

انطلق تفكير محمد عبده، كما انطلق تفكير الأفغاني، من قضية انحطاط المجتمعات الإسلامية وحاجتها إلى البعث الذاتي، فأرجع الإمام أسباب ذلك الانحطاط إلى البدع الغربية التي دخلت على الريف، فحلت محل "الاعتقاد الصحيح" وأخذت مكان "الشرع القويم"، وإلى فساد علمائهم وجهلهم وتسلط حكامهم وجشعهم وسوء التربية في صفوفهم. ويهدف تجاوز حالة الانحطاط شدد عبده على أهمية إصلاح الدين، فالإسلام في نظر عبده قد جاء ليحرر الفكر من التقليد وليطلق العقل من كل قيد ويرده إلى مملكته. وهما في حقيقة الأمر أصلان قامت عليهما المدنية في أوروبا، وسيمهد عودة التزام المسلمين بهما الطريق نحو الحداثة في العالم الإسلامي عرف الشيخ محمد عبده الإصلاح الديني بأنه: "تصحيح، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، واستقامت أحوال الأفراد، دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة، فهذا مقصده، فهذا غرضه، في نظر محمد عبده، يكمن في إصلاح الإسلام، أي الرجوع إلى منابعه الأولى من ناحية، أن الشيخ محمد عبده، قد اعترف أكثر من أستاذه بالحاجة إلى تجديد المجتمع الإسلامي عن طريق الاستعانة بالمناهج العلمية الأوروبية، رغم تشديده على المبدأ الأساس للعصر الذهبي في الإسلام يرجع انفتاح محمد عبده على عالمية الفكر الإنساني، إلى إمامه العميق بعلم المنطق والفلسفة، وإيمانه بوحدة النوع البشري وتشابك مصالحه، واحتكاكه المباشر بالغرب وانفتاحه على لغاتهم فعرف عن الإمام تقديره لدور الحكماء وسعيه إلى توثيق الروابط المباشرة وغير المباشرة معهم، سطع علينا نور من أفكاره، وأشرقت في آفاقنا شمس من آرائه، ألقت بين نفوس العقلاء ونفسك". أما الفيلسوف الإنكليزي (هربرت سبنسر) فقد كان محط إعجاب الإمام الشديد، حتى أنه طلب من صديقه المستشرق (ولفرد بالننت) أن يرتب له زيارة إلى لندن للتعرف المباشر على الفيلسوف الإنكليزي كما أنه كان هناك علاقة وطيدة ربطت ما بين محمد عبده والقس الإنكليزي (إسحاق تيلر) والتي قامت على أساس قناعتهم المشتركة، بأهمية التأليف بين الأديان الثلاثة، وذلك كي يتم - على حد تعبير الإمام في إحدى رسائله إلى القس-: "تور الله في أرضه ويظهر دينه الحق على الدين كله وبين ما هو غير جوهري ويمكن تغييره بلا حرج. فالإسلام الحقيقي، في نظره، جهاز عقائدي بسيط: بعض المعتقدات الخاصة بأخطر مسائل الحياة البشرية، وبعض المبادئ الخاصة بالسلوك البشري. ورأى أن العقل والوحي ضروريان معاً لاكتشاف هذه المعتقدات ولتجسيدها في حياتنا. وفي ضوء ذلك الفهم للإسلام من قبل محمد عبده أدرك أن الشعوب الإسلامية لن تصبح قوية ومزدهرة إلا إذا اقتبست من أوروبا العلوم التي نتجت عن نشاطها العقلي، لكن لم يدر في خلد عبده أن ذلك يقتضي تغييراً في مؤسسات المجتمع الإسلامي، ونظام الحكم فيه ومدارسه. فبتأثير من الفكر الأوروبي ومجتمعه في القرن التاسع عشر، اعتقد محمد عبده، أن على المسلمين اليوم أن يقوموا بما كان عليهم القيام به دوماً: إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة، بحيث يفترض الفقه حسب هذا المبدأ تأويل النصوص في شرحه للقرآن والحديث بما يتوافق مع مصلحة البشر. أما المبدأ الثاني الذي اتخذه محمد عبده لإعادة تأويل الشريعة الإسلامية، فلقد كان من المسلم به لدى بعض أصحاب الرأي، أنه يجوز للقاضي في أي قضية معينة أن يختار من مذهبه الشرعي أو من مذهب شرعي آخر، التفسير الشرعي الأكثر ملاءمة للظروف. لكن محمد عبده ذهب أبعد من ذلك، وقد تمكن بوصفه مفتي مصر من وضع هذه الدعوة موضع التنفيذ كانت من أجل التمكين من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق الأوروبية، كإلغاء الرق مثلاً، ومنح المساواة أمام القانون للمسيحيين قاطني البلدان الإسلامية. وذلك الاقتباس - في نظره - أمر مفروض باعتبار أن "الإسلام عبارة عن تلك المجموعة من العقائد المتفقة مع متطلبات العقل البشري، وما الشريعة إلا التطبيق العقلي لهذه المبادئ على أحوال العالم." لكن كيف يمكن لهذه العملية أن تتم دون الخروج على الشرع؟ فرأى محمد عبده ضرورة تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فقال: "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي (صلى الله عليه وسلم)، مهدت بين يدي الفعل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، وأن يقدم العقل على النقل عند التعارض بينهما. ودلل على ذلك شخصياً في الفتاوى التي أصدرها عندما كان قاضياً ومفتياً للديار المصرية، من هذه الفتاوى التحليل للمسلمين، وذهب عبده إلى أبعد من هذا عندما قال "بأن القرآن لا يعارض نظرية داروين في التطور، ولا نظرية باسستور في الجراثيم" وقد اشترك في مناقشتين حول هذا الموضوع، والأخرى مع اللبناني المستمصر فرح أنطون. فقد كان الجدل من مقومات فكر محمد عبده، غير أن الجدل له أخطاره، ففي الدفاع عن النفس، قد يصبح المجادل أقرب إلى خصمه مما كان يظن. ومما يلفت النظر، أن محمد عبده لم يهتم في كلتا المناقشتين بمسألة صحة الإسلام أو خطئه، وعلى هذا النهج انقلبت (المصلحة) تدريجياً إلى (الرأي العام).

ولا شك أنه كان من السهل، باتباع هذا النهج، تحويل، إن لم نقل إبطال، المعنى الوثيق للمفاهيم الإسلامية، لا بل عن النظرة (الإنسانية) اللا دينية. إذ عندما نتخلى عن التفسير التقليدي للإسلام ونفتح الباب للرأي الشخصي، يصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل التمييز بين ما هو موافق للإسلام وما هو مخالف له. فهل فتح محمد عبده، دون قصد منه، لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة، إلا أنه من سوء الفهم أن يعتقد أحد أن كلاً من الأفغاني وعبده من العلمانيين الذين يقولون بفصل الدين عن الدولة، وقد جاء سوء الفهم هذا من كتابات ومقالات لها ظروفها وملايساتها، ولا تعني إطلاقاً العلمانية كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتابات سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، ولبلوغ هذا الهدف، رسم طريقاً واحدة، هي عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور الذي بدأه محمد علي، بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وأن الإسلام يمكنه أن يشكل، في الوقت نفسه المبدأ الصالح للتفسير والرقابة السليمة عليه. ولم يكن محمد عبده ليهتم، كما اهتم خير الدين في الجيل السابق، بالتساؤل إذا ما كان بإمكان المسلمين المتمسكين بأهداب الدين قبول مؤسسات العالم الحديث وأفكاره، وذلك لاعتقاده - أي عبده - أن هذه المؤسسات والأفكار إنما أنت لتبقى، وأن على من يرفضها أن يتحمل نتائج رفضه هذا. وعند التدقيق في التاريخ الفكري لعبده، نجد أن الرجل قد احتل العنصر القومي، منذ البدء مركزاً مهماً في تفكيره، حتى أن أول مقالة نشرت له في الأهرام تحدثت عن الماضي العظيم "لمملكة مصر". وكان يشعر دوماً بأن التاريخ والمصالح المشتركة بين الذين يعيشون في البلد الواحد تخلق رابطة عميقة فيما بينهم بالرغم من اخلاف الأديان. كما أثر أيضاً في نظريته إلى الأمة الإسلامية. فهو يعتقد أن أقوى نوع من أنواع الوحدة إنما هو وحدة الذين ينتمون إلى البلد الواحد. وأن انتساب غير المسلمين إلى الأمة لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها. كان محمد عبده يطلق على قبائل العرب في الجاهلية المصطلح القومي الحديث "الأمة العربية" التي رآها موجودة بوصفها حقيقة تاريخية قائمة قبل ظهور الإسلام. فجاء عنه على سبيل المثال قوله: "كانت الأمة العربي قبائل متخالفة في النزعات"، وما جاء في أثناء حديثه عن معجزة القرآن الكريم: "ومع أنه لم يسبق له (صلى الله عليه وسلم) السياحة في نواحيها والتعرف برجالها - يقصد البلاد العربية - وقصور العلم البشري، عادة، عن الإحاطة بما أودع في قوى أمة عظيمة كالأمة العربية كما أنه كان يتحدث في نطاق الإسلام ذاته عن "جند عربي" و "جند أجنبي" والنظر إلى هذه العناصر المسلمة باعتبارها أجنبية، والدولة العثمانية "التركية" ما زالت قائمة، وهذا يعني أن إصلاحه الديني المرتبط بالعودة إلى جوهر "الإسلام العربي" هو في حقيقته تمهيد تاريخي لظهور حركة القومية العربية والوحدة العربية ولكن الأمر الأكثر أهمية هو، أن محمد عبده لنزعه إلى القومية العربية، قد وفر الشرعية الدينية في زمنه لحركة التحرر القومي من الترك لتحقيق استقلال الكيان العربي عن الإمبراطورية العثمانية. حتى أننا نستطيع القول: إن بذور القومية العربية تم غرسها على يد محمد عبده، فهو يقول: "كان الإسلام ديناً عربياً، ثم لحقه العلم فصار علماً عربياً، بعد أن كان يونانياً، ثم أخطأ خليفة في السياسة - يقصد المعتصم - فأتخذ من سعة الإسلام سبيلاً إلى ما كان يظنه خيراً له، ظن أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي لأن العلويين كانوا ألصق ببيت النبي، فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهما من الأمم التي ظن أنه يستعدها بسلطانه. هنالك استعجم الإسلام وانقلب أعجماً، خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه، وبئس ما صنع بأمة ودينه، عندما أكثر من الجند الأجنبي فلم تكن إلا عشية وضحاها حتى تغلب رؤساء الجند على الخلفاء واستبدوا بالسلطان دونهم، وصارت الدولة في قبضتهم ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام، والقلب الذي هزبه الدين". فمن الواضح أن محمد عبده بتركيزه على "فكرة القومية العربية" يخالف الفكرة الدينية الإسلامية الشمولية، ولا تميز بين جند عربي وتركوي وديلمي في ظل العقيدة وتحت راية الجهاد، ليعيد تفسير التاريخ الإسلامي تفسيراً عربياً صريحاً ذا طابع قومي قد لا يشاركه فيه مفكرون إسلاميون من قوميات أخرى. فهناك على أيامه وبعدها، من كان يقول بأن التنازلات التي قام بها للفكر الأوروبي الحديث خطيرة وغير ضرورية، وبأن إعادة النظر في العقيدة والشرعية، كما كان محمد عبده يرتئي، لم تكن أمراً لا بد منه. لا بل كان هناك، حتى بين الذين تأثروا به وكان من حقهم الادعاء بأنهم من تلاميذه، من كانت عقليتهم على خلاف عقليته. فقد انقسم تلامذته بعد وفاته إلى جماعة "محافظين متحجرين" كانوا يسايرون معتقداته العامة المليئة بالبدع والضلالات، وإلى أصحاب الآراء "المتطرفة" في التقدم، فقد نظروا إلى الإسلام على أنه مبدأ حي يجب أن يستمر في التطور، وعلى أن النتيجة النهائية لهذا التطور ستكون علمنة المجتمع الإسلامي، وكان على رأس هؤلاء علي عبد الرزاق مؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" الذي نادى فيه بفصل الدين عن الدولة. وكان بين هذين الاتجاهين جماعة يُطلق عليها "جماعة المعتدلين" أيدوا أفكار أستاذهم "محمد رشيد رضا"، وكان من بين هؤلاء د. محمد توفيق صدقي (مصر)، عبد القادر المغربي (لبنان)، الشيخ طاهر الجزائري (دمشق). إن محمد

عنده لم يدرك أن التوتر بين الإسلام والمدنية الحديثة كان بحد ذاته توتراً دقيقاً، وكان من الصعب تعيين الحدود بين طرفيه، فنشأت نزعة دائمة عنده لتخفيف حدته بمحاولة "شبه واعية" للتوفيق بين وصايا الإسلام ومفاهيم الفكر الحديث، وسوف نرى لماذا فشل الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر بالنهوض بالمجتمع الإسلامي. إن المسألة الأهم التي واجهت الإصلاح الديني هي البحث عن إجابات إسلامية عن الأسئلة التي طرحتها الحياة آنذاك، فإن الجهد قد انصب على تأويل المتجه نحو التوفيق بين ثقافة الغرب المتقدم والإسلام، إذ إن فكر الغرب وتقدمه المشخص قد فرض نفسه وبقوة على الجميع دون استثناء، كان التقاء المصلحين الإسلاميين بالنماذج الثقافية الأوروبية هو الموضوع الذي سيطر على الحياة الفكرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي طوال القرن التاسع عشر. وقد أدى الأخذ والرد في هذا الموضوع إلى تعريف الأوساط المستنيرة، تدريجياً، وكان للمفاهيم الفردية والحررية والتقدم الاجتماعي وقع طيب لدى المسلمين الشبان، الذين لم يجدوا بأساً في استعارة أفكار من لغة الغرب، تسمح لهم بالتعبير عن آراء اجتماعية ودينية في مشكلات الساعة، فعملية "عصرنة الإسلام" هذه قد دفعت بالمصلحين الدينيين الإسلاميين أن يكونوا متسامحين تجاه الخصوم الإيديولوجيين من الغرب، ومهدت السبيل أمام انفتاح المسلمين على عالم من الآراء والأفكار بعيدة عن حقيقة الإسلام. كما اكتفى المصلح الديني الإسلامي في القرن التاسع عشر برفع التعارض بين الإسلام والعلم، دون أن يبحث في شروط تقدم العلم الواقعية. فهل معرفة ما كان عليه المسلمون من التخلف - وما زالوا - يحتاج إلى اجتهاد ومقارنة - من قبل محمد عبده - مع الحضارة الغربية، فهذا أمر قد اتضح قبل محمد عبده بما يقارب ثمانية عقود من الزمن هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن معرفة ذلك تأتي عند الرجوع بحال المسلمين إلى مرجعية أهم من أوروبا، لا عند رجوعه إلى عصر الخلفاء الراشدين ومن قبلهم عصر النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). قوله - محمد عبده - : ما من مرة أذهب إلى أوروبا إلا ويتجدد عندي الأمل في تغيير حالة المسلمين إلى ما هو خير منها وذلك بإصلاح ما أفسدوه في دينهم. إن الإصلاح الديني الإسلامي قد حصل نتيجة "غليان سياسي - ثقافي، فالمجتمعات الإسلامية قد تعرفت على الحداثة آنذاك من خلال الاستعمار، وتحت ضغطه. أي ليس في أحس الظروف الدافعة إلى إحداث نهضة حقيقية، كما حدث في الغرب. في حين أنه يبتعد عن الحداثة الصحيحة بعده عن التراث الحقيقي في هذا المجتمع العربي - الإسلامي تكمن حالة معقدة من الخل لا يمكن التخلص منها بقرار نتخذه للعودة إلى التراث أو اللجوء إلى الحداثة المعاصرة، ولا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا بعملية ذاتية تحدث في داخل المجتمع وفي داخل الفرد معاً. وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلا تقريباً إلى الإسلام. فالإسلام متقدم وتقدمي وأحوال المدنية ماثلة فيه. وقد أصبح البرهان على عدم التعارض بين الإسلام تراثاً وديناً، والتقدم بوصفه قانوناً للحضارة، ونموذجاً غريباً، هو في الواقع محور عمل رجال النهضة من الإسلاميين. فمنهم من سعى إلى أن يبين كيف كان الإسلام يحث على التضحية والعمل والجهد، ومنهم من بين تعلقه بالحرية، بل وبالسلطة المدنية غير الدينية. والأفغاني وهو يحتاج إلى النظام الدستوري، فإنه قادر على إيجاد مبررات ذلك لا في الغرب وحده، بل تكفيه العودة إلى النص القرآني - وتأويله - . لقد فشلت العملية التوفيقية التي حاول الأفغاني وعنده القيام بها بين الغرب والإسلام في النهوض بالمجتمع الإسلامي، فطبيعة الظروف الجديدة حتمت أن يلمس الإسلام الحديث من الغرب ظواهره المادية المتفوقة قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي، في حين تعرف المسلمون القدماء إلى جوهر الفكر الإغريقي بصورة حميمة متأتية بعد زهاب سطوة الإسكندر بقرون، ولم يضطروا للخلط بين الجانبين، من أوجه حضارته كأساليبه العسكرية والسياسية والاقتصادية دون النفاذ إلى ما وراء تلك الأساليب من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة لكل ما سبقها من نظرات غيبية.