الفصل الخامس

تعاليم محمد عبده

المبادئ والنزعات

تكلمنا في الصفحات السابقة عن بعض آراء محمد عبده المهمة، وبخاصة ما كان منها مبينًا لمختلف جهوده وموضحًا لتطور تفكيره.

على أنه لا بد لنا من إجمال القول في تعاليمه البارزة في شكل أقرب إلى الترتيب وأدنى إلى الوضوح، حتى نعرف على وجه أدق نوع تفكيره، وقيمة ما أداه إلى الإسلام.

وستكون هذه المحاولة موضوع هذا الفصل.

وقد بينا المراجع التي استقينا منها مادة البحث في ثبت المصادر الملحقة بهذا الكتاب، ولسنا ندعي أن كتابنا هذا، هو أول وصف لمنهج محمد عبده في التفكير، فقد سبقنا في هذا ثلاثة مصنفات درست بعض كتبه أو كلها، فقد عقد جولدزيهر في كتابه «مذاهب المسلمين في تفسير القرآن»، فصلًا سماه «التجديد الإسلامي وتفسير القرآن» (ص 310 – 370)، وتناول الكلام فيه على طريقة محمد عبده في تفسير القرآن، وعلى بعض التي وصل إليها.

وفي مقدمة رسالة التوحيد التي نقلها إلى الفرنسية المسيو برنار ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرازق، ملخصان قيمان لآراء محمد عبده، يبين أولهما رأيه في الدين على وجه عام، ويسهب الثاني في بيان الآراء التي اشتملت عليها رسالة التوحيد (ص 43 – 75).

ثم كتب الأستاذ م. هورتن وصفًا مستفيضًا لتفكير محمد عبده، في الجزء الثاني من بحثه الذي سماه «محمد عبده، حياته ومذهبه الديني الفلسفي» ونشره في مجلة: Beitrage Zur Kenntniss des Orients. (جـ14، 1917، ص 74 – 128). ونشر في العدد السابق لهذا، القسم الأول من بحثه، وتكلم فيه على ترجمة محمد عبده.

وقد قصر الأستاذ هورتن بحثه على نظر الشيخ عبده إلى الكون نظرًا شاملًا، ولو أنه يرى أن البحث في أعماله باعتباره مرشدًا دينيًّا، ومصلحًا اجتماعيًّا، يرجى منه بلوغ نتائج أعظم (جـ13، ص 85).

وقد وضعنا موضع الاعتبار جميع هذه الأبحاث السابقة، واعتمدنا عليها في بعض النواحي، إلا أن الأساس الأول الذي رجعنا إليه في بحثنا هذا، هو المرجع العربية.

رأي هورتن في محمد عبده:

امتاز الأستاذ هورتن، من بين الأبحاث الثلاثة التي ذكرناها، باتجاهه إلى وصف تفكير محمد في جملته. كان طبيعيًا إذن أن يدلي برأيه في تفكيره، وأن يحاول تقدير ما أداه في ميدان التوحيد والفلسفة.

ويمكن أن نقول إجمالًا، إن هورتن لا يضع محمد عبده في مصاف عظماء المفكرين في الإسلام. وقد درس مصنفاته من وجهة نظر العالم الغربي، الذي يدرس الإسلام والذي يرى أن الفرصة قد سنحت لإيجاد نقد علمي في هذا الظرف الدقيق من تطور الإسلام يتناول النظر الفلسفي كله بين المسلمين، وخاصة علم التوحيد بالتمحيص العلمي الدقيق، لإصلاح ذلك واستئناف تقريره في قالب يتلاءم مع الموقف الجديد، وإضافة ما يمكن من الحلول لبعض مشاكل التفكير في العصر الحاضر.

ويظهر أن محمدًا عبده لم يحقق رجاء هورتن؛ لأنه لم يبرهن على أنه كان كفؤًا للنهوض بذلك العبء، كما كان غيره من بعض عظماء المفكرين في الإسلام.

يقول هورتن: إن المؤرخين الغربيين الذين يتتبعون التطور العقلي للشرق؛ ليلاحظوا نهضة الإسلام في هذا الوقت الذي تغلغلت فيه الثقافة الحديثة، لم يهيئ لهم القدر

العثور على مفكر عظيم كابن سينا، يغالب مشاكل الثقافة الجديدة، ويقضي على ما في القديم من لغو ونهض بما فيه من خير، ويدرك إدراكًا واضحًا أمهات مسائل المعرفة الحديثة في العالم، ويحاول حلها (جـ14، ص 128).

وطرائق الشيخ عبده ليست موضوعية علمية بالقدر الكافي، فلم تبرأ النتائج التي وصل إليها من أنحاء النقص، وهو لم يحاول، ولو مرة واحدة، نقد المعرفة نقدًا متينًا. (نفس المصدر، ص 128) ولسنا نجد عنده العلم الخالي من الشوائب، أما الفلسفة، فيكاد الاشتغال بها يقارب في رأيه الخروج على الدين. ومن العبث أن نبحث عنده عن نظر شامل للكون، يقوم على أساس علمي، (جـ12، ص 85) وكل ما نجده عنده إنما هو هدم للأشياء التي يقضي بهدمها روح التقدم، دون أن نجد بناءً جديدًا لعالم التفكير. (جـ14ن ص 128). ويرى هورتن، أنه لما حاول محمد عبده تقرير مسائل في الفلسفة والدين، نجح نجاحًا جزئيًّا فقط، فقد وفق إلى تمهيد السبيل للتفكير العلمي، والثقافة العلمية الحديثة، بما أظهره من عجز القديم وقصوره.

ويقول هورتن: على أنه من السهل أن ندرك أنه بعمله هذا هدم كثيرًا مما هو خير، وأن ما استبقاه من الآراء

القديمة، ضيق ما كان له من سعة في العصور السالفة. وينبغي لنا أن نستعيد كثيرًا مما هدم»، (حـ14، ص 82 – 83).

ثم يقول: «وكثيرًا ما غل فكره عن التحليق، ما سلم به من الآراء غير المسلمة، فلا يزال عنده الكثير من الحطام البالي الذي يجب إزالته حتى يفسح المجال لبناء جديد»، (نفس المصدر، ص 128).

ليس هذا الحكم في جملته في صالح الشيخ عبده، وهو في الواقع ليس إلا جزاءً من كل، كان ينبغي لهورتن أن يحيط به، فقد أشار أيضًا إلى اعتبارات أخرى، من شأنها أن تجعل الحكم على ما أداه الشيخ عبده أقرب إلى صالحه.

يقول هورتن: «إن قيمة الحقيقة ليست في ميدان العلم، ولكنها في إحيائه للعاطفة الدينية (جـ13، ص 85). ونجد عنصرًا هامًّا آخر من عناصر قيمته، في اعترافه بعجز الفلسفة المدرسية، وقصور غايتها، وفي أنه رأى أن الفرصة قد حانت لوضع أصول فلسفة حديثة»، (نفس المصدر، ص 86 – 87).

وبينما نجده قد أدى أقل مما كان يرجى منه لإعادة بناء التفكير في الإسلام الحديث فإن هورتن يقول: «إلا أنه من الغبن العظيم أن نتوقع من شرقي نتائج كاملة في ميادين ما

زال الغرب نفسه بعيدًا عن الوصول إلى تلك النتائج فيها، وكان محمد عبده مضطرًّا؛ لأن يغالب البيئة التي عاش فيها وتأثر بها، فإن تأخرها الشديد يظهر عمله في ضوء أشد توهجًا ويجعلنا نعفو عن كثير من هناته (جـ14، ص 128).

ثم ينصفه هورتن عندما يقول: «إنه بعد أن عرف المنهج الحديث في التفكير، ذلك المنهج الذي يقابل المنهج المدرسي في القرون الوسطى، يبدو لنا أن هدم محمد عبده لكثير من أصول القديم لم يكن خطأً كبيرًا. (نفس المصدر، ص 83). ومع هذا تبقى تلك الحقيقة، وهي أنه لم يصل إلا إلى دور أولى في محاولته وضع أساس معقول للتفكير الحديث، والثقافة الحديثة. (نفس المصدر، ص 82) وإن المصنفات المتينة الكافية في المنطق والفلسفة، وفي التوحيد أيضًا، لن تكتب إلا بعد أن يهضم الإسلام هضمًا تامًّا، الثقافة الحديثة التي ما زال مبتدئًا في العناية بها» (نفس المصدر، ص 78).

لقد عرضنا رأي هورتن في شيء من الإسهاب؛ لأنه رأي عالم مشهور، اشتغل بتطور التفكير الديني، والفلسفي في الإسلام، ووصل إلى هذا الحكم، بعد طول البحث وإمعان النظر. وفوق ذلك فإن هذا الرأي يهيئ لنا وجهة من وجهات النظر الممكنة للحكم على مؤلفات الشيخ عبده، فهو يحاول

الكلام على قيمته باعتباره عالمًا ومفكرًا، أتيحت له الفرصة في ظرف دقيق من ظروف تطور الإسلام ليزن تفكير المسلمين في القرون السابقة بميزان المعرفة العلمية الحديثة ولينقذه ويمحصه فيبقى منه ما يبقى ويعدل فيه ويهضم ثمرات الغرب الجديدة، ويوفق بين الأفكار القديمة والحديثة، وينظم ذلك كله في نسق من التفكير العقلي المرتب يجمع أحسن ما في القديم والحديث، ويدل بعمله هذا على أنه ذو عقل جبار.

وإن مجال القول يتسع كثيرًا لمن يريد بيان صلاحية مثل هذا التطور في التفكير الإسلامي. على أننا نستطيع أن نقول، إنه لا بد من فعل شيء من هذا القبيل، إما بواسطة رجل واحد، أو رجال متعاقبين، لكي يبقى الإسلام منهجًا في الفكر، والفلسفة، قادرًا على احتمال ما تبلوه به اختبارات المعرفة الحديثة.

والذين قدروا مدى ما أداه الشيخ عبده إلى الإسلام، يرجحون الرأي القائل بأنه أخفق في بلوغ غايته، ولم يوفق إلا توفيقًا يسيرًا.

الصلة بين تفكير محمد عبده وبين أعماله:

ومع هذا فإنا إذا نظرنا إلى حياة محمد عبده في جملتها وجدنا أن الصورة التي رسمناها له تبدو نوعًا من النظر المجرد، لا سيما وأننا نشك بوجه خاص فيما إذا كنا عنينا عناية كافية بما بين تفكير محمد عبده باعتباره رجلًا مصلحًا، وبين أعماله من علاقات جوهرية.

وربما كان من حظ التطور في التفكير الإسلامي، أن محمد عبده لم يكن عالمًا أو مفكرًا، يعيش في عزلة عن المجتمع.

في الحق، إنه استهل حياته بالتصوف الممزوج بالفلسفة والتوحيد، واشتغل كذلك بالمسائل التي طالما شغلت بال الحكماء وإن كان أكثر منهم عناية وعلمًا بمسائل العلم الحديث. ولو أنه واصل هذه الحياة دون أن يزعجه شيء، لاستطاع أن ينشئ مدرسة فلسفية جديدة ربما نجحت في التوسط بين تفكير القرون الغابرة، وبين التفكير الحديث، ولكن الحياة العامة جذبته، فألقى بنفسه في أحضانها، واشتغل بكثير من الأعمال، فقل فراغه للدرس والتحصيل.

ويبدو من سيرة حياته، أن مؤلفاته وتعاليمه سارت جنبًا إلى جنب مع جهوده العامة وأثر كل منهما في الآخر، أو على وجه أصح، تأثر كل منهما بالغرض الأسمى الذي عله نصب

عينيه، وهو إصلاح الإسلام وإمداده بالقوة والحياة، وإعادة الشعوب الإسلامية إلى ما كانت عليه من عزة ومجد.

وربما كان من المناسب أن نشير مرة أخرى إلى الموقف الفعلي الذي واجهه محمد عبده، فلم تكن مشكلة الإصلاح كما تمثلت له أمرًا هينًا البتة؛ وذلك لأن المسلمين كانوا في تأخر شديد. فمن الناحية السياسية، كان أكثرهم تحت سلطان دول تخالفهم في الدين، ومن نجا منهم من الخضوع للحكم الأجنبي المباشر، لم يكن بنجوة من النفوذ الأجنبي. فلم يكن بد إذن من بعث روح هذه الأمم المتأخرة، وإحلال التآلف بينها، ونظمها في وحدة واحدة حتى تشعر بما يجمعها من الأخوة في الدين والاشتراك فيما خلفه من تراث.

ومن ناحية أخرى كانت حياة المسلمين الاجتماعية، والخلقية، والفكرية في حال تثير الأسى، وتبعث في النفس الألم. كان فيهم كثير من العيوب والعلل، وقد أصبحوا عبيدًا للكثير من العادات المشينة التي لا تمت إلى الإسلام بصلة ما، وإنما هي وليدة الجهل بالإسلام الصحيح، وعجز المسلمين عن اتباع ما عرفوه من أحكامه.

وكان الشيخ عبده يرى أن علاج هذه العلل الكثيرة، هو الرجوع إلى الإسلام الصحيح.[322]

ولكن ما هو الإسلام الصحيح الذي ينبغي أن تدعى إليه الشعوب الإسلامية من جديد؟

لقد أدرك الشيخ عبده أن المسلمين انقسموا شيعًا، تزعم كل شيعة منها أنها وحدها على الحق، وأحس فوق هذا، بأن الإسلام، كما فهمه الفقهاء، قد أصبح من التشعب والاتساع بحيث يصعب على أي إنسان، وبخاصة إذا لم يكن له حظ من التعليم، أن يعرف تمامًا ما هو الإسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد أصبح الرجاء الوحيد في إحياء الإسلام معقودًا باستعادة أصول هذا الدين، أي أصول العقائد التي يغيرها لا يكون المسلم مسلمًا، وهذا والإسلام الصحيح الذي يعترف به الجميع وتتفق كلمتهم عليه.

هو لا بد فوق هذا، من إذكاء يقظة فكرية بنشر التعليم بين العامة، وبالاشتغال بالدراسة العلمية الحديثة لتستطيع الأمم الإسلامية مباراة غيرها من الأمم، وليس في روح المدنية الحديثة، أو في ثمرات العلم الحديث، ما يناقض الإسلام الصحيح، إذا أحسن فهمه، وأحسن بيانه. وإن ضرورة

[322] انظر ص60.

تصوير الإسلام على صورة تتجانس مع العلم الحديث، تستلزم أيضًا استعادة ما في الإسلام من أصول جوهرية وليس ما كان منه قاصرًا بطبيعته على زمن ما أو مكان ما.

وكانت الحاجة ماسة على وجه خاص لإعادة النظر في نظام الشريعة، وهي جزء مهم من الإسلام، حتى يثبت عمليًّا أنها أداة صالحة للحكم في الظروف الجديدة.

وعلى هذا، لم يكن الأمر مجرد تخفيف أو تسكين للمفاسد التي كانت فاشية بإدخال إصلاحات ظاهرية كما يفعل بعض المصلحين، ولم يكن أيضًا مجرد صوغ للفلسفة والتوحيد في صورة جديدة، على نحو ما فعلت المذاهب، إنما كان الأمر أعظم من هذا خطرًا، وأكثر صعوبة، فهو من ناحية إصلاح الدين ورجوع به إلى بساطته الأولى وتأثيره الفعال، وهو من ناحية أخرى، حمل جماهير الناس على قبول الدين الخالص، واتباع أحكامه في حماس وإخلاص.

كان الأمر إذن، إحياء الإسلام في قوة جديدة، حتى يمكن بذلك أن ينجو المسلمون من حالتهم السيئة وأن يعود إليهم مجدهم الغابر.

ولكن بأي الوسائل يمكن تحقيق هذا الإصلاح؟ أما جمال الدين فكان يدعو إلى الأخذ بالثورات السياسية، وكان غيره

يرى أن الأمل الوحيد في تحقيق الإصلاح إنما هو في اصطناع العلم الغربي والعادات الغربية، أما محمد عبده فكان يرى أن الوسيلة الوحيدة التي يرجى نجاحها هي إحياء العاطفة الدينية في كل قطر إسلامي.

وعندما يذكر الشيخ عبده جهود المستنيرين في إيران والهند، وبلاد العرب، ومصر، في منتصف القرن الماضي، في كلامه على أسباب علل المسلمين وطرق علاجها نجده يقرر أن مقص الجميع واحد، «وأنه ينحصر في استعمال ثقة المسلم بدينه في تقويم شئونه» ثم يوضح هذا بقوله:

«ويمكن أن يقال: إن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم، إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الأخطاء في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد من البدع، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة.

فإذا سمعت داعيًا يدعو إلى العلم بالدين، فهذا مقصده، أو مناديًا يحث على التربية الدينية، فهذا غرضه، أو صائحًا ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد، فتلك غايته، وهذه

سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدًا. وإذا كان الدين كافلًا بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، لأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟.[323]

تفسيره للقرآن:

ويبدو هذا النحو من تصوره لمهمته، وللوسائل التي يحققها بها واضحًا في كل ما كتبه، على أننا نستطيع أن نستثني من هذا الحكم رسالته الفلسفية الأولى، وهي رسالة الواردات.

وفي الحق كان من المنتظر أن تبدو مقاصده العلمية فيما كتبه من آن لآخر في صحف مصر وسوريا، وفي الوقائع المصرية، وجريدة العروة الوثقى وفي مناظراته، وكذلك في تفسيره للقرآن، فإنه لم يخل من أثرها.

---

[323] تاريخ جـ2، ص477، رده الثاني على المسيو هانوتو – انظر أيضًا الإسلام والرد على منتقديه ، القاهرة 1343 – 1925، ص76.

يقول جولدزيهر: «إن تفسيره يمثل جوهر التعاليم الدينية التي كان يدعو إليها هو وجمال الدين»،[324] ولعلنا لا نجاوز الحق إذا قلنا، إن هذا التفسير له صبغة عملية روحانية.

ويقول محمد رشيد رضا الذي نشر دروس محمد عبده في الشكل الذي ظهرت به في التفسير، «إنه على طريقة روحانية عمرانية، يستدل بها على أن القرآن الحكيم، هو في كل عصر منبع السعادات الدينية والدنيوية».[325]

وفي مقدمة الطبعة المنقحة للجزء الأول من التفسير يقول: «أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن موضوع تنزيله، وفائدة ترتيله، وما فيه من علم ونور، وهدى ورحمة، وموعظة وعبرة،[326] أما محمد عبده، فعلى نقيض هذا، وجه عنايته في دروسه إلى بيان ما في القرآن من هداية على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير، والهداية والإصلاح ... ثم العناية بمقتضى حال هذا العصر في سهولة التعبير، ومراعاة أفهام صنوف القارئين».[327]

---

[324] جولدزيهر ، ص325.

[325] المنار ، جـ6 ، ص198 ، وجـ8 ، ص899 ، وقد أشار إلى هذا جولدزيهر ، ص344.

[326] المنار جـ23 ، (1927) ، ص647.

[327] المنار جـ28 ، ص650 ، انظر التفاصيل الوافية في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

موقفه من علم التوحيد:

إذا أردنا أن نقف على تفاصيل مذهبه في الفلسفة والتوحيد، إن كان له فيهما مذهب ما، وجب علينا أن نبحث عن ذلك في رسالة التوحيد، ويحق لنا أن ندهش لقصرها وإيجازها إذا كان قد أراد بها أن تكون بيانًا لتفاصيل مذهبه.

على أن الشيخ عبده يبين في مقدمتها السبب الذي دعاه إلى كتابتها، والغاية التي كتبها من أجلها، فيقول:

«لما دعيت لتدريس بعض العلوم في المدرسة السلطانية ببيروت، ومنها علم التوحيد، رأيت أن المختصرات في هذا الفن قد لا تأتي على الغرض من إفادة التلامذة، والمطولات تعلو عن أفهامهم، والمتوسطات ألفت لزمان غير زمانهم، فرأيت من الأليق أن أملى عليهم ما هو أمس بحالهم، فكانت أمالي مختلفة، تتغاير بتغاير طبقاتهم، أقربها إلى كفاية الطلاب ما أملى على الفرقة الأولى، لا يصعب تناوله، وإن لم يعهد تداوله تمهيد مقدمات، وسير منها إلى المطالب، من غير نظر إلا إلى صحة الدليل، وإن جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف، راميًا إلى الخلاف من مكان بعيد ... حتى قد لا يدركه إلا الرجل الرشيد».

ولكن الشيخ عبده لم يحتفظ بنسخة من دروسه هذه، ومضت عليه بعد ذلك أعوام، وهو يشتغل بغير التعليم، فلما سنحت له الفرصة لتدريس علم التوحيد في الأزهر طلب من أخيه حموده بك عبده، وكان من تلامذة الفرقة الأولى في بيروت عندما ألقيت هذه الدروس فيها، أن يحصل له على نسخة مما أملاه في دروس التوحيد. ولما راجعه وجد أنه على مقربة مما يحب، «قد يحتاج إليه القاصر، وربما لا يستغني عنه المكاثر، على اختصار فيه مقصود، ووقف عند حد من القول محدود، قد سلك في العقائد مسلك السلف، ولم يعب في سيره آراء الخلف، وبعد عن الخلاف بين المذاهب».

فجعل هذه المذكرات أساسًا لدروسه، وعدل فيها، فبسط بعض العبارات، وحذف البعض الآخر، «مما يتناسب مع مختصر مثله» ثم قال: إنه يرجو ألا يكون في قصره ما يحمل على إغفال أمره، أو يغض من قدره.[328]

وقد بين الغرض من تأليف هذا الكتاب أكثر من مرة. ففي كلامه على حاجة البشر إلى الرسالة (ص 97) يقول: «ولسنا بصدد الإتيان بما قال الأولون، ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون، ولكنا نلزم ما التزمناه في هذه الوريقات من بيان

[328] رسالة التوحيد، ص2 — 4.

المعتقد والذهاب إليه من أقرب الطرق، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف، أو استقام عليه الموافق، اللهم إلا إشارة من طرف خفي، أو إلماعًا لما لا يستغنى عنه القول الجدلي».

وعند كلامه على الإسلام (ص 168) يقول: «وإني مجمله في هذا الباب، مقتديًا بالكتاب المجيد في التفويض لذوي البصائر أن يفصلوه».

وختم كلامه في «أفعال العباد» عند تناوله مسألة الاختيار بقوله: «لكن يمنعني عن الإطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الإيمان، وتقاصر عقول العامة من إدراك الأمر في ذاته، مهما بالغ المعبر في الإيضاح عنه، والتياث قلوب الجمهور من الخلاصة بمرض التقليد».

وقد وصف محمد رشيد رضا هذه الرسالة أحسن وصف عندما قال: لقد مضت القرون ولم يكن هناك كتاب يصلح للدعوة الإسلامية على الوجه الذي يشترط علماء الكلام، حتى صنف محمد عبده رسالة التوحيد».[329]

ثم لاحظ بعد هذا، «أنه لولا اسم هذه الرسالة، وما في أولها من الاصطلاحات الكلامية الوجيزة، لكان انتشارها أضعاف ما هو الآن، ولعم الانتفاع بها كل مكان، ولكن البعيد

[329] انظر مقدمة رسالة التوحيد.

إذا سمع باسم رسالة التوحيد، يتوهم أنها عقيدة كالسنوسية ... أو أنها في علم الكلام الذي لا يتناوله إلا العلماء الأعلام» ثم يقول: «إن محمد عبده كان عازمًا على بسط الكلام في هذه المقدمات، وجعل الكلام فيها كالكلام في النبوة وغيرها من الأبواب، موجهًا إلى العقل والوجدان، لا مجرد تقرير وجيز للبرهان».[330]

ونستطيع أن نقرر أن الشيخ عبده، عندما جعل ما كتبه في التفسير متأثرًا بالغايات العملية، ووضعه في عبارة يسهل فهمها على الطبقات التي أراد التأثير فيها، لم يكن مساقًا إلى هذا بخطة مرسومة فحسب، بل كان مدفوعًا إليه أيضًا بغريزته وطبعه.

وهو يقول: إنه طالما حسد جمال الدين على قدرته على الكلام في الحكمة أمام أي إنسان، سواء أكان من مريديها، أم من غير مريديها.

أما هو فكان على نقيض هذا، تؤثر فيه حالة المجالس والوقت، ولا تتوجه نفسه للكلام إلا إذا رأى له محلًّا. وهذا الوصف يصدق أيضًا على كتابته فإنه ربما أراد أن يكتب في موضوع، وعندما يوجه قواه لجمع ما يحسن كتابته، تتوارد

[330] المنار جـ8، ص493 – 494.

على فكره معاني كثيرة، ووجوه للكلام جمة. يقول: «ثم يأتيني خاطر، لمن ألقى هذا الكلام؟ ومن ينتفع به؟ فأتوقف عن الكتابة، وأرى تلك المعاني التي اجتمعت عندي قد امتص بعضها بعضًا، حتى تلاشت ولا أكتب شيئًا».[331]

وكان الشيخ عبده يمتاز في تدريسه بإحدى الصفات التي جعلته معلمًا حصيف الرأي، وهي التي عبر عنها بقوله: «فعلى الأستاذ أن يكون بيده ميزان يزن به ذهن الطالب ودرجة استعداده لقبول ما يقول».[332]

ويبدو مما سبق، أن رغبته في أن يصور للمسلمين أصول دينهم كما فهمه هو، في أبسط العبارات، كان له أثره في الصورة التي عبر بها عن آرائه في الدين والكلام.

وليس من الضروري أن تستخلص من هذا، أنه رفض بالجملة الأوضاع المختلفة التي مر بها الإسلام خلال عصور تطوره لأنها غير صحيحة، أو لأنها قليلة الغناء إلا ما سلم به منها صراحة، وذلك لأنه يقرر، كما لاحظنا من قبل، أنه يجمل القول في العقائد التي يعتبرها أصولًا لا غنى عنها ويفوض لذوي البصيرة في الدين تفصيل القول فيها، ويرى أن القارئ

[331] نفس المصدر، ص390 — نشرت أيضًا في المنار ج29، ص53.

[332] تفسير سورة العصر وخطاب عام — الطبعة الثانية القاهرة، 1330 — 1911، ص68.

إذا كان لا علم له بالجدل الطويل الذي يتألف منه الجزء الأكبر من علم الكلام فلا حاجة إلى إرهاقه بتعاليم المتكلمين لكي يعرف منها ما هو الإسلام الصحيح.

ويبدو من تعاليم الشيخ عبده أنه محيط بآراء أهل السنة، وأن معرفته بالمصنفات في هذا المذهب لا تقتصر على ما كتبه كبار علمائه، بل تشمل أيضًا ما كتبه صغارهم الذين يعتمد على ما كتبوه ويرجع إليه في أبحاثه. [333]

وفي الجملة، إذا ذكرنا أن علم الكلام الإسلامي يشمل كثيرًا من الآراء جاز لنا أن نقول إن رأيه في الكلام لا يختلف في جوهره اختلافًا كبيرًا عن الرأي المسلم به.

يقول برنار ميشيل: «إنه ظل دائمًا داخل نطاق الإسلام بل وفي حدود رأي أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التي كانت أكثر تقيدًا بالنصوص وسلكت في فهمها مسلكًا وسطًا بين مختلف النزعات المتطرفة. [334]

[333] مثل الإسفراييني (المتوفي عام 1078م. انظر بروكلمان جـ1 ، ص387، 388)، ويقول هورتن أن محمد عبده حاكاه بشكل غريب في تفسير الفاتحة — هورتن جـ14 ، ص86.

[334] مقدمة الرسالة ، ص74.

وإذا بدا في آراء الشيخ عبده شيء من الاختلاف عن رأي أهل السنة، فهو خلاف في اللفظ يريد به أن يزيد آراءهم بيانًا وتوكيدًا.

ففي بعض آرائه نجده سنيًّا متطرفًا مثل رأيه في الوحي وفيما للنبي من فضل وكرامة. [335]

ونجده في بعض المسائل الأخرى، مثل كلامه في النبوة والمعجزات، يتمسك برأي أهل السنة، ولكنه يحاول إبراز هذا الرأي في قالب منطقي جديد. [336]

ثم نراه يبيح لنفسه حرية أعظم في فهم بعض المسائل وفي تأويلها مثل موضوع كرامات الأولياء، وبعض التفاصيل الخاصة بالحياة الأخرى، وكذلك في بعض المسائل التي لا تعتمد على سند قاطع صحيح،[337] ولكننا نجده يخالف الرأي الشائع مخالفة بينة في موقفه من الفقه الإسلامي. [338]

ومما يوضح نزعته الدينية العامة بعض التوضيح إلى جانب ما بسطناه من آرائه، ما كان يحس به من الألم لما فشا

---

[335] جولدزيهر ص346- 348 ، وهورتن جـ14 ، ص117 — انظر أيضًا الفصل الثامن فيما يلي.

[336] مقدمة لرسالة ص71 ، 78.

[337] كرامات الأولياء — مقدمة الرسالة ص78 ، أما الموضوعان الآخران فتجدهما في النسخة العربية من رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ، ص224 ، وفي الترجمة الفرنسية ، ص137 ، 138 ، انظر أيضًا الفصل الثامن من كتابتنا هذا.

[338] انظر الفصل الثامن فيما يلي.

بين المسلمين من الجهل باللغة العربية، ذلك الجهل الذي صدهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم؛ ولهذا جعل الشيخ عبده من أغراضه الأولى إحياء اللغة العربية باعتبارها وسيلة لإصلاح الدين،[339] وكان يقول: إن المؤمن لكي يعرف عقائد الإيمان، يجب أن يكون قادرًا على فهم العقائد السنوسية، وأن يذكر على الأقل عشرين صفة من صفات اللّه. [340]

ولكنه كان يعارض في أن تكون كتب الكلام هي المصدر الوحيد لمعرفة الدين. ولا يرضى بأن تكون أيضًا أهم المراجع لفهمه. وفي تفسيره للسورة 2، آية 210، يوجه الخطاب إلى علماء الدين فيقول: «ويا أيها العلماء بالرسوم والعاكفون على قراءة كتب العلوم، ليس بأمانيكم ولا بأماني الكاتبين، فقد وضع كتاب اللّه الميزان للصادقين والمنافقين، فعليكم أن تتذكروا وتذكروا به إخوانكم المسلمين، ولا يصدنكم عن آيات اللّه والاهتداء بكتاب اللّه أنكم فضلتم الناس بقراءة مطولات الكتب العربية، وصرف السنين الطوال في فهم الأحكام الفقهية، والاكتفاء من علم الإيمان بمثل السنوسية والنسفية، فإن ينبوع الإيمان كتاب اللّه تعالى، فأحصوا ما فيه

[339] انظر ص80.

[340] هورتن جـ14 ، ص120.

من الشعب والآيات على الإيمان {وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ}.[341]

والسبب في إجماله للكلام في علم التوحيد هو أنه كان يعتقد أن الجدل الطويل لا فائدة فيه، وأنه أفضى إلى الفرقة في الإسلام. هذا إلى أنه كان يود من صميم قلبه إحلال الوحدة في الدين محل الخلاف، وكثيرًا ما يعبر في رسالة التوحيد عن كراهيته لهذا الجدل الذي لا جدوى فيه ولا عناء.

ففي الفصل الذي كتبه عن أفعال العباد، يبين في إيجاز أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله، ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضًا أن قدرة اللّه فوق قوته، وأنها تحيط بجميع أعماله، ثم يختم الكلام بقوله:

«أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم اللّه وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصًا من

[341] المنار جـ8، ص89، 90.

المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفًا حيث ابتدءوا وغاية ما فعلوه أن فرقوا وشتتوا».[342]

وعلى هذا النحو يعرض لأولئك الذين حمى بينهم وطيس الجدل في موضوع «وجوب رعاية اللّه في أفعاله لمصلحة العبد»، فيصفهم بأنهم «أخوة تفرقت بهم الطرق في السير إلى مقصد واحد حتى إذا التقوا في غسق الليل صاح كل فريق منهم بالآخر صيحة المستخبر، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعته ما بيده، فاشتجر بينهم القتال ولازالوا يتجالدون حتى تساقط جلهم دون المطلب، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه، رجع الرشد إلى من بقى منهم وهم الناجون، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعًا على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية إخوانًا بنور الحق مهتدين».[343]

هذا ونجد أيضًا أن ما اشتهر به الشيخ محمد عبده من الروية والتحفظ الذين يبلغان أحيانًا مبلغ التوقف والشك — كان من أهم العوامل التي أثرت في مناقشاته الكلامية ووضعتها في صورة معينة. فبينما يجعل للعقل المكان الأول في الدين، كما سنرى فيما بعد، نجده يرى أن جانب الحكمة

[342] رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ، ص67 — الترجمة الفرنسية ، ص43.
[343] نفس المصدر ، ص58، 59 — الترجمة الفرنسية ، ج37، 38.

يقتضي التسليم بما للعقل البشري من حدود لا يستطيع تجاوزها. وهي حدود ضيقة جدًّا في بعض المسائل.

وتبدو نزعته هذه على نحو خاص في كلامه على صفات اللّه،[344] فإنه يستهل الكلام بذكر حديث إن لم يصح فكتاب اللّه بجملته وتفصيله يؤيد معناه وهو قوله (صلى اللّه عليه وسلم): «تفكروا في خلق اللّه ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» ثم يدلل على صدق هذا الحديث وعلى استحالة معرفة ذات اللّه معتمدًا على النظرية الفلسفية المعروفة بنظرية الجزء الذي يتجزأ فيقول:

«إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حسًّا كان أو وجدانًا أو تعقلًا، ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها، والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها. أما الوصول إلى كنه حقيقة ما، فمما لا تبلغه قوته؛ لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه، وذلك ينتهي إلى البسيط الصرف وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة. وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره.

[344] نفس المصدر – انظر كلام في الصفات إجمالًا ص52، وما بعدها – الترجمة الفرنسية ص34 وما بعدها.

«خذ أظهر الأشياء وأجلاها كالضوء، قرر الناظرون فيه له أحكامًا كثيرة فصلوها في علم خاص به، ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو ولا أن يكتنه معنى الإضاءة نفسه، وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان، وعلى هذا القياس، ثم أن اللّه لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيء من الكائنات وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص، ولذة عقله، إن كان سليمًا، إنما هي تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به وإدراك القواعد التي قامت عليها تلك النسب. فالاشتغال بالاكتناه إضاعة للوقت وصرف للقوة إلى غير ما سيقت إليه».[345]

ومن جهة أخرى فإن الإنسان يجد أن علمه محدود بأقرب الأشياء إليه وهي نفسه فإنه «إذا أراد أن يعرف بعض عوارضها، وهل هي عرض أو جوهر، هل هي قبل الجسم أو بعده، هل هي فيه أو مجردة عنه، يجد أن كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شيء منها يمكن الاتفاق عليه، وإنما مبلغ جهده أنه عرف أنه موجود حي له شعور وإرادة. وكل ما أحاط به بعد ذلك من الحقائق الثابتة فهو راجع إلى تلك العوارض التي وصل إليها ببديهته، أما كنه شيء من ذلك بل

[345] رسالة التوحيد، ص52 — 54. الترجمة الفرنسية، ص3 — 35، انظر أيضًا مقدمة الرسالة، ص59.

وكيفية اتصافه ببعض صفاته فهو مجهول عنده، ولا يجد سبيلًا للعلم به».[346]

ثم يقول:

«إن هذا هو حال العقل الإنساني مع ما يساويه في الوجود أو ينحط عنه، بل وكذلك شأنه فيما يظن من الأفعال أنه صادر عنه كالفكر وارتباطه بالحركة والنطق، فما يكون من أمره بالنسبة إلى ذلك الوجود الأعلى؟ ماذا يكون اندهاشه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلي الأبدي؟».[347]

وقد ختم الشيخ عبده كلامه في هذا الموضوع بعبارة تذكرنا بالحديث الذي أشار إليه في أول الفصل، فبعد أن تكلم على المنافع التي تعود على الإنسان من النظر في خلق اللّه يقول:

«أما الفكر في ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة، وهو ممتنع على العقل البشري لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب في ذاته، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة، عبث

[346] رسالة التوحيد ، ص54 ، ص54 ، الترجمة الفرنسية ص35.
[347] رسالة التوحيد ص35- الترجمة الفرنسية ص30.

لأنه سعى إلى ما لا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد؛ لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره».[348]

ثم يواصل القول في الصفات فيقول:

«ويكفينا من العلم أن نعلم أنه متصف بها، أما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه؛ ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث عنه ...».

«أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشئون التي اختلف عليها النظار، وتفرقت فيها المذاهب، فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه، والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتغرير بالشرع؛ لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة، ولئن انحصر فيها، فوضع اللغة لا تراعى فيه

[348] نفس المصدر ، ص55، 56 - الترجمة الفرنسية ص36.

الموجودات بكنهها الحقيقي، وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيه فريق إلى مقنع، فما علينا إلا الوقوف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل اللّه أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به مرسلة ممن تقدمنا».[349]

ويظهر الشيخ محمد عبده في كلامه على القدر شيئًا من التحفظ أيضًا، وقد أشرنا من قبل إلى رأيه الذي يذهب إلى أن هذا الموضوع كان محل جدل طويل قليل الغناء، ويظهر أنه كان يعتقد أن الاتجاه الديني الصحيح في هذه المسألة يحذر من الخوض فيها؛ لهذا نجده يقول في تفسير سورة العصر (ص43).

«نزوع النفوس إلى الخوض في هذه المسألة ضرب من ضعف البصر أو فقده».

وبعد أن بين ما يجب إتباعه يقول:

«إنني لا أحب أن أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه».[350]

موقفه من الفلسفة:

---

[349] نفس المصدر ص56، 57 – الترجمة الفرنسية ص36، 37.

[350] المنار جـ6، ص598، 590.

إن الخصائص التي ميزت آراء الشيخ محمد عبده في الدين تبدو واضحة جليلة في موقفه من الفلسفة، فقد تأثر في موقفه منها تأثيرًا قويًّا بغاياته العملية. ولاحظ هورتن أن مقاصده العملية كانت السبب الأكبر في أنه لم يشتغل بالمنطق أو بأي فرع آخر من فروع الفلسفة اشتغالًا علميًّا منظمًا.[351]

في الحق، إنه لم يترك لنا أثرًا ذا قيمة يمكن أن نعده فلسفيًا خالصًا في طريقة بحثه وفيما اشتمل عليه. أما رسالة الواردات التي كتبها في أول عهده فقد كانت تبشر بالشيء الكثير.

يقول محمد رشيد رضا: «إنه يحرر فيها الواردات الإلهية في حقائق علم الكلام الأعلى، ويسير في المزج بين عرفان الصوفية وبرهان الفلاسفة».[352]

وفيما عدا هذه الرسالة الموجزة نجد أن الشيخ عبده لم يسلك طريقة الفلاسفة إلا في الصفحات الأولى من رسالة التوحيد.

---

[351] هورتن جـ14 ، ص78.

[352] تاريخ جـ2 ، ص5.

وعلى أية حال يجب علينا أن نذكر هنا أنه حاول بعث الاهتمام بالمنطق، فعلق على أحد المصنفات الصعبة القيمة في هذا العلم.

ويجب أن نشير أيضًا إلى أن له محاضرات في ابن خلدون، ورسالة في وحدة الوجود لم تنشر بعد. [353] هذا وآثاره جميعًا تنم على معرفة بالفلسفة لا شك فيها. وربما كنا مبالغين إذا قلنا إنه لم يهتم بالفلسفة اهتمامًا ظاهرًا، على أننا لا نجاوز الحق عندما نقرر، أنه لم يشتغل بدراستها على طريقة علمية منظمة.

وربما كان السبب في أن اشتغاله بالفلسفة لم يخل من أنحاء النقص والتحيز، هو عندما قرر أن الاشتغال بالفلسفة كان يقارب في رأيه الخروج على الدين. [354] ويبرر هذا الحكم إلى حد كبير ما أوردناه من أقوال الشيخ عبده التي سخر فيها بمذاهب الفلسفة وأخطائها، مثل قوله: «وإنما تلك مذاهب إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع».

وربما كانت المناسبة المعينة التي ذكر فيها هذه العبارة وهي كلامه عن صفات اللّه هين التي جعلته يقرر هذا الرأي.

---

[353] انظر ثبت المصادر.

[354] هورتن جـ 13 ، ص85.

فهو يذهب إلى أن صفات اللّه فوق متناول العقل البشري، فلا يستطيع الفلاسفة أنفسهم أن يعرفوا كنهها، ومع أنه يعترض على أخطائهم في هذا الموضوع نجده في الوقت نفسه، يعمد إلى نظرية فلسفية ليستمد منها الدليل على استحالة الوصول إلى معرفة الكنه، وليظهر أن طرائق الفلسفة تتهدم، إذا قصد منها الوصول إلى معرفة ذات اللّه.
[355]

على أنه إذا كان يرى حقًّا أن الاشتغال بالفلسفة يقارب الخروج على الدين، فمن العسير أن نعلل حماسه لها في أول عهده، وبخاصة أيام اتصاله بجمال الدين، أو أن نفهم كيف أنه أنشأ رسالة ذات لون فلسفي.

ولقد ارتاب المحافظون فيه وفي جمال الدين، وناصبوهم العداء، وكان بعض السبب في ذلك، رغبتهما في إحياء الفلسفة، أو جزء منها على الأقل. وكان ذلك أيضًا هو السبب في أن اعتبره مريدوه والمعجبون به، نصيرًا للفلسفة في ذلك العهد. [356]

---

[355] ترجمة رسالة التوحيد ، ص37 ، ومقدمتها ، ص59.

[356] انظر ص 9 ، 98. إن الرواية التي تبالغ فتقول إنه «قطب دائرة الفلسفة» هي مثل لكثير مما كان يوصف به. انظر تاريخ ج3 ، ص71 ، وهورتن ج13 ، ص85 هامش 1.

ونجده كذلك، في إحدى مقالاته الأولى التي نشرها في الأهرام عن «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية» يدافع عن دراسة المنطق والفلسفة التي تجهم لها المحافظون فيقول:

حبًّا في الباب العالي ومقام الخلافة السامي، ولكن حبًّا للاستقلال والحرية لذاتهما، وكان لطفي بك السيد وزير المعارف السابق لسان الذين فكروا هذا التفكير».[357]

ورأوا كذلك أن يسيروا على نهج الإمام في التوفيق بين المدنية الغربية والعلم الغربي، وبين الحياة الاجتماعية والدينية والأدبية في مصر، وأن يجعلوا لكيان ذلك كله طابعًا إسلاميًّا صحيحًا؛ ولهذا نجد أن لطفي بك نفسه مع استقلاله في الفكر، ونضوج آرائه، وتقدم أفكاره، ينزع إلى التمسك بالمحافظة والاعتدال في كل أمر من الأمور التي تتصل بالدين الإسلامي. فقد أثنى على باحثة البادية في المقدمة التي صدر بها كتاب النسائيات؛ لأنها في دعوتها إلى الإصلاح اتبعت سبيلًا معتدلًا في حدود الشرع.[358] وهو في هذا إنما

[357] تراجم ص159 — 160.

[358] النسائيات ، مطبعة الجريدة القاهرة 1328 — 1910 ، ص5.

يثنى على الخطة التي كان يعتقد صلاحيتها والتي كانت في الواقع خطة جماعة الشيخ عبده جميعًا.

وهناك أمر آخر له دلالة على المثل العليا التي كانت ترمي إليها هذه الجماعة وعلى الجهود التي كانوا يبذلونها في سبيل تحقيقها، ذلك أنه كان لهذه الجماعة الفضل في تحقيق مشروع إنشاء الجامعة المصرية الأهلية في سنة 1908. فإن إنشاء هذه الجامعة يرجع في الواقع إلى جهود سعد زغلول وقاسم أمين وحفني ناصف ولطفي السيد وغيرهم من أنصار الإمام.

ويظهر أن مصطفى كامل كان قد سبقهم إلى التفكير في إنشاء جامعة أهلية، ولكنه صرف النظر عن ذلك في سنة 1905؛ لأن اللورد كرومر لم يكن يرضى عن هذا المشروع.

ويقول الدكتور هيكل إن مصطفى لما سمع وهو في أوروبا بأن سعد زغلول وقاسم أمين أعلنا عن تشكيل لجنة لتأسيس جامعة مصرية أهلية احتج عليهما؛ لأنه سبقهما إلى الفكرة فيجب أن يكون تنفيذها تحت رعايته.[359]

[359] تراجم ص160.

وبعد أن تناوبت على تلك الجامعة حظوظ مختلفة أخذت الحكومة في سنة 1925 تنظمها من جديد واختارت لطفي السيد بك مديرًا لها. [360]

وكان في مصر صحيفتان كبيرتان إسلاميتان تقودان لواء المعارضة. إحداهما جريدة اللواء التي كان يصدرها مصطفى كامل، والثانية جريدة المؤيد وكان صاحبها الشيخ على يوسف الذي كان يمثل الرأي الإسلامي المحافظ.

ومن العجيب أن مصطفى كامل مع إعجابه بالمدنية الأوروبية إعجابًا تكرر ذكره في كتبه ورسائله، لم يكن في دعوته الاجتماعية محافظًا فحسب، بل كان واحدًا من الرجعيين.[361]

أما الشيخ على يوسف (1863 – 1913) فقد كان صحافيًّا ماهرًا، له دهاء يشوبه المكر أحيانًا، وقد رفع المؤيد إلى مقام الصدارة في العالم العربي. [362]

وقد أحاط الخديوي عباس الثاني جريدة المؤيد برعايته وشملها بحمايته فأصبح الشيخ على يوسف يسير في ركاب

---

[360] الحقيقة عن مصر ص203 وما بعدها — العالم الإسلامي ج16 ، (1926)، ص282.

[361] تراجم ص153.

[362] كانت تسمى تايمس الشرق انظر في المؤيد الجديد مقالًا بقلم لطفي السيد بك في 29 أغسطس سنة 1930.

الخديوي حيث سار، ويخلص له إخلاصًا فاق إخلاص مصطفى كامل للجالس على العرش. [363]

ووجه الشيخ على يوسف سياسة المؤيد فجعله بوقًا للدعوة إلى الرأي السني المحافظ، وكان في نظر خصومه على الأقل يهيج دفين التعصب الديني، غير أنه كان صديقًا صادقًا للشيخ محمد عبده وللسيد رشيد رضا. وقد صحب الشيخ عبده في الرحلة التي سافر فيها إلى الآستانة لأمر غير معروف. [364] وفتح صدر المؤيد لنشر المقالات التي كتبها الشيخ محمد عبده في الرد على هانوتو، وكان يطلعه على دسائس السراي، وحاول أكثر من مرة أن يصلح بين الشيخ عبده وبين الخديوي معتمدًا في ذلك على ما كان بينه وبين الخديوي من القربى وحسن الصلات. [365]

ولن نحاول هنا أن نتقصى الخصائص التي ميزت تاريخ الأحزاب السياسية في مصر منذ بداية القرن الماضي، أو أن نبين بالتفصيل ما تناوبها من حظوظ مختلفة وما أصابها من تبدل أعضائها، فقد أدى كل ذلك في أغلب الأحوال إلى اضطراب أمورها وتبلبل شئونها. وربما كان ما ذكرنا عنها من

---

[363] تاريخ جـ1، ص594.

[364] نفس المصدر ص848.

[365] نفس المصدر ص594، أنظر موقفه من الشيخ عبده في المنار جـ16، ص873 — 878، ص947 — 956، انظر أيضًا الهلال جـ22، ص148 — 151.

قبل كافيًا في الدلالة على وجوه الاتصال التي وصلت بين تاريخ هذه الأحزاب وبين الحركة التي أنشأها الشيخ عبده.

على أننا يجب أن نقرر أن واحدًا من شيعة الشيخ عبده وحوارييه هو الذي برز بروزًا لا مثيل له في الحياة السياسية الحديثة في مصر.

كان هذا الزعيم سعد زغلول باشا الذي أصبح له بعد الحرب العظمى شهرة عالمية؛ لأنه كان لسان البلاد الناطق الذي يدافع عن حقوقها ويفصح عن أمانيها.

وليس من غرضنا أن نفصل القول في حياة هذا الزعيم المشهور، بل نريد فقط أن نعرض لما تدعو إليه الضرورة لإيضاح الصلة التي كانت بينه وبين الشيخ محمد عبده.

ولد سعد زغلول في سنة 1859، فهو بهذا أصغر سنًّا من الشيخ عبده بنحو عشرة سنوات. وليس من الواضح أنه عند دخوله الأزهر، كان الشيخ عبده قد أتم عهد تحصيله فيه، وأخذ يقرأ للطلاب الذين التمسوا منه المعونة، أو أن سعدًا دخل الأزهر بعد أن أصبح الشيخ مدرسًا فيه. على أنه يظهر أنه كان واحدًا من تلاميذ الإمام منذ بدء التحاقه بالأزهر،[366] ثم حضر بعد ذلك دروس جمال الدين مع من حضرها من

[366] المنار جـ28، ص584 وما بعدها — كتب ثلاث في الصلات بين سعد والشيخ عبده.

تلاميذ الإمام، ولكنه كان في أول عهده بالدرس، فلم يكن مهيئًا للاستفادة إلى حد كبير من الدروس العالية التي كان يقرأها جمال في الفلسفة والتوحيد.

أضف إلى هذا أن حضوره هذه الدروس لم يطل عهده؛ لأن جمال اضطر إلى الخروج من البلاد في سنة 1879. ومع هذا فقد أفاده اتصاله بجمال الدين في نواحي أخرى؛ فنجاحه في الخطابة السياسية إنما يرجع إلى المران الذي أخذه به جمال الدين.[367]

أما صلة سعد بالشيخ عبده فكانت منذ أول أمره من أقوى الصلات. لم يكن كغيره تلميذًا فحسب بل كان مريدًا. كان كالمبتدئ في طرق الصوفية يخضع إلى توجيه شيخه خضوعًا لا يشوبه شيء من التردد، وكان أيام طلبه للعلم في حجر الإمام وكنفه كولده لا كسائر تلاميذه؛ فكان يستفيد من علمه وعمله، ومن أخلاقه وشمائله، ومن فصاحته وبلاغة كلامه، فشب بين يديه كاتبًا خطيبًا، أديبًا سياسيًّا، وطنيًّا إسلاميًّا.

ولما عهد إلى الشيخ عبده برئاسة تحرير الوقائع المصرية اختار سعدًا ليعاونه في تحريرها بالرغم من صغر

[367] نفس المصدر ص710.

سنه، فتمرن على الكتابة في المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أقلقت بال البلاد قبل الثورة العرابية وبعد شبوبها، واطلع على جميع شئون الحكومة، وتدرب على التحرير الأدبي تحت إشراف الأستاذ الإمام، ومهما بالغنا في تقدير الفوائد التي عادت عليه في كل هذه الميادين من صلته بالأستاذ الإمام فإننا لا نوفي هذا الموضوع حقه.[368]

وكان سعد في أوائل عهده يسره الاعتراف بأنه من مريدي الإمام الذي أصبح بحق من زعماء البلاد. وعندما كتب إلى الشيخ عبده وهو في منفاه وصف نفسه وإخوانه بأنهم «معشر أتباعه ومريديه» ثم شكا من ضعف تولي فكره فقال: «أما فكري فقد تولاه الضعف من يوم أن صدع الفؤاد بالبعاد، وتمثلت فيه بعد تلك الحقائق التي كانت تجلو مطالعها معان نعرفها أوهامًا يضيق بها الصدر، ولا ينطلق بردها اللسان، مخافة فوات مرغوب، أو لحاق مكروه مما تعلمون»، ثم رجا إلى الأستاذ الإمام أن يقويه بتواصل المراسلة ويختم خطابه فيقول: «وفقنا اللّه لمتابعتك، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك، ومحبها الصادق وإن لم تعرف قدرك والسلام» ويوقع: «ولدكم سعد زغلول».[369]

---

[368] المنار جـ22 ، (1921)، ص510، مقال بعنوان الطور الجديد للمسألة المصرية.

[369] المنار جـ28 ، ص591 -592.

بعد أن بارح الشيخ عبده البلاد، اشتغل سعد بالمحاماة، ولم يلبث طويلًا حتى بلغ قمة المجد في مهنته الجديدة، ثم صار قاضيًا في المحاكم الأهلية فمستشارًا في محكمة الاستئناف، وبرع في الخطابة وإقامة الحجة والاطلاع على القوانين، واشتهر بدقته في التحقيق واستقلاله في الرأي وعدله في الأحكام.[370]

وفي سنة 1906 تقلد سعد زغلول نظارة المعارف العمومية، واختير لهذا المنصب ليقضي على روح الثورة التي نشرها مصطفى كامل بتهييجه المتواصل بين تلاميذ المدارس، وكان قد عظم تأثيرها في نفوس الطلاب وانتشرت بينهم انتشارًا سريعًا، وأصبح الإخلاد إلى النظام في المدارس من الأمور المستعصية، وبذل سعد زغلول جهدًا عظيمًا في هذا السبيل. وكان بعيد النظر في الإصلاحات التي أدخلها، ولكنه لم يوفق كل التوفيق، وإن كان قد نجح أكثر من أي مصري آخر في أن أصبح هدفًا لهجمات الوطنيين.[371]

[370] المنار جـ22، ص510 — ربما كانت صلته بمصطفى فهمي باشا الذي كان رئيسًا للنظار عهدًا طويلًا وصديقًا للاحتلال من بعض العوامل التي أدت إلى سرعة رقية.

[371] الحقيقة عن مصر، ص55، 193.

ثم تقلد بعد هذا نظارة الحقانية، ولما أنشئت الجمعية التشريعية في سنة 1913 كان سعد أول وكيل انتخب لوكالة الجمعية.

ولسنا في حاجة إلى أن نتكلم على ما سجله التاريخ بعد هذا ابتداءً من مطالبته في سنة 1918 بالسماح له ولغيره من أعضاء الوفد المصري بالسفر إلى أوروبا لعرض المسألة المصرية، ومطالب المصريين على وزارة الخارجية البريطانية، إلى أن توفى في 24 أغسطس سنة 1927، فتلك الحوادث قد رفعته إلى أعلى درجات الشهرة والقوة، وجعلت منه بطلًا للاستقلال المصري يحبه الشعب وتعبده الجماهير، وقد أصبح هذا معروفًا لدى الخاصة والعامة حتى بات الكلام فيه من نافلة القول.

على أننا لا نستطيع، بالرغم من تعمدنا الإيجاز، أن نغفل أمرًا له أهمية خاصة، فهناك طور من أطوار حياته لا بد من تسجيله، هو تغير موقفه من الاحتلال البريطاني تغيرًا تامًّا، فقد كان في الجانب الأكبر من حياته العامة صديقًا للاحتلال صادق النية، مخلص الرأي، وعاون البريطانيين في خطتهم التي أرادوا بها إصلاح الإدارة، واختياره لنظارة المعارف العمومية في الوقت الذي كانت المدارس فيه منبع التهييج

الوطني ومستقره يدل على الثقة التي كانت الحكومة تضعها فيه، أما دفاعه في مجلس شورى القوانين سنة 1909 عن اقتراحات الحكومة الخاصة بمد الأجل لامتياز قناة السويس مما آثار ثائرة الوطنيين وهاج معارضتهم القوية، فقد كان شاهدًا جديدًا على ولائه.[372]

على أنه عندما أظهر هذا الميل إلى التعاون مع البريطانيين كان في الواقع يسلك السبيل نفسه الذي سار عليه محمد عبده، والذي أصبح مبدأ من مبادئ شيعته فيما بعد.

وقد قرر لورد كرومر في تقريره السنوي عن سنة 1906 أن سعدًا من أقطاب شيعة الشيخ عبده الممتازين،[373] وأشار إليه في الخطبة التي ألقاها عند خروجه من مصر فقال: «لقد تعاونت مع سعد وقتًا قصيرًا فقط، ولكني في هذا الوقت القصير عرفت كيف أحترمه».[374]

يقول رشيد رضا: «ثم إن سعدًا دخل في أطوار التفرنج في معيشته وأفكاره الاجتماعية والقانونية، وغلبت نزعته الوطنية المصرية عنده على فكرة الجامعة الإسلامية، (التي

[372] الحقيقة عن مصر ، ص328.
[373] نفس المصدر ، ص82.
[374] مصر ، ص233.

كان يدعو إليها المنار)، وظل يقول بأن المسلمين لا يرتقون ارتقاءً صحيحًا إلا بالإصلاح الديني الذي كان يدعو إليه الحكيمان أستاذه وأستاذ أستاذه».[375]

ومهما يكن من شيء في أمر العوامل التي أدت إلى هذا التبدل في موقف سعد، وهي تتصل باعتبارات السياسة أكثر من اتصالها بالشئون التي تهمنا في بحثنا هذا، فإنه مما لا شك فيه أن أقدر الرجال الذين عاونوا الانجليز من قبل قد أصبح ألد خصم لهم، وانقلب مدافعًا عن أماني البلاد، قوي الشكيمة، لا يلين ولا ينثني عن المطالبة باستقلال بلاده استقلالًا تامًّا.

ولعلنا نكون قد ذكرا ما فيه الكفاية لبيان أثر تعاليم الشيخ عبده وكيف عملت على إعداد أقدر زعماء مصر السياسيين في العصر الحاضر وأكثرهم تميزًا وبروزًا؛ ذلك الزعيم الذي نبت من أرض مصر وكان مصريًّا لحمًا ودمًا.

على أن الحوادث التي تعاقبت على مصر وما طرأ على الأفكار السياسية من نضوج وتقدم قد عمل، إلى جانب ما تحلى به سعد من الكفاية الوطنية والعلم والفضل، على أن يكون له المقام الأول بين زعماء السياسة الموفقين. وكان

[375] المنار حـ28 ، ص711.

استعداد الشعب لقبول زعامته عاملًا من عوامل نجاحه لا يقل شأنًا عما فطر عليه من الاستعداد الفطري لزعامة الأمة. يقول رشيد رضا: «ولولا ذلك لذهب استعداده كما ذهب استعداد أستاذه الذي كان أكبر من استعداده».[376]

الإصلاح الاجتماعي:

من أهم الأفكار الجوهرية التي برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده وصحيفة المنار ضرورة تربية البنات وتعليمهن تعليمًا لا يقل عن تعليم الذكور، وإصلاح الحياة الاجتماعية والعادات التي تمس حياة المرأة في البلاد الإسلامية. وكان الشيخ عبده وأنصاره يرون أن الإسلام لا تتجلى محاسنه باعتباره دينًا أنزل للناس كافة في شيء أكثر مما تتجلى في تكريمه للمرأة والاعتراف بما لها من مقام، فالإسلام يقرر مساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجوهرية.

أما تعدد الزواج، فمع أن القرآن قد جوزه، فإن ذلك كان لضرورات اجتماعية قضت به، على أنه قد فرض شروطًا لتعدد الزواج وأحاطه بتحفظات. وفرض لزواج الرجل بأكثر من زوجة واحدة أن يكون قادرًا على العناية بزوجاته جميعًا، وأن يعطي كل واحدة منهن حقوقها في عدل وإنصاف.

---

[376] المنار حـ28 ، ص714.

ويقال: إن استحالة هذا العدل استحالة عملية تدل على أن قصد الشرع هو أن الزواج بواحدة هو الأصل، وهو المثل الأعلى في الحياة الزوجية. [377]

وقد جاءت الشريعة بأشياء أخرى تدل على أن هذا هو المراد، ففي أحكام الوراثة مثلًا إذا توفي الرجل عن أكثر من زوجة واحدة، فإن ما يصيب زوجاته جميعًا من الميراث إنما هو نصيب زوجة واحدة. [378] وكثيرًا ما يقولون إنه لما جهل الناس مقاصد الكتاب ومراميه وفشا بينهم الجهل، انتشر تعدد الزواج وكثر الطلاق لأتفه الأسباب فأفسد حياة المرأة الاجتماعية والخلقية في بلاد الإسلام.

لا بد إذن من إصلاح هذه الأحوال وأن تعدل الشريعة إذا لزم الأمر. وليس من شك في أن توفير سبل التعليم للمرأة يهيئها لاحتلال مكانها الذي خصها به الدين الإسلامي. [379]

كانت هذه هي دعوة الإمام، ولكن بقى لواحد من شباب أنصاره ومريديه أن يواصل الدفاع عنها. كان هذا الشاب قاسم بك أمين (1865 – 1908)، وكان عند وفاته في 22

---

[377] تفسير جـ4، ص349 وما بعدها ، (المنار جـ12 ، ص571 وما بعدها) ، سورة 4 ، آية 2 ، جولدزيهر ، ص360 – 363 ، والمنار جـ2 ، ص125.

[378] المنار جـ12 ، ص741 ، تفسير سورة 4 آية 14.

[379] تفسير جـ4، ص349 وما بعدها – تعديل الشريعة ، ص363 وما بعدها – الطلاق ص383 وما بعدها – المبالغة في الحداد ، ص419 وما بعدها – فساد العلاقات الزوجية ، ص430 وما بعدها ... إلخ.

إبريل سنة 1908 ما زال شابًّا بالنسبة إلى غيره من أنصار الشيخ ومريديه. واتخذ قاسم من الدفاع عن حقوق المرأة ميدانًا برزت فيه جهوده، وأهاب بالرأي العام وحركه بمقالاته إلى حد لم يعرف من قبل.

وفي سنة 1900 ظهر كتابه «تحرير المرأة» ثم أتبعه بعد عام أو عامين بكتابه الثاني الذي سماه «المرأة الجديدة»، وقد دافع فيه عن كتابه الأول، ورد على ما وجه إليه من نقد.

وقد ذكر المنار عند صدور هذين الكتابين أنهما أحدثا في الرأي العام أثرًا لم يحدثه أي كتاب آخر من الكتب الحديثة.[380]

وقد هوجم المصنف من جميع النواحي وأسيء إليه؛ لأن الناس توهموا أن تعاليمه أو دعوته تهدم أسس الجماعة الإسلامية. وقد روى كاتب معاصر في جريدة «السياسة» أنه درس مصنفات قاسم وما كتب في الرد عليها، فتبين له أن أكثر من ثلاثين كتابًا ورسالة وضعت لتنفيذ آرائه أو لمهاجمته في شخصه؛[381] ولكن اسم قاسم يهتف به اليوم في مصر

[380] المنار حـ4، (1901)، ص206.

[381] تحرير المرأة، القاهرة. الطبعة الثالثة، ص194 وما بعدها — أعيد نشرها في ملحق السياسة.

باعتباره بطل النهضة النسائية الذي وضع أسها وأقام بناءها.[382]

كان قاسم أمين واحدًا من أولئك الرجال القلائل الذين ناصروا الشيخ عبده، وبادلوه الود، ولم يطل أجلهم بعد وفاته. كان مستشارًا في محكمة الاستئناف الأهلية، وإلى جانب علمه بالقانون الذي درسه في فرنسا، قرأ مصنفات في الأخلاق والاجتماع، وعلم النفس وأشباه ذلك من المعارف.

وكان حكم المنار عليه أنه إلى رجال الفكر أقرب منه إلى رجال العمل، وله نظرات في الدين والاجتماع هي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة.[383]

على أن قاسمًا قد استطاع أن يقف نفسه في حماس ومثابرة على الغرض الذي استأثر بعطفه. ونستطيع أن نضرب المثل على انكبابه على العمل ومواصلته له بالجهود التي بذلها في العامين الأخيرين من حياته عندما كان وكيلًا للجنة التي كانت تعمل على إنشاء الجامعة المصرية التي افتتحت في ديسمبر سنة 1908، أي بعد وفاته بزمن قصير.

---

[382] نفس المصدر، ص193 — من خطاب للسيدة هدى شعراوي زعيمة الحركة النسائية في مصر ورئيسة الاتحاد النسائي المصري الذي أنشئ في سنة 1923.

[383] المنار، جـ11 (1908 — 1909)، ص226 — 227، فيه شيء من ترجمته، أما تفصيلها فتجده في مشاهير جـ1، ص310 — 319.

كان قاسم في أول عهده لا يهتم كثيرًا بتعليم المرأة، ولا بالإصلاح النسائي، فلما اطلع على ما كتبه كاتب فرنسي من الملاحظات المهينة على حياة الأسرة المصرية، وبخاصة ملاحظاته على الحجاب كتب بالفرنسية يرد عليه، ويدافع عن الحجاب باعتباره من حفظة الجماعة، ونقد في شدة وعنف ما في الحياة الأوروبية من اختلاط وتفكك.[384]

ومنذ ذلك الوقت أخذ يقرأ المصنفات الأوربية التي تناولت الكلام على صلة المرأة بالجماعة. وكان من نتائج هذا أن أيقن بأن تقدم مصر الحقيقي في الناحيتين الأدبية والمادية إنما يكون بالنهوض بالمرأة، فكتب كتابه «تحرير المرأة»، ووجه دعوته الإصلاحية إلى الطبقة المستنيرة في البلاد، تلك الطبقة التي كان يعتقد أنها كانت تحس بالحاجة إلى الإصلاح.[385]

وهو في كتابه هذا يسلم بما قرره الشيخ عبده من أن للمرأة في الإسلام مقامًا رفيعًا، ويرى أن الانحطاط الذي آل إليه أمر المرأة في البلاد الإسلامية راجع إلى الأخلاق السيئة الموروثة عن الأمم التي دخلت في الإسلام، وكان أكبر عامل

---

[384] كتب رده بعنوان «المصريون: رد داركور» ، وانظر «باحثة البادية بحث انتقادي» الآنسة مي ، مطبعة المقتطف مصر سنة 1920 ، ص129.

[385] المار جـ11 ، ص238.

في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات المستبدة في البلاد الإسلامية. فلما ظلم الرجال أصبحوا بدورهم ظالمين للجنس الأضعف، فالتعليم ضرورة أولية لرقي المرأة.

وقد تكلم قاسم عن التعليم وأثره في وظيفة المرأة ومكانتها من حياة الأسرة وفي الجماعة كلها. وهو يقول: إن الجماعة المصرية خسرت خسارة لا تقدر لجهل نصف عددها أي النساء. «ومن ثم تبتدئ عيشة لا أظن أن الجحيم أشد نكالًا منها». (ص 32) فالمرأة في حاجة إلى التعليم لترقي أفكارها ولتتحرر من الخرافات. ويجب أن تتلقى التعليم الابتدائي في بعض العلوم، حتى تستطيع مواصلة دراستها على انفراد في أي علم منها إذا أرادت ذلك فيما بعد.

ويرى قاسم أمين الجواذب الخلقية والروحية، وكذلك الجواذب الطبيعية والجسمية بين الزوجين ضرورية للحياة الزوجية السعيدة. ولا بد من أن يربي عقل المرأة وخلقها أيضًا لكي تحسن تدبير منزلها وتربية أبنائها.

إن هذه الآراء تعد من نافلة القول بالنسبة للفكر الغربي، وهي أيضًا كذلك بالنسبة إلى قادة التعليم في مصر في العصر الحاضر. ولكنها عندما نادى بها قاسم كان الرأي العام

في مصر يعتبرها آراءً شاذة، ثائرة على المألوف؛ لأنه حينذاك لم يكن يعطف على تعليم البنات أو يميل إليه.

وكان ما كتبه في الدعوة إلى نبذ الحجاب هو الذي أثار عليه أشد عواصف الاحتجاج. ولكنه لم يدع إلى إبطال الحجاب في الحال، بل كان في الواقع يدافع عنه، ويعتبره ركنًا من أركان الآداب التي يجب التمسك بها، ولكنه كان يطلب أن يكون الحجاب منطبقًا على ما جاء في الشريعة الإسلامية، وهو على ما جاء في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس لما عرض لهم من حب المغالاة والمبالغة فيما يظنونه عملًا بالأحكام.

وقد ذهب قاسم إلى أن الحجاب لا يقوم الأخلاق ولا يحفظه، بل هو على نقيض هذا يدفع النفوس إلى الاعتقاد بأن القصد الوحيد من اجتماع الجنسين هو لأغراض شهوانية. وكان يرى أن عزلة البنات وهن في سنة البلوغ، حين ينبغي أن يختلطن بغيرهن ويتعلمن منهم، تضر بهن، وأن إلقاء النساء في أحضان الخمول والكسل فيه مفسدة لأخلاقهن، فيجب أن يسمح للنساء والبنات بحرية الاختلاط في المجتمع العام، وأن يقمن بنصيبهن من الاشتراك في الأعمال الخيرية والاشتغال بالأمور العامة.

ويدعو قاسم أمين، في كلامه عن الزواج وحياة الأسرة، إلى تعليم المرأة تعليمًا يصحبه ما يناسبه من تبدل العادات الاجتماعية وتعديل قوانين البلاد، حتى تسمو نظرة الناس إلى الزواج وتقديرهم لحياة الأسرة أكثر مما أصبح عليه الأمر في كتب الشرع، ولكي يتحقق توافق مشارب الزوجين في التفكير والخلق والانجذاب المادي. «والجاذبية الجسدانية» ينبغي أن يسهل للمرأة والرجل سبل التعارف قبل الزواج، وأن يكون للمرأة حق مساو لحق الرجل في اختيار شريكها في الحياة.

ثم يحمل على تعدد الزواج لما ينطوي عليه من إفساد لحياة الأسرة، وينهج نهج الشيخ عبده في الدفاع عن الزواج بزوجة واحدة؛ لأنه يرى أن هذا هو المثل الأعلى للزواج.

ويقرر أيضًا أنه لا بد من إصلاح قوي لنظم الطلاق، فإن الديانة المسيحية تطالب الناس بالكمال المطلق، وهذا أمر لم توفق الحكومات إليه ولا الكنيسة نفسها. ولكن الطلاق في مصر سهل جدًّا وكثير الوقوع، ويرجع هذا إلى أن بعض مذاهب الفقه تقرر أن الطلاق يقع ثلاثًا بكلمة يلفظ بها الزوج، توفرت نيته في الطلاق أم لم تتوفر. ويرى قاسم أنه لا بد من توفر النية في الطلاق. ويقترح أن يسن قانون ينظم

إجراءاته، ولا يقع الطلاق بموجبه إلا أمام القاضي وبحضور شهود، وأنه لا بد من أن يسبق الطلاق السعي في الصلح والتوفيق بين الفريقين.

وقد دعا قاسم إلى أن يكون للمرأة أيضًا حق الطلاق، وهذا أمر تنكره بعض مذاهب الفقه كل الإنكار.

لما توفى قاسم كانت ثورة الغضب التي أثارتها كتبه ما زالت قائمة عليه، ويقول كاتب نشر رأيه في جريدة السياسة وقد أشرنا إليه من قبل: إننا لا نزال نرى بعض الذين لا يرضون عن آراء قاسم أمين، ولكن عدد من يعتقدون أنه كان على صواب في دعوته يزداد باستمرار، وفي الحق لقد أقامت تعاليم قاسم أمين ثورة فكرية في البلاد.

ويقول الدكتور هيكل:

«ومع أن قاسمًا لم يمت إلا من عشرين سنة، فلو أنه بعث اليوم، ورأى من آثار دعوته هذا التعليم الإجباري للبنين والبنات، وهذه النهضة النسوية العظيمة في مختلف جوانب الحياة، وهذه الحرية النسبية التي تتمتع بها المرأة، وهذا الإصلاح في التشريع للأحوال الشخصية، ما تم منه وما يوشك أن يتم، إذن لأخذته الدهشة، ثم لانقلبت دهشته اغتباطًا، أي اعتباط بهذه الآثار، ثم لعقب سروره أسف على

ما اضطر إليه في كتبه من محافظة أزلمه إياها روح عصره الجامد».[386]

ثم يقول: «وكل ما يمكن لقارئ كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» أن يقف عنده اليوم في شأن برنامجه، ما اضطر إليه من تحفظ يجعل أهل هذا الجيل يرون صيحة قاسم التي كانت يوم ظهرت قوية مرعبة أن هزت أركان عادات أهل عصره لا تزيد اليوم على أنها صورة للآراء والعادات المتداولة، ونسخة من ألوف ما يكتب من نوعها، وما يزيد أكثر الأحيان في تقدمها وسبقها».[387]

وكذلك كانت آراء قاسم أمين في العلم وفي الأدب سابقة لعصره ومتقدمة عليه. على أننا لن نعرض لبيان هذا بالتفصيل، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنه كان يرمي بإنشاء الجامعة إلى أمر أشد خطرًا؛ هو إحداث ثورة في اللغة والأدب كالثورة التي أحدثها كتاباه في تعليم المرأة وفي نبذ الحجاب.[388]

وقد وجدت دعوة قاسم لإصلاح حال المرأة في مصر مؤيدًا ونصيرًا من ناحية لم تكن متوقعة، فقد قامت «ملك

---

[386] تراجم ، ص164.

[387] نفس المصدر ، ص170.

[388] نفس المصدر ، ص169 — 170 ، ص174 — 177.

حفني ناصف» (1886 – 1918)، ومرجل الغضب على قاسم وكتبه ما زال يغلي، وأخذت تكتب عن حقوق المرأة وتتحدث عنها ما بين سنة 1907، وسنة 1909.

كانت ملك إحدى نبات حفني ناصف، وهو من شيعة الشيخ محمد عبده، ومن أفاضل رجاله، وقد نشأ ابنته ورباها على الأساليب والآراء التي كانت تأخذ بها هذه الجماعة في تفكيرها الراقي الحر. وبعد أن تلقت تعليمها الابتدائي في عدة مدارس ابتدائية دخلت المدرسة السنية للمعلمات في سنة 1893، وحصلت في سنة 1900 على شهادة الدراسة الابتدائية، وهي أول سنة سمح فيها للبنات بأن يتقدمن لامتحان الشهادة المذكورة، ثم واصلت دراستها في القسم الثانوي، وحصلت على الدبلوم في سنة 1903، واشتغلت بعد ذلك بتعليم البنات في مدارس الحكومة.

وفي سنة 1907 تزوجها عبد الستار الباسل بك، وهو من أسرة ذات نفوذ ومجد عربي قديم، فاتخذت ملك من هذا الزواج اسمها المستعار «باحثة البادية». وتوفيت مأسوفًا عليها في 17 أكتوبر سنة 1918. [389] وأقيم لتأبينها حفلة

[389] باحثة البادية ، ص12 ، 144.

رأسها وزير المعارف وحضرها أفاضل المصريين وأهل الرأي فيهم.

ولم يكن الرجال ذوو الآراء الجديدة المتقدمة هم الذين أبنوها فحسب، بل عدد مناقبها أيضًا بعض المحافظين من طبقة الشيوخ، وأقيمت حفلة الذكرى السنوية الأولى لوفاتها في الجامعة المصرية برياسة السيدة هدى هانم شعراوي وذكرت باحثة البادية في الحفلتين خير ذكر وأثنى عليها أطيب ثناء، وقيل في تعديد مناقبها ما لم يقله الناس في مصر عن امرأة من قبل.[390]

وتدل مجموعة مقالاتها وخطبها على أنها لم تتردد في تناول كثير من المسائل التي جعلتها كتب قاسم أمين موضوعًا للجدل الحاد العنيف، فمن بين ما كتب مقالات في أمثال المسائل الآتية:

«رأى في الزواج وشكوى النساء منه، الحجاب أم السفور، مدارسنا وفتياتنا، تربية البنات في البيت والمدرسة، الزواج، تعدد الزوجات، سن الزواج، طلاء الوجوه ... إلخ».

وقد حللت في مقالتها عن «مبادئ النساء» أخطاءهن ووجوه ضعفهن التي تساعد على شقاء الأسرة وفشل الزواج،

[390] نفس المصدر ، ص181 ، 184.

ثم كتبت مقالًا آخر عن مساوئ الرجال وناقشت في مقالات أخرى بعض العوامل التي تجعل الرجل يضيع تأثيره الحسن في أسرته، وبينت مساوئ تزويج الأختين لرجل واحد، وغير ذلك من المسائل الخاصة بحياة الأسرة.

وردت في بعض خطبها على اعتراضات الرجال على تعاليم المرأة. وبينت مقدرة النساء وكفايتهن، حتى في الفروسية والحرب والسياسة وغير ذلك، إذا أتيحت لهن الفرصة، وطالبت بأن يسمح للنساء بالاشتغال بأي عمل من الأعمال المفيدة في أوقات فراغهن وأن يكون لهن الحق في ممارسة المحاماة والطب وغير ذلك من المهن.[391]

وكانت تود أن يصدر تشريع يتضمن آراءها في هذه الشئون، وهي تتلخص في النقط العشرة الآتية:

1- تعليم البنات الصحيح، أي تعاليم القرآن والسنة الصحيحة.

2- تعاليم البنات التعليم الابتدائي والثانوي وجعل التعليم الأولى إجباريًا لجميع الطبقات.

[391] النسائيات ، ص95 وما بعدها.

3- تعليم البنات التدبير المنزلي علمًا وعملًا، وقانون الصحة وتربية الأطفال والإسعافات الطبية الوقتية.

4- تخصيص عدد من البنات لتعلم الطب بأكمله وكذلك فن التعليم حتى يقمن بكفاية النساء في مصر.

5- إطلاق الحرية في تعلم غير ذلك من العلوم الراقية لمن تريد.

6- تعويد البنات من صغرهن الصدق والجد في العمل والصبر وغير ذلك من الفضائل.

7- إتباع الطريقة الشرعية في الخطبة فلا يتزوج اثنان قبل أن يجتمعا بحضور محرم.

8- إتباع عادة نساء الأتراك في الآستانة في الحجاب والخروج.

9- المحافظة على مصلحة الوطن والاستغناء عن الغريب من الأشياء والناس بقدر الإمكان.

10- وكتبت النقطة العاشرة هكذا: على إخواننا الرجال تنفيذ مشروعنا هذا. [392]

[392] النسائيات ، ص117 — 118.

ومن الواضح أن باحثة البادية تأثرت تأثرًا بعيد الغور بآراء قاسم أمين، وكانت تأتم به وتهتدي بهداه بالرغم من قولها في إحدى قصائدها إنها لا تنتمي إلى مذهبه، ولعلها قصدت بقولها هذا أنها لم تكن تذهب إلى المدى الذي ذهب إليه.

وتقول الآنسة «مي» في المقابلة بين قاسم وباحثة البادية: [393] «إنه إنكار يدل أيضًا على أنها لم تنصفه، ولا أجرأ أن أقول إنها لم تفهمه، وكيف أجرأ على ذلك، وأنا أعتقد على رغم مني بأن تأثيره فيها كان عظيمًا، وأنها لم تتناول القلم بشجاعة إلا لأن قلمه أوحى إليها، مهيئًا لها في النفوس سبيلًا، وواضعًا في الأفكار قابلية واستعدادًا. إنها لمست مثله نقطًا معينة، وارتأت إصلاحها تقريبًا على الوجه الذي يطلبه ... فهي ابنته بالفكر والجرأة، وتلميذته في المناداة بإصلاح شئون النساء، ولا ينفي ذلك ما بينهما من خلال زهيد». [394]

كانت باحثة البادية أشد محافظة من قاسم أمين، وتقول الآنسة «مي» في ذلك: «إنها كانت تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآداب المستحدثة. وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء، لتتثبت من أنها تابعة السبيل الذي يربط الأمس بالغد، وكلما جاءت بتبديل في النصوص الاصطلاحية

---

[393] باحثة البادية ، ص112.

[394] نفس المصدر ، ص113.

حاولت سبكه في قالب الاعتدال مع مراعاة العادة المألوفة ما أمكن.

إلا أنك حينما تسمعها صارخة، كثيرًا ما تظن أنها تفعل ذلك لتؤكد لك أنها غير خائفة، ولك أن تقدر كذلك أنها تصرح لتسمع صوتًا إنسيًّا، وإن كان صوتها يبعد عنها الرعب والوجل في وحدتها الفكرية، أم قاسم فلا يصرخ ولا يخاف ولا يرتعش».[395]

وتبدو محافظة باحثة البادية على أقوى صورها في كلامها على إبطال الحجاب، فإن قاسمًا لم يدع إلى نبذه في الحال بل كان مثلها يرى أنه لا بد من انقضاء عهد تتعلم فيه البنات قبل نبذهن الحجاب، على أنه كان يدعو إلى إطلاق حرية الاختلاط الاجتماعي بين الجنسين اختلاطًا أعظم مما كان يسمح به العرف والأفكار السائدة في ذلك الوقت، أما باحثة البادية فكانت لا توافق على إبطال الحجاب، ولم يكن هذا لدوافع دينية أو عوامل اقتصادية، ولكنها كانت ترى هذا الرأي لأسباب اجتماعية. فقد كانت تذهب إلى أن إبطاله يؤدي إلى حرية في الاختلاط بين الجنسين اختلاطًا كبيرًا، وكانت ترى أن هذا الأمر غير مرغوب فيه.

[395] نفس المصدر ، ص125.

تقول الباحثة: «متى عرفنا الطبقات المختلفة في المجتمع، وقارنا بين درجة اختلاط النساء في كل طبقة برجالها، علمنا تمامًا أن الأكثر اختلاطًا هن الأشد فسادًا».[396]

وكان قاسم أمين وباحثة البادية يقولان معًا بضرورة التعارف بين الرجل والمرأة قبل الزواج، ولكن بينما كان قاسم يرى أن يكون للاختلاط فرص غير مقيدة حتى يكون التعارف طبيعيًا، كانت باحثة البادية ترى أن اجتماعين أو ثلاثة تكفي لأن يقف الواحد على أخلاق الآخر، ولأن يشعر الواحد باجتذاب دم الآخر له أو لا، ويمكن الوقوف على بقية أحوالها بسؤال أسرتي الزوج والزوجة. [397]

وفي سنة 1911 تقدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصري بمطالب النساء، وهي تتمثل في النقط العشرة التي ذكرناها من قبل. وطالبت بحق النساء في التعبد بالمساجد، وبالتعليم الإجباري للذكور والبنات، وبأن يكون للنساء ما للرجال من فرص التعليم في المدارس الفنية، وطالبت أيضًا بإصلاح شئون الزواج والطلاق وغير ذلك من المسائل. [398]

---

[396] النسائيات ص9.

[397] نفس المصدر ، ص11.

[398] العالم الإسلامي جـ21 ، (1926)، ص277 وما بعدها.

ورفضت هذه الاقتراحات حينذاك،[399] ولكن صاحبتها واصلت الكفاح في سبيلها واستمرت تناضل مناضلة تنشد بها الإصلاح بالرغم من أنها قبل وفاتها بقليل خفت قلمها؛ لأنها كلما قالت كانت يائسة من إمكان تحقق أي شيء ولم تكن تعرف أي السبل تسلك.[400]

ويجب أن لا تستنتج مما ذكرناه أنه لم يعمل شيء في سبيل المرأة قبل هذا الزمن، فتعليم البنات مثلًا لم يكن عند ذاك بالأمر الجديد في مصر، إذ أنشأت بعثات المرسلين الأمريكيين في سنة 1865، أي قبل قاسم وباحثة البادية بزمن طويل، أول مدرسة للبنات في مصر.

وفي سنة 1873 أنشأ الخديوي إسماعيل باشا أول مدرسة حكومية لتعليم البنات. على أن الاعتراف للمرأة بحقوقها

---

[399] قدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصري اقتراحات عدة ، واشتركت مع غيرها في اقتراحات أخرى مثل إنشاء إدارة المعارف الأهلية تضم شتات المدارس الأهلية ، وتقوم بالتعليم الوافي بحجات القطر ومثل السعي في جعل التعليم الابتدائي إجباريًّا وبالمجان للذكور والإناث ووجوب نشر التعليم العملي من صناعي وزراعي وتوسيع نطاق مدرسة الممرضات وتعليم الطب للنساء أسوة بالرجال وتعليم المرأة التفصيل والتطريز وخدمة المنزل وتربية الأطفال وإنشاء مدرسة لذلك ومحو البدع والعادات السيئة كالأذكار القبيحة والإسراف في المآتم والأفراح وخروج النساء لتشييع الجنازات ومبيتهن في المقابر والإسراف الزائد في تشييد القبور والأحواش وإيجاد المستشفيات الخيرية والصيدليات في كل مركز من مراكز المديريات وتعضيد النقابات الزراعية وتعميمها ، وهذه الاقتراحات وافق عليها المؤتمر بالإجمال ، وأحالها على اللجنة التنفيذية ، ولكنه رفض لباحثة البادية اقتراحات أخرى مثل إعطاء الحرية للنساء لسماع الوعظ في المساجد والصلاة فيها أسوة بالتركيات والمسيحيات واليهوديات والسعي لدى الحكومة لمنع تعدد الزوجات بلا ضرورة — انظر مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول طبعة بولاق سنة 1911 ، ص 180 — 185.

[400] باحثة البادية ، ص153 — 154.

اعترافًا يقر به الجميع لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لنضوج يستغرق وقتًا طويلًا. وقد عمل في سبيله قاسم وباحثة البادية وسلك كل منهما طرقه الخاص.

وتقول الآنسة «مي»: «إنه يصعب جدًّا تعيين هذا الأثر، ولكنا لا نستطيع أن نتصور كيف تكون الحالة لو لم يجيئا ويكتبا».[401]

وليس هناك من شك في أن الحركة النسائية الحاضرة في مصر التي تعترف بفضل قاسم أمين وتدين بزعامته، إنما هي صدى لدعوته ونتيجة من نتائج جهوده. ففي مصر الآن ثلاثة اتحادات رئيسية للنساء، ولكل منها صحيفته. وقد نشر الاتحاد النسائي المصري الذي أنشئ في 26 مارس، سنة 1923، برياسة السيدة هدى هانم شعراوي برنامجًا للإصلاحات الاجتماعية والسياسية والتعليمية يتضمن المطالبة بمساواة المرأة بالرجل، وإصلاح قوانين الزواج، ورفع سن زواج البنت إلى ست عشرة سنة، والعناية بالصحة العامة، والاهتمام برعاية الأطفال.[402]

---

[401] نفس المصدر ، ص144.

[402] مصر صفحة 288 ، وراجع أيضًا المقال المنشور في المجلة الأسيوية عدد أبريل سنة 1928 ، ص188 وما بعدها بعنوان «حركة النساء في الشرق الأدنى والشرق الأوسط والمقال المنشور عن هدى هانم شعراوي في مجلة (المرأة المواطنة) ، سبتمبر 1927 ، وانظر مذكرات خالدة أديب ، لندن ، 1926 ، للوقوف على حركة المرأة في تركيا».

المدافعون عن الدين:

إن الأصول التي قامت عليها دعوة الشيخ عبده كان من أهمها أن الإسلام الصحيح أو بعبارة أخرى، الإسلام بعد إصلاحه، هو خير الأديان من جميع الوجوه وأكثرها صلاحية للعصر الحاضر. كان من نتائج هذه القضية الأولية أن أخذ أنصاره يعملون على إظهار صلاحية الإسلام في كل مناسبة، وقد أظهروا في هذا كفاية عظيمة ومقدرة على الابتكار، ولم يجدوا صعوبة ما في التوفيق بين نصوص القرآن وغيره من المصادر الأساسية في الإسلام وبين أكثر الآراء العلمية تقدمًا في العصر الحاضر.

وقد اكتفوا أول الأمر بملازمة الدفاع، ولكنهم نقلوا الميدان بعد هذا إلى معسكر المسيحيين، فقد استخدموا طرائق النقد العلمية الحديثة التي ذاعت في أوروبا وأمريكا، واستغلوا ما وصل إليه العلم الغربي من نتائج، وما كتب في الغرب من مصنفات اشتملت على مهاجمة الملاحظة وأصحاب النظر العقلي لأصول المسيحية وعقائدها وطقوسها.

وقد ضربنا لك الأمثال بما كتبه محمد عبده ورشيد رضا في مجلة المار، وينبغي أن نذكر الآن رجلًا كان أنشط الناس في هذا الميدان إلى أن توفى في سنة 1920.

كان هذا الرجل الدكتور محمد توفيق صدقي (1881 – 1920) الذي كان طبيبًا في سجن «طره» القريبة من القاهرة. وكان الدكتور صدقي عندما كان طالبًا يدرس الطب. قد بدأ في دراساته الخاصة التي جعلته يعنى عناية عظيمة بما كتب في الدفاع عن الدين.

كان يقرأ ما كتبه المبشرون المسيحيون من الجدل في دين الإسلام، فثارت في نفسه شبهات كثيرة، وقرأ المنار فوجهه إلى دراسات معينة كان يبدو له فيه بريق الأمل في الخلاص من هذه الشبهات، وأفضى به هذا إلى الإقبال على نوع من القراءة والدرس تحت إرشاد رشيد رضا. وانتهى به الأمر إلى التسليم تسليمًا لا مثيل له بدين الإسلام كما صوره الشيخ محمد عبده. [403]

ويصف الدكتور صدقي عقيدته في هذا الدين فيقول:

«إنه الإسلام القائم على البرهان العقلي، والذي يتكون من الطاعة والاستقامة والصلاح الفردي والاجتماعي».[404]

[403] المنار جـ21 ، ص483 ، وما بعدها.

[404] المنار جـ21 ، ص494.

وظهرت نتائج هذه الدراسة في سلسلة من المقالات نشرها المنار بعنوان «الدين في نظر العقل الصحيح»، ثم طبعت بعد هذا في كتاب مستقل.[405]

ويقول محمد رشيد رضا إن أغلب آرائه في الدين والنبوة والقرآن مستمدة مما كتبه الشيخ محمد عبده، أما دراسته للكتب الإسلامية والمصنفات العربية فكانت بإرشاد من رشيد رضا، ويتجلى الإسلام في مقالات توفيق صدقي باعتباره آخر الأديان وأكملها.

ويبدو ضرب آخر من ضروب دراساته في المقال الذي كتبه عن «الفلك والقرآن».[406] فقد تناول فيه الكلام على علم الفلك الوصفي، وعرض للأرض والكواكب ومداراتها، والنجوم الثابتة والكواكب السيارة وغيرها في شكل تعليمي يفيد القارئ. وهو يدلل في مقاله على أن تعاليم القرآن تتفق مع ما وصل إليه العلم الحديث، فقد ورد في القرآن أن هناك مجموعات من الكواكب تربط بينها قوة الجاذبية، وهذه

[405] ظهرت أولًا في المنار ج8، سنة 1905، ثم طبعت أول مرة قبل وفاة الدكتور صدقي وطبعت للمرة الثانية في سنة 1346 — 1927.

[406] المنار ج14، ص577 — 600.

حقيقة يدعى الأوروبيون أنهم مكتشفوها مع أن القرآن قد سبقهم إليها، وتلك معجزة من معجزات القرآن الظاهرة.[407]

يقول الدكتور صدقي أنه عند نهاية العالم ستتراخى قوة الجاذبية التي تربط الأفلاك معًا، وستتناثر النجوم كما ورد في القرآن، (سورة 82، آية1، وسورة 84، آية 1). [408]

ويذهب الدكتور صدقي إلى أن السموات السبع التي يكثرها ورودها في القرآن هي الأفلاك السبعة؛ لأن السماء في اللغة هي كل ما يعلو الإنسان أو يرتفع عن رأسه. وقيل في السموات إنها طبقات بعضها فوق بعض؛ وذلك لأن مدار كل واحدة منها فوق مدار الأخرى. [409]

ولما كان نظامنا الشمسي يدور حول فلك معين لا نعرف كنهه على وجه التدقيق، فمن الواضح أن الأفلاك الأخرى تدور أيضًا حول كوكب ثابت، وليس بعيدًا أن تكن كل هذه الأفلاك تدور حول مركز واحد مشترك بالنسبة للجميع يجذب الكل ويديره ويضبط نظامه، ذلك المركز هو العرش أو كرسي السموات والأرض.

---

[407] نفس المصدر ، ص580.

[408] نفس المصدر ، ص580.

[409] نفس المصدر ، ص585.

ويرى الدكتور صدقي أن هذا المركز هو على الراجح الذي وصفه القرآن بأنه «عرش اللّه»، ويثبته في مكانه قوى خاصة جعلها اللّه فيه ولسنا نعرف طبيعتها، ولكن القرآن يقول فيها: «إنها الملائكة الثمانية التي تحمل العرش»، (سورة 59 آية 15 وغيرها).

ونجد كذلك في مقال الدكتور صدقي الشيء الكثير من الابتكار الشيق في التوفيق والتأويل، ولكنا نكتفي بما ذكرناه.

وقد سخر الدكتور صدقي قلمه في ميدان آخر، هو ميدان الجدل ضد المسيحية، فظهرت له مقالات كثيرة في المجلدين الرابع عشر والسادس عشر من مجلة المنار، ثم طبع بعض هذه المقالات على انفراد، وكان بعضها مرًّا لاذعًا حتى أثار، كما يقول المنار، ثائرة الهيئات التبشيرية فاحتجت عليها لدى السلطات، ومنع الدكتور صدقي من أن يكتب أمثال هذه المقالات. وقد أعلن المنار بعد هذه أنه سيتبع في مقالاته خطة أكثر مسالمة.

وقد تناول الدكتور صدقي في إحدى مقالاته الكلام على عقيدة «الصلب والفداء».[410] وهو يمثل الرأي الإسلامي الذي

[410] عقيدة الصلب والفداء — تأليف محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار 1331 — 1913 ، ص87 وما بعدها.

يقول إن يهوذا الإسخريوطي صلب بلد المسيح، ويؤيد الدكتور صدقي هذا الرأي بعبارات أخذها من الإنجيل المنسوب إلى برنابا، ومن أقوال بعض الفرق من المسيحيين الأولين؛ أمثال السيرنثيين والكربوكراتيين، وبسط الكلام في أدلة الأناجيل وفندها.

وقد كتب الدكتور صدقي كتابًا آخر سماه «نظرات في كتب العهد الجديد والعقائد النصرانية»،[411] وناقش فيه مناقشة مستفيضة الاستنتاجات المقتبسة من أسفار العهد الجديد والشواهد الخارجة عنها.[412]

وهو يعلق كذلك تعليقًا كبيرًا على الاختلافات الموجودة بين إنجيل يوحنا وبين الأناجيل الثلاثة الأخرى، ويقول: إن الجزء الأكبر من أسفار العهد الجديد من وضع بولس الذي كانت بينه وبين غيره من الرسل عداوة، وفي الكثير مما قرره تناقض ومغالاة. وكان بولس نفسه فريسة لنوبات من الغيبة،[413] وإذا صح هذا فهو يفسر أسطورة تحوله إلى النصرانية والرؤيا التي كان يراها.

---

[411] مطبعة المنار، 1331 – 1913، ص264.

[412] كالشواهد التاريخية واللغوية والإقليمية وغيرها مما لم يرد في العهد الجديد نفسه وإنما يعتمد عليها في تحقيق أسفاره (المعرب).

[413] حالة كالإغماء يكون الإنسان فيها غائبًا عن نفسه وعن الخلق ويشهد فيها عالم الحق – انظر تعريفات الجرجاني (المعرب).

وفي كتاب الدكتور صدقي اعتراضات أخرى عديدة ضد أسفار العهد الجديد بناها على أسس فقهية، وكان من بينها بعض العبارات التي وردت في الإنجيل، والتي تشعر بأن علم يسوع محدود، ويستند الدكتور صدقي عليها في نفي ألوهيته.

هذا إلى أن شخصية يسوع نفسها لم تسلم من عدة آراء أخرجتها عن صورتها المثلى.

وقد ذكر الدكتور صدقي أن هناك تحريفات في النصوص؛ مثل التضارب في تحديد الساعة التي وقع فيها الصلب، وأخذ يتبسط على هذا النمط في التدليل على أن العقيدة النصرانية عقيدة خاطئة ولا يقبله العقل، وأن نصوص الإنجيل الذي ترتكز عليه تلك العقيدة فيها تحريفات وشكوك.

أما محمد فريد وجدي (1875) فهو واحد من شيعة الشيخ عبده، وكتب كثيرًا في نصرة الدين والدفاع عنه، وإن كان يبدو أنه وجه التفاتًا خاصًّا إلى الدراسات الاجتماعية؛ ولهذا نجد مجلة الهلال وهي أكبر المجلات الأدبية العربية، تذكر أنه واصل القراءة والدرس نحو ثلاثين عامًا ثم تقول وربما كان

فريد وجدي فريدًا في معرفته للجانب الاجتماعي من الحياة المصرية.[414]

وقد ظهر أهم المصنفات التي وضعها لنصرة الدين والدفاع عنه في سنة 1899 وهو «كتاب المدنية والإسلام».

وقد أثنى رشيد رضا على هذا الكتاب ثناء عظيمًا وهو يقول إنه لا يسبق كتاب المدنية والإسلام في بيان التعاليم الدينية في قالب حديث إلا رسالة التوحيد التي وضعها الشيخ محمد عبده. وبين بعض المسائل التي نهج فيها فريد وجدي نهج الأستاذ الإمام لا في أسلوبه فحسب، بل وفي طريقة تناوله للموضوعات التي كتب عليها.[415]

وقد ذكر الدكتور محيي الدين في الكتاب الذي وضعه عن تاريخ التجديد في تركيا أن فريدًا هو أحد أولئك المصريين الذين يظهرون الصلة بين الإصلاح التركي وبين النهضة الدينية التي أنشأها في مصر الشيخ محمد عبده.[416]

---

[414] الهلال نوفمبر سنة 1931.

[415] المنار جـ2، ص110 — 111.

[416] الاتجاه الثقافي عند الأتراك المحدثين، صفحة 64، ويذكر المؤلف من المصريين كذلك الشيخ عبد العزيز بك جاويش وعبد الملك بك حمزه.

ويمكننا أن نقول: إن فريد وجدي يميل إلى الجانب المحافظ، وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة الذي وضعه قاسم أمين. [417]

وقد صنف فريد وجدي دون أن يعاونه أحد دائرة معارف القرن العشرين، وأصدر منه عشرة أجزاء، وكتب كثيرًا من الكتب التي تعالج بعض المواضيع العلمية والفلسفية.

وبدأ في سنة 1921 يصدر صحيفة نصف شهرية سماها الوجديات كانت تشتمل على مقالات أدبية في شكل حوار على ألسنة الطيور وغيرها، ومقالات أخرى كان يتناولها فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارئ، وقد صدر من هذه الصحيفة سبعة عشر عددًا فقط آخرها ما صدر في 15 إبريل سنة 1922. [418]

أما الكتاب الذي صنفه للدفاع عن الدين وسمه المدنية والإسلام فقد كتبه أولًا بالفرنسية، ثم نقله إلى اللغة العربية. [419] وقد أرد به تفهيم الأوروبيين «حقيقة الدين الإسلامي وماهيته، وإثبات أنه ضامن للإنسان نيل السعادتين وكافل له راحة الحياتين. أما وجه كونه ضروريًّا لا مناص منه،

---

[417] معجم المطبوعات لسركيس ، عامود 1415 — 1452 ، «المرأة المسلمة» رد على المرأة الجديدة.

[418] مجموعة الوجديات ، العدد الأول ، 15 فبراير سنة 1921.

[419] المدنية والإسلام ، الطبعة الثانية ، 1322 — 1904 ، ص162.

فهو أن الغربيين أصبحوا بجدهم ونشاطهم أصحاب السلطان والنفوذ على معظم العالم الإسلامي، وما داموا جاهلين بحقيقة الإسلام ومعتقدين ما يهذي به بعض كتابهم ضده، فإنهم لا يستطيعون أن يروا في ديانة محكوميهم إلا عبئًا ثقيلًا على عقولهم، وحملًا مضنيًّا لمداركهم، فلا يقرونهم عليه إلا احترامًا لعواطفهم فقط راجين من العلوم العصرية والمعارف الطبيعية القيام بتهذيبه في المستقبل». (ص6)

ثم يقول: «إن الأوروبيين معذورون في تصديق التهم ضد الإسلام والمسلمين، ولهم الحق في العمل ضدها ما داموا لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلا البدع التي اخترعها صغار العقول، وقبلها منهم العامة، وزادوا عليها أشكالًا من الأوهام والأضاليل تنفر منهم الطباع البشرية وتنافي أصول المدنية. كيف نرجو أن يفهم الأوروبيون حقيقة ديننا وأنه الملاك الوحيد للسعادات كلها حالة كونهم لا يعرفون من دين الإسلام إلا ما يرونه أمام أعينهم كل يوم؛ مثل الصياح في الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات، ومثل اقتراف أشد المنكرات المنافية للأدب والعقل في الموالد التي تقام في كثير من نقط القطر المصري، ومثل الاجتماع إلى حلقات كبيرة على مرأى ومسمع من ألوف المتفرجين، والصياح الشديد بالذكر مع التمايل يمينًا ويسارًا، إلى غير ذلك

مما لو أردنا ذكره لطال بنا الكلام وخرجنا عن المقام. فهل والحالة هذه نستطيع أن ننكر على من يعيب ديننا أو يلصق به شائنات التهم؟

أليسوا معذورين في هذا الفهم السيئ ما دام يحضر هذه المنكرات، ويتفجر عليها عقلاء هذه الأمة بدون أن يجدوا في أنفسهم ميلًا إلى رأب هذا الصدع المتفاقم الذي لم يقتصر على جر عوامنا إلى المنكرات والآثام فقط، بل إلى الإخلال أيضًا بعقيدة التوحيد النقية؟» (ص 6).

ويرى فريد وجدي بكتابه هذا إلى أمرين؛ أولهما الدعوة إلى الإصلاح، والثاني الدفاع عن الإسلام الصحيح.

ونستطيع أن نفهم روح هذا الكتاب من عبارة يكثر ورودها فيه وهي قوله: «فلا قاعدة دلت عليها التجارب، ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر يكون لها أثر في ترقية الإنسان وتحسين بناء العمران إلا وهي صدى صوت آية قرآنية، أو حديث من الأحاديث النبوية، حتى يخيل للرائي أن كل جد ونشاط يحصل من علماء الكرة الأرضية في سبيل رفعة شأن الإنسانية لا يقصد به إلا إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الإسلامية» (ص 40).

وقد دلل فريد وجدي بهذه الطريقة نفسها على أن الرق في الإسلام كان من أسمي النظم الإنسانية (ص 118 وما بعدها)، وأن معاملة الإسلام للمللیين هي أعظم مثل على تسامح أي دين مع الأديان الأخرى (ص 125 وما بعدها).

وقد اتجه فريد وجدي إلى نوع آخر من البحث، فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحية، وهو يهتم في الوجديات بالرد على الفلسفة المادية، ويستدل على خلود الروح بما وصلت إليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية، وتشتمل الوجديات أيضًا على نبذ مترجمة مما كتبه كاميل فلاماريون بعنوان «الموت وأسراره»، والغرض منها كما يقول فريد وجدي، هو إقامة الدليل على الحياة بعد الموت. وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية في دائرة المعارف التي أصدرها، وذلك عند كلامه على الجن، فهو يقول: إن كثيرًا من الشيوخ الذين لا يشك في صدق روايتهم ذكروا أنه رأوا الجن وخاطبوهم، وهذا أمر لا ينافي العقل، ولا يتعارض مع سنن الخلق، فإن اللّه قادر على أن يخلق بعض الأرواح المتلبسة بالمادة وأرواحًا غيرها بريئة من المادة، وهل يستطيع أحد أن يعترض على مثل هذا الاعتقاد بعد أن وضحت الحقيقة في أوروبا بأن ظهرت الأرواح

المجردة عن المادة، وخاطبت الناس في جلسات استحضار الأرواح.[420]

وينبغي ألا ننسى كاتبًا آخر له مؤلفات عديدة في نصرة الدين والدفاع عنه معتمدين في هذا على رأي الأستاذ هارتمان الذي يذهب إلى أنه من أتباع الشيخ محمد عبده.[421]

أما هذا الكاتب فهو الشيخ طنطاوي جوهري الذي كان أستاذًا للأدب العربي في مدرسة دار العلوم، وقد حلل الدكتور هارتمان ثلاثة من كتبه أولها «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم».[422]

وهذا الكتاب ينقسم إلى اثنين وخمسين بابًا أو جوهرة، حاول المؤلف فيه أن يصنف آي القرآن في ستة أبواب وفق موضوعاتها، وغايته من هذا أن يدلك في إيجاز على أصول العقائد الإسلامية.

أما كتابه الثاني فاسمه «جمال العالم»،[423] وأكثر هذا الكتاب كما يظهر من عنوانه عبارة عن سلسلة من الدراسات

---

[420] دائرة المعارف ، ج3 ، ص188 — 189.

[421] هارتمان ج13 ، 1916 ، ص54 — 82 ، انظر المصادر.

[422] القاهرة ، مطبعة التقدم ، 1324 — 1906.

[423] القاهرة ، مطبعة الهداية ، 1329 — 1911.

الطبيعية في الحيوان والطير والهوام والحشرات، ولا يخلو مع هذا من دراسات أخرى ذات صبغة علمية أو دينية.

واسم كتابه الثالث «النظام والعالم».

وتتميز كتبه الثلاثة ولا سيما ثانيها بحب الطبيعة حبًّا غير خفي، ونلحظ فيه أثر الكاتب الإنجليزي «جون لوبوك» الذي اشتهر بحبه للطبيعة، وأعظم ما يبدو أثره فيما كتبه الشيخ طنطاوي عن ملاذ الحياة الطبيعية وجمال الطبيعة وعجائب الكون.[424]

كتب الشيخ طنطاوي كتابه الأول للدفاع عن الإسلام ودعوة الأمم الأخرى إلى اعتناقه، وكانت اليابان مرمى سهمه وغاية مناه، فأهدى كتابه إلى الميكادو، وقدمه إلى مؤتمر الأديان الياباني في سنة 1906، وأعانه صديقه محمود بك سالم على نقله إلى لغات أخرى ليسهل تداوله وانتشاره في تركيا وفارس وروسيا.

والكتاب إلى حد ما ترجمة للمؤلف دبجها يراعه، وتحدث فيه عن دراساته في الأزهر وجهوده في التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعلم الحديث من ناحية، وبين القرآن من

[424] السر جون لوبوك الذي كان بارون آفبري ، (1834 – 1913).

ناحية أخرى، وهو يدلك على أن تعاليم الغزالي أثرت في صاحبه تأثيرًا قويًّا.

ويصرح الدكتور هارتمان بأن الشيخ طنطاوي كان من مدرسة الشيخ محمد عبده.[425] ويدعم رأيه هذا بالموازنة بين آراء كل منهما في مصنفاتهما.

وقد أسهب الشيخ طنطاوي في كتابه الأول في تفسير آي الكتاب الكريم، وفصل القول فيها تفصيلًا. وهذه الآية هي الآية 159، سورة 2، التي تبين آيات اللّه في الكون، وهي التي حركت همته إلى درس العلم الطبيعي، وهي نفسها إحدى الآيات الأساسية التي استند إليها الشيخ محمد عبده في الدعوة إلى معرفة اللّه من آثاره في الكون بدلًا من الركون إلى الجدل النظري،[426] والمناقشات الكلامية.

ويردد الشيخ طنطاوي في تفسيره لهذه الآية جميع الصيغ التي ألفنا وجودها في تعاليم الأستاذ الإمام؛ مثل قوله: الإسلام دين العقل والفهم لا التقليد، وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين، ومثل مناهضته للمغالاة في تقديس الأولياء، ومثل قوله بأن الاقتصار على

[425] السر جون لوبوك الذي كان بارون آفبرى ، (1834 – 1913).
[426] جولدزيهر ، ص352.

اتباع مذهب واحد من مذاهب الفقه سبب للجمود والتأخر في الإسلام، وأن الاجتهاد هو خير حل لجميع العلل ... إلخ. [427]

أما الذي ذكرناه عن كتابه الثاني فيصور الطابع الذي طبع مؤلفاته كلها، وهو نفس الطابع الذي تميزت به مدرسة الأستاذ الإمام وجعلها تقرر أن القرآن شامل لجميع العناصر الكفيلة بحل جميع المسائل. [428]

وربما لا يتم هذا الثبت إلا إذا ذكرنا اسمًا آخر معتمدين في ذلك على رواية الدكتور فيليب حتى من جامعة برنستون، فإنه يقول: إن الشيخ عبد القادر المغربي تفيض كتاباته بنفحة من الروح النقدية الحرة التي اشتملت عليها كتابات جمال الدين ومحمد عبده وأن المغربي كان تلميذًا لهما. [429]

وقد حلل الدكتور حتى مقالات الشيخ المغربي التي أصدرها في مجلدين، وتناول فيها الكلام على موضوعات دينية واجتماعية وأدبية وتاريخية.

ظهرت هذه المقالات أول ما ظهرت في الصحف المصرية بين سنة 1906، وسنة 1914. وقد اقتبس الدكتور حتى بعض فقراتها التي تدل على ما بين تعاليم المغربي وتعاليم

---

[427] هارتمان ، ص60 — 62 ، 73 — 74.

[428] نفس المصدر ، ص65.

[429] المجلة الأمريكية للدراسات الشرقية ، جـ47، ص78، 79.

مدرسة الشيخ عبده من تشابه. ويكفي أن نذكر عبارة واحدة من هذه الفقرات؛ لأنها تمثل جملة الرأي الذي يدعو إليه الشيخ المغربي وهي قوله: لقد أصاب الإسلام شيء ولا بد من إصلاحه، وينبغي أن يبدأ الإصلاح بإحداث حركة دينية تكون غايتها الرجوع في فهم الدين إلى أحكام القرآن، واتباع سنن التفكير الصحيح، ونبذ الكثير من العادات والتقاليد التي يعتبرها الناس من الإسلام وهي في الواقع غريبة عليه دخيلة عليه. [430]

[430] نفس المصدر ، ص78.