، فلم يبق في البلاد رأس يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو نفاه مع بقية بلده الى السودان فهلك فيه.
أخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى، كأنه كان يحن لشبه فيه ورثة عن أصله الكريم حتى انحط الكرام وساد اللئام، ولم يبق في البلاد إلا آلات له يستعملها في جباية الأموال وجمع العساكر بأية طريقة، وعلى أي وجه.. فمحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأي وعزيمة واستقلال نفسي ليصير البلاد المصرية جميعها إقطاعًا واحدًا له ولأولاده، على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمراء عدة.

الدين والأوقاف

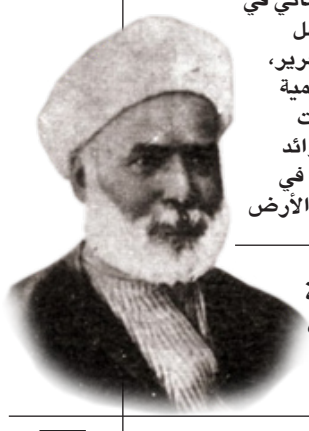
من جدران سلطانه دعامة من الدين.. أي دين كان دعامة لسلطان محمد علي؟.. دين التحصيل (جمع الضرائب بالقوة) دين الكرباج.. دين من لا دين له إلا ما يهواه ويريده. وإلا فليقل لنا أحد من الناس أي عمل من أعماله ظهرت فيه رائحة للدين الإسلامي الجليل؟
لا يذكرون إلا مسألة الوهابية، وأهل الدين يعلمون أن الإغارة فيها كانت على الدين لا للدين.. نعم إن الوهابية غلوا في بعض المسائل غلوا أنكره عليهم سائر المسلمين.. وما كان محمد علي يفهم هذا، ولا سفك دماءهم لإرجاعهم الى الاعتدال، وإنما كانت مسألة محضة تبعثها جرأة محمد علي، على سلطانه العثماني.
نعم أخذ ما كان للمساجد من الرزق، وأبدلها بشيء من النقد يسمى «فائض رزمانة» لا يساوي جزءًا من الألف من إيرادها. وأخذ من أوقاف الجامع الأزهر ما لو بقي له اليوم لكانت غلته لا تقل عن نصف مليون جنيه في السنة، وقرر له بدل ذلك ما يساوي نحو أربعة آلاف جنيه في السنة.
وقصارى أمره في الدين، أنه كان يستميل بعض العلماء بالخلع أو إجلاسهم على الموائد لينفي من يريد منهم إذا اقتضت الحال ذلك، وأفاضل العلماء كانوا عليه في سخط.. ماتوا عليه.
إن هذا الرجل كان تاجرًا زارعًا، وجنديا باسلاً، ومستبدًا ماهرًا، لكنه كان لمصر قاهرًا، ولحياتها الحقيقية معدمًا.

نهضة جمال الدين

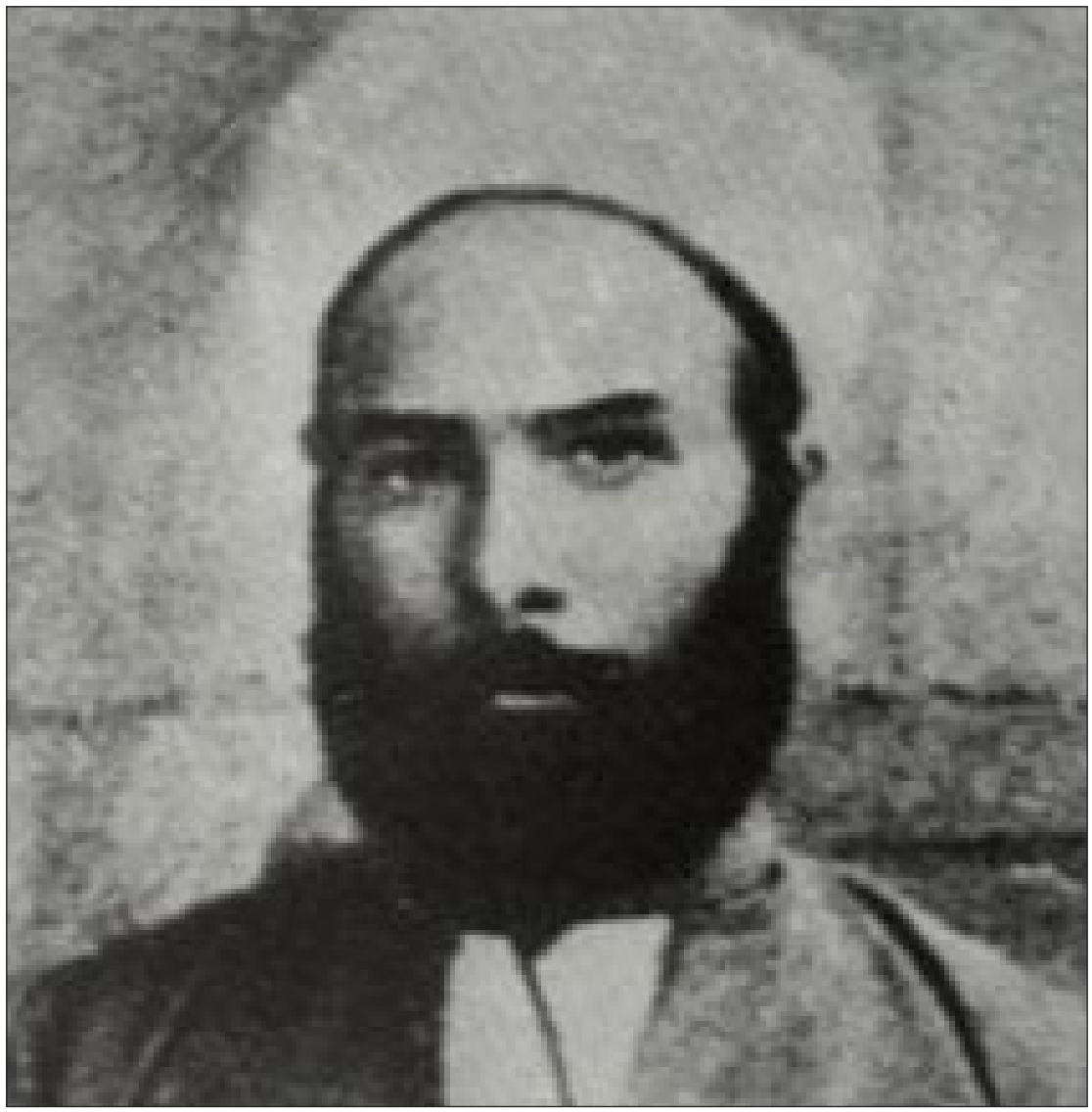
جاء الى هذه الديار في سنة ١٢٨٨ هـ (١٨٧١ ميلادية) رجل بصير في الدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع، جم المعارف، جريء القلب واللسان. وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغاني، اختار الإقامة في مصر، فتعرف اليه في بادئ الأمر طائفة من طلبة العلم، ثم اختلف اليه كثير من الموظفين والأعيان، ثم انتشر عنه ما تخالفت آراء الناس فيه من أفكار وعقائد، فكان ذلك داعيا الى رغبة الناس في الاجتماع به لتعرف ما عنده.
وكانت مدرسته بيته.. فاشتغل بتدريس بعض العلوم العقلية وكان يحضر دروسه كثير من طلبة العلم، ويتردد على مجالسه كثير من العلماء وغيرهم. وهو في جميع أوقات اجتماعه بالناس، لا يسأم من الحديث فيما ينير العقل، ويطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس الى معاني الأمور، أو يلفت الفكر الى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. فاستيقظت مشاعر،وانتبهت عقول، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصًا القاهرة.
وأخذ الشيخ جمال الدين الأفغاني في حمل من يحضر مجلسه من أهل العلم وأرباب الأقلام على التحرير، وإنشاء الفصول الأدبية والعلمية في موضوعات مختلفة، فأخذت الحرية الفكرية تظهر في الجرائد الى درجة يظن الناظر فيها أنه في عالم خيال، أو أرض غير هذه الأرض



وزالت ملكة الشجاعة منهم، وأجهز على ما بقي في البلاد من حياة في أنفس بعض أفرادها، فلم يبق في البلاد رأس يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو نفاه مع بقية بلده الى السودان فهلك فيه.
أخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى، كأنه كان يحن لشبه فيه ورثة عن أصله الكريم حتى انحط الكرام وساد اللئام، ولم يبق في البلاد إلا آلات له يستعملها في جباية الأموال وجمع العساكر بأية طريقة، وعلى أي وجه.. فمحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأي وعزيمة واستقلال نفسي ليصير البلاد المصرية جميعها إقطاعًا واحدًا له ولأولاده، على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمراء عدة.



مذكرات محمد عبدة
تحقيق طاهر الطناحي
القاهرة ١٩٦١

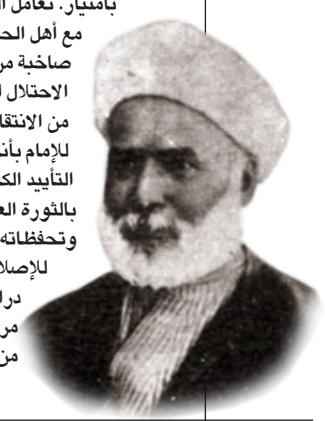


محمد عبده في عيون الآخرين

رسالة وفكر محمد عبده ودوره كمفتٍ الديار المصرية، ربما لما تستدعيه هذه الرسالة من صدي في عصرنا الحالي، الذي يعج بدعاوي الإصلاح، بينما لم يحظ دوره السياسي بالقدر الكافي من الدراسة في السنوات الأخيرة.

ويصعب التكهن بأسباب هذا الإغفال النوعي من قبل النخبة الثقافية العربية. هل هو عدم ارتياح لأفكار محمد عبده الإصلاحية التي توائم بين الإيمان والعقل لتعلي قيمة العقل؟ أم هو عدم ارتياح لمزجه بين الأفكار الغربية والإسلامية في إطار الدعاوي الإصلاحية؟ أم ~~هو عدم ارتياح لدور محمد عبده في التعامل~~ مع القوي الغربية؟

لم يكن محمد عبده، صاحب الرسالة الفكرية، من المثقفين القابعين في أبراجهم العاجية، بل كانت له تجارب سياسية في مراحل مختلفة من حياته. بل إن أعلى منصب اعتلاه محمد عبده منذ عام ١٨٩٩ وحتى وفاته المبكرة في ١٩٠٥ عن الخامسة والخمسين كان منصب مفتي الديار المصرية وهو منصب سياسي بامتياز. تعامل الشيخ محمد عبده مع أهل الحكم في مصر في فترة صاخبة من تاريخها هي فترة الاحتلال البريطاني. وبالرغم من الانتقاد الذي كان يوجه للإمام بأنه لم يؤيد العرابيين التأييد الكافي فإن علاقته بالثورة العرابية وضباطها وتحفظاته على الثورة كطريق للإصلاح ربما تستدعي دراسة اخرى بعد مرور حوالي قرنين من محاولات الإصلاح والتحديث والثورة «من فوق». كذلك لم تحظ علاقة الإمام محمد عبده بالفكر والتراث الغربي وبالسياسيين الغربيين بالقدر الوافي من التحليل والدراسة من قبل الدارسين العرب.



بالطبع هنا ليس مجالا لمثل تلك الدراسة، ولكن قد تلقي قراءات في كتابات الغربيين الضوء على صورة محمد عبده في مرآة الغرب، وبالتالي على جزء من دوره في تاريخ مصر السياسي. تنقسم الكتابات التي سنتناولها هنا الى قسمين: الأول؛ السياسيين الذين عاصروه. والثاني؛ المؤرخين الذين تناولوا أعماله وموقفه في الفكر العربي الحديث بعد وفاته. ومن كتابات السياسيين سنتناول كتاب بلنت الشهير: «التاريخ السري للاحتلال الانكليزي لمصر» (١٨٩٥)، وكتاب اللورد كرومر: «مصر الحديثة» (١٩٠٨). فعلى الرغم من الخلاف البين بين كرومر وبلنت، حيث كان بلنت من أشد المعارضين لسياسة اللورد كرومر، كان الاثنان على علاقة جيدة بعبده، وكتاباهما مبنيان على معرفتهما الشخصية بالإمام وبمصر في تلك الحقبة. كذلك سنتطرق سريعا لكتاب «كيف دافعنا عن عرابي وأصحابه: قصة عن مصر والمصريين» لبرودلي، المحامي الذي دافع عن العرابيين بعد هزيمتهم في التل الكبير بتكليف من بلنت. أما في مجال الدراسات الاستشراقية فيظل كتاب شارلز أدامز «الإسلام والحداثة في مصر» (١٩٣٣) ودراسة إيلي خدوري (١٩٦٦) من أهم الدراسات الغربية عن محمد عبده.

وولفرد سكاون بلنت صاحب «التاريخ السري» هو سليل أسرة أرستقراطية إنجليزية، عمل لفترة قصيرة في السلك الديبلوماسي واحتفظ بعلاقات جيدة مع بعض الديبلوماسيين والسياسيين الإنجليز جعلته على دراية واسعة بكواليس العمل السياسي البريطاني إبان فترة صعود الإمبراطورية. وقد كان بلنت، الشاعر الرومانسي غريب الأطوار، مغرماً بالتجول في الشرق، فزار الشام ومصر والجزيرة العربية والهند مع زوجته لادي انابيلا بلنت حفيدة الشاعر الكبير لورد بيرون. وكان بلنت من أبرز المروجين في إنجلترا لفكرة استقلال العرب عن العثمانيين ولأفكار المصريين الدستوريين.

يذكر بلنت أنه تعرف على محمد عبده في ٢٨ يناير ١٨٨١ ويصفه بأنه من أفضل وأحكم الرجال ويؤكد أن هذا الوصف جاء بناء على معرفة طويلة عبر فترات وظروف مختلفة. فقد نشأت بين الرجلين صداقة دامت سنوات ونما خلالها إعجاب بلنت بالشيخ حتى أنه يصدر كتابه بصورة لمحمد عبده في مجلس العموم البريطاني.

وفي سياق الحديث عن الثورة العرابية يشير بلنت الى أن محمد عبده اختلف مع فكر وأسلوب الضباط العسكريين، بل ربما لم يكن عبده، وفقا لبلنت، كثير الإعجاب أو التقدير لشخص عرابي نفسه. إلا أنه مع الهجوم البريطاني على مصر لم يسع عبده إلا أن يقف في صف العرابيين من أجل تكوين جبهة لمواجهة التدخل الأجنبي. ويذكر بلنت في معرض محاولته للوساطة بين النواب المصريين والإدارة الانكليزية في أعقاب الأزمة السابقة للاحتلال أن محمد عبده استضاف لقاء بلنت والنواب في منزله ونصح بالتروي والتصالح كعادته، بل يقول بلنت أن عبده كان يسانده في محاولته لإقناع النواب المتشددين بالتنازل عن بعض مطالبهم المتعلقة بلائحة مجلس النواب والإشراف على الميزانية. أما بلنت نفسه، فهو يجاهر باقتناعه بعدالة مطالب النواب، لكنه شرح لهم وجهة نظر الإدارة البريطانية في محاولة لتفادي أزمة كبيرة أدت فيما بعد الى الاحتلال الفعلي لمصر.

يبدو بلنت في روايته المدافع البريطاني الوحيد عن حق المصريين في التحرر، وتبين روايته أيضا دور المصالح الشخصية لرجال الأعمال الإنجليز أصحاب الاستثمارات في مصر وحاملي السندات المصرية من أمثال عائلة روتشيلد في التمهيد لاحتلال مصر، بالإضافة الى أهمية المزاج الشخصي لكل من الساسة والإداريين الإنجليز والفرنسيين في صياغة الأمور على النحو الذي جرت عليه. ويظهر عبده بالرغم من حداثة سنه نسبيا، في صورة الحكيم، الهادئ بل والمحافظ نوعا ما في آرائه السياسية بالرغم من رفضه للاستبداد.

وفي هذا السياق يقدم بلنت محمد عبده وقد اختلف عن ومع أستاذه ومعلمه جمال الدين الأفغاني، بشكل يتبين منه أن عبده آثر التحول التدريجي والإصلاح على الثورة والعنف والتغيير السريع. كذلك يقول بلنت أن عبده كان يحبذ فصل مسار الإصلاح الاجتماعي عن مسار الإصلاح السياسي، ويركز في فكره ودعوته على الإصلاح الاجتماعي بشقيه الديني والتعلي‌مي، ويتبني الدعوة الى التدرج والاعتدال في تطبيق الإصلاح السياسي بدلا عن الثورة. وربما يكون لهذا التوجه الفكري دور في تقريبه من سلطة الاحتلال الانكليزي فيما بعد.

يذيل بلنت كتابه «التاريخ السري» بعدة ملاحق يحتوي أحدها على سيرة ذاتية قصيرة لعرابي بقلمه، وتعليقات محمد عبده على هذه السيرة. والواقع أن هذه الملاحق بالذات تساهم في تعقيد الصورة العامة التي يرسمها بلنت للإمام. يذكر محمد عبده بتاريخ مارس ١٩٠٣ أن الأفغاني كان قد اقترح فكرة قتل الخديوي إسماعيل قبل أن يعزل: «كان الشيخ جمال الدين موافقا على الخلع واقترح على أنا أن أقتل إسماعيل، وكان يمر في مركبته كل يوم على جسر قصر النيل. ولكن كل هذا كان كلاما نتهامسه فيما بيننا. وكنت أنا موافقاً الموافقة كلها على قتل إسماعيل ولكن كان ينقصنا من يقودنا في هذه الحركة. ولو أننا عرفنا عرابي في ذلك الوقت فربما كان في إمكاننا أن ننظم الحركة معه لان قتل إسماعيل في ذلك الوقت كان يعتبر من أحسن ما يمكننا عمله وكان يمنع تدخل أوروبا. ولكن لم يكن من المستطاع في ذلك الوقت تأسيس جمهورية إذا نظرنا الى حالة الجهل التي كانت سائدة على العقول». ويعكس هذا التعليق كلا من تأثير خطاب وآراء الأفغاني الثورية على محمد عبده في فترة مبكرة من حياته وتراجع الإمام واعتداله وميله الى الإصلاح التدريجي في فترة لاحقة لأن الأمة لم تكن على استعداد للجمهورية بعد. في تعليق آخر أيضا في ملاحق بلنت بتاريخ ديسمبر ١٩٠٣ يتذكر محمد عبده أحداث عام ١٨٨١: «لم تكن الثورة من رأيي وكنت قانعاً بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات... وقبل مظاهرة عابدين بعشرة أيام التقيت بعرابي في دار طلبه عصمت... فنصحت عرابي

بالاعتدال وقلت له: إني أري أن بلاداً أجنبية ستحتل بلادنا وأن لعنة الله ستقع على رأس من يكون السبب في ذلك.... ولكن لما منح الدستور انضممنا جميعاً الى الثورة لكي نحمي الدستور. ولكن عرابي لم يتمكن من ضبط الجيش وكانت عند الضباط مطامع عديدة».

سحقت المقاومة وانهزم العرابيون في التل الكبير وأسفرت المعارك عن احتلال بريطاني لمصر واعتقالات ومحاكمات ونفي لقادة الثورة ومنهم عبده.

أما في كتاب أليكساندر مايريك برودلي «كيف دافعنا عن عرابي وأصحابه: قصة عن مصر والمصريين» فنجد صورة مختلفة قليلا لمحمد عبده. فبرودلي يصف عبده بالعالم والصحفي، وبأنه كان أكثر الوطنيين موهبة وأكثرهم بلاغة وتأثيرا على الطبقة المتعلمة من أبناء بلده. ويقول برودلي وهو محام إنجليزي أوكله بلنت للدفاع عن العرابيين أنه لفترة أثناء المحاكمة بدا وكأن القوة العقلية الهائلة التي تمتع بها محمد عبده قد عكر صفوها نوع من الضعف النفسي والجسماني من جراء الإحباط وخيبة الأمل والتهديد والتعذيب الذي تعرض له: «فعقله وجسمه بدا وكأنهما قد سحقا من دون أمل في الشفاء بسبب رد الفعل العنيف النابع عن الأحلام المدمرة وعذاب اليأس». فعبده .كالآخرين .أهين في السجن بل يقال أن الخديوي أرسل جمعا من خدمه للبصق على الإمام في سجنه. وبالرغم من تفهم برودلي للضغط الذي تعرض له عبده في محنته إلا أنه يبدو وقد خاب أمله في الموقف الدفاعي المستكين الذي تبناه الشيخ في الدفاع عن نفسه، فقد ركز على كونه قد اتبع التعليمات الصادرة من رؤسائه ووضع مسافة بينه وبين العرابيين.

انتهت محاكمة محمد عبده بالحكم عليه بالنفي، فرحل الى بيروت ثم الى باريس حيث أنشأ مع أستاذه جمال الدين الأفغاني جماعة وجريدة «العروة الوثقي»، التي دعت الى الجامعة الإسلامية والإصلاح الديني والتحرر والقضاء على الاستبداد. وفي هذه الأثناء حاول عبده لعب دور سياسي عن طريق الاتصال بالإنجليز في محاولة لإيجاد حلول لمشاكل مصر والسودان. ثم عاد الى بيروت حتى سمح له الخديوي، بعد وساطة من سعد زغلول لدي كرومر، بالرجوع الى مصر عام ١٨٨٨.

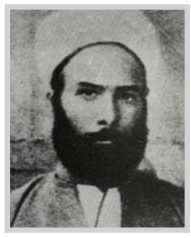
لم يكن محمد عبده تقليديا في فكره الديني والفلسفي، إلا أن الكثير من أفكاره المختلفة لها جذور في التراث الإسلامي. فتأثر بأفكار الغزالي، وابن تيمية وابن قيم الجوزية والمعتزلة ودعا الى تجديد الاجتهاد والى إجماع جديد يتماشي مع متطلبات العصر بعكس التقليد الشائع في الفكر الإسلامي آنذاك، كما أنه انتقي الأفكار التي تعزز التوحيد ووحدة الوجود ووحدة الأمة والسلام الاجتماعي. ومزج بين هذه الآراء النابعة من صميم التراث العربي والإسلامي، وبين اخرى مستوحاة من حضارة أوروبا في القرن التاسع عشر. فقد تأثر محمد عبده بالجدل الفكري القائم في أوروبا آنذاك، وانشغل بقضية الخلاف بين العلم والدين مثلا، ولكنه توصل الى اعتقاد راسخ بوسطية الإسلام بين الأفكار المتنافرة وملاءمته للفكر الحديث، فسعي الى تفنيد التناقض بين العلم والدين، وانشغل بالمصالحة بينتهما بما يعمل على تحرير العقل الإسلامي.

ويذهب ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في العصر الليبرالي» الى أن اتجاه عبده لم يكن محاولة للدفاع عن الأفكار والمستجدات الأوروبية من منطلق إسلامي بقدر ما كان على العكس؛ محاولة لتبرير الإسلام في ظل المتغيرات الحديثة، وإثبات أن الأمة في أمس الحاجة للإسلام كنظام أخلاقي وديني وكرادع ووازع في ظل المستجدات التي حلت بها. ويبدو أن الأوروبيين الذين عرفوا عبده عن قرب قد شعروا بألفة ما معه، فهو لم يبد لهم المفكر المسلم الغريب المختلف بقدر ما كان على نحو ما مثلهم.

يقول اللورد كرومر مثلا أنه يظن أن عبده كان في حقيقة الامر لا أدرياً (agnostic). بينما يسجل بلنت في مذكراته بتاريخ ٢٨ يناير ١٩٠٠ تعليقا على مناقشة دينية دارت بينه وبين عبده عن البشر وعلاقة القوي بالضعيف، فيقول إن عبده لا يؤمن بمستقبل سعيد للجنس البشري ويضيف: «أخشي أن إيمانه بالإسلام، بالرغم من كونه مفتي الديار، ضعيف كضعف إيماني بالكنيسة الكاثوليكية». كذلك أشار برودلي وإن سريعا الى عدم تقليدية أفكار عبده الدينية معلقا أن وطنيته الخالصة وحدها منعت بعض الآخرين من زملائه من رفض أفكاره غير التقليدية: «حتى صديقه عرابي قال ذات مرة: إن القبعة تناسب رأس الشيخ عبده أكثر من العمامة».

لا تكفي مثل هذه التعليقات أو الانطباعات، بالتأكيد، للحكم على إيمان محمد عبده. فنحن نعرف أن تكوينه الثقافي كان واسعا وكانت له اهتمامات صوفية منذ سن صغيرة، كما انه درس الفلسفة الغربية والفكر الأوروبي الحديث، لذا من الطبيعي أن يكون شخصًا متدبرًا ومفكرًا حتى في إيمانه. ولكن المهم في هذه التعليقات .ربما .أنها توضح لنا الطريقة التي أستقبل بها كاتب هذه التعليقات أفكار محمد عبده.

ففكرة أن محمد عبده لم يكن مسلما بالقدر الكافي أو بالطريقة التقليدية وجدت جذور لها في انتقادات بعض معاصريه المسلمين، وهي انتقادات وجهت للأفغاني أيضا، وكانت وراء رفض العديد من علماء الدين لمقولاتهم حول الدين والوجود. إلا أن «قلة إسلام» عبده لا ترد بصياغة مستهجنة لدي بلنت وكرومر، بل على العكس تماما، حيث يصبح هذا الأمر مثار إعجاب الرجلين لأنه يقرب عبده من نمط المفكر كما يعرفه الغربيون. أما إيفلين بارنج (اللورد كرومر)، المندوب السامي البريطاني في مصر منذ عام ١٨٨٣-١٩٠٧، فهو غني عن التعريف. كانت لديه مثل الكثيرين من أبناء عصره الغربيين نظرة متعالية تجاه المصريين والشرقيين عموما. وقد اتسمت سياسة اللورد كرومر في مصر بالتركيز على النواحي المالية والبنية التحتية الزراعية وضبط الأمن أكثر من الرغبة في إحداث إصلاح شامل في البلاد. يصف كرومر محمد عبده في الجزء الثاني من كتابه «مصر الحديثة» بأنه عالم من طراز



لم يكن كرومر كثير الإعجاب بالمصريين عموما، ولم يثق في قدرة أي منهم على تسيير أمور البلاد، حيث فضل التعامل مع الأعيان الأتراك. عندما اقترح بلنت في ١٨٨٧ الاستعانة بمصريين إصلاحيين مثل محمد بليغ، وإبراهيم الوكيل وسعد زغلول والشيخ عبده سخر كرومر من الفكرة واعتبر تعيين حاكم أو رئيس وزراء لمصر من بين «أصدقاء بلنت» من العبث «كتعيين أحد قادة الهنود الحمر حاكمًا عامًا لكندا». ووصف كرومر المصريين بالجهل والفساد والاهتمام بمصالحهم الشخصية فقط في إطار تسخيفه للفكرة بالرغم من أن جميع الأسماء التي اقترحها بلنت كانوا من المتعلمين الذين كان لهم دور في العمل العام ولا تنطبق عليهم أوصاف كرومر النمطية

مختلف عن غيره من العلماء من أبناء عصره. ويقول أنه بالرغم من كون عبده قد أدرك ضرورة المساندة الأوروبية لعملية الإصلاح، إلا أنه لا ينتمي لفئة المصريين المتأوربين الذين ينظر اليهم الإمام باعتبارهم نسخة رديئة من الأصل. ولكن كرومر في الوقت ذاته يتشكك في قدرة محمد عبده على الحكم بمقياس عملي سليم، ويصفه بأنه حالم على الرغم من وطنيته. ويقتبس كرومر تعليق المستشرق ستانلي لاين .بوول أن المسلم المنتمي للشريحة العليا من الطبقة الوسطي يكون إما متعصبا أو كافرا متخفيا. ويضيف كرومر أنه يعتقد أن صديقه عبده، «بالرغم من أنه كان سيرفض أن تنسب اليه مثل تلك الوصمة، كان في الحقيقة لا أدريا». ويضيف أن زملاءه حتى عندما اعترفوا بعلمه وقدراته كانوا ميالين لوصفه بالفيلسوف. ثم يشير الى أن وسطية أمثال عبده تجعلهم في مرتبة ادنى من المسلمين التقليديين وادنى من المتأوربين المتعصبين في تغربهم مما يجعل عملهم صعبا ويعني أنهم يستحقون كل التشجيع: «إنهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي. ولو أدرك المصريون الوطنيون فإنهم سيجدون في أتباع محمد عبده أفضل أمل في أن ينفذوا تدريجيا برنامجهم لتحقيق الحكم الذاتي». ويؤكد كرومر أنه حاول قدر استطاعته مساندة عبده في مواجهة مقاومة وسخط العلماء التقليديين والخديوي وأنه احتفظ بوظيفته كمفت فقط بمساندة بريطانيا، أي كرومر نفسه.

لم يكن كرومر كثير الإعجاب بالمصريين عموما، ولم يثق في قدرة أي منهم على تسيير أمور البلاد، حيث فضل التعامل مع الأعيان الأتراك. عندما اقترح بلنت في ١٨٨٧ الاستعانة بمصريين إصلاحيين مثل محمد بليغ، وإبراهيم الوكيل وسعد زغلول والشيخ محمد عبده سخر كرومر من الفكرة واعتبر تعيين حاكم أو رئيس وزراء لمصر من بين «أصدقاء بلنت» من العبث «كتعيين أحد قادة الهنود الحمر حاكمًا عامًا لكندا». ووصف كرومر المصريين بالجهل والفساد والاهتمام بمصالحهم الشخصية فقط في إطار تسخيفه للفكرة بالرغم من أن جميع الأسماء التي اقترحها بلنت كانوا من المتعلمين الذين كان لهم دور في العمل العام ولا تنطبق عليهم أوصاف كرومر النمطية. لذلك يبدو تقدير كرومر لمحمد عبده ومساندته له لافتًا للنظر وإن لم يخرج بالضرورة عن فكرته العامة عن المصريين. فالإمام شغل وظائف مثل القضاء والإفتاء احتاجت لعلماء مصريين ولم يكن من الممكن الاستعاضة عنهم بأجانب. كما أن أفكار عبده في الإصلاح لم تتعارض بالضرورة مع خطة كرومر.

وبعكس النظرة الإيجابية الرومانسية التي نقلها الساسة الإنجليز المعاصرون لعبده، تختلف صورته هو وجمال الدين الأفغاني عند المتخصصين في تاريخ الشرق الأوسط والعالم العربي الذين جاء البعض منهم من المنطقة قبل أن يدرسوا في الجامعات الغربية ويصبحوا لاحقا أساتذة في تلك الجامعات. من هؤلاء مثلا إيلي خدوري أستاذ السياسة وتاريخ الشرق الأوسط في مدرسة لندن للاقتصاد والذي يظهر محمد عبده لديه في دور التابع الواقع تحت تأثير الأفغاني والمؤمن بأفكار غامضة: خليط من الصوفية والماسونية والديانات الشرقية والفلسفة والإسلام. ولا يفصل خدوري كثيرا بين عبده وأستاذه بل يبرز عمق علاقتهما وغرائبيتها. يري خدوري أن صعود عبده في السلم القضائي والشرعي بعد عودته من المنفي جاء بناء على رغبة اللورد كرومر وأن تعيينه كمفت للديار المصرية عام ١٨٩٩ جاء في أعقاب الصدام بين قوات الاحتلال واثنين من كبار العلماء حول تغيير النظام القضائي.

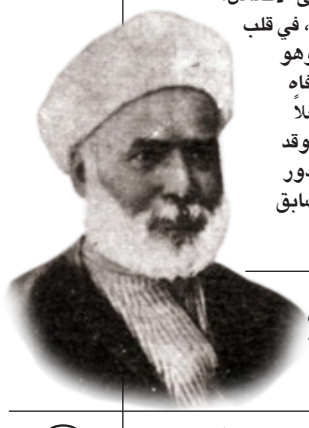
وتشترك سلفيا حاييم ونيكي كيدي في دراساتهما عن جمال الدين الأفغاني مع خدوري في تقديم الأفغاني ومحمد عبده في صورة ثوريين سريين متآمرين، الأمر الذي يتناقض مع نظرة بعض الغربيين من أمثال بلنت وحتى آدامز، الذي يظهر عبده لديهما في صورة الليبرالي المصلح العامل على تحديث الإسلام. وعلى عكس صورة الحكيم المتروي، يظهر محمد عبده لدي خدوري في صورة المتآمر ضعيف الشخصية المنساق وراء الأفغاني. كما يشكك خدوري في إيمان الأفغاني وعبده ومدي ولائهما لفكرة الإصلاح الديني الإسلامي ويركز على نشاطاتهما الماسوني. وهذه الفكرة وإن وجدت أصول لها في بعض تعليقات كرومر وبلنت، بل ولدي منتقدي محمد عبده من معاصريه، إلا أنها في النصف الثاني القرن العشرين ربما كان لها صدي مختلف. فالتشكيك في جوهر الرسالة الإصلاحية للإمام في الستينيات من القرن الماضي، وهي فترة شهدت ما شهدت من المد القومي العربي والمواجهة في الصراع العربي الإسرائيلي، كان المقصود منه نوعًا مختلفا من الهجوم على الإسلام والعرب. ففي القرن التاسع عشر كان محمد عبده بطلا إيجابيا لجهوده في إقامة تصالح ما بين الإسلام ومنطلقات الفكر الغربي الحديث، ولكنه والأفغاني لم يعدا أبطالا في قراءة خدوري وأنصاره بل مخادعين ينتحلان صفة علماء الدين.

مما سبق يتضح أن النظرة الإيجابية لمحمد عبده جاءت في ظل الفكر الاستعماري التقليدي المتعالي على كل ما هو شرقي وإسلامي وعربي. وحتى مع تفاوت وجهات النظر الغربية، حيث احتقر البعض العرب والمسلمين ونظر اليهم الآخرون بعين العطف، فإن الإيمان العنصري بتفوق الغرب وسموه كان عاملا ثابتا في معظم الكتابات الغربية. فحتى المتعاطفين نظروا للشرق نظرة رومانسية ترى أن الحياة البسيطة وقيم المروءة والشهامة العربية أفضل للأجناس الشرقية من اللحاق بركب التقدم الصناعي كما في الغرب. لذا كان محمد عبده في هذا الإطار بمثابة الشرقي المستنير الذي في مقدوره أن يتطور دون أن يفقد هويته. واشترك معظم الغربيين المعاصرين لعبده في احترامه واحترام اعتداله ووسطيته. ولم ينتقص رفض بعض معاصريه المسلمين التقليديين لأفكاره من احترامهم له، بل على العكس ربما يكون هذا النقد أحد إيجابياته في نظر هؤلاء الغربيين.

على العكس من ذلك تأتي صورة محمد عبده لدى المستشرقين والمشتغلين بالتاريخ الاجتماعي للمنطقة من أمثال خدوري الذي يركز على الجانب السري والخفي، فيقدم الإمام (والأفغاني أيضا) في صورة المخادع الذي يضمر عكس ما يظهر، والذي لا يتفق إيمانه الشخصي مع زي العالم الذي يرتديه وموقع المفتي الذي يحتله. بل إن خدوري يذهب الى أن محمد عبده استغل عباءة عالم الدين لنشر أفكاره السياسية الهدامة. ومن اللافت للنظر هنا أن هذا التفكيك لصورة الإمام محمد عبده جاء في سياق الهجوم على القومية العربية أحيانا والجامعة الإسلامية في أحيان اخرى، والاثنين معا في كثير من الأحيان. وهكذا اتفق أعداء الرابطة العربية والإسلامية مع بعض أشد المتعصبين لهاتين الفكرتين في الهجوم على أفكار محمد عبده.

وهكذا يوضح النص أن أعداء محمد عبده من المصريين، الذين يعارضون منهجه الإصلاحي في الدين.. جعلهم يحجمون عن الشهادة ضده أمام المحكمة.

وبعد ذلك صدر الحكم بنفي محمد عبده ثلاث سنوات عن مصر. ولنستمع الى العقاد في تعقيبه الختامي قائلاً: «ولو أن المحامي الانكليزي كاتب هذه النبوءة، أتيح له أن يمد بصره، وراء السنوات الثلاث، لعلم أن البلاد لم تستغنى حقًا عن الإمام محمد عبده، وعلم قبل ذلك أن أمانة الصدق التي عهدها في «موكله» هي التي حملته على أن ينفي ما نفي، ويثبت ما أثبت ولم يحمله على ذلك خوف العقاب، فإنه لم ينقطع عن حملته على الاحتلال، وعلى الخديو صنيعته، في قلب العاصمة البريطانية، وهو يعلم أنه بذلك يطيل منفاه أبدًا، وقد طال منفاه فعلاً خمس سنوات اخرى» وقد عاد الإمام فعلاً بعد صدور العفو عنه! (المرجع السابق ١١٩).



مجلة وجهات نظر اذار ٢٠٠٥

البرت حوراني

الشيخ مصطفى المراغي

الشيخ مصطفى عبد الرزاق

سعد زغلول

محمد اقبال

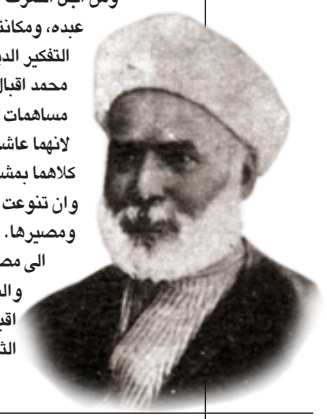
بدأت محاولات الاصلاح الديني والمدني والاجتماعي بأفق جديد في العصر الحديث في مصر مع جهود رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ـ١٨٧٣) الذي درس على الشيخ حسن العطار في الأزهر، ثم ابتعث الى باريس وتعرف على الغرب مباشرة، وبعد عودته عمل مترجما ورئيسا لمدرسة اللغات الجديدة ورئيسا لتحرير الجريدة الرسمية(الوقائع المصرية). غير ان عمله الأهم كان في حقل الترجمة، فضلا عن مؤلفاته العديدة.
وفي مرحلة لاحقة وفد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ١٨٩٧) الى مصر سنة ١٨٧١، وأمضى فيها ثماني سنوات توصف بأنها من أخصب سنوات حياته، احتضن فيها مجموعة من الشباب الذين تعلموا على يديه مبادئ علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، وكان من أبرزهم السياسي المعروف سعد زغلول، ومحمد عبده(١٨٤٩ـ ١٩٠٥) الذي اقترن به، واشتركا معا في عدة أعمال، من اهمها نشر مجلة في باريس صدر منها ثمانية عشر عددا باسم(العروة الوثقى) وكان بيان هذه المجلة بصياغة محمد عبده ، اما أفكارها فكانت أفكار الافغاني.

محمد عبده ومحمد اقبال..

رؤيتان في تحديث التفكير الديني

د. عبد الجبار الرفاعي

يوصف الافغاني بأنه (عنيف يستحيل ترويضه، أو على حد تعبير بلنط (عبقري بري) وانه كان خطيبا يثير الجماهير، غير انه لم يكن يحب الكتابة، ولم يكتب بالفعل الا القليل).
وقد تأثر محمد عبده بأستاذه الافغاني، وتفاعل معه، وحاول ان يترسم خطاه، ويتمثل تعاليمه، ويقتبس أفكاره، حتى ان جمال الدين عندما ودع اصدقاءه وتلاميذه في السويس حين مغادرته لمصر سنة ١٨٧٩ قال لهم:(لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالما) .
لكن محمد عبده لم يصاحب الأفغاني حتى النهاية، بعد ان تردد في اعتبار الاصلاح السياسي بوابة لكل عملية اصلاح، كما يرى استاذه، وأدرك ان الاصلاح ينبغي ان يبدأ بالاصلاح التربوي والثقافي حسبما يقول محمد رشيد رضا، بأن محمد عبده ضعف أمله في الاصلاح السياسي ووجه التفاته الى الاصلاح القومي في التربية والتعليم، فصارح جمال الدين في اوروبا، بأنه يرى ان الوسائل السياسية لن يرجى منها خير، لأن تأسيس حكومة اسلامية عادلة مصلحة، لايتوقف على ازالة الموانع الأجنبية فقط، وانه خير لهما لو عكفا على تربية أفراد على مايجبون، في مكان هادئ بعيد، لاسلطان للسياسة فيه، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم الى الاقطار المختلفة لتربية مثلهم على ماربوا عليه .
ولانريد ان نؤرخ لحياة محمد عبده، ونلاحق سيرته الفكرية والسياسية، والمنعطفات التي مرت بها، لان ذلك خارج عن غرض هذه المقالة، وانما اردنا الاشارة الى انه سعى للاستقلال عن مشاغل الافغاني السياسية في المرحلة اللاحقة من حياته، وكثف جهوده في الحقل العلمي والتربوي والثقافي. غير انه لم يستطع الانسلاخ من تبعات الشعارات والمفاهيم التي تلقاها من استاذه .
واستأثرت الجهود الاصلاحية للشيخ محمد عبده وآثاره بالكثير من الدراسات وطغى على معظمها الطابع التبجيلي، بالشكل الذي (اصبح محمد عبده بالنسبة لمصر والاسلام، نبي عهد جديد) واعتبره بعض الدارسين(أحد مؤسسي الاسلام الحديث) .
ومن اجل التعرف على المكاسب الحقيقية لجهود محمد عبده، ومكانتها المعرفية والثقافية في تحديث التفكير الديني، نحسب ان مقارنتها بآثار محمد اقبال، أحد أهم الوسائل لاكتشاف حجم مساهمات محمد عبده والقيمة المعرفية لآثاره. لانهما عاشا في فترتين لعصر واحد ، واهتم كلاهما بمشاغل اصلاحية متقاربة في منطلقاتها، وان تنوعت مطامحها ومدياتها وآثارها ومصيرها. مضافا الى ان محمد عبدة ينتمي الى مصر والفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي العربي ، بينما ينتمى محمد اقبال الى شبه القارة الهندية وفضائها الثقافي المختلف. فقد تقدم على اقبال في الهند السير سيد احمد خان بهادر(١٨١٧ـ١٨٩٨) والذي كان واحدا من أبرز رواد الاصلاح هناك، فهو مؤسس جامعة عليكره سنة ١٨٧٥، التي أراد لها ان تحتضن الاتجاهات الحديثة في الاسلام، وتهتم باعداد نخبة تكتسب مهارات وخبرات في العلوم الانسانية الجديدة، وتعمل على توظيف معطياتها في الدراسات الاسلامية.
لكن الدارس لحركة الاصلاح الاسلامي في الهند لايمكنه تجاهل أفكار ومواقف محمد اقبال (١٨٧٣ـ١٩٣٨) الذي ولد لأب ينزع الى التصوف وأم لفرط ورعها وتدينها كانت تحجم عن ان تأكل مما يكتسبه زوجها، لأنها كانت تشك في ان رئيسه في العمل يتعاطى الرشوة . اما (أجداد اقبال فكانوا من البراهمة، وأسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق) . كما وردت الاشارة الى ذلك في أحد دواوينه . ودخل اقبال في مكتب لتعليم القرآن في طفولته، وأكمل تعليمه بمدرسة البعثة الاسكتلندية في سيالكوت برعاية استاذ بارع بالأدب الفارسي وملم بالعربية هو مير حسين الذي تنبأ لتلميذه بمستقبل باهر، وظفر التلميذ بجوائز عديدة. وفي عام ١٨٩٥ دخل كلية الحقوق في لاهور، ودرس على استاذ الفلسفة الاسلامية هناك المستشرق السير توماس آرنلد، الذي كان له تأثير عميق على حياته الفكرية.
وواصل اقبال تعليمه في هذه الكلية حتى نال درجة M.A في الفلسفة. وبعد تخرجه اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية بلاهور، ثم تدريس اللغة الانجليزية في الكلية التي تخرج فيها. وفي سنة ١٩٠٥ سافر اقبال الى اوروبا وأكمل تعليمه الفلسفي بجامعة كمبردج، وانهى دراسة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة ميونيخ. واختاره استاذه توماس آرنلد ليحل محله في تدريس اللغة العربية في جامعة لندن بعد توقفه عن التدريس. وفي عام ١٩٠٨ عاد الى موطنه وعمل في المحاماة، ودرس في جامعة لاهور، وصار رئيساً لقسم الفلسفة، وعميداً لكلية الدراسات الشرقية فترة طويلة .
ولعل أهم أثر يلخص الرؤية التحديثية لمحمد اقبال هو كتابه(تجديد التفكير الديني في الاسلام) الذي هو حصيلة ست محاضرات ألقاها في مدراس وحيدر آباد وعليكره سنة ١٩٢٨ـ ١٩٢٩، وهي تعبر عن (اسهامه الكبير في مهمة ايقاظ أبناء دينه في الهند، واعادة النظر في الاسلام بمفاهيم معاصرة وحيّة مستمدة بالدرجة الاولى من حصيلة الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين). واستهلها اقبال بقوله:(أحاول بناء الفلسفة الدينية الاسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الاسلام الى جانب ماجرى على المعرفة الانسانية من تطور في نواحيها المختلفة) .
وتتميز هذه المحاولة بكفاءتها النظرية، وهندستها التركيبية، وغناها بحشد وفير من معطيات العلوم الانسانية الحديثة، وبراعتها في توظيف تراث المتصوفة والعرفاء والفلاسفة والمتكلمين والاصوليين والفقهاء. حتى عدها أحد الدارسين بأنها:(أول محاولة تامة لاعادة بناء اللاهوت الاسلامي على قاعدة استدنائية). وسنعود الى هذا الكتاب للتعرف على منطلقات محمد اقبال في تحديث التفكير الديني لنقارنها بجهود محمد عبده، خاصةكتابه(رسالة التوحيد) الموازي لكتاب اقبال هذا.



التفكير الديني الحديث في الهند ومصر

يتفق الدارسون على التأثيرات العميقة لمقولات الاسلام السياسي في شبه القارة الهندية على الاسلام السياسي في مصر والبلاد العربية. خاصة مقولات (الحاكمية، والجاهلية،...)التي استقاها سيد قطب من أبي الأعلى المودودي، وصاغ على ضوئها الكثير من مفاهيمه في الدولة، وحدد في اطارها طائفة من احكامه ومواقفه حيال المجتمع. لكن لم يتجل لنا بوضوح تاريخ التواصل بين الاتجاهات الحديثة في الاسلام الهندي والاسلام في مصر، وربما كان جمال الدين الافغاني أول حلقة وصل بين هذين الفضائين الثقافيين، باعتباره من أوائل الذين تعرفوا على الاتجاهات الجديدة في الهند، بعد ان أخرج من مصر سنة ١٨٧٩، ففارق مصر الى الهند وأقام في حيدر آباد الدكن، وهناك صنف رسالته الأثيرة في (الرد على الدهريين)، وهي تتضمن مناقشات لما عرف بـ (النيتشريين) او الطبيعيين في الهند، وهم أتباع السير سيد احمد خان. ونقلها الى العربية محمد عبده بمساعدة عارف أفندي الأفغاني المعروف بأبي تراب، الذي كان ملازما لجمال الدين. والنيتشرية حركة عصرية أطلقها سيد احمد خان بعد زيارة قام بها الى انجلترا في السبعينات من القرن التاسع عشر. وهي تدعو الى فهم جديد للاسلام اطلق عليه الناس اسم (النيتشرية) وهو مأخوذ من كلمة نيتشر الانجليزية nature ومعناها الطبيعة. وفحوى هذه الدعوة: ان القرآن، لاالشريعة، هو جوهر الاسلام، وان تأويل القرآن يجب ان يتم وفقا لمبادئ العقل والطبيعة، وان النظام الخلقي والحقوقي يجب ان يكون قائما على الطبيعة.
ولاريب في ان السياقات التاريخية والمحيط الثقافي والفضاء الديني في الهند لايتطابق مع مصر، ذلك ان مكونات الفضاء الروحي والمعرفي الهندي زاخرة بالتركيب والتنوع، تبعا لتعدد الأديان واللغات والتقاليد والعادات والثقافات، بينما يفتقر الاجتماع المصري لمثل هذا الفضاء الروحي والمعرفي. وان الخليط الذي تتألف منه ديانات الهند(ساعد على ايجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الاسلام... وان دخول الجماعات الهندية أفواجا في الاسلام قد جرّ في بعض البقاع الى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية الى حياتهم الاسلامية الجديدة). واثر ذلك اتسم المسلم في الهند بالتسامح مع اتباع الديانات في موطنه، وكان اكثر استعداداً لقبول الآخر والتعايش معه في ذلك العالم الذي يضج بالاختلاف والتنوع.
من هنا لم يجد محمد اقبال مايحول بينه وبين الافادة من المعارف الانسانية بغض النظرعن مصدرها، سواء كانت غربية ام شرقية، ولم يصدر في مواقفه الفكرية من معايير عقائدية او ايديولوجيا اصطفائيةتنفي الآخر. وهذه ميزة لاتنفرد فيها آثار محمد اقبال وانما طبعت الانتاج الفكري للاسلام الهندي في القرن التاسع عشرومطلع القرن العشرين ، بيد ان تأثيرات التيار السلفي الوافد الى الهند في مرحلة لاحقة جنح بالتفكير الاسلامي هناك لاتخاذ مواقف احادية اقصائية مغلقة، توطنت في (ندوة العلماء) في لكهنو، وبدأت بانشقاق شبلي النعماني عن السير سيد احمد خان، وبلغت ذروتها في آثار ابي الحسن الندوي وابي الأعلى المودودي، والأخير يعتقد بتحيز العلوم التجريبية، ويعتبر العلوم التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم الغربي والفوضى والالحاد.

رؤيتان في تحديث التفكير الديني

من اين يبدأ تحديث التفكير الديني؟ وهل هناك أولويات في سلم المعارف التي ينبغي البدء بها؟ ولماذا أخطأت الكثير من محاولات التحديث الدرب؟ من اين نبدأ؟ واين ننتهي؟
ليس بوسعنا تقديم اجابات صارمة ونهائية على مثل تلك الاستفهامات، لكننا نحسب ان اخفاق الكثير من محاولات التحديث يعود الى عدم القدرة على ادراك الأولويات، والانخراط في مشاغل فكرية واجتماعية تبتعد عن مرمى التحديث، ولاتلامس مرتكزاته الأساسية، ولم تظفر بصياغة ادواته المنهاجية، ذلك ان بعض رجال الدين يتقنون فن الاثارة، واستفزاز الجمهور، من خلال اطلاق مايشبه المفرقعات التي تصدم وجدان المسلم، وتفزع التدين التقليدي، وعادة ما تقتصر محاولات هؤلاء على اذاعة مجموعة فتاوى فقهية بديلة، في قضايا حياتية حساسة يبتلي بها عامة الناس، وتخالف اجماع أومشهور الفقهاء. فيختزل تحديث التفكير الديني في ذلك، ويخلع الناس ابتداء على مثل هذه المحاولات ودعاتها عناوين(الانحراف، والتجديف، والتبديع) وفيما بعد يصفونها بـ (الاصلاح، والتحديث، والتجديد)، بالرغم من ان التحديث لايمكن اختزاله في مجموعة فتاوى، بل ان عملية التحديث تنطلق من موقع آخر، يطاول البنى التحتية والهياكل الأساسية، والجذور والمنابع، ومصادر الالهام التي ترفد الرؤية الكونية، وتتغذى منها المفاهيم الاعتقادية، والافكار الكلامية، وكافة الآراء الاصولية، والاحكام الفقهية. بمعنى ان الفقيه مثلا لايستطيع ان يستنبط احكاما مواكبة لعصره الا اذا تغلب على أساليب الاستنباط الفقهي الموروثة واستبدلها بأساليب اخرى، اذ ان المعرفة الفقهية محصلة لمنطق خاص يتمثل باصول الفقه، وما لم يتمكن الفقيه من تجديد اصول الفقه والافلات من منطق الفقه القديم فليس بوسعه تجديد الفقه. واصول الفقه معرفة تشتق من مرجعيات فلسفية ومنطقية وكلامية ولغوية، وعملية تحديث هذه المعرفة ترتبط بنمط المعطيات المولدة لها.
ان تشكيل معرفة دينية مواءمة للعصر يتوقف على اعادة بناء لاهوت جديد أوفلسفة دينية تحدد لنا مكانة الانسان في العالم، ونمط العلاقة بينه وبين الله، وحقيقة الدين، وحدوده، ومجالات التدين، وطبيعة الظاهرة الدينية ...الخ. وهذا النوع من الابحاث يتطلب التحرر من الابستمولوجيا الكلاسيكية، وتوظيف معطيات الابستمولوجيا والعلوم الانسانية الحديثة في الدراسات اللاهوتية.
ولعل أهم مايلفت نظر دارسي تراث محمد عبده والمهتمين بتقويم جهوده الاصلاحية هو مجموعة فتاوى جريئة أصدرها في مسائل اجتماعية، أباحت ايداع الاموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحلية ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم ... مضافا الى انتهاج محمد عبده نهجا يعتمد على العلوم الطبيعية الحديثة في التفسير، اذ يؤول الجن في القرآن مثلا بالميكروبات، ويحاول تأويل ماورد في القرآن عن أصل الانسان تأويلا يتوافق مع نظرية داروين، ويرى ان في القرآن

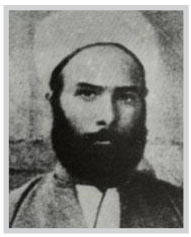
محلا لنظريتي (تنازع البقاء، والبقاء للأصلح)...وغير ذلك.
واقتفى أثره طنطاوي جوهري الذي كتب تفسيرا موسعا في ستة وعشرين جزءا (بدأ بالظهور منذ ١٩٢٣) (فسر فيه القرآن تفسيرا علميا عصريا استوعب مختلف المعارف المعاصرة، من علمية وانسانية وسياسية ـ بل وصحافية ـ بشكل موسوعي تراكمي، وبأسلوب المصنفات العربية القديمة في السرد والاستطراد ...).
كما يجد الدارس مساهمة محمد عبده في اللاهوت متمثلة في كتابه المعروف(رسالة التوحيد)التي أستأثرت باهتمام واسع من دارسي فكره، واعتبرها بعضهم مسعى (في سبك علم التوحيد في قالب أكثر تمشيا مع طرائق التفكير الحديث). واعتقد الدكتور حسن حنفي بأنها محاولة رائدة في تأسيس علم كلام جديد.
لكن قراءة متأنية لهذه الرسالة ترينا انها تعبر عن موقف من علم الكلام أكثر مما تعبر عن موقف في علم الكلام، وقد وردت المسائل الكلامية فيها بشكل مدرسي تقليدي مبسط، لايتجاوز صياغة القديم ببيان جديد فهي تفتقر الى التجديد في لغة ومصطلحات علم الكلام، كما لا تترسم ابتكار منهج آخر في البحث الكلامي، أو بلورة ادوات اجرائية مختلفة، أو بناء هندسة معرفية بديلة للمباحث الكلامية. وقد امتنع فيها عبده عن الدخول في مسائل سيطرت على علم الكلام ، كالسؤال عن الصفات وعلاقتها بالذات، وهو موقف مشابه لما فعله الغزالي في (تهافت الفلاسفة). كما نص فيها على عدم التعارض بين الوحي والعقل، تبعا لما قاله ابن رشد وغيره من الفلاسفة، واهتم بطرح بعض الآراء المعتزلية في خلق القرآن والحرية والارادة الانسانية، وان كان أسقط (هو أوتلميذه رشيد رضا ١٨٦٥ـ ١٩٣٥) مسألة خلق القرآن في طبعة تالية، خشية الاحتجاج الذي يمكن ان تثيره هذه المسألة.
ويبدو ان تحديث محمد عبده توقف عند المسائل الفقهية والتفسيرية، من دون المساس بالقضايا الايمانية النظرية الداخلة في نطاق (علم العقائد) أو (علم الكلام).
اما محمد اقبال فسعى لزحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده على بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفية بذاتها وانما اغتنت بما استوعبته وتمثلته من معارف الآخر.
وخلافا لمحمد عبده الذي نهى عن الخوض في الذات والصفات والقدر، فقال بصراحة(انني لاأحب ان أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، والا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه). نجد محمد اقبال يستهل كتابه بقوله(ان التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول الى آراء اخرى).
ويبدأ اقبال بحثه في بيان امكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في مباحث الدين، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للايمان وماينطوي عليه. وهذا يقوده الى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة وجدانية وايمانية واجتماعية، وبموازاة ذلك يحرص على استنطاق الموروث الاسلامي، خاصة آراء المتصوفة والعرفاء والفلاسفة.
لقد توفر هذا الكتاب على بناء اطار منهاجي للدراسات اللاهوتية في الاسلام، تتحدد فيه أولويات البحث، ونقطة البداية، والمنطلقات الاساسية، وأدوات التعاطي مع الابستمولوجيا والعلوم الانسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الافادة من عناصره الحية، ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة، وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الاجزاء.
ففي استقراء سريع لـ (تجديد التفكير الديني في الاسلام) يطالع القارئ آراء فلاسفة ومفكرين وعلماء غربيين، مثل(لوك، هيوم، هوكنج، برغسون، فرويد، ديكارت، بركلي، نيوتن، رسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماكتاجارت، برود، اوغسطين، منك، ماكدونالد، نومان، برونج، شوبنهور، برادلي، بلانك، هيغل، لوردهالدين، رونجير، الكزاندر، رويس، جون ستيورات مل، روجربيكون، شبنجلر، هورتن، هيزنبرج، جورج فوكس، اينشتين، وليم هاملتون، لايبنتز، يونج، داروين...) [٢٤]. وربما لانجد مفكرا اسلاميا يتسع أحد مؤلفاته لاستيعاب آراء هذا العدد الوفير من المفكرين في تلك الفترة. وهذا الحشد للمعارف الغربية يشي بموقف موضوعي من العلوم الحديثة، ويستند اليها كمرجعية هامة في تفكيك التراث وغربلته، وتأويل النص ومعرفة مجالاته التداولية، والتوغل في الظاهرة الدينية واستجلاء مدياتها في النفس، وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.
ويحكي لنا هذا الطيف من الاسماء عن تنوع مرجعيات تحديث التفكير الديني عند اقبال، فهو تارة يستلهم مقولات الفلاسفة، واخرى يتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلماء النفس، أوالاجتماع، و...غيرهم .وهو بذلك يتخلص من حالة الوجل والالتباس حيال معطيات اللاهوت والعلوم الانسانية الحديثة التي طبعت تفكير الكثير من الاسلاميين اليوم.

تديين الدنيوي

ساد الحياة الاسلامية عبر التاريخ نمط شعبي طقوسي للتدين، يسمح للانسان بممارسة كل فعالياته ونشاطاته الاجتماعية من دون رقابة ووصاية، ويعبر عن مشاعره وعواطفه بعفوية، ويشبع تطلعاته واشواقه ورغباته بتلقائية، من غير ان يعيش تناقضا وجدانيا بين ايمانه وطقوسه واحلامه واشواقه. الا ان الكثير من المفكرين المسلمين في العصر الحديث اتخذ من الاسلام الفقهي مرجعية وحيدة له، واختزل الدين في أبعاده الدنيوية، وأمسى مفهوم التدين بمثابة مجموعة توصيفات وتعليمات ترتبط بالشأن الدنيوي لحياة الانسان، وتركزت الجهود على التنقيب عن المضمون العملي الاجتماعي للدين، والمعتقدات، وتأويل النصوص تأويلا دنيويا، بنحو نادى بعض الباحثين بضرورة الانتقال (من السماء الى الأرض، ومن الله الى الانسان، ومن الآخرة الى الدنيا). ونجم عن هذا المفهوم تمديد مفهوم الدين وجعله مفهوما شموليا يستوعب كافة مجالات الحياة، ويدمغ عوالم الذهن والتفكير والواقع والفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات السياسية والدولية بصبغة دينية. وتزامن مع ذلك تقويض المعاني الرمزية للدين، وتقليص أبعاده الميتافيزيقية، وسلخ التدين من الاحلام واشواق الروح والتطلع الى الغيب، وبالتالي خلع السحر عن العالم، وتفكيك الاسرار. وتحويل الدين الى ايديولوجيا، تختزله في تفسير رسمي سطحي مبسط وضيق، مع (ان الدين ظاهرة مضببة ومحيرة، وهذه صفة مضادة للتسطيح والوضوح والحسم الذي تطالب به الايديولوجيات، فالدين أعمق وأرحب وأوسع من هذه الأوصاف . وهذا من حسنات الدين. ان الايديولوجيا دعوة الى السطحية، دعوة الى التهرب من الاسرار والغوامض، واكتفاء بالقشور والظواهر، انها جملة مواقف سطحية واضحة حول الله، والانسان، والتاريخ، والمعاد، و...الخ. اما الدين فإنه مفعم بالمحكم والمتشابه... وعلى حد تعبير جلال الدين الرومي: ليس الدين سوى الحيرة).
ان أدلجة الدين والتشديد على دنيويته يفضي الى تفريغه من مضمونه الروحي، ويستغرقه في مجالات بعيدة عن العوالم الجوانية الباطنية للانسان، وبدلا من ان يعمل على تطهير الباطن، وترسيخ النزعة الانسانية والمعنوية، وتربية الذوق الفني، ومنح العواطف رقة وشفافية، بدلا من ذلك يتحول الدين الى وسيلة للكراهية، وأداة للاحتراب والصراع.
يكتب محمد اقبال موجزا غاية الدين بقوله:(فالدين ليس علم الطبيعة أوعلم الكيمياء الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الانسانية، هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لايمكن رد أسسه الى اسس أي علم آخر). ويسهب في بحث طبيعة الرياضة الدينية في موارد متعددة من كتابه، ويتحدث عن رديفتيها التجربة الصوفية والتجربة الدينية . ويقيم البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، ويخلص الى ان الفرق بين الدين والفلسفة، يكمن في (ان الدين يهدف الى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، اما الدين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق ...ان الدين في جوهره تجربة، وانه لابد ان تكون التجربة اساسه وقاعدته...). ويُشرِّح التجربة الصوفية الفريدة للحلاج ولغيره من اعلام التَّصوف الاسلامي.
ويمكن القول اننا امام محاولة علمية رائدة لاسترداد المدلول الروحي للدين، واعادة المضمون التطهري الباطني للتدين، وتحريره من المسخ والتشويه الذي تعرض له منذ القرن التاسع عشر على يد البرتستانتية الاسلامية.
ومن نتائج مفهوم محمد اقبال للدين، واستيعابه لتراث الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء، وتمثله للتجربة الصوفية، واطلاعه الجيد على الفلسفة والعلوم الانسانية الحديثة، انه تحلى ببراعة في تأويل القرآن، وتعاطى مع لغته باعتبارها لغة رمزية خاطب الله بها الانسان للإشارة الى معاني لاتتسع لها قوالب الألفاظ. وأتاح له هذا الاسلوب ان يغور في مداليل النص الخفية، ويتوغل في مضمونه الباطني، باعتباره رموز واشارات وشفرات لحقائق تضيق عنها العبارات.
فمثلا يرى(ان قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن، لاصلة لها بظهور الانسان الأول على هذا الكوكب، وانما اريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الانسان من بداية الشهوة الغريزية الى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان). وفي السياق ذاته يقدم تأويلا للجنة والنار لايتفق مع ماهو معروف في تراث المتكلمين .
ولاريب ان اية محاولة لتحديث التفكير الديني لاتنفتح على رؤية مختلفة في تحديد مدلول لغة الدين، لاتستطيع ان تخطو اية خطوة جريئة الى الامام، تبلور اجتهادا بديلا، يسهم في بناء تصور يواكب العصر للدين والتدين. فان الجمود عند فهم حرفي قشري سطحي للنص، لايمكن ان يقدم لنا فهما جديدا، بل يكرر دائما ماقاله القدماء، وينتهي الى مواقف سكونية قارة.

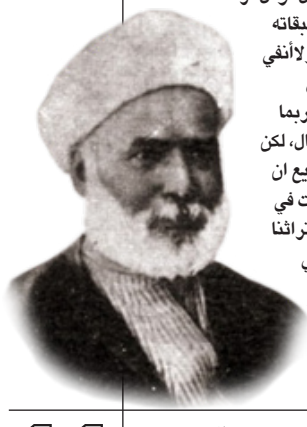
مصير الرؤيتين

ماهو مصير رؤية كل من محمد اقبال ومحمد عبده في تحديث التفكير الديني، واين التقى المساران؟واين افترقا؟
امتدت رؤية اقبال في الفكر الاسلامي المعاصر عبر آراء الدكتورفضل الرحمن، وهو مفكر باكستاني عمل في الحقل التربوي في باكستان، الا انه اضطر للهجرة من بلاده بعد تعرضه لهجمة شرسة من الجماعات السلفية، فأمضى ماتبقى من حياته استاذ للفكر الاسلامي في قسم لغات الشرق الادنى في جامعة شيكاغو، حتى توفي عام ١٩٨٨.
واثر هيمنة الجماعات السلفية على الحياة الثقافية في الهند



ان المودودي لم يكن باحثاً معمقاً كمحمد اقبال، غير انه كان ذا تأثير بالغ في اتباعه عبر كتاباته ومحاضراته، فقد لعب خطابه التعبوي دوراً حاسماً في مسار الحركة الاسلامية في شبه القارة الهندية ومصيرها. لكن خطاب المودودي بالرغم من نفاذه الى وجدان الجماهير، وتجنيدها في اللحظات الحرجة، لم يعمل على اعداد مثقفين جادين في اطار جماعته، ذلك ان المودودي لم يتمكن من التعبير عن اية رؤية فسيحة أو عميقة للدور الذي ينبغي على الاسلام ان يلعبه في العالم، باعتباره كان صحافياً أكثر منه مفكراً جاداً، كان يكتب بسرعة، ويصل الى نتائج سطحية، وكان يكتب باستمرار، لذلك لم يصبح أياً من اتباعه داراساً جاداً للاسلام،لانهم كانوا يحسبون ان ما يقوله المودودي هو كلمة الاسلام الاخيرة، حسب توصيف فضل الرحمن .

وباكستان اضمحل الخط الفكري لمحمد اقبال. وان كان التفكير الديني في ايران في النصف الثاني من القرن العشرين اعاد انتاج المقولات المركزية في فكر اقبال، وعمل على تنميتها وتطويرها، لاسيما رأيه في ختم النبوة الذي يتلخص في (ان النبوة لتبلغ كمالها الأخير في ادراك الحاجة الى إلغاء النبوة نفسها. وهو امر ينطوي على ادراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا على مقود يقاد منه، وان الانسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي ان يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو). فقد التقط الدكتور علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ على ضوئه عدة مفاهيم مركزية في فكره. وهكذا استعار الشيخ مرتضى المطهري رأي اقبال في كون الاجتهاد هو(اس الحركة في الاسلام) وقدم على ضوئه تفسيرا موسعا للثابت والمتغير ودور الاجتهاد في الفكر الاسلامي.
وكان الدكتور عبد الكريم سروش من ابرز المفكرين الايرانيين الذين وظفوا آراء محمد اقبال، وساهموا بتطويرها في دراسات متعددة، تعالج(القبض والبسط في الشريعة) والتمييز بين الدين والمعرفة الدينية، و(القبض والبسط في التجربة النبوية)...وغير ذلك.
اما محمد عبده فامتد من خلال تلميذه رشيد رضا الذي عمل على احياء النزعةالسلفيةوبعثهامنالتراث، وحرص على تكريسهاعبر مجلته(لمنار) وكتاباته المتنوعة.
وقد كانت آثار الغزالي من اهم مصادر الهام جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا(فقد تأثر الثلاثة بمصنفات الغزالي تأثرا بعيد الغور . اما جمال الدين فبالرغم من قلة ماوصل الينا من مؤلفاته، نجد في ذلك القليل الدليل على ماكان لكتب الغزالي من القيمة عنده. ولسنا نخطئ أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده. اما محمد رشيد رضا، فيقرر ان الغزالي كان معلمه الاول العظيم الذي اهتدى بهداه في باكورة ايامه).
واختزلت هذه الحركة الغزالي في مناهضته للمنحى العقلاني الحر في التفكير الديني، واحكامه الجائرة بالتكفير والتبديع والتفسيق على جماعة من الحكماء والعرفاء والعقلانيين المسلمين، في (تهافت الفلاسفة) وغيره من آثاره. فأمسى الاسلام الفقهي والاسلام الكلامي الأشعري المستلهم من الغزالي وغيره هما المرجعية لديهم، دون السعي لإحياء اسلام العرفاء والمتصوفة والفلاسفة، او توظيف الميراث الصوفي للغزالي في بناء رؤية دينية معنوية حديثة. بالرغم من ان نشأة عبده الاولى كانت تنزع للتصوف، و(كان اللاهوت الصوفي أشد استهواء له، فغدا التصوف لمدة طويلة درسه المفضل، كما كان موضوع أول كتاب نشر له. وعاش لفترة عيشة تقشف، قاطعا العلائق مع الناس) . بل ان بداية حياة عبده الموغلة في التصوف السلوكي الطرقي، وتشبعه بالزهد باكرا، أخذت تضمحل بالتدريج لديه، وابتعد في خاتمة المطاف عن هذا الحقل الروحي الخصب. والمؤسف ان محمد عبده لم يسمح بنشر (الفتوحات المكية)لابن عربي، عندما رأس، في الفترة الاخيرة من حياته، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية.
اما مصدر الالهام الثاني لهذه الحركة فهو ابن تيمية وابن قيم الجوزية، فقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهما في الافتاء من(أعلام الموقعين) لابن قيم الجوزية. وكان رشيد رضا يعتمد على ابن تيمية. وقد نشر في المنار طائفة من مصنفات هذين العالمين، واعيد طبع بعضهما بواسطة المنار أوبرعايته. ويمكن ان نلاحظ بوضوح التشابه القوي بين الآراء التي كان يقول بها دعاة الاصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية.
لقد كان استبعاد (رشيد رضا ـ حسن البنا ـ سيد قطب) لتراث الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة، ونعته بأنه تراث باطني ضال ومنحرف، ونفي الرعشة الروحية عن الاسلام، أحد أهم العوامل لتنامي التيار السلفي النصوصي الحرفي، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في دنيا الاسلام اليوم. وعجز التفكير الديني لدى الاسلام الاصولي وقصوره في الانفتاح على مايعانده من الافكار.
وبعد ان امتد رشيد رضا في حسن البنا ثم سيد قطب التقى قطب في تفكيره بأبي الاعلى المودودي، والاخير ابرز داعية للاسلام السياسي في الهند وباكستان، وافكاره تمثل في حقل واسع منها النفي الكامل لرؤية اقبال في تحديث التفكير الديني.اذ تبلورت في كتابات المودودي مجموعة رؤى حول الحاكمية الالهية، والجاهلية... وغيرها، استوحاها من البيئة الهندية وما تحفل به من احتراب وصراعات بين المسلمين والهندوس قبل استقلال المسلمين في باكستان، وما اكتوى به المجتمع الاسلامي هناك من جراحات وآلام. فاكتست هذه الرؤى على يديه صياغة مفاهيمية، بتوظيف النصوص من آيات وروايات، كمستند لتعميم مفهوم «الجاهلية»، وشرعنة غيره من المفاهيم. ثم تسللت هذه المفاهيم الى ادبيات الاسلاميين خارج الهند، وتغلغلت في آثار سيد قطب، خاصة كتابه «معالم في الطريق»، وتفسيره «في ظلال القرآن». وأمست من المفاهيم الملتبسة في ادبيات الاسلاميين، واستبدت ببعض المراهقين رغبة في الخروج على المجتمع وتكفيره، اثر القراءة القطبية لمفهوم الجاهلية.
ان المودودي لم يكن باحثا معمقا كمحمد اقبال، غير انه كان ذا تأثير بالغ في اتباعه عبر كتاباته ومحاضراته، فقد لعب خطابه التعبوي دوراً حاسماً في مسار الحركة الاسلامية في شبه القارة الهندية ومصيرها. لكن خطاب المودودي بالرغم من نفاذه الى وجدان الجماهير، وتجنيدها في اللحظات الحرجة، لم يعمل على اعداد مثقفين جادين في اطار جماعته، ذلك ان المودودي لم يتمكن من التعبير عن اية رؤية فسيحة أو عميقة للدور الذي ينبغي على الاسلام ان يلعبه في العالم، باعتباره كان صحافياً أكثر منه مفكراً جاداً، كان يكتب بسرعة، ويصل الى نتائج سطحية، وكان يكتب باستمرار، لذلك لم يصبح أياً من اتباعه داراساً جاداً للاسلام،لانهم كانوا يحسبون ان ما يقوله المودودي هو كلمة الاسلام الاخيرة، حسب توصيف فضل الرحمن .
وختاما اتمنى على الباحثين والدارسين المهتمين بالشيخ محمد عبده العودة الى تراثه وغربلته وتقويمه ونقده، والخلاص من الاحكام التبجيلية ومنطق الثناء والمديح الزائف، الذي يشي بتضخم الذات اكثر مما يشي بالاستناد الى معايير علمية موضوعية، ولايميز بين المعرفة البسيطة في آثار محمد عبده، والمعرفة المركبة في آثار محمد اقبال، التي تتنوع مرجعياتها، وتعبر عن نسيج من الروافد المنحدرة من منابع ثقافية وحضارية متنوعة.
ان الاحكام العاجلة والمواقف التبجيلية لاتكف عن الارتقاء بطائفة من الكتاب و الصحفيين الاحيائيين، والمبشرين بالنهضة، ودعاة الاصلاح، فتجعلهم فلاسفة كبارا ومفكرين عمالقة. وهي عاهة ثقافية شائعة في آرائنا وكتاباتنا المتأخرة، كتعويض عن مأزقنا الحضاري، وتخلفنا وعجزنا عن المساهمة في اعياد التاريخ، وانجاز المعطيات العلمية والمعرفية والمدنية للعصر.هذه هي قراءتي لرؤية محمد عبده في تحديث التفكير الديني (أو ما أراد لها رشيد رضا ان تجري وتتجسد) ورؤية محمد اقبال. وكل قراءة اجتهاد ينبثق من خلفيات القارئ ومسبقاته ومفاهيمه وثقافته وتطلعاته وآماله. ولاأنفي تحيزاتي الطبيعية البشرية، وقبلياتي الحتمية، ورغباتي في هذه القراءة. وربما ليس هذا هو محمد عبده ولامحمد اقبال، لكن الأكيد ان هذا هو فهمي لهما. ولاأستطيع ان أكون الا أنا. وقد يشفع لي اني استندت في استخلاص هذه القراءة على مراجعة تراثنا القريب، لاسيما آثار عبده واقبال، التي طالعت بعضها مرات عدة.

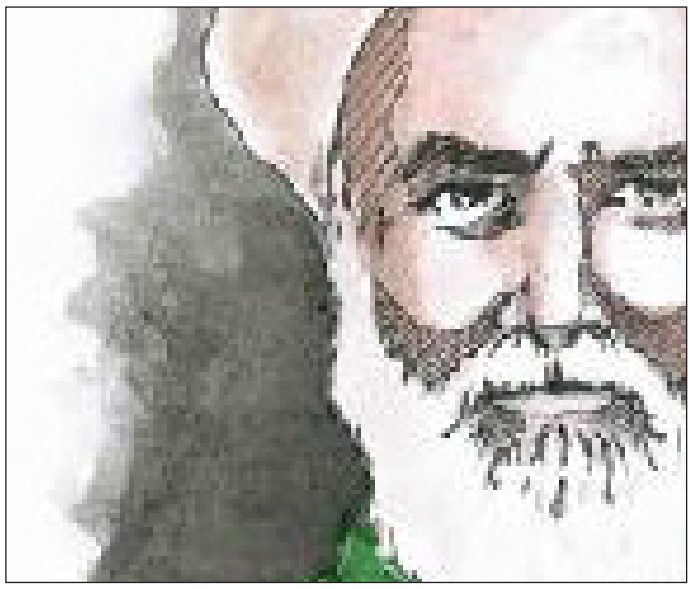


مجلة دراسات اسلامية
معاصرة ٢٠٠١

محمد عبده في أعماله المجهولة..

مقالات ورسائل وحوار صحفي وذكريات مع مستشرق إنكليزي

يثير الحديث عن المصلح الإسلامي الإمام محمد عبده شجون الباحثين في الجانب الذي يبحث حول رواد التنوير، ومهما كتب عن هذه الشخصية يظل شيقا وغير ممل، لأسباب كثيرة، منها ارتباطه بعلاقات وصداقات مع مؤرخين ومستشرقين أجانب، وكذلك أحدث نقلة نوعية في التفكير الإسلامي، ولقد قيض للتراث الثقافي لهذه الشخصية الحفظ، على يد تلميذه محمد رشيد رضا الذي استطاع أن يحفظ الكثير من تراثه، وتراث جمال الدين الأفغاني شيخ الإمام محمد عبده، حيث ضمت أعداد (مجلة المنار) كماً كبيراً من تاريخ هذين العلمين المصلحين، وهناك كتاب آخر لرضا بعنوان (تاريخ الأستاذ الإمام) ضم جانبا من تاريخه الثقافي، وبعده قام الباحث د. محمد عمارة بجمع تراث عبده، وظهرت المجموعة الكاملة لأعماله في خمسة مجلدات، تضم كتبه ومقالاته ورسائله،



عرض مازن لطيف

ومع ذلك بقي ما هو غائب ومنطمس من تاريخ الإمام عبده، فجاء الباحث المصري علي شلش ليقدم ما تبقى من أعمال مجهولة للإمام، وهي أعمال من الأهمية بمكان، لأنها تضيء جانبا من تفكيره، وتوضح طبيعة العلاقة التي كانت تجمعه مع المؤرخ والمستشرق الإنكليزي (ويلفرد بلنت)، حيث نشر شلش مذكراته معه.

وضمت الأعمال المجهولة في الإصدار مقالات عبده التي كتبها في جريدة (أبو نظارة)، ومقالتين أخريين بعنوان (الحق المر)، و(الدين النصيحة)، إلى جانب ذلك نشر رسائله التي كتبها إلى جمال الدين الأفغاني، وحفني ناصف، والمؤرخ (ويلفرد بلنت)، كما نشر حواراته الصحفية لصحيفة إنكليزية، وذكرياته مع ويلفرد بلنت، كما ضم الكتاب وثائق مهمة، تضم صوره الفوتوغرافية التي التقطت له، ونسخاً من رسائله إلى الثلاثة المذكورين، صدر الكتاب عن دار رياض الريس ببيروت، ويقع في ١٥٥ صفحة من الحجم الصغير.

في المقدمة التي ابتدأ بها علي شلش كتابه يوضح دور محمد رشيد رضا في حفظه لتراث الإمام محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني، حيث يرى أنه أتاح للباحثين خطوة مهمة في سبيل التحقيق العلمي لتراث المصلحين، مهما كانت أخطاؤه، ومهما كانت وسائله في الجمع والحفظ وتغليبه للجانب الأخلاقي على أمانة العلم، ويرى شلش أنه منذ ١٩٣١م، وهو العام الذي صدر فيه كتاب (تاريخ الأستاذ الإمام)، لم يتصد أحد لجمع تراث محمد عبده، حتى جاء محمد عمارة فأصدرعام ١٩٧٢م الأعمال الكاملة للإمام، وقد صنع عمارة ذلك بعد تجربة سابقة في جمع تراث الأفغاني، وإذا كان جمعه لتراث الأفغاني قد اقتصر على المشهور والمتواتر من أعماله، فقد كان جمعه لتراث عبده أشمل وأوسع، ويرجع ذلك في الأساس إلى يسر عملية الجمع بفعل الجهد الذي بذله رشيد رضا من قبل.

ويؤكد في مقدمته أنه إذا كان محمد عبده يتشابه كثيرا مع أستاذه في تنقله بين عدد من البلدان، وتقلبه في الفكر والحياة والسياسة، فهو يختلف عنه كثيرا في غزارة إنتاجه، وهدوء نظرته إلى الحياة والبشر، ويأسه من السياسة، وتشبثه بالإصلاح والتغيير عن طريق التربية والتعليم، وكان من نتيجة غزارة إنتاج محمد عبده أن بلغت أعماله الكاملة على يد عمارة خمسة مجلدات ضخمة.

وفي سياق مقدمته الطويلة أخذ شلش يفند دور عمارة في جمع نتاج الإمام، ويوجه نقدا لعمله في الجزء الأول من الأعمال الخمسة الكاملة، وهو ضمه لكتاب (تحرير المرأة) ضمن أعمال عبده، وهو الكتاب المشهور عن قاسم أمين، والذي نشره في القاهرة سنة ١٨٩٩م. كما وجه نقداً إلى تحقيق عمارة لنتاج محمد عبده، يرى أنه لم يكن أمينا، فقد جارى محمد رشيد رضا في الحذف من بعض النصوص، ومن ذلك رسالة محمد عبده إلى الأفغاني، وهذه الرسالة سبق أن حذف منها رضا الكثير من العبارات التي ظن أنها شيء إلى كاتبها، أو بعض من أشار إليهم فيها، ثم جاء عمارة فحذف منها بعض العبارات دون أن يشير إلى ذلك، ولا سيما الأسطر الثلاثة التي جاءت في نسخة رضا.

ويرى شلش أن عمارة طبق هذه الطريقة غير الأمينة في تعامله مع النصوص على كثير من كتابات محمد عبده المنقولة عن الإنكليزية، مثل رسالة عبده إلى بلنت في الدفاع عن حكومة الثورة العرابية، ومع أن المحقق قد نقل هذه الرسالة من ترجمة سبق نشرها فقد كان الواجب العلمي في التحقيق يقتضي منه الرجوع إلى الأصل الإنجليزي.

ومن هذه المقدمة الطويلة التي كتبها شلش في لندن، يريد الخلاص إلى أن تراث محمد عبده المجهول ليس محدودا، ولا قليل الأهمية، وهذا ما حاولنا أن نعالجه في هذا الصفحات التي لا نستطيع أن نزعم أنها جمعت فأوفت، فلا شك أن هناك نصوصا أخرى لمحمد عبده تائهة بتوقيعه أو بغير توقيعه، في صحف عصره، أو خزائن ورثة أصدقائه، وربما يكشف المستقبل عن بعضها، ولا سيما رسائله إلى زملائه وأصدقائه ومريديه.

يقول شلش: لقد أحسست بذلك حين وقعت على تلك الرسالة القصيرة الطريفة التي كتبها لحفني ناصف، ونشرتها مجلة (الهلال)، فهل من المعقول أن يكتب محمد عبده رسالة واحدة يتيمة لحفني ناصف الذي ربطته به علاقة قوية، لا سيما أثناء عمل الأخير بمدينة قنا، بعيدا عن القاهرة؟.. لا شك أن هناك رسائل غيرها ولكن أين السبيل إليها؟.

مقالة عبده ورسائله

جريدة أبو نظارة، أصدرها يعقوب صنوع في القاهرة عام ١٨٧٧م، ثم أوقفها الخديوي إسماعيل بعد نحو شهرين من صدورها، وكانت أعداد الجريدة الخمسة عشرة التي صدرت خلال الشهرين من الاستفزاز لإسماعيل، بحيث أضطر صنوع إلى الرحيل من مصر عام ١٨٧٧م، وحط برحله في باريس، وهناك أعاد إصدارها من جديد، ولكن تحت عناوين وأسماء أخرى، بحسب ما يقول علي شلش في سياق تقديمه لرسالة كتبها محمد عبده في هذه الجريدة.

أما الرسالة فكانت ساخطة جدا من الجريدة، ويرى الباحث شلش أن دوافع عبده كثيرة منها رغبته الشخصية في عدم الظهور بمظهر معادٍ لإسماعيل وولي عهده توفيق.

رسالته إلى الأفغاني

ضم كتاب علي شلش مقالتين لإمام محمد عبده، أرسلهما لجمال الدين الأفغاني، فعبده كان من أخلص تلاميذه، وكان أطول أقرانه ملازمة، وقد أضفى في رسالتين الكثير من عبارات المديح التي كالها الإمام عبده لأستاذه الأفغاني، في رسالته الأولى يكتب:

ليتني كنت أعلم ماذا أكتب إليك، وأنت تعلم ما في نفسي، كما تعلم ما في نفسك، صنعتنا بيديك، وأفضت على موادنا صورها الكمالية، وأنشأتنا في أحسن تقويم، فبك عرفنا أنفسنا، وبك عرفناك، وبك عرفنا العالم، أجمعين، فعلمك كما لا يخفاك علم من طريق الموجب، وهو علمك بذاتك، وثقتك بقدرتك وإرادتك، فعنك صدرنا .. الخ الرسالة، ومما هو جدير بالذكر أن الإمام محمد عبده كتبها للأستاذ الشيخ على سبيل التبجيل والثناء، وشحنها بجمل مجازية، وذلك حتى لا يفهم أن في ظاهرها تقديساً مفرطا لا يليق بشخص بشر، ولكنها نفثة المحب، ووفاء التلميذ للشيخ.

وتبدأ الرسالة الثانية بهذا النص:

اليوم عرِفت نفسي وكنت بها سيئ الظن، أرى ما سبق إلي، أو يساق من الكرامة بين الناس إنما هو من أحكام البخت والاتفاق، وغرور.. إلخ الرسالة، المغدقة والمغرقة في المديح والتبجيل.

كما ضم الكتاب أربع رسائل كتبها الإمام إلى ويلفرد بلنت الذي عاش بين ١٨٤٠م.١٩٢٢م، وكانت هذه الرسالة قد نشرت في كتب بلنت، مركزا نقله على الجانب الموضوعي منها، مجافياً لكل ما له علاقة بالجانب الشخصي، وتلقي هذه الرسائل الضوء على أحداث تاريخ «الثورة العرابية»، والاحتلال الإنكليزي، كما تلقي الضوء أيضا على تفكير محمد عبده ومواقفه من الناحية السياسية بصفة خاصة.

حوارت صحفية وذكريات

في صيف ١٨٨٤م استضاف المستشرق الإنكليزي ويلفرد بلنت صديقه الإمام محمد عبده في لندن، وسجل ذلك في يومياته التي نشرها شلش في الكتاب، وقد أقام الإمام في بيت بلنت، وهناك التقى به أحد الصحفيين وأجرى معه حواراً صحفيا نشره بعد ذلك في صحيفة «بال مال جازيت»، بتاريخ ١٧ آب ١٨٨٤م، ثم أعاد بلنت نشره ضمن ملاحق كتابه، «جوردون في الخرطوم»، لكن شلش لديه شك أن ذلك الحوار يكون قد أجراه بلنت ذاته في بيته، أو زوجته، لأنه لم يشر إلى اسم من أجرى الحوار، مع أنه نشر مرتين، مرة في الصحيفة، ومرة أخرى في كتابه السابق.

ويقول شلش محقق وجامع مادة الأعمال المجهولة لمحمد عبده: إن هذا الحديث لم يظهر بالعربية إلا في عام ١٩٤٠م، حين ترجمه الدكتورعثمان أمين، ونشره في مجلة (الثقافة) في القاهرة، عدد ٨٤ في شهرأغسطس.

لكنها ترجمة ليست أمينة كما يرى شلش، ومع ذلك نقلها محمد عمارة في الجزء الأول من سلسلة أعمال محمد عبده الخمسة، بدون الرجوع إلى النص الأصلي، وهنا نلاحظ أن علي شلش لا يفوت فرصة النيل من جهد محمد عمارة، رغم جمعه لنتاج الإمام، وهو نيل ليس بغرض التشهير والتجريح، بل لغرض التأكيد على وجوب الصدق في التحقيق، إذ الأمانة العلمية تقتضيه ذلك.

ابتدأ الحوار بعبارة: مندوبنا، أو المراسل، للإشارة على الأسئلة، فيما تبتدئ إجابات الشيخ بعبارة: (الشيخ محمد عبده)، أو (الشيخ)، أو (الشيخ ضاكا).. الخ.

أما ذكرياته مع ويلفرد بلنت فقد دونها المؤرخ الإنكليزي، جلسة جلسة، حتى لم يبق شيء لم يذكره كان قد شهده معه، وهي مذكرات تكشف عن علاقتهما وصداقتهما معا، فقد عرف ويلفرد بلنت الإمام طوال ما يقرب من ربع قرن، وربطت بينهما صداقة روحية تركت أثرا عميقا في كل منهما، وظلت موصولة حتى وفاة عبده سنة ١٩٠٥م.

وفاة محمد عبده

بتاريخ ٢٨ تموز كتب بلنت في مذكراته الطويلة ما نصه: إن الخطب العظيم الذي يعلو على سواه هو أن محمد عبده مات، إنها خسارة شخصية فظيعة بالنسبة لي، وخسارة عامة، لا يمكن حصرها البتة بالنسبة للعالم الإسلامي، ولا نستطيع أن نغالب الخوف من أن يكون في الأمر شيء، فالوفاة كانت مفاجأة للغاية ..

وقد توفي الشيخ محمد عبده بتاريخ: ١١ تموز عام ١٩٠٥ م بالإسكندرية عن سبع وخمسين سنة، بعد معاناة مع مرض السرطان، ودفن بالقاهرة ورثاه العديد من الشعراء، وترك العديد من المؤلفات منها: (رسالة التوحيد)، وشرح (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) للجرجاني، و(الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية)، و(العروة الوثقى) مع معلمه جمال الدين الأفغاني، وغيرها مما جمعه محمد عمارة في أعمال محمد عبده الكاملة.

وضم الكتاب وثائق مهمة، منها صورة فوتوغرافية للإمام محمد عبده الشخصية وهو يصلي في لندن، وكذلك نماذج من رسائله بخط يده.

الجدير بالذكر أن د. علي شلش له أكثر من ٢٠ كتابا في الأدب والنقد وتاريخ الصحافة والفكر العربي.

بتاريخ ٢٨ تموز كتب بلنت في مذكراته الطويلة ما نصه: إن الخطب العظيم الذي يعلو على سواه هو أن محمد عبده مات، إنها خسارة شخصية فظيعة بالنسبة لي، وخسارة عامة، لا يمكن حصرها البتة بالنسبة للعالم الإسلامي، ولا نستطيع أن نغالب الخوف من أن يكون في الأمر شيء، فالوفاة كانت مفاجأة للغاية ..
وقد توفي الشيخ محمد عبده بتاريخ: ١١ تموز عام ١٩٠٥ م بالإسكندرية عن سبع وخمسين سنة، بعد معاناة مع مرض السرطان، ودفن بالقاهرة ورثاه العديد من الشعراء،

اعتبر مؤسس الفلسفة العقلانية الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) أن الشك هو المرحلة الأولى أو التأمل الأول أو الأساس الأول في الفلسفة، والشك يجعلنا نعتبر كل حكم (كأنه كاذب)، يجب التوقف عنده ودراسته لنصل إلى اليقين أو في الأقل لا نقع في الخطأ (١). وقرر ديكارت أن يرفض كل ماتعلمه في الماضي مستثنيا المنطق والهندسة والجبر واهتدى إلى أربع قواعد بهذا الصدد:
القاعدة الأولى هي عدم قبول أي شيء قبل التأكد من صحته بدليل واضح. هذا يعني أنه يجب تجنب كل الأفكار المغرضة والطائشة، وقبول ما يصبح واضحا وجليا فقط حتى أستطيع أن أحكم عليه عقليا دون أن اشك فيه. القاعدة الثانية هي تجزئة كل مشكلة أحتاج أن أبحثها إلى أجزاء عديدة للوصول إلى إيجاد أفضل الحلول له. القاعدة الثالثة هي أن أفكر بشكل منتظم.

فلسفة الشك ومنهج تحقيق النص في فكر الشيخ محمد عبده

د. خالد يونس خالد

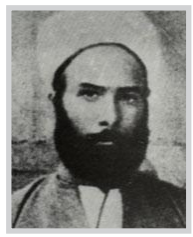
أبدأ أولا بالأشياء والأفكار السهلة والبسيطة وأتدرج بها إلى الأفكار المركبة والصعبة، وأقوم بتنظيمها حتى تلك التي قد لا تتابع بعضها البعض من الناحية الطبيعية. وأخيرا جعل جميع ما تقدم في حالة واضحة ومفهومة بشكل أكون متأكدا أنني لم أهمل أي جانب فيه.

فلسفة الشك عند الجاحظ والغزالي

سبق المفكر العربي أبو عثمان الجاحظ المولود في مدينة البصرة العراقية (٧٧٦ أو ٧٧٧- ٨٦٨ أو ٨٦٩) ديكارت في فلسفة الشك. فقد كان منهج أبي عثمان الجاحظ في البحث العلمي آنذاك يقوم على الشك والتجربة، وبذلك اعتبر معلما للعقل العربي. كان الجاحظ يرفض قبول الفكرة دون مناقشتها والوقوف على صحتها. وكان يقول: "فاعرفْ مواضع الشك، وحالاتها الموجبة، لتعرف بها مواضع اليقين". أما أبو حامد الغزالي الملقب بحجة الأسلام (١٠٥٨- ١١١١) فقد سبق هو الآخر ديكارت في فلسفة الشك. زعم أنه توصل إلى الحقيقة عن طريق الشك بعد أن درس الفلسفة اليونانية وعلم الكلام الإسلامي إلى أن وصل إلى مرحلة الصوفية فنظر إلى قواعد الشريعة الاسلامية نظرة شك مما أدى إلى معرفة الحقيقة الباطنة. كان الغزالي يشك بوجوده لولا أنه عاد إلى اليقين بقوله "أنا أرغب فأنا إذن موجود" مقابل قول ديكارت I am thinking, therefore I exist. ويتفق الغزالي وديكارت في فكرهما في الهدف من الشك، ذلك ان الشك عند كليهما لم يكن للهدم، وإنما كان وسيلة للمعرفة والوصول إلى الحقائق. وكان الشك عند الغزالي طريقا ليبلغ اليقين لكنه كان متيقنا من وجود الله سبحانه وتعالى. وهذا ما اعتقده ديكارت من بعده بقوله، أن الله موجود وهو كامل.
الشيخ محمد عبده وفلسفة الشك في فكر طه حسين التوفيقي

كان الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) أستاذا في جامعة الأزهر ويدَرس تفسير القرآن وكتاب (دلائل الإعجاز) لعبد القاهَر الجرجاني. واعترف عميد الأدب العربي طه حسين (١٩٨٩- ١٩٧٣) بأنه كان يتشوق لدروسه التي يتحدث عنها الطلاب.
كان الشيخ عبده ذو ثقافة ثنائية، أزهرية وفرنسية.

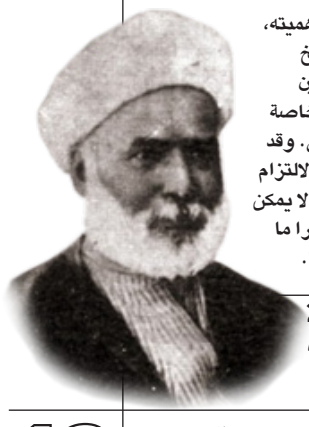
كما كان طه حسين، لكنه لم يدرس في الجامعات الفرنسية، على عكس طه حسين الذي درس في جامعتي مونبليه والسوربون، إنما عاش في المجتمع الفرنسي واطلع على الثقافة الفرنسية، وكان يعطي أهمية كبيرة للتربية إلى درجة أنه كان يعتبرها



النقطة المهمة في فكر الشيخ محمد عبده الإصلاحي هي الشك للوصول إلى اليقين. لكنه لم يشك في صحة القرآن الكريم بل كان يعتبره أساس الإصلاح. في حين كان يشك في كل ماجاء للعرب بواسطة رواة مثل الشعر لأنه من الصعب التأكد من صدقهم والتحقق من سلامتهم. والشيخ عبده يعلي شأن العقل حتى في تفسير القرآن. ويعتبر العقل قوة من قوى الإنسان، وهو هداية من الله . وهو في هذا يلتقي (المعتزلة) في قولهم، أن النتائج التي يصل إليها العقل سبيل توصل إلى الله. يقول محمد عبده بصدد حرية العقل: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية،

أساس كل شيء. فالتربية من وجهة نظره أساس عليه يُبنى كل شيء. وبالغ محمد عبده في أهمية التربية إلى درجة اعتبرها مفتاح حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، فيقول: "إن الأنسان لايكون إنسانا حقيقيا إلاّ بالتربية ... وهي عبارة عن السعادة الحقيقية".
كان شك محمد عبده نابعا من ثنائيته الثقافية الأزهرية الفرنسية، وحبه للتحقق من الأفكار والدراسات وما يأتي للعرب بواسطة الرواة.، مما توصل إلى منهج سماه "منهج تحقيق النص". وهذا ما نعالجه في هذا البحث من زاوية تأثيره على فكر طه حسين في صياغة منهجه الانتقائي التوفيقي. ولا ننسى أن طه حسين تأثر نسبيا بالشك الديكارتي أيضا، ولاسيما في كتابه "في الشعر الجاهلي" الصادر عام ١٩٢٦، حين قال: أريد أن اصطنع في الأدب العربي هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في اول هذا العصر الحديث. والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل. وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما.
يلتقي طه حسين مع الشيخ محمد عبده في إعطاء أهمية كبيرة للتربية، كما اعتبر التربية والتعليم الأولي ركنين أساسيين من أركان الديمقراطية. وأنهما وسيلتان للوحدة الوطنية وإشعار الأمة حقها في الوجود المستقل الحر. كما أن التعليم تربية وتهذيب للنفس.
النقطة المهمة في فكر الشيخ محمد عبده الإصلاحي هي الشك للوصول إلى اليقين. لكنه لم يشك في صحة القرآن الكريم بل كان يعتبره أساس الإصلاح. في حين كان يشك في كل ماجاء للعرب بواسطة رواة مثل الشعر لأنه من الصعب التأكد من صدقهم والتحقق من سلامتهم. والشيخ عبده يعلي شأن العقل حتى في تفسير القرآن. ويعتبر العقل قوة من قوى الإنسان، وهو هداية من الله . وهو في هذا يلتقي (المعتزلة) في قولهم، أن النتائج التي يصل إليها العقل سبيل توصل إلى الله. يقول محمد عبده بصدد حرية العقل: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة". والدعوة إلى أن "يحرر العقل من أية قيود. الأمر الذي ينَمي فيه روح البحث والتطلع والريادة، بل والمغامرة في آفاق البحث بميادين هذه العلوم".
يلتقي طه حسين بمحمد عبده في شكه بالشعر الجاهلي، وهو يقول:

إن الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين. وأكاد أشك في أن مابقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدا لايمثل شيئا ولايدل على شيء، ولاينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي".
ينبغي أن لا ننسى ان ثقافة طه حسين الكلاسيكية الغربية، ولا سيما الفرنسية اصطدمت بطريقة تفكيره العربي الإسلامي، مما جعله يرجع إلى أحضان الأدب العربي، بما فيه دفاعه عن الأدب العربي القديم.
فتراجع عن كثير من الآراء الواردة في دراساته المنشورة في الصحف المصرية. ولعل من أهم مقالاته التي نشرها كان بعنوان (أثناء قراءة الشعر القديم)، وهو يقول:
ومع ذلك نحب لأدبنا القديم أن يظل في هذا العصر الحديث كما كان من قبل، ضرورة من ضرورات الحياة العقلية، وأساسا من أسس الثقافة، وغذاء للعقول والقلوب ... لأنه أساس الثقافة العربية، فهو مقوم لشخصيتنا، محقق لقوميتنا عاصم لنا من الفناء الأجنبي، معين لنا على أن نعرف أنفسنا. فكل هذه الخصال أمور لاتقبل الشك ... لأنه صالح ليكون أساسا من أسس الثقافة الحديثة.
ويلتقي طه حسين، نسبيا، بالشيخ محمد عبده في عدم شكه في صحة القرآن الكريم حين قال:
إذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرىء القيس والنابغة والأعشى وزهير، لأني لا أثق بما ينسب إليهم، وإنما أسلك إليها طريقا أخرى، وأدرسها في نص لاسبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي.
ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه
(ينظر: شرحنا بصدد تردد طه حسين بين شكه وعدم شكه بالقرآن الكريم في الهامش).
أما دعوة طه حسين إلى العقل، وأهميته، فمطابقة إلى حد كبير بدعوة الشيخ محمد عبده، فقد كان رأي طه حسين مطابقا لرأي الشيخ محمد عبده، خاصة ما يتعلق بشكه في الشعر الجاهلي. وقد عبر كلاهما بوضوح عن ضرورة الالتزام بالقرآن على اساس أنه نص ثابت لا يمكن تغييره. في حين أن طه حسين كثيرا ما كان ينكر نفسه ويشك في وجودها.



كاتب عراقي مقيم في السويد

حول بدايات القرن الرابع عشر الهجري، تألقت الدعوة الإصلاحية للإمام محمد عبده في واقع حضاري تميز بسيادة الجمود والتقليد في دوائر طلاب العلم الديني وهو غلو يحجب الدين والإصلاح الإسلامي عن الواقع والحياة يخلق الفراغ الديني الحق في هذا الواقع، ويبعد المنهاج الإصلاحي الإسلامي عن أن يكون هو سبيل الأمة للنهضة والتقدم.

كما تميز هذا الواقع الحضاري بزحف النموذج الغربي في التقدم والتحديث على الشرق الإسلامي، ذلك النموذج الذي وفد إلى بلادنا في ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة لعالم الإسلام.. وهو نموذج قد تميز بالغلو الشديد، وذلك عندما انحاز إلى عالم الشهادة رافضًا عالم الغيب.. وإلى الدنيا في مواجهة الدين.. وإلى الفردية في مقابلة الجماعة.. وإلى الأرض في رفضه لحكمة السماء وشريعتها.. وإلى المادية والوضعية في مقابلة الروح.

محمد عبده

وسؤال الاصلاح

محمد عمارة

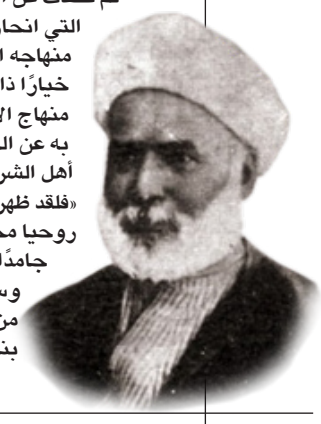
والى القوة في مواجهة العدل.. والى الصراع بدلاً من التدافع.. والى العقل في مقابلة النقل والوجدان.. فملأ هذا النموذج الغربي الفضاء الفلسفي والثقافي والسياسي بحشد غفير من «الثنائيات المتناقضة»، التي عبرت وتعبر عن غلو التفريط، المقابل لغلو الإفراط الذي مثله الجمود والتقليد السائدان بين طلاب علوم الدين في شرقنا الإسلامي، بذلك التاريخ.

ولمجافاة كلا الموقفين - جمود طلاب علوم الدين.. وجحود طلاب العلوم الغربية.. لمنهاج الوسطية الإسلامية في الإصلاح والنهوض، كان حرص الإمام محمد عبده على تمييز منهاجه في الإصلاح بسمة الوسطية الإسلامية الجامعة.. فكتب عن تميز موقفه ومنهجه ودعوته بهذه الوسطية عن أهل الجمود والتقليد للموروث، وأهل الجمود والتقليد للوافد الغربي..

فقال:

«ولقد خالفت في الدعوة اليه.. (أي الى منهجه في الإصلاح) رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم».

ثم تحدث عن أن هذه الوسطية.. التي انحاز اليها.. وتميز بها منهاجه الإصلاحي - ليست خيارًا ذاتيا، وإنما هي منهاج الإسلام، الذي تميز به عن الغلو الذي أصاب أهل الشرائع الأخري..



«فلقد ظهر الإسلام، لا روحيا مجردًا، ولا جسديا جامدًا، بل إنسانيا وسطًا بين ذلك، آخذًا من كلتا القبيلتين بنصيب، فتوافر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره، ولذلك سمي نفسه: دين الفطرة.وعرف له ذلك خصومه اليوم، وعدوه المدرسة الاولى التي يرقي فيها البرابرة على سلم المدنية».

فالوسطية هي السمة المميزة للإسلام، وهي السبب الذي جعل الإسلام دين الفطرة البشرية السوية.. فكان لذلك سلم الارتقاء على درب المدنية، بشهادة الخصوم قبل الأصدقاء!

ولقد أفاض الأستاذ الإمام في الحديث عن هذه الوسطية الإسلامية، الجامعة - في الإصلاح - بين الدين والدنيا.. وذلك في تفسيره قول الله - سبحانه وتعالي - (وكذلك جعلناكم أمة وسطًا) - البقرة: ١٤٣ مشيرًا الى دلالات مجيء الحديث عن الوسطية الإسلامية في سياق حديث القرآن عن الهداية الإلهية للإنسان (والله يهدي من يشاء)..

فقال:

«أي على هذا النحو من الهداية جعلناكم أمة وسطًا».

ثم عرض لمعني هذه الوسطية الإسلامية في تراث السلف.. ثم أضاف رؤيته التي جعلتها منهاجًا في النظر والإصلاح.. فقال:

«لقد قالوا: الوسط هو العدل والخيار، وذلك لأن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط وتقصير، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة، فهو شر ومذموم، فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر، أي المتوسط بينهما.

ولكن، يقال: لم اختير لفظ الوسط على لفظ الخيار، مع أن هذا هو المقصود؟ والأول إنما يدل عليه بالالتزام؟

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن وجه الاختيار هو التمهيد للتعليل الآتي، فإن الشاهد على الشيء لابد أن يكون عارفًا به، ومن كان في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر ولا حال الوسط أيضًا.

وثانيهما: أن في لفظ الوسط إشعارا بالسببية، فكأنه دليل على نفسه، أي أن المسلمين خيار وعدول لأنهم وسط، ليسوا من أرباب الغلو في الدين المفرطين، ولا من أرباب التعطيل المفرطين، فهم كذلك في العقائد والأخلاق والأعمال».

ثم مضي الأستاذ الإمام الى الحديث عن أن هذه الوسطية الإسلامية إنما جاءت ثورة على شيوع الغلو - غلو الإفراط والتفريط - الذي ساد الشرائع والأنساق الفكرية التي سبقت ظهور الإسلام:

«ذلك أن الناس كانوا قبل ظهور الإسلام على قسمين:

قسم تقضي عليه تقاليده المادية المحضة، فلا هم له إلا الحظوظ الجسدية، كاليهود والمشركين، وقسم تحكم عليه تقاليده بالروحانية الخالصة، وترك الدنيا وما فيها من اللذات الجسمانية كالنصاري والصابئين وطوائف من وثنيي الهند أصحاب الرياضات.

وأما الأمة الإسلامية فقد جمع الله لها في دينها بين الحقين، حق الروح وحق الجسد، فهي روحانية جسمانية. وإن شئت قلت: إنه أعطاها جميع حقوق الإنسانية، فإن الإنسان جسم وروح، حيوان ومَلك، فكأنه قال: جعلناكم أمة وسطا، تعرفون الحقين وتبلغون الكمالين (لتكونوا شهداء) بالحق (على الناس) الجسمانيين بما فرطوا في جنب الدين، والروحانيين إذ فرطوا وكانوا من الغالين، تشهدون على المفرطين بالتعطيل، القائلين (إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) بأنهم أخلدوا الى البهيمية، وقضوا على استعدادهم بالحرمان من المزايا الروحانية وتشهدون على المفرطين بالغلو في الدين القائلين إن هذا الوجود حبس للأرواح وعقوبة لها، فعلينا أن نتخلص منه بالتخلي عن جميع اللذات الجسمانية وتعذيب الجسد وهضم حقوق النفس، وحرمانها من جميع ما أعده الله لها في هذه الحياة. تشهدون عليهم بأنهم خرجوا عن جادة الاعتدال، وجنوا على أرواحهم بجنايتهم على أجسادهم وقواهم الحيوانية، تشهدون على هؤلاء، وتسبقون الأمم كلها باعتدالكم وتوسطكم في الأمور كلها، ذلك بأن ما هُديتم اليه هو الكمال الإنساني الذي ليس بعده كمال، لأن صاحبه يعطي كل ذي حق حقه، يؤدي حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه، وحقوق ذوي القربي، وحقوق سائر الناس

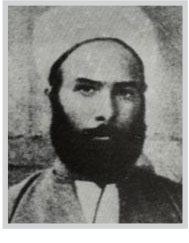
(ويكون الرسول عليكم شهيدًا) أي أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - هو المثال الأكمل لمرتبة الوسط. وإنما تكون هذه الأمة وسطًا باتباعها له في سيرته وشريعته، وهو القاضي على الناس فيمن اتبع سنته ومن ابتدع لنفسه تقاليد أخري أو حذا حذو المبتدعين.

فكما تشهد هذه الأمة على الناس بسيرتها وارتقائها الجسدي والروحي بأنهم قد ضلوا عن القصد، يشهد لها الرسول بما وافقت فيه سنته وما كان لها من الأسوة الحسنة فيه، بأنها استقامت على صراط الهداية المستقيم، فكأنه قال: إنما يتحقق لكم وصف الوسط إذا حافظتم على العمل بهدي الرسول واستقمتم على سنته، وأما إذا انحرفتم عن هذه الجادة فالرسول بنفسه ودينه وسيرته حجة عليكم بأنكم لستم من أمته التي وصفها الله في كتابه بهذه الآية، وبقوله: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) - آل عمران: ١١٠، بل تخرجون بالابتداع من الوسط، وتكونون في أحد الطرفين».

فالوسطية هي منهاج الإسلام في صياغة الإنسان المسلم.. وهي سبيل إسلامية الإصلاح في المجتمعات.. وهي الطور المتقدم الذي انتقلت الإنسانية اليه بشريعة الإسلام.. وهي شرط خيرية الأمة الإسلامية.. وهي - لذلك - «صراط الهداية المستقيم». كما قال الأستاذ الإمام.

وفي معرض مقارنة الإمام محمد عبده بين وسطية الإسلام وبين الغلو النصراني في الرهبانية والحرمان من حقوق الجسد وزينة الدنيا، وجعل الدين بديلاً ونقيضًا للحياة الدنيا.. تحدث عن أولية الحياة الدنيا - في الإسلام على الدين، وعن تأليف الوسطية الإسلامية وجمعها بين الحياة وبين الدين.. فقال:

«الحياة في الإسلام مقدمة على الدين. أوامر الحنيفية السمحة إن كانت تختطف العبد الى ربه، وتملأ قلبه من رهبه، وتفعم أمله من رغبه، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة



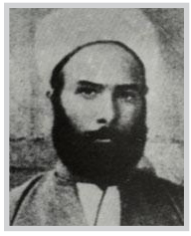
في معرض مقارنة الإمام محمد عبده بين وسطية الإسلام وبين الغلو النصراني في الرهبانية والحرمان من حقوق الجسد وزينة الدنيا، وجعل الدين بديلاً ونقيضًا للحياة الدنيا.. تحدث عن أولية الحياة الدنيا - في الإسلام على الدين، وعن تأليف الوسطية الإسلامية وجمعها بين الحياة وبين الدين.. فقال:

«الحياة في الإسلام مقدمة على الدين. أوامر الحنيفية السمحة إن كانت تختطف العبد الى ربه، وتملأ قلبه من رهبه، وتفعم أمله من رغبه، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة

الزهادة، ولا تجشمه في ترك الملذات ما فوق العادة.
صاحب هذا الدين ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يقل: «بع ما تملك واتبعني». ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من ماله: «الثلث»، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس».
والقاعدة قد عمت: «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان» فترى الدين قد راعى في أحكامه سلامة البدن كما أوجب العناية بسلامة الروح.
أباح الإسلام لأهله التجمل بأنواع الزينة، والتوسع في التمتع بالمشتهيات، على شريطة القصد والاعتدال، وحسن النية، والوقوف عند الحدود الشرعية، والمحافظة على الرجولية. جاء في الكتاب العزيز: (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون. قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانًا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) ـ الأعراف ٣١ ـ ٣٣.
ووضع قانونًا للإنفاق وحفظ المال في قوله: (إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورًا. ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورًا) ـ الإسراء: ٢٧، ٢٨.
وخشي على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة فيهلك دنياه وينسى نفسه منها، فذكرنا ـ بما قصه علينا ـ أن الآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا، إذ قال: (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين) ـ القصص: ٧٧.
فنرى أن الإسلام لم يبخس الحواس حقها، كما أنه هيأ الروح لبلوغ كمالها. فهو الذي جمع للإنسان أجزاء حقيقية، واعتبره حيوانًا ناطقًا، لا جسمانيا صرفًا، ولا ملكوتيا بحتًا، وجعله من أهل الدنيا كما هو من أهل الآخرة، واستبقاه من أهل هذا العالم الجسداني كما دعاه الى أن يطلب مقامه الروحاني. أليس يكون بذلك وبما بينه في قوله: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا) ـ البقرة: ٢٩..
قد أطلق القيد عن قواه، ليصل من رفه الحياة الى منتهاه؟ والنفوس مطبوعة على التنافس، قد عزز فيها حب التسابق فيما تعتقده خيرًا أو تجده لذيذًا أو تظنه نافعًا، وليس في الغريزة الإنسانية أن يقف بها الطلب عند حد محدود، أو ينتهي بها السعي الى غاية لا مطالع للرغبة وراءها، بل خصها الله بالمكنة من الرقي في أطوار الكمال في جميع وجوهه الى ما شاء الله أن ترقى بدون حد معروف).
هكذا تحدث الإمام محمد عبده عن الوسطية الإسلامية الجامعة.. التي هي خصيصة من خصائص الإسلام.. وقسمة ثابتة من قسمات المنهاج الإسلامي في الإصلاح ـ إصلاح النفس.. وإصلاح الاجتماع الإنساني ـ كما تحدث عن انحيازه الى هذه الوسطية الإسلامية، وتميز منهاجه الإصلاحي بهذه الوسطية عن أهل الغلو ـ غلو الإفراط عند طلاب علوم الدين في عصره.. وغلو التفريط عند طلاب النموذج الغربي الوافد في ركاب الاستعمار.
ولقد امتلأت صفحات آثاره الفكرية بالتطبيقات ـ النظرية والعملية ـ لمنهاج الوسطية الإسلامية على ميادين المشروع الإصلاحي.. المشروع النهضوي للإصلاح بالإسلام.. والذي اتخذ فيه الأستاذ الإمام من تجديد الدين سبيلاً لتجديد دنيا المسلمين.

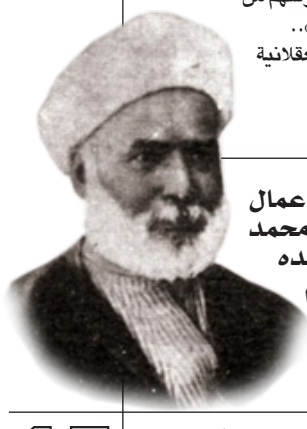
مقام العقل.. وحدوده

ولم يقف حديث الإمام محمد عبده عن العقل عند هذا الذي قدمه في «نظرية المعرفة الإسلامية»، عندما وضعه ضمن «الهدايات الأربع» التي هي سبيل الإنسان الى المعارف والعلوم.. والى الصراط المستقيم.. وإنما ـ فوق ذلك ـ كان العقل ميدانًا لمعركة كبرى وخصبة خاضها الأستاذ الإمام ضد طرفي الغلو: «غلو السلفية الحرفية»، التي تنكرت لهداية العقل، عندما اكتفت بالوقوف عند حرفية النصوص وظواهرها، غافلة عن تعقل المقاصد الشرعية من وراء هذه النصوص.. وغلو «المادية الوضعية الغربية»، التي ألّهت العقل، وتجاوزت بإدراكاته حدود «النسبية» ـ ككل ملكات الإنسان ـ الى حيث ادّعت «الإطلاق» لمدركاته، رافعة شعار «التنوير الوضعي الغربي»، القائل: «لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده»! وهو الشعار الذي يعني الرفض لأن يكون الوحي والنقل، وكذلك القلب والوجدان من مصادر الهداية والمعرفة بالنسبة للإنسان أي الرفض للوسطية الإسلامية الجامعة.
خاض الإمام محمد عبده معركة «العقلانية الإسلامية» هذه من منطلق الوسطية الإسلامية الجامعة، ضد طرفي الغلو في التعامل مع العقل.. فكتب منتقدًا الغلو «السلفي» للوهابية ـ رغم عدَه إياها من حركات الإصلاح.. وذلك لتكفيرها جمهور المسلمين.. ولتشددها غير المبرر ضد الآثار الإسلامية ـ ومنها قبة قبر رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ التي همت بهدمها! وأيضًا ـ وهذا هو الأهم في موضوعنا ـ لتنكبها طريق العقلانية الإسلامية، ومجافاتها سبيل النظر العقلي، مكتفية بالوقوف عند حرفية النصوص وظواهرها.
ولقد كتب الأستاذ الإمام في نقد هذه «السلفية الوهابية» يقول:
«لقد قام الوهابية للإصلاح، ومذهبهم حسن، لولا الغلو والإفراط:
ـ أي حاجة الى قولهم بهدم قبة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ؟!
ـ والقول بكفر جميع المسلمين؟!
ـ والعمل على إخضاعهم بالسيف، أو إبادتهم؟!
نعم، لا بأس بالمبالغة في القول والخطابة لأجل التأثير بالترغيب أو الترهيب والتنفير، ولكن، ما كل ما يقال يكتب ويبني عليه عمل.
ثم انتقد مجافاة هذه «السلفية الحرفية» لمنهاج النظر العقلي والعقلانية الإسلامية، هذه المجافاة التي جعلتهم أضيق صدرًا بالعقل والعقلانية من المقلدين الذين يعادون الإصلاح..
فقال:
«وهذه الفئة أضيق عطنًا ـ «أفقًا» ـ وأحرج صَدرًا من المقلدين. وهي، وإن أنكرت كثيرًا من البدع، ونحت عن الدين كثيرًا مما أضيف اليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد، والتقيد به، بدون التفات الى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، واليها كانت الدعوة، ولأجلها مُنحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية أحباء».



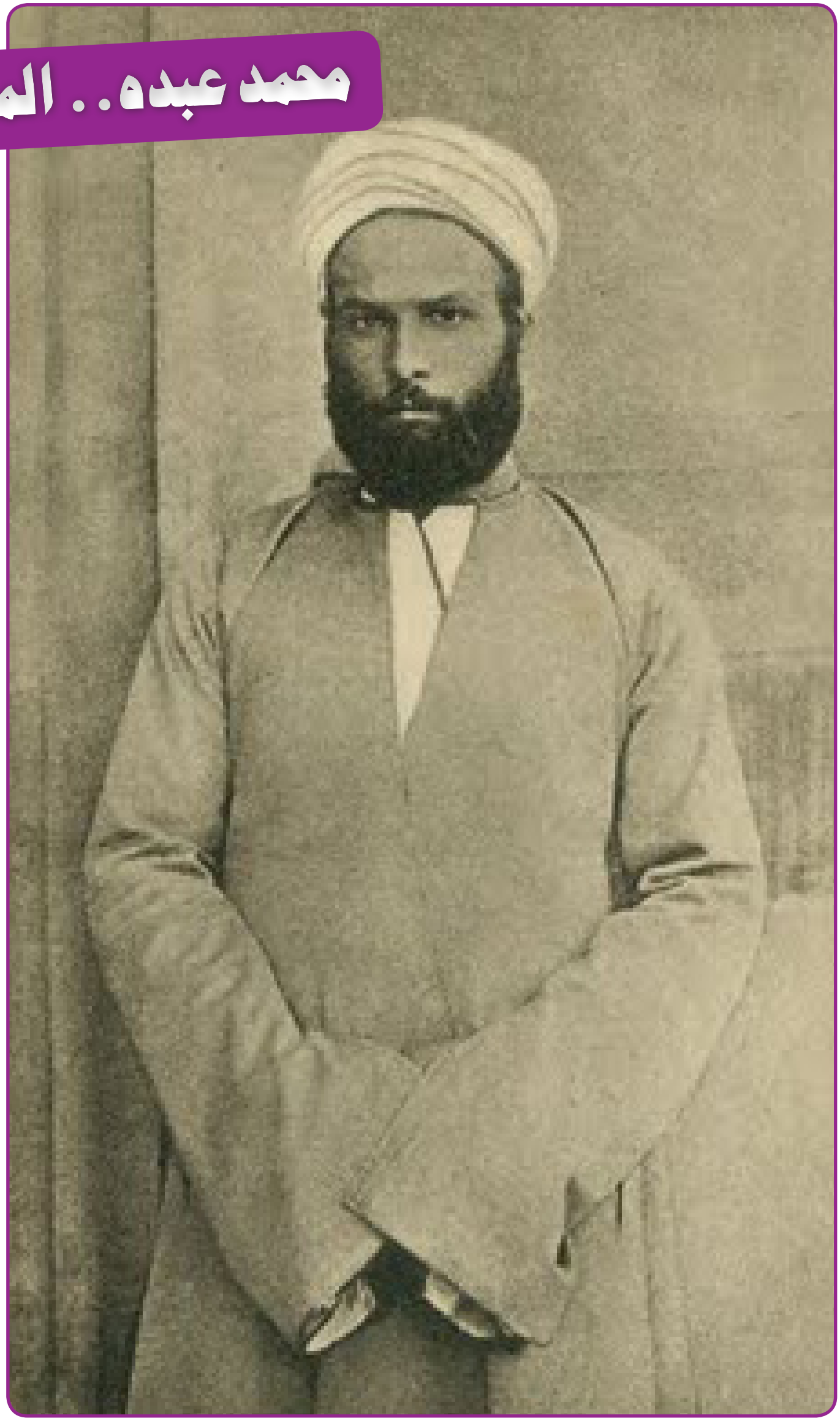
إن مجرد البيان العقلي لا يدفع نزاعًا، ولا يرد طمأنينة، وقد يكون القائم على ما وضع من شريعة العقل يزعم أنه أرفع من واضعها، فيذهب بالناس مذهب شهواته، فتذهب حرمتها، وينهدم بناؤها، ويفقد ما قصد بوضعها. وإذا قدرنا العقل البشري قدره، وجدنا غاية ما ينتهي اليه كماله إنما هو الوصول الى معرفة عوارض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني.. أما الوصول الى كنه حقيقة فمما لا تبلغه قوته. ومن أحوال الحياة الأخري ما لا يمكن لعقل بشري أن يصل اليه وحده.. لهذا كان العقل محتاجًا الى مُعين يستعين به في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة.

انتقد الإمام محمد عبده هذه «السلفية ـ الإصلاحية»، لمجافاتها منهاج النظر العقلي والعقلانية الإسلامية ـ وهو السلفي العقلاني، الذي أعلن أن هدفه من وراء دعوته السلفية العقلانية، هو «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعها الاولى، واعتبار الدين من ضمن موازين العقل البشري».. فميز بين سلفيته العقلانية، الداعية الى «تحرير الفكر من قيد التقليد» وبين «السلفية الوهابية» التي جافت العقل والعقلانية، فغدت ـ في هذا الميدان ـ أضيق أفقًا من المقلدين! وقادها هذا الجفاء للعقل الى حيث تنكبت طريق العلم والمدنية!
كذلك انتقد الإمام محمد عبده «الغلو المادي الوضعي»، الذي ذهب أصحابه على درب «تأليه العقل» الى حد إنكار أن يكون النقل والوحي مصدرًا من مصادر المعرفة.. حتى لقد ذهب نفر منهم الى تفسير المعجزات والخوارق ـ وكل ما لا يستقل العقل والحس بإدراك كنهه ـ تفسيرًا ماديا!
وللصلة الوثيقة بين مقام العقل في الإسلام.. وبين تقرير الإسلام الارتباط بين الأسباب والمسببات.. كتب الأستاذ الإمام.. عن:
ـ السببية: «إن القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين (يقصد النصرانية) ـ ورد في كتابه «الإنجيل»: أن الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك، فيتحول الجبل!.. يليق بأهل دين تُعد الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلي فيها، كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري!.. وليس هذا الدين هو الإسلام.
دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه: (وقل اعملوا فسيري الله عملكم) ـ التوبة: ١٠٥ ـ (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) ـ الأنفال: ٦٠ ـ (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً) ـ الأحزاب: ٦٢ وأمثالها.
وليس من الممكن لمسلم أن يذهب الى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله!.
كما كتب الأستاذ الإمام:
ـ عن السنة الكونية الحاكمة لسير العالم والاجتماع:
«إن لله في الأمم والأكوان سننًا لا تتبدل.. وهي التي تُسمي شرائع، أو نواميس، أو قوانين.. ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها، هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد اليه أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع في الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر أتي لنا بأحكام تلك السنة، فهو يجري على طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافي عنه، ولا تنفر منه.
(قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) ـ آل عمران: ١٣٧، إن إرشاد الله إيانا الى أن له في خلقه سننًا، يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علمًا من العلوم المدونة، لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة ـ في مجموعها ـ أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد اليها القرآن بالإجمال، وبينها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده، كالتوحيد والأصول والفقه.
والعلم بسنن الله تعالي من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها.
وبهذا الأصل، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ـ صلي الله عليه وسلم ـ مُهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال الى غير حد».
ثم خلص الأستاذ الإمام ـ في حديثه عن العقلانية الإسلامية ـ الى تقرير الحقيقة التي خالف فيها الإسلام أهل «الغلو العقلاني».. وذلك عندما وضع للعقل حدودا لا يتعداها ـ وهي حدود عالم الشهادة ـ وقرر حاجته الى الوحي في معرفة نبأ الغيب والسماء.. وكثير من مقادير الأحكام في العبادات..
ولذلك، كتب الأستاذ الإمام، فقال:
ـ عن حدود العقل الإنساني:
«إن العقل البشري وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة، اللهم إلا في قليل ممن لم يعرفهم الزمن، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار اليهم الدهر بأصابع الأجيال!.
وقد يكون من الأعمال مالا يمكن درك حسنه، ومن المنهيات ما لا يعرف وجه قبحه، وهذا النوع لا حسن له إلا الأمر ولا قبح إلا النهي.
إن مجرد البيان العقلي لا يدفع نزاعًا، ولا يرد طمأنينة، وقد يكون القائم على ما وضع من شريعة العقل يزعم أنه أرفع من واضعها، فيذهب بالناس مذهب شهواته، فتذهب حرمتها، وينهدم بناؤها، ويفقد ما قصد بوضعها.
وإذا قدرنا العقل البشري قدره، وجدنا غاية ما ينتهي اليه كماله إنما هو الوصول الى معرفة عوارض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني.. أما الوصول الى كنه حقيقة فمما لا تبلغه قوته.
ومن أحوال الحياة الأخري ما لا يمكن لعقل بشري أن يصل اليه وحده.. لهذا كان العقل محتاجًا الى مُعين يستعين به في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة.
فالعقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله، وعلمه، وقدرته، والتصديق بالرسالة.. أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الآخرة، والعبادات.
والذي علينا اعتقاده: أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والعقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه.
هكذا تكلم الإمام محمد عبده.. وكتب «مقالاً في العقلانية الإسلامية»، من موقع الوسطية الإسلامية الجامعة..
ومن موقع الرفض والنقد للغلو ـ مطلق الغلو ـ غلو التفريط الذي انحازت اليه «السلفية الوهابية» ـ التي جافت العقل، وكأنها خلطت بينه وبين «الهوى»!..
وغلو الإفراط، الذي انحازت اليه المادية الغربية، التي ألّهت العقل، فجعلت سلطانه فوق كل سلطان.. حتى سلطان العلم الإلهي، الكلي والمطلق والمحيط.
فإذا علمنا أن الإمام محمد عبده كان كثير النقد للمعتزلة في كثير من مقولاتهم «العقلانية».. ومنها موقفهم من «التحسين.. والتقبيح»..
أدركنا ما في مقالته العقلانية من إبداع وتجديد.



مقدمة كتاب الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده
تحقيق وتقديم د. محمد عمارة
بيروت ١٩٧٥.

محمد عبده.. المصلح والمجدد



كان محمد عبده من أبرز شيوخ عصره الذين وضعوا على كاهلهم مسؤولية التغيير والتنوير والاجتهاد في النص الديني والتحقق التام من المصادر الإسلامية وكتب الفقه عبر البحث، التمحيص، التوثيق، الاستنتاج، والدراسة. كما أنه من الشيوخ الأوائل الذين طالبوا بإعمال العقل في النصوص الفقهية الإسلامية. كان شيخًا ولكنه كان مهمومًا بأمور الوطن؛ فقد شارك في ثورة "أحمد عرابي" ضد الإنكليز عام ١٨٨٢م، وسُجن ونُفي إلى بيروت وظل بها ثلاث سنوات. لم يمنعه ذلك من مواصله مشروعه التنويري والإصلاحي حيث سافر عام ١٨٨٤م إلى باريس بدعوة من أستاذه ومُعلمه "جمال الدين الأفغاني"، وأسس صحيفة "العروة الوثقى"، وبعدها أنشأ جمعية على اسم هذه الجمعية، كما كان لمشروع محمد عبده التنويري أثر بالغ في تمهيد الأجواء نحو نهضة فنية وموسيقية في مصر؛ حيث يؤكد د. أسامة عفيفي في مقال منشور على موقع "كلاسيكيات الموسيقى العربية" تحت عنوان (الموسيقى العربية الكلاسيكية - الخلفية التاريخية)، أن الموسيقى العربية الكلاسيكية التي ظهرت خلال القرن العشرين بين العقدين الثاني والثامن، بدأت بحركة تجديد أرسى قواعدها سيد درويش في مصر، وهناك كلاسيكيات أخرى أقدم في التاريخ الموسيقي العربي كالموشحات الأندلسية والقدود الحلبية.

ولكن جرى الاصطلاح مؤخرًا على تعريف الكلاسيكيات بأفضل ما قُدم من موسيقى خلال تاريخها الطويل - والذي بلغ ذروته في القرن العشرين - وهو ما يوازي كلاسيكيات الموسيقى الغربية في القرن الثامن عشر. وعن الخلفية التاريخية لهذه الريادة في الفن الموسيقي، يقول د. أسامة عفيفي: "لقد تميزت هذه الفترة بنهضة فكرية هائلة كانت الريادة فيها للمبدعين المصريين، ولم تنشأ هذه النهضة من فراغ، بل مهد لها كتابات الشيخ محمد عبده وغيره من رواد الفكر السياسي الذين وضعوا بدايات عصر التنوير والخروج من الجمود الفكري إلى التحرر السياسي والاجتماعي. وكان الشيخ محمد عبده من أوائل من شجعوا الموسيقار داود حسني عندما سمع موهبته الغنائية وتنبأ له بمستقبل كبير في عالم الفن والموسيقى. وقد تحققت نبوءة الشيخ فيه؛ حتى وصف النقاد الموسيقار داود حسني بأنه: "المؤسس الرئيسي للتراث الخالد لفن الموسيقى المصرية"، وليبرالية الشيخ محمد عبده وانفتاحه وإيمانه بالحرية كقيمة إنسانية جعله يسارع في تشجيع موهبة الموسيقار داود حسني مع أنه كان يهوديًا مصريًا!"

كان محمد رجل إصلاح من طراز نادر، وشُعلة مُضيئة توضح بجلاء صورة الإسلام المعتدل للعالم وسط فتاوى التكفير والانغلاق والجمود، وقد نُشرت مقولة "حجاب ونقاب وزبالات أخرى" للإمام محمد عبده، وهي تحمل تحذيرًا لخطورة الأفكار المتجمدة والمتطرفة والمنغلقة على الإسلام بقوله: "ولكنه دين أردت إصلاحه أحاذر أن تقضي عليه العمائم". وكان الإمام الراحل محمد عبده من أشد المدافعين عن حقوق المرأة فنادى بضرورة تعلم المرأة، ونادى بعدم تعدد الزوجات في حالة إذا ما كان الرجل غير قادر على تحقيق العدل بين الزوجات، بل ورأى أنه من الصعب أن يتحقق العدل للمرأة في ظل تعدد الزوجات. أما عن الحجاب والنقاب، فقد رأى أن النقاب عادة ناتجة عن الاختلاط بأمم أخرى وليس من الشرع الإسلامي محمد عبدة المجدد والمصلح الاسلامي.. ما احوج الامة العربية والاسلامية لرجال من امثاله بعد ان شاع فكر التطرف والارهاب في السنوات الاخيرة

منارات

منارات

التحرير	التصميم	الاشراف اللغوي
علي حسين	مصطفى محمد	محمد السعدي

طبعت بمطابع مؤسسة المدى للاعلام والثقافة والفنون