المفاهيم الدينية ومسايرتها لأحكام العقل من منظور الإمام محمد عبده

د. زاهد خلف روسان

كلية الآداب – جامعة اليرموك

ABSTRACT

This research deals with Muhammad Abduh's attitude towards a group of religious concepts as to their analysis and explanation showing their correspondence to the rules of reason. In this sense these concepts become more factors for freedom than restrictions on man's action . Among these concepts are fate, man's voluntary actions , mono theism , polygamy , reformation of education , civil authority in Islam and others .

Abduh's goal behind this all was the liberation of Islam from traditional burdens and superstitions , and the coordination of Islamic beliefs in the light of modern thought , siding there by reason where ever there is a problem to solve . This makes him a clear extension of the Mutazila school .

الملخص :

يتناول هذا البحث موقف الإمام محمد عبده تجاه طائفة من المفاهيم الدينية من حيث تحليلها وتوضيحها لتظهر مسايرتها لأحكام العقل ، ولتصبح عوامل لحرية الإنسان وليست قيوداً تكبّله . ومن هذه المفاهيم نذكر : القضاء والقدر ، وأفعال الإنسان الإختيارية ، والتوحيد ، وتعدد الزوجات ، وإصلاح التربية والتعليم ، والسلطة المدنية في الإسلام وغيرها .

وكان يهدف محمد عبده من وراء كل ذلك ، تطهير الدين الإسلامي من قيود التقليد والخرافة وتنسيق المبادئ العقائدية الإسلامية في ضوء الفكر الحديث، والإنتصار دائماً لحكم العقل كلما أشكل الأمر ، مما يجعله هو ومدرسته الفلسفية امتداداً صريحاً للمعتزلة .

مقدمة :

عاش محمد عبده (١٢٦٦هـ/١٨٤٩م - ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م) [١] في "عصر بلغت فيه الشعوب الغربية طوراً جديداً من الحياة قوامه العلم والفن والصناعة ، وهدفه الفتح والسيادة والغلبة ، في حين كانت بلاد الشرق وبلاد العرب، تضم شعوباً جاهلة متفرقة ضعيفة ، تخضع للمستبدين وتثير طمع الفاتحين"[٢] . أما أن الشعوب العربية جاهلة فبسبب سيطرة الخرافة في فهم النلس للظواهر والأحداث ، فضلاً عن التقيد بالنص المنقول ، الذي يفرض نفسه على الدارسين فرضاً ، بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ التفكير المستقل ، إلاّ أن يعلّقوا على النص بشروح ، ثم على الشروح بشروح ، وهلم جرا ، وهكذا تحولت كتب (التوحيد) - على سبيل المثال - خلال العصر "المملوكي - العثماني" إلى "متون" و "حواشي" تمتلئ بالجدل اللفظي العقيم ، وتغرق عقل هذه الأمة في طوفان من القصص الخرافي والإسرائيليات .

أما أنها ضعيفة فبسبب تفرّق كلمتها وظلم حكامها واضطهادهم لشعوبهم ، وطغيان بعضهم على بعض ، مما يعني غياب الحرية والمساواة والعدل ، الأمر الذي أدى في النهاية إلى أن تكون البلاد العربية الإسلامية ساحة لمطامع الغرب من أمثال الإنجليز والفرنسيين وغيرهم .

وكانت هذه الحالة المأساوية تستدعي الاستنفار والتحدي وتجميع كل القوى والمقومات ، وهكذا تدافعت إلى الساحة العربية - الإسلامية عدة طروحات من عدة علماء ومفكرين ومنظّرين :

فريق رأى الخلاص في السياسة فثار ونادى بالوطنية حيناً ، وبالقومية حيناً آخر ، مستخدماً في الغالب الإسلام مقولةً ثورية ، أقول ثار هذا الفريق واتهم غيره بالعمالة والخذلان والجبن .

وفريق رأى الخلاص بتقليد الغرب فتسلم زعامة التقدم ونادى بالتطور والتجديد على وفق أسس العلم وحده ، ووصف الآخرين بالرجعية والظلامية .

وفريق رأى الخلاص في الدين ولكن على وفق منهج عقلي سبيلاً لتجديد حياة الشرق والشرقيين[٣] . وكان من هذا الفريق الإمام محمد عبده – موضوع بحثنا – الذي دعا بصوت عالٍ إلى تحرير عقل الأمة العربية – الإسلامية من قيود التقليد والخرافة ، وأثر ذلك في التنوير والنهضة اللذين جعلا العرب والمسلمين يتجاوزون عصورهم المظلمة إلى رحاب عصرهم الحديث . كما دعا في الوقت نفسه إلى التحرر السياسي من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة ، والتصدي له عن طريق الإصلاح التربوي والتعليمي المستند إلى الدين، ولكن بعد تجديده .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : ما مدى إسهام الإمام في إبراز نصوة الإسلام للعقل كي يهزم التقليد الذي قتل روح الريادة والمخاطرة والإبداع في الأمة؟

ويجيب الباحث على هذا السؤال باستعراض المفاهيم الدينية ومعرفة مدى مسايرتها لأحكام العقل من منظور الإمام محمد عبده .

المفاهيم الدينية ومسايرتها لأحكام العقل من منظور الإمام محمد عبده :

سار محمد عبده على نهج أستاذه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧م) من حيث الإحتكام إلى العقل في كل خطوة يخطوها . فقد كان الأفغاني يقول بأن الدين الإسلامي يطالب المؤمنين به بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم ، وكلما خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل ، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج

العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وأنطفاء نور البصيرة[٤] .

وكان هذا نفسه هو الأساس الذي أقام عليه الإمام محمد عبده فكرة الفلسفي، إذ كان أهم ما أهتم به هو أن يوضح العقائد الأساسية في الإسلام توضيحاً يبيّن أستنادها إلى منطق العقل ، فتراه في كتابه "الإسلام والنصرانية" يفصّل القول في الأصول ، التي يقوم عليها الإسلام ، يجعل الأصل الأول لهذا الدين هو "النظر العقلي" والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح ، "فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل ، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته ، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه ؟"[٥] .

ثم يجعل الأصل الثاني للإسلام "تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض" وفي شرح ذلك يقول : ".. أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دلّ عليه العقل ، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله في علمه ، والطريق الثاني : تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[٦] .

وعلى هذا النحو راح الإمام يعدّد بقية أصول الإسلام ، لينتصر دائماً لحكم العقل كلما أشكل الأمر ، مما يجعله هو ومدرسته الفلسفية امتداداً صريحاً للمعتزلة، ولم يقتصر الأمر عنده على ذكر مبادئ عامة ، بل أخذ في مقالاته يطبق تلك المبادئ على موضوعات خاصة ، كالقضاء والقدر ، وأفعال الإنسان ، ومسألة التوحيد ، وتعدد الزوجات ، وإصلاح التعليم ، وغيرها .. ونشير فيما يلي إلى طريقته في التفكير ومدى إسهامه في تطبيق المنهج العقلي على تلك الموضوعات.

القضاء والقدر :

وهو جانب من العقيدة الإسلامية ، كثيراً ما أتخذ حجة على تأخر المسلمين، كما أنه كثيراً ما كان مقيداً لمن أساء فهمه من المسلمين ، وهكذا يبين محمد عبده كيف أن هذا الاعتقاد هو نفسه الأعتقاد في الرابطة السببية بين

الحادثات ، على أن الإنسان قد يستطيع أن يرى من الأسباب ما هو حاضر لديه، لكن قد يمتنع عليه إدراك بقية التسلسل السببي في تتابع الحوادث ، وسواء أدركه أو لم يدركه ، فليس في القول بقيام الرابطة السببية ما يجوز أن يكون موضع أتهام، فقوام العلم نفسه هو هذه الرابطة في وقوع الحوادث ، ولا ضير علينا في أن نتصور الإرادة الإنسانية نفسها حلقة من حلقات السلسلة السببية ، إذ الإرادة متوقفة على إدراكنا لما يقع مما يؤثر في حواسنا ، أي أنها تنبني على علم بما هو حادث ، وما هو حادث مرتب مدبر .

إننا إذا ما خلّصنا الأعتقاد بالقضاء والقدر من شناعة الجبر ، وجدناه اعتقاداً يحفز الإنسان على الجرأة والإقدام ، ويخلق فيه الشجاعة والبسالة ، إذ هو اعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المكاره ويدعوها إلى الجود والسخاء ، بل يحملها على بذل الأرواح في سبيل الحق ، فأنظر إلى هذا الاعتقاد الواحد لو أقمناه على منطق العقل ، كيف يؤدي بنا إلى حرية في مجال العمل ، على أنه إذا أسيء فهمه أدى إلى التواكل والخنوع[٧] . وهذا يعني كله الأخذ بالأسباب والتماس الوسائل ونبذ الكسل وحب الراحة . يقول محمد عبده : "إذا هاجم اليأس قلب امرئ من مطلوب يطلبه ، أو قامت العقبات دون مرغوب يرغبه ، قام الإيمان بالقضاء والقدر ، والاعتماد على معونة صاحب الحول والقوة ، يفتح له الأبواب المغلقة ، ويذلل لمصائب الشديدة ، فيأخذ العدة من حيث أمر الله باتخاذها . فالتاجر الذي يخشى الخسران ، أو تلف البضائع في البحار ، أو يخاف الخطر في الأسفار ، أو ما أشبه ذلك ، إذا تصور أن كل شيء بقضاء وقدر ، وأن الرزق مقسوم ، والأجل محتوم ، نهض إلى العمل ، بعد أن يهيئ وسائله ، ويسأل عما يجهل منها من له بها علم ، ويتبع سنة الله سبحانه وتعالى في استعمال العقل وجميع وسائل قوى النفس فيما وهبت له ، فيقوى بعقيدة القدر على الكسل ، وينزع إلى العمل[٨] .

فالإنسان إذن في نظر محمد عبده عامل قبل كل شيء ، ولا محيص له عن أن يعمل لنفسه ولغيره ، ذلك لأنه غير مستقل بما يكفي لحفظ بقائه ، ولابدّ له من الاستعانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما ، ولا شك أن عمل الإنسان عمل واعٍ ، فهو يعمل بيده ولكن بتوجيه من العقل . وهكذا يؤكد الإمام على أنه "لا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم ، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم في عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم وخلوص العمل من العوج والرياء"(٩) .

هكذا تناول الإمام طائفة من المفاهيم الدينية بالتوضيح الذي يجعلها حوافز للنشاط والعمل ، فمن قبيل ذلك أيضاً فكرة التعارض الظاهري بين إرادة الله الكاملة وعلمه الكامل من جهة ، وإرادة الإنسان من جهة أخرى ، إذ يتساءل المتسائلون في هذا الصدد : أتجوز للإنسان حرية يفعل بها ما يريد ، حين يكون الله قد علم علماً سابقاً بكل ما سيقع على طول الزمان ؟ ويتصدى الإمام لهذا السؤال في كتابه "رسالة التوحيد" ليزيل عن موضوعه ما يكتنفه من غموض ، حتى لا يكون سبباً في تعطيل قدرات القادرين على العمل المنتج ، فيقول في فصل عنوانه "أختيار الإنسان" : إن الله هو الذي قدّر أن يجيء الإنسان مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره ، وكون علم الله محيطاً بما يقع من الإنسان بإرادته ، لا ينفي أن يكون الإنسان حراً فيما يعمل وما يدع ، لأن العلم السابق بما سيقع هو كعلم صاحب القضاء في الدولة أن العمل الفلاني إذا وقع حلّت بفاعله العقوبة الفلانية ، وأن ذلك ليكون معلوماً عند فرد من الناس ، ومع ذلك تراه يقدم على عمله ، فأنكشاف الواقع للعالم لا يصح - في نظر العقل - ملزماً ولا مانعاً(١٠) . ويواصل الإمام تحليله لهذه المسألة الشائكة فيؤكد أن كون الإنسان مخيّراً لأفعاله لا ينتقص من إيمانه ، لأن الطريق الصحيح في نظره هو الاستدلال وليس الاعتقاد فقط (أي التقليد الأعمى) ، فالإنسان عند الإمام مخيّر لأفعاله معتقد في الوقت نفسه بأن علم الواجب (أي الله) محيط بمدارك هذا الاختيار وأسراره وكنهه .

أفعال الإنسان :

يقول الإمام بصدد أفعال الإنسان وحرية الإرادة واختياره لأفعاله : "كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الإختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعدّ إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل"(١١) .

يستشف من هذا القول أن الإمام يقسم الأعمال الإنسانية إلى قسمين : الأولى اختيارية خاضعة وموجّهة لإرادة الإنسان وعلمه ، والثانية غير إختيارية أو إجبارية لا يعرف كنهها ولا يتحمل نتائجها ، كقوله : "وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يُحكّم النظر في تقدير فعله ... وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك ، إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره ، دخل فيما لقي من مصير عمله"(١٢) . يقصد من وراء ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن من وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته ، فإن كان قد هداه البرهان وتقديم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد ، يصرّفه على مقتضى علمه وإرادته ، خشع وخضع ، وردّ الأمر إليه فيما لقي ، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي . بمعنى أن المؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكوّن الكائنات أسمى من قوى الممكنات ، يشهد كذلك بالبداهة أنه في أعماله الإختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله(١٣) .

فالإمام محمد عبده كما يعترف بعملية اختيار الإنسان لأفعاله ، يعترف في الوقت نفسه بتأثير القدرة الإلهية في هذه الأفعال من أجل إنجازها ، ولكنه يشدد على قدرة العقل الخالق لأفعال الإنسان والمقوّم لها ، ومن أنكر دور العقل في هذه فقد أنكر دور الإيمان ، ومن ثم من ينكر دور العقل فلا إرادة له ولا اختيار ،

يقول بهذا الصدد : ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذي شرّفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه . أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وقدرته ، وبين ما تشهد به البداهة من علم المختار فيما وقع عليه الإختيار ، فهو من طلب سرّ القدر الذي نُهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه"[١٤] . كما يستبعد الإمام وجوب الإشراك في الاعتقاد بحرية اختيار الإنسان لأفعاله ، وخلص إلى أن الإشراك لا يكون إلا بالاعتقاد بأن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وانتهى إلى تقرير أمرين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية :

الأول :

أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته ، لذلك ينفي الإمام ما ينسبه الإفرنج إلى المسلمين من أن سبب أنحطاطهم الحالي يرجع إلى تمكّن عقيدة القضاء والقدر فيهم ، ويقول : "إنه لا يوجد مسلم في هذا الوقت من سنّي وشيعي وإسماعيلي وزيْدي ووهّابي وخارجي ، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كلّ من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب ، وهو مناط بالثواب والعقاب عند جميعهم"[١٥] .

الثاني :

أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات ، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده ، وأن لا شيء سوى الله يمكن أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . جاءت الشريعة لتقرير ذلك ، وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقة في توفيقه إلى إتمام عمله ، بعد إحكام البصيرة فيه ، وتكليفه بأن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده ، بعد أن يكون قد افرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل[١٦] .

أما عن الأفعال وقبحها ، فيرى محمد عبده – على غرار المعتزلة – أن الإنسان بعقله قادر على تمييز الحسن والقبح (الخير والشر) من الأفعال بنفس القوة التي يستطيع بها التمييز بين الجميل من الأشياء والقبيح منها ، وذلك راجع إلى أن الأفعال أو الأشياء إنما توصف كذلك لأنها تحمل صفة كائنة فيها . بمعنى أن القيمة الأخلاقية أو الجمالية موضوعية ، لا يتوقف وجودها على وجود الشخص الذي يراها . وهكذا يرى أن جمال ألوان الأزهار ، وتنضيد أوراق النباتات والأشجار ، ولاسيما إذا كانت أوضاع الزهر على أشكال الإئتلاف والتناسب بين تلك الألوان بعضها مع بعض ، لا يختلف أحد في الحكم عليها ، كما لا يختلف أحد في قبح الصورة الممثل بها بتهشيم بعض أجزائها أو أنقطاع البعض الآخر على غير نظام ، وذلك كله راجع إلى أن "في الأشياء جمالاً وقبحاً"(١٧) .

والجدير ذكره هنا أن هذه نظرة محمد عبده الأحادية الجانب التي ترى أن الجمال والقبح موجودان كائنان فعلاً خارج الإنسان ومشاعره ، ليست النظرة الوحيدة ، بل هناك في عالم الفلسفة وجهة نظر أخرى تجعل قيمة الشيء – خيراً كان أو جمالاً – مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء ، وليست هي بكائنة فيه ، وهذه وجهة نظر الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٤) الذي يرى أن "القيم جزء من ذات الإنسان ، وأن العالم الخارج عن ذاته لا خير فيه ولا جمال ، وإنما هو عالم من أشياء"(١٨) .

ويذهب محمد عبده إلى أبعد من ذلك فيرى أن الجميل لا يبقى جميلاً ولا القبيح يبقى قبيحاً ، بل قد يتغيران ويتبدّلان فيصبح القبيح جميلاً ، والجميل قبيحاً ، وذلك على وفق ما يُحدثه كل منهما من أثر في حياة الإنسان . وهكذا جعل الإمام الفائدة العملية هي أساس كل حكم على الأشياء ، ورهن قيمة كل شيء بنتائجه على الإنسان ، لذلك يقول : "وقد يجمل القبيح بجمال أثره ، ويقبح الجميل بقبح ما يقترن به ، فالمرّ قبيح مستبشع ، والملك الدميم المشوّه الخلقة ينبو عنه النظر ، لكن أثر المرّ في معالجة المرض ، وعدل الدميم في رعيته ، أو إحسانه

إليك في خاصة نفسك ، يغيّر من حالتك النفسية عند حضور صورته ، فإن جمال الأثر يلقي على صاحبه أشعة من بهائه ، فلا يشعر الوجدان منه إلا بالجميل ، ومثل ذلك يقال في قبح الحلو إذا أمزّ ، واشمئزاز النفس من الجميل إذا ظلم وأضر"[١٩] .

هذه كانت نظرته إلى الأشياء وما فيها من جمال وقبح ، فكيف إذن كانت نظرته إلى الأفعال الاختيارية أو إن شئتَ فقل حُسن الأفعال وقبحها ؟

يرى الإمام أن الأفعال الاختيارية مثلها مثل بقية الموجودات الكونية ، إنما توصف بالحُسن أو القبح إما لوجوه تعود إليها وصفات تخصها ، بمعنى أن هناك في الأفعال الخيرة صفات ذاتية تجعلها خيراً ، وفي الأفعال السيئة خصائص ذاتية توجب عدّها شراً ، وإما بأثرها في حياة الإنسان ومشاعرها وأحاسيسه . ومن الأمثلة على الأولى أن هناك ومن الأفعال الاختيارية ماهو مُعْجب في نفسه ، تجد النفس منه ما تجد من جمال الخلق ، كالحركات العسكرية المنتظمة ، وتقلّب المهرة من اللاعبين في الألاعيب المعروفة اليوم (بالجمناستيك) ، وكإيقاعات النغمات على القوانين الموسيقية من العارف بها ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، يحسّ منه ما يحسّ من رؤية الخلق المشوّه ، كتخبط ضعفاء النفوس عند الجزع ، وكولْولة النائحات ونقْع المذعورين"[٢٠] .

ومن الأمثلة على الثانية أن هناك من الأفعال الاختيارية ما هو قبيح لما يعقبه من الألم ، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم ، فالأول كالضرب والجرح وكل ما يؤلم من أفعال الإنسان ، والثاني كالأكل على جوع والشرب على عطش . وهكذا يكون الحسَن بمعنى ما يلذ والقبيح بمعنى المؤلم ، ولكن العكس قد يحدث : فهناك اللذيذ من الأفعال الاختيارية ما يقبح لشؤم عاقبته ، كالإفراط في تناول الطعام والشراب ، والانقطاع إلى سماع الأغاني ، والجري في أعقاب الشهوات ، إذ أن ذلك مفسدة للصحة ، مضيعة للعقل ، متلفة للمال . وهناك المؤلم من الأفعال الاختيارية ما يحسن كتجشم مشاق التعب في الأعمال لكسب الرزق ،

وتأمين النفس على حاجاتها في أوقات الضعف ، ومجاهدة الشهوات[٢١]. والإنسان وحده بما يملك من خاصة العقل هو القادر على التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال الاختيارية . يقول الإمام : "فللأعمال الاختيارية ، حسن وقبح في نفسها ، أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة ، والحسّ أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح .." [٢٢] ويقول أيضاً : "من زعم أن لا حسن ولا قبح في الاعمال على الأطلاق فقد سلب نفسه العقل[٢٣] ، أما الشرع في نظر الإمام فقد "جاء مبيّناً للواقع ، فهو ليس محدث الحُسْن"[٢٤] . وهذه الفكرة تتطابق مع ما جاء به المعتزلة من أن العقل هو مصدر معرفة الحسن والقبيح الذاتيّن في الأفعال ، ومصدر الأمر والنهي ، أما الشرع فهو لا يثبت تحسين الأفعال أو تقبيحها ، بل يخبر عنهما فقط ، ويكون مطابقاً لما يقرره العقل من الأمر بالحسن والنهي عن القبح .

فكرة التوحيد :

وينتهج الإمام كذلك منهجاً عقلياً في معالجته لفكرة التوحيد ، ويتضح ذلك من خلال تحديده لعلم التوحيد وغايته ، إذ يقول : "الغاية من هذا العلم القيام بفرض مجمع عليه ، وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به ، والتصديق برسله على وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتماداً على الدليل ، لا استرسالاً مع التقليد ، حسبما أرشدنا إليه الكتاب ، فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه ، ونهانا عن التقليد بما حكي عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم ... وحق ما قال ، فإن التقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل ، وكما يكون في النافع يحصل في الضار فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان"[٢٥] . ويقول أيضاً : "فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي"[٢٦] .

من الواضح أن الإسلام دين توحيد ، وعقيدة التوحيد هي الأساس المتين لإيمان المسلمين الذين يعتقدون أن "لا إله إلا الله وحده لا شريك له" . والإمام من دون شك يقرّ بوجود الله وبوحدانيته وأن ذات الله وأفعاله واحدة ، ولكن المهم ، في نظره ، تنزيهه عن مشابهة المخلوقين ومن ثم تنقية وحدة الله من شوائب التشبيه والتجسيم وتعدد الشركاء مع الله ولكن على وفق طريق عقلاني سليم . وهكذا جاء الدين الإسلامي كما يقول فأقام الأدلة على أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلّت عليه آثار صنعه من الصفات العلّية ، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، وعلى أنه لا يشبهه شيء من خلقه .. وأن ذاته وصفاته يستحيل عليها أن تبرز في جسد أو روح أحد من العالمين"[٢٧] . أما ما أدّعت إليه المشبهة من تشبيه وتجسيم يلحق ذات الله من كل وجه ، فهذا يتنافى وعقيدة التوحيد وتصطدم بقوله تعالى : **((قل هو الله أحد))** و **((ليس كمثله شيء))** .

إن القرآن – كما يؤكد الإمام – لم يطلب التسليم بما جاء به ، بل أدّعى وبرهن ، وحكى مذاهب المخالفين ، وردّ عليها بالحجة ، وخاطب العقل . واستنهض الفكر ، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول ، وذلك من أجل الوصول إلى اليقين بصحة ما دعاه ودعا إليه . وبالاختصار ، أقام العقل حكماً فاصلاً في إقرار اليقين ، وبنى أحكامه الخلقية على أسس عقلية . وهكذا "تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس ، على لسان نبي مرسل ، بتصريح لا يقبل التأويل"[٢٨] ، فتقرر لدى المسلمين أن العقل لا غنى عنه في التسليم بالكثير من المعتقدات ، كوجود الله ، وإرسال الرسل ، وإدراك فحوى الرسالة ، والتصديق بها . وتقرر لديهم أيضاً من هذه المعتقدات ما قد يعلو على الفهم ، إلا أنه لا يناقض العقل .

وعن الصفات الإلهية يرى الإمام أن الله واجب الوجود وأنه يتصف حكماً بالقدم والبقاء ، وانتفاء التركيب عنه ، ومن صفاته الوجودية ، صفات الكمال، أعني الحياة والعلم والإرادة ، فضلاً عن القدرة على إفاضة هذه الكمالات على ما

يضاف إليه الظلم ، لأن الظلم نقص وهذا ما لايجوز على موجد الكمال ، وبما أن صفات الله هي عين ذاته ، فالذات الإلهية كمال وعدل مطلقان ، والقرآن يؤكد عدالة الله تأكيداً جازماً وينفي عنه الظلم والشر نفياً باتاً[٣٣] . وهكذا يؤكد الإمام أن "وجوب الحكمة (وكذلك العدالة) في أفعاله تابع لوجوب الكمال في علمه وإرادته ، وهو مما لا نزاع فيه بين جميع المتخالفين ، وهكذا يقال في وجوب تحقيق ما وعد وأوعد له ، فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه ، وهو أصدق القائلين ، وما جاء في الكتاب أو السنة ، مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى بقية الآيات وسائر الآثار ، حتى ينطبق الجميع على ما هدت إليه البديهيات السابق إيرادها ، وعلى ما يليق بكمال الله ، وبالغ حكمته ، وجليل عظمته ، والأصل الذي يرجع إليه كل وارد في هذا الباب[٣٤] .

وهكذا رأى الإمام في وعد الله بأنه العدل ، فمع أنه حر في أفعاله إنما لا يمكن أن يصدرها إلا بحكمة يلازمها دائماً العدل الذي ينبع من ذاته في معاملته للعباد .

تعدد الزوجات :

ويمارس الإمام منهجه العقلاني المستنير في قراءة النصوص الدينية وتأويلها بحيث يجعل من هذه النصوص قوة وطاقة تساعد في تطوير المجتمعات إلى الإمام . ولعل أهم هذه النصوص تلك التي تتعلق بالأسرة وبالذات مسألة تعدد الزوجات بعدّها الشغل الشاغل الذي أقض - ولا يزال - مضاجع الأسرة العربية والإسلامية ، وبعدّها من أهم القضايا التي تناضل المرأة من أجل كسبها والانتصار فيها على قيم الماضي البالية والمقومات القائمة منذ قرون في هذا الميدان .

تطرّق الإمام إلى هذا الموضوع (تعدد الزوجات) فخلّف لنا فيه آراء إصلاحية مازلنا ننادي بتطبيقها ، ولم تطبق حتى الآن ، وهذه الآراء قد حسمت القضية ، بموقف إسلامي مستنير ، ترى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة

عداه من الموجودات[٢٩] . ثم إن النظام والتدبير العجيبين اللذين نشاهدهما في الكون يشيدان على علمه وحكمته الفائقتين . وهذا العلم خلوّ من جميع أنحاء النقص الذي يعتور علم الممكنات يداعي ما يلحقها من التغير بما تفتقر إليه من الآلات . والإرادة تجب له بحكم علمه ، ما دام كل ما يوجد عنه من الكلمات ، فإنما يوجد وفقاً لعلمه وعلى الوجه الذي يقتضيه ، إلا أن هذا المفهوم للإرادة الإلهية يتنافى مع مفهوم العامة لها وهو أن الله حرّ في الإقدام على الفعل أو الإقلاع عنه ، وهذا يعارض استحالة التغير في علمه وإرادته[٣٠] .

وثمة طائفة أخرى من الصفات التي يسندها القرآن إلى الله ، كالكلام والسمع والبصر ، وهي صفات لا يمكن إقرارها بالرجوع إلى دليل العقل وحده ، إلا أنها ليست مع ذلك منافية لدليل العقل[٣١] .

وتطرّق الإمام إلى موضوع أفعال الله للتدليل على العدل الإلهي ، ذلك أن الله الحكيم العادل لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغاية . فبمقتضى عدله لا تصدر أفعال الله إلا على وجه الصواب والمصلحة ، وبمقتضى حكمته يكون كل ما في العالم من أجل خير الإنسان . فالله يسيّر الخلق إلى غاية ، وكل فعل من الله مجعول لينفع الإنسان وليس الله ، لأن الله منزّه عن الانتفاع . وهكذا كتب أن "أفعال الله صادرة عن علمه وإرادته وبمحض اختياره .. ولإبعاد العبث عن أفعال الله قال بأنه من القواعد الصحيحة المسلّمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث ، وإن كان هذا في العاقل الحادث فما ظنك بمصدر كل عقل ومنتهى الكمال في العلم والحكم ؟ كلها مسلمات لا ينازع فيها أحد ، فالحكمة عند الله مرادة بالفعل، مع العلم بارتباطها به ، فيجب إذن الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة ، والحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة ، وهذا تابع لوجوب كمال الله في علمه وإرادته"[٣٢] .

وهنا نلاحظ وجهاً من التشابه بين منطق الإمام ومنطق المعتزلة ذلك لأنه يؤكد أن من كان كاملاً فلابد أن يتصف في أعماله بالعدل ، أي أنه منزه عن أن

الضرورة القصوى ، بل حصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب .

وفكر الإمام في هذا الموضوع شديد الحسم والوضوح ، وذلك واضح من خلال ما كتبه عنه منذ كان رئيساً "الوقائع المصرية" واستمرّ وفيّاً له حتى آخر حياته .

ففي سنة ١٨٨١م يدعو الإمام إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام "الأختصاص بين الزوج والزوجة" عندما يقول : "إن سعادة الإنسان في معيشته ، بل صيانة وجوده في هذه الدار موقوفة على تقييد تلك الشهوة بقانون يضبط استعمالها ، ويضرب لها حدوداً يقف كل شخص عندها، وتوجب الأختصاص بين الزوج والزوجة"[٣٥] .

وهو عندما يعرض لرأي الشريعة الإسلامية في تعدد الزوجات ، يقطع بأنها قد علّقت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن ، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التحقق "كما هو مشاهد" ومن ثمّ فإن الموقف هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة ، ما دام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المطلق المطلوب ، فيقول : "... قد أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة ، إنْ علم من نفسه القدرة على العدل بينهن ، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة ، قال تعالى : ((**فإن خفتم إن لا تعدلوا فواحدة**)) [٣٦] . فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقّها اختلّ نظام المنزل ، وساءت معيشة العائلة .. أفبعد الوعيد الشرعي ، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلاً ، يجوز الجمع بين الزوجات عند توهّم عدم القدرة على العدل بين النسوة فضلاً عن تحقيقه[٣٧] . وهو يفسر آية إباحة التعدد ((**فأنكحوا ما طابَ لكم من النساءِ مثنى وثلاث ورباع**)) [٣٨] ، في ضوء آية ((**فإن خفتم**)) ، ويرى أن "اللازم عليهم حينئذ إما الاقتصار على واحدة إذا لم يقدروا على العدل كما هو مشاهد ... وإما أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل"[٣٩] .

على أن أخطر ما في فكر الإمام ، مما يتعلق بتعدد الزوجات ، وأكثر صفحات هذا الفكر المتعلق بالأحوال الشخصية حسماً ووضوحاً وتحديداً ، هي تلك الفتوى التي أجاب فيها على مجموعة من الأسئلة تدور حول هذا الموضوع ، وقد قرر فيها مبادئ أهمها :

١ - إن نظام تعدد الزوجات ، وعدّ هذا النظام ، ليس قسمة أصيلة من قسمات الشرق ، وليس عادة من عادات الشرقيين يتميزون بها عن الغرب والغربيين ، فإن بعض شعوب الشرق مثل "التبت" و "المغول" لا تعرف تعدد الزوجات ، كما أن بعض حقب التاريخ قد عرفت هذا النظام عند بعض الشعوب الغربية مثل "الغولو" و "الجرمانيين" . ومن ثم فإن هذا النظام هو وليد ظروف وعوامل اقتصادية واجتماعية وحربية ، وليس خاصية للشرق والشرقيين تستعصي على علاج والتغيير والإلغاء .

٢ - إن نشأة تعدد الزوجات قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة ، ومنها المجتمع العربي الأول .. وأن الذي أسهم في شيوع هذا النظام هم أولئك الذين امتازوا بأحتكار "الرئاسة" و "الثروة" في هذه المجتمعات ، فأخذوا في حيازة النساء لإشباع ما لديهم من شهوات .

٣ - وإن الإسلام عندما ظهر قد أتخذ موقفاً إصلاحياً من نظام تعدد الزوجات ، فلقد كان التعدد مباحاً بلا حدود ، فجعل الإسلام له حداً لايتعداه وهو أربع زوجات ، وطبق هذا التحديد "بأثر رجعي" عندما جعل الذين أسلموا ولهم أكثر من هذا العدد من الزوجات يتخلون عمن زاد على الأربع ، كما اشترط العدل المطلق لقيام التعدد ، وليس صحيحاً ما يدّعيه بعض الباحثين الغربيين من أن الإسلام قد أقرّ نظام التعدد الجاهلي في الزوجات وإن منشأ هذا الخطأ عند هؤلاء الباحثين أنهم قد درسوا أحوال المسلمين وواقعهم لا

الإسلام وقواعده ، وذلك في عصور بعُدت فيها الشقة بين نظام تعدد الزوجات عند المسلمين والموقف الحقيقي للإسلام من هذا الموضوع .

٤ - وأن الإسلام عندما أباح التعدد إنما كان يريد الخروج بالناس من ظلم أشد، وذلك عندما كانوا يتزوجون اليتيمات اللاتي تحت وصايتهم طمعاً في مالهن، فيهضمون حقوقهن ، فقال لهم الإسلام : دونكم الأخريات فتزوجوا منهن حتى أربع ، وأنه عندما أباح لهم ذلك قد اشترط لهذه الإباحة تحقق العدل المطلق بين الزوجات ، فإن ظن الرجل عدم تحقق العدل المطلق وجب الاقتصار على الزوجة الواحدة ، فالموقف ليس الترغيب في التعدد ، بل التبغيض له .

٥ - ثم يصل الإمام إلى السؤال الحاسم وهو : هل يجوز منع تعدد الزوجات ؟ ويجيب عنه بالجواب الحاسم : نعم ، لأن العدل المطلق شرط لإباحة التعدد، وتحقق هذا العدل "مفقود حتماً" ووجود الإنسان الذي يعدل بين الزوجات هو أمر نادر ، لا يصح أن يقاس عليه التشريع ، كما أن التعدد قد أصبح مصدر ضرر محقق واقع بالزوجات ، وأنه يورث العداوة والبغضاء بين الأبناء والبنات مما يهز كيان الأسرة - اللبنة الأولى في المجتمع - ومن ثم فإن للحاكم - ولعالم الدين - أن يمنع تعدد الزوجات بشكل مطلق ، وذلك باستثناء حالة الضرورة القصوى ، مثل عقم المرأة مع رغبة الزوج في الإنجاب ، الذي هو الغاية الكبرى من الزواج ، عند ذلك يباح الزواج بثانية ، بعد رفع الأمر إلى القضاء الذي يختص بالتحقق من قيام الضرورة ، أي أن الزواج بثانية لا يباح إلا بحكم من القضاء[٤٠] .

ولا يقتصر الإمام محمد عبده على معالجة قضية تعدد الزوجات بأسلوب عقلاني ، بل يتعداه إلى معالجة قضايا أخرى تمس الأسرة مثل قضية تعليم المرأة وقضية تقييد طلاقها ، ونحن نكتفي بمعالجة القضية الأولى أنموذجاً لأسلوبه العقلي في معالجة قضايا الأسرة .

وهكذا نعتقد أن الرجل بموقفه هذا قد استخرج من القرآن الكريم ، بعقله المستنير ، أحكاماً هي أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتخلف الذي عاشته المرأة المسلمة ، بسبب هذا التعدد ، ومازالت تعيشه حتى الآن ، وهي أحكام مازالت في انتظار المشرّع الذي يضعها في التطبيق .

إصلاح التربية والتعليم :

وتتجه أنظار الإمام كذلك إلى الإصلاح التربوي والنهضة بالتعليم من أجل اللحاق بالأمم المتقدمة ولاسيما الأوروبية لأن "مفتاح التقدم - في نظره - يكمن في تبنّي العلوم الغربية والتربية الغربية ... وأن سطوة أوروبا مصدرها تفوق نظامها التعليمي وتقدمها في ميدان البحث العلمي"[٤١] ، لذلك يقول وهو يحض على الاقتداء بهذه الأمم المتمدنة ، للأستفادة من خبرتها ومعرفة سبب تقدمها وثروتها : "فعلينا أن ننظر إلى احوال جيراننا من الملل والدول ، وما الذي نقلهم عن حالهم الأول ، وأدى بهم إلى أن صاروا أغنياء أقوياء ... وها نحن بعد النظر لا نجد سبباً لترقّيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم.. فإذن أول واجب علينا هو السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا . أليس من البيّن أنه لا دين إلا بدولة ، ولا دولة إلا بصولة ، ولا صولة إلا بقوة ، ولا قوة إلا بثروة ، وليس للدولة تجارة وصناعة ، وإنما ثروتها بثروة أهاليها ، ولا تمكن ثروة الأهالي إلا بنشر العلوم فيما بينهم حتى يتبينوا طرق الاكتساب[٤٢].

وهكذا يجعل الإمام العلم أساساً لكل تطور ورقي اجتماعي . العلم سبب الثروات الفردية والوطنية والقومية . إنه وراء القوة والصولة التي يتحلى بها العالم الغربي . ويحاول محمد عبده أن يقرّب العلم إلى الأذهان ويحبّبه إلى النفوس، بل يضعه في مصاف الواجب الذي لابدّ منه ، فيقول : نحن "في زمان خرج فيه العلم من الأذهان إلى الأعيان ، وتنزل من مرتبته الروحانية ، وتجلى في الصورة الجسدانية ... وأصبح يجول بيننا في علاه ، وينادي بأرفع صوته وأعلاه ، ألا من سائل فأعطيه ؟ ألا من فقير فأغنيه ؟ ألا من طالب سلطان فينالـه؟

ألا من محارب عدوان فنحدد نضاله ؟"[٤٣] . ويضيف : نحن بحاجة "إلى علوم جديدة مفيدة ، هي من لوازم حياتنا في هذه الأيام ، وكافّة عنا أيدي العدوان والهوان ، وأساس لسعادتنا ، ومعيار لثروتنا وقوّتنا ، لابدّ لنا من اكتسابها"[٤٤] ، إلى أن يخلص إلى القول بـ "أن العلم نافع لنا ، والجهل مهلك لأرواحنا وأبداننا ، (وهي) مسألة صارت عندنا من أدق النظريات"[٤٥] .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : ما هو العلم المطلوب الذي يقصده محمد عبده والذي ينبغي اقتباسه من أوروبا ؟

لاشك في أنه يقصد بذلك كل العلوم التي نتجت من نشاط أوروبا العقلي ، ولاسيما التكنولوجية منها . فهذه الأخيرة من وجهة نظر الإمام محمد عبده ، ضرورية للحفاظ على ديننا ودولتنا ضد الأعداء الطامعين في بلادنا وثرواتها ، وهو يقول : "وحضرنا زمان نضطر فيه إلى المراكب المدرعة ، ومدافع "المترليوز" و "الكروب" و "بنادق الإبرة" وغير ذلك من الأسلحة التي تجددت ، وستجدد فيما بعد ، فإن الشر الذي هو أحط عناصر الإنسان لا يزال يرشده ويقوده نحو اختراع أمثال هذه الآلات المهلكة لهذا النوع ، فإنهم حتى الآن قد جعلوا العالم بيت نار وهم قائمون على عبادتها وخدمتها بكل جد وإخلاص ، وكيف نتمكن من حفظ ملتنا ودولتنا وديننا من شر هذه النيران من دون أن يكون عندنا ما يماثلها . إن لم نقل ما يزيد عنها .. لابدّ من أن تؤتى البيوت من أبوابها ، وتطلب المسببات من أسبابها ، فلابد من البحث عن وجوه الأكتساب من وجه الصواب ، والاستضاءة بنور المعرفة"[٤٦] .

وفي موضع آخر يشير الإمام إلى أنه ينبغي محاربة الكافرين ، بنفس الأدوات والوسائل التي يحاربون بها المسلمين ، يقول في معرض تفسيره للآية ٢٠٠ من سورة آل عمران ((**يا أيها الذين آمنوا أصبروا وصابروا ورابطوا وأتقوا الله لعلكم تفلحون**)) يقول : أنه ينبغي "مباراتهم (أي الأعداء) في هذا العصر ، بعمل المدافع والبنادق ، والسفن البحرية والبرية والهوائية ، وغير ذلك

من الفنون والعدد العسكرية ، ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية ، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر ، لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها"(٤٧) .

وتجدر الاشارة هنا إلى أن هذا الاقتباس من العلم الأوروبي "يمكن إنجازه بدون التخلي عن الإسلام ، ذلك أن الإسلام يعلّمنا على قبول جميع منتجات العقل"(٤٨) ، غير أن ذلك يتطلب تغييراً في مؤسسات المجتمع الإسلامي ، جميع المؤسسات ولاسيما في مدارسه فضلاً عن نظامه الشرعي وأساليب الحكم فيه . وهنا يركّز الإمام اهتمامه على الجانب التربوي التهذيبي الذي يمكن أن يشيعه العلم – بفرعيه العقلي والشرعي – في الإنسان ، ذلك لأن العلم وحده غير كاف للعمل . لقد طلب الإمام وطالب علماً بمعنى التربية التي تسهم في تطبع الإنسان بملكات يفرضها الشرع ويفهمها العقل ويخضع لها . والتربية عنده تتم في ناحيتين: تربية العقول بتنقيتها من الاعتقادات الرديئة ، وتربية النفوس بترويضها على الصفات الفاضلة ، يقول عبده في "الوقائع المصرية" : "من المعلوم البيّن أن الغرض الحقيقي من تأسيس المدارس والمكاتب والعناية بشأن التعليم فيها ، إنما هي تربية العقول والنفوس ... ومرادنا من تربية العقول إخراجها من حيّز البساطة الصرفة .. وإبعادها من التصورات والاعتقادات الرديئة ، إلى أن تتحلى بتصورات ومعلومات صحيحة ، تحدث لها ملكة التمييز بين الخير والشر ، والضار والنافع ... هذا هو الركن الأول في المدارس والمكاتب ومرادنا من تربية النفوس إيجاد الملكات والصفات الفاضلة في النفس ، وترويضها عليها .. حتى يكون المتحلي بها ناشئاً على ما يوافق قواعد الاجتماع البشري ولوازمه ، ومتعوداً عليه ، وهذا هو الركن الثاني ... ولنترك البرهان على ذلك إلى علم كل إنسان به"(٤٩) .

وفي الوقت الذي كانت فيه مصر تخضع للإحتلال البريطاني سنة ١٨٩٦م، وتزخر فيه بالعديد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تحتاج إلى ثورة تغيّر

المجتمع تغييراً جذرياً بعد أن تحرره من قوات الاحتلال وقواه ، لا يرى الإمام شيئاً ينقص البلاد سوى التربية ، فيقول : "نحن في بلاد رزقها الله سعة من العيش، ومنحها خصوبة وغنى يسهلان على كل عائش فيها قطع أيام الحياة بالراحة والسعة . ولكنها ويا للأسف مُنيت مع ذلك بأشد ضروب الفقر : فقر العقول والتربية"(٥٠) .

ويصل الحد بالإمام إلى أنه يفضل العمل التربوي والتعليمي على العمل السياسي ، ذلك لأن العمل التربوي يمكن أن ينجح ويثمر بعيداً عن التأثر بالعوامل السياسية وهو لذلك يعجب للنبهاء الذين لا يفرغون للتربية بدلاً من الاشتغال بالسياسة . وهنا يوجه الإمام نقده لجمال الدين الأفغاني الذي كان – في نظره – صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجّهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام ، ولكنه وجّه كل عنايته إلى السياسة فضاع استعداده لها"(٥١) . ويبدو أن هذا توجه محمد عبده هنا إنما حصل بعد أن يئس من العمل السياسي المباشر وسيلةً لنهضة الشرق .

والحقيقة أن محمد عبده قد أخطأ عندما أعتقد ان الإصلاح عن طريق التربية هو بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال ، ذلك أن التحرر الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي وغيرها ، جميعها وجوه متعددة لعملة واحدة ، ولابد لأية حركة سياسية ناجحة تتصدى لمستعمر يحتل بلادها من أن تخوض صراعها ضد هذا المستعمر على كل هذا الجبهات التي تكون جميعاً ميداناً واحداً لهذا النضال .

وهكذا إذن كان يعتقد الإمام بأن التربية والتعليم كفيلة بتقديم الحلول السحرية لكل القضايا المعقدة التي كان يعاني منها مجتمعه وأمته سواء كانت على الصعيد الداخلي أم على الصعيد الخارجي .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل استطاع الإمام أن يحقق مهمته هذه ؟ وهل استطاع بنظرته الأحادية الجانب أن يحلّ مشاكل بلده أنطلاقاً من إصلاح التربية والتعليم ؟

يبدو أن الإمام لم يحقق النجاح الذي أمله في هذا الحقل التعليمي ، وذلك يرجع إلى عدة أمور لعلها أهمها :

أولاً - إن الإنجليز القائمين على شؤون التعليم العام مصممون على "أن لا حقّ لأولاد الفقراء في نوع ما من التعليم .. الذي تقوم به الحكومة المصرية"(٥٢) وهم لا يقيمون المدارس التي يستطيع خريجوها أن يمارسوا حرفة "يستعينون بها على معايشهم وتحصيل أرزاقهم"(٥٣) . فلقد قلّت النفقات الحكومية على التعليم ، وزادت مصروفاته على أولياء الأمور "إلى حد أن صارت تربية الأولاد عبئاً ثقيلاً على أوساط الناس ، وإذا استمر هذا التزايد أمسى التعليم زخرفاً لا يتسنى التحلي به إلا في بيوت الأغنياء فقط"(٥٤) .

ثانياً - إن فصل الإمام بين العمل السياسي والعمل التربوي وإعطائه الأولوية للجانب التربوي والتعليمي ، ومن ثمّ نسيان أو تناسي الواقع الاجتماعي والاقتصادي ، هو الذي أدّى به إلى هذا الفشل ، ولاسيما أن هذه العوامل جميعها - وكما ذكرنا سابقاً - هي وجوه متعددة لعملة واحدة . ومن هذه الناحية يمكن القول إن نظرة الرجل إلى هذا الموضوع كانت أقرب إلى "المثالية" منها إلى "الواقعية" أو العلمية .

ثالثاً - إن الرجل - في نظرنا - كان أهلاً لأن يحقق قسطاً كبيراً من النجاح في هذا الميدان لو أنه أتخذ طريقاً أكثر ثورية مما اتخذ ، كأن يجذب إليه التيار الوطني الثوري الذي حاربه ، ولكنه للأسف كان أمة وحده يريد أن يحقق كل شيء بمفرده وهذا كان خطؤه . وليس أدل على ذلك - يقول محمد عماره - "من أن الجوانب الإيجابية في فكر هذا الرجل لا يستطيع أن يحققها إلا مجتمع ثوري يتبناها فيه ويدافع عنها رجال ثوار ... فليس غير المجتمع الثوري ، وليس سوى الرجال الثوار من يستطيعون تطبيق الإصلاحات العميقة الجذور التي أراد الأستاذ الإمام تحقيقها في حياة

الشرق وعقول الشرقيين . وخطأ الرجل ... أنه قد حدد أهدافاً كبرى ، ثم اتخذ لتحقيقها وسائل لا تستطيع أن تنهض بحمل عبء التطبيق لهذه الأهداف"(٥٥) .

السلطة المدنية في الإسلام :

يرفض الإمام ابتداءً أن يكون الدين الإسلامي نصيراً لقيام سلطة دينية في المجتمع في أي شكل من الأشكال وبأي وجه من الوجوه ، ويقيم على ذلك الحجج والبراهين ، فهو يقول : إنه "ليس في الإسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين ، يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم"(٥٦).

بل يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فيرى أن من المهمات الرئيسة التي جاء بها الإسلام ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه ، التي تعدّ أصلاً من أصوله، هي قلب السلطة الدينية واقتلاعها من الجذور ، فيقول في الأصل الخامس للإسلام : "أصل من أصول الإسلام ... قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . هدّم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله أسم ولا رسم . لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه . على أن الرسول عليه السلام كان مبلّغاً ومذكّراً ، لا مهيمناً ولا مسيطراً .. ليس المسلم مهما علا كعبه في الإسلام ، على آخر ، مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والإرشاد .. فالمسلمون يتناصحون ، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير ، وهم المراقبون عليها ، يردونها إلى السبيل إذا انحرفت عنه ، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار والتحذير ، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة احد ، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم" . ويتابع الإمام حديث بالقول : "كل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله

وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم .. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه"[٥٧] . ويقول الإمام في الرد على "هانوتو" (وزير خارجية فرنسا آنذاك) : "لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الإلهية"[٥٨] .

وإذا كانت هذه النصوص المتقدمة قد انصبت أساساً وبشكل مباشر على نفي وجود "سلطة دينية" في الإسلام أو ما يمكن أن يسمى "رجل الدين" ، فإن الإسلام يوسع نطاق هذا الفكر وذلك الموقف إلى السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي ، فيرى أن الحاكم في هذا المجتمع "هو حاكم مدني من جميع الوجوه" ، وإن تنصيبه وخلعه إنما هما أمران خاضعان لرأي الأمة وليس لحق إلهي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان . وهو يرى أن تقرير "مدنية" السلطة السياسية في المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود "الشرع" إلى جانب "الدين" في الإسلام ، فيقول : "لكن الإسلام دين وشرع ، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً ، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله . فقد يغلب الهوى ، وتتحكم الشهوة ، فيغمط الحق ، ويتعدى المعتدي الحد . فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة ، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلابد أن تكون في واحد ، وهو السلطان او الخليفة .. فالأمة أو نائب الأمة ، هو الذي ينصبه ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"[٥٩] .

كما ينفي الإمام عن الخلافة أي حق إلهي ، ومن ثم لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "تيوكراتيك" أي سلطان

إلهي ، "فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله ، وله حق الأثـــرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة ، لا بالبيعة ، وما تقتضيه من العـــدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى الإيمان . فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفـــه ، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفـــه من شرائعه ، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا : همـــا دين وشرع"(٦٠) .

وهو لا ينفي وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن القيـــادة السياســـية العليا للمجتمع فحسب ، بل ينفي اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها ولأية مؤسســـة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في مجتمـــع المســـلمين ، مثـــل المؤسسات التي تتولى "القضاء" أو "الإفتاء" أو قيادة "علماء الدين" (شيخ الإسلام) ، لذلك يقول : "يقولون : إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقـــاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام ؟ وأقول : إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي ســـلطة مدنيـــة قررها الشرع الإسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق الســـيطرة علـــى إيمان أحد أو عبادته لربه ، أو ينازعه في طريق نظره"(٦١) .

وهو يرى أن منبت هذه القضية ، قضية توحيد السلطة السياسية والدينيـــة، إنما هو الدين المسيحي ، الذي جعل ذلك أصلاً من أصوله ، بينما يقف الإســـلام ضد هذا التوحيد والجمع بين السلطتين ، فيقول : إن الجمع بين السلطتين السياسية والدينية في نظام واحد ، "هو الذي يعمل الباباوات وعمالهم من رجـــال "الكثلكـــة" على إرجاعه ، لأن أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم ، وإن كـــان ينكـــر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم"(٦٢) .

ولا ينسى الإمام أن يلتفت إلى أحداث التـــاريخ الإســـلامي ليقيّمـــها بـــهذا المعيار، فيصف الفتوحات الإسلامية بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضـــرورات الملك ومقتضيات السياسة ومن ثم فهي ليست بالحروب "الدينية" ، فلقـــد "أشـــهر

المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكفّاً للعدوان عنهم ، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك"(٦٣) . وهذا ينطبق على الحروب التي دارت بين الفرق الإسلامية ، فهي لم تكن حروب "عقيدة دينية" وإنما كانت حروباً "سياسية" ، فنحن نعرف "بحروب الخوارج ، كما وقع من القرامطة وغيرهم ، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد ، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة ، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ولكن لأجل أن يغيّروا شكل حكومة . وما كان من حرب الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه ، بل هي أصل السياسة"(٦٤) .

وهذا الموقف الذي تبناه محمد عبده ضد وجود سلطة دينية في الإسلام ، ونفي هذه الصبغة عن كل مؤسسات الحكم في المجتمع الإسلامي ، ومن ثمّ رفض الدعاوى التي تودّ أن تستعير من المسيحية الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية بحجة أن لذلك الجمع صلة بتعاليم الإسلام ، وموقف الإمام هذا يدل على إيمانه بمدنية السلطة في المجتمع ، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع . ويذهب به الحد إلى اتخاذ الطابع القومي المدني ، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني ، أساساً وصيغة لنظام الحكم في البلاد ، وفيما يأتي نص ذو أهمية كبيرة يبيّن مدى موقف الإمام من الطابع القومي للسلطة في البلاد . تقول المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الإمام في سنة ١٨٨٨ م بالتعاون مع زملائه من علماء الأزهر : "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني ، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضمّ إليه ، لأنه لا ينظر لأختلاف المعتقدات ، ويعلم أن الجميع إخوان ، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس في المعاملة سواء ..."(٦٥) .

ولا يقتصر محمد عبده على معالجة المفاهيم الدينية السالفة الذكر من منظور عقلي ، بل يتناول كذلك مفاهيم أخرى : كالمعجزة التي يعدّها "ليست من نوع المستحيل عقلا"[٦٦] ، ذلك أن "واضع الناموس (الذي) هو موجِد الكائنات ، فليس من المحال عليه ، أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها ، ولكننا نرى أثرها يد من أختصه الله بفضل من عنده"[٦٧] . وكذلك النبوة ، فبإمكان العقل أيضاً – كما يرى الإمام – أن يثبت وجود الأنبياء وأن يدلنا على النبي الحقيقي ، وأن يثبت بشكل خاص أن محمداً نبي حقيقي[٦٨] . وقل مثل ذلك في بقية المفاهيم الدينية كالاعتقاد في الأولياء وإمكان الوحي ووقوع الكرامات .. ألخ[٦٩] . ونحن نكتفي بما عالجناه من المفاهيم السابقة، ذلك لأن العبرة ليست في الكم بقدر ما هو ممارسة وتطبيق للمنهج العقلاني على المفاهيم الدينية ، وكان محمد عبده يهدف من وراء منهجه الإصلاحي :

١ – تطهير الإسلام من العادات والتأثيرات الفاسدة .

٢ – إصلاح التعليم العالي الإسلامي .

٣ – تنسيق المبادئ العقائدية الإسلامية في ضوء الفكر الحديث .

٤ – الدفاع عن الإسلام ضد المؤثرات الأوروبية والهجمات المسيحية[٧٠] .

□□□□□□□□□□

نستخلص من كل ما سبق أن الإمام محمد عبده أنتهج أسلوباً عقلانياً في معالجته للمفاهيم الدينية ، وهذا يُعدّ ثورة في عصر كان الإيمان بالدين الإسلامي يتم عن طريق التقليد . ففي نظره أن الكون جميعه هو صحيفة العقل ، ومن حقه أن يطالعها ويرى فيها ما يراه من دون أن يكون في ذلك مخالفة للدين ، بل إن الدين – كما يرى – يكمل العقل ويقوّمه وأن العقل حكم في شؤون الدين . وهكذا يقرر أن الدين يجب أن يعدّ "من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه وتقلّ من خلطه وخبطه"[٧١] ، وهو أيضاً يُعدّ "صديقاً للعلم باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة"[٧٢] ، ويقول

مؤكداً التلاقي والتعاون بين الدين والعقل والعلم والوجدان : "والدين الكامل علم وذوق ، عقل وقلب ، برهان وإذعان ، فكر ووجدان . فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين (العقل والوجدان) فقد سقطت إحدى قائمتيه وهيهات أن يقوم على الأخرى"[٧٣] . ومن هذا المنطلق كان الإمام يأسف على جمود التفكير ، وينحى باللوم على أولئك الذين يقولون بتحريم العلم الحديث والتفكير الحديث . أما غرضه الأسمى الذي جعله نصب عينيه فهو "إصلاح الإسلام وإمداده بالقوة والحياة ، وإعادة الشعوب الإسلامية إلى ما كانت عليه من عز ومجد"[٧٤] .

وأخيراً يمكن القول بأن الإمام . على الرغم مما قيل عنه من أنه "أخفق في بلوغ غايته"[٧٥] ، يكفيه فخراً واعتزازاً تقديره للعقل الإنساني ، ومكانته ، وقدراته في البحث والنظر والوصول إلى حقائق الأشياء في هذا الكون وهذه الحياة من دون أن يغمط الدين حقه .

الهوامش :

١ - حول حياة الإمام محمد عبده ونشأته ، أنظر المراجع الآتية :

- عمارة، محمد . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ط٢ ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج١ ، ١٩٧٩ ، ص١٧-٩٩ .
- أمين، عثمان . محمد عبده ، القاهرة ك دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٤م ، ص٤-٣٧ .
- عبد الرزاق ، مصطفى . محمد عبده . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤٤م ، ص١١-٤٦ .
- أمين، أحمد . زعماء الإصلاح في العصر الحديث . بيروت : دار الكتاب العربي، بلا تاريخ ، ص٢٨٠-٣٣٧ .
- آدمس، تشارلز . الإسلام والتجديد في مصر ، نقله إلى العربية عباس محمد العقاد، القاهرة : لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، ١٩٣٥م ، ص٢٠-٩٨ .
- الجندي، عبد الحكيم . الإمام محمد عبده . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩م ، ص٧-٤٨ .
- العقاد، عباس محمود . عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده (سلسلة أعلام العرب) . القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٢م ، ص٨٠-٢٧٧ .
- Hourani, Albert . Arabic thought in the liberal age , 1798-1939, London , Cambridge University press , 1983,PP. 130-160.

• Gibb, H. , A.R and Kramers, J.H. Shoter Encyclpedia of Islam leiden , A.J. Bril, 1974 , PP. 405-407 .

٢ - قلعجي، قدري . ثلاثة من أعلام الحرية ، ط١ ، بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ١٩٩٣ م ، ص١٥٣ .

٣ - أنظر : الحكيم ، سعاد : "محمد عبده مصلح مختلف فيه" ، (مجلة التراث العربي ، ع٢٧ و ٢٨-١٩٨٧م) ، ص١٢١ .

٤ - الأفغاني، جمال الدين . الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني ، تحقيق محمد عمارة . القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، بلا تاريخ ، ص١٧٧ .

٥ - عبده ، محمد . الإسلام والنصرانية ، ط٢ ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٣م ، ص٧٢-٧٣ .

٦ - المصدر نفسه ، ص٧٣-٧٤ .

٧ - أنظر : رضا ، محمد رشيد . تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده . ط٢، القاهرة : مطبعة المنار ، ج٢ ، ١٣٤٤هـ ، ص٢٦٣ .

٨ - عبده ، محمد . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة . ط٢ ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج٣ ، ١٩٨م ، ص٤٨٢ .

٩ - عبده، محمد . رسالة التوحيد ، تحقيق محمد عمارة . ط٢، بيروت ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٤م ، ص١٣٩ .

١٠ - المصدر نفسه ، ص٦٥-٦٦ .

١١ - المصدر نفسه ، ص٦١ .

١٢ - المصدر نفسه ، ص٦١ .

١٣ - عبده، محمد . رسالة التوحيد ، تحقيق محمد عمارة . ط٢، بيروت ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٤م ، ص٦١-٦٢ .

١٤ - المصدر نفسه ، ص٦٢ .

١٥ - تاريخ الأستاذ الإمام ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص٢٦١ .

١٦ - رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص٦٣-٦٤ .

١٧ - المصدر نفسه ، ص٦٧ .

١٨ - محمود، زكي نجيب . خرافة الميتافيزيقا . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣ م ، ص١١٢ .

١٩ - رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص٦٨ .

٢٠ - المصدر نفسه ، ص٦٨-٦٩ . ومن معاني "النقع" ارتفاع الصوت وشق الجيوب .

٢١ - المصدر نفسه ، ص٧٠ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص٧١ .

٢٣ - المصدر نفسه ، ص٧٢ .

٢٤ - المصدر نفسه ، ص٧٨ .

٢٥ - المصدر نفسه ، ص٣٢ .

٢٦ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص٢٧٩ ، والإسلام والنصرانية ، مصدر سابق ، ص٦٨ .

٢٧ - الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص٤٤٠ ، ورسالة التوحيد ، ص١٣٦ .

٢٨ - رسالة التوحيد ، ص١٩ .

٢٩ - المصدر نفسه ، ص٣٩ .

٣٠ - المصدر نفسه ، ص٤٢-٤٥ .

٣١ - المصدر نفسه ، ص٤٨-٥٣ .

٣٢ - المصدر نفسه ، ص٥٥-٥٨ .

٣٣ - أنظر : فخري ، ماجد . تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال البازجي . بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤م ، ص٨١ .

٣٤ - رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص٥٨ .

٣٥ - عبده، محمد . الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة ، ط١ ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج٢ ، ١٩٧٢م . ص٧٠ .

٣٦ - سورة النساء ، آية ٣ .

٣٧ - الأعمال الكاملة ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص٧٨،٧٩،٨٠ .

٣٨ - سورة النساء ، آية ٣ .

٣٩ - الأعمال الكاملة ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص٨٣ .

٤٠ - المصدر نفسه ، ص٨٤-٨٨ . وأنظر أيضاً كتاب : الإسلام والمرأة في ري الإمام محمد عبده لمؤلفه محمد عمارة . ط٥ ، القاهرة : دار الرشاد ، ص٣٨-٤٠ .

41 - Khadduri, Majid : Political trends in the Arab World ; the role of ideas and ideals in politics . The Johns Hopkins press, London , 1970 , PP. 62-63 .

٤٢ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده، مصدر سابق ، ج٣ ، ص٢٠ ، وتاريخ الإمام محمد عبده ، مصدر سابق ، ج٢ ، ١٣٤٤ هـ ، ص٤٣ .

٤٣ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج٣ ، ص١٨ .

٤٤ - المصدر نفسه ، ص١٨ .

٤٥ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج٣ ، ص٢٢ .

٤٦ - المصدر نفسه ، ص٢١ .

٤٧ - رضا، محمد رشيد . تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار) للأستاذ الشيخ محمد عبده . الطبعة الثانية ، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر، ج٤ ، ١٩٧٣ ، ص٣١٨ .

وأنظر أيضاً المصدر نفسه ، ج١٠ ، ص٦٢ ، وذلك عند تفسيره للآية ٦٠ من سورة الأنفال ، ونصها ((**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم**)) .

48 - Hourani, Albert, Arabic thaught in the Liberal age . Cambridge University press , 1983 , P. 151 .

وأنظر ايضاً حول هذه الفكرة مجيد خوري الذي يقول رداً على بعض معارضيه الذين يقولون بتعارض الإسلام مع الأفكار الغربية : "إن المهارات الغربية العلمية والفنية لا تتنافر في جوهرها ، مع قيم الإسلام الدينية والأخلاقية" .

Khadduri, Majid : Political trends in the Arab world , Ibid, P. 61.

٤٩ - الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص٢٧ .

٥٠ - تاريخ الإمام محمد عبده ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص٤٧٠ .

٥١ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج١ ، مصدر سابق ، ص٦٨٢ .

٥٢ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص١٧٠-١٧١ .

٥٣ - المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .

٥٤ - المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .

٥٥ - عمارة، محمد . "مقدمة" الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج١، ص١٦٥ .

٥٦ - الإسلام والنصرانية ، مصدر سابق ، ص٨٦ ، والأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص٢٨٨ .

٥٧ - الإسلام والنصرانية ، مصدر سابق ، ص٧٩-٨٢ .

٥٨ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص٢٣٣ .

٥٩ - الإسلام والنصرانية ، مصدر سابق ، ص٨٢ .

٦٠ - المصدر نفسه ، ص٨٤-٨٥ .

٦١ - المصدر نفسه ، ص٨٧ .

٦٢ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص١٧٥ .

٦٣ - رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص١٦٧ .

٦٤ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص٢٥١ .

٦٥ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج١ ، ص٣٦٩ .

٦٦ - رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص٨١ .

٦٧ - المصدر نفسه ، ص٨٢ .

٦٨ - أنظر : المصدر نفسه : ص٨٠-٨١ ، ٨٤-٩٤ ، ١٠١، ١٠٩-١١٣، ١١٩-١٢٩ . ومن المفيد كذلك الرجوع إلى :

Hourni, Albert, Ibid , P. 146 .

آدمس، تشارلز ، مرجع سابق ، ص١٤٦-١٥٢ .

٦٩ - رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص١٠١-١٠٤ ، ١٨١ وما يليها .

70 - Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam , Octagon Books, New York, 1978 , P. 33 .

٧١ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص٣١٨ .

٧٢ - المصدر نفسه ، ص٣١٨ .

٧٣ - الإسلام والنصرانية ، مصدر سابق ، ص١٨١ .

٧٤ - آدمس ، تشارلز . الإسلام والتجديد ، مرجع سابق ، ص١٠٣ .

٧٥ - المرجع نفسه ، ص١٠٢ .

المصادر والمراجع :

المصـــــادر

القرآن الكريم .

- رضا، محمد رشيد . تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده . الطبعة الثانيـــة، القاهرة : مطبعة المنار ، ج٢ ، ١٣٤٤ هـــ .
- رضا، محمد رشيد . تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنـــار) . الطبعـــة الثانية، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ج٤ ، ج١٠ ، ١٩٧٣م .
- عبده، محمد . الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، جمعها وحققها وقدّم لـــها محمـــد عمارة. الطبعة الثانية ، بيروت : المؤسســـة العربيـــة للدراســـات والنشـــر ، ١٩٧٩م ، ج١ . والطبعة الأولى بالنسبة للجزء الثـــاني ١٩٧٢م . والطبعـــة الثانية بالنسبة للجزء الثالث ، ١٩٨٠م .
- عبده، محمد . رسالة التوحيد ، تحقيق محمد عمارة . الطبعة الأولى ، بـــيروت والقاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٤ م .
- عبده، محمد . الإسلام والنصرانية ، مع العلم والمدنيـــة . الطبعـــة الثانيـــة ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٣ م .
- عمارة، محمد . الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده . الطبعة الخامســـة ، القاهرة : دار الرشاد ، بلا تاريخ .
- الأفغاني، جمال الدين . الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ، تحقيق محمـــد عمارة . القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ م .

المراجـــع

- آدمس، تشارلز : الإسلام والتجديد في مصر ، نقله إلى العربية عباس محمـود العقاد ، القاهرة : لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ١٩٣٥ م .
- أمين، أحمد . زعماء الإسلام في العصر الحديـث ، بـيروت : دار الكتـاب العربي، بلا تاريخ .
- أمين، عثمان . محمد عبده . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤٤م .
- الجندي، عبد الحكيم . الإمام محمد عبده . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩م .
- الحكيم، سعاد . "محمد عبده مصلح مختلف فيه" . (مجلة الـتراث العربـي ، العددان ٢٧ و ٢٨ - ١٩٨٧ م) ، ص١٢٠-١٥٠ .
- عبد الرزاق ، مصطفى . محمد عبده . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤٤م .
- العقاد، عباس محمود ، عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبـده ، القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٢ م .
- فخري، ماجد . تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمـال اليـازجي . بيروت: الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤م .
- قلعجي ، قدري . ثلاثة من أعلام الحرية . الطبعة الأولى ، بيروت : شـركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، ١٩٩٣ م .
- محمود ، زكي نجيب . خرافة الميتافيزيقا . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م .

المراجع الأجنبية :

- Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam, Octagon Books, New York , 1978 .
- Gibb, H.A.R. and Kramers, J.H. Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden, E.J. Brill, 1974 .
- Hourni, Albert, Arabic thought in the Liberal age , 1798-1939 London , Cambridge University Press , 1983 .
- Khadduri, Majid , Political trends in the Arab World : the role of ideas and ideals in politics . The Johns Hopkins Press. London , 1970 .