الفلسفة والعصر

■ العدد الأول ■ السنة الأولى ■ أكتوبر ١٩٩٩ ■

أمين عام المجلس
جابر عصفور
■
الإشراف العام
محمود أمين العالم

الفلسفة والعصر : مجلة محكّمة
تصدر عن لجنة الفلسفة
بالمجلس الأعلى للثقافة

مستشار فنى
محمد بغدادى

■ ■ الأفكار الواردة فى هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر لجنة الفلسفة

فى الفكر العربى المعاصر

- الوضوح والغموض فى الكتابة
- التنوير والتراث ومستقبل العالم العربى
- التحديث والفلسفة والتاريخ
  عند طه حسين
- النزعة العقلية عند محمد عبده
- النزعة الوضعية فى فكر فرح أنطون
- ميشيل فوكو فى الدراسات العربية

النزعة العقلانية عند محمد عبده

يوسف سلامة *

يُقصد بـ «العقلانية» أن يكون «العقل» هو السلطة النهائية والمرجع الأخير فى التشريع للواقع، بحيث يكون هو المعيار الأوحد لكل ما عداه، وتكون أفكاره متمتعة بالسلطة المطلقة على الواقع، من غير أن يكون ثمة حاجة إلى الإهابة بأى مصدر خارجى يبنى عليه العقل شرعيته وشرعية أفكاره سواء أكان هذا المصدر إلهياً أو إنسانياً.

غير أن العقل لايكون هذه السلطة التشريعية للواقع إلا إذا كان حرا. فالحرية شرط العقلانية، إذ لا يمكن للفعل غير الحر أن يكون فعلا عاقلا ومعقولا. والإرادة لا تكون حرة إلا إذا كانت هى الأخرى عاقلة. فعقلانية الإرادة الناجمة عن حريتها آتية من تقيد الإرادة تقيداً حراً لأفكار العقل ومعاييره التى هى ليست بشىء سوى العقل ذاته.

وفى ضوء ما تقدم يتحتم على العقلانية أن تكون سلبية ونقدية. إنها سلبية لأن السلب فى الوقت ذاته رفض وإنكار لما هو قائم فعلاً ، ولأن كل شىء يحمل فى داخله عوامل رفضه وإنكاره والثورة عليه.

هى نقدية ، لأن النقد يحارب كل وضع قائم ويقف منه موقف الإنكار والرفض.

وبناء على ذلك يمكن للعقل أن يقوم بدور ثورى، وذلك بسبب الارتباط الباطنى بين الاتجاه الفلسفى إلى المعقولية وبين كون النزعات اللاعقلية - الأصولية والسلفية بكل أشكالها وصورها - لاتؤدى فى نهاية المطاف إلا إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة كما هى. بل هى قد ترتد بها إلى أشكال للوجود تجاوزتها الحياة بعد أن حققت كل ممكناتها.

إن العقل، بما لديه من أفكار ومعايير وتصورات تشكل فيما بينها منظومة متماسكة أو نسقا متسقا من التصورات، هو وحده القادر على إضفاء النظام على الواقع المتكثر والمتعدد والمضطرب. وبمحاولته تلك إنما

* أستاذ فلسفة بجامعة دمشق . كلية الآداب قسم الفلسفة.

يسعى للارتقاء بالواقع إلى المستوى ذاته أو هو يسعى لتعديل هوية الواقع وتحويرها وتغييرها بحيث تصبح مطابقة لهوية العقل ذاته. وذلك لا يكون ممكنا إلا لأن العقل قادر على تجاوز الحدود الفاصلة بين الفكر والواقع. وبمقتضى هذه الحركة يصبح الفكر منبثاً فى الواقع ومحدداً لاتجاه حركته وصيرورة حياته.

والعقلانية عند «محمد عبده» ، هى محاولة لاستنباط «ذات إسلامية» أو «فكرة إسلامية» جديدة ترتفع بالشريعة إلى مستوى التحديدات التى كانت مطروحة فى ذلك الوقت. بل إن «محمد عبده» كان يستهدف بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيس فى التغلب على ضروب «الاغتراب» التى كانت مهيمنة فى ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه. وما دفاع «محمد عبده» عن حرية الإنسان ومقدرته على خلق أفعاله إلا تعبير عن رغبته فى أن تكون هذه «الحرية» قادرة على قهر الصور المختلفة للاغتراب الإنسانى، عن طريق الارتقاء بالعالم إلى مستوى الذات، أى جملة المعايير التى تتشكل منها هذه الذات من الناحية الأنطولوجيا.

غير أن التحالف الذى كان قائما بين قوى الاحتلال الأجنبى والحكام المحليين فى مصر فى تلك الآونة أصاب هذه المنظومة بالشلل شبه التام فأصبحت غير قادرة على تحقيق أهدافها المتمثلة فى تغيير الواقع. وهو ما وجد التعبير عنه فى ابتعاد الأستاذ الإمام بعد عودته من المنفى عن الاشتغال بالعمل السياسى المباشر وإنزال التربية والتعليم المنزلة الأولى من اهتمامه، لأن سلطات الاحتلال والخديوى المرتبط بها لم تكن لتسمح له بالعمل الوطنى على النحو الذى كان يمارسه الأستاذ الإمام مع غيره من الوطنيين المصريين أيام الثورة العرابية. نحن عندما نبحث الملامح العقلانية عند بعض المفكرين العرب فى النصف الثانى من القرن الماضى وعلى رأسه «محمد عبده» فإننا نلتمس قبل كل شىء إبراز فاعلية هذه العقلانية فى مواجهة الواقع المتخلف الذى أنتجته قرون من الاستعمار العثمانى الذى استند فى شرعيته – ولو جزئيا– على صورة لاعقلانية للشريعة الإسلامية صاغها أناس أغلقوا باب الاجتهاد على أنفسهم وعلى غيرهم. وهكذا أصبحت مواجهة هذه النسخة اللامعقول للشريعة الخطوة الأولى فى كل عملية تحرر، ما دامت صورة الشريعة هذه قد كانت فى ذلك الوقت تشكل العقل لدى غالبية الناس ولاسيما فى الأزهر نفسه. ولذا يمكن القول، باطمئنان، إن العقلانية واستهدفت عند طلائع المفكرين العرب فى تلك الآونة – « الطهطاوى» و «التونسى» من ناحية، و«الأفغانى» و «محمد عبده» من ناحية أخرى – بعد أن كان الفكر قد نجح من قبل فى تحقيق بعض التحرر فى بلاد الشام الكبرى – تجاوز الحدود بين الفكر والواقع، لأن الواقع الذى تطلع هؤلاء المفكرون إلى إعادة إنتاجه بصورة مطابقة للعقل هو نتاجاً لصورة مبتسرة للشريعة وإعادة الاعتبار للشريعة لايهتم إلا بالكشف عن بعدها العقلانى. وهذا معناه النفاذ إلى صميم الواقع وذلك بأن يمنح العقل للواقع روحا جديدا أو نفسا فعالة هى جماع للتصورات الأكثر حداثة. والأقدار على مواجهة الواقع الجديد الذى لم تنفرد «الأنا» بإنتاجه، بل قد كان «للآخر» اليد العليا فى هذه العملية، ولإرادته المهيمنة شبه المطلقة بفرض تصوراته ومصالحه على «الأنا» بوصفه غيرا وآخر يستهدف إخضاعه.

لقد كان المثقفون العرب فى القرن الماضى على اطلاع واف على الأفكار الأساسية التى دافعت عنها الثورة الفرنسية. وكانوا يعلمون أن أهم إنجازات هذه الثورة يتمثل فى «انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله، وتجاسره على إخضاع الواقع المعطى لتفسير العقل... إن الثورة الفرنسية هى التى أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع، فالفكر ينبغى أن يحكم الواقع. ما لم تكن لدى الإنسان تصورات ومبادىء فكرية تشير إلى طرق ومعايير ذات صحة مطلقة فلن يستطيع فكره أن يحكم الواقع، وما هذه المعايير إلا العقل ذاته»(١)

لقد نظر «محمد عبده» مطولا فى مرآة الشريعة فاستبان له البون الشاسع الذى أصبح بينها وبين الذات التى تحاول أن تهتدى إلى نفسها فى هذه المرآة، فاستنتج من ذلك - ودون تردد - أن المرآة أو الشريعة هى ما يتطلب إعادة النظر فيه حتى يكون من الممكن للذات، مرة أخرى، أن تتعرف على نفسها فى مرآة الشريعة، وذلك مشروط برفع ضروب الاغتراب المتبادل بينهما، الناشئة فى جملتها عن التصلب والجمود اللذين عانت منها الشريعة عبر الأزمنة المتطاولة فى أيدى الذين يصفون أنفسهم بأنهم حراسها وعلى ذلك فلكى تهتدى الذات المسلمة إلى ذاتها فى الشريعة يتعين إعادة بناء الشريعة. ولكى يكون من الممكن إعادة بناء الشريعة يتعين الاعتراف بالشرعية المطلقة لأمرين متكاملين لا انفصال لأحدهما عن الآخر. فالإسلام - فى نظر محمد عبده - «أمر بالنظر واستعمال العقل فى ما بين أيدينا من ظواهر الكون وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه تحصيلا لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم وبتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباع لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملى...

فإن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل، وكما يكون فى النافع يحصل فى الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان(٢) فإطلاق حرية العقل من ناحية، والكف عن التقليد فى الفكر والعمل، من ناحية أخرى، هما الشرطان الضروريان، اللذان يسمحان بالشروع فى الانخراط فى المهمة التاريخية التي كان يتوقف عليها مستقبل الأمة فى نظر «محمد عبده» فى تلك الأيام، ألا وهى مهمة الارتقاء بالشريعة إلى مستوى الذات الراهنة والمعاصرة حتى يتم بذلك قهر شتى أشكال الاغتراب وصوره المختلفة التى كانت تحول بين الذات وبين أن تتعرف على نفسها فى مرآة الشريعة.

والواقع إن من يتخطى التقليد فى الفكر والعمل لابد أن يصل إلى العقلانية التى هى ثمرة طبيعية لحرية العقل. كذلك فإن من يمارس التفكير والعمل مسترشدا بالعقل وحده، فإنه لن ينزلق إلى مهاوى التقليد التى تنتهى إلى إلغاء الشخصية الإنسانية، وإلى إلغاء العصر نفسه الذى تعيش فيه هذه الشخصية. فمن يحيا على التقليد لا يحيا داخل زمانه وعصره، بل هو يحيا داخل زمان وعصر، غير زمانه وعصره، أى داخل زمان وعصر وهميين، فتضيع بذلك الأبعاد الأساسية للشخصية الإنسانية التى تصدر عن مركز واحد هو الوجود من أجل الذات فى الزمان والمكان وما دامت الذات المسلمة منخرطة فى التقاليد ومتنكبة للعقلانية، فإنها ستظل بعيدة عن أن تشرع فى إعادة بناء الشريعة المرآة. ولذا فمن أوجب الواجبات تبنى العقلانية الفكر والعمل، وتخطى التقليد من أجل الشروع فى إعادة بناء الشريعة المرآة بقصد الارتقاء بها إلى مستوى الذات حتى يكون من الممكن لهذه الذات أن تهتدى فى الشريعة إلى نفسها من جديد.

وفى ضوء ما تقدم ظهرت النزعة العقلية واضحة ومتغلغلة فى روح الإسلام الجديد الذى حاول أن يعيد «محمد عبده» بناءه مسترشدا بالعقل ومبتعدا عن التقليد إلى أبعد حد ممكن عندما قرر أن الإسلام ينبنى على الأصول التالية:

أولا : النظر العقلى لتحصيل الإيمان:

فأول أساس وضع عليه الإسلام فى نظر الأستاذ الإمام هوالنظر العقلى. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. ويقرر الأستاذ الإمام أن هذا الأصل قد بلغ بالمسلمين أن قال قائل من أهل السنة:«إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن فهو ناج. فأية سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة».(٣) فالإيمان بمقتضى ما يرى الأستاذ الإمام ينبغى أن يكون ثمرة للبحث العقلى الحر، لا مقدمة مفروضة على العقل وعلى الوجدان والإرادة من أى مصدر خارجى ولذا فإن أول واجب يلزم المكلف إتيانه هو «النظر

والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل ومـــا أنزل عليـــهم من الكتـــاب والحكمة.»(٤) وعلى ذلك يقرر «محمد عبده» «أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لايمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله. فلا يصح أن يأخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولا.»(٥) فالإسلام فى دعوته الإنسان إلى الإيمان بوحدانية الله «لايعتمد على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى) فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية.»(٦) ومن الواضح هنا أن الأستاذ الإمام يتخذ من العقل قاعدة يقيم عليها إيمان المؤمن بالله ورسله وكتبه لا العكس. فضمن بذلك الأستاذ الإمام للعقل حقوقا مطلقة فى المناقشة والمراجعة وفى السيطرة على الشريعة وضبطها داخل حدود العقل والمعقول، لأنه إذا لم يكن للعقل مثل هذه الحقوق على الشريعة، فإن كل شىء يصبح قابلا للتسويغ باسم الشريعة فينفتح بذلك أوسع باب للأسطورة والخرافة، فنرتد بذلك إلى منطق الحقبة التى سبقت ورود الشريعة، وبذلك تنتفى كل حكمه من وجود الشريعة ذاتها.

وبما أن العقل هو الذى يضبط ويسيطر عليها، فقد ترتب على هذا الأصل الأول أصل ثانٍ مـــرتبط به ومشتق منه، وعلاقة هذا الأصل الثانى بالأصل الأول هى علاقة الجزء بالكل.

ثانيا : تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض:

وبمقتضى هذا الأصل يقرر الأستاذ الإمام أن أهل الملة الإسلامية قد اتفقوا – إلا قليلا ممن لا ينظر إليه – « أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله فى عمله، فطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق مع ما أثبته العقل. وبهذا الأصل الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدى العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد»(٧).

ومن البين أن هذا الأصل الثانى إنما هو تأكيد للأصل الأول وتعميق له وكشف عن المنهج الذى يتعين على العقل اتباعه حتى يظل المصدر الأول للحقيقة والسلطة الأكيدة على نفسه والشريعة والعالم على حد سواء.

وأما من لايقوى على فهم الشريعة، فله أن يسلم بصحتها تسليماً. غير أن المنهج الأسلم والأصلح مع ذلك يتمثل فى تأويل العقل ما يبدو له من نصوص الشريعة غير موافق لتصوراته ولمبدأ المعقولية الذى يتحكم بأعمال العقل بلا انقطاع.

ثالثا : البعد عن التكفير:

وهذا الأصل الثالث هو بدوره أيضا تأكيد لسلطة العقل، من ناحية، ولحقه غير المحدود فى تقرير الحقيقة كيف يراها دون أن يكون فى ذلك خاضعا لأى قيد من أى نوع.

إننا هنا فى هذا الأصل بإزاء الدفاع عن حرية العقل التى لا تستقيم أولاً إلا إذا رفع سيف التكفير عن رقاب المفكرين الذين طالما رفع ومايزال حتى يومنا هذا يرفع فى وجه المستنيرين والمجددين منهم.

ولضمان حرية العقل هذه يقرر «محمد عبده» أنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر»(٨)

رابعا : الأصل الرابع هو الاعتبار بسنن الله فى الخلق:

وما يستهدفه «محمد عبده» من وراء إبراز هذا

الأصل هو لفت الأنظار إلى نظام الطبيعة المطرد الذى لابد أن يكون محكوما بقانون معين. فلله فى الأمم والأكوان سنن لا تتبدل . ويعرّف «محمد عبده» السنن بأنها «الطرائق الثابتة التى تجرى عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهى التى تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين»(٩) ويلاحظ «محمد عبده» بوضوح المراد بالقانون وعدم تخلف الوقائع عنه. وبناء على ذلك فهو يقرر أن نظام الجمعية البشرية بحسب الكتاب محكوم بـ «نظام واحد لا يتبدل ولا يتغير، وعلى من يطلب السعادة فى هذا الاجتماع أن ينظر فى أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله ويبنى عليه سيرته وما يأخذ به نفسه»(١٠) فالحياة الإنسانية لاتسير بصورة فوضوية، بل ثمة قانون ينظم هذه الحياة ويحكمها بطريقة ما. على أن هذا الأمر يجب ألا يستنبط منه، ما ينفى الحرية الفردية أو ما يضيق من حق الفرد وقدرته على أن يكون قادرا على تحديد مصيره بنفسه.

خامسا : الأصل الخامس هو قلب السلطة الدينية:

تبلغ النزعة العقلية عند «محمد عبده» ذروتها فى هذا الأصل الخامس. فتحليله للعقل ينتهى به إلى أن يصنع العقل بوصفه قوة مكتفية بذاتها، وبوصفه سلطة مطلقة على العالم بأسره وهو يبرز هذا الاتجاه فى التحليل باستلهام روح الإسلام الذى يرى أنه قد قلب السلطة الدينية وأتى عليها من جذورها. والمقصود بالسلطة الدينية التى هدمها الإسلام هو أن الإسلام لن يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان مبلغا ومنذرا لا مهيمنا ولا مسيطرا «فذكر فإنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»... وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم... لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف وليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه. » (١١).

وبناء على ذلك فعقل الإنسان مؤهل لأن يتعامل مع نصوص الشريعة الأساسية بصورة مباشرة، ودون الحاجة إلى أى نوع من أنواع الوساطة بين العقل والشريعة وعقيدة كل امرء إنما هى ثمرة لهذه الصلة المباشرة القائمة بين كل فرد وبين التشريع.

وهذا معناه أن الباب يظل مفتوحا لأن تظل الشريعة منفتحة على عدد غير محدود من التأويلات مطابق لعدد العقول القادرة فى كل عصر على الاجتهاد والتأويل وقراءة الشريعة قراءة تنطلق عليها فى كل مرة من ذات المسلم ومن عصره وهذه هى القيمة الأساسية والدلالة الحقيقية لما يعنيه الأستاذ الإمام بقضاء الإسلام على كل سلطة دينية. فالدين يفهمه البشر ويعيشونه لا مجموعة من المتخصصين يروق لها أن تصور نفسها بصورة الوصى على التشريعة والحافظ لها من دون كل عباد الله. وبما أن العلاقة بالشريعة، هى، من حيث المبدأ، علاقة بالمعاش والمعاد، فهذا يعنى أنها شأن يخص كل إنسان بصفته الشخصية ومن هنا جاء تأسيس «محمد عبده» لحق الإنسان الفرد فى تفهم حقيقة الشريعة بعد امتلاك كل الوسائل الضرورية للقيام بعملية الفهم هذه.

ومن الممكن تمثيل العلاقة بين الأصل الأول وبين الأصول الأربعة الأخرى بالعلاقة بين الجوهر والمقولات، أو بين الجوهر وأعرضه فكما أن سائر المقولات أو أعراض الجوهر لا تفهم إلا بإضافتها إلى الجوهر أو حملها عليه، كذلك فإن الأصل الأول منها – وهو النظر العقلى لتحصل الإيمان – هو منها بمنزلة الجوهر أو القاعدة الأساسية التى يجب رد الأصول الأربعة التالية إليها، فهى ليست أكثر من تعينات متعددة فى ميادين مختلفة للأصل الأول الذى هو منها بمثابة الجوهر من أعراضه أو من المقولات الأخرى التى يجب أن تحمل عليه.

وعلى سبيل المثال، فإذا ما نظرنا فى الأصل

الثانى – وهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض – لتبين لنا أنه ما هو إلا تأكيد وتعميق لسلطة العقل فى الأصل الأول، أو أنه شكل من أشكال التعين لسلطة العقل فى ميدان الشرع يسمح بإلحاق الشرع بالسلطة المطلقة للعقل.

والأصل الثالث «البعد عن التكفير» هو تأكيد آخر لحق العقل فى أن يتخذ ما يشاء من الموقف دون أن يُضار بسبب أى من هذه المواقف. فإذا كان الأصل الثانى يضمن الفاعلية للعقل فى ميدان الشرع، فإن الأصل الثالث يحوط سلطة العقل بسياج من الضمانات ضد المخالفين ممن يأخذون بالمواقف اللاعقلية، وضد الرأى العام الذى يمكن لأصحاب النزعات اللاعقلية والمحافظة إثارته ضد المفكرين الأحرار كلما استشعروا تغييرا فى الواقع والفكر يهدد الكيان القائم للواقع المحكوم بالأفكار التقليدية.

والأصل الرابع «الاعتبار بسنن الله فى الخلق» يؤكد أن سلطة العقل مسوَّغة ومبررة لأنها إنما تستند إلى فهم القوانين الطبيعية والاجتماعية التى ما هى فى حقيقتها إلا تعينات للعقل فى ميادين الطبيعة والاجتماع.

وأما الأصل الخامس «قلب السلطة الدينية» ، فما هو إلا تأكيد للأصلين الثانى والثالث، فضلا عن أنه يستهدف ههنا تأكيد حق الفرد فى أن تكون له صلة مباشرة بالشريعة بحيث يفهمها ويفسرها لنفسه إن كان قادرا على فعل ذلك، فيتم بذلك حذف كل وساطة أو وصاية يمكن أن تكون قائمة بين العقل وبين الشريعة فتتحول بذلك المواقف التى يتخذها العقل من الشريعة حتى تصبح أقرب إلى المواقف المدنية أو العلمانية منها إلى المواقف الشرعية.

وفى ضوء هذه الصياغة العقلانية، عند الأستاذ الإمام، التى أصبح العقل بمقتضاها هو أصل الأصول كلها التى تستند إليها الإسلام فى قيامه، لم يعد من المتسق منطقياً مع هذا التصور أن تظل وظيفة النبوة عند «محمد عبده» محافظة على صورتها التقليدية. إنه يعيد بناء مفهوم النبوة ليصبح ملبيا للمتطلبات المنطقية للعقلانية التى أصبحت تطبع الإسلام بطابعها فى النظام الفكرى لدى «محمد عبده».

وبمقتضى ذلك كله لم يعد «من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمى الصناعات، فليس مما جاءوا من أجله تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكنّ من طبقات الأرض ولا مقادير الطول فيها والعرض، ولا ما تحتاج إليه النباتات فى نموها ولا ماتفتقر إليه وتسابقت فى الوصول إلى دقائقه الفهوم وأما ما ورد فى كلام الأنبياء من الإشارة إلى شىء مما ذكرنا فى أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه أو توجيه الفكر إلى الغوص لإدراك أسراره وبدائعه، ولغتهم عليهم الصلاة والسلام فى مخاطبة أممهم لا يجوز أن تكون فوق ما يفهمون، وإلا ضاعت الحكمة من إرسالهم»(١٢) فجوهر النبوة ليس قائما فى هذا كله. ليس النبى معلما ولا عالما بالطبيعة أو النبات أو الفلك أو الصناعات والفنون، وإنما الحث على التدّبر والوعى، والحكمة هى المقصودة كما ورد ذكر لشىء من هذا أو ذاك مما يوهم أن النبى رجل صناعة وعلم فيفوت بذلك على الذهن إدراك ماهية النبوة، وتضيع بذلك الحكمة منها بالكامل.

وإذا فما هى ماهية النبوة، أو ما هى طبيعتها الحقة؟ يجيب الأستاذ الإمام على هذين السؤالين بأن وظيفة النبوة وماهيتها الحقة إنما تنحصر فى أمرين اثنين:

أولهما:– تحقيق ما يكفل للإنسان «الوصول إلى ما أعد الله له الفطر الإنسانية من مراتب الارتقاء.(١٣)

وثانيهما : – أن يجد العقل له «معينا على ضبط ما تشتت عليه أو درك ما ضعف عن إدراكه وذلك المعين هو النبى»(١٤).

فللفطرة الإنسانية – فى نظر محمد عبده – نظام محدد أو بنية داخلية أو باطنية يؤدى التقيد بها إلى أن

يبلغ الإنسان مراتب الارتقاء التى أعد الله لها هذه الفطرة. وعلى ذلك فمهمة النبوة تنحصر فى الكشف عن هذه البنية الباطنية واكتشاف الطرق والأساليب المؤدية إلى تحقيق ما تقوى عليه الفطرة الإنسانية من ضروب الكمال الروحى والرقى فى المدينة داخل الحياة الاجتماعية.

ومن شأن هذا كله أن يسمح لنا بالاستنتاج بأن للفطرة الإنسانية بنية عقلية ضمنية طالما أن التقيد بالنظام الباطنى لهذه البنية يؤدى إلى الترقى الإنسانى.

وعلى ذلك فمما يتماشى وهذا التصور أن تكون النبوة متناهية محدودة الأجل الذى يسمح للفطرة الإنسانية بأن تحقق كمالها وارتقاءها الذى يمكن لها أن تبلغه فى حدود الطبيعة البشرية ذاتها.

ولذلك قرر الإسلام أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاتمة النبوات جميعا. لأن الإسلام نظر إلى نفسه على أن تحققه مطابق لتحقق وتفتح لاحدود له لكل ما تنطوى عليه الفطرة البشرية من إمكانات إنسانية لا محدودة. ومن ناحية أخرى، فإن النبوة تضطلع بدور المعين والمعزز لإمكانات الفطرة البشرية ذاتها. وفى هذا المجال ينحصر دور النبوة فى تنظيم المعارف التى حصلها الإنسان عن نفسه عبر فترات متطاولة ، فتركزها وتخلع عليها نظاما باطنيا يخرجها من تشتتها وتبعثرها عبر الزمن، ويحيلها إلى النظام والوحدة. وهذا ما يقوم به الوحى فى حقبه من تاريخ الإنسانية، وكأن النبوة أو الوحى هى ضرب من السجل المنظم أو الذاكرة الحية للخبرات الإنسانية بحيث لايفقد أى شىء من هذه الخبرات عبر الألوف من السنين من تاريخ البشرية.

غير أن البنوة ليست معينا للإنسان فقط على تنظيم معرفته، بل هى أيضا قد تعين الإنسان فى إدراك بعض الأمور التى لم يستطع العقل إدراكها. فالنبوة مكملة للعقل ولكنها أيضا تكتمل باكتماله، أى باكتمال الفطرة الإنسانية، لأن الإنسان عندئذ يصبح قادراً على أن يستقل عن كل ما عداه لقدرته على أن يعتمد على نفسه اعتمادا تاما، مما يؤدى إلى نسخ النبوة ذاتها، وارتفاع كل ازدواج للمعرفة يردها إلى عنصر إلهى مستمد من الوحى، وعنصر بشرى مصدره العقل الإنسانى. وبارتفاع هذا الازدواج تصبح المعرفة كلها إنسانية وبهذا التحول يصبح العالم عالما إنسانياً كله من صياغة الإنسان نفسه. إنه يصبح تركيبا إبداعيا من تصورات العقل ووضع الحرية الإنسانية لها، لأن الإرادة الإنسانية حرة، والإنسان خالق لأفعاله فى إطار عقلانى من انفصال السلطتين السياسية والدينية داخل الحياة الاجتماعية من ناحية، وفى إطار تأكيد كون الإرادة الإنسانية هى الخالقة لأفعالها، مسترشدة فى ذلك العقل القادر على تمييز حسن الأفعال وقبحها.

يكشف لنا تحليل نصوص «محمد عبده» التى كتبها حول العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية عن موقف عقلانى بعيد المدى، وهو ما تمثل فى وعى عميق وبصيرة نافذة أبداهما فى فهمه لطبيعة العلمانية من ناحية، وفى فهمه لطبيعة الإسلام من ناحية أخرى، الأمر الذى تجلى بوضوح شديد فى مقدرة «محمد عبده» غير العادية على الانخراط فى عملية إعادة البناء للإسلام مسترشدة بالعقل سمحت له فى نهاية المطاف باستخراج العلمانية من صميم الإسلام من غير أن يستشعر المرء بأن الأستاذ الإمام يعرض عنصرا غريبا أو حدثا فريدا فى تاريخ الثقافة الإسلامية.

وبادىء ذى بدء فإن «محمد عبده» يسلم صراحة ودون لبس بـ «أن أوربا لم تتقدم إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية من السلطة المدنية .»(١٥) وهو يقرر فى الوقت نفسه بأنه «لم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التى كانت للبابا على الأمة المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك ويصنع لها القوانين الإلهية.(١٦)

أما العلاقة بين السلطة السياسية أو المدينة فى

الإسلام، وهى سلطة الخليفة أو السلطان، والسلطة الدينية، وهى سلطة القاضى، فيرى «محمد عبده» أن الشريعة الإسلامية «قد قررت حقوقا للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان ، ليست للقاضى صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا حق التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن».(١٧)

وهنا يبرز «محمد عبده» بقوة الطابع المدنى للسلطة فى نظر الشريعة الإسلامية. لا فرق فى ذلك فى أن تكون السلطة للخليفة، الحاكم السياسى، أو للقاضى، الذى يتعذر فهم طبيعة سلطته إلا بالعودة إلى الأصول الشرعية فى العقيدة الإسلامية: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتبرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى، ولايسوغ لواحد منها أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه فى طريق نظره.»(١٨)

غير أن «محمد عبده» يقرر أن الحكمة من تشريع الأحكام تضيع «إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضى بالحق... وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى فى عدد كثير، فلابد أن تكون فى واحد وهو السلطان أو الخليفة».(١٩)

ولما لم يكن الخليفة عند المسلمين – فى نظرة محمد عبده – «بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة.» (٢٠)

ولما كان من ينصبه هو «الأمة أو نائب الأمة، والأمة صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى الذى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه». (٢١)

وهذا التصور للعلمانية الذى يقدمه «محمد عبده» يعد ذورة للنزعة العقلية لديه، تلك النزعة التى شملت كل مناحى الحياة، ابتداء من حياة الفرد وعلاقته بالجماعة من حيث هى مجتمع ودولة من جهة، ومن حيث علاقة الفرد بربه سواء أكان فردا عاديا أو عالما أو نبيا من جهة أخرى.

المصادر والمراجع

١ – هربرت ماركيوز : العقل والثورة ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ ص ٣٠ – ٣١ وما بعدها.

٢ – محمد عبده : رسالة التوحيد أعدها للنشر محمود أبو رية.

الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر/١٩٦٦م ص ٣٢

٣ – محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحى

كتاب الهلال العدد/١٤/ القاهرة سبتمبر/١٩٦٠/ص ١٩١.

٤ – المصدر نفسه ص ١١٧

٥ – المصدر نفسه ص ١١٧

٦ – المصدر نفسه ص ١١٦، ١١٧

٧ – المصدر نفسه ص ١١٩

٨ – المصدر نفسه ص ١٢٠

٩ – المصدر نفسه ص ١٢١

١٠ – المصدر نفسه ص ١٢١

١١ – المصدر نفسه ص ١٢٢، ١٢٣

١٢ – المصدر نفسه ص ١١٥، ١١٦

١٣ – محمد عبده ، رسالة التوحيد ص ١١٦

١٤ – المصدر نفسه ص ٧٩

١٥ – محمد عبده الإسلام والمدنية الحديثة ١٠٥

١٦ – المصدر نفسه ص ١٠٥

١٧ – المصدر نفسه ص ١٠٥

١٨ – المصدر نفسه ص ١٢٦، ١٢٧

١٩ – المصدر نفسه ص ١٢٤

٢٠ – المصدر نفسه ص ١٢٤

٢١ – المصدر نفسه ص ١٢٥