1

مقدمة

الغزالي هو أصعب مؤلف، إن لم يكن مستحيلًا بالكلية، لفهمه بأي طريقة متماسكة[1].

يصدع فضل الرحمن (1919-1988م) بإحباطه من طريقة تعامل العالم السني الشهير أبي حامد الغزالي (1058-1111م) مع قضية النبوة في الإسلام. فمن ناحية، يؤسس الغزالي لمنظور حول دور الأنبياء وخصائصهم ضمن منظور يسميه فضل الرحمن «الإسلام الأرثوذكسي»[2]. وفي الوقت ذاته، فإن مناقشته «تكاد تكون مستقاة كلمة كلمة من ابن سينا»[3]. كيف لهذا إذًا أن يكون ممكنًا؟ تميّز أعمال الغزالي الكلام السني عن الفلسفة، وتعرّف بمعظم معتقدات الفلاسفة كابن سينا (980-1037م) على أنها تُعتبَرًا كفرًا. لماذا إذن يستخدم نهجه الفلسفي لتحديد الفهم الإسلامي «الأرثوذكسي» للنبوة؟ ليس لدى فضل الرحمن إجابة واضحة على التساؤل، ويقترح الحاجة إلى إنشاء تسلسل زمني واضح لكتابات الغزالي ليميز بين المراحل الفلسفية وما بعد الفلسفية بها. خيار آخر بالنسبة له هو التساؤل عن نسبة مؤلفات الغزالي، فربما لم تكن بعض الأعمال الفلسفية المنسوبة إليه من تأليفه فعلًا. مع هذا، يتشكك الرحمن في فائدة أي من هذين النهجين. الاحتمال الثالث والأكثر منطقية لفضل الرحمن هو مخاطبته لجماهير متباينة: إذ إن أعماله الفلسفية كانت

(1) Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958), 94.

(2) المرجع نفسه، 98.

(3) المرجع نفسه.

مخصصة لدائرة مقربة و«مقصورة على فئة معينة» من العلماء، وعلى دراية بالكلام والفلسفة والتصوف كحاله. أما أعماله «العامة» فهي تشجب الفلسفة بعبارات قاطعة، المقصود منها التثبيط من دراستها، وذلك لأن معظم المسلمين لن يكونوا قادرين على هضمها، فالفلسفة ستُشَوِّشُهم وتحطِّم معتقداتهم. مع هذا، فإن السؤال الذي يطرأ هو أي من هذه الكتابات يمثل معتقدات الغزالي الفعلية - إذ من المؤكد أن الأعمال الباطنية كما هو الحال مع أعماله الأخرى كانت مخصصة فقط للاستهلاك الشعبي؟[4].

لقد برزت على السطح قضايا ومناقشات مماثلة في استقبال العالم الإسلامي الحديث والناشط محمد عبده (1849-1905م). هذا الكتاب عنه ويقدم سيرة فكرية جديدة للمصلح المصري. إن إرث عبده الفكري المركّب والمتنوِّع أربك أَتْباعَه والأكاديميين على حد سواء، بما يتماشى مع فضل عبد الرحمن في محاولته لإيجاد الاتساق في فكر الغزالي. يشير ألبرت حوراني في كتابه المؤثر عن «النهضة»، وإحياء الفكر العربي والأدب والثقافة في القرن التاسع عشر، إلى «انتقائية» عبده التي تتضمن «نزعة إلى التهرب من الأسئلة الصعبة»[5]، و«تناسي التمييزات الفكرية»[6]. يحاول عبده التلفيق بين تقاليد فكرية مختلفة، وغالبًا ما تكون متناقضة، ولا ينحاز إلى جوانب واضحة، وهو ما ينتج عنه، وفقًا لحوراني، عدم اتساق وتناقضات والتباس[7]. لحل الطبيعة المتناقضة ظاهريًا لتراث عبده الفكري، لجأ العلماء المسلمون والباحثون الأكاديميون إلى استراتيجيات مماثلة استخدمت للتوفيق بين التناقضات والالتباس في فكر الغزالي[8]: أي أنه بالإمكان تفسيرها من خلال التحولات الجذرية والانعطافات في سيرة عبده الذاتية أو التشكيك في نسبة أعمال معينة له.

---

(4) المرجع نفسه.، 95.

(5) ألبرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939م»، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1970)، 177.

(6) المرجع نفسه. انظر أيضًا:

Nasr Hamid Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur"an", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 23 (2003): 39–40.

(7) حوراني، «الفكر العربي»، 179-184.

(8) Ahmad S. Dallal, "Review: Ghazali and the Perils of Interpretation", *Journal of the American Oriental Society*, 122(4) (2002): 773–4.

كيف يمكن التعامل مع التراث الفكري المركب لمفكر مسلم معاصر مثل عبده، الذي وصف بأنه منارة للأرثوذكسية السنية و«مفكر حر» و «شكاك»[9] في الوقت نفسه؟ يشرح الكتاب التناقضات الجلية وعدم الاتساق والالتباس في فكره، من خلال موضعته في رحابة التاريخ الفكري الإسلامي. ولتحقيق هذا، يجب تحدي القبول المقيِّد لحياة عبده وفكره في الدراسات الأكاديمية في المقام الأول. لقد لعب تلميذه السوري محمد رشيد رضا (1865-1935م) دورًا مركزيًّا في تشكيل الصورة اللاحقة لعبده. رضا، الذي تعود أصوله إلى طرابلس بلبنان، انتقل إلى القاهرة عام 1898 وأصبح تلميذ عبده، ثم بدآ معًا في نشر مجلة في 1899، قام المنار، كما قام ورضا بتحرير ونشر أعمال أستاذه وإنتاج السيرة الذاتية الأكثر شمولًا له[10]. يمثل رضا منحى عبده للإصلاح الإسلامي كفعل استرجاع للإسلام البكر، ووفقًا له، فقد اتبع عبده نموذج «السلف الصالح»، أي الأجيال الثلاثة الأولى التي عاشت بعد وفاة النبي محمد ﷺ[11]. بدأ العلماء المستشرقون في أوائل القرن العشرين في تعريف عبده ورضا كممثلين لحركة إصلاح إسلامية حديثة، وأطلقوا عليها اسم السلفية - وهي التسمية التي ثبت شدة تأثيرها[12]. وخلال انخراطهما في إصلاح حديث للإسلام، ألحق لقب «الحداثي» بها. السلفية الحداثية تسعى إلى استعادة الإسلام الأصيل من مصادره الأولية، واستعادة نقائه الأصلي قبل أن تدخل الانحرافات العقائدية في ثناياه. بالنسبة للسلفيين الحداثيين، فإن مثل هذا الإسلام المعاد تشكيله سيثبت أنه دين عقلاني وعلمي وتقدمي[13]. مع ذلك، فإن

(9) Elie Kedourie, *Afghani and "Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London: Frank Cass, 1966), 14.

(10) محمد رشيد رضا، «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده». 3 مجلدات (القاهرة: المنار، 1924-31).

(11) حديث نبوي: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

(12) لعل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون هو أول من صك هذا المصطلح «السلفية» وضم عبده كأحد ممثليها الرئيسيين. انظر:

Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 37–9.

(13) المرجع نفسه، 4-6. انظر أيضًا:

Wlliam E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1987): 311–14.

عبده لم ينسب لقب السلفي إلى عمله الإصلاحي قط، كما لم ينسب نفسه مطلقًا إلى حركة إصلاحية تسمى السلفية. إن تلميذه رضا هو من ربطه بأسلافه الصالحين، وعرّف مشروعه بأنه يهدف إلى استعادة إسلام الأجيال الثلاثة المسلمة الأولى[14].

يحاجج هذا الكتاب بأن تكوين عبده الروحي والفكري في التصوف وعناصره الباطنية والفلسفية يُظهِر توجهًا فكريًّا أوسع بكثير مما قد تقترحه الاستعادة السلفية للإسلام البكر. فبينما تشكك دراسات أخرى في توافق عبده المبسط مع السلفية، يحاجج هذا الكتاب أيضًا في أن انغماسه المبكر في الصوفية والأطياف المختلفة للفلسفة الإسلامية شكّل نظرته الفكرية طوال حياته، وحدَّد كذلك منهجه في إيصال أفكاره إلى جماهير مختلفة. ووفق هذا المنحى، فإن الكتاب يوضح كيف كان للتصوف الإسلامي والفلسفة العملية دور حاسِم في توجيه مسار عبده للإصلاح الإسلامي: إذ وفرا كلًّا من الزخم للإصلاح، وخارطة طريق للتكيف مع التوقعات المختلفة للفاعلين والجماهير التي كان عليه التعامل معها طوال حياته. وباستخدام مناهج معرفية وأنواع خطابية مختلفة، سعى عبده للوصول إلى شرائح مختلفة، ولكنه ترك أيضًا إرثًا مليئًا بالتناقضات وعدم الاتساق والالتباس.

على الرغم من أهمية عبده وتأثيره، إلا أنه لم تُنْشَر سيرة ذاتية شاملة عنه بالإنجليزية منذ قرابة تسعين عامًا[15]. فبينما لا تزال الأبحاث عنه مستمرة وتُنْتِج رؤًى جديدة عنه، إلا أن أحد أسباب عدم وجود اشتباك علمي شامل بحياته وفكره هو أن تصورًا معينًا لعبده قد اعتُبِر مسلَّمًا، ولأن قراءاتٍ بديلةً مستنيرةً من منتجاته الفكرية غير المدروسة التي أنتجت في مراحل مبكرة من حياته حقيقةً لا يجري استكشافها. أُنتجت الدراسات المبكرة عن عبده في منتصف القرن العشرين، بعد أن نشر رضا سيرته الذاتية في 1931،

(14) Lauzière, *The Making of Salafism*, 37–9.

(15) Charles C. Adams, Islam and Modernism in *Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad "Abduh* (London: Oxford University Press, 1933).

أنتج سادجويك مقدمة موجزة جدًّا عن حياة عبده مفيدة للقراء غير المتخصصين. انظر:

Mark Sedgwick, *Muhammad Abduh* (Oxford: Oneworld, 2010).

وإتاحة نسخة كاملة من تفسير القرآن الموسع الذي أنتجه مع عبده، «تفسير المنار»، في 1947. رغم فوائدها الهائلة في بدء البحث الأكاديمي عن عبده، فإن هذه الراسات عانت من مشكلتين. أولًا، فقد ظلت وفيةً للغاية لتصوير رضا السلفي لمعلِّمه، وفشلت كذلك في التمييز بقدر كافٍ بين عبده ورضا. تتناول هذه الدراسة كلا الشخصيتين بوصفهما توأمين فكريَّين يتبنّيان الأفكار نفسها[16]. كتاب تشارلز سي آدامز، والذي يعد سيرة ذاتية شاملة وحيدة بالإنجليزية، نُشر بعد عامين من كتاب رضا، ويلتزم بصرامة بقراءة الأخير لحياته، ويركز بشكل أساسي على كتابات عبده المتأخرة، وبخاصة عمله العقائدي المؤثر، رسالة التوحيد، والذي يعرضه على أنه «عمله الناضج في علم العقائد»[17]. تظهر مناهج مماثلة للعيان في الأعمال التي تناقش تفسير عبده ورضا للقرآن[18] وكذا نظرياتهما الفقهية والسياسية[19].

في كلا الحالتين، يُقدَم كل من عبده ورضا على أنهما يتبعان نفس المدرسة الفكرية دونما وضع كيفية انحراف رضا عن تعاليم استاذه المصري بقدر كافٍ.

المسألة الثانية هي افتراض تحديد واضح بين «الأرثوذكسية» و«اللا-أرثوذكسية» في الإسلام - وهو إرث الدراسات الاستشراقية. يمثل للمذهب السني الفقهي والنصي على أنه إسلام «أرثوذكسي»، بينما يشكل التصوف والفلسفة الإسلامية والتقاليد الباطنية الأخرى «اللا-أرثوذكسية»، وبالتالي فهي ليست إسلامية بما يكفي. كان رضا حريصًا على تصفيف عبده مع الفهم الأول للأرثوذكسية الإسلامية وإما

(16) خلط إجناس جولدتسيهر كلًّا من عبده ورضا، وأعطى لحركتهما الإصلاحية تسمية «الوهابية الثقافية». انظر:

Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006), 204.

(17) Adams, *Islam and Modernism*, 111.

(18) acques Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manâr: tendances modernes de l"exégèse en Egypte* (Paris: Maisonneuve, 1954).

(19) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Legal and Political Theories of Muhammad "Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966); Y. Seferta, "The Concept of Religious Authority According to Muhammad "Abduh and Rashid Ridha", *Islamic Quarterly*, 30 (1986): 159–64.

قمع أو أعاد تفسير الأفكار والكتابات التي من شأنها أن توحي بأنه انحرف عنها[20]. لاقت تلك الصورة تحديها الأول عندما كشف إراج أفشار وأصغر مهدوي الستار لمواد عن معلم عبده جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) في الأرشيف الوطني الإيراني. أثبت نشر هذه المادة في 1963 جذور الأفغاني الإيرانية وأوضحت توجهاته الدينية المركبة، وبخاصة انجذابه للمدارس الروحانية والباطنية في الإسلام الشيعي الاثني عشري. نشر هذه المادة أدى إلى بداية إنتاج أعمال علمية عن الأفغاني، بناءً على تلك المصادر المكتشفة حديثًا، وهو ما يوفر بدوره قراءة أكثر تعقيدًا له[21]. استخدم إيلي كيدوري هذه المادة للتحقيق في العلاقة بين الأفغاني وعبده من خلال مناقشة مراسلاتهما[22]. تبدي اللغة والنهج اللذان يظهران على السطح في المقدمة في رسائلهم لكيدوري أنهما كانا في نهاية المطاف مفكرين أحرار ملحدين استخدموا الإسلام فقط في أنشطتهما المناهضة للإمبريالية. يحاجج كيدوري أيضًا في أن كليهما ممثل حديث مروثات «هرقطة إسلامية»[23]- أي تصوف وفلسفة باطنية. كمثقفين «هراقطة» هم لم يؤمنوا حقيقة بالإسلام. يستند تقييم كيدوري، مثله في ذلك مثل الأعمال الأكاديمية الأخرى من ذلك الوقت، إلى إشكالية الترسيم الاستشراقية للأرثوذكسية واللارثوذكسية في الإسلام.

جاء التحدي الأكبر أمام تصوير رضا لعبده وتبنِّيه غير المقدس في الأعمال الأكاديمية اللاحقة على يد الباحث التونسي محمد حداد، تلميذ محمد أركون (1928-2010م). لأن كتابة حداد بالفرنسية والعربية، لم يكن لأعماله هذا التأثير الكبير على الكتابة الأكاديمية حول عبده بالإنجليزية. تستشهد المقالات الحديثة ومدخلات

(20) Mohamed Haddad, "Les Oeuvres de "Abduh: histoire d"une manipulation", *Revue de l"Institut des Belles Lettres Arabes*, 180 (1997): 197–222.

(21) Homa Pakdaman, *Djamal-El-Din Assad Abadi dit Afghani (Paris: Maisonneuve, 1969); Nikki R. Keddie, Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972).

(22) أعيد نشر هذه الرسائل في علي شلش، «سلسلة الأعمال المجهولة لمحمد عبده» (لندن: رياض الريس، 1987)، 43-55.

(23) Kedourie, *Afghani and "Abduh*, 66–9.

الموسوعات بانتظام بمقالاته بالفرنسية[24] -وليس دراسته القيمة بالعربية[25]-، لكن لا يعتد بها بالكلية لمراجعة رواية رضا عن عبده[26]. يسائل حداد سلطة رضا في كتابة سيرة عبده، ويكشف عن استراتيجياته التحريرية لنشر أعمال عبده التي تحذف المواد التي تشكِّك في تمسُّكه بالمفاهيم السنية الأرثوذكسية، أو يعيد ترتيبها بطريقة تقلل من أهمية هذه المقاطع. يوفر عمل حداد إلهامًا مهمًّا لهذا الكتاب. ورغم هذا، لا يخلو عمل حداد بالكلية من تسليط أجندته الفكرية على عبده، فبالإشارة إلى تأثيرات مدى موسع من الموروثات الفكرية الإسلامية على عبده، يسعى حداد إلى تقديمه كمفكر علماني أكثر منه عالمًا دينيًّا ليبرالي التوجُّه السياسي، وقد دلَّل على هذا بحجج تدعم الفصل العلماني بين الدين والسياسة. وعليه، فإن حداد يتبع الثنائية الحديثة في التقسيم بين الديني والعلماني، ويسعى إلى تصفيفه مع الفئة الأخيرة. كان عبده بالنسبة له «مثقف حديث» أكثر منه «عالم دين»[27].

إنَّ عملي السابق على عبده يتبع حدادًا في مساءلة تصوير رضا لعبده، ويشرح التناقضات الواضحة في فكره عبر السيرة الذاتية[28]. فبينما شكَّلت عبده الفلسفةُ الروحانية في سنيه المبكرة بين يدي إرشاد أستاذه الأفغاني، وتعاون معه لمناوءة الاستعمار الأوروبي؛ اتخذ منعطفًا سياسيًّا وفكريًّا استدار به بشكل كامل بقبول الوجود الاستعماري الأوروبي كحقيقة واصطفافه مع التقاليد السنية التراثية في الفقه والكلام. هذا التصوير هو الآخر

(24) Mohamed Haddad, "Les Oeuvres de "Abduh"; Mohamed Haddad, ""Abduh et ses lecteurs: pour in histoire critique de "lectures" de Muhammad "Abduh", *Arabica*, 45 (1998): 22–49; Mohamed Haddad, "Relire Muhammad Abduh (à propos de l"article "M. Abduh" dans l"Encyclopédie de l"Islam)", *Revue de l"Institut des Belles Lettres Arabes*, 185 (2000): 61–84.

(25) محمد حداد، «محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني» (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003).

(26) Anke von Kügelgen, ""Abduh, Muḥammad", in *Encyclopaedia of Islam, THREE*, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas and Everett Rowson, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0103.

(27) Sedgwick, Abduh, 124.

(28) Oliver Scharbrodt, *Islam and the Baha"i Faith: A Comparative Study of Muhammad "Abduh and "Abdul-Baha" "Abbas* (London: Routledge, 2008).

شديد الخطية الغائية ولا يشكك في ارتباطه بالسلفية. لا يزال عملي السابق قائمًا على الفرضية الضمنية أن هناك تناقضًا متأصِّلًا بين الفلسفة الصوفية والإسلام «الأرثوذكسي» والذي -كما يتجلى في حياة عبده- يحتاج إلى أن يفسَّر بالإشارة إلى تحولات وانعطافات مهمة في السيرة الذاتية لفهم التناقضات الظاهرة في توجهاته الدينية والفكرية.

تقيس الأعمال البحثية من منتصف القرن العشرين حول الإسلام الحديث شخصيات كعبده في ضوء معايير الحداثة الغربية، إذ إن نجاح حركات الإصلاح الإسلامي يتحدد بمدى احتضانها للأفكار الحديثة، وذلك بناءً على افتراض أنه لا يمكن للمرء أن يكون مخلصًا تمامًا للتراث الإسلامي وأن يتبنى الحداثة الغربية بالكلية. لذلك، فإن أي إصلاح فكري للإسلام سيكون على الدوام وإلى حد ما منتقصًا وغير حاسم ومحاصَرًا بين هاتين القوتين[29]. تطرح هذه الدراسة أيضًا فكرة الانحدار التدريجي للحياة الثقافية والفكرية الإسلامية منذ الفترة الكلاسيكية، وتلقيها نقطة انخفاض في القرن الثامن عشر قبل النهضة الحديثة التي بدأت في القرن التاسع عشر. شككت الأبحاث الأحدث في هذا التصور عبر الإشارة إلى الثقافة الفكرية القوية للمجتمعات الإسلامية ما قبل الحديثة، وتراث الإسلام الخاص بالتجديد والإصلاح الذي تجلى عبر التاريخ الإسلامي[30]. عمل سميرة الحاج هو محاولة من هذا المنحى لتسكين عمل عبده الإصلاحي عبر وضعه في التراث الإسلامي للإصلاح[31]. بالنسبة لها، لم يكن عبده ليبراليًّا بالمعنى الأوروبي، وقد

(29) Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 1–6.

للمزيد من النقاش المفصل، انظر:

Armando Salvatore, "Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West", in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 36–53; Muhammad Khalid Masud and Armando Salvatore, "Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity", in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 36–53.

(30) Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth Century Islamic Thought* (Chapel Hill: University of North Caroline Press, 2018).

(31) Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*, 7–9.

رفض الدفع العلماني للدولة الاستعمارية والهادف لتقليل تأثير الإسلام في الأخلاق الشخصية والحياة الاجتماعية والسياسة. إن تضمين عمل عبده الإصلاحي في المفاهيم الإسلامية للإصلاح هو أمر مهم، لكن نظمه وبشكل مبسط مع المفاهيم التجديدية التي تتضمن استعادة «الأرثوذكسية» تتقاصر عن فهم التراث الفكري الإسلامي المتنوع الذي اشتبك معه ويقلل من فهم مقاربته لمسار مُقيِّد محدد.

الاتجاه الأحدث في الأبحاث الأكاديمية حول عبده يسعى إلى تجنب تحويله هو وغيره من الإصلاحيِّين المسلمين إلى متلقِّين سلبيِّين للحداثة الغربية من الذين سعوا بشكل غير فعال إلى دمج الأفكار الحديثة في التراث الإسلامي أو صفّها مع المفاهيم الأرثوذكسية، واللا أرثوذكسية المعرّفة سلفًا في الإسلام. فبدراسة أعماله في العقائدية والاعتذارية اللاحقة بشكل خاص، تضع هذه الدراسة عبده في «مجال عام عالمي ناشئ»[32] و«حداثة إسلامية» بصورة عام في «مشهد فكري عالمي»[33]، والذي أطَّر الخطابات حول الدين حول العالم[34]. شُكِلت هذه الخطابات من خلال نماذج ما بعد التنوير البروتستانتية التي تعتبر الدين تجربة فردية تصاغ داخليًّا، وتفاضل

(32) Johann Buessow, "Re-imagining Islam in the Period of the First Modern Globalization: Muhammad "Abduh and His *Theology of Unity*", in *A Global Middle East: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, ed. Liat Kozma, Cyrus Schayegh and Avner Wishnitzer (London: I.B. Tauris, 2015), 303.

(33) Monica M. Ringer, *Islamic Modernism and the Re-enchantment of the Sacred in the Age of History* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 29.

(34) Dietrich Jung, "Islamic Reform and the Global Public Sphere: Muhammad Abduh and Islamic Modernity", in *The Middle East and Globalization: Encounters and Horizons*, ed. Stephan Stetter (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 153–69; Ammeke Kateman, *Muḥammad "Abduh and His Interlocutors: Conceptualizing Religion in a Globalizing World* (Leiden: Brill, 2019); Joachim Langner, "Religion in Motion and the Essence of Islam: Manifestations of the Global in Muhammad "Abduh"s Response to Farah Antūn", in *A Global Middle East: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, ed. Liat Kozma, Cyrus Schayegh and Avner Wishnitzer (London: I.B. Tauris, 2015), 356–63; Dyala Hamzah, "Pensée d"Abduh à l"âge utiliaire: l"intérêt general entre maṣlaḥa et manfa"a", in *Modernités islamiques: Actes du colloque organisé à Alep à l"occasion du centenaire de la disparition de l"imam Muḥammad ʿAbduh, 9–10 novembre 2005*, ed. Maher Al-Charif and Sabrina Mervin (Damascus: IFPO, 2006).

الأخلاق على القانون وتفصل بين الدين والعلماني[35]. بدوره يتعامل عبده في كتاباته العقائدية والاعتذارية اللاحقة مع المفاهيم البروتستانتية للدين هذه ويعيد قراءتها من خلال مصطلحات إسلامية، ساعيًا بذا لتمييز السمات العقائدية الإسلامية الأساسية على الخصوص عن المسيحية. الفائدة الخاصة لهذا النهج هي أنه تضع عبده في سياق كعنصر فاعل في خطاب العولمة في أواخر القرن التاسع عشر، ويرمي إلى البيئة الفكرية العالمية والشبكات المختلفة التي اشتبك معها من داخل العالم الإسلامي وخارجه. هذا الاتجاه الأكاديمي الحديث يبتعد عن مفاهيم خلل التقليد المنسوبة إلى الإصلاحيين المسلمين في دراسات منتصف القرن العشرين، وذلك من خلال توضيح التعقيدات الفكرية العالمية المعقدة لشخصيات كعبده، والتركيز على استباحتهم للنماذج الحديثة وترجمتها إلى الإسلام وإسقاطها عليه.

رغم هذا فلا تزال هذه الدراسة تفضل كتابات عبده اللاحقة على السابقة، ولا تتضمن بالكلية النطاق الواسع من مكونات التراث الإسلامي التي ضممها في فكره. يميل هؤلاء الباحثون كذلك إلى عدم الاكتراث بتحديد الجذور الإسلامية لأفكار عبده، ويستمرون في استعراض نهج ضمني تجاوب من خلال التحقيق في كيفية توطين نماذج الحداثة الغربية[36]. بالإشارة بحق إلى تأثير مثل هذه الخطابات العالمية على الدين وعلى شخصيات مثل عبده، فإن هذه الأعمال لا تُشكِّل بقدر كافٍ افتراضاتها البروتستانتية الكامنة التي تؤكد على الإيمان أكثر من الممارسة، والعقائد أكثر من القانون، والتجربة الداخلية على الأداتية الخارجية، وتفصل «الديني» عن «العلماني». إن هذه الافتراضات قد شكلت مقاربات للأديان في الدراسات الدينية وحددت ما يجعل شيئًا ما «دينيًا» على النقيض من

(35) Buessow, "Re-imagining Islam", 303; Dietrich Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere: A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam* (Sheffield: Equinox, 2011).

(36) Buessow, "Re-imagining Islam", 274.

يقر رينجر أيضًا أن الأعمال البحثية تحتاج إلى مزيد من الاشتباك مع تنوع الموروثات الإسلامية التي ينظر إليها الإصلاحيون المسلمون المعاصرون. انظر:

Ringer, *Islamic Modernism*, 176–7.

كونه «علمانيًّا»[37]، وبتطبيقها على السياقات الإسلامية، فإن هذه المقاربات تقرأ الإسلام عقائديًّا أكثر مما ينبغي[38]. لهذا السبب لاقت أعمال عبده العقائدية المتأخرة اهتمامًا أكبر من كتاباته الروحانية والفلسفية والاجتماعية السياسية المبكرة، وذلك لتماشيها بشكل أفضل مع أجندة الدراسات الدينية التي تتعامل بشكل أساسي مع الخطابات العقائدية في الإسلام الحديث. وبالمثل، فإن كتاباته اللاحقة تتماشى بشكل أفضل مع الخطاب العالمي الناشئ للحداثة الدينية والذي كان عبده جزءًا منه كشخصية رئيسية في الإفصاح عن «الحداثة الإسلامية». يُنظر إلى «رسالة التوحيد» لعبده، رغم كونها «مختصرة بشكل مدهش، وأكثر شعبية حتى في هيئتها»[39]، على أنها أعظم مؤلفاته، إذ إنها تُجوهِر العقائد الإسلامية وتضفي عليها مسحة عصرية. كتابات عبده السياسية والاجتماعية المبكرة من هذا المنظور لم تكن «إسلامية» بما يكفي، وتفتقر إلى ميول الجوهرة للحداثة الدينية وبدت «علمانية» أكثر من اللازم بحيث لم تعط اعتبارًا في الدراسات الأكاديمية، فهي احتوت على عقائد أقل من اللازم. وفقًا لهذا الاتجاه في الأبحاث الأكاديمية، لم تكن أعماله الروحانية والفلسفية الأولى «أرثوذكسية» بقدر كافٍ ولذا يمكن تجاهلها.

رغم هذا النقد للأبحاث الأكاديمية الموجودة على عبده، فإن تلك الأعمال السابقة أفادت هذا الكتاب وأَثْرَتْه، كما يتضح من إحالته الغزيرة لإسهاماتها المهمة. يسعى هذا الكتاب إلى تقديم مناقشة أشمل وأعقد لإرثه الفكري ولا يختزله في الأعمال العقائدية التي أنتجها في نهاية حياته. يجري هذا في خطواتٍ أربع. أولًا، يوجه هذا الكتاب الانتباه إلى تفاعل عبده الإبداعي والانتقائي مع تعددية التراث الفكري الإسلامي التي عينت مساهمات أخرى حديثة كونها فجوة بحثية كبيرة ولكنه لم يبحث فيها أكثر من ذلك[40].

(37) Shahab Ahmed, *What Is Islam?: The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 176–97.

(38) Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), 376–405.

(39) Adams, Islamic and Modernism, 112.

(40) Kateman, *Muḥammad "Abduh and His Interlocutors*, 244,

لملاحظات أكثر عمومية حول مشاركة الإصلاحيين المسلمين مع تقاليدهم الخاصة، انظر:

Ringer, I*slamic Modernism*, 176–7.

ثانيًا، سيوضع تركيز أكبر على كتابات عبده الفلسفية والعقائدية والسياسية. في الدراسات التي أجريت عنه، عادة ما تذكر بالمرور عليها في عجالة للأسباب الموضحة أعلاه. وبدلًا من اعتبارها تشكيلات فكرية مبكرة دون أن يكون لها أي صلات أخرى، فإن هذه الدراسة تشتبك معها بشكل أكبر، وتوضح أنها ضرورية لفهم التطور الفكري اللاحق لعبده وكذا نهج الإصلاح الإسلامي. يكشف الاشتباك مع كتاباته المبكرة النقاب عن ابتكارات في فكره ويسمح بقراءة أدق لأعماله[41]. ثالثًا، يكشف الكتاب الستار عن استمرارية مهمة لمفاهيم وموضوعات معينة من كتاباته السابقة إلى كتاباته اللاحقة. وبدلًا من اقتراح إعادة تقييم كاملة لاهتماماته الروحانية والفلسفية السابقة، فإن أعماله العقائدية وتفسيره للقرآن أعاد صياغة أفكار مماثلة في تعابير تبدو أكثر توائمًا مع المفاهيم السنية للأرثوذكسية. يتعامل عبده مع مجموعة متنوعة من تقاليد التراث الفكري التي استحضرها لإظهار أنه يمكن للإسلام من الناحية الثقافية والفكرية أن يجد مكانه في العالم الحديث. أخيرًا، لا يبحث الكتاب عن الاتساق الفكري. إن ما فشل فيه فضل الرحمن والباحثون الآخرون في تحقيقه عند دراسة الغزالي فإن هذا الكتاب لا يحاول عمله عندما يتعلق الأمر بعبده. كذلك لا يحاول الكتاب تبرير التناقضات من خلال تحديد المنعطفات المهمة في سيرته الذاتية ولا التشكيك في تأليفه لبعض الكتب. فكلا الخيارين -رغم رواجهما- مريحان أكثر من اللازم. يحاجج الكتاب بدلًا من ذلك أن عبده كان اجتماعيًّا في ثقافة فكرية من الالتباس كانت لديها ارتياح أمام التناقضات وعدم الاتساق، وطورت استراتيجيات خاصة للتعامل معها. هذه الاستراتيجيات أثبتت أنها مثمرة بخاصة عندما يرتبط الأمر بترجمة النماذج الفكرية الحديثة إلى التراث الإسلامي أو تحديد التقاربات الخطابية الاستطرادية بينهما.

وللوصول إلى فهم أشمل لعبده بكليته، بكل التناقضات وعدم الاتساق والالتباس التي يميز نتاجه الفكري، يجب أن يكون يُتضمن في رحابة الفكر الإسلامي. وهذا لا يتطلب فقط أخذ أعماله الروحانية والفلسفية السابقة بجدية أكبر في تتبع معالم عمله الإصلاحي. فالأهم من ذلك أن من الضروري التخلص من بعض الثنائيات التي تصوغ ضمنيًّا دراسة الإسلام، ففي حين أن فئات «الأرثوذكسية» و «اللا أرثوذكسية» جرى تجاهلها

(41) Haddad, *Qarā"a Jadīda*, 15.

في الدراسات المعاصرة في معظمها، لا تزال الدراسات الإسلامية تعاني من الميل إلى التركيز على مفاصل التدين الإسلامي النصية والشرعية والعقائدية (التفسير، والفقه والكلام) وإلى إزاحة مركزية المفاصل الأخرى القائمة على التجربة وباطنية وروحانية وعقلانية (التصوف والفلسفة). نظرًا لأن المفاصل السابقة تستند إلى المصادر النصية للإسلام -القرآن والسنة النبوية- فإنها تبدو أكثر «إسلامية»، بينما تدمج المفاصل اللاحقة التقاليد التراثية الفلسفية السابقة للإسلام لليونان والشرق الأوسط والهند وبالتالي فهي تبدو «أقل إسلامية»[42]. إضافة إلى ذلك وفيما يتعلق بهذا الاتجاه، فإن الانقسام الديني-العلماني، وهو الانقسام الأساسي للمفاهيم الحديثة للدين، يعطي الأولوية للمصادر النصية والعقائد والممارسات المعيارية كموضع للدين، بينما الخطابات الفلسفية والسياسية والإنتاج الثقافي هي علمانية في طبيعتها وبالتالي ليست دينية[43]. من خلال مناقشة كيفية تشكل عبده من خلال رحابة الفكر الإسلامي، لا يسعى الكتاب فقط إلى المساهمة في فهم هذا الإصلاحي المسلم المهم من القرن التاسع عشر، بل وأكثر من ذلك، فالكتاب يقترح مسارًا لدراسة الإسلام الحديث يتجنب التصنيفات المتوارثة ضمنيًّا مفاهيم للأرثوذكسية واللا أرثوذكسية والانقسام بين الدين والعلماني. لذا يشتبك الكتاب مع الدراسات الحديثة محاججًا بتقدير كامل لتعقيد التاريخ الفكري الإسلامي.

الإسلام كثقافة التباس

تشير مساهمتان خرجتا مؤخرًا إلى مناخ فكري من الالتباس كأساس لفهم التاريخ الفكري الإسلامي. يعتبر كتاب توماس باور *Die Kultur der Ambiguität: Eineother Geschichte des Islams* (ثقافة الالتباس: تاريخ آخر للإسلام)[44] التدخل الأول لتوضيح هذه النقطة. كمنشور أكاديمي باللغة الألمانية ترجمته مؤخرًا

(42) Ahmed, *What Is Islam?*, 117–29.

(43) Ibid., 176–211.

(44) Bauer, *Kultur der Ambiguität*.

الترجمة العربية: توماس باور، «ثقافة الالتباس: تاريخ آخر للإسلام». ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، 2017.

إلى الإنجليزية[45]، لم يحظَ بكبير اهتمام في الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية. بينما من المساهمات الأكثر تأثيرًا في الأوساط الأكاديمية الناطقة بالإنجليزية كتاب الراحل شهاب أحمد *What Is Islam?: The Importance of Being Islamic*، الذي نشر بعد وفاته[46]. منهج الكتابين ومقترحاتهما متشابهان تمامًا، رغم تباين أجندات مؤلفيهما، كما تختلف بعض استنتاجاتهما. الفرضية الرئيسية لباور هي أن المجتمعات ما قبل الحداثة الإسلامية وحياتها الفكرية أظهرت تسامحًا قويًّا تجاه الالتباس، وقبلت ادِّعاءات الحقيقة المتضاربة. ظهر هذا الالتباس الثقافي في اللغة والأدب والخطابات النصية واللفظية الأخرى وأيضًا في أفعال الحياة اليومية والعبادة الدينية.

يناقش باور مساحات مختلفة من الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية حيث كان هذا التسامح حيال الالتباس بيِّنًا. قُبِل تعدد الخطابات الإسلامية وبُذلت الجهود للتوفيق بين الرؤى المتضاربة للعالم دونما تأييد لإحداها على حساب الأخرى. الغزالي هو مثال بارز على هذا الاتجاه المُركَّب للفكر الإسلامي، والساعي لتضمين جوانب معيَّنة من الفلسفة والصوفية في الكلام والفقه السنيين. استوعب الفقه الإسلامي تقليديًّا مبادئ قانونية ومصادر قانون مختلفة، كما اعتبر لمجموعة متنوعة من التفسيرات القانونية سليمة على حد سواء. لم تكن الخطابات الإسلامية في السياسة مبنية على تصورات في العقائد والفقه فقط، بل كانت الخطابات السياسية تستفيد أكثر من شعر المدح ورسائل فن الحكم الرشيد، أو ما يسمى بنصائح الملوك أو مرايا الأمراء. هذان النوعان الأخيران من الخطاب السياسي دمجا التراث الأدبي والسياسي قبل الإسلام وتعايشا مع الأفكار الكلامية والفقهية حول الحكم والسيادة والشرعية في الإسلام دونما الاتفاق معها دائمًا. تصور التفسير الإسلامي لما قبل الحداثة القرآن على أنه أنزل قصدًا من الله كنص ملتبس. وعليه، فقد كان التطبيق العملي التفسيري دائمًا تمرينًا على الاحتمالية ولم يصل أبدًا إلى اليقين التام. كان الشعر الروحاني للصوفية يتلاعب عن عمد بالالتباس الدلالي. وأخيرًا، فقد كانت الروح المتسامحة والاحتوائية للمجتمعات

(45) Thomas Bauer, A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam (New York: Columbia University Press, 2021).

(46) Ahmed, *What Is Islam?*

الإسلامية جلية في ثقافتهم المادية: في الهندسة المعمارية والفنون والتقاليد الجمالية التي دمجت بشكل عام بفخر مع تراث الثقافات غير الإسلامية[47].

إن الهدف وراء كتاب باور هو فتح عيون مؤرخي الإسلام على التسامح الكبير تجاه الالتباس باعتباره إنجازًا ثقافيًّا خاصًا للحياة الفكرية الإسلامية ما قبل الحديثة. يميز هذا التسامح سعة الفكر الإسلامي ويسمح بتعايش المنظورات المتضاربة: يمكن للمرء أن يتعايش مع التناقضات وعدم الاتساق والالتباس. إضافة إلى هذا، فلم تكن المصادر الثقافية والفكرية للفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية هي القرآن والسنة النبوية فقط، بل كانت المصادر غير الإسلامية في الفلسفة والأخلاق والسياسة والأدب التي سبقت الإسلام. وبالمثل، يشير باور إلى أن أنواع الخطابات الإسلامية لم تكن فقط علمي أصول الدين والفقه، بل إن الإسلام نوقش وجرى تمثيله وتنظيره في الفلسفة والشعر والأدب والثقافة المادية. وهكذا اختلطت العناصر الدينية وغير الدينية في المجتمعات الإسلامية، وأصبح ذلك ممكنًا بفضل تسامحها تجاه الالتباس. يسعى باور إلى تجنب، ما يسميه هو، «أسلمة الإسلام» («Islamization of Islam»): وهو مقاربة تختزل العالم الإسلامي لأفعال وخطابات التعبد المهمشة للعناصر غير الإسلامية كانحرافات[48].

يطرح كتاب أحمد مداخلة مماثلة، إذ يتعامل مع الإسلام على أنه «ظاهرة إنسانية وتاريخية للاستكشاف،... من الالتباس والتضارب،... من النسبية، و... التناقض الداخلي»[49]. بدلًا من تجزئة الخطابات المختلفة إلى صوفية، وفلسفية، وفقهية، وعقائدية، وبالتالي كمتناقضة فيما بينها ومتنافيان، يعبر عن الإسلام في تنوعه الخطابي. إن ما يبدو متناقضًا أو غير متسقًا أو ملتبسًا هو متضمن في عملية خطابية تسعى إلى تعريف معنى أن تكون إسلاميًّا. يتصور أحمد الإسلام على أنه «اشتباك تأويلي»[50] ويقدم ثالوثًا من النص المسبق والنص والنص-السياق لوصف هذا الارتباط. إن فعل الوحي الإلهي هو نقطة البدء التي لا تقتصر فقط على نص القرآن المُوحى بل

(47) Bauer, Kultur der Ambiguität, 41–53.

(48) المرجع نفسه، 345.

(49) Ahmed, What Is Islam?, 303 [تظليل النص في الأصل].

(50) المرجع نفسه، 345 [تظليل النص في الأصل].

يشمل أي «فعل إفصاح أو توصيل أو كشف»[51] من الإله للإنسانية، والذي يمكن أن يأخذ أشكالًا مختلفة. ينشئ هذا «النص» الذي يخلق المعنى حوله. النص المسبق يشير إلى الافتراضات الكونية والمعرفية المسبقة التي تحدد طبيعة النص ونهج تفسيره. يؤيد الفلاسفة المسلمون أفضلية العقل ويتفهمون فعل الكشف عن الذات الإلهي باعتباره عملية فكرية. بالنسبة للصوفية، فإن الوحي الإلهي ثابت ويتجلى في تجربة روحية كونية للواحدية مع الله. أما بالنسبة للفقهاء الإسلاميين، فإن النص -وفي حالتهم تحديدًا يعني القرآن والحديث- هو مصدر استنباط القوانين، وبالنسبة للمتكلمين هو مستودع لتأسيس المسائل العقائدية. يعرّف أحمد النص-السياق ليس فقط على أنه الاحتمالات التاريخية والاجتماعية المحددة التي تشكل الاشتباكات التأويلية في الإسلام ولكن كـ«قاموس لوسائل ومعاني الإسلام التي أنشئت وسجلت تاريخيًّا حتى أي لحظة معينة: إنها المفردات التاريخية الكاملة في أي لحظة معينة»[52]. إن النص-السياق هو التراث الخطابي المتراكم وأدواته التأويلية التي يلجأ إليها مختلف الفاعلين المسلمين في تعاملهم مع الإسلام من أجل تحديد معنى أن تكون إسلاميًّا.

يشرح الترابط بين ما قبل النص والنص والنص-السياق المعاني المختلفة والمتناقضة غالبًا التي أنشئت في الإسلام ولا تعتمد فقط على الاحتمالات التاريخية. طور التراث الفكري الإسلامي استراتيجيات مختلفة لجعل التناقضات متماسكة وذات مغزى. بالنسبة لأحمد فقد طور المسلمون تسلسلًا هرميًّا معرفيًّا يميز بين مستويات الحقيقة المختلفة. فهناك مستويات أعلى وأدنى من الحقيقة؛ هذه الأخيرة مخصصة لعوام الناس بينما الوصول إلى الأولى وفهمها يتطلب قدرًا كافيًا من التعقيد الفلسفي أو تعلم الأوليات الباطنية أو سعة الاطلاع الكلامية. سمحت النخبوية الفكرية بالتعايش بين أنظمة مختلفة للحقيقة. فيما يتعلق بهذا التسلسل الهرمي للحقيقة، ثم أنشئت أنماط خاصة وعامة لخلق المعنى، إذ وجدت مساحات استطرادية واجتماعية ومادية مختلفة للسماح للفاعلين المسلمين للسعي خلف اشتباكاتهم التأويلية المختلفة مع

(51) المرجع نفسه، 346.

(52) المرجع نفسه، 347 [تظليل النص في الأصل].

الإسلام. وفر هذا الفصل المكاني-الاجتماعي للخطابات مساحة لتعايشها: سيحضر فاعل مسلم إلى رباط صوفي للانخراط في طقوس صوفية وسيعبرون عن تجاربهم بشعر عشق الصوفي بالفارسية. سيحضرون إلى «مدرسة» لدراسة الفقه وكتابة الرسائل العلمية بالعربية[53].

كانت الحدود التأديبية والخطابية بين هذه الأساليب المختلفة غير واضحة في الغالب. في الغالب كانت موجودة فعليًّا بعضها بجوار بعض، إذا لم تسكن جميعها تحت سقف واحد، ولن يحضر عالم مسلم الرباط ولا الخانقاه الصوفية ولا المدرسة، ولكن في الوقت نفسه يحترم كلاهما الأعرافَ والمعايير التي تحدد الأماكن والأنماط المختلفة أو صنع المعنى الإسلامي. كان المثل الأعلى هو العالم الأديب الذي أدى تعليمه إلى كمال الفكر والشخصية. لقد بلغوا درجة من البراعة اللغوية مكنتهم من إنتاج خطابات فكرية تنشد مستويات مختلفة من الحقيقة، وجماهير متباينة وافتراضاتهم المسبقة وقدراتهم الفكرية، وتخلق طبقات متعددة الأوجه من المعنى[54]. يتطلب هذا النهج استخدامًا ماهرًا للغة، وفق ما يلاحظه باور أيضًا[55].

يسعى باور وأحمد إلى تنبيه القراء إلى رحابة الفكر والثقافة الإسلامية ما قبل الحديثة. وبينما يقدم باور نموذجًا للدراسة التاريخ الإسلامي، فإن أجندة أحمد أكثر طموحًا إذ يسعى إلى إعادة تصور كيفية تعامل الدراسات الإسلامية والدينية مع الإسلام من حيث هو ظاهرة إنسانية وتاريخية. لعل الاختلافات في استنتاجاتهم تتضح بأفضل صورة من خلال السؤال عما إذا كان يمكن تسمية كأس النبيذ إسلاميًّا. بالنسبة إلى باور، الإجابة واضحة: الحديث عن كأس نبيذ إسلامي مقبول تمامًا مثله مثل الحديث عن الزنا المسيحي[56]. أحمد يعترض. يمكن تسمية كأس النبيذ إسلاميًا لأن المسلمين كانوا يشربون الخمر دومًا منذ بداية الإسلام. إضافة إلى ذلك، فهو يشير إلى انتشار شرب الخمر وتاريخه الطويل في المجتمعات الإسلامية، باعتباره فعلًا

(53) المرجع نفسه، 367–86.

(54) المرجع نفسه، 379–81.

(55) Bauer, *Kultur der Ambiguität*, 249.

(56) المرجع نفسه، 194؛ Ahmed, *What Is Islam?*، هامش 6، 409–10.

جماعيًّا يعبر عنه في الشعر والأدب والثقافة المادية، مما يجعله إسلاميًّا[57]. يبقي باور على تميزه بين الدين والعلماني[58]. بالنسبة له فإن الإشارة إلى كأس نبيذ كقطعة من الأعمال المعدنية الإسلامية في متحف هو مثال على أسلمة الجوانب العلمانية للحياة الاجتماعية في التاريخ الإسلامي. ولكن أحمد، رغم ذلك يرفض هذا الفصل الديني-العلماني لأنه يحتمل أن يختزل ما هو إسلامي إلى مجموعة من الممارسات المعيارية المقيِّدة[59]. إن الاقتراب من «أي شيء يقوله أو يفعله المسلمون كموضع أو مكان محتمل للتعبير والإفصاح عن كونهم مسلمين»[60] يقلل من الفاعلين المسلمين في كينونتهم كمسلمين ويتجاهل التقاطعية والطبقات المختلفة لهوياتهم. المسلمون ليسوا فقط مسلمين وليسوا دائمًا كذلك ولا ينخرطون في صنع المعنى من خلال الإشارة فقط إلى الإسلام أو كونهم مسلمين.

يتفق باور وأحمد في استنتاجهما أن الإسلام الحديث قد فقد تسامحه تجاه الالتباس ورحابته الثقافية والفكرية. إن اللحظة الاستعمارية والغزو العسكري والإخضاع السياسي والاستغلال الاقتصادي لمعظم أجزاء العالم المسلم في القرن التاسع عشر غرس شعورًا بالدونية الثقافية بين النخب السياسية والفكرية المسلمة وسهّل خطاب الانحدار. روجع التاريخ الفكري الإسلامي على يد الإصلاحيين المسلمين وحددت عناصر مسؤولة عن انحطاط الإسلام. صنفت الصوفية على أنها مناهضة للحداثة وغير عقلانية وخرافية. ألقي باللوم على دورها المنتشر في المجتمعات الإسلامية ما قبل الحديثة كسبب تدهورها. اعتبرت الفلسفة خارجة على الإسلام. لا يمكن تحقيق استعادة حقيقية للإسلام إلا من خلال تطهيره جذريًّا من العناصر غير الإسلامية. فضلت الخطابات العالمية حول الدين في القرن التاسع عشر مع تحيزاتها البروتستانتية علم

---

(57) Ahmed, *What Is Islam?*, 57–71.

(58) لنقد أحمد لهذه الثنائية، انظر المرجع نفسه، 197–211.

(59) يقترح باور بقدر مساوٍ أن الانقسام بين الديني والعلماني ليس ذا صلة كذلك بالإسلام تاريخيًّا. انظر:

Bauer, *Kultur der Ambiguität*, 199–203.

(60) Ahmed, *What Is Islam?*, 538 [تظليل النص في الأصل].

الكلام، وشجعت نشاطات الإصلاح الفكري التي تبالغ في عقائدية الدين الإسلامي، وشجعت على التراجع إلى جوهره على الجمود العقائدي. أدى تشكيل الدول القومية الحديثة إلى تقنين الشريعة الإسلامية. الفقه الإسلامي الذي كان ذات يوم تراثًا خطابيًا في ارتياح مع أساليب وتفسيرات مختلفة تمت تصفيته إلى قانون دولة وضعي، قلل من مرونته وتنوعه إلى درجة أنه لا يمكن التعرف عليه. أدى صعود الإسلاموية بنهجها الشمولي تجاه الإسلام باعتباره دينًا ودولة، وانتشار السلفية العالمية، بتركيزها على الورع والنزعة الفقهية والالتزام الصارم بالنص، إلى تقويض التسامح تجاه الالتباس الذي ميز المفكر المسلم الما قبل الحديث، وكذا الحياة الاجتماعية والثقافية[61].

إن استنتاجات باور وأحمد حول المسارات الخاصة للإسلام الحديث هي صحيحة بلا شك - عند عرضها بمصطلحات فضفاضة ومعممة كتلك. ورغم هذا، فإن إلقاء نظرة فاحصة على الحركات الإسلامية الحديثة والعلماء والمفكرين سيكشف بالتساوي عن تناقضات وعدم اتساق والتباس. فكلاهما يستهدف الإسلام السياسي باعتباره مسؤولًا عن إنهاء الالتباس الثقافي والفكري. ومع هذا، فإن إلقاء نظرة متفحصة على الأيديولوجيين الإسلاميين البارزين مثلًا سيكشف أنهم أيضًا لم يفتقروا إلى الالتباس. زعيم الثورة الإسلامية في إيران في 1979، آية الله الخميني (1902-1989)، درس وتعلم الفلسفة الإشراقية[62]. قراءته المسيسة للإسلام الشيعي الاثني عشري، التي تعد بمثابة الأساس الأيديولوجي لجمهورية إيران الإسلامية، تدين إلى الأفكار الأفلاطونية في السياسة أكثر مما تدين به للفقه الإسلامي. سيد قطب (1906-1966)، الذي غالبًا ما يُصوَّر على أنه الباكورة الفكرية للحركات الجهادية المعاصرة[63]، كان أديبًا. إن تفسيره القرآني هو تعامل شخصي للغاية وبليغ مع النص، وقراءة شائعة خارج الدوائر

(61) Bauer, *Kultur der Ambiguität*, 385–405; Ahmed, *What Is Islam?*, 514–37.

(62) Alexander Knysh, *"Irfan* Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy", *Middle East Journal*, 46(4) (1992): 631–53; Lloyd Ridgeon, "Hidden Khomeini: Mysticism and Poetry", in A *Critical Introduction to Khomeini*, ed. Arshin Adib-Moghaddam (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 193–210.

(63) John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (London: Hurst, 2010).

الإسلاموية[64]. إن مسارات الفكر الإسلامي الحديث ليست أقل مرونة وقدرة على التكيف وطواعية من المتغيرات السابقة على الحداثة، كما سيكشف أي تحقيق متعمق في الحياة الفكرية لشخصيات بارزة.

يسعى هذا الكتاب إلى تحقيق هذا من خلال التحقق في المصادر المعقدة والمتنوعة لأعمال عبده الإصلاحية والمستويات المعرفية المختلفة والأنواع الخطابية التي استخدمها لتوصيل أفكاره إلى جماهير مختلفة. إن كون عبده مدركًا لضرورة تكييف خطابه مع توقعات الجماهير المختلفة يظهر بيِّنًا عندما يقارن استراتيجيات التواصل التي استخدمها هو ومعلمه جمال الدين الأفغاني:

> السيد جمال الدين كان يلقي الحكمة لمريدها وغير مريدها، ومن خواصه أنه يجذب مخاطِبَه إلى ما يريد وإن لم يكن من أهله. وكنت أحسده على ذلك؛ لأنني تؤثر فيّ حالة المجلس والوقت، فلا تتوجه نفسي للكلام إلا إذا رأيت له محلًّا، وهكذا الكتابة[65].

يبدو أن عبده يمدح قدرة أستاذه على مخاطبة الجمهور بشكل مباشر وتوصيل آرائه بغض النظر عن تقبل أفكاره من عدمه. عبده يقدم نفسه على أنه متردد على الدوام، باحثًا عن المناسَبة المناسِبة لتقديم أفكاره. إن ما يظهر أنه مجاملة يمكن أيضًا قراءته كتوبيخ: أن الأفغاني ألقى بآرائه على محاوريه متجاهلًا ما إذا كانوا سيعادونها أم لا. رغم ذلك فإن عبده كان أفضل في مواءمة خطابه مع توقعات جمهوره، وفي تأطير قضية ما خطابةً وكتابةً، بحيث يكون من يخاطبهم أكثر تقبلًا. رضا، وهو المتشكك في التصوف، ينسب قدرة عبده على إتقان ثقافة الالتباس إلى خلفيته الصوفية. من خلال كتابته عن انخراط معلمه في التصوف، يعترف رضا بأنه:

> كان يرى وجوب كتمان كل يؤتاه المرء من ثمرات التصوف، وأن

(64) Adnan A. Musallam, "Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Quṭb"s Literary and Spiritual Orientation, 1932–1938", *The Muslim World*, 80 (1990): 176–89.

(65) محمد رشيد رضا، «مختصر سيرة الأستاذ الإمام»، المنار، 8 (1905): 390؛

Adams, *Islam and Modernism*, 114.

يكون مع الناس فيما يشاركهم فيه من الصفات والأحوال. وكذلك كان: كان مع الحكماء حكيمًا، ومع الفقهاء فقيهًا، ومع الأدباء أديبًا، ومع المؤرخين مؤرخًا، ومع رجال الإدارة والقضاء إداريًّا كاملًا، وقاضيًا عادلًا-وكان يخاطب كل قوم وكل فرد بقدر ما يراه من استعداد، مع التزام الصدق واستقلال الرأي[66].

توضح أعماله الأدبية الكاملة والمركبة وبنفس القدر كيفية أتقنه للمعايير الفكرية والأعراف اللغوية لمختلف الأنواع العلمية، ومعرفته بكيفية مخاطبة الجماهير المختلفة بما يتماشى مع قدراتهم وتوقعاتهم: كتب أطروحات صوفية لزملائه من الروحانيين، وقدم شرحًا فلسفيًّا على الكلام الإسلامي لإعادة تأهيل الفلسفة في نظر علماء الدين، ونشِط ككاتب صحفي طوال حياته، وأصدر فتاوى كمفتٍ لمصر طبق من خلالها القواعد القانونية لمدرسة القانون الحنفي، وأنتج تعاليم دينية أكدت المفاهيم السنية الأرثوذكسية للطلبة المسلمين الشباب، وأعطى محاضرات عامة عن القرآن لتشجيع عوام المسلمين على التعامل مع كتابهم المقدس.

طرق الإصلاح وفاعليه في الإسلام

ينبّه باور وأحمد القراء إلى المستويات المعرفية المختلفة لصنع المعنى والخطابات الإسلامية، مشيرين إلى رحابة الحياة الفكرية الإسلامية ما قبل الحديثة ومرونتها. عبده، المنغمس في هذا التراث، سعى إلى استعادة هذا الثراء من أجل إصلاح فهم الإسلام بين معاصريه الذين كانوا إما غير قادرين أو غير راغبين في الاستجابة للتحدي الذي فرضته الحداثة في زيها الاستعماري على العالم الإسلامي. ما هي أنسب أنماط الإصلاح لفهم نهج عبده؟ يقترح الغزالي المذكور سابقًا مسارًا محتملًا:

فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة، والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة، وتشهد بأن هذه الحركة مبدأ

(66) رضا، «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، مجلد 1 (القاهرة: المنار، 1931)، 126.

خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة فاستحكم الرجاء. وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مئة[67].

واصفًا أسباب عودته إلى الأنشطة العلمية بعد سنوات من التقاعد، يعترف الغزالي بتخوفه من العودة إلى مسلك كان قد هجره في الماضي. وبعد خيبة أمله في حياة عالم الدين، انسحب من منصبه التدريسي في بغداد وعاش حياة الدرويش الجوال قبل أن يؤسس خانقاه صوفية بالقرب من مسقط رأسه بنيسابور. وكرد فعل على التراخي الأخلاقي الملحوظ عند الناس، وكذا زوال الطبقة العلمية والاضطراب السياسي، قرر الغزالي تجنُّب هذا العالم ومتابعة نهج حياة صوفي الطابع. ومع هذا، جاء أمر الوزير للغزالي بالعودة إلى نيسابور ومواصلة التدريس، وهو أمر تجاهله في البداية، لكنه جعله يدرك لاحقًا أن الرد المناسب على فساد الدين الناجم عن التدهور الأخلاقي للمنتسبين لدينه ليس بالتخلي عن العالم، ولكن بإرشادهم إلى الحقيقة. بعد مناقشة تردده مع رفاقه الصوفية، نما اقتناع الغزالي بأنه قُدِّر له أن يجدد الإسلام في عصره. يعيد الغزالي في قراره صياغة حديث ورد في سنن أبي داود: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». بما أن رجعته إلى عالم الدين حدثت في بداية القرن الخامس الهجري، فلا بد أن الغزالي شعر أنه هو الشخص الذي اختاره الله مجدِّدًا للإسلام في عصره[68].

على عكس النعوت والألقاب الأخرى، لم يلعب مصطلح «مجدد» دورًا بارزًا في المناقشات حول السلطة الدينية في التراث الإسلامي. فقد أضفي اللقب على علماء السنة البارزين - كالغزالي - الذين أشيد بهم إرجاعهم الإسلام الأصيل كما يجسده القرآن والسنة النبوية. لقد فُهم أن المجدد هو المحي للإسلام البِكر في وجه تزيفه

(67) أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال»، تقديم: عبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، 196.

(68) Hava Lazarus-Yafeh, "Tajdid al-Din: A Reconsideration of Its Meaning, Roots, and Influence in Islam", in *Studies in Islamic and Judaic Traditions: Papers Presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies*, ed. William. M. Brunner and Stephen David Ricks (Atlanta: Scholars Press, 1986), 103; Ella Landau-Tasseron, "The "Cyclical Reform": A Study of the *Mujaddid* Tradition", *Studia Islamica*, 70 (1989): 86.

بالبدع الغريبة عنه. إن تحديد التجديد مع إحياء الإسلام في شكله الأصيل يدعم الأهمية الأساسية للقرآن والسنة كمستودعات للنموذج المثالي للإسلام. ومن ثم، فإن المجدد يدعو إلى تطبيق أكثر تشددًا وصرامة لمصادر الإسلام الموثوقة، وبالتالي يستهدف ممارسات التدين الشعبية التي لا أساس لها في هذه المصادر، وتبني الأفكار غير الإسلامية، في الكلام والفلسفة على وجه الخصوص، التي تضلل بعيدًا عن نقاء العقائد الإسلامية. يحاجج المجدد لاجتهاد يتجاهل التراث الفقهي والتفسيري الذي سبقه وتقليده على يد علماء آخرين[69]. يصبح المجدد بناءً على ذلك رمزًا لاستعادة المفاهيم السنية للأرثوذكسية، والعودة بالإسلام إلى نقائه المزعوم.

إن رضا حريص على ارتصاف أستاذه عبده مع هذه القراءة السنية الخاصة للتجديد المئوي للإسلام ويضفي لقب مجدد على كل من عبده والأفغاني، معتبرًا إياهما «من أكبر مظاهر»[70] التجديد الديني في الإسلام. لدرء الاعتراض القائل بأن الأفغاني وعبده كانا مجددين متزامنين -وهي الفكرة الغير متضحة من نص الحديث- يشير رضا إلى الشراح المسلمين اللاحقين مثل جلال الدين السيوطي (1445-1505م)، إذ بحسب فهمهم، ليس بالضرورة أن التجديد لا يتأتى في كل الإسلام على يد شخصية رئيسة وحيدة، ولكن عادة ما يكون هناك عدة مصلحين يعملون في مجالات مختلفة. يعمل بعض المجددين على إصلاح العلوم الدينية، في حين أن إصلاحيين آخرين لديهم مهام سياسية أو عسكرية[71]. وبالمثل، ركز الأفغاني بدوره على «الإصلاح والتجديد من طريق السياسة»[72]، بينما أعطى عبده الأولوية لـ «الإصلاح والتجديد من طريق التعليم والتربية»[73]. ورغم هذا، فإن موائمة رضا لعبده ومعلمه الأفغاني مع أنواع مختلفة من التجديد الإسلامي هو أمر يخفي أكثر مما يكشف، إذ يخلق تمايزًا مصطنعًا بين النشاط السياسي والفكري ويسعى للتقليل من مشاركة عبده في السياسة. إن

(69) JohnO.Voll,""Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid and Islah", in Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), 32–47.

(70) رضا، تاريخ، مجلد 1، 974.

(71) المرجع نفسه.

(72) المرجع نفسه.

(73) المرجع نفسه.

تعريفهم بالمجدد على أنه في كل قرن باعتباره مُحييًا للإسلام الحقيقي يسعى إلى إخفاء انغماسهم الفكري في التراث الصوفي والفلسفي للإسلام، وهي تقاليد تراثية اعتبرها رضا بدعة، يُتَوصَّل إلى فهم أفضل لمناحيهم الإصلاحية بالنظر في نموذج آخر للإصلاح والتجديد في الإسلام.

يعتمد هذا النموذج المختلف كهذا على الأشكال الكاريزمية للسلطة والتجديد والفلسفة الروحانية. هذا النموذج ليس موجهًا نحو الماضي ولكنه يفترض استمرارية الهداية الإلهية بمفهومها عن الولاية، الذي وجد تعبيره الأكثر انتشارًا داخل التصوف. الطرح الأكثر تأثيرًا للولاية الصوفية قدمه ابن عربي (1165-1240م)، المعلم الصوفي الأندلسي البارز، الذي كان من أوائل المنظرين الرئيسيين للفلسفة الصوفية التي ثبتت سعة تأثيره. يصف ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» رؤيا رأى فيها جميع الأنبياء وجميع القديسين يسيرون وراءهم على «أقدام الأنبياء». توضح هذه الرؤيا كيف يتبنى الأولياء كاريزما الأنبياء، وبسيرهم على خطاهم، يضطلعون بدورهم شبه النبوي[74]. طورت الصوفية فهمًا هرميًّا للولاية باكتساب الصوفية درجات مختلفة من الولاية بناءً على حالهم الباطن وكمالهم الروحي. يأتي على رأس التسلسل الهرمي للأولياء الإنسان الكامل أو القطب الذي يشير إليه الحكيم الترمذي (ت. 912) الذي يشير إليه ابن عربي أيضًا بخاتم الأولياء. إن الولي الذي اعتلى أعلى مقامات الولاية يضطلع فعلًا بدور شبه نبوي. وباعتباره الخليفة الروحي الأعلى للنبي محمد ﷺ، فإنه يصبح مثل الأنبياء في الماضي، البرزخ الأسمى والذي يربط البشرية بالله[75].

يطرح النموذج الصوفي للسلطة الكاريزمية حول الولاية وسيلة للإرشاد الإلهي المستمر للمسلمين وكذا دفع تطور الإسلام بدلًا من مجرد النظر إلى الماضي والسعي إلى استعادة بعض الشعور بإسلام أصيل بناءً على قراءة مقيِّدة لمصادره النصية الدينية.

---

(74) Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn "Arabi* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), 74–88.

(75) المرجع نفسه، 147–73.

Bernd Radtke, and John O"Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī* (London: Curzon, 1996), 101–11.

هذا النموذج الصوفي للتجديد الكاريزماتي الإسلام، والموجهة بيد الله، هو أكثر مرونة وحيوية وتكيفًا مع التغيير والابداع. يبدو أن الإصلاحيين الصوفية ذوي الشخصية الكاريزمية يقفون في تناقض مع نموذج التجديد للإصلاح السني على يد العالِم المُحيي للسنة النبوية. ورغم ذلك، فنجد العديد من الأمثلة التي توضح سيولة الحدود الفاصلة بين هذين النهجين. يتبين هذا في انجذاب الغزالي إلى الفلسفة والتصوف على قدم المساواة، وهو ما أربك فضل الرحمن ولكنه يظهر أيضًا في الشخصيات الصوفية الأخرى في الإسلام الما قبل الحديث[76].

رغم جهود رضا لتقديم الأفغاني كمصلح سني «أرثوذكسي»، فإنه يجسد أنماطًا أكثر التباسًا للتجديد الإسلامي الجامع بين السلطة الكاريزمية والفلسفة الصوفية والإسرار الباطني. عبده كتلميذ للأفغاني وموضع رعايته سيقدم في التراث الصوفي والباطني للشيعة الاثني عشرية التي نشأ منها الأفغاني - التقاليد التي من شأنها تشكيل مسارات أخرى لعمله الإصلاحي. ينحدر الأفغاني من عائلة من علماء الدين في إيران، ودخل في تعليم ديني تقليدي في البداية في إيران قبل المتابعة في النجف، العراق، التي تستضيف أهم المؤسسات المدرسية للتعليم الشيعي (المعروف بالحوزة). في سياق تدرجه في لدراسات التقليدية، بدا أن الأفغاني قد عانى من أزمة روحية مماثلة للتي مر بها الغزالي:

> من عالم الراحة والسعادة، هويت في عالم البؤس والغطرسة وقضيت أيامي في دراسة مختلف فروع المعرفة - الرسمية والاستثنائية منها وغيرهما. باستثناء فترات العطلة الدراسية، لم أحصد أي فوائد من دراستي. أمضيت حياتي القصيرة في أمور لا فائدة منها ولا طائل

(76) أحد الأمثلة البارزة على ذلك العالم المتصوف النقشبندي من جنوب آسيا، الشيخ أحمد السرهندي (1564-1624)، الذي جمع بين الادعاء بأنه مُجدد الإسلام في الألفية الثانية مع إمكانية الوصول إلى وحي شبه النبوي. انظر:

Yohanan Friedmann *Shaykh Aḥmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, 2nd edn (New Delhi: Oxford University Press, 2001).

من ورائها. لم يكن لدي أدنى فكرة عن بداية العالم ولا أي انطباع عن نهايته... سقطت في بحر اليأس وبدأت أبحث عن «من عرف نفسه عرف ربه». رفضت خدمة العلماء السطحيين غير المطلعين على العالم المعنوي، وبذلت قصارى الجهد والضرورة في البحث والتحقق حتى لا يزداد ارتباكي ولا أستثير أي شك آخر. عندما وصلت إلى خاتمة فكري، رأيت أن كل طائفة محدودة في الأحكام المعتمدة عندها وتضفي عليها مصداقيتها... العالِم عبدٌ لمعرفته، والحكيم قانع بفلسفته، والمثقف منغمس في كلامه، والأحمق سعيد بأفعاله، والعابد مصلٍ متعلق بعبادته، والزاهد سكران بزهده؛ والسلطان في قصره معتاد على مملكته - غنية كانت أو فقيرة. لقد منح الجميع قلوبهم وخطواتهم تتبعه. رأيت أن هذا العالم ليس إلا سرابًا ومظهر غير حقيقيين، قوته محفوفة بالمخاطر ومعاناته لا حد لها، يدس سمًا في كل بهجة، وغضب مع كل منفعة. ولذا فقد دُفعت دفعًا بالتأكيد لإخراج نفسي من الاضطرابات وكسر كل تعلقاتي. وبدعم من المقربين من الله، خرجت من عالم الظلام ووصلت إلى عالم الروح، وهدأت بقوة النور واخترت أن أتبع النبي وصحابته[77].

بسبب إحباطه من المذهب التراثي لعلماء الدين الذين درس معهم، فقد طور الأفغاني اهتمامًا شديدًا بالتراث الفلسفي والباطني للإسلام. وانتقل بشكل خاص إلى المدرسة الشيخية التي أسسها أحمد الأحسائي (1753-1826م). وجد الأحسائي أتباعًا بين علماء الدين في كل من إيران والعراق، وأصبح مؤسسًا لمدرسة منفصلة من الشيعة الاثني عشرية في القرن التاسع عشر. يقف الأحسائي في تقليد فلسفة

(77) كتب الأفغاني هذه المذكرة الشخصية في حرات، أفغانستان، في 1866. انظر:

Iraj Afshar and Asghar Mahdawi, eds, Majmū"a-yi Asnād wa-Madārik Chāp Nashuda Dar Barā-yi Sayyid Jamāl al-Dīn Mashhūr Ba Afghānī (Tehran: University of Tehran, 1963), صفحة 1، صورة 1، و2، و4. انظر أيضًا:

Keddie, "*al-Afghānī*", 38.

أود أن أشكر مصطفى موفاحدفار على مساعدته في استنساخ المذكرة الفارسية المكتوبة بخط اليد.

ابن عربي الروحية ومدرسة معينة للفلسفة الروحية الشيعية، والمعروفة باسم الحكمة الإلهية أو المتعالية كما طوَّرها الفيلسوف الشيعي البارز لإيران الصفوية الملا صدرا (1572-1640م)[78]. ما اجتذب الأفغاني إلى معتقدات المدرسة الشيخية كان «مزجهم بين الفلسفة والأفكار الصوفية والابتكار الديني»[79]. حاول الإحسائي تجميع الخيوط الدينية والفكرية المختلفة للتقاليد الإسلامية في نظام كلي يجمع بين الفلسفة المشائية العقلانية والتصوف والكلام الشيعي والفقه. كما أن توجه مدرسة الشيخية نحو السلطة الكاريزمية استمال الأفغاني كذلك. يصبح الشيعي الكامل، استنادًا إلى المفهوم الإنسان الكامل الصوفي، قائدًا دينيًّا واحدًا موجهًا إلهيًّا يعمل كمجدِّد نبوي للإسلام[80]. المجهود الخاص للمدرسة الشيخية لتجميع التقاليد التراثية الفكرية المختلفة للإسلام الشيعي في نظام ديني جديد يدمج تنوعها، زود الأفغاني بنهج خطابي لخلق انسجام بين تقاليد معرفة تراثية مختلفة والتغلب على تناقضاتها الظاهرة.

لا تكمن جاذبية المدرسة الشيخية في عالميتها فقط، ولكن أيضًا في ديناميكيتها الفكرية. مثلها مثل الإسماعيلية، وغيرها من الجماعات الشيعية الباطنية، يميل الأحسائي إلى رفع الأئمة الشيعة فوق النبي محمد [ﷺ]، حيث يقومون بوظيفة مهمة فيما يتعلق بالوحي النبوي. ففي حين أن الوحي النبوي قد أتى بمعرفة ظاهرية، أي الأسس الكلامية للدين وكذلك القوانين الدينية، فإن مهمة الأئمة هي الكشف عن المعنى الباطني وراء

(78) Henri Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 4 (Paris: Gallimard, 1973), 205–6.

للمحة عامة عن المصادر المحتملة لفكر الشيخ أحمد انظر:

Armin Eschraghi, *Frühe Šaihī- und Bābī Theologie: Die Darlegung des Beweises für Muhammads besonderes Prophetentum* (Ar-Risāla fī Iṯbāt an-Nubūwa al-Hāssa) (Leiden: Brill, 2004), 13–19.

لمناقشة موقف الشيخ أحمد من الصوفية انظر:

Juan R. I. Cole, "Individualism and the Spiritual Path in Shaykh Ahmad al-Ahsa"i", *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha"i Studies*, 1 (1997). http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/ahsaind.htm (accessed 6 May 2021).

(79) Keddie, "*al-Afghānī*", 38.

(80) Pakdaman, *Afghani*, 357–61; Keddie, "al-Afghānī", 406; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1999), 145.

الوحي -أي جوهره الروحي. تتفوق المهمة اللاحقة ضمنيًّا على سابقتها، وذلك لأن التراث الباطني الشيعي يولي الأولوية للمعنى الباطني للوحي على شكله الظاهر. إن سمو الأئمة الذين تتساوى تفسيراتهم بالوحي النبوي إن لم تكن أكثر أهمية منه يعني التجديد والتوسع المستمر للوحي، حيث يتم اكتشاف محتوياته الباطنية باستمرار. بالنسبة إلى كاظم الرشتي (1793-1843)، خليفة الأحسائي زعيمًا للمدرسة الشيخية، فإن الوحي الظاهر ينضج في عملية تفسيره الباطني من قبل الأئمة وفقًا للنضج المتنامي للإنسانية[81]. يتبنى سيد كاظم فهم الملا صدرا الديناميكي للخلق، فبالنسبة للملا صدرا، فإن كل شيء يتناقل إلى مكانة الكمال والله وحده بصفته الخالق الكامل لا يتغير[82]. بالنسبة للرشتي، يجب للتشريع الإلهي أن يستجيب لاحتياجات البشر في وقت معين. ولذلك أرسل العديد من الوُحِيّ إلى البشرية بما يتوافق مع للقدرة الفكرية المتزايدة للإنسانية. الوحي الإسلامي نهائي، لكنه ما زال يتطور. يقارن الرشتي الوحي القرآني الأول بالطفل الذي يجب أن يكبر ويجب أن تتغير حميته الغذائية ضمن تطوره[83]. الشيعي الكامل هو العامل صاحب الكاريزما الذي يهدي النضج التدريجي للوحي الإسلامي.

لقد صيغ التكوين الفكري الأولي للأفغاني عبر مزيج من التصوف والفلسفة الإسلامية، وفق ما تبديه المدرسة الشيخية، وافترض أن التقدم التطوري للإسلام هو محور إصلاحه، بدلًا من استعادة حالته الأصلية كما يوحي نموذج التجديد السني للتغيير. إن انجذابه لمثل هذه الأفكار جعله هدفًا لتوبيخ علماء الدين في العراق الذين اعتبروا اهتمامه بالفلسفة الروحية والباطنية غير مناسب لعالِم شاب طموح. معارضتهم جعلته أيضًا مدركًا محترسًا عند مشاركة آرائه الدينية مع جماهير مختلفة. ومن خلال تقديم نفسه على أنه مسلم سني من أفغانستان، فقد أخفى خلفيته الشيعية الإيرانية

(81) Eschraghi, Šaihī- und Bābī Theologie, 77–9.

(82) Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975), 94–108.

لمناقشة علم الكون للشيخ أحمد، انظر:

Juan R. I. Cole, "The World as a Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa"i", *Studia Islamica*, 80 (1994): 1–23; Eschraghi, Šaihī- und Bābī Theologie, 56–9.

(83) Bayat, *Mysticism and Dissent,* 52–4.

الفعلية، ومارس التقية، التي يشار إليها عند الشيعة بالجواز، بل والإلزام للشيعة المسلمين في بعض الأحيان لكي يخفوا هويتهم الدينية لتجنب الاضطهاد. لقد غدا الإخفاء التعبدي عمومًا جزءًا من التراث الباطني في الإسلام لإخفاء قناعات قد تتعارض مع المفاهيم السائدة للأرثوذكسية، أو لتوصيل الأفكار وفقًا لقدرة جمهور معين. ضمن التقاليد التراثية الروحية والباطنية للإسلام، كان الإخفاء التعبدي آلية تعامل، تعاملت مع التناقضات وتعمد استخدام خطابات الالتباس[84].

الالتباس في كتابة السيرة (الذاتية) الإسلامية:
بعض الملاحظات حول المصادر

إن النفي والإخفاء والالتباس هو ما يميز المصادر المختلفة للسيرة الذاتية لحياة محمد عبده. بمناقشته لتمثيل علماء الدين في أعمال السيرة الذاتية، يضع ديل إف إيكلمان تمييزًا مفيدًا بين «الفرد» و«الشخص». فمصطلح «الفرد» يشير إلى الإنسان الذي يتفكر في نفسه، برغباته وأفكاره الداخلية وآماله ومعتقداته، بينما يصف «الشخص» الحالة الاجتماعية المنسوبة إلى الفرد، التي تتضمن التوقعات والأدوار والأهمية العامة التي ينسبها المجتمع للفرد. باتباع هذه التوقعات الاجتماعية، فإن السيرة الذاتية التقليدية لعالم مسلم تحتوي على معلومات عن تعليمهم النظامي، والعمر الذي حفظوا فيه القرآن، وأسماء معلميهم والكتب التي درسوها، إضافة إلى مساهماتهم الخاصة في حقل الدراسات الدينية. إن كل شيء يقع خارج نطاق ما يمكن أن يُعرِّف العالِم الديني، كالأنشطة السياسية أو التجارية الأخرى، عادة ما يُتجاهل[85].

أهم من ذلك، أن السير الذاتية تفتقر إلى تكهنات حول الأفكار الداخلية للفرد

(84) Nikki R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam", *Studia Islamica,* 19 (1963): 46–63.

(85) Dale F. Eickelman, "Traditional Islamic Learning and Ideas of the Person in the Twentieth Century", in *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self- Narrative*, ed. Martin Kramer (Syracuse: Syracuse University Press, 1991), 39–40.

حول النزعة للتقليل من أهمية الفرد في كتب الطبقات، انظر:

Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001), 40–3.

الموصوف ودوافعه. لقد لوحظ وجود نزعه باطنية في السير الذاتية التقليدية. ففي كثير من الأحيان يمارِس كتّاب السيرة نوعًا التقية خاصًّا بهم، مخفين المشاعر والمعتقدات الحقيقية للشخص صاحب السيرة. عندما يكون السياق الديني والسياسي الذي يكتب فيه المؤلف غير محبذ لمثل هذه المشاعر والمعتقدات، وقد يضر الكشف عنها بسمعة الشخص، فإنها تظل غير معلنة[86]، إذ لا يُنظر إلى الشخص على أنه يتطور بمرور الوقت ويغير هويته في الاستجابة للأحداث في حياتهم، بل بدلًا من ذلك، تنسب السير الذاتية التقليدية «صفات ثابتة»[87] إلى الفرد دون أي اهتمام أو وعي بالتطورات المحتملة في شخصيته. يقدم الفرد على أنه امتلك طول حياته كل الصفات المتوافقة مع التوقعات الاجتماعية والمتعلقة بالدور الذي قام به في المجتمع. وبذا يكون التأكيد على الشخص الاجتماعي وتوافقه مع دوره في المجتمع يوفر أحد الدوافع الرئيسية لكتابة السيرة الذاتية. هناك دافع اعتذاري معيّن وراء كتابة السيرة الذاتية، حيث تخدم السير الذاتية غرض إظهار مزايا وإنجازات الشخصية المصورة، سواء موضوع السيرة عالمًا أو قديسًا أو زعيمًا سياسيًّا، وخلق صورة ملهمة عنه للجمهور المستهدف، ومصدر للتوجيه والمحاكاة للراغبين في تقفي أثرهم[88].

ميزة أخرى مهمة يجب وضعها في الاعتبار عند التعامل مع أعمال السيرة الذاتية الإسلامية هي ما يسمى تراث الكتابة المُقلِّدة في تأريخ الشرق الأوسط. أظهرت الدراسات التي أجريت على سجلات الوقائع التاريخية الفارسية في العصور الوسطى كيف أعاد المؤلفون إنتاج نص نموذجي سابق في وقت لاحق واستخدموه كسرد معياري لاستعراضهم الوقائع التاريخية. إن تقليد أعمال مؤلفي الوقائع لاتاريخية السالفين يقر ويحفظ أعمالهم ويعبر أيضًا عن التزام المؤلفين اللاحقين بتقاليد الكتابات التاريخية

(86) Marilyn R. Waldman, *Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography* (Columbus: Ohio State University Press, 1980), 10–12.

(87) Eickelman, "Traditional Islamic Learning", 41.

(88) Bernard Lewis, "First-Person Narrative in the Middle East", in *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-Narrative*, ed. Martin Kramer (Syracuse: Syracuse University Press, 1991), 34; Reynolds, *Interpreting the Self*, 38–40.

والسيرة الذاتية التي الموضوعة سلفًا[89]. مع هذا، فإن تقليد الأعمال السابقة لا يعني مجرد نسخها حرفيًّا بالكامل، بينما تقبل الروايات السابقة كنموذج، ففي كثير من الأحيان تضاف التغييرات على النص الأصلي وتحذف بعض المعلومات. الذي يكون دافعًا وراء تغيير نص النموذجي غالبًا هو اهتمامات وأجندات المؤلفين اللاحق وجمهورهم المستهدف[90]. فمثلًا، التغييرات في سجلات الوقائع الصفوية المبكرة أداة مهمة لتوفير الشرعية للسلالة الحاكمة. إذ كان لا بد من إعادة تفسير الأصل السني للطريقة الصوفية الصفوية وأن يعاد تقديم مؤسسيها على أنهم شيعة اثني عشرية، لأن الأصل السني للنظام والالتزام الشيعي اللاحق للأسرة الحاكمة يتناقض بعضهم مع بعض[91].

مصادر السيرة الذاتية المستخدمة لإعادة بناء حياة عبده -رغم أنها جميعًا كُتبت جميعها في القرن العشرين- تتضمن الخصائص المذكورة آنفًا للكتابة التأريخية والسير الذاتية في الشرق الأوسط. لم ينتج عبده بنفسه سيرة ذاتية ولم يكتب سوى مذكرات حول حلقة معينة من حياته: الثورة العرابية 1881-1882م التي أدت إلى الاحتلال البريطاني لمصر[92]. أصول الأسرة والخلفية التعليمية. ملاحظات السيرة الذاتية لعبده هي المعلومات الوحيدة المتاحة عن حياته بنفسه ويمكن العثور عليها في سلسلة من المقالات التي نشرها رضا في جريدته «المنار» عام 1905 بعد وقت قصير من وفاة عبده. قبل وقت قصير من وفاة عبده، سأله رضا عن بعض الأسئلة حول أصول عائلته وخلفيته التعليمية. ملاحظات السيرة الذاتية لعبده هي المعلومات الوحيدة المتوفرة عن حياته بنفسه ويمكن العثور عليها في سلسلة من المقالات التي نشرها رضا في جريدته «المنار» عام 1905 بعد وقت قصير من وفاة عبده. قبيل وفاته، سأل رضا عبده بعض الأسئلة عن أصول عائلته وخلفيته التعليمية. ملاحظات السيرة الذاتية من عبده هي المعلومات الوحيدة المتوفرة عن حياته بنفسه التي يمكن العثور عليها

(89) Waldman, *Historical Narrative*, 15.

(90) Reynolds, *Interpreting the Self*, 242.

(91) Sholeh A. Quinn, *Historical Writing during the Reign of Shah "Abbas: Ideology, Imitation, and Legitimacy in Safavid Chronicles* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2000), 141–2.

(92) طاهر طناحي (م.)، مذكرات الإمام محمد عبده (القاهرة دار الهلال، د. ت).

في سلسلة المقالات التي نشرها رضا في جريدته «المنار» في 1905 بعد وقت قصير من وفاة عبده[93]. هذه المقالات توفر أول مسح شامل عن حياته وتتضمن معلومات مفيدة حذفها رضا من سيرته الذاتية اللاحقة، مثل مشاركته في الماسونية. تشكل هذه المقالات أيضًا أساس سيرة رضا الضخمة لمعلمه «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» الذي يتكون من ثلاثة مجلدات. يحتوي المجلد الأول على السيرة الفعلية - والقائمة على التوسع في المقالات الأولى عن السيرة الذاتية والتي نُشرت في المنار. يمكن العثور على مجموعة مختارة من الكتب والمقالات والرسائل التي صنفها عبده في المجلد الثاني، بينما يحوي المجلد الثالث مجموعة مختارة من المقالات الصحفية والقصائد والرسائل عن عبده[94].

السيرة التي خطها رضا هي بالتأكيد أهم وأقيم وأشمل مصدر للحصول على معلومات عن حياة عبده. فهي ليست مجرد تاريخ لعبده، ولكنها تشكل مجموعة من «التواريخ»، لأنها تضم مجموعة منتقاة من المذكرات ومرويات رفاقه وتلاميذه، بما في ذلك التعليقات التفصيلية لرضا نفسه. ومع هذا فيجب التعامل مع عمل رضا بحذر، كونه يفرض قراءته الخاصة على معلمه[95]. في المقدمة، يدعي رضا أنه أقرب تلاميذ عبده الذين وعدوا أستاذه بكتابة سيرته بعد وفاته[96]. علاقتهما الوثيقة تصوغ ادعاء رضا للخلافة الفكرية كوريث أستاذه. ورغم أن ادعائه ذاك متنازع فيه[97]، تمكن من وضع نفسه كسلطة بلا منازع تقريبًا في حياة وتعاليم عبده. الفترة الزمنية القصيرة التي عمل فيها عبده ورضا معًا تستخدم كدليل ضد وجود علاقة وثيقة بينهما، فرضا انتقل إلى

(93) محمد رشيد رضا، ملخص سيرة الأستاذ الامام، «المنار»، مجلد 8 (1905)، جزء 10: 379-400؛ جزء 11: 401-16؛ جزء 12: 453-65؛ جزء 13: 487-95؛ جزء 14: 534-52؛ جزء 15: 597-9.

(94) رضا، «تاريخ»، مجلد 1-3.

(95) طناحي، مذكرات عبده، 6-7.

(96) رضا، «تاريخ»، مجلد 1: 1-2.

(97) انظر:

Kedourie, Afghani and "Abduh, 6;

شلش، «سلسلة أعمال عبده»، 7-14؛

Haddad, "Les oeuvre de "Abduh", 197–222; Haddad, ""Abduh et ses lecteurs", 22–49.

القاهرة عام 1898، أي قبل سبع سنوات فقط من وفاة أستاذه. وعندما توفي عبده، لم يدعى رضا كعضو في لجنة من زملاء وتلاميذ عبده السابقين التي كانت مهمتها جمع كتابات عبده للنشر وتجميع سيرته[98]. فقط بسبب الظروف السياسية وموت معظم رفاق عبده يمكن لرضا أن يملأ ثغرة خلقت بسبب ذلك[99]. إن نشر المجلد الأول من سيرة رضا في 1931، بعد نشر المجلدين الثاني والثالث، يشير إلى أن رضا لا يمكنه إلا أن يتولى مكانةً تُمَكِّنه من كتابة سيرة كاملة إلا بعد وفاة معظم تلاميذ عبده وأصدقائه[100].

قبل نشر كتاب رضا لم يكتب أحد سيرة لعبده. ولكن الأربعينيات شهدت فجأة اهتمامًا مضطردًا به في مصر. منذ صعود الملك فاروق (1920-1965م) إلى سدة الحكم في مصر في 1936، بذلت جهود متجددة لإصلاح الأزهر الكائن في القاهرة وتحديثه، وهو أقدم وأعرق مؤسسة تعليمية للعلوم الدينية السنية. هذه الإصلاحات احتاجت لإيجاد نذير مسبق لتبريرها، وهو ما وجد في شخص عبده. ومن ثم كتبت السير بيد أتباع عبده مما أكد بشكل خاص على محاولاته لإحداث تغييرات في هذه المؤسسة خلال حياته. خرجت إلى النور ثلاث سير ذاتية مكتوبة آنذاك من منطلق الحاجة إلى استخدام هيبة عبده لدعم الإصلاحات في الأزهر. كتب عبد المنعم حمادة سيرة شاملة ثانية عن عبده[101] ويتبع أيضًا هدف رضا في دعم التزامه بإحياء السنة واستخدامه كنظير سابق للحركة السلفية. سيرتي عثمان أمين ومصطفى عبد الرازق ليستا كاملتين مثل سيرتي رضا وحمادة، وتركزان على وجه الخصوص على مسعى عبده لإصلاح الأزهر[102]. إن نشر عبد الرازق سيرته عندما أصبح عميدًا للأزهر في 1945 يوضح كيف استخدم شهرة عبده لصالح أجندته الخاصة[103]. السير الذاتية الثلاث تقبل عمل رضا،

(98) يقر رضا بمساعدة زملاء عبده مدى الحياة في تجميع سيرته من أجل زيادة موثوقيتها ومصداقيتها. انظر رضا، «تاريخ»، مجلد 1، 2.

(99) وفقًا لرضا، فقد نشر السيرة في وقت متأخر نوعًا ما، حيث شعر أن نشرها سيكون مناسبًا فقط بعد أن أنهى البريطانيون حكمهم الاستعماري لمصر. انظر المرجع نفسه، 4.

(100) Haddad, ""Abduh et ses lecteurs", 24–9.

(101) عبد المنعم حمادة، «الأستاذ الإمام محمد عبده» (القاهرة: المكتبة التجارية، 1945).

(102) عثمان أمين، «محمد عبده» (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1944).

(103) Haddad, ""Abduh et ses lecteurs", 41.

«تاريخ»، كنص نموذجي، وغالبًا ما تعيد إنتاج سرد رضا حرفيًا، مضيفين ملاحظاتهم وتفسيراتهم الخاصة له.

المصادر المهمة الأخرى للمعلومات عن حياة عبده هي مذكرات صديقه ويلفريد سكوين بلنت (1840-1922م) والقنصل البريطاني في مصر إيرل كرومر (1841-1917م)[104]. على العكس من كتاب سيرة عبده للمصريين، بلانت وكرومر، كلاهما دبلوماسيان بريطانيان من أنواع مختلفة، ينتميان إلى نفس الفئة العمرية لعبده وادَّعيا أنهما تربطهما به علاقة جيدة. كان عاشق العربية بلنت نصيرًا لاستقلال مصر ودول الشرق الأوسط الأخرى من الاحتلال الأجنبي. يقف كرومر سياسيًا على النقيض من بلنت مؤيدًا للمصالح الاستعمارية البريطانية في الشرق الأوسط وكحاكم لمصر، لكنه، مثل بلنت، أقام علاقة جيدة مع عبده. لكونهما غير مهتمين بتدعيم التزام عبده بالإسلام السني كمصلح ديني، فإن بلنت وكرومر يقدمان رؤى جيدة لنشاطات عبده السياسية وعلاقته الصعبة مع المؤسسة السياسية والدينية في مصر التي إما أهملها كُتاب سيرته أو حجبوها.

المجموعة الأكثر شمولًا من أعمال عبده أنجزها العالم المصري محمد عمارة (1931-2020م) وتضمنت كتاباته ومواد أخرى كالرسائل والمقالات الصحفية[105]. ولكن رغم ذلك فإن عمارة استبعد أعمال عبده المبكرة، مثل رسالته الصوفية «رسالة الواردات»[106] وتعليقه الفلسفي على الكتاب المدرسي من القرون الوسطى، شرح العقائد العضدية (لعضد الدين الإيجي)[107]. بالنسبة لعمارة، لم يؤلف عبده كلا

(104) Wilfrid S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*, 2nd edn (London: Fisher Unwin, 1907); Evelyn Baring, Earl of Cromer, *Modern Egypt*, vols 1–2 (London: Macmillan, 1908).

(105) محمد عمارة (م.)، «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، 5 مجلدات (بيروت: دار الشروق، 1972-3).

(106) محمد عبده، «رسالة الواردات: في نظرية المتكلمين الصوفية في الفلسفة الإلهية»، الطبعة الثانية (القاهرة: المنار، 1925).

(107) سليمان دنيا (م.)، «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين»، مجلد 1-2 (القاهرة: عيسى الحلبي البابي، 1958).

العملين بل كانا من تأليف أستاذه الأفغاني، ويقدم عمارة سببين رئيسين لعدم قدرة عبده على كتابة العملين، ولكنه عمل فقط ناسخًا يدون ملاحظات من جلسات تدريس الأفغاني. خلافًا لكتابات عبده الأخرى في ذلك الوقت، فإن «رسالة الواردات» ليست مكتوبة بالسجع. إضافة إلى هذا، تُظهر هذه الرسالة الصوفية إضافة إلى الشرح الكلامي الأكثر شمولًا فهمًا شاملًا للمناقشات الكلامية والفلسفية المختلفة والمعقدة في الإسلام. بالنسبة لطالب أزهري شاب مثل عبده، والذي تعلم مع الأفغاني لمدة أربع سنوات، كان من المستحيل إنتاج أعمال بهذه البصيرة والتعقيد، وفقًا لاقتراح عمارة[108]. وقد لوحظ نهج عمارة الأيديولوجي في تأطير السير في أماكن أخرى، وهو ما يضعف حججه الأسلوبية والفكرية ضد تأليف عبده[109]. ووفقًا لحداد، فإنه يتبع رضا من خلال استبعاد الأعمال المنسوبة إلى عبده التي تقوض تمسكه الواضح بمفاهيم العقيدة السنية الأرثوذكسية[110]. بالنسبة لعمارة، فإن كلا العملين يتعارض في العديد من النواحي العقدية مع كتابه الأخير «رسالة التوحيد». وبالنسبة له، لا يتأتى حل هذه التناقضات إلا بالتشكك في تأليف عبده[111].

إن التساؤل حول تأليف عبده لهذه الأعمال المبكرة مشروعٌ لعدد من الأسباب[112]، فلم يكن من غير الشائع آنذاك للأفغاني أن تلاميذه وزملاؤه لنشر مواده تحت أسمائهم. في القاهرة، أصبح عبده أحد «كاتبَيْه»[113] ونشرا مقالات تحتوي على أفكار الأفغاني ونقَّحها. وعندما تولى عبده دور الناطق بلسان الأفغاني في مقالاته الصحفية المبكرة،

(108) محمد عمارة، «المقدمة» في التعليقات على شرح العقائد العضدية، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (القاهرة: مطبعة الشروق الدولية، 2002)، 15-23.

(109) Rudi Matthee, "Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate", *International Journal of Middle East Studies* 21, no. 2 (1989): 156–9.

(110) حداد، «قراءة جديدة»، 68-9.

(111) عمارة، «المقدمة»، 16.

(112) Rotraud Wielandt, "Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times", in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 716–19.

(113) سليم عنحوري، «سحر هاروت» (دمشق: المطبعة الحنفية، 1885)، 180.

فليس من المستبعد أن يكون أيضًا كاتبًا له في جلسات التدريس الصوفية والفلسفية والكلامية. يشير المحرر الإيراني لأعمال الأفغاني الكاملة، هادي خسروشاهي (1938-2020م)، إلى رسالة أرسلها إليه الكاتب المصري الآخر للأفغاني، إبراهيم اللقاني، في 1874 معيدًا فيها نسخة من «رسالة الواردات» «إلى مؤلفها»[114]. يقدم هذا دليلًا كافيًا لخسروشاهي على أن الأفغاني هو مؤلف هذا العمل لإدراجه إياه في مجموعة من كتاباته. المزيد من الأدلة على تأليف الأفغاني وليس عبده للشرح الكلامي على العقائد العضدية هو إدراج كلمات فارسية والتي لم يكن عبده ليعرفها ولم يستخدمها أبدًا في كتاباته الأخرى[115].

من المؤكد أن عبده دوَّن ملاحظات من حلقات تدريس الأفغاني ونقَّح كتاباته. بهذا المعنى، فإن كلا العملين الأوليين يعدان تقييدًا لهما. إن المحاججة أن هذه الكتابات لا تحتوي على أفكار عبده الأصلية أو حتى وجهات نظره الكلامية مضلل، إذ تحتوي هذه الكتب على آراء صوفية وفلسفية وكلامية كانت مركزية في تشكيله الفكري توجهاته في الإصلاح الإسلامي، وكانت جزءًا من قناعاته في تلك الفترة من الحياة. توضح محاولة استبعاد هذه الأعمال من أعماله الكاملة كيف أصبحت صورة عبده كمصلح سلفي ملتزم بمفاهيم العقيدة السنية مقبولة على نطاق واسع لدرجة أن انغماسه في التصوف والفلسفة الإسلامية كان لابد من تفسير استحالته؛ لأنه يتعارض مع هذه الصورة. تتجاهل مثل هذه القراءة التقييدية لعبده ثقافة الالتباس الإسلامية، بمستوياتها المعرفية المختلفة وأنواعها الخطابية، التي ناور فيها عالِم مثل عبده حالًا كحال أسلافه مما قبل الحداثة بارتياح دون الاهتمام بالاتساق الفكري والتوافق مع التعريفات الضيقة للأرثوذكسية. عبده وافق على نسب هذه الأعمال إليه طوال حياته، وطلب من رضا أن ينشر «رسالة الواردات» في 1904، وادعى أنه مؤلف هذا العمل عندها. وبالمثل نشر الشرح الكلامي باسمه بعد وفاته، وهو ما يعطي دليلًا على إرادته الارتباط بهذه الأعمال والأفكار التي طرحوها،

(114) هادي خسروشاهي، «المقدمة» في «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني»، مجلد. 2، تحرير هادي خسروشاهي (طهران: المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 2000)، 9.

(115) عمارة، «المقدمة»، 16.

وهو ما أثار فزع رضا[116]. إن تقديم عبده الإرشادات ووضع الترتيبات لمنشوراتهم يشير أيضًا إلى شعوره بأنها لا تزال ذات صلة بعمله الفكري. إن العالم الذي أراد أن يبتعد إرثه الفكري عن المناحي الصوفية والفلسفية التي تميز هذه الأعمال لم يكن ليبحث عامدًا عن منشوراته. كذلك، فكما تشير المناقشة الإضافية في الكتاب، فإن المفاهيم والصور البيانية التي تظهر في تلك الأعمال المبكرة تعود أيضًا إلى الظهور ويعاد التعبير عنها في كتاباته الكلامية والاعتذارية في وقت لاحق من حياته.

مخطط الفصول

تتابع فصول هذا الكتاب المختلفة التسلسل الزمني لسيرة حياة محمد عبده، ويضع كل فصل أنشطته وكتاباته في سياق فترات مختلفة من حياته، ويقدم مناقشة تفصيلية للمخرجات الكتابية الرئيسة. يغطي الفصل الثاني تكوينه الفكري الأولي، من مواجهاته مع الأساليب التقليدية في التعليم في مدرسة المسجد بطنطا، ولاحقًا في الأزهر في القاهرة. لقد وجد في التصوف ملاذًا، ثم تحالف فيما بعد مع الأفغاني الذي منح ميوله الصوفية عمقًا فلسفيًّا. يتضمن هذا الفصل أيضًا مناقشة تفصيلية لكتابيه الأقدم، الرسالة الصوفية «رسالة الواردات» في الإلهام الصوفي والتعليق الفلسفي على كتاب «شرح العقائد العضدية». نوقش دخول عبده إلى الحياة العامة لمصر في سبعينيات القرن التاسع عشر في الفصل الثالث، وكونه غدا جزءًا من المثقفين الكوزموبوليتانيين الجدد في مصر من الذين أسهموا في ظهور الصحافة المصرية الناشئة، وناقشوا المفاهيم الحديثة للحضارة والتقدم والقومية والدستورية في دوائرهم وأعمالهم الصحفية. لقد أصبح عبده شخصية رئيسة في مصر في تشكيل الخطابات كرئيس تحرير جريدة الوقائع المصرية الحكومية، كما رصد الاستعماري المتزايد للقوى الأوروبية ودعم ثورة عرابي في 1881 والتي تحدت كل من الحكم الاستبدادي في مصر والتبعية الأجنبية. بعد فشل الثورة والاحتلال البريطاني للبلاد 1882، أُجبر عبده إلى المنفي.

(116) أضاف رضا إلى الطبعة الثانية من الرسالة مادة تعليمية سنية صاغها وغيّر عبده عنوانها ليشير إلى أن عبده بالكاد قدّم وجهات نظر فلسفة صوفية دون أن يتبناها. انظر حداد، «قراءة جديدة»، 68.

أما أنشطته في المنفى في باريس وبيروت فيغطيها الفصل الرابع، فقد التحق بمعلمه الأفغاني في باريس ونشر معه مجلة «العروة الوثقى» المناهضة لبريطانيا في 1884، وهي المجلة التي، رغم قصر عمرها، كان لها تأثير كبير في إعادة تصور الإسلام كإيديولوجيا مناهضة للإمبريالية وتحديد ملامح الوحدة الإسلامية. في 1885 انتقل عبده إلى بيروت وانخرط في أنشطة تعليمية مختلفة ومع مجموعة متنوعة من العلماء والمفكرين من طيف متنوع من الخلفيات الدينية والطائفية. في 1888، سُمح لعبده بالعودة إلى مصر. يوضح الفصل الخامس كيف عاد عبده إلى الحياة العامة في مصر وتولى أدوارًا مؤثرة مختلفة، عضوًا في مجلس الشورى والمجلس الإداري الذي نفذ الإصلاحات في الأزهر، وأخيرًا مفتيًا الديار المصرية. استخدم عبده هذه الأدوار السياسية والدينية والتعليمية العامة المختلفة لتقديم نوع جديد من العلماء الناشطين الذين يتعاملون مع الاحتياجات العملية للمجتمعات المسلمة الحديثة والدعمين الجهود للتي تقودها الدولة لإضفاء المؤسسية على الحياة الإسلامية العامة.

يتضمن الفصل السادس مناقشة للأعمال الرئيسية التي أنتجها عبده في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته: رسالة التوحيد، ومقالاته الصحفية الاعتذارية، وتفسيره القرآني «تفسير المنار»، التي نشرها مع رضا، والعمل الندر معرفته «تفسير جزء عم». هذه الأعمال عادةً ما تستخدم للإشارة إلى النهج السلفي لعبده أو تقديمه على أنه حداثي إسلامي سعى إلى التوفيق بين العقيدة السنية والحداثة. ورغم هذا، فإن المناقشة التفصيلية لها ستوضح كيفية جمعه لشتات تقاليد تراث فكري مختلفة تمامًا من أجل تضمين الإسلام عقائديًّا في العالم الحديث وليثبت لقرائها أنه يمكن للمرء أن يكون حداثيًّا ومسلمًا في آنٍ واحد -ليس بسبب التعريف التبسيطي للمفاهيم الحديثة داخل التراث الإسلامي، وإنما بسبب الرحابة المتأصلة في الفكر الإسلامي. تناقش الخاتمة بعد ذلك إرث عبده المتنازع عليه. كان على تلاميذه أن يتعاملوا مع التناقضات وعدم الاتساق والالتباس في موروثه الفكري. ففي عصر كان فيه مثل هذا الالتباس أقل تسامحًا، قرروا حلها بإزاحة الالتباس عن أفكاره ونقلها إلى اتجاهاتهم الخاصة.

* * *

لا يقصد هذا الكتاب بربط تسمية ما بعبده -الجديد أو القديم- لكنه يحاجج بأن وصفه بالسلفي، حتى مع اقترانه بلقب «الحداثي»، يثير ارتباطات مقيِّدة أكثر مما ينبغي. إذ يشير هذا إلى تتبع صارم للنص الديني وجهد لاستعادة إسلام مضفى عليه طابع جوهري كما كانت تمارسه الأجيال الأولى من المسلمين. فهو يستند إلى افتراض أن عبده يعتقد أن الإسلام البِكر -والوارد في مصادره الدينية وتجسده عبر الإسلام المبكر- يتوافق إلى حد ما مع القيم التي شكلت العالم الحديث في القرن التاسع عشر. كذلك فإن تلقيب عبده بالحداثي الإسلامي قاصر، إذ تزعم التسمية بالحداثية أنه إما كان مجرد متلقٍ سلبيٍّ للأفكار الحديثة التي سعى إلى إدماجها في نظرة إسلامية للعالم، أو أنه ترجم النماذج الفكرية الحديثة إلى فهم مُجوهَر للإسلام. إلا أن عبده كان رغم ذلك مفكرًا أكثر تعقيدًا. لا ينكر هذا الكتاب كون التحديات الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية التي واجهها عبده وجيله من الإصلاحيين المسلمين مستجدة، وهو ما تطلب مقاربات مبتكرة وإبداعية لتوطين النماذج الفكرية الحديثة في الإسلام. إذ إنه رغم هذا كان على علم أنه لا يمكن توطين حداثة أصلية في المجتمعات الإسلامية بالنصية الصارمة أو الحنين إلى الماضي. لخلق حداثة إسلامية بديلة، كان لا بد من حشد الطيف الغني والمتنوع للتراث الفكري لإسلام ما قبل الحداثة وجمع شتاته. كان هذا تراثا فكريًّا طور استراتيجيات لإدارة التناقضات، والتعامل مع عدم الاتساق والتعايش مع الالتباس، وبالتالي سمح بالاستباحة الانتقائية وإعادة تفسير تراثه وتعبيراته متعددة الأوجه في زي مصطلحات مختلفة، وذلك بالاعتماد على من يسعى إلى مخاطبته. ومن خلال إعادة اكتشاف أوجه هذا التراث والجمع بينها بنجاح -يقترح عبده- سيتهيؤ المسلمون ثقافيًّا وفكريًّا لإيجاد مكانهم في العالم الحديث. جهوده لتحقيق هذا التوليف تحتوي على تناقضاته وعدم اتساقه والتباسه، كما يوضحه هذا الكتاب بنفس المقدار.