## الفصل العاشر

## الجيل المعاصر من المحدثين

لعلك لاحظت فيما سبق أن الدكتور توفيق صدقي كان وحده دون سائر أشياع الإمام، ما زال في سن الشباب. ولقد اشترك معه في هذه الصفة محمد فريد وجدي وإن كان يكبره قليلًا.

وقد ذكر النار صراحة أنه من شيعته، وهذا أمر لا جدال فيه، بل إن لنلمس الدليل عليه في كتبه.

ولكن هناك طائفة من الكتاب والعلماء في مصر في عصرنا الحاضر يصغرون في السن عن الدكتور صدقي، ويظهرون نشاطًا أدبيًّا فائقًا في نزوعهم إلى التجديد والتقدم قد يصل أحيانًا إلى التطرف في الحرية، وقد أرجأنا الكلام عليهم إلى هذا الفصل.

ومن الطبيعي أن نفحص عن مبلغ تأثر هؤلاء الكتاب بتعاليم الشيخ محمد عبده.

وأول ما يبدو هنا من الحقائق التي لا تقبل المناقشة والجدل هو أن الشيخ محمد عبده توفى في سنة 1905 حينما كان أكثر هؤلاء الكتاب في سن الشباب، وفي أوائل عهدهم

بالدرس والتحصيل، فلم يكن من الميسور أن تنشأ بينهم وبين الشيخ عبده صلات شخصية طويلة العهد، ولا أن يكون أثره المباشر قد ذهب في نفوسهم إلى غور بعيد.

ولئن كان رشيد رضا خلف الإمام بالاسم وورث مكانه من الزعامة، فقد برهن على أنه أشد محافظة في آرائه من أستاذه، وأقل تسامحًا منه، فلم يكن في مقدروه الاحتفاظ بذلك النفوذ القوي على المفكرين من شباب الجيل، وربما كان تيسر هذا لأستاذه لو بقي حيًّا.

وهناك أمر آخر له صلة بهذا الموضوع، ولكنه يزيد فيما نجده من المشقة في تحديد أثر الأستاذ الإمام في هؤلاء الكتاب، ذلك أنهم جميعًا قد اتصلوا بالغرب اتصالات أدبية وفكرية لها خطرها، فبعضهم درس في الجامعات الغربية وقضى فيها زمانًا طويلًا، والبعض الآخر أكب على مؤلفات علماء الغرب، واستعان في دراستها ببعض العلماء الأوروبيين الذين كانوا يمارسون مهنة التعليم في مصر.

على أنه بالرغم من هذه الاعتبارات لا يخالجنا شك في أن بعض هؤلاء الكتاب، إن لم يكونوا جميعًا، إذا كان فاتهم أثر الإمام المباشر، فقد تأثرت بآرائه روحهم ونزعاتهم إزاء المشكلات الحديثة، وغايتنا الآن هي أن نكشف عن مدى أثر

الشيخ محمد عبده في بعض هؤلاء الكتاب إذا كان هذا ميسورًا.

ومن الواضح أن كتابنا هذا لا يمكن أن يتسع للبحث في جميع المؤلفات التي وضعها أفاضل الكتاب في العصر الحاضر، ولو كانت غايتنا من بحثنا هذا أن نتقصى الكلام في الأدب المصري الحديث لوجب علينا أن نذكرهم جميعًا، ولكنا قصرنا بحثنا على ناحية محدودة معينة؛ ولهذا رأينا أن نتخير ثلاثة من أهم الكتاب المحدثين، وهم في الوقت نفسه يمثلون هؤلاء الكتاب تمثيلًا كافيًا، وهؤلاء هم: مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، وطه حسين أستاذ الأدب العربي فيها إلى عهد قريب، وعلى عبد الرازق وهو أخو مصطفى وكان قاضيًا في المحاكم الشرعية.

وممن يجب أن تذكر أسماؤهم في بحث أوسع من هذا، محمد حسين هيكل (1888) محرر السياسة، وهو دكتور في الاقتصاد السياسي من جامعة باريس.[431] وقد لاحظنا من قبل أن صلته بالجريدة كانت تدل على ميل إلى الآراء الجديدة التي كان يذيعها لطفي السيد وشيعته، وكانت تتصل بالأدب والوطنية أكثر من اتصالها بالدين. وقد ظل هيكل يواصل

[431] زعماء الأدب المصري المعاصر لطه خميري ، والدكتور كامبفماير ، سنة 1930 ، ص20 وما بعدها.

العطف على هذه الآراء في جريدة السفور التي خلفت «الجريدة» وفي صحيفته «السياسة».

ولم يستمد هيكل آراءه من تعاليم الشيخ محمد عبده مباشرة كما يتمثل ذلك في المنار، غير أنه ليس بعيدًا كل البعد عن العطف على بعض وجوه الحركة، وبخاصة تلك الناحية التي عني بها قاسم أمين الذي يعجب به هيكل أيما إعجاب؛ لهذا نجده مثلًا عند بيانه كيف انتهى إلى تأليف الكتاب الذي سماه «تراجم مصرية وغربية»، وبعد الكلام على أهم الشخصيات البارزة في تاريخ مصر الحديث، يقول إنه عني بقراءة كتب قاسم أمين وكل ما كتب عنه مذ كان طالبًا يدرس الحقوق في مصر، فتكونت في نفسه منه فكرة يحسبها هيكل دقيقة غاية الدقة.[432]

أما تأثير محمد عبده المباشر فيما يعلق بعباس محمود العقاد (1889)، وإبراهيم عبد القادر المازني، فربما كان أبعد احتمالًا من تأثيره فيما يتعلق بهيكل، لقلة الصلة الشخصية وروابط المعرفة بينهما وبين جماعة الشيخ عبده. وقد كان العقاد صديقًا لسعد باشا زغلول ولكن في خلال السنوات

[432] تراجم ص10.

الأخيرة التي أصبح للسياسة فيها المكان الأول في تاريخ سعد.[433]

أما المازني فيقول: إنه رأى محمد عبده في مناسبتين كانت أولاهما عندما كان صبيًّا في العاشرة من عمره. أرسله أخوه الأكبر إلى بيت الشيخ محمد عبده ليرجو إليه مساعدة هذا الأخ، فاستقبله الشيخ عبده في حنو وعطف مع أنه كان حينذاك محاطًا بعظماء الزائرين، ووسط صديقة الشيخ أبا خطوة في إجابة طلبه.[434]

وأهم عامل في تكييف المثل الأدبية للعقاد والمازني هو الأدب الإنجليزي،[435] وهما من الكتاب المصريين الذين يعتقدون أن الشرق يستطيع الأخذ عن ذخائر العلوم والآداب الغربية دون أن يتخلى عن الطابع الإسلامي العربي الذي يطبع مدنية الشرق.[436]

---

[433] لا يوافق الأستاذ العقاد على رأي المؤلف ، وهو يقرر أنه اتصل بجمال الدين من ثلاث جهات لا من جهة واحدة. فقد حضر دروس الأدب على تلميذه الشيخ أحمد الجداوي ورأى الشيخ محمد عبده في مجلسة ولما يتجاوز الدراسة الابتدائية. ثم لقى الشيخ عبده وعنى عد لقائه بقراءة ما اتفق له من تفسيره ومن مقالاته وفصوله ، قدمه إليه أستاذه الشيخ فخر الدين محمد فأفسح صدره لمناقشته ، وقال للشيخ فخر بعد إطلاعه على طرف من موضوعاته الإنشائية. «ما أجدر هذا أن يكون كاتبًا بعد». أما الجهة الثالثة التي تصل الأستاذ العقاد بجمال الدين فهي جهة سعد وريثه في زعامة الوطنية غير مدافع. انظر الجهاد عدد 14 فبراير سنة 1934 (المعرب).

[434] ملحق السياسة رقم 2733 ، بتاريخ 26 ، فبراير ، سنة 1923.

[435] زعماء الأدب لخميري ، ص13 ، 28 — رجب ، ج3 ص460 وما بعدها.

[436] الهلال نوفمبر سنة 1931 — خميري ص15 ، 29 ، رجب ، ج3 ، ص461

ويرى الأستاذ جب أن العقاد والمازني يجعلهما هذا الرأي أقرب إلى المحافظين من الدكتور هيكل أو الدكتور طه حسين.[437]

أما الدكتور منصور فهي (1886) أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، فربما كان أشد قربًا إلى روح محمد عبده من هؤلاء جميعًا، وقد قضى الدكتور منصور خمس سنوات في فرنسا درس فيها الفلسفة في جامعة السربون، ونال في نهاية هذه المدة درجة الدكتوراه بعد أن قدم رسالة عن «المرأة في الإسلام».

وقد سببت له رسالته هذه كثيرًا من المتاعب بعد عودته إلى وطنه، وهاجت ثائرة الناس عليه، واشتدت المعارضة له حتى انتهى الأمر بالحيلولة بينه وبين منصبه في الجامعة سنوات عدة.[438]

وفي سنة 1922 كان الدكتور منصور من خطباء الحفلة التي أقيمت لإحياء ذكرى الشيخ محمد عبده فأثنى ثناءً مستطابًا على ما كان للشيخ عبده من خلق عظيم، وعلى استقلال رأيه ومثله في التربية والتعليم، ثم روى أنه رأى

---

[437] جب ، جـ3 ، ص461.

[438] خميري 16 هامش.

الأستاذ الإمام مرة واحدة؛ فقد كان صبيًّا في أيام دراسته الأولى عندما رأى الرجل العظيم الذي سمع عنه كثيرًا يمر بجانبه.[439]

وفي سنة 1930 أصدر الدكتور منصور مجموعة مقالاته التي سماها «خطرات نفس»، وهي تكشف عن خلق ورقي ورعاية للدين، وتهكم بالمحافظة الجامدة، واحترام لحرية الفكر، ولأن يكون لكل فرد الحق في استخدام مواهبه العقلية، وهذا يذكرنا بالكثير من جيد ما كتب الشيخ عبده نفسه، لما بينهما من تشابه في النظر إلى الأمور أكثر من التشابه في صوغ العبارة أو إبراز الفكرة.

على أن الدكتور منصور له كثير من الآراء لا تكاد تتفق مع آراء الشيخ عبده؛ كاحترامه عاطفة التقدير الفني التي يحركها التأمل في الجمال الإنساني (ص 29)، أو التأمل في حركات بافلوفا (ص35) احترامًا يكاد يكون روحانيًّا ويؤدي إلى الشعور بالعبادة والتقديس للمصور الأكبر.

ويصور خطابه إلى الفتيات المبعوثات، وكن على وشك مبارحة البلاد للتعلم في الخارج، محافظته على القديم ونزوعه إلى التجديد في وقت واحد، وذلك عندما يقول: «إن

[439] انظر التقرير المطبوع ص28 ، والمنار جـ23 ، ص514 ، وما بعدها.

الأوراد التي قرأها لكن الأمهات قبل أن تبرحن أرض مصر ستصرخ في آذانكن بأنكن من قوم لهم ماض وتقاليد، وأن للماضي عليكن أن تطورنه ولكن لا تحقرنه. (ص 134).

بعد هذه النظرة العجلى في بعض زعماء الأدب في العصر الحاضر ينبغي أن نعود إلى الكلام على الكتاب الثلاثة الذين رأينا أن ندرسهم دراسة أوفى.

أما مصطفى عبد الرزاق (1885) فصلته بالأستاذ الإمام لا يخالجنا فيها شك، وهي تمتاز عن صلات الكتاب الذين تكلمنا عنهم الآن بالوضوح والتعيين، فهو وأخوه على أبناء حسن عبد الرازق باشا الذي كان صديقًا حميمًا للأستاذ الإمام ونصيرًا له في مجلس شورى القوانين ورئيسًا لحزب الأمة في سنة 1907. [440] ومصطفى وعلي كلاهما من تلاميذ الإمام في الجامع الأزهر، وعهد أولهما به أقدم؛ لأنه أكبر سنًّا من أخيه. وكان مصطفى في حقيقة الأمر واحدًا من التلاميذ المقربين إلى الشيخ محمد عبده. [441]

وقد ألقى رشيد رضا شعاعًا من النور على صلات آل عبد الرازق بالشيخ محمد عبده على طبيعة الأثر الذي أثره فيهم،

[440] ورد هذا أيضًا في الكلام على حسن عبد الرازق باشا والواقع هو أنه كان وكيلًا لحزب الأمة لا رئيسًا له وخلفه في الوكالة علي شعراوي باشا ، أما رئيس الحزب فكان محمود باشا سليمان. (المعرب)

[441] من خطاب خاص لعلي عبد الرازق تاريخه 31 أكتوبر سنة 1927.

بما رواه من أن هذه الأسرة ألفت من أعضائها جمعية لغرس الفضائل كانت تجتمع بدارهم مرة في كل أسبوع. وكان الغرض من أول اجتماع لهم بعد موت الشيخ عبده إحياء ذكراه، فأثنى عليه أفراد الأسرة، وأطنبوا في مدحه، تحسروا لوفاته، وتكلم في هذا الاجتماع مصطفى وعلى باعتبارهما من تلاميذه.[442]

وقد نشر رشيد رضا بين كتب الإمام ورسائله خطابًا أرسله الشيخ محمد عبده إلى مصطفى، وكان مصطفى قد أرسل إليه أبياتًا من الشعر يمدحه فيها، فأجاب عليها بكتاب بليغ العبارة يفيض بالوداد والمحبة وختمه بقوله: «ولكن عندي خالص الدعاء أن يمتعني اللّه من نهايتك بما تفرسته في بدايتك، وأن يخلص للحق سرك، ويقدرك على الهداية إليه، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه، والسلام».[443]

ولما حصل مصطفى على شهادة العالمية من الجامع الأزهر في سنة 1909، سافر إلى فرنسا، وهناك أخذ يدرس علم الاجتماع وعلم الأخلاق على «ديركايم» وغيره من أفاضل العلماء.

---

[442] تاريخ ج3، ص210.

[443] تاريخ ج2، ص550.

ولما عاد إلى وطنه، عين سكرتيرًا للمعاهد الدينية، ثم مفتشًا للمحاكم الشرعية، وفي سنة 1927 عين أستاذًا للفلسفة في الجامعة المصرية، وتشمل مصنفاته الأدبية دراسات لحياة الشيخ محمد عبده ولتعاليمه تدل على أنه مازال حافظًا لعهد أستاذه مقيمًا على ولائه وسابق وده. [444]

وقد اشترك مصطفى مع المسيو برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد إلى الفرنسية. وهو صاحب تلك المقدمة الممتعة التي صدرا بها الترجمة، والتي تناول فيها الكلام على تاريخ حياة الشيخ محمد عبده ولخص فيها تعاليمه.

وفي شتاء عام 1918 – 1919 ألقى الشيخ مصطفى سلسلة من المحاضرات في الجامعة المصرية تكلم فيها على حياة الإمام وعلى آرائه. [445]

ولما أقيم الاحتفال بالذكرى السنوية السابعة عشرة لوفاة الإمام، ألقى مصطفى الخطبة الرئيسية التي لخص

[444] يقول على عبد الرازق في خطابه الذي أشرنا إليه إنه يرى أن مصطفى هو واحد من تلاميذ الإمام الذين يحسنون فهم تعاليمه ، ولم يحيدوا عن السير على سننه.

[445] انظر مقدمة رسالة التوحيد بالفرنسية.

فيها حياة الشيخ محمد عبده، وطبعت مع غيرها من الخطب التي ألقيت يومئذ في سنة 1922.[446]

على أنه يبدو لنا أن مصطفى مع تمسكه بالدفاع عن مبادئ الشيخ عبده يعني عناية خاصة بالنواحي العقلية من النهضة التي أنشأها الإمام، أكثر من عنايته بناحيتها الدينية. وهذه الحقيقة هي التي تصنع فارقًا جوهريًّا بين نزعات الشيخ مصطفى ومراميه، وبين غيره من شيعة الإمام الذين دانوا بالزعامة للمنار، فإنهم جعلوا اهتمامهم بالإصلاح الديني أكثر من اهتمامهم بأي شيء آخر.

وهذا الاهتمام العقلي الذي يظهره مصطفى يجعل نوعًا من القرابة وبين المحدثين الذين اهتموا اهتمامًا قليلًا بالإصلاحات الاجتماعية والخلقية، وجعلوا غرضهم الأول حرية الفكر واستقلال الرأي في البحث العلمي. على أنه بالرغم من كل هذا يجب أن نقرر أن مصطفى عبد الرازق هو أقرب المحدثين إلى الشيخ عبده، وأنه يسلك سبيله، ويسير على سنته، ويتبع تعاليمه.

وهناك جناح آخر من المحدثين نجد فيه الدكتور طه حسين (1889)، وقد فقد بصره على أثر مرض داهمه في

[446] التقرير المطبوع، ص10 وما بعدها، والمنار ج23، ص520 — 530.

سن مبكرة جدًّا، إلا إنه على ذلك عالم شديد الذكاء يطبق في غير خوف ولا وجل موازين النقد الأدبي في الغرب على دراسة الأدب العربي، ويحاول تحرير هذا الدرس من قيود الأساليب النقدية القديمة التي عاقت تقدمه، ويسعى في رفع البحث العلمي في مصر حتى يضارع البحث العلمي الغربي في قيمته وثمرته.

بعد أن تلقى طه حسين دروسه الأولى في مدرسة بصعيد مصر دخل الجامع الأزهر وجاور فيه عدة سنوات، إلى أن فصل منه قبل تقدمه للامتحان النهائي لاستقلال رأيه وتقدم أفكاره، ثم التحق بالجامعة المصرية وكانت قد بدأت تفتح أبوابها حينذاك، وأسعده الحظ بأن درس في هذه الجامعة على الأستاذ «نيلنو» المستشرق الإيطالي، والأستاذ «إينوليتمان» من جامعة توبنجن والأستاذ «سانتللانه».[447]

وفي سنة 1914 حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة المصرية، وكان أول طالب نال هذه الدرجة من المعهد المذكور. [448] وكانت رسالته التي تقدم بها لامتحان

---

[447] الأدب الجاهلي ، الطبعة الثانية ، 1345 — 1927 ، ص4.

[448] الدكتور طه حسين ونقاده للأستاذ موريسون ، وهي مقالات ظهرت في مجلة جمعية المرسلين بالقاهرة بين يناير أو إبريل سنة 1927 ، وبدين بحثنا هذا أيضًا إلى مذكرة خاصة كتبها المستر موريسون بعد أن تحدث إلى الدكتور طه وكذلك إلى مقالة عن المفكرين الذين جاءوا قبل هؤلاء المحدثين.

الدكتوراه عن «أبي العلاء المعري» وهي بحث في شعره نشره في سنة 1915.[449]

وقدرت الجامعة تفوقه في التحصيل، فأوفدته إلى فرنسا وألحقته ببعثتها العلمية هناك. وبعد أن تدرس ثلاث سنوات في جامعة السربون بباريس نال درجة الدكتوراه مع الامتياز، وكان يحضر أيضًا أثناء إقامته في فرنسا المحاضرات التي كان يلقيها الأستاذ «كازانوافا» في «الكوليج دي فرانس».[450] وأعد رسالة بالفرنسية لامتحان الدكتوراه موضوعها «فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد».[451]

ومنذ اشتغل الدكتور طه بالتعليم في الجامعة المصرية، أصدر طائفة من المصنفات أولها مجموعة من الدراسات، يتفاوت ارتباط بعضها البعض وتبحث في الثقافة الإسلامية وفي الحياة الاجتماعية عند المسلمين كما تتمثل في الأدب العربي، وبخاصة في عصر أبي نواس.

---

[449] الأدب الجاهلي ، ص1.

[450] فلسفة ابن خلدون ، ص7.

[451] ترجمها إلى العربية محمد عبد الله عنان وطبعت بالقاهرة في سنة 1343 — 1925.

وقد ظهرت هذه الدراسات في شكل مقالات أسبوعية كانت تنشرها جريدة السياسة، ثم طبعها في كتاب سماه «حديث الأربعاء».[452]

وله كتاب آخر هو أهم كتبه، وهو كتاب الشعر الجاهلي الذي أصدره في سنة 1926.[453]

لما ظهر هذا الكتاب أثار عاصفة من النقد العنيف، قلما يثور مثلها، حتى في مصر على كتاب ككتاب الدكتور طه، ينسب إليه أنه يهدم قواعد الدين.

ولما كانت الجامعة المصرية معهدًا حكوميًّا يعيش من مال الدولة، وتشرف عليه وزارة المعارف، فقد علا صوت المحتجين، وألحوا في المطالبة بفصل الدكتور طه من وظيفته، وطلبوا أن يصادر كتابه، وأن تسأل الجامعة كيف أباحت تعليم هذا الإلحاد فيها وهي تتقاضى من أموال الدولة ما تتقاضى.

---

[452] القاهرة ، 1343 — 1925.

[453] نفح الكتاب في الطبعة الثانية فحذف الفصل الذي كان مثار الخلاف ، وأثبت مكانه فصلًا آخر ، وأضاف إليه فصولًا جديدة ، وغير عنوانه فسماه «الأدب الجاهلي».

وأثير الموضوع في مجلس النواب، وحمى وطيس المناقشة فيه، وكاد يفضي إلى أزمة برلمانية عندما طرحت الوزارة الثقة بها لولا أن تدخل بعض أصدقاء رئيس الوزراء.

وانتهى الأمر بأن صودر ذلك الكتاب الذي تحدى الشعور الديني، ورفع الدكتور طه استقالته إلى السلطات الجامعية، ولكنا رفضت قبولها، ثم جره إلى ساحة القضاء شيخ الأزهر وآخرون معه، ولكن النيابة حفظت الدعوى بعد أن درستها دراسة عميقة.[454]

والنظرية الأساسية في كتابه هي أن الجانب الأكبر من الشعر المنسوب إلى الجاهلين ليس من الجاهلية في شيء، وهو يصرح بأن الشكوك قد ساورته من قبل في صحة الأدب الجاهلي، وأنه وصل بعد البحث إلى نتيجة تبلغ عنده مبلغ اليقين؛ تلك هي «أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين» ثم يقول: «وما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جدًّا لا يمثل شيئًا، ولا

[454] نشر تقرير النيابة في المنار، ص368 وما بعدها.

يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي».[455]

ويرى الدكتور طه أن طائفة من العوامل كانت سببًا في انتحال الشعر نسبته على شعراء اشتهرت أسماؤهم في الجاهلية، كالرغبة في نشر الدعوة السياسية، أو إرضاء العصبيات، أو خدمة الغايات التي كان يرمي إليها الرواة والقصاص والنحويون والمحدثون وعلماء الكلام وأصحاب التأويل.

على أن مناقشته للعامل الديني هي التي أثارت عليه غضب المحافظين على وجه خاص.

وكان الشعر الجاهلي منبعًا لا ينضب، يستشهد به، ويستقى منه الدليل على صحة العقائد الإسلامية أو للدلالة على استقامة أساليب القرآن وألفاظه ونظمه، ويقول الدكتور طه: «إن العلماء استشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثرًا قويًا وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم، لم يكن

[455] الأدب الجاهلي ، ص64.

إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء اللّه من كلام العرب قبل الإسلام».[456]

هذا إلى أنه أعلن في سياق كلامه بعض الآراء التي اعتبرت دليلًا على إلحاده، كإنكاره للقصة التي تذهب إلى أن إبراهيم وإسماعيل بنيا الكعبة، وشكه في وجودهما التاريخي، ومثل إنكاره ما تعارفه الناس عادة من أن القراءات السبعة جاءت عن النبي، وإنكاره أن الإسلام كان دين إبراهيم، وأنه وجد قبل محمد في بلاد العرب.

على أن القيمة الحقيقية للكتاب ليست فيما حواه من الشكوك والإنكار للعقائد الإسلامية، تلك الشكوك التي أثارت عليه ثائرة المحافظين، وإنما هي في دعوته إلى اتباع مناهج النقد في درس الأدب العربي.

وقد نقد في الفصول الأولى من كتابه المذاهب والأساليب المتبعة في درس الأدب العربي نقدًا عنيفًا، ووجه في الكتاب كله سهامًا من السخرية والتهكم إلى تلك النزعة التي تتجه إلى قبول كل ما قاله القدماء والتسليم به دون نقد وتمحيص. وكان القدماء أنفسهم لا يعرفون إلا شيئًا قليلًا من أساليب النقد.

---

[456] الأدب الجاهلي ، ص147 – 148.

ويقول الدكتور طه: «لا أريد ألا نقبل شيئًا مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت». ثم يؤكد أن المنهج الذي يدعو إلى إتباعه في البحث النقدي سيقلب العلم القديم رأسًا على عقب.[457] ويقرر أنه إذا أريد أن يظفر الأدب العربي بما ينبغي أن يكون عليه من القوة والنمو والحياة يجب أولًا أن يتحرر من هذه القيود التي تربطه بالعلوم الدينية، فإن الأدب يدرس الآن باعتباره وسيلة لفهم القرآن والحديث، ولا يدرس الأدب لنفسه، وإن الاستغناء عن درس الأدب قد كان يكون ميسورًا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونه، بل أن اللغة نفسها قد اعتبرها القدماء لغة مفسدة؛ لأنها لغة القرآن والدين؛ ولذلك لم تخضع للبحث العلمي الصحيح.

ثم يقول: «أظن أنك استطعت الآن أن توافقني على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسي لنشأة التاريخ الأدبي في لغتنا العربية، فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف؛ كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات، لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان، وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال ... على هذا الشرط وحده يستطيع

[457] الأدب الجاهلي ، ص60 – 61.

الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه ...

وإلا فمالي أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء؟ ولم لا يكتفي بنشر ما قال القدماء؟ ومالي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية؟[458]

ومن ذا الذي يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشرًا بالإسلام أو هادمًا للإلحاد، وأنا لا أريد أن أبشر، ولا أريد أن أناقش الملحدين، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين اللّه من حظ ديني؟

وهكذا يريد الدكتور طه أن يدرس الأدب درسًا علميًّا بريئًا من الميول والشهوات، منزهًا عن الأهواء والعواطف دينية كانت أو غير دينية، ولكن التأثر بهذه الأمور في طبيعة الإنسان، ولا سبيل له إلى التخلص منها؛ لهذا كان القدماء عربًا يتعصبون للعرب أو عجبًا يتعصبون على العرب، فلم يبرأ علمهم من الفساد».[459]

---

[458] الأدب الجاهلي ، ص55 – 56.

[459] الأدب الجاهلي ، ص68.

ثم يقول: «نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي، وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها.[460]

أريد أن أقول: إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء».[461]

وهكذا يبدو في كتابه كله أنه لم يكن معنيًّا العناية الأولى بالنواحي الدينية من بحثه إذا كان قد اهتم بها أي اهتمام، أما غايته الأولى فقد انحصرت في الناحية العلمية والرغبة في رفع الدراسات العلمية المصرية في نظر العلماء الأوروبيين.

وهو يحاول في الوقت نفسه أن يخفف مما يمكن أن تحدثه طريقته في البحث من سوء الأثر عند الجمهور، فيقرر أنه من الممكن أن يكون للإنسان نزعتان في وقت واحد،

---

[460] نفس المصدر ، ص67.

[461] نفس المصدر ، ص67.

إحداهما نزعة العالم الذي ينهج سبيل النقد، والأخرى نزعة الرجل الذي يتقبل تعاليم الدين بالتسليم.

كتب مثلًا في السياسة الأسبوعية،[462] يقول: «فكل امرئ منا يستطيع إن فكر قليلًا أن يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين، إحداهما عاقلة، تبحث وتنقد وتحلل، وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس، وتهدم اليوم ما بنته أمس.

والأخرى شاعرة، تلذ وتألم، وتفرح وتحزن، وترضى وتغضب، وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل. وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا، لا نستطيع أن نخلص من إحداهما، فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى؟».

وقد تمشى مع مبدئه هذا فقرر في التحقيق أنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل، وما يتصل بهما مما جاء في القرآن، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث، فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لإبراهيم وإسماعيل، إلا إذا ثبت وجودهما بالدليل العلمي.[463]

---

[462] عدد 17 ، يوليه سنة 1926.

[463] المنار جـ28 ، ص377.

إنه من العسير أن نجد في مصنفات طه مسائل معينة تتصل بتعاليم الشيخ محمد عبده، وعندما دخل طه الأزهر كان الإمام قد انقطع ما كان بينه وبين هذا المعهد من صلات، على أنه لا يخالجنا ريب في أن طه عرف شيئًا من تعاليم الإمام، ولعل ثورته على برامج الأزهر في ذلك العصر هي التي شجعت طه وأوحت إليه بالنزوع إلى الاستقلال الفكري.

وإذا صح أنه تأثر بتعاليم الإمام، فإن دراسته للأدب الفرنسي والأدب اليوناني فيما بعد، فضلًا عن دراسته العربية، هي التي كان لها أقوى أثر في صياغة تفكيره وفي نزوعه إلى عدم التسليم بوجود صلات فكرية بينه وبين تعاليم الشيخ محمد عبده.

ومهما يكن من شيء فإنا لا يخالجنا ريب في أنه لا توجد صلة ما بين الدكتور طه وبين حركة الشيخ عبده كما تتمثل اليوم في المنار.

بل إن رشيد رضا يرى أن طه ومن يذهبون مذهبه مرتدون عن الإسلام، وأن غرضه من كتابه هو تشكيك طلبة الجامعة المصرية وسائر من يقرأ كتابه في الدين الإسلامي، بل إفساد عقائدهم وتجرئتهم على الكفر.

ثم يقول: إن آراء الدكتور طه في كتابه الأخير لم تستند إلى دليل علمي صحيح، وإنما هي تخيلات وافتراضات باطلة أثبت بها ارتداده عن الإسلام، وأنه كان مقدرًا نتيجة عمله وسوء تأثيره في المسلمين كما صرح به من غير مبالاة. [464]

وليس لدينا من شك أيضًا في أن رشيد رضا عندما تكلم على ما سماه الدعاية الجديدة للإلحاد في مصر، أشار إلى أن كتب الدكتور طه هي إحدى وسائل هذه الدعاية، وأنها كتب تحقر أمثال الغزالي، وابن خلدون من أئمة الإسلام الذين يجلهم العلماء الأوروبيون، وترفع من شأن أولئك الذين اتهموا بالزندقة والإلحاد كأبي العلاء المعري، وتنظم عقود المدح لثقافة أولئك الذين اشتهروا بالعبث والمجون مثل أبي نواس. [465]

أما علي عبد الرازق (1888) فيقف موقفًا وسطًا بين أخيه مصطفى وبين طه حسين، فهو من ناحية لم يتطرف في أمور الدين ولم يشك فيه كما فعل طه، وهو من ناحية أخرى لم يظهر ما أظهره أخوه من الميل القوي لاتباع تعاليم الشيخ محمد عبده.

---

[464] المنار جـ28 ، ص379.

[465] المنار جـ28 ، ص319.

نعم، إنه تأثر بتعاليم الإمام إلى حد ما، ولكنه تجاوز مداها في كثير من النواحي الجوهرية.

ولد علي عبد الرازق في قرية من قرى مصر الوسطى عام 1888، ولما بلغ العاشرة من عمره دخل الجامع الأزهر، فكانت السنوات الأولى التي قضاها في ذلك المعهد هي السنوات التي ختمت ما كان بين الشيخ عبده وبين الأزهر من صلات.

كان علي حينذاك صغير السن، وكان في أول عهده بالتحصيل؛ ولهذا كنا نستطيع ألا نقيم وزنًا للعلاقات التي كانت بينه وبين الشيخ عبده، ولكن الصداقة التي توثقت عراها بين أبيه وبين الإمام، وحضور أخيه الأكبر لدروسه، يسرا له معرفة الإمام معرفة شخصية، ما كانت لتتيسر له لولا ما كان بين الإمام وبين أبي علي وأخيه من صلات.

هذا إلى أن عليًّا حضر بعض دروس الإمام زمنًا قصيرًا، ثم درس الشريعة على الشيخ أحمد أبي خطوة، الذي كان صديق الشيخ عبده، وكان أيضًا من تلاميذ جمال الدين وإن كان أقل ثباتًا على اتباع مبادئه.[466]

[466] انظر ، ص207.

وقد حضر علي، ابتداءً من سنة 1910، محاضرات الجامعة المصرية لمدة عام أو عامين، وكان من أهم ما تلقاه فيها محاضرات الأستاذ نلينو في تاريخ الأدب العربي، ومحاضرات الأستاذ سانتللانا في تاريخ الفلسفة.

وفي سنة 1911 حصل على العالمية من الجامع الأزهر، وفي العام التالي ألقى في الأزهر محاضرات في البلاغة وتاريخ تطورها. [467]

وفي أواخر سنة 1912 سافر إلى إنجلترا، وبعد عام قضاه في دروس اللغة الإنجليزية التحق بجامعة أكسفورد ليتابع الدراسة فيها للحصول على درجة علمية في الاقتصاد والعلوم السياسية، ولكنه اضطر بعد أكثر من عام إلى الرجوع إلى مصر نظرًا لنشوب الحرب العظمى، وبعد عودته إلى وطنه، عين في سنة 1915 قاضيًا في المحاكم الشرعية، واشتغل أولًا في محكمة الإسكندرية، ثم في غيرها من محاكم الأقاليم.

وكان خلال مدة إقامته في الإسكندرية يلقى دروسًا في الأدب العربي وتاريخ الإسلام في المعهد الإسكندري الملحق بالجامع الأزهر، ويواصل في الوقت نفسه دراساته في تاريخ

[467] طبعت هذه المحاضرات في سنة 1913 ، بعنوان أمالي علي عبد الرازق في علم البيان وتاريخه.

القضاء في الإسلام، فلما جاء عام 1925، نشر نتائج هذه الدراسات في كتاب وضعه عن الخلافة، وسماه الإسلام وأصول الحكم.[468]

ودعا في هذا الكتاب إلى هدم نظام الخلافة، وأدلى ببعض الآراء الجديدة التي أثارت ثائرة المحافظين عليه وبخاصة رجال الدين.

وبلغ الاهتمام بذلك الكتاب مبلغًا عظيمًا، واشتد الجدل فيه، وهوجم مؤلفه من كل ناحية، ووضعت طائفة من الكتب في وقت وجيز للرد عليه، كان من بينها كتاب ألفه الشيخ محمد بخيت مفتي مصر السابق.[469]

ولم يقف الأمر عند حد الجدل، وما وجه إلى علي من المطاعن المرة اللاذعة، بل تجاوز ذلك على شيء آخر، ففي 12 أغسطس سنة 1925 اجتمعت هيئة الكبار العلماء بصفة تأديبية برياسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر في التهم التي وجهت إلى الشيخ علي وإلى كتابه، وأصدرت حكمًا إجماعيًّا بأن الكتاب حوى أمورًا مخالفة للدين، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكًا «لا

[468] طبع في القاهرة بمطبعة مصر 1344 — 1925 ، ثم طبع مرتين بعد ذلك.
[469] حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، 1344 — 1926.

يصدر عن مسلم فضلًا عن عالم»، وقررت الهيئة المذكورة إخراجه من زمرة العلماء، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وفصله من وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية.[470]

ونظرت الدعوى أيضًا أمام مجلس تأديب القضاة الشرعيين، ودفع الشيخ علي بعدم اختصاص هيئة كبار العلماء بالنظر في الموضوع؛ لأن عبارة «ما لا يناسب وصف العالمية» تشير إلى الأمور الخاصة بالسلوك الشخصي، ولكن مجلس التأديب حكم باختصاص هيئة كبار العلماء؛ لأن عبارة «ما لا يناسب وصف العالمية» جاءت مطلقة من كل قيد بحيث لا يمكن قصرها على السلوك الشخصي، فضلًا عن أن وصف العالمية يفترض بذاته فوق السلوك الشخصي كفاية علمية خاصة عقيدة معينة.

ولما دفع علي بأن له حرية الاعتقاد المطلق التي كلفها الدستور الصادر في سنة 1923، أجاب مجلس التأديب على هذا بأن ضمان الحرية محدود بالنص على أن يكون ذلك في حدود القانون، وأن الذي حظره الدستور إنما هو المحاكمة

[470] حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم ، الطبعة الثانية ، ص31 — 32.

الجنائية أو الحرمان من الحقوق الوطنية بسبب اعتناق دين أو عقيدة ما.

أضف إلى هذا أن أحكام الدستور لا تنافي أن يكون لكل هيئة كالأزهر مثلًا أو المحاكم ناموس خاص وقانون معين تطبقه على العلماء أو الموظفين.

ثم قرر مجلس التأديب إثبات عزل الشيخ علي عبد الرازق من اليوم الذي صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء بإخراجه من زمرة العلماء، ولما كانت وظيفة القضاء في المحاكم الشرعية من وظائف العلماء أي وظيفة دينية فقد ترتب على قرار هيئة كبار العلماء عزل الشيخ على من منصبه أيضًا،[471] وعلى هذا النحو أدان رجال الدين تلك الآراء الجديدة المخيفة التي عبر عنها الشيخ علي في كتابه، وأظهروا فوق هذا أنهم يخافون نتائج «تلك الطريقة الخطرة التي خرج إليها».[472]

وسنجمل فيما يلي أوجه الخلاف الجوهرية بين علي عبد الرازق وبين المحافظين.

وأول ما ننبه إليه هو أن علي عبد الرازق يريد هدم الخلافة باعتبارها نظامًا من النظم الإسلامية، وهو يقول: إن

---

[471] قرار مجلس التأديب ، ص37 — 40.

[472] نفس المصدر ، ص19.

الخلافة من الناحية النظرية هي الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي. وكان هذا رأي الذين خلفوا النبي في ولاية شئون المسلمين، فجعلوا لأنفسهم السلطان الشامل في شئون الدين والدنيا، لا يقيدهم في سلطانهم شيء إلا مراعاة حدود الشريعة. ثم يقول: ولكنا عندما نمتحن الأدلة التي تورد عادة لتأييد الخلافة نجدها لا تكفي لتأييد هذا النوع الخاص من أنواع الحكم.

ويذهب علي عبد الرازق إلى أن القرآن والسنة، وهما المصدران الأولان للتدليل لا يوردان إلا عبارات عامة غير محدودة، إذا فهمت على وجهها الصحيح لا تؤيد دعواهم، ثم يناقش الدليل الذي يستند إلى إجماع لا يمكن إثباته كحقيقة تاريخية؛ لأن مقام الخلافة الإسلامية كان غرضه للخارجين عليه المنكرين له، وقد اختلفت أدوار المعارضة له، تقوى أحيانًا، وتضعف أحيانًا، وتارة يعظم خطرها، وأخرى تمر لا يكاد يحس بها، والحال على ذلك من زمن علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين إلى زمن جماعة الاتحاد والترقي في تركيا، وهذه المعارضات تجعل دعوى الإجماع غير صحيحة وتنقض أنه قد انعقد ...

ثم يناقش الدليل الذي يذهب إلى أن نصب الإمام يتوقف عليه إظهار الشرائع الدينية وصلاح الرعية فيقول:

«إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحًا ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومة ومن أي نوع ...

أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون، فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة.

ثم يقول: «معاذ اللّه، لا يريد اللّه جل شأنه لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأمراء، ولا يريد اللّه جل شأنه لعبادة المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء».[473]

«فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة، ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد».[474]

---

[473] الإسلام وأصول الحكم ، ص38.

[474] الإسلام وأصول الحكم ، ص36.

والوجه الثاني من وجوه الخلاف بين علي وبين المحافظين - هو أن نفس فكرة الخلافة باعتبارها الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي تعتمد على تصور غير صحيح لوظيفة النبي وطبيعة الرسالة، ثم ينبه إلى أنه من العسير أن نقطع بشيء في أمر حكومة النبي لم يحيط بهذا الموضوع من غموض وإبهام.

«أما فيما يتعلق بالقضاء، فلا شك في أنه قد رفعت إلى النبي خصومات فقضى فيها. ولكن ما نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوي لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء، ولا لما كان له من نظام إن كان له نظام».[475]

«وغير القضاء أيضًا من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجودًا على وجه واضح لا لبس فيه».

ثم ناقش على الأقوال المختلفة التي يمكن أن تكون سببًا لذلك، ولكنه لم يرض إلا عن تعليل واحد: هو أن محمدًا لم يسع إلى إقامة دولة، ولم يكن هذا جزءًا من رسالته، «فهو صلى اللّه عليه وسلم ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة. وأنه لم يكن

[475] نفس المصدر ، ص40.

للنبي صلى اللّه عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى اللّه عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولًا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة ولا داعيًا إلى ملك.[476]

«كان له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول؛ قوة النبوة وسلطان الرسالة ... تلك قوة قدسية يختص بها عباد اللّه المرسلون، ليست في شيء من معنى الملوكية، ولا تشابهها قوة الملوك، ولا يدانيها سلطان السلاطين.

تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى اللّه وإبلاغ رسالته، لا زعامة الملك، إنها رسالة ودين، وحكم النبوة لا حكم السلاطين».[477]

ولكي يوضح المؤلف الفرق بين سلطان الدين وملك الدنيا، وللنبي أولهما دون الثاني، يعود فيحذر القارئ «من أن يخلط بين الحكمين وأن يلتبس عليه أمر الولايتين، ولاية الرسول من حيث هو رسول، وولاية الملوك والأمراء».[478]

---

[476] الإسلام وأصول الحكم ، ص64 — 65.

[477] نفس المصدر ، ص69.

[478] نفس المصدر ، ص69.

في الحق إن علي عبد الرازق يسلم بأن تلك القواعد والآداب والشرائع التي جاء بها النبي كان فيها ما يمس أكثر مظاهر الحياة في الأمم، ولكنه يقول: «إنك إذا جمعت كل ذلك لم يبلغ أن يكون جزءًا يسيرًا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين. [479] وهي ليست من الأعمال الحكومية، ولكنها وسيلة من الوسائل التي كان عليه صلى اللّه عليه وسلم، أن يلجأ إليها تثبيتًا للدين وتأييدًا للدعوة». [480]

وبهذا يضع علي عبد الرازق أساس التمييز والتفرقة بين الدين والدولة في طبيعة الإسلام الجوهرية.

وقد ذهب علي عبد الرازق إلى القول بأنه لما كانت زعامة النبي دينية لا سياسية، فتصور خليفة لسلطانه يسقط من نفسه، كان نبيًّا ورسولًا بعث لرسالة معينة، وأدى هذه الرسالة حينما كمل الدين وأتم الوحدة الدينية بين أتباع الإسلام، وقد انتهت الرسالة بموته فانتهت الزعامة أيضًا، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته.

---

[479] نفس المصدر ، ص84.

[480] نفس المصدر ، ص79.

ولم تكن هناك ضرورة لزعيم ديني يخلف النبي، وهو صلى اللّه عليه وسلم لم تكن له زعامة سياسية ليخلفه عليها من بعده. والدليل على أن هذا قصده هو أنه لم يسم أحدًا يخلفه من بعده، فلما لحق بالرفيق الأعلى، وجد المسلمون أنهم لا يمكن أن يعودوا إلى ما كانوا عليه، وأنه لا بد لهم من شكل من أشكال الحكومة، فبايعوا أبا بكر كي يدبر شئونهم ويضبط الأمر فيهم. على أن بيعته لم تكن دينية في أي معنى من معانيها، وإنما كانت حكومة سياسية فقط. عليها كل طوابع الدولة المحدثة التي أنشأها المسلمون.[481]

غير أن أسبابًا كثيرة وجدت حينذاك جعلتهم يلقبون أبا بكر ومن جاء بعده بلقب خليفة رسول اللّه، ثم أصبح لهذا اللقب دلالة دينية مع مرور الزمن، وروج السلاطين ذلك الخطأ بين الناس لأسباب غير خافية.[482]

ولما كان سلطان النبي روحيًّا كما وصفنا، فإن الشرع الذي جاء به لهداية تابعيه إنما هو شرع ديني خالص، قصد به تنظيم العلاقات بين الإنسان وربه، أما المعاملات الدنيوية

[481] الإسلام وأصول الحكم ، ص92.
[482] نفس المصدر ، ص102.

والمصلحة المدنية فلا شأن للشريعة بها وليست من مقاصدها.

«فكل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية».[483]

«وكل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات إنما هو شرع ديني خالص للّه تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير».[484]

أما القوانين المدنية فقد خلى اللّه بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحرارًا في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وتجاربهم. «والدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند اللّه تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول».[485]

وعلى هذا النحو يحرر المؤلف الحياة المدنية الإسلامية من قيود الأحكام الشرعية ومما لها من صفة التقديس والاستمرار، لا بإصلاح الشريعة كما كان يرى المنار الذي

---

[483] نفس المصدر ، ص84.

[484] نفس المصدر ، ص85.

[485] نفس المصدر ، ص79.

يتفق معه في القول بجمودها وسوء أثره، ولكن بالدعوة إلى تركها بالمرة باعتبارها من النظم المدنية.

والنتيجة النهائية التي وصل إليها المؤلف هي قوله:

«لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم».[486]

إن كل الذي قاله الشيخ علي لإلغاء الخلافة يخالف مخالفة بينة تلك العقيدة الإسلامية العامة التي رعت نظرية الإمامة، فعاشت في كنفها إلى عصرنا الحاضر، وإن كانت الخلافة التاريخية نفسها قد اختفت منذ قرون.

وفي الحق إن الرأي الذي قال به الشيخ علي جعله، كما يقول حكم هيئة كبار العلماء يقف في صف الخوارج لا في صف جماهير المسلمين.[487]

---

[486] الإسلام وأصول الحكم ، ص103.

[487] حكم هيئة كبار العلماء ، ص24.

ولا بد لنا من الإشارة أيضًا إلى أن علي عبد الرازق يخالف المنار أيضًا في هذا الموضوع. فالمنار يقف من الخلافة موقف أهل السنة، وقد التمس رشيد رضا تأييد حجته في كتابه عن الخلافة من القرآن والحديث والإجماع بطريقته المألوفة.[488]

وفي الحق إن رشيدًا اعتاد الدفاع عن الآراء التي تقول بانتخاب الخليفة، وبحكومة الشورى، وبالديمقراطية في الحكم، تلك الآراء التي أصبح لها السلطان القوي في التفكير السياسي في عصرنا الحاضر، والتي يرى رشيد رضا أن قواعد الإسلام، كما فهمها هو، قد اشتملت عليها جميعًا. ويرى رشيد أن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا بالاحتفاظ بنظام الخلافة. ثم يدعو الترك إلى اعتبار ما قرروه بادئ الرأي تدبيرًا مؤقتًا، لا أمرًا مبرمًا، وأن يترك أمر الخلافة إلى مؤتمر إسلامي يتألف من ممثلي الشعوب الإسلامية كلها.[489]

وقد انعقد بالفعل مؤتمر كهذا في 13 مايو سنة 1926، وقدم إليه رشيد رضا نظامًا للخلافة المناسبة لهذا العصر، يحد من سلطان الخليفة المطاق، ويكفل إجماع الأمم الإسلامية على بيعته.

---

[488] الخلافة أو الأمانة العظمى ، القاهرة ، 1341 — 1922 ، ص9 وما بعدها نشر أولًا في المجلدين 23 و24 من المنار.

[489] الخلافة أو الإمامة العظمة ، ص141.

وكان من بين اقتراحاته إنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعًا ولشروط القضاء الشرعي، وأن تبنى الأحكام ونظم الدولة في مملكة الخلافة على التشريع الإسلامي المتفق مع مبادئ المنار.

«أما الشعوب الإسلامية غير الحرة المستقلة في أمرها، ولا القادرة على اتباع سلطان الخلافة في أحكامها، فيكتفي منها بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة في شئونها الدينية، كدعاية الإسلام الدينية المحصنة، والدفاع عنه، وصيانته من الإلحاد والتعطيل، ومن البدع والخرافات، وفي منهاج التعليم الديني، وخطب الجمعة والأعياد، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البريئة من السياسة وشبهاتها.[490]

قلنا: إن علي عبد الرازق يدعو إلى التفرقة بين الدين والدولة وإلى الانصراف عن التقيد بأحكام الشريعة في الأمور المدنية. وهو بقوله هذا يصادم الفكرة الإسلامية التي تعتقد أن محمدًا أقام دولة كما أوجد دينًا، وأن نظام الشريعة هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به في الحياة المدنية والحياة الدينية جميعًا.

---

[490] المنار جزء 27 ، ص138 – 143.

وقد عبرت هيئة كبار العلماء عن رأيها في الطريقة التي سلكها علي عبد الرازق في تفكيره بقولها: «وقد رضي لنفسه مذهبًا».[491]

على أن الشيخ محمد عبده على إصرار على ما للعبادات الدينية من صفة روحانية، يدافع عن وحدة السلطان المدني والسلطان الديني في الإسلام،[492] ويقف إلى جانب الاحتفاظ بأصول الشريعة وإصلاحها إصلاحًا كبيرًا. ويقرر المنار صراحة وفي غير مداراة «أن القول بفصل الحكومة والدولة عن الدين هو قول بوجوب محو السلطة الإسلامية من الكون، ونسخ الشريعة الإسلامية من الوجود، وخضوع المسلمين إلى من ليس على صراط دينهم ...

ونحن والنصارى في هذا الأمر على طرفي نقيض، فإننا إذا تلونا تلوهم فيه نكون قد تركنا ديننا.[493]

إذا كان هناك شيء من الصلات بين تعاليم الشيخ محمد عبده وبين آراء علي عبد الرازق، فينبغي البحث عنه فيما

---

[491] حكم هيئة كبار العلماء ، ص19.

[492] الإسلام والنصرانية ، ص61 وما بعدها.

[493] المنار ، جـ2 ، ص357 ، 358.

بينهما من المشابهة الروحية والعقلية بوجه عام، لا في أي أمر خاص معين.[494]

وهناك كثير من وجوه الشبه التي ربما دلت على أن علي عبد الرازق تأثر تأثرًا قويًّا بآراء الشيخ محمد عبده وتشرب الكثير من روحه.

فقد تناول الموضوع الذي كتب فيه من الناحية التاريخية، فدرس الخلافة في صدر الإسلام، وهو يشابه في طريقته هذه الطريقة التي سلكها الشيخ محمد عبده عندما وضع تلك المقدمة التاريخية التي صدر بها رسالة التوحيد.

وهو كالشيخ عبده يتصور الإسلام باعتباره دينًا روحانيًّا، وإن كان يفرق بين الدين والدولة مما لم يقل به الشيخ عبده، ثم يسلم مثله بإمكان خضوع الناس جميعًا إلى دين واحد عام يؤلف بينهم، وينظمهم في وحدة دينية، وإن كانوا يختلفون في وحداتهم السياسية. وهو كالشيخ عبده ينزع إلى مخالفة أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة، ويشابهه أيضًا في استقلال تفكيره وفي اتساع أنظاره.

على أنه لا يخالجنا ريب في أن علي عبد الرازق له آراء أكثر حرية وأشد خروجًا على القديم، وقد ظهرت آثار العلم

[494] الإسلام وأصول الحكم ، ص47.

الغربي في طريقته النقدية، وفي تبرمه بمذاهب المؤرخين، ومناهج كتاب التراجم في الإسلام، وكذلك في تناوله لموضوع الخلافة بشكل عام.

وهو يشابه المحدثين المتطرفين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين في اتجاهه إلى تناول المصادر التي رجع إليها في بحثه بطريقة علمية نقدية، وفي نزعته إلى مراعاة مقتضيات العصر الحاضر.

وقد أصبح في نظر المنار عدوًّا للدين، وكان يرجى أن يكون صديقًا وعونًا على مقاومة رذائل الإلحاد.[495]

على أننا نستطيع أن نقرر في شيء من الثقة والاطمئنان، أن علي عبد الرازق ينتسب في روحه وعقله إلى الأستاذ الإمام، وأنه هو وأخوه مصطفى مع اختلافهما اختلافًا جوهريًّا في الفهم والتأويل، يمثلان معًا التطور الحر الحديث للحركة التي أنشأها الشيخ محمد عبده.

ومن العسير أن نحكم مثل هذا الحكم القاطع في أمر المحدثين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين، على أننا نستطيع مع هذا أن نكشف عن الشيء الكثير من غاياتهم ومراميهم، ومن المثل التي جعلوها نصب أعينهم، ووجهة

---

[495] المنار، جـ22، ص717.

نظرهم إلى الأمور، ما يمكن أن يدل على أنهم مدينون للشيخ محمد عبده وللعمل الذي أتمه.[496] وقد لا نعدو الحق إذا قررنا أن المدرسة الحديثة مدينة في وجودها نفسه إلى الأستاذ الإمام، وأنها في كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه، وصادرة عنه.

[496] انظر جب ، جـ1 ، ص758.