محمّد عبده: لماذا لا يمكن اعتبارُه نهضويًّا؟

سلامة كيلة ❖

عادةً ما يُدرج اسمُ محمد عبده في عداد المفكّرين النهضويين، وقد يُعتبر أبرزَهم عند البعض. وربّما نتج ذلك من «إسلاميّته،» إذ يُخلط ما هو نهضويّ بـ «الضرورة» التي تفرض أن يولدَ من رحم الإسلام. وفي هذا المجال ليس هناك، بالفعل، أبرزُ من عبده، وأستاذِه جمال الدين الأفغاني. لكنّ هذا الإدراج يطرح السؤالَ عن معنى النهضة، وعن كيفيّة تصنيف الأفكار في السياق النهضويّ.

❖ كاتب فلسطينيّ.

لا شكّ في أنّ عبده أفتى في العديد من القضايا المستجدّة التي كانت تُربط بالتغلغل الرأسماليّ، كالشركات مثلاً. كما تمرّد على التقليد والجمود الدينيّين، واستعاد المعتزلة في مرحلةٍ من حياته، وقارب ابنَ رشد. لكنْ يجري هنا تناسي أنّ عبده روّج فكرةَ «الجامعة الإسلاميّة،» المتناقضة مع الفكرة القوميّة التي كانت في جوهر أفكار عصر النهضة ومدخلًا إلى تشكّل الدولة المدنيّة الحديثة (أي الدولة ـ الأمّة). وعلى ضوء ذلك اعتبر الإسلامَ دينًا ودنيا، فانطلق من وجوب تطبيق الشريعة وتأسيس الدولة الدينيّة. ورغم أنّ قولَه «ليس في الإسلام كهنوت» فُسّر على أنه رفضٌ للدولة الدينيّة، فإنّه كان يقول إنّ المسألة في الإسلام لا تتعلّق بسلطة رجال الدين بل بسلطة الشريعة ذاتها، ما دام الإسلام لا يشكّل مؤسّسة دينيّة. وانطلاقًا من ذلك كان يرفض الفكرة القوميّة، ويتمسك بالرابطة الإسلاميّة. فهل يعبّر ذلك عن فكر نهضويّ؟

وكما القوميّة، فإنّ العلمنة هي أساسٌ آخر من أسس الفكر النهضويّ، إذ كان هذا الفكر في صراع مع سيطرة «الدين» على المجتمع، وإخضاع «الدنيا» لشريعة دينيّة. وكان عبده مع سلطة الشريعة لا مع «إرادة الشعب.» فكيف يمكن التوفيق بين ذلك وبين اعتباره من مفكّري النهضة؟

لا يمكننا أن نتلمّس عصر النهضة إلا من خلال القطيعة التي أحدثها الفكرُ مع الدين لا كمعتقد، بل كإيديولوجية مسيطرةٍ على السياسيّ، ومتحكّمةٍ بالمجتمعيّ. هذه من أواليّات فكر النهضة، حيث أصبح العقلُ هو المهيمن، لا يحدّه حدّ، ولا يتحكّم به متحكِّم؛ ومن ثمّ أصبح البشر هم محدّدي مصيرهم، ومحدّدي طبيعة الدولة وشكلِ الحكم: هم الذين ينشئون القوانين التي تنظّم اجتماعَهم، وهم الذين يغيّرونها من دون الرجوع إلى مرجعيّة أخرى فوقهم ومن ماضيهم. فكيف يمكن أن نضع مفكّرًا يتمسّك بحكم الشريعة وسلطتها في عداد مفكّري النهضة، إلّا أن يكون مفهومُ «النهضة» ذاته مفهومًا مشوَّشًا؟

❖❖❖

ما سُمّي «الإصلاحَ الدينيّ» في أوروبا قام على الفصل بين الدين والسياسة، وبات ذلك معتقدًا شخصيًّا مصونًا. أما عبده فيجادل بأنّ المسألة تتعلّق بالمسيحيّة وحدها لأنّ في المسيحيّة كهنوتًا كان يجب أن يحيّد، بينما ليس في الإسلام كهنوت، وبالتالي لا حاجة إلى هذا الفصل، رغم أنه ينطلق من أنّ الإسلام دين ودنيا كما أشرنا للتوّ ـ أيْ منظومة حياتيّة

سعى محمد عبده إلى أن يجدّد الدولة الدينيّة لا أن يتجاوزها. وهذا عكس مفكّري النهضة الذين أسّسوا على الفصل بين الدين والدنيا.

محدَّدة مسبّقًا يجب أن تحكم فعلَ البشر الراهنين. وكانت المشكلة في أوروبا تتمثّل في أنّ البابويّة سعت إلى فرض الدين منهاجَ حياة، بصفته هو الشريعة التي يجب أن تحكم البشر. وعليه، وبغضّ النظر عن وجود كهنوت أو عدمه، فإنّ الأساس هو في موقع الشريعة في نظام حياة هؤلاء البشر: أهي التي يجب أن تحكم سلوكَهم السياسيّ والمجتمعيّ، أمْ أنّ البشر هم الذين يجب أن يحدّدوا القوانينَ التي تحكم هذا السلوكَ؟

وبكلام آخر، فقد كان عبده يحاول أن يميّز بين الإسلام والمسيحيّة على أساس وجود الكهنوت أو عدمه، من أجلَ تكريس الدولة الدينيّة، التي هي الجامعة الإسلاميّة. وبالتالي فقد تعلّق بما هو شكليّ، أيْ بوجود الكهنوت في المسيحيّة، للقول إنّ ذاك هو ما دَفع إلى العلمنة؛ في حين أنّ الجوهري هو ما يجب أن يحكم البشرَ من قوانين: أهي مِن صنعهم، أمْ مقرَّرة لهم مسبّقًا، ومن ثمّ فهي ملزمة دينيًّا؟

إذن، لم يسعَ عبده إلى الإصلاح الدينيّ، بل إلى اصلاح الدين. بعبارات أخرى: سعى إلى إعادة بناء الإيديولوجيا التي تقوم على أساس الدين لكي تكون صالحةً لحكم البشر، بعد أن تهرّأتْ وهي تتبلور في القرون الوسطى؛ أو هو سعى إلى إصلاحها كي تصبح قاعدةَ الحكم، أيْ من أجل أن يجدّد الدولة الدينيّة لا أن يتجاوزها. وهذا عكس مفكّري النهضة الذين أسّسوا على الفصل بين الدين والدنيا، بين الدين والدولة (الطهطاوي والكواكبي وعلي عبد الرازق والزهراوي)، وأسّسوا على أفكار الحداثة التي كانت تنطلق من السعي إلى قيام دولة علمانيّة، ديمقراطيّة أو «اشتراكيّة» (شبلي شميّل وسلامة موسى)، أو قدّموا مشروعًا برجوازيًّا يدعو إلى قيام دولة مدنيّة حديثة تتبنى على تعميم الصناعة والمدرسة العلمانيّة والديمقراطيّة.

❖❖❖

نسأل الآن: بماذا نفسّر «عقلانيّة» عبده؟ وما موقعُها في سياق التطوّر الفكريّ العامّ؟ لماذا دعا إلى العقل، ورفض أسطرةَ الدين، وفتح باب الاجتهاد واسعًا؟

الحقّ أنّ علينا أن نتفحّص حدودَ العقلانيّة التي أقام عبده على أساسها رؤيته الجديدة لـ «تجديد» الإسلام. ونحن هنا ننطلق من أنّ المفهوم يتّخذ معانيَ متحوّلةً في سياق تاريخيّته، فلا يبقى في حدودٍ تبلورتْ في لحظةٍ ما. فهل العقلانيّة العربيّة الإسلاميّة هي ذاتها العقلانيّة الحديثة؟ وهل قصد عبده هذه الأخيرةَ، أم انطلق من عقلانيّة المعتزلة أو ابن رشد؟

إذا كان عبده عاد إلى العقل وهو يصوغ رؤيته، ودعا إلى المنطق «العقليّ» الذي تمثّل في العودة إلى المعتزلة كما يشار عادةً، فقد ظلّ «منطقُ العقل» هنا محدَّدًا في حدود تفسير النصّ. ولقد شهد التاريخُ الإسلاميّ صراعًا عنيفًا بين العقل والنقل، لكنّه ظلّ في حدود العلاقة بالنصّ الدينيّ (إلّا ربما مع الدهريين والملاحدة)، حيث يصبح النصُّ مرجعيّةَ العقل، وتكون مهمّةُ العقل تأويلَ النصّ، خلافًا لمنطق النقل الذي لا يجعل للعقل دورًا مهمًّا حتى في هذه الحدود.

ربما يكون ذلك التأويل مهمًّا في مواجهة المنطق النصّيّ الذي يعتمد على التفسير اللغويّ، ويلخّصه الإمامُ الغزالي بنصّ معبّر، «علينا أن نلتمّس الحقائقَ من الألفاظ.» لكنّ حدود المعنى لا تذهب بعيدًا مع التأويل، بل تبقى خاضعة للنصّ ذاته: لا تتجاوزه بل تؤوّله، لا تَقْطع معه بل ربما تعطيه معنًى أعمق، وهي في كلّ الأحوال تخلّصه ممّا هو أسطوريّ. وربما كانت هذه هي النقلة التي حاولها عبده.

لكنّ نشوء الفكر الحديث مع صعود البرجوازيّة في أوروبا جعل هذه «العقلانيّة» متقادمة عتيقة، لأنّ العقل تحرّر من النصّ وبات سيّد ذاته. لم تعد علاقةُ العقل تتحدّد بالنصّ بل بالواقع، بالوجود. وأصبحت الإشكاليّة هي: هل العقل صانعُ الوجود أم العكس؟ وهل الأفكار صانعةُ الواقع أم العكس؟ إننا هنا إزاء بنية جديدة، تقوم على علاقةٍ مباشرةٍ بين العقل والواقع، من دون توسّط النص، وبالتحرّر منه. في كلّ الأحوال لم يعد العقل ينحكم لمسبّقات «مجتمعيّة» (تتعلّق بالوجود)، أيّ لتحديدات تتحوّل إلى شرائع وقوانين تحكم العلاقات بين البشر، بل أصبح هو منتجَ الشرائع والقوانين. وهنا أصبح ممكنًا الاختلافُ والصراعُ بين البشر حول طبيعة العلاقات التي تحكم وجودهم.

إننا إزاء نقلةٍ في العقلانيّة كبيرة: فقد انتهت الحاجة إلى التأويل أو الفتوى، وبات العقلُ في علاقةٍ مباشرةٍ مع الواقع. بهذا المعنى ليس من الممكن أن نضع عبده في عداد مفكّري النهضة. على العكس من ذلك: إنّه في عداد المفكّرين الذين عملوا على إحياء (أو إعادة بناء) الإيديولوجيا الإسلاميّة في سياق السعي إلى إعادة دولة الخلافة. وعلى هديه سار محمد رشيد رضا، تلميذُ عبده، وصولًا إلى تبلور هذه الإيديولوجيا «حزبًا سياسيًّا» مع نشوء جماعة الإخوان المسلمين. والفارق بين عبده وما كان سائدًا ينحصر في دور العقل، لا في أساس هذه الإيديولوجيا: هل نتمسّك بها كما وصلتنا أمْ «نكيّفها» مع الوضع الجديد؟ وكلمة «نكيّفها» لا تعني ما عنته في أوروبا، أي فصلَ الدين عن الدولة والتكيّف مع الحداثة، بل تعني «تجديدَ» هذه الإيديولوجيا بالحفاظ على أصولها، وتعني من ثمّ تجاوزَ «الرثاثة» التي صيغت فيها خلال عقود الانحطاط. وهي هنا تكرّر الأحكامَ ذاتها في ما يتعلّق بالمجتمع والدولة.

لكنّ انتشار الفكر العلمانيّ والديمقراطيّ والاشتراكيّ والقوميّ، الذي توسّع بعد وفاة عبده، دفع تلميذَه رشيد رضا والإخوانَ المسلمين إلى التراجع عن حدود الدور الذي حاول عبده أن يعطيه للعقل؛ ذلك لأنّ العقلانيّة ـ مهما بدت ضيّقة ـ سوف تفضي عبر تراكمها إلى عقلانيّة شاملة، وهو الأمر الذي كان سيعزّز انتشارَ الفكر النهضويّ، وهذا ما جعل الإيديولوجيا الإسلاميّة تنكمش على ذاتها من جديد. بمعنى آخر: إنّ «عقلانيّتها» لن تقود إلى تجدّدها، بل إلى تجاوزها هي بالذات؛ ولهذا لا خيار لديها سوى إعادة إنتاج واقعها الذي تبلور منذ العصور الوسطى، خصوصًا مع الإمام الغزالي وابن تيمية، وصولاً إلى الوهّابيّة، وتوكّؤًا على ابن حنبل ـ وهؤلاء هم أعمدة جماعة الإخوان المسلمين.

خلاصة الأمر أنّ «العقلانيّة» التي حاول عبده زرعَها هي استعادةٌ لعقلانيّةٍ تبلورتْ مع نضج الإسلام، لكنها لم تصمد إزاء العقلانيّة الحديثة التي كانت تتغلغل بسرعة في الفكر العربيّ، ولهذا لم تكن سوى نقلةٍ نحو هذه العقلانيّة الجديدة. وربما ما يمكن أن نفيده من الإمام عبده يتمثّل في هذه «البذرة العقليّة» التي يمكن أن توصل إلى العقلانيّة الحديثة، أو أن تنفي ذاتَها لمصلحة العقلانيّة الحديثة. ولقد نبعتْ هذه البذرة من الميل إلى إعادة صياغة الإسلام بوصفه دينًا ودنيا، لكنها سقطتْ لأنها عجزتْ عن أن تفعل الأهمّ، ألا وهو تجاوزُ ذاتها كإيديولوجيا. لكنّ الأهمّ هنا هو أنّ هذه العقلانيّة، بحدودها الموسومة، أعطت العقلانيّةَ شرعيّةً، وهو ما ساعد على توسّع انتشار العقلانيّة الحديثة ممثّلةً في مختلف تيّارات الحداثة. وقد تكون هذه هي أهميّةَ محمد عبده بالتحديد.

عمّان