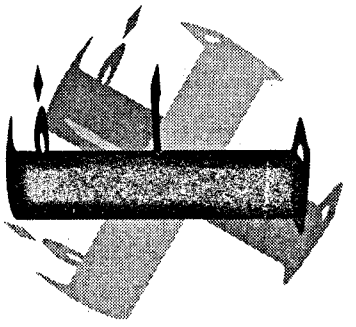


الفكر السياسي للشيخ محمد عبده

شمس الدين كيلاني

تبدَّتْ دائرةُ المشكلات التي واجهها جيلُ عبده ـ الأفغاني، عمّا كانت عليه في زمن الروَّاد (الطهطاوي ـ التونسي). فلم تتفاقم مخاطرُ قوة أوروبا عند هؤلاء لتصبح عقبةً رئيسية أمام تقدم الحياة السياسية للمجتمعات العربية ـ الإسلامية، وبقي أكثرَ ما يَلفت نظرَهم هو الاختراعاتُ، والأفكارُ الدستوريةُ الجديدة، التي بَدَتْ لهم ضروريةً لمعالجة «الانحطاط» الداخليّ لمجتمعاتهم[1]. وأما أولئك فقد لَمَسوا بوضوح ما يحفّ ببلادهم من مخاطر الاختراق الاستعماريّ، إلى حدٍّ أصبحت فيه الدولةُ العثمانيةُ ـ وهي قلبُ العالم الإسلاميّ ـ رهينةَ التوازنات الأوروبية، فتبلور لديهم موقفٌ سلبيٌّ من هذا الوجه العدوانيّ لأوروبا[2]، وتضاعف لديهم الإحساسُ بالهوّة التي تَفْصلهم عن مصادر القوة والغنى والسعادة التي باتت أوروبا ترفل بها[3]، ودهمتهم نزعةٌ تاريخانيةٌ ضاعَفَ من خطورتها شعورُهم بأنّ الزمن أفْلَتَ زمامُه منهم فغدوا في سباقٍ محمومٍ لاستحواذه ـ وهو ما عبَّرتْ عنه صرخةُ عبده: «قد طَرَحَتْنا الأيامُ بديننا وشرفنا في باديةٍ، قد غُصَّتْ بأساد صادية، كلٌّ يَطْلُب منا ثَأْرَه... فإنْ كنّا أحادَ تلك الآساد وقينا أنفسَنا ودينَنا، وإلاّ فإما أن نطرح ديننا وننجو بأنفسنا، وإما أن نبيد عن آخرنا»[4]...

وقد برز جوابان إزاء هذا التحدي الأوروبي: **الأول** حَمَلَه العلمانيون وَدَعوا فيه إلى القطيعة مع الإرث الثقافيّ، وإلى التماثُلِ مع التجربة الليبرالية الغربية، وارتضى بعضُهم (كفارس نمر) الاحتلالَ إذا كان يقود إلى هذا السبيل. والجواب **الثاني** حملتْه الإصلاحيةُ الإسلاميةُ، وعلى رأسها عبده والأفغاني، وقدَّمتْ صوراً توليفيةً مختلفةً تجمع بين المرجعية العربية ـ الإسلامية والمرجعية الأوروبية[5]. وقد انطلق عبده من افتراض التوافق بين المدنية الحديثة والسلوكِ الإسلاميّ الصحيح، وضرورةِ كلٍّ منهما للآخر إذا أُعيد تفسيرُ الإسلام بطريقة جديدة. واستخدم لذلك نهجَ القياس، معتمداً أوروبا أصلاً لهذا القياس، والتراثَ فرعاً له. وتمَّ له ذلك عبر تفكيكِ كلٍّ من التراث والحداثة إلى أجزاءٍ يسهل مقارنةُ أطرافها ليصل إلى القول: إنّ الإسلام سَبَقَ الغرب[6].

١ ـ الانحطاط وسبل الرقي

رفض عبده إرجاعَ انحطاطنا إلى الإسلام، ورقيَّ الغرب إلى المسيحية. بل اعتبر أنّ حضارةَ أوروبا تستند إلى حدٍّ كبيرٍ إلى ما استعارتْه من الإسلام، وأنّ ما نحتاجه نحن هو استعادةُ **جوهر** هذا الإسلام[7]. ولا ينسى أن يذكِّر بأنّ أوَّلَ شرارة ألهبتْ نفوسَ الغربيين، وأثَّرتْ في بعث مدنيتهم الحاضرة، قد سَطَعَ ضوؤها من بلاد الأندلس[8]. وفي المقابل ينفي عبده أيةَ رابطةٍ بين مفاهيم المسيحية والمدنية الحديثة: فالمسيحية ارتكزتْ في تبشيرها على المعجزات، وأنكرتْ قيمةَ العقل لحساب الإيمان، وعزلتْ

١ ـ البرت حوراني: **الفكر العربيّ في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، ط ٣، بيروت ١٩٧٧، ص ١٣٢. راجع أيضاً، لوثروب ستودارد: **حاضر العالم الإسلاميّ**، مجلد أول، ترجمة عجاج نويهض، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ١٣٥٢ هـ، ص ٢٩٢.

٢ ـ د. هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار، ط ٢، بيروت ١٩٦٨، ص ٥٨. راجع أيضاً: ستودارد، ص ١٦.

٣ ـ كمال عبد اللطيف: **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الفارابي، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٩.

٤ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٠.

٥ ـ وجيه كوثراني: «مشروعات النهوض العربيّ بين الأمس واليوم»، مجلة **الطريق**، العدد الأول، ١٩٩٧، ص ٨١ ـ ٨٢. راجع أيضاً: هشام شرابي، ص ١٨ ـ ١٩.

٦ ـ فضل شلق: «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، مجلة **الاجتهاد**، بيروت، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف ١٩٩٠، ص ٢٧ ـ ٢٩.

٧ ـ شرابي، ص ٥٥.

٨ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص ٢٠٤.

نفسها عن الدنيا والسياسة؛ ولهذا لم تَقُم المدنيةُ الحديثةُ ـ في رأيه ـ إلاّ بعد أن رَفَضَ مفكّرو أوروبا وعلماؤها تلك التعاليمَ... في حين اتفقتِ المدنيةُ الحديثةُ مع جوهر الإسلام[1]، الذي هو دينٌ عقليٌّ بامتياز، يسمح للمسلم بأن يقتبس العلمَ الحديثَ دون أن يخرج عن دينه[2] ـ بل إنّ العلوم الأوروبية هي (في رأي عبده) علومٌ اقتبسها الغربُ من العرب[3]. وربط عبده بين حالة الانحلال السياسيّ وركودِ الفكر الدينيّ من جهة، وبين النهضة السياسية والانبعاث الدينيّ من جهة ثانية[4].

ثم انتقل من مؤاخاته بين العقل والنصّ، إلى التأكيد أنّ على المسلم الحقيقي أن يَنْظر إلى المجتمعات البشرية بوصفها خاضعةً لقوانين عقلانيةٍ تجد سندَها النهائيّ من الله[5]. ولهذا فإنّ أول ما يميّز فلاسفةَ العرب ـ حسب عبده ـ هو بناءُ معارفهم، قبل علماءِ أوروبا وقَبْل بيكون، على المشاهدة والتجربة[6]. ثم يَجْمع بين هذا الموقف العقلانيّ والنزعة الإنسانية الحديثة التي تؤكّد على حق الإنسان فيقول: «... تمّ للمسلم بمقتضى دينه أمران عظيمان: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملتْ إنسانيتُه... وقد قال بعض حكماء الغرب... إنّ نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصليْن...»[7].

انطلاقاً من هذه الأسس، يصالح عبده الإسلام مع المدنية الحديثة. ويؤكّد ذلك بصريح العبارة قائلاً: «إنّ الإسلام لن يقف عثرةً في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذّبها، وينقّيها من أوضارها، وستكون المدنيةُ من أقوى أنصاره»[8]. وأما ما أصابنا من انحطاطٍ فمصدرُه عواملُ خارجةٌ عن الإسلام: كالتصوف، والغلاة، وفساد الحكّام واستبدادهم[9]. وعلى المسلمين أن يقوموا بإعادة تأويل الشريعة، وتكييفِها تبعاً لمتطلبات العصر، والتسليم بمبدإ المصلحة لاستنباط أحكامٍ جديدة، والأخذِ بأسباب رقيّ الغرب وتصاعد قوته.

لا يتحفظ عبده على الاقتباس، لأنه يعتبره سُنّةً لتطور المدنية، شرطَ أن يكون مفيداً: «وما زالت الأممُ يأخذ بعضُها عن بعضٍ في المدنية، لا فرق عندهم بين آريٍّ وساميٍّ، متى مسّتِ الحاجةُ إلى تناول عملٍ أو مادةٍ أو ضربٍ من ضروب العرفان، لدفعِ ضرورةٍ من ضرورات الحياة...»[10]. إلا أنه انتقد أولئك الذين تعلّقوا بقشور المدنية وتجاهلوا أسبابها: «فقلّدوا عاداتهم... ولم ينظروا إلى الأسباب، التي توصّل بها أولئك الأممُ إلى هذا الحال»[11].

ويمكن القول إنّ عبده ارتأى أنْ لا سبيل للعرب وللمسلمين سوى إعادة تأويل شريعتهم وفقاً لمقتضيات الحياة المدنية الحديثة، اعتماداً على أحكام العقل ومفهوم المصلحة، والرجوعِ إلى إسلام ما قبلَ الخلاف، مع الخروج على مفهوم «الفرقة الناجية»، وإدراكِ أنّ وحياً واحداً يجمع أديانَ التوحيد، وأنْ لا سلطةَ دينيةً في الإسلام تمنح القداسةَ لأحد... وكلها مفاهيم اعتبر عبده أنها تسمح بالعودة إلى جوهر الإسلام، والدخولِ في جدل الحداثة.

٢ ـ التاريخ، الحرية، المشاركة السياسية

عكستْ ملاحظاتُ عبده التاريخية وجهةَ نظرٍ تَحْكم على الأحداث بمدى مساهمتها في اتساع دائرة الحريةِ، والتنويرِ، ومشاركةِ الأهالي في السياسة. وهي وجهةٌ ليست بعيدةً عن تأثير المفاهيم السياسية الحديثة، وعن فكرة التطور التي كانت سائدةً آنئذٍ، ولاسيّما إذا عرفنا صلته الطيبة بسبنسر وترجمتَه لكتابه **التربية**.

فهو يُعيد سيرَ التقدم الأوروبيّ ـ بعد تأثير العرب ـ إلى «سببٍ واحدٍ: وهو إحساسُ نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال، مِنْ ظلم الأشراف، وغدْرِ الملوك، وضيقِ وجوه الاكتساب...». وللخروج من هذه الآلام، طلبوا أسباباً متنوّعة، أقواها التعاون على «ترويج وسائل الكسب» و«اجتذابِ الثروة، وطلبهم لحرية العمل لينالوها، ورفضهم تلك التقييدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية»، ثم تدرجوا من حال إلى حال «حتى عمّ

---

١ ـ المصدر السابق، (الرد على فرح أنطون)، ص ٢٧٨ ـ ٢٩٧.

٢ ـ البرت حوراني، ص ١٨٣.

٣ ـ د. مجيد خدوري: **الاتجاهات السياسية في العالم العربيّ**، المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ٧٧.

٤ ـ شرابي، ص ٣٩.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص ٥٠٢، ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٤٤٤.

٨ ـ المصدر السابق، (الرد على فرح أنطون)، ص ٣٣١.

٩ ـ شرابي، ص ٥٤. راجع أيضاً: البرت حوراني، ص ١٨٦.

١٠ ـ **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، ج ٣ ، (الرد على هانوتو)، ص ٢٠٦.

١١ ـ المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٠٠. راجع د. عثمان أمين: **رواد الوعي الإنسانيّ في الشرق الإسلاميّ**، وزارة الثقافة، القاهرة ١٩٦١، ص ٥٢. راجع أيضاً تشارلز آدمز: **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، مطبعة الاعتماد، مصر ١٩٣٥، ص ٤٧.

التغيرُ جميعَ العوائد والمشارب والقوانين»[1]...

ورغم تقديره للإصلاح البروتستانتيّ على صعيد تحرير الضمير الدينيّ، فإنّه انتقد حدودَ تسامحه الدينيّ والفكريّ، واضطهادَه للمخالِف، فأشار إلى استمرار طريقة محاكم التفتيش قائلاً: «استمرتْ عقوبةُ الموت قانوناً يُحكم به على كلّ مَنْ يخالفُ معتقدَ الطائفة. وقد أمَر كلفان بإحراق سيرفيت في جنيف... وكذا أُحرق فايتي في تولوز ١٦٢٩. وكان لوثر أشدّ الناس إنكاراً على مَنْ ينظر في فلسفة أرسطو، ويلقّب الفيلسوفَ بالخنزير، [بينما] كان علماء المسلمون يلقبون هذا الفيلسوفَ المعلّمَ الأول»[2]. كما يلاحِظ أنّ التسامح الدينيّ والسياسيّ لم ينبثق كنتيجةٍ منطقيةٍ لتطور مفاهيم الإصلاح الدينيّ، بقدر ما كان عقداً فَرَضَتْه الحروبُ الدينية: فبعد أن تفرقتْ أوروبا طوائفَ متعصبةً «اشتعلتْ نيرانُ الحروب بينهم...، حتى سئمتِ النفوسُ دوامَ تلك الحال، ووجدتْ... أنّ الأفضل لكلّ طائفة أن تمنح الأخرى من الحرية ما لا تستغني عنه واحدةٌ منها، والعِلْمُ كان يعمل عَمَلَه في كشف الحقائق وترقية الآداب... من هذا نشأ الأصلُ العظيم: أصلُ التسامح، والرضى بمجاورة المخالف في الرأي»[3].

ويقرأ تطوُّر الاجتماع السياسيّ متأثّراً بقراءة ابن خلدون، فيراه قد مرّ بثلاثة أدوار: دور الفطرة (الطبيعي)، والدور الاجتماعيّ (المدنيّ)، والدور السياسيّ، وفيه «يصير الإنسانُ سياسياً، وهو الإنسان المدنيُّ الكاملُ الحقوقِ والواجبات»[4]. كما يتطور تنظيمُ الدولة من علاقةٍ قائمةٍ على القهر والقوة، إلى علاقةٍ ينظّمها القانون، ويشير إلى أنّ البلاد تستقيم حالها «إذا ارتفع فيها شأنُ القانون... واحترمه الحاكمون قبل المحكومين»[5]، وإلى أنّ القوانين تتطور وتتحسن مع تحسن درجة المعرفة بين الأمم[6].

وفي ملاحظاته على تاريخ الدولة في مصر، نراه يقيّم أدوارها المختلفة بدلالة الحرية، وفُرَص مشاركة الأهالي. فيشير إلى أنّ الحكومة المصرية قبل حملة نابليون كانت حكومة أشرافٍ، وأساسُها تقسيم البلاد بين الأمراء بحيثُ يتصرف كلُّ أميرٍ فيما يخصّه. لكنّ طموح كل أمير إلى توسيع سلطانه اضطره إلى أن يخفض ظلمَه، وأن يتخذ من الأهالي أنصاراً. وأحسّ الأهالي بحاجة الأمراء لهم فزادوا مطالبهم، واضطر الأمراء إلى قبولها، فعظمتْ قوةُ الإرادة عند أولئك الذين كانوا عبيداً، وانتهى بهم الأمر إلى أن يقيّدوا الأمراءَ والملوكَ معاً؛ ولهذا عندما جاء الجيشُ الفرنساويّ لم تكن سوى أيام حتى ظهر القلقُ، وعظمتِ القلاقلُ، «فاضطُرّ نابليون أن يسير في حكومة البلاد بمشورة أهلها»[7]. ثم يتحدث عن تأثير تجربة النضال ضد الفرنسيين، فيقول إنّ البلاد ـ بعد هذه التجربة ـ كانت تنتظر أن يبرز دَوْرُ رؤساء الأحزاب في الإدارة السياسية، ولكنّ محمد علي استولى على مصر وقَطَعَ احتمال هذا التطور: فقد «سحق الأحزاب، ولم يدع منها رأساً يَسْتتر فيه ضميرُ أنا... حتى فسد بأسُ الأهالي، وزالت مَلَكَةُ الشجاعة منهم... ثم اشرأبّتْ نفسُه لأن يكون ملكاً غيرَ تابعٍ للسلطان العثمانيّ»، فاستعان بالأجانب «فاجتمع على سكّان البلاد المصرية ذلّان: ذلُّ ضربته الحكومةُ الاستبداديّة المطْلقة، وذلُّ سامهم الأجنبيُّ إياه». فعندما دخل الإنجليزُ مصرَ: «لم توجد في البلاد نخوةٌ في رأس، تُثْبت لهم أنّ في البلاد مَنْ يحامي عن استقلالها، وهو ضدّ ما رأيناهُ عند دخول الفرنساويّين إلى مصر؛ وبهذا رأينا الفرقَ بين الحياة الأولى [الحرية] والموتِ الأخير [الاستبداد]»[8].

٣ ـ الإصلاح السياسيّ

حدد عبده ثلاثَ غاياتٍ لجهده الإصلاحيّ: تحرير الفكر من التقليد، وإصلاح أساليب اللغة العربية، والإصلاح السياسيّ. والغاية الأخيرة هي «الركن الذي تقوم عليه حياةُ [الناس] الاجتماعية... وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حقّ الطاعة على الشعب، وما للشعب من حقّ العدالة على الحكومة... نعم، كنتُ فيمن دعا الأمةَ المصريّة... إلى الاعتقاد بأنّ الحاكم، وإنْ وجبتْ طاعتُه، هو من البشر الذين يخطئون وتَغْلبهم شهواتُهُم؛ وأنه لا يردُّه عن خطئه، ولا يقف في طغيان شهوته، إلاّ نصحُ الأمة بالقول والفعل»[9].

كان مرجعُ عبده، في تجديد المفاهيم السياسية الموروثة، هو القياسَ على المفاهيم السياسية الحديثة. فبصرف النظر عما إذا كانت عقلانيتُه شبيهةً بعقلانية أوغست كونت (حسب البرت حوراني)[10]، أو كانت عقلانيةً براغماتيةً (حسب أنور عبد الملك)، فإنّها سهّلت له ترجمةَ المفاهيم الموروثة إلى لغةٍ حديثة: فترجمَ المصلحةَ إلى المنفعة، والشورى إلى الديموقراطية البرلمانية، والإجماعَ

١ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٣٠١.
٢ ـ المصدر السابق، الجزء الثالث، (الرد على فرح أنطون)، ص ٢٧٤.
٣ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٧.
٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٣٦ ـ ٢٧٧ ـ ٣١٠.
٧ ـ المصدر السابق، (آثار محمد علي في مصر)، ص ٧٢٣.
٨ ـ المصدر السابق، ص ٧٢٣ ـ و ٧٢٧.
٩ ـ المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣٢٠.
١٠ ـ البرت حوراني، ص ١٧٤.

إلى الرأي العام، وأصبح الإسلامُ نفسُه مرادفاً للتحديث[1].

أ- نَزْعُ القداسة والتعالي على الدولة وحكّامها: صاغ عبده بعضَ المفاهيم حول طبيعة السلطة في الاجتماع السياسيّ العربيّ - الإسلاميّ بحيث تتوافق مع المفهوم الحديث للسياسة، الذي ينفي أية قداسةٍ أو تعالٍ للسلطة. وأفضى إلى التعامل مع السياسة، والشأنِ العائدِ إلى الدولة، انطلاقاً من دنيوية اهتماماتهما ومصلحية أغراضهما[2]... دون أن يفصلهما عن ضمانتهما الأخلاقية، أو الشرعية، التي مَصْدرُها الإسلام.

لم يخلط الشيخ عبده بين أغراض الدولة ووسائلها، وبين أغراض الدين، وإنْ كان قد رأى إمكانيةَ تجاورهما عندما تحترم الدولةُ الشرعَ، كمرجعية عليا لما تريده الجماعة. لقد نَزَعَ عن السلطة، والحاكم أو الدولة كاجتماع سياسيّ، أيةَ قدسيةٍ، وإنِ انطلق من افتراض وجودِ حاكمٍ يحترم الشرعَ ويحرسه[3].

ابتداءً، نفى عبده وجودَ أيّ سلطة دينية في الإسلام، إذ قال إنّ الإسلام قَلَبَ السلطة الدينية، وأتى عليها من أساسها[4]. فالخليفة، أو السلطان، أو الحاكم، صاحبُ سلطةٍ مدنيةٍ فقط، لا دينية، «ليس بالمعصوم...، ولا من حقه الاستئثارُ بتفسير الكتاب والسُّنة... بل هو وسائر طلاّب الفهم سواء... والأمة، أو نائب الأمة [=المجلس النيابي] هو الذي يَنْصبه، والأمةُ هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأتْ ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكمٌ مدنيٌّ من جميع الوجوه»[5].

وينبّهنا عبده إلى أنّه «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفةَ عند المسلمين بما يسميه الإفرنج ثيوكرتيك (ثيوقراطي) أي سلطان إلهيّ»[6]. فالسلطان عند المسلمين: «مدبِّرُ البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافعُ عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية، وأهلُ الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التوليةُ والعزل»[7].

ولا يجرِّد عبده الحاكمَ وحدَه من أية سلطة دينية، بل يجرِّد أيضاً كلَّ المؤسسات الأخرى في المجتمع من هذه السلطة، مثلَ مؤسسات القضاء، والإفتاء، وعلماء الدين. فهو يقول «إنّ الإسلام لم يجعلْ لهؤلاء أدنى سلطةٍ على العقائد وتقريرِ الأحكام، وكلُّ سلطةٍ تناولها واحدٌ من هؤلاء فهي سلطةٌ مدنية، قرَّرها الشرعُ الإسلاميُّ، ولا يسوغ لواحدٍ منهم أن يدّعي حقَّ السيطرة على إيمان أحد»[8]. إنّ ما يميز الاجتماعَ السياسيَّ الإسلاميَّ هو أمر واحد: أن يكون الشرعُ الإسلاميُّ هو المرجعية العليا للتشريع. فالإمام عبده لا يقول إنّ الإسلام دينٌ ودولة، بل «دين وشرع»[9]. وهو لا ينيط بالحاكم الوصايةَ على التشريع، ولا يجعله مصدرَ تفسيره الوحيد، لأنّ «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم»[10]، وبالتالي تصبح الأمةُ - أو نوّابُها، أهلُ الشورى والعقد (المجلس النيابيُّ) - هي صاحب التشريع والتفسير.

لذا يصبح مطلبُ فصل السياسيّ عن الدينيّ أمراً لا معنى له، إلا إذا كان يعني فصلَ التشريع نهائياً عن المرجعية القانونية الإسلامية؛ وهذا أمرٌ لا يمكن تقريرُه إلا بالرجوع إلى الأمة أو نوّابها. أما إذا كان المقصود هو فصل السلطة الدينية عن الدولة، فليس هناك سلطةٌ دينيةٌ في الإسلام، ولم يَجْمع الإسلامُ بين السلطتين (الدينية والسياسية) في شخصٍ واحد، خليفةً أو سلطاناً. ومصدر هذا الالتباس - حسب عبده - إنما هو التجربة المسيحية، على الأقل كما طُبِّقَتْ تاريخياً[11]. فهو قد لاحظ أنّ قول المسيح: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» لم يمنع الكنيسةَ تاريخياً من السيطرة على الدولة وعلى الضميرِ الدينيّ. لذا فهو يؤيِّد ما يذهب إليه هانوتو: أنّ أوروبا لم تتقدم إلا بعد أنْ فَصَلَتِ السلطةَ الدينيةَ عن السلطة السياسية، وحرَّرتْها منها. لكنه يؤكِّد أنّ الوضع في الاجتماع السياسيّ العربيّ - الإسلاميّ مختلف، إذ «لم يعرف المسلمون، في عصرٍ من الأعصر، تلك السلطةَ الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يَعْزل الملوكَ، ويَحْرم الأمراءَ، ويقرِّر الضرائبَ على الممالك، ويضع لها القوانينَ الإلهية»[12].

---

١ - المصدر السابق، ص ١٧٩.

٢ - محمد جمال باروت: «الإصلاح الإسلاميّ والعلمانية»، مجلة **الطريق**، بيروت، العدد الأول، عام ١٩٩٧، ص ٦٠/٦٦.

٣ - سمير أبو حمدان: **الإمام محمد عبده، جدلية العقل والنهضة**، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالميّ، ١٩٩٢، ص ٦٦ - ٦٧.

٤ - محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ٢٨٥ - ٢٨٦.

٥ - المصدر السابق، (الرد على فرح أنطون)، ص ٢٨٧.

٦ - المصدر السابق، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

٧ - المصدر السابق (الرد على هانوتو)، ص ٢٣٣.

٨ - المصدر السابق، (الرد على فرح أنطون)، ص ٢٨٩.

٩ - ١٠ - المصدر السابق، ص ٢٨٧.

١١ - محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ١٠٦.

١٢ - المصدر السابق، الجزء الثالث (الرد على هانوتو)، ص ٢٣٣.

ب ـ المجلس النيابيّ المنتخب ترجمةً لمبدإ الشورى: إذا كان رأسُ السلطة حاكماً مدنياً، ويستمدّ شرعيةَ حكمه من الأمة، التي يعود لها وَحْدَها انتخابُه وإزاحتُه، يصبح من المنطقيّ أن يصل عبده إلى اتخاذ الشورى مبدأً يَنْظم تلك الشرعيةَ برمّتها. لذا أشار منذ عام ١٨٨١ إلى أنّ الشريعة توجب تقيُّدَ الحاكم بالقانون، ولا يكفي لتقييد الحاكم بالنصوص مجردُ علمه بأصولها، بل لا بدّ من أناسٍ يتحققون بمعانيها فيقوّمونه عند انحرافه عنها[١]. وتوصّل إلى: «أنّ الشورى واجبة، وأنّ طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب... وأنّ قاعدة تغيير الأحكام بتغير الزمان تجعلها، عند مسيس الحاجة إليها، واجبةً وجوباً شرعياً. من هنا تَعْلم أنّ نزوعَ بعض الناس إلى طلب الشورى، ونفورَهم من الاستبداد، ليس وارداً عليهم من طريق التقليد للأجانب»[٢]. وأكّد بوضوح: «أنّ أفضل القوانين وأعظمها فائدةً هو القانون الصادر عن رأي الأمة العامّ، أعني المؤسَّسَ على مبادئ الشورى»[٣].

ثم انتقل الإمام عبده، الذي يسميه ليڤين «ليبرالياً معتدلاً»[٤]، إلى إثبات أنّ النظام البرلمانيّ ليس سوى بعثٍ للنظام الشوريّ[٥]. فاختلطتْ في توجهاته ـ بحسب ليڤين ـ المفاهيمُ العلمانية للنزعة الدستورية، والنزعةِ البرلمانية، والقانونِ البرجوازيّ[٦]، حتى أمكن أن ينطبق على إصلاحيته ما قاله العروي في الحركات التحررية العربية في القرن التاسع عشر: «إنّ قيمتها تكمن في فاعليتها الإصلاحية، لا في عمقها»[٧].

ولعلّ وجود النظام الدواويني في مصر قد سهّل على عبده ترجمةَ مفهوم «الشورى» إلى «النظام البرلمانيّ»[٨]. فمنذ العهد العثمانيّ كان يوجد الديوانُ الكبير، والديوانُ الصغير. وألّف ناپليون ديواناً لتدعيم سياسته، وفي عهد محمد علي صارت له سلطةٌ استشارية. ثم أتى إسماعيل فأعاد تنظيمه على أساس انتخابيّ. ولقد شَرعَنَ عبده ترجمةَ مبدإ الشورى إلى صيغة النظام التمثيليّ البرلمانيّ، بحجة «أنّ الشرع لم يجئ ببيانِ كيفيةٍ مخصوصةٍ لمناصحة الحكّام، ولا طريقةٍ معروفةٍ للشورْ عليهم، كما لم يمنع كيفيةً من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجبٌ شرعيّ، وكيفيةُ إجرائها غيرُ محصورة في طريقٍ معين»[٩]. إنّ النظام البرلمانيّ هو الطريقة التطبيقية للشورى، وهو أمرٌ تَرَكَه الشرعُ للاجتهاد أمام الجماعة. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الغرب اقتبسه من عندنا نحن؛ يقول عبده: «ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى... الأممَ التي أخذتْ هذا الواجبَ نقلاً عنا، وانشأتْ نظاماً مخصوصاً، متى رأينا في الموافقة نفعاً، ووجدنا منها فائدةً تعود على الأمة والدين... بل وَجبَ علينا إذا رأينا شكلاً من الأشكال مجلبةً للعدل أن نتّخذه ولا نَعْدل عنه إلى غيره. كيف وقد قال ابنُ قيّم الجوزية ما معناه: أنّ أمارات العدل إذا ظهرتْ بأيّ طريقٍ كان فهناك شرعُ اللّه ودينُهُ، واللهُ تعالى أَحْكَمُ من أن يَخصّ طرقَ العدلِ بشيءٍ ثمّ ينفي ما هو أظهرُ منه وأبْيَنُ»[١٠].

ثم يحدِّد عبده شروطَ صيغة النظام التمثيليّ البرلمانيّ، والظروفَ الملائمة لنجاح تطبيقها، فيقول: «إذا بلغتْ أمةٌ من الناس هذه الدرجةَ من التنور، وأصبحوا جميعاً على رأيٍ واحدٍ في وجوب ضبط المصالح... اندفعوا جميعاً إلى طلب هذه الحقوق الشريفة... ولا يكتفون دون أن يروا بين أيديهم قانوناً عادلاً، لائقاً بحالهم... ولا يعجبهم أن يكلوا وضعَه لواحدٍ منهم... فلم يبق الا أن ينتخبوا منهم نوّاباً، بقدر الحاجة، للقيام بهذا الواجب»[١١].

ج ـ التردد بين منهجين للوصول إلى البرلمانية: تردّدَ سلوكُ عبده السياسيّ بين سبيلَيْن للوصول إلى النظام البرلمانيّ التمثيليّ. فقد اعتمد في الأول على النشاط السياسيّ المباشر، انطلاقاً من الاعتقاد بنضج ظروف هذا الخيار. واعتمد في الثاني التربيةَ والتنويرَ طريقاً تدريجياً للوصول إلى الديموقراطية. لكنْ على الرغم من هذا التردد، بقي في كلا الحالين متمسكاً بضرورة الوصول إلى النظام التمثيليّ البرلمانيّ: مرةً كمطلبٍ آنيٍ نضجتْ ظروفُه... وأخرى كمآلٍ أخيرٍ تمهِّد له التربيةُ، وتغييرُ الأذهان، ومستبِدٌّ عادلٌ يُسرِّع في تغيير المؤسسات السياسية. ولقد كان الأسلوبُ الأخير هو الأسلوبَ الأساسيّ الذي اتخذه عبده؛ وأما الآخر فقد كان هو الاستثناء.

١ ـ اعتمد عبده طريقَ النضال السياسيّ في الفترات التي كان

---

١ ـ محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج ١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣١، ص ٢٥٠.

٢ ـ ٣ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٣٥٥ ـ ٤٧.

٤ ـ ز.ا. ليڤين: **الفكر السياسيّ الاجتماعيّ الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، ط ١، ١٩٧١، ص ١٧٣.

٥ ـ البرت حوراني، ص ٩٠.

٦ ـ ليڤين، ص ١٨٧.

٧ ـ عبد اللّه العروي: **مفهوم الحرية ـ التنوير**، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٣٦، حيث يقول «تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة، أوروبية وعربية إسلامية، بدون اهتمام بالتماسك الفكريّ، والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبراليةً غربيةً، وتزكّيها بأخرى فقهيةٍ سنّية، وأخرى كلاميةٍ اعتزالية، وأخرى فلسفيةٍ إشراقية. إنّ قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها»...

٨ ـ ذوقان قرقوط: **تطور الفكرة العربية في مصر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

٩ ـ ١٠ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول (الشورى والاستبداد)، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

١١ ـ المصدر السابق، (الشورى والقانون)، ص٣٦٣ ـ ٣٦٤.

خاضعاً فيها لتأثير أستاذه الأفغاني، الذي جَذَبَه من حياة العزلة والتصوّف إلى لجّةِ العمل السياسيّ ودَوْحةِ الفكر الغربيّ[1]، وعلّمه أنّ الاستبداد السياسيّ يعارض الإسلام[2].

فقد خاض النضالَ السياسيَّ على ثلاث فترات: المرة الأولى مع أستاذه ضد الخديوي إسماعيل عامَ ١٨٧٩، وفي الفترةِ الأخيرة للحركة العرابية، وفي حقبةِ «العروة الوثقى». أما بقيةُ حياته الإصلاحية فقد اعتمد طريقَ التربية وتصحيحِ العقل.

فأثناء النضال ضد الخديوي إسماعيل، الذي أغرقَ مصرَ بالديون ورَهَنَها للغرب، تعاون مع الأفغاني في النشاط السياسيّ المعادي لإسماعيل، وانتظم في سلك الحزب الوطنيّ، الذي أُعلن عنه في ٤ نوفمبر عام ١٨٧٩ وانتسب إليه معظمُ القادة المشتركين في الحركة العرابية، ورَفَعَ شعارات: مصر للمصريين، ومعاداة التدخل الأجنبيّ، ونشر التعليم، وتوفير الحرية السياسية. واتفقوا مع توفيق (ولي العهد) على تشكيل حكومة، وإنشاءِ مجلسٍ نيابيّ تكون مسؤولةً أمامه، وإشراكِ الشعب في السلطة[3].

ومرةً أخرى، وبعد أن عارض عبده ثورةَ عرابي، انحاز لمطلب الشورى وانتخاب مجلسٍ نيابيّ، في المرحلة الأخيرة لهذه الثورة، عندما فَرَضَتْ عليه الحوادثُ أن يختار إمّا الانضمامَ إلى المطالبين بالدستور والبرلمان، وإمّا الوقوفَ في صف الخديوي توفيق وخطرِ الاحتلال الإنكليزيّ[4]. وبعد أن تولّى شريف باشا، وهو الوجهُ الأبرزُ للحركة الدستورية، انتقلتْ قضيةُ النظام البرلمانيّ من مسألةٍ شرعيةٍ إلى مسألةٍ ممكنة راهنة. فبادر عبده إلى إثبات نضج الظروف للديموقراطية، معلناً «أنّ الشورى ممكنةُ الوجود في بلادنا، بل لا بدّ منها فيها». وأما فيما يتعلق بمنافعها، فإنّ «بلادنا المصرية لا فرق بينها وبين بلاد أخرى تحققتْ فيها الشورى، ونالت منافعها». ثم يقول «وقد أثبتنا أنه لا عائق من جهة الأهالي... بل إنهم قد تغيرتْ حالُهم وعرفوا الضارَّ والنافع... ثم إنّ انتخاب النواب تمّ على وجهٍ يضمن حصولها... إذ لا يخلو المنتخبون من أن يكون غالبُهم من أهل الدراية»[5]... ثم يؤكّد جدارةَ المصريين بهذا النظام بعد أن «دبّتْ فيهم روحُ الاتحاد، وأشرفتْ نفوسُهم منه على مدارك الرأي العام... فَهُمْ بهذا الاستعداد العظيم أَهْلٌ لأن يسلكوا الطريق الأقوم، طريقَ الشورى والتعاضدِ في الرأي... فإذا اجمعوا رأيهم على تأليف مجلس الشورى...»[6]

في تلك الفترة، وضع عبده، بالاتفاق مع عرابي، وموافقةِ وزير الحربية محمود سامي البارودي، برنامجَ الحزب الوطنيّ، الذي جاء فيه: «... الإلحاح على الحضرة الخديوية بتنفيذ ما وعدتْ به من الحكم بالشورى، وإطلاقِ عنان الحرية للمصريين» وأنّ رجال الحزب الوطني عقدوا الخناصر على «توسيع نطاق التهذيب... بواسطة مجلس شورى النواب... وبواسطة حرية المطبوعات، وبتعميم التعليم، ونموّ المعارف بين أفراد الأمة». ويجيء في المادة الخامسة «أنّ الحزب الوطنيّ حزبٌ سياسيّ لا دينيّ، فهو مؤلّف من رجالٍ مختلفي العقيدة والمذهب. وجميعُ النصارى واليهود، وكلُّ مَنْ يحرث أرضَ مصر ويتكلم بلغتها منضمٌّ إليه... ويعلّم أنّ الجميع إخوان، وأنّ حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية»[7].

٢ ـ إذا استثنينا الفترة التي كان فيها عبده تحت التأثير المباشر للأفغاني، أو تحت ضغط الحوادث العرابية، فإنّه قد وَضَعَ دائماً في سُلّم أولوياته التربيةَ والتعليمَ، وتغييرَ الذهنيات والأخلاق، طريقاً وحيداً، ومتدرجاً، للوصول إلى الديموقراطية البرلمانية[8] أو للرقيّ. فاستقر رأيه، رغم أنه من أنصار الحكم النيابيّ، على أنّ هذا النوع من الحكم «ينبغي أن يقوم برضا الأمير وحكومته لا بالخروج عليه، وأن يكون في البداية من قِبل التعويد والتمرين، مقروناً بالتربية والتعليم»[9].

تميّز الأفغاني بجمعه بين اهتمامه بالإصلاح الدينيّ الثقافيّ، والإصلاح السياسيّ (مواجهة استبداد الداخل،

---

١ ـ قدري قلعجي: **محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٨، ص ٢٥. راجع أيضاً، مصطفى عبد الرزاق: **محمد عبده**، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر ١٩٤٦، ص ٥١. راجع أيضاً، عباس محمود العقاد: **عبقرية الإصلاح والتعليم: الإمام محمد عبده**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧١، ص ٩٧ ـ ٩٨.

٢ ـ ليفين، ص ١٧٣.

٣ ـ عثمان أمين: **محمد عبده**، سلسلة أعلام الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بدون تاريخ، ص ٣٦. راجع أيضاً، محمد صبيح: **محمد عبده**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بدون تاريخ، ص ٤٨. مصطفى عبد الرزاق، ص ٨٨.

٤ ـ تشارلز آدمز، ص ٣٥.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٣٦٠ و ٣٦١ ـ ٣٦٦ و٣٦٨ ـ ٣٦٩.

٨ ـ هاملتون جب: **دعوة تجديد الإسلام**، دار الوثبة، دمشق، د.ت.، ص ٥٥. راجع أيضاً: تشارلز آدمز، ص ٦٠. وأحمد أمين: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥، ص ٣٠٠.

٩ ـ تشارلز آدمز، ص ٥٣. راجع أيضاً، وجيه كوثراني: **الفقيه والسلطان**، دار الراشد، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٠٨، حيث يقول «لمحمد عبده رأيٌ في طريقة إصلاح المؤسسة الدينية، خلاصتُه مهادنةُ الحاكم أو السلطان، وتحييدُ القوى المعادية للإصلاح، ليتمكن من إقناع السلطان أو الحاكم بتبني مشاريعه».

وخطر الخارج). أما بعده فقد توزّع الرجالُ بين هذيْن الاهتمامين[1]: فثمة فريق أغرق نفسه بالإصلاح الدينيّ الثقافيّ، الذهنيّ؛ وهو ما جسّده عبده، خاصةً بعد عودته من المنفى واعتزالِهِ السياسةَ وتقاربِه من الإنجليز... وثمة فريق آخر ركّز على الشأن السياسيّ مثل مصطفى كامل. وهو ما أفقد الأولَ السطحَ السياسيَّ للثقافة، وأفقد الثاني العمقَ الثقافيَّ للسياسة.

ولقد مرّ موقفُ عبده بمرحلتيْن: الأولى تبدأ إرهاصاتُها منذ مقالاته الأولى في **الأهرام** عام ١٨٧٩[2]، إلى عودته إلى مصر من المنفى عام ١٨٨٩؛ والثانية تبدأ من هذا التاريخ إلى نهاية حياته. وقد تميزتِ الأولى برجحان كفة الثقافيّ لديه على السياسيّ، وأمّا الثانية فقد شدّد فيها على نبذ السياسيّ، والتشهيرِ بالسياسة وبمن يعمل بها، والتركيزِ على الإصلاح الثقافيّ والدينيّ وحده.

أ ـ بعد انقلاب الخديوي توفيق على وعوده التي قطعها للأفغاني وأصحابه، اتجه عبده نحو الإصلاح التدريجيّ. وهو ما عبّر عنه عندما ترأس تحريرَ **الوقائع المصرية** تحت كنف حكومة رياض باشا، الذي اعتبره عبده نموذجاً للمستبدّ العادل[3]، وذلك خلال العامَيْن ١٨٨١ ـ ١٨٨٢، اللذيْن تخللهما فشلُ حركة عرابي، والاحتلالُ الإنكليزيّ لمصر. فدمج في خطه الإصلاحيّ، ذي الطابع النخبويّ، بين التركيز على التربية وتغيير الذهنيات، وبين إعطاء أهميةٍ متزايدةٍ لمستبدٍّ عادلٍ يغيِّر المؤسسات الدولاتية والاجتماعية. فتلازَمَ في منظوره دورُ المُصْلِح (المثقف التنويريّ) ودورُ المستبدّ العادل أو المستنير: الأولُ يغيِّر الذهنيات، والآخرُ يعيد بناء العمارة السياسية ـ الاجتماعية من فوق. فانحطاط الوعي الاجتماعيّ يدفع المصلحَ إلى الاستعانة بالمستبدّ العادل، وهو ما عبّر عنه عبده بوضوح حين قال: «فإنْ كانت الأمة في منخفض من المنازل، قد ضاقت أفقها... فإذا وُجِد فيها الرجلُ الكبير [= المُصْلح]، فأول ما يخطر له أن يفعل هو أن يمدّ بصره إلى ما وراء أفقها... وتَحْمله شدّةُ الألم على أن يجاهد قومه، وهم أحبُّ الناس إليه... ولكنْ قد بَلَغَ بهم العمى أوْ قِصَرُ النَّظر أن يَعدّوه عدواً لهم... فإذا حمله اليأسُ منها على الانصراف عنها، توجّهَ إلى صاحب السلطة، والحكم النافذِ فيها، لعلمه أنه يتمكن من إزعاجها عن موطنها... ويمكن أن يداويها بدائها».[4]. فقد كان عبده على قناعةٍ أنّ المصريين ما زالوا في «دور الطفولية من هذه الحياة، فلا بدّ لنا من مربٍّ حكيم، يأخذ بيدنا فيما نعانيه، فلا نَسْقط ونحن في أول الدرجات، ومن دليلٍ راشدٍ يهدينا الصواب... وإنّ هذه الحاجة [إلى مرشد وحكيم] قد عُرِفت وأُلِفتْ في أظهرِ البلاد تمدناً وأحرصِ الأمم على الحرية السياسية [والمقصود: أوروبا]...»[5]. وأول ما يجب أن يُعمل به للوصول إلى النظام التمثيلي البرلماني هو «أن يُبْدَأ بالتربية والتعليم، لتكوين رجالٍ يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرةٍ... وحملُ الحكومة على العدل والإصلاح، ومنه تعويدها الأهالي على البحث في المصالح العامة... فليس من الحكمة أن تُعطى الرعيةُ ما لم تستعدّ له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغِهِ سنَّ الرشد»[6]، و«المعهود في سير الأمم» أنّ قيام الشورى والمساواة، إنما يكون «من الطبقات الوسطى والدنيا إذا فشا فيهم التعليمُ الصحيحُ والتربيةُ النافعةُ، وصار لهم رأيٌ عام...»[7].

وبموازاة تهيئة العقولِ والأذهان التي يقوم بها المُصْلِحُ (المثقفُ التنويريُّ)، تأتي جهودُ المستبدّ العادل أو المستنير ليعيد بناءَ الجسد السياسيّ الاجتماعيّ، مستغلاً إمساكَه بناصية الدولة، ليضغط الزمنَ أملاً في تجاوز الهوة للحاق بركْب الغرب. فأمام شعور عبده بتفاوت المواقع بين العرب والغرب، تشرُّبَ بالنزعة التاريخانية، مَثَلُهُ في ذلك مَثَلُ المثقف النهضويّ العربيّ، لربطِ ما انقطع بين زمن الركود العربيّ المتقهقر وزمن الغرب الحيويّ الصاعد؛ وهو ما يحتاج إلى نخبةٍ تعيد تركيبَ الوعي الاجتماعيّ من تحت، وسلطانٍ مستنيرٍ يعيد صياغة الزمن السياسيّ من فوق. فليس من الغريب ـ حسب العروي ـ أن تنتشر آنذاك فكرةُ الاستبداد المستنير؛ فهي قد انتشرتْ لأسبابٍ مماثلة في روسيا وبروسيا في القرن الثامن عشر، وكان «فولتير يقول: أسهلُ على الفيلسوف أن يُقنع فرداً واحداً بضرورة الإصلاح، فيفرضه فوق الجميع، من أن يُقْنع جماعاتٍ متعددةً؛ وهذا ما كان يقول به الشيخ محمد عبده»[8].

ولقد أكّد عبده حاجةَ مجتمعنا إلى «مستبدٍّ يُكره المتناكرين على التعارف، ويُلْجئ الأهلَ إلى التراحم... ويَحْمل الناسَ على رأيه في منافعهم بالرهبة... خمسَ عشرة سنةً يثني فيها أعناقَ الكبار إلى ما هو خيرٌ لهم ولأعقابهم، ويعالج ما اعتلّ من طباعهم... حتى إذا عرفتِ الأفكار مجاريها بالتعريف...

---

١ ـ أحمد أمين، ص ٣١٤.

٢ ـ ٣ ـ مصطفى عبد الرازق، ص ٧٥، ٩٢.

٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٧١٩ ـ ٧٢٠، ٢٣٦، ٣١٦.

٨ ـ عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير، ط ٣، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣. راجع أيضاً، علي أو مليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٢٠٣.

واستقامتِ الأهواءُ بالتعديل، أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيفُ السن قضمَه... وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالسُ الإدارة... ثم تتبعها بعد ذلك المجالسُ النيابية»[1].

ويتساءل عبده متلهفاً: «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدلُ أن يَصْنع في خمس عشر سنةً ما لا يصنع العقلُ وحدَه في خمسة عشر قرناً؟!»[2].

من المؤكّد أنّ محمد عبده رأى في رياض باشا صورةَ المستبدّ العادل، الذي يستطيع في خمس عشرة سنة أن يَصْنع ما لا يُصنع بالزمن الطبيعيّ في خمسة عشر قرناً[3]. وتمنّى أن يستمر حكمُه، وعبّر عن ذلك بقوله: «تمنى أهلُ الإصابة بالرأي لو استمر سيرُ الحكومة في سبيلها ذلك عشرَ سنين على الأقل. فيستولي سلطانُ الإرادة السليمة، وتُرسَّخ الملكاتُ الحسنةُ في نفوس المستبدين....[4]». فقد كان عبده مؤمناً بحصول مصر على الدستور في غضون خمس سنوات من حكمه[5]. لذا وقف، في البداية، ضد حركة عرابي، لأنّه اعتبرها عقبةً أمام إصلاحات رياض باشا، واستعجالاً مُضِرّاً في تطبيق النظام الشوريّ البرلمانيّ. وقد قال لعرابي آنئذ: «علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعضَ سنين، وأن نحمل الحكومةَ على العدل بما نستطيع، وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات، ويكون ذلك كله تمهيداً لما يُراد من تقييد الحكومة. وليس من اللائق أن نفاجئ البلادَ بأمرٍ قبل أن نستعدّ له...»[6]. ولم يغيِّر عبده رأيه ذاك، إلا في المرحلة الأخيرة من الحركة العرابية، وتحت ضغط الظروف، كما رأينا.

ب ـ دفع عبده ثمنَ اشتراكه، في المرحلة الأخيرة من الحركة العرابية: السجنَ، ثم النفيَ. وبعد ذلك أقام في بيروت إيذاناً بقطيعته مع سياسة أستاذه، الذي حَكَمَ عليه بقوله له «إنك محبَط»[7]. ثم عاد إلى بلاده في عام ١٨٨٩، بدعمٍ من كرومر، عميدِ الاحتلال الإنجليزيّ، الذي سعى له عند الخديوي لإصدار عفوٍ عنه، بعد أن وعد عبده ألا يتدخل في السياسة، وأن يكرّس جهوده للإصلاح التربويّ والدينيّ[8]. فلم يعد من منفاه في بيروت إلا بعد أن طلّق السياسة، وأودع آراءه في إصلاح الأمة بالتربية والتعليم في رسالتيْن، أرسل الأُولى إلى شيخ الإسلام في الأستانة، والثانيةَ إلى والي بيروت[9].

تميزتْ حياةُ الشيخ عبده بعد عودته، وحتى نهاية حياته، بمسالمة الإنجليز وتعاونه معهم؛ « فقد رأى أنّ جلاء الإنجليز... لا يأتي إلا عن طريق استنارة الشعب، وفهمِه حقوقَه وواجباتِه، عن طريق التربية والتعليم»[10]. وصرّح «أنّ العمل لإخراج الإنجليز من مصر عملٌ كبير جداً، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ولو عدة قرون»[11]. بل اتفق مع فرح أنطون على أنّ الحرية (الاستقلال، ونظام الشورى) يجب أن لا تُمنَحَ للشرقيين «قبل إعدادهم لها»[12]. وبذلك يكون عبده وانطون قد أعطيا شرعيةً لفكرة «الانتداب».

وعدّل الشيخ عبده وجهةَ نظره تجاه الإنكليز وسياستهم بعد عودته. ففي حين سبق أن قال لصحفيٍّ إنكليزيّ، عندما كان في مرحلة العروة الوثقى: «إنّ عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل. لقد قضيْتُم على عناصر الخير فينا... فلا تحاولوا أن تُسْدوا إلينا جميلاً لا نرتجيه منكم، فإنّ معروفكم قد مسّنا بضرر بالغ»[13] نراه، بعد عودته، يُحسِن الظنَّ بهم، إذ أصبح يرى فيهم أمةً «تحترم عقائدَ مَنْ تسوسهم... وهي وحدها الأمةُ المسيحيةُ التي تقدِّر التسامحَ حقَّ قدره»[14].

ربما فكّر عبده أن يلتفّ حول السياسة الإنكليزية، بدلاً من مواجهتها، كما يقول صبيح[15]، أو أن يهادن الإنجليزَ لحماية نفسه من

---

١ ـ ٢ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول (إنما ينهض بالشرق مستبدٌّ عادل)، ص ٧١٦ ـ ٧١٧.

٣ ـ محمد صبيح، ص ١٠٤ ـ ١٠٥. ولويس عوض: **تاريخ الفكر المصري الحديث**، الجزء الأول، المبحث الثاني، الفكر السياسيّ والاجتماعيّ، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٧٧.

٤ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٥٢٠.

٥ ـ المصدر السابق، (رسالة عبده الى بلنت)، ص ٥٦٤.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٥٥٣.

٧ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٦٨٣.

٨ ـ سمير أبو حمدان، ص ٣٧.

٩ ـ عباس محمود العقاد، ص ٨٣. راجع أيضاً: أحمد أمين، ص ٣٢١.

١٠ ـ أحمد أمين، ص ٣١٣.

١١ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص ٦٨٧، ٧١٥، ٦٣٠ و٦٣٤

١٤ ـ المصدر السابق، الجزء الثالث (الرد على هانوتو)، ص ٢٢٣.

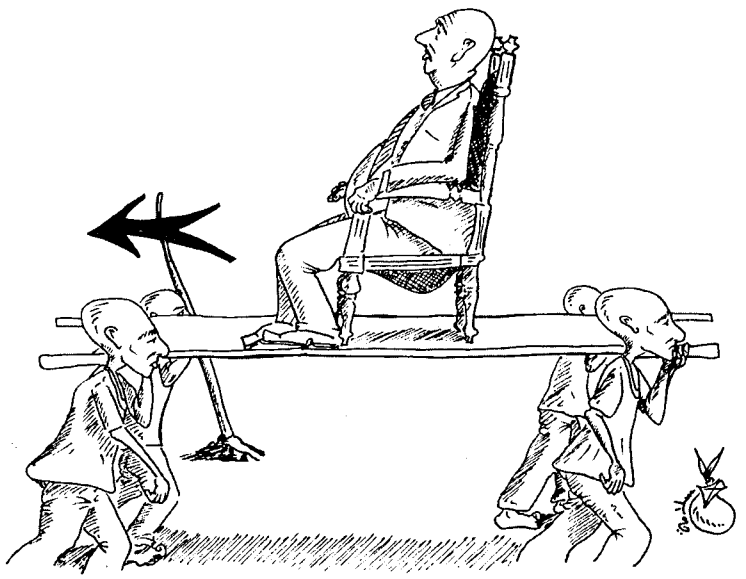
١٥ ـ محمد صبيح، ص ١٣٢.

الخديوي، كما يذهب محمد البهي[1]. ولعله كان ينظر إلى دوره، كمصلح، نظرتَه إلى فنيٍّ أو خبيرٍ يمكن أن يعملَ تحت أيّ نظامٍ شَـرْطَ أن لا يخـدش ضميرَه المهنيَّ، حسب لويس عوض[2]. فأصبح موقفُه قريباً من موقف شبلي شمّيل الذي اعتبر أنّ الاحتلالَ الإنكليزيَّ ـ بالرغم من كل شيء ـ يسير بالبلاد في الطريق الصحيح، طريقِ العلم[3]، وشبيهاً بمَسْلك المصلح الهندي أحمد خان، في تركيزه على إصلاح الشؤون الاجتماعية والدينية والذهنية ومسالمةِ الإنكليز[4].

لكنّ عبده لم يقف عند حدود الانصراف عن السياسة، والانكبابِ على خططه الإصلاحية التربوية، بل تعدّى ذلك ـ وهو في ظل الاحتلال ـ إلى تسفيه السياسة، والتنفيرِ منها ومن المشتغلين بها، مع حرصه على صلاتٍ مميزة مع كرومر[5]. ودعا إلى عدم الاكتراث بالسلطة، وبواقع الاحتلال «وجَعَلَ من موقفِه هذا مذهباً يعتنقه ويَنصَح به الآخرين، لا في مصر وحدها، بل وفي غير مصر... وإزاء كلّ المحتلين»[6]. فقد كتب إلى عالمٍ جزائريّ، بلدُهُ تحت الاحتلال: «إني لا أجد مندوحةً عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة، أو غيرها من الحكومات... فإنّ هذا الموضوع كبيرُ الخطر، قريبُ الضرر. وإنما الناس محتاجون إلى نُور العلم، والصدقِ في العمل، والجدِّ في السعي...»[7].

فإذا كانت هناك ثلاثُ قوى تتجاذب الحقلَ السياسيَّ في مصر ـ وهي: الإنجليز، والقصر، والحركة الوطنية بقيادة مصطفى كامل (الحزب الوطني) ـ فقد اقترب الشيخ دائماً من القوى الأولى، ووقف على مسافةٍ من القصر، وتبادل الخصومةَ مع مصطفى كامل، الذي كان يرمي الشيخَ «بالمروق من الوطنية»[8]. ولعلّ الشيخ قرأ ابن خلدون، وعرف تقسيماتِه لنماذج الحكم، وهي: حكم الغلبة والقهر، وحكمُ السياسة العقلية الذي هدفُهُ جلبُ المصالح، وحكمُ السياسة الشرعية، وحكمُ الخلافة التي تجمع بين مصالح الدنيا والآخر. فلعله رأى في سلطة أسرة محمد علي النمطَ الأولَ، وفي سلطة الاحتلال نمطَ السلطة العقلية، وفضّل الثانيةَ على الأولى. وقد خشي، من الجهة الأخرى، أن تقود سياسةٌ وطنيةٌ مستعجلةٌ إلى كارثة، وهو الذي حمّل حركةَ عرابي مسؤوليةَ الاحتلال. لقد أمن عبده بشكلٍ راسخ أنّ ما يعمله، في مجال التربية والتعليم ـ من إصلاحٍ للأزهر، وللمؤسسةِ القضائية، والمدرسةِ، والجمعياتِ الخيرية ـ هو السبيلُ الوحيد الذي يقود إلى الاستقلال والحكمِ الدستوريّ البرلمانيّ. وإنّه لطريقٌ طويل، لكنه أكيد في نظره.

والآن إذا نظرنا إلى إنجاز عبده، وارتفعنا فوق مواضعات مواقفه وتوظيفاتها المرحلية لبعض أطروحاته، فإن باستطاعتنا القول إنه أسّسَ صيغةً إصلاحيةً تسمح للمسلم بأن يعتمد النظامَ الديموقراطيَّ البرلمانيَّ أساساً للحكم، مع إيمانه الأكيد بتوافقها مع إيمانه الإسلاميّ. إلا أنّ ظروفاً تاريخية متشابكة، من الصعب عرضُها الآن، حالت دون أن يتطور هذا الاعتقادُ إلى تيّارٍ فاعلٍ غالبٍ، وإلى ممارسة سياسية واقعية تخترق بنيةَ الممارسة السياسية الإسلامية، التي تبدو وكأنها هدرتْ إصلاحية الأستاذ الإمام □.



١ ـ محمد البهي: **الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ**، مكتبة وهبة، ط ٢، القاهرة ١٩٦٠، ص ٤٩.

٢ ـ د. لويس عوض: **تاريخ الفكر المصري الحديث**، الجزء الأول، المبحث الثاني، ص ٢١٨.

٣ ـ رفعت السعيد: **ثلاثة لبنانيين في القاهرة**، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص ٤٢.

٤ ـ أحمد أمين، ص ٣١٤.

٥ ـ قدري قلعجي، ص ٧١.

٦ ـ محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**،الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٨٧؛ [والكلام لمحمد عمارة].

٧ ـ المصدر السابق، ص ٧٠٧ .

٨ ـ أحمد أمين، ص ٣٢١.