

## فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحية العربية الإسلامي

■ محمد زاهد جول ■

في كانون الأول / ديسمبر 1884 طرحت دورية ألمانية «شهرية برلين» على قرائها السؤال التالي: «ما هي الأنوار؟»، وقد تولّى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط» الإجابة على السؤال بمقال شهير لا يزال يحظى باهتمام كبير؛ حيث عرّف «كانط» الأنوار بقوله: «خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه، والتي هو المسؤول عنها. وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله دون إرشادٍ من غيره. إنّ حالة الوصاية هذه ليست آتيةً من نقصٍ في الإدراك العقلي؛ بل من نقصٍ في الإرادة والشجاعة في استعمال العقل دون توجيهٍ من الغير، فلتكن لك شجاعة الاهتمام بعقلك وحده، ذلك هو شعار الأنوار»<sup>1</sup>.

1 - كانط، «ما الأنوار؟»، ترجمة رشيد بو طيب، يناير، 2003، مجلة أفق الثقافية [www.ofouq.com](http://www.ofouq.com)

إن هذا التعريف الذي يسوقه «كانط» يحيل إلى ظاهرة فكرية واسعة الانتشار عرفتها أوروبا القرن الثامن عشر، ذلك العصر التي تجلّت فيه فلسفة الأنوار في عدّة مجالات؛ كالنقد الديني الذي تجلّى في حركة الإصلاح البروتستانتي، والتي دعت إلى حرية تأويل النصوص المقدّسة، وحاربت الطغيان الكنسي، ورفضت فكرة التّوسط بين الرّب والعبد، كما قامت هذه الظّاهرة على تأكيد أولويّة الإنسان، ودعم استقلاله وإرادته، ورفعته إلى مستوى يكون فيه مرجع سُلوّكه، والقاعدة المعياريّة لممارسته الاجتماعيّة بإزاحة أنماط الشّرعية السياسيّة المتعالية و«الحقّ المقدّس»، باعتبار أن شرعيّة السّلطة يجب أن تكون نابعةً من التّعاقُد الاجتماعيّ الحرّ.

لقد أفضت هذه التّحوّلات والتّغيرات إلى ظهور مفهوم «القطيعة» مع الماضي بوصفها تصوّراً جديداً للتّاريخ البشري، يتأسّس على مفهوم «التّقدم» الذي يُعدّ معياراً للتّحول الاجتماعيّ، والوعي بمقتضيات اللّحظة الرّاهنة في مقابل ماضٍ يتوجّب الانفصال عنه، وفي اتّجاه مستقبلٍ يجب تحقيقه. ويكشف هذا التّصور للتّاريخ البشريّ عن مسار العقل الإنسانيّ الذي يتّبع خطّاً يضمن له التّحول من عوائق «الخرافة» و«الأسطورة» و«الاستبداد» نحو «العقل» و«العلم» و«الحرية»، وهكذا نشأت فلسفات التّاريخ التي أقامت أنساقاً نظريّة مكتملةً للتّعبير عن هذا المشروع<sup>1</sup>.

وبحسب «مشيل فوكو» فإنّه يقرّر أن «كانط» يعلن بأن الأنوار عبارة عن صيرورة تُخرجنا من حالة «القُصور»، ويعني بالقُصور حالة معيّنة

1- السيد ولد أباه، «أزمة التّوير في المشروع الثقافيّ العربيّ المعاصر: إشكاليّة نقد العقل نموذجاً»، ضمن «قضايا التّوير والنّهضة في الفكر العربيّ المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص92.

لإرادتنا تسمح لنا بقبول وصاية شخصٍ آخر من أجل توجيهنا في ميادين يستحسن أن نستعمل فيها العقل؛ إذ يقدم لنا «كانط» ثلاثة أمثلةٍ على وضعية الحَجْر والوصاية، وذلك حين يخضع الإنسان لسلطة كتابٍ مقام ملكة الفهم لدينا، أو عندما يقوم مرشدٌ روحيٌّ مقام ضميرنا، أو عندما يقرّر طبيبٌ في مكاننا نظام تغذيتنا، وبصفةٍ عامّةٍ فإن «الأنوار» تتحدّد بتغير العلاقة الموجودة مسبقاً بين الإرادة والسُّلطات والعقل<sup>1</sup>.

### أولاً: مبادئ فلسفة الأنوار

إنّ الإنسان الذي يتحدّث عنه «كانط» هو إنسان عصر «الأنوار» الذي دخل مرحلة الرُّشد من خلال الإنسان الفرد المحرّر التّفكير والإرادة، وهو يتحدّث بنبرةٍ تفاعليّةٍ سادت عصره؛ فالإنسانيّة - بحسب «كانط» - أدركت رُشدّها وانعتاقها.

ومن هنا فإنّ مبادئ الأنوار تقوم على ثلاثة أركانٍ أساسيّةٍ؛ وهي: «مبدأ الرُّشد»، و«مبدأ النّقد»، و«مبدأ الشُّمول».

#### 1. مبدأ الرُّشد:

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القُصور إلى حال الرُّشد، وهو - بحسب «كانت» - عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف غيره عليه، مع وُقوع مسؤوليّة هذا القُصور عليه هو، لا على هذا الغير، أو قُلْ بإيجاز: إن القُصور هو اختيار التبعيّة للغير، وقد تتخذ هذه التبعيّة أشكالاً مختلفة.

1 - ميشيل فوكو، «ما الأنوار؟» ترجمة رشيد بو طيب، مجلة البحرين الثقافية، العدد: 37،

سنة 2003، ص10-11.

أ - التَّبَعِيَّةُ الاتِّبَاعِيَّةُ: وهو أن يسلم القاصر قياده عن طواعيةٍ لغيره ليفكر مكانه، حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه.

ب - التَّبَعِيَّةُ الاستنساخِيَّةُ: وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره، وينزلها بصورتها الأصليَّة على واقعه وأفقّه.

ت - التَّبَعِيَّةُ الآليَّةُ: وهي أن يُساق القاصر من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشِدَّة تماهيه مع هذا الغير.

ومن هنا يتبيَّن أن مبدأ الرُّشد مبناه على رُكنين رئيسين:

■ **الاستقلال**؛ حيث يستغني الإنسان الرَّاشد عن كلِّ وصايةٍ فيما يحقُّ له أن يفكر فيه، ويصرف كلَّ سلطةٍ تقف دونما يريد أن ينظر فيه، وتنطلق بذلك حركيَّته، ولا يكتفي هذا الإنسان بالانفصال عمَّا يقول دون ممارسة حقّه في التَّفكير؛ بل إنه يتطلَّع إلى أن يشرِّع لنفسه ما يجب فعله أو تركه، وترسِّخ بذلك ذاتيَّته، وهكذا فالإنسان الرَّاشد منطلقُ الحركة قويُّ الدَّات.

■ **الإبداع**؛ حيث يسعى الإنسان الرَّاشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله، وكذا أن يؤسِّس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيمٍ جديدةٍ يُبدعها من عنده، أو على قيمٍ سابقة يعيد إبداعها حتى كأنَّها قيمٌ غيرُ مسبوقة.

## 2. مبدأ النَّقد

ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، ويقوم مبدأ النَّقد على ركنين أساسيين:

أ - التّعقيل أو (العقلنة)؛ والمراد بالتّعقيل هو: إخضاع ظواهر العالم ومؤسّسات المجتمع وسُلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلّها لمبادئ العقلانيّة؛ إذ بفضل هذه المبادئ نتمكّن من أن نحقّق على التّدرج أشكالاً مختلفة من التّقدم والتّطور في الإحاطة بهذه الظّواهر والمؤسّسات والسُلوكات والموروثات، وقد اتّخذ هذا التّعقيل الحدائّي أفضل صورةٍ في كلّ من العلوم الطّبيعيّة والبُروقراطيّة أو التّقنوقراطيّة، وكذا الرّأسماليّة أو اقتصاد السُّوق، وبلغ ذروته فيما أصبح يُعرف باسم، «العلم - التّقنيّة»؛ إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التّقنية لا بيد العلم؛ إذا أصبحت هي التي تخطّط له استراتيجيّته وتحدّد له مساره.

لم تكن فلسفة الأنوار في أوروبا توفيقية؛ إلا أنها تطوّرت بشكلٍ أساسي في سياق نقد مزدوج للدين والسياسية

ب - التّفصيل أو (التّفريق)؛ والمراد بالتّفصيل هنا نقل الشّيء من صفة التّجانس إلى صفة التّغاير، بحيث تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليّات كلّ عنصر منها، وتميزت الحدائثة بهذا التّفصيل أو التّفريق في مختلف

المؤسّسات وأشكال الحياة الجماعيّة والفردية؛ كالتّفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون، وأيضاً التّفريق في ميدان الثّقافة بين دوائر القيم النّظرية والقيم العمليّة والقيم الرّمزيّة، وكذلك التّفصيل بحقل المجتمع الممثل فيه اختلاف المهام والأدوار التي تسند إلى الفاعلين الاجتماعيّين، ويدخل في هذا الباب الفصل الذي تأسّس عليه مبدأ العلمانيّة، وهو: «الفصل بين الدّين والدّولة»، و«الفصل بين الدّين والأخلاق»، و«الفصل بين الدّين والعقل»، و«الفصل بين الأخلاق والسياسة».

### 3. مبدأ الشُّمول

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحادثة الإخراج من حال الخُصوص؛ أي حال الشُّمول، والمراد بالخُصوص هنا شيان هما: «وجود الشيء في دائرة محدودة»، و«وجود الشيء بصفاتٍ محدّدة»، فهو إذن ينطوي على ضربين من الخُصوص:

أحدهما: خُصوص المجال؛ ذلك أن المجال الذي يوجد فيه الشيء تكون له حدودٌ معلومة. والثاني: خُصوص المجتمع؛ ذلك أن أفراد المجتمع يتميِّزون بصفاتٍ حضاريّة وثقافيّة معيّنة، وعلى هذا فالشُّمول الحداثي عبارةٌ عن تجاوزٍ لهذه الخصوصيّة، وهو يبني على رُكنين اثنين.

أ - التّوسّع؛ إذ لا تنحصر أفعال الحادثة في مجال من مجالات بعينها؛ بل إنها تنفذ في كلّ مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثّر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، كما تؤثّر في مجالات القانون والسّياسة والاقتصاد.

ب - التّعميم؛ إذ لا تبقى الحادثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه؛ بل إن منتجاتها التي تكون عالية التّقنية، وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان، ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات أيّا كانت الفُرُوق التّاريخيّة والثّقافيّة بين الطّرفين، ثم تأخذ على التّدريج في محو هذه الفُرُوق<sup>1</sup>.

وعلى الرّغم من ارتباط فلسفة الأنوار بأوروبا القرن الثّامن عشر؛ فإنّ هذه الظّاهرة - كما يرى «تزفيتان تودوروف» - حاضرةٌ

1 - طه عبد الرحمن، «روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلاميّة» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، الطبعة الأولى 2006 ص24-29.

بقوة على مدى عصورٍ متنوّعة في كلّ حضارات العالم الكُبرى؛ إلا أنّها لم تتمكّن من فرض نفسها إلا في لحظةٍ معيّنة، هي لحظة القرن الثامن عشر في أوروبا. إلا أنّ «تودوروف» يؤكّد على عالميّة ظاهرة فكر الأنوار، ويراهنا قائمّةً في الهند قبل الميلاد من خلال النّصائح الموجّهة إلى الأباطرة أو في المراسيم التي يوزّعها هؤلاء، كما يجد أثرها لدى المفكّرين الأحرار في الإسلام خلال عُصور التّقدم، وكذلك خلال فترة التّجديد التي شهدتها «الكونفوشيوسيّة» في الصّين، وفي الحركات المناهضة للرّق في أفريقيا السّوداء<sup>1</sup>.

## ثانياً: الأنوار والإصلاح بين فضائين

يؤيّد محمد أركون وجود صلةٍ بين عصر التّنوير الغربيّ وفترة ازدهار البحث العلميّ والجدال الفكريّ، وتصارع المذاهب في العصر العباسيّ، وفي الأندلس حيث يؤكّد على انبثاق خطابٍ فلسفيّ عمل على مساءلة المعتقدات الدينيّة<sup>2</sup>.

وعلى الرّغم من الإقرار بوجود بعض التّشابه بين الفضائين؛ فإننا نرى أنّ هناك خلطاً بين فضاءات معرفيّة متمايضة، تتوافر على اختلافٍ جذريّ في الأسس النظريّة والإشكاليّات المعرفيّة، والحقيقة أنّ الفكر العربيّ لم تتوافر له فرصة اكتشاف الأنوار إلاّ من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماريّ، وبالتّحديد مع حملة نابليون وبدء الصّراع الأوروبّي العثمانيّ، وما ترتّب عليه عقب ذلك من خُضوع معظم البلدان العربيّة

1- تزفيتان تودوروف، «روح الأنوار» تعريب حافظ قويعة، رابطة الناشرين المستقلين، بيروت، الطبعة الأولى 2007 ص145.

2- محمد أركون، «الفكر العربي» ترجمة عادل العوّا، بيروت، دار عويدات، الطبعة الأولى، 1982. ص15.

للاستعمار الأوروبي التي بدأت بالاطلاع على الثقافة الغربيّة، وفكر الأنوار خلال عصر النهضة<sup>1</sup>.

لم تكن فلسفة الأنوار في أوروبا توفيقية؛ إلا أنّها تطوّرت بشكلٍ أساسيٍّ في سياق نقد مزدوج للدين والسياسية؛ فقد عملت على التّخلص من النّظام المعرفي القديم بشكلٍ كليٍّ وجذريٍّ، لا سيّما ما يتعلّق بأصول الإيمان، فقد كانت فلسفة الأنوار في جوهرها حركةً تناهض الدّين والحكم المطلق، ومنحازة لقوّة العقل، الأمر الذي جعلها تتّجه نحو الكونيّة.

ولذلك فإنّ فلسفة الأنوار مثّلت مرجعاً تأسيسيّاً للفكر الغربيّ الحديث، وكانت الثّورة الفرنسيّة أحد نتائجها المباشرة، وعلى هذا الأساس فقد باتت فلسفة الأنوار أيديولوجيا وجهة كلّ مشروعٍ يقوم على العلمنة والتّحديث أو التّغريب، وتظهر آثارها في مجمل الحضارات خارج أوروبا، ولعلّ تأثيراتها على العالم العربيّ والإسلام كانت مباشرة؛ فقد ظهرت آثارها في حركات ونُظُم تبنت أيديولوجيا الأنوار.

لقد رفض العالم العربيّ المضامين الصّريحة لفلسفة الأنوار مع بداية اقتحامها لدار الإسلام، حيث ولّدت الإصلاحية أيديولوجيا تتبنّى الإسلام كمبدأ يؤسّس كينونته، وتعتمد عليه كمركزٍ لانطلاقها، إلا أنّ الصّدمة التي تولّدت عن الاحتكاك بالغرب عملت على إعادة اكتشاف ضعف العالم العربيّ وهشاشته؛ إذ لم يعد الغرب هو ذاته المسيحيّ القديم الذي تعرّف عليه إبّان الحُرُوب الصّليبيّة، وإنما أصبح غرباً يتوافر على قوّة عسكريّة، وفائض معرفي متحصّر.

1- لمزيد من التفصيل حول فكر النهضة العربية انظر: ألبرت حوراني: «الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)» ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.



بدأ الفكر الإصلاحيّ في نهاية القرن التّاسع عشر يكتشف مدى تفوّق الحضارة الأوروپيَّة على صعيد القوَّة وتنظيم المدينة، وهو ما أطلقوا عليه مفهوم «التّمُدّن» الذي ينطوي على مفهوم الحضارة الحديثة التي تستند إلى مفهوم التّقدم.

وفي هذا السّياق أصبح السُّؤال المركزيّ لعصر النّهضة، وهو ما عبّر عنه شكيب أرسلان، بسؤاله الشّهير الذي يلخّص هُوموم الإصلاحيين في ذلك الوقت، وهو: «لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدّم الغرب؟». إلا أنّ الإجابة الإصلاحيَّة في مجملها غفلت عن سرّ التفوق الغربيّ الذي يستند إلى قطيعة الغرب مع أساسه الدّينيّ، وقد أسهم في التباس سرّ تقدّم الغرب كونه جاء بقوةٍ عسكريَّة ومعرفيَّة تسعى إلى الهيمنة والسّيطرة، ونظرًا للخُصُوصيَّة الحضاريَّة العربيَّة؛ فإنّ الإصلاحيين لم ينظروا إلى فلسفة الأنوار كقطيعةٍ مع الماضي، وإنّما على أساس تجديد ربط العلاقة مع الماضي من خلال مفهوم «النّهضة» وليس بمنظور «التّقدم».

### ثالثًا: النّهضة والتّقدم

لقد كان الدكتور فهمي جدعان محقّقًا حين رأى مسيرة المفكرين السّياسيين أو الدّينيّين معاكسةً لجملة المبادئ التي تضمّنتها قراءة عصر الأنوار<sup>1</sup>؛ إلا أنّ ذلك لا يعني نفي وجود تيارٍ استلهم بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ فلسفة الأنوار بفعل الآثار الحاسمة التي أحدثتها الثّورة الفرنسيَّة 1789<sup>2</sup>. ومع ذلك فقد هيمن مفهوم «الإصلاح» على مجمل

1- فهمي جدعان، «أسس التّقدم عند مفكري الإسلام»، دار الشّروق، عمّان، ص15.

2- لمزيد من التفصيل حول أثر الثّورة الفرنسيَّة، انظر: رثيف خوري، «الفكر العربي الحديث: آثار الثّورة الفرنسيَّة في توجيهه السّياسي والاجتماعي»، الطبعة الثالثة،

1993، وزارة الثقافة، دمشق.

الرؤية الإصلاحية، وبقي الدين خارج إطار النقد، فقد أصبح سؤال الهوية مقدّمًا على سائر المسائل المتعلقة بالاعتقاد الديني.

تعرف الإصلاحيون الأوائل خلال فترة حكم محمد علي في مصر وأحمد باي في تونس قبل دخول الاستعمار بشكل مباشر أثناء عصر «التنظيمات» التي توشّر على الإصلاحات الإدارية والسياسية بشكل أو بآخر على بعض ملامح الأنوار، باستثناء مسألة النقد الديني؛ فقد انصب اهتمام الإصلاحيين على مفهوم التمدن الذي يعني تحقيق التمدن، فقد أطلع رفاة الطهطاوي (1801-1873) على فولتير ومونتسكيو وروسو، وقد أمر عقب عودته من أوروبا بترجمة كتاب مونتسكيو عن «العظمة والانحطاط» إلا أن قراءة رفاة الطهطاوي تقوم في المقام الأول على التفكير بإعادة الإسلام إلى قوته ومجده، ومن هنا ركّز في توجهاته الإصلاحية على اقتباس العلوم الطبيعية من الغرب<sup>1</sup>، ويتوافق مع هذا الرأي خير الدين التونسي<sup>2</sup>.

وعلى الرغم من اطلاع الإصلاحيين على بعض الإنتاج الفكري لفلسفة الأنوار فإن معظم الكتب المؤسسة للأنوار في المجال السياسي لم تكن قد تُرجمت في هذا الوقت؛ أي بعد وفاة الشيخ محمد عبده.

ومن كلاسيكيات فكر الأنوار السياسي في تلك الحقبة، يمكن رصد المؤلفات التأسيسية أمثال: «الأمير» لماكياڤلي 1513. و«مبادئ القانون الطبيعي والسياسي» لتوماس هوبس 1640. «لفيثان» أو «التنين» لهوبس 1651. و«رسالة في اللاهوت والسياسة» لباروخ سبينوزا 1670. «رسالة

1- الطهطاوي، رفاة رافع «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الدار العربية للكتاب، تونس، ص7.

2- خير الدين التونسي، «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» دار الطليعة، بيروت، 1978.

في التسامح» لجون لوك 1689-1690. و«رسالة في الحكومة المدنية» للوك 1689-1690. و«مغامرات تليماك» لفلون 1699. و«روح الشرائع» لمونتسكيو 1757، و«العقد الاجتماعي» لجان جاك روسو 1762. و«القانون الطبيعي» لفلناي 1768. و«خطاظة لجدول تاريخي في العقل الإنساني» لكوندورسيه 1793. و«رسالة في الحرية لدى المحدثين» لبنجامان كانستون 1797. و«رسالة في التنظيم الاجتماعي» لسان سيمون 1804. و«أداء المجتمع» لروبرت أوليه 1812. و«نظام السياسة الوضعية»

لا يمكن القول: إن آراء الأنواريين في المسألة الدينية قد انتقلت لتؤثر على المفكرين العرب الإصلاحيين

لأوغست كونت 1824. و«مبادئ فلسفة القانون» لهيغل 1821-1831. و«الديمقراطية في أمريكا» لالكسيس دي توكفيل 1835. و«بيان الحزب الشيوعي» لكارل ماركس، وفردريك أنغلز 1848. و«العدالة في الثورة الفرنسية» وفي الكنيسة» لبرودون 1858. و«مقال في الحرية» لجون ستوارت ميل 1859. و«اعتبارات

في الحكومات الممثلة» لميل 1861. و«مبادئ علم الاجتماع» لهربرت سنبر 1870. و«الإصلاح الفكري والأخلاقي» لأرنست رينان 1871. و«اعتبارات في سير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة» لأنطوان كورنو 1872. و«التطور الاجتماعي والديمقراطية» لألفراد فوييه 1884. و«سقوط الأصنام» لنيتشه 1889، و«القوانين النفسية لتطور الشعوب» لغوستاف لوبون 1894.

## رابعاً: تمثيلات المصلحين للنهضة والأنوار

لا يخفى على الدارسين والباحثين أن الشيخ محمد عبده (1894-1905) قد اطلع على بعض منتجات عصر الأنوار، فقد كان

خلال فترة إبعاده عن القاهرة بعد نفي الأفغاني (1879) يدخل العاصمة المصريّة سراً ويقضي نهاره في بيت الطّهطاوي يطالع ما تحتويه المكتبة من كُتُب مفيدة<sup>1</sup>. كتلك التي عرضها وترجمها الطّهطاوي مثل: «مواقع الأفلاك في أخبار تيلي ماك» لفلون، و«روح الشّرائع» لمونتسكيو، بالإضافة إلى المعلومات التي ذكرها الطّهطاوي في كتابه: «تخليص الإبريز»، كما أن الشيخ محمد عبده تعلّم مبادئ اللّغة الفرنسيّة في فترة متأخرة في سنّ الرّابعة والأربعين كما يذكر رشيد رضا<sup>2</sup>.

ثمّ أصبح الشيخ محمد عبده يقرأ مباشرةً من الفرنسيّة، وقام بترجمة كتاب «التّربية» لهربرت سبنسر<sup>3</sup>، لقد هيمن على فكر الإصلاحيين خلال عصر التّنظيمات هاجس «التّمدن»؛ أي الإصلاح السّياسي الذي يقوم على القيم المدنيّة الحديثة، كما تجلّى في المجال الأوروبي، والتّمدن يعرفه الطّهطاوي فيقول: «تمدّن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللّازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنّى، وهو يكمن في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التّربية وحملهم على الميل إلى الصّفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنيّة والتّرقّي في الرّفاهيّة»<sup>4</sup>.

ويظهر هذا الموقف لدى خير الدّين التّونسي بشكلٍ جليّ من خلال تبني فكرة «المستبد المستنير»؛ إلا أن خير الدّين التّونسي كان يفكّر في أسس التّقدم وشروطه التي تقوم على أخلاقيّة تستند إلى العدالة والحرّيّة،

1- محمد رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده»، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ج1ص976.

2- المرجع السابق، ص1005.

3- د. محمد الحداد: «حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي» دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2002 ص78.

4- رفاعة رافع الطهطاوي: «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973-1977، 469/2.

وليس الوُفُوف على مفهوم العدل العربي فقط، كما ذهب إلى ذلك رفاة الطُّهطاوي؛ فقد كان التُّونسي يرغب في استلهاً تجارب أوروبا السِّياسية والاقتصاديّة والتّقنيّة، وكان يحاول إقناع علماء الشريعة بعدم تعارض الدين مع ذلك؛ فقد أهلتها مكانته من الوُعي على جملة الأخطار التي تهدد العالم العربي بسبب تأخرها، فالعدلُ بمفهومه السِّياسي يتعارض مع الاستبداد، وعندما أصبح في آخر حياته صدرًا أعظم في تركيا طالب بتطبيق الشريعة سبيلًا يفضي إلى إحداث إصلاحات جذريّة دون الابتعاد عن تقاليد الشعب، وإنّما من خلال الدّعوة إلى إقامة برلمان<sup>1</sup>.

وهكذا فإنّه يمكن القول - كما ذهب هشام جعيط - : إن سائر الإصلاحيين السِّياسيين في العالم العربي قد أكّدوا على «أسبقية الممارسة على التّظر، وما هو تعاليمي على ما هو عقدي، وبكلمة واحدة همُّ الفعل على حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميمهم التّنويري الفرنسي، وفي حين سعى التّنوير إلى إسقاط العالم القديم بأسسه التّقانيّة، نشهد هنا نزعة نحو التّوفيق والتّركيب<sup>2</sup>.

ولقد شهد الفكر الإصلاحيّ العربيّ خلال هذه الفترة انفتاحًا على معظم التّيارات الفلسفيّة الأوروبيّة كالداروينيّة والسّانسيمونيّة والوضعيّة، وترجمت بعض منتجاتها، وقد وجدت هذه التّيارات من يتبنّاها بشكل جزئيّ أو كلي، وخصوصًا لدى المفكرين المسيحيين السُّوريين واللُّبانيين الذين تأثروا بالثّورة الفرنسيّة؛ فقد بشّر شبلي الشّميل بالفلسفة النّشويّة، وطالب بتعويض الدين بالعلم وخصوصًا

1- خير الدين التونسي: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، تحقيق معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.

2- هشام جعيط، «أثر فلسفة التّنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي» الفكر العربي المعاصر، العدد: 37 كانون الأول/ ديسمبر 1985، كانون الثاني، يناير 1986.

العلم الطَّبِيعِي، فقد اعتبر أن معيار التَّفَاوُت بين الأمم يعود إلى تفاوتها في امتلاك ناصية العلم، فهو يقول: «نجد أنه حيثما كانت عُلُومُ الكلام والنَّظَرِيَّاتِ المترتبة عليها منتشرةً أكثر كانت العُلُومُ الطَّبِيعِيَّةُ منحطة، وكان الإنسان متقهراً وحالته الاجتماعيَّةُ سيئةً كذلك، والصدُّ بالصدِّ»<sup>1</sup>.

وفي سياق الفلسفة الوضعيَّة تأتي دعوة سلامة موسى إلى القطيعة مع «الغبيَّاتِ والتَّقاليِدِ»، واعتماد العلم باعتباره: «ناراً كاويةً تحرق جميع الرِّوَاسِبِ وتبدد عفتها هباءً»<sup>2</sup>.

ويصل الأمر مع سلامة موسى إلى حدِّ المطالبة بالالتحاق بأوروبا جملةً وتفصيلاً، فهو يقول: «لا أستطيع أن أتصوَّرَ نهضةً عصريَّةً لأمةٍ شرقيَّةٍ ما لم تقم على المبادئ الأوروبيَّةِ للحرية والمساواة والدُّستور مع النَّظرة العلميَّةِ الموضوعيَّةِ للكون»<sup>3</sup>.

لقد طبعت فكرة التَّقدُّمِ مسار الفكر الإصلاحيِّ في العالم العربيِّ المستوحاة من فكر وفلسفة الأنوار من خلال هيمنة الوضعيَّةِ والدَّاروينيَّةِ، إلَّا أنَّه لا بد من الإشادة بفكر الكواكبيِّ (1849-1902) الذي واصل نقده المستتير لموضوع الاستبداد في كتابه: «طبائع الاستبداد» بعيداً عن فكرة التَّقدُّمِ المستمر من خلال الالتزام العربيِّ الإسلاميِّ الصَّادق، والذي أدخل بُعداً عقلانيّاً إلى مشروع التَّنوير فضلاً عن همِّ الإصلاح السِّيَاسِيِّ<sup>4</sup>.

1- برهان غليون، «اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» دار التَّنوير، بيروت، الطبعة الثانية، 1985 ص190.

2- سلامة موسى، «تربية سلامة موسى» مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1958، ص25.

3- سلامة موسى، «ما هي النهضة؟» ص30.

4- انظر: عبد الرحمن الكواكبي، «الأعمال الكاملة» تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت 1975.

وبهذا فإن فكرة «التقدم» أصبحت أحد وجوه القطيعة مع الذات والتراث العربي والاقتراب من فلسفة تتماهى مع الآخر، وذلك من خلال الإيمان بضرورة الالتحاق بقطار التاريخ الأوروبي المندفع بقوة إلى الإمام حضارياً وثقافياً ومؤسساتياً، الأمر الذي عبّر عنه طه حسين في عبارته الشهيرة: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسناتٍ وسيئات»<sup>1</sup>.

ويصور الأستاذ برهان غليون هذه المرحلة بدقة حين يقول: «أصبح «التقدم» هو هدف المجتمع الإنسانيّ عامّةً والمجتمع العربيّ خاصّةً، فأصبحت التّقدميّة دين النُّخبة الحديثة المتعلّمة، لا يخلو كتابٌ من ذكرها أو الإشارة إليها؛ فأصبح التّقدم مطلباً عامّاً تقوم من أجله الثّورات، وتبرّر به الحُكومات إجراءاتها السّياسية والاقتصاديّة، وصار مصدر مشروعيّة الكلام والعمل معاً، لا ينتظم عقلٌ من دونه، ولا ممارسة خارج دائرته وهدف تحقيقه»<sup>2</sup>.

### خامساً: الأنوار والنقد الديني

إذا كان النقد هو أحد أهمّ مميّزات فلسفة الأنوار فإنّ نقد الفكر الديني يتمّ بأهميّة خاصّة في إطار هذا النقد، وذلك من خلال نقد التّولوجيا الدّينية المسيحيّة المتعلقة بالمعجزات والطُّقوس والأسرار، فقد كان لفلسفة اسبينوزا في هذا المجال أثرٌ بالغٌ؛ فوحدة العقل، واللّه، وقوانين الطّبيعة التي يقوم عليها مذهب اسبينوزا في وحدة

1- انظر: طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» مطبعة المعارف، القاهرة، 1938، ص20.

2- برهان غليون، «اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، 1985، ص180.

الوُجُود، والتي تعني إبطال المعجزات «فلو حصل شيءٌ في الطَّبيعة لا يتبع قوانينها الدَّاتِيَّة فقد يناقض النَّظام الطَّبعي الضَّروري الذي وضعه الله، وإلى الأبد في الطَّبيعة بواسطة قوانينها الكونيَّة.. وعليه فإن الإيمان بالمعجزة يجعلنا نشكُّ في كلِّ شيءٍ، ويقودنا إلى الإلحاد»<sup>1</sup>.

إن الإلحاد بهذا المعنى ليس إنكاراً لوجود الله وحسب؛ بل هو أيضاً إنكار لقوانين الطَّبيعة، فهو يضع الإنسان أمام اختيارين كلاهما يؤدِّي إلى إلحاد: إمَّا إيمانٌ بالمعجزات، ومعناه إنكار العقل وقوانين الطَّبيعة، وإمَّا إيمانٌ بالعقل وقوانين الطَّبيعة. وهو يؤدِّي إلى إبطال الدِّين القائم على المعجزات، وهذا رهان ترفضه فلسفة اسبينوزا التي تقوم فلسفته على وحدة العقل والله وقوانين الطبيعة؛ فقد أثارت الفلسفة السبنوزيَّة جدالاً حاداً بين المفكرين الألمان خاصة «ياكوبي» و«مندلسون» و«فيزغان» الذي لخصَّ الخصوصيَّة الفكرية بين ياكوبي - معارض الأنوار -، وبين مندلسون - مناصرها -، وذلك في كتابه «خلاصات فلسفة ياكوبي ومندلسون» عام 1786، وقد بعث به إلى «كانط» الذي كتب مقالاً عُدَّ بياناً من أجل الأنوار: «ما هي الأنوار؟».

إن الذين عارضوا الأنوار صبُّوا نقدهم على فلسفة الفيلسوف الألمانيّ «ليسنغ» (1729-1781) الذي كان من أبرز مناصريها، فلقد اتَّهموه بالاسبينوزيَّة، وخاصة أن اسبينوزا أخضع مسألة الإيمان والألوهيَّة لعقلانيَّته الرِّياضيَّة، كما قام بنقدٍ نصيٍّ للكتاب المقدَّس.

والملاحظ أن ياكوبي ومندلسون وفيزغان وليسنغ كانوا يهوداً مثل اسبينوزا نفسه، وقد حاول ليسنغ التَّوفيق بين اليهوديَّة والفلسفة الألمانيَّة

1 - علي أمليل، «في معنى التنوير» ضمن «حصيلة العقلانيَّة والتنوير في الفكر العربي المعاصر» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 ص141.



في كتابه: «ناتان الحكيم»، وفي كتابه: «اليهود»، كما حاول مندلسون ذلك في كتابه: «أحاديث حول خلود النفس» إلا أن الأنوار الألمانية عموماً - وبخلاف الأنوار الفرنسية - لم تقف موقفاً معارضاً من الدين<sup>1</sup>.

وبحسب هشام جعيط؛ فإن أوروبا التي برزت آن ذاك إنما كانت أوروبا المدافع، بمعنى آخر لم تكن ذات علاقة بالأنوار التي كانت تبدو على الدوام مرحبةً بتنوع البشرية الثقافية، والتي كانت تكافح في سبيل قيمٍ رفيعة، ومع ذلك كانت أوروبا بنت الأنوار، بقدر ما كانت تقيم هدفها الإمبريالي على أيديولوجيا التقدم والحريّة والعقل التي كانت تنحدر مباشرةً من فلسفة الأنوار، وكانت مصحوبةً بيقين امتلاك الحقيقة.

وتحديداً نحو عام 1880، بدأ يرتسم التيار الإصلاحية السياسي الديني مع السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وهو التيار الذي كان مدعواً ليغدو الحركة الأهم للنهضة العربية بوصفها حركةً شاملة، ليس في محتواها الدقيق، وهو لغوي أدبي، والحال فقد وقف هذا التيار موقفاً واضحاً جداً ضدّ كلّ محاولةٍ للتقليل من قيمة الدين العربي، وكان يؤسس رؤيته الإصلاحية على مقدماتٍ متعارضة تعارضاً مطلقاً مع مقدمات منطلق الأنوار، بحيث أصبحت الاستجابة الإصلاحية العربية تؤمن بأنه: «يجب المضي نحو مزيد من الدين، وليس نحو دينٍ أقل»<sup>2</sup>.

ويؤكد علي أواميل على موقع النقد الديني في الفلسفة الإصلاحية العربية إلا أنه يتفق مع هشام جعيط حول المسألة الدينية وفلسفة

1- المرجع السابق.

2- هشام جعيط، «أزمة الثقافة الإسلامية»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000

الأنوار، فهو يقول: «لا يمكن القول: إن آراء الأنواريين في المسألة الدينية قد انتقلت لتؤثر على المفكرين العرب الإصلاحيين، فما كان لهؤلاء أن يذهبوا في مقدمهم للظاهرة الدينية والوحي والمعجزات إلى المدى الذي ذهب إليه الأنواريون؛ وذلك أن هناك فُروقًا في الموقف من الدين هنا وهناك.

فقد نقض الأنواريون المفهوم المتوارث للدين؛ لأنَّ هناك تقدمًا علميًا بفضل ثوارثٍ علمية متعاقبة؛ فكان لا بُدَّ أن تتصادم العقلانية العلمية والفلسفية لعصر الأنوار بالأسانيد التي يرتكز عليها الإيمان بالوحي وكُتبه المقدسة. وبالمعجزات حين تكون حجةً لإثبات الأديان. لقد استعاضت الأنوار الفرنسية في مجملها عن دين الكُتب المقدسة ووساطة الكنيسة بدينٍ طبيعيٍّ، في حين أن الأنوار الألمانية إمَّا حاولت التوفيق بين الدين والعقل، أو أن يكون الدين في حُدود العقل.

ما كان للمفكرين الإصلاحيين العرب أن يتخذوا الموقف النقدي نفسه من الدين؛ لأنَّ هذا الأخير يمثل هويةً جماعيةً دفاعيةً لمجتمعاتها الواقعة تحت الضغط الأجنبيِّ، وقُصارى ما يستطيعونه هو تخليصُ الدين من الحُرافات ومن الوسائط؛ أي: من سلطة الفقهاء التي تتوسَّط بين النُصوص المقدسة وبين الناس، ومن سلطة شيوخ التَّصوف الشَّعبيِّ والطُّرقي<sup>1</sup>.

إذن فقد تعاملت السلفية الإصلاحية مع الخطاب التنويري بشكلٍ تلقائيٍّ يعمل على معارضة الأنوار ببعض فكر الأنوار؛ فقد رفضت الدَّعوة إلى الانفصال عن الدين، فالأفغانى يشنُّ حملةً لا هوادة فيها ضدَّ الاتجاهات التَّحديثية، ويصف الحضارة الصَّناعية بأنها أصلُ الحُرُوب، وأن هذا التَّقدم ليس سوى بربرية؛ فالتَّقدم الحقيقي يتَّم من خلال

1- علي أومليل، «في معنى التنوير»، مرجع سابق، ص 141-142.

الالتزام بالأخلاق الفاضلة والتَّمسك بمبادئ الدين وأصوله الرُّوحية، ويذهب إلى القول: «إن ما تراه من حالةٍ ظاهرةٍ حسنةٍ فينا [من حيث الرُّقيِّ والأخذ بأسباب التَّمدين] هو عين التَّقهر والانحطاط؛ لأننا على تمدننا هنا مقلِّدون للأمم الأوروبية، وهو تقليدٌ يجزُّنا بطبيعته إلى الإعجاب بهم، والاستكانة لهم، والرَّضى بسطانهم، وبذلك تتحوَّل صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السُّلطة والغلبة إلى صيغة خُمول وصنعةٍ واستئناس لحكم الأجنبيِّ»<sup>1</sup>.

**وفي هذا السِّياق  
تولَّدت فكرة «المستبد  
العادل»، والتي تستند  
فكرتها إلى استرشاد  
الحكم بالفلسفة**

في هذا السِّياق فإن الأفغاني يقرّر أن تقويض الدين يعني مناهضة الحضارة، فعِلُّ الانحطاط العربي ناشئة عن التَّدخلات الخارجيّة، وعن استبداد الحُكَّام، وعن تأويل سحريٍّ للدين، فهو لا يكتفى بمجرد الدَّعوة إلى تنقية الإسلام من خلال العودة إلى ممارسة

السَّلف؛ بل يقف من مبادئ الأنوار موقفًا نقديًا يتجاوز خطابات التَّحديث؛ فالحادثة الصَّناعية الغربيَّة تولِّد الحُرُوب، وهذا التَّقدم موسومٌ بالبربريّة، فالحضارة الحديثة مثقلةٌ بأفاتٍ أخلاقيَّةٍ بسبب الجشع المولِّد للحُرُوب، والتَّقدم الحقيقي لا يكون إلا إذا قام على أُسسٍ إنسانيَّةٍ أخلاقيَّةٍ تستند إلى مبادئ رُوحية، فالغرب لا يتميِّز عن العالم العربيِّ إلا في الوسائل والأدوات والقوَّة الماديَّة، أما التَّقدم الحقيقيُّ فالشَّرق والغرب بعيدان عنه، فقد تراجمت البشريَّة بأسرها بسبب ردِّتها الرُّوحية<sup>2</sup>.

1- انظر: محمد عابد الجابري، «الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص62.

2- انظر: جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، ورشيد رضا: «تاريخ الأستاذ الإمام»، مرجع سابق، 1/27-95.

## سادساً: الأنوار ونقد الاستبداد

وإذا كان النقد أحد أهم مرتكزات فلسفة الأنوار؛ فإن مسألة نقد الاستبداد شكّلت أحد أهم انشغالات العقل الإصلاحيّ العربيّ تبعاً لعقل الأنوار الذي تناول الاستبداد بشكلٍ واسع، ويعدّ مونتسكيو أحد أكبر منظري القرن الثامن عشر الذي ميّز بين الاستبداد والملكيّة المطلقة، وعدّها غربيّة. أما الاستبداد فهو شرقيّ؛ ففي حين الحكومة الملكية المطلقة يحكم فيها الفرد وفق قوانين مستقرّة، فإنّ الحكومة الاستبداديّة تستند إلى حكم فردٍ بغير قوانين ولا قواعد، وإنّما بحسب الهوى، وفي هذا السّياق ظهر مفهوم «الاستبداد الشرقيّ»، وقد أخذت هذه الفكرة طريقها إلى الإصلاحيين العرب والمسلمين؛ إلّا أنهم وضعوها في إطار ثنائيّة التّقدم والتّأخر، أو التّمدن والانحطاط، وهيمنة النّزعة التّسييسيّة على مجمل الفكر الإصلاحيّ الذي طالب بإقامة نظام حكمٍ دستوريّ؛ حيث تولّدت قناعةٌ بأن أحد أهمّ أسباب تأخر العالم العربيّ هو طبيعة النّظام السّياسي المستبد.

وفي هذا السّياق تولّدت فكرة «المستبد العادل»، والتي تستند فكرتها إلى استرشاد الحكم بالفلسفة، تلك الفكرة الأفلاطونيّة التي تمّت استعارتها في عصر الأنوار، وقد تنبّه رشيد رضا إلى فضل الأوروبيين في نشر هذه الفكرة، حيث يقول: «أعظم فائدة استفادها أهل الشّرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطبغ أنفسهم بها، حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة بالحكم المطلق الموكول إلى إدارة الأفراد».

ويؤكد على أن فكرة الحكم الديمقراطيّ الدستوريّ أوروبيّة المنشأ فهو يقول: «لا تُقلّ أيها المسلم: إن هذا الحكم (الدستوريّ) أصلٌ

من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معايشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام»<sup>1</sup>.

وإذا كانت فكرة «المستبد المستير» أوروبية المنشأ؛ فإن فكرة «المستبد العادل» لدى الإصلاحيين العرب مستوحاة من التراث العربي، وتبدو الدعوى الإصلاحية إلى «المستبد العادل» متناقضة مع الحكم الدستوري والشورى التي تكافئ الديمقراطية التي طالما نادوا بها، إلا أن الظرف التاريخي الذي تولدت فيه هذه الفكرة يُنبئ عن سبب المطالبة بالمستبد العادل؛ نظراً لما تعرّض له الأمة من اعتداءٍ خارجيٍّ وجهلٍ داخليٍّ؛ فالأفغاني يدعو إلى استبدالٍ عادلٍ يقترب من مفهوم الملكية المطلقة التي ميّزها مونتسكيو عن الطغيان فهو يقرر: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق إلا إذا أتاح الله له رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرّد بالقوة والسلطان؛ لأنّ بالقوة المطلقة الاستبداد»<sup>2</sup>.

ويؤكّد الشيخ محمد عبده هذه المطالبة بشكلٍ صريحٍ من خلال الدعوة إلى «مستبدٍ يُكره المتناكرين على التعارف.. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرّغبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرّغبة، عادلاً لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبة»<sup>3</sup>.

1- محمد رشيد رضا، «مختارات سياسية من مجلة المنار»، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص97.

2- محمد المخزومي، «خاطرات جمال الدين الأفغاني» دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص78.

3- محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، مرجع سابق، 215/3.

لقد أثر الفكر الإصلاحيّ العربيّ فكرة «المستبد العادل» على الرّغم من تأكيدهم على الحكم المقيّد بالقوانين وفضيلة النّظام السّياسيّ الديمقراطيّ الشُّوريّ، إلاّ أنّهم كانوا يفكّرون في الوضع المشخّص أمامهم آنذاك، والذي يتطلّب حلاً لا يحتمل التّأجيل بانتظار وعي النّاس، وانتظار تشكّل ديمقراطيّة تستند إلى التّدرج البطيء.

### الخاتمة:

شكّلت فلسفة الأنوار الأوروبيّة في القرن الثّامن عشر منعطفًا تاريخيًا تحكّم في مجمل الإنتاج المعرفيّ الغربيّ والعالميّ، فقد أحدثت قطيعة معرفيّة مع النّسق المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، ولعلّ هذه القطيعة كانت ضروريّة للخروج من أفق التّخلف والدُّخول في مسالك النّهضة في الواقع الأوروبيّ؛ وذلك نظرًا لهيمنة نماذج معرفيّة تتسم بالسّحر والخرافة والطُّغيان ترسّخت من خلال المنظورات الدينيّة المسيحيّة واليهوديّة المحرّفة، وقد تبلورت فلسفة الأنوار في إطار مفهوم التّقدم التّاريخيّ عن ثلاث قطائع أساسيّة: الأولى: تقطع مع الاشتغال بالآله وتؤلّه الإنسان. الثّانية: تقطع مع الاشتغال بالدين وتقُدّس الدّنيا. والثّالثة: تقطع مع الاشتغال بالغيب والوحي وتخضع للوضع والعلم.

لقد عملت هذه الفلسفة منذ انطلاقتها في أوروبا على ترسيخ مبادئها التي تستند إلى العقلانيّة والعلمانيّة، وعلى تعميم نموذجها باعتباره نموذجًا كونيًّا يصلح في كلّ زمان ومكان، الأمر الذي أفضى إلى تشكّل مركزيّة غربيّة انقلبت إلى عنصريّة تمييزيّة فاضحة تمثّلت باحتقار الثقافات والشُّعوب الأخرى وخصوصًا الشّرقية منها، وتكشّفت

عن انقلاب العقل إلى اللاعقل، ومن العدل والمساواة إلى الاستبداد والطغيان، وزحفت إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بحجج تحرير العالم وتمدينه وفق أيديولوجيا استعمارية أنتجت خراباً عاماً، وطفياناً بالغاً، وحصاراً منظماً، وظلماً مكثفاً، ولعلّ هذا الانقلاب حمل بعض الأنواريين على انتقاد منتجات الأنوار، كما فعل أدورنو وهوركهايمر في كتاب: «جدل التنوير» من مؤسسي مدرسة فرانكفورت، وكذلك بعض فلاسفات ما بعد الحداثة.

وقد تلقفَ فلسفة الأنوار جملةً من المفكرين والفلاسفة في العالمين العربي والإسلامي دون تمحيصٍ أو نقدٍ، وهم بذلك وقعوا في نقیض قصد الأنوار التي تقوم على «الانتقاد»، وعلى الرغم من الانجازات العظيمة لهذه الفلسفة فإن معظم المشتغلين بها تلقّوها كما تحدّدت في واقعها الغربي، وعملوا على نقلها إلى العالم الشرقي دون الالتفات إلى روحها.

وقد شكّلت فلسفة الأنوار نموذجاً إرشادياً للفكر الإصلاحي العربي الإسلامي إبان عصر النهضة؛ حيث تأثر معظم المفكرين العرب بهذه الفلسفة بطرقٍ مختلفة، وعملوا على توظيفها في قضايا النهضة والإصلاح، ويبدو أن معرفة الفكر الإصلاحي لفلسفة الأنوار واتجاهاته من قبل الإصلاحيين كانت عابرةً ولم تكن راسخةً، فلا نزال حتى الآن نجهل مسارات انتقال فلسفة الأنوار وأليات قراءتها وتوظيفها في المجال العربي الإسلامي؛ فالإشارات التي وردت في الخطاب الإصلاحي لا تمدنا بمعرفةٍ كافيةٍ عن هذه الفلسفة التي شغلت أوروبا في القرن الثامن عشر، وخصوصاً ألمانيا وفرنسا.

ويعدّ الشيخ محمد عبده أحد أبرز ممثلي الفكر الإصلاحي فيما أُطلق عليه «عصر النهضة»، فقد شكّلت فلسفة الأنوار نموذجاً وتحدياً

في الآن نفسه، وإذا كان سؤال «ما الأنوار؟» - الذي توّلى الإجابة عنه الفيلسوف الألماني أمانويل - قد شغل الفكر الأوروبي ولا يزال؛ فقد شكّل هذا السؤال فلسفة «الحركة الإصلاحية» التي تناولت الأسس الفلسفية التي يستند إليها فكر الأنوار؛ كالعقلانية والحزبية والإنسان، إلا أنه من الملاحظ أن تعاطي «الفلسفة الإصلاحية» بزعامة محمد عبده عملت على تقريب معنى «الأنوار» من المجال التداولي العربي الإسلامي.

وتدلّ المعالجات المختلفة لهذه الظاهرة على أن الفلسفة الإصلاحية لم تتوافر على معرفة راسخة بأصول «فلسفة الأنوار»، وعملت على توظيفها بشكلٍ تلميعيٍّ بسبب طبيعة الأيدلوجية الإصلاحية التوفيقية التي انشغلت بواقع التخلف والاستبداد الداخلي والهيمنة الاستعمارية الطاغية الخارجية.

ولعلّ المتفحص لهذا الفكر يخرج بنتائج أولية تُبيّن كيف استطاع الآخر الغربي الاستعماريّ التأثير على أولويات الفكر الإصلاحيّ العربيّ الإسلاميّ، من خلال إعادة تعريف «الأنا» من خلال «الآخر»، كما تُبيّن الطبيعة الاستغلالية في إعادة تشكيل الهوية الإسلامية، والتي تعرضت لانتكاسات معرفية وتاريخية بسبب شُيوع التقليد والمحافظة، والتي أسفرت عن سقوط العالمين العربيّ والإسلاميّ أمام القوى الاستعمارية المدجّجة بالمعارف والجُيوش.

ويبدو أن الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ لم يتغلغل في أصول فكر «فلسفة الأنوار»، وإنما عمل على بلورة هوية إسلامية تحت ضغط سؤال الهوية التي باتت مهددة بالانقراض والتلاشي من خلال إشكالية التقدم المرتبط بـ«فلسفة الأنوار»، في مقابل التخلف المرتبط بـ«الفكر الإسلامي».



ويبدو أن سؤال عصر النهضة والفكر الإصلاحي حول الهوية والإصلاح والتقدم لا يزال حاضراً بقوة في الفكر العربي الإصلاحي المعاصر، وعلى الرغم من مُرور عُقُودٍ عديدة؛ فإنَّ العالم العربي والإسلامي لم يتخلص من إشكاليَّاته، ولم يتمكَّن من تحقيق نهضة منشودة، وحادثةٍ مفقودةٍ مرجوةٍ؛ بل على العكس من ذلك فقد ترسَّخت صنوفٌ عديدة من التَّبعية المعرفية والسياسية والاقتصادية، عن طريق جملة من المفكرين الليبراليين والقوميين والاشتراكيين؛ إذ لا تزال تهيمن على مجمل هذه الأطروحات فلسفات تتبنَّى منهج القطيعة مع التُّراث، والقطيعة مع التَّجربة الحضارية الإسلامية، كما يظهر ذلك جلياً عند محمد أركون ومدرسته، وعبد الله العروي وأتباعه، وحسين مروّة وأنصاره، وبصورةٍ أقلِّ حدَّةً عند محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

وقد شكَّلت فلسفة  
الأنوار نموذجاً إرشادياً  
للفكر الإصلاحي  
العربي الإسلامي إبان  
عصر النهضة

وفي سياق الفكر الإصلاحي الإسلامي ظهرت جملةٌ من الأطروحات التي حاولت الانتفاع بفلسفة الأنوار وتوظيفها في المجال الإسلامي، وتمثَّل مدرسة أسلمة العلوم التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي نموذجاً لهذا التَّوظيف، يتفاوت بين الإبداع والتقليد، ولعلَّ الأثر الأكبر لفلسفة الأنوار إسلامياً ركَّزت على الجانب السياسي كما ظهرت على يد طارق البشري ومحمد سليم العوا وغيرهم، وتعدُّ محاولة الدكتور أبو يعرب المرزوقي من المحاولات الجادة في استلهام روح الأنوار وتطبيقها إسلامياً؛ إلا أنَّ طبيعة اللُّغة الفلسفية الشَّاقة لديه حرمت من الانتفاع به، وتعدُّ مغامرة الأستاذ طه عبد الرحمن من أكثر المحاولات التَّجديدية نضجاً واكتمالاً؛ نظراً لشمولها وتكاملها، وتضلعها بالتُّراث الفلسفي

الأنواريّ، والتُّراث الفلسفي الإسلامي؛ فقد عمد إلى بناء نماذج نظريّة إسلاميّة مغايرة لواقع الحداثة الغربيّة تؤسّس لحداثة إسلاميّة منتظرة.

ومن الملاحظ أن الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ المعاصر أقلُّ وعياً من الفكر الإصلاحي في عصر النّهضة في بعض جوانبه، فقد انحدر في مجالاتٍ عديدةٍ إلى العُنف والقطيعة من خلال تصاعد حركات الإسلام السّياسي التي تنظر إلى الفكر الإصلاحي كمقدمةٍ للتّغريب وليس التّحديث، وتبدو الحاجة اليوم أكثر ضرورةً وإلحاحاً لإعادة النّظر في مفهوم «الأنوار» واستلهامه لإنجاز حداثةٍ إسلاميّةٍ ثانيّة، طال انتظار العالم الإنسانيّ لها.

إن فلسفة الأنوار التي تلقّاهم الإصلاحيّون في العالم العربيّ الإسلاميّ تمّ تكييفها وفق الحقل الدّلالي والمجال التّداولي العربيّ الإسلاميّ، وليس في سياق الفلسفة التي كانت معروفةً في القرن الثّامن عشر في أوروبا، والتي تتجلّى في مفهوم الانتقاد بدل الاعتقاد، والنّقد الدّيني منه بشكلٍ خاصّ، والذي تبلور مع حركة الإصلاح البروتستانتيّ من خلال الدّعوة إلى حرّيّة تأويل النّصوص المقدّسة، والتّصدي لظاهرة الطّغيان الكنسي، ورفض فكرة التّوسط بين الخالق والمخلوق، كما قامت على التّأكيد على أولويّة الإنسان ودعم استقلاله وإرادته، وإزاحة الشرعيّة السّياسيّة المتعالية، ووجوب كونها صادرةً عن التّعاهد الاجتماعيّ الحرّ.

لقد أسفرت تلك المبادئ عن قطيعةٍ مع الماضي، وولادة تصوّرٍ جديدٍ للتّاريخ البشريّ يتأسّس على مفهوم «التّقدم» باعتباره إطاراً مرجعيّاً للتّحول الاجتماعيّ، والوعي بمقتضيات الحاضر والمستقبل، وبهذا يتبدّى التّصور التّاريخيّ الإنسانيّ كمسارٍ للعقل الإنسانيّ يضمن

التَّخلص من عوائق الخرافة والأسطورة والاستبداد، والتَّوجه نحو العقل والعلم والحريَّة.

إلا أن التَّلقي الاصلاحية العربي الإسلامي الذي شهد فترة الانفتاح على التيارات الفلسفية الأوروبية آنذاك كالداروينية والسانسيمونية والوضعية، التي طبعت فلسفة الأنوار، هذا التَّلقي عمل على توظيفها في اتجاهٍ معاكس لفلسفة الأنوار؛ حيث تتواتر الرؤية الإصلاحية العربية الإسلامية على القول بضرورة الوصل بين الدِّين والتُّراث، والوصل بين العقل والوحي، والوصل بين الإله والإنسان، والوصل بين الدُّنيوي والأخروي، بدلاً من القطيعة والانفصال.