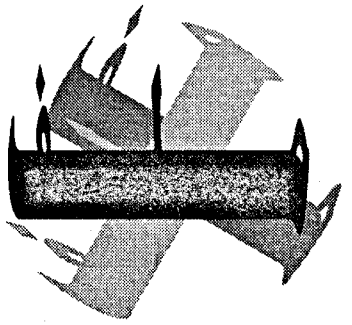

محمد عبده ومشروعه التحديثي في منظور نقدي

غريغوار مرشو

مما لا شك فيه أنّ فكرة العودة إلى الأصول تُعتبر من الآليات الطبيعية الأساسية للتجديد في كلّ الأمم والثقافات. وتقع نمذجةُ الإصلاحية الإسلامية لأصولها في صدر الإسلام في إطار هذه الآليات. لكنْ على الرغم من أهمية هذه العودة في إعادةِ تفسيرِ مفاهيمِ النموذج الأصليّ على ضوء معطيات العصر القائم، فإنّها لم تتوصل بعدُ، بوجهٍ عامٍّ، إلى تفجير طاقات النموذج الأصليّ واستكناهِ ما ينطوي عليه من تنوّعات وإمكانيات على التوظيف المتعدِّدِ في إطار استمرار المسار التاريخيّ والحضاريّ العامّ الذي يمثّله. ولعلّ محمد عبده، مثلَ غيره من الإصلاحيين الذين سبقوه أو خلفوه، لم يقطعْ مع ما تقدَّم، بل راح يلتفّ على الحدث الغربيّ عقائدياً، مؤكّداً براءةَ الإسلام «الحقيقيّ» مما حلّ بمسلمي الشرق من تأخُّرٍ؛ بل هو فَصَلَ بين الإسلام وأهله، فعزا تقدُّمَ الغربيين إلى أخذهم بالقيم الإسلامية التي تخلّى عنها المسلمون. وانطلاقاً من هذه المفارقةِ المتجاوزةِ للزمان والمكان، تراءى لعبده إجراءُ مطابقةٍ بين نموذج السَّلَف ونموذج الخَلَف الغربيّ، دون أن يخرج عليهما برؤيةٍ نقديةٍ أصيلة.

لم يقطع محمد عبده مع المسار العام الذي دشّنَه جمال الدين الأفغاني في مشروعه التحديثيّ، بل نحا منحًى أكثرَ تنظيماً وأقلّ نضاليةً من معلّمه على الصعيد السياسيّ، ولاسيما بعد مشاركته في الانقلاب الذي قاده أحمد عُرابي وانتهى بالفشل وحُكِمَ على عبده بموجبه بالنفي. فاضطُرَّ إلى أن يعيش غربتَه بين لبنان وباريس، وينكبَّ على الكتابة بكيفيةٍ لا تثير غضبَ البريطانيين المحتلّين لبلاده (مصر) منذ عام ١٨٨٢. فما هي الأدوات المفاهيمية التي توسّلها عبده لبلورة مشروعه هذا؟

١ ـ تطهير الإسلام

بعدما استنكر عبده موقفَ معلّمه النِّضاليِّ راح يكرِّس جلّ وقته للعلم والتأليف بما يُساعد على تحرير اللغة العربية من الجمود والتحجر. ولمّا كان مسكوناً، على غرار معلمه، بهاجس الدفاع عن الإسلام، فقد انزلق في سلسلةٍ من السِّجالات مع كلٍّ من غبرييل هانوتو[1] وارنست رينان وفرح أنطون، فأفضى به الأمر إلى الاعتراف بمعظم ما تقدَّم به هؤلاء من حُكمٍ على عالم المسلمين بالانحطاط المتعدّدِ الأبعاد. لكنّ عبده لم يبحث عن خلفيات هذا الحُكْم، وإنما اكتفى برسم لوحةٍ قاتمةٍ وأحاديةٍ عن حالة السكان المسلمين وخاصة المصريين: فهؤلاء قد تلوّثوا، في نظره، بالفساد والفسق والكسل، ولا تَشْغلهم إلا الأهواءُ والمنافعُ الأنانية، ويحاولون تقليدَ الغرب لكنهم لم يُفلحوا إلا في محاكاة مساوئه المتمثّلة في البذخ والإسرافِ واستباحةِ التقاليد[2]. ثمّ يسترسل في توصيفه بالقول إنه ببلوغ المصريين هذه الدرجةَ من الانحطاط صاروا شبيهين بالبهائم، لأنهم فقدوا إرادتَهم وعقلَهم وانجرّوا في حياتهم اليومية إلى الغرائز الطبيعية[3].

ووفق رأيه، فإنّ الشرّ الذي ينجرّ اليه مجتمعُ المسلمين هو التقليد، لأنّ «المقلِّد (بكسر اللام) يكون دائماً أحطَّ حالاً وأخسَّ منزلةً من المقلَّد (بفتح اللام). المقلِّد إنما ينظر من عمل المقلَّد إلى ظاهره ولا يدري سرَّه ولا ما بُني عليه؛ فهو يعمل على

١ ـ وهو وزير خارجية سابق، وعضو في الأكاديمية الفرنسية، وكان معاصراً لعبده.

٢ ـ «لائحة إصلاح التعليم العثمانيّ»، **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، تحقيق: محمد عمارة، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٧٢، ص ٧٢.

٣ ـ «الإسلام والنصرانية»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص ٣٤٥.

غير نظام، ويأخذ الأمرَ لا على قاعدة، ولذلك سقط المسلمون في الشر». والدواء الوحيد، في رأي الإمام عبده، إنّما يكمن في العودة الصحيحة إلى القرآن[1].

انطلاقاً من هذا المنظور فنّد عبده الأحكامَ المسبقةَ المُسْقَطة على الإسلام التي بلغتْ، يومذاك، ذروتَها عند أرنست رينان في قولِ هذا الأخير: «إنّ الإسلام هو الاتحاد الذي لا يميِّز الروحيَّ من الزمنيّ؛ إنه سيطرة العقيدة؛ إنه القيد الأثقل الذي تعرفه الإنسانية»[2]. لكنّ عبده في سياق تفنيده لهذه الأحكام انزلق في سجالاتٍ تبريرية؛ ففي ردِّه على المُفْترين المحليين والأوروبيين، الذين حَمّلوا الإسلام ما حلّ بالعالم الإسلاميّ من انحطاط، قال إنّ هذا الافتراء ليس إلا بدعةً من جملة البِدَعِ التي أدخلها الأجانبُ على الدين الإسلاميّ والتي تعود إلى القرن الرابع الهجريّ[3].

وهكذا، ابتداءً من توصيف مبسَّطٍ ومختزلٍ، أراد عبده أن يُقْنعنا بأنّ البدعة والتقليد هما في حدّ ذاتهما وراء الانحطاط، متّخذاً من النتائج أسباباً. ثم ظنّ أنه، بهذه المحاجّة الذرائعية، قد أصاب بضربةٍ واحدةٍ هدفيْن: فبيَّن عدمَ نفع المتغرِّبين البعيدين عن المبادئ الأصلية للإسلام، وسلبيةَ المسلمين المتشبِّثين بالمظاهر والخرافاتِ والجبريةِ وعبادةِ القدِّيسين وطقوس الصوفيين وكلِّ التقاليد الشعبية الموصوفة «بالظلامية»[4]. وانتهتْ به شدةُ اندفاعه للدفاع عن «الإسلام الحقيقيّ» إلى إنقاذ القرآن من حساب الإسلام المعيش من قِبل المسلمين... الأمر الذي جعله أسيراً لأسئلة الأوروبيين وأجوبتهم. ولذلك لم يتردد في تمييز نفسه من إخوته في الدين، وفي المغالاة في ذلك بما يتجاوز معلّمَه الأفغاني، إلى حدّ إنكار الحق عليهم في تعريف أنفسهم بالإسلام، قائلاً: «فكلُّ ما يُعاب على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيءٌ آخر سمّوه إسلاماً؛ والقرآنُ شاهدٌ صادق»[5].

وبهذه الطريقة فما على المسلمين الذين يعانون الغزاةَ والمتعاملين معهم إلا أن يشعروا في أنفسهم أنهم مُذْنبون ومشبوهون (في عيون المُصْلِحين) ما داموا يرفضون الخضوعَ للنظام الجديد أو وصايا القرآن. فبلوغُ ما يطالِبُ به القرآنُ سيكون حصراً من شأن النخبة الجديدة المختصة المنبثقة من الطبقات الوسطى، إذ هي التي ستتولّى مهمةَ عقلنةِ النُّظم الجديدة وإضفاءِ الشرعية عليها، وبالتالي فرضِ التقيُّدِ بها على المؤمنين. وستقع على هذه النخبة مهمةُ الحكم على أفراد المجتمع ما إذا كانوا أخياراً أو أشراراً. فكأنّ وظيفة القرآن اختُزلتْ إلى لوحةٍ من الواجبات القسرية يقوم هاجسُها على الإجبار على الطاعة، دون الأخذ في الحسبان الحقوقَ المتجاوبةَ مع تطلعات المؤمنين الروحية والزمنية.

يعودُ، إذن، السببُ الأعلى للانحطاط، في منظور عبده وبقية الإصلاحيين، إلى ظاهرة إيديولوجية خالصة هي: [تطبيق] الإسلام. أما في ما يتعلق بالعوامل الاجتماعية التاريخية والاقتصادية والسياسية والثقافية فليس لها أيةُ فعاليةٍ خاصة؛ وإذا كان لا بد من ذِكْرها فهي من الأمور العَرَضية وبمقدار ما تساعد على الانحراف عن الأخلاق الإسلامية. وعليه، فلم يكن من قبيل المصادفة أن تُشكِّل الحياةُ الاقتصاديةُ والسياسيةُ مبحثاً هامشياً في فكر عبده. وحينما يذكر بعضَ العوامل، كالفقر، ونهب ثروات البلاد من قِبل الأجانب، والاستعمار، فإنّها مجردُ نتائجَ، لا من جملة الأسباب [التي أدّت إلى الانحطاط].

٢ ـ الاستعمار الانكليزي هو الأكثر عدلاً!

إذا صرفنا النظر عن بعض المقالات التي صاغ فيها عبده مواقفَ الأفغاني في **العروة الوثقى**، فإنّ الأوّل قلّما يذكر الظاهرة الاستعمارية في كتاباته. وإذا حدث أنْ تكلّمَ في هذا الموضوع، حصَرَ الأمرَ بالتبشير وحده ـ ولاسيّما: بالنشاط التبشيريّ الفرنسيّ في إبعادِه الشبيبةَ عن ممارسة الإسلام، ودورِ الفرنسيين السياسيّ في تغذية التفرقة ما بين المسيحيين والمسلمين[6].

ولذلك هاجم عبده المذهبَ الكاثوليكيَّ، وفنّد تعاليمه التي ليس لها ـ في نظره ـ علاقةٌ بالمسيحية الأصلية[7]. ورأى في الإصلاح البروتستانتيّ ردةَ فعلٍ إيجابيةً، فانحاز إلى البروتستانتيّة. وراح يتغنّى بالتسامح السياسيّ

---

١ ـ محمد عبده: **رسالة التوحيد**، محققة من قِبَل محمد عمارة، دار الهلال، بلا تاريخ، ص ٣٢.

٢ ـ أرنست رينان: **الإسلام والعلم**، كالمان ليفي، باريس ١٨٨٣، ص ١٧.

٣ ـ «الإسلام والرد على منتقديه»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص ٢٢٧.

٤ ـ راجع بالتفصيل حول الموضوع: **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني.

٥ ـ «الإسلام والنصرانية»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص ٣١٩.

٦ و ٧ ـ راجع «الإسلام والرد...»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص ٢٢٣، ٢١٦ ـ ٢١٧ وما بعد.

الإنكليزيّ[1] حيال الإسلام والمسلمين، قائلاً في هذا الصدد: «نعم، نحن لا نُنكر أنّ بين الأمم الأوروبية أمةً تعرف كيف تَحكم مَنْ ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائدَ مَنْ تسوسهم وعوائدَهم، وهي الأمة الإنكليزية، فهي وحدها الأمّة المسيحيةُ التي تقدِّر التسامحَ حقَّ قدره. ولا يصعب علينا أن نقول: إنّ منشأ ذلك أنّ امراءها في الحروب الصليبية وقُوّادَ جيشها كانوا من أشدّ الصليبيين علاقةً بسلطان المسلمين وأمراء جيشه. وقد امتاز الإنكليزُ في ذلك الزمن المظلم بدرس عقائد المسلمين وعاداتهم، فحَمَلوا من ذلك شيئاً كثيراً إلى بلادهم، ولم تحجبهم غشاوةُ التعصب عن إبصار ضوء الحق(...). إنّ هذه الخصلة الشريفة ـ خصلةَ إطلاق الحرية لأهل الدين يتمتعون بأداء فرائضه مع احترام ما يحترمون ـ هي من أجلّ الخصال التي ورثها غيرُ المسلمين عن المسلمين. وهل أجد مَنْ يأبى عليَّ القولَ بأنّ الإسلامَ السليمَ من البِدَع هو أستاذُ الإنكليز وعنه أخذوا هذه الخلة؟ ألا ترى أنّ نظامهم في ذلكَ يَقْرب من نظام المسلمين يوم كانوا مسلمين: يكتفون من الناس بالخضوع للقوانين وأداءِ ما يُفرض عليهم من الضرائب، ثم يَحفظون نظامَ العدل بينهم بقدرِ ما تسمح به السياسةُ، ولا يفرِّقون بين دين ودين؟ وهكذا كان حال المسلمين، وإنْ كان ذلك على قاعدةٍ أبرُّ وأرحَمَ»[2].

لن يدهشنا موقفُ عبده المراعي لسياسة الإنكليز في مصر، إذا عرفنا أنّه دشَّن حياتَه العامةَ في ظلّ الاحتلال، عبر تأثير صديقه ويلفريد بلانت Blunt، وبإيعاز اللورد كرومر. وكان على هذه الحياة أن تقوده إلى أعلى المناصب: فيصبح قاضياً في محاكم السكّان الأصليين، ومستشاراً في محكمة الاستئناف، وعضواً في المجلس التشريعيّ، وعضواً في مجلس إدارة الأزهر، كما صار مفتي مصر عام ١٨٩٩. ولقد قادته مهماتُه العامةُ إلى سلسلة من المواقف الإصلاحية التي ستُشكِّل بالعمق استجابةً عقيديةً لإرادة الغزاة المشروطة: من إصلاح محاكم الأحوال الشخصية وإعادة تنظيم جامع الأزهر، إلى مشروعه الجامعيّ في إدخال العلوم الإنسانية وبصورةٍ خاصةٍ علم الاجتماع، ثم دوره في التحكيم ما بين أرباب العمل والعمّال إبان الصراعات الدائرة ما بين الطرفين... هذا فضلاً عن إسباغ الشرعية القانونية على الفائدة المصرفية[3].

كل هذه الإصلاحات وغيرها ستكون موسومةً بهاجس القطيعة مع الإرث الاجتماعيّ القابع في اللاوعي أو الوعي الجمعيّ، وبهاجسِ تكييفِ الإسلام مع العالَمِ الحديثِ طبقاً للنموذج المفروض.

٣ ـ لعبة المرايا والإسقاط

يمكننا أن نتساءل، ضمن هذا المنظور الإصلاحيّ أو التجديديّ الذي كان عبده عَلَماً مميزاً فيه، ما إذا كان رجلُ الدين هذا لم ينجرَّ إلى مماحكات الخطاب الاجتماعيّ. فهو إنْ أراد التحررَ من الانحطاط ثم الاعترافَ به من قبل الآخر (الخارجيّ)، بدا له أمراً ضرورياً مجابهةُ مهمةٍ مزدوجةٍ المستوى: الثقافة الأخلاقية ولغة الإسلام، لكون هذين المستويين يقدِّمان، في نظره، للعالم الإسلاميّ الأسلحةَ الوحيدةَ لتماسكِ المجتمع وصيانةِ لحمته. ولكن لكي يكون الإصلاحُ جديراً بالحداثة، لا بد من البحث في القرآن والحديث، لأنهما يوفِّران مقدماتٍ مفهوميةً جاهزةً تسمح بالمصالحة مع العقل والعلم. من هنا لم يتوان عبده عن القيام بهذا العمل لتبرير موقفه تجاه فرح أنطون ورينان وهانوتو... إلخ، فيقول إنّ الإسلام حتى عصره الذهبيّ شجَّع على العلم وأضفى على العقل الإشاراتِ والرموزَ والمعاني والمظاهرَ التي يتمتع بها في الوقت الراهن سواءً بسواء، على العكس من مصيره المضطهَدِ (بفتح الهاء) في كنف المسيحية الغربية.

١ ـ العقل حاملاً لهوية التماثل: ضمن هذا السياق راح عبده يُشيد بالعقل بوصفه أفضلَ المَلَكات الإنسانية[4]. وتأسيساً على هذا الطرح أخذ يعزو إليه، قَبْلياً، الحقَّ المطلقَ في الفحص والحكم: فإليه تعود مهمةُ تقويم أصالةِ الأشياء وحقيقةِ المذاهب. وبذلك يرفض عبده الإيمانيةَ والغنوصيةَ على السواء، ويَعْمل على إخضاع حقائق الدين لفحص العقل، على غرار ما فعل المعتزلةُ قبله.

ومع هذا كله، لم يُخْفِ عبده نيته في العودة إلى دراسة الينابيع الأولى للدين، واعتبار هذا الأخير من موازين الفعل النظريّ[5]. إذ يمثِّل ظهورُ الإسلام، بالنسبة إليه، بوصفه دينَ الفطرة البشرية، قطيعةً مع تاريخ

---

١ ـ هذه المقولة سوف يتوسلها فوكوياما فيما بعد، حينما رأى في البروتستانتية السبيلَ الأمثلَ للعبور إلى الرأسمالية «الديموقراطية» بزعامة أمريكا؛ راجع: **نهاية التاريخ**، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام، ١٩٩٣.

٢ ـ «الإسلام والنصرانية»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص ٣٤٩.

٣ ـ حول ذلك راجع: محمد عمارة: **تجديد الفكر الإسلامي**، كتاب الهلال ١٩٨٠، ص ٣٥. وجاك بيرك: **مصر**، مطبعة غاليمار، ١٩٦٧، ص ٢١٩ ـ ٢٢١. ومكسيم رودنسون: **الإسلام والرأسمالية**، سوي، باريس ١٩٦٦، ص ١٥٩ ـ ١٦١.

٤ ـ «الإسلام والنصرانية»، ص ٢٩٨.

٥ ـ **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ٣١٨.

الإنسانية، وفجراً جديداً في وقت واحد، إذ تآخى العقلُ والدينُ لأول مرة في كتاب الله[1].

وفي مؤلَّفه **الإسلام والنصرانية** يرسم لوحةً ترسيميةً للدينيْن. فيؤكّد أنّ المسيحية لاعقلانيةٌ مزدوجة، لأنّ الإيمان فيها يُعتبر هبةً مجانيةً من الله تُقصي دفعةً واحدةً كلَّ بحثٍ شخصيٍّ في إنشاء حقائق الإيمان وتعميقها، ويتأكد هذا الإيمانُ ضدّ العقل بقدْر ما يبني على العجائب أصالةً مهمة المسيح وشرعيةَ أقواله وأفعاله[2]. وأما الإسلام فهو النظرُ العقليُّ الذي هو وسيلة الإيمان الصحيحة[3]، ولهذا السبب يتناول عبده الخطابَ نفسه في كتابه **رسالة التوحيد** بالتركيز على الدفاع المستمرّ عن العقل في القرآن، فيقول: «جاء القرآن... وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعَرَضَ نظامَ الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحةِ ما ادّعاه ودعا إليه»[4].

إنّ العقل في فكر عبده هو الذي يؤسِّس شرعيةَ الإسلام وتماسُكه، والله هو الذي أراد ذلك. وعلى هذا الأساس جعل عبده من العقل عقيدةً، لكون الإيمان الحقيقيّ ينهل شرعيَّتَه منه، فيتابع قائلاً: «لقد أجمعوا على أنّ الدين إنْ جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عن العقل»[5].

غير أنّ كلّ هذا الفائض من التبشير والثناءات المتكررة على العقل قد جرَّدتْ هذا الأخيرَ من استخراج إشكالياتٍ مطروحةٍ داخل الأمة، واستنطاقِ أحوالها، واستكناهِ أسبابِ ما آلت إليه، فباتت صدىً مرتهناً لأسئلة مطروحة خارجاً. ولهذا السبب جاءت عقلانيةُ عبده على نحو دفاعيٍّ تبريريٍّ لتعانق التحصيلَ الحاصلَ، دون إعمال الفكر لاجتراح عقلانيةٍ مبدعةٍ تفكّر بإمكانات الواقع وتَنْقد عقلانيةَ الآخرِ التي احتُسِبَتْ كونيةً.

ب ـ سحرُ العلم رافعةً خلاص: توسّل عبده أيضاً في موقفه العلموي المنطقَ نفسَه، حين أشار إلى أنّ الإسلام، على عكس المسيحية، هو أفضل صديقٍ للعلوم، وأفضلُ محرِّضٍ على توسيع المعارف. ويدلّل على ذلك بالقول إنّ الإسلام «صاح بالعقل صيحةً أزعجتْه من سباته... علا صوت الإسلام على وساوس الطغام، وجَهَر بأنّ الإنسان لم يُخلقْ ليقاد بالزمام، ولكنه فُطِرَ على أن يهتدي بالعِلم»[6]. وفي صدد ردّه على المفترين على الإسلام الذي وصموه باللاعلمية واللاعقلانية، سيكون أيضاً أكثر إيغالاً في التأكيد على أنّ الإسلام جَعَلَ من اكتساب العلوم واجباً، وسواء «صحّ لفظُ الحديث: 'طَلَبُ العِلم فريضةٌ على كل مسلم ومسلمة'، أو لم يصحّ، فالقرآن يؤيِّد معناه، وعملُ الأوّلينَ من المسلمين يحقِّق صحةَ ما حواه»[7]. وفي نسق الأفكار نفسه يضيف عبده أنّ المسلمين، في عظمة حضارتهم القروسطوية، نَبَغوا في كل العلوم وأنجزوا أسباب التقدم العظيمة: ألم يكن لهم قصبُ السبق في إنشاء نظرياتٍ حديثة، على غرار «التطورية» وغيرها، في مناخ يَعمُّه التسامحُ والعطشُ إلى المعرفة؟[8]. كما جعل مبادئَ بيكون (التجربة والمشاهدة) قاعدةً للعلوم العصرية في نهاية القرن الثاني الهجريّ، واستَشْهَدَ بما نقله غوستاف لوبون عن أحد فلاسفة أوروبا من أنّ «القاعدة عند العرب هي جرِّبْ وشاهدْ ولاحظْ تَكُنْ عارفاً»، في حين أنّ القاعدة التي اتّبعها الأوروبيُّ إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحيّ كانت: لكي تكون عالماً «اقرأ في الكتب وكرِّرْ ما يقول الأساتذةُ»[9]!.

ولا يكتفي عبده بأن يغيِّب ـ بحيلة العقل ـ القطيعةَ المعرفية الاجتماعية الاقتصادية بين المعايير العربية الإسلامية، ونظيرتها في الحداثة الغربية. بل يلجأ أيضاً إلى ما قاله العالمان الفرنسيان سيديو ولوبون، المدافعان عن الحضارة العربية، من أجل أن يعترف الآخرُ الغربيُّ بالمسلمين بموجب مجدهم التليد[10]... كما لو كان بالإمكان نقلُ المعرفة من عالَمٍ إلى آخر دون أن يطرأ على هذا النقلِ أيُّ تحوُّلٍ في تصوُّر العالم والمجتمع والإنسان. إنّ الاحتكام إلى التاريخ عند عبده ما هو إلا ذريعةٌ لطمس كلّ اختلافٍ ما بين فضاءين معينين أو فضاءات ثقافية واجتماعية تاريخية معينة. ثم إنّ الانحطاط عنده ما هو إلا طارئ عَرَضيّ على مسيرة التاريخ الإنسانيّ الكونيّ.

غير أنّ هذا النمط من التفكير قاد الإمامَ عبده، مثلما قاد غيرَه من الحداثيين الإسلاميين، إلى تبرير النقل الميكانيكيّ عن الآخر، لكون هذا الآخر ـ بحسب تأكيده ـ امتداداً للإسلام الحقيقيّ، والناطقَ الكونيَّ باسم العقل والعلم، والنموذجَ الجاهزَ

---

١ ـ «رسالة التوحيد»، ص ١٩.

٢ ـ ٣ ـ «الإسلام والنصرانية»، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٢، ٢٨٢.

٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ «رسالة التوحيد»، ص ١٨ ـ ١٩، ١٢٤، ١٣٥.

٧ ـ المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص ٢٢٧.

٨ ـ ٩ ـ ١٠ ـ «الإسلام والنصرانية»، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١، ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٣١٧ وما بعد.

القابلَ لأن يُتَماهَى معه. وضمن هذا المنظور يكتب عبده أنّه حينما انتقلتِ العلومُ العربيةُ الإسلاميةُ إلى أوروبا وانتشرتْ بين الأوروبيين «نهضتِ الهممُ لقطع سلاسل التقليد، ونزعت العزائمُ إلى تقييدِ سلطانِ زعماءِ الدين... ولم يكن بعد ذلك إلا قليلٌ من الزمن حتى ظهرتْ طائفةٌ منهم تدعو إلى الإصلاح والرجوع بالدين إلى سذاجته، جاءت في إصلاحها بما لا يَبعد عن الإسلام إلا قليلاً، بل ذهبتْ بعضُ طوائف الإصلاح في العقائد إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام إلا في التصديق برسالة محمد... ثم اخذت أممُ أوروبا تفتّك من أسرها، وتُصلح من شؤونها، حتى استقامت أمورُ دنياها على مثلِ ما دعا إليه الإسلامُ، غافلةً عن قائدها، لاهيةً عن مرشدِها، وتقررتْ أصولُ المدنية الحاضرة التي تفاخر بها الأجيالُ المتاخرةُ مَنْ سَبَقَها... وما بيّناه في شأن الإسلام... قد ظفر به كثيرٌ من اهل النظر في بلاد الغرب، فعرفوا له حقّه، واعترفوا انه كان اكبرَ اساتذتهم فيما هُمْ فيه اليومَ»[1].

ما كأن ممكناً لهذا التصور إلاّ أن يقود عبده إلى المحصلة التالية: إذا كان الوضعُ انقلب اليوم لصالح أوروبا، فليس على المسلمين إلا تلقي علوم الغرب وتقنياته جاهزةً لتجاوز الانحطاط. والحق أنّ الإصرار الهوسيّ التكراريّ، عند عبده، على أنّ الدين هو في صالح العقل والعلم لَهُوَ خيرُ دليلٍ على تسويغ هذا التوجه. فمن الآن وصاعداً سيتحوّل الإسلامُ إلى إيديولوجيا تُشرْعِن إقحامَ المعرفة والتقنيات العصرية الوافدة دون إعمالِ الفكر بما يتناسب مع تطور المجتمع المستقبِل لها. وسيذهب الإسلامُ أيضاً للدفاع عن قضية العلوم والقوانين الليبرالية بوجهها «المثل الإنكليزيّ» الأعلى.

ولكنْ إذا كان الإسلامُ، بمنظور عبده، يجد نفسه متحققاً روحياً في الإصلاح البروتستانتيّ، ومتحققاً زمانياً بوساطة مبادئ الحضارة العصرية، فأية ضمانة سيعطيها الإمامُ للإسلام لكيْلا ينزلقَ مسارُ التطور إلى تطرّف المادية في الغرب فيفضي إلى الإلحاد؟

يوضح عبده أنّ إيمان المسلمين بوحدة اللّه يكوّن بذاته قوى محرِّرةً. ولهذا السبب فإنّ تقبُّلنا ضرورةَ الاكتساب الشديد للعلوم العصرية من أجل تسريع الذكاء يقتضي منّا ألاّ نَجْهل الدورَ المباطنَ للوجدان؛ وذلك لأنّ «الإيمان يُعتبر من موازين العقل البشريّ التي وضعها اللّهُ لتردّ من شَطَطه، وتُقِلّ من خلْطِه وخبْطِه، لتتمّ حكمةُ اللّه في حفظ نظام العالم الإنسانيّ»[2]. وانطلاقاً من هذه المصالحة بين الوجدان والعقل سوف يرى الإمام عبده الإسلامَ من حيث كونُهُ الأصلَ لمصدريْن من المعارف، الوحي والعقل ـ وقد تقلّص دورُه فعلياً إلى مجرد متفرج أخلاقيٍّ منفصلٍ عن أيّ إطار اجتماعيّ. ثم تطوّر وتحقّق هذا الإسلامُ زمنياً في إطار اجتماعيٍّ تاريخيٍّ آخر، أيْ تبعاً لنموذج الفكر الغربيّ المهيمن.

ولكنْ عبده لا يُسهم، على هذا النحو، في حذف إمكانات الإبداعات المحتملة في الفضاء الإسلاميّ فحسب، وإنما يسهم أيضاً في إلغامه من الداخل مثلما فعل قَبْلَه رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسيّ وجمال الدين الأفغاني... وغيرُهم ممّن خلّفوه. ألم يُدخِلْ عبده التشوشيةَ الإيديولوجيةَ حين موّه على الواقع المعيش للمؤمنين المستلبين عندما وصفهم بأنهم «غير مسلمين» وخلَقَ لديهم الوهمَ باشتغال الحداثة المستجلبة بين ظهرانيهم، وبقدرتها على تقديم بدائل تحقّقُ كلُّ تطلعاتهم وتستعيد الوحدة واللّحمةَ للأمة التي خرّبها الانحطاطُ منذ زمن طويل؟

كان عبده يعتقد أنه بربط الأخلاق بالقوانين الجديدة المُقحَمَة يُمْكن إعادةُ التوازن وشقُّ طريقٍ ثالثٍ ما بين التياريْن المتطرفيْن: العقلانية الوصفية للعلمانيين، والأصولية المقاومة للاحتلاليين. واعتقد عبده أنه يضفي، بهذه الطريقة، المصداقيةَ على منحاه الإصلاحيّ الليبراليّ الرأسماليّ. وقد كان عبده يرمي إلى أمريْن هما: الحرصُ على الاحتفاظ بالتبعية للنظام الغربيّ مع تفادي التمثّل السريع والصادم للمعارف، كما فعل سابقوه معاصروه من جهة... والتشبّثُ، على عكس الأفغاني، بالمنافحة عن الدين دون الوقوع في السِّجال الحداثيّ الدائر[3]، ودون انتظار ثورةٍ إسلاميةٍ محتملةٍ من جهة ثانية. هذا باعتبار أنّ السياسة، في نظر عبده، ما هي إلا التجسيدُ لـ «الشجرة الملعونة» أو مصدرُ انحطاط العالم الإسلاميّ، قائلاً إنّ: «عبادة الهوى، واتباع خطوات الشياطين، هو السياسة»[4]. ولهذا السبب طالب عبده بعملٍ تطوريٍّ متدرجٍ، على غرار عمل هربرت سپنسر، يهدف إلى تغيير الذهنيات والمعايير ويعطي الأولوية لمسائل التربية[5].

لكنّ هذا التوجه يستوجب، في نظر عبده، تمثُّلَ المعارف الجديدة، وتعميمَ الأفكار الكونية الحديثة. كما

---

١ ـ «رسالة التوحيد»، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

٢ ـ **الأعمال الكاملة** لمحمد عبده، الجزء الثاني، ص ٣١٨.

٣ ـ هذا بعد فشل انقلاب أحمد عُرابي، الذي شارك فيه عبده والأفغاني وسامي البارودي وعبد الله النديم.

٤ ـ راجع «الإسلام والنصرانية»، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

٥ ـ راجع **الوقائع المصرية**، عدد ١١٤٢، ٩ حزيران عام ١٨٨١.

يقتضي في الخمسين السنة القادمة تحقيقَ ولادةِ نخبةٍ مستنيرةٍ في الطبقات المتوسطة، إذ بفعل هذه النخبة سوف يتشكل رأيٌ عامٌّ، وإلا لن تكون لنظام حديثٍ القدرةُ على البقاء[1]. غير أنّ غياب نخبة كهذه في مصر سوف يجرّ عبده إلى تبرير معارضته للاستفتاء العام، الذي طالب به الأفغاني، بحجّةِ «حالةِ الجهل الذي كان سائداً على العقول»[2] ـ وهي الحجّة التي كان ولايزال يشهرها الأصوليون العلمانيون الحداثيون والإسلاميون معاً في وجه السواد الأعظم من الشعب لإضفاء الشرعية على المركزة القصوى للسلطة القمعية. وتأسيساً على هذا المنطق ليس من الغرابة أن يَرْفض عبده ـ وهو الذي طالما أشاد بالأمة الإنكليزية وسياستها ـ القبولَ بنضالٍ تحريريٍّ ضد الاحتلال؛ ففي ظنّه أنّ إخراج الإنكليز من مصر «عملٌ كبيرٌ جداً، ولا بدّ للوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأبِ على العمل الطويل ولو عدةَ قرون»[3].

وإذا كان الأفغاني قد دشّن الدفاعَ عن عقلانية الإسلام، فإنّ عبده سيأخذ على عاتقه التنظيرَ المنظّمَ لأفكار معلّمه، كما أسلفنا، ويوغل أكثرَ فأكثر في المطابقة ما بين الإسلام والنموذج الغربيّ السائد. وسوف ينكبُّ قسمٌ من تلاميذه، فيما بعدُ، على مواصلة تياره إلى حد التصريح بالعلمانية المطلقة (لطفي السيد)، وسوف يستبدل قسمٌ آخرُ الأبوةَ الوصائيةَ للإنكليز بأبوّة الولايات المتحدة (رشيد رضا) إلى حد معانقته للتيار الأصوليّ المعادي للمستجلبات المعرفية الغربية مع الاحتفاظ بالتعامل مع منتجاته التقنية من موقعِ المستهلِك.

ج ـ الدوننة[4] والعلمنة في الإسلام: بعد القيام بعملية تطهير الإسلام، وإنشاءِ نوعٍ من التماثل ما بين مبادئ العقل والعلم في الإسلام ونظيرتها المستكمَلَةِ في الغرب، سوف يجتهد عبده في مطابقة الدولة الإسلامية مع نموذج الدولة ـ الأمة الحديثة في الغرب، وذلك بهدف تبرير الدوْنَنَة في كنف السلطة المركزية العثمانية والدولِ الجديدة المستحدَثَةِ على الأطراف الإمبراطورية. وقد تمّ ذلك إبّان الفترة التي كان فيها النظامُ الغربيُّ ينتظر استجابةً متوائمةً مع الإشكالية المطروحة على الإصلاحيين؛ إذ لم يعرف الإسلامُ قطّ دولةً علمانيةً ديموقراطيةً، وإنما عَرَفَ على الأرجح دولةً تيوقراطيةً تنعدم فيها حريةُ الفرد.

بعد أن زار عبده باريس ولندن، وأُعجب بنظام حكومتيْهما، وجدَ نفسه منجذباً إلى اصلاحاتهما الدوْنَنَة، ورأى أصداءَ الإسلام ماثلةً في نُظُمهما العلمانية، رغم أنّ ذلك حدث في الوقت الذي كان فيه المستشرقون (وَمَنْ تتلمذ على أيديهم محلياً) لا يكفّون عن اتهام الإسلام بالنعوت السابقة الذكر. حيال هذه الهجمات انبرى عبده ليدافع عن الإسلام، وليؤكّد أنّ هذا الأخير عرف علمانيةَ الغرب نفسَها، على عكس مسيحية القرون الوسطى. ففي معرض ردّه على فرح أنطون اعترض على تلك التيوقراطية المزعومة المستمدة من عمق أعماق التاريخ الأوروبيّ والمُسْقَطَةِ خطأً على الإسلام، وبيّنَ أنها ليست إلاّ نوعاً من التناظر المغلوط[5]. وعلى عكس هذه الإسقاطات المغرضة يقول عبده إنّ: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم... ولا مِنْ حقه الاستئثارُ بتفسير الكتاب والسُّنّة... وهو ـ على هذا ـ لا يخصه الدينُ في فهم الكتاب والعلم والأحكام بمزيةٍ ولا يرفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاّبِ الفهم سواءٌ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم. ثم هو مُطاع ما دام على الحجة ونهج الكِتاب والسُّنّةِ، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوجّ قوّموه بالنصيحة والإعذار إليه، ولا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق. فإذا فارق الكِتابَ والسُّنة في عمله وَجَبَ عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدةٌ تفوق المصلحةَ فيه. فالأمة ـ أو نائب الأمة ـ هو الذي يُنصّبه، والأمةُ هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكمٌ مدنيٌّ من جميع الوجوه»[6].

ثم لم يكتفِ عبده بالتدليل على أنّ سلطة الخليفة هي على تضادٍّ مع ما كانت عليه السلطةُ في الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، بل يوغل بعيداً في تنظيره ليؤكّد أنّ السلطة الروحية لا وجودَ لها في الإسلام، وأنّ القاضي والمفتي وشيخَ الإسلام ليستْ لديهم هذه السلطةُ وإنّما سلطتهم سلطةٌ مدنيةٌ فقط «قرّرها الشرعُ الإسلاميُّ ولا يُسوّغ لواحدٍ منهم أن يدّعيَ حقّ السيطرة على إيمان أحدٍ أو عبادتِه لربه أو ينازعَهُ في طريقِ نظره»[7]. فلا وجود إذاً لوسيطٍ بين الله ومخلوقه، في نظر عبدُه، ولا إكراه في الدين[8].

---

١ و ٢ ـ **الأعمال الكاملة** لمحمد عبده، الجزء الأول، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٩، وص ٣١٦ ـ ٣١٧، ٥٦٩.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٦٨٧.

٤ ـ أي الجعل دنيوياً.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ «الإسلام والنصرانية»، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٨٩

٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢٨٨، وهذا الموضوع سيعيد طرحَه، على نحو صارخٍ، علي عبد الرّازق في كتابه: **الإسلام وأصول الحكم** بعد عشرين سنة (عام ١٩٢٥).

غير أنّ هاجسَ إلحاق المدلولات العلمانية للإسلام بنظيرتها المطبَّقةِ في الغرب سوف يشجِّع الأستاذَ الإمام على استنباتها في القوانين الوضعية المقحمة في مؤسسات الدولة المحلية، على أساس أنها الدواء الناجع لاستعادة حيوية الإسلام ولحمته. ولكنّ هذا الأمر يفترض تدريبَ المسلمين على مثل هذا المشروع. ولذلك فرض عبده التدرجيةَ وأولويةَ التعليم والتربيةِ على السياسة، حتى يتم بعدها المطالبةُ بالبرلمانية بصورٍ واعيةٍ وإراديةٍ؛ ذلك لأنّهُ ليس من الحكمة، في رأيه، أن نعطي الجمهورَ شيئاً ما لم يكن مستعداً لتلقيه[1]. ولكي يسبغَ مصداقيةً على فرضيته هذه توسّل بآيةٍ رائجةٍ في وسط الإصلاحيين: وهي ﴿أنّ اللّه لا يُغيِّر ما بقومٍ حتى يغيِّروا ما بأنفسهم﴾[2].

إلا أنّ هذا المسار يتطلب، في نظر عبده، عدةَ قرونٍ لخلقِ ما يسمّى بالرأي العامّ في البلاد، عن طريق تقدم العلوم وتربية النفوس[3]. وقد قاد ذلك عبده إلى التخلي عن البرلمانية (الشورى)، للمطالبة بديكتاتورٍ مستنيرٍ، لأنه لا يمكن تولية أمةٍ جاهلةٍ إدارةَ مصيرها الخاصّ، لكون «الشرق بحاجةٍ إلى مستبدٍّ عادلٍ»[4]. وسوف يبدأ هذا «بتشكيل مجالس بلدية. ثم بعد سنين سوف يأتي دورُ المجالس الإدارية... ثم سيعقبها المجالسُ التمثيلية...»[5].

بهذه الروح التشريطية السلوكية القسرية، وفي ظل ضغوط المحتلّ الإنكليزيّ وتوجيهاته المشروطة، لجأ عبده إلى ضبط رعايا الأمة وتدجينهم. غير أنه لم يُعبِّر هنا إلا عن الميلِ الكامنِ أو الظاهرِ للحداثيِّينَ، وعن موقفه لصالح دولةٍ مدنيةٍ أو عسكريةٍ محكومةٍ من قِبَلِ مجموعة «مستنيرين»، أو «مستبدٍّ عادلٍ» مستنيرٍ معيَّنٍ من قبل هذه المجموعة، اعتقاداً منه أنها تشكل الطريقَ الملكيَّ الفعّال لاقامة علاقةٍ مع واقع السكان المعقَّد. وباحتكام هذه المجموعة إلى منطق الغازي الموسوم بـ «العقلانيّ» و«الكونيّ»، سوف تتم محاكمةُ هؤلاء السكّانِ وتقريرُ مصيرهم. وبوجهٍ عامٍ سوف تذهب المجموعةُ، وبالتعاون مع القوى العظمى، إلى حفظِ النظام القائم وتحضيرِ «المتأخرين» وتحريرِهم من «تخلُّفهم» في الداخل.

ضمن هذه الاستراتيجية يعلن عبده وصيَّتَه السياسيةَ في رسالتيْن وجَّههما إلى ويلفريد بلانت، ويطالب فيهما بسياسةٍ مشتركةٍ ما بين بريطانيا العظمى ومصر لتأمين ازدهار البلديْن. ثم يوضّح أنه إذا كانت هناك أرضيةٌ يمكن أن يقوم عليها اتفاقٌ مّا مشتركٌ فهي التعليم العامّ. ثم لا بدّ من الأخذ في الحسبان كلّ قوى مصر لاستغلالها، وبالدرجة الأولى الإنسان وكل إنسان. ثم يجب أن يكون العملُ مشتركاً بين الأوروبيين والسكّان الأصليين، إذ سيعمل الإنكليز ضد أنفسهم إنْ هم أضعفوا السكّان وقللوهم، ومصلحتُهم هي أن يكون المصريون أقوياء وأحراراً وأثرياء؛ ازدهارهم وغناهم يتعلقان بازدهارنا وغنانا[6]. ويعني ذلك أنّ مهمة إصلاح مصر تعود إلى أثرياء كلا البلدين، باعتبار الفقراء مشلولين بضعفهم وعجزهم وعطالتهم وكسلهم وجهلهم...[7]. وفي الرسالة الأولى طالب عبده بلانت بنموذج حكومةٍ ملكيةٍ دستورية على المثال الإنكليزيّ، وبفصلِ السلطات، وتحديدِ سلطة المستشارين البريطانيين[8]. وحينما دُعي عبده من قبل صديقه بلانت إلى إنشاء مشروع دستوريٍّ لمصر، تحدث باسم أصدقائه المعتدلين، وعبَّر عمّا سيكون عليه البرنامجُ السياسيُّ فيما بعد للأحزاب الليبرالية الأقلوية بالصيغة التالية: على الحكومة البريطانية أن تسهر على ضبط النظام وحراسة الدستور دون ترك هذا الأخير يتعرض لتدخل الخديويين... إنّ تعيين أميرٍ أوروبيٍّ سوف يُستقبَل بشكل سيِّئ من قِبل المصريين، وسوف لن يُقدِّم لهم أيّ عونٍ في تحسين أوضاعهم. ثم يجب أن تتقاسم الحكمَ سلطتان تشريعيةٌ وتنفيذيةٌ، ولم يُشِرْ عبده ههنا إلى أيّ انتخابات تحت أيّ عذرٍ كان. ويجب أن يُتخذ مجلسُ النواب بمثابة مجلس استشاريّ أكثر اتساعاً وفعالية. ويجب أن يكون الوزراء إنكليزيين ومصريين، إلا أنّ كبار الموظفين فقط يكونون مصريين

---

١ ـ راجع كتاب رشيد رضا: **طريق الأستاذ الإمام محمد عبده**، مطبعة المنار، الجزء الأول، القاهرة، ص ١٤٦ وما بعدها.

٢ ـ سورة الرعد (١٣): الآية ١١، مذكورة في «رسالة التوحيد»، ص ١٩.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص ١١٣ و ١٣٢، ٣٩٠، ٣٩١

٦ ـ راجع الوصية السياسية في كتابة **المصر الجديدة** لكاتبه أ.ب. غورفيل Gurville، باريس ١٩٠٥، ص ٢٠١ و ٢٠٨، راجع أيضاً كتاب انور عبد الملك **الإيديولوجيا والنهضة الوطنية في مصر**، مطبعة النتروبو، باريس ١٩٦٩، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

٧ ـ **الأعمال الكاملة**، الجزء الرابع، ص ٧٠٠.

٨ ـ راجع النص في: أطروحة عثمان أمين بالفرنسية، ص ٢٥٣ و٢٥٥. راجع أيضاً **الايديولوجيا والنهضة الوطنية...**، ص ٤٠١.

بالضرورة. ثم يجب أن يكون رئيس الوزراء مسلماً وقائداً أعلى للجيش، ويمكن أن يكون عدة جنرالات من الإنكليز[1].

لما كان عبده قد تعهد القيام بمماهاة الإسلام مع معايير النموذج الغربي ومبادئه، فقد كان عليه أن يتبع منطقَ لعبة المرايا حتى حدها الأخير. وهذه النظرة الاجتزائية للنظام الغربيّ الاستعماريّ، من خلال اصطفاء انكلترا وتجميلِ صورتها كمثال دون موضعتها ضمن السياق التاريخيّ الاجتماعيّ العامّ لهذا النظام، هي التي حَدَتْ بعبده، كغيره من الحداثيين المعاصرين له، إلى اتخاذ مواقف انتقائيةٍ حيال القوى العظمى، بوهم أنّ هذه الظاهرة الاستعمارية ناجمةٌ حصراً عن مجرد تكتيك عَرَضيّ منقطعٍ عن المكوّنات الاستراتيجية للنظامِ الرأسماليّ الليبراليّ والدولاتيّ. فليس من قبيل المصادفة أن يتحول هاجسُ البحث عن حليفٍ، أو حلفاء خارجيين، إلى ثابتٍ من ثوابت استراتيجية التحديثيين بوجهٍ عامّ.

لعلّ موقف عبده هذا هو الذي حضّ اللورد كرومر على أن يرى في هذا المصلح «جيروندِيّ الإسلام»، وفي تلامذته جيروندِيي[2] الحركة الوطنية المصرية، الذين يمثّلون بنظره الحلّ الوسطَ ما بين الإسلاميين المتشددين المقاومين وبين العلمانيين المطلقين. وفي ضوء هذا التوجه أضاف كرومر «أنهم الحلفاء الطبيعيون للمصلحِ الأوروبيّ»[3]. وهو الثناء الذي لاقى آنذاك المزيدَ من الترحيب من قبل رشيد رضا ونظرائه، وصار تقليداً عند المستشرقين ومعلّميهم الكبار الذين لن يكفّوا عن إضفائه على زبائنهم في «العالم الثالث» لقاءَ ما يقوم به هؤلاء الأخيرون من شرعنةٍ للنظام القائم واستمرارهم في التقليد العشوائيّ لنموذجهم الخاصّ.

إنّ هذا التشبث اللاهوتيّ والطوباويّ بالعِلم، وترجيحَ عقلِ الآخرِ بالمطلق رافعةً سحريةً للخلاص، أفضيا بعبده، كغيره من الإصلاحيين والنهضويين، إلى الاصطدام بواقعٍ يُكذّب أحلامه. فقد انشغل بمماهاة قيم الإسلام بنظيرتها في النموذج الغربيّ، فغيّبَ التفكّرَ في منظومات المعرفة وشروطها ومقاصدها المحجوبة وما تَحْمله في تضاعيفها من استراتيجية رامية إلى السيطرة والتوسع. ذلك أنّ اقتطاع المعرفة من سياقها الاجتماعيّ، وفصلَ أصولِ مكوّناتِ نشوئها التاريخي عن نتائجها، ليسا إلا حيلةً عقليةً تطمس نمطَ العلاقة الحقيقية بين التابع والمتبوع، أيْ بين النموذج الغربيّ وبين مقلِّده المستتبع في البلدان المهمّشة المظلومة. وتمثّلتِ الضربةُ القاصمةُ في تغييب ما كان يجري تحت أقدام الإصلاحيين والنهضويين من سلبٍ للثروات، وقهرٍ للنفوس، وتهشيمٍ للبنى الاقتصادية الاجتماعية، تحت راية «التحديث» المستلَب والمفروض. كما بات عالِمُ الفكر يموّه - بوعيٍ أو دون وعي، وبنيّةٍ حسنةٍ تكون جهنّمُ فعلياً مبلّطةً بها - آلياتِ الاستتباع والإقرارِ بمنطق السيطرة وإعادةِ إنتاجه في شكل مبادرةٍ طوعية، لا تحوّل المجتمعَ المرادَ إصلاحُه إلى مجتمعٍ مطابقٍ للمجتمعات الغربية المتقدمة، بل إلى مجرد هامشٍ «جنوبيٍّ» لتلك المجتمعات. وربما تكمن هنا النتائجُ الموضوعيةُ لخطاب عبده ومدرسة الإصلاحية □.

---

١ ـ Wilfrid Blunt: **Secret History of the English Occupation of Egypt**, ed., 1907, p. 624 et 628. وراجع بالتفصيل **مختارات سياسية من مجلة المنار**، أعدها وقدمها وجيه الكوثراني، دار الطليعة، بيروت، ص ١٠٠ ـ ١٠٥ وما بعد.

٢ ـ الجيروندِيون: جمهوريون شكّلوا تياراً إبّان الثورة الفرنسية، واعتبرهم اليعاقبةُ ثوريين إصلاحيين، بقدرِ ما اعتبر اليعاقبةُ أنفسَهم راديكاليين ومجسِّدين تامّين لروح الثورة الفرنسية ومبادئها المساواتية. وقد كانت تصفية الجيروندِيين إيذاناً ببدء ما سُمّي بعهد الإرهاب.

٣ ـ Lord Cromer: **Modern Egypt**, London 1908, vol.II, p. 179 - 181.