

منهج محمد عبده فى الإصلاح وأثره على الحركة الإصلاحية فى الجزائر

محاضرة أقيمت فى منتدى الفكر العربى المصرى فى مائة عام
أيام ٥ - ٦ - ٧ ديسمبر ١٩٩٩ م.

الدكتور عبد الكرىم بو الصفا
جامعة منتورى، قسنطينة - الجزائر

مقدمة:

عرف النصف الأول من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الميلاديين فى الوطن العربى حركة إصلاحية فاعلة، وبقطة سياسية عامة قادها علماء وطنيون وسياسيون مفكرون، تميزوا بالموسوعية فى تكوينهم، وبالمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة فى أعمالهم. وحاولوا أن يقيموا جسوراً متينة بين كل الأقطار العربية والإسلامية بعد أن قوضت أركانها حركة الاستعمار الحديث، ولم يفتتوا يقاومون كل المؤثرات السلبية فى المجتمع العربى سواء كانت محلية أو أجنبية حتى تمكنوا من زعزعة الجمود الفكرى الذى ران على عقول الناس وقلوبهم رداً من الزمن، وهزوا أركان صروح الاستبداد والاستعمار الغربى فى بلادهم.

ولكنهم رفعوا شعار التسامح والإخاء مع كافة شعوب المعمورة إذ هى احترمت حريتهم ومشاعرهم الإنسانية " لا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى " بل لقد حاولوا الإفادة من حداثة العصر بغض النظر عن الآخر الذى أنتج هذه الحداثة أو تلك وتكييفها وفقاً لمقوماتها الذاتية أو هويتهم الوطنية، ولم يكن الدين عندهم حجر عثرة فى التقارب بينهم وبين الأنا الغربى فى إطار المصالح الدنيوية التى يكون فيها للإنسان يد فاعلة.

بل فقد ذهب بعضهم إلى حد المناداة بتوحيد الأديان السماوية وتعايش

الشعوب والأمم في وثام متين يكفل للإنسانية كلها العيش في أمن وسلام دائمين.

من أبرز هؤلاء المصلحين المفكرين الشيخ محمد عبده خير الله (١٨٤٩-١٩٥٠م) الذي تميز عن سائر المصلحين المسلمين برجاحة العقل ووفوة الإنتاج الفكري، وبهمنا في هذه المحاضرة منهجه في الإصلاح والتجديد ومدى أثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر.

معنى الإصلاح :

تعد كلمة الإصلاح من أهم ما احتوته الحضارة العربية الإسلامية على مدى تاريخها الطويل، بل إن هذه الكلمة ليست غريبة على الإسلام ذاته، ذلك أن القرآن الكريم قد ساهم في نشر فكر الإصلاح بين الجماعة الإسلامية^(١).

ومن بين الآيات الكثيرة في هذا السياق، الآية التي أخذها كافة المصلحين شعاراً لحركاتهم: " إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب"^(٢).

تعود أصول الحركة الإصلاحية في الوطن العربي إذن إلى تعاليم الإسلام نفسه، وفي الحديث المشهور عن النبي (ص) " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(٣).

إن هذا الحديث النبوي الذي يعلن عن التجديد الدوري في المجتمعات الإنسانية، يبرز في النهاية كحقيقة مقدسة، غير أن القيام بإصلاح حال الفرد الاجتماعية والدينية، يتطلب من زعماء الأمة أن يهيأوا قدراً كبيراً من وسائل القوة والدعاية الشاملة وتوفير الأيدي العاملة لكسب الأرزاق والعمل على خلق الوحدة بين الجماهير الشعبية^(٤)، وهذه العوامل كلها ضرورية من أجل القيام، بحركة

(١) Ali MERAD: le reformisme musulman en Algerie de 1925 a 1940: Paris. 1967. P.29.

(٢) سورة هود، الآية، ٨٨ .

(٣) ابن ماجه، السنن، تحقيق وترقيم وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، ج ١ ، كتاب النكاح، دار الفكر، سنة ١٢٩٥ هـ / ١٩٧٥ م ، ص ١٠٩ .

(٤) الإمام محمد أخضر حسين، الدعوة إلى الإسلام، جمع وتحقيق على الرضا التونسي ط ٢ ، المطبعة التعاونية، لبنان ، ١٩٧٣ م. ص ٦٠ .

إصلاحية شاملة وناجحة^(١).

كما أن مفهوم التجديد ذاته يبدو معقداً، وشرط المجدد أن يبين السنة من البدعة في الدين، ويكثر العلم ويعز أمله ويقمع البدعة ويكسر أهلها، ومن لا يكون كذلك لا يكون مجدداً على الإطلاق وإن كان عالماً بالعلوم مشهوراً بين الناس، مرجعاً لهم^(٢).

أما المفكر المحدث، فيرى أن التجديد يأخذ أحياناً معنى التذكير بهذه السنة وإحياء الممارسات الدينية ومحاولة تفسير القرآن والحديث، مع تثبيت النصوص المقدسة نظراً لما تشكوا منه العقيدة الشعبية من بعض الانحرافات نتيجة الجهل أو فساد الشعور الديني.

ويرى الكثير من المفكرين أن حركة الإصلاح الحديثة جاءت كرد فعل على الغرب فلما رأى المسلمون ما حل بهم من النكبات بسبب أوروبا عليهم بعلمومها وأنظمتها الحديثة، اقتنعوا بأنه لا بد من تقليد الغرب في علومه وأنظمتها التي تنهض به^(٣).

واستندت استجابة المثقفين على التحدى المطروح من الغرب، إلى فرضية التمحور المألوفة حول نظريتين متعارضتين: التقليدية والتجديدية أو التحديثية. أما أصحاب النظرية التقليدية: فقد وقفوا سلبياً، ورأوا أن الخطر في تقليد أوروبا يؤدي إلى ضياع الدين والدولة ووقفوا عند كل جديد.

أما أصحاب النظرية التحديثية: فإنهم مثلوا حركة علمية متكيفة، حاولوا من خلالها أن يوفقوا بين التراث العربي الإسلامي وبين إيجابيات الحضارة الغربية، ولكن هذا التوفيق كان يتطلب وجوب إحداث صدمة عنيفة لتنبية المسلمين وإيقاظهم

(١) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري، ط ٢، مكتبة الآداب القاهرة، مصر ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م. ص ١١، ١٦.

(٢) فهمي سعد: حركة عبد الحميد بن باديس ودورها في يقظة الجزائر، ط ١، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٣٥.

(٣) فهمي سعد، المرجع السابق، ص ٣٦.

من سباتهم العميق، ذلك أنه منذ أن اعتبر المسلمون ثورة إبسن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٣٧م) وتلاميذه على الصوفية، ضربا من الجنون عمد المسلمون إلى الاسترخاء، وتولت الصوفية صياغة الفكر الإسلامى وقبل العلماء والفقهاء بالأنظمة التى قدمتها لهم الطرقية وجاء رد الفعل قوى فى الحركة التى تزعمها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١م). خلال القرن الثامن عشر فى الحجاز والتى استوحاها من الفقه الحنبلى وقد هزت هذه الحركة ضمير الجماعة الإسلامية، بما هدمت ما توارثه المسلمون على أنه مقدسات من أضرحة وزبارة قبور الأولياء، فشق بذلك طريق العصيان على الثقافة الإسلامية، وناشد بناء دولة إسلامية حديثة، وهذه النزعة هى التى نجدها فى مبادئ حركة جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) وتفكيره.

لقد زود الحركة الإصلاحية بوحى وبرنامج شعبى، عاملا على إعادة تأسيس قواعد الإسلام فى إطارها القومى، وقد كان لحركته الإصلاحية الطابع الداخلى حيث هاجم بكثير من العنف ما اعتبره من المبالغات فى الإسلام وأدان أخطاء الحكومات الإسلامية.

ولقد كان من المحتوم أن تأخذ حركة التجديد فى العالم الإسلامى هذه الأهمية وتنتشر بسرعة بعد الخروج من ظلمات عهد الانحطاط الذى كانت فيه فئة منغلقة من العلماء تحتكر وحدها المعرفة والنشاط الثقافى، ولكن انتشار التعليم والأفكار الجديدة قد عملا على إزالة هذا الاحتكار تدريجيا وأدى نمو الحس النقدى وانبلاج عصر جديد إلى انحلال النظام الفكرى القديم، فاخفت وجدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة وبرزت فى المقابل أنماط فكرية متباينة فى المشرق العربى عموما بعد ظهور عدد من الحركات الإصلاحية فى معظم البلاد العربية والإسلامية.

أولا : منهج محمد عبده فى الإصلاح:

" الإصلاح ليس ريحا تهب، فتسمح الأرض من الشرق إلى الغرب فى وقت قريب فانتظر" ^(١) . يعد المنهج من أهم الوسائل والأدوات التى يستخدمها المصلح

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، جمعها وحققها وقدم لها الدكتور محمد عمارة ج ٣، ==

أو المفكر في حركته التجديدية ومفهوم المنهج له تاريخ، فالمنهج الذى كان يستخدمه " البصرى " ، ليس هو المنهج الذى استخدمه " ابن خلدون " (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ، وليس هو نفسه الذى استخدمه " محمد عبده " .

والمنهج ليس شيئاً مجرداً قابلاً فى الهواء، وإنما هو شئ محسوس ومؤطر بشكل جديد، إنه ليس جوهرأ ثابتاً " يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية " بل إن للمنهج تاريخية أيضاً وكل واحد من هذه المناهج المذكورة مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ بكل معطياتها وأدواتها، إنه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحال التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة فى زمن كل مفكر^(١).

فمنهج محمد عبده فى الإصلاح، إذا نابع أساساً من البيئة المصرية خاصة، ومن المجتمع الإسلامى بصورة عامة، فهو مثلاً لم يكن يعرف المنهج التاريخى الوضعى، الذى كان يسود أوربا فى القرن التاسع عشر، كما لم يكن يعرف العقل الفلولوجى الذى استخدمه " أرنست رينان " (١٨٢٣ م - ١٨٩٢ م) عندما دخل معه فى المجادلة والمناظرة. لأن محمد عبده، لم يكن قد اطلع على مناهج العقل الفلولوجى (منهجية فقه اللغة) وآليته وأدواته وأساليب عمله وبالتالي لم يكن قادراً - كما يقول الأستاذ أركون - على أن يدخل معه فى مناظرة فكرية على المستوى نفسه، كما أن " رينان " نفسه كان يجهل " جزء الخيال أو المتخيل الدينى " ، الذى كان مألوفاً لدى محمد عبده عندما كان يتحدث عن الإسلام^(٢).

ويرى " تشارلز أدامس "^(٣) ، أن طرائق عبده ليست موضوعية علمية بالقدر الكافى فلم تسلم النتائج التى توصل إليها من أوجه النقد المختلفة، وهو نفسه لم يحاول ولو مرة واحدة نقد المعرفة نقداً متيناً، ولا نجد عنده العلم الخالى من النقائص. وأنه كان مجبراً على مغالبة البيئة المصرية التى عاش فيها، وتأثر بها،

== ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٩٢ ، ص ٢٤٦ .

(١) محمد أركون: " إعادة الاعتبار إلى الفكر الدينى " ، مجلة الكرمل، العدد ٣٤ ، قبرص، سنة ١٩٨٩ م ، ص ص ١٢ - ١٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠١ .

وتخلفها الشديد يظهر عمله في ضوء أشد توهجاً يجعلنا نتغاضى عن كثير من هئاته.

ولكن "هورثن" كما يقول "شارلز أدامس"^(١) ينصف الرجل عندما قال: "أنه بعد أن عرف المنهج الحديث في التفكير، ذلك المنهج الذي يقابل المنهج المدرسي في القرون الوسطى".

يبدو لنا أن هدم عبده لكثير من أصول القديم لم يكن خطأ كبيراً. ومع هذا تبقى تلك الحقيقة وهي أنه لم يصل إلى دور أولى في محاولته وضع أساس معقول للتفكير الحديث والثقافة الحديثة.

أما "شارلز أدامس" نفسه^(٢)، فيعلق على قول "هورثن" بأن عبده رجل عالم ومفكر أتحت له الفرصة في ظرف دقيق من ظروف تطور الإسلام، ليزن تفكير المسلمين في القرون السابقة بميزان المعرفة العلمية الحديثة، ولينقده ويمحصه فيبقى منه ما يبقى، ويعدل فيه ما يعدل ويهضم ثمرات الغرب الجديدة ويوفق بين الأفكار القديمة والحديثة، وينظم ذلك كله في نسق من التفكير العقلي المرتب، يجمع أحسن ما في القديم والحديث، ويؤكد بعمله هذا على أنه "ذو عقل جبار".

وكان منهج الإصلاح عنده يتمثل في الرجوع 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 خطر السير".

والحق أن عبده لم يكن من جماعة السلفية التي ينتمي إليها الوهابيون، لأنه كان يذهب إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ويدين بالتأويل في العقائد الذي لا تدين به السلفية ويبحث عن الحق بين الطرق الإسلامية كلها. ويرى أن هذه الطرق في الاجتهاد اختلفت في الأصول كما اختلفت في الفروع، فلا يهمه أن يكون مرة مع السلفية ومرة مع الأشعرية ومرة مع المعتزلة ومرة مع

(١) شارلز أدامس: الإسلام والتجديد في مصر، عباس محمد، مطبعة الاعتماد القاهرة، مصر، سنة ١٩٣٥م. ص ١٠١.

(٢) شارلز أدامس: المصدر السابق، ص ١٠٢.

غيرها من الفرق الإسلامية.

ويذهب " عبد المتعال الصعيدي " إلى أن من يتوهم في الشيخ محمد عبده أنه كان سلفياً شيق الأفق، لا يصلح أن يكون صاحب رسالة في التجديد الحديث، فقد جانب الصواب وحاد عن الحقيقة، لأن هذا الرجل هو المجدد الذي أدرك رسالة التجديد الحديثة على حقيقتها وعرف أنه لا نجاح للمسلمين إلا إذا عملوا بها^(١).

إلا أن الشيء الذي لا سبيل إلى نكرانه، هو تأثير الشيخ محمد عبده بمدرسة ابن تيمية إلى حد ما في دعوته إلى تحرير الفكر من التقليد، وفي مقاومة البدع والخرافات الدينية التي كانت تنتشرها الطرق الصوفية وإلى فهم الدين على طريق السلف قبل ظهور الخلاف، حتى ترجع الأمور الاعتقادية والتعبدية إلى ما كانت عليه في عهد السلف. وإن كان عبده لا يجمد في ذلك كله على ظواهر النصوص، كما تجمد هذه المدرسة.

ولكن هناك فروقاً كثيراً يختلف فيها عبده عن مدرسة ابن تيمية، من أبرزها أخذه بالعلوم الفلسفية، وقد كان لهذا أثره في دعوته إلى تقليد أوربا في مدنيّتها الحديثة، وفي حمله على تعلم اللغة الفرنسية لتمكنه من الاستفادة من هذه المدنية، ولا أدل على ذلك من إدخاله العلوم الحديثة في الأزهر، وتعلمه اللغة الفرنسية وترجمة كتاب "هربرت سينسر" (١٨٢٠م / ١٩٠٣م) في التربية واعتماده على القانون الفرنسي لما كان يشتغل بالقضاء الإسلامي في مصر، وكل هذا يخالف ما كانت عليه مدرسة ابن تيمية قديماً وحركة الوهابيين حديثاً. وقد فرض الشيخ عبده تعلم الفلسفة التي أهملتها المدرستان، لأنه أدرك أن حاجات العصر تتطلب معرفتها ومعرفة العلوم الطبيعية والرياضية^(٢).

ومن الفروق الجوهرية بين الشيخ عبده ومدرسة ابن تيمية وحركة الوهابيين في الحجاز، دعوته إلى السعي في الملائمة بين روح الإسلام ومطالب المدنية الحديثة. وقد سار على هذا المنوال في فتاويه الدينية كحكمه بجواز التريّ بزي

(١) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن ١٠ إلى ١٤ هجري، ط٢،

مكتبة الآداب، القاهرة، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢م ص ٥٣٦.

(٢) عبد المتعال الصعيدي، المرجع السابق، ص ٥٣٧.

غير المسلمين، وجرى على هذا المنهج أيضاً فى تفسيره القرآن الكريم — كما سنرى — فكان يفسره تفسيراً يلائم روح العصر الحديث ويوافق النظريات العلمية الحديثة، بالإضافة إلى إيمانه بالصلة بين الدين والعقل، حتى أنه كان يقدم العقل على النقل عند التعارض بينهما، فيؤول النقل بما يوافق العقل، لأنه يعتبر أن كل ما يتعارض مع العقل فهو خارج عن الدين، وفى هذا يسير على مذهب الأشعرية التى أخذ بها فى نشأته، ويخالف مدرسة ابن تيمية لأنها لا تزال تنكر ذلك التأويل وتلأخذ بما جاءت به ظواهر النصوص.

ولاشك أن المنهج الذى اتبعه المصلح المصرى فى هذه القضايا كلها، يجعله أقرب إلى مدرسة ابن رشد منها إلى مدرسة ابن تيمية، وإن كان الشائع عند أنصاره خلاف ذلك^(١).

إن الخصائص التى تميز بها منهج محمد عبده فى الإصلاح، تظهر ملامحها واضحة أيضاً فى منهج المصلح الجزائرى عبد الحميد ابن باديس، لاسيما فيما يتصل بالأخذ من علوم الغرب وفلسفته ولغاته. فقد وجه ابن باديس دعوته غير ما مرة لكل المتقنين الجزائريين خاصة تلاميذه لتعلم اللغات الأجنبية والاستفادة من علوم أوربا، باعتبار أن هذه العلوم هى إرث إنسانى أخذ عن العرب أيضاً فى عصور نهضتهم العلمية.

أما إذا أردنا أن نصنف موقع الشيخ عبده بين مواقف المفكرين والمصلحين المسلمين يمكن تأييد رأى الأستاذ محمد عمارة القائل : "إن الرجل كان صاحب (سلفية عقلية) تميز بها عن مواقف (السلفيين) الذين اكتفوا بالموقف (السلفى) وعن (العقلانيين) الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير"^(٢).

ذلك أن أكثرية الذين اتخذوا الموقف السلفى نراهم رفعوا من قدر النصوص المأثورة عن الأولين فوق قدر العقل، وهذا ما رفضه الشيخ محمد عبده، عندما رفع من قيمة العقل واعترف له بمكانة ممتازة بين القوى الإنسانية المختلفة، وإذا كان أغلب الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط قد أهدروا قيمة النصوص المأثورة دون

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٣٨.

(٢) محمد عمارة: الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، المصدر السابق، ص ١٨٥.

أى تمييز بين هذه النصوص، فإن عبده قد ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك مثل: القرآن الكريم. وبين ما وصل إلينا عن طريق رواة لا نستطيع التأكيد من صدقه، وأسانيد لا نملك التحقق من سلامتها ووفائها بالمطلوب كالحديث الشريف^(١). فالرجل يعمل على الرجوع بالمسلمين إلى "سلفية" ينابيع الدين النقية ونصوصه البكر، وحقائقه الجوهرية، وهو يريد من المسلمين أن ينظروا إلى المنابع الأولى بملكة العقل العصري المستنير، وأن يسقطوا بعد ذلك أساطير الأولين، ثم يرفضوا كل ما يتعارض مع معطيات العقل العصري المستنير^(٢)، وبذلك تزال كل بدعة وكل تجديد غير مستساغ عقلاً وبطبيعة الحال يتعارض مع روح السنة القديمة^(٣).

والحق أن محمد عبده وإن كان يرفض الأساليب التي اتبعتها الوهابية في مقاومة خصومها، فإننا نراه يرفع عقيرته ذات مرة، مشيداً بمحطى أوثن البدع النجديين. كما أنهى باللائمة على "محمد على" (١٧٦٩ - ١٨٤٩)، لأنه حاربهم بحد السيف. وعلى أقل تقدير ليس من مناقب الفخار في حياة مؤسس الأسرة الخديوية مطاردة أعداء البدعة هؤلاء، والتغلب عليهم "وقد كانوا قائمين بإصلاح إسلامي، لو تم لعاد للإسلام مجده الأول"^(٤).

وقد استفادت مدرسة عبده الإصلاحية من محاربة "ابن تيمية" و"ابن قيم الجوزية" لنظام المذاهب الأربعة، وما ترتب على ذلك من نتائج كبيرة، وكانت تهدف من وراء الاعتماد على آثار مدرسة ابن تيمية، إلى القضاء على المعارضة الدينية المبدئية القائمة في وجه اتجاهاتها الإصلاحية، ومن ثمة تظهر أمامهم بأن نظرياتها في التجديد، لم تكن اختياراً ذاتياً مبنياً على الهوى، إنما اعتماداً على المدارس الإسلامية ذات الصيت الذائع بين المسلمين وهي تقف مع هذه الحجج الدينية في اتصال إسلامي شريف المقصد، محكم الحلقات، بل اتصال مرتبط أيضاً

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢) المكان نفسه.

(٣) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م، ص ٣٦٢.

(٤) جولد تسيهر، المرجع السابق، ص ٣٦٣. وكذلك المنار، ج ٥، ص ١٥٩.

بالسلف من الحنبلين، ولكن بعقلية أخرى مناهضة تماماً لعقلية ابن تيمية تتجلى فى أفق مدرسة " المنار " ، تلك هى عقلية الغزالى (١٠٥٩م - ١١١١م).

حقاً لقد وقف ابن تيمية على عهده فى عناد وإصرار، وبكل أحاسيسه المعادية للصوفية ضد الغزالى. كما وقف أيضاً موقفاً متشدداً تجاه الدقة فى رواية الحديث، والتى كان يفتقر إليها الغزالى.

والحق أن الغزالى وابن تيمية أعظم من ترحب بهما مدرسة محمد عبده من الثقة لأنهما قادا أعنف الحروب على التقاليد، وعلى الإضافات المتفرعة عن الفقه، كما أن الغزالى قد تميز بمعانى التهذيب الخلقى والعمل بروح التشريع فى استعمال الدين، بدلاً من أداء العبادات على وجه صورى آلى^(١).

إن محمد عبده وبعد تشبعه بفكر هاتين المدرستين، يعلن صراحة: أن إنشاء المدارس أهم بكثير من تأسيس المساجد، من عدة أوجه منها، أولاً أن المصلى فى المسجد إذا كان جاهلاً تكون عبادته فاسدة. وهذا ذنب يستحق عليه العقاب. ثانياً أما فى المدارس فيرفع حجاب الجهل وتصح أعمال الدين وأعمال الدنيا.

غير أن الملاحظ هو أن محمد عبده لم يحقق هدفه فى هذا المجال مثلما حققه ابن باديس فى الجزائر، من حيث عدد المدارس والطلبة وبرامج التدريس والهدف من التربية والتعليم فيها.

وهكذا فإن حركة الإصلاح الدينى عند الشيخ محمد عبده كانت تخضع إلى ثلاثة عوامل أساسية وهى:

- ١- نزعة ابن تيمية المحافظة المتطرفة.
- ٢- فهم الغزالى للدين فهما خلقياً تهذيبياً.
- ٣- مقتضيات النحو التقدمى المطرد.

ويرى محمد عبده أن الإسلام المفهوم بروحه الحقيقى، هو أكمل مراحل النمو الدينى بل يكاد يكون هو الدين المطلق، ومحمد صلى الله عليه وسلم بهذه الروح هو خاتم الأنبياء والنبوة. وهذان الاقتناعان هما اللذان يحفظان بقاء حركته

(١) جولد تسيهر، المرجع السابق، ص ٣٦٧.

الإصلاحية مستمرة أمام اتجاهات التبشير الصادرة عن المسيحية، التى كونت مجالا عريضا فى مصر^(١).

وهكذا فإن منهج عبده كان يهدف إلى النهوض بالمسلمين عن طريق الربط بين منابع الإسلامىة الصافية، وبين ثمار الحضارة الحديثة التى أنتجها الغرب فى القرون الأخيرة^(٢).

والحق أن الشيخ محمد عبده لا يذكر صراحة المصادر (غير الكتاب والسنة) التى استلهم منها منهجه فى الإصلاح والتجديد، بل فإنه ينفى ذلك نفيا مطلقا ، لا سيما فى تفسير القرآن، وإن كنا نقف على بعض ملامح تأثره بـ " ابن رشد" فى الفلسفة الإلهية^(٣). " وابن خلدون" فى منهجه الاجتماعى^(٤).

وجملة القول: أن منهج الشيخ محمد عبده فى الإصلاح والتجديد حاول أن يستنبطه من الموروث العربى ومن الواقع المصرى الذى كان يعيش تناقضات صارخة بين القديم والجديد مستوحيا بعض آلياته من الحداثة الغربية. وقد جرب فى حياته حسب رأينا منهجين مختلفين:

المنهج الأول : جمع فيه بين تربية الفرد عن طريق التعليم، وبين التغيير الجوهرى للمجتمع عندما كان مدرسا أولا ومشاركا فى الثورة العربية ثانيا.

أما المنهج الثانى : فقد تخلق فيه عن العمل السياسى وتفرض لإصلاح المؤسسات القضائية والتعليمية بعد أن ينس من إمكانية التغيير عن طريق السياسة، وهو المنهج الذى اتبعه أستاذه جمال الدين الأفغانى، ولم يوفق فى إقناع الحكام المسلمين بضرورة التغيير الشامل لمؤسسات الحكم.

وقد قال أحد المؤرخين " عبد الرحمن الرافعى " : " إن نقطة الضعف فى شخصية الأستاذ هى تخلفه عن الكفاح السياسى واختلافه فى هذه الناحية مع أستاذه

(١) المصدر نفسه، وكذلك : المنار ، ج ٦ ، ص ١٥٢.

(٢) جولد تسيهر ، المرجع نفسه، ص ٣٦٩ وكذلك : المنار ، ج ٦ ، ص ١٥٢.

(٣) ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة: كريم

عزقول، دار النهضة، بيروت ، ١٩٦٨م، ص ١٤٦-١٦٨.

(٤) عبد الرحمن الرافعى: الثورة العربية، القاهرة ، ١٩٣٧م.

" جمال الدين الأفغانى "(١).

والحق أن الشيخ محمد عبده قد قدم بعض الحلول للمجتمع الإسلامى فى عصره، مثل قضايا المرأة والتعليم، وعلاقة الأغنياء بالفقراء، وأوضاع الفلاحين والعمال، ومسألة صندوق التوفير، وغير ذلك من القضايا التى كانت تشغل الناس فى حياتهم اليومية.

وقد حاول أن يجعل من إصلاحه إصلاحا شاملا، ولكنه لم يبدأ بالفرد وإنما قد بدأ بالدعوة إلى إصلاح المؤسسات السياسية كوضع دستور للأمة ومجلس نواب الأمة، ولكن وقوع البلاد تحت الاحتلال الإنجليزى ووجود الأسرة الخديوية التركية فى الحكم قد عجل بخيبة أمله فى هذا المجال.

أما بخصوص قضايا المرأة فقد انتقد كثيرا من العادات والتقاليد التى ألصقت بالدين الإسلامى فى هذا المضمار كشكل الحجاب الذى كانت تستعمله المرأة فى عصره كما أنه منع تعدد الزوجات لأسباب اجتماعية وعدلية، ودعى إلى تعليم المرأة كل علوم عصرها.

وألقى المسؤولية فى المجتمع على عاتق الأغنياء فى المجتمع دون الفقراء على أساس أن ما يقع فى المجتمع من خراب لا يضر بالفقراء بقدر ما يضر بالأغنياء.

أما بخصوص الفلاحين والعمال فقد كانت له آراء ثورية متقدمة، وقد طالب الحكومة بالتدخل لصالح العمال إذا وقع بينهم وبين أرباب العمل تعارض صريح حول ساعات العمل وأجور العمال. واعتبر ملاك الأراضي من أكثر الناس ظلما للفلاحين لأنهم لا يوازنون بين عمل الفلاح وأجره اليومي، وطلب من الفلاحين أن يثوروا على أصحاب الأرض.

أما بخصوص صندوق التوفير فقد أجاز للمسلمين حق التوفير فيها باعتبارها تقوم على أساس القاعدة لجميع الأطراف المشاركة فيها أرباب المال والدولة وعمال البريد.

وهكذا حاول المصلح المصرى أن يجعل من إصلاحه إصلاحا شاملا فى

(١) عبد الرحمن الرافعى: الثورة العربية، القاهرة، ١٩٣٧م.

البلاد العربية والإسلامية وقد طبقت بعض آرائه ونظرياته في العديد من البلاد العربية والإسلامية.

ولقد كان لمنهج الشيخ محمد عبده آثاره الواضحة على كثير من الحركات الإصلاحية الإسلامية الحديثة في الوطن العربي خاصة وفي البلاد الإسلامية عموماً.

ولعل أبرز هذه الآثار تلك التي نلمسها واضحة في الحركات الإصلاحية في المغرب الأقصى والجزائر وتونس، ويهتما في هذا المقال آثار الشيخ محمد عبده المنهجية والفكرية على الحركة الإصلاحية الفكرية في الجزائر.

ثانياً : هل كان لحركة محمد عبده الإصلاحية ردود فعل إيجابية في البلاد العربية الأخرى ؟

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضى بالضرورة التلميح إلى بعض الرحلات العلمية التي قام بها المصلح المصري إلى أقطار عربية، وكيف تعامل مع مستقبله في ظل القوانين الاستعمارية التي وضعت الجزائر مثلاً في دائرة مفرغة منذ سبعة عقود من الزمن ومنعتها من كل الاتصالات الخارجية وقطعت كل الروافد الفكرية القادمة معه الوطن العربي خاصة ومن بلدان العالم الأخرى بصورة عامة.

نظم الشيخ محمد عبده في أواخر حياته رحلة علمية إصلاحية دعائية إلى بلدان المغرب العربي لنشر مبادئه وتعاليمه الإصلاحية التجديدية بين المثقفين المسلمين — وكان يسعى إلى زيارة كل المستعمرات الفرنسية في شمال إفريقيا، ولكنه اكتفى بالجزائر وتونس لأسباب سياسية تعود في جوهرها إلى الضغوط الاستعمارية — ونزل ضيفاً على النخبة الجزائرية المثقفة في العاصمة يوم ١٢ "أيلول" سبتمبر ١٩٠٣م واستغرقت زيارته هذه عشرة أيام كاملة لم يلق المصلح المصري خلالها على مستمعيه لا محاضرة فلسفية ولا خطبة سياسية وإنما قام بتفسير سورة العصر ، وقد ركز في هذا التفسير على اختيار الدروس التي توائم الظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية التي يعيشها المجتمع الجزائري آنذاك^(١).

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة، ج١، ص ٧٩، المواد ١١، ١٢، ١٤، من لائحة العقد الرابع .

ولم يخرج عن شرح التعاليم الإسلامية والقيم الأخلاقية وكيفية تجديد الفكر الإسلامي الحديث ويمكن استخلاص ذلك من مطابقة ثلاث وثائق أساسية في هذه الرحلة وهي:

أولا : تفسير سورة العصر التي ألقاها شفاهايا على مستمعيه بالجزائر ونشرها بعد ذلك في مجلة " المنار".

ثانيا : المحاضرة التي ألقاها في تونس، وهي تلخص ما قاله في الجزائر.

ثالثا : رسالة من " باليرومو " إلى الشيخ عبد الحليم بن سماية تؤكد ما دعا إليه في تفسير سورة العصر.

لقد انصبت دروسه في الجزائر على ستة محاور أساسية وهي: الصبر والعلم والأمل والعمل والحق والعدل. أما أصحاب الصبر فسينتصرون عاجلا أم آجلا وأن العلم سينشر النور ويبدد الظلام، وأما أمل المستضعفين أصحاب الحق فسينتصر على الظالمين المغتصبين والعمل سيؤكد الوجود ويقضى على الكسل والخمول، أما الحق فسيظل ثابتا يعلوا ولا يعلأ عليه وتسقط حوله الأقنعة المزيفة، أما العدل فهو ضد الظلم وسيسود الأول ويزول الثاني.

وقد أكد المفكر المصري لمستمعيه أن الحق سيتحقق بالسلم وليس بالعنف ويصل إلى الإنسان دون سلاح ودون مأساة وكل ما يتطلبه فقط هو الصبر والجلد، وكان لهذا الدرس مفهومان: مفهوم تربوي ومفهوم سياسى.

أ - المفهوم التربوي:

يتمثل في تربية الفرد تربية واقعية (برغماتية) تعطي الأولوية للعمل الذى يتضمن التقدم والسعادة وتنبذ الأحلام العقيمة.

ب - المفهوم السياسى :

يقوم على سياسة مؤسسة على اختيار الوسائل العادلة السياسية والاقتصادية حتى تتعلق العدالة والسلام بين البشر، وهذه السياسة تتطلب الليونة والصبر وكثيرا من الثبات ، كما أنها لا تهدف أبدا إلى الوصول إلى نتائج فورية وباهرة وبالتالي فهي ليست ثورية ^(١).

(١) Ali Merad, L'enseignement Politique de Mohamed Abdou en Algerie, 1903, p, 102.

والحق أن المتقنين الجزائريين قد تأثروا إلى حد كبير بالفكر الإصلاحى عند الشيخ محمد عبده، لاسيما بعد زيارته الجزائر، ولعل من أبرز هؤلاء المتقنين الشيخ "مصطفى بن الخوجة" الذى كان أكثر الأساتذة حرصا على مطالعة كل ما يأتى من المشرق من الكتب والجرائد والمجلات^(١) وخاصة مؤلفات الشيخ محمد عبده ومقالاته، فكان أكثر المستوعبين لمذهبه فى الإصلاح، وهو باستمرار يطالع جريدة "العروى الوثقى" ومجلة "المنار" بعدها.

ومن شدة تعلقه بمدرسة المنار، إنه كان يقرأ مقالات الشيخ رشيد رضا فى المجالس ويشرحها لمستمعيه، ولما وصله تفسير سورة العصر الذى نشر فى مجلة "المنار" درسه لطلابه عشر مرات، وشرحه لأنصار حركات الإصلاح فى الجزائر من العلماء والطلبة والأعيان، ولما أعجب بها هؤلاء كتب للشيخ محمد عبده يخبره بنجاح حركته فى الجزائر ولكنه قد عزل من منصبه لعلاقته بالشيخ محمد عبده وبمحمد فريد.

وقد قال فيه "عمر راسم" الشيخ "محمد بن مصطفى" شاعر الجزائر فى وقته وأفصح علمائها وأعلمهم بتراجم علماء الجزائر، كثير الإطلاع ولوع بالكتب العصرية، شغوف بحبة الشيخ محمد عبده، وهو الذى أدخل مذهب به إلى الجزائر، وعرف الناس به وبجمال الدين الأفغانى وأصحابهما، وهو يعرف الشرق كأنه عاشره مائة سنة^(٢).

ولما توفى الشيخ "محمد عبده" سنة ١٩٠٥م رثاه "مصطفى بن الخوجة" بقصيدة رائعة تعتبر نموذجا راقيا من شعره منها هذه الأبيات:

مصاب جسيم عم كل العشائر	وأسلمنا قهرا لحكم المقادر
رمينا بخطب لا يقاس بغيره	فجئنا برزء ماله من مناظر
وأكبادنا ذابت أسى وكآبة	وأعيننا مثل العيون الهوامر

(١) عمار الطالبي: ابن باديس حياته وأثاره، ج ١، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، ١٣٨٨هـ / ١٩٨٦م، ص ٣٤.

(٢) عمار الطالبي: ابن باديس حياته وأثاره، ج ١، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، ١٣٨٨هـ / ١٩٨٦م، ص ٣٤.

على موت مفتى المسلمين وفخرهم ومن كان للإسلام نور البصائر
بكت مصر والدنيا جميعا لفقده وأبناؤها من كل باد وحاضر
وأبدى جميع الناس حزنا وحسرة وأجروا دموعا كالغيوث الماطر^(١).

أما الرجل الثانى الذى تأثر بالشيخ محمد عبده ونشر تعليمه فى الجزائر هو الشيخ " عبد الحليم بن سماية" الذى كان يدرس لطلابه رسالة التوحيد للشيخ " محمد عبده" ، كما أنه كان أول من درس فى الجزائر كتابى " أسرار البلاغة " و " دلائل الإعجاز " لعبد القادر الجرجانى" ، وقد كان الشيخ محمد عبده يدرس هذين الكتابين لطلابه أيضا^(٢).

ومن أبر الصحافيين الجزائريين الذين تأثروا بالفكر العبدوى فى الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى " عمر راسم " الذى أنشأ جريدتين تحملان مسحة واضحة من الفكر الإصلاحى الإسلامى للأستاذ الإمام. الأولى: جريدة " الفاروق " والثانية : جريدة " ذو الفقار" التى رسم على غلاف العدد الثالث منها صورة الشيخ محمد عبده واعتبره المدير الدينى للجريدة، وصرح أن : " ذو الفقار جريدة عبدوية إصلاحية ، وإنها لا تخرج عن الطريقة التى^(٣) خطها لها رجال الإصلاح المخلصون، ومما اتخذته مبدأ لها بعدها عن السياسة لأنها مهما دخلت فى شئ إلا أفسدته" كما قال الشيخ محمد عبده.

ويبدو أن المصلح الجزائرى الشيخ عبد الحميد بن باديس الذى بدأ حركته الإصلاحية سنة ١٩١٣م، قد تأثر بالمصلح المصرى وهو ما يزال فى مطلع شبابه، ذلك أن الشيخ محمد عبده زار مدينة قسنطينة أيضا سنة ١٩٠٣م وألقى فيها درس تفسير سورة " العصر " فمن الممكن أن يكون قد اتصل به أو سمع عنه، ولا سيما إذا أخذنا فى الاعتبار تردد ابن باديس الشاب على الجامع الكبير وإمامته للناس فى

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج٣، مطبعة المنار، سنة ١٣٢٣هـ ، ص ص ٣٤٩ ، ٣٥١.

(٢) عمار طالبي، المرجع السابق ، ص ٢٨.

(٣) محمد ناصر: الصحف العربية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، ١٩٨٠، ص ص ٣٩ - ٤٠.

صلاة التراويح، وهو المسجد الذى زاره محمد عبده فى قسنطينة عند مروره إلى تونس.

وهناك من المؤرخين^(١) من يعتبر زيارة المصلح المصرى إلى المغرب العربى سنة ١٩٠٣م بداية حقيقية لظهور حزب الإصلاح العبدوى فى الجزائر لاسيما فى المدن الكبرى لأنه منذ هذه الزيارة تم فك العزلة عن البلاد الجزائرية، وأعيد ربطها مرة ثانية بالمشرق العربى وفى الوقت نفسه ظهرت قوة أخرى مناهضة للطرقية، أخذت تقاوم البدع ومظاهر الشرك الذى آلت إليه بعض الطرق.

والحق أن ابن باديس قد سلك فى حركته الإصلاحية منهجا مطابقا لمنهج الشيخ محمد عبده فى كثير من المواطن أو القضايا الاجتماعية والدينية والثقافية التى عالجها من خلال حركته النشطة، حتى اتهم من قبل السلطات الاستعمارية وأعوانها أنه "عبدوى".

غير أن الحركة الإصلاحية التى قادها ابن باديس فى الجزائر، كانت تمتاز عن "الإصلاحية الكلامية المجردة" التى قام بها الشيخ محمد عبده فى المشرق العربى، ذلك أن حركة ابن باديس هى أقرب الحركات إلى النفوس والعقول، بما اتبعته من منهج مستلهم من الآية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"^(٢). أى باعتبار أن "مفتاح القضية يكمن فى روح الأمة" وبسليمها بأن "تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية، إنما يكون فى نفس الظروف والشروط التى ولدت فيها الحضارة الأولى" حضارة الإسلام.

لقد كان ابن باديس من المصلحين الذين طغت عليهم الاهتمامات العلمية الدينية "السلفية" أو "الزيتونية"، على نظرائه الأخلاقية الاجتماعية^(٣). كنتيجة للبيئة الجزائرية الاستعمارية التى أفرغت العقلية الجزائرية من مجالات التفكير

(١) Gilbert Meynier, l'algerie revelee, la guerre de 1914 – 1918 et le premier quart de xx sieele Geneve, 1981, p. 224.

(٢) سورة الرعد: الآية، ١١.

(٣) فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث: ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، سنة ١٩٨١م ٤٣١.

والتنوير والعلمية، وهذا بخلاف بيئة محمد عبده التي كانت تحافظ على أسس المجتمع المصرى التقليديّة والمتطورة فى آن واحد.

لقد اعتمدت حركة ابن باديس الإصلاحية فى أسسها النظرية على أن " العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبنى عليهما كمال الإنسان " ، وأن الإصلاح ذو شقين مترابطين، التعليم من ناحية ونبذ الجمود والأوضاع " الطرقيّة " والاستعمارية كنتيجة للعلم والتعليم من ناحية ثانية. فبهذا المنهج يمكن " ترقية المسلم الجزائرى فى حدود إسلاميته التى هى حدود الكمال الإنسانى وحدود جزائريته التى بها يكون عضوا حيا وعاملا فى حق العمران البشرى "(١).

وخلاصة القول أن حركة الشيخ محمد عبده الإصلاحية قد أثرت على فكر الكثير من المثقفين العرب والمسلمين فى المشرق والمغرب، ولكنها تركت المجال واسعا للإضافة والتطوير أو الإبداع والابتكار حسب الظروف الزمانية لكل حركة، فالمصلحون الجزائريون والتونسيون والمغاربة مثلا قد تأثروا فعلا بمنهج الشيخ محمد عبده ولكنهم لم يجمدوا عند تعاليمه التى كانت توائم القرن التاسع عشر أكثر مما توائم القرن العشرين، ومعنا ذلك أنهم اتخذوا منهجه أساسا لإنطلاق حركاتهم، ثم أضافوا إليها تصورا جديدا جعل التواصل منهاجا مرنا ومتطورا.

(١) ابن باديس: فاتحة العام الثانى من العقد الثانى ،الشهاب ،ج١، م١٢، أبريل ١٩٣٦م، ص ص ١، ٤.