

الإسلام والتجديد في مصر

لا يجوز نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو نسخ مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله على أي نحو بطريقة إلكترونية أو بالتصوير أو ترجمته إلى أية لغة أخرى دون الحصول على موافقة الناشر والمؤلف مقدماً.

All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of Bibliomania Ltd.

الكتاب: الإسلام والتجديد في مصر

المؤلف: تشارلز أدامز



طبعة بيلومانيا 1440 هـ - 2020 م - القاهرة

❖ الناشر: بيلومانيا للنشر والتوزيع - مصر

❖ تصميم الغلاف: فريق بيلومانيا

❖ مراجعة: د. نشوى ماهر كرم الله

❖ ترجمة: عباس محمود

❖ رقم الإيداع : 5889 / 2020

❖ التقييم الدولي (ISBN) : 5 - 978-12-6808-977

❖ التنسيق وإخراج: بيلومانيا

❖ المدير العام: جمال سليمان

❖ العنوان: عنوان (1): 15 شارع السباق - مول الميريلاند - مصر الجديدة

عنوان (2): 38 شارع عمر المختار - الأميرية - القاهرة

❖ تليفاكس: 0020226061014

❖ محمول: 00201208868826 - 00201065534541 - 00201210826415

❖ صفحة الدار على موقع فيسبوك: <https://www.facebook.com/bibliomania.eg/>

❖ الموقع الإلكتروني: www.bbibliomania.com

كل ما ورد في هذا الكتاب من أخبار وأحداث وآراء يعبر فقط عن رأي الكاتب، ولا يعبر بالضرورة عن رأي الناشر، ودون أدنى مسؤولية على دار بيلومانيا للنشر والتوزيع



+201065534541
+201208868826



B.com:Books.Bibliomania



B.com:BBibliomania.eg



Insta:books.Bibliomania

Books - بيلومانيا

B.com:groups:bbibliomania.Books



@BBibliomaniaEg

الإسلام والتجديد في مصر

تشارلز أدامز





www.bbibliomania.com

2020

الإسلام والتجديد في مصر

قدم له: الأستاذ مصطفى عبد الرزاق

ألفه: الدكتور تشارلز آدامز

نقله: عباس محمود

مقدمة

الأستاذ مصطفى عبد الرازق

في بعض سنوات الحرب، شهدت في الجامعة المصرية، قبل ضمها إلى وزارة المعارف، حفلة جمعت جمهرة من شباب العلم، وخطب فيها طائفة من كبار الأدياء وكبار الأساتذة.

وكان يجري على ألسنة الخطباء ذكر أئمة النهضة الحديثة في مصر، في فروعها المختلفة من سياسية واجتماعية وعلمية، فتهتف الجموع، ويبلغ حماس الشباب أقصاه، حتى إذا جرى ذكر الشيخ محمد عبده خفت هنالك صوت الشباب، وفترت حدة الهاتفين.

انصرفت يومئذ حسيراً محزوناً، أكاد أتهم بقلة الوفاء بلداً ينسى فيه فضل الشيخ محمد عبده بعد سنين، لكن عتبي على شبابنا كان ممزوجاً برحمة؛ لأنهم لم يعرفوا من أمر الرجل شيئاً يغريهم بأن يحبوه، ويقدروه حق قدره.

ولعل قصارى ما كان يعرف طلاب العلم في ذلك العهد من أمر الإمام أنه كان شيئاً مكروهاً هو وآراؤه من الشيوخ، كما يكره الشيوخ المنار وصاحب المنار تلميذ الإمام.

ملأت هذه الخواطر نفسي، ودفعتني إلى الخطابة والكتابة في سيرة الشيخ محمد عبده، وما يتصل بسيرته وآثاره ووجهته في الإصلاح.

كانت أنشئت في تلك الأيام جامعة الشعب، نهض لإنشائها الكونت ده بروزور المندوب الروسي في صندوق الدين، وكان رجلاً فاضل النفس، سامي المقاصد، وجيلها، من كبار أهل العلم والأدب، وقد جمع إليه ثلة من الأجانب، وثلة من المصريين؛ لينظموا محاضرات ودراسات ليلية بلغات شتى تيسر الثقافة العالية والذوق الفني لمن تعوقهم أعمالهم في الحياة عن متابعة دراسة منظمة في معاهد عالية، وتيسر أيضاً الاتصال الفكري والذوقي بين الأجانب والمصريين.

ونجحت جامعة الشعب نجاحاً عجيّباً، ولما خرج الكونت ده بروزور من مصر، وقامت ثورة سنة 1919، تعطلت جامعة الشعب، وطوى الدهر ذكرها.

ألقيت في جامعة الشعب، التي كنت مع علي بك بهجت رحمه الله من أعضاء مجلس إدارتها، سلسلة محاضرات في دروس سيرة المرحوم الأستاذ الشيخ محمد عبده، ترمي إلى تمثيل صورة صحيحة من أخلاقه، ومعارفه، ومذاهبه في

الإصلاح، مع بذل الجهد في بيان العوامل التي كونت كل ذلك، وأثرت في نموه وتطوره، من البيئة والتربية.

ولم أكن فرغت من هذه الدراسة حين عصفت الحوادث بجامعة الشعب، وألقيت فيها آخر محاضرة في 6 مارس سنة 1919، وقد بقيت المحاضرات عندي لم أنشرها، وهي التي ورد ذكرها غير مرة في الكتاب الذي نحن بصده منسوبة إلى الجامعة المصرية مكان جامعة الشعب.

لم أنشر هذه المحاضرات، ولكني نشرت بعدها فصولاً مختلفة في الجرائد والمجلات تتعلق بحياة الأستاذ، ومذاهبه الإصلاحية، وآرائه، وأثر المرأة في حياته، ونشرت مع مسيو برنار ميشيل ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد، ونشرت أبحاثاً في تاريخ السيد جمال الدين وفي صلته برنان.

وكان غرور الشباب يخيل إليّ أنني بهذا المجهود الضئيل أدفع عادية النسيان عن ذكر الرجل وعن مآثره، كأن النسيان يستطيع أن يمحو ذكراً كتبه الدهر في لوح الخلود.

لا جرم كان القبس الروحي الذي ألقاه الشيخ محمد عبده في الأزهر وفي غير الأزهر يشتعل رويداً، وكانت بذور الإصلاح والحرية الفكرية التي ألقاها بكلتا يديه تنمو في كل ناحية، تلك البذور التي أشار إليها قاسم بك أمين بقوله في

رثائه: «وكان له أمل لا يزعه شيء في إصلاح أمته، وكان عنده اعتقاد متين في أن البذرة الطيبة متى أُلقيت في أرض بلادنا الخصبة، نبتت، وأزهرت، وأثمرت، كما نبتت، وأزهرت، وأثمرت بذور الفساد فيها؛ لهذا كان يلقي بملء يديه ما جمعه في حياته من الأفكار الصالحة، والعواطف الشريفة، والتعاليم المفيدة».

والآن بعد مضي ثلاثين سنة إلا قليلاً على وفاة الشيخ، يشعر الناس بأن له في النهضة المصرية الحديثة أكبر الأثر، وتعود ذكراه حية، يتناولها الدرس، ويعرض لها النقد، ويعنى بها الكتاب والمفكرون على اختلاف مذاهبهم، فهذا يقول ما تعريبه: «عبد له لم يعد من طراز هذا الزمن، وتدقيقه في أمر البعد يعتبر تهيئاً ...

كل آراء محمد عبده في العلم والدين أصبحت متخلفة عن الزمن، لا أنها قد قدم العهد بها، ولكنها أصبحت لا تلائم حال الشرقيين في توثبهم للحرية الكبرى».¹

وذلك يقول: «ولقد قام بعض علماء المسلمين في ظروف مختلفة بمحاولة دحض مزاعم أولئك المتعصبين من أبناء الغرب، واسم الشيخ محمد عبده هو أنصح الأسماء

¹ Un Effort, No 44, Juin, 1934.

في هذا الصد، لكنهم لم يسلكوا الطريقة العلمية التي زعم أولئك الكتاب والمؤرخون الأوروبيون أنهم يسلكون لتكون لحجتهم قوتها في وجه خصومتهم، ثم إن هؤلاء العلماء المسلمين، والشيخ محمد عبده في مقدمتهم، قد اتهموا بالإلحاد والكفر والزندقة، فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الإسلام».²

ويقول السيد رشيد رضا في السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: «بيد أن كلاً منهما حكيم عاقل، وإن السيد جمال الدين رجل دين وإن غلبت عليه السياسة، والشيخ محمد عبده رجل سياسة وإن غلب عليه الدين، بل هو أقرب من أستاذه إلى الموقف الوسط بين رجال الدين والدنيا من المرتقين فيهما».³

ويقول الأستاذ الأكبر محمد مصطفى المراغي: «أعتقد أننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح، لا نجد رجلاً رزق فهماً في هداية القرآن، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الإمام محمد عبده، ولقد وهبه الله شروط الإمامة الدينية جميعها كما منحه البصر في أمور الدنيا».⁴

² كتاب حياة محمد ص15.

³ تاريخ الأستاذ الإمام، الطبعة الأولى ج1، ص ن.

⁴ تاريخ الأستاذ الإمام ج1 ص1072.

ويقول آدمز: «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»⁵ هذا هو مظهر الحياة لذكر الشيخ محمد عبده الذي نغيبط به حقاً؛ لأنه دليل على توجه العقول لفهم الرجل، وتمحيص آرائه ومذاهبه، ولا بد للعقول أن تختلف أنظارها، والذي يتناول بالنقد الصحيح آراء أستاذنا هو عندنا مشكور كالذي يؤيدها صادقاً، كلاهما يخدم دعوة الإصلاح والحرية الفكرية التي نهض بها الشيخ محمد عبده، وجاهد لها مخلصاً، وهي التي نحيا لها ونجاهد.

ولعل آخر ما ظهر من المؤلفات متصلًا بالشيخ محمد عبده — هو كتاب الإسلام والتجديد في مصر، تأليف الدكتور تشارلز آدمز، وهذا الكتاب، كما يقول صاحبه: «يحاول بيان نشأة حركة الإصلاح الحديثة في مصر، وتطورها، ويقدر مدى تأثيرها، ويميط اللثام عن الصلات التي قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف «أي مؤلف كتاب الإسلام وأصول الحكم» الذي نقلنا كتابه إلى الإنجليزية،

⁵ الإسلام والتجديد في مصر ص 262.

وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين في مصر». (ص 1 من التصدير).

وقد صرح المؤلف بأن القسم الثاني من هذا الكتاب الذي هو ترجمة إنجليزية لكتاب الإسلام وأصول الحكم: «لم ينشر لأسباب عديدة» وقد كان من حسن الحظ أن هذه الأسباب العديدة لم تحرم القراء من نشر القسم الأول.

يقول المؤلف في وصف كتابه: «ولسنا نزعم أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق في حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل، وإن كنا لا نعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها في صورة أوفى، وأنه انفراد بوصف الحركة في تطوراتها الأخيرة». (ص 2).

وهذا وصف صادق لكتاب الأستاذ تشارلز آدمز، وإن كان فيه تواضع يخفي الجهود التي بذلها المؤلف في مراجعة كل المصادر المعروفة لتاريخ الشيخ محمد عبده ومذاهبه، مع التخريج والنقد على نمط علمي سليم.

وإذا كان من القراء من سيجدون ما يخالف آراءهم في بعض الأحكام والاستنباطات، وقد يجدون هفوات تاريخية وغير تاريخية، فإن كل قارئ لهذا الكتاب يشعر بأن مؤلفه لم

يدخر وسعاً في الدرس والتمحيص، ولم ينحرف عن سبيل
النزاهة والإنصاف في البحث والحكم.

بدأ المؤلف كتابه بتصدير فمقدمة، أما التصدير فتاريخ
لوضع الكتاب، ونشأة فكرته.

وأما المقدمة فتصوير للوجوه والاعتبارات التي راعاها
المؤلف في تقسيم الموضوعات وترتيبها.

والكتاب بعد ذلك منقسم إلى عشرة فصول:

الفصل الأول منها يتناول تاريخ السيد جمال الدين
الأفغاني وبيان آرائه في الإصلاح.

ويلي ذلك ستة فصول في تاريخ الشيخ محمد عبده،
تاريخاً مفصلاً.

وما بقي من فصول الكتاب فمتصل بأثر الشيخ محمد
عبده في تلاميذه، وبسير حركته الإصلاحية منذ وفاته إلى
اليوم.

ولما نبأني عباس أفندي محمود بأنه شرع في نقل هذا
الكتاب إلى العربية عن لغته الأصلية الإنجليزية، وشهدت
إقباله على هذه الترجمة إقبالاً يعرب عن اهتمامه وغبطته بما
يحاوله، عادت بي الذكريات إلى سنوات ماضية، يوم كان

يجهل شبابنا المثقف كل أمر الشيخ محمد عبده، ولا يعني بأن يقرأ ما يكتب عنه الكاتبون حتى في لغتنا العربية، ولقد كان ما شعرت به من سرور بحديث عباس أفندي كفاء ما أدركني من حسرة وألم يوم شهدت حفلة الجامعة المصرية التي أشرت إليها في صدر الكلام.

وسرني أن يقبل أهل الجد من خريجي جامعنا المصرية الفتية على المساهمة في إحياء ذكر الشيخ محمد عبده، مساهمة تليق بأهل الرأي والعلم، بأن يدرسوا حياته وآثاره، ويهيئوا للناس درس حياته وآثاره.

ولما كنت أعرف المعرب مذ هو طالب في قسم الفلسفة بكلية الآداب كأحسن ما يكون الطالب جداً وصبراً على البحث، في ذكاء نافذ إلى غور الحقائق، وتقدير لما يجب للبحث العلمي من نزاهة وأمانة، فقد وثقت بأن عباس أفندي محمود سيخرج إلى العربية صورة صادقة من كتاب الأستاذ تشارلز آدمز.

وحقق عباس ما أملته، فجاءت ترجمته لكتاب «الإسلام والتجديد في مصر» ترجمة طيبة، لا يشعر قارئها بأثر من آثار العجمة يذكره بأن الكتاب مترجم عن لغة أجنبية.

ولقد راجع النصوص التي اقتبسها المؤلف في مصادرها،
وعاد إلى أكثر المراجع التي أشار المؤلف إليها تحريماً للضبط
والأمانة.

وإن الذين مارسوا الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة
العربية ليدركوا ما ينبغي من الجهد ومن المهارة لتعريب
كتاب مثل كتاب «الإسلام والتجديد».

والنجاح الذي أحرزه الأستاذ عباس محمود في تعريبه يدل
على استعداد قوي لفن الترجمة، وهو فن نحن أحوج ما نكون
إليه في هذا الدور من أدوار نهضتنا الفكرية، والمستعدون
لهذا الفن المستكملون لأدواته — ليسوا بيننا بالكثيرين،
وجدير بالأستاذ عباس أن يواصل جهده في هذه الناحية من
نواحي جهودنا العلمية.

عباس محمود صديق لي من يوم أن عرفته، وإذا لم يكن
لنا من تلاميذنا أصدقاء، فليس لنا في الناس من صديق.

لكنني — علم الله — لا أريد بهذه الكلمة أن أقرظ
صديقاً، أو أجامل تلميذاً، إنما هي فرصة أنتهزها لأسترعي
نظر شبابنا إلى عمل صالح، ومثل من أمثلة الشباب الصالح.

ذو الحجة 1353

مارس سنة 1935

مصطفى عبد الرازق

تصدير

هذا الكتاب هو القسم الأول من رسالة قدّمها في أغسطس سنة 1928، إلى قسم الدراسات الخاصة بالعهد القديم في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وقد كتب له الظهور بفضل مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بمصر، التي اتصلت بها بضع سنين إذ قررت أن يكون حلقة من سلسلة الأبحاث الشرقية التي تصدرها.

أما القسم الثاني من الرسالة فهو ترجمة إنجليزية لكتاب عن الخلافة، ألفه علي عبد الرازق أحد الكتاب المحدثين في مصر الآخذين من حرية الفكر بحظ أوفر من غيرهم، ولم ينشر هذا القسم لأسباب عديدة، وقد أخرج علي عبد الرازق في سنة 1925 كتابه «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»، فأثار معارضة شديدة في مصر عند ظهوره؛ وذلك لما تضمنه من الأفكار الحرة.

إلى أي أصل ترجع هذه الآراء الخارجة على القديم؟ وهل هي تمت بصلة ما إلى حركة الإصلاح الحديثة التي أنشأها المرحوم الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية المتوفى عام 1905؟ أهي ترجع إلى هذه الحركة حقاً كما يتبادر إلى

الذهن لأول وهلة؟ أم هي أكثر اتصالاً بما ألفه العلماء الأوروبيون؟

كان هذا السؤال وأشباهه مما يتصل بظهور كتاب ككتاب علي عبد الرازق — سبباً في إعداد بحث يمهد لترجمة هذا الكتاب، ويحاول بيان نشأة حركة الإصلاح الحديثة في مصر وتطورها، ويقدر مدى تأثيرها، ويميط اللثام عن الصلات التي قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف الذي نقلنا كتابه إلى الإنجليزية وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين في مصر.

وقد جاء هذا البحث التمهيدي عاماً في صورته ومحتوياته، وفي صلته بالكتاب المترجم، حتى استطعنا نشره في كتاب مستقل، نتقدم به إلى القراء في استحياء، لعل العلماء المشتغلين بهذا النوع من الدرس يجدون له بعض القيمة، وإن كان قد سبقنا في الكتابة عن محمد عبده باللغات الأوروبية علماء من الأوروبيين أمثال جولدزيهر وهورتن وهارتمان وغيرهم، ومن المصريين مثل الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذي اشترك مع مسيو برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد إلى الفرنسية وفي كتابة مقدمها لها.

ولسنا نزع من أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق في حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل، وإن كنا لا نعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها في صورة أوفى، وأنه انفراد بوصف الحركة في تطوراتها الأخيرة، ومهما يكن من شيء، فإن هذا الكتاب يفى بحاجة الباحث في هذا الموضوع في اللغة الإنجليزية، وإنني لأرجو أن يروق أولئك الذين يريدون تتبع التطورات التي تحدث في الإسلام في العصر الحديث، وفي الحياة الفكرية في العالم الإسلامي.

ويكاد يكون هذا الكتاب نفس الرسالة التي قدمناها إلى الجامعة، وكل ما مسه من التغييرات إنما هو ما اقتضاه ظهور أبحاث متصلة بموضوعه نشرت بعد تأليفه، ويجب أن نشير بوجه خاص إلى سلسلة الدراسات القيمة التي نشرها الأستاذ هـ.أ. رجب في مجلة مدرسة اللغات الشرقية بجامعة لندن، ثم طبعها كتاباً سماه «دراسات في الأدب العربي الحديث»، وكذلك إلى التراجم القيمة التي نجدها في كتاب «زعماء الأدب العربي الحديث»، الذي نشره في سنة 1930 طاهر خميري والأستاذ الدكتور جـ. كا مبفماير بعد أن نشر من قبل في مجلة ألمانية هي مجلة العالم الإسلامي، وسرني أن وجدت في هذه الكتب ما يؤيد بعض آرائي، وقد استعنت بها في بعض الأحيان استعانة أعتبط بالاعتراف بها.

ولقد نشر أخيراً أهم ما كتب عن محمد عبده وهو الجزء الأول من تاريخ الأستاذ الإمام الذي ألفه محمد رشيد رضا، ونشره في أواخر سنة 1931، وهذا الكتاب الذي انتظرناه طويلاً والذي ألفه أكبر تلاميذ الشيخ عبده، وأكثرهم عملاً على نشر تعاليمه، لا بد من أن يظل أكبر مرجع نستقي منه معلوماتنا عن حياة ذلك المصلح المصري العظيم وعن أعماله، أما الجزء الثاني من كتابه هذا فيشمل مقالات الشيخ محمد عبده ورسائله، ويحتوي الجزء الثالث على ما كتب عند وفاته في رثائه وبيان تاريخ حياته، وهذان الجزآن صدرا قبل صدور الجزء الأول.

أما أطول تاريخ مفصل لحياة الشيخ محمد عبده فقد كتبه محمد رشيد رضا قبل ظهور كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام»، ونشره في العدد الثامن من المنار (1905)، وهي المجلة الشهرية التي تصدرها جماعة الشيخ محمد عبده، ويحوي الكتاب الحديث كثيراً من الحوادث والتفاصيل المتصلة بالوقائع والأشخاص، ويرسل على التاريخ المصري الحديث أشعة تضيء جوانبه أيما إضاءة، وتميط اللثام عن خبايا الدسائس السياسية وغير السياسية التي كان للشيخ محمد عبده ضلع فيها، والتي كثيراً ما كان ضحية لها، ولقد تأخر نشر تاريخ حياته في صورته الحاضرة؛ لأن ذلك لم يكن

ممكناً إلا في السنوات الأخيرة، وهذا الكتاب الذي جاوز الألف صفحة، هو في الجملة أحدث ما كتب في الموضوع وأوفاه، لولا أن المؤلف يعد بإصدار مجلد آخر يشمل وثائق جديدة.

ولو قارنا الكتاب الأخير المطول بما كتبه أولاً محمد رشيد رضا في إيجاز، لوجدنا أن النقط الرئيسية في حياة الإمام، وفي تفاصيلها الهامة هي هي في الكتابين حتى أن ظهور الكتاب المطول لم يقتض إلا قليلاً من التعديل في بحثنا هذا، وقد أشرنا في أسفل الصفحات إلى الوقائع والعبارات الهامة التي وردت في الكتاب المطول، ولكننا اكتفينا في كثير من الأحيان بالإشارة إلى ما كتبه رشيد رضا أولاً، وأوردنا الهوامش التي تؤيد الرأي أو توضحه حتى يتسنى لمن يشاء أن يستوثق مما نقرره أو يتحرى صحة الأحكام التي نصدرها.

أما القارئ العادي الذي لا يهمله الاطلاع على المصادر، أو الذي يشتت ذكرها باله، فيستطيع أن يغض النظر عنها وهو آمن مطمئن.

وإني لأشكر جزيل الشكر أستاذي المبجل الأستاذ مارتن سبر نجلنج الدكتور في الفلسفة وأستاذ اللغات والآداب السامية في جامعة شيكاغو، فقد غمرني بفضله وإرشاده عندما كنت أعد هذا البحث، وأن سعة إلمامه باللغة العربية

والشئون الإسلامية، ومعرفته بالمسائل الدقيقة التي يثيرها مثل هذا البحث وإرشاده المشرب بالعطف، وما تكبده في معونتي خلال مدة طويلة، كل ذلك جعله خير مرشد جدير بالإعجاب والتقدير وجعل لأرائه وإرشاده وزناً كبيراً، وإني لأعترف بما له علي من فضل عظيم، وأقرر أن وزر ما في هذا الكتاب من نقص إنما هو علي وحدي، ليس على أستاذي منه شيء.

وأشكر كذلك كل الشكر زميليه في مدرسة الدراسات الشرقية جناب أ.أ. إندر الدكتور في الفلسفة واللاهوت، وجناب أ. جفري الماجستير في الآداب والدكتور في الفلسفة؛ لما أمداني به من نصح وتشجيع بين حين وآخر عند إعداد البحث ونشره.

القاهرة: أبريل سنة 1932

تشارلز آدمز

مقدمة

نستطيع أن نقول: إن التجديد الإسلامي في مصر اتخذ — خلال الربع الأخير من القرن الماضي تحت زعامة الشيخ محمد عبده، مفتي مصر المتوفى عام 1905 — صورة حركة معينة تسعى إلى تحرير الدين من أغلال الجمود، وتتجه إلى استكمال إصلاحات توفق بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة.

وهذه الحركة تختلف، في هذه الناحية، عن حركة الإصلاح التي قام بها طائفة العقليين من مصلي الهنود الذين كان مهمهم الأول منصرفاً إلى الحركة الثقافية، وإلى التوفيق بين الإسلام وبين مطالب المدنية الأوروبية الحديثة،⁶ ومهما يكن من شيء، فقد توافقت الحركتان على أن الإسلام دين عام يناسب كافة الناس ويلئم جميع العصور والثقافات.

لم ينشأ الدافع الأول إلى حركة الإصلاح المصري من مصر نفسها، بل كان صدى لتعاليم السيد جمال الدين الأفغاني وأثرًا من آثاره، وكان جمال الدين ممثلًا نابها لفكرة

⁶ انظر: جولدزيهر ص 230، تكلم المصنف في الفصل الذي عقده على مناهج المحدثين في تفسير القرآن على مدارس الإصلاح في الهند وفي مصر ووازن بينهما، ثم أطل في الكلام على الحركة المصرية.

الجامعة الإسلامية ومدافعاً قوى الشكيمة عن الإصلاح الشامل في الإسلام، وقد عاش في مصر من سنة 1871 إلى سنة 1879.

وكان محمد عبده أحد شباب الطلاب المصريين الكثرين الذين تأثروا أثراً عميقاً بأراء الحكيم الأفغاني الجذاب، ولكنه كان أيضاً أكثرهم دلالة على القرابة الروحية والعقلية لذلك المعلم العظيم، فقد خلد روح أستاذه ومثله العليا بمساهمته في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية في بلده، وبكتاباته، وخلدها أكثر من هذا بإصلاحاته العملية القوية، وبهذا أصبح محمد عبده، بالنسبة لمصر والإسلام، نبي عهد جديد، ولم يخطئ مؤرخ من المحدثين وصفه بأنه «أحد مبدعي مصر الحديثة»، ولا جاوز الحق عند ما قرر أنه «أحد مؤسسي الإسلام الحديث»؛⁷ وذلك لأن جهوده في التوفيق بين أصول الإسلام وبين الآراء العلمية الغربية كان لها خطرهما في العالم الإسلامي أجمع.

ولقد ظلت نزعة الإصلاح التي ترعرعت في مصر على يديه قائمة حتى الآن، وأصبحت بادية الأثر في كثير من

⁷ انظر الرسالة (المقدمة ص 42).

النواحي، فأيده كثير ممن كانوا يميلون إلى حركته الإصلاحية، وواصلوا الدفاع عن تعاليمه بعد موته.

ويظهر أن أنصاره المجاهرين بالولاء له لم يكونوا من الكثرة أو من التشابه والانسجام بحيث يستطيعون أن يكونوا مدرسة أو حزبًا إصلاحيًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ومع هذا فقد صادفت تعاليمه أذنًا واعية، ولقيت عطفًا واسع المدى بين المستنيرين في مصر وفي غيرها من البلاد الإسلامية، وقوي سلطانها في كثير من البيئات، وأصبحت ذات أثر فعال حتى في الدوائر التي لم تكن موالية له.

كانت آراؤه خصيبة تتوالد وتتكاثر، وكانت روحه قوية شديدة التأثير.

وقد أخذت تنبعث في مصر خلال الربع الأول من القرن العشرين، أو قبل هذا بقليل، يقظة صادقة تجلت في صورة نهضة عقلية وأدبية، وفي حركات إصلاح اجتماعي وفي تطورات سياسية كشفت عن نمو روح الوطنية.

في الحق، لم تكن هذه النهضة بحذافيرها من عمل محمد عبده وحده؛ وذلك لأن مؤثرات أخرى ساهمت في تصويرها، على أنه من العسير أن نعلل هذه النهضة أو أن نفهمها على وجهها الصحيح دون أن نشير إلى الشيخ عبده،

ويجب أن نقرر أن نصيبه منها في نشأتها وفي تطورها كان نصيب الأسد.

على أن آماله في الإصلاح الشامل للدين لم تتحقق إلى المدى الذي كان يشتهيهِ ويتوقعه، وإن كانت بواعث الإصلاح ونزعات التحرير التي أطلقها من عقالها — فعلت فعلها في النواحي التي كان يرمي إليها، وما زالت تستكمل الكثير مما يمكن أن يعد بحق جزءاً من مراميه؛ من أجل ذلك وجب علينا أن نتبين مواقف قادة الرأي اليوم في مصر لنتلمس ما يمكن أن ينسب من آرائهم إلى التعاليم التي نادى بها من قبل.

وقد نحونا في بحثنا هذا، النحو الذي تقتضيه هذه الاعتبارات، على أنه لن يستقيم فهم الوجه الصادق لحركته أو إدراك غايتها دون أن نقف على شخصيته وأعماله؛ لأن أعماله هي خير مفسر لآرائه.

ويجب علينا لفهم آرائه أن نعرف الرجل الذي ألهمه هذه الآراء وهو السيد جمال الدين الأفغاني؛ لهذا قدمنا القول في حياة الأستاذ وتلميذه، ثم أجملنا الكلام على أهم آراء محمد عبده التي تعد مبادئ أساسية للتجديد في مصر.

وقد اقتضى الحال أن نعرض لآثار البارزين من حواريه ومن خلفائه، وأن نتناول فوق ذلك الكلام على غيرهم من

قادة الفكر في مصر الذين يمكن أن ترد آراؤهم إليه، وذلك لنحاول تقدير ما أضافوه إلى الفكر الإسلامي الحديث.

وكان أهم ما عنيانا به من آثار المحدثين، الكتاب الذي صنفه علي عبد الرازق في الخلافة الإسلامية، وسماه «الإسلام وأصول الحكم»، وطبعه عام 1925، لنتلمس ما في آراء المصنف من خطر.

ولو كان همنا الإحاطة بجميع ميادين النشاط في الأدب العربي الحديث، لوجب علينا أن نعرض لآثار غيره من مفكري المصريين وكتابهم المحدثين، على أنه مما لا يحتاج إلى بيان أن عملاً كبيراً كهذا لا يتسع له هذا الكتاب، كما أنه ليس من الميسور أيضاً أن نلم هنا بجميع ما ينطوي تحت لواء التجديد في مصر.

لذلك رأينا — تحقيقاً للغرض الذي توخيناه — أن نكتفي بأجمال القول في اتجاه الفكر الإسلامي في مصر الحديثة، وإن كان ما بسطناه في بحثنا هذا إنما هو صورة مصغرة لميدان واسع عظيم، تقتضي الإحاطة بجميع أطرافه دراسة أوفى.

الفصل الأول

السيد جمال الدين الأفغاني

ولد السيد جمال الدين الأفغاني، العامل الجوهري الأول في إحياء حركة التجديد في مصر، عام 1839 في أسعد آباد بالقرب من كابل بأفغانستان،⁸ وكان والده السيد صفدر⁹ أمياً فقيراً مع أنه ينمي نسبه إلى السيد علي الترمذي المحدث المشهور،¹⁰ ويرتقي إلى الحسين بن علي بن أبي طالب حفيد الرسول.

وعندما بلغ جمال الدين الخامسة من عمره، أخذ يتلقى العلم في مدرسة محلية حتى بلغ العاشرة، ثم واصل الدرس والتحصيل في أماكن متفرقة في إيران وأفغانستان، حتى إذا

⁸ كما جاء في رواية جمال الدين ، أما الرواية الفارسية فتذهب إلى أنه ولد في قرية بهذا الاسم بالقرب من حمدان في إيران ، والسبب في تفضيله الانتساب إلى أفغانستان — إن صح أنه ولد في فارس — لا يمكن الخوض فيه إلا بطريق الحدس فقط — لقلة المعلومات التي وصلت إلينا عن نشأته الأولى ، ولانحصارها على ما أمدنا به جمال الدين نفسه. على أن حسن الحظ يجعل المعلومات التي وقفنا عليها عن القسم الأخير من حياته كافية لمعرفة ترجمته منذ أن حل في مصر. ويقدر الأستاذ إ. ج. براون «الثورة الفارسية ص423» إن جمال الدين أراد أن يعرف بأنه أفغاني ليسهل حشره في زمرة السنين من المسلمين ، وليتخلى عن الحباية الفارسية التي كان يشك في قيمتها.

مهما يكن الأمر في حقيقة مولده فقد عرف بالأفغاني — يقول بلانت في مذكراته بتاريخ 14 سبتمبر 1883 «الثورة الفارسية ص402 — هامش»: «إن أسرة جمال عربية احتفظت دائماً بلفتها ، وكان يجيد الكلام بها إجابة تامة» ، وهذا يخالف ما ذكره محمد رشيد رضا. «المنار ح8 سنة 1905 ص389» من أن جمال الدين بالرغم من طلاقته لم يستطع التخلص من آثار نسبه الفارسي في كلامه العربي.»

⁹ أو صفتر كما ورد في التراجم العربية — انظر تاريخ ح1 ص27.

¹⁰ توفي عام 279هـ الموافق لسنة 892م.

بلغ الثامنة عشرة، كان قد وقف على جميع العلوم الإسلامية المعروفة، وأجاد الكثير منها، كالنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة والتاريخ الإسلامي وعلوم الشريعة والتصوف والمنطق والفلسفة والطبيعات وعلم ما بعد الطبيعة والرياضيات وعلم الهيئة والطب والتشريح إلى غيرها من مختلف العلوم.

وعرض له حينذاك سفر إلى الهند، حيث أقام نحو عام ونص، وأضاف في هذه المدة إلى ذخيرته بعض المعرفة بالعلوم والطرائق الأوروبية وشيئاً من الإنجليزية، وكان يتقن الأفغانية والفارسية والتركية والعربية، ثم بارح الهند حاجاً إلى مكة المكرمة، وطالت مدة سفره إليها حتى وافاها عام 1857، وبعد أن أتم فرائض الحج، عاد إلى أفغانستان والتحق بخدمة الأمير الحاكم دوست محمد خان، وسار في جيشه ولازمه في حصار وفتح «هراة» التي كان يحتلها ابن عم الأمير وصهره السلطان أحمد شاه.

ولما توفي محمد خان عام 1864 خلفه ابنه شير علي، ونشبت الحرب بينه وبين إخوته الثلاثة واندلع لهيبها، وانضم جمال إلى محمد أعظم أحد هؤلاء الإخوة، وقد ذاق حلاوة

النصر ومرارة الهزيمة مرات إلى أن انتهى الأمر إليه، فاتخذ جمال الدين كبيراً لوزرائه.

وكان جمال الدين حينذاك في السابعة والعشرين، ولم تلبث الحرب أن تجددت مرة ثانية، وناصر الإنجليز الأمير شير علي وأمدوه بالمال، فظفر بأخيه واضطره إلى الفرار من البلاد، ووافاه أجله بعد وقت قصير.

ولم يجاهر الأمير الجديد جمال الدين بالعداوة، ولم يمسه بسوء؛ وذلك لأنه كان سيداً منسباً ذا سلطان على العامة، ولكنه أضر له الشر، فاستحسن جمال مبارحة البلاد، واستأذنه للحج مرة ثانية، فأذن له وسافر من أفغانستان عام 1869، واتجه إلى الهند فأكرمه حكومتها دون أن تبيح له الاشتغال بالسياسة أو مبادلة الرأي مع زعماء المسلمين، فلم يقيم أكثر من شهر، ثم واصل السفر في باخرة من بواخر الحكومة إلى السويس، وانتقل منها إلى القاهرة ليمضي بها أربعين يوماً، وتردد على الجامع الأزهر خلال مدة إقامته فيها، وخالطه كثير من الأساتذة والطلاب، وحاضر من تردد منهم على محل إقامته.

وكان حينذاك قد تحول عن الحجاز عزمه، وتعجل بالسفر إلى الأستانة، فأكرم السلطان عبد الحميد وفادته إكراماً بالغاً،

ورحب به العلماء وأصحاب المناصب السامية، وبدأ كعادته يمتزج في حمية بحياة الدوائر التي فتحت له صدرها، ولم يضع فرصة لإعلان آرائه وإذاعة تعاليمه، فما لبث أن علا ذكره وعظم نفوذه.

ولكن هذا أحفظ عليه شيخ الإسلام، وأثار في صدره الغيرة والحسد.

وفي أواخر عام 1870 دعاه مدير دار الفنون أو الجامعة التركية ليحاضر الطلاب في الحث على الصناعات،¹¹ ومع أن جمال الدين احتاط للأمر، واستوثق من رضى الكثيرين من أصحاب المناصب السامية عن خطابه قبل إلقائه، فإن شيخ الإسلام تمسك ببعض العبارات التي وردت به، واتهمه باستعمال عبارات منافية للدين ماسة بحرمته، ولهجت الصحف بذكر ذلك، وأكثرت من الكتابة فيه، وانبرى جمال الدين للرد عليها، فعظم الأمر حتى طلبت إليه الحكومة التركية مغادرة البلاد تسكيناً للخواطر، فرحل عنها إلى مصر ووافى القاهرة في 22 مارس سنة 1871، ولم تكن له عزيمة

¹¹ انظر مشاهير الشرق ج 2 ص 55، وانظر أيضاً ملخص المحاضرة لبراون في الثورة الفارسية ص 6، شبه جمال المعيشة الإنسانية ببدن حي، وكل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن، وقال: إن روح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة. وتمسك شيخ الإسلام بهذه العبارات، فاتهم جمال بأنه زعم أن النبوة صناعة، وأن النبي صانع واتهمه بأنه بقوله هذا جرد النبي من ميزته الوحيدة القائمة على أنه رسول الله الموحى إليه، على أن الدافع الحقيقي الذي حرك هذه الاتهامات هو من غير شك الغيرة من نفوذ جمال، مهما كانت أراؤه الحرة في نظر الشيوخ المحافظين، ويقول زيدان: إن ما أشار به جمال لتعميم المعارف أساء شيخ الإسلام؛ لأن بعض آرائه كانت تمس شيئاً من رزقه.

على الإقامة بها طويلاً، ولكن رياض باشا الذي كان ناظر
النظار لعده، جعل الحكومة المصرية تجري عليه عشرة
جنيهاً¹² في الشهر، تقديراً لفضله وإجلاله لمكانته،
فاستماله هذا إلى الإقامة في مصر.

ولما ذاع نبأ وصوله، التفأ حوله كثير من طلبة العلم
المجدّين، فقرأ لهم بعض الكتب العالية في الكلام والفلسفة
وأصول الفقه والهيئة والتصوف، ثم وجه عنايته إلى إعداد
جيل من الكتاب الناشئين ليذيعوا في الناس آراءه الجديدة،
فحمل تلامذته المبرزين على العمل في الكتابة وإنشاء
الفصول في الصحف، وولى وجهه بعد هذا شطر السياسة
المصرية، وبذل جهداً منقطع النظير في تنبيه البلاد إلى
مضار التدخل الأجنبي في شئونها، وكشف عن سوءات
الرقابة الأجنبية التي فرضت عليها، ولم تكتف مقالاته في
الصحف عداءه للإنجليز، وظل نشاطه متصلاً نحو ثمانية
أعوام.

وكان مما لا مفر منه أن يحدث بموقفه هذا المعارضة له،
فقد قاوم العلماء المحافظون آراءه الطريفة، واتخذوا سبباً
للطعن عليه، من قراءته للفلسفة التي كانت الدوائر

¹² مشاهير الشرق ج 2 ص 56 «نزلاً أكرمه به لا في مقابلة عمل».

المحافظة تحرم دائماً النظر فيها، وتعدّها عدوة للدين الصحيح.¹³

وأثارت أعماله السياسية شبهات الحكومة في نواياه، ورأيت على وجه خاص الموظفين البريطانيين، وكانت مصر حينذاك قد أخذت شئونها المالية تتدهور في سرعة، وأشرفت على الإفلاس، فأدى هذا إلى التدخل الأوروبي، ثم إلى عزل الخديوي إسماعيل الذي أسرف كثيراً في صبغ البلاد بالصبغة الأوروبية، وانتهت جهوده بهذه الخاتمة السيئة، وخلفه ابنه توفيق في 25 يونيو سنة 1879.

وكانت عناصر التحرير التي نشر لواءها جمال الدين، وقوى سلطانها في البلاد، تتوسم إنفاذ إصلاحات عظيمة على يدي توفيق، ويظهر أنه قبل ارتقائه إلى العرش كان قد عاهد جمال الدين وخاصته، على أنه إذا آل إليه الأمر، أيدهم في جهودهم الإصلاحية، ولكنه لم يكد يرتقي العرش حتى أصدر أمره في سبتمبر سنة 1879 بإخراج جمال الدين من

¹³ ذكر محمد رشيد رضا «المنار ج 2 (1899) ص 245» أن الشيوخ الجامدين أخذوا عليه ثلاثة أمور أساسية، علمه بالفلسفة وشموسه عن التقيد ببعض العادات الدينية التي أصبحت في نظر العامة جزءاً من الدين وعدم تدين الكثير من تلاميذه، ويرد رشيد رضا على التهمة الثالثة، فيقرر أن منشأ هذا لم يكن اتصالهم بجمال الدين، وإنما كان نتيجة لنشاطهم الأولي.

مصر هو وتابعه الفارسي المخلص أبو تراب،¹⁴ ففارق مصر إلى الهند وأقام في حيدر آباد الدكن، وهناك صنف بالفارسية كتابه «في الرد على مذهب الدهريين»، وهو المصنف الوحيد الذي كتب له البقاء من دون سائر مصنفاته المبسوطة، وقد دافع فيه عن الإسلام وردُّ كيد المتهجمين عليه.¹⁵

وفي عام 1882، كانت حركة الشباب المصريين التي نماها جمال الدين، قد انتهت إلى الفتنة العرابية وما تلاها من احتلال بريطانيا لمصر، وعندما كانت الفتنة قائمة في مصر على ساق وقدم، دعت حكومة الهند من حيدر آباد، وألزمته بالإقامة في كلكتا، وأقامت عليه الرقباء، حتى إذا خفت الحركة الوطنية المصرية، أباحت له الحكومة مغادرة الهند،

¹⁴ ذكر تعليان لهذا العمل الذي لم يكن منتظرًا من توفيق باشا، فقد علله محمد رشيد رضا «المنار ج 8 ص404» بأنه بمجرد ارتقاء توفيق إلى الأريكة التي خلعت من أبيه أخذ جمال وأصدقائه يلحون في إنجاز الوعود السابقة، وعلى الأخص إقامة الحكم النيابي الذي كان حجر الزاوية لجميع الإصلاحات التي أملوا في تحقيقها. على أن بذل الوعود قبل تقلد الحكم سهل يسير، وإنجازها بعد ذلك أصعب، ويظهر أن توفيق باشا وجد أن التخلص من المصلح المشاغب أوفق من إنجاز الوعود. أما براون، فيرى «الثورة الفارسية ص8» أن الحكومة البريطانية رابها نشاط جمال الدين السياسي فحملت الخديوي الشاب على تخليص البلاد من ذلك المهيج الخطر. وربما كان هذا التعليان يتمم أحدهما الآخر — انظر مقدمة رسالة التوحيد ص29، وتاريخ مصر السري طبعة 1922 ص295 — 296.

ونجد أن قلم رشيد رضا عندما كتب تاريخ محمد عبده في سنة 1931 — كان يستمتع بنصيب أكبر من الحرية التي أتاحت له في سنة 1905، فأيد التعليان الثاني «تاريخ ج 1 ص76»، بل قرر أن وكيلي فرنسا وإنجلترا اتفقا على إقناع الخديوي بمضرة أي إصلاح في الحكومة.¹⁵ يذكر س. ج. ولسون في كتابه «الحركات الحديثة بين المسلمين» ص71 أن جمال صنف كتابًا في الخلافة كان نصيبه المصادرة.

فذهب إلى لندن وبقي بها أيامًا قليلة ثم بارحها إلى باريس،
وأقام بها ثلاث سنوات.¹⁶

ولما وصل باريس، استقبل عهدًا جديدًا للدعاية الدولية
النشيطة، فنشر آراءه السياسية في الصحف الفرنسية، وكان
حينذاك قد أحسن لغة الفرنسيين، وأقبل القراء على مقالاته،
وصادفت انتباهًا شديدًا من الحكومات الأوروبية ذات المصالح
في البلاد الإسلامية، وبخاصة الحكومة البريطانية.

وفي عام 1883، ثار بينه وبين أرنست رينان حوار في
جريدة الديبا في موضوع «الإسلام والعلم»، وكانت المناقشة
تدور بينهما، حول صلاحية الإسلام للإصلاح وقابليته للمدنية
الحديثة.

وفي العام التالي دعا إليه صديقه وتلميذه الشيخ محمد
عبده، وكان حينذاك منفياً من مصر لاشتراكه في فتنة
عرابي، فوافاه إلى باريس وبدءاً معاً في إصدار صحيفة
عربية اسمها «العروة الوثقى»، كان غرضها دعوة المسلمين

¹⁶ ذكر ولسون في كتابه «الحركات الحديثة» (ص72) أن جمال الدين سافر في ذلك الوقت إلى أمريكا
ليتجنس بالجنسية الأمريكية، ولكنه لم يقم بها، ويظهر أنه اعتزم ذلك الأمر، غير أنه من المشكوك فيه أن يكون
قد أنفذه، ولم يشر براون وهو صديق شخصي لجمال إلى زيارته لأمريكا في ترجمته له، ويقول «بلنت» وهو أيضاً
صديق شخصي لجمال «تاريخ مصر السري ص120»: «لقد حاولت أن أقف على أحوال جمال في أمريكا التي يقال:
إنه سافر إليها بعد تحواله عامين في الهند»، ويقول ميشيل في مقدمة الرسالة ص22: «إن رسائله التي لم تنشر
والتي أتيت لنا الاطلاع عليها تدل على أنه لم يكن من الممكن أن يقوم بهذه الرحلة».

إلى توحيد جهودهم لمكافحة الاعتداء الأوروبي ومناهضة الاستعمار.

وكان جمال الدين مديراً للصحيفة يرسم سياستها المعادية للإنجليز، أما محمد عبده فكان محررها الذي كتب جميع المقالات التي نشرت فيها،¹⁷ وظهر العدد الأول منها في 5 جمادى الأولى سنة 1301 الموافق 13 مارس سنة 1884،¹⁸ ونشر من الجريدة ثمانية عشر عدداً، كان آخرها ما صدر في 16 أكتوبر 1884.¹⁹

ومنعت بريطانيا العظمى دخولها إلى الهند ومصر، وهما البلدان اللذان كان غرض الصحيفة الأول التأثير فيهما، واشتدت الحكومة البريطانية في إعانات من كانت تصل إليهم²⁰ نسخ منها.

ومع أن الصحيفة لم يكتب لها البقاء طويلاً، فقد عظم تأثيرها في العالم الإسلامي أجمع، ووفقت في إيقاظ روح الوطنية في الأمم الإسلامية المتأخرة.²¹

¹⁷ تاريخ ج 2 ص 229 — انظر أيضاً المنار ج 8 ص 455 والرسالة ص 35 من المقدمة.

¹⁸ تاريخ ج 2 ص 229.

¹⁹ المنار ج 8 ص 462، وتاريخ ج 1 ص 380.

²⁰ المنار ج 8 ص 462 — مشاهير الشرق ج 2 ص 57.

²¹ يرى محمد رشيد رضا «المنار ج 8 ص 455» أنه لو هب لهذه الصحيفة الاستمرار لأحدثت نهضة عامة في الإسلام، فقد كانت لسان جماعة تسمى بنفس هذا الاسم ألفها جمال من مسلمي الهند ومصر وشمال أفريقيا

وبعد أن وقفت عن الظهور، ذهب جمال الدين إلى لندن، ولم تطل إقامته بها، وبإبدال سياسة البريطانيين الرأي في ثورة المهدي التي كانت قائمة في السودان،²² ثم انتقل من لندن إلى موسكو وفسان بطرسبرج، واستقبل في البلدين بالحفاوة والترحاب، وكان لمقالاته عن سياسة أفغانستان وإيران وتركيا وبريطانيا أثر عميق في الدوائر السياسية، وطلال بقاؤه في روسيا نحو أربع سنوات.²³

وسوريا، وكان غرضها وحدة المسلمين وإيقاظهم من سباتهم وتبسيهم إلى المخاطر التي كانت تهددهم وإرشادهم إلى سبل مواجهتها «المنار ج 8 ص 455» «تاريخ ج 1 ص 283 و306» وكان غرضها العاجل تحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطاني، وقد أنشأ جمال في مكة أيضًا جمعية أم القرى لتدعو إلى الجامعة الإسلامية تحت لواء خليفة واحد يسيطر على العالم الإسلامي أجمع، وقد قضى السلطان عبد الحميد على هذه الجمعية بعد عام واحد من تأسيسها «الثورة الفارسية ص 15» «والحركات الحديثة ص 72».

ويدلل جولد زيهير على بقاء نفوذ العروة الوثقى «انظر هذه المادة في دائرة المعارف الإسلامية» بأن مقالاتها طبعت طبعة حديثة في سنة 1910، ثم طبعت مرة أخرى في سنة 1928. وهناك دليل آخر هو ما رواه المنار ج 12 ص 525 من أنه عندما نشرت إحدى المقالات في صحيفة يومية بتوقيع أحد علماء مصر المهريين، تبين كثير من الناس، حتى في القرى، أنها إحدى مقالات محمد عبده التي نشرت من قبل في العروة الوثقى.

²² كان ذلك في عام 1885 «الثورة الفارسية ص 402 و403، ومشاهير الشرق ج 2 ص 57 والمنار ج 8 ص 457» ويروي المنار أن قرار وزير خارجية بريطانيا بالعدول عن إعادة فتح السودان يرجع الفضل فيه إلى سعي جمال ومحمد عبده.

أما و. س. بلنت «الثورة الفارسية ص 403» فيروي أن جمال قدم إلى إنجلترا ليتبادل الرأي في إمكان الاتفاق مع المهدي، ويذكر أنه في وقت ما اتفق على أن تصحب جمال بعثة بريطانية خاصة إلى الأستانة، وأن يبذل نفوذه في بلاط عبد الحميد للوصول إلى اتفاق يتضمن جلاء بريطانيا عن مصر وتحالفها مع تركيا وإيران وأفغانستان ضد روسيا، ولكن عدل في اللحظة الأخيرة عن ذهابه بعد أن حجرت تذاكر سفره، فاشتد به الغيظ وسار إلى موسكو، وارتمى في أحضان الذين كانوا يدعون إلى التحالف التركي الروسي ضد إنجلترا.²³ انظر الفقرة التالية. إذا سلمنا بسفره مرتين إلى إيران فإن إقامته في روسيا تكون منقسمة إلى مدتين يتخللها زيارته الأولى إلى إيران.

وفي عام 1889، بينما كان في مهمة سرية لشاه الفرس في ميونخ، قابل الشاه ناصر الدين الذي كان يزور أوروبا حينذاك، فحسن له الشاه مرافقته إلى إيران ليجعله كبيراً لوزرائه.

وتذهب إحدى الروايات، إلى أن هذه هي المرة الثانية التي عهد فيها بالوزارة إلى جمال الدين في بلاط الشاه، أما المرة الأولى فقد كانت في سنة 1886 عندما أبرق إليه الشاه ليتوجه إلى إيران، فلبى الدعوة، وأكرم الشاه وفادته وعينه وزيراً للحرب، وكثر أنصاره ومريدوه لغزارة علمه، وسحر بيانه، وفصاحة لسانه، وغيرته القوية على مصلحة البلاد، واشتد نفوذه وقوي سلطانه لأعلى المستنيرين وأصحاب المناصب فحسب، ولكن على عامة الناس أيضاً، فخامر الشاه ريب من أمره، مخافة أن يكون وراء ذلك ما يخشى منه على سلطانه، وتنكر له الشاه وأحسن جمال الدين بهذا التغير، فاستأذن الشاه لتبديل الهواء، فأذن له وسافر إلى روسيا.

ولما عاد إلى إيران ثانية في سنة 1889 — بعد أن استقدمه الشاه إليها — تلقاه الناس باعتباره زعيمهم المعبر عن أمانيتهم، والمفصح عن آمالهم في تحسين حال البلاد السيئة وتخفيف آلامها، ثم عاودت الشاه شبهاته الأولى،

وملكت عليه زمام نفسه، وأحس جمال بالأمر فاستأذن في مغادرة البلاد، وأبى عليه الشاه ذلك في غير مجاملة، فاحتمى بمقام شاه عبد العظيم حيث أقام سبعة أشهر، وفسد الأمر بينه وبين الشاه، وجاهر جمال بالدعوة إلى خلعه، ونما نفوذه في جميع الطبقات وكان لاثني عشر من تلاميذه ضلع في الثورة الأهلية التي نشبت في إيران فيما بعد، واغتال واحد منهم الشاه في سنة 1896.²⁴

وانتهى الأمر بين الشاه وجمال الدين بأن هاجم الشاه مقام عبد العظيم، واعتدى على حرمة، وقبض على جمال الدين وهو يتقلد على فراش المرض، وأبعده إلى حدود الدولة العثمانية.

ولسنا نعرف تاريخ إبعاده على وجه التدقيق، وإن كان من الراجح أنه كان في أواخر سنة 1890، أو أوائل سنة 1891.²⁵ وبقي جمال بالبصرة إلى أن دب فيه ديبب العافية، ثم سافر إلى لندن وانتقل منها إلى الآستانة سنة 1893، وطال

²⁴ اعترف القاتل مرزا رضا الكرمانى في استجوابه بأن جمال وحده كان واقفاً على سر خطته لقتل الشاه «انظر الثورة الفارسية ص 67»، وعندما كان جمال في لندن في الأستانة هاجم الشاه في عنف بمقالاته وخطبه، ولما اغتيل الشاه طلبت الحكومة الفارسية تسليم جمال وثلاثة آخرين ممن اشتبه في أن لهم ضلماً في المؤامرة، فرفض السلطان عبد الحميد تسليم جمال، وسلم الثلاثة ثم قتلوا سرّاً في طبريز «الثورة الفارسية ص 11».

²⁵ الثورة الفارسية ص 11. يقول جمال «تاريخ ج 1 ص 55»: إنه أعمل الحيلة، وذهب إلى مقام عبد العظيم؛ لأن مقامه حرم من دخله كان أمناً، ثم يذكر أنه بعد أن أقام فيه سبعة أشهر خرج منه بمحض إرادته على ما يفهم من ظاهر العبارة، وإن كانت غير قاطعة في الدلالة على هذا، بل تحتل قبول الرواية كاملة كما أوردناها.

مقامه فيها إلى أن وافته المنية، ومع أنه كان موضع رعاية السلطان عبد الحميد وتكريمه، يعيش من فيض جوده، إلا أنه كان في الواقع أسيراً في قفص من ذهب،²⁶ وكانت وفاته في 9 مارس سنة 1897 بعد أن داهمه السرطان في فكه، وامتد منه إلى عنقه،²⁷ واحتفل بجنائزه ودفنه في مقبرة المشايخ بالأستانة.

لقد عمت جهود هذا الرجل النابه البلاد الإسلامية كلها، والممالك الأوروبية ذات الصلات بها، فأفغانستان وفارس وتركية ومصر والهند اتصلت به جميعاً، وأحست بأثره القوي الذي هزها هزاً عنيفاً، فهو الذي أوحى بالثورة الفارسية التي بدأت بالهياج ضد احتكار التبناك في سنة 1891، وانتهت بوضع دستور 5 أغسطس سنة 1906، تعهدها في نشأتها الأولى بالنصح والإرشاد ثم والاها بالتشجيع والتأييد.²⁸

²⁶ الرسالة ص2 من المقدمة.

²⁷ ذهب كثير من أصدقاء جمال الدين من الفرس إلى أن المرض الذي سبب موته ، ولو أنه شابه السرطان مشابهة سطحية إلا أنه في الواقع كان نتيجة لتسمم سرى إلى الشفة من مسوك مسمم ، وينكر هذا أكثر الأتراك «الثورة الفارسية ص12 — 96»، وقد ورد في ترجمة جمال التي طبعت في مقدمة رسالة «القضاء والقدر» ذكرًا صريحاً لسوء العلاج.

²⁸ لقد حرك كتاب من جمال الدين الحاج ميرزا حسن الشيرازي أحد رؤساء المجتهدين الفرس لإصدار فتواه بتحريم زرع التبناك ما دام امتياز الاحتكار قائماً ، وخضعت لهذه الفتوى أعناق العباد ، وقوطع التبناك حتى اضطرت الحكومة أخيراً مسوقة باستياء الناس إلى إبطال ذلك الاحتكار المبعوض ، وظهرت نتائج التحالف بين العلماء والعامّة في مقتل الشاه وكبير وزرائه ومنح الدستور «انظر ترجمة كتاب جمال إلى المجتهد ومقابلين له أيضاً عن حال إيران ترجمت من العربية عن مجلة ضياء الخافقين ، ونشرت في الثورة الفارسية ص15»، وكتاب الثورة الفارسية تاريخ عجيب كامل للثورة الفارسية منذ نشأتها.

ولما كان مقيماً في الآستانة، مهد بتهييج المتواصل للحركة التركية الصغيرة الموفقة التي قامت سنة 1908.

وكان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، التي ساء ختامها بفشل الفتنة العرابية، ولم يكن أثره أقل من هذا في النهضة العقلية والدينية التي تمثلت في محمد عبده، كما سنبينه فيما بعد.

يقول ميشيل في ترجمته لمحمد عبده: «أيان ذهب كان يترك وراءه ثورة تغلي مراجلها، ولسنا نعدو الحق أو نكون مبالغين إذا قررنا أن جميع الحركات الوطنية الحرة وحركات الانتقاص على المشاريع الأوروبية التي نشاهدها في الشرق منذ عشرين عاماً ترد أصولها مباشرة إلى دعوته».²⁹

كانت الغاية التي يرمي إليها جمال الدين، والغرض الأول من جميع جهوده التي لا تعرف الكلل، ومن إثارته للنفوس وتهييج المتواصل للناس — توحيد كلمة الإسلام، ولم تشمل المسلمين، في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة تحت ظل الخليفة الأعظم، لا يشاركه في الحكم أحد، كما كانت الحال في أيام الإسلام المجيدة وعصره الذهبي، وقبل أن

انظر خلاصة الحوادث أيضاً في «الحركات الحديثة ص 242 – 248».
²⁹ الرسالة ص 23 من المقدمة.

توهن منه الفرقة والانقسام، وقد باتت أقطار المسلمين غارقة في وهدة الجهل واليأس، فأصبحت فريسة للاعتداء الأوربي.³⁰

وقد ألمه أشد الألم أن يرى الأمم الإسلامية يضعف أمر هان وترثُ قواها، وكان يعتقد أنها لو نفضت عن نفسها كابوس الاحتلال الأجنبي، وتحررت من تدخل الدول الأجنبية في شئونها، وصلح حال الإسلام وتوافق مع مقتضيات الحياة في العصر الحاضر، لأصبح المسلمون قادرين على تدبير أمورهم تدبيراً حسناً دون أن يعتمدوا على الأمم الأوربية أو يصطنعوا وسائلها.³¹

وكان يرى أن الإسلام — في جميع المسائل الجوهرية — دين عام للعالم أجمع، قادر تمام القدرة بما فيه من قوة روحية على ملاءمة الظروف المتغيرة في كل جيل.

وكان من خاصة مزاج الرجل، أن الوسائل التي تخيرها لتحقيق غاياته، كانت وسائل الثورة السياسية، فقد خيل إليه

³⁰ مشاهير ج 2 ص 61 — الحركات الحديثة ص 72 — الثورة الفارسية ص 14 — 15 يصحح محمد رشيد رضا «تاريخ ج 1 ص 73» رواية مشاهير الشرق التي ذهبت إلى أن جمال كان عظيم الولاء للخلافة العثمانية فيقول: «إن غرضه كان ترقية دولة إسلامية أية دولة كانت فبدأ بهصر، ولها أخفقت خططه فيها تعلقت آماله بفتنة المهدي في السودان، ثم ببلاد إيران وأخيراً بالدولة العثمانية». انظر أيضاً ترجمة محمد عبده لجمال وكلامه على أغراضه «تاريخ ج 1 ص 34».

³¹ انظر جولدزيهر ص 321 — الرسالة ص 23 و 30.

أنها أسرع الطرق وأكدها في تحرير الشعوب الإسلامية وتغذيتها بالحرية الضرورية لتنظيم شئونها، أما وسائل الإصلاح التدريجي والتعليم، فكان يرى أنها بطيئة جداً غير محققة العاقبة.

كان يريد أن يرى قبل موته³² تحقيق النتائج، فكافح لقلب النظام القائم، وكان يرى جواز خلع وقتل أمراء المسلمين، الذين يشجعون الاعتداء الأوروبي، أو يرضون عنه، فيقيمون بذلك الحوائل بين الناس وبين خلاصهم على ما يرجون.³³

ومع هذا فقد كان الجميع غاياته المتطرفة، وللوسائل التي يصطنعها وجه إنشائي يبدو واضحاً جلياً في أعماله، وينبغي ألا نغفل حسابه. كان يحيى بالرجاء الصادق في تجديد الإسلام، والأمل القوي في إمكانه، ذلك الأمل الذي كان يلهب النفوس بعدواه.³⁴

³² انظر المنار ج 8 ص 400 — الرسالة ص 23.

³³ قال جمال مرة في حديث له مع الأستاذ براون: «لا أمل في الإصلاح قبل قطع ستة أو سبعة رؤوس» وسمي بالاسم شاه العجم وكبير وزرائه، وكلاهما قتل بعد ذلك «الثورة الفارسية ص 45 و 28»، ويقول بلنت في تاريخه السري لمصر (ص 95 و 101): إنه في ربيع عام 1879 كثرت المناقشة بين أنصار جمال في الوسائل التي يمكن بها خلع الخديوي إسماعيل أو في اغتياله إذا استعصى خلصه. وروي عن كرومر «مصر الحديثة ج 2 ص 181 هامش» أن محمد عبده قال: إن الكلام دار في خطة معينة لاغتياله لم تنفذ لعدم وجود الشخص الذي يتكفل بذلك.

³⁴ انظر: الثورة الفارسية، ص 29 — ميشيل مقدمة الرسالة ص 23.

وكانت جهوده في عقد أوامر الألفة والوحدة بين أهل السنة والشيعية، تعتمد على التوفيق الودي وعلى التسامح.³⁵ ولهذا خطره السياسي مع دلالاته على روح التسامح الديني الذي كان يدرك ضرورته لرأب الصدع، ولم الشمل والقضاء على الفرقة التي قدم عهدا في العالم الإسلامي.

وكان علمه الغزير بجميع المعارف الإسلامية قد كسب له احترام العلماء وولاءهم في الأقطار الإسلامية التي أقام بها، وجذب إلى حظيرته طوائف من الطلاب المقبلين على العلم، المجددين في تحصيله، فعلمهم طرائقه في التوفيق بين الأوضاع التاريخية للدين والفلسفة في الإسلام وبين نتائج الفكر العلمي الحديث.

وكان التفاهم بين شيوخ مصر وبينه لا سبيل إليه، ولا حيلة فيه، فأدى موقفهم هذا منه — كما لاحظ محمد رشيد رضا —³⁶ إلى قلة تلاميذه ممن عنوا بدرس العلوم الدينية، وظهرت النهضة الأدبية في طبقة المطربيين أو الطبقة المتفرجة.

³⁵ انظر: الثورة الفارسية، ص 30 — الحركات الحديثة ص 32.

³⁶ انظر: المنار ج2 (1899)، ص 246.

ومع أن جمال الدين عني عناية فائقة بالإصلاح التعليمي والديني، فقد كانت نفس الأسباب التي ذكرناها، داعية إلى قلة من أثار في نفوسهم السعي في تحقيق هذه الاصطلاحات.

ومن الميسور أن نفهم كيف أن دعوته السياسية المتطرفة وجدت أرضاً خصبة، وأفئدة متحفزة لتبليتها بين شباب الوطنيين الذين لم يهيئ لهم ميدان الهياج السياسي وسيلة سريعة وأداة سهلة لتحقيق الاستقلال القومي فحسب، بل هياً لهم فوق ذلك الفرصة للإفصاح عن العواطف الصحيحة، وحي التفكير العميق، بينما نجد أن الإصلاحات الأساسية التي نادى بها ودعا إليها، والتي كان ينبغي لها قسط أوفر من الهدوء والاتزان، قل أنصارها ومؤازروها.

على أن آراءه الإنشائية التي كانت حجر الزاوية في تعاليمه، يبدو أثرها واضحاً كل الوضوح في حياة محمد عبده وعمله، وهو أحد تلاميذه، وقد تشرب روح أستاذه تشرباً عميقاً.

وقد أورد جمال الدين في ختام كتابه «الرد على الدهريين»، في فصل عنوانه «الأمور التي تتم بها سعادة

للأمم».³⁷ مثلاً للجانب البنائي من تعاليمه. ويتضمن هذا الفصل الموجز كثيراً من آرائه الأساسية التي بعثها محمد عبده فيما بعد. وسنلخصه فيما يلي لأن له بعض الخطر لاتصاله بالأستاذ وتلميذه معاً.

يقول جمال الدين: إن نيل الأمم للسعادة مشروط بأمور لا يتم إلا بها:

الأول: صفاء العقول من كدر الخرافات وصدى الأوهام. والإسلام يقتضي ذلك لأن أول ركن بني عليه الدين الإسلامي، صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام، وخلع كل عقيدة بأن الله (جل شأنه) ظهر أو يظهر بلباس البشر، أو حيوان آخر، أو أن تلك الذات المقدسة. نالت في بعض أطوارها شديد الآلام، وأليم الأسقام لمصلحة أحد من الخلق.

الثاني: أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف، طامحة إلى بلوغ منه، بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال الإنساني، ما عدا رتبة النبوة فإنها بمعزل عن المطمع، وإنما يختص الله بها من شاء من

³⁷ الرد على الدهريين - ترجمة الشيخ محمد عبده - من الفارسية إلى العربية وطبع في المطبعة الرحمانية بالقاهرة سنة 1925.

عباده، فإذا أخذت نفوس الناس حظها من هذه الصفة، أعنى الإقبال على وجوه الشرف، تسابق كل مع الآخر في مجالات الفضائل وتمادت بهم المجارة إلى محاسن الأعمال.

إن دين الإسلام فتح أبواب الشرف في وجوه الأنفس، وكشف لها عن غايتها، وأثبت لكل نفس صريح الحق في أي فضيلة.

وليس الإسلام كدين (برهما)، الذي قسم الناس إلى أربعة أقسام وقرر لكل منزلة من كمال الفطرة لا يجاوزها، ولا هو كاليهودية التي تخاطب شعب إسرائيل بالكرامة والإجلال وتذكر غيرهم بالتحقير والإهانة، ولا هو كالمسيحية التي تذهب إلى أن رؤساء الدين أقرب إلى الله من سائر البشر، وأن كل نفس وإن بلغت من الكمال ما بلغت، ليس فيها ما يؤهلها إلى التقرب إلى الله بغير وساطة الرئيس الديني.

الثالث: أن تكون عقائد الأمة، وهي أول رقم ينقش في ألواح نفوسها، مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة. وأن تتحامي عقولهم مطالعة الظنون في عقائدها، وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها. وهذا (كيزو) الفرنسي صاحب تاريخ التمدن قال: إن من أشد الأسباب أثرًا

في سوق أوروبا إلى تمدنها — ظهور طائفة في تلك البلاد قالت: إن لنا حقاً في البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها. والدين الإسلامي يكاد يكون متفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب، خاطب العقل، وكلما حاكم، حاكم إلى العقل.

وقلما يوجد من الأديان ما يساويه أو يقاربه في هذه المزية. ومن الأديان الظاهرة ما بنى أعظم أركانه على أصل الكثرة في الواحد أو الوحدة في الكثير، وأن الواحد يكون أكثر والكثير يكون واحداً، مما تنبذه بدهاة العقل، فلما أنكر العقل أصل هذا، أجمع أهل الدين على أنه فوق نظر العقل، فلا ينال الفكر دركه لا بالكنه ولا بالوجه ولا يهتدي الدليل عليه.

الرابع: أن يكون كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة، وطائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها، وتثقيف أودها، لأنني الأولى في مكافحة الجهل، وتنوير العقول بالمعارف الحقة، وتدأب الثانية على الكشف عن الأوصاف الفاضلة وحدودها، فإن الشهوات النفسية ليس لها من ذاتها حد تفق عنده، ولا لرغائب الأنفس غاية تنقطع عندها، فإن فقد من بين الناس مقوم النفوس ومعدل

الأخلاق، طغى سلطان الشهوة واندفع إلى الحيف والأجحاف، وأن من أهم الأركان الدينية في الديانة الإسلامية هاتين الفريضتين (نصب المعلم ليؤدي عمل التعليم، وإقامة المؤدب الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر).

والإسلام هو الدين الوحيد التي تتم به سعادة الأمم.

فإن قال قائل: إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت، فما بال المسلمين.

على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن؟ فجوابه هو النص الشريف: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} [سورة 13، آية 12].

لقد صور شخصية جمال الدين وأثرها تصويراً موجزاً مؤرخان، أحدهما عالم عن كتاب الغرب، والآخر من كتاب الشرق.

أما أولهما فهو الأستاذ إ.ج. براون الذي يقول في جمال الدين: «إنه كان رجلاً ذا خلق قوي، غزير العلم موفور النشاط، لا يجد الوهن إليه سبيلاً، جريئاً مقداماً.

وكانت فصاحته لا تجارى خطيباً كان أم كاتباً. وكانت لطلعته هيبة في النفس وعظمة وجلال.

كان فيلسوفًا وكاتبًا وخطيبًا وصحافيًا، لكنه كان فوق ذلك سياسيًا، وكان في نظر المعجبين به وطنيًا عظيمًا، أما خصومه فكانوا يعدونه مشاغبًا خطرًا».³⁸

أما الترجمة الثانية فصاحبها جورجى زيدان المؤرخ السوري، وقد ذكرها في كتابه «تراجم مشاهير الشرق»، وبعد أن قرر: «أن الغرض الذي كان جمال يصوب نحوه أعماله، والمحور الذي كانت تدور عليه آماله توحيد كلمة الإسلام» يقول: «إنه قد بذل في هذا المسعى جهده، وانقطع عن العالم من أجله فلم يتخذ زوجة ولا التمس كسبًا. ولكنه مع ذلك لم يتوقف إلى ما أراده فقضى ولم يدون من بنات أفكاره، إلا رسالة في نفي مذهب الدهريين، ورسائل متفرقة في مواضيع مختلفة، قد تقدم ذكرها، ولكنه بث في نفوس أصدقائه ومريديه روحًا حية، حركت همهم وحددت أقلامهم، فانتفع الشرق وسوف ينتفع بأعمالهم».³⁹

³⁸ الثورة الفارسية ، ص 2 - 3.

³⁹ مشاهير الشرق ، ج2 ، ص61.

الفصل الثاني

ترجمة محمد عبده

1- دور الأعداد 1849 - 1877

عندما أذن جمال الدين أصدقاءه المصريين وتلاميذه بالرحيل عن مصر للمرة الأخيرة، قال لهم وهو يودعهم في السويس سنة 1879: «لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً».⁴⁰

كان الشيخ محمد عبده حينذاك قد ناهز الثلاثين، وصاحب جمال وتلمذ له نحو ثمانية أعوام. وكان قد بدأ في مزاولة التعليم، ونشر كتابيه الأولين، وساهم كثيراً في إنشاء المقالات، يعالج بها الأمور العامة في الصحف السيارة. وبدأت منه كفاية ممتازة، وشغف بالعلم والتحصيل، والعناية بكل ما يمس صلاح المجموع.

كان أقدر تلاميذ جمال، وأقربهم إليه وأعطفهم على آرائه، فكان طبيعياً - وقد اضطر جمال بحكم الظروف القاهرة إلى التنحي عن العمل الذي بدأه في مصر - أن يتجه نظره إلى الشيخ محمد عبده ليواصله ويتمه.

⁴⁰ مشاهير الشرق ج1 ، ص281.

ولما استخلف في مصر خليفته هذا، خلف لها وللإسلام تراثاً لم يكن أحد يتوسم فيه مثل هذه الكفاية التامة، حتى ولا جمال الدين نفسه.

كان مجرى الإصلاح المصري، وإن نبع كالنبل من منابع جاوزت حدود البلاد، قد قدر له أن ينم فيضانه الأكمل في قنوات مصرية. فقد كان الشيخ محمد عبده مصرياً خالصاً، انحدر من أسرة تنتمي إلى طبقة الفلاحين في الوجه البحري.

41

في الحق أن أباه عبده بن حسن خير الله، انتسب إلى عائلة تركية الأصل نزلت منذ زمن في مديرية البحيرة.⁴² وكانت أمه من قرية بالقرب من طنطا في مديرية الغربية، وهي من أسرة كبيرة اشتهر أن نسبها يتصل بقبيلة بني عدى، التي ينتمي إليها عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين.⁴³ ولكن كلتا الأسرتين نزلت أرض مصر، واستقرت بها زمناً طويلاً طبعها بطابع الفلاحين المصريين، وميزها بخصائصهم فعاشوا على غرارهم.

مولده وطفولته (1849 – 1865)

⁴¹ الرسالة ص 9 من المقدمة.

⁴² المنار ج 8 – 379، تاريخ ج 1، ص 13.

⁴³ المنار ج 8 (1905)، ص 379.

لسنا نعرف على التحقيق أين ولد، ولا نستطيع أن نذكر في يقين العام الذي ولد فيه، وإن كان عام 1849 (1266هـ) قد سلم به الكثيرون، فصاحب⁴⁴ الترجمة نفسه يورده في كتاباته، وقد ذكر أيضاً عاماً أسبق.⁴⁵ وكثرت الروايات في تاريخ ميلاده حتى ذكر البعض أنه ولد سنة 1842.⁴⁶

وكان في ختام حكم محمد علي باشا (1805 – 1849)، أن فر أبوه من قريته هرباً من ظلم الحكام في مديريته، واتجه إلى مديرية الغربية، حيث تنقل في سكنه بين قرى متعددة في أعوام قليلة، واقترن في هذا العهد المضطرب بزوجه التي أعقبت له محمداً. وبعد سنوات قليلة – وابنه ما زال في المهدي – عاد مع أسرته إلى محلة نصر، واشترى قطعة من الأرض.

⁴⁴ انظر الرسالة ص 9، من المقدمة وحول زهير ص 321. وهورتن ج 13 (1915)، ص 85.

⁴⁵ انظر المنار ج 8، ص 390 وترجمة محمد عبده لنفسه في تاريخ ج 1، ص 16، فإنها تذكر سنة 1265.

⁴⁶ يبدو كثير من الخلط في هذا الموضوع في مراثي محمد عبده التي نشرتها الصحف والمجلات كما وردت في المجلد الثالث من «تاريخ الأستاذ الإمام»، فنجد أن عمره يذكر تارة 60 سنة (ص 41) وتارة 62 سنة (ص 38) أو 65 سنة (ص 80).

وذكرت مجلة الضياء التي كان يصدرها الشيخ إبراهيم البازجي، ومجلة الهلال لصاحبها جورجى زيدان (انظر عبارتها في مشاهير الشرق ج 1، ص 281 – 287)، أنه ولد عام 1258هـ - 1842م (انظر تاريخ ج 3، ص 95 و110)، بينما نجد روايات أخرى تذكر عام 1843 – 1842م (انظر تاريخ ج 3 ص 95 و110) بينما نجد روايات أخرى تذكر عام 1843 (ص 148) أو 1845 (ص 9، و ص 131).

أما التاريخ الذي ذكره المنار وهو (1266 – 1849) فقد ورد أيضاً في خطاب التأبين الذي ألقاه حسن عاصم باشا صديق محمد عبده وأحد أنصاره (تاريخ ج 3، ص 237) انظر أيضاً من 33 و 124. والظاهر هو أن هذا التاريخ هو الذي اعتمده أصدقاء الإمام وتلاميذه.

وهنا نشأ محمد عبده نشأة صبيان القرى الصغيرة في مصر، وبرع في السباحة والفروسية ولعب السلاح،⁴⁷ وأحب حياة الريف وما تستتبعه من نشاط، حتى ألف ذلك في شيخوخته.

ومعظم ما امتاز به من الصفات في رجولته، ولا سيما تحفظه ووقاره ومؤانسته يشف عن أحسن مظاهر الحياة والعادات القروية. وإدراكه لحاجات العامة إدراكاً مشرباً بالعطف، ورغبته الملحة في إنهاء الأمة كلها، إنما هما من ثمرات حياته الريفية الأولى، عندما كان يستمع أحاديث الناس عن عهد محمد على، الذي كانت لا تزال صورته ماثلة في أذهان من هم أسن منه حيث كان الناس في مصر، كدأبهم منذ الأزمان السحيقة، ينومون بعبء ثقیل من حكم تخذع مظاهره البراقة.

ويظهر أن أبوي محمد عبده كانا على خلق عظيم، وإن لم يكن لهما حظ من العلم شأن الكثرة من العامة، ومن أوساط الناس في مصر حتى في عصرنا الحاضر. وهو يتحدث عن أبيه في الترجمة التي كتبها لنفسه - ولم يتمها لسوء الحظ - بعبارات مليئة بالاحترام العميق. ويشير إلى أن أهل القرية

⁴⁷النازج 8، ص369.

جميعاً كانوا يجلونه كل الإجلال.⁴⁸ والظاهر أن أباه كان حينذاك قد حسنت حاله، حتى استطاع أن يحضر إلى بيته معلماً ليُعلم أصغر أبنائه القراءة والكتابة، فهياً له بذلك فرصة التعلم التي حرم منها أبنائوه الآخرون، وإن كان مركزه الاجتماعي، فيما يظهر، لم يكن يعلو كثيراً عن مركز صغار الملاك من الفلاحين.⁴⁹

ولما بلغ محمد عبده العاشرة من عمره، وكان قد أحسن القراءة والكتابة، أرسله أبوه إلى حافظ للقرآن فحفظه القرآن عن ظهر قلب في مدة سنتين، وظن الناس أن نجاحه في حفظ القرآن في هذا الزمن القصير كان من أثر اهتمام الحافظ. وكان هذا أول خطوات التعليم الذي كان ميسوراً حينذاك لصبيان الأسر المشابهة لأسرة محمد عبده في مركزها الاجتماعي، فإذا طال تعلم الصبي على هذا النحو من التحصيل، كان في مقدوره أن يصبح شياً أو عالماً بفروع العلوم الدينية الإسلامية، أو فقيهاً، يحصل حظاً وافراً من الأحكام الشرعية الكثيرة، ويحسن فهمها وتطبيقها. أما

⁴⁸ الرسالة (مقدمة، ص 10 – 11) تاريخ ج1، ص 13.

⁴⁹ انظر وصف فقر والديه في تاريخ ج3، ص 19، وما بعدها، تذهب هذه الرواية إلى أن والديه كانا من الفقر، بحيث إن بيتهما لم يكن له باب وتجعل هذا نتيجة لكرمها الحتمي، ويظهر أن جودهما وفقرهما بلغ كل منهما الغاية، ولا عجب فالكرم فضيلة مثقلة بالأعباء.

المدارس التي أنشأتها الحكومة في ذلك العهد على غرار النظم الأوربية، فكانت حرماً موقوفاً على أبناء الموظفين.

لما وضع أساس تعليم محمد عبده على هذا النحو أوفد، وهو في الثالثة عشرة من سنه إلى الجامع الأحمدى بطنطا عام 1862، ليحسن فيه حفظ القرآن وتجويده وفقاً لفنون التجويد التي هي ركن من أركان التعليم الديني. وكان أخوه لأمه مدرساً في ذلك الجامع حينذاك وله حظ من الشهرة في القراءة والتجويد.⁵⁰

وبعد نحو عامين قضاهما في هذا النوع من الدرس، بدأ يتلقى قواعد العربية ويتفهم أسرارها. وكان ذلك الناشئ الصغير قد صادفه الفشل في محاولاته الأولى لإتقان علوم اللغة، وكانت نظم التعليم تفرض عليه حينذاك، أن يحفظ عن ظهر قلب نصاً من الأجرومية العربية وشرحاً عليه لأحد مشاهير النحويين.⁵¹

يقول محمد عبده في ترجمته لنفسه عند كلامه على طلبه للعلم: «وقد وقع لي سنة ونصف سنة لا أفهم شيئاً لرداءة طريقة التعليم، فإن المدرسين كانوا يبادئوننا

⁵⁰المنار ج8، ص381.

⁵¹هذا النص هو شرح الكفراوي على الأجرومية – المنار ج8، ص381.

بإصلاحات نحوية أو فقهية لا نفهمها ولا عناية لهم بتفهم معانيها لمن لم يعرفها».⁵²

ولما أدركه اليأس من النجاح، هرب من الجامع الأحمدي، واختفى عند أخواله مدة ثلاثة أشهر، ثم عثر عليه أخوه لأمه وأرجعه إلى طنطا. وكان محمد موقناً بأن لا نجاح له في طلب العلم، فأخذ ما كان له من ثياب ومناجاة. وعاد إلى قريته معتزماً الاشتغال بملاحظة الزراعة كما كان يشتغل الكثير من أقاربه، وعلى نية أن لا يعود إلى طلب العلم. ثم تزوج في سنة 1865 وهو في السادسة عشرة من عمره.⁵³

وهنا يقول:

«فهذا أول أثر وجدت في نفسي من طريقة التعليم في طنطا، وهي بعينها طريقته في الأزهر. وهو الأثر الذي يجده تسعة وتسعون في المائة ممن لا يساعدهم القدر بصحبة من لا يلتزمون هذا السبيل في التعليم - سبيل إلقاء ما يعرفه وما لا يعرفه، بدون أن يراعى المتعلم ودرجة استعداده للفهم. غير أن الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون تغشهم

⁵²المنار ج8، ص381.

⁵³نفس المصدر ص381 - يذكر هورتن (ص88) أنه تزوج عام 1871، واعتمد في تقرير هذا على رواية تاريخ ج3، ص124. وهي رواية صحيفة تونسبية لا يمكن الوثوق بصحته فهي تذكر مثلاً أن محمد عبده هرب من طنطا وتزوج في سنة 1288 - 1871 بينما تروي أنه درس على جمال ابتداء من سنة 1287 - 1870. وفي المقال أخطاء أخرى في التواريخ وإن كانت مادته مستقاه في الأصل من رواية المنار.

أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئاً، فيستمرون على الطلب إلى أن يبلغوا سن الرجال وهم في أحلام الأطفال، ثم يتلى بهم الناس وتصاب بهم العامة فتعظم بهم الرزية».⁵⁴

ولقد أشار محمد عبده إلى هذه البداية السيئة، عندما أراد أن يبين مزار طرائق التعليم الفاسدة وسوء أثرها لطائفة من العلماء حاضرهم في تونس، فحدثهم عن التعليم ودافع بين ما دافع عنه من مسائل، عن ضرورة انتهاج طرق أصلح لتعليم النحو العربي.⁵⁵

على أن فراره من الدرس لم يكن لينجيه مما كتب عليه. فبعد أن تزوج بأربعين يوماً، أكرهه أبوه على الرجوع إلى طنطا لأمر إرادة الله، ولكنه فر في الطريق واختفى عند بعض أقاربه في «كنيسة أورين».

يقول محمد عبده: «وهناك صادفت من علمني كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه، فذقت لذته واستمررت في طلبه».⁵⁶ كان هذا الرجل الذي محضه النصح الخالص، وأيقظ في نفس ذلك الشاب الراغب عن الدرس حب العلم،

⁵⁴ نفس المصدر ص 381 – 382.

⁵⁵ تفسير سورة العصر وخطاب عام في التربية والتعليم – مصر مطبعة المنار – الطبعة الثانية (1330 – 1910)، (ص 67 – 68).

⁵⁶ تفسير سورة العصر، ص 68.

وألهب في صدره الحماس للحياة الدينية فغير بذلك صفحة حياته كلها، كان هذا الرجل الخليق بالتقدير، أحد أحوال أبيه واسمه الشيخ درويش خضر. وكان قد سبقت له أسفار إلى صحراء ليبيا وصل فيها غرباً إلى طرابلس، وهناك جلس إلى السيد محمد المدني،⁵⁷ وتعلم عنه طرفاً من العلوم الإسلامية، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية إحدى طرق الصوفية، وكان يحفظ بعض كتب الفقه والحديث ويحسن على وجه خاص حفظ القرآن وفهمه، وبعد أن أتم دراسته رجع إلى قريته واشتغل بما يشتغل به الناس عادة من فلاح الأرض وكسب الرزق بالزراعة.

ويروي محمد عبده أنه في صبيحة الليلة التي باتها في تلك القرية، جاءه الشيخ درويش وفي يده كتاب يتناول التعاليم الخلقية وشيئاً من معارف الصوفية، التي ينتمي إليها وكثيراً من كلامهم في آداب النفس ورياضتها على مكارم الأخلاق. وسأل محمداً أن يقرأ له شيئاً منه، فأبى عليه ذلك؛ لأنه كان ينفر نفوراً شديداً من القراءة وممن يشتغل بها، ورمى الكتاب بعيداً، فتلطف الشيخ في القول وأمعن في الحلم، ولم يزل به حتى تناول الكتاب وقرأ له بضعة أسطر،

⁵⁷المنار ج8، ص382.

فاندفع يفسر له معاني ما قرأً بعبارة واضحة تغالب إعراضه، فتغلبه وتجد طريقها إلى نفسه سهلاً ميسوراً.

وبعد قليل جاء فتیان القرية يدعون محمداً إلى رياضتهم المعتادة، فرمى الكتاب وانصرف إليهم، وجاءه الشيخ بعد العصر بكتابه وألح عليه في قراءة شيء منه، وعاود ذلك الطلب في اليوم التالي، وقرأ له في اليوم الثالث مرة أطول، وأثار الكتاب اهتمامه حتى أخذ يقرؤه بدافع من نفسه. وكلما مر بعبارة لم يفهمها، وضع عليها علامة ليسأله عنها، ولم يأت اليوم الخامس إلا وقد صار قليل الصبر على ما يحول بينه وبين القراءة، وعادت أحب الأشياء إليه بعد أن كان يبغضها بالأمس، وعلمه الشيخ تعاليم الصوفية وأذكارهم، ولقنه الدروس الأولى في فهم القرآن فهماً صحيحاً، وألقى في روعه حقيقة وقعت من نفسه موقع الوحي. تلك هي: «أن المسلم الذي لا يعدل ولا يصدق ليس بمسلم حقاً».

وبعد أن قضى محمد خمسة عشر يوماً مع ذلك الشيخ، عاد إلى دروسه في طنطا، ولكن بأي قلب عاد؟!

ولقد تغيرت نفسه تغيراً كبيراً واختلفت نظرته إلى الحياة، وأصبح في هذه الفترة القصيرة، وقد غلبت نزعات

التصوف على حياته الدينية. ومنذ اليوم الثامن من إقامته بدأ يذكر الله على طريقة بينها له الشيخ درويش.

وهنا يقول محمد عبده عن نفسه:

«وأخذت أعمل على ما قال من اليوم الثامن، فلم تمض علي بضعة أيام، إلا وقد رأيتني أطيّر بنفسي إلى عالم آخر غير الذي كنت أعهد، واتسع لي ما كان ضيقاً، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيراً، وعظم عندي من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيراً، وتفرقت عنى جميع الهموم، ولم يبق لي إلا هم واحد: وهو أن أكون كامل أدب النفس،⁵⁸ ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي، إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد ... فهو مفتاح سعادتني إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو الذي رد لي ما كان غاب من غريزتي، وكشف لي ما كان خفي عنى مما أودع في فطرتي».

⁵⁸ استعمل هنا اصطلاحات المتصوفة ، فالمعرفة نور قدسي يقذف في القلب ، وآداب النفس معناها الزهد والتشرف ، ومجاهدة النفس بالرياضة والعبادة على نحو يتبع فيه المرشد شيخه خطوة فخطوة ، من أدنى مراتب النفس إلى أعلاها ، أي إلى النفس الكاملة – انظر ما كتبه جاردنر في مقالته عن «طريق مسلم متصوف» في العالم الإسلامي مجلد 2.

كانت هذه التجربة فجر عهد جديد في حياة محمد عبده، فقد آثر الشيخ درويش في نفسه العناية بالتصوف، وأخذت هذه العناية تنمو رويداً رويداً، حتى أصبحت أهم المؤثرات في حياته.

وفي هذا العهد ظل الشيخ مرشداً أميناً وناصحاً حكيماً للطالب الشاب، ولكن كان لمعلمه الثاني وأستاذه الأعظم جمال الدين، فضل إنقاذه نهائياً من الغرق في خيال التصوف وتوجيهه إلى ميادين العلم الواسعة، وإلى الجهود العلمية المثمرة.⁵⁹

⁵⁹ يذكرنا ما ورد عن تلك الأزمة النفسية التي عاناها محمد عبده، بما قيل من أن الكثير من متصوفي المسلمين صادفوا أزمان نفسية شبيهة بها في زمن معين من حياتهم، وأنها وجهتهم إلى الحياة الصوفية الدينية، وفي حياة الغزالي مثل بارز لهذا التحول، وربما حق لنا أن نشير إلى أن محمد عبده عندما كتب مذكراته — وكان قد أصبح ذا شأن في الحياة الدينية في مصر بل، وفي العالم الإسلامي أجمع — كان متأثراً، سواءً أكان شاعراً بذلك أم غير شاعر به، في تعليل تجاربه الأولى والأخيرة، بما عرفه من تراجم كبار الصوفية فركزها جميعاً في أزمة واحدة معينة، هي في الواقع نتيجة لمقدمات استغرقت زمناً طويلاً، وربما كان لاداعي لهذه الإشارة لولا أن بعض التراجم التي كتبها أناس لم يكونوا من بيئة محمد عبده — مع اعترافها بالتحول الحاسم الذي حدث في تفكيره في هذا الوقت، وغير موقفه من الدرس — تعلله تعليلاً واقعياً وترتيب الحوادث ترتيباً آخر. فجريدة الشرق تقول في عددها الصادر في 12 يولييه سنة 1905، (تاريخ ج3، ص19)، أنه لما بلغ السابعة من عمره، أرسله إلى كتاب في القرية فاختلف ابنه إليه مكرباً؛ لأنه كان يريد أن يكون فلاحاً كاخوته، وكانت النتيجة أنه لبث بهذا الكتاب ثلاث سنين لا يحفظ مما يلقبه الفقيه حرفاً. ثم أدخله أبوه إلى الجامع الأحمدى بطنطا، فلبث به ثلاث سنين، ثم إلى الجامع الأزهر فيمكث فيه عامين، لا يدري مما يلقن شيئاً. تقول الشرق أن محمد عبده علل ذلك بثلاثة أمور.

الأول: رغبته في أن يكون مثل أخوته فلاحاً وعدم وجود الوسائل التي ترغبه في العلم.

الثاني: اختلال نظام التدريس.

الثالث: ما اتفق عليه الطلبة من تناول الأغذية الضارة في جميع الأوقات مما يكون منه اعتلال القدرة على

الدرس.

ثم تقول هذه الرواية: «فلما لم يجد الأستاذ مناصاً من إرادة أبيه خلا بنفسه واجتمع بفكره وذكائه فهان الأمر بعد ذلك عليه».

ب- طالب علم ومنصوف 1865 – 1877

بعد أن قضى محمد عبده أسبوعين في صحبة الشيخ درويش يستمع إلى نصائحه وإرشاداته، عاد في شهر أكتوبر سنة 1865 إلى معهد بطنطا، وحضر على شيخين كان كل منهما في بدء تدريسه فاغتبط إذ رأى نفسه قد أفاقت مما غشيها من سبات عقلي، وانصراف عن الدرس، وسره أنه بدأ يفهم ما يقرأ وما يسمع.

لما عرف الطلبة الآخرون عنه ذلك، التفوا حوله ليعينهم على القراءة والفهم، وبعد أشهر قليلة رغب في تلقي العلم بالجامع الأزهر، وهو المعهد المشهور بالدراسات الإسلامية في القاهرة والذي كثيراً ما يسمى الجامعة الأزهرية.

وكذلك روى جورجى زيدان – وهو كاتب عظيم الخطر – في ترجمته لمحمد عبده «مشاهير الشرق ج1 ، ص281» بعد أن ذكر دراسته التي لم تثمر في الكتاب ، وفي طنطا وفي الجامع الأزهر ، وبعد أن أشار إلى أن محمد عبده ينسب ذلك بالأكثر إلى فساد طريقة التعليم. يقول:

«إنه انتبه لنفسه ولم ير بدأً من تلقي العلم ، واستنبط لنفسه أسلوباً في المطالعة ، وأعمل فكرته في تفهم ما يقرأه ، فاستلذ العلم واستغرق في طلبه».

وهذا التعليل لتطور أحوال محمد عبده كان يبدو معقولاً ، لولا أن الأستاذ نفسه أبدى رأيه الخاص في البواعث التي حركته ، وإذا صح ما رواه ، تكون الروايات الأخرى قد أخطأت في القول بأن يقظته العقلية كانت بعد أن قضى عامين في الأزهر بدلاً من أن ترجعها إلى مدة دراسته في طنطا .
وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروايات لم تذكر استغراقه في التصوف خلال عهد دراسته الأخير ، وهذه حقيقة لا شك فيها رواها هو عن نفسه .

وفي الجملة فإنه ليس هناك من سبب قوي يدفعنا إلى أن نعتبر ما ذكره محمد عبده في هذا الصدد عند ترجمته لنفسه غير صحيح في جوهره .

ويرجع تاريخ هذا الجامع إلى سنة 970 ميلادية، فقد أسسه جوهر قائد جند الخليفة الفاطمي أبي تميم معد «المعروف بالمعز لدين الله 652 - 975 ميلادية» بعد عام من فتحه لمصر.

وكان قد فرغ من بناء القاهرة عاصمة ملكه الجديدة، وعسكرت فيها جنوده، فبنى لهم المسجد وهياً بعد عامين للصلاة، ثم زاد فيه من جاء بعده من خلفاء الفاطميين بعد أن نقلوا عاصمة ملكهم إلى القاهرة، وحبست عليه الأوقاف الكثيرة، وأنشئ في صحنه مدرسة زاهرة. وزاد كثير من الحكام في أبنية المسجد خلال قرون متعاقبة، وحبسوا عليه الأوقاف، فازدهر وذاعت شهرته في العالم الإسلامي أجمع، من الناحيتين الدينية والعلمية.

وكانت معاهد التعليم التي تزيد عن الأزهر في القدم، والتي كانت في وقت ما مهبط العلم والعرفان، قد أخذ مجدها في الزوال متأثرة بما صحب غزوة المغول للشرق من هدم وتخريب، وبما أصاب الإسلام في الغرب من تفكك وانحلال.

ووثب الأزهر حينذاك إلى ذروة المجد، واحتفظ بمكانته وأصبح خلال قرون عديدة أعظم معاهد التعليم الإسلامي، واجتذب إليه الطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامي.

وتعرف مدرسة الأزهر بالجامعة الأزهرية؛ لأن كل أو جل العلوم الإسلامية تدرس فيها؛ غير أنها ليست في الواقع جامعة بالمعنى المفهوم من هذا اللفظ في الاصطلاح الغربي.

ودراسات الأزهر دينية، يتخصص الطلاب فيها وفق ميولهم العلمية. ثم يتخرجون فيه محامين شرعيين أو قضاة للمحكم الشرعية المختلفة، أو مدرسين للغة العربية أو لغيرها من العلوم التي تدرس في الأزهر، أو أئمة أو خطباء في المساجد، أو فقهاء يرتلون القرآن في المحافل الخاصة والعامّة. وهم دائماً في نظر أئمتهم ومعلموهم في الدين. وتكتسب هذه الدراسات قيمتها وخطرها من انتسابها إلى تفسير القرآن تفسيراً صحيحاً، وإلى أحكام العلم بالعقائد والأحكام الإسلامية.

وقد أصبحت الروح التي سادت التعليم في الأزهر منذ قرون، روحاً تقليدية ليس الغرض الأول منها البحث والاستقصاء، رغبة في تقدم العلوم التي تدرس فيه، بل غايتها على الأكثر تلقين هذه العلوم كما ذكرها السلف الصالح، من دون تغيير فيها أو انحراف عما قرروه، فأغلقت بذلك، منذ أواسط القرن الثالث الهجري، أبواب البحث

المستقل في مصادر الدين أو تكوين رأي خاص فيها، وأصبحت الآثار التي خلفها ذلك العهد البعيد، هي المراجع التي يرجع إليها في الدين، ولم يبق للأجيال اللاحقة غير تقرير ما وضعه السلف وتفسير معناه.

وتبدو هذه الروح التقليدية، واضحة كل الوضوح، في تقدير العلوم المختلفة فأهمها العلوم النقلية، كعلم الكلام أو علم التوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وهي تستند جميعاً إلى الوحي الإلهي؛ ولهذا لم تخضع مصادرها للفحص والنقد، بل سلم بها كما وضعها السلف. وهذه العلوم. وكذلك علم التصوف وعلم الأخلاق تسمى علوم المقاصد، أي العلوم التي تدرس لذاتها. ويليها في المرتبة العقلية، كالنحو والصرف والعروض والبلاغ بفروعها الثلاثة (المعاني والبيان والبديع) والمنطق وعلم مصطلح الحديث وعلم الهيئة، الذي يدرس في الغالب لأغراض عملية، كعمل التقاويم وتحديد مواقيت الصلاة.

وتعرف هذه العلوم باسم علوم الوسائل، أي العلوم التي تدرس وسيلة لفهم العلوم النقلية.

ومنذ القرون الوسطى، كان الإهمال نصيب بعض العلوم الأخرى كالآداب والتاريخ والجغرافيا وعلوم الطبيعة

والرياضيات إلخ ... وإذا درست في الأزهر، فإنما يكون ذلك⁶⁰ على اعتبارها من المواد الثانوية.

كان الأساتذة يقرءون لطلاب قد اجتمعوا حولهم في حلقة، ويعتمدون على نص لمؤلف يعتبر عمدة في موضوع الدرس، ولكن كان يندر أن تصل أيدي الطلاب إلى ذلك النص. بل يعتمد الطالب إلى حفظ شرح لأحد المتأخرين على المتن، أو حاشية على ذلك الشرح صنفها مؤلف أحدث، أو تعليقات، أو تقرير على الحاشية. ويقوم الدرس على مناقشة وتفسير المصطلحات التي استعملها المصنف.

وإذا وفق الطالب إلى حفظ أحد هذه الشروح أو الحواشي عن ظهر قلب حسب أنه فهم الموضوع.⁶¹

ولقد كثرت المحاولات من آن لآخر، لإصلاح مناهج الدراسة وطريقة التدريس في الأزهر، دون كبير فائدة. فمع أن محمد علي باشا كان أمياً، إلا أنه كان يقدر العلوم الأوروبية حق قدرها. وأراد أن يدخلها إلى الأزهر، فأوفد إلى باريس بعثته العلمية الأولى عام 1828 ليدخل العلوم الأوروبية في الأزهر، على يد أعضائها الذين درسوا في فرنسا. ونقل إلى

⁶⁰ في الكلام على العلوم المختلفة التي تدرس في الأزهر – انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة الأزهر، وكذلك مقدمة الرسالة ص18، وهورتن ص109، وتاريخ ج3، ص254.
⁶¹ المنار ج8، ص393 – 399.

العربية كثير من المصنفات الأوروبية المختلفة، ومن الفرنسية بنوع خاص، ولكن هبت المعارضة ضد ذلك الإصلاح، وأنكرت المساعي التي بذلت لإدخال روح جديدة في ذلك المعهد العتيق.

وحوالي ذلك العهد (1827)، كان الشيخ الطنطاوي، الذي سافر فيما بعد لتدريس الأدب العربي في سان بطرسبرج، قد بدأ يدرس مقامات الحريري، وهي طائفة من المقالات نالت حظاً من الشهرة والتقدير. وأنشئت سجعاً في القرن الثاني عشر الميلادي واشتهرت بصعوبة أسلوبها، ووفرة مفرداتها، وحريتها في التعبير عن بعض العواطف والأفكار، ولم تكن مثل هذه المواضيع تدرس في الأزهر من قبل.⁶²

وقبل أن يجاور محمد عبده في الأزهر بزمن قصير. كان الخديوي إسماعيل في حماسه لصبغ البلاد بالصبغة الأوروبية قد حاول أيضاً إصلاح الأزهر من جديد، وأيده في هذا الشيخ محمد العباسي المهدي. شيخ الأزهر في ذلك العهد.⁶³ وأدخلت

⁶² إن التاريخ الذي اعتمدهنا لمحاضرات الشيخ الطنطاوي هو الذي ذكره فولرز في مقاله عن الأزهر بدائرة المعارف الإسلامية، وذكرت مقدمة الرسالة، عام 1867. ويظهر أن هذا خطأ لأنه إذا كان الطنطاوي قد حاضر في التاريخ الأخير لاستطاع محمد عبده أن يحضر عليه مدفوعاً بنزعة القوية في طلب كل جديد. ولكن محمد عبده لا يذكر اسم الشيخ طنطاوي مع أنه ذكر أسماء أساتذته الآخرين الذين درس عليهم.
⁶³ كان الشيخ العباسي شيخاً للأزهر من سنة 1870 إلى سنة 1882، ثم خلفه الشيخ الإنباي الذي كان معارضاً للإصلاح، وعلى هذا كان العباسي شيخاً للأزهر عندما كان محمد عبده طالباً فيه. انظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة الأزهر. ومشاهير الشرق ج2، ص 186 — 189.

إصلاحات عديدة على مناهج الدراسة والنظم الإدارية، كان من بينها تقرير نظام الامتحان أمام مجلس من ستة أعضاء، وكان هذا أمراً جديداً في الأزهر، فناهضة الكثيرون مناهضة قوية، ورفع لواء المعارضة الشيخ عليش، الذي كان عالماً قديراً ورجعياً متطرفاً. ففترت حركة الإصلاح عندما دخل محمد عبده الجامع الأزهر في أوائل سنة 1866، ولو أن الشيخ حسن الطويل ظل يواصل تدريس المنطق والفلسفة.

ولم يكن في مظهر الفتى محمد عبده، ما يميزه في عيون شيوخه عن المئات من أقرانه الذين وفدوا إلى الأزهر من بلاد الريف، ولكن نشاطه الطبيعي وحدة ذكائه وانكبابه على الدرس والتحصيل، واستقلال رأيه، كل ذلك سرعان ما جعله فريداً مميزاً بين أقرانه، وظل أربعة أعوام يقرأ دروس الأزهر المقررة، ويتابع ما يلقي فيه من محاضرات، ولكنه كان لا يطيق الصبر على مواصلة الجلوس إلى أساتذة لم يكن يفهمهم، أو لم يستطع الاستفادة من دروسهم، فكان أحياناً ينقطع، وأحياناً يحضر الدرس، ويقرأ في كتاب آخر يحضره معه، ومع هذا كان دائم البحث في كتب الأزهر عن أشياء لم تكن تدرس فيه.

وكان صديقه القديم وناصحه الشيخ درويش، يزوره
الفينة بعد الفينة، ويغريه بدرس المنطق والرياضيات
والهندسة، ولو أنه كان لا يجد هذه العلوم في الأزهر، وقد
أعانه في تحصيلها الشيخ محمد البسيوني أحد العلماء في
ذلك العهد، وبعد زمن قرأ المنطق والفلسفة على الشيخ
حسن الطويل، الذي ذكرناه من قبل، ولكن الشيخ حسن لم
يشبع تلك الرغبة القوية التي كانت تستقر في قلب محمد
عبده لتحصيل شيء يفتقده دون أن يعرف أي شيء هو.

وأحس الطالب الفتى أن تعاليم الشيخ حسن لم يكن
ينهض على قضايا جازمة محدودة، ولكنه كان مزيجاً من
الفرض والتخمين،⁶⁴ ولم يكن فتاناً ليرضى بترك موضوع
قبل أن يفهمه تمام الفهم فإذا أدرك هذا لم يقنع بما فهمه
إلا إذا أيدته البراهين.⁶⁵

وكثيراً ما قرر فيما بعد، أن الطريقة الأزهرية في درس
المصنفات العربية قد أضرت بتفكيره، وأنه حاول خلال
سنوات عديدة أن يتحلل من أثر هذه الطرائق، ويمحوها من
عقله، فلم يوفق كل التوفيق.⁶⁶

⁶⁴ المنار ج 8 ، ص 388.

⁶⁵ نفس المصدر ، ص 400.

⁶⁶ نفس المصدر ، ص 399.

كان منذ بدء طلبه للعلم بالأزهر، متأثراً بالتصوف، وقد أطلق لنفسه العنان في الاستغراق فيه.⁶⁷ كان يصوم النهار ويقوم الليل بالصلاة والتلاوة والذكر،⁶⁸ ويلبس قميصاً خشباً فوق بدنه، ويجاهد النفس بالتقشف والزهد،⁶⁹ وكان يمشي مطرقاً لا يكلم أحداً إلا لضرورة اقتضتها صلاته بالمدرسية والطلاب.⁷⁰ وكان لكثرة الانهماك في العلم والفكر والنظر ومجاهدة النفس، يخرج عن حسه ويسبح في عالم الخيال، حيث ظن أنه كان يناجي أرواح السابقين،⁷¹ وزاد ذلك عليه حتى ابتعد عن مخالطة الناس.

ولما زار الشيخ درويش في مصر سنة 1871، وجد الشيخ درويش أنه لا بد له من أن يستعيد محمد عبده إلى الحياة العادية الطبيعية، ونجح في ذلك بتنبئيه إلى أن لا فائدة من علمه إذا لم يكن هادياً له ولغيره من الناس، وأنه إذا شاء أن يكون ذا نفع لإخوانه في الدين وجب عليه أن يخالطهم. ثم استصحبه الشيخ درويش. إلى المجالس العامة وفتح الكلام

⁶⁷ نفس المصدر ، ص 386.

⁶⁸ نفس المصدر ، ص 396.

⁶⁹ نفس المصدر ، ص 398.

⁷⁰ نفس المصدر ، ص 386.

⁷¹ نفس المصدر ، ص 396.

في الشئون المختلفة ووجه إليه الخطاب ليتكلم، وما زال به حتى أعاده رويدًا رويدًا إلى عالم الواقع.⁷²

على أن الفضل الأكبر كان لجمال الدين الأفغاني. فإنه هو الذي أنقذه من غمرات التصوف، ولو أن أول آثار محمد عبده، وهي رسالة الواردات التي ظهرت عام 1874، تنم في وضوح وجلاء عن آثار دراساته وتجاربه الصوفية، كما تظهر أيضًا أثر دراساته الفلسفية التي تلقاها على جمال الدين.

ولقد ظل محمد عبده مستمسكًا بميله إلى التصوف طول حياته، وهو يذكر لنا في مقدمة الرسالة التي أسلفنا ذكرها،⁷³ كيف أنه شغف بالعلم والتحصيل شغفًا ملك عليه زمام نفسه، وكيف أنه جعله غايته وطلبته دون كبير فائدة، إلى أن جاء جمال الدين إلى مصر. وكان محمد عبده قد اهتدى، وهو يطلب العلم إلى شيء مما سماه «العلوم الحقيقية»، غير أنه لم يجد من يرشده في ذلك السبيل. وكلما استعان بأحد قال له: إن الاشتغال بمثل هذه الأمور يخالف للشرع أو أن رجال الدين قد حرموه.

⁷² نفس المصدر ، ص398.

⁷³ طبعت بكتاب تاريخ جنن ص9-25.

يقول محمد عبده: «وعندما تأملت في سبب ذلك رأيت أن الإنسان يكره ما يجهل»، وبينما كان في حيرته تلك، أشرقت شمس الحقيقة — يشير بذلك إلى وصول جمال الدين — واطمأنت نفسه إلى طلب العلم في نورها، فأحس أنه انتقل إلى عالم جديد أخذ يتضاءل فيه، في نظر محمد عبده، رواء الاستغراق في التصوف شيئاً فشيئاً.

كان جمال صوفياً عانى، أحوال المتصوفين، وقطع شوطاً طويلاً في سبيل أهل الطريق، وكان أعرف من محمد عبده بالشيء الكثير مما يعرفه المتصوفة، ولا يجيزون الكلام فيه، فاستطاع أن يقنع تلميذه الناشئ بما وصل إليه في المعرفة الصوفية، كما أقنعه بعلمه في ميدان العلم، فأنقذه من غمرات قل إن نجا منها من وقع مرة فيها.⁷⁴

عندما تقابل محمد عبده بجمال الدين للمرة الأولى، كان التصوف موضوع الحديث، وكان قد ذهب لزيارة جمال الدين صحبة الشيخ حسن الطويل، لما جاء جمال إلى القاهرة في زيارته لها لأول مرة سنة 1869. وكان جمال يتعشى عندما وفدا عليه، وبعد العشاء تحدث إلى زائرية في تفسير القرآن،

⁷⁴المنار، ج8، ص397.

فبين تفسير أهل السنة لبعض الآيات ووازنه بتفسير المتصوفة.

التصوف والتفسير:

الموضوعان اللذان كانا في ذلك الوقت قد ملكا على محمد عبده، زمام نفسه وملاً شغاف قلبه؟!

كأن جمال الدين قد أدرك بفتنة المعلم العظيم ميول الطالب الناشئ ورغباته، فحاول أن يجتذبه إليه.

ولما رجع جمال الدين من الأستانة إلى القاهرة، بعد نحو عام ونصف (22 مارس سنة 1871)،⁷⁵ أخذ محمد عبده يقرأ عليه في انتظام، وسرعان ما أصبح يلزمه ملازمة الظل،⁷⁶ وأخذ يدعو في حماس أقرانه من الطلاب وغيرهم للذهاب إلى بيت جمال الدين، حيث كان يقرأ لتلاميذه بعض المصنفات الإسلامية التي جر عليها الإهمال أذيال النسيان، وكان يسحر

⁷⁵ لم يتفق المؤرخون على هذا التاريخ كما اختلفت رواياتهم أيضاً في كثير من التواريخ المتصلة بحياة محمد عبده، أما التواريخ التي أوردناها آنفاً فهي التي ذكرها براون ومشاهير الشرق لوصول جمال الدين إلى مصر في المرتين وتخللها فترة إقامته في الأستانة. وصل في المرة الأولى عام 1285 – 1869 وألقى خطبته في الأستانة التي كانت سبباً في نفيه منها في رمضان سنة 1282 – 1880، وجاء مصر للمرة الثانية في غرة محرم سنة 1288 – 22 مارس سنة 1871، وهذه التواريخ أكثر اتفاقاً مع الحوادث السابقة، ولكن يقول محمد عبده (المنار ج8، ص 387) أنه صاحب جمال ابتداءً من غرة محرم سنة 1287، ويشير في مقدمة رسالة الواردات (تاريخ ج2، ص 9) إلى أن جمال وصل إلى مصر وبدأت صحبتها في سنة 1290 – 1973. وربما كان المقصود بهذا، الإشارة إلى تاريخ بدء نوع معين من الدرس تلقاه عليه كالفلسفة مثلاً. وتروى مقدمة الرسالة ص 24 أن جمال جاء مصر سنة 1872، وربما كان بعض هذا الاضطراب راجحاً إلى استعمال التاريخين الهجري والميلادي.

⁷⁶ المنار ج8، ص 389.

سامعيه بعلمه الغزير، وحديثه العذب، وتعليقه الممتع على
المواضيع المختلفة.

كان دائماً جواداً يسخو إلى غير حد في بذل كنوز حكمته
إلى كل من حضر مجلسه سواءً أكان من «مريدي الحكمة»،
أو لم يكن من مريديها،⁷⁷ وكانت طريقته في قراءة
المصنفات العربية القديمة تختلف اختلافاً بيئاً عن طريقة
الأزهر.

كان يشرح معنى المسألة حتى تنجلي للأفهام، ثم يقرأ
عبارة الكتاب ويطبّقها على ما قرره فإذا توافق النص والشرح
كان بها، وإن لم يتوافقا بين ما في النص من مواضع الضعف.
وكان يقرأ العبارة ويبحث في دليلها فيقره أو يفنده ويجزم
بغيره، ثم يدلي بعد هذا برأيه في الموضوع، دون أن يكتفي
بفهم الكتاب والموافقة على آراء مصنفه.⁷⁸

وبعد أن درس جمال الدين أهم المصنفات العربية بهذه
الطريقة، وبعث فيها حياة جديدة، قرأ لتلاميذه طائفة من
الكتب الحديثة التي عربت في مختلف العلوم، فظهر لهم

⁷⁷ المنار ج8 ، ص390.

⁷⁸ المنار ج8 ، ص399 – 400 ، أورد قائمة بالكتب القديمة والحديثة التي قرأها في التصوف والمنطق
والفلسفة والفقه والهيئة. انظر ص388 – 389. ومن أهم كتب الفلسفة التي قرأها والتي يعرفها الأوروبيون أكثر من
غيرها كتاب الإشارات لابن سينا (980 – 1037).

عالم جديد أطال محمد عبده التحديق في آفاقه، ذلك هو عالم الفكر الغربي وما وصل إليه من علم حديث.

وكان لهذا العالم الجديد أثر فعال في حياة محمد عبده، لا يقل شأنًا عن منهج جمال الدين في تناول المصنفات القديمة بالنقد والتمحيص والاستقلال في الرأي.

كان جمال الدين يدرّب تلاميذه على إنشاء المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية في الصحف وعلى الخطابة أيضًا. وأصبح محمد عبده بعد وقت ما خطيبًا بليغ العبارة قاطع الحجة. وبز أستاذه في ذلك؛ لأن جمال الدين مع طلاقته وقوته الخطابية، لم تكن العربية لغة طفولته كما كانت بالنسبة إلى تلميذه، ولم ينج أبدًا من آثار كانت تدل على عجمته.⁷⁹

وقد حفظ لنا محمد عبده درسين من دروس أستاذه، نشر ملخصهما في الصحف وقت إلقاءهما.⁸⁰

أولها في «فلسفة التربية» وأزن فيه بين سلامة الحياة الخلقية وصحة التركيب الجسماني في حياة النبات والحيوان، فكما أن روح التركيب البدني، إنما يستقر حيث تجتمع أصول متضاربة، وينشأ من تغالبها مزاج معتدل كامل، وبغلبة

⁷⁹ نفس المصدر ، ص 389.

⁸⁰ تاريخ 2، ص 26 – 36.

أحدهما يفسد التركيب، ويذهب الروح الحيوي من حيث أتى، كذلك روح الكمال الإنساني إنما يكون حيث تجتمع أخلاق متضادة وملكات متخالفة، يقوم من تضادها وتخالفها حقيقة الفضيلة المعتدلة ... «كالشجاعة التي هي وسط بين الجرأة والمخافة، والسخاء الذي هو وسط بين البذل والإمساك ...».

«وهكذا جميع الملكات الفاضلة الإنسانية إنما هي واسطة لطرفين متضادين لا بد من ظهور أثر كل منهما على نسبة معتدلة. وبغلبة أحدهما على الآخر يختل نظام الفضيلة ...».

«ومن ثم قد وضعت علوم التربية والتهذيب، لتحفظ على النفس فضائلها وتردها عليها إن اعتلت أو انحرفت عنها إلى جانب النقص والاعوجاج ...».

«والذين يقومون بأمر التربية والإرشاد وبيان مفاصد الأخلاق ومنافعها، هم أطباء النفوس والأرواح.».

«وكما لزم للطبيب أن يكون عالمًا بعلم صحة الأبدان، كذلك ينبغي للحكيم الروحاني أن يكون عالمًا بتطبيب النفوس والأرواح، وأن يعرف تاريخ أمته وغيرها من الأمم، وأن يكون مطلعًا على درجات ترقِّيها ودركات تدنيها في جميع

الأزمان، وأن يسبر أخلاقها بمسبار الحكمة، ليعلم أسباب أمراضها النفسية، ويقف على العلاج اللائق بكل صنف منها». «وجهل هؤلاء الأطباء الروحانيين يبدو أثره من غير شك في أخلاق الأمة. فعدم المرشد الجاهل خير من وجوده...».

«والقائمون بأمر الإرشاد يحصرون في قبيلين:

قبيل الخطباء والوعاظ، وقبيل الكتبة والمصنفين ومنه أرباب الجرائد».

وفي مقاله الثاني «في الصناعة»، بعد أن تكلم على أدوار الإنسان العقلية وتطوره الاجتماعي، وبين قيمة الصناعات المختلفة بالنسبة للجماعة، وما كان لها من أثر في تطور الإنسان، أخذ يدلل على ضرورة الصناعات للأفراد ومنفعتها للجماعة.

فالصناعات يتوقف بعضها على بعض، ويحتاج كل إنسان إلى الكثير منها حتى لحاجاته المادية في الحياة.

«فكيف به أن يستقل وهو محتاج إلى ثمرات جميعها يوماً بيوم، بل ساعة بساعة، فلا بد من التعاون في الأعمال، فيعتاض كل عن عمله بثمره عمل الآخر، فيكون المجموع الإنساني كبذن ذي أعضاء يعمل كل عضو منه للبدن».

«فإنذا علم الإنسان جميع ذلك، وضع نفسه عضواً حقيقياً، وركناً ثابتاً يقوم بأداء عمل يعود على كلية الأفراد. ومبدأ هذا العمل فيه هو الذي نسميه بالصناعة، فمن لم يكن ذا عمل حقيقي يفيد المجتمع الإنساني، ويعين على انتظام الهيئة الكلية، فهو كالعضو الأشل لا فائدة منه على البدن إلا تكلف حمل ثقله مع عدم التألم من إزالته».

على أن جمال الدين قد أعطى تلاميذه شيئاً آخر فوق العلم، وإن كان علمه في ذاته غزيراً جزيلاً النفع. يقول جورجى زيدان في كلامه على النهضة الأدبية التي بعثتها تعاليم جمال الدين:

«كأن الرجل قد نفخ فيهم من روحه ففتحو أعينهم، وإذا هم في ظلمة، وقد جاءهم النور فاقتبسوا منه فضلاً عن العلم والفلسفة، روحانية أرتهم حالهم كما هي، إذ تمزقت عن عقولهم حجب الأوهام، فنشطوا للعمل في الكتابة وأنشأوا الفصول الأدبية والحكمية والدينية».⁸¹

كان الوقت الذي ظهرت فيه جهود جمال الدين، مناسباً كل المناسبة لمثل تلك الجهود التي كان يبذلها لإنهاض شباب المصريين، فقد كان الخديوي إسماعيل يدخل الأفكار

⁸¹ مشاهير الشرق ج1 ، ص281.

الأوروبية في مصر على وجه أسرع مما ينبغي لهضمها، ولكن جهوده أدت إلى نتيجة سطحية، تلك هي أن كثيراً من المثقفين كانوا يتوقعون إقبال البلاد على عهد من التقدم الوطني، وكانوا يظنون أنهم هيئوا للمساهمة فيه.

ومن ناحية أخرى، فإن بذخ إسماعيل كان مؤدياً من غير شك إلى التدخل الأجنبي الذي كان جمال يحذر البلاد منه، وكانت أشباح يوم الحساب المقبل تبدو ظلالتها عن قرب، وإن كان ذلك اليوم نفسه لم يأت إلا بعد نفي جمال الدين من مصر.

وقد بدأ هذا التنبؤ في مقال كتبه محمد عبده، وهو أحد مقالات خمس أوردتها محمد رشيد رضا في تاريخ الإمام، وكان محمد عبده قد نشرها في الصحف في ذلك العهد وفيها كلها، كم لاحظ الأستاذ م. هورتن،⁸² «نفحة من حرارة الشباب المتأججة».

والمقال الذي نحن بصده، هو الذي نشر في 3 سبتمبر سنة 1876 في جريدة الأهرام، أقدم الصحف اليومية في

⁸² هورتن ج3 ، ص88.

القاهرة، وكانت تصدر أسبوعية حينذاك.⁸³ وهو تقرّظ للجرّفة الةف كانة آأسسة فف ذك الوقت، ذكر ففه الشفخ الأزهرف الشاب (لأن محمد عبده كان فف ذك الوقت طالباً فف الأزهر) أن مصر كانة فف سالف الزمان أعظم ممالك الأرض، وأن الةمدن كان ففها كهلاً ففن كان عنء ففها طفلاً، وأنه نزه من مصر إلى ففها من أمم الغرب. وبعء تقبلات كةفرة وصل إلى ففاةه ومنةاه ...

«واسءار الزمان كهفئةه فعاء الةمدن إلى مسقط رأسه، واسءبله الءفار المصرية بفافة المسرة وأكرمء مءواه، فقام فؤءف ءءى ءءمءها وفوفف شكر كرامءها».

«ءءى أن موارد الءوففق المنءظرة فف العصر الءاضر فاقت ما كان فف أيام بناء الأهرام الءفءمة، وجرّفة الأهرام سءكون ءاءمة هذه الءضارة الءفءة».

أما المقالات الأربعة الأءرى الةف كءبها جمفعاً فف سنة 1876، ففه أيضاً ءحمل فف ءنافاها طابع الأيام المءبرة الةف أنشءء ففها، وكذلك ءظهر ءعالفم جمال الءفن.

⁸³ ظهر هذا المقال فف العءء الءامس انظر ءارفخ ج2 ، ص36 ، والمقالات الأءرى فف ص39 – 67. انظر الءعلق علفها فف مقءمة الرسالة ، ص27. وهورءن ج13 ، ص88 – 89 ، وانظر وصف إنشاء جرّفة الأهرام وءرءمة مؤسسها ومحررها سلمف ءقلا بك فف مشاهفر الشرق ج2 ، ص89 – 93.

فالمقال الثاني يناقش الجانب الجوهري الضروري الذي تقوم به صناعة الكتابة في تطور الثقافة الإنسانية، ويختتمه ببيان ما للصحافة من خطر في توجيهه وضبط جميع الشئون الدينية والسياسية لأمة من الأمم.

وكتب المقال الثالث في «المدبر الإنساني والمدبر العقلي».

ويعني بالمدبر الإنساني «المدبر الحيواني مع ما يستتبعه من جميع الإحساسات الظاهرة والباطنة، وما له من حفظ تركيب الحيوان».

ويعني بالمدبر العقلي الروحاني «قوى الإنسان العاقلة التي ليس لها من غاية سوى كشف المعنى والتحلي بالملكات الفاضلة».

فالإنسان ينقسم إلى قسمين: «قسم أخذ إلى أرض الحيوانية ... وقسم قد ارتقى إلى ذروة الإنسانية» «وكلما قوى في فطرة الشخص جانب الإنسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية، يأنف الظلم، ويدفع آثار الجهالة، ويأخذ بالبرهان».

إلى هنا نجد للمقال لوئاً خلقياً فلسفياً يظهر تطبيقه في ختامها إذ يقول: «فمن الناس من كانت فضائله العقلية اسماً

لا غير، يقلدون في الاعتقاد، ولا يجيزون درس العلوم الفلسفية».

«ومنهم من يتهللون لسوء أحوال البلاد، ويبتهجون إذا بشروا بتسلط أعدائهم، وما ذاك إلا من تداني الهمم، وتراكم الظلم، والوقوع في حفرة الحيوانية، والانحطاط عن درجة الإنسانية»، «وذلك بدل أن يتحدوا أمام عدوهم المشترك، وينبذوا جميع التعصبات الدينية» ثم يقول:

«إن المصريين كأخوين طال بينهما الشقاق، ومع هذا، إذا حاول أجنبي الاعتداء على أحدهما، نسيا ما بينهما من نزاع، ونصر كل منهما أخاه على ذلك العدو الأجنبي».

أما المقال الرابع فأنشأه «في العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية». وحكى فيه قصة طالب أزهرى (لها شبه قوى بحالته) أخذ في درس بعض الكتب المنطقية والكلامية. ومع أن العلوم المنطقية، إنما يقصد بها تأييد العلوم الكلامية، فإن أصفياء ذلك الطالب اهتزوا لذلك واضطربوا، فحذروه من درس مثل هذه العلوم، وأوسعوا له في النصيحة، ثم أتبعوها بالوعيد، واستدعوا أباه في عجل إلى القاهرة لينقذ ابنه، فجاء الوالد ولم تفر عينه إلا بعد «أن

أحلف ابنه على القرآن أنه ما زال صادق الإيمان»، وأنه لن يشتغل بعد ذلك بمثل هذه العلوم الخطرة.

على أن هذه العلوم كانت تدرس في الجامعات الإسلامية في الشرق والغرب، «وقد قال الأكابر من محققي المسلمين كالغزالي وغيره، إنها فرض عين، وأطبق جميع العلماء على أنها من فروض الكفاية، خصوصاً في مثل هذه الأيام، لدحض الشبه عن الدين».

«وليت شعري إذا كان هذا حالنا بالنسبة إلى علوم قد أرضعت ثدي الإسلام، وغذيت بلبانه من زمن يزيد عن ألف سنة، فما حالنا بالنسبة إلى علوم جديدة مفيدة هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان وإلام نضع أصابعنا في آذاننا إذا ذكرت؟

لو أن هذا كان في عصر الحكام المتوحشين، أو أنه لم يكن بيننا وبين غيرنا من الأمم اختلاط، لالتمسنا لهم العذر في ذلك، ولكننا في عصر الخديوي إسماعيل، الذي بز كل حاكم آخر في نشر التعليم وتوفير سبل الحضارة لبلاده».

«والعلماء الذين هم روح هذه الأمة، لم يروا إلى الآن لهذه العلوم الجديدة فائدة، ولكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد أفلت كواكبه، غير ملتفتين إلى أننا أصبحنا في خلق جديد،

قد طرحتنا الأيام بديننا وشرفنا في بادية قد غصت بأساد ضارية، فإن كنا من آحاد تلك الآساد، فقد وقينا أنفسنا وديننا، وإلا فإما أن نطرح ديننا وننجو بأنفسنا، وإما أن نبعد عن آخرنا لسوء الجهل وضلال الطريق...».

«فعلينا أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول، وما الذي نقلهم عن حالهم الأول، وأدى بهم إلى أن صاروا أغنياء أقوياء، فإذا حققنا السبب، وجب علينا أن نسارع إليه حتى نتدارك ما فات، ونستعد لخيرنا فيما هو آت. وها نحن بعد النظر لا نجد سبباً لترقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم، فإذن أول واجب علينا هو السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا».

ونسلم مثل هذه النعمة الجديدة في المقال الأخير من سلسلة مقالاته هذه. فهو يبدأ ببيان أن اللغة العربية، وإن كانت عظيمة الغنى بمفرداتها، وبالرغم من أنها كانت في وقت ما أداة لإنشاء مصنفات قيمة في الطبيعيات والإلهيات والرياضيات والطب وغير ذلك من سائر العلوم والفنون، إلا أنها قد تنزلت إلى حضيض الانحطاط، فسبقت الأمم الأخرى المتكلمين بالضاد في العلوم والتربية والحضارة. وقد عرب أخيراً بعض المصنفات الحديثة.

إلا إنه لم يوجد من يعني بعلم السياسة وتاريخ سير التمدن حتى ترجم إلى العربية كتاب «كيزو» في «تاريخ التمدن»، وينتهي المقال بذكر عبارة جمال الدين الأفغاني في تقرير الكتاب المذكور.

يقول جمال الدين:

«لا شك في أنه قد حصل لأهل أوروبا تقدم ... وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياساً صحيح النتيجة حتى أوصلتهم إلى هذا المطلوب، فلا بد لكل إنسان أن يبحث عن تلك المقدمات التي أنتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها في إيصال أهالي ملته ووطنه إلى مثل ما ناله غيرهم».

«وقد جمع هذا الكتاب جميع الشروط والأسباب، والوسائل والآلات التي كان لها المدخل في سعادة الأوروبيين ... إلخ».

لقد بسطنا آراء محمد عبده التي عبر عنها في هذه المقالات في شيء من الإسهاب؛ وذلك لأنها تكشف عن الآثار التي كانت تعمل في تشكيل عقله، وكانت بعد ذلك سبباً في أن يعرفه الناس زعيماً مجدداً في البيئة الأزهرية. وهي ترينا فوق ذلك، كيف أنه وهو بعد طالب في الأزهر، قد بكر في الاشتغال بالإصلاح العام مهتدياً بهدي جمال الدين، وكيف تقدم تفكيره منذ ذلك الوقت، وقد كان قبل سنوات قليلة

غارقاً في تأملات التصوف وخیالاته، ممعناً في كراهيته للعالم الخارجي.

ويبدو هذا التقدم الفكري جلياً في مصنفيه القيمين الذين نشرهما في ذلك العهد، وقد أشرنا من قبل إلى أولهما «رسالة الواردات» التي ظهرت عام 1874. وهي كما يقول الأستاذ هورتن «تظهر حماساً لطيفاً ومواهب فلسفية»⁸⁴ وتبدو فيها آثار دراساته الأزهرية، وتجاربه الصوفية، وتظهر كذلك تعاليم جمال الدين، وبخاصة اتجاهه الفلسفي، ورغبته القوية في التحرر من أغلال التقليد.

ويحدثنا محمد عبده عن نفسه في المقدمة فيقول:

«إنه المعرض عن نحو الكلام والكلمة، المتخلي عن قيد لباس الطوائف إلى فضاء اقتناص صيد المعارف».⁸⁵

وهو يقرر في هذه الرسالة وحدة الوجود، ويذهب مذهب فلاسفة المتصوفة في القول بأن الوجود الحق هو وجود الله فيقول:

⁸⁴ هورتن ج2 ، ص 85 – 86.

⁸⁵ تاريخ ج2 ، ص 9.

«ونحن نقول: ليس وجود إلا وجوده، ولا وصف إلا وصفه، فهو الموجود وغيره المعدوم».⁸⁶

ويذهب هورتن إلى أن محمد عبده قد فقد حماس الشباب في كلامه على بعض المسائل مثل كلامه على صفات الله، وكان أقل جزمًا، وأكثر حذرًا، بل بلغت به الحيطة إلى الشك أحيانًا. ونجده يفرق في حرارة وقوة بين آراء الفلاسفة ورأى الأشعري في صفات العلم والإدراك والإرادة، ويعرض للكلام في خلق العالم، وفي الإنسان والنبوة، وفي خلود الروح.

أما كتابه الثاني المطبوع سنة 1876، فله من غير شك صبغة أخرى،⁸⁷ فهو حاشية على شرح الجلال الدوائي على متن العقائد العضدية، وهي رسالة موجزة في علم الكلام صنفها عضد الدين الإيجي المتوفي عام 1355م، وهو أحد المتكلمين من المدرسة الأشعرية الأخيرة عرض فيها لبيان الفرق بين الفرق، وقسم ما بينها من خلاف إلى ثانوي وجوهري وحاول التوسط بينها برأي معقول يقبله الجميع.

⁸⁶ تاريخ ج2، ص13.

⁸⁷ اعتمدنا في هذا التاريخ على ما جاء في مقدمة الرسالة، ص25.

وذكر المنار ج8، ص492، قائمة بمصنفات محمد عبده جاء فيها هذا الكتاب الرابع في ترتيب مصنفات الإمام، وهو يتلو كتاب «فلسفة الاجتماع والتاريخ» الذي هو عبارة عن محاضرات في ابن خلدون ألقاها في مدرسة دار العلوم سنة 1878. والخلاف في عامين أو ثلاثة قليل الشأن في جانب الخلاف في أي الكتابين أسبق. ونجد في رواية المنار اختلافًا أكبر إذا تقرر أن ثاني مصنفات الإمام هو رسالة في وحدة الوجود، وهي تتناول كما ذكر المنار الكلام في مراتب الوجود وتنوعها باعتبار نظامها العام ووحديتها باعتبار آخر، وهو بعض ما تتناوله رسالة الواردات.

وكان الإيجي ممن يعتمدون على العقل في زمنه، وقد صاغ أحكامه في أسلوب موجز معتدل، فقدر الناس كتابه زمناً طويلاً.

كان هذا هو الموضوع الذي اختاره الشيخ محمد عبده، الذي كان منذ عامين فقط، غارقاً في بידاء التصوف!

وإذا كان هذا الاختيار وحده كفيلاً ببيان تحوله الفكري، فقد كانت آراؤه في الموضوع أيضاً أكثر دلالة على ذلك. فهو يبدأ رسالته بالكلام على حديث مشهور، (لا يسلم بصحته الغريون)، وهو ما نسب إلى الرسول من أنه قال: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

وقد استنتج الشيخ عبده من هذا، أن المسلمين من مختلف الفرق، يجب عليهم أن يأخذوا بأكبر قسط من التسامح بإزاء مخالفيهم، فإن فرقة لا تستطيع أن تقطع بانتسابها إلى الفرقة الناجية، وهو يستنتج أيضاً نتيجة أخرى، هي أعظم شأناً، وذلك أن العقل وحدة هو الذي يهديننا إلى العقيدة الصحيحة.⁸⁸

كان محمد عبده في هذه السنوات التي كانت تنمي مداركه. وتزيد علمه، وتوسع مدى نظره وعنايته بالشئون

⁸⁸ مقدمة الرسالة ، ص25.

التي بسطنا القول فيها، ما زال متصلًا بالأزهر مواصلاً فيه دراسته، وكانت تعتمد في الأكثر على قراءة الكتب في مكتبة الجامع دون حضور الدروس؛ وذلك لأن الشيوخ كانت قد أوغرت صدورهم، واشتدت حفيظتهم على محمد عبده وجمال الدين. وبعض هذه الموجدة يرجع إلى كراهيتهم لدرس الفلسفة التي كان جمال الدين يبعثها من جديد، وبعضها إلى نزعه التجديدية على وجه عام. على أنه يبدو أنه كان للغيرة أيضاً شأن كبير، فإن محمد عبده وغيره من الطلاب كانوا على الأرجح يهملون دروسهم في الأزهر، ويتغيبون عنها ليقروا على جمال الدين.

هذا إلى أن محمد عبده لم يقنع بالاستفادة وحده من طريقة جمال الدين في الدرس، بل حاول نشر روح الإصلاح بين الطلاب الذين لجئوا إليه ليعاونهم في دروسهم، فقرأ لهم طائفة من الكتب العالية في الكلام، وكانت لا تقرأ في الأزهر. نذكر منها على سبيل المثال شرح التفتازاني (المتوفى عام 1389) على العقائد النسفية، (توفي النسفي عام 1142) وبينها وبين آراء المعتزلة بعض التشابه، فوشى به بعض الطلاب إلى الشيخ عليش وكان رأس المتحرجين، ونقلوا إليه أن محمد عبده يحيى مذهب المعتزلة، فاستدعاه ليحاسبه على ذلك، وكان أكبر ما أغضبه أن يجرأ طالب على

قراءة كتب صعبة، لم يعنَ أحد من شيوخ الأزهر بقراءتها. فلما جاءه محمد عبده قال له الشيخ عليش: «بلغني أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية!؟

قال: إذا كنت أترك تقليد الأشعري، فلماذا أقلد المعتزلي؟ إذن أترك تقليد الجميع وأخذ بالدليل.⁸⁹

لم تكن هذه الإجابة لتكسب الطالب الشاب عطف الشيخ عليش، وكان لهذه الحادثة دوى في الأزهر، ثم أصبحت تكأة لخوض بعض المتخرجين في دين كل من جمال الدين والشيخ محمد عبده، وكاد يترتب عليها حرمان الأخير من الحصول على شهادة العالمية ومرتبة التدريس في الأزهر، فإنه عندما عرض نفسه على مجلس الامتحان في مايو سنة 1877، رأى أغلب الممتحنين يعادونه على الغيب، وقد أجمعوا أمرهم على أن لا يمنحوه درجة ما في العلم، ولكنه أحسن الجواب إحساناً منقطع النظير، فتدخل في الأمر الشيخ محمد العباسي، شيخ الأزهر لعده، وكان من حزب الإصلاح، فلم يستطع الشيوخ إسقاطه، واتفقوا على منحه الدرجة الثانية بدلاً من الأولى التي كان يرى الشيخ العباسي أن يستحقها.⁹⁰

⁸⁹البنار ج8، ص391.

⁹⁰البنار ج8، ص393.

ولما حصل محمد عبده على درجة العالمية، انتهت مدة دراسته، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى الجامع الأزهر مدرساً، بعد أن كان فيه طالباً. ولم تنته أيام طلبه للعلم إلا من الناحية الشكلية فقط، إذ ظل يطلب العلم إلى آخر أيامه، وهو يقول: «إنني لا أزال طالب علم أبتغي المزيد منه في كل يوم».⁹¹

وبهذه الروح أقبل الشيخ محمد عبده على التدريس في الأزهر، وكان انكباه على طلب العلم، وشغفه بالدرس والتحصيل، قد هيأه للنهوض بهذا الأمر.

⁹¹المنار ج8، ص393.

الفصل الثالث

ترجمة محمد عبده

بدء حياته العامة: 1877 – 1888

عالم وصحفيك 1877 – 1882

«إنما خلقت لكي أكون معلماً»

بهذا أجاب محمد عبده، عندما ألحوا عليه بعد سنوات قليلة من ذلك العهد، لقبول منصب آخر غير المنصب الذي اختاره لنفسه.

وفي الحق، إن الخطة التي اختطها في حياته العامة فيما بعد، والتي اتجهت إلى استخدام كل ناحية من نواحي نفوذه في بث آرائه، وفي تعليم الجمهور، تظهر في جلاء ووضوح، أن ميله إلى التربية والتعليم كان يملأ شغاف قلبه، وتدل على صدق اعتقاده في أنه لم يولد إلا لمثل هذه الحياة.

وفضلاً عن ذلك، فإن العلم الذي تلقاه على جمال الدين، وتلك الرغبة الملحة التي كانت تتأجج في صدره، لخدمة دينه ووطنه، كان منهما باعث آخر دفعه إلى الانكباب على تعليم الناس عقب فراغه من دور التحصيل. فأقبل في حماس على التدريس في الأزهر بعد حصوله على العالمية، وقرأ فيه

دروساً في مواضيع كثيرة متنوعة، وأخذ في درس العقائد درساً جديداً على أساس البراهين القطعية التي أخذها عن جمال الدين.⁹²

وكان إلى جانب هذا يقرأ في بيته دروساً في الأخلاق والسياسة لطائفة من الطلاب الذين أقبلوا عليه، فقرأ لهم كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه (المتوفي سنة 1030م) وهو كتاب في الأخلاق، له قيمة عظيمة في الشرق إلى يومنا هذا. وحاضرهم أيضاً في علم السياسة، معتمداً على كتاب «كيزو في تاريخ التمدن»، وكان كما أسلفنا قد نقل حديثاً إلى العربية.

وفي أواخر سنة 1878، توسط رياض باشا رئيس النظار لذلك العهد، في تعيين محمد عبده مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم التي أنشأها علي باشا مبارك في سنة 1290 - 1873 حينما كان ناظراً للمعارف في عهد الخديوي إسماعيل.

93

⁹²المنار 8، ص404.

⁹³انظر تاريخ ج3، ص242—أما ميشيل وعبد الرازق فيقولان في مقدمتها ص28، أنها أنشئت سنة 1872، وذكر هورتن أنها أنشئت سنة 1871 (ج8، ص106)، وفولز سنة 1870، انظر مادة «علي باشا مبارك»، في دائرة المعارف الإسلامية. وكان الغرض من إنشائها تخريج قضاة للمحاكم الشرعية، ومدرسين للمدارس الثانوية، ثم روى في سنة 1907، إنشاء مدرسة مستقلة للقضاء الشرعي، واقترحت مهمة دار العلوم على تخريج المعلمين. انظر أيضاً ترجمة «علي باشا مبارك» في مشاهير الشرق، ج2، ص34—39.

كانت هذه المدرسة صورة من جهود أولئك الذين يؤسوا من إصلاح الأزهر بإدخال بعض العلوم الحديثة في مناهجه، لتدريس إلى جانب ما كان يدرس فيه، حتى يخرج علماء أقرب إلى الحياة العملية العصرية.

وبدأ محمد عبده دروسه فيها، بمحاضرات في مقدمة ابن خلدون، الفيلسوف والمؤرخ العظيم المتوفي سنة 1406م، ولم يكن هذا النوع من الدرس بدء عهد جديد في مصر فحسب، بل كانت طريقة التدريس أيضاً مبتكرة، لا عهد للبلاد بها من قبل.

كان الأستاذ الشاب يبسط آراء المؤرخ العظيم في أسباب نهوض الأمم وسقوطها، وأصول الحضارة والعمران البشري، والاجتماع الإنساني، ثم يعقب عليها بآرائه الخاصة في الشؤون السياسية والاجتماعية، تلك الآراء، التي كان يستقيها من المصنفات الحديثة، ثم يطبق هذا كله، بطريقة عملية على شئون أمته.⁹⁴

وكان قد عين في الوقت نفسه، مدرساً للعلوم العربية في مدرسة الألسن الخديوية، فجمع بين العمل فيها، وفي الأزهر، ودار العلوم. ووجه همه في درس العلوم العربية إلى

⁹⁴البنار ج8، ص403-404.

تنقيح طرائق التدريس، التي كانت سائدة حينذاك، والتي كان قد أدرك ما فيها من عيوب كما ذكرنا ذلك من قبل.

وفي الحق، لقد كان في تدريسه يجعل الإصلاح دائماً نصب عينيه، وكانت الغاية التي يرمى إليها، «إيجاد نابذة من المصريين تحيي اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وتقوم عوج الحكومة».⁹⁵

وتذكرنا هذه الإشارة إلى تقويم الحكومة بروح السخط العميق، الذي كان فاشياً بين طبقات المتعلمين في ذلك العهد؛ لأنهم رأوا حكومتهم قد أخذها الوهن، وعظم فيها سلطان الأجانب بتدخلهم في تنظيم مالية البلاد.

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن محمد عبده كان يرى التعليم وسيلة لإصلاح الأمور في المستقبل. وكان بإصراره على ضرورة تهذيب الأخلاق، وتدريسه لأصول الحكم، قد أخذ في إنفاذ هذه المهمة بشكل عملي.

ولكن سرعان ما انقطع عمله في التدريس ففي 25 يونيه سنة 1879، تنازل الخديوي إسماعيل إلى ابنه توفيق باشا. ونفى هذا جمال الدين من مصر، وأقال محمد عبده من دار العلوم ومدرسة الألسن، وأمره بالاعتكاف في قريته

⁹⁵ المنار ج8 ، ص404.

«مجلة نصر»، على الأيبارحها، وبهذا خابت الآمال التي عقدت على اتباعه سياسة إصلاحية حرة، كان قد شجعها قبل توليه بأعماله ووعوده.⁹⁶

كان ذلك في سبتمبر سنة 1879. ويظهر أن ما أصاب محمد عبده، كان نتيجة لصلاته المشهورة بجمال الدين، ولآرائه الطريفة في الدين والسياسة، تلك الآراء التي بشر بها في تدريسه وأذاعها فيما كتبه في الصحف.⁹⁷

لم يكن رياض باشا ناظر النظائر الحر موجوداً في البلاد حينذاك، فلما عاد إليها بعد ذلك⁹⁸ كان محمد عبده أحد ثلاثة عينهم في سبتمبر سنة 1880 لتحرير الوقائع المصرية؛ وهي لسان الحكومة الرسمي، وبعد زمن قصير أسند إليه رئاسة التحرير، وأذن له في أن يشرك معه بعض المحررين، وكانوا مثله من تلاميذ جمال الدين الذين درب أقلامهم على الإنشاء والتحرير، وقرءوا عليه وعطفوا على أغراضه.

وهؤلاء المحررون هم: الشيخ عبد الكريم سلمان، صديق محمد عبده ونصيره، والشيخ سعد زغلول الذي كان يومئذ

⁹⁶ انظر التعليق الممكن لهذا العمل في ص 9، هامش 2.

⁹⁷ المنار ج 8، ص 405 – تشير رواية التاريخ ج 3، ص 82، إلى شبه واتهامات وجهت إلى محمد عبده وأنصاره «أبطال النهضة الفكرية» وهي تضع في فهم القارئ أن الأزهريين هم الذين افتعلوها.

⁹⁸ تاريخ ج 3، ص 161 و 169.

طالباً في الأزهر في نحو الحادية والعشرين من سنة، والذي أصبح فيما بعد الزعيم الوطني للحركة السياسية الاستقلالية في مصر، ولسانها الناطق. ثم الشيخ سيد وفا.⁹⁹

كانت الوقائع المصرية في الوقت الذي عين فيه محمد عبده محرراً أول لها، عبارة عن «إعلانات رسمية مع بعض أخبار إدارية ووقائع محلية». غير أن محررها الجديد بادر إلى إصلاحها وتوسيع ميدان نفوذها. فاقترح لائحة لإدارة المطبوعات التي كانت تشرف على جميع المطبوعات ومن بينها الجريدة الرسمية. ووافق عليها رياض باشا وأنفذها. وكان من أحكامها: أن جميع إدارات الحكومة ومصالحها، وكذلك المحاكم مكلفة بأن تعد للنشر في الجريدة الرسمية تقارير بأعمالها وقراراتها، وما أخذت في إنقاذه من المشاريع، وما ترى إنفاذه في المستقبل.¹⁰⁰

وكان من حق رئيس التحرير أن ينقد ما يراه جديراً بالنقد في هذه التقارير والأحكام. ولم يكن نقده قاصراً على الشكل فقط، بل كان يتناول أيضاً أعمال المصالح المختلفة وقراراتها، وقد خلق مثل هذا النشر والنقد في قلوب

⁹⁹المنار ج2 ، ص406 ، الذين اشتركوا مع جمال ومحمد عبده في عهد إسماعيل باشا غير هؤلاء ، هم إبراهيم بك اللقاني وحفني بك ناصف ومحمد بك صالح وسلطان أفندي محمد وغيرهم .
¹⁰⁰المنار ج8 ، ص406-409 ، تاريخ ج3 ، ص240-241.

الموظفين نوعاً من الاهتمام الصادق؛ لأن النقد كان يصدر عن قلم رئيس التحرير، وهو في الواقع ترجمان الحكومة المعبر عن آرائها، فأدى هذا إلى الإصلاح في أعمال المصالح المختلفة شيئاً فشيئاً.

وكان يلح في ضرورة رفع مستوى التحرير في التقارير الرسمية، حتى اضطر كثير من رؤساء الكتاب على تلقي دروس في اللغة العربية، وأنشئت لذلك مدارس ليلية، لتعليم الكتاب، ومحربي الصحف، وتطوع محمد عبده لإلقاء دروس فيها.

وكان لرئيس التحرير، باعتباره مديراً للمطبوعات حق المراقبة على الجرائد الوطنية والأجنبية التي تصدر في القطر المصري، وأن يتحرى حقيقة ما تقوله في رجال الحكومة وأعمالها، وكان من واجب الحكومة أن تحقق فيما تنسبه الصحف إلى الموظفين، وإذا تبين كذبه، كانت الصحيفة عرضة للإنذار، وإذا تكرر ذلك منها، فللحكومة أن تعطلها إلى أجل غير مسمى، أو إلى الأجل الذي تراه الإدارة.

وقد تشدد محمد عبده أيضاً، في ضرورة النهوض بالتحرير في الصحف العربية، حتى أنه أُنذر مدير جريدة شهيرة بتعطيل جريدته إذا لم يختار لها محرراً صحيح العبارة

في مدة عينها، وبهذا استغل سلطة منصبه إلى حد ما، في تقدم النهضة الأدبية في مصر.

ومنذ اليوم الأول، وجه التفاته إلى حالة التعليم في البلاد، ونشر كثيراً من المقالات نقد فيها المدارس، والمعلمين، وطرائق التدريس، وسياسة التعليم، وأظهر ما فيها من عجز وقصور. فكان من نتيجة هذا، أن أنشئ المجلس الأعلى للمعارف في 31 مارس سنة 1881، وانتخب الشيخ عبده عضواً فيه، ثم اختير عضواً في لجنة فرعية، ألفها المجلس للنظر في إصلاح طرق التعليم والتربية في جميع المدارس، وكان الكاتب العربي لجلساتها.¹⁰¹

وقد استفادت أيضاً من نصائحه وإرشاداته نظارة الأوقاف، كما استفاد منها كثير من المصالح الحكومية الأخرى.

ومع هذا، لم يقنع محمد عبده بقصر دائرة نفوذ الجريدة الرسمية، على مجال الدوائر الحكومية الضيق، مع عظم سلطانها عليها، فاتخذ ميداناً أوسع لنشر آرائه وجهوده

¹⁰¹ كان من قرارات المجلس الموافقة على اقتراح لمحمد عبده ، بأن تخصص الحكومة مبلغاً من المال تكافئ به المدارس الأجنبية على خدمتها للعلم. وكان طبيعياً أن تتلقى هذه المدارس ذلك بالسرور والقبول ، ولكن تبع هذه إجراء آخر ، يضع هذه المدارس تحت مراقبة الحكومة ؛ لأنها تتلقى منها الإعانة. وبرر هذا بضرورة إشراف الحكومة على التعليم في جميع المدارس أسوة بما تفعله جميع الدول من مراقبة وتفتيش المدارس التي تعينها من خزانتها ، وقد حالت الثورة العربية دون تنفيذ الاقتراح (المنار ج8 ، ص410).

الإصلاحية، وذلك بأن أنشأ قسمًا أدبيًا في الجريدة الرسمية، لينشر فيه ما يعن له ولأعوانه من الآراء في المسائل التي كانت تتصل بالمصلحة العامة، أو كان يجب أن تتصل بها، وزادت قلة الصحف في مصر شأن هذه الإدارة في تكيف الرأي العام.

وقد نشر محمد رشيد رضا في كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام» ستة وثلاثين مقالاً، هي أهم ما كتبه محمد عبده في الوقائع المصرية،¹⁰² وهي تتناول كثيراً من النواحي في حياة البلاد، وتظهر شدة اهتمام كاتبها برقي أمته، وكيف أنه كان يرى أن يقيم نهضتها على أسس حقيقية ثابتة، بينما كان غيره يكثر من الكلام في الترقى والتقدم، ويسرف في محاكاة الأوروبيين وفي تقليدهم.

وقد أشرنا من قبل، إلى نقده لإدارة التعليم في المدارس، غير أنه لم يقتصر على النقد فحسب، بل عاود الكتابة في التعليم، المرة بعد المرة، وكان يرى أن النهوض بالأمة إلى مستوى أعلى من الثقافة والتربية، ليس بالأمر الهين كما كان يتصور بعض من كانوا يظنون أنفسهم

¹⁰² تاريخ ج2، ص 68-228. نشر سبغًا وثلاثين مقالة ولكن إحداها وعنوانها «كلمة في السياسة» ليست من قلم محمد عبده، ونسبت إليه خطأً ص 223-325، وتجد خلاصة هذه المقالات في مقدمة ميشيل وعبد الرزاق، ص 30-32، وهورتن ج13، ص 89-91.

متعلمين، كان يرى أن الأمر ليس مجرد تحصيل شتات من العلوم الأوروبية أو محاكاة الأوروبيين في أحوال معيشتهم؛ وذلك لأنه عندما تفهم الغاية من التعليم على هذا الوجه تكون النتيجة في الغالب تقليد الأوروبيين في عاداتهم، ومبانيهم، وأزيائهم وأثاث بيوتهم، وكمالياتهم المترفة، فيفضي هذا إلى خلق روح، تغفل عن «الطريق المستقيم الموصل إلى المجد الحقيقي والشرف الذاتي».

أما هو، فكان يرى أن النهوض بالأمّة، إنما يكون بسلوك السبيل التي ترفع الأفراد؛ فينبغي إذن أن تغير العادات شيئاً فشيئاً، وأن يبدأ بتغيير الأبسط والأسهل، وأهم واجبات الأمّة، هو تهذيب الأخلاق، والعمل على سمو تفكير الناس وأفعالهم، وبغير هذا يستحيل الإصلاح، ولكن هذا عمل طويل في حاجة إلى زمان، وأول خطوة فيه هو إصلاح التعليم.

وقد عرض محمد عبده لتأثير التعليم في دين الطفل وعقيدته، فحذر الآباء من إرسال أبنائهم إلى مدارس يتولى التعليم والإدارة فيها معلمون على غير مذهبهم، أو على غير دينهم، إلا إذا كانوا مستعدين لرؤية أبنائهم، بعد كمال الرشد، وقد استبدلوا دينهم بدين معلمهم؛ لأنه لا مفر من

أن التعليم الديني للطفل، وهو صغير السن، يؤثر في تفكيره وفي أخلاقه، فإذا غير الطفل دينه، فليس للأباء إلا أن يلوموا أنفسهم.¹⁰³

وكتب مقالاً في «العلم وتأثيره في الإرادة والاختيار»،¹⁰⁴ وآخر في «الملكات والعادات»،¹⁰⁵ وغيره في «التمدن»، وقد عاد فيه إلى الكلام على رأي البعض، ولا سيما الأغنياء، الذين كانت المدينة عنهم عبارة عن الإسراف والتبذير.¹⁰⁶

وكتب مقالاً آخر عن عادات وأفعال الأمم التي تنشد الإصلاح، ذم فيه الرشوة، وتحسر؛ لأن العامة كانت تظنها الوسيلة لإنقاذ العدل، أو قضاء المصالح، حتى في أنفه الأمور».¹⁰⁷

وتكلم عن الزواج، كضرورة من ضرورات النظام الاجتماعي، وسلم بما في تعدد الزواج من إساءة وإفساد لحياة الأسرة، وبين أن الشريعة الإسلامية، لما فرضت على الزوج

¹⁰³ انظر تأثير التعليم في الدين والعقيدة. تاريخ ج2، ص 173.

¹⁰⁴ نفس المصدر، ص 184 – 200.

¹⁰⁵ نفس المصدر، ص 218.

¹⁰⁶ نفس المصدر، ص 225.

¹⁰⁷ «وخامة الرشوة» مقالين تاريخ ج2، ص 99، وما بعدها.

إقامة حدود الله في العدل بين زوجاته، إنما كان قصدها العملي، أن تشجع الاكتفاء بزوجة واحدة فقط.¹⁰⁸

وقد كتب أيضًا مقالًا في إبطال البدع الدينية الضارة. والمنافية لروح الدين،¹⁰⁹ ومقالين عن الإسراف وجنون الإنفاق، وذكر أن الناس لا تعرف ما بين التبذير والفاقة من صلة وترابط، ثم قرر أن الفقر الحقيقي، إنما هو في نقص التربية وسوء التدبير.¹¹⁰

وعالج في طائفة ثالثة من المقالات، حياة الأمة السياسية، وبين فيها أن احترام قوانين البلاد من الضرورات اللازمة لسعادتها، وأن القوانين ينبغي أن تختلف باختلاف أحوال الأمم، وأن تتلاءم في أمة ما مع أفكار أهلها، وأن يراعي في وضعها أن تلائم درجة عقول الذين يراد وضعها لهم، حتى لا تكون مبهمة عليهم فلا يتيسر لهم فهمها، ولا معرفة الغرض منها.

وعروض لحكومة الشورى، فذكر أن كل تشريع يضعه ممثلو الأمة المختارون ينبغي أن يتفق تمام الاتفاق مع روح

¹⁰⁸ «حاجة الإنسان إلى الزواج» ص 122 ، وما بعدها «حكم الشريعة في تعدد الزوجات» ص 125 وما بعدها.
¹⁰⁹ «إبطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية» تاريخ ج 2 ، ص 144 ، وما بعدها ، «إبطال الدوسة» مقالين ص 147 وما بعدها.
¹¹⁰ أنظر حب النفس أو سفه الفلاح ثلاث مقالات ص 74 وما بعدها ، وكذلك مقالة في «ما هو الفقر الحقيقي» ، ص 103 ، وما بعدها.

الإسلام منذ نشأته، وأنه من واجب الرعية مناصحة الحكام بواسطة مندوبيهم، لم تجئ الشريعة بيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، فليس هناك ما يمنع من وضع نظام خاص يكفل تحقيق العدالة، والمصلحة العامة.¹¹¹ وأنه يجب على كل فرد أن يحب وطنه، وأن يحرص عليه ويحميه.

كان عجبياً حقاً، كما يقول محمد رشيد رضا. أن ترى رئيس تحرير الجريدة الرسمية، وهو شيخ أزهرى، على رأسه عمامة، يجلس مجلس الحكم في حكومة استبدادية، شتان بين وسائلها ووسائل العلماء ورجال الدين، فينظر في أعمال الموظفين ويتناولها بالنقد، ويولى جهودهم شطر الإصلاح، ويعلم صحافة البلاد فضيلة الصدق، ويرفع مستواها الأدبي، ويعمل على تقويم أخلاق الأمة وعاداتها.

غير أن الحوادث كانت تعمل في خفاء، لتخلي بينه وبين عمله هذا، كما وضعت من قبل حداً لجهوده في سبيل التعليم.

ففي مايو سنة 1882، انقطعت صلته بالوقائع المصرية بعد أن ظل فيها زهاء ثمانية عشر شهراً.

¹¹¹ «احترام قوانين الحكومة وأوامرها من سعادة الأمة»، ص 71 وما بعدها — «اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم» ص 167 وما بعدها — «الشورى والاستبداد»، ص 203 وما بعدها، انظر أيضاً مقالين آخرين في الشورى ص 210 و 213.

وفي ذلك الوقت، كانت الحركة التي اقترنت باسم أحمد عرابي باشا، آخذة في سبيلها مجدة في سيرها، وكان غرابي باشا قد بلغ الغاية من القوة والسلطان.

بدأت في شكل احتجاج من الضباط المصريين في الجيش المصري¹¹² لتفضيل الضباط الأتراك الشراكسة عليهم¹¹³، ثم اتسعت الحركة وتطورت إلى ثورة على ما كان للأجانب من مركز ممتاز، ونفوذ قوي في شئون البلاد.

أما عرابي، الذي رقى إلى رتبة القائم مقام، ثم اختير وكيلاً للحربية، فناظرًا لها في 4 فبراير سنة 1882، في نظارة محمود باشا سامي، فقد أصبح بطلاً وطنياً، وأصبح الجيش هو الذي يعبر عن آمال البلاد.

وعندما سقطت النظارة في 26 مايو، كان من الأنسب أن يقلد عرابي نظارة الحربية مرة أخرى، ولكن الحوادث تطورت على غير ما تشتهي أحلام الاستقلال.

ففي 11 يونيه، شبت فتنة الإسكندرية؛ وفي 14 يوليو، أطلق الأسطول البريطاني قنابله على قلاعها؛ وفي 13 سبتمبر، انهزم الجيش المصري أمام القوات البريطانية في

¹¹² عبد الرزاق وميشيل ، ص 30.

¹¹³ في يناير سنة 1881 ، قدم الضباط الثلاثة عرابي وعلي فهمي وعبد العال احتجاجاً إلى ناظر الحربية عثمان رفاي باشا ، فاتخذت الإجراءات للقبض عليهم فتظاهر الجند في أول فبراير وخلصوهم بالقوة.

التل الكبير، وبعد يومين، وقع عرابي باشا في أسرها، ففشلت الحركة الوطنية فشلاً تاماً، ثم حوكم زعماءها في الحال، وحكم على عرابي بالإعدام، ثم خفف الحكم بالنفي إلى سيلان.¹¹⁴

ويبدو من هذا، أن العهد الذي قضاها الشيخ محمد عبده رئيساً لتحرير الوقائع المصرية، كان متفقاً إلى حد كبير، مع تاريخ الحركة العرابية.

وكان مع زعامته للمطالبين بالتقدم والرقي، ودفاعه عن حكومة الشورى، لا باعتبارها مما يندب إليه، في بلد إسلامي كمصر، بل باعتبارها المثل الأعلى الذي ينبغي الكفاح في سبيل الوصول إليه، ومع اقتناعه بمساوئ التدخل الأجنبي،¹¹⁵ كان مع هذه كله لا مفر له من أن يكون له في الحركة نصيب، قال في وصفه اللورد كرومر: «إنه كان لا شبهة في وطنيته ولا شك فيها».¹¹⁶

¹¹⁴ انظر في مشاهير الشرق ج1، ص211-213، رواية عرابي نفسه عن نصيبه من الحوادث وترجمة حياته، وهي تفيد بعض الفائدة في فهم أغراض حركته في جملتها، وقد سمح لعرابي بالعودة إلى وطنه في سنة 1901، وأقام في حلوان إلى أن توفي في سنة 1911.

¹¹⁵ يروي المنار ج8، ص412-415 أن محمد عبده كان بعد جمال الدين أول من دافع عن الحكم الشورى وتقييد سلطة الحكومة بالدستور، ولكن كانت له في هذا تحفظات سنشير إليها فيما بعد وهي التي تميز مبدأه من مبدأ المتطرفين، ويروي المصدر نفسه ص412، أن جمال ومحمد عبده كانا يخافان التدخل الأجنبي منذ أيام حكم إسماعيل باشا وأكثر من التنبيه إلى مخاطره في خطبها وكتابها.

¹¹⁶ مصر الحديثة، ج1، ص255.

وفي الحق إنه كان، كما قال اللورد كرومر، روحاً مدبرة للحركة.¹¹⁷ ففي أدوارها الأولى، وقبل أن يلجأ الزعماء العسكريون إلى مقابض سيوفهم للوصول إلى أغراضهم، يظهر أنه كان يظن أن الوقت قد حان للبدء في تنفيذ خططه الإصلاحية الواسعة،¹¹⁸ وأن يجعل من تلك الحركة خطوة إلى الأمام لتخليص البلاد من رق الأجانب،¹¹⁹ وكان يظن عند ذلك أن الزعماء بعيدون عن الغرض الشخصي، وأنهم ينهجون نهج الإصلاح، وينشدون العدل والمساواة،¹²⁰ فحاول مخلصاً بكل قواه، أن يدير دفة الحركة، ولم يبخل قط بنصيحته على الزعماء، حتى ولو يريدوها منه.

وانتهز الفرصة التي أتاحت له في تحرير الوقائع المصرية، والإشراف على صحافة البلاد لينشئ رأياً عاماً متحداً، وليشجع الأغراض المعقولة التي كان يرجو تحقيقها.

121

¹¹⁷ مصر الحديثة ، 2 ، ص 179.

¹¹⁸ تاريخ 3 ، ص 156 — انظر ما ذكرته الصحف عند وفاة محمد عبده.

¹¹⁹ نفس المصدر ، ص 82.

¹²⁰ نفس المصدر ، ص 53.

¹²¹ يقول بلنت «التاريخ السري لمصر — طبعة نيويورك 1922 ، ص 117»: إنه بعد مظاهرة عمالي التي نجحت في إسقاط رياض وتقرير الحكم النيابي وإسناد النظارة إلى شريف باشا تحررت الصحافة تحت رقابة الشيخ عبده من القيوم القديمة أكثر من ذي قبل ونشطت في نشر الأخبار. ويشير مرة أخرى إلى اعتدال الصحافة أثناء رقابته عليها (ص 137).

وكان زعماء الحزب الذين التفوا حول عرابي باشا، ينظرون إلى الشيخ محمد عبده كمعلمهم وقائد أفكارهم، ويحلفون يمين الطاعة للوطن وما فيه نفعه بين يديه، حتى أنه اعتبر زعيماً من زعماء الثورة، كعبد الله نديم وغيره من الزعماء المشهورين.¹²²

وعندما توفي محمد عبده، كان الرأي العام كما مثلته صحافة ذلك العهد، مجمعاً على أنه كان متصلاً بالحركة، قوي النفوذ فيها، ونستطيع أن نجمل رأيها في الموضوع، بما ذكره الكثير من الصحف من أن أتباع عرابي كانوا لا يبرمون أمراً دون استشارته فيه.¹²³

على أنه وإن كان لا مجال للشك فيما كان له من زعامة في الحركة بوجه عام، ونفوذ قوي فيها، إلا أنه ينبغي علينا أن ننصفه، وأن نقرر ما أُلح فيه محمد رشيد رضا وأكد مراراً، من أن آراءه في كثير من الأمور الهامة، كانت تختلف عن آراء الزعماء العسكريين، وأن الخلاف ازداد بينهما لما تقدمت الحركة، حتى اضطر إلى نقد كثير من أعمالهم في كتاباته وخطبه وفي جداله معهم. وكان لا يوافق على وسائلهم، ولا

¹²² تاريخ ج3، ص53، للوقوف على موقف زعماء الحزب. انظر الخطاب الذي أرسله محمد عبده إلى جمال الدين من بيوت (تاريخ ج2، ص528) فإنه يقول فيه: «وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك».

¹²³ المنار ج8، ص413 – انظر أيضاً مشاهير الشرق ج2، ص281، وتاريخ ج3، ص120 و169.

سيما التجاؤهم إلى القوة، ولم يكن مثلهم يتفاعل بحسن الخاتمة لما يفعلون.¹²⁴

وقد وصف محمد رشيد رضا موقفه، في دقة وإيجاز، فقال:

«كان خصماً للثورة العسكرية، وإن كان الروح المحركة للحركة العقلية».¹²⁵ ثم قال: «إن الشيخ عبده، كان في أول أمر هذه الثورة كارهاً لها، مندداً بزعمائها وهو بينهم؛ لأنه كان يعلم أنها تحبط عمله الذي مضى فيه، وكل إصلاح تعمله الحكومة أو تنويه، وأنها تمهد للأجانب سبيل الاستيلاء على البلاد».¹²⁶

وكان ينتقد زعماء الثورة جهاراً، حتى أخذوه بالوعيد، وهددوه باستعمال العنف معه إذا لم يكف عن معارضتهم، وينطوي تحت لوأئهم.¹²⁷

¹²⁴ مقدمة عبد الرزاق وميشيل ص33. يقول بلنت ص124: إن محمد عبده ومن ذهب مذهبه كانوا لا يوافقون على زج الجيش في السياسة في سبتمبر، وكانوا في عزلة إلى حد ما وإن اشتهجوا بنتيجة ذلك التدخل. المنار ج8، ص467.

¹²⁶ نفس المصدر، ص412. انظر أيضاً رواية بلنت التي يقول فيها: «إنني أعلم أن الشيخ محمد عبده وبقية أصدقائي الأزهريين لم يرضوا عن وسائل القوة، وأن الإصلاحات التي ظلوا يدعون إليها طويلاً كانت في رأيهم يحتاج تحقيقها إلى زمن طويل» - تاريخ مصر السري ص120.

¹²⁷ بروي المنار ج8، ص413، أن عرابي أرسل مرة ضابطين إلى محمد عبده ليتهددها. ويتفق مع هذه ما ذكر في التاريخ ج3، ص20، إذ يقول: «حتى كان ما كان من تلك الثورة العراقية فبذل (محمد عبده) جهده في إقناع أهلها بسوء عاقبتها حتى هموا بقتله.

ويدل على الخلاف في الرأي بين محمد عبده من ناحية، وبين عرابي باشا وشيخته من العسكريين من ناحية أخرى، ما دار بينهم من جدال في بيت طلبه باشا. «كان عرابي وأعوانه متفقين على أن الحكومة النيابية الدستورية، هي بلا جدال أصلح الحكومات للبلاد، وأن هذا التحويل قد آن في مصر أوأانه، فعارض الأستاذ في ذلك وقال: «إن أول ما يجب أن يبدأ به التربية والتعليم، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح. ومنه تعويدها الأهالي على البحث في المصالح العامة، واستشارتها إياهم في الأمر، بمجالس خاصة تنشأ في المديریات والمحافظات، وليس من الحكمة أن تعطي الرعية ما لم تستعد له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد، وكمال التربية المؤهلة والمعدة للتصرف المفيد، ولو كانت الأمة مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شئونها، لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى. ثم قال إنه يخشى أن يجر هذا الشغب على البلاد احتلالاً أجنبيّاً.¹²⁸ وقد قال العرابي

¹²⁸المنار ج8، ص413. تاريخ ج1، ص146. عبد الرازق وميشيل ص33.

مراراً كثيرة: «عليك بالهدوء والسكينة وأنا أضمن لك أكثر مما تطلب في بضع سنين».¹²⁹

وفي مناسبة أخرى، عندما ألزمه زعماء الثورة حضور مجتمعهم، وأن يقوم فيهم خطيباً، كان موضوع خطبته بياناً تاريخياً جملته: «إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية، وتقييد سلطتها، وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة، وصار لهم رأي عام، وأنه لم يعهد في أمة من أمم الأرض، أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس، وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف، بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك.

ثم قال لهم: «فكيف حصل في هذه المرة، ومن أهل هذا المجتمع؟ فهل تغيرت سنة الله في الخلق، وانقلب سير العالم الإنساني؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حدّاً لم يبلغ إليه أحد من العالمين، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة، أن تشاركوا سائر أمتكم في جاهكم ومجدكم، وتساووا الصعاليك حبّاً بالعدالة والإنسانية؟

¹²⁹ نفس المصدر، ص416.

أم تسيرون إلى حيث لا تدرون، وتعملون ما لا تعملون؟¹³⁰
كان محمد عبده، كما ذكرنا من قبل، من أنصار الحكم
النيابي، ولكنه كان يعتقد أن هذا النوع من الحكم، ينبغي أن
يقوم برضا الأمير وحكومته لا بالخروج عليه، وأن يكون في
البداية من قبيل التمرين والتعويد، مقروناً بالتربية والتعليم،
إلى أن تبلغ النابطة الجديدة أشدها، وتصل من طريق الحكمة
إلى رشدتها.¹³¹

ومع هذا، فإنه لما قضت الحوادث بأن يختار إحدى اثنتين:
إما الانضمام إلى المطالبين بالإصلاح، وإما الوقوف في صف
أمير البلاد، وهو في الواقع صف التدخل الأجنبي، اختار
الانحياز إلى جانبهم، بالرغم من أنه كان يخشى عاقبة
أعمالهم.¹³²

¹³⁰ المنار ج8، ص 414 – 415.

¹³¹ نفس المصدر، ص 415.

¹³² المنار ج8، ص 416 – يقول بلنت (ص 145): لها قدمت فرنسا وانجلترا مذاكرتهما المشتركة في 8 يناير سنة 1882، وجد المصريون أنفسهم متحدين لأول مرة، وانضم إلى المتطرفين منذ ذلك الحين الشيخ محمد عبده وغيره من الأزهريين الذين كانوا يدعون إلى الإصلاح في روية وأناة.

فلما فشلت الثورة، قبض عليه مع زعمائها، وسيقوا إلى المحاكمة، فحكم عليه بالنفي ثلاث سنين، بعد أن حبس ثلاثة أشهر، ومنع من العودة حتى تأذن له الحكومة بذلك.¹³³

جرت المحاكمة في سبتمبر سنة 1882.¹³⁴ وقبل ختام ذلك العام، بارح محمد عبده ميمماً وجه شطر سوريا، لعله يجد فيها منزلاً ومأوى حتى يؤذن له بالعودة إلى بلاده.

وهكذا انتهت جهوده الأولى في إنهاء بلاده إلى الفشل واليأس المرير، وزاد في مرارة ما كان يلقى، أن فريقاً من أصدقائه الذين كان يركن إليهم، ويطمئن إلى صدورهم انقلبوا عليه خلال المحاكمة، وسعوا إلى الإيقاع به. ولكن الآمال العظيمة التي جاشت به نفسه منذ بداية عمله، لم تكن لتخبو نارها.

كتب إلى صديق له من السجن أثناء محاكمته، فبعد أن سرد التهم الباطلة التي أسندت إليه. قال: «إن الحوادث المرعبة سوف تنسى. وإن هذا الشرف سوف يرد، ولئن أبت

¹³³ العنار ج8، ص 416 — مقدمة عبد الرازق ومبشيل ص34. ويقول مشاهير الشرق ج2، ص 282، أنه نفى لأنه أفتي بعزل الخديوي توفيق باشا، ووردت نفس الرواية في كتاب التاريخ ج3، ص 100، وربما استقاها من المصدر السابق. أما الجورنال دي كير (نفس المصدر، ص 169) فروت أنه نشر الفتوى. ولم يحدد رشيد رضا في روايته السابقة تهماً معينة أسندت إلى الإمام ولكنه يقول (تاريخ ج1، ص 266): إنه اتهم في الثورة بما هو برئ منه وتقنن المنافقون يومئذ بأخبار السوء عنه وتقديم تقارير السعاية فيه فسجن كزعماء الثورة وحوكم مثلهم بجريمة العصيان.

¹³⁴ تاريخ ج3، ص 169.

طبيعية هذه الأرض بخستها، أن يكون لها من عوده نصيب،
فليعودن في بلاد خير منها ولأجذبن إلى المجد أحبتي، ومن
إلى المجد ينجذبون. كل ذلك إن عشت وساعدتني صحة
الجسم، ولا أطلب شيئاً، فوق هذين، سوى معونة الله الذي
عرفه بعض الناس، وبعضهم له منكرون».¹³⁵

¹³⁵ تاريخ ج2، ص526. نشر أيضاً في المنار، ج8، ص454. وفي تاريخ ج1، ص267 وما بعدها.

العالم الثائر

أو

حياته في منفاه: 1882 – 1888

لما غادر محمد عبده مصر في أواخر سنة 1882، صحت عزيمة على الإقامة في سوريا إلى أن يؤذن له في العودة إلى وطنه.¹³⁶ ولكن بعد أن أقام نحو عام في بيروت، كتب إليه جمال الدين، وكان في باريس في أوائل سنة 1883، يدعوه للعمل معه فيما سماه «المسألة المصرية».¹³⁷

فخرج من بيروت في أوائل سنة 1884، ولحق بأستاذه في باريس، حيث بقي نحو عشرة شهور ذهب خلالها مرة أو مرتين إلى بلاد الإنجليز، ليفاوض كبار الموظفين البريطانيين في أمور تتعلق بمصر والسودان، وكانا في موقف حرج بسبب فتنة المهدي.¹³⁸

وأخذ الصديقان يعملان حينذاك على تنظيم جمعية العروة الوثقى السياسية السرية، التي أسسها لإثارة الرأي

¹³⁶ تاريخ 2، ص 528 – 529، انظر الخطاب الذي أرسله من بيروت إلى جمال الدين وكان في باريس، والخطاب غير مؤرخ، ولكن يبدو أنه كتب بعد سفره من مصر بزمن وجيز.

¹³⁷ المنار ج8، ص 455.

¹³⁸ نفس المصدر، ص 10 – نقل المنار (ج8، ص 458 – 461) عن العروة الوثقى حديثاً دار بين محمد عبده واللورد هارنجتين وزير الحربية.

العام في جميع الأقطار الإسلامية، ودعوته إلى الاتحاد والتضافر. ثم أصدر جريدة باسم الجمعية لتذيع دعوتها بين الناس.¹³⁹

ولما تعطلت الجريدة افترق الصديقان، فذهب جمال إلى روسيا، وسافر محمد عبده إلى تونس في أواخر سنة 1884، حيث بقي مدة قصيرة، ثم رحل متنكراً في كثير من الأقطار يدعو الناس إلى شد أزهرهم، وإلى الالتفاف حول العروة الوثقى.¹⁴⁰

ويسهل علينا إدراك السبب في نجاح تلك الجريدة، بالرغم من قصر حياتها، بالوقوف على ما كانت ترده دائماً وتدعوه إليه.

كانت تبكي تأخر المسلمين وتدهورهم، وتدعوهم جميعاً إلى الاتحاد والتضافر تحت لواء دين واحد يظللهم جميعاً، كي يدفعوا عنهم ظلم حكامهم، وما يقع عليهم من مظالم الدول الأجنبية التي تخالفهم في الدين، ولكي يردوا إلى الإسلام المتحد المنصور، ما كان له من سؤدد ومجد.

¹³⁹ نفس المصدر ، ص10.

¹⁴⁰ المنار ج8 ، ص 462. عبد الرازق وميشيل ص35. تاريخ ج1 ، ص390 وما بعدها ، يقرر المصدر الأخير أن محمد عبده دخل مصر متنكراً ليتهيأ للسفر إلى السودان حيث كان ينتظر أن يلحق به جمال الدين إذا نجحت الأعمال التمهيدية. وكان غرضهما العمل في خفاء على تنظيم قوات المهدي ليتخذا منها أداة لتحرير مصر من الاحتلال.

وأحسنّت العروة الوثقى صوغ دعوتها لإثارة كافة المسلمين، الذين آلمهم أن يروا أمم الإسلام وقد تفرق شملهم، وانشقت عصاهم، ودب فيهم ديبب التأخر والانحلال. وأجادت في التعبير عن دعوتها، في لغة عربية فصيحة عزت عن النظر. ¹⁴¹

وسندلي إليك الآن بأهم ما كانت تدعو إليه، تقول:

إن الدين الإسلامي هو العروة الوثقى التي تجمع شتات المسلمين، وتنظم شملهم، وتمحو ما بينهم من تفاضل الأجناس والأقوام. جاءت شريعته وأهية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق، كليها وجزئها، للحاكم والمحكوم، فقضت على فوارق الجنس وفواصله، ولم تدع مجالاً للمنافرة والتسابق.

ولو أن حاكمًا من حكام المسلمين، أخذ بالشريعة وامثل لأحكامها وثابر على رعايتها، لأمكنه أن يجوز بسطة في الملك، وعظمة في السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في العالم الإسلامي أجمع؛ وذلك لأن الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، ولكنه أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم، وما يكسبهم السعادة في

¹⁴¹ هورتن ج3 ، ص 92 - 94.

الدنيا والتنعيم في الآخرة، وهو المعبر في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين.¹⁴²

وكان المسلمون، فيما سلف، إخواناً متآلفين، يجمعهم لواء دولة واحدة عظيمة، وكانت بدائعهم في العلوم، والفلسفة، والآداب، وما زالت، مفخرة المسلمين كافة.¹⁴³ فواجب على كل مسلم أن يعمل على الاحتفاظ بقوة الإسلام، وأن يعيد إلى حكمه جميع الولايات التي كانت تحت سلطانه من قبل، ولا يجوز للمسلمين المسألة مع من يغالبهم في حال من الأحوال، حتى ينالوا الولاية خالصة لهم من دون غيرهم.

144

«وكانت حال المسلمين على ما وصفنا، ولكن فرق شملهم ما بلى به أمراؤهم وحكامهم من الطمع والحرص على التعاضم، وتدهورت الأمم الإسلامية؛ لأن أمراءها انقلبوا مع الهوى، وضلت عنهم غايات المجد المؤثل، وقنعوا بألقاب الإمارة وأسماء السلطنة».¹⁴⁵

¹⁴² تاريخ ج2، ص 231 – 235، «الجنسية والديانة الإسلامية».

¹⁴³ نفس المصدر، ص 879 – 285.

¹⁴⁴ نفس المصدر، ص 250 وما بعدها، «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك»، ص 285. وما بعدها، الوحدة والغلبة، ص 244، وما بعدها، النصرانية والإسلام وأهلها.

¹⁴⁵ تاريخ ج2، ص 282، الوحدة الإسلامية.

«وبدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد، كما كان الخلفاء الراشدون. كثرت بذلك المذاهب، وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة، ثم انثلمت وحدة الخلافة، فانقسمت إلى أقسام».¹⁴⁶

«وها نحن نرى أمراء المسلمين اليوم، يطلقون أيدي الأجانب في شئون حكوماتهم، بل في بيوتهم، ويؤيدون حكم الأجنبي في أعناقهم».¹⁴⁷

«وللإفرنج مطامع في ديار المسلمين، وهم يعملون لفصهم روابط الدين بينهم ليستغلوا ما ينشب بينهم من خلاف وشقاق».¹⁴⁸ والأجانب الذين تستخدمهم الحكومات الإسلامية، لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين، تقوم رابطة مقام الجنس، فهم لا يعبئون بشرف الأمة

¹⁴⁶ نفس المصدر ، ص253 ، انحطاط المسلمين وسكونهم.

¹⁴⁷ نفس المصدر ص283 ، الوحدة الإسلامية.

¹⁴⁸ نفس المصدر ، ص260 ، التعصب.

وسعادتها، ولكنهم يهتمون فقط بأجرهم ومنفعتهم الخاصة».¹⁴⁹

أمم المسلمين اليوم غافلة عن مساعدة بعضها البعض؛ لأن كلاً منها يجهل شئون الآخر.

وكان يجب على العلماء أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية، بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين، وأن يجعلوا معاهد هذا الاتفاق في مساجدهم ومدارسهم، حتى يكون كل مسجد، وكل مدرسة مهبطاً لروح حياة الوحدة، ولكن خواطرهم لم تتوجه إلى هذه الوسيلة، وهي أقرب الوسائل؛ لأن علماء كل قطر يجهلون حال العلماء في قطر آخر، ولأن ملوك المسلمين كانوا سبباً في إفساد العلماء.¹⁵⁰

«وعلاج هذه العلة لا يكون بنشر الجرائد، إذ هي ضعيفة السلطان. وليس شفاؤها بإنشاء المدارس العمومية، دفعة واحدة على الطراز المعروف بأوروبا؛ لأن هذه المدارس وما يدرس بها من علوم، يمكن أن تتخذ وسيلة لتقوية النفوذ الأجنبي، ولا هو بالتعليم الأوروبي وتقليد العادات الإفرنجية، فلم ينجح التقليد إلا في إطفاء روح الناس، وإخضاعهم

¹⁴⁹ نفس المصدر ، ص 299 ، رجال الدول وبطانة الملك .

¹⁵⁰ تاريخ ج 2 ، ص 251 ، 252 ، 254 ، انحطاط المسلمين وسكونهم — ص 282 ، الوحدة .

لسلطان الأمم التي يقلدونها. فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامها، على ما كان في بدايته في أيام الخلفاء.¹⁵¹ فإذا قاموا بشئونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحقبة نصب أعينهم، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني».¹⁵²

وعلى المسلم أن يأخذ بيد أخيه، وأن ينظر إليه بما حكم الله في قوله: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ}، فيقيمون بالوحدة سداً يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب.

ثم يقول الشيخ عبده:

«لا أتمس بقولي هذا، أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، فإن هذا ربما كان عسيراً، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، وجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه».¹⁵³

¹⁵¹ نفس المصدر، ص 235 وما بعدها، ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها، ص 234، الجنسية والديانة الإسلامية.

¹⁵² نفس المصدر، ص 243، ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها.

¹⁵³ تاريخ 2، ص 284، الوحدة الإسلامية ص 285 وما بعدها الوحدة والغلبة. إذا كانت العروة الوثقى لم تدع إلى الاتحاد السياسي في حكم الممالك الإسلامية كما يؤخذ من مقالاتها التي حفظها لنا محمد رشيد رضا، فإن

هذا وإذا كانت أمة من الأمم يحكمها حاكم مستبد، إرادته قانون، ومشيئته نظام، وجر عليها النكبات بتصرفه وأسقطها إلى مهاوي الخسران، فمن حق الناس أن يحرروا أنفسهم من حكمه، حتى لا يسري فسادُه إلى سائر الأمة.¹⁵⁴

ويلوح لنا مما أجملنا بيانه، أن روح جريدة العروة الوثقى في تطرفها، وفي لهجتها التي لا تقبل تسامحاً، قد تجاوزت الآراء التي كان يدعو إليها محمد عبده، في حياته الصحفية السابقة في مصر. فلا عجب أن ينظر الحكام المستبدون في بلاد الإسلام، وموظفو الحكومات ذات المصالح في تلك البلاد، بعين الإشفاق من استمرار ظهور العروة الوثقى، وأن يعملوا على تعطيلها.

وربما كان بعض السبب في تطرف مراميتها، وحدة لهجتها، ما أفضت إليه الأحوال في مصر في العهد الأخير. فقد كان من آثار التدخل الأجنبي، نفي محمد عبده وجمال الدين، وقد حسبا أن الأمير المسلم وافق عليه وابتهج له.

محمد عبده يلح مع هذا في وجوب تأييد الخلافة العثمانية للإسلام ومدافعة عنه أنظر تاريخ ج 2، ص 339 - لوائح الإصلاح والتعليم الديني الأولي للمملكة العثمانية. وكذلك اللائحة الثانية في إصلاح سوريا نفس المصدر، ص 354.¹⁵⁴ نفس المصدر ص 330، 331، الأمة وسلطة الحاكم المستبد، يظهر أن هذا المقال يعبر عن نزعات جمال الدين بنوع خاص.

على أن للأمر سبباً جوهرياً آخر، هو أن محمد عبده كان خلال عهده بالتهييج السياسي، يأتّم بزعامة جمال الدين، ويهتدي بهداه، وكان جمال ثورياً بطبيعته، بينما كان محمد عبده نفسه، يعتقد في صلاحية طريقة أخرى، أكثر هدوءاً، وإن كانت أبطأ فعلاً هي إصلاح وتعليم.

في الحق، إنه وافق مرة كما قال بلنت، على اصطناع القتل وسيلة لإنقاذ البلاد من حاكم متعب، ولكنه كان أيضاً حينذاك، متأثراً بنفوذ جمال الدين القوي، قبل نفيه من مصر.

وفي الحق أيضاً، إنه بعد نحو عامين من فشل العروة الوثقى، ومفارقتة الأخيرة لجمال، لا تزال تبدو دعوته القوية للجامعة الإسلامية في رسالتين كتبهما عن الإصلاح إحداهما إلى شيخ الإسلام في الآستانة، والثانية إلى والي بيروت.

وكان يرى «أن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة ببقاء حوزته. يقول: وإنا والله الحمد على هذه العقيدة، عليها نحيا وعليها نموت».

ومن الخطأ أن يظن أن احترام الخلافة الإسلامية، ينهض على أية عاطفة أخرى غير عاطفة الدين. ومن ظن أن ينهض

على اسم الوطن، ومصصلحة البلاد، وما شاكل ذلك، فقد ضل
سوء السبيل.¹⁵⁵

ويبدو سوء ظنه بالأجانب، ومقته لنفوذهم، في وصفه
لهم «بشياطين الأجانب من فرنسا، وانجلترا، وألمانيا،
 وأمريكا، الذين أنشأوا مدارس أجنبية في البلاد الإسلامية،
 ليحاولوا هدم عقائد المسلمين، ويستميلوا أهواءهم نحو
البلاد التي يمثلونها».¹⁵⁶

ونحن إذا درسنا سيرة الشيخ عبده في جملتها، ووقفنا
على الاتجاه العام لكتاباتة، أيقنا بأنه كان حقاً من المصلحين
الذين يعتمدون، قبل كل شيء، على وسائل الإصلاح
والتعليم، أكثر من اعتمادهم على وسائل الثورة والتهييج.
وإذا حكمنا بأنه كان ثائراً خلال الأدوار الأخيرة للحركة
العربية، فإن ذلك كان — كما قيل — لأن قوة الظروف جذبته
إلى قبول وسائل لم يكن يوافق عليها، كما أن اشتراكه مع
جمال في التهييج السياسي كان خضوعه فيه لاعتبارات
السياسة ومراميها أكثر من رضائه بالوسائل والخطط، وكان

¹⁵⁵ تاريخ ج2، ص 339.

¹⁵⁶ نفس المصدر، ص 340 و359 و362. مثل هذا النفور من الأجانب معروف أيضاً بين المسيحيين في الشرق ويمكن أن نلاحظ وجه الشبه بين قيام الشرق على الاستعمار في العصر الحاضر وبين العداوة لليهلية والرومانية التي نشأت مع قيام الإمبراطورية الرومانية (وربما قبل ذلك بوقت طويل) وظهر أثرها في النهضة وفي تطور الطراز الوطني في العمارة والفنون الأخرى وفي العلوم والانقسامات الدينية إلخ. فروح الثورة كانت من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار الإسلام في أوائل دعوته.

يشعر بأن الوصول إلى نفس النتائج مضمون إذا ذهبوا في طلبها مذهباً أكثر هدوءاً، وأوفر أناة.

ويقول محمد رشيد رضا، إن ما جرى له ولشيخه مع توفيق باشا في مصر، أضعف أمله في الإصلاح السياسي، ووجه التفاته إلى الإصلاح القومي في التربية والتعليم،¹⁵⁷ فصاح جمال الدين في أوروبا، بأنه يرى أن الوسائل السياسية لن يرجى منها خير؛ لأن تأسيس حكومة إسلامية عادلة مصلحة، لا يتوقف على إزالة الموانع الأجنبية فقط، وأنه خير لهما لو عكفا على تربية أفراد على ما يحبون، في مكان هادئ بعيد؛ لا سلطان للسياسة فيه، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على ما ربوا عليه، فيكون لهما في زمن قريب قوة هائلة من الرجال العاملين.

وكان محمد عبده يقول: «إن الرجال هم الذين يعملون كل شيء».¹⁵⁸

¹⁵⁷ المنار ج8 ، ص 457. مشاهير الشرق ج1 ، ص 285 ، يقول إن جمال ومحمد عبده كان لهما غاية واحدة هي وحدة الإسلام وإصلاح حاله ولكنهاها اختلفا في الوسائل التي تتخذ للوصول إلى هذه الغاية فكان جمال يرى أن الوسائل السياسية تكفل توحيد الممالك الإسلامية تحت حكومة إسلامية ، ولكن محمد عبده أدرك أن الوسائل السياسية لا تؤدي إلى النتائج المنشودة ولهذا جاهد في سبيل الوصول إليها بواسطة التعليم وتنزيه الدين وتطهيره وإعداد الأمم الإسلامية لكي تأخذ مكانها بين أمم العالم ونشاطها رقيها ، هذا إلى أن نشاط جمال الدين العصبي كان يتطلب نتائج أسرع.

¹⁵⁸ المنار ، ج8 ، ص 457.

ولكن جمال الدين رفض هذا الرأي، وقال إنهم شرعوا في عمل، فلا بد من المضي فيه حتى يتم أو يعجزوا.

وليس من شك في أن الشيخ محمد عبده، كان يشير إلى زمن الفتنة العرابية عندما قرر في ترجمته لنفسه، بأنه كان يدعو الناس إلى التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

يقول: «نعم. كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها ... دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل».

ثم يقول: «وكدت أحقق بعض أغراضني، أما أمر الحكومة والمحكوم، فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره؛ لأنني قد عرفت أنها ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال. فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن».¹⁵⁹

ولا شك في أن تجاربه في أوروبا، كان لها أثر في تكييف هذا الرأي. وعلى أية حال نجد أنه بعد عودته من منفاه، كان

¹⁵⁹ المنار ، ج8 ، ص893.

أكثر مسالمة للاحتلال عن ذي قبل، وأعظم ميلاً إلى نظام الحكومة؛ لأنه كما قال: «كان يقدر حرите حق قدرها».¹⁶⁰ ثم أصبح صديقاً حميماً، وناصباً صدوقاً، لمصطفى فهمي باشا الذي كان كبير النظار من سنة 1895 إلى سنة 1908.

وكان أيضاً صديقاً للورد كرومر يعتمد عليه ويثق بقه.

161

وفي أوائل سنة 1885، أي بعد انقضاء عهد التهيج السري، رجع الشيخ عبده إلى بيروت، وترك جمال ليتم وحده العمل الذي واصله إلى آخر أيامه، فرحب به أصدقاؤه القدماء، وسرعان ما أصبح بيته كعبة للعلماء والطلاب «وعشاق المعارف من جميع الملل والطوائف»، ومما كان يقرأ عليه فيه السيرة النبوية.¹⁶²

وارتجل دروساً في التفسير في مسجدين من مساجد المدينة، وأقبل الناس من جميع المذاهب والملل على بيته. كان يجلس إليه السنني، والشييعي، والدرزي، والنصراني، واليهودي، فانتهاز الفرصة لنشر آرائه الدينية، وكان لطيفاً

¹⁶⁰ تاريخ، ج3، ص154.

¹⁶¹ يقول اللورد كرومر: إنه كان رجلاً مستنير الرأي بعيد النظر، اعترف بها لحكومة الشرق من سيئات وسلم بضرورة المعاونة الأوربية في الإصلاح، انظر مصر الحديثة ج2، ص179 — 181.

¹⁶² المنار ج8، ص463. اعتمد في محاضراته على السيرة النبوية لأحمد بن زيني دحلان المتوفي سنة 1886م. انظر بروكلمان. تاريخ الأدب العربي ج2، ص500.

يوسع صدره مع الناس كلهم من غير تمييز ولا تفرقة. ولكنه لم يكن يقول غير ما يعتقد، سواء أكان القول في الدين، أم في العلم، أو العادات والأمور الاجتماعية، فاكتمسب تقدير الجميع، وأدهش أهل الفضل بعلمه وأدبه وبلاغته.¹⁶³

وفي ختام سنة 1885، دُعي إلى التدريس في المدرسة السلطانية فأدخل كما كان شأنه في كافة أعماله، إصلاحات على إدارة المدرسة، وعدل منهج التدريس، وأضاف إليه دروساً في التوحيد، والفقه، والتاريخ الإسلامي، والمنطق، والمعاني، والإنشاء.

وكانت دروسه تستغرق عامة النهار. وعنى عناية كبيرة بإنهاض الناحية الخلقية في المدرسة،¹⁶⁴ ومع هذا فقد وجد وقتاً للانشغال بالأدب. فترجم كتاب جمال الدين «الرد على الدهريين» من الفارسية على العربية، وأعد للنشر الدروس التي ألقاها على تلاميذه في شرح وتفسير كتابين مشهورين في البلاغة والأدب العربي، أحدهما كتاب نهج البلاغة¹⁶⁵ وهو

¹⁶³ نفس المصدر ، ص464.

¹⁶⁴ نفس المصدر ، ص463.

¹⁶⁵ نشر بعنوان شرح كتاب نهج البلاغة ، انظر بروكلمان تاريخ الأدب العربي ، ج1 ، ص404 ، انظر أيضاً حوار في الأدب العربي ص253. ويظهر من عنوان الكتاب على أنه قصد به أن يكون كتاباً لنصوص في البلاغة والإنشاء.

من نماذج النثر العربي البليغ. والآخر مقامات بديع الزمان الهمذاني،¹⁶⁶ وهو أيضاً نموذج في السجع.

أما دروسه في التوحيد فلم تنشر في ذلك الوقت، ولكنها كانت أساساً لرسالة التوحيد التي نشرها فيما بعد، ونشر أيضاً كثيراً من المقالات في الصحف.¹⁶⁷

كان حماسه للإصلاح دائم الحركة لا يقر له قرار، وكان لا بد له من ميدان أوسع من تلك الدائرة الضيقة التي كان يعمل فيها، فلما سافر إلى سوريا وغيرها من أجزاء الإمبراطورية العثمانية، واتصل بكثير من الناس، ووقف بنفسه على أحوالهم، كتب في سنة 1886، رسالتين فيهما نفحات من تمحيصه وحسن منهجه، وصف فيهما الأحوال كما شاهدها وبين طرق علاجها.

أما الأولى: فكتبها إلى شيخ الإسلام في القسطنطينية عن لوائح الإصلاح والتعليم الديني. استهلها بتأكيد ولائه لخلافة آل عثمان، ثم بين أن جمهور العامة في كل ناحية من نواحي الدولة لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها، وأن جهلهم بأصول الدين وفرائضه أضاع

¹⁶⁶ بديع الزمان الهمذاني توفي سنة 1008م، انظر بروكلمان ج1، ص 95، وهوار ص133.

¹⁶⁷ تاريخ ج2، ص 333-337. انظر مقاله عن الانتقاد في جريدة ثمرات الفنون.

أخلاقهم وأفسدها، ونهج لشيطان الأجنبي سبيل الدخول إلى قلوب كثير من المسلمين، واستمالة أهوائهم عن طريق مدارسهم. والسبب في هذا الانحلال هو خلو المعاهد من التعليم الديني، فلا علاج له إلا بإصلاح التعليم.

ثم صنف الناس في طبقات ثلاث حسب أعمالهم ومعارفهم، واقترح لكل طائفة نوعاً من التعليم يتلاءم مع حاجاتها، وقدم هذه الاقتراحات إلى مجلس المعارف الذي ألفه السلطان لفحص حالة التعليم في أجزاء الدولة.¹⁶⁸

أما رسالته الثانية، فهي لائحة في طريق إصلاح سوريا، رفعها إلى والي بيروت، ووصف فيها أحوال الطبقات والمذاهب ممثلة في سكان ولايات سوريا الثلاث، أي لبنان وبيروت وسوريا، وتكلم عن الدين، والتعليم، والنزعات السياسية، ثم كشف عن المضار التي ينتظر وقوعها من الإقبال على المدارس الأجنبية، واقترح إنشاء مدارس صالحة، وزيادة العناية بالتعليم الديني.¹⁶⁹

وبعد أن أقام نحو ثلاثة أعوام ونصف في بيروت، صدر عفو الخديوي توفيق باشا عنه، بشفاعة بعض أصحاب النفوذ

¹⁶⁸ تاريخ ج2، ص338، و353.

¹⁶⁹ نفس المصدر ص354 و363. انظر أيضاً ما كتبه هورتن عن هذه الاقتراحات في ج3، ص94 و95.

ومنهم اللورد كرومر،¹⁷⁰ فعاد في أواخر سنة 1888 إلى مصر،¹⁷¹ وكان قد تزوج مرة ثانية في بيروت بعد وفاة زوجته الأولى.

ومنذ أن غادر مصر، قضى ستة أعوام في التنقل بين ربوع أوروبا، وشاهد مدنيته في عناية واهتمام، تلك المدنية التي عرفها أولاً في دراسته لمصنفاتها الحديثة، والتي طالما تمنى لو عرفها بالذات ومن غير واسطة.¹⁷² وسافر أيضاً إلى كثير من البلاد الإسلامية، وكشف عن أسباب ضعف المسلمين، وانطبعت في نفسه صور أيدتها رحلاته فيما بعد،¹⁷³ وبهذا استفاد من هذا الغياب الذي أكره عليه، وبخاصة في النواحي التي هيأته لزعامه أقوى نفوذاً، وأعظم سلطاناً، في ميدان الإصلاح الذي اختاره لنفسه.

يقول محمد رشيد رضا: «كان المنفي نكبة وشراً على جميع الذين نفوا، ما عدا الإمام فإنه كان عليه رحمة وبركة،

¹⁷⁰ المنار ج8، ص 467، يقول اللورد كرومر: إن العفو صدر عنه تحت الضغط البريطاني مصر الحديثة ج2، ص 179.

¹⁷¹ توافق سنة 1306 هجرية، انظر المنار ج8، ص 465.

¹⁷² تاريخ ج3، ص 84، يقول: إن الإنسان يرى في أكسفورد وكمبرج كيف تنهض الأمة إلى أوج العظمة. وفي الوصف الذي أرسله إلى المنار، ج6 و 7، عن زيارته لبارمو وغيرها من جهات صقلية في طريقه من تونس والجزائر إلى بيروت ينهز الفرصة ليكتب ملاحظاته على الإصلاحات الاجتماعية، والأدبية، والدينية اللازمة للبلاد الإسلامية والتي استلمهما مما شاهده ولاحظه تاريخ (ج2، ص 421 و458).

¹⁷³ المنار ج8، ص 465.

فأضاف إلى إتمام علمه وتربيته، وكان سبباً في إذاعة علمه في كثير من البلاد».¹⁷⁴

وقد تبين أن أسفاره إلى أوروبا، التي لم تكن بمشيئته واختياره أول الأمر، كانت عظيمة القيمة والفائدة، فعاود السفر إليها المرة بعد الأخرى، كلما شعر بأنه في حاجة إلى تجديد قواه.¹⁷⁵

كان يقول: «ما من مرة أذهب إلى أوروبا، إلا ويتجدد عندي الأمل في تغيير حال المسلمين إلى خير منها».

ومع أن هذه الآمال قد وهنت عندما عاد إلى وطنه؛ لكثرة ما بقي من المصاعب، وما صادف من العقبات، ومن إصرار الناس، وتمسكهم بما هم فيه، وتهاونهم في الأخذ بغيره، إلا أنه يقول:

«ومع هذا فإنني إذا عدت إلى أوروبا، وبقيت فيها شهراً أو اثنين عادت إلى تلك الآمال، ورأيت أنه من السهل الوصول إلى ما كنت أعده مستحيلاً».¹⁷⁶

¹⁷⁴ نفس المصدر ، ص416.

¹⁷⁵ نفس المصدر ، ص466.

¹⁷⁶ نفس المصدر ، ص466.

وهكذا كان الشيخ محمد عبده متأثراً بطائفة من
المؤثرات القوية، التي تجمعت خلال إقامته الطويلة خارج
البلاد. عندما عاد إلى وطنه ليستقبل دوره ي خدمة دينه
وبلاده.

الفصل الرابع

ترجمة محمد عبده

الدور الأخير

اجتماعي ومصلح 1888 - 1905

لما عاد محمد عبده إلى وطنه لقي من المصريين الحفاوة والتكريم؛ لأنه كان في نظرهم رجلاً جاهد كثيراً، وعانى كثيراً في سبيل المطالبة بحريتهم، والسعي إلى رفعة المسلمين بوجه عام؛¹⁷⁷ قد برر هذه الثقة أعظم تبرير، وتقلب في أعظم المناصب تبعة، وأكثرها نفوذاً، وكان دائم النشاط فساهم في أعمال جليلة متنوعة.

في الحق، إنه لم ينل دائماً رضاء الناس جميعاً، وقد حال دون ذلك ما كان يجاهد له من إصلاحات يجني تحقيقها على مصالح كبيرة لبعض الأقوام. ومع هذا فإن خصومه أنفسهم، لم يستطيعوا الشك في نزاهة أغراضه، وطهارة مقاصده، وحميته للدين، وحماسه للوطن، وكانت السنوات التي عاشها منذ عودته من منفاه، إلى أن وافاه القدر، أكثر أدوار حياته نشاطاً، وأحفلاً بأجل مساعيه لمصر وللإسلام، بالرغم من

¹⁷⁷ هورتن ج13، ص92.

أن هذا العهد خلا من الحوادث البارزة التي كانت من مميزات الأدوار السابقة.¹⁷⁸

ولعل أصدق وصف لهذا الدور، هو ما روي بعد وفاته من أنه «كان لا يتم في مصر عمل كبير، إلا ويده فيه قبل كل يد، وسعيه فيه قبل كل سعي».¹⁷⁹

عمل في القضاء الأهلي:

بعد أن شمله عفو الخديوي توفيق باشا، عين قاضياً في المحاكم الأهلية الابتدائية.¹⁸⁰ وكان يود لو عاد إلى التدريس في دار العلوم؛ لأنه كان يحس أن التعليم ميدانه الصحيح الذي جربه، وذاق لذة التوفيق فيه. ولكن الخديوي أبى ذلك، خوفاً من تأثير أفكاره السياسية في التلاميذ.¹⁸¹

ولما وجد أنه لن يستطيع تحقيق هذه الأمنية، قبل المنصب الذي عرض عليه، فعين قاضياً في بنها، ثم في الزقازيق، ثم القاهرة¹⁸² وبعد عامين أي في سنة 1308

¹⁷⁸ مقدمة عبد الرازق ومبشيل ، ص36.

¹⁷⁹ تاريخ ج3 ، ص10 و79. ورد ما يقارب هذا في مشاهير ج1 ، ص283.

¹⁸⁰ نفس المصدر ج3 ، ص21.

¹⁸¹ المنار ج8 ، ص467. أثر محمد عبده التدريس وإن كان يعلم أنه لا يرتقي فيه ، وأنه يرتقي في القضاء إلى

أعلى درجة — تاريخ ج3 ، ص242.

¹⁸² تاريخ ج3 ، ص21 ، 121 ، 126 ، 152 ، 170 ، 242 ، 246. نفس المصدر ج3 ، ص21 ، 126 ، 162 ،

170. انظر مقدمة مبشيل وعبد الرازق ص36. وهورتن ج13 ، ص101 ، فإنه يذكر أنه عين قاضياً في سنة 1892 ، معتمداً على رواية الأجبشان غازيت (تاريخ ج3 ، ص152) التي تقول: إن العفو صدر عنه ويتم تعيينه في ذلك العام.

هجرية، 1890، عين مستشارًا في محكمة الاستئناف بالقاهرة.

ولما جلس على منصة القضاء، أخذ يتحرى الحق، وإصابة العدل في القضايا، وكان يسعى في حل المشاكل بالتوفيق بين الخصوم وإصلاح ما بينهم، كلما وجد سبيلًا، فإذا أعانه القانون على ذلك تمسك به، وإلا صرف النظر عن حرفية القانون، وأخذ يفسر القانون وروحه في أحكامه، ولم يتقيد بمراعاة الأشكال والصور، فأثار هذا عاصفة من النقد ممن كانوا يقلدون في القانون ويتمسكون بنصوصه.

وكم من قضية خالف فيها القانون عمدًا، مثل حكمه بالحبس على من تبين أنه شهد زورًا.¹⁸³ وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور، وإيقاظ ضميره، وبخاصة فيما يتعلق

ولكن هذا التاريخ متأخر جدًا لعودته إلى مصر حين صدر العفو عنه وتم تعيينه، وكذلك يذكر هورتن تاريخًا متأخرًا لتعيينه مستشارًا في محكمة الاستئناف وهو سنة 1896.

¹⁸³الهار ج8، ص 568، 469. تاريخ ج3، ص 242، يسميه محمد رشيد رضا القاضي المجتهد لا المقلد أي الذي يصل إلى رأي مستقل بعد رجوعه إلى المصادر الأصلية التي يمكن أن يقوم عليها مثل هذا الرأي ولا يقنع باتباع ما قرره الأئمة السالفون والاجتهاد. في الشريعة والدين وقف عن أهل السلف على كبار الأئمة في القرون الأولى، ولهذا قفل باب الاجتهاد منذ القرن الثالث الهجري، وكان محمد عبده وأنصاره يطالبون بحق الاجتهاد في عصرهم لكي يكون الإسلام وبخاصة نظامه القضائي ملائمًا لحاجات العصر الحاضر، ولما كان القانون المتبع في القضاء الأهلي ليس هو القانون الإسلامي في نفاذه وبساطته، فإن محمد رشيد رضا لم يقصد على ما يظهر بقوله هذا إلا أن محمد عبده أبدى نفس الاجتهاد في تطبيق القانون المتبع، وهو يذكر أمثلة شيقة «لا يعتبر شرعية في الإسلام» كان محمد عبده مجتهدًا فيها مستقل الرأي وكان رأيه في هذا هو أن القانون وضع لأجل العدل وليس العدل لأجل القانون.

« يلاحظ أن القانون لم يكن ينص على معاقبة شاهد الزور في ذلك الوقت وقد أقرت الحكومة عمل الإمام وعدلت القانون بعد ذلك لينتشى مع رأيه. انظر تاريخ ج1، ص 422» المعرب.

بالفسق وشهادة الزور.¹⁸⁴ وكانت براعته في تحقيق القضايا، وفراسته في التمييز بين البريء والمجرم، أشهر من نار على علم.¹⁸⁵

إصلاحات في الأزهر:

وفي نفس الوقت كان ميله إلى إصلاح الأزهر يزداد قوة، وعهده بهذا الميل القديم، يرجع إلى أيام الطلب بعد أن حضر دروس جمال الدين:

ولما كان الأزهر منارة العلم في مصر وفي العالم الإسلامي أجمع، فقد كان يعتقد أنه إذا أصلح الأزهر، فقد أصلح حال المسلمين.¹⁸⁶ وكان يتمنى لو أنه استطاع إصلاح الإدارة والتعليم فيه، ووسع في مناهجه حتى تشمل بعض العلوم الحديثة، وتقوى وجوه الشبه بينه وبين غيره من الجامعات الأوروبية.¹⁸⁷ بل كان يود فوق ذلك لو أنه استطاع أن يجعل للإسلام طابعاً جديداً، وأن يصلحه في داخل حدود الأزهر نفسه، وهو مهبط العلوم الدينية، ومركزها القوي،

¹⁸⁴ يقال: إنه في بعض البلاد التي تولى القضاء فيها كالزقازيق كاد ينجح في تطهيرها من التزوير والفجور أثناء وجوده بها، المنار ج8، ص469.

¹⁸⁵ ذكر تاريخ ج3، ص54، حادثة تمثّل شهرته في القضاء.

¹⁸⁶ مشاهير ج1، ص286، المنار ج8، ص470.

¹⁸⁷ تاريخ ج3، ص137، المنار ج8، ص895. كان أمه في الإصلاح محصوراً في الأزهر، فكان عازماً على توسيع دائرة العلوم والعرفان فيه بإيجاد طوائف من الأخصائيين الذين يتقنون علماً واحداً يكونون فيه مرجعاً، وكان يود أن يبدأ بإيجاد طائفة للقضاء الشرعي وطائفة تستعد للدعوة إلى الإسلام وأخرى للخطابة ووعظ العوام.

ويومئذ يحق له أن يتوقع نشر هذه الإصلاحات في مصر، وفي العالم الإسلامي كله؛ لما للأزهر من القوة والصيت، فيصبح منارة وهدى للمسلمين كافة.¹⁸⁸ وعلى أي حال كان عنده أن بقاء الأزهر على حاله في ذلك العصر محال، وكان يعتقد أنه إما أن يعمر، وإما أن يتم خرابه.¹⁸⁹

قلنا: إن نفسه توجهت إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاوراً فيه،¹⁹⁰ فلما عاد من منفاه استأنف جهاده في هذا السبيل، وسعى في إقناع الشيخ محمد الأنباني، شيخ الأزهر حينذاك، بإدخال بعض العلوم الحديثة في مناهجه،¹⁹¹ وأدرك من المعارضة التي كان يلقاها، أن جهوده في إصلاح الأزهر لن تثمر، إلا إذا كان مؤيداً من أمير البلاد، ولكن الخديوي توفيق باشا ضن عليه بهذا التأييد.¹⁹²

فلما توفي الخديوي توفيق باشا، وخلفه ابنه عباس حلمي الثاني، تقدم إليه محمد عبده بخطة لإصلاح الأزهر لينال عنده الحظوة،¹⁹³ ووفق إلى استصدار قانون تمهيدي

¹⁸⁸ تاريخ ج3، ص 24، 157، 242، 358.

¹⁸⁹ المنار ج8، ص 471.

¹⁹⁰ نفس المصدر ص 400-471.

¹⁹¹ نفس المصدر ص 471، اقترح قراءة مقدمة ابن خلدون.

¹⁹² تاريخ ج3، ص 166. عارض العلاء في إدخال العلوم الحديثة؛ لأنها لا تنطبق على الإسلام كما فهموه -

تاريخ ج3، ص 138.

¹⁹³ المنار ج8، ص 472.

في 17 رجب سنة 1312 هجرية - 15 يناير سنة 1895م¹⁹⁴
فألف مجلس لإدارة الأزهر، من أكابر شيوخه الذين يمثلون
المذاهب الأربعة، ومثل الحكومة فيه الشيخ محمد عبده،
وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان، دون أن يكون لشيخ
الأزهر أو لمجلس إدارته رأى في انتخابهما.¹⁹⁵

وكان محمد عبده من بادئ الأمر الروح المحركة لمجلس
الإدارة، ومع أنه كان مؤيداً من الخديوي، معززاً إلى حد ما
بسلطان الحكومة، إلا أنه أحب أن يجري الإصلاح في الأزهر
بإقناع شيوخه، فبدأ باستمالتهم بزيادة رواتبهم،¹⁹⁶ فبينما

¹⁹⁴ تاريخ ج3، ص250.

¹⁹⁵ المنار ج8، ص472، كان الشيخ اللبناني شيخ الأزهر في ذلك الحين مريضاً، وكثرت شكوى الشيوخ
من إدارته، ففي سنة 1312-1894، وقبل تأليف مجلس الإدارة بشهر واحد عين الشيخ حسونة وكيلاً للأزهر بعد
أن أخذ عليه العهد بإقامة النظام والاتفاق مع الإمام على الإصلاح. وفي سنة 1313 - 1895، أقنع الشيخ الانبائي
بالاستقالة. فاستقال، وولى الشيخ حسونة شيخاً للأزهر - المنار ج8، ص472، 73، يقول أنه اشتغل بالتدريس
في مدارس الحكومة وعرف شيئاً من نظامها، وكان من المنتظر أن يساعد تعيينه على إصلاح التعليم في الأزهر،
وعلى أي حال فقد عزل في سنة 1899 (فولرز مادة الأزهر في دائرة المعارف الإسلامية)، ثم خلفه الشيخ عبد الرحمن
وولى باتفاقها مكانه السيد على الببلاوي في سنة 1320هـ (1902م). (المنار ج8، ص957) وفي مارس سنة 1905
استقال الشيخ البسد الببلاوي. وخلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني.

وهناك خلاف بين رواية المنار (ج8، ص76-77) ورواية فولرز عن التغييرات التي تعاقبت على مشيخة
الأزهر ففولرز يجعل مشيخة الشيخ سليم من سنة 1899 إلى سنة 1905، ولا يشير بحرف إلى مشيخة الببلاوي. على
أنه رواية المنار يؤيدها ما ورد في تاريخ الأستاذ الإمام ج3، ص278، من اشترك الشيخ حسونة النواوي والسيد على
الببلاوي في تشييع جنازة الشيخ محمد عبده وغياب الشيخ الشربيني، شيخ الأزهر لعهده، لانحراف صحته.
وفي خطاب من الشيخ إبراهيم بك الهلباوي إلى عبد الكريم سلمان إشارة إلى استقالة الشيخ على الببلاوي
- انظر في تاريخ ج3، ص167، روايته عن المشايخ الذين تعاقبوا على مشيخة الأزهر وخلصتها في ج1، ص493 -
494. ولم يكن محمد عبده شيخاً للأزهر قط كما زعم جولديزير، ص321.
¹⁹⁶ المنار ج8، ص473-475، أجمل وصف إصلاحاته في الأزهر. ووردت بالتفصيل في تأبين الشيخ أحمد
أبي خطوة للأستاذ الإمام - انظر تاريخ ج3، ص250 وما بعدها.

كان الأفلون من الشيوخ يتناولون راتباً يبلغ ستمائة قرش في الشهر، كان بعضهم لا يزيد راتبهم عن ستة عشر قرشاً، وكان الأكثرون لا راتب لهم، وإنما يعيشون على ما يأخذونه من تلاميذه أو يكسبونه من أعمالهم الأخرى.¹⁹⁷ فسعى محمد عبده حتى عينت خزينة الدولة مبلغ ألفي جنيه لمساعدة الأزهر، يصرف بنظام معلوم، لا برأي شيخ الأزهر وميله كما كان الحال في المبالغ السابقة، مع الوعد بزيادة المبلغ إذا جاء بفائدة، فكان هذا حجة له على وجوب تحديد رواتب العلماء وفقاً لدرجاتهم، حتى يعرف كل منهم مقدار ما يتناوله كل شهر بنظام من غير تزلف إلى شيخ الجامع، أو تعرض لأهوائه.

ثم استصدر بعد هذا قانون كساوى التشريف، وهي أردية تلبس في مناسبات معينة لتخص أصحابها بالتشريف، وتميزهم عن غيرهم، كما كان الحال في العصور الوسطى، فصارت تعطي لمستحقيها بمراعاة الأقدمية وغيرها من

ونشر هورتن هذه التفصيلات في ج5، ص106 - 113. ووردت في دقة وإيجاز في مقدمة عبد الرازق وميشيل ص 37 و 38 ونشر المنار سنة 1905 تقريراً عن الإصلاحات بعنوان «أعمال مجلس إدارة الأزهر» من سنة 1312 - 1322، 1895 - 1905. أي من بدء تأليفه إلى استقالة محمد عبده منه. انظر رأي فولرز في هذا التقرير في مادة الأزهر بدائرة المعارف الإسلامية. ونشر التاريخ ج1، ص425 - 600 وصفاً مطولاً جداً لموقف الأزهر في ذلك العهد، والجهود التي بذلت لإصلاحه وما صادفت من مناوأة الرجعية والدسائس السياسية.¹⁹⁷ تاريخ ج3، ص250.

المؤهلات، وكان الرأي فيها من قبل لشيخ الجامع، يعطي من يشاء ويمنع من يشاء.

ثم وجه عنايته إلى الاهتمام بمساكن المجاورين، فوجدها مزدحمة لا تتوفر فيها شرائط الصحة، ووجد المجاورين يعيشون على جارية لا تكفيهم، وهي تجري عليهم وفقاً لعادة قديمة جداً، فسعى إلى زيادتها، وارتفعت من 5000 رغيف في اليوم إلى 15000، ثم حصل على زيادة من ديوان الأوقاف أيده الخديوي في الحصول عليها ونظم الأوقاف الخيرية المحبوسة على الأزهر، وكانت في حال سيئة فزاد إيرادها من 4000 جنية سنوياً إلى 14750 جنيهاً.¹⁹⁸

ووضع مجلس الإدارة نظاماً لتوزيع الجرايات اليومية التي كانت مصدر ثروة لبعض الشيوخ والموظفين، وسبباً دائماً للتخاصم والمشاجرة.

أما أبناء العلماء الذين كانت تؤول إليهم المرتبات المنحلة عن آبائهم بعد وفاتهم، دون قيد أو شرط، فقد جعل لهم

¹⁹⁸ تاريخ ج3، ص251. تشمل هذه الأرقام إيراد ورواتب المساجد الملحقة بالأزهر، كالجامع الأحدي والدسوقي ومعهدي دمياط والإسكندرية، ويظهر أنها صححت على أساس ما كانت عليه عند استقالة محمد عبده في سنة 1905. وتختلف رواية فولرز عن هذه الرواية بعض الاختلاف، وذلك في المقال الذي أشرنا إليه آنفاً، هذا وقد جاء في التقرير الرسمي الذي نشر سنة 1892 بعد تولية الخديوي عباس الثاني بوقت قصير أن عدد المدرسين كان 178 والمجاورين 8437. وفي تقرير سنة 1901 – 1902 كان عدد المدرسين 251 والمجاورين 10403، وهذه الأرقام التي كانت تتغير من عام إلى آخر كانت تشمل المعاهد الملحقة بالأزهر، كما شملت أرقام الدخل والرواتب هذه المعاهد أيضاً.

القانون شرطاً لاستيلائهم عليها، أن يداوموا على طلب العلم ليخلفوا آباءهم في التدريس.¹⁹⁹

ثم زاد في الأماكن المعدة لسكنى المجاورين، وجدد الأثاث، وحسن الشرائط الصحية، وأوصل المياه إلى مساكنهم ليسهل عليهم أداء الفرائض. وأدخل الإضاءة بمصابيح الغاز بدلاً من إنارة الزيت القليل الضوء، وعين طبيب لمباشرة شئون الطلبة الصحية، ثم أنشئت صيدلية داخل الأزهر لصرف الأدوية مجاناً إلى المجاورين، وأنشئ لهم مستشفى فيما بعد.

ووجه عنايته كذلك إلى الشئون الإدارية، فأعدت مكاتب لإدارة الأزهر في بناء قريب منه، واستخدم عددًا من الكتاب لمعاونة شيخ الجامع في القيام بالأعمال الإدارية الجديدة، وكان شيخ الأزهر قبل ذلك يدير الشئون الإدارية في بيته، حيث يسعى إليه المدرسون والمجاورون ليرفعوا إليه أمرهم، بينما كان الجانب الأكبر من الأعمال العادية يقوم بها كاتب واحد، يستبد بالأمر فيها.

¹⁹⁹ تاريخ ج3، ص 254. لها قطعت هذه المرتبات عن بعض أبناء العلماء الذين عجزوا عن طلب العلم رثى الشيخ عبده لفقهم وجمع لهم من أهل البر والخير صدقة واسعة دفع هو جانباً كبيراً منها.

ثم أطلال التفكير في نظام التدريس، ولكي يتسنى له الحصول على موافقة أغلبية المدرسين على التعديلات التي يرى إدخالها على المنهج، ألفت لجنة من نحو ثلاثين من أفاضل العلماء، وعهد إليها فحص العلوم التي تدرس بالفعل، والإشارة بما ترى إضافته إليها، على أن ترفع اقتراحاتها إلى مجلس الإدارة، فبيّنت اللجنة علوم المقاصد، وعلوم الوسائل،²⁰⁰ وأضافت إلى علوم الوسائل الحساب، والجبر، وتاريخ الإسلام، والإنشاء، و متن اللغة، وآدابها، ومبادئ الهندسة، وتقويم البلدان. وألزم طالب الامتحان للحصول على شهادة العالمية، بأدائه في علوم المقاصد وبعض علوم الوسائل، والحساب، والجبر، ثم حتم القانون أن يجنب الطلاب في السنين الأربع الأولى قراءة الحواشي والتقارير المطولة، وأن يفرغوا لتحصيل جواهر العلم الدينية بطريقة سهلة التناول، وشرط عليهم التحلي بمحاسن الأخلاق الشرعية.

ثم وضع مجلس الإدارة طائفة من القرارات التكميلية، بعد أخذ رأي العلماء فيها، منها ما تناول طرائق التعليم وسلوك المدرسين، ومنها ما تعلق بسير الطالب وآدابه مع الأساتذة، ومع إخوانه من الطلاب.

²⁰⁰ تاريخ ج3، ص 254.

ثم حددت أوقات الأجازات الدراسية، وقصر أجلها، حتى زادت شهور العمل من أربعة إلى ثمانية، وظهر أن القانون الجديد قد أدى إلى إقبال العلماء والطلاب على عملهم في جد ونشاط.

وكان متوسط عدد الذين يتقدمون إلى الامتحان ثلاثة في العام، ولم يتجاوز عددهم الستة في أي عام من الأعوام، فزاد بعد القانون الجديد إلى خمسة وتسعين نجح نحو ثلثهم. وخشي بعض العلماء أن تحول العلوم الحديثة بين كثرة الطلاب وبين تحصيل العلوم القديمة المتداولة، فعقد الشيخ محمد عبده امتحاناً ليظهر أن نسبة الناجحين من الطلاب الذين درسوا العلوم الحديثة والعلوم القديمة أكبر منها في أولئك الذين قصروا همهم على دراسة العلوم القديمة²⁰¹ وحدها.

ثم تبين له أن مكتبة الأزهر كانت في أسوأ من الإهمال وسوء الانتفاع، بل كانت في الواقع لا وجود لها. كانت كتبها موزعة مشتتة في الأروقة المختلفة، وكن أكثرها في حال يرثى لها، وتسرب كثير من كتبها القيمة إلى أيدي الغربيين، وبيعت نفائسها إلى باعة الكتب بالثمن البخس، فجيء بهذه

²⁰¹ تاريخ ج3، ص256.

الكتب من مخابئها محشوة في الغرائر والمقاطف، ووضعت في المكتبة، ثم رتبت وصنفت، ونظم ما بقي منها في الأروقة المهمة، وعنى بها عناية تامة.

ثم أنشئت أيضاً مكتبات في المعاهد التي ألحقت بالجامع الأزهر، كالجامع الأحمدى والدسوقي، ومعهدى دمياط والإسكندرية. وأصبحت تخضع لقانون الأزهر ونظامه، فنالت نصيبها من الإصلاحات التي أدخلت على المعهد الرئيسى، وأمل محمد عبده أن يتخذ من الأزهر مركزاً لحركة إصلاحية، ونهضة عقلية في البلاد كلها.

ثم عاد إلى التدريس في الأزهر وألقى دروساً في التوحيد،²⁰² وتفسير القرآن، والبلاغة والمنطق.

وينبغى أن نشير هنا إلى ما أبداه الشيخ محمد عبده من عظيم الاهتمام بإحياء اللغة العربية، وأساليبها الفصحى.

²⁰² إن دروسه التي ألقاها في التوحيد هي نفس الدروس التي ألقاها في بيروت قبل ذلك بسنوات بعد أن هذبها بعض الشيء (وكان شقيقه حموده بك عبده قد كتبها) ثم طبعها. وأضاف إلى هوامشها بعض التعليقات والزيادات والتصحيحات أثناء تدريسه في الأزهر، وأدخل محمد رشيد رضا - الذي حضر هذه الدروس - تعليقات الإمام في المتن نفسه (المنار 8، ص 494)، ونشرت باسم رسالة التوحيد في سنة 1315 - 1897. وعلق عليها محمد رشيد رضا، ابتداء من الطبعة الثانية وصدرت لخامس مرة في مصر سنة 1346 (1926 - 1927) بعد أن عني بتصحيحها وأضيف إليها تعليقات جديدة - انظر مقدمة الطبعة الخامسة. أما دروسه في التفسير فقد نشرت أولاً في المنار ثم في كتاب مستقل في سنة 1904 وسنة 1905 وسنة 1911. نظر هورتن ج 13، ص 99 - 100، ومقدمة عبد الرازق وميشيل بعنوان سيرة الشيخ محمد عبده ومؤلفاته.

وقد استعملها في دروسه، وخطبه، وأحاديثه في الأزهر وغيره، ولم يقتصر على هذا، بل سعى أيضاً لدى ديوان الأوقاف حتى قرر مبلغ مائة جنيه تصرف لأحد العلماء لتدريس أدب اللغة العربية الفصحى في الأزهر.²⁰³

لقد أسهبنا في بيان الجهود التي بذلها الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر، لما كان يعلقه عليها من كبير الأهمية، ولأنها كانت معقد آماله في القيام بإصلاح شامل للإسلام.

ولقد كانت الجهود التي أنفقتها خلال الأعوام العشرة الأخيرة من حياته، متجهة إلى تحقيق هذه الأغراض، على أن مما يؤسف له، أن مقدار ما وفق إليه من نجاح لم يكن متناسباً مع عظمة أغراضه، ولا مع إخلاصه في مساعيه، وما بذل من جهد مشكور.

في الحق إنه أدرك جزءاً من وطره، وحقق الجانب المادي من غاياته، أما النواحي الروحية، وهي أجل خطراً، فكل ما نستطيع أن نقوله في شأنها هو أنه نجح في وضع الأسس التي يمكن أن يقوم عليها البناء في المستقبل.²⁰⁴

²⁰³ تاريخ ج3، ص259. بدأ هذا العالم بقراءة كتاب الكامل للمبرد [وهو محمد بن يزيد الأزدي 826 – 898 انظر بروكلمان ج1، ص 108 – 109].

²⁰⁴ مشاهير الشرق ج1، ص286 يرى المنار ج8، ص475، أن الإصلاح الحقيقي يتمثل في الدروس التي ألقاها الشيخ محمد عبده في الأزهر، واستفاد منها الكثيرون، وأنها محل الرجاء في هذا المكان.

وليس لك أن تستنتج من هذا، أن كل الأزهر بين أو كثرتهم كانوا يعارضون كل إصلاح، فإن كثيرًا من قادتهم كانوا يدركون ضرورته، وعاونوا الإمام عليه، وشجعوه في جهوده عندما كان يحظى بتأييد الخديوي، ولكنه لسوء الحظ تغير عليه،²⁰⁵ وانقلب تأييده له إلى معارضة قوية للإصلاحات التي كان ينادى بها، فرجحت كفة المحافظين. ولما يئس محمد عبده من إدراك النجاح، استقال من مجلس الإدارة في 19 مارس سنة 1905²⁰⁶ واستقال معه صديقه الشيخ عبد الكريم سلمان، وعضو آخر هو الشيخ السيد أحمد الحنبلي،²⁰⁷ وكان هذا آخر عهده بالأزهر؛ لأنه توفى بعد شهور قليلة،

²⁰⁵ مشاهير ج1، ص 286. يروى أن كثرة المتعلمين من المصريين، وبخاصة من درس منهم التعليم الحديث كانوا يقرون محمد عبده في وجوب الإصلاح، ولم يكن هو أول من أدر الحاجة إليه. ولكنه كان أول من جرأ على المجاهرة بذلك - وهذا جوهر رأي المنار أيضًا. (ج8، ص 235 - 236).

²⁰⁶ تاريخ ج3، ص 165.

²⁰⁷ المنار ج1، ص 76 - تلي هذه الاستقالات استقالة الشيخ على الببلاوي شيخ الأزهر لعهد واستقال قبله ممثلو المذهبين الشافعي والمالكي، وكانت استقالة محمد عبده بمحض إرادته ولم تعزله الحكومة، ولم يكن للرجعيين يد في هذا الأمر. (انظر تاريخ ج3، ص 79 هامش) أما الشيخ حسونه التواوي فلم يكن معارضًا للإصلاح عندما كان شيخًا للأزهر، ولكنه كان برجئه ويسوف فيه؛ لأنه كان يرى أن التغييرات ينبغي أن تكون تدريجية (تاريخ ج3، ص 198 هامش)، ويظهر أن هذا كان رأي الجميع حتى أولئك الذين كانوا يعطفون على الإصلاح. (تاريخ ج3، ص 166)، أما الشيخ سليم البشري الذي عينه الخديوي والذي تم في عهد مشيخته كثير من الإصلاحات الهامة لبرامج التدريس، فقد عارض قرارات مجلس الإدارة وامتنع عن تنفيذها (المنار ج8، ص 474، وتاريخ ج1، ص 493 - 494) ولم تقف معارضة الخديوي لمحمد عبده عند إصلاحاته في الأزهر بل عارضة أيضًا في إصلاح القضاء وديوان الأوقاف والسبب الذي يورده كتاب تاريخ الأستاذ الإمام (ج1، ص 562 - 566) لهذه المعارضة هو أن الخديوي كان يريد أن يتخذ من الأزهر أداة لتقوية نفوذه السياسي، وأن يجعل من أموال الأوقاف وسيلة للوصول إلى هذه الأغراض، وكان محمد عبده يقف في سبيل ذلك.

وعاد الأزهر وقتاً ما إلى سيرته الأولى ونهجه المألوف لا
يزعجه من الأمر شيء.²⁰⁸

عمد في الإفتاء:

في 3 يونيو سنة 1899²⁰⁹ أسند الخديوي إلى الشيخ
محمد عبده منصب الإفتاء في مصر بعد أن استقال منه
الشيخ حسونة النواوي، فكان بحكم منصبه هذا، أكبر موظف
له حق تفسير الشريعة للبلاد كلها، وفتاواه نهائية لا ينقضها
شيء.

وكان أكثر الذين سلفوه في منصب الإفتاء، يظنون أن
المفتي إنما يعين مستشاراً دينياً لمصالح الحكومة، فلا يكتب

²⁰⁸ مقدمة الرسالة ص38 هامش 1، تذكر إصلاحات أخرى وبخاصة ما تعلق منها بتعديل مواد الدراسة وقد نفذت في سنة 1957 — انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث في مصر لتعرف الجهود التي بذلت في سبيل الإصلاح وكيف قويت المعارضة إلى حد أن عدل عن الإصلاحات في سنة 1909. ومنذ ذلك الحين تجددت المطالبة بالإصلاح من وقت إلى آخر. ويذكر محرر الأقبشيان غازيت (3 ديسمبر سنة 1927) أن الأمر أثير مرة أخرى وأن الحكومة اعترت تأليف لجنة لتدلي برأيها فيه، وذكر أن بعض مشروعات التجديد تتضمن أشياء لا تقل في خطورتها عن تغيير الأزهر نفسه، وقد أورد «موريسون» التغييرات المقترحة في مقالة «الأزهر اليوم والغد» الذي نشره «العالم الإسلامي الصادر في أبريل سنة 926»، ونفذت هذه التغييرات في 1930، انظر الهلال نوفمبر سنة 1 ص60 وما بعدها.

²⁰⁹ يوافق هذا التاريخ ستاً يقين من المحرم سنة 1317، انظر المنار ج8، ص 487، وتاريخ ج1، ص 602. وقد خلف الشيخ حسونة الشيخ العباسي المهدي بعد وفاته سنة 1897 بعد أن ناب عنه نحو عامين في مرضه الذي أودى به. وكان الشيخ العباسي شيخاً للأزهر من سنة 1870 إلى سنة 1887، ما عدا عهداً قصيراً من سنة 1882 إلى 1883، وكان فوق هذا مفتياً للديار المصرية من سنة 1264 — 1847، إلى تاريخ وفاته (سنة 1887) ما عدا فترة قصيرة حل فيها مكانه الشيخ البنا — مشاهير ج2، ص 186 — 189، انظر ما كتبه ابنه الشيخ محمد عبد الخالق الحنفي. وقد خلف الشيخ محمد عبده في منصب الإفتاء الشيخ عبد القادر الرفاعي، ولكنه توفي في اليوم الذي أعلن فيه تعيينه رسمياً، انظر المنار ج8، ص 759 — 760.

ولا يفتي إلا في المسائل التي تحال عليه من تلك المصالح، وكل طلب يعرض له من الأفراد عن أي مسألة يطلب معرفة حكم الله فيها، يضرب عرض الحائط.²¹⁰

فلما أسند هذا المنصب إلى الشيخ محمد عبده، خشي أن يكون اختصاصه ضيقاً محدوداً، وألا يتيح له كثيراً من الفرص للخدمة العامة، بالرغم من علمه بأنه أسمى المناصب التي يتطلع إليها فقيه في الإسلام،²¹¹ ولكنه وفق في لباس وظيفته ثوباً جديداً من الرفعة والجلال، دأبه في كل وظيفة أسندت إليه²¹² وفتح بابه لإفادة الأفراد²¹³ فجعل للمنصب شأنًا ونفوذاً لم يعرفا له من قبل، وظل متقلداً منصب الإفتاء إلى أن وافته المنية.²¹⁴

كانت الفتاوى العديدة التي أفتى بها، تتناول الأمور التي نشأت عن مخالطة المسلمين في مصر لغيرهم ممن

²¹⁰ تاريخ ج3، ص 279، ج1، ص 646. يستفتى مفتي الديار المصرية في الحكم بالإعدام الذي تصدره محاكم الجنابات وفي مسائل الأحوال الشخصية التي تحيلها عليه وزارة الحقانية، وتصدر الفتوى الرسمية على مذهب أبي حنيفة، أما الفتاوى الأخرى فعلى مذهب المستفتي تاريخ ج1، ص 646.

²¹¹ المنار ج8، ص 487 – تاريخ ج1، ص 646.

²¹² تاريخ ج3، ص 279.

²¹³ نفس المصدر، ص 279.

²¹⁴ ورد هذا في مشاهير ج1، ص 282، وعبد الرازق وميشيل، ص 38، وجولدزبير ص 621، واتفقت جميع مرآئي الصحف التي اشتملت عليها الجزء الثالث من كتاب تاريخ الأستاذ الإمام علي ذلك من غير استثناء، ولكن هورتن يقول: إنه عزل من منصب الإفتاء قبل وفاته بشهور قليلة ج13، ص 114، واستند في هذا إلى فقرة وردت في كتاب التاريخ ج3 – 183، إذ يقول: «غير أنه لم يمض عليه إلا ثلاثة شهور حتى عزل من منصبه بسعي العلماء المضادين له» وهذه الفقرة تتعلق بمجلس الإدارة الذي استقال منه كما ذكرنا وليس بمنصب الإفتاء.

يخالفونهم في الجنس، ويباينونهم في الدين، وكانت تمس كذلك أحوال المدنية الحديثة، ولا سيما ما نشأ عن الظروف التي جعلت المصريين يخضعون للقانون أكثر من خضوعهم للشريعة.

وكانت فتاواه كلها تتميز بروح من الاستقلال والتحرر من أغلال التقليد، وتزخر بالرغبة القوية في جعل الإسلام ملائماً لحاجات المدنية الحديثة، ولكن هاج الاستقلال في الرأي هاج عليه معارضة مرة ممن ظلوا يستمسكون بأهداب القديم.

وأشهر فتاواه اثنتان:

الأولى تحل للمسلم ذبائح الكتبيين.

والثانية تحل إيداع الأموال في صندوق التوفير، وأخذ الفائدة عليها.²¹⁵

وأذاعت فتاواه شهرته في الآفاق، وأبعدت صيته في العالم الإسلامي، وجعلته زعيماً من زعماء عصره يشار إليه

²¹⁵ تاريخ ج3، ص84، 167، 279، مقدمة الرسالة ص38، هورتن ج4، ص75. وذكر كتاب التاريخ وكتاب مشاهير ج1، ص287، فتوى ثالثة أحل فيها للمسلمين أن يلبسوا ملابس الكتبيين أن ملابس الأوروبيين والأساس الذي بني عليه هذه الفتاوى هو أن القرآن لم يرد فيه منع صريح، وبخاصة لمن هم مضطرون لمعايشة الأوروبيين تاريخ ج1، ص167، نجد نصوص الفتاوى في تاريخ ج1، ص646 وما بعدها.

بالبنان، ويقصده القاضي والداني من مشارق الأرض ومغربها، لاستفتائه فيما يريدون.²¹⁶

ولم تقتصر جهوده على إصدار الفتاوى، بل كان من خير ما فعله تفتيشه للمحاكم الشرعية التي تحكم في الأحوال الشخصية حسب ما تقضي به الشريعة. وكان من اختصاص منصب الإفتاء ما هياً له إشرافاً خاصاً على هذه المحاكم، وقد دفعه الاهتمام بإصلاحها، وبما ينبغي أن يكون لها من احترام إلى الالتفات إليها بنوع خاص، فعهدت إليه الحكومة بتفتيشها، وأطلقت يده في ذلك،²¹⁷ فذهب إلى التفتيش في كل أرجاء القطر، وطاف الوجهين البحري والقبلي، ولم يدع محكمة مديرية أو مركزية إلا شاهدها بنفسه، وبحث أعمالها بحثاً دقيقاً، وتعرف حال موظفيها²¹⁸ وكان ما وصلت إليه المحاكم الشرعية من العجز راجعاً في الغالب إلى النقص في كفاءة القضاة وغيرهم من الموظفين، وعجزهم عن سلوك الطريق القانوني الصحيح، وقلة رواتبهم، وسوء الأماكن المخصصة للمحاكم،²¹⁹ وعدم لياقتها، فكتب تقريراً وصف

²¹⁶ المنار ، ج8 ، ص487.

²¹⁷ تاريخ ج3 ، ص156 ، هامش جعل حجته في التفتيش أنه شيخ الحنفية وعضو في لجنة انتخاب القضاة ، فلا بد له من معرفة حال الموجودين منهم في الوظائف ، وأن يهيئ لها من يخلفهم عند انفصالهم منها ، (تاريخ ج3 ، ص262).

²¹⁸ تاريخ ج3 ، ص248 ، 262.

²¹⁹ نفس المصدر ، ص248.

فيه تلك الحال السيئة، وبين طرق علاجها وما يراه لإصلاح تعليم القضاة، ورفعها إلى نظارة الحقانية، فأحلتها محل الاعتبار، واتخذت الإجراءات الكفيلة بتنفيذ ما تيسر منه،²²⁰ واهتم مجلس شورى القوانين في ذلك العهد أيضاً بإصلاح المحاكم الشرعية، فألقت الحكومة بناء على طلبه لجنتين برئاسة الشيخ محمد عبده، إحداهما تتألف من نخبة من أفاضل العلماء، لجمع ما يلزم لعمل القضاة من الأحكام الشرعية، والثانية من أكابر العلماء وبعض ذوي الشأن، لتقترح مشروعاً لإنشاء مدرسة القضاء الشرعي،²²¹ وقدم الشيخ محمد عبده مشروعه إلى الحكومة قبل سفره إلى الإسكندرية بأيام قلائل، حيث مرض بها المرض الذي توفى به.²²²

وبحكم وظيفة الإفتاء، كان الشيخ محمد عبده عضواً في المجل الأعلى لإدارة الأوقاف، فسعى في تأليف لجنة كان هو أحد أعضائها للبحث في إصلاح حال المساجد وشروط الخدمة

²²⁰ النهار 8، ص 487، تاريخ ج3، ص 248، 263، وج1، ص 606 وما بعدها، مقدمة الرسالة ص 36، هرتن ج14، ص 74، 75. نشر التقرير على أجزاء في النهار ج2، من أول الصفحات 577، 593، 609، 625، 648، 663، ونشرت مقدمته في ص 759، انظر نص التقرير في تاريخ ج1، ص 608 وما بعدها.

²²¹ تاريخ ج3، ص 238، 263.

²²² نفس المصدر، ص 248، 263، أنشئت مدرسة القضاء الشرعي بالفعل في سنة 1907، انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث في مصر.

فيها،²²³ وكتب تقريراً ضمنه اقتراحات للإصلاح، من أهم ما جاء به: أن يكون الأئمة، والخطباء، والمؤذنون ... إلخ، من علماء الأزهر، وأن يكلف الإمام بأن يدرس في الجامع الذي يوظف فيه درساً لعامة الوافدين عليه والمصلين فيه، وأن تحسن راتب موظفي.²²⁴ وقدم هذا التقرير إلى المجلس غير أنه لم ينفذ إلا جزء منه بسبب تدخل الخديوي في الموضوع.

225

عمد في مجلس شورى القوانين:

بعد أن أسند إلى محمد عبده منصب الإفتاء، عين في 5 يونيو سنة 1899 عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين، وحضر جلسته التي انعقدت في 29 يونيو.²²⁶

وكانت مصر حينذاك، حديثة العهد بالحكم النيابي، وتبدو هذه الحقيقة في تحديد سلطة المجلس، (فقد كان رأيه استثنائياً فقط)، وفي طرق قيامه بعمله، تلك الطرق التي كانت وليدة المصادفة، وفي ضعفه وعدم اطمئنان الحكومة

²²³ النهار ج8، ص 488 – تاريخ ج3، ص 242، ج1، ص 630 وما بعدها.

²²⁴ تاريخ ج3، ص 261 – لائحة المساجد في المنار ج8، ص 307 – 314، تاريخ ج1، ص 633، وما بعدها – هورتن ج14، ص 76.

²²⁵ النهار ج8، ص 307، انظر تفاصيل معارضة الخديوي لللائحة والوسائل التي استخدمها في ذلك في

التاريخ، ج1، ص 558 وما بعدها.

²²⁶ النهار ج8، ص 488 – تاريخ ج1، ص 719 وما بعدها وج3، ص 247.

إليه وسوء التفاهم الذي كان بينه وبينها، وفقدان ثقتها فيه،
وقلة تقديرها له.²²⁷

وقد أدى محمد عبده للمجلس خدمات جليلة، وبرهن على أنه برلماني قادر، وخطيب مفوه، وأثبت كفاءته في عضوية اللجان، كما أثبت أنه كان إدارياً مجرباً، ومستشاراً حصيف الرأي، واسع الخبرة في جميع الشئون، فلم يلبث أن أصبح روح المجلس، مسموع الكلمة، محترم الرأي، وكان رئيساً لأكثر اللجان الهامة التي كانت تفحص ما تحيله الحكومة إلى المجلس من الأعمال، ورأس كل لجنة عينها المجلس لتتفاهم مع الحكومة على أمر من الأمور، فدخلت المجلس روح جديدة من حسن التفاهم والثقة المتبادلة بينه وبين الحكومة التي أصبحت تحفل برأيه، وزاد اعتباره في نظرها، وفي نظر البلاد كلها.

وقد خص الشيخ محمد عبده هذه الأعمال بالكثير من وقته؛ لأنه كان يعتقد أنه يعاون على إصلاح الحكومة النيابية، وذلك بالمساهمة في خلق تقاليد من الجد والاهتمام بالبحث في الأمور العامة، وتربية الرأي العام، حتى إذا ارتقت هذه الملكة في هيئة المجلس، فإنها تنتقل منها إلى الهيئة التي

²²⁷المنار ج8، ص488 – تاريخ ج3، ص247 – 248 و ج1، ص721 وما بعدها – هورتن ج13، ص103،
مقدمة الرسالة ص37.

تخلفها، وكان في الوقت نفسه يعمل على تربية الأمة في جملتها، بتحميلها نصيباً من التفكير في شئونها.²²⁸

عميد في الجمعية الخيرية الإسلامية:

لما تنقل محمد عبده في ربوع أوروبا، تأثرت نفسه بما رآه من المعاهد الخيرية في تلك البلاد، وبما شاهده من اهتمام الناس بالتعاون على فعل الخير، والتضافر في أداء الخدمة العامة، ووجد أنه أمام أحد الاتجاهات التي ينبغي أن يحذو المسلمون فيها حذو الأمم المسيحية، فالإسلام يأمر بالإحسان الفردي، ويدعو إلى البر بالفقراء والمساكين ولكن حتى يومنا هذا، لم ينجح الجهد الاجتماعي المنظم لمساعدة الفقير وإعانة البائس نجاحاً كبيراً في أي قطر من الأقطار الإسلامية.²²⁹ فلكي يعود المسلمين الاجتماع للخير، والتعاون على البر والخدمة العامة، ولكي يشعر قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء،²³⁰ دعا الشيخ محمد عبده إلى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية في سنة 1310هـ،

²²⁸ المنار ج8، ص 489، تاريخ ج3، ص 242.

²²⁹ هذا معنى ما قرره محمد رشيد رضا في المنار ج8، ص 490، فإنه يقول: إن المسلمين يعوزهم شيء للحياة الاجتماعية في هذا العصر هو أهم شيء وعليه يتوقف كل شيء... وهو التعاون على الخدمة العامة والأعمال المشتركة، وإنك لا تكاد ترى في قطر إسلامي جمعيات ولا شركات ناجحة يرجي خيرها للأمة إلا ما بدأ به مسلمو الهند ومصر في ظل الحرية الإنجليزية، ولا يزال كثيرة في مهد الطفولة.

²³⁰ المنار ج8 ص 491.

(1892م)، وكان من أعضائها المؤسسين،²³¹ وكان غرض الجمعية المباشر إعانة العاجزين من المسلمين عن الكسب بالمال، وإنشاء المدارس لتعليم أبناء الفقراء الذين لم يكن في مقدورهم تحمل نفقات التعليم، فتضافر الشيخ محمد عبده مع غيره من المؤسسين، وبذل جهداً عظيماً في دعوة الأغنياء والوجهاء إلى تأييد الجمعية ومدّها بالمال، وفي تنظيمها وتوجيه جهودها، والدفاع عنها، وهي في طور الطفولة، عندما نسب إليها أنها تضرر مقاصد سياسية وراء أعمالها الظاهرة.

وفي سنة 1318 - 1900 انتخب رئيساً للجمعية، فزاد اجتهاده في خدمتها،²³² وظل في رياستها إلى أن عاجلته المنية.²³³

عمد في جمعية إحياء الكتب العربية:

أشرنا من قبل إلى الجهود التي بذلها محمد عبده، لما كان محرراً أول للوقائع المصرية، وأيام اتصاله بالأزهر، لإحياء اللغة العربية، والنهوض بها إلى المستوى الذي بلغته عندما كانت الثقافة العربية في أوج مجده. ولم يكن هذا تطرفاً منه

²³¹ نفس المصدر ، ص 490 ، تاريخ ج3 ، ص 234 ، وج1 ، ص 726 وما بعدها.

²³² انظر نتائج جهوده في المنار ج8 ، ص 491 ، وتاريخ ج3 ، ص 244.

²³³ تاريخ ج3 ، ص 243.

في الحماس للعلم، بل كان يرى أن اللغة العربية هي أساس الدين،²³⁴ وأن حياة المسلمين بدون حياة لغتهم من المحال،²³⁵ فإصلاح اللغة إذن لا بد منه؛ لأنها وسيلة لإصلاح الدين.

وفي كلمته التي ألقاها في تونس على ملاً عظيم من العلماء والفضلاء، يقول:

«إن إصلاح لساننا هو الوسيلة المفردة لإصلاح عقائدنا، وجهل المسلمين بلسانهم هو الذي صدهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم، وأقوال أسلافهم، ففي اللغة العربية الفصحى من ذخائر العلم، وكنوز الأدب، ما لا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل ملكة اللسان.»²³⁶

على أنه كان يرى أن إحياء اللغة العربية، بمثل الكتب التي كانت تدرس في الأزهر محال،²³⁷ وأن لا بد للإصلاح من إحياء نسب الأئمة وكبار العلماء «أيام كان العلم حياً في الأمة». فأسس في سنة 1900 جمعية تحت رأسه سميت

²³⁴ تاريخ ج3، ص259.

²³⁵ المنار ج8، ص491.

²³⁶ تفسير سورة العصر وكتاب عام في التربية والتعليم، ص91، الطبعة الثانية مطبعة المنار، مصر سنة

1911 – 1330.

²³⁷ المنار ج8، ص491.

«جمعية العلوم العربية».²³⁸ وقامت بطبع كتابين بعد أن حصل الشيخ عبده على نسخ خطية لهما من الخارج،²³⁹ ثم طبعت بمعونة الشيخ محمد الشنقيطي كتاباً في اللغة سبعة عشر مجلداً،²⁴⁰ وشرع في طبع كتاب الموطأ للإمام مالك، بعد أن جاء بنسخ خطية له من تونس، وفاس، وغيرهما من البلاد.²⁴¹

ووالى بتشجيعه أولئك الذين كانوا يساهمون في إحياء النهضة الأدبية التي كان يعمل لها، سواء أكانت مساهمتهم بالتأليف، أم بالنقل من اللغات الأجنبية.²⁴²

دفاعه عن الإسلام:

حذا محمد عبده حذو جمال الدين، ونهج نهجه في الدفاع عن الإسلام، ورد هجمات الطاعنين عليه كلما اقتضى الحال ذلك، أو لاحت الفرصة له.

²³⁸ المنار ج8، ص491 – تاريخ ج3، ص247، وج1، ص753 وما بعدها.
²³⁹ هذان الكتابان هما أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (المتوفى سنة 1078م). انظر بروكلمان ج1، ص287-288، هامش 4، 5).
²⁴⁰ هو كتاب المخصص لابن سيده اللغوي الأندلسي (1007-1066) انظر بروكلمان ج1، ص309.
²⁴¹ المنار ج8، ص491. اسمه كتاب المدونة انظر هورتن ج13، ص113. وانظر أيضاً كتاب محمد عبده إلى مولاي عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى، وإلى مولاي إدريس بن عبد الهادي قاضي القضاة والمدرس بجامع القرويين بفاس وهما يتعلقان بطلب المخطوط. تاريخ ج3، ص545، و546.
²⁴² تنسب جريدة الوطن الفضل إلى الشيخ محمد عبده في أن عرب حافظ إبراهيم الشاعر المشهور كتاب البؤساء، وقد أهدها المغرب إلى محمد عبده «موئل البائس ومرجع البائس» تاريخ ج2، ص553 – انظر خطاب المغرب إلى الشيخ عبده ورد عليه – انظر أيضاً رسائل الإمام إلى النقلة والمؤلفين، ص551 – 554.

وله في هذا مواقف مشهودة. أشهرها اثنان: أولهما رده على المسيو جبرائيل هانوتو، وزير الخارجية الفرنسية. والثاني: رده على فرح أنطون، محرر مجلة الجامعة، وكان رده على هذين الخصمين قوياً مفحماً، أذاع شهرته في العالم الإسلامي وجعله أقدر المحدثين في الدفاع عن الإسلام.

كانت جريدة الجورنال دي باري قد نشرت في أوائل سنة 1900، مقالاً للمسيو هانوتو بعنوان: «وجهاً لوجه مع الإسلام والمسألة الإسلامية». ونقل المؤيد هذا المقال.²⁴³

وكان الغرض الأول الذي رمى إليه المسيو هانوتو من مقاله هذا: هو أن يحرك الحكومة الفرنسية، والشعب الفرنسي، إلى التحقق من وجود اختلافات بين وجهة نظر الشعوب الإسلامية في المستعمرات الفرنسية، ووجهة النظر المسيحية، ولكي يحث حكومته على «تحرير متن سياسي وجيز» يتضمن أصول ومبادئ علاقاتهم مع العالم الإسلامي». ²⁴⁴ بعد إطالة البحث وإمعان النظر فيه. أراد أن يؤكد وجود الفروق بين الدينين، أو بعبارة أخرى بين المدينتين: المسيحية والإسلامية، وإحداهما آرية الأصل

²⁴³ تاريخ ج2، ص372، مقال المسيو هانوتو ص382-395، ورد محمد عبده عليه ص395-411. انظر التفاصيل في تاريخ ج1، ص789، وما بعدها.
²⁴⁴ تاريخ ج2، ص393.

والأخرى سامية النسب. فناقش هانوتو رأى كل منهما في مسألتين أساسيتين في الدين، وهما: ذات الله، والقضاء والقدر أو اختيار العبد في أفعاله. فاعتقاد المسيحيين في التثليث أو بعبارة أخرى في الإله الإنسان، واتصاله بالإله الرب بروح القدس، جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان، ويخولونه حق القربى من الذات الإلهية، بينما العقيدة الإسلامية في التوحيد وفي تنزيه الله عن البشرية، وتقديسه إلى حد تنقطع فيه بينه وبين الإنسان، اتجهت إلى جعل الإنسان في حضيض الضعف، ودرك الوهن.

وكذلك العقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان واختياره، دفعته إلى ميدان الجراد والعمل، وألقت به في غمرات التنافس الحيوي، في حين أن المسلمين، جعلهم اعتقادهم في القضاء والقدر، يخضعون خضوعاً أعمى إلى ناموس لا يعرف التحول والتبدل.

ما كاد محمد عبده يقرأ هذا المقال في جريدة المؤيد حتى أرسل إليها في الحال رده عليه. واستهل مقاله بنقد علم المسيو هانوتو بالتاريخ، ثم قرر أن الحضارة التي وصل إليها الأوروبيون، لم تصل إليهم إلا مع المهاجرين الأولين الذين رحلوا إليها من البلاد الشرقية الآرية، وأن اليونان الذين

سماهم المسيو هانوتو معلمي أوروبا، اقتبسوا مدنيتهم من مخالطة الأمم السامية، وبينما كانت أوروبا لا تعرف مدينة غير التسافك في الدماء وإشهار الحرب، جاء الإسلام إليها حاملاً معه علوم أهل فارس والمصريين والرومان واليونان، بعد أن نظف جميع ذلك ونقاه من الأدران والأوساخ التي تراكمت عليه بأيدي الرؤساء في الأمم الغربية.²⁴⁵

ثم قرر الشيخ عبده أن الأمم يأخذ بعضها عن بعض في المدنية متى مست الحاجة، وقد أخذ الغرب الآري عن الشرق السامي، أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل.²⁴⁶ فلم يبق من معنى للمدينة يريد المسيو هانوتو، إلا الدين.

وهنا يقرر محمد عبده أن دين التوحيد ليس ديناً سامياً بل هو دين عبراني فقط عرف به إبراهيم عليه السلام وبنوه، أما بقية الساميين من عرب وفينيقيين وآراميين وغيرهم فقد كانوا وثنيين.²⁴⁷

أما الكلام في القدر فلم يختص بملة من الملل، فقد عظم الخلاف بين المسيحيين أنفسهم في القول بالقدرة

²⁴⁵ تاريخ ج2، ص 397.

²⁴⁶ تاريخ ج2، ص 399.

²⁴⁷ نفس المصدر، ص 400.

والاختيار، واستشهد الشيخ عبده بمذهب التوميين أتباع القديس توما والدومينيكيين وهم جبرية، بينما أشياع لويولا «الجزويت» قدرية اختيارية، وليس القول بالجبر مذهباً سامي الأصل، كم يقول المسيو هانوتو، بل لم تنبت أصوله، وتتشعب فروعه إلا بين الآريين.²⁴⁸ وقد عاب القرآن على أهل الجبر رأيهم وأنكر عليهم قولهم: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ» بقوله: {كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ}. وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية، وجاء النبي والصحابة في صدر الإسلام في عملهم وقولهم بما يؤيد ذلك، فقد كانوا مثلاً في الدأب والسعي إلى نشر الإسلام، حتى كان من آثارهم في هذا السبيل ما يتألم منه اليوم هانوتو وأمثاله.

ثم يقول: «ولكن لا أنكر أن الزمان ابتلى المسلمين بمن فسد من المتصوفة ... ففشا الكسل بين المسلمين ... وهذا الضرب من المتصوفة أيضاً من حسنات الآريين فإنه جاءنا من الفرس والهنود».²⁴⁹

²⁴⁸ نفس المصدر ، ص401.

²⁴⁹ نفس المصدر ، ص403.

ثم ناقش محمد عبده النقطة الثانية، وهي العقيدة الخاصة بوحدانية الله وتنزيهه، ووازن بالمقارنات التاريخية بين فكرة الله عند الشعوب الإفريقية الساذجة وعند البوذيين والبراهمة، وبين نظرية فلاسفة اليونان وكهنة قدماء المصريين، وقرر أنهم انتهوا وهم في ذرى مدنيتهم إلى التوحيد، وأنه أسمى ما يصل إليه العقل الإنساني، بينما المسيحيون يصرحون بأن عقيدة التثليث لا مجال للعقل فيها.²⁵⁰ وقد انبث دعاة المسيحية بين الوثنيين يدعونهم إلى الإله الواحد، وكان التنزيه قوام دعوتهم إلى أيام الإمبراطور قسطنطين، ولم تظهر آثار التشبيه فيهم إلا بعد قرون، وامتد الغلو في التشبيه، فاستشرى الفساد في الأمم النصرانية حتى ظهر الإصلاح.²⁵¹

لما ظهر مقال الشيخ محمد عبده انبرت الأهرام للدفاع عن المسيو هانوتو زاعمة أنه حصل تحريف في ترجمة مقاله، ثم اطلع المسيو جبرائيل هانوتو على ما كتب في الأهرام الفرنسية، فكتب مقالاً آخر في جريدة الجورنال بعنوان: «الإسلام أيضاً»، وترجمته جريدة المؤيد في عددها الصادر في 21 مايو سنة 1900 وبين فيه هانوتو أنه لم

²⁵⁰ تاريخ ج2، ص406.

²⁵¹ نفس المصدر، 407.

يقصد التهجم على الإسلام أو الطعن فيه، وأنه ينظر إليه بعين الاحترام والاعتدال والمسألة والتوفيق.²⁵²

ثم حدث بعد ذلك أن سافر صاحب الأهرام إلى باريس، فتحدث إلى المسيو هانوتو في الموضوع، ونشر الحديث في جريدته الصادرة في 16 يولييه سنة 1900،²⁵³ ونفى هانوتو في حديثه هذا أنه قصد الطعن في الإسلام، وقرر أنه لا يستطيع مع هذا أن يقول، بأن الشرق سائر على منهاج حكومات أوروبا في العدالة والحرية والمدنية.

وأنه لا يعتقد أن الجمع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في الإسلام فيه ضمان لمستقبل الشرق السياسي، وأن أوروبا تعلمت كيف تفصل بين السلطتين لخيرها.

وأجاب محمد عبده على هذا الحديث في ثلاث مقالات نشرها المؤيد،²⁵⁴ ودعا المسلمين إلى الاعتبار بما جاء في كلام المسيو هانوتو الذي أرشدهم إلى وجوه ضعفهم حتى

²⁵² نفس المصدر 411، انظر المقال ص 452—458.

²⁵³ نفس المصدر، ص 458—467.

²⁵⁴ نفس المصدر ص 467—484، ظهرت المقالة الأولى في عدد المؤيد الصادر في 25 يولييه سنة 1900. انظر أيضاً الإسلام والرد على منتقديه مطبوعة توفيق الأدبية—القاهرة 1343هـ. 1924—1925م ص 62، هامش فقد اشتمل على سلسلة مقالات هانوتو وأحاديثه ورد محمد عبده عليها وعلى أربع مقالات أخرى لمحمد عبده نقلت عن رسالة التوحيد ومقال لجمال الدين من كتابه الرد على الدهريين ومقال لمحمد بك فريد وجدي نقل عن كتابه المدنية والإسلام وسلسلة من المقالات التي ظهرت في المؤيد في يناير سنة 1900، خاصة بالمؤتمر الإسلامي للتعليم الذي عقد في كلكتا بالهند في 27 ديسمبر سنة 1899.

يجعلوا أنفسهم لاثقين لمنافسة أوروبا، وبين أغراض الجامعة الإسلامية التي أشار إليها المسيو هانوتو فأظهر أنها أغراض دينية لا سياسية، فهي محاولة لدعوة المسلمين إلى إصلاح شئونهم بالوسيلة الوحيدة التي يرجى نجاحها، وهي إصلاح الدين، واعترف صراحة بضعف المسلمين وغيوبهم التي يرجو إصلاحها بهذه الحركة، وقرر أن الأمراء السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين، لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته بارتكاب المظالم، والمغالاة في وضع المغارم، والمبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين، وأعدمها أعز شيء لديها وهو الاستقلال.²⁵⁵

أما مقاله الثاني في الدفاع عن الإسلام فقد كان ردًا على مقال كتبه المحرر المسيحي لمجلة الجامعة العثمانية، عن ابن رشد الفيلسوف المسلم الأندلسي المشهور، وعرض فيه للموازنة بين تسامح النصرانية والإسلام نحو العلم والفلسفة، وقرر أن المسيحية كانت أوسع صدرًا للعلماء والفلاسفة، وأقل اضطهادًا لهم، وأن هذا يرجع إلى أن الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية في الإسلام جعل التسامح أصعب في الإسلام منه في النصرانية، ودلل على رحابة صدر المسيحية بانتصار العلم بالفعل على الاضطهاد المسيحي

²⁵⁵ تاريخ ج2، ص479.

في أوروبا؛ ولذلك نما غرسه وأثمر المدنية الحديثة، ولكنه لم يتمكن من التغلب على اضطهاد الإسلام له إلى وقتنا هذا، ثم ذهب المقل إلى أن علماء المسلمين ينكرون تأثير العلل الثانوية، وإلى أن ابن رشيد كان في الواقع زنديقاً.²⁵⁶

وقد تناول رد الشيخ عبده الكلام على المسائل الأربعة التي اشتمل عليها مقال فرح أنطون، أما الأولى فهي التي تقول: إن المسلمين أفسحوا صدورهم لفلاسفتهم دون غيرهم من أهل الأديان الأخرى.

وقد أثبت في رده سعة صدر المسلمين مع أهل الأديان الأخرى، والجنسيات المختلفة، بما ذكره من أسماء المؤرخين والفلاسفة غير المسلمين الذين عاشوا في كنف الإسلام.

وذهب فرح أنطون في النقطة الثانية إلى أن الفرق الإسلامية حارب بعضها البعض من أجل معتقداتهم الدينية، وقد أنكر الإمام ذلك ونفاه.

أما النقطة الثالثة، فهي التي تقول بأن طبيعة الإسلام تقضي على تسامحه إزاء العلم. بينما المسيحية تظاهره وتشجعه. وكان هذا القول في نظر الإمام أهم ما ورد في

²⁵⁶ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية - مطبعة المنار ، القاهرة ، الطبعة الثالثة 1341هـ. 1921م ، ص 4 ، 5 ، من المقدمة ، وص 7 ، 8 ، 9 ، التي لخص فيها محمد عبده نقط البحث - وقد ظهر رده أولاً في مجلة المنار ونشر تحت العنوان السابق .

المقال، فأفاض في مناقشته، وأسهب في الرد عليه وتناول الأصول التي تبين طبيعة المسيحية وقارنها واحداً فواحداً، بمبادئ الإسلام، وبين ما بينهما من فروق، وأظهر غايات كل منهما ونزعاته.

أما النقطة الرابعة التي ذهبت إلى أن الأوربيين يجنون ثمار المدنية الحديثة بفضل ما في النصرانية من تسامح، فقد أجاب عليها مبيئاً كيف أن المسيحية لم تكتف باضطهاد علمائها فحسب، بل اضطهدت أيضاً العلماء من سائر الملل الأخرى، وأظهر كيف خدم الإسلام العلم والمدنية، وكيف ظلل الأمراء المسلمون بحمايتهم العلماء ممن يشاركونهم في الدين أو يخالفونهم فيه، ثم أسهب في مناقشة الأسباب التي أدت إلى جمود المسلمين في العصر الحاضر، وما أفضى إليه من تأخر أحوالهم، وختم دفاعه بالرد على مسألة أثارها الكاتب، فتكلم على فلسفة ابن رشد، وعلى رأيه في المادة، والوجود، ورأى المتكلمين فيهما.

مشاريع لم تتم:

كانت استقالة محمد عبده من مجلس إدارة الأزهر سبباً في فشل الكثير من خططه، فقد نزل على رأي الشيخ على الببلاوي، شيخ الأزهر لعده، فألقى دروساً في التاريخ

الإسلامي، واعتزم أن يصنف فيه كتابًا مدرسيًا على أحدث الطرق،²⁵⁷ فلما انقطعت صلته بالأزهر، صرف فكره عن هذا الأمر.

هذا إلى أنه لما ألقى نفسه غير قادر على صد تيار المعارضة في الأزهر، أيقن بأن آماله في أن يجعل من الأزهر، مركزًا لتعليم رجال يصلحون الإسلام ويحيونه، لم يكتب لها التوفيق، ففكر عند ذلك في إنشاء معهد جديد لهذا الغرض، ينظمه حسب ما يترأى له وأوقف سرى من الباشا قطعة من الأرض لبناء المعهد، وأخذ في إعداد الخطط اللازمة، لإنشائه ولكن تعطل المعهد لموته.²⁵⁸

وقد عاجلته المنية قبل أن يتم تفسيره للقرآن.²⁵⁹ وكان قد فكر أيضًا في تأليف شركة تنشئ جريدة عربية يومية في القاهرة، تكون نموذجًا للصحافة على أن يدقق في اختيار محرريها وكتابها، وعلى أن يكون حل عنايتها بالإصلاح العام، ورواية الأخبار الصادقة الصحيحة، وأن يكون اهتمامًا

²⁵⁷ المنار ج8، ص 899.

²⁵⁸ أوقف الأرض المذكورة أحمد باشا المنشاوي المنار ج8، ص 895، وأنشأ المدرسة بعد ذلك محمد رشيد رضا، أنظر فيما بعد الكلام على مدرسة الدعوة والإرشاد.

²⁵⁹ وصل في تفسير القرآن إلى سورة 4 آية 125 – المنار ج18، سنة 1927، ص 654، انظر الكلام على تفسير المنار فيما بعد.

بالشئون السياسية ضيقاً محدوداً، وقد تقدم المشرع كثيراً ولكنه مات بموت الإمام.²⁶⁰

وكان أيضاً ينوي السياحة في بلاد الهند والفرس وروسيا، ليختبر حال المسلمين في المشرق، كما اختبرها في المغرب، فيعرف ما يصلح لجميع شعوب المسلمين من التربية والعمل، وما يصلح الآن لبعضها دون البعض.²⁶¹

مرضه ووفاته:

مرض الشيخ عبده مرضه الأخير في منزل صديقه محمد بك راسم، برمل الإسكندرية ليلة سفره إلى أوروبا،²⁶² وكان مرضه طويلاً، ولكنه كان يبدو بسيطاً إلى أسبوع قبل وفاته.²⁶³ وكان قد أصيب به من قبل في شكل خطير أثناء رحلته إلى السودان قبل الحوادث التي جرت في الأزهر وأفضت إلى استقالته،²⁶⁴ وكان يعتزم السفر إلى أوروبا للمعالجة ثم يتوجه إلى مراكش،²⁶⁵ ولكن سرعان ما ظهر استحالة السفر، وبعد مرض أيام قليلة نزل به قضاء الله في الساعة الخامسة

²⁶⁰ النهار ج3، ص 896.

²⁶¹ نفس المصدر، ص 896.

²⁶² تاريخ ج3، ص 9، 78.

²⁶³ نفس المصدر، ص 76، 79، 151، أصيب بسرطان في الكلى.

²⁶⁴ أي في الشتاء السابق — تاريخ ج3، ص 179 هامش.

²⁶⁵ نفس المصدر، ص 151.

من مساء الثلاثاء 11 يوليه، سنة 1905، الموافق 8 جمادى الأولى سنة 1323.²⁶⁶

وفي صباح اليوم التالي، شيعت جنازته في احتفال مهيب إلى محطة السكة الحديدية حيث نقل جثمانه إلى القاهرة في قطار خاص أعدته الحكومة، ووقف في طريقه على كثير من المدن الكبيرة ليتمكن المعزون الذين ازدحمت بهم أرصفة المحطات من إبداء شعورهم نحو الفقيد الراحل.²⁶⁷

وكانت جنازته في القاهرة أكثر هيبة وجلالاً منها في الإسكندرية، سار فيها كبار الموظفين والممثلون السياسيون، وفرق من الجيش وفرسان البوليس، وأفاضل العلماء والرؤساء الروحيون، وكثير من السراة والوجهاء وطلاب الأزهر، وأناس كثيرون من جميع الطبقات والملل. ونقل جثمانه إلى الجامع الأزهر،²⁶⁸ حيث صلى عليه، ولم تلق المرائي فوق جثمانه في الأزهر، كما كانت العادة عند وفاة كبار العلماء، تلك العادة التي أبطلها الشيخ محمد عبده

²⁶⁶ نفس المصدر، ص 9، 60، 151، المنار 8، ص 378- لاحظت بعض الصحف (كالأهرام - تاريخ ج3، ص14) أن روتر نعي في نفس اليوم السر وليم ميور الحجة في تاريخ الإسلام والدكتور سدي سمث الأمريكي صديق الشيخ محمد عبده.

²⁶⁷ تاريخ ج3، ص 76.

²⁶⁸ نفس المصدر، ص 40.

نفسه،²⁶⁹ ثم سارت الجنازة بعد أداء الصلاة من المسجد إلى القرافة،²⁷⁰ فوري التراب، ودعا حسن باشا عاصم الناس إلى الانصراف دون أن يترك لهم مجالاً لإلقاء المراثي،²⁷¹ ثم أقيمت حفلة التأبين في يوم الأربعاء حسب العادة، وازدحم الناس وتكاثروا في المقبرة في ذلك اليوم، وتكلم ستة من الخطباء اختيروا من بين أصدقاء الفقيد الذين يعرفون مقاصده ومراميه، فعددوا مناقبه، وتكلموا على نواحي مختلفة من حياته وأعماله.²⁷²

صفاته وأثاره:

لما توفى الشيخ محمد عبه خفتت الأقلام التي كانت تقسو في نقده، وتلاشت الهجمات العنيفة والدسائس الخفية التي كانت توجه إلى شخصه وإلى أعماله،²⁷³ والتي استفحل أمرها في العامين الأخيرين من حياته،²⁷⁴ وقضى عليها

²⁶⁹ نفس المصدر، ص 40، 171. لاحظت الصحف أن جنازته كانت خالية من البدع التي كان يحاربها فلم يكن فيها أحد من القراء، ولا من حملة المباخر والمصاحف ومما يذكر لهذه المنابة أنه لما شيعت جنازة أم الشيخ محمد عبده منع كل هذه التقاليد في جنازتها — نفس المصدر 171 هامش.

²⁷⁰ قرافة المجاورين نفس المصدر، ص 40.

²⁷¹ نفس المصدر، ص 40، 171.

²⁷² اختير هؤلاء من الخطباء مقدماً لكثرة عدد الذين أرادوا رثاء الإمام وتأبينه، أما الذين أبناوا الفقيد فهم حسن باشا عاصم، وحسن باشا عبد الرازق، والشيخ أحمد خطوة وقاسم بك أمين، ثم شاعران هما حافظ إبراهيم وحفني ناصف، وقد أبناها شعراً — تاريخ ج3، ص 236، 237.

²⁷³ انظر جولدزيهر، ص 323.

²⁷⁴ تاريخ ج2، ص 84.

شعور البلاد كلها بعظم الخسارة التي منيت بها ومنى بها الإسلام بوفاته،²⁷⁵ فنسي الخلاف في الرأي، والاختلاف في الدين، واشترك المسلمون واليهود والنصارى، في تبجيل الرجل الذي عرفوا الآن أنه وطني عظيم وخطيب مفوه، وزعيم شجاع، ومصلح بعيد النظر.²⁷⁶

لا شك في أن محمد عبده كان يمتاز بكثير من صفات الزعامة، فقد روى أنه كان ربعة قوي البنية، معتدل الجسم، غزير اللحية، حاد البصر، جهوري الصوت.²⁷⁷

وكان سريع الانفعال والتأثر، خطيباً، ذرب اللسان، إذا خطب أفحم، بارعاً في الارتجال، متمسكاً بالعربية الفصحى في الكتابة والخطاب، فصيح اللسان بليغ العبارة قوي الذاكرة إلى حد غير عادي، راجح العقل، شديد الذكاء.

²⁷⁵ نفس المصدر ، ص10.

²⁷⁶ نفس المصدر ، ص60.

²⁷⁷ انظر وصفه والكلام على مميزاته وأخلاقه وأعماله في مشاهير ج1 ، ص283 ، وما بعدها والمنار ج8 ، ص539 ، وما بعدها ، وص901 ، وتاريخ ج3 ، ص45 – تأبين جريدة المقطم ونفس المصدر ، ص96 ، وما بعدها تأبين جريدة الضياء العربية التي كان يصدرها العالم السوري الشيخ إبراهيم البازجي صديق محمد عبده ، وص264 وما بعدها ، تأبين قاسم بك أمين وص191 وما بعدها تأبين المقتطف ففيها أهم ما قيل في ذلك ، أما بقية الصحف فكان اهتمامها الأكبر بالكلام على حياته وأعماله.

وكان موفور النشاط، لا يكل من العمل المتواصل، وأظهر من المقدرة العملية، والكفاية الإدارية الشيء الكثير في مختلف الميادين.

أما عمله، فقد رفعه إلى مقام الصدارة بين علماء المسلمين في عصره، وأذاع شهرته في العالم الإسلامي، فقد أتقن جميع العلوم الإسلامية كالفلسفة والتوحيد، وتفسير القرآن، والفقه والحديث، وأتقن الآداب العربية إتقاناً بلغ حد الكمال، وكان له الفضل في تكييف أسلوبه الأدبي الذي استخدمه بطريقة عملية في التعليم، وفي نشر الكتب الأدبية القيمة.

وكان كبير العناية بالتاريخ الإسلامي فلم يكتف بدرس تاريخ ابن خلدون والتعليق عليه، بل جعل مقدمه لرسالة التوحيد وصفاً تاريخياً لتطور الإسلام أظهر فيها في جلاء ووضوح صدق أحكامه التاريخية، مما لم يعهد قبله في علماء الإسلام.²⁷⁸

على أن ما كتبه في الفلسفة يدل، كما قال الأستاذ هورتن، على أنه لم يكن ابن سينا بل لم يكن من الفلاسفة

²⁷⁸ رسالة التوحيد الطبعة الخامسة 1346هـ، 1929 – 1927، ص 5، 25، وقد ضمن هذه الرسالة فضلاً ختامياً في انتشار الإسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ وسبب ذلك ص 201 وما بعدها.

الموهوبين،²⁷⁹ ومع هذا ينبغي أن نسلم بما قرره هورتن عندما قال إن محاولة الشيخ عبده إقصاء الفلسفة الإسلامية التقليدية، وإحلال فلسفة جديدة محلها، وسعيه في سبك علم التوحيد في قالب أكثر تمشيئاً مع طرائق التفكير الحديث، كل أولئك جعله يؤدي كل ما كان ينتظر منه في مثل هذه الظروف التي لم تكن مناسبة تمام المناسبة.²⁸⁰

وكان الشيخ عبده ملماً أيضاً بمصنفات العلماء الغربيين، قرأ ترجمتها العربية، ولما جاوز الأربعين تعلم اللغة الفرنسية لكي يقرأ مثل هذه المصنفات في لغتها الأصلية، وثابر على هذه القراءة فيما بعد.

وكان يعنى على وجه خاص بما كتبه العلماء في الاجتماع والأخلاق، والتاريخ والفلسفة وفن التربية، والتعليم،²⁸¹ وأعجب أيما إعجاب بهربرت سبنسر الفيلسوف الانجليزي، فزاره²⁸² في إنجلترا وترجم إلى العربية كتابه في التربية عن

²⁷⁹ هورتن ج4 ، ص83.

²⁸⁰ نفس المصدر ، ص83.

²⁸¹ المنار ج8 ، ص394.

²⁸² مع أن سبنسر كان في ذلك الوقت كبير السن ممتنعاً عن مقابلة الناس فقد أقتعه المستر ولفرد بلنت بمقابلة محمد عبده الذي ذهب إلى إنجلترا لهذه الغاية — تاريخ ج3 ، ص182.

النص الفرنسي، لكي يستفيد من آرائه في وضع خططه لإصلاح المدارس المصرية.²⁸³

وحمله إعجابه بتولستوي، على أن يكتب إلى ذلك الروسي العظيم خطابًا عندما حرّمته الكنيسة الروسية.²⁸⁴

وفي سفره الأخير إلى أوروبا تعلم الخط المسند، لما بين الدولة الحميرية وتاريخ العرب والإسلام من صلات.²⁸⁵

وقد أثرت شخصيته العظيمة في كل من عرفه، كان مهيب الطلعة، وقور المجلس، مترفعًا عن المداهنة والتملق للكبراء حتى أتهم بالكبر ولكنه كان في الواقع لطيفًا متواضعًا، كما كان يبدو من تأدبه وخطابه إلى أصدقائه وتلاميذه. وكان متسامحًا يعفو عن عاداته، ويصفح عن أساء إليه، ولكن لم يكن من اليسير أن تقهره على شيء. كان يغلب عليه حسن الظن بأصدقائه حتى أنه كان يخطئ في تقدير صدق طويتهم، وكان سخاؤه على الفقراء والمحتاجين

²⁸³ تاريخ ج3، ص 103، 138، 182 — وربما كان المقصود بهذه الإشارة ما كتبه لإقناع أولى الأمر في مصر بضرورة الاهتمام بالتعليم الديني، انظر تاريخ ج2، ص 364 — 381، وقد كتب هذه الاقتراحات بعد عودته من سوريا.

²⁸⁴ تاريخ ج2، ص 547، انظر نص الخطاب، وانظر أيضًا خطابين منه إلى قسيس انجليزي خطب في لندن

مثنياً على الإسلام — نفس المصدر، ص 513، وما بعدها.

²⁸⁵ المنار ج8، ص 394.

مضرب المثل فهو أبو البؤساء، وبيته في عين شمس كان يزج دائماً بالعفاة وأصحاب الحاجات.²⁸⁶

وكان شديد الرأفة بالفقراء من طلاب الأزهر، ولل الكثير منهم في دفتره الخصوصي مرتبات شهرية،²⁸⁷ وكان صادقاً، صريحاً في إبداء رأيه، يحاول الإنصاف في أحكامه ما أمكن،²⁸⁸ ولا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتدبر، والبصيرة والتثبت، ولكنه إذا وصل إلى قرار ما ثبت عليه ولم يعدل عنه.

289

كان استقلاله في الرأي والعمل أمراً مشهوراً، ولكنه مع هذا كان يستشير الآخرين ويستعن بهم. على أن الصفة التي أكبرها معاصروه فيه، والتي كانت من أهم صفات عظمته هي شجاعته الأدبية، وقد قالت إحدى الصحف العربية في رثائه: «إن الفقيه كان في بلاد الشرق، بلاد الرهبة والخوف والاستبداد، رجلاً جريء الفؤاد حر الضمير، يجاهر برأيه يثبت عليه، ولا يخشى بأس متسلط، ولا يهاب صولة كبير، وقد جر

²⁸⁶ تاريخ ج3، ص 60، 98.

²⁸⁷ نفس المصدر، ص 361.

²⁸⁸ لا يفي هذا القول ببيان شدة عنايته بتصحيح آرائه — انظر ما روى عن تفسيره للقرآن، المنار ج8،

ص 548.

²⁸⁹ المنار، ج8، ص 536 — قرأ بعض المصنفات الأوروبية في تربية الإرادة — نفس المصدر، ص 394.

عليه ثباته على رأيه، وجرأته، وقلة خوفه ورهبته، أهوآلاً كثيرة، ومصاعب ومحناً عديدة.²⁹⁰

وكان إخلاصه للإسلام أهم باعث حفزه للعمل، ومملك قياد نفسه. وكان مقتنعاً اقتناعاً قوياً بأن الإسلام لا يمكن أن يلائم مطالب العصر الحاضر إلا إذا أصلحت طريقته إصلاحاً شاملاً، إصلاحاً يفرض في الواقع إلى نشأة إسلام جديد، وإن كان هذا الإصلاح في رأيه. هو رجوع بالإسلام إلى صورته الأولى. وكان حماسه في هذا الأمر لا حد له، حتى روى عنه أنه قال: «إنني لا أخشى شيئاً سوى الموت لأنه يقطع على خط السير».²⁹¹

كان الكثير من أصحابه يشيرون عليه بأن يجتنب أسباب العناء، ويترك المناصب التي كان يتولاها ويستخدمها في تحقيق الإصلاح العام، وأن يعود إلى منصبه في الاستئناف براتب أعظم من راتبه وعلم أخف من عمله، فيعيش كغيره مطمئناً خالي البال، ولكنه لم يستمع لنصح أصحابه، وقال صديق من أصدقائه: «إنه كما عرفته كان من المستحيل عليه أن يعيش عيشة أخرى».²⁹²

²⁹⁰ تاريخ ج3، ص46. تأبين المقطم انظر أيضاً تأبين المقططف، ص103، ومشاهير ج1، ص286.

²⁹¹ تاريخ ج3، ص37، 61.

²⁹² نفس المصدر، ص266، تأبين قاسم بك أمين.

وكان اهتمامه بتأخر أحوال الأقطار الإسلامية سبباً في أنه كان يقضي الليل ساهراً يفكر في وسائل إصلاحها.²⁹³ ومعه اهتمامه بالدين وبالشعوب الإسلامية على وجه عام، كان قلبه مفعماً بحب وطنه، وكان هذا ملحوظاً على وجه خاص في بلد إسلامي كمصر، يحل فيه الولاء للإسلام محل الإخلاص للوطن.²⁹⁴

وكان في جميع جهوده يحدوه الأمل القوي في التوفيق وحسن المآل، وكان يغالب بهذا الأمل ما يصادفه من فشل ومتاعب. يقول قاسم أمين: «كان له أمل لا يزعزعه شيء في إصلاح أمته، وكان عنده اعتقاد متين في أن البذرة الطيبة متى ألقيت في أرض بلادنا الخصبة نبتت وأزهرت وأثمرت، كما نبتت وأزهرت وأثمرت بذور الفساد فيها؛ لهذا كان يلقي بملء يديه ما جمعه في حياته من الأفكار الصالحة، والعواطف الشريفة والتعاليم المفيدة».²⁹⁵

وجد محمد عبده أن المصريين ينقسمون في موقفهم من الإصلاحات التي كان يسعى في تحقيقه إلى طائفتين:

²⁹³ النهار ، ج8 ، ص550.

²⁹⁴ تاريخ ج3 ، ص 2-8 ، خطاب قاسم بك أمين - انظر رأي اللورد كرومر الذي يقول: في الحق أنه كان خيالياً حالماً بعض الشيء ولكنه كان وطنياً صادقاً» - مصر الحديثة ج2 ، ص180.

²⁹⁵ تاريخ ج3 ، ص 286 ، خطاب قاسم بك أمين.

فالمحافظون وكان يمثلهم الأزهريون وأنصارهم، كانوا يعارضون أي تغيير معارضة قوية ثابتة؛ لأنهم كانوا ينظرون إلى ما وصل إليهم من ذلك الماضي المجيد، نظرة التقديس فينبغي ألا يمسه التغيير والتبديل.

وطائفة أخرى هي طائفة الأحرار أو حزب المجددين، وقوامهم على الأغلب أولئك الذين تعلموا على الأساليب الحديثة، وهؤلاء كانوا لا يطيقون تقديس القديم الذي يقيد حرية الفكر، ويجعل التقدم محالاً.²⁹⁶

أما محمد عبده فكان²⁹⁷ همزة الوصل بين القديم والحديث، وكان في رأس كل من الفريقين، فقد كان علماً يهتدي بنور علمه فريق المحافظين الذين كانوا يعدونه نصير الإسلام والمدافع عنه وإن كانت نزعته إلى التجديد لا ترضيهم.

وكان المجددون يرون فيه الزعيم الذي يرجى من مبادئه وتعاليمه انبثاق الفجر لعهد جديد.

وعلى أي حال لم يكن جميع الذين عارضوه، ممن انتسبوا إلى طائفة المحافظين عن صدق وإخلاص. كان من بينهم

²⁹⁶ مشاهير ج1، ص286.

²⁹⁷ تاريخ ج3، ص45، 73، 103، 1904.

أصحاب المراكز المهمة الذين رأوا في جهوده أو في مبادئه ما يهدد مراكزهم، أو يسبب لهم شيئاً من المتاعب.²⁹⁸ وبعضهم كانوا يستفيدون بشكل من الأشكال من بقاء الحالة الراهنة، والبعض الآخر من ذوي الأعراض الذين كانوا لا يستطيعون الوصول إلى أغراضهم إذا انضموا إلى حزبه.²⁹⁹

أما الذين كانوا يؤملون في نظم البلاد الإسلامية في وحدة سياسية يحكمها أمير مسلم، فقد كانوا يخافون من انتشار المدنية الحديثة بين الناس، وازدياد الصلات مع الشعوب غير الإسلامية؛ لأن ذلك يعرض خططهم الطامحة للخطر.³⁰⁰ أما الجانب الأكبر ممن عارض آراءه وكثيراً من أعماله فكان من المحافظين - عن علم أو عن جهل - وكانوا يرون أن السبيل الشرعي لوضع الأمور في نصابها هو الاعتماد على رواية السلف في الدين.

كانوا يقولون: «ما هذا الشيخ الذي يتكلم الفرنساوية، ويسيح في بلاد الفرنج، ويترجم مؤلفاتهم، وينقل عن فلاسفتهم، ويباحث علماءهم، ويفتي بما لم يقل به أحد من

²⁹⁸ مشاهير ج1 ، ص 286.

²⁹⁹ تاريخ ج3 ، ص 76.

³⁰⁰ مشاهير ج1 ، ص 286.

المتقدمين، ويشترك في الجمعيات الخيرية ويجمع المال للفقراء والمنكوبين؟»³⁰¹

وكانت هذه الأقوال وغيرها من الاتهامات الصريحة التي وجهت إلى عقيدته قد غررت بالعامّة، وسممت أفكارهم، وهم لا يفهمون أغراضه الحقيقية التي كان يسعى إليها فمشوا كعادتهم وراء زعمائهم حتى اعتقدوا أن الرجل كان كافراً، أو أنه كان يميل إلى الكفر.³⁰²

ومن ناحية أخرى نجد أن المجددين الذين نهجوا نهج الإمام وروضوا زعامته، كان بينهم من يرى أن وسائله في التجديد لا تبلغ الكمال المنشود. وهؤلاء هم الذين كانوا يقولون باصطناع عادات الأوربيين جملة، والأخذ بمدنيتهم ومحاكاتهم في أحوال معيشتهم، وأولئك هم المتعلمون على الطراز الأوروبي الذين نقدتهم في أيامه الأولى؛ لأن آراءهم فيما ينبغي لإنهاض الأمة كانت سطحية.³⁰³

وبهذا وقف محمد عبده وأنصاره إلى حد ما موقفاً وسطاً. يقول اللورد كرومر: «لقد أسرفوا في رميهم بالكفر حتى عجزوا عن اكتساب المحافظين. ولم يكن فيما اصطنعوه من

³⁰¹ تاريخ ج3، ص 268، خطاب قاسم بك أمين.

³⁰² تاريخ ج3، ص 76، 154- مشاهير ج1، ص 286.

³⁰³ انظر ص 46، فيما سبق.

المدينة الأوروبية ما يكفي لاكتساب أولئك الذين كانوا يقلدون الأوروبيين. فلم يكونوا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء».³⁰⁴

غير أن قوة النزوع إلى التقدم والإصلاح كانت عظيمة حقاً، وكان انتشارها أوسع مما يدل عليه عدد الذين جاهدوا بمناصرة الشيخ عبده والانضواء تحت لوائه³⁰⁵ حتى في الأزهر كما رأينا كان هناك عدد كبير ممن يسلمون بضرورة الإصلاح ويوافقون على الجهود التي كان يبذلها في هذا السبيل. وكان في خارج الأزهر عدد من الذين يضمرون العطف على أغراضه أكبر جداً ممن هم في داخله. ولكن الخوف من الجهر بالرأي، والتردد، والقعود عن معاونة جهوده معاونة داخل الأزهر، كان له أثره خارج الأزهر أيضاً فأفضى إلى إخفات صوت مناصريه وشل جهودهم على أنهم أكثر عدداً، بينما كان المعارضون لا يفتر لهم نشاط ولا يخفت لهم صوت.

³⁰⁴ مصر الحديثة ج2 ، ص181.

³⁰⁵ هورتن ج14 ، ص77. يقول: «إنه كان خطباء حفلة التأبين يمثلون الطبقة المتعلمة والزعامة في نواحيها وكانوا في خطبهم يحذون حذوه فقد دلوا بذلك على نجاح جهوده الإصلاحية. وفي الذكرى السابعة عشرة لوفاته في 11 يولييه سنة 1922 أقام جماعة من أنصاره ومريديه حفلة بالجامعة المصرية لإحياء ذكراه وبسط الكلام في سيرته وأعماله - يقول المنار أن الحضور كانوا زهاء ألف وثلثمائة وذكر أحمد لطفي السيد مدير الجامعة المصرية في الخطاب الذي ألقاه أن أكثر الذين حضروا الحفلة هم تلاميذ محمد عبده أو تلاميذ تلاميذه - انظر المنار ج23 ، ص513 وما بعدها - تاريخ ج1 ، ص1053 وما بعدها.

ولعلم أكبر ما صادف الإمام في سبيل الإصلاح من عوائق، هو ضعف أنصاره وتردد العاطفين عليه، مع إقدام خصومه وثباتهم على معارضته.³⁰⁶

ولم يكن صيته ونفوذه قاصرين على مصر وحدها، فقد كتب إليه المسلمون من سائر البلاد الإسلامية، وقد اجتذبهم بحماسة لوطنه وحميته لدينه، يستفتونه في شئون دينهم وشرعهم ويلتمسون الاستفادة من علمه.³⁰⁷

وكانت في هذه الأمور أفاضل العلماء وأمراء المسلمين، وأصحاب المناصب السامية في البلاد الإسلامية، من الهند إلى مراكش.³⁰⁸

أم ما كان اسمه يدل عليه في الشرق كله، فيبدو في منع السلطان للصحف في سوريا وغيرها من أجزاء الإمبراطورية العثمانية من ذكر خبر وفاته أو تأبينه، أو الكلام على سيرته.

³⁰⁶ تاريخ ج3، ص 269، خطاب قاسم بك أمين.

³⁰⁷ مشاهير ج1، ص 283 - المنار ج8، ص 487.

³⁰⁸ بين رسائله رسالة إلى عالم في حيدر أباد بالهند، تاريخ ج2، ص 519، وأخرى إلى مولاي عبد الحفيظ سلطان مراكش ص 545، وغيرها إلى بعض كبار الموظفين الأتراك في الأستانة وغيرها ص 532، 533، وإلى الشيخ البازجي العالم السوري ببيروت ص 540، 541، 557 وإلى غيره من العلماء السوريين بحلب ودمشق، وغيرها ص 542، 543، 548، 549، وإلى مولاي إدريس بن مولاي عبد الهادي العالم والقاضي في فاس بمراكش، ص 546، 547، انظر أيضًا رسائله الإصلاحية إلى أعضاء جمعية العروة الوثقى في الأقطار المختلفة، ص 488 - 513.

وكانت قبل ذلك ممنوعة من ذكر اسمه؛ لأن مجرد ذكر اسمه يستلزم تذكر الإصلاح.³⁰⁹

ويبدو المدى الذي بلغت إليه شهرته، من رسائل العزاء التي أرسلت إلى أقاربه وبعض أنصاره عند وفاته، من سوريا والهند، والبحرين وسنغافورة وجاوة والفرس، والروسيا وتونس والجزائر، وهي البلاد التي تكون العالم الإسلامي.³¹⁰

أضف إلى ذلك ما ذكرته الجرائد والمجلات التي ترجمت له، وابنته، وتكلمت على سيرته وأعماله، ولم يكن ذلك قاصراً على صحف البلاد التي ذكرناها، بل إن الصحف العربية في سان باولو بالبرازيل، وفي نيويورك، كتبت عنه أيضاً، وقرنت اسمه واسم جمال الدين، بأسماء مدحت باشا، وفؤاد باشا، أبطال الحرية في تركيا.³¹¹

وقام العلم الأوروبي بواجب التكريم للراحل بالرسالة التي بعث بها الأستاذ براون العالم الإنجليزي، ومؤرخ الدين، الذي يتحسر لموت الشيخ محمد عبده ويقول: «في مدة عمري رأيت كثيراً من البلاد والعباد، وما رأيت مثل الفقيد المرحوم

³⁰⁹ تاريخ ج3، ص 150 هامش.

³¹⁰ تاريخ ج3، ص 285 – 298، هورتن ج14، ص 76.

³¹¹ تاريخ ج3، ص 150، جريدتا الأفكار والمناظر بالبرازيل وجريدة مرآة الغرب في نيويورك، محررو هذه الصحف سوريون مسيحيون نعوا فقده إلى جميع الناطقين بالضاد من مسيحيين ومسلمين.

قط لا في الشرق، ولا في الغرب. ووالله كان وحيداً في العلم، وحيداً في التقوى والورع، حيداً في البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها، وحيداً في جميل الصبر، وخلوص النية، وحيداً في البلاغة والفصاحة، عالماً عاملاً، محسناً ورعاً، مجاهداً في سبيل الله، محباً للعلم، ملجأ للفقراء والمساكين».³¹²

ويظهر من ازدياد ما ينقل من مصنفاته إلى اللغات الأخرى، أن نفوذه ما زال قوياً في بلاد الشرق خارج مصر. فقد روى محمد رشيد رضا صاحب المنار أن تلك الرسالة القيمة التي صنفها الشيخ محمد عبده في التوحيد وسماها رسالة التوحيد، والتي تتضمن جملة التعاليم التي كان ينادى بها ويدعو إليها، نقلت إلى اللغة الأوردية، وأصبحت من الكتب المدرسية في جامعة عليجرا وغيرها من جامعات الهند.³¹³ ويروي الدكتور أحمد محي الدين في تاريخه عن تطور التجديد في تركيا، أن م. عاكف، نقل أجزاء من مصنفات محمد عبده إلى اللغة التركية، ويرى إمكان وجود الصلات القريبة بين تعاليم محمد عبده، وآراء مصلحي الترك

³¹² نفس المصدر ، ص 298-299.

³¹³ انظر مقدمة الرسالة ص.

المحدثين، وكذلك بينها، وبين آراء وطنيتي الأتراك، وإن كانت الصلة بينه وبين هؤلاء على نحو أقل.³¹⁴

ويروى المؤلف نفسه أيضاً أن صاحب المنار صنف كتاباً في توحيد المذاهب، نقله إلى التركية أحمد حمدي.³¹⁵

ويقدر الدكتور هـ. كريم وهو عالم هولندي درس عن قرب أحوال الإسلام في جزر الهند الشرقية الهولندية،³¹⁶ أن تعاليم محمد عبده آخذة في الانتشار في مالايو، وقد كتب يقول: «أما محمد عبده فإن نفوذه أخذ يتغلغل في جزائر الهند الشرقية الهولندية، وقد نقل تفسيره إلى اللغة الملاوية وطبع في أجزاء يمكن الحصول عليها. وتسعى المحمدية³¹⁷ في نشر تعاليمه في «يوجي أكراتا» من غير ذكر لاسمه في أغلب الأحوال، أما التقدم الذي يnehجون فيه نهج الغرب، فأهم عناصره هنا نشر التعليم والعناية بالشئون الصحية والإرشاد

³¹⁴ انظر الاتجاه الثقافي عند الأتراك المحدثين، تأليف أحمد محي الدين الدكتور في الفلسفة طبعة ليبزج 1921، ص 64.

³¹⁵ اسم الكتاب بالتركية مذهبن تلفيقي وإسلامية بيرناقتاجه جمبعي — يعرض الكتاب كذلك لمحاربة الخرافات والتقليد ويدعو إلى الاجتهاد وإلى الوحدة السياسية في الإسلام وتوحيد الشريعة ... وهذه الآراء هي آراء مدرسة الشيخ محمد عبده.

³¹⁶ الدكتور كريم دكتور في الفلسفة من جامعة ليدن سنة 1921، وكان مندوب جمعية الإنجيل الهولندية في جزائر الهند الشرقية سنوات عديدة — وأنى لأقدم إليه جزيل الشكر على وصفه المفيد القيم وأشكر كذلك الدكتور أ.هـ. بروسنر (دكتور في الفلسفة من جامعة شيكاغو سنة 1920) وهو مقيم في تيننج بتنجي دبلو، سومطره، جزائر الهند الشرقية فقد كان له الفضل في حصولي على الوصف المذكور.

³¹⁷ المحمدية هي إحدى الجمعيات الإسلامية التي غرضها الإصلاح الديني وإصلاح التعليم بين مسلمي مالايو — انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة شركة إسلام للأستاذ برج، أما الإرشاد فهي حركة شبيهة بها.

بواسطة دعاة من الشباب يتبعون في كل شيء أساليب الهيئات التبشيرية وينهجون نهجهم. وإلى جانب المحمدية تكثر حركة الإرشاد في باتافيا وبين العرب. وهي حركة إصلاحية يقودها الشيخ أحمد السوركاتي من أهل باتافيا، وهو رجل قادر، ونكاد لا نجد حركات تستحق الذكر يقوم بها أهل السنة أو من يعارضهم. وهناك حركات كثيرة أقل شأنًا، ولكنها لم تنظم تمامًا، وكثيرًا ما تثور المعارضة ضد المصلحين. وكثرة الناس من أهل السنة المتعنتين، وهم تحت سلطان رجال الدين وهم محافظون شديدو التمسك بالقديم.

وهناك أيضًا حركة أخرى مستقلة هي حركة الحاج سالم، وهو رجل موهوب، ولكنه كثير الشذوذ، يسعى إلى استغلال شركة إسلام،³¹⁸ ومؤتمرات إسلام هندية في توجيه عقول الناس وجهة الجامعة الإسلامية. أما أهل السنة الذين يجاهدونهم، ولا سيما العرب منهم، فهم يستثيرون غضبًا على المجددين ويسمونهم وهايين.³¹⁹

³¹⁸ هي جمعية سياسية ألفها مسلمو إندونيسيا في سنة 1910، وغرضها تحسين مركز الوطنيين في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهي تتمسك في نفس الوقت بالإسلام الذي هو الرابطة الطبيعية التي تربط العناصر المختلفة من الجانب الأعظم من السكان الوطنيين في جزائر الهند الشرقية الهولندية — انظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة شركة إسلام.

³¹⁹ من الغريب أن حزب محمد عبده في مصر سمى كذلك سخرية واستهزاء انظر جولديزهر، ص 36، ومشاهير، ج 1، ص 284.

يظهر من هذا أن محمد عبده كان أحد الشخصيات التي هيمنت على مجرى التفكير القرن الماضي، فقد طبع عصره بطابعه ككاتب وعالم ووطني ورجل من رجال الأعمال العامة. وهو في هذه الأمور كلها يستحق الموازنة بمعاصريه من زعماء البلاد الأخرى ولكنه باعتباره مصلحاً يبدو عظيماً حقاً؛ لأنه كما لاحظ جورجي زيدان لا يقوم في أية أمة مهما طال تاريخها، إلا أفراد قلائل يسعون إلى مثل ما يسعى إليه من الإصلاح.³²⁰

لم يعيش حتى يرى ثمار جهوده ولكن آثاره التي بعثها وحركها عاشت بعده. وقد قال كاتب معاصر: «لقد مات في فجر العهد الجديد، الذي كان الفضل في انبثاقه بالعالم الإسلامي راجعاً لتعاليمه».³²¹

أما أن مجيء هذا اليوم كان بعيداً ومشكوكاً فيه، فهذا يدل على بعد نظره وينبئ بمقامه بين كبار زعماء الإسلام ومصلحيه.

³²⁰ من الغريب أن حزب محمد عبده في مصر سعى كذلك سخوية واستهزاء انظر جولديزير ، ص36 ، ومشاهير ، ج1 ، ص284 .
³²¹ تاريخ ج3 ، ص42 .

الفصل الخامس

تعاليم محمد عبده

المبادئ والنزعات

تكلمنا في الصفحات السابقة عن بعض آراء محمد عبده المهمة، وبخاصة ما كان منها مبيئاً لمختلف جهوده وموضحاً 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 استقينها 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»، فصلاً 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 وصفاً مستفيضاً لتفكير محمد عبده، في الجزء الثاني من بحثه الذي سماه «محمد عبده، حياته ومذهبه الديني الفلسفي» ونشره في مجلة: Beitrage Zur Kenntniss des Orients. (ج14، 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 نظراً شاملاً، ولو أنه يرى أن البحث في أعماله باعتباره مرشداً دينياً، ومصلحاً اجتماعياً، يرجى منه بلوغ نتائج أعظم (ج13، 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 طبيعياً إذن أن يدلي برأيه في تفكيره، وأن يحاول تقدير ما أداه في ميدان التوحيد والفلسفة.

ويمكن أن نقول إجمالاً، 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 محمداً عبده لم يحقق رجاء هورتن؛ لأنه لم يبرهن على أنه كان كفواً 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 تغلغت 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 إدراكاً واضحاً أمهات مسائل المعرفة الحديثة في العالم، ويحاول حلها (ج14، 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 نقداً متيناً. (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 نبحت عنده عن نظر شامل للكون، يقوم على أساس علمي، (ج12، ص 85) وكل ما نجده عنده إنما هو هدم للأشياء التي يقضي بهدمها روح التقدم، دون أن نجد بناءً جديداً لعالم التفكير. (ج14 ن ص 128). ويرى هورتن، أنه لما حاول محمد عبده تقرير مسائل في الفلسفة والدين، نجح نجاحاً جزئياً 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 كثيراً مما هو خير، وأن ما استبقاه من الآراء

القديمة، ضيق ما كان له من سعة في العصور السالفة. وينبغي لنا أن نستعيد كثيراً مما هدم»، (ح14، ص 82 - 83).

ثم يقول: «وكثيراً 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 جملة في صالح الشيخ عبده، وهو في الواقع ليس إلا جزءاً من كل، كان ينبغي لهورتن أن يحيط به، فقد أشار أيضاً 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 (ج13، ص 85). ونجد عنصراً هاماً 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 بعيداً عن الوصول إلى تلك النتائج فيها، وكان محمد عبده مضطراً؛ لأن يغالب البيئة التي عاش فيها وتأثر بها، فإن تأخرها الشديد يظهر عمله في ضوء أشد توهجاً ويجعلنا نغفو عن كثير من هناته (ج14، 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 كبيراً». (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 أيضاً، لن تكتب إلا بعد أن يهضم الإسلام هضمًا تامًا، الثقافة الحديثة التي ما زال مبتدئاً 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 عالماً ومفكراً، أتاحت 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 كثيراً 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 منهجاً في الفكر، والفلسفة، قادراً 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 توفيقاً يسيراً.

الصلة بين تفكير محمد عبده وبين أعماله:

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

وربما كان من حظ التطور في التفكير الإسلامي، أن محمد عبده لم يكن عالماً أو مفكراً، 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 وعلماً 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 جذبتة، فألقى بنفسه في أحضانها، واشتغل بكثير من الأعمال، فقل فراغه للدرس والتحصيل.

ويبدو من سيرة حياته، أن مؤلفاته وتعاليمه سارت جنباً 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 أمراً هيئاً 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 عبيداً 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 شيعاً، تزعم كل شيعة منها أنها وحدها على الحق، وأحس فوق هذا، بأن الإسلام، كما فهمه الفقهاء، قد أصبح من التشعب والانتساع بحيث يصعب على أي إنسان، وبخاصة إذا لم يكن له حظ من التعليم، أن يعرف تماماً ما هو الإسلام.

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

هو لا بد فوق هذا، من إنكاء 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 ص 60.

تصوير الإسلام على صورة تتجانس مع العلم الحديث، تستلزم أيضاً استعادة ما في الإسلام من أصول جوهرية وليس ما كان منه قاصراً 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 عملياً 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 أيضاً مجرد صوغ للفلسفة والتوحيد في صورة جديدة، على نحو ما فعلت المذاهب، إنما كان الأمر أعظم من هذا خطراً، 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 داعياً يدعو إلى العلم بالدين، فهذا مقصده، أو منادياً يحث على التربية الدينية، فهذا غرضه، أو صائحاً 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 كافيًا بتهديب 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 إمام 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 ج2، ص 477، 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 والديوية».³²⁵

وفي مقدمة الطبعة المنقحة للجزء الأول من التفسير يقول: «أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن موضوع تنزيهه، 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، ص 325.

³²⁵ المنار، ج 6، ص 198، و 8، ص 899، وقد أشار إلى هذا جولدزيهر، ص 344.

³²⁶ المنار ج 23، (1927)، ص 647.

³²⁷ المنار ج 28، ص 650، 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 بياناً 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 تعلق عن أفهامهم، والمتوسطات ألفت لزمان غير زمانهم، فرأيت من الأليق أن أملى عليهم ما هو أمس بحالهم، فكانت أمالي مختلفة، تتغير بتغير طبقاتهم، أقربها إلى كفاية الطلاب ما أملى على الفرقة الأولى، لا يصعب تناوله، وإن لم يعهد تناوله تمهيد مقدمات، وسير منها إلى المطالب، من غير نظر إلا إلى صحة الدليل، وإن جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف، رامياً 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 المكابر، 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 أساساً 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، ولكننا نلزم ما التزمناه في هذه الوريقات من بيان

³²⁸رسالة التوحيد، ص 2-4.

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 إمعاناً لما لا يستغنى عنه القول الجدلي». وعند كلامه على الإسلام (ص 168) يقول: «وإني مجمله في هذا الباب، مقتدياً بالكتاب المجيد في التفويض لذوي البصائر أن يفصلوه».

وختم كلامه في «أفعال العباد» عند تناوله مسألة الاختيار بقوله: «لكن ينعني عن الإطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الإيمان، وتقاصر عقول العامة من إدراك الأمر في ذاته، مهما بالغ المعبر في الإيضاح عنه، والتيثا 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 التوحيد³²⁹.

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 عازماً على بسط الكلام في هذه المقدمات، وجعل الكلام فيها كالكلام في النبوة وغيرها من الأبواب، موجهاً إلى العقل والوجدان، لا مجرد تقرير وجيز للبرهان».³³⁰

ونستطيع أن نقرر أن الشيخ عبده، عندما جعل ما كتبه في التفسير متأثراً بالغايات العملية، ووضعه في عبارة يسهل فهمها على الطبقات التي أراد التأثير فيها، لم يكن مساقاً إلى هذا بخطة مرسومة فحسب، بل كان مدفوعاً إليه أيضاً 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 محلاً. وهذا الوصف يصدق أيضاً على كتابته فإنه ربما أراد أن يكتب في موضوع، وعندما يوجه قواه لجمع ما يحسن كتابته، تتوارد

³³⁰المنار ج8، 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 بعضاً، حتى تلاشت ولا أكتب شيئاً».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 أصولاً لا غنى عنها ويفوض لذوي البصيرة في الدين تفصيل القول فيها، ويرى أن القارئ

³³¹ نفس المصدر ، ص 390 – نشرت أيضاً في المنار ج 29 ، ص 53.

³³² تفسير سورة العصر وخطاب عام – الطبعة الثانية القاهرة ، 1330 – 1911 ، ص 68.

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 أيضاً ما كتبه صغارهم الذين يعتمد على ما كتبه ويرجع إليه في أبحاثه.³³³

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

يقول برنار ميشيل: «إنه ظل دائماً داخل نطاق الإسلام بل وفي حدود رأي أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التي كانت أكثر تقيداً بالنصوص وسلكت في فهمها مسلكاً وسطاً بين مختلف النزعات المتطرفة.³³⁴

³³³ مثل الإسفرايني (المتوفي عام 1078م. انظر بروكلمان ج1، ص 387، 388)، ويقول هورتن أن محمد عبده حاكاه بشكل غريب في تفسير الفاتحة — هورتن ج4، ص 86.

³³⁴ مقدمة الرسالة، ص 74.

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

ففي بعض آرائه نجده سنياً متطرفاً 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 نزعة الدينية العامة بعض التوضيح إلى جانب ما بسطناه من آرائه، ما كان يحس به من الألم لما فشأ

³³⁵ جولدزيهر ص 346-348، وهورتن ج 14، ص 117 – انظر أيضاً الفصل الثامن فيما يلي.

³³⁶ مقدمة لرسالة ص 71، 78.

³³⁷ كرامات الأولياء – مقدمة الرسالة ص 78، أما الموضوعان الآخران فتجدهما في النسخة العربية من رسالة التوحيد، الطبعة الخامسة، ص 224، وفي الترجمة الفرنسية، ص 137، 138، انظر أيضاً 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 قادراً على فهم العقائد السنوسية، وأن يذكر على الأقل عشرين صفة من صفات الله.³⁴⁰

ولكنه كان يعارض في أن تكون كتب الكلام هي المصدر الوحيد لمعرفة الدين. ولا يرضى بأن تكون أيضاً 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 بأمانى الكاتبين، فقد وضع كتاب الله الميزان للصادقين والمنافقين، فعليكم أن تتذكروا وتذكروا به إخوانكم المسلمين، ولا يصدنكم عن آيات الله والاهتداء بكتاب الله 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 الله تعالى، فأحصوا ما فيه

³³⁹ انظر ص 80.

³⁴⁰ هورتن ج 14، ص 120.

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، وكثيراً 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 أيضاً أن قدرة الله 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 الله 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 خصوصاً من

³⁴¹المنار ج8، ص89، 90.

المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزلوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدءوا وغاية ما فعلوه أن فرقوا وشتتوا».³⁴²

وعلى هذا النحو يعرض لأولئك الذين حمى بينهم وطيس الجدل في موضوع «وجوب رعاية الله 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 مقارعة ما بيده، فاشتجر بينهم القتال ولازالوا يتجادلون حتى تساقط جلعهم دون المطالب، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه، رجع الرشد إلى من بقى منهم وهم الناجون، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية إخواناً بنور الحق مهتدين».³⁴³

هذا ونجد أيضاً أن ما اشتهر به الشيخ محمد عبده من الروية والتحفظ الذين يبلغان أحياناً 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

³⁴²رسالة التوحيد، الطبعة الخامسة، ص 67 — الترجمة الفرنسية، ص 43.

³⁴³نفس المصدر، ص 58، 59 — الترجمة الفرنسية، ج 37، 38.

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

وتبدو نزعته هذه على نحو خاص في كلامه على صفات الله،³⁴⁴ فإنه يستهل الكلام بذكر حديث إن لم يصح فكتاب الله بجملة وتفصيله يؤيد معناه وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» ثم يدل على صدق هذا الحديث وعلى استحالة معرفة ذات الله معتمداً 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 حساً كان أو وجداناً أو تعقلاً، 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 اكتناؤه بالضرورة. وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وأثاره.

³⁴⁴ نفس المصدر - انظر كلام في الصفات إجمالاً ص 52، وما بعدها - الترجمة الفرنسية ص 34 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 الله 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 ببديته، أما كنه شيء من ذلك بل

³⁴⁵رسالة التوحيد، ص 52-54. الترجمة الفرنسية، ص 3-35، انظر أيضًا مقدمة الرسالة، ص 59.

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 اندهائه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلي الأبدى؟».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 الله 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

³⁴⁶رسالة التوحيد، ص54، ص54، الترجمة الفرنسية ص35.

³⁴⁷رسالة 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 النظائر، 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 وتغريب بالشرع؛ لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة، ولئن انحصر فيها، فوضع اللغة لا تراعى فيه

³⁴⁸ نفس المصدر، ص 55، 56 - الترجمة الفرنسية ص 36.

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 الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به مرسله ممن تقدمنا».³⁴⁹

ويظهر الشيخ محمد عبده في كلامه على القدر شيئاً من التحفظ أيضاً، 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 ج6، ص598، 590.

إن الخصائص التي ميزت آراء الشيخ محمد عبده في الدين تبدو واضحة جليلة في موقفه من الفلسفة، فقد تأثر في موقفه منها تأثيراً قوياً بغاياته العملية. ولاحظ هورتن أن مقاصده العملية كانت السبب الأكبر في أنه لم يشتغل بالمنطق أو بأي فرع آخر من فروع الفلسفة اشتغالاً علمياً منظماً.³⁵¹

في الحق، إنه لم يترك لنا أثراً ذا قيمة يمكن أن نعدده فلسفياً خالصاً 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 ج4 ، 14 ، ص78.

³⁵² تاريخ ج2 ، 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 أيضاً إلى أن له محاضرات في ابن خلدون، ورسالة في وحدة الوجود لم تنشر بعد.³⁵³ هذا وأثاره جميعاً تنم على معرفة بالفلسفة لا شك فيها. وربما كنا مبالغين إذا قلنا إنه لم يهتم بالفلسفة اهتماماً ظاهراً، 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 أمثالهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع».

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

³⁵³ انظر ثبت المصادر.

³⁵⁴ هورتن ج 13 ، ص 85.

فهو يذهب إلى أن صفات الله 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 الله.

355

على أنه إذا كان يرى حقاً 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 العدا، وكان بعض السبب في ذلك، رغبتهما في إحياء الفلسفة، أو جزء منها على الأقل. وكان ذلك أيضاً هو السبب في أن اعتبره مريدوه والمعجبون به، نصيراً للفلسفة في ذلك العهد.³⁵⁶

³⁵⁵ ترجمة رسالة التوحيد ، ص 37 ، ومقدمتها ، ص 59.

³⁵⁶ انظر ص 9 ، 98. إن الرواية التي تبالغ فتقول إنه «قطب دائرة الفلسفة» هي مثل لكثير مما كان يوصف

به. انظر تاريخ ج3 ، ص 71 ، وهورتن ج3 ، ص 85 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:

حبًا في الباب العالي ومقام الخلافة السامي، ولكن حبًا 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 إسلاميًا 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 معتدلاً في حدود الشرع.³⁵⁸ وهو في هذا إنما

³⁵⁷ تراجع ص 159 – 160.

³⁵⁸ النسائيات ، مطبعة الجريدة القاهرة 1328 – 1910 ، ص 5.

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

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 أعلنوا عن تشكيل لجنة لتأسيس جامعة مصرية أهلية احتج عليهما؛ لأنه سبقهما إلى الفكرة فيجب أن يكون تنفيذها تحت رعايته.³⁵⁹

³⁵⁹تراجع ص160.

وبعد أن تناوبت على تلك الجامعة حظوظ مختلفة أخذت الحكومة في سنة 1925 تنظمها من جديد واختارت لطفي السيد بك مديراً 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 بالمدينة الأوروبية إعجاباً تكرر ذكره في كتبه ورسائله، لم يكن في دعوته الاجتماعية محافظاً فحسب، بل كان واحداً من الرجعيين.³⁶¹

أما الشيخ على يوسف (1863 – 1913) فقد كان صحافياً ماهراً، له دهاء يشوبه المكر أحياناً، 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 ص 203 وما بعدها – العالم الإسلامي ج 16 ، (1926) ، ص 282.

³⁶¹ تراجم ص 153.

³⁶² كانت تسمى تايمس الشرق انظر في المؤيد الجديد مقالاً بقلم لطفي السيد بك في 29 أغسطس سنة

الخدوي حيث سار، ويخلص له إخلاصًا فاق إخلاص مصطفى كامل للجالس على العرش.³⁶³

ووجه الشيخ على يوسف سياسة المؤيد فجعله بوقاً للدعوة إلى الرأي السني المحافظ، وكان في نظر خصومه على الأقل يهيج دفين التعصب الديني، غير أنه كان صديقاً صادقاً 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 معتمداً 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 ج1 ، ص594.

³⁶⁴ نفس المصدر ص848.

³⁶⁵ نفس المصدر ص594 ، أنظر موقفه من الشيخ عبده في المنار ج16 ، ص873-878 ، ص947-956 ،

انظر أيضاً الهلال ج22 ، 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 أمانيتها.

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 سنًا 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

³⁶⁶المنار ج28، ص584 وما بعدها – كتب ثلاث في الصلات بين سعد والشيخ عبده.

تلاميذ الإمام، ولكنه كان في أول عهده بالدرس، فلم يكن مهيباً 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؛ فنجاهه 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 تلميذاً فحسب بل كان مريداً. كان كالمبتدئ في طرق الصوفية يخضع إلى توجيه شيخه خضوعاً 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 كاتباً خطيباً، أديباً سياسياً، وطنياً إسلامياً.

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

³⁶⁷ نفس المصدر ص 710.

سنه، فتمرن على الكتابة في المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أقلقَت بالبلاد قبل الثورة العرابية وبعد شبوبها، واطلع على جميع شئون الحكومة، وتدرَّب 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 شكَا 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 معانٍ 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 الله لمتابعتك، ولا أطال على بلادك مدة غيابتك، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك، ومحبتها الصادق وإن لم تعرف قدرك والسلام» ويوقع: «ولدكم سعد زغلول».³⁶⁹

³⁶⁸المنار ج22، (1921)، ص510، مقال بعنوان الطور الجديد للمسألة المصرية.

³⁶⁹المنار ج28، ص591-592.

بعد أن بارح الشيخ عبده البلاد، اشتغل سعد بالمحاماة، ولم يلبث طويلاً حتى بلغ قمة المجد في مهنته الجديدة، ثم صار قاضياً في المحاكم الأهلية فمستشاراً 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 بتهيجه المتواصل بين تلاميذ المدارس، وكان قد عظم تأثيرها في نفوس الطلاب وانتشرت بينهم انتشاراً سريعاً، وأصبح الإخلاء إلى النظام في المدارس من الأمور المستعصية، وبذل سعد زغلول جهداً عظيماً 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 هدفاً لهجمات الوطنيين.³⁷¹

³⁷⁰ النهار ج22، ص510 — ربما كانت صلته بهمصطفى فهمي باشا الذي كان رئيساً للنظار عهداً طويلاً
وصديقاً 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 رفعتة إلى أعلى درجات الشهرة والقوة، وجعلت منه بطلاً للاستقلال المصري يحبه الشعب وتعبد به الجماهير، وقد أصبح هذا معروفاً لدى الخاصة والعامة حتى بات الكلام فيه من نافلة القول.

على أننا لا نستطيع، بالرغم من تعمدنا الإيجاز، أن نغفل أمراً له أهمية خاصة، فهناك طور من أطوار حياته لا بد من تسجيله، هو تغير موقفه من الاحتلال البريطاني تغيراً تاماً، فقد كان في الجانب الأكبر من حياته العامة صديقاً 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 التهيج

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 أثار ثائرة الوطنيين وهاج معارضتهم القوية، فقد كان شاهداً جديداً 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 سعداً من أقطاب شيعة الشيخ عبده الممتازين،³⁷³ وأشار إليه في الخطبة التي ألقاها عند خروجه من مصر فقال: «لقد تعاونت مع سعد وقتاً قصيراً فقط، ولكنني في هذا الوقت القصير عرفت كيف أحترمه».³⁷⁴

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

³⁷² الحقيقة عن مصر ، ص 328.

³⁷³ نفس المصدر ، ص 82.

³⁷⁴ مصر ، ص 233.

كان يدعو إليها المنار)، وظل يقول بأن المسلمين لا يرتقون ارتقاءً صحيحاً 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 مدافعاً عن أماني البلاد، قوي الشكيمة، لا يلين ولا ينثني عن المطالبة باستقلال بلاده استقلالاً تاماً.

ولعلنا نكون قد ذكرنا ما فيه الكفاية لبيان أثر تعاليم الشيخ عبده وكيف عملت على إعداد أقدر زعماء مصر السياسيين في العصر الحاضر وأكثرهم تميزاً وبروزاً؛ ذلك الزعيم الذي نبت من أرض مصر وكان مصرياً 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 ح28 ، ص711.

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

الإصلاح الاجتماعي:

من أهم الأفكار الجوهرية التي برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده وصحيفة المنار ضرورة تربية البنات وتعليمهن تعليماً 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 ديناً 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 شروطاً لتعدد الزواج وأحاطه بتحفظات. وفرض لزواج الرجل بأكثر من زوجة واحدة أن يكون قادراً على العناية بزوجاته جميعاً، وأن يعطي كل واحدة منهن حقوقها في عدل وإنصاف.

³⁷⁶ المنار 28 ، ص 714.

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

وقد جاءت الشريعة بأشياء أخرى تدل على أن هذا هو المراد، ففي أحكام الوراثة مثلاً إذا توفي الرجل عن أكثر من زوجة واحدة، فإن ما يصيب زوجاته جميعاً من الميراث إنما هو نصيب زوجة واحدة.³⁷⁸ وكثيراً 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 بقي لواحد من شباب أنصاره ومريديه أن يواصل الدفاع عنها. كان هذا الشاب قاسم بك أمين (1865 – 1908)، وكان عند وفاته في 22

³⁷⁷ تفسير ج4، ص349 وما بعدها، (المنار ج12، ص571 وما بعدها)، سورة 4، آية 2، جولدزيهر، ص360 – 363، والمنار ج2، ص125.

³⁷⁸ المنار ج12، ص741، تفسير سورة 4 آية 14.

³⁷⁹ تفسير ج4، 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 شاباً بالنسبة إلى غيره من أنصار الشيخ ومريديه. واتخذ قاسم من الدفاع عن حقوق المرأة ميداناً 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 أثراً 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 كتاباً ورسالة وضعت لتنفيذ آرائه أو لمهاجمته في شخصه؛³⁸¹ ولكن اسم قاسم يهتف به اليوم في مصر

³⁸⁰ المنار 4، (1901)، ص 206.

³⁸¹ تحرير المرأة، القاهرة. الطبعة الثالثة، ص 194 وما بعدها — أعيد نشرها في ملحق السياسة.

باعتباره بطل النهضة النسائية الذي وضع أسسها وأقام بناءها.

382

كان قاسم أمين واحداً من أولئك الرجال القلائل الذين ناصرُوا الشيخ عبده، وبادلوه الود، ولم يطل أجلهم بعد وفاته. كان مستشاراً في محكمة الاستئناف الأهلية، وإلى جانب علمه بالقانون الذي درسه في فرنسا، قرأ مصنفات في الأخلاق والاجتماع، وعلم النفس وأشبه 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 قاسماً قد استطاع أن يقف نفسه في حماس ومثابرة على الغرض الذي استأثر بعطفه. ونستطيع أن نضرب المثل على انكباه على العمل ومواصلته له بالجهود التي بذلها في العامين الأخيرين من حياته عندما كان وكيلاً للجنة التي كانت تعمل على إنشاء الجامعة المصرية التي افتتحت في ديسمبر سنة 1908، أي بعد وفاته بزمن قصير.

³⁸² نفس المصدر، ص 193 - من خطاب للسيدة هدى شعراوي زعيمة الحركة النسائية في مصر ورئيسة الاتحاد النسائي المصري الذي أنشئ في سنة 1923.

³⁸³ المنار، ج 11 (1908 - 1909)، ص 226 - 227، فيه شيء من ترجمته، أما تفصيلها فتجده في مشاهير ج 1، ص 310 - 319.

كان قاسم في أول عهده لا يهتم كثيراً 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 مقاماً رفيعاً، 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» الأنسة مي، مطبعة المقتطف مصر سنة 1920، ص 129.

³⁸⁵ المار ج11، ص 238.

في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات المستبدة في البلاد الإسلامية. فلما ظلم الرجال أصبحوا بدورهم ظالمين للجنس الأضعف، فالتعليم ضرورة أولية لرفي 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 تبندئ عيشة لا أظن أن الجحيم أشد نكالاً 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 الجوانب الخلقية والروحية، وكذلك الجوانب الطبيعية والجسمية بين الزوجين ضرورة للحياة الزوجية السعيدة. ولا بد من أن يربي عقل المرأة وخلقها أيضاً لكي تحسن تدبير منزلها وتربية أبنائها.

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

في مصر يعتبرها آراءً شاذة، نائرة على المؤلف؛ 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 ركناً من أركان الآداب التي يجب التمسك بها، ولكنه كان يطلب أن يكون الحجاب منطبقاً 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 عملاً 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 بالأمر العامة.

ويدعو قاسم أمين، في كلامه عن الزواج وحياة الأسرة، إلى تعليم المرأة تعليماً يصبه 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 التعرف 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 أيضاً 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 جداً وكثير الوقوع، ويرجع هذا إلى أن بعض مذاهب الفقه تقرر أن الطلاق يقع ثلاثاً 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 أيضاً حق الطلاق، وهذا أمر تنكره بعض مذاهب الفقه كل الإنكار.

لما توفى قاسم كانت ثورة الغضب التي أثارها 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 قاسماً 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 اغتباطاً، أي اغتباط 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 خطراً؛ 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 مؤيداً ونصيراً من ناحية لم تكن متوقعة، فقد قامت «ملك

³⁸⁶ تراجم ، ص 164.

³⁸⁷ نفس المصدر ، ص 170.

³⁸⁸ نفس المصدر ، ص 169 – 170 ، ص 174 – 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 الراقى الحر. وبعد أن تلقت تعليمها الابتدائي في عدة مدارس ابتدائية دخلت المدرسة السنوية 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 مأسوفاً عليها في 17 أكتوبر سنة 1918.³⁸⁹ وأقيم لتأبينها حفلة

³⁸⁹باحثة البادية، ص 12، 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 الحفلة 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 مقالاتها عن «مبادئ النساء» أخطاءهن ووجوه ضعفهن التي تساعد على شقاء الأسرة وفشل الزواج،

³⁹⁰ نفس المصدر ، ص 181 ، 184.

ثم كتبت مقالاً 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 أتحت 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 الشؤون، وهي تتلخص في النقاط العشرة الآتية:

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

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

³⁹¹النسائيات ، ص95 وما بعدها.

- 3- تعليم البنات التدبير المنزلي علماً وعملاً، وقانون الصحة وتربية الأطفال والإسعافات الطبية الوقائية.
- 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

³⁹²النسائيات ، ص 117 – 118.

ومن الواضح أن باحثة البادية تأثرت تأثراً 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 الأنسة «مي» في المقابلة بين قاسم وباحثة البادية:³⁹³ «إنه إنكار يدل أيضاً على أنها لم تنصفه، ولا أجراً أن أقول إنها لم تفهمه، وكيف أجراً على ذلك، وأنا أعتقد على رغم مني بأن تأثيره فيها كان عظيماً، وأنها لم تتناول القلم بشجاعة إلا لأن قلمه أوحى إليها، مهيناً لها في النفوس سبيلاً، وواضعاً في الأفكار قابلية واستعداداً. إنها لمست مثله نقطاً معينة، وارتأت إصلاحها تقريباً 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 الأنسة «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 ، ص 112.

³⁹⁴ نفس المصدر ، ص 113.

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

إلا أنك حينما تسمعها صارخة، كثيراً ما تظن أنها تفعل ذلك لتؤكد لك أنها غير خائفة، ولك أن تقدر كذلك أنها تصرح لتسمع صوتاً إنسياً، 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 قاسماً 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 اختلاطاً 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 اختلاطاً كبيراً، 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 تماماً أن الأكثر اختلاطاً هن الأشد فساداً».³⁹⁶

وكان قاسم أمين وباحثة البادية يقولان معاً بضرورة التعارف بين الرجل والمرأة قبل الزواج، ولكن بينما كان قاسم يرى أن يكون للاختلاط فرص غير مقيدة حتى يكون التعارف طبيعياً، 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 النقاط 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 أيضاً بإصلاح شئون الزواج والطلاق وغير ذلك من المسائل.³⁹⁸

³⁹⁶ النسائيات ص9.

³⁹⁷ نفس المصدر ، ص11.

³⁹⁸ العالم الإسلامي ج21 ، (1926) ، ص277 وما بعدها.

ورفضت هذه الاقتراحات حينذاك،³⁹⁹ ولكن صاحبتهما 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 مثلاً 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 إجبارياً وبالجمان 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 لتشيع الجنازات ومبتهن في المقابر والإسراف الزائد في تشييد القبور والأحواش وإيجاد المستشفيات الخيرية والصيدليات في كل مركز من مراكز المديرية وتعصيد 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 ، ص 153 – 154.

اعترافاً يقر به الجميع لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لنضوج يستغرق وقتاً طويلاً. وقد عمل في سبيله قاسم وباحثة البادية وسلك كل منهما طريقه الخاص.

وتقول الأنسة «مي»: «إنه يصعب جداً تعيين هذا الأثر، ولكننا لا نستطيع أن نتصور كيف تكون الحالة لو لم يجيئنا 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 برنامجاً 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 ، ص 144.

⁴⁰² مصر صفحة 288 ، وراجع أيضاً المقال المنشور في المجلة الأسبوعية عدد أبريل سنة 1928 ، ص 188 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 تقدماً 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 رجلاً كان أنشط الناس في هذا الميدان إلى أن توفى في سنة 1920.

كان هذا الرجل الدكتور محمد توفيق صدقي (1881 - 1920) الذي كان طبيباً في سجن «طره» القريبة من القاهرة. وكان الدكتور صدقي عندما كان طالباً 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 تسليماً 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 ج1 ، ص483 ، وما بعدها.

⁴⁰⁴ المنار ج1 ، 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 يدل 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 أولاً في المنار ج8، سنة 1905، ثم طبعت أول مرة قبل وفاة الدكتور صدقي وطبعت للمرة الثانية
في سنة 1346 - 1927.

⁴⁰⁶ المنار ج14، ص 577 - 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 معاً، وستتناثر النجوم كما ورد في القرآن، (سورة 82، آية 1، 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 أيضاً حول كوكب ثابت، وليس بعيداً 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 الله»، ويثبته في مكانه قوى خاصة جعلها الله 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، ولكننا 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 مرأً لاذعاً 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 ، ص 87 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 ، ص 264.

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

⁴¹³ حالة كالإنغماء 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 تركز عليه تلك العقيدة فيها تحريفات وشكوك.

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

فريد وجدي فريداً 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 ثناءً عظيماً 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 فريداً 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 ج2، ص 110 – 111.

⁴¹⁶ الاتجاه الثقافي عند الأتراك المحدثين، صفحة 64. ويذكر المؤلف من المصريين كذلك الشيخ عبد

العزیز بك جاویش 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 كثيراً 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 السنة الطيور وغيرها، ومقالات أخرى كان يتناولها فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارئ، وقد صدر من هذه الصحيفة سبعة عشر عدداً فقط آخرها ما صدر في 15 إبريل سنة 1922.⁴¹⁸

أما الكتاب الذي صنّفه للدفاع عن الدين وسمه المدنية والإسلام فقد كتبه أولاً 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 ضرورياً 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 ، ص 162.

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 محكومهم إلا عبثاً ثقيلاً على عقولهم، وحملاً مضمناً لمداركهم، فلا يقرونهم عليه إلا احتراماً لعواطفهم فقط راجين من العلوم العصرية والمعارف الطبيعية القيام بهذيبه في المستقبل». (ص6)

ثم يقول: «إن الأوروبيين معذرون 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 أشكالاً 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 يميناً ويساراً، إلى غير ذلك

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

أليسوا معذورين في هذا الفهم السيئ ما دام يحضر هذه
المنكرات، ويتفجر عليها عقلاء هذه الأمة بدون أن يجدوا في
أنفسهم ميلاً إلى رأب هذا الصدع المتفاقم الذي لم يقتصر
على جر عوامنا إلى المنكرات والآثام فقط، بل إلى الإخلال
أيضاً 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 أسمى النظم الإنسانية (ص 118 وما بعدها)، وأن معاملة الإسلام للملئيين 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 والروحانية، وهو يهتم في الوجديات بالرد على الفلسفة المادية، ويستدل على خلود الروح بما وصلت إليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية، وتشتمل الوجديات أيضاً على نبذ مترجمة مما كتبه كاميل فلانماريون 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 كثيراً من الشيوخ الذين لا يشك في صدق روايتهم ذكروا أنه رأوا الجن وخاطبوهم، وهذا أمر لا ينافي العقل، ولا يتعارض مع سنن الخلق، فإن الله قادر على أن يخلق بعض الأرواح المتلبسة بالمادة وأرواحاً 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 استحضر الأرواح.⁴²⁰

وينبغي ألا ننسى كاتباً آخر له مؤلفات عديدة في نصره 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 جوهرى الذي كان أستاذاً 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 باباً أو جوهرة، حاول المؤلف فيه أن يصنف آي القرآن في ستة أبواب وفق موضوعاتها، وغايته من هذا أن يدلّك في إيجاز على أصول العقائد الإسلامية.

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

⁴²⁰ دائرة المعارف ، 3 ، ص 188 – 189 .

⁴²¹ هارتمان 13 ، 1916 ، ص 54 – 82 ، انظر المصادر .

⁴²² القاهرة ، مطبعة التقدم ، 1324 – 1906 .

⁴²³ القاهرة ، مطبعة الهداية ، 1329 – 1911 .

الطبيعية في الحيوان والطيور 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 حباً غير خفي، ونلاحظ 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 دمجها 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 أفيري ، (1834 – 1913).

ناحية أخرى، وهو يدلك على أن تعاليم الغزالي أثرت في صاحبه تأثيراً قوياً.

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 تفصيلاً. وهذه الآية هي الآية 159، سورة 2، التي تبين آيات الله 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 الله من آثاره في الكون بدلاً 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 الاختصار على

⁴²⁵السر جون لوبوك الذي كان بارون أفبى ، (1834 – 1913).

⁴²⁶جولدزهر ، ص 352.

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 الثبوت إلا إذا ذكرنا اسماً 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 تلميذاً 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 ، ص 60 - 62 ، 73 - 74.

⁴²⁸ نفس المصدر ، ص 65.

⁴²⁹ المجلة الأمريكية للدراسات الشرقية ، ج 47 ، ص 78 ، 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، ونبتذ الكثير من العادات والتقاليد التي يعتبرها الناس من الإسلام وهي في الواقع غريبة عليه دخيلة عليه.⁴³⁰

⁴³⁰ نفس المصدر ، ص78.

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 قليلاً.

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 نشاطاً أدبياً فائقاً في نزوعهم إلى التجديد والتقدم قد يصل أحياناً إلى التطرف في الحرية، وقد أرجأنا الكلام عليهم إلى هذا الفصل.

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

وأول ما يبدو هنا من الحقائق التي لا تقبل المناقشة والجدل هو أن الشيخ محمد عبده توفي 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 تسامحاً منه، فلم يكن في مقدوره الاحتفاظ بذلك النفوذ القوي على المفكرين من شباب الجيل، وربما كان تيسر هذا لأستاذه لو بقي حياً.

وهناك أمر آخر له صلة بهذا الموضوع، ولكنه يزيد فيما نجده من المشقة في تحديد أثر الأستاذ الإمام في هؤلاء الكتاب، ذلك أنهم جميعاً قد اتصلوا بالغرب اتصالات أدبية وفكرية لها خطرها، فبعضهم درس في الجامعات الغربية وقضى فيها زمناً طويلاً، 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 يخالجننا شك في أن بعض هؤلاء الكتاب، إن لم يكونوا جميعاً، 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 ميسوراً.

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 جميعاً، ولكننا قصرنا بحثنا على ناحية محدودة معينة؛ ولهذا رأينا أن نتخير ثلاثة من أهم الكتاب المحدثين، وهم في الوقت نفسه يمثلون هؤلاء الكتاب تمثيلاً كافياً، وهؤلاء هم: مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، وطه حسين أستاذ الأدب العربي فيها إلى عهد قريب، وعلى عبد الرزاق وهو أخو مصطفى وكان قاضياً 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 لطفه خميري ، والدكتور كامفهاير ، سنة 1930 ، ص 20 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 بعيداً كل البعد عن العطف على بعض وجوه الحركة، وبخاصة تلك الناحية التي عني بها قاسم أمين الذي يعجب به هيكل أيما إعجاب؛ لهذا نجد مثلاً 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 طالباً 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 احتمالاً من تأثيره فيما يتعلق بهيكل، لقلة الصلة الشخصية وروابط المعرفة بينهما وبين جماعة الشيخ عبده. وقد كان العقاد صديقاً لسعد باشا زغلول ولكن في خلال السنوات

⁴³² تراجم ص 10.

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

أما المازني فيقول: إنه رأى محمد عبده في مناسبتين
كانت أولاهما عندما كان صبياً 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 محاطاً 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 مدينة 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 مجلسه ولما يتجاوز الدراسة الابتدائية. ثم لقي الشيخ عبده وعنى عد لقائه بقراءة ما اتفق له من تفسيره ومن مقالاته وفصوله ، قدمه إليه أستاذه الشيخ فخر الدين محمد فأفصح صدره لمناقشته ، وقال للشيخ فخر بعد إطلاعه على طرف من موضوعاته الإنشائية. «ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعد». أما الجهة الثالثة التي تصل الأستاذ العقاد بجمال الدين فهي جهة سعد ورثته 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 لخيمري ، ص 13 ، 28 — رجب ، ج 3 ص 460 وما بعدها.

⁴³⁶ الهلال نوفمبر سنة 1931 — خميري ص 15 ، 29 ، رجب ، ج 3 ، ص 461

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 قرباً إلى روح محمد عبده من هؤلاء جميعاً، 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 كثيراً 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 مستطاباً على ما كان للشيخ عبده من خلق عظيم، وعلى استقلال رأيه ومثله في التربية والتعليم، ثم روى أنه رأى

⁴³⁷ جب ، 3 ، ص 461.

⁴³⁸ خميري 16 هامش.

الأستاذ الإمام مرة واحدة؛ فقد كان صبيًا 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 روحانيًا 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 ج23 ، ص514 ، وما بعدها.

الأوراد التي قرأها لكن الأمهات قبل أن تبرحن أرض مصر ستصرخ في آذانكن بأنكن من قوم لهم ماضٍ وتقاليد، وأن للماضي عليكم 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 يخالجننا فيها شك، وهي تمتاز عن صلات الكتاب الذين تكلمنا عنهم الآن بالوضوح والتعيين، فهو وأخوه على أبناء حسن عبد الرزاق باشا الذي كان صديقاً حميماً للأستاذ الإمام ونصيراً له في مجلس شورى القوانين ورئيساً لحزب الأمة في سنة 1907.⁴⁴⁰ ومصطفى وعلي كلاهما من تلاميذ الإمام في الجامع الأزهر، وعهد أولهما به أقدم؛ لأنه أكبر سناً من أخيه. وكان مصطفى في حقيقة الأمر واحداً من التلاميذ المقربين إلى الشيخ محمد عبده.⁴⁴¹

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

⁴⁴⁰ ورد هذا أيضاً في الكلام على حسن عبد الرزاق باشا والواقع هو أنه كان وكيلاً لحزب الأمة لا رئيساً له وخلفه في الوكالة علي شعراوي باشا، أما رئيس الحزب فكان محمود باشا سليمان. (المعرب)
⁴⁴¹ من خطاب خاص لعللي عبد الرزاق 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 خطاباً أرسله الشيخ محمد عبده إلى مصطفى، وكان مصطفى قد أرسل إليه أبياتاً من الشعر يمدحه فيها، فأجاب عليها بكتاب بليغ العبارة يفيض بالوداد والمحبة وختمه بقوله: «ولكن عندي خالص الدعاء أن يمتعني الله من نهايتك بما تفرسته في بدايتك، وأن يخلص للحق شرك، 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 سكرتيراً للمعاهد الدينية، ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية، وفي سنة 1927 عين أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية، وتشمل مصنفاة الأديبة دراسات لحياة الشيخ محمد عبده ولتعاليمه تدل على أنه مازال حافظاً لعهد أستاذه مقيماً على ولاءه 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 يحدوا عن السير على سنته.
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 بناحياتها الدينية. وهذه الحقيقة هي التي تصنع فارقاً جوهرياً 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 نوعاً من القرابة وبين المحدثين الذين اهتموا اهتماماً قليلاً 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 جداً، 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 «إينوليمان» من جامعة توبنجن والأستاذ «سانتلان»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 ، ويدين بحثنا هذا أيضاً 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
وأحقت بهبعثتها 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 معهداً حكومياً 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 نفع الكتاب في الطبعة الثانية فحذف الفصل الذي كان مثار الخلاف ، وأثبت مكانه فصلاً آخر ، وأضاف إليه فصلاً 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، ولكننا 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 جداً لا يمثل شيئاً، ولا

⁴⁵⁴ نشر تقرير النيابة في المنار، ص 368 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 سبباً في انتحال الشعر نسبته على شعراء اشتهرت أسماؤهم في الجاهلية، كالرغبة في نشر الدعوة السياسية، أو إرضاء العصبية، 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 منبعاً 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 أثراً قوياً 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 ، ص 64.

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

هذا إلى أنه أعلن في سياق كلامه بعض الآراء التي
اعتبرت دليلاً على إحداه، 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 نائرة 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 نقداً عنيفاً، ووجه
في الكتاب كله سهاماً 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 شيئاً قليلاً من
أساليب النقد.

⁴⁵⁶ الأدب الجاهلي ، ص 147 – 148.

ويقول الدكتور طه: «لا أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت». ثم يؤكد أن المنهج الذي يدعو إلى إتباعه في البحث النقدي سيقبل العلم القديم رأساً على عقب.⁴⁵⁷ ويقرر أنه إذا أريد أن يظفر الأدب العربي بما ينبغي أن يكون عليه من القوة والنمو والحياة يجب أولاً 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 ميسوراً 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 ، ص 60 - 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 والشيعية والخوارج وليس في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية؟⁴⁵⁸

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

وهكذا يريد الدكتور طه أن يدرس الأدب درساً علمياً بريئاً من الميول والشهوات، منزهاً عن الأهواء والعواطف دينية كانت أو غير دينية، ولكن التأثير بهذه الأمور في طبيعة الإنسان، ولا سبيل له إلى التخلص منها؛ لهذا كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو عجباً يتعصبون على العرب، فلم يبرأ علمهم من الفساد».⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ الأدب الجاهلي ، ص 55 – 56.

⁴⁵⁹ الأدب الجاهلي ، ص 68.

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: إنني 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 معنياً 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 طريقتة في البحث من سوء الأثر عند الجمهور، فيقرر أنه من الممكن أن يكون للإنسان نزعتان في وقت واحد،

⁴⁶⁰ نفس المصدر ، ص 67.

⁴⁶¹ نفس المصدر ، ص 67.

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

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

والأخرى شاعرة، تلذ وتألّم، وتفرح وتحزن، وترضى وتغضب، وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل. وكلتا الشخصيتين متصلتان 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، يولييه سنة 1926.

⁴⁶³ المنار ج8، 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 يخالjna ريب في أن طه عرف شيئاً 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، فضلاً 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 فإننا لا يخالjna 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 مقدراً نتيجة عمله وسوء تأثيره في المسلمين كما صرح به من غير مبالاة.⁴⁶⁴

وليس لدينا من شك أيضاً 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 موقفاً وسطاً 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.

⁴⁶⁴المنار ج28 ، ص379.

⁴⁶⁵المنار ج28 ، 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 صلوات.

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 لتيسر له لولا ما كان بين الإمام وبين أبي علي وأخيه من صلوات.

هذا إلى أن عليًا حضر بعض دروس الإمام زمناً قصيراً، ثم درس الشريعة على الشيخ أحمد أبي خطوة، الذي كان صديق الشيخ عبده، وكان أيضاً من تلاميذ جمال الدين وإن كان أقل ثباتاً على اتباع مبادئه.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ انظر، ص 207.

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 سانتلانا 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 نظراً لنشوب الحرب العظمى، وبعد عودته إلى وطنه، عين في سنة 1915 قاضياً في المحاكم الشرعية، واشتغل أولاً في محكمة الإسكندرية، ثم في غيرها من محاكم الأقاليم.

وكان خلال مدة إقامته في الإسكندرية يلقى دروساً 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 إجماعيًا بأن الكتاب حوى أمورًا مخالفة للدين، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكًا «لا

⁴⁶⁸ طبع في القاهرة ببطبعة مصر 1344 - 1925 ، ثم طبع مرتين بعد ذلك.

⁴⁶⁹ حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، 1344 - 1926.

يصدر عن مسلم فضلاً عن عالم»، وقررت الهيئة المذكورة إخراجهم 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 أيضاً 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، فضلاً 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، أجاز 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، ص 31-32.

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 مثلاً 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 علي من منصبه أيضاً،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

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

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

⁴⁷¹ قرار مجلس التأديب ، ص 37 – 40.

⁴⁷² نفس المصدر ، ص 19.

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: ولكننا عندما نمتحن الأدلة التي توردها 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 خطرهما، 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 صحيحاً 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 الله، لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأمراء، ولا يريد الله جل شأنه لعبادة المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء».⁴⁷³

«فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر 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 ففضى 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 أيضاً من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجوداً على وجه واضح لا لبس فيه».

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

⁴⁷⁵ نفس المصدر ، ص 40.

للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك.⁴⁷⁶

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

تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله 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 ، ص 64 – 65.

⁴⁷⁷ نفس المصدر ، ص 69.

⁴⁷⁸ نفس المصدر ، ص 69.

في الحق إن علي عبد الرازق يسلم بأن تلك القواعد والأداب 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 جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين.⁴⁷⁹ وهي ليست من الأعمال الحكومية، ولكنها وسيلة من الوسائل التي كان عليه صلى الله عليه وسلم، أن يلجأ إليها تثبيئاً للدين وتأييداً 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 نبياً ورسولاً بعث لرسالة معينة، وأدى هذه الرسالة حينما كمل الدين وأتم الوحدة الدينية بين أتباع الإسلام، وقد انتهت الرسالة بموته فانتهدت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته.

⁴⁷⁹ نفس المصدر ، ص 84.

⁴⁸⁰ نفس المصدر ، ص 79.

ولم تكن هناك ضرورة لزعيم ديني يخلف النبي، وهو صلى الله 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 الله، ثم أصبح لهذا اللقب دلالة دينية مع مرور الزمن، وروج السلاطين ذلك الخطأ بين الناس لأسباب غير خافية.⁴⁸²

ولما كان سلطان النبي روحياً 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 المسلم 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 لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير».⁴⁸⁴

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

وعلى هذا النحو يحزر 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 ، ص 84.

⁴⁸⁴ نفس المصدر ، ص 85.

⁴⁸⁵ نفس المصدر ، ص 79.

يتفق معه في القول بجمودها وسوء أثره، ولكن بالدعوة إلى تركها بالمرّة 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 أيضاً إلى أن علي عبد الرازق يخالف المنار أيضاً 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 رشيداً 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 جميعاً. ويرى رشيد أن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا بالاحتفاظ بنظام الخلافة. ثم يدعو الترك إلى اعتبار ما قرره بادي الرأي تدييراً مؤقتاً، لا أمراً مبرماً، 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 نظاماً 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 أولاً في المجلدين 23 و24

من المنار.

⁴⁸⁹ الخلافة أو الإمامة العظيمة، ص141.

وكان من بين اقتراحاته إنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعي، وأن تبني 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 محمداً أقام دولة كما أوجد ديناً، وأن نظام الشريعة هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به في الحياة المدنية والحياة الدينية جميعاً.

⁴⁹⁰ المنار جزء 27، ص 138 – 143.

وقد عبرت هيئة كبار العلماء عن رأيها في الطريقة التي سلكها علي عبد الرازق في تفكيره بقولها: «وقد رضي لنفسه مذهباً».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 ، ج2 ، 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 قويًا بأراء الشيخ محمد عبده وتشرّب 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 روحانيًا، 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 يخالجننا ريب في أن علي عبد الرازق له آراء أكثر حرية وأشد خروجًا على القديم، وقد ظهرت آثار العلم

⁴⁹⁴ الإسلام وأصول الحكم ، ص 47.

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 صديقاً وعوداً على مقاومة ردائل 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 اختلافاً جوهرياً في الفهم والتأويل، يمثلان معاً 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 ، ج22 ، 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 ، ج1 ، ص758.

خاتمة بقلم المعرب

في سنة 1927، كان أستاذنا الفاضل الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق يبدأ محاضراته في الفلسفة الإسلامية بالكلام على آراء بعض المستشرقين أمثال رينان وتيوفيل جوتيه ولايي، الذين ذهبوا إلى شطر العالم شطرين أحدهما سامي، والآخر آري، وحاولوا استنباط خصائص المزاج العقلي في كل منهما، ثم ذهب بعضهم إلى أن العقل السامي يجمع بين الأشياء متناسبة وغير متناسبة بدون ارتباط بينها، أما العقل الآري فهو يؤلف بين الأشياء بارتباط يصل بعضها ببعض، ولا ينتقل من أمر إلى أمر إلا بعد تدرج.

وكان أستاذنا الفاضل يناقش هذه النظريات مناقشة مستفيضة؛ ليثبت أن مسألة التفريق بين المزاجين السامي والآري، وتلك الآراء التي يفتن بها بعض المستشرقين، إنما هي كالشعبوية ترجع في الحقيقة إلى العصبية أكثر من رجوعها إلى العلم، ثم يقرر أن هذه النظريات ستظل كذلك حتى يمحو الله من نفوس البشر عصبية الأجناس.

كنت لا أدري، وأنا أصغي إلى هذا الكلام الجميل، لم يعن شيخنا الفاضل كل هذه العناية بمناقشة نزعة تنتسب إلى العلم، وهي في الواقع لا تنهض إلا على عصبية الأجناس.

ثم قرأت كتاب الإسلام والتجديد في مصر، وعرفت أن السيد جمال الدين الأفغاني ناهض هذه الدعوى عندما نادى بهارينان، وأن الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده صمد لهانوتو وفند قوله فيها، فأدركت حينذاك أن أستاذي، وهو تلميذ الإمام، كان يشعل في نفوسنا ذلك القبس الروحي الذي تلقاه عن شيخه من قبل.

وقرأت الكتاب مرة أخرى في عناية وتدبر، فألفيته يجلو جانباً من تاريخنا القريب لا نعرف عنه إلا صورة مبهمة، ووجدت أنه يتحلى إلى جانب هذا، بما ينبغي أن يتحلى به البحث العلمي، من حسن الترتيب، وتدرج الأفكار، والإحاطة بموضوع البحث، ومحاولة الإنصاف في الحكم، والبعد عن شهوات الجنس والدين.

شوقني كل هذا إلى نقل الكتاب إلى لغتنا، فكتبت إلى الدكتور آدمز، وإلى الجامعة الأمريكية التي أصدرت الأصل الإنجليزي أستاذتهما في ترجمة الكتاب، وتفضلاً بالأذن إلى بذلك.

على أن الدكتور آدمز طلب إلى أمرين:

أما الأول، فهو أن أقابل ما في الكتاب من نصوص على الأصول العربية، ثم أنبهه إلى ما أجده من هفوات في النقل أو أخطاء في الحكم.

أما الأمر الثاني، فقد أُلح في أن أذكر لقراء العربية أنه أوجز فيما كتبه عن المحدثين؛ لأنه كان يعنى بناحية واحدة من نواحي البحث؛ هي إمكان وجود الصلات بين تعاليم الشيخ عبده وبين كتاب المدرسة الحديثة، وأنه لن يتردد في العدول عن أي رأي يقتنع بخطته.

وفي الحق إن الخطأ في الكتاب قليل جداً،⁴⁹⁷ وفي مسائل لا تمس جوهر الموضوع، على أنني ألاحظ أن الأستاذ آدمز يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى مؤثرات خارجية لا دخل للبلاد فيها، فهو يرى «أن الدافع الأول لحركة الإصلاح المصري لم ينشأ من مصر نفسها، بل كان صدى لتعاليم جمال الدين الأفغاني وأثراً من آثاره. (ص4). ويقول في موضوع آخر، «كان مجرى الإصلاح المصري، وإن نبع كالنيل من منابع جاوزت حدود البلاد، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكمل في قنوات مصرية». (ص20).

⁴⁹⁷ مثل قوله (ص81) أن كتاب الهوطأ هو المدونة والواقع أنهما كتابان وكان الشيخ عبده يريد نشر المدونة لا الهوطأ.

ومثل حكمة بأن أبواب الاجتهاد أغلقت منذ أواسط القرن الثالث الهجري، وهذا الحكم على إطلاقه فيه كثير من التجوز؛ لأنه بعد أن تركزت المذاهب ظل الاجتهاد موجوداً ولكن في حدودها.

أما أنا فلا أقر الأستاذ آدمز على هذا الرأي. فإن مصر كغيرها من الأمم فيها عناصرها الذاتية، وفيها العوامل التي قد تدفعها إلى الأمام أو ترددها إلى الخلف، ولست أعتقد أن زعيماً من الزعماء. مهما كان سلطانه الروحي، يستطيع أن يدفع أمة إلى الأمام أو يحدث فيها نهضة ما، إلا إذا توفرت قبل ذلك شروط تجعل هذه الأمة مستعدة لقبول دعوته. لا بد من الأرض الصالحة للإنبات حتى تثمر بذور الإصلاح.

وأصول النهضة المصرية الحديثة يمكن ردها في الواقع إلى عهد محمد علي، فقد أنشأ في مصر مدارس على الطراز الأوروبي كان يتعلم فيها أبناء الحكام والموظفين، وأوفد إلى أوروبا بعوثاً علمية كثيرة اقتبست من علوم الغربيين وعاداتهم وتقاليدهم الشيء الكثير، وأخذت في إحداث حركة علمية جديدة في بلد كان التعليم فيه من قبل، إذا تجاوز كتاب القري فإلى راحة الأزهر الشريف.

وتوالت البعثات العلمية في عهدي عباس الأول وسعيد، وأنتجت المدارس الجديدة أثرها، فأصبحت بيئة المفكرين في مصر تنقسم إلى قسمين، يسلك أحدهما مناهج التفكير في القرون الوسطى، ويلحف في التمسك بها، والجمود عليها. أما الثاني فقد أدهشته المدنية الغرب وتأثر بها تأثراً كبيراً، فحاول أن ينهج منهج الإفرنج في تفكيره وعاداته وأسلوب معيشتة.

وظهر في بيئة الثقافة المصرية قديم وجديد، وبدأت النفوس تهتز بين هاتين النزعتين، فالقديم يحاول أن يستمسك بما له من سلطان، معتمداً في هذا على سند ينتسب إلى الدين، أما الجديد فيحاول الحياة ويساير حاجاتها الحديثة.

وإذا اختلفت الثقافات العلمية ووجهات التفكير في بلد ما فلا بد من صدام وملاحاة واتجاه إلى الإصلاح، ومحاولة للتوفيق بين القديم والجديد. وهذا هو الذي نجده في تاريخ الأزهر، فالرغبة في إصلاحه وجدت منذ أيام محمد علي، وبدأت تتحقق في عهد إسماعيل، وعاونه على الإصلاح الشيخ محمد العباسي المهدي الذي كان شيخاً للأزهر حينذاك.

كانت حركة الإصلاح إذن لها وجود في مصر قبل أن تعرف شيئاً عن جمال الدين، وقبل أن يتصل بساداتها وشبابها، وقبل أن تكون له فيها دعوة في العلم والدين والسياسة.

وكانت مقدمات النهضة قد بدأت منذ زمان طويل، وأخذت تهيئ النفوس إلى الزهد في القديم، وإلى الرغبة في الجديد، فلما جاء جمال الدين إلى مصر، واتصل بهذا الشباب المتعطش إلى العلم اجتذبه إليه فالتف حوله.

كانت النهضة تشتغل نارها، ولكن كان يخفها رماد كثير، فحرك جمال الدين النار، ونفخ فيها من روحه، فاندفعت

النهضة في سبيلها الطبيعي، وكان فضل جمال في أنه زاد في سرعة سيرها.

كانت النهضة مصرية بحتة، ولم تكن من منابع جاوزت حدود البلاد.

وبعد، إذا لم يكن الأستاذ آدمز أول من كتب عن حياة محمد عبده وعن آثاره، فيه فيما أعلم، أول من وجه هذا التوجيه الجديد بالتماس أثر الشيخ محمد عبده في مدرستنا الحديثة، وفي نهضتنا الفتية.

وربما اختلف كتابنا في أحكامهم على الأستاذ الإمام، وعلى مدى أثره في تفكيرنا الحديث وحياتنا الحاضرة. ولكن مهما يكن من شيء، فلن ينكر عليه كاتب منصف أنه أول من فك عقال الحرية الفكرية في مصر، وأنا مدينون بحرية التفكير وحرية الكتابة إلى الأستاذ الإمام.

ذو الحجة سنة 1353.

مارس سنة 1935.

عباس محمود

مصادر الكتاب

أ- عن جمال الدين الأفغاني

تاريخ الصحافة العربية: تأليف الفيكونت فيليب ندي طرازى، بيروت، المطبعة الأدبية، سنة 1913، ص 293 – 299.

مشاهير الشرق: تأليف جرجي زيدان، ج2، ص 52 – 61. وهذه الترجمة مستخرجة من الهلال، عدد أول إبريل سنة 1897. ونشرت أيضًا في صدر رسالة الرد على الدهريين، القاهرة، سنة 1925.

العروة الوثقى: القاهرة 1346هـ- 1928م. انظر تاريخ حياة جمال الدين بقلم مصطفى عبد الرازق، ص 1 – 14.

القضاء والقدر: تأليف جمال الدين الأفغاني، انظر المقدمة، طبعة القاهرة بدون تاريخ.

المنار: المجلدات 1 – 28.

The Persian Revolution: E.G. Browne, 1909, biography in chapter 1.

Encyclopedia of Islam: Article, Djamal al-Din Al Afghani by Gold – Zihher with bibliography.

ب- عن الشيخ محمد عبده

المنار: المجلد الثامن (1905)، تاريخ حياة الشيخ محمد عبده بقلم رشيد رضا.

تاريخ: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، تأليف محمد رشيد رضا في ثلاثة أجزاء. طبع الجزء الثاني منه في سنة 1908. ويشمل مقالات الإمام وأثاره. وطبع الجزء الثالث في سنة 1910. وهو يشمل المراثي. أما الجزء الأول فطبع في سنة 1931 ويتضمن تاريخ حياة الإمام. والكتاب كله مطبوع في مطبعة المنار بالقاهرة.

مشاهير: مشاهير الشرق، الجزء الأول، ص281، وما بعدها. وترد روايته أيضًا في تاريخ الصحافة العربية، ص287 – 293. بإحياء ذكرى الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فيه الخطب التي ألقى عند الاحتفال بذكره في 11 يولييه سنة 1922. انظر خطبة مصطفى عبد الرازق عن تاريخ حياة الإمام، ص10- 28، وقد أُردها المنار في المجلد الثالث والعشرين، ص520 – 530.

السياسة الأسبوعية: عدد 4 يونيه سنة 1927، مقال بقلم مصطفى عبد الرازق.

العروة الوثقى: القاهرة 1346هـ - 1928م، ص15- 22، تاريخ حياة محمد عبده بقلم مصطفى عبد الرازق.

W.S. Blunt, Secret History of Egypt, London, 1907, New York, 1922.

Carra. de Vaux, Les Penseurs de l' Islam, Paris, 1926, vol. V, Les sects – Le Liberalisme Moderne, PP, 254 – 267, Brief Biography of, Abduh, his reforms in the Azhar, and his controversy with M. Hano-taux. In the same volume: on Shaikh Tantawi Jawhari, pp. 275 – 284; on Mustafa Kamil Pasha and

Egyptian Nationalism, pp. 285-296; on Sa'ad Pasha Zaghlul and recent political developments in which he was concerned, pp. 296 – 306.

Cromer, *Modern Egypt*, vol II, pp. 179 – 181.

Gibb, *Studies in Contemporary Arabic Literature*. Reprinted from the *Bulletin of the school of Oriental Studies*, London Institution, 1928 – 1930: 1. The Style. III. Egyptian Modernists.

Goldziher, *Horanauslegung. Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*.

Horten, *Beitrage. Muhammad Abduh: Sein Leben und Seine theologisch-Philosophisch Geduankenwelt*, in *Beitrage Zue Kenntniss des Orients*, vol. XIII, 1915, pp 85 – 114, on biography vol. XIV, 1916, pp. 74 – 128.

Khemiri, *Leaders in Contemporary Arabic Literature*. Tahir Khemiri and Professor Dr. G Kampffmeyer, 1930.

H. Lammens, *L'Islam; Croyances et Institutions*, Bairut, 1926, pp. 23 Sqq, and 229 – 234.

Michel, *Risalah. Cheikh Mohammad Abdu: Rissalat al Tawhid*, B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, 1925. Translation into French of Abduh's work on theology. The Introduction pp. IX – LXXXV.

ج - مصنفات الشيخ محمد عبده

رسالة الواردات: القاهرة 1290 هـ - 1874 م، طبعت ثانية في تاريخ الأستاذ الإمام، ج2، ص1 - 25.

حاشية على شرح الدواني القاهرة: 1292 هـ - 1876 م، طبعت مرة أخرى في القاهرة.

للعقائد العضدية: 1322 - 1904.

الرد على الدهريين: كتبها بالفارسية السيد جمال الدين الأفغاني، ونقلها إلى العربية الشيخ عبده، وطبعت للمرة الأولى في بيروت، 1303 هـ - 1886 م، وطبعت للمرة الثانية في القاهرة 1312 هـ - 1895 م، ثم أعيد طبعتها مرات كان آخرها في سنة 1344 هـ - 1925 م. شرح نهج البلاغة: طبع أولاً في بيروت، 1302 هـ - 1885 م، ثم طبع مراراً في القاهرة.

شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني: بيروت، 1306 هـ - 1889 م.

رسالة التوحيد: طبعت للمرة الأولى في القاهرة، 1315 هـ - 1897 م، وطبعت ثانية مع تعليقات بقلم رشيد رضا سنة 1326 هـ - 1908 م، وصدرت الطبعة الخامسة منها في سنة 1346 هـ - 1926 م.

شرح كتاب البصائر تصنيف القاضي الزاهد زين الدين عمر بن سهلان الساوي النصرية في علم المنطق: طبع للمرة الأولى في القاهرة، 1316 هـ - 1898 م، مع تعليقات الشيخ عبده.

تقرير في إصلاح المحاكم القاهرة، عام 1318هـ - 1900م، نشر
أيضاً في الشرعية. المنار ج2.

الإسلام والرد على منتقديه: عبارة عن سلسلة من المقالات نشرها
في المؤيد سنة 1900 رداً على مقالات المسيوهانوتو التي نشرها في
الجورنال دي باري، وقد ترجمها إلى الفرنسية محمد باشا طلعت حرب
ونشرها بعنوان: L'Europe et l'Islam, Cairo, 1905.

وقد طبعت مرة ثانية بالعربية بعد أن أضيف إليها مقالات أخرى
للشيخ محمد عبده وذلك في سنة 1327هـ - 1909م، وطبعت مرات
متعددة آخرها في سنة 1343هـ.

الإسلام والنصرانية: سلسلة من المقالات ظهرت أولاً في الأهرام
سنة 1901، رداً.

مع العلم والمدنية: على مقالات فرح أنطون في مجلة الجامعة، ثم
طبعت في القاهرة سنة 1320هـ - 1902م. وصدرت الطبعة الثالثة في
سنة 1341هـ - 1922م.

المخصص لابن سيده: في سبعة عشر جزءاً، نشره الشيخ محمد
عبده بمعاونة الشيخ محمد الشنقيطي وآخرين، القاهرة، 1316هـ -
1896م. وقد نشر الشيخ عبده أيضاً أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز
للجرجاني.

تفسير سورة الفاتحة: القاهرة 1323هـ - 1905م. صدرت الطبعة
الثانية في سنة 1330هـ - 1911م.

تفسير سورة العصر: نشر أولاً في المنار، ثم طبع في القاهرة،
سنة 1312هـ - 1903م وطبع مرات بعد ذلك.

تفسير جزء عم: نشر أولاً في المنار ثم طبع على انفراد في
القاهرة سنة 1322هـ - 1904م.

تفسير القرآن الحكيم: ويسمى تفسير المنار - كان الشيخ عبده
يريد تفسير القرآن بأكمله، ولكنه فسر فقط لغاية الآية 125، من
السورة الرابعة، ونزل به قضاء الله.

وواصل محمد رشيد رضا التفسير، ووصل إلى سورة التوبة (الآية
93، سورة 9). وصدر من هذا التفسير عشرة أجزاء، آخرها في سنة
1350هـ - 1931م. وأعيد طبع الجزء الأول ليتفق في الشكل مع بقية
الأجزاء، وصدر في نوفمبر سنة 1937. إلى جانب هذه المصنفات التي
طبعت بالفعل، يذكر محمد رشيد رضا طائفة من مصنفات الشيخ عبده
لم تنشر بعد وهي: رسالة في وحدة الوجود وتاريخ إسماعيل باشا،
وفلسفة الاجتماع والتاريخ، وهو يشتمل على المحاضرات التي ألقاها
في مدرسة دار العلوم عن مقدمة ابن خلدون، في سنة 1878 -
1879م. وقد ضاع المخطوط عندما أبعد عن المدرسة، وأكرهه
الخدوي على ملازمة قريته.

نظام التربية المصرية:

تاريخ أسباب الثورة: نشر جزء منه في تاريخ الأستاذ الإمام، ج1،
ص 59 العرابية: وما بعدها.

هذا إلى مقالات الشيخ عبده التي نشرها في الأهرام والوقائع
المصرية والعروة الوثقى وثمرات الفنون والمؤيد والمنار، وقد أوردنا

شيئاً منها في الفصول الثاني والثالث والرابع، وطبع أهمها محمد رشيد
رضا في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الإمام.