

الأستاذ الإمام محمد عبده

جميع الحقوق محفوظة للناشر
الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م
بطاقة فهرست

الجوادي ، محمد

الأستاذ الإمام محمد عبده

دكتور / محمد الجوادي - ط ١ - المنصورة :

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٥م

٣٢٠ ، ٢٥ سم .

رقم الإيداع : ٩٦٤٦ / ٢٠١٥م

تدمك : ٩ - ٥١٠ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر - القاهرة

القاهرة . محمول : ٠١٠٩٧٠٧٤٩٥

دار
الكلمة
للنشر والتوزيع

E-mail: mmaggour@hotmail.com

E-mail: daralkalema_pdp@hotmail.com

www.facebook.com/DarAlkalema

د . مُحَمَّدُ الْجَوَارِي

الأستاذ الإمام محمد عبده

دار الكتب
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى العالم الجليل

الدكتور محمود حمدي زقزوق

هذا الكتاب

قبل أن أبدأ أحب أن أقول أني قد انتهيت من هذا الكتاب في عام ٢٠٠٦ م ، و شاء الله العلي القدير ألا ينشر منذ ذلك الحين .

ربما أبدأ هذه المقدمة بداية لم أعهد لها في نفسي من قبل، لكنني أعتقد أني لن أجد خيرا منها للاستهلال، فقد نشأت في بيت لم يكن فيه صورة شخصية (معلقة على جدرانها) لأحد (من غير أصحاب البيت) إلا صورة الشيخ محمد عبده، وحين بدأت التأليف والكتابة والنشر وجدت أن القاسم المشترك فيمن كتبت عنهم كان أنهم ولدوا لآباء عرفوا الشيخ محمد عبده وتأثروا به وبدعوته.

و حين بدأت التأريخ وجدت أن القاسم المشترك في كل نهضة أدركتها مصر الحديثة والمعاصرة كان هو محمد عبده .

و حين مضيت في التأريخ وجدت أن محمد عبده كان قد قدم تشخيصاته الدقيقة وعلاجه الأمثل لمعظم مشكلات حياتنا الفكرية والسياسية على حد سواء.

وعلى مدى السنوات الست الأخيرة وجدته مدعوا في عشر مناسبات للحديث عن محمد عبده، ومن العجيب أن أولى محاضراتي عن محمد عبده كانت في قاعة محمد عبده نفسه في جامعة الأزهر.

هل تأخرت إذاً في كتابة هذا الكتاب؟

إن كان ذلك كذلك وأظنه كذلك، فإني أستغفر الله العظيم، وأدعوه أن يتقبل استغفاري .

هل أنا مؤهل لمثل هذه المهمة؟ لا أعرف.. لكنني أدعو الله العظيم وأرجوه أن يتقبل عملي .



إذا أردنا وضع لقب واحد قبل اسم محمد عبده فإننا نجد أنفسنا عاجزين عن التعريف به بلقب واحد، ونجد أنفسنا مضطرين أن نصفه بأنه المفكر الإسلامي، والمصلح

الاجتماعي، ورائد التربية والتعليم، والفيلسوف، والقاضي، والفقهاء، والسياسي، ورائد الإصلاح الأدبي واللغوي والصحفي.

نعم فلا يمكن أن يقتصر وصف محمد عبده على صفة من هذه الصفات وحدها، بل إننا يمكن القول: إن الشيخ محمد عبده هو أبرز شخصية مصرية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كما أنه بمكانته في الفكر والثقافة جاوز قدر رموز القرن التاسع عشر السابقين عليه: حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، وعبد الله فكري، كما أنه بمكانته في السياسة والعمل العام جاوز قدر عرابي والبارودي.

على أن الأهم من هذا أن أثره قد بقي من خلال تلاميذه، وقد كان تلاميذه بالطبع تلاميذ لآخرين غيره، بيد أننا إذا بحثنا عن القاسم المشترك بين الأعلام في ربع القرن الأول من القرن العشرين وجدنا هذا القاسم يتمثل في التلمذة لمحمد عبده، هكذا كان سعد زغلول، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، ومحمد رشيد رضا ومن بعدهم.

ثم جاء الربع الثاني ليشهد صعود تلميذ غير مباشر هو حسن البنا، ولتأكد مكانة تلاميذ لحقوا به في أخريات حياته فأصبحوا شيوخًا كبارًا للأزهر ولغير الأزهر.



والحق أن الإمام محمد عبده لم يكن صاحب المكانة الرفيعة في ميدان التجديد الديني فحسب، بل كان أيضًا رائدًا من رواد النهضة الوطنية والتجديد الاجتماعي والتربوي في العصر الحديث، فقد تعددت أدواره السياسية والفكرية حتى جعلته بمثابة الأب الروحي لكل الذين نفذوا خطوات إصلاحية في المجتمع المصري من بعده، وقد كانت حياته كفاحًا وجهادًا متصلًا، فقد سُجن ونُفي مع العرابيين، وعارض سياسات الاحتلال البريطاني في مصر والسودان على حد سواء، كما أنه ندد بالاتفاق الودي المعقود بين إنجلترا وفرنسا على حساب الشعوب الإسلامية والعربية، وعارض سياسات الخديو عباس ومطامعه، وانتقد ما اعتبره مساوئ حكم أسرة محمد علي، وسعى إلى إصلاح الأزهر، ودعا إلى إنشاء الجامعة المصرية، وأسهم بأكبر قدر في إنشاء مؤسسات المجتمع المدني، وبذل الجهد في إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية، ودأب على إيقاظ الوعي القومي الصحيح المتمثل في أداء الواجب نحو الأمة، والاعتزاز بكرامة الإنسانية، وبذل جهده

ووقته في سبيل بعث الروح الإسلامية الأصيلة، مناديا بتحرير الفكر من قيد التقليد، وتطهير الإسلام من أوهام العوام، وتصفية العقيدة من شوائب الجهالة.

وربما كان تجديده الديني هو سر نجاحه السياسي، على نحو ما يعتقد كثيرون، ولم يكن تجديده (في الواقع) عصيا على الأفهام، ولا على التطبيق، فقد أراد أن يبسط الإسلام، وأن يرده إلى ينباعه الأولى، أو إلى سذاجته الأولى (على حد تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق)، وأن ينحو به في الوقت نفسه منحى روحياً عقلياً، وأن يخلصه مما علق به من شوائب مادية، وآثار خارجية، وأن يبث في نفوس سائر المسلمين شعوراً دينياً عالياً، وفكراً أخلاقياً نقياً.

وقد كررت كثيراً ما لا أزال أو من به من أن علينا أن نخرج قليلاً من رحاب الفكر الإسلامي لتأمل في مكانة محمد عبده في تاريخ أمته، ومكانه من تيار ذلك التاريخ، وهنا قد يدهشنا أن يكون هذا المصلح العظيم قد استطاع أن يقول بما قال به في وسط كل تلك الظروف التي عاشها، وأن يسلك هذا المسلك الفريد الذي سلكه طيلة حياته التي لم تطل إلى ما كان يؤمله المعجبون به وبأسلوبه في الإصلاح، لكن ما يصبر هؤلاء وأولئك أن هذه الحياة لم تقصر عن أن تحقق كل ما كان مأمولاً منه.

ولازلت أعتقد أيضاً أن عظمة محمد عبده في تاريخ الإصلاح الديني تمثلت في أنه كان أول من قرن الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي، وكان يجاهر بحقيقة مهمة في سبيل الإصلاح لا تزال كثير من العيون تتعامى عنها، وهي أن إصلاح المسلمين عن طريق دينهم أسهل وأجدي من إصلاحهم عن طريق الدعوة إلى الأخذ بأساليب المدنية الأوروبية، والحق أن الوصول إلى مثل هذه الحقيقة يعبر عن عبقرية، وليس معنى هذا أنه دعا إلى الابتعاد عن أحكام العقل أو مجافاتها، لكن الحقيقة الكبرى أنه دعا إلى الاحتكام إلى العقل في أمور الدين نفسه، وفتح باب الاجتهاد بحيث يمكن للدين مواجهة المتغيرات الحديثة، من موقع ندية قادرة، وبحيث يمكن للدين أن يتولى توجيه المجتمع والسياسة مواجهة القائد والموجه وأن يكون الدين هادياً للمجتمع خارج حدود الأتباع، وللأتباع على حد سواء، وكان يرى في هذه الفكرة السبيل إلى أن تتخلص الشعوب الإسلامية من تخلفها، وتستعيد مجدها.

وكان رأيه أن سبب تدهور المسلمين يعود إلى الربط الجامد (وغير اللازم) بين الدين والسياسة، وبين الفلسفة والفقه، وإلى الموقف المحافظ الذي كان يقفه العلماء المتزمتون من تطورات الحياة العصرية والحضارية، ولهذا كرر قوله بأن أوضاع المسلمين لن تتغير إلا بتطوير العلم الديني نفسه.

وقد مكنته زيارته لأوروبا من أن يدرك سر نهضتها بعد أن تأمل فيه كثيراً، لكن هذا الإعجاب الشديد بمنجزات أوروبا في العصور الحديثة، وبجدية مجتمعتها سرعان ما تحول في فكره إلى تأمل في الطريقة الممكنة للإفادة من جوهره لا من مظهره، وإلى الطريقة المثلى لصياغة منجزات مثيلة لا إلى تقليد أو نقل هذه المنجزات، ذلك أنه كان، بحكم عمله في التدريس والدعوة والقضاء، يدرك صعوبة نقل قوانين أوروبا ونظمها، وكان واعياً لحقيقة أن مثل هذه القوانين والنظم التي نبتت في أرض مخالفة لا تتوافق مع أوضاع البلدان التي نود أن نستوردها لها، بل قد تؤدي عملية النقل على غير بصيرة إلى تعقيد الأمور حين يتعذر فهمها، وبالتالي لن تكون مدعاة للاحترام، لهذا فإنه ظل ينبه إلى ما اكتشفه من أن الأخذ بالنظم الغربية لا يكفي وحده لحفز الإصلاح الذي لن يتم، في رأيه، إلا بالرجوع إلى مجموعة القيم والمبادئ التي يقبلها العقل.



ولما كان محمد عبده يعتقد أن التشريع (ومنه التشريع الإسلامي بالطبع) هو التطبيق العملي للمبادئ على ظروف العالم المتغيرة، فقد اتجه بعمله وكتاباته وأحاديثه ومحاضراته إلى إعادة تفسيره بالصورة التي تسمح بتطعيمه بكل ما هو ممكن من الجوانب الصالحة من الأخلاق الأوروبية، وقد فعل هذا على نطاق واسع مع كل مظاهر الحياة العصرية، وعلى سبيل المثال فإنه كان أول من تصدى للقضايا المستحدثة بفتاوى صريحة لا تقوم على الأخذ بمبدأ القياس على شبيهه في الماضي، وإنما تتناول الوضع الجديد مباشرة وتحكم فيه العقل، كما أنه كان أول من سعى إلى عقد «المصالحة» بين العلم الحديث والدين الإسلامي، كما أنه كان أول من أقر ضرورة إعادة النظر في «التشريع» بحيث يتمشى مع متطلبات العصر، وهكذا مهد الأذهان لظهور أفكار خاصة بكل من الدين والدولة تختلف عن أفكار الماضي.

ولم يكن هذا سهلا : لا بمقاييس ذلك العصر، ولا حتى بمقاييس عصرنا.



وكان محمد عبده في كل ما يفتى به حريصا على المسلمين حرصه على الإسلام، وقد صرح في كثير من الأوقات بأن المهم في نظره رفع الحرج عن الناس، وتخفيف آلامهم، وإقناعهم بحقوقهم، وإلزامهم واجباتهم.

وهكذا أدى الشيخ محمد عبده وظيفة الإفتاء (على سبيل المثال) بمنطق رجل الدولة، ومنطق المصلح الاجتماعي في آن واحد.

وهكذا كانت إمامته علامة فارقة في التجديد الديني في عصره وفيما تلاه من العصور.

وقد أتى محمد عبده أن يمارس الاشتغال بالعمل الفكري في مجالات متعددة: في الصحافة، وفي الرقابة عليها، وفي القضاء، وفي الإفتاء، وفي المجلس التشريعي، وفي التربية والتعليم، وفي المجتمع المدني، وفي العلاقات السياسية والدولية.

وقد أدى هذا الاشتغال المكثف بالفكر، على هذا المستوى، إلى تكوين صور متعددة عن أداء هذا المفكر وتوجهاته.



وهنا أذكر أني قلت أكثر من مرة: إن أثر محمد عبده المباشر المتمثل في تلاميذه المباشرين الذين تولوا أمر الأزهر ومعاهده الدينية، ووظائفه الشرعية (في القضاء الشرعي)، قد ظل قائما حتى منتصف القرن العشرين، متمثلا في تلاميذه النجباء الذين أجازهم وهبهم لما تولوه بالفعل من مناصب القيادة في الأزهر، والقضاء، والإفتاء، ولست أعدو الحقيقة، فقد كان محمد مصطفى المراغي، ومحمد الأحمدي الطواهري، وعبد المجيد سليم، ومصطفى عبد الرازق، وإبراهيم حمروش، ومحمود أبو العيون، وإبراهيم الجبالي على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم)، ومن قبلهم محمد رشيد رضا، من التلاميذ المباشرين الذين تلقوا رحيق علومهم وفكرهم على يد محمد عبده مباشرة.

ثم تلتهم طبقة من تلاميذهم الذين أعجبوا بهؤلاء لأنهم أعجبوا بتيار الأستاذ الإمام الذين لم يلحقوا به، وهي طبقة محمود شلتوت، والباقوري، ومحمد أبو زهرة، وعبد

الوهاب خلاف، ومحمد عبد الله دراز، وعبد الحليم محمود، ومحمد متولي الشعراوي، ومحمد البهي.

فإذا ما خرجنا إلى محيط الفكر الذي خرج بالأزهر إلى الحياة العامة وجدنا من تلاميذه المباشرين رواد الإصلاح الاجتماعي والسياسي في كافة الميادين: سعد زغلول، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، ثم وجدنا جيلا كاملا من رجال الجامعة الأوائل الذين كان محمد عبده بالنسبة لهم هو الثريا التي يتمثلونها.

على أن محمد عبده امتاز عن كل المفكرين والعلماء بأنه كان الراعي الأول للشاعر حافظ إبراهيم، ويندر أن نجد في تاريخنا الأدبي عالماً عظيماً أثر في شاعر عظيم، وتبناه، وساعده على الارتقاء في مدارج الفكر والرقي معاً على نحو ما كان من الشيخ محمد عبده مع حافظ إبراهيم، وهو موضوع كبير أرجو أن تحظى دراستي عنه بالنشر في زمن قريب إن شاء الله.

كما أرجو الله أن يوفقني لنشر دراسات أخرى أعدتها عن الأستاذ الإمام ونشر بعضها، لكنها أصبحت بعيدة عن يدي في الظرف الذي أنا فيه، والذي أرجو الله سبحانه وتعالى أن يجعله في ميزان حسناتي، وأن يحررني منه عن قريب بإذنه وفضله ومنه وكرمه، فقد طال بي الاغتراب والاستيحاش والألم والوجد، لكن الأمل في الله أكبر من هذا كله.



وإني لأرجو الله أن يجد القارئ المعاصر في هذا الكتاب ما لا يجده في الكتابات الكثيرة المتاحة عن الأستاذ الإمام، وقد كتبها من هم أفضل مني في كل شيء، لكنني حرصت في هذا الكتاب أن أكون أقرب منهم جميعاً إلى حياة الأستاذ الإمام وفكره ورؤاه ومعاركه وتاريخه وإنجازاته، ولعلي على ما بذلت فيه من جهد فائق قد وفقت إلى تحقيق مبتغاي منه.

أدعو الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم.

والله سبحانه وتعالى أسأل أن يهديني سواء السبيل، وأن يرزقني العفاف والغنى، والبر والتقوى، والفضل والهدى، والسعد والرضا، وأن ينعم عليّ بروح طالب العلم، وقلب الطفل الكبير، وإيمان العجائز، ويقين الموحدين، وشك الأطباء، وتساؤلات الباحثين.

والله سبحانه وتعالى أسأل أن يمتعني بسمعي وبصري وقوتي ما حييت، وأن يحفظ عليّ عقلي وذاكرتي، وأن يجعل كل ذلك الوارث مني.

والله سبحانه وتعالى أسأل أن يذهب عني ما أشكو من ألم و وصب وقلق، وأن يحسن ختامي، وأن يجعل خير عمري آخره، وخير عملي خواتمه، وخير أيامي يوم ألقاه.

والله سبحانه وتعالى أسأل أن يعينني على نفسي وأن يكفيني شرها، وشر الناس، وأن يوفقني لأن أتم ما بدأت، وأن ينفعني بما علمني، وأن يعلمني ما ينفعني، وأن يمكنني من القيام بحق شكره وحمده وعبادته فهو وحده الذي منحني العقل، والمعرفة، والمنطق، والفكر، والذاكرة، والصحة، والوقت، والقدرة، والجهد، والمال، والقبول. وهو جلّ جلاله الذي هداني، ووفقني، وأكرمني، ونعمني، وحبب فيّ خلقه، وهو وحده القادر على أن يتجاوز عن سيئاتي وهي - بالطبع وبالتأكيد - كثيرة ومتواترة ومتنامية. فله سبحانه وتعالى - وحده - الحمد، والشكر، والثناء الحسن الجميل .

د. محمد الجوادي



الباب الأول
حياته وتكوينه وشخصيته

(١)

ولد محمد عبده حسن خير الله، بقرية «محلة نصر» مركز شبراخيت محافظة البحيرة عام ١٨٤٩م في أرجح الأقوال .

وبعد أن تعلم في «كتاب» القرية أخذ طريقه إلى التعليم الأزهري بالمعهد «الأحمدي» بطنطا (١٨٦٢)، لكنه أحس بعقم أساليب التدريب فعاد إلى القرية وتزوج، ورغب في الاشتغال كإخوته في فلاحه الأرض، لكن والده أصر على عودته إلى طلب العلم، فهرب إلى أحوال أبيه في قرية «كنيسة أورين»، وهناك لقي أحدهم وهو الشيخ درويش خضر، وكان صوفيا من الطريقة السنوسية، وعلى يديه فتح الله صدره لطلب العلم، فعاد إلى طنطا، ثم التحق بالأزهر وفيه تحول مجرى حياته الفكري عندما تعرف (١٨٧١ ميلادية) على جمال الدين الأفغاني، وتعلم على يديه، ولازم حلقات درسه.

ونحن نجد في كل الكتابات المنشورة عن عالمنا الجليل نقلاً يكاد يكون حرفياً يصور تجربة هذا الرجل مع أساليب التربية والتعليم الشائعة في عصره وبيئته ، ولا نكاد نرى اختلافاً فيما نقله الناقلون عما سجله صاحب التجربة من إحساس بالاعتراب ومن فضل الله عليه في الخروج من هذا الاعتراب خروجاً أتاح له بعض ما أتيح له بعد ذلك من فهم وتفرد .

(٢)

تقدم الأستاذ الإمام محمد عبده لامتحان العالمية في أواسط جمادى الآخرة سنة ١٢٩٤ هجرية (١٨٧٧ ميلادية)، وصدر المرسوم الخديوي بمنحه هذه الدرجة في أول رجب ١٢٩٤هـ، وكانت هذه هي خامس (أو سادس) سنة تعقد فيها امتحانات العالمية وتمنح بمرسوم خديوي، وذلك بعد التعديل الذي أدخله الشيخ محمد العباسي المهدي (سنة ١٨٧٢ ميلادية)، الذي كان أول من أصدر قانوناً بتنظيم الامتحانات الأزهرية بطريقة رسمية.

وهذا هو التصوير المتاح لما لقيه محمد عبده في أثناء أدائه الامتحان:

«... وبدأ الامتحان فظهر أن المقصود منه إنما هو «التعجيز» لا الاختبار: إذ وجهت

صنوف الأسئلة النادرة الصعبة، وأثيرت المشكلات المتتوية الشائكة، ولكن سرعان ما ظهر الحق! فمحمد (محمد عبده) أثبت ما يكون جنانا، وأرفع من ممتحنه بيانا، وكأن التحدي لا يزيد إلا براعة وافتنانا، وما هي ذي الحيرة ترتسم على وجوه الشيوخ! لقد أسقط في أيديهم، ولم يعد لهم من حول ولا طول مع «عفريت» «نمرود» كهذا المحاور شديد العارضة، سريع التخلص، حاضر البديهة، ولكن آتى لهم أن يرجعوا إلى الحق، فيعترفوا للمجاور بالكفاية، ويمنحوه العالمية من المرتبة الأولى! إنهم وإن فعلوا ذلك كانوا من الضعفاء المتخاذلين (إذاً) فليناقشوا، وليراجعوا، وليستردوا، لعلهم يجدون ثغرة ينحدرون منها إلى شفاء ما بالنفوس من غلّ دفين، وهكذا كان، حتى انقلب الامتحان لجاجا ومناظرة، وسادت الأقوال روح المباحة والمهاترة.

«ولم يجد محمد عبده نصيرا إلا المنصف الشيخ العباسي. كان ذلك الشيخ في طليعة علماء العصر ذكاء وفهما، ورغبة في الإصلاح، وبلغ من إعجاب الشيخ العباسي بإجابات محمد عبده أن صرح لأعضاء اللجنة أثناء المداولة أنه لم ير في حياته أحدا في ذكائه وثبته من علمه، وأنه يستحق الدرجة الأولى، بل لو كان فوقها درجة أعلى لاستحقها».

«وطالت المداولة، ولم ينته الأعضاء إلى رأي حاسم، إلى أن تقدم أحدهم بحل وسط، فأخذ ورقة وكتب لمحمد عبده بنيل شهادة العالمية من «الدرجة الثانية»، وعرضها على الأعضاء فوقعوها على مضض، وبعد تلكؤ، ووقعها الشيخ العباسي أيضا حسماً للخلاف».

وفيا يرويه الأستاذ محمد كرد علي: «وبعد ست وعشرين سنة من نيله شهادة العالمية عادت مشيخة الأزهر فصححت خطأها ونقلته إلى الدرجة الأولى (١٩٠٤)».

(٣)

عُين محمد عبده مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم العليا، كما درّس بمدرسة الألسن، واختار أن يشرح لطلابه مقدمة ابن خلدون كمقرر في التاريخ (!! وكان في الوقت نفسه يكتب في الصحافة، ويعمل بالسياسة مع أستاذه الأفغاني من خلال «الحزب الوطني الحر». وعندما نفي الأفغاني من مصر (١٨٧٩م) عُزل محمد عبده من التدريس، وحددت إقامته بقريته، إلى أن استصدر له رئيس الوزراء رياض باشا عفوا خديويا وعينه

محرراً أول لصحيفة «الوقائع المصرية»، فطورها وأنشأ بها قسماً غير رسمي نشر فيه نقداً فقهياً لأحكام القضاء من خلال ما سماه «التعليق على أحكام المحاكم»، وتولى في الوقت نفسه وظيفة تماثل وظيفة وزير الإعلام تتولى الإشراف على الصحافة وتوجيهها ومحاسبتها، وكانت «الوقائع المصرية» بمنزلة المدرسة الوظيفية الأولى التي عمل فيها الشيخ محمد عبده، وقد عمل فيها معه صديق عمره الشيخ عبد الكريم سلمان، الذي ولد في العام الذي ولد فيه الشيخ محمد عبده، وإن كان قد توفي بعده، وقد عين مع الشيخ محمد عبده أيضاً (فيما بعد) ممثلين للحكومة في المجلس الأعلى للأزهر، وقد ساعد هذا الشيخ العظيم في كتابة تاريخ الأستاذ الإمام الذي دونه محمد رشيد رضا، وكان واحداً ممن حملوا نعشه عند وفاته. كما عمل معه في الوقائع كل من سعد زغلول، وإبراهيم الهلباوي.

(٤)

ومن الواجب علينا، بما هو متوقع منا من ضبط للأحداث والمتواليات وتواليها، أن نشير في بداية هذا الباب إلى علاقة مشايخ الأزهر بالشيخ محمد عبده وعلاقته بهم.

تخرج الشيخ محمد عبده في الأزهر (١٨٧٧ م) في عهد مشيخة الشيخ المهدي العباسي الذي كان قد تولى المشيخة (١٨٧٠ م)، وبقي فيها حتى (١٨٨٢ م)، حيث بدأت الثورة العربية وولت الشيخ شمس الدين الأنباي فلما فشلت الثورة العربية أعيد الشيخ المهدي العباسي إلى المشيخة في عام ١٨٨٢ م نفسه، وبقي في المشيخة حتى ١٨٨٧ م حيث استقال وخلفه الشيخ شمس الدين الأنباي مرة ثانية، وبقي الشيخ الأنباي حتى عام ١٨٩٦ م حيث توفي فخلفه الشيخ حسونة النواوي، الذي كان وكيلاً للأزهر، وفي هذه الفترة كان محمد عبده واحداً من لجنة خماسية عهد إليها بمساعدة الشيخ حسونة النواوي في تسيير أمور الأزهر.

ثم كانت استقالة الشيخ حسونة النواوي الأولى في ١٨٩٩ م وسببها معروف، وهو أن مستشار الحقانية الإنجليزي كان قد فكر في إلغاء المحاكم الشرعية وضمها إلى المحاكم الأهلية، (وهي الخطوة التي نفذها الرئيس عبد الناصر فيما بعد عندما استتب له الأمر بعد الخلاص من الأحزاب والحياة السياسية)، لكن الإنجليز لم يأخذوا بالاقتراح الذي طرحه

عليهم مستشار الحقانية لأنهم كانوا يحترمون الرأي العام ومشاعر المسلمين، واقترح عليهم الناصحون لهم أن يفعلوا ذلك تدريجاً، وذلك بتعيين مستشارين من محكمة الاستئناف عضوين في المحكمة الشرعية العليا، فلم يرض بذلك جمال الدين أفندي قاضي مصر التركي، ولا الشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية، وعرض المشروع على مجلس شورى القوانين فرفضه، ووقف الشيخ حسونة موقفاً شديداً صلباً وصعد معارضته حتى انتهى الموقف باستقالته من المنصبين، وهي الاستقالة الأولى.

(٥)

نعود إلى موجز سيرة الشيخ لنتناول موقفه في تيار الثورة العرابية أو الفتنة العرابية . عندما بدأت نذر الثورة العرابية في الإعلان عن نفسها لم يكن الشيخ محمد عبده من أنصار الثورة، وإنما كان من أنصار الإصلاح التدريجي عن طريق التربية والتهذيب والتعليم، وجعله هذا يختلف مع الحزب الجهادي العسكري الذي كان يقوده أحمد عرابي باشا (١٨٤١م - ١٩١١م) حين تصاعدت نذر الثورة، لكنه فيها بعد مظاهرة عابدين (٩ من سبتمبر ١٨٨١م). انخرط تماماً في الثورة العرابية ومثل جناح الاعتدال في قيادتها. ولما اشتد الخلاف بين الخديو والوزارة، وحضرت السفن الأوربية إلى مياه الإسكندرية في مايو سنة ١٨٨٢م، وردت الوزارة على مذكرة إنجلترا وفرنسا برفض مطالبهما، وكان الوزراء وكبار الضباط مصرّين على هذا الرفض ولو أدى الأمر إلى القتال، «اجتمع البارودي وكبار الضباط بقشلاق عابدين وأقسموا جميعاً على المصحف أنه إذا حصلت حرب يكونون يداً واحدة في الدفاع عن البلاد، وكان الشيخ محمد عبده هو الواضع لصيغة اليمين، والمتولي تحليف كبار الضباط عليها».

ولما تحرش الإنجليز بمصر، وضربت الإسكندرية بقنابل الأسطول الإنجليزي، في ١١ من يونيو سنة ١٨٨٢ بذل الشيخ محمد عبده جهوداً كثيرة لتعزيد الثورة بالقلم واللسان والعمل، فدعا إلى التطوع في صفوف الجيش المدافع عن مصر، وإمداده بالإعانات والتبرعات، وكتب في «الوقائع المصرية» مقالات تفيض بلاغة ثورية.

(٦)

ولما هُزمت الثورة واحتل الإنجليز مصر (سبتمبر سنة ١٨٨٢م) سجن الشيخ محمد

عبده وحوكم مع زعماء الثورة، ونفي إلى خارج البلاد ثلاث سنوات امتدت إلى ست سنوات، وقد بدأ منفاه ببيروت، ومنها لحق بالأفغاني في باريس، حيث عمل رئيساً لتحرير مجلة «العروة الوثقى» ونائباً للأفغاني في رئاسة التنظيم الذي تنطق باسمه هذه المجلة (جمعية العروة الوثقى) السرية، وتنقل سرا في كثير من البلاد.

وبعد توقف المجلة وانقضاء مدة السنوات الثلاث المحكوم عليه بالنفي فيها، عاودته الرغبة في الإصلاح عن طريق مناهج التربية والتعليم، والتجديد الفكري وإصلاح مناهج التفكير لدى المسلمين، فعاد إلى بيروت وعمل معلماً بالمدرسة السلطانية، ومفسراً للقرآن بالمسجد العمري، ومؤلفاً، ومحققاً لكتب التراث الإسلامي وتفرغ للاجتهاد والتجديد.

(٧)

وفي ١٨٨٩م نجحت مساعي أصدقائه فعاد إلى مصر بعد أن قضى ست سنوات في المنفي وتوابعه، لكن الخديو توفيق أبعدته عن مهنته المحببة (التدريس) فاشتغل بالقضاء وسرعان ما أصبح مستشاراً بمحكمة الاستئناف سنة ١٨٩١م، وشارك في تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية (١٨٩٢م) ورأسها في (١٩٠٠م)، وأسس لإحياء التراث «جمعية إحياء الكتب العربية» (١٩٠٠م). ووجه نشاطها نحو التعليم والتنوير، على المستوى الرسمي والوظيفي وعُين عضواً في مجلس شورى القوانين (١٨٩٩م)، وتولى منصب مفتي الديار المصرية (١٨٩٩م).

(٨)

في ذلك الوقت خلا منصباً المشيخة والإفتاء باستقالة الشيخ حسونة النواوي من المنصبين كما ذكرنا في الفقرة السابقة على حديثنا عن الثورة العراقية ظن الشيخ محمد عبده أن من حقه أن يعينه الخديو عباس خلفاً للشيخ حسونة في هذين المنصبين معاً، وظنها فرصة مواتية كي يتم ما بدأه من إصلاح في عهد الشيخ حسونة النواوي، لكن الخديو أسرع وعين الشيخ عبد الرحمن القطب النواوي (ابن عم الشيخ حسونة) للمشيخة (١٩٠٠م)، والشيخ محمد عبده للإفتاء، ولم يمض نحو شهر حتى مات الشيخ القطب فعين الخديو مكانه الشيخ سليم البشري (١٩٠٠م) شيخاً للأزهر، وعندئذ أحس الشيخ

محمد عبده ، فيما عبر به لخصائه ، أن آماله في الإصلاح الأزهرى قد قضى عليها بالانكماش والتراجع، ذلك أنه لم يكن له من الدلال على الشيخ البشرى مثلما كان له على الشيخ حسونة، وكان يرى أن الشيخ البشرى لا يؤمن بالإصلاح الذي ينادى به .
ومن الإنصاف أن نقول : إن الشيخ محمد عبده كان قد أصبح مفراط الحساسية تجاه الآخرين من أصحاب السلطة في الأزهر وذلك بسبب كثرة ما لقيه من نزاعات ، ويبدو لنا أنه لم يكن له مبرر قوي في موقفه من الشيخ سليم البشرى ، ففي ظل مشيخة هذا العالم وبعد ٧ سنوات من وفاة الشيخ محمد عبده نفذ الشيخ محمد شاكراً من خلال قانون «الأزهر» كثيراً من الأفكار التي نادى بها الشيخ محمد عبده.

(٩)

هكذا فإن الشيخ محمد عبده عمل وهو مفتٍ في وجود الشيخ عبد الرحمن النواوي لمدة شهر واحد (١٩٠٠م)، ثم الشيخ سليم البشرى (١٩٠٠م - ١٩٠٢م)، فلما استقال الشيخ البشرى في ١٩٠٢م عين الخديو عباس حلمي ثالث شيخاً للأزهر عمل محمد عبده بالموازاة له مفتياً وهو نقيب الأشراف الشيخ على الببلاوي الذي ولي المشيخة (١٩٠٢م - ١٩٠٥م)، فلما استقال في عام ١٩٠٥م عين الخديو عباس الشيخ عبد الرحمن الشربيني، وكان هذا هو رابع شيخ للأزهر في عهد تولي الشيخ محمد عبده الإفتاء، وكان الشيخ الشربيني ممن لا يستطيع الشيخ محمد عبده العمل معهم ، أو هكذا كان يتصور بسبب ما شخصناه من تنامي عنصر الحساسية المفرطة، وهكذا فإنه سارع بالاستقالة من مجلس الأزهر الأعلى، وتورد الأدبيات المتاحة قصة هذه الاستقالة على نحو يكاد يكون واحداً:
«قد خطب الخديو في حفلة الإنعام بالخُلعة على الشيخ عبد الرحمن الشربيني خطبة تدل على ضيقه الشديد من الشيخ محمد عبده حيث قال:

«... إن الأزهر أسس وشيد على أن يكون مدرسة دينية إسلامية، تنشر علوم الدين في مصر وجميع الأقطار العربية، ولقد كنت أود أن يكون هذا شأن الأزهر والأزهريين دائماً، ولكن مع الأسف رأيت فيه مَنْ يخلطون الشغب بالعلم، ومسائل الشخصيات بالدين، ويكثرون من أسباب القلاقل، وأول شيء أطلبه أنا وحكومتي أن يكون الهدوء سائداً في الأزهر، والشغب بعيداً عنه، فلا يشتغل علماءه وطلبته إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة

البعيدة عن زيغ العقائد، وشغب الأفكار، لأنه مدرسة دينية قبل كل شيء، وقد استقال السيد على الببلاوي رعاية لصحته، وقد جريت منذ اثنتي عشرة سنة على أن أقبل استقالة كل مَنْ يستقيلني من وظيفته، فقبلت استقالته، ومَنْ يستقيلني من وظيفته سواء فأنا مستعد أن أقبل منه، جريا على العادة التي اتبعتها، ومَنْ يحاول بثَّ الشغب بالوسائل والأوهام أو الإيهام بالأقوال، أو بواسطة الجرائد والأخذ والرد فليكن بعيدا عن الأزهر، ومَنْ كان أجنبيا من هؤلاء (فيما فهم على أنه إشارة إلى السيد محمد رشيد صاحب «المنار») فأولى أن يرجع إلى بلاده، ويث فيها ما يريد من الأقوال والآراء المغايرة للدين».

وعند هذا لم ير الشيخ محمد عبده بدا من الاستقالة، وهكذا قدر له أن يلقي وجه ربه وهو مستقيل من المجلس الأعلى للأزهر، وقيل: إنه استقال من الإفتاء كذلك، وليس بين أيدينا حتى الآن ما يحسم هذه النقطة حسما علميا باتا، فكل المصادر المتاحة تقفز عليها بالاستنتاج أو التجاهل بمعلومات غير موثقة.

(١٠)

شغل الشيخ محمد عبده منصب الإفتاء ست سنوات (١٨٩٩ - ١٩٠٥) أتاحت له فرصة ذهبية لتنفيذ بعض الإصلاحات التي كان ينادي بها، ومع أن هذا المنصب شغله كثيرا «وربما تماما» عن أن يعطي للعلم والتأليف والمراجعة بعض ما كان جديرا به لو أنه تفرغ للعلم، فإن المنصب دعم حضور الشيخ محمد عبده وأضفى عليه وجاهة دينية ممتازة، وإن كان هو نفسه قد خلع على المنصب بشخصيته إجلالا واحتراما، وزاد في ذلك تعيينه في السنة نفسها عضوا دائما في مجلس شورى القوانين.

(١١)

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ عبد الرحمن الشربيني لم يلبث في منصبه شيخا للأزهر إلا إلى العام التالي ١٩٠٦م، وخلفه فيه الشيخ حسونة النواوي، وكانت هذه هي المرة الثانية التي يتولي فيها الشيخ حسونة النواوي المشيخة بعد أن تعاقب عليها أربعة آخرون (عبد الرحمن القطب النواوي، وسليم البشري، وعلي الببلاوي، وعبد الرحمن الشربيني)، وقد تولاها (١٩٠٦م - ١٩٠٩م)، وكأنها قدر للأزهر في ذلك العام أن يعوض عن وفاة محمد عبده بعودة حسونة النواوي الذي كان خير عون لمحمد عبده فيما مضى على تنفيذ خطواته

الإصلاحية.

الطريف أن الشيخ حسونة النواوي استقال مرة أخرى في ١٩٠٩م وإن ظل على قيد الحياة حتى ١٩٢٤م، وخلفه الشيخ سليم البشري الذي تولى المشيخة للمرة الثانية (١٩٠٩م-١٩١٦م)، واستقال أيضًا وبقي على قيد الحياة حتى ١٩٢٧م.

ثم شهد المنصب استقرارا لمدة عشر سنوات في عهد الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي (١٩١٧ - ١٩٢٧)، ثم بدأت بعد هذه الفترة التي شهدت مشيخة تلامذة الشيخ محمد عبده المباشرين وكانوا ستة (تولى اثنان منهما المنصب مرتين) : المراغي، والظواهري، والمراغي (مرة ثانية)، ومصطفى عبد الرازق، ومأمون الشناوي، وعبد المجيد سليم، وإبراهيم حمروش ثم عبد المجيد سليم (مرة ثانية) .

(١٢)

تزوج الأستاذ الإمام مرتين، أما الزوجة الأولى فتزوجها وهو في مقتبل حياته حين كان لا يزال طالبا، وقد توفيت هذه الزوجة حين كان هو في المنفى، وقد ذكر الأستاذ العقاد أن الإمام محمد عبده توفي عن زوجته اللبنانية السيدة رضا حمادة من آل بيت حمادة، ولم يعقب من الأبناء الذكور غير ولد واحد توفي في طفولته، وأعقب أربع بنات كانت إحداهن دون سن الزواج عند وفاته، وتزوجت أخواتها بثلاثة إخوة هم: الأستاذ محمد يوسف المحامي، وشقيقاه الأستاذان عبد اللطيف، وعثمان.

وذكر الأستاذ العقاد أيضًا أنه كان للأستاذ الإمام عند وفاته ثلاثة إخوة من أبيه، أصغرهم «حمودة بك» الذي رباه من طفولته وتولى عن الشيخ شؤونه الخاصة التي لم يفرغ لها طول حياته، وهو الذي اشترى باسمه أرض الدائرة السنية التي كانت تباع بالتقسيت، واشترى باسمه خمسة وثلاثين فدانًا من صحراء عين شمس، كان الفدان منها يباع بعشرة جنيهاً، ثم بيع بعد ذلك بخمسة وأربعين بعد البدء بتعمير الصحراء.

(١٣)

أما بيت الشيخ محمد عبده الذي كان قائما في صحراء عين شمس فقد أقيم وسط فدان من الأرض الخلاء، تركه المستشرق ويلفرد سكاوين بلنت يوم أمر بالسفر من الديار المصرية، وبنى عليه الأستاذ الإمام مسكنا متواضعا وهو المسكن الذي اشترته وزارة

الشؤون الاجتماعية لتخليد ذكراه، وبهذا الثمن الذي دفعته الوزارة سدد الورثة ما بقي من أفساط على الأرض التي اشتراها أخوه في حياته، ويذكر مؤرخوه المعاصرون له أن الأسرة كانت تملك نحو أربعين فدانا من أرض البحيرة المثمرة، فلم يجتمع في يديه من ميراثه ومن مرتباته وأثمان مؤلفاته غير ذلك المقدار اليسير من المال الذي يكفي لشراء الفدادين من أرض في الصحراء، وهي أرض كانت تباع بالتقسيط.

(١٤)

تكوين محمد عبده

لن نستطيع أن نفهم دور محمد عبده الحقيقي من غير العودة إلى بداياته، وإلى ظروف عصره.

وربما كان من المفيد أن ننقل هنا تصوير الأستاذ الشيخ محمد مصطفى المراغي لطبيعة البيئة العلمية التي نشأ فيها الشيخ محمد عبده:

«نشأ الشيخ في عصر من العصور القائمة، كل شيء فيه مضمض مؤلم للنفوس الحرة، والفطر الصادقة: الأمم الإسلامية تنحدر علميا وسياسيا واجتماعيا إلى أحط الدرجات، وليس لطالب الحرية العقلية بينها متنفس، والدين يفهمه الناس على غير وجهه، واللغة العربية اختلطت بغيرها من لغات العجم، والزلفى إلى الله لها طرق لم يشرعها الله، والزلفى إلى الحكام لها طرق لا يرضاها ذو مروءة. ذهب ربح المسلمين، وتفلت من أيديهم زمام الحياة العامة، وتداعت عليهم الأمم كما تداعى الأكلة على القصاع، وليسوا قلة بين الأمم، ولكنهم كغشاء السيل».

«ذهب يتعلم فتعلم كما يتعلم غيره قواعد جافة ليس لها حياة تصلها بمنابعها من الكتاب الكريم، والسنة المطهرة، ولا بأصولها من لغة العرب، وأساليبهم وأدبهم، وتعلم القواعد في مختصرات رضيها ذلك العصر المظلم، لا تفهم إلا بشروح وحواش وصناعة خاصة، فلا اللغة العربية بمساعدة على إجادة النظم والنثر والكتابة والخطابة وحاجة الحكومات والدول في التشريع والتنظيم، ولا دراسة الكلام والمنطق بموصلة إلى الاستدلال الصحيح الذي يطمئن إليه العاقل، ويقنع الخصم المتحدث في الاجتهاد وتحير الأحكام لتطابق حاجة العصر، ولتلائم أصول الأمم، وأحوال الأزمنة».

«والداعي إلى سيرة السلف داع إلى مخالفة سيرة العلماء المبرزين، والداعي إلى كتب الأولين مقصر عن فهم كتب المحققين المتأخرين، والمنادي بأن كتب الفقه وكتب التفسير وكتب الحديث ملئت بمعلومات خاطئة، وبأوهام وقصص لفقها من قبل علماء الإسرائيليات، مخالفة لما درج عليه صالحو هذه الأمة وجهابذتها... إلخ هذه التناقضات

المعرفية» .

«عاش الشيخ في هذه البيئة العلمية ضيق الصدر، مرير العيش، فمن من أصحاب الفطر الصادقة، والنظر السليم يؤمن بالقرآن، ويعتقد أن فيه هديا وفيه شفاء، وأن شريعة محمد ﷺ عامة للأمم كلها، وللعصور كلها، يؤمن بأن هذه الدراسة الدينية والعربية تخرج للناس إماما يهتدون بهديه، ويشفي أمراض المجتمع في علمه وخلقه ونظامه، ويضع له القوانين الصالحة، والنظم اللائقة؟» .

(١٥)

لا يستقيم لنا أن نتجاوز الحديث عن تكوين الشيخ محمد عبده من دون الإشارة إلى أثر الصوفية والسلوك الصوفي في تكوين هذه الشخصية القوية التي قضت فترة الصبا والمراهقة بدون أن تنزلق إلى خطايا الحياة الدنيا، فضلاً عن أن تنغمس فيها، بل على العكس فإنها لقيت على يد أستاذ صوفي، أفضل فرصة لرياضة النفس على السلوك القويم، وصعاب الحياة، وقد أجاد الشيخ محمد عبده نفسه فيما رواه من المذكرات تصوير العوامل المؤثرة فيه في هذه الفترة، كما أجاد الدكتور عثمان أمين عرض أفكار الشيخ محمد عبده في هذه الجزئية:

«ارتضى الشاب، أوائل مدة الطلب، طريق الصوفية، لأن فيه مجاهدة للنفس، وعزلة عن الناس: فكان يصوم النهار، ويقوم الليل بالصلاة والذكر، ويمشي مطرقاً، ولا يتصل بالناس، ويستغفر الله إذا كلم أحدا كلمة لغير ضرورة!» .

«ولما مضت على ذلك سبع سنوات، رأى الشيخ درويش أن مريده قد كملت نفسه، واستقام سلوكه، وأصبح مأمون الوصول فقال له عندما رجع إلى «محلة نصر» في صيف سنة ١٨٧١م: إلى متى هذه العزلة؟ وما الفائدة في العلم وفي تحصيله إذا لم يكن لك نور تهتدي به، ويهتدي به الناس؟ إن من المكروه أن تستأثر بالفائدة دون أهل ملتك، وإن مَنْ لم ينفع بما تعلم فقد أضرع أهم ثمرة تقصد من غراس المعرفة، فعليك أن تخالط الناس، وتعظهم وترشدهم إلى الطريق القويم، والسنة الصالحة» .

«فلما ذكر محمد عبده للشيخ الصوفي اشمئزازه من الناس، وزهادته في معاشرتهم،

وثقلهم على نفسه إذا لقيهم، وبعدهم عن الحق، ونفرتهم منه إذا عرض عليهم، قال له: «هذا من أقوى الدواعي إلى ما حثتكَ عليه، فلو كانوا جميعاً هداة مهديين لما كانوا في حاجة إليك».

«ثم أخذ الشيخ درويش يستصحب الشاب في مجالس العامة، ويفتح له الكلام في الشؤون المختلفة، ويوجه إليه الخطاب ليتكلم، فيتكلم الحاضرون فيجيبهم محمد عبده، منطلقاً من القول على وجل أول الأمر، وما زال الشيخ به حتى بعث عنده شيئاً من الألفة مع الناس، والاستئناس بالتحدث إليهم».

(١٦)

وقبل هذا كان تكوين محمد عبده المعرفي يكتمل بفضل توجيه أستاذه:

«... وفي أواخر كل سنة دراسية كان محمد عبده يذهب إلى «محلة نصر» ليقضي بها أشهر المسامحة (الإجازة) الصيفية، فكان يجد الشيخ درويش قد سبقه إليها، وهنالك يأخذ الشيخ درويش في مدارس الشاب ومحاسبته أيضاً على ما حصل عليه من العلوم الأزهرية في سنته تلك، فيسأله مثلاً: ما درست المنطق؟ ما درست الحساب؟ ما درست شيئاً من مبادئ الهندسة؟».

«فيجيب الشاب: بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة في الأزهر، فيقول الشيخ: طالب العلم لا يعجز عن تحصيله في كل مكان».

«كانت هذه الكلمات تقع من نفس الشاب موقع التأثير، فكان إذا عاد إلى القاهرة التمس تلك العلوم المهملة من الأزهر عند العارفين بها، فكان يخطئ في الطلب أحياناً، ويصيب أحياناً».

(١٧)

ومع أننا نقدر ما في تحليل أستاذنا أحمد أمين لما كان في بيئة محمد عبده الأزهرية من صعوبات، إلا أننا لا نوافق على الإطلاق في انتقاده لبيئة الأزهر التي صب عليها هجومه المركز، ويظهر لي بكل وضوح أن الأستاذ أحمد أمين كان يعبر عن نفسيته وعن نفسية كل كاره للأزهر، وأسلوبه في التعليم، وقد كان من هؤلاء كثيرون قد زادهم نجاحهم (اللاحق) في البيئات العلمية اللاأزهرية هجوماً على الأزهر، وعلى أسلوبه في التعليم،

بينما الحقيقة المؤكدة التي ترقى إلى درجة البديهيات هي أن في كل أسلوب من أساليب التعليم إيجابياته وسلبياته، وقد كان للأزهر وأسلوب التعليم فيه فضل كبير في تكوين شخصية محمد عبده، وكان للأزهر وأسلوب التعليم فيه فضل أكبر في تكوين شخصية أحمد أمين، بل إنني أذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فأقول إن الجزء الأكبر من النجاح الذي حققه هذان الرجلان يعود إلى ما أتاحتها مناهج الأزهر، وأسلوب التعليم فيه، وما كان في هذا الأسلوب من أمور عدها أحمد أمين سلبية، ويكفيني على سبيل المثال أن أشير إلى مدى الحرية الواسعة لطلاب الأزهر في اختيار أساتذتهم، وهو ما تجلب بكل وضوح في اختيارات محمد عبده طيلة دراسته وحتى تخرجه، وهو ما لم يكن متاحًا أبدًا (ولا نقول بالقدر ذاته) لو أن محمد عبده سلك سبيله في تلقى التعليم في مؤسسات التعليم المدني الموجودة حينذاك، التي لم تكن تحظى بالحرية التي يتيحها الأزهر في اختيار الكتاب الذي يدرس فيه الطالب، والأستاذ الذي يدرس الكتاب، والوقت الذي يخصص لهذا الكتاب أو المقرر.

بل إن هذه الحرية أو هذه العقلية التي كانت وراء هذه المناهج والمذاهب، وربما يلور هذا سؤال بريء لا يستطيع أحد أن يرد عليه بالإيجاب،: هل كان في وسع طالب التعليم المدني أو مدرسة الحقوق والإدارة أن ينهج نهج محمد عبده في أن يخالف أساتذته فيما يعتقدونه من مذهب أو منهج، ومع هذا يحظى بالنجاح في الشهادة النهائية، ويجد مَنْ يدافع عنه؟

ولم تقف إفادة محمد عبده عند حد الإفادة من أسلوب التعليم، ومن مناهج التعليم، وإنما امتدت أيضًا إلى نظام التعليم في الأزهر، وقد كان هذا النظام الذكي في ذلك الوقت يتيح لطلابه وقتًا حرا يكفيهم ليتزودوا بما يشاؤون من علوم أخرى، أو من هوايات أخرى، حيث كانت فترات التدريس والانتظام محصورة في أوقات محددة والمدة ومبكرة لا تستهلك طاقة التلميذ أو الطالب في المقررات، وإنما تترك له أن يتزود في غير أوقاتها بما يشاء من مصادر أخرى للمعرفة، وأن يعيد تلقي الدرس على أكثر من أستاذ، ثم أن ينصرف إلى المحاضرات العامة والمساجد والمكتبات ليتلقى فيها ما شاء من معارف أخرى، وهكذا قدر لمحمد عبده أن يستكمل معارفه، أو على حد التعبير الذي استخدمناه

في وصف تكوينه لثقافته أن يسد الثغرات التي وجدها في شخصيته ومعارفه.

(١٨)

وحين كان على محمد عبده أن يختار، وهو مجاور في الأزهر، بين الأساتذة الصوفيين والأساتذة المقلدين فإنه اختار طريق الأساتذة المتصوفين لتزكية نفسه، وقد صور الدكتور عثمان أمين انضمام الشيخ محمد عبده إلى هذا الحزب على أنه كان من قبيل اختيار أخف الضررين:

«... وكانت الروح السائدة في الأزهر هي روح المحافظة على القديم، وتغليب النقل على العقل، والنفور من كل جديد، وبلغ من تعصب أنصار القديم لأرائهم أنهم كانوا يرمون خصومهم بالضلال والزيغ في الدين، وكان محمد عبده مضطرا إلى أن يحضر في الأزهر على كثير من أولئك الأساتذة المحافظين أمثال الشيخ عليش، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابلسي، والبحراوي».

«وكان ينافس حزب المحافظين حزب المتصوفين، وعلى رأسهم الشيخ حسن رضوان، وكان لهذا الحزب مريدون بين أساتذة الأزهر وطلابه كالشيخ حسن الطويل، والشيخ محمد البسيوني، والشيخ محمد المغربي، وكان طبيعيا أن ينضم محمد عبده إلى حزب التصوف هذا، لأنه أقل الحزبين جمودا على القديم، وأقلهما نفورا من الجديد، ثم لأن التصوف كان أقرب إلى قلب فتى لم يزل مريدا متحمسا للشيخ درويش».

(١٩)

ومع أن محمد عبده انحاز إلى الأساتذة المتصوفين فإنه لم يكن تابعا تماما لتوجهاتهم، ولعل أبلغ مثال ذلك هو موقفه من أستاذه الشيخ عليش الذي كان من كبار الصوفية . وقد كان محمد عبده نفسه هو مصدر ما روي عن غضب أستاذه الشيخ عليش عليه حين وشى بعض الطلاب بمحمد عبده عند أستاذه عليش، وقالوا: إنه يرجح مذاهب المعتزلة، وهو ما لخصه الدكتور عثمان أمين، وأعاد عرضه على النحو التالي:

«... وكان طبيعيا أن يجد محمد عبده من الطلبة القاصرين المتخلفين من يسده على نبوغه، ويسعى للوشاية به إلى الشيخ عليش، وكان زعيم المحافظين المتحرجين في الدين:

ذهب بعضهم إلى الشيخ ونقلوا إليه أن محمد عبده يعمل على إحياء مذهب المعتزلة... فكبر ذلك على الشيخ عlish فاستدعى المجاور الشاب وقال له:

- «بلغني أنك تقرأ «شرح العقائد النسفية» درسا!».

- «نعم».

- «وبلغني أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية!».

- «إذا كنت تحررت من تقليد الأشعرية، فهل أرضى لنفسى تقليد المعتزلة؟ إنني آخذ

بالدليل، ولا أقلد أحدا».

- «أخبرني الثقة بذلك».

- «أين الثقة الذي يشهد بذلك؟ فليأت ليميز أماننا بين المذهبين، وليخبرنا أيهما

رجحت».

- «أومثلك يفهم «شرح العقائد؟».

- «الكتاب حاضر وأنا حاضر، فسلني إن شئت».

ثم يعلق الدكتور عثمان أمين فيقول:

«هذه المراجعة من طالب شاب لشيخ مهيب تنطوي يقيناً على قدر كبير من الجرأة بالقياس إلى ما كان عليه الحال في ذلك العهد، فكان طبيعياً أن يغضب الشيخ عlish، ولعله هم بضرب المجاور محمد عبده، ولعله أراد أن يمنعه من إلقاء دروسه، وسواء أصحت هذه الروايات أم لم تصح، فقد كان لتلك الحادثة دوي في الأزهر، وقد ذكر السيد رشيد رضا أن محمد عبده لم ينقطع عن قراءة الدرس، ولكنه كان يضع بجانبه عصا ويقول:

«إذا جاء الشيخ عlish بعكازه، فله هذه العصا!».

(٢٠)

أما على مستوى الفكر السياسي فقد عاش الشيخ محمد عبده شبابه في بيئة مصرية كانت تعاني من إهمال بعض مسؤولي دولة الخلافة الإسلامية لتطلعاتها الفكرية والسياسية

والاجتماعية على حد سواء، وعاش حياة اضطرت فيها طموحات المصريين وممارساتهم السياسية، وبدت في الأفق نذر ثورة عسكرية حدثت بالفعل وفشلت، وهي الثورة العرابية، وكان محمد عبده في ذلك الحين قد وصل إلى مكانة متقدمة بين أعيان قومه، فإذا به في البداية يقف موقفاً واضح المعالم والحدود يحذر فيه من الثورة، ومن الانقلاب العسكري، وبنه بذلك إلى أهمية وضرورة البديل وهو الإصلاح التربوي الحثيث، والتطور السياسي المتدرج، لكنه مع هذا عندما أصبحت المعركة بين أنصار الوطن وأنصار التبعية لم يمنع نفسه الوثابة من الانضمام إلى الثورة، حتى وإن بقي في ميمتها، ولم يمنع نفسه من نصح الثوار وكبح جماحهم، بل انتقدهم في بعض التصرفات، فلما فشلت الثورة لم ينقلب عليها، ولم يحتفل بأعدادها، وإنما ظل على الدوام يجابه هؤلاء الأعداء والخونة بمرارة هجومه على ما اقترفوه في حق الشعب وفي حق الثورة من الخيانة، وهكذا أصبح التاريخ الاجتماعي والسياسي للثورة العرابية يسجل بوضوح أن عالماً جليلاً من علماء الأزهر كان مع الثورة بقلبه ولسانه، على الرغم من أنه في البداية لم يكن مؤيداً لفكرتها، ولا معولاً على جدواها.

وهكذا أصبحنا أمام موقف فكري دقيق وواضح، يمكن تصويره على حسب مذاهب المفسرين، فمن قائل إنه كان تجديدياً في ناحية، وتقليدياً في ناحية أخرى، ومن قائل : إنه كان إلى اليمين من الثورة، ومن قائل : إنه كان إلى اليمين في الثورة، ومن قائل إنه كان هو نفسه ولا أحد سواه يمين الثورة، ومن قائل إنه كان يمينياً ويسارياً في الآن نفسه.

لكن كل هذه التصويرات التي تحرص على تقريب الصورة تبدو معبرة عن موقف متفرد جمع بين حسنين لم يتح لهما، حتى ذلك الحين، أن يجتمعا في فكر رجل واحد على نحو ما اجتمعا في فكر الشيخ محمد عبده.

(٢١)

أما تجربة النفي (من حيث هي عقوبة وارتحال معا) فقد أضافت إلى تكوين الشيخ محمد عبده كثيراً من الآفاق المعرفية والنفسية، وقد صقلت شخصيته، كما جعلته دائم التفكير في عيوب الشرق، وعاد من منفاه مملوءاً حماسة جديدة، وأصبح يريد أن يؤثر في نفوس الناس بما هو أكثر تأثيراً من الثورة ومن السياسة، وهكذا عادت سياسته إلى

مبتدأها تربوية وفكرية في المقام الأول.

(٢٢)

ويبدو لي أن فترة محمد عبده الأولى في باريس لم تتح له تمثل حياة الفرنسيين ودراساتها والإمام بمفرداتها بالقدر الكافي، وهو ما تمكن منه فيما بعد ذلك بقدر كبير فقد كان في فترته الأولى مشغولاً إلى أقصى حدود الانشغال بالعمل في «العروة الوثقى» جمعية ومجلة، لكنه مع هذا الانشغال أضاف إلى مدارك شخصيته بما كان من نتائج غير مباشرة لاحتكاكه بعقليات مختلفة في مصالح البريد، والطباعة، والشراء، والسكن، فكأنه اجتاز الخبرة، وترسخت عنده، ثم دفعته الأيام بعد ذلك إلى لقاء المفكرين ورجال السياسة والجلوس إليهم ومحاورتهم، وهو ما أدى به إلى التأمل في هذه الحياة المتقدمة على نحو كان كفيلاً بترقية رؤيته وأفكاره على حد سواء.

فلما عاد محمد عبده إلى أسفاره ورحلاته كان يتأمل الحياة الأوروبية على نحو مدروس وعميق ويضيف إلى خبرته ورؤيته.

(٢٣)

وقد أضاف محمد عبده إلى تكوينه المتميز علماً باللغة الفرنسية كلفه أن يبذل في سبيله همته وجهده بعدما اكتمل عوده، واشتد ساعده، وهو يتحدث عن تجربته في تعلم اللغة الفرنسية حديثاً متواضعاً يدل على نفس ذات هممة عالية، وفكر حريص على المكانة السامية:

«.. ثم إن الذي زادني تعلقاً بتعلم لغة أوروبية هو أنني وجدت أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه على شيء من العلم يتمكن منه ومن خدمة أمته، ويقتدر به على الدفاع عن مصالحها كما ينبغي إلا إذا كان يعرف لغة أوروبية، وكيف لا وقد أصبحت مصالح المسلمين مشتبكة مع مصالح الأوروبيين في جميع أقطار الأرض، وهل يمكن مع ذلك لمن لا يعرف لغتهم أن يشتغل للاستفادة من خيرهم، أو للخلاص من شر الأشرار منهم».

(٢٤)

وهو يروي قصة تعلمه الفرنسية والطريقة التي لجأ إليها للإسراع بهذا التعلم فيقول: «... ووجد القاضي معلماً، فجاءه حاملاً في يده كتاب نحو فرنساوي «جرامير» فسأله:

ما هذا؟ فقال المعلم: كتاب جرامير، فقال الشيخ (أي محمد عبده نفسه): لا وقت عندي لأن أبتدىء، وإنما عندي زمن لأن أنتهي، ويحدثنا الشيخ أنه ناول معلم النحو قصة من تأليف ألكسندر دوما وقال له: أنا أقرأ وأنت تصلح لي النطق، وتفسر لي الكلم، وما عدا ذلك فهو عليّ، والنحو يأتي في أثناء العمل، ويقول بعد ذلك: وهكذا أتممت الكتاب وكتابا بعده، وثالثا عقبه، وكنت أطلع وحدي بصوت مرتفع كلما وجدت نفسي في بيتي خاليا، فتعلمت مبادئ اللغة الفرنسية، وحصلت منها ما كان يمكنني من القراءة والفهم، ولكن ما كنت أستطيع الكلام».

«وسافر الشيخ بعد ذلك إلى فرنسا وسويسرا عدة مرات في شهور الصيف، وكان يحضر في جامعة جنيف دروس العطفة في الآداب، وتاريخ الحضارة، وبهذه الطريقة تعلم اللغة الفرنسية في أوقات الفراغ من اشتغاله بالقضاء في المحاكم».

(٢٥)

وقد أجمع أصحاب الأستاذ الإمام وخاصته على أنه أتقن اللغة الفرنسية تحدثا وقراءة وفهما، على الرغم من قرب عهده بتعلمها، وهذا ما شهد به الأستاذ أحمد لطفي السيد حين ذكر أن الشيخ محمد عبده هو الذي كان يجلو لإخوانه المصريين ما غمض من عبارات الفيلسوف الفرنسي تين في كتابه المشهور عن «الذهن».

ونحن نعلم من جهة أخرى أن الأستاذ قد أملى في مرض موته فصلا بالفرنساوية نشره المسيو دي جرفيل في كتاب له عن «مصر الحديثة» بعنوان: «وصية سياسية للمرحوم المفتي الشيخ محمد عبده».

«... وقد ترجم كتاب التربية لسبنسر بعد أن نقل من الإنجليزية إلى الفرنسية».

.....

هكذا أصبح محمد عبده يعد نفسه لأن يكون زعيم أفكار كما قال هارولد سيندر.

(٢٦)

ومن الطريف أن نشير إلى أن الشيخ محمد عبده في كلمته التي ألقاها في احتفال أقيم في المدرسة السلطانية كان يتحدث عن ضرورة تعلم اللغات الأجنبية بطريقة برامجية بحتة، حتى إنه يقول: إنه ليس في تعلم اللغة لذاتها أدنى فضيلة!!:

«أما اللغة الفرنسية وغيرها من اللغات فالحاجة إليها خاصة، والاشتغال بها ولا بد أن يكون منحصراً في طبقات من الناس، إما عالم يطلب ترجمة ما فيها من العلوم الطبيعية مثلاً إلى لغته، وإما متهيئ لأن يخدم دولته في معاملة سياسية بينها وبين الدول الأجنبية، وإما تاجر يحتاج إلى معاملة أناس من غير جنسه، وما شابه ذلك، وليس بمحمود في نظر العقلاء أن نطلب اللغات الأجنبية لذاتها، فإن اللغة طريق إلى ما أودع فيها، وليس في علمها نفسها أدنى فضيلة».

(٢٧)

لما اشتد ساعد الشيخ محمد عبده وأصبح طالباً متميزاً في الأزهر، رزق التحول الثاني في حياته وهو التلمذة للأستاذ جمال الدين الأفغاني، وقد كانت تلمذته للأفغاني نعمة من الله لا تقل عن نعمة الله في الشيخ درويش خضر، وعلى يد الأفغاني تحولت شخصية محمد عبده من شخصية ناضجة إلى شخصية أكثر نضوجاً، وإذا أردنا أن نلخص هذا التحول في كلمتين فإننا يمكن لنا بلا مبالغة أن نقول إنه تحول من مهتد إلى هادٍ، وقد كان هذا من حسن حظه، لأن الهادي الذي يبدأ الهداية قبل أن يكون هو نفسه قد وصل إلى مرحلة الاهتداء، لا يصل بنفسه ولا بغيره إلى عُشر ما يصل إليه «الهادي» الذي وصل إلى الاهتداء قبل هذا.

وتختلف الآراء في بيان الأثر الحقيقي للأفغاني في محمد عبده، وظني أن من الخطأ أن نبحث عن أثر مباشر بينما الحقيقة ناصعة أمام أعيننا، وهي أن الأفغاني حرك فكر محمد عبده تجاه المجتمع، وتجاه الفلسفة على حد سواء، ومن ثم فإنه حركه تجاه السياسة والثورة والجامعة الإسلامية بطريقة أوتوماتية.

ونحن نوافق المؤرخ العظيم الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى في رأيه القائل بأنه إذا كان جمال الدين الأفغاني قد لعب دور سقراط بالنسبة إلى حركة التجديد الإسلامي في مصر، فقد لعب الشيخ محمد عبده دور تلميذه أفلاطون، فهو الذي أوضح آراء أستاذه ونظمها وطورها، وكان من رأيه ضرورة إثارة روح المسلمين، وتوجيههم صوب أخوة إسلامية مشتركة، مع الإحساس بكونهم مسلمين.

وإذا كان الأفغاني قد ارتبط بحركة الجامعة الإسلامية، فقد ارتبط محمد عبده بفكرتين

آخرين هو أكثر عمومية من هذه الفكرة النبيلة، وهما : البعث السياسي للإسلام، وإصلاح النظرية القانونية والفلسفية في الإسلام.

(٢٨)

وليس من الظلم للأفغاني أن نقول : إنَّ محمد عبده قد تجاوزه، بل ربما كان هذا دليلاً قاطعاً على خصوبة فكر الأفغاني الذي أتاح هذا التحرر لمحمد عبده، ومن الحق أن نقول إن أثر الأفغاني في محمد عبده يفوق أثر محمد عبده في كل تلاميذه على كثرتهم.

وعلى المنوال نفسه فمن الحق أيضاً أن نقول إن نجاح الأفغاني في محمد عبده يفوق نجاح محمد عبده في كل تلاميذه على كثرتهم، وإذا كنا نحب محمد عبده ونقدره بأكثر من حبنا للأفغاني، فلا بد أن نقدر الأفغاني حق قدره في جزئية أستاذه العبقريه لمحمد عبده، حتى إن ملنا إلى رأي محمد عبده في كل القضايا التي اختلف فيها مع أستاذه.

(٢٩)

ومن الطريف أن محمد عبده في أول علاقته بالأفغاني كان يثني عليه بطريقة ثناء الصوفية على مشايخهم، فمن ذلك ما كتبه في نسخة نقلها بخطه من كتاب قديم حيث قال في خاتمتها:

«وكان الفراغ من قراءته وتقريره عند لسان الحق، وقائد الخلق إلى جناب الحق، خلاصة ما تجلّى بالحكمة، ومنقذ الضالين في تيه الجهالة والغمة، محيي الحق والدين، أستاذنا السيد جمال الدين!»

(٣٠)

بل إن محمد عبده كان حريصاً تماماً على انتمائه إلى مدرسة الأفغاني، وقد ظهر ذلك في بداية أولى مؤلفاته «رسالة الواردات» سنة ١٨٧٤، حيث وصفه بأنه «الحكيم الكامل، والحق القائم!».

وقد لخص الأستاذ الإمام علاقته بالأفغاني في ذلك الوقت في قوله:

«... وإنني لو قلت إن ما أتاه الله من قوة الذهن، وسعة العقل، ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء، لكنت غير مبالغ، فكأنه حقيقة كلية تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت بكل نظر بشكل يشاكله!!».

.....

 وخاطبه ذات مرة بقوله:

«إنني أوتيت من لدنك حكمة أقلب بها القلوب، وأعقل العقول!!».

.....

وبعد وفاته رثاه بهذه العبارة الموجزة البليغة:

«والذي أعطاني حياة يشاركني فيها على ومحروس، السيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمدًا، وإبراهيم، وموسى، وعيسى -صلى الله عليهم وسلم، والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر، لأنني لست بشاعر، ما رثيته بالثر لأنني لست الآن بناثر، رثيته بالوجدان والشعور لأنني إنسان أشعر وأفكر».

(٣١)

وكان من أثر الأستاذ الأفغاني في الشيخ محمد عبده أن أقبل الأستاذ الإمام على الكتابة في الصحف، ونحن نعرف من تاريخ جريدة «الأهرام» أنه كتب فيها سنة ١٨٧٦م مقالات في مختلف موضوعات الثقافة العامة، كانت لها طوابع أخلاقية واجتماعية وتضمنت دعوة صريحة إلى حرية الفكر، وإلى الإصلاح الإداري والاجتماعي معا.

(٣٢)

ويمكننا القول بأن الأثر الحقيقي للأفغاني في تلميذه محمد عبده لم يكن في تحوله بعض الشيء عن مذهب الأشاعرة، وقربه بعض الشيء من مذهب المعتزلة، وإنما كان في أمرين مهمين، الأول هو اكتمال انصرافه عن العزلة عن الناس، أو فلنقل: إقباله الوثائق على الحياة الدنيا، وأخذ في تذوق الحياة العامة بضجيجها ومباهجها ونجاحها، وقد فعل الشيخ محمد عبده ذلك مقتدياً تماماً بأستاذه جمال الدين الأفغاني، حتى كأنه كان فيه مقلداً حرفياً وهو الناعي على التقليد، والثاني هو استمراره في الإقبال على التعمق في دراسة العلوم المختلفة التي خلت منها مناهج الدراسة في الأزهر، كالفلسفة، والرياضيات،

والسياسة، والأخلاق، وصدوره في هذا السلوك الإيجابي عن اقتناع .

ومن الطريف أن أثر الأستاذين الأولين لمحمد عبده (نقصد الشيخ درويش خضر والشيخ جمال الدين الأفغاني) يكاد يتماثل أو يتمازج ونحن، مثلاً، لا نعرف إلى أي حد كان أثر الشيخ درويش خضر في الجزئيتين اللتين تناولناهما لتونا، وإلى أي حد كان أثر الأستاذ الأفغاني، فقد صور محمد عبده نفسه الأمور وكأنها حلّ الأفغاني محل الشيخ درويش في حثه على الطريق، لكنه لم يبين على وجه محدد إلى أي حد كان قد مضى في هذا الطريق الذي دفعه إليه الشيخ درويش.

لكننا على خلاف الذين كتبوا حياة الأستاذ الإمام نرى أن حظ كل من الأستاذين درويش والأفغاني في هذه الجزئية كانا مجتمعين أقل من حظ محمد عبده نفسه في توجيه نفسه إلى هذا الطريق، فقد كان محمد عبده بطبعه اجتماعياً.. مصلحاً.. قائداً.. رائداً.. موجهاً، وكان في كل هذه الصفات قدوة تحتذى، لأنه أدى هذه الوظائف الروحية على أفضل صورة ممكنة!! وكانت القدوة فيه محصلة عمل، لأن هذه الصفات كما نعرف وكما سجل كثيرون ممن سبقونا إلى دراسة سيرة الأستاذ الإمام تتطلب عملاً لا انعزلاً، وتتطلب قيادة لا مراقبة، وقد تحققت هذه الخصال الجوهرية لمحمد عبده بالقدر الذي هياً لها أن تظهر بمجرد تنبيهها أو توجيهها.

ولست إذاً من الذين يظنون أن محمد عبده كان نتاجاً كاملاً لأستاذية الشيخ درويش، أو أستاذية الأفغاني، أو كلتا الأستاذيتين معاً، وإنما هو نتاج تفرد هو نفسه من قبل أن يكون نتاج هاتين الأستاذيتين اللتين صور نفسه نتيجة طبيعية لهما! ثم نقل عنه الناقلون هذه الرؤية مراراً وتكراراً منذ كتبوا عنه، وتأملوا حياته.

(٣٣)

يذكر الدكتور محمد عمارة بخبرته وعلمه وسعة اطلاعه أنه عندما توفي الأفغاني أرادت «المقتطف» التهرب من الكتابة عنه بحجة عدم وجود ترجمة له، وطلبت من الإمام الترجمة له، فتهرب بدوره، ولم يجلها على الترجمة التي كتبها له من قبل في مقدمة رسالة «الرد على الدهريين»، ويرى الدكتور عمارة بكل وضوح ودون مجاملة أن علاقة الشيخ محمد عبده بالإنجليز في مصر هي التي حالت بينه وبين أن يرثي أستاذه، وهو موقف يحسبه الدكتور

عمارة على الأستاذ الإمام لكنه يستدرك فيشير إلى أن الأستاذ الإمام دون كلمة في مذكرة له نقلها عنه الشيخ رشيد رضا (وقد أوردنا هذا النص منذ قليل) قال فيها: «والذي أعطاني حياة يشاركني فيها على ومحروس (وهما أخواه)، والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر، وما رثيته بالثر لأنني لست الآن بناثر. رثيته بالوجدان والشعور، لأنني إنسان أشعر وأفكر».

(٣٤)

ويشير الدكتور عمارة إلى أن ترجمة الإمام محمد عبده للأفغاني قد اختفت من كل الطبعات المصرية لرسالة الرد على الدهريين، وأنه في كل هذه الآثار لم ترد هذه الترجمة منسوبة للإمام، وهو يذكر أن المصدر الوحيد الذي حفظ هذه الترجمة هو مجلة «الجامعة» الجزء الثالث من السنة الخامسة، أول أغسطس سنة ١٩٠٦م (١١ جمادى الآخرة سنة ١٣٢٤ هـ) (ص ١٢٢ - ١٢٩، والجزء نفسه ص ١٤٦، ١٤٧)، ويذكر الدكتور محمد عمارة أن مصادر كثيرة قد استفادت من مادتها أو اقتبست منها، ولكن دون نسبتها لكتبتها الذي هو الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه.

(٣٥)

ومن المفيد أن نقرأ الاستهلال الذي بدأ به محمد عبده ترجمته للأستاذ جمال الدين الأفغاني:

«يحملنا على ذكر شيء من سيرة هذا الرجل الفاضل ما رأيناه من تخالف الناس في أمره، وتباعد ما بينهم في معرفة حاله، وتباين صورته في مخيلات اللاقفين لخبره، حتى كأنه حقيقة كلية تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله».

وربما توقفنا الآن وتساءلنا: أليس هذا هو جوهر ما حدث لمحمد عبده نفسه ولسيرته

حياته؟

(٣٦)

وعلى مستوى التأثير بعلماء الحضارة الإسلامية فقد أحس كثيرون من الذين قرؤوا محمد عبده ودرسوه أنه اعتمد في مقدمة كتابه «رسالة التوحيد» اعتماداً كبيراً على مقدمة ابن خلدون التي قام بتدريسها بعض الوقت في مدرسة دار العلوم، وأنه كان يتفق مع ابن خلدون في اعتبار الدين أمراً لا غنى عنه في تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية، كما أنه كان يتفق مع الإمام الغزالي في اعتبار الدين مسألة تتعلق بالقلب، ولو أنه تجاوز الغزالي وابن خلدون في الدعوة إلى كبح جماح العاطفة الدينية بالاحتكام إلى العقل، خاصة وقد تبين من تاريخ المتصوفة مضار هذه العاطفة.

وبالإضافة إلى ابن خلدون فإن هناك من علماء الحضارة الإسلامية الذين أثروا في فكر الإمام محمد عبده عالمًا ذا أثر عظيم هو ابن مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق».

(٣٧)

فإذا ما انتقلنا في سرعة إلى قراءات الشيخ محمد عبده على نحو ما ظهرت في كتاباته وجدناه على سبيل المثال شديد الإعجاب بالفيلسوف الإنجليزي روبرت سبنسر، ورأينا إعجابه هذا يتحول إلى نمط راق من التلمذة والتمثل، حتى إنه كان على ما استنتجه الدكتور عثمان أمين دائم النظر في مؤلفاته يقرؤها في ترجماتها الفرنسية، وقد أعجبه منها كتابه في «التربية» فنقله إلى العربية، وقد رغب في زيارته، وكان سبنسر إذ ذاك شيخاً كبيراً مريضاً، ممتنعاً عن مقابلة المعجبين به، غير أن رغبة محمد عبده الأكيدة ذلت هذه الصعاب، وتمكن من إتمام هذا اللقاء المباشر في صيف سنة ١٩٠٣... وهكذا.

ومن الكتب التي يُذكر أنها أثرت في تفكيره كتاب «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية» للمؤرخ والوزير الفرنسي جيزو، الذي ترجمه إلى العربية «نعمة الله خوري».

(٣٨)

ظهر أثر هذه البيئات الفكرية جميعاً واضحاً في تفكير الشيخ محمد عبده، وفي كتاباته،

لا في مجرد الإعجاب بصورة ينقلها، أو رؤية يصورها.

وقد حاول الأستاذ العقاد بذكائه أن يبحث عن أصول الفكر الفلسفي التي أثرت في تفكير الأستاذ الإمام ومدى تأثيره بهذه الأصول، فاکتشف أنه رجع إلى المراجع العربية الوافية، لكنه مع هذا وجد صعوبة في تحديد مصادر الأستاذ الإمام في دراسة الفلسفة الغربية:

«مصادر الأستاذ الإمام في مسائل الفلسفة الإسلامية كانت شاملة لمراجعها الوافية من كتب الفلاسفة والمعتزلة والمتصوفة والمتكلمين، ولكننا لا نعلم عن مصادره التي اعتمد عليها لدراسة الفلسفة الغربية شيئاً على التفصيل، وكل ما نعلمه أنه كان يطلع عليها في بعض كتبها بعد تعلمه اللغة الفرنسية، وأن أقواله عن العقائد الإلهية تدل على علم بآراء الفلاسفة المتأخرين من الأوروبيين، وأغلب الظنّ عندنا أنه توافق في التفكير الذي تشابهت فيه الموضوعات الفلسفية قديماً وحديثاً، وهي، فيما عرضت له، من مسائل الخلاف لم تطرق موضوعاً لم تسبق إليه في موضوعات الفلاسفة الإسلاميين».

ويستشهد الأستاذ العقاد على صحة استنتاجه هذا بقوله:

«ولعل من هذا التوافق قوله الذي ارتاح إليه سبنسر حين سأله عن العقيدة الإسلامية في الإله، فإنه ذكر له عقيدة أهل السنة، وعقيدة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، ثم ذكر له أن بعض المتصوفة الإسلاميين يعتقدون أن الله وجود محض، وليس بشخص، فبدأ على الفيلسوف الإنجليزي أنه ارتاح إلى هذه العقيدة، ويبدو اليوم أنها العقيدة التي يرتاح لها كبار المفكرين الغربيين، ومنهم أينشتين صاحب الفلسفة النسبية».

(٣٩)

وعلى كل الأحوال فنحن نعرف من آثار محمد عبده نفسه أن قراءته قد تعددت في الفكر التاريخي الأوروبي، ونظريات التطور التاريخي، ونظريات علماء الاجتماع والأثروبولوجيا الإنجليزي: وفريزر، ووسترمارك، ومؤلفات رينان، وتين، وجبون، وجوستاف ليون، وماكس نورداو.

ولسنا في مجال الحديث عن المفكرين الغربيين الذين تأثر بهم محمد عبده، ولا أولئك

الذين كان حريصا على متابعة إنتاجهم، وإنما يكفينا من هذا ما نراه من أمثلة، فلسنا نعرف في أنداده مَنْ سلك في بناء نفسيته وشخصيته سلوك هذا الرجل الذي كان حريصا كل الحرص على رتق كل فتق في بنائه المعرفي، وعلى سد كل ثغرة في تصوره الفلسفي، وعلي الإمام الواعي بالتمط الحاكم في كل صورة من صور المعرفة التي يراها عن بعد، أو عن قرب، ولست أبالغ إذا قلت: إن الميل الإبتمولوجي لمحمد عبده كان فائقا، وإن حب الاستطلاع عنده كان منهجا ولم يكن رغبة فحسب، وإن الانحياز إلى جوهر المعرفة كان هو الخلق الذي فرض نفسه عليه، وعلي جدول أعماله، حتى إننا نراه وهو يتحدث عن استجابته للذين دعوه إلى كتابة مذكراته يوازن بين أن ينفق وقته في تسجيل هذه المذكرات، وبين أن ينفقه فيما يراه أحق بالإنفاق فيه، وهو اكتساب الحكمة، وانظر إلى عبارته في هذا المقام حيث يقول:

«... وكنت أقول: وقت أصرفه في حكمة أستفيدها خير من زمن أنفقه في قصة أستعيدها، وما الذي عساه يبقى مني، وأنا في قومي لم أترك ما يؤثر عني».

.....

ولسنا نستطيع أن نتجاوز فنقول إن هذا التكوين الذي حظي به محمد عبده كان قد توافر على هذا النحو لغيره من أنداده، حتى وإن كانت أسباب إتاحتها قد تهيأت لهم من دون أن تتفاعل مع نفسياتهم وعقلياتهم وشخصياتهم على نحو ما حدث مع مفكرنا العظيم.



(٤٠)

شخصيته

ونأتي إلى الحديث عن شخصية الأستاذ الإمام.

ونبدأ فنقول: إن الأستاذ الإمام تمتع بشخصية طاغية وأسرة في الوقت ذاته، وقد وصف الأستاذ العقاد على طريقته التي تجمع في ذكاء بين النزعة الانطباعية والرؤية التحليلية شخصية محمد عبده فقال:

«... رأيت الشيخ محمد عبده مرات معدودة، ورأيته مرات لا تحصى في صوره الشمسية التي لا تلتبس إحداها بملامح صورة أخرى، فكانت النظرة الأولى كالنظرة الأخيرة إلى تلك الملامح فيما تنم عليه، وتشير إليه: قوة وطيبة متفقتان لا يبين لك أيهما تنازعتا يوماً أو تتنازعان، فهو قوي لا ينازع طبيته نية من نياتها، وهو طيب لا ينازع قوته دافع من دوافعها، وهو أقرب الناس سمة بما يرتسم في أخلاصنا من سمات النبوة، وهي في طلعتها الإنسانية بشر مثلنا، وإن لم نكن نحن بشراً مثلها فيما تتلقاه من وحي الله».

«قال عنه تلميذه وصديقه وأقرب الناس إليه في عامة أمره وخاصته صاحب المنار السيد محمد رشيد رضا، تغمدهما الله برضوانه: «إنه سليم الفطرة، قدسي الروح، كبير النفس، وصادف تربية صوفية نقية زهدته في الشهوات والجاه الدنيوي، وأعدته لوراثة هداية النبوة، فكان زيتته في زجاجة نفسه صافياً يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار».

«وافتح ترجمته بعد وفاته بنحو عشرين سنة بقوله عنه:

«إن هذا الرجل أكمل مَنْ عرفت من البشر ديناً، وأدباً، ونفساً، وعقلاً، وخلقاً، وعملاً، وصدقاً، وإخلاصاً، وإن من مناقبه ما ليس له فيه ند ولا ضريب».

«وقال قبل ذلك: «إنني وايم الحق لم أطلع له على عمل إلا الحقيق بلقب المثل الأعلى

من ورثة الأنبياء».

«وقال قبل ذلك: «إنني وايم الحق لم أطلع على عمل ينافي العفة والنزاهة، ولا الورع والشرف، ولا هفوة تدل على كامن حقد أو حسد، فهو أكمل مَنْ عرفت من البشر، ومَنْ

اطلع على دخائل كثير من المشهورين بالعلم والتقوى، أو الحكمة والفلسفة، أو تاريخهم الصحيح رأى كثيراً من العجر والبجر، فما قولكم في زعماء السياسة، وعشاق الرئاسة.

(٤١)

ويربط الأستاذ العقاد في ذكاء بين تصوير التلميذ (رشيد رضا) وتصوير الغرباء (سبنسر وبلنت) لانطباعاتهم عن شخصية الأستاذ الإمام :

«وهذا السميت الذي وصفه صاحب المنار بعد الخبرة الطويلة، هو السميت الذي كان يجده الناظر إليه من الغرباء عند النظرة الأولى، كما وصفه هارولد سبنسر كاتب حزب الأحرار الإنجليزي في صحيفتهم «الديلي كرونكل» بعد وفاته بأسابيع، إذ يقول عن لقائه له بدار صديقه عدو الاستعمار ويلفرد سكاوين بلنت:

«هنا أمسك مستر بلنت عن الكلام والتفت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس، فقال: ها هو الرجل، فالتفت مثله فإذا أنا بصورة إنسان يقول الناظر إليها: إنها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين. شيخ حسن البزة، جهير يمتطي فرسا عربيا كميتا جميلا يقبل نحونا على مهل».

«كانت له طلعة وسيمة مهيبة، تتوقد فيها عينان نفاذتان، على قامة معتدلة لا إلى البدانة، ولا إلى النحول، أبيض اللون إلى سمرة، شائع الشيب في رأسه ولحيته قبل أو ان المشيب، وبنيته على ما وصف به شبابه بنية رجل سليم الجسد، مكين البنيان، تعرض في عنفوانه لتسمم سرى إلى الدم من دمل لم يعقم، فنجأ منه بمعجزة الجسد المكين، والدم القوى، والعزيمة الصادقة، وظلت عقابيله تعاوده فيما كان يعتره من آلام المفاصل حيناً بعد حين، ولم تكن وفاته دون الستين بمرض من أمراض الهرم العاجل، ولكنه توفي من أثر سرطان في الكبد لم يتحقق منه الأطباء قبل استفحال الداء».

يجدر بنا هنا أن ننقل للقارئ الوصف الذي وصف به بلنت الشيخ محمد عبده عند زيارته للندن:

«... وليس عليه أدنى مسحة من الثقايد الأوروبية، وهو متوسط الطول، أسمر اللون، ذو لحية سوداء، حاد البصر، ذو وقار ومظهر مهيب، له ابتسامة جذابة، وإذا

استثاره محدثه تكلم كلام الفصيح المتواضع، قوي الحججة، وثاب الذكاء، مشرق الطلعة، وضاح الجبين».

(٤٢)

وقد أجاد الأستاذ أحمد أمين تصوير تفرد محمد عبده بالشخصية التي رفعته إلى هذه الذروة من ذرى العظمة التي وصل إليها، وقد حلل ما كان في شخصيته من مكوناته عند نشأتها، ونفي أن تكون أصوله التركمانية أو العربية سببا مباشرا في هذا التفوق، وأجاد الأستاذ أحمد أمين كعادته الاستشهاد ببيت من الشعر يصور سوء حال البيئة التي نشأ فيها الأستاذ محمد عبده:

«... على كل حال ورث (محمد عبده) صفات نشأ عليها، وساعدت بيئته على نموها، أهمها: الذكاء، والثقة بالنفس والاعتداد بها، ويتبع ذلك حب التفوق والعطف».

«من أين نبعث هذه الصفات؟ من تركمانية أبيه كما يقال، أو من عربية والدته، إذ يقال: إنها من بني عدي، ولكن ما هذا ولا ذاك بالسبب الكافي، ففي كل من التركمان والعرب الذكي والغبي، ولا نستطيع أن نتثبت من موضع الوراثة حتى نكون على علم تام بأبائه وأمهاته فردا فردا، وآتى لنا هذا؟ فليس لنا إذاً إلا أن نقول إنه هكذا خُلق».

«ثم كم من الفلاحين في الحقول، وصغار الصنّاع في المصانع من ورث من الصفات وما ورث الشيخ محمد عبده بل خيرا مما ورث، ولكن لم تسعفهم البيئة وقضت عليهم، وعاشوا وماتوا لم يشعر بهم أحد، ولو وجدوا من الظروف ما وجد الشيخ محمد عبده وأمثاله لظهر نبوغهم، وعلا اسمهم، وآمن الناس بتفوقهم، والناس كالكنوز المدفونة، وفي عصر الشيخ محمد عبده إلى عصرنا لم تسعفنا نظم التربية، وحالة البلاد الاجتماعية لنستكشف الأحجار الكريمة، بل هي في أغلب الأحيان تعمل على دفنها في الرمال:

لا تعجبين من هالك كيف ثوى بل فاعجبين من سالم كيف نجا

(٤٣)

وقد كان محمد عبده منذ مرحلة مبكرة من جهاده ميالا إلى التحديث، لا في المظهر فحسب، وإنما في الجوهر أيضا، ولعل هذا ما دفع الزعيم أحمد عرابي إلى وصفه بقوله: «إن رأسه أصلح للبس القبعة من لبس العمامة!».

وقد روى الشاعر حافظ إبراهيم أنه رأى في مآتم الإمام رجلا يبكي بكاء حارا، فأراد حافظ بك أن يخفف عنه أحزانه بقوله : إن مصابه هو مصاب الجميع، فأجابه ذلك الرجل: «لست أبكي على مصابي فيه فقط، بل أبكي على مصاب هؤلاء المساكين الذين كنت أوزع عليهم كل شهر مرتباته من الأوقاف»!

وإلي هذا أشار حافظ إبراهيم في رثاء الإمام حين قال:

بكيناً على فرد وإن بكاءنا على أنفس لله منقطعات
تعهدنا فضل الإمام وحاطها بإحسانه والدهر غير موات

(٤٤)

ولا يستقيم الحديث عن شخصية الإمام محمد عبده من دون حديث سريع عن بعض سجايا هذا الأستاذ على نحو ما صورها بعض معاصريه ممن أتيح لهم التعامل معه، والإحساس به، وهذا هو الأستاذ قاسم أمين يشير إلى أنه تميز بنشاط روحي فائق الحد، وعزيمة لم تكل عن العمل يوماً إلى أن أصبح شيخاً اقترب من الستين، فكان: «يطالع، ويتعلم، ويعلم، ويفتي، ويجلس في جلسات مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف الأعلى، ويتأأس الجمعية الخيرية الإسلامية، ويضع المشروعات للأزهر، وللمحاكم الشرعية، ويمتحن طلبة العلم، وتلامذة المدارس، ويؤلف الرسائل الدينية، وينشر المقالات الفلسفية، ويدافع عن الدين إذا طعن عدو عليه، ويراسل علماء المسلمين في جميع الأقطار التي يسكنونها، ويتخابر مع رجال الحكومة لتنفيذ مقاصده، وكان مع كل ذلك يجد وقتاً ليزور أصحابه، ويشاركهم في جميع أفراحهم وأحزانهم».

(٤٥)

أما العلامة الشيخ إبراهيم اليازجي فقد وصفه في مجلة «الضياء» بقوله:

«كان متوقد الفؤاد، ثاقب البصيرة، قوي الحجّة، ذرب اللسان، بليغ العبارة، إذا وقف للخطابة كان كأنها يتلو عن ظهر قلبه، فلا يتوقف، ولا يتلأأ، ولا تجد في كلامه لفظة ركيكة، ولا تركيباً سخيفاً، ... لو كتبت لفظه الذي يقوله على البداهة وجدته كأحسن ما ينشئ المترسلون من الفصحاء».

«وكان آية من آيات الله في قوة الحفظ، وسرعة التناول، حتى إنه تعلم اللغة الفرنسية وهو فوق الأربعين، فلم يأت عليه إلا أشهر حتى كان يجيد فهمها، ثم كان يتكلم فيها كأحد أهلها، ولم يرو مثل ذلك إلا عن أستاذه السيد جمال الدين، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء».

(٤٦)

وتحدث الأستاذ محمد كرد علي عن أسلوب الشيخ محمد عبده في التدريس والأستاذية فقال: «كان الإمام يتوخي في دروسه ألا تكون جافة إذا طال بحثه وتقريره فيشفعها في الحال بشيء من دعابته الحلوة، يفرغ عليها من روحه الصافي ما يجيب إلى النفوس الرجوع إلى سماع ما يحاول إلقاءه عليهم من المسائل والمشاكل، وما حضرت له درسا ولا مجلسا ولا خطبة إلا تمنيت لو يطول إلقاؤه أكثر مما طال، ووددت أن أكون كلي أذانا تسمع، وقلوبا تعي وتفهم، وما شككت قط أن كل ساعة من ساعات حياته كانت نفعاً وخيراً، وأن كل من كتب له الاتصال به أفاد من علمه وتجاربه ونصائحه وهديه، وتأثر به عقله وروحه».

«عطف علىّ منذ تشرفت بالاجتماع إليه في القاهرة فقال في الملاء من أصحابه إنه قرأ ما كتبه الصحف في مشروع السكة الحجازية فما قدر جلالته الموضوع حتى نشرت في مجلة «المقتطف» مقالة فيها فاطلع فيها على ما لم يطلع عليه من قبل، فهياً لي بهذه الشهادة سبيل التعرف إلى طائفة من رجال مصر في العلم والقضاء والإدارة والسياسة والأدب، وهذا جل ما يتطلبه ناشئ مبتدئ من العون والتنويه».

وقال العلامة محمد كرد علي في موضع آخر:

«.. وأذكر أنني صحبت أحد علماء المشرقيات من الألمان لزيارته في داره، وكان الحديث بالفرنسية في موضوع التربية والتعليم، فما غلط الأستاذ غلطة واحدة في الساعة التي قضيناها في حديثه، وأبان عن بديهة مؤاتية، دهش لها صاحبي الألماني، وبقي أياما يحدثني بأثر تلك الزيارة في نفسه».

(٤٧)

يروى أن الأستاذ محمد توفيق البكري لما سمع نبأ وفاة الأستاذ الإمام وهو في أوروبا لم

يصدق الخبر، فلما عاد إلى مصر علل ذلك بأنه كان يخال أن الموت لا يتجرأ على الشيخ محمد عبده، وقال: «لقد ترك الشيخ فراغا لا يسده أحد، فإنه كان كما قال المتنبي: ملء السهل والجبل».

(٤٨)

ويروى أنه لما أكثر المؤننون في حفلة الأربعين من وصف الأستاذ بكلمة فقيد الإسلام وفقيد مصر قال الدكتور يعقوب صروف صاحب «المقتطف»: «إننا لا نرضى بأن يكون فقيدكم وحدكم، بل نقول: إنه أكثر من ذلك، إنه فقيد الشرق كله».

وأخذ الأستاذ صروف يشير إلى فضله في بيان أن الدين لا يمنع الارتقاء والأخذ بأسباب العمران، بل يحث عليها، ... مظهرا للشوائب والبدع التي دخلت عليه فأضرت أهله، وهي ليست منه في شيء، بل يتبرأ منها، وينهى عنها.

(٤٩)

أما الكاتب اللبناني نعوم لبكي فقال في جريدته «المناظر» التي كان يصدرها في سان باولو عاصمة البرازيل:

«إن فجاعة النصارى بالإمام، ليس لأنه كاتب، وليس لأنه خطيب، وليس لأنه لغوي».

ثم بين العلة الصحيحة للفجاعة وهي قوله: «هو الذي استخدم كل ما وضعت فيه الطبيعة من المقدرة في سبيل إصلاح الإسلام، فهو مصلح الإسلام، ومن أصلح الإسلام فقد أصلح الشرق، فمحمد عبده هو مصلح الشرق، وهذا ما يجعلنا نخشع لموته، ونكبر المصاب، لأننا شريون وفينا روح وطني».

(٥٠)

أما الأستاذ جورجي زيدان فقد قال في تأريخه للأستاذ الإمام:

«... على أن عظمته الحقيقية لا تتوقف على ما تقدم من أعماله الخيرية أو العلمية أو القضائية، وإنما هي تقوم بمشروعه الإصلاحية الذي لا يتصدي لمثله إلا أفراد لا يقوم منهم في الأمة الواحدة مهما طال عمرها إلا بضعة قليلة، وهذا ما أردنا بسطه على الخصوص من هذه العجالة».

(٥١)

والشاهد أننا أعجز من أن نصور السمائل الخلقية التي تمتع بها الأستاذ الأعلى فقد كان
حليماً كريماً معطاء ساعياً في الخير .

وأخيراً فإننا نقطف مما قاله الشاعر حافظ إبراهيم في رثائه :

كأنك والآمال حولك حوّمٌ نمير على عطفه طير ترفرف

ونقتطف مما قاله أمير الشعراء أحمد شوقي :

ويعجبني منك التقى حيث لا تقى وجدك حين الهازلون كثير



الباب الثاني
كيف أصبح
الشيخ محمد عبده إماماً؟

(١)

أبدأ بذكر حقيقة مهمة وهي أن فكر محمد عبده قدم للجمهور مُلُونًا بآراء مَنْ قدموه وتوجهاتهم، وليس هذا بدعًا في دراسة أي فكر، بيد أن حظ أفكار محمد عبده من هذه التلويينات كان عظيمًا جدًا، لكن الأهم من هذا أن نلفت النظر إلى أن رحابة رؤية محمد عبده هي التي مكنته من قبول هذا التلويين، فقد كان في رؤيته مجال واسع للانتصار للعقل، وللعقل المطلق، كما كان فيها أيضًا مجال واسع للانتصار للسلفية وقصرها من مدار أوسع إلى مدار أقدم، وعلى صعيد آخر فإنه دعا إلى الاجتهاد ومارسه، ومع هذا فإنه في الوقت ذاته لم يجعل الاجتهاد (بما في ذلك اجتهاده) أصلًا من الأصول التي تلزم التالين له أو لغيره من المجتهدين.

وعلى صعيد ثالث فإنه مارس القول بالرأي إلى أبعد الحدود، لكنه فعل هذا تحت مظلة القول بالعقل.. وهكذا.. وهكذا.

وسوف نرى في باب تال كيف أن آثاره الفكرية نفسها قد تعرضت على أيدي بعض تلاميذه وخلفائه والأجيال التالية إلى كثير من التحوير، ومع هذا فقد احتملت هذه الآثار هذا التحوير دون أن تشكو.

(٢)

والواقع أنه قد تكونت لمحمد عبده قدرة فائقة على تقديم صياغة جديدة للحياة الفكرية من حوله، سواء في ذلك ما كان يفعله في تلك الكتب التي كان يشرحها في دروسه بعد أن يختارها دون غيرها، والمواقف التي كان يواجهها، والأزمات التي تمر به، والتوجهات التي كان يرى نفسه ملزمًا بالدفاع عنها في الاجتماعات الرسمية، والقرارات التي كان عليه أن يتخذها، والأحكام التي كان لابد له أن يصدرها.

(٣)

وربما ساعد على هذا الطابع الذي حدث لفكر محمد عبده أنه هو نفسه كان في دعوته السياسية حريصًا على التفلسف والتبرير، واتخاذ مبادئ الإقناع، انظر إليه حين يكتب في «الوقائع المصرية» عن مبررات حب الوطن، أو عن موجباته الثلاث:

«الأول أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد، والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويضر أو يسفل ويذل».

(٤)

وانظر إلى الشيخ محمد عبده أيضًا حين يتحدث عن جدوى الالتزام بالقانون: «..إنما تسعد البلاد وتستقيم حالها إذا ارتفع فيها شأن القانون، واحترمه الحاكمون قبل المحكومين، واستعملوا غاية الدقة في فصوله وحدوده، والوقوف على حقيقة مغزاه، وسهروا لتطبيق أعمالهم جزئية وكلية على منطوقه الحقيقي، ومفهومه، عند ذلك تحيا البلاد حياة حقيقية».

(٥)

ومن الجدير بالانتباه أن ظهور الأستاذ الإمام محمد عبده قد جاء في فترة من فترات الضعف التي حاقت بالعالم الإسلامي، لكنها شهدت في الوقت نفسه ملامح سعي بعض مجتمعات مهمة من هذا العالم الإسلامي إلى البزوغ في ذلك العصر، ومع أن قدر الطموح في هذه المحاولات كان في حد ذاته أكبر من قدر الإمكانيات المتاحة فإن طابع الطموح المشروع والمستحب، كان كفيلاً بأن يستثير التفكير في أسباب التخلف، ودواعي التقدم على نحو لا يبتعد في تفسيراته عن البحث عن دور الدين نفسه في صناعة التقدم أو تكريس التأخر، وكان هذا أمراً طبيعياً بحكم انتهاء أغلبية طائفة المتعلمين في الأمة الإسلامية إلى ما تبقى من مؤسسات تعليمية مرتبطة في جوهرها وأصلها وتمويلها بالدين الإسلامي، ثم بحكم المواجهة الطبيعية بين هؤلاء وطلّاع العائدين من دراسات سريعة في الخارج قصد بها تكوين طائفة ترتبط بالحضارة الغربية، أو بالمستعمرين الأجانب، أو بهما معاً، وتحقق فوائد برجماتية، أو تؤدي وظائف حكومية تقليدية، أو تنجزهما معاً.

وفي إطار هذا الصراع الفكري المبكر كان حتماً على محمد عبده، أو على من يصل مثله إلى موقع الإمامة أن يناقش الظنون والأباطيل والأراجيف حتى من قبل أن يقدم طرحه هو لآراء جديدة في قضايا عصره.

ومن حسن الحظ أن محمد عبده كان واعياً لهذا القدر، ومن حسن الحظ أيضاً أنه كان

قادراً على أداء هذه المهمة.

(٦)

وبادئ ذي بدء فقد كان الشيخ محمد عبده واعياً للخريطة الحضارية التي عاش في عصرها، وكان يلفت النظر إلى المفارقة التي حدثت في تاريخ المسلمين ودولتهم وتوجهاتهم في العصر الحديث:

«إن الديانة الإسلامية قد وضع أساسها على طلب الغلبة بإعداد العدة، ورفض كل قانون يخالف شريعته، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها.

«من ينظر في أصل هذه الديانة، ومن يقرأ سورة من القرآن لا بد أن يدرك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسعى إلى اختراع الآلات الحربية، وإتقان العلوم العسكرية، وما يرتبط بها من إتقان الطبيعة والكيمياء، وجر الأثقال والهندسة، وهو يذكر قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

«إن المسلمين الآن قد فقدوا الاهتمام بالبراعة في فنون القتال، واختراع الآلات، وسبقتهم الأمم الأخرى، حتى وصل الأمر إلى أن أبناء الديانة التي تسعى إلى المسالمة قد اخترعوا آلات الحرب الدقيقة، في حين أننا لا نجد ذلك عند أبناء الديانة التي تدعو إلى طلب القوة، والاستعداد للحرب».

«لقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر، وأدى هذا إلى سخرتهم من العمل والكفاح، وقد أحدثت آراء الزنادقة في القرنين الثالث والرابع، وأيضاً آراء السوفسطائيين بالإضافة إلى وضع الكثير من الأحاديث المكذوبة. لقد أحدث ذلك كله، فيما يرى محمد عبده، العديد من النتائج السيئة».

ثم هو يلفت النظر إلى المفارقة الحادثة في العصر الحديث فيقول:

«... لقد وصف الكندي الفيلسوف بعض رجال الدين وهم قلة قليلة في عصره، بأنهم عدماء الدين، وليسوا رجال الدين، وذلك حين يحاولون التجارة بالدين. لقد ذهب الكندي إلى القول بأن من تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يصبح ملكاً له، فهم (إذاً)

عدماء الدين وليسوا رجال الدين».

(٧)

وفي هذا الإطار كانت لمحمد عبده قدرة على التقييم الموضوعي لأداء أساتذته بعيداً عن حبه لهم، أو تعلقه بأسلوبهم، وعلى سبيل المثال يشير مؤرخه إلى انطباعاته عن تلمذته للأستاذ الشيخ حسن الطويل على نحو متوازن:

«... وربما كان الشيخ حسن الطويل من الأساتذة الذين استفاد منهم محمد عبده بعض الاستفادة، ولكن ذلك الشيخ لم يكن له مذهب واحد مرسوم، فلا هو بالصوفي، ولا هو بالمنطقي، ولا هو بالفقيه. كان يدرس المنطق وشيئا من الفلسفة الإسلامية، لكن درسه كان أكثره احتمالات لا تكاد تنتهي إلى الجزم بشيء، وتدعو النفس إلى التساؤل الذي قد يتحول لدى البعض إلى البلبلة والوسوسة، وتترك الذهن حائراً مرتاباً».

(٨)

وقد كان محمد عبده منذ بدأ اتصاله بالمجتمع عن طريق الصحافة نموذجاً مباشراً بعالم دين معني بالإصلاح على أساس ديني وفلسفي، ونحن نراه في مرحلة مبكرة يلخص في جريدة «مصر» درسين من دروس أستاذه عن فلسفة التربية، وعن فلسفة الصناعة، وينشر في «الأهرام» الأسبوعية مقالات عن «الكتابة والقلم»، وعن «المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني»، وعن «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية».

(٩)

وعلى الرغم من أن محمد عبده كان صاحب منهج فكري شبه متفرد في زمنه، فإن معاصريه على حد سواء لم يمانعوا في أن ينسبوه إلى مذاهب متعددة ومتعارضة، بل إن أعداءه ومخالفيه فعلوا ذلك بطريقة أكثر فداحة.

ولقد اتهم محمد عبده بأنه «لا أدري»، وأنه «معتزلي» و«ماتريدي»، بل اتهمته بعض الدراسات الغربية الحديثة بالإلحاد، وذلك رغم صعوبة ربطه باتجاه معين.

(١٠)

وعلى حين يذهب كثيرون إلى القول بأن أحكام ابن تيمية (وإن لم يقبل تزمته)، كانت مصدراً لإلهام محمد عبده في الوقت الذي شغل فيه وظيفة الإفتاء، فإن الدكتور عثمان أمين

(على خلاف ذلك) ينفي تأثره بابن تيمية ومدرسته «المحافظة» التي ناصبت الفلسفة العداء.

(١١)

ويرى كثيرون وفي مقدمتهم الدكتور عثمان أمين أن الإمام محمد عبده ظل في كل حياته فيلسوفا ينزع إلى التأمل والروية فيما يعرض له من الأمور، ويرفض الأحكام المشهورة، والآراء التي تفرضها السلطات، ولا يأبه بذلك البرهان الثقيل «برهان الحضور»، أو الأمر الواقع الذي يخضع له الناس عادة أكثر مما ينبغي.

(١٢)

وليس أحد بمستطيع أن ينكر أن حياة الأستاذ الإمام محمد عبده قد شهدت كثيرا من التحولات الفكرية في مذهبه الكلامي والفقهية على حد سواء، وبالطبع فقد اختلفت الآراء والتقييمات لمراحل التطور في مذهبه التي مر بها فكر هذا الإمام العظيم، وعلى سبيل المثال فإن الأستاذ محمد كرد علي يروى أنه تحول من الأشعرية إلى المعتزلة قبيل نواله شهادة العالمية:

«ولما قرأ محمد عبده الحاشية على شرح العقائد العضدية مال إلى رأي المعتزلة دون رأي الأشاعرة، فشاع ذلك في شيوخ الأزهر، وفي يوم الامتحان لأخذ شهادة العالمية قاوموه مقاومة ظالمة، ومنهم الشيخ عليش، والشيخ الجيزاوي، ومع أن رئيس لجنة الامتحان شيخ الأزهر يومئذ الشيخ العباسي، وكان على جانب كبير من العلم وحب التجدد، قال لأعضاء اللجنة في أثناء المداولة: إنه لم ير في حياته أحدا في ذكائه وثبته من علمه، وإنه يستحقُّ الدرجة الأولى، بل لو كان فوقها درجة أعلى لاستحقها، مع ذلك لم تسمح له اللجنة إلا بالدرجة الثانية».

(١٣)

وفيما يبدو فقد دفع السياق، والسياق وحده، الأستاذ محمد كرد علي إلى أن يقول عنه: «... كان في بعض فتاويه يسير مع العقل، ولا يجيد عن طريق السلف، بدأ صوفيا، وانتهى مجتهدا لا يقول إلا بما يقول علماء الظاهر أمثال الإمامين ابن تيمية، وابن قيم الجوزية».

ولابد لنا هنا أن نتحفظ على الأستاذ محمد كرد على فنقول أو نضيف : إن المقصود من ذلك هو العودة إلى الكتابة والسنة لا في تأويلاتها الحرفية أو الظاهرية .. وذلك على نحو ما سنفصل القول فيها بعد .

(١٤)

ونحن نرى أساتذتنا الذين توفروا على دراسة فكر الأستاذ الإمام محمد عبده لا يميلون به ناحية المعتزلة، ولا يخرجونه عن الأشاعرة، مع ما قد يبدو في بعض آرائه من ميل معتزلي، ويبدو لي أن الإمام محمد عبده كان قد أفاد من آراء المعتزلة، وأكثر الإفادة من منهجهم في التفكير من دون أن يقول بكل ما قالوا، ويبدو لي مرة أخرى أن الأستاذ أحمد أمين كان هو الذي أعطى الإيجاء بأن الشيخ محمد عبده كان يميل إلى آراء المعتزلة، وقد كانت للأستاذ أحمد أمين كما نعرف طريقة متميزة في تحليل مفردات الفكر، وتكوين الرأي عنها، في حدود ما هو متمايز في نظره من آراء ومناهج سابقة، ولم يكن ميالا ولا محبا لوصف ما يجلبه بأوصاف جديدة تخرج به عن إطار التقسيمات السالفة، هذا فضلا عن أنه كان في كثير من أوقاته معتزلي الهوى.

(١٥)

ومع هذا فإن الباحث في آراء محمد عبده لا يستطيع أن ينسبه تماما إلى فكر المعتزلة، أو الفلاسفة كما رجح الدكتور سليمان دينا والشيخ مصطفى صبري ، لكنه لا يستطيع أن ينفي أنه كان قريبا من منهجهم الفكري في كثير من مقارباته، وعلى سبيل المثال فإنه كان يؤكد على أهمية العقل الإنساني، وعلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله:

«إن الإنسان لو ترك يعمل ساعة من الزمان وبسط كفيه للطبيعة ليستجديها نفسا من حياة، لما مكنته من ذلك، بل دفعته إلى هاوية العدم».

(١٦)

ولاشك في أن روح الأستاذية الحققة التي بثها محمد عبده في تلاميذه جعلت كثيرا من هؤلاء التلاميذ يتناولون نصوصه نفسها بالتحوير أو التعديل بل بالنقد في بعض الأحيان. وقد كان محمد رشيد رضا نفسه (وهو لا يعرف ولا يعرف إلا بكونه تلميذ الإمام) في مقدمة هؤلاء (!!) حتى يمكن لمذهبه أن يوصف على نحو ما وصف بالفعل بأنه ضيق

بعض ما أفسحه الأستاذ الإمام، لكن أدق وصف لطبيعة هذه العلاقة هو ما جاء على لسان الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة حين تحدث عن آراء محمد رشيد رضا المخالفة لأستاذه فقال:

«... وقد نبه السيد رشيد إلى بعض أخطاء للإمام في أدب، ووفاء، ولكن ذلك لا يعليه إلى مرتبته، ولا ينزل الإمام إلى طبقته، فالناس منازل في العلم، وحسب إمام الجليل أنه فتح عين الطريق، فاستقى منها كل وارد، وكان أشد الناس منهلاً تلميذه وصفيه السيد رشيد، ولكل مقام معلوم.. فهو راويه وناقل علمه إلينا نحن الذين لم نستمع إلى الإمام، وإن استمعنا إلى صحابته المخلصين له».

(١٧)

وربما كان من الجدير بالذكر هنا أن أشير إلى رأي جميل حدثني به الدكتور حسن الشافعي حين طلبت إليه أن يقرأ مخطوطة هذا الكتاب موجزه أن الشيخ رشيد رضا تلميذ الأستاذ محمد عبده شيء، وأن الشيخ رشيد رضا السلفي شيء آخر.

ونحن نعرف أن الشيخ رشيد رضا قد فسر آراء أستاذه تفسيراً تقليدياً تماماً، وعلى سبيل المثال فقد كان محمد عبده يقصد بالسلف الصالح مؤسسي التقاليد للفكر الإسلامي من الرسول ﷺ إلى الغزالي، على حين كان رشيد رضا يصل إلى تفسير السنية في اتجاه الحنبلية الصارمة، وقد استمد الكثير من تعاليمه من ابن تيمية، وتأثر بالغزالي، بل إنّه على حد وصف كثيرين من العلماء، قد بذل جهداً بارزاً في تحديد مجال العقل الذي أطلق محمد عبده سراحه، وذلك بزيادة المصادر الملزمة إلى حد كبير لتشمل عدداً من الأحاديث إلى جانب القرآن، وبإعادة التأكيد على أهمية مبدأ الإجماع الذي ارتبط بفترة الخلفاء الراشدين.

(١٨)

كذلك فقد لاحظ الأستاذ محمد أبو زهرة وغيره أن تفسير المنار قد اشتمل على أمرين لم يكونا في تفسير الإمام:

«أولهما: العناية بدعم التفسير بالمأثور عن النبي ﷺ، وذلك بلا ريب خير كله».

«وثانيهما: النقل عن الكثير من المفسرين، وأن السبب في ذلك أن الإمام كان يلقي

دروساً، فكان يلقي ما تمثل في عقله وقلبه مما قرأ وتأمل وتدبر في القرآن، ولأن كل همة نفسه كانت متجهة إلى لباب القرآن».

(١٩)

ومع أني مقدر لكل الجهود التي بذلها أسلافنا وأساتذتنا في تأصيل فلسفة محمد عبده وأصوله الفكرية، فإني أعتقد عن يقين وعن درس أن فكر هذا الرجل انطلق من أساس جوهري واحد هو فهمه للقرآن الكريم، وهو الفهم الذي ظهر في تفسيره للقرآن الكريم، وصقل نفسه في تجويده لهذا التفسير من خلال تكراره في الدروس التي كان يلقيها في بيروت، ثم في القاهرة، قبل أن يملي بعضها فيما عرف بتفسير المنار.

وظني أننا لن نستطيع فهم فلسفة محمد عبده كلها من دون فهمنا لفهمه للقرآن الكريم، ذلك الفهم الذي كان متأثراً بالهداية والفتوح والإلهام، ولم يقتصر على الفهم اللغوي، أو النحوي، أو البلاغي، أو الفقهي، أو المنطقي، أو الكلامي، أو التاريخي، أو الاجتماعي.

(٢٠)

ولعل أصولَ فقه الإمام محمد عبده كانت أكثر بروزاً واكتمالاً في منهجه في تفسيره لما فسره من آيات القرآن الكريم، فقد التزم الإمام في تفسيره ما قد يسمى الطابع العلمي، فلم يلتمس تفسير القرآن في القصص والأسرائيليات التي كانت كفيلاً بسد الفراغ المعرفي والدراسي عند قارئ القرآن والمستمعين إليه الذين عهدوا (فيما كانوا يسمعون) التطويل والتعويل على أحداث سابقة، وعلى حل العقد التي تواجه عقولهم من خلال اللجوء إلى الفانتازيا، فلما جاء محمد عبده إلى التفسير جاهر بقوله: «إن خير ما فسر القرآن القرآن».

وهكذا رفض الأستاذ الإمام كل قصة أو إطناب في وصف ليس له سند صحيح من القرآن أو السنة.

(٢١)

ونحن نرى الشيخ محمد عبده في تفسيره للقرآن والنصوص الدينية وقد حاول بإخلاص شديد التوفيق بين الإسلام ونظرية المدنية الحديثة، حتى إنه اتبع طرقاً متعددة من التأويل الممكن له (وغير الممكن لغيره) للتوفيق بين الدين ونظريات العلم.

وقد نبّه الأستاذ محمد كرد على إلى أن الأستاذ الإمام في تفسيره القرآن «فسر أموراً غامضة لا يفهمها كل الناس، وقربها من الأذهان فأقنع غير المتعنتين، كمسألة الجن والملائكة»، «التي فسرها بما لم يسبق لمفسر على ما نظن»، ومن قرأ دروس تفسيره يدرك أنه عالم لا كالعلماء، يقول أبداً: «لا إمام سوى العقل».

«ودافع الإمام فيما ألقى من دروس التفسير وغيرها عن العقائد والمثل الإسلامية، وبيّن قيمتها وأهميتها التاريخية والعلمية، ودعا إلى اعتبار القرآن جميعه وحدة متماسكة لا يصح الإيمان ببعضه دون بعض، وبيّن أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه، وكان يقول: إنّ في كل سورة من سور القرآن روحاً تسري في آياتها، وتسيطر على مبادئها، وأحكامها، وتوجيهاتها، وأسلوبها».

(٢٢)

ومن المهم هنا أن نكرر الإشارة إلى أن الشيخ محمد عبده لم يفسر القرآن كله، لكنه فسر سورة البقرة، وسورة آل عمران، وجزءاً من سورة النساء حتى الآية (١٣٥)، كما فسر جزء «عم».

وقد أشرنا في هذا الكتاب إلى الفرق بين تفسير الأستاذ الإمام وتفسير المنار الذي أتمه الشيخ محمد رشيد رضا.

(٢٣)

ويتصل بالحديث عن منهج الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تفسير القرآن الكريم أن نشير إلى ما أشار إليه أستاذنا أحمد أمين من تعدد روافده وخلفياته المعرفية وتعدد منابره من بعد ذلك :

«... يدرسه في أحد مساجد القاهرة وهو قاض، ويدرسه في الأزهر وهو في القضاء والإفتاء، ويتخذ موضوع محاضراته في الجزائر تفسير سورة العصر، ويفسر جزء «عم» لتلاميذ مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية، وينشر دروسه في التفسير في مجلة «المنار» ليقرأ في العالم الإسلامي».

وقد وصف الأستاذ أحمد أمين منهج محمد عبده في التفسير فقال:

«كان يقرأ الآية، فإذا اتصلت بالعقيدة شرحها شرحاً وافياً، عارضها ما ورد في القرآن

في موضوعها، مبينا ما دخل على المسلمين في هذه العقيدة من فساد ودخيل، وإذا اتصلت بحالة اجتماعية أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية في حياة الأمم، مسترشداً بالواقع، مستشهداً بما يجري في العالم في بيان متدفق، ولسان ذلق، وصوت جميل أخاذ، فهو تفسير عملي، يشرح الواقع، ويبين سببه، وهو (تفسير) أخلاقي، يدعو للعمل على مبادئ الإسلام، ويبين أنها منبع السعادة في كل العصور، وهو (تفسير) روحاني يدعو إلى سمو النفس إلى العالم العلوي، وينزه الله عما دخل على العقيدة من فساد بالإشراك مع الله الأولياء، وعبادة الأضرحة، والتشفع بأهل القبور، وإقامة الموالد، ونذر النذور، وهو في كثير من مبادئه يشبه تعاليم الوهابية في الرجوع إلى الأصول الأولى للإسلام، وتنقيته من البدع والخرافات والأوهام، ولكنه يتقبل ما صلح من مبادئ المدنية الحديثة، ويدعو إلى الأخذ بها ما انفقت والإسلام».

«الإسلام دين توحيد لا شرك فيه، تنزيه لا تجسيم فيه، وهو دين يعتمد على العقل ويستنهضه لإدراك أن العالم له صانع واحد، عالم قادر، والعقل ضرورة للدين، فهو المرشد إليه، والدين ضروري للعقل لأنه يكمله ويقومه».

«والإسلام يفسح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون، وذلك يفضي إلى معرفة الله وإجلاله».

«وهو في تفسيره يحاول التوفيق بين الإسلام ونظريات المدنية الحديثة، ويتبع طرقاً من التأمل للتوفيق بين الدين ونظريات العلم».

(٢٤)

ونحن نوافق الأستاذ أحمد أمين فيما ذهب إليه من أن تفسير الأستاذ الإمام للقرآن كان مفعماً بالروح بالوجدانية والإيمانية :

«أكبر قيمة له في تفسيره أنه كان يجيي العواطف، ويحرك المشاعر، أكثر مما يستقصي بحث المسائل العلمية، فهو يتجه إلى القلب أكثر مما يتجه إلى العلم والعقل، متأثراً في ذلك بطبيعة الدين نفسه، أفادته سعة اطلاعه على الفلسفة الإسلامية، ثم اتصاله بالثقافة الغربية، وقراءته بعض أصولها، ورحلاته إلى أوروبا وملابسته لحياتها، ومقابلته لبعض فلاسفتها، وسماحه بعض محاضراتها، أن ينظر إلى حال المسلمين نظرة إشفاق في عقيدتهم

وأعمالهم، فيبث كل ما يرى من إصلاح حول تفسير آيات القرآن».

«واستمر يدرس هذا الدرس في الأزهر نحو ست (سنوات)، كان يحضره كثير من علية القوم، وكبار القضاة والموظفين، وشباب الأزهر والمدارس العالية.. كان درسه ذا أثر كبير فيهم».

(٢٥)

وربما يبين عن منهج الإمام محمد عبده في فهم القرآن وتفسيره ذلك النص الجميل الذي ورد عرضاً في رسالة من رسائله الإخوانية ناصحاً به مَنْ أرسل إليه الرسالة حيث يقول:

«داوم قراءة القرآن، وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي، وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضم إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية، واقفا عند الصحيح المعقول، حاجزا عينيك عن الضعيف والمبدول واعتبر بما قاسى النبي وأصحابه من الجهد والعناء لنصر دين الله، وما ركبوا من المتاعب، وما احتملوا من المصاعب، على ما تعلم من درجة قربهم إلى الله وغفرانه لهم ما تقدم من ذنبهم وما تأخر».

(٢٦)

نعرف أن الأستاذ الشيخ محمد عبده ليس مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن ظهور الفكر الجديد الحرفي الذي عدّه أصحابه (أو غيرهم) فكراً سلفياً وما هو كذلك في رأي كثير من العلماء وأساتذة الفلسفة)، لكن الاقتران الزمني والأستاذية المباشرة هي التي أتاحت (أو بررت) القول بأن محمد عبده كان مسؤولاً أيضاً عن ظهور بعض التيارات السلفية التي كان منها تيار تلميذه الأستاذ محمد رشيد رضا .

ونحن لا نستطيع أن ننكر حقيقة تاريخية وهي أن دعوته قد ظهرت في فترة سابقة (سبقاً مباشراً) على ظهور الاتجاهات الحرفية (أو التي تسمى في بعض الأحيان بالاتجاهات السلفية)، وهكذا هبى لبعض دارسي تاريخ الفكر الإسلامي الحديث أن دعوة الأستاذ الإمام كانت سبباً مباشراً في ظهور السلفيين الجدد بدءاً بمحمد رشيد رضا.

ومع هذا فإننا نوافق الدكتور محمود حمدي زقزوق فيما ذهب إليه في ندوة المجلس الأعلى للثقافة من أن محمد عبده لم يكن سلفياً بالمعنى الشائع اليوم ، وهو معنى «الحرافية» ، فهذا التيار الذي يسمى نفسه اليوم تياراً سلفياً ليس له نصيب من السلفية التي يقصدها الشيخ محمد عبده، إذ هو اتجاه يدخل في باب التقليد المذهبي الذي يرفضه الشيخ، فقد دعا محمد عبده إلى فتح الاجتهاد والتجديد، لا يقلد مذهبا معيناً، ولا يتبع فرقة بعينها، وإنما كان هو نفسه مدرسة تجديدية تحارب الجمود والتفوق في شتى المجالات.

(٢٧)

نحن نعرف بالطبع أن فهم فكر محمد عبده وفهم فلسفته لا يستقيمان من دون أن نحلل فكر هذا الإمام إلى مكوناته، وقد فعل أسلافنا ومعاصروننا هذا على نحو دقيق وعظيم ومتوسع، ولا يزال الباحثون الجادون يفعلون، وأظنهم سيواصلون، وقد حاولنا تلخيص ذلك كله مع ما ذكرناه من آرائنا في هذه الجزئية في باب سابق.

وقد وجدنا أن الجانب الأكبر من هذه المكونات تتوزع من ناحية بين علوم الأزهريين القديمة بتقليديتها، وصياغتها المحكمة، ومحيطها المضيق، وبين ثقافة واسعة اكتسبها بالرؤية، والمشاهدة، والمقابلة، والمعاملة، والاستماع، والمحاورة، والجدل، والافتناع، والتأمل اليقظ، والتفكير المتصل، والحكم على الأمور، ونقد الحكم... إلخ، وقد حرص على أن يغذيها بكل ما أمكنه من تغذية، ولعلنا نذكر في هذا المقام بأنه كان ممن يعتقدون بأن الكتب وحدها لا تكفي في معرفة الناس والحياة، بل كان يرى أنه لا بد أن يكمل الإنسان ثقافته بالاطلاع على ذلك «الكتاب الكبير كتاب العالم»، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي ديكارت، لهذا كان حريصاً على أن يقوم في كل عام ببعض الرحلات خارج بلاده، وكان يقول عندما يريد السفر إلى أوروبا: «إنني أذهب لأجد نفسي»، وقد زار كثيراً من بلاد أوروبا وإفريقيا وآسيا، للوقوف على أحوالها، وفهم روح أممها، وتحدث عن أثر تلك الأسفار في نفسه فقال:

«ما من مرة أذهب إلى أوروبا إلا ويتجدد عندي الأمل في تغيير حال المسلمين إلى خير منها، وذلك بإصلاح ما أفسدوا من دينهم، وتشحيد عزائمهم إلى معرفة شؤونهم، وامتلاك ناصيتها بأيديهم دون إفراط ظلمتهم، وهذه الآمال وإن كانت تضعف في نفسي

عندما أعود إلى ديارى، لكثرة ما ألقى من العنت، وشدة ما أصادف من المصاعب، وسوء ما أرى من انصراف المسلمين عن النظر في منافعهم، وشدة عداوتهم لأنفسهم، وقوة رغبتهم في تمكين ظالمهم من رقابهم، وحبهم في الاستعباد لهم لغير سبب معقول، لكنى متى عدت إلى أوروبا ومكثت فيها شهرا أو شهرين تعود إلى تلك الآمال، ويسهل على تناول ما كنت أعده من المحال».

هكذا كان الرجل يرتحل في المكان بكل ما يهيئه هذا الارتحال من نمو وجداني وعقلي وفكري على نحو ما عرفنا من زيارته لفرنسا وتونس وبلاد الشام .

(٢٨)

وربما كان من واجبي أن أنبه هنا إلى ما ذكره أستاذنا الدكتور حسن الشافعي من أن علماء المسلمين قد عبروا عن فكرة ديكرات الجميلة بإشارتهم إلى الكتاب المسطور والكتاب المنظور ، وإشارتهم إلى الإرادة الكونية والإدارة الشرعية ، وإلى أن الأستاذ محمد عبده كان يعني بعضه بالجاهلية ما نراه فيها نقلناه عنه في فقرة تالية (الفقرة ٣١) من هذا الباب ، قاصداً التيه والإعراض عن الحق .

(٢٩)

ومع كل هذه الأقوال (أو بالأحرى الأوصاف) التي ناقشناها ؛ فإننا نعتقد أنها جميعا تظل أدنى من أن تصور حقيقة التجديد الذي نادى به محمد عبده وتبناه وعمل له، وهو تجديد ذاتي نبع وانبتق من داخل الفكر الإسلامي نفسه، فإذا أردنا الدقة اللغوية المعبرة، فإننا نجد لفظ «التجدد» كافيا للتعبير عما تركه من تراث تجديدي ، ولا نعدو الحقيقة إذا وصفنا إنجازاه في مجمله بأنه «تجدد الفكر الإسلامي على يد محمد عبده».

ولعمري هل يطمح أي فكر ديني إلى شيء أسمى من التجدد المنبتق من داخله.

(٣٠)

لم يقتصر محمد عبده في تجديده على الفكر الإسلامي، وعلى فهم العقائد والأصول الفقهية، لكنه امتد بهذا التجديد إلى الحياة الفكرية في كافة صورها حتى شملت أفكاره التجديدية ميادين التربية والتعليم، والثقافة، والشؤون الاجتماعية، والفنية، والجمالية، والاقتصادية، والعمرانية، وقد عالج كل هذه الميادين من منطلق إيمان قوي بمكانة العقل

في الإسلام، وقد أتيح لتجديده أن يجد قبولاً في البيئة التي عاشها حتى وإن لم يكن هذا القبول قد وصل في حجمه إلى ما كان الإمام محمد عبده والمعجبون به يتمنونه أو يمتنون أنفسهم به.

ومن الإنصاف الواجب لأنفسنا وأسلافنا القريبين أن نشير إلى حقيقة أن دعوة محمد عبده التجديدية قد لقيت قدرًا من القبول أتاح لها أن تثمر، وأن تظل قادرة على الإثارة والتنبه، ولا ينبغي لنا أن نغتر بما كان محمد عبده نفسه يعبر به عن إحباطه من المصاعب التي واجهته وواجهت دعوته ومذهبه ومنهجه، ذلك أن تعبيره المبالغ فيه عن هذا الإحباط لم يكن إلا من قبيل التنفيس عن النفس الطموحة إلى هداية المجموع، وهو ما يتناقض بالطبع مع ما نعرفه من سلوكيات السياسيين الحريصين على أن يسجلوا لأنفسهم نجاحًا يؤكدون عليه بقبول الجماهير لدعواتهم، حتى وإن كان المتقبلون لهم قلة قليلة لم تعلن هذا القبول إلا لأسباب دنيوية وأنية.

هناك ضرورة إذا لفهم حقيقة حديث المصلح العظيم عن خيبة أمله، فمثل هذا الفهم يتطلب قدرا من الوعي بمشاعر الإخلاص للآخرين وللجماعة وللوطن، وما يحيط بالإخلاص ويلازمه من الإشفاق على الذين لم يهتدوا، ومن الحزن بسبب عدم اهتدائهم هذا.

(٣١)

وفي ضوء هذا يمكن لنا أن نقرأ نصًا من نصوص الإمام محمد عبده التي تبدو معبرة عن إحباطه ويأسه من أحوال قومه، لكننا نفسرها في ضوء ما نعرفه بأنها من قبيل شفقة الأب الواعي وحرصه الشديد على أن يحظى في سلوك أبنائه بما يتمناه لهم من الصواب :

«... أما قومي فأبعدهم مني أشدهم قربا مني، وما أبعد الإنصاف منهم، يظنون الظنون، بل يتربصون بي ريب المنون، تسرعاً منهم في الأحكام، وذهاباً مع الأوهام، وولعاً بكثرة الكلام، وتلذذاً بلوك الملام. أقول فلا يسمعون، وأدعو فلا يستجيبون، وأعمل فلا يهتدون، وأريهم مصالحهم فلا يصرون، وأضع أيديهم عليها فلا يحسون، بل يفرون إلى حيث يهلكون، شأنهم الصياح والعويل، والصخب والتهويل، حتى إذا جاء حين العمل

صدق فيهم قول القائل في مثلهم:

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدد
ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
«وأقول: ولا من الخير».

«وإنما مثلي فيهم مثل أخ جهله أخوته، أو أب عفته ذريته، أو ابن لم يحن عليه أبواه وعمومته، مع حاجة الجميع إليه، وقيام عمدهم عليه، يهدمون منافعهم بإيذائه، ولو شاؤوا لاستبقوا باستبقائه، وهو يسعي ويدأب، ليطعم مَنْ يلهو ويلعب، على أني أحمد الله على الصبر وسعة الصدر، إذا ضاق الأمر، وقوة العزم، وثبات الحلم، وإن كنت في خوف من حلول الأجل قبل بلوغ الأمل، خصوصا عندما أري العمل في أرض ميتة لو ذابت عليها السماء مطرا لما أنبتت زرعا، ولا أطلعت شجرا، أفزع لذكرى ذلك وأجزع، ويكاد قلبي يتقطع، ثم أرجع إلى الله فأعلم أنه مع الصابرين، وأنه لا يضيع أجر العاملين فيشج صدري، وأمضي في جهادي الدائم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا...».

ويمضي الأستاذ الإمام فيقول:

«ليتني كنت أشكو إلى الله جهل العالمين، وحق المعلمين في مثل هذه الجاهلية التي بعث النبي لمحو أحكامها، وإزالة أيامها. تلك جاهلية كان الضلال فيها بعيدا، ولكن كان فهم القوم حديدا، لذلك عندما لاح لهم ضوء الهدى أبصروه، وعندما قرع أسماءهم صوت الداعي أجابوه. كان القرآن يصوغ أفئدتهم فيلين من شدتهم، ويفل من شرهم، ويفجر عن صخر القسوة ينابيع الحنان والرحمة، وما كان أهل العناد فيهم إلا قليلا، عرفوا الحق فأنكروه، وطائفته كانوا يفرون منه خوف أن يعرفوه، ولو سمعوا لفهموا ثم لم يجدوا بداً من أن ينصروه».

«أما اليوم فإنما أشكو من قلة الفهم، وضعف العقل، واختلال نظام الإدراك، وفساد الشعور عند الخاصة، فلا تجذبهم فصاحة، ولا تبلغ منهم بلاغة، وغاية ما يطلبون أن يحمدا بما لم يفعلوا، وأن يوصفوا بالعلم وإن لم يعقلوا، وأن تقضي حاجاتهم إذا سألوا، وأن ترفع مكانتهم وإن تنزلوا...».

(٣٢)

وقد استمر الشيخ محمد عبده ينظر إلى دوره الطبيعي في هذا الإطار حتى إنه كان وهو على فراش الموت يعبر عن هذا المعنى فيقول ذلك القول الذي أثر عنه:

ولست أبالي أن يقال محمد أبل أم اكتظت عليه المآتم
ولكنه دين أردت صلاحه أحاذر أن تقضي عليه العمام

هكذا قدر لمحمد عبده أن يرحل عن الدنيا وهو مشفق على بني دينه شأنه في هذا شأن كل المصلحين الذين كانوا معنيين بالهم العام بأكثر من اهتماماتهم بالشأن الخاص .
وليس من أحد ينكر الآثار الطويلة لما نادى به محمد عبده من الآراء الحرة منذ قرن من الزمان، سواء في ذلك آراؤه في التربية والتعليم، ونظم الحكم، والعدالة الاجتماعية، والصلة بين العلم والدين، وموقف الإسلام من الفنون، ومركز المرأة من المجتمع.

(٣٣)

كان الأستاذ محمد عبده متزناً إلى أقصى الحدود فيما كان يقدمه من فكر قديم أو جديد، وكانت آراؤه في الحرية والديمقراطية والتجديد ومنافع العباد والمصالح المرسلّة توازن موازنة دقيقة بين المبدأ والحاجة، وبين الفكرة المجردة وواقعها القائم على الأرض.
وعلى سبيل المثال ، فإنه مع ما يبدو من تأكيد الرجل على عبودية الحق، فقد كان مع حرية التعبير والتفكير إلى أقصى حد ممكن، حتى إنه نبه كثيراً إلى ما في الإسلام من إيمان وتسامح، وفي هذا الصدد أبرز الإمام محمد عبده ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم، وهو أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيثار من وجه واحد، هُمل على الإيثار ولا يجوز حمله على الكفر، وكان يردف هذا المعنى الدقيق بتساؤله: فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟

(٣٤)

وقد تحدث الأستاذ العقاد عن فلسفة الأستاذ الإمام محمد عبده حديثاً فلسفياً دقيقاً وحافلاً بالفهم العميق لمكانة فلسفة محمد عبده وآرائه من الفلسفات والآراء السابقة عليه، ولموضع هذه الآراء من موضوعات الفلسفة التقليدية والشائكة على حد سواء، لكن الأستاذ العقاد بذكاء شديد كان يربط بين نزوع محمد عبده إلى الفلسفة ودواعي هذا

النزوع، وكأنه يريد أن يقول: إن الفلسفة لم تكن عند محمد عبده غاية بقدر ما كانت وسيلة.

وانظر إلى الأستاذ العقاد حين يقول:

«... وهو (أي محمد عبده) فيلسوف حين تكون الفلسفة حكمة يروض بها الحكيم نفسه على المسلك الذي ينبغي له كما يراه، والغاية التي يسعى إليها كما هداه الفكر إليها، وهو فيلسوف حين تكون الفلسفة بحثاً عن سر الوجود، ورأياً في كليات الحقائق يحيط بأجزائها، ويستعان به على تفسير تلك الأجزاء».

«وقد كان يفهم الفلسفة على هذا المعنى في مستهل حياته العلمية حين كان المفكرون يفسرونها على وجوه مختلفة لا تطابق معناها».

(٣٥)

وقد مضى الأستاذ العقاد في تحليل انتفاءات الأستاذ محمد عبده الفلسفية مستنداً إلى معرفته العميقة بالفلسفات المختلفة والفروق بينها في نقاط الخلاف التقليدية الشهيرة وغير الشهيرة، وكان الأستاذ العقاد يقرر بكل ثقة أن الأستاذ محمد عبده لم يكن ينتمي إلى مذهب معين، ولا إلى طائفة معينة، لكنه جمع بين هذه المذاهب جمعاً يسر له أن يكون له مذهبه الخاص به.

ولسنا نستطيع أن نورد كل ما ذكره الأستاذ العقاد في نصوص هذا الصدد، فهو موجود في كتبه، ولا أن نلخصه لأنه عصي على التلخيص، لكننا نقل للقارئ بعض ما يصور ما استنتجه الأستاذ العقاد من تفرد مذهب الأستاذ الإمام محمد عبده:

«فهو مع الفلاسفة والمعتزلة في تحكيم العقل والقياس على المنطق والعلوم الكونية، ولكنه يخالف رأي الفلاسفة في معنى الوجود، ومعنى العلوم بالنسبة إلى الحقيقة الإلهية، ويخالف رأي المعتزلة في مجادلاتهم العقيمة حول مسألة الصفات وما تفرع عليها من الكلام عن خلق القرآن».

«وهو مع المتصوفة في رياضتهم النفسية والفكرية، لكنه يرى أن إلهام المتصوف «ذوق وجداني» لا يجوز له أن يدين به غيره».

ويمضي الأستاذ العقاد فيقول:

«وقد يحيط بالفلسفة الإلهية في مذهب الأستاذ الإمام مَنْ يقرأ تعليقاته على العقائد العضدية، ومناقشته في حاشيته للإمام عضد الدين الإيجي، والإمام جلال الدين الدواني في شتى المسائل التي تقوم عليها اليوم فلسفة ما وراء الطبيعة عند الفلاسفة المعاصرين، مضافاً إليها مسألة الصفات التي لم يطرقها هؤلاء المعاصرون».

«وأيسر من هذه الحاشية، لمن يقرأ كتب الفلسفة السلفية، رسالته القيمة في التوحيد، وتفسيراته للآيات القرآنية من دروسه في الجامع الأزهر، وفيها بيان جلي لكل مسألة من تلك المسائل التي يقل فيها الجلاء، ويكثر فيها الغموض في كتب الأقدمين».

(٣٦)

على أن الأستاذ العقاد كان يرى في لجوء الأستاذ الإمام للعقل قدرة متميزة في تجاوز الجدل بإدراك عقمه، وكأن إدراك العقم إنجاز مميز:

«إذا أردنا أن نجعل لفلسفة الإمام حدّاً فاصلاً بينه وبين مخالفيه من جماعة المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة الأقدمين، فالحد الفاصل هنا هو القدرة على حسم الجدل العقيم بالرجوع إلى حكم العقل السليم، أو هو القدرة العلمية على حل المشكلات العقلية، ولاسيما المشكلات التي لا داعي للإشكال فيها غير الوقوف عند اللجاجة اللفظية، والعجز عن تقرير معناها، أو غير التهالك على الزبد وترك ما ينفع الناس».

(٣٧)

وقد زاد الأستاذ العقاد هذا المعنى نفسه توضيحاً في موضع آخر من كتابته عن الأستاذ الإمام محمد عبده فقال في فقرات كثيرة نقتطف منها ما يلخصها:

«فهو مع الفلاسفة الإلهيين في مسألة الوجود الإلهي، أو الوجود المطلق، ولكنه لا يقفُ بإدراكه للقدرة الإلهية عند استحالة الخلق من العدم، لأن الوجود المطلق في عقيدته وتفكيره لا يستحيل عليه أن يفيض نعمة الوجود على خلقه، فليس الخلق من العدم بالمستحيل، بل المستحيل هو العدم نفسه مع وجود الخالق المريد الفعال لما يريد، ولا تكفير عنده لمن قال بقدم العالم وهو يؤمن بأن الله هو الفاعل لما أَرادَه من خلقه، إذ كانت إرادة الله قديمة لا ندري كنه عملها السرمدية خارج الزمان، وكان الواجب في مسألة وجود

العالم أن نؤمن بأن له موجدا كما شاء، فلا يكفر مَنْ قال : إن الله أوجد العالم في القدم، وإن يكن مخطئا في التفكير».

«وهو مع المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدي الدين، ولكنه لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده، لأنه يفرق بين مطابقة الدين للعقل وبين الاكتفاء بالعقل في المسائل النظرية والشرعية، إذ لا بد من تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية، مادام العقل يعلم أنه لا ينفذ إلى كنه الأشياء، وأن العقول الإنسانية موكولة إلى حكمة الغيب حيث وقف بها مدى التفكير».

«وهو مع المتكلمين في استخدام القضايا المنطقية، لكنه يأخذ على غلاتهم أن استخدام المنطق يذهب بهم إلى السفسطة أحيانا، ويدفع بهم إلى خلق المشكلات بينهم وبين الفلاسفة أو المعتزلة في غير داع إلى الإشكال».

«وهو مع المتصوفة، أو على الأصح مع الحكماء المتصوفين، ولا سيما الأخلاقيين، لأن التصوف عنده رياضة عقلية، ولكنه يرى لهذه الرياضة جانبا غير الجانب الحسي من الحياة الدنيوية يسميه «ذوقا» ويحمد من صاحبه أن يروض عليه ضميره ووجدانه، ولا يدين به أحدا من المقيدين بالحياة الطبيعية، أو الحياة الحسية، لأن الأمر في هذه الحياة لما يستقيم عليه صلاح الجماعة، ولا محل فيه للذوق الخاص الذي لا تراص عليه طبيعة العموم».

(٣٨)

ومن الجدير بالذكر أن الأستاذ العقاد كان يرى، بعد تمحيص، أن فلسفة الأستاذ محمد عبده أقرب ما تكون إلى آراء الإمام الغزالي، وهو يعلل هذا القرب تعليلا علميا ممتازا :
«وأقرب الآراء إلى الأستاذ الإمام آراء حجة الإسلام أبي حامد الغزالي رضوان الله عليه، فهو قريب منه في كل ما ابتعد به الفهم بينه وبين الفلاسفة أو المعتزلة أو المتكلمين، وليس بينه وبين حجة الإسلام من خلاف يذكر إلا كان، على الأكثر، من قبيل الاختلاف في الدرجة دون الجوهر، فإن الأستاذ الإمام لا يشتد على الفلاسفة اشتداد حجة الإسلام، ولا يقول بالتكفير حيث يتأتى المخرج المقبول، ولو ببعض الصعوبة في التأويل».

(٣٩)

يذهب الأستاذ العقاد إلى القول بأن احتكام الأستاذ محمد عبده إلى العقل قد نجاه من الانزلاق مع الفلسفة إلى ما هو عصي على التأويل والفهم إذا ما حكمنا العقل فيما يمكن تحكيمه فيه، وهو يتخذ من موقف الأستاذ الإمام من أقوال الفلاسفة فيما يتعلق بصفات الله دليلاً على ما يذهب إليه وهو يقول:

«أما الإله في العقيدة الإسلامية كما يبسطها الأستاذ الإمام في كتبه المتقدمة فهو «الوجود الكامل المطلق»، وكل ما عداه من المخلوقات فهو ناقص محدود».

«وكمال الله لا ينفي إرادة الخلق على قول أرسطو في الإرادة، ولا يقتضي قدم المخلوقات الناقصة المحدودة متفرقة أو متجمعة فيما نسميه العالم أو الكون، ولا يمنع العقل أن يكون هذا العالم حادثاً، وأن يكون الله أحدثه من العدم بقدرته، لأن القدرة هي إمكان القادر ما لا يمكن غيره، ومعنى قدرة الخالق المطلق أنه يمكنه ما ليس بالممكن بغير قدرته المطلقة، فلا وجه هنا للاستحالة مع الوجود المطلق الذي ليست له حدود».

«وصفات الله التي يقتضيها الكمال واجبة وجوب وجوده على أكمل صفة، فإذا جاء الشرع بصفات غير مستلزمة عقلاً، فلا يجوز للفيلسوف أن يرفض صفة من الصفات لا يمنع العقل نسبتها إلى الكمال المطلق، ولا معنى للجدل العقيم في استكناه هذه الصفات؛ لأن العقل الإنساني لا ينفذ إلى كنه شيء من الأشياء، فضلاً عن كنه الوجود الأوحد الذي ليس له مثيل يقاس عليه».

(٤٠)

ويرى الأستاذ العقاد أن رأي الشيخ محمد عبده في هذه المسألة شبيه برأي الفيلسوف الألماني عمانويل كانت في استحالة العلم بالشيء ذاته، ووقوف العلم الإنساني عند الظواهر، مع التعبير عن هذا الفارق باصطلاح الأقدمين: الكنه والعوارض».

ويستشهد الأستاذ العقاد على استنتاجه الذكي هذا بما يقوله الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد عن أن غاية كمال العقل الإنساني إنما هي:

«الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حساً

كان أو وجدانا أو تعقلا، ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها، والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها، وأما 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 وآثاره».

(٤١)

على هذا النحو يصل الأستاذ العقاد إلى ما نوافقه عليه تمام الموافقة ونعبر عنه بألفاظنا بأن محمد عبده لم يكن يدرس الفلسفة ولا يدرسها على أنها غاية في حد ذاتها، وإنما على أنها وسيلة من وسائل العقل في الوصول إلى الحق؛ ولهذا فإنه كان يراوح بين مذاهب الفلسفة المختلفة وبين مذاهب علماء الكلام والتصوف وغيرهم ويخضع هذا كله لذائقته الإيمانية في الوقت ذاته، وقد عبر الأستاذ العقاد عن هذا المعنى بعباراته الأشد رصانة من عباراتنا، مستنداً إلى نظريته في أن محمد عبده كان مصلحاً فيلسوفاً ولم يكن فيلسوفاً فحسب:

«... وتنجلي طبيعة المصلح العامل في هذه الفلسفة الإلهية التي اطمأن إليها من بين آراء الفلاسفة، وعقائد المعتزلة، وعلماء الكلام، فلم يكن يعنيه منها أنها فلسفة تحل جميع المشكلات، وتفسر جميع الغوامض، وتفصل في جميع القضايا المعلقة بين المفكرين الإلهيين، وإنما كان يعنيه منها أنها تبطل الحيرة من الناحية العملية فلا تشغل العقل بما لا داعية للحيرة فيه، لأنه على أي الآراء من ناحية الواقع سواء، وما لم يكن البتُّ فيه جوهرياً للعلم بحق العالم المخلوق فالقيل والقال فيه لاجحة لا تجمل بالعقل، وليس لها ضرورة في عقائد الضمير».

«فالوجود المطلق لا يحده الزمان لأنه يخلق الزمان، ولا موجب إذن للحيرة في قدم العالم أو حدوثه، لأن الله قادر على أن يخلق مع الزمان، ولا داعية لحيرة العقل في أمر حدوثه وقدمه على هذا الاعتبار».

«والذين يقولون: إن البعث بالأرواح حتم يوجبون استحالة العبث بالأجسام في غير استحالة معقولة، لأن قدرة الله لا يمتنع عليها تبديل الجسد في إبان الحياة، ولا داعية للحيرة في مقادير المادة التي تتألف منها الأجساد الحيوانية جميعاً، لأن الإله الذي خلق

المادة ابتداءً يخلقها كرة أخرى بما يشاء لها من المقادير».

(٤٢)

وقد أشار الأستاذ العقاد بألفاظ مستفيضة ووافية إلى حقيقة موقف الشيخ محمد عبده من مسألة القدر والإرادة :

«ومسألة القدر، على أي معنى من معانيه، لا تلغي إرادة الإنسان كما ينبغي أن تكون إرادة المخلوق المحدود، ولا تبطل الجزء كما ينبغي لتلك الإرادة، والعلم السابق بالتكليف والعقاب لا يقتضي بطلان الإرادة النفسية، لأن الإنسان قد يريد عامداً ما يعلم أنه معاقب عليه، وإذا كان علم الله بعمل الإنسان حقيقةً فحقيقةً مثلها أنه جعل له إرادة على قدر وسعه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها على أية حال».

ثم يؤكد الأستاذ العقاد على هذا المعنى بعبارة واضحة الدلالة والمغزى حيث يقول: «ويخيل إلى قارئ الفلسفة حين يراجع أقواله في العقائد العضدية ورسالة التوحيد أنه فرغ من هذه الأقوال جميعاً وهو يقول لنفسه: إن المفيد هو أن نعمل ما لا بد من عمله، فدعونا من إضاعة الوقت والعقل في تحصيل الحاصل، دعونا من الخلاف فيما يتساوى فيه طرفا الخلاف، فإن ترك الحيرة أولى من الحيرة التي لا تنتهي إلى طائل».

(٤٣)

ونأتي إلى ملامح مذهب محمد عبده في استيعاب التطور الحضاري في زمنه، وقد كان هذا التطور السريع بمثابة أكبر تحدٍ يواجه فكره ومذهبه، ومن الإنصاف أن نشير إلى أن عوامل الأصالة في فكر محمد عبده هي التي مكنته من أن يستوعب ما صعب استيعابه على غيره.

كان الشيخ محمد عبده يعتقد أنه «لا يوجد شيء في روح الحضارة الحديثة يناقض الإسلام الصحيح إذا ما أمكن فهمه فهماً سليماً، والتعبير عنه تعبيراً سليماً، فهو دين توحيد لا شرك فيه، تنزيه لا تجسيم فيه، وهو يعتمد على العقل، ويستنهضه لإدراك أن العالم له صانع واحد، عالم قادر، والعقل لازم للدين لأنه المرشد إليه، في حين أن الدين لازم للعقل لأنه يكمله ويقومه، والإسلام الصحيح يفسح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون بحيث تتسنى معرفة الله وإجلاله».

(٤٤)

ولعل هذا يقودنا إلى أن نلخص في سرعة ما أسماه محمد عبده «أصول الإسلام» في كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية»، وقد جعل هذه الأصول ثمانية:

- ١- «النظر العقلي لتحصيل الإيـان».
- ٢- «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض».
- ٣- «البعد عن التفكير».
- ٤- «الاعتبار بسنن الله في الخلق».
- ٥- «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها».
- ٦- «حماية الدعوة لمنع الفتنة».
- ٧- «مودة المخالفين في العقيدة».
- ٨- «الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة».

وبوسع القارئ أن يعود إلى نصوص الأستاذ الإمام في الحديث عن هذه الأصول الثمانية في أعماله الكاملة .

(٤٥)

أما تفرد محمد عبده عن جيل المُصلحين الاجتماعيين الذين تلوه في القرن العشرين فيتمثل أول ما تمثل في مخالفته للأوروبيين، فقد كان في جل آرائه ندا معارضا ومصححا، ولم يكن عنده أدنى استعداد للاستسهال في النقل عنهم، ويكفي في هذا المقام الإشارة إلى مواقف المتعددة من رينان وهاناتو وكرومر مع اختلاف طبيعة هذه المواقف من حال إلى حال.

كان الشيخ محمد عبده، بما فطر عليه من فطرة سليمة، وما اكتسبه من معارف عالية قد وصل إلى حد من الثقة بالنفس في مواجهة التفسيرات والنظريات الأوروبية، وكان محمد عبده ضد الذين يهاجمون الإسلام وجوهره، وضد الذين يقدمونه على صورة تستحق الهجوم، متخذين من أوضاع المسلمين مدخلا إلى الاستهزاء من فكرة الإسلام النبيلة.

«... فلكل مسلم أن يفهم عن الله، من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف، ولا من خلف».

وربما كان من الضروري هنا أن نتوقف لنشير إلى حقيقة مهمة وهي أن عبارة محمد عبده في هذا المقام لا يمكن أن تترك من دون تفسير ليتأولها الذين يريدون القفز على حقائق الدين وإنما ينبغي لنا هنا أن نكرر ما أوضحه الأستاذ الإمام نفسه مما ذكرناه في هذا الباب الذي بين أيدينا .

(٤٦)

ولعل أصدق ما يعبر عن رغبة محمد عبده في توظيف الشريعة من أجل إصلاح الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، هو أن نتأمل في التشبيه الذي سخر به من أقرانه، وقد وصف الشيخ زملاءه المتشددين في تقليدهم بقوله: «إنهم لبسوا الفراء بالمقلوب، فلا هم تذرّوا به، ولا هم تركوه».

(٤٧)

والحق أننا لا بد أن نقدر أن الشيخ محمد عبده كان يحارب في جبهة الدفاع عن الإسلام، بينما الصورة الذهنية عن الإسلام تبدو متسرعة في الحكم، سطحية في التناول، خبيثة في الهدف الذي تهدف إليه.

أما دفاعه عن الإسلام فلم يكن إلا صورة من صور حبه للعقيدة الإسلامية، وتفانيه في خدمتها، وقد كانت الغيرة الشديدة تأخذه إذا ما مسّ الإسلام أحد بسوء.

وعلى سبيل المثال فنحن نعرف أن محمد عبده بذل جهداً كبيراً في تصحيح آراء هانوتو، ومن الواجب أن نطلع القراء على هذه الآراء.

(٤٨)

لما أثرت على البساط الغربي قضية مكافحة الرق كان محمد عبده حريصاً على بيان وجهة نظر الإسلام في هذه المسألة بياناً حاسماً، وقد سخر في حديثه من العلماء البريطانيين الذين زعموا أن شريعة الإسلام تشجع على الرق وتقف على سبيل إلغائه:

«والدين الإسلامي لا يعارض في هذا الإلغاء، بل بالعكس نرى أن أوامر الدين تمنع

من اتخاذ الرقيق إلا من الكفار الذين يقاثلون المسلمين، فالعبد هو في الواقع أسير قد أخذ في حرب مشروعة، أو هو أحد أفراد أمة ليست على صفاء في علاقاتها بأمراء المسلمين، وليست بينها وبينهم معاهدات أو محالفات تحميها، زد على ذلك أن الكافر الذي ينتمي إلى أمة متحالفة مع أمير مسلم لا يمكن أن يؤخذ في الرق، ومن هنا يتبين أن الدين الإسلامي لا يعارض في إلغاء الرقيق، كما هو الحادث في هذه الأيام، بل هو لا يوافق على استمراره، وأولئك العلماء الذين لا يوافقون على هذا الرأي، في إنجلترا أو غيرها، عليهم أن يأتوا إلينا ويعلمونا نحن شيوخ الأزهر أصول إيماننا، فإن مثل هذا العمل يصير من المناظر المدهشة، فإن العالم الإسلامي بأجمعه سيصعق وينعقد لسانه عندما يعلم أن مسيحياً قد أخذ على نفسه تعليم علماء أكبر جامعة إسلامية أصول ديانتهم، وكيفية شرح القرآن.

«هذا، وستصدر فتوى من شيخ الإسلام إعلاناً بأن إلغاء الرقيق يوافق روح القرآن والسنة، وستجتهد الحكومة المصرية في إزالة جميع العوائق في سبيل هذا الإلغاء، ولن يهدأ بالها حتى تمحى هذه التجارة من جميع الأراضي المصرية».

(٤٩)

وربما كان من المفيد أن نتأمل فيما دار من أخذ ورد بين الإمام محمد عبده وهانوتو . وما يجدر ذكره أن الأستاذ الإمام نشر رده على هانوتو غفلاً من توقيعه، ولكن أكثر أهل العلم والأدب في مصر جزموا بأنه هو كاتبه، وأنه لا يقدر عليه أحد غيره ولم يكن هذا هو الموقف الوحيد الذي أنكر محمد عبده شخصيته حين أظهر آراءه، بل إنه فعل ذلك أكثر من مرة، وكأن لسان حاله يقول:

«ومن نكد الدنيا أن يعجز الإنسان عن الاستخفاء في هذا البلد الكبير إذا رأى من المصلحة أن يظهر أفكاره دون شخصه».

(٥٠)

كان هانوتو قد نشر في أوائل سنة ١٩٠٠ مقالاً عن الإسلام بمناسبة سياسة فرنسا في المستعمرات الإسلامية، ثم تعرض للمقارنة بين المدنية النصرانية والإسلامية، ووازن بينهما في مسألتين: ذات الله، والقضاء والقدر، فقال: إن اعتقاد النصراني في التثليث، وتصورهم للإله الإنسان جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان ويحولونه حق القرب من الذات

الإلهية، على حين أن العقيدة الإسلامية بدعوته إلى التوحيد وتنزيه الله عن البشرية، حملت الإنسان على الضعف والوهن، والعقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان وإرادته، دفعته إلى العمل والجد، أما عقيدة المسلمين في القضاء والقدر فحملتهم على الجمود والركود».

«ونشرت ترجمة هذا المقال في «المؤيد»، فلم ينم الشيخ محمد عبده ليلته حتى كتب الرد عليها، وظهرت أول مقالة له ثاني يوم، ثم تتابعت مقالاته، بيّن فيها فضل الإسلام، وأن عقيدة التوحيد أسمى فكرة، وأن الإسلام لم يدع إلى الجبرية بالمعنى الذي يفهمه هانوتو، وأن في القرآن أربعاً وستين آية تثبت حرية الإرادة.. إلخ، وكان من نتائج هذا التصدي المخلص بالفكر الثاقب كتابه المشهور بعنوان «الإسلام والنصرانية».

وكان هانوتو قال إنه قد لاحظ أن المسلمين «تجمعهم رابطة واحدة، بها يديرون أعمالهم، ويوجهون أفكارهم إلى الوجهة التي يرغبونها. إنها كالكهرباء الذي تنتهي إليه قوة المغناطيسية». إن جذوة الحمية الدينية تشتعل في أفئدتهم حين يقتربون من الكعبة، من البيت الحرام، من بئر زمزم الذي ينبع منه الماء المقدس، من الحجر الأسود. إنهم يتهافتون على أداء الصلاة صفوفًا ويتقدمهم الإمام مستفتحًا العبادة بقوله: بسم الله، فيعم السكون والسكوت، وينشران أجنحتهما على عشرات الألوف من المصلين في تلك الصفوف، ويملاً الخشوع قلوبهم، ثم يقولون بصوت واحد: الله أكبر».

وكان هانوتو يشير إلى أنه «توجد طوائف إسلامية تقوم مبادئها على نوع من التعصب، وعلى كفاح غير المؤمنين، وكرهية المدينة الحاضرة».

«لقد أسس الشيخ السنوسي، مذهبا خطيرا له أشياع وأنصار، ولقد لبثوا زمنا طويلا لا يرتبطون بعلاقة مع الدولة العلية، بسبب ما بينها وبين الدول المسيحية من العلاقات».

(٥١)

وقد حاول هانوتو مناقشة العديد من الأمور الأساسية في كل دين، والتي ترتبط بالقدر والمغفرة والحساب.

لكن الشيخ محمد عبده في رده على هانوتو أبان بوضوح أن الغرب الآري قد أخذ عن الشرق السامي أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقبل.

ويكفي أن ننقل للقارئ بعض فقرات من التقديم الذي قدمه محمد عبده للحديث عن

طبيعة الإسلام وحقيقته.

وهو على سبيل المثال يتحدث عن موقف الإسلام من القتال فيقول:

«... القتل ليس في طبيعة الإسلام، بل من طبيعة الإسلام العفو والمسامحة، ولم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة، بل كان يُكتفى بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطان الإسلام، ثم ترك الناس وما كانوا عليه من الدين، يدفعون جزية لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم وعاداتهم أحرار، وقد جاء في السنة المتواترة ما يفيد ذلك، ومنها «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وأيضاً: «مَنْ آذَى ذمياً فليس منا».

(٥٢)

وقد لخص الأستاذ العقاد الرأي في مناظرات الأستاذ الإمام محمد عبده مع رينان وهانوتو فقال:

«كانت ردوده على رينان وهانوتو ردود مَنْ يعلم ما قد علموه عن تواريخ الحضارات، وخصائص الشعوب، وطبائع الأجناس والسلالات، ويزيد عليهم بالإيمان الثابت، والأريحية الإنسانية، والهمة التي ترفعه إلى مقام الرسالة الروحية، إذ لا رسالة لأمثال رينان وهانوتو في عالم العقيدة، ولا في عالم الإصلاح، وقد كان، قدس الله روحه، أعلى طبقة من مناظريه في مضمار المناظرة بين العسكريين المتقاتلين، فكان رينان وهانوتو يقابلان بين الإسلام والمسيحية ليقابلا بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين خاصة، ويقابلا بعد ذلك بين دعوى الغالب ودعوى المغلوب، ولم ينزل الأستاذ الإمام إلى مضمارهم إلا ليدافع عن عقيدة الإسلام دون أن يقدح في عقيدة المسيحية، بل كان دفاعه عن الإسلام في وجه الأوروبيين المصطبغين بالصبغة المسيحية وهم أبعد ما يكونون عن المسيحية السمحة كما يعرفها الأستاذ الإمام، ولم يخرج من ردوده بتنزيه الإسلام وتشويه المسيحية، بل خرج منها جميعاً بتنزيه الديانتين، وإثبات الحقيقة التي يدين بها مَنْ يدين بكتاب الإسلام: وهي أن المسيحية ديانة محبوبة لا عداوة بين مَنْ يدين بها على أصولها ومَنْ يدين بالإسلام على أصوله، ولا يجرم على المسلم يوماً أن يصاحب أهل الكتاب على سنة أهل الكتاب».

«وقد أهتم فضلاء المسيحيين ذلك من وحي فكره ووحي اعتقاده ووحي كلامه في تفسير القرآن، وشرحه للدين في كل موطن أقام به، أو رحل إليه، فكان أدباء المسيحيين يتسابقون إلى دروسه بمساجد بيروت أيام منفاه.

«وكان القسّ الإنجليزي إسحاق تايلور يرى أن شرح المسيحية كما يبسطه الأستاذ الإمام يوشك أن يعينه على إقناع الأوروبين بالتوحيد بين الديانتين على الجادة الوسطى التي يلتقى لديها المؤمن بالأناجيل، والمؤمن بالقرآن».

«وعبر العلامة يعقوب صروف تعبيره الصادق عن شعور فضلاء المسيحيين يوم قال ساعة دفن الأستاذ الإمام لمن حوله من تلاميذه: «إني أسمعكم تقولون فقيده الإسلام والمسلمين ولا تزيدون، إنه فقيده الفكر والعلم حيث كان، إنه فقيدهنا أجمعين».

(٥٣)

ونأتي إلى قصة حوار الأستاذ الإمام مع فرح أنطون، وهو الحوار الذي دار على صفحات مجلة «الجامعة» وبدأ بعدما نشر أنطون مقالا عن ابن رشد قرر فيه أن المسيحية كانت أوسع صدرا، وأكثر تسامحا للعلم والفلسفة من الإسلام، فرد عليه الشيخ محمد عبده في سلسلة مقالات، ثبت فيها سعة صدر المسلمين للفلاسفة وأهل العلم والأديان الأخرى، مما لم يكن له نظير في أي دين آخر.

وقد تفوق الأستاذ عباس محمود العقاد كالعهد به حين شخص سبب الخلاف بين الأستاذين محمد عبده وفرح أنطون تشخيصا معرفيا، مرجعا سبب هذا الخلاف إلى ما أتيج (وما لم يتح) لكل من الرجلين من مصادر معرفية بنى عليها كل منهما آراءه في القضية التي اختلفا فيها، وهو يقول:

«والواضح من تعليقات الأستاذ الإمام على العقائد العضدية أنه تتبع مذاهب الفرق في أمهات مراجعها، وأحاط باللباب الجوهرية من أقوال الفلاسفة الإسلاميين، ولم يفته منها غير المصادر التي ظلت مطوية في مكتبات الغرب وتخصص فيها البحث بآراء الفيلسوف الأندلسي ابن رشد التي كان فيها على خلاف مع سائر الفلاسفة المشرقيين، وقد كان هذا سبب النزاع على الفلسفة الرشدية بين الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة»، فإن كلا الباحثين كانت تعوزه مراجع الآخر، ولعل هذه

المساجلة، كما قلنا (الضمير للأستاذ العقاد) في رسالتنا عن ابن رشد، تهدينا إلى أسباب اتساع الخلف وانفراج مسافته بين المتناقشين في هذه المسائل وأشباهها، فإن اتساع الخلف بينهم إنما يأتي على الأغلب الأعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها، وهذا الذي حدث في مناقشة الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطون، لم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الآخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية، أو الفلسفة الإسلامية على التعميم».

«قال الأستاذ الإمام: وأما العقل فليس كما تقول الجامعة، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة، وهو قول صادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلسي، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية، وعقل آخر هو العقل الثاني، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثاني المسمى عندهم بالعقل الفعال، أو العقل الفياض، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية، وإليه يرجع ما يحدث في عالمها».

«وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق على الجملة، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين، ويقول من كتاب «تهافت التهافت» في مسألة تعدد العقول: ولسنا نجد لأرسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب إليهم، إلا لفرفيوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق، والرجل لم يكن من حذاقهم».

«أما الأستاذ فرح أنطون فكان جل اعتماده على تخريجات رينان، ولم يتوسع في الاطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء، وقد صرح بذلك حيث قال: لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم، فأخذنا كتابا للمستتر مولر عنوانه «فلسفة ابن رشد ومبادئه»، وكتابا آخر عنوانه «ابن رشد وفلسفته»، وهو للفيلسوف رينان المشهور».

ثم يقول الأستاذ العقاد:

«فقد كانت المصادر (إذاً) مختلفة، وكان أكثرها مرويا عن صاحبه، مأخوذاً عن خلاصة كلامه، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة، ولا في غيرها، شقة الخلاف».

(٥٤)

وفي مقابل رينان وهانوتو اللذين حاججها محمد عبده فقد كان له صديق إنجليزي أثر في حياته ومعيشته هو المستشرق الإنجليزي ويلفرد سكا بلنت، وشهرته بلنت، وكان بلنت كاتباً وشاعراً إنجليزياً معروفاً، وقد تعرف على الشيخ محمد عبده في مصر قبيل الثورة العراقية، ثم التقى به بعد ذلك مرات في أوروبا وفي مصر، وأصبح الرجلان صديقين من أخلص الأصدقاء.

وقد ولد سنة ١٨٤٠، وعاش ٨٢ عاماً قضى نصفها سياحة في بلاد المسلمين التي نكبت باحتلال قومه، وقد أحب الوطن العربي، وصادق الكثيرين من رجاله، ودافع عن حرية شعوبه واستقلالها في مواجهة الزحف الأوروبي، وقد أيد الحركة الوطنية المصرية، واتصل برجالها، وصادق الكثيرين منهم، ودافع عن عرابي عند محاكمته بعد فشل الثورة.

(٥٥)

ومن الجدير بالذكر أن مستر بلنت هو صاحب كتاب «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر»، الذي ألفه اعتماداً على مذكرات الشيخ محمد عبده وآرائه في الحركة القومية.

وقد دافع بلنت عن استقلال مصر بالقلم واللسان ورسم صورة صادقة لتوجهات المصريين في مواجهة الرأي العام الإنجليزي، وكان له في ذلك مواقف متكررة أبدى فيها شجاعة أخلاقية باهرة، وظل بلنت يناصر الشعب المصري حتى كانت سنة ١٩١١م حيث أنشأ لهذه الهدف جريدة باللغة الإنجليزية سماها «مصر».

وفي سنة ١٩١٨م نشر بلنت كتاباً إنجليزياً بعنوان «يومياتي» خصص جزءاً كبيراً للحديث عن الشيخ محمد عبده، وعن كثير من الشؤون المصرية.

وقد تحدث بلنت فيما كتبه (أو سجله) عن يوم ٥ من ديسمبر سنة ١٨٩٩م عن الصداقة الروحية الوطيدة بينه وبين الشيخ محمد عبده فقال:

«ومن دون جميع الشرقيين، وربما أقول من دون جميع الرجال، فإن محمد عبده أعز أصدقائي»، ثم يصفه بأنه «أقدر وأشرف رجل في مصر، لقد أعطيته فدانا من الأرض منذ سنتين بنى لنفسه عليه داراً ريفية، وأصبح بذلك أقرب جار لنا».

«ويعترف بلنت بأثر محمد عبده في إخراج كتاب «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر»: «فلولا محمد عبده وتوجيهاته ما ظهر ذلك الكتاب على النحو الذي ظهر به في طبعته الثانية المزينة والمنقحة».

ويقول بلنت في مقدمته لهذه الطبعة التي ظهرت عام ١٩٠٧ م (أي بعد نحو سنتين من وفاة صديقه) إنه راجع الطبعة الأولى (ظهرت عام ١٨٩٥ م) مع محمد عبده عام ١٩٠٤ م، وكانا يلتقيان كل يوم لهذا الغرض، فيتناقشان في التاريخ القريب وأحداثه.

(٥٦)

ونأتي إلى علم أوربي رابع هو تولستوي .

كان الأستاذ الإمام قد اطلع على آراء تولستوي الإنسانية وكتب له رسالتين، الأولى في ١٨ من أبريل سنة ١٩٠٤ م يعبر له فيها، رغم عدم وجود صلة سابقة، عن تقديره لروحه الإنسانية، وأفكاره المشرقة التي تتفق مع العقل والحكمة، وأن الله قد هداه لمعرفة سر الفطرة، وأن العلم والعمل هما قوام الإنسان، وأن دوره في الحياة هو عمارة الأرض بالعلم والعمل، وأن تعب العمل راحة، وأن بقاء الإنسان ورفيه مرتبطان بالعمل، وأن الشقاء يكمن في الانحراف عن سنة الفطرة، وذلك باستخدام القوى الإنسانية في الشر.

ثم أشار الأستاذ الإمام إلى ما وصل إليه تولستوي بتأمله من حقيقة التوحيد والدعوة إليه بالقول والعمل، وقرر أن سلوكه هذا كان توبيخاً للأغنياء، ومدداً للفقراء «وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء، كان مدداً من عنايته للفقراء».

(٥٧)

وفي الرسالة الثانية أشاد الإمام محمد عبده بسلوك تولستوي الفكري والعملية، في أسلوب عربي جميل وهذه فقرة بديعة من فقرات محمد عبده إلى تولستوي:

«أيها الروح الذكي، صدرت من المقام العلي إلى العالم الأرضي، وتجسدت فيما سموه بتولستوي، قوى فيك اتصال روحك بمبدئه، فلم تشغلك حاجات جسدك عما تسمو إليه نفسك، ولم تُصب بها أصيب به الجمهور الأعظم من الناس من نسيان ما فصلوا عنه من عالم النور، فكنت لا تزال تنظر إليه النظرة بعد النظرة، وترجع إليه البصر الكثرة تلو الكثرة، فوفقت بذلك على سر الفطرة، وأدركت أن الإنسان خلق ليتعلم فيعلم فيعمل، ولم يخلق ليجهل ويكسل ويهمل».



الباب الثالث
الفكر الفقهي للإمام محمد عبده

(١)

كان الشيخ محمد عبده، بما أوتي من فطرة ومن دراسة، ومن خبرة بالحياة والوظائف المدنية والدينية، مؤهلاً لتولي القضاء في عهد لم يكن تولى القضاء يتطلب أكثر مما هو متاح في شخص محمد عبده وشخصيته، لكنه، وهذا هو موطن العظمة، لم يكن يعد نفسه لتولي القضاء، ولا كان يظن نفسه خلق لهذا العمل العظيم.

ومن الطريف أن الشيخ محمد عبده اختير للقضاء إبعاداً له عن التدريس بعد عودته من منفاه (العقابي)، وقد كان من ذكاء السياسة والإدارة أن الخديو توفيق ومعاونيه قرروا اختيار هذا الرجل للقضاء، فقد كان حربياً بأن يضيف إلى القضاء المدني (الذي عين فيه) بعداً دينياً، وأن يتعامل مع القضايا المدنية بروح نهلت من أحكام الشريعة الإسلامية، وهو الأمر الذي يكفل في النهاية قضاء لا يتعارض مع أحكام الشريعة، حتى وإن التزم بقواعد القانون المدني الذي يحكم بمقتضاه.

علي أن وجه المفارقة تمثل في أن أداء محمد عبده قد تأثر بشخصيته الناضجة أكثر من تأثره المتوقع بخلفياته الأزهرية، ونحن لا ننكر هذه التأثيرات ولا سطوتها على فكر الرجل وقراراته وأحكامه، لكننا نشير بالقوة نفسها إلى ما عكسته أحكامه من اعتداد بالعقل، واعتداد بالرأي، وتحكيم للرؤية الصائبة من وجهة نظره.

وقد وصف بعض معاصريه مسلكه في القضاء بأنه اشتهر بصدق الإلهام في أحكامه وكثرت حوادثه فيه حتى إن ناظر الحقانية لما سمع ببعضها قال: «اتقوا فراسة المؤمن».

وقال بعض آخر إنه كان قاضي العدل والإنصاف، لا قاضي القانون والرسوم، وعبر عن هذا المعنى صديقه حسن باشا عاصم يوم تأيينه فقال: إنه «لم يتمسك بالشكليات، ولم يتقيد بحرفية النصوص، بل كان دائماً يتحري إظهار الحق، وإصابة العدل، مقتنعاً أن القانون إنما وضع لأجل العدل، لا العدل لأجل القانون».

(٢)

ويمكن لنا، بلغة عصرنا، القول بأن تقدير الأستاذ الإمام للعدالة كان أكثر من تقديره لنصوص القانون.

وقد كان هذا نتيجة طبيعية لتأثير شخصيته النقية الزاهدة، وسعة أفقه، ودراسته للشريعة الإسلامية، ونتيجة عنصر ثالث مهم وهو عدم تشكله تماما بال قالب القانوني الذي تشكل به دارسو الحقوق على الطريقة الفرنسية، ولهذا السبب فقد شكوا بعض زملائه من المستشارين من أنه كان يتحرر من النصوص القانونية، ولما سئل في هذا اعترف به، ودافع عن وجهة نظره.

(٣)

وقد لخص الإمام الكبير الشيخ محمد مصطفى المراغي طبيعة توجه الشيخ محمد عبده في هذا السبيل فيما رواه عن أنه ودعه ليلة سفره (أي المراغي) إلى السودان لتولي قضاء مديرية دنقلة (نوفمبر ١٩٠٤) فكان ما قال له الأستاذ:

«... أنصحك أن تكون للناس مرشدا أكثر من أن تكون قاضيا، وإذا استطعت أن تحسم النزاع بين الناس بصلح فلا تعدل عنه إلى الحكم، فإن الأحكام سلاح يقطع العلاقات بين الأسر، والصلح دواء تلتئم به النفوس، وتداوي به الجراح».

هكذا كان الشيخ محمد عبده يتمسك بما روى من أنه ما عرض للرسول ﷺ قضاء إلا أمر فيه بالصلح .

قال المراغي: «وداعبني مرة إثر خروجي من امتحان شهادة العالمية قائلا: هل تعرف تعريف العلم؟ فقلت له: نعم وكنت أحفظ إذ ذاك أكثر تعاريف العلم، فسردت بعضها، فقال: اسمع مني تعريفا مفيدا: العلم هو ما ينفعك وينفع الناس، ثم سأله: هل انتفع الناس بعلمك؟ قلت له: لا، قال: إذًا أنت لست بعالم، فانفع الناس بعلمك لتكون عالما».

(٤)

تولى محمد عبده الإفتاء بعد توليه القضاء، وقد صدر الأمر العالي بتعيين الشيخ محمد عبده مفتيا للديار المصرية في يوم ٣ يونيو سنة ١٨٩٩م، وإذا جاز أن نقول عنه في القضاء إنه قد وسع من مراجعه ومرجعياته، فإنه في منصب الإفتاء وسع في اختصاص المنصب حتى أصبح بمثابة «الحكيم العام» لا المفتي فحسب.

وربما يقتضيني هذا بعض التوضيح، ذلك أن محمد عبده لما اشتهر بصدق أحكامه وصوابه وروعة فتاويه دفع الناس إلى أن يسألوه في نواحي الدنيا على نحو ما أفتاهم في أمور الدين، ومن حسن الحظ أنه كان جاهزا لهذه المهمة، وأنه أداها للمسلمين وغير المسلمين، كما أداها من قبل ذلك للمصريين وغير المصريين.

(٥)

كان الأستاذ الإمام محمد عبده لا يقف فيما يفتي به عند حدود مذهب معين، وإنما كان يعتمد إلى الأخذ من مذاهب أهل السنة كلها، وذلك كما فعل في حل معضلة مَنْ غاب أزواجهم من النساء غيبة طويلة (كأن يحكم على أزواجهن بالأشغال الشاقة مؤبداً أو بالحبس مدة طويلة، ولا عائل لهن)، وقد استخرج لهذه الجزئية من فقه المالكية إحدى عشرة مادة كان فيها الحل المعقول.

(٦)

ربما جاز لنا أن نبدأ فنسأل هل وصلت آراء محمد عبده في مجملها إلى الحد الذي يقال عنها إنها تكون مذهباً فقهياً قائماً بذاته؟

نحن بلا شك نجد في المبادئ التي تناولها محمد عبده في أحكامه وفتاويه فلسفة كثيرة يمكن وصفها (بلا تزيد أو مبالغة) بأنها أصول فقهه على الرغم مما يبدو من أنها مبادئ منطقية أو عقلية لا تحتاج إلى مثل هذا الوصف، ولا إلى مثل هذا التقريظ، لكن ما بناه محمد عبده على هذه الأقوال من نظر فقهية جديد ومختلف عما قبله، يبدو في نظري شيئاً أعظم من أن يتم تجاهله.

(٧)

وربما كان من الضروري أن أبدأ مناقشتي لهذه القضية بالإشارة إلى أن الإمام محمد عبده نفسه لم يكن ميالاً إلى أن يكون صاحب مذهب فقهية مستقل، صحيح أنه كان يري ضرورة اللجوء إلى بعض الأقوال أو الانتفاع ببعض الحلول الواردة في مذاهب أخرى غير المذهب الحنفي، لكنه كان مصمماً بينه وبين نفسه على أن يستند فيما يقدمه من رأي إلى مراجع هذه المذاهب لا أن يستند إلى رأيه وحده.

ولعل أبرز مثل على هذا هو موقفه من قضية تطليق المرأة لنفسها، وهي القضية التي

ناقشها باستفاضة فيما يُنقل عنه في الجزئية الخاصة بالخلع.

(٨)

فضلا عن هذا فإن هناك حقيقة أخرى تتصل بهذا الموضوع، وهي أن الشيخ محمد عبده كان فيما وصل إلينا من نصوص فتاواه ملتزما إلى أقصى حد بما ورد من نصوص الفقهاء السابقين عليه التي تناولت موضوعات محددة، وانظر إليه على سبيل المثال (وهو مثل صالح للتطبيق على الموضوعات الأخرى) حين يتحدث عن حكم الحجاب (المقصود بهذا اللفظ في ذلك الوقت هو ما نعرفه الآن بالنقاب) حيث يبرر إبداءه الرأي فيه بأنه لم يجد أحدا سبق إلى تسجيل رأيه فيه، وهو يقول:

«... لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصا تقضي بالحجاب، على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين، لوجب علىّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفا يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرّة في ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة».

«لكننا لا نجد نصا في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها، وبالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين، والدين براء منها، ولذلك لا نري مانعا من البحث فيها، بل نري من الواجب أن نلم بها، ونبين حكم الشريعة في شأنها، وحاجة الناس إلى تغييرها».

(٩)

ولست أعدو الحقيقة إذا قلت إن دراسة محمد عبده لن تستقيم من دون محاولة الخروج بمذهبه إلى المقارنة مع مذاهب الأئمة الأربعة لأهل السنّة، وإقامة هذه المقارنة على قواعد أصولية، ولا أظننا نكون بدعا في ذلك، فقد وجد علماءنا الأجلاء فيما مضى من الزمان من الفروق بين الإمام مالك والإمام الشافعي ما خرج بمذهب الشافعي عن أن يكون امتدادا لمذهب أستاذه الإمام مالك، وكذلك وجدوا في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ما خرج بمذهبه عن أن يكون امتدادا لمذهب أستاذه الشافعي، وكان هؤلاء الذين أقاموا الحدود الفاصلة بين هذه المذاهب واعين كل الوعي لفكرة سابقهم الذين فرقوا بين مذهب

العقل الذي نسبوا إليه الإمام أبو حنيفة، وبين مذهب المأثور الذي كان يجمع كل هؤلاء.

(١٠)

ولست أستطيع أن أتجاوز قدرتي بأكثر من هذا الاقتراح، لكنني مع هذا أستطيع أن أتبين بعض الملامح الواضحة في نظرة الإمام محمد عبده إلى ما كان يعتقد أنه أصول مذهبه.

انظر إليه على سبيل المثال حين ينبه إلى أن العقل نقيض النقل، وإلى أن التقليد يناقض النظر العقلي، فالإنسان في الإسلام «فطر على أن يهتدي بالعلم»، وهو لهذا السبب ينبه إلى عدم التعلق بما كان عليه الآباء والأجداد، وما توارثه عنهم الأبناء، لأن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سيما لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان، وبخاصة أنه قد تم للإنسان المسلم بمقتضى دينه الحقيقي أمران عظيمان: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، «فالاجتهاد يجب أن ينبع من حالة العصر ويعبر عنها».

(١١)

وهو يبنى على هذا الفهم مبدأ آخر يمكن اعتباره مبدأ أصوليا في غاية الأهمية، وهو أن الرأي الذي أصله الاجتهاد لا يتحول مع الزمن إلى أصل من أصول الشريعة، وإنما هو موقوت، وهو يقول في هذا الصدد: «وليس هناك أي اجتهاد يلزم المسلم في جميع العصور، فمتى انقضى العصر وزالت مقتضياته، زال معها ما يخصه من الاجتهاد، وما رافقه من الأحكام».

(١٢)

بل إنه لا يجد حرجا في مخالفة السابقين، وإنما هو يحرص ويحض على التحرر من مثل هذا الحرج حيث يقول:

«... وعلي المسلم أن يتبصر دائما في القرآن والسنة، ويجتهد في أعماله وأفكاره بما يلائم عصره الذي يعيش فيه، وعليه ألا يتحرج من الاختلاف بين ما يصل إليه باجتهاده وعقله، وبين ما وصل إليه السابقون من المسلمين».

(١٣)

وسنحاول فيما يلي من فقرات أن نبحث عن المبادئ الحاكمة لفقه الشيخ محمد عبده

على حد ما يمكن لنا من قراءة سريعة لما هو متاح من فقهه.

وربما أكرر هنا أن المبدأ الأول في أصول فقه الشيخ محمد عبده هو الاعتداد بالعقل وحكمه.

نعم فقد كان الشيخ محمد عبده يعتد بالعقل اعتدادا لا حدود له إلا نصوص الشرع الصحيحة، وهو يقول في هذا الصدد:

«العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة».

وفي موضع آخر يقول:

«والعقل من أجلّ القوى، بل قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها، وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه».

(١٤)

وكان الأستاذ الإمام ينتصر للعقل ومكانته السامية والتميزة في الديانة الإسلامية، عقيدة وشريعة، مستندا على ما اتفق عليه السابقون عليه مقارنا هذا بالوضع في الديانات الأخرى، حتى إنّه كان يقول:

«اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النظر طريقان: طريقة التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل، وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنّة وعمل النبي ﷺ، مُهَدَّتْ بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟».

(١٥)

ويتصل باحترام العقل حديث الأستاذ الإمام وإيمانه باستقلال إرادة الإنسان عن إرادة أسلافه وآرائهم وأحكامهم، وقد كان هذا الإيمان فيما نعتقد هو ثاني المبادئ الحاكمة لفقهه

ومسلكه في الفتوى، وقد كان الأستاذ الإمام ينطلق في تناوله للنصوص الدينية من منطلق أن الإسلام نفسه أكمل للإنسان إنسانيته بأن أعاد إليه ما حرم منه لفترات طويلة من استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر.

وقد أقام الشيخ محمد عبده أساس نهجه الفقهي على ضرورة التخلص من مرجعية القدامى، فهو لا يريد هدم كل مذاهبهم وآرائهم، ولكنه يعطي نفسه واللاحقين حق محاجة القدامى والوصول إلى الحق من خلال الفهم العميق للواقع بواسطة العقل الذي وهبه الله لللاحقين كما وهبه للسابقين:

«... جعل الفقهاء كتبهم هذه، على علائها، أساس الدين، ولم ينجلوا من مقولة: إنه يجب العمل بما فيها وإن عارض الكتاب والسنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة».

«فاللاحق له من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه».

«تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته»

(١٦)

ونأتي إلى المبدأ الثالث من مبادئ فقه محمد عبده، وهو ضرورة التخلص من سلطة الرئاسات الدينية التي تخلق سلطة معاصرة ترقى إلى سلطة أقدمية النصوص، ومرجعية القدامى حيث يقول:

«... لقد رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية، استثنارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم».

(١٧)

ولم يكن محمد عبده يقبل القول بوجود أية سلطة فقهية للخليفة أو القاضي أو المفتي، وقد ذهب بعيدا في هذا الرأي إلى حد قوله:

«... إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد، وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يجوز لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره».

(١٨)

ونأتي إلى المبدأ الرابع من مبادئ فقه الشيخ محمد عبده وهو أنه رغم ما أثبتناه له في المبدأ الثالث لم يكن من أنصار الفصل المطلق بين الرئاستين الدينية والسياسية، وإنما كان يرى ويقول بإمكان اجتماع السلطتين معاً، وكان يستشرف في هذا عصور الخلفاء الراشدين وأمثالهم، ولم يكن مبهوراً بأية درجة بما تحقق عند بعض الأوربيين من الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، بل كان أقرب إلى التأكيد على ما أكدت لنا عليه سياسات بعضهم من اقتران السلطة بمسؤولية دينية من قبيل ما هو معروف في بريطانيا من رئاسة الملك للكنيسة!! وفي هذا المعنى كان يتساءل:

«إن فرنسا تسمي نفسها حامية الكاثوليك في الشرق، وملكة إنجلترا تلقب بملكة البروتستانت، فلم لا يسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقب بخليفة المسلمين، أو أمير المؤمنين».

(١٩)

وإذا كان محمد عبده فيما رأيناه يتخلص من سلطة القدامى (في المبدأ الثاني)، ومن سلطة الرئاسات (في المبدأ الثالث)، فإنه كان حريصاً أيضاً على أن يتخلص من سلطة عامة الناس والأعراف التي صنعوها.

وهكذا فقد كان المبدأ الخامس من مبادئ فقه الشيخ محمد عبده هو محاربه لبعض العرف ولا نقول للعرف كله، وقد كان محمد عبده يخشى أكثر ما يخشاه طغيان العادات المستقرة المخالفة للشرع، واستمرار هذه العادات واستقرارها وتحولها إلى أمر واقع حتى تصبح جزءاً من النسيج الاجتماعي الملزم في البيئة الإسلامية وكان يرى في هذه العادات اعتداء سافراً على الشرع، وقد خاض معارك كثيرة من أجل إبطالها وبيان عدم جدواها أو حرمتها، وقد نجح في إبطال إحدى هذه العادات، وهي «الدوسة» (وهي عادة فولكلورية كانت سائدة في الموالد)، وقد شجعه هذا على أن يمضي في محاولاته، ومع أننا

نعرف أن النجاح في مثل هذه الأمور لا يمكن أن يتحقق بالسرعة التي يتمناها الإنسان ذو العمر القصير، فإنَّ جهود محمد عبده في هذا المجال أثمرت، ولا تزال تثمر.

ومن الإنصاف أن نقرأ له بعض ما كتبه في معركة إبطال الدوسة، فهو منبئ عن طبيعة المعارك التي خاضها الأستاذ الإمام حيث يقول:

«فما يتفوه به العامة الجهال الذين لا يعرفون ما الشرع وما الإنسانية، ولا يميزون الحسن والقيح من: أن هذه عادة قديمة، فكيف يسوغ إبطالها؟! يعد من الهذيان الذي لا طائل تحته، فإن العلماء الشرعيين على العموم شاهدون بأن «الدوسة» ونحوها من البدع المنكرة، فهل يريد الجهال بجهلهم أن يغيروا شرع الله؟! أو يرومون أن العلماء يتحاشون عن إنكار البدع خوفاً من جهل الجهلاء؟! أو لا يعلم الجاهلون أن مصر، بل وغيرها من البلدان، قد حدث فيها من البدع المضرة بالدين ما كاد يُذهب بهجة الشريعة؟ وأن ذلك كان تبعاً لأهواء الأمراء السالفين، وأن العلماء في الأزمان السابقة كانوا لا يستطيعون إعلان الحقيقة خوفاً من سطوة الظالمين؟».

«... فليس على الجاهلين بالأصول الشرعية إلا أن يتعلموا خيراً لهم من أن يصادموا أوامر الدين الحق التي اتفق عليها العلماء، وغضب الله ورسوله على كل من خالفها، فإنَّ المصائب لم تصب علينا، ولم تصل أيدي الغدر والفجور إلينا إلا من يوم نبذ المسلمون أمور دينهم وراءهم ظهرياً، ولم يلتفتوا إلى حقيقة الشرع، ولم يقفوا عند حدوده القويمة، بل زادوا فيه أموراً ظنوها منه وهي ليست منه في شيء».

(٢٠)

ونأتي إلى المبدأ السادس من مبادئ فقهه، وهو فكرة العملية، أو الوضعية العملية إن جاز هذا التعبير، ذلك أن محمد عبده حين مزج بين عدة عناصر أو مجموعة قراءات ليقدم دعائم ما يمكن أن نسميه بمذهبيه العقائدي والفقهية فقد كان مبدؤه في الاختيار عملياً قبل أي شيء آخر، فالعمل لديه هو أعلى مراتب الكمال، حتى إنه كان لا يرى المفاهيم الدينية إلا وسيلة لحث الناس على العمل والتمسك بالفضيلة.

(٢١)

وواقع الأمر على حد تعبير أحد اللاحقين به أنه كان يرى أن المفاهيم الوحيدة ذات القيمة هي التي تؤثر في حياة الناس العملية، وتساعد على إطلاق الطاقات لتحسين الذات.

بل إنه كان يرى أن الفكر الإسلامي قد سار في طريق خاطئ حين انفصل قاداته عن الحياة، وتأثروا بالفلسفة الإغريقية، مما شغل الفكر الإسلامي بمشكلات لم يكن لها أثر في الحياة.

(٢٢)

وربما سألت سائل: كيف تتحقق العملية في فكر فقهي؟ والجواب على هذا سهل على الذين درسوا العلوم، وهو أن هذا ممكن من خلال المنهج التجريبي، ولعل هذا بالتحديد هو جوهر المبدأ السادس من مبادئ فقه الأستاذ الإمام، فقد كان منهجه في تناول الفقهي للقضايا (القديمة والمستحدثة) تجريبياً قبل أي شيء آخر، وليس ثمة شك في أن المنهج الذي اتبعه كان أكثر ملائمة للفكر العصري، لأنه دخل في الإطار التاريخي، وبالتالي أصبح ذا معنى، ومع ذلك فقد يكون من الخطأ افتراض أن تحليله تاريخي بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وذلك لأن تاريخ علم التوحيد ليس علم التوحيد ذاته، بل هو قصة انحراف الفقه الإسلامي عن أهدافه الحقيقية.

(٢٣)

ونأتي إلى المبدأ السابع من مبادئ فقه الأستاذ الإمام، وهو الخروج بالفتوى إلى الآفاق الإنسانية مع التزام شعائر الإسلام وروحه.

ونحن نعرف أن الأستاذ الإمام خلال توليه منصب الإفتاء لم يكن يفتي مسلمي مصر فقط، وإنما كان مفتياً ومرجعاً لكل الشعب المصري، بمختلف طوائفه وأديانه، فالأقباط يسألونه في مشاكلهم المادية والأسرية فيفتيهم، وأبناء الجاليات الأوروبية يستفتونه فيفتيهم، بل إن كنيسة استفتته في بعض المسائل، وكذلك حاخامات اليهود، في مصر وعكا مثلاً.

وكما يقول الدكتور عمارة:

«على يدي هذا الإمام كانت الشريعة الإسلامية تشريع أمة، وتراث شعب وحضارة، وليست فكراً خاصاً بدين دون دين، فبالإسلام وسماحته أفتى بأن للأمة المسيحية حضارة أولادها من زوجها الذي اعتنق الإسلام، وبكثير من الفتاوى التي جعلت غير المسلمين يبحثون عن الحلول لمشكلاتهم في الإسلام، وشريعته السمحاء».

(٢٤)

ونعود إلى حديثنا عن إمامة الشيخ محمد عبده، وإمامة الشيخ محمد عبده ميدانان مهان، الميدان الأول هو طيفها الزمني، ونحن نعرف أن الأستاذ الإمام قد استمر ناهضاً بمهمة الإفتاء ست سنوات، وقد أشار الدكتور عمارة إلى أن أول فتوى أصدرها كان تاريخها ٢ من صفر ١٣١٧ هـ، أي بعد أسبوع من توليه هذا المنصب، وفيها رد حكم محكمة الاستئناف الأهلية بمصر الذي حكمت فيه بالإعدام على متهم بالقتل، فوضع الأستاذ الإمام بهذه الفتوى تقليداً جديداً غير مسبوق، عندما قرر سلطاناً فقهياً لم يعهد من قبل لصاحب هذا المنصب، وذلك بناء على دراسته القانونية والفقهية لقضايا القصاص وتشريعاتها، والفقه المتعلق بها، وذلك بعد أن كان الشيخ حسونة النواوي (١٨٣٩ م - ١٩٢٤ م) يكتب في مثل هذه الحالات (غالباً) التعليق التقليدي الذي يقول فيه: «والذي يقتضيه الحكم الشرعي في ذلك أنه متى ثبت القتل عمداً بالطريق الشرعي، فلولي الجناية القصاص شرعاً، والله أعلم».

«أما آخر فتاوى الأستاذ الإمام فكانت قبل وفاته بشهر وثلاثة أيام، وهي مدة اشتداد مرضه الذي مات فيه، وكان موضوع هذه الفتوى عن (الحلوان)».

(٢٥)

ونحن نؤيد الدكتور محمد عمارة في فخره بنجاحه في تحقيقه لفتاوى الأستاذ الإمام ضمن الأعمال الكاملة ونوافقه في عده هذا التحقيق فتحة كبيرة في مجال فهم فقهه، ذلك أن هذا الفقه ظل بالفعل بعيداً عن الجمهور، بل إن الدكتور عمارة يذهب إلى حد أن يقول: «إن ما نشر من فتاوى الأستاذ لا يتعدى:

• الفتوى الهندية: التي تتحدث عن التعامل مع المسلمين وغير المسلمين، وهي التي جاءت في ص ٤٤ - ٤٧ من السجل الثالث من سجلات دار الإفتاء.

- فتوى طوفان نوح: وهي التي جاء في ص ٤٤ من السجل الثاني من سجلات دار الإفتاء.
 - الفتوى الترنسفالية: وهي التي جاءت في ص ٣١ من السجل الثالث من سجلات دار الإفتاء.
 - الفتوى التي كتبها الأستاذ الإمام في صورة مشروع قانون لتنظيم الإنفاق على الزوجة، والتطليق على الزوج: وهي التي جاءت في (ص ٢١) من السجل الثالث من سجلات دار الإفتاء.
- «أما غير هذه الفتاوى الأربع فلقد ظل بعيداً عن متناول القراء والدارسين والباحثين».

«وهو يشير إلى أن مجموع الفتاوى التي أصدرها الأستاذ الإمام، والتي دونت في مضبطة دار الإفتاء، قد بلغ عددها ٩٤٤ فتوى، استغرقت السجل الثاني من سجلات مضبطة دار الإفتاء بأكمله، وصفحاته ١٩٨ صفحة، كما استغرقت (١٥٩ صفحة) من صفحات السجل الثالث، (وعدد أسطر الصفحة ٣٠ سطرًا، ومتوسط عدد كلمات السطر ٣٠ كلمة)».

(٢٦)

أما طيف الموضوعات التي تناولتها الفتاوى فكان ممتدًا، ونحن عندما نتأمل فتاوى الأستاذ الإمام نعجب بالطيف الواسع من مجالات الفتيا والاجتهاد التي فرضت نفسها على العصر الذي وجد فيه محمد عبده، وكانت بحاجة إلى مجدد مثله يعيد صياغة قواعد أصول الفقه بما يمكن من مواجهة الواقع بالإسلام، ودون خروج عن جوهر الدين. ونحن مع الذين قالوا بأن فتاوى محمد عبده كانت إنقاذًا لمصر وللمصريين من ظلمة الأحكام المتعسفة التي كادت تحول بين مصر وبين أن تعيش عصرها.

ولنذكر على سبيل المثال أن الشيخ محمد عبده هو الذي أفتي بالسماح للمسلم بارتداء الزي الأوروبي، وبارتداء القبعة، وقال في هذا قوله: «ما كان اللباس إلا زينة، وأداة تختلف بحسب المقتضيات والمصالح» (وذلك على الرغم مما قد يبدو لنا اليوم أن مثل هذه الفتوى ليست إلا شيئًا من بدهيات العقل الإسلامي).

كما أنه هو الذي أفتى بالسماح للمسلم بإيداع أمواله في البنوك والحصول على الفائدة، وهو ما يراه كثيرون بمثابة إسهام تأسيسي في وضع النمو الاقتصادي لمصر الحديثة، وهو الذي أفتى أيضًا بجواز التأمين على الحياة، وعلى الممتلكات.

(٢٧)

ونحن نشارك الدكتور عمارة رأيه في أن فتاوى الشيخ محمد عبده قد تضمنت «الفقه الذي اجتهد الأستاذ الإمام ليفتح أمام المجتمع المصري والشرقي، يومئذ، أبواب النمو الصناعي والتجاري في الاقتصاد، وذلك من خلال الفتاوى التي أصدرها الإمام في جواز التأمين على الحياة، وأرباح شركات التأمين، بالإضافة إلى مراجعته لنظام صندوق التوفير وإفتائه بجواز أخذ الأرباح العائدة للمودعين والمدخرين فيه، وهو فقه كان يفتح الطريق أمام إنشاء الشركات المساهمة وتشغيل الأموال في السوق الرأسمالية، وتقاضي أرباح الأسهم في هذه الشركات، ومن ثم يدفع الحياة الاقتصادية إلى نمط من التنمية والإنتاج تنافس به الزحف الرأسمالي الأجنبي القادم في ركاب الاستعمار».

وهكذا أفتى الشيخ محمد عبده بعشرات من الفتاوى فتح بها باب الرحمة أمام مسلمي زمانه بعد أن كان الناس يخشون استفتاء الشيوخ في أمور دينهم حتى لا يوقعوا أنفسهم في الاعتقاد بمخالفة الشريعة، وهي أمور كانت تلقى بعض الغموض في البيئة التي وجد فيها الأستاذ الإمام ذلك من قبيل قوله بجواز التصوير الفوتوغرافي، وإقامة التماثيل. وبجواز الأكل من ذبائح المسيحيين واليهود، لأنهم أهل كتاب. وبأن طلب العلم فريضة على المسلم رجلاً كان أو امرأة.

(٢٨)

وربما كان المحك الأكبر لتقدير قيمة نهج محمد عبده الفقهي هو تناوله الجريء للأمر الاجتماعي التي استقرت بناء على ما اعتبر أنه اتباع لقواعد الدين، والواقع أن فقه الأستاذ الإمام فيما يتعلق بأحكام المرأة والأحوال الشخصية وأحكام الأسرة والأوقاف، يمثل إنجازاً فقهياً كبيراً.

ولسنا نجد في هذا المجال أصدق تصويراً من موقفه من المرأة الذي يمكن النظر إليه على أنه أول أركان محاولته الجريئة للإصلاح الاجتماعي بالاستناد إلى الدين، وذلك على

حين كان الوضع القائم ينظر إلى نفسه أو يصور نفسه تطبيقاً أميناً لتعاليم الدين .
وقد كان محمد عبده من الذكاء بحيث صور حرية المرأة بمثابة جوهر حرية الرجل
نفسه، وهو القائل: «اعلموا أن الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في
بيوتهم، إنما يولدون عبيداً لغيرهم».

وهو الذي قال: «إن اضطهاد المرأة وحرمانها من حقوقها خروج على تعاليم الدين» .
«لقد كان الناس لجهلهم بوجوه المصالح الاجتماعية على كمالها لا يرون للنساء شأناً في
صلاح حياتهم الاجتماعية وفسادها، حتى علمهم الوحي ذلك، لكن الناس لا يأخذون
من الوحي في كل مكان إلا بقدر استعدادهم، وإن ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح
حال البيوت بحسن معاملة النساء لم تعمل به الأمة على وجه الكمال، بل نسيت معظمه في
هذا الزمان، وعادت إلى جهالة الجاهلية».

(٢٩)

من المهم بعد هذا أن نتناول ثاني أركان فكره الفقهي من خلال تأمل نظرتة إلى قيمة
«الزواج» ومكانته في النسيج الاجتماعي، وهي الرؤية التي عرضها في عدد غير قليل من
مقالاته المباشرة وغير المباشرة، وفي أحد هذه المقالات، وكان عنوانه «الزواج»، نعى محمد
عبده على العلماء قبولهم جيلاً بعد جيل بالتعريف الفقهي القديم للزواج، ونبه إلى خطورة
الإقرار بهذا التعريف، ودعا إلى الأخذ بالتعريف الأسمى والأرقى والأشرف وهو
التعريف الذي أوحى به الله سبحانه وتعالى في التنزيل العزيز:

«رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه: «عقد يملك به الرجل بضع المرأة»،
وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء
الشهوة الجسدانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه
شخصان مهذبان كل منهما من الآخر».

«وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له،
ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت
بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا

وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴿[الروم: ٢١]، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله يري بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهاءنا، وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقدا غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع».

«فهذا النظام الجميل الذي جعل الله أساسه المودة والرحمة بين الزوجين، آل أمره بفضل علم الفقهاء الواسع إلى أن يكون اليوم آلة الاستمتاع في يد الرجل، وجرى العمل على إهمال كل ما من شأنه أن يوجد المودة والرحمة، وعلى التمسك بكل ما يخل بهما».

(٣٠)

ونأتي ثالثاً إلى ما أسسه محمد عبده على هذا الفهم المستنير الراقى، وهو ما كان يراه من حقوق الزوجين على بعضهما البعض :

«فمن دواعي المودة ألا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج إلا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر، ومن مقتضى الرحمة أن يحسن كلاهما العشرة مع بعضهما، ولكن لما غفلنا عن معنى الزواج الحقيقي الشرعي استخففنا به وتهاونا بواجباته، وكان من نتائج ذلك أن يتم عقد الزواج قبل أن يرى كل من الزوجين صاحبه».

.....
«... جميع المذاهب في اتفاق على أن نظر المرأة المخطوبة مباح لخاطبها، وذكرنا حديثاً عن النبي ﷺ أمر به أحد الأنصار أن ينظر إلى خطيبته، وهو قوله: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»، فما بالنا أهملنا هذه النصيحة، على ما فيها من الفائدة، مع أننا نتمسك بغيرها مما يقل عنها في الأهمية؟! وذلك لأن الجاهل من عاداته أن يميل إلى ما يضره، وينفر مما ينفعه».

«كيف يمكن لرجل وامرأة سليمي العقل، قبل أن يتعارفا أن يرتبطا بعقد يلزمهما أن يعيشا معا، وأن يختلطا كمال الاختلاط؟! أرى الواحد من عامة الناس لا يرضى أن يشتري

خروفاً، أو جحشاً قبل أن يراه ويدقق النظر في أوصافه، ويكون في أمن من ظهور عيب فيه، وهذا الإنسان العاقل نفسه يقدم على الزواج بخفة وطيش يحار أمامهما الفكر!!».

«لعلك تقول: إن المرأة ترى خطيبتها في الشباك مرآة، وإن الرجل يعرف بواسطة أمه أو أخته أوصاف خطيبته، مثل سواد شعرها، وبياض خدودها، وضيق فمها، واعتدال قوامها، ورزانة عقلها، وما أشبه ذلك، فيكون عنده علم بها هي عليه من جمال وشمائل».

«نقول هذا قد يكون، ولكن كل هذه الصفات متفرقة لا تفيد صورة ما، ولا يمكن أن ينبعث عنها ميل إلى طلبها لتكون عشيرة تطمئن لصحبتها النفوس، وتتعلق بها وبنسلها الآمال، وإنما الذي يهم الإنسان البصير هو أن يرى بنفسه خلقاً يفكر ويتكلم ويفعل.. خلقاً يجمع من الشمائل والصفات ما يلائم ذوقه، ويتفق مع رغباته وعواطفه».

(٣١)

ويأتي في المحل الرابع من الموضوعات التي عبرت عن فقه الأستاذ الإمام رأيه في قضية كانت ولا تزال شائكة التناول، وهي قضية تعدد الزوجات.

ونحن نعرف أن محمد عبده عاش عصراً كان الأوروبيون قد بدؤوا يلتمزون فيه الإسلام والمسلمين بتعدد الزوجات، وهكذا فإن رأيه في هذه القضية لم يكن رأياً فقهيها فحسب، لكنه كان كذلك ملزماً بأن يعكس فهمه للفقه المقارن بين الأديان والحضارات والأزمان المتعددة.

ونحن لا نبالغ إذا قلنا: إنا رحابة فكر محمد عبده الفقهي قد تجلت في تناوله الذكي لقضية تعدد الزوجات، ولعل هذا التناول كان أصدق تعبير عن قدرته على الاستحواذ لنفسه على مكانة في الفقه العالمي لا الإسلامي فحسب، وقد تمثلت في مقارنته لهذا الموضوع عناصر عديدة من مهاراته في التناول الذكي الذي يعتمد على المقدمات المستفيضة التي كان الأستاذ الإمام يكتبها قبل أن يعالج الأحكام الشرعية للعلاقات الاجتماعية، ونحن نجد في هذه المقدمات عرضاً ذكياً للأحوال الاجتماعية على نحو ما يراه الناس من مشكلاتها وشذوذها، كما نجد فيها إماماً عميقاً بمبادئ علوم النفس، والاجتماع، والاقتصاد أيضاً، وفضلاً عن هذا وذاك فإن فيها طوفاً ذكياً بفلسفات الأديان السابقة،

وبتجارب الحضارات الأخرى وخبراتها، وموقفها من القضايا التي يتناولها محمد عبده.

كتب الأستاذ الإمام في مقاله «تعدد الزوجات» يقول:

«تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة في مرتبة بين الإنسان والحيوان، وهو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية، فتكون في الأمة غالبية عندما تكون حالة المرأة فيها منحطة، وتقل أو تزول بالمرّة عندما تكون حالها مرتقية، اللهم إلا إذا كان التعدد لأسباب خاصة قضت به عند فرد أو أفراد مخصوصين، فتقف عندهم وتقدر بقدرهم».

«حتى في الأمة التي ألف تعدد الزوجات فيها، نرى الرجل إذا بلغ من كمال العقل ما يشعر معه بمنزلة زوجته من أهله وأولاده، وعرف أن من حقوقها أن تكون في المرتبة التي تستحقها بمقتضى الشرع والفطرة، مال إلى الاكتفاء بالواحد من الزوجات، ويمكن الاستدلال على ذلك بما نشاهده، ولا نظن أحداً ينازعنا فيه، من أن هذه العادة خفت في بعض الطبقات من أهل بلادنا عما كانت عليه من قبل عشرين أو ثلاثين سنة».

«نعم.. إن منع الرقيق كان له أثر محمود في هذه العادة، حيث قطع ورود الجوارى التي كانت تملأ بيوت أكابر القوم وأعيانهم، ولكن يظهر لي أن ترقى عقول الرجال، وتهذيب نفوسهم لها أثر مهم أيضاً في تلاشيها، ذلك لأن الرجل المهذب لا يرضى معاملة المرأة بالاستبداد، ولا تطاوعه مروءته إن همت شهوته بامتئانها».

(٣٢)

ونأتي إلى فقرة من فقرات الأستاذ الإمام نجد أنفسنا غير قادرين على الاقتناع برأيه فيها، لما يمثله هذا الرأي من مخالفة لما في النفس البشرية نفسها من قدرة على قبول بعض ما لا يظن العقليون منطقياً.. وربما كانت طبيعة عملي بعلم من علوم الحياة (وهو الطب) تجعلني لا أوافق الأستاذ الإمام على ما ذهب إليه من ظنه بديهية مع أن الواقع البيولوجي النفسي يقول بغير ذلك.. ولست أحب أن استطرّد في هذا المقام أكثر من هذا لكنني وجدته مضطراً إلى إثبات رأبي قبل أن أمضي في النقل عن الأستاذ الإمام فيما كتبه عن

الارتقاء الاجتماعي ذلك أن مثل هذا الهدف النبيل لا يجيز أن نعمم أحكامًا تتناقض مع الطبيعة البشرية حتى لو كانت هذه الطبيعة مكتسبة!!

«وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقارًا شديدًا للمرأة، لأنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلا يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأة، وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي للمرأة، كما أنه طبيعي للرجل، ولو سلم أنه ليس بطبيعي، كما ذهب إلى ذلك قوم استشهدوا على رأيهم بمثل الديك الواحد الذي يعيش بين العشرات من الدجاج، فأقل ما فيه أنه ميل مكتسب، بلغ من النفس الإنسانية بالعادة والتوارث مبلغ جميع الكمالات التي تولدت في نفوس أفراد هذا النوع عند ارتقائه من أدنى درجة من الحيوانية إلى مالا أمد له من الكمال الإنساني، فهذا الاختصاص، بما كسبه من التأصل في الأنفس، والرسوخ فيها، لا يقل أثره عن أثر الغرائز الفطرية».

«وعلى كل حال فكل امرأة تحترم نفسها تتألم إذا رأت زوجها ارتبط بامرأة أخرى، إذ لا يخلو حالها من أحد أمرين: إما أن تكون مخلصه في محبتها لزوجها، فتلهب نيران الغيرة قلبها، وتذوق عذابها، وإما ألا تكون كذلك، لكنها راضية بعشرته لسبب من الأسباب، فهي مع ذلك ترى لنفسها مقاما في أهله، فإذا ارتبط بأخرى سواها قاست من الألم ما يبعثه إحساسها بأن ذلك المقام الذي كان باقيا لها قد انعدم، ولم يعد لها أمل في بقاء شيء من كرامتها عنده، فالألم لاصق بها على كل حال».

«وإن قيل: إن التجارب دلت على إمكان الجمع بين امرأتين أو أكثر، مع ظهور رضاء

كل منهن بحالتها، الجواب عنه من وجهين:

«الأول: إن ما يدعي من رضاء كل منهن بحالها، ليس بصحيح إلا في بعض أفراد نادرة لا حكم لها في تقدير حال أمة، وإن وقائع المنازعات بين النساء وأزواجهن، والجنايات التي تقع بينهم مما لا يكاد يحصى، وهو شاهد على أن تعدد الزوجات مثار للنزاع بينهن وبين ضرائهن وبين أزواجهن، ومصدر لشقاء الأهل والأقارب، فمن يدع أن نساءنا يرضين بمشاركتهن في أزواجهن، ويعشن مع ذلك باطمئنان وراحة بال فهو غير عارف بما عليه حال النساء في البيوت».

«والثاني: إن ما يكون من ذلك الرضا في القليل النادر، ناشئ عن أن المرأة إنما تعتبر نفسها متاعاً للرجل، فله أن يختص بها، وله أن يشرك معها غيرها كيفما شاء، وليس لها على هواه (حق) حتى تطالبه به، كما كان الرجال عندنا يعتبرون أنفسهم متاعاً للحكام في عهد ليس بعيداً عنا».

«ويظهر لي أن رجلاً مهذباً عارفاً بما يفرضه عليه الشرع والعدل، لا يطيق النهوض بما يضعه على عاتقه الجمع بين امرأتين».

«قدمنا أن في فطرة المرأة ميلاً إلى التسلط على قلب الرجل، فإذا رأت بجانبه امرأة أخرى (ثار) في فطرتها ذلك الميل، ويمكنها أن تبلغ منه بضروب الوسائل ما تشتتهي، تولاهما الاضطراب والقلق، وهجرتها الراحة، وكانت حياتها عذاباً أليماً، وتلك الحال لا تخفى على الرجل المهذب، فكيف يمكن أن تطيب نفسه بمشهد ذلك العذاب الأليم؟!».

«ويزيد النساء قلقاً واضطراباً ما صرح به الفقهاء من أنه لا يجب على الرجل أن يعدل في محبته بين نسائه، وإنما طلبوا العدل في النفقة وما شاكلها».

«ولا ريب أن شقاء المرأة بهذه الحال يكون له أثر شديد في نفس الرجل المهذب، حيث يشعر دائماً بأنه هو السبب في هذا الشقاء».

«ثم إن الأولاد من أمهات مختلفات ينشؤون بين عواصف الشقاق والخصام، فلا يجدون ما يساعد غرائزهم على تمكين علائق المحبة بينهم، بل يجدون ما يعاكس تلك الغرائز، وينمي في نفوسهم البغضاء، ولا يستطيع أحد أن يحول بين ما يشهدون من تخاصم أمهاتهم بعضهن مع بعض، وتخاصمهم مع والدهم، فيؤثر ذلك في نفوسهم، بل يسري في أفئدتهم سمُّ الغش والخدعة والشر، ويظهر أثر ذلك كله عند الفرصة، مثلهم كمثل الممالك الأوروبية تظهر بحالة السلم وهي تأخذ أهبتها للحرب، حتى إذا حانت الفرصة وثب كل منها على الآخر فمزق بعضهم بعضاً، كما نشاهده في أغلب العائلات».

(٣٣)

وفي إحدى فتاويه يظهر الشيخ محمد عبده ما يدل على إمامه الواعي بالحضارات الأخرى وموقفها من تعدد الزوجات، نافياً أن تكون هذه العادات خاصة بالشرق وحده.

ومن الجدير بالإشارة أن هذا الإمام لم يكن إماماً مدرسياً عن علم تلقاه الشيخ في الأزهر، وإنما كان إماماً بثقافة جدّ واجتهد في تحصيلها من أجل أن تتوافق رؤاه مع ما يتمناه لها من رحابة الفكر الإنساني، وهي الرحابة التي كان يعتقد أن تعاليم الإسلام قادرة عليها:

«ليس تعدد الزوجات من خواص المشرق، ولا وحدة الزوجة من خواص المغرب، بل في المشرق شعوب لا تعرف تعدد الزوجات كالتبت والمغول، وفي الغرب شعوب كان عندها تعدد الزوجات كالغولو والجرمانيين، ففي زمن «سيزار» كان تعدد الزوجات شائعاً عند الغولو، وكان معروفاً عند الجرمانيين في زمن «ناسيت»، بل أباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا كشرلمان ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام».

(٣٤)

ونأتي إلى الموضوع الخامس من الموضوعات التي تعرض لها الشيخ محمد عبده في فتاويه وهو الطلاق.

في حديث الشيخ محمد عبده عن الطلاق نراه ينطلق من مفهوم اجتماعي ونفسي ذكي يقر بالطلاق من حيث هو أمر واقع لا يمكن القفز عليه، ولا نفيه، وإنما يتطلب ترشيده ووضع قواعده.

وقد استعرض الشيخ محمد عبده من تاريخ الأمم السابقة ما يدل على صحة وجهة نظره بادئاً بقول طريف لفولتير:

«قال فولتير الكاتب الفرنسي الشهير، على طريقته من الفكاهة المعروفة في كثير من مؤلفاته: «إن الطلاق قد وجد في العالم مع الزواج في زمن واحد تقريباً، غير أنني أظن الزواج أقدم ببضعة أسابيع، بمعنى أن الرجل ناقش زوجته بعد أسبوعين من زواجه، ثم ضربها بعد ثلاثة، ثم فارقها بعد ستة أسابيع!!».

«وقد أراد بذلك أن يقول: إن الطلاق قديم في العالم، وإنه يكاد يكون من الأعراض الملازمة للزواج، وهو حق لا يرتاب فيه، فقد دل تاريخ الأمم على أن الطلاق كان مشروعاً عند اليهود والفرس والرومان، وأنه لم يمنع إلا في الديانة المسيحية بعد مضي

زمن من نشأتها، ولا يزال أثر ذلك المنع باقيا إلى الآن في شرائع الأمم الغربية التي وضعت الزواج على قاعدة أنه عقد لا يجل إلا بموت أحد الزوجين، وهذا إفراط في احترام هذا العقد، ومغالاة فيه إلى حد يصعب أن يتفق مع راحة الإنسان».

«نعم إن من أمانى الأمم الصالحة أن تكون عقدة الزواج عندها عقدة لا تنحل إلا بالموت، ولكن مما تجب مراعاته أن الصبر على عشرة من لا تمكن معاشرته فوق طاقة البشر، ولهذا فقد شعرت الأمم الغربية على ممر الأزمان بأن أحكام الكنيسة تطالب الناس بالكمال المطلق بدون مراعاة حاجاتهم وضرورتهم، وكان هذا الشعور من بواعث حركة النفوس إلى التخلص من ربة تلك الأحكام فنزع الغربيون إلى وضع القوانين على حسب مصالح حياتهم، وما تقتضيه الحاجات، ولقد اشتد هذا الشعور في الناس حتى اضطرت الكنيسة نفسها لأن تخضع لمطالبه، وموافاة رغائب الكافة، وحملها الشح بمكائنها أن تسقط على تقرير أحكام سمتها «أحوال بطلان الزواج»، ورتبت على ذلك البطلان أحكاما لا تختلف في آثارها عن أحكام الطلاق، فقبلت فسخ الزواج إذا أثبت أحد الزوجين أنه لم يكن عند الزواج مطلق الاختيار، أو أنه أخطأ في معرفة الآخر، أو إذا ادعى أحد الزوجين أن الآخر لا يستطيع القيام بحقوق الزوجية، وأخذت تتوسع في تأويل الحالة الثانية إلى درجة متناهية حتى أدخلت فيها كل شيء، وفي الحالة الأخيرة قد تكتفي بأن يتفق الزوجان على أن يدعي أحدهما أن الآخر لم يقيم أو لم يعد في إمكانه أن يقوم بأول واجب يوجبه به الزواج لينا لا بطلانه، محتجة بأن الإخبار بهذا الحق لا تمكن معرفته إلا من قبل الزوجين، فقولهما هو الدليل الذي يصح التعويل عليه».

«إلا أن هذا التساهل لم يف بحاجات الأمم في هذا الباب، فبعد أن قنعت به مدة من الزمان، انبعثت مرة أخرى إلى المطالبة بتقرير أحكام كافة للراحة، خصوصا وقد رأت أن هذه الأسباب التي قررتها الكنيسة لبطلان الزواج تغلب فيها الحيلة، وقلما تتفق فيها الحقيقة، وإن قيام الشريعة على قوائم من الحيل مما لا ترضاه الأذواق السليمة المهذبة، ومن أجل ذلك اضطرت الحكومات إلى تقرير الطلاق والتصريح بجوازه على شروط بينها وأوسعت لها محلا من قوانينها، وهكذا انحسر سلطان الكنيسة عما كان يتناوله في هذه المادة، كما بطلت سيطرتها في كل ما لم تتفق فيه أحكامها مع صالح تلك الأمم، وهذا هو الشأن في

كل شرع أو دين لا يراعي أهله في أحكامه مقتضيات الزمان والمكان، ويغفلون عن طبيعة الإنسان، ويقفون به في مكان واحد عند ما قرره بعض من سبقهم بدون إنعام نظر في أسرارهم، وطرق تنفيذه».

(٣٥)

ويصل الأستاذ الإمام إلى بلورة الخبرة الإنسانية في هذا الصدد مصورًا لها على نحو يتسق مع الطبيعة ومع الحرية فيقول :

«دخل الطلاق في جميع الشرائع الغربية تقريبًا رغمًا عن معارضة الكنيسة وإصرارها على القول بأن من طلق بحكم القانون لا يجوز له أن يتزوج، لعدم اعتبارها ذلك الطلاق، ولكنه لم يصل إلى الدرجة التي يستحقها من القبول والاعتبار، ولم يستوف أحكامه إلا عند الأمة الأمريكية التي فاقت غيرها ببذلها المجهود في الإقدام على طلب الترتي، ففتحت أبواب شريعتها للطلاق، ولم تقيد بأحكام مخصوصة كما قيده غيرها».

«وكل مطلع على أحوال الأمم الغربية يرى الميل عند جميعها إلى التوسع في الطلاق، ولا بد أن تنتهي يوما إلى الاعتراف بأن ما أباحته إلى الآن من الطلاق المشروط بثبوت الزنى على أحد الزوجين، أو الحكم عليه بعقوبة في أحوال مخصوصة غير وافٍ بالحاجة، وعند ذلك تقرر إباحة الطلاق متى وجدت أسبابه في نفوس الزوجين، وتتركه إلى مشيئتها».

«نعم.. إن إباحة الطلاق بدون قيد لا تخلو من ضرر، ولكنه من المضرات التي لا يستغني عنها، ويكفي لتسويغه أن منافعه تزيد عن مضاره، فإن كل نظام لا يخلو من ضرر، والكمال التام في هذه الدنيا أمر غير مستطاع».

(٣٦)

كان الشيخ محمد عبده من الذين أدركوا في وقت مبكر أهمية العدول عما جري عليه فقهاء الزمان الذي عاش فيه من اعتبار الطلاق الثلاث في مجلس واحد كأنه ثلاث طلاقات، ومع أن الآراء التي استند إليها الأستاذ الإمام كانت موجودة ومعروفة فإن قضاء ذلك الزمان لم يكن يفكر في إبرازها والدعوة إلى الأخذ بها، وقد قدم الأستاذ الإمام في هذا الموضوع بحثًا رائعًا أدى ضمن جهود غيره إلى أن أخذ تشريعنا المعاصر بما يخالف

مذهب أبي حنيفة النعمان في هذه المسألة، على الرغم من أن تشريعات الأحوال الشخصية كانت على الدوام لا تعتمد إلا أقوال هذا المذهب.

ونحن نجد آراء ذكية استخرجها الشيخ محمد عبده من كتب قيمة مثل: «حسن الأسوة»، و«الفتح»، وحاشية «ابن عابدين»، و«الزيلعي»:

«... اتفق أغلب المذاهب على أن الطلاق ثلاثا متفرقة في حيض واحد، أو في مرة واحدة، وبلفظ واحد، يقع ثلاثا، على أن هذا النوع من الطلاق الذي اعترف الفقهاء أنفسهم بأنه بدعي، أي مخالف للكتاب والسنة، لا يمكن تصوره على الكيفية التي قررها الفقهاء، ونصوص القرآن كلها تأبى تأويلهم، قال تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وجاء في تفسير هذه الآية في كتاب «حسن الأسوة»: «وإنما قال سبحانه: (مرتان) ولم يقل: طلقتان، إشارة إلى أنه ينبغي أن يكون الطلاق مرة بعد أخرى لا طلقتين دفعة واحدة، كذا قال جماعة من المفسرين»، وجاء فيه أيضا: «قد اختلف أهل العلم في إرسال الثلاث دفعة واحدة هل تقع ثلاثا أو واحدة فقط؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني مَنْ عداهم، وهو الحق، وقد قرره العلامة الشوكاني في مؤلفاته تقريرا بالغا، وأفرده برسالة مستقلة، وكذا الحافظ ابن القيم في «إغاثة اللهفان» و«أعلام الموقعين».

«جاء في «ابن عابدين»: «... وعن الإمامية: لا تقع بلفظ الثلاث ولا في حالة الحيض، لأنه بدعة محرمة، وعن ابن عباس: يقع به واحدة، وبه قال ابن إسحاق وطاووس وعكرمة لما في مسلم عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم، وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين إلى أنه يقع ثلاثا».

قال في «الفتح»، بعد سوق الأحاديث الدالة عليه: وهذا ما يعارض ما تقدم.

«وإما إمضاء عمر الثلاث عليهم مع عدم مخالفة الصحابة له وعلمه بأنها كانت واحدة فلا يمكن إلا وقد اطلعوا في الزمان المتأخر على وجود ناسخ، أو لعلمهم بانتهاج الحكم

لذلك لعلمهم بإناطته بمعان علموا انتفاءها في الزمن المتأخر، وقول بعض الحنابلة: توفي رسول الله ﷺ عن مائة ألف عين رأته، فهل صح لكم عنهم أو عن عشر عشرهم القول بوقوع الثلاث باطل؟ أما أولاً فإجماعهم ظاهر لأنه لم ينقل عن أحد منهم أنه خالف عمر حين أمضى الثلاث، ولا يستلزم في نقل الحكم الجماعي عن مائة ألف تسمية كل في مجلد كبير لحكم واحد على أنه إجماع سكوتي».

«وقد روى في هذه المسألة من الأحاديث ما لم يدع شكاً في أن الطلاق الثلاث في مجلس واحد لا يقع إلا واحدة جاء في «الزيلعي»: «وقال ابن عباس أخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان، ثم قال: «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟!»، ذكره القرطبي ورواه النسائي»، وجاء فيه أيضاً: «وذهب أهل الظاهر وجماعة منهم الشيعة إلى أن الطلاق الثلاث جملة لا يقع إلا واحدة، لما روى عن ابن عباس أنه قال: كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وستين من خلافة عمر، واحدة، فأمضاه عليهم عمر، رواه مسلم والبشاري، وروى ابن إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله عليه الصلاة والسلام: كيف طلقته؟ قال: طلقته ثلاثاً في مجلس واحد، قال: إنما تلك طليقة فارتجعها».

(٣٧)

وبعد هذا الاستعراض المفصل لما ورد في المراجع الفقهية المعتبرة في ذلك الزمان، يقول

الشيخ محمد عبده:

«يرى القارئ من هذه العبارات التي بسطناها ليحصل لنفسه منها رأياً، أن علماء مذهب عظيم كمنذهب ابن حنبل لم يعولوا على قضاء عمر، بل تمسكوا بنصوص القرآن وسنة النبي، ويمكن للأمة إذا أرادت الإصلاح أن تأخذ بقولهم، لأن عمر قد بين لنا سبب قضائه بقوله: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم؟»، فكأنه اجتهد في جعله عقوبة لردعهم عنه، وكلنا نعلم أنه لم ينشأ من اجتهاد عمر إلا استهتار العامة بلفظ الطلاق الثلاث، وتهافتهم عليه في محاوراتهم وأيمانهم».

«بل لم يأخذ مريد الإصلاح بمذهب الإمامية الذي نقله ابن عابدين، وهو مذهب الأئمة من آل البيت، في قولهم، كما مر: «إن الطلاق لا يقع بالطلاق الثلاث ولا في الحيض لأنه بدعة محرمة؟».

«وإن سمح لي القارئ هكذا يقول الأستاذ الإمام أن أبدى هنا كل ما أظنه صواباً أقول:

«لا يمكنني أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة لمجرد التلفظ بها مهما كانت صريحة، نعم إن الأعمال لا تستغني عن الألفاظ، إذ لو حللنا أي عقد لوجدناه مركباً من ظهور إرادة أو مطابقة إرادتين حصل الاستدلال عليها أو عليهما من ألفاظ صدرت شفاهياً أو بالكتابة، ولذلك فليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ، وإنما مرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كونه دليلاً على النية، فينتج عن ذلك أنه يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج، وهذا يفرض حتماً وجود نية حقيقية عند الزوج، وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته، لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم: إن الطلاق هو التلفظ بحروف (ط ل ا ق)».

«والذي يطالع على كتبهم يندهش عندما يرى اشتغالهم بتأويل الألفاظ والتفنن في فهم معانيها في ذاتها بقطع النظر عن الأشخاص، وعندهم متى ذكر اللفظ تم الأثر الشرعي، ولهذا قصرُوا أبحاثهم جميعها على الكلمات والحروف، وامتألت الكتب بالاشتغال بفهم: طلقتك، وأنت طالق، وأنت مطلقة، وعلى الطلاق، وطلقت رجلك أو رأسك أو عرقك وما أشبه ذلك، وصارت المسألة مسألة بحث في اللفظ والتركيب، ربما كان مفيداً للغة والنحو، ولكنه لا يفيد مطلقاً علم الفقه بشيء».

«على أننا نظن أن علم الشرائع يقبل أبحاثاً أخرى غير تأويل الألفاظ، والطلاق لم يخرج عن كونه عملاً شرعياً يترتب عليه ضياع حقوق، وإنشاء حقوق جديدة، وهو في حد ذاته لا يقل عن الزواج في الأهمية، حيث يتعلق به أعظم الحوادث المدنية كالنسب والميراث والنفقة والزواج، فالاستخفاف به إلى هذا الحد أمر يدهش حقيقة كل من له إلمام، ولو سطحي، بالوظيفة السامية التي تؤديها الشرائع في العالم».

(٣٨)

ويخرج محمد عبده عن مناقشة قضية الطلاق إلى نقد طريقة الفقهاء في الاشتغال بالألفاظ والابتعاد عن جوهر الفقه الحقيقي فيقول:

«ولو ترك فقهاؤنا الاشتغال بالألفاظ، وبحثوا في مآخذ الأحكام التي يقررونها، وعرفوا تاريخها وأسبابها، وقارنوا المذاهب بعضها ببعض، وانتقدوها، وبالجملة لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي لتبين لهم أن الطلاق لا يكون طلاقاً إلا إذا كان مصحوباً بنية الانفصال».

«ويمكن لناظر أن يجد في كتب الشريعة الإسلامية ما يفيد عدم صحة الطلاق إذا فقدت نية الانفصال، فقد نقل عن «شرح التعليق»: «إن الرجل لو طلق زوجته بكلمات أو كلمات في حال الغضب أو النزاع لا يقع طلاقه»، ورووا في ذلك أحاديث مثل قول علي بن أبي طالب: «مَنْ فرق بين المرء وزوجته بطلاق الغضب واللجاج، فرق الله بينه وبين أحبائه يوم القيامة، كما قال الرسول ﷺ».

(٣٩)

ومن الجدير بالذكر أن حديث الأستاذ الإمام محمد عبده عن قضايا الطلاق (والأحوال الشخصية عموماً) كان يأتي متصفاً بحديثه عن الواجبات التي يفرضها الإصلاح الاجتماعي، ونحن نراه يتحدث عما يجب على المصلح الاجتماعي (أو مرید الإصلاح على حد تعبيره) في زمان كالزمان الذي عاش هو نفسه فيه فيقول:

«نعم.. إن ناقل هذا القول اجتهد في رده وبالغ في إبطاله، ولكن مرید الإصلاح له أن يبحث في كتب الشرع كلها ويقف على آراء الفقهاء مهملات، خصوصاً إذا كان قصده محو فسادٍ عظيمٍ صار صريره عاماً».

«نحن في زمان ألف رجال فيه الهذر بألفاظ الطلاق، فجعلوا عصم نساءهم كأنها لعب في أيديهم يتصرفون فيها كيفما يشاؤون، ولا يراعون للشرع حرمة، ولا للعشرة حقاً، فنرى الرجل منهم يناقش آخر فيقول له: إن لم تفعل كذا فزوجتي طالق، فيخالفه فيقال وقع الطلاق وانفصمت العصمة بين الخالف وزوجته وهي لا تعلم بشيء ما ولا تبغض

زوجها، لا تود فراقه، بل ربما كان الفراق ضربة قاضية عليها، وكذلك الرجل ربما كان يجب زوجته ويألم لفراقها، فإذا افترق منها بتلك الكلمة التي صدرت منه لا يقصد الانفصال من زوجته، وإنما يقصد إلزام شخص آخر بالعمل الذي كان يريده كان الطلاق على غير نية منه».

«رب رجل يناقش زوجته في بعض شؤون البيت، فيرد على لسانه في وقت الغضب الحلف بالطلاق من باب التخويف والتهديد، وعلي غير قصد منه لهدم العصمة، فيقال أيضاً: وقع الطلاق، ويعقبه أيضاً ما سبق ذكره من البلاء الذي ينزل على الزوجين».

«رب فلاح يرتكب جريمة السرقة مثلاً فيسأله العمدة أو مأمور المركز عما وقع منه فينكر، فيستحلفه بالطلاق، فيحلف أنه ما سرق، والحال أنه سرق، فيقال كذلك: وقع الطلاق، وهو لم يقصد بيمينه إلا تبرئة نفسه، ولم يخطر بباله عند الحلف أنه مباحض لزوجته، كاره لعشرتها».

(٤٠)

وقد حرص الأستاذ الإمام على الحديث عن ضرورة الإشهاد لوقوع الطلاق، واعتباره ركناً من أركان الطلاق:

«فلم لا يجوز، مع ظهور الفساد في الأخلاق، والضعف في العقول، وعدم المبالاة بالمقاصد، أن يؤخذ بقول بعض الأئمة من أن الاستشهاد شرط في صحة الطلاق كما هو شرط صحة الزواج، كما ذكره الطبري، وكما تشير إليه الآية الواردة في سورة الطلاق حيث جاء في آخرها: ﴿وَأَشْهَدُواذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].»

«أليس هذا أمراً صريحاً بالاستشهاد يشمل كل ما أتى قبله من طلاق ورجعة وإمساك وفراق؟ أليس قصد الشارع أن يكون الطلاق واقعة حال مشهورة على العموم ليسهل إثباته؟».

«لم لا نقرر أن وجود الشهود وقت الطلاق ركن بدونه لا يكون الطلاق صحيحاً، فيمتنع بهذه الطريقة هذا النوع الكثير الوقوع من الطلاق الذي يقع الآن بكلمة خرجت على غير قصد ولا روية في وقت غضب؟ نظن أن في الأخذ بهذا الحكم موافقة لآية من كتاب الله، ورعاية لمصلحة الناس، وما يدرينا أن الله سبحانه وتعالى قد اطلع على ما تصل

إليه الأمة في زمان كزماننا هذا، فأُنزل تلك الآية الكريمة لتكون نظاما نرجع إليها عند ميسس الحاجة كما هو شأننا اليوم».

(٤١)

وقد كان الإمام محمد عبده ، كما هو معروف ، سباقا إلى اقتراح الأسلوب القانوني الأمثل لتنظيم الطلاق:

«... إن أرادت الحكومة أن تفعل خيرا للأمة، فعليها أن تضع نظاما للطلاق على الوجه الآتي:

«المادة الأولى: كل زوج يريد أن يطلق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته».

«المادة الثانية: يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند الله، وينصحه ويبين له تبعه الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع».

«المادة الثالثة: إذا أصرّ الزوج، بعد مضي الأسبوع، على نية الطلاق فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكما من أهل الزوجة وحكما من أهل الزوج أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لهما أقارب ليصلحا بينهما».

«المادة الرابعة: إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدمتا تقريرا للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق».

«المادة الخامسة: لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية».

(٤٢)

وقد حرص الأستاذ الإمام على أن يذكر أن النظام الذي اقترحه على هذا النحو يتوافق تماما مع أحكام الشريعة ونصوصها:

«والذي يتأمل في الآيات التي سبق ذكرها في الاستشهاد والتحكيم يرى أن نظاما مثل

هذا ينطبق على مقاصد الشريعة ولا يخالفها في شيء، وليس لمعترض أن يحتج بأن نظاما مثل هذا يسلب الزوج حقه في الطلاق، لأن حق الزوج في الطلاق باقٍ على ما هو عليه الآن، فهو الذي يملك عصمة الزواج، وأسباب الفراق لا تزال متروكة لتقديره، وغاية ما في الأمر أننا اشترطنا أن يسبق الطلاق تحكيم الحكّمين، ونصيحة القاضي، وليس في هذا تعدٍ على حق من حقوق الزوج، وإنما هو وسيلة للتروي والتبصر اتخذت لمصلحة المرأة وأولادها، بل ولمصلحة الزوج نفسه، حيث نرى كثيرا من الأزواج يأسفون على وقوع الطلاق منهم على غير روية، ثم يضطرون إلى استعمال الحيل الدنيئة كالمحلل مثلا لمداواة طيشهم».

(٤٣)

ربما أحس القارئ أن الموضوع الخامس قد استحوذ على كثير من صفحات هذا الكتاب، لكننا نرى أن جهد الأستاذ الإمام في هذا الموضوع كان حقيقيا بهذا الاستحواذ، بل إنه لا تزال له بقية في موضوع الخلع، وهو سادس الموضوعات التي تناولها فقه الأستاذ الإمام.

وقد كان محمد عبده منذ مرحلة مبكرة واعيا لضرورة التغلب على المعضلة التي نشأت عن اتباع المحاكم الشرعية في مصر للفقه الحنفي مما منع تطليق الزوجة لزوجها، وقد ناقش الشيخ محمد عبده هذه القضية في ضوء علمه الفقهي، وانتهى إلى اقتراح إحدى طريقتين لمنح المرأة حق الطلاق:

«الطريقة الأولى: أن يجرى العمل بمذهب غير مذهب الحنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، حيث قال الفقهاء من أهلها: «إن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى»، مع أن هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيرا من الرجال أحط من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى، واستدل على ذلك بملاحظة وردت على عند اطلاعي على إحصائية الطلاق في فرنسا، فقد رأيت أنه في سنة ١٨٩٠م حكمت المحاكم الفرنسية بالطلاق في (٩٧٨٥) قضية، منها سبعة آلاف تقريرا حكما فيها بالحق للنساء حيث ثبت أمام المحكمة أن العيب كان من الرجال».

«ولا يصح في الحق أن شريعة سمحاء عادلة كشريعتنا تسلب المرأة جميع الوسائل التي تبيح لها التخلص من زوج لا تستطيع المعيشة معه، كأن كان شريراً، أو من أرباب الجرائم، أو فاسقاً أو غير ذلك، مما لا يمكن معه لامرأة سليمة الذوق والأخلاق أن ترضى بعشرته».

«وقد وفي مذهب الإمام مالك للمرأة بحقها في ذلك، وقرر أن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي في كل حالة يصل لها من الرجال ضرر. جاء في كتاب «البهجة في شرح التحفة» لأبي الحسن التسولي ما يأتي: «إن الزوجة التي في العصمة إذا أثبتت ضرر زوجها بها بشيء من المضار المتقدمة، والحال أنها لم يكن لها بالضرر شرط في عقد النكاح، من أنه إن أضرَّ بها فأمرها بيدها، فقليل: لها أن تطلق نفسها بعد ثبوت الضرر عند الحاكم من غير أن تستأذنه في إيقاع الطلاق المذكور، أي لا يتوقف تطليقها نفسها على إذنه لها فيه، وإن كان ثبوت الضرر لا يكون إلا عنده، كما أن الطلاق المشترط في عقد النكاح، أي المعلق على وجود ضررها، لها أن توقعه بعد ثبوته بغير إذنه وظاهره اتفاقاً، وقيل: حيث لم يكن لها شرط به لها أن توقع الطلاق أيضاً، لكن بعد رفعها إياه للحاكم، وبعد أن يزره القاضي بما يقتضيه اجتهاده من ضرب أو سجن أو توبيخ ونحو ذلك ولم يرجع عن إضرارها، ولا تطلق نفسها قبل الرفع والزر».

«وفهم من قوله: إن الطلاق بيد الحاكم، فهو الذي يتولى إيقاعه إن طلبت الزوجة وامتنع الزوج، وإن شاء الحاكم أمرها أن توقعه، فعلى هذا القول لا بد أن يوقعه الحاكم أو يأمرها به فتوقعه، وإذا أمرها به فهي نائبة عنه في الحقيقة، كما أنه هو نائب عن الزوج شرعاً حيث امتنع منه، وروى أبو يزيد عن ابن القاسم أنها توقع الطلاق دون أمر الإمام، قال بعض الموثقين: والأول أصوب».

«الطريقة الثانية: أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، لكن تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط، وهو شرط مقبول في جميع المذاهب».

«وهذه الطريقة أفضل من الأولى من بعض الوجوه، فإن من المضار الحقيقية التي تتفق كل النساء في التحفظ منها وبذل المستطاع في إتقانها ما لا يكون سبباً يسمح للقاضي أن

يحكم بالطلاق في مذهب مالك، وذلك كتزويج الرجل بامرأة أخرى وزوجته الأولى في عصمته، فإن الزوجة الأولى لو رفعت شكواها إلى القاضي وطلبت منه أن يطلقها لم يجز للقاضي أن يجيب طلبها، فلو اشترطت أن تطلق نفسها متى شاءت أو عندما يتزوج زوجها عليها كان الأمر بيدها».

وبعد أن يذهب الأستاذ الإمام إلى القول بأن الطريقة الثانية أفضل من الأولى، يعود ليقول إن الطريقة الأولى رغم رجحانها أحكم وأحزم:

«... ولكن العمل على الطريقة الأولى أحكم وأحزم، فإن وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى إلى تضيق دائرته، وأدنى إلى المحافظة على نظام الزواج».

«ولما كان تحويل الطلاق للنساء مما تقتضيه العدالة والإنسانية، لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال لم تتحمل أرواحهم بالوجدانات الإنسانية السليمة كان لي الأمل الشديد في أن يحرك صوتي الضعيف همة كل رجل محب للحق من أبناء وطني، خصوصا من أولياء الأمور إلى إغاثة هؤلاء الضعيفات المقهورات الصابرات».

(٤٤)

ونأتي إلى سابع الموضوعات التي تعرض لها الأستاذ الإمام، وهو قضية ملابس المرأة على وجه العموم، والنقاب على وجه الخصوص.

وكان الأستاذ الإمام محمد عبده قد جاهر منذ مرحلة مبكرة بمدى الخطر في النقاب، وإن لم يكن قد استعمل لفظ النقاب، حيث كان اللفظ المستخدم لوصفه في ذلك الوقت هو «الحجاب»، وقد نعى الأستاذ الإمام على مخالفه في الرأي الاستناد إلى القول بالفتنة كداع لهذا النقاب الذي رآه الشيخ محمد عبده أمراً خطراً:

«... وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريبا فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال، وليس على النساء تقديره، ولا هن مطالبات بمعرفته، وعلي مَنْ يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره، كما أنه على مَنْ يخافها من النساء أن تغض بصرها، والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء، وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل

بتغطية وجهها».

«عجبا! لم لم يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟! هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة، واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه؟ واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك، حتى أبيع للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعا مطلقا خوفا أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأي امرأة تعرضت له مهما بلغت من قبح الصورة، وبشاعة الخلق؟».

«إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافا منه بأن المرأة أكمل استعدادا من الرجل، فلم توضع حينئذ تحت رقه في كل حال؟ فإن لم يكن هذا الاعتبار صحيحا فلم هذا التحكم المعروف؟».

«على أن البرقع والنقاب مما يزيد من خوف الفتنة، لأن هذا النقاب الأبيض الرقيق الذي تبدو من ورائه المحاسن، وتختفي من ورائه العيوب، والبرقع الذي يختفي تحته طرف الأنف والفم والشدقان، ويظهر منه الجبين والحواجب والعيون والحدود والأصداع وصفحات العنق، هذا الساتر في الحقيقة من الزينة التي تحث رغبة الناظر وتحمله على اكتشاف قليل خفي بعد الافتتان بكثير ظهر، ولو أن المرأة كانت مكشوفة الوجه لكان في مجموع خلقها ما يرد في الغالب البصر عنها».

«ليست أسباب الفتنة ما يبدو من أعضاء المرأة الظاهرة، بل من أهم أسبابها ما يصدر عنها من الحركات في أثناء مشيها، وما يبدو من الأفاعيل التي ترشد عما في نفسها، والنقاب والبرقع من أشد أعوان المرأة على إظهار ما تظهر، وعمل ما تعمل لتحريك الرغبة، لأنها يخفيان شخصيتها فلا تخاف أن يعرفها قريب أو بعيد فيقول: فلانة أو بنت فلان أو زوجة فلان كانت تفعل كذا، فهي تأتي كل ما تشتهي من ذلك تحت حماية ذلك البرقع وهذا النقاب، أما لو كان وجهها مكشوفاً فإن نسبتها إلى عائلتها أو شرفها في نفسها يشعراها بالحياء والخجل، ويمنعانها من إبداء حركة أو عمل يتوهم منه أدنى رغبة منها في استلفات النظر إليها».

ثم هو يلخص رؤيته الحاسمة في هذه القضية فيقول:

«والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية، لا للعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية، وأنها لم تنزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام».

(٤٥)

ونصل إلى ثامن الموضوعات الاجتماعية التي قدر للأستاذ الإمام أن يدلي بدلوها فيها، وهي قضية المخدرات والمسكرات، وقد كان تناول الأستاذ الإمام لإدمان الحشيش وتعاطيه مثلاً من الأمثلة البارزة الدالة على قدرته على التكيف الفقهي للقضايا المستحدثة وتحديد محلها من الحل والحرمة.

كذلك فإن كتابته الصحفية أو العامة عن «الحشيش» كانت نموذجاً للكتابة الهادئة التي يمكن النسخ على منوالها في بقية صنوف المخدرات والمسكرات، ومع أن نص الشيخ محمد عبده يفتل بالتصوير البلاغي الكفيل بتنفير الناس من تعاطي الحشيش، فإنه لا يتعد كثيراً عن الحقائق العلمية، انظر إليه وهو يقول:

«هو (أي الحشيش) من الجواهر المخدرة، لا يخلو من السميات، وخاصيته التأثيرات المضرة بالأبدان، والعقول، والملكات».

«أما الأول فإنه يحرق الدم، ويوقف حركته الطبيعية، ويعوقها عن الانتشار في جميع أجزاء البدن، كما تطلبه شريعة الحياة، وتقتضيه نوااميس التركيب الحيواني، وحينئذ يقع الخلل في توزيع الغذاء على جميع الأجزاء، فتضعف الأعضاء، ويفسد نظام البنية، وتستولي العلل والأسقام على عموم البدن، ويؤول به الحال إلى الانحلال، لذلك ترى المعتادين عليه في حالة سيئة يقاسون من ألم الاختلال، ويتحملون مضض الأمراض، تعلق وجوههم الصفرة والكدورة (كذا في النص)، ويتخلل أجسامهم النحول والذبول. يرددون في شهيقهم أنين الضجر، ويرجعون في زفيرهم أصوات التوجع والاضطراب، يعقد دخانه وأبخرته على أعينهم سحباً كثيفة، ويغشي نواظرهم بحجاب العماء، فإذا

أرادوا النظر إلى شيء حملقوا بحدقاتهم وأداروها بين الجفون لعلها تدرك شيئاً مما وجهوها إليه فترجع خاسئة تسكب المدامع على ما أصابها من الضعف، وتهمی العبرات على ما نزل بها من الخيبة والكلال».

«وأما الثاني (الضرر بالعقول) فإنه يجفف المخ، وهو مركز الإدراك، وإذا زاد به الجفاف ضعفت قوته الداركة، وتعطلت حركته المعتدلة، وتقوت قوة الخيال والوهم، فتغلب الوسوس والهواجس، وتكثر الخيالات الفاسدة، وتزايد الأوهام الباطلة حتى تتمكن من النفس، وتنفي الإدراكات الصحيحة، وتظهر الخرافات والهذيان، ثم تنتهي هذه الحالة إلى العته والجنون، لذلك ترى المعتادين عليه في نهاية الانحطاط من التعقل، إذا خاطبوا عاقلاً عدلوا عن الصواب، ومنهم (وهم المدمنون له) مَنْ يدور في الأسواق والأزقة والشوارع مكشوف الرأس، أو عاري البدن، يصرخ بالسخریات، ويصيح بالعويل والبكاء، ويقلد بعض الحيوانات في الحركات والأصوات، ثم لا يلبث أن يلقي نفسه في التهلكة، فإما أن يموت ويدفن في القبر وهو على هذه الحال الشنعاء، وإما أن يقبض عليه ويؤاري في زوايا البامارستان، والعياذ بالله من مثل هذه النكبات».

«وأما الثالث (وهو الإضرار بالملكات والأخلاق) فإنه، كما قلنا، يضعف قوة الإدراك، ويزيد في قوة الوهم والخيال، ويتجسم له الصغير كبيراً، فيجبن عن مقاومة مَنْ يريد به بسوء، وإن كان أضعف منه قوة أو أقل عدداً وعدة، ثم يكبر فيه هذا الداء حتى يخاف من كل شيء، ويجبن عن مصادمة أي حادث، ولا يجد من نفسه قوة الدفاع عنها إذا نزل بها أدنى مكروه، فيتقاعد عن الداعية إلى النهوض خوفاً من ملاقة ما يكرهه إذا قام، فيتولد فيه خلق البطالة والكسل، وحب الراحة والسلامة، فلا يسعى على معاشه ولو أجهده الفقر، ومضه نصب الاحتياج؛ لذلك ترى المتعودين عليه يقطعون النهار نوماً، والليل جلوساً على هيئة رديئة، محاطين بالأقذار والأوساخ، يكحون، ويعطسون، ويهزءون، ويسخرون، ويضحكون، ويكونون، ثم يخيل لهم الوهم أموراً كاذبة فيخافون وينكمشون، وتبرد أجسامهم فيجمدون ويسكتون، ينهشم ناب الفقر فيتقاعسون، وتطالبهم العيال بالسعي فيقعدون، فتضطر أولادهم إلى اقتحام عرصات الأسواق، وفسحات البيوت، يتكفون السؤال، وأباؤهم عنهم غافلون».

«فهذا حال الحشيش، وهذه أحوال المعتادين عليه، تتابهم الأمراض في الأجسام والأبصار، وتختل منهم المشاعر والمدارك، وتقوى فيهم قوة الوهم والخيال، وتتسلطن عليهم ملكات الخوف، والجبن، والبطالة، والكسل، والخيبة، والانحطاط، وينتهي أمرهم بالجنون، وأمر عائلاتهم بالفقر والاحتياج».

«وقد أثبتت قواعد علم الطب، ونطقت التجارب والمشاهدات بأن أمثال هذه العلل والأمراض الجسمانية، والعاهات والآفات العقلية، والنقائص والمذام الخلقية تنتقل من الآباء إلى الأبناء بالتوارث، وعلى هذا فالمستعملون لهذا الجوهر الخبيث (الحشيش) لم يسيئوا إلى أنفسهم على الخصوص، ولكنهم أساءوا إليهم وإلى مَنْ يتناسل عنهم في مستقبل الأزمان».

«ثم إنهم بأخلاقهم وأطوارهم وأفكارهم أعدى (أي أكثر تسبباً للعدوى) لمعاشريهم، وكل مَنْ خالطهم من الجرب، فكانوا وبالا عظيماً على بني النوع الإنساني، وأشد عليه ضرراً من الوباء والطاعون، فإن غاية ما في الوباء إبادة بعض الأجسام، وأما هؤلاء فينهم يبيدون الأجسام، ويميتون العقول، ويشتتون شمل الآداب، والوباء لا يبقى إلا زماناً قليلاً ثم يزول بزوال الأسباب، وهؤلاء لا ينقطع ضررهم بفنائهم، بل يمتد ويدوم كثيراً من الأجيال».

(٤٦)

وبعد أن يتعرض الأستاذ الإمام لمظاهر تعاطي الحشيش، وكثرة أماكن تعاطيه، وخطورة هذا على الأخلاق العامة يقول:

«وغاية ما نقوله في هذا الباب أن القوم (أي المتعاطين للحشيش) قد كثروا جداً وزادوا عن الحد، ولم يعتبروا بالجزاء، ولم يخافوا من الحد، ولا ترى لهم من رادع سوى العنيف الشديد، لا بالحبس والجلد، ولكن بتغريم الجزاء من النقد».

.....
وهو يلقي بالمسؤولية في ملعب المسؤولين عن الصحة، مبيناً وجه مسؤوليتهم المبكرة عن مقاومة المسكرات:

«... ومع ذلك فإن مجلس عموم الصحة لا بد أن ينظر في هذا الأمر ويتلافى أضراره،

ويتخذ الوسائط الفعالة في قطع هذا المرض المعدي، بل الذي هو أشد ضرراً على البلاد والعباد من الوباء والأمراض المعدية، فإن من شؤون مجلس الصحة حفظ البلاد من عاديات الأمراض، ولا يخفى على نباهة سعادة رئيسه وحضرات أعضائه ما ينجم في البلاد من استعمال هذا الجوهر المبيد المضر بالأنفس والأبدان، الذي لا يقتصر ضرره على آكله، بل ينتقل إلى أبنائهم ومخالطيهم، وهلم جرا، وعلى الضبطيات والمديريات أن يساعدوا مجلس عموم الصحة في قطع دابر هذا الداء الذي ألم بالبلاد، فإن الخطب تفاقم وكاد أن يستعصي هذا الداء على المعالجين، وغير خفي على أذكياء المأمورين، سواء كانوا في المدن أو الأرياف، أن مثل هذا الأمر لا ينبغي التقاعد عنه، ولا الإهمال فيه، فإنه إن ترك هؤلاء القوم وشأنهم، ولم يضيق عليهم، توسعوا في الأمر، واتسع الخرق على الراقعين، وذلك مما يعود على البلاد بالفقر، واختلال الهيئة وفساد النظام، إذ يصبح الناس ما بين مريض ومتقاعد عن العمل، ومفضل للراحة والجوع، ومختل الإدراك، وفاقد الشعور، وكل ذلك وبال على البلاد».

«فمن كان في قلبه مثقال ذرة من محبة الخير والمنفعة وإرادة الوطن، فليبدل ما في وسعه لخلاص إخوانه من هذا الداء العضال».

«وإننا لا نوجه خطاباً، ولا نعرض نصيحة لهؤلاء القوم العاكفين على تناول هذا الجوهر القتال، فإننا نعلم أن النصيحة معهم في هذا الشأن تذهب أدراج الرياح، فضلاً عما يقولون من أن اللائم لهم لم يحمل على اللوم إلا كونه لم يذق لذة الحشيش، ومن ذاق عرف، وإننا نخاطب رجال الصحة، وموظفي الضبطية حتى لا يهملوا فيما هو من أهم واجباتهم المطلوبة منهم بمقتضى وظائفهم التي يوجب عليهم القانون حفظ واجباتها، وإلا اعتدوا من المهملين».

(٤٧)

ونأتي إلى تاسع الموضوعات الاجتماعية التي امتد إليها فقه الأستاذ الإمام، وهي حقوق الأسرة على ربها، وهو ما عبر عنه عند حديثه عن أهمية الالتجاء إلى العقوبات السالبة للحرية علاجاً لمشكلات تهرب الرجال من المسؤولية عن الزوجة والأولاد.

انظر إلى هذا النص الاستنكاري الذي كتبه الشيخ محمد عبده:

«كيف لا يعاقب بالحبس شخص فقد وجدان الرأفة بزوجته وولده، وقسا قلبه في معاملتهما، وهو يحتال لإهلاكهما وإفساد أخلاقهما؟! أولئك أشخاص يفوقون الحصر كثرة في هذه الأمة المسكينة، خصوصا بعدما فارقتها روح دينها، وسر الإخلاص فيه، وليس لها تربية صالحة تعم الجمهور من أفرادها».

والواقع أن الأستاذ محمد عبده كان في رؤيته لهذه القضية ينطلق من تفكير ذكي التفت إلى العوامل الاجتماعية في التشريع المعاصر عند وضعه وعند إنفاذه:

«إن الحبس في نظر الشريعة الإسلامية من العقوبات التي يجب الاحتياط التام لإحلالها بمن يستحقها، ولكنه اليوم هو الدواء الشافي من مرض الاختلال الحاضر، ويجب مطاوعة الشريعة فيه متى استوفيت شرائطه».

«وإني لا أدري كيف أهمله القضاة والمنفذون تبعا لبعض الأوهام التي لا قيمة لها في اعتبار الشرع والقانون والآداب العامة، مع أنهم يشهدون ضررها يفتك في النفوس والأعراض».

«هل يسوغ أن يقضي بالحبس على مَنْ يجرّض على الفسق بكلمة، ولا يقضي على مَنْ يلجئ إليه إلهاء؟!».

«هل يسوغ أن يعاقب مَنْ يترك ولده في الطرق والشوارع ويعرضه بذلك للخطر، ولا يعاقب مَنْ يتركه بلا قوت حتى يهلك جوعا؟!».

(٤٨)

وكان الأستاذ الإمام يصدر في رؤيته الحاسمة هذه عن إيمانه الشديد بأهمية العناية بالنفس والعرض والأدب:

«أكرر قولي: إن حقوق القرابة التي قررتها الشريعة ليست كبقية الحقوق المدنية، ولا مناسبة بين الفريقين من الحقوق، فلا يليق أن يُستنكف في تلك مما لا يستنكف منه في هذه، والحكومة المصرية قد وضعت عقوبات في مخالفات كثيرة لم يكن يخطر بالبال أن يعاقب عليها، كمخالفات الري ونحوها، فلا يمكن أن أتصور أنها تمتنع من إجراء حكم أوجبه

الشريعة الإسلامية للمحافظة على أهم ما تجب المحافظة عليه، وهو النفس والعرض والأدب، ولا أرى الإهمال في إجراء حكم الحبس على المحتال إلا ضرباً من تساهل القضاة والمأمورين، ولا أسمح لنفسي أن أصدق أن الحكومة تمنعه بعدما رأت الضرورة إليه، وبعدهما سلمت أنه من لوازم أحكام الشرع في محاكم لا يفارقها ولا تفارقه».

(٤٩)

وهو ينبه إلى ما اكتشفه بنفسه من قيمة عنصر الردع في تحقيق الاستقامة الخلقية، والبعث عن المهاترات:

«رأيت قاضياً واحداً يأمر بالحبس، وتسمع كلمته عند رجال الإدارة ممن عنده، ونعم ما كان يصنع وما يصنع لو استمر عليه، وقد أخبرني بأنه لم يحبس ولا واحد ممن أمر بحبسهم، فإن مجرد الأمر كان كافياً في دفع الحق والخضوع للحكم، وهكذا كان يقول جميع مَنْ لاقيت من الموظفين: إنه لو أمر بالحبس لم يحبس في المائة واحد، بل يدفع كل ما عليه لمجرد علمه أنه إن لم يدفع يحبس، ولو فرض أنهم حبسوا جميعاً فما الضرر الذي ينشأ عن حبسهم؟ أما الأعمال فهم يدعون أن لا عمل لهم، وأما السجون فتسع منهم ما تسع من غيرهم، ولتعد قسوة الرجل على أهله من قبيل الآلاف المؤلفة من المخالفات».

«لا أزال أطلب التنفيذ على هؤلاء القساة القلوب، العارين من أخص الصفات الإنسانية بعقوبة الحبس، كما قضت به أحكام الشرع والعقل معا».

(٥٠)

فإذا ما انتقلنا بالمذهب الفقهي إلى محيط العمل الميداني وتأملنا أداء الشيخ محمد عبده لوظيفة الإفتاء فإننا نراه حريصاً على ضبط الأداء الفقهي وإخضاعه للمعايير الكفيلة برقيه، ولعلنا نذكر أن أول ما قام في ذهنه حين تولى منصب الإفتاء كان هو تفتيش المحاكم الشرعية، حيث فتش على هذه المحاكم في كل أرجاء القطر، ولم يدع محكمة مديرية أو مركز إلا شاهدها بنفسه، وبحث أعمالها بحثاً دقيقاً، وتعرف حال قاضيتها من قوة أو ضعف، وضبط العمل والإهمال فيه فوضع تقريره وصادف من وزارة العدل معاضدة على إنفاذ أكثره، فأخرج القضاء من مظاهر التدني التي كانوا يعانونها.

وقد خطا الشيخ محمد عبده خطوة واسعة في سبيل تطبيق مذهبه في الفقه والسياسة، وقد نجح من خلال موقعه الحكومي وعلاقاته في أن يستصدر قرارات إنشاء مدرسة للقضاء الشرعي يتخرج فيها القضاة والكتّاب والمحامون الشرعيون، وبذلك، كما يقول الأستاذ محمد كرد علي، أبقى للشريعة بعض بهائها الذي كان المشايخ الفقهاء السبب في ذهابه، وهو ما تحلى كما يروي الأستاذ محمد كرد علي في اضطراب الخديو إسماعيل إلى العمل بقوانين فرنسا بعد أن اقترح على أهل الأزهر أن يؤلفوا كتاباً في الحقوق والعقوبات موافقا لحال العصر فرفضوا لا تديناً بل عجزاً.

(٥١)

وفي اعتقادي أن هذا الباب لا يكتمل إلا بالحديث عن جهد محمد عبده في تنظيم القضاء الشرعي تنظيمًا محكمًا أفاد فيه من أربعة عناصر، حيث أفاد:

- من خبرته السابقة بالقضاء.
 - ومن علمه الغزير بالشريعة.
 - ومن موهبته في الإدارة.
 - ومن روحه الإصلاحية الطموحة إلى نشدان الأفضل لشعبه ووطنه.
- ونبدأ بما كتبه الأستاذ محمد عبده في تبرير الحاجة إلى وجود المحاكم الشرعية وأظن أن ما كتبه الأستاذ الإمام لا يزال صالحًا لزمنا هذا .. (ولما بعده) :
- «تدخل المحاكم الشرعية بين الرجل وزوجته، والوالد وولده، والأخ وأخيه، والوصي ومحجوره، وما من حق من حقوق القرابة القريبة والبعيدة إلا ولها سلطان السيطرة عليه والقضاء فيه، وإنما لتنظر من ذلك في أدق الشؤون وأخفها، ويسمع قاضيها ما لا يسمح لأحد سواه أن يسمعه سوى ما يكون من الزوج لزوجته، أو الزوجة لزوجها، فكما أنها هيكل عدل، هي كذلك مستودع سر، وأي سر، فمزلتها من نظام الأسر (العائلات) تلي منزلة المحبة، وروابط القرابة، فإذا تراخت تلك الروابط، تعلق حفظ نظام البيوت بالمحاكم الشرعية».

«وللشريعة الإسلامية في ذلك دقائق لا يسهل الالتفات إليها إلا على من أحاط علما

بكليات أحكامها، ووقف بالبحث الصحيح على مقاصدها، ووصل إلى أدق معانيها، وكان من العلم بلغتها في منزلة يعرفها أربابها».

(٥٢)

ويؤسس الأستاذ الإمام على هذا الفهم رؤيته للشروط التي ينبغي أن تتوافر في القاضي الشرعي:

«ولن يكون الرجل كذلك حتى يأخذ الشرع من أهله، وتكون تربيته على السنّة الدينية الصحيحة، ثم لا يكون القاضي حافظاً لنظام الأسر والبيوت بعد الإحاطة بأحكام الشرع حتى يكون للشرع وأحكامه سلطان أي سلطان على نفسه».

«ترى أن أغلب أهل الطبقة الدنيا، وعدداً غير قليل من أهل الطبقتين الوسطي والعليا قد ودعوا عواطف الصهر والقراية، ولجؤوا في علائقهم البيئية إلى المحاكم الشرعية، فمن النفقة والسكني وراحة الزوجة من منازعة أهل الزوج ومن مئونة وقيام بشئون الأولاد وتربيتهم إلى سن معلوم، وما يلزم لذلك، كله مرجعه الآن إلى المحاكم الشرعية عند من ذكرنا، ولا يخفى أن الشعب إنما هو مؤلف من البيوت التي تسمى عائلات، وأساس كل أمة عائلاتها، لضرورة أن الكل إنما يقوم بأجزائه».

«ولما تعلقت مصالح البيوت في أدق روابطها بالمحاكم الشرعية كما هو الواقع اليوم، تبين مقدار حاجة الأمة في صلاحها إلى صلاح هذه المحاكم، وظهر أن منزلتها من بناء الحكومة المصرية منزلة الركن الذي لو ضعف ظهر أثر ضعفه في البنية بتامها».

«إذا ظهرت هذه المحاكم في مظهرها الديني، وسارت سيرتها الشرعية القويمة، أدخلت أصول النظام في أصغر البيوت، فضلاً عن أعلاها، وأعادت بالعدالة الأبوية ما فقده الناس من نظام الألفة».

(٥٢)

ثم يلتفت الأستاذ الإمام إلى خطورة أن تتعقد الإجراءات والترتيبات في المحاكم الشرعية فتتحول إلى نمط شبيه بالمحاكم الأهلية التي يدخلها الإنسان من أجل قضية فيطول عليه الأمد فيها حتى يصبح عليماً بالقانون وألعيه وثغراته، مما يؤهله لأن يكون محامياً، وهي الحالة التي لخصتها عبارة «إن الرجل يدخل تلك المحاكم مخلصاً، فيخرج

منها محامياً»، وهو ما كان الأستاذ الإمام يخشاه على المحاكم الشرعية إذا نيط أمرها بغير من يراهم أهلاً لمهمتها الإنسانية السامية، ومما يؤسف له أن الأمور سارت في الاتجاه الذي كان الشيخ محمد عبده يخشاه، بل مما يؤسف له أن هذه المحاكم ألغيت في عهد ثورة ١٩٥٢م ودججت في اختصاصات المحاكم المدنية، وتصاعدت الشكوى مما كان محمد عبده يحذر منه، واكتشفت الدولة والمجتمع في مطلع الألفية الثالثة ضرورة العودة إلى نظام يكفل ما أسماه الشيخ محمد عبده «ضرورة المحاكم الشرعية»، وعادت الفكرة تحت مسمى محكمة الأسرة!! وكان هذا بالطبع لأن البيروقراطية المصرية كعادتها تستكثر وتستصعب الاعتراف بالخطأ.

وعلى كل الأحوال فلنعد إلى نص الشيخ محمد عبده:

«وقد رأينا أن الرجل يدخل المحاكم الأهلية مخاصماً فيخرج منها محامياً، فأحرى بمن يقوم بين يدي قاض ينطق بالعدل الإلهي أن ينقلب وفي نفسه أثر من خشيته».

«للمحاكم الشرعية، بعدما تقدم، نظر في حقوق الميراث، وأصول الأوقاف والاستحقاق فيها، وإليها وحدها الفصل في ذلك، والمخاصمات في هذه الطائفة من الشئون ليس عددها بقليل، وكم رأينا من قضايا أوقف النظر فيها أمام المحاكم الأهلية حتى يقضي الحاكم الشرعي فيما بني عليه الحق المتنازع فيه، هذا إلى ما عهد إلى تلك المحاكم من تحرير العقود الرسمية في كل باب من أبواب المعاملات، ولا تزال ثقة الناس بها أشد من ثقتهم بالمحاكم المختلطة، ويعدون التسجيل في أقلام كتاب المختلطة ضرباً من التساهل يأتيه من لا يريد بناء أمره على أساس متين».

«مهما هم قومٌ بتضييق دائرة اختصاص هذه المحاكم، وجدوا عقبات في طريقهم، وصعب عليهم المنال، ولئن نجحوا فلن يستطيعوا أن يضعفوا من حاجة الناس إليها، فمن الحق أن يشتكي الناس من الاعتلال الذي عرض لها، ومن الحق أن ارتفعت أصواتهم بطلب الإصلاح، ومن العدل، بل من الواجب الذي لا تبرأ الذمة إلا بأدائه أن تسمع الحكومة شكوى الكافة، وأن تنهض لتخفيف آلام الشاكين، وتدخل إلى الإصلاح من أبوابه، وجزى الله من اهتم بشأن هذه المحاكم خيراً».

«وشكوى الناس تنحصر في صعوبة المعاملة مع الكتاب، وطول الزمن على القضايا،

خصوصا إن كانت مهمة، وخفاء طرق المرافعات حتى على العارفين بأحكام الشريعة، فضلا عن سائر العامة، وهوي القاضي، أو ضعف يقظته».

«وشكوى القضاة تنحصر في رداءة مقامهم، والتقتير عليهم في المرتبات وسائر النفقات التي لا بد منها، والنظام يشكو من التساهل في المحافظة عليه».

(٥٣)

تناول تقرير الأستاذ الإمام عن المحاكم الشرعية الموضوعات الآتية بدقة وترتيب:

- ١- أماكن المحاكم .
- ٢- الكتب .
- ٣- القضاة .
- ٤- الحجاب .
- ٥- الأعمال الكتابية .
- ٦- ما يكفل السرعة في العمل .
- ٧- الدفاتر .
- ٨- ما يتعلق بالعقود الواردة من المحاكم المختلطة إلى المحاكم الشرعية .
- ٩- الدفاتر خانات .
- ١٠- الأعمال الحسابية .
- ١١- تقييد القاضي في كل ما يرد إليه .
- ١٢- تشكيل المحكمة .
- ١٣- اختصاص المحاكم الشرعية مادة ومكانا .
- ١٤- المرافعات .
- ١٥- التوكيل في المخاصمات .
- ١٦- الجلسات .
- ١٧- حضور الخصوم .

- ١٨- المرافعة .
 ١٩- ما تبطل به الدعوى بدون سؤال الخصم .
 ٢٠- الشهادات والأدلة .
 ٢١- الدفع وما يتبعه من المعارضة في الحكم على الغائب .
 ٢٢- الأحكام .
 ٢٣- ما لا تسمع فيه الدعوى .
 ٢٤- التنفيذ .
 ٢٥- الحبس .
 ٢٦- التفتيش .
 ٢٧- المحامون أمام المحاكم الشرعية .
 ٢٨- مأذونو عقود الزواج .
 ٢٩- اللائحة، أو اللوائح .
 ٣٠- في إصلاح القضاء الشرعي .

(٥٤)

وبوسع الباحث أن يعود إلى الأعمال الكاملة للأستاذ الإمام التي أنجز الدكتور محمد عمارة جمعها وتحقيقها ليرى تفصيلات دراسته ، لكننا لا بد لنا من أن نقدم نموذجاً للطابع الفكري المسيطر على مذكرته .

وقد اخترنا للتدليل على تقدمية رؤية الأستاذ الإمام فيما يتعلق بالمحاكم الشرعية وعملها، بعض الفقرات التي تصور ما اقترحه من خطوات لإصلاح أحوال القضاء الشرعي ومحاكمه، وهي كما نرى خطوات لا تتوقف عند جوهر الإصلاح، ولا عند جوانبه التشريعية فحسب، وإنما تشمل إصلاح البنية الأساسية، والبنية التشريعية والإدارية، والأحراز، والمرافعات، وسير العدالة، والشؤون المالية والإدارية، وطوائف القائمين بهذا العمل الجليل، والمرتبطين به:

«يجب علينا ألا ننسى أن لحالة المكان أثرا في أنفس الداخلين فيه، وأن الحكومات المتمدنة نفسها تغالي في إقامة هياكل العدل على قواعد المهابة والإجلال، علما منها أن الملك ملك بعرشه، وأن العرش برياشه وفرشه».

«بقيت أمور لا بد من التنبيه عليها: منها عدم الاستقلال في الرأي عند القضاة (سياق الحديث عن المآخذ التي يسجلها محمد عبده على سلوك القضاة في ذلك الوقت)، وأهم سبب قريب له هو اشتداد علاقتهم بالنظارة في الشؤون القضائية، فتراهم يحسون أنهم مقيدون برأي النظارة في أدنى الشؤون، فضلا عن أعلاها، ويكفي أن أذكر أن محكمة رأت عدم اختصاصها بالنظر في قضية هي من أولى ما تنظر فيه قياسًا على رأي النظارة في مسألة أخرى تشبهها».

«ومن غرائب التضييق على القاضي في غير الأمور القضائية ألا يؤذن له بصرف قرش في ثمن مكنسة إلا بعد استئذان النظارة، وإذا انتقل لا يصرف له مصاريف انتقاله إلا بعد ورود إذن من النظارة، وهذا التشديد، وإن كان في أمر غير قضائي.. يوجد في النفس شعور الذلة والعبودية، وضعف الثقة، وهو أخطر شعور يظهر أثره في عمل الموظف».

«رأيت أن بعض القضاة يلتبس عليهم الأمر عند التخاصم، فيحكمون بعدم الاختصاص فيما هو متعلق بالمواد الشرعية، كما وقع أن رجلا ادعى نشوز زوجته ليسقط نفقتها وأجرة سكنها، وطلب إلزامها بأجرة المسكن الذي كان أعده لها بمقتضى حكم سابق مدة شهرين، فحكم القاضي بعدم اختصاصه بالنظر في الإيجار، ظنا منه أنه حق مدني محض مع أنه مرتبط بالنشوز وسقوط النفقة».

«وكما وقع لآخر في دعوى زوجة على أبيها بجهازها، وأنه أخذه منها بعد أن تسلمته،

فإنه حكم بعدم الاختصاص، مع أنه كان يمكنه النظر في الأولى، والحكم في الدعوى بعدما حضر لديه الخصمان، وهما والد وبنته، وأفضل حكم بين مثلها هو القاضي الشرعي الذي يتولى النظر في حقوق القرابة أيا كانت، وهو أيسر ما كان على المتقاضين».

(٥٥)

وفي نصوص الأستاذ الإمام نصوص ذكية كتبها مبكرا عن تنازع الاختصاصات فيما بين المحاكم الشرعية وغيرها من المحاكم، وهي نصوص تنطق بخبرة القاضي المتمرس، التي اجتمعت مع عقلية الفقيه الذكي، ورجل الإدارة القادر على سبر غور المشكلات، وإيجاد الحلول الذكية لها، وهذا نموذج واضح لهذه الفكرة:

«وفي مقام الاهتمام بإصلاح هذه المحاكم لا ينبغي توجه الفكر إلى تضييق اختصاصاتها، بل يجب أن يفسح الأمل في توسيعه حتى تغني الحكومة عن كثير من الوسائل التي تحاوها من زمن بعيد في تيسير التقاضي على الناس، وتخفيف الحمل عن قضاة المواد الجزئية في المحاكم الأهلية، ولما تصادف فيه نجاحا حقيقيا، ثم يجب أن يترك أمر الاختصاص على ما هو عليه في القوانين المصرية بدون تعرض لتفصيله، مع إصلاح ما جاء في مواد التنفيذ من اللائحة الجديدة، مما يوهم أن بعض أحكام المحاكم الشرعية فيما هو مختص بها بمقتضى الشريعة لا ينفذ، فإن أمر الاختصاص بين، والناس معه عارفون ومقتنعون بأن ما منعت المحاكم الأهلية من النظر فيه بمقتضى المادة (١٦) من لائحة ترتيب المحاكم الأهلية يختص النظر فيه بالمحاكم الشرعية، ويصعب جدا تحديده بغير ما حددته لائحته ترتيب المحاكم الأهلية والشرعية، والإتيان بهذه الإشارات في اللوائح، مما يوجب الارتباك في العمل ويضر به».

«ولنفرض أن رجلا مات وترك ديناً على آخر، ويريد وارثه أن يثبت وراثته له بحكم شرعي، وقد حتمت اللائحة ألا تقام الدعوى إلا على خصم حقيقي، كما هو الواجب

شرعا، وليس للتركة خصم حقيقي إلا هذا المدين، أفلا يضطر الوارث لإقامة الدعوى على المدين ليصدر الحكم بالدين وفي ضمنه الحكم بالوراثة حسبما تقتضيه القواعد الشرعية؟ فإذا صدر هذا الحكم، وهو من محكمة مختصة بحكم الضرورة التي لا مندوحة عنها، فكيف لا ينفذ لأنه ليس حكما في أحوال شخصية؟ مع أنه مرتبط بالأحوال الشخصية غاية الارتباط؟! وكيف يلزم من حكم له بالدين أن يرفع دعوى جديدة بدينه هذا أمام المحكمة الأهلية ليمكنه التنفيذ؟!».

(٥٦)

ومن حسن حظنا أن الأستاذ الإمام نفسه قد بلور رؤيته لإصلاح المحاكم الشرعية في خمسة أمور، وهي:

«أولها: تقويم طريقة التعليم لعمال المحاكم الشرعية (يقصد الموارد البشرية على وجه العموم، وقد كان لفظ عمال يستخدم فيما يستخدم فيه الآن لفظ «العاملين في»)، من قضاة وكتبة، وإضافة ما تحتاج إليه وظائف القضاء الشرعي وما يتعلق بها من المعلومات إلى ما يتعلمون الآن، وذلك يكون بإنشاء فرقة خاصة بهذا الغرض من طلبة الجامع الأزهر بالجامع الأزهر، ثم تكميل قاعدة انتخابهم (المقصود اختيارهم واللفظ صحيح في استعماله) بما يكفل التحقق من كفاءتهم».

ربما نتوقف هنا لنشير إلى أنه طور هذه الفكرة إلى نموذج حي في دعوته المعروفة إلى إنشاء مدرسة القضاء الشرعي.

«ثانيها: تعديل لوائح المحاكم الشرعية على وجه يكفل انتظام سيرها، وسرعة الفصل في قضاياها، وإزالة كل ما يشتكى منه بشرط المحافظة على الشرع».

«ثالثها: الاتفاق مع جماعة من شيوخ الحنفية على إيجاد طريقة لتقريب فهم الأحكام الشرعية التي يتقاضى الناس على حسبها، حتى يمكن للخصوم أن يعرفوا إلى أية قاعدة شرعية يرجع الحكم فيما يتخاصمون فيه، ويسهل على القضاة أنفسهم، خصوصا في بدء أمرهم الرجوع إلى ما يحكمون بمقتضاه، ويكون ذلك شاملا لجميع أبواب المعاملة من الفقه».

«رابعها: وضع قاعدة لتنفيذ الأحكام الشرعية تكفل انتفاع المحكوم له بالحكم ضد أي شخص كان بما لا يخالف الشرع».

«خامسها: ترقية مراتب عمال المحاكم الشرعية، وإحاقهم بباقي موظفي الحكومة».

(٥٧)

بقيت جزئيتان لا يمكن لنا أن نغفل الحديث عنهما في هذا الباب، أولهما قدرة الأستاذ الإمام على توجيه السياسات التشريعية للدولة، وليس أدل على هذا مما روى عن أخذ كرومر برأيه في قراره إلغاء النيابة وإحالة عمل النائب العمومي على القضاة، وهو القرار الذي انتقده محمد عبده فافتنع كرومر برأي الإمام، وعاد عن قراره.

يروى أن اللورد كرومر سأل الأستاذ الإمام عن قراره إلغاء النيابة العامة من المحاكم الأهلية، وإحالة عمل النائب العمومي ورؤساء النيابة ووكلائها على القضاة، فأجابته الأستاذ الإمام: إن هذا خطأ لا يحتمل الصواب، وضرر عظيم على الحكومة والبلاد.. فيعجز القضاة عن النهوض بعمل النيابة، وإن رجال النيابة الذين يلغى عملهم هم من أرقى رجال البلاد علمًا وعقلًا ولسانًا وقلمًا، وستتوجه همه كل من تلغى وظيفته، ولا يجد غيرها في درجتها إلى الاشتغال بالسياسة فيتعبون البلاد والمسؤولين عن النظام تعبًا كثيرًا. فما كان من اللورد كرومر إلا أن اعترف بوجاهة رأي الشيخ محمد عبده، وأنهى إليه قوله: «نحن قد استشرنا كثيرًا من العارفين بالقضاء والإدارة، فلم نجد عندهم مثل هذه الاعتراضات، بل وافقونا، وإن مجلس النظار سيجتمع الآن في سراي عابدين برئاسة الجناب الخديوي لتقرير هذه المسألة، ولا بد لإيقاف ذلك من ذهابي بنفسي إلى عابدين بعد إيدانهم بذلك بالتليفون».

وهكذا قرر اللورد كرومر الذهاب بنفسه إلى مجلس النظار لإصلاح هذا الخطأ الذي وقع هو نفسه فيه!!

(٥٨)

أما الجزئية الثانية فهي معاونة الأستاذ الإمام للخديو عباس بالرأي على مواجهة آراء

السلطة البريطانية فيما يتعلق بالعلاقة الروحية بين مصر والدولة العثمانية.

ويروى في هذا المقام أن الخديو عباس سأل الشيخ محمد عبده: «إنني وقعت في مشكلة، أو أزمة ليس لها غيرك يا أستاذ.. وأنا ليس من مصلحتي ولا من مصلحة مصر قطع هذه الصلة الدينية بالسلطان، والعداوة النهائية للدولة العثمانية».

فأجاب الشيخ محمد عبده: «إن الإنجليز أشد شعوب الأرض احتراماً لحرية الضمير والوجدان الديني، ولاسيما الطبقات الراقية منهم، وقد بلغ من احترامهم له أنهم لما سنوا قانون التلقيح بإادة الجدري للوقاية منه، وضعوا فيه مادة خلاصتها: أنه يجب على كل إنجليزي أن يقبل عملية التلقيح إلا مَنْ يقول إن وجدانه الديني لا يسمح بذلك، فهذا استثناء لم يعهد له نظير في شيء من قوانين الدول، وسببه أن بعض رجال الدين كان يرى أن هذا التلقيح حرام».

«فإذا جاء لورد كرومر الآن وبلغ أفندينا ما ذكر، وكان هذا اعتقاده، فقال له (أي الخديوي) (ولم يستعمل محمد عبده فعل الأمر حتى لا يكون نصحه أمراً للخديو): إن وجداني الديني لا يسمح لي بأن أعين القاضي ورئيس الأمور الشرعية، لأنني أعتقد أن هذا حق السلطان بهاله من صفة الخلافة، فإنني لا أشك في أن اللورد، بما نعرفه من تربيته السكسونية الاستقلالية، ومن أصولها احترام الوجدان، يقبل من أفندينا هذا الجواب، ويبلغه لرئيسه وزير الخارجية فيقبله الآخر، ويكون هذا فصل الخطاب».

(٥٩)

بقي أن نختم هذا الباب بذكر حقيقة مهمة، وهي أنه لم يكن من السهل على محمد عبده أن يجد تقبلاً واسعاً لفهمه الحيّ لوظيفة الإفتاء، وانظر إلى هذه القصة التي يرويها الأستاذ أحمد لطفي السيد وهي تصور حالة الركوند التي عاشها العلماء في ذلك العصر:

«... لما عاد الإمام من رحلته في السودان سنة ١٩٠٥ م نزل بالمنيا، فحضر للسلام عليه رجال القضاء الأهلي و الشرعي، ووجوه البلد، فلما احتشد الجمع قال أحد العلماء من رجال المحكمة الشرعية: «إن كثيراً من النصارى يدخلون في الإسلام فتضاعف بذلك

شغلنا»، فسأله الإمام: «فيم تشتغل أيها الشيخ؟»، فأجاب: «نعلمهم أركان الدين»، فقال الإمام: «يكفي أن تقول له: صل وصم وزك وحج»، فأضاف الشيخ: «ولا بد أن نعلمه الوضوء»، فقال الإمام: «قل له اغسل وجهك ويديك إلى مرفقيك، وامسح رأسك، واغسل رجلك»، فقال الشيخ: «ذلك لا يكفي ولا بد أن نعلمه حدود الوجه من أين يتدئ، وإلى أين ينتهي»، فقال الأستاذ الإمام بصوته الجهير في شيء من الحدة: «سبحان الله ياسي الشيخ! قل له يغسل وجهه! كل إنسان يعرف حدود وجهه من غير حاجة إلى مساح!». .



الباب الرابع
رؤيته الأدبية والثقافية

(١)

كان محمد عبده من أبرز أصحاب الأساليب الأدبية في القرن التاسع عشر، كما أنه كان من الذين تمكنوا من تطوير الكتابة الأدبية وتوجيهها وجهة مستحدثة إلى آفاق جديدة من التعبير عن الإنسانيات والسياسات التي فرضتها ظروف العصر، وبهذا فإنه نجح مبكرًا في أن يمكن للأدب العربي من أن يعبر عن الحياة لا أن يظل بعيدا عنها، وأن يكون وسيلة من وسائل التقدم لا أن يظل شيئًا شبيهًا بالتحف (الجميلة أو غير الجميلة) التي تحفظ وتعرض في أماكن خاصة.

ولا ينبغي لنا أن نتجاهل أن محمد عبده وجد في عهد الصحافة، وأنه كان (عن قصد أو عن غير قصد) رائدًا من رواد الصحافة، ومن ثم فإنه كان رائدًا من رواد توظيف الأدب، والارتقاء بالفن الصحفي من خلال هذا التوظيف الذكي الذي انعكس بالطبع على الكتابة ولغتها، بل على اللغة نفسها وتراكيبها.

(٢)

أريد أن أقول: إن محمد عبده كتب معظم ما كتب في عصر كانت الكتابة فيه قد أصبحت أوسع قاعدة، وأكثر عددًا من المتلقين، واكتشف هو نفسه مبكرًا أن عليه أن يفيد من هذه القاعدة الواسعة التي تخاطبها الصحافة من أجل تحقيق أهدافه في الإصلاح، أو في الثورة على حد سواء؛ لهذا فإنه ينبغي علينا ألا ننظر إلى محمد عبده كصانع أسلوب أدبي جديد لمجرد رغبته في صنع أسلوب أدبي، وإنما لذكائه أيضًا في اكتشاف طريقة جديدة للكتابة كي يمكنه استغلال المنبر الذي أتيح له من أجل تحقيق أهدافه، وقبل ذلك من أجل القيام بواجبه كمسؤول عن هذا المنبر.

وحيث أدى محمد عبده هذا الدور فقد وجد أن عليه أن يقدم أصوله النظرية بالإضافة إلى ما يقدمه هو نفسه من نماذج عملية، وهكذا بدأ محمد عبده في الدعوة إلى ما أسماه «تحرير الكتابة العربية»، ومع الزمن والخبرة والتأمل اكتشف محمد عبده أن إصلاح الكتابة العربية لا يمكن أن يتم بعيدًا عن الإصلاح اللغوي، لهذا نادى لا بإصلاح اللغة فقط، ولكن بأن يكون هذا الإصلاح هو جوهر الإصلاح نفسه، وبأن يحتل مرتبة متقدمة

حتى على الإصلاح السياسي!

وإذا أردنا أن نلخص جوهر فكرته في عبارة واحدة تمثل للفكرة بالمؤسسة فيكفي أن نذكر أنه دعا إلى وجود مجمع لغوي في الوقت الذي كان هو وغيره يدعون فيه إلى وجود مجلس تشريعي.

وقد كان محمد عبده من الذكاء بحيث وضع خططا وسياسات متكاملة لتحقيق أهدافه في هذا الميدان، وهو ما سنراه فيما نورد في هذا الباب من مناقشات واستشهادات وروايات.

(٣)

وقد كان تأثير أسلوب محمد عبده ومضمون ما تناوله قويا إلى حد أن كل الذين تناولوا موضوعات تاريخية تخص القرن التاسع عشر قد صاغوا أفكارهم متأثرين بصياغات الشيخ محمد عبده، وأسلوبه، وطرحه.

وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن تاريخ الثورة العربية نفسه قد صيغ على نحو ما شكله محمد عبده نفسه في أحاديثه، وفي كتاباته، وفي عرضه، كما أنه ليس من قبيل المبالغة أن نقول: إن الإرهاصات الأولى لنقد حكم أسرة محمد على وبعض أمرائها ومجتمعها السياسي والإداري قد صيغت على نحو ما قدمها محمد عبده نفسه.

بل ليس من قبيل المبالغة أن نقول: إن تاريخ محمد عبده نفسه لم يخرج عما أراده هو من تسجيل تاريخه!! ومضت أقواله (وهي في نظرنا صادقة) وكأنها الصدق الوحيد، بل كأنها الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

(٤)

وبالطبع فإن هذا النجاح الذي أحرزه محمد عبده لم يأت من فراغ، وإنما تحقق وتكرس من خلال عدد من السجايا الرفيعة والمتكاملة، فقد تميز الرجل في أدائه بالصدق بكل معانيه، وبالسمو الروحي والخلقي، كما تميز بالإخلاص، والصراحة، والبعد عن الخيانة، والمؤامرات، والفساد، والخذاع، والعمالة، والكتابة من أجل الغير، والتبرير، والتضليل. ولنا أن نقارن بينه وبين آخرين في عصور تالية أتاحت لهم سطوة تفوق سطوته،

وسلطة تفوق سلطته لكن كتاباتهم ظلت في أسر إطار ضيق من التنعيم الفردي قليل النتيجة والتأثير.

أما محمد عبده فقد كتب وأبدع مضيفاً إلى ضمير أمته نسيجاً فنياً راقياً من فكر مخلص.

(٥)

لعلنا بعد هذا التقديم نستطيع أن نقول : إن قيمة محمد عبده وإسهامه في الأدب كانت قيمة كبيرة جداً لا تقل عن قيمته في الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي، وربما جاز لنا أن نقول : إنها ارتبطت بالإصلاح الأدبي إن جاز هذا التعبير، ذلك أن جهود محمد عبده في هذا المجال لم تقف عند ما أسماه هو نفسه «إصلاح الكتابة العربية» أو تحريرها من القيود الزخرفية التي فرضت عليها (والتي كان هو نفسه مجيداً لها في كثير من نصوصه الأولى والأخيرة على حد سواء، بحكم تفوقه كاتباً ومحرراً وصحفيًا)، وإنما امتدت هذه الجهود إلى توظيف وسائل التعبير لغايات أسمى وأرفع، والمثل البارز في هذا المجال هو ما فعله في «الوقائع المصرية» التي حولها بهمته وعزيمته وأستاذيته ومهارته إلى صحيفة رأي وفكر وإصلاح وبحث في القانون والشريعة والسياسة.

(٦)

أما أسلوب الشيخ محمد عبده في كتاباته فكان يتمتع بالإشراق والإحكام معاً، معبراً عن اجتماع الذوق الرفيع إلى الفلسفة العميقة في قلمه، وليس من قبيل المبالغة أن يعده مؤرخو الأدب أبرز كتاب القرن التاسع عشر.

كان الشيخ محمد عبده قادراً على نظم الشعر، لكن شاعريته لم تتفتح إلا في عهد الثورة العرابية وقبيل وفاته.

أما سيرته الذاتية فهي من أفضل السير الذاتية العربية التي كتبت في القرن الذي عاش فيه، وقد بلغت من الروعة والإحكام الحد الذي جعل كل الذين كتبوا تاريخ حياة الأستاذ ينهلون منها نهلاً مباشراً أو غير مباشر، ولا يخرجون من إطارها فيما أشارت إليه من وقائع، وما أوحى به من طبائع!! كأني أريد أن أقول : إن كل الذين قرؤوها وقعوا في أسرها تماماً.

وقد أوردنا في موضع آخر استشهادنا بفقرة كتبها في مقدمة هذه السيرة عن إحساسه

بأنه كان يشك في جدوى الوقت الذي يخصصه لكتابتها وإملائها، وأنه كان يظن من باب الأولى أن ينفق هذا الوقت في اكتساب الحكمة!!

وقد تكونت هذه السيرة من بضع صفحات كتبها الأستاذ الإمام نفسه في أخريات أيام حياته، إجابة لرغبة صديقه الشاعر الرحالة الإنجليزي ولفرد بلنت، وبالإضافة إلى هذه الصفحات فقد كتب الأستاذ مذكرة مختصرة ضمنها طائفة من الأجوبة عن أسئلة قد وجهها إليه بهذا الصدد تلميذه رشيد رضا.

(٧)

بل إنني أذهب إلى القول بأن كتابة الشيخ محمد عبده لسيرته الذاتية قد خدمت مؤرخي حياته وكاتب سيرته بقدر ما حصرت مواهبهم القادرة على التفكير المتأني في شخصية هذا الرجل، فقد رسم محمد عبده وهو الأديب المتمكن صورة مكتملة العناصر بحيث لم يجد الراسمون عناصر أخرى يضيفون بها إلى ما رسم وصور! أو يكونون بها صورة لم تكن مكتملة الملامح .

وهكذا فإنه خدم كتاب سيرته ، وغل أيديهم أيضًا ، ولم يكن هذا إلا بفضل موهبة طاغية .

(٨)

وإذا أردنا القول : إن هناك إصلاحا جوهريا يستند إليه كل صاحب دعوة ويعتبره الأساس المستتر لدعوته فإننا نستطيع أن نقول: إن إصلاح الكتابة العربية، أو ما أسماه «التحرير باللغة العربية»، كان هو ذلك الإصلاح الجوهرى في مشروع الشيخ محمد عبده الذي كان ينظر إلى إصلاح أساليب العربية في التحرير بالقدر ذاته من الأهمية الذي كان ينظر به إلى تحرير الفكر من قبور التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف.

وقد صادف الأستاذ محمد عبده حظه الحسن حين عين محررًا في جريدة «الوقائع المصرية» الرسمية، ثم رئيس تحرير لها، فاستعان بقوة الحكومة على تحسين لغة الكتابة ولغة الجرائد، وأخذت الجريدة الرسمية تخوض في موضوعات تثقف وتعلم، فكان في هذه الصحيفة معلمًا ومصلحًا، قضى على الطريقة القديمة العقيمة في الإنشاء وأبطل السجع

والازدواج، وعلم الكتاب السلاسة في التعبير، وعدم التكلف.

وكان الشيخ يقدم هذين الأمرين الإصلاحيين على الإصلاح السياسي، حتى إنه يعدهما أمرين عظيمين، ثم يضيف إليهما (ويؤسس عليهما) ما يدعو إليه من الإصلاح السياسي:

«... فكان يقدم نماذج للكتابة أيام كان مشرفاً على الوقائع المصرية بما يكتبه هو وأصحابه فيها، وكان يلفت نظر الجرائد إلى سوء أسلوبها، ويلزم أصحابها أن يختاروا مَنْ يرفع مستوى الكتابة فيها».

«ولما كان في بيروت كان يعلم في المدرسة السلطانية الإنشاء، ونشر مقامات بديع الزمان الهمذاني بعد أن ضبطها وشرحها، و«نهج البلاغة» بعد أن ضبطه وشرحها، مستهدفاً بذلك إتاحة النصوص الجميلة أمام الناشئين كي يقتدوا بأدبها واتخاذها نموذجاً من نماذج الأساليب الجيدة.

«ولما عاد إلى مصر كان من دروسه درس في البلاغة لا علي نمط البلاغة التي غلب عليها طابع الفلسفة، بل على النمط الذي يربي الذوق، ويرقي في الأسلوب، وهكذا اختار أن يدرس منهج البلاغة من كتابي «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني، وكان هو السبب في نشرهما، فقدم بهما معنى للبلاغة لم يكن متداولاً في ذلك الحين».

(٩)

ونحن نجد في نصوص الشيخ محمد عبده نفسه دلائل على إيمانه بما انتهجه في سلوكه من البعد عن الكتابة القديمة المسجوعة إلى الكتابة المرسلّة، حتى إنه ليعبر عن هذا التحول بأنه «توبة» لا ينبغي الرجوع فيها، ومن رسالة له إلى حفني ناصف نقل هذه الفقرة الكاشفة:

«... تسجع لي في كتابك، وتطمع أن أسجع لك في جوابك، كأنك لم تسمع أني تبت عن السجع، حتى لو ساق إليه الطبع، فماذا أصنع بك، وقد نقضت توبتي بأدبك؟».

«أعاد إلى كتابك وجداناً طالما وجدته في نفسي أيام الصوم، والقضايا كوم على كوم، مع لدد القوم، وساحة إلى النوم،، كأن تعبك صُبَّ على، وكأننا انتقل ظمؤك إلى، لكن لما

تذكرت قصر النهار، وقرب وقت الإفطار، والنجاة إلى الدار من مقاضاة أهل النار، وحملة الذنوب والأوزار» .

«فابتلت العروق، ونقعت الحلق، وامتألت البطون، وقرت العيون، وثاب السكون، فحمدت الله لك على الشيع، وسألته أن يجنبك البدع في إطالة السهر، وقتل الليل بالسمر إلى وقت السحر، فذلك تهلكة للبدن، مجلبة للوهن، مضیعة لنفیس الزمن، مطفئ لنور الفطن، وقاك الله هذه المحن» .

(١٠)

وإذا كنا في مقام الحديث عن الأدب والإصلاح الأدبي، فلا بد لنا من تكرار الإشارة إلى أن الأستاذ الإمام كان معجبا أشد الإعجاب بكتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، وقد كتب في أثناء توليه الإفتاء يعلي من قيمة هذا الكتاب أسلوبا ومضمونا في ميدانه، وقد لخص تجربته في إصدار هذا الكتاب بعد تحقيقه على نحو دقيق فقال :

«اطلعت على كتاب أسرار البلاغة من تأليف الإمام الجليل الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وسعيت في طبعه، وقرأته درسا في الجامع الأزهر» .

«وقد وضعه مؤلفه في علم البيان والاستعارة والمجاز، وسلك المسلك الذي يوافق العقل البشري سلوكه في تصوير المعاني وتشخيصها على وجه تتأثر منه العقول بالأثر المطلوب من إبرازها لها» .

«ولم أر كتابا في هذا الفن، لا بقلم متأخر ولا بقلم متقدم، يقرب من هذا الكتاب في حسن الأسلوب، وحياة المعنى ورونقه، ولقد كان كنزا مخفيا لا تصل إليه يد الباحث، حتى يسر الله لنا نسخة بعث بها إلينا أحد أهل العلم من طرابلس الشام، وكان فيها نقص وتحريف، فأرسلت أحد طلبة العلم إلى الأستانة العلية ليقابلها على نسخة هناك، ثم كمل تصحيحها أثناء التدريس، فكان ظهور هذا الكتاب من نعم الله على المشتغلين بهذا الفن الجليل، وهو جدير بأن ينتفع به الأستاذ، ويقتطف منه التلميذ، وتزين به كل مكتبة في مشارق الأرض ومغاربها» .

مفتي الديار المصرية

محمد عبده

(١١)

وقد تحدث الأستاذ الإمام عن الجرجاني ومؤلفه بحب شديد في أحد مقالاته حيث يقول:

«... وكذلك يقال في العلم الذي قال فيه إمام البيان عبد القاهر الجرجاني في مفتتح كتابه «دلائل الإعجاز»: «إذا تصفحنا الفضائل لنعرف منازلها في الشرف، ونتبين مواقعها في العظم، ونعلم أي أحق منها بالتقديم، وأسبق في استيجاب التعظيم، وجدنا العلم أولها بذلك وأولها هناك، إذ لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلا وهو ذروتها وسنامها، ولا مفخرة إلا وبه صحتها وتمامها، ولا حسنة إلا وهو مفتاحها، ولا محمداً إلا ومنه يتقد مصباحها، هو الوفي إذا خان كل صاحب، والثقة إذا لم يوثق بناصح...».

(١٢)

وقد تفوق الأستاذ الإمام في كتابة المقالات، وفي كتابة النصوص القضائية، وفي كتابة النصوص الأكاديمية، كما تفوق في كتابة الرحلات والخواطير، وفي كتابة التاريخ، وفي كتابة التراجم، وفي كتابة سيرته الذاتية.

ولابد لنا أيضاً من الإشارة إلى نص أدبي وتاريخي جميل أشرنا إليه في موضع سابق من هذا الكتاب، وهو ترجمته لأستاذه جمال الدين الأفغاني، وقد كتب الأستاذ الإمام هذه الترجمة لأستاذه في حياته كمقدمة لترجمة رسالة الرد على الدهريين، وتشهد بهذا بعض عبارات الترجمة، وكان قد ترجم هذه الرسالة في أثناء إقامته ببيروت منفيًا بعد مغادرته باريس.

.....

كذلك فإن ترجمة محمد عبده لحياة رياض باشا تعد من أروع التراجم وأكثرها قدرة على الإبانة والتحليل، وقد تناولنا جزئيات كثيرة منها في مواضع مختلفة من هذا الكتاب.

(١٣)

ولعل ترجمة الشيخ محمد عبده للشيخ علي الليثي وسيرة حياته، وهي ترجمة موجزة

جدا تكشف عن أسلوبه في كتابة التراجم، وتكشف أيضًا عما كان الأستاذ الإمام ينتظره من العلماء:

«لم يزل المترجم محترما عند المرحوم إسماعيل باشا الخديو الأسبق، إلى أن انقضت مدته، وانتهت ولايته، وبعده كانت له الخطوة عند نجلة المرحوم توفيق باشا، الذي تولى الخديوية بعده، وكانت له منزلة رفيعة عند أعيان المصريين وأكابرهم، وله حنو وعطف مشهوران على ضعفائهم وصغائرهم».

«ولما حدث من الفتن ما حدث على عهد المرحوم توفيق باشا، كان المترجم وسطا يرجع إليه المختلفون، ويتلاقى عنده المتنازعون، فلم تنحط مكانته عند الخديو، ولم تسقط منزلته في نفوس الثائرين، لأنه لم يكن يقول إلا خيرا، ولا ينطق في أحد الفريقين إلا بما هو في مصلحته وفائدته».

«وفي نهاية هذه الحوادث تلقاه الخديو بما يليق به، ثم لم يخذعه هذا الإقبال، ولم يستهوه ذلك الإجلال، ولم يستنزله شيء من ذلك عن كرم الأخلاق، واستقامة الطباع، ولم يهله (هذه هي أول مرة أرى فيها هذا الفعل، وقد وظفه كاتبه الأستاذ الإمام هذا التوظيف الدقيق في نص جميل) ما كان فيه الناس من المهرج والمرج، ولا ما كان فيه الخديو من شدة الغضب، والنزوع إلى الانتقام ممن قيل عنه إنه شايح العرايين، أو مدهم بمعونة قول أو عمل، ولم يأخذ مأخذ الناس في الدفاع عن أنفسهم، من سكوت عن الحق، وموافقة على الباطل، أو تزلف بالنمائم، وتقرب بالطعن في الأصدقاء، وإظهار العداوة للأولياء، بل صغر كل ذلك في عينه، وجاء بما لم يستطع غيره أن يقاربه، أو يوجه وجهه جهته».

«وأول قول قاله للخديو أن نصحه وقال له: «إن القوم خدمتك، والرعية حولك، وقد دفعتهم الأوهام إلى ما لم يكونوا يقدرونه، وسار بهم القدر إلى ما لم يكونوا ينتظرونه، وقد انكشفت غشاوة الغرور عن أعينهم، وأيقنوا اليوم أن لا ملجأ منك إلا إليك، ونفوسهم اليوم تطمع في عفوك، وإن كانت تتوقع بطشك، وتحشى نزول نعمتك، واشتداد أخذك، وأنت ملك قادر، قد مكنك الله من رقابهم، وأجدر بك أن تعفو عنهم، فتملك أفتدتهم بالرحمة، وتستعبد أحرارهم بالإحسان، ذلك خير من أن تدمي قلوبهم بالعقوبة، وتورث العداوة أعقابهم»، ثم أنشأ تلك القصيدة التي مطلعها:

كل حال لضده يتحول فالزم الصبر إذ عليه المعول

«وكلها نصيحة بالعفو، ودعوة إلى الإحسان».

«نطق المرحوم حيث كان غاية الخير والفضل عند غيره أن يسكت، وصب الماء على نيران الغضب المتقدة يوم كان هم أعظم الناس شأنًا، إنما هو البعد عن مواقع شررها».

«مكانة من الشجاعة لم يصعد إليها أحد غيره، ومنزلة من الفضل وحب الخير لم تسع معه سواه».

«شعر بعض محبي الانتقام من الوزراء في ذلك الوقت بإلحاح المترجم (أي الشيخ علي الليثي) على الخديو في استعطافه على رعيته، فسأه ذلك، وخشى أن تسمع كلمة المرحوم، ويحجب التماسه، فأرسل إليه يطلب منه أن يذهب إلى أملاكه، في ناحية الصف، ليقيم بها، ورأى من الخديو رغبة في ذلك، فانطلق مغاضبًا، ولزم بيته ينظر في شؤونه نحو سنة من الزمان».

«وأفاق الخديو توفيق مما كان غشيه، فطلب من الشيخ، أن يأتي إلى حضرته، ويعود إلى سابق خدمته، فأبى أن يجيب طلبه، وترفع عن أن يبادر إلى أمر كان غيره يتخذ إليه الوسائل، ويستشفع في نياله بالحق وبالباطل، واستمر يتحصن بعزة نفسه، إلى أن وافاه الخديو في عزبته بالصف، مصحوبًا بحرمة وحاشيته وحشمه، فأكرم الشيخ لقاءه، وعاد بعد ذلك إلى الإخلاص في ولائه».

(١٤)

كان الشيخ محمد عبده يؤمن إيمانًا عميقًا بأهمية تزويد الأدب العربي بآثار جديدة من أدب الغرب وعلمه، تكفل له ولأمته النهوض؛ ولهذا فإنه كان في منتهى السعادة حين وجد حافظ إبراهيم وقد ترجم بعض الأعمال الأدبية على نحو رائع، كما أنه كان في غاية السرور حين أصدر سليمان البستاني ترجمته للإلياذة.

ومن رسالته إلى حافظ إبراهيم مثنيا على ترجمته الرائعة لكتاب «البؤساء»:

«حاول قوم من قبلك أن يبلغوا من ترجمة الأعجم مبلغك، فوقف العجز بأغلبهم عند مبتدأ الطريق، ووصل منهم فريق إلى ما يجب من مقصده، ولكنه لم يعن بأن يعيد إلى اللغة

العربية ما فقدت من أساليبها، ويرد إليها ما سلبه المعتدون عليها من متانة التأليف، وحسن الصياغة، وارتفاع البيان فيها إلى أعلى مراتبه، أما أنت فقد وفيت من ذلك ما لا غاية لمزيد بعده، ولا مطمع لطالب أن يبلغ حده».

وهو يصل في مديح ترجمة حافظ إبراهيم إلى أن يصور له أن روح ابن المقفع قد حلت فيه!!:

«ولو كنت ممن يقول بالتناسخ لذهبت إلى أن روح ابن المقفع كانت من طبيبات الأرواح، فظهرت لك اليوم في صورة أبداع، ومعنى أنفع».

(١٥)

وهو يرى في عمل حافظ إبراهيم ريادة للتعريب، وقدرة على استنباط الألفاظ وتوظيفها من أجل المعاني حتى لا تحتاج اللغة بعدها إلى أي لفظ أعجمي إلا ألفاظ الأعلام:

«ولعلك قد سننت بطريقتك في التعريب سنة يعمل عليها من يحاوله بعد ظهور كتابك، ويحملها الزمان إلى أبناء ما يُستقبل منه، فتكون قد أحسنت إلى الأبناء، كما أجملت في الصنع مع الآباء، وحكمت للغة العربية ألا يدخلها بعد من معجمة سوى ما هو في الأسماء، أسماء الأماكن والأشخاص، لا أسماء المعاني والأجناس».

«ومثلي من يعرف قدر الإحسان إذا عم، ويعلى مكان المعروف إذا شمل، ويتمثل في رأيه بقول الحكيم العربي:

ولو أني حبيت الخلد فردا لما أحبيت بالخلد انفرادا
فلا هطلت على ولا بأرضي سحائب ليس تنتظم البلادا

(١٦)

هكذا كان الأستاذ الإمام يقوم بدور الرائد المشجع لاقتحام الآفاق الأدبية الجديدة، صادراً في هذا الدور عن رؤية حضارية واعية، وعن إحساس بدور عالم الدين في صناعة

التقدم والتنبيه على ضرورة .

ومن رسالته إلى سليمان البستاني مهنتاً له على صدور الإلياذة نقتطف هذه الفقرات المعبرة :

«... تمت لك ترجمة الإلياذة لنا بغة شعراء اليونان هوميروس المشهور، نسجت قريحتك ديباجة ذلك الكتاب، كتاب الترجمة، فإذا هو ميدان غزت فيه لغتنا العربية ضريعتها اليونانية، فسبت خرائدها، وغنمت فرائدها، وعادت إلينا في حلال من آدابها، تحمل إلى الألباب قوتا من لبابها، وما أجمل ذلك الغلب، في زمن ضعف فيه العرب، حتى عن الرغبة في نيل الأدب، ما ينال منه عن كذب، فضلا عما يكسب بالتعب، فحق لك الشكر على كل من يعرف قيمة ما وفقت لإكماله من العمل، فقد سددت به ثلثة كانت في بنية العلم العربي».

«من عشرة قرون أغار قومنا على دفائن الفنون اليونانية، في القرن الثالث من الهجرة وما بعده، فنشروا منها ما كان مخزونا، ونالت اللغة العربية بصنيعهم ذلك ما لم يكن في حسابها، فقد صارت لسان العلم والصنعة، كما كانت لسان الدين والحكمة».

«لكن.. كأن أولئك الأساطين الأولين كانوا يرون أن ذلك ما يفرضه الحق عليهم في جانب العلم، الذي لا يختلف فيه مشرق عن مغرب، ولا يتخالف على حقائقه الأعجم والمغرب، وظنوا أن ما وراء العلم من آداب القوم ليس مما يتناسب مع آدابهم، لبعدهما بين أنساب أولئك وأنسابهم، فلم يمدوا نظرهم إلى ما كان في اليونانية من دواوين الشعراء، وما صاغته قرائح البلغاء، فلم تنل اليونانية من عنايتهم ما نالت الفارسية والهندية، وكان مؤمل اللغة منهم ألا يجرموها نفائس ما اخترع اليونانيون، كما زينوها بزينة ما أبدع الهنديون والفارسيون، وبقي ذلك المؤمل في غيب الدهر، حتى أتيت ترفع عنه الستر، وجئت تقول للناس إنني أتمم في دولة عباس، ما نقص ملك بني العباس، مما أقر عين العربية بنيل طلبتها، وظهور ما كان منتظرا لشيعتها، أرجو أن ينال كتابك من الإقبال عليه، والانتفاع به، ما يكافئ تعبك، ويبعث همم العاملين على أن تتبعك، والسلام».

(١٧)

وربما يقودنا هذا إلى مناقشة مفهوم الأدب عند محمد عبده ، وهي قضية تستحق بحثاً

مفصلاً ليس هذا مقامه لكننا نشير إلى بعض الملامح المهمة حول هذا المفهوم.

في مقال له عن الأدب الوهمي أقر محمد عبده بمعنى الأدب على نحو كلاسيكي:

«من المعلوم أن للأدب معنى مشهوراً عند العلماء والخاصة، وهو «ملكة للنفس تنشأ عنها الأعمال على وفق الحق والحكمة».

ومن الطريف في هذا المقام أن محمد عبده تحدث عن بعض التقاليد البروتوكولية مسمياً إياها الأدب الوهمي، وعرف هذا الأدب الوهمي بأنه «أداء رسوم تشعر باحترام مَنْ تؤدّي إليه».

(١٨)

وقد كان محمد عبده كما ألمحنا رائداً من رواد الكتابة عن الرحلات بأسلوب حضاري يحرص به على إفادة قومه من خلاصة تجاربه، وليس هذا المقام مقال الحديث بالتفصيل عن كتاباته في هذا المجال لكننا مع هذا لا بد أن نقتطف بعض ما يصور هذا الأسلوب بنزعة وتوجهه.

ومن الطريف أنه على كثرة ما ارتحل محمد عبده في بلاد الدنيا فقد كان مبهوراً برأس البر انبهاراً شديداً حتى إنه كتب يقول:

«رأس البر لا عقل فيه، ولا عمل، وذلك لا يمنع من إرسال ملازم التفسير، فكلام الله يرد الفار من العقول، ويعمر الخرب منها».

«ما رأيت مكاناً يشغل النفس عن كل شاغل مثل رأس البر، لا أشتهي فيه أن أمد يدي إلى قلم، وإنما أطلع في أوراق متنوعة، في أوقات متقطعة؛ ولذلك أراه أفضل مكان للراحة، وتبديل الهواء، بعد شدة التعب، وطول العناء».

«كنت أنتظر أن يصل إليّ «المنار» هنا ليكون مما ألقى عليه نظري إذا أرجعته عن أمواج البحر الأبيض، ولم أطلقه إلى بساط النيل الأحمر، فأنا جالس طوال يومي بين البحرين».

(١٩)

وتدلنا نصوص محمد عبده التي كتبها في وصف رحلاته على أنه كان من الذكاء بحيث أدرك في مرحلة من المراحل قلة صواب عدد من المسلمات القديمة؛ ولهذا فإنه كان كثيراً ما

يطيل النظر في مدى صواب ما يستمع إليه من مسلمات، حتى في مجال الحديث عن الرحلات، وانظر إليه بعد ما عانى مشكلة التواصل اللغوي مع الإيطاليين في رحلة صقلية حيث يقول:

«... يناسب في هذا المحل (أي الموضوع بحسب تعبيراتنا المعاصرة) ذكر ما يقال من أن الذي يعرف اللغة الفرنسية، يسهل عليه السفر في جميع بلاد أوروبا، ويتيسر له الفهم والإفهام، لأنها لغة عامة، لا تجد نزلا ولا مكانا ترغب في زيارته إلا وأنت تجد فيه مَنْ يكفيك حاجتك فيما تريد، وقد رأيت أن هذا القول اضمحلت صحته في مكاتب (يقصد: مكتبات) «بلرم»، ولم ألق ما يقوى صحته في مكتبة «مسينا»، والمكاتب (يقصد: المكتبات) من ديار العلم التي يكثر فيها العارفون باللغات الأجنبية، ولا ينبغي أن تخلو منهم لمسيس الحاجة إليهم، وقد بت ليلة في «لوندرا» (هكذا كانت لندن تكتب بحسب الهجاء الفرنسي لها) ونزلت في أكبر نزل فيها يسمى «كيرافنور أوتيل»، فيه ما يزيد على ستائة بيت للنوم، ولم أجد فيه مَنْ يعرف الفرنسية إلا خادمين، أحدهما بواب، والآخر من خدمة قاعة الطعام، أما خدمة أماكن النوم وغيرهم، فلا يفهمون كلمة واحدة، والحاجة إليهم أشد، فإن المطالب الخاصة جميعها منوطة بهم أو بهن، إذا طلبت ماء أو لبنا أو قهوة، أو تهيئة حمام، أو نقل متاع من مكان إلى مكان، أو تصحيح منكرس، أو كسر صحيح، لم تجد مَنْ تطالبه إلا أولئك الذين لا يعرفون كلمة من الفرنسية، غير أنهم لتعودهم فيما يظهر على كثرة ورود هذا النوع من الخرس، صاروا أو صرن كوالدة الأخرس يسهل عليهم أو عليهن فهم الإشارات بدون إتعاب شديد لأعضاء المشيرين (أي الذين يتفاهمون بالإشارة، لا الذين حازوا رتبة المشيرية العسكرية العثمانية!!)».

(٢٠)

ويستخلص الأستاذ الإمام العبرة من مثل هذه الحادثة على طريقته فيقول:

«لكن لا يخفى عليك أن من المطالب ما لا تعبر عنه الإشارة، فماذا تصنع إذا كنت أعلم العلماء بالفرنسية وعرض لك مثل هذا الطلب، وليس عندك وقت يسع تعلم اللغة الإنجليزية؟ لا يسعك إلا الإقرار بأن ذلك القول الذي قالوا مبني على تجربة قاصرة لا تصلح أن تكون مقدمة من مقدمات البرهان المعدودة في فن المنطق».

«أزيدك شيئاً في هذا، وهو أنك إذا كنت لا تعرف لسان القوم الذين تنزل فيهم، يجدونك طعمة أو هبة من الله سيقت إليهم، فهم يكلفونك من النفقات ما يشاؤون، ولا يجدون في أنفسهم «دانقا» من الرأفة بك، أو الرحمة لغربتك، ولا يمكنك أن تبحث مع ناهبك في موضوع نهبك، لأنه لا يفهم ما تقول، وأنت لا تفهم ما يقول، فينتهي أمرك بدفع ما رقم لك رغم أنفك، وغاية ما يمكنك فعله أن تتنفس الصعداء، وتهز رأسك وتلوى عنقك علامة على غضبك، ولكن هذا كله لا يوفر عليك ما نقصه منك الجهل باللسان !!».

ويقدم الأستاذ الإمام حلاً كان فيما يبدو في وقته «حلاً عملياً» لكنه أصبح الآن غير ذي محل بين الحلول !! :

«وفي ظني أن مَنْ أراد أن يسافر إلى بلد لا يعرف لسانه، فأولي له أن يتعلم من لسان ذلك البلد ما يكفيه للتعامل، ومدة سنة قبل السفر تكفي لذلك، وأجرة الأستاذ المعلم لا تصل إلى نصف ما يخسره ببركة الجهل باللسان !!».

وبعد فقرات أخرى يعبر عن تجربة أخرى ويلتفت مبكراً إلى حقيقة اقتصادية مهمة تتمثل في ارتباط انتشار اللغات بانتشار سائحتها وقدرتهم على الإنفاق:

«وجدت أن الذي يعرف الإنجليزية أسعد حظاً في فرنسا ممن يعرف الفرنسية في إنجلترا، فإنك لا تجد نزلاً في البلاد الفرنسية إلا وفيه كثير من الخدم الذين يعرفون الإنجليزية، سألت عن السبب في ذلك ف قيل لي : إن أهل فرنسا قلما يسيحون في بلاد الإنجليز، أما الإنجليز والأمريكيون فيملؤون سهول فرنسا وجبالها، ويدهشون بالذهب صغارها ورجالها، فاضطر الفرنسي إلى ترويج الإنجليزية في بلاده لتعجب الزائرين، وليستكثر من الناثرين».

(٢١)

وهذا نموذج ثالث لأسلوب الأستاذ الإمام فيما اشتمل عليه من عناية بالجوانب الحضارية مع التمسك بالقالب التقليدي في الكتابة والتعبير.

انظر إلى وصفه لمقبرة مسينا التي زارها في أثناء رحلة له في أوروبا:

«... وإنك إذا قلت لصقلي: إني ذاهب إلى مسينا يقول لك في الحال: لا بد أن ترى المقبرة، وهي جزء من المدينة، تحسب مدينة بنفسها، فيها مدافن للأمرء والأعيان، مبنية على أجمل نظام وأقربه إلى السداجة (كان الشيخ محمد عبده يستعمل هذا اللفظ للدلالة على البساطة... وهو الاستعمال الصحيح)، وفيها مكان شامخ رفيع يدفن فيه أرباب الشهرة من المهندسين والشعراء ونحوهم».

«وطريقة الدفن في تلك الأماكن تختلف، فبعضها على الطريقة المعهودة من وضع صندوق الجثة تحت الأرض، وبعضها بوضعه في صندوق ضخم كبير لا تمكن سرقة، على ظهر الأرض، وبعضها في بيوت في عرض الجدر العريضة، وهكذا».

«والمقبرة مزينة بأغراس من شجر السنوبر، وضرب من فصيلة السنوبر يشبه الأثل وليس به،، لكنها نظمت بيد أوروبية تعرف كيف تخضع النبات لإرادتها، فتوجهه إلى الواجهة التي تريد».

«والطرق فيها على غاية ما يرام من النظافة والانتظام، وهي أنظف وأجمل من كثير من شوارع مدينة الأحياء مسينا، ثم إنها تأخذ من أسفل الطريق إلى قمة جبل، إذا صعدت عليه نظرك، وأنت في المقبرة، من البحر والساحل أجمل ما تنظر عينك من اللآلئ والنضرة في المواقع المختلفة، ومن الأشكال الطبيعية، وبدائع الأعمال الصناعية».

«يظهر أن المقبرة أعجبتني حتى انطلق قلبي في وصفها، كأنه قلم صاحب جريدة ينطلق في السياسة المصرية ببيان مناحيها، ووصف ضواحيها، أعوذ بالله».

«يوجد في هذه المقبرة مواضع مخصوصة للفقراء، قد صفت فيها قبورهم على نظام محكم، تراها كأنها خطوط مزارع القطن في أرض غير معتدلة، تقصر وتطول، وعلي رأس كل قبر صليب أسود يخيل للرائي من بعيد أنها أجنحة الغربان الجاثمة على بقايا الجثمان».

«لا أزال في وصف المقبرة كما لا يزال بعض الغافلين عن أنفسهم في بلادنا يشتغلون بالسياسة، عن الأدب والكياسة».

«ماذا أقول في وصف هذه المقبرة؟».

«مدينة جميلة المناظر، بديعة المداخل، بعيدة المخارج، الداخل فيها أكثر من الخارج منها، قد اختير لها شجر الصنوبر زينة من بين الأشجار، لأنه في خضرة دائمة، وحياء مستمرة، كأن أرواح من يموت تنتقل إليه بعد مفارقة الأجساد، فهو لا يزال دائم الحياة في الصيف وفي الشتاء والخريف والربيع».

«مدينة زينها الأحياء في حياتهم، ليعدوها لإقامتهم، فيما يزعمون بعد مماتهم، وهكذا من كان على يقين من الرحيل إلى دار، هياً تلك الدار للسكنى وأعد لنفسه فيها أنواع النعيم ليطيب له المقام، ولا يقلق به المكان».

«لكن هل يكفي أن تزين لنفسك مقرا لجثتك، وأنت لا تدري هل تشعر هناك بما زينت، أو تؤخذ عنه إذا مت؟ فهل زينت دارا لروحك بالطيبات، ثم زينت دارا لجثتك بالزهر والنبات؟».

(٢٢)

وكما هو متوقع من مفكر مشغول بشأن بلاده، ومهموم بأسباب تقدمها فإن الشيخ محمد عبده يتخذ من حديثه عن المقبرة مدخلا إلى انتقاد سلوك أهل وطنه فيما يتعلق بالشأن المناظر، وهكذا يمضي إلى تصوير ما ينتقده في سلوك المصريين تجاه مقابرهم وكيف بينونها لحياتهم لا لموتاهم.

«أخاطبك وأنت مصري من سكان القاهرة، لا ترى في مقبرتك ولا في الطريق الموصلة إليها إلا ما يخيفك من الموت، وينغصك فيه غمر من الغبار، وتلؤلؤ من التراب، تتذكر بها أنك من التراب وإلى التراب!!».

«إذا بنيت فيها مسكناً، فلست تبنيه لنفسك يوم تموت، ولكن تبنيه لتقيم فيه بجانب الأموات، وتشاركهم في المسكن وأنت حي».

«تقضي فيه الأيام من رجب ومن شعبان ومن شوال ومن ذي الحجة وبعض أيام من

بقية الشهور، تأكل وتشرب وتنام».

«ولا تشبه جيرانك من أهل المقابر إلا في النوم الثقيل، ولا تستحي من معاشرتهم وأنت تأكل وهم لا يأكلون، وتضحك وهم ربما يبكون، وتلعب وهم لا يلعبون، تلهو بالقبيل والقال، وملاعبة النساء والأطفال».

«وربما أقمت في المقبرة ما تسميه بالموالد، وجلبت بذلك إليها من المغنين والمطربين والعازفين، ونصبت فيها الخيام، وصنعت من لذيذ الطعام ما تدعو إلى تناوله العلماء الأعلام، والأتقياء الكرام، فيلبون دعوتك زرافات ووحदानا، مشاة وركباناً، ويخوضون في غمار اللاعبين، إلى أن يصلوا إلى حيث نصبت خيامك، وهيأت طعامك، على ظهور الأموات، وبجوار تلك الرفات».

«وتبيت ليلتك تلهو وتلعب، وتصيح وتصخب، كأن الموت قد فارق ديارك، وكره جوارك، وفر من بين يديك، مسمئاً مما يرى لديك».

«أما مقبرة مسيناً فلا ترى فيها أكلا ولا شاربا، وإنما ترى الزائرين في سكينه ووقار، لا يتكلمون إلا همسا، تماشيهم ولا تكاد تسمع لهم جرسا».

(٢٣)

وأظن أن من حق القارئ بعد هذا كله أن نورد له فقرات من كتابات محمد عبده في الموضوعات الوقتية المختلفة، وربما كان من الأفضل أن نبدأ ببعض كتاباته المعبرة عن مشاعر الإنسانية الحقيقية، وهي مشاعر ثرية بالحنو والعطف والإنسانية.

كتب الشيخ يصف شعوره الإنساني تجاه ضحايا حريق ميت غمر:

«لما قرأت وصف الحادثة كان لهب الحريق يأكل قلبي أكله لحوم أولئك المساكين، ويصهر من فؤادي ما يصهر من لحومهم، أرقت تلك الليلة ولم تغمض عيني إلا قليلا، وكيف ينام مَنْ يبيت يتقلب في نعم الله وله هذا العدد الجم من إخوة وأخوات يتقلبون في الشدة والبأساء؟ أردت أن أبادر بما أستطيع من المعونة وما أستطيع، قليل لا يغني عن الحاجة، ولا يكشف البلاء، ثم رأيت أن أدعو جمعا من أعيان العاصمة ليشاركوني في أفضل أعمال البر في أقرب وقت، وكذلك فعل في كثير مما أصاب البلاد من بلاء».

(٢٤)

وهذه فقرة للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده تعبر عن مشاعره حين بقي في السجن رهن التحقيق ثلاثة أشهر، وعانى تجربة مرة قاسية، وقد اجتمعت عليه الآلام وحز في نفسه احتلال الإنجليز لبلاده، وآلمه تقوض جهوده وذهاب آماله في إصلاحها، وزاد من مرارة ما كان يعانيه انقلاب بعض الأصدقاء عليه أثناء المحاكمة، وهو يصف حاله في تلك التجربة فيقول:

«آه ما أطيّب هذا القلب الذي يملي هذه الأحرف.. ما أشد حفظه للولاء.. ما أغيره على حقوق الأولياء.. ما أثبتته على الوفاء.. ما أرقه على الضعفاء.. ما أبعد هذا القلب عن الإيذاء ولو للأعداء.. ما أشده رعاية للود، ومحافظه على العهد.. ما أعظم حذره من كل ما توبخ عليه الذمم الطاهرة.. ما أقواه إقداما على العمل الحق، والقول الحق، لا يطلب عليه جزاء.. هذا القلب الذي يؤلمونه بأكاذيبهم هو الذي سر قلوبهم بالترقية، وملاها فرحا بالتقدم.. ودافع عنهم أزمانا.. أفنشرح الصدور وهم يجرجون، ونشقي القلوب وهم يؤلمون.. هل أتأسف إن كنت سباقا إلى الخيرات؟ هل أتأسف إن كنت مقداما في المكرمات؟ هل أتأسف إن كنت شجاعا في الدفاع عن ذوي مودتي؟ هل أتأسف إن كنت أبيا أغار أن ينسب مكروه أو ذل لأولي صلتي؟ هل أستحق العقاب على حبي لبلادي والناس لها كارهون؟».

(٢٥)

وقد استمر محمد عبده في كتابة مشاعره عن فترة السجن إلى أن قال:

«كلا والله لن يكون ذلك، ولم أزد في سبيل الفضيلة إلا بصيرة، ولم أزد في المحافظة عليها إلا ثباتا، ولئن عشت لأصنعن المعروف، ولأغيشن الملهوف، ولأنقذن الهاوي في حفرة الغدر، ولأخذن بيد المتضرع من ضغط الظلم، ولأتجاوزن عن السيئات، ولأتناسين جميع المضرات، ولأبينن لقومي أنهم كانوا في ظلمات يعمهون، ولأظهرن الصديق في أجمل صورة، ولأجلونه للناس في أبهج حلة، ولأثبتن لهم ببرهان العمل أنه فكرك الثاني في روحك الواحدة، وأنه جسمك الآخر في حياتك المتحدة، وأنه صاحبك إذا طال ليل

الكدر، ومصباحك إذا أغسقت دجى الهموم، تستضيء به في حل ما انعقد، وتستعين بقوته في تيسير ما عسر، تذهب به إلى أوج المعالي، والناس من معجزات الصديق يتعجبون!!».

(٢٦)

فإذا عدنا إلى مرحلة سابقة وجدنا الشيخ لا يزال متأثراً بما كانت كتابات عصره تلتزم به، وهذا نموذج من نماذج كتابات الشيخ محمد عبده التي اتبعت أساليب عصر الإتياع للتقاليد الأدبية المتوارثة من قبله، وفي هذا النص كتب إلى أحد مشايخه يقول:

«لو سلكت لمولاي الدر في أطواق، وحملت إليه البصائر في أحداق، أو رصفت له الكواكب في أطباق، وطويت له روعي في أوراق، لما كنت موفياً حق حمده، ولو شيدت له في القلوب هياكل، وأقمت له في النفوس معابد تتلى فيها آيات الثناء على جنبه الرفيع بكرة وعشياً، ما كنت قاضياً واجب شكره».

(٢٧)

وهذه فقرة أخرى ختمها بالاستشهاد ببيت لمعاصره إبراهيم اللقاني:

«مولاي: لم يخف على علمك الشريف ما طالت به إلى الأيدي الطاغية، وصالت على به الجوارح الباغية، افتراسا محضاً لا يشوبه تأويل، وانتقاماً صرفاً لكامن الغل القديم، أو تمسكا بزور واش، أو طوعاً لتضليل غاش، وما بي الآن من حاجة إلى توضيح حالي فقد علم الكافة وشهد الله أنني:

ما شققت العصا وما كنت ممن شق لافي خيل ولا في رجل

(٢٨)

وهذه فقرة من فقرات مقال للشيخ محمد عبده تدل دلالة واضحة على ما وصل إليه أسلوبه من الجمع في رشاقة بين بلاغة الأقدمين والمحدثين جمعاً جميلاً معجزاً:

«الناس من خوف الذل في الذل... والناس من خوف الفقر في الفقر»

«كلمات جمعت من درر المعاني صنوفاً، فتقلدتها الأذان شنوفاً، وعبارة حوت من الحكم ألوفاً، قامت لها ألباب العرب صفوفاً، فارتفعوا على أمم الأنام ألوفاً، ومقالة شفت عن خالص الحقيقة شفوفاً، فكانت لبعض النفوس سفوفاً شفيت به من أمراض الخوف

والارتياح، فاعتزت مكانا، واعتلت شأنًا، وكانت سعيدة في الحال، وعند المال؛ ولهذا فإننا نوردها مورد البيان، لتنجلي حقيقتها للأذهان، ولنغور بنوال المأمول».

(٢٩)

وحين نشرت «الأهرام» كتابها التذكاري «الأهرام في ١١٠ أعوام» فإنها نشرت المقال الذي حياها به الإمام محمد عبده في بداية عهدها مستوحيا التحية من دلالة اسم «الأهرام» في الماضي والحاضر، ونحن نرى في أسلوب محمد عبده في هذا المقال التزاما واضحا بأسلوب ذلك العصر في السجع المقصود مع الحفاظ على المعنى والمضمون:

«إنه لما نظر لدي كل قاص واشتهر بين بني نوع الإنسان أن مملكة مصر كانت في سالف الزمان مملكة من أشهر الممالك، وكعبة يؤمها كل سالك وناسك، إذ كانت قد اختصت بتربية العلوم، وبث المعارف المتعلقة بالخصوص والعموم، وانفردت بالبراعة في الصنائع والابتكار في أنواع البدائع، فكان أبناء العالم إذ ذاك ينتدون نداها، ويستجدون جدها، يستمطرون من الغيث قطرا، ويستمدون من المحيط نهرا، فكان التمدن فيها كهلا حين كان عند غيرها طفلا، ومازالت كذلك حتى زها فيها التمدن، وأعجب إذ رأى الطالبين تنسل إليه من كل حذب، وأن ملوك الأرض خدام عتبته، وتيجان الكيانين تحت قبضته، فاستكبر واعتلى، ولكؤوس الراحة اجتلى، فاقصته إلى ممالك الغرب، ليذوق مرارة الشغب واللعب، ويتربى بذلك ويتأدب، فبدا بتلك الممالك غريبا، ونادى معلما وجد مجيبا، وتناوشته أيدي الجاحدين، ولفحته أقوال المنكرين، وسار فيها شرقا وغربا، وخامر الباب القوم حبا، فعم انتشاره، وبدت آثاره، وتألأت أنواره».

(٣٠)

على هذا النحو يمضي الأستاذ الإمام في مديح جريدة الأهرام وتحيتها متخذًا من الموضوع مجالًا للحديث عن زمنه وآماله فيه :

«وإذ تحلى بحلل الجمال، وتتوج بتاج الكمال، وقضى مدة السياحة، وباء بغاية الراحة، استدار الزمان كهيئته، ورجع الأمر إلى بدايته، وأفل التمدن إلى مسقط رأسه، ومقر تربيته، فورد ديار مصر وروود الأهل، وتمكن بها تمكن الأصل فاستقبلته الديار بغاية المسرة، وأكرمت مثواه، وأعظمت أمره، واستردت ما كانت فقدت، وأدنت ما كانت أنأت،

وأحلتها محل القرب، وأنزلته سوداء اللب، فقام يؤدي حق خدمتها، ويوفي شكر كرامته، فنظر إلى ما كان أبداه في تلك الأزمان من شواهد البنين، التي كم بلغت الأسباب، وحيرت الألباب، وأنبأت بما فيها عن براعة بانيتها، ونطقت بفيها أن آيات الكمال فيها، فلما أعجب بالمثل حداه حادي الكمال لأن ينسج على هذ المنوال، فأنشأ لنا جريدة «الأهرام» المؤسسة على أحكم قواعد الأحكام الكافلة بإرشاد المسترشدين، وتبنيه الغافلين، بما فيها من المباني الرقيقة، والمعاني الدقيقة، والأفكار العالية المؤيدة بالبراهين الشافية، القائمة بنشر العلوم بين العموم، فيا لها من جريدة أسست قواعدها في القلوب، وامتدت مبانيها لكشف الغيوب تنادي بمقالها وحالها حي على الفلاح، وهلموا إلى موارد النجاح، لا تقفوا عند صورة المبني، ولكن تجاوزوا عنه إلى المعني تلك أهرام أشباح، وهذه غذاء أرواح، تلك ظواهر صور، وهذه دقائق عبر، تلك مساكن أموات، وهذه لسان سر السموات».

«نعم أين ذلك الزمان من هذا الآن الذي قد سطعت فيه شمس العرفان، ونشأ فيه بنو الإنسان نشأة أخرى، وتقلبوا في فنون الحقائق بطنا وظهرا فحقيق أن تكون أيامنا غير أيامهم، وأهرامنا غير أهرامهم؟ وأين الذي تفنيه الرياح والأمطار من الذي لا يوهنه توالي المدد والأعصار، فإن مقره العقول العاليات، والنفوس الزاكيات التي لا يتناولها الفناء، ولا يبددها العنا، فبخ بمنشيها، وطوبى لقارياها، فمن الواجب على ذوي الألباب أن يجتنبوا جناها، وأن يستطلعوا سر معناها فيبوؤوا بأنوار الحكمة، وينقلبوا بفضل من الله ونعمة، فإنه ليس شيء لدى العاقل أبهي من حقيقة يكشفها، ولا ألد من حكمة يصادفها، هذا إيجاز في مزاياها بسم الله مرساها ومجراها».

(٣١)

وإذا كان لنا أن نتحدث حديثا مجملا عن محمد عبده وطبيعة كتاباته الصحفية وموضوعاتها وأسلوبها، فإن الأمر يتطلب دراسة لإسهاماته المتواصلة في الصحف المتعددة التي أسهم فيها على مدى حياته، وهو ما ليس في وسعنا في هذا الباب، لكننا مع هذا نجترئ لهذا الغرض بفقرة للأستاذ أحمد أمين أجاد فيها، كالعهد به، تصوير الفارق بين مقالات محمد عبده في «الوقائع» ومقالاته في «العروة الوثقى» حيث قال:

«كانت مقالاته في «الوقائع» تقصد إلى الإصلاح الاجتماعي في مصر وحدها بأسلوب هادئ، يغلب عليه العقل والتحفظ والتدرج، ومقالات «العروة الوثقى» تنظر إلى العالم الإسلامي كله على أنه وحدة، فإن ذكرت مصر أو الهند فعلى سبيل المثال، وكانت تقصد أول ما تقصد إلى مناهضة الاحتلال الأجنبي بجميع أشكاله، وتهدف إلى رفع ظلمه ونيره على العالم الإسلامي كله عن طريق ثورة الشعب، وبث روح العزة القومية بواسطة العقيدة الدينية الصحيحة، وخلق الأمل في النجاح مكان اليأس، وتوثيق الصلات بين الشعوب الإسلامية كلها لتتعاون على دفع أذى الأجنبي عنها، والتخلص من المستبدين الظالمين من أهلها، وتأسيس الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية على أسس الإسلام الأولى من إعداد السلاح، ومقابلة القوة بالقوة، وطرح العقائد الدخيلة التي تدعو إلى الاستسلام مثل رمي العبء كله على القضاء والقدر، وإفهام الشعوب أن الإسلام في شكله الصحيح لا يتنافى مع المدنية، ولا يعوق التقدم والوصول إلى ما وصلت إلى الأمم الأخرى».

هكذا كانت لمحمد عبده أساليب مختلفة، ولم يكن صاحب أسلوب واحد، وإن كان هو نفسه أمة في رجل.

(٣٢)

ربما حان الآن أن ننتقل إلى الجزء الثاني من هذا الباب، وهو الجزء الخاص بالحديث عن الرؤية الثقافية للشيخ محمد عبده.

ولا يمكن لنا فهم الفلسفة الثقافية لمحمد عبده من دون أن نتناول جوانب مهمة كوّن هذا الفهم وميزته في مرحلة مبكرة بحيث جاءت فلسفته متسقة مع الطابع القيمي للمجتمع الإسلامي، وساعية إلى إحياء هذا الطابع في الوقت نفسه.

وربما كان الجانب الأول في فلسفته هو إيمانه بضرورة التثقيف. فقد كان يرى هذا التثقيف ألزم ما يكون لطبقة المهنيين الذين كانوا موضع أمله في النهوض بالمجتمع، وقد أدرك محمد عبده مبكراً أن التعليم العالي في مصر في زمنه لم يكن قادراً إلا على تخريج أصحاب مهن ثلاث (الحقوق، والطب، والهندسة) دون أن يكون هؤلاء مؤهلين بما يتوقع فيهم ولهم ومنهم من الثقافة العامة (أو بلغة عصرنا من الثقافة الجامعية)، وفضلاً

عن هذا فإن مصر كانت فيما اكتشفه محمد عبده تفتقر إلى المعهد العلمي الذي يخرج لها مشروع المفكر أو الكاتب أو الفيلسوف، ولهذا كان محمد عبده حفياً بإنشاء الجامعة من ناحية، وبتطوير التعليم المهني في المدارس العليا من ناحية أخرى، وظني أن العمر لو امتد بمحمد عبده لكان قد أنجز في هذين المجالين خطوات واسعة.

ومن الجدير بالذكر أننا نجد كثيراً من النصوص الصريحة التي تؤيد ما ذهبنا إليه من وعي محمد عبده بهذه الجزئيات، ومن ذلك ما رواه عنه المسيو جرفيل سنة ١٩٠٥م في كتاب له عن مصر الحديثة حيث نسب إلى الأستاذ الإمام قوله:

« إذا نظرنا إلى التعليم الذي تنشره الحكومة من حيث قيمته، فنحن مضطرون إلى أن نلاحظ أنه لا يكاد يقدر إلا على تكوين رجل محترف بحرفة يكتسب بها عيشه، ومن المستحيل أن يستطيع هذا التعليم تكوين عالم أو كاتب أو فيلسوف، فضلاً عن تكوين نابغة، وكل ما لدينا من المدارس التي تمثل التعليم العالي في مصر إنما هي مدرسة الحقوق والطب والهندسة، وأما بقية الفروع التي يتكون منها العلم الإنساني، فقد ينال منها المصري صوراً سطحية في المدارس الإعدادية، ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً، وهو في الغالب مكره على أن يجهد جهلاً تاماً، وذلك شأن علم الاجتماع وفروعه التاريخية والخلقية والاقتصادية، وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة، والآداب العربية والأوروبية، والفنون الجميلة أيضاً، كل ذلك مجهول لا يدرس في مدرسة مصرية، والنتيجة أن في مصر قضاة ومحامين وأطباء ومهندسين تختلف كفاءتهم قوة وضعفاً في احتراف حرفهم، ولكنك لا ترى في الطبقة المتعلمة الرجل الباحث، ولا المفكر، ولا الفيلسوف، ولا العالم، لا ترى الرجل ذا العقل الواسع، والنفس العالية، والشعور الكريم، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى يطمع فيه، ويسمو إليه».

(٣٣)

وقد كانت لمحمد عبده رؤية واضحة المعالم في ضرورة تثقيف الأمة وذلك قبل أن يشيع اصطلاح «الثقافة»، وقد كان على سبيل المثال واعياً كل الوعي إلى أهمية حسن اختيار الكتب التي تغذي العقل، كما كان واعياً لما نسميه الآن بتأثير محتويات المناهج

الدراسية.

على أن الأهم من هذا أن محمد عبده كان دوناً عن التنويريين جميعاً يرى أن التنوير لن يتم إلا من خلال التعليم الديني، وهو ما قد نستغرب له في عصر كان يظن أن من الخير التخلي عن تعاليم الدين في مدخلات الثقافة، لكن الأستاذ الإمام منذ مرحلة مبكرة كان واعياً لدور التعليم الديني الصحيح في تكوين الشخصية الإنسانية القادرة على الإضافة إلى المجتمع والنهوض به وفي هذا يقول:

«إذا استقرأنا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً وهو القصور في التعليم الديني».

وعلى سبيل المثال فإنه كان منتبهاً كل الانتباه إلى خطورة التعليم الديني الذي يكرس الجبرية والتواكل بديلاً عن الإيمان بالقضاء والقدر حيث يقول:

«... إنه (أي الإنسان) مفكر مختار في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه، ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر، والغرض أنه الإنسان، فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر على العمل».

(٣٤)

وكان الإمام محمد عبده ينتقل بحديثه عن ضرورة التثقيف والترقية من نطاق تكوين الشخصية الإنسانية إلى مبدأ تكوين المجتمع الإسلامي نفسه فينبه إلى ما اكتشفه بعد تأمل طويل من أن قلة الموارد ليست هي العقبة الرئيسية في سبيل التقدم:

«إنما فقر البلاد يتمثل في قلة الراشدين فيها، وغناها الحقيقي يتمثل في كثرة المهتمين، إذ مهما كانت الموارد فإنها بدون عقل رشيد وفكر سليم لا قيمة لها، فإذا تصنع الوسائل المهينة إذا لم تجد مَنْ يستعملها فيما هي وسيلة له؟ وأي شيء تفيد الغرض إذا لم تصادف مَنْ ينتهزها؟ وهل يقطع السيف الصقيل بلا بطل؟».

(٣٥)

أما الجانب الثاني الذي كون فلسفة الشيخ محمد عبده الثقافية فقد كان تعامله الذكي مع وسائل التثقيف، واستناده في التعامل إلى ما أسس عليه فلسفته من ضرورة التثقيف.

وقد كان رأي الإمام محمد عبده في ضرورة تثقيف الأمة واحداً من المحددات العديدة التي صاغت رؤيته المتميزة تجاه الفنون الجميلة وضرورتها لا حرمتها. هذه فقرة من أقوال الأستاذ الإمام محمد عبده الكاشفة عن ذوقه في الدعوة إلى فهم الفنون وتقديرها:

«إذا كنت تدري السبب في حفظ سلفك للشعر وضبطه في دواوينه، والمبالغة في تحريه، خصوصاً شعر الجاهلية، وما عني الأوائل رحمهم الله بجمعه وترتيبه، أمكنك أن تعرف السبب في محافظة القوم على هذه المصنوعات من الرسوم والتماثيل، فإن الرسم ضرب من الشعر الذي يرى ولا يسمع، والشعر ضرب من الرسم الذي يسمع ولا يرى. إن هذه الرسوم والتماثيل قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشؤون المختلفة، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية، يصورون الإنسان أو الحيوان، في حال الفرح والرضا، والطمأنينة والتسليم، وهذه المعاني المدرجة في هذه الألفاظ متقاربة لا يسهل عليك تمييز بعضها من بعض، ولكنك تنظر في رسوم مختلفة، فتجد الفرق ظاهراً، باهراً، يصورونه مثلاً في حالة الجزع والفرح، والخوف والخشية. والجزع والفرح مختلفان في المعنى ولم أجمعها هنا طمعاً في جمع عينين في سطر واحد، بل لأنهما مختلفان حقيقة، ولكنك ربما تعتصر ذهنك لتحديد الفرق بينهما وبين الخوف والخشية، ولا يسهل عليك أن تعرف متى يكون الفرع ومتى يكون الجزع، وما الهيئة التي يكون عليها الشخص في هذه الحال أو تلك، وأما إذا نظرت إلى الرسم وهو ذلك الشعر الساكت فإنك تجد الحقيقة بارزة لك تتمتع بها نفسك كما يتلذذ بالنظر فيها حسك، إذا دعيتك نفسك إلى تحقيق الاستعارة المصراحة في قولك: رأيت أسداً، تريد رجلاً شجاعاً فانظر إلى صورة أبي الهول بجانب الهرم الكبير تجد الأسد رجلاً أو الرجل أسداً، فحفظ هذه الآثار حفظاً للعلم في الحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها...».

(٣٦)

أما الجانب الثالث من جوانب فلسفة الشيخ محمد عبده الثقافية فقد ارتبط ارتباطاً ذكياً بالعبقريّة الإسلامية في جوهرها الصحيح الذي يخرج الإنسان من عبوديات متعددة إلى

عبودية واحدة.

وقد كان الأستاذ الإمام يعول تعويلاً جوهرياً على دور التحرر الفكري في بناء مجتمع قادر على التقدم، وفي سبيل ذلك فإنه كان يقول بعبودية الحق بدلاً من عبودية السابقين والمتقدمين:

«... لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق، والدليل للحق عزيز، نعم، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه، سواء كانوا أحياء أم أمواتاً، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم، فإن وجدته صحيحاً أخذ به، وإن وجدته فاسداً تركه، والحاصل أن الفكر الصحيح يوجد بالشجاعة، والشجاعة هنا قسمان: شجاعة في رفع القيد الذي هو التقليد الأعمى، وشجاعة في وضع القيد الذي هو الميزان الصحيح الذي لا ينبغي أن يقرر رأي ولا فكر إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه.»

«وهذا يكون الإنسان حداً خالصاً من رق الأغيار عبداً للحق وحده.»

هكذا يقول الأستاذ محمد عبده وكأنه في ظاهر النص حريص على أن يستبدل عبودية بعبودية!! بينما هو متمسك بالحرية الحقبة التي خلق الله الناس عليها.

(٣٧)

أما الجانب الرابع فقد تمثل في حرص محمد عبده على نقض فكرة معارضي التقدم في الاستناد إلى أسباب عقدية، وقد كان تناول محمد عبده لهذا الجانب من الذكاء بحيث إنه لم يخش المواجهة مع الأفكار الرجعية التي تصور التقدم نفسه عدواناً على الدين، وتصور الدين أمراً ثابتاً على ما اعتاده السابقون، وتخلق بالتالي بيئة فكرية مقاومة للإصلاح والتثقيف.

كان الإمام محمد عبده يستخدم مصطلحاً من عندياته هو «المزاج الديني» لوصف ما نسميه الآن بالجو العام، أو الجو الخاص، وكان يعزو إلى هذا المزاج الاستعداد لتقبل المرض، كأنما كان يتحدث عن الحالة الصحية العامة، أو عن المناعة أو عنها معاً، وانظر إليه حيث يقول:

«... لقد تولى شؤون المسلمين جهالهم، وقام بإرشادهم في أغلب الأحيان أناس كانوا على ضلال، وقد أدى ذلك، فيما يقول محمد عبده، إلى ضعف المزاج الديني، ومتى ضعُف المزاج استعد لقبول المرض».

وكان الأستاذ الإمام لا يرى حلاً لهذا إلا العلم والعقل، لكنه كان يشكو من معاصريه أنهم لا يدركون هذه الحقيقة:

«... إنه إذا قيل لطلبة الأزهر بأنه ينبغي دراسة بعض مبادئ الطبيعة والتاريخ الطبيعي، فإن هؤلاء المشايخ، فيما يقول محمد عبده، يصيحون أجمعين: هذا عدوان على الدين، هذا توهين لعقده المتين، هذا تغرير بأهله المساكين».

(٣٨)

وقد وجد الشيخ محمد عبده بذكائه أن من الخير أن يدعم دعوته الإصلاحية بكل ما هو متاح في التراث القديم من عناصر تأييد لها، ومن هنا جاءت فكرته في إحياء الكتب العربية القديمة الكفيلة بالمساعدة على استقامة الذوق الأدبي ورقبه، وعلى الإصلاح اللغوي والأدبي على نحو ما أرادهما، وقد أهلته خبرته لأن يفهم أن هذا الدور الطبيعي لا يمكن له أن ينتظر البيروقراطية كي تقوم به، وإنما الأولى أن يقوم به من خلال جمعية أهلية، وهكذا فإنه في نهاية القرن التاسع عشر أسس في مصر جمعية برئاسته سميت «جمعية إحياء الكتب العربية» واختار أن تكون فاتحة أعمالها هي نشر كتاب المخصص في اللغة، وقد عُهد في تصحيحه للعالم اللغوي الشيخ محمد محمود الشنقيطي، وشرعت الجمعية بعد المخصص في إعداد مدونة الإمام مالك للطبع، بعد أن جلب الشيخ محمد عبده أصولاً لها من تونس وفاس.

ومن الجدير بالذكر هنا أنه هو الذي أخذ بيد الشنقيطي ولولاه ما بقي في مصر، وقد كان الشنقيطي عالماً من أعلام اللغة، يعلمها للناس، ويصحح ما تعقد من الكتب، وينشر البحوث اللغوية الدالة على اطلاع واسع، وتدقيق عميق، وكان تبني محمد عبده لفكرة وجود عالم من طبقة الشنقيطي في البيئة العلمية المصرية تعبيراً عن الروح المنصفة المقدره لجهود الأساتذة، وضرورة الحفاظ عليهم في مصر والإفادة منهم إلى أقصى حد ممكن.

ولعل هذه الروح كانت نفسها هي التي دفعته إلى أن يعهد إلى الأستاذ العظيم سيد المرصفي في تدريس كتب الأدب بالأزهر أمثال كتاب «الكامل» للمبرد، و«ديوان الحماسة» لأبي تمام.

(٣٩)

وربما كان من المهم بعد كل هذا أن نتأمل في تجربة الشيخ محمد عبده في «الوقائع المصرية» على نحو تفصيلي، ذلك أن هذه التجربة تطلعتنا بوضوح على حال الشيخ وانطباعاته وتوجهاته حين بدأ يخوض خطواته التنويرية في ثقة وتؤدة.

نبدأ فنقول: إن الشيخ حسين المرصفي، ومحمود سامي البارودي كانا هما صاحبي الفضل في ترشيح الشيخ محمد عبده لرئاسة تحرير «الوقائع المصرية».

ولا يستقيم فهم الجهد الذي بذله محمد عبده في الوقائع من دون استيعاب طبيعة المناخ الفكري وما يتصل به من عوامل مؤثرة على غايات الكتابة ومجالاتها، ومما يتعلق بذلك من حرية الصحافة على سبيل المثال حين بدأ الشيخ محمد عبده يحفر لنفسه اسمًا في الحياة السياسية.

وقد كان نشاط محمد عبده (حين قدر له أن يؤدي لوطنه دورًا من خلال وظيفته الصحفية في الوقائع المصرية) واقعًا تحت تأثير قوي ثلاث، فقد كان الخديو إسماعيل أقرب ما يكون إلى الإيثار بحرية الصحافة في مواجهة أوروبا، على ألا تكون هذه الحرية في مواجهته هو نفسه، وكان يرى أن من مصلحته ومصلحة نظامه أن تكون الصحافة حرة تمامًا في نقد التدخل الأوروبي، لكنه كان في المقابل لا يحب توجيه النقد إليه هو شخصيًا، ولم يكن بالتالي يسمح به، وإلا فقد كانت العقوبة شديدة، كما حدث لصاحب جريدة «الأهرام» حين أشار إلى مال صرف من الخزينة، ولم يعلم مصيره، وكما نفي يعقوب صنوع صاحب جريدة «أبو نظارة» لانتقاده أعماله.

أما رئيس الوزراء أو الوزير الكبير الذي كان متبنيًا لمحمد عبده والأفغاني، وهو رياض باشا، فكان بحكم تكوينه ومنهجه وسياسته ذا رغبة إصلاحية في تنظيم الشؤون المالية، وتهذيب العقول، وتشجيع الآداب، وكان مدركًا لطبيعة الخطر الذي يهدد البلاد، وكان يعول على الصحف وحررتها ونقدها في تنبيه الشعور القومي إلى ما يدفع هذا

الخطر؛ ولهذا فإنه شجع الأفغاني وحزبه على الكتابة والنقد.

وأما أستاذ محمد عبده السيد جمال الدين الأفغاني فكان إلى اليسار من رياض باشا ومن الخديو، نائراً على سوء الحال في مصر، وعلى جمود الناس وسلبيتهم إزاء الأحداث، وكان يريد أن يشعلها ناراً، ولا بد لهذا من الصحافة، ولم تكن دروسه سبباً ومدخلاً لبث روح الثورة، وإعداد طائفة من الشباب يتصلون بالصحافة وينتقدون الوضع ويشعلون الثورة.

(٤٠)

والشاهد أنه يمكن تلخيص حياة الأستاذ الإمام في هذه الجريدة على نحو ما لخصه كثيرون، كان الأستاذ أحمد أمين من أبرزهم، وكذلك الأستاذ عثمان أمين، وكذلك تلميذاه الدكتوران: عبد اللطيف حمزة، وإبراهيم عبده.

تولى الشيخ محمد عبده رئاسة تحرير «الوقائع المصرية» ما يقرب من عام ونصف العام، كان فيها نموذجاً للشخصية القوية، وقد لخص أحمد أمين إنجازاته في هذا العمل فقال: إنه جعل من هذا العمل العادي رقابة على المصالح الحكومية، ومنبراً للدعوة إلى الإصلاح: فاستصدر قراراً بلائحة تجعل جميع أدوات الحكومة ومصالحها الكبرى ملزمة أن تكتب إلى إدارة المطبوعات بجميع ما لديها من الأعمال (المهمة) التي تنوي عملها، والمحاكم أن ترسل جميع نتائج أحكامها، وتبيح لإدارة المطبوعات حق النقد لأي عمل من الأعمال حتى وزارة الداخلية التي يتولاها رياض باشا، والتي تعد إدارة المطبوعات تابعة لها، وأن تسأل كل مصلحة عن حقيقة ما وجه إليها من نقد في الجرائد العربية والإفريقية.

وعلى الجملة فإنه جعلها أداة إشراف على الحكومة، وعلى ما ينشر في الجرائد العربية من حيث لغتها وموضوعها، وعلى الجرائد الأجنبية من حيث نقدها. وقد وافق هذا هوى في نفس رياض، لأنه كان يساعده على ضبط الأمور، والإشراف على الجرائد.

(٤١)

أما الأستاذ الإمام نفسه فقد كتب يصف جهده في «الوقائع المصرية» ونجاحه فيها ناسباً الفضل في تحقيق هذا النجاح إلى رياض باشا مباشرة: «كانت الجريدة الرسمية توزع على المأمورين وعمد البلاد توزيع الضرائب: ترسل إلى

من ترسل إليه بغير طلب، ويجبر على دفع قيمتها بالوسائل التي كان يجبر بها الممولون على الدفع، فأراد رياض باشا أن يجعل الجريدة الرسمية قيمة في ذاتها تحمل الناس على طلبها، رغبة فيها ليقفوا على ما تتضمنه من الأوامر واللوائح، فيكونوا على بصيرة مما تريده الحكومة بهم ومنهم، من غير إكراه من الحكومة لهم على ذلك، وكان قد أحس بتوجه الأفكار إلى طلب شيء من طلاوة العبارة، ووفرة المعنى، وحسن الانتقاد، أما أوامر الحكومة وحدها فلم تكن مما تحرك النفوس للاطلاع عليها في الجريدة الرسمية؛ لأن المأمورين يعرفونها من طريق أخرى، والأهالي لم يكونوا تعودوا معاملة الحكومة بما تنشره، ولا على أن تكون طاعتهم لها منحصرة فيما يكتب وينشر بوجه رسمي، ولا على الثقة بأن الحكومة تقف عند ما تحده (أي تحده) في أوامرها، لهذا لم يكن لهم اهتمام في الأغلب إلا بأشخاص الحاكمين دون ما يكتبونه، ولم يكن للجريدة الرسمية وراء أوامر الحكومة إلا مدائح لجناب الخديو وبعض كبار المأمورين على الطريقة القديمة، وهذا مما كان ينفر من رؤيتها».

(٤٢)

وقد قضت اللائحة التي وضعها الشيخ محمد عبده لإصلاح صحيفة «الوقائع المصرية» بتكليف جميع مصالح الحكومة وإداراتها أن تحيط الجريدة علما بما رسمت من مشروعات، وما أنجزت من أعمال، كما قضت بإلزام المحاكم بأن ترسل إليها نتائج ما أصدرته من أحكام، وأعطت اللائحة لرئيس التحرير الحق في انتقاد ما يراه منتقدا من الأعمال ومن المكتوبات الرسمية.

علي أن الأهم من هذا أن هذه اللائحة أناطت برئيس تحرير الوقائع مسؤولية أخرى هي مسؤولية الرقابة على الصحف التي تصدر في مصر من عربية وأجنبية، فكأنه أصبح بهذا مدير شؤون الصحافة والرقيب العام عليها، وأصبح من حقه قانونا إنذارها مع معاقبتها حتى تصدر بالتعطل الدائم أو إلى أجل معين، لإلزامها «الوقوف عند حدود الوقار فيما تكتب مع إطلاق الحرية لها في تبين الحقائق، وكشف وجوه الخطأ والصواب بدون خوف».

(٤٣)

ثم جاء الميدان الثالث من إنجاز محمد عبده في الوقائع، وهو الميدان المتعلق بزيادة الحياة الأدبية والإصلاح الأدبي، حين أنشأ بالجريدة الرسمية قسمًا غير رسمي ينشر فيه لنفسه ولغيره ما يراه نافعا من المقالات الإصلاحية في شؤون التربية، والأخلاق، والاجتماع، والاقتصاد .

وكان أول ما بدأت الجريدة في انتقاده طريقة التحرير التي كانت متبعة في النظارات والإدارات: «فأخذت بتبيين وجه الخلل فيها، وإضرارها بفهم المعاني المطلوبة، واقتضاؤها لطول المخابرات في الاستفهامات التي لا طائل تحتها، ثم ترسل الطريقة الفضلى التي يجب السير عليها، فلم تمض أشهر قليلة حتى ظهر فضل ذوي الإمام باللغة العربية من موظفي الحكومة، وحضهم رؤسائهم بمكاتبة الجريدة الرسمية سترًا لعيوب الإدارات، واضطر الجاهلون باللغة والتحرير إلى استدعاء المعلمين، أو المبادرة إلى المدارس الليلية ليتعلموا كيفية التحرير، وقد أنذر محمد عبده مرة مدير جريدة شهيرة بتعطيل جريدته إذا لم يختار لها محررا صحيح العبارة في مدة معينة، فأسرع مدير الجريدة إلى تنفيذ ما أراد رئيس قلم المطبوعات، وأدت هذه الخطة إلى ظهور طائفة من الكتاب والمحررين المجيدين، وكانوا من قبل مجهولين مغمورين».

(٤٤)

هكذا فإن جهود محمد عبده سرعان ما آتت ثمارها على حد قول أبرز مؤرخيه :
«وقد كان من نتائج نشاط محمد عبده في تحرير الجريدة الرسمية أن بعث بين مختلف الإدارات الحكومية تنافسًا شريفًا في العمل لتتال كل منها تقدير السلطات العليا، وبعث النقد في نفوس الموظفين اهتماما جديا بما يعملون، واستعدادا لفهم الإصلاح المنشود».
«وأثمر انتقاد محمد عبده لأعمال الحكومة، فدعاها إلى تحري الحق والعدل، وبذل الجهد في إصلاح كل نظارة، وكل مديرية».

ويروى في هذا الصدد أيضًا أن الجريدة الرسمية وجهت نقدا شديدا إلى مدير بني

سويف حينئذ، فاستاء المدير منه وأصدر أمره بمنع دخولها في مديريته، وراجع وزارة الداخلية في أمرها، زاعماً أن انتقاد أعماله يحط من قدر السلطات الحكومية في نظر الناس، ولكن وزارة الداخلية لم تأخذ بوجهة نظر المدير، فأعدت إليه شكواه، ونشرت فعلته في منشور عام، وأدرج المنشور في الجريدة، فعلم أن سلطة الجريدة الرسمية فوق سلطة المديرية كما قال الشيخ محمد رشيد رضا.

(٤٥)

وقد كتب الأستاذ الإمام في تلك الفترة مقالات كثيرة كان أهمها بالطبع تلك التي كتبها في نقد نظارة المعارف وسياساتها، وكان من أثر ذلك إنشاء المجلس الأعلى لها واختياره عضواً فيه، ونقد لبعض الأخلاق والعادات الاجتماعية والدينية، وتوضيح لنظام الشورى وما يصلح منه في مصر، وأحياناً، تصريحاً أو تلميحاً، في تأييد لوزارة رياض باشا ومدحها.

(٤٦)

ومع كل هذه السلطة التي استحوذ عليها محمد عبده لنفسه فقد كان يُهاجم لأنه من أتباع رياض باشا.

والحق أنه هو نفسه كان يشعر بالحرية التامة في نقد الشؤون الاجتماعية، والعادات الدينية، لكنه يشعر ببعض القيود فيما يمس المسائل السياسية، إما اعترافاً بجميل رياض عليه وعلى أستاذه الأفغاني، وإما نزولاً على مقتضيات الوظيفة، وإما اعتقاداً بمذهب رياض في التدرج، وإما كلها مجتمعة .

وعلى هذا النحو مضت جهوده الأولى مستندة إلى السلطة ، وعلى هذا النحو أيضاً مضت جهوده الأخيرة مستندة إلى السلطة وإن كانت سلطة أخرى .. وقد نجح فيما لم ينجح فيه غيره من توظيف علاقته بالسلطة لخدمة وطنه ، وشعبه ، وتقديم هذا الوطن ، ورقي هذا الشعب .



الباب الخامس
فكره السياسي

(١)

نتناول في هذا الباب بعض ملامح فهم الشيخ محمد عبده للسياسة الشرعية في الإسلام، ومن الواجب أن نبدأ فنقرر حقيقة أن الشيخ محمد عبده كان محبا لدينه، وذا رغبة عميقة وملحة في أن يرى المسلمين في أرفع مكانة، وكان بالإضافة إلى هذا وطنيا مصرياً يفيض وجدانه بحب وطنه، وتتأجج رغبته في العمل بكل الوسائل من أجل نهضتها ونهضة مجتمعا وشعبها، وقد كان في هذا التوجه يصدر عن رغبة إسلامية صادقة لم تر في الوطنية والعمل من أجلها ما يتعارض مع أصول الدين، وكانت هذه الرؤية صادرة عن فطرة سليمة لم تر ما رآه المتحذلقون وضيقوا الأفق من تعارض بين الدين والوطنية.

(٢)

وسوف نتناول هذا الفكر من خلال التأمل في بعض عناصره الحاكمة، ثم من خلال مناقشة بعض الإشكاليات التي واجهها.

وربما كان من الواجب علينا أن نناقش بقدر من التفصيل رؤية الشيخ محمد عبده لمبادئ الفكر السياسي من وجهة نظر إنسان متدين طموح إلى تقدم البلاد التي يعيش فيها ليدرك وطنه بهذا التقدم حقبة الحضارة والرقي شهد هو نفسه بعض مظاهرها عندما زار أوروبا.

(٣)

ونبدأ بالعنصر الأول في فكره وهو العنصر المرتبط بالليبرالية وحبه المحسوب لها. كان محمد عبده ليبرالياً ما في ذلك شك، لكنه كان يخضع ليرالته للمبادئ الخلقية السامية التي رسمها الإسلام للعلاقات بين البشر، وفي هذا السبيل يمكنني أن أزعّم أنه سبق الأجيال اللاحقة من المفكرين السياسيين وأهل السياسة في مصر وفي غير مصر، إلى إدراك الأهمية القصوى لأنسنة الليبرالية، ذلك أن الليبرالية إذا تركت وشأنها تحولت إلى كيان ذي أنياب مع الزمن، ومع إجادة بعض اللاعبين السياسيين (ومنهم الأتوقراطيون) لتوظيف مؤسساتها لمصالح قصيرة النظر.

ولهذا كان الشيخ محمد عبده مدرِّكًا لحقيقة أن الليبرالية لا بد أن تُمارس في إطار الفهم الراقى والسامى لإنسانية الإنسان الذي كرمه الله في سائر النصوص الحاكمة للدين الإسلامى.

ومع أن المعنى الذى أقصد إليه واضح، فإننى أحب أن أعبر عنه بألفاظ أخرى (تقريبية وإن لم تكن دقيقة تمامًا) من قبيل القول بأنه كان يرى الليبرالية وسيلة لا غاية، وكان يراها وسيلة ينبغى معرفة حدودها، وكان يراها آلية تستحق الاحترام لكنها لا تستحق العبادة، وكان يراها أداة لتأكيد ما هو متاح إذا ما أعملنا نصوص الفكر الإسلامى فيما يتعلق بالأخلاق الفردية والجماعية على حد سواء، كما أنه كان يراها فى إطارها العملى لا فى مفهومها النظرى أو الأيدىولوجى فحسب، فلم يكن يعنيه أن تعلن الدولة (أو الحزب أو الجماعة) عن الليبرالية فى برنامجها بقدر ما كان يعنيه أن تتسم ممارسات الجماعات الصغيرة والكبيرة على حد سواء بالليبرالية.

وقد أدى تأكيد محمد عبده للنواحى العملية إلى تحويل هذه الليبرالية الإسلامىة على حد ما وصفت إلى ليبرالية إنسانية، أو متأنسة حتى إن كان هذا التحول قد تم فى مرحلة لاحقة له، وعلى أيدي بعض تلاميذه.

(٤)

ومن الواجب مرة أخرى أن نؤكد على أن محمد عبده لم يكن مشجعًا للحرية إلى نهايتها، وإنما كان يطالب بالاقتصاد فيها وتوجيهها، وقد كان فى هذا التوجه أقرب ما يكون إلى علماء الدين الصالحين المتطهرين الذين هم بطبعهم وطبيعتهم لا يقبلون الانحراف الخلقى، ولا الاجتماعى، ولا يتصورون أن تستخدم الحرية لتبرير مثل هذا أو ذلك، ومن ذلك أنه كتب مقالا عنوانه «خطأ العقلاء» هاجم فيه الذين يدعون إلى الحرية الشخصية، والحرية الاجتماعىة، وكان يرى أن الحرية الشخصية ضارة ما لم تدعم بالتربية، وإلا سقط الناس فى الخمر، والقمار، وهتك الحرمات، وجأهروا بالإلحاد.

بل إننا نراه فيما أثر عنه أميل إلى أن يفضل أساليب التفتيش الفجائية التى كانت (ولا تزال عند الجمهور) تعرف باسم «الكبسة»، وكان يرى هذا الأسلوب أجدى من أن تترك الحرية الشخصية من غير تربية.

وقد كانت الكبسة في ذلك الوقت من أدوات الحكومة الفعالة، حيث يهجم رجال الضبط على بعض الأماكن المشبوهة ليلا ليقبضوا على مَنْ يظن فيهم الاجتماع لخمّر أو فجور، وكان الشيخ محمد عبده يراها «لو أحسن فيها القصد أولى وأفضل، حتى يأتي زمن تتقدم فيه التربية، فيكون لكل شخص زاجر من نفسه فترتفع الكبسة بذاتها».

وكذلك كان رأيه في الحرية السياسية: كان يرى أن يبدأ بإصلاح المجالس البلدية، وتعويد الأهالي السير عليها قبل إنشاء مجلس نيابي منقول نظامه عن أوروبا، ثم يستمر متمسكاً بهذا الرأي حين يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، ردّاً على مَنْ يرى أنه إنما ينهض بالشرق حكم نيابي شامل، ويرى أن هذا المستبد العادل يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً الأعاجيب، وينقل الأمة خطوة واسعة إلى الأمام.

(٥)

أما العنصر الثاني من مبادئ الفكر السياسي عند محمد عبده فهو ضرورة احترام القانون، وقد كتب في هذا المعنى كتابة واضحة المعنى، صريحة الدلالة قال فيها:

«إنما تسعد البلاد، ويستقيم حالها، إذا ارتفع فيها شأن القانون، وعلا قدره، واحترمه الحاكمين قبل المحكومين، واستعملوا غاية الدقة في فهم فصوله وحدوده، والوقوف على حقائق مغزاه، وسهروا لتطبيق أعمالهم جزئية وكلية (يقصد بهذا: العمومية والخاصة) على منطوقه الحقيقي ومفهومه، عند ذلك تحيا البلاد حياة حقيقية، وتسري فيها روح السعادة، وتهطل سحائب الرحمة، فتخصب بها أرض الثروة، لكون جميع الأعمال على اختلافها حينئذ متجهة إلى غاية واحدة، هي النفع العمومي المنقسم على كل فرد من أفراد الرعية على التساوي، كل بمقدار عمله، وصاحب الحظ الوافر من السعادة هم العمال والمأمورون وأركان الدولة؛ لأنهم مصدر الأعمال الكلية التي عليها يدور نظام البلاد، فينالون من الثمرة على مقدار ما لهم من الفضل».

(٦)

ونحن نرى الأستاذ الإمام ينتبه في مرحلة مبكرة إلى المغزى الحقيقي لإعمال نصوص القانون، وإلى أن القانون لا يكتمل إلا إذا نفذ، وإلا فإنه لا يتعدى كونه فكراً شرعياً قد يرتقي إلى أعلى درجة، لكنه لا ينهض بأهله إلى ما يبعدهم عن الحال الشبيهة بالهمجية:

«وليس يكفي في راحة العباد، وانتظام الملكية، أن توضع القوانين حاوية لكليات الأمور وجزئياتها، ثم تهمل من النظر، وتطرح عن الفكر، ويستمر كل ذي عمل في عمله، يتبع فيه رأي نفسه إن خطأ وإن صواباً، فإن هذه الحالة يستوي معها وضع القانون وعدم وضعه، ولا فائدة في إبراز فصوله وأبوابه من عالم الفكر إلى عالم اللفظ والكتابة، بل يكون هو والعدم سواء، وتتساوى بلاد ارتقى فيها الفكر الشرعي إلى أعلى درجة، مع بلاد بلغت أقصى غاية من الهمجية والتوحش، فإن نهاية أمر الجهتين هو الاختلال والشقاء».

(٧)

كان الأستاذ الإمام ينبه إلى أن المضي في سياسة سن القوانين من دون تنفيذها لا يضمن رقياً في الحياة، ولا يخفف من شقائها، وذلك على نحو ما حدث في مصر:

«وطالما افتخرت حكومة مصر في الزمن السابق بإصدار اللوائح، ووضع القوانين، وتجديد المنظمات، وتنقيح الأصول الأساسية، وسجلت ذلك في الدفاتر، وخلدته في بطون الأوراق، حتى كان الناظر في ذلك يظن أن بلاداً هذا نظامها وذاك قانونها لفي غاية من السعادة والراحة، لكنها كانت تحنو أعناقها خجلاً عندما كان يظهر من أعمالها وأعمال عمالها ما يضاد القانون الذي وضعت، ويؤدي إلى شقاء البلاد التي حكمتها، ولا تؤاخذ على ذلك، وهذه خصلة لا يرضاها العاقل لنفسه، أعني أن يعمل على خلاف ما يرسم ويحدد».

(٨)

وفي مقال بعنوان «القوة والقانون» حذر الشيخ محمد عبده من مخالفة القانون، سواء في ذلك القانون الطبيعي، والقوانين المشرعة (أي الوضعية)، ويجادل أن يلفت النظر بالمقارنة بين حال وحال ويقول:

«... فيأبى الذين ينحرفون عن القوانين، ويعدلون عن طرق المنظمات، لغرور وقتي ارفقوا بأنفسكم، واعتبروا بمن يماثلكم في الصورة الإنسانية، وانظروا إليهم كيف عظموا القوانين، ورفعوا شأن الحقوق، فأصبحوا في غاية من القوة والعزة، فانهضوا لمجاراتهم في الصدق إن كنتم تعقلون، وإياكم والتهاذي فيما تسوله النفوس من الاعتزاز بظاهر من السلطة، فللأيام تغلب وتقلب، لكن صراط الحق واحد، وسالكه لا يضل، إن عشر يوماً

استقام أعواماً، أما طرق الاعوجاج فهي وعرة خطيرة، كثيرة الغوائل، سالكها معارض
لمدبر العالم سبحانه وتعالى في أحكامه، فإنه عز شأنه قد أقام الكون بنظام الحكمة، ورتب
لكل شيء حدوداً، هي سور بقاءه، وسياج دوامه، فإن خرج عنه انحدر إلى مهاوي العدم
والفناء».

(٩)

يضرب الأستاذ الإمام المثل بما في الكون الكبير من قانون سنه الله سبحانه وتعالى،
وجعل القهر الإلهي سياجاً لحفظه، حتى إن المنحرف عن هذا القانون لا يلقى إلا العدم
والانقلاب:

«ومن تأمل الكون الأعلى وما فيه من الكواكب والشموس والأقمار، ثم نظر إلى العالم
الأسفل وما احتوى عليه من نبات وحيوان، يشهد في الجميع لكل نوع منها قانوناً خاصاً
في سير وجوده، تقوم البراهين القاطعة على أنه لو انحرف عنه لحكم عليه سلطان القهر
الإلهي بالعدم والانقلاب، وإنه بباهر حكمته قد جعل للهيئة الإنسانية حدوداً عامة، هي
الشرائع وقوانين الآداب التي تحدد سير الإنسان في معيشته، لخاصة نفسه أو معاملته مع
غيره، وقد أودعها العلماء والحكماء بطون كتب التهذيب والتربية البشرية، بعد أن نطقت
بها الشرائع الإلهية، وقد شهدت التجارب بالأخبار المتواترة عن الأمم الماضية، والمشاهدة
الحالية في الأوقات الحاضرة، أن من تخطى حدود هذه الحقائق رماه القهر الإلهي بسهام لا
تخطى مرماها».

(١٠)

وكما أن الأستاذ الإمام كان ينبه إلى حاجة القانون إلى القوة، فإنه ظل ينبه إلى حاجة
القوة إلى القانون:

«القانون هو سر الحياة، وعماد سعادة الأمم، وإن القوة لا تأتي بثمرتها الحقيقية إلا إذا
عضدت باتباع الشرع والقانون العام الذي أقر العقلاء بوجوب اتباعه».

(١١)

وعندما عرض الأستاذ الإمام رؤيته لطبيعة الحاكم الذي يتمناه لبلاده في بعض ما كتبه
في أثناء الاحتلال البريطاني فإنه يقول:

«كنت أحب أن تكون بلادي حرة مستقلة، وحاكمها تحت قانون محترم لا تحت تصرف هوى نفسه، وأهواء حاشيته، وأن يكون قادرا على حفظ القانون، ومحبا لرعيته (شأنه) شأن كل حاكم يجب الخير لنفسه وبلاده، ويطلب بقاء الذكر بالآثار الثابتة لا بالألفاظ السيالة المنقضية بمجرد النطق، وكنت ألتمس الوصول إلى هذه الغاية أيضًا بالتدابير والطرق السياسية».

(١٢)

أما العنصر الثالث من مبادئ فكره السياسي فكان هو حرصه الشديد على النفع العام وربطه لمفهوم الوطنية بالنفع العام في المقام الأول، وقد كان محمد عبده حريصا في تعريفه للوطنية على إبراز وإظهار الجانب العملي المباشر، حتى إنه يقول في مقالة عن الوطنية: «إنما الوطنية أن تخلص المحبة للوطن إخلاصا ينبعث عنه السعي بكامل الجهد في التماس ما يعود عليه بالتقدم والنجاح، وليس الأثر إلا ما أفاد فائدة حقيقية توجب اعتدالا في التصورات، أو حسنا في الأخلاق والعادات، أو صحة في الأبدان، أو عزة للوطن، أو ارتفاعا لمقامه، فذلك ما تدعوه العقلاء وطينة، وهذا ما يعدونه أثرا، لا الألفاظ المحفوظة ذات المعاني المبتذلة المطروقة، ولا التأسف وهز الرؤوس والإكثار من التهديدات التي ليست منبعثة عن داعية في القلب، ولا رنة في الفؤاد تستوجب النهوض لإزالة الضرر، والسعي في رفع الملمات».

(١٣)

ثم إن الشيخ محمد عبده يضرب الأمثلة الدالة على صدق هذا المعنى النظري والمقربة لفهمه فيقول:

«وهل يفيد الغريق تأسفك عليه وإظهار الرأفة له والحنو عليه دون أن تمد إليه يد الشفقة لتنقذه؟».

«وهل يسر المريض وصفك داءه وذكر صحة سواه دون أن تتعهده بالدواء الكافل للشفاء؟».

«وهل يريح الجائع تعداد ألوان الطعام وأصنافه وشرح مشتبهاته ومستشبعاته، وبيان ما تتناوله الأمراء منها، وما يأكله الأوساط دون أن تقدم إليه مأكولا، أو تأتيه بها يكسر

ثورة الجوع؟».

«كلا إن ذلك مما يزيد في آلامه، ويثير كامن الأشجان عليه».

(١٤)

وبعد فقرات كثيرة يؤكد الشيخ محمد عبده على هذا المعنى داعياً إلى تبني الأعمال الوطنية الكفيلة برقي الشعب، ورقي معارفه:

«فإلى متى يتباكى أولئك القوم على الوطن، ويقيمون المآثم الكاذبة على نضوب مائه وفقدان بهائه؟ وإلى متى ينعون حاله، ويصفون اعتلاله؟ ومتى يطرحون وساوس الأوهام التي حسبوها معارف سامية، وسموها أفكاراً عالية، ومتى يعدلون إلى سبيل الأعمال، فيفرغوا فيها الوسع كما أفرغوا في الأقوال، وينيطوا إظهار الفضل بالآثار، فإنها تنطق بأحسن مما ينطقون، وتمثل تماثلهم في الأذهان بأعظم ما يمثلون، فما الأقوال إلا أعراض تظهر ثم لا تلبث أن تختفي، وقليل أن تدعن بصدقها العقول، وما الآثار إلا أمور ثابتة لا يسترها تقادم العهد، ولا مرور الدهور، ويموت المرء وتبقى هي شاهدة بفضلها دالة على مقامه في الوجود، يعترفها كل من رآها، ولا يقوى على إنكارها المكابرون».

«وفي اليقين أنهم إذا وجهوا همهم إلى الأعمال (فإنهم) يحرزون فيها قصب السبق كما أحرزوه في الأقوال إذا اتبعوا في العمل سبيل الذين باشروا الأعمال الرفيعة ونجحوا فيها، فتنور العالم بمعارفهم، وتشرف الوجود بآثارهم، ولا يكونوا كالغراب أراد أن يقلد الحجل في مشيته فعجز ثم نسى مشيته الأولى فضل في سيره على هيئة غير مألوفة، هداانا الله إلى خير الأعمال، وأرشدهم إلى ما فيه النجاح».

(١٥)

أما العنصر الرابع من العناصر المكونة لفكره السياسي فقد كان حرصه على الجانب الأخلاقي في السياسة، منطلقاً من إيمانه بضرورة الرقي أولاً، وأن هذا الرقي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التزام خلقي مواكب يضمن للتقدم التحقق التام، والاستمرار المتصل.

(١٦)

كان الإمام محمد عبده واعياً للدور السياسي والاجتماعي للأخلاق الفاضلة إلى حد كبير، حتى إنه كان يعلى من جدوى الاعتماد عليها في بناء التقدم السياسي للأمة: «... وبالجمل، فلم نر إنساناً حاز مع هذه الصفة (سياق الحديث عن التملق) كمالاً حقيقياً، أو اكتسب محمدة وفخاراً، وما ألفينا من أمة اتصفت بها وأصابت عزاء، أو صادفت إقبالاً، ولهذا فإن قوم التمدن براء منها، ليس فيهم من نمام أو مغتاب أو منافق أو منتقد يحفظ السيئات ليذيعها، إلا قليلاً لا يعتد بهم، فإن لكل واحد منهم شأنًا يغنيه، ومصلحة يسعى لاجتلابها، وقصدًا صحيحًا يجد في الحصول عليه». أليس هذا على وجه التحديد هو ما نشعر به اليوم.

(١٧)

وكان الأستاذ الإمام يرى أن العناية بالفضائل الاجتماعية على هذا النحو (الذي تعني به الحياة السياسية الأمريكية في الفترة التي عاشها) تكفل للأمة صعوداً متصلاً بديلاً عن الصراعات الطبقيّة، أو الوصول بوسائل التذلل والمداجاة، وإظهار الطموحين عبودية لمن هم فوقهم، وجلب المنافع الخاصة بهم، ولهذا فإنه كان يميل إلى أن يحث قومه على الأخذ بأسلوب الحياة السياسية الأمريكية في الحراك الاجتماعي، والارتفاع الطبقي بديلاً عن الصراع الطبقي، وإن لم يكن قد استخدم هذه العبارات أو التعبيرات التي نستخدمها: «وبذلك تكون الأمة على اختلاف طبقاتها في حركة صعود دائمة، فإن الغني وذا الجاه لا يريان لحفظ غناهما وجاههما، أو الاستزادة منها إلا المحافظة على منابع الخير من ذاته، والبعد عن قواذف الشر، ومطارح الضر، والفقير وخامل الذكر لا يجد سبيلاً إلى الغني ونباهة الاسم إلا المبادرة إلى أسبابه الحقيقية، وهي التشبه بالنبلاء والوجهاء الذين لم ينالوا النبالة والوجاهة إلا بتلك الفضائل، حتى يصبح نبيلاً وجيهاً مثلهم، فتقوى في الأمة دعائم العمران، وتثبت فيها أصول السعادة التي وضعها الله تعالى لتحسين حالة الإنسان في حياته، ووقايته من الخطر الذي يتوقع أن يحل به، وعند ذلك تكون للأمة الأحوال التي نسميها بالرفاهية والعزة، والسطوة والقوة والشوكة، والغني والثروة، والرئاسة

والسياسة، وغير ذلك من الصفات التي تمدح بها ويعلو شأنها».

(١٨)

وقد درس الأستاذ الإمام محمد عبده ما يمكن أن نسميه بأسلوب التحضر والتقدم، أو آليات النهضة، واكتشف، بعد تفكير وتأمل في الحاضر والتاريخ، أن هذا الطريق لا يكون بتقليد عادات المتقدمين، وإنما يكون في الأخذ بأسباب التقدم وما يوصل إليه، وقد ذهب إلى القول بأن الإحساس بألم الظلم هو الدافع الأول للتقدم، وفي عبارات طويلة واضحة الدلالة يقول محمد عبده:

«تولى أمر هذه البلاد (المصرية) أناس في أزمنة مختلفة، تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية، على ما يزعم، إلى حالة التمدن التي عليها أبناء الأمم المتقدمة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن تنقل عادات أولئك الأمم المتمدنين، وأفكارهم وأطوارهم، إلى هذه البلاد، وظنوا أن تقليدنا عاداتهم، وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية، وتشبهنا بهم في الأطوار، كافٍ في أن نكون مثلهم، وأن استلامنا لتلك العادات، وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير».

«لم ينظروا في الأسباب والوسائل التي توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحالة التي هم عليها، حتى يعتدوا (يقصد ما نعبر عنه الآن بقولنا: يعدوا) مثلها أو قريباً منها لترقى هذه البلاد، بل ظنوا أن هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية، مع أن ما نرى عليه جيراننا من الممالك الغربية لم يصلوا إليه إلا بعد معاناة أتعاب، ومقاساة مشاق، وسفك دماء شريفة، وثل عروش ملك رفيعة، وكانوا في كل ذلك يقربون من المقصود تارة، ويبعدون عنه أخرى كما يرشدنا إليه تاريخهم، حتى بدلت الحوادث الدهرية طبائع الأهالي، وغيرت أخلاقهم، ونبهت الضرورات أفكارهم، وهذبت المخالطات الجهادية والتجارية عقولهم».

«إن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا، علمتهم الحروب الصليبية سير البر والبحر، وخالطوا فيها الأمم الشرقية أجيالاً، وطمحت أنظارهم لمغالبتهم، فدققوا في سبب قوة الشرقيين، التي كانت لهم إذ ذلك، وبحثوا في أحوالهم، فرأوا لهم عادات جميلة، وفيما بينهم أفكاراً سامية، ورأوا في دوائر أعمالهم

اتساعاً، وأيدي الصناعة والاكتساب مطلقة الحرية، لذلك كان الغني والعز مستوكراً أقطارهم، فأخذ أهالي أوروبا عند ذلك في تقليدهم، لكن لا في البهارج والزخارف، بل في أسبابها، والموصلات إليها، وهي توسيع نطاق الصناعة والتجارة ونحوهما من وجوه الكسب، فكان ذلك أساساً للعمل، وقرّر في النفوس، وثبت في العقول، وبنوا عليه ما شاؤوا».

«ولو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبي، لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد: هو إحساس نفوس الأهالي بالآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف (النبلاء)، وغدر الملوك، وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدس، وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة، أقواها التعاضد والتعاون على ترويح وسائل الكسب، وافتتاح أبواب الرزق، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات، وتتألف له الجمعيات، فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد، ومحزاً في أغلب العقول، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة، وطلبهم لحرية العمل لينالوها، ورفضهم لتلك التقييدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية، ثم تدرجوا فيه، ينتقلون من حال إلى حال، والأصل ثابت لا يتغير، حتى عم التغيير جميع العوائد والمشارب والقوانين، ولم يكن ذلك كله إلا من حرص الأهالي أنفسهم على الخروج من الآلام التي كانوا يشعرون بها في كل لحظة من حياتهم، ويتوارث هذا الشعور وذلك الحرص أبناؤهم من بعدهم».

(١٩)

وقد لخص الأستاذ الإمام محمد عبده الفارق في أسلوب البحث عن آليات التقدم في مثل مادي يثبت به أن الدجاجة لا يمكن أن تكون إوزة:

«لكن من تأمل حقيقة الأمر، علم أن مثلنا في ذلك كمثّل الدجاجة، رأت أن الإوزة تبيض بيضا كبيرا فطلبت أن تبيض مثلها، فأجهدت نفسها في أن يكون ذلك غير عارفة أن ذلك لا يكون إلا باستعداد، أي بأن تكون إوزة فحبست نفسها، واستعملت قوتها الدافعة حتى انشق منها ما انشق، وتمزق منها ما تمزق، فإن إفراطنا في تقليد الأوروبيين، ومجاراتهم في عاداتهم التي نطنها تفوق عاداتنا البسيطة، فعل في نفوس غالب الأغنياء منا

فعلا غريباً، صرف نظرهم إلى اللذائذ، واستكمال لوازم الترف والنعيم، وأحدث في نفوسهم غفلة عما يحفظ ذلك عليهم، بل يوجب ازدياده لديهم، وهو الوقوف على الطريق المستقيم الموصل إلى اكتساب المجد الحقيقي، والشرف الذاتي، الذي يتبعه الغني والثروة والراحة المستتعبة للذة الحقيقية، والنعيم الباقي في الحياة وبعدها.

«ومن هذه الجهة، جهة الغفلة عن روح الثروة وحماتها، وهو التمدن الحقيقي، أعني الإحساس بوجوه اللذائذ والآلام، والتنشط في طلب وجوه الكسب المتنوعة، وطلب الأمانة على تلك الوجوه، ومراعاة الحقوق والواجبات الطبيعية والشرعية، فارقوا الأمم المتمدنة، فصح أن يطلق عليهم أنهم في غاية التمدن، مع أنهم إما في بدايته، وإما قبلها بكثير، وحق لهم ذلك فإنهم رأوا أبواب اللذات مفتحة قبل أن يجدوا عقلاً يقدر لهم ما يلزم منها، وما لا يلزم».

(٢٠)

كان الأستاذ الإمام محمد عبده (كما أشرنا من قبل) يظهر إعجابه بأسباب الصعود السياسي والطبقي في الولايات المتحدة الأمريكية، محلاً هذه الأسباب ومبينا أنها كفيلة بتقدم الأمة تقدماً حقيقياً، وقد اتخذ مما قرأه عن سيرة الرئيس الأمريكي جارفيلد مثلاً:

«عثرنا في جريدة المقتطف على فصل مفيد، يحكي تاريخ الجنرال جارفيلد رئيس جمهورية الولايات المتحدة في أمريكا، فكان هذا التاريخ شاهداً على ما للرجل من وفرة العلم، وكثرة التجربة، وتقلبه في الأعمال النافعة لبلاده، ودليلاً على ما لبلاد أمريكا من التقدم في المدنية، حيث إن فضل الرجل عندهم يعرف، ويشهد لهم به، فلا يحول بينه وبين ما يؤهله له استعداداه وضاعة أصوله، أو خمول عشيرته، أو فراغ يده من النقود، أو حقارة مسكنه، أو خشونة مأكله، فجميع هذه الظواهر التي لا دخل لها في جواهر الرجال ليست معتبرة عندهم، ولا هي المدار في ارتقاء مراتب الشرف والسيادة، وقد استفيد من هذا التاريخ: أن هذا الرجل لم يصل إلى ما وصل إليه بلزوم أعتاب الكبراء، ولا الوقوف خلف أبواب الأمراء، ولم يرفعه إلى منزلة الرئاسة العظمى صفاء لون الوجه، ولا حسن تركيب الخلق، ولا توسطه في منافع مَنْ هم أرفع منه منزلة، ليجذبوه من حضيض حطته إلى أوج رفعتهم، وهكذا يرتفع أبناء الأوساط والآحاد من الناس، في البلاد المتمدنة،

بالصفات الفاضلة، وسعة المعلومات، وبذل الجهد فيما يعود على البلاد بالخير والفائدة». وهذا هو الذي يبعث كل فرد من أفراد الأمة على الجد في كسب الفضائل الحقيقية، واستعمال العقل الإنساني فيما خلق لأجله، من إصلاح أحوال المعيشة، وسعادة الدارين، وسلوك طرق الرشاد، واستخدام جميع الوسائل الإلهية التي أعدها الله تعالى لمنافع خلقه، ووهب لهم إدراكاً يتمكنون به من اجتناء منافعهم منها».

(٢١)

كان الأستاذ الإمام محمد عبده يرى إصلاح جوهر الحياة المدنية مبنياً على مبدأ أساس مسؤولية الرؤساء (على اختلاف مستوياتهم) في الوظائف المدنية، ومعتمداً على الكفاءة في تقرير أسباب التعيين (التوظيف) والترقي والرفق، ولهذا السبب فإنه كان يطالب بسن قانون مفصل يكفل بيان حدود الرؤساء والعمال وحقوق كل منهما، وقد أفاض في وصف طبيعة هذا القانون وهدفه حتى لخصه في النهاية في قوله: إنه يطلب من القانون وضع إطار واضح بحيث لا توجد الوظيفة للشخص، وإنما يوجد الشخص للوظيفة:

«فلو كان الرؤساء يعلمون أنهم مسؤولون عن أعمالهم هذه تحت قانون نافذ الأحكام، لم يكن ذلك ليقع منهم، إذ لا يقدمون على تعيين متوظف للوظيفة أولاً إلا بعد العلم التام باحتياجها إليه، وأنه كفء للقيام بواجباتها، ثم لا يرفق إلا عند الإخلال بأحد تلك الواجبات، وثبوت ذلك عليه بينات واضحة، وصدور الحكم بها عليه من محكمة عادلة، وعلي هذا النمط يكون الترقي، فلا يزداد في راتب شخص مادام في وظيفة إلا لمزية ظاهرة يعلمها أهل ديوانه، وتثبت له الأحقية بمقتضى القانون الحاكم بذلك رغماً عن نفوس مبغضيه أو سابقيه في الخدمة أو السن أو الظهور الكاذب، حيث تكون نصوص القانون هي الناطقة بمزيتته التي استحق بها زيادة الراتب في الوظيفة ذاتها، أو استعد بسببها للانتقال عنها إلى أرقى منها».

«فعند ذلك تنصرف نفوس المستخدمين، صغاراً وكباراً، إلى خدمة القانون، ومراعاة الواجبات التي رسمها، ويتسابقون في القيام بها لينالوا الشرف الذي أعده القانون جزاء على الوفاء بالواجبات، فتتحد وجهة الجميع في تقدم أعمال الحكومة، وانتظام شؤون المصالح، ويظهر عند ذلك أهل الفضل بفضلهم، فينشأ اللاحقون على طلب الشرف

الذي ناله سابقوهم إليه، فتسري روح التقدم في البلاد عمومًا، وتحيا الأفكار والفضائل حياة جديدة، وتجود القرائح الصافية بما استكن فيها أزمته مديدة وهو في حيز الكمون، وتنبعث النفوس الزكية ناشرة أعمالها بعد أن كانت طي الخمول».

(٢٢)

أما عن المبدأ السادس من مبادئ فكر الأستاذ الإمام السياسي فكان هو إيمانه بضرورة النظام المستقر.

كان محمد عبده مع ليبراليته وإيمانه بالحرية يفهم ويقدر ضرورة وجود النظام المستقر في الأمة، ولم يكن ميالا إلى أفكار من قبيل الثورة ولا الفوضى الخلاقة من باب أولي، وليس أبلغ دلالة على هذا مما تدل عليه آياته الشعرية في وصف وقفة عرابي وما انتهت إليه من نتيجة عدها مروعة هي الإهدار المبكر للنظام على حد تشخيصه، وهو السبب الذي سبق فشل الثورة نفسها، وسبق الاحتلال البريطاني، وقد اختلط الرأي عند كثيرين ممن درسوا الثورة العرابية وأحاطوا بتفصيلات أحداثها حتى ظنوا أن الباعث الأول لمحمد عبده في موقفه كان هو تأييده لرياض باشا، وأمله في أن ينتصر على الثوار والحدوي معًا، بينما يقتضينا الإنصاف أن نفهم أن محمد عبده كان واعيا لمعنى وجود الدولة، وأهمية وجودها، واحترام نظامها، وهو معنى قد يدركه الأزهريون وعلماء الدين الوطنيون الأفاضل بأكثر مما يدركه الممارسون للسياسة ما دامت الأمور مستقرة لكنهم ينحازون إلى الحق وإلى الشعب إذا ما تطورت الأمور في اتجاه القهر والظلم اللذين لا يمتثلان، وانظر إلى هذه الأبيات التي يصور بها الشيخ محمد عبده الحركة العرابية في بداياتها حين أعلنت استهداف رئيس الوزراء مصطفى رياض باشا، وهذه الأبيات هي مطلع القصيدة التي أرخ بها الشيخ محمد عبده للثورة العرابية ومكانته فيها وموقفه منها :

قامت عصاباتُ جنديٍّ في مدينتنا	لعزل خير رئيسٍ كُنْتُ راجيه
قاموا عليه لأمرٍ كان سيِّدُهم	يخفيه في نفسه والله مبيديه
كان الرئيس حليف العدل منقبة	وسيد القوم يهوى الجور، يأتيه
جروا مدافعهم، صفوا عساكرهم	نادوا بأجمعهم، سل ما ترجيه

فقال ما نال وانفضت جموعهم أما النظام فقد دكت مبانيه

ونحن نكرر هنا أن محمد عبده كان في البداية ضد فكرة الثورة العراقية من حيث المبدأ، وهو يؤكد هذا المعنى فيما رواه للمحامي البريطاني الشهير «بلنت» صراحة: «لقد انتقدت الحكومة بشدة، لكنني كنت ضد الثورة، كنت أعتقد أنه يكفي جداً أن نحصل على دستور خلال خمس سنوات، وكنت أعارض أسلوب طرد رياض باشا ومظاهرة عابدين، وكان سليمان أباطة والشريعي يؤيداني ضد الثورة، لكننا كنا جميعاً نطالب بالدستور».

وفي ذلك الوقت كان محمد عبده يقول:

«أخشى أن يجير هذا التعب على البلاد احتلالاً أجنبيّاً يستدعى تسجيل اللعنة على مسببيه إلى يوم القيامة».

ومن الغريب أن هذا الذي توقعه الأستاذ الإمام هو ما حدث بالفعل .

(٢٣)

كان الشيخ محمد عبده في مرحلة مبكرة يعارض الثورة من حيث هي وسيلة، وإن كان في الوقت ذاته يرجو أن تتحقق الأهداف التي ظن أصحاب الثورة أنهم قد يحققونها بالثورة، فإذا هم يضيعونها بالثورة.

وقد بذل محمد عبده كل ما في وسعه من وسائل فكرية كتابية وخطاباً وحواراً وتوجيهاً، لكن الجو العام لم يكن قد تهيأ بما فيه الكفاية لتقبل وتبني آراء من طراز آرائه المتعلقة، وفي هذا الصدد نستطيع أن نشير إلى حقيقة أن محمد عبده بشخصيته القوية قد وصل إلى ما لم يصل إليه غيره من التصريح الواضح بخطورة انحياز أصحاب المصالح من طبقة الملاك ضد مصالحهم، وهو السلوك الذي تبناه هؤلاء قبل الثورة العراقية من باب الحرص على استمرار مصالحهم ومنفعتهم في حالة انتصار النظام الجديد، ثم سرعان ما نكثوا عنه بعد أن أضعوا الوطن نفسه، انظر إليه في حفل جماهيري يخاطب الأغنياء محذراً لهم من مساندة تمرد عراقي، فيقول بكل وضوح وصراحة:

«... إن المعهود في سير الأمم، وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومة الاستبدادية، وتغيير سلطتها، وإلزامها بالمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقة الوسطى والدنيا، إذا

ما نشأ فيهم التعليم الصحيح، والتربية النافعة، وصار لهم رأي عام، وإنما لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطالبون بمساواة أنفسهم بسائر الناس، وإزالة امتيازاتهم، واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك، فكيف حصل في هذه المرة، ومن أهل هذا المجتمع؟ هل تغيرت سنة الله في الخلق؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حداً لم يبلغ إليه أحد من العالمين، حتى رضيتم عن روية وبصيرة أن تشاركوا سائر أمتكم، أم أنكم تسيرون إلى حيث لا تدرون، ولا تعلمون ما تعملون».

ومن الجدير بالذكر أن الأستاذ الإمام محمد عبده لم ينتبه في ذلك الوقت المبكر إلى نمط مبكر من أنماط الانتهازية يؤثر أصحاب المصالح في مصر أن يتبعوه، تحسباً منهم للقادم، ولعباً منهم على الحبلين، وهو نمط يخرج بممارستهم السياسية عن حدود المنطق، ويؤدي بهم في النهاية إلى الابتعاد عن الدور الوطني إلى الدور الانتهازي فحسب.

(٢٤)

أما العنصر السابع في حديثنا عن فكر الأستاذ الإمام السياسي فيتعلق بما كان يؤمن به من ضرورة الإصلاح كمسوغ لقبول استمرار الحكم، وكان محمد عبده يبدي رغبته في أن يتحقق إصلاح إداري واقتصادي لا يكلف الحاكمين كثيراً من أجل إنجازه، وكان يضرب أمثلة واضحة الدلالة على نواحي الإصلاح التي كان يتوقع أن تتم:

«كنت أتأسف عندما أرى استبدادا في الحكام، وفقد نظام للإدارات، واختلالاً في سير كثير منها، وضللاً في المجالس المحلية، وضرراً بليغاً أصاب الأهالي من المجالس المختلطة، واندفاعاً من الربويين على الفلاحين يأكلون أكبادهم، يدفعون لهم المائة ليأخذوها مائتين بعد ثمانية أشهر، وازدحاما من الأهالي على أبوابهم، لكنني كنت أرجو وأسعى أن يجتهد أولو الأمر في تخفيف هذه المصائب بالطرق المألوفة عند العقلاء وأرباب السياسة».

«كنت أتأسف عندما أرى تناقضاً في المعارف، وتغافلاً عن تسهيل سبلها، وتوسيع دائرتها، وإتقان طرق تحصيلها، وكنت أطلب من الأغنياء أن يبذلوا من أموالهم ما

يستطيعون لإنشاء المدارس، وترويج العلوم، وألتمس من الحكام أن يوجهوا همهم لارتفاع شأن العلوم ونشرها بين العموم، وإصلاح طرق التعليم والتعلم».

«كنت أنظر بعين الأسف إلى كثير من الصنائع التي كانت في البلاد ويتعيش منها قسم عظيم من الناس، أهمل شأنها واندثرت، والورش التي أنشأها محمد علي باشا بأموال البلاد تخربت، وكنت أتمنى أن تحيا الصناعة، خصوصا ما تحتاج إليه الزراعة، وأن يكون في البلاد كثير من الماهرين في الصناعات الجديدة كالآلات البخارية وغيرها، وكنت أرجو أن يهتم الحكامون بهذا الأمر... وسهل عليهم ذلك».

(٢٥)

وربما يقودنا هذا إلى الحديث عن جزئية مهمة، وهي أن ميول محمد عبده إلى التقدم الصحي والبيئي كانت لا تقف عند حد، وكان في مقالاته الصحفية في «الوقائع المصرية» وغيرها ينحاز أوتوماتيًّا إلى ما فيه منفعة الناس وتقدمهم وتحضرهم، بعيدا عن سلطان المصالح فقيرة النظر، أو التعود على عادات سيئة، وقد ختم مقاله الذي رد به على الذين هاجموا إنشاء المذابح المنتظمة بالقاهرة بقوله:

«... وإننا نأمل بعون الله تعالى، ومساعدة التهذيب العمومي، والاطلاع على أحوال الأمم، وتواريخ العالم، حاضرًا أو ماضيًا، أن تنتقل الأفكار من خطة الانتقاد المحض وعدم الدقة في كونه صحيحًا أو فاسدًا إلى التأمل الصادق، والنظر الصحيح المؤدي إلى الوقوف على الحقائق، فيوجد بيننا عقول رزينة، ونفوس حكيمة، كما انتقلت من غييب العماء الصرف إلى غلس الانتقاد المشوب بفساد... حقق الله الآمال، وأصلح الشؤون والأحوال».

(٢٦)

أما العنصر الثامن فهو ضرورة إدراك أهمية التدرج في الإصلاح، وفي هذا المعنى قال الأستاذ الإمام بكل وضوح:

«من الخطأ، بل من الجهالة أن تكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة، أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية، كما أنه لا يليق أن يطلب من الشخص الواحد ما لا يعقله، أو ما لا يجد إليه سبيلا، وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية

المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرّة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدرّيج، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى من حيث لا يشعرون، أما إذا وضع لهم من الحدود ما لا يصلوا إلى كنهه، أو كلفوا من العمل ما لم يعهدوه، أو حولوا من السلطة ما لم يعودوه رأيتهم يتخبطون في السير لخفاء المقصود عنهم، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم».

«فإذا كان بعض المفكرين في مصر قد أرادوا أن تكون بلادنا، كبلاد أوروبا، وهي هي، فهم لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع، ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان».

(٢٧)

أما العنصر التاسع فهو الإيثار بالعدالة الاجتماعية، وقد كان الأستاذ الإمام مؤمناً منذ مرحلة مبكرة بالعدل الاجتماعي وضرورته من أجل التقدم الذي يعود خيره على الجميع، وكان حريصاً في كل فرصة على أن يبين للأغنياء وأهل الطبقات الناعمة مدي أهمية توجيه جهودهم إلى ترقية المجتمع وفتاته الدنيا، وفي هذا الصدد كان يقول:

«إن الأمة لا تحيا حياة راقية متمدنة حقاً إلا إذا ارتفع مستوى الحياة لدى السواد الأعظم فيها، أليس هؤلاء هم الذين يقومون بمعظم الشؤون، ويمارسون أكثر الحرف التي لا يستغنى عنها الخواص؟ وكيف يهنا لأبناء الذوات عيش إذا كان أبناء الشعب فاسدي التربية، فاقدوا الأخلاق؟».

(٢٨)

أما العنصر العاشر فهو دفاعه عن الديمقراطية وثارها، وفي أحد مقالاته يتحدث محمد عبده باعتزاز عن تجربة مصر عقب انتخاب نواب مجلس شورى القوانين، مشيراً إلى ما كان يتمتع به كثير من النواب المنتخبين من قدرات ومزايا تؤهلهم لوظيفتهم ومهامهم: «وأما حصول المنفعة المقصودة من الشورى بالفعل في بلادنا، فلأن انتخاب النواب قد تم على وجه يضمن حصولها، ويكفل تحققها، إذ لا يخلو المنتخبون من أن يكون غالبهم من أهل الدراية والمعرفة، وأرباب النظر والفكر الذين يعرفون ما هي الشورى، وما هو

المقصد منها، وما هي المنفعة للبلاد، وما هو الطريق الموصل إليها، فإن بلادنا قد انتشر فيها العلم منذ أزمان طويلة تكفي للمشتغل فيها بالمعارف أن يكون على حالة التنبه والاستبصار التامين اللذين يقتدر معهما على الجولان بفكره في أي موضوع، ويمكنه بهما أن يكون من النافعين لوطنه وإخوانه فيه».

«ولا يخفى أن مثل هؤلاء كثير جدًا في البلاد، وقد وقع الانتخاب على كثير منهم في هذه المرحلة لمجلس النواب، ولا نشك في أن هذا العدد فيه الكفاية التامة لتحقيق منفعة الشورى المقصودة منها في بلادنا المصرية، فإن أي قطر من الأقطار لا يكون المجموع فيه للمشورة إلا على هذا المثال، أي يكفي أن غالبهم بمكان من الدراية بأحوال البلاد، وعلم بطرق منافعها اللازمة فيها».

«وقد علمنا علم اليقين أن غالب المنتخبين عندنا هم على هذا الحال، فلا يضرنا والحالة هذه أن يكون القليل ليسوا كالكثير في هذه الصفات، كما لم يضر في أحد الممالك المتقدمة وجود مستشيريها على هذا المنوال، بمعنى أن غالبهم كالغالب عندنا، والقليل منهم كالقليل منا، وهذا أمر مسلم لا مرية فيه ولا خفاء، ومع ذلك فقد نالوا ثمرات الشورى، وحصلوا على فوائدها، فالقول إذن بأنهم هم ينالونها ونحن نحرم منها مع تساوى الأمر بيننا وبينهم مما لا يصح في الأذهان، ولا تقوم عليه حجة، ولا يؤيده برهان».

(٢٩)

وبعدها بشهور يكتب الشيخ محمد عبده مقالا يتناول علاقة الشورى بالرأي العام فيقول:

«بنيت الشورى على الرأي العام، فأكبر فائدة لها هو انقياد الناس لما يقضي به الرأي العام، ووكلاء العامة خواص من انحصر بهم الرأي العام، فإذا قضوا بعمل ما نافع رأيت لهم معضدين، وهم كل الناس الذين يحافظون على الرأي العام، وليس بعد ذلك إلا أن يكونوا يداً واحدة، على هذا العمل تجمعهم دائرة الاتحاد».



(٣٠)

الإشكاليات

ونأتي إلى الإشكاليات التي وجد الأستاذ الإمام نفسه أمامها، وأول هذه الإشكاليات هي التعارض بين حب الوطن المصري المسلم، والانتماء إلى دولة الخلافة العثمانية المسلمة، وقد كان مصدر هذه الإشكالية ما شاع عن فساد الإدارة المصرية في ظل التبعية للأتراك والإنجليز على حد سواء.

وقد كانت علاقة الشيخ محمد عبده بالخلافة العثمانية شبه معدومة، وكان في هذا متأثراً بأستاذه الأفغاني في تجربته المريرة، ولم يكن محمد عبده يؤمل من جانب السلطان عبد الحميد، ولا حكومته أي خير.

وكان محمد عبده وهو في بيروت يجاهر (وقد سجل هذا في رسالة إلى صديقه بلنت) باعتراضه على خضوع مصر لحاكم تركي أو جركسي، لأنه كان يؤمن بأن المصريين أحق بحكم بلادهم، لكنه مع هذا كان يدرك مدى ما أصبحت الإدارة المصرية تعانیه من فساد: «أحب بلادي..».

«ما أحب أن يكون الحاكم فيها تركيا ولا جركسيا، لأن استعداد أهل بلادي للحكم أقوى من استعداد هذين الجيلين (كذا في النص وربما كان المقصود الجنسين)، ومظالمهم في البلاد كان لها فيها سرائر، ولو كانوا مصلحين لأصلحوا في بلادهم التي اختلاها أشهر من أن يذكر، ولهذا فإنني متألم القلب من وجود الأتراك على أبواب السجن، مع أن الأفراد من أبناء بلادي لم تصدر منهم جناية يستحقون بها الحرمان من مثل هذه الخدمة الصغيرة».

«كنت أحب أن يكون الرؤساء في عموم مصالحها وإيراداتها من أبنائها، وما كنت أود أن يتولى الرئاسة في الكثير من المصالح أجنييون من أجناس مختلفة، بل كنت أتحرق من الغيظ عندما أرى فيهم الجهلة بأعمال ما تولوه، وأرى جميعهم ينال مبالغ وافرة من إيرادات البلاد، ولا نسبة بينها وبين ما يناله الوطنيون الذين يؤدون عملاً أكثر من أعمالهم وأجود».

«لكنني كنت أعلم أن أدواء الاختلال الإداري والمالي، وظلم الحكام السابقين وتغافلهم عن مصالح البلاد دعا إلى مثل هذا بمقتضي الضرورة، فكنت أتمنى إزالة ذلك بالطرق الإدارية والسياسية، بالحكمة والتدريج واستعمال القوة العقلية لا القوة البدنية».

«كنت أحب ألا ينفق درهم من إيراد بلادي إلا فيما يعود عليها بالمنفعة، بل كنت أود أن تكون المنفعة أكثر مما ينفق فيها، لكن ظلم الحكام السابقين وإسرافهم قضايا على البلاد بأن ينفق معظم إيراداتها لأرباب ديون أجنبية، وصار ذلك أمرًا محتومًا، واستتبع ذلك وجود موظفين من الأجانب كثيرين بمرتبات زائدة، وهذا ما يكدر محب بلاده بالطبع، لكنني كنت ألتمس من أهالي البلاد أن يقتصدوا في نفقاتهم، وأن يعتنوا بتنمية ثروتهم، وأن يتعاونوا على شراء أوراق الديون لأنفسهم حتى تكون ديونا أهلية».

(٣١)

كان الأستاذ الإمام محمد عبده في كثير من أوقاته معتزًا بالمصريين وقدراتهم، وذلك على الرغم مما كان ينعاه عليهم في بعض الأحيان بيد أن الأمر لم يصل عنده إلى حد «الشوفونية» :

«إن أطفال المصريين أذكى من أطفال سائر الشعوب، وإن شبانهم من أنشط الشبان وأمضاهم عزيمة وإقدامًا، ولكن المصري يدب فيه الهرم المعنوي منذ استكمال الخامسة والعشرين فيخلد إلى الراحة والتمتع باللذات، وتقعده به همته عن الجهاد والكدح في سبيل المصلحة العامة».

«والله لو أن في مصر مائة رجل لما استطاع الإنجليز أن يقيموا فيها، أو لما استطاعوا أن يعملوا عملاً إذا أقاموا، إن في مصر مئات أو آلاف من الرجال يفهمون كل شيء، ولا ينقصهم العلم بما يجب للبلاد، ولكنهم فاقدون للإرادة وقوة العزيمة، فلا تكاد تجد عشرة منهم يتحلون بهما، وهما الصفتان اللتان لا ينفع بدونهما علم، ولا يقوم عمل».

«أرأيت هذا الرجل، مصطفى باشا فهمي، الذي يصفه الوطنيون بالخيانة للبلاد؟ إنه ذكي نبيه، ويجب خير البلاد ومصحتها، ولكنه ضعيف الإرادة، بل فاقدتها، ولولا ذلك لأمكنه، بما نال من ثقة سلطة الاحتلال به، أن ينفذ البلاد نفعاً عظيماً، ويدفع عنا أذى كثيراً، ولكنه لا يدري هذا».

(٣٢)

وفي إحدى فتاويه تحدث الشيخ محمد عبده عن تعريف الوطن والجنسية من وجهة نظر الإسلام فقال:

«... ولا ذكر لاختلاف الأوطان في الشريعة الإسلامية، إلا فيما يتعلق بأحكام العبادات، من قصر الصلاة للمسافر، وجواز الفطر في رمضان، وقد يتبع ذلك شيء في اختصاص المحاكم، من حيث تعيين الجهة التي يكون لقاضيها الحق في أن يحكم في الدعوى التي ترفع إليه من شخص على آخر، هل هي محل المدعي؟ أو محل المدعى عليه؟ غير أن شيئاً من ذلك لا يغير من حق للمدعي أو المدعى عليه، فالشريعة واحدة، والحقوق واحدة، يستوى فيها الجميع في أي مكان كانوا من البلاد الإسلامية».

«فوطن المسلم من البلاد الإسلامية هو المحل الذي ينوى الإقامة فيه، ويتخذ فيه طريقة كسبه لعيشه، ويقر فيه مع أهله، إن كان له أهل، ولا يُنظر إلى مولده، ولا إلى البلد الذي نشأ فيه، ولا يُلتفت إلى عادات أهل بلده الأول، ولا إلى ما يتعارفون عليه في الأحكام والمعاملات، وإنما بلده ووطنه الذي يجري عليه عرفه، وينفذ فيه حكمه هو البلد الذي انتقل إليه واستقر فيه، فهو رعية الحاكم الذي يقيم تحت ولايته، دون سواه من سائر الحكام، وله من حقوق رعية ذلك الحاكم وعليه ما عليهم، لا يميزه عنهم شيء، لا خاص ولا عام».

«أما الجنسية فليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجري عليهم، لا في خاصتهم ولا عامتهم، وإنما الجنسية عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يسمى عند العرب عصبية، وهو ارتباط أهل قبيلة واحدة أو عدة قبائل بنسب أو حلف يكون من حق ذلك الارتباط أن ينصر كل منتسب إليه مَنْ يشاركه فيه، وقد كان لأهل العصبية ذات القوة والشوكة حقوق يمتازون بها على مَنْ سواهم».

(٣٣)

وقد يتناول الشيخ محمد عبده مفهوم الوطن في مقال آخر له بعنوان «الحياة السياسية»

حيث قال:

«الوطن، في اللغة: محل الإنسان مطلقاً، فهو والسكن بمعنى: استوطن القوم هذه الأرض، وتوطنوها، أي اتخذوها مسكناً، وهو عند أهل السياسة: مكانك الذي تنسب إليه، ويُحفظ حَقُّك فيه ويُعلم حقه عليك، وتأمين فيه على نفسك وآلك ومالك، ومن أقوالهم فيه: لا وطن إلا مع الحرية، وقال «لابرويز» الحكيم الفرنسي: لا وطن في حالة الاستبداد، ولكن هناك مصالح خصوصية، ومفاخر ذاتية، ومناصب رسمية، وكان حد الوطن عند قدماء الرومانيين: المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية».

«وهذا الحد الروماني الأخير لا ينتقض قولهم: لا وطن إلا مع الحرية، بل هما سيان، فإن الحرية إنما هي حق القيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد فلا وطن، لعدم الحقوق والواجبات السياسية، وإن وجدت فلا بد معها من الواجب والحق، وهما شعار الأوطان التي تُفتدى بالأموال والأبدان، وتُقدم على الأهل والخلان، ويبلغ حبها في النفوس الزكية مقام الوجد والهيان».

«أما السكن الذي لا حق فيه للساكن، ولا هو آمن على المال والروح، فغاية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز، ومستقر مَنْ لا يجد إلى غيره سبيلاً، فإن عظم فلا يسر، وإن صغر فلا يسوء، قال «لابرويز» السابق ذكره: ما الفائدة من أن يكون وطني عظيماً كبيراً إن كنت فيه حزينا حقيراً أعيش في الذل والشقاء خائفاً أسيراً؟!».

(٣٤)

ونأتي إلى موقف الأستاذ الإمام محمد عبده من قضية الخلافة في الإسلام، فقد ذكر الشيخ محمد رشيد رضا رأي الأستاذ الإمام في الخلافة عند حديثه عن محاولة السلطان عبد الحميد إحياء رسوم الخلافة كي يخيف بها أوروبا، حيث قال:

«إن الأستاذ الإمام كان يرى في هذا الجهد عملاً لا يرجي منه أدنى فائدة للمسلمين لجهل السلطان وجهل رجاله بمعنى الخلافة، وبالوسائل التي يمكن بها إحياء منصبها والانتفاع به، ولكنه (أي الأستاذ الإمام) كان يرى السكوت عنه وعنهم، وإن مشايعتهم غش للمسلمين، وجناية على الإسلام، ومقاومتهم فتنة وتفریق بين المسلمين».

.....

«إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضره، ولا يرجى نفعه الآن».

(٣٥)

ويرينا الحوار الذي دار بينه وبين الشيخ محمد رشيد رضا (وقد نشره الدكتور محمد عمارة) رأيه في الدولة العثمانية على قدر من التفصيل:

«الشيخ رشيد: من الناس مَنْ يعتقد أن الدولة العثمانية على شفا جرف هارٍ، لا مال ولا رجال ولا سلاح، وانتهت بهم أفكارهم هذه إلى أنها لا تقدر على محاربة اليونان، ثم إن من الناس مَنْ اعتقد بعد هذه الحرب أن الدولة العثمانية من أقوى الدول أو أقواهن، وأنها تقدر على تدويخ أي دولة أوروبية، فما رأي مولانا في الدولة؟».

«الأستاذ الإمام: هذان جهلان يتناطحان.. وإن رأيت كثيرًا من المصريين يعتقدون وصول الدولة إلى هذه الدركة من الضعف، وإنها لم تكن تقدر على مقاومة اليونان، وعند إعلان الحرب صرح أمامي بعضهم بأن اليونان تنتصر على الدولة، فخطأته، وقال: إن الدولة لا مال عندها ولا ضباط، فقلت له: وما أدراك أن اليونان عندها المال والضباط؟ أنا أعرف اليونان، إنهم أجبن الشعوب وأفقرهم، ولو أن الدولة قالت لأترك «الروملي» أو «الأناضول» أو «للأرنطوط»: قد أذنت لكم أن تأكلوا اليونان لما كان اليونان إلا أكلة واحدة لهم، ولقتلوهم بالعصى، ولم تحتج الدولة إلى عسكر ولا سلاح».

«إن الحرب أعلنت يوم الأربعاء، فيما أظن، وكان في عزمي السفر إلى الشام لتغيير الهواء، لأنني كنت موعوكا، فجئت الإسكندرية اعتقادًا مني أنه لا يأتي يوم الثلاثاء (موعد سفر الباخرة الخديوية إلى سوريا)، إلا وتكون الحرب قد انتهت».

«إن كثيرا من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها (وإن كان أكثرهم يجبها)، وأنا أيضًا أكره أعمال السلطان، فإن جنبه الخالع وهؤلاء المشايخ الذين قرههم وسلطهم، ولا سيما الشيخ أبي الهدي، فإن شأنه وشأنهم كذا وكذا».

«لكن.. لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءًا، فإنها سياج في الجملة، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه، ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم، وهو المال، ونحن لم يبق عندنا شيء.. فقدنا كل شيء».

«إن الدولة لديها رجال نبهاء درسوا وعرفوا كل شيء، ولكنهم أصيبوا بداء اليأس، فهم يائسون من كل خير وإصلاح، وهذا الداء قتال، وصاحبه يهدم ولا يبني، لا ينظر إلا إلى مصلحة شخصه، وكيف نياس؟ وإن حالة أوروبا كانت شرا من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم؟!».

«وأما أنا فإنني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام، لا يرجى منهم خير.. أما طمع الشيخ أبي الهادي في الخلافة، فإنه لا يرجى نجاحه، لأن مقصده شخصي، ووسائله شرور، ولا تنجح الأعمال إلا إذا كانت مبنية على مقاصد الخير، والمصلحة العامة، وإن نجح ما ليس كذلك فلا يكون نجاحه إلا مؤقتاً قصير الأجل».

(٣٦)

والشاهد أن الأستاذ الإمام كان يتبنى الأخذ بفكرة الإصلاح الديني بديلاً عن فكرة تطوير الخلافة أو نقلها، وقد شرح صديقه بلنت وجهة نظره في مذكراته التي نشرت في مجلة «الرسالة» (١٩٣٩) وترجمها الأستاذ محمد أمين حسونة حيث يقول:

«إن ما يحتاج إليه الكيان السياسي الإسلامي ليس مجرد الإصلاحات، وإنما الإصلاح الديني الصحيح، وأما الخلافة فلا بد من إعادة إقامتها على أساس روحي أكبر. إن الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تتيح حافزاً للتقدم الثقافي، وإن قليلين ممن حملوا لقب الخليفة على مدى قرون كانوا يستحقون القيادة الروحية للمؤمنين، فبيت آل عثمان لم يعن بالدين طوال مئتي سنة، ولم يعد يطالب بأي ولاء خارج حق السيف، وقد كانوا ولا يزالون أقوى أمراء المسلمين، وأقدرهم على خدمة الصالح العام، ولكن ما لم يتحمسوا لأخذ وضعهم بجدية، فسوف يسعى الناس شرعاً إلى أمير مؤمنين جديد، ولا شك أن الأمر يتطلب أساساً سياسياً جديداً على وجه الاستعجال، من أجل الحاجات الروحية للمسلمين».

(٣٧)

ومع هذا فلا تفوتنا الإشارة إلى أن الشيخ محمد عبده حين كان في بيروت فإنه عاش واجتهد وأخلص كمواطن عثماني ملتزم بالولاء للخليفة العثماني، بل إنه رفع تقريره الشهير عن إصلاح التعليم إلى الخليفة العثماني.

وفي مراسلات الشيخ محمد عبده رسالة واضحة الدلالة لخص فيها لصديقه الذي أرسل إليه الرسالة مضمون الخطاب الذي ألقاه في حفل المدرسة السلطانية وفيه يشير الإمام محمد عبده إلى هذه المعاني المتعلقة بالولاء للسلطة العثمانية فيقول:

«طلعت في جريدتكم جملة تتعلق بالخطاب الذي دعيت إليه وألقيته في احتفال المدرسة السلطانية، ولقد منتم بذكر صفات أثبتموها لهذا العاجز، وعندني أن نفسي تقصر عن القليل منها، فضلاً عن كثيرها، فليشكركم الأدب ولتحمدكم الفضيلة».

«ثم إن أحد الأدباء سألني أن أثبت ما بني عليه الخطاب بالكتابة لينشر، فرأيت أن أكتب به إليكم، فإن رأيتم الفائدة في نشره فدونكم وما تشاؤون».

«قمت بين يدي الحاضرين، فحمدت الله، وصليت على رسوله ﷺ ثم اعترفت بالقصور، واستجدت العفو من الحاضرين، ثم قلت ما معناه:

«افتتح كلامي بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان، لمقام هذا الخليفة الأعظم فينا، هو الحافظ لنظامنا، والمحامي عن مجدنا، والآخذ بميزان القسط بيننا، وهو هادينا إلى أفضل سبلنا، فهو ولي النعمة علينا، ولو أفرغنا جميع أوقاتنا في الدعاء لعظمت ما أدينا أدنى حقه علينا، فاللهم أيد شوكته، وأيد دولته، وامتع بوجوده رعاياه الصادقين».

«ثم اتبعت بعد ذلك بالدعاء لوزرائه الذين فوض إليهم النظر في شؤون رعيته، والقيام بتنفيذ إرادته، ثم أثنيت على حضرة ملجأ الولاية السورية، وعلى سعادة متصرف بيروت، وذكرت فضل دولة الوالي الأفخم، وسعادة المتصرف الأكرم في ترويج سوق العلم، وتعزيز جانب الفضل».

«ثم شكرت الحاضرين على الاحتفال في ذلك المعهد العلمي، وقلت: إن الحامل لهم عليه إنما هو تعظيم المعارف، وإجلال مقامها، علما منهم بأن العلم عزيز، والعزیز إذا حل دار قوم فلم يجلو منزلته هاجرهم وارتحل عنهم، وتركهم في ظلمات لا يبصرون، فليحمدهم العلم، ولتفض عليهم بركاته إن شاء الله».

(٣٨)

وفي أحد النصوص التي كتبها الأستاذ الإمام محمد عبده إشارة واضحة إلى خطورة

الصراع العربي - التركي على الإسلام وهي إشارة ذكية حصيفة :

«وجد رجل مستشرق بريطاني أحب العرب، وساح في بلادهم، واختبر حالهم... فظهر له أن أخلاقهم في بلاد نجد شريفة لم تفسد، واستعدادهم عظيم، فتوجهت رغبته إلى السعي لمساعدتهم على تأليف دولة عزيزة تجدد الحضارة العربية، وأراد جمع المال الذي يمهد السبيل، ويهيئ الوسائل لذلك».

«واستشارني في هذا الأمر، فقلت له: إن العرب أهل ذلك، ولكن الترك لا يمكنونهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوروبا الواقعة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام، وقطع الطريق على حياته فقنع الرجل وترك ما كان عزم عليه من السعي».

وربما يقودنا البحث المتأني إلى معرفة المستشرق الذي دار معه حوار الأستاذ الإمام .

(٣٩)

وننتقل إلى جزئية مهمة تتعلق بعلاقة الأستاذ الإمام الحقيقية بالسلطان عبد الحميد .

كان للأستاذ الإمام محمد عبده رأي سلبي إلى أقصى غايات السلبية في السلطان عبد الحميد، حتى إنه كان يعتبره أكبر مجرم في عصره، وكان يشبهه بالخديو إسماعيل، وكان يرى أن ما يجمع بينهما هو قدرتهما على إفساد الأخلاق :

«إن أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو: إفساده لأخلاق العثمانيين لا لإدارتهم، فإن إصلاح الإدارة بعده يسهل إذا كانت الأخلاق سالحة، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات من السنين، كما جربنا في أنفسنا، فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة، وأفسد الأخلاق، فلما وجدنا ريح الحرية، وأردنا أن ننهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا، لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيع لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن نرتقي فيها، ونكون أمة».

«إن السلطان عبد الحميد هو أكبر مجرم سفاك في هذا العصر!!».

(٤٠)

ونأتي إلى زيارة محمد عبده لعاصمة الخلافة العثمانية في مطلع القرن العشرين، وقد كانت زيارة غير موفقة إذا ما استخدمنا توصيفاتنا السياسية المعاصرة، ويروي الدكتور محمد عمارة أن الأستاذ الإمام وصل إلى الأستانة في ٣٠ من يوليو، وكانت قد سبقته إليها وشايات خصومه به إلى السلطان، واجتهدت السلطات العثمانية في القبض عليه وإهانته، وكان الإمام يحمل توصية من اللورد كرومر إلى سفير إنجلترا لدى الدولة العثمانية بالتدخل لإنقاذه إذا ما تعرض لسوء، وكانت الحجّة الظاهرة للسلطات العثمانية أن الإمام يرافق في تنقلاته هناك مراسل المؤيد زكي مغامر، وكانت لهذا المراسل علاقات بأصحاب «المقطم» في مصر، وكان قد ادعى دخول الإسلام، ثم عاد لمسيحيته.

ولقد نصح أحمد شفيق باشا، وكان بالأستانة يومئذ، الأستاذ الإمام بعدم استخدام توصية كرومر إلا بعد استنفاد كل الوسائل الممكنة الأخرى، ونجح أحمد شفيق في توصيل رأيه إلى السلطان حيث ضمن تقريره إليه أن إهانة الأستاذ الإمام ستغضب مصر كلها بمن فيها الخديو عباس، وانتهت الأزمة بطلب السلطان إلى الإمام (عن طريق أحمد شفيق)، ألا يطيل مدة إقامته بالأستانة!!

وقبل أن يغادر الأستاذ الإمام عاصمة الدولة العثمانية استجاب الشيخ محمد عبده لنصيحة أحمد شفيق باشا في كتابة عريضة رفعها إلى السلطان عبد الحميد. وهذا هو نص الرسالة كما أورده الدكتور محمد عمارة، وأشار إليه أحمد شفيق باشا في مذكراته في نصف قرن:

«أرفع إلى مولاي أن عبده المخلص (هكذا كانت تقاليد الكتابة والبروتوكول في ذلك الوقت) أحمد شفيق بك، سكرتير الجناب الخديوي، أبلغني أن الإرادة السنية أصدرت إلى محافظ العاصمة بأن يكف عما كان تشبث به من طلبتي إلى دائرته بصفة رسمية، لغير سبب أعرفه، كما أنه أبلغني أيضاً أن السبب فيما قد كان، هو ورود تقارير في شأني، ومما فيها: أن شخصاً مسيحياً قصيراً ذا لحية يضع نظارات على عينيه يلازميني من يوم مجيئي إلى الأستانة، مع أن له علاقة ببطريك الكاثوليك في سوريا، ولهذا البطريك علاقة بأصحاب

جريدة المقطم».

«أما الإرادة السنية فقد جبرت قلباً كسيراً، وكشفت همماً كثيراً، فهي نعمة أشكرها ولا أكفرها، وليس في وسع قلبي إلا أن يقدرها قدرها».

«وأما بيان السبب فمرحمة أخرى أضيفت إلى أختها، ومثل الخليفة جدير بأن يضمن النعمة الواحدة ألف نعمة، لكن عذري في استصحاب الرجل الذي وصف لي هو أنني أعرفه مكاتب «المؤيد»، ولم أر في رسائله ما يخالف الولاء الصادق للذات الشاهانية، وبينه وبين أرباب «المقطم» عداوة، حتى إني كنت أعتقد أنه مسلم ولم أعرف أنه مسيحي وله بطريك إلا أمس، ولهذا كنت أستصعبه في زياراتي ليدلني على الأماكن التي لا أعرفها».

(٤١)

ثم يتحدث محمد عبده عن زيارته لشيخ الإسلام، وعن قصده من زيارة عاصمة الخلافة، وهو حديث ذو دهاء، إذ إنه سرعان ما يقرنه بحديث الخوف من سطوة السلطان عبد الحميد على معارضيه:

«ولا ريب أنه قد بلغ علم مولاي المعظم أنني لم أزر إلا سماحة شيخ الإسلام، تأدية لحق لا يخفى على ذكاء أمير المؤمنين، (والأماكن) التي تهم زيارتها للتبرك أو الانتفاع بالعلم، وأرجو أن يكون عذري في استصحاب الرجل مقبولاً، ومع ذلك فهو لا يصحبنى أبداً منذ اليوم».

«ثم انتهز هذه الفرصة لأبث لمولاي ما يختلج بخاطري الكليل: إني جئت إلى الآستانة العلية لأشهد عظمة الإسلام، وأقوى ما ضعف مني برؤية مظاهر قوته في مركز خلافته، قائمة بروح الصدق من عناية خليفته، وكثيراً ما نصحني الناصحون، في ألا أعرض نفسي للدخول فيها مخافة أن يمسنني سوء، وقد هولوا في ذلك وأكبروا، لما يسمونه من إشاعات أهل الفساد، ولكن ثقتي من نفسي بالولاء وصفاء الإخلاص بشخص أمير المؤمنين، بددت عن نظري كل ريبة، ...».

«وما كان يخطر ببالي أن الريب تمر باسمي، فضلاً عن أن تلصق به، بل الذي كان يلعب أحياناً في خاطري هو أن نور بصيرة مولانا الخليفة يمتد إلى باطن ما أنا عليه، فيحيط بأن شخصاً مجرباً لا تمر عليه الحوادث، وهو نائم عنها مثل هذا العبد المخلص، يمكنه أن يقوم

بخدمة جليلة صادقة لشخص الخليفة وذاته الرفيعة».

(٤٢)

ويتحدث الأستاذ الإمام حديثاً مراوفاً عن حالة المعارضين السياسيين فيقول:

«إن صدق نظري في حالة الفارين من الأشتياء إلى مصر، قد يمكنني من أن أقول في شأنهم ما لا يقوله غيري، وخبرتي بحالة الجرائد المصرية، وانطلاق ألسنتها بما لا يليق بالمقام العالي، والغايات التي ترمى إليها تلك الحالة الرديئة، التي لم يستطع أحد علاجها، قد تسهل لي من إحكام الرأي فيها ما لا يسهل لغيري».

«ما يتكلم به بعض المغرورين في أمر الخلافة، ونصابها، والأفكار التي تجري على الألسنة فيها، قد يكون لي من الرأي فيه ما يسر مولانا أمير المؤمنين، غير أنني لست ممن يندفع لرغبة أو رهبة، ولا مَنْ يسعى لإظهار ما في نفسه إلا على حسب ما تقتضيه المناسبات، لكان يمر بمخاطري أن أرباب المفاسد أنفسهم يحاولون بيني وبين خدم (خدمات) كان يمكنني، بتوفيق الله ومدد رسوله ﷺ أن أقوم بها للذات الشاهانية، خاصة دون سواها، لكن ذلك ما قد كان».

(٤٣)

ويجتم الشيخ محمد عبده رسالته للسلطان عبد الحميد بإظهار الرضاء والطاعة فيقول:

«والآن طابت نفسي، وقنعت بالرضا العالي، وأصبت من الحظ ما جئت له، وشهدت من المشاهد الجليلة ما أتيت لأجله والحمد لله، ولم يبق عليّ إلا أن أتقدم إلى الكرم الملوكاني، وأستمنحه الإذن لي بالسفر، فإني في أشد الحاجة إليه، ولا ريب عندي في أن مولانا يمن عليّ بإذن الكريم في مبارحة الأستانة في وقت قريب، وإني لا أزال شاكرًا النعمة، مستعدًا لخدمته، أيد الله دولته، وقوى شوكته، والأمر لمن له ولاية الأمر».

«التوقيع: مفتي الديار المصرية: محمد عبده»

(٤٤)

ومن الواضح أن شعور محمد عبده بالعداوة تجاه السلطان عبد الحميد قد ازداد تأججا بعد سفره من الأستانة، وفي رسالة بعث بها من أوروبا إلى تلميذه الشيخ رشيد رضا قال الأستاذ الإمام:

«لا يمكن لشخص مستقيم السيرة أن يجد عملاً، أو يصيب خيراً في الآستانة، وعلى كل ذي دين أن يفر منها بدينه، وببقية نفسه».

ويروي أحمد شفيق باشا: أن الأستاذ الإمام بعد أن سافر إلى جنيف جاءت التقارير بعودته لمهاجمة السلطان والاتصال بالطلبة المصريين هناك، وبلبيب بك البتانوني، وأيضا توزيع نشرات ضد السلطان في مصر .

(٤٥)

حين كان محمد عبده في موقع المسؤولية عن جريدة «الوقائع المصرية» ومكلفاً (أو مكلفاً لنفسه) بأن يمارس الدور المقدر لوزير الإعلام، تناول إحدى الأزمت العابرة بين الدولة العثمانية والولاية المصرية، وما أذاعته إحدى الصحف من رغبة السلطان العثماني في إعادة سلطته على الديار المصرية، ووصف هذا الذي نشرته جريدة «الغار» السكندرية بأنه ليس له سند سوى الوهم، إن صح أن يكون الوهم سندا، ثم أبان عن رأيه «الرسمي» في العلاقة بين الدولة العثمانية ومصر، ومن الإنصاف أن نقول إن هذا الرأي «الرسمي» لم يكن يختلف كثيراً عن رأيه «الفعلي»:

«الدول العلية (أي العثمانية) لها علينا حق السيادة والولاية، ولنا منها ما خولتنا من الامتيازات التي منحتنا إياها بمقتضى فرمانات السلطانية العلية، وليس من قدر دولتنا العلية الشأن أن تمس شيئاً من هذه الامتيازات في زمن من الأزمان، غاية ما تطلبه منا الوقوف عند الأحكام والحدود التي عينتها لنا وكنا عندها واقفين في جميع الأوقات، ولم نزل حتى اليوم ولا نزال على الدوام نراعي حرمتها، ونحافظ على اتباعها كل المحافظة، وقصارى ما تبغيه منا أن نصلح شؤوننا، ونسلك في جميع أحوالنا سبل الاستقامة، باذلين في ذلك كمال الجهد، وغاية الطاقة بالطرق المألوفة عند الأمم، ونحن على ذلك عاملون، ولنا تمام الأمل فيها أن تساعدنا على ما نروم من إصلاح بلادنا، وإيجاد وسائل المدنية فيها، وعندنا يقين لا ريب معه أن الجناب السلطاني ينشر صدره إذا رأي بلاداً كبيرة كالبلاد المصرية تمتعت تحت ولائه بنعمة العدل، وتحسين النظام».

(٤٦)

ومن المفيد أن نذكر أن موقف الشيخ محمد عبده من فكرة الجامعة الإسلامية لم يكن

يتخذ صورة حاسمة، وإنما كان أقرب إلى أن يكون موقفاً برجماتياً في المقام الأول، فقد كان لا يمانع من الاستعانة بالخليفة العثماني على الإصلاح على نحو ما فعل وهو في بيروت، لكنه في الوقت ذاته لم يكن مؤمناً بحتمية فكرة الجامعة الإسلامية.

من ناحية أخرى فإن الشيخ محمد عبده كان ينتقد كثيراً من سياسات الدولة العثمانية، ومع هذا فإن محمد عبده بالطبع كان بقلبه وبكل كيانه مع وحدة العالم الإسلامي، وهو الذي مارس تنقله بأفكاره وعلمه في محيط هذا العالم، سواء ما كان منه تحت السيطرة الإنجليزية، أو الفرنسية.

(٤٧)

وإذا كان الشيء بالشيء يذكر فإن موقف الشيخ محمد عبده من ثورة المهدي في السودان كان إيجابياً، وكان يدافع عن حقوق هذه الثورة، كما أنه لم ينخدع بما أراد الإنجليز تصويره من أن الثورة المهدية تستهدف النفوذ المصري في السودان:

«... لا خطر على مصر من حركة المهدي، إنما الخطر من وجودكم أنتم فيها، وإنكم إذا غادرت مصر، فالمهدي لن يرغب في الهجوم عليها، ولن يكون في هجومه أدنى خطر، وهو الآن محبوب من الشعب: لأنهم يرون فيه المخلص لهم من الاعتداء الأوروبي، وسينضمون إليه عند قدميه».

«... نعم ليس السودانيون متعصبين، لكنهم إذا شعروا بالخطر الأجنبي يتهدد بلادهم، ثاروا وأصبحوا حينئذ متعصبين، وما مثلهم في ذلك إلا مثلكم أنتم إذا رأيتم جيشاً من المسلمين في شوارع لندن».

(٤٨)

ونأتي بعد هذا إلى الإشكالية الثانية التي واجهت فكر محمد عبده وهي إشكالية القبول المؤقت للاستبداد، تحت دعوى الحاجة إلى المستبد العادل، وهو ما كان محمد عبده يقبل به مرحلياً لمرحلة قدرها هو بخمس عشرة سنة ووصف ما يجري فيها على نحو دقيق، وهذا هو ملخص رأي الأستاذ الإمام في فكرة المستبد العادل والحاجة الملحة إليه:

«... مستبد يُكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه

سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائما تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه».

«يكفي (أي المستبد) لإبلاغهم غاية لا يسقطون بعدها : خمس عشرة سنة، وهي سن مولود لم يبلغ الحلم، يولد فيها الفكر الصالح، وينمو تحت رعاية الولي الصالح، ويشد حتى يصرع مَنْ يصارعه.

«خمس عشرة سنة يثني فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم ولأعقابهم، ويعالج ما اعتل من طباعهم بأنجح أنواع العلاج، ومنها البتر والكي إذا اقتضت الحال، وينشئ فيها نفوس الصغار على ما وجه العزيمة نحوه، ويسدد نياتهم بالثقيف، يتعهدا كما يتعهد الفارس شجرة بضم أعواد مستقيمة إلى سوقها لتنمو على الاستقامة».

«خمس عشرة سنة تحشد له جمهورا عظيما من أعوان الإصلاح، من صالحين كانوا ينتظرونه، وناشئين شبوا وهم ينظرونه، وآخرين رهبوه فاتبعوه، وغيرهم رغبوا في فضله فجاوروه».

«حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف، وانصرفت إلى ما أعدت له بالتصريف، وصح الشعور بالتعليل، واستقامت الأهواء بالتعديل، أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن قضمه، والناقة من المرض هضمه».

«وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة، لا على أن تكون آلات تدار، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية» .

«نعم ربما لا يتيسر لرجل واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته، ولكن الخطوة الأولى هي التي لها ما بعدها، ويكفي لمدها خمس عشرة سنة، وما هي بكثير في تربية أمة، فضلا عن أمة».

ثم يتحدث الأستاذ في رومانسية طريفة فيقول:

«هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله، عادلا في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا؟!».

(٤٩)

وقد ذكر الدكتور عمارة أنه نقل هذا النص الذي تحدث به الأستاذ الإمام عن قبوله فكرة المستبد العادل عن مجلة «الجامعة العثمانية» السنة الأولى، الجزء الرابع، الصادر في ١ مايو سنة ١٨٩٩م، ٢١ ذي الحجة سنة ١٣١٦ هـ (ص ٥٤ ، ٥٥)، وأن هذا الرأي قد بعث به الأستاذ الإمام للمجلة تعليقا على مقال للجامعة عن «الإخاء والحرية»، وطلب من الجامعة أن تذكر في مقدمته أنه من كلامه القديم وليس رأيا معاصرا حديث الإنشاء، فذكر فرح أنطون في مقدمة هذا الرأي: أنه «كلام هو السحر الحلال، قاله منذ سنوات خلت حضرة الحكيم الكامل، والأستاذ الفاضل الشيخ محمد عبده، وبعث به إلينا اليوم أحد إخوانه الأفاضل بعد اطلاعه على مقاله «الإخاء والحرية» التي صدرنا بها الجزء السابق».

(٥٠)

ويبدو بوضوح أن الشيخ محمد عبده كان يعرف من نفسه مدى نفورها ونفور الأحرار من فكرة الاستبداد ، ولهذا فإننا نراه وهو يوضح فكرته بالتفريق بين نوعين من الاستبداد، واصفاً أحدهما وهو الذي يطالب به لا يقال له استبداد إلا على سبيل التقريب (أو التساهل كما يقول) .

هكذا تحدث الشيخ محمد عبده حديثا سياسيا دقيقا عن معنى الاستبداد وموقف الدين الإسلامي منه فبدأ بالتفريق بين الاستبداد الحقيقي أو ما يسميه الاستبداد المطلق، وبين نوع آخر من الاستبداد يبدو أنه لم يكن يمانع فيه وإنما كان يجذبه، وهو توحيد السلطة المنفذة:

«إن الاستبداد يقال على معنيين:

«أحدهما: تصرف الواحد في الكل، على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون، وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوضا إليه وحده، إن أراد قام به، وإن لم يرد لا يؤخذ عليه، وهو الاستبداد المطلق.

«وثانيهما: استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم، والشرع المسنون، بعد التحقق من موافقتها على قدر الإمكان، وهذا بالحقيقة لا يسمى استبدادا إلا على ضرب من

التساهل، وإنما يسمى في عرف السياسيين توحيد السلطة المنفذة».

(٥١)

ويسقط الأستاذ الإمام معرفته بالشريعة على قضية الاستبداد إسقاطا يكفل له الذهاب إلى تقرير ما هو معروف من كراهية الشريعة للاستبداد:

«ومن تتبع الشريعة الغراء، ونصوصها الواضحة، ووقف على حكمة تنزيل الكتب السماوية، وتدوين الأحاديث النبوية، يرى أن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع، ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة، والأحاديث الصحيحة الأمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز، والأخذ بالسنة الراشدة، فإنه نبذ للدين وأحكامه، وسعى خلف الهوى ومذاهبه، وذهب إلى خفض كلمة الله العليا، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا في أطوارهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه، يشهد بهذا صيغهم في بيعة الأمر والعهد إلى الولاية، إذ يقولون لمن يبايعونه: بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله، تتبع سنته، وتسلك بنا طريقته، أو على أن تحكم فينا بما أمر الله، وبما سن رسول الله ﷺ، ولم نر طائفة منهم ولا قوما ولوا عليهم أميرا على كونه يتبع هواه، وافق الدين أو خالفه، ويدل عليه العهود التي كان يعهد بها الخلفاء الراشدون إلى عمالهم في الأقاليم، فإنها كلها مشحونة بعبارات الوصية، والحث على اتباع منهاج الشرع الشريف، والجري على السنة الراشدة، والوعيد على مخالفتها، وأخصها عهد الإمام عليّ الذي عهد به للأشتر النخعي حين ولاه أمور مصر، ويؤيده أقوال الخلفاء الراشدين في خطاباتهم ومقالاتهم عند انعقاد المحافل، كقول عمر بعد أن ولي الخلافة: «يا أيها الناس، من رأي منكم في اعوجاجا فليقومه»، فقام بعض الحاضرين قائلاً: «والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا»، ويؤكد ما سنتلوه عليك من الآيات والأحاديث».

(٥٢)

وربما كان من الضروري أن نلقي الضوء على موقف الأستاذ الإمام المحبذ لفكرة «الاستبداد الذي يعني توحيد السلطة المنفذة»، وهو ما كان يراه واجبا وغير قابل للاندراج تحت اسم الاستبداد:

«أما المعنى الثاني، وهو أن يرجع الأمر في تنفيذ الشريعة إلى فرد واحد، فهو غير ممنوع في الشرع، ولا في العقل، بل هما على وجوبه، أما الشريعة فنصوصها متضافرة على وجوب نصب إمام ينفذ الشرع القويم، ويحفظ الدين المستقيم! ويُجري أحكامه العادلة على الرعية، وأما العقل فلما في قصر التنفيذ على الواحد الفرد، أي إجراء الأحكام باسمه المخصوص، من الهيبة والرهبنة اللتين تلزمان لتنفيذ الأحكام، وإذعان الرعية لها، وانقيادها لما قضت به.

«ثم إن هذا لا يسمى في العرف استبدادًا، كما أسلفنا، إذ صاحبه يكون مقيدًا بالمرسوم، محصورًا في دائرة المشروع، بحيث لا يجوز له الخروج عنها، ولا تجاوز حدها».

(٥٣)

ويعود الأستاذ الإمام ليتحدث عن طبيعة المستبد والاستبداد فيقول:

«والمستبد عرفًا مَنْ يفعل ما يشاء غير مسؤول، ويحكم بما يرسم به هواه، وافق الشرع أو خالفه، ناسب السنة أو نابذها، ومن أجل هذا ترى الناس كلما سمعوا هذا اللفظ أو ما يضارعه صرفوه إلى هذا المعنى، ونفروا من ذكره، لعظم مصابهم منه، وكثرة ما جلب على الأمم والشعوب من الأضرار، وحق لهم النفور والاشمئزاز، إذ لم ينالوا من جرائمه إلا وبالًا، ولم يلقوا من أحكامه إلا نكالًا، بل شاهدوا النفوس تذهب فيها ظلمًا، وتؤكل فيه الأموال أكلاً، وتسفك الدماء زورًا، وتدمر البلاد تدميرًا، فلا تثريب عليهم إذ كرهوا سوقه في سياق مداح، ولو مرادًا به غير ما عرفوه».

(٥٤)

وقد بنى الأستاذ الإمام على فكرة كراهية الشريعة للاستبداد فكرة أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي ضرورة وجود القوى البشرية القادرة على أداء وظيفة منع استبداد الحاكم، وهو يصف هذه الضرورة من الناحية الشرعية بأنها «وجوب»، وبأنها بمثابة فرض كفاية على جماعة المسلمين:

«ولقد تبين لك مما قدمناه أن الشريعة لا تبيحه، وأنها توجب تقييد الحكم بالسنة والقانون، من البديهي الواضح أن نصوص الشريعة لا تقييد الحاكم بنفسها، فإنها ليست إلا عبارة عن معاني أحكام مرسومة في أذهان أرباب الشريعة وعلمائها، أو مدلولها عليها

بنقوش مرقومة في الكتب، ولا يكفي في تقييد الحاكم بها مجرد علمه بأصولها، بل لا بد في ذلك من وجود أناس يتحققون بمعانيها، ويظهرون بمظاهرها، فيقومونه عند انحرافه عنها، ويحضونه على ملازمتها، ويحثونه على السير في طريقها».

«ومن أجل ذلك دعا سيدنا عمر الناس في خطبته إلى تقويم ما عساه يكون منه من الاعوجاج في تنفيذ أحكام الشريعة، فقال: «أيها الناس، مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِي اعْوَجَاجًا فَلْيَقُومِهِ» ... إلخ الأثر المشهور، وقال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، إذ لا يخفى أن هذه الآية الشريفة عامة في دعوة الملوك وغيرهم، على معنى أن تلك الأمة، أي الطائفة من المسلمين، تدعو الملوك وغيرهم إلى الخير، وتأمروهم بالمعروف، وتنهاهم عن المنكر ليقوم بها الدين، ولا يخرج أحد عن حده، حاكما كان أو محكوما».

«وليس الأمر هنا للندب، كما فهم بعضهم، بل للوجوب والفرض، على ما صرح به العلماء، ويؤيده أن قيام تلك الأمة بذلك مما لا يتم الواجب المفروض، وهو التقييد بالشريعة، إلا به، فيكون واجبا على حكم القاعدة عند فقهاء الشرع «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

«وقالوا: «إن هذه الطائفة يجب تأليفها من أفراد الأمة وجوباً كفايياً، على معنى أنها إن لم تقم فيها أئمت أفراد الأمة بجملتها، واستحقت العقاب برمتها، فقد فرض الله على الأمة الإسلامية أن تقوم منها أمة، أي طائفة، وظيفتها الدعوة للخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، حفظاً للشريعة من أن يتجاوز حدودها المعتدون، وصونا لأحكامها من أن يتعالى عليها ذوو الشهوات فينتهكوا حرمتها، ويخلوا نظامها، إذ تحرفهم عن العمل بها الأهواء إذا تركوا وشأنهم، ولم يؤخذ على أيديهم في الاسترسال مع داعيات الشهوات، فلم يجعل الله الشريعة في يدي شخص واحد يتصرف فيها كيف شاء، بل فرض على العامة أن تستخلص منها قوماً عارفين، لجلب جل ما يؤيد جانب الحق، وتبعيد كل ما من شأنه أن يحدث خللاً في نظامه، أو انحرافاً في أوضاعه العادلة».

(٥٥)

ويمضي الشيخ محمد عبده في تأكيد فكرته القائلة بوجوب تكوين الهيئة التي تعمل على

نصح الولاة ومراقبتهم وأمرهم بالمعروف، وردهم إلى أحكام الشريعة، مقدما أدلة قوية لا تقبل النقض ولا التأويل، ومن الحق أن نقول: إن أفكار محمد عبده في هذا المجال كانت تمثل تقدما فكرياً وسياسياً، وذكاء فقهياً نادراً:

«ولقد قلنا: إن الملوك والسلاطين داخلون تحت مَنْ يجب على تلك الطائفة إرشادهم، وذلك لتضافر الأحاديث الصحيحة، والأخبار الشريفة على وجوب نصيحة الأمراء قال ﷺ: «إن الدين النصيحة» ثلاث مرات، قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين ولعامتهم»، وقال: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويسخط لكم ثلاثاً، يرضى لكم أن تعبدوه وحده، ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا مَنْ ولاه الله أمركم...» الحديث».

«قال العلماء: والنصيحة للأئمة وأولياء الأمر، هي معاونتهم على ما تكلفوا القيام به في تنبيههم عند الغفلة، وإرشادهم عند الهفوة، وتعليمهم ما جهلوا، وتحذيرهم ممن يريد السوء بهم، وإعلامهم بأخلاق عمالهم، وسيرتهم في الرعية، وسد خلتهم عن الحاجة، ونصرتهم في جمع الكلمة عليهم، ورد القلوب النافرة إليهم، والنصح لعامة المسلمين: الشفقة عليهم، وتوقير كبيرهم، والرافة بصغيرهم، وتفريج كربهم، ودعوتهم إلى ما يسعدهم، وتوقى ما يشغل خواطرهم، ويفتح باب الوسواس عليهم، بل قال عليه الصلاة والسلام: «إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده».

«فهذه الأنباء الشرعية، وغيرها مما لم يسع المقام سرده، تدل بصراحة على وجوب رصد أعمال الولاة، وأمرهم بالمعروف، ونهيبهم عن المنكر، وردهم إلى الشريعة الحقة عند الاعوجاج، ومعلوم أن الأمة بتمامها لا يمكنها القيام بهذا، فوجب اختصاص ذلك بمن تحتم عليها، بمقتضى تلك الآية: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]... إلخ. استخلاصهم منها، عارفين بالواجب فيدعون إليه، والممنوع فينهون عنه».

(٥٦)

نستطيع إذاً أن نقول إن الأستاذ الإمام محمد عبده كان يتوافق إلى حد كبير مع نظرية

المستبد العادل على الرغم من وعيه لمخاطرها، ولم يكن رئيس الوزراء مصطفى رياض باشا على سبيل المثال في نظر الأستاذ الإمام إلا نموذجاً لمصلح حقيقي، وهو الذي جدّ في تنظيم شؤون الدولة من مالية وأشغال ومعارف، وكان له ميل قوي إلى تشجيع الحركة الأدبية، فشجع بطرس البستاني على إخراج دائرة المعارف، وكان هو الذي أشار على الخديو إسماعيل أن يقدم لهذه الدائرة منحة مالية وعلمية، وشجع أصحاب مجلة «المقتطف» على نشرها، وشجع شبلي شميل صاحب مجلة «الشفاء»، ولما سمع بعزمه على السفر لدراسة الأساليب الحديثة لمرض السل أعانه إعانة مالية على ذلك.

(٥٧)

ونأتي إلى الإشكالية الثالثة، وهي إشكالية الرأي الفقهي في وجود غير المسلمين (أو المسيحيين) في الطبقة العليا من دولاب الحكم.

كان محمد عبده في بداية عهده بالسياسة يظهر ضيقه من تصرفات نوبار وأقرانه فيلجأ في انتقادهم إلى العاطفة الدينية ويصفهم بأنهم مسيحيون، ويعتمد على هذا الوصف في تعليل ما يشخصه من عدم ولائهم لوطنه:

«إن رياض باشا، برغم كونه مستبداً، رجل شريف، وهو أفضل من تجران وبترس وأرتين، لأن هؤلاء كلهم مسيحيون لا يريدون خيراً بنشر روح التعليم الإسلامي، ولعله ينجح في جعل الخديو يستعين به وبطبقة من الشبان المسلمين المتعلمين، ويقصي عنه الأرمن والمسيحيين».

(٥٨)

لكن محمد عبده نفسه بعد أن صقلته التجربة كان له رأى مختلف، وتوجه أكثر نضجاً، وقد أصبح له موقف واضح عبر عنه في أكثر من موقف، وعندما هاجمت الصحافة بطرس باشا غالي في كثير من تصرفاته الإدارية وانتقلت من هذا الهجوم إلى الهجوم على الأقباط وقف محمد عبده سداً منيعاً أمام ما تمثله هذه المحاولة وكان مما قاله:

«... وعندنا أن التحامل على شخص بعينه لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملة، فإن ذلك اعتداء على غير معتد، ومحاربة لغير محارب، أو كما يقال: جهاد في غير عدو، وهو مما ضرره أكثر من نفعه، إن كان له نفع، فإنه يثير الساكن، وينطق

الساكت، ويؤلب القلوب المتفرقة على مقاومة رأى الطاعن، ومخالفته إلى عكس ما يريده، فليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطنة في أرض واحدة فيشملوها بشيء من الطعن، أو ينسبوا إلى شائن من العمل، تعللاً بأن رجلاً أو رجلاً منها قد استهدفوا لذلك، فإنه مما يرسل العداوات إلى عمائق القلوب، ويدلي بالضغائن إلى بطون الأفتدة، فإذا تنافرت الطوائف، تشاغلت كل منها بما يحيط شأن الأخرى، فكانت كل مساعيهم ضرراً على أوطانهم، فالتوى على الطاعن قصده، وبعدت عنه غايته».

(٥٩)

وقد لخص الشيخ محمد عبده موقفه من بطرس غالي فذهب إلى أن التجربة صقلت شخصية بطرس غالي وجعلته أبعد ما يكون عن الوقوع فيما اتهم به من تحيز أو خطأ . ونحن نرى دفاع الأستاذ الإمام محمد عبده عن بطرس غالي دفاعاً نظرياً يعتمد على المقدمات المنطقية أكثر من اعتماده على وقائع محددة يثبت بها ما يذهب إليه من دفاع:

«أما بطرس باشا غالي فهو رجل ذكي حاذق في عمله، بصير بأمره، تقلب في وظائف الحكومة من عنفوان شببته، ورقى به اجتهاده إلى ما وصل إليه من سامي وظيفته، وكان «باشكاتب» الحقانية زمناً طويلاً، ثم صار وكيل الحقانية من نحو ست سنوات، ووثقت به الحكومة الخديوية في كثير من أعمالها المهمة، ونال منها مكافآت على ما أدى من الأعمال التي نيظت به، فمن الظن به ألا تضيق معرفته عن الإحاطة بما توجب عليه أحكام وظيفته، وألا يصدر عنه ما يبعث عليه لائمة من مصيب في رأيه، محق في حكمه».

ومن الجدير بالذكر أن بطرس غالي وصل إلى رئاسة الوزارة (١٩٠٨) ثم إلى الاغتيال (١٩١٠) بعد وفاة الأستاذ الإمام (١٩٠٥).

(٦٠)

ونأتي إلى الإشكالية الرابعة، وهي أصعب الإشكاليات، وهي علاقته بالمستعمر الإنجليزي، أو تعاونه مع الإدارة الإنجليزية، وهو التعاون الذي وصل إلى حد أن الخديو عباس هم بعزل الشيخ محمد عبده من الإفتاء، فأعلن اللورد كرومر بصريح العبارة: «إنه لا يوافق على عزله من

منصب الإفتاء، مهما كانت الأحوال، ما دام موجودًا» .

(٦١)

ومن الواجب أن نلتفت إلى صعوبة المأزق الذي وجد محمد عبده نفسه فيه حين اكتشف أن طريقه في الإصلاح السياسي والاجتماعي وهدفه منه لا يمكن أن يحقق النجاح إلا بالاستعانة باللورد كرومر (المعتمد البريطاني) على الخديو عباس حلمي الثاني، والواقع أن محمد عبده شق طريقه في هذا الميدان وهو مطمئن الضمير، قرير العين بعد أن وجد ما اعتقد أنه الصواب، لكن ورقة الاتهام بالتعاون مع الممثل الإنجليزي لم تفتأ ترفع في وجه محمد عبده وفي وجه تاريخه من آن لآخر، وقد أجاد الأستاذ أحمد أمين تقديم وجهة نظر الشيخ محمد عبده في هذه الإشكالية في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» حيث قال :

«... وقد استفتى الإمام محمد عبده مرة في الاستعانة بالأجانب فكان من فتواه: «قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين، وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين، وأن الذين يعتمدون على هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين، وتربية أيتامهم، وما فيه خير لهم لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي ﷺ وأصحابه، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الأمرين: إما كافر أو فاسق، فعلى دعاة الخير أن يجددوا في دعوتهم، وأن يمضوا على طريقتهم، ولا يجزئهم شتم الشائمين، ولا يغيظهم لوم اللائمين، فالله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر» .

يعلق الأستاذ أحمد أمين فيقول:

«فهو في هذه الفتوى يعبر عن مذهبه، ويبرر موقفه، والقارئ لهذه الفتوى يشعر بما يشعر الأستاذ به من مرارة وغيظ» .

(٦٢)

وكان الخديو توفيق نفسه في مرحلة مبكرة قد أدلى بحديث لندوب صحيفة «التيمس» عبر فيه عن منهجه في الحكم في ظل وجود الاحتلال البريطاني فقال: «إن أمامي واحدة من ثلاث خطط في الحكم، إما اتباع نصائح إنجلترا ظاهراً والعمل على محاربتها في الخفاء

(فيما بين قوسين نقول: إن هذا هو الأسلوب الذي حاوله ابنه وخليفته عباس حلمي فيما بعد ذلك)، أو إطاعتها إطاعة عمياء، أو أناقش نصائحها بكل صراحة وأبدي آرائي فيها، فإذا قُبلت فيها، وإلا فأنا مضطر لقبولها، وقد اتبعت في الحكم الطريقة الأخيرة، فرُميت بالضعف، فهل كان يمكنني أن أقاوم إلى النهاية؟».

هكذا قال الخديو توفيق نفسه، وبهذا لم يترك هامشا للانتقادات التي وجهت إلى الشيخ محمد عبده فيما بعد.

(٦٣)

وقد كان الشيخ محمد عبده يوافق رأي السياسة البريطانية في كثير من قضايا العلاقة بين مصر والخلافة العثمانية، وكانت هناك نقاط اختلاف كثيرة، وكان موقف العقل من هذه الخلافات يقود في بعض الأحيان إلى الإقرار بأن الصواب كان في جانب البريطانيين لا العثمانيين، وهذا أمر طبيعي في ظل الممارسة السياسية التي تتأثر بالمصالح المباشرة، كما تتأثر بالخلفيات الراهنة.

وبالطبع فقد كان البريطانيون من أنصار سياسة «فرق تسد» وهكذا كانوا من أنصار ترك هامش كبير من الحرية للحركات المقاومة لنفوذ السلطان العثماني، ومنها جماعة «تركيا الفتاة»، على حين كان الخديو عباس حلمي لا يمانع في أن يظهر تأييده العسكري للسلطان في مواجهة جماعة «تركيا الفتاة»، وكان الإمام محمد عبده يري أن الخديو ليس له أن يستبد بتصريف الأمور، أو أن يكون حكومة داخل حكومة (هكذا كان محمد عبده يصور الخديو على أنه يريد أن يكون حكومة داخل حكومة البريطانيين)، وأن ليس من مصلحته ولا مصلحة مصر أن يجارب جماعة تركيا الفتاة خدمة لتركيا، وفيهم قوم أحرار لم يرضهم ظلم عبد الحميد، ولا عسفه، ولا استبداده.

(٦٤)

ومع هذا كله فإن الخديو عباس نفسه كان يستشير الشيخ محمد عبده في خلافاته وأزماته مع البريطانيين، وكان يأخذ برأيه، ومن ذلك استشارته له عندما أرادوا تعيين قاض مصري بدل القاضي التركي، وكان الخديوي لا يرى هذا الرأي، لأنه يضعف صلة مصر بتركيا، ويمكن من سلطة الإنجليز، وكاستشارته له في مسألة «ليون فهمي»

الأرمني، وكان قد قبض عليه الخديو وحبسه في قصر رأس التين لاتهامه بتزوير أختام باسم رئيس كتاب «يلدز»، وأراد اللورد كرومر أن يفتش عنه في القصر، ورأي الخديوي أن هذا منتهى الإهانة، وقد أشار الشيخ محمد عبده على الخديو بما أنقذه من الموقفين.

(٦٥)

وإذا كانت ممارسة السياسة قد قادت محمد عبده إلى ما يسميه المؤرخون «مهادنة الإنجليز»، فإن محمد عبده نفسه لم ينكر ذلك، ولم يكن يلتفت حول الإقرار به، ولا إلى تقديمه في صورة مختلفة عما حدث بالفعل.

وقد وضع محمد عبده تقريراً بعد عودته من منفاه عما يراه في وجوه إصلاح التعليم في مصر، ورفعها إلى اللورد كرومر لا إلى الخديو توفيق، وهكذا ظهر اعتقاده في أن الحكومة الفعلية هي حكومة الإنجليز لا حكومة الخديو.

ثم ظل الشيخ محمد عبده طول الفترة الباقية من حياته بعد عودته من منفاه يسالم الإنجليز، ويتعاون معهم، حتى إنه كان يرى أن جلاء الإنجليز لا يأتي إلا من طريق استنارة الشعب، وفهمه لحقوقه وواجباته، وغضبه من الاعتداء على حقوقه، وهمته في أداء واجباته، ومصر لم تكن تبلغ هذا المبلغ، ووسيلة ذلك إصلاح التعليم.

وكان يرى أن مسألة مصر لا تحل بمواجهة مصر لإنجلترا، مع ما بين البلدين من فارق القوة، ومع ميل الدول الأجنبية إلى تأييد البريطانيين، وكان يرى أن القوة هي الكفيلة باستخلاص حق مصر من بريطانيا، وإدراك بريطانيا نفسها هذه الحقيقة، والتفات الدول إلى أن مصلحتها في استقلال مصر، وإلى أن يحدث ذلك فإنه يجب على القادة أن ينيروا الشعب بالتعليم، ولا يجعلوا كل همهم الاشتغال بالسياسة.

وفي هذا الصدد اختلف الشيخ محمد عبده مع جمال الدين الأفغاني اختلاف قاد إلى افتراقهما كما نعرف، وكان محمد عبده يصرح بأن الأفغاني وهو أستاذه صرف كل جهوده في السياسة دون الإصلاح الداخلي للشعوب، وكذلك انتقد الأستاذ الإمام الأميرة نازلي في أنها انصرفت إلى المجهود السياسي ولم تؤسس جمعية للنهضة النسوية، مثلاً، وكان إذا حضر مجلسها لم يستجب لدعوتها له أن يتكلم في السياسة، بينما هي لم تكن تحب له إلا أن يتكلم في السياسة.

(٦٦)

وقد أشار الدكتور محمد عمارة إلى أن النص، الذي يتعلق برأي الأستاذ الإمام في شكل الإدارة المصرية في ظل الاحتلال البريطاني، جاء في خطاب بعث به إلى صديقه المفكر الإنجليزي ولفرد بلنت إذ كان بلنت قد بعث إلى الأستاذ الإمام يستطلع رأيه في هذا الأمر، وذلك بمناسبة عقد الاتفاق الودي بين إنجلترا وفرنسا سنة ١٩٠٤م، وهو الاتفاق الذي انتكس بالأمال الوطنية المصرية لدى الكثيرين خطوات إلى الوراء، فبعث الأستاذ الإمام إليه برأيه هذا في رسالة تاريخها ٦ من مايو سنة ١٩٠٤م.

وقد ذكر الدكتور عمارة أن جريدة «اللواء» نشرت هذا الخطاب بعد وفاة الأستاذ الإمام بعامين سنة ١٩٠٧م، نقلا عن كتاب بلنت «التاريخ السري للاحتلال»، الطبعة الإنجليزية، لكنه يشير إلى أن الترجمة العربية لهذا الكتاب التي قام بها الدكتور عبد اللطيف حمزة لم يرد فيها ذكر لهذه المراسلات، ويشير الدكتور عمارة أيضًا إلى أنه راجع الطبعة الإنجليزية «فلم نجد هذه المسائل».

وقد أثبت الدكتور عمارة الرسائلتين رغم عدم وجودهما في كتاب بلنت، ولا في مذكراته مبررًا هذا باحتمال أن يكون بلنت قد حذفها من هذه الطبعة، إذ أنه قد ذكر في تقديمه للكتاب أنه راجع مواد مع الأستاذ الإمام وحذف بعض المواد التي تسيء إلى بعض الأصدقاء.

وقد قال الدكتور عمارة بعبارة واضحة: «نحن نثبتها هنا، ولكننا لا نقطع بمسؤولية الإمام عما فيها من أفكار».

(٦٧)

عبر الشيخ محمد عبده عن تصوره لطريقة حكم مصر مع بقاء أسرة محمد علي في هذا الحكم على نحو يميل إلى إيجاد الديمقراطية مع الحفاظ على صورة العرش، ونحن نراه حريصا على نزع كل سلطة تنفيذية (أو توجيهية للسلطة التنفيذية) من الخديو، وإن كنا نتحفظ على أنه لا يمانع في عضوية الموظفين الإنجليز في مجلس الشورى:

«إن رأبي في الإدارة المصرية، إذا بقيت الخديوية في عائلة محمد علي، هو كما يأتي:

« ١ - أول وأهم قاعدة أساسية في تلك الإدارة هي أنه يجب ألا يكون للجناب الخديوي أي سلطة تخوله التداخل في هيئات السلطة التنفيذية للنظارات، ولا إدارة الأوقاف والأزهر، ولا المحاكم الشرعية، بمعنى أنه لا ينبغي أن يُجعل لتداخله الشخصي أثر ما في الإدارة المصرية مطلقاً».

« ٢ - يجب أن يشكل مجلس على نسق مجلس الشورى الحالي، بوجه التقريب، ولكن على نظام أفوم، وترتيب أمثل منه، وينبغي أن يكون الوزراء وكبار الموظفين أعضاء فيه، وليس هناك ما يمنع من انتظام بعض كبار الموظفين من الإنجليز في الحكومة المصرية في سلك أعضائه، ويكون من اختصاص هذا المجلس سن القوانين الجديدة».

« ٣ - ينبغي أن توضع حدود لتداخل السلطات التنفيذية الذي يدعيه الموظفون الإنجليز كالمستشارين وغيرهم لأنفسهم، حتى لا يكون الموظفون المصريون مجرد آلات صماء لا إرادة لهم، ولا رأي بيدونه من تلقاء أنفسهم».

« ٤ - أن يشكل مجلس إدارة في كل نظارة من النظارات كالحقانية والداخلية مثلاً، ينتخب أعضاؤها بواسطة المجلس العام المتقدم الذكر، وتكون وظيفة كل مجلس من هذه المجالس الإدارية البحث في تفصيلات المسائل المهمة، ووضع المشروعات والقوانين والنظامات لكل مصلحة من مصالح الحكومة».

« ٥ - أن يوضع قانون لنظارة المعارف يكون إجبارياً بالنسبة إلى الشؤون المتعلقة بالمعارف العمومية والتعليم، وينبغي أن يخصص قسم من الدخل العمومي للقيام بنفقات التعليم يكون كافياً لفتح مدارس للتعليم العام، وأخرى للتعليم الفني تكفي لسد حاجات البلاد».



آراؤه في السياسيين المعاصرين له

(٦٨)

الآن وقد لخصنا وخلصنا من فهم مقومات الفكر السياسي للأستاذ الإمام ومناقشة الإشكاليات التي صادفها فلربما يتصل بفكر محمد عبده السياسي وبمذهبه التاريخي أن نتأمل بعض آرائه في السياسيين الذين عاصروهم .

ونحن نعرف من قراءتنا لمذكراته وآثاره مدى حبه وتقديره لرياض باشا، ونعرف كذلك أن هذا الرجل كان يعاون الأستاذ الإمام على مقاصده في الإصلاح، ويستعين برأيه في بعض الشؤون، وقد لخص الأستاذ محمد كرد على رأي الشيخ محمد عبده في رياض باشا بقوله إنه كان يرى في شخصه صورة حسنة للمستبد العادل: «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة».

(٦٩)

وهذه فقرة من فقرات محمد عبده في مديح رياض باشا وبيان سجاياه، ونحن نرى في هذا النص البديع قدرة فذة على نقد الشخصية نقداً حقيقياً مع إظهار هذا النقد في صورة المديح، أو فلنقل إنه كان يبدأ بالمديح ثم يستثنى منه، وهو أسلوب لطيف في تقديم النقد إلى صاحبه:

«رياض باشا خير مَنْ في طبقتة من المصريين بلا نزاع، والمنازع في ذلك مكابر، وفيه من محامد الصفات ما لا ينكره العدو المنصف، ولكن يصحب هذه المزايا ما قد يؤاخذ عليه».

«رياض باشا ذكي بالفطرة، وقد اكتسب بالتجربة في الأعمال الإدارية ما لم يكتسبه سواه، ولكن معارفه جزئيات متفرقة يعوزها كلي يرجع إليه، ولم يكن لديه علوم كلية ترد إليها الجزئيات، فقد كان يقيس الجزئي على مثله، وربما لا يكون جامع الشبه بينهما تاماً فيقع في الخطأ».

«فيه همة وقوة عزم لا تنكر، ولكن قلما يحوط ذلك بالحزم وبعده النظر في العواقب ليتجنب ما يكره منها».

«صادق النية، مخلص السريرة في خدمة البلاد، ولكن لا يبالي في تأدية ما يراه واجبا عليه بما يجرح القلوب، ويؤلم النفوس، ويظن أن من الواجب على كل أحد أن يعلم حسن نيته، وأن يبينها هو، وأن يرضى بعمله وإن لم تظهر الغاية الصالحة منه».

«له نشاط في العمل، لا يصحبه كلل ولا مل، ولكن تأخذ الجزئيات من زمنه بعض نصيب الكليات».

«فيه مزية التفويض للعامل في عمله، ومنحه كمال الحرية فيه إذا وثق فيه، ولكنه ليس عنده قاعدة يبني عليها ثقته، فتارة يثق بالأذكى العارفين وبالصادقين، وتارة بأضدادهم».

«إذا غضب على أحد مزج في غضبه بين إحساسه الخاص وما يتعلق بالعمل العام، فيسقطه من نظره وإن كان فيه من الفضيلة ما يعترف به العالم أجمع، ويفوته الانتفاع منه، ولهذا يحترم أحيانا مَنْ لا يستحق الاحترام، ويحتقر مَنْ يستحق الإكرام، ويذم المتعصبين للأوهام، ويجل الكثير من أفرادهم».

«نظيف القلب، بعيد عن الحيلة، إذا مال إلى شيء أو نفر منه ظهر ذلك في قوله وأسرته وجهه وحركات أطرافه، فتراه يميل إلى إخفاء سره، وطهارة نفسه تحاول إظهاره، فتكون الغالبة».

«يهاب ذوي النفوذ من الأجانب، ولكنه كان يجد السبيل لمقاومة بعضهم، إذا وجد من آخر سندا، وهو أمثل طبقتة في ذلك».

«جريء مقدام في الأعمال، كأن لا شيء يخيفه، فإذا عرض له ما لم يستطع تذليله، رجع إلى أقصى ما يمكن أن يبلغه الاحتراس، فينقطع العمل».

«لم يكن يخالج فكره ريبة في سكون المصريين إلى الطاعة في كل ما يؤمرون به، هملا لهم على سالف عهدهم، فكان في غاية الطمأنينة من ناحيتهم، فلم ير أنه يجب أن ينظر فيما عساه أن يثيرهم من جهة المقابلة في تنفيذ السلطة، أو من ناحية الساخطين عليه من الوطنيين».

(٧٠)

ولا يقف أمر تقدير الأستاذ الإمام لرياض باشا عن هذا الحد وإنما نراه في أحد آثاره الأخرى يفصل القول في إنجازات رياض باشا فيقول:

«بعدما تبين من موجز سيرة رياض باشا وهذا البعض من نظاره، يمكنك أن تسمع بعض ما أثمرته تلك السيرة:

(١) إن إبطال رياض باشا للسخرة كان عدالة لا تنكر، ولكنه أحق عليه جميع الوجهاء الذين كانوا يستغلون أبدان الرعية وأموالها، ولم يكن ذلك ضاراً لولا ما صحبه من استعلائته عليهم، وتعريضه بسوء ماضيهم، حتى رأوا أنه ينبغي لهم التخلص مما يمس كرامتهم، فشكّلوا لمقاومته جمعية تسمى «جمعية حلوان» كان فيها م. ش باشا، وش. باشا، وع. ل. باشا وغيرهم، فلما خاب سعيهم تربصوا به الدوائر.

«وكان قد اشتد على بعض الجرائد فألغها بأسباب لم تكن بالقوية، فمنح بذلك خصومه آلة تهيج الآراء لمقاومته، فذهب أديب إسحاق أحد محرري تلك الجرائد المملغة إلى أوروبا، وأنشأ جريدة سماها «القاهرة» لم يكن لها موضوع سوى رمي رياض باشا بالاستبداد والظلم، والرغبة في بيع البلاد إلى الأجانب، حتى كانت تسميه «رياضستون»، وكان ينفق على تلك الجريدة الحديدية الأسبق إسماعيل باشا، ور. باشا، وم. ش. باشا، وع. ل. باشا وغيرهم، وكان الكثير من الساخطين يتلذذون بتلاوتها كما يتلذذ المريض بحكاية علته، ووسائل شفائه.

(٢) زاد حنق أكثر الأغنياء عليه بزيادة مائة وخمسين ألف جنيه في أموال الأطنان العشورية، وهو لم يبين الضرورة الداعية إليها ليتضح عذره، فانتهاز الفرصة نوبار باشا وألب كثيراً من الأعيان للمظاهرة بالشكوى من الظلم والخسار الذي يحل بهم، وكثرة الاجتماع لذلك، ونفي مَنْ كان واسطة في إثارة المتظلمين وهو حسن موسى العقاد، وبرح نوبار باشا مصر بتنبهه يقال إنه صدر إليه، ولكن جرح الأغنياء لم يبرأ ألمه بذلك.

(٣) وثق بمن لم يكن أهلاً للثقة من المديرين، فأساؤوا إلى وجهاء البلاد، ولم يكن يسمع الشكوى فيهم لاعتقاده أن أولئك الوجهاء هم أصل شقاء البلاد، وهذا صحيح في

الأغلب، ولكن ليس من الحزم جعله عاما، ولهذا وقر في نفوس الأعيان أن رياض باشا عدوهم، يريد إسقاطهم، وإقامة مَنْ دونهم مقامهم.

(٤) اهتم بتقرير الأمن، كعادته في كل وزارته، كأن البلاد في حرب دائم، وأعطى المديرين في ذلك سلطة أسوأوا في استعمالها، فأخذوا بالظن، ونالوا من كثير بالشبهة، فأزعج ذلك نفوس الباقي، فخافوا أن يصيبهم ما أصاب غيرهم بغير حق ولا عدل.

(٧١)

وهذه قطعة أدبية فلسفية يصور فيها الأستاذ الإمام النزاع الذي دار بين رياض باشا وبين الأعيان تصويرًا تأمليًا فذاً :

«إذا صوبنا النظر إلى ما دون المرتبة العليا من مراتب الإنسان، وهي المرتبة التي يصل فيها إلى منازل الملائكة في كمال الصفات، وأخذنا الإنسان من وجهته البشرية، رأينا أن المنافع العامة مع عظم مقدارها، وعم أثرها لا تصرف الشخص عن نفسه، ولا تنسيه منافعه ومضاره الخاصة به، فما الظن بقوم تنقصهم التربية، وتعوزهم البصيرة، وقد شعروا بشيء من القوة لا يدركون كيف يستعملونه؟ فمن مسه ظلم المأمورين ولم تسمع شكواه، ومَنْ يترقب أن يؤخذ بما أخذ به غيره بغير محاكمة عادلة، ومَنْ نكبتة شبهة مخيلة لا حقيقة لها، ومَنْ يخاف أن يتمثل في خيال حاكم جاهل بصورة لا تعجبه من الإصلاح، كانوا يطلبون تغيير هذه الحال بما هو أدعى للسكينة والاطمئنان، وتوفير المنافع، وأنزه الناس غرضاً كان يؤمل أن رياض باشا ينتبه إلى ذلك من نفسه بما تكشفه التجربة في زمن قصير أو طويل».

«أما الضجرون ومَنْ لا تبلغ المصالح العامة من نفوسهم مبلغ أدنى مصالح الخاصة، فضلاً عن أقصاها، فقد كانوا يتمنون سقوط وزارة رياض باشا من ساعة إلى أخرى، ولا يكفون عن الطعن فيها، والتنديد بها مهما استطاعوا».

«تلك الرغبة التي كانت تلعب بالنفوس، وتجيئ في القلوب آخر عهد إسماعيل باشا، والأيام الأولى من حكومة جناب الخديو السابق، تلك النزعة إلى تأسيس الحكومة على قاعدة الشورى، ومنح بعض منتخبين من الأهلين حق المشاركة في كليات أعمال الحكومة،

ذلك الظماً وجد مسكناً من مبادئ الإصلاح فاطمأنت النفوس إلى عدل الحكومة في القضايا العامة، وفترت تلك الرغبة كأنها قد وجدت من حسن نية الحاكم عوضاً عن اشتراك الرعية في الحكم».

«لكن تلك النزعة انبثت مرة أخرى بعد مدة من الزمان.... فرجع التحدث بين الناس إلى ما كان عليه، وأخذ الناس يقولون لا صلاح في الاستبداد بالرأي، وإن خلصت النيات، فرأي واحد عرضة للخطأ، وإن تحققت نزاهته من الغرض».

(٧٢)

وقد ظل الأستاذ الشيخ محمد عبده يحاول أن يبرر موقف رياض باشا من الديمقراطية :

«رياض باشا لم يكن يعرف أن في البلاد مَنْ يطلب هذا الأمر طلباً صحيحاً، لأنه لم يجتبر الناس، ولم يصنع حق الإصغاء إلى ما كان يدور بينهم، وكان يعتقد أن في مجلس الشورى تعويقاً عن الإصلاح المطلوب؛ لأن أعضائه تعوزهم الخبرة بالأحوال السياسية والإدارية، فلا ينتظر منهم إلا المعارضات وإطالة البحث في أمور تجب فيها السرعة، وكان يوافق في هذا الرأي كثير من العقلاء، ويتمنون مع ذلك أن يبدأ بشفاء هذا الغليل بعد حل المشاكل المالية، ووضع قانون التصفية، وتشكيل المراقبة الثنائية، وبت أهم المسائل السياسية، إذ لم يبق بعد ذلك إلا الشؤون الداخلية والقضائية، وكان يمكن تحويل المجلس بعض الحقوق التي منحها الأمر العالي من قبل، والتوسع فيها بعد ذلك بالتدريج، وقد خاطبه بعض الوجهاء بذلك فرفضوا باتاً، فكان ذلك مما زاد الرغبة».

«ولو أنه أجاب بالرفق، ووضع المسألة موضع البحث وطاول فيبتها سنين، لكان قد أرسل الآمال تسرح في فسحة من النظرة، ولم يكن قد دعاها بالشدة إلى الانضمام إلى مَنْ يؤلب عليه، ويثير الأحقاد حواليه».

(٧٣)

وفي أثناء روايته لأحداث الثورة العراقية بيدي الشيخ محمد عبده أسفه ؛ لأن رياض باشا لم يعتزل الخدمة بإرادته مبكراً قبل أن تتوالى الأحداث وتضطره إلى الاعتزال، وهو

يورد ما يدل دلالة واضحة على أن رياض باشا كان واعيا ومدى تأمر الخديو نفسه عليه:

« .. من العيب أن يقال : إن رياض لم يكن يحس بموجدة الخديو عليه، ورغبته في اعتزاله للسلطة، ولكن لذة المنصب والشغف بالرئاسة وثقة دولة الرئيس بنفسه وظنه أن لا صلاح للبلاد إلا إذا كان هو صاحب سياستها، والقائم بتدبير شؤونها، كل ذلك كان يغالط إحساسه، ويدافع وجدانه، ويلتمس له العذر في البقاء، ويصرف نظره عن أدلة الانحراف عنه على قوتها، ويقبل به على موهومات الركون إليه على ضعفها، ولو حكّم عقله وأنصف نفسه وبلاده لانصرف عن مقام السلطة مختارا قبل أن ينصرف عنها مكرها، فقد كان من المحتمل ألا تبلغ الفوضى بالبلاد مبلغ ما وصلت إليه، لو لم يضطر الضباط إلى حشد الجنود في ساحة عابدين لإكراهه على التنازل عن رئاسة النظار».

«إن اليأس قد تغلب على شعور الحزب الوطني، بسبب استقالة رياض باشا وعودة نوبار باشا إلى الحكم، ذلك لأن نوبار يمثل سيادة رجال المال والمضاربين الذين سيتمتعون في عهده بالرخاء والرفاهية، إذ سيحكم البلاد فريق من الأجانب النازحين من كل صوب».

(٧٤)

وإذا كان لا بد من خاتمة نختم بها حديثنا عن الأستاذ الإمام في فكره السياسي، فإننا نفضل أن ننقل الفقرة التي يتحدث فيها إلى تلميذه الأستاذ رشيد رضا عن الأميرة نازلي فاضل، ففيها تعبير دقيق عن إحدى الجواهر في فكر محمد عبده السياسي، وهي فكرة الالتفات إلى العمل النافع قبل السياسة.

وفي حديثه هذا عن الأميرة نازلي فاضل نرى أنه كان يتمنى لو أن هذه الأميرة المستنيرة شغلت نفسها بالإصلاح الاجتماعي بديلاً عما لاحظته عليها من ولعها بالسياسة:

«... لكنها مولعة بالسياسة، كما قلت، فمن سوء حظ المسلمين أن كل من كان فيه استعداد لشيء يشتغل بغيره، فاشتغال هذه الأميرة بالسياسة كاشتغال السيد جمال الدين بها، هو رجل عالم، أعرف الناس بالإسلام وحالة المسلمين، وكان قادرًا على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، ولكنه وجه كل عنايته إلى السياسة، فضاع استعداده هذا...».

«وهذه الأميرة قادرة على تأسيس عمل يفيد في تهذيب البنات، فإن من حولها من

الأميرات ينفقن نفقات كبيرة إسرافاً وتبذيراً، ولو أنها حملتهن وأمثالهن من النساء الغنيات على إنشاء مدرسة لتربية البنات وتعليمهن، واستحضرت لهن معلمات من الأستانة أو سوريا لكان خير عمل تعمله، وما كن ليخالفنها، فإذا لم يأت بالفائدة المطلوبة كان غرساً أو بذراً تجني ثمرته ولو بعد حين».

«وطالما ذاكرتها بهذا المعنى، وخطأتها في الاشتغال بالسياسة، وكان يسوءها هذا منى، لأن النساء (ولاسيما الأميرات) يجبين الطاعة وعدم المعارضة لهن في آرائهن، وأنا لا أجاريها في أحاديثها السياسية فتغضب، وإذا حضر مجلسها غيري وتكلمت معه لا ترضى أن أكون ساكتاً فتحملني على المشاركة، وأنا لا أحب أن أجاريها في شيء أعتقد خطأها به، وقد قلت لها يوماً: إن سكت لا أرضيك، وإن تكلمت لا أرضيك (أي لأني أعارض) فكيف العمل؟!».



(٧٥)

ملخص منهجه في الإصلاح السياسي

وأخيراً.. فقد وصف الشيخ محمد عبده نفسه أسلوبه في الإصلاح في فقرة دقيقة معبرة

حيث قال:

«ولم أكن في كل ذلك الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة وهي لا تزال في كثير مما ذكرت قائمة، ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب، أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تديره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمة من غرس تغرسه، وتقوم على تنميته السنون الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن، والله المستعان».



الباب السادس
ممارسته السياسية قبل المنفى

(١)

كان الشيخ محمد عبده في عصر الخديو إسماعيل أقرب ما يكون إلى المواطن المهموم بأمور وطنه، والضائق صدرا بتجاوزات الحاكم، لكننا لا نستطيع أن نقول إنه كان زعيم حزب، أو رأس حربة مناوئة للخديو إسماعيل، ومن الواضح أنه كان يتمنى زوال عهد إسماعيل حتى لو شارك هو نفسه في تحقيق هذه الأمنية، وقد وصل به الأمر إلى التفكير في قتل الخديو إسماعيل حلاً لمشكلة مصر مع دائئها في ذلك الوقت، وفي نص من نصوصه نجد هذا المعنى، وتبريره له:

«لأن قتل إسماعيل في ذلك الوقت كان يعتبر من أحسن ما يمكننا عمله، وكان يمنع تدخل أوروبا، ولكن لم يكن من المستطاع في ذلك الوقت تأسيس جمهورية إذا نظرنا إلى حالة الجهل الذي كان سائداً على العقول».

(٢)

وكان الشيخ محمد عبده في هذه الفترة قد حظي بعضوية تنظيم ماسوني، ومن العجيب أن الخديو توفيق نفسه كان هو الآخر، شأنه شأن محمد عبده، قد حظي بالانتماء للماسونية، ولما كانت الماسونية بطبيعتها صاحبة سر مغلق ومقلق فإننا، نحن وغيرنا، لا نعرف كثيراً عن طبيعة نشاط محمد عبده في الماسونية، لكننا نعرف أن الأفغاني ومحمد عبده كانا يتمنيان اليوم الذي يؤول فيه حكم مصر إلى صديقهما الأمير محمد توفيق، سواء أتم هذا التولي عن طريق الخليفة العثماني، أم تم عن طريق الماسونية، وليس معني هذا أن محمد عبده قد سعى من خلال الماسونية إلى مثل هذا الهدف، وإن كنا لا نستطيع نفي مثل هذا السعي أيضاً، وقد عبر الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه عن رأيه في الماسونية في ملاحظات دونها عن بعض أحداث الثورة العرابية فقال:

«في أواخر أيام إسماعيل حاول البعض إدخال «الماسونية» إلى مصر، وكانت جميع المحافل المصرية متصلة بالمحافل الأوروبية، وقد انضم الشيخ جمال الدين (أي الأفغاني) إلى أحد هذه المحافل، ولكنه لم يجد لها قيمة فخرج منها، وكان إسماعيل باشا قد أخذ يشجع الحركة بنية الاستفادة منها، وذلك عندما وقع في أزماته، ولكن (مركز) الماسونية لم

يبلغ يوماً ما مركزاً قوياً في مصر».

(٣)

على أية حال فإن الحكم قد آل إلى الخديو توفيق، ومن الطريف (وليس من المستغرب) أن هذا كان بداية لافتراق الطريق بين المفكر والأمير، أو بين المفكرين (الأفغاني ومحمد عبده) والأمير.

وبالطبع أيضاً فإن انقلاب الخديو توفيق على الرجلين كان مفاجئاً، وكان حاداً، وربما نجد من تفصيلات خلاف الجانبين ما يبرر للخديو توفيق عنصري الحدة والمفاجئة في رد فعله، لكن هذا الحدث، وهو الانقلاب، كان بداية للأحداث التي يجب أن تدرس ولم يكن نهاية لها، وهذا هو ما سنحاول أن نفعله في هذا الباب.

في هذا المقام يروى أن الخديو توفيق لما انقلب على صديقيه الأفغاني ومحمد عبده قرر أن يتخلص منهما مرة واحدة، فأمر بنفي السيد جمال الدين الأفغاني، وتحديد إقامة الشيخ محمد عبده، وهكذا أخذ الأفغاني من داره ليلاً في عربة مقفلة وليس عليه غير قميص واحد، وأرسل في قطار إلى السويس، ومن هناك إلى الهند، أما الشيخ محمد عبده فعزل من التدريس في مدرسة دار العلوم ومدرسة الألسن، وأمر بأن يقيم في قريته «محلة نصر» لا يفارقها إلى بلدة أخرى، ومنع عليه بالطبع أن يزور عاصمة البلاد، أو المدن الكبيرة كالإسكندرية وغيرها.

وهكذا بدأ التوتر، بل الشقاق في علاقة الخديو توفيق بالأستاذ الإمام، فلما نجح رياض باشا في استصدار العفو (الأول) من الخديو توفيق عن الشيخ محمد عبده، عاد الرجل ومارس عمله المعروف في «الوقائع المصرية»، ثم كان ما كان من أمر الثورة العربية، وانضمام محمد عبده إلى قادتها، وهو ما باعد تماماً بينه وبين الخديو توفيق على نحو ما سنتناوله بالتفصيل في استعراضنا لموقف الشيخ محمد عبده من أحداث هذه الثورة.

لكننا نؤثر أن نبدأ بإجمال الحديث عن موقف الشيخ محمد عبده من الخديو توفيق ورأيه فيه.

(٤)

نبدأ بأن نشير إلى أن رأي محمد عبده في الخديو توفيق كان شديد القسوة:

وقد تكرر تعبير محمد عبده هذا الرأي في كثير من المواقف، ومن هذه المواقف حديثه وهو في إنجلترا مع بعض مراسلي الجرائد، فقد سأله محرر جريدة تدعى «البول ميل جازيت» عن رأيه في الخديو، فقال الشيخ:

«إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة، لأنه مهد لدخولكم بلادنا، ورجل، مثله، انضم إلى أعدائنا أيام الحرب، لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام، ومع هذا إذا ندم على ما فرط منه وعمل على الخلاص منكم ربما غفرنا له ذنبه، إننا لا نريد خونة، وجوهمهم مصرية، وقلوبهم إنجليزية».



وقد تجلت نقمة الشيخ محمد عبده على الخديو توفيق في كثير من المقالات، وهو على سبيل المثال يقول عنه:

«... ويتخذونه آلة لتخريب بلاده، وهدم ملكه، وما يكون من شر ينسبونه إليه، وما عساه يوجد من خير يردونه إلى أنفسهم، وفيما بين ذلك يبغضون إليه الولاية الإسلامية، ويحبون إليه إغفال الأصول الدينية».

(٥)

وللإمام محمد عبده نص أدبي بديع ينعى فيه على الخديو توفيق قوله بأنه أصلح بلاده من خلال القضاء على الفتنة العراقية، وهو يميل في هذا النص إلى أن يتهم الخديو نفسه بأنه كان من أسباب الفتنة، والعاملين على إيقاد نارها هو وسلطان باشا، وفي فقرات هذا النص يلقي الشيخ محمد عبده بالمسؤولية عن وقوع الثورة على عاتق الخديو توفيق دون غيره، وهو تصوير لا تتفق فيه مع الأستاذ الإمام تماما، ذلك أنه يميل إلى اختزال الثورة العراقية فيما كان من تمرد ضباط تصاعد إلى ما أصبح شبيها بفتنة، وهو كما نرى تصوير قد يبتعد بالثورة عن أن تكون ذات خلفيات أو أسس اجتماعية، أو روح شعبية، أو طبيعة مرتبطة بالتطور التاريخي وروح النهضة التي لا تخلو منها أية أمة.

على كل حال فلنقرأ هذا النص الذي لا يصور رأي محمد عبده في الخديو وحده، وإنما يصور رأيه في أحداث الثورة وموقفه من القوى السياسية التي دارت صراعاتها بالمواكبة للأحداث التي عرفت على أنها الثورة العراقية (في مذهب بعض المؤرخين)، أو هوجة

عراي أو الفتنة (!!) (في مذهب آخرين).

يقول الأستاذ الإمام:

«رأيت في جريدة «الوقائع المصرية»، وهي جريدة الحكومة الرسمية، جملة معنونة بـ «انجلاء الفتنة»، ذكر فيها أن الخديو، لحبه في خير بلاده، اتخذ الوسائل المقربة للإصلاح، ودفع ضرر هذه الفتنة العسكرية وأسكتها في أقرب وقت، ثم رأيت فيها أمراً صادراً من الخديوي بناء على قرار من مجلس النظار بإعطاء سلطان باشا عشرة آلاف جنيه مكافأة له على مقاومته للعصاة في جميع طلباتهم، ثم رأيت فيها جملاً متعددة في مدح سلطان باشا ووصفه بأنه من عظماء رجال العالم لما أتى به من الأعمال الجليلة».

«فأخذني العجب، وغلب على الضحك من هذه الأقوال والأعمال التي هي أقرب للسخرية والمزاح من الجد، وراجعت تاريخ الحركات والانقلابات لعلّ أجد فيها رائحة لما نوهت به تلك الجمل والأوامر».

«فأريت أن الخديو هو الذي جهل طبيعة الفتنة في مبادئها وهي شرارة تنطفئ بأضعف نفس، ولم يتخذ لها طريقة لإزالتها قبل أن تصير ناراً، (وكان يعاكس تدبير ناظر داخلية في إطفائها)، وامتنع من تحقيق شكوى الضباط، ثم أصدر أمره بحبسهم وتجريدتهم من سيوفهم بدون تحقيق».

«ثم كان جاهلاً بحركات الألاي حرب المقيم تحت سرايته، أو كان متفقاً معه، فكانت عساكره أول من توجه لتخليص الميرالايات من الحبس».

«ثم هو الذي أهمل في تحقيق قضيتهم، وأصدر عفوا عنهم، وتحالف معهم، كما يفعل مشايخ قبائل العربان بعضهم مع بعض».

«ثم هو الذي كان يخيفهم بدسائسه التي كان يستعملها لقتلهم من جهة، ثم يحذرهم من وزارة رياض باشا من جهة، حتى أوجب قيام جمعهم في حادث عابدين، ولم يوجد تحت أمره ولا عسكري».

«ثم لم يتخذ بعد ذلك أدنى تدبير يعتد به العقلاء سوى أنه بعدما أعطى السلطة التامة بأوامره الرسمية لرؤساء العصبة وجعلهم حكاماً قانونيين، قال للقناصل: إن حياتي

وحياة الأوروبائين (هكذا ينسب ويجمع) على خطر، وبرهن بهذا على تمام عجزه وضعفه، وكان كلامه هذا موجبا لجلب مراكب الدولتين، وهو أوجب تهييج الأفكار الذي نشأت عنه حادثة ١١ من يونيو المفزعة».

«ثم هو الذي أصدر أمره بلزوم الحرب إذا ضربت المراكب».

«ثم هو الذي ترك جميع بلاده وحكومته، ودخل تحت حماية الجيش الذي أمر بمحاربتة، وهو الذي ناقض أوامر نفسه بنفسه، ففي بعضها قال: لا حرب بيننا وبين الإنجليز، وفي الآخر قال: إنني أمرت بالمقاومة، ورئيس الجيش تأخر، وهو الذي بهذه التصرفات أوجب تعطيل الأشغال، وتبديد الأموال، وقتل الرجال، ودخل البلاد بعساكر أجنبية، نفقاتها على مالية البلاد، ومدد إقامتها، ولا يدري ماذا تكون النتيجة في حالتي البلد السياسية والمالية».

(٦)

وينتقل الشيخ محمد عبده بعد كل هذه المقدمات ليتأمل في خطورة الأخذ بمثل هذا النمط من التفكير في السياسة، وكيف يكون وبالا على كل من يعمل به، ضارباً المثل بالحال المفترض في بلد أوروبي مثل روسيا لو أن حاكمه اتبع سياسة مثل سياسة الخديو توفيق الخرقاء التي وصفتها «الوقائع المصرية» الموالية للخديو بأنها كانت من الوسائل الموصلة للإصلاح:

«فإن كانت هذه هي الوسائل المقربة للإصلاح، فعلي إمبراطور روسيا أن يتغافل عن حركات «النهيلست» (وهم كما ذكر الدكتور محمد عمارة في هامش النص الذي أورده في الأعمال الكاملة: العدميون والفوضويون، وهم الذين كانوا يطلبون تحرير الفرد من كل سلطة، بصرف النظر عن نوع هذه السلطة، ومن ثم كانوا يدعون إلى إلغاء الدولة باعتبارها أكبر أعداء الفرد، وسبب الشرور الإنسانية) حتى تقوى شوكتهم ثم يسلمهم زمام البلاد بأوامر رسمية، ثم يعاكس سيرهم، فإذا ضعف عن مقاومتهم وحدث خلل من المنازعة بينه وبينهم في عموم البلد، يذهب إلى حدود ألمانيا، فيحدث اضطراب على الحدود يضطر ألمانيا للمحافظة عليها، ويفتح بذلك حربا، وبعد يومين ينضم إلى الجيش الألماني ويدخل تحت لوائه محاربا لعساكر روسيا حتى يقبض على رؤسائهم في

بطرسبورج، اقتداء بهذه السياسة الجلييلة التي اتخذها الجناب الخديو توفيق الأول في إطفاء الفتنة ببلاده المصرية!!».

«وعلى سائر ملوك الدنيا أن يسلكوا هذه الطريقة المفيدة إذا حدثت اضطرابات في بلادهم أولى من طول المدة وتعب الفكر في التدابير السياسية أو الإدارية السليمة».

(٧)

وقد كان الشيخ محمد عبده في نصوصه التي تناول بها موقفه من الثورة حريصاً على أن ينتقل إلى الهجوم على سلطان باشا بعد هجومه على الخديو توفيق، وهو على سبيل المثال يقول:

- «أما سلطان باشا، فهو الذي كان يجتمع عنده الضباط سرا قبل حادثة عابدين، للتدبر في طريقة لعزل رياض باشا، وكان يتكلم في المجالس بأفكارهم، ويقول بلسان طلق: إن مصر يمكنها أن تعد ثلاثمائة ألف عسكري تحت السلاح، وتجادل في ذلك مع بعض وزراء وزارة رياض».

- وكان يساعد أفكار الضباط بكل قوة، وهو الذي دعا بعض الأمراء إليه ليتحد معه في طلب تشكيل مجلس نواب من الخديو على حسب رغبة الضباط له، وهم لم يوافقوه على هذا، وهو الذي، بعد حادثة عابدين، جمع العمدة والوجوه والعلماء، وساعد الضباط على جميع طلباتهم، وكان عرابي ورفقاؤه لا ينقطعون من بيته لا ليلاً ولا نهاراً، والولائم مستمرة في بيته لهم، كما أنه كان لا ينقطع من بيوتهم، وكلما ارتقى أحد منهم إلى منصب أو رتبة كان أول مهني له.

- ثم كان في مجلس النواب يميل مع أفكار المتهورين منهم، كما يُعلم من الاطلاع على محاضر ذلك المجلس.

- ثم هو الذي بسبب ترده في طلب عقد مجلس النواب بأمر من الخديو للنظر في الخلاف بين الخديو وبين النظار أوجب الحالة الرديئة والقوضوية التي نشأت من هذا الخلاف.

- ثم لما نسب إليه القنصلان أنه رأى استعفاء الوزارة ونفى بعض رؤساء العسكرية أنكروا ذلك رسمياً، وسمعتة ينكره مراراً على ملاء العامة والخاصة.

- وهو الذي جمع نوابه بعد استعفاء نظارة محمود سامي في بيته وطلب عرابي ليكلفوه بحفظ الأمنية (أي الأمن): وكانت العادة تسمية الأمور بهذه الصيغة الاشتقاقية مثل الحقانية).

- وهو الذي اجتهد في عودة عرابي لنظارة الجهادية حسب رغبة الضباط وغيرهم، وجمع الوجوه والأعيان والنواب في بيته وكلفهم بطلب ذلك من الخديو.
- هذه أعمال سلطان باشا كلها موافقة لرغبة الذين يقال لهم: عصاة.
- ثم بعد هذا توجه لبلده في الأرياف، ثم طلبه الخديو إلى الإسكندرية فأقام معه بها، كما أقام شريف باشا وسليمان باشا أباطة وراغب باشا وغيرهم.

(٨)

ويصل الأستاذ محمد عبده إلى أقصى درجات السخرية من موقف سلطان باشا فيصور ركوبه القطار من المنيا إلى الإسكندرية عملاً جليلاً:

«فالعامل الجليل الذي أتى به هذا الرجل الهمام الحازم الغيور هو ركوبه في السكة الحديد بدرجة «بريمو» من المنيا للإسكندرية، وإقامته بجوار الخديو مدة الحرب ليسليه على أحزانه التي جلبها على نفسه بسوابقه!! وفي الحقيقة أن هذا العمل لا يقدر عليه إلا فحول الرجال، خصوصاً، وهذا الأمر الخطير كان بطلب الخديو نفسه، لا من تلقاء إرادة سلطان باشا، ولا سيما أنه لم يكن ممتازاً به، بل كان معه غيره!!».

ويبدو لي أن موقف محمد عبده من سلطان باشا قد صاغ أو كوّن رأيه المخالف تماماً والمعادي تماماً لأي سياسي آخر يلعب مثل دور سلطان باشا.

وعلى نحو ما انتقد الشيخ محمد عبده سلطان باشا بشدة فإنه فعل الأمر نفسه مع السياسي السوداني حسن باشا خليفة الذي كان نموذجاً للحكم (في السودان) في نظر السير صمويل باكر، وقد انتقده محمد عبده انتقاداً صريحاً قاسياً حيث قال:

«أما ما أظري به (الضمير في الإطراء يعود على السير باكر) على سعادة حسن باشا

خليفة من أنه الرجل الذي يجمع بوجهاته كلمة السودانين، وأنه يعسوب القبائل متى رأته التفت عليه، وأنه هو الذي يسبل بغض الإنجليز من قلوب عرب السودان، وينشئ فيه ثقة فيهم، فهو المثل المعروف: «ترى فتيانا كالنخل، وما أدراك ما الدخل»؟! فإن حسن باشا خليفة إن كان رجلا في قبيلة فليس رجلا في قبائل، وبرهان ما نقول ما كان من أمره أولاً وآخرًا، ولولا خيفة أن أمس بأحواله الشخصية لذكرت من أعماله ما لا ووقوف للحكومة المصرية عليه، ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَيْرٍ﴾ [فاطر: ١٤].

(٩)

ربما كانت الفقرات السابقة الكاشفة عن رأي محمد عبده في الخديو توفيق وسلطان باشا كاشفة أيضًا عن بعض حقيقة موقف محمد عبده من أحداث الثورة العراقية، وهو موقف درامي الملامح وإن كان منطقي التسلسل بدأ بالمعارضة، ثم النصيح، ثم الاشتراك، ثم المشاركة في القيادة، ثم تحمل المسؤولية، ثم العتاب بسبب المشاركة!! ويمكن تلخيص موقف الأستاذ الإمام في عبارة واحدة بلورها الأستاذ عبد الرحمن الرافعي حين وصف هذا الموقف بأنه كان «موقف الوطني الذي يثور لكرامة البلاد واستقلالها، فدافع عنها بكل ما لديه من حول وقوة وإخلاص».

ونحن نعرف أن الإمام محمد عبده قد أصبح في أثناء الثورة، بحكم رجاحة عقله، وقوة شخصيته، المستشار الأول لزعماء الحركة العربية، حتى إنهم كانوا يلجؤون إليه دون غيره في تدبير الأمور، وقد قبض عليه بعد فشل الثورة واتهم بأنه أفتي بوجوب قتل الخديو لخروجه عن إجماع الأمة، وعوقب على ذلك بالتغريب (النفى) عن القطر المصري إلى بلاد الشام ثلاث سنوات.

وقد كان من معقبات موقف محمد عبده في الثورة العراقية أن الخديو توفيق ظل مبغضًا له طيلة حياته، ولم يعف عنه إلا بإلحاح كرومر، ورياض باشا، ونازلي فاضل، والغازي مختار، والعثمانيين، أو بعض هؤلاء، وكذلك فإنه أي الخديو لم يمكنه من العودة إلى وظيفته التي يعشقها وهي الأستاذية.

(١٠)

وربما كان من الواجب علينا في هذا المقام أن نشير إلى ما حرص الأستاذ الإمام على

تكرار تصويره من رأيه في حقيقة موقف كبار رجال الدولة في مصر من أحداث الثورة العرابية.

فقد كان الزعيم السياسي المحبب إلى محمد عبده وهو رياض باشا، كما ذكرنا، أبرز ضحايا هذه الثورة، أو هكذا كان محمد عبده يصور الوقائع مرة بعد مرة.

أما شريف باشا الملقب بأبي الدستور فقد كان في رأي الشيخ محمد عبده أقرب ما يكون إلى المشجع على الثورة أو على مقدماتها، ومع أن محمد عبده لا يستخدم ألفاظاً معاصرة في الإشارة إلى هذا التشخيص فإنه يمسُّ هذا المعنى بوضوح حين يصفه بأنه «من أقوى عوامل النهضة التي انقلبت إلى فتنة، ذلك أنه كان من القائلين بأن النفوذ الأجنبي قد بلغ حداً لم يكن أن يبلغه لو لم يتساهل رياض باشا بالتسليم للأجانب في كل ما يطلبون»، فكأنه بلغة عصرنا كان يزايد على موقف رياض باشا، «وكان يقنع جلساءه أنه إذا تولى الحكم فسوقوف الأجانب عند حدودهم، وكى يسير بالوطن شوطاً عظيماً في سبيل مجده، وكانت سياسته إنشاء مجلس النواب في صورة قوية، ومن ثم أخذ الناس يقولون: لا صلاح في الاستبداد بالرأي، وإن خلصت النيات، فرأي واحد عرضة للخطأ، وإن تحققت نواها من الغرض».

... وهكذا.

(١١)

وربما كان من الواجب أيضاً أن نشير إلى ما لاحظته محمد عبده بذكائه من اجتماع أسباب أو خلفيات عديدة حرضت على الثورة كان منها بالطبع خلفيات فكرية، وقد نشأ عن اجتماع هذه الأسباب المتنوعة ما جعل أحداث الثورة المتتالية تجمع بين كثيرين يطالبون بأهداف متنوعة ومتعددة، وهو ما دفع مطالب ما عرف بالثورة إلى أن تتراكم شيئاً فشيئاً، حتى ضمت مطالب العسكريين، ومطالب الوطنيين، والمطالب المنادية بوجود المجلس النيابي... الخ.

وقد ظل الشيخ محمد عبده يرى في انضمام سلطان باشا إلى عرابي عنصراً مهماً في أحداث الثورة وأحداثها، وهو يذكر أن سلطان باشا، كان من الناقمين على رياض، والمطالبين بالحكومة النيابية، وأنه «بانضمام سلطان باشا انضم كثير من الأعيان وعلماء

الأزهر، ثم انضمت جموع الشعب بفضل حملات الجرائد الثائرة وكتابها، وعلى رأسهم عبد الله النديم، وهكذا امتزجت مطالب الجنود بمطالب الأعيان، وبمطالب الأهالي، وامتزج طلب العدالة بين الضباط بطلب الحكم النيابي، وبإلغاء الاستبداد، وقد وجد هؤلاء جميعاً في عرابي وما خلفه من القوة العسكرية ما هو كفيلاً لهم بتحقيق مطالبهم».

(١٢)

وهذه على سبيل المثال فقرة يصف فيها الشيخ محمد عبده كيف تألفت جبهة معارضة لرياض باشا كانت نموذجاً لهذه الجبهات التي اشتركت في الثورة العربية:

«ولكن وأسفاه.. حال دون بلوغ تلك الأمانى أمور.. منها ما كان منشؤه رياض نفسه وبعض النظار، ومنها ما له علاقة بالجناب الخديوي، ومنها ما سببه امتداد السلطة الأجنبية الجديدة، ومنها نهوض الساخطين لاستعمال ما وجدوا في ذلك من الوسائل لإثارة الفتنة، ولقلب وزارة رياض».

«... ومن تلك الأسباب تصرف رياض باشا نفسه، فإن إلغاء السخرة قد أحق عليه الباشوات وأهل النفوذ، ممن كانوا يستغلون أموال الناس وأبدانهم، فألّفوا جمعية وجريدة القصد منها مقاومة رئيس النظار والخط من أعماله، وكذلك زيادته مائة وخمسين ألف جنيه في أموال الأتبان العشورية، دون أن يبين ما يبرر تلك الزيادة، قد أثار عليه سخط الكثيرين من أعيان البلاد وأغنيائها، وسهل لنوبار باشا أن يثيرهم عليه، وأن يدعوهم إلى المظاهرة والشكوى، وقمع رياض باشا تلك الحركة وأبعد زعماءها عن البلاد، ولكن جرح الأغنياء لم يبرأ ألمه بذلك».

(١٣)

وربما كان من حق القارئ علينا الآن أن نشير إلى العوامل التي دفعت محمد عبده إلى التحفظ على فكرة الثورة في بداية ظهورها، حيث بدأت المتاعب تواجه الحكومة الوطنية، وكان محمد عبده يجاهر بمعارضته للذين يتهمون الحكومة بما يقلل من قيمتها وقيمة أدائها وقدرتها على ضبط الأمور.

وقد وصل الشيخ محمد عبده في هذا الدفاع إلى أن اتهم الخديو إسماعيل (وكان قد أصبح حاكمًا سابقًا) اتهامات صريحة بأنه كان يضع الألغام لتدمير حكومة مصر، وهو يصفه بأنه «الفرعون»، وفي برقياتة يشير إليه بـ «الذئب»، ولا يخلو هجوم محمد عبده الدفاعي على الخديو إسماعيل (أو دفاعه الهجومي عن نفسه) من إلقاء بعض التهم على شريف باشا، وإن كان يوجه الاتهام الصريح إلى صهره راتب باشا:

«... وساسة البلاد وقادتها يتربصون لحركات الأتراك في مصر، وسيقفونها إذا رأوا أنها قد عدت طورها، ولست أنكر أن في مصر أتراكًا وشراكسة يدافعون عن الباب العالي، ولكنهم قليلون في جانب أولئك الذين يجون بلادهم».

«هذا، وبخصوص المؤامرة الشركسية لاغتيال عرابي، أخبركم أنها ليست ذات خطر، فإن الخديو إسماعيل قد مضت عليه مدة طويلة وهو يضع الألغام لكي يدمر حكومتنا، وهو يعتقد أن هذا العمل يرجعه إلى مصر، ولكن الله القدير قد بدد آمالهم في الهواء، لأن كل مصري يدرك أن رجوع إسماعيل لا يعني سوى خراب مصر».

«فهذا الفرعون قد أرسل إلى مصر أحد المنفيين، وهو راتب باشا الذي حصل على إذن بدخوله مصر بوسائط سرية في عهد شريف، حيث اتصل بأخيه محمود أفندي طلعت البكباشي، ثم استخدم أيضًا يوسف بك نجاتي، ومحمود بك فؤاد ابن أخت خسرو باشا، وعثمان رفقي باشا، وكل هؤلاء شراكسة، وهؤلاء أخذوا في نشر دعوتهم وهي قتل الوزراء الحاليين، ثم قتل كبار الضباط في الجيش، ولكن هذا الجزء الأخير قد اضطروا إلى تأجيله حتى يجدوا من العلل ما يبررون بها عملهم، ثم حدث أن تسعة من الضباط الشراكسة رفضوا الذهاب إلى السودان، فأخذت عصابة راتب باشا في إغراء هؤلاء الضباط واقترحت عليهم أن يرفضوا الذهاب إلا بترقية».

«وكانت الوزارة تعرف منذ زمن شيئًا عن هذه الحركات، فمنذ مجيء راتب باشا إلى مصر كان محمود سامي، رئيس الوزراء الآن، وزيرًا للحربية، فطلب من شريف باشا أن ينفيه إلى خارج القطر، ولكن شريفًا على الرغم من تحذير محمود سامي رفض أن يأمر بنفيه، وسبب ذلك أن راتبًا زوج ابنة شريف باشا، والبعض يظن أن الاثنين متواطئان على رجوع إسماعيل».

(١٤)

وحين بدأت الجماهير تتناقل أخبار بعض الأحداث الكفيلة بإثارة الرأي العام من قبيل اكتشاف محاولة لاغتيال عرابي، كان الشيخ محمد عبده حريصاً على التقليل من خطورة مثل هذا التوجه، بل إنه كان حريصاً على التقليل من جدوى المؤامرة التي استهدفت تهديد حياة عرابي على يد بعض الشراكسة، وكان يلفت النظر إلى حقيقة أن أي زعيم محبوب لا ينجو بطبيعة الأمور من أن يريده بعض الناس بسوء، وأن الحادثة لا تزيد على ما يشبه أن يحاول أحد المجانين قتل ملكة بريطانيا، وهو ما لا يبرر عندئذ القول بأن بريطانيا في سوء.

وهو يصرح بهذا المعنى في وضوح شديد فيقول:

«... وحدث أن عصابة راتب دعت ضابطاً شركسياً يدعى راشد أنور أفندي لكي ينضم، فأبي أن تكون له بهم أية علاقة، فلما ترك المتآمرين قام توا وذهب إلى عرابي وكشف له المؤامرة، فألقي القبض عليهم وقدموا للمحاكمة العسكرية».

«وقد أحدثت هذه الحادثة قليلاً من التهييج بين العامة، والجميع يعرفون أن حياة عرابي مثل حياة أي إنسان آخر، وليس بين الناس أحد مهما كان عظيماً يستطيع أن يجذب إليه قلوب الجميع دون أن يكون بينهم من يريده بسوء، ولكننا جميعاً نضحك إذا قيل لنا: إن إنجلترا على وشك الفوضى لأن أحد المجانين قد حاول قتل الملكة!!».

«إن عدد الشراكسة في الجيش لا يزيد على ٨١ ضابطاً، ولا يمكن لعاقل أن يتصور أن مثل هذا العدد يقدر على قلب الحكومة».

(١٥)

وكان الشيخ محمد عبده حريصاً على أن يؤكد على ما كان يحس به من عداوة عرابي وحركته للأتراك، ومن عداوة الخديو إسماعيل والشراكسة فيقول:

«أريد الآن أن أزيل من الأذهان الفكرة الخاطئة التي تزعم أن عرابي، أو الحزب العسكري، أو الحزب الوطني، أدوات في أيدي الأتراك، فإن كل مصري، عالماً أو فلاحاً، حرفياً أو تاجرًا، جندياً أو مدنياً، سياسياً أو غير سياسي، إنما يكره الأتراك

ويمقت ذكراهم غير العطرة، ولا يوجد مصري يخطر له أن ينزل بأرضه تركي دون أن يشعر بنبض يدفعه نحو سيفه ليخرج به الدخيل».

«إن الأتراك مستبدون، خلفوا بمصر كوارث مازالت تدمي قلوبنا، ونحن لا نستطيع أن نتمنى عودتهم أو نتمنى أن تكون لنا بهم صلة، وما استقر الأتراك بمصر إلا عن طريق الفرمانات، ولا بد من إيقافهم عند هذا الحد فلا يتخطونه، ولكن إذا حاولوا تحطيم حدودهم فلن يكون نصيبهم سوى الرفض التام، وقد مر بنا شيء من ذلك، وأدى إلى أن نستعد له، وسوف نستغل أي محاولة من هذا النوع في الحصول على استقلالنا التام، وإن ساستنا الأذكياء ليرقبون الآن كل حركة تقوم بها السياسة التركية في هذا البلد حتى لا تتجاوز حدودها، ولا أنكر أن في مصر أتراكا وشراكسة يناصرون قضية الباب العالي، ولكنهم قلة قليلة لا تقاس بأولئك الذين يحبون بلادهم».

(١٦)

حفظت لنا أدبيات التاريخ المصري الحديث وثيقة في غاية الأهمية هي برنامج الحزب الوطني المصري، وهو البرنامج الذي نشره «بلنت» في كتابه «التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر»، وقد أشار بلنت في هذا الكتاب إلى أنه لما قابل عرابي تأثر به وقدره، وذهب في الحال إلى صديقه الشيخ محمد عبده واقترح عليه وضع برنامج يمثل وجهة نظر الحركة الوطنية المصرية كي يتقدم به هو نفسه (أي بلنت) إلى رئيس وزراء إنجلترا جلادستون، في محاولة لمنع إنجلترا من المضي في معاداة هذه الحركة.

ويشير بلنت إلى أنه هو وصابونجي وآخرون شاركوا الشيخ محمد عبده في صياغة هذا البيان الدقيق، كما يشير إلى أن وزير الحربية محمود سامي البارودي وافق على البيان. ويبدو لنا من عبارات البيان وترتيب فقراته أن الشيخ محمد عبده كان هو محرره الأول وربما الأوحد، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الدكتور محمد عمارة يحرص على أن يضع نص البيان كله ضمن الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده:

«١- يرى الحزب الوطني محافظة على العلاقة الودية المرجوة بين الحكومة المصرية والباب العالي، واتخاذ ذلك الباب ركنا يستند عليه، ويعتقد أن جلاله السلطان عبد الحميد مولاهم وخليفة الله في أرضه وإمام المسلمين لا يريد قطع هذه الصلات والعلاقات

مادامت الدولة العلية في الوجود، ثم يعترف باستحقاق الباب العالي لما يأخذه من الخراج، وما يلزمه من المساعدة العسكرية إذا طرأت عليه حرب أجنبية، وهذا بمقتضى القوانين والفرمانات الشاهانية، كما يعتقد هذا الحزب، أنه يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما في وسعه، ويقاوم مَنْ يحاول إخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية، أي مَنْ يريد سلب امتيازاتها، ونسخ الفرمانات التي منحتها استقلالها الإداري».

«وله ثقة بدول أوروبا، لاسيما إنجلترا المدافعة عنه، ويود أن تدوم هذه المحبة حتى يحصل على حرية مصر واحترامها».

«٢- هذا الحزب يخضع للجناب الخديوي العالي، وهو مصمم على تأييد سلطته مادامت أحكامه جارية على قانون العدل والشرعية حسبا وعد به المصريين في شهر سبتمبر سنة ١٨٨١م، وقد قرن هذا الخضوع بالعزم الأكيد على عدم عودة الاستبداد والأحكام الظالمة التي أورثت مصر الذل، والإلحاح على الحضرة الخديوية بتنفيذ ما وعدت به من الحكم بالشورى، وإطلاق عنان الحرية للمصريين، ويطلبون منها الاستقامة وحسن السلوك في جميع الأمور، وهم يساعدونه قلبا وقالبا، كما أنهم يحذرونه من الإصغاء إلى الذين يحسبون إليه الاستبداد والإجحاف بحقوق الأمة، ونكث المواعيد التي وعد بإنجازها».

«٣- رجال هذا الحزب يعترفون بفضل فرنسا وإنجلترا اللتين خدمتا مصر خدمة صادقة، ويعلمون أن استمرار المراقبة الأوروبية هو الكفالة العظمى لنجاح أعمالهم، مع قبولهم تلك الديون الأجنبية حرصًا على شرف الأمة، وإن كانت تلك الأموال لم تصرف في مصلحة مصر، بل صرفت في مصلحة حاكم ظالم لا يُسأل عما يفعل، ومعلوم لهم أن ما حصلوا عليه من الحرية والعدل كان بمساعدة هاتين الدولتين، فهم يشكرونهما ويشنون عليها».

«ثم إنهم يرون أن النظام الحالي لم يكن إلا وقتيًا، وإلا فإنهم يأملون أن يستخلصوا ماليتهم من أيدي أرباب الديون شيئًا فشيئًا حتى يأتي يوم تكون مصر فيه بيد المصريين، وهم لا يخفى عليهم شيء من الخلل الحاصل في المراقبة، ومستعدون لإذاعته، فإنهم يعلمون أن كثيرًا من المستخدمين في قلم المراقبة لا يقدرّون على القيام بوظائفهم، ولا

يراعون حق الشرف والاستقامة، وبعضهم يأخذ الرواتب الجسيمة بلا استحقاق، مع وجود مَنْ يقوم بعملهم من المصريين على أحسن أسلوب براتب لا يوازي خمس راتب الأجنبي، وبهذا يحكمون بوجود الظلم وخلل الإدارة مادام هذا الإسراف الخارج عن الحق باقياً».

«وهم يتعجبون من إعفاء الأجانب من الضرائب، وعدم خضوعهم لقانون البلاد، مع تمتعهم بخيرها وإقامتهم فيها، ولكنهم لا يريدون مداركة هذا الإصلاح بقوة أو جفوة، بل يقتصرون على إقامة الحجّة، ويطلبون من فرنسا وإنجلترا التبصر في هذا الأمر، فإنها أخذتا على نفسيهما مراقبة المالية، فهما مطالبتان بنجاحها باستخدام أهل الأمانة والاستقامة فيها، لأنهما مسؤولتان عن رفاهية مصر بعد أن نزعنا إدارة ماليتهما من أهلها وتكفلنا بنجاحها».

«٤- رجال الحزب الوطني يتعدون عن الأخلاط الذين شأنهم إحداث القلاقل في البلاد، إما لمصلحة شخصية، أو خدمة للأجانب الذين يسوءهم استقلال مصر، وهؤلاء الأخلاط كثيرون في البلاد، بل هم معلومون للمصريين، ولهذا اشتدت النفرة منهم، والمصريون يعلمون أن الصمت على حقوقهم لا يخولهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد، وكرهوا الحرية، فإن إسماعيل باشا لم يمكنه من الظلم إلا سكوت المصريين، وقد عرفوا الآن معنى الحرية الحقيقية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة مجلس شورى النواب، الذي انعقد (المقصود : تشكل) الآن، وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة، وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة، وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله».

«ويرى هذا الحزب أن مجلس النواب ربما أكره على الصمت كما حصل لمجلس الأستانة، واستعين عليه بجعل المطابع آلة تفوق نحوه السهام، فيتكدر صفو الراحة، ويحرم الأبناء من التعليم؛ ولهذا فوض الأهالي أمرهم إلى أمراء الجهادية وطلبوا منهم أن يصمموا على طلبهم، لعلمهم أن رجال العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد، وهم يدافعون عن حريتهم الآخذة في النمو، وليس في عزمهم إبقاء الحال على ما هي عليه، بل

متى حصلت الأمة على حقوقها عدلوا عن السياسة الحاضرة، فإن أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس، فهم الآن بصفتهم حراساً على الأمة التي لا سلاح لها، لهذا يطلبون زيادة الجند إلى ثمانية عشر ألف عسكري، ويرجون التفات قلم المراقبة لهذه الزيادة عند تقرير الميزانية».

«٥- الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهي عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء، والمصريون لا يكرهون الأوروبيين المقيمين بمصر من حيث كونهم أجنب أو نصارى، وإذا عاشروهم على أنهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد، ويدفعون الضرائب كانوا من أحب الناس إليهم».

«٦- آمال هذا الحزب معقودة على إصلاح البلاد مادياً وأديباً، ولا يكون ذلك إلا بحفظ الشرائع والقوانين، وتوسيع نطاق المعارف، وإطلاق الحرية السياسية التي يعتبرونها حياة للأمة».

«وللمصريين اعتقاد في دول أوروبا التي تمتعت ببركة الحرية والاستقلال أن تمتعهم بهذه البركة، وهم يعلمون أنه لم تنل أمة من الأمم حريتها إلا بالجد والكد، فهم ثابتون على عزمهم، أملون في تقدمهم، واثقون بجانب الله تعالى إذا تحلى عنهم من يساعدهم».

(١٧)

أما أفضل تصوير لموقف محمد عبده من الثورة العربية في رأيي فليس هو التاريخ الذي كتبه، ولا المحاضر التي أدلى فيها بأقواله، ولا خطاباته وهو في السجن، ولا ذكرياته بعدما مضى الزمان وأصبحت الثورة تاريخاً يتأمل، ولا الملخص الذي كتبه للخبير عباس حلمي عن أحداث هذه الثورة بناء على طلبه، وإنما أفضل تصوير لموقفه من الثورة هو هذه القصيدة المتدفقة التي سجل بها أحداث الثورة، وهو تسجيل دقيق يعبر بصدق عن أدق الانفعالات، وأصدق الرؤى التي تبناها محمد عبده في ذلك الوقت، ولا يخفى على

أحد أن التاريخ لا يؤخذ من مذكرات المرء وهو مسجون منفعل بما قاده إلى السجن، وبما لاقاه في السجن، لكن لا يخفى على أحد أيضًا أن كل تصوير يعبر عن الانفعال الآني في لحظة من لحظات التأمل يعد من أفضل التصويرات تعبيرًا عن الرأي:

(١٨)

يبدأ الشيخ محمد عبده ببث الشكوى من حاله وقد أصابه القلق والألم والخوف والفرع فجمع في شكواه بين ألم الجسد وألم النفس، ويتساءل عن السبب الذي جلب عليه هذا الوضع القاسي فلا يجد - من وجهة نظره - سببًا سوى عزة نفسه .

دهر يباليغ في عجب وفي تيه	ما لي يعنّف قلبي من تغاضيه
زرق الأفاعي وقد شدت أيديه	أبيت ليلي كملسوع تساوره
والقلب في فزع من خوف آتية	الجسم في ألم والروح في قلق
يأبى الدنيا وأفكار تضاهيه	وما ذنوبي لدي دهري سوي شمم

(١٩)

وهو يتحدث عن أنه راعى في مسلكه السياسي ما ينبغي أن يتحلى به مثله من التقوى والتؤدة وحب مواطنيه والإخلاص لهم والتمسك بالفضائل، وأنه بسبب هذا لاقى ما لاقاه:

سريت للمجد هونا غير ذي عجل	على أساس من التقوى أراعيه
مجدي بمجد بلادي كنت أطلبه	وشيمة الحر تأبى خفض أهليه
وإذ أحس عداة الفضل مشيتنا	قاموا على قدم: هيا نناويه
فأوقفوني شهورا في مقاومة	نجوت منها بعزم هيب ماضيه
وازددت بسطة جاه لم يهن بها	سوى مضيم ومظلوم أنجيه
أنزلت نفسي مقاما لا يحف به	إلا الفضائل تعليه وتغيه

(٢٠)

وهو يفخر بموقفه من إحقاق الحق وإظهاره ومقاومة الظلم، ويصرح بانحيازته التام

إلى رياض باشا ، وبأنه كان من حواريه .

وقمت للحق أجلو من مطالعه
وأبرز الفكر كنزا من جواهره
وصحت بالظلم لا تطرق مغاينا
فخر كل غشوم واجفا صعقا

نورا وكان غمام الظلم يخفيه
وزين النطق باهيها بحاليه
(رياض) راع وعقلي من حواريه
وأرتج كل ظلوم خيفة «الميه»

(٢١)

وهو يتحدث كذلك بفخر واعتزاز عن جهده الفكري في المطالعة والكتابة وأن هذا الجهد كان يستغرق ليله وهو سعيد به حتى إنه كان يبغض النهار الذي يحول بينه وبين مواصلة جهده هذا .

وكنت أسهر ليلي في مطالعة
وأنعمه من سهاد كنت آلفه

ونثر در لتبيان أوفيه
وأبغض الشمس تنأى عن وصاليه

(٢٢)

ويتحدث الشيخ محمد عبده عن محاولته وضع نظام سياسي أو اجتماعي يرتفع بالقيم العليا وبالعلم والتربية والعدل والاستقلال والتنمية والخلاص من الديون والتبعية الأجنبية .

وكان لي أمل في وضع قاعدة
ويؤخذ القوم طرًا في مناهجهم
حتى يكون نظاما كل سيرهم
ويأخذ العلم والتهذيب مأخذه
ويصبح العدل طبعًا في جبلتنا
وتستقل بلاد في حكومتها
ويشمل الخصب أنجاها بجملتها

كل نوع من الأعمال تحويه
ألا يجوروا عن المشروع أو فيه
بمقتضى الإلف مع فهم يزكيه
من النفوس فتزهو من دراربه
ويشهد الكون أنا من مواليه
ونمنع الترك مفروضًا نؤديه
ويشري القطر قاصيه ودانيه

نقضي ديونا ونفشي مَنْ ينازعنا بصوت فضل يرح الكل داويه

(٢٣)

ويؤكد الأستاذ الإمام على أن هدفه السياسي لم يكن شخصياً وأن المصلحة العامة كانت رائده ، كما يعتز بأن وسيلته في سعيه السياسي لم تتعد الفكر إلى السلاح وهو لا يمانع في غضون هذا من أن يرمي مخالفه بالبله والعتة .

هذا سبيلي خبيت السير فيه على
ما كنت أسعى لنفسي فيه مصالحها
وكنت أنجح قومي في مكالم
وتنهض العزم أقوالي ولا عجب
أقاوم الصعب في سيري فأخفضه
وإنما الفكر يغني نفس صاحبه
رغم الأنوف من البله المعاتيه
جزءاً من الألف من سعي لأنيه
مع الرئيس لإخلاص بتنويهي
شراب حق وروح الفضل ساقيه
ولا حسام ولا رمح أرويه
عن الجيوش إذا صحت مباديه

(٢٤)

ثم هو يتحدث عن الثورة حديثاً منحازاً بشدة إلى صديقه رياض باشا واصفاً القائمين بالتمرد بأنهم عصابات جند ، وهو يصف رياض باشا بكل جميل بينما يصفهم ويصف زعيمهم بالميل إلى الجور وممارسته ويصف نتيجة مسعاهم بأنها كانت ضياع النظام ودك ميناه !!

وبينما أنا لاه في محادثتي
قامت عصابات جند في مدينتنا
ذاك الذي أنعش الآمال غيرته
قاموا عليه لأمر كان سيدهم
كان الرئيس حليف العدل منقبة
جروا مدافعهم صفوا عساكرهم
مع المعالي أقول: «الأمر ما فيه»
بعزل خير رئيس كنت راجيه
وخلص القطر فارتاحت أهاليه
يخفيه في نفسه والله مبديه
وسيد القوم يهوى الجور يأتيه
نادوا بأجمعهم سل ما ترجيه

فقال ما نال وانفضت جموعهم أما النظام فقد دكت مبانيه

(٢٥)

ويتحدث الأستاذ الإمام بأسى عن نتيجة حركة عصابات الجند وما آلت إليه الأمور من فوضى !! وهو يصف هذه الفوضى في الحديث وفي الأسرار ويتهم أصحابها بانعدام العقل والفهم .

وأفسدت من قوام العدل باقيه	ثعالب الشر هبت من مراقدها
وصار فوضى شتيت الناس يجريه	تفلت الحكم من أيد مدبرة
حرية ونظام الشورى عاليه	كانوا أماني تبكينى وتضحكنى
لا عقل لا فهم أين النجح نبغيه	حديثهم صخب أسرارهم لجب

(٢٦)

وهو يلخص موقفه المفسر بعد هذه النتيجة ، وكيف أنه لم يلق من هؤلاء المتمردين إلا التضيق رغم صدق نصحة لهم ، لكنهم على حد وصفه كانوا مغترين بالسلاح الذي في أيديهم .. وهكذا لم يجد أمامه إلا البكاء على ما يتوقع من المصاب القادم مع عجب هؤلاء وعدم سماعهم النصح .

طبعاً وعز صعودي في مراقيه	أما سبيلي فقد سدت منازعه
أنادي قومي تعالوا لانعاديه	رجعت أجري على خوف لمبداه
فقلت لا تعجلوا هذا مرآيه	فعنفوني وراموا خفض منزلتي
هل ثم فكر وفكري لا يوافيه؟	ورجعت أسأل ماذا في حقائبكم
سياسة السيف فيها الفصل نقضيه	هزوا الرؤوس جواباً أي نعم معنا
وقلت خطبٌ لعلني أن أجليه	فولولت مهجتي حزناً على وطني
هذا المصاب الذي حلت مرآيه	وصغت من كلمي شمسا تكاشفهم
وظلمة الغي وارت ما تواريه	فأنكر الجهل ضوء الشمس ضاحية

لووارؤوسهم عجباً بوقتهم واستكبروا النصيح أن يصغوا لصفيه

(٢٧)

ويلخص الأستاذ الإمام محاولاته المتعددة في إقناع المتمردين بالتعقل حتى إنه كاد أن يتصرف كالمساحر مع المصروع وكالوالد مع الطفل .. وظل على هذا الجهد حتى حل البلاء ؛ فإذا هم مستمرين في القول الهراء دون فعل مواز .

مزجت بالهزل جدي عل يعجبهم	كوالد الطفل يلهيه بمرضيه
وأعجم القول طورا في مناصحتي	كساحر أم مصروعاً ليرقيه
وعندما حقت البلوى أشرت لهم	هذا الخراب فقدوا قد باغيه
فلم يصيخوا وعجوا في محاضرهم	قولا هراء بلا فعل يباليه
ولم يزالوا حيارى في ترددهم	حتى دهاهم أبو الهيجا بداهيه

(٢٨)

وهو يصف أهوال المعركة على نحو ما حدثت بالفعل في مثل هذا الجو ، وهو يعتز الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط ومحاوله هؤلاء جميعاً الحفاظ على الوطن .

وشب حرباً صلاها من بني وطني	من لا يهاب المنايا أن تغشيه
وسح كل غني ماء ثروته	كما همي دمع عيني من مآقيه
وعج كل فقيه في تضرعه	كما تفتطر قلبي من عواديه
والمسلمون وكل القبط في نهج	مع اليهود كأن لا دين يأويه
نادوا بأجمعهم هذي مواطننا	وطارق السوء فيها لا تحلّيه

(٢٩)

ثم يتحدث الأستاذ الإمام بأسف عن ميل الأمير (أي الخديو) إلى غير ما اتحدت له رغبة المصريين .

وهو يصور ما دا من حوار بين الأمير وزعيم العسكر تصويراً مأساوياً يقفز فيه على

الأحداث ليصل إلى الذروة المساوية من انتصار الأعداء وانحلال عقد النظام.

وبيننا الظفر معقود بوحدتهم	مال الأمير لأمر كان ينويه
واستدبر الجيش واستدعى	لحضرتة زعيم عسكره يبلو مغازيه
وقال أقدم فاحرب ولا حرب	فليصرف الجيش فوراً لا تبقيه
فرابه الريب وانهارت عزائمه	إذ كان جيش العدا بالثغر ماليه
وخالف الأمر واستعصى بقوته	وناصب الشر مولى القطر واليه
وصار جيش العدا جيشاً لحاكننا	وقوة الملك تحمى وجع عاديه
فانحل عقد نظام كان ملتئماً	وبدد الرأي وهم كان يوهيه

(٣٠)

وهو يحاول أن يحلل أسباب الهزيمة مشيراً إلى لجوء زعيم العسكر إلى الأحلام والمنامات وهو ما لا يليق إلا بشيخ يعظ النساء في زاوية.

هذا وهذا إلى ما كان من دخل	في أنفس من كبار الجند تطويه
وزاد في الضعف ضعفاً أن قوتنا	ناس يرى ضبطهم صعباً تلافيه
وقائد الجند شهم في مكالمه	شل قلباً إذا الهيجا تناديه
يستطلع الرأي والتدبير في حلم	من المنامات جل الله هاديه
ما كان أحسنه شيخاً بزواية	يغشى النساء بوعظ كان يمليه

(٣١)

وهو ينتقد طغيان العسكر واستنزافهم موارد البلاء كما ينتقد من يسميهم «مهاجري الثغر» وحكام الأديان على غيره .

أما البلاد فواغى لحالتها	لم يبق فيها سوى أمر وتنبيه
واستنزفت طلبات الجند ثروتها	واستأسد الدب واشتدت عواديه

حكام أريافها هاضوا بأجمعها واستفرغوا من فغار الظهر شوكيه

(٣٢)

ثم هو يصور صراعه الفكري مع الجماهير .

ماذا أحمل نفسي في مداركتي	هذا البلاء بتخفيف يسريه؟!
أظل يومي وأمسي في مناضلة	مع الأهالي لدي مَنْ هم مراميه
وسقت من منطقي جيشا أروع به	قلب الكمي فألهيه وأدهيه
حوائج الناس هالات على قمري	وليس في الناس إلا قاتل «هيه»!!
وينجح الجدمني في وقايتهم	ويقشع الظلم مذعورا طواغيه
ولا جزاء أرجيه سوى ألم	يلم بالقلب والإنجاز يشفيه
والناس قسمان قسم همه نشب	وآخر همه العليا تطريه

(٣٣)

ويعود الأستاذ الإمام إلى تصوير الهزيمة النكراء التي لحقت بالحزب العسكري ، ويتحدث بسخرية وشهامة عن قائد الجند ورعبه وعاره واستسلامه .

مناقتيل ومناهائم جزعا	قلبي الجريح فهلا مَنْ يداويه؟!
في موقع الشرق كانت شر هزمتهم	والشرق ضآن وذئب الغرب راعيه!
وقائد الجند وافانا بلحيتيه	يسيل رعبا وثوب العار كاسيه
وسلم السيف واستجدى بغفلته	عفوا من الحنق المغزو خديويه
تخوف الذل فاستدعى مطيته	ركضا إليه فوفاه موافيه

(٣٤)

ويعود الأستاذ الإمام إلى الحديث عن الجحود الذي ناله حتى تنكر له أشخاص كانوا فيما

مضى يتمنون لثم نعاله وهو يسخر من أمثال هؤلاء معبراً عن ثقته في أنه سيتتصر في النهاية :

تعد لثم نعالني غاية التيه	تنكرتني وجوه كنت أعرفها
خرت من ضغنه أخرى مخازيه	تيقن العزم أني لو برزت له
.....
صل يصلصل والأقدار تمليه	حجبت عنهم وعضبي غير محتجب
وليس يبقى على ما لست أبقيه	بني الزمان لهم بيتا وشيده
فيهم أجرهم من صنع أيديه	نعم له معنا فيهم مداركة
لكن به صرف عيب كنت أدريه	هذا الزمان زحماه فذل لنا

(٣٥)

وهو يفخر بقدرته وهو «الفرد» على أن يجارب الدهر بالثبات طيلة ما قدر له من حياة .

فيما تبطن من غش وتمويه	وأحفظ الدهر أني لا أشاكلة
إلا الثبات وحسبي من أضافيه	أحارب الدهر وحدي ليس ينفعني
فخاب ظنا وخاتمه مزاكيه	تعلم الدهر مني كيف يطعنني
إلا المنايا تفاجيني فتحميمه	وليس يعجزني عن كسر فيلقه
وليس يخطئ سهم الله مرميه	إن المنايا سهام الله سددها



الباب السابع
حياته في المنفى

(١)

كان محمد عبده منذ بداية حياته في المنفى يرى مستقبل بلاده متمثلاً في أن يخرج الإنجليز، وأن يتفقوا مع أوروبا وتركيا على إقامة حاكم جديد في مصر، وكان يقول: «... وليس لي أن أذكر اسم ذلك الحاكم، بل ينبغي على كل حال أن يختار من الرجال المحبوبين من الشعب المصري، وأن يكون تعيينه لمدة محدودة، نحو سبع أو ثماني سنين، وفي نهاية تلك المدة يحق للشعب أن يختار بنفسه مَنْ يحكمه».

(٢)

كان الحكم الصادر على محمد عبده بالمنفى قد تضمن إعطائه الحق في اختيار منغاه، وقد اختار الأستاذ الإمام أن يكون منغاه في باريس، وربما كان أقوى الأسباب العامة لهذا الاختيار ما عرف عن موقف فرنسا المناوئ للاحتلال البريطاني لمصر، وعن أن يكون المنفى بعيداً عن الديار التابعة للدولة العثمانية، وربما كان أقوى الأسباب الخاصة هو رغبة الأستاذ الإمام في أن يصحب أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني.

(٣)

وقد وصف المستر بلنت في كتابه «غوردون في السودان» صورة حياة الشيخ محمد عبده في أولى زيارته لباريس، ومنه نعلم أن ذلك الشيخ الأزهري لم يكدمضي على إقامته في العاصمة الفرنسية شهران حتى تأقلم مع الحياة الأوروبية أو أصبح (على حد تعبير بلنت) أوروبياً متفرنساً.

(٤)

وربما كان أشهر ما في حياة الأستاذ الإمام في المنفى، هو نشاطه في جمعية «العروة الوثقى»، وهو دور يرتبط كل الارتباط بعلاقته بأستاذه جمال الدين الأفغاني، ذلك أن هذه الفترة شهدت تعاون الرجلين من خلال نشاطهما في جمعية «العروة الوثقى»، وفي مجلة «العروة الوثقى» كذلك.

و«العروة الوثقى» اسم لجمعية سرية، كما أنه اسم للمجلة التي كانت تعبيراً عن فكر هذه الجمعية وهو مستوحى من الآية القرآنية التي تصف هذه العروة بأنها لا تقبل الانفصام.

وقد كانت جمعية «العروة الوثقى» جمعية سرية قُصد بها محاربة الاستعمار والمستعمرين، وفي مقدمتهم الإنجليز، والغرض البعيد من الجمعية «إعادة الحكم الإسلامي وهداية الدين إلى ما كان عليه من الطهارة والعدل والكمال في العصر الأول، بتأسيس حكومة إسلامية على قاعدة الخلافة الراشدة في الدين، وما تقتضيه حالة العصر لمجد الإسلام في أمور الدنيا، ويتبع هذا إنقاذ المسلمين وغيرهم من الشرقيين من الاستعمار المذل لهم، وأما الغرض القريب فهو إنقاذ مصر والسودان من الاحتلال».

وقد ضاقت السلطات البريطانية بمقالات مجلة «العروة الوثقى» فمنعوا دخولها الهند ومصر والسودان، وهكذا لم تعش أكثر من ثمانية أشهر، وكانت مقالاتها إرهاباً مبكراً أشبه بما عرف بعد هذا في أدبيات السياسة على أنه «مانفستو» يصف طريق الخلاص، وطريق الإصلاح.

.....

وكان الأستاذ الإمام يقول: إن الأفكار في «العروة الوثقى» كلها للسيد (أي الأستاذ جمال الدين الأفغاني)، وليس لي منها كلمة واحدة، والعبارة كلها لي، ليس للسيد منها كلمة واحدة.

(٥)

صدر العدد الأول من مجلة «العروة الوثقى» بتاريخ ١٣ من مارس سنة ١٨٨٤م، وعاشت ثمانية أشهر إذ صدر آخر أعدادها بتاريخ ١٨ من أكتوبر سنة ١٨٨٤م، ولم يظهر منها إلا ثمانية عشر عددًا.

وقد حملت «العروة الوثقى» على الشرقيين الذين يخونون أوطانهم، ويختارون موالاة الأجنبي، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم، قانعين من ذلك كله بألقاب (الإمارة)، وأسماء (السلطنة)، ومظاهر الفخفخة، بل قد يطلبون المعونة من الأجنبي على أبناء أمتهم لذلك الشبح البالي، والنعيم الزائل.

وقالت العروة الوثقى:

«لا عار على أمة قليلة العدد، ضعيفة القوة إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة، وأكثر سواداً، وقهرتها بقوة السلاح، وإنما العار الذي لا يمحوه كر الدهر، هو أن تسعي الأمة أو

أحد رجالها أو طائفة منهم لتمكين أيدي العدو من نواصيهم، إما غفلة عن شؤونهم، أو رغبة في نفع وقتي فيكونون باحثين عن حتفهم بظلفهم».

(٦)

وقالت العروة الوثقى في تعريف الخيانة:

«لسنا نعني بالخائن مَنْ يبيع بلاده بالنقد، وتسليمها للعدو بثمن بخس، أو غير بخس، وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس، بل خائن الوطن مَنْ يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن، بل مَنْ يدع قدماً لعدو يستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها. ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر، وعلى أي وجه انقلب، القادر على فكر يبيده، وتدبير يأتيه لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه هو الخائن».

(٧)

ومن الممتع أن نقرأ نص صيغة محمد عبده لعهد «العروة الوثقى» (أي قسمها) الذي كان أعضاء تلك الجمعية يؤدونه:

«أقسم بالله العالم بالكلي والجزئي والجلي والخفي، القائم على كل نفس بما كسبت، الآخذ لكل جارحة بما اجترحت، لأحكممن بكتاب الله في أعماله وأخلاقه بلا تأويل ولا تضليل، ولأجيب داعيه فيما دعي إليه، ولا أتقاعد عن تليته في أمر ولا في نهي، ولأدعون لنصرته، ولأقومن بها مادمت حياً، لا أفضل على الفوز بها مالا ولا ولداً».

«أقسم بالله مالك روعي ومالي، القابض على ناصيتي، المصرف لإحساسي ووجداني، الناصر لمن نصره، الخاذل لمن خذله، لأبذلن ما في وسعي لإحياء الأخوة الإسلامية، ولأنزلنها منزلة الأبوة والبنوة الصحيحتين، ولأعرفنها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى، وانتظم في عقد من عقودها، ولأراعيها في غيرهم من المسلمين، إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام، فإني أبذل جهدي في إبطال عمله المضر بالدين، وأخذ على نفسي في أثره مثل ما أخذ عليها في المدافعة عن شخصي».

«أقسم بهيبة الله وجبروته ألا أقدم إلا ما قدمه الدين، ولا أؤخر إلا ما أخره الدين، ولا أسعي قدماً واحدة أتوهم فيها ضرراً يعود على الدين جزئياً كان أو كلياً، ولا أخالف أهل العقد الذين ارتبطت معهم بهذا اليمين في شيء يتفق رأي أكثرهم عليه، وعلى عهد الله

وميثاقه أن أطلب الوسائل لتقوية الإسلام والمسلمين عقلاً وقدرة بكل وجه أعرفه، وما جهلته أطلب علمه من العارفين، لا أدع وسيلة حتى أحيط بها بقدر ما يسعه إمكاني الوجودي».

«وأسأل الله نجاح العمل، وتقريب الأمل، وتأييد القائم بأمره، والناشر لواء دينه.. آمين».

(٨)

وتروي الأدبيات المتاحة عن تاريخ الأستاذ الإمام أنه كان يعاون في تحرير «العروة» بباريس رجل فارسي اسمه مرزا محمد باقر، وكان ذا حظ كبير من الذكاء، وسرعة الحفظ، وقوة الذاكرة. كان حافظاً للكتاب المقدس، مستحضراً لآيات القرآن، ملماً بلغات كثيرة، وكان مسلماً فتنصر وصار داعيةً للنصرانية مع جماعة من المبشرين، وكان الأفغاني قد عرفه من قبل في ثغر «بوشير» في الخليج العربي، وجادله مرة فبدرت منه كلمة طعن في النبي، فأمر السيد من معه من الأفغانيين بضربه، فضربوه وطردوه، فلما عاد السيد إلى باريس واشتغل مع الشيخ محمد عبده بإصدار «العروة الوثقى» أرسل إليهما مرزا باقر بطاقة الاستئذان فدخل وذكر ما كان من ارتداده عن دينه، ثم عودته إليه، وتكفيره عن ذنبه بالدعاية للإسلام، وعرض على السيد استعداده لخدمته في إدارة «العروة»، فاشتغل فيها مترجماً عن اللغة الإنجليزية التي كان يتقنها نثراً ونظماً، ولما ذهب الشيخ محمد عبده إلى لندن لمحادثة رجال السياسة الإنجليزية في المسألة المصرية، سافر معه مرزا باقر ليكون مترجماً بينه وبينهم، فكان ينتهز فرصة هذه الأحاديث لدعوة الإنجليز إلى الإسلام، فيقول له الشيخ محمد عبده: «دع هذا الآن إلى أن نفرغ مما نحن فيه!».

وبسبب مراقبة «العروة الوثقى» والتضييق عليها ذهب الشيخ محمد عبده متنكراً من باريس إلى تونس فمصر ثم إلى بيروت (١٨٨٥).

(٩)

نتقل إلى الجزئية الثانية في هذا الباب، وهي زيارة محمد عبده لندن للدعوة للقضية المصرية، وذلك في أثناء إقامته في باريس بتشجيع من صديقه بلنت، وقد واكب هذه الرحلة قيام الثورة المهدية في السودان، وكان هدف محمد عبده أن يستغل الظروف

السياسية المتغيرة في ذلك الوقت من أجل قضية بلاده، حيث لم يكن الإنجليز قد ثبتوا أقدامهم في مصر، وكانت وعودهم بالجلء تتابع، وكان الأستاذ الإمام يظن أن بإمكانه أن يجد من أعضاء البرلمان البريطاني مَنْ يؤيد حق مصر في التخلص من الاحتلال البريطاني. وكانت هذه أول زيارة يقوم بها إلى لندن، وقد استمرت أسبوعين، وقد غادر باريس إلى لندن في النصف الأخير من شهر يوليو ١٨٨٤م، ونزل فيها ضيفا على بلنت في بيته بلندن رقم ١٠ شارع جيمس، وقابل الكثير من الشخصيات، وشاهد الكثير من المعالم.

(١٠)

ويبدو لي أن كل ما هو متاح في أدبياتنا عن هذه الزيارة منقول عما أورده بلنت نفسه مما سجله في كتبه، ومن حسن الحظ أن بلنت في كتابه «جوردون في الخرطوم» نشر بعض ما سجله في يومياته في ٢١ من يوليو ١٨٨٤م (وما بعدها) عن تفاصيل هذه الزيارة حيث يقول:

«وصل محمد عبده الآن من باريس، تغيرت آراؤه عما رأيناه آخر مرة، فالشعور السائد عنده الآن هو كراهية إنجلترا التي اتحدت مع كراهيته للشراكسة. إنها الحكاية القديمة تعيد نفسها، فعندما تضغط أوروبا وتهدد يقوم المصريون بتوحيد صفوفهم تماما مثلما فعلوا عند صدور المذكرة الثنائية التي وجهتها إنجلترا وفرنسا لمصر سنة ١٨٨١م، وساندتا فيها الخديو ضد الوطنيين، والإنذار (الذي وجهه قائد الأسطول الإنجليزي إلى عرابي سنة ١٨٨٢م قبيل الاحتلال)، ومع هذا فهو (محمد عبده) لم يتخل عن عرابي مع أنه يرى أن دوره قد انتهى في مصر كشخصية سياسية، وهذا صحيح في الغالب».

(١١)

وهذه هي أشهر الفقرات عن زيارة الأستاذ الإمام البرلمان الإنجليزي :
«في يوم ٢٢ من يوليو توجه محمد عبده، بصحبته المستر بلنت، إلى مجلس النواب الإنجليزي، وكان الشيخ يرتدي عمامته، كما كان يرتدي جبة زرقاء أنيقة، فاسترعى زيه الأنظار، وتسابق النواب والزوار في الردهة لرؤية ذلك القادم الغريب، وقام أحد أعضاء البرلمان، بدعوة الشيخ محمد عبده وصديقه مستر بلنت إلى مأدبة كبيرة تقام لجماعة من الهنود وغيرهم من الشرقيين».

وفي ٢٣ من يوليو سنة ١٨٨٤ صحب بلنت محمد عبده إلى بيت السير ويلفرد لوسن عضو البرلمان، في زيارة لم تحقق النجاح الذي كان يرجوه:

«فقد وجه لوسن أسئلته إلى عبده بطريقة جافة أكثر من اللازم، مما أفرزه بعض الشيء فلم يستطع أن يعبر عما في نفسه بوضوح على أي حال، فيما عدا النقطة الخاصة بوجود انسحاب القوات الإنجليزية كخطوة أولى لإعادة تحقيق السلام في مصر».

(١٢)

وهذه مقابلة أخرى مع لابوشير (وهو نائب بريطاني صديق لبلنت):

«حاول لابوشير» أن يقنع الأستاذ الإمام بأن المستر جلاستون (رئيس الوزراء) يريد إجلاء القوات الإنجليزية عن مصر، وأن خير طريقة للجلاء هي أن يمتنع المصريون عن دفع أي ضرائب طوال وجود هذه القوات.

«ولكن الشيخ عبده اعترض على ذلك، ومعه حق إلى حد ما، قائلاً: إن المستر جلاستون لم يكف عن الحديث حول الجلاء في الوقت الذي ظل يرسل فيه قوات أكبر، ويملاً البلاد بالموظفين الإنجليز، وشكا من أن الامتناع عن دفع الضرائب سيفسر بأنه مبرر للسيطرة، وعبثاً حاول لابوشير إقناعه بأن هذا غير صحيح».

«ولم يستطع لوسن ولا لابوشير أن يوحيا لعبده بأي إحساس ينم عن إخلاصهما».

(١٣)

وقد دارت محاورات مهمة بين الشيخ محمد عبده وبين اللورد هرتنجتون وزير الحربية الإنجليزية حينئذ:

«سأل اللورد هرتنجتون الشيخ محمد عبده: «ألا يرضى المصريون أن يكونوا في أمن وراحة تحت سلطة الحكومة الإنجليزية؟ أو لا يرون حكومتنا خيراً لهم من حكومة الأتراك وحكومة الخديو إسماعيل والخديو توفيق؟».

«فأجاب الشيخ: «كلا إن المصريين قوم عرب، وأغلبهم مسلمون، وفيه من محبي أوطانهم مثلما في الشعب الإنجليزي، فلا يخطر ببال أحد منهم الميل إلى الخضوع لسلطة

مَنْ يخالفه في الدين والجنس، ولا يصح لحضرة اللورد، وهو على علم بطبائع الأمم، أن يتصور هذا الميل في المصريين».

«... إن النفرة من ولاية الأجنبي ونبذ سلطته مما أودع في فطرة البشر، وليس بمحتاج إلى الدرس والمطالعة، وهو شعور إنساني ظهرت قوته في أشد الأمم توحشا كالزولوس، الذين لم تنسوا ما كابدموه منهم في الدفاع عن أوطانهم».

(١٤)

ومن الجدير بالذكر أن الدكتور محمد عمارة أورد حوار الشيخ مع وزير الحرية الإنجليزي في (ص ٧٠١، ٧٠٢) من المجلد الأول من الأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده .

ويروى أن محمد عبده قال لزعماء الإنجليز لا يمانع في أن : «إنا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار لما فيه مصلحتكم، وأن عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل! لقد قضيتم على عناصر الخير فينا لكي يكون لكم من ذلك حجة للبقاء في بلادنا».

(١٥)

وكان محمد عبده في حواراته مع الإنجليز لا يجد حرجاً في أن يفاوض في أن يعود عرابي إلى مصر:

«وإني أرى خير منصب له أن يكون رئيساً لمجلس النواب الذي ينشأ لمراقبة حاكم مصر، وعرابي خطيب وأفكاره نبيلة، وهو رجل مخلص، ونفسه تتجه نحو الخير، لكنه لا يعني بالتفاصيل، فلا يصلح لتولى الأعمال الإدارية، فإن أرجعتموه فليكن رئيساً للمجلس إذا انتخبه الأعضاء».

(١٦)

وكان الأستاذ الإمام يشير لمن قابلهم من الساسة البريطانيين إلى أن مصر لا يعوزها رجال ذوو كفاية شرفاء:

«ولكنكم تطلبون أشخاصاً ينفذون ما تريدون وليس في مصر رجل مخلص لبلادته يقبل أن يعمل لمصلحة الحكومة الإنجليزية. دعونا نختار لنا حاكماً، وستروننا متضامنين

في العمل معه، إننا معشر المصريين نريد الإصلاح، ونريد العدالة، ونريد التعليم، ونريد حاكماً نستطيع احترامه. دعوا أمتنا تحتر زعميها، ودعوها تحكم نفسها بنفسها».

وكان من النواب الذين لقيهم الشيخ، فتركوا في نفسه أثراً طيباً، نائب اسمه بارنل.

(١٧)

ويبدو لنا مما رواه بلنت عن هذه المناقشات التي دارت بين محمد عبده ورموز البريطانيين أن شكوك محمد عبده في نيات وتصريحات الإنجليز قد تنامت، وهكذا نما شكه في السياسة البريطانية وتحول الشك إلى موقف، وهو ما أدى به إلى إثارة الواقعية، ومن ثم الاعتدال في توجهه السياسي نحو المستعمر، وكان هذا دافعا له لأن يتبنى في المستقبل عدم الاندفاع إلى مواقع الصدام مع الإنجليز.

وباختصار شديد فإن هذه الزيارة قد مكنت الأستاذ الإمام من الاطلاع بنفسه على حقيقة توجهات كثير من المسؤولين عن تخطيط السياسة الإنجليزية إزاء مصر والسودان والمسلمين.

(١٨)

ونأتي إلى الجزئية الثالثة في هذا الباب، وهي حياته في بيروت فمع أن مدة نفي الشيخ محمد عبده التي حكم عليه بها كانت ثلاث سنوات، فقد مكث في النفي نحو ست سنين، لأن الأمر لم يكن حكماً بالنفي فقط، بل كان تعبيراً عن عداوة واضحة بينه وبين الخديو توفيق، وهو ما لم يكن ليتمكنه من إنجاز أي عمل مفيد في مصر في ذلك الوقت.

(١٩)

وقد أثر الشيخ محمد عبده في بيروت أن يتفرغ للأستاذية عالماً ومعلماً فقط، وهكذا قدر له أن يتم عدداً من الإنجازات العلمية المهمة، فقد شرح نهج البلاغة، ومقامات بديع الزمان الهمداني، ثم أعد للنشر الدروس التي ألقاها على تلاميذه السوريين في شرح «نهج البلاغة» لعلي بن أبي طالب، و«مقامات» بديع الزمان الهمداني، وتولى تدريس تفسير القرآن في مسجدين من مساجد بيروت على الطريقة التي عرف بها فيما بعد، وبهذه الدروس في رأينا بدأ منهجه في الاستقلال الفكري حيث كان يقرأ الآية من القرآن ويفسرها من عنده بما يختار من التفاسير، وبما يجتهد، دون أن يلتزم بكتاب واحد يشرحه أو يعلق عليه.

(٢٠)

وفي هذه الفترة من فترات النفي نشط الشيخ محمد عبده في كتابة المقالات في الصحف والمجلات، وترجم من الفارسية إلى العربية رسالة «الرد على الدهريين» للسيد جمال الدين الأفغاني، وكتب في مقدمة هذه الترجمة سيرة حياة أستاذه التي لاتزال تمثل المصدر الأول لتاريخ الأفغاني.

كذلك فإنه درّس كتاب «البصائر النصيرية» للساوي في المنطق وشرحه، ونشره بعد ذلك في مصر سنة ١٨٩٨.

وعلى صعيد رابع فإنه أمل على تلاميذه دروسا في علم التوحيد، ظهرت خلاصتها بعد ذلك في مصر في «رسالة التوحيد».

(٢١)

وكان من أهم أصدقائه في بيروت الشيخ عبد القادر القباني، صاحب جريدة «ثمرات الفنون»، والشيخ سعيد الشرنوبي، صاحب معجم «أقرب الموارد»، والشيخ إبراهيم اليازجي، أشهر كتّاب الشام، وفي بيروت وصلته روابط الود بمحبي الدين بك حمادة رئيس البلدية، فتزوج بنت أخيه الحاج سعد الدين حمادة بعد وفاة زوجته الأولى.



الباب الثامن
نشاطه بعد عودته من المنفى

(١)

كانت أهم محطة تاريخية في حياة محمد عبده هي تلك التي أعقبت صدور عفو الخديو توفيق عنه، فهذه الخطوة وما تلاها حدث التحول الجوهرى في خط محمد عبده السياسى، حيث اقترب من الإدارة الإنجليزية متمثلة في اللورد كرومر، وابتعد عن خط أستاذه جمال الدين الأفغانى، حتى إن العلاقات والمراسلات بينهما فترت، وضعفت صلة الأستاذ الإمام بالثورة وفكرة الثورة حتى كادت هذه الصلة تتلاشى.

وربما كان من الضرورى أن نبدأ بالإشارة إلى ما تتداوله الأدبيات المتاحة عن ظروف صدور العفو عن الشيخ محمد عبده، والشاهد أن الآراء تختلف في تحديد «الشخص» الذى مكن محمد عبده من الحصول على العفو، هل كان هو الغازى مختار باشا، أم أن الأمر كان فى جملة راجعا إلى نفوذ اللورد كرومر، الذى صرح فى كتابه «مصر الحديثة»: إن العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطانى.

وينسب بعضهم الفضل إلى الأميرة نازلى فاضل وما عرف عن صلتها باللورد كرومر، وينسبه بعض آخر إلى الخديو توفيق نفسه، ولكن خبرتنا وخبرة أسلافنا بالظروف التاريخية فى ذلك الوقت تجعلنا نؤمن بأنه ما كان للخديو توفيق أن يعفو إلا برضا اللورد كرومر أو ضغطه.

وقد كان البريطانىون، كالعهد بهم، من الدهاء السياسى بحيث أتاحوا مثل هذه الفرصة لشخص مثل محمد عبده للعمل على الإصلاح الدينى، وتطوير أو تحديث النظم الدينية، وهو ما لم يكن ليضر موقفهم السياسى فى مصر فى شىء.

(٢)

على أننا لا نستطيع أن نغفل رواية مهمة وطريفة عن السبب فى صدور العفو عن الشيخ محمد عبده وعودته إلى مصر، وهى قصة نقلها الدكتور عثمان أمين عن الشيخ عبد الوهاب النجار، وأظهر (فى تल्प شديد) عدم اقتناعه بها، وإن كنا نجد فى حديث محمد عبده فى موضع آخر سنشير إليه أن الأستاذ الإمام نفسه لم يكن يمانع فى قبول هذه القصة: «... وألف (الضمير يعود إلى إسحاق تيلر القس البروتستانتى) هو ومرزا (الذى

تحدثنا عن أنه كان يعمل في تحرير العروة الوثقى مع الأفغاني ومحمد عبده) جمعية سرية دينية، غرضها التآليف بين الإسلام والمسيحية واليهودية، والعمل على إقامة الوثام بين أهل هذه الأديان، والتعاون على إزالة ضغط الغرب على الشرق، وانضم إلى تلك الجمعية «مؤيد الملك» أحد وزراء إيران، و«حسن خان» مستشار السفارة الإيرانية في الآستانة، كما انضم إليها بعض الإنجليز واليهود».

«كان قد عرض لهذا القس شبهات عن حقيقة الإسلام: رأي خاصة المسلمين متمسكين بالبدع والمحدثات، وكأنها عندهم من أصول الدين، ورأي عامتهم حريصين على الخزعبلات والخرافات التي تنفر منها الطباع السليمة، ودارت عن هذه الشبهات، بين الشيخ المصري والقس الإنجليزي، مراسلات ومساجلات دافع فيها محمد عبده عن مقاصد الشريعة، كاشفاً القناع عن محاسنها العديدة، وأعجب القس البروتستانتي بما وجد عند الشيخ المسلم من عقل راجح، وحكم سديد، وانتهت المساجلات بزوال كل شبهة عن مقاصد الدين الإسلامي، واقتنع إسحاق تيلر بوجهة نظر محمد عبده، وكتب في ذلك مقالات نشرها في بعض المجلات الإنجليزية، وترجمها مرزا باقر إلى العربية، ونشرت في مجلة «ثمرات الفنون» البيروتية، ومما قاله فيها: «إن الدين الإسلامي لا يناقض الديانة المسيحية، بل يتفق معها، فإنه صدى إيمان إبراهيم، والمسلمون يؤمنون بأن أعظم هداة البشر هم إبراهيم خليل الله، وموسى كليم الله، وعيسى كلمة الله، ومحمد رسول الله، ولسيدنا عيسى مقام جليل في الأربعة».

وقال أيضاً: «جاء الإسلام فكسح الأباطيل التي ابتدعتها بعض رؤساء الكنيسة المسيحية، وأظهر الأحكام الأساسية للدين وهي توحيد الله وتعظيمه، وبدل الإنسانية بالرهبانية، وأرشد الناس إلى الأخوة الصحيحة، والحقائق الأساسية للطبيعة الإنسانية، ولم يحمل الإنسان على التجرد من الدنيا، والانصراف إلى الروحانية المحضة».

«وقد روى الشيخ عبد الوهاب النجار أن إسحاق تيلر عمد بعد هذا إلى إعلان اقتناعه برأي محمد عبده، فجمع القساوسة في لندن، وقام فيهم خطيباً، وبين لهم الشبه التي أوردها على الإسلام، وذكر لهم ردود الشيخ المصري عليها، وسألهم إن كان لهم اعتراض،

أو يسلمون معه كما سلم هو للشيخ، ويظهر أن القساوسة خشوا أن يوقع اتفاق الرجلين فتنة في العالم المسيحي، وخصوصا لما كان لإسحاق تيلر من علو المنزلة، والقدرة على التأثير والإقناع، فخرجوا لساعتهم وقابلوا الملكة فيكتوريا على غير موعد سابق، وعرضوا عليها خطر المسألة، فطمأنتهم ووعدتهم أن تعني بالأمر، وبادرت الملكة بالاتصال بالسلطان عبد الحميد، وأخبرته أن في بيروت مصريا خطرا اسمه محمد عبده يوشك أن يفسد ما بين المسلمين والمسيحيين! فأما السلطان عبد الحميد فيظهر أنه أول تلك المسألة تأويلا آخر: خشى أنه إذا اعتنقت إنجلترا الإسلام، فسيصبح الحاكم الإنجليزي أقوى شخصية في المسلمين، وتؤول الخلافة بالطبع إلى الملكة فيكتوريا، وتخرج من آل عثمان، من أجل هذا أسرع السلطان بمخاطبة والي بيروت، وخاطب أيضا الغازي مختار باشا في مصر، وزار الغازي لهذا الغرض الخديو توفيق، ولم يخرج من حضرته حتى صدر أمره بالسماح للشيخ محمد عبده بالعودة إلى مصر، وأرسل السلطان إلى بيروت لتسهيل ترحيل الشيخ، فلما تم ذلك بعث إلى الملكة يخبرها أنه سأل عن الرجل الذي خاطبته بشأنه، فعلم أنه غير موجود في بيروت، إنما هو الآن في عرض البحر! .

(٣)

وهذا هو الموضوع الذي أشرنا إلى دلالاته على عدم ممانعة نصوص محمد عبده لإمكان حدوث هذه الواقعة ، ففيه يقول الأستاذ الإمام:

«... إن السر في غضب السلطان عبد الحميد من نشاط القس الإنجليزي إسحاق تيلور في الدعوة لتوحيد الأديان، وموافقتي وميرزا باقر وعلماء دمشق له، ومراسلتنا إياه، أنه خشى أن يعتنق الإنجليز الإسلام، ثم يطلبوا أن يكونوا أصحاب الدولة في الإسلام، وتكون الملكة فيكتوريا ملكة المسلمين، ويذهب السلطان من السلطان، وسبحان مدير العقول!!» .

هكذا عاد الشيخ محمد عبده إلى مصر في عهد الخديو توفيق، وانصرف إلى أداء وظيفته في القضاء، ولم يشارك في السياسة مشاركة فاعلة طيلة بقية عهد الخديو توفيق وإلى أن تولى

الخديو عباس حلمي حكم مصر في ١٨٩٢ .

(٤)

في هذه الفترة كان نجم الأستاذ الإمام يلمع قاضيا متميزا في القضاء الأهلي، ووصل به أدائه المثمر وتاريخه المشرف إلى أن يكون من أبرز العلماء العاملين، وقد أصبح على نحو ما أشرنا كذلك إليه بالتفصيل في الباب الأول من هذا الكتاب مهينا لتولي أعظم المناصب المدنية والدينية على حد سواء، وقد أشرنا كذلك من قبل إلى أنه هو نفسه كان يتوقع (أو كان يرى من حقه) أن يعين شيخا للأزهر عقب استقالة الشيخ حسونة النواوي في ١٨٩٩، ونشير أيضا إلى ما روي من أن اللورد كرومر كان يرى الأستاذ الإمام أحق المصريين برئاسة النظار لو أنه خلع زيه الأزهري.

وعلى أي الأحوال فقد تمكن محمد عبده من أن يقدم لبلاده خدمات جليلة من خلال أربعة مواقع رفيعة شغلها بالتتالي وبالتوالي، وهي عضويته في المجلس الأعلى للأزهر، ثم توليه منصب الإفتاء، ثم عضويته في مجلس شورى القوانين، وعضويته في مجلس المعارف وبالإضافة إلى أدواره المتميزة في الحياة العامة فإن محمد عبده ركز على إصلاح ثلاث مؤسسات كان يعول عليها كثيرا، وهي الأزهر والمحاكم الشرعية والمساجد، وقد تناولنا أفكاره وجهوده في هذه المجالات الثلاث في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

وبقي أن نشير إلى طبيعة علاقته بالسلطات الحاكمة في مصر في هذه الفترة، وأن نشير إلى لجوئه الذكي والمبكر إلى تحقيق أهدافه من خلال مؤسسات المجتمع المدني على حد تعبيرنا الآن (أو مؤسسات العمل الأهلي على حد التعبير القديم).

(٥)

وشهدت علاقة الشيخ محمد عبده بالخديو عباس حلمي ازدهارها في بدايتها فحسب، ثم سرعان ما فترت.

ويروى أن التقارب بين محمد عبده والخديو عباس تم على يد محمد ماهر باشا (وهو والد رئيسي الوزراء على ماهر باشا، وأحمد ماهر باشا وكان وكيلا لوزارة الحربية)، ورحب الخديو بذلك، إذ كان يسره بالطبع أن يجمع حوله أقوى الرجال، وتقابلا مرارا وجهرا.

وحسّن الشيخ محمد عبده إلى الخديو أن يتجه إلى إصلاح الميادين الثلاث المتصلة بالدين، والتي لا شأن للإنجليز بها، والتي كان هو نفسه يرى في صلاحها صلاح الأمة، وتقوية لمركز الخديو، إذ في ذلك برهان قوي على أنه إذا وكل إليه الأمر أحسن خيراً مما يحسن الإنجليز في إدارتهم، وهي: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية، وليكن البدء بالأزهر، فاقنع الخديو بذلك، وكلفه بتقديم تقرير، ففعل، وصدر القرار بتشكيل مجلس إدارة للأزهر برياسة الشيخ حسونة النواوي، وعين الشيخ محمد عبده، والشيخ عبد الكريم سلمان مندوبين عن الحكومة، واعتمد مجلس النظار هذا القرار سنة ١٨٩٥م، وصدق عليه الخديو، وهكذا أتيحت الفرصة للشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر الذي تمناه من يوم أن كان مجاوراً ساخطاً على سوء حاله:

«أخذ الشيخ محمد عبده يحرك مجلس الإدارة، وبدأ بالمسائل الشكلية من زيادة رواتب المدرسين وتنظيمها، ووضع لائحة لكساوي التشرية، وتنظيم الجراية، ومسكن الطلبة، والإشراف الصحي عليهم، والامتحان، ومضت الأمور في سبيلها المعتاد من الترحيب وخاصة بما يعود على الموظفين من الفائدة، لكن العقبات بدأت في الظهور عندما بدأ الأستاذ الإمام يعالج القضايا الكبرى من قبيل ماذا يدرس في الأزهر، واختيار الكتب، وطرق التدريس، وبرامج الدراسة، ثم زادت العقبات في سبيله، حتى اضطر إلى الانسحاب أو التوقف».

(٦)

ظهرت (أو تصاعدت) حدة الخلافات بين الخديو عباس حلمي والشيخ محمد عبده في موقفين:

«... حدث أن خلا مكان لكسوة التشرية في الأزهر، فأراد الخديو أن يعين فيه الشيخ محمد راشد مفتي المعية، ولم تكن اللائحة الموضوعية تنطبق عليه، فأوعز الشيخ محمد عبده بعدم تنفيذ ذلك الأمر، وإعطاء الكسوة للمستحق، وزاد الطين بلة أن العلماء لما اجتمعوا عند الخديو في التشرية كلم الخديو شيخ الجامع في غضب وتوبيخ، فرد الشيخ محمد عبده في حدة: «إذا شاء أفندينا أن يكون كساوي التشرية بمقتضى إرادته الشخصية، فليصدر بذلك قانوناً آخر ينسخ هذا القانون»، فلما سمع الخديو هذا الرد احمرّ وجهه،

ووقف، إيذانا للحاضرين بالانصراف، وآلى على نفسه أن يخرج المفتي ويكيد له حتى يخرج من منصبه، ويتقم من فعلته».

ثم أعقب ذلك اعتراض الشيخ محمد عبده، وحسن باشا عاصم على صفقة أرض كان الخديو يريد استبدالها من الأوقاف، إذ صرحا أن هذا العرض ليس في مصلحة الوقف، ودفعوا مجلس الأوقاف على رفض هذا الاستبدال إلا إذا دفع للوقف عشرون ألف فرق بين الصفقتين.

(٧)

ثم وصل الأمر في عداوة الخديو عباس للشيخ محمد عبده أن الحزب المؤيد للخديو بدأ يشيع في الناس أن الشيخ محمد عبده وهابي، وكان بعض آخر من هذا الحزب لا يتورع عن أن يتهم محمد عبده بأنه زنديق.

(٨)

وفي هذا السياق لقي الشيخ حملات صحفية قاسية أثارت دهشة الناس، وكانت إحدى هذه الحملات سببا في قضية جنائية حكم القضاء فيها على صاحبيها بالسجن، وقد أشار أحمد شفيق باشا إلى هذا.

بل إن بعض العلماء كان يرى أن الشيخ محمد عبده صار معزولا شرعا من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج على الخديو، وقد وردت هذه العبارة الأخيرة (المثيرة للعجب!) في تقرير كتبه محمد بك أبي شادي في تنفيذ فتوى الشيخ محمد عبده المعروفة بالفتوى الترنسفالية.

(٩)

وقد أشار الأستاذ العقاد إلى أن الأستاذ الإمام لقي كثيرا من المكائد التي أحكم أعداؤه تدبيرها، ومن هذه المكائد ما يتعلق بالوسائل التي اتبعتها الأستاذ الإمام في الحصول على مخطوطات الكتب العربية التي استهدف إعادة نشرها وإحياءها، وما يتعلق باتهام الجمعية الخيرية الإسلامية التي كان الأستاذ الإمام صاحب اليد الطولي فيها بتمويل ثورة المهدي تحت ستار جمع التبرعات لمنكوبي حرب السودان:

«... ولا نذكر المكائد التي رُصدت له في مساعيه لطلب الكتب النادرة التي كان يعهد

بطبعها إلى جماعة إحياء الكتب العربية، ولا المكائد التي رصدت له في جمع التبرعات لمنكوبي حرب السودان، ولكننا ندل على خسة هذه المكائد بالإشارة إلى أغربها وأبعدها عن التصديق، وهي وشاية الوشاة عند الوكالة البريطانية بالجمعية الخيرية الإسلامية لاتهمها بأنها تجمع الأموال لإعانة مهدي السودان وتزويده بالذخيرة والسلاح، واجترائهم في ذلك على تلفيق الأختام المزورة، والبصمات المزيفة التي أقنعت دار الوكالة وأثارت شبهاتها فأمرت بتفتيش مكاتب الجمعية ومراقبة مراكزها، ولولا تصدي الأستاذ الإمام لاحتمال التبعة في كل ما يثبت على الجمعية من هذه الوشايات واجتهاده لكشف دخائل التزوير في تلك الوثائق المزيفة، لقضي على الجمعية في عهدها، وقضي على حسناتها وصدقاتها».

(١٠)

ومن الحق أن نقول أن الشيخ محمد عبده كان يعاني نتيجة لهذه الوشايات والمكابد، ولم يكن سعيداً بما تستنزفه من وقته وجهده .
وليس أدل على معاناته من الأراجيف مما رواه الشيخ مصطفى عبد الرازق نفسه حيث قال:

«كنت طالبا من صغار الطلاب أيام جاء الشيخ محمد عبده إلى الأزهر، وكان أساتذتنا، عفى الله عنهم، لا يفتؤون يذمون لنا الشيخ، ويمثلونه خطرا على الدين داهما، فتتأثر بذلك عقولنا الطفلة، وكنت أفر بديني من أن ألقى الأستاذ أو أستمع إلى دروسه مع أنه صديق لوالدي! وحضرت درسه مرة لأشهد كيف تشبه وجوه الملحدين وتشبه معها عقولهم وقلوبهم، فلما رأيت الرجل بالرواق العباسي، وسمعتة يفسر كتاب الله قلت منذ ذلك اليوم: اللهم إن كان هذا إلحادا فأنا أول الملحدين:

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافض

(١١)

ومع ظهور هذا الجفاء الواضح بين الخديو عباس حلمي والشيخ محمد عبده، فإن كثيرين من ذوي الرأي والوطنية كانوا يتمنون لو أن محمد عبده استطاع على نحو أو آخر أن يتوافق مع الخديو وأن يكف عن تحديه له، ومن ذلك ما يروى عن أن خليل باشا حمادة

قال للشيخ محمد عبده ذات يوم: يا سيدي دع الخديو يتصرف في الأوقاف كما يشاء ولا تعارضه فيها، ونحن نضمن لك أن يطلق يدك في الأزهر، لكن الشيخ محمد عبده رد بقوله: أنا أعلم هذا، ولكن وجداني ومراقبتي لله لا تمكنني من إقرار ما لا يبيحه الشرع، والباطل لا يكون وسيلة للحق».

(١٢)

فإذا أردنا أن نلخص الجانب الإيجابي في موقف الشيخ محمد عبده السياسي في فترة الخديو عباس حلمي، فإننا نستطيع أن نقول إنه كان «عراب الإدارة التنفيذية» يكسب من الإنجليز، وينسق علاقة الحكومة ومجلس الشورى الذي كان يمثل الشعب وسلطته المنتخب:

(١٣)

وبعد أن عين الشيخ محمد عبده مفتيا وفي العام نفسه، وبالتحديد في ٢٥ من يونيو سنة ١٨٩٩م، عين الشيخ محمد عبده عضوا في مجلس الشورى.

وقد سبقنا إلى تصوير دوره السياسي في هذه المرحلة صديقه حسن عاصم حيث قال: «لقد عين الشيخ محمد عبده سنة ١٨٩٩م، وكان بين أهل الحل والعقد في الحكومة وبين رجال مجلس الشورى شيء أشبه بالخلاف في الرأي، إلى أن الحكومة نفذت كثيرا من المشروعات التي كان المجلس يرى الخير للأمة في عدم العمل بها، وصرفت النظر عن كل أوجه التعديل في المشروعات التي كان يرى أن الصلاح والنفعة للأمة في تعديلها، فلما جاء الأستاذ إلى المجلس ونظر في الأمر نظرة الحكيم البصير، وعرف أن ليس هناك ما يدعو إلى هذا الانفراج، وإنما هو سوء التفاهم باعد ما بين المشارب على تقاربها، سعي في أن يزيل أسباب هذا الخلاف، فكان ما أراد، وعرفت الحكومة أن المجلس إنما يطلب ما فيه سعادة الأمة، وبيتغي الخير لها، وأن ليس لها غرض في مصادمة آراء الحكومة ومطالبها مادامت تتفق مع مقصده، وعلم المجلس أيضًا أن الحكومة لا تقصد إلى شيء وراء ما يقصده لمصلحة البلاد، وبذلك اتفقت الكلمة في الغالب، ولم يعد بين الهيئة الحاكمة والهيئة النيابية من الخلاف ما يتعسر حله».

«وكان ما ترسله الحكومة من المشروعات يؤلف المجلس لجنة لدراسته، وكثيرا ما

تكون برئاسة الأستاذ، سواء أكانت المسألة قانونية، أم اجتماعية، أم شرعية، حتى قد التهم المجلس وقته وهو لا يعبأ بالجهد يبذل فيه، لأنه كان يرى أن عمله مع الأعضاء درس يعلم الجد والاهتمام بالأمر العامة للبلاد، وأنه وسيلة لتربية الرأي العام».

(١٣)

ولنقرأ هذا النقد الحصيف والمتدارك الذي كتبه أحد أعلامنا مقيماً لسيرة الأستاذ الإمام :

«وعابوه أنه نظر إلى الخديو عباس من جانبه الأسود، وهو جشعه المادي، ووسائله في ذلك، ولم ينظر إلى جانبه الأبيض، وهو إباؤه الاستسلام للمحتلين، وتشجيعه الحركة الوطنية وتغذيتها وتنميتها، بل إن الشيخ محمد عبده كان يناهض أيضاً دعاة الحركة الوطنية، ويرميهم بالتهم، ويقنع في آماله الوطنية بالقليل، كما يدل عليه كتابه اللذان نشرنا بعد موته، وكان قد أرسلهما إلى صديقه مستر بلنت يشرح فيهما مذهبه في الإصلاح السياسي، وفيهما قناعة في السياسة لا ترضى الوطنيين، وقد أثارا نفوس الخديو والوطنيين حتى بعض المعتدلين».

«ولكن، مهما كان الأمر، فإن العظيم يجب أن يقدر من جميع جوانبه، لا من جانب واحد، وكان الشيخ محمد عبده مصلحا دينيا، ومصلحا اجتماعيا، ومصلحا للغة والأدب، وشخصية بارزة في التفكير، وأخيرا سياسيا، فإن هو لم يوفق في سياسته فهذا لا يقلل من نواحيه القيمة الأخرى. نعم يسقط الرجل في السياسة أن يشتري بمال أو يبيع ذمته لمنصب، ولكننا نجزم أن الشيخ محمد عبده كان وفيا لأتمته، مخلصا نزيها، يسلك هذا المسلك السياسي عن عقيدة وتقدير للمصلحة، ويجتهد أحيانا فيخطئ وتحمله الظروف القاسية أحيانا على ما يكره».

«والحق أن كثيرا من شيوخ الأمة كانوا في ذلك الوقت على مثل رأيه السياسي، كسعد باشا زغلول، وفتحي باشا زغلول، وحسن باشا عاصم، ومحمود باشا سليمان، وغيرهم من رجال حزب الأمة، ولكنه هو جرم من هذه الناحية أكثر مما هو جرم، لأن الخديو عباس كان يؤلب عليه أكثر مما يؤلب عليهم، ولأن الناس اعتادوا أن يروا رجال الدين بعيدين عن السياسة، وخاصة المحتلين».

(١٥)

أما زميل الشيخ محمد عبده وصديقه حسن عبد الرازق باشا فقد تحدث عن دوره وأدائه في مجلس الشورى فقال:

«كان واسطة العقد في مجلس الشورى: فالتفت حوله القلوب، وعرف الكل مكانته من قوة الحجّة، وسداد الرأي، وطهارة النية، وكان إخوانه من رجال الشورى يلجؤون إليه إذا اشتبه الأمر، وخفي الصواب، فينطق بالحكمة، وفصل الخطاب، وكان مع هذا أسرع الناس قبولا للحق، وأوسعهم له صدرا، وقال فيه ذلك الزميل أيضا: «وكثيرا ما كنا نباحثه في أمر اختلف النظر فيه بيننا وبينه، فيرجع إلينا، ويوافق رأيه رأينا».

«ولم نر مثله في احترام الآراء مادام مصدرها شريفا لم يشبه الغرض، ولقد كنا نختلف معه في الرأي، ويجاهر كل منا برأيه، ويدعو إليه اعتقادا منه أنه الحق، ولانزال بعد ذلك أخلص الناس سرا، وأصفاهم ودا».

«لم يعمل عمل في المجلس مدة وجوده إلا كان له فيه الرأي الرشيد، والقول السديد، فما انتخبت لجنة في مشروع إلا كان أول المنتخبين، ولم يتألف وفد لمفاوضة الحكومة في أمر إلا كانت له الصدارة، وهو في كل ذلك عضو عامل، وعليم متبصر»، وقد أجمع زملاء الشيخ في مجلس الشورى على أنه كان واسع الاطلاع، نير البصيرة في كل ضرب من ضروب الإصلاح، سواء كان قانونيا، أو إداريا، أو اقتصاديا».

(١٦)

ولا ينبغي لنا أن ننتهي من هذا الباب من حديثنا عن الأدوار السياسية لمحمد عبده فيما بعد عودته من المنفى من دون إشارة إلى الجمعيات الأهلية الثلاث التي بذل الأستاذ الإمام فيها جهده وأثمر نشاطا.

أول هذه الجمعيات «الجمعية الخيرية الإسلامية»، التي كان من مؤسسيها، وقد انتخب رئيسا لها، فبقي في رئاستها حتى وفاته، وزاد في عهده إيرادها وممتلكاتها، وعدد مدارسها وتلاميذها زيادة ملحوظة، ومما قام به الأستاذ أثناء رئاسته لها أن دعا المصريين

إلى التبرع لمنكوبي حريق ميت غمر الذي أصيب فيه نحو خمسة آلاف شخص أصبحوا بلا مأوى، ولا قوت، فكان يطرق بنفسه أبواب الأغنياء ويطلب منهم التبرع للمنكوبين.

وهذا هو نص المنشور الذي دعا به إلى معاونة أهالي ميت غمر، ونحن نرى أسلوبه فيه قد تحول من أسلوب وجداني التأثير بالانفعال إلى أسلوب مؤثر على الوجدان من أجل الفعل:

«لقد بلغكم ولا ريب من أخبار الجرائد ما عليه أهل ميت غمر بعد الحريق الذي أصاب بلدتهم، فهم بلا قوت، ولا ساتر، ولا مأوى، فليتصور أحدكم أن الأمر نزل بساحته، أفما كان يتمنى أن يكون كل الناس في معونته؟ فليطالب كل منا نفسه بما كان يطالب به الناس لو نزل به ما نزل بهم، ولينفق من ماله وهمته ما يدفع الله به عنه مكروه الدهر، إن شاء الله: ﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ نُفِقُوا مِمَّا حُبَبْنَا﴾ [آل عمران: ٩٢]، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ﴿يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٨]، فكذبوا وعد الشيطان، وثقوا بوعد الله، فكلكم يؤمن بالله، وكلكم يوقن أنه أصدق القائلين، وأقدر القادرين، فأرجو من همتكم أن تدفعوا شيئاً من مالكم في مساعدة إخوانكم، وأن تبدلوا ما في وسعكم لحث من عندكم على مشاركتكم في هذا العمل، وترسلوا بما تجمعون إلى الداعي».

رئيس الجمعية الخيرية الإسلامية

محمد عبده

(١٧)

أما الجمعية الثانية فهي «جمعية إحياء الكتب العربية» التي كانت بمثابة أول جهد حقيقي في مجال تحقيق التراث العربي ونشره بيد أهله. وقد تناولنا جهد هذه الجمعية وجهد الشيخ محمد عبده فيها بالتفصيل في موضع آخر.

(١٨)

ونأتي إلى ثالث نشاط أهلي لم يقدر لمحمد عبده أن يشهد ثماره، وهو إنشاء الجامعة المصرية الأهلية، ونحن نستطيع أن نقول إن الشيخ محمد عبده كان هو أبرز الدعاة المؤثرين إلى وجود التعليم الجامعي في مصر، وقد أشار إلى هذا الجهد جرمان مارتان في مقال له في مجلة «العالم الإسلامي» التي تصدر في باريس، بل لقد ذهب محمد عبده من التفكير إلى التنفيذ، فبذل جهودا كثيرة حتى أقنع أحمد المنشاوي باشا، بأن يوقف لبناء الجامعة قطعة أرض في ضواحي القاهرة، وشرع المنشاوي باشا في إعداد العدة لذلك، لكنه قضي نحبه فوقف المشروع.

ولم يمض إلا قليل من الزمن بعد وفاته حتى أنشئت «جامعة الشعب»، ثم «الجامعة المصرية».

(١٩)

أما أفضل ختام لهذا الباب فهو أن نشير إلى أن ممارسات الخديو عباس (ومن قبله الخديو توفيق) جعلت محمد عبده زاهداً في السياسة إلى الحد المشهور عند الناس، وهو المعنى الذي بلوره محمد عبده في الجملة المأثورة عنه وهي التي ورد أصلها ونصها في كتابه «الإسلام والنصرانية» حيث قال:

«فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو العلم أو الدين فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس».

(١٩)

وليس أدل على صدق محمد عبده في قوله هذا من سلوكه هو نفسه، فقد وصلت السياسة ومتطلباتها بالشيخ محمد عبده نفسه أن يحرص الإنجليز على الخديو وسلطان باشا:

«فلتنبه دولة إنجلترا لسير هذه الحوادث بغاية الدقة حتى لا ترى لها مشكلا جديدا في مصر يحدثه الخديو وسلطان باشا، اللذان لا يباليان بنهب الأموال، ولا سفك الدماء، ولا خراب البلاد، ما دامتا متمتعين بالنفوذ الوحشي في أهاليها، خصوصا وقد ذاق سلطان باشا دخوله في الانقلابات، ومساعدته على إشعال نيران الفتن ثم تخلصه منها بانضمام خفيف للخديو حيث نال المكافآت الوافرة على ذلك في هذا الدور الذي أراه أحق الأدوار الآتية إن بقي الخديو وسلطاناه في البلاد».



الباب التاسع
الأستاذ الإمام مؤرخا

(١)

لا أعتقد أن أحدا من أصحاب القلم في القرن التاسع عشر أثر بقلمه في التاريخ المكتوب لهذا القرن على نحو ما أثر الشيخ محمد عبده، ذلك أن محمد عبده سبق إلى كتابة هذا التاريخ بطريقة ذكية قابلة للنقل والاحتذاء والترديد، بحيث أصبح الذين كتبوا بعده في موضع ما يستسهلون النقل عنه بألفاظه، فإن لم يكن فبأفكاره، فإن لم يكن فبتوجهاته ورؤيته لهذا التاريخ.

ولاشك أن كتابة محمد عبده التاريخية لم تتأهل لهذه المصدقية والموثوقية والاعتماد عليها إلا لأنها تمتعت بقدر كبير من الموضوعية التي تجعلها بعيدة عن أن تكون عريضة دفاع عن هذا، أو عريضة اتهام لذلك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن محمد عبده كان من الذكاء بحيث ابتعد عن الرؤية الأحادية فيما كتب، وكان بفطرته الذكية حريصا على أن يصور الأحداث وليدة صراع حي بكل ما يحيط بالصراع من أسباب وظروف، وقد ابتعد محمد عبده تماما عن رؤية التاريخ على أنه نتاج تصرف قام به عبقرى فوجهه أو وجه أحداثه، أو على أنه أثر لبطل أو لأبطال متعاقبين، ولهذا جاء ما كتبه على هيئة تاريخ ولم يأت على هيئة مونولوجات تاريخية.

كان محمد عبده مؤرخا بالفطرة والثقافة، كما كان كذلك مؤرخا بالدراسة والتأمل والأستاذية والتجويد فيها، كأني أريد أن أقول: إن عمل محمد عبده مدرسا للتاريخ قد أفاده في أن يقدم التاريخ الذي شهدته على أنه تاريخ لا مجرد ذكريات أو مذكرات، ويتضح هذا المعنى بجلاء شديد فيما سجله محمد عبده من أحداث الثورة العرابية، ومن تاريخ عهد إسماعيل، ومن تاريخ محمد علي، ومن كل الأحداث التي مرت به هو نفسه في الأزهر وفي غير الأزهر.

ونحن نجد فيما كتبه محمد عبده من تاريخه التزاما واضحا بالفهم العميق لحركة المجتمع، وآليات السياسة، ونرى ما كتبه من تاريخ مؤهلا له لأن يأخذ مكانه في التاريخ العام للإنسانية، فهو لا يتحدث عن خصوصية لحظة، ولا عن أهمية مرحلة، ولا يستسهل اللجوء إلى الاستثناء في أحكامه، ولا إلى الحكم بالاستثناء على ما يراه من حوادث هنا أو

هناك، وإنما هو يعرف أن للتاريخ الإنساني نهرا متدفقا يحمل من الخصائص ما لا يمكن تجاوزه ولا تطويعه إلا بمشقة لا تنتج إلا أثرا مؤقتا.

وهكذا نجا محمد عبده فيما كتبه من تاريخ من كل ما كان كفيلا بأن يفقد ما كتبه قيمته التاريخية.

أما الصدق.. وأما الموضوعية.. وأما الإحاطة.. وأما الفهم.. وأما ما غير ذلك من عوامل النجاح في كتابة التاريخ فقد كانت متوافرة بقدر كبير فيما كتبه الأستاذ الإمام محمد عبده، لكن كل هذه الصفات جاءت بعد أن استوفى الأستاذ الإمام فيما كتبه حظه الوافر من جوهر التاريخ.

(٢)

تتضح أصالة منهج محمد عبده التاريخي، وإلمامه الذكي بمناهج البحث في التاريخ فيما كتبه من نقد أو تقييم عن كتب المغازي وأحاديث القصاصين عندما تحدث عن كتاب الواقدي عن فتوح الشام، ونحن نرى فيما كتبه الأستاذ الإمام شفاء لنفوسنا التي تتعجب من نسبة أقاصيص ظاهرة البطلان إلى علماء أجلاء لا يتصور أنهم قالوا بها فيها من زيغ أو خيال:

«ومن الكاذبين قوم ظنوا أن التزديد في الأخبار، والإكثار من القول يرفع من شأن الدين، فهدروا بما شاؤوا، يبتغون بذلك الأجر والثواب، ولن ينالهم إلا الوزر والعقاب، وهم الذين قال فيهم ابن عباس: ما رأيت أهل الخير في شيء أكذب منهم في الحديث، ويريد بأهل الخير أولئك الذين يطيلون سبأهم، ويوسعون سربأهم، ويطأطئون رؤوسهم، ويخفتون من أصواتهم، ويغدون ويروحون إلى المساجد بأشباحهم، وهم أبعد الناس عنها بأرواحهم، يحركون بالذكر شفاههم، ويلحقون بها في الحركة سبحهم، ولكنهم كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: منقادون لحملة الحق، لا بصيرة لهم في أحنائه، ينقدح الشك في قلوبهم لأول عارض من شبهة، جعلوا الدين من أقفال البصيرة، ومغاليق العقل، فهم أعرار ومحرومون، يسيئون ويحسبون أنهم يحسنون . اهـ».

«فهؤلاء قد يخيل لهم الظلم عدلا، والغدر فضلا، فيرون أن نسبة ما يظنون إلى أصحاب النبي مما يزيد من فضلهم، ويعلي في النفوس منزلتهم، فيصح فيهم ما قيل: عدو

عاقل، خير من محب جاهل، ومن هؤلاء وضاع كتب المغازي والفتوح».

«أما الشيخ الواقدي فكان من علماء الدولة العباسية، ولاه المأمون القضاء في عسكر المهدي، وكان تولى القضاء في شرقي بغداد، قال ابن خلكان: وضعفوه في الحديث، وتكلموا فيه».

«أي [أنهم] عدوه ضعيف الرواية، ليس من أهل الثقة، ولذا نص الإمام الرملي، من علماء الشافعية، على أنه لا يؤخذ بروايته في المغازي».

«فإن كان هذا الكتاب المطبوع في أيدي الناس من تصنيفه، فهذه منزلته من الضعف عند علماء المسلمين، على أي لو حكمت بأنه مكذوب عليه، مخترع النسبة إليه، لم أكن مخطئاً».

«وذلك لأن الواقدي كان من أهل المائة الثانية من الهجرة، وكان من العلم بحيث يعرفه مثل المأمون بن هارون الرشيد، ويواصله ويكاتبه، وصاحب هذه المنزلة في تلك القرون، إذا نطق في العربية فإنما ينطق بلغتها، وقد كانت اللغة لتلك الأجيال على المعهود فيها من متانة التأليف، وجزالة اللفظ، وبداعة التعبير».

«والناظر في كتاب الواقدي ينكشف له بأول النظر أن عبارته من صناعات المتأخرين في أساليبها، وما ينقل فيها من كلام الصحابة مثل خالد بن الوليد، وأبي عبيدة وغيرهما، لا ينطبق على مذاهبهم في النطق، بل كلما دقق المطالع في أحشاء قوله يجد أسلوبه من أساليب القصاصين في الديار المصرية من أبناء المائة الثامنة والتاسعة، ولا يرى عليه لهجة المدنيين ولا العراقيين، والرجل كان مدني المنبت، عراقي المقام، ولولا خوف التطويل لأتيت بكثير من عباراته، وبينت وجه المخالفة بينها وبين مناهج أبناء القرون الأولى في التعبير، على أن ذلك لا يحتاج إلى البيان عند العارفين بأطوار اللغة العربية».

«فهذا الكتاب لا تصح الثقة به، إما لأنه مكذوب النسبة على الواقدي، وهو الأظهر، وإما لضعف الواقدي نفسه في رواية المغازي، كما صرح العلماء، فلا تقوم به حجة للمتحدثين، ولا يصلح ذخرا للسياسيين».

«ومثل هذا الكتاب كتب كثيرة كقصص الأنبياء المنسوب لأبي منصور الثعالبي، وكثير

من الكتب المتعلقة بأحوال الآخرة، أو بدء العالم، أو بعض حقائق المخلوقات المنسوبة إلى الشيخ السيوطي، وقصص روايات تنسب إلى كعب الأحبار، أو الأصمعي، ومن شاكلهما ممن عرفوا بالرواية، فأولع الناس بالنسبة إليهم من غير تفريق بين صحيح وباطل، فجميع ذلك مما لا اعتداد به عند العلماء، ولا ثقة بما يندرج فيه».

«والعمدة في النقل التاريخي كتب الحديث، كصحيح البخاري ومسلم وغيرهما من الصحيح، وبتلوها كتب المحققين من المؤرخين كابن الأثير، والمسعودي، وابن خلدون، وأبي الفداء وأمثالهم».

«وعلي أي حال فلا يستغني مطالع التاريخ عن قوة حاكمة يميز بها بين ما ينطبق على الواقع، وما ينبو عنه».

(٢)

بعد هذه الإطلالة على رأي الأستاذ الإمام الحاسم في الكتب المتاحة عن التاريخ وما هي بتاريخ نبدأ في استعراض بعض آرائه التاريخية .

ونبدأ بما كتبه الشيخ محمد عبده عن تاريخ محمد علي، ومن الجدير بالتأمل أن الأستاذ الإمام محمد عبده كتب في بداية القرن العشرين رأياً فاصلاً في تاريخ هذا الحاكم البارز، وكان ملخص رأي الإمام محمد عبده في محمد علي أنه كان نكبة على مصر، وقد جاهر بهذا الرأي في عهد الأسرة العلوية في مقال شهير كتبه حين استفزته الاحتفالات بمرور ١٠٠ سنة على تولي محمد علي حكم مصر فكتب هذا المقال بعنوان «آثار محمد علي في مصر» ، وختم بخلاصته التي يقول فيها:

«ولا أظن أن أحداً يرتاب بعد عرض تاريخ «محمد علي» على بصيرته في أن هذا الرجل كان تاجرًا زارعًا، وجنديًا بأسلاً، ومستبداً ماهراً، لكنه كان لمصر قاهرًا، وحياتها الحقيقية معدماً، وكل ما نراه الآن فيها مما سمي حياة فهو من أثر غيره، متعنا الله بخيره، وحمانا من شره، والسلام».

(٣)

وربما كان من الغريب أن يصدر مثل هذا الرأي عن واحد من كبار رجال الدولة في عهد الدولة العلوية.. لكننا ينبغي ألا نغمط هذه الدولة حقها، فقد كان في وسع محمد

عبده حقيقة أن يكتب وأن ينشر مثل هذا المقال، والدليل على هذا واضح مما أشار هو نفسه إليه من مقالات القادحين وما فيها من هجاء، بل إن كثيرين نهجوا نهجه في عهد الملك فؤاد.

ومع هذا فإن المعاصرين من أساتذتنا الذين عاشوا عهد الثورة لا يكادون يتصورون أن هذا حدث، وهم يميلون مثلاً إلى القول بأن حماية اللورد كرومر هي التي مكنت الشيخ محمد عبده من أن يكتب عن محمد على بهذه اللهجة، ولا أظن ذلك كان صحيحاً تماماً، فالكتابة في ظل حماية كرومر أو غيره لا تنتج مثل هذا النص التاريخي القاطع في أحكامه، الذي انتهينا من قراءته لتونا.

وقد كان من هؤلاء الأساتذة الدكتور محمد عمارة، الذي رأى أن في هذا المقال تحاملاً من محمد عبده على محمد على وعصره فكتب في هامشه يقول:

«لقد كان للظرف التاريخي الذي كتب فيه الأستاذ الإمام تقييمه هذا لحكم محمد علي، أثر كبير في هذه الأحكام، فهو قد كتبه في فترة ساءت فيها علاقاته بالخدو عباس حلمي، وتوثقت بكرومر، معتمد بريطانيا بمصر، ولذلك أبصر من محمد على وتجربته جانباً واحداً في أغلب الأحيان، وإن يكن قد أجاد التعبير عن آثار إهمال محمد على للإنسان والحريات، والأستاذ الإمام في هذا التقييم يختلف مع أستاذه جمال الدين الأفغاني في الحكم على محمد علي، والإنجازات التي شهدتها مصر في عصره».

ومع كل تقديري لرأي الدكتور عمارة فإنني أراه يعيش أسيراً للرؤية التي فرضتها ثورة ١٩٥٢م نفسها وانحازت فيها إلى حكم محمد علي في محاولة منها لتقليل قيمة الشعب والجمهير والوفد ... إلخ) والفيصل بيني وبين أساتذتي يكمن في مطالعة نص الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه، وتفهم طبيعة أحكامه، وقدر الصواب فيها.

(٤)

وقد فصل الشيخ محمد عبده آرائه في هذا المقال على نحو متميز: بدأ محمد عبده حديثه التاريخي النقدي بافتراض ذكي نلجأ إليه في العلوم التجريبية وهو افتراض غياب محمد على عن مسار التاريخ والبحث فيما أوجده هذا الوجود في

تاريخ مصر:

«لغظ الناس هذه الأيام في محمد علي، وما له من الآثار في مصر وأهلها، وأكثرت الجرائد من الخوض في ذلك، والله أعلم ماذا بعث المادح على الإطراء، وماذا حمل القادح على الهجاء، غير أنه لم يبحث باحث في حالة مصر التي وجدها عليها محمد علي، وما كان تصير بالبلاد إليه لو بقيت، وما نشأ عن محوها واستبدال غيرها بها على يد محمد علي. أذكر الآن شيئاً في ذلك ينتفع به من عساه ينتفع، ويندفع به من الوهم ما ربما يندفع».

(٥)

هكذا فإن الأستاذ الإمام لا يلخص تاريخ محمد علي من غير أن يفرض رؤيته الخاصة لتاريخ مصر قبل محمد علي، وهو يصور هذا التاريخ من خلال مصطلحات التاريخيين والغربيين والعامية، معطياً نفسه القدرة على الحكم الشامل دون تردد أو تحرز:

«كانت حكومة البلاد المصرية قبل دخول الجيش الفرنسي فيها من أنواع الحكومات التي تسمى في اصطلاح الغربيين حكومة «الأشراف»، وتسمى في عرف المصريين حكومات «الالتزام»، وتعرف عند الخاصة بحكومات «الإقطاع»، وأساس هذا النوع من الحكومات تقسيم البلاد بين جماعة من الأمراء، يملك كل أمير منهم قسماً يتصرف في أرضه، وقوى ساكنيه وأبدانهم وأموالهم كما يريد، فهو حاكمهم السياسي والإداري والقضائي، وسيدهم المالك لرقابهم، ومن طبيعة هذا النوع من الحكومة أن تنمو فيه الأثرة، وتغلظ فيه أصول الاستبداد وفروعه، وتنزع نفس كل أمير إلى توسيع دائرة ملكه بالاستيلاء على ما في يد جاره من الأمراء، فكان من مقتضى الطبيعة أن كل أمير لا ينفك عن التدبير والتفكير فيما تعظم فيه شوكته، وما يدفع به عن حوزته، وأن يكون الجميع دائماً في استعداد إما للوثوب وإما للدفاع، ولكن الأمراء في مجموعهم كانوا يقاومون سلطة الملوك، فيضطر الملك لاستئالتهم ومحابة بعضهم للاستعانة به على البعض الآخر، فضعف بذلك استبداد الملوك فيهم».

(٦)

وهو يقدم تصوره للعوامل الاجتماعية التي كونت إحساس الجماهير بالسياسة في ذلك

الوقت:

«... حاجة الأمراء إلى المال كانت تسوقهم إلى ظلم رعاياهم، وكانت شدة الظلم تميل برعاياهم إلى خذلانهم عند هجوم العدو عليهم، ظهر ذلك في خصوماتهم المرة بعد المرة، فاضطر الأمراء أن يخففوا من ظلمهم، وأن يتخذوا لهم من الأهلين أنصارا يضبطونهم عند قيام الحرب بينهم وبين خصومهم، أحس الأهلون بحاجة الأمراء إليهم فزادوا في الدالة على الأمراء، واضطروهم إلى قبول مطالبهم، فعظمت قوة الإرادة عند أولئك الذين كانوا عبيدا بمقتضى الحكومة، وانتهى بهم الأمر إلى أن قيدوا الأمراء والملوك معا، ولم يكن ذلك في يوم أو عام، لكنه كان في عدة قرون، كما هو معروف عند أهل المعرفة».

«نعم.. كانت الحكومة في مصر على نوع تخالف به جميع الحكومات المشرقية، وكانت البلاد متوزعة بين أمراء كل منهم يستغل قسما منها ويتصرف فيه كما يهوى، وكان كل يطلب من القوة ما يسمح له بمد يده إلى ما في يد الآخر، أو يدفع به صولته، فالخصام كان دأبهم، والحرب كانت أهم عملهم، لذلك كان كل منهم يستكثر من المماليك ما استطاع، ليعد منهم جنده، ولكن كانت تعوزه مؤنتهم إذا كثروا، فاضطروا إلى اتخاذ أعوان من أهالي البلاد، فوجدوا من العرب أحزابا، كما وجدوا منهم خصوما، ثم رجعوا إلى سكان القرى فوجدوا فيهم ما يحتاجون إليه، فاتخذوا بيوتا منها أنصارا لهم عند الحاجة، وعرف هؤلاء حاجة الأمراء إليهم فارتفعوا في أعينهم، وصار لهم من الأمر مثلما لهم أو ما يقرب من ذلك، لهذا كنت ترى في البلاد المصرية بيوتا كبيرة لها رؤساء يعظم نفوذهم، ويعلو جاههم».

«ذلك كان يقضي على كل أمير من أولئك الأمراء أن يصرف زمنه في التدبير، واستجلاب النصير، وإعداد ما يستطيع من قوة لحفظ ما في يده، والتمكن من إخضاع غيره، وأنصاره من الأهالي كانوا يجارونه في ذلك، خوفا من تعدي أعوان خصمه عليهم، ف وقعت القسمة بين الأهالي، ولا تزال أسماء الأقسام معروفة إلى اليوم».

«هذا يحدث بطبعه في النفوس شمما، وفي العزائم قوة، ويكسب القوي البدنية والمعنوية حياة حقيقية مهما احتقرت نوعها، فكانت العناصر جميعها في استعداد لأن يتكون منها جسم حي واحد يحفظ كونه، ويعرف العالم بمكانته».

(٧)

ويلخص الشيخ محمد عبده تاريخ الحملة الفرنسية تلخيصاً بديعاً يميل به إلى التحليل الاجتماعي بعيداً عن عناصر القوة، ومصادفات التاريخ:

«جاء الجيش الفرنسي والبلاد في هذه الحالة، دخل البلاد بسهولة لم يكن ينتظرها، احتل عاصمتها، واستقر له السلطان فيها، لم تكن إلا أيام قلائل حتى ظهر فيه القلق، وعظمت حوله القلاقل».

«أخذت القوى الحيوية الكامنة في البلاد تظهر، فكثرت الفتن، ولم تنقطع الحروب والمناوشات، ولم يهدأ لرؤساء العساكر بال، يدلك على ذلك شكوى نابليون نفسه في تقاريره التي كان يرسلها إلى حكومة الجمهورية من اصطيد العربان لعساكره من كل طريق، وسلبهم أرواحهم بكل سبيل، واضطر نابليون أن يسير في حكومة البلاد بمشورة أهلها، وانتخب من أعيانها مَنْ يشركه في الرأي لتدبيرها، طوعاً لحكم الطبيعة التي وجدها».

«قتل بعض رؤساء الجيش، واضطربت عليه البلاد، وجاء الجيش العثماني، وعاونه الجيش الإنجليزي، وخرجت عساكر الفرنسيين من مصر، ولا أطيل الكلام، فقد ظهر محمد علي بالوسائل التي هيأها له القدر».

(٨)

يتحدث الإمام محمد عبده عن الأمانى التي كان المصريون يعلقونها على تولية حاكم من طراز محمد علي:

«ما الذي كانت البلاد تنتظره من نوع حكومتها؟ كانت تنتظر أن يشرق نور مدنية يضيء لرؤساء الأحزاب طرقهم في سيرهم لبلوغ آمالهم، وقد كان ذلك يكون لو أمهلهم الزمان حتى يعرف كل منهم ما بلغ به غيره الغاية التي كان يقصدها في بلاد غير بلاده، وما كان بينهم وبين ذلك إلا أن يختلطوا بأهل البلاد الغربية، ويرتفع الحجاب الذي أسدله الجهل دونهم، أو كانت تنتظر أن يأتي أمير عالم بصير فيضم تلك العناصر الحية بعضها إلى بعض، ويؤلف منها أمة تحكمها حكومة منها، ويأخذ في تقوية مصباح العلم

بينها حتى ترتقي بحكم التدرج الوظيفي، وتبلغ ما أعدته لها تلك الحياة الأولى».

(٩)

وهو سرعان ما يتحدث عن خيبة الأمل في محمد علي، وبخاصة أنه سرعان ما تحول إلى دكتاتور حريص على اجتثاث الرؤوس البارزة ليبقى هو وحده:

«ما الذي صنع محمد علي؟» لم يستطع أن يجيب، ولكن استطاع أن يميته!!

«كان معظم قوة الجيش معه، وكان صاحب حيلة بمقتضى الفطرة، فأخذ يستعين بالجيش، وبمن يستميله من الأحزاب على إعدام كل رأس من خصومه، ثم يعود بقوة الجيش وبحزب آخر على من كان معه أولاً وأعانه على الخضم الزائل، فيمحقه، وهكذا» .
«حتى إذ سُحقت الأحزاب القوية وجه عنايته إلى رؤساء البيوت الرفيعة فلم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير «أنا»، واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح من الأهلين، وتكرر ذلك منه مرارا حتى فسد بأس الأهالي، وزالت ملكة الشجاعة منهم، وأجهز على ما بقى في البلاد من حياة في أنفس بعض أفرادها، فلم يبق في البلاد رأساً يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه، أو نفاه مع بقية بلده إلى السودان فهلك فيه».

بل إن الأستاذ الإمام محمد عبده يطعن في اختيارات محمد علي وانحيازها إلى طبقات اللئام لا الكرام :

«أخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى، كأنه كان يحن لشبهه فيه ورثه عن أصله الكريم، حتى انحط الكرام، وساد اللئام، ولم يبق في البلاد إلا آلات له يستعملها في جباية الأموال، وجمع العساكر بأية طريقة، وعلى أي وجه، فمحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة، من رأي وعزيمة واستقلال نفس، ليصير البلاد المصرية جميعها إقطاعا واحدا له ولأولاده، على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمرأ عدة».

(١٠)

ويتحدث الأستاذ الإمام عن الأذى الذي أحدثته بمصر طموحات محمد علي السياسية، وتحالفاته الخارجية، مما أدى إلى وقوع المواطنين أسرى ظلم الحكومة العلوية

وتحالفاتها الأوروبية معا:

«ماذا صنع بعد ذلك؟ اشأبت نفسه لأن يكون ملكا غير تابع للسلطان العثماني، فجعل من العدة لذلك أن يستعين بالأجانب من الأوروبيين، فأوسع لهم في المجاملة، وزاد لهم في الامتياز، خارجا عن حدود المعاهدات المنعقدة بينهم وبين الدولة العثمانية، حتى صار كل صعلوك منهم لا يملك قوت يومه ملكا من الملوك في بلادنا، يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل، وصغرت نفوس الأهالي بين أيدي الأجانب بقوة الحاكم، وتمتع الأجنبي بحقوق الوطني التي حرم منها، وانقلب الوطني غربيا في داره، غير مطمئن في قراره، فاجتمع على سكان البلاد المصرية ذلان: ذل ضربته الحكومة الاستبدادية المطلقة، وذل سامهم الأجنبي إياه ليصل إلى ما يريد مناهم، غير واقف عند حد، أو مردود إلى شريعة».

(١١)

ثم يبدأ الأستاذ الإمام محمد عبده في تقييم موضوعي لإصلاحات محمد على ناسبا أهميتها إلى رغبات محمد على نفسه وطموحاته السياسية، لا مصلحة مصر، وهو يدلل على صحة حكمه بالإشارة الذكية إلى الجوانب التي لم تحظ بعناية محمد علي، وذلك من قبيل غياب العناية باللغة والسياسة التشريعية والقانونية، والبيوت الناهضة.. إلخ:

«قالوا: إنه أطلع نجم العلم في سماء البلاد، نعم، عني بالطب لأجل الجيش، والكشف على المجني عليهم في بعض الأحيان، عندما يراد إيقاع الظلم بمتهم، وبالمهندسة لأجل الري حتى يدبر مياه النيل بعض التدبير، ليستغل إقطاعه الكبير».

«هل تفكر يوما في إصلاح اللغة؟ عربية، أو تركية، أرثوودية؟ (أي: أرناؤوطية) هل تفكر في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب؟ هل خطر في باله أن يجعل للأهالي رأيا في الحكومة في عاصمة البلاد، أو أمهات الأقاليم؟ هل توجهت نفسه لوضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع، ويستقر العدل؟ لم يكن شيء من ذلك، بل كان رجال الحكومة إما من الأرثوود (أي الأرناؤوط) أو الجراكسة أو الأرمن المورلية، أو ما أشبه هذه الأوشاب، وهم الذين يسميهم بعض الأحداث من أنصاره اليوم «دخلاء»، وكانوا يحكمون بما يهون، لا يرجعون إلى شريعة ولا قانون، وإنما يبتغون مرضاة الأمير،

صاحب الإقطاع الكبير».

«أين البيوت المصرية التي أقيمت في عهده على قواعد التربية الحسنة؟ أين البيوت المصرية التي كانت لها القدم السبّاقة في إدارة حكومته أو سياستها أو سياسة جندها، مع كثرة ما كان في مصر من البيوت الرفيعة العماد، الثابتة الأوتاد؟!».

(١٢)

ويبتبه الشيخ محمد عبده انتباها في غاية الذكاء إلى ضياع قيمة العلم الحقيقية في ظل البحث عن فوائد عملية مباشرة للعلم، وهي فكرة مهمة لم ينتبه إليها الغرب المتقدم نفسه إلا متأخراً عن الشيخ محمد عبده، وهنا تبرز قيمة الفكر في كتابة التاريخ، وقيمة الإيمان في فهم التاريخ، كذلك فإننا نرى تعليلاً ذكياً يديه الشيخ محمد عبده لوجود النوابع بين المصريين في الطب والهندسة في ذلك العهد:

«أرسل جماعة من طلاب العلم إلى أوروبا ليتعلموا فيها، فهل أطلق لهم الحرية أن يثوا في البلاد ما استفادوا؟ كلا، ولكنه استعملهم كآلات تصنع له ما يريد، وليس لها إرادة فيما تصنع، وجد بعض الأطباء الممتازين، وهم قليل، ووجد بعض المهندسين الماهرين، وليسوا بكثير، والسبب في ذلك أن محمد علي ومن معه لم يكن فيهم طبيب ولا مهندس، فاحتاجوا إلى بعض المصريين، ولم يكن أحد من الأعوان مسلطاً على المهندس عند رسم ما يلزم له من الأعمال، ولا على الطبيب عند تركيب أجزاء العلاج، فظهر أثر استقلال الإرادة في الصناعة عند أولئك النفر القليل من النابغين، وكان ذلك مما لا تُحشى عاقبته على المستبدين».

«هل كانت له مدرسة لتعليم الفنون الحربية؟ أين هي؟ وأين الذين نبغوا من طلابها؟ فإن وجد أحد نابغ، فهل هو من المصريين؟ عدوا إن شئتم أحياء أو أمواتا».

(١٣)

بل إن الشيخ محمد عبده يوجه سهام نقده إلى الحركة الثقافية «المصطنعة» التي وجدت في عهد محمد علي دون أن يُبني عليها بناء علمي أو ثقافي حقيقي.

«وجد كثير من الكتب المترجمة في فنون شتى، من التاريخ والفلسفة والأدب، ولكن هذه الكتب أودعت في المخازن من يوم طبعت، وأغلقت عليها الأبواب إلى أواخر عهد

إسماعيل باشا، فأرادت الحكومة تفرغ المخازن منها، وتخفيف ثقلها عنها، فنشرتها بين الناس، فتناول منها مَنْ تناول، وهذا يدلنا على أنها ترجمت برغبة بعض الرؤساء من الأوروبيين الذين أرادوا نشر آدابهم في البلاد، لكنهم لم ينجحوا لأن حكومة محمد على لم توجد في البلاد قراء ولا منتفعين بتلك الكتب والفنون.

«كانوا يتخطفون تلامذة المدارس من الطرق وأفناء القرى (الأفناء: أخلاط الناس لا يدري أصلهم) كما يتخطفون عساكر الجيش، فهل هذا مما يجب القوم في العلم ويرغبهم في إرسال أولادهم إلى المدارس؟ لا، بل كان يخوفهم من المدرسة، كما كان يخيفهم من الجيش».

(١٤)

وعلى نحو ما فعل الأستاذ الإمام في تاريخ محمد على فقد كتب مجموعة مقالات لانتقاد عهد إسماعيل وأسلوب السخرة فيه، وما أسماه «أسلوب إسماعيل في نزع الأملاك من الملاك»، وختم أحد هذه المقالات بقوله:

«إن حكومة إسماعيل باشا على سعتها وتباعد أطرافها كانت «كليمان» أعد للمذنبين، ومحبس جزاء هيب لأرباب الجرائم والخاطئين، ولو أن سائحا جويا سعد في درجات الهواء إلى حد يرى ويسمع مَنْ تحته من أهالي الديار المصرية إذا ذاك لرأى أمة تتقلب على جمر العذاب على غاية من الاختلاط والاختباط، تتحرك تحرك الذر على غير نظام، ولسمع ضجة عامة، وصيحة صارخة، تزعج السامع، وتستفز الهاجع، وتفتت قلب مَنْ أودع ذرة من الإحساس الإنساني، وما هي إلا مزيج نفثات تقذف بها الصدور الموقرة، والقلوب المكتئبة، فتصعد بها الأنفاس المحترقة».

«اللهم إنا نعوذ بك من بلاء مثل هذا يصب على البلاد مرة ثانية، بعد أن ذاقت حلاوة الحرية، وتمتعت بنعيم العدالة».

(١٥)

وعلى مستوى التأريخ الآني للأحداث فقد كان الشيخ محمد عبده يجب الإنصاف فيما يراه، وفي تسجيل الوقائع أولا بأول، وقد ساعدته الصحافة على أن يؤتي هذا الخلق ثماره المرجوة، والواقع أن محمد عبده لم يكن يقصر في مديح مَنْ ينجزون عملا من الأعمال

المدنية المهمة، ونرى في آثاره الفكرية بعض ما يدل على هذا الخلق، ومن ذلك خطبته في زيارة للسودان سنة ١٩٠٥م، حيث زار نادي الضباط المصريين هناك على الضفة اليسرى للنيل الأزرق، والتقى بالضباط، وخطب فيهم في يوم الخميس ٢٦ من يناير سنة ١٩٠٥م، مثنياً على جهودهم العمرانية في السودان:

«كنا نسمع عنكم في وقت الحرب ما جعلنا نسميكم شياطين الحرب، وقد شاهدت الآن من أعمالكم الجليلة وآثار العمران التي تمت بأيديكم في السودان ما يسوغ لي أن أسميكم ملائكة السلام».

«لا يشك مطلع على هذا الرقي الذي أراه في السودان في أن العامل منكم يقوم من العمل في السودان بما لا يقوم به أربعة من مصر، ولو قيل لي هذا الكلام وأنا في مصر ما صدقت».

«لقد قمتم أيها الضباط بالأعمال التي عهدت إليكم في السودان أحسن قيام، وإن ما شاهدته من آثار المدنية التي تمت بأيديكم ليجعلني، مع شدة ميلي إلى النظام والدستور، أتمنى أن تكون الحكومة المصرية حكومة عسكرية، لينالها من التقدم على أيديكم ما ناله السودان».

(١٦)

ونأتي إلى ملمح مهم في كتابة الشيخ محمد عبده للتاريخ، وهو أنه كان في تحليله السياسي والتاريخي متتبهاً إلى أثر الأنماط المختلفة من الشخصيات في دفع الأحداث في مسار معين، وهو على سبيل المثال فإنه قد تناول على نحو ذكي موقف كل من رفقي باشا وعلي باشا فهمي من التمهيد بطريقة أو أخرى للثورة العراقية، حيث قال في عبارة مختصرة:

«... وممن كان سبباً من الأسباب المهمة في إثارة الأحقاد على الوزارة الرياضية (أي وزارة مصطفى رياض باشا) أحد أعضائها (عثمان رفقي باشا) وزير الحربية».

«كان رجلاً ساذجاً، محدود الإدراك، بعيداً عن التبصر في العواقب، لم يكن يهيمه بعد قبض راتبه الشهري سوى أن يرضي ميله، ويروي ظمأه إلى حصر السلطة العسكرية في بني جلدته من الجراكسة، وتجريد مَنْ ساء حظهم بالولادة في مصر منها مع معاملتهم

بالاحتقار. كان يطيع في ذلك تلك العصبية الممقوتة التي يطنها بعض الغفل الجراكسة المقيمين في مصر، كأن مصر وأهلها جنوا عليهم جناية مست آباءهم، أو تعقبت أديبارهم، أو كأن أهل مصر سلبوهم شيئاً مما كانوا يملكونه، أو منعوهم حقا كانوا أهلاً لأن ينالوه». «يضاف إلى ذلك كله سخط الخديو توفيق على رياض باشا بسبب معارضته له في بعض رغباته: فكان الخديو نفسه ممن يعملون على إثارة ضباط الجيش على رئيس وزرائه، استدنى منه على بك فهمي كبير فرقة حرس السراي، وأخذ يظهر له أنه راغب في الإحسان عليه، ولكن ذلك غير ممكن لمعارضة رياض باشا، فاعتقد على بك فهمي أن الجناب الخديوي ساخط على رئيس نظاره، وأن رئيس نظاره عدو منفعته ومنفعة إخوانه. وعلى المؤلف عندنا لم يخف شيء من ذلك عن بقية الضباط الكبار، بل ولا على كثير من الخاصة ومن يحبون الوقوف على حقائق ما كان يجري حولهم».

«حدث هذا في حين كان عثمان رفقي باشا يشتد في معاملة الضباط الذين جنى عليهم آباؤهم بولادتهم في مصر، و يهيب المشروعات لإراحة القوة العسكرية منهم، وأخيراً اقتنع الضباط الفلاحون أن كل ما يقع من عثمان رفقي فإنما هو من رئيس النظار، فأخذوا من ذلك الحين يبحثون عن الوسائل للتخلص من رياض باشا ورفقي باشا معاً».

(١٧)

ولا يمكن لنا أن نمضي في قراءة وفهم ما كتبه الأستاذ الإمام عن تاريخ الثورة العرابية من دون أن نعبر عما نحسه من أن الشيخ محمد عبده يكاد يصور الثورة العرابية ثورة على مصطفى رياض باشا رئيس الوزراء وليس على الخديو توفيق، بل إنه يذهب في كثير من الفقرات كما رأينا وكما سنرى إلى الإيحاء الصريح بأن الخديو توفيق نفسه كان من عوامل بعث الثورة والتمرد حقداً منه على رئيس الوزراء.

ونرى الأستاذ الإمام وهو يلخص أيضاً الأسباب التي دعت إلى اجتماع كلمة مجموعات من الجماهير مع الثورة العرابية، بما يبين عن فهم تاريخي عميق لطبيعة الصراعات السياسية في الجماعات الصغيرة والكبيرة على حد سواء، وهو يعدد الدوافع المختلفة وراء مشاركة كل جماعة من الجماعات في الثورة:

«علم الكثير من الأعيان والعلماء والموظفين بإصرار الضباط على طلب ماس بالوزارة، وأحسوا بخلاف بين الخديو ورئيس نظاره، فهب عند ذلك جميع الراغبين في تغيير الحال،

- واتحدت وجهتهم في الغاية، وإن اختلفت الدواعي والبواعث:
- فطلاب مجلس النواب يؤملون في التغيير أن ينالوا تشكيله .
 - والمتضجرون من استبداد بعض المأمورين، والخائفون من أن يؤخذوا بالشبهة يرجون بالتبديل كسفا لكربتهم، وأمنا على أنفسهم.
 - والواجدون على السلطة الأجنبية شفاء شيء من وجدهم.
 - والذوات الكرام الطامعون في رجوع سلطتهم.
 - الربويون يتطلعون إلى انقلاب تزيد به الشدة المالية، حتى تتسع لهم طرق الكسب الماضية.
 - وقنصل فرنسا البارون درونج يسعى في الانتقام من رياض باشا، ويجب أن يأتي خلف له يمكنه مجاراته في مطالبه .
 - والجناب الخديوي لا يكره أن يتخلى رياض باشا عن رئاسة النظارة، بل تلك أمنية من أمانيه.

.....

ثم يلتفت محمد عبده إلى عامل الوقت ودوره في تقوية عزم المتمردين:
 «زاد هذا كله في جرأة الضباط، وكلما طالت مدة التردد في حسم المسألة كثرت (الشائعات)، وقويت عزائم المحركين، وغلب الظن بضعف الحكومة».

(١٨)

وحين يقيّم الشيخ محمد عبده تجربة أحمد عرابي في الاندفاع إلى تطوير خطوات الثورة في الاتجاه الخطر فإنه يبدو فيما يروييه وكأنه يستشرف الأحداث قبل وقوعها، وهي مهارة من مهارات المؤرخ الذي يجيد التعامل مع دراما الواقع، بينما هو في سبيل إنصافه للتاريخ، يروي القصة بعدما استبان له الحقائق من وقائع محددة:

«أما عرابي فلم يكن يخطر بباله أن يطلب إصلاح حكومة، أو تغيير رئيسها، فذلك مما كان يكبر على وهمه أن يتعالى إليه، وإنما الذي أحاط بفكره، وملك جميع مقاصده هو الخوف على مركزه، مع شدة البغضاء لمن كان معه من أمراء الجراكسة، والمنافرة (أي

النفور) من عثمان (رفقي) باشا، فلم يكن له هم سوى الأمن على مقامه، والانتقام من ذلك العدو، والتغلب على ما كان بيد الجراكسة من الوظائف العسكرية، قصد التمتع بما كانوا يتمتعون به من رواتب أو نفوذ، لأنه هو وإخوانه أبناء البلاد أحق من غيرهم بمزاياها الخاصة».

«أراد عرابي بعد هذا، أن يستعمل ما بيده من السلطة على الجيش في المطالبة بإنشاء مجلس نواب يكون له من الحقوق ما لمجالس النواب (يقصد: النواب) في أوروبا، ثم تخيل أنه إذا أنشئ هذا المجلس عرف أعضاؤه ومستنبيوهم (أي الذين انتخبوهم للنيابة عنهم) فضل مَنْ كان السبب في تشكيله فيهتمون بالمحافظة على حياته، وعلى نفوذه بما يستطيعون، بل وثق بأنه يستعمل النواب كما يستعمل ضباط الجند، ولم يخطر بباله أنه إذا فعل ذلك فقد سقط بالقوة التي يلجأ إليها إلى هاوية العدم: فإنه إذا لعب بها فقد فتح لغيره باب الاستهانة بأمرها، فيسهل عدم المبالاة بسيطرتها».

(١٩)

ونحن نرى أن الأستاذ الإمام محمد عبده كان يؤكّد في كل ما أرخ به للثورة العرابية على حقيقة مهمة اكتشفها عن قرب، وآمن بها دون تردد وهي أن آمال عرابي وجماعته لم تكن آمالاً قومية، وإنما كانت آمالاً محدودة في النطاق العسكري الوظيفي، وكان يرى «أن أعمال العرابيين غير مشروعة: لأن تصدى رجال الجيش للحكم في البلاد، وفرض إرادتهم على ممثل السلطة الشرعي قلب للنظام، وإثارة للفوضى، وإفساد للقانون».

وقد حرص الشيخ محمد عبده على أن يضفر تأريخه للثورة العرابية بحديثه عن موقفه هو نفسه منها، وهكذا نجا من الهروب التاريخي أو الهرب من التاريخ، وبخاصة أن يتهم بأنه أظهر من الرأي غير ما كان متوافقاً مع فعله:

«كنتُ معروفًا بمناوأة الفتنة، واستهجان ذلك الشعب العسكري، وتسوئة رأي الطالبين لتشكيل مجلس النواب على ذلك الوجه بتلك الوسائل الحمقى، وكنت أذهب لزيارة سلطان باشا أحيانا، فأرى من لدن الباب عرابي وبعض رفقاته جالسين معه، ورؤوسهم بادية من النوافذ، فإذا استأذنت للدخول وسمعوا اسمي، أسرعوا بالفرار من محل الاستقبال العام إلى محل آخر ليختفوا ثم ينصرفوا».

«مررت بيت طلبة (باشا) ثالث يوم عيد الفطر فسمعت جلسة، ورأيت بعضا من صغار الضباط يجولون من جانب إلى آخر من البيت، فدخلت للزيارة فوجدت عرابي وجمعا غفيرا من الضباط، ووجدت معهم أحد أساتذة المدرسة الحربية (ل. بك سر)، وكان من الناقمين على الوزارة لأمر لا يستحق الذكر، فجلست واستمر الحديث في وجهته، وكان موضوعه الاستبداد والحرية، وتقييد الحكومة بمجلس النواب، وألا سبيل للأمن على الأرواح والأموال إلا بتحويل الحكومة إلى مقيدة دستورية، فأخذت طرفا من البحث فأقمنا على الجدال ثلاث ساعات، كان عرابي والأستاذ (أي ل. سر) من طرف، والكاتب (أي محمد عبده نفسه) من طرف، هم يقولون: «إن الوقت قد حان للتخلص من الاستبداد وتقرير حكومة شورية»، وأنا أقول «علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع، وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خارجية بالمديريات والمحافظات، ويكون ذلك كله تمهيدا لما يراد من تقييد الحكومة، وليس من اللائق أن نفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له، فيكون من قبيل تسليم المال للناشئ قبل بلوغ سن الرشد، يفسد المال، ويفضي إلى الهلكة».

(٢٠)

وقد ختم محمد عبده هذه المناقشة بقوله:

«إن الأمة لو كانت مستعدة لأن تشارك الحكومة في إدارة شؤونها، لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معني، فما يطالب به رؤساء الجند غير مشروع، لأنه لو تحقق ونالت البلاد مجلس شورى لما كان في ذلك تصويرا لاستعداد الأمة، ولا تحقيقا لمطالبها، فلا يلبث أن ينهدم ويزول، وأخشى أن يجبر هذا الشغب على البلاد احتلالا أجنبيا يستدعي تسجيل اللعنة على مسببيه إلى يوم القيامة».

«فتبسم عرابي ابتسام الساخط وقال: أبذل جهدي في ألا أكون مورد هذه اللعنة، وليس الجند هو الطالب لتشكيل مجلس النواب، وإنما هو مؤيد لطلب الأعيان، ووجوه البلاد».

«فسأله محمد عبده: وعلى من تعتمد؟ ومن أخذت الميثاق على ذلك؟».

«فهمس إليه بصوت خافت: إن سلطان باشا قد عاهدني على أن يجمع أعيان القطر من الوجهين ليتقدموا بالطلب متى سقطت وزارة رياض باشا».



الباب العاشر
الأستاذ الإمام تربويًا

(١)

أثرت أن أترك هذا الباب على نحو ما قدمته في محاضرة في بالجمعية الخيرية الإسلامية عام ٢٠٠٥.

لست أدري هل أنا محظوظ بأن أتحدث عن هذا الجانب من محمد عبده، أم أي قد وُضعت أمام أصعب المواقف، ذلك أن محمد عبده نفسه كان لا يجد نفسه إلا في وظيفة الأستاذ المعلم إلى حد أنه كان يفضل هذه الوظيفة على ما وصل إليه من منصب قضائي عال وهو منصب المستشار في محكمة الاستئناف، ولم يكن هناك في ذلك الوقت أعلى من هذا المنصب إلا رئاسة محكمة الاستئناف.

وقد روى الأستاذ محمد كرد علي في كتابه «المعاصرون» أن اللورد كرومر كان يرى أن الأستاذ الإمام محمد عبده أولى الناس برئاسة الوزارة في مصر لو أنه خلع زيه الأزهرى، لكن محمد عبده كان يؤثر على هذا كله وظيفة الأستاذية حتى بدون أن يكون لها راتب أو أجر ثابت، وليس هناك جدال في أن تضحية محمد عبده بمنصب الإفتاء وزهده في مشيخة الأزهر لم يكن عن كراهية لمثل هذه المناصب المؤثرة بقدر ما كان حبا في الأستاذية وممارستها.

وربما أن التاريخ نفسه حفظ لهذا الرجل مكانته التي تطلع إليها فلقبه في حياته وبعد مماته باللقيين المحبين إليه وجمعها معا في لقب واحد، وهو الأستاذ الإمام، وقدم الأستاذية على الإمامة، إجماع بأنه لم يكن أستاذا إلا بعد أن أصبح إماما، وشتان بين أستاذية بحتة وأستاذية تتحقق بعد الإمامة، ذلك أن الأستاذية التي تتحقق بعد الإمامة يصبح صاحبها بمثابة الإمام بين الأساتذة، كما يصبح بمثابة الأستاذ الذي لا يعلوه آخر، لأنه يتفوق على الآخرين.

ومن عجائب القدر وللقدر حكمة.. بل حكم لا نعرفها، أن بعض تلاميذ محمد عبده وتابعيه حين أرادوا للمنصب الكبير الذي شغلوه وهو منصب مشيخة الأزهر لقباً خاصاً يدل عليه، آثروا أن يكون هذا اللقب هو الأستاذ الأكبر، وكأنهم كانوا يعقلون الواعية وغير الواعية يحتفظون للشيخ محمد عبده بلقب الأستاذ الإمام الذي هو أكبر من

كل أستاذ أكبر.

(٢)

لكل هذه المعاني وغيرها فإني أحس نفسي عاجزاً عن أن أكون على قدر الندية للمهمة التي اختيرت لي بالحديث عن الأستاذ الإمام، فالعادة في مثل حالتنا هذه أن يتحدث كل منا عن الجزئية التي يتناولها، فما بالننا والجزئية التي اخترتها هي الكلية الكبرى في حياة رجلنا العظيم، وقد مارسها في القاهرة وفي بيروت.. في باريس وفي الجزائر.. في دار العلوم، وفي الألسن.. في الأزهر وفي خارج الأزهر.. في الإفتاء، وفي مجلس شورى القوانين.. في الجريدة الرسمية وفي الصحافة.. في مجلس الأوقاف، ومجلس الأزهر.. في جمعية العروة الوثقى، وفي الجمعية الخيرية الإسلامية..

في كل هذه المحافل مارس محمد عبده أستاذية نادرة ذات ملامح مكتملة، وسجايا مؤتلفة، وأثار متسقة. وقد كان أول من انتبه إلى ضرورة إنشاء مؤسسة للتعليم تخلو من ازدواجية التعليم الديني والمدني وترنو إلى الإفادة من مزايا التعليمين معاً، ومن حسن الحظ أنه أنشأ هذه المؤسسة من خلال جمعيتنا هذه التي رأس مجلس إدارتها ووجه جهودها في اتجاه الإصلاح الاجتماعي المدني الصادر عن روح إيمانية لا حدود لإخلاصها الحقيقي، ولا لفهمها العميق.

(٣)

والواقع أن الأستاذ الإمام محمد عبده لم يكن تربويا تقليديا، وإنما كان رائدا تربويا بكل ما تعنيه الكلمة من مدلولات ودلالات:

- وقد تمكن من وضع أكثر من خطة من خطط تطوير التعليم والتربية، سواء على مستوى الإمبراطورية العثمانية، أو على مستوى أقطارها في مصر وفي سوريا الكبرى.
- كما أنه تمكن من النهوض بمؤسسات تربوية إلى مستويات لم تكن معطياتها تؤهلها للوصول إليها.
- وعلى صعيد ثالث فإن محمد عبده كان من أصحاب الطرق الخاصة في التربية والتعليم.
- وعلى صعيد رابع فإن محمد عبده كان أفضل مصمم للمناهج عرفته مصر في عصره

والعصور التالية.

• وعلى صعيد خامس فقد نجح هذا الرجل العظيم في تطوير البيئة التربوية في أعرق مؤسسة تعليمية في العالم الإسلامي تطويراً لم يكن من الممكن أن يتم على يد غيره، بل إن كل التطويرات التي شهدتها هذه البيئة فيما بعد عهده كانت نتاجاً مباشراً لأفكاره وخطته وتوجهاته.

وليس من شك في أن هذه الجوانب الخمسة بل بعضها كان كفيلاً بأن يجعل صاحبها نموذجاً لعبقريّة تربوية لاشك فيها.

وبالإضافة إلى هذه الأصعدة الخمسة التي نجح محمد عبده من خلالها في أن يقدم شخصية التربوي الفذ، كان الرجل في مجموع نشاطه ومجمل أفكاره عالماً مجدداً، ومصلحاً اجتماعياً، ومفكراً سياسياً، ورجل دولة من طراز رفيع.

(٤)

على أنه لا يمكن لنا الوقوف أمام محمد عبده التربوي دون أن نمر بمحمد عبده المربي الذي أحبه تلاميذه، وتعلقوا به، وتعشقوه، وساروا على دربه، وتمثلوا شخصيته، وجعلوه مثلاً أعلى، بل ونموذجاً للاستدعاء والاستحضار عند كل معضلة فكرية.

لا يمكن أيضاً أن نتجاهل محمد عبده المربي الذي كان قادراً على اكتشاف العبقريّة وتوجيهها وتبنيها، ويكفي أن نذكر أنه هو الذي اختار سعد زغلول في شبابه مساعداً له، وأنه مرّ بمديرية أسوان مروراً عابراً فرأى نباهة عباس العقاد فتنبأ له بما أصبح عليه بالفعل، ويكفي أن نعرف أنه هو الذي أجاز كلا من الظواهري، والمراغي، وعبد المجيد سليم بشهادة العالمية من الدرجة الأولى، وأنه هو الذي عضد سلفه حسونة النواوي. ويكفي أيضاً أن نذكر أنه المربي الذي كان يجيد الامتحان والتقييم على نحو ما كان يجيد التدريس والتدريب والتأهيل.

ولا يمكن أيضاً أن نتجاهل دور المربي في شخصيته متمثلاً فيما بقي بعد رحيله من مؤلفات معلمة، بل من مؤلفات مربية، بل إن أسلافنا المتنورين في مديرية البحيرة حين أرادوا تحليده خصصوا الأموال التي جمعوها لهدف تربوي وهو تمويل بعثة علمية إلى أوروبا يبتعث فيها خريجو الأزهر، فكان من هؤلاء الدكتور البهي عليه رحمة الله.

(٥)

ربما كان من حقكم على بعد هذه المقدمة الطويلة أن أطلعكم على بعض ملامح الفكر التربوي لمحمد عبده، وعلى بعض ملامح الإنجاز التربوي لمحمد عبده، ولعلي أبدأ بأن ألفت نظركم إلى قدرته على اكتشاف الحقيقة في أزمة التعليم الأزهري في عصره، وهو الذي عانى منها في صباه حتى كاد يترك العلم والتعلم والتعليم، ثم نذر نفسه من أجل إصلاح نظام التعليم الأزهري واكتشف موطن التعقيد فيه وبلور هذا في قوله:

«إن أهل الأزهر يتعلمون كتباً لا علماً، وغرامهم في حل عبارات المؤلفين والمهمشين والمحشين».

ولهذا السبب أعاد محمد عبده تنظيم التعليم الأزهري بما يحقق تعلم العلوم لا تعلم الكتب، وربما أننا بحاجة اليوم إلى أن نستهدي بمثل هذه الفكرة في تعليمنا العام والجامعي على حد سواء.

وكانت لمحمد عبده نظرات صائبة في أصول التربية وطرق التدريس، وكان أبلغ من نبه إلى ضرورة المدرسة والتلقي على الأساتذة تنبيهاً نحن أحوج ما نكون إليه في عصر أصبح يظن أن بالإمكان التقليل من دورها، وكان يقول:

«إن الكلام المسموع يؤثر في النفس أكثر مما يؤثر الكلام المقروء، لأن نظر المتكلم وحركاته وإشارات لهجته في الكلام، كل ذلك يساعد على فهم مراده من كلامه، ويمكن السامع من أن يسأل المتكلم عما يخفى عليه من كلامه، فإذا كان مكتوباً فمن يسأل؟ إن السامع يفهم ثمانين في المائة من مراد المتكلم، والقارئ لكلامه يفهم منه عشرين في المائة».

(٦)

هكذا كان هذا الرجل العبقرى يبلور خبرات تربوية عالية في عبارات لا تستعصى على إدراك أولياء الأمور الأميين الذين هم في البداية والنهاية أصحاب القرار في التوجيه التربوي لأبنائهم، وهكذا نجح في خطاب المجموع والمجتمع في وطن محتل يعاني من الأمية، ولهذا نجح في أن يؤتي خطابه الحضاري والتربوي ثماره.

كان محمد عبده مختلفاً في طريقة تدريسه وشرحه عن أستاذه جمال الدين الأفغاني،

وللأستاذ أحمد أمين ملاحظة صائبة في ذلك إذ يقول: «كان الشيخ محمد عبده يقرأ النص أولاً ويتفهمه ويفهمه، ثم يفيض في التعليق عليه، وفي بسط الموضوع من عنده، أما أستاذه جمال الدين فكان يشرح الموضوع بإفاضة ثم يقرأ النص».

ولست بمستطيع أن أستغرق وقتكم في الحديث عن مقومات منهجه ومكونات طريقته، لكنني أريد أن أصل بكم إلى القول بأن هذا الرجل كان حريصاً الحرص كله على التعليم بمعناه الحقيقي، وربما أقفز بحضراتكم إلى الغاية القصوى من هذا المعنى بأن أشير إلى أن اختلاف محمد عبده مع زعماء الثورة العربية كان ينحصر في اهتمامه بتعليم الأمة أولاً حتى توكل إليها حقوقها لتكون أمينة عليها.

(٧)

كان محمد عبده يرى أن التربية هي التربية الدينية التي هي أساس كل إصلاح، وهو يقول: «الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالتربية، وهي عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعليم».

وكان يرى أن التربية أساس كل التقدم، وأن التقدم نتيجة تلقائية وحتمية للتربية الجيدة: «مَنْ يرد خير البلاد والعباد فلا يسع إلا في إتقان التربية، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه بدون إتعاب فكر، ولا إجهاد نفس».

وكان يؤثر التربية على كل القوانين الوضعية مهما كانت قوتها وإنفاذها وهو القائل: «ليست القوانين التي تفرض العقوبات على الجرائم وتقدر المغارم على المخالفات هي التي تربي الأمم وتصلح شأنها، فالقوانين لم توضع في جميع العالم إلا للشواذ والهفوات والسقطات، وأما القوانين المصلحة فهي نواميس التربية الملية لكل أمة».

وكان يفهم التربية الحقيقية من منظور اجتماعي فيقول: «إذا تربي الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه».

ويقول: «إن التربية الحقيقية هي التي تعلم الإنسان العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد في جماعته، فهي تعلمه مَنْ هو؟ وَمَنْ معه؟ فيتكون بذلك شعور واحد وروابط واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد».

وكان الأستاذ الإمام يعتقد أن تربية العقول من أهم أهداف التربية: «لإخراجها من

حيز البساطة الصرف والخلو من المعلومات وإبعادها عن التصورات والاعتقادات الرديئة إلى أن تتحلى بتصورات ومعلومات صحيحة تحدث لها ملكة التمييز بين الخير والشر، والضار والنافع، ويكون النظر بذلك سجية لها.

وكان يصل في إيمانه بالتربية الرياضية إلى أن يصنفها على أنها من سمات النبوة.

(٨)

وكان الأستاذ الإمام من أوائل من فرقوا بين مدلول التربية ومدلول التعليم: «إن من المعلوم البين أن الغرض الحقيقي من تأسيس المدارس والمكاتب، والعناية بشأن التعليم فيها إنما هو تربية العقول والنفوس وإيصالها إلى حد يمكن المتربي من نيل كمال السعادة أو معظمها مادام حيا وبعد موته».

وكان كما رأينا في الجملة السابقة يرى أن التربية عملية إنسانية لا يتوقف أثرها على النجاح في الدنيا، وإنما تتعدى ذلك إلى ما تمهد له من خلود صاحبها ومن سعاداته فيما بعد هذه الحياة.

ولهذا كله كان محمد عبده يرى أن تربية العقيدة تأتي أولا ويليهما العلم وهو يقول: «العقائد الدينية السليمة هي الأساس لكل ذلك، فمن تتبع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية رآها بأسرها موجبة للابتداء بالتعاليم الدينية والاستمرار عليها إلى ما يزيد على ست سنوات تقريباً».

(٩)

كان الأستاذ الإمام حفيظاً بدور الموارد البشرية في العملية التربوية، وكان يجهر بأرائه في هذا الصدد في عصر كان يعلي من قيمة «النظام التربوي» والضبط والربط، ولا يعول على الموارد البشرية كثيراً، لكن الأستاذ الإمام كان متنبهاً إلى أهمية دور المعلم في تربية العقل والروح قبل المعرفة:

«فمتى وجد الولد صغيراً في حجر مهذين ومعلمين يربون عقله ويغذون روحه بغذاء علومهم ومعارفهم، فلا ريب توثر فيه أحوالهم وأعمالهم وأقوالهم، وتنطبع في نفسه صور ما هم عليه».

ومن هذا المنطلق كان محمد عبده ينصح كل أب: «ألا يبعث أولاده وهم صغار لا يعقلون ولا يفهمون إلا ما يلقي إليهم من المعلم أو المؤدب إلى مدارس يتولى التعليم فيها والإدارة مَنْ ليس على مذهبه أو دينه».

كما كان محمد عبده واعيا للرقابة المجتمعية والحكومية على المؤسسات التربوية، وكان يطالب المسؤولين عن التعليم «بمعرفة أخلاق النظار والأساتذة الذين وضع الأطفال في كفالتهم، والذين يديرون أمورهم ويرشدونهم إلى كمالهم، إذ يجب أن يكونوا من أصحاب العقيدة الراسخة، والأخلاق الفاضلة، والأفكار المستقيمة، والعفة، والنزاهة، والغيرة على مَنْ وُكِّل أمرهم إليهم، وأداء ما أوجب في ذمتهم».

كان محمد عبده يدعو إلى أن يكون المعلم بمثابة القدوة الصالحة لتلاميذه حتى يكون حاله وكماله درسا آخر يُعطى للتلاميذ كل ، يوم فينطبع هذا الكمال في نفوسهم بأشد من انطباع صور المعلومات في عقولهم.

(١٠)

انتبه الأستاذ محمد عبده مبكرا إلى أهمية تعليم البنات وكان يقول:

«إن من الجرم الصارخ أن تترك النساء المسلمات حبيسات ذلك السجن الضيق، سجن الجهل والجور والجمود، وهن اللاتي يأخذن على عواتقهن أشق تبعات الحياة اليومية، أعنى تربية الأبناء وإعدادهم ليكونوا رجالا صالحين».

«إن ما يجب أن تعلمه الفتاة من عقائد دينها وآدابها وعباداته محدود، ولكن ما يطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا كأحكام المعاملات - في بيت فيه غني ونعمة - يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، كما يختلف بحسب ذلك الواجب على الرجال».

ومن أجل إقناع المجتمع بجديّة دعوته هذه كان يتساءل:

«أي الأمرين أفضل في نظر الإسلام: تمرّض المرأة لزوجها إذا هو مرض، أم اتخاذ ممرضة أجنبية تطلع على عورته وتكشف مخبات بيته؟».

وكان يردف هذا بسؤال آخر:

«وهل يتيسر للمرأة أن تمرّض زوجها أو ولدها إذا كانت جاهلة بقانون الصحة

وبأسماء الأدوية؟ نعم قد يتيسر للكثيرات من الجاهلات قتل مرضاهن بزيادة مقادير الأدوية السامة، أو بجعل دواء مكان آخر».

(١١)

كان الأستاذ الإمام أكثر أهل عصره والعصور التالية حفاوة بتعليم اللغة العربية، وكان يراها أساس الدين لأنها حياة المسلمين، وحياة المسلمين بدون حياة لغتهم من المحال، فأصلاح اللغة إذاً لا بد منه لأنها وسيلة لإصلاح الدين، وقد قال في خطبة ألقاها في تونس:

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

(١٢)

كان الأستاذ الإمام صاحب دعوة رائدة إلى تعليم الفنون وإلى تدريس الرسم والنحت والتصوير وغيرها من الفنون الجميلة، وكان يرى أنه يجب تحبيب تعليم الفنون وتعلمها إلى الناشئين، وكان يفسر معنى الإقبال عليها من الغربيين - لمن يجمله - بأنها عندهم كالشعر عندنا، وأنها لغة نفسية تفرق في تعبيراتها بين أدق المعاني الشعرية التي لا تظهر التفرقة بينها وبين أسائها وأوصافها.

وليس من شك في أن آراء محمد عبده كانت بمثابة أكثر العوامل التي ساعدت على نشأة مدرسة الفنون الجميلة في مصر التي نشأت عقب وفاته مباشرة.

وقد تصدى لما لا يزال يشاع من شبهة في تعلم الفنون وتعليمها، وفي هذا المعنى قال الأستاذ الإمام في فصل كتبه عام ١٩٠٣م: «يغلب على ذهني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم بعد تحقيق أنه لا خطر منها على الدين، لا من وجهة العقيدة، ولا من وجهة العقل».

ووصل به الغضب والاستنكار من محاجة بعض الناس في هذه الفكرة إلى أن قال:

«على أن المسلمين (يقصد معارضيه من معاصريه) لا يتساءلون إلا فيما تظهر فائدته ليحرموا أنفسهم منها، وإلا فما بالهم لا يتساءلون عن زيارة قبور الأولياء أو ما سبأهم

بعضهم من الأولياء وهم ممن لا تعرف لهم سيرة، ولم يطلع لهم أحد على سريرة».

(١٣)

كان محمد عبده يدرك وينبه إلى ما للأدب من تأثير عظيم في ترقية الذوق وبناء الشخصية، والدلالة على عبقرية الأمة العربية الإسلامية، ولهذا كان اهتمامه العظيم به، وبعلمه البلاغة العربية التي أقبل على شرح أمهات الكتب فيها، وبخاصة ما كتبه عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز.

وكان الأستاذ الإمام محمد عبده يدعو مبكرًا إلى جعل العملية التعليمية غير قاصرة على حجرات الدراسة، وأن يكون من أهدافها تزويد الناشئين بالخبرات المتنوعة عن طريق الرحلات والزيارات ومشاهدة العالم والآثار، وكان هو نفسه ينهج هذا المنهج، وعندما زار صقلية أبدى إعجابه بأهلها لمحافظتهم على آثارها القديمة، وكان في فهمه الحضاري متقدما حتى على خلفائه، وهو القائل: «ليس في ديننا شيء ينافي المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المرتقية إلا بعض مسائل الربا».

وإلى الأستاذ الإمام يعود الفضل في تنظيم العام الدراسي في الأزهر، فقد حدد بداية العام الدراسي ونهايته، ومواعيد العطلات، وأصبحت مدة الدراسة ثمانية أشهر بدلا من أربعة حرصا على وقت الطلاب من الضياع. ولم يترك محمد عبده سنوات الدراسة بالأزهر مفتوحة بغير حد، بل جعل أقصاها خمس عشرة سنة وقسمها إلى فترتين، الأولى مدتها ثماني سنوات يعطي الخريج بعدها شهادة الأهلية، وبعد أن يقضي الطالب أربع سنوات بعدها يمنح الشهادة العالمية.

وأدرك محمد عبده ما للمكتبات من أهمية خاصة في التعليم، فحرص على تزويد الأزهر بمكتبة تليق بمكانته العلمية، وإليه يرجع الفضل في تأسيس دار الكتب الأزهرية لتقف على قدم وساق مع دار الكتب الخديوية.

وإليه يرجع الفضل في هدم نظرية تعليمية قديمة شجعها الأزهر لبعض الوقت كانت تقول: إن هناك علوما تعلم، وعلوما لا تعلم، فقد قرر أن كل العلوم يجب أن تعلم، إلا ما يتخذ شكل العلم وليس بعلم كالسحر والشعوذة.

(١٤)

دعا محمد عبده للتدريس في المدرسة السلطانية في بيروت، فأصلح مناهجها، وارتقى بها من مدرسة أولية إلى مدرسة عالية، وقد درس فيها التوحيد والمنطق والبلاغة والتاريخ الإسلامي والفقهاء الحنفي، ولم يقتصر على التدريس في داخل جدران المدرسة السلطانية، بل كان يفسر القرآن في مسجدين من مساجد بيروت، وكان يقيم في بيته ندوة كانت تعمر بالسامعين للحديث في العلم والأدب.

وقد شرح في تلك المرحلة (كما أشرنا من قبل) نهج البلاغة ومقامات بديع الزمان الهمداني، بل كان من آثار دروسه في بيروت كتاباه الشهيران: «رسالة التوحيد» و«شرح البصائر النصيرية في المنطق»، كذلك كان يحرر المقالات الداعية إلى إصلاح العالم الإسلامي في شتى نواحي حياته في صحيفة «ثمرات الفنون»، وفي هذه الفترة الخصبة التي قضاها في بيروت تبلورت نظرياته الإصلاحية للتعليم في البلدان الإسلامية فوضع لائحته في إصلاح التعليم الديني في مدارس السلطنة العثمانية بمناسبة ما أشار به السلطان عبد الحميد بتشكيل لجنة برئاسة شيخ الإسلام لإصلاح المناهج في المدارس الإسلامية، وقد رفع محمد عبده إحدى اللائحتين اللتين وضعهما إلى شيخ الإسلام في الأستانة، وقد قرر فيها بوضوح أن ضعف المسلمين سببه سوء العقيدة والجهل بأصول الدين، وأن ذلك قد أضر أخلاقهم، ورأى أن العلاج الوحيد هو إصلاح التعليم الديني الذي رسم له الخطط الجديدة.

أما اللائحة الثانية فقد تقدم بها إلى والي بيروت، وقد وصف فيها سوء حال التعليم في سوريا الكبرى من حيث توزيعها بين الأهواء السياسية نتيجة انتشار المدارس الأجنبية فيها، واقترح نشر المدارس الوطنية وإصلاح مناهج التعليم الديني.

(١٥)

كان محمد عبده عند عودته إلى وطنه بعد الفترة التي قضاها في المنفى، طموحا إلى أن يتولى وظيفة المعلم على أي مستوى، لكن الخديو عباس حلمي لم يسمح له بالعودة إلى التدريس الذي كان يعشقه ويرى فيه أساس إصلاح الأمة الإسلامية، وكانت للخديو

مبرراته من الخوف من تأثير أفكار الأستاذ الإمام الإصلاحية وآرائه على شباب الأمة وهي آراء كفيفة بتجديد روح الحرية والتحرر أو التمرد، ولهذا فقد عينه كما ذكرنا قاضيا أهليا في محكمة بنها، ثم الزقازيق، ثم عابدين، ثم عين مستشارا في محكمة الاستئناف، وقد ظل محمد عبده ضيق الصدر بإبعاده عن التعليم، وكان يقول: «ما خلقت لأكون قاضيا، بل لأكون معلما، وقد جربت نفسي في التعليم ونجحت».

ولم ينس محمد عبده الإصلاح التربوي في خضم عمله بالوظيفة بعد عودته من منفاه، فقد عكف على كتابة تقرير بعد عودته من المنفى ضمنه وجوه إصلاح التعليم. وقد كان من ذكاء محمد عبده أن يحرص جهود الإصلاح في ثلاث جهات لا شأن للإنجليز بالتدخل فيها وعرققتها، وهذه الجهات الثلاث هي: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية.

وبدأ بالأزهر فوضع تقريرا شاملا لوجوه إصلاح التعليم فيه، ووافق الخديو عباس الثاني على هذا التقرير، وصدر (١٨٩٥) قرار بتشكيل مجلس إدارة الأزهر، واختير الشيخ محمد عبده عضواً فيه، ولكنه قوبل بحركة مناوئة من جانب المحافظين الذين رأوا في التجديد كفرا، وخاصة حين تجاوز محمد عبده جوانب الإصلاح الشكلية كتتحسين حال الأساتذة، وتنظيم مساكن الطلبة، والإشراف الصحي عليهم، إلى وضع مناهج جديدة للتدريس، واختيار الكتب المقررة، وتعديل طرق التدريس.

والحق أنه كان يتمنى أن يصلح الأزهر إصلاحاً شاملاً يقضي على آثار الجمود والتخلف فيه، ولكنه على الأقل نجح في إدخال العلوم الحديثة في الدراسة، كما نجح في منع قراءة الحواشي في الأقسام الأولية.

(١٦)

كانت دروس محمد عبده في تفسير القرآن التي كان يلقيها في بيروت في مسجدين، ثم في أحد مساجد القاهرة، وفي الأزهر، وفي أثناء زيارته للجزائر، وفي مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية التي كان راعيا لنهضتها، مثالا لما كان يريد في التعليم الديني، فقد كان يعني في تفسيره بأمور العقيدة وما دخل عليها من فساد في عصور التخلف والجهل، كما يعني بأثر الأخلاق والواقع الاجتماعي، كذلك كان يحاول دائما أن يوفق بين الإسلام ونظريات المعرفة الحديثة، ليؤكد عدم وجود فجوة بين العقيدة الصحيحة والعلم الحديث.

(١٧)

ونأتي إلى اختياراته في التدريس :

فحين كان في وسع الأستاذ في الأزهر أن يختار ما يدرسه، اختار محمد عبده أن يدرس المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يقرأ مع بعض طلبته «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، و«تاريخ المدينة في أوروبا وفرنسا» للكاتب الفرنسي فرانسوا جيزو، وكان قد عرّبه حين نعمة الله خوري وسماه «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية»، وحين تصدى محمد عبده لتدريس التاريخ في دار العلوم فإنه درّس مقدمة ابن خلدون.

(١٨)

بقي أن أحدثكم عن بعض جهود محمد عبده في تعليم نفسه، ولن أحدثكم عن أنه علم نفسه في بداية حياته بعدما يئس من الأسلوب الأزهري في التعليم، ولا عن أنه علم نفسه القوانين المدنية حتى نبغ فيها نبوغاً عظيماً، لكنني أحب أن أحدثكم عن أنه أتقن الفرنسية بعدما تعلمها تعلمًا ذاتيًا، وترجم عنها كتاب التربية للفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر الذي التقى به من قبل في أثناء زيارته لإنجلترا وأعجب كل منها بالآخر.



الباب الحادي عشر
تلاميذ الأستاذ الإمام وأعماله

(١)

إذا كنا نعرف من رجال الأزهر تلاميذ كثيرين لمحمد عبده من طبقة المراغي، والظواهري، ومصطفى عبد الرازق، وعبد المجيد سليم، وإبراهيم حمروش فإننا لابد أن نتعرض لتلاميذه في السياسة والإصلاح والمجتمع المدني بقدر معقول من إضاءة علاقته

٣٣٠

وربما كان الزعيم سعد زغلول هو أنه هؤلاء التلاميذ، وقد كان سعد زغلول أبرز الذين عاونوا الشيخ محمد عبده في تحرير «الوقائع المصرية»، ثم ارتبطت حياته به ارتباط الأستاذ النابغ بأستاذه الأكبر منه، وقد عاش سعد زغلول حياته كلها مقدرًا لأستاذه الشيخ محمد عبده.

أما قاسم أمين فقد بلغت علاقته بالأستاذ الحد الذي جعل بعض الناس ينسبون جوهر كتب قاسم أمين في المرأة إلى الأستاذ محمد عبده نفسه.

وكان أحمد لطفي السيد رئيس تحرير «الجريدة» هو أبرز تلامذة محمد عبده في الدعوة المبكرة إلى مذهبه السياسي، وقد تولى تقديم بعض أفكار الأستاذ الإمام، وتصدى للاستبداد وانعكاساته المباشرة في الأخلاق والفكر، كما نادى على صفحات الجريدة بالدستور والحريات والحكم النيابي والاحتكام إلى العقل.

(٢)

أما أثر الأستاذ الإمام في البيئة الإسلامية وكيف نشأ وازدهر فقد وصفه الأستاذ العقاد أفضل وصف مقداً تحليلات ذكية حيث قال:

«... وإنما انتشرت دعوته إلى الإصلاح أوسع انتشارها بين قراء تفسيره للقرآن وفتاواه لطلاب الفتيا الكثيرين ومقالاته وفصوله التي كانت تنشر بتوقيعه أو بغير توقيعه، ولا تخفى نسبتها إليه لنشرها في مجلة «المنار»، وقد أنشأ مسلمو إندونيسيا مجلة على مثالها سموها «المنير» تبلغ هذه الدعوة لمن لا يقرؤون العربية من أبناء الأمة الملاوية، وتتبع مسلمو الهند دروسه، كما توجهوا إليه بالاستفتاء في كل مشكلة من مشكلاتهم الاجتماعية التي تصطدم عندهم بالعقيدة الدينية، ولما تسامع المسلمون في الهند بانقطاع الأستاذ

الإمام عن إدارة الأزهر، وشاع بينهم أنه سيهجر التدريس، وقع منهم النبأ موقع الهول الذي لا يحمل، وكتب النواب محسن عميد كلية عليكرة ينعى رسالة الإصلاح في العالم الإسلامي، وينحي على الخديو وشيعته من الجامدين أشد الإنحاء ويقول: إنهم «لو كانوا يتوقعون من المستر دنلوب بعد قنوطهم وإياسهم من الجامع الأزهر أن يؤسس لهم كليات وجوامع في أرض مصر يكون فيها نشر التعاليم العالية، لكان في ذلك بعض التعزية عما قد فاتهم من ذلك في الجامع الأزهر، ولكن الذي ظهر لنا أنهم لا يتوقعون ذلك من هذه الجهة أيضاً، وعسى أن ينكشف لديهم أن أعضاء الدولة الذين بأيديهم زمام دولة مصر وملاك أمرها وسلطانها لا يرضون بأن يتاح لهم من التعاليم ما تستنير به قلوبهم، وتستضيء به أدمغتهم، ويطلعون به على حقوقهم المالية والسياسية».

«وقالت صحيفة «الرياض» بعد نشر الخبر ومعه خطاب الخديو: «عجبنا وعجب كل مسلم في الهند من حكم سموه الذي قضى به في جمع حافل من العلماء، وشدد النكير على حزب المصلحين وجماعة المخلصين، فالآن يصدق على مَنْ يخرج من الأزهر: ليس له في الدنيا نصيب، وما له في العلوم الإسلامية من خلاق».

«وكان للنبا في البلاد العربية صدى كصداه هذا في البلاد الإسلامية غير العربية، وصححت ثورة الخواطر تقدير المصلحين أنفسهم لمدي انتشار الدعوة بين جمهور المسلمين، ومدى النكسة التي أصيبت بها حركة التجديد من جراء تلك الحملة المطبقة عليها من بين صفوف الجامدين، وسماسة الكذب والتشهير، فوضح لهم بعد الغاشية الأولى أن دعوة الحرية الفكرية أقوى من أن تصدها عن طريقها مكيدة مفتعلة تقوم على التدبير المشترك بين الجمود والباطل، لأن الجمود إدبار إلى الماضي لا محل له في المستقبل، والباطل غشاء دخيل لا بد أن ينكشف عن معدنه الأصيل».

(٢)

ومن المعروف دروس الأستاذ الإمام محمد عبده كان يحضرها الكثيرون من النابهين من الأساتذة والأدباء والصحفيين والموظفين أمثال الشنقيطي، وسعد زغلول، وأحمد تيمور، وحفني ناصف، ومحمد صالح، ومصطفى المنفلوطي، وعبد الرحمن البرقوقي، وعبد الوهاب النجار، ومصطفى عبد الرازق وغيرهم.

وقد تتلمذ على الأستاذ الإمام في مصر كثير من الشرقيين نذكر منهم الشيخ إسماعيل الحافظ من طرابلس الشام، والشيخ أحمد المحمصاني من بيروت، والشيخ الترماتيني من حلب، كما كان يحضر دروسه بعض المستشرقين أمثال الأستاذ إدوارد براون، والمستر ولفرد بلنت.

(٣)

ومع كل ما نزعمه ويزعمه غيرنا عن ارتباط الإصلاح الديني بمحمد عبده، وارتباط التجديد في الفكر الإسلامي باسمه، فإن نشاط محمد عبده نفسه هو الذي أدى أيضًا إلى ظهور ما يعرف بالسلفية التي قيض لتلميذه محمد رشيد رضا، الذي كتب سيرته، أن يكون أهم دعائها.

ولسنا بحاجة إلى إثبات أن حركة الإخوان المسلمين وإخوانها كانت نتاجًا غير مباشر لدعوة الشيخ محمد عبده، على نحو ما كانت أنشطة الأستاذ محمد رشيد رضا، صحيح أن هذه الدعوات تبدو في تصوير المؤرخين وكأنها خالفت محمد عبده في كثير من مبادئ فكره، لكنها في واقع الأمر كانت متصلة أشد الاتصال بفكره الإصلاحية، ودعوته التجديدية، وقد استخدمت كل عناصر منطقته، وإن لم تستخدم أساليبه بالضبط، ولو أتيح لهذه الحركات أن تستثمر كل إنجازات الشيخ محمد عبده لتضاعفت قيمة ما أنجزته في سبيل الإسلام السياسي، لكن كل إنجازات هذه الحركات لم تصل إلى ما وصل إليه هذا الرجل من تكوين هادئ، صقلته قراءاته في الكتاب المفتوح الذي هو الدنيا.

ولعل أبلغ دليل على صحة ما أذهب إليه أننا نرى المنتمين إلى هذه الحركات إذا قدر لهم أن يتصلوا بالحضارة الغربية اتصال الوثائق، وإذا قدر لهم أن يمارسوا الحياة الفكرية ممارسة عملية فإنهم يميلون بزوايا كبيرة إلى أن يخرجوا من إطار هذه الجماعات إلى الإطار الأرحب لفكر محمد عبده.

(٤)

ويرى الدكتور محمد عمارة فارقا واضحا بين سلفية الإمام محمد عبده وسلفية رشيد رضا وحسن البناء وهو يقول:

«إن سلفية رشيد رضا وحسن البناء قريبة من سلفية الوهابية «فهى عودة إلى السلف،

وإن تفاوتت صراحتها بين دعائها في البادية، حيث كانت هذه العودة ليست بالأمر المستحيل، وبين دعائها في الحضر، كما عند الشيخ البنا، حين جعلها الغاية التي تؤدي إليها وسائل مغلقة بالغموض والتعميم».

«أما سلفية محمد عبده والتيار العقلاني فإنها جعلت «النصوص هي المرجع في تجديد الدين»، ورأت أن تجديد الدنيا يتطلب الاستعانة بالتجارب الإنسانية، والعلوم التي أبدعها الإنسان قبل الإسلام وبعده، وسواء كان المبدع مسلماً أو غير مسلم، ولذلك فهي لا تفكر في العودة إلى مجتمع السلف، فهذا مستحيل وضار، وإنما استلهم جوهر الدين النقي ليكون نقطة انطلاق نبي عليه المجتمع الجديد».

«وحول هذا المعنى يقول محمد عبده: «لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم وهذا لدنياهم، وساروا يزاخمون الأوربيين فيزحونهم».

(٥)

ويشير الدكتور عمارة وآخرون إلى حقيقة أن محمد عبده انتقد موقف الوهابية، وأدان تناقضها بين ادعائها بأنها رفضت غبار التقليد، وبين واقعها الذي يؤكد أنها غارقة إلى الأذان في هذا التقليد، ومن ذلك قول الأستاذ الإمام:

«فئة زعمت أنها رفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله فيها، ولكن هذه الفئة أضيق عقلاً، وأحرج صدرًا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرًا من البدع، ونحت عن الدين كثيرًا مما أضيف إليه، وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيّد به، بدون التفاف إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة».

(٦)

أما أثر الأستاذ الإمام محمد عبده في تلاميذه، وهو جانب من جوانب الأستاذية الحققة، فبيّن عنه أنه شرح مرة طريقته في التدريس فقال:

«إن الكتب لا تفيد القلوب العمى إلا إذا صادفت قلوبا متيقظة عالمة بوجه الحاجة إليها، وإذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون لا يعقلون المراد منه، وإذا عقلوا منه شيئا يردونه ولا يقبلونه، وإذا قبلوه حرفوه إلى ما يوافق علمهم ومشرهم».

وفي هذا المعنى وصف الأستاذ المراغي دروس الشيخ محمد عبده فقال:
«كانت دروس الأستاذ كالغيث، وكانت مثلاً عالياً في طريقة الإلقاء والتفهم، وفي العبارات الفصيحة المتخيرة النافذة إلى القلوب، وكانت دائرة معارف يجد اللغوي فيها حاجته، والفقيه رغبته، والمتكلم بغيته، ويجد علماء الاجتماع فيها تطبيق آي القرآن على معارفهم».

(٧)

نأتي إلى الحديث عن آثار الشيخ محمد عبده الفكرية، ونبدأ فنشير إلى حقيقة أنه من حين لآخر يثور الاهتمام بأعمال الرجل وآرائه فتقبل الهيئات على نشر أعماله.
وقد نُشرت كثير من أعمال محمد عبده في حياته أكثر من مرة، كما نشرت في السنوات التالية لوفاته، ثم جاء الأستاذ طاهر الطناحي مدير تحرير «الهلal» في الأربعينيات فأعاد نشر كثير من كنوز الإمام.

وقد تولى الدكتور محمد عمارة نشر الأعمال الأولى الكاملة للإمام محمد عبده في بيروت، ثم في القاهرة، وقد تدارك في الطبقات اللاحقة بعض ما اكتشفه في طبقات سابقة من قصور.

وعلى يد الدكتور محمد عمارة أصبحت الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده حاضرة بمجلدتها الخمسة التي تقترب صفحاتها من أربعة آلاف صفحة.

وقد كان لي الشرف أن دفعت بهذه الأعمال للنشر على نطاق واسع من خلال مكتبة الأسرة بعد أن اعتمدت عليها كثيراً في هذا الكتاب .

(٨)

من المهم أن نشير إلى أن الدكتور محمد عمارة نفسه ذهب إلى القول بأن فكرة جمع

الأعمال الفكرية للأستاذ الإمام كانت واردة ومطروحة منذ وفاته، وأن هذه الفكرة كانت موجودة لا بهدف تقديم هذه الأعمال الفكرية كاملة للباحثين والمفكرين والقراء، وإنما بهدف تقديم الأعمال والصفحات التي لا تغضب السلطات الحاكمة في مصر يومئذ، سواء في ذلك سلطة الاحتلال الإنجليزي لمصر، بقيادة اللورد كرومر، أو سلطة الخديو عباس حلمي الثاني.

ويؤكد الدكتور عمارة على أن هذا الهدف كان هو العنصر الحاكم في سياسة اللجنة التي دعا إلى قيامها سعد زغلول باشا، بحكم علاقته الوثيقة بالأستاذ الإمام، وبصفته عميد حزبه المدني، عندما تنامى إلى علمه أن الشيخ محمد رشيد رضا يفكر في كتابة تاريخ للأستاذ الإمام، فإنه هو وأصدقاء الأستاذ الإمام من هذا الحزب المدني (علي وصف محمد عمارة) خشوا من أن تقدم من صفحات هذا التاريخ حقائق تخرج مركزهم وعلاقتهم بالسلطة الإنجليزية والخديو عباس. ولقد انتهى الأمر باشتراكهم مع الشيخ رشيد رضا في التأريخ للإمام، وفي تقديم الصفحات التي لا تغضب الإنجليز ولا الخديو من أعماله وأفكاره، وهنا يستطرد الدكتور عمارة فيقول: «إن هذا التحريف والتزييف (على حد تعبيره) قد انسحب على التاريخ كما انسحب على الأعمال».

ويؤكد الدكتور عمارة أن الشيخ محمد رشيد رضا قد حكى بنفسه وقائع هذا الذي حدث لتاريخ الأستاذ الإمام وأعماله الفكرية حيث قال فيما نقله عنه الدكتور محمد عمارة: «إنه بعد وفاة الأستاذ الإمام أعلنت (الضمير للأستاذ محمد رشيد رضا) عزمي على كتابة تاريخه، فجاءني رسول من قبل الشيخ عبد الكريم سلمان وقال لي: إن أصدقاء الإمام قرروا تأليف تاريخه بالتعاون بينهم، وهم به أولى، فقلت للمبلغ: إن تأليف تاريخين لهذا الإمام الكبير ليس بكثير ولا كبير، فليكتبوا ما عندهم، وأنا أكتب ما عندي، ثم أرسل سعد باشا زغلول فجئته فبلغني أنه هو وإخوانه من مريدي الإمام وأصدقائه يرون أن أتولى كتابة تاريخه، وأن يساعدوني بما لديهم من المواد والمعلومات، ثم يساعدوني على طبعه ونشره بالمال، بشرط أن أطلعهم على عملي، وأستشيرهم فيه، فإن كثيرا من كتاب سيرته كانوا يعدون متكافلين معه فيه، ويعدون من بعده مسؤولين عنه، فأجبت: إنني لست إلا واحدا منكم، بل أنا أصغركم، ولا أستغني عن مساعدتكم ومشوراتكم، ولا

أحب الخروج عما تروونه من مصلحتكم.

«وفي إثر ذلك اجتمع، بدعوة من سعد زغلول باشا الشيخ عبد الكريم سليمان، وحسن باشا عاصم، وقاسم بك أمين، والشيخ عبد الرحيم الدمرداش، وقرروا ندب أحدهم (فتحي زغلول ١٨٦٣م - ١٩١٤م) ليكون نائباً عنهم في التعاون والتشاور معي في العمل، وكان هو المتصل من جماعتهم بسمو الخديو، ومحيطاً بسياسته وسياسة الإنجليز في الأمور علماً، وهما الجانبان اللذان يحسب لرضاهما وسخطهما كل حساب، وبلغوا حمودة بك عبده (هو أخو الشيخ محمد عبده) ذلك، وأنه يرضيهم أن يعطيني ما عنده من مواد هذا التاريخ».

(٩)

وقد وصف الدكتور عمارة بكل وضوح وصراحة أن هذا الجهد الذي بذلته هذه الجماعة قد أسفر عن عمل هزيل، ومشوه، ومعيب، تمثل في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الإمام، وهو الذي يسمى بجزء «المنشآت».

ويفصل الدكتور محمد عمارة القول في هذا المعنى الذي لخصه في هذه الاتهامات الثلاثة فيقول:

«أما أنه هزيل فلأنه لا يضم من أعمال الرجل الفكرية إلا النذر اليسير، إذ أن ما فيه، مما هو حقاً للإمام، لا يكاد يبلغ سدس حجم أعماله الفكرية!».

«وأما أنه مشوه فلأن السياسة، قد لعبت لعبتها في المواد التي وضعت فيه، ونحن نقرأ للشيخ رشيد رضا، وهو الذي وضع اسمه على هذا الجزء، باعتباره الجامع له، أن فتحي زغلول باشا قد اقترح أن تحذف من مواده، خصوصاً مقالات العروة الوثقى، ما يغضب الإنجليز».

«قدم فتحي باشا زغلول إلى الشيخ رشيد رضا مقالات الأستاذ الإمام في «الوقائع المصرية»، إذ هو الذي نسخ مقالات الإمام الإصلاحية من جريدة «الوقائع الرسمية»، إذ كان يقتني مجموعتها، كما يقول الشيخ رشيد:

«أدركنا ما لحقها هي الأخرى من تشويه بفعل الحذف والاختيار الذي توخى عدم

إغضاب سلطات الاحتلال والخبديو عباس في ذلك الحين».

(١٠)

ولا يزال الدكتور عمارة يعتز بأنه بذل سبع سنوات في إنجاز الأعمال الكاملة للأستاذ محمد عبده، وأنه اعتمد على العديد من المعايير الأسلوبية، والفكرية التي أعانت على تحقيق نسبة النصوص التي نشرت دون توقيع إلى أصحابها الحقيقيين، وهي في هذا المقام قد قاربت (حسب قوله) الثمانين نصاً، فيها المقالات، والرسائل، بل والكتب أيضاً!

وبالإضافة إلى هذا فإن الدكتور محمد عمارة يشير إلى ما اكتشفه عند تحقيقه ما نسب إلى الأستاذ الإمام، وهو ليس من أعماله، وما أهمل من أعماله الأصيلة، وهو يضرب بعض أمثلة على هذا الخلط:

١- «رسالة الواردات في سر التجليات»: نسبت للإمام، وحقق الدكتور عمارة نسبتها إلى جمال الدين الأفغاني.

٢- «رسالة المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني»: التي نسبت للأستاذ الإمام، وحقق الدكتور عمارة أنها من مترجمات على مبارك باشا، وأن دور الإمام فيها كان دور الصياغة البلاغية لأسلوبها.

٣- كتاب «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية»: الذي نُسب (وهو كتاب كبير) إلى الأستاذ الإمام، وحقق الدكتور عمارة نسبتها إلى جمال الدين الأفغاني.

٤- كتاب «مصر وإسماعيل باشا»: الذي نشر في صحيفة «الطائف» لصاحبها ومحررها عبد الله النديم (١٨٩٦) وحقق عمارة نسبتها إلى الأستاذ الإمام.

٥- مقالات «الوقائع المصرية»: التي كانت تنشر دون توقيع، والتي حقق الدكتور عمارة نسبتها إلى أصحابها: الأستاذ الإمام رئيس التحرير، أو سعد زغلول، أو عبد الكريم سلمان، أو سيد وفا، أو إبراهيم الهلباوي، أو غيرهم من الكتاب.

٦- مقالات «العروة الوثقى»: التي حقق الدكتور عمارة نسبتها إلى صاحب سياسة المجلة جمال الدين الأفغاني، وليس إلى محرر المجلة الأستاذ الإمام.

٧- الفصول التي مثلت رأي الشرع والفقهاء في قضايا تحرير المرأة، والزواج، والطلاق،

والتعدد، وعلاقة الرجل بالمرأة، التي تضمنها كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين، وقد حقق الدكتور عمارة نسبتها للأستاذ الإمام.

٨- تفسير الأستاذ الإمام لما فسر من القرآن: الذي ميزه الدكتور عمارة بالتحقيق عن تفسير الشيخ رشيد رضا في «تفسير المنار».

(١١)

أما أبلغ الأدلة على ما أصاب آثار الأستاذ الإمام محمد عبده من تزيف فهو ما يروي الدكتور عمارة أنه حدث لكتاب «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، حيث يقول: «... قام كثيرون بتزوير عنوان الكتاب الذي كتبه الأستاذ الإمام في الأصل، مقالات رد بها على فرح إنطون، في دعواه أن النصرانية أكثر تسامحا مع العلم والعلماء من الإسلام، وبعد أن نشرت هذه المقالات في مجلة «المنار» جمعها الشيخ محمد رشيد رضا وطبعها في كتاب مستقل بعنوان «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، ولقد استأذن رشيد رضا الأستاذ الإمام في اختيار هذا العنوان، فوافق عليه».

«ولقد أعيد طبع هذا الكتاب بنفس العنوان مرتين في حياة الأستاذ الإمام، الأولى في السنة الخامسة من تاريخ صدور «المنار»، والثانية (١٩٠٥م) سنة وفاة الأستاذ الإمام، ثم تكررت طباعته بالعنوان ذاته».

ويذكر الدكتور عمارة أن «التزوير العلماني» قد حدث لعنوان الكتاب وجعله «الإسلام بين العلم والمدنية» بحذف كلمة «النصرانية»، وأن هذا التزوير قد تجاوز تزوير العنوان إلى تزوير «رسالة الكتاب»، حيث قام العلمانيون المتغربون (!! بعد تزوير العنوان بتزوير المحتوى، وذلك عندما حذفوا كل ما كتبه الأستاذ الإمام عن النصرانية، في معرض مقارنته بين أصولها وبين أصول الإسلام، وتأثير ذلك على موقف الدينين من العلم والمدنية، لقد حذفوا أكثر من ثلاثين صفحة فيها هذه العناوين وما كتبه تحتها:

- «الجواب الإجمالي للأستاذ الإمام على دعوى فرح أنطون».
- «جواب تفصيلي» وفيه: «نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد».
- «تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة».

• «طائفة من الحكماء والعلماء الذين حظوا عند الخلفاء» .

وهي مباحث أساسية في موضوع الكتاب .

«بل وحذفوا ما كتبه الإمام عن أصول النصرانية، وهو من أنفس ما كتبه في مقارنة النصرانية بالإسلام، وأعمق ما كتب في هذا الباب، ومنها الأصول الستة للنصرانية، التي قدم لها يبحث عن:

- طبيعة الدين المسيحي .
- تمهيد لهذه الأصول الستة، ثم توالت عناوينها:
- الأصل الأول للنصرانية: الخوارق .
- الأصل الثاني للنصرانية: سلطة الرؤساء .
- الأصل الثالث للنصرانية: ترك الدنيا .
- الأصل الرابع للنصرانية: الإيمان بغير المعقول .
- الأصل الخامس للنصرانية: أن الكتب المقدسة حاوية لكل ما يحتاج إليه البشر في المعاش والمعاد .

• الأصل السادس للنصرانية: التفريق بين المسيحيين وغيرهم حتى الأقربين .

«ثم حذف المباحث التي استخلص فيها الأستاذ الإمام دلالات هذه الأصول على موقف النصرانية من العلم والمدنية، وهي المباحث التي ذكرها تحت عناوين:

- نتائج هذه الأصول وآثارها .
- مقاومة النصرانية للعلم .
- مراقبة المطبوعات ومحكمة التفتيش .
- اضطهاد المسيحية للمسلمين واليهود والعلماء عامة .
- مقاومة السلطة المدنية لحرية الاعتقاد .
- مقاومة الجمعيات العلمية والكتب .
- البروتستانت والإصلاح .

- الفصل بين السلطتين في المسيحية.

- اعتقاد المسلمين في المسيح والمسيحية.

وقد جأ الدكتور عمارة في حديثه عن ألمه من أن كل هذه المباحث «قد حذفتها الطبعات العلمانية المزورة من كتاب الأستاذ الإمام، توسلا إلى إدراج الأستاذ الإمام ضمن العلمانيين والتنويريين بالمعنى الغربي والوضعي واللا ديني، فارتكبوا بذلك «مذبحة فكرية» قل نظيرها في ميدان تزوير الكتب، ومسح المؤلفات».

ويشير الدكتور عمارة إلى أن سلسلة الطبعات المزورة لهذا الكتاب قد بدأت بطبعة دار الهلال في ستينيات القرن العشرين، واستمرت حتى طبعة الهيئة العامة للكتاب ضمن ما سمي «المواجهة بالتنوير» لسنة ١٩٩٣.

ثم يقول الدكتور عمارة:

«إن هذه الطبعة اقرت تزويرًا آخر بالحشو والإضافة فأدخلت في هذا الكتاب ما لا علاقة له به!».

«لقد حشروا في هذه الطبعة المزورة مباحث لا علاقة لها بموضوع الكتاب، وذلك مثل بحث «الإنسان عالم صناعي»، وهو من مقالات مجلة «العروة الوثقى» كتبه جمال الدين الأفغاني، وليس للأستاذ الإمام، ونشر في «العروة الوثقى» سنة ١٨٨٣م، أي قبل تأليف كتاب «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» بعشرين عاما، ولا علاقة له بموضوع المعركة الفكرية التي كتب لها وفيها هذا الكتاب».

«ومثل أبحاث «المسألة الإسلامية بين هانونو والإمام»، وهي ست مقالات كتبها الأستاذ الإمام ردا على الكاتب السياسي الفرنسي جابرييل هانونو (١٨٥٣م - ١٩٤٤م)، وليس على فرح أنطون، وكتبها في سنة ١٩٠٠م، أي قبل سنوات من كتابة مباحث «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، ونشرها الإمام في صحيفة «المؤيد»، وليس في مجلة «المنار» التي رد فيها على فرح أنطون، الأمر الذي لا يترك عذرا يبرر هذا الخلط الكبير والكثير والغريب، الذي بلغ قمة التزوير».



الباب الثاني عشر
محمد عبده في القرن الواحد والعشرين

(١)

طوفنا في الأبواب السابقة (التي هي مجموعة من دراساتي ومقالاتي وبحوثي) بجوانب متعددة ومتكاملة من حياة الشيخ محمد عبده، وبقي أن نلخص رؤيتنا المتواضعة لهذه الحياة.

كان الشيخ محمد عبده كان رجلاً عظيمًا، قبل أن يكون مصلحًا ووطنياً وفيلسوفًا وقد وصل إلى مقام الإمامة بأوسع معناها، وقد وصف قاسم أمين هذا المقام بأنه «ذلك المقام الذي مكنته من أن يمسك بيده زمام أمة بأسرها، ويحركها نحو الخطة التي رسمها، ويسوقها إلى طريق المستقبل الذي هيأه لها، ولم يستمد مقامه ذلك من منصب عال في الحكومة، ولا من رتبة رفيعة، ولا من ثروة طائلة، ولا من نسبه إلى بيت قديم، ولا من شيء آخر من ألقاب الشرف المعروفة التي اخترعت لتحل محل شرف النفس، إنما هو مقام اكتسبه بفضائله الشخصية العالية، ونفسه الجميلة الممتازة».

(٢)

انطلق الشيخ محمد عبده في رؤيته الإصلاحية من فكرة أن الدين هو أساس الرابطة الاجتماعية، وقد جاهد في سبيل توكيد هذه الفكرة ما استطاع، وكانت رؤيته هذه متزنة إلى أبعد حدود الاتزان، ومعتدلة إلى أبعد حدود الاعتدال، ولسنا نستطيع أن نقدر مدى الاتزان والاعتدال فيها إلا بالتأمل في كل نهج سار عليه تلاميذه وخلفاؤه، وعلى سبيل المثال فإننا نجد تلميذه وكاتب سيرته الشيخ محمد رشيد رضا ينحو بالفكر إلى اليمين قليلا في بعض الأحيان، وكثيرًا في أحيان أخرى، ومن ناحية أخرى فإن أبرز تلامذته يذهبون بحكم السياسة ودوافعها ومتطلباتها إلى إحلال الدافع الوطني محل الدافع الديني دون أن يمسوا أسس الإسلام، هكذا بدأ أحمد لطفي السيد على سبيل المثال يدعو إلى القومية المصرية، وهكذا نظر سعد زغلول إلى الجامعة على أنها بيت العلم، بل وصل في إحدى عباراته إلى قوله: إن دينها العلم، وربما لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا: إن ثورة ١٩١٩ وجدت في زعيمها وهو تلميذ محمد عبده النابه قدرات متميزة صقلتها تجربة محمد عبده نفسه على مدى تاريخه!! وهكذا نجح سعد زغلول في أن يستعير البناء الفكري لمحمد

عبده مع وضع حجر مكان حجر كلما احتاج استكمال البناء لهدف آخر، ولهذا نجح سعد زغلول بأكثر من نجاح العلمانيين والمدنيين المحافظين، وبذلك شكل الوفد المصري على يد سعد زغلول (والنحاس من بعده) مجموعة وطنية تقف في منتصف الطريق بين طرفين يبدوان متناقضين وهما التقليديون المحافظون، والعلمانيون المتطرفون، أما التقليديون فقد عجزوا عن فهم العالم الحديث، أو السيطرة عليه على نحو ما حدث مثلاً مع الحزب الوطني، مما حتم خروجهم المسرح السياسي.

(٣)

يرى كثيرون أن محمد عبده كان امتداداً للأفغاني، ويرى آخرون أنه كان تطويراً للأفغاني، ويرى آخرون أنه كان منه بمثابة أفلاطون من أرسطو، لكنه في كل الأحوال كان أبلغ منه أثراً وتأثيراً، وإذا جاز أن محمد عبده قد خلف أستاذه الأفغاني في بعض توجهاته لا فيها كلها، فإننا نرى أنه هذا لم يكن تعديلاً لمسار بقدر ما كان وضعاً لأولويات، ودليلنا على هذا بسيط وهو أن واحداً من تلامذة محمد عبده، وهو سعد زغلول، قد عاد في الوقت المناسب إلى ما كان الأفغاني يدعو إليه وهو الثورة السياسية، حين أتاحت الظروف إعادة ترتيب الأولويات.

(٤)

كان محمد عبده فقيهاً قادراً على تقديم أحكام الشريعة لأهل عصره وللعصور التالية، ولا تزال آراؤه في الأحوال الشخصية تمثل فهماً رائعاً للإسلام وشريعته، وعلى سبيل المثال فقد كان محمد عبده ينظر إلى تعدد الزوجات في إطار الزمن الذي أتى فيه التشريع منبهاً إلى جوهر ما نص عليه القرآن في ذلك الشأن، وكان ينبه إلى أن نظام التعدد ارتبط في نشأته بزيادة أعداد النساء عن الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الجاهلي، وإلى أن الإسلام لم يقر عادات الجاهلية من هذا النظام، «فقد عمد إلى إصلاح هذا النظام بإلغائه تدريجياً حيث كان مباحاً بلا حدود فوقف به الإسلام عند حد الأربعة، وضيقه باشتراط العدل، وهو أمر نادر الحدوث لا يصلح أن يتخذ قاعدة، مما يعني الاكتفاء بزوج واحدة إلا لضرورة قصوى».

وقد ناقش الشيخ محمد عبده فكرة التعدد من حيث فائدتها في زمانه، مستنداً في رأيه

إلى قاعدة أصولية جميلة تقول: «إذا ترتب على شيء مفسدة في زمنٍ لم تلحقه فيما قبله، فلا شك في تغيير الحكم وتطبيقه على الحالة الحاضرة»، وهكذا فإنه ذهب إلى القول بأنه إذا كان تعدد الزوجات في صدر الإسلام مفيداً، فإنه يجلب اليوم المضار للأسرة وللأمة، وإذا ترتب على شيء مفسدة في زمنٍ لم تلحقه فيما قبله، فلا شك في تغيير الحكم وتطبيقه على الحالة الحاضرة.

بل وصل الإمام الشيخ محمد عبده إلى التفكير في تقييد التعدد وجعله رخصة يمنحها القاضي، ولا تكون مباحة على وجه عام: «أما جواز إبطال هذه العادة، أي عادة تعدد الزوجات (نلاحظ أنه سماها عادة) فلا ريب فيه، ومن ثم فإن من حق الحاكم والعالم أن يمنع تعدد الزوجات، باستثناء ما إذا كانت الزوجة عقيماً ويريد الزوج الإنجاب، فللقاضي أن يتحقق من قيام هذه الضرورة، ويبيح للزوج الزواج بأخرى».

(٥)

وكان الإمام محمد عبده يرى على غير ما درج عليه زملاؤه وأسلافه المباشرون، أن الطلاق محظور في ذاته، مباح للضرورة، وكان يؤيد ما ذهب إليه بنقل قول الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «لا تطلقوا فإن الطلاق يهتز منه العرش»، وكان يستند إلى ابن عابدين في قوله: «إن الأصل في الطلاق الحظر، بمعنى أنه محظور إلا لعارض يبيحه، فإذا كان بلا سبب يكون حمقاً وسفاهة رأي، ومجرد كفر بالنعمة، وإيذاء للمرأة وأهلها وأولادها».

وكان يفتى بأن طلاق الغاضب لا يقع استناداً إلى قول علي بن أبي طالب: «مَنْ فَرَّقَ بين المرء وزوجته بطلاق الغضب واللجاج، فَرَّقَ اللهُ بينه وبين أحبائه يوم القيامة». كذلك فإنه كان لا يعتد بالطلاق إلا إذا تم في حضور شهود، ولهذا فإنه كان يدعو إلى اعتبار الإشهاد ركناً لا يقع الطلاق إلا به.

ولا شك في أن كل هذه الضوابط كانت كفيلاً بالحد من الطلاق الأهوج الذي انتشر في المجتمع في زمن الشيخ محمد عبده.

وقد قرر الشيخ محمد عبده أن تخويل حق الطلاق للنساء (... والخلع) هو مما تقتضيه العدالة الإنسانية لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال.

(٦)

مارس محمد عبده السياسة والصحافة والقضاء والإفتاء، ثم ركز نشاطه على إصلاح المؤسسات الثلاث التي تقوم على صياغة العقل والوجدان الإسلامي: الأزهر، والمساجد، والمحاكم الشرعية، وحقق في هذا الميدان نجاحات لا تنكر، كانت الأساس لما أنجز بعد هذا، وقد وضع الإمام محمد عبده لائحة لإصلاح المساجد ليكون أئمتها وخطبائها من أهل العلم بالدين، لكن الخديو عباس عارض الشيخ محمد عبده في هذا المشروع أيضا، وغفل عن مصلحة المسلمين في تقريره وإنفاذه، وبذلك صح ما قاله: إن مصيبة هذه الأمة بفساد أخلاقها أكبر من جميع مصائبها، وقوله: إنه لم يعمل عملا لمصلحة المسلمين ووجد له مَنْ يعارضه من غير المسلمين، لا من الإفرنج، ولا من القبط...!

(٧)

كان محمد عبده مصلاحًا حقيقياً في عصر بدأ يدرك ضرورة الإصلاح ويبحث عن وسائله، ومن خلال مجلة «المنار» التي أصدرها تلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥م - ١٩٣٥م) بلغت دعوته في التجديد والإصلاح كل أرجاء العالم الإسلامي، وقد شملت هذه الدعوة جوانب متعددة من الفكر الإسلامي وتطبيقاته، فقد نشر تفسيره لما فسر من القرآن الكريم، كما أنه جدد بها علم الكلام الإسلامي «رسالة التوحيد»، كما أنه اقتحم مشكلات عصره الاقتصادية والاجتماعية بعقلية فقهية قادرة على التجديد والفهم، وتجاوز جمود أهل التقليد، ورفض تبعية المنبهرين بالحضارة الغربية الغازية، وهكذا فإنه مثل الوساطة الإسلامية أروع تمثيل، وصاغ في مرحلة مبكرة نوعا من المعاصرة الإسلامية المتميزة التي استندت إلى الأصالة الإسلامية المتميزة، وكما وصف الدكتور تشارلز آدمز أداءه فإنه كان يتميز بالميل إلى التسامح، واستقلال الرأي، والبعد عن التقليد، والملائمة فيه بين روح الإسلام، ومطالب المدنية الحديثة.

و لم يكن الأستاذ الإمام مفتيا للديار المصرية وحدها، وإنما كان مفتيا لبلاد الإسلام جميعا بمن فيهم سكان هذه البلاد من غير معتقي الإسلام، وكانت دار الإفتاء في عهده تمثل مرجعية للأمة الإسلامية كلها، وكان أداؤه لوظيفته نوعا من توكيد فكرة الجامعة الإسلامية، وضرورة الخلافة حتى لو أنه هو نفسه لم يكن من الداعين إلى استمرار الخلافة

على نحو ما آلت إليه، وإنما كان حريصا على تطوير دورها والاتجاه بها وجهة روحية خالص تمكن من تحقيق الفتح لأمة الإسلام.

(٨)

كان محمد عبده واعياً لقيمته الفكرية في عصره، ولأهمية الحوار الحضاري والفكري. خاض المعارك الفكرية الكبرى مع جابريل هانوتو (١٨٥٣م - ١٩٤٤م)، وفرح أنطون (١٨٦١م - ١٩٢٢م) دفاعاً عن الإسلام وحضارته.

وقد ظل محمد عبده في معظم أوقاته مختلفاً مع الخديو عباس الثاني، وكان للخديو أنصار في الدوائر الأزهرية، فأخذ هؤلاء يتحرشون بالشيخ محمد عبده إرضاء لولي الأمر.

(٩)

وقد فسرنا في أبواب هذا الكتاب طبيعة التحول السياسي الذي لجأ إليه الأستاذ الإمام في العقد الأخير من حياته، حيث استعان على الخديو عباس حلمي بالورد كرومر، وتمكن بهذه الطريقة من إقرار فكرة الاستعانة بالعدل (حتى إن كان إنجليزياً) على السياسي المضطر نفسه إلى الجور (حتى وإن كان هو الحاكم الوطني)، وبدأ بهذا السلوك طريقاً ظل يحكم سياسة مصر في تعاملها مع القوي الدولية حتى حادث ٤ من فبراير ١٩٤٢م الذي كان بمثابة أقصى النقاط ارتفاعاً في هذا المنحنى.. وهكذا تمكن محمد عبده مبكراً من هزيمة الأوتوقراطية الخديوية على نحو أو آخر.

وقد واكب هذا التوجه نشوء فكرة الإفادة من أبناء البلد في إدارة شؤونها على نحو معارض إلى حد معقول لولي الأمر، وهو اتجاه كانت بريطانيا قادرة عليه وعلى توظيفه، ولكنها لم تكن تحلم بأن تجد له سنداً من رجل دين إسلامي من طبقة محمد عبده، ومن ثم فقد بدأت طموحات كرومر في التعاون مع فئة أطلق عليهم اسم «العقلاء»، وهم الذين أسسوا حزب الأمة وآمنوا بالمبادئ والنظريات الأوروبية الليبرالية، ومن ثم تبلور إيمانهم بالتأني والحيلة والعمل للوطن بمدارة الاحتلال مادام أنه لم يكن من الممكن زحزحته بالقوة.

كان الأستاذ الإمام محمد عبده معتزاً أيما اعتزاز بدوره في توعيته للأمة بمعرفة حقها على حكامها ومقاومة طغيان هؤلاء الحكام :

«... وهناك أمر آخر كنت من دعائه، والناس جميعاً في عمى عنه، رغم أنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذلّ إلا بخلو مجتمعهم

منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة».

«نعم كنت من دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حكامها، وهي التي لم يخطر لها هذا الخاطر منذ مدة تزيد على عشرين قرناً، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، لأنه لا يردده عن خطئه، ولا يوقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل».

(١٠)

ومن الحق أن نشير هنا إلى ما فصلنا القول فيه في كتابنا هذا من أن جهد الشيخ محمد عبده من أجل بلاده لم يتوقف على عمله ومشاركته في الثورة العرابية وما بعدها، لكنه في أثناء نفيه ندب نفسه لما ندب خلفاؤه أنفسهم له من الاتصال بالمحتل الإنجليزي في عقر داره، وقد اتصل الشيخ محمد عبده وهو في المنفى بالبرلمان الإنجليزي ووجوه المجتمع الإنجليزي، والتقى بعدد من رجال السياسة، ورجال الصحافة، يطلب الجلاء والوفاء بالوعود، ويوضح حقيقة الحال في الثورة العرابية، ودسائس الأوربيين فيها، وكراهية الشعب للحكم الأجنبي، وأنهم يفضلون استبداد الحاكم من أهلهم على الأجنبي من غيرهم مهما كانت سيرته، واقترح عليه بعض من اقتنعوا برأيه من الإنجليز أن يهددهم بأن المصريين سوف لا يدفعون الضرائب، وسيجعلون حكم الأجانب مستحيلاً، سواء كانوا إنجليزاً أم فرنسيين.

وظل الأستاذ الإمام يقرر أن انتشار الأمية في مصر، لم يفقد أهلها الشعور الطبيعي برغبتها أن تحكم نفسها، والإسلام الذي بين جوانحها يجرم عليها الاستسلام لغيرها.

أما جهده التنظيري في «العروة الوثقى» فلا يزال بمثابة ضوء متقد، وقد جمعت مقالات «العروة الوثقى» في كتاب حافل بتاريخ الثورة التحريرية الكبرى التي قادها زعيمان شريان مفكران، وبقيت صفحات الكتاب مصدراً يشع بروحيهما الكبيرين، حتى إنه ما من مفكر اجتماعي أو ديني أو سياسي في هذا الشرق إلا وهو متأثر بدرجة أو أخرى به.

وليس أدل من استمرار الأثر الفكري للأستاذ الإمام أكثر من أن تلاميذه المباشرين ظلوا يتولون قيادة المؤسسات الدينية في مصر حتى نهاية عهدهم بالحياة.

المحتويات

الإهداء.....	٥
هذا الكتاب.....	٧
الباب الأول : حياته وتكوينه وشخصيته.....	١٥
تكوين محمد عبده.....	٢٥
شخصيته.....	٤٢
الباب الثاني : كيف أصبح الأستاذ محمد عبده إماماً؟.....	٤٩
الباب الثالث : الفكر الفقهي للإمام محمد عبده.....	٨١
المبادئ الحاكمة لفقهاء.....	٨٦
موضوعات فقهاء.....	٩٣
توجيه السياسات التشريعية للدولة.....	١٢٨
الباب الرابع : رؤيته الأدبية والثقافية.....	١٣١
الباب الخامس : فكره السياسي.....	١٦٥
الباب السادس : ممارساته السياسية قبل المنفى.....	٢١٧
الباب السابع : حياته في المنفى.....	٢٤٣
الباب الثامن : نشاطه بعد عودته من المنفى.....	٢٥٣
الباب التاسع : الأستاذ الإمام مؤرخاً.....	٢٦٧
الباب العاشر : الأستاذ الإمام تربوياً.....	٢٨٥
الباب الحادي عشر : تلاميذه الأستاذ الإمام وأعماله.....	٢٩٩
الباب الثاني عشر : محمد عبده في القرن الواحد والعشرين.....	٣١١

