

فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحي العربي الإسلامي

محمّد زاهد جول⁽¹⁾

مقدمة

شكّلت فلسفة الأنوار الأوروبية في القرن الثامن عشر منعطفًا تاريخيًا تحكّم في مجمل الإنتاج المعرفي الغربي والعالمي، فقد أحدثت قطيعة معرفيّة مع النّسب المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، ولعلّ هذه القطيعة كانت ضروريّة للخروج من أفق التّخلف والدُّخول في مسالك النّهضة؛ وذلك نظرًا إلى هيمنة نماذج معرفيّة تتّسم بالسّحر والخرافة والطُّغيان، ترسّخت من خلال المنظورات الدينيّة المسيحيّة واليهوديّة المحرّفة، وقد تبلورت فلسفة الأنوار في إطار مفهوم التّقدم التاريخي عن ثلاث قطائع أساسيّة؛ الأولى: تقطع مع الاشتغال بالآله وتؤلّه الإنسان، والثانية: تقطع مع الاشتغال بالدّين وتقّدس الدّنيا، والثالثة: 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 بوصفه نموذجًا كونيًا يصلح في كلّ زمان ومكان، الأمر الذي أفضى إلى تشكّل مركزيّة غربيّة انقلبت إلى عنصريّة فاضحة، تمثّلت في احتقار الثقافات والشّعوب الأخرى، وخصوصًا

(1) باحث تركي في قضايا الفكر الإسلامي، في مركز الأبحاث الحضارية في جامعة بهشة شهر باسطنبول. البريد الإلكتروني: mohdzahidgol@hotmail.com

الشرقية منها، وتكشفت عن انقلاب العقل إلى اللاعقل، ومن العدل والمساواة إلى الاستبداد والطغيان، وزحفت إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بذريعة تحرير العالم وتمدينه وفق أيديولوجيا الاستعمار الذي أنتج خراباً عاماً وطغياناً بالغاً وحصاراً منظماً وظلماً مكثفاً، ولعلّ هذا الانقلاب حمل بعض المفكرين على انتقاد منتجات الأنوار، كما فعل أدورنو وهوركهايمر أحد مؤسسي مدرسة فرنكفورت في كتابه: "جدل التنوير"، وكذلك بعض فلسفات ما بعد الحداثة.

وقد تلقف فلسفة الأنوار جملة من المفكرين والفلاسفة في العالم العربي والإسلامي دون تمحيص منهم أو نقد، وهم بذلك وقعوا في نقيص قصد الأنوار التي تقوم على "الانتقاد". ومع الإنجازات العظيمة لهذه الفلسفة، إلا أنّ معظم المشتغلين بها تلقوها 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 إبّان عصر النهضة؛ إذ تأثر معظم المفكرين العرب بهذه الفلسفة بطرق مختلفة، وعملوا على توظيفها في قضايا النهضة والإصلاح، ويبدو أن معرفة الإصلاحيين بالفكر الإصلاحي لفلسفة الأنوار واتجاهاته كانت عابرة ولم تكن راسخة، فلا نزال نجهل مسارات انتقال فلسفة الأنوار وآليات قراءتها وتوظيفها في المجال العربي الإسلامي؛ فالإشارات التي وردت في الخطاب الإصلاحي لا تمدّنا بمعرفة كافية عن هذه الفلسفة التي شغلت أوروبا في القرن الثامن عشر، وخاصة ألمانيا وفرنسا، فما هذه الفلسفة؟ وكيف تشكّلت في الغرب؟ وكيف انتقلت إلى العالم الإسلامي؟.

أولاً: ماهية الأنوار

في كانون الأول/ ديسمبر 1884م طرحت دورية ألمانية "شهرية برلين" على قرائها السؤال الآتي: "ما الأنوار؟". وقد تولّى الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" الإجابة عن السؤال بمقالٍ شهير لا يزال يحظى باهتمام كبير؛ إذ عرّف "كانط" الأنوار بقوله: "خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه، التي هو المسؤول عنها. وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله دون إرشادٍ من غيره. إنّ حالة الوصاية هذه ليست آتية من نقصٍ في الإدراك العقلي، بل من نقصٍ في

الإرادة والشجاعة في استعمال العقل دون توجيه من الغير. فلتكن لك شجاعة
الاهتداء بعقلك وحده! ذلك هو شعار الأنوار.⁽²⁾

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 عدة مجالات؛ كالنقد الديني الذي تجلّى في حركة الإصلاح البروتستانتي،
التي دعت إلى حرية تأويل النصوص المقدسة، وحاربت الطغيان الكنسي،
ورفضت فكرة التوسط بين الرب والعبد، كما قامت هذه الظاهرة على تأكيد
أولوية الإنسان، ودعم استقلاله وإرادته، ورفعته إلى مستوى يكون فيه مرجع
سلوكه، والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية بإزاحة أنماط الشرعية السياسية
المتعالية و"الحق المقدس"، على أساس أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة
من التعاقد الاجتماعي الحر.

لقد أفضت هذه التحولات والتغيرات إلى ظهور مفهوم "القطيعة" مع الماضي
بوصفها تصوّرًا جديدًا للتاريخ البشري، يتأسس على مفهوم "التقدم" الذي يُعدّ
معياريًا للتحوّل الاجتماعي، والوعي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماضٍ
يتوجّب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبل يجب تحقيقه. ويكشف هذا التّصور
للتاريخ البشري عن مسار العقل الإنساني الذي يتّبع خطأً يضمن له التّحول من
عوائق "الخرافة" و"الأسطورة" و"الاستبداد" نحو "العقل" و"العلم" و"الحرية"،
وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت أنساقًا نظريةً مكتملةً للتعبير عن هذا
المشروع.⁽³⁾

ويقرّر "مشيل فوكو" أن "كانط" يعلن بأن الأنوار: عبارة عن صيرورة تُخرجنا
من حالة "القصور"، ويعني بالقصور حالة معينة لإرادتنا تسمح لنا بقبول وصاية
شخص آخر من أجل توجيهنا في ميادين يستحسن أن نستعمل فيها العقل؛ إذ

(2) كانط، إمانويل. "ما الأنوار"، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة أفق الثقافية www.ofouq.com، يناير، 2003م.

(3) ولد أباه، السيد. أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجًا، ضمن قضايا التنوير والنّهضة في الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999م، ص92.

يقدم لنا "كانط" ثلاثة أمثلة على وضعية الحَجَر والوصاية، وذلك حين يخضع الإنسان لسلطة كتاب مقام ملكة الفهم لدينا، أو عندما يقوم مرشدٌ روحيٌّ مقام ضميرنا، أو عندما يقرّر طبيبٌ في مكاننا نظام تغذيتنا، وبصفة عامة فإن "الأنوار" تتحدّد بتغير العلاقة الموجودة مسبقاً بين الإرادة والسلطات والعقل.⁽⁴⁾

ثانياً: مبادئ فلسفة الأنوار

إنَّ الإنسان الذي يتحدّث عنه "كانط" هو إنسان عصر "الأنوار" الذي دخل مرحلة الرشد من خلال الإنسان الفرد المحرّر التفكير والإرادة، وهو يتحدّث بنبرة تفاؤلية سادت عصره؛ فالإنسانية بحسب "كانط" أدركت رُشدها وانعتاقها. ومن هنا فإنَّ مبادئ الأنوار تقوم على ثلاثة أركانٍ أساسية؛ هي: "مبدأ الرشد"، و"مبدأ النقد"، و"مبدأ الشُمول"، وبيانها الآتي:

1 - مبدأ الرشد

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القُصور إلى حال الرشد، وهو بحسب "كانط" عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الآخر عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القُصور عليه هو، لا على هذا الآخر، وبإيجاز: إن القُصور هو اختيار التَّبعية للآخر، وقد تتخذ هذه التَّبعية أشكالاً مختلفة.

- التَّبعية الاتِّباعية: وهو أن يسلم القاصر قياده عن طوعيةٍ لغيره ليفكر مكانه؛ إذ كان يجب أن يفكر هو بنفسه.

- التَّبعية الاستنساخية: وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره، وينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقّه.

- التَّبعية الآلية: وهي أن يُساق القاصر من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الآخر.

(4) فوكو، ميشيل. "ما الأنوار"، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة البحرين الثقافية، ع37، سنة 2003م، ص10-11.

ومن هنا يتبين أن مبدأ الرُّشد مبناه على رُكنين رئيسيين:

الاستقلال؛ وهو أن يستغني الإنسان الرَّاشد عن كلِّ وصايةٍ فيما يحقُّ له أن يفكر فيه، ويصرف كلَّ سلطةٍ تقف حيال ما يريد أن ينظر فيه، وتنطلق بذلك حركيته، ولا يكتفي هذا الإنسان بالانفصال عما يقول دون ممارسة حقِّه في التَّفكير، بل إنه يتطلع إلى أن يشرِّع لنفسه ما يجب فعله أو تركه، وترسِّخ بذلك ذاتيته، وهكذا فالإنسان الرَّاشد منطلق الحركة قوِّي الذات.

الإبداع؛ وهو أن يسعى الإنسان الرَّاشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله، وكذا أن يؤسِّس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يُبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتَّى كأنها قيمٌ غيرٌ مسبَّقة.

2 - مبدأ النِّقد

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

التَّعْقيل أو (العقلنة)؛ والمراد بالتَّعْقيل: إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلّها لمبادئ العقلانية؛ إذ بفضل هذه المبادئ نتمكّن من أن نحقق على التَّدرج أشكالاً مختلفة من التَّقدم والتَّطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات، وقد اتخذ هذا التَّعْقيل الحداثي أفضل صورةٍ في كلِّ من العلوم الطَّبيعيَّة والبرُّوقراطيَّة أو التَّقنوقراطيَّة، وكذا الرأسماليَّة أو اقتصاد الشُّوق، وبلغ ذروته فيما أصبح يُعرف باسم، "العلم-التَّقنيَّة"؛ إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم، فهي التي أصبحت تخطط له استراتيجيته، وتحدّد له مساره.

التَّفْصِيل أو (التَّفريق)؛ والمراد بالتَّفْصِيل هنا نقل الشَّيء من صفة التَّجانس إلى صفة التَّغاير؛ إذ تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليات كلِّ عنصر منها. وتميزت الحادثة بهذا التَّفْصِيل أو التَّفريق في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الجماعيَّة والفردية؛ كالتَّفْصِيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون، وأيضاً التَّفريق في ميدان

الثقافة بين دوائر القيم النظرية والقيم العملية والقيم الرمزية، وكذلك التفصيل بحقل المجتمع الممثل فيه اختلاف المهام والأدوار، التي تسند إلى الفاعلين الاجتماعيين، ويدخل في هذا الباب الفصل الذي تأسس عليه مبدأ العلمانية، وهو: "الفصل بين الدين والدولة"، و"الفصل بين الدين والأخلاق"، و"الفصل بين الدين والعقل"، و"الفصل بين الأخلاق والسياسة".

3 - مبدأ الشُمُول

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحادثة الإخراج من حال الخُصوص، إلى حال الشُمُول، والمراد بالخُصوص هنا شيئان هما: "وجود الشيء في دائرة محدودة" و"وجود الشيء بصفات محدّدة"، فهو إذن ينطوي على ضربين من الخُصوص:

أحدهما، خُصوص المجال، ذلك أن المجال الذي يوجد فيه الشيء تكون له حدود معلومة. والثاني، خُصوص المجتمع، ذلك أن أفراد المجتمع يتميزون بصفات حضارية وثقافية معيّنة، وعلى هذا فالشُمُول الحداثي تجاوز لهذه الخصوصية، وهو ينبنى على ركنين اثنين:

التوسّع؛ إذ لا تنحصر أفعال الحادثة في مجال من مجالات بعينها، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد.

التعميم؛ إذ لا تبقى الحادثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية، وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان، ترحل إلى ما سواه من المجتمعات أيًا كانت الفُروق التاريخية والثقافية بين الطرفين، ثم تأخذ على التدرّج في محو هذه الفُروق.⁽⁵⁾

ومع ارتباط فلسفة الأنوار بأوروبا القرن الثامن عشر؛ فإنّ هذه الظاهرة كما يرى "تريفان تودوروف" حاضرة بقوة على مدى عصورٍ متنوّعة في كلِّ

(5) عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، ص24-29.

حضارات العالم الكبرى، إلا أنها لم تتمكّن من فرض نفسها إلا في لحظة معيّنة، هي لحظة القرن الثامن عشر في أوروبا. إلا أنّ "تودوروف" يؤكّد عالميّة ظاهرة فكر الأنوار، ويراهها قائمةً في الهند قبل الميلاد من خلال النّصائح الموجّهة إلى الأباطرة، أو في المراسيم التي يوزّعها هؤلاء، كما يجد أثرها لدى المفكرين الأحرار في الإسلام خلال عُصور التّقدّم، وكذلك خلال فترة التّجديد التي شهدتها "الكونفوشيوسيّة" في الصّين، وفي الحركات المناهضة للرّق في إفريقيا السّوداء.⁽⁶⁾

ثالثاً: الأنوار والإصلاح بين فضائيين

يؤيّد محمد أركون وجود صلة بين عصر التّنوير الغربيّ وفترة ازدهار البحث العلميّ والجدال الفكريّ، وتصارع المذاهب في العصر العباسيّ، وفي الأندلس؛ إذ يؤكّد انبثاق خطابٍ فلسفيّ عمل على مساءلة المعتقدات الدينيّة.⁽⁷⁾

ومع الإقرار بوجود بعض التّشابه بين الفضائيين، إلّا أنّنا نرى أنّ هناك خلطاً بين فضاءات معرفيّة متمايضة، تتوافر على اختلافٍ جذريّ في الأسس النظريّة والإشكاليّات المعرفيّة. والحقيقة أنّ الفكر العربيّ لم تتوفر له فرصة اكتشاف الأنوار إلّا من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماريّ، وبالتّحديد مع حملة نابليون وبدء الصّراع الأوروبيّ العثمانيّ، وما ترتّب عليه عقب ذلك من خُصُوع معظم البلدان العربيّة للاستعمار الأوروبيّ التي بدأت بالاطلاع على الثّقافة الغربيّة، وفكر الأنوار خلال عصر النّهضة.⁽⁸⁾

لم تكن فلسفة الأنوار في أوروبا توفيقيّة، إلّا أنّها تطوّرت بشكلٍ أساسيٍّ في سياق نقد مزدوج للدين والسّياسة، فقد عملت على التّخلص من النّظام المعرفيّ

(6) تودوروف، تزفيتان. روح الأنوار، تعريب: حافظ قويعه، بيروت: رابطة الناشرين المستقلين، ط1، 2007م، ص145.

(7) أركون، محمد. الفكر العربيّ، ترجمة: عادل العوّا، بيروت: دار عويدات، ط1، 1982م، ص15.

(8) لمزيد من التفصيل عن فكر النّهضة العربيّة، انظر:

- حوراني، ألبرت. الفكر العربيّ في عصر النّهضة (1798-1939م)، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر، 1968م.

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 فإن فلسفة الأنوار مثّلت مرجعاً تأسيسيّاً للفكر الغربيّ الحديث، وكانت الثّورة الفرنسيّة أحد نتائجها المباشرة، وعلى هذا الأساس فقد باتت فلسفة الأنوار أيديولوجيا وجّهت كلّ مشروع يقوم على العلمنة والتّحديث أو التّغريب، وتظهر آثارها في مجمل الحضارات خارج أوروبا، ولعلّ تأثيراتها في العالم العربيّ والإسلام كانت مُباشرة، فقد ظهرت آثارها في حركات ونُظم تبنت أيديولوجيا الأنوار.

لقد رفض العالم العربيّ المضامين الصّريحة لفلسفة الأنوار مع بداية اقتحامها لدار الإسلام؛ إذ ولدت الإصلاحية أيديولوجيا تتبنّى الإسلام مبدأً يؤسّس كينونته، وتعتمد عليه مركزاً لانطلاقها، إلّا أنّ الصّدمة التي تولّدت عن الاحتكاك بالغرب عمّلت على إعادة اكتشاف ضعف العالم العربيّ وهشاشته؛ إذ لم يعد الغرب هو ذاته المسيحيّ القديم الذي تعرّف عليه إبّان الحُرُوب الصّليبيّة، وإنما غدا غرباً يتوفر على قوّة عسكريّة، وفائضاً معرفيّاً متحضراً.

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

وفي هذا السّياق أصبح السّؤال المركزيّ لعصر النّهضة، ما عبّر عنه شكيب أرسلان، الذي يلخّص هُموم الإصلاحيّين في ذلك الوقت، وهو: "لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدّم الغرب؟". إلّا أنّ الإجابة الإصلاحية في مجملها غفلت عن سرّ التّفوق الغربيّ الذي يستند إلى قطيعة الغرب مع أساسه الدّينيّ، وقد ساهم في التّباس سرّ تقدّم الغرب كونه جاء بقوة عسكريّة ومعرفيّة تسعى إلى الهيمنة والسّيطرة. ونظراً إلى الخُصوصيّة الحضاريّة العربيّة؛ فإنّ الإصلاحيّين لم ينظروا إلى فلسفة الأنوار بوصفها قطيعة مع الماضي، وإنما على أساس تجديد ربط العلاقة بالماضي من خلال مفهوم "النّهضة" وليس بمنظور "التّقدم".

رابعاً: النهضة والتقدم

لقد كان فهمي جدعان محققاً حين عدّ مسيرة المفكرين السياسيين أو الدينيين معاكسةً لجملة المبادئ التي تضمّنتها قراءة عصر الأنوار،⁽⁹⁾ إلا أنّ ذلك لا يعني نفي وجود تيارٍ استلهم بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ فلسفة الأنوار بفعل الآثار الحاسمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية عام 1789م.⁽¹⁰⁾ ومع ذلك فقد هيمن مفهوم "الإصلاح" على مجمل الرؤية الإصلاحية، وبقي الدين خارج إطار النقد، فقد أصبح سؤال الهوية مقدّماً على سائر المسائل المتعلقة بالاعتقاد الديني.

تعرّف الإصلاحيون الأوائل، أثناء فترة حكم محمد علي في مصر وأحمد باي في تونس قبل دخول الاستعمار بشكلٍ مباشرٍ أثناء عصر "التنظيمات" التي تؤشّر على الإصلاحات الإدارية والسياسية بشكلٍ أو بآخر، على بعض ملامح الأنوار، باستثناء مسألة النقد الديني؛ إذ انصب اهتمام الإصلاحيين على مفهوم التمدن الذي يعني تحقيق التمدن، فقد اطّلع رفاة الطهطاوي (1801م-1873م) على فولتير ومونتسكيو وروسو، وقد أمر عقب عودته من أوروبا بترجمة كتاب مونتسكيو عن "العظمة والانحطاط"، إلا أنّ قراءة رفاة الطهطاوي تقوم في المقام الأوّل على التفكير بإعادة الإسلام إلى قوّته ومجده، ومن هنا ركّز في توجهاته الإصلاحية على اقتباس العلوم الطبيعية من الغرب.⁽¹¹⁾ ويتوافق مع هذا الرأي خير الدين التونسي.⁽¹²⁾

ومع أن الإصلاحيين اطّلعوا على بعض الإنتاج الفكريّ لفلسفة الأنوار إلا أن معظم الكتب المؤسّسة للأنوار في المجال السياسي لم تكن قد تُرجمت في هذا الوقت؛ أي بعد وفاة الشيخ محمد عبده.

(9) جدعان، فهمي. أسس التّقدم عند مفكري الإسلام، عمّان: دار الشروق، 1988م، ص 15.

(10) لمزيد من التفصيل عن أثر الثورة الفرنسية، انظر:

- خوري، رثيف. الفكر العربي الحديث: آثار الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، دمشق: وزارة الثقافة، ط3، 1993م.

(11) الطهطاوي، رفاة رافع. تخلص الإبريز في تلخيص باريز، تونس: الدار العربية للكتاب، ص 7.

(12) التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيروت: دار الطليعة، 1978م.

ومن كلاسيكيات فكر الأنوار السِّيَاسِيّ في تلك الحقبة، يمكن رصد المؤلَّفات التَّأسيسيَّة أمثال: "الأمير" لميكافيللي (1513م). و"مبادئ القانون الطبيعيّ والسِّيَاسِيّ" لتوماس هوبز (1640م). "لفيathan" أو "التَّنين" لهوبز (1651م). ورسالة في اللاهوت والسياسة" لباروخ اسبينوزا (1670م). و"رسالة في التَّسامح" لجون لوك (1689م-1690م). و"رسالة في الحكومة المدنيَّة" للوك (1689م-1690م). و"مغامرات تليماك" لفنلون (1699م). و"روح الشَّرائع" لمونتسكيو (1757م)، و"العقد الاجتماعيّ" لجان جاك روسو (1762م). و"القانون الطَّبيعيّ" لفلناني (1768م). و"خطاطة لجدول تاريخي في العقل الإنسانيّ" لكوندورسيه (1793م). و"رسالة في الحرّيَّة لدى المحدثين" لبنجامان كانستون (1797م). و"رسالة في التَّنظيم الاجتماعيّ" لسان سيمون (1804م). و"أداء المجتمع" لروبرت أوليه (1812م). و"نظام السِّيَاسة الوضعيَّة" لأوغست كونت (1824م). و"مبادئ فلسفة القانون" لهيجل (1821م-1831م). و"الديمقراطية في أمريكا" لألكسيس دي توكفيل (1835م). و"بيان الحزب الشيوعيّ" لكارل ماركس، وفردريك أنجلز (1848م). و"العدالة في الثَّورة الفرنسيَّة وفي الكنيسة" لبرودون (1858م). و"مقال في الحرّيَّة" لجون ستوارت ميل (1859م). و"اعتبارات في الحكومات الممثلة" لميل (1861م). و"مبادئ علم الاجتماع" لهربرت سنبر (1870م). و"الإصلاح الفكريّ والأخلاقيّ" لأرنست رينان (1871م). و"اعتبارات في سير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة" لانتوان كورنو (1872م). و"التَّطور الاجتماعيّ والديمقراطيَّة" لألفرد فوييه (1884م). و"سُقُوط الأصنام" لنيتشه (1889م)، و"القوانين النَّفسية لتطوُّر الشُّعوب" لغوستاف لوبون (1894م).

خامساً: تمثّلات المصلحين للنهضة والأنوار

لا يخفى على الدَّارسين والباحثين أن الشَّيخ محمد عبده (1894م-1905م) قد اطَّلَعَ على بعض منتجات عصر الأنوار، فقد كان خلال فترة إبعاده عن القاهرة بعد نفي الأفغانيّ (1879م) يدخل العاصمة المصريَّة سرّاً ويقضي نهاره في بيت الطَّهطاوي يطالع ما تحتويه المكتبة من كُتُب مفيدة.⁽¹³⁾ كتلك التي عرضها

(13) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة: مطبعة المنار، 1931م، ج 1، ص 976.

وترجمها الطّهطاوي مثل: "مواقع الأفلاك في أخبار تيلي ماك" لفنلون، و"روح الشرائع" 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 الرابعة والأربعين كما يذكر رشيد رضا.⁽¹⁴⁾ ثمّ أصبح الشيخ محمد عبده يقرأ مباشرة من الفرنسيّة، وقام بترجمة كتاب "التّربية" لهربرت سبنسر.⁽¹⁵⁾

لقد هيمن على فكر الإصلاحيين خلال عصر التّنظيمات هاجس "التّمدن"؛ أيّ الإصلاح السياسي الذي يقوم على القيم المدنيّة الحديثة، وتجلّى في المجال الأوروبي. والتّمدن كما يعرفه الطّهطاوي هو: "تمدّن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنّى، وهو يكمن في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التّربية وحملهم على الميل إلى الصّفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنيّة والتّرقّي في الرّفاهيّة".⁽¹⁶⁾

ويظهر هذا الموقف لدى خير الدّين التّونسي بشكل جليّ من خلال تبني فكرة "المستبد المستنير"، إلا أن خير الدّين التّونسي كان يفكر في أسس التّقدم وشروطه التي تقوم على أخلاقيّة تستند إلى العدالة والحرّيّة، وليس الوُفوف على مفهوم العدل العربيّ فقط، كما ذهب إلى ذلك رفاة الطّهطاوي؛ فقد كان التّونسي يرغب في استلهاهم تجارب أوروبا السياسيّة والاقتصاديّة والتّقنيّة، وكان يحاول إقناع علماء الشّريعة بعدم تعارض الدّين مع ذلك؛ فقد أهّلته مكانته من الوُعي على جملة الأخطار التي تهدّد العالم العربيّ بسبب تأخّرها، فالعدل بمفهومه السياسيّ يتعارض مع الاستبداد، وعندما أصبح في آخر حياته صدرًا أعظم في تركيا طالب بتطبيق الشّريعة بوصفها سبيلاً يفضي إلى إحداث إصلاحات جذريّة دون الابتعاد عن تقاليد الشّعب، وإنّما من خلال الدّعوة إلى إقامة برلمان.⁽¹⁷⁾

(14) المرجع السابق، ص 1005.

(15) الحداد، محمد. حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2002م، ص 78.

(16) الطّهطاوي، رفاة رافع. الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973م/1977م، ج2، ص 469.

(17) التّونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: معن زيادة، بيروت: دار الطليعة، 1978م.

وهكذا فإنّه يمكن القول كما ذهب هشام جعيط إلى أن سائر الإصلاحيين السياسيين في العالم العربي قد أكدوا على "أسبقية الممارسة على النظر، وما هو تعاليمي على ما هو عقدي، وبكلمة واحدة همّ الفعل على حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميم الهمّ التنويري الفرنسي، وفي حين سعى التنوير إلى إسقاط العالم القديم بأسسه الثقافية، نشهد هنا نزعة نحو التوفيق والتركيب." (18)

ولقد شهد الفكر الإصلاحيّ العربيّ في هذه الفترة انفتاحاً على معظم التيارات الفلسفية الأوروبية كالداروينية والسانسيمونية والوضعية، وترجمت بعض منتجاتها، وقد وجدت هذه التيارات من يتبنّاها بشكل جزئيّ أو كامل، وخصوصاً لدى المفكرين المسيحيين السوريين واللبنانيين الذين تأثروا بالثورة الفرنسية؛ فقد بشر شبلي الشميل بالفلسفة النشئية، وطالب باستبدال العلم بالدين، ولا سيما العلم الطبيعي، فقد رأى أن معيار التفاوت بين الأمم يعود إلى تفاوتها في امتلاك ناصية العلم، فهو يقول: "نجد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحة، وكان الإنسان متقهراً وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضدّ بالضدّ." (19)

وفي سياق الفلسفة الوضعية تأتي دعوة سلامة موسى إلى القطيعة مع "الغيبات والتقاليد" واعتماد العلم بوصفه: "ناراً كاوية تحرق جميع الرّوااسب وتبدد عفنها هباء." (20) ويصل الأمر مع سلامة موسى إلى حدّ المطالبة بالالتحاق بأوروبا جملة وتفصيلاً، فهو يقول: "لا أستطيع أن أتصوّر نهضةً عصريّة لأمة شرقيّة ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعيّة للكون." (21)

لقد طُبعت فكرة التّقدم مسار الفكر الإصلاحيّ في العالم العربيّ المستوحاة

(18) جعيط، هشام. "أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي"، الفكر العربي المعاصر، ع37، كانون الأول/ ديسمبر 1985م، كانون الثاني، يناير 1986م.

(19) غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ط2، 1985م، ص190.

(20) موسى، سلامة. تربية سلامة موسى، القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1958م، ص25.

(21) موسى، سلامة. ما هي النهضة؟، القاهرة: دار الجيل، 1947م، ص30.

من فكر وفلسفة الأنوار من خلال هيمنة الوضعيّة والداروينيّة، إلّا أنّه لا بدّ من الإشادة بفكر الكواكبيّ (1849م-1902م) الذي واصل نقده المستنير لموضوع الاستبداد في كتابه: "طبائع الاستبداد" بعيداً عن فكرة التّقدم المستمر من خلال الالتزام العربيّ الإسلاميّ الصّادق، الذي أدخل بُعداً عقليّاً إلى مشروع التنوير، فضلاً عن همّ الإصلاح السّياسيّ.⁽²²⁾

من هنا أصبحت فكرة "التّقدم" أحد وُجوه القطيعة مع الذات والتّراث العربيّ، والاقتراب من فلسفة تتماهى مع الآخر، وذلك من خلال الإيمان بضرورة الالتحاق بقطار التّاريخ الأوروبيّ المندفع بقوةٍ إلى الإمام حضاريّاً وثقافيّاً ومؤسّساتيّاً، الأمر الذي عبّر عنه طه حسين في عبارته الشهيرة: "علينا أن نصبح أوروبيّين في كل شيء، قابليّن ما في ذلك من حسناتٍ وسيئات."⁽²³⁾

ويصور الأستاذ برهان غليون هذه المرحلة بدقّة حين يقول: "أصبح التّقدم هو هدف المجتمع الإنسانيّ عامّةً والمجتمع العربيّ خاصّةً، فأصبحت التّقدميّة دين النّخبة 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 يتنظم عقلٌ بدونه."⁽²⁴⁾

سادساً: الأنوار والنقد الدّينيّ

إذا كان النّقد هو أحد أهمّ مميّزات فلسفة الأنوار، فإنّ نقد الفكر الدّينيّ يتمتّع بأهميّة خاصّة في إطار هذا النّقد، وذلك من خلال نقد الثيولوجيا⁽²⁵⁾ الدّينية المسيحيّة المتعلقة بالمعجزات والطّقوس والأسرار، فقد كان لفلسفة اسبينوزا في

(22) الكواكبي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975م.

(23) حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: مطبعة المعارف، 1938م، ص 20.

(24) غليون، اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 180.

(25) الثيولوجيا: مصطلح يعني اللاهوت بالمفهوم الغربي النصراني واليهودية. وهو علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته. [المحررون]

هذا المجال أثرٌ بالغٌ؛ فوحدة العقل، والله، وقوانين الطبيعة التي يقوم عليها مذهب اسبينوزا في وحدة الوجود، تعني إبطال المعجزات، "فلو حصل شيءٌ في الطبيعة لا يتبع قوانينها الذاتية فقد يناقض النظام الطبيعي الضروري الذي وضعه الله، وإلى الأبد، في الطبيعة بواسطة قوانينها الكونية". وعليه، فإن الإيمان بالمعجزة يجعلنا نشك في كل شيء، ويقودنا إلى الإلحاد.⁽²⁶⁾

إن الإلحاد بهذا المعنى ليس إنكاراً لوجود الله وحسب، بل هو أيضاً إنكار لقوانين الطبيعة، فهو يضع الإنسان أمام اختيارين كلاهما يؤدي إلى إلحاد: إما إيماناً بالمعجزات، ومعناه إنكار العقل وقوانين الطبيعة، وإما إيماناً بالعقل وقوانين الطبيعة، وهو يؤدي إلى إبطال الدين القائم على المعجزات، وهذا رهان ترفضه فلسفة اسبينوزا التي تقوم فلسفته على وحدة العقل والله وقوانين الطبيعة؛ فقد أثارت الفلسفة السبنوزية جدالاً حاداً بين المفكرين الألمان خاصة "ياكوبي"، و"مندلسون" و"فيزغان" الذي لخص الخصوصية الفكرية بين معارض الأنوار "ياكوبي"، ومناصرها "مندلسون"، وذلك في كتابه "خلاصات فلسفة ياكوبي ومندلسون" عام 1786م، وقد بعث به إلى "كانط" الذي كتب مقالاً عدّ بياناً من أجل الأنوار: "ما هي الأنوار؟".

إن الذين عارضوا الأنوار صُبُّوا نقدهم على فلسفة الفيلسوف الألمانيّ "ليسنغ" (1729م-1781م) الذي كان من أبرز مناصريها، فلقد اتهموه بالاسبينوزية، وخاصة أن اسبينوزا أخضع مسألة الإيمان والألوهية لعقلانيته الرياضية، كما قام بنقد نصي للكتاب المقدس.

والملاحظ أن ياكوبي ومندلسون وفيزغان وليسنغ كانوا يهوداً مثل اسبينوزا نفسه، وقد حاول ليسنغ التوفيق بين اليهودية والفلسفة الألمانية 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.⁽²⁷⁾

(26) أواميل، علي. في معنى التنوير، ضمن: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص141.

(27) المرجع السابق، الصفحة ص141.

وبحسب هشام جعيط؛ فإنَّ أوروبا التي برزت آنذاك إنَّما كانت أوروبا المدافع؛ بمعنى آخر لم تكن ذات علاقة بالأنوار التي كانت تبدو على الدوام مرَّحبةً بتنوُّع البشريَّة الثقافيَّة، والتي كانت تكافح في سبيل قيم رفيعة، ومع ذلك فأوروبا بنت الأنوار، بقدر ما كانت تقيم هدفها الإمبرياليَّ على أيديولوجيا التَّقدم والحريَّة والعقل، التي كانت تنحدر مباشرةً من فلسفة الأنوار، وكانت مصحوبةً بيقين امتلاك الحقيقة.

وتحديدًا نحو عام 1880م، بدأ يرسم التَّيار الإصلاحِي السِّياسي الدِّيني مع السَّيد جمال الدِّين الأفغانيَّ والشيخ محمد عبده، وهو التَّيار الذي كان مدعوًّا لبغْدو الحركة الأهمَّ للنَّهضة العربيَّة بوصفها حركةً شاملة، ليس في محتواها الدِّقيق، وهو لغوي أدبي، والحال فقد وقف هذا التَّيار موقفًا واضحًا جدًّا ضدَّ كلِّ محاولةٍ للتَّقليل من قيمة الدِّين العربيِّ، وكان يؤسِّس رؤيته الإصلاحِيَّة على مقدماتٍ متعارضةٍ تعارضًا مطلقًا مع مقدمات منطق الأنوار؛ إذ أصبحت الاستجابة الإصلاحِيَّة العربيَّة تؤمن بأنَّه: "يجب المضيَّ نحو مزيد من الدِّين، وليس نحو دينٍ أقلَّ".⁽²⁸⁾

ويؤكِّد علي أومليل موقع النَّقد الدِّيني في الفلسفة الإصلاحِيَّة العربيَّة، إلَّا أنَّه يتفق مع هشام جعيط في المسألة الدِّينية وفلسفة الأنوار، فهو يقول: "لا يمكن القول إن آراء الأنواريِّين في المسألة الدِّينية قد انتقلت لتؤثِّر على المفكرين العرب الإصلاحِيِّين، فما كان لهؤلاء أن يذهبوا في نقدهم للظاهرة الدِّينية والوحي والمعجزات، إلى المدى الذي ذهب إليه الأنواريُّون. وذلك أن هناك فُروقًا في الموقف من الدِّين هنا وهناك. فقد نقض الأنواريُّون المفهوم المتوارث للدِّين؛ لأنَّ هناك تقدمًا علميًّا بفضل ثوراتٍ علميَّة متعاقبة، فكان لا بُدَّ أن تتصادم العقلانيَّة العلميَّة والفلسفيَّة لعصر الأنوار بالأسانيد التي يركِّز عليها الإيمان بالوحي وكتبه المقدسة، وبالمعجزات حين تكون حجةً لإثبات الأديان. لقد استعاضت الأنوار الفرنسيَّة في مجملها عن دين الكُتب المقدسة ووساطة الكنيسة (بدِينٍ طبيعيٍّ)، في حين أن الأنوار الألمانيَّة إمَّا حاولت التَّوفيق بين الدِّين والعقل، أو أن يكون الدِّين في حُدود العقل.

(28) جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلاميَّة، بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2000م، ص 142.

ما كان للمفكرين الإصلاحيين العرب أن يتخذوا الموقف النقدي نفسه من الدين، لأنّ هذا الأخير يمثل هويّة جماعيّة دفاعيّة لمجتمعاتها الواقعة تحت الضّغط الأجنبيّ، وقُصارى ما يستطيعونه هو تخليصُ الدّين من الخرافات ومن الوسائط، أي: من سلطة الفقهاء التي تتوسّط بين النّصوص المقدّسة الوسيطة بين النّاس، ومن سلطة شيوخ التّصوف الشّعبيّ والطّرقي.⁽²⁹⁾

إذن؛ فقد تعاملت السّلفية الإصلاحيّة مع الخطاب التّنويري على نحو انتقائي يعمل على معارضة الأنوار ببعض فكر الأنوار؛ فقد رفضت الدّعوة إلى الانفصال عن الدّين، فالأفغانيّ يشنّ حملة لا هوادة فيها ضدّ الاتجاهات التّحديّية، ويصف الحضارة الصّناعيّة بأنّها أصلُ الحُرُوب، وأنّ هذا التّقدّم ليس سوى بربريّة، فالتّقدّم الحقيقيّ يتمّ من خلال الالتزام بالأخلاق الفاضلة والتمسك بمبادئ الدّين وأصوله الرّوحيّة، ويذهب إلى القول: "إنّ ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا [من حيث الرّقّي والأخذ بأسباب التّمدن] هو عين التّفهقر والانحطاط، لأنّنا على تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوروبيّة، وهو تقليدٌ يجرّنا بطبيعته إلى الإعجاب بهم، والاستكانة لهم، والرّضى بسلطانهم، وبذلك تتحوّل صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السّلطة والغلبة إلى صيغة خُمول وصنعة واستئناس لحكم الأجنبيّ."⁽³⁰⁾

في هذا السّياق فإنّ الأفغانيّ يقرّر أن تقويض الدّين يعني مناهضة الحضارة، فعِللُ الانحطاط العربيّ ناشئة عن التّدخلات الخارجيّة، وعن استبداد الحُكّام، وعن تأويل سحريّ للدّين، فهو لا يكتفى بمجرد الدّعوة إلى تنقية الإسلام بالعودة إلى ممارسة السّلف، بل يقف من مبادئ الأنوار موقفًا نقديًا يتجاوز خطابات التّحديث؛ فالحادثة الصّناعية الغربيّة تُولّد الحُرُوب، وهذا التّقدّم موسومٌ بالبربريّة، فالحضارة الحديثة مثقلةٌ بآفاتٍ أخلاقيّةٍ بسبب الجشع المولّد للحُرُوب، والتّقدّم الحقيقيّ لا يكون إلّا إذا قام على أُسسٍ إنسانيّةٍ أخلاقيّةٍ تستند

(29) أو ملبل، في معنى التّنوير، مرجع سابق، ص 141-142.

(30) الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص 62.

إلى مبادئ روحية، فالغرب لا يتميز عن العالم العربي إلا في الوسائل والأدوات والقوة المادية، أما التقدم الحقيقي فالشرق والغرب بعيدان عنه، فقد تراجعت البشرية بأسرها بسبب ردّها الروحية.⁽³¹⁾

سابعاً: الأنوار ونقد الاستبداد

إذا كان النقد أحد أهم مرتكزات فلسفة الأنوار؛ فإن مسألة نقد الاستبداد هي أحد أهم انشغالات العقل الإصلاحيّ العربيّ تبعاً لعقل الأنوار الذي تناول الاستبداد على نحو واسع، ويُعدّ "مونتسكيو" أحد أكبر منظري القرن الثامن عشر الذي ميّز بين الاستبداد والملكيّة المطلقة؛ إذ الملكية المطلقة غريبة، أمّا الاستبداد فهو شرقيّ؛ ففي حين الحكومة الملكية المطلقة يحكم فيها الفرد وفق قوانين مستقرّة، فإن الحكومة الاستبدادية تستند إلى حكم فردٍ بغير قوانين ولا قواعد، وإنما بحسب الهوى. وفي هذا السياق ظهر مفهوم "الاستبداد الشرقيّ"، وقد أخذت هذه الفكرة طريقها إلى الإصلاحيّين العرب والمسلمين، إلا أنهم وضعوها في إطار ثنائية التّقدم والتّأخّر، أو التّمدن والانحطاط، وهيمنة النّزعة التّسييسية على مجمل الفكر الإصلاحيّ الذي طالب بإقامة نظام حكم دستوريّ؛ إذ تولّدت قناعة بأن أحد أهم أسباب تأخر العالم العربيّ هو طبيعة النّظام السّياسي المستبد.

وفي هذا السياق تولّدت فكرة "المستبد العادل"، التي تستند فكرتها إلى استرشاد الحكم بالفلسفة، تلك الفكرة الأفلاطونية التي تمّت استعارتها في عصر الأنوار، وقد تنبّه رشيد رضا إلى فضل الأوروبيّين في نشر هذه الفكرة؛ إذ يقول: "أعظم فائدة استفادها أهل الشّرق من الأوروبيّين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطبغ أنفسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيّد بالشّورى والشّريعة بالحكم المطلق الموكول إلى إدارة الأفراد". ويؤكد أن فكرة الحكم الدّيمقراطيّ الدّستوريّ أوروبية المنشأ فهو يقول: "لا تقل أيّها المسلم إن

(31) انظر:

- الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، 1979م.

- رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مرجع سابق، ج1، ص27-95.

هذا الحكم (الدستوري) أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرَة الأوروبيين، والوفوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبارٌ بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام.⁽³²⁾

وإذا كانت فكرة "المستبد المستنير" 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 الطرف التاريخي الذي تولدت فيه هذه الفكرة ينبئ عن سبب المطالبة بالمستبد العادل؛ نظرًا إلى ما تعرّض له الأمة من اعتداء خارجي وجاهل داخلي؛ فالأفغاني يدعو إلى استبداد عادل يقترب من مفهوم الملكية المطلقة التي ميّزها "مونتسكيو" عن الطغيان، فهو يقرر: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق إلا إذا أتاح الله له رجالاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد."⁽³³⁾

ويؤكد الشيخ محمد عبده هذه المطالبة بشكل صريح من خلال الدعوة إلى "مستبد يكره المتناكرين على التعارف" يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرّهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادلاً لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه.⁽³⁴⁾

لقد أثر الفكر الإصلاحي العربي فكرة "المستبد العادل" على الرغم من تأكيدهم على الحكم المقيّد بالقوانين، وفضيلة النظام السياسي الديمقراطي الشوري، إلا أنهم كانوا يفكرون في الوضع المشخص أمامهم آنذاك، الذي يتطلب حلاً لا يحتمل التأجيل بانتظار وعي الناس، وانتظار تشكل ديمقراطية تستند إلى التدرج البطيء.

(32) رضا، محمد رشيد. مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة: وجيه كوثراني، بيروت: دار الطليعة، 1980م، ص 97.

(33) المخزومي، محمد. خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت: دار الحقيقة، 1980م، ص 78.

(34) عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج 3، ص 215.

كانت فلسفة الأنوار الأوروبية في القرن الثامن عشر منعطفًا تاريخيًا تحكّم في مجمل الإنتاج المعرفي الغربي والعالمي، فقد أحدثت قطيعة معرفية مع النسق المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، ولعلّ هذه القطيعة كانت ضرورية للخروج من أفق التخلف والدُخول في مسالك النهضة في الواقع الأوروبي؛ وذلك نظرًا إلى هيمنة نماذج معرفية تتسم بالسحر والخرافة والطغيان، ترسّخت من خلال المنظورات الدينية المسيحية واليهودية المحرّفة، وقد تبلورت فلسفة الأنوار في إطار مفهوم التّقدم التاريخي عن ثلاث قطائع أساسية؛ الأولى: تقطع مع الاشتغال بالإله وتوّلّه الإنسان، والثانية: تقطع مع الاشتغال بالدين وتقُدّس الدنيا، والثالثة: تقطع مع الاشتغال بالغيب والوحي وتخضع للوضع والعلم.

لقد عملت هذه الفلسفة منذ انطلاقتها في أوروبا على ترسيخ مبادئها التي تستند إلى العقلانية والعلمانية، وعلى تعميم نموذجها بوصفه نموذجًا كونيًا يصلح في كلّ زمان ومكان، الأمر الذي أفضى إلى تشكّل مركزيّة غربيّة انقلبت إلى عنصرية تمييزيّة فاضحة تمثّلت في احتقار الثقافات والشُعوب الأخرى وخاصة الشرقيّة 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 خرابًا عامًا، وطغيانًا بالغًا، وحصارًا منظّمًا، وظلمًا مكثفًا، ولعلّ هذا الانقلاب حمل بعض الأنواريين على انتقاد منتجات الأنوار، كما فعل أدورنو وهوركهايمر أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت، في كتابه: "جدل التنوير"، وكذلك بعض فلسفات ما بعد الحداثة.

وقد تلقّف فلسفة الأنوار جملة من المفكرين والفلاسفة في العالمين العربي والإسلامي دون تمحيص أو نقد، وهم بذلك وقعوا في نقیض قصد الأنوار التي تقوم على "الانتقاد". وعلى الرغم من الإنجازات العظيمة لهذه الفلسفة إلا أنّ معظم المشتغلين بها تلقّوها كما تحدّدت في واقعها الغربي، وعملوا على نقلها إلى العالم الشرقي دون الالتفات إلى روحها.

وقد شكّلت فلسفة الأنوار نموذجًا إرشاديًا للفكر الإصلاحي العربي الإسلامي إبّان عصر النهضة؛ إذ تأثّر معظم المفكرين العرب بهذه الفلسفة بطرق

مختلفة، وعملوا على توظيفها في قضايا النهضة والإصلاح، ويبدو أن معرفة الإصلاحيين بالفكر الإصلاحي لفلسفة الأنوار واتجاهاته كانت عابرة ولم تكن راسخة، فلا نزال حتى الآن نجهل مسارات انتقال فلسفة الأنوار وآليات قراءتها وتوظيفها في المجال العربي الإسلامي؛ فالإشارات التي وردت في الخطاب الإصلاحي لا تمدنا بمعرفة كافية عن هذه الفلسفة التي شغلت أوروبا في القرن الثامن عشر، وخاصة ألمانيا وفرنسا.

ويُعد 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 تولّى الإجابة عنه الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" قد شغل الفكر الأوروبي ولا يزال؛ فقد شكّل هذا السؤال فلسفة "الحركة الإصلاحيّة" التي تناولت الأسس الفلسفيّة التي يستند إليها فكر الأنوار؛ كالعقلانيّة والحريّة والإنسان، إلّا أنّه من الملاحظ أن تعاطي "الفلسفة الإصلاحيّة" بزعامة محمد عبده عملت على تقريب معنى "الأنوار" من المجال التداوليّ العربي الإسلامي.

وتدلّ المعالجات المختلفة لهذه الظاهرة على أن الفلسفة الإصلاحيّة لم تتوفر على معرفة راسخة بأصول "فلسفة الأنوار"، وعملت على توظيفها بشكل تليقيّ بسبب طبيعة الأيدلوجيّة الإصلاحيّة التوفيقيّة، التي انشغلت بواقع التخلف والاستبداد الداخليّ والهيمنة الاستعماريّة الطاغية الخارجيّة.

ولعلّ المتفحّص لهذا الفكر يخرج بنتائج أوليّة تُبيّن كيف استطاع الآخر الغربيّ الاستعماريّ التأثير في أولويّات الفكر الإصلاحيّ العربيّ الإسلاميّ، من خلال إعادة تعريف "الأنا" من خلال "الآخر"، كما تُبيّن الطّبيعة الاستغلاليّة في إعادة تشكيل الهوية الإسلاميّة، التي تعرضت لانتكاسات معرفيّة وتاريخيّة بسبب شيوع التقليد والمحافظة، وأسفرت عن سقوط العالمين العربيّ والإسلاميّ أمام القوى الاستعماريّة المدجّجة بالمعارف والجُيوش.

ويبدو أن الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ لم يتغلغل في أصول فكر "فلسفة الأنوار"، وإنّما عمل على بلورة هويّة إسلاميّة تحت ضغط سؤال الهوية التي

باتت مهددةً بالانقراض والتلاشي من خلال إشكالية التّقدم المرتبط بـ"فلسفة الأنوار"، في مقابل التّخلف المرتبط بـ"الفكر الإسلاميّ".

ويبدو أن سؤال عصر النّهضة والفكر الإصلاحيّ حول الهوية والإصلاح والتّقدم لا يزال حاضرًا بقوة في الفكر العربيّ الإصلاحيّ المعاصر. وعلى الرّغم من مُرور عُقودٍ عدة؛ فإنّ العالم العربيّ والإسلاميّ لم يتخلص من إشكاليّاته، ولم يتمكّن من تحقيق نهضة منشودة، وحادثة مفقودة مرجوة، بل على العكس من ذلك فقد ترسّخت صنوفٌ عدة من التّبعية المعرفيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، عن طريق جملة من المفكرين الليبراليين والقوميين والاشتراكيين؛ إذ لا تزال تهيمن على مجمل هذه الأطروحات فلسفات تتبنّى منهج القطيعة مع التّراث، والقطيعة مع التجربة الحضاريّة الإسلاميّة كما يظهر ذلك جلياً عند محمد أركون ومدرسته، وعبد الله العروي وأتباعه، وحسين مروّة وأنصاره، وبصورة أقلّ حدّة عند محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

وفي سياق الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ ظهرت جملةٌ من الأطروحات التي حاولت الانتفاع بفلسفة الأنوار وتوظيفها في المجال الإسلاميّ، وتمثّل مدرسة أسلمة العلوم التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ نموذجاً لهذا التّوظيف، يتفاوت بين الإبداع والتقليد، ولعلّ الأثر الأكبر لفلسفة الأنوار إسلامياً ركّزت على الجانب السّياسي كما ظهرت على يد طارق البشري ومحمد سليم العوا وغيرهما. وتعدّ محاولة أبو يعرب المرزوقي من المحاولات الجادة في استلهام روح الأنوار وتطبيقها إسلامياً، إلا أنّ طبيعة اللّغة الفلسفيّة الشّاقة لديه حرمت من الانتفاع به. وتعدّ مغامرة طه عبدالرحمن من أكثر المحاولات التّجديديّة نصجاً واكتمالاً؛ نظراً إلى شمولها وتكاملها، وتضلّعها بالتّراث الفلسفيّ الأنواريّ، والتّراث الفلسفيّ الإسلاميّ، فقد عمد إلى بناء نماذج نظريّة إسلاميّة مغايرة لواقع الحداثة الغربيّة تؤسّس لحداثة إسلاميّة منتظرة.

ومن الملاحظ أن الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ المعاصر أقلّ وعياً من الفكر الإصلاحي في عصر النّهضة في بعض جوانبه، فقد انحدر في مجالات متعدّدة إلى العُنف والقطيعة من خلال تصاعد حركات الإسلام السّياسي التي تنظر إلى

الفكر الإصلاحي بوصفه مقدمةً للتَّغريب وليس التَّحديث، وتبدو الحاجة اليوم أكثر ضرورةً وإلحاحاً إلى إعادة النَّظر في مفهوم "الأنوار" واستلهامه لإنجاز حادثةٍ إسلاميةٍ ثانية، طال انتظار العالم الإنساني لها.

إنَّ فلسفة الأنوار التي تلقَّاها الإصلاحيون في العالم العربيِّ الإسلاميِّ تمَّ تكييفها وفق الحقل الدَّلالي والمجال التَّداولي العربيِّ الإسلاميِّ، وليس في سياق الفلسفة التي كانت معروفةً في القرن الثَّامن عشر في أوروبا، التي تتجلى في مفهوم الانتقاد بدل الاعتقاد، والنَّقد الدِّيني منه بشكل خاص، الذي تبلور مع حركة الإصلاح البروتستانتيِّ من خلال الدَّعوة إلى حُرِّيَّة تأويل النُّصوص المقدَّسة، والتَّصدي لظاهرة الطغيان الكنسي، ورفض فكرة التَّوسط بين الخالق والمخلوق، كما قامت على التَّأكيد على أولويَّة الإنسان ودعم استقلاله وإرادته، وإزاحة الشرعيَّة السِّياسيَّة المتعالية، ووجوب كونها صادرةً عن التَّعاقد الاجتماعيِّ الحرِّ.

لقد أسفرت تلك المبادئ عن قطيعةٍ مع الماضي، وولادة تصوُّرٍ جديدٍ للتَّاريخ البشريِّ يتأسَّس على مفهوم "التَّقدم" بوصفه إطاراً مرجعياً للتَّحول الاجتماعيِّ، والوعي بمقتضيات الحاضر والمستقبل، وبهذا يتبدَّى التَّصور التَّاريخيِّ الإنسانيِّ بوصفه مساراً للعقل الإنسانيِّ يضمن التَّخلص من عوائق الخرافة والأسطورة والاستبداد، والتَّوجُّه نحو العقل والعلم والحُرِّيَّة.

إلا أنَّ التَّلقي الإصلاحيِّ العربيِّ الإسلاميِّ الذي شهد فترة الانفتاح على التَّيارات الفلسفيَّة الأوروبيَّة آنذاك؛ كالدَّاروينيَّة والسَّانسيُمونيَّة والوضعيَّة، التي طبعت فلسفة الأنوار، عمل على توظيفها في اتجاهٍ معاكسٍ لفلسفة الأنوار؛ إذ تتواتر الرُّؤية الإصلاحيَّة العربيَّة الإسلاميَّة على القول بضرورة الوصل بين الدِّين والتَّراث، والوصل بين العقل والوحي، والوصل بين الإله والإنسان، والوصل بين الدُّنيويِّ والأخرويِّ، بدلاً من القطيعة والانفصال.