خصومة حركة الإصلاح الدينيّ: الشيخ مصطفى صبري نموذجاً

حسام جزماتي

دأبت الكتاباتُ التي تناولتْ تأريخَ حركة الإصلاح الدينيّ الإسلامي، كما تجلّت في أبرز محاولاتها في العصر الحديث على يد الشيخ محمد عبده وأستاذه الأفغاني، على تكرار إشاراتٍ مبهمةٍ عن «مشايخَ جامدين» نُسب إليهم التشكيكُ في ذلك الإصلاح والوقوفُ في وجه ممثّليه داخل الأزهر وخارجه. وظلّت ملامحُ هؤلاء الخصوم غامضةً مع انحياز الثقافة العربيّة العالمة، التي تحاول أن تكون حداثيّةً وعلمانيّةً و«عقلانيّةً،» إلى تأييد حركة الإصلاح الإسلاميّ، على تباينٍ في درجة الاتفاق معها أو الاختلاف في «التفاصيل.» وإذ ساد في المدوّنة الثقافيّة العربيّة الحديثة الربطُ بين الحاجة إلى الإصلاح الدينيّ ومشروع «النهضة» في أمةٍ متخلّفة، فقد ارتقى أمرُ هذا الإصلاح إلى مصاف الأمور الملحّة، التي يؤدّي التشديدُ في الطلب عليها إلى نفض اليد عن دراسة خصومها وقراءة سياقاتهم.

وحتى عندما اصطدمتْ هذه الثقافةُ بـ «الارتداد» عن مشروع الإصلاح ومقولاته، لصالح أصوليّاتٍ إسلاميّةٍ وثقافيّةٍ مختلفة، فإنها لم تفكّر في الالتفات إلى الآباء المبكّرين لذلك «الارتداد،» والتمعّن في خطابهم، وفي الأسباب التي جعلتْ من هذا الخطاب مرجعًا خلفيّاً لكثيرٍ من القواعد المحافظة والحركيّة الإسلاميّة. ونقصد هنا الأسبابَ الكامنةَ في هذا الخطاب، لا الخارجةَ عنه؛ فقد قيل الكثيرُ عن أسباب «المدّ الدينيّ،» سواء من جهة إخفاق مشروع التحديث العربيّ، أو انسداد الأفق السياسيّ والاقتصاديّ،... إلخ.

في ما يلي محاولةٌ أوّليةٌ لقراءة واحد من رموز هذا التيّار، الشيخ مصطفى صبري التوقادي، وهو أحدُ أواخر مَنْ تولّوْا منصبَ «شيخ الإسلام»[1] في الدولة العثمانيّة، في أوائل القرن العشرين.

❖ ❖ ❖

وُلد مصطفى صبري في بلدة توقاد في ولاية سيواس في الأناضول، لأبوين تركيّيْن، عام ١٨٦٩. حفظ القرآنَ الكريم قبل أن يتجاوز العاشرة، ثم درس في قيصريّة، وأكمل دراستَه في الآستانة، حيث تزوّج من ابنة أستاذه. وبعد أن تخرّج بسرعة ونال درجة العالميّة، بدأ التدريسَ في جامع السلطان محمد الفاتح وهو لم يتجاوز الثانية والعشرين. وبعد عدة سنوات عُيّن مدرِّسًا للتفسير في مدرسة الواعظين وكليّة الإلهيّات بجامعة الآستانة. كما درس الحديثَ في مدرستَي المتخصّصين والمدرسة السليمانيّة. وفي عام ١٨٩٨ اختير ليكون أحدَ أعضاء «درس الحضور» (وهو تقليدٌ سنّه السلاطينُ العثمانيّون منذ القرن الثامن عشر، ويقضي بقيام عالمٍ إسلاميّ كبير باستعراض مباحث شرعيّة، بوجود السلطان وفي قصره، وحالما ينتهي من عرض المسألة تبدأ المناقشة من قِبل الشيوخ الحاضرين). ونتيجةً لذلك لفت صبري انتباهَ السلطان عبد الحميد الثاني، فعيّنه أمينًا على مكتبته الخاصّة، ثم عضوًا في لجنة تدقيق المؤلّفات الشرعيّة، قبل أن يشاركَ في تأسيس «الجمعيّة العلميّة الإسلاميّة» عام ١٩٠٨، ويُنتخبَ رئيسًا لها، ويرأسَ تحريرَ مجلّتها، **بيانُ الحقّ**، لعدة سنوات.

بدأ الشيخ صبري نشاطَه السياسيّ في الدولة العثمانيّة في العام نفسه، إذ انتُخب عضوًا في البرلمان العثمانيّ عن بلدته توقاد. وهناك بدأ صدامَه برجال «جمعية الاتّحاد والترقّي» التي رأى أنها تسلّخ تركيا عن هويّتها العثمانيّة، لتسير بها في طريق القوميّة والتغريب. واشترك مع عدد من النوّاب في تأسيس حزب «الحريّة والائتلاف» لمناهضة الاتحاديين، واختير نائبًا لرئيسه. وإثر انقلاب الاتحاديين عام ١٩١٣ وإقدامِهم على حلّ البرلمان والسعي إلى القبض على معارضيهم، لجأ صبري إلى

١ ـ استقرّت رتبةُ «مشيخة الإسلام» في السلطنة العثمانيّة منذ أوائل القرن السادس عشر. وكان شيخُ الإسلام بمثابة المفتي العامّ، كما جرت العادةُ على أن يؤخذ رأيُه في المسائل السياسيّة المهمّة. ومنذ بداية القرن التاسع عشر أخذ شيوخُ الإسلام يولون الشؤونَ السياسيّة قسطًا وافرًا من اهتمامهم. وبعد الإصلاحات الإداريّة العثمانيّة منتصفَ هذا القرن، أصبح شيخُ الإسلام وزيرًا يبقى في منصبه مادامت الوزارةُ التي هو عضوٌ فيها باقيةً في الحكم، غير أنه لا يعيَّن من قبل الصدر الأعظم (رئيسِ الوزراء) بل يَصدر الأمرُ السلطانيُّ بتسميته.

لم تفكّر الثقافة العربية «العقلانيّة» في الالتفات إلى الآباء المبكّرين لـ «الارتداد» عن مشـــروع الإصلاح الدينيّ ومقولاته.

مصـر للمـرة الأولى، حـيث عـارض سـعيَ زمـلائه العـرب في المجلس وفي الحزب لعقد مؤتمر يَحْضره العربُ فقط ويُعِدّ لانفصال البلاد العربيّة عن السلطنة العثمانيّة.

وبعد انتقالات عديدة استقرّ المقامُ بصبري في العاصمة الرومانيّة بوخارست، حتى دخلتْها الجيوشُ الألمانيّةُ والتركيّةُ أثناء الحرب العالميّة الأولى، فقُبض عليه وأُرسل إلى الآستانة، حيث نُفي ووُضع تحت الإقامة الجبريّة في الأناضول. ولما ألغي قرارُ الإقامة بانتهاء الحرب، عاد إلى العاصمة ليمارس نشاطَه السياسيّ إثر التأسيس الثاني لحزبه. وهنا تولّى منصبَ شيخ الإسلام في حكومات متعدّدة وقصيرة شكّلها هذا الحزب. ولم تتجاوز المدّة التي قضاها في هذه الرتبة عامًا واحدًا، في أربع وزارات مختلفة، إلى أن عُيّن أخيرًا عضوًا مدى الحياة في مجلس الأعيان العثمانيّ.[١]

غير أنّ نُذُرَ التراجيديا لم تكن قد تجمّعتْ بعد. فعندما شارك الشيخ في إحدى الوزارات في منتصف عام ١٩١٩، عارض ثقةَ السلطان محمد وحيد الدين بالقائد العسكريّ مصطفى كمال، واعتبره استمرارًا لسياسة الاتحاديين في التغريب والطورانيّة. وظلّ صبري يعلن آراءه من كلّ المنابر التي استطاع الحديثَ فيها حتى دخلت القواتُ الكماليّةُ الآستانة، فخرج منها بشكلٍ نهائيّ عام ١٩٢٢.

❖ ❖ ❖

خرج الشيخُ مطارَدًا، إذنْ. ثم لحقتْ به قراراتُ إسقاط الجنسيّة والمنع من دخول البلاد التركيّة. وكان أيضًا يعاني الفقرَ: «سافرتُ، وعندي أسْرتي المكوّنةُ من بضع عشرة نسمة، وبينها نسوةٌ وصِبْية، في الدرجة الثالثة التي حملتنا من الآستانة إلى الإسكندريّة. وقد حصلتُ على الثمن الذي وفى بنَوْلِ [تذكرة] تلك الدرجة ببيع كتبي.»[٢] وقد كان يظنّ أنه وصل إلى «بلاد العرب التي جاء نورُ الإسلام إلينا منهم،»[٣] فإذا به يُستقبل بالاستنكار والعداء اللذيْن لم يألفْهما في تركيا نفسها. فقد كانت سمعةُ صبري قد سبقتْه إلى مصر وكانت وبالاً عليه، إذ كان الرأيُ العامُّ المتابعُ مفتونًا بالقائد التركيّ اللامع [مصطفى كمال]، مؤيِّدًا لإجراءاته الراديكاليّة في سبيل تقدّم شعوب الشرق بأيّ ثمن: «ولقد لقينا في مصر من المقابلة الناشئة من سوء تأدّبهم ما لم نلقَ جزءًا من آلاف أجزائه في الآستانة... ولم يَصِحْ أحدٌ في وجهي، حتى يوم دخلتُ مصرَ، بأنّي خائن، ولم يَرْمِ علينا الكساحةَ والطماطمَ أحدٌ في غير مصر.»[٤]

بدأ صبري كتابةَ المقالات في الجرائد المصرية المعروفة كـ **الأهرام** و**المقطّم**، يبيّن فيها وجهةَ نظره في الحكم الكماليّ، ويحذّر المصريين والعربَ من الإعجاب به، ويوضح سعيَ أتاتورك إلى بعث الروح القوميّة الطورانيّة في تركيا وسلخِها عن محيطها الإسلاميّ. لكنْ عبثًا كان تنبيهُه المصريين إلى أنهم لا يقدّرون «ما جرى علينا وعلى بلادنا من بعيد حقّ قدره،»[٥] إذ توالت الردودُ القاسيةُ على مقالاته، والرسائلُ الواردةُ إلى الفندق الذي أقام فيه تطالبه بالخروج من مصر. فاضطرّ إلى الرحيل فعلاً، بعيدًا عن «العماية المصريّة،»[٦] ليكتبَ من بيروت كتابَه الأول باللغة العربية، **النكيرُ على منكِري النعمة من الدين والخلافة والأمّة** (١٩٢٤)،

١ ـ عن حياة مصطفى صبري، أنظر: د. مفرح بن سليمان القوسي، **الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد** (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٦٣ ـ ٨٦. وراجعْ مقدّم كتاب صبري: **النكير على منكِري النعمة من الدين والخلافة والأمّة**، صحّحه وعلّق عليه حسن السماحي سويدان (بيروت: دار القادري، ١٩٩١م)، ص ج.

٢ ـ مصطفى صبري، **النكير**، ص ١١٠.

٣ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ط ٢، ٤ أجزاء، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ١/٢٣.

٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ مصطفى صبري، **النكير**، ص ١١٠، ١١٩، ٣٧.

خصومة حركة الإصلاح الديني: الشيخ مصطفى صبري نموذجا

وضمّنه أبحاثَه ومناظراتِه في هذه المسائل، مدلّلاً على مجاهرة الكماليين بالخروج عن سلطان الدين، وتواطئهم في ذلك مع الإنكليز. وبينما كان الكتاب في المطبعة، أصدرتْ حكومةُ مصطفى كمال قرارَها الشهير بإلغاء الخلافة، فأسرع صبري إلى إضافة ذلك الحدث إلى كتابه، إثباتًا لمخالفيه على صحّة ما ذهب إليه في مقالاته وفي كتابه هذا.[1]

غير أنه لا بدّ من مصر وإنْ طال السفر. فبعد أن غادر الشيخ بيروت، سافر إلى اليونان، فأقام في تراكيا الغربية حيث تقطن أقليّةٌ تركيّةٌ مسلمة. وهناك أصدر جريدة **يارين** (الغد) تفاؤلاً بغدٍ إسلاميّ لتركيا التي كانت توغل في العلمانيّة. وإثر تقاربٍ تركيّ ـ يونانيّ، صدر الأمرُ بإيقاف الجريدة، فأخذ صبري بالبحث عن منفًى جديد. وفي عام ١٩٣٢ حطّ رحالَه في القاهرة، فكانت تلك هي المرةَ الأخيرةَ، إذ سيقضي ما تبقّى من حياته (توفّي سنة ١٩٥٤) في مصر، ويشارك في سجالاتها الدينيّة والصحفيّة. وهناك سيعارض الإصلاحَ الإسلاميّ باطّرادٍ يزداد عامًا بعد عام.

❖ ❖ ❖

كان العالَمُ الذي قدِم منه الشيخُ واضحَ المعالم، وإنْ كان قاسيًا. ففي طرفٍ، كان علماءُ الإسلام والشيوخ والتقليديون والسلطنة. وفي طرفٍ آخر كان الحكمُ الذي يبغي التفلّتَ من الدين، ثم محاربةَ رموزه وسماته طمعًا في اللحاق بالغرب الذي بدا تقدّمُه جليّاً للعيان. وفي عالمٍ كهذا كان «الجهادُ» السياسيّ هو السبيل، فوجد الشيخُ مُعسكرَه بسهولة. فالحال أنّ النخَبَ العلمانيّة التركيّة لم تنشئ أو تَدْعم صيغتَها لإسلامٍ «مستنيرٍ» يأتي من **قلب** المؤسّسة الدينيّة ومن صلب خطابها. أما في مصر النصف الأول من القرن العشرين، فقد كانت دعوةُ الإصلاح الدينيّ التي ارتبطتْ باسم الشيخ محمد عبده حاضرةً بقوة. ومن هنا بدأ صبري يتلمّس طريقَه إلى عدائها.

فمنذ أول قدومه إلى القاهرة شرع في تأليف كتابٍ صدر في العام ١٩٣٢ بعنوان: **مسألة ترجمة القرآن**. وسببُ تأليفه أنّ الكماليين لمّا بدّلوا الأحرفَ التركيّة إلى لاتينيّة، ومنعوا الكتابةَ والأذانَ بالعربيّة، أرادوا أن يترجموا القرآنَ إلى التركيّة لكي يُقرأ بها في الصلاة، إمعانًا منهم في تخليص الثقافة التركيّة من أيّ ارتباطٍ بالفضاء العربيّ. وأثناء إيضاح الشيخ لجواز ترجمة معاني القرآن، مع بطلان العبادات إنْ لم يُقرأ القرآنُ فيها بالعربيّة حصرًا، اضطرّ إلى مساجلة اثنَين من أبرز تلامذة عبده، وهما محمد فريد وجدي، رئيس تحرير مجلة **نور الإسلام**، والشيخ محمد مصطفى المراغي، شيخُ الأزهر، اللذان أجازا الصلاةَ بالتركيّة والفارسيّة وسواهما.

غير أنه كان لا يزال إلى تلك اللحظة يكنّ احترامًا كبيرًا للأفغاني وعبده. ففي كتابه اللاحق، **موقف البشر تحت سلطان القدر** (١٩٣٣)، يقرّ بالأسبقيّة للأفغاني.[2] كما ينقل صفحات عديدة من **رسالة التوحيد** التي كتبها «الشيخُ العبقريّ»[3] محمد عبده، رغم أنه يستهجن ميلَه إلى المعتزلة في فهم الجبر والاختيار، وهو الإمامُ «المشتهرُ بقوة العقل ودقّة الفهم.»[4] ومع أنه رأى نفسَه في غنًى عن مناقشة المعتزلة «بعد أن أفنى مشايخُهم الدهرَ،»[5] إلا أنه أبدى تفهّمًا نسبيّاً لمن يريد أن يميل في مسألة أفعال العباد إلى الاعتزال «لحثّ المسلمين على السعي والعمل والتقدّم،»[6] مصرّاً في الوقت نفسه على نصرة المذهب الأشعريّ الذي يعتبره الوسطَ بين المعتزلة والجبريّة: «فالمعتزلة يعتبرون الإنسانَ... خالقًا لأفعاله، والجبريّة لا يرون أيّ علاقةٍ بأفعاله...»[7] غير أنّ تأييده في هذا الكتاب لنظريّة

١ ـ مصطفى صبري، **النكير**، ص ١٢٢.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ مصطفى صبري، **موقف البشر تحت سلطان القدر** (القاهرة: المطبعة السلفيّة، ١٣٥٢هـ)، ص ٢٥، ٣٣، ٣٩.

٥ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ٣/٣٠.

٦ ـ ٧ ـ مصطفى صبري، **موقف البشر**، ص ٢٤، ١٦٠.

يرى مصطفى صبري أنّ محاولات عبده والأفغاني لأن يلعبا في الإسلام دورَ لوثر وكلفن قد أدّت إلى «مساعدة الإلحاد المقنّع بالنهوض والتجديد.»

الكسب الأشعريّة جَرّ عليه خلافًا مع أقرب الناس إليه، الشيخ محمد زاهد الكوثري (١٨٧٩ ـ ١٩٥١)، وكان وكيلاً للمشيخة الإسلاميّة في السلطنة العثمانيّة، وهاجر من تركيا عام ١٩٢٢، فتنقّل بين مصر وسوريا إلى أن استقرّ في القاهرة.[١] فقد رأى الكوثري أنّ «الأستاذ المجاهد،» حين لم ينجحْ في دعوته بين الأمة، «حَكَمَ حكمًا عاطفيّاً بأنّ الناس مجبورون لا مخيّرون، وبهذه الحالة النفسيّة حلّ بمصر.»[٢]

وبعد كتاب صغير بعنوان: **قولي في المرأة ومقارنتُه بأقوال مقلّدة الغرب** (١٩٣٥)، وهو في الأصل مجموعةُ مقالات ظهرتْ في مجلة **الفتح** الإسلاميّة المصريّة، وناقش فيه مسائلَ الحجاب والسفور وتعدّد الزوجات، ولا سيّما كتابات قاسم أمين، أخذ الشيخ بكتابة كتابه الشهير، الكبير والأخير، الذي حَشَدَ فيه كلَّ سجالاته ضدّ حركة الإصلاح الإسلاميّ والكتابات «العصريّة» في مصر: **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين** (١٩٥٠).

❖ ❖ ❖

يقع الكتابُ في أربعة مجلّدات تضمّ أكثرَ من ألفيْ صفحة. وهو برأي أحد الفاعلين الإسلاميين المعاصرين كتابٌ «شامخ،»[٣] بل «لم يؤلَّفْ مثلُه في هذا العصر،»[٤] على حدّ تعبير د. محمد سعيد رمضان البوطي، الأستاذ في كليّة الشريعة بجامعة دمشق، والذي يستند في نقده الحادّ لرموز الإصلاح الإسلاميّ إلى كتاب صبري نفسه.[٥] وكذلك هو رأيُ الدكتور محمد محمد حسين (١٩١٢ ـ ١٩٨٢)، صاحب كتاب **الاتجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر**، والشهير بالتشكيك في نوايا رجال الإصلاح الإسلاميّ والتحذيرِ من خطر «الغزو الثقافيّ»[٦] الذي يحملونه.

وعن سبب تأليف هذا الكتاب ووظيفته يقول الشيخ صبري: «درستُ فيه جلَّ ما يحتاج المسلمُ المتعلّمُ إلى معرفته لوقاية عقيدته الدينيّة من الزيغ العصريّ الذي أزدادُ ـ مع ازدياد أيّام حياتي بمصر ـ وقوفًا عليه، وعلى أنه مرضٌ من الأمراض السريّة المزمنة في كثير من المتعلّمين، لا المثقفين الثقافةَ الغربيّةَ فقط. بل إنّ لهذا المرض عدوى إلى بعض الموظّفين بوظائف علماء الدين أيضًا؛ حتى إنّي وجدتُ في نفس بعض المعنونين بالمصلح فسادًا، والقائمين للدفاع عن الدين إلحادًا.»[٧] ولمّا حالت أزمةُ الورق أثناء الحرب العالميّة الثانية دون نشر الكتاب، ورأى مؤلّفُه ضرورةَ نشر بعض فصوله، استلّ منه البابَ الثالثَ وأراد نشرَه مستقلاً في كتاب بعنوان: **القولُ الفصلُ بين الذين يؤمنون بالغيْب والذين لا يؤمنون** (١٩٤٢). ويروي أحدُ تلامذة الشيخ الأتراك أنه لم يستطع تحمّلَ تكاليف طباعة هذا الجزء أيضًا، فاستعان هذا التلميذُ بالشيخ حسن البنّا، الذي كان يتردّد بشكل

١ ـ من مقدمة كتاب محمد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري** (القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٢ ـ محمد زاهد الكوثري، **الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار** (القاهرة: د.ن، ١٣٧٠هـ)، ص ٣.

٣ ـ د.محمد سعيد رمضان البوطي، **كبرى اليقينيّات الكونيّة: وجودُ الخالق ووظيفةُ المخلوق** (دمشق: دار الفكر، ط ٨، ١٩٨٢)، ص ٨٤.

٤ ـ المرجع السابق، ص ٨٥ هامش.

٥ ـ المرجع السابق، ص ٢٢١ ـ ٢٣٤.

٦ ـ د. محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر** (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط ٧ ، جزءان، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ٣٤٣/٢ وما بعدها. وللمؤلّف كتبٌ أخرى في الاتجاه نفسه، ككتاب **حصونُنا مهدّدةٌ من داخلها**، وكتاب **الإسلامُ والحضارةُ الغربيّة** الذي يستعرض الانتقادات التي وجّهها مصطفى صبري ـ وآخرون ـ إلى رجال حركة الإصلاح الإسلاميّ.

٧ ـ مصطفى صبري، **القولُ الفصلُ بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون: مختصرُ موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين ورسُلِه** (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٦)، ص ٣.

خصومة حركة الإصلاح الدينيّ: الشيخ مصطفى صبري نموذجاً

مستمرّ على منزل صبري، فبادر إلى تغطية جزءٍ من نفقات الطباعة بشراء مئتيْ نسخة مقدّمًا من الكتاب.[1] وربما لا تشير هذه الخطوة إلى اتفاق البنّا مع كلّ ما جاء في الكتاب، بقدْر ما تحيل على التوفيقيّة العالية التي اشتُهر بها.[2] فضلاً عن أنّ هذا الجزء يُعنى أساسًا بإثبات مسائل النبوّة والمعجزات، وهو البابُ الثالثُ من الكتاب الأصل الذي يضمّ مقدّمةً طويلة وأبوابًا أربعة.

في المقدّمة التي احتلّت المجلّدَ الأولَ من الكتاب، يوضح صبري أنّ دافعه إلى تأليفه أنه، لمّا هاجر إلى مصر هربًا من «مجاهدة الملاحدة،» فوجئ بالمصريين الذين رآهم «توغّلوا في تقليد الغرب وسابقوا التركَ في الافتتان به. والانقلاب الثائر في تركيا حصل عندهم في شكلٍ هادئ ومن طريق التأثّر والتجديد في الأزهر.»[3] وإنما هذا، في رأيه، من آثار الشيخ محمد عبده الذي، حين أراد النهوضَ بالأزهر، «حارب علماءه القدماءَ، وفضّ المسلمين، وخصّيصًا الشباب المتعلّمين، من حولهم...»[4] ولعلّه إذ أراد، وشيخَه الأفغاني، «أن يلعبا في الإسلام دورَ لوتر وكلڤين، زعيمَي البروتستانت في المسيحيّة،» لم ينجحا في ذلك، بل «اقتصر سعيُهما على مساعدة الإلحاد المقنَّع بالنهوض والتجديد.»[5] وفي رأي صبري فإنّ كلّ هذه المحاولات «يتظاهر أصحابُها بالخروج على الجمود في الإسلام طلبًا للسهولة والمصلحة والتجديد في ناحية العمل، لكنّ الحقيقة أنهم خارجون على الإسلام نفسه.»[6]

ولئن اقتنع البعضُ أنّ الأولويّة يجب أن تنصبّ الآن على السعي إلى الاستقلال والتخلّص من تحكّم الدول الكبرى، فإنّ صبري لا يرى قيمةً كبيرةً لهذا الاستقلال إنْ لم يترافقْ مع مفاصلةٍ ثقافيّةٍ تُخْرج الشرقيين من الآثار التي تركتْها فيهم ثقافاتُ المستعمِرين: «فيا خسارةَ البلاد التي تسعى للتخلّص من استعمار الإنجليز، وأفظعُ الاستعمار الغربيّ الذي أفسد الدينَ والأخلاقَ ـ ولا شكّ في مجيء هذا الفساد مع الإنجليز ـ مخيِّمٌ في عقول مثقّفيها!»

ويَذْكر المؤلّفُ المناظرةَ الشهيرةَ بين عبده وفرح أنطون، فيرى أنّ عبده «لم يَكْسب القضيّة لحساب الإسلام،» بدليل تراجع الالتزام الإسلاميّ وتقدُّم أفكار أنطون. ويرجو أن يكون كتابُه «استئنافًا لتلك المناقشة.»[7] ويبدأ مناقشتَه بإثبات وجود الله، إذ يرى تزعزعًا في مسائل الإيمان وانتشارًا للإلحاد بعد «سقوط العقل،» مشيرًا بذلك إلى تراجع المنطق الصوريّ الذي يعتمده علمُ الكلام الإسلاميّ في إثبات الخالق؛ إذ لم تقتصر نكبةُ «العقل» على نزوله عن صدارته في الحجاج عن الأديان، بل تأثّرتْ بها الفلسفةُ نفسُها: «فاستُخِفَّ أولاً بفلسفةِ ما وراء الطبيعة، القريبةِ الصلة بالدين، ثم استُخِفَّ بالفلسفة مطلقًا، فلم تُعتدَّ من العلوم وحُرِّفَ اسمُ العلم عن مسمّاه واحتُكر في ما لا يستحقّه.»[8] وهو هنا يَقْصد انتشارَ المذهب التجريبيّ كأرضيّةٍ يحاكِمُ المثقفون المسلمون قضايا الغيب في دينهم على أساسها. كما ينتقد الفلسفةَ الوضعيّة (يسمّيها: الإثباتيّة) التي نشأتْ على أرضيّةِ أنْ لا حقيقةَ خارج الحسّ والتجربة. ورغم أنه يعترف بما قدّمته التجريبيّةُ من منافعَ في «أمور الدنيا» عند الغربيين، لأنهم وعلماءهم «دنيويّون قبل كلّ شيء وعمليّون،»[9] فإنّ إثبات وجود

١ ـ القوسي، مصدر مذكور، ص ٦٧٠ ـ ٦٧١.

٢ ـ في إشارة نادرة إلى جماعة الإخوان المسلمين، يرى صبري أنه كان على هذه الجماعة، «الحاصلة على قوة واسعة دينيّة وشعبيّة لا يُستهان بها،» أن لا تحارب الحكومة، بل أن تسعى إلى الإصلاح المنشود «من طريق النجاح في الانتخاب والحصول على الكثرة البرلمانيّة.» مصطفى صبري، **موقف العقل**، ٤/٢٩٠، هامش.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ١/٢٣، ١/٥٧، ١/١٤٤، ١/١٥.

٧ ـ المرجع السابق ١٨٤/ هامش.

٨ ـ ٩ ـ المرجع السابق، ٢/٢٠، ٢/١٠٨.

استدعاءُ كتابات مصطفى صبري أمرٌ مطلوب لتحليل جانب من السياق الأركيولوجيّ لمستويات الخطاب التقليديّ والحركيّ الإسلاميّ الراهن.

الله لا يمكن أن يستند إلى الأدلّة التجريبيّة، لكون الله متعاليًا عن متناول التجربة. وإذ كان الفلاسفة الغربيّون، ولا سيّما كانط وهيغل، قد شكّكوا في قدرة العقل على التقرير في المسائل الإيمانيّة، فلأنهم كانوا يسعوْن إلى الحفاظ على عقائدهم المسيحيّة التي لا تنسجم مع العقل: «فالدين منبوذُ العقل عند ملاحدتهم، والعقلُ منبوذُ الدين ومبغوضُه عند متديّنيهم، في حين أنّ الدينَ والعقلَ متساندان في الإسلام، لكنّ جيلَ المتتلمذين على الغرب في غفلةٍ عن هذا.»[١]

وعلى أرضيّة المنطق يخصّص الشيخ الجزءَ الثاني من كتابه لمناقشة آراء الفلسفات الماديّة والحسّيّة الحديثة لدى فلاسفتها الغربيين، فيردّ على هيوم ولوك وكانط، في تطويرٍ وإغناءٍ لعلم الكلام الإسلاميّ في العصر الحديث.[٢] ويرى أنّ الرأي العامّ الثقافيّ في مصر قد أخطأ «في تلقّي رجلين من أقطاب الفلسفة الغربيّة، وهما ديكارت الفرنسيّ وكانت الألمانيّ؛ ومعنى هذا أنّ فلسفتهما، أو بالأصحّ أنّ فهمَ المثقف المصريّ لفلسفتهما، كان من أهمّ أسباب ضلاله في فهم موقف الدين من العقل والعلم.»[٣] ومن هنا جاء قولُ عبده إنّ كلّ ما قيل في إبطال التسلسل محضُ أوهام، وتحدّيه لشيوخ الأزهر أن يستطيعوا إثباتَ وجود الله بالأدلّة الفلسفيّة. لكنّ صبري، الذي يعتمد مبدأ العلّيّة المعروفَ في علم أصول الدين، يخصّص صفحاتٍ طويلةً من كتابه لإثبات استحالة التسلسل، خلاصتُها أنّ تجويزَ التسلسل يؤدّي إلى نفي الوجود.[٤]

كما يخوض نقاشاتٍ عديدةً مع فهم مدرسة عبده للنبوّة، وميلِها إلى تأويلها بالعبقريّة، وإلى تقديم تفسيراتٍ عقليّةٍ للمعجزات تنحو ضمنيّاً إلى إنكارها: بدءًا من تعريف عبده للنبوّة تعريفًا لا يرِد فيه ذكرُ شيءٍ عن الوحي أو الغيب، مرورًا بمقالاتٍ وكتبٍ لمحمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدي ومحمد حسين هيكل... وهنا استغلّ الشيخُ الفرصةَ لإيراد ردود طويلة لم تتّسع لها صفحاتُ المجلات لكونه كان يكتب بخلاف الاتجاه السائد، الذي أراد تقريبَ الغيبيّات من الأفهام بتقديم تفسيراتٍ لها هي أشبهُ بالاعتذار عن وجودها في متن النصّ الدينيّ. ولا يستثني من هؤلاء سوى عبّاس محمود العقّاد، الذي فضلاً عن عدم تورّطه في «أمثال هذه السخافات التي تورَّطَ فيها غيرُه من دعاة العبقريّة،»[٥] رغم عنونة كتابه بـ **عبقريّة محمّد**، إلاّ أنّه أحسن في الدفاع عن الإسلام ونبيّه.

ويَخْتم صبري كتابَه بنقد الدعوات العلمانيّة التي يرى فيها «ثورةً حكوميّةً على دين الشعب،»[٦] في حين أنّ العادة أن تكون الثوراتُ من الشعب على الحكومة. وهو يكرّر هنا عدمَ تفرقته بين الحكم الأجنبيّ والحكومة المرتدّة عن الإسلام، بل إنّ الحكم المرتدّ «أبعدُ عن الإسلام من غيره وأشدُّ، وتأثيره الضارّ في دين الأمة أكثرُ، من حيث إنّ الحكومة الأجنبيّة لا تتدخّل في شؤون الشعب الدينيّة وتتركُ لهم جماعةً فيما بينهم تتولّى الفصلَ في تلك الشؤون.»[٧] ومع ذلك فإنه لا يرى إصلاحَ الحكومة بالسيف لأنّ شنّ «الحرب الأهليّة» ضدّ الحكومات أمرٌ «لا يجترئ عليه عاقلٌ» بعد أن صار القولُ في البلاد للجيش «الذي استحال من جيش الدولة إلى جيش الحزب»[٨] ـ وهو هنا يقرأ من التجربة في تركيا ما كانت البلادُ العربيّةُ لم تعرفْه بعد!

---

١ ـ المرجع السابق، ٩٢/٢.

٢ ـ د. محمد عادل شريح، **ثقافة في الأسر: نحو تفكيك المقولات النهضويّة العربيّة** (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٢٨٤.

٣ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ٢١١/٢.

٤ ـ شريح، مصدر مذكور، ٢٩٢.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ١١/٤، ٢٨١/٤، ٢٨٤/٤.

٨ ـ المرجع السابق، ٢٩٠/٤ هامش.

خصومة حركة الإصلاح الديني: الشيخ مصطفى صبري نموذجا

كما نرى هذا واضحًا أيضًا في قراءته لفصل الدين عن الدولة، إذ ليس معناه «استقلال كلٍّ من الدين والحكومة عن الآخر ومساواتهما في هذا الاستقلال بأنْ لا يتدخّل كلٌّ منهما في أمر الآخر»؛ ذلك لأنّ الحكم الذي يضع يدهَ على كلّ شؤون البلاد لا بدّ أن «يضع الدينَ تحت أمر الحكومة ونهيها مع كلّ ما يدخل تحت ذلك السقف.»[1] وهنا أيضًا يرى دورًا لمحمد عبده الذي دأب على انتقاد الفقه وسعى إلى نزع قدسيّته الدينيّة. فصبري يرى أنه لا يمكن قيامُ حكومة إسلاميّة من دون فقه يكون لها بمثابة القانون. ومن هنا كان مقصود عبده، في اعتقاده صبري، هو «إبعاد الدين نفسه عن ساحة الحكم، وإسقاطه عن رتبة القانونيّة... لأنه لا يُعْجبه أن يكون دينُ الإسلام حاكمًا في الدولة بطريق القوانين المأخوذة من الفقه.»[2] أما الشكاية من جمود العلماء التي واظب عليها عبده، فما هي إلا تسويلٌ من الغربيين الذين يشتكون من ثبات المسلمين على دينهم وارتباطهم بقوانينه؛ وما يشكون منه في الحقيقة «ليس جمودَ علماء الإسلام بل جمود الإسلام نفسه.» وفي رأي صبري أنّ عبده لا يدري «أصلَ هذه الشكاية ولا أيَّ شيطانٍ أوحاها إليه»؛ وإنْ كان يدري «فالمصيبةُ أعظمُ.»[3]

❖ ❖ ❖

تحيل دراما حياة صبري إلى حياة نمط من كبار الموظّفين الدينيين في أواخر أيام السلطنة العثمانيّة، الذين وَجَدوا أنفسَهم مقذوفين خارج العالم الذي ألِفوه وأعطاهم مكانَهم في «الدين والدنيا،» مثله في ذلك مثل معاصرَيْه: زاهد الكوثري الذي سبقت الإشارةُ إليه، والشيخ يوسف النبهاني، القاضي الشرعيّ في فلسطين وبيروت، وجدّ مؤسّس حزب التحرير [الإسلاميّ]، تقي الدين النبهاني، الذي وقف بشدة ـ كما حفيدُه من بعد ـ ضدّ رجال الإصلاح الإسلاميّ. كما ينطبق هذا التوصيفُ على آخرين أقلّ شهرةً وأهميّةً.

أما كتاباتُه، فربما تسهم في كسر الصورة النمطيّة عن الشيخ التقليديّ الذي يعيش خارج التاريخ، محمومًا بإثارة «الغوغاء» من دون خطاب يقارع الكلمةَ بالكلمة، على ما جَرَتْ أقوالٌ سائدة. وسواء اتّفق المرءُ مع ما جاء فيها أو لم يتّفقْ، فإنها امتلكتْ ما يكفي من أدلّة ـ شرعيّةٍ ووقائعيّةٍ ـ للتشكيك في حركة الإصلاح الإسلاميّ، لدى الكثيرين من المتشبّعين بالثقافة الدينيّة. وهذا ما يجعل من استدعائها أمرًا مطلوبًا، لتحليل جانبٍ من السياق الأركيولوجيّ لمستويات الخطاب التقليديّ والحركيّ الإسلاميّ الراهن.

دمشق

حسام جزماتي
كاتب سوري.

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ المرجع السابق، ٢٩٣/٤، ٣١٩/٤، ٣٥٢/٤.