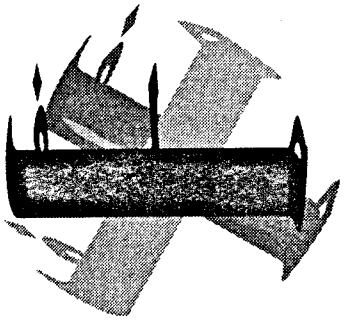


محمد عبده: من الفجيعة بالتاريخ إلى استيعاب الأزمنة الحديثة

محمد جمال باروت

تثير استعادةُ الإصلاحية الإسلامية، ومحاولةُ ترهينها، أسئلةً معقدةً عمّا تبقّى منها، في شروطٍ ضاغطةٍ تَطْلبها وتَنْفيها في آن واحد. وتُبدي النخبةُ العربية الحديثة في سياق هذه الشروط اهتماماً مركزياً بتلك الاستعادة التي، وإنْ كانت تبدو في بعض وجوهها وكأنها تعبيرٌ «سِجاليٌّ» عن الاستقطاب الراهن بين النُّخَب «العلمانية» و«الإسلامية» العربية، فإنها تنطوي على محاولةِ النخبة العربية الحديثة إعادةَ تعريفِ نفسها بوصفها وريثةً «عصر النهضة والتنوير». فتكون الاستعادةُ، المشوبةُ هنا بالاستعارة والتبشير والاستخدام الأداتيّ، جزءاً مرتبكاً من أزمةٍ وتطلعاً إلى تجاوزها في آنٍ واحد. وتلك الأزمة ليست أزمةَ النخبة العلمانية التي يشتدّ طلبُها على الخطاب الإصلاحيّ من جديد فحسب، بقدْرِ ما هي أيضاً أزمةُ النخبة الإسلامية التي ترتاب بذلك الخطاب وترميه بالشبهات: فالنخبتان متورطتان في وضعية تاريخية واحدة، وفي الإصلاحية الإسلامية الكثيرُ مما يمكن أن تقوله اليومَ لشرائح هاتين النخبتين معاً، اللتيْن بدأ تاريخُ تكوّنِ وعيهما المعاصر بالحوار، وانتهى اليومَ في كثيرٍ من المحطات إلى تبادل الشجار.

يبدو السؤالُ الإشكاليُّ الذي صاغته تلك الإصلاحيةُ بلسان شكيب أرسلان: «لماذا تأخّرَ المسلمون وتقدَّم غيرُهم؟» أبرزَ أسئلة تلك الوضعية المحددة. فقد كان هذا السؤالُ محاولةً إصلاحيةً إسلاميةً لتجاوزِ ما يمكننا تسميتُه (مستعيرين تعبيراً لمرسيا إلياد) بـ «فجيعة المسلم التقليديّ في التاريخ». ولقد ترسّختْ تلك الفجيعةُ في الوعي الإسلاميّ منذ القرن الخامس الهجريّ، واستمدتْ شرعيّتَها من حديثٍ نُسِب إلى الرسول يقول ما مفادُه إنّ خيرَ القرون هو قرنه...(١). وتَظْهر هذه «الفجيعةُ» في شكلِ وعيٍ مستمرٍّ بتقهقر التاريخ الإسلاميّ عن «قرونه الذهبية» الأولى، فيبدو هذا التقهقُر وكأنه منقوشٌ بشكلٍ مُسبقٍ في طبيعة الإسلام، بل كأنّ مسيرة التاريخ ليست إلا تحقيقاً لتلك النبوءة المحمّديّة الفاجعة بعودة الإسلام «غريباً» كما بدأ. ومن هنا سيطرتْ عقيدةُ الاستسلام للقدر المنقوش، وعقيدةُ القرون «الذهبية» الأولى ونزعِها عن التاريخ الفِعْليّ، وسيطرتْ أفكارُ «نهاية الزمان» على الوعي الإسلاميّ التقليديّ. وكان الطرحُ الإصلاحيّ الإسلاميّ لذلك السؤال الإشكاليّ يرسِّخ أسطورةَ الأصل الذهبيّ المؤسِّس، إلا أنه لا ينطلق منها كي يشرْعِنَ «التقهقرَ» في التاريخ، بل كي يَفْتح إمكانياتِ تجاوزه.

وربما يكمن هنا جوهرُ الاختلاف ما بين الوعي الإسلاميّ التقليديّ والوعي الإصلاحيّ بـ «فجيعة» التاريخ أو «تقهقرِه» المستمرِّ. وقد شخّص الإمام محمد عبده أشكالَ تلك الفجيعة في سيطرة «عقيدة الإذعان للقَدَر» على الوعي الإسلاميّ. وقد رأى عبده أن هذه العقيدة هي «من أسباب الانحطاط عند الشرقيين عموماً، وعند المسلمين خصوصاً، لأنها نزعتْ بالأمم المعتقِدَةِ بها إلى الكسل»، فاتخذها المسلمون «مثبِّطاً للعزائم وغلاً للأيدي عن العمل»(٢) مدّعين أنهم باتوا في «آخر الزمان» الذي «ورد في الأخبار ما يدلُّ على أنه كائنٌ لا محالة، وأنّ الإسلام لا بد أن يُرفع من الأرض...؛ واحتجّوا على اليأس والقنوط بآياتٍ وأحاديثَ وآثارٍ تَقْطع الأملَ، ولا تَدَعُ في نفسٍ حركةً إلى عمل»(٣).

ولا أدلَّ على أنّ التفكير الإصلاحيّ الإسلاميّ بالعودة إلى أصلٍ ذهبيّ

١ ـ احميدة النيفر: «الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية»، مقال غير منشور، ص ١ ـ ٢.

٢ ـ ٣ ـ **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمع وتحقيق: محمد عمارة، ج ٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ٤٨١، ٣١٩ و٣١٥.

مؤسِّس كان محكوماً بسؤالِ تجاوُزِ تلك الفجيعة، من أنه اعتبر نفسَه حركةَ إصلاحٍ على غرار حركة الإصلاح البروتستانتيّ في المسيحية، التي أجمع الإصلاحيون الإسلاميون على أنّ المدنية الحديثة كانت من نتائجها. فكان يَقْبع في كلٍّ منهم نوعٌ من «لوثرٍ» إسلاميٍّ، يستوي في ذلك جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان وعبد الرحمن الكواكبي ورفيق العظم على سبيل المثال لا الحصر[1].

وعلى المقلب الآخر فممّا لا شك فيه أنّ المدنية الأوروبية الحديثة تَدين بالكثير للمدنية الإسلامية نفسها. إلا أنّ محمد عبده تفرّد بين الإصلاحيِّين في اعتبارِ أنّ البروتستانتية ـ التي أفضتْ إلى المدنية الحديثة على حد الفهم الإصلاحيّ لها ـ ليست إلا نتاجَ التأثر الأوروبيّ بالإسلام، فـ «جاءت في إصلاحها بما لا يَبْعد عن الإسلام إلا قليلاً، بل ذهب بعضُ طوائف الإصلاح في العقائد إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام، إلا في التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلّم، وأنّ ما هُمْ عليه إنما هو دينُه، يختلف عنه اسماً ولا يختلف معنى إلا في صورة العبادة لا غير»؛ وبذلك «استقامت أمورُ دنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام» و«تقررتْ أصولُ المدنية الحاضرة»[2]. ومن هنا احتفى محمد عبده بقولِ بعض البروتستانت إنهم يريدون «للمسيحية معنى آخرَ ينطبق كلَّ الانطباق على اعتقاد المسلمين فيها»[3]. بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حين اعتبر أنّ البروتستانتية ليست إلا «اسماً» آخرَ للإسلام لا تختلف عنه في العقيدة أو أصول الدين بل في «صورة العبادة»، وأنها ليست إلا «طَلاً من وابله أصاب أرضاً قابلةً، فاهتزّتْ وربَتْ وأنبتتْ...»[4]. ويمكن تكثيفُ مضمون هذه المطابقة في الترسيمة التالية: الإسلام بروتستانتيٌّ عقيدياً، كاثوليكيٌّ اجتماعياً وأنتروبولوجياً. وتعني الطبيعةُ البروتستانتيّة للإسلام هنا أنه «علمانيّ» بطبيعته، لا يعترف بأيّ واسطةٍ كهنوتيّةٍ ما بين المؤمن والله، بقدر ما تعني «كاثوليكيتُه» الاجتماعيةُ المحققةُ أنها من «المَزيدات» التي طرأتْ عليه. فـ «كلُّ ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سمّوه إسلاماً»[5]، على حد تعبير الأستاذ الإمام.

ثمة مفارقةٌ، إذن، تتمثّل في وجود إسلام بدون مسلمين ومسلمين بدون إسلام. ويتلخص حلُّها في أنْ يعود المسلمون إلى إسلامهم «الصحيح»، وأن يكونوا مُسْلمين بالفعل لا بالاسم. وستعيدهم نتائجُ ذلك إلى الريادة في المدنية الحديثة، وتجاوُزِ «الفجيعة» بالتاريخ، أيْ إلى حلّ سؤال: «لماذا تأخّر المسلمون وتقدَّمَ غيرُهم»؟.

يجب بالطبع النظرُ إلى المطابقة ما بين الإصلاحيْن البروتستانتيّ والإسلاميّ في حدودٍ ضيقة، وقراءتُها في إطارِ آلياتِ «هِجرة النظريات» من مجالٍ إلى مجال آخر. فقد تبدو المطابقةُ شكليةً هنا، من حيث أنّ البروتستانتية كانت صياغةً جديدةً للعقيدة، في حين أنّ الإصلاحية الإسلامية هي عودةٌ إلى أورثوذكسية متجددة[6] فلم تستطع (لأسباب معقّدة) أنْ تمثّل ثورةً لاهوتيةً إسلامية تعترف باستقلال العالم بقدر ما أكّدتْ على أولية الشريعة. ولا ينفي ذلك أنّ فعّاليتها كانت منصبّة على تعزيز «زمنية» العالم أو «دنيويّته». ذلك أنّ فعّاليتها العلمانية ليست من النوع الفرنسيّ الذي يُواجِه ما بين الدينيّ والمدنيّ، بل هي درجة من درجات النوع العلمانيّ الذي نَشْرح مضمونَه عبر مفهوم sécularisme أي الزمنيّة أو «الدنيوية»[7]، التي لا تواجِه ما بين الدينيّ والمدنيّ، بل تعترف باستقلالهما، وإن كان نزعُ واحدهما عن الآخر من أبرز نتائجها.

اصطدمتْ إصلاحيةُ الأستاذ الإمام بتقليدية الوعي الإسلاميّ

---

١ ـ يرى الأفغاني أنّ الإصلاح اللوثريّ البروتستانتيّ هو «سببُ انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية» (رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، مطبعة المنار، مصر، ط ١، ١٩٣٩، ج ٣، ص ٢٨٥). كما يرى الكواكبي أنّ هذا الإصلاح أثّر في الإصلاح السياسيّ أكثر من تأثير الحرية السياسية في الإصلاح عند الكاثوليك (الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، مطبعة المعارف، مصر، دون تاريخ، ص ٢١ ـ ٢٢). أما أرسلان فيرى أنه لولا الإصلاح الدينيّ الذي قام به لوثر وكالفن لما انبثق فجرُ الحرية في أوروبا، ولكانت القرونُ الوسطى قد امتدتْ إلى عصرنا هذا، وأنّ الأمم البروتستانتية ترى أنّ «مذهبهما كان فجر أنوار أوروبا» بل «إنّ الإسلام في يومه هذا إنما يجتاز دوراً كذلك الدور الذي قد اجتازته النصرانيةُ في أوائل عهد الإصلاح في القرن التاسع عشر؛ فالدوران حقاً متشابهان، من حيث سيادةُ النقل والتقاليد على عقيدة العقل سيادةً مطلقةً، ومن حيث العداءُ المنتشرُ للحرية الفكرية والعلوم الطبيعية الصحيحة... فمَنْ يقارنْ بين الشريعتيْن الإسلامية والنصرانية من جميع وجوههما يَرَ أنّ روح الأولى اليوم وروحَ الأخرى بالأمس إنما هي روحٌ واحدة» (شكيب أرسلان: **حاضر العالم الإسلامي**، ج ١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٢هـ، ص ٢٦٧). وهو ما يذهب إليه الإصلاحيُّ السوريُّ رفيق العظم، تلميذُ الأستاذ الإمام، حين يربط ما بين النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر وبين الإصلاح الدينيّ الذي دعا فيه لوثر إلى ترك البِدَع الدينية، فكان الإصلاحُ المدنيُّ من بعدُ نتيجةً لهذا الإصلاح الدينيّ (محمد محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ١، ط ٦، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ دمشق ١٩٨٣، ص ٣٥٦).

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ محمد عبده، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥، ٣٣٨، ٤٦٥، ٣١٩.

٦ ـ هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار للنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٣٨.

٧ ـ حول مسوِّغات ترجمة المصطلح بـ «الدنيوية» لا «العلمانية»، انظرْ كمال أبو ديب في مقدمة ترجمته لكتاب إدوارد سعيد: **الثقافة والإمبريالية**، دار الآداب، ط ١، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٠.

السائد في زمنه. كان العقل الأصوليّ الإسلاميّ[1]، الذي شهد أوْجَهُ في القرنيْن الثاني والثالث الهجريين، قد توقف منذ قرونٍ عن العمل، وتحوّل من «عقلٍ مكوِّن» (بكسر الواو وتشديدها) إلى درجاتٍ وضيعةٍ من «عقلٍ مكوَّنٍ» (بفتح الواو وتشديدها)، في مدوَّناتٍ فقهيةٍ مغلقةٍ لا تسمح بالاجتهاد داخل المدوَّنة الفقهية نفسها... إلى درجة أنّ شيخ الإسلام في الدولة العثمانية مَنَعَ جهازه من إصدار أيّ فتوى تشرعن **مجلة الأحكام العدلية** التي نضّدتِ القوانينَ المدنيةَ الإسلاميةَ، بسبب أنّ بعضَها لا يتفق مع أحكام المذهب الحنفيّ[2]. وكان الأزهر نفسُه صورةً نموذجيةً عن هذا العقل المكوَّن، دفعتْ مثلاً بالشيخ عليش، مقدَّم المالكية فيه، إلى حمل حربةٍ ومحاولةِ التوجهِ بها إلى السنوسي المالكي الأب، لا لشيء سوى لأنه قال بإمكانيةِ تخطّي بعضِ أصول الفقه المالكيّ، وطَرَحَ «الاجتهادَ المطلق»[3] في الشرع. كما دفعتْ فتوى الأنبابي شيخ الأزهر عامَ ١٨٨٧، والتي أُريدَ بها الإصلاحُ، إلى القول بعدم جواز تعلُّم المسلمين للعلوم الطبيعية[4]... فضلاً عن استهجان شيوخ الأزهر لإدخال الجغرافيا بين علوم الأزهر[5]. فلقد غدا الاجتهادُ في المذهب أو «التخريجُ» فيه جريمةً، فكيف بـ «الاجتهاد المطلق» الذي يسمح بمجتهدين مُطْلقين على غرار مؤسسي المذاهب؟ وقد نقل رشيد رضا صورةَ الأستاذ الإمام القاتمةَ عن الانحطاط العلميّ والفقهيّ والإداريّ والأخلاقيّ للأزهر في زمنه، وأنه لم يكن يرى فيه إلا أدنى من «إسطبل» و«مارستان»[6]، بل ذهب عبده إلى القول: «إنْ كان لي حظٌّ من العلم الصحيح، فإنني لم أحصّله إلا بَعْدَ أن مكثتُ عشرَ سنين أكْنس من دماغي ما عَلِقَ فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغْ ما أُريدُ له من النظافة»[7]!

لمس الأستاذُ الإمام بشكلٍ مبكرٍ عقمَ النموذج الأصوليّ التقليديّ، وانتهاءَه إلى نموذج يعوّق أيَّ استئنافٍ للاجتهاد في الشرع. ومن هنا دفَعَ تلامذتَهُ إلى إعادةِ تأسيس فهمهم لعمل أصول الفقه على أساس نظرية المقاصد الشرعية للإمام الشاطبي. وكان قد سَبَقَ له أن ميَّز بوضوحٍ، في ميدان شرح آرائه عن كيفية تجديد مناهج الأزهر، بين «الوسائل» (مِثْل علوم النحو والبلاغة واللغة) وبين «المقاصد» (التي وضع فيها تفسيرَ القرآن والحديث)[8]. إلاّ أنّ نبشه لنظرية المقاصد الشاطبية انطوى على قوله باستئناف تفكيرٍ أصوليٍّ جديدٍ يتخطى النموذجَ التقليديّ (الذي صاغ الإمامُ الشافعيُّ صورتَه الأساسية) ويقوم على التفسير «المقاصديّ» للشريعة. إنّ أهمية الأستاذ الإمام في علم أصول الفقه هنا لهي أكبرُ مما تمّ التنبّهُ إليه، سواء في الدراسات الإسلامية أو العلمانية أو الاستشراقية. إذ إنّ حركة استعادة نظرية المقاصد الشاطبية، النشيطة اليوم في الوسطِ النخبويّ الإسلاميّ، وفي الوسط القريبِ منه، تعود مرجعياً إلى الأستاذ الإمام، الذي كان أوّلَ مَنْ حرَّض تلامذته على نبش كتاب الشاطبي واستئنافِ تفكيره الأصوليّ المقاصديّ.

لقد وجد عبده في نظرية المقاصد الشاطبية تعزيزاً لتفسيره التاريخيّ للتشريع، في مقابل مدرسة الشرح على المتون l'école de l'exégèse التي ال النموذجُ الأصوليُّ التقليديُّ إلى نُسخ نموذجيةٍ ومبسَّطةٍ ومغلقةٍ عنها. وقد تأسَّس تفسيرُهُ التاريخيُّ ذاك على إيمانه الشديد بالقيم التطورية والليبرالية الإنكليزية. إذ تعود علاقتُه بتطورية سپنسر إلى أواخر ثمانينيّات القرن التاسع عشر حين تَرْجم له كتابَ **التربية**، إلا انّه حَرِصَ في ١٠ اغسطس ١٩٠٣ على زيارته في فراش المرض. وهو ما دفع الشربيني، شيخَ الأزهر، إلى التعريض ضمناً به من خلال تعريضه بالطلبة الأزهريين «المخدوعين» بسپنسر على حد تعبيره. فثارت نقمةُ الأستاذ الإمام الذي بنى تقويمَه لتطورية سپنسر، التي تحترم البعد الدينيّ للطبيعة الإنسانية، على ترسيمته الأثيرة عن

---

١ ـ لا نعني بالأصولية هنا معناها السياسويّ الشائع، بل معناها في علم أصول الفقه الإسلامي. والأصوليّ، هنا، هو العلوميّ او الابيستمولوجيّ، الذي يحدِّد القواعدَ التي تحكم عمليةَ الاجتهاد أو استنباطِ الأحكام القانونية الشرعية التفصيلية. ومن المتفق عليه انّ أول واضعٍ لهذا العلم في صورةِ قواعدَ مقننةٍ هو الإمام الشافعيّ.

٢ ـ قيس جواد العزاوي: **الدولة العثمانية، قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، الدار العربية للعلوم/مركز دراسات الإسلام والعالم، ط ١، ١٩٩٤، ص ١١٣ و١٢٠.

٣ ـ محمد عبده، ص ٣١٢.

٤ ـ أورده عباس محمود العقاد: **محمد عبده**، المؤسسة المصرية للكتاب، مكتبة مصر، دون تاريخ، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

٥ ـ محمد عبده، ص ٣١٣.

٦ ـ أوْرَد نصَّه الكاملَ: محمد محمد حسين، ج ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٠.

٧ ـ ٨ ـ محمد عبده، ص ١٧٩، ١٨٢ ـ ١٨٣.

تآخي «العلم والدين» و«الإسلام والمدنية»[1].

ولعلّ ذلك ما يفسِّر أنّ عبده ـ وإن انشغل بتجديد الأزهر وانخرط في أكثر من مواجهة مع شيوخه وأعمدته ـ لم يتجه بقيمه التطورية والليبرالية الإنكليزية (التي ذوَّبها في فهمه المقاصديّ للشريعة) إلى الأوساط المشيخية التقليدية «المعمَّمة»، بقدر ما توجَّه بها إلى أولئك الذين تلقوا تعليماً «مدنياً»[2] يؤهِّلهم لتلقي تلك القيم واستيعابها على أساسٍ يؤاخي ما بين «العلم والدين» و«الإسلام والمدنية». فلقد انتمى أنصارُه الحقيقيون إلى أوساط الطبقات التي تلقَّتِ الثقافةَ على الطريقة الأوروبية[3]، أيْ إلى أوساط «المسلمين العلمانيين»[4]. ومن هنا لم يكن مفارقةً أنّ تلامذته الأوائل الذين شكّلوا عامَ ١٩٠٧ «حزبَ الأمة» في مصر، وعُرفوا باسم حزب «الأستاذ الإمام» الذي خرج منه روّادُ الليبرالية المصرية في العشرينيات، كانوا ينتمون إلى أوساط «المسلمين العلمانيين». فلقد نوى إقامةَ جدارٍ ضد العلمانية، فإذا به يبني جسراً تَعْبر العلمانيةُ عليه لتحتلّ المواقعَ واحداً بعد الآخر!. ولم يكن مصادفةً أن يَسْتخدمَ معتقداتِه فريقٌ من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة[5]؛ وأقصد هنا بشكلٍ خاص الشيخَ علي عبد الرازق في كتابه: **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٤) الذي هزَّ العالَمَ الثقافيَّ الإسلاميَّ في العشرينيّات، والذي يرى رضوان السيد بحقٍّ أنه مضى بآراء محمد عبده إلى حدودها القصوى فقال بفصل الدين عن الدولة[6]. صحيح أنّ الأستاذ الإمام، الذي كان يؤكِّد في كلّ ما كتبه على أولية الشريعة في أيّ إصلاح، لم يكن يقصد بترسيمته الإصلاحية ذلك الفصلَ، إلا أنّ ترسيمته هذه كانت تُفضي إلى ذلك. فلم يتنبه إلى أنّ الليبرالية التي آمن بها أشدُّ الإيمان كانت وراء النزعات اللادينية التي عرفتْها مصر[7]. ولعلّ تلك النتائج النظرية التي أفضتْ إليها ترسيمتُه هي التي تفسِّر ارتيابَ معظم الإسلاميين ببراغماتيته ولادينيته، وغَدَوا يفضّلون أن يقوِّموه ويقوِّموا تلامذته على النحو الذي قوّمهم به كرومر حين قال إنّ الواحد منهم «يحمل الاسمَ الإسلاميَّ لكنه في الحقيقة ملحدٌ وارتيابيٌّ». وهكذا اعتبر أبو الحسن الندوي تقويمَ كرومر هذا ذا «قيمةٍ علميةٍ كبيرة، ووثيقةً تاريخيةً تستحقّ كلّ اعتبار وكلّ اهتمام» وتدلّ بشكلٍ قاطعٍ على أنّ الأستاذ الإمام وتلامذتَهُ هم «الحلفاء الطبيعيون للمُصْلِح الأوروبيّ»[8].

مما لا شك فيه أنّ الرؤية الاستشراقية للجوانب الليبرالية والتقدمية في التاريخ الفكريّ الإسلاميّ كانت قد ذهبتْ عميقاً في فكر عبده، بحيث لم يستطع في ردّه على هانوتو أو فرح أنطون ـ أثناء تفنيده لنظرةِ النموذج الاستشراقيّ للإسلام ـ إلا أن يؤكِّد تلك الجوانب. فلم يكن ممكناً لترسيمته الإصلاحية في القرن التاسع عشر ـ الذي تميَّز بإشعاعه العلميّ الشامل، وفتحِهِ لمختلف القارات، واكتشافِ قوانينها، ونزعِ السحر عنها ـ إلا أن تعزِّز في إطارِ فرضيتها عن التآخي ما بين «العلم والدين» وبين «الإسلام والمدنية الحديثة» تلك الجوانبَ. وعليه فإنّ المرء يعثر في هذا السياق على ما يمكننا تسميتُه بـ «علموية» الأستاذ الإمام، التي أفْضَتِ اليومَ إلى نزعةِ أسلمة المعرفة. غير أنّ هذه العلموية، التي تخلط ما بين ساحة العلم وساحة الدين، لا تثير السخريةَ أكثرَ مما تثيره ـ على حد تعبير هاملتون جيب ـ «محاولاتُ الرهبان عندنا في التوفيق ما بين سِفْر التكوين والجيولوجيا، أو المحاولاتُ الأكثرُ حدوثاً للتعبير عن حقائق الدين بكلمات علمية»[9]. فالأستاذ الإمام يقترب هنا من «علماء الغرب في اللاهوت بالذات، الذين قاموا بمهمة إعطاءِ شكلٍ جديدٍ للتفكير الدينيّ وفقاً للآراء الفلسفية السائدة»[10]. من هنا لم تتناقض الرؤيةُ الاستشراقية لتلك الجوانب الليبرالية الإسلامية مع تشرُّب الأستاذ الإمام للقيم التطورية الاجتماعية والليبرالية الإنكليزية. وهو ما سمح لعبده أن يشجِّع قاسم أمين فيما كتبه عن تحرير المرأة استناداً إلى تصورات كونت ودوركايم؛ وأن ينطلق علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** من ترسيمة عبده ويوصلها إلى حدودها القصوى، أيْ إلى حدود

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٥.

٢ ـ رشيد رضا، المقدمة.

٣ ـ هاملتون جيب: **دعوة تجديد الإسلام**، دار الوثبة، دمشق، دون تاريخ، ص ٥٩.

٤ ـ هشام شرابي، ص ٣١ وص ٩٥.

٥ ـ ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**، دار النهار للنشر، ط ٣، بيروت ١٩٧٧، ص ١٧٩.

٦ ـ ٧ ـ رضوان السيد: «الليبرالية في الوطن العربيّ»، مجلة **الحوار**، عدد ٤، السنة الأولى، شتاء ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧، ص ١٦، ٢١.

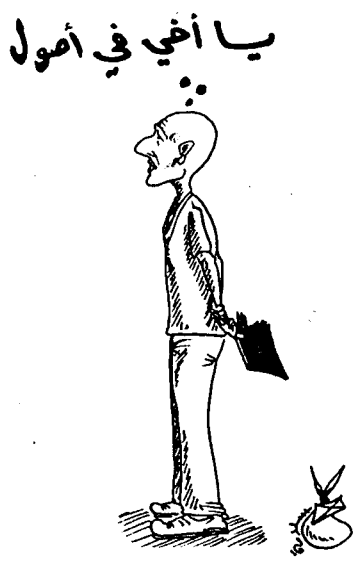
٨ ـ أبو الحسن علي الحسيني الندوي: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، ط ٣، القاهرة ١٩٧٥، دار القلم ـ دار الأنصار، ص ١٠٦.

٩ ـ ١٠ ـ جيب، ص ٦٠ ـ ٦١ وص ٦٤.

الفصل ما بين الدين والدولة؛ وأن يستعيد المعتزلةُ مشروعيتَهم التاريخيةَ في اختراق وعي «أشعريٍّ» سائدٍ على يد تلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي صار شيخاً للأزهر ودرّس الفلسفةَ الإسلاميةَ طويلاً بالجامعة المصرية. تلك هي الحدود القصوى، كما يقول رضوان السيد، لليبرالية المصرية في مطلع القرن العشرين، أو أنّ هذه التوجهات كانت الحدود القصوى لما يمكن تفسيرُ كتابات الأستاذ الإمام به[1]. فلقد كان تأثير عبده شاملاً و«أشدّ من تأثير أيِّ مفكرٍ مسلم في زمنه»، إلى درجةٍ دفعتْ هاملتون جيب إلى القول إنه لو استطاع أن يَحْصل على دعمٍ شاملٍ لمذهبه لكان في وسعه أن يقلب رأساً على عَقِبٍ التفكيرَ والآفاقَ في العالم الإسلامي[2].

وفي ذلك كان الاستثمارُ الفكريُّ لإصلاحية عبده علمانياً أكثر منه إسلامياً، إذ كانت قضاياه هي قضايا المدنية الحديثة. فهو لم يستطع في حدود مرجعيته الإسلامية أن يتحدث عن الديموقراطية إلا من خلال الشورى، غير أنّه لا يدع مجالاً للشك في أنّ فهمه للشورى هو الفهمُ الحديثُ للديموقراطية سواءً بسواء. فكما وجدنا أنّ البروتستانتية لديْه ليست إلا «طَلاً من وابلِ الإسلام»، وأنّ المدنية الحديثة ليست في أصولها إلا إسلامية، فإنّ الديموقراطية هنا ليست سوى الشورى: فحين يتحدث الإمام عن الشورى فإنه يتحدث عن الهيئة النيابية التي تمثّل «رأيَ الأمة العام» و«تضع القوانين»[3]. وقد كان الإمامُ في هذا السياق أولَ مفكرٍ إسلاميٍّ معاصرٍ على الإطلاق يؤكّد بشكلٍ مبكرٍ أن الحُكْمَ الشرعيّ للشورى هو «الوجوب وليس الندب»[4]. وقد تحوّلتْ بعضُ وجوه هذه المسألة، التي حَسِبَ الإمامُ أنه حَسَمَها، إلى واحدة من أبرز مسائل الفكر الإسلاميّ المعاصر وإشكالياته في القرن العشرين تحت صيغة: هل الشورى مُعْلِمة أم مُلْزِمة؟ فباستثناء القانونيّ الإخوانيّ الكبير عبد القادر عودة، ظلّ الخطابُ الإخوانيُّ حتى أواسط الثمانينيات متمسّكاً بأنّ الشورى واجبةٌ شرعاً إلا أنها «مُعْلِمةٌ» لا «مُلْزِمة»، ولم يَحْسم موقفَه النظريَّ «المعلّق» من هذه الإشكالية إلا بشكلٍ متأخرٍ، حين بدا له أنّ من الممكن للجماعة أن تعمل في أيّ نسقٍ تعدديٍّ ـ تنافسيٍّ حزبياً وكطرفٍ من أطراف هذا النسق.

يتأسس قولُ الأستاذ الإمام بوجوب الشورى وإلزاميتها على إيمانه بالليبرالية أشدّ الإيمان، بقدْرِ ما تأسّس قولُ الخطاب الإخوانيّ على ارتيابه بالليبرالية أشدّ الارتياب، في مرحلة الثلاثينيات والأربعينيات التي شهدت انحساراً ملحوظاً للقيم الليبرالية في وعي النخبة العربية، إسلاميةً كانت أم حداثية، وعَكَسَ هذا الانحسارُ يومئذ انحساراً عالمياً لليبرالية لصالح النسخ التوتاليتارية النازية والفاشية والستالينية. فقد كان الأستاذ الإمام هنا إسلامياً في مصطلحه إلا أنه ليبراليّ في شرحه لمضمونه المؤسساتيّ. ويشكّل ذلك جزءاً من آليته الإصلاحية في تَبْيئة المفاهيم الجديدة إسلامياً، بشكلٍ لا تعود معه «وافدةً» أو غريبة. وليست هذه الآليةُ في عمومها إلا آلياتِ الإصلاحية الإسلامية برمّتها، التي تتبادل فيها معرفة المفهوم الذي تبيّنه (بما ينطوي عليه ذلك من أنه شكل جديد لمفهومٍ مسبقٍ لديها) مع التعرف عليه (بما ينطوي عليه من الاكتشاف والجدة)، وتَتَعَزَّزان في أعمق مشروعٍ خاضته الأنتلجنسيا الإسلاميةُ في القرن العشرين، وانصبّتْ رهاناته على تجاوز التأخر التاريخيّ، واستيعابِ العصر، وتحريرِ الوعي الإسلاميّ من فجيعته بالتاريخ □.



١ ـ السيد، ص ١٦.

٢ ـ جيب، ص ٤٥.

٣ ـ ٤ ـ محمد عمارة: **الكتابات السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، آب ١٩٧٢، ص ١٦١ ـ ١٦٥، ٣٥٦ ـ ٣٥٧.