مقرر

الفكر العربي المعاصر

إعداد

أ.د/ إبراهيم محمد رشاد

استاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب- جامعة جنوب الوادي

العام الجامعي

٢٠٢٢/٢٠٢٣م

بيانات أساسية

الكلية: الآداب

الفرقة: الرابعة

التخصص: فلسفة

عدد الصفحات: ١٥٠

أستاذ المقرر: د. سهام رسلي عبدالباسط

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحات
مقدمة	٤
الفصل الأول: الطهطاوي ... مفكر لمرحلة النهضة الأولي	٥- ١٣
الفصل الثاني: الأفغاني .. محرر العقول	١٤- ٢٥
الفصل الثالث: محمد عبده وريادته في مجال الاصلاح الديني والاجتماعي	٢٦- ٦٠
الفصل الرابع: عبدالله النديم ..... والثورة	٦١- ٧٢
الفصل الخامس: رشيد رضا ... والجامعة الإسلامية	٧٣- ٨٥
الفصل السادس: الدولة الحديثة وبنائها عند فرح أنطون	٨٦- ٩٦
الفصل السابع: قاسم أمين ... وتحرير المرأة	٩٧- ١١٥
الفصل الثامن: الحرية عند أحمد لطفي السيد	١١٦- ١٣٥
الفصل التاسع: زكي نجيب محمود وتجديد الفكر العربي	١٣٦- ١٤٩
قائمة المراجع	١٥٠

مقدمة :

في مطلع سموات النهضة التي تعرضت لها في أعقاب الحملة الفرنسية طرح علي المثقف تساؤل مزدوج : لم الانحدار ؟ وكيف النهضة ؟

كانت الاجابة الاولي أن النحدار من جراء فوات الاوان وعدم الأمساك بالفرصة التاريخية للتطور . وحول كيفية النهضة ؟ دعا رواد النهضة والعربية معا الي ضبط عملية التطور والتحديث والمحاكاة الدقيقة للغرب .

وفي رأي هذا التيار التي يستند عليها تيار الليبرالية العربية والذي يدعو بصراحة الي الارتباط بالغرب فيدعو كما يذهب طه حسين في كتابة" مستقبل الثقافة في مصر " الي أن نسير سيرة ونسلك طريقهم وأن نقبل من الحضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها.

وفي رأي التيار " الأصول الإسلامي " كانت الاجابة تتلخص في أن سبب انحدار مصر والعرب والعالم الإسلامي يرجع إلي ابتعاد الفكر عن أصول الإسلام وبالتالي أصبح علي العرب والمسلمين ان اردات تحقيق نهضتها ان تعود الي الاصول الاسلامية .

ولذلك استمر التناقض بين الأصول الاسلامية والليبرالية العربية .

وعلي ضوء تلك القضايا الهامة فإن الأمر اقتضي أن نتعرض في ثنايا هذا المحاضرات الي بحد العديد من الموضوعات والاتجاهات التي تحتل في شكلها العام النسق المتكامل للفكر العربي والاسلامي عند العديد من الشخصيات مثل الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ولطفي السيد وذكي نجيب محمود .

وأتمني أن تكون هذه المحاضرات قد نجحت في تحديد بعض الجوانب الهامة من الفكر العربي ومدي اسهام مفكري العرب والاسلام في قضايا الفكر العربي والاسلامي المعاصر .

د/ ابراهيم محمد رشاد

الفصل الأول

الطهطاوي ... مفكر لمرحلة النهضة الأولي

تمهيد

منذ بدء اليقظة العربية ، الحديثة ، مع أوائل القرن التاسع عشر ، والفكر العربي بمختلف إتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة " النهضة " ، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة ، بل يجب القول : أن مشكلة النهضة هي التي كانت ، ولاتزال ، وراء إنبعاث الفكر العربي وإنقسامه إلى اتجاهات وتيارات ، وإذا كان شعار الثورة ، قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن ، فإن هذا لا يعني أن مشروع النهضة ، قد تحقق كاملاً ، أو أن شعاره النهضة ، لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي الجديد ، كما قد تراءى للبعض في الستينات ، بل بالعكس ، لقد استرجع هذا الشعار منذ بضع سنوات مكاسه في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار الثورة منطقة الظل على نفس الساحة.

ليست مهمتنا هنا تحديد الأسباب التي تقف وراء هذا التراجع من " الثورة " إلى " النهضة " ، بل البحث عن جذور المرحلة التكوينية في الفكر العربي الحديث ليتبين لما أن النهضة ، و الثورة ، هما هدف مأمول التحقيق ، فعندما تتحدث كعرب عن النهضة أو الثورة ، فإنما تتحدث عن مشروع لم يتحقق بعد ، بل يمكن القول ، عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني برغم جهود عظيمة بذلت .

ومن هنا يبدو واضحاً الإحساس العميق في وعي العرب بمسألة النهضة ، فهذا الوعى ينبع من حصيلة المقارنة والقياس بالغرب ، لا حصيلة تحليل

وممارسة ، ومن هنا تبدو الثغرة واسعة وعميقة ، وأصبح الوعي هو في أهم جوانبه مجرد إحساس بالفارق لا العمل على تحليل الواقع والسعى إلى استبداله وتغييره .

لقد أحس الجبرتي – على سبيل المثال – بالهوة التي تفصل بين الغرب والعرب حين أرخ للحملة الفرنسية على مصر ، واتصل حسن العطار – معلم رفاعة الطهطاوي – بعلماء الحملة الفرنسية فاعترته الدهشة ثم الإعجاب ، وقرر « أن بلادنا لابد من أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها .

لقد كانت حركة العلماء في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مؤهلة لإحداث هذا التغيير ، نظراً لأنها أول قيادة وطنية مصرية تستقد إلى عناصر إنتاجية وقوى إجتماعية جديدة ، هي فئة التجار وأرباب الحرف ، وإن كانت في نفس لا تزال ترتبط بالتنظيم الاجتماعي التقليدي ، حيث كان العلماء في نفس الوقت إما ملتزمون وإما نظار وقف وإما لهم بحكم مواقعهم الدينية حق الإنتفاع بمساحات كبيرة من الأرض الزراعية ، وكانت حركة العلماء تبلور العنصر الوطني في مواجهة الأجانب : عثمانيين ومماليك وفرنسيين ، إلا أنها لم تكن تمثل بعد محاولة لتغيير علاقات الانتاج السائدة ، ولم يكن لها مصلحة واضحة في ذلك ، وهذا يفسر عزوفها عن استلام السلطة السياسية ، رغم أنها كانت في متناول يدها .

وقد حاول محمد على – بعد أن وجه ضربة قاسية إلى تلك الحركة – الاستفادة منها في سعيه للاستقلال بمصر من الامبراطورية العثمانية . فبعد أن قدم محمد على اقتراحاته بشأن استقلال مصر وحقوق ورشه فيها إلى القوى الأوروبية عام ١٨٣٤ ، ثم إلى الباب العالي عامي ١٨٣٦ ، ١٨٣٧ دون جدوى ، إستصدر من علماء الأزهر والقاهرة عام ١٨٣٨ بياناً يعلنون فيه مساندتهم التامة لخطته في الاستقلال بمصر ، ومن المهم هنا رصد التغيير الذي طرأ على موقف العلماء فبينما كان علماء عام ١٨٠٠ ينصبون محمد علي في السلطة كي يحكم بشروطهم إذ بعلماء عام ١٨٣٨ يمتكون النزوع الوطني الاستقلالي ولكن بشروط محمد علي ، أي أن يكون استقلال مصر له ولورثته .

رفاعة الطهطاوي – فكر مرحلة النهضة الأولى

من صفوف هذا الجيل من العلماء ، وتعبيراً عن موقفهم الرجمي » هذا ، خرج الشيخ رفاعة واقع الطهطاوي ، الذي رشحه الشيخ حسن العطار – شيخ جامع الأزهر إنذاك – لدى محمد على ليكون إماماً لأحدى البعثات إلى فرنسا ، وقد سافر إلى باريس شاباً في سن الثلاثين وأمضى فيها خمسة أعوام ثم عاد إلى مصر بعد أن تعرف على الفكر الفرنسي ليقوم بدوره في مجتمعه ليصبح رئيساً لمدرسة الألسن عام ١٨٣٦ ويؤلف عدداً من الكتب ويترجم بعض أصول الفكر الغربي.

لذلك فإنه يمكن القول أن الطهطاوي وفكره والفكر الذي نقله من الفرنسيين لم يكن إنجازاً من إنجازات محمد على ، ولكن من إنجازات التيار الوطني الذي خلفه رواد « حركة العلماء الشرقاوي وعمر مكرم ، وحمله من بعدهما حسن العطار .

ويعبر الطهطاوي عن ولائه الوطني من خلال ولائه لفئة العلماء الذين يعطيهم أهمية خاصة ، حيث رغم تبعيتهم لنظام محمد على الأجنبي كانوا لا يزالون يشكلون المؤسسة القومية ، الوحيدة في معمر في ذله الوقت ، فكان دائم التركيز على دورهم في بناء الدولة وضرورة أن يستعين بهم الحاكم كمعاونين له وكممين الشريعة التي تضع الحدود التي في إطارها يجب أن يتصرف الحاكم .

ولأهمية الطهطاوي – باعتباره أحد أهم مثقفي عصر النهضة – سوف تتعرض لثلاثة جوانب من إسهاماته الفكرية وهي فكرة المقدم ، مسألة السلطة ، ثم قضية الديمقراطية .

فقد انشغل الطهطاوي بمسألة التقدم وتسائل كيف تنهار الحضارة ولماذا ؟ وكيف تبني ؟ وكيف السبيل إلى التمدن والتقدم ؟ وعرض آراء حول التقدم في كتابي ، تخليص الأبريز في تلخيص باريز ، ومناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ، مركز هي أهمية المعرفة ملاحظاً أنه سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج مجهولة بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئاً فهونون من أنفس الشيء ، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه مات

بحسرته ، وأوضح أن البلاد الإسلامية باشت محتاجة إلى البلاد الغربية .. في كسب ما لا تعرفه ، وأنه ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع القادمة . فإن هذه العلوم في التي تعود إلى التمدن ، وحدد الطهطاوي واسطتين مقومتين لكمال التمدن والعمران هما تهذيب الأخلاق والمدافع العمومية التي هي تقدم الصناعة والتجارة ، وأوضح أن أحد المنافع العمومية لا يعنى خروجاً عن دائرة السلف .

وعندما ينتقل إلى الحديث عن مصر كوطن ، فهو يتحدث عنها كوطن وكوحدة سياسية من زمن قديم ، وأنها ذات حضارة لم تقطع منذ قرون عديدة ، وإذا كان يؤكد على أن مصر مدينة للعرب ، ويحتفي بالعلوم العربية كأساس للتقدم ، إلا أنه لا يرى مصر كحقيقة حضارية بدأت فقط منذ الفتح العربي الاسلامي ، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير ، ولذت بدأ هو وتلامذته يكتبون تاريخ مصر منذ بداية أيام الفراعنة.

ويعطى الطهطاوي أهمية خاصة للمضمون الحضاري للتقدم في الوطن ، فالبنسبة له ومصر وطن شريف ، إن لم مثل أنها أشرف الأمكنة – فهي أرض الشرق والمجد في القديم والحديث ، وعند تعريف الطهطاوي لأبناء الوطن الواحد نجده متأثراً بما حصل من معارف في علوم الاجتماع والسياسة ، فالبنسبة له أبناء الوطن دائما متحدون في اللسان ، وفي الدخول تحت إسترعاء ملت واحد ، والانقياد الشريعة واحدة .

الديمقراطية والدستور عند الطهطاوي

وقد أهتم الطهطاوي بفكرة الديمقراطية ، وعرف بها كما رأها في فرنسا أثناء ثورة ١٨٣٠ ، وحرص على أن يوصل ما راه ، وكانه يدعو قومه إلى إعمال الفكر كي يختاروا ما يناسبهم ، وركز الطهطاوي على وجوب إشتراك الشعب في الحكم . وهو هنا يبدو متأثراً بالفكر الليبرالي ومناقضاً لما قاله عن « ولاة الأمور – على نحو ما لاحد الباحث المصري طاهر عبد الحكيم – « فالمواطن يجب أن يتمتع بحقوق بده ، وأهم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية .... والعياد المواطن لقوانين وطنه . . . يستلزم صمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية " والتحرى بالمزايا البلدية . . . ويصبح للمواطن حق المعارضة للحكام وأن و يقول رأيه فيما لا يوافق عليه في السياسات والتدابير ، وألا يشرك ولان الأمور يفعلون ما يشاؤون .. "

وقد قدم الطهطاوي تحليلا للاتجاهات السياسية في فرنسا إبان إعلان دستور ١٨٣٠ وسقوط ستور ١٨١٨ الرجعي ، قادرة أن هذان إتجاهين أو مدرستين أو حزبين ، الأول الملكيون ، الذين يرون أنه يسمى تسليم الأمر لولى الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الوعية بشيء والثاني – الحريون ، أو الليبراليون ، الذين يرون أنه لا يسعي العمر إلا إلى القوانين فقط ، والملك إنما هو منفذ للأحكام على مسره ما جاء في القوانين ، فكنه عبارة عن آلة. .

وقد اختص الطهطاوي بين هذه الفئة الثانية ، فئة سليمة في أن يكون الحاكم بالكلية للرعية ولا حاجة لملك أصلا ولكن لما كانت الرعبة لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره للحكم – وهذا هو حكم الجمهورية .

وبهذا التحليل أدرك الطهطاوي المدارس السياسية إذ ذاك في فرنسا ، أنصار نظرية الحق الآلهي في الحكم ، وأنصار الملكية الدستورية ، وأخيراً العناصر الانقلابية التي تؤمن بـ « الجمهورية ، ثم حل أسباب ثورة ١٨٣٠ ، وتوصل في إدراك سببها الرئيسي ، وهي خروج الملك عن الدستور وممارسته لسلطته بشكل شخصي متحدياً في هذا رأي مجلس النواب ، فأبقى الوزارة رغم أن يولان سحب ته منها وعمل عدداً من مواد الدستور العامة ، على رأسها مواد الحريات العامة ، وعدل قانون الانتخاب وغيره من القوانين دون موافقة البرلمان – وبهذا العرض للصراع الدستوري في فرنسا ، عرف العمل المصرى لأول مرة الفكرة الدستورية وتمشها وأعجب بها ، عبر شرح الطهطاوي وترجمته لنصوص الكاملة لدستور ١٨١٨ و ١٨٣٠ في فرنسا .

وقد تطور فكر الطهطاوي تطوراً كبيراً بعد تجاوز المرحلة الفكرية الأولى في صدر شبانه ، فبعد تخليص الأمرين في تلخيص باريز ، الذي صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاعة الطهطاوي في تحليل النظم والمذاهب هو كتابة الخطير مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب

العصرية ، الذي صدر عام ١٨٦٩ وخطورة مناهج الألباب ، ناشئة من أن هذا الكتاب بعد إستكمالاً للنظريات السياسية والاجتماعية التي كان رفاعة قد طرحها في صدر حياته في « تلخيص الأبريز ، وهو ليس مجرد إستكمال البحث رفاعة الطهطاوي عن الديمقراطية وحكم الشعب إنما تعديل لنظرياته في الحرية وسيادة القانون ومراجعة لأفكاره الأساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التي اجتاحت أوروبا طوال القرن التاسع عشر ، وجعلت من الديمقراطية والحرية والقانون والعدالة وحقوق الإنسان أشكالا سياسية ونظما إجتماعية محتوى على مضمون اقتصادى و اجتماعي محدد المعالم .

خلاصة الأمر ، أنه بوفاة الطهطاوى عام ١٨٧٣ كانت أفكاره في التقدم والتحديث والديمقراطية قد أثمرت ، فقد اشتد ساعد المدينة الوطنية الليبرالية التي ولدت مع ميلاد الملكية الفردية في الأرض الزراعية والورش والمصانع وحركة التجارة في المدن في هذه الحركة الوطنية الليبرالية كانت موجهة ضد أسرة محمد على التي خدمها الطهطاوي وأشار بها أيما إشادة ، كما أنها كانت موجهة ضد أتوقراطية الدولة المركزية التي دافع عنها الشهطاوي إلا أن ذلك لا يسقس من الانجازات الفكرية الأخرى لطهطاوي والتي كان يعبر بها عن نفسه كواحد من العلماء الذين ظلوا حتى قيام الحرب الوطني ، الأول – حرب الثورة العرابية – يشكلون المؤسسة الوطنية الوحيدة في البلاد رة محمد علي – والاحتلال الأجنبي فيما بعد .

الفصل الثاني

الأفغاني ... محرر العقول

تمهيد

من الخطأ أن تتصور أن حركة التنوير قد فرضت نفسها على الخريطة الفكرية للمجتمع العربي والمصري في أعقاب الحملة الفرنسية دون منازع ، إذ الحقيقة أنها أصبحت عنصراً مؤثراً وواضحاً ، في حين أن الغلبة ظلت في الأساس للأفكار السلفية التي كانت قادرة على شن الحملة على حركة التنوير وإلزامها موقف الدفاع فعندما نشر الطهطاوي وخير الدين التونسي في أوروبا ، كان أكثر ما رایاه فيها أفكارها واختراعاتها الجديدة ، لا قوتها العدوانية الناجمة عن من الأفكار والاختراعات ، وبرغم أن خير الدين قد أدرك الأخطار الكامنة في النفوذ الأروبي المهدد لكيان الأمبراطورية العثمانية إلا أنه رأى أن بالإمكان مت تلك الأخطار بمعاونة الدول الليبرالية نفسها ، فلم يكن ثمة تنافس بين متطلبات النهضة والارتباط بالغرب الرأسمالي في نفس الوقت ، وتلك أحد جوانب الإخفاق في اجتهادات بعض مفكري النهضة العربية .

وفي أعقاب النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدت أخطار الاستعمار الأوروبي واضحة ، بحيث جعلت أفكار النهضة في الدعوة للتحرر من السيطرة الخارجية ، وهنا شهرت حركة فكرية تهدف إلى توحيد الاسلام في وجه الخطر المشترك ، وقد دعا أصحابها إلى أن الحكم الإسلامي الأوتوقراطي الشخصي لا يمكن أن يشكل محورا لوحدة لذلك لم يقبلوا ، بالرغم من رغبتهم في التعاون مع السلطان عبد الحميد ولو أي حاكم آخر

يعمل لهذا الهدف ، أن يسخروا كفاحهم من أجل مصالح العرش أو السلطان أو الحاكم .

الأفغاني . حياته ومؤلفاته .

قد يكون من الواجب هنا التحدث عن شخص لا التحدث عن حركة وما ذلك إلا لأن فكرة الوحدة الاسلامية ، الثورية هذه ، وذلك الخليط من الشعور الديني والوطني والراديكالية الأوروبية المستنيرة ، إنما تجسدت كلها في شخصية رجل مدهش ، لامست حياته مشاعر العالم الاسلامي بكامله في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وأثرت فيه تأثيراً عميقاً ذلك هو السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ – ١٨٩٧ م) .

لقد كانت حياته نفسها صفحة مفتوحة للملأ ، غير أن شيئاً من الغموض لا يزال يحيط بها ، فقد وصف نفسه أنه من السادة ، أي من أحفاد النبي وينتمي إلى الحسن بن الإمام علي ، لكن هل كان أفغانياً – كما كان يقول ، أم فارسيا ، كما كان يدعى خصومه ؟

ولهذه المسألة بعض الأهمية ، لأنه إذا كان فارسيا يجب أن يكون شيعياً ، وهذا ما قصد إليه خصومه – بضيق أفق – بغرض حصاره في إطار طائفي محدود ، وهذا ما جعله راغباً في نفي تلك الفارسية المزعومة والإصرار على أفغانيته .

وقد وله جمال الدين الأفغاني عام ١٨٣٩ في « سعد آباد من أعمال مدينة كابول ، وسط عائلة أمراء يشاركون في حكم تلك المنطقة .

واستطاع الألماني في صباه أن يتلقي العلم بعقل قادر على الاستيعاب الواسع والسريع والعميق ، فلما فكره الموسوعي ، وأتقن العديد من علوم التاريخ والشريعة والطبيعة والرياضيات وحتى نظريات الطب ، ومبادئ علوم العربية .

ومنذ بداية شبابه وجد نفسه إلى جانب الأمير محمد الأعظم خان الذي يعارض النفوذ الانجليزي ، فسلط عليه الانجليز أميراً آخر كان عميلا لهم هو شير على ، الذي ساندوه عسكرياً ، فانهزمت أمامه قوات محمد أعظم ، وغادر الأفغاني وطنه بسبب تأمر الاستعمار ، وذهب إلى الهند ، حيث جابه الانجليز أيضاً ، فأبعدوه ، فقصد مصر .

وفي عام ١٨٧١ – وهي العودة الثانية له إلى مصر – أمن له رئيس الوزراء رياض باشا ، معاشاً من الحكومة ، وقد بقي ثماني سنوات ربما كانت أخصب حقبة في حياته ، كان فيها الموجه والمعلم غير الرسمي لفريق من الشباب ، معظمهم من الأزهر ، وممن كتب لهم أن يلعبوا دوراً هاماً في الحياة المصرية ، كان بينهم ، فضلاً عن محمد عبده ، سعد زغلول الذي تزعم ثورة ١٩١٩ بعد قرابة خمسين سنة ، وقد علمهم في بيته – أكثر الأحيان – ما رأى أنه الاسلام الصحيح ، شارحاً لهم الكلام والفقه والفلسفة والتصوف ، كما علمهم أموراً كثيرة أخرى : خطر التدخل الأوروبي والحاجة إلى الوحدة الوطنية لمقاومته والسعى إلى وحدة أوسع للشعر الاسلامية ، والمطالبة بمستور يحدد سلطة الحاكم كما أمر عام

١٨٧٩ ، الحزب الوطني الحر ، الذي مهد للثورة العرابية فيما بعد وفي العام نفسه نهاء الخديو توفيق من مصر بتحريض من الأمل الانجليزي بالقاهرة ، ولكن تلامذة الأفداني شاركوا بفعالية في الثورة العرابية .

وفي عام ١٨٨٤ – بعد الاحتلال الانجليزي لمصر – أصدر في باريس الجريدة الشهيرة العروة الوثقى ، وكانت لسان حال جمعية العروة الوثقي السرية التي أسسها الأفغاني ونظم فروما لها في عدد من البلدان الشرقية خاصة الهند ومصر ، لمقاومة الاحتلال الانجليزي .

وقد خشي السلطان عبد الحميد من تأثيره على استقرار السيطرة التركية على البلاد العربية ، فدعاء إلى الاستانة لتطبيق أفكاره الدستورية على الولايات العثمانية ، وما لبث أن أحاطه عبد الحميد بالجواسيس . وبما يشبه السجن ، ولكن الأفغاني أملى على مريده محمد المخزومي عام ١٨٩٧ ، كتابه العظيم الذي يضم خلاصة أفكاره وتجاربه ، وقد صدر فيها بعد بعنوان « خاطرات جمال الدين الافغاني ، ، وقد توفى بتأثير استفحال مرض الأسنان ، الذي تبين فيما بعد أنه سرطان في العلم ، وقد عومل مرضه بأهمال يصل إلى حد الاغتيال المدبر .

وكان الأفغاني يعرف لغات عدة ، ويحب انقطاع في مقاهي القاهرة أو في « سجنه المذهب ، في اسطنبول ، كما التحدث إلى أصدقاته بلا كان خطيباً يثير الجماهير ، غير أنه لم يكن يحب الكتابة ، ولم يكن بالفعل إلا القليل ، وقد نشر آراء العامة في مقالاته السياسية وعدد قليل من المؤلفات

الصغيرة ، ككتابه في « الرد على الدهريين ، ورسالته في الرد على محاضرة الفيلسوف الفرنسي « رينان » عن « الاسلام والعلم ، ، وافتتاحياته في « العروة الوثقى ، ، غير أنه بالامكان – استناداً إلى هذه المصادر ، وإلى تلخيصات لأحاديث وضعها بعض تلاميذه – أن تكون لما فكرة واضحة عن تعاليمة .

دفاع الأفغاني عن الإسلام

عندما كان الأفغاني في باريس في الثمانينات من القرن التاسع عشر ، دخل في نقاش مع رينان ، فرينان كان قد أدعى في محاضرة له عن الاسلام والعلم ، ألقاها في السوريون عام ١٨٨٣ ، أن الاسلام والعلم لا يتفقان ، مما يستوجب القول ، استنتاجاً ، أن الاسلام والمدنية لا يتفقان يقول رينان : « . . . كل من كان مطلعاً بعض الاطلاع على أحوال زماننا يشاهد بوضوح إنحطاط البلدان الاسلامية الحالي ، وتقهقر الدول الخاضعة لحكم الاسلام وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التي اقتبست عن هذا الدين وحده ثقافتها وتربيتها ، فجميع من يأمون الشرق أو افريقيا يدهشهم ضيق التفكير المحدود بصورة حتمية لدى المؤمن الحقيقي ، وذلك الطرق الحديدي الذي يطرق رأسه ، فيجعله مغلقاً بإحكام في وجه العلم وعاجزاً عن تلقى أي شئ ، أو الإنفتاح على أي فكرة جديدة .

وختم محاضرته بالاشادة بقيمة العلم ودعوة الأمم كلها – شرقية وغربية – إلى الاقبال عليه ، « فالعلم روح كل هيئة إجتماعية ، وبه ستم الأمم ،

وبه يتحقق العدل ، وبه يستخدم العقل القوة . . وهو لا يساعد الا على التقدم المؤسس على حرمة الانسان وحريته " .

وقد رد الافغاني على أقوال رينان هذه رداً لا يخلو من العمق ، فوافق على أن الأديان ، وإن كانت ضرورية لتحرير الإنسان من بربريته ، قد تجنح به إلى عدم التساهل ، ففي « عهد طفولة الجنس البشري ، لم يكن بإمكان الإنسان أن يميز بعقله بين الخير والشر ، ولا بإمكان ضميره المعذب أن يجد الراحة في ذاته ، فجاء الدين يفتح له آفاق الأمل ، فارتمى في أحضانه ، لكنه اضطر – لجهله أسباب الأحداث المحيطة به وأسرار الموجودات – أن يأخذ بارشادات رؤساء الدين ويأتمر بأوامرهم المفروضة عليه باسم العلي ، دون أن يتمكن من تمحيص نفعها أو ضررها . إلا أن هذا لم يكن سوى مرحلة عابرة مرت بها الديانات ، أما المرحلة التالية ، فقد تحرر الناس من القيود المفروضة على عقولهم ، وأعانوا الدين إلى نصابه الصحيح ، كما جرى في المسيحية على عهد الاصلاح . .

ثم استطرد الأنفاني إلى القول بأن العرب أخنوا عن اليونان فلسفتهم ، كما أخذوا عن الفرس ما أشتهروا به ، بيد أن هذه العلم التي أخذوها بحق الفتح قد رقوها ، ووسعوا نطاقها ووضحوها ، وتسقوها تنسيقامنطقياً ، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق وتنطوي على التثبت والدقة القادرين ، وقد كان الفرنسيون والانجليز والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنهما ، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم

تلك المدينتين ، ولكنهم لم يفعلوا ، حتى جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدينة العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوعه وبهامه على الغرب ، فأحسن الأوروبيون إذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية ، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم ، أو ليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على مرايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم ؟ »

وهنا تلمس شيئاً جديداً في تفكير الأفغاني ، أو على الأقل إلحاحاً جديداً ، ، بدا في موقف آخر ، وقد ارتكز على عاملين بارزين – أولاً : توافر الخصائص المادية للمدنية الحديثة في الفكر الاسلامي قلم يعان الإسلام – كدين – ما عناه الآن ، بل بالأحرى الاسلام كمدنية فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها ، فقد كان للأمة الإسلامية في أوج مجدها الخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة التطور الاجتماعي ، والتطور الفردي ، والإيمان بالعقل ، والوحدة والتضامن ، وقد رأى الافغاني « أن ما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن أيضاً تحقيقه الآن ، وذلك بقطف ثمار العقل ، أي علوم أوروبا الحديثة ، وإعادة بناء وحدة الأمة » .

ثانياً : إحياء الاسلام على أساس عقلاني :

وذلك بإعادة النظر في الفكر الديني من زاوية العقل وروح العصر ، وشدد على قدرة الإنسان على معرفة أسرار الوجود ، مؤكداً أن « كل ما في العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق » ، وفي تمسكه بمبدأ الاجتهاد – حق

المسلم في التفسير الحر للقرآن – دعا الافغاني إلى نشدان الرقى الشامل ، لأن الله خلق الانسان عاملا واعياً ، ولأن الحضارة من خلق الانسان . وذكر في هذا السياق أن الاسلام ، من حيث الجوهر ، يلبي متطلبات الحاضر ، ولا يتناقض مع حركات التحديث ، وأن القرآن والعلم لا يناقض أحدهما الآخر .

دعوة الأفغاني للجامعة الإسلامية

عندما نتتبع حركة تطور فكر الأفغاني ، وحركة مواقفه العملية ، نجد أن حقيقة نشاطه خلال فترة من الزمن ، في إطار شعار الجامعة الاسلامية » تحمل مضموناً مجدداً واضحاً ، وهو توحيد حركة الكفاح لشعوب البلدان الاسلامية ضد الاستعمار ، والتحرر من سيطرته ، ومما له أكبر الدلالة هنا ، أن تعبير « الجامعة الاسلامية ، بالذات لم يرد في مختلف كتابات الأفغاني حول توحيد المسلمين في حين أن هذا التعبير طرح في التداول كشعار من قبل السلطان عبد الحميد ودعاته ، كما أن الأفغاني لم يقل صراحة بقيام دولة إسلامية واحدة – رغم أن هذا يكفي أن تكون إحدى أمنياته كمسلم – بل أن تطور رؤيته الواقعية للأشياء جعلته يؤكد ، في مقالته حول الوحدة الاسلامية ، أنه لا يقصد بدعوته هذه . . . . أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما يكون عسيراً ، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن – ووجهة وحدتهم الدين . . .

"وأن دعوته في العروة الوثقى ، إلى الوحدة الاسلامية ، إنما كان مقصدها تقوية عناصر كل دولة من الدول الاسلامية ، حتى تلحق بالدول الأوروبية في العزة والمنعة ، ولإنقاذ مصر والشرق من الاستعمار الأوروبي " .

وقد رأى الأفغاني أن اللغة عنصر جوهري في خلق جماعة مستقرة ، إذ أن المجتمعات البشرية التي لا تجمعها لغة مشتركة لا يمكن لوحدتها أن تكون ثابتة ، كما أنه من السهل على الجماعة التي ليس لها لغة خاصة تعبر بها عن معرفتها ومهاراتها أن تخسر ما هي عليه من المعرفة والمهارة ، . . . بل إن الجماعة الدينية نفسها تكون أقوى فيما لو كانت لها لغة مشتركة . فلو تبنى العثمانيون اللغة العربية دون سواها وجعلوها لغة الأمبراطورية بأسرها ، لارتبطت شعوبها برابطتين بدل رابطة واحدة ، ولكانت متحدة وقوية .

ورأى الأفغاني أن الرابطة الدينية لاتتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة من هنا ندازه إلى المسلمين في مصر مر والهند قائلاً : وعليكم أن تتقوا الله في حسن المعاملة وإحكام الألفة في المنافع الوطنية بيتكم وبين أبناء أوطانكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة ، بل من هنا دعوته إلى تضامن طبيعي يتعدى الأمة ، هو ذلك التضامن الذي يربط بين جميع شعوب الشرق التي يتهددها التوسع الالأوروبي ، وقد أعلنت العروة الوثقى ، في عددها الأول أنها موجهة إلى الشرقيين عموماً وإلى المسلمين خصوصا .

جهود الأفغاني ضد الاستعمار

يقول الأفغاني : « إن الاستعمار لغة واصطلاحاً مصراً واشتقاقاً ، لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد ، وهو أقرب إلى الخراب والتخريب وإلى الاسترقاق والاستعباد منه إلى العمار والعمران والاستعمار ، ثم يحدد الأفغاني أهداف الاستعمار تحديداً مستمداً من الوقائع نفسها التي كان يراها بوضوح فيقول : ... لا تسير دول الاستعمار إلا إلى البلاد الفنية في ثروتها ومعادتها ، وخصب تربتها ، ومن كان أهلها في الدرك الأسفل من الجهل ، قد خيم عليهم الخمول .

لقد عاش الأفغاني في زمن فوجئ بسيادة القوة الأوروبية على أنحاء العالم ، بحيث لم يكن هناك من بلد ، مهما بدا بعيداً وثابت الاستقلال ، إلا شعر بضغط الدول الأوروبية وتنافسها ، وبحيث لم يعد بالإمكان حل أي قضية سياسية ، مهما بدت محدودة النطاق ، بدون أخذ المصالح الأوروبية بعين الإعتبار ، وكان يشعر بفضل هذه الخبرة ذاتها ، أي خطر انجلترا كان أشد من خطر أي دولة استعمارية أخرى .

ونراه واضحاً أيضاً وحاسماً وجذرياً في فهمه أساليب الكفاح ضد الاستعمار ، ودعوته المستمرة لممارسة هذه الأساليب عمليا ، ووصل فهمه هذا إلى وضع اليد على الحقيقة العلمية في كون الاستعمار ظاهرة تاريخية ، لابد حتماً أن تزول ، فيقول بوعي موسوعي ناصح ومكافح في وتكونها وتعاليها ، ثم توقفها وانحطاطها ، اسباب وعوامل . هكذا وجب نفس الوقت : « . .

. ولما كانت لحياة الأمم والدول أدوار وأجال ، ولحدوثها وتكونها وتعاليها ، ثم توقفها وانحطاطها ، أسبابها وعوامل . هكذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية بمعنى أن يصل إلى حد محدود وأجل معلوم ، وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التي مكنت أهله من التسلط ، وأكرهت الشعوب علي الخضوع لهم .

إن مجمل مضمون كتابات الأفغاني في هذه القضية ، وكذلك مجمل نشاطاته وأفكاره ، تؤدى إلى هذا الاستنتاج لابد من مجابهة عنف الاستعمار ، بعنف الحركة التحررية للشعوب المعلومة ، ثم يفصل مراحل التصاعد الجماهيري ضد الاستبداد والاستعمار بالهمس ، فالتداول بين الناس . . . . إلى أن يعلو الصوت ويرتفع السوط ، ويحكم السيف ، وباتي من بعد حكم العادل ، وهو سبحانه ولى الظالمين . .

تلك هي آراء جمال الدين الأفغاني الاجتماعية والسياسية في خطوطها العامة ، وقد حفز نشاطه تحرك شعوب الشرق ، وساعد على تطور الحركات التحررية في العالم الاسلامي ، فقد قدم لها جمال الدين الأفغاني مذهبه كسلاح فكري في النضال من أجل الاستقلال ، وضد الاستبداد السياسي ، ومن أجل التغلب على التخلف الاقطاعي » .

ومذهب الأفغاني يعتبر تركيباً حياً من الأفكار المعادية للاستعمار ، ومن أفكار الوحدة الاسلامية ، والدعوة إلى التحرر القومي ، ونزعة التجديد الاسلامية ، وبناء الدولة الدستورية الحديثة . . . وهي مجموعة من الأفكار ، ربما لن تجتمع في مناضل من معاصريه.

الفصل الثالث

محمد عبده وريادته في مجال الاصلاح الديني والاجتماعي

تمهيد

في ظل سنوات الأزمة الاقتصادية التي شهدتها مصر ، وبداية انهيار النظام السياسي للحديو إسماعيل أمام ضربات الرأسمالية الأوروبية ، برز محمد عبده كواحد من أبرز رجال الإصلاح الاجتماعي في سنوات الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فقد ولد في قرية " محلة نصر " من أعمال مديرية البحيرة عام ١٩٤٩ ، وكان أصله مختلفاً جداً عن أصل أستاذه " جمال الدين الأفغاني " ، ففيما جاء الأفغاني من مكان بعيد يصعب تحديده بدقة ، وصرف عمره كالشهاب من بلد إلى آخر ، كان محمد عبده من عائلة متأصلة الجذور في بلده ، واجهت تعنت الجباة القساة في أواخر عهد محمد علي ، مما أصطرها العيش في حال من البؤس في أمكنة متعددة هربا من الضرائب الباهطة .

وقد تأثر محمد عبده في سنوات صباه وشبابه ، بخاله الشيخ درويش الذي كان له الأثر القوى في حياته قبل اتصاله بالأفغاني الذي التقي به للمرة الأولي عندما زار مصر وهو في طريقه إلى اسطنبول .

وعندما عاد الأفغاني إلي مصر في ١٨٧١ ، كان محمد عبده أشد الطلاب الملتفين حوله حماساً ، يستمع إلى الدروس غير الرسمية التي ، داره ، ويعمل علي نشر أفكاره ، وفي هذه الفترة أخذ . بتأثير من الأفغاني . الفلسفة ، وكان الدرس الأول الذي ألقاه في دار العلوم كان عن مقدمة بدرس ابن خلدون التي قد ها الطهطاوي في القاهرة عام ١٨٥٧ .

وقد شارك محمد عبده في السنوات السابقة علي خلع الخديو إسماعيل في قيادة الجمعيات السرية التي أسسها الأفغاني بمصر ، وكان قد أسهم مع الأفغاني في تأسيس " الحزب الوطني الحر " الذي انضم إلى العرابين عام ١٨٨١ هـ لتحرير جريدة " الوقائع وشارك محمد عبده في الثورة المصرية " الرسمية عام ١٨٨٠ أيام الخديو توفيق ، وقد سن بعـ هزيمة الثورة ، وغير موقفه من عرابي ، ولكنه نفي إلي بيروت عام ١٨٨٢ .

وقد دعاه الأفغاني إلى باريس عام ١٨٨٣ م حيث أدارا معاً ، من هاك جمعية " العروة الوثقى " وأصدرا جريدة باسمها ، ثم عاد الي بيروت عام ١٨٨٥ م حيث أسس جمعية للتقريب بين الأديان اشترك فيها عدد من رجال الفكر المستنير من مختلف الأديان ، وقد شارك في تلك الفترة في تحرير مجلة ثمرات الفنون البيروتية ، وقدم دروساً تفسر القرآن تفسيراً عصرياً جديداً ، وحقق ونشر عدداً من كتب التراث ، ثم عاد إلى مصر عام ١٨٨٩ م بموافقة · اللورد كرومر " الحاكم الفعلي لمصر ، حيث اعتزل النضال السياسي والصرف إلى شئون التربية والتعليم وإصلاح شلون الأزهر ، كما واصل تحقيق عدد من كتب التراث ، وعين عام ١٨٩٩ في منصب مفتي الديار المصرية ، وفي عام ١٩٠٥ استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجا على عرقة الحيو عاس لحركة إصلاح التعليم فيه ، وقد توفي في ١١ يوليو من نفس العام متأثراً بمرض أصاب المعدة والكبد ، تبين أنه السرطان ، فاضت روحه عن نحو سنة وخمسين عاماً .

و الكتاب الذي تركز حديثنا استنا عن الشيخ محمد عبده كتاب الإسلام دين العلم والمدنية إنما يكشف عن سعة اطلاع الأستاذ الأمام وعمو ثقافته الدينية الإسلامية واهتمامه اهتماما كبيرا بالدفاع عن الإسلام . كتاب الإسلام دين العلم والمدنية . ويبحث كتاب الإسلام دين العلم والمدنية في مجموعة من الموضوعات الهامة وذلك على النحو التالي:

[١] الدين والمتدينون .

[٢] المسألة الإسلامية بين هانوتو والإمام .

[٣] أصول الإسلام .

[٤] اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية .

[٥] الإسلام في أوائل القرن العشرين .

[٦] الإسلام ومدنية أوروبا .

أولا : الدين والمتدينون .

يبحث محمد عبده في موضوع " الدين والمتدينون " ويبين لنا أن الله خلق الإنسان عالماً صناعياً وهو يعني بذلك أثر البيئة على الإنسان ، وأيضاً التركيز على أهمية الإرادة الإنسانية وكيف أن الإنسان صنيعة أعماله ، إنه يقول إن الإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفيه للطبيعة ليستجديها نفساً من حياة ، لما مكنته من ذلك ، بل دفعته إلى هاوية العدم .

بل إننا إذا انتقلنا من الأفعال المادية إلى الأحوال النفسية من الإدراك والتعقل والملكات والانفعالات الروحية فإننا نجد أيضاً أثر البيئة عليه ، إن شجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه ويخله وشهامته ونذالته وقسوته ولينه وعفته وشرهة ، كل ذلك يعد نبعاً من تربيته الأولي وأثر المحيطين به كالأباء والأمهات . ومعي هذا أنه يعد ثمرة ما غرس ونتيجة لما كسب ، فهو مصنوع يتبع مصنوع يتبع مصنوعاً ، إنه في عقله وصفات روحه يعد عالماً صناعياً . والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده ، أنه لا بد من التأكيد على أهمية الفعل الإنساني . إن الإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً . إنه لا يصح للإنسان أن يذهب إلى القول بأن الطبيعة هي التي أجبرته ، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية .

بل أن محمد ، محمد عبده سرعان ما يترك حديثة عن الإنسان ، وعن الين كوضع إلهي ، ويأخذ في الحديث عن أساس الديانة المسيحية ، وأساس الديانة الإسلامية ، وهو لك ، إبراز الفروق من الأساس الذي يقوم عليه في ، وما نجده من أفعال وسلح بعد بعيدة عن الأساس الذي يستد به گر تين ، إنه يذهب إلى القول بأن الديانة المسيحية قد سبت علي المسالمة هي كل شئ ، والابتعاد عن السلطة ، وبيد الدنيا ، ومن وصايا الإنجيل : من صرت على حدك الأيس ، قادر له الأيسر . أما الآن منجد . فيما يقول محمد عبده – عكس ذلك فالدول الأوربية المسيحية التاريخ إلي افتتاح الممالك والتغلب علي الأقطار ، واختراع فنون الحرب والآلات الحربية القاتلة .

وما يقال عن الفرق بين أساس الديانة المسيحية من جهة ، وأحوال السول الأوربية المسيحية من جهة أخري ، أي الفرق بين الأساس النظري من جهة والتطبيقات العلمية الموجودة الآن من جهة أخرى ، يقال أيضاً عن الفرق بين أساس الديانة الإسلامية ، وبين ما وصلت إليه أحوال المسلمين في العصور الحديثة .

ان محمد عبده يبين لنا أن الديانة الإسلامية قد وضع أساسها على طلب العلبة والعدة ورفض كل قانون يخالف شريعتها وعيد كل سلطة لا يكون العام بها صاحب الولاية علي تنفيذ أحكامها ، إنه يلاحظ أن من ينظر في أصل هذه الديانة ومن يقرأ سورة من القرآن ، لابد وأن يترك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسعى إلى اختراع الآلات الحربية وإبدان العلوم العسكرية وما يرتبط بها من إتقان الطبيعة والكيمياء وجر الأتقال والهندسة وهو يذكر قوله تعالي (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) .

أما الآن فقد المسلمون الاهتمام بالبراعة في فنون القتال واختراع الآلات وسبقتهم الأمم الأخرى ، حتى وصل الأمر إلى أن أبناء الديانة التي تسعي إلي المسالمة قد اخترعوا آلات الحرب الدقيقة في حين أننا لا نجد ذلك عند النساء الديانة التي تدعوا إلى طلب القوة والاستعداد للحرب .

لقد آثار محمد عبده الكثير من الأسئلة والتي يحاول طريقها معرفة أسباب تخلف المسلمين الآن في حين أننا في الماضي كنا تتمتع بالقوة والمجد والازدهار .

ويحاول محمد عبدة تحديد الأسباب التي أدت إلى ضعف المسلمين ، لقد ظهر بين المسلمين رجال ارتدوا الزي الديني ولكنهم قالوا بالكثير من البدع التي لا صلة لها بالدين لقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر وأدي هذا لي سخريتهم من العمل والكفاح .

إن هذه الملحوظة من جانب محمد عبده وهو يتحدث عن أسباب ضعف المسلمين ، لا تعد جديدة بل أشار إليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة كثير من المفكرين والفلاسفة قبله . لقد وصف الكندي الفيلسوف بعض رجال الدين وهم قلة قليلة في عصره بأنهم علماء الدين وليسوا رجال الدين وذلك حين يحاولون التجارة بالدين لقد ذهب الكندي إلى القول بأن من تاجر بشيء باعة ومن باع شيئا لم يصبح ملكا له فهم إذن عثماء الدين وليسوا رجال الدين .

كما نجد هذه الملحوظة أيضا عند أبي حامد الغزالي وذلك حين أسف على سلوك بعض رجال الدين في عصره وحاول المقارنة بين سلوك العقاء في الماضي ، وسلوك بعض رجال الدين الين هب العراقي إلى القول بأن رجال الدين كانوا مطلوبين ، أي يسعى الناس اليهم ولكنهم الآن أصبحوا طالبين أي يجرون وراء الحاكم أو الخليفة للحصول على رضاء عنهم وبالإضافة إلى الكدي والعراقي نجد ابن رشد يلاحظ أن الدين با كان ينادي بالالتزام بالفضيلة العملية ، إلا أننا نجد بعض رجال اللين لا يقومون بالالتزام

بالفضيلة العملية بحيث لا يكون سلوكهم مطابقة لحديثهم عن تعليم السين وأصوله .

ما لاحظه الشيخ محمد عبده لا يعد جديدا ولكن لابد من القول بأنه وراء انسياقه إلى اللغة الخطابية الإنشائية أحيانا قد وقع في بعض الأخطاء ومن بينها

١- لماذا يأخذ على أوروبا قوتها ؟ هل ينتظر منها أن إلى الضعف ؟ أليس من الأفضل أن يأخذ عن أوروبا الجوانب التي ادت إلى قوتها ؟ إن التغني بالماضي لمجرد أنه ماض والإسراف في الإشادة به سيكون من قبيل البكاء على الإطلال .

٢- يلاحظ أن محمد عبده لم يركز على سبب هام من أسباب تأخرنا وهو الانغلاق الفكري والذي يؤدي إلى تأخرنا عن ركب الحضارة والعم والنظر إلي المستقبل

٣- لم يضع محمد عبده في اعتباره وهو يتحدث عن تقدم علوم كثيرة عن العوب أن حضارات أخرى غير عربية هل هذه العلوم نفسها قد ان تستطيع أن تتحدث عن علوم كالطب والفلك وغيرها من علوم عد العرب إلا ابتداء من العصر العباسي ؟ لماذا ؟ السبب هو حركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي رف العرب ثمار العقيات الأخرى من علوم وفنون .

ثانياً : المسألة الإسلامية بين هانوتو والإمام

أما القسم الثاني فيدور حول ردود محمد عبد وتو والذي كان وزيراً لخارجية فرنسا .

لقد أشار هانوتو إلى الصلة بين فرنسا والإسلام وهو يركز بصفة خاصة على شمال أفريقيا ، وأن كان يتحدث أيضاً عن بقية البلدان الإسلامية ، وإذا كنا التعصب لأوروبا وللجنس الآري إلا أن حديثه عن نلاحظ عند هانوتو المسلمين لا يخلو من وجه الصحة ولا أشار إلى ذلك محمد عله رغم تقده العنيف لهانوتو حين للحديث عن أصول الإسلام .

إن جميع المسلمين . فيما يلاحظ هانوتو . تجمعهم رابطة واحدة يبرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم إلى الوجهة التي يبتغونها ، إنها كال الذي تنتهي إليه قوة المغناطيسية . أن جذوة الحمية الدينية التي 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 صفوفا ويتقدمهم الإمام مستفتحا العبارة بقولة " بسم الله ، فيعم السكون والسكوت وينشران أجنحتهما على عشرات الألوف من المصلين في تلك الصفوف ويملا الخشوع قلوبهم ، ثم يقولون بصوت واحد . الله أكبر .

ويركز هانوتو في مقاله ، وأيضا في حديثة مع صاحب جريدة الأهرام والذي تم في يوليو عام ١٩٠٠ ، على ضرورة الفصل بين السلطين الدينية والسياسية ويؤكد باستمرار على أن أوربا لم تتقدم إلا بعد أن تم الفصل بين

السلطتين . إن سوء التفاهم الذي حدث بين الحاكمين والمحكومين في البلاد الإسلامية الخاضعة لحكومات مسيحية (الدول المستعمرة) إنما سببه الصل الأكيدة بين السياسة والدين في العالم الإسلامي .

وقد أشار هانوتو في مقال ثان له إلى أن من قاموا بالرد عليه ومن بينهم الشيخ محمد عبده ، قد أخطأوا في فهمه ولم يتعرفوا على حقيقة وجهة نظره ، بل تسرعوا في إصدار الأحكام التي تدل على الابتعاد عن الصواب تماما ، وقد على ذلك في حديثة مع صاحب جريدة الأهرام ، أنه . فيما يقول . لا يتابع الكتاب الذين يذهبون إلى أن تقدم المسلمين بعد مستحيلا لأن الإسلام دينهم يعوقهم عن ذلك ، فكلما تقدمت أوربا تأخر الشرق ، لأن الواقف يتأخر الماشي وإن كل حكومة انفصلت عن الشرق وسارت على النظام الأوربي علما ومدنية فإنها قد نجحت ، بل كل ما يود التنبيه إليه أن أوربا التي تقدمت ، إنما مرجع تقدمها محاربة السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون وذلك لكي تفصلها عن السلطة المدنية ، كما أن كل أمة لم تتقدم في ماديتها فإنها لابد أن تموت إذ لا حياة بدون مادة . وإله الشرقيين هو نفسه إله أوروبا وأمريكا ، ولم يكن تم أمريكا وأوربا وتأخر الشرق راجعا إلى أن الله تعالى يميل إلى أوروبا وأمريك أكثر من ميله إلى الشرق ، بل إن سببه العمل والاجتهاد ، والتأخر يكون سب اليأس والتواكل والاستسلام والوقوف عند التغني بأمجاد الماضي.

وعلى الرغم من صدق أكثر الملحوظات التي قال بها هانوتو ، والتي يمكننا الاستفادة منها في التركيز على أهمية العمل والكفاح ، وإننا لن تتم إلا بالانفتاح على الحضارة الأوربية ، إلا أننا لا بد أن تنتبه إلى أن هانوتو إنما كان مدفوعا بحكم أسباب سياسية أساساً ، وإلا كيف يمكننا تبرير تمجيده لتونس حينما كانت مستعمرة وتذكيره لنا باستمرار إلى أنه من الضروري فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ، بالإضافة إلى شعوره بالتفوق لأنه من أبناء الجنس الآري لا السامي .

ويبين لنا محمد عبده خلال رده على هانوتو أن العرب الآري قد أخذ عن الشرق السامي أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن العرب المستقل ، ولم يقدم لنا أدلة تاريخية على ما يقول به ، إن محمد عبده كان من واجبه أن يجيب على سؤال هو : وهل منع الغرب دول الشرق من الاستفادة من علومه وأدابه » كما يحدثنا محمد عبده خلال رده على هانوتو الذي طالب بالفصل بيس السلطة الدينية والسلطة السياسية ، عن معنى الجمع بين السلطتين في الإسلام ويقول إن فرنسا تسمى نفسها حامية الكاثوليك في الشرق وملكة إنجلترا تلقب بملكة البروتستانت ... قلم لا يسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين .

ثالثاً : القسم الثالث أصول الإسلام : –

وهذه الأصول هي :

(١) النظر العقلي لتحصيل الإيمان .

(٢) تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض .

(٣) البعد عن التكفير .

(٤) الاعتبار بسنن الله في الحلق .

(٥) قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها .

(٦) حماية الدعوة لمنع الفتنة .

(٧) مودة المخالفين في العقيدة .

لقد ذهب محمد عبدة في دراسته لأصول الإسلام إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له القطر بدون تقيد فهل يفهم ذلك من نصبوا أنفسهم لإصدار الأحكام الجائزة الطالمة والتي ت ا بأحكم محاكم التفتيش . ومن المؤسف له أننا نجد هذه الأحكام الجائزة ، الأحكام الصادرة بالتكفير ، تجيئ عن أناس يعيشون في القرن العشرين منهم من قه ومنهم من لا يزال على قيد الحياة .

يقول محمد عبده ، ابنى لو أردت سرد جميع الآيات التي تدعو إلى النظر في آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه ، ومن هذا الأيات قوله تعالى : (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ) . وقوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) .

إن الإسلام قد أطلق العنان للعقل ولا يقيد العقل بكتاب ويقف به عد باب ويطالبه فيه بحساب . ويعطينا محمد عبده مثالاً يؤيد به كلامه ، فيما جاء في خبر من سأل النبي ﷺ أين كان ربنا قبل السموات والأرض ؟ فأجابه عليه السلام : كان في عماء تحته هواء والعماء عندهم السحاب .

أما الأصل الثالث ، فإنه يعد بدوره من الأصول الهامة ، التي تحسن الأن في أمس الحاجة إليه وخاصة بعد شيوع أحكام التكفير ، والتي يصدرها أن يتصفون بسلاطة اللسان ولديهم نوع من الإسهال في إصدار الأحكام بالكفر على من يخالف هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يقدمونها ويجزمون بص يقبلون مناقشة لها من جانب من يختلفون معهم في آرائهم ، وأصبحنا تسمع الآن عن جماعات تسمى التكفير و الهجرة ، أصبحنا نسمع عن الربط بين الفكر العلماني والإلحاد .

نعم إننا في أمس الحاجة إلى ما ذهب إليه محمد عبده حين قال في معرض دراسته للأصل الثالث : إذا ما صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ، ولا يجوز حمله على الكفر ، فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا ؟ . ويواصل الشيخ محمد عبده دراسته لأصول الإسلام ، ويبين لنا أن الإسلام قد عمل على هدم السلطة الدينية ولم يجعل لأحد سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ، فالرسول ﷺ كان

مسلما ومذكراً لا مهيمناً يقول تعالى : (فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم مسيطر) .

ويؤكد محمد عبده على دعوته هذه سواء للأصل الخامس ، أو في دراسته للأصل السادس ، و الذي جعل موضوعه ، حماية الدعوة لمنع الفتنة ، إنه يبين لنا أن القتل ليس في طبيعة الإسلام ، بل من طبيعته العفو والمسامحة ، ولم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة ، بل كان يكتفي بإدخل الأرض تحت سلطان الإسلام ، ثم ترك الناس وما كانوا عليه من الذين يدفعون جزية لتكون عونا على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم ، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم أحرار ، وقد جاء في السنة المتواترة ما يفيد ذلك ومنها : " لهم ما لنا وعليهم ما علينا " ، وأيضاً : " من آذى ذميا فليس منا .

وتأكيدا على الدفاع عن الإسلام والاعتقاد بأن الدين يجب ألا يكون معزولا عن المجتمع فيما يرى محمد عبده أثناء دراسته للأصول ، التي سبق أن أشرنا إليها ، فإننا نجد الشيخ محمد عبده في دراسته لأخر الأصول الذي يمتل في الجمع بين الدنيا والآخرة يعطينا العديد من الأمثلة التي تدلنا على كيفية النظر إلى الآخرة من خلال الدنيا ، والنظر إلى الدنيا بعيون الآخرة ، إن صح هذا التعبير ، إن أوامر الدين إذا كانت تطلب من العبد الاتجاه إلى ربه وتملا قلبه بالرهبة وتعطيه الأمل من الرغبة ، فإنها لا تحرمه من التمتع بالدنيا ، بل تطلب منه الوقوف موقفا معتدلا ، إن الرسول صلي الله

عليك وسلم لم يقل : بع ما تملك واتبعنى ، ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق له من مال : الثلث ، والثلث كثير ، بك إن تذر ورثتك أغنياء ، خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس .

ومعنى هذا أنه لا يوجد غلو في الدين ، بل يوجد الاعتدال والموقف الوسط ، وقد ذكر محمد عبده العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد ذلك منها قوله تعالى : (اسنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين . وقوله تعالى : (وابع فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا .. وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض : إن الله لا يحب المفسدين) ، وقوله تعالى : (إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كمورا ، ولا تحصل يدك معلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد بحث في أصول الإسلام ، وبين لنا من خلال بحثه في أكثر من تلك الأصول ، أن الإسلام يدعونا إلى النظر : والتفكير . فإننا نجده يبحث أيضا كتأييد لما يقول به ، في الـــال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية ، وهذا موضوع القسم الرابع من أقسام كتاب : * الإسلام دين العلم والمدنية " .

والواقع أننا نجد عند مفكرنا الشيخ محمد عبده في هذا المجال ، دعوه إلى الانفتاح على العلوم الأخرى حتى لو كانت من العلوم غير الدينية ، أي

غير المرتبطة ارتباطا مباشرا بالعلوم الدينية الشرعية ، وهذه الدعوة من جانب من عبده تعد دعوة ممتازة رائعة .

الامام محمد عبده والإصلاح الأخلاقي

ذكر أغلب من كتبوا في سيرة الشيخ محمد عبده أن أهم رسالة اضطلع بها ذلك الإمام هي الإصلاح الديني الإسلامي . وهذا الرأي حق ، ولكن إلى حد ما : فإنا إذا التمسنا الحقيقة في نشاط ذلك المصلح المصرى ، و إذا تأملنا على الخصوص مدى تعاليمه ، وحاولنا أن نفهم روح الرجل وعقليته ، وأن تستشف ما وراء السطور فيها جرى به قلمه ، أدركنا حينئذ أن كل إصلاح خطر باله إنما مداره دواع وأسباب أخلاقية .

إذا رجعنا في سيرته إلى حوالي سنة ١٨٧٠ رأينا ذلك الشاب وهو لم يغادر بعد أروقة الأزهر ، مشغولاً بالمشكلة الأخلاقية في علاقاتها بالعمل الاجتماعي . و إذا سرنا معه غداة سنة ١٨٨٢ وجدنا مجاهداً يغادر بلاده منفياً ، فيقصد إلى سوريا ثم إلى أوروبا ، ويشتغل مع أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني في إصدار جريدة « العروة الوثقى » ، مغامراً بنفسه في العمل السياسي الذي لا يلائم طبيعته كل الملاءمة – يكلف نفسه ذلك كله لأنه كان يأمل أن يشارك في إنهاض بلاده نهضة أخلاقية ، إذ يدعو أبناءها إلى الانضواء تحت علم الحرية والجهاد والوطنية .

أليس محمد عبده هو الذي يصبح في أواخر حياته مفتي الديار المصرية ، فيدعو إلى التسامح الديني ، و إلى الاجتهاد في الرأي ، و إلى التفكير

المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل ، وهو الذي صرح غير مرة أن المباحث التقليدية التي يقضى فيها شيوخ الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعة واحدة إذا لم تنفع الناس في أعمالهم وفى تدبير حياتهم ؟

الواقع أن هذا المفكر كان أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميله إلى النظر ، يريد دائما أن يتصل بالناس وأن يخاطب الضمائر ، وأن يؤثر في النفوس أثراً مباشراً . وامل المفكر المصري كان يرى رأى أفلاطون في أن الاتصال المباشر هو الذي يعين على إشعال الجذوة الروحية بين الآخرين .

لا جرم أن النظرات الأخلاقية تسود جميع ما تناوله الأستاذ الإمام من مشكلات دينية أو فلسفية : مثال ذلك تفسيره للقرآن ، ونظريته في النبوة ، ونظريته في الحرية . ولا بدع فمحمد عبده ، ككل مفكر شاعر برسالته في المجتمع ، يعلم أهمية الدور الأخلاق والاجتماعي الذي يؤديه الفكر . ويبدو لنا أن الرسالة التي حملها محمد عبده تشبه في كثير من الوجوه رسالة الأخلاقيين القدماء في عهد لا الإمبراطورية الرومانية : فكما استطاع فلاسفة رومة القدماء – والرواقيون منهم على الخصوص – أن يؤثروا تأثيراً مباشراً في عمليات الناس ، بتعليم أليف أنيس لم يكن يخلو من قداسة دينية ، كذلك استطاع الأستاذ الإمام في مصر ، أواخر القرن التاسع عشر ، أن يبث تعاليمه الأخلاقية ، وأن ينشر نفوذه الروحى عن طريق القدوة الحسنة والمثل الفعال .

و إذن فقد كانت جهود محمد عبده موجهة إلى العمل الأخلاقي : يكافح العادات والتقاليد السيئة ، ويقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، وتعمل على العالم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، و يبدل الي الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى ولإصلاح المحاكم الشرعية – يتصدى لذلك كله بغية الإصلاح الأخلاقي للجماعة الإسلامية عموماً ، والمجتمع المصرى خصوصاً .

والحق لقد علم محمد عبده أن الدين في كل مذهب أخلاق يقوم بمهمة ليس عنها غناء . ومن أجل ذلك كان المربون يعمدون إلى الدين ، لكي يشوا في نفوس الأطفال مبادى السلوك القويم ؛ ومن أجل ذلك أيضا رأينا الشعوب و فيها فكرة تذهب إلى أن الأخلاق إذا خلت من الجزاء الدينى كان مصيرها إلى الزوال .

أما حركة الإصلاح الديني التي أصبح اسم محمد عبده عنواناً عليها في العالم الإسلامي فلم تكن في ذهن المصلح إلا « وسيلة » لتحقيق « عاية » ، وهى الإصلاح الأخلاق بمعناه الدقيق . والأستاذ الإمام نفسه يقول هذا في صراحة : سد الجميع (أي المصلحين المسلمين) ينحصر في استعمال ثقة المسلم بدينه في تقويم شؤونه . و يمكن أن يقال إن الغرض الذي يرى إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ، حتى إذا امد سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت الأحوال واستضاءت

بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية ، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة ، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة .

" فإذا سمعت داعيا يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده ، أو مناديا يحث على التربية الدينية فهذا غرضه ، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من العام فتلك غايته.

و إذن فالدين – في نظر محمد عبده – إنما هو أصلح الوسائل وأمثل السر لتحقيق ذلك الإصلاح الأخلاق : إذ أن الأذهان لما لم تكن قد نصحت عن كافياً للاستعاضة عن العقائد المعينة بالمبادئ المجردة ، فقد وجب بدء الإصلاح بالدين ، وفي ذلك يقول الإمام في وضوح لا يحتاج إلى مزيد : « وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكة العارية عن صبغة الذين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . و إذا كان الدين كاملا تهذيب الأحلام وصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الله به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ ».

و إذا صح لنا ، بيانا لما نحن سبيله ، أن نستمير كلة لمستشرق فرنسي معاصر قلنا إن معقد رجاء الأستاذ الإمام هو أن يبقى الإسلام الحديث هو الإسلام بشره أن يتحدد . و و لكن لعل الشيخ محمد عبده كان يخشى على

المجتمع الإسلامي في حال حدوث تجديد دنيوى تام ، أن يصبه فقر أخلاق لا مناص منه) فالمذهب الأخلاقي لدى المحافظين من الفقهاء والعلماء كان يبدو ضعيفا مهاهلا ، ** أن طائفة من التقاليد استطاعت أن تحفظ عند سواد الشعب « نوعا من الساحث الأخلاق اللائق لا يستطاع إنكار قيمته الاجتماعية » .

و إذن فلم يكن مقصد محمد عبده من الإصلاح ، كما توهم بعض الكتاب » هو تحقيق الوحدة السياسية للشعوب الإسلامية ، ولا « أن يثير فتنة على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين » . والشيخ نفسه ينكر هذا ويصرح في غير مواربة أن « السعى في توحيد كلمة المسلمين وهم كما هم » لم يخطر ببال أحد من المصلحين المسلمين ممن يدعون إلى الرجعة إلى الدين ، وإنما اختلفه خيال بعض الغربيين « ممن يخشون أن يتنبه المسلمون إلى شؤونهم ، وأن « يرجعوا إلى الأخذ بدينهم وأن يعتصموا بجامعتهم ، وأن يستقلوا عن غيرهم بأنفسهم) .

وقد قال الأستاذ « جب » بهذا الصدد إن « الجامعة الإسلامية حين وصعت برنامجاً دقيقاً للعالم الإسلامي إنما اقتبست من الآراء الرجعية النازعة إلى الحكم المطلق ، ولكن كل حركة من هذا القبيل هي في ذاتها مستحيلة . .. ومن أجل هذا كانت الجامعة الإسلامية أدنى إلى أن تكون عنصراً من عناصر التفرق والضعف من أن تكون عنصراً من عناصر القوة التي تحقق الملاءمة بين الإسلام و بين العالم الحديث » .

والواقع أن الأستاذ الإمام كان قد فقد الثقة منذ زمان طويل في كل إصلاح سياسي على نحو ما كان يريده أستاذه جمال الدين الأفغاني : فبعد أن سمعت مجلة « العروة الوثقى » – أواخر سنة ١٨٨٤ – و بعد أن فشلت مشروعات الجاسمة الإسلامية التي كان الأفغاني يدعو إليها ، اقترح محمد عبده على أستاذه أن يمنزلا الاشتغال بالسياسة ، وأن ينصرفا إلى إنشاء مدرسة خاصة تعنى بتربية الشبيبة وقاً لمنهج ومقاصد جديدة . وبهذا يصلان من طريق التربية إلى إصلاح الأخلاق ، وتكوين صفوة من الشباب المصرى تلائم تربيته المثل العليا التي ينشدانها .

و إذا كانت النتائج التي يحصل المصلح عليها من طريق التربية أبطأ تحققاً وأقل جلبة ، إلا أنها بلا ريب أوثق وأعمق وأبقى أثراً . ولما كان المفكر المصرى يؤثر التدرج في الإصلاح ويراه أكمل في بلوغ النتائج المنشودة ، فقد بادر بالعمل لإصلاح التعليم ، وهو في نظره شرط لا غنى عنه لتقويم الأخلاق .

وهذا الجانب من التربية الأخلاقية في مذهب محمد عبده يفسر لنا ما ظفر به الفيلسوف المصلح من أثر بالغ عميق في مصر وفي العالم الإسلامي .

الأمام محمد عبده والدفاع عن الإسلام

عنى الأستاذ الإمام سيان ما للإسلام من قيمة حقيقية بالقياس إلى غيره من الأديان ، فأوضح للمسلمين ضرباً من الدفاع عن الإسلام هو حقا دفاع حي إنسانى ، لم يلتمس من ورائه إقناع من كانوا من قبل مؤمنين ، بل

اتجه إلى كل إنسان لا يأبى أن يفكر بكل إخلاص . ولم يتردد الإمام في اختيار أي المنهجين : منهج الدفاع القديم أو منهج الدفاع الحديث ، فوفق بينهما في تأليف هـ رحماطيق ، طريف .

نرى الفيلسوف المصرى يساير الدفاع القديم في البرهنة المقلية على وقوع الوحي الإلهى ، و إمكان بعثة الرسل ، ولكنه يندفع بطبعه الأخلاقي ، المتمشى في الوقت نفسه مع روح الدفاع الحديث ، فيضع في المكان الأول الأسباب والاعتبارات الأخلاقية ، والحاجات العالية للنفس الإنسانية .

من المعلوم أن الإسلام لا يرى إلا إلها واحداً لا شريك له ، وفي ذلك يقول الأستاد الإمام : « قضى الإسلام بألا يكون للكون إلا قاهر واحد ، بدين له بالعبودية كل مخلوق ، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقى إليهما : مقام الألوهية التي تفرد بها ، ومقام النبوة التي اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها . وما عدا ذلك من مراتب الكمال فهى بين يدى الإنسان و ينالها باستمداده لا يحول دونها حجاب إلا ما كان من تقصيره في عمله أو قصوره في نظره .

ولكن قبل الوصول إلى فكرة إله واحد واجب الوجود ، لا مادى ، كان لا بد للإنسانية من أن تتدرج رويداً رويداً على جميع المعارج التي تمثل الرقى من الدين القديم إلى دين التوحيد الحق .

والأستاذ الإمام يرى أن تاريخ الفكر الديني نفسه يؤيد نظرته هذه عن التطور الإنساني ؛ قاليونانيون « نشأوا وثنيين ، ولا زالت الوثنية ترق وترث

بار ، بارتفاهم في العلوم . و بحث فلاسفتهم عن طبائع الكائنات حتى انتهوا وهم في درى مديتهم إلى التوحيد وتبريه واجب الوجود عن مخالطة المادة . وقف فيتاغورس على عتبة التقديس ؛ وجاء بعده اء بعده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، مجاهدين في كشف الغمة عن عيون شعوبهم ، باذلين الوسع في محو ما غشى نفوسهم من ظلمات الوثنية الأولى . ومن قرأ « جمهورية » أفلاطون التي نقلت إلى العربية أيام المأمون تحت اسم د المدينة الفاضلة » علم كيف كان يقارع أفلاطون ما بقي من آثار الوثنية من الآراء السحيفة والعادات الرديئة التي كانت تحول بين الأمة اليونانية وما ينبغي لها من الفضائل التي كان يطمع الفيلسوف أن تكون عليها » . وكذلك كان شأن قدماء المصريين فيما يرى محمد عبده : فإن تقدم علومهم أفضى بالصفوة من مثقفيهم إلى اكتناه سر التوحيد ، « غير أن رؤساء دينهم لم ينشروا تلك المقيدة بين عامتهم واستبقوا صور العبادات الأولى ، وألبسوا التنزيه ثوب التشبيه ، استئثاراً منهم بشرف العقيدة على من دونهم »

ويلخص الأستاذ رأيه هنا بقوله : « فترى ضعف المقل وقلة العلم ونقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط ، وقوة العقل ونفوذ البصيرة وسمة العلم تصمد بأهلها إلى مشهد الوجود الأعلى ، وتشرف بهم من هنالك على العالم بأسره ، فيرونه عظيمه وحقيره سواء في النسبة إلى تلك القدرة الشاملة والعظمة المالية : الفاضل والمفصول ، والفروع والأصول ، وما ظهر للأبصار ، وما نفذت إليه العقول ، كل ذلك يستمد وجوده من مشرق الوجود ، على مراتب قدرتها الحكمة وتمت بها النعمة.

و يؤكد الإمام أيضاً أن الدين في صميمه هو الإقرار بإله واحد هو سيد الكون كله : « دين الله في جميع الأزمان هو إقراره بالربوبية ، والاستسلام له وحده بالعبودية ») . و إذن فينبغي أن يكون جوهر الدين هو توحيد الله : وهذا هو شأن الإسلام الذي جاء يدعو الإنسانية بأسرها إلى التوحيد الخالص ، و إلى تعزيه الله عن مشابهة المخلوقين .

وكما أن شريعة الإسلام تنعي عن أن يتخذ الناس إلها يعبدونه من دون الله ، فهي تنهى كذلك عن أن يطلبوا العون من أحد سوى الله ، وإلا لكان في ذلك عودة إلى الوثنية ، واقتراف لإثم الشرك ، وهو « اتحاذ أولياء من دون الله ، تعتقد لهم السلطة الغيبية ، و يدعون لذلك من دون الله ، ويستعان بهم على قضاء الحوائج في الدنيا ، ويتقرب بهم إلى الله والي » ، وإذن متخصيص الاستعانة بالله وحده فيها وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكمال التوحيد الخالص .

أما التنزيه محمد عبده لا ينكر أنه قد وجد له أنصار من اليهود والمسيحيين ، صرحوا بنفى المشابهة بين الخالق والمخلوقات ، ولكنه يرى رأى أغلب المسلمين في أن رجال الدين في اليهودية والمسيحية قد حرفوا المقائد حين أدخلوا فيها نزعات التشبيه بين الله والإنسان . ولهذا جاء الإسلام ، ودعا الناس إلى الرجوع إلى أمر دينهم ، وأعلن الحرب على الوثنية في كافة صورها) . و إذن فهنالك تعارض صريح بين توحيد الإسلام وتنزيهه من جهة ، و بين عقائد الأديان السابقة وتشبيهه من جهة أخرى .

على أن للتوحيد عند النظر العميق مرتبة أرقى وقيمة أسمى مما للمعتقدات الأخرى . ويبدو أن لتلك القيمة في نظر الأستاذ الإمام معايير ثلاثة أخلاقية ، و رحماطيقية ، وعقلية :

(أ) فالتوحيد ، فصلاً عن حقيقته ، يمتار عما سواه من الناحية الأخلاقية قال تعالى على لسان يوسف : « أ أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟ » (٢) ومعنى هذا ، فيما يرى محمد عبده ، أن « تفرق الآلهة يفرق بين البشر في وجهة قلوبهم إلى أعظم سلطان يتخذونه فوق قوتهم ، وهو ، وهو يذهب بكل فريق إلى التعصب لما وجه قلبه إليه ، وفي ذلك فساد نظامهم ، في حين أن في الاعتقاد بإله واحد توحيداً لمنارع الفوس إلى سلطان واحد يخضع الجميع لحكمه ، وفي ذلك توكيد النظام الأخوة بين الناس ، وهي قاعدة سعادتهم .

(ب) إذا قورن التوحيد بغيره من المعتقدات وجد كافلا للمؤمنين مزايا عملية لا تراع فيها وفي ذلك يقول الإمام : « من لم يؤمن بالقوة العظمى والقدرة العليا والحكمة السامية والسيطرة القاهرة التي ينتهى إليها كل عمل في الوجود ، و بأن جميع ما عداها فهو في قبضتها ، فقد قصر نظره ... وعظم همه ، ووهى معتمده : يرى كل قوة من القوى التي بين يديه كأنها مصدر وجوده ومعرفة أموره ؛ و إذا أصابه شيء من الشر لا يعرف له سبباً تحيل السبب شيئا من تلك القوى كما يخطر بياله ؛ أو أصاب شيئاً من الخير بدون كسب منه اخترع له وهمه مصدراً كما يتفق ، فكثر عليه

الأرباب ... و يعتمد في شؤونه على لا ما يصح الاعتماد عليه . وهذا هو منشأ ضروب الوثنية التي كانت سبباً في فساد العقول البشرية ... أما من آمن بأن جميع القوى التي تراها إنما تصدر من قوة واحدة ، وهي تحت نظام تديره إرادة واحدة ، وأن من الواجب على العاقل إذا جاءه شيء من الخير أو الشر لا يظهر له سيه أن يبحث بعقله حتى يقف على المسبب أو ينتهى إلى مقدر الأسباب ، فلا ريب أنه ينجو من شر ذلك الخبط ، و يستوى في نظره جميع ما في الكون ، وتتساوي جميع أفراده عنده في أنها مربوبة لا يمتار شيء منها على الآخر إلا بما مير به من الخصائص وما يكون له من الآثار ؛ فيسكن قلبه من كل ناحية ، ويعظم اعتماده على تلك القوة الواحدة .

(جـ) ويمكن أن يقال أخيراً : إن الاعتقاد بتعدد الآلهة أو تعدد القوى ذات الأثر في الكون هو اعتقاد أقل قيمة عقلياً من الاعتقاد بالتوحيد : ذلك أنه يلجأ إلى مبادى متعددة للتفسير العقلي ، في حين أن في التوحيد افتراضاً برضى مطالب الفهم والوحدة ، و يجيب عما يصح أن نسميه بعد و كانت » « قانون الاقتصاد » ، وجملة القول أن الإيمان بإله واحد يرفع نفوس المؤمنين و يحررهم من الرق للأوثان أو لرؤساء الدين أو الدجالين .

ولم يدخر الأستاذ جهدا في محاربة كافة معتقدات التشبه ، سواء القدماء أم . عند الظاهرية والحشوية من المسلمين سواء أكانت عند الوثنيين القدماء أم عند الظاهرية والحشوية من المسلمين .

موقف الإمام من الصوفية

عرف الإسلام في كثير من آيات القرآن بأنه تحرى الاستقامة والعدالة : و ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفي الرقاب ؛ وأقام الصلاة وآتى الركاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس : أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون .

لكن بعض علماء الإسلام ، وخصوصاً الفقهاء ، فسروا هذا الدين تفسيراً غريبا ، فمصروا الإسلام في القيام بالعبادات والفروض والشعائر الخارجية من صوم وصلاة ، وظنوا أن في ذلك ضمانا لرضى الله ولسعادة الدارين . من أجل هذا رأينا غير الفقهاء من المسلمين ينهضون معارضين تلك الميول التي أسرفت في تقدير الظاهر وأهملت العناية بالسر والباطن . وكان الصوفية أول من قاموا معارضين الفقهاء ، واستطاعوا بمعارضتهم أن يقللوا من شأن المراسم والشعائر الخارجية في الدين الإسلامي .

وقد كان فكر الأستاذ الإمام بهذا الصدد قريباً من فكر الصوفية القدماء . وليس من العير أن يجد الباحث في آثار محمد عبده نفحات صوفية عميقة أثرت في حياته الفكرية أثراً حقيقياً . ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن موقف المفكر المصرى بصدد التصوف لم يكن من البساطة بما قد يخطر بالبال أول الأمر . ذلك أنه كان يعتقد كقدماء الصوفية أن الوحى في

صميمه أمر باطني " . ومن أجل هذا رأيناه شديد الزراية على البزعة « الصورية » في الدين ، تلك البرعة التي تميل بصاحبها إلى حصر الحياة الأخلاقية أو الدينية في مراعاة رسوم خارجية دقيقة . ولكن المفكر المصرى كان يرى من جهة أخرى ، وعلى وفاق مع الكثيرين من أعلام أهل السنة ، أن الصوفية المحدثين ، أو بعبارة أخرى أدق أن أصحاب و الطرق الصوفية » قد أحدثوا في الإسلام أموراً ذات عواقب وخيمة .

نعم قد يكون للصوفية فضل كبير في صبع الإسلام بصبغة العموم والشمول . وقد يكون حقا ما قاله بعض الباحثين المستشرقين من أن « الصوفية هم أول من أدركوا مدى الأثر الأخلاق للحنيفية ، التي هي عبارة عن التوحيد المقلى الفطري لدى الناس جميعا .

لم يكن الأستاذ الإمام لينكر هذا ، ولم يكن يسعه إلا الإقرار بأنه منذ القرون الأولى للإسلام ، ساهم المتصوفة والزهاد نصيب كبير في ترقية العقلية الإسلامية ، وتمكين دعائم الشعور الديني . وقد صرح الإمام بأن المقصد الأول للتصوف هو تهذيب أخلاق العامة وتقويم عاداتهم ، وترويض النفوس بأعمال الدين وجذبها إليه وجعله وجدانا لها .

ولكن ما كان لأهل التصوف من صحة القصد وحسن النية قد قد في نظره على مر الزمان : فقد أسرفوا في ممارسة الزهد واحتقار خيرات هذه الدنيا . وربما كانوا من أجل هذا مسؤولين عن كثير من المفاسد والبدع والخرافات

التي انتشرت بعد في بلاد الإسلام . ثم هم قد بالغوا في توكيد فكرة التوحيد ، إلى أن أفضى بهم الأمر إلى القول بوحدة الوجود " .

وهنالك ظاهرة جديرة بالملاحظة : إن التصوف الإسلامي الذي كان في الأصل نوعاً من رد الفعل على الباس العقائد ثوب المذهب وعلى الأسراف في التمسك بالصورية أو الشكلية ، قد انتهى بأن خلق عند أهل « الطرق الصوفية » مراسم وطقوساً خاصة بها .

فلا عجب بعد ذلك و أن يقف صفوة المفكرين المحدثين من أهل التصوف موقفاً كله عداوة واستنكار ، بسبب تلك الألاعيب البهلوانية التي يقوم بها بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا ، و بسبب ما من فساد أخلاق عند الجم الغفير من رؤساء تلك الطرق .

وليس بدعا كذلك أن ترى الأستاذ الإمام وقد نهض معارضاً أصحاب الطرق الصوفية الذين انتشروا في العصور الأخيرة في بلاد الشرق الإسلامي : لقد عالى محمد عبده أسرهم معاناة شخصية ، إذ كان في صدر شبابه صوفيا ، ثم كان على دراية بحال أهل عصره ، فاستطاع أن يدرك الأخطار الحقيقية التي تنشأ عن موقف المتصوفة بإزاء مشكلات الحياة العاملة .

لم يرتض الأستاذ الإمام أن يسابر المسلم أهل التصوف ، فيهمل الواجبات الملحة التي تفرضها عليه مهمته في المجتمع ، وأبى أن يذهب معهم في تواكلهم وقلة احتفالهم بالحياة ، واستغراقهم في التماس لذات قد لا تتاح إلا

للقليلين من أهل الصفاء . وكأن لسان حاله يقول : لم الهرب من الدنيا ؟ إن الدنيا هي التي يحب التغلب عليها ! وكذلك لم يشأ الإمام أن يرى تعارضاً حقيقياً بين الحياة الباطنية و بين الواجبات الاجتماعية ، بل رأى أن حياة السر والباطن مي عماد الأخلاق التي يقوم عليها المجتمع الفاصل .

٣ – وقد عرض المصلح المصرى لتاريخ التصوف في البلاد الإسلامية ، فصوره لنا في صورة هي أدنى إلى أن تكون موضوعية ، فقال : إن المتصوفة الحقيقيين كانوا يرون أن القرآن هو السبيل الوحيد للوصول إلى الله ، وأرادوا أن يتخطوا جهود الفقهاء وضيق نظرهم ، وأن ينقذوا إلى غور المعاني القرآنية ، غير واقفين عند ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل . وجد أن أثنى على قدماء الصوفية ، وشكر لهم حسن مساعيهم لتطهير العقائد ، أحد يفحص عن مدى احتفاظ المتأخرين والمعاصرين بروح أئمة السلف ، متسائلاً عما بقى من آثار التصوف في المسلمين .

ولقد كان جواب الأستاذ الإمام صريحا لا مواربة فيه ، قال : « كان من أثر ذلك أن مقاصد الصوفية الحسنة انقلبت ، ولم تبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكراً يتبرأ منها كل صوفى ، و إلا تعظيم قبور المشايخ تعظياً دينياً ، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التي ارتبطت بها المسببات محكمة الله تعالى ؛ بها يديرون الكون و يتصرفون فيه كما يشاءون ، وأنهم قد تكفلوا بقضاء حاج مريديهم

والمستغيثين بهم أينما كانوا . وهذا الاعتقاد هو عين اتحاد الأنداد ؛ وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة السلف من الصحابة وأئمة التابعين المجتهدين .

لكن هؤلاء الصوفية يرعمون فوق ذلك أن هنالك فرقاً بين « الشريعة » و بين « الحقيقة ، : فإذا اقترف أحدهم دنيا فأنكر عليه منكر ، قالوا في المجرم إنه من أهل الحقيقة فلا تثريب عليه ، وقالوا في المنكر إنه من أهل الشريعة ، فلا التفات إليه ؛ كأنهم يرون أن الله تعالى أنزل للناس دي ، دينين ، وأنه يحاسبهم بو ويعاملهم معاملتين ! » نعم جاء في كلام بعض الصوفية ذكر الحقيقة مع الشريعة ، وسرادعم أن في كلام الله ورسوله ما يعلو أفهام العامة بما يشير إليه من الحكم والمعارف التي لا يعرفها إلا الراسخون في العلم ، تحب العامة من هذا الوقوف عند ظاهره . ومن آتاه الله بسطة في العلم ، ففهم منه شيئاً أعلى مما تصل إليه أفهام العامة ، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ممن يجد ويجتهد المزيد من العلم بالله وسننه في خلقه . فهذا ما يسمونه علم الحقيقة لا سواه ، وليس فيه شيء يخالف الشريعة أو ينافيها.

على أن لمدعى التصوف في هذا الزمان رسوما أعجب من رسوم الذين أفدوا التصوف من قبلهم . وأظهر تلك الرسوم في مصر الاحتفالات التي يسمونها « موالد » . ومن العجيب أن نلاحظ إقبال الكثيرين عليها ، لا من بين الفقهاء والشيوخ فحسب ، بل من بين الأغنياء الذين ينفقون فيها أموالاً

كثيرة ، زاعمين أنهم يتقربون بها إلى الله ! و « لو طلب منهم بعض هذا المال لنشر العلم أو إزالة منكر أو إعانة منكوب ، لصوا به وبخلوا » ! .

و يتلو ذلك نقد لاذع لتلك « الموالد » ، ووصف سريع لبعض ما قد يقع في « ليالى المولد » من حركات ومشاهد مخزية ، كالسكر والعربدة وما إليهما . و يوضح الأستاذ الإمام موقفه من مشايخ الصوفية ، ورأيه في احتفالاتهم ورسومهم ، توضيحاً شائقاً ، فيروى لنا حادثاً وقع له شخصياً : وهو أن بعض كبار الشيوخ في الأزهر دعوه مرة للعشاء عند أحد المحتفلين ، فأبى . فلما سئل عن السبب قال : « إني لا أحب أن أكثر سواد الفاسقين : فإن هذه الموالد كلها منكرات » .

ودار الحوار التالي :

سأل محمد عبده شيحا صديقاً لصاحب الدعوة : « كم ينفق صاحبك في احتفاله بالمولد ؟ ، فقال الشيخ : « أربعمائة جنيه » .

الأستاذ الإمام : « لاشك أن هذا في سبيل الشيطان . فلوكلت صاحبك في أن يحمل ذلك الماعة من المجاورين في الأزهر يستعينون به على طلب العلم فيكون بدله شرعيا ، وهؤلاء المجاورون يذكرونه بخير و يدعون له »

الشيخ : « إن الكون يلزم أن يكون فيه من هذا ومن هذا » .

الأستاذ الإمام : « هذا الذي أريد : فإن كوننا ليس فيه إلا هذه النفقات في الطرق المذمومة ؛ فأحب أن ينفق صاحبك على نشر علم الدين ، فيكون بعض الإنفاق عندنا في الخير ، و يبقى للموالد أغنياء كثيرون » .

الشيخ : « أما قرأت حكاية الشعراني مع الزمار ؟ إذ رأى شيخاً كبيراً فخ في مزمار ، والناس يتفرجون عليه . فاعترض عليه في سره ، ما كان من الشيخ إلا أن قال : يا عبد الله ! أتريد أن ينقص ملك ربك مزماراً ؟ فعلم الشعران أنه من أولياء الله ! » .

و بعد الفراغ من هذه الحكاية ترك المشايخ الأستاذ الإمام وذهبوا جميعاً إلى المولد.

***

فهذه الخزعبلات المنتشرة عند أهل الطرق الصوفية في بعض بلاد الإسلام ، والتي تنطوي على جهل تام بماهية الدين ، يراها الأستاد الإمام من أقوى الأسباب لما وصل إليه اللون من الخطاط : « فبركة التصوف واعتقاد أهله بغير فهم ولا مراعاة شرع » احد المسلمون شيوخ الصوفية أنداداً لله ، وصاروا يقصدون بزيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج ، وشفاء المرضى ، وسعة الرزق ، مد أن كانت لاميرة ، وتذكرة القدوة .

و يقرر الإمام أن الله وحده هو سبب كل شيء ، ولا فعل اميره . فإذا دعونا فيجب أن يدعو الله لا ء الأولياء ، ، لأنهم بشر مثل سائر الناس ، ولسنا مارمين أن تعتقد بكراماتهم المزعومة) . وبركة التصوف صارت

الحكايات الملعقة والخرافات ناسخة لما ورد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على الخير . ونتيجة ذلك كله أن المسلمين رغبوا عما شرع الله ، وتوعموا أنه يرضى غيره ممن اتخذوهم أنداداً له ، وصاروا كالإباحيين في الغالب ، بعيدين عن كل دين صحيح .

ولم يكن الناس في القرنين الأول والثاني من التاريخ الإسلامي يعرفون شيئاً عن تلك التقاليد والأعمال والبدع التي لا يشهد لها كتاب ولا سنة ، و إنما سرت إلى المسلمين بالتقليد أو بالعدوى من الأمم الأخرى ؛ فكانت من أهم أسباب التأخر الذي يشاهد اليوم في العالم الإسلامي ") .

***

٤ – ويمكن أن يلخص موقف محمد عبده من أهل التصوف فيها بلى :

(أ) تقرير أن الكتاب والسنة العملية منقولان بالتواتر التعلي ؛ وما عداها من سيرة النبي وأصحابه وسلف الأمة سقول بأسانيد معروفة ، يمكن بها تمييز الصحيح من غيره .

(ب) أنه على فرض أن المصادر التي ينقل عنها أهل التصوف مصادر بقيلية لا مطعن فيها ، وعلى فرض أن النقل صبح لا انتحال فيه ، فالواجب مع ذلك ترجيح هدى القرآن والسة ، لعصمة الكتاب وعصمة رسوله دون غيرها . وقد صرح الأستاذ الإمام غير مرة أنه يجب علينا ، فيما يتعلق بالعقائد والتوحيد ، أن تضع موضع الشك أكثر الأحاديث ،

وخصوصاً أحاديث الآحاد ، وما يمكن أن يكون باعثه الميل أو الغرض ، ومن باب أولى يجب أن لا نأخذ بما لا يصح من أقوال الناس .

(جـ) إذا فرضنا أن « الأولياء ، الذين ينقل الصوفية المحدثون عنهم معصومون كالأنبياء – ولم يقل بهذا مسلم – « فالأولى لنا أن نؤول كلامهم ، حتى ينطبق على هدى الكتاب والسنة والسلف ، لأنه الأصل بالتعاقهم وإقراره » .

(ء) أن ما نقل عن بعض الصوفية المتأخرين – كالشادلي والمرسى – يفتقر إلى سند صحيح . ومن الحقائق المشهورة أن كثيراً من أقوال الصوفية وأعمالهم قد أدخل عليها الكذب والزور ، وكما صرح بذلك الشعراني الذي كانوا يدرسون عليه في حياته ويريدون في كتبه ما يخالف الكتاب والسنة ، ولا تزال كتبه مملوءة بهده الاسانس » .

(هـ) على أن الصوفية يلجأون أغلب الأحيان في كلامهم إلى الرموز والاصطلاحات التي لا يعرفها إلا أهلها الذين سلكوا هذه الطريقة إلى نهايتها .

وقد صرح كبار الصوفية أنفسهم بأن من أحذ بظاهر أقوالهم صل . وهذا أمر ظاهر ، في نظر الأستاذ الإمام : « فإن كتب محيى الدين بن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله » . وكذلك برى الإمام أن كتاب « الإنسان الكامل » العبد الكريم الجيلي هو « في الظاهر أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام » .

الفصل الرابع

عبدالله النديم ... والثورة

تمهيد

تحت تأثير أفكار الأفغاني ، أخذ تيار الفكر المستنير في مصر يدرك حقيقة أن سيادة الشعب ومصير ، رهن بديه ، وهي حقيقة لم تكن بسيطة بالنسبة لحالة الفكر الاجتماعي المصري أنذاك ، وكان يزيد من سعرية التوصل إلى هذه الفكرة أن حياة الفرد وسعادته كانتا تبدوان في أدغان الشعب متوقفتين بشكل مباشر على إرادة الحاكم وقد أكد جمال الدين الأفغاني على أن الاستبداد السياسي في البلدان الاسلامية يتعارض مع روح الاسلام الذي يعلن مبادئ دستورية تسليم السلطة وسيادتها وكان يرى أن الاسلام بمنح المسلم حق التعبير صراحة عن رأيه ويشير الحاكم بالتقيد الصارم بأحكام الشريعة ، وإلا كانت سلطه غير مشروعة ، بل إن ليبرالياً معتدلا مثل محمد عبده كتب في ذلك الوقت يقول إن المحاكم رغم أن عليك طاعته هو مجرد إنسان ، والرال من صفات الإنسان . ولا يساعده على التخلص من الويل والامتناع عن مظاهر انعدام العدالة غير نصح الشعب له بالقول والفعل . . .

وفي نهاية الأمر ، تحول السنط الشعبي ، والوعي المطرب بضرورة معارية الشر ، المتمثل في العبودية والفساد وعلم الاجاني إلى مسي واع « مصر للمصريين ، وتحولت هاتان الكلمتان إلى شعار له الوطنيين المصريين ، الذين كان أبرزقامتهم أحمد محمد عرابى (١٨٣٩ – ١٩١١) الذي قاد الثورة الوطنية التحررية ضد الغزاة الانجليز في سنة ١٨٨٢ .

وكان أيديولوجيو تلك الحركة الوطنية تلاميذ الأفغاني وأنصاره ومنهم محمد عبده وأديب إسحق والنديم .

عبد الله النديم حياته وأعماله .

كان عبد الله القديم بالموهبة الفطرية أعظم رجال مصرى في القرن التاسع عشر ، ولكن اهتماماته الاجتماعية والسياسية وظروف عصره جعلت منه مناضلا من أكبر مناضلي الثورة العرابية بالقلم والكلمة ، صحفياً وخطيباً ، حتى لقد اشتهر بانه خطيب الثورة العرابية وأحد دعاة الاصلاح الاجتماعي في زمانه ، كما أن حياته المليئة بالمغامرات جعلت منه أشبه شيء بالأسطورة في جيله وفيما ثلاء من أجيال .

ولد عبد الله القديم في كفر عشري ، وهو من أحياء الإسكندرية الشعبية في ١٠ ديسمبر ١٨٤٥ . وكان أبوه من مديرية الشرقية ورحل منها إلى الاسكندرية ، واتخذ مخبراً صغيراً عملا له ، ويحصل من ذالك على الكفاف من العيش ، وقد تعلم عبد الله القديم على نمط التعليم الأزهري ، وذلك في مسجد الشيخ ابراهيم باشا وحبب اليه نوع من الدراسة غير منظم ، يوافق مزاجه ، ويناسب استعداد ، وهو أن يصاحب الناشئين في الأدب ويفشي مجالسهم ومجالس أساندتهم ، وقد كان لنشته في صميم الأحياء الشعبية مع رهافة حسه ، وفقره وبؤسه ، أن يحيط إحاطة واسعة بلغة الشعب وأدبه .

ولما تخلى عنه أبوه اضطر إلى أن يتعلم فن الاشارات التلغرافية ليعمل في هذه المهنة ، ونقل إلى العمل بالقصر العالى سكن والدة الخديو اسماعيل ، وفيه غضب عليه كبير رجال القصر ، فكانت النتيجة أن طرد من هذا العمل ، ولكنه في هذه الفترة وهو في القاهرة ، كان قد تعرف على مجلس محمود سامي البارودي ، وكان في هذا المجلس نخبة من أدباء ذلك العصر .

ثم عمل النديم بعد طرده من القصر العالي مدرساً لأحد أبناء العمد وذهب إلى المنصورة ثم رحل إلى طنطا ، وهناك بدأت شهرته كاديب ورجال ، ثم عاد أخيراً إلى مسقط رأسه بالاسكندرية سنة ١٨٧٩ في نحو الخامسة والثلاثين من عمره ، فأنشأ فيها الجمعية الخيرية الاسلامية ، وساهم في الكتابة في منحيني المحروسة .. و العصر الحديث ، ثم مالبث أن أصدره التنكيت والشبكيت ، وبعدها والوطن.

شارك في الثورة العرابية وكان من أكبر خطباتها ملاحقته مطلقات الاحتلال بعد هزيمة الثورة ، فاختفى بين الشعب عشر سنين ، غير أنه القي القبض عليه في سنة ١٨٩١ ، وكان إسلامه من قبضة الحكومة قصص ومغامرات مثيرة تدل من جهة على سعة حيلته ، ومن جهة أخرى على معدن المصريين في عصره .

لقد أعلنت الحكومة في الوقائع المصرية عن جائزة قدرها ألف جنيه لمن يرشدها عن مكان النديم ، ومع ذلك فلم يرشد إليه أحد طوال سنوات

الاختفاء ، وقد كان من فقراء الفلاحين ومعدمي المدن من يعرف مكانه ، كذلك أصدر رياض باشا – رئيس الوزراء – منشوراً يهدد بإعدام كل من يخفى عبد الله السيم أو يساعده على الانتقال ، ونشطت وراء جواسيس الحكومة من كل أطراف البلاد ، بل وفي الشام أيضاً ، وكتبت الحكومة تستعلم عنه في ايطاليا وبعد القاء القبض عليه سجن ثم اطلق سراحه على أن يخرج من مصر فقادرها منفياً إلى فلسطين وأقام في باما مدة سنة تقريباً ، ثم سمح له بالعودة إلى مصر بعد موت الخديو توفيق ، فأقام في القاهرة وأنشأ فيها مجلة الاستاذه ، وبدأ النضال من جديد ضد الاحتلال الانجليزي ، ففي من جديد فخرج إلى باما مرة ثانية ، ومنها إلى الأستانة حيث عمل مرسد في ديوان المعارف ، ثم مفتشاً للمطبوعات في الباب العالي إلى أن توفي عام ١٨٩٦ بمرض السل ، ودفن بمقابر « يحيي أفندي مي باشكطاش بتركيا .

وقد ترك القديم تراثاً هائلاً من الفكر السياسي والاجتماعي من بينه الساق على الساق في مكابدة المشاق ، كان ويكون ، السمنة في الرحلة – المترادفات ، كتاب الصديق ، ديوانان من الشعر ، روايتان العرب الوطن ، وكتاب المسامير (في هجاء أبي الهدى الصيادي) – مستشار السلطان عبد الحميد والخصم اللدود للأفغاني وكل حركات الاستدارة في الدولة العثمانية – سلافة القديم ، وأخيراً مراسلات المديم مع قادة الثورة العرابية .

قضايا التنوير عند النديم .

كان النديم يرى أنه بالإمكان التوصل إلى كمال أوجه الحياة في مصر عن طريق العمل التنويري وغرس المشاعر الوطنية بين الجماهير الشعبية . وفي صحيفة « التنكيت والتبكيت ، ، التي أصدرها القديم منذ سنة ١٨٨١ . كتب يقول : « . . ان « التنكيت » تدين الجهل والأوهام ، وأكد أن إهامة العلماء هي أول علامات انحطاط البلاد ، والجهل هو سبب كل الرزايا ، . كما وجه النديم استقاداً حاداً إلى النظم القائمة في مصر ، وأورد فكرة مسؤولية الحكام أمام الشعب ، وحذر المصريين من عملية النهب الكامل للبلاد على يد رجال المصارف الأوروبيين ، ودعاهم إلى الوحدة والترابط . بصرف النظر عن الانتماء الديني ، وكان هذا هو موقف السيم عشبة انتفاضة أحمد عرابي . ويمكن رصد ثلاث قضايا توضح بعض جوانب القديم .

أولاً : قضية التخلف : حاول السديم في العديد من مقالاته ، أن يحلل أسباب نجاح العرب وتأخر الشرق ، ولكونه شميداً مخلصاً لرالمعاني – فهو ينفي نفيا قاطعاً الرعم المنتشر في أوروبا ، والذي يعيد أن سبب تخلف الشرق يكمن في الروح المحافظة للأديان السائدة وخاصة الاسلام . وعندما ينوه القديم بأن نجاحات أوروبا ليست مبنية على أية جوانب تقدمية في المسيحية ، فإنه يفسرها بالأعمال الموحدة للحكام الأوروبيين في « نضالهم المشترك ، – على حد تصوره – في الشرق ، وكان هذا التأكيد لازماً له ،

لكي يثبت للمسلمين ضرورة الوحدة في النضال ضد التوسع الاستعماري الأوروبي ، ولذلك كانت أوروبا في هـ العو السياسي لكنها كانت مع ذلك المعلم أيضاً .

وقد عنون إحدى مقالاته الطويلة بهذا العنوان : لماذا يتقدم ونحن على تأخره ، وهو يحض تفسيرين خاطنين لهذا الواقع ، فيقول . . . إن مصر ليست متأخرة بسبب المناخ أو الدين ، بل لأنها لا تت مصادر القوة الأوروبية بعد ، مع أن باستطاعتها إمتلاكها جميعاً ، وفي اللغة والدين ، والوقوف في وجه العالم الخارجي ، والنشاط الاقتصادي – ونظام التعليم الشامل والحكم الدستوري ، وحرية التعبيره.

ثانيا : ديمقراطية السلطة : بلاحد في فكر القديم تركيزه على فكرة الشورى وآثارها وأهميتها في تماسك الأمة ، وعنده أن الكلمة الحرة والمشاركة في الحوار ، تلعب دوراً هاماً لأنه ليس كل انسان يستطيع بمفرده أن يتمكن من حكم البلاد أو قيادة الجماعات ، فيستند على التاريخ العربي . ويقول . . . إذا نابهم أمر رجعوا إلى كبار القبائل ومشايخها » وتذاكروا فيه مذاكرة البهاء وسلموا أفكارهم لحكم الشوري ، ليشهر من سر الإجتماع رهيئة الاتحاد ، رأى بحكم تجميع سمومهم ويقوى استقلالهم ، ويزيد من نفوذهم فإذا نشر على عامة القوم رايهم سارعوا لسماع الحكم طائعين لما أبدته حكمة الاجتماع لا طاعنين ولا مقترحين أمرا .

والاسلام في رأي القديم يجيز أن تختار الأمة من بين نبهانها قوماً عارفين بلحوال أهلها ومربك يقرر . إن الاسلام لا يمنع من وجود هيئة أو مجلس يتولى الرقابة على الحكام ومدى التزامهم بتطبيق الشريعة ، وهذا هو نفس ما تقوم به مجالس النواب والبرلمانات في دول أوروبا الحديثة .

وصحيح أن الاسلام لم يبين طريقة مخصوصة لاختيار هؤلاء النواب فإنه لا يمنع أن يكون ذلك عن طريق الإنتخاب ، فالأصل في الاسلام أنه اعتبر الشورى واجباً شرعياً في الحكومة الاسلامية ، أما كيفية النظام الذي يحقق هذه الشورى وأساليبه وأجهزته فهر أمر متروك لاختيار المسلمين ولأهل العقد والحل منهم .

ثالثاً : الوحدة الوطنية ، والرابطة العربية : يدعو النديم المسلمين إلى الوحدة والسعي من أجل بعث قوة العصبية التليدة التي يفهمها كتضامن بين أبناء ديانة واحدة وهو يدعوته للرابطة الاسلامية الواحدة ، يدعو كذلك المسلمين إلى صون الوحدة الوطنية مع اليهود والاقباط ، وذلك من أجل بلوغ الهدف المشترك وهو : « . . فليسع الجميع كرجل واحد من أجل هدف واحد : صون مصر للمصريين .

وفيما بعد ، أدرك النديم عمق المشاعر العربية ، فكتب في صحيفة الاستاذه التي أصدرها بعد هزيمة الثورة العرابية وعودته من المنفى ، يقول : « إذا ما نشبت الحرب بين عربى وفارسى ، ديانتهما واحدة فسترى كيف

أن العرب من مشارق الأرض ومفاريها سوف يسعدون بانتصار العربي على الفارسى . . . .

موقف النديم من الثورة العرابية .

في مجرى انتفاضة الثورة العرابية ، وقف القديم إلى جانب الجناح الأكثر حرماً وتقدماً بين العرابيين . وكرس للشعب الثائر موهبته الفائقة كأديب إجتماعي وخطيب . ومن أجل إقامة عدالة اجتماعية شاملة في البلاد ، دعا القديم إلى شكل تمثيلي للحكم ، وأوضح للا لاحين كيف يجب أن يتصرفوا من أجل الاستيلاء على أراضي كبار الاقطاعيع وتحدث عن بؤس الفلاح وأعباء السخرة الثقيلة ، أما صحيفة الطائف ، التي أصدرها أثناء الانتفاضة ، فقد ألهمت الجنود ، وحثت السكان على مساعدة الجيش ، وأفاضت في الدفاع عن الدستور والدعوة إلى الحياة النيابية ، وشن الحملات العالية على جرائم اسماعيل وعلى النفوذ الأمسى السياسي والاقتصادي ، حتى أصبحت الطائف ، لسان الحركة الوطنية والناطقة باسم مجلس شورى النواب .

وفي الوقت الذي يحاول فيه الزعماء مجاملة الخديو توفيق وعدم مجابهته ، لا يتحرج القديم هذا الثوري الحقيقي ، بل هذا الجمهوري في الواقع لايتحرج عن شن الحملات عليه مباشرة بريد الحاجة بالعرش كله ، وهو في المسألة الداخلية لا يقف في حملاته عمد الدستور والحياة النيابية فقط ، ولكنه يسبق عمره ويتحدث أيضاً عن العدالة الاجتماعية ، يندد بالفقر المحيط

بالفلامين والمسخرة المهينة ، والضرب بالكرباج ، ويجتر كل ما اختزنه في أيام مملكته – على حد تعبير أحمد بهاء الدين – « فاليوم يستطيع أن ينفث كل ما عامر نفسه من خواطر ، وما لذع قلبه من آلام » ، فهو يخاطب النوات والأعيان في عصره من أمراء وباشوات ويكوات ، وأغلبهم من الترك والجركس المتمصرين أو المصريين المستتركين الذين اشتهروا باحتقارهم للفلاح واستغلالهم إياه .

فيقول :

... تعال فأنظر إلى سلم رفعتك ، ومعدن حياتك وتبع شروتك ، أخيك – استغفر الله – خادمك الفلاح ، أنظر إلى ثوبه المهلهل ، وليدته التي لا تستر يافوخه ، ورغيفه الذي لا تكسره فونت ا ومشه الذي تعاف النظر اليه ، وأرقبه وهو يسقي الزرع ، والطين إلى فخذيه ، والشمس تشوى وجهه ، ويقطع يومه في عذاب وعمل ، ، وهو صاحب الفضل عليك ، وأنت لا تنظره إلا بعين المقت ، ولا تعامله إلا بيد الإمامة ولسان السب . مستقيماً صورة عنونت بفلاح .

والحقيقة أن القديم في وقت الثورة ، شأنه في ذاله شان رفاقه ، كان يحلم بالجمهورية ، وكان يحلم كهدف حياته كلها ، بأن يرى مصر حرة من غير السلطان التركي ، ومتحررة من سيطرة الاستعمار الأوروبي بل أكثر من ذلك دعا القديم إلى التخلص من أعوان الاستعمار وممثليه وأدواته داخل الأمة ، فهم الذين يوطنون للسيطرة الأوروبية ماديا ومعنوياً وهو يتهكم على

الأوروبيين وأعوانهم معاً في قوله • أم هم الذين قالوا للمصريين ستنفق ملايين في المقاولات والأعمال الهندسية من غير أن شمال عما تفعل فيها ، فإياكم والسؤال عن مبالغ مستكونون عبيداً مكلفين بسدادها إلى روتشيلد وغيره م الذين أعطوا الالتزامات الوابورية – الصناعية ، والارضية والزراعية – ويسعوا نطاق المعاهدات إلى أن – شبيعوا كل عمل مصري ؟ ، أم هم الذين أبعدوا المصريين من الخدين الريف المصرين لا يجدون القيم بحشريا الغرباء في المصالح حتى ا ولا يعرفون لاستخدامهم مرة ثانية سبيلاً ؟ أم هم الذين قتلوا من تلاملة المصريين في مدارسهم وأكثروا من استخدام الأجانب فيها وتدرموا لإمانة لغتهم الوطنية بعرض المكافات لمن يتبع في الانجليزية لتنسى الغية القران فينسي بها الدين الواقف عقبة أمام أوروبا كما يصرحون بذلك في مجالسهم واندية شوارهم ؟ لا والله ، ما نالوا أملا ولا فارقوا عملا ولا اذليا رجلا ولا خربوا بينا ولا منكوا حرمة إلا بالمصريين .

وفي اللحظات الحرجة التي تعرضت لها الثورة كانت للتقديم قيادة الجماهير والسيطرة في الشوارع جاء أسطول مشترك من الانجليز والفرنسيين إلى الاسكندرية ، وقدم وزيرا إنجلترا وفرنسا إلى الحديو مذكرة مشتركة بطلبان فيها إبعاد عرابي عن مصر ونفى زمينه مي فهمي وعبد العال حلمي داخل البلاد واسقاط وزارة البارودي .

أوروبا تتدخل ، فالثورة في حاجة إلى تأييد شعبى ، ويسرع السيم إلى الأزهر فيشغله حماسية في مناصرة الثورة حتى يفنى بعض المشايخ بتكفير

الخدير ثم يطير إلى الاسكندرية يخطب في الشوارع ويندم المظاهرات الشعبية التي تهتف ابعدوا السفن الأجنبية ، ويجوب الحراري والأزقة التي نشأ فيها والتي باتت تحت رحمة مدافع الاسطول الانجليزي ، يعلم النساء والاطفال والرجال مشيدا پرسونه . . واحد يهتف ، اللايحة ! أي المذكرة الانجليزية الفرنسية – فيردون عليه : مرفوضة مرفوضة !

ويشهد الأجانب منظراً عجيباً في الإسكندرية ، النساء في النوافذ يهتفن : اللائحة اللائحة . والجماهير في الشوارع تردد : مرفوضة مرفوضة !!

ولكن بعد شهرين من هذه الحملة تتطلق مدافع الاسطول الإنجليزي ندك كل عزيز عليه ، تمرق جماهيره الهاتفة ، وتحطم البيوت التي طاف بها ، وتشعل النيران في الحواري التي لعب في ترابها . . . وتحتل القاهرة ، ثم تحتل مصر كلها . . . وتبدأ ملحمة النديم في الاحتفاء في تب الشعب المصرى ، حتى ينهض من جديد .

خلاصة القول أن النديم سيبقى دائماً عنصر الاستمرارية في الثورة المصرية ، فقد كان في ظلام الاحتلال البريطاني أشبه شيء يشعلة صغيرة بقيت من أول ثورة الفلاحين في تاريخ مصر الحديث ، تذكر المصريين بالوهج الذي كان ، وتؤكد للأحرار أنهم أبناء لآياتهم ؟

الفصل الخامس

رشيد رضا.. والجامعة الإسلامية

تمهيد

أكد جمال الدين الأفغاني أن الإنسان يتميز بطبيعته بالسعي الي فهم الاشياء الموجودة وراء حدود متطلبات المادية وانه يتميز ايضا بالقدرة غلي تطوير امكاناته الذاتية أو المادية ، وقد أمر الله باستخدام العقل المرنة ظواهر الوجود الماثلة أمامنا ، وفي هذا السياق جاز الجمع بشكل تام بين التطور الحر العقل البشري والإيمان بالله وقد اكد الافغاني أن من حق الانسان إكتشاف أسرار الوجود وكان محمد عبده يتقاسم هذا الرأي ويؤمن به ، مؤكداً أن : « الدين والعلم يساعد أحدهما الآخر في تهذيب العقل والروح » .

وفضلا عن ذلك ، كان يرى أن العقيدة نفسها يجب أن تعتمد على إقتناع داخلي يعززه المنطق ، وأن العقل في المقابل عليه أن يبرهن على صحة منطلقات الدين ، وضرورتها للإنسان في الدنيا والآخرة ، وأن الانسان يتوجب عليه التسليم بيقينياته : « إن المذهب الديني يجب أن – يجتاز الاختبار بمعيار المعقولية » .

وقد نشرت « المنار » في أكثر من عدد ، مقالات تؤكد على أن مفاهيم الاسلام لا تتعارض مع منجزات العصر العلمية ، لأن الإسلام – الدين الخالد – هو دين العقل ، وعلاوة على ذلك ، فإن تطور العلم ضروري ، لأن معرفة الطبيعة تثبت عظمة الخالق .

ومن منطلقات كهذه ، شرع المصلحون الاسلاميون تحت علم « السلفية »

في مراجعة أهم تعاليم الاسلام الجامدة ، وخاصة مبدأ « التقليد » ، وهو التسليم الأعمى بأحكام بعض الفقهاء .

وفي أثر الأفغاني ، وضع محمد عبده في مواجهة « التقليد » تفسيرا لمفهوم الاجتهاد ، وهو حق فهم وتفسير القرآن والسنة ، اللذين سلم المصلحون بهما كأساس وحيد للإسلام . ووسع محمد عبده بدرجة كبيرة للغاية دائرة الاشخاص الذين من حقهم تفسير آيات القرآن والسنة تفسيراً يعكس روح العصر ، ويلبي حاجات الأمة الاسلامية في كل مكان . وكان يرى أن لكل جل الحق في تفسير القرآن على أساس تجربته الحياتيةالخاصة ومعارفة المتعددة ، التي يتفوق فيها على أسلافه ، وبامتلاك هذا التفوق بالتحديد ، يمكن لعامة البشر أن يفهموا جوهر الاسلام فهما أدق ، وكان رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٢٥) قد ثابر على السير – أكثر من سواه – في الاتجاه الذي شقه لهم محمد عبده .

حياة رشيد رضا وأعماله .

ولد رشيد رضا في قرب طرابلس – لبنان – من عائلة شبيهة بعائلة محمد عبده ، من حيث أنها قروية ذات مكانة وإرث من العلم والتقوى ، بدأ دراسته على النهج القديم في « الكتاب » إلا أنه استطاع ، وهو من الجيل اللاحق بجيل استاذه محمد عبده ، أن يستفيد من التربية الحديثة ، ناستقى شيئاً من العلوم الحديثة . وتعلم اللغة الفرنسية في مدرسة حكومية تركية ، ثم في مدرسة حسين الجسر في طرابلس ، وبجانب ذلك .

امتلك ايضا ناصية الفقه واللغة العربية ، ومن خلال كتابات صحيفي القاهرة اللبنانيين ، لاحت له بعد ملامح العلم الحديد عالم اوروبا وأمريكا الجديد ، وذلك بالاضافة إلى تأثر بعلماء المسلمين القدامي لاسيما الغزالي في كتابه بإحياء علوم الدين ، حيث يقيم الغزالي توازنا بن الطاعة الخارجية للشريعة وبين التقوى الشخصية الداخلية التي كان رشيد رضا ، كمحمد عبده ، يعلق عليها وعلى النوايا الحسنة أهمية كبرى ، ويعتبرها شرطاً ضرورياً لجعل الصلاة والأفعال مقبولة .

وكانت خبرة رشيد رضا مع بعض الحلقات الصوفية ، أحد العوامل التي حملته في السنوات اللاحقة ، على التقرب من تعاليم ابن تيمية ومسالك الوهابيين ، ثم تعرف إلى أفكار الأفغاني ومحمد عبده ، كما أطلع على مجلة « العروة الوثقى » للمرة الأولى بين عامي ١٨٨٤ و ١٨٨٥ ، أي في أوائل عهد صدورها ، وكذلك التقى ، في ذلك التاريخ ، بمحمد عبده عندما زار طرابلس ، غير أن المجموعة الكاملة للمجلة لم تقع بين يديه إلا بعد نحو عشر سنوات من ذلك التاريخ ، أي بين عامي ١٨٩٢ ، فكان تأثيرها عميقاً ، وفي هذا يقول : « . . ثم إني رأيت في محفوظات والدي بعض نسخ الجريدة فكان كل عدد منها كسلك من الكهرباء إتصل بي فأحدث في نفسي من الهزة والإنفعال والحرارة والاشتعال ما قذف بي من طور إلى طور ومن حال إلى حال » .

وراودت رشيد رضا طويلاً فكرة الذهاب إلى اسطنبول للالتحاق بالأفغاني ، لكن هذا لم يتحقق . ولم يمر زمن طويل حتى كان تأثير محمد

عبده فيه قد حجب تأثير الأفغاني ، ففي سنة ١٨٩٤ كررمحمد عبده زيارته لطرابلس ، فلقيه رشيد رضا للمرة الثانية وتحدث اليه طويلا وأصبح ، منذ تلك اللحظة حتى مماته ، تلميذه الأمين وشارح أفكاره ، وحامي سمعته ، مؤرخ حياته . وفى ١٨٩٧ ، غادر سوريا إلى القاهرة ، وفي السنة اللاحقة ، أصدر العدد الأول من مجلة « المنار » التي أصبحت منبراً للدعوة إلى الاصلاح وفقاً لمبادئ محمد عبده . وقد استمر على إصدارها بانتظام شبه كامل حتى وفاته في ١٩٣٥ .

ولم تتوقف نشاطات رشيد على إصداره للمنار ، فقد وضع مؤلفات عديدة ، منها ما كان جديداً ومهماً ، كسيرة محمد عبده ، و ، وهي أهم مصدر لتاريخ الفكر العربي الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر . وقد حقق كذلك إحدى الأفكار العزيزة على قلب محمد عبده ، فأسس داراً للمرسلين والمدربين الروحيين المسلمين ، دعاها « دار الدعوة والارشاد » بعد أن حاول أولاً تأسيسها في أسطنبول تحت رعاية « تركيا الفتاة ، فلم يفلح ، لكن نشاطها توقف عند وقوع حرب ١٩١٤ . ثم أنه لعب دوراً مهماً في السياسة الاسلامية . واشترك في المؤتمرين الاسلاميين المنعقدين ، الأول في مكة ١٩٢٦ ، والثاني في القدس في ١٩٣١ .

وقد لعب رشيد رضا دوراً أكبر في الكفاح السياسي لسوريا ، منذ ثورة « تركيا الفتاة » حتى وفاته ، وذلك في حزب اللامركزية قبل ١٩١٤ ، وفي المفاوضات التي جرت في أثناء الحرب مع البريطانيين ، وكرئيس للمؤتمر السوري في عام ١٩٢٠ ، وكعضو للوفد السوري الفلسطيني إلى

جنيف في ١٩٢١ ، وفي اللجنة السياسية في القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامي ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ . غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الأساس ، أي كقيم وحارس على أفكار محمد عبده .

وقد توفي محمد رشيد رضا في القاهرة عن سبعين عاماً ، ودفن فيها . وقد ترك تراثا إسلامياً كبيراً ، من أهمه : تفسير المنار ، تاريخ الأستاذ الأمام الشيخ مح محمد عبده ، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء هـ في الاسلام) ، الوحي المحمدي ، الوحدة الاسلامية ، الخلافة أو الامامة العظمى ، يسر الاسلام ، الوهابيون والحجاز ، ز ، بالاضافة إلى مقالاته الكثيرة في المنار .

الإسلام الحقيقي عند رشيد رضا

الإسلام الحقيقي – عند رشيد رضا – ينطوى على أمرين : القول بالتوحيد ، والشورى في شؤون الدولة . وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسي الثاني بتشجيعهم على التخلي عن الأول . لكن ما حدث في الماضي يمكنه أن يحدث من جديد : فالمدنية الاسلامية انبثقت من لاشئ

بفضل القرآن ومبادئه الخلقية الموضوعة ، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن .

(وليس من الوارد القول بأن المدنية الحديثة قائمة على التقدم التقني ، وإذن لا يمكن بعث المدنية الاسلامية ما دام المسلمون متخلفين تقنياً . إذ أن المهارة التقنية في متناول الجميع ، واكتسابها يتوقف على بعض | المسلكيات الخلقية والمبادئ العقلية . فإذا اكتسب المسلمون هذه المسلكيات والمبادئ ، تمكنوا بسهولة من اكتساب المهارة التقنية . وعلى كل ، فإن هذه المبادئ والتقاليد موجودة في الاسلام

ما هي اذن تلك المبادئ المشتركة بين الاسلام والمدنية الحديثة ؟

يقول رشيد رضا : أنها السعى قبل كل شيء ، فالجهد الايجابي هو جوهر الاسلامي . وهذا هو معنى كلمة « الجهاد » في مفهومها الأعم . ويمكن تحديد جوهر الإسلام في ثلاثة مبادئ هي : التوحيد ، الشورى ، ثم المدنية الحديثة

أولاً : التوحيد : يميز رشيد رضا ، بين ما هو جوهرى في الاسلام وبين ما هو عرضي ، فهو يقر بالفارق بين ما نص عليه القرآن والحديث الصحيح ، وبين تلك العادات والتقاليد التي نشأت وتراكمت حولهما . كما يقر بالفارق بين أفعال العبادة وبين الأفعال الخلقية ، بين الأفعال التي تتصل بالله وتستند على التوحيد ، وبين الأفعال التي تتصل بالنص .

فالأولى قد وضعت بشكلها النهائي الكامل في القرآن والحديث ولا يمكن تعديلها أو الاضافة إليها . وإجماع الجيل الأول ، أي إجماع أولئك الذين عرفوا النبي وسمعوا كلماته ، أما مجموعة العلاقات البشرية فلم تضبطها ولا يمكن أن تضبطها نصوص صريحة لا إشكال فيها ، فلا مجال للأخذ والرد فيها وعلى الناس أن يتقيدوا بها ، فالعلاقات الانسانية

داخل المجتمع المسلم متطورة وغير جامدة ، ولا يجب أن تتمسك بنص يتعارض مع المصلحة العامة . فيقول رشيد رضا : « . . عندما يتعارض نص خاص مع نص عام يتضمن مبدأ خلقياً عاماً ، كمبدأ « لا ضرر ولا ضرار » أو كمبدأ « الضرورات تبيح المحظورات » ، فمن الواجب ترجيح العام على الخاص ، كذلك يضيف رشيد رضا مبدأ هاماً يتعلق بالرؤية المجتهدة لأحوال المسلمين إستناداً على إبداعات العقل وجوهر الاسلام في نفس الوقت .

فيقول : « . . . عندما تجابهنا مسائل لم يرد بها نص قط ، أو ورد بها نص غامض أو مشكوك في صحته ، فيجب اللجوء إلى العقل البشرى لمعرفة ما هو أكثر إنسجاماً مع روح الاسلام . وعلى العقل أن يهتدى ، في عمله هذا ، بمبدأ المصلحة ، مفسراً على ضوء المبادئ العامة الواردة في القرآن والحديث » .

ثانياً : الشورى : أول شروط الاصلاح – مما ينتمي إلى الحقل الداخلي – جعل الحكومة شورية « . . تقيم العدل والمساواة بين الرعية وتختار لإدارة

شؤون الرعية موظفين أكفاء متخلصين ، أي جعل الحكام . أجراء للأمة ، لا سادة أو مستبدين عليها » . وهذا لا يتم إلا بشرط ثان هو تغيير أفكار الأمة وأخلاقها بنشر العلوم والآداب الإجتماعية والأخلاقية حتى يولد لدى الأمة الاستعداد » للإصلاح وحتى يكون حال الحكام فيها على قدر حالها من الاستعداد : « كما تكونون يولى عليكم » وحتى تكون حكومة الشورى أثراً للارتقاء الاجتماعي نفسه ، لا مجرد الخضوع بأمر الدين وعمل بهدايته فحسب .

ولترسيخ مبدأ الشورى ، وإعماله على الوجه الصحيح ، يفكر رشير رضا في إقامة نظام مشترك بين نوعين من السلطة : سلطة الحاكم المسلم الورع العادل ، وسلطة العلماء الحقيقيين الذين يملكون المؤهلات الذاتية لممارسة الإجتهاد ، وكان يعتبر أن تشريع القوانين ، كمهام الحكم الأخرى ، يجب أن يتم بالشوري بين أصحاب هاتين السلطتين .

لكننا هنا أيضاً نرى نغمة ورؤية جديدة . فهو يفكر بالعلماء كهيئة منظمة ، وبالشورى كعملية مدروسة ، وبالشرائع الناجمة عنها كأمر يتم الوصول إليه بنوع من الاجراءات الشكلية ، وهذا يعني الاستعاضة عن مفهوم الإجماع القديم بمفهوم جديد ، هو الإجماع كمبدأ تشريعي لا قضائي ، يتم بين علماء كل عصر بأساليب شبيهة بالأساليب البرلمانية ، وهو في نظر رشيد رضا ، المفهوم الأصيل للتشريع في الاسلام ، الذي إنتابه الغموض على مر الزمن .

ثالثاً : المدنية الحديثة : كان رشيد رضا يرى ، بفضل حسه السليم ، أن من الضروري للإسلام أن يتحدى العالم الجديد وأن يقبل بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافي لاستعادة قوته . ولكن يبقى ، كما كان دوماً ، منسجماً مع تفكيره ومنطقياً مع نفسه ، كان يبرر موقفه هذا مستنداً إلى أحد مبادئ الإسلام ، وذلك بقوله : « . . إن الجهاد فرض على المسلمين ، لكنهم لا يستطيعون تأديته ما لم يصبحوا أقوياء . وهم في هذا العالم الحديث ، لا يصبحون أقوياء ما لم يقتبسوا علوم الغرب وفرنه التقنية ولما كان الشرط اللازم للقيام بواجب ، هو نفسه واجب ، ترتب على

المسلمين دراسة علوم العالم الحديث وأساليبه ، وهو بقوله هذا إنما كان يردد صدي فكرة كان االطهطاوي وخير الدين التونسي أول من عبر عنها وفي أن المسلمين بقوبلهم المدنية العربية ، انما يستعيدون ما كان لهم من قبل ، إذ أن أوروبا نفسها لم تتقدم إلا بفضل ما تعلمته من المسلمين في أسبانيا وفي الأراضي المقدسة .

ويؤكد نفس المعنى في خطبة ألقاها أمام جمعية الاتحاد والترقي ، وأعاد نشرها في المنار ، مركزاً على علاقة الفكر بالحرية ، فيقول : « .. ما وصل أهل المدنية العالية في هذا العصر إلى ما وصلوا إليه من العزة والكرامة إلا بإطلاق العنان لجياد العقول في ميادين العلوم والفنون ، ومساعدة الاستعداد البشري على الرقي في معارج الكمال الاجتماعي اللائق به في ظل الحرية الخليل وحماية الدستور العادل » .

دعوة رشيد رضا للجامعة الإسلامية

كانت الامبراطورية الاسلامية لا تزال قائمة ، وكان السلطان لا يزال يدعى بأنه الخليفة ، طيلة النصف الأول من حياة رشيد رضا ، ولم يكن رشيد رضا ومدرسته يعترضون على وجود الخلافة العثمانية ، بل كانوا يعتقدون أنها ضرورية للعرب والشعوب الاسلامية .

غير أن الحالة تغيرت بعد حرب ١٩١٤ – ١٩١٨ (الحرب الأولى) فقد وقع السلطان في البدء تحت نفوذ انجلترا وفرنسا اللتين احتلتا اسطنبول ، ثم جاء مصطفى كمال أتاتورك فخلعه ، فبقيت قضية الخلافة تشغل المفكرين المسلمين طيلة السنوات القليلة اللاحقة ، وقد أسهم رضا في هذا الجدل بوضع العديد من الأفكار عندما استشعر أن الخلافة تواجه أزمة فكرية سياسية عاتية قبل تفجر الصراع الدولي عام ١٩١٤ ، وقبل أن يشتد ساعد « حركة تركيا الفتاة » التي تزعمت المعارضة السياسية والفكرية للسلطان . ولذلك فقد طرح في مواجهة أزمة الخلافة فكرة الجامعة الاسلامية » كرابطة سياسية ودينية تجمع كافة الشعوب الاسلامية .

ففي مقالة له بعنوان : « الجنسية والدين الاسلامي » نشرها عام ١٨٩٩

قال : « . . . أن الجامعة الاسلامية لها طرفان : أحدهما يضم المعتقدين بالدين الاسلامي ويربطهم برابطة الأخوة الايمانية حتى يكونوا جسماً واحداً . ومن الممكن توثيقها بعدد من الإجراءات العامة والخاصة كأن يعرف أهل كل بلاد اسلامية أهل البلاد الأخرى وشؤونها الغابرة الحاضرة ، وأن

يكون لهم طرق للتعارف كالجرائد والاجتماع في موقف الحجيج العام حتى يتسنى لهم الاتفاق على وحدة التربية والتعليم .

أما الطرف الآخر لهذه الجامعة فهو الذي يربط المسلم وغيره من أرباب الملل برابطة الشريعة العادلة التي يحكمون بها جميعاً بالمساواة .

وهذه الرابطة أيضاً قد طرأ عليها ما حل عقدتها في بعض الحكومات وما أزالها كلية في حكومات أخرى ، فصار الحال يقضى على المسلمين في كل قطر بأن يسعوا ، بالاشتراك مع مواطنيهم الذين يحكمون معهم بحكومة واحدة ، إلى كل ما يعود على وطنهم وبلادهم بالعمران ويفجـ

فيهم ينابيع الثورة من أجل مزيد من المنعة والقوة والاستعداده .

ومع ذلك فإن رشيد رضا لم يتخل إطلاقاً ، ومنذ البداية ، عن المضمون السياسي للجامعة الاسلامية ، فهو وأن أعتقد بأن العمل السياسي المباشر من أجلها هو أمر ينطوى على محاذير كثيرة ، إلا أنه أعتقد أيضاً أن هذا المضمون وتلك الفكرة يمكن أن تتحقق بطريق آخر هو طريق « الاصلاح الديني » و « والاصلاح التربوى » ، وذلك لأن الاصلاح الديني لابد أن يلازم « الاصلاح السياسي المدني » .

ويمكن القول إجمالاً ، أن التغيير السياسي الثورى ، أو الاصلاح السياسي الجذري ، لا أثر له في مفهوم رشيد رضا للجامعة الاسلامية ، وأن ما كان يشغل بال هذا المعلم بالدرجة الأولى هو الإصلاح بالمعنى الديني الاجتماعي الذي يمكن أن يترتب عليه ، وهو في هذا يعبر تعبيراً دقيقاً عن

فكر الأمام م محمد عبده ، ففي الوقت الذي تركت الثورة العرابية أثراً ملحوظاً على فكر الامام مـ محمد عبده ، فإن أوضاع الخلافة العثمانية ، وبروز القوى الأوروبية بصورة أكثر حدة ودموية ، جعلت من رشيد رضا داعية للإصلاح الديني والتربوي ، محذراً من الفكر الليبرالي الغرب من زاوية الحرص على الدين ، وصد موجة العلمانية .

الفصل السادس

الدولة الحديثة وبنائها عند فرح أنطون

تمهيد

نقل الامام محمد عبده وأتباعه الأفكار السائدة في أوروبا وطبقوها على مجتمعهم ، فكان لذلك تأثير أقوى بكثير مما توقع هو نفسه ، فقد جسدت تلك النزعة الليبرالية الداعية إلى بناء مجتمع جديد ، الأخذ بأفكار التحرر والاستنارة كما دعت اليها الليبرالية الأوروبية ، ومنها فصل الدولة عن الدين ، وإقامة مجتمع يحترم الاسلام ودوره الكبير في حياة المجتمع . وفي نفس الوقت التعامل مع الشريعة الاسلامية كأحد أسس التشريع وليست مصدرا وحيدا له . وقد دعا إلى نفس الأفكار فريق من المسيح وريين ، وقد تعاملوا مع هذه الافكار بحكم أنهم أقلية في إطار الدولة العثمانية بمنهج مختلف ورؤية غير مألوفة . . وكان فرح أنطون – شأنه في ذلك شأن كثيرين من معاصريه – يعتقد أنه بوسع أفكار الثورة الفرنسية أن تخلص العالم من كافة الشرور السياسية والاجتماعية . بيد أنه أدرك فيما بعد أن مشكلات جديدة عديدة قد ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ويحتاج حلها إلى أفكار جديدة مثمرة ، وكان مفعماً بالإيمان بتفوق الاشتراكية ، برغم أن نظرية الاشتراكية من حيث مكانها في التاريخ تعتبر عنده أقل أهمية من أفكار الثورة الفرنسية.

فرح أنطون – حياته ومؤلفاته

ولد فرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢) في طرابلس وتخرج في مدرسة كفتين ، وقد عمل بالتجارة مع أبيه في بيع وشراء الأخشاب ، ثم استقل بتجارة لنفسه ، لكنه إبتعد عن هذه المهنة لأنها « لا تتفق مع ذوقه ، ولأن الاخلاق اللازمة للتجارة ليست فيه ، ولأن نفسه كانت نزوعه إلى الأعمال . العقلية ، . على نحو ما لاحظ ذلك معاصروه .

ثم تولى ادارة مدرسة أهلية في طرابلس أنشأتها جمعية خيرية للروم الارثوذكس ، لكنها لم تكن مدرسة طائفية ، فرئيسها بروتستنتى والمدير والناظر مارونيان واستاذ اللغة العربية مسلم ، ولم يكن بها سوى معلم أرثوذكسى واحد ، فتركت هذه المدرسة المختلطة أثراً هاماً في نفوس تلاميذها ، بل وفي نفس مديرها – فرح أنطون – الذي أحس معنى التخلص من التعصب فكتب قائلاً: . . إن هذه المدرسة قد تركت أثراً أدبياً لم يبرح نفسه قط ، ولعله كان ذا تأثير على أفكاري في حياتي .

وفي طرابلس أسس جمعية أدبية ، ثم أستقر رأيه في النهاية على أن يتخذ صناعة القلم حرفة شريفة . وهو يعتقد أنها خير ذريعة لخدمة الشرق ، ويظن أن صرير القلم خير في الآذان لإيقاظ أهل الأوطان الشرقية . » وكان يعتقد أنه أحد جنود هذه المهمة .

وقد نزح أنطون من طرابلس إلى القاهرة في سنة ١٨٩٧ ، إدراكاً منه لموقع مصر في المركز الأوسط لجميع العالم العربي » . . ومنه تنتشر الخدمة

الأدبية إنتشار الأشعة إلى جميع الجهات » فقد قرر أن يخوض معركته فوق أرضها ، وجاء الاسكندرية في مطلع حياته الفكرية والصحفية في مصر ، وبدأ بالكتابة بأسماء مستعارة في عدد من الصحف ، ومن اشهر مقالاته في ذلك الحين مقال نشره بالأهرام بعنوان « دائرة الحق » ورقيه باسم سلامة.

ثم بدأ في إصدار مجلة الجامعة في ١٨٩٩ ، وفي البداية أسماها والجامعة العثمانية ، داعياً على صفحاتها كل شعوب الشرق التي تحكمها الدولة العثمانية ، للعمل المشترك ضد الغرب الاستعماري ، لكنه كان يروج أيضاً فوق صفحاتها علوم الغرب وكثيراً مما يتردد فيه من آراء ومذاهب . وازدهرت الجامعة ازدهاراً غير متوقع . وكانت الجامعة الجامعة أيضاً .

مجلة « . . . أصحاب المبادئ الجديدة والذين حرروا عقولهم من القديم ، وكان صاحبها يحاول بها تحرير العقول الشرقية والمذاهب الاجتماعية من ربقة الماضي . ففاز بعد نضال كبير وأوجد حزباً كبيراً يناصره وهو حزب العصر الجديد ، . عصر الانطلاق والانفلات من كل قيد إلا ما يأمر به العقل والاكتشاف .

ولما إنتقلت جريدة الأهرام من الاسكندرية إلى القاهرة طلب منه « تقلا باشا » أن يتولى تحرير « صدى الأهرام » في الاسكندرية حتى كاد الصدى يتغلب على الصوت في القاهرة فانتزعه منه من يملك الاثنين معاً » . ثم أصدر لشقيقته « روز » – زوجة المفكر نقولا حداد – « مجلة

السيدات » وكان يعاونها في تحريرها ، وفي عام ١٩٠٧ اقترح عليه ابن عمه الخواجة الياس أنطون التاجر في نيويورك أن يرحل إلى أمريكا وأن يمارس نشاطه الصحفي هناك ، باعتبار أن المغتربين هناك « حقل واسع لبث مبادئ الحرية » . فسافر الثالوث « فرح – روز – نقولا حداد » ليواجهوا مصيراً جديداً ، وهناك أصدروا « الجامعات » جامعة شهرية ، وأخرى أسبوعية وثالثة يومية ولكنها سرعان ما توقفت لأسباب سياسية .

وخلال وجوده بأمريكا تبنى فكرة إشتغال المغتربين السوريين واللبنانيين بالزراعة . وحثهم على ذلك وأستكتبهم عرائض تطالب الحكومة الأمريكية بمنحهم الأرض بشروط سهلة. وقد وهب نفسه تماما لهذا المشروع وجاب أمريكا كلها، إلى كل مكان يوجد فيه مغتربون يدعوهم إلى إحتراف الزراعة وخلال جولته وقع الانقلاب العثماني الشهير فهزه من الأعماق واستحثه على العودة سريعاً .. فالشرق يتحرك ، ولابد أن يواكب هذه الحركة في موقعها ، وعاد إلى مصر من جديد ، وفي طريق عودته مر بباريس حيث قابل محمد فريد رئيس الحزب الوطني ، واتفق معه على أن يشارك فور عودته في تحرير صحف الحزب ، واشترك بالفعل في تحرير « البلاغ » و « اللواء » ، وشارك في تحرير « مصر الفتاة » و « مصر » و « الوطن » و « الاهالي » وغيرها .

وفي هذه الفترة كان فرح يتأجج حماساً ووطنية ورغبة في النضال ضد الاستعمار والدفاع عن مصالح الشعب . وأثار من المعارك الفكرية

والسياسية في بداية القرن ما هو أكبر بكثير من سنوات عمره المحدود ، فقد مات عن ثمانية وأربعين عاماً ، وترك من الأعمال الفكرية والأدبية ما

يعتبر بحق أحدى علامات الفكر العربي ، لعل أهمها : « الدين والعلم والمال المدن الثلاث » والتي نشرت سنة ١٩٠٣ وحملت في ثناياها أفكار الاشتراكية الطوباوية المستمدة من فورييه ، كذلك روايته « أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس والرجل المريض والاسرائيلية الجميلة فيها والتي يتصدى فيها بالادانة للغزوات الصليبية لبيت المقدس ، و « السلطان صلاح الدين ومملكة أورشليم » وكذلك « مريم وسيشرون » ، فضلا عن دراسته الهامة عن الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد والتي أثارت حواراً وجدلاً فكرياً هاماً مع الامام محمد عبده.

اهتمام فرح أنطون بفلسفة ابن رشد

عبر فرح أنطون عن الفكر الأوروبي « المتقدم » في عصره ، مما أدى إلى نزاعه مع محمد عبده في تلك المناقشة الشهيرة التي حملت هذا الأخير على وضع دراسته في الاسلام والمسيحية . كان مصدر الخلاف دراسة طويلة عن حياة ابن رشد وفلسفته نشرها فرح انطون في مجلته « الجامعة » . ويدل اختيار هذا الموضوع على تأثير الفيلسوف الفرنسي – رينان – عليه . فهو الذي ترجم « حياة يسوع » لرينان ، وقد حرص في كتابته عن ابن رشد أن يلتزم الذي رسمه معلمه ، فالآراء العامة التي أدلى بها كانت آراء رينان نفسها تقريباً . من ذلك قوله « . . أن بالامكان حل «

النزاع » بين العلم والدين ، وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما . فهناك قوتان إنسانيتان مستقلتان : العقل والقلب ، ولكل منهما قواعد عمله ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه . فالعقل يستند إلى الملاحظة والاختيار ، وحقله هو العالم المخلوق ، أما القلب ، فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون أن يتفحص أساساتها ، ومواضيعه الخاصة إنما في الفضائل والرذائل والحياة الأخرى . وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه . لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر ، وألا يتجاوز الواحد حدود الآخر ويحكى فرح أنطون وقلبه يقطر دماً ، محنة ابن رشد ، وكيف اجتمع فقهاء « قرطبة » وقضاتها ليجادلوا ابن رشد في حضور الخليفة المنصور ثم قرروا في النهاية . . . أن تعاليمه كفر محض ، ولعنوا من يقرأها وقضوا بنفيه من قرطبة » .

ويدين فرح ذلك كله مؤكداً أنه « . . . لا يجوز للناس أن يمنعوا العقل البشرى من الانطلاق في جو الفكر لطلب الحقيقة والعلم والنور بالآلات العقلية التي منحه الله إياها دون تضييق على هذه الآلات وايقافها في مجراها . . ولذلك يجب على كل واحد من البشر أن يحتمل رأى غيره وإن كان مخالفاً لرأيه » .

ثم يشرح السبب الذي من أجله يكتب عن ابن رشد ، فيقول : « . . إن غرضه إنما هم تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع . لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني إن دينه أفضل من الكلمة دينه ،

فهذا أمر قد مضى زمانه . . فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة (الذي يقضي) بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده » .

وبرغم محاولة فرح أنطون أن يطرح الأبعاد الفلسفية لأفكار ابن رشد بقدر من الغموض خشية أن يعرض نفسه للوم شديد من مجتمع لا يحتمل مثل هذا الجدل في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية ، فقد قامت الدنيا وهاج عليه بعض علماء الفكر الاسلامي والمسيحي على السواء ، ودخل في معركة شهيرة مع الإمام محمد عبده التي قيل أنها واحدة من أشهر المحاورات الفلسفية في تاريخ مصر الحديث .

أسس بناء الدولة الحديثة

شأنه شأن مفكري النهضة حاول فرح أنطون أن يطرح السؤال التالي : ما هو السبيل إلى النهوض بالأمة ؟ ما هو العمل في « . . . هذه الفوضى الأدبية والاجتماعية السائدة الآن ؟ .. يقولون الحكومة ولكن الحكومة في مصر مقيدة اليدين بقيد داخلي هو قيد الاحتلال وقيد خارجي هوقيد المعاهدات الأوروبية .. يقولون الأغنياء . ولكن . ماذا فعل الاغنياء إلى اليوم وما الوسيلة إلى تحريك قلوب الأغنياء واستحثاث هممهم ؟ » .

وبوصفه مدافعاً عن الديمقراطية الحقيقية ، ومناضلاً ضد التفاوت الاجتماعي ومن أجل العدالة الاجتماعية ، رأى فرح أنطون سبب الشرور الاجتماعية ، في تمتع أصحاب الأعمال بسيطرة استبدادية على العمال ، يساعدهم في ذلك إمتلاكهم للآلات والمصانع مع الاحتفاظ بهذه السيطرة

» ، لكنه يربط كل معركة يخوضها بالقضية الاساسية ، قضية الصراع من أجل مجتمع أفضل للانسان ويدعو كل العلماء الشرقيين إلى التفكير أيضاً ، بحثاً عن المبادئ التي قد تقود إلى هذا المجتمع . ويحدد أسس الدولة الحديثة ، القادرة على مواجهة هذه الأمراض – الاجتماعية ، بأمرين : الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث ، ويعطى مثلاً على هذا التغير بدراسة أسباب هزيمة الحركة الوهابية على يد جيوش محمد على . ويدعو إلى خلق الولاء القومي والفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية . وفي هذا قوله : « فلا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية ، وعدم إحداث أي قدر من التناقض بينهما » .

وفي هذا تكمن ، ضمناً ، نظرية فرح أنطون في الدولة ، فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة . ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم . ولا يمكنها أن تحقق ذلك ، إلا إذا كانت السلطة السياسية مستقلة عن أي سلطة أخرى دون الصدام مع معتقدات المجتمع وقيمه الأخلاقية .ويحدد فرح أنطون الضمانات الكاملة لقيام المجتمع الجديد بعد ذلك ، على أساس القيام بمهمتين :

الأولى : تتعلق بفصل السلطات في المجتمع ، وهو بذلك يعرض لنظريته الديمقراطية . فالحكم لا يحكم وفقا لإرادته الخاصة أو معتقداته الشخصية ، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية لممثلى الشعب .

والشعب يجب أن يكون سيداً ، وإلا ساد الاستبداد أو الفوضى . ولمثلى الشعب حكمة أوسع من حكمة أي حاكم منفرد ، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أي واحد منهم بمفرده .

لذلك يجب أن يكون مجلس النواب أعلى من السلطات الدينية وأعلى من نفسه . الحاكم نفسه

المهمة الثانية : الدعوة إلى نشر التعليم والزاميته ، ويربط معركة التعليم بالمعركة ضد الاحتلال الانجليزي . . . ويقول : « . . أما إدخال الزامية التعليم إلى الفطر المصرى فيخيل لنا أنه أمر أصعب وأسهل معاً . . نقول أصعب لأن الحكومة المصرية لا تستطيع الإنفاق كما تشاء ، إذ هي مقيدة بمراقبة مالية أجنبية ، ونقول أسهل لأن قناطيرها الذهبية المقنطرة الموفرة في صندوق الدين كفيلة لها باخراج هذا المشروع إلى حين الفعل ، إذا أقدمت عليه وطلبت من الصندوق بإلحاح الأموال اللازمة له . . ونحن على يقين بأن الوزير الذي يقود إلى هذا العلم العظيم يخلد أسمه في تاريخ مصر ويستحق أن يلقب بالمحسن إلى الأمة المصرية . . ولكن هل يقوم في مصر هذا الوزير ، أم تمنع الحالة الحاضرة من قيامه فيبقى الشعب المصرى بلا نور ولا علم إلى ما شاء الله ؟ » .

إننا نسمع ، ونرى من خلال دراسة الأعمال الفكرية لفرح أنطون ، نغمة هي أكثر من مجرد صدى لمعلميه الأوروبيين ، أنها التعبير عن وعى

سياسي ايجابي عند مفكرى مرحلة النهضة ، وعند المسيحيين العرب منهم على وجه خاص .

لقد بقوا مدة طويلة مكتفين بألا يتدخل أحد في شؤونهم ، مكرسين مواهبهم السياسية لمعالجة شؤون بطريركياتهم المعقدة ، لكن فرح أنطون – كما رأينا – بمطالبته بدولة حديثة تقوم على فصل بين السلطات ، لم يطالب بعدم إضطهاد المسيحيين ومنحهم حقوقاً متساوية فحسب ، بل طالب بمجتمع يتسنى لهم فيه القيام بدور إيجابي . أنه يسعى إلى دمج الاقلية المسيحية ضمن صفوف الشعب العربي المسلم ، وهو بذلك يسعى جاهداً للتمييز بين المسيحيين الشرقيين وبين المرسلين الغربيين ، وبنوع خاص ، بينهم وبين الدول الأوروبية التي كانت تستخدم الدين لأغراض سياسية ، تستهدف تفتيت وحدة العالم العربي والاسلامي ، وهو بهذا لا ينكر فضل بعض رجال الدين المسيحي الغربيين ، لكنه بوعي عربي مستنير ، لا ينسى أيضاً ضررهم السياسي في مجتمع كان مشحوناً بعوامل القلب والتوتر ؟

الفصل السابع

قاسم امين ... وتحرير المرأة

تمهيد

يحتل قاسم أمين في تاريخنا الفكري المعاصر مكانة بارزة ويكفي أننا لا تذكر تحرير المرأة العربية إلا ونذكر معها كتاب " المرأة الجديدة " وكتاب تحرير المرأة ، والكتابان من تأليف قاسم أمين .

لقد بذل مفكرنا قاسم أمين ، جهدا ، وجهدا كبيرا ، في هذا المجال مجال الدفاع عن تحرير المرأة العربية ، واستطاع أن يضع بصماته الواضحة والبارزة في ميدان الدفاع عن تحرير المرأة ، والدعوة إلى تحررها من القيود والأغلال والعادات والتقاليد البالية .

إن من يطالع الفصول التي تضمنها كتاب " المرأة الجديدة " لقاسم أمين ، يدرك مقدار الجهد الذي بذله مؤلفنا في محاولة إقناع العقول والنفوس بالقضية التي يدافع عنها ، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا الفترة التي تم خلالها تأليف هذا الكتاب .

فإذا كانت الأفكار التي قال بها قاسم أمين قد أصبحت مقررة وواضحة الآن إلي حد كبير ، إلا أنها كانت في أيامه وحين شرع في تأليف كتابه ، تحتاج إلي دفاع ومناقشة للآراء المعارضة للأفكار التي ذهب إليها ، تماما الحال بالنسبة للدكتور طه حسين ، إذ أن الأفكار التي قال بها ، إذا كنا نجد بعضها بعد الآن أقرب إلى الآراء البديهية ، إلا أن تلك الأفكار قد لاقت معارضة كبيرة في الوقت الذي قال فيه بتلك الأفكار .

ينبغي إذن الحكم على الجهد الذي قام به قاسم أمين من ا كما هو ان ، الزمنية . لقد ألف كتابه المرأة الجديدة منذ ما يقرب من قرن من الزمان وعلي وجه التحديد عام ١٩٠٠ م . معني هذا أنه يفصل بيننا وبينه فترة زمنية تعد طويلة إذا وضعنا في اعتبارنا التطورات والمكاسب الكبيرة التي عليها المرأة ليس في مصر أو عالمنا العربي فحسب ، بل في سائر بلدان العالم .

اولا : حياة قاسم أمين – نبدة مختصرة :

ولكي نفهم جهود قاسم أمين (١٨٦٥ – ٩٠٨ م) لابد ان نلتقي الضوء على جوانب من نشأته وقصة حياته ، فهي تفسر الكثير من الفكرية الأخرى المجهولة ، التي عالجت موضوعات تتناول قضايا التطور في المجتمع المصري ، وأسباب تخلف الشرق العربي والإسلامي .

لقد كان قاسم أمين من أصل كردي ، فجده كان أميرا كردستانيا أخذ ابنه رهينة في الاستادة عاصمة الدولة العثمانية في ذلك الوقت . والتي كانت كردستان إحدى ولاياتها الدائمة التمرد والعصيان ، وكان ذلك الرهينة هو أمين بك " والد قاسم أمين .. ثم جئ بأمين بك إلى مصر في زمن الخديوي إسماعيل حيث شكل في خدمة الجيش المصري ، ووصل إلى رتبة أميرالاي وتزوج بايته " أحمد بك خطاب " وأنجب قاسم . وهناك . خلاف في محل ميلاده .. هل هو الإسكندرية ؟ أم ضاحية " طره " القريبة

من القاهرة ؟ ولعلى الأم كانت تقيم بالإسكندرية ، علي حين كان عمل الأب في " طره " ، ومن عنا نشأت أسباب اللبس والاختلاف .

وقد ربي قاسم التربية المعتادة لأمثاله في مدارس الحكومة المصرية ، قلما أتم دراسته بمصر في بعثة إلى باريس حيث حصل على إجازة الحقوق .. وعاد ليعمل في خدمة الحكومة في عام ١٨٨٥ وعين وكيلا للنائب العمومي في محكمة مصر المختلطة ولم يبق بها سوي عامين عين بعدها مندوبا بقلم الحكومة بنظارة المالية ، ثم عين بعد أشهر رئيسا لنيابة طنطا . ثم نائه قص ، قمستشاراً في الاستئناف .

وخلال هذه المرحلة الطويلة في ميدان الأعمال القانونية تجول قاسم أمين في مدن مصرية كثيرة ونظر في العيد من القضايا المدنية والاجتماعية ، ومرت به صور شتى واقعية من صميم المجتمع المصري ،

وقد تفاعل كل ذلك مع ثقافته الأوربية التي تزود بها أثناء إقامته بباريس الدراسة . وفي سنة ١٨٩١ . أثناء رئاسته لنيابة طنطا – واجهته حادثة هامة وقف إزاءها يبحث عن خيار بين ما يفرضه عليه القانون ، وما تدعوه إليه الوطنية والوفاء لمدرسة الأفغاني التي انتسب إلي فكرها ومنح رجالها الحب والإعجاب منذ عهد صباه .

فلقد وقع عبد الله النديم (١٨٤٣ – ١٨٩٦ م) – أبرز زعماء الثورة العرابية وأصلب قادتها – في قبضة الشرطة ، وذلك بعد اختفاء أسطوري دام تسع سنوات . وجئ به إلي رئيس النيابة قاسم أمين ؟ ! فأكرم لقاءه

وأعطاه مالاً من عنده ، وهيأ له في محبسه أقصي ما يمكن من ظروف الرعاية والراحة ، ثم قرر أن يقوم بالسعي لدي المسؤولين في العاصمة كي يفرجوا عنه ويطلقوا سراحه ، فسافر إلى القاهرة يلتمس له العفو ...

وبعد حملة صحفية تبنت هذا المطلب قررت الوزارة العفو عن عبد الله النديم مع إبعاده إلى الشام في ١٢ أكتوبر سنة ١٨٩١ م . ونفس الصنيع كلن يفعله قاسم أمين مع الطلبة المقبوض عليهم في المظاهرات ، بل كان يخف بعضهم حتى يستصدر لهم العفو من السلطات !. ولذلك لم يكن غريبا أن يكون قاسم أمين – وهو المتأثر بثقافة التنوير الأوربية ، والمرتبط بأصداء الحركة الوطنية المصرية – وهو صاحب أول مؤلف كامل في الفكر المصري الحديث لدراسة الشخصية المصرية .. وقد وضعه بالفرنسية وسماه " المصريون " وذلك ليرد علي كتاب نشره عام ١٨٩٣ ، كاتب فرنسي يدعي " الدوق داركور " باسم " مصر والمصريون " قرأه قاسم بحكم إجادته للغة الفرنسية ورأي فيه طعنا جارحا في الشخصية المصرية .

وقد ترك قاسم أمين العديد من الأعمال الفكرية الهامة هي : المصريون .. رد علي دوق دار كود " ، أسباب ونتائج ، أخلاق ومواعظ ، تحرير المرأة " وهو أكثر كتب قاسم أمين شهرة وذيوعا ، وصدر سنة ١٨٩٩ م ، فأثار أول معركة فكرية كبري أثارها كتاب منذ مطلع ع عصر له ، النهضة الفكرية العربية في بداية القرن التاسع عشر ، ثم كتاب " المرأة الجديدة " وهو الكتاب الذي أصدره قاسم أمين سنة ١٩٠٠ م ، وركز كل جهده للرد

علي الانتقادات التي قدمت ضد كتابه " تحرير المرأة " ، ثم اصدر بعض الأعمال التي ارتبطت بالأحداث الهامة للوطن مثل " إنشاء الجامعة ' ، ' الإمام محمد عبده : أخلاقه وفضائله وإمامته " وهو خطاب قاسم أمين الذي ألقاه في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٠٥ باجتماع تأبين الإمام محمد عبده وقد أصدر أحمد لطفي السيد بعد وفاة قاسم أمين كتاب " كلمات " وهي الخواطر واللمحات التي كتبها قاسم أمين في مفكرته الخاصة " والتي كانت بمثابة مذكرات نفسية خاصة به " كتبها لنفسه ، وأودعها خلاصة مركزة لمجموعة من الأفكار ، صاغها في أسلوب جاء غاية في الرشاقة والجمال.

ثانياً : أسباب تخلف المرأة . . .

برغم أن فرح أنطون ، أبرز المفكرين الراديكاليين العرب في مطلع القرن الحالي ، قد تعرض لكافة القضايا الاجتماعية والسياسية بروح الثائر المتمرد ، إلا أنه رأي أن مصير المرأة يجب أن ينحصر في " تربية الأطفال والتدبير المنزلي وفي دور رفيقة الزوج " إلا أن قاسم أمين أكثر أنصار تحرير المرأة ثباتا .

وقد أرجع قاسم أمين انحطاط حال المرأة المسلمة إلي أمرين : الأول : تغلب أخلاق الأمم التي انتشر فيها الإسلام ، وعوائدها وأوهامها علي هذا

الدين الجميل ، والثاني : الاستبداد السياسي الذي ثبت لهذه الأخلاق والعوائد العادات – بين المسلمين فإن " أول أثر يظهر في الأمة المحكومة باستبداد فساد الأخلاق ، كما أن الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع

أرضـها لنمو الفضيلة ، وكذلك بقدر ما يكون الحكم السياسي مستبدا بالرجل مضطهدا لها يكون الرجل مستبدا بالمرأة مضطهدا " لها " وقد نفي قاسم أمين أن يكون حال المرأة من تخلف راجعا إلي أحكـام الشريعة الإسلامية ، كما أدعي بعض مفكري الغرب ، بل أكد أن الشريعة قد أكسبت المرأة مكانة جليلة في الهيئة الاجتماعية . **ثالثاً : المرأة الجديدة :**

قلنا إن كتاب المرأة الجديدة [1]قد تضمن مجموعة من الفصول أو الأقسام .إنه يدرس " المرأة في حكم التاريخ " ، و " حرية المرأة " والواجب على المرأة لنفسها " ، و " الواجب على المرأة لعائلتها " و " التربية والحجاب إلى آخر الفصول أو الأقسام التي تضمنها هذا الكتاب الهام " المرأة الجديدة " .

ومن الواضح أن مفكرنا قاسم أمين يدافع عن المرأة ويعلى من قدرها ، وذلك ابتداء من الصفحات الأولى من كتابه ، بل من إهدائه الكتاب إلى سعد زغلول . فهو يقول في إهدائه : إلى صديقي – سعد زغلول . فيك وجدت قلباً يحب وعقلا يفكر وإرادة تعمل . أنت الذي مثلت إلى المودة في أكمل أشكالها ، فأدركت أن الحياة ليست كلها شقاء وأن فيها ساعات أحلى إذا كانت بين رجل وزوجته . ذلك هو سر السعادة التي رفعت صوتي لأعلنه لأبناء وطني رجالا ونساء .

ويربط قاسم أمين في كتابه بين المرأة الجديدة والتمدن الحديث . فالمرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث بدأ ظهورها في الغرب على

[1]) قامت بتحقيق هذا الكتاب ونشرته في طبعة جديدة ، وقدمت له بمقدمة مستفيضة الدكتورة زينب محمود الخضيري

أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهـام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطريق التـي يجب أن يسلكها . ويلاحظ قاسم أمين أن الأوروبيين كانوا قبل ذلك يرون رأينا اليوم في النساء ، وأن أمرهن مقصور على النقص في الدين والعقل وأنهن لسن إلا عوامل الفتنة وحبائل الشيطان وكانوا يقولون أن " ذات الشعر الطويل والفكر القصير " لم تخلق إلا لخدمة الرجل ، وكانوا يسخرون من المرأة التي تترك صناعة الطعام وتشغل بمطالعة كتب العلم ، ويرمونها بالتطفل على ما كانوا يسمونه خصائص الرجال .

معنى هذا أن قاسم أمين يبين لنا أننا لكي نتطور مثل أوروبا ، فلابد إذن من تغيير نظرتنا إلى المرأة وذلك حتى نعيش عصرنا عصر التمدن والحضارة . وإذا كنا نجد بعض رجال الدين يقاومون تعلم المرأة والنظر إليها نظرة سامية راقية ، فإن قاسم أمين وجد من الضروري ، أن ن لنا أن هذا التصور من بعض رجال الدين لا يعد تصوراً سليماً ، بل منافيا للشريعة الإسلامية فهو يقول : " المطلع علي الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة هو من أنفس الأصول التي يحق لها أن تفتخر به على سواها لأنـها منحت المرأة من أثني عشر قرناً مضت ، الحقوق التي لم تنلها المرأة الغربية إلا في هذا القرن وبعض القرن الذي سبق حتى أنها لا تزال محرومة من بعض الحقوق وهي الآن مشتغلة بالمطالبة بها[٢].

[٢] (١) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، ص ٤٧

ويحاول قاسم أمين بحكم دراسته السياسية والقانونية والاجتماعية أن يبين لنا العلاقة بين مشكلة المرأة من جهة ، والأنظمة الديموقراطية أو الديكتاتورية من جهة أخرى ، فهو يبين لنا أننا إذا نظرنا إلى البلاد الشرقية فإننا نجد أن المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه أما بالنسبة للبلاد الأوروبية حيث الحكومات هنالك قائمة على الحرية ومؤسسة على احترام الحقوق الشخصية ، فإننا نجد شان النساء فيها قد ارتفع إلى درجة كبيرة من الاعتبار وحرية الفكر والعمل . كما أن المرأة الأمريكية منحت في جميع الولايات المتحدة حظاً عظيماً من الحقوق العمومية . ومثال ذلك أنها تشتغل بالمحاماة وتترافع أمام جميع المحاكم ويوجد قضاة من النساء في بعض الولايات الأمريكية . كما تم تعيين بعض النساء في وظيفة نائب عمومية ، ويوجد عدد عظيم منهن في وزارات الخارجية والداخلية والحربية [٣].

أما بالنسبة لروسيا ، فإن مركزها الجغرافي – فيما يقول قاسم أمين – قد قضى عليها بأن تتأثر بالعادات الشرقية ، ولهذا فقد عاش نساؤها من أهل الطبقة العالية والطبقة الوسطى محجوبات كنساء الشرق ، مسجونات في البيوت ، محرومات من التربية والتعليم ، وليس لهن من الحقوق إلا ما تسمح به رحمة أزواجهن ، ولم تبطل هذه العادة في البلاد الروسية إلا بعد صدور أمر من جانب بطرس الأكبر بإلغاء الحجاب مرة واحدة وكان ذلك في سنة ١٧٢٥ . ثم قامت الإمبراطورة كاترين بإتمام عمل بطرس الأكبر

---

[٣]) نفس المرجع : ص ٥٢

وذلك حين اشتغلت بتأسيس المدارس للبنات ونشر التربية العقلية والأدبية بينهن [٤]

وهكذا يعطينا قاسم أمين الكثير من الأمثلة التاريخية من خلال إشاراته إلى كثير من البلدان الشرقية والغربية والأمريكية ، كما يبين أنه من استعراض تاريخ حياة المرأة في العالم يتكشف لنا أن المرأة العصور الأولى حيث كانت الإنسانية لم تزل في مهدها ، ثم بعد تشكيل العائلة وقعت في الاستعباد الحقيقي . ثم لما قامت الإنسانية على طريق المدينة تغيرت الصورة ، صورة هذا الرق واعترف للمرأة بشيء من الحق ، وإن خضعت لاستبداد الرجل الذي قضى عليها بأن لا تتمتع بالحقوق التي اعترف لها بها ثم لما بلغت الإنسانية مبلغها من المدنية نالت المرأة حريتا التامة وتساوي المرأة والرجل في جميع الحقوق أو على الأقل في معظمها . هذا يعني وجود أربعة مراحل أو أدوار لتاريخ حياة المرأة في العالم ، يمكن من جانبنا توضيحها فيما يلي :

المرحلة الأولى : حرية المرأة في فجر الإنسانية وقبل تشكيل الأسرة .

المرحلة الثانية : الاستعباد الحقيقي للمرأة بعد تشكيل الأسرة (الرق) .

المرحلة الثالثة : الاعتراف للمرأة ببعض الحق وإن كانت قد خضعت للرجل

(تغير صورة الرق) .

[٤] .(٢) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، ص ٥٥

المرحلة الرابعة : حصول المرأة على حريتها التامة ومساواتها جل في كثير من الحقوق وإذا تساءلنا في محاولة من جانبنا لتطبيق هذه المراحل على المرأة المصرية ، عن المرحلة التي تمر بها اليوم ، أجابنا قاسم أمين قائلاً : " المرأة هي اليوم في الدور الثالث من حياتها التاريخية بمعنى أنها في نظر الشرع إنسان حر له حقوق وعليه واجبات ، ولكنها في نظر العائلة وفي معاملته لها ليست بحرة بل محرومة من التمتع بحقوقها الشرعية . وهذه الحال عليها المرأة اليوم هي من توابع الاستبداد السياسي الذي كان يخضعها وتخضع له . [٥]

يلاحظ أن هذه المرحلة تنطبق في وقت قاسم امين اما الان فان المرأة المصرية قد حصلت على حقوقها كاملة وأكثر حيث أصبحت تشغل منصب وزير وقاضية وأصبح لها من الحقوق م لم يكن لها من قبل لقد لجأ قاسم أمين إلى تعميمات خاطئة وقد وقد افسدت عليه وعلينا التوصل إلى النظرة الصحيحة للمرأة وتاريخها في كل مرحلة من المراحلى . كما يلاحظ أن قاسم أمين حين يتحدث عن الظلم الواقع على المرأة ، لا يركز أساساً إلا على الاستبداد السياسي ، في حين أننا قد نجد دولتين تعاني كل دولة منهما من الاستبداد السياسي ورغم ذلك قد نجد وضع المرأة في دولة منهما يختلف تماماً عن وضع المرأة في الدولة الأخرى . هذا نجده قديماً وفي الفترة الزمنية التي عاشها قاسم أمين

[٥] (١) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، ص ٥٦ .

(١٨٣٦ – ١٩٠٨) كما نجده في الأيام التي نعيشها الآن وكان ينبغي على قاسم أمين وبحكم دراساته السياسية والقانونية والاجتماعية ، أن يتجنب تماماً هذه التعميمات الخاطئة ، والمقدمات غير الصحيحة التي لابد وأن تؤدي به بالتالي إلى نتائج خاطئة ومجانبة الصواب . ماذا أقول ؟ بل لا يخلو بعضها من نوع من السطحية والسذاجة ، وذلك على الرغم من القصد النبيل الذي سعى إليه مفكرنا قاسم أمين[٦].

رابعاً : حرية المرأة والحجاب

ويعقد قاسم أمين فصلاً رائعاً يتحدث فيه عن حرية المرأة وعن الحجاب وهو يعطينا العديد من الأمثلة التي لا تخلو أكثرها من دقة وتحليل اجتماعي صادق ، كما يناقش قدرات الرجل والمرأة وذلك للرد على كثير من الاعتراضات التي تقوم على أساس ضرورة التمييز بين الرجل والمرأة ورفع الرجل على المرأة:

فإذا كان الرجل يرى أن المرأة تعد ملكا له . فان الحجاب هو عنوان ذلك الملك القديم وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة – فيما يرى قاسم أمين – والتي عاشت بها الإنسانية أجيالا قبل أن تهتدي إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلاً للملك لمجرد كونها أنثى كما اهتدت إلى أن تفهم أن سواد البشرة ليس سبباً لأن يكون الرجل الأسود عبداً للأبيض .

[٦] د . عاطف العراقي : العقل والتنوير ، ص ٢١٧

لقد كبر على الرجل أن يعتبر المرأة التي كانت ملكا له بالأمس ، مساوية له اليوم ، فزين له أن يضعها في مرتبة أقل منه في الخلقة أن الله لما خلق الرجل وهبه العقل والفضيلة وحرمها من هذه الهبات وأنــها لضعفها وقلة عقلها وميلها مع الشهوات ، يلزم أن تعيش غير مستقلة تحت سيطرة الرجل وأن تنقطع عن الرجال وتحتجب بأن تعيش في بيتها وتستر وجهها إذا خرجت وانها ليست أهلا للرقي العقلي والأدبي فيلزم أن تعيش جاهلة . ذلك هو السر في فرض الحجاب وعلة بقائه إلى الآن فأول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة . فيما يرى قاسم أمين . هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره[٧].

كما يذكر قاسم أمين آراء كثيرة من العلماء حول طبيعة المراة في مجال القدرات العقلية وغيرها ويذهب بعد ذكره لبعض الآراء إلى القول بأن المرأة في رأي أعظم العلماء وأدقهم بحثاً مساوية للرجل في القوى العقلية وتفوقه في الاحساسات والعواطف ، وإنما يظهر للناظر وجود فرق عظيم بينهما في العقل لأن الرجال اشتغلوا أجيالاً عديدة بممارسة العلم فاســتنارت عقولهم بخلاف النساء . فعلى أي دليل علمي يستند الرجال لاستعباد وبأي حق جاز لهم أن يحرموهن من حريتهن . لنفرض جدلاً أن عقل المرأة

أقل من عقل الرجل فهل نقصان العقل في شخصيبيح أن يجرد من حريته ؟

[٧] (١) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، ص ٦٥

وما قررته الشريعة الإسلامية من حقوق المرأة يقودنا إلى أن هذه السلطة الأدبية هي التي ترمي إليها الآية الشريفة التي ذكرت أن الرجال قوامون على النساء . وقد نحت الشرائع الأوروبية هذا النحو فخولت السلطة على زوجته وسمتها سلطة الزوجية ومع ذلك فكل إنسان يرى الغربيات متمتعات بحريتهن .

وهكذا يمضي مفكرنا قاسم أمين في ذكر العديد من الأمثلة التي يريد من ورائها الدفاع عن حرية المرأة وبيان أضرار الحج ونجد هذا واضحاً تماماً ليس في هذا الفصل فقط والذي عنوانه حرية المرأة ، بل نجده أيضاً في الفصل الذي يناقش فيه الواجب على المرأة لنفسها ، وهو يدافع عن تعليم المرأة ويبين لنا أهمية أن تفعل ، فمهما اختلف الناس في فهم طبيعة المرأة ، لا يجوز أن يدعي أحد أنها يمكنها أن تستغني عن الأعمال التي تحافظ على قواها الحيوية وتعدها للقيام بحاجات وضرورات الحياة الإنسانية . وإذا كان الكثير منا يظن أن المرأة في غني عن أن تتعلم ويزعمون أن رقة مزاج النساء ونعومة بشرتهن وضعف بنيتهن يصعب من أن يتحملن متاعب الكد وشقاء العمل فان هذا الكلام هو في الحقيقة تدليس على النساء وإن كان ظاهره الرأفة عليهن .

خامساً : عمل المرأة :

ويحلل قاسم أمين تحليلاً دقيقاً أوجه الحاجة إلى عمل المرأة وخاصة بالنسبة لنفسها على المستوى الشخصي والعائلي على الأقل وذلك حتى لا

تبقى عالة على أبيها أو أخيها في حالة عدم زواجها ، وهو يذكر العديد من الأمثلة لكي يدلل بها على وجهة نظره ويضرب أيضاً أمثلة كثيرة للمرأة القيام بها . فيجب أن تربي المرأة على أن تكون

لنفسها أولا لا أن تكون متاعاً لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها . يجب ان تربي المرأة على أن تدخل في المجتمع الإنساني . وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما شاء . يجب أن تربي المرأة أن تج أسباب سعادتها وشقائها في نفسها لا في غيرها[٨].

وهذا ما نجده أيضا في الفصل الذي يناقش فيه " الواجب على المرأة لعائلتها " فهو يدافع عن عمل المرأة ، ويرد على ظن الناس بأن تمتع المرأة بحريتها واشتغالها بما يهتم به الرجل ، والتوسيع في تربيتها ، يؤدي إلى ى إهمالها في القيام بما عليها في الشئون العائلية ، وبالتالي وضعوا بينها وبين العالم الخارجي حجاباً تاماً حتى لا يشغلها شيء عن معاشرة زوجها وإدارة منزلها وتربية أولادها .

وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب ، أي الخاتمة فإننا نجد تركيزا من جانب المؤلف على بيان أن النساء قطعن دور الاستعباد ولم يبق بينهن وبين الحرية إلا حجاب رقيق ، إذا شعر المصريون بالحاجة إلى تربية بناتهم بعد أن كانوا لا يعلموهن شيئاً ، كما تم تخفيف الحجاب وذهابه شيئاً فشيئاً ، بالإضافة إلى ضيق الشبان من التزوج على الطريقة القديمة

[٨] (١) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، ص ٩٠ .

وتمنيهم تغييرها بما يمكنهم من معرفة المخطوبة . بل إن الحكومة قد اهتمت بموضوع إصلاح المحاكم الشرعية وما يرتبط بهذا الإصلاح من مجالات تتعلق بالعائلات المصرية وموضوع تعدد الزوجات ، وتخويل المرأة حق الطلاق . وهو يشير إلى ما جاء في تقرير الشيخ محمد عبده الخاص بإصلاح المحاكم الشرعية ، ويركز على كلامه الخاص بموضوع تعدد الزوجات حين قال : هذا وإني أرفع صوتي بالشكوى من كثرة مايد الفقراء من الزوجات في عصمة واحدة . فإن الكثير منهم عنده أربع من الزوجات أو ثلاث أو اثنان وهو لا يستطيع الإنفاق عليهن . وكم يثني قاسم أمين على الشيخ محمد عبده حين يجد من جانبه اهتماماً بمسألتين أثارهما في كتاب تحرير المرأة ولم يغفلها في كتاب المرأة الجديدة وهما . كما قلنا . مسألة تعدد الزوجات ومسألة تخويل المرأة حق الطلاق فهو يقول : هاتان المسألتين مسألة تعدد الزوجات ومسألة حق الطلاق هما من أهم المسائل التي استلفتنا إليها الأنظار في كتاب تحرير المرأة . ويسرنا أن عالماً عظيماً وفقيها حكيماً مثل الشيخ م محمد عبده رأي أنهما جديرتان بهمته فأيد بصوته المسموع ما اقترحناه فيهما[٩].

سادساً : قضية التطور عند قاسم أمين :

من المعالم الهامة والإيجابية في فكر قاسم أمين وآثاره أن روح الفنان والأديب التي ملكت عليه كيانه وحددت رؤيته لكثير من القضايا والأشياء لم تطغ عنده على قوانين المنهج الاجتماعي الذي ألتزمه إلى حد كبير في

[٩] (١) قاسم أمين : تحرير المرأة ، ص ١٣٥

درس وعلاج قضايا الإصلاح التي تعرض لها ، بل إننا نستطيع أن نقول أنه كان من أبرز كتابنا ومصلحينا الذين وعوا بدور المنهج الاجتماعي في البحث وأهميته في فهم قضايا التطور .

فعند تعرضه للإجابة على السؤال المحوري الذي شغل أذهان مفكري العرب طوال القرن التاسع عشر ، وهو أسباب تخلف العرب والأمة الإسلامية ؟ يبادر إلى القول " ..لاشك أن التأخر عام في المسلمين أين كانوا . وهذا ما دفع جمهور الأوروبيين وفريقاً من المسلمين أنفسهم إلى الظن أن سبب الانحطاط هو دين الإسلام نفسه . لكن الحقيقة هي أن الدين الإسلامي

الحقيقي لم يكن تاريخياً ، إلا أكبر سائق للإنسان في طرق الترقي والتقدم ، الانحطاط ومانعاً من الترقي فهو . على وجه أما الذي كان بحق سبباً في . هذا الخليط من البدع والعقائد والعادات والمحدثات التي ألصقت به التحديد وظن أنها منه ، بينما هي في الحقيقة غريبة عنه " .

ويتطرق قاسم أمين إلى تحديد السبيل إلى التقدم فلا يخرج عن الإطار الذي طرحه أغلب مفكري النهضة العربية وهو الأخذ عن أوروبا فيقول : . علينا أن نتحرى الكمال في الماضي ، حتى في الماضي الإسلامي إذا كان له أن يوجد فسيوجد فقط في المستقبل البعيد .

أما الطريق المؤدية إليه فهي العلم ، وأوروبا في الوقت الحاضر ، هي في ذروة التقدم في ميدان العلوم ، كما أنها في طريق الكمال الاجتماعي وهي

قد سبقتنا في كل شيء وما القول بتفوق أوروبا المادي علينا وبتفوقنا الروحي عليها إلا من نوع تعزية النفس ، ، كما أنه غير صحيح " فالأوروبيون متقدمون خلقياً علينا " نعم أن الطبقتين العليا والدنيا من المجتمع الأوروبي تفتقران إلى الفضائل الجنسية لكن الطبقة الوسطي تتحلى بأخلاق عالية من جميع النواحي ومعني ذلك كله أن قاسم أمين لم يقف عند إيمانه بسمو مثل " الطبقة الوسطي " التي صرح عن إعجابه بها مرات كثيرة والتي أرد توجيه المرأة المسلمة على غرار نسائها وإنما تخطي ذلك إلى موقف حضاري . موقف قائم على مبدأ الإيمان بواقعية " التقدم " أو الترقي كما يبدو في الغرب حيث تظهر روحه في جميع شئون الأمة جزئيها وكليها في المسكن والمطعم والملبس – والمباني والطرق والجمعيات والأفراح والمأتم وأساليب التعليم والتربية والمسرح والفنون . وبالإجمال مظاهر الحياة العقلية والأدبية للأمة مسائل عديدة وموضوعات شائكة تعرض قاسم أمن لدراستها وتحليلها وقد تسلح بالشجاعة لا شك في ذلك وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الفترة الزمنية التي أتم فيها تأليف هذا الكتاب ، كتاب المرأة الجديدة . وإذا كنت قد أشرت إلي بعض مواضع الضعف في كتاب قاسم أمين سواء من حيث المنهج الذي سار عليه أو المادة العلمية في الكتاب ، إلا أنني أقدر شجاعته ، إذ أن عقليته تبدو متفتحة وما أحوجنا الآن إلي أمثاله .

إن قضية التنوير في فكرنا العربي المعاصر ، إذا كانت قضية شائكة ومتعددة الجوانب ومن بينها قضية المرأة ، فإنه كان من الضروري إذن أن

نشير من جانبنا إلي رأي لواحد من المفكرين المعاصرين ، والذين ارتبط اسمهم بالدفاع عن المرأة وذلك رغم اختلافنا معه كما سبق أن أشرنا ، حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها .

الفصل الثامن

الحرية عند احمد لطفي السيد

تمهيد :

" أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ م . ١٩٦٣ م) مفكر وفيلسوف عربي ، ورائد من رواد الحركة الوطنية . ولد ببرقين بالدقهلية ، حصل على ليسانس الحقوق عام ١٨٩٤ ، ، التحق بخدمة القضاء ورقي إلى وظيفة مساعد نيابة عام ١٨٩٦ م ، فوكيلا للنيابة . استقال من منصبه عام ١٩٠٥ م ، واشتغل بالسياسة . شارك في تأسيس حزب الأمة ، وتولي – رياسة تحرير الجريدة عام (١٩٠٦ م – ١٩١٤ م) . عاد إلي خدمة القضاء عين مديرا لدار الكتب المصرية عام (١٩١٥ م – ١٩١٨ م) ، فمدير للجامعة المصرية عام ١٩٢٥ م ، فوزير للمعارف عام ١٩٢٨ ، عاد إلي ادارة الجامعة عام ١٩٣٠ م . ثم استقال عام ١٩٣٢ م وفي يوليو عاد للمرة الثالثة مديرا للجامعة . عين عضوا بمجمع اللغة العربية عام ١٩٤٠ م فرئيسا له عـام (١٩٤٥ م – ١٩٦٣ م) عين وزيرا للخارجية عام ١٩٤٦ م . ثم نائبا لرئيس الوزراء وعضوا بمجلس الشيوخ . أسهم في عدة مجامع وجمعيات علمية ترجم لأرسطو . وجمعت خطبه ومقالاته وأحاديثه دون مذكراته . نال جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عام ١٩٥٨ م (١) . كان أحمد لطفي السيد رجلا يعيش في المستقبل ، ويرفض أن يعيش في الحاضر أو الماضي . وفي أوائل هذا القرن أصدر جريدة " الجريدة " وكانت شيئا جديدا في صحافة تلك الأيام وفوجئ القراء بدعوة غريبة هي أن " مصر للمصريين " . وكانت الوطنية يومئذ أن مصر ولاية

عثمانية تابعة لسلطان تركيا ، ولكن – لطفي السيد رفض هذا الرأي وقال أيضا : " إنه يرفض حكم[١٠] .

الإنجليز ، لأن الزعيم مصطفي كامل كان يؤمن بأن علاقة مصر وتركيا إلى الأبد هي علاقة التابع بالمتبوع " . وبقي لطفي السيد مصراً علي رأيه رغم اللعنات التي انصبت عليه والاتهامات التي وجهت إليه وكان أغربها أن السيد لطفي " إنجلـيزي " لأنه يطالب بأن تكون مصر للمصريين لا للأتراك .

ولا يعرف الكثير أن أحمد لطفي السيد كان من رواد تحرير المرأة ، والداعين إلى تعليمها منذ صغرها ، وإعدادها منذ نعومة أظافرها لأن تكون قبل كل شيء إنسانه حرة مستقلة ، ذات مبادئ ثابتة وأخلاق حسنة . وعندما أصدر قاسم أمين كتابه عن تحرير المرأة ، قاطعه الناس وحرم الكبراء عليه دخول بيوتهم ، وأفتى بعض العلماء أنه خرج عن الإسلام ، وكان أحمد لطفي من القلائل الذين وقفوا إلى جانب قاسم أمين ، وقال لطفي السيد يومها : إنه لن تمر على مصر أكثر من خمسين عاما إلا وتكون المرأة : المصرية وزيرة . وسمع الخديوي عباس بهذا الرأي ، فقال : إن لطفي السيد قد جن يحسن وضعه في السراي الصفراء . والسراي الصفراء هو الاء الذي كان يطلق على مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية . وقبل أن تضمي خمسون عاماً على هذا الحديث ، ، المرأة المصرية تثبت بالفعل وزيرة الشئون الاجتماعية .

)[١٠] ضمن كتاب تذكاري عن أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٨٦ م .

ودعا لطفي السيد إلى الديمقراطية ولعن حكم الفرد . ثم جاءت انتخابات الجمعية التشريعية ورشح نفسه في بلدته حيث أسرته وعشيرته . وتقدم للترشيح ضده رجل لا يقرأ ولا يكتب : وتوقع الناس أن يـزم الفيلسوف الكبير وأستاذ الجيل ومترجم أرسطو ذلك المنافس الجاهل . وإذا بهذا المنافس الجاهل يثبت أنه أستاذ في فن الانتخابات ، فقد طاف إلى الناخبين يقول لهم إن لطفي السيد مؤمن بالديموقراطية ، ومعنى الديموقراطية أن تساوى المرأة مع الرجل ، فتتزوج المرأة أربعة رجال ، كما يتزوج الرجل أربعة نساء .

وصدق الناخبون السذج هذه الأكذوبة وأرسلوا وفداً لمقابلة أحمد لطفي السيد أنك ديموقراطي ؟ وقال لطفي السيد : نعم ، ولي ، وسألوه : هل الشرف .

وخرج الوفد كفاً على كف ، وذهب وانتخب خصم لطفي السيد الذي لا يقرأ ولا يكتب . وهكذا سقط أكبر أديب وفيلسوف في مصر في الانتخابات .

وتتركز الآراء السياسية عند أحمد لطفي السيد حول محاور ثلاثة : الحرية الديموقراطية – القومية . وفي هذا المقال سنقدم تصوره لكل منـها واحداً بعد الآخر وآثرنا أن يكون شرحنا لها مشتملاً على كثير من عباراته عسى أن · وتعبيراته التي يصعب اليوم على العديد من شبابنا أن يعثر عليها . يكون في هذا المنهج طريقة لإحياء – ذكراه بينهم وبيننا جميعاً .

ثانياً : الحرية عند لطفي السيد

الحرية عند لطفي السيد هي أغلى ما يمكن أن يطلبه الإنسان في الحياة – ، فهو يقول " لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية . ولكن غذائنا الحقيقي الذي به نحيا ، ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة ، بل هو غذاء طبيعي أيضاً ، ولكنه كان دائماً أرفع درجة ، وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلي ثمناً . هو إرضاء العقول والقلوب وعقولنا وقلوبنا لا ترضي إلا بالحرية ، بل إن الحرية عند لطف السيد هي والحياة شيء واحد ، فيقول : " أعجب من الذي يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر ، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هي المقوم الأول للحياة ، ولا حية إلا بالحرية " . ويقرر كذلك أن ميل الناس إلى تحصيل الحرية أمر طبيعي ، ولكن الحرية لا تكتسب قيمتها حقاً إلا بالممارسة والاستعمال ، أي بعدم تعطيلها ، إذ أن " الحرية المعطلة عن الاستعمال – كما يقول هو بنص عبارته – تكون في حكم المفقودة "

وقد تناول لطفي السيد في حديثه عن الحرية ما نستطيع ان نسميه : بقيمة الحرية أو بالحرية كقيمة من القيم ، أو يسميه هو بالحرية العلمية . وتناول كذلك الحرية السياسية .

ثالثاً : الحرية كقيمة من القيم :

الحرية كقيمة من القيم ليست في حقيقتها إلا سلوكاً فكرياً ، ينبغي أن يشيع في أبناء الأمة كلهم ، ويولد لديهم تلك الشجاعة الأدبية التي يحتاجها

الناس في المطالبة بحقوقهم ، وبخاصة إذا كانت هذه الحقوق حقوقاً عامة وليست شخصية وهذه الحرية باعتبارها قيمة من القيم التي ينبغي أن يكسبها المتعلمون من وراء تحصيلهم للعلم . لأنها هي التي تعودهم حرية الرأي والصبر على الأذى الذي ينتج دائماً عن التمسك بالحق والذود عنه جميع الأحوال وفي مواجهة كل الضغوط . وعلى هذا النحو فأن الحرية كقيمة لا تنفصل عن قوة الإرادة التي يتحلى . أو ينبغي أن يتحلى بها العلماء في الدفاع عن رأيهم ثباتا على المبدأ وإستسماكا بالقيم والمثل العليا

وتربية هذا الرأي العام الشجاع لا يمثل فقط الهدف الذي يجب أن يضعه رجال الصحافة نصب أعينهم ، بل يجب أيضاً أن يكون هدفاً لا يخطئه رجال التعليم في – تأديتهم لرسالتهم . فالتعليم يهدف أولا وقبل كل شيء إلى الارتقاء والكمال بالأمة أما ذلك التعليم الذي يطيل بأنبائنا إلى مقاعد الوظيفة ، أو – كما يقول لطفي السيد في عبارته الدقيقة المعبرة دائماً – ذلك التعليم الذي تصبح فيه معاهد التعليم معامل مستخدمين يدور بهم دولاب الحكومة ، فلا يستحق منا الالتفات ، لأن هذا هو نفس الهدف الذي وضع المستعمر لنفسه من وراء التعليم في بلادنا فعندما سئل أحد نظار المدارس .

الثانوية من الإنجليز عن الهدف من التعليم في مصر قال : " إنا نعلم لنخرج وظفين للحكومة " . أما لطفي السيد فيرد عليه قائلاً : " إن الغرض

من التعليم كما هو الحال في جميع الأمم المتمدنة هو رفع مستوي العقول المصرية والأخلاق إلى كمالها الممكن " .

فالتعليم إذن ، وإذا كان قائماً على الحرية العلمية أو على الحرية كقيمة – فإنه سيكون هو السبيل إلى الاستقلال ، وهو الذي يصل بالأمة إلى السعادة ، وذلك لأن التعليم الحقيقي هو ما يسميه لطفي السيد بالتعليم المنتج ويقصد به التعليم والتربية معاً .

وهكذا نرى أن الحرية كقيمة من القيم قد جعلها لطفي صنواً للشجاعة الأدبية وأقام الرأي العام وقوته أو وحدته عليها ، وهذه الوحدة لن تكون قائمة على أساس صحيح إلا إذا كانت وحدة أخلاقية تستند في أساسها على التربية الدينية . ومعنى هذا أن الهدف من التعليم لا يختلف عند لطف السيد عن الهدف من تكوين رأي عام موحد وصحيح أو سليم ، ألا تحقيق الاستقلال . ولهذا كان من الطبيعي أن يضيف لطفي السيد إلي الأهداف التي حددها سابقا للتعليم هدفا آخر ، وهو : " أن يذهب من قلوب الأفراد الخوف من الحاكم المطلق ، وينزع بها إلي احترام الدستور " . وسنعود بعد قليل إلى الحديث عن احترام الدستور عند تناولنا للحرية السياسية وللديمقراطية كما تصورها أستاذ الجيل : لكن حديث لطفي السيد هنا عن نزع الخوف من قلوب المواطنين في مواجهة الحاكم المطلق وهو ما يتصل بالتربية الأخلاقية لأفراد الأمة وبتكوين رأي عام موحد فيها قائم علي أساس أخلاقي سليم ، وهو الذي يستحق منا هنا وقفه أخرى .

والذي يستوقف النظر حقا في الفقرة السابقة هو تعريف لطفي للأمة على أنها مجموعة من الأفراد تقوم حياتهم على مجموعة من المشاعر ، فلطفي السيد الفيلسوف العقلاني الذي أمضي زهاء ربع قرن من عمره فى ترجمة كتب أرسطو الفيلسوف العقلاني الأول ، وقدم لنا من خلال هذا الجهد الكبير الترجمات العربية لكتب المعلم الأول : كتاب الأخلاق إلي نيوقوماخوس عام ١٩٢٤ م ، كتاب الكون والفساد – عام ١٩٣٥ م ، كتاب السياسة عام ١٩٤٧ م ، لطفي السيدهذا نجده كرجل سياسة يخلع هذا الرداء العقلاني ولا يعرف الإنسان أو الفرد جريا وراء أرسطو أو ديكارت بأنه حيوان عاقل أو ناطق ، بل بقوله : " إنه مجموعة من المشاعر " أي أنه مجموعة من الآمال و الآلام ، ومجموعة من التطلعات المشروعة إلى معيشة أفضل وأيضا من المعاناة والهم . وهو لا يقصد بهذا بطبيعة الحال ما قصده الفلاسفة الوجوديون الذين ذهبوا علي لسان أحدهم وهو هيدجر إلي تعريف الإنسان من خلال مقولة " الهم " أو علي لسان سارتر حين عرف الإنسان بأنه " مشروع فاشل " أو بأنه مجموعة من الإمكانيات غير الممكنة ، وهو أيضا لا يقصد من وراء حديثة عن المعاناة تلك المعاناة الإقتصادية في الحياة المادية المعاشة للإنسان على نحو ما نجد ذلك عند – الماركسيين مثلا بل كل ما قصد إليه لطفي السيد كرجل سياسة أن الإنسان كرامة وحرية ، وإذا أشيع في الفرد هذا الشعور بالكرامة ورأتوى تماما انتظرنا منه الرضي والتأييد والإنتماء أما إذا قهر في وجوده واستذل بالضغط والمهانة والاستبدال فلن نتوقع منه بعد هذا إلا الإعراض

والنفور وعدم الاستجابة . وستظل هذه النظرة التي نظر بها أستاذ الجيل إلي التربية الأخلاقية والسياسية للأمة وقيامها علي نزع الخوف من قلوب أفراد الأمة وتعويدهم علي الحرية والكرامة والاستقلال هي النظرة الصحيحة ليس فقط في ميدان الفلسفة السياسية أو حتى في ميدان العمل السياسي ، بل أيضا في مجال النظرة العامة إلي الإنسان وإلي الوجود .

رابعا : الحرية السياسية :

يميزأحمد لطفي السيد بين نوعين من الحكم : الحكم الشخصي أو الحكومة الشخصية والحكم النيابي أو الحكومة النيابية ، والنوع الأول هو الحكم الاستبدادي أما الثاني فهو الحكم الدستوري . الحكومة الشخصية قوامها _ كما يقول هو – " عبادة القوة " أما الحكومة النيابية فهي الوكيلة عن الأمة لأن هذه الأمة " هي التي نصت الحكومة وكيلا ، وهي التي تعزلها لأن الأمة هي الكل ومقامها فوق كل مقام " . والحكومة الشخصية " لا تصلح إلا في الشعوب الجاهلة المنحطة العزائم التي خلع قلوبها رهبوت القوة ، وتسممت أخلاقها بمبادئ الضلال التي ينشزها بين الناس كتاب السلطة الاستبدادية ، فإذا تقدم الشعب في المدينة أحس بثقل تلك الحكومة الشخصية ، وأخذ يتبرم بها ، ويظهر قلة ثقته بمقاصدها حتى ينال الدستور

وفي ضوء هذه التفرقة بين الحكومة الشخصية والحكومة النيابية علينا أن نفهم تصور شيخ الفلاسفة وأستاذ الأساتيذ للحرية السياسية فهو يميز في ضوئها بين طريقتين تتحدد عن طريقهما علاقة الحكومة بنا كمحكومين .

الطريقة الأولي تجعلنا عيالا علي الحكومة ، رعية لها معتمدين في كل إصلاح حتى التربية وحتى في حماية الفضائل والصلح بين المتخاصمين أفرادا وعائلات . والنتيجة لهذا الإتجاه أن تتدخل الحكومة في كل أمور الفرد ، يناط بها ترتيب داره وفق ما تشاء لا كما يشاء هو ويصبح هو تحت وصايتها . وسيكون لهذا الوضع تأثيره الضار علي حريته أو علي خوفه من تحمل المسئولية .

وهذا الأتجاه يطلق عليه لطفي السيد " طريق الجماعيين " . ويؤكد أنه لا يناسبنا نحن ، ولا يتفق مع ما ننشده في تربيتنا لأبنائنا من إزالة العقبات عن طريقهم حتى ينعموا بالحرية ، وننشلهم من الضعف أو الخور الذي أورثهم إياه الحكم الماضي .

أما الاتجاه الثاني فيسميه " طريق الحريين " وهي الترجمة التي ارتضاها لكلمة " الليبراليين " ويفضلها علي كلمة " الأحرار " ، لأنه لو كان الليبراليون هم وحدهم الأحرار فإن هذا سيفهم منه أن غيرهم أرقاء أو عبيد . الأمر الذي لا نرضي به لأحد . ولهذا نجده يفضل تعبر " الحريين الدستوريين " علي " الأحرار الدستورين " لأنه لو صح هذا التعبير الأخير فهل يجوز أن نسمي المحافظين وهم خصوم الأحرار بالعبيد ؟

وبعبارة أخرى فإن الحرية السياسية التي يقوم عليها مذهب الحريين هي الحرية الفردية ولا سبيل إلى تلك الحرية إلا عن طريق التعليم والتربية ، فعلينا بهما حتى تتحقق سلطة الأمة في نظر كل المواطنين ، ونصل بهذا

الارتقاء الحقيقي للمجتمع حقا إن طريق التربية والتعليم – كما يصفه لطفي السيد – " لا براق الرداء ولا حاضر النتيجة " . لكن ليس أمامنا غيره سبيلا إلى التقدم .

خامساً : الديمقراطية عند أستاذ الجيل .

تلك بعض آراء لطفي السيد حول مقولة الحرية ، وعليها تأسست نزعته الديمقراطية ، فقد كان لطفي السيد يؤمن بالديمقراطية ، ولكن ديمقراطيته كانت ديمقراطية فكرية وكانت ذات نزعة ارستقراطية واضحة ، لم تكن ديمقراطيته من ذلك النوع الذي يعني الوقوف إلي جانب القاعدة العريضة ، ، ولم تكن ذات نزعة جماهيرية شعبية ولم تكن كذلك قهرا للأقلية

على ما لا تريد احتراما لما يتفق مع رأي الأغلبية ، بل كانت فقط ت حرية الفرد في إبداء رأيه وفي الدفاع عنه .

ديمقراطية لطفي السيد سلوك عقلي . اشتغاله بالترجمة ، ويترجمة أعمال أرسطو الأخلاقية والسياسية بالذات تدخل في باب تلك الديمقراطية العقلية ديمقراطية المثقفين وإيمانه بالتعليم طريقا للارتقاء والتطور والاستقلال يدخل أيضا في هذا الباب ، لأن منهجه في الإصلاح أقرب إلى اتجاء الإمام محمد عبده منه إلي اتجاه الأفغاني . وذلك لأنه كان ينفر من الثورة والطفرة والعنف ، وينادي بإفشاء السلام .

وقد مرت دعوة لطفي السيد إلي إقامة الديمقراطية النيابية الدسـورية بمرحلتين في المرحلة الأولي كانت موجهة ضد الخديوي فقط أما في الثانيـة فقد أصبحت موجهة ضد الخديوي والاستعمار أو الإنجليز معا

سادساً : القومية عند أستاذ الجيل .

ما لبثت فكرة الاستقلال أن اتخذت أبعادا جديدة جعلته ليس فقط مرتبط بخروج الإنجليز من مصر وليس فقط متصلا بالتصدي لاستبداد الخد يوي ، بل أصبح كذلك استقلال عن نفوذ الدولة العثمانية في مصر ومن هنا كـانت عبارة لطفي السيد الشهيرة " مصر للمصريين " .

وقد فهم العرابيون هذه العبارة علي أنها تعني فقط مساواة المصرين بالترك والجركس في الوظائف والمناصب في حين أنها كانت تعني عند لطفي السيداو عند المثقفين من أعضاء حزب الأمة ومن المصريين بوجه عام رفض الولاء لدولة الخلافة وخروج مصر على السيادة العثمانية تـأكيدا لقوميتها .. ومعارضة لطفي السيد لفكرة " الجامعة الإسلامية " موقف شبيه بالموقف ويعبر عن نفس ذلك الاتجاه في التفكير . وقد لاقت هذه المعارضة من جانب الكثيرين خوفا من عودة النفوذ التركي إلا أن بعض أعيان حزب الأمة لم يوافقوا على التطرف في إنكار الرابطة العثمانية على نحو ما كان يريد لطفي السيد.

وكان موقف لطفي السيد في هذا موقفا قوميا واضحا للعيان ، فقد كان يعتقد أن شخصية مصر القومية لن تكتمل إلا باستقلالها التام ليس فقط عن بريطانيا ، بل عن الدولة العثمانية أيضا .

وكان لطفي السيد في معارضته لفكرة الجامعة الإسلامية مدفوعا ليس فقط بأسباب قومية بل كان يخشى كذلك أن الإنجليز قد يستغلونها لتقوية نفوذهم السياسي في مصر بحجة أن انتشارها من شأنه أن يؤدي إلي قلق نفوس الأوربيين مما يؤدي إلي التذرع باستمرار الاحتلال ، ومن الممكن أيضا أن يؤدي انتشارها إلى الزعم بأن الإسلام دين للتعصب أو العصبية الأمر الذي يمكن أن يستغله الاستعمار في تأليب عواطف إخواننا المسيحيين وفي إيذاء شعورهم مع أن المشاهد – كما يقول لطفي السيد – : " إن الأقباط في مصر يعيشون مع المسلمين مختلطين في المصالح والمساكن ، متكاتفين في المزارع والأعمال متجاورين علي مقاعد المداس ، متشاركين في الوظائف والمرافق ولم يسمع من زمان بعيد أن المسلمين الذين أمرهم الدين بحسن المعاملة هاج هائجهم علي إخوانهم أو ظهروا يوما بما يقتضيه وجود التعصب الديني في النفوس من الحقد الذي يقدح زندة الاشتراك في المصاح ولهذا فإن الشعار الذي رفعه لطفي السيد " مصر للمصريين " ، كان يعني فيما يعنيه أن مصر للمصريين المسلمين والأقباط معا .

تلك هي بعض الآراء والمواقف القومية لأستاذ الجيل ، ولكن الشخصية القومية لمصر لا يمكن أن تكتمل وما كان لها أن تكتمل في رأي لطفي السيد ، إلا بالدستور فالدستور هو الإطار الذي يجمع حقوق الوطن والمواطن وهو الوعاء الذي نتنفس جميعا فيه نسائم الحرية والاستقلال .

وتتبلور النزعة القومية عند لطفي السيد في عبارة موجزة . ولكنها حافلة بالمعاني وتلخص وطنيته كلها عندما يقول : " القومية معناها أن تكرم أنفسنا وتكرم وطننا "

أجل لبيك ياشيخ الفلاسفة أن نكرم أنفسنا بأن نكرم المواطن فينا بأن نكرم كل مواطن فينا ، أن ننظر مثلا إلى الإهانة التي تلحق بأي مصري علي أنها موجهه للمصريين جميعا ، ولطفي السيد في هذا يعيد علينا قول المشرع اليوناني القديم سولون وهو قول حافل بكثير من دلالات : خير الأمم أمة يتأثر فيها جميع الأفراد بالإهانة التي تقع علي واحد منهم ، هذا عن تكريمنا لأنفسنا أو عن تكريمنا للمواطن في كل منا ، أما عن تكريمنا لوطننا فلن يكون إلا بشيئين لا ثالث لهما : أولا : بأن نجعل من وطننا قبلتان التي أنفسنا شطرها دائما . وثانيا : بالاعتماد على قوانا الذاتية في نهضة هذا نوجه البلد الشريف.

كذلك اتجهت عناية لطفي السيد إلي بعث الفكر الفلسفي بعد أن كاد أن يتلاشى مع عصور الظلام والجمود وضياع الحرية الفكرية وعني بوجه

خاص بفلسفة أرسطو فكان مما ذكره في تصديره لترجمة كتاب الأخلاق إلي إلى نيقوماخوس [١١].

ولما اتجهت الميول العامة منذ زمان إلي إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية ، إرضاء لأطماع الطلبة العلمية وإتماما لبرامج التربية المصرية فكرت في أي مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لايصادم العقائد القومية ولاينافر التعاليم الدينية ، فظنت أن أولي مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلا في الأفهام وأبعدها عن التضار الصريح للمألوف من منازعنا والراسخ في عقائدنا فلسفة أرسطوطاليس.

أما عن تفضيله لأرسطو فيفسره بقوله : وما كان المعلم الأول جديدا في معاهدنا الدينية بل فكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصا الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابي أو بعض مختصرات ابن رشد [١٢]. ويقوم لطفي السيد بعد ذلك بترجمة كتاب السياسة وكتاب الكون والفساد . وهو جهد عظيم في عصر ندر فيه من يذكر فلاسفة اليونان . ولعل إعجابه بأرسطو يرجع إلى ما ذهب إليه من تفضيله للدولة الدستورية أو الدولة المثالية عند أفلاطون ؛ فالقانون عند أرسطو في أية دولة هو الذي يسود والفضيلة لا تزهو إلا في مناخ الحياة السياسية الحرة . ويرى في الفلسفة العربية رأيا فيقول أيضا في تصديره لكتاب الأخلاق : لا وطن للعلم ، ولكن هذا لم يمنع كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص

[١١] (١) أرسطو طاليس علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية بمقدمة بارتلمر سانتهتلير . ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد مدير دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤٣ و ١٩٢٤ م

[١٢] (١) د . حسين فوزي النجار : مقال لطفي السيد وآراؤه التربوية ، ضمن الكتاب التذكاري ، ص ٤٣

الذي يتألف عادة من مزاجها الطبيعي وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية ، وهذه الفلسفة العربية التي قد انتشرت في مصر وفي جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت صبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها عل العلوم الدينية الأخرى .

ويقول إن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشراحها ما العربي أمر من ورها وسواء أكان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في الة الشعرية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربي ا الموت إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة سواء هذا أم ذاك فالواقع أن المسيح العربية شيئا آخر غير فلسفة أرسطوطاليس .

كان هذا هو رأيه في العلاقة بين فلسفة أرسطو والفلسفة العربية وهو رأي أثير لدى فلسفة العرب جميعا وإن كانت الدراسات والأبحاث التي مهد لها أحمد لطفي السيد انتهت إلى أراء أخرى حين تبين الباحثون أن آثار أرسطو في المنطق والطبيعات كانت هي الغالب علي فكرة العرب لكن الحضارة رة الإسلامية كانت أكبر تأثيرا بالحضارة الهلينية وبأفلوطين وكان فهيم لأرسطو مغلقا بروح ديانات وأسرار الشرق التي امتزجت بالفلسفة اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر ونسب العرب لأرسطو مؤلفات لم تكن له مثل كتاب أوثولوجيا أرسطوطاليس المأخوذة من تاسوعات أفلوطين وكتاب الخير المحض وكان من وضع برقلس .

لقد كان لطفي السيد حريصا على الاهتمام بترجمة التراث اليوناني لأنه يعلم تماما مدي أهمية هذا التراث في تشكيل ثقافتنا المصرية لقد بذل جهدا ، وجهدا كبير وما قام به في هذا المجال لم يقم به أكثر أساتذة الفلسفة إن لم يكن كلهم فيما يتعلق بترجمة التراث اليوناني وخاصة أفلاطون وأرسطو ، فمازلنا حتى الآن لا نجد ترجمة عربية حديثة لأهم كتب أرسطو علي وجه الإطلاق ، كتاب الميتافيزيقا . وذلك على الرغم من أن لطفي السيد لم يشتغل أساسا بمهنة تدريس الفلسفة ، بل كانت له اهتمامات كثيرة من بينها الفلسفة .

وحرص مفكرنا الكبير لطفي السيد إشاعة الفكر للفلسفي في مصر المعاصرة ، قد ظهر ليس في قيامه بترجمة بعض أمهات التراث اليوناني فحسب ، بل أيضا في مطالبته بإدخال دروس علم الأخلاق وتاريخ الفلس قة والمنطق في مناهج التعليم الثانوي .

ثامناً : تحرير المرأة عند لطفي السيد :

يعرض أحمد لطفي السيد في هذه المقالة وجهة نظر " لتولوستوي · تقول : بأن المرأة هي في حقيقة الأمر مالكة الرجل ، وسيدته الحقيقية ، وحتى إن بدا غير ذلك ، ويؤيد أحمد لطفي السيد تولوستوى في وجهة النظر هذه ، ويرى أن ذلك اعتبارا جديدا يجعلنا نهتم بترقية المرأة إلى درجة أعلي من مرتبتها الحالية [١٣].

[١٣] (١) د . سامية الساعاتي : لطفي السيد والمرأة ، مقال بالكتاب التذكاري عن لطفي السيد ، ص ٧٣ ،

هذه يقول أحمد لطفي السيد في هذه المقالة : " إذا غصب الرجل حق المرأة في المساواة وحقها في الانتخاب والتوظيف ، فلقد غضبته حريته ، ، وأقامت نفسها عليه ملكا لا يرحم عند المقدرة ولا يجامل عند الحاجة ، ولا يعذر عند الزلة ، كأن المرأة قد اتخذت من حب الرجل لجمالها سلاحا تنتقم به منه علي ما فرط في تقدير المساواة بينها وبينه ، وتقتص منه علي فكرته السيئة في اعتبارها موضعا للاستمتاع فقط . فهو يتحكم عليها في المملكة وهي تتحكم عليه في البيت ، هو يظلمها في وضع القوانين ، ولكنها تظلمه بشئ أشق من ذلك بكثير وهو مصادرتها له في إحساسه ووجوده الخاص . تري المرأة تتدلل وتتجني وتعذب وتغضب وترضي ، وتشترط لرضاها عن زوجها أن يشتري لها كذا وكذا . ومن هو موضوع ذلك التعذيب ؟ هو الرجل الذي يظن حمقا أنه كما تقول له هي أحيانا : يا سيدي .

وما السيد إلا القاهر ، وما القاهر إلا هي – ألا تعطون المرأة حقها في الانتخاب ، وفي كل ما يساويها بالرجل في هذه الأحوال الاعتبارية ، حتى ، بأن يساويها الرجل في الحياة الداخلية ، ولكي يخف عنه ظلمها ا ترضى هي ويقل منه انتقالها ؟.

فإذا كان الأمر علي رأي " تولوستوي " ، وما أظن رأيه إلا صحيحا جدا من أغلب وجوهه ، أي أن المرأة هي في الحقيقة مالكة الرجل وسيدته الحقيقية ؛ وجب علينا أن نجتهد في أن تكون ملكاتنا أقل ظلما لنا وأكثر

عطفا علينا ، وذلك لا يتم لنا إلا إذا كانت ملكات قلوبنا متعلمات طاهرات القلوب فاضلات بكل معني الكلمة .

أليس ذلك اعتبارا جديدا يضاف إلى غيره من الاعتبارات الأخرى ، فيجعلنا نهتم أفرادا وجماعات بترقية المرأة إلي درجة أعلي من مرتبتهاالحالية ؟[١٤]

يتبين لنا من خلال استعراضنا لمقالات أحمد لطفي السيد عن المرأة أننا بحق أمام رجل سبق عصره ، رجل عاش في المستقبل ، رجل نادي بتعليم المرأة المصرية ، ومنحها الحرية كالرجل تماما ، في مطلع هذا القرن ، فتحقق كل ما نادي به في أواخر القرن ذاته .

إن أحمد لطفي السيد من أكبر رواد تحرير المرأة المصرية ، وإن لم يأخذ حظه من الشهرة والمعرفة في هذا المجال . فالكثيرون يجهلون جهوده العظيمة من أجل تحرير المرأة المصرية . والتي لمسناها في كل سطر بل في كل حرف من مقالاته .

" إن أحمد لطفي السيد كان اجتماعيا من الطراز الأول فهو يضع يده في مقالة بناتنا وأبناؤنا " علي أهمية القيم والعادات المصرية الأصلية في حياتنا ، ، وضرورة أن تمزج الفتاة المصرية المتعلمة بين عاداتها وقيمتها الأصلية ، وبين قيم التمدن الحديثة ، أو بعبارة أخري بين الأصالة

[١٤] (١) المنتخبات ، المصدر نفسه ، ص ٨٠ : ٨٢ وأيضا الجريدة ، العدد ٥٢٤ ، ٢٦

والمعاصرة كما يلمس في مقالته " لا تضيقوا عليهن " أهمية دور الأم كمربية لجيل بأسره ، وأن الأم لا تعطي ولدها من الأخلاق إلا ما لديها . "

الفصل التاسع

زكي نجيب محمود وتجديد الفكر العربي

أولا : تمهيد :

إن الدور الحيوي الرائد الذي أداه أستاذنا ومفكرنا زكي نجيب محمود لا يقل بأي حال من الأحوال عن أي دور قام بأدائه أعظم المفكرين العمالقة في أمتنا العربية قديمها وحديثها .

ولد زكي نجيب محمود في قرية ميت الخولي عبدالله وكانت تابعة لمحافظة الدقهلية ثم أصبحت تقع في زمام محافظة دمياط سنة ١ / ٢/ ١٩٠٥ م وقد قضى مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي بكلية غوردون الخرطوم عاصمة السودان حيث كان والده يعمل بالسودان أما الدراسة الجامعية فكانت في مصر وقد تخرج عام ١٩٣٠ م

وقد قضي بإنجلترا عدة أعوام للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن وهي كبري الجامعات الإنجليزية العريقة وذلك ف سبتمبر سنة ١٩٤٤ م حتى أواخر سنة ١٩٤٧ م . وقد أثرت دراسته في إنجلترا في تشكيل العديد من وجهات نظره ويتضح ذلك من خلال الكثير من كتبه كالمنطق الوضعي وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية وحياة الفكر في العالم الجديد ، بل إن إيمانه المبكر بفكرة الحرية قد ظهر في اختياره موضوع رسالة الدكتوراه ، وكان موضوعها الجبر الذاتي ، والمقصود بالجبر الذاتي هو أن الإنسان في حرية إرادته مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل . وبعدها عاد إلى مصر وعمل مدرساً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ومنذ عودته إلى مصر كان حريصاً على الدعوة إلى التشبع بروح

الثقافة المعاصرة من جهة والدعوة إلى التجريبية العلمية من جهة أخري . وقد حصل على العديد من الجوائز تكريماً له واعترافا بدوره الفكري والثقافي وريادته في مجال الفكر العربي الفلسفي منها على وجه الخصوص على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦٠ عن كتابه نحو فلسفة علمية وحصل على جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٧٥ وغيرها من الجوائز التي حصل عليها ولقد تعددت كتاباته الفلسفية التي أسهم بها في تطوير العربي المعاصر وقد برز ذلك في العديد من مؤلفاته التي قام بكتابتها وذلك من منظور فكر عربي معاصر

أن في تراثنا العربي – إلى جانب عوامل القوة التي سنذكرها في حينها – عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد ، وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نبوضاً أو ما يشبه النهوض ، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود ، لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه ، إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ونمهد الأرض ونحفر الأساس القوي المكين .

وسأكتفي من هذه العوامل المعوقة بثلاثة :

الأول : أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه ، وبسبب سلطانه السياسي ، صاحب (الرأي) ، لا أن يكون صاحب (رأي) ' بغير أداة التعريف " ، " بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس اراؤهم .

الثاني : أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا ، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوا ألف ألف مرة – لا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة ، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة ، فكلما مات مؤلف ، لبس ثوبه مؤلف اخر ، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً – فظن أن الطعام الواحد يصبح أضعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء .

الثالث : الإيمان بقدرة الإنسان – لا كل إنسان بل المقربون منهم – على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كما شاءوا ، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون – على صعيد الدولة – أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت ليم أهواؤهم أن يعطلوها .

وسأتناول كلا من هذه العوامل الثلاثة بشيء من التوضيح :

(أ) احتكار الحاكم لحرية الرأي :

إننا إذ نريد تحديد موقفنا من تراثنا ، تحديداً يجعل الخلف موصولاً بالسلف ، دون أن تفوت هذه الصلة على الخلف أن يعيش في عصره ولعصرة فلابد لنا أن نميز في ذلك اث بين ما نحييه ليحيا ، وما نطمس عصره ليموت .

إن ذلك المعيار العاقل نفسه ، ليحمل في طيه إشارة إلى أول ما ينبغي أن نتنكز له من تراثنا ، وهو أن نحتكم إلى التقليد حيث يمكن تحكيم العقل ، ألا إن في تراثنا ما يقيم للعقل قوائمه ، فذلك – إذن – هو الجانب الجدير

منا بأن نصل به حاضرنا بماضينا ، لكن في تراثنا كذلك خطاً مضاداً ، أوشكت الغلبة أن تكون له في عصور الضعف ، وهو الخط الذي يركن إلى الأسهل الأيسر ، فيستنيم للتقليد .

فنحن إذ نثور على أتباع التقليد الغبي الأعمى ، فإنما نثور على جانب من التراث بجانب آخر منه ، فأبو العلاء الثائر على المقلدين ، هو نفسه جزء من تراثنا ، كما أن المقلدين جزء آخر ، فأي سبيل لنا – نحن أبناء هذا العصر – يمكن أن تكون أوضح سبيلاً وأهدى ، من أن نقلب في الموروث ، لنأخذ جزءه العاقل المبدع الخلاق ، وننبذ جزءه الآخر الخامل البليد ؟ نأخذ

جزءه العاقل المبدع الخلاق ، لا لنقف عند مضمونه وفحواه ، نبدي ونعيد ، بل لنستخلص منه الشكل ، كي نملأ هذا الشكل بمضمون من عصرنا ومن حياتنا ومن خبراتنا .

فإذا أخذنا الأسلاف منظار العقل ، الذي استخدموه وهم اشداء أقوياء ، انبثقت لنا على الفور أسس جديدة نقيم عليها حياتنا الفكرية بدل الأسس السائدة ، والأسس الجديدة المرجوة هي أسس الحوار الحر الذي تتعادل فيه قامات الناس ، وإن تفاوتوا بعد ذلك في سداد الرأي وقوة الحجة ، وأما الأسس التي نريد لها الزوال ، فهي تلك التي تجيء فيها الفكرة من عل ، لتهبط كالقدر على رؤوس الناس ، وعندئذ يكون الصواب هو المعيارالتي

تمليه تلك الفكرة " السامية " ، ويكون الخطأ هو الجرأة على مناقشتها فضلاً الجرأة على تجريحها والتمرد عليها.

الأصل في الفكر – إذا جري مجراه الطبيعي المستقيم – هو أن يكون حوارا بين " لا " و " نعم " وما يتوسطهما من ظلال وأطياف ، فلا الرفض . المطلق الأعمى يعد فكراً ، ولا القبول المطلق الأعمى يعد فكراً ، ففي الأول عناد الأطفال ، وفي الثاني طاعة العبيد ، الله وحده هو الذي وسع كرسه السماوات والأرض ، فاتسع علمه للحق كله ، يعلمه علم اليقين ، علماً ليس فيه : " إما ... وإما " أما علمنا نحن البشر ، فأقصاه معرفة تد البدائل ، نرجح فيها بديلاً على بديل ، فما من فكرة إلا وتحتمل أن يكون نقيضها هو الصواب ، وكل ما يسعنا – ونحن نفكر في مشكلة معروضة – أن نتقصى الممكنات ، ليقوم بينها حوار ، يثبت أحدها ويقصى هو جميع سائرها .

ومن الأخذ والرد خلال عملية الحوار ، نقبل من الآراء المعروضة ما نقبله ونرفض ما نرفضه ؟ على أن القبول هنا يكون قبولا لما " نظن " أنه الصواب ، ويكون الرفض رفضاً لما " نظن " أنه الخطأ .

لم تكن مصادفة أن أخذ سقراط يطوف في الأسواق محاوراً ، كلا ولا مصادفة أن ساق لنا أفلاطون فكره في الحوار ، ولكنه كان في الحالتين أمراً مدبراً منهما مقصودا ، ليكون أمام الناس من بعد ، بمثابة الإعلان عن اسي حرية الفكر كيف تكون .

تلك هي طبيعة الفكر الحر : أن يكون حواراً متعادل الأطراف ، لا يأمر فيه أحد أحدا ، ولا يطيع أحد أحدا ، إلا بالحق ، ليس فيه رجحان للموتى على الأحياء ، ولا تفضيل لطائفة من الأحياء على طائفة ، أما إذا أنقلب الوضع وانعكس ، فأصبح ما نسميه " فكرا " هو أن يأمر أمر ليصدع بأمره مطيع ، واختصر الطريق الذي كان بين المتحاورين جيئة وذهاباً ، فبات طريقاً في اتجاه واحد : أعني أن يكون جينة ولا ذهاباً ، أن يكون هبوطاً ولا صعود ، أن يكون قولا من هناك وسمعاً وطاعة من هنا ، فعندئذ قل على حرية الفكر السلام .

أس البلاء إذن في مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة ، فإذا جلا لك صاحب السيف صارمه ، وتلا عليك باطله ، زاعماً أنه هو وحده الصواب المحض والصدق الصراح ، فمادا أنت (صانع إلا أن تقول له " نعم " وأنت صاغر ؟ هذه صورة رسمها أبو العلاء بقوله :

جلوا صارماً وتلوا باطلاً وقالوا : صدقنا ، فقلنا : نعم

وهكذا كانت الحال في جزء من تراثنا ، وهو الجزء الذي ندعو إلى طمسا ليموت ، فلقد يكون للأمير أو الوزير رأي ، ورأيه في رأسه ، والسياف إلى جواره ، ثم يمثل المخالف بين يديه ، وفي مثوله هذا يكون الختام .

وانظر إلى قصة الحاج المتصوف بعد بشار الشاعر قاله هذا المتصوف ما قاله عن مذهبه في الحلول ، وناظره على بن عيسى الوزير ، وضاق به ،

فقال له آخر الأمر : تعلمك لطهورك وفرضك أجدى عليك رسائل أنت لا تدري ما تقول فيها ... ما أحوجك إلى الأدب !

لو اقتصر الوزير على المناظرة رأياً برأي ، ومذهباً بمذهب ، لما وجدنا في الأمر إلا ما يدعونا إلى الزهو بماضينا الفكري ، أما هذه الخاتمة المنذرة التي ختم بها الوزير حديثه ، وهي أن الحلاج في حاجة إلى وزير الطامة . لأن السلطة عندئذ تختلط بالرأي ، ولقد حدث بالفعل أن أمر السلطان بضرب الحلاج ألف سوط ، وبقطع يده ، ثم بإحراقه يؤديه ، فتلك في النار

على أن الخبر الخاص بما يسمونه محنة القرآن : أقديم هو أم حادث ، كاف وحده لتصوير العلاقة بين صاحب القوة السياسية والأعزل منها ، حين يقع بينهما اختلاف في الرأي .

كان هناك رأيان في القرآن ، من حيث الحداثة والقدم ، يذهب أحدهما إلى أن القرآن لكونه كلام الله ، فلا يعقل ألا يكون أزلياً مع أزلية الله ، وإلا فهل جاء زمن كان الله فيه بغير كلامه – أي بغير علمه – إلى أن شاء فأنزله على رسوله ؟ ويذهب الرأي الثاني إلى أن القرآن حادث ، بمعنى أنه لم يوجد إلا وقت نزوله ، وأما قبل ذلك فلم يكن .

وكان هناك من النقباء والمتكلمين من يأخذون بالرأي الأول – ومنهم الإمام أحمد بن حنبل – وتصادف أن يكون الخليفة المأمون من يأخذون بالرأي الثاني . فهل يترك كل رجل وشأنه فيما يرى ؟ لا بل يأخذ الخليفة لنفسه حق التنكيل بمن لا يرى رأيه .

لا ، لم يكن في ساحة الفكر عند الأسلاف " حوار " حر إلا من القليل النادر ، وفي مواقف لم تكن بذي خطر كبير على سلطة الحاكم ، وكيف يكون والحوار إنما يتم بين أنداد ذوي قامات متقاربة ، وأوزان متكافئة ؟

الفكرة عندنا ممزوجة بشخص صاحبها وكرامته ، ارفضها ترفضه معها ، واقبلها تقبله ، إنها شبيه بالكلب ، في قول الإنجليز حين يقولون : من أحبني أحب كلبي ، أو هي قريبة من بعير المحب وناقة الحبيبة ، في تصور الشاعر العربي القديم ، الذي قال إنه هو وحبيبته يتبادلان الحب ، فلم يلبث أن امتد هذا الحب المتبادل أن امتد ليشمل ناقتها وبعيره : وأحبها وتحبني ويحب ناقتها بعيري " أما أن تنزع الفكرة عن شخص قائلها ، لتوضع على " أرض " البحث – إذ البحث عندنا لا يفرش له " بساط " إلا في عالم الأمثال السائرة . فيدور عليها النقاش إيجاباً أو سلباً وتضحيحاً وتكميلا ، دون أن شخصه ولا في يكون في شيء من ذلك كله ما يمس صاحب الفكرة فـ كرامته . حاكماً كان صاحبها أو محكوماً . فذلك ليس من طباعنا ، ولا هو جزء من كياننا ، فإذا ذكرنا أن هذه " الموضوعية " شرط أساسي أول لأية ذلك ما تري . خطوة يخطوها السائر نحو حياة العلم ، فلك أن تستنتج من ذلك ما تري .

(ب) سلطان الماضي على الحاضر :

سلطان الماضي على الحاضر هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على مع أنه لم يبق الأحياء ، وقد يبدو غريباً أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة ،

لنا منهم إلا صفحات مرقومة صامتة ، لا تمسك بيدها صارما تجلوه في وجوهنا فيفزعنا كما قد يفعل الأحياء من ذو السلطان ، لكن هذا هو الأمر الواقع ، الذي في مستطاعنا أن نفسره ، وليس في مستطاعنا أن ننكره .

أن فرنسيس بيكون حين أراد أن يعين ضروب الوهم التي تضلل الإنسان عن الفكر الصحيح ، جعل بينها ضرباً أطلق عليه اسم " أوهام .

المسرح " – ولقد كان بيكون أديبا فيلسوفا ، أو فيلسوفاً أديبا ، يصوغ أفكاره في صور مجسدة شأن الشعراء في صياغة اللفظ – فهو هنا قد اختار صورة " المسرح " ليكثف " بها ما يعنيه إذا ما زعم لنا أن للموتى تأثيرا قوياً في نفوسنا ، يكاد يلبينا عن حقائق الأمور بما يحدثه فينا من الإيهام .

إن النظارة في المرح يشهدون الممثلين وقد يكون المحسن البطل على المسرح في حقيقته أبشع الأشرار خسة وندالة كما قد يكون المس وٴلاء على المسرح في حقيقة حياته الرجل الطيب المحمود الخصال ، لكن النظارة لا يلبثون إذا ما الصفات الأنوار ، وانزاح الستار ، وبدأ الممثل يدخلون أمامهم ويسلكون بما يسلكون وينطقون ما ينطقون ، حتى ينسوا نسيانا تاماً أنهم في مسرح وأن ما أمامهم ليس هو الحقيقة الواقعة .

وهكذا قل في أمر الإنسان إذا ما وجد نفسه حيال فكرة أو عبارة قالها قضى منذ زمن ، لكنه ترك وراءه شهرة وسمعة تملأ النفوس بالرهبة ، فقد يجد هذا الإنسان عندئذ أن من المتعذر جدا عليه النجاة من سحر هذه

الرهبة ، وأن أيسر السبل وأمنها من الزلل هو أن يتقبل كل ما قد تركه له سلفه ذاك ذو الشهرة والسمعة .

فما أسرع ما يتحول الأمر عند الإنسان من إعجاب بالقديم إلى تقديس له يوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ ، فعندئذ تنسدل الحجب الكثيف بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات في العلم والمعرفة ، ولقد كان العامل الأول في النهضة الأوروبية هو تحول الناس من حالة الاكتفاء بما كتب الأقدمون ، إلى كتاب الطبيعة المفتوح لكل من أراد منهم أن يقرأ علماً جديداً .

(ج) تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات :

وأما ثالث العوامل المقيدة لعقولنا عن الأصالة ، المكبلة لأرجلنا عن السير ، فهو ذلك الميل الشديد الذي نحسه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة ، فيكفي أن يشاء الله لواحد من عباده أن يكون من " الصالحين " لينصرف " صلاحه " هذا . في أوهام الناس . لا إلى شق الترع وبناء الجور ورصف الطرق ، بلى لينصرف صلاحه نحو تعطيل أي قانون طبيعي شاء ، فهو يأتي لك بالفاكهة من هواء الغرفة ، وليس من الضروري عنده أن تحتاج الفاكهة إلى تربة وماء وشمس وهواء ، وهو يقرأ لك الطروس المطوية ، لأن القراءة عنده ليست مشروطة ببصر ورؤية .

ولو اقتصر الأمر في هذا على سواد العامة ، لما أخذنا عجب فالإنسان منذ خلق يمقت العقل ويتمنى أن تكون للقلب الغلبة والسيادة ، لكن الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم ، وأي علماء ؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض ، ومتى ؟ في عصرنا هذا ، وأين ؟ في قلب الجامعات !!

إنك في يومنا هذا ليأخذ العجب أشد العجب ، إذا ما أتيح لك أن تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية ، لتستمع إلى ما يديرونه بينهم من أحاديث عن تصديق وإيمان ، إذا فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات ، إنهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضى أن يحكى عن أصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كل الخوارق التي تبطل أي قانون شئت من قوانين الطبيعة : كأن الله تعالى يرضيه أن تكون سنته في كونه لهواً وعبثاً ، إن هؤلاء العلماء وهم في معاملهم لايقبلون إلا أن تكون قوانين العلم حاسمة صارمة ، فما الذي يصيبهم إذا ما تركوا معاملهم وعادوا إلى منازلهم يسمرون ؟ أيتركون

عقولهم مع معاطفهم البيضاء في حجرات المعامل ، ليعودوا إلى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم إلا من الخرافة وانعدام النقد وسرعة التصديق ؟

أسلافنا السذج إبان تصور الضعف ، وأقراننا المعاصرون في عصر العلوم كلاهما سواء في قبون ما يحكى لهم من أن من ذوي النوايا الطيبة والقلوب المؤمنة من يطير في الهواء بلا أجنحة ومن يسير على حوامل ، كلاهما

سواء في تصدي ما يحكى لهم من قدرة أصحاب الكرامات على أن يغرفوا من وعاء صغير على النار طعاماً يكفي ألفاً من عباد الله الجائعين ، وأن تخرج لهم الطيور الخضر من العدم لتظلل رؤوسهم إذا اشت بهم البجير من شمس الصيف الحارقة ، كلاهما سواء في تصديق ما يحكى لهم عن القوة السحرية لكنمات تكتب أو تقال فإذا العليل صحيح معافي وإذا المهزوم المغلوب غالباً منتصراً ، وإذا الرزق كثير والخير وفير بغير عناء ، العمل

ليست الأحداث عندنا مرهونة بأسبابها الطبيعية إلا ونحن في قاعات الدرس وبالمدارس والجامعات حتى إذا ما انصرف كل منا إلى حياته الخاصة هـ في داره أو في المجتمع ، أفصح صدره لكل خرافة على وجه الأرض ، يقبلها راضياً مغتبطاً مؤمناً مصدقاً ، وإذا كان هذا شأن العلماء منا والدارسين ، فماذا تتوقع لشأن سواد الناس أن يكون ؟

الفرق بين " السحر " والعلم " هو هذا بعينه ، وليس أي شيء سواه ، فالسحر والعلم كلاهما محاولة لرد الظواهر إلى عللها أو أسبابها ، غير أن الساحر لا يقلقه أن يرد الظاهرة البادية للعين إلى علة غيبية ليس في وسع الإنسان أن يستحدثها أو أن يسيطر عليها ، وأما العالم فهو لا يقر نفساً إلا إذا رد الظاهرة المحسوسة إلى علة محسوسة كذلك ليمكن بعد ذلك أن نوحد هذه العلة المحسوسة فتتبعها الظاهرة إذا أردنا ، الساحر والعلم يقفان معا إلى جانب مريض ليعملا على شفائه ، فأما الساحر فيربط الظاهرة المرضية بالجن والعفاريت ، وأما العالم فيربطها بجرثومة معينة ، فبينما

يصبح الطريق مفتوحا أمام العالم للبحث عن الوسيلة التي يقتل بيا تلك الجرثومة نيزول المرض ، ترى الطريق مغلقاً أمام الساحر ، لأنه لا يدري كيف يغالب هؤلاء الجن والعفاريت لينزاحوا عن المريض فينزاح المرض لذلك يلجأ إلى وسائل لا علاقة بينها وبين المرض وشفائه ، كأن يدق الطبول أو يحرق البخور أو يكتب الأحجبة والتمائم . قبل أقول أننا في حياتنا الثقافية مازلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية ، وأننا لولا علم الغرب وعلماؤه ، لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها ، فإذا هي حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى .

قائمة المراجع

(١) قاسم أمين : **المرأة الجديدة**

(٢) د . عاطف العراقي : **العقل والتنوير**

(٣) قاسم أمين : **تحرير المرأة**

(٤) ضمن كتاب تذكاري عن أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٨٦ م .

(٥) أرسطو طاليس علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية بمقدمة بارتلمر سانتهتلير . ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد مدير دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤٣ و ١٩٢٤ م

(٦) د . حسين فوزي النجار : **مقال لطفي السيد وآراؤه التربوية** ، ضمن الكتاب التذكاري .

(٧) د . سامية الساعاتي : **لطفي السيد والمرأة** ، مقال بالكتاب التذكاري عن لطفي السيد.