

العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في فكر الإمام محمد عبده وحركته (♦)

المقدمة: منطلقات الدراسة وأهدافها*

(١) اتسمت أدبيات صادرة عن فكر وحياة الإمام محمد عبده بعدة ملامح تجدر الإشارة إليها ابتداءً؛ لأنها تمهد لتحديد أهداف الدراسة ومنهجها . ومن أهم هذه الملامح - في حدود ما تمت قراءته من هذه الأدبيات- ثلاثة: تنوع مبررات الاهتمام بهذا الفكر، تعدد مداخل واقتربات دراسة الخبرة الفكرية والحركية، مدى التوظيف لفهم أو علاج مشاكل راهنة أو معاصرة تشهدها كل مرحلة زمنية من مراحل إصدار هذه الأدبيات.

أ- فلقد تكررت الاحتفالات بالإمام محمد عبده، في ذكرى عقود متتالية على وفاته : (خمسین عاماً أو خمسة وسبعين عام أو مائة عام) .. والتي اقترنت بإصدار كتب عنه، وانعقدت -أي هذه الاحتفالات- في ظل نظم سياسية مختلفة شهدتها مصر على التوالى عبر نصف قرن ويزيد، ابتداء من نظام عبد الناصر، مروراً بنظام السادات ووصولاً إلى نظام مبارك . واختلفت الأطر الإقليمية والعالمية المحيطة بكل نظام وما يواجهه من تحديات داخلية وخارجية على حد سواء . كما اختلفت دوافع الأكاديميين متنوعي الاتجاهات والمنظورات في تناولهم لفكر الإمام وحركته. وفي مقدمات الكتب التي صدرت في مناسبات عدة سياسية أو أكاديمية تنوعت تبريرات الاحتفاء. وأذكر منها -على سبيل المثال وليس الحصر- ما يلي:

من ناحية: في تقديم كتاب^(١) جرت الإشارة للإمام باعتباره من أعلام العرب الذين شاركوا في تراث الإنسانية ولهم نصيب كبير في الحضارة الإنسانية، ومن ثم تبرز الحاجة إلى دراسة هؤلاء الأعلام في هذه المرحلة من أطوار النهضة العربية في وقت تقاربت قلوب العرب وأوشكت أن تحقق الوحدة الثقافية الكبرى.

♦ نشرت هذه الدراسة في: إبراهيم البيومي غانم، وصلاح الدين الجوهري (محرران)، أعمال مؤتمر "الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله"، مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني ببيروت، ٢٠٠٨، ونشرت في: لشب قراءات في علماء الأمة : نماذج فكرية، أ.د. رادى مصطفى: أسئلة العلاقات الدولية جامعة القاهرة، تقديم أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، ضمن سلسلة الوعي الحضاري (١٢)، دار البشير للثقافة والعلوم ٢٠١٤.

* أوجه شكري الخاص للزميل الفاضل أ.د. سيف الدين عبد الفتاح؛ حيث ساعدت المناقشات الممتدة معه على إثراء التحليلات في الدراسة، كما أشكر أيضاً الباحثين بمركز الحضارة للدراسات السياسية مدحت ماهر وباسمين زين العابدين على مساعدتهما القيمة في مراجعة هذا البحث وفي إخراجها في شكله النهائي.

^١ - انظر تقديم د. عبد القادر حاتم للطبعة الثانية، وتقديم د. ثروت عكاشة للطبعة الأولى من كتاب : عباس العقاد، عبقري الإصلاح والتعليم "الأستاذ الإمام محمد عبده"، سلسلة أعلام العرب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

ومن ناحية ثانية: وفي تقديم الطبعة الثانية لإصدار آخر عن الإمام^(٢)، أشار المؤلف للإمام باعتبار أنه رائد الفكر المصري ذو الرسالة للأمة العربية، واستدعى ما سجله "الميثاق الوطني المصري" (١٩٦٢) عن موضع الإمام مع غيره من الزعماء في الفترة التالية للاحتلال الإنجليزي، واعتبر المؤلف أن التعريف بهؤلاء الزعماء، رسالة هامة ينبغي القيام بها في فترة "تجمع طاقات الانطلاق". وفي بيان أصدره المؤلف في الذكرى الخمسينية لوفاة الإمام ١٩٥٥ وصفه بأنه رائد من رواد الثورة المصرية لم يكف على العمل من أجل إيقاظ وعي قومي ودعم وطنية إيجابية... هي في سبيلها للتحقق بفضل جهود الثورة الواعية (ثورة ٢٣ يوليو) لرفع شأن الوطن.

ومن ناحية ثالثة: تضمنت مقدمة الطبعة الأولى من الأعمال الكاملة للإمام^(٣)، أن هذه الطبعة الأولى قد جاءت في مرحلة تاريخية تميزت بشوق يمتلك أمتنا للبحث عن الذات ولبعث أمتنا بالتجديد الذاتي ونقد التراث المتخلف، وهذا في مرحلة عرفت بالصحو الإسلامية والإحياء الإسلامي.

ومن ناحية رابعة: تضمنت مقدمة كتاب^(٤) صدر بمناسبة مرور (٩٠) عامًا على وفاة الإمام، إهداء إلى روح المفكر العربي المستنير، الإنسان الذي جمع بين الفكر التنويري والإصلاح الديني والاجتماعي والسمو الخلفي.

ب- وتعددت مداخل واقترابات دراسة خبرة الإمام ومنظومة أفكاره:

- مدخل السير والتراجم (انطلاقًا من قضايا العصر)^(٥).

- المدخل الفلسفي^(٦).

- مدخل الإصلاح التربوي والديني^(٧).

- المدخل السياسي^(٨).

^٢ - د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥، ص ١٩-٢٠، ص ٢٧-٢٨.

^٣ - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، سلسلة منشورات عربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، مقدمة الجزء الأول، كتابات سياسية.

^٤ - د. عاطف العراقي (إشراف وتصدير): الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، المجلس الأعلى للثقافة والعلوم والفنون، القاهرة، ١٩٩٥.

^٥ - عباس محمود العقاد، مرجع سابق.

^٦ - د. عثمان أمين، مرجع سابق.

د. عاطف العراقي، مرجع سابق.

^٧ - وهو مدخل تبنّاه دارسو عصر "النهضة، اليقظة، الإصلاح والتجديد..." إلخ من التسميات التي أطلقها قوميو أو إسلاميون، انظر هامش رقم ٢١.

^٨ - د. عبد العاطي محمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، مركز الأهرام للنشر، ١٩٨٠ وانظر:

- د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦.

- مدخل التقييم النقدي المقارن الاجتماعي -السياسي^(٩).

- مدخل الإصلاح الشامل (تجديد الدنيا بالدين)^(١٠).

- المدخل الشرعي^(١١).

وبالرغم من تعدد المداخل - كمنطلقات - إلا أن جميع الدراسات تتطرق إلى مجمل أبعاد منظومة فكر الإمام وخبرته، ولو بدون توقف عند تفاصيل بعضها التي لا ترتبط مباشرة بالمدخل؛ مما يؤكد أنه يقدم رؤية عن الإصلاح الشامل متداخلة ومتنوعة الأبعاد، ولكن تتطرق من تجديد الدين كمنطلق وقاعدة وأساس لتجديد الدنيا.

ج- لم تتطرق الأدبيات من مشكلات الواقع المحيط، كمبرر أو دافع للنظر في فكر الإمام وإعادة قراءته، باعتباره تراثاً حديثاً يستوجب النظر والتدبر، وإلا فلماذا الاحتفاء؟ كما لم تناقش هذه الأدبيات بعمق ما إذا كان مشروع الإمام قد تحقق أم لا؟ وهل أفرز هذا المشروع إصلاحاً ممتداً ومستمرًا حتى الآن؟ وما الأدلة من الواقع الراهن على ثمار هذا المشروع الإيجابية أو على فشله في تحقيق غاياته؟ ناهيك عن عدم الاهتمام الكافي بتلمس الامتدادات المعاصرة لمدرسة الإمام في فكر جيل أعلام النصف الثاني من القرن العشرين^(١٢)، والدراسة التراكمية لفكر كل منهم ومدى استجابته لتحديات أوطانهم وأمتهم الآنية.

هذا، ناهيك عن أن مشروع الإمام قد اجتمع على الاهتمام به - ولدوافع مختلفة- رموز من تيارات فكرية وسياسية عدة، إسلامية أو علمانية بروافدها من قوميين وليبراليين..^(١٣). وهو الأمر الذي اقترن بقدر واضح من الالتباس أحاط بتفسير خبرة الإمام وفكره؛ حيث اختلفت تيارات محافظة أو أخرى مجددة حول هذه الخبرة وهذا الفكر تأييداً أو هجومًا أو نقدًا؛ مما يجعل من

^٩ - د. زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين - دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.

^{١٠} - د. محمد عمارة، تجديد الدنيا بالدين، دار الوحدة، ١٩٨٥.

^{١١} - وهو المدخل الذي أبرزته الدراسات في تفسير الإمام للقرآن وفي إصلاح العقيدة والسنن. انظر على سبيل المثال:
- د. منى أبو زيد، منهج محمد عبده في دراسة العقيدة، مجلة المسلم المعاصر، العددان ٧٥-٧٦، ١٩٩٥، ص ١٢٨-١٦٦.
- عبد الله المكي رشيد، منهج الشيخ محمد عبده في التفسير، عبد الله المكي رشيد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة.
- محمد صالح محمد السيد، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

^{١٢} - ما زلنا -في كل مناسبة للحديث عن الفكر الإسلامي الحديث أو المعاصر - نتحدث عن رفاة الطهطاوي، الكواكبي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، لكن أين الدراسات الأكاديمية والفكرية الجامعة والمقارنة لفكر أمثال البشري، العوا، أبو المجد، عمارة، الجابري، أنور عبد الملك... وغيرهم؟

^{١٣} - انظر دراسة لهذه الامتدادات في: د. عبد العاطي محمد: مرجع سابق، ص ٢٦١-٣٠٠.

نموذج الإمام ساحة لاختبار آثار التفاعلات الداخلية والخارجية في عصر برمته (وهو عصر يمتد منذ نهاية القرن الثامن عشر، إلى أوائل القرن العشرين) يمثل مرحلة انتقالية هامة في تاريخ الأمة الإسلامية، وخاصة فيما يتصل بالدرجة التي وصل إليها التحدي الخارجي؛ حيث أضحت تدخلاً مباشراً واحتلالاً عسكرياً، وهذا يقودني إلى البند الثاني من هذه المقدمة : هدف الدراسة ومنهجها.

(٢) على ضوء الملاحظات الثلاث التمهيدية السابقة يثور التساؤلان التاليان:

ما هو مبرر الاحتفال -في مكتبة الإسكندرية- ودوافعه؟ وأين مدخل العلاقات الدولية بين مداخل دراسة فكر الإمام وحركته؟
ومن ثم فإن هدف دراستي له وجهان:

الأول - هو تحقيق إضافة وتراكم في مجال الدراسات عن الإمام من مدخل العلاقات الدولية : ودفاعي لذلك ينبع من عدة اعتبارات ذاتية (ناهيك عن اعتبارات أخرى تتصل بالموضوع ذاته سيرد الإشارة إليها لاحقاً).

وعلى رأس هذه الاعتبارات : أن مثل هذه الدراسة تمثل مكوناً من مكونات خريطة اهتمامي بـ"العلاقات الدولية في الإسلام". وهو المكون المتصل بالفكر السياسي الإسلامي الدولي في عصوره المتتالية^(١٤)، حيث تمثل الجذور الفكرية - ناهيك عن الفقهية بالطبع- مصادر هامة

^{١٤} - يستكمل هذا الاهتمام بمجال الفكر جهوداً سابقة في مجالات أخرى : التاريخ الإسلامي، نظرية العلاقات الدولية من منظور إسلامي، العلاقات الدولية للعالم الإسلامي في النظام الدولي المعاصر : انظر على التوالي:
أ - د.نادية محمود مصطفى، مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام : الأهداف، الدوافع، المنطلقات، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول من المشروع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦.
ب - د.نادية محمود مصطفى، مدخل منهجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المرجع السابق، الجزء السابع.
ج - د.نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي. (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ المرجع السابق، الجزء العاشر.
د - د.نادية محمود مصطفى، العصر العثماني. (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ المرجع السابق، الجزء الحادي عشر.
هـ - د.نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية : إشكاليات خيرة البحث والتدريس؛ (في): د.نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)؛ أعمال ندوة المنهجية الإسلامية والعلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجاً. مركز الحضارة للدراسات السياسية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٩/٧ - ٢/٨/٢٠٠٠، القاهرة ٢٠٠٢.
و - د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي : رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)؛ علم السياسة : مراجعات نظرية ومنهجية . سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (٤-٥) ٢٠٠١/٢٠٠٣، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، ٢٠٠٤.

ج- د. نادية محمود مصطفى، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية (رؤية إسلامية) (في): مجموعة باحثين : مستقبل الإسلام. دار الفكر العربي، دمشق، ٢٠٠٤.

د.نادية محمود مصطفى، البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس ٩٢-يوليو ٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد، (في): تقرير الأمة في عام (١٩٩٣) ١٤١٣هـ، مركز الدراسات الحضارية. القاهرة، ١٩٩٤.

للتنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي . وهو مجال يحتاج للاهتمام به قدر الاهتمام المناظر الذي يلقاه مجال الفكر السياسي والنظرية السياسية من منظور إسلامي. فكيف قدم مفكرو الأمة الإسلامية فكرًا سياسيًا عن مشاكل وقضايا علاقات الأمة مع غيرها أو عن علاقات الأمم والشعوب بصفة عامة؟ وما هي طبيعة هذا الفكر ومسار تطوره؟ سؤال يفقد الإجابة عليه من واقع دراسة أكاديمية منظمة تحقق تراكمًا في هذا المجال يناظر ما حققته دراسات نظرية العلاقات الدولية الغربية التي اهتمت بالجذور الفلسفية والفكرية لدراسة العلاقات الدولية في حد ذاتها أو كمصدر من مصادر التنظير^(١٥).

ومما لا شك فيه أن تحقيق هذا الهدف الأول للدراسة يقتضي تحديد منهجية لإعادة القراءة في فكر الإمام والتحليل تفصيلى إلى تكوين صورة كلية من مكونات متفرقة عبر أرجاء منظومة أفكار الإمام ومصادرها من كتاباته متنوعة الموضوعات والمناسبات (سترد الإشارة إلى هذا المنهج لاحقًا).

الهدف الثانى - إعادة قراءة ما كُتبَ عن الإمام وما كتبه انطلاقًا من غايات تفعيل التراث وتوظيفه، وليس مجرد إعادة سرده وتكراره . ومن أهم صور هذا التفعيل هو أن يكون هذا التراث مصدرًا للعبرة والتذكرة أو البحث عن حلول للمشكلات^(١٦).

ويفترض هذا الهدف أن دوافع إعادة القراءة تتشكل تحت تأثير خصائص الواقع المعيش ومشاكله وتحدياته. ويزداد اتضاح أهمية هذا الهدف بإجراء المقارنة بين اللحظة التاريخية التي شكلت بدايَ عصر الإمام، واللحظة التاريخية الراهنة التي تمثل بداية عصر بعد مائه عام من وفاة الإمام، فإذا كان عصر الإمام قد سُمى عصر اليقظة، عصر النهضة، عصر الإحياء،

- د.نادية محمود مصطفى، آسيا الوسطى والقوقاز بين القوى الإسلامية الكبرى وروسيا، أنماط ومحددات التطور التاريخي للتفاعلات الدولية، إطار مقترح للتحليل السياسي للتاريخ الإسلامي، (في): معهد البحوث والدراسات العربية : الوطن العربي وكونولت الدول المستقلة. القاهرة، ١٩٩٤.

- د.نادية محمود مصطفى، كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة، (في): حولية أمّتي في العالم (١٩٩٨) مركز الحضارة والدراسات السياسية، ١٩٩٩.

- الإشراف على والتحرير المشترك لخمسَ أعداد من حولية "أمّتي في العالم" (١٩٩٩-٢٠٠٥)، وموسوعة الأمة في قرن (٢٠٠٢)، من إصدار مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة.

^{١٥} - انظر على سبيل المثال :

- F. Parkinson: The philosophy of international relations, Sage Publications, London, 1976.

^{١٦} - حول غايات البحث في التراث وأهدافه وضوابطه انظر : د. حامد ربيع، التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠.

فماذا نطلق على عصرنا الراهن؟ وفي كلتا اللحظتين التاريخيتين تمارس العلاقات الدولية للأمة الإسلامية تأثيرها الواضح؟

ويكفي ابتداء في هذا الموضوع الإشارة الموجزة (على أن يأتي التفصيل لاحقاً) إلى أنه إذا كان عصر الإمام قد شهد توالي الاحتلال العسكري لأرجاء الأمة وصولاً إلى مصر ١٨٨١ في ظل تنافس القوى الكبرى على استعمار العالم في موجته الثانية، وإذا كان قد شهد بدايات الإصلاح الوافد من الغرب في وقت وصل فيه الجمود والتقليد أقصى مداه على نحو زاد من القابلية للاستعمار، وإذا كان قد شهد بدايات نقوض الخلافة الإسلامية (العثمانية)، فإن اللحظة التاريخية الراهنة تشهد احتلالاً عسكرياً من جديد لأراض عربية وإسلامية (العراق وأفغانستان) وتهديدات باحتلالات أخرى (سوريا)، ناهيك عما لقيه المشروع الصهيوني الاستيطاني من تدعيم ومن توسع، وفي وقت تتزايد فيه موجات التدخل الخارجي السافر تحت اسم "مبادرات الإصلاح والتغيير"، وفي وقت تترشح فيه مجتمعاتنا ونظمنا تحت أعباء ووطأة تنازع المرجعيات وعدم التوافق أو الرضا على مرجعية سائدة للجماعة الوطنية، في نفس الوقت الذي نجد فيه أن النظم الاستبدادية التي تحتكر السلطة لعقود ممتدة، ترفض التغيير إلا الشكليّ منه وتحت وطأة الضغط والتدخل الخارجي، .. لهذا كله، يكتسب مدخل العلاقات الدولية لفكر الإمام أهميته؛ حيث إن عصره مقارنة باللمحة الراهنة عرف تداخلاً شديداً بين الداخلي والخارجي.

خلاصة القول في هذه المقدمة: من ناحية فإن الدراسة بدأت من القراءة في "الأعمال الكاملة" لمحمد عبده وبعض الدراسات عنه خلال العقدين الماضيين بهدف استكشاف حجم وموضع وطبيعة ما يتصل بالعلاقات الدولية.

وما عدا ما يتصل بالثورة العربية والاحتلال الإنجليزي (الكتابات السياسية) في الأعمال الكاملة، أو ما يتصل بالدراسات عن الفكر السياسي للإمام (وهي قليلة مقارنة بما هو صادر عنه في عمومها أو في تركيزه على التجديد الديني والتربوي أساساً)، فلا يوجد ما يبدو للوهلة الأولى ذو صلة مباشرة بمسألة العلاقات الدولية - فكرًا وحركة - لدى الإمام. إلا أن القراءة الثانية أكدت أنه لا يمكن الاكتفاء بما عرف "الكتابات السياسية" عند الاقتراب من فكر الإمام من مدخل للعلاقات الدولية، ذلك لأن الكتابات الأخرى تتضمن ما يتصل بهذا المدخل.

ولذا فإن القراءة الممتدة في تفاصيل الأعمال الكاملة للإمام وفي تفاصيل بعض الدراسات العربية عنه ساعدت على تحديد محطات منهجية وموضوعية تم جمعها ومحاولة الربط بينها لتشكيل "منظومة نوعية عن العلاقات الدولية تنبثق من المنظومة الكلية لفكر الإمام وهي الإصلاح والتجديد". وهو الأمر الذي يدفع للتساؤل: ما العلاقة بين العلاقات الدولية والإصلاح والتجديد الديني والتربوي والتعليمي؟ سؤال يقع في صميم هدف الدراسة الأول - كما سنرى. فبالرغم من عدم إمكانية التعرف على مكون مستقل ومتمايز في فكر الإمام عن العلاقات

الدولية، إلا أنه يمكن اكتشاف مثل هذا المكون وتبيين موضعه من خريطة مكونات فكره، ومن هنا مغزى عنوان الدراسة، ومن هنا أيضاً الدلالة الواضحة على أحد أهم خصائص فكر أعلام الأمة؛ وهو كونه فكراً شاملاً يقدم رؤية متكاملة عن عصره بأبعاده المختلفة، أو عن الظاهرة الاجتماعية بصفة عامة، وعلى نحو يسمح لأرباب التخصصات الاجتماعية والإنسانية الحديثة من الاقتراب من هذه النماذج الفكرية من مداخل متنوعة ومن بينها مدخل العلاقات الدولية.

ومن ناحية أخرى: لابد من إعادة القراءة على النحو الذي يجيب عن سؤالين متراكبين:
- ما الذي تحقق من مشروع الإمام م في مواجهة القوى الخارجية؟ وما الذي لم يتحقق ولماذا؟

- وكيف انعكس ذلك على ما وصل إليه حال الأمة؟ وما هي الدروس التي تقدمها خبرة المائة عام (بعد الإمام) مقارنة بطموحات مشروعه لتجديد الدنيا بالدين؟
بعبارة أخرى، الدراسة تميز بين مستويين : مستوى عصر الإمام وأثر سياقاته على دوافع وأهداف ومبررات فكر الإمام، ومستوى ما آل إليه مشروع الإمام ومنهجه الإصلاحي ومدى مصداقيته عبر العقود . وبالتالي؛ فإن إعادة قراءة الإمام - بعد مائة عام - لابد وأن تعي الفارق بين المستويين، وكمنطلق وقاعدة للوصول إلى الدلالة الراهنة لفكر وخبرة الإمام، وفق ما يقتضيه الهدف الثاني للدراسة.

(٣) وتنقسم الدراسة إلى جزئين وخاتمة:

الأول - يتناول أسباب الاهتمام بمدخل العلاقات الدولية لدراسة فكر الإمام والإشكاليات التي يطرحها للاختبار انطلاقاً من طبيعة منظومة فكره التي تتبنى حول مفهوم "الإصلاح والتجديد الديني والتربوي".

الثاني - يقدم أبعاد العلاقات الدولية وقضاياها في منظومة فكر الإمام استناداً إلى منهجية في القراءة حددت محطات منهجية وموضوعية تتصل بالعلاقات الدولية وتشكل الصورة الكلية التي سعت الدراسة لتكوينها من مكونات متفرقة . وهي منهجية تعيد قراءة الإمام من خلال أعماله وما كتب عنه، ولكن تجرى مع مراعاة طبيعة عصره.

وخاتمة الدراسة - يقدم تصوراً عن الدلالات الراهنة لنتائج خبرة الإمام الفكرية والحركية، ويطرح أفكاراً للمناقشة عن عواقب ومخاطر ما وصل إليه التهديد الخارج ي من ضخامة، وذلك وفق منهجية تستقرئ خصائص الواقع الراهن وتستدعي المقارنة بين اللحظة التاريخية الراهنة ولحظة محمد عبده.

أولاً - القراءة في منظومة فكر الإمام وحركته من مدخل العلاقات الدولية:

الأهمية، الإشكاليات

إن العلاقات الدولية المعنية في هذه الفترة موضع الاهتمام - أي عصر الإمام - وكما اتضح من القراءة الأولية في مصادر الدراسة، هي العلاقات بين الدول والشعوب والأفراد، في وقت لم تكن كل الدول - القومية بحدودها الراهنة في العالم العربي والإسلامي بعد حقيقة واقعية وقانونية وسياسية، وهي أيضاً العلاقات في موضوعات وقضايا متنوعة، ابتداءً من الشأن العسكري السياسي، إلى الاقتصادي، ووصولاً إلى المجتمعي - الثقافي - التربوي، وهي العلاقات التي تتراوح بين الأنماط الصراعية والأنماط التعاونية . ومن ثم فإن هذا النمط من العلاقات فيما بين دول وشعوب الأمة الإسلامية وبينها وبين غيرها - وكما تفاعل معها الإمام - إنما يعبر عن العلاقات عبر القومية؛ ومن ثم يجسد أبعاد المنظور غير التقليدي في دراسة العلاقات الدولية مقارنة بالمنظور التقليدي، وهما منظوران رئيسان تبلور بينهما الجدل في مجال دراسة نظرية العلاقات الدولية عبر النصف الأخير من القرن العشرين^(١٧).

كما أن هذا النمط من العلاقات - وكما تفاعل مع الإمام أيضاً - إنما يعبر بدرجة أكبر عن أبعاد منظور حضاري إسلامي لإدارة العلاقات الدولية ودراساتها؛ وهو المنظور الذي يجعل من "الأمة" مستوى للتحليل، ومن "الدعوة" دافعاً ومحركاً للعلاقات بين الأمم، ومن "الجهاد"، بمستوياته القتالي الصراعي والسلمي التعاوني أداة إدارة هذه العلاقات بل والقيمة المرجعية لهذه الإدارة، ومن "الرؤية الشاملة" مدخلاً لقضايا العلاقات في مجملها، دون تركيز على إحداها فقط (العسكرية مثلاً) على حساب الأخرى ولكن بالجدل بينها، ثم استدعاء كل منها في ارتباطه بالأخرى وفق مقتضيات مصلحة الأمة في مرحلة محددة، إنه المنظور الذي يجعل من كل ما سبق منهجية أساسية في فقه واقع هذه العلاقات الدولية^(١٨).

وانطلاقاً من هذا التعريف المبسط، وبالنظر إلى طبيعة عصر الإمام والمرحلة الزمنية التي عايشها من هذا العصر، وبالنظر إلى خبرة الإمام الحركية ومنظومة فكره في مواجهة تحديات هذا العصر، يمكن القول بإمكانية دراسة هذه المنظومة من مدخل العلاقات الدولية؛ حيث إن

^{١٧} - انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى، الدعوة إلى منظور جديد في دراسة العلاقات الدولية، السياسية الدولية - أكتوبر ١٩٨٥.
- د. نادية محمود مصطفى، العولمة وحقل العلاقات الدولية؛ (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير)، العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١)، العام الجامعي ١٩٩٨ - ١٩٩٩، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.
- د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية، مرجع سابق.

^{١٨} - د. نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خيرة البحث والتدريس، مرجع سابق.

- د. إبراهيم البيومي: المبادئ العامة للنظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١٠٠، ص ص ٨٥ - ١١١.

طبيعة هذا العصر تدفع بقضايا العلاقات الدولية إلى قائمة الأولويات، ومن ناحية أخرى أفردت منظومة فكر الإمام - الإصلاحية في جوهرها - واستجابتها لتحديات هذا العصر - وعلى عكس ما قد يبدو للبعض - مكانةً لهذه القضايا.

إذن ما هي خصائص عصر الإمام ومشاكل علاقات الأمة؟

١- تؤكد هذه الخصائص -كما سبق القول- أهمية القراءة في منظومة فكر الإمام وحركته من مدخل العلاقات الدولية؛ حيث إن دراستها تبين طبيعة ودرجة ما وصل إليه التحدي الخارجي للأمة من تأثير، كما تبين أيضاً طبيعة ودرجة التحديات الداخلية وقدر تفاعلها مع التحديات الخارجية تأثيراً وتأثراً وتأكيداً لأهمية تأثير "العصر" على الإمام. نذكر -على سبيل المثال - أن الأستاذ عباس العقاد قد أفرز في كتابه عن سيرة الإمام الفصول الثلاثة الأولى التي تتناول على التوالي (كما نص على ذلك في التمهيد للكتاب) (١٩): "عصر اليقظة"، يليه فصل عن "حياة القرية المصرية" في ذلك العصر، يليه فصل عن "الجامع الأزهر" فيما اتصلت به حياة القرية من رسالته الفكرية والاجتماعية؛ "لأننا نفصي من كل تاريخ من هذه التواريخ الثلاثة إلى تاريخ صاحب السيرة: أعظم من أنجبته القرية ونهض برسالة الأزهر في عصره... فالذي نتحراه منه أن يكون عضواً من أعضاء قوة حية، قبل أن نتحراه جزءاً من فترات التاريخ أو جزءاً من الخريطة الجغرافية".

وعن خصائص العصر بصفة خاصة (٢٠) قدّم العقاد رؤيته عن موضع الفترة التي ظهر فيه محمد عبده مقارنة بما قبلها و دلالة هذه الفترة بالنسبة لما هو آتٍ ؛ فلقد شخّص العقاد حالة الأزمة الكبرى للعالم الإسلامي وما نتج عن صدمة الاحتكاك المباشر بالغرب مع الحملة الفرنسية فقال:

"وعلى هذه الوتيرة كان القرن الثامن عشر في الشرق العربي أحلك ساعات ليله الطويل: ليل الجهالة والجمود ... بل كان القرن الثامن عشر أسوأ - ولا ريب - من أسوأ القرون التي تقدمته في أيام الجهالة والجمود، لأنه القرن الذي انبعثت فيه المسألة الشرقية من بقايا الحروب الصليبية، فكان نذير الخطر الأكبر، إذ كان الخطر قد تفاقم وتراكم، وتجمع وتوسّع، حتى لا مزيد.

وكانت المسألة الشرقية قد تمخضت عن دور آخر وراء دور الحروب الصليبية وهو دور التفاهم بين دول الاستعمار على تركة الرجل المريض ... إلا أن المسألة الشرقية صنعت من المعجزات في إيقاظ الشرق ما لم تصنعه الحروب الصليبية.

١٩- عباس محمود العقاد: مرجع سابق، ص ٧.

٢٠- المرجع السابق، ص ص ٨- ١٩.

لأن الشرق العربي انتصر وعلى ال غرب في تلك الحروب ورد عادية الدول الأوروبية عن
ذماره ففتح بما انتهى إليه وبقي على حالة التي هو فيها، وهبط من بعدها دركة تحت دركة ...
لكن المسألة الشرقية جاءت في أوانها هذا فصنعت من المعجزات ما لم تصنعه تلك الحروب،
وكان سر هذه المعجزة أنها فتحت أعين الشرق على مواطن عجزه ونقصه، وعلمته قهراً ما
كان يأبى أن يتعلمه باختياره، فأدرك حاجته إلى التغيير العاجل، وأدرك ما هو ألزم له من ذلك
وهو حاجته إلى علم يجهله، واعتقاده أن أمم الغرب قد انتصرت بذلك العلم عليه، وأنه لا غنى
له عن ذلك العلم ليستعيد القوة التي انتصر بها على أعدائه، قبل أن ينتصروا عليه ويأخذوا
عليه كل طريق غير طريق الفناء أو التغيير ... ولعلنا ندرك حقيقة الحال ونعلم أن وعود
الإصلاح كانت ضرورة لازمة ولم تكن إنعاماً ولا إحساناً من ولاية الأمور إذا نظرنا إلى بقاع
العالم العربي فلم نجد فيه بقعة واحدة رضيت بما هي فيه ولم ينهض أملها للمطالبة بنوع من
الإصلاح... إن الشرق لم يكن سريع الخطى في انتقاله من دور الجمود إلى دور الخلاص،
لأنه قضى نحو قرن كامل يجاذب بعضه بعضاً عن الطريق القويم بين من يحسبون أن هذا
الخلاص كله في اتباع الجديد على علته ومن يحسبون أن هذا الخلاص مط لب بعيد المنال
علينا إذا نحن لم ننبد الجديد بقضه وقضيضه ... وفي مصر كانت حملة نابليون هي الصدمة
الكبرى التي خصتها بدروسها العاجلة، وكانت دروساً محتومة لا تمهل المتعلم أن يتردد بين
الجمود والحركة...

... وقد فارقت الحملة الفرنسية مصر ولم تفارقها فكرة التقدم العصري الذي سبق إليه القوم
بعلوم ابتكروها أو بعلوم اقتبسوها منا، وأن لنا أن نردها إلينا . ولكنها كانت فكرة تحوم بين
بعض الرعوس ولا يظهر لها أثر في الحياة العامة، لاختلاف وجهات النظر بين طلاب الجديد
على علته وأعداء الجديد بحذافيره ... فلم يمض جيل واحد بعد ال حملة الفرنسية حتى ظهر
"الرجل المثقف" في البيئة المصرية ولم تخل منه بيئة من بيئات التقليد والرجعة إلى القديم
وهي على عادتها في الأزمنة المختلفة أعدى أعداء التحول والتجديد ... وهذا هو الفارق بين
المثقف ابن عصره في منتصف القرن التاسع عشر وبين الجامد على قديمه قبل ذلك بخمسين
أو ستين سنة. فارق بين من ينظر بعينه وبين من يتخبط في الظلمة أو يقاد ... ومن هؤلاء
نابغتنا الريفى الأزهرى الذي علم علم اليقين، بل آمن إيمان الدين المتين، أن "التقدم العصري"
رهين بعلوم لنا أهملناها وهجرناها، وعلوم للمعتدين علينا سبقونا إليها ولم نلحقهم في غير
القليل منها، وهي حقيقة من "بديهيات" أيماننا هذه بعد منتصف القرن العشرين، ولكن نابغتنا
الريفى الأزهرى -محمد عبده- كان يقررها بعد منتصف القرن التاسع عشر... ولكنه سجل بها
طابع العصر كله من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر...

إن قراءة هذه السطور للعقاد تبرز لنا أمورًا ثلاثة : أن القضية الكبرى في هذا العصر هي صدمة الغرب، وأن اليقظة التي ترتبت عليها واجهتها بعض القيود من أهمها تصارع الاتجاهات والمرجعيات حول جدوى الإصلاح وسُبله، وأخيرًا قيام مجموعة من النخب والدعاة بمهام الإصلاح لمواجهة هذه الصدمة، كان على رأسهم محمد عبده برؤيته ومنهجه الذي قدم نموذجًا متميزًا في هذه المرحلة الانتقالية الخطيرة.

ولقد انبرت أدبيات عدة تحت عناوين : عصر النهضة، الإصلاح، اليقظة، التجديد ..(القرن ١٩م) تحاول تحديد هذه الخصائص بصفة عامة والتي أحاطت - ليس بمحمد عبده فقط ولكن بسائر زعماء ورواد الإصلاح في هذه المرحلة^(٢١).

وتتلخص هذه الخصائص فيما يلي :

أ) الأزمة الكبرى التي واجهت المسلمين : ترجع إلى ضعف الدولة العثمانية، الأزمة الفكرية الناجمة عن الجبرية والجمود والتخلف ومن ثم الانحراف الفكري عن وسطية الإسلام نتيجة الفصل بين ثقافة العقل وثقافة الروح، ناهيك عن الانحراف الاجتماعي السياسي الناجم عن التخلف في مجال العلم والقوة.

ب) بداية اليقظة الإسلامية بتياراتها الثلاثة: الإصلاح الديني (التوحيد)، والإصلاح السياسي، والإصلاح الاجتماعي، تلك التيارات التي واجهت تحديات خطيرة على رأسها الغزو الاستعماري، والتغريب والعلمنة؛ ومن ثم كان عليها أن تعد المناهج لمواجهة هذه التحديات وما أحدثته من صدع في البنيان السياسي والفكر السياسي والمجتمع الإسلامي.

ج) تزامن مع هذه اليقظة الإسلامية وتوازى معها تيار آخر ركز عليه الغرب الأضواء ؛ ألا وهو التيار العلماني الذي وصفه الغرب بالحدث والتقدمية، في حين وصف التيار الأول بالجمود والتقليدية أو المحافظة.

^{٢١} - انظر على سبيل المثال :

- د. محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، القاهرة، ١٩٧٠.
- د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي، ط ٨، ١٩٧٥.
- أ. زهر الجندي، يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار، الأنجلو المصرية، ١٩٧١، ص ص ٢٧ - ٥٢.
- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، النهضة المصرية، ط ٥، ١٩٨٩.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث.
- مجموعة باحثين، الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن ١٩، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط (١٩٨٣)، علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، (١٧٩٨ - ١٩١٤) الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٨٥.
- د. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤)، الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٥.
- د. نازك سبايارد، الرجالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة : (الصراع الفكري والحضاري).

(د) وبعد أن ركزت اليقظة الإسلامية في القرن الثامن عشر على اللغة والفقه والعقيدة والتصوف، توسع نطاقه لتشمل قضايا: الوحدة الإسلامية، العروبة ودوره في مقاومة الاستعمار، التربية والتعليم وإصلاح مؤسسات الأمة وعلى رأسها الأزهر، ميدان السياسة الوطنية، العلم والحضارة... ومن ثم أضحت مجالات الإصلاح: عقيدتي (التوحيد)، سياسية-مجتمعية (الحرية والوحدة)، وثقافية (مقاومة الغزو الثقافي الغربي).

٢- ومن أهم نتائج القراءة المقارنة التراكمية في الأدبيات عن خصائص هذا العصر ما يلي:

من ناحية: إن القرن التاسع عشر شهد قمة التصاعد في وزن التدخلات الخارجية في العالم الإسلامي (الفكرية والحركية على حد سواء)، والتي تفاعلت مع أزمة المجتمعات والنظم السياسية والفكرية الداخلية طوال قرون ستة سابقة على نحو أدى في النهاية، منذ بداية القرن التاسع عشر، إلى الوقوع في قبضه الاستعمار، فما أن اكتمل هذا القرن إلا وكانت قد أحكمت قبضة الاستعمار (احتلال عسكري) على كافة الأرجاء العربية (ما عدا الشام ومناطق من الجزيرة العربية) وغير العربية (ما عدا مقر الخلافة في تركيا).

فإن القرون الستة السابقة على القرن التاسع عشر (منذ بداية الأزمة الثانية الكبرى للأمة؛ أي مع العدوان التتري، مروراً بتصاعد وزن القوى الأوروبية الكبرى منذ بداية عصر النهضة الأوروبية الحديثة) قد شهدت تركّزاً على أسباب الضعف المادية (الانقسام لدويلات، التهديد الخارجي) وغير المادية (التعصب والانقسام المذهبي، الجمود والتقاليد، ضعف القوة الروحية) سعياً نحو إعادة بناء المجتمعات الإسلامية وعناصر قوتها المتآكلة، فإن القرن التاسع عشر، وابتداءً من الحملة الفرنسية على مصر التي مثلت أول هجوم عسكري مباشر على قلب الأمة، قد شهد التركيز على التهديدات الخارجية بدرجاتها المختلفة العسكرية المباشرة والفكرية. ومن ثم فإن عصر محمد عبده اتسم بصعود التهديد الخارجي^(٢٢).

ومن ناحية ثانية: يتضح أيضاً من هذه القراءة المقارنة بروز النقاش حول العلاقة بين العوامل المادي وغير المادية في تفسير الضعف المتصاعد للمسلمين وتزايد التهديدات الخارجية للأمة؛

^{٢٢} - انظر مزيداً من التفصيل في نتائج الدراسة النظامية المقارنة لتطور العلاقات الدولية الإسلامية عبر عصور التاريخ الإسلامي المتتالية (سبعة أجزاء من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، وهي النتائج التي تضمنها الجزء الحادي عشر من هذا المشروع : د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤ - ١٩٩١م)؛ (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦.

حيث انقسمت التحليلات بين من يرجعونها إلى أحد العاملين وبين من لا يفصلون بين الأمرين؛ سواء في أبعادهما الداخلية أو الخارجية^(٢٣).

من ناحية ثالثة: اختلفت استجابات الرواد وزعماء الإصلاح، على ضوء المعيارين السابقين، أي درجة التعرض لتحديات خارجية ومن ثم درجة التأثير الخارجي، والعلاقة بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير فكرهم وحركتهم. ولذا ميز دارسو هذه التجارب بين نمطين من الاستجابة للتحديات الخارجية المتصاعدة في هذه المرحلة: نمط الاستجابة غير المتأثرة بالفكر الغربي خلال القرن الثامن عشر ونمط الاستجابة المتأثرة بالغرب (خلال القرن التاسع عشر) أو ما يسميه البعض^(٢٤) الإحياء الإسلام ي ما قبل الحديث Pre-modern Islamic Revival والإحياء التحديثي modernism revival، كما يشير رضوان السيد إلى تيار التوافق^(٢٥) بين القيم الأساسية للإسلام وبين قيم التقدم الجديد الأساسية على اعتبار أن الانطلاق للتعلم من الغرب لا يعنى إسقاط الإسلام وثقافته من الحساب؛ لأن الإسلام يملك مقومات التقدم التي أهمل المسلمون الأخذ بها.

ولقد ميز طارق البشري بين الموجة التجديدية الأولى (القرن الثامن عشر) والموجة التجديدية الثانية (القرن التاسع عشر) التي جاءت من المناطق المغرّوة ذاتها؛ ومن أبرز رجالها: الأفغاني، عبده، رضا، ابن باديس.. وأنت هذه الموجة التجديدية كما يقول البشري في ظروف جدّ مختلفة عن الأولى؛ ولذا حملت معها وظائف جديدة تختلف عن وظائف الموجة الأولى، "فقد صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعاً متعددة تستدعي مواقف فكرية مختلفة ومتباينة. فهي لم تعد تواجه فقط ما كان يواجهه محمد بن عبد الوهاب من بدع وخرافات، وهي لم تعد تواجه فقط أخطار الاحتلال العسكري الغربي لأراضي المسلمين، إنما صارت تواجه فضلاً عن ذلك كله، موجات من "التبشير .. والنزعة التغريبية"؛ لذلك لم يعد من مهمة الحركة الإسلامية فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة "الدفاع عن الأصول والثوابت" التي تميز العقيدة الإسلامية وهوية المسلمين.

^{٢٣} - انظر مزيداً من التفاصيل في المرجع السابق.

- وانظر أيضاً:

- J. Saunders: The problem of decadence in Islam, International Journal of Middle East Studies, 1963.

- وانظر أيضاً: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة حولية "أمّتي في العالم" ١٩٩٩، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠. وكان موضوع هذا العدد "العلاقات البيئية في العالم الإسلامي".

²⁴ - John Esposito, Islam and Politics, Syracuse Univ Pr, 1998.

^{٢٥} - رضوان السيد: مراحل الخطاب الإسلامي في جوابه على التحديات خلال قرن، منبر الحوار، العدد ٢٣-٢٤ شتاء ١٩٩٢.

بعبارة أخرى -وفق شرح البشري- فإنه كان لواقع المسلم في هذه المرحلة جانبان: الاستعمار، والقابلية للاستعمار. الأول هو أثر الخارج فينا، والثاني هو الوضع الذي نكون عليه والذي يملئ من غلبة الغير لنا، وفي حين كان الأفغان نموذجاً على مقاومة الجانب الأول فإن محمد عبده كان نموذجاً على مقاومة الجانب الثاني^(٢٦).

من ناحية رابعة: كانت القضية الكبرى لعصر محمد عبده هي صدمة الغرب ولكن مع وضع الاحتلال العسكري والضعف الحضاري والأزمة الفكرية الحادة والتجزؤ، ولقد انعكست هذه القضية ثلاثية الأبعاد: "الاحتلال، الضعف، التجزؤ"، على فكر الرواد وزعماء الإصلاح في هذه المرحلة؛ مما ولد استجابات فكرية تنوعت من حيث إعطاء الأولوية لأحد هذه الأبعاد الثلاثة. فإذا كانت بعض الدراسات (الجزئية النوعية) المعاصرة قد تصدت لإسهام الفكر الإسلام-ي- وخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- حول كل قضية من هذه القضايا الثلاث منفصلة عن بعضها البعض^(٢٧)، إلا أن البناء الفكري والمنظومة الفكرية لبعض من أعلام هذا الفكر لم يسقط تماماً أي من القضايا الثلاث للعلاقات الدولية للأمة الإسلامية، وهؤلاء الأعلام وإن جمعوا بين هذه القضايا، إلا أنهم أعطوا الأولوية لإحداها على الأخرى، مما حدا بالدارسين لتصنيف فكر هذا العلم ضمن فئة أو أخرى من فئات الإصلاح.

وأخيراً كما يتضح لنا أيضاً من القراءة التراكمية المقارنة في بعض الأدبيات السابق التنويه بها حول الإصلاح والنهضة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أو بصفة عامة، تصنيف الأعلام والرواد بين إصلاح سلفي، إصلاح ديني، إصلاح تربوي تعليمي، إصلاح سياسي، ناهيك عن المجاهدين بالقتال المسلح. وهذا هو التصنيف التقليدي-ي- وفق مجالات الفكر والحركة، وهو تصنيف يفصل بين مجالات الإصلاح، كما لو كانت غير متكاملة، في حين أن البناء الفكري للأعلام لم يفصل -كما سبق القول- بين هذه المجالات، وإن كان أعطى الأولوية لإحداها على الأخرى.

^{٢٦} - طارق البشري: خريطة الفكر الإسلامي المعاصر؛ (في): طارق البشري، محمود محمد سفر (محرران)، نحو وعي إسلامي بالتحديات المعاصرة، جامعة الخليج العربي، ١٩٨٩، ص ١٢٨-١٣٠.

^{٢٧} - حول العلاقة بين التعددية والوحدة، انظر على سبيل المثال: - James Piscatorie: Islam in a world of nation-states, Royal Institute of international affairs, Cambridge University Press, 1988.

- د. محمد السيد سليم: العلاقات بين الدول الإسلامية، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٩١.
- وحول العلاقة بين الاستعمار والجهاد، انظر على سبيل المثال: رودولف بيزنز، الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، المعهد الهولندي للأثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة، ١٩٨٥.
- وحول الإصلاح الداخلي انظر كل ما سبق-ذكره- من أدبيات في هامش رقم ٢١.

وفى المقابل درجت أدبيات أخرى، سبقت الإشارة إليها أيضاً ، للتصنيف وفق معيار "مقاومة الاستعمار أو القابلية للاستعمار"، أو معيار "درجة التوافق بين الإسلام والغرب"، أو معيار "درجة الحداثة"، جاعلين بالطبع - كما سبق القول - من درجة التأثير بالغرب أو درجة التصدي للغرب^(٢٨) - معياراً أساسياً تفرضه طبيعة العصر . وهذا الفريق من الدارسين (من المؤرخين وعلماء الاجتماع الديني والمتخصصين في الدراسات الإسلامية من العرب وغيرهم) قد أعطى لبيئة فكر الإمام النابعة من طبيعة عصره، الاعتبار في عملية دراسته وتقييمه أو على الأقل عند محاولة تسكينه في خريطة تيارات واتجاهات الفكر الإسلامي الحديث.

والملاحظ أيضاً - كما سبق الإشارة - أن الأدبيات العربية عن الفكر الإصلاحي التجديدي - وبالرغم من تصنيفه إلى تيارات، لا تقرر للعامل الدولي أو الخارجي مكاناً بين معايير التصنيف، على عكس الأدبيات الغربية - العامة منها والجزئية . فهل يرجع ذلك إلى أن المتصل بالعلاقات الدولية - إلا ما اتصل بالجهاد - مندمج ومتسرب في الأبعاد الأخرى للفكر الإسلام ي؛ السياسية وغيرها؟ وقد يرجع ذلك إلى شمولية فكر العلم الواحد - مثل الإمام محمد عبده.

ولكن يظل مفتاح الاقتراب من البناء الفكري للإمام قضية منهجية؛ حيث تتعدد هذه المفاتيح بتعدد الاقترابات والتخصصات كما سبق التوضيح . وإذا كان كل منها يركز على منطقة تخصصه في البناء، إلا أنه يبقى لمدخل العلاقات الدولية ميزة الإسهام في عرض الرؤية الكلية لهذا البناء؛ نظراً لطبيعة عصر الإمام الذي كانت قضايا العلاقات الدولية من أهم محدداته ومؤثراته على فكر وخبرة الإمام.

وبناء عليه لا يمكن الاقتراب من منظومة فكر الإمام محمد عبده، مهما وُصفت بأنها منظومة إصلاح تربوي وتعليمي وديني؛ بالتركيز على الداخل فقط ودون أن نضعها في إطار بيئتها التي أثرت فيها وتأثرت بها، وهى البيئة التي أفرزت أزمة فكر الأمة في ظل استحكام الهجمة الأوروبية بأدواتها المختلفة (الاحتلال العسكري، التغريب، التبشير ..) من ناحية، واستحكام تجزئة

^{٢٨} - انظر مناقشة لمعايير تصنيف اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في :

- William E. Shepard: Islam and Ideology: Towards a typology, International Journal of Middle East Studies, 19, (1987) p p 307- 327.

وقد درجت بعض الأدبيات الغربية - أكثر من الأدبيات العربية - على التصنيف وفق معيار "درجة التأثير بالغرب والدلالة بالنسبة للفقه الإسلامي والفتاوى"، فما اتجه بها للمنحى العام في التحليل، أو النوعي الجزئي، دون الاحتفاء بتقدير الوزن النسبي للقضايا الثلاث في منظومة فكر كل علم . ويرجع هذا في جانب منه إلى اهتمامهم بدرجة أساسية بما أوقعته الحداثة وانتشارها من تأثير، في حين يجدر أن يقع في نطاق اهتماماتنا، واهتمامات الباحثين في التراث سعيًا نحو الفهم والعبرة، تحديد القضايا محل الأولوية وسبل معالجتها، سواء اقتضى الأمر رقبلاً عن الغرب أو لم يقتض. انظر على سبيل المثال :

- J. Esposito: op .cit

الأمة من ناحية أخرى ، والضعف الحضاري لقوتها واستبداد نظمها من ناحية ثالثة ؛ مما ولد تفاعلاً ضمنياً وظاهراً بين هذه الجوانب الثلاثة . وكان الإمام - ولكن من منطلق تجديد الدنيا بالدين - قد تصدى بفكره وحركته لشرح هذا التفاعل وتشخيص حالته واقتراح سبل الإصلاح للأمة للخروج من هذه المعضلة الثلاثية الأبعاد.

خلاصة القول في هذا الجزء جانبين:

الجانب الأول - إن المقولة الأساسية التي يخلص إليها التحليل السابق ، هي أن الشيخ الإمام المفتي - في تفاعله مع قضايا عصره - لم يتبن رؤية مبسطة ولكن رؤية مركبة جمعت بين التحديات الكبرى لعصره، والتي لم يعد من الممكن الفصل بينها حيث يغذى كل منها الآخر في ظل تزايد التدخل الخارجي . وهو الأمر الذي يجسد - ليس مجرد استجابة كلية للبيئة المحيطة - ولكن يجسد الفكر الشامل للإصلاح : الشامل للأهداف، والشامل للأدوات. ومن ثم فهو - بحق - كان فكر "الوسطية الإسلامية". ولذا فإن قراءة جانب واحد من أهدافه أو النظر إلى جانب واحد من أدواته دون وضعها في إطارها الكلي، قد أفرز مجموعة من التاويلات والانتقادات والانتقادات لمنهج الإمام وفكره وحركته ، مثلاً: حول العلاقة بسلطة الاحتلال، وحول الانفتاح على الغرب، بل وفي الإصلاح الديني ذاته وخاصة ما يتصل بالعلاقة بين الدين والسياسة؛ فهل النظرة الكلية لهذه المكونات الثلاثة في منظومة فكره وحركته تساعد على تقديم رؤية أخرى؟

الجانب الثاني - أن دراسة العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر الإمام وحركته تتمحور حول مجموعتين من الإشكاليات: أولاهما منهجية ومعرفية؛ وهي:

- إشكالية العلاقة بين الداخلي/البيئي/الخارجي.
- إشكالية العلاقة بين الفكري التربوي/السياسي.
- إشكالية العلاقة بين القيمي/المادي.

والمجموعة الثانية إشكاليات موضوعية، تتمحور حول العلاقة بين القضايا الثلاث الكبرى للعلاقات الدولية للأمة الإسلامية ؛ وهي: الإصلاح الداخلي (كأساس للقوة)، الموقف من الاحتلال من أجل الاستقلال والتحرر، والتغلب على التجزئة سعيًا نحو الوحدة . ولقد قدم منهج الإمام ومنظومة فكره موقفاً من هذه الإشكاليات في ارتباطاتها، وإجابة على ما تطرحه كل منها من أسئلة .. كيف؟ هذا يقودنا إلى الجزء الثاني من الدراسة.

ثاني- توجه وقضايا العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في فكر الإمام

إن حديث العلاقات الدولية للأمة الإسلامية يتطلب اقتراباً من التوجه العام في فكر الإمام تجاهها ومن كيفية تحديد قضايا هذه العلاقات وأدوات إدارتها، وموضع ذلك كله من منظومة

فكر الإمام، باعتباره مجدد الدنيا بالدين، ومن خبرته الحركية التي تأرجحت بين خبرة الإصلاح ، والثورة، والنضال السياسي ضد الاستبداد المتحالف مع القوى الخارجية.

وتضمن تنفيذ هذا الاقتراب الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تتصل بهذه المحاور الثلاثة: التوجه، القضايا، الآليات؛ وهي:

- ١ - كيف أدرك الإمام تأثير "الآخر" على حال المسلمين في عصره؟
- ٢ - كيف فسر أسباب هبوط المسلمين وسبل صعودهم؟
- ٣ - ما هي عناصر القوة الأساسية التي يلزم على المسلمين إدراكها لتفعيل منظومة قوتهم الشاملة؟ ما هو مفهومه عن "القوة" و"المصلحة"؟
- ٤ - كيف فسر سقوط مصر تحت الاحتلال المباشر، وغيرها من الدول الإسلامية؟ وكيف شارك في مقاومة هذا الاحتلال؟
- ٥ - وكيف تصور سبل مقاومة الاستعمار في مصر وباقي أرجاء الأمة؟ وما هي إشكالية العلاقة بين القوة الصلدة والقوة الرخوة في تصوره عن أفضل هذه السبل؟

(١) التوجه العام: إصلاح دين الأمة وفكرها (تعليمًا وتربيةً) هو في صميم السياسة، ومن الإسلام وبالإسلام من أجل القوة والحرية والاستقلال:

التوجه العام للسياسات الخارجية للدول مقصود به الأهداف والأدوات اللازمة لتحقيق هذه الأهداف في إطار التصور عن الدور والوضع في نطاق النظام الدولي. والتوجه العام المقصود هنا - فيما يتصل بالإمام محمد عبده ودراسة موضع علاقات الأمة الإسلامية الدولية من منظومة فكره وحركته، باعتباره مفكرًا وثائراً ومصلحاً - لا يختلف كثيرًا عن مفهوم التوجه العام للسياسة الخارجية للدول وإدارتها لعلاقاتها الدولية. فما هي أهداف الإمام؟ وما هي استراتيجيته لتحقيق هذه الأهداف؟ وما هو تصوره لما يجب أن تكون عليه أمته، وما هي أدواته؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتمحور في معالجة إشكاليتين أساسيتين؛ وهما: إشكالية العلاقة بين الفكري وبين السياسي، وإشكالية العلاقة بين الديني وبين السياسي، وكلاهما احتلا نصيبًا وافراً في الأعمال الفكرية والأكاديمية التي اهتمت بدراسة سيرة الإمام وعصره وأبعاد فكره وحركته، بل كانتا من أهم النقاط التي ثار حولها جدل الآراء المختلفة على تقييم خبرة الإمام الفكرية والحركية، الداخلية والخارجية، وفي تقاطعاتها.

ويساعد الإسهام في إعادة قراءة هاتين الإشكاليتين والجدل حولهما في شرح رؤيتي عن التوجه العام لفكر الإمام (على نحو يفصل في عنوان هذه الجزئية الذي يعلن مقدماً مآل هذا الشرح ونتيجته)؛ ذلك لأن هذه الجزئية من الدراسة تنطلق من المقولة التالية:

"إن الفكر التربوي التعليمي للإمام هو في صميم السياسة؛ وذلك من منظور إسلامي لمفهوم الإصلاح الشامل، سعي على التوالي نحو القوة والحرية والاستقلال والوحدة، وباستدعاء الأدوات المناسبة لكل مرحلة (عملاً إصلاحياً، ثورة، سياسات قوى، حوارات ومعاملات...).".

ولذا فإن المتجادلين حول الإشكالية الأولى : العلاقة بين الإصلاح الفكري والسياسة، للإجابة عن السؤال: هل ترك الإمام الإصلاح من أجل السياسة حين شارك في الثورة وهل ترك السياسة بعد عودته من المنفى ؟ ولماذا؟ من الأحرى بهم أن يتساءلوا : ما هو نمط السياسة الذي كان يمارسه في كل مرحلة من مراحل تطور خبرته، انطلاقاً من المفهوم الإسلامي عن السياسة^(٢٩)، ومن المفهوم الإسلامي عن الإصلاح^(٣٠)؟

كذلك فإن المتجادلين حول الإشكالية الثانية: العلاقة بين الديني/ والسياسي (والفكري) للإجابة عن السؤال: هل الإمام بدعوته لإبعاد السياسة عن الدين لما أصابه منها من مساوئ هل نَحْى منحى الليبراليين في موقفهم من الدعوة للفصل بين الدين والسياسة؟ من الأحرى بهم أن يتساءلوا: أي سياسة قصد الإمام وماذا عن موضع الإسلام في إطار مرجعي عن أوجه الإصلاح المتعددة التي دعا إليها الإمام؟ وكيف كان الإسلام إطاراً مرجعياً له في أمور السياسة الدنيا (أي ما هو دون أمور ممارسة السلطة والحكم من أعلى)، كما في أمور السياسة العليا أيضاً؟ وفيما يلي قدر من التفصيل حول هذه الجدالات وعلى نحو يشرح المقولة الأساسية التي تنطلق منها هذه الجزئية.

الإشكالية الأولى - العلاقة بين الفكري والسياسي -

وفيما يتصل بالمقولة المشهورة للإمام في كتابه عن (الإسلام والنصرانية): "أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ... ومن ساس ويسوس، وسائس ومسوس، وأن السياسة ما دخلت في شيء إلا أفسدته"^(٣١)، فيقول البعض^(٣٢) -ممن ركزوا في دراستهم للإمام على مدخل الجدل بين الاتجاهات المحافظة والمجددة حوله- إن المحافظين^(٣٣) اعتبروا هذه المقولة إساءة

^{٢٩} - انظر في هذا المفهوم : د. سيف الدين عبد الفتاح، علم السياسة من منظور إسلامي : كراسات سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية.

^{٣٠} - انظر في هذا المفهوم (الإصلاح): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، خاتمة وفاتحة، في : أمي في العالم، العدد السادس، الجزء الثاني، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة: ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٠٠٩ - ١٠١٢.

^{٣١} - انظر: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، الجزء ٣، الكتابات الاجتماعية.

^{٣٢} - د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص، ٦٩.

^{٣٣} - نقلاً عن المرجع السابق، ومن أهم هذه الاتجاهات المحافظة نقداً لمحمد عبده : انظر: د. محمد محمد حسين الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول.

بالغة إلى الفكر الشمولي الإسلامي الذي لا يرى فرقا بين ما هو دين وما هو سياسة، ويقرن هذا الجناح -أي المحافظون- بين هذا الموقف لمحمد عبده وبين ميله إلى التجديد وموقفه من الحضارة الغربية الداعي لضرورة الاستفادة منها، وهى الأمور التي تدع لتلاتهامه بالميل إلى الليبرالية، في حين كانت نفس هذه الأمور من مزايا فكر الإمام في نظر الكتاب الغربيين والمجددين^(٣٤).

هذا، ولقد تنوعت تفسيرات هذا الجانب من فكر الإمام ما بين تفسيرات حركية أو فكرية :
(١) فلقد رأى البعض^(٣٥) أن هذه الرؤية للإمام عن السياسة كانت رد فعل لتركيز أغلب أتباع الفكر الإسلامى وانحصارهم في الجانب السياسى (المعارضة للخديوى والثورة عليه ومقاومة الاحتلال...) مهملين بقية الجوانب . والإمام كان يرى ضرورة العمل على إجلاء الاحتلال البريطانى إلا أنه لم يكن يرى ذلك ممكناً بدون تعليم وتربية، وكان متشائماً من أية حكومة تعقب الاحتلال إذا ظلت البلاد على حالها من الجهل والجمود، فإما أن تصبح الحكومة الجديدة أقرى استبداداً أو أنها تؤدي إلى الاحتلال ثانى.

كما تعددت تفسيرات تخليها عن السياسة بعد المنفى ؛ من قبيل مقولات : الموالاة للاستعمار وسلطة الاحتلال، ضرورات الواقع، موازنة سلطة الخديوى المناوئ للإصلاح والمتحالف مع رجال الدين التقليديين... وغيرها مما سنعرض له بالتفصيل في موضع لاحق.

(٢) ولكن فريقاً ثانياً، وكما تبرز نصوص بعض الكتابات ، رأى أن التوجه الإصلاحى كان يعلو لديه على السياسى (بمعنى الاتصال بالحكام والأمراء والملوك من أجل إدخال الإصلاحات)؛ وذلك حتى قبل فشل الثورة ونفيه . فلقد كان أول ما خالف قادة الثورة عليه، كما يقول العقاد مثلاً^(٣٦)، هو "أن يهتموا بتعليم الأمة لتولئ إليها حقوقها وهى أمينة عليها". فلقد قال لعرابى: "علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بض ع سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع". ولما بلغ الإمام غاية المطاف في حملات الإصلاح ومن طريق السياسة وعلى أيدي الأمراء والملوك دون جدوى، ظل - كما يقول العقاد^(٣٧) - يأمل في أن تؤدي التربية والتعليم

^{٣٤} - حول الامتدادات الفكرية للإمام في مدارس فكرية متنوعة، أخذت منه كل منها ما تراه متوافقاً مع إطارها المرجعي وانتقدته أيضاً كل منها في أمور أخرى. انظر في: د. عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص ٢٦١-٣٠٠، تحليلاً لتأثيرات فكر الإمام على الاتجاه التقليدي المحافظ، والاتجاه التجديدي الليبرالي، حركة الإصلاح الإسلامي .

^{٣٥} - د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق: ص ٧٠.

^{٣٦} - عباس محمود العقاد، ص ١٠٥-١٠٧.

^{٣٧} - المرجع السابق، ص ١٠٧.

أهداف الجهاد في سبيل الإصلاح . ولذا ظل التعليم - لدى صاحب ملكة التعليم والتعلم - هو الغاية وأيضاً الوسيلة؛ لأنه لم يقصد بالتعليم نقل طائفة من المعلومات ولكن لدفع المتعلمين إلى عمل واستثوتهم إلى غاية، وبث الحماسة في نفوسهم والنخوة في عروقهم.

ويشرح العقاد، كيف لم يكن لدى الإمام سلاح لبث النخوة أقوى من تعليم المغلوبين المستضعفين في مواجهة الظالم والمستبد^(٣٨). ويقول: "فإن النخوة الإنسانية في نطاقها الواسع هي محور هذه الحياة ... وأن رسالة التعليم عنده إنما كانت في صميمها رسالة خلقية قبل أن تتجه إلى وجهتها الفكرية... كان يعلم ليحفز الناس إلى عمل لا يتوانون عنه...".

٣) واستكمالاً لهذا التفسير الأخلاقي لسيرة الإمام وانطلاقاً أيضاً من أسس التفسير الفلسفي لنظرية الخير ونظرية الحرية لدى الإمام^(٣٩) (باعتبارهما - ونظرية الاجتماع أيضاً - استجابات فكر الإمام لنقده للأوضاع الأخلاقية والاجتماعية والدينية^(٤٠))، فتجدر الإشارة إلى رؤيته للإنسان كما قدمها د. عثمان أمين^(٤١) باعتباره لم يُخلَق ميالاً للشر بل إنه مجبول على الخير، محب للسلام. كيف لا وقد فطره الله أفضل فطرة، وقومهم أحسن تقويم، وفضله على الحيوان وكرمه بالعقل الذي ساد به على العوالم الأرضية؟

وبناء عليه - وإضافة أيضاً إلى رؤيته للإنسانية وما بينها من روابط بغض النظر عن فروق الدين واللون والجنس والعرق (كما سنرى لاحقاً) - فإن توجه الإمام هو - بلغة العلاقات الدولية - هو توجه قيمى ولكن واقعى أيضاً؛ يربط القيم والأخلاق النابعة من الدين والمنقولة بواسطة التعليم والتربية بمتطلبات تغيير الواقع وإدراكه. وبلغة أخرى - شرعية إسلامية - هو توجه ينطلق من أن الإنسان هو من الأصول التي تتمحور حولها المقاصد، وأن السياسة هي من الفروع التي يدار بها شأن تحقيق المقاصد وحفظها ونمائها.

بعبارة أخرى، يقدم الإمام توجهاً قيمياً واقعياً من أهم خصائصه الربط بين القيم والواقع. وهذه خصيصة من أهم خصائص منظور إسلامي للظواهر الاجتماعية^(٤٢)؛ السياسية منها بصفة

^{٣٨} - المرجع السابق، ص ١٢١.

^{٣٩} - انظر التفصيل في: د. عثمان أمين، ص ص ١١٢ - ١٢١.

^{٤٠} - انظر التفاصيل في المرجع السابق، ص ص ٩٨ - ١٠٦.

^{٤١} - المرجع السابق، ص ص ١٥٤ - ١٥٥.

^{٤٢} - انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم - إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء ٢.

- د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، مرجع سابق.

عامة والدولية بصفة خاصة . وإذا كان نموذج فكر الإمام لم يخصص مباشرة لقيم التعامل الدولي، قدر ما خصص لقيم الإصلاح الداخلي، فذلك لأنه ينطلق من نقد خصائص واقعه الاجتماعي والأخلاقي والقيمي كمنطلق لتفسير مآل ما وصل إليه وضع الأمة في العالم بصفة عامة وما تعرضت له من احتلال بصفة خاصة . وتظل منظومة أدوات الإصلاح لديه تبدأ أيضاً من الفكري -ولكن كسبيل لتحقيق أهداف سياسية داخلية وخارجية على حد سواء . ولذا فهو نموذج فكري وحرلي ديناميكي، وإن حركته هي دعوة للإصلاح إلا أن أدوات تحقيقها تتنوع بحكم الظروف والمصلحة.

• ومن ثم يمكن القول إنه يعكس الرؤية الوسطية عن قضايا الجهاد . فالاستعمار لن يتم إجلاؤه إلا بالتعليم والتربية (ولو بعد قرون)، والحكم الصالح لن يتحقق إلا إذا تمكن الشعب من حمل الأمانة، والانفتاح على الحضارة الغربية، والأخذ عنها مقبول وضروري ولكن بضوابط لا تؤدي للتبعية الحضارية.. (كما سيتضح عند مناقشة قضايا العلاقات الدولية).

• كما يعكس توجه الإمام الرؤية الوسطية الإسلامية عن مفهوم القوة وعناصرها . ومن أفضل النماذج الشارحة لهذا المفهوم نقد الإمام ام لتجربة "محمد علي"^(٤٣) وأسرته باعتبارها تجربة سلبية الآثار على الشخصية المصرية بالرغم من كل الإصلاحات التي أدخلها محمد علي على عناصر القوة المادية من مؤسسات الدولة والجيش، إلا أنها جعلت من جهاز الدولة عائقاً دون نمو الحريات الشخصية والسياسية والاجتماعية ؛ ولذا فإن التعليم والتربية كان وسيلة لتحويل قيم النماء الفكري إلى طاقة مادية فاعلة ونامية ؛ ولأن التمدن ليس هو تقليد الغرب في الشكليات، لأن بداية تقدم الغرب كان في النفوس.

• كما يعكس توجه الإمام توجهاً وسطياً آخر بالنسبة لفواعل الإصلاح وقادته^(٤٤)، فهو بدعوته للإصلاح التعليمي والتربوي كان يطمح لتطوير نخبة مستنيرة جديدة، يرى أنها المؤهلة لوراثة "قصر عابدين" و"قصر الدوبارة"، بعد أن تنمو بالعلم والثقافة والتربية والاستنارة نمواً تدريجياً طبيعياً ؛ فهو لم يكن يؤمن بالجماهير العامة ، وكان يرى أن الوصول إلى الرأي العام لابد له من قرون تثبت فيها العلوم وتهذب العقول.

٤- ولهذا على ضوء ما سبق، فإن انتقال الإمام من الإصلاح إلى الثورة إلى الإصلاح في ظل الاحتلال، لم يكن تأرجحاً بين الإصلاح والسياسة، كما نحت معظم الدراسات في تحليلها الذي تنوعت أسانيده ومبرراته ، وإنما كان سياسة تدبير عملية تحقيق الأهداف بأدوات متعددة . وهذا هو المفهوم الواسع للسياسة (وهو المفهوم الذي وصل إليه حالياً التطور في المنظورات

^{٤٣} - د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة.. الكتابات السياسية، ص ص ٩٣ - ٩٦.

^{٤٤} - المرجع السابق، ص ص ٩٣ - ٩٤.

الغربية للسياسة وإعادة تعريفها)، الذي لا يقصرها على علاقة الحاكم بالمحكومين أو ممارسات السلطة العليا أو السياسات الحزبية فقط ؛ وبذا يصبح هذا المفهوم الواسع للسياسة هو الأقرب للمفهوم الإسلامي.

ولذا فإنه إذا كان الإمام قد ذمَّ السياسة، فلقد ذمَّ الوقوع في إسرار "السياسات العليا" فقط، و"الأعمال الثورية" وما أسماه "الهيّاج والفوضى"، في حين أن السياسة ليست ثورةً فقط، ولكن درجات متنوعة من الممارسات ابتداءً من قمة السلطة السياسية وحتى قاع المجتمع.

والجدير بالذكر أن موقف د. محمد عمارة من هذه القضية قد تطور على نحو يقدم سنداً لتحليلنا السابق. ففي الطبعة الثانية للأعمال الكاملة التي صدرت في بيروت ١٩٧٩، في الجزء الأول، وفي الدراسة التي قدّم بها د. عمارة "الأعمال"، نجده يقرر^(٤٥) ابتعاد عبده -بعد عودته من المنفى- عن الاشتغال بأمور السياسة العليا والمباشرة والتعرض لعلاقة الحاكم بالمحكوم ؛ ومنها الموقف من سلطة الاحتلال، على أن هذا موقف مبدئي وأصيل لدى الإمام من واقع نصيحته به لغيره من مقاوم ي الاستعمار، في غير مصر. ولكن يقول د. عمارة في موضع آخر من نفس الجزء^(٤٦): "لقد أخطأ محمد عبده عندما اعتقد أن "الإصلاح بواسطة التربية" بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال، فإن التحرر الفكر ي والسياسي والاجتماع ي والاقتصادي... الخ... جميعها وجوه متعددة لعملة واحدة، ولا بد لأية حركة سياسية ناجحة تتصدى لمستعمر يحتل بلادها من أن تخوض صراعها ضد هذا المستعمر على كل الجبهات.. إن آراء محمد عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تقتصر تمامًا إلا بواسطة نضال ثوري ... جزءاً من برنامج ثوري متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات؛ لأن الأهداف... هي في حقيقتها مهام ثورية ... والخطأ الذي وقع فيه الرجل أنه سلك طريقاً غير ثوري...".

إلا أن د. محمد عمارة - بعد ما يقارب العقد من الزمان - يعود فيقول^(٤٧) ما يؤكد ضرورة التمييز بين السياسة العليا والسياسة الدنيا في حركة وفكر الإمام:

"نحن نقول تبعاً له، وتفسيراً لكلامه، أن السياسة كانت من أجل أهداف الرجل، وإن الهدف

الأول: تحرير الفكر من التقليد، والسلفية المستنيرة في فهم الدين، واستخدام العقل في إقامة صداقة وطيدة بينه وبين العلم .. كان هو جوهر السياسة والإصلاح السياسي كما فهمه الإمام

^{٤٥} - المرجع السابق، ص ٨٧.

^{٤٦} - المرجع السابق، ص ٨١.

^{٤٧} - د. محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الوحدة، ١٩٨٥.

ودعا إليه، و ظل يعمل له في كل لحظة عاشها وكلمة كتبها، ومعركة خاضها، منذ أن لقى
أستاذه الأفغاري وتلمذ على يديه سنة ١٨٧١م حتى وفاته سنة ١٩٠٥م...

ولكن هناك "نوعاً" آخر من السياسة والعمل السياسي يتعلق بعلاقة الحاكمين بالمحكومين،
وما يمكن أن نسميه "العمل السياسي المباشر واليومي". وهو غير مقطوع الصلة بذلك الذي
حدثنا عنه الإمام، ولكنه متميز عنه بالتأكيد . ولذلك كان محمد عبده يسميه أحياناً "بالسياسة
العليا". .. والهزيمة العربية وما تبعها قد جعلت الرجل يلحن هذا اللون من "السياسة" ويركز كل
جهده على الهدفين اللذين حددهما لنا، مؤمناً أن الهدف الأول هو السبيل الأمثل - بالصبر
والمثابرة ومن خلال القرون والأجيال- إلى إصلاح علاقة الحاكم بالمحكوم، ورفع الظلم السياسي
من حياة الناس...". ود. عمارة يسند قوله هذا إلى نص للإمام^(٤٨).

وبالمثل كان د. عثمان أمين، قد ميّز أيضاً ولو ضمناً بين هذين المعنيتين في
قوله^(٤٩): "إن الإمام على الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية، لم يكف قط عن إبداء رأي في
المشكلات العصرية الكبرى .. فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحاني الموصول، الذي يكفل للمفكر
حق الإشراف على سير المجتمع في عصره.. واستطاع أن يخدم (من خلال جهوده الإصلاحية
في الأخلاق والدين والاجتماع) الأمة خيرًا من أولئك المجاهدين المزعومين الذين لم يكونوا في
الغالب إلا سياسيين محترفين".

بعبارة موجزة: لعل المداخل السياسية لدراسة فكر الإمام وخبرته تنبني على منطلقات التحليل
السابق عن إشكالية العلاقة بين الفكري والسياسي. ولكن يبقى للعملة وجه آخر؛ وهو العلاقة بين
الديني والسياسي.

الإشكالية الثانية- العلاقة بين الديني/السياسي:

إذا كانت مناقشة الإشكالية الأولى تنطلق من - وتنبني على- كون الإمام مصلحًا ذا رؤية
سياسية كلية وشاملة ذات أهداف محددة؛ وهي نهضة العالم الإسلامي وتحريره من استبداد
الحكام الشرقيين واستقلاله عن الاحتلال الأجنبي، إلا أنه ابتداء ونهاية هو مفكر ومجدد ومصلح
ديني؛ حيث يحدد نقطة بدايته؛ وهي إصلاح الدين، بمعنى إصلاح العقيدة عند المسلمين
وحسن فهم الإسلام، على اعتبار أن الدين هو مصدر كل إصلاح؛ ولذا فلقد وصفه د. محمد
عمارة -بحق- أنه **مجدد الدنيا بالدين**، وجزء من الدنيا هو السياسة؛ إذن هو **مجدد السياسة**
أيضًا **بالدين**، ومنه إلى التعليم والتربية أيضًا.

ولعل أعمال الإمام - وخاصة رسالة التوحيد، والإسلام والنصرانية، التي يتصدى فيها جميعًا
للدعوة إلى إصلاح العقيدة من ناحية وحسن فهم الإسلام والدفاع عنه من ناحية أخرى - لعل

^{٤٨} - نقلًا عن: الجزء الثاني، طبعة بيروت، ١٩٧٩، ص ٣١٨ - ٣٢٠.

^{٤٩} - د. عثمان أمين: مرجع سابق، ص ١٩٠.

رسالة هذه الأعمال تبين أن نقطة البدء ومصدر الانطلاق لدى الإمام لمن يريد إنهاء الأمة وتقدمها هما الإسلام، والإسلام كما يفهمه ويفقهه عقل المسلم المستنير على النحو الذي تعرضه -كما يقول د. عمارة- رسالة التوحيد^(٥٠).

ولعل في الفصل الأخير من هذه الرسالة - ودون التقليل من أهمية ما عداه - وهو الفصل الذي جاء تحت عنوان : انتشار الإسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ ^(٥١) - يقدم لنا الإمام الأدلة من واقع تاريخ المسلمين على مصداقية وضع الإسلام في منظومة دعوته للإصلاح الديني؛ حيث بدأ الفصل بقوله: "كانت حاجة الأمم إلى الإصلاح عامة، فجعل الله رسالة خاتم النبيين عامة كذلك..." وبعد أن يستطرد في شرح أعمال المسلمين وروحهم مع الأمم المفتوحة يقول الإمام: "كانت الأمم تطلب عقلاً في دين، فوافاهما، وتتطلع إلى عدل في إيمان فأتاها (إشارة إلى الإسلام)..."، وصولاً للقول في نهاية الفصل: "ثم أخذت أمم أوروبا تفتك من أسرها وتصلح من شئونها حتى استقامت أمور الدنيا على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها ... هذا ظل من وابله أصاب أرضاً قابلة فاهترت وربت وأنبئت من كل زوج بهيج...".

وبناءً عليه؛ فإن رؤية الإمام أم كمجدد من مجددي الإسلام؛ عقيدة وأحكاماً وسنناً، وموضع الإسلام لديه كمصدر للقيم والأخلاق والتربية، وموضعه من السياسة ومن العلاقات بين الأمم، يجب أن تؤخذ كل هذه الأمور بدقة حتى لا تقود إلى التباس كما حدث مثلاً مع تناول موقفه من "السلطة المدنية" ودلالاتها بالنسبة للفصل بين الدين والسياسة، فهل الإمام قدم إسلاماً علمانياً أو مدنياً أو ليبرالياً - وفق التسميات الراهنة - أم ظل يتكلم عن الإسلام وبالإسلام كإطار مرجعي لتجديد الدنيا بالدين؟

في حين اتهمه البعض بالخروج عن المفهوم الشمولي للإسلام، الذي لا يفصل الدين عن السياسة، وفي حين اجتهد البعض الآخر لتقديم مبررات هذه الدعوة كضرورة سياسية لمواجهة سوء توظيف القصر للدين في معاركه السياسية، إلا أنه يمكن تقديم طرح أكثر توازناً يقوم على ما يلي:

من ناحية^(٥٢): إن الإمام يمثل تياراً وسطيّاً بين التيار الإسلامي التقليدي الذي هاجمه الإمام هجوماً شديداً باعتبار رموزه لصوصاً سرقوا الإسلام وقادوا المسلمين إلى نوع من الشرك، وبين تيار أنصار التغريب الذين أسماهم الإمام بالمتدنيين ورأى في تشديدهم على كون النقل تخلفاً وأن في التراث قيوداً تشد الأمة، نقيضاً لأهل الجمود الذين يرون في العقل كفراً وفي الحضارة

^{٥٠} - انظر تقديمه للطبعة المنقحة من الرسالة منفصلة عن الأعمال الكاملة في: د. محمد عمارة، رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤، ص ١١.

^{٥١} - المرجع السابق، ص ص ١٦٠-١٧٦.

^{٥٢} - د. محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، مرجع سابق، ص ص ٦٠-٦٤.

الحديثه نقيضاً للإيمان بالدين؛ ولذا يقول الإمام في شرحه لطريقه كسبيل لبناء حضارة حديثة ولكن على أسس من الدين والتراث^(٥٣):

"... فهذه سبيل لم ريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارفة عن صبغة الدين يحوج المصلح إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عمّاله أحدًا ١. وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهلها الثقة فيه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟!...."

ثم إن هذا التأسيس على الدين والتراث، لا يعني إهمال ما ليس من الدين والتراث؛ إذ "لو رزق الله المسلمين حاكمًا يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه، لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون و ما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم، ولساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم!..."

ومن ناحية أخرى: وعلى عكس انتقاد البعض لتمسك الشيخ بالتراث أكثر مما تتطلبه دعوة التجديد، فإن البعض الآخر^(٥٤) أشار إلى أن الإمام المصلح قد وظف الدين للإصلاح. ذلك لأنه اهتم أن تكون التربية إسلامية في جوهرها؛ أي وفق قيم الإسلام، ومن هنا - ووفق مقولة هذا الرأي- جاء اهتمام الإمام بالدين. ولقد اختار أن تكون التربية إسلامية لعدة أسباب براجماتية شرحها في أكثر من موضع من كتاباته؛ وأولها- أن العقيدة شديدة التأثير في النفوس، وأن عامل الدين هو أقوى العوامل في أخلاق العامة والخاصة وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل. وثاني الأسباب: أن الدين يسبق العقل إلى النفوس من حيث التأثير، كما أنه يحقق الارتقاء المعنوي الذي يمهد الارتقاء المادي. وكان من الأجدر لصاحب هذا التحليل أن يقول إن انطلاق محمد عبده من الإسلام كإطار مرجعي هو الذي جعله مؤمنًا ١ بأنه قادر على تحقيق أهداف عملية، بدلًا من القول بأن الإمام قد وظف الدين لأنه يحقق أهدافًا عملية.

ومن ناحية ثالثة: وعند حديثه عن "السلطة في الإسلام" طرح مفهوم "السلطة المدنية" التي ليس لها سند ديني. ولم يكن يعني بذلك في نظر البعض^(٥٥) فصلًا بين الدين والدولة في الإسلام، بل كان الإمام يؤمن بأن الإسلام نظام شامل لأمر الدين والدنيا، وتتضمن كتابات

^{٥٣}- د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٢٣١، الجزء الثالث ص ص ٢٥١ - ٢٥٢: نقلًا عن د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٦٥-٦٦.

^{٥٤}- د. زينب الخضير: التطور والإصلاح عند محمد عبده (في): د. عاطف العراقي؛ مرجع سابق، ص ص ٨١-٨٣.

^{٥٥}- د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٧٧-٧٨.

الإمام السياسية الكثير من الأدلة على هذا الأمر أفاض في شرحها الكثيرون ^(٥٦). ومع ذلك لم ينل تصور الإمام عن شكل السلطة والحكم وكيفية تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بطريقة جديدة تأييد التيار الإسلامي المحافظ.

ومن ناحية رابعة: كان لوضع الإسلام في منظومة فكر الإمام تأثيرها على رؤيته للعلاقة مع الغرب - كما سيرد ذكره لاحقاً عند شرح ضوابط العلاقة مع الغرب، والتي يبرز من بينها أيضاً وضع الدين وتأثيره.

بعبارة أخرى؛ لم يُسقط الإمام بالطبع الإسلام من منظومة إصلاحه بل كان حريصاً على أن يسهم الدين بدور في عملية التغيير المادية والفكرية، ودون أن يكون في ذلك هدم للدين أو تخلُّ عنه من جانب النظام السياسي؛ ولذا بذل جهداً كبيراً في تجديد الفكر الديني أي في تقديم تفسير وفهم عصري يستطيع أن يقيم حلقة وصل بين الدين والدولة والدين والعلاقات الدولية، ولكن في ثوب جديد.

خلاصة القول، على ضوء مناقشة هاتين الإشكاليتين، أن الإمام المصلح الديني والتربوي قدم -باعتباره مجدد الدنيا بالدين - جديداً في أمر قضايا العلاقات الدولية؛ ولهذا فإن امتدادات الداخل إلى الخارج واضحة بجلاء في فكر الإمام وحركته تجاه هذه القضايا . فالتربية الإسلامية والعلوم الحديثة سبل من أجل تنمية الرأي العام ومنع الاستبداد ومقاومة الاحتلال ومواجهة النفوذ الأجنبي. ويظهر ذلك جلياً من القراءة في العديد من أعماله التي وإن يبدو أنها متصلة أساساً بالإصلاح التربوي والتعليمي، أو الإصلاح الديني، إلا أننا نجد أن تشخيصها لواقع الأمة وسبل علاجها لا ينفصل أبداً عن تشخيصها لوضعها في العالم وقدرتها على التخلص من الاستبداد والاحتلال والتجزئة. وهذا يقودنا إلى الجزئية التالية؛ حيث تقوم مناقشة قضاياها على تحليل مضمون العديد من النصوص المتفرقة من أعمال الإمام - السياسية وغيرها - والتي يقدم الجمع بينها شرحاً تفصيلياً لأبعاد الرؤية الكلية.

٢ - قضايا العلاقات: قضايا ثلاث كبرى: (الاستعمار/ الاستقلال - العلاقة مع الغرب/ تفاعل

أم إلحاق - التجزئة/ الوحدة).

وهي قضايا غير منفصلة، وتنعكس على مواقف ورؤى الإمام تجاهها خصائص التوجه العام السابق شرحه. كما أنها قضايا مركبة وشائكة في نفس الوقت، نظراً لما ثار حولها من اختلاف في التقييم والتفسير، استكمالاً لما ثار من اختلاف وجدل بين التيارات المختلفة حول التوجه العام لمواقف الإمام.

^{٥٦} - عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

وانطلاقاً من الالتباس حول فكر وخبرة الإمام - والمتجسد في جملة من الاتهامات أو الانتقادات^(٥٧) في مقابل جملة من الاحتفاءات والتمجيدات^(٥٨) - والناجمة في مجملها من الجدل بين مواقف المحافظين والمجدد بين من فكر الإمام وحركته^(٥٩)، تبرز ثلاثة أسئلة شاع طرحها حول القضايا الثلاث الكبرى للعلاقات الدولية للأمة الإسلامية وهي:

- لماذا التحول - بعد العودة من النفي - عن السياسة، بل التعاون مع سلطة الاحتلال وهو الفقيه والمشارك من قبل في الثورة العربية؟

- لماذا الانفتاح على الغرب والأخذ عنه وهو الفقيه الإسلامي والإمام، أليس في هذا تهديد للهوية والذاتية؟

- هل تجاوزت وطنيته المصرية متطلبات روابط ووحدة الأمة الإسلامية؟

وإذا كان الالتباس حول فكر الإمام ناجماً من طبيعة المرحلة، حيث كانت صدمة الغرب وما ارتبط بها من تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية من ناحية، وبداية تنازع المرجعيات الأصيلة والوافدة من ناحية أخرى؛ ولذا فمن الواجب أن تجرى إعادة قراءة لفكر الإمام وحركته على ضوء هذه الأسئلة، ولكن بعد إعادة طرحها على النحو التالي:

١. أليس الإصلاح الفكري والتربوي مقاومة للاحتلال والاستبداد بوسائل أخرى؟ وهل التعامل مع سلطة الاحتلال يعنى قبوله؟ وما هي شروط هذا التعامل ومبرراته؟ وهل القوة العسكرية والنضال السياسي هما الوسيلة الوحيدة أو الأمثل لمقاومة الاحتلال والاستبداد في كل الأحوال وعلى الإطلاق؟

٢. هل يتناقض الانفتاح على الغرب مع الحفاظ على الهوية وتتميتها؟ أليس الانفتاح الحضاري مطلوباً طالما يؤدي إلى التفاعل وليس الإلحاق الحضاري؟ وما هي شروط التفاعل الرشيد وقواعده؟

٣. هل حماية الوطنية المصرية تتناقض بالضرورة مع الانتماء للأمة الإسلامية والولاء للإسلام؟

ولعله يبدو من إعادة الصياغة للأسئلة أننا نحاول إعادة قراءة مواقف وفكر الإمام تجاه قضايا العلاقات الدولية على نحو يتجاوز كلاً من المجموعتين من الآراء؛ سواء الناقدة إفراطاً في الدفاع عن الإسلام ولكن من رؤية محافظة شديدة التقليدية والضيق، أو المحققة به (من بعض

^{٥٧} - انظر على سبيل المثال، محمد محمد أمين، مرجع سابق.

^{٥٨} - انظر على سبيل المثال: عثمان أمين، مرجع سابق.

^{٥٩} - انظر على سبيل المثال:

د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق.

أصحاب التوجه العلماني والليبرالي) لتوجهه الانفتاحي على الغرب ولدعوته -وهو الشيخ الفقيه- للفصل بين الدين والسياسة.

وستجرى الإجابة عن هذه الأسئلة من واقع الاستعانة بمستويات متنوعة من أعمال الإمام، وما كتب عنها؛ وهي:

الحوارات الكبرى، الفتاوى، السُّنن، الكتابات السياسية (من رسائل ومقالات) والكتابات الدينية والكتابات الاجتماعية.

ولعل انتشار إجابات هذه الأسئلة الثلاثة بين هذه المستويات من الأعمال لَمَن أهم الأدلة على الخصيصة الأساسية لفكر الإمام (المتصل بقضايا العلاقات الدولية الثلاث الكبرى)؛ ألا وهي التكامل والتقاطع، وانطلاقه دائماً من توجه العام ومن طبيعة منظومته الإصلاحية الدينية والتربوية التعليمية كما سبق شرحها، فكما يقول العقاد^(٦٠) فإن ركيزة خلق الإمام وأساسه هو الذي انبنت عليه سيرته كلها حتى في أبعادها السياسية.

وقبل الدخول في تفاصيل هذه القضايا، من خلال إعادة القراءة لتقديم إجابة عن التساؤلات الخاصة بها، يجدر التوقف ابتداءً عند وضع السُّنن في فكر الإمام، وهي التي اهتم بها في نطاق رسالة التوحيد وفي نطاق تفسيره (آيات القرآن)؛ أي سنن الله الحاكمة للكون، والاجتماع البشري والتاريخي التي تبين أن قيام الأمم ونصرها أو هزيمتها مرتين بأعمالها وسلوكها. وإذا كان الإمام محمد عبده قد وضع أسس التفكير في السُّنن، فلقد توسع السيد رشيد رضا في ذلك من بعده. وتحتل هذه السُّنن مكاناً ملحوظاً في تفسير المنار^(٦١).

ويرى د. محمد عمارة^(٦٢) أن الإمام محمد عبده، وهو يفسر القرآن - قد وقف وقفات غير مسبقة أمام الآيات التي تتحدث عن سنن الله الحاكمة لحركة الكون والاجتماع الإنساني، وسير التاريخ وأسباب التقدم والتخلف في الأمم والمجتمعات وقيام الحضارات وسقوطها. وهو الأمر الذي يمثل - كما تمنى الإمام - أساساً لعلم إسلامي؛ هو علم السُّنن أو علم الاجتماع الديني؛ باعتباره علماً من أهم العلوم وأنفعها التي يحتاجها المسلمون مثل كل العلوم الشرعية التي تبلورت وازدهرت في حضارة الإسلام.

ويشير د. محمد عمارة إلى أن الإمام قد نبه إلى حقيقة هامة - وهو يتحدث عن حاكمية هذه السنن الإلهية التي لا تبديل لها ولا تحويل -؛ "وهي أنها لا تعني الجبرية التي تجرد الإنسان من

^{٦٠} - عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ١٢٠.

^{٦١} - انظر ثانياً بما جاء في فهارس أجزاء تفسير المنار عن سنن الله في : د. عبد الله محمود شحاتة، الإمام محمد عبده : بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٣٠٧-٣١٢.

^{٦٢} - د. محمد عمارة: مقال في "علم السنن الإلهية عند الإمام محمد عبده"، مقدمة كتاب "مفهوم السنن الربانية" للدكتور رمضان خميس زكي. (تحت الطبع).

حريته واختياره"، ولكن اكتشاف السنن والوعي بقوانين حركتها هو الذي يحقق سيطرة الإنسان عليها ويجعله قادرًا على مغالبتها وتسخيرها في أداء الأمانة التي استخلفه الله للنهوض بها .. بينما الغفلة عن هذه السنن ... هو الذي يجعله (أي الإنسان) ضحية لهذه القوانين... إن القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين (غير دين الإسلام) فإن دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه : ﴿ وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة التوبة/١٠٥] - ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال ٦٠] - ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ وأمثالها. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كف بدينه قبل أن يكفر بعقله!.."

إن القراءة المتعمقة في هذه السنن -كما قدمها تفسير الإمام- والتي قام على جمعها في مقال متكامل د. محمد عمار، لتمثل منطلقًا أساسيًا في فهم وتفسير مواقف ورؤى للإمام من قضايا الاستعمار (وغيره) من حيث تفسير أسباب الوقوع في قبضته و سبل مقاومته، وجميع هذه الأسباب تجسد مزيجًا متوافقًا بين عوامل روحية وعوامل مادية . فعلى سبيل المثال، وبقدر من الإيجاز - يمكن الإشارة إلى بعض ما جاء في مقال د. محمد عمار عن السنن الإلهية في فكر الإمام، على النحو الآتي:

١ - "إن اجتماع الناس وتواصلهم وتعاونهم على طلب مصلحة من مصالحهم يكون، مع الثبات، من أسباب نجاحهم ووصولهم إلى مقصدهم، سواء كان ما اجتمعوا عليه حقًا أو باطلاً، وإنما يصلون إلى مقصدهم بشيء من الحق والخير، ويكون ما عندهم من الباطل قد ثبت باستناده إلى ما معهم من الحق، وهو فضيلة الاجتماع والتعاون والثبات. فالفضائل لها عماد من الحق".

٢ - ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ - آل عمران: ١٤٠.

"والمداولة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس فلا تكون الدولة لفريق دون آخر جزافًا، وإنما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها؛ أي إذا علمتم أن ذلك سنة فعلكم أن لا تهنوا ولا تضعفوا بما أصابكم؛ لأنكم تعلمون أن الدولة تدول.

إذا كانت المداولة منوطة بالأعمال التي تفضي إليها، فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم إحكام.. وأن العلم إذا لم يصدق العمل لا يعتد به .. وإن المسلم ما خلق ليلهو ويلعب، ولا ليكسل ويتواكل، ولا لينال الظفر والسيادة بخوارق العادات، وتبديل سنن الله في المخلوقات، بل خلق ليكون أكثر الناس جدًا في العمل وأشدّهم محافظة على النواميس والسنن.."

٣ - في السنن الكونية والاجتماعية:

"أما شأن الأمم فليس على ذلك، فإن الروح الذي أودعه الله جميع شرائعه الإلهية ، من تصحيح الفكر، وتسديد النظر، وتأديب الأهواء، وتحديد مطامع الشهوات، والدخول إلى كل أمر من بابه، وطلب كل رغبة من أسبابها، وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر والتناصح في الخير والشر، وغير ذلك من أصول الفضائل، ذلك الروح هو مصدر حياة الأمم ومشروق سعادتها في هذه الدنيا قبل الآخرة..."

"على هذه السنن جرى سلف الأمة، فبينما كان المسلم يرفع روحه بهذه العقائد السامية، ويأخذ نفسه بما يتبعها من الأعمال الجليلة، كان غيره يظن أنه يزلزل الأرض بدعائه، ويشق الفلك بكيائه، وهو ولع بأهوائه، ماضٍ في غلوائه، وما لظن يغني عنه ظنه من الحق شيئاً..."

٤ - سنن الله في الغنى والفقر بين الأفراد والأمم:

"إن الرزق بغير حساب ولا سعي في الدنيا إنما يصح بالنسبة إلى الأفراد . وأما الأمم فأمرها على غير هذا، فإن الأمة التي ترونها فقيرة ذليلة معدومة مهينة لا يمكن أن تكون متقية لأسباب نعم الله وسخطه بالجري على سنته الحكيمة وشريعته العادلة، ولم يكن من سنة الله تعالى أن يرزق الأمة العزة والثروة والقوة والسلطة من حيث لا تحتسب ولا تقدر، ولا تعمل ولا تدبر، بل يعطيها بعملها ويسلبها بزللها..."

٥ - سنن التدافع بين الحق والباطل:

"هذا شأن الباطل لا يثبت أمام الحق، فإن أحكام الباطل مؤقتة لا ثبات لها في ذاتها، وإنما بقاؤها في نوم الحق عنها، وحكم الحق هو الثابت بذاته، فلا يغلب أنصاره ما داموا معتصمين به، مجتمعين عليه..."

٦ - سنن الله في إحياء الأمم وإماتتها:

"فمعنى موت أولئك القوم ؛ هو أن العدو نكّل بهم فأفنى ق وتهم، وأزال استقلال أمتهم، حتى صارت لا تعد أمة، بأن تفرق شملها، وذهبت جامعتها، فكل من بقي من أفرادها خاضع ون للغالبين ضائعون فيهم، مدغمون في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم..."

إذ جعل المصائب والعظائم محببة للهمم والعزائم، كما جعل الهلع والجبن ، وغيرها من الأخلاق التي أفسدها الترف والسرف ؛ من أسباب ضعف الأمم، وجعل ضعف أمة مغرياً الأمة قوية بالوثبان عليها، والاعتداء على استقلالها، وجعل الاعتداء منبهاً للقوى الكامنة في المعتدى عليه، وملجئاً له إلى استعمال مواهب الله فيما وهبت لأجله، حتى تحيا الأمم حياة عزيزة، ويظهر فضل الله تعالى فيها.

واعلموا أن الجبن عن مدافعة الأعداء، وتسليم الديار بالهزيمة والفرار ؛ هو الموت المحفوف بالخزي والعار، وأن الحياة العزيزة الطيبة هي الحياة المليئة المحفوظة من عدوان الم عتدين؛ فلا تقصروا في حماية جامعتكم في الملة والدين.

٧ - من سنن الاجتماع البشري: الإملاء للكافرين:

إن هذا الإملاء للكافرين ليس عنايةً من الله بهم ؛ وإنما هو جري على سنته في الخلق ؛ وهي أن يكون ما يصيب الإنسان من خير وشر هو ثمرة عمله.

٨ - سنة التبديل والتغيير:

﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ - البقرة: ٢١١

والآية عبرة للمخاطبين بالقرآن من المؤمنين به، لا حكاية تاريخية عن بري إسرائيل، ولكن هل يعتبر بها المنتسبون إلى القرآن؟! وهل يفهمون منها أن ملكهم الذي يتقلص ظله عن ر عوسهم عامًا بعد عام، وعزهم الذي تتخطفه منهم حوادث الأيام ما بدّلها الله تعالى إلا بعد ما بدّلوا نعمته عليهم في قوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ البقرة: ١٠٣ - ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الأنفال: ٥٣.

كلا! إنهم لم يفهموا هذا ولو تغنوا وترنموا بهذه الآيات في كل مآتم وكل موسم، وإن رؤساءهم لا يمتقنون أحدًا م قتهم لمن يذكّرهم به، وإن أكثر عام نهم تبع لهؤلاء الرؤساء ، كما كان بنو إسرائيل على عهد نزول القرآن، وإنا لنعلم أن الساكتين منهم على جميع ما مُرِّي به المسلمون من البدع والخرافات والفسوق والعصيان يتفقون مع المدافعين عن الفاسقين والمبتدعين على إيذاء الواعظين الناصحين، باسم المدافعة عن الدين!..

وفيما يلي تحليل للإجابات عن أسئلة كل من هذه القضايا الثلاث الكبرى:

القضية الأولى - الموقف من النفوذ الأج نبي والاستعمار والاحتلال : الأسباب، والعواقب وسبل المقاومة:

يمكن متابعة هذا الموقف عبر أربع مراحل من تطور خبرة الشيخ محمد عبده : قبل اشتراكه في الثورة العربية، وخلال الثورة ومع فشلها ووقوع الاحتلال، وخلال مرحلة نفيه خارج مصر، وأخيرًا بعد عودته إلى مصر وتولي ه عدة مناصب. وليس المقصود موقفه من الحالة المصرية فقط، وإن كانت هي بالطبع التي حازت على اهتمامه الأساس، حيث امتدت مواقفه أيضًا إلى وضع المسلمين في الهند وفي شمال إفريقيا وفي السودان وليبيا.

إذن هل انعكس الوعي بهذه السنن على فكر وحركة الإمام تجاه القضايا الثلاث الكبرى للعلاقات الدولية الإسلامية؟

١ - تشخيص واقع الأمة الإسلامية ومصر : القابلية للاستعمار

تمثلاً لتقسيم مالك بن نبي مسألة المقاومة إلى مقاومة الاستعمار، ومقاومة القابلية للاستعمار؛ فلقد صنف طارق البشري الإمام محمد عبده في فئة المقاومين للقابلية للاستعمار؛ انطلاقاً مما آل إليه واقع وحال الأمة من تخلف وجمود ، واستبدادٍ وانحطاطٍ للرأي، وانعدام الحرية.

ولقد سجل محمد عبده هذه الأسباب بوضوح، وبأكثر من طريقة منذ انطلاقة الإصلاحية الأولى قبل المشاركة في الثورة العربية ونفيه ثم عودته، وهو يحمل على أربعة م صادر لما حاق بالأمة من ضعف؛ وهم -من ناحية- المتاجرون بالإسلام من الذين قالوا الكثير من البدع التي لا علاقة لها بالإسلام : الجبرية، والجمود والتقليد . وجمود الناس وسلبيتهم - من ناحية ثانية- ، وعدم حركتهم تحت تأثير الجبرية والقدرية والتواكل، في نفس الوقت الذي تأكد فيه استبداد الحكام وجورهم وفسادهم من ناحية ثالثة ، أمام عدم قدرة المحكومين على الفعل، وفي هذا يقول الإمام : "...جمود الناس... ظالمين.. مظلومين، مثل هذا عوناً للظالم على أنفسهم يتهللون بمظاهر الاستبداد المزخرفة.. وأمعنوا في هذا ، حتى سئمت نفوس المستبدين ذاتهم من ذلك وابتذلوه"، الديون التي أعطت للأجانب حقاً شرعياً للتدخل في أمور البلاد وإدارة شئونها ؛ حفظاً لأموالهم "ليس من غرضهم ولا من مآربهم إصلاح حال المصري ونواله للحرية وارتقائه في المدنية"^(٦٣). بعبارة أخرى؛ إذا كان محمد عبده - كما يرى البعض^(٦٤) - لم يأت بجديد حين أشار إلى العوامل العقلية مثل الجبرية ؛ حيث أشار إليها من قبله فلاسفة وفقهاء مسلمون في عصور سابقة، إلا أن القراءة في أعمال محمد عبده السياسية والاجتماعية لتبين لنا استحضاره عوامل أخرى، وإن كانت خاصة بمصر ؛ إلا أنها تحدد مسئولية الأبعاد السياسية وا لمجتمعية والاقتصادية.

فلقد قدم محمد عبده تشخيص حالة المجتمع ؛ في جوانبها المتنوعة ؛ اقتصادية، وثقافية، وسياسية، وقدم رؤية نقدية للحياة المصرية في القرية والمدينة، محدداً حالة الفقراء والأغنياء^(٦٥). كما قدم تشخيصاً تفصيلياً للحالة السياسية في مصر قبل الثورة وأ سبابها، يبين عواقب الاستبداد، وفقدان الحرية، وعدم أهلية الناس لاستعدادتها، في ظل أحوالهم الجارية من جهل وتخلف^(٦٦).

^{٦٣} - نظر تحليلاً ضافياً لفكر الإمام حول الجبرية والقدرية وآثارهما وكيفية مواجهتهما لما فيهما من نيل لصحة العقيدة (في):

د. عثمان أمين، مرجع سابق، ص ص ١١٢ - ١٢٨.

^{٦٤} - د. عاطف العراقي، كتاب "الإسلام دين العلم والمدينة" للشيخ محمد عبده، من خلال منظور نقدي؛ (في): د. عاطف العراقي

(إشراف وتصدير)، مرجع سابق، ص ص ٢٢-٢٤.

^{٦٥} - د. سعيد مراد، نظرات في الإصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده؛ (في): د. عاطف العراقي، مرجع سابق، ص ١٥٢.

ومن واقع هذا التشخيص الذي قدمه الإمام - ولا محل للتفصيل فيه هنا؛ حيث سيتكرر استدعاؤه في أكثر من موضع لاحق في الدراسة- يتضح لنا أنه تشخيص مركب لا يقتصر على عامل واحد هو "الفكري الثقافي"؛ إنما ينطلق إلى سائر العوامل وهو الأمر الذي يفسح المجال للسؤال التالي: ألا يدل ذلك على أن الإمام كان مستعداً لنهج مسالك أخرى للتغيير إلى جانب الإصلاح التربوي والتعليمي الذي يمثل ركيزة منظومته؟ ولكن متى؟ وكيف؟

٢- فشل الثورة العربية واحتلال مصر: ما بين الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية

وجاءت الثورة العربية ممثلة لذروة ما وصلت إليه التطورات السياسية والاجتماعية للأزمة المصرية التي استحكمت خلالها قبضة الاستبداد وتزايد النفوذ الأجنبي وتدخلاته. وما كان لها - من ناحية أخرى كما رأى الإمام- من دليل على ما وصل إليه عجز الأمة عن استرداد حقوقها وحريتها.

لكن المهم ابتداءً؛ هو أن الإمام شارك في الثورة حين أضحى خطر التدخل الأجنبي والهجوم العسكري قائماً؛ وذلك بعد أن تردد لفترة في المشاركة ، ولم يكفَّ خلالها عن انتقاد قادتها وأهدافهم وأساليبهم ومعارضة انتقادهم النخب المستنيرة ، وبيان خطورة الهياج وفوضى الرأي العام؛ بل والتحذير من أن نمط إدارة الثورة ومحدودية إمكانياتها العسكرية ، وعدم استعداد قادتها العسكريين لمواجهة القوات الإنجليزية لابد أن يؤدي إلى التدخل الأجنبي ، ووقوع خطر الاحتلال العسكري، وهذا ما حدث بالفعل . بعبارة أخرى انتهى التردد بين مسلك الإمام الإصلاحية وبين مشاركته في الثورة مع احتدام الخطر على الأمة . وليس أدل على وصف وتفسير موقفه هذا من نص جاء فيه ^(٦٧): "ولم يكونوا يعرفون للحرية التي يصيحون بطلبها تحديداً، ولا يعلمون لها تكييفاً، وإنما كان بينهم فئة قليلة من المصريين قد أحسنت تربيتهم، وعلموا ماهية الحرية ومادة الحقوق الوطنية... فانتهزوا فرصة تلك الأحداث هم ومن استفاد منهم واختلط بهم لنوال الحقوق الوطنية، وانضموا إلى تلك الحركة ... ولكن لم يكن ليتيسر لهم انتصار رأيهم وتعزيز مبدئهم في لجج ذلك التهور وتيار تلك السطوة ... فكان حال المصريين أنهم يطلبون الحرية بواسطة الاستبداد، ويحاولون نوال الرحمة من طريق القسوة، كمن يحاول استخراج الأري من الحنظل والشهد من العلقم . وكان شأن تلك الفئة في تورطها كشأن كاتون الروماني . وهو فيلسوف وطني حرّ كان أوقف حياته على نوال حرية وطنه . وكانت انقسمت الأمة الرومانية إلى قسمين : قسم يحاول قلب الحكومة إلى ملكية تحت قيادة قيصر، وقسم يريد بقائها

^{٦٦} - انظر تحليلاً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية في مصر خلال القرن التاسع عشر (في): د. عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢٣ - ٦٠.

^{٦٧} - علي شلش: سلسلة الأعمال المجهولة، محمد عبده، رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، بريطانيا، ١٩٨٧، ص ص ٢٩ -

جمهورية تحت رئاسة بومبيه. فانضم كاتون إلى القسم الأخير مع علمه بأن بومبيه وأشياعه لهم أغراض خصوصية، وليس يُرجى منهم نوال الحرية التي يطلبها لبلاده إن هم انتصروا، فخرج مع ذلك في حزبهم متسلحاً للحرب، فقال له بعض أصحابه : كيف حالك وأريك في نفسك؟ قال له: شرّ ما حال: إن انتصر قيصر قتلني، وإن انتصر بومبيه قتلت نفسي. قال له صاحبه: وكيف ذلك ولك من علو المكانة بين حزب بومبي هـ ما لك أن تكون في منزلة عظيمة إذا انتصروا؟ فأجابه الفيلسوف: إن غرضي أن أعيش حرّاً بين قوم أحرار لا أن أعيش عزيزاً بين قوم أذلاء". فهل كان محمد عبده يرى نفسه في "كاتون" الروماني؟

كما أن الإمام - من ناحية أخرى- امتد بنقده واتهامه إلى خيانة الخديوي توفيق وتعاونيه مع الإنجليز لوأد الثورة وحماية عرشه بل وتأميره -مع محافظ الإسكندرية- لخلق الفوضى بإثارة الفتنة بين المسلمين والأوروبيين على نحو أدى إلى مذبحه في الإسكندرية، وفي طنطا أيضاً، مثّلت ذريعة من ذرائع تدخل الإنجليز.

كما أرجع الاحتلال إلى افتقاد مصر للرجال ذوي العزيمة والإرادة والأمانة والإخلاص، رافضاً مبررات الإنجليز بأن الاحتلال ناجم عن أوضاع داخلية؛ مؤكداً أنه نتاج جشع إنجليزي. إن هذه القراءة في هذه الأسباب الداخلية والخارجية لفشل الثورة العربية ومن واقع روح نصوص تفصيلية عنها (والتي لا يسمح حجم الدراسة بنق لها^(٦٨)) لتبين لنا التفسير الأخلاقي القيمي الذي قدمه الإمام لكل الأحداث السابقة الإشارة إليها؛ حيث لم ينظر إليها نظرة هيكلية بناءية تركز على العوامل المادية فقط. مما ينحو بنا للتساؤل، ألم تكن هذه التحليلات بمثابة مؤشرات وأدلة على تمكّن منهجه الإصلاحية القيمي حتى في أشد مراحل الاضطراب والثورة والعنف وسياسات القوى الظاهرة؟ بل إن تعبيره عما حاق به بعد فشل الثورة لأصدق تعبير عن ذلك^(٦٩)؛ حيث ذكر، كيف تداعت الإرادات خلال المحاكمات حين سعى كل طرف لحماية نفسه وكَيّل التهم للآخرين وإلقاء المسؤولية عليهم.

وبعد نفيه ظل الإمام مستهدفاً للاحتلال بالهجوم والاتهام، ولم يكن عمله مع الأفغانى لإصدار العروة الوثقى من فرنسا - إلا سعيّاً للتوعية وتعبئةً للأمة من أجل مقاومة الاستعمار. وأثناء زيارة إلى لندن ١٨٨٤، وفي حديث مع صحيفة بال مال جازيت^(٧٠) حمل الإمام حملة عنيفة على الاحتلال الإنجليزي تلخصت أسانيدها -من واقع مقولاته- كالآتي:

^{٦٨} - انظر على سبيل المثال : الفصل الخاص بالثورة العربية في كتاب عباس محمود العقاد، وكذلك انظر : د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الكتابات السياسية، الجزء الأول.

^{٦٩} - د. محمد عمارة، المرجع السابق.

^{٧٠} - انظر نص الحديث في: علي شلش، مرجع سابق، ص ص ٧١-٧٧.

"وكل إنجليزي يقول إنه يرجو الخير لمصر، ولكن أي السياسيين عندكم حاول أن يبرهن على صدق تصريحاته؟ لقد كنا نؤمن - نحن المصريين أنصار الحزب الحر - بمذهب الحرية الإنجليزي والتعاطف الإنجليزي، ولكننا لم نعد نؤمن بهذا، لأن الحقائق أقوى من الألفاظ، أما مساندتكم للحرية **Liberality**؛ فنحن نرى بوضوح أنها مسألة من أجلكم وحدكم، وأما تعاطفكم معنا فهو تعاطف الذئب مع الحمل الذي يخطط لالتهامه . لقد قضيتم على كل ما فينا من خير حتى تجدوا مبرراً للاستمرار في تملك بلدنا... لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها. وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا، فرحنا نشكو من الأتراك ونعدهم غرباء . وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسياً، وأن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أمم أوروبا . أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوأ من الاستبداد ومن هو أسوأ في العداء من الأتراك. نحن نرى فيهم إخوة لنا في الدين، إذا لم يكن في الجنس، فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم في سلام . وليس في مصر مسلم لا يرجو من فرط الاضطهاد أن يتلقى منكم العون بعد الآن . فنحن لا نبتغي منكم إلا شيئاً واحداً، هو أن تحلوا عنا من الآن وإلى الأبد... فالمسلمون إذا تهددهم شيء حملوا السلاح . وشعب اليمن ليس أكثر تعصباً من السودانيين، ولكنهم يعشقون حريتهم، شأنهم شأن جميع العرب ... كفوا عن تهديدنا وارحلوا عن بلادنا ... لم تحدث في مصر مذابح سوى تلك التي تسببت فيها أنتم . فوصول أسطولكم إلى الإسكندرية أشعل حوادث الشغب بالمدينة. ونزول قواتكم إلى البر أشعل الشغب في طنطا . ولم يحدث أن تعرضت حياة مسيحي للخطر إلا مع حضوركم، ولن يتكرر ذلك إذا رحلتم . فليس بيننا وبين المسيحيين أي نزاع طالما أنهم يحافظون على قوانيننا، ولا يحاولون التدخل في الحكم ... إذا شاعت إنجلترا أن تصلح الخطأ الذي ارتكبته في حقنا، فيجب عليها - كما ذكرت - أن تقدم لنا أول دليل على إخلاصها بإخراج قواتها من مصر . ثم يلي ذلك أن تتفق مع الدول الكبرى في أوروبا وجمهورية السلطان، على اختيار حاكم جدي لنا ... ولا يوجد رجل شريف في مصر يقبل العمل لمصلحة الحكومة الإنجليزية. وأنتم مرة أخرى - تصرون على أن يحكموا بطريقتكم وأن يتحدثوا بلغتكم. والشرفاء بشكل عام لا يتكلمون الإنجليزية، ولا يحبون الأساليب الإنجليزية . فأتيحوا لنا أن نختار الحاكم الذي نحبه..."

بعبارة أخرى تحول مسار الإمام في نضاله السياسي من التركيز على الدول والحكام للتركيز على الشعوب والأمم سواء في الداخل والخارج مستهدفاً إياهم بكلماته وأفكاره الراضية للاحتلال والمفندة لمبرراته.

ومن ناحية أخرى ظل الإصلاح التربوي والتعليمي غاية وهدفاً أسمى لدى الإمام . ولقد وفرت له فترة إقامته في الشام (خلال نفيه) فرصة إعداد مشروع لإصلاح التعليم في سوريا ولبنان قبل

أن يضطر إلى مغادرتها إلى أوروبا تحت وطأة ضغط السلطان العثماني، بعد أن امتد انتقاد الإمام وهجومه إلى سياسات الآستانة.

ولم يستعد الإصلاح مكانته الأساسية الظاهرة لدى الإمام إلا بعد عودته من المنفى ودخول علاقته بالاحتلال مرحلة أخرى.

٣- عواقب الاحتلال وسبل مقاومته : معضلة الإصلاح في ظل سلطة الاحتلال: هل يمكن المقاومة بغير القوة المسلحة والنضال السياسي؟

إذا كان هناك قدر من الالتباس حول فكر وحركة الإمام تجاه قضايا العلاقات الدولية للأمة ؛ فهو يبرز بدرجة أكبر وبصفة خاصة فيما يتصل بالموقف من "سلطة الاحتلال"، ويمكن تلمس ثلاث اتجاهات بهذا الصدد^(٧١):

الاتجاه الأول- الذي يقدم التفسيرات أو التبريرات أو التسويغات لتعامل الإمام مع سلطة الاحتلال؛ سواء من حيث دعوته لمقاومته بالتربية والتعليم ، وعلى النحو الذي لا ينقض قيمته كمصلح ديني، بل و اعتبار دعوته للإصلاح الديني والفكري سلاحاً هاماً من أسلحة مقاومة الاحتلال، بل وتعبيراً عن المفهوم الإسلام ي للإصلاح الشامل؛ الذي لا يفصل بين الديني / السياسي أو الفكري/ السياسي.

الاتجاه الثاني- يتهم محمد عبده بموالاته سلطة الاحتلال حمايةً لنفسه، والاستقواء بك رومر في مواجهة الخديوي (وكان محمد عبده يكنى عداءً لأسرة محمد علي والباشوات)، وتحت تأثير بعض النخب المتعزبة في مصر ؛ مثل الأميرة نازلي فاضل؛ مما يعزى في نظر أصحاب هذا الاتجاه تضحية الإمام بمبدأ مقاومة المحتل تحت وهم "الإصلاح".

الاتجاه الثالث- يرى أنه يجب الفصل - عند تقييم الإمام - بين مشروعه للإصلاح الفكري والديني، وبين مواقفه السياسية. فإذا كان الأول قد وضعه بين المجددين ذوي التأثيرات الممتدة على من بعده من التيار الإسلامي الإصلاحية ؛ إلا أن مواقفه السياسية المتمثلة في التعاون مع سلطة الاحتلال، حتى ولو فيما يتصل بالتعليم والتربية، قد حققت أهداف المحتل أكثر مما حققت للإمام أهدافه، بل ويعد هذا التعاون مدخلاً خطيراً من مداخل اختراق النخب الوطنية.

وبالقراءة الفاحصة في المصادر المختلفة حول هذا الجانب من فكر وحركة الإمام، وبالقراءة الكلية الجامعة بين نصوص متنوعة ل الإمام فيما يتصل بهذا الأمر، وكذلك فيما يتصل بنظرته

^{٧١} - انظر تحليلاً متعمقاً مقارناً بين الأدبيات التي سجلت الآراء المختلفة حول موقف الإمام من الاحتلال، وهو التحليل الذي ينطلق منه التمييز بين هذه الاتجاهات الثلاثة في:

- د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٨١-٨٥.

- وانظر أيضاً: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة ... الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص ٨١-٩٠.

- عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ص ١٥٩-١٦٩.

للحضارة الغربية أيضاً؛ يمكن تقديم رؤية رابعة. ويعبر عن هذه الرؤية عدد من المقولات التي يصف بها أصحابها الإمام؛ وذلك في معرض تناولهم لمواقفه من الاحتلال. فيقول عثمان أمين (ص ٢٧٧): "كان الأستاذ الإمام في آن واحد عدواً للسيطرة الأوروبية، وعدواً لظلم الحكومات الشرقية، ولا ريب أن الوطنية المستنيرة العميقة البعيدة عن الديماغوجية السطحية العامة؛ هي الفكرة الموجهة لنشاطه السياسي كله".

ويقول د. زكريا سليمان بيومي (ص ٨٤): "يمكن القول إن محمد عبده كان يريد الإعداد فكرياً واجتماعياً واقتصادياً؛ للجلاء، والنهوض بالدولة فيما بعد تحقيق هذا الجلاء؛ هادفاً ١ تلافياً لأسباب الضعف التي أفضت إليه".

ويقول د. محمد عمارة في مقدمة الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية) (ص ٩٠): "في حوار للإمام مع بعض أنصار الاحتلال الإنجليزي ١٨٩٨، يحدد رأيه في القضية؛ فيرفض مبدأ الاستسلام للاحتلال، والتسليم بأبديته، ولكنه يرفض أيضاً طريق العمل السياسي المباشر، والتهيج الوطني كطريق للتحرر من الاحتلال".

ويقول عباس العقاد: "وتاريخ محمد عبده في خدمة القضية القومية هو تاريخ الإقدام إلى أقصى حدوده، ولكنه لم يكن قط تاريخ الاندفاع مع الخفة والعجلة؛ لأن نظرتة إلى الغرض القريب لم تعجله قط عن النظر الطويل إلى الغرض البعيد؛ وهو الغرض الدائم وراء جميع الأغراض (ص ١٦٠)... لا تعويل بعد اليوم على السياسة ولا على الساسة؛ وإنما التعويل كله على الأمم، ولا معول للأمم في جهادها أنفع لها وأصدق في المضي بها إلى غايتها من العلم الحجي، والتربية القومية (ص ١٦٤)" (٧٢).

وفي تصنيفه لخريطة الفكر الإسلامي المعاصر، يضع طارق البشري - كما سبقت الإشارة - الإمام محمد عبده في مصافّ مقاومي القابلية للاستعمار بالإصلاح الرشيد، في مقابل جمال الدين الأفغاني "المقاوم للاستعمار" نفسه.

وتنتقل هذه الرؤية الرابعة من افتراض مفاده أن: السياسة ليست هي الثورة والنضال السياسي فقط بأدوات القوة الصلدة والصراعات، ولكن السياسة هي أيضاً المناورة، وممارسة سياسات القوى بأدوات القوة المرنة والتحالفات، تحت ضغط متطلبات الواقع والموارد المتوافرة، وشريطة عدم التضحية بالمصلحة العليا ولو طويلة الأجل، وحتى ولو بدا في نظر البعض أن مصالح أنية قد تم التفريط فيها. ولهذا فإن هذه الرؤية لا تركز على السنوات (١٨٨٩-١٩٠٥) بعد عودة الإمام من المنفى، أو على الموقف من الاحتلال فقط، ولكن تقدم رؤية كلية جامعة من واقع فترة

^{٧٢} - جاءت هذه المقولة في حوار حول الموقف من الإنجليز والفرنسيين بين الإمام (بعد عودته من المنفى) وبين محمد بك بيرم. انظر النص في: د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٦٨٦.

زمنية ممتدة من عمر الإمام، ومن واقع مواقف الإمام تجاه قضايا متعددة، وبالنظر إلى المآلات بعيدة المدى وليس قصيرة المدى فقط، متخفية بذلك "الجزئية" في النطاق الزمني والموضوعي الذي حدا بالبعض أن يتهم أو أن يؤيد موقف الإمام من سلطة الاح تلال انطلاقاً فقط من الأهداف الآنية لمواقف الإمام، وعواقبها، ومآلاتها الحالية.

ويتلخص مفاد هذه الرؤية في أن "الإصلاح" كان هو القيمة الكبرى لدى الإمام ، والقاعدة الحاكمة لتحقيق قيم أخرى ، ومن أجله قبل الإمام بفكرة "المستبدّ العادل"، وبالتعامل مع سلطة الاحتلال، وبالانفتاح على الغرب، ولكن في ظل ضوابط معينة، ومبادئ محددة جعلت من عمله نمطاً من الجهاد؛ فهو الذي قال : "إن العمل لإخراج الإنجليز من مصر عمل كبير جداً ، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه ؛ من السير في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل، ولو لعدة قرون؛ لا إنه عمل صغير يكفي منه الكلام في المجالس، والكتابة في الجرائد". إن هذه المقولة تترجم أثر خبرة الإمام الممتدة (منذ ما قبل الثورة العربية) على الاختيار بين منهجين تأرجح بينهما، ولكن يبقى السؤال: هل حقق منهج الإمام في مقاومة الاحتلال أو مقاومة القابلية له أهدافه؟ تبقى الإجابة عن هذا السؤال هي المحك بين الآراء المختلفة حول تقييم هذا المنهج؛ سواء في ظل خصائص عصر الإمام، أو في ظل خصائص عصرنا الراهن. وتعد هذه الإجابة من أهم عناصر خاتمة الدراسة (كما سيأتي).

وتشرح العناصر التالية أبعاد هذه الرؤية:

أولاً- واستكمالاً لما تمت الإشارة إليه بإيجاز من قبل؛ فإن الإمام لم يعلن قط قبوله للاحتلال، ولم يكفّ عن التذكرة بعواقبه ، بل ورفض التقليل من شأن مصر والطعن في استحقاقها وأهليتها للحرية والاستقلال، وأكد رفض خضوع الوطن لسلطة الحاكم الأجنبي، واستمر في المطالبة بالجلء الفوري لقوات الاحتلال البريطاني، ومنع النفوذ الإنجليزي من الامتداد للسودان، ورفض إلقاء الإنجليز لتبعة الاحتلال على المصريين الذين سببوه بتصرفاتهم إزاء سلطة الخديوي في البلاد، وأرجع الإمام الاحتلال إلى الجشع الإنجليزي، نافياً أن يكون دخول الإنجليز إلى مصر بسبب ما كان بها من خلل ، مؤلفاً أن الخلل في مصر قد بدء مع ورود المراكب الإنجليزية لنقل^(٧٣). كذلك سبقت الإشارة إلى أن حذر الإمام من السيطرة الأجنبية كان أكبر من حذر العربيين وحذر الخديوي توفيق؛ فهو لم يخالف العربيين إلا من باب خشيته أن يقود فشل ثورتهم إلى الاحتلال الأجنبي، ثم عاد وأيد الثورة في مرحلتها الأخيرة ، عندما اتجه الخديوي للاستعانة

^{٧٣} - انظر النصوص المعبرة عن هذه المعاني ومناسبات التصريح بها خلال مدة نفي الإمام في :

د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٨٥-٨٧، ص ص ٦٢٨-٦٤٢.

بالإنجليز ضد الثورة، فضلاً عن تبنيه -ومنذ ما قبل الثورة العربية- لمبدأ الحزب الوطني "مصر للمصريين؛ وهو المبدأ الذي يستهدف الحكم الظالم للعثمانيين، بقدر ما ينطوي على منع التدخل الأجنبي، والتحذير من النفوذ الأجنبي الذي أفضت إليه سياسة الإسراف، وسياسة الديون في عهد إسماعيل^(٧٤). ويقول الإمام واصفًا مشاركته في الثورة العربية^(٧٥): "هل يقدر أحد أن يشك في كون جهادنا وطنيًا صرفه، بعد أن آزره رجال من جميع الأجناس والأديان، فكان يتلّف المسلمون والأقباط والإسرائيليون لنجدته بحماس غريب، وبكل ما أوتوا من حول وقوة؛ لاعتقادهم أنها حرب بين المصريين والإنجليز".

ولكن يبقى السؤال التالي: ماذا عن إعلان رفضه سلطة الاحتلال، ودعوته للجلاء بعد عودته من المنفى؟ هل اختفت تمامًا؟ وما دلالة ذلك؟

ثاني- لم يكن تحول الإمام عن السياسات العليا -بعد العودة من المنفى- استحداثًا لجديد في فكره وحركته؛ فبقدر ما كان هذا التحول (الذي اقترن بالانقطاع عن أستاذه جمال الدين الأفغاني) نتاج خبرة سلبية لمدة عشر سنوات، مارس فيها الإمام -تحت تأثير تحديات المرحلة ومرافقته للأفغاني- ما هو ضد طبيعته وتكوينه الذي جعله الله عليه؛ (ألا وهو حب العلم والتعليم) بقدر ما كان أيضًا هذا التحول بمثابة عودة إلى الخط الأساسي لفكره وحركته، والتي فطره الله عليه وحباه به، ولقد شرح العقاد كيف استغرق الإمام -في صدر شبابه- جهدًا ليخرج من نطاقه الخاص إلى النطاق العام، ثم كيف أفضت به خبرة العمل السياسي مع الأفغاني إلى العودة من جديد إلى خط الإصلاح.

كما يجدر القول إن هذا التحول لم يكن خروجًا من دائرة "السياسة" بصورة كاملة تأميينًا ضد سلطة الخديوي وسلطة الاحتلال؛ بل كان هذا التحول في حد ذاته يتضمن ممارسة لنوع ما من سياسات توازن القوى بين الخديوي الذي تحالف مع "العلماء التقليديين" ضد مشروع الإمام في الإصلاح، وبين سلطة الاحتلال التي اعتقد الإمام أنها ستسانده في خطته الإصلاحية. وكان اختيار الإمام لسلطة الاحتلال حليفًا في مواجهة سلطة الخديوي، اختيارًا بين أمرين كلاهما مرّ. فما كانت عداوة الإمام لحكم أسرة محمد علي وعواقبه أ على شخصية المصريين أقل من عدائه

^{٧٤} - نظر شرح الإمام لحال البلاد في عصر إسماعيل في نص من نصوص بعنوان "في سلب الأملك من الملاك"، في: محمد عمارة: المرجع السابق، ص ص ٤٠١-٤١١.

- انظر أيضًا: وصف الإمام حالة البلاد المصرية المتدهورة من جميع النواحي عندما تنازل إسماعيل باشا عن إمارة مصر : من تدخل خارجي وغيره، في: د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٤٨٣.

وكذلك انظر موقفه من نقد النفوذ الأجنبي وتداخله وإعاقته للإصلاح قبل الثورة : المرجع السابق، ص ص ٤٩٠-٥٠٠، كذلك انظر تقييمه لأثر النفوذ الأجنبي كسبب من أسباب الثورة في المرجع السابق، ص ص ٥٢٣-٥٢٤.

^{٧٥} - انظر نصًا للإمام بعنوان: الثورة والثوار الذين خانوا، في: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ٤٦٠.

ورفضه لسياسة سلطة الاحتلال . وكما يقول د. عثمان أمين (ص ٢٥): "إن الأستاذ الإمام لم يهادن الإنجليز عفواً، ولا إرضاءً لهوى، ولا تحقيقاً لمصلحة شخصية؛ بل ألجأته إليه مطالب النهوض بالحركة الإصلاحية!" كما يقول د. عمارة (٨٧) إن ما يوضح وجهة نظر الرجل، ويجعل منها وجهة نظر مبدئية وأصلية (الإصلاح)، وليست مجرد جبن أمام سلطة الاحتلال، ولا عمالة لهذه السلطة؛ أن الرجل جعل من موقفه هذا مذهباً يعتنقه وينصح به الآخرين؛ لا في مصر وحدها، بل وفي غير مصر، ولا إزاء الإنجليز فقط؛ بل وإزاء غيرهم من المحتلين الأوروبيين".

كما أن سلطة الاحتلال أضحت واقعاً مفروضاً لا فكاك عاجلاً منه؛ بحكم توازنات القوى العالمية بعد الاتفاق الودي، ومن ثم انتهاء فرصة المناورة بالسياسة الفرنسية.

وكما يقول العقاد (ص ١٦٣): "فإن سنوات ابتلاء الإمام بالتعامل مع الساسة الغربيين والساسة الشرقيين قد أصابته بخيبة الأمل . فأما سياسة الغرب فلقد كانت قضايا الأمم عندهم صفقات للمساومة لتوزيع المستعمرات، أما سياسة الشرق فكانت مخاوفهم من تحرير شعوبهم كمخاوف الأجنبي من تحرير مستعمراته، وكان الأجنبي يستعين بهم على توطيد حكمه".

كل هذا ناهيك عن تولي الإمام منصب الإفتاء، وما يفرضه واقع المعاملات من التعامل مع كل من قصر عابدين وقصر الدوبارة؛ لتحقيق خطته في إصلاح الإنسان المصري، الذي يعتبره الإمام قاعدة المقاومة الأساسية.

ولكن ألم يدعُ الإمام أبداً إلى جلاء الإنجليز، وإنهاء سلطة الاحتلال؟ وفيما توفر من وثائق منشورة عن الإمام، أو ما كتب عنه؛ فليس هناك ما يقدم بصورة مباشرة ما يدل على طبيعة موقفه من استمرار سلطة الاحتلال، وشكل حكم البلاد في ظلها. نشير هنا فقط إلى نموذجين مما أمكن الاطلاع عليه؛ أولهما^(٧٦) - في حديث عن جلاء الإنجليز عن مصر، شارك فيه رشيد رضا مع الخديوي عباس، ثم مع الإمام، وسأل الشيخ رضا الخديوي ما إذا كان بإمكانه أن يسعى لجلاء جيش الاحتلال عن مصر بأسلوب ودّي يمكن أن يرضي الإنجليز، وبالاتفاق معهم، وأحال الخديوي السؤال إلى الإمام، وكان رد الإمام على الشيخ رشيد: "إن هذه مسألة مهمة يجب على أفندينا أن يتفكر فيها كثيراً قبل أن يبرم فيها رأياً". فهل يعني هذا الرد تهريباً من التورط المباشر مرة أخرى في السياسات العليا؟ أم يعزّي أن هذا أمر لم يحن أوانه بعد؟

والنموذج الثاني - عن رأي الإمام في شكل الإدارة المصرية في الاحتلال (وبدون الدخول في تفاصيلها الآن) يكفي الإشارة إلى قولين للإمام في رسالتين (١٩٠٤)، ردّاً على سؤال المستشرق ويلفريد بلنت في الموضوع؛ وأول القولين^(٧٧) هو: "أنه ينبغي أن توضع حدود لتدخل السلطات

^{٧٦} - انظر: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ص ٦٨٩-٦٩٠.

^{٧٧} - المرجع السابق، ص ص ٦٩١-٦٩٢.

التنفيذية الذي يدعيه المواطنون الإنجليز (كالمستشارين وغيرهم) لأنفسهم؛ حتى لا يكون الموظفون المصريون مجرد آلات صماء لا إرادة لهم ولا رأي يبدونه من تلقاء أنفسهم". وفي نص ثانٍ^(٧٨) - بعد إشارة الإمام إلى إجماع بعض أفاضل المصريين الذين تشاور معهم عليه: - "إن من أول الضروريات لحسن الإدارة المصرية؛ هو قيام الحكومة الإنجليزية بضمان النظام في البلاد وكفالتة، ومعنى ذلك أنها تراقب استتبابه والمحافظة على استمراره، وعلى الدستور الذي يُمنَح لمصر، وأن لا تدع ذلك الدستور عرضة لتدخل الخديويين. ومتى تمت هذه الضمانة ومنح الدستور؛ لا تبقى حاجة لنزع سلطة الحكم من أسرة محمد علي، ولا تعيين أمير أوروبي...".

• كما رأى الإمام أن يفصل المصريون فقط فيما يتصل بجميع المسائل المختصة بالدين، وإلغاء كافة وظائف المستشارين من الإنجليز، وأن يكون جميع الموظفين في الحكومة من المصريين، ويجوز تعيين إنجليز كمفتشين، وتعيينهم أيضاً في بعض وظائف في المصالح التي يحتاج الأمر فيها إلى معارف خاصة، إذا لم يوجد مصري تتوفر فيه الإحاطة بتلك المعارف الفنية، وأن يكون هؤلاء المفتشون الأجانب تحت سلطة ومراقبة الوزراء المصريين المعيّنين.

• كما قبل الإمام أن يبقى السردار الإنجليزي وبعض الضباط الإنجليز في الجيش المصري... "وإذا رأت الحكومة الإنجليزية وجوب وجود قواد إنكليز فيه (باشاوات)؛ فلا ضرر من ذلك".

• وإذا كان كل ما سبق يبين نظرة الإمام لكيفية إدارة واقع مفروض وقائم؛ إلا أنه في نهاية نفس الوثيقة نصّ على ما يلي: "نحن لا يهمنّا أن يبقى الإنجليز سرّة أو اثنتين أو خمساً ما دامو سيشركوننا في الأمر، إلى أن يقوى حزب الفلاحين. ولكن إذا كانت هناك فكرة مبيّنة بضمّ مصر؛ فإننا نقبل الاستبداد التركي الضعيف على هذا الخسران المبين، فإن قمتم بالجلاء غدّاً فنقولاً أننا جميعاً نفرح ونغتبط".

وأخيراً يبقى السؤال التالي قائماً: هل في إطار هذه الواقعية الذرائعية الواضحة التي تريد موازنة سلطة الخديوي بسلطة الاحتلال، وصولاً إلى دستور وبرلمان؛ هل نجحت جهود الإمام الإصلاحية (بالتعاون مع سلطة الاحتلال) لتقوية حزب الفلاحين؟ وقبل هذا وذلك؛ هل كان الإمام يرى في وجود الإنجليز مصدراً لتعلم الحرية؟

وبصدد هذا الشق الأخير من السؤال تجدر الإشارة إلى نصّ هامّ يثير كثيراً من الأسئلة^(٧٩)؛ فبعد إطالة في شرح حال مصر قبل الثورة العربية، وما حدث خلالها، وبعد الاحتلال، ومن

^{٧٨} - المرجع السابق، ص ٦٩٣ - ٦٩٦.

^{٧٩} - وهو مقال بعنوان "الحق المر" نُشر بدون توقيع في مجلة صغيرة في أبريل ١٨٩٢، ويرجع علي شلش المقال إلى الإمام محمد عبده.

مدخل تحليل نفسي اجتماعي بصفة خاصة يصل المقال إلى القول : "وكل ذلك ينحصر في أمرين: طلب الجلاء وتقصير الإنجليز في مباشرة الإصلاح . أما الجلاء فهو أول واجب على كل مصري وطني أن يسعى في الحصول عليه من أبوابه وفي أوقاته . ولا ينثني عنه إلا كل ساقط النفس في مراتب الاجتماع البشري، بل هو من الأمور الطبيعية أن لا يقبل أحد حكومة الأجنبي عليه. ولكن ينبغي أن نسعى لذلك بالوسائل الفعالة المؤدية إليه، بدون أن ينشأ عن ذلك ضرر، وأن يكون في الوقت المناسب، فإن الأمور مرهونة بأوقاتها . والبرهان قائم بأننا لم نبلغ درجة الحرية التي نتمتع بها الآن وما تبعها من الإصلاح إلا بواسطة الإنجليز دون سواهم. وهم لم يستطيعوا ذلك إلا بوجود جيش الاحتلال بيننا . ولولاها لما رضح حكامنا لإشارة الإنجليز في إجراء الإصلاح المذكور، ولولا دخول الإنجليز لما تيسر لنا أن ننال شيئاً من ذلك بأنفسنا بدليل أننا أقمنا نحتمل الهوان والذل ولم نتفاداهما، فضلاً عن أننا كنا مساعدين للظالم على أنفسنا كما تقدم..."

إن هذا النص يوقع التناقض في فكر القارئ له ؛ فهل يُرجع الإمام إلى سلطة الاحتلال حصول المصريين على حريتهم؟ وممن؟ هل الخديوي الظالم أشد قسوة من الاحتلال الإنجليزي العسكري للوطن، وبحكم أجنبي؟ هل يقدم فكر الإمام وخبرته تفسيراً لهذه المعضلة التي ما تفتأ تؤرق الباحث في فكر وحركة هذا الإمام المصلح الذي تعدى تأثيره الإصلاح الديني والفكري حدود مصر إلى سائر أرجاء الأمة في عصره وحتى الآن؟ وهل تبرز من جديد في هذا النص دواعي ودوافع الإمام لتحقيق الإصلاح الفكري والتربوي حتى ولو في ظل سلطة الاحتلال؟ وهل بإمكان مثل هذا الإصلاح أن يتحقق؟ أسئلة تقودنا إلى الجانبين الأخيرين في تحليل هذه الجزئية من الدراسة، قبل أن نصل إلى مناقشة الدلالات المعاصرة لهذه الجوانب في نهاية الدراسة.

ثالثاً - قد يساعد على فهم المعضلة السابقة الإشارة إليها وتفسيرها ؛ جانب هام من خبر ه الإمام؛ ألا وهو تجاوز الإمام في معركته من أجل الاستقلال حدود مصر ، وحدود العالم العربي والإسلامي، وصولاً إلى الأمم والشعوب الأور وبية التي اعترف بدفاعها عن الحرية، وتمسكها بالقانون؛ باعتبارهما من أسباب وعلامات التقدم . فبعد مرحلة العروة الوثقى وفشلها، نهج الإمام نهجاً آخر نحو الغرب، وإن كان له جذوره أيضاً في سابق خبرته؛ منذ ما قبل الثورة العربية (كما سنرى لاحقاً بالتفصيل)؛ ألا وهو الإعجاب بخبرة الأوروبيين في اكتساب الحرية والقانون ؛ تحقيقاً للتمدن الحقيقي.

وهنا تبرز لنا دلالة علاقته بمستر ويلفرد بلنت المستشرق الإنجليزي صاحب المؤلف المشهور "التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر" (١٩٠٧) والتي سجل فيها خبرة علاقته مع الإمام ، وهذه العلاقة اختلفت حول دوافعها ونتائجها الآراء أيضاً.

وكان تقرب الإمام من بلانت مرجعه موقف الأخير من المسألة المصرية؛ حيث كان يرى تدويلها، وأن يترك الإنجليز الإدارة لحكومة مصر، وألا يكون هناك امتيازات للأجانب أو للضباط الأجانب في الجيش المصري. ولقد أمد الإمام بلانت بالمعلومات التي تضمنها كتابه عن التاريخ السري للاحتلال، والذي كان يهاجم سياسة الاحتلال . ومع ذلك فإن هذه العلاقة بين الإمام وبلانت لم تسلم من الانتقاد والهجوم لاعتبارين؛ اتهام بلانت بأنه كان يخدم سياسة الإنجليز من خلال دعم مواقف أمثال محمد عبده من الإصلاحيين المعتدلين الذين لا يُشبهون الحرب على سلطة الاحتلال علانية، كما أن بلانت كان من مؤيدي فكرة الخلافة العربية - الحليفة للإنجليز - والتي تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

ولكن تساعد دراسة أبعاد هذه العلاقة وفهم مضمونها على بيان جانب هام من فكر وحركة الإمام؛ بما يحقق توازناً مع مدلول علاقته باللورد كرومر . وهذا الجانب هو التمييز بين سلطة الاحتلال "كأمر واقع"، وبين العلاقة مع الشعوب الأوروبية، والتفاعل الحضاري بل والسياسي معها عبر الحدود، ومن أجل قيم الحرية والعدالة . وكان الإمام رحمه الله -وكما يتضح من كثير من الوثائق - واسع العلم والاطلاع على تاريخ هذه الشعوب السياسي والحضاري ، مستوعباً منه دروس تحقيقها التقدم، من خلال العقل والحرية والقانون . وكانت علاقة الإمام بمستر بلانت (الذي اختلفت حول دوافعه وأهدافه الآراء)؛ علامة على تجاوز الإمام نطاق الحكومات والنظم ، نحو مساحة الشعوب؛ سعيًا للخبرة والعبرة من ناحية، وسعيًا للمساندة من ناحية أخرى.

ونكتفي في هذا الموضوع بالإحالة إلى خبرة هذه الع لاقة^(٨٠)، تاركين ما يتصل برؤية الإمام عن دواعي الانفتاح على الحضارة الغربية ومضامين الخبرة المطلوبة ؛ إلى الجزء الثاني من هذه الدراسة الخاص بقضية العلاقة مع الغرب.

رابعاً وأخيراً: وعلى ضوء ما سبق - من محاولة لشرح وتفسير عناصر رؤية ومواقف الإمام من سلطة الاحتلال بعد عودته من المنفى - يجدر استدعاء مجموعة من الملاحظات التقييمية التي أوردها عدد من أهم الباحثين في خبرة الإمام، وهذه الملاحظات تقدم إجابات متنوعة عن السؤال التالي: أيهما الأصوب: طريق مقاومة الاستعمار أم طريق مقاومة القابلية للاستعمار؟ وما مصداقية التعاون مع سلطة للاحتلال من أجل تحقيق الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي؟

^{٨٠} - انظر مجموعة من الرسائل المتبادلة بين الإمام وبين ويلفريد بلنت وتحقيقها في : علي شلش: مرجع سابق، ص ٦٤ -

حيث إن الإمام - كما نعلم - لم يتعاون فقط مع سلطة الاحتلال ولكن رفض إشهار الحرب عليها.

يقول العقاد (١٦٨-١٦٩) "لا موجب هنا للموازنة بين من يعدون الأمم للاستقلال بالدعوة السياسية ومن يعدونها للاستقلال بالتربية والتعليم . فإن الأمم تستطيع على الدوام أن تعتمد على كلتي الخطتين، وأن ترشح لكل منهما من هو أصلح لها وأقدر عليها وأرغب فيها، وليس ثمة من ضرورة توجب عليها أن تختار هذه وحدها أو تلك وحدها منفصلتين ... وأياً كان رأي التاريخ في جدوى الخطتين على قضية مصر؛ فلا خلاف في رجحان كفته (الإمام) على كفة خصومه بميزان الصدق والإخلاص والمروءة ... لأنه آمن بخطته ولم يعطل على أحد خطة يؤثرها ويظمن إلى عقباها. ولكن خصومه قد سوغوا أسوأ ظنونه في السياسة يوم صدوه عن طريقه ونصروا عليه أعداءه... وهو (ولي الأمر) لا يرمي بذلك العبء إلى شيء غير محاربة العلم واتهام الدين بما هو بريء منه؛ إذ يجعله حائلاً بين المسلم وبين علوم الحضارة في القرن العشرين".

ويقول د. محمد عمارة (ص ص ٨٠ - ٨١): "... موقف محمد عبده من السياسة هو موقف يرحب به المحتل؛ لأنه ليس مجرد "اعتزال" فردي للسياسة، وإنما هو دعوة لهجران العمل السياسي والاستعاضة عنه بالعمل التربوي، وتعليق الآمال على التحرر بواسطته من الاحتلال ولو بعد قرون... وكان طبيعياً أيضاً أن يعمل محمد عبده على استغلال رضائهم هذا والاستفادة منه، في استخدام سلطتهم وسلطانهم لتسهيل أعماله "الإصلاحية" في التربية والتعليم... ومحمد عبده قد أخطأ عندما اعتقد أن الإصلاح بواسطة التربية بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال ... لأن جميعها وجوه متعددة لعملة واحدة ... كما أخطأ محمد عبده في الآمال التي علقها على الاستفادة من أعماله الإصلاحية من سلطات الاحتلال؛ فلم يكن التحرر العقلي والإصلاح التربوي الذي يريده مما يسعد به المحتل ولا مما يرضى عنه المستعمرون... يتركون مشاريعه كي تحتضر وتجهض بواسطة قصر الخديوي أحياناً ومشايخ الأزهر في أغلب الأحيان ... وهكذا كسب الاستعمار من وراء موقف عبده السياسي الكثير، بينما لم يجن هو من وراء تأييد المستعمرين الشكلي لمشاريعه إلا القليل..."

ويقول طارق البشري (ص ص ١٣٢ - ١٣٣): "نعرف في تاريخنا جداً كان يثور كل حين حول موضوع مقاومة الاستعمار وإجلائه، وموضوع الأخذ بأسباب النهوض ومعالجة أسباب الضعف، بأي هذين الموضوعين نبدأ ولأيهما تكون الأولوية في اهتماماتنا.

والواقع إن هذا الجدل يقوم على خيار خاطئ، لأنه يجري تفرقة بين أمرين كلاهما لازم . فهما معاً شرطاً للنهوض والتقدم والاستقلال، وكلُّ منهما يقوي الآخر ويتقوى به، وإذا كان

وجودهما معًا لازمًا فليس من الصواب أن نطرح سؤالًا مفاده أيهما أنفع وبأيهما نبدأ؟ وعلينا أن نتعلم النظرة التكاملية، التي تنظر إلى العناصر المتنوعة في تكاملها وليس في تنافرها... والخيار الذي يُطرح على الناس في وقت معين، والذي يتعلق بما يبدأون من هذه العناصر، إنما تتحكم فيه ظروف اللحظة التي يطرح فيها السؤال . والاختيار الصائب هو الاختيار الذي يتلاءم مع ما تتطلبه اللحظة التاريخية نفسها . ولذلك فنحن في الحقيقة لا نختار أحد البديلين كما لو كانا سلعتين معروضتين في أحد المحال التجارية، وإنما ننظر في الممكن في اللحظة التاريخية المعنية...

وجمال الدين الأفغاني عندما كان يهيئ ١ لمسلمين لمقاومة الاستعمار في كل من مصر وفارس والهند واستامبول، إنما كان يصنع ذلك في ظروف تدفق موجات الغزو الاستعماري على ديارنا في كل هذه الأقطار، وكان التدفق يجري بأساليب عديدة، بالضغط السياسي والتوغل الاقتصادي والاقتحام العسكري... إلخ. وفي مثل هذه اللحظات فإن الخيار الوحيد الذي يكون مجديًا هو أن يحتشدوا ويتجمعوا للمقاومة . وقد ساهم محمد عبده بقدر في هذا العمل عندما كان ينشط مع أستاذه السيد جمال الدين...

... لا شك أن جهد الرجلين لم يكن متكافئًا، وكان تركيب كل منهما النفسي والوجداني والفكري يتلاءم مع المهمة الأساسية التي قام بها جمال الدين بالنسبة لمقاومته الاستعمار، ومحمد عبده بالنسبة لمقاومة "القابلية للاستعمار". ولكل عصر رجاله كما يقال.

ويقول د. زكريا سليمان بيومي (ص ص ٨٤-٨٥) إن "ميدان العمل السياسي الذي يهدف إلى إحياء شعور المصريين وتحريضهم ضد الاحتلال لتحقيق الجلاء قد ملأه مصطفى كامل، ولم يعارضه - بل أيداه - محمد عبده... وكان يرى أن نجاحه في الإصلاح هو السبيل الوحيد الكفيل بالإطاحة بالسلطتين معًا؛ الخديوي وكرومر، حتى ولو جد عليه - مؤقتًا - هجوم الزعماء الوطنيين من أمثال مصطفى كامل .. إن هذا التصور - تكتيكيًا - قد انطوى على جوانب خيالية.. كأن يُتصور أن سلطات الاحتلال كانت ستعيّنه على إحداث إصلاحات جذرية حتى ولو كانت بعيدة عن المسرح السياسي، ويؤكد ذلك ما اتبعه الاحتلال في سياسته التعليمية الرامية إلى تقويض التعليم...

وما ينبغي الإشارة إليه هو أن تدخل الاحتلال لإقامة مؤسسات الديمقراطية في مصر والبلاد العربية عامة، ومساعدة دعائها من أمثال الشيخ محمد عبده ... قد خلق ما يشبه النفور لدى العرب من هذه المؤسسات، وبأنها لا تخدم مصالحهم القومية، وهي أمور أسهمت في تقويض الفكر الليبرالي، وكذلك في انحصار شعبية دعاة الديمقراطية..

إن القراءة في هذه التقييمات لتبين لنا في مجموعها الأمور التالية:

▪ إن الإصلاح الديني/ الفكري/ التربوي/ التعليمي، لا يمكن أن ينفصل عن السياسي؛ بشقيه "الاحتلال، والاستبداد" ..

▪ مهما كانت مبررات ودوافع الإمام لعدم مقاطعة سلطة الاحتلال وعدم إعلان الحرب عليها، والناבעة من طبيعة فهمه للواقع، ومن ثم من اختياره لكيفية مواجهة ضغوط هذا الواقع على مشروعه، ومهما كانت أسباب ذلك الاختيار المتصلة بطبيعة شخصية الإمام وما جلب عليه من تفضيل إصلاح العلم والتعليم؛ إلا أن الأمر الواضح هو أنه لم يَحْضُرْ (كما يتهمه البعض)، ولكن أخطأ حين أدان من عملوا بالسياسة العليا وهاجمهم . وأخطأ حين قال إنه ترك السياسة؛ لأنه كان في صميم نوع آخر منها.

وبالرغم من إشارة العقاد وبيومي إلى أنه لم يمنع غيره من طريقه، إلا أن قراءة العديد من نصوصه يتبين منها هجومه على من يكتبون في الصحف ضد الاستعمار (وضده أيضًا؛ حيث واجه بدوره هجومًا شديدًا واتهامًا بالخيانة) . فعلى سبيل المثال في أحد النصوص يبدأها بالقول^(٨١): "وقد استفحلت اليوم المناقشات والمجادلات، وتكاثرت المنازعات والمحاورات، بين أرباب الأقلام في الجرائد المصرية، بشأن الاحتلال الأجنبي . وعظم القال والقال في المجالس، وانحصر حديث الخاص والعام في ذلك، وكل فريق يتشيع لرأيه ويشيد بفكره، لا يطاوع إلا فيما يمليه عليه لسان الغرض الكامن في النفس، ويشير به مشير الهوى المتسلط على الضمير ... وظل المصري بينهم حيرانً مبهورًا، لا يدري على أي طريق يعرج، وبأي نجم يهتدي، وأي سبيل يقصد . فوجب إذن على الوطني الصادق في وطنيته أن يفض النظر في تلك المنازعات، وي طرح الأغراض الذاتية برهة، وأن يضع بينه وبين حرب الأهواء هدنة، وينظر إلى ضوء الحق فيقرره، ويهدي إليه من لم يمل كل الميل إلى تلك المنازعات..." .

^{٨١} - (في): علي شلش: مرجع سابق، ص ٢٢-٢٣.

والجدير بالذكر هنا أن الإمام في إحدى مقالاته في الوقائع المصرية (أكتوبر ١٨٨١) وتحت عنوان أوهام الجرائد، قد حمل بشدة على الصحف المصرية التي تشير إلى تدهور العلاقات مع القوى العظمى وتهاجم سياستها، وبالمثل حمل على ما تنشره الجرائد الأجنبية من أفكار عن كيفية حفظ فرنسا وبريطانيا لمصالحهما في مصر، واعتبر الإمام أن هذه العلاقات على أفضل حال؛ مدللًا على ذلك بمضمون تقرير رئيس وزراء إنجلترا في هذا الوقت الذي يبين الفوائد الجمة التي عادت على مصر من تدخل الدولتين، والذي اعتبره الإمام حاويًا لبراهين عن حسن مقاصد الدولتين في بلادنا؛ ولذا دعا إلى اشتغال الصحف بتربية العقول والأفكار تربية أساسية فهذا هو الأنفع. وبالنظر إلى الحديث النبوي الذي أورده الإمام في نهاية مقاله "إذا علمت العداوة ممن يكتمها فمن السفه أن تجاهر بها" بالنظر إلى دلالة هذا الحديث من ناحية، وإلى ما روي في سيرة الإمام عن تحذيره العربيين من مغبة التدخل الأجنبي نتيجة اشتعال الثورة من ناحية ثانية، وبالمقارنة مع دواعي ومبررات لعدم مقاطعة الاحتلال من ناحية ثالثة، فهل يزداد فهمنا لحقيقة موقف الإمام من الاحتلال (تجنب شروعه والمواجهة معه قبل وقوعه وبعده)؟؟ ولحقيقة المكون الأساس ذو الأولوية لديه؛ ألا وهو الإصلاح الديني والتربوي.

انظر نص المقال في: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ٣٣١-٣٣٥.

ولقد زاد من خطإ الإمام، حين أدان من عملوا بالسياسة وهاجمهم، اعتقاده أن سلطة الاحتلال يمكن أن تساعد في مقاومة استبداد الخديوي وإجباره على الدستور^(٨٢)، واعتقاده أيضاً أن الوطنية هي فقط العمل الدؤوب من أجل إصلاح التربية والتعليم، وليس مجرد الهياج والحماس والفوضى^(٨٣).

ويزداد هذا الخطأ المزروع وضوحاً على ضوء خبرة المرحلة الممتدة منذ وفاة الإمام وحتى الآن (حيث لم تتحقق أهداف مشروع الإمام كاملة حتى الآن)؛ وهي الخبرة التي بينت أن الإصلاح الفكري الناجم عن الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي من ناحية، والإصلاح السياسي (بمعنى النضال السياسي وإعلان الحزب المباشر على الاستبداد والاحتلال بسبل متعددة) من ناحية أخرى وجهان لعملة واحدة، بدونهما لا يستقيم العمل الوطني من أجل التحرر من "الاستبداد" والاستقلال "عن الاستعمار". ويظل المحك في النجاح هو وجود سلطة وطنية تقود عملية إصلاح حقيقية، وليست شكلية، ولا تحارب خوفاً من نتائجه على استمرارها في الحكم، سلطة وطنية تقود الإصلاح باعتباره ركيزة بناء القوة الشاملة اللازمة لمنع التدخل الخارجي ومواجهة مشروعاته.

بعبارة أخرى؛ بوجهي العملة معاً يتحقق بالفعل المفهوم الشامل للإصلاح من منظور إسلامي، وهو المفهوم الذي تتضافر فيه وتتجدل الأدوات الفكرية والأدوات السياسية المباشرة معاً في مشروع إصلاحي شامل. وبذا يتحقق أيضاً معنى الربط الرشيد بين الدين والسياسة، حين يصبح الإصلاح الديني هو منطلق المشروع التربوي والتعليمي والفكري، وحين يصبح المشروع السياسي مبنياً أيضاً على قيم ومبادئ الإسلام في الحكم، وفي إدارة العلاقة مع بقية الأمة ومع الآخر. ومن هنا ننتقل إلى الجزء الثاني من الدراسة، الخاص بالعلاقة مع الغرب؛ حيث سنضيف دلالات تحليلية إلى دلالات هذا الجزء عن موقف الإمام من الاحتلال، ومن الغرب سويًا. وهو ما يحقق أهداف ومنطلقات الدراسة (المذكورة في مقدمتها) ألا وهي الربط بين القضايا الثلاث الكبرى: "الاحتلال، الغرب، الأمة"، في منظومة فكر الإمام عن العلاقات الدولية.

^{٨٢} - تجدر الإشارة هنا إلى مفهوم الإمام عن المستبد العادل، باعتباره المخرج المطلوب من استحكام أزمة الحكم المستبد ومن أزمة الجهل والجمود والتقليد العارمة؛ حيث إن الثانية تحول دون التخلص من الأولى، والأولى تزيد من استحكام الثانية. انظر هذا المفهوم في نصٍّ يحمل عنوان "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، وهي مقال نشر في مجلة "الجامعة العثمانية" ١٨٩٩. انظر د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٧١٦-٧١٧.

^{٨٣} "ويبين الإمام في هذه المقالة كيف أن النفوذ الأجنبي والمساوئ الاجتماعية والاقتصادية والنفاق السياسي كانت موجودة قبل سلطة الاحتلال، وأوجدت لهم مبرراً للتدخل مؤدياً في النهاية إلى القول في فضل الإنجليز في تعليم الحرية (كما سبق الإشارة في موضع آخر من هذه الدراسة).

^{٨٢} - انظر بالتفصيل مقالاً للإمام تحت عنوان "الوطنية" في: د. محمد عمارة، مرجع سابق (الجزء الثالث)، ص ٢١٨-٢١٩.

القضية الثانية- العلاقة مع الغرب : الإصلاح وتجديد القوة بين الداخل والخارج، من الإصلاح الديني إلى التفاعل الحضاري مع الغرب: الدوافع والسبل والضوابط.

تقدم سيرة حياة الإمام خبرة حية للاحتكاك المباشر مع الغرب، فكريًا وواقعيًا . ومن هنا أدخله البعض في تصنيف الإصلاحيين المتأثرين بالغرب . ومجالات احتكاك الإمام بالغرب متعددة : ابتداءً من القراءة في المصادر التاريخية والقانونية والفكرية الغربية (والتي يشير إليها في مقالاته)، إقامته في فرنسا وزيارته للندن في مرحلة العروة الوثقى، تعلمه اللغة الفرنسية، صداقته مع مستر ويلفريد بلنت وحواراته مع هريبرت سبنسر وهانوتو وغيرهما، زيارات وجولات في عدة دول أوروبية، علاقات الصداقة مع من احتكوا مباشرة بالثقافة الغربية، وتعلموا منها؛ مثل قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، والأميرة نازلي فاضل.

ولقد أعطى هذا الاحتكاك بالغرب والدعوة للانفتاح عليه، للإمام موقعًا متميزًا ومثيرًا للجدل في نفس الوقت بين المجددين في الإسلام. لأن محاولة الإمام للتجديد والإحياء بالاستعانة بالغرب - وهو الأمر الذي أسماه البعض^(٨٤) المصالحة بين الإسلام ومتطلبات العصر، أو التأليف والتوفيق بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي - قد مثلت نقطة تحول مقارنة بموقف علماء الإسلام قبل هذه المرحلة. هذا ولقد وصف الإمام بنفسه موقفه هذا بقوله: "وقد خالفت في الدعوة إليه (تحرير الفكر من قيد التقليد ..) رأي الفئتين العظمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم"^(٨٥). ولذا فلقد خضعت تجربة الإمام لتقييمات متنوعة؛ سواء عن دلالتها في سياقها الزمني، أو عن دلالات امتداداتها في مراحل تالية^(٨٦).

فلقد مثل الإمام لدى البعض^(٨٧) نموذجًا للجمع بين الدين والفلسفة والتوفيق بينهما؛ وهو الأمر الذي أثار شكوك علماء الدين التقليديين الذين يرون في الفلسفة عدوًا وراثيًا للدين . وثمة رأي آخر^(٨٨) اعتبر محمد عبده من أظهر المصلحين الذين جمعوا بين الماضي والحاضر، وكانت ميزته أنه جمع بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة حتى لا تنقطع الصلة بالماضي، ولا تكون بالاقتران على تقليد أوروبا والرضى بالوقوف ذيلًا من ذيولها . ووصفه فريق ثالث^(٨٩) بصاحب "سلفية عقلية" تميز بها عن مواقف السلفيين الذين أعلوا من قدر النصوص على حساب العقل،

^{٨٤}- د. رضوان السيد، مرجع سابق.

^{٨٥}- نظر نصًا بعنوان: غاية في ثلاثة أهداف (في) د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ٣١٨ - ٣٢٠.

^{٨٦}- انظر عرضًا لهذه الآراء في: د. جمال المرزوقي، الاتجاه العقلي عند الإمام محمد عبده؛ في: د. عاطف العراقي (محرر)،

مرجع سابق، ص ٣٠٧ - ٣١٠.

^{٨٧}- د. عثمان أمين، نقلًا عن المرجع السابق.

^{٨٨}- د. عبد المتعال الصعيدي، نقلًا عن د. جمال المرزوقي، مرجع سابق.

وتتميز بها أيضاً عن "العقلانيين" الذين انطلقوا من العقل فقط لا غير، مهدين قيمة النصوص والأصول والتراث.

ولذا يرجع جانب من احتفاء الليبراليين بمحمد عبده إلى ذلك الجانب من فكره وخبرته، كما يرجع إليه أيضاً جانب من انتقاد بعض من تيارا ت إسلامية^(٨٩) اعتبرت أن انفتاح الإمام على الغرب، ودعوته للمواءمة بين الإسلام وبين حياة القرن العشرين؛ إنما هي مجرد رد فعل على ما يردده الغربيون من أن الإسلام دين متخلف لا يناسب العصر الحديث^(٩٠). هذا، ولقد اقترن ذلك الاحتفاء أو النقد بنظائرها المتصلة بموقف الإمام من سلطة الاحتلال. إذن كيف يضيف تحليلنا لموقف الإمام من العلاقة بالحضارة الغربية إلى نتائج التحليل السابق لموقفه من الاحتلال؟

ابتداءً يجدر القول: إنه إذا كان عدم مقاطعة الإمام لسلطة الاحتلال ذا دوافع ومبررات عديدة كما سبق البيان، إلا أن أبعاد موقفه من الحضارة والثقافة الغربية تعيد التوازن إلى فكر وخبرة الإمام؛ ذلك لأنه قدم نموذجاً لأهمية التفاعل الحضاري وليس الإلحاق الحضاري؛ فبقدر ما انطلق فكره من ركائز تبرر الاتجاه نحو الغرب، وبقدر ما حدد بوضوح أهداف هذا التوجه (تجديد القوة الإسلامية)؛ فلقد شرح بوضوح ضوابط العلاقة وحدودها، والتي تتأى بها جملةً عن نموذج الإلحاق والاستتباع والتقليد، وانطلاقاً من الإسلام وبالإسلام في ظل رؤية تجديدية لإحياء قوة الأمة وأوطانها.

إذن لماذا اتجه للغرب؟ وكيف رأى ما نأخذ منه وما نترك في إطار مرجعية إسلامية ؟

١ - لماذا التوجه نحو الغرب؟ بين ركائز التوجه وبين مجالاته

تجديد الأمة الإسلامية كسبيل لنهوضها مرة أخرى يتطلب وفق رؤية الإمام عملة ذات وجهين؛ الإصلاح الديني من ناحية، والتجديد الحضاري من ناحية أخرى. والأول يستهدف إصلاح العقيدة لتحرير العقل المسلم من آثار الجمود والتقليد، وذلك بإبراز موضع العقل وقيمه في الإسلام. والثاني يستهدف أخذ العلوم الحديثة ومعارفها من الغرب. ولذا كان الغرب على هذا النحو مصدراً للخبرة عن أهمية دور العقل في إحراز التقدم، ومصدراً آخر للعلوم الحديثة وأهميتها أيضاً في إحراز هذا التقدم. فضلاً عن هذين المجالين الفكري والعملية من دوافع التوجه نحو الغرب؛ فلقد ارتكزت رؤية الإمام لهذه الدوافع والمجالات إلى ركائز فلسفية وأخرى شرعية تبرر هذا التوجه وتوصله.

^{٨٩} - د. جمال المرزوقي، المرجع السابق، ص ٣١.

^{٩٠} - د. محمد محمد حسين، نقلاً عن المرجع السابق.

أ: ركائز التوجه

١- لقد استندت رؤية الإمام لمبررات التوجه نحو الغرب على ركيزتين، إحداهما فلسفية والأخرى شرعية. مما يبين كيف مثل الإمام نموذجاً للربط بين الفلسفة والدين. وكان الإمام - وبدون دخول في تفاصيل المدخل الفلسفي لفكره - يرى أن الإنسان لم يخلق ميالاً إلى الشر، وأنه مجبول على الخير، محب للسلام . كما تكلم الإمام عن وجوب "الجامعة الإنسانية" الشاملة التي تؤلف بين الناس، دون النظر إلى اختلافهم في الأوطان واللغات والألوان؛ لأنهم على اختلافهم في ذلك كله، متحدون في الأصل والجوهر والعقل. ولقد أثرت هذه الحال على عقلاء الناس فمالوا إلى خدمة الإنسانية من غير تعصب لجنس ولا دين ولا مذهب^(٩١).

ومن الناحية الشرعية؛ أجاز الإمام - فيما عرف بالفتوى الهندية^(٩٢) - الاستعانة بغير المسلمين؛ فلقد وجه إليه بعض مسلمي الهند السؤال عن جواز استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء، وهي - كما يقول د. عمارة - فتوى ذات طابع سياسي تتصل بتعامل مسلمي الهند مع المستعمرين الإنجليز؛ الأمر الذي أثار نقداً من جانب الحركة الوطنية الهندية، مثل الذي واجهه الإمام محمد عبده بسبب علاقته بسلطة الاحتلال . ولقد أجاز الإمام الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين، طالما أن الموالاة لا تكون في الدين؛ أي نصرته غير المؤمن على المؤمن فيما هو من دينه، أو إمداد الفاسق بالمعونة على فسقه.

هذا وكان الإمام في مقدمة رده على هانوتو قد فصل في ثمانى أصول للإسلام؛ النظر العقلي لتحصيل الإيمان، تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، البعد عن التكفير، الاعتبار بسنن الله في الخلق، قلب السلطة الدينية والسلطان في الإسلام، حماية الدعوة لمنع الفتنة، ولمقابلة بين الإسلام الحربي والمسيحية السلمية، ومودة المخالفين في العقيدة، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

ويلاحظ أن الأصل السابع موضوعه مودة المخالفين في العقيدة^(٩٣). ولقد تحدث فيه الإمام أساساً عن زواج المسلم بالكتابية؛ وهـ و الأمر الذي مثل أحد الأدلة التي استند إليها في فتواه الهندية السابق الإشارة إليها.

^{٩١} - د. عثمان أمين، مرجع سابق، ص ص ١٥٤ - ١٥٦.

^{٩٢} - انظر نص السؤال ونص الفتوى في: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق (الجزء الأول)، ص ص ٧٠٨ - ٧١٥.

^{٩٣} - د. محمد عمارة، المرجع السابق، (الجزء الثالث)، ص ٢٩٢.

وأخيرًا، لا يجدر ترك هذا المقام من الحديث عن الأسانيد الشرعية دون التوقف عند ما قد يبدو للبعض نقيضًا لحديث التعاون والتعامل مع غير المسلمين، وأقصد بذلك موضوع "الجهاد".

وفى الأصل السادس للإسلام من الأصول الثمانية التي استنبطها الإمام فصل الإمام في هذا الموضوع تحت عنوان حماية الدعوة لمنع الفتنة^(٩٤)؛ ولقد شرح الإمام عملة ذات وجهين : الوجه الأول مفاده: "إن الدين الإسلامي دين جهادي، شرع فيه القتال، ولم يكن قد شرع في الدين المسيحي، ففي طبيعة الدين روح الشدة على من يخالفه، وليس ذلك الصبر والاحتمال اللذان تقضى بهما شريعة مسالمة، وهى التي وردت في كثير من الوصايا المسيحية". الوجه الثاني للعملة مفاده القول "إن دفع الشر بالشر عند القدرة عليه وعند عدم التمكن من سواه ليس خاصًا بالدين الإسلامي وحده، وهو في طبيعة كل قادر يعذر إلى خصمه، وإن القتل ليس في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يؤمن شرهم ... ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفه، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتوح الإسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية، عندما اقتدر أصحاب "شريعة المسالمة" على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال . ولم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة كما وقع كثير من الحروب بهذا القصد بأيدي المسيحيين، وإنما كان الصبر والمسالمة دينًا عندما كانت القدرة والقوة تعوزان الدين".

وفي مقابلة الإمام بين الإسلام الحربي والمسيحية السلمية قال : "الإسلام الحربي كان يكتفي من الفتح بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين يؤدون ما يجب عليهم في اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وإنما يكلفهم جزية يدفعونها لتكون عونًا على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار، لا يضايقون في عمل، ولا يضامون في معاملة... واستمر العمل على ذلك ما استمرت قوة الإسلام: وضيق الصدر من طبع الضعيف؛ فذلك مما لا يليق بطبيعته ويُخلط بطينته...

والمسيحية السلمية كانت ترى لها حق القيام على دين يدخل تحت سلطانه، تراقب أعمال أهله، وتخصهم دون الناس بضروب من المعاملة لا يحتملها الصبر مهما عظم، حتى إذا تمت لها القدرة على طردهم، بعد العجز عن إخراجهم من دينهم وتعميدهم، أجلتهم عن ديارهم، وغسلت الديار من آثارهم، كما حصل ويحصل في كل أرض استولت عليها أمة مسيحية استيلاءً حقيقياً".

^{٩٤} - المرجع السابق، ص ص ٢٨٩-٢٩٢

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن الإمام، وبمناسبة التعليق^(٩٥) على بيان هانوتو للفرنسيين في الجزائر بضرورة التساهل مع المسلمين في أن يستمروا مسلمين، ويخدموا حقوقهم الدينية على غير ما كان يجري عليه عمل الفرنسيين حتى ذلك الوقت، نجد أن الإمام اعتبر الأمة الإنجليزية هي من بين الأمم الأوروبية التي تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم. ولكن يرجع الإمام ذلك إلى خبرة علاقة أمرائها وسلطينها خلال الحروب الصليبية مع أمراء وسلطين الجيوش الإسلامية. ويقول الإمام بهذا الصدد (ما يجدر الانتباه إليه) وهو: "إن هذه الخصلة الشريفة (احترام عقائد الغير) هي من أجل الخصال التي ورثها غير المسلمين عن المسلمين. وهل أجد من يأبى على القول بأن الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الإنجليز وعنه أخذوا هذه الخلّة؟ ألا ترى نظامهم في ذلك يقرب من نظام المسلمين يوم كانوا مسلمين؟ يكتفون من الناس بالخضوع للقوانين، وأداء ما يفرض عليهم من الضرائب، ثم يحفظون نظام العدل بينهم بقدر ما تسمح به السياسة، لا يفرقون بين دين ودين؟ وهكذا كان حال المسلمين، وإن كان ذلك على قاعدة أبر وأرحم".

ولعل وصولنا إلى هذه النقطة يكون بمثابة تمهيد طبيعي للانتقال إلى البند التالي.

ب: مجالات التوجه نحو الغرب:

نتحدث عن مجالين أساسيين: الغرب كمصدر للخبرة، والغرب كمصدر للعلوم الحديثة.

١- موضع العقل والحريّة والقانون من تجربة نهضة الغرب كان حاضراً وماثلاً في رؤية الإمام، مقارنة بغياهم التام على صعيد الأوطان، ومسئولية هذا الغياب عما حاق بهذه الأوطان من تردّد وضعف.

وتتضح لنا رؤية الإمام هذه (المقارنة بين حال الغرب المتمدن وحال الأمة المتأخر) من واقع عدة نصوص يتضح منها قدر إلمام الإمام بتاريخ وفكر الدول الأوروبية وتجاربها الحية في التقدم. ففي أحد هذه النصوص تحت عنوان "القوة والقانون"^(٩٦) (الذي تم نشره في الوقائع المصرية في فبراير ١٨٨١) يقارن الإمام بين حال من تحكمت فيهم القوة الغاشمة، بما قادت إليه من استعباد واستبداد وفساد، وبين حال هؤلاء الذين انقادوا لحكم القانون؛ فبين مزايا هذا الحكم ونتائجه بالنسبة لمعرفة الحقوق والواجبات، وإنزال السكينة والطمأنينة على النفس والعرض والمال، وميلاد الأمل الذي يحمل على إيمان العمل وارتياح مواطن العلم التي قادت إلى الاختراعات والإبداعات (البخار، البرق، الأسلحة) التي زادت من محاسن الحضارة.

^{٩٥} - وانظر أيضاً رؤية الإمام لانتشار الإسلام في : د. محمد عمارة، رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٦٥-١٧٠.

^{٩٦} - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٣٤٩.

ثم دعا الإمام الذين انحرفوا عن القوانين ليعتبروا بمن تمسك بالقانون وعظمه، ورفع شأن الحق فأصبح في غاية من القوة والعزة؛ لأن هذه البراهين على أهمية القانون لا بد أن تدفع لعدم الغرور بالقوة، وعدم ازدراء القانون؛ لأن من شأن ذلك الغرور والازدراء أن "يسري الإهمال في طبقات رجاله، وتصير الأموال لديهم مباحة والحقوق مبتذلة، والأعراض منتهكة، ووسائل الربط والضبط معطلة، وعقد الموائيق والعهود محللة، فيكثر فيما يليه غوائل الخسران ... حتى تصير أفراد المحكومين أخطأ ورعاً... ذلك ما يولده الغرور بالقوة والإعجاب بالسلطة، وترك القانون الذي عليه سعادة البلاد وخصب البلاد، فإذا أرادت تلك الأمة - التي تصرّف ذوو البغي والغرور فيها على خلاف القانون أن تعيد لها مجدها الأصيل وعزها الأول؛ فلا بد لها من إعادة شأن القانون".

وفي مقال آخر تحت عنوان "خطأ العقلاء"، (نشر في الوقائع المصرية في أبريل ١٨٨١)^(٩٧)؛ بين الإمام استحسانه حال الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها والحرية التامة في الانتخابات، وأن هذا الحال هو نتاج كون أفراد الأمة هم الحاكمين في مصالحهم بأنفسهم لأنهم أرباب الانتخاب. ولذا قال الإمام إن نقل هذه الأشكال من الحكومة إلى بلادنا لن يحقق مرجوه بدون إتقان التربية أولاً؛ لأن من "تورث العوائد عن آباءه وأجداده، ومُرِن عليها من مهده إلى كهولته، وتعود تفويض مصلحته إلى إرادة غيره هل يصح أن يُطلب في زمان واحد خلع جميع ذلك؟ ويلقى إليه زمام مصلحته وهو في جميع عمره لم يفكر فيها؟ إن هذا لخطأ ظاهر". ويستطرد الإمام - في مقال آخر تحت عنوان "كلام في خطأ العقلاء"^(٩٨): "إن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا، علمتهم الحروب الصليبية وخالطوا فيها الأمم الشرقية أجيالاً ... فأخذ أهالي أوروبا عند ذلك في تقليدهم، لكن لا في البهارج والزخارف، بل في أسبابها والموصلات إليها، وهي توسيع نطاق الصناعة والتجارة ... أسباب التقدم الأوروبي يجمعها سبب واحد: وهو إحساس نفوس الأهالي بالآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف النبلاء، وغدر الملوك، وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين ... وهذا الإحساس... دعا إلى الخروج من الآلام ... أما عقلاؤنا فلقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة، والأهالي على غير علم منها بأنفسهم... وقال لنا العقلاء: ألحقوا بهم في هذه السعادة،

^{٩٧}- في: د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٢٨١-٢٨٦.

^{٩٨}- المرجع السابق، ص ص ٣٠٠-٣٠٣.

- انظر أيضاً مقال: نبيل المعالي بالفضيلة (في): المرجع السابق، ص ص ٣٢٣-٣٢٦. وكذلك مقال: الحياة السياسية في المرجع السابق، ص ص ٣٣٦-٣٤٢.

فأخذنا نتشبه بهم لكن فيما رأيناه، وهو الزينة والبهرجة، غير باحثين عن كون ذلك هو الذي يلحقنا بهم في الحقيقة أم لا... بالجملة فلقد سلكنا مسالك المتمدينين في ثمرات تمدنهم... دون أن نحوز ما يوصلنا إليها من أنفسنا... ياليتنا شيدنا في عقولنا الهمم الرفيعة والحمية التي لا تمتد إليها الأيدي، وأحكمنا طرق سيرنا في حفظ حقوقنا، ورتبنا في مداركنا جميع الوسائل والمعدات التي تحفظ علينا ما وجدنا.. لو قدمنا هذه الزينة الجوهريّة على ذلك الرونق الصوري لكان العالم بأسره ينظر إلينا نظر الراهب الخائف.. وكان ذلك سهلاً لو أن الزاعمين فينا حسب الترتي والتقدم ساروا بنا من البدايات، وحجبونا عن النهايات حتى لا نراها إلا من أنفسنا، وعلمونا محاذاة المتمدينين في أصول أعمالهم، لا في زوائدها...؟"

إن قراءة هذه الأفكار لتقدم لنا صورة واضحة عن أهداف الإمام من النظر في خبرة الغرب وما يؤخذ عنهم.

٢- الدعوة للاهتمام بالعلوم الحديثة: بديل أم مكمل للعلوم الشرعية؟

تطرح هذه الدعوة إشكالية العلاقة بين العلوم والدين، والعلاقة بين العلوم الحديثة والعلوم الشرعية. كيف؟

لم تكن الدول الأوروبية - في نظر الإمام- مصدرًا فقط لخبرة واقعية تؤكد أهمية القانون والحرية، ولكنها أيضاً كانت مصدرًا للعلوم الحديثة في مجالات الطب والهندسة والزراعة وغيرها. فلم يكن إصلاح التربية والتعليم - في نظر الإمام- إصلاحاً فقط لقصور التعليم الديني (بمعنى التجديد من الداخل فقط)، ولكن يعني أيضاً الاهتمام بالعلوم الحديثة، سواء في دراسة الأزهر أو في غيره من مؤسسات التعليم. ومما لا شك فيه أن الدعوة للاهتمام بهذه العلوم - غير الدينية- من شأنه أن يطرح عدة إشكاليات من أهمها: أسباب انقطاع الاهتمام بها بعد أن كانت إسهامات الحضارة العربية الإسلامية مصدرًا أخذت عنه أوروبا نهضتها الحديثة؟ وما هي سبل تجديد هذا الاهتمام؟

فمن ناحية: لم يكن هذا الاهتمام بالعلوم الحديثة - على مستوى الأزهر- قاصراً على دعوة الإمام، ولكن بالنظر إلى اتجاه التطور في دور ووظيفة الأزهر بصفة عامة. وفي موضع العلوم غير الشرعية من الدراسة في الأزهر بصفة خاصة، ونقلاً عما أورده عباس العقاد^(٩٩)، نجد أنه كان هناك نقاش حول وجوب الاهتمام بها من عدمه من جانب علماء الشرع، في حين كان هناك اتفاق أن وظيفة الأزهر في كل مرحلة من مراحل حياته تأثرت بطبيعة المرحلة، ولكنه ظل

^{٩٩} - انظر في مسار هذا التطور: عباس العقاد، مرجع سابق، ص ٣٩ - ٦٨.

وانظر أيضاً د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ٦٨.

دائمًا وخاصة في مراحل التدخل الخارجي (مثل الحملة الفرنسية) صوت الأمة الذي يسمعه الحاكم الدخيل من المحكومين، وأنه ملاذ القوة الروحية في نفوس أبناء الأمة وفي نفوس الحاكمين؛ حيث تولى علماءه الصدارة في شئون السياسة ومخاطبة الحاكم، وفي السفارة بين الأمة والحكومة.

كما ورثت الجامعة الأزهرية شهرة مصر القديمة بالعلوم والمعارف . والمأثور عن الفاطميين أنهم كانوا يشتغلون بالعلوم الطبيعية أو الحديثة . ويتضح من إجازات العلماء بعد إنشاء الأزهر بنحو ثمانية قرون أنها كانت تحتوي أسماء بعض الدروس من العلوم الحديثة، إلا أنه لم يكن يدرس عليها إلا من لديه القدرة باعتبارها "من فروض الكفاية"، يتخصص لها من يطلبها ولا تفرض على الجميع".

ويقول عباس العقاد في شرح أسباب تراجع العلوم الحديثة من الأزهر وغيره : "إذا بدا من هذه الطريقة أن "العلوم الكونية" كانت من الدراسات المخصصة؛ فمن خرف القول إن ينسب إلى ذلك كله الجمود وضيق الأفق وقلة الاكتراث بالحجر على العقول أو على حرية التفكير . ولكن يقع الذنب على شيء آخر؛ وهو الخلط بين كل علم وبين علم زائف يحمل اسمه، ولكن يوظف لغير غرضه (التنجيم، تحضير الذهب، السفسطة والجدل)، ولذا؛ فإن حكمة وبصيرة أهل العلم والسياسة في هذه المرحلة قبل الحملة الفرنسية وليس الجمود والحجر، هي التي أوجبت تقييد هذه العلوم حماية لأمانة الفكر وسلامة المجتمع، إلا أنه سرعان ما تحولت هذه الأمانة والبصيرة إلى جمود وحجر حقيقي. إلا أن قوارع الهزيمة بعد الحملة الفرنسية أفضت إلى الشعور بالأسف على ما مات، وبدأت بوادر متصاعدة في الاهتمام بصورة مباشرة أو غير مباشرة بما سبق، وتوافر من هذه العلوم الكونية . وكان للشيخ العطار فضل إعادة التذكير بأهمية هذه العلوم التي في كتب الإفرنج، ثم تُرجمت بعضها إلى التركية والعربية، وفيها أعمال تتحول من القوة إلى الفعل في مجال الصناعات الحربية والآلات النارية وغيرها". إلا أن الشيخ العطار -وفق وصف العقاد له- لم يكن على غرار ذوي البأس الصارم والعزيمة الخلافة من أولئك المصلحين النواذر الذين يُناط بهم افتتاح العهود وهدم العوائق الراسخة في سبيل الإصلاح الذي يعارضه أعداؤه باسم الدين . ويأتي من بعد الشيخ العطار واحد من تلاميذه ومن أكبر دعاة هذه النهضة وهو رفاعة الطهطاوي، وهو القائل بفضل العلوم الحديثة. كما أنه نبه بصراحة إلى إهمال محمد علي تعميم تلك العلوم في الجامع الأزهر؛ حيث يجب على علمائه أن يضيفوا إلى معرفتهم الدينية "معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها دخل في تقدم الوطنية".

كما كان رفاعة -وفقاً للعقاد- صريحاً أيضاً في تنبيه علماء الأزهر إلى موضع تقصيرهم أو موضع مشاركتهم في تبعة إهمال هذه العلوم، التي هي في الأصل علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغتهم من الكتب العربية . ومن ثم فإن دعوة رفاعة علماء الأزهر إلى العلم العصري باسم

السلف إنما وقعت من العاطفة القومية (بعد صدمة الحملة الفرنسية) موقعين؛ موقع اليقين بأسباب الهزيمة، وموقع الفرار بسبق الشرق إلى تلك العلوم، وأنها بضاعتنا رُدت إلينا، وما في ذلك من تجديد الثقة فيه.

هذه هي الحالة التي كان عليها الأزهر كما وصفها العقاد حين وصل إليه محمد عبده، الذي استكمل مسيرة الدعوة إلى تطويره، وكان الأزهر واحدًا من عدة مؤسسات هامة عمل الإمام على إصلاحها هي؛ الأوقاف، والإفتاء، والقضاء، والتعليم.

وبدون الخوض في تفاصيل جهود الإمام في سبيل الأزهر (قبل منفاه، وبعد عودته) (١٠٠)، يكفي القول إن بين ما أدخله من إصلاحات تقرير تدريس العلوم الحديثة، مع الترغيب فيها بالمكافأة الحسنة، والترشيح لوظائف التعليم والقضاء. وفي المقابل اقترح الإمام في مشروع تطوير التعليم العثماني تطوير التعليم الديني، ليصبح على ثلاثة مستويات، كل مستوى ينصرف لطبقة من الناس لا قوام لحياتها الدينية أو السياسية إلا به، والطبقة الأولى هي العامة، والثانية هي طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية وحمايتها من ضباط العسكرية ... والطبقة الثالثة هي طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية . وهذا التقسيم يعني جمعًا بين العلوم الدينية والعلوم المدنية التي تتلقاها كل فئة وفق احتياجاتها، ويرى الإمام أن سائر العلوم المدنية لا يضر شيء منها الدين، بل الدين يقويها كما أنها تقويه (١٠١).

لقد واجهت هذه الجهود وغيرها عقبات وموانع عديدة تثير السخط في مصر وفي أنحاء العالم الإسلامي؛ منها تأثير القوى الرافضة للإصلاح من أصحاب المكاسب المادية من استمرار الوضع على ما هو عليه، "وجاه العلم الذي ضاع على زمرة "السلفيين" الجامدين بعد أن حفظوه لأنفسهم دون "الدخلاء" عليهم من رجال العلوم الدينية والعلوم الدنيوية على السواء ... ومنها قوة الجهل المطبق، والظن السيء في عقول الدهماء الذين سمعوا من الأئمة أن القول بالطبيعة إنكار لوجود الله وإثبات لوجود المخلوقات بطبيعتها دون وجود الخلق ". وكان على الإمام أن يواجه هذه الموانع التي وظفها (لخدمة السياسة) الخديوي في معارضته لمشروع الإمام الإصلاحي.

وبعد خروج الإمام من الأزهر، وتعيين شيخ الجامع الجديد (وهو الشيخ الشربيني) ظهر واضحًا من رأي الخديوي .. ومن رأي الشيخ الشربيني (١٠٢) أن الأزهر سيظل قاصرًا على تدريس العلوم الدينية فقط.

١٠٠- عباس العقاد، مرجع سابق، ص ص ١٧٠-١٩٦.

١٠١- المرجع السابق، ص ص ٧٧-٨٣.

١٠٢- المرجع السابق، ص ص ١٩٠-١٩١.

فلقد صرح الخديوي : "حتى يظل الهدوء سائداً في الأزهر... والشغب بعيداً عنه فلا يشتغل طلبته وعلماءه إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة البعيدة عن زيف العقائد وشغب الأفكار؛ لأنه هو مدرسة دينية قبل كل شيء". وقال الشيخ الشربيني: "وأما الخدمة التي قام بها الأزهر للدين ولا يزال يؤديها فهي حفظ الدين لا غير، وما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم العصر فلا علاقة للأزهر به ولا ينبغي له... إن الذي حدث (إصلاح التعليم) من شأنه أن يهدم معالم التعليم الديني فيه، ويحول المسجد العظيم إلى مدرسة فلسفة وآداب تحارب الدين وتطفئ نوره".

وهكذا لم يكن على الإمام أن يدخل فقط معركة سياسية لتنفيذ مشروعه الإصلاحية على مستوى الأزهر والمساجد لإعداد قوة من الأئمة والعلماء، تمد البلاد بقوى التربية الاجتماعية واليقظة الوطنية في مواجهة استبداد العصر واحتلال الإنجليز؛ ولكن كان عليه أيضاً أن يدخل معركة فكرية معرفية هي بمثابة العامود الفقري للمعركة السياسية؛ ألا وهي معركة العلاقة بين العلم والدين، والعلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثة أو الكونية أو المدنية.

وهي معركة ذات مصدرين وذات وجهتين: داخلية وخارجية في آن واحد. فأمام موقف الغرب "العلماني" من خصم العلاقة بين العلم والدين، كان هناك موقف التقليديين السلفيين من نفس العلاقة، وهو موقف الفصل أيضاً بين طرفيها، ولكل بالطبع لأسباب ومنطلقات مختلفة توصف بالعلمانية المادية في طرف، وتوصف بالرجعية السلفية في الطرف الثاني. وتحتل هذه القضية أهمية خاصة من النظر في رؤية الإمام لأبعاد الانفتاح على الحضارة الغربية والنقل عنه؛ وهي الرؤية التي رأى البعض أنها مثلت قاعدة ومدخلاً للاختراق العلماني الحداثي للفكر الإسلامي. إلا أن إعادة القراءة في فكر الإمام عن العلاقة بين العلم والدين، والعقل والدين (كما بين الدين والسياسة أيضاً)؛ ليقدم لنا رؤية تجديدية إحيائية هي من صميم منظومة فكر الإمام؛ ألا وهي الرؤية عن ضرورات ودواعي تجديد الإيمان بقيمة العقل والعلم في ظل علاقة حميمة مع الدين، بل إن الإمام جعل الأصل الأول من أصول الإسلام التي شرح من خلالها طبيعة الإسلام في حواراته عن "الإسلام والنصرانية" هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان، ومن ثم كانت رؤيته هذه عن العلاقة بين العلم والدين من أهم الضوابط المعرفية التي يحددها فكره للأخذ عن الغرب. وهذا يقودنا إلى الجزئية التالية لنوضح فيها الخريطة التي تبين موضع هذا الضابط بين مجموعة ضوابط أخرى.

٣ - ضوابط علاقة النقل عن الغرب وحدودها

لم يكن تحريك الأمة إلى التجديد الحضاري يعني في نظر الإمام إلحاقاً حضارياً بالغرب يقبل نموذجاً بكامله، وخاصة علمانيته وماديته ولغته وتقاليده . ولكن كان هذا التجديد يعني أيضاً التمسك بالإسلام وبأصوله الحضارية كسبيل لهذا التحريك.

فمن ناحية؛ نجد أن دعوة الإمام للأخذ من الغرب اقترنت دائماً بالتذكرة بالوجه الآخر للعملة، فمن أقوال الإمام ما يلي: "لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون، وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لديناهم، ولساروا يزاحمون الأوربيين فيزحمونهم".

ولذا فإن اهتمام الإمام بالتربية كان اهتماماً بتربية إسلامية تقوم على قيم ومبادئ الإسلام أساساً، وفي جزء من تحليله لطبيعة مصر والمصريين - في مقدمة مشروعه لإصلاح التربية في مصر، والذي كتبه الإمام قبل عودته من المنفى إلى مصر عام ١٨٨٩ يؤكد فيقول الإمام^(١٠٣): "أهمية موضع الدين من مشروع إصلاح التربية أن أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين حتى صار طبعاً فيها، فكل من يطلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أودعها فيها، فلا ينبت ويضيع تعبته ويخفق سعيه، وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية في عهد محمد علي إلى اليوم، فإن المأخوذ به لم يزدادوا إلا فساداً - وإن قيل إن لهم شيئاً من المعلومات - فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم؛ فلا أثر لها في نفوسهم".

ثم كان هناك اهتمامه بالأمر الذي مثل الهدف الثاني من الأهداف التي حددها الإمام لدعوته التجديدية^(١٠٤)؛ ألا وهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين الدواوين الحكومية ومصالحها، أو فيما تنتشره الجرائد أو في المراسلات بين الناس . ومما لا شك فيه أن اللغة العربية هي عماد من أعمدة الهوية الحضارية ولسان القرآن . كما نجد أن الإمام، وبالرغم من أن المحاكم الأهلية كانت تعمل وفق القوانين الفرنسية، ورغم أن أحد أهم دوافع الإمام لتعلم الفرنسية هو "ألا أكون في معرفة القوانين أضعف ممن أجلس معهم مجلس القضاء"^(١٠٥) (إشارة إلى مرحلة عملة بالقضاء قبل الإفتاء)؛ إلا أن الإمام حين سئل عن اللغة التي يجدر أن تكون عليها لغة هذه المحاكم قال بأنها اللغة العربية^(١٠٦).

ومن ناحية ثانية: تجدر الإشارة إلى موقفه من المدارس الأجنبية، رافضاً لها، معتبراً إياها من سبل تضليل المسلمين . ففي رسالة كتبها في منفاه ببيروت ورفعها إلى شيخ الإسلام بالآستانة

^{١٠٣} - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة (الجزء الثالث)، المرجع السابق، ص ص ١٠٦-١٠٨.

^{١٠٤} - المرجع السابق، ص ص ٣١٨-٣٢٠.

^{١٠٥} - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص ص ٣٣٥-٣٣٦.

^{١٠٦} - المرجع السابق.

١٨٨٧، تناول شأن لائحة إصلاح التعليم العثماني . وبدأ الرسالة بتشخيص حال المسلمين من الوهن المادي والضعف الديني، وانتقالاً إلى تشخيص عواقب المدارس الأجنبية، وصولاً إلى حال المدارس الإسلامية الخالية من الدين، ليخلص إلى أن قصور التعليم الديني من أهم أسباب خذلان الأمة.

وعن المدارس الأجنبية يقول (١٠٧): " هذا الضعف الديني قد نهج لشياطين الأجانب سبل الدخول إلى قلوب كثير من المسلمين، واستمالة أهوائهم إلى الأخذ بدسائسهم، والإصاخة إلى وساوسهم، فخلبوا عقول عدد غير قليل، ثم انبث دعائهم في أطراف البلاد الإسلامية، حتى العثمانية، لتضلّل المسلمين، فلا ترى بقعة من البقاع إلا فيها مدرسة للأمريكانيين، أو اليسوعيين، أو العزارية، أو الفرير، أو لجمعية أخرى من الجمعيات الدينية الأوروبية، والمسلمون لا يستنكفون من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس ... وأولئك الضعفاء أولاد المسلمين يدخلون إلى تلك المدارس الأجنبية في سن السذاجة وغرارة الصبا والحدّثة، ولا يسمعون إلا ما يناقض عقائد الدين الإسلامي، ولا يرون إلا ما يخالف أحكام الشرع المحمدي... ولا نطيل القول فيما يتلقونه من العقائد الفاسدة والآراء الباطلة ... فلا تنقضي سنوّ تعليمهم إلا وقد خوت قل وبهم من كل عقد إسلامي، وأصبحوا كفاراً تحت حجاب اسم الإسلام، ولا يقف الأمر عند ذلك بل تعقد قلوبهم على محبة الأجانب، وتُجذب أهوائهم إلى مجاراتهم، ويكونون طوعاً لهم فيما يريدونه منهم، ثم ينفثون ما تدنست به نفوسهم بين العامة بالقول والعمل، ولو فقه المسلمون لبذلوا من أموالهم ما يجيدون به تربية أبنائهم مع استبقائهم مسلمين في العقيدة، عثمانيين في النزعة . هذا ما جلبه الجهل على الأمة الإسلامية".

وفى موضع آخر عن مشروع إصلاح نظام التعليم في مصر، أشار الإمام -بين ما أشار إليه من مدارس قائمة وأخرى يجب إنشاؤها- إلى المدارس الأجنبية بقوله (١٠٨): " وأما المدارس الأجنبية على تنوعها؛ فاختلاف المذاهب بين المعلمين والمتعلمين في الأغلب يضعف أثر تلك المدارس من التربية العمومية، فقليل من المصريين من يرغب في تعليم أولاده فيها، ومن أرسل بولده إليها دوام نصيحته بعدم الالتفات إلى ما يقوله المعلمون فيها حفظاً لاعتقاده، ثم ذلك يحدث من الاضطراب في طبيعة الفكر والتزلزل في الأخلاق ما يكون ضرره أكثر من نفعه. وقد غلط من زعم أن لتلك المدارس الأجنبية أثراً سياسياً أو أدبياً في مصر، بل قد أحدثت بعض النفرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم، ولذلك تاريخ في البلاد

١٠٧- د. محمد عمارة، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ٧٢-٧٣.

١٠٨- المرجع السابق، ص ١١٢.

معروف فهي ضارة بالألفة، مبعدة للمحبة، رغمًا عما يزعمه أربابها مما يخالف ذلك، فلا يصح الاكتفاء بها في التربية عن المدارس الأهلية على اختلافها".

ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن الإمام -في أحد أجزاء ترجمته لسيرته- قال في معرض حديثه عن ظروف تعلمه الفرنسية حين كان يعمل بالقضاء بعد عودته من المنفى -قال^(١٠٩): "إن الذي زادني تعلقًا بتعلم لغة أوروبية هو أنني وجدت أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه على شيء من العلم يتمكن به من خدمة أمته ويقدر به على الدفاع عن مصالحها كما ينبغي إلا إذا كان يعرف لغة أوروبية. كيف لا وقد أصبحت مصالح المسلمين مشتبكة مع مصالح الأوروبيين في جميع أقطار الأرض، وهل يمكن ذلك لمن لا يعرف لغتهم أن يشتغل للاستفادة من خيرهم؟ أو للخلاص من شر الأشرار منهم؟!"

ومن ناحية ثالثة: فإن الإمام هاجم النقل عن الغرب نقلًا سطحيًا عاريًا؛ سواء في سبل الحياة أو في الأفكار. وعلى نحو قدم نقدًا عميقًا لمفهوم التمدن الدائع في ذلك الوقت باعتباره (اقتداءً بالغرب) ترفًا وحرية شخصية بلا ضوابط، ولم يكن التمدن لدى الإمام (اقتداءً بالغرب أيضًا) إلا قوة العمل والإنتاج من ناحية، وحرية الإرادة والاختيار في مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم من ناحية أخرى. بعبارة أخرى، ميز الإمام بين النقل والاقتداء الرشيد، ونظائرها الضالة. ويتضح لنا ذلك من أفكاره التالية:

فنجده في مقال بعنوان التمدن^(١١٠) (نُشرت في الوقائع المصرية عام ١٨٨١) حمل حملة شعواء على من يأخذون بأشكال التمدن وظواهره من الأبنية العالية والنفقات الباهظة في المأكل والملبس، والانغماس في الترف بأنواعه، ويعتبر الإمام كل هذا من أوهام الاعتقاد بالتطور والثراء. لأن الأمم المتمدنة الحقّة وإن أنفقت الأموال الكثيرة في هذه المظاهر إلا أن ذلك يكون نتاج عمل جاد في الصناعة والاختراعات التي تكسب صاحبها قدرًا رفيعًا، كما أن هذا الإنفاق لا يتجاوز حدوده، ومؤسّس على قاعدة جلب المصلحة ورفع الحاجة. وعلى العكس من ذلك يرى الإمام "أن أهل تلك الديار الذين يزعمون أنهم قوم متمدنون" إنما يحصلون على ترفهم من الاستدانة لتغطية الإنفاق السفيه الذي لا يوازيه إنتاج زراعي أو صناعي، على غرار ما تعرفه الأمم المتمدنة الحقّة. ويقول الإمام إن تلك الحالة من الانهماك في السرف لا تُعدّ تمدنًا، ولا يرضاهما الشرع ولا القانون.

ولقد تكررت نفس المعاني عن مساوئ تقليد المصريين لمسالك الأوروبيين في ثمار تمدنهم، جاهلين أن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كانت في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا، وتكررت هذه

^{١٠٩}- د. محمد عمارة، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٣٣٦.

^{١١٠}- المرجع السابق، ص ص ٤٠-٤٣.

المعاني بشرح تفصيلي في مقال آخر من أعمال الإمام^(١١١) تحت عنوان "كلام في خطأ العقلاء" نشرته الوقائع المصرية في أبريل ١٨٨١ وسبقت الإشارة إليه.

وإذا كانت هذه الرؤية تصدق على حالة مصر في ظل عصر الخديوي إسماعيل وقبل الثورة العربية؛ فإنها بعموم تتناول تقليد الغرب والنقل عنه في ظل النفوذ والتدخل الأجنبي قبل الاحتلال. وفي موضع آخر، وحول نفس الموضوع (أي ضوابط النقل عن الغرب) يقول الإمام: "إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا وهي هي، كبلاد أوروبا وهي هي لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ... إذ إن إصلاح نظم التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً. ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم، سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً؛ فهم يبدؤون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى... فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقطتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها ... وإذن فقد كان هذا عندهم تقدماً طبيعياً تدريجياً. أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالي على غير علم منها بأنفسهم... ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيته وأعراضها فحسب... إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعشى، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدي أيضاً فلا يفيد...^(١١٢)"

واستكمالاً لهذه الرؤية يحدد الإمام في موضع آخر ضوابط الحرية، مهما كانت قيمة هذه الحرية، وحتى لا يتم من خلالها نقل عادات وتقاليد وأفكار ضالة على حساب ما هو مطلوب تعلمه من قيم فاعلة باسم الحرية؛ ففي مقاله السابق بعنوان "كلام في خطأ العقلاء" في الوقائع المصرية في ١٩/٤/١٨٨١^(١١٣) طرح الإمام الأفكار التالية:

أولاً- في إطار تقاليد نمط العلاقة الاستبدادية بين الحاكم والمحكوم، والتي تعرفها البلاد منذ أجيال كثيرة، والتي وصفها الإمام "بأنه لم يكن لأحد من الأهالي حركة اختيارية ناشئة عن فكره الخاص به في تحصيل منفعة أو درء مضرة، بل كانت أعماله تابعة لإرادة سيده الحاكم... وبذلك الاسترقاق الظاهري والباطني فنبت الإرادة ومات الاختيار وأطفئ نور الفكر بالمرّة"، في إطار هذه التقاليد "خالط بعض الناس الأمم المتمدنة وطالعوا أحوالها، ورأوا ما عليه أهلها من إطلاق

^{١١١} - د. محمد عمارة؛ المرجع السابق: الجزء الأول، ص ص ٣٠٠ - ٣٠٢.

^{١١٢} - نقلاً عن: د. عثمان أمين، ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

^{١١٣} - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٨.

الإرادة وحرية الاختيار، فطلبوا لبلادنا أن تكون في أحوال أهاليها الشخصية على مثال سكان تلك البلاد المتمدنة".

ثانيًا - وبالرغم من الوصف السابق الذي يبين عمق افتقاد الحرية، إلا أن الإمام رأى أن النقل عن الأمم المتمدنة فيما يتصل بالحرية "اتسم بأنه لم يكن تقليد في إطلاق الإرادة من جهة الارتباطات العمومية الثابتة، (المقصود بها العلاقة بين الحاكم والمحكوم)، ولكن قلدوها في الأحوال الجزئية الشخصية، مع علمهم أن البلاد غير معتادة على مثل هذه الحرية فيها، فلذلك اندفع الناس إلى انتهاب الشهوات، وهتكوا حرمة الوقار وتهالكوا على شرب المسكرات.. وتنافسوا في الحظوة عند النساء الباغيات و... المداعبة والملاعبة بين النساء والرجال في الطرق والشوارع... وافترضت بيوت شريفة.. وكلما طلبت لذلك منعًا.. قال المولع: هذه حرية!! فضاع شأن الآداب وانحطت قيمة الشرف والوقار... وأما نتائج حرية الفكر - التي يزعمونها.. فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية، فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذي وُلد منه، فإن قيل له خفض من صوتك... قال: إننا في زمان الحرية.. ورمى من يخاطبه بالجهل والخشونة؛ حيث لم يوافق على مشربه الفاسد؛ أفكاره التي فيها مخالفة لدينه.. التي يظنها تنورًا وتتصرأ، ويتخذها ذريعة لاستباحة القبائح واستحلال المحظورات... فهذه الحرية البتراء... لم تدع لها أثرًا يحمد، وإن كان الأوروبيون يحرصون عليها، فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائمًا لمثل هذا الإطلاق، الذي هو في الحقيقة عين الرق والاستعباد، فإن الجاهل الذي لم يتعود على تصريف إرادته وأعمال اختياره، إذا أُطلق له العمل، وقع في أشد من الرق وأخطر من العبودية... فتلك الحرية، التي سموها أخلاق الفكر، قد عتقت صاحبها من قيد العمل وأسلمته إلى الجهل الأعمى.. ولكننا طلبنا أن نكون على مثال الأوروبيين في عوائدهم، حتى المضرة بأخلاقنا وأعمالنا وأفكارنا".

ومن ناحية ثالثة: رأى الإمام أن الاقتداء الأمثل بأوروبا في مجال الحرية هو الاقتداء بالإرادة من أجل الاستقلال الحقيقي من حيث تشكيل الجمعيات في القرى والمدن لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات، وإلا ضاعت الحقوق وكثرت المشاكل. وبذا فإن "التمادي في الأخذ بالنهايات الزائدة مثل البدايات الضرورية الواجبة؛ سيؤدي إلى أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا... وعلى من يريد بنا خيرًا أن يذهب بنا طريقًا قويمًا ولا أراه إلا نشر القوانين". ولقد سبق ورأينا كيف أن أهم دوافع النقل عن الغرب لدى الإمام كان محوره الحرية والقانون، إلا أن الحرية لديه - بدون تعليم وتربية - ستقود إلى ما هو أخطر من العبودية.

وفيما يتصل أيضًا بضوابط ما يسمى بحرية الفكر؛ فلقد كان لرأي الإمام في قضية "الحلاج"^(١١٤) دلالة واضحة، وإن كانت قد أثارت انتقادات من البعض، على اعتبار أن هذا الرأي يعني موافقة الإمام على قتل الحلاج.

ويقول الإمام إن اتسام آراء الحلاج بالغلو الذي انتشر بين العامة فأفسد نظامها واضطرب أمنها؛ فاضطرت السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة: "... فتأخذ صاحب الفكر، لا لأنه تفكّر ولكن لأنه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه، بل أراد أن يقيد غيره بما رآه من الحرية لنفسه، مع أن غيره في غنى عما يراه هو حقاً له، وثّ خشى الفتنة إذا استمر مدعي الحرية في غلوائه، فلهذا يرى حُفاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينقى منهم المجتمع صوناً له عما يزعزع أركانه، ونحن نرى الفلسفة اليوم تضطهد الدين هذا الضرب من الاضطهاد".

ومن ناحية رابعة وأخيرة: واستدعاء لما ذكر في موضع سابق من الدراسة عند مناقشة موضع إشكالية العلاقة بين "الديني" و"السياسي" من التوجه العام لفكر الإمام؛ يمكن الآن أيضاً استدعاء ما يتصل برؤية الإمام لدور الدين في مواجهة التوجه العلماني فإن رؤية الإمام عن احتياج الجماعات البشرية للدين، وعن العلاقة بين الدين والعلم كانت من أهم ضوابط النقل عن الغرب؛ وهى الضوابط التي أفصحت عنها حوارات الإمام مع ساسة ومفكرين غربيين^(١١٥).

فلقد نبه الإمام في حديثه مع هريبرت سينسر إلى ضرورة عودة المجتمع الإنساني إلى الإيمان بالوحي، وبعد حديثه مع الفيلسوف الإنجليزي الذي اعترف بتراجع الأخلاق والفضيلة في أوروبا بسبب تقدم الأفكار المادية، وبعد أن أضحى الحق عندهم هو القوة . كتب الإمام معلّقاً على هذا الحديث: "... هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد رفاهية الإنسان وتوفير

^{١١٤} - د. محمد عمار، المرجع السابق: الجزء الثالث، ص ص ٣٠٩ - ٣١٠.

^{١١٥} - ولن نتوقف الدراسة بالتفصيل عند هذه الحوارات؛ حيث تقوم عليها دراسات أخرى في المؤتمر ونكفي الإشارة إلى ما يلي : أن حوارات الإمام مع هانوتو الفرنسي وهريبرت سينسر الإنجليزي، وغيرهما، تتضمن أهم معالم فكر الإمام من موضع الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، وهذا هو عنوان أحد أهم أعمال الإمام التي نأخذ عنها رؤيته عن العلاقة بين العلم والدين بصفة خاصة، كأحد أهم ضوابط الأخذ عن الغرب في هذا الموضوع من الدراسة . انظر: د. محمد عمار، الأعمال الكاملة : الجزء الثالث، ص ص ٣٣٣ - ٣٤١، ص ٤٨٩، ص ص ٤٩٣ - ٤٩٥. هذا ويهتم منظرو ودارسو الحوارات بخبرة الإمام الحوارية؛ حيث إن الإمام - في سياق إيمانه بالتفاعل الحضاري مع الآخر - قدم خبرات حية تمثل سابقة هامة - مع غيرها - مقارنة بما يجري الآن، من حوارات بين الثقافات أو حوارات بين الأديان . ويقدر ما مارس الإمام حوارات ثقافية، بقدر ما مارس أيضاً ما يمكن وصفه بحوار بين المنتمين للأديان . وخبرته في هذا المجال ذات أبعاد فكرية وعملية في آن واحد، وهي تنطلق من رؤية عن تطور الأديان وصولاً لبيان فضل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات. انظر هذه الرؤية في: المرجع السابق، ص ص ٤٤٨ - ٤٥٥. وخبرة الإمام كمُحاور -التي تكمل خبراته الأخرى في التعامل مع الغرب : كثائر، ومعلم، وقاضي، ومفتٍ- قد واجهت بدورها انتقادات ومراجعات، ولعل أهمها ما يتصل بعضويته -في مرحلة من حياته- في محافل ماسونية، أو تكوينه جمعية سرية دينية من ضمن أهدافها التقريب بين مَنْ ينتمون إلى الإسلام والمسيحية واليهودية، انظر في الانتقادات لهذه العضوية: د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ٤٥، ص ص ٥٦ - ٦٢. كما كان للإمام رسائل متبادلة مع بعض القُسس، وزار عدة دول أوروبية كتب عن زيارته لمعالمها الثقافية والدينية مقالات موحية : انظر: د. محمد عمار، الأعمال، الجزء الثاني، الكتابات الاجتماعية، ص ص ١٧١ - ٢٠٧.

راحته وتعزيز نعمته، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها.. أفلا يتيسر لهم أن يجلوا ذلك الصدا الذي غشى الفطرة الإنسانية ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود إليها لمعانها الروحي؟... فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين؛ الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان، لكنهم يعودون فيجهلونها^(١١٦).

• وفي مقدمة مشروع الإمام عن إصلاح التربية في مصر الذي قدمه (١٨٨٩)، وبعد أن بين موضع الدين من إصلاح التربية كما سبق التوضيح في موضع آخر من الدراسة . كان للعملة وجه آخر هام، ومفاده أن الاهتمام بالدين الإسلامي لا يكون على حساب غير

المسلمين.. وفي هذا يقول الإمام^(١١٧): "الدين الإسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة، ولا حرب المحبة، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة، وإن اختلف عنهم في الدين.. وقد أرشدتنا التجربة إلى أن كل عارف بحقيقة الدين الإسلامي كان أوسع نظرًا في الأمور، وأظهر قلبًا من التعصب الجاهلي، وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر، وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه... إن القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة، ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه اللابسون ثياب أحيائه، فأفسدوا قلوب أهاليه...". ويكمل هذا التصور ما سبق ذكره من دلالة الركائز التي انطلق منها الإمام في تأسيس الأخذ عن الغرب، سواء الإنسانية منها أو الشرعية.

• واستتكر الإمام الرأي القائل بأن جمود المسلمين يرجع إلى دينهم الذي يمثل في نظر الطاعنين في الإسلام عثره في طريق المسلمين، مبيّنًا بأن وضع المسلمين هذا ليس نتاج عداوة الإسلام للعلم أو اشمزازًا منه أو استهجانًا له أو احتقارًا لشأنه؛ إنما هو نتاج سياسة الظلمة وأهل الأثرة، وأن الجمود علة وعارض يمكن أن تزول^(١١٨). ولذا فإن الإمام أفاض في شرح العلاقة بين الدين والعلم، ودلالاتها بالنسبة لدور العقل، على نحو يقدم ردًا على كل من العلمانيين (المتمدنين) وعلماء الدين التقليديين (الجامدين). ويتلخص هذا الشرح فيما يلي:

أولاً^(١١٩) - "ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاوننا معًا على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين... هنالك يلتقي (أي العقل) مع الوجدان الصادق (القلب) ولم يكن الوجدان ليدابر العقل في سيره داخل حدود مملكته متى كان الوجدان سليمًا، وكان ما استضاء به من

^{١١٦} - د. محمد عمارة، المرجع السابق: الجزء الثالث، ص ص ٤٩٢ - ٤٩٥.

^{١١٧} - المرجع السابق، ص ص ١٠٩ - ١١٠.

^{١١٨} - المرجع السابق، ص ص ٣١٦ - ٣١٩ - ٣٢٩.

^{١١٩} - المرجع السابق، ص ص ٣٣٢ - ٣٣٤.

نبراس الدين صحيحًا. إياك أن تعتقد ما يعتقده بعض السذج من أن فرقًا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنما يقع التخالف بينهما عرضًا عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطني (الوجدان أو القلب) من مبادئ البرهان العقلي، كوجدانك أنك موجود، ووجدانك لسرورك وحزنك وغضبك ولذتك وألمك، ونحو ذلك ... منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب، والفرق بين البسائط والمركبات - والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائذ وآلام، وهلع واطمئنان.

لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم ... وعند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون، وتبعهم الجامدون القانطون، وليس بينك وبين ما أعدك به الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل...".

ثانيًا^(١٢٠) - وردًا على قول البعض أن النصرانية أكثر تسامحًا من الإسلام مع الفلسفة (العقل) بدليل تمكن العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد المسيحي في أوروبا وعدم تمكنها من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، ردًا على ذلك يرى الإمام: "أن من الأليق به أن يسمى تلك الحالة التي عليها أهل أوروبا اليوم من طمأنينة العلم بينهم بجانب الدين تساهلًا من العلم مع الدين، لا تسامحًا من الدين مع العلم، بعد ما كان بينهما وبعد غلبة العلم واستيلائه على عرش السلطان في جميع الممالك، ورضاء الدين بأن يكون تابعًا له في أغلبها؟!".

ثالثًا^(١٢١) - أرجع الإمام تخلف المسلمين إلى التخلي عن العلم بالدين فيقول: "إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم . أصيبوا بمرض الجهل بدينهم فانهزموا من الوجود، وأصبحوا أكلة الآكل وطعمة الطاعم، هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين، أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؟ ... الحق أقول -والحس يؤيدني- : ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بُعد عنهم علم الدين بُعد علم الدنيا وحُرموا ثمار العقل . وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط من العزة، وأما غيرهم فكلما اتصلوا بالدين وجدوا في المحافظة عليه أنكرهم العلم وتجهمهم واكفهر وجهه للقائهم، وكلما بعدوا من الدين سالهم العلم وبش في وجوههم، ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصح أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل . فالفصل تام بين

^{١٢٠} - المرجع السابق، ص ٣٣٥.

- المرجع السابق، ص ٣١٣ - ٣١٤.

^{١٢١} - المرجع السابق، ص ٣٤١، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما : سامحهم الله فيما يسمونه تسامحاً مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم . هل عرفت السبب في اضطهاد المسلمين للعلم؟ أقول "اضطهاد" ولا أريد به ما كان عند الأمم المسيحية من الاشتداد في إبادة أهله والتنكيل بهم ... فإن ذلك لم يقع عند المسلمين لا أيام علمهم، ولا في أزمنة جهلهم، ولكن أريد من الاضطهاد الإعراض عن العلم، ورمي الألفاظ السخيفة في وجوه أهله، وقذفهم بشيء من الشتائم مع الابتعاد عنهم . لا ريب إنك قد أيقنت بأن السبب في هذا الذي يسميه الأديب اضطهاداً، إنما هو جهلهم بدينهم . فالدواء الذي ينجع في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم بدينهم والتبصر فيه للوقوف على أسرارهِ والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه. كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم....".

رابعاً- وتأكيداً لأهمية هذه العلاقة بين الدين والعلم استدعى الإمام خبرة غربية شهيرة وهي خبرة القائد والسياسي بسمارك، للدلالة على أن أصحاب القوة الغربيين - (الذين جذبوا الشرقيين بسبب قوتهم) يرجعون أيضاً للدين . وهو يقول في تقرير اهتمامه بهذه التجربة وترجمة الكتاب عن بسمارك: "ليطلع عليه من لم يُعَنِّ بقراءة هذا الكتاب من شبابنا الذين يعدون النسبة إلى دينهم سُبَّة، والظهور بالمحافظة عليه معرة، وليعلِّموا أن الإيمان بالله وبالوحي الإلهي إلى أنبيائه ليس نقصاً في الفكر، ولا ضلَّةً عن صحيح العلم، ولا عيباً في الرئاسة، ولا ضعفاً في السياسة".

ثم ينقل عن بسمارك قوله "... كيف يمكن لهم (قوم) أن يقوموا على أداء ما يجب عليهم إن لم يكن لهم إيمان بدين جاء به وحي سملوي، واعتقاد باله يحب الخير، وحاكم ينتهي إليه الفصل في الأعمال في حياة بعد هذه الحياة... لو نقصت عقيدتي بديني لم أخدم بعد ذلك سلطاني في ساعة من زمان، إذا لم أضع ثقتي في الله لم أضعها في سيد من أهل الأرض قاطبة.. لا يبعثني على شيء من هذا إلا شعوري بأنني في جميع ذلك أعمل عملي لوجه الله".

خلاصة القول عن هذه الضوابط:

إن الإمام - مهما عظم واشتد نقده لواقع وحال الأمة في عصره، ومهما قدم من دوافع ومبررات للاستفادة من خبرة الغرب، ومهما كانت بواعث وأسانيد الانتقادات لموقفه من سلطة الاحتلال ولمقولاته عن أن الإنجليز أمة تعرف التسامح الديني، أو أن الإنجليز حين احتلالهم مصر هم الذين علمونا الحرية - إلا أنه تجدر الإشارة إلى أمرين آخرين يستكملان دلالة ما قدمناه عن رؤيته لضوابط العلاقة مع الغرب:

أولهما- أن كل ما حاق بالأمة هو عَرَض وليس أصل سببه إسلامها ^(١٢٢)؛ لأن أصول الإسلام (الثمانية التي قدمها عند شرحه لطبيعة الإسلام في حواراته) كان لها آثارها الإيجابية على المسلمين عبر القرون من حيث إنتاج العلم والأدب والفنون والحضارة بصفة عامة ^(١٢٣). ولذا أشار الإمام في مواضع متفرقة من مقالاته ومن حواراته مع هانوتو وغيره إلى فضل الشرق على أوروبا؛ حيث تعلمت منه وأخذت عنه العلوم، ناهيك عن تعلم البعض من الأوروبيين (إشارة إلى الأمة الإنجليزية) قيمة التسامح الديني من الإسلام. ولذا كتب يقول: "لا تحاسبوا الإسلام بوضع المسلمين".

ثانيهما- إذا كانت الضوابط الفكرية والمعرفية والسلوكية للنقل عن الغرب التي عبر الإمام عنها في مقالاته قد صدر معظمها قبل الاحتلال؛ إلا أن سلوكه الفعلي وحركته خلال توليه مناصب القضاء والأزهر والإفتاء بعد عودته من المنفى - لتبين كيف ظلت المرجعية الإسلامية هي مرجعيته الأساسية للإصلاح التربوي والتعليمي، بل وانطلاقاً وابتداءً من إصلاح ديني يقوم على تجديد يهدف لفك الإسلام من إسار الفهم الجامد والمنغلق تحقيقاً لمقولة الإمام إن الإسلام يجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

القضية الثالثة - الأمة الإسلامية بين الوحدة والتعددية : إشكالية العلاقة بين الوطنية والعصبية، والموقف من الدولة العثمانية.

يقول الدكتور محمد عمارة ^(١٢٤) إن المرسوم الخديوي القصير بتعيين الشيخ محمد عبده مفتياً للديار المصرية ذو دلالة كبيرة ومعانٍ هام بالنسبة لأمرين؛ أولهما أنه علامة بارزة على درب استقلال منصب الإفتاء؛ حيث شغل منصب الإفتاء المصري، بصور هذا المرسوم - وللمرة الأولى عالم مصري ذو مكانة عالية؛ حيث كان ذلك المنصب ولعدة قرون وفقاً على العلماء الأتراك العثمانيين الذين يعينون من قبل الباب العالي.

الأمر الثاني - هو أن هذا المرسوم كان بمثابة اعتراف رسمي من قبل الدولة بأن الشيخ محمد عبده هو أبرز علماء العصر في ذلك التاريخ؛ أي هو إمام الأمة في هذه المرحلة؛ حيث لم تكف الفتاوى عن الوصول إليه من أرجاء الأمة.

وبالمقابلة بين هذين الأمرين؛ العلامة على اتجاه مصر للاستقلال، والدلالة في نفس الوقت على مكانة الإمام على مستوى الأمة، تبرز لنا المعضلة الأساسية التي تحكم تقديم موقف الإمام من قضية وحدة الأمة الإسلامية في ظل سلطة سياسية واحدة (الدولة العثمانية)، أم في ظل

^{١٢٢} - المرجع السابق، ص ٣١٤ - ٣١٥.

^{١٢٣} - المرجع السابق، ص ٢٩٩ - ٣٠٦.

^{١٢٤} - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني في الكتابات الاجتماعية، ملحق الفتاوى، طبعة دار الشروق، ١٩٩٣، ص ٤٨٣ - ٤٨٤.

الاستجابة لضغوط العصر نحو التعددية، باستقلال مصر مثلاً عن الباب العالي، وإبقاء سلطة الخلافة سلطة روحية فقط؛ وهي معضلة ذات أبعاد فكرية وأخرى سياسية.

فبقدر ما أثار موقف الإمام من الاستعمار قبل وبعد احتلال مصر، وكذلك موقفه من الانفتاح على الحضارة الغربية، من أوجه التباس وأوجه نقد أو اتهام بقدر ما واجهت هذه القضية الثالثة من قضايا العلاقات الدولية للأمة نفس المصير.

ولعل من أهم الإشكاليات التي تناولتها النقاشات حول توجه الإمام من قضية "وحدة الأمة"؛ هي: هل اتجه الإمام توجهاً مصرياً وطنياً، أو توجهاً قومياً عربياً على حساب التوجه الأممي وما كان يفرضه من تأييد استمرار الخلافة العثمانية ودعم أركانها؛ ولذا نجد أن الموقف من الخلافة العثمانية يقع في صميم فهم موقف الإمام من قضية "الوحدة الإسلامية".

وكان البعض (د. محمد عمارة)^(١٢٥) قد وصف موقف الإمام من الدولة العثمانية بالتأرجح ما بين التأييد وما بين الهجوم، مبرراً ذلك بالأوضاع التي أحاطت بالإمام في كل مرحلة؛ حيث جاء التأييد العلني في مرحلة النفي، واستجابة لفكرة الجامعة الإسلامية التي دشنها ودافعت عنها "العروة الوثقى، في حين أن الهجوم قد جاء في مرحلة ما بعد النفي، وفي ظل التعاون مع سلطة الاحتلال؛ وهو الأمر الذي خضع لتفسيرات عديدة تختلف باختلاف التيار الذي يقدمه^(١٢٦).

ومع ذلك فلقد انطلق د. عمارة^(١٢٧) في تحليله من القول بأن الموقف الوطني القومي الأصل للإمام - بغض النظر عن ضرورات كل مرحلة - هو موقفه المناهض للأتراك العثمانيين، والمعارض لسلطانهم على العرب، ومصر بالذات.

إلا أن البعض الآخر (د. بيومي)^(١٢٨) يرفض اعتبار هذه المناهضة دليلاً على أن الإمام قد غلب الدعوة للمصرية (الوطنية) على حساب الفكرة الإسلامية، أو أنه غدى لاتباعه القومي العربي المعادي للجامعة الإسلامية؛ أي يرفض هذا الرأي اعتبار موقف الإمام من الدولة العثمانية ذا جذور عربية قومية، بل يراه ذا جذور إسلامية أيضاً.

ووافق هذا الرأي الأخير لاعتبارين أساسيين، أحدهما فكري فقهي، والثاني سياسي/إصلاحي، ومع ما قد يبدو بينهما من تناقض إلا أن كلا منهما يعبر عن جزء من الحقيقة.

^{١٢٥} - د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة... طبعة بيروت، ١٩٧٩، الجزء الثالث، ص ١١٧، وانظر شرحاً لهذا التطور في المواقف في نفس المرجع، ص ص ١٠٩ - ١١٧.

^{١٢٦} - انظر أيضاً تفاصيل هذه النقاشات في: د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٨٦ - ٩٤.

^{١٢٧} - د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ١١٣.

^{١٢٨} - د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٨٩ - ٩٠.

الاعتبار الأول - يمثل مقال الإمام عن العصبية ^(١٢٩) وفتواه عن الجنسية ^(١٣٠) إلى جانب رؤيته عن خلافة إسلامية، بالرغم من إقراره بأن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية ^(١٣١).

ولقد صاغ الإمام مقال العصبية في فترة العروة الوثقى من جهاده مع أستاذه الأفغاني . وفيها يعطى الأولوية للرابطة العصبية الدينية على الرابطة الجنسية القومية، واتهم المدافعين عن الأولى بموالاتة الاستعمار الذي يحاول النيل من الرابطة بين الشعوب الإسلامية . ولقد جاء في المقال ما يلي: "إن التعصب لفظ شائع في البلاد الشرقية، ويذكره المقلدون للإفرنج بنوع من التهكم، ويرمون به الشخص للحط من شأنه، باعتباره مرادفاً للفظ الأفرنجي "فنائيك". والشخص الذين يرونه مخالفاً لمشاربهم هو الذي يعدونه متعصباً". في حين أن التعصب كما يصفه الإمام هو "نسبة إلى الغصبة؛ وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته، ويدفعون عنه الضيم والعداء، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماتها ومعارفها ... وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثت الأطناب، ورقت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلي، وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إما أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها الروح النشأة الأخرى (سنة الله في خلقه). إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل ... نعم إن التعصب وصف كسائر الأوصاف، له حد اعتدال، وطرفا إفراط وتفریط، واعتداله هو الكمال الذي بينا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا لرزاياه، و الإفراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتداء، فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهمل، لا يعترف له بحق، ولا يراعي له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتتقلب منفعة التعصب إلى مضرّة، ويذهب بها الأمة، بل يتقوض مجدها، فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال . وهذا الحد من الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان صاحب الشرع ﷺ في قوله: (ليس منا من دعا إلى عصبية ...). وزعموا أن حمية أهل الدين لما يؤخذ به إخوانهم من ضيم، وتضافرهم لدفع ما يلزم بدينهم من غاشية الوهن

^{١٢٩} - انظر نص هذا المقال (الذي ورد في سيرة الإمام التي كتبها رشيد رضا) في: د. عاطف العراقي، مرجع سابق، ص ٣٦٩-٤٠٣.

^{١٣٠} - انظر نص سؤال الفتوى والجواب في: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، طبعة دار الشروق، الجزء الثاني، ص ٥٠٥-٥٠٨.

^{١٣١} - انظر هذه الرؤية في: د. محمد عمارة، الأعمال... طبعة بيروت الجزء الثالث، ص ٢٨٥-٢٨٨.

والضعف، هو الذي يصددهم عن السير إلى إكمال المدنية، ويحجبهم عن نور العلم والمعرفة، ويرمي بهم في ظلمات الجهل، ويحملهم على الجور والظلم والعدوان على من يخالفهم في دينهم. ومن رأى أولئك المثقفين أن لا سبيل لدرء المفساد واستكمال المصالح إلا بانحلال العصبية الدينية ومحو أثرها، وتخليص العقول من سلطة العقائد... كذب الخراصون، إن الدين أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف ... قد يطرأ على التعصب الديني من التغالي والإفراط مثل ما يعرض على التعصب الجنسي فيفضي إلى ظلم وجور، بل ربما يؤدي إلى قيام أهل الدين لإبادة مخالفينهم ومحو وجودهم، وكما قامت الأمم الغربية اندفعت على بلاد الشرق لمحض الفتك والإبادة لا للفتح ولا للدعوة إلى الدين في الحرب الهائلة المعروفة بحرب الصليب، وكما فعل الأسبانيوليون بمسلمي الأندلس، وكما وقع قبل هذا وذلك في بداية ما حصلت الشوكة للدين المسيحي، إن صاحب السلطان من المسيحيين جمع اليهود في القدس وأحرقهم، إلا أن هذا العارض لمخالفته لأصول الدين قلما تمتد له مدة، ثم يرجع أرباب الدين إلى أصوله القائمة على قواعد السلم والرحمة والعدل".

وفي فتواه عن الجنسية، حين كان الإمام مفتيًا للديار المصرية، تأكد في إجابة المفتي، كيف أن الإسلام هو جنسية ووطن ودار واحدة لأمة واحدة؛ فلقد سئل الإمام، إذا دخل المسلم مملكة إسلامية، هل يعد من رعيته؟ وما الجنسية عندنا؟ وهل حقوق الامتيازات capitulations موجودة بين ممالك الإسلام مع بعضهم بعضاً؟ وجاء في فتوى الإمام إجابة عن هذا السؤال ما يلي:

"... من المعلوم أن الشريعة الإسلامية قامت على أصل واحد، وهو وجوب الانقياد لها على كل مسلم، في أي محل وإلى أي بلد ارتحل، فإذا نزل ببلد إسلامي جرت عليه أحكام الشريعة الإسلامية في ذلك البلد وصار له من الحق ما لأهله، وعليه من الحق ما عليهم، لا يميزه عنهم مميز، ولا أثر لاختلاف البلاد في اختلاف الأحكام..."

ولا ذكر لاختلاف الأوطان في الشريعة الإسلامية إلا فيما يتعلق بأحكام العبادات، فالشريعة واحدة والحقوق واحدة، يستوي فيها الجميع في أي مكان كانوا من البلاد الإسلامية، فوطن المسلم من البلاد الإسلامية هو المحل الذي ينوي الإقامة فيه، ويتخذ فيه طريقة كسبه لعيشه، ويقر فيه مع أهله، إن كان له أهل، ولا ينظر إلى مولده، ولا إلى البلد الذي نشأ فيه، ولا يلتفت إلى عادات أهل بلده، ولا إلى ما يتعارفون عليه في الأحكام والمعاملات، وإنما بلده ووطنه الذي يجرى عليه عرفه وينفذ فيه حكمه هو البلد الذي انتقل إليه واستقر فيه، فهو رعية الحاكم الذي يقيم تحت ولايته، دون سواه من سائر الحكام، وله من حقوق رعية ذلك الحاكم وعليه ما عليهم، لا يميزه عنهم شيء، لا خاص ولا عام..."

أما الجنسية فليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجري عليهم، لا في خاصتهم ولا عامتهم، وإنما الجنسية عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يسمى عند العرب عصبية؛ وهو ارتباط أهل قبيلة واحدة أو عدة قبائل بنسب أو حلف يكون من حق ذلك الارتباط أن ينصر كل منتسب إليه من يشاركه فيه، وقد كان لأهل العصبية ذات القوة والشوكة حقوق يمتازون بها على من سواهم...

جاء الإسلام فألغى تلك العصبية، ومحا آثارها، وسوى بين الناس في الحقوق، فلم يبق للنسب ولا لما يتصل به أثر في الحقوق ولا في الأحكام. فالجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة...

وبالجملة، فالاختلاف في الأصناف البشرية : العربي، والهندي، والرومي، والشامي، والمصري، والتونسي، والمراكشي، مما لا دخل له في اختلاف الأحكام والمعاملات بوجه من الوجوه. ومن كان مصرياً وسكن في بلاد المغرب وأقام بها جرت عليه أحكام بلاد المغرب، ولا ينظر إلى أصله المصري بوجه من الوجوه.

وأما حقوق الامتيازات، المعبر عنها "بالكابيتولاسيون" فلا يوجد شيء منها بين الحكومات الإسلامية قاطبة...

هذا ما تقضي به الشريعة الإسلامية، على اختلاف مذاهبها، لا جنسية في الإسلام، ولا امتياز في الحقوق بين مسلم ومسلم، والبلد الذي يقيم فيه المسلم من بلاد المسلمين هو بلده، ولأحكامه عليه السلطان دون أحكام غيره. والله أعلم.

وأخيراً، وبالرغم من تأكيد الإمام لكون السلطة في الإسلام سلطة مدنية لا تجيز الجمع بين السلطة الزمنية والدينية - على غرار الوضع في المسيحية، إلا أنه أقر أنه حيث إن الإسلام دين وشرع فلقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لابد أن تكون في واحد؛ وهو السلطان أو الخليفة، ولا يجوز الخلط بينه وبين ما يسميه الإفرنج السلطان الإلهي (ثيوكراتيك).

الاعتبار الثاني - فيتمثل في الضرورات السياسية وعلاقتها بالإصلاح في أبعاده المختلفة، والنابع من طبيعة ما آل إليه حال الدولة العثمانية.

وإذا كان الاعتبار الأول يبرز تمسك الإمام بفكرة الأمة الإسلامية، ويدعو للتمسك بالرابطة العقدية ومقاومة من يحاول النيل منها لأغراضه، إلا أن الاعتبار الثاني يبين الحاجة إلى إدارة ضغوط الواقع السياسي، فلم يكن رفضه للدولة العثمانية، رفضاً لفكرة الخلافة، أو تغليباً للمصرية والعربية، بقدر ما كان ناجماً عن ضعفها وتهاونها، والحاجة إلى إصلاحها كأساس لدفع التضامن الإسلامي. فلم تكن الوحدة السياسية من وجهة نظر الإمام ممكنة بين الدول الإسلامية،

وهم على ما هم عليه من تخلف وضعف، بل رأى أن الإصلاح الشامل (أي الديني، والتربوي، والتعليمي بل والسياسي) هو الشرط المسبق لتحقيق هذه الوحدة. ولم تكن الوطنية المصرية، أو الجامعة الوطنية المصرية إلا ضرورة سياسية لمواجهة الاستبداد والاحتلال، وليست نقيضاً فكرياً أو شرعياً أو بديلاً لقيمة "الأمة" عند الإمام.

وإذا كان يبدو للبعض أن هناك تناقضاً بين الاعتبارين أكثر مما بينهما من تكامل وتقاطع إلا أن مسار خط فكر وحركة الإمام تجاه القضيتين السابقتين، (الاستقلال، الانفتاح على الغرب) لا يختلف عن نظائرها تجاه هذه القضية التالية.

مما يعني أن هناك اتساقاً بين موضع هذه القضايا في منظومة فكر الإمام؛ حيث يظل أمر أولوية الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي باعتباره غاية ووسيلة في نفس الوقت هو مفتاح تفسير كل ما يبدو متناقضاً في فكر وخبره حركة الإمام. فلم يكن الإمام يرى في ضعف الدولة العثمانية ضعفاً إدارياً يسهل علاجه، ولكن ضعفاً أخلاقياً يحتاج لعلاج طويل الأمد حتى يثمر؛ ولذا فهو لم يتقدم بمشروع لإصلاح التعليم في مصر فقط، بل تقدم بنظير له في القطر السوري، وآخر لإصلاح التعليم العثماني. كما أنه - شأنه شأن الكواكبي - لم يتخل عن فكرة الخلافة تماماً أو أسقطها، ولكن رأى إبقاءها - في ظل ضغوط الأمر القائم ولو في شكل سلطة روحية، مؤكداً أن إصلاح وتجديد الخلافة العثمانية (على أن تقف عند حدود السلطة الروحية) سيلعب دوراً في التضامن الإسلامي، ودفع حركة الترقى الشرقية للإمام.

إذن كان الإمام يريد تحقيق مهام سياسية، ولكن - كشأنه دائماً - من خلال مهام روحية ودينية وتربوية. بعبارة أخرى قدم الإمام مفهوماً للتضامن الإسلامي في سبيل الإصلاح الديني، بل وانطلاقاً من الإصلاح الديني ذاته، والاستفادة من قيام الدولة العثمانية في دفع عجلة هذا الإصلاح إلى الأمام^(١٣٢).

ولا أدل على ذلك التحليل السابق من حديثين للإمام مع رشيد رضا؛ أولهما^(١٣٣) عن رأيه في أسباب خوفه من استبداد السلطان عبد الحميد الثاني وظلمه: "إن أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين، لا لإدارتهم؛ فإن إصلاح الإدارة من بعده يسهل إذا كانت الأخلاق صالحة، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات من السنين، كما جر بنا في أنفسنا.. فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق، فلما وجدنا ريح الحرية وأردنا أن ننهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيح لنا

^{١٣٢} - المرجع السابق، الجزء الأول، ص ص ١١٣-١١٥.

^{١٣٣} - انظر النص في: المرجع السابق: الجزء الأول، ص ١١٧.

فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماعية كافية لأن نرتقي فيها ونكون أمة...".

أما الحديث الثاني^(١٣٤) فجاء فيه (١٨٩٧): "إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها..."

لكن.. لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءاً، فإنها سياج في الجملة، وإذا سقطت نبقي نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم، وهو المال، ونحن لم يبق عندنا شيء، فقدنا كل شيء. إن الدولة لديها رجال نبهاء درسوا وعرفوا كل شيء، ولكنهم أصيبوا بداء اليأس، فهم يائسون من كل خير وإصلاح، وهذا الداء قاتل، وصاحبه يهدم ولا يبني، لا ي نظر إلا إلى مصلحة شخصه.. وكيف نياس؟ وإن حالة أوروبا كانت شراً من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم؟! وأما أنا فإنني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام، لا يرجى منهم خير...".

وبالمثل فإن مفهومه عن "الوطنية المصرية" كان هو بمثابة تجمع المسلمين والمسيحيين واليهود ضد الإنجليز لمقاومة الاحتلال والاستعمار؛ والوقوف معاً من أجل الاستقلال. ولم يكن مفهوم الجماعة الوطنية المصرية على هذا النحو ولو في ظل الاستقلال الإداري لمصر عن الدولة العلية؛ يعني عدم الاعتراف بالسلطان خليفة للمسلمين، فبقدر ما كانت رؤية الإمام للخلافة، تقوم على ضرورة إعادة إقامتها على أساس روحي أكبر (لأن الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تتيح حافزاً للتقدم الثقافي)^(١٣٥) وليس الوحدة السياسية، طالما أن الإصلاح الديني والتربوي شرط مسبق لتحقيق هذه الوحدة - كما سبقت الإشارة - بقدر ما كان مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ينطلق من أسس دينية، وأيضاً ليس ضرورات سياسية فقط. فلقد ترتب، وفق تحليل البعض^(١٣٦): "إن موقف الإمام الذي اتخذه ضد وجود سلطة دينية في الإسلام... قد قاده إلى الإيمان بمدينة السلطة في المجتمع... ومن ثم اتخاذ الطابع القومي المدني، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني أساساً ومنطلقاً، وصيغةً لنظام الحكم في البلاد (وقد فصل في ذلك المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الإمام ١٨٨١)". هذا ولقد فرق الإمام بين ما هو وطني وما هو أجنبي؛ فالجامعة "الوطنية القومية تضم المصريين على

^{١٣٤} - انظر النص في: المرجع السابق: الجزء الأول، ص ص ٧٣٢ - ٧٣٤.

^{١٣٥} - انظر ما رواه ويلفريد بلنت بهذا الصدد، في:

- علي شلش، مرجع سابق، ص ص ٨٠ - ٨١.

^{١٣٦} - د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

اختلاف الأديان والمعتقدات، ولم ولن تكون جامعة الدين بين "نصارى" مصر و"نصارى" أوروبا أرضاً مشتركة بين هؤلاء وهؤلاء ترقى إلى جامعة الوطن والقومية".

إن د. محمد عمارة قد خلص من التحليل السابق إلى ^(١٣٧) "إن الشيخ قد انطلق من منطلق قومي في نظريته إلى الجماعة البشرية التي يتكون منها أبناء الوطن المصري، وحدد نطاق العقائد الدينية بحيث لا تؤثر تأثيراً سلبياً على الروابط القومية التي تجعل من المصري كل من يحترق أرض مصر ويتكلم لغتها ويضرب بجذوره الضاربة في أعماق هذا البلد الذي يعيشه". وبهذا يكون الإمام قد قدم مساهمة فكرية إسلامية مبكرة بشأن "المواطنة". ولكن على النحو الذي لا يجعل منها بديلاً كاملاً عن الرابطة العقدية بين المسلمين على مستوى الأمة، ولو على صعيد السلطة الروحية في ظل خلافة غير قادرة على ضمان الوحدة السياسية لضعفها الأخلاقي قبل المادي.

ولهذا أيضاً يمكن أن نفهم النقاش الذي دار حول مدى سعي الإمام لتأسيس خلافة عربية بديلة للعثمانية.

فإذا كان البعض ^(١٣٨) قرر أن أحد أسباب انتقاد علاقة الإمام بويلفرد بلنت هو اتجاه الأخير لإثارة النعرة القومية العربية ضد الخلافة العثمانية، ومطالبته بمشروع للخلافة العربية تتحالف مع الإنجليز، وإذا كان الشيخ رشيد رضا قد رفض الاتهام الذي وجه للإمام في آخر حياته بأنه كان يسعى لتأسيس خلافة عربية ^(١٣٩)، فإن الإمام في أحد نصوصه القصيرة تحت عنوان "العرب والترك" ^(١٤٠)، قد أشار إلى مسعى بلنت بأنه سعي لتأليف دولة عزيزة تجدد الحضارة العربية، وكان رد الإمام عليه حين استشاره (وفقاً للنص) هو: "إن العرب أهل لذلك، ولكن الترك لا يمكنونهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوروبا الواقفة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته. فقتل الرجل وترك ما كان عزم عليه من السعي".

^{١٣٧} - المرجع السابق، ص ١٠٩.

^{١٣٨} - د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ٤٤.

^{١٣٩} - المرجع السابق، ص ٩٠.

^{١٤٠} - د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ٧٣٥.

واستكمالاً لهذا الفهم لدى الإمام، نشير إلى ما سبق ذكره في موضع آخر من الدراسة عما صرح به خلال زيارته للندن أثناء نفيه خارج مصر، لإحدى الصحف، أن استبداد الأتراك لم يكن أسوأ مما أضحى عليه حال مصر في ظل الاحتلال^(١٤١).

الخاتمة:

لم تكن الدراسة مجرد دراسة تاريخية على ضوء طبيعة عصر الإمام، أو مجرد دراسة في التراث وكفى، ولكن كان للدراسة - كما جاء في المقدمة هدفين أساسيين، تحقق أولهما من خلال الجزئين الأول والثاني، أما الهدف الثاني، فتسعى هذه الخاتمة لتحقيقه، حيث أن الدراسة تستدعي منظومة فكر الإمام وخبرته للتذكرة والفهم أولاً على ضوء خصائص عصره ثم العبرة والقياس مقارنة بخصائص العصر الراهن للأمة مروراً بالمائة العامة المنصرمة منذ وفاة الإمام. ولذا فإن هذه الخاتمة تدور حول ثلاثة محاور:

الأول: التذكرة والفهم على ضوء نتائج دراسة الإشكاليتين الرئيسيتين (الديني/ السياسي، الداخلي/ الخارجي) في فكر الإمام في سياق خصائص عصره.

الثاني: متابعة المآل والمحصلة عبر مائة عام للإجابة على السؤال هل نجح مش روع محمد عبده؟ ما الذي تحقق منه وما الذي لم يتحقق ولماذا؟ وذلك على ضوء المسار عبر قرن.

الثالث: ما الدلالة المعاصرة أي ما هي العبرة الفكرية والعملية على ضوء خصائص الوضع الراهن وإشكالياته؟

أولاً: التذكرة والفهم والدلالة؛ نتائج الرؤية الكلية لموضع الإمام من عصره

من الملاحظ أن المحاور الثلاثة المشار إليها تغطي سياقات زمنية ثلاثة . ذلك لأن أحد أهم قواعد محاولة فهم الالتباس حول فكر الإمام وتفسيره ثم تفكيكه وإعادة بنائه هو التمييز بين السياق الزمني المحيط بالإمام، السياق الزمني المحيط بالقارئ أو الدارس، ومن القواعد الأخرى التمييز أيضاً بين النظرة الجزئية لأحد مكونات فكر الإمام والنظرة الكلية التي تجمع هذه المكونات في رؤية كلية . وهذا ما اجتهدت الدراسة لشرحه في الجزئين الأول والثاني، ألا وهو النظرة الكلية من مدخل العلاقات الدولية - ولا بد وأن تقدم لنا جديد.

وهذا الجدي يتصل - بصفة خاصة - بشرح مجال الالتباس الأساسي حول فكر محمد عبده وخبرته ألا هو التعاون مع سلطة الاحتلال . ومن واقع متابعة تحليل القضايا الثلاث يمكن طرح الرؤية التالية:

^{١٤١} - علي شلش، مرجع سابق، ص ٧٣.

لم يكن محمد عبده خائناً أو غير وطنياً أو مهادئاً لمصلحة شخصية؛ فهو الذي انضم للثورة العراقية رغم تحفظاته على منهج الثورات - عواقب الثورة المحتملة في ظل عدم الإعداد الجيد لها، وهو أيضاً الذي هاجم الاحتلال بقوة خلال فترة نفيه.

ولكن من ناحية أخرى وإن قبلنا فكرة أنه ناور بكرو مرصد الخديوي، أنه ميز بين إنجلترا كسلطة احتلال وبين الإنجليز كثقافة وحضارة إلا أن حديثه عن الغرب كان عملة ذات وجهين : الغرب مصدر الخبرة عن أثر الحرية والعقل، وضوابط النقل عنه حماية للدين حتى ولو باسم العلم من ناحية أخرى . ناهيك عن أن الإصلاح الديني ثم التربوي، هما سبيل وليس غاية، وبدونهما لن يتحقق الاستقلال أو الحرية أو حتى الوحدة الإسلامية. فإن القراءة الدقيقة في منظومة فكر الإمام تبين أنه أدرك أنه ليس بالإمكان مقاومة الاستبداد الداخلي والاحتلال الخارجي بدون إصلاح ديني يقود إلى إصلاح تربوي وتعليمي لأن جذور القابلية للاستعمار لا تكمن في الموارد المادية بقدر ما تكمن في الإرادات والعقول والأفكار بل وفي الوجدان أيضاً . وكان تشخيصه لهذه الأمراض واقتراحه للحلول بمثابة الخيط الناظم الرابط بين القضايا الثلاثة للعلاقات الدولية: الاستعمار، التفاعل الحضاري، الوحدة . ولذا فإن رؤيته عن الإصلاح هي في قلب ما هو سياسي . ومنظومة فكره هي منظومة سياسية يتقاطع فيها الداخلي والخارجي وذلك لأن تشخيصه لآفات الجمود الديني والتخلف التربوي والتعليمي تقوده إلى أسباب الجمود والتخلف والاستبداد والاحتلال، كما أن تشخيصه للإصلاح وأهدافه هو السبيل لعدم الغلو والتعصب وإعمال العقل كسبيل للقوة والعزة والحرية والاستقلال.

لما لا يجب أن ننسى أن الإمام بالأساس مصلح ديني، وإن تطورت خبراته عبر ثلاث مراحل، فلقد عاد للإصلاح . وهو قد عايش لحظة صدقه هائلة طالما حذر من وقوعها ألا وهي صدمة الاحتلال . وما أصعب عمليات الإصلاح في ظل أزمة والأمة على حافة الهاوية، فلا بد وأن تلتبس الرؤية من شدة الصدمة . وإذا كان المصلح شاملاً، شأن محمد عبده الذي قدم رؤية كلية حول جوانب عديدة، إلا أنه عند التنفيذ سرعان ما تلتبس الرؤية عن الأولويات من شدة الصدمة - كذلك سرعان ما يفتقد الوسائل والأدوات اللازمة عند تنفيذ الإصلاح وخاصة من الكوادر . ولذا يبرز السؤال قوياً في أذهاننا اليوم - ونحن نعتبر من خبرته، من الذي يحدد الأولويات وهل كانت الأولوية للإصلاح التربوي في وقت يحتاج الاستعمار البلاد؟ أم يصبح العمل الموازي من القاعدة ضرورة لإدارة الأمر الواقع؟

وأخيراً لم تكن الوحدة أو التضامن الإسلامي سبباً لمقاومة الاستعمار - كما طرح الإمام في مرحلة العروة الوثقى - ولكن أضحت بدورها مشروطة بتحقيق الإصلاح الديني والتربوي.

وبذلك يصبح الإصلاح التعليمي والتربوي من منطلق الإصلاح الديني - وهما جوهر منظومة فكر الإمام وخبرته - بمثابة المنطلق لحل المشاكل التي فرضها واقع قضايا العلاقات الدولية للأمة في عصر الإمام.

ثانياً: المآل والمحصلة عبر مائة عام:

كان للإمام مقولة، وإن لم تحظ بشهرة قولته في السياسة، إلا أنها لا تقل أهمية، وهي أنه بدون الإصلاح التربوي والتعليمي - ومن منطلق الإصلاح الديني - سيعود الاستبداد والاحتلال بعد كل ثورة.

كما أن فكر الإمام قد كشف أيضاً عن قضايا هامة في التغيير الاجتماعي وعلاقته بالخارج أو العكس أي أثر الخارج (احتلال أو تفاعلاً حضارياً) على التغيير الاجتماعي.

ومن هذه القضايا الأخذ بأسباب التقدم وليس ظواهره، لا يمكن لعملية إصلاح داخلي أو تفاعلي حضاري أن تقفز على الإسلام، العلاقة بين العلوم الحديثة والعلوم الشرعية، حوار الأديان، الاستعانة بغير المسلمين وضوابطه، إصلاح مؤسسات الأمة (الأزهر، الإفتاء، القضاء، التعليم، الأوقاف) في قلب عمليات الإصلاح بالتجديد وليس الاستبدال، وغير ذلك من القضايا التي ظلت تمثل تحدياً للأمة عبر قرن.

وبالنظر إلى الإشكاليتين الأساسيتين اللتان انطلق منهما تحليل الدراسة يمكن أن نتوقف عند بعض مما يبين كيف أن مشروع محمد عبده لم يحقق نتائجه بالرغم من كل امتداداته وتأثيراته الخارجية والداخلية. هذا وتثور بالطبع الاختلافات حول طبيعة التحديث ودرجته التي حاقت بالأمة الإسلامية عبر قرن، نظراً لاختلاف معايير التقييم بين الاتجاهات ذات المرجعيات المختلفة ولكن ما أقوم على طرحه الآن هو أنه وفق منطلق مشروع الإمام ذاته وجوهره والذي يمكن وصفه - وفق المصطلحات السارية الآن - "مشروع تربية مدنية من منظور إسلامي" فإن هذا المشروع لم يتحقق لعدة اعتبارات نوجزها فيما يلي:

فالإصلاح الديني لم يتحقق من خلال الربط الفاعل بالدنيوي ولذا فإن هدف حفظ الدين - خوفاً من تدخل السلطة السياسية الدنيوية وتلاعبها السياسي باسم الدين، وخوفاً أيضاً من عواقب صدمة الاحتكاك المباشر بالغرب - قد آل إلى حفظ بمعنى الجمود. ومن ثم وفي مواجهة ضغوط التحدي المزدوج من جانب الاستبداد الداخلي والخارجي على حد سواء لم يعد بمقدور الإصلاح الديني أن يقدم طريقاً مستقلاً وفاعلاً يقاوم هذين النمطين من الاستبداد ولو بالمانورة بأحدهما ضد الآخر.

ومن ناحية أخرى: لم يتدعم الإسلام الحضاري، كقاعدة لإصلاح المجتمع، بقدر ما تدعم بالتدريج الإسلام السياسي.

فإذا كان جمال الدين الأفغاني قد اتهم محمد عبده بأنه مثبط للهمم، وإذا كان تيار محمد عبده، وتيار مصطفى كامل قد اتهم كل منهما الآخر بعدم الوطنية، فكان هذا بمثابة بداية لمسار ممتد من الأخطاء التي وقعت فيه القوى الوطنية - باختلاف أطرافها الفكرية والسياسية عند ممارسة السياسات واتخاذ المواقف سواء ضد الاستبداد الداخلي أو الاحتلال والتدخل الخارجي . ومرد هذه الأخطاء أن حركة القوى الوطنية لم تنطلق من رؤية استراتيجية تجمع كافة أنماط الجهود وفق متطلبات الإصلاح الشامل الحضاري، وليس السياسي فقط، بحيث لا يبدو جانباً النضال الوطني على صعيد الإصلاح المجتمعي، وعلى صعيد النضال السياسي والعسكري - كما لو كان بديلين يستبعد أحدهما الآخر، في حين أنهما متكاملين متعاضدين يعكسان نوعاً من توزيع الأدوار الحميد الذي تتطلبه متطلبات بناء القوة الشاملة . إلا أن هذا النمط من الاستبعاد والإقصاء المتبادل، وإن لم نقل التنافس بين الأدوار النضالية السياسية والأدوار الإصلاحية، قد ظل ممتداً عبر مائه عام بعد محمد عبده، سواء على صعيد التيار الإسلامي أو غيره . فنجد على صعيد التيار الإسلامي فلقد تفرع إلى روافد فكرية وحركية تنغمس كل منها إما في النضال السياسي، أو الإصلاحي العقيدي والتربوي والمجتمعي، كما لو أن هذه المجالات منفصلة أو لا تمثل درجات مترابطة من الجهاد بمعناه الشامل، أو ليس من المفترض أن تصب مخرجات كل رافد في الأخرى وتدعم بعضها البعض، بل قد تتبادل هذه الروافد الاتهامات وبذا غاب مفهوم الإصلاح الإسلامي الشامل في مرحلة ما بعد الاستقلال تحت تأثير ظروف عديدة وحال الضعف الحضاري - بالرغم من ملامح تجدد عناصر القوة المادية دون تحقيق أهداف الحرية والاستقلال.

وفى ظل تجارب النظم الحاكمة في الدول القطرية ما بعد الاستقلال برزت أبعاد الوجه الآخر للعملة، لدى التيارات الأخرى: سواء القومية أو اليسارية أو الليبرالية ألا وهو علو أولوية السياسي والاقتصادي (سواء ضد الغرب أو إلحاقاً به) على حساب الديني أو التربوي التعليمي والمجتمعي. فجميع هذه التيارات لم تعتبر الإصلاح الديني منطلقاً مناسباً أو على الأقل حصرت في نطاق ضيق - لا يتعدى حدود الفرد - إن لم تكن قد استبعدته على الإطلاق على اعتبار أن توظيف الدين اجتماعياً وسياسياً هو مصدر التخلف والاستبداد.

ولذا فإن محصلة العمل الوطني - الذي شاركت فيه تيارات متنوعة تتنازع مرجعياتها بعضها البعض - عبر مائة عام لم يقد إلى تنمية شاملة أو حرية أو تحرير واستقلال كاملين . وكان هذا الوضع محصلة كل من المشروع الفكري والمشروع السياسي.

فعلى المستوى الفكري فإن هذا العمل الوطني لم ينطلق من استراتيجية كلية توظف الأدوار المتكاملة بين النضالي والجهادي والإصلاحي المجتمعي، في حين تتمثل أهم عوائق التنمية

والديموقراطية والاستقلال في عدم وجود رضا من الجماعة الوطنية على توجه أو مقصد أساسي للأمة (وأن يجمع في طياته مرجعيات متنوعة).

أما على مستوى المشروع السياسي فإن المحطات المفصلية في تاريخ النص ف الثاني من القرن العشرين تبين أنها لم تكن إلا مجرد مغامرات عسكرية أو سياسية قام بها قادة أو زعماء، بدون حسابات مصلحة رشيدة، وكانت أقرب إلى الهبات غير المدروسة، والتي وإن ادعت مقاومة الاستبداد والاستعمار في صوره الجديدة - إلا أنها لم تكن إلا نمط جديد من الاستبداد والاستعمار المحلى الذي فشل بالطبع في تجديد قوة الأمة الأصيلة أي تجديد مواردها وفكرها في آن واحد وفي ظل مرجعية أصيلة وعملية تجديدية في نطاق ثوابت هذه المرجعية وبتفاعل رشيد حضاري وليس إلحاق حضاري.

إن مآل خبرة المائة عام هذه لتؤكد على أمور ثلاثة وهي أن الإصلاح التربوي - الديني والإصلاح السياسي وجهان لعملة واحدة، أن جهود الإصلاح الحقيقية لا تحوز رعاية المحتل أو قوى التدخل الخارجية وكذلك قوى الاستبداد الداخلي، وأن مصالح هذه القوى لا تستقيم ودور فاعل للمكون الديني في عمليات الإصلاح. ونشير بهذا الصدد إلى طرح للمستشار البشرى يرى أن في ظل الوجود العسكري للاحتلال لابد وان يختل معه ميزان الأخذ من الوافد على حساب الأصيل . ولذا فإن الموجة التجديدية الثانية وتحدياتها "موجه محمد عبده وغيره " إلى الموجة التجديدية الثالثة (في بداية عشرينات القرن العشرين أي بعد ما يقرب من نصف القرن على الاحتلال) واجهت تحديات تبين نتائج اختلال ميزان الإصلاح - في ظل الاحتلال العسكري - حيث لم تعد التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي قاصرة على النخب بل أصبحت تنتسج وتنمو بسبب نظام التعليم الحديث الذي فصل علوم الدنيا عن علوم الدين.

بعبارة أخرى: فإن مسار خبرة الإصلاح الإسلامي بعد صدمة الحملة الفرنسية، مروراً بالبعوث إلى الخارج والمدارس التبشيرية وصولاً إلى الاحتلال وما بعده، ومن ثم نتائج هذه الخبرة المحدودة حتى الآن (بيومي ص ٢٧) لتبين كما يرى البعض : فقدان الميزان الإسلامي العصري للتعامل مع التيارات الحضارية الوافدة لتأخذ طابعاً إسلامياً قومياً مميزاً . فهذه هي الإشكالية التي تصدى لها الإمام منذ مائة عام، ولكن لم ينجح ورثة مشروعه في تحقيقها . مما يدفع السؤال : لماذا؟

ولهذا كله برزت الملامح التالية بصورة تدريجية متصاعدة عبر القرن:

- علو السياسي على حساب التربوي والعلمي.
- استيراد نماذج التربية والتعليم جاهزة باسم الانفتاح والتفاعل والاستفادة من خبرة الآخرين، وبانفصال كامل عن الدين مما كرس فجوة العلاقة بين العلوم الدنيوية والعلوم الإسلامية.

- سيادة عناصر القوة الشكلية الخطابية في ظل استبداد الدولة المركزية بعد الاستقلال، وهى التي ورثت ممارسات القصور الملكية المستبدة وسلطة الاحتلال، وجففت منابع الإرادة والعقل والوجدان، فتكررت خبرة محمد على في التحديث التي أدانها محمد عبده لعدوانها على ما يتصل بالإنسان شخصية وإرادة وعقلاً.
- تصاعد تنازع المرجعيات لحساب الوافد الذي تمكن من جراء الضعف المادي، وما فتأ يستغل تفوقه المادي لتحقيق غلبه دينية وثقافية .
- قطرية الحلول واجتزائها من إطار الأمة.

بعبارة أخرى؛ كان مجمل منظومة فكر وحركة الإمام - كما اتضح من فكره عن الإصلاح الديني وعن ضوابط العلاقة مع الغرب، ومن رؤيته عن الأمة الإسلامية وحقائق العلاقة بين شعوبها وحكامها، يبرز أنه كان يريد إصلاح النموذج الحضاري الإسلامي وعدم استبداله فلقد كان يريد إحياء وإنهاض الأمة الإسلامية من منطلق تجديد ذاتي وتفاعل حضاري منفتح على العالم في نفس الوقت، كان يريد استدعاء الفهم العقلاني للإسلام وتحريره ممن خط فوه باسم الحفاظ عليه، أي الذين من فرط خوفهم على الإسلام قد فرطوا في سنن الله أي مقتضيات جعله قوة دافعة ومحركة للأمة من أجل النهوض ومن أجل الشهود . فلقد كان هو الإمام الذي أدرك ما وصل إليه حال الأمم الأخرى من نهوض، فأراد أن يأخذ بيد أمتة من داخل أسوارها وبإطارها المرجعي الإسلامي، لتلحق بهذه الأمم الأخرى، ومن خلال تفاعل حضاري واع تحدده سنن الله أيضاً في الاجتماع البشري والعمراني إلا أن المال عبر قرن لم يحقق للإمام مرامه.

ثالثاً: ما الدلالة الآن؟ وبما نحتفي؟

ومن ثم وبعد مائه عام من رحيل الإمام محمد عبده - واستكمالاً لما جاء ذكره في مقدمته الدراسة- فإن واقعنا المعاصر يتسم بالتعقيد والتشابك الكبير بين الداخلي والخارجي، بين الثقافي والسياسي، بين الديني- التربوي- التعليمي وبين السياسي، وعلى نحو أبرز وبقوة الآن وأكثر من أوقات سابقة - حديث الإصلاح، الذين بين وبطريقة أكثر ظهوراً إشكالية العلاقة بين الديني / والسياسي سواء الداخلي أو الخارجي (تجديد الخطاب الديني بين دوافع ومبررات ومجالات الداخل والخارج) وكذلك العلاقة بين التربوي - التعليمي والسياسي الداخلي (التربية المدنية كشرط أو كداعم للتحويل الديمقراطي) وأخيراً العلاقة بين أنماط التفاعل الحضاري (حواراً أو صراعاً من أجل التجديد الذاتي أو الإلحاق والتبعية الحضارية) وبين آفاق الاستقلال وبناء منظومة القوة الشاملة، حيث أضحي حوار الثقافات أو صراعها في صميم الفعل السياسي داخلياً وخارجياً.

بعبارة أخرى، أضحت قضية الإصلاح في قلب قضايا العلاقات الدولية الراهنة للأمة الإسلامية أي في قلب المتطلبات الداخلية لإحياء الأمة والخارجية النابعة من صميم وضعها في

النظام العالمي وعلاقاتها مع نظمه الفرعية ناهيك بالطبع عن نظامه السائد (في ظل الهيمنة الأمريكية) ومهما بدا لنا من بروز البعد العسكري في الحرب العالمية على الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية - وحلفاؤها- ومهما بدا لنا أيضًا من ظهور البعد العسكري في نمط جديد هو الأعمال الإرهابية أحيانًا وأعمال المقاومة ضد الاحتلال والهيمنة أحيانًا أخرى لمواجهة مشاريع الهيمنة الأمريكية الصهيونية ليس على العالم العربي والإسلامي فقط ولكن العالم برمته، فإن البعد الديني، الثقافي، الفكري، التربوي والتعليمي يحوز أولويته أيضًا باعتباره دافعًا أو مبررًا أو أداة سواء للهيمنة أو لمقاومتها.

ومن ناحية أخرى، وإن بدا لنا أننا نتكلم عن دول عربية ومستقلة (لا تضاهي حالة الاحتلال منذ مائه عام)، إلا أننا في الواقع نعيش حالة احتلال عسكري جديد وحالة استعمار في مرحلة ما بعد الاستعمار الجديد، وفي ظل وضع فكري وثقافي مجتمعي ليس أقل تأزمًا مما كان قائمًا منذ مائه عام، حقيقة زادت المؤشرات الكمية عن التعليم والصحة ... وغيرها من مؤشرات "التحديث" إلا أن الأثر على مضمون فكر وعقل ووجدان الأمة كان واهيًا، بدليل تقلص علامات إرادة الفعل القوية المعارضة والمناهضة للاحتلال الداخلي والهيمنة الخارجية والتي كان يجب أن تترجم نفسها في حركة واسعة على صعيد الشعوب وليس صعيد النخب فقط.

ولذا ومع صعود ملامح النضال السياسي والجهاد العسكري في أماكن متفرقة من الأمة ترتفع أيضًا من جديد ملامح للنضال الإصلاحي الديني - الثقافي - التربوي التعليمي، وبذا ألا يمكن القول أن الدلالة التاريخية لعصر محمد عبده تتكرر - من جديد- بعد مائه عام ولكن في ظل سياقات وطنية وإقليمية وعالمية مختلفة؟ وهذه السياقات وإن أفرزت تحديات متجددة إلا أنها تظل تعكس ثبات المضامين في ظل أشكال متغيرة . فما نحن الآن نعيش : تدخل أجنبي متزايد باسم حماية الأقليات وحقوق الإنسان والديموقراطية، وهو في الواقع من أجل مصالح استراتيجية كبرى، خطاب ديني مازوم كجزء من أزمة مجتمعية وسياسية شاملة في ظل استماتة النظم القائمة للبقاء باسم مسئولية الإصلاح، تجريم مقاومة الاحتلال والاستيطان والاعتداء على الإسلام ورموزه باسم محاربة الإرهاب، تفكيك كل رابطة من روابط الانتماء والتماسك الداخلي الإقليمي عبر أرجاء الأمة على نحو يشيع مخاطر التجزئة على مستوى الوطن الواحد أو الدولة الواحدة..

ولهذا كله تبدو أهمية إعادة قراءة منظومة فكر وحركة الإمام للتذكرة والعبرة والنصح، في سبيل استراتيجية شاملة، ليس للنهضة أو الإحياء أو التجديد، ولكن ربما لأمر جلل أكبر من هذا هو حفظ الأمة، ليس بتجميدها - ولكن حفظ بقائها حتى يتيسر نمائها، ذلك لأن الأمة تتعرض لعملية إفناء منظمة يشارك فيها الداخل والخارج على حد سواء، ولذا أتساءل لماذا لا يحظ الداعون إلى الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي، من منظور حضاري - من اهتمام بمثل ما

حظي به "المدعويين" بالإرهابيين من جانب "الاحتلال الداخلي أي سلطة الاستبداد من الداخل، وسلطة الهيمنة الخارجية.

فإن إصلاح الأمة لن يتحقق بإصلاح سياسي أو اقتصادي فقط ولكن بإصلاح مجتمعي شامل، في قلبه الإصلاح الديني والتعليمي - كما شخص محمد عبده - مقتضيات الحاجة إليه وسبل تحقيقه. فهل يتيسر ذلك الآن أم هو ضرب من المثالية أو القيمية التي لا تنظر من النظر بالقدر الذي يظفر به الواقعية البراجماتية المادية، تلك التي لا ولن تقود بمفردها سواء من جانب النظم أو القوى المعارضة (الإسلامية وغيرها) - لإصلاح رشيد وجذري، بقدر ما سنقوم ببعض الأعمال "التوقعية" التي لن تغني من جوع.

• ولكن كيف لجوهر الإصلاح - الذي قدمه الإمام - أي الإصلاح كشرط لفاعليه النضال السياسي الرشيد والجهاد العسكري المثمر - وليس كبديل لهما - كيف له أن يتحقق في ظل احتلال عسكري أمريكي واحتلال ثقافي وتعليمي أمريكي في آن واحد، وهو الاحتلال المزدوج الذي يتحالف سرًا وعلمانية مع نظم قائمة باسم الإصلاح (المجتمعي) والتحول الديمقراطي (النظام السياسي)؟

• إن هذا النمط من الإصلاح، لا يمكن أن يتم بتعاون مع سلطة الاحتلال (حتى لا نكرر خطأ الإمام) ولن تقوم به النظم القائمة - طوعًا واختيارًا - لأن في إثماره الإيجابي نهاية لتسلطها، كما أنه ليس بديلاً عن المقاومة المسلحة الرشيدة التي لا تنزلق إلى مزالق العنف العسكري - غير الشرعي وغير الإنساني، ولكنهما سبيلان متكاملان يجب أن يصب كل منهما في الآخر، فلا يظلاً متوازيان بلا لقاء . ولذا فإن عملية الإصلاح المطلوبة المجتمعية الشاملة، ليست مهمة الحكومات والقادة السياسيين والحزبيين فقط ولكنها أساساً وابتداء مهمة قادة الفكر والمجتمع الأهلي بمؤسساته المختلفة، وليس باعتبارها في صراع مع الدولة (وفق المنظور الواقعي عن وظيفة المجتمع المدني ودوره) ولكن باعتبارها ذوات دور مواز لدور النظم والمؤسسات الرسمية ووظائفها. فمهما استمسكت هذه النظم بالبقاء والاستمرار مدعيه أنها قادرة على الإصلاح، ومهما كانت درجة خضوعها لتدخلات وضغوط خارجية باسم الإصلاح أيضاً فإن خبرة المائة عام المنصرمة لتبين أمرين يجب التمسك بهما:

• أنه لا إصلاح رشيد في ظل سلطة احتلال أو في ظل نظام قاد إلى الفساد والتدهور وما زال يتمسك بقدرته على الإصلاح، بل أنه لا إصلاح رشيد يكون مصدره سلطة احتلال أو سلطة استبداد كما لا يمكن تصور إمكانية إجراء إصلاح ديني - تربوي رشيد في ظل غياب إصلاح سياسي داخلي واستقلال فعلى . ويزداد هذا الأمر إلحاحاً مع اتجاه التدخل الخارجي - الصريح والضمني - إلى المطالبة بإصلاح ديني وإصلاح تعليمي وثقافي، وهو إصلاح ذو أهداف ومضامين يستجيب لتصورات الغرب عما يجب أن تكون عليه مجتمعاتنا، ويتم طرح أهداف هذا

الإصلاح ومضامينه والسعي إلى فرضها في ظل أوضاع لا تعبر عن تفاعل حضاري مع الغرب -كما كان يطمح محمد عبده- ولكن عن حالة من الإلحاق الحضاري بل والاستلاب الحضاري.

- وأنه لا إصلاح رشيد منقطعاً عن المرجعية الإسلامية للأمة فبقدر ما يمكن أن تصبح هذه المرجعية مصدرًا لقوة تعبوية من أجل العمران ومقاومة الاستبداد والفساد بقدر ما هناك حاجة ماسة وضرورية لصياغة مشروع حضاري محدد الأبعاد والسياسات والإجراءات، يستجيب لمتطلبات تجديد الدنيا بالدين، بعد أن ثبت عبر أكثر من مائتي عام فشل محاولات التجديد بانقطاع عن الدين.

إذن ألا يمكن على ضوء كل ما سبق أن نتساءل ما دوافع وما مبررات كل الاتجاهات الفئوية والسياسية الرئيسية من الاحتفال بذكرى مرور مائة عام على رحيل الإمام محمد عبده؟ ولهذا، أعود وأقول لماذا نحتفل بالإمام اليوم بعد مائة عام، هل يحتفي به الليبراليون والعلمانيون ليذكروا الإسلاميين أن الإمام قد أعلى من صوت العقل وقد دعا للفصل بين الدين والسياسة وأنه قال أن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية، وذلك في وقت تتردد فيه وبقوة مقولات تحديث الإسلام، الإسلام المدني، الإسلام العلماني ..؟ وما فائدة تراث الإمام بالنسبة لهذا التيار؟ هل مزيد من الإبعاد والتقيد لدور الإسلاميين في هذه المرحلة الانتقالية من التحولات الاجتماعية والسياسية، التي تفصح عن مرحلة جديدة من الصحوة الإسلامية المعاصرة، أي الصحوة السياسية، وليس الدينية- المجتمعية- الاقتصادية فقط- على اعتبار أن القوى الإسلامية، سواء المحجوبة أو الظاهرة- تلعب دوراً فاعلاً بين قوى الحراك السياسي والمجتمعي الآن في عدة دول إسلامية؟ أم هل يحتفي به الوطنيون ليذكروا بعواقب التعاون مع سلطة الاحتلال -مهما كانت المبررات والدوافع لمواجهة الاستبداد السياسي أو الجمود الديني التقليدي- أم هل يحتفي به الإسلاميون ليذكروا بأهمية الإصلاح الديني وأهمية المرجعية الإسلامية كمنطلق أساسي من منطلقات التغيير والنهوض بحال الأمة الإسلامية، على اعتبار أن الخطأ ليس في المرجعية ذاتها، بقدر ما أن المسؤولية تقع على نمط فهم المسلمين لها واجتهادهم انطلاقاً منها في ظل متطلبات العصر؟ أم ليذكروا أيضاً بأن مسار خبرة المائة عام الماضية التي انحرف فيها مسار "الإصلاح الرسمي" عن متطلبات تفعيل دور الدين في المجتمع والسياسة، متجهًا نحو ما يسميه البعض "تأميم السياسة للدين" في مقابل المصطلح الغربي عن النطاق الخاص الذي يجب أن يظل الدين تابعاً فيه لا يخرج منه إلى النطاق العام حتى لا ينال - وفق هذا الاتجاه- من مقتضيات المواطنة؟ أم ليذكروا أيضاً بما أضحى عليه دور الأزهر وقادته وهو دور للحفاظ على الوضع القائم، وأنه قد آن الأوان لدور إصلاحي لا بد وأن يتعدى نطاق إصلاح الأزهر ومؤسسات الأمة إلى بعث الحياة في المجتمع والأمة، وفي مواجهة التخلف، وفي مواجهة الاستبداد، وفي مواجهة التجزئة وفي مواجهة التدخل الخارجي وما بعد الاستعمار (أي الاستعمار في مرحلة ما بعد الاستقلال وما بعد

الاستعمار الجديد). فلقد آن الأوان في ظل "أيدولوجية" تجديد الخطاب الديني الذائعة الصيت منذ ٢٠٠١/١١/٩ أن يتحقق هذا التجديد ليس لمجرد مكافحة الإرهاب وفق مواصفات الأمريكية، ولكن للعمران ومقاومة الاستبداد وفق مواصفات احتياجاتنا الوطنية.

فهذه هي نتائج القراءة لدور الإصلاح الديني الذي أراده الإمام فهذا الإصلاح الذي يكون منطلق وأساس وقاعدة لإصلاح تربوي وتعليمي شامل تكمن فيه حلول مشاكل قابلية الأمة للاستعمار والاستبداد والتخلف والتجزأة فهذه المشاكل من قبيل العرض وليس من الأصل، أنه الإصلاح الديني اللازم لتربية مدنية من منظور إسلامي ما أوجنا إليها، وتتفق عليها كل الاتجاهات (وإن اختلفت بالطبع حول درجة وطبيعة موضع الدين منها) وحول علاقتها بالإصلاح السياسي (شرط مسبق أو عملية موازية أو متقاطعة).

إن هذه الخاتمة تصل بنا للقول:

إن ميزان المشروعات الإصلاحية والحكم عليها في تاريخ الأمة ليس بالأمر السهل وخاصة في ظل مراحل التأزم؛ فإن الالتباس الراهن حول محمد عبده كان ناجماً عن عدم تقديم إجابات حاسمة طوال قرن من خبره الأمة، عن أهم الإشكاليات التي تواجه عملية نهضتها وتجديد قوتها ألا وهي: هل يمكن الفصل بين الإصلاحي الفكري والنضالي السياسي والعسكري، وهل يمكن للإصلاح أن يتم في ظل وطأة الاستبداد الداخلي والخارجي؟

ولذا وجب علينا الآن أن نتعلم طرح الأسئلة الصحيحة وتقديم الإجابات الشافية التي تحدد الأولويات من حيث مناط الحركة المطلوبة، والتي تأخذ في الاعتبار أهمية التمييز بين السياقات المحيطة وبين المآلات بعد فترة لاحقة، كما تولى الأهمية للفارق بين دلالة الجزئي والكلّي. إن الدراسة السابقة، نأمل أن تكون منوال ننسج عليه لدراسة نماذج أخرى من الفكر السياسي للعلاقات الدولية في الإسلام، بحيث نزيل دراسة كل نموذج من نماذج هذا الفكر (في عصوره المتتالية ومناطقه المتنوعة عبر الأمة) نزيلها بمجموعة الإشكالات التي لم تقدم لها إجابات شافية ولم يتم تخطيط تنفيذها بفعالية طوال قرنين من عمر الأمة، هما قرناً الأزمة الحديثة التي وصلت إلى حد دفع البعض للقول هل نعلن موت الأمة، أم كيف يكون الإصلاح ممكناً والأمة على حافة الهاوية؟.

والحمد لله

نوفمبر ٢٠٠٥