وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المستنصرية

في عامها الذهبي

كلية الآداب

الترقيم الدولي (Issu) ١٩٩٢ - ١١٣٦

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة تصدر عن قسم الفلسفة

العدد الخامس عشر

تموز/٢٠١٧

العدد الخامس عشر
٢٠١٧

مدير التحرير
أ.م.د.رحيم محمد الساعدي
كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير
م.د.سلام عبد الجليل حسين
م.م. ايمان عبد علي
كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي
م.م.منار عبد الصاحب

تنضيد
م.م.أثير محمد مجيد

تصميم وطباعة
مكتب الإثير
للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة

رئيس التحرير
أ.د.حسن مجيد العبيدي

الهيأة العلمية الاستشارية

١-البروفيسور الدكتور رئيف جورج خوري/جامعة هايدلبرج/المانيا.
٢-أ.د.محمد المصباحي/جامعة محمد الخامس/المغرب.
٣-أ.د.أنور مغيث/جامعة القاهرة.
٤-أ.د.وليد خوري/الجامعة اللبنانية/لبنان.
٥-أ.د.الزواوي بغورة/جامعة الكويت/الكويت.
٦-أ.د.علي عبد الهادي المرهج/الجامعة المستنصرية/العراق.
٧-أ.د.افراح لطفي/جامعة بغداد/العراق.
٨-أ.د.عامر عبد زيد/جامعة الكوفة/العراق.

الموقع الالكتروني للمجلة
Journalofphilosopy@yahoo.com
البريد الالكتروني
journalofphilosophy@yahoo.com

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)
فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة

العدد الخامس عشر
أذار

المحتويات

الافتتاحية

أولا:محور العدد (قراءات في النقد الثقافي)

١-المثقف وجدلية الإصلاح في ظل السلطان والمجتمع محمد عبده انموذجا	أ.د. حسن مجيد العبيدي	١-٣٠
٢-النقد الثقافي بين الريادة والتنوير- رؤية فلسفية-	أ.م. د. إسراء حسين جابر	٣١-٤٢
٣-بؤس الانتليجينسيا أزمة الخطاب والتخاطب في الثقافة العراقية (الثقافة, المجتمع العراقي , سوسيولوجيا المعرفة, الدين, الدولة)	د . شاكر سعيد ياسين	٤٣-٧٤
٤-الفلسفة والسينما : مدخل الى فلسفة الصورة	د. حيدر ناظم محمد	٧٥-٩٤
٥-الدولة متعددة الثقافات بديلاً عن الدولة الأمة	م.د. قيس ناصر راهي	٩٥-١١٠

المحور الثاني (قراءات في الفلسفة الإسلامية)

٦-الحركة والسكون في الصورة بين الفلسفة و النقد	زينب لوت	١١١-١٢٢
٧-علم الكلام وجذور فلسفة التاريخ التمهيد لمفهوم(فلسفة تاريخ علم الكلام)	د. رحيم محمد سالم الساعدي م.د. علاء جعفر حسين	١٢٣-١٤٨

ملحق العدد

٨-نص فلسفي جون كوركران التفكير النقدي والرخصة البيداغوجية	ترجمة : م. د . ليث أثير يوسف	١٤٩-١٥٤

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨
Email:
Philosophyarts@yahoo.com

PHILOSOPHY

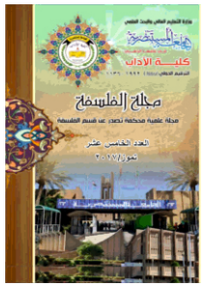
Philosophical magazine

دعوة للاساتذة والباحثين

تدعو مجلة الفلسفة جميع الاساتذة والباحثين الاكاديميين لنشر بحوثهم العلمية والثقافية والفكرية الفلسفية للنشر في هذه المجلة ورفدها بكل ما هو جديد من بحوثكم الاكاديمية المتميزة

مع التقدير

مدير تحرير المجلة



الغلاف الاول

الغلاف الثاني

المثقف وجدلية الإصلاح في ظل السلطان والمجتمع
محمد عبده انموذجا

أ.د. حسن مجيد العبيدي*

تقديم- المثقف الحقيقي المنتمي عضوياً لعصره بِعُرْفنا هو من يمتلك فكراً نقدياً وموقفاً إصلاحياً من الإشكاليات التي تعترض الوضع السائد في زمانه على مستوى المجتمع والدولة بشكلهما السلطوي المتعدد الأوجه، وله رؤية مستقبلية بنظرة مثالية تتجاوز حدود ذلك العصر الذي ينتمي إليه، وهذه الرؤية النقدية المنتمية للمثقف هي وليدة التناقضات الاجتماعية والسلطوية التي يعيشها المثقف بين ظهراني المجتمع والسلطان، فما يطرحه السلطان بكل مسمياته الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية تحت عنوان الفكر أو القوة من آراء وقوانين وأحكام يلزم بها المجتمع والأفراد اللذين ينضون تحت سلطته، ويجبرهم هذا السلطان بحكم القانون والعرف على الالتزام بها، باعتبار ان السلطة (أي سلطة) هي القدرة على فرض إرادة ما على إرادة أخرى، وإن كان هذا السلطان لا يدرك أبعاد التطور الاجتماعي والثقافي والعلمي من حوله، بل ويقاومه بكل شراسة، لأن في ذلك تهديداً لوجوده وكيانه، لأن السلطة عنده هي القوة والنفوذ والوجاهة والمال، فالسلطة إن كانت كذلك مفسدة، وإن كانت سلطة مطلقة فهي مفسدة مطلقة.

هذا من جهة، ومن أخرى، يواجه المثقف مجتمعه بما يطرحه ذلك المجتمع كأفراد أو وجماعات من قيم وعادات وتقاليد وأعراف لربما تجاوز على بعضها الزمن لكنها بقيت تحمل جذور قوتها وديمومتها بوجود أفراد يمثلون قوى تقف بوجه أي تجديد أو إصلاح للمنظومة الفكرية والقيمية، بل ويقامون ذلك بكل ما أوتوا من قوة وسلطان.

نجد المثقف المنتمي عضوياً لمجتمعه والذي يعيش فيه متوحداً مع نفسه منعزلاً بإيجاب، كما وصفه الفيلسوف ابن باجة (ت٥٣٣هـ/ ١١٣٨م)[١]، والمتمثل بمحمد عبده يقف من كل ما يطرحه السلطان والمجتمع من قوانين وأعراف وقيم تجاوز عليها الزمن وأصبحت بالية لا تلبي حاجته وحاجة المجتمع موقف الناقد الملتزم بمشروعه الفكري التجديدي الإصلاحي، لأن في ذلك حياته التي نذرها لهذا المشروع.

ظهر محمد عبده في ظل عصر وسلطان هو الخديوي توفيق وباحتلال

• أستاذ الفلسفة وتاريخها، كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

أجنبي بريطاني وبمجتمع لم يكن حلمه ولا غايته، بل وجد ذلك السلطان والمجتمع والآخر الغرب عائقاً له أمام أي إصلاح وتجديد وتطوير في كل مناحي الحياة، فوضع بأزاء ذلك مشروعه الإصلاحي التجديدي بما أستطاع بكل قوة، لينقذ بعضاً مما أراد أن ينقذ من الوضع البالي في عصره ويجعله أكثر حداثة وعصرنه، وهنا نطرح هل نجح مشروع محمد عبده الإصلاحي هذا، أم انتكس وانحسر؟؟، وهل كانت صيحته المدوية في التجديد والإصلاح هي بذرة ناضجة تامة أثمرت ثماراً طيبة لمن جاء من بعده من مثقفي عصر النهضة العربية الحديثة؟؟.

هذا ما نبغي أن ندرسه في بحثنا، ونبين هل كان المثقف محمد عبده يتحرك بحرية تامة في ظل سلطان وآخر ومجتمع زمانه، أم لا، ويطرح أفكاره ورؤاه كما يريد، أم واجه الصعوبات والمشاكل والمعوقات والنقودات من كل حدب وصوب؟.

بحثنا هذا سينقسم على ثلاثة محاور، بمثابة مباحث، الأول: نتعرض فيه لتحديد معنى الإصلاح لغة ومفهوما وتاريخاً، والثاني: نقف عليه ملياً لدراسة سيرة محمد عبده، باعتبارها نموذجاً للإصلاح في الفكر والعمل والسلوك، والثالث: نحلل فيه جدلية الإصلاح عند محمد عبده بأبعادها الدينية والتربوية والأخلاقية.

المبحث الأول- البعد الدلالي للإصلاح وتاريخه: لا نبغي هنا من تحديد المصطلح وأبعاده المفهومية وتاريخيه ضمن إطار البحث العلمي فقط، بل نريد من هذا التحديد ان نوضح هل ان فكرة الإصلاح وممارساتها عبر التاريخ كانت حاضرة في ذهن محمد عبده وهو المثقف الواعي بمقصده، حين دعا للإصلاح في ظل السلطان والمجتمع؟؟ أم أن الدعوة كانت لها مرجعياتها التاريخية والفكرية وقد اطلع عليها وفهم مرادها ومقصدها سواء من خلال موروثه الديني الإسلامي أو من خلال ما حدث في عصره وقبله في الغرب الأوربي. لذا سنعالج هذه الإشكالية على وفق الآتي:

أولاً- الإصلاح Reforme بمعناه اللغوي يشير إلى نقيض الفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه[٢]، كذلك يعني رتق الفتق وإصلاح الفاسد والخلل وجبر الوهن ورأب الصدع، وإقامة المائل[٣].

بهذا يكون الإصلاح، استقامة الحال على ما يدعو إليه العقل والشرع[٤]. هذا المعنى هو ما سيكون حاضراً في ذهن محمد عبده عند دعوته للإصلاح، عندما ينظر إلى واقعه ويحاول إصلاحه مستعيناً بأدواته الشرعية والعقلية الحكمية التي تدعو إلى أقامه الإصلاح في كل مناحي الحياة، وأن كان معناه لا يعني الثورة والانقلاب على الواقع.. كما سيتبين.

استعملت كلمة إصلاح ومشتقاتها منذ القديم في الخطاب الإسلامي، وأن استعمالها لم يتجاوز في الغالب المستوى اللغوي[٥] ويشير المعنى الدلالي للفظة الإصلاح في القرآن الكريم إلى العدل والقسط[٦] كما ورد في سورة الحجرات (آية ٩-١٠)، بقوله تعالى: ((وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)).

إذا ما جئنا إلى المعنى الاصطلاحي للإصلاح، نجد إن لفظة إصلاح (Reform) جاءت من لفظة لاتينية تعني إعادة التشكيل، أي بمعنى إرجاع الشئ إلى شكله الأصلي، ويجعله شكلاً جديداً،...، وكأن فكرة تغيير الشيء إلى الأفضل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة استرجاع حالة سابقة أقل فساداً[٦].

في ضوء هذا التحديد يكون الإصلاح تعديل غير جذري في العلاقات الاجتماعية من دون المساس بجوهرها وأسسها، إنه إجراء يُلجأ إليه لتلافي نواحي النقص أو الخطأ كما يحصل في الإصلاحات الدستورية أو السياسية أو الاقتصادية، وخصوصاً عندما تبدو هذه الإصلاحات ضرورية بهدف القضاء على الأخطاء التي تبرز عن الممارسة والتنفيذ[٧]. أي هو ليس سوى تعديل في التفاصيل، وليس سوى القضاء على خطأ من الأخطاء، ومع ان الإصلاحات قد تكون مفيدة بل ضرورية أحياناً، فإنها لا تعدو كونها مجرد تحسين في النظام السياسي الاجتماعي القائم من دون المساس بأسس هذا النظام[٨]. لهذا لا يعبر الإصلاح عما تحقق فعلاً، بقدر ما يعبر عما كان يجيش بصدر المطالبين به من آمال[٩].

ثانياً- تاريخية تطور مصطلح الإصلاح: لقد اتخذ معنى الإصلاح عدة معاني وتصورات عبر تاريخه الذي ظهر فيه لأول مرة مصطلحاً في الفكر السياسي والديني الغربي في مطلع القرن الرابع عشر ميلادي حتى القرن العشرين، عليه في هذا المجال سنحدد البعد الدلالي للفظة من دون أن نقف أمام الإشكاليات الدينية والسياسية والاجتماعية التي أدت لظهوره ورافقته، وسنتاول ذلك فيما بعد.

نقول: في القرن الرابع عشر عنت لفظة الإصلاح إعادة التشكيل، وفي الخامس عشر عنت استجابة أو رد فعل Reaction، وفي السادس عشر عنت التطهير والاستعادة حتى عندما تطلب أشكالاً ومؤسسات جديدة لإنجاز ذلك، وهذا المعنى الذي ظهر في هذا القرن يأخذ بعداً دينياً سنوضحه لاحقاً، وعنت لفظة الإصلاح في القرن السابع عشر

وضع الأمور في ضوء مبادئ معروفة أو قائمة. وفي القرن الثامن عشر عنت معنى إعادة تأسيس أو إحياء مبدأ سابق مهمل، كذلك هي تصحيح مساوئ سائدة، أو تغيير جذري، واستمر هذا المعنى الأخير للإصلاح أي التغيير الجذري في القرن التاسع عشر، حين استعمل من قبل الحركة الاشتراكية خاصة ما بين عامي ١٨٧٠ و١٩١٠، والتي تدعو إلى تغيير المجتمع الرأسمالي أو كان مغيراً ذاته بطريقة تدريجية ومحددة، وهذان المعنيان المطروحان في القرن التاسع عشر سنجد لهما حضوراً في القرن العشرين[١٠].

لقد ارتبطت لفظة الإصلاح بدءً بالحركة الدينية التي ظهرت بأوربا في القرن السادس عشر ضد الكنيسة الكاثوليكية، وأدت إلى انقسام العالم المسيحي إلى بروتستانت وكاثوليك، ويرجع تاريخها تحديداً إلى عام ١٥١٧م حينما طرح مارتن لوثر الداعي إليها بنوده الستة والتسعين لإصلاح الكنيسة، ويؤرخ لانتهائها في ستينيات القرن السادس عشر عندما تجمد النزاع، وبدا واضحاً أن أياً من الفريقين لن يستطيع أن يفعل بالآخر أكثر مما فعل، وكثيراً ما يقال انه الحد الفاصل الذي يؤرخ لنهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث[١١]. وعموماً كان الإصلاح مقدمة لظهور مذهب الفردية في المجال الديني، باعتبار دعوته ان يكون كل فرد قسيس نفسه بدون وساطة بينه وبين الله فهو وضميره وفهمه للإنجيل،...، مما ساعد على إضعاف سيطرة الكنيسة على الاتجاهات الفكرية ولاسيما في مجالي الفلسفة والعلوم، وفصم الارتباط بين الفلسفة الأرسطية والمسيحية[١٢]. أي أن الإصلاح لم يقف عند البعد الديني فقط، بل تطور لينصرف إلى نواح اجتماعية وسياسية وفلسفية وعلمية.

المبحث الثاني- سيرة المثقف الإصلاحي في ظل السلطان والمجتمع

يبدو أن فكرة الإصلاح التي حددناها في المبحثين السابقين كانت لها جذورها العميقة في روح ونفس وعقل المثقف الشيخ محمد عبده منذ طفولته وحتى شبابه، ومن ثم نضجه الفكري الكبير ونشاطه السياسي والاجتماعي والديني، وهي ما ستتجلى عند عرضنا لسيرته الحياتية والعلمية، وكيف تتداخل هذه السيرة فيما بينها بطريقة ظاهرة للعيان لا لبس فيها.

إذ يرى بعض ممن كتب واهتم بسيرة هذا المثقف باعتباره مصلحاً كبيراً من أمثال رشيد رضا (ت١٩٣٥م) في كتابه تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، والذي يعد مرجعاً لكل من يريد الكتابة عن محمد عبده، بسبب ملازمة رشيد رضا له مدة من الزمن من عام ١٨٩٨م وحتى ١٩٠٥ عام وفاة محمد عبده[١٣]، وأطلق عليه

عباس محمود العقاد (ت١٩٦٤م)، لقب عبقري الإصلاح والتعليم والأستاذ، والمفكر، في حين يصفه عثمان أمين برائد الفكر المصري الحديث، أو احد رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، ويقول عنه جرجي زيدان أنه أحد بناة النهضة العربية الإسلامية الحديثة. ويضعه احمد أمين ضمن زعماء الإصلاح في العصر الحديث[١٤]، وينعته علي زيعور بداعي العقلانية في صياغة السلوك ومحاكمة الظواهر وتحليل العيني والديني[١٥]، ويقول عنه عبد الحليم الجندي، النجم البازغ[١٦]، ويسميه عبد الرزاق عيد بإمام الحداثة والدستور[١٧]. ويضعه محمد الحداد ضمن ثالوث الإصلاح مع الأفغاني ورشيد رضا[١٨].

نقول: ولد محمد عبده المعروف بـ(الشيخ الإمام الأستاذ) في محلة من محلات مصر تدعى نصر على ضفاف الدلتا عام ١٢٦٦هـ/١٨٤٩م، بدء تحصيل علمه وتعليمه في الجامع الأحمدي في طنطا، الذي كان يوم ذاك أعظم مركز للثقافة الدينية في مصر بعد الأزهر، لكنه نفر من طريقة التدريس المتبعة هناك والقائمة على استظهار الشروح على النصوص القديمة، فهرب بعد مدة مصمماً على الإقلاع عن الدراسة[١٩]، وهناك التقى بالشيخ درويش الذي هو أحد أخوال أبيه وهو رجل صوفي طيب القلب ذكي الفؤاد، أطلق محمد عبده من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد[٢٠].

سافر محمد عبده إلى القاهرة في عمر الحادية والعشرين ليلتحق في جامعة الأزهر عام ١٨٦٦م، وأنفق في تلك الجامعة زهاء ثلاث سنين من دون أن يجني فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها هناك، ولا شك أن مرجع ذلك طريقة التدريس السائدة في الأزهر، وبسبب عقم الطرائق التدريسية في حينها، انصرف عنها وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة[٢١]، وقد استهواه هناك بنوع خاص شيخ يدرس علم المنطق والفلسفة هو الشيخ حسن الطويل[٢٢]، نجم عن ذلك أن كتب محمد عبده كتاباً في المنطق وهو شرح على منطق التفتازاني في كتابه تهذيب المنطق، وهو ما زال مخطوطاً[٢٢].

لكن، اللاهوت الصوفي كان أشد استهواءاً له فغدا التصوف لمدة طويلة درسه المفضل، كما كان موضوع أول كتاب نشر له[٢٣] وهو كتاب رسالة في وحدة الوجود، ويبدو ان هذه الرسالة ضاعت[٢٤].

في ذلك الحين ألمت بمحمد عبده أزمة نفسية جعلته ينقطع عن الدرس ويمارس ضروباً من الزهد والرياضة، ويحاول ان يعتزل العالم ويفر من الناس، ولكنه اجتاز هذه الأزمة بفضل الشيخ درويش[٢٥].

في عام ١٨٧١م، التقى الشيخ محمد عبده برجل سيكون له اكبر الأثر في حياته، يلهمه ويوجهه نحو الإصلاح كما فعل به من قبل الشيخ درويش، ألا وهو السيد جمال الدين الأفغاني الحسيني (ت١٨٩٧م) ذلك المثقف الثائر، واستطاع بفضل ما تلقاه عن أستاذه من هداية روحية أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على دراسة العلوم العصرية المختلفة مثل الفلسفة والرياضيات وعلم الكلام والأخلاق والسياسة والفن وغيرها مما لم يكن مألوفاً في مناهج الأزهر[٢٦]. إذ حفز الأفغاني عقل وذهن الشيخ محمد عبده ما لم يحفزه الدرس الأزهري التقليدي الذي نشأ عليه في بداية حياته. وأن يجعل منه إنساناً عملياً في كل شيء وضمن كل شيء في عصره وما كان فيه من مشكلات فكرية وسياسية وعقيدية وعلمية وعلاقة بالغرب.

امتد تأثير الأفغاني في محمد عبده من الناحية الفلسفية، إذ أخذ هذا الأخير دراسة كتب الفلسفة وتوجد بخط يده نسختان من كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ت٤٢٨هـ/١٠٣٧م) تشهدان بمدى اهتمامه بها في ذلك الحين، وقد اختتمت إحدى النسخ بتقريظ الأفغاني[٢٧].

بعد دراسة اثنتي عشر سنة في الأزهر نال الشهادة العالِمية وذلك عام ١٨٧٧م ليعين في ذات العام مدرساً في دار العلوم[٢٨]. وألف حينها كتاباً في علم الاجتماع والتاريخ وهو مفقود[٢٩]. كما وأخذ بإلقاء دروس في المنطق والكلام والأخلاق، وامتازت دروسه بمنهج جديد جمع حوله عدداً عظيماً من الطلاب، ومع ان محمد عبده الشاب صار مدرساً إلا انه كان مفكراً طلعة، لم يكف قط عن الدرس والارتشاف من مناهل العلوم التي كان تسمى بالحديثة لأنها لم تكن مألوفة في التعليم بالأزهر[٣٠].

ألقى محمد عبده دروساً خاصة في بيته بعيداً عن الأزهر ، فَدَرَسَ فيه من بين الكتب المنهجية كتاب الفيلسوف أبو علي مسكويه (ت٤٢٠هـ/١٠٣٠م) الموسوم تهذيب الأخلاق[٣١]، فضلاً عن تدريسه لكتاب (فرانسو غيزو) رئيس وزراء فرنسا في القرن التاسع عشر، عن تاريخ المدنية الأوربية المترجم إلى العربية من قبل حنين نعمة الله الخوري بعنوان (التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوربية) [٣٢]. ولربما كان معرفة محمد عبده والأفغاني بتجربة الإصلاح الديني المسيحي، مستمدة من هذا الكتاب[٣٣].

بعد مدة وجيزة من نيله العالِمية انتقل محمد عبده للتدريس في دار العلوم التي تأسست حديثاً لتزويد طلبة كلية الأزهر بثقافة عصرية مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم بالأزهر، ومدرساً للغة العربية في مدرسة الألسن، فبدأ التعليم في دار العلوم

بمحاضرات عن فلسفة ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م)[٣٤]، من خلال مقدمته التي نشرت في القاهرة بطبعتها الأولى عام ١٨٥٧م من قبل رفاعة رافع الطهطاوي[٣٥].

تجلى نشاط محمد عبده في ميدان السياسة مصلحاً من خلال اشتراكه الفاعل في ثورة أحمد عرابي عام ١٨٨٢م، على الرغم من كون محمد عبده كان ثائراً ولكنه لم يكن عرابياً، لأنه كان على خلاف مع الزعيم أحمد عرابي في برنامجه العملي، ولم يجمع العزم على تأييد العرابيين إلا لتوحيد الصفوف في وجه الاحتلال الأجنبي، بعد التجاء الخديوي توفيق إلى الدولة البريطانية[٣٦]. وله كتاب مخطوط على شكل مذكرات في تاريخ أسباب الثورة العرابية، إذ تعد هذه المذكرات وثيقة مهمة عن وضع مصر عام ١٨٧٧م[٣٧]. وظهر جزءاً منها في كتاب رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص١٥٩ وما بعدها، وقد أدى موقفه هذا من الثورة العرابية إلى نفيه خارج مصر فسافر إلى بيروت مدة سنة. ليعمل بالتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت حيث شرح فيها كتب نهج البلاغة للإمام علي وديوان الحماسة لأبي تمام والإشارات والتنبيهات لابن سينا[٣٨]، وبعد سنة من مكوثه في بيروت انتقل إلى باريس بناءً على دعوة أستاذه الأفغاني، بعد أن أنشأ هناك معه مجلة العروة الوثقى، ليعود بعد ست سنوات إلى بلاده مصر، أي في عام ١٨٨٨م. ولكن عودته هذه لم ترجعه إلى سلك التعليم بالأزهر، بسبب علاقته الوطيدة مع جمال الدين الأفغاني الذي كان الموقف في الأوساط الدينية في مصر والأزهر وعلى وجه الخصوص منه غير ايجابية.

في عام ١٨٨٩م عين الشيخ محمد عبده قاضياً بالمحاكم الشرعية ثم مستشاراً فيها، وفي هاتين الوظيفتين عرف عنه استقلاله الفكري وتحرره من الرسوم والشكليات[٣٩].

أثناء ذلك أخذ محمد عبده يدعو إلى أفكار سياسية أكثر اعتدالاً من تلك التي دعا إليها في مجلة العروة الوثقى، إذ وجه في أفكاره السياسية نحو وجوب نهضة الأمة من رقادها وإطلاقها من عقالها عن طريق العمل على نشر التنوير العام وبث التربية الأخلاقية وإصلاح النظم الاجتماعية التقليدية حتى تساير مطالب الحياة العصرية[٤٠].

محمد عبده يعتبر من اوئل الداعين في مصر إلى تحقيق عدد عظيم من مشروعات الإصلاح الثقافي والاجتماعي ومن مؤسسي الجمعية الخيرية الإسلامية التي تهدف إلى نشر الثقافة بين الطبقات الفقيرة، فضلاً عن مشروعه الفكري في إحياء المتون العربية القديمة في العقائد والفلسفة والفقه[٤١].

في عام ١٩٠٠ يظهر محمد عبده مجادلاً ومنافحاً ومعارضاً لأفكار وطروحات بعض المفكرين الغربيين ولاسيما هانونو الذي كان يشغل منصب وزير الخارجية الفرنسية أيام ذاك، إذ نشر هانونو في صحيفة لورجونال الباريسية مقالاً تحت عنوان موقفنا من الإسلام والمسألة الإسلامية، فلما ترجم المقال إلى العربية وظهر في مجلة المؤيد المصرية المعروفة بادر محمد عبده بالرد عليها، مفنداً ما زعمه هانونو من وجود فوارق بين المسيحية والإسلام فيما يتصل بطبيعة الله، وحقيقة القدر وحرية الأفعال، فضلاً عن أن محمد عبده قد لام هانونو لاستخدامه المعلومات التاريخية في محاولة التأثير على أفكار الفرنسيين الذين يجهل أغلبيتهم حقيقة الإسلام[٤٢]. ويبدو ان محمد عبده كان ملماً باللغة الفرنسية خير إلمام تحدثاً وقراءة وفهماً على الرغم من قرب عهده بها، وهو ما شهد له بها احمد لطفي السيد حين ذكر ان محمد عبده هو الذي كان يجلو لإخوانه المصريين ما غمض من عبارات الفيلسوف الفرنسي تين[٤٣] (ت١٨٩٣م) في كتابه المشهور عن الذهن (العقل)، كما وترجم من الفرنسية كتاب التربية للفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر (ت١٩٠٣م) ترجمة تدل على تمكنه من هذه اللغة. فضلاً عن كتابة وصية سياسية بالفرنسية نشرة في كتاب دي جرفيل عن مصر الحديثة[٤٤].

غير خاف على أحد ما جرى بين محمد عبده وفرح أنطون (ت١٩٢٢م) من سجالات فكرية وفلسفية غايتها تصحيح آراء المسلمين من جهة والدفاع عن مبادئ الإسلام من أخرى، إذ قامت هذه السجالات حول فلسفة ابن رشد (ت٥٩٥هـ/١١٩٨م) إذ نشرت فرح أنطون ذلك في مجلة الجامعة، ذاهباً إلى القول أن المسيحية كانت أرحب صدراً من الإسلام مع العلماء والفلاسفة، (يقصد ما تعرض له ابن رشد من نكبة على يد الأمير الموحدي في الأندلس يعقوب بن يوسف المشهور بالمنصور الموحدي) وأن يقرر أن المسلمين يشايعون مذهب الجبرية وينكرون حرية الإرادة وفاعلية العلل الثانية، في حين نشر محمد عبده ردوده في مجلة المنار، ومن ثم جمعت هذه الردود لكليهما في كتاب وسم بـ(الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية)[٤٥]. وقد وصف تشارلز آدامس ردود محمد عبده على هانونو وفرح أنطون إنها كانت ردوداً قوية مفحمة، إذ أذاع شهرته في العالم الإسلامي وجعله أقدر المحدثين في الدفاع عن الإسلام[٤٦]. ولكن كما يبدو من هذه المناظرات ان كلاً من فرح أنطون ومحمد عبده لم يطلع على مصادر الآخر التي يستند فيها عند شرحه لفلسفة ابن رشد، ففرح أنطون قرأ ابن رشد من عيني ارنست رينان ومولر، في حين قرأ محمد عبده فلسفة ابن رشد من خلال موروثه الإسلامي.

أسهم محمد عبده في الدعوة لإنشاء جامعة مصرية حديثة، بعد أن يئس من إصلاح الجامعة الأزهرية ذات النظم التقليدية العتيقة في مناهجها، وهي جهود غفل عنها أكثر الجامعيين المصريين، إذ كان له الفضل في أنشاء الجامعة المصرية حتى أقنع أحمد المنشاوي أن يوقف لبناء الجامعة قطعة أرض في إحدى ضواحي القاهرة[٤٧].

ولكون محمد عبده مصلحاً كبيراً كما شهدنا من بعض محطات حياته التي وقفنا عندها، فإنه كان يتميز بخصال المصلح وسجاياه وأخلاقه، هي: جعل حياته داعياً إلى الحق جاداً في فعل الخير، حريصاً في هذا كله على أن يضع شخصه وعلمه وتجربته في خدمة المجتمع،...، وابرز شمائله الشجاعة وكرم النفس وحب الخير،...، مطبوعاً على الإحسان حتى أنه كان يوزع مرتباته من الأوقاف على المساكين والعائلات التي أخنى عليها الدهر، ويبالغ في كتمان إحسانه عنهم، قوي العزيمة حلو الشمائل، وقد وصفه المستشرق الأمريكي ماكونالد قائلاً: محمد عبده فلاحاً صميمياً وليد تربة مصر العريقة قبل ان يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين، وأننا لنلمح في إخلاصه لهذه التربة وفي دعوته الوطنية مزاجاً عجيباً في الوفاء للماضي المجيد والاستمساك بيقين الدين والولاء لوطنية الفلاح[٤٨]، حتى لقد عقد عباس محمود العقاد فصلاً مهما قي كتابه عن محمد عبده وسمه المحسن المعلم، تحدث فيه عن خصال ومزايا هذا الرجل بالتفصيل، وروى حكايات طيبة عن تصرفاته مع الآخرين ممن توجهوا له بطلب العون والمساعدة والمشورة[٤٩].

في الحادي عشر من شهر تموز (يوليو) عام ١٩٠٥ الموافق للعام ١٣٢٣ هجرية، انتقل الشيخ الأستاذ الإمام محمد عبده إلى جوار ربه وهو في أوج نشاطه الفكري والسياسي والاجتماعي، بعد أن ترك لجيله ولمن يأتي بعده تراثاً فكرياً ثراً كبيراً لعب دوراً ايجابياً ملموساً في إثراء الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ومن هذا التراث ترجمته من الفرنسية لكتاب هربرت سبنسر في التربية، وكذلك وصيته التربوية التي أملاها بالفرنسية في مرضه الأخير على الكونت دي جريفل فنشرها هذا الأخير في كتابه مصر الحديثة، ، كما نشر مؤلفه الشهير في علم الكلام المستمد من محاضراته في بيروت بعنوان رسالة التوحيد، وتحقيق كتاب الفيلسوف نصير الدين الطوسي البصائر النصيرية، وغيرها من فتاويه وأحاديثه، إذ جمع هذا التراث في مجلدات ستة كبيرة، قام بتحقيقها ونشرها محمد عمارة[٥٠]. وتعد هذه المؤلفات لمحمد عبده مرجعاً فكرياً لمن يريد أن يطلع على الصراعات

والإشكاليات الفكرية والسياسية والدينية في ذلك الزمن.

المبحث الثالث- المثقف وجدلية الإصلاح في ظل السلطان والمجتمع

الإصلاح بعدِّه **فكرةً** لم تظهر في الفكر العربي الإسلامي الحديث كمقولة مركزية إلا مع الحركة التي بعثها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حتى ان عبارة الإصلاح أصبحت تستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة بالذات. وسبب استعمال هذا الاصطلاح عند الأفغاني ومحمد عبده، هو أن الأول دعا إلى تأسيس حركة في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي، وتبريراً لهذا الاقتباس من تجربة أجنبية عمد الأفغاني ومحمد عبده إلى أسلوب متواتر في الخطاب الإسلامي الحديث يتمثل في ربط تجربة الآخر بماضي الأنا، فالإصلاح الديني المسيحي اعتبر اقتباساً عن الإسلام بل الإسلام أكثر تأهلاً له كما يقول محمد عبده، لأن أصوله محفوظة مصانة[٥١].

يصرح بعض الباحثين المدققين في سيرة محمد عبده بصدد الإصلاح أنه لم يخرج عن الإطار الذي رسمه له أستاذه جمال الدين الأفغاني، إلا أن مزية محمد عبده أنه أغناه ووسعه وقدمه في صورة متكاملة مع تركيز شديد في فكرة الإصلاح واختلاف وسائل العمل، وذلك بعد فشل الثورة العرابية التي كانت محط اهتمام وآمال الأفغاني ومحمد عبده على حد سواء[٥٢]، على الرغم من محمد عبده لم يكن من البداية مشايعاً لثورة عرابي[٥٣] إلا انه وجد نفسه في معمعان الثورة وتعرض للسجن والنفي خارج مصر، كما أشرنا لذلك من قبل.

مرجع هذا التجذر لفكرة الإصلاح بعامة عند محمد عبده إنما هي رد فعل ونتيجة حتمية لما عايشه في حقبة بدأ فيها الاستعمار بتوجيه ضربات متتالية وقوية لبرنامج الاستقلال والسيادة والسلطة الوطنية والنهوض الذي وضعه محمد علي باشا الكبير، ذلك أن محمد عبده قد عايش الأحداث التي انتهت بدخول الإنكليز مصر[٥٤].

عليه، من المنطق أن تحتل السياسة مكانتها عنده، نظراً لغياب السلطة الوطنية التي كان يريد، ومن هنا بدأ التوافق بينه وبين الأفغاني الذي كان سياسياً أولاً وأخيراً، إذ أن الإصلاح عند محمد عبده هو سياسي في صورة الإصلاح الديني[٥٥]. ولأن الرؤية الدينية عند محمد عبده هي رؤية شامل فقد جاءت محاولته لإصلاح الدين محاولة لإصلاح كافة المجالات السياسية والتشريعية والقضائية والاجتماعية والتربوية وغيرها[٥٦].

نقطة الانطلاق الرئيسية في تفكير محمد عبده الإصلاحي هي الانحلال السياسي الداخلي والحاجة إلى التجديد في الفكر الإسلامي[٥٧]، إذ أنه لم يكن يسعى إلا إلى إقامة المجتمع الصالح المثالي، وإن كانت تواجهه صورتان متباينتان، صورة للمجتمع في عصره، وهي صورة مهزوزة، وصورة قديمة جميلة تعود إلى عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم وصحبه، وكان عليه ان يوفق بين المجتمع الإسلامي الأفضل الذي كان يطمح إليه والمجتمع الذي كان يعيش فيه. ولهذا فإن المجتمع الصالح الذي أراده محمد عبده هو مجتمع يسوده العقل لا القانون، ذلك ان المسلم الحق هو يعتمد العقل في شؤون الدنيا والدين[٥٨]. لكن هذا لا يعني عدم الأخذ بالاعتبار التطورات التي حدثت في المجتمع الإسلامي الحديث بما أدخل فيه من قوانين وأنظمة وضعية سواء في مصر أم في سائر البلدان الإسلامية أيام الدولة العثمانية الحل المناسب للإصلاح بنظره، ويمكن تناول فكرة الإصلاح عنده على وفق المحاور الآتية:

أولاً- المثقف مصلحاً التفكير الديني في الإسلام ومؤسسته

كانت مهمة محمد عبده الإصلاحية بشكلها الأساسي تربوية تعليمية بكل ما تعنيه الكلمة من معاني، فبدأ الإصلاح من داخل المؤسسة الدينية التي عاش فيها طالباً ثم معلماً وموجهاً ومرشداً، إذ وجد أن مهمة الإصلاح في هذه المؤسسة مهمة مركزية يجب أن لا يتوانى عنها كل من يريد إصلاح المجتمع والسلطة والقيم وغيرها، فجاءت دعوته لإصلاح هذه المؤسسة والتي يرتبط بإصلاحها إصلاح التفكير الديني بل وتجديده، فوضع لذلك جملة من الأفكار والرؤى بمثابة منهج وقواعد للإصلاح، وتتمثل هذه بالآتي:

١. تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول، ومهاجمة التقليد والمقلدين، وكان يخشى من استمرار التقليد وتعذر محو البدع والضلالات التي دخلت الإسلام[٥٩]. ولكن هذا الموقف من قبله لا يضعه بنظري ضمن خانة السلفيين من أمثال ابن تيمية(ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ/١٣٥٠م) ومحمد بن عبد الوهاب(ت١٢٠٦هـ/١٧٩٢م)، وسوف نفصل القول في ذلك لاحقاً.

يمكن القول ان دعوته للإصلاح الديني هذه من الدعوات الرائدة التي لم تقف عند حد الدعوة للعودة إلى الأصول الأولى للإسلام، واستلهام منهج السلف الصالح، وإنما حاولت ان تستوعب قضايا العصر وتصبها في قالب إسلامي مميز يمكنها من مواجهة تحدي الحضارة الغربية، لذلك رفض الاتجاه القائل باقتصار الدعوة للتجديد والإحياء داخل الإسلام ذاته من دون

مراعاة أو اهتمام بالمؤثرات الخارجية إدراكاً منه لمثالبها المتمثلة في إهمال التطورات التاريخية وتغير الظروف التي يمر بها المسلمون، وكذلك لكونها تجعل المجتمع الإسلامي منغلقاً على نفسه غير مدرك لأبعاد رسالته في الدعوة لدين الله بين شعوب الأرض، وعلى الرغم من أن نظرة محمد عبده للتطور والتغير جعلته يدعو للأخذ عن الحضارة الغربية على وفق ميزان إسلامي واضح، إلا ان ذلك لم يكن يعني أنه كان يحمل روحاً انهزامية تسلم بقوة الحضارة الغربية وضعف الحضارة الإسلامية، حيث كان يدرك أن الحضارة رصيد إنساني ضخم أسهم فيه المسلمون بنصيب وافر، ولابد من ان يواصل المسلمون استفادتهم من هذا الرصيد، ويسعوا للمساهمة فيه بالمزيد[٦٠].

٢. ضرورة إعادة النظر في عرض الفرق الإسلامية والمذاهب الفقهية في ضوء الفكر الحديث، أو ما يسمى اصطلاحاً بالتوفيق بين العلم والدين[٦١]، أو اعتبار الدين صديقاً للعلم لا موضع لتصادمهما، إذ أن لكل منهما وظيفة يؤديها[٦٢]. لأن الدين بطبيعته يحمل جزءاً كبيراً من البناء الأخلاقي للإنسان عن طريق الجزاء والثواب. مما جعل حركة الإصلاح عند وسيلة لتحقيق غاية وهي الإصلاح الأخلاقي بمعناه الدقيق[٦٣].

٣. إصلاح التعليم الديني ولاسيما التعليم الذي كان جارياً زمانه في الأزهر، إذ اعتبره عائقاً للتقدم العلمي، ويعتمد على أساليب تقليدية غير مبدعة ولا تساعد على الحوار والانفتاح الحضاري والعلمي مع الآخر، إذ فكرة الإصلاح هذه كانت تحتل مساحة عريضة في ذهنه منذ بداية حياته الأزهرية[٦٤]. باعتبارها مؤسسة دينية كبيرة، وقد نوهنا لذلك في حديثنا عن سيرته في المبحث الثاني من هذا البحث. كما سنفصل القول في الفقرة القادمة من هذا المبحث.

٤. ان أي إصلاح سياسي واجتماعي بنظر محمد عبده إنما يكون ابتداءً من خلال إصلاح التعليم الديني وتجديد الفكر الإسلامي، ذلك انه قد رأى أن بعض المفكرين المسلمين قد نظروا إلى السياسة والسلطة نظرة قاصرة مما ولد معه نظرة استبدادية للحكام العرب في عصره، نجم عنها بروز الظاهرة الاستعمارية في عصره وسيطرة القوى الأجنبية البريطانية والفرنسيين على مقدرات العرب والمسلمين والتحكم بها[٦٥].

٥. إن فكرة الإصلاح تعكس من أحد وجوهها ارتباط الخطاب الإصلاحي بالسلوكيات الجماعية وحساسيته تجاه ردود الفعل التلقائية للوعي الإسلامي، ففكرة الإصلاح تمثل رداً على فكرة شعبية مفاده (**نهاية الزمان**)، وهذه الفكرة هي الرد السلبي الذي يسمح للوعي الإسلامي الجمعي بإيجاد تفسير

ديني لانهيار المسلمين أمام زحف الحضارة الغربية، أي حضارة (الكفار) بينما تمثل فكرة الإصلاح الرد الايجابي أمام نفس الظاهرة، فهي تنشر الأمل حول مستقبل الإسلام وتسمح بتحمل الحاضر باستحضار الماضي[٦٦]. **وهنا يعلق كاتب هذه السطور بالقول: دائماً في مجتمعاتنا العربية الإسلامية السابقة والراهنة وبسبب تدني الوعي الثقافي والعلمي والديني عند الغالب من الناس، وعند حدوث أي محنة أو نازلة أو انتكاسة تصيب العرب أو المسلمين من جراء احتلال قوى أجنبية لبلدانهم أو بسبب تسلط طاغية مستبد على رقاب ومقاليد الناس أو بسبب حدوث صراعات مذهبية أو عرقية في المجتمع أو بسبب ظهور تقليعات أو انتشار أفكار وأمزجة تعبر عن مواقف الآخر من الغرب يشم منها رائحة الابتعاد عن قيم الإسلام والسنة النبوية الشريفة أو بسبب حدوث كوارث طبيعية أو كونية نجدهم يسارعون لإطلاق عبارة (نهاية الزمان)، أي بمعنى أن هذا الزمان الذي نعيشه ونتقلب فيه هو آخر الزمان وستقوم القيامة فيما بعد، وينسون أن هذه العبارة تحمل معاني الخوف والاستسلام والجبرية والخنوع أكثر مما تحمل من معاني الحرية والثورة والإصلاح، فهي عبارة هروبية انهزامية استسلامية للقدر لا غير. فعندما نفتش في كتب التاريخ الإسلامي الذي أرخ لحدث سقوط الدولة العباسية أو غيرها أو احتلال الغرب لبلاد العرب في العصر الحديث أو سقوط الحكام الطغاة وظهور الحركات السياسية الثورية، أو حتى أحداث الحادي عشر من أيلول، نجد ظهور هذه العبارة (آخر الزمان)، فهي عبارة تدل على أن قائلها مهما يكن هو ومهما يكن مستوى تفكيره ورؤيته إنما هي عبارة تصلح لكل زمان ومكان تظهر فيه هذه الأحداث التي حددناها. علماً أن فلاسفة العقيدة واللاهوتيين من المسلمين قالوا: أن العالم له بداية في الزمان وليس له نهاية، أي أبدي، لان الله قد خلق هذا العالم على أكمل صورة وأودع فيه أسباب استمراره حتى تظهر فيه تجليات وقدرة الله خالقاً له. لكن يبدو أن بعضاً من فقهاء الدين ينسون أو يتناسون هذا التصور العقلاني الفلسفي لدى اللاهوتيين وعلماء الكلام من المسلمين لأن في أقوالهم حجة على الفقهاء الذين يريدون أن يتسلطوا طغاة على نفوس وعقول وأجساد الكثرة الغالبة من الناس الذين يتبعونهم بالقول والعمل. ألا بئس ما يفعلون.**

٦. تذهب فكرة لإصلاح عند محمد عبده أيضاً إلى إعادة تفسير الإسلام في ضوء الدور المركزي الذي يمكن العقل أن يقوم به في تجديد المبادئ من خلال حضارة عالمية،.، تقول أن كل القوانين الأخلاقية يمكن أن تدرس ويبرهن عليها بالعقل[٦٧]. ويتجلى موقفه الإصلاحي ببعده الأخلاقي بمكافحة التقاليد والعادات السيئة، ونقد البدع والمعتقدات الفاسدة، ومكافحة الظلم والاستبداد، ونبذ الانحرافات الاجتماعية والسياسية.

٧. وتتجلى قيمة الإصلاح معرفياً عند محمد عبده من خلال الربط بين العقل والوجدان، إذ أعلن أن أوجه اللقاء بين الإسلام والعلم قديمة متجددة، وحاول ان يوفق بين العقل والقلب والدين والعلم فأعطى الشريعة والفقه والعقائد طابعاً إنسانياً روحياً استمده من مفاهيم الفيلسوف والصوفي أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)،...، ودعا إلى تعميق دراسات المنطق واللغة بحسبانها أداة الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه ووسيلة تحرير الفكر العربي وإيقاظه. علوم المنطق لضبط الفكر وعلوم اللغة لضبط اللسان[٦٨]. على جانب ذلك حث محمد عبده على دراسة المنطق وعلم الكلام (اللاهوت) في أروقة الأزهر وبين طلبته، مع دراسة التاريخ وعلم الاجتماع، وقال عن المنطق هو العلم الذي يكفل للنفس البشرية الوسيلة لبلوغ الحق واليقين[٦٩]، فهو علم الميزان وسلم العلوم والقانون ومعيار العلم. أما علم الكلام فهو الآخر علم يقوم على مقدمات منطقية ، غايته نصرة العقيدة الدينية ضد كل من ينتقص منها أو يعارضها أو يشوش عليها.

هذه النظرات للإصلاح الديني وتجديده النظر في الدين عند محمد عبده والمملوءة بالبعد العقلاني، قد واجهت فهماً مغلوطاً نجم عنها إشكالية معرفية تتمثل في أن بعضاً ممن أرخ وكتب عن الإصلاح عند الرجل حاول بتعسف ظاهر أن يربطه بكل ما أوتي من قوة بالتقليد والمحافظة فقط، من دون أن يربطه بعوامله التاريخية والاجتماعية والعقيدية والفلسفية والسياسية التي نشأ فيها الرجل وتأثره بالوضع العام والخاص زمانه، ناهيك عن عبقريته الشخصية الناقدة المتفلسفة، وان يوجه الأنظار عن الرجل نحو جانب واحد وحيد ، أقول: أن من يحاول ذلك إنما يقع في خطأ تاريخي ومنهجي واضح.

وخير دليل على ربط محمد عبده بالسلفية والمحافظة والتقليد وهو ما ذهب إليه رشيد رضا في إقحامه لتاريخ الإصلاح عند محمد عبده وأستاذه الأفغاني برؤية دينية للتاريخ أو تاريخ لاهوتي وجعلهما مواصلين لسلسلة سلفية تجسد الحديث النبوي (ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها))، ومهما يكن من أمر هذا الحديث فإن المؤكد أن الأفغاني وعبده لم يستندا إليه ولم يلتفتا لإلى مضمونه بل استندا إلى القياس المعرفي التاريخي لتجربة الإصلاح الديني المسيحي[٧٠]. وان كان هذا الإصلاح الديني في أوربا قد تطور فيما بعد لينتج رؤية جديدة ذات بعد فلسفي وكوني ومعرفي ومنهجي وعلمي كبير لأن تطور في مناخ ملائم، إلا ان التجربة الإصلاحية لمحمد عبده وأستاذه الأفغاني قد ظلت معزولة، بل حوربت بكل قوة ثم افرغت من محتوياتها الجريئة، ولم

تستمر منها الا الجوانب المحافظة[٧١]، ولربما وقعت فكرتهما حول الإصلاح بسجنها من قبل المتنفذين من أصحاب الآراء التقليدية التي ترفض كل تجديد وتطور في الحياة والمجتمع والسياسة والفكر، على يد مجموعة من مريديه وتلامذته وعلى رأسهم رشيد رضا (ت١٩٣٥م) وحسن البنا وسيد قطب (ت١٩٦٦م) وآخرين، فضلاً عن غياب من يكمل هذا المشروع بقوة وبروح جهادية متواصلة.

نسجل هنا ملاحظة تستحق الذكر هي: أن رشيد رضا الذي تابع أستاذه محمد عبده حتى وفاته قد أبعد المشروع الإصلاحي التجديدي لهذا الأستاذ من مساره وألبسه لبوساً سلفياً واضحاً، بل وربطه بالمشروع السلفي الذي نادى به من قبل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية ومن بعدهما محمد بن عبد الوهاب ، على وفق تأويلات خاصة من نصوص محمد عبده حول تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول[٧٢]. وتتمثل رغبة رشيد رضا في إدراج محمد عبده في الخط السلفي هو أنه رأى فيه فقيهاً مضاداً للصوفية بوصفها تراثاً باطنياً ضالاً محرفاً[٧٣].

البحث العلمي في نصوص محمد عبده عن الإصلاح تثبت مدى ابتعاده عن المشروع السلفي [٧٤]. إذ نجد في نصوصه وهو في سن الخمسين إعلان صريح أن : كل ما أنا عليه من نعمة ديني أحمد الله عليها تعالى فسببها التصوف[٧٥]. لأن التصوف عنده رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية[٧٦]. ومن جهة أخرى نجد أن هناك من أطلق عليه وعلى الأفغاني لقب معتزلة العصر الحديث. وسبب هذه التسمية هو اتخاذه للمنطق والفلسفة في الفكر العربي الحديث وبتأثير أستاذه الأفغاني طريقاً إلى الدفاع عن الإسلام في مواجهة الفلسفات الحديثة على نفس المنهج الذي اتخذه المعتزلة[٧٧] في مواجهة الفلسفة الأرسطية في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط.. فهو مع المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين، ولكنه لا يرى رأيهم في الاعتماد على العقل وحده، إذ لابد من تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية، ما دام العقل لا ينفذ إلى كنه الأشياء. فهو مع المتكلمين في استعمالهم العقل لكن بحدود لا تعسف فيها، لان التعسف في استعمال المنطق يقود برأيه إلى السفسطة[٧٨]. إذ حاول محمد عبده أن يوازن بين فكر الاعتزال وفكر الصوفية المستنير ويزاوج بينهما في براعة ودقة[٧٩].

ثانياً- المثقف مصلحاً لمنهاج التربية والتعليم: يقول محمد عبده: إنما خلقت معلماً[٨٠]، ولذا فواحدة من أهم هواجسه هي كيفية إصلاح التربية والتعليم العالي الإسلامي، ويمكن القول ان فكرته في الإصلاح كانت تسيطر عليها نزعة تربوية، علي باعتبار ان التعليم

ضرورة حضارية كبيرة، وكان ردة فعل هذا المفكر متأتية من خشيته ان تتوطد العلمانية الطاغية في الفكر الغربي على النظام التربوي والتعليمي في البلدان الإسلامية، وكان يدرك جيداً ان البنية الدينية في شكلها الجامد والمتخلف الذي وصلت إليه في زمانه لن يمكنها من الثبات في وجه هذا المد الجديد الزاحف من الغرب، لذا وجد ان الحل يكمن في العودة إلى الإسلام وحضارته التي تتمتع بالمرونة والانفتاح التي استطاعت ان تستوعب الثقافات السابقة عليها[٨١]، وتهضمها وتتمثلها بما يحافظ على شخصية الأمة.

يعتقد محمد عبده أن الدين بحد ذاته هو مصدر التجديد والإصلاح في كافة المجالات ومنها التربية والتعليم. وان كان هذا لا يعني ان نغفل دور العلم التقني والعملي في تطور الحياة في كافة مجالاتها، لكن نريد من دور الدين في التربية والتعليم هو إحياء النفوس وإدراك مرامي ما وراء العلم لبناء تصور شمولي كلي للحياة[٨٢].

يضرب محمد عبده مثلاً للدور الخطير في التعليم بتقدم أو تخلف الأمة، بموقف رجال الدين فقهاء عصره من علوم الفلك والجغرافية والفيزياء والكيمياء، وكيف وقفوا موقفاً سلبيا من التقدم العلمي باسم الدين، بقوله واصفاً إياهم : ومنها قوة الجهل المطبق والظن السيئ في عقول الدهماء الذين لمن يسمعوا من الأئمة المصدقين (=الفقهاء) أن القول بدوران الأرض كفر براح، وان معلم الجغرافية مسخر من أعداء الدين ليُعلم أبناء المسلمين أنها كرة مستديرة دوارة في الفضاء، واكفر منه من يعلمهم الطبيعيات، لان القول بالطبيعة إنكار لوجود الله واثبات لوجود المخلوقات بطبيعتها من دون وجود الخلاق[٨٣].

لكن، كيف ومتى بدأت هواجس محمد عبده في إصلاح التربية والتعليم ولاسيما في مصر؟؟، وللإجابة نقول: بدأت فكرة إصلاح التعليم ولاسيما الديني منه في ذهن محمد عبده منذ وقت مبكر، إذ نشر في عام ١٨٧٦م مقالة في جريدة الأهرام أكد فيها أنه لا يكفي دراسة المؤلفات العربية التقليدية في الشرع الإسلامي التي تدافع عن العقيدة، بل يجب تلقي العلوم الحديثة وتاريخ الديانات في أوربا لتفهم أسباب التقدم الأوربي، فتكونت لديه فكرة واضحة عن ضرورة إصلاح التعليم في مصر، وهو الذي عانى من سوء التعليم في الجامع الأحمدي - كما ذكرنا ذلك من قبل في سيرته- وعاش تجربة مرّة دامت اثنتا عشر سنة في الأزهر[٨٤].

المعاناة من إصلاح وضع التعليم نجحت في بعضها عندما استطاع محمد عبده أن يحققها في الأزهر في عهد الخديوي توفيق الذي كان وراء الإصلاح، ولكن محمد عبده لم يوفق بسبب مقاومة شيوخ الأزهر لإدخال

العلوم الحديثة، ومع مجيء الخديوي عباس عهد إليه بإعداد تقرير عن التعليم في الأزهر وطرق إصلاحه، مما نجم عنه ظهور مجلس إدارة الجامع الأزهر لتنظيم قواعد التدريس والأروقة والمرتبات ودرجات العلماء....وان كانت استجابة الأزهر لضرورة التجديد والإصلاح في التعليم بطيئة جداً، بسبب عراقة هذه المؤسسة التي تمتد لثمانية قرون، وتعتبر نفسها أمام العالم الإسلامي حارسة للدين،..، ولذلك لم تفتح أبوابها بسهول لرياح التجديد والتغيير القادمة إليها من الغرب[٨٥]. ناهيك عن وجود الاحتلال البريطاني لمصر في زمانه.

ان كانت هناك ثمة إشكالية ترفع بوجه دعوة محمد عبده بصدد إصلاح التعليم والتربية، هي اقتصاره على إصلاح التعليم العالي وإهماله التعليم الابتدائي والثانوي في المدارس الدينية التابعة للأزهر، فضلاً عن إغفاله مكافحة الأمية، لأنه اعتقد ان إصلاح التعليم العالي سيؤدي بالنتيجة إلى إصلاح بقية مراحل التعليم الأخرى[٨٦].

لأجل ان ينجح المشروع التربوي والتعليمي كما أراد له محمد عبده وخطط، فإنه يرى ضرورة قيام حكومة مدنية أكثر منها دينية، وأن التحزب والطائفية والانقسام السياسي والاجتماعي يجب أن يختفي في المجتمع المدني، وأن التعليم ضرورة للمجتمع المتحضر. واعتبر محمد عبده أن تلك المزايا هامة في الغرب، ولكنها ليست خاصة به، وهذه الميزات شرعية في الإسلام، ونظراً لسبق التقدم الغربي في هذا المجال، اقترح محمد عبده إصلاح وتجديد الخلافة العثمانية من داخلها[٨٧]، تمهيداً لإصلاح التربية والتعليم.

يرسم محمد عبده المنهج المقترح لتطوير التربية والتعليم في زمانه، ذلك المنهج الذي يجمع بين الدين والعقل، باعتبار ان العقل كما يراه مصدراً للمعرفة ومقياسها، ولكن كان يرى أن الدين له أهمية كبرى في حماية العقل من الزلل[٨٨]، ذلك لان ربط العقل بالدين يكفل ألا تحمل العلوم الغربية اتجاهات أخلاقية خبيثة لا يرضى عنها الإسلام، كما ان المنهج التربوي هو الذي يؤسس باعتقاده كل حركة إصلاحية، وان بناء الأجيال الجديدة هو الذي يحقق النهضة والإصلاح،...، لأن التربية منهجاً تحقق رقي العقل وتنمية الفضائل الدينية والأدبية وغير ذلك[٨٩].

القواعد التي يجب مراعاتها في التربية والتعليم كما يراها محمد عبده، فيمكن وضعها بنقاط، هي:

١. الجمع بين العلوم الدينية والعقلية، يساعد على إعطاء صورة كاملة عن الحقيقة. ويعطي الجواب الدقيق للتوفيق بين التعليم الحديث والتعليم التقليدي.

٢. دراسة العلوم الحديثة شرط لتفهم علوم الدين فهماً كاملاً والتعمق فيه.
٣. الجمع بين الموروث القديم والعلم الحديث.
٤. العلوم الإلهية من اختصاص الدين ولا طاقة للعقل أن يبلغ إليها بقواه الطبيعية.
٥. الفلسفة والعلوم الدينية مجالها البحث في ظواهر الطبيعة وكشف الأسرار المخبوءة في الكون.
٦. العلوم الدنيوية ضرورية من اجل العمران والرفاه، والعلوم الدينية ضرورية من اجل الفضيلة في الحياة الشخصية والعامة.
٧. لن ينهض المسلمون روحياً إلا عن طريق مذهب أخلاقي ينبثق من الإسلام لأنه جزء من تاريخهم وحضارتهم.
٨. العمل يكون بعلم، والعلم يأتي بالكسب، ويرفض التعليم الذي يقصد من اجل الكسب فقط، وإنما التعليم في نظره يهدف إلى أعداد الأفراد للحياة الصالحة في أنفسهم ومجتمعهم[٩٠].

ثالثاً- المثقف مصلحاً للأخلاق

ليس من مهمة المثقف المصلح ان يصلح نمطاً واحداً من الحياة العامة والخاصة للإنسان والمجتمع والدولة، بل عليه أن ينظر إلى الإشكالية المطروحة أمامه بنظرة بنيوية متكاملة، يؤدي بعضها للبعض، ولان محمد عبده هو ذلك المثقف الموسوعي بنظره الشمولي الفلسفي، وجد أن إصلاح المؤسسة الدينية أو التعليم والتربية في زمانه لا يكفي بل لابد من إصلاح القيم الخلقية، لأن بالأخلاق الحميدة كما يظن تشاد الأمم وتتطور وتزدهر، وهو يعلم علم اليقين أن حديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، كان هدفه إصلاح المجتمع إصلاحاً جذرياً نحو الخير والصلاح والفضائل، بعد ان كان يعيش هذا المجتمع زمان النبي في وضع يحمل معه كل بذور الفساد وتطبيقاتها التي تأنف منها الشريعة الإلهية والأعراف والقوانين الأخلاقية.

إذا رجعنا مرة أخرى لسيرة محمد عبده، وبالتحديد إلى عام ١٨٧٠م أَلِفنا الرجل وهو لم يغادر بعد أروقة الأزهر مشغولاً بالمشكلة الأخلاقية في علاقتها بالعمل الاجتماعي، وفي عام ١٨٨٢م نجده مجاهداً يغادر بلاده منفياً فيقصد بيروت ومن ثم أوربا ويشتغل مع أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني في إصدار جريدة العروة الوثقى مغامراً بنفسه في العمل السياسي الذي لا يلائم طبيعته كل الملائمة، يكلف نفسه ذلك كله لأنه كان يأمل أن يشارك في إنهاض بلاده نهضة أخلاقية، إذ يدعو أبناءها إلى الانضواء تحت علم الحرية والجهاد والوطنية[٩١].

محمد عبده كان بطبعه وفطرته مفكراً أخلاقياً ميالاً إلى العمل ميله إلى النظر،...، إذ نجد أن النظرات الأخلاقية تسود جميع ما تناوله من مشكلات دينية أو فلسفية، مثال ذلك تفسيره للقرآن الكريم، ونظريته في

النبوة، ونظريته في الجبرية الحرية والقضاء والقدر، يبث من خلال هذه النظرات تعاليمه الأخلاقية وينشر نفوذه الروحي عن طريق القدوة الحسنة والمثل الفعال[٩٢].

جاء مشروع محمد عبده لإصلاح المنظومة القيمية الخلقية رد فعل إيجابي لوضع المسلمين السلبي في عصره، والمتمثل بالجمود والقصور عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية، إذ أنهم فقدو الإيمان بالله لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به علماً ورسماً، و ليس بينهم ما يدل على تضامنهم أو الثقة في أنفسهم، ولم يعد لديهم أمل في النهوض ببلادهم[٩٣].

الحالة السلبية هذه ولدت عند المسلمين كما وصفها محمد عبده، آفات التردد وفتور الهمة وضعف العزيمة وفساد السلوك، وهذه الآفات تبدأ من البيت وتنتهي إلى سواد الأمة، وتمر في كل طبقة وتجول في دوائر الحكومة[٩٤].

مرجعية هذا الموقف الذي أدى لظهور هذه الآفات والرذائل الخلقية بنظر محمد عبده، إنما هو ناجم عن تزيف تعاليم الإسلام السمحة الواضحة نتيجة ما يقوم به العلماء والفقهاء في عصره من طرح آراء متباينة تنبئ عن وسوسة ارتيابية،...، فضلاً أن عقائد العامة من الناس هي ألفاظ (=رسوم) لا تمت للدين بصلة، إذ تميل هذه العقائد لدى العامة نحو الجبرية وتحارب الحرية والاختيار للإنسان فيما يفعل، وترسخ فكرة خاطئة عن القضاء والقدر بمفهومه الديني الإسلامي، فالإنسان المجبر كما يقول المؤيدون لفكرة الجبر وفلسفتها لا يؤاخذ أو يحاسب على ترك الفرائض واقتراف المعاصي[٩٥].

يرد محمد عبده على المناصرين والمؤيدين للجبرية بقوله: أن الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه، فإن مثل هذا لمن سخف الرأي ولا يمكن أن يحتج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين،...، فجزء من أعمالنا منسوب إلى الإرادة وذلك ما يسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب،..، ذلك أن المنكرين لحرية الأفعال الإنسانية يحتجون بالآية القرآنية ((والله خلقكم وما تعملون))، ويفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس، في حين يجب أن يفهم قوله تعالى: وما تعملون، أنه يفيد نسبة العمل إلى الإنسان،.....، عليه يرى محمد عبده، ان الانتصار للحرية الإنسانية هي سبيل النجاة للأمة الإسلامية، والابتعاد عن الاعتقاد بالجبر هو إيقاظ للقوى الأخلاقية والحرص على كرامة الإنسان[٩٦].

سبب هذا الموقف النقدي من قبل محمد عبده تجاه القائلين بالجبرية هو وجود من يعتقد من عامة الناس ناهيك عن أصحاب السلطات ومنهم الحكام

السياسيين والفقهاء وغيرهم أن الاعتقاد بالجبر هو عينه الاعتقاد بالقضاء والقدر، وهذا هو الآخر عين التفكير الخاطئ جملة وتفصيلاً كما يرى هو، فيرد عليهم بالقول: لقد ظن المتوهمون أن الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر، وهو خطأ، لأن الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع، بل وترشد إليه الفطرة، ويسهل على من له فكر أن يلتفت إلى ان كل حادث له سبب يقارنه في الزمان، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها، وأن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم، وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة...وليست الإرادة إلا أثراً من أثار الإدراك، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أُودع في الفطرة من الحاجات، فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما ينكره أبله، فضلاً عن عاقل، وان مبدأ هذه الأسباب التي ترى في الظاهرة مؤثرة، إنما هي بيد مدبر الكون الأعظم الذي أبدع الأشياء على وفق حكمته، وجعل كل حادث تابعاً لشَبَهه، كأنه جزاءً له خصوصاً في العالم السفلي[٩٧].

ولعمري أن هذا التفسير لمشكلة القضاء والقدر عند محمد عبده والتي تعني في مضمونها الحرية الإنسانية كما أرى بتواضع، تستحق منا وقفة لإنجاز رسالة أو أطروحة في هذا المجال، لأن فيها من المنهج والرؤى والمواقف الكثير مما يجيش في النفس حول هذه الإشكالية الفلسفية اللاهوتية العقيدية الصوفية السياسية القانونية الأخلاقية، ولربما نود ان ننوه هنا أن لهذا الموقف صلة قربى بما طرحه الفيلسوف ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وغيرها من كتبه.

وعود على بدء، نقول: ولأن فلسفة الاعتقاد بالقضاء والقدر التي أوضحها محمد عبده ببراعة عقلانية رائعة، قد وضع لها علاقة مباشرة بالمواقف الأخلاقية لدى الإنسان ولاسيما المسلم، ولأن هذا الاعتقاد كما أشرنا من قبل قد استغل من قبل أصحاب السلطات (بكافة عناوينهم التي ذكرناها) على عقول العامة من الناس، نجد هذا المثقف الإصلاحي أخلاقياً يحارب هذا التصور الذي يربط القضاء والقدر بالجبرية فينجم عنه الخنوع والاستسلام، فيقول: الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك، التي ترتجف لها قلوب الأسود،...، هذا الاعتقاد يطبع النفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأحوال،..، ويحملها على بذل الروح،..، كل ذلك في سبيل الحق، والذي يعتقد أن الأجل محدود والرزق مكفول والأشياء بيد الله

يصرفها كما يشاء، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه، وإعلاء كلمة أمته أو ملته،.. لقد امتدح الله المسلمين بهذا الاعتقاد، مع بيان فضله، بقوله تعالى في سورة آل عمران (آية ١٧٣-١٧٤) ((الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ● انقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُواْ رِضْوَانَ اللّهِ وَاللّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ●))[٩٨] .

بصدد هذا الموقف من القضاء والقدر والحرية الإنسانية والجبرية نجد أن المثقف التنويري محمد عبده قد مارس وعى الإصلاح والتجديد في الفكر والسلوك قيماً أخلاقية من خلال تبنيه الحرية الإنسانية وبيان قيمتها الأخلاقية الفاضلة وربطها بالجزاء والثواب والعقاب سواء الدنيوي منه أم الأخروي، وكانت غايته بمعناها ومضمونها تتمثل بمحاربة المؤسسة الدينية زمانه والمتمثلة بالأزهر من خلال هيمنتها على عقول العامة من الناس، فضلاً عن ساسة الحكم من الخديوية ووجود الاحتلال الأجنبي، الذين يريدون أن ينتفعوا من هذه المؤسسة لإدامة مدة حكمهم وبقائهم من خلال إفهام العامة من الناس أن الجبر موقفاً وفلسفة ودیناً هو الهدف المطلوب من سلوك الإنسان، وان الله قد أرسلنا لكم (هكذا يصرحون) حفظة للدين والأخلاق ونحن ظله الذي تستظلون به، وكل ذلك لن ينجح إلا بفتوى من رجال الدين وفقهائه. ذلك أن موقف العامة من الناس إنما هو الآخر مرده إلى ما يطرحه الفقهاء والعلماء حول حرية الإنسان واختياره، ومنهم العامة زمن محمد عبده يتبعون ما يقوله فقهاء عصرهم وعلماؤه، لأن هؤلاء بنظر العامة يملكون الحقيقة والعلم بكل شيء، وهذه هي الآفة الكبرى التي نعاني منها في كل زمان ومكان في عالمنا الإسلامي بعامة والعربي بخاصة.

من جهة أخرى، يحتل الدين في كل مذهب أخلاقي مهمة لا غنى عنها، لذا وجد محمد عبده غايته الأخلاقية فيه، فمن خلال الدين كان المربون يعمدون إلى الغرس في نفوس الأطفال مبادئ السلوك القويم، ومن أجل ذلك رأينا الشعوب تنمو فيها فكرة تذهب إلى أن الأخلاق إذا خلت من الجزاء الديني كان مصيرها الزوال[٩٩]. فكأنه قد استحضر قول الشاعر:

إنما الأمم الأخلاق فإن ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ولأن الدين يحمل هذه الأخلاقية القيمة، جعله محمد عبده أصلح الوسائل وأمثل السبل لتحقيق الإصلاح الأخلاقي، ذلك لأن الأذهان لمّا لم تكن قد نضجت بعد نضجاً كافياً للاستعاضة عن العقائد المعينة بالمبادئ المجردة، وجب ابتداءً الإصلاح بالدين[١٠٠].

ويطرح محمد عبده هنا البديل المناسب لإصلاح القيم الخلقية، ويكون من طريقين، الأول: تحرير الفكر بعامة من التقليد والديني منه بخاصة، وهذا هو المهم بنظره، ذلك أم معقد رجائه هو أن يبقى الإسلام الحديث هو الإسلام بشرط أن يتجدد[١٠١].

والثاني معرفة حقوق الناس وواجباتها تجاه الدولة، ومعرفة واجبات الدولة تجاه شعبها، فالشعب له حق العدالة من الدولة، والدولة لها حق الطاعة من شعبها، وإن كان الحكام لم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم وإذلال الأفراد لسلطانهم، وجمع الثروة وابتزاز الأموال، لإنفاقها في إرضاء شهوات الحاكم، لأنه لا يوجد رادع قانوني يمنعهم، فكانوا أسوأ مثلاً يقتدى به الشعب[١٠٢].

تصرف الحكام هذا زمن محمد عبده جعله يفقد الثقة من كل إصلاح سياسي على نحو ما كان يريده هو وأستاذه الأفغاني، لذا اقترح على أستاذه أن ينصرفا إلى إنشاء مدرسة تعني بتربية الشبيبة على وفق منهج ومقاصد جديدة، وبهذا يصلان من طريقة التربية إلى إصلاح الأخلاق، وتكون قوة الشباب تلائم تربية المثل العليا التي ينشدانها. على الرغم من ان النتائج التي يحصل عليها المصلح المجدد عن طريق التربية أبطأ تحققاً وأقل ضجيجاً، إلا أنها بلا ريب أوثق وأعمق وأبقى أثراً،.، فالتعليم والتربية بنظره شرط لا غنى عنه لتقويم الأخلاق[١٠٣].

يبدو أن هذه الفكرة التي طرحها محمد عبده في إصلاح الأخلاق من خلال التربية لها مرجعية في الفكر الإنساني دعا لها من قبل الفيلسوف أفلاطون (ت٣٤٨ق،م) في كتابه الجمهورية، وابن رشد في كتابه تلخيص السياسة، إذ أسسا هذان الفيلسوفان لمشروع سياسي لدولة فاضلة من خلال التربية التي مرجعيتها إقامة الأخلاق الفاضلة.

لن ينسى محمد عبده أن يتناول واحدة من شواغل الفكر الأخلاقي قديماً وحديثا وإلى يوم الدين، ألا وهي **الرشوة** عنواناً على الضعف الخلقي، ويبدو ان هذا المشكل هو الشغل الشاغل لكل المصلحين والمجددين عبر التاريخ ومنهم الأنبياء، ففي حديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم ما نصه: لعن الله الراشي والمرتشي، ما يدل على أهمية الحد من هذه الظاهرة ومحاربتها بكل قوة، صحيح هي (ملعونة) لكن هذه اللعنة غير رادعة قانونياً بأسلوب يجتثها من جذورها، ويبدو ان النفس الإنسانية الأمارة بالسوء وليست المطمئنة تجد في الرشوة مجالاً واسعاً للتصرف بكل قوة وأخذ الأشياء من أموال وغيرها من دون رادع أو وازع أخلاقي أو ديني أو قانوني، ولأن عصر وسياسة ومجتمع محمد عبده قد مارس الرشوة بعلانية

وبالسر وبكل أشكالها المعروفة، ولأنه من المصلحين الأخلاقيين نجده يضع فيها مواقفه وآرائه، فيقول: أنها عادة شنيعة مضرة بالدين والدنيا في طباع أدنياء الهمم تقرباً لذوي المناصب، وتذللاً خبيثاً، لا يجوزه الشرع ولا قانون البلاد، وتنفر منه نفس كل ذي إحساس إنساني،...، فالراشي والمرتشي شركاء في هذه الجريمة الخلقية، بل يرى أن نصيب الراشي في ذلك أكبر، وحينئذ فما يلحق الراشي من اللوم أشد مما يلحق المرتشي وإن كان كل منهما مجرماً، لأن الأول ضيع ماله واسترسل مع الجبن وضعف مع الوهم في مقام يستوي فيه الحاكم والمحكوم أمام القانون[١٠٤].

خاتمة مفتوحة-

اترك للقارئ ناهيك عن الباحث المدقق وهو يعيش في القرن الحادي والعشرين أن يستنتج ما يحلو له من استنتاجات بصدد ما طرحه المثقف التنويري محمد عبده وهو يعيش في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من آراء وأحكام ومواقف شكلت وعيه النقدي الإصلاحي التجديدي لما كان حاضراً في القول والعمل ذلك الحين، لاسيما وهو يعيش في ظل سلطان متعدد الأوجه منها السياسي المتمثل بالسلطة الخديوية المنتمية للمنظومة الخلافية العثمانية أو ما جاء بعدها من احتلال أجنبي لبلاده، ومنها الديني المتمثل بجامعة الأزهر وما تملكه من سلطة روحية ودينية وأخلاقية على الناس بعامة، ومنها التربوي وما يمثله من مناهج مطروحة للتعليم والتربية تلك المناهج التي لا تخلق وعياً نقدياً علمياً واقعياً بقدر ما تخلق فلسفة تواكلية جبرية ومنها الأخلاقي.

ولذا لا أريد أن أفرض أحكامي وما توصلت إليه في هذا البحث من نتائج على القارئ بصدد ما تفلسف فيه محمد عبده، حتى لا أكون أنا سلطة فكرية أخرى تمارس حقها في التأويل على عقل القارئ.

الخلاصة

المثقف الحقيقي المنتمي عضوياً لعصره بِعُرْفنا هو من يمتلك فكراً نقدياً وموقفاً إصلاحياً من الإشكاليات التي تعترض الوضع السائد في زمانه على مستوى المجتمع والدولة بشكلهما السلطوي المتعدد الأوجه، وله رؤية مستقبلية بنظرة مثالية تتجاوز حدود ذلك العصر الذي ينتمي إليه، وهذه الرؤية النقدية المنتمية للمثقف هي وليدة التناقضات الاجتماعية والسلطوية التي يعيشها المثقف بين ظهراني المجتمع والسلطان، فما يطرحه السلطان بكل مسمياته الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية تحت عنوان الفكر أو القوة من آراء وقوانين وأحكام يلزم بها المجتمع والأفراد اللذين ينضون تحت سلطته، ويجبرهم هذا

السلطان بحكم القانون والعرف على الالتزام بها، باعتبار ان السلطة (أي سلطة) هي القدرة على فرض إرادة ما على إرادة أخرى، وإن كان هذا السلطان لا يدرك أبعاد التطور الاجتماعي والثقافي والعلمي من حوله، بل ويقاومه بكل شراسة، لأن في ذلك تهديداً لوجوده وكيانه، لأن السلطة عنده هي القوة والنفوذ والوجاهة والمال، فالسلطة إن كانت كذلك مفسدة، وإن كانت سلطة مطلقة فهي مفسدة مطلقة.

Conclusion

The true intellectual who belongs organically to his age is the one who possesses a critical thought and a reformist position. He is a problematic person who challenges the prevailing situation in his time at the level of society and the state in their multi-faceted form of authority. He has a vision of the future that transcends the boundaries of his era. The social and authoritarian contradictions experienced by the intellectual between the two sides of the society and the Sultan. What the Sultan proposes in all its intellectual, religious, political, social and moral names under the title of thought or force are opinions, (Power) is the ability to impose a will on another will, although this Sultan does not realize the dimensions of social, cultural and scientific development around him, and even fiercely resists him, Because that is a threat to his existence and entity, because power is at his power and influence, and integrity and money, power if that is corrupt, although absolute authority is an absolute spoiler.

هوامش البحث

١. نجد صورة للمثقف الإصلاحي التجديدي، والمنعزل إيجابياً عن مجتمعه وقيم ذلك المجتمع وأعرافه، في كتاب ابن باجة، تدبير المتوحد، نشرة معن زيادة، بيروت ١٩٨٨.
٢. يراجع، ابن منظور، لسان العرب، ط١، بيروت ٢٠٠٥، مادة صلح.

٣. يراجع، الهمداني، عبد الرحمن، الألفاظ الكتابية، تونس ١٩٨٠، ص١ وما بعدها.
٤. يراجع، خليل الجر، لاروس، المعجم العربي الحديث، باريس ١٩٧٣، ص٧٤٨.
٥. يراجع، محمد الحداد، محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط١، بيروت ٢٠٠٣، ص٣٠.
٦. يراجع، ابن كثير، أبي الفدا إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، القاهرة ٢٠٠٢، مج ٤، ص٢١٠.
٧. يراجع، ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، ط١، بيروت ٢٠٠٧، ص٢٦٢.
٨. يراجع، ناظم الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، ط١، بيروت ٢٠٠٨، ص١٠٠.
٩. يراجع، أحمد خورشيد النورة جي، مفاهيم في الفلسفة والاجتماع، بغداد١٩٩٠، ص٢٦.
١٠. يراجع، عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة ١٩٩٩، ج١، ص١٥١.
١١. يراجع، ريموند وليمز، الكلمات والأشياء، مرجع سبق ذكره، ص٢٦٢.
١٢. يراجع، عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٥١.
١٣. المرجع السابق، ص١٥٢. ويقارن، م، روزنتال وزميله، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط١، بيروت ١٩٧٤، ص٣٤.
١٤. ظهر كتاب رشيد رضا في جزأين ، القاهرة ١٩٣١.
١٥. يراجع، العقاد، عباس محمود، محمد عبده، القاهرة ١٩٦٩، ص٤٨، عثمان أمين، محمد عبد رائد الفكر المصري الحديث، مرجع سبق ذكره، جرجي زيدان، بناة النهضة العربية، القاهرة، ب، ت. أحمد أمين زعماء الإصلاح، القاهرة ١٩٤٨.
١٦. يراجع، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده، ط١، بيروت ١٩٨٨، ص١٤.
١٧. يراجع، الإمام محمد عبده، القاهرة ١٩٧٩، ص٧.
١٨. يراجع، محمد عبده إمام الحداثة والدستور، ط١، بيروت ٢٠٠٦.
١٩. يراجع، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، ط١، بيروت ٢٠٠٢، ص١٩٣.
٢٠. يراجع، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، ط٣، بيروت ١٩٧٧، ص١٦٣. ويقارن، محمد البهي، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، ط٩، القاهرة١٩٨١، ص٩٧.
٢١. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٣٤.
٢٢. المرجع السابق، ص٣٤-٣٥.
٢٣. يراجع، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص٨٤.
٢٤. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٣٠٠. ويصرح عثمان أمين انه يملك نسخة من هذا المخطوط. وينطبق هذا القول على ترجمته لكتاب سبنسر في التربية.
٢٥. يراجع، ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص١٦٣.
٢٦. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري الحديث، ص٣٠٠، ويقارن محمد الحداد، حفريات تأويلية، ص١٩٩. كما أن لمحمد عبده آثار في

العقائد والفلسفة منها: رسالة الواردات، القاهرة١٨٧٤ ، طبعت ضمن كتاب رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢، ١٩٠٨، ص١-٢٥، والطبعة الثانية منفصلة، القاهرة ١٩٢٥. والتعليقات على شرح الدواني، ١٨٧٦، ظهرت طبعتها الأولى في القاهرة ١٩٠٥.، وقد حقق سليمان كتاب محمد عبده في شرح العقائد العضدية للدواني ونشره في قسمين تحت عنوان محمد عبد بين الفلاسفة والمتكلمين، ط١، القاهرة ١٩٥٨.

٢٧. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٣٥.

٢٨. يراجع، عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، القاهرة ١٩٦١، ص٤٨. ويقارن، علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص٨٠.

٢٩. يراجع، ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص١٦٤. ولمحمد عبده ترجمة عربية من الفارسية لرسالة جمال الدين الرد على الدهريين، ظهرت طبعتها الأولى ، بيروت ١٨٨٦، وأعيد نشرها من قبل عثمان أمين ، القاهرة ١٩٥٥.

٣٠. عن كيفية حصوله على هذه الدرجة، وموقف لجنة المناقشة السلبي منه لعلاقته بالأفغاني، ودفاع رئيس اللجنة عنه، ومنحه الدرجة الثانية من العالِمية، يراجع، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص١٤٥.

٣١. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٣٠٠، ويقارن علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ط٢، بيروت ١٩٧٨، ص٨٠.

وهذا الكتاب هو محاضراته في مدرسة دار العلوم، ألقيت فيما بين سنتي ١٨٧٨-١٨٧٩.

٣٢. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٣٩-٤٠.

٣٣. يشير عبد الرزاق عيد، إلى ان شرحه لكتاب مسكويه تهذيب الأخلاق، كان في المدرسة السلطانية في بيروت، يراجع، الإسلام والحداثة، ص١٧.

٣٤. يراجع، عبد الحليم الجندي، الإمام محمد عبده، القاهرة ١٩٧٩، ص٢٢. ويقارن، محمد الحداد، محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ص٣١،

٣٥. يراجع، محمد الحداد، محمد عبده، قراءة، مرجع سبق ذكره، ص٣١.

٣٦. . يراجع، عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص٥١.

٣٧. يراجع، جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط١، بغداد ١٩٩٣، ص٢٧١.

٣٨. يراجع، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص١٢٠.

٣٩. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، مرجع سبق ذكره، ص٤١. كذلك ص ٣٠١.

٤٠. يراجع، عبد الرزاق عيد، الإسلام والحداثة، تجربة محمد عبده، ط١، بيروت ٢٠٠٦، ص١٧. وظهرت الطبعة لشرح نهج البلاغة، بيروت ١٨٨٥.

٤١. المرجع السابق، ص٥٠.

٤٢. المرجع نفسه، ص٥٠.

٤٣. المرجع نفسه، ص٥٢-٥٣.

٤٤. المرجع نفسه، ص٥٤. ويقارن ، رواد الوعي الإنساني، ص٥٧.

٤٥. هيبولت أدولف تين، فيلسوف وناقد ومؤرخ فرنسي، من مؤلفاته في الفلسفة : الفلاسفة الفرنسيين في القرن التاسع عشر، وكتاب العقل ألفه عام ١٨٧٠م، وكتاب فلسفة الفن، وأبحاث في النقد والتاريخ. يراجع، روني ايلي ألفا وزميله، موسوعة أعلام الفلسفة، العرب والأجانب، ط١، بيرو ١٩٩٢، ج١، ص٣٥٩.

٤٦. يراجع، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص٩٠.

٤٧. بصدد موقف فرح أنطون ومحمد عبده من فلسفة ابن رشد، يراجع، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تحقيق ونشر أدونيس العكرة، بيروت ١٩٨١.

٤٨. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٥٥.

٤٩. يراجع، عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص٥٨، ويقارن، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص٢٢٥.

٥٠. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص٥٩-٦٧، وقد حاول عثمان أمين أن يقرأ سيرة محمد عبده ومواقفه السياسية والاجتماعية والدينية وغيرها قراءة جوانية خالصة. والفلسفة الجوانية هي فلسفة عثمان أمين طرحها في كتاب له بهذا العنوان.

٥١. يراجع، الصفحات ١٨١ وما بعدها.

٥٢. ظهرت طبعة جديدة للأعمال المجهولة لمحمد عبده، فيها استدراكات وإضافات على نصوصه، وتصويب لبعض قراءات محمد عمارة، قام بها علي شلش، سلسلة الأعمال المجهولة، محمد عبده، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٨٧

٥٣. يراجع، محمد الحداد، محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط١، بيروت ٢٠٠٣، ص٣٠.

٥٤. المرجع السابق، ص٤٥، ويقارن رواد الوعي الإنساني، ص٥٢.

٥٥. بصدد الثورة العرابية وفشلها ودخول الانكليز لمصر، تراجع التفصيلات ففي كتاب لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ط٧، بيروت ١٩٨٠، الفصول ١٦-١٨.

٥٦. يراجع، معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت ١٩٨٧، ص٢٢٩.

٥٧. المرجع السابق، ص٢٢٩.

٥٨. المرجع نفسه، ص٢٣١.

٥٩. هناك من حاول ان يربط التجديد الذي دعا إليه محمد عبده بعقد مقارنة مع محمد إقبال، الذي عرف عنه كتابه في تجديد الفكر الإسلامي، يراجع، عبد الجبار الرفاعي، محمد عبده ومحمد إقبال رؤيتان في تحديث الفكر الإسلامي، ضمن كتاب، عبد الرزاق عيد، محمد عبده إمام الدستور والحداثة، ص٢٢٥. واجد من جانبي ان هذه المقارنة فيها تعسف ظاهر.

٦٠. يراجع، علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية، ص٨١.

٦١. المرجع السابق، ص٨٢، نقلاً عن كتاب رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص١١. ويقارن، محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص١١٥.

٦٢. يراجع، سعيد إسماعيل علي، الفكر التربوي العربي الحديث، الكويت١٩٨٧، ص٨٦.
٦٣. يراجع، علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية، ص٨٨.
٦٤. يراجع، محمد عبده، رسالة التوحيد، ضمن الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط١، بيروت ١٩٧٢، ج٣، ص٤٥٨.
٦٥. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص١٦٧.
٦٦. يراجع، جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص٢٨٢.
٦٧. يراجع، عبد الحليم الجندي، الإمام محمد عبده، ص٧٥.
٦٨. يراجع، محمد الحداد، محمد عبده، قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، ص١٧٨.
٦٩. يراجع، أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، ط١، بيروت ٢٠٠٤، ص١٥٧.
٧٠. المرجع نفسه، ص١٦٤.
٧١. المرجع نفسه، ص١٦٤.
٧٢. المرجع السابق، ص٣١. وهذا الحديث النبوي الشريف، قالت به كل الفرق والمذاهب الإسلامية ونسبت لنفسها اسم المصلح والمجدد الذي يظهر على رأس كل مائة عام، فهو حديث حمالة أوجه.
٧٣. المرجع نفسه، ص٣٣.
٧٤. يراجع، علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص٨٣.
٧٥. يراجع، عبد الرزاق عيد، الإسلام والحداثة، ص٤٤.
٧٦. يراجع حول موقف محمد عبده التجديدي الإصلاحي ودعوته للحداثة والتنوير وغيرها من مفاهيم معاصرة تطرح اليوم، عبد الرزاق، محمد عبده إمام الحداثة والدستور. مرجع سبق ذكره.
٧٧. نقلاً عن عبد الرزاق عيد، الإسلام والحداثة، ص٤٤.
٧٨. يراجع، العقاد، محمد عبده، ص٢٠٥.
٧٩. يراجع، أنور الجندي، يقظة الفكر العربي، القاهرة ١٩٧١، ص١٦٣.
٨٠. يراجع، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص٢٠٥.
٨١. المرجع السابق، ص١٦٤. ويقارن، عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص١٩٧.
٨٢. يراجع، أنور الجندي، يقظة الفكر العربي، ص١٦٧.
٨٣. يراجع، معن زيادة، معالم على طريق تحديث، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٢.
٨٤. يراجع، سعيد إسماعيل علي، الفكر التربوي الربي الحديث، ص٨٧.
٨٥. نقلاً عن المرجع السابق، ص٨٩-٩٠. وهناك معالجات ونصوص كبيرة في قراءة علي زيعور للخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده، تنم عن دراية واسعة بمشروع عبده الكبير في هذا المجال، وقد تمت الإشارة لهذا المرجع من قبل.
٨٦. يراجع، علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص٨٥.
٨٧. يراجع، ش، ر، جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تعريب كامل سليمان، بيروت ١٩٥٤، ص٨٠-٨١.

٨٨. يراجع، علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية، ص٨٦. ويقارن، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سبق ذكره، ص١٨٤ وما بعدها.
٨٩. يراجع، طارق وجاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، ترجمة سيد حسان، بيروت ١٩٩٦، ص٥٢-٥٣.
٩٠. يراجع، أنور الجندي، يقظة الفكر، ص١٦٨. ويعتقد أنور الجندي ان محمد عبده قد تأثر بالطهطاوي في فكرة إصلاح التربية والتعليم في مصر زمانه. يراجع، ص١٧٠ وما بعدها.
٩١. المرجع السابق، ص١٦٩.
٩٢. المرجع نفسه، ص١٧١-١٧٢.
٩٣. يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري، مرجع سبق ذكره، ص١٦٥.
٩٤. المرجع السابق، ص١٦٧.
٩٥. يراجع، عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص٧٠. ويقارن، رائد الفكر المصري، ص١٦٧.
٩٦. المرجع السابق، ص٧٠.
٩٧. المرجع نفسه، ص٧١.
٩٨. المرجع، نفسه، ص٧٤-٧٦.
٩٩. نقلاً عن محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص١٢٢.
١٠٠. ويراجع، المرجع السابق، ص١٢٣.
١٠١. يراجع، رائد الفكر المصري، ص١٦٧.
١٠٢. يراجع، رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢، ص٤٦٠، كذلك ص٥٣٧.
١٠٣. يراجع، المستشرق ديمو مبين (ت١٩٥٧م)، النظم الإسلامية بالفرنسية، نقلاً عن عثمان أمين، رائد الفكر الإسلامي، ص١٦٩.
١٠٤. يراجع، عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص٧٢.
١٠٥. يراجع، رائد الفكر المصري، ص١٧٠.
١٠٦. يراجع، محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص١١٥.