إشكالية استقبال المفاهيم الغربية في البيئة الثقافية العربية

ـــ مفهوم التنوير نموذجًا ـــ

أ. محمد بن علي*

السياق التاريخي والفلسفي للتنوير:

من المهم لفت الانتباه هنا إلى مسألة مهمة، وهي أن عصر التنوير الأوربي لم يكن نتاج مطارحات فكرية هادئة، أو مجرد تعبير عن رغبة مزاجية لبعض الأفراد، أو الجماعات الفكرية أو السياسية، بقدر ما كان حل عملي فرضته حالة أوربا آنذاك.

من المعلوم أن المسيحية شكلت النسق العام الذي ميز الفكر القروسطي في أوربا، حيث شكلت أفكار القديس أوغسطين آنذاك، المرجعية الأولى للفكر السياسي واللاهوتي، طيلة عقود من الزمن، لقد تصدى أوغسطين لأهم المسائل الفلسفية في عصره، حيث حاول أن يبنى تصوراته حول العالم والإله مصدر كل

* أستاذ بالمركز الجامعي، غليزان.

الحقائق، إن هذا العالم الذي ليس فيه أي شيء واضح تماما، الله وحده هوا لقادر على التميز بين أهل الخير والشر، وليس لأهل الخير أن يفتخروا، لأنه ما من نعمة تمتعوا بها إلا وجاءتهم من الله[1]. انطلاقا من هذا التصور الأوغسطيني، نشأت فكرة كان لها بالغ الخطورة على التاريخ الأوربي، إنها فكرة العناية الإلهية، أو اللطف الإلهي، الذي يعدّ الشرط الأساسي لخلاص الإنسان، فالمعايير الثابتة للحقيقة والجمال والخير، مستمدة كلها من عمل الروح القدس، المكتنف بالأسرار، والتاريخ هو سجل لحضور الله في الشؤون البشرية[2]، *فالله* يدير العالم بشكل مطلق وتام، ومشيئته هي القاعدة لكل المشيئات البشرية، وهو الذي يخطط للإنسان على اعتبار أن هذا الأخير عاجز عن فعل الخير لنفسه، *فحتى* في المجال السياسي أصبحت السلطة القائمة على الأرض، إنما هي بأمر من الله، وفق نظرية التفويض الإلهي، فالسلطة هي تفويض من الله، أو تفويض لممارسة السلطة[3]، إن الأفكار المسيحية حول العناية الإلهية، أعطت للتاريخ نفسه صورة حتمية دينية، ذلك أن النشاط الإنساني تسيره دوما العناية الإلهية، هكذا يصبح التاريخ هو الإرادة الربانية، وأن الإنسان هو الأداة التي توجهها السماء، لتنفيذ هذه الإرادة[4]، بذلك تحولت المسحية، بسبب تبريراتها وتشريعاتها، إلى ممارسات إقطاعية، تحالف فيها الكهنة مع ساسة العصر الإقطاعي، في هذا الجوّ كانت الفلسفة خاضعة للاهوت، ولم تجد

[1] ماريا قراصيا مارا، (أوغسطين رجل علاقات وحوار)، الملتقي الدولي الأول للقديس أوغسطين، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر 2001، ص 206.

[2] اهرنبرغ جون، المجتمع المدني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 77.

[3] سعيد عمران محمود، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص 175.

[4] عباس فيصل، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص 100.

إمكانية لتطور مستقل، فكان الفلاسفة يبحثون المشكلات الفلسفية من خلال العقيدة والدين المسيحي من منطلق «آمن لتتعقل ».

لقد قامت فلسفة العصور الوسطى على إنكار قيمة الإنسان، كعقل له حقوق مثل ما عليه واجبات، فقد كانت الكنيسة تدعو إلى إنكار الذات، والتأكيد على أولوية الحياة الآخرة، مقابل إهمال الحياة هنا، بموجب ذلك كان على الإنسان ألا يعترض على ما أصابه من سوء مهما بلغ، وبعبارة أخرى لم يكن هناك مجال للفرد ليبدع، أو يبتكر، بل كانت التقاليد تحطم كل رغبة تهدف إلي تحكيم العقل، وإتباع المناقشة للوصول للحقيقة، في وقت كان فيه الصراع على السلطة بين الكنيسة والدولة، من أهم المظاهر السائدة على المسرح السياسي آنذاك، صراع لاقت فيه الكنيسة هزيمة قاسية في القرن 14م، قبل أن تسترجع أنفاسها منتصف القرن 15م، محاولة إعادة فرض الانسجام الداخلي المفقود، بقوة الحديد والنار، واستخدام شتى ضروب القهر الفكري والديني، ولكن رغم ذلك ظل الشرخ عميقا، ولم تقدر على رأبه، إذ غطى الانقسام الطائفي جميع المستويات، ومرت أوربا وعلى امتداد 130 سنة بحالة واسعة من الاضطرابات السياسية، والحروب الدينية المفزعة، دفعت بالأوروبيين إلي البحث عن مخرج من هذا النفق المظلم، ضمن هذا السياق سوف تبرز ملامح عصر جديد عرف بعصر النهضة أو الانبعاث فما هي معالم هذا العصر؟

عصر النهضة وبدايات الوعي الأوربي:

لقد جاء عصر النهضة بفلسفة تناقض تمامًا، فلسفة العصور الوسطى، وتأكد على قيمته الإنسان ودوره في الحياة، عصر عرف قيام «حركة تجديد واسعة وعميقة، شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت أحياء التراث الإغريقي الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل ميلادا جديدا، لقارة ظلت شبه ميتة

طوال القرون الوسطى»[1] الواقع الذي اتجهت معه الفلسفة وجهة مدينة عقلية، بعيدة عن الصيغة الدينية،فبدأ الأوربيون يميلون إلى التفكير الحر، وبدلا من التفكير في العالم الآخر وكيفية الخلاص، نادى مفكرو النهضة، بضرورة البحث عن مستقبل الإنسان على هذه الأرض، فنادوا بتثقيف الأفراد والتمتع بالجمال والفن وتحقيق السعادة، بدلاً من الاقتصار على التأمل الديني والميتافيزيقي.

لقد تميّز عصر النهضة عامة، بديناميكية وثراء فكري، وذلك في إطار السعي لإحياء التراث القديم، وعليه نشطت حركة الترجمة، فترجمت العديد من مؤلفات أفلاطون وأرسطو للايطالية، كما تميز عصر النهضة بظهور حركة الإنسانيين، الذين «عادوا إلى تراث العصور القديمة لينسجوا على منوالها نموذج الإنسان، الذي يرفض أن يوجه اهتماماته إلى أشياء تخص الآخرة، لهذا كانت فردية عصر النهضة احتجاجا على الزهد، وتعظيما للحياة الأرضية، التي تستحق أن تحيا بذاتها، بآلامها وأمالها[2].

لقد كان عصر النهضة بلا ريب انقطاع، ولكنه في نفس الوقت اتصال وتواصل، انقطاع بالنسبة لما قبله، لكنه انقطاع لا يتحدد بسنة، ولا بعقد ولا حتى بنصف قرن، كما انه انقطاع لا يلغي ما قبله، وهو بالنسبة إلى ما بعده شيء بارز ومذهل[3]. بهذا المعني، لم تكن النهضة الأوربية مجرد تطور نوعي وكمي للتراث والتاريخ الثقافي، إنها ولادة جديدة، لشيء لم يحدث أن تصوره إنسان، في زمن من الأزمنة الماضية.

[1] الجابري، عابد، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص 18.

[2] الأدهمي محمد، دراسات في التاريخ الأوروبي، مكتبة المعارف الحديثة، لم يذكر البلد، (ب ط)، 1984، ص 16.

[3] أبو السعود عطيان، (الوعي التاريخي بين الماضي والحاضر)، فعاليات الندوة المهداة إلى هشام شرابي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2005، ص 48.

كانت النهضة، لحظة امتلاك الوعي وتحديده لذاته، لحظة إدراك الوعي العيني، واكتشاف الإمكانيات الثورية الكامنة فيه، ومع انه لم يكن في عصر النهضة، نهضة علمية كبيرة، فقد كان مرحلة لازمة لتطوره انه بمثابة إحدى المعارك التي ينبغي للبشر خوض غمارها، لكي يصلوا إلي مستوى ارفع.

هذا وقد لعب الفلاسفة الإنسانيون، الدور الرئيس في حضارة عصر النهضة، إذ كان موضوع الفردية والدعوة إلى الرفع من قيمة الفرد، من الأولويات الفكرية للنزعة الإنسانية، فاعتبر الإنسان معجزة جديرة بأن ينصّب كل الاهتمام عليها، ومن الضروري أن يكون هذا الإنسان مسؤول عن صنع حياته بأسرها، وكان الغرض من وراء هذا الاهتمام بالإنسان، إرادة التحرير من اللاهوت بالانتقال التدريجي من المفهوم المسيحي عن الإنسان، لكائن روحي منفتح على العالم الآخر، إلى الإنسان ككائن حي، متطور سمته الأساسية، أنه كائن رغبة ودوافع غريزية .

هكذا أمكن القول، أنّ النزعة الإنسانية في عصر النهضة، هي بمثابة الناطق الرسمي باسم الإنسان الحر، المبدع والقادر على تطوير ذاته، عن طريق النشاط المتعدد الجوانب، لقد ترك الإنسانيون منجزات حضارية جديدة خالدة، وقاموا بدور كبير في تحطيم اتجاهات ومعتقدات العصور الوسطى، كما ساهموا شكل فعال في إقامة الدولة الحديثة، وهيئوا بيئة اجتماعية وفكرية لتقدم العلوم، يضاف إلى ذلك الثورة العلمية، فالتجديد الذي جاء به كوبر نيكوس كان جذريا حقا، فقد كان الوصف الفيزيائي للكون الذي جاء به كوبر نيكوس، اقرب إلى الحقيقة من النظام البطلمي القائم على مركزية الأرض، ثم إنّ العلماء اللذين أتوا بعد كوبر نيكوس من أمثال كبلروغاليليوثم نيوتن بعد ذلك، ما كان بوسعهم أن يحققوا ما حققوه، لولا التحول من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس[1].

[1] مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص28.

لقد زعزعت النظرية الكوبرنيكية، المكانة التي كانت تحتلها الكنيسة، وقوّضت آرائها حول الكون وقضايا الطبيعة، لقد كانت هذه النظرية بمثابة نقطة الانطلاق، لتحرير العلم من سلطة اللاهوت والايدولوجيا الغيبية، الأمر الذي شجع العقل الأوروبي، على طرح أسئلة كانت محرمة عليه، فاتسعت معارفه وتطورت ملكاته، وأصبح أكثر جرأة، بهذا يمكن القول أنه ورغم الطابع الانتقالي لعصر النهضة، إلاّ أنّ الحركات الفكرية التي شهدها، تعدّ مساهمة في بلورة تصور جديد لعالم مختلف عن العالم القروسطي، كما تعد الأفكار الفلسفية لعصر النهضة، الدعامة الأساسية التي سيتم تطويرها في عصر التنوير.

الملامح الأساسية للتنوير:

مفهوم التنوير:

جاء في المعجم الفلسفي لمراد وهبة أن التنوير حركة فلسفية نقطة بدايتها موضوع خلاف، فـ "بول أزال" في كتابه (أزمة الضمير الأوربي)، يرد التنوير إلى النصف الثاني من القرن 17. أما "بيتر جراى" في كتابه (التنوير) فيرده إلى اليونانيين، ولا أدلّ على رأيه من قول ديدرو: طاليس هو أول من أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وكل من جاء بعده اتجه من العقل ناقدا له، ثمّ أن فلاسفة اليونان قد استنبطوا الأخلاق من طبيعة الإنسان، وليس من طبيعة الله، ومع ذلك فالرأي الشائع هو أن القرن 18م هو عصر التنوير، وهو من صنع من أطلق عليهم لفظ فلاسفة، دلالة على التنوير الأوربي على الإطلاق[1]، يشير التنوير أو فلسفة الأنوار، إلى الحركة الفلسفية التي ازدهرت في أوروبا في القرن 18م، والمتميزة ببروز فكرة التقدم وبتحدي التقليد والدعوة للإيمان بالعقل، كمبدأ شمولي وكحكم وحيد مطلق وسيد

[1] وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ب.ط)، 1998، ص 231.

نفسه، فقد شكلت العقلانية تعارضا ونفيا مطلقا للفكر الديني، الذي جعل من القوة الإلهية المحركة الأساسية للإنسانية.

لقد أطاحت فلسفة التنوير بكل التصورات الغيبية واللاهوتية، التي جعلت من العناية إلا لاهية محورا للعالم، يتقرر من خلالها مصير الوجود الطبيعي، والاجتماعي والإنساني، فجعلت من الإنسان مركز العالم وسيد نفسه، يمكن التطلع إلى فلسفة التنوير في القرن 18م، بأنّها محاولة لتطوير ما أسماه "هيوم" علوم الإنسان، فقد كان هدف الفلاسفة آنذاك، أن يقدموا لعالم الإنسان ما قدمه نيوتن لعالم الطبيعة،حيث اعتبروا أن قوانين نيوتن تعتبر نموذجا متكاملا يمكن تطبيقه على علم الإنسان، لهذا رجع فلاسفة الأنوار إلى القواعد الفلسفية التي أرساها نيوتن، وذلك لمعالجة مشكلة الطريقة أو المنهج خصوصا، وأن المقصود بالمنهج هنا، ما أشار إليه الباحث غسدورف في قراءته لفكر الأنوار، من أنه وسيلة لتقليص المسافات الفكرية، وأداء لاقتصاد الجهد الفكري، بفضل التبرير العقلاني، المستعمل لحل المشاكل المطروحة على الفكر[1]، هكذا سوف يشكل النموذج النيوتوني، الصورة التي سوف تتأسس عليها فلسفة الأنوار ويتبناها الفلاسفة الموسوعيين، خاصة من أجل الاستدلال بها على أطروحتهم في بناء عالم المعرفة والإنسان.

إن انتقال العقل من نموذج الوصاية القائم على الرضوخ، إلى الاستقلال الذاتي، ولدّ وعيا كبيرا وقدرا من التفاؤل بمصير البشرية، وإمكانيتها في الترقي اللامحدود، لقد أعلن كانط أن «عصر التنوير هو خروج الإنسان من قصوره المولود ذاتيا، والقصور هو عدم قدرة الفرد على استخدام فهمه، من دون توجيه شخص آخر، فهذا القصور مولد ذاتيا إذا لم تكن علته الافتقار إلى الفهم، إنما الافتقار إلى

[1] حنفي مصطفى، (إنسانية الأنوار أوخطاب العقل والحرية)، التنوير، تنسيق الزواوي بغوره، قسنطينة، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، (ب.ط)، ص (229-248).

العزم والشجاعة في استخدام قدرة الفهم من دون توجيه خارجي، إن شعار عصر التنوير هو كن شجاعا واستخدم عقلك»[1]، بهذا الأسلوب المباشر والقاطع، بدأ كانط مقالته بدون مقدمات ولا تبريرات وبعيدا عن المصطلحات الفلسفية العويصة والاستدلالات الطويلة المعقدة.

إن شعار تجرأ على استخدام عقلك "شعار تحريري، عقلاني، ينطوي على مقدمات ونتائج عديدة، لها وزن كبير في تقرير العلاقات بين أفراد المجتمع الإنساني، من هنا فالعقل عند كانط، أداة وليس إلهًا "فالمطلوب استعمال هذه الأداة، لا تقديسها فالعقل يعكس الحقيقة على وجهها الصحيح، فإن عجز عن ذلك فسبب الأفكار الموروثة، التي تعكر صفاءه، وعندما تتبدد تلك بالتحليل والنقد، يرجع الفكر إلى صفاءه الأول، فيرى الحقيقة، إذا الشرط الأساسي لفاعلية العقل، وهو تحريره من الموروث الديني اللاهوتي الذي يعيق تحقيق ماهية الأنوار، هذا يعني أن الصلة بين (العقل، الأنوار، الحرية) داخل فلسفية الأنوار، لا تسجل نفسها كظاهرة عرضية، وإنما كشرط ضروري للبحث عن الحقيقة، شرط يمّكن من «دفع خطر الاستعباد الذي يستهدف الاستخدام العلني للعقل وزيف استقلالية الإرادة»[2].

لقد أعلى التنوير منذ بداياته، من شأن العلم والالتزام بالموضوعية، والتحرر من الأهواء والتحيزات المسبقة، لقد كانت مهمة الأنوار الأوروبية، التأكيد على أنّ العقل قادر على إيجاد مجتمع قائم على المساواة والحرية والعدالة، وبذالك تمت النقلة من التفكير الخاضع للخوارق والغيبيات، إلى تفكير عقلاني وضعي يقوض الخرافات والأحكام المسبقة

[1] اهرنبرغ جون، مرجع سابق، ص 220.
[2] حنفي مصطفى، المرجع والمكان نفسه.

في هذا الجو نشطت الحركة الفكرية في أوروبا، فولدت نظرية الدولة الحديثة مع هوبز، الذي كان له الفصل في النظر إلى المجتمع نظرة وضعية، فالمجتمع جسم سياسي، أولا تنظمه قوانين موضوعة تنظم علاقاته وسلوكياته، ينعكس على هذه القوانين نظما حقوقيه، ويترتب عليها مقاييس أخلاقية، والأهم من هذا كله هو رد الاعتبار للإرادة الإنسانية، وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي، تلك هي بوادر حركة العلمنة، التي عبرت عن انتقال الملكية من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة الزمنية، في انتظار استكمال الصيرورة المتصاعدة نحو التخلص من المرتكزات الدينية الغيبية لصالح نظرة مادية عمادها العقلانية التي تعبر بوجه من الوجوه عن علامة نضج الوعي، الذي أدركه الإنسان الحديث، بفضل فتوحات العلم التي كشفت أمامه مجاهيل الكون وأسرار الحياة، خلافا للأسلاف المسكونين بهواجس الرهبة والوجل من القوى السحرية، والغيبية وهي بذلك قرينة العصر الحديث، المتجه نحو الترشيد العقلاني والعلمي

أخيرا نقول أن التنوير الأوروبي، هو حركة التاريخ ومساره حركة تعبر عن النخبة والعامة، ومن ثم كان التغير شاملا في شتى المجالات، بهذه الخاصية أصبحت فلسفة الأنوار القاعدة الأساسية للذهن الغربي، والنموذج الذي حاولت بقية الشعوب الاقتداء به، بما فيها الشعوب العربية، فكيف انتقلت فلسفة الأنوار إلى الفكر العربي وما هو الأثر الذي أحدثته؟ وما هي الأسس التي بني عليها التنويريون العرب حركتهم التنويرية؟ هل من الواقع المعاش؟ أم انطلاقا من الأسس التي بني عليها التنوير الأوربي؟ وما هي حقيقة العلاقة بين الفكر العربي وفلسفة الأنوار في ظل ما يسمى اصطلاحا بالنهضة العربية؟

الجذور الأولى للتنوير في الفكر العربي الحديث:

لقد أصبحت فلسفة الأنوار خلال القرنين 18و19م، النموذج والقاعدة الأساسية للذهن الغربي، وامتدت تأثيراتها لبقية الشعوب، ومن ثمّ يمكن القول إن جذور التنوير في الفكر العربي تعود في أساسها إلى هذه الفلسفة، فغالبا ما يؤرخ للحركة الفكرية العربية الحديثة بالقرن 19، ففي هذا القرن بدأ العالم العربي –بداية من مصر– التفتح على أسباب الحضارة، والتعرف على وسائل التقدم الإنساني، ويعقد مقارنات بين مكانته وما وصل إليه غيره في أوروبا، لقد كان هذا الاتصال بين الشرق والغرب، بداية لعمليات من القلق والمعاناة،قلق عبر عنه قاسم أمين قائلا" كل من تعلم من المصريين وساعده الحظ على أن يتعرف أحوال أمته وحاجاتها ويحيط بها ،أن لأمة المصرية دخلت اليوم في دور خطير، بل في أخطر دور من تاريخها.....لم يمر عليها زمن صارت فيه حياتها معرضة للخطر ،مثل هدا الزمن.فان تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المعمورة[1].

لقد أدرك قاسم أمين خطورة المرحلة التي تمر بها مصر أنداك، وأيقن أنه «لا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحد لامندوحة عنها،وهي أن تستعد الأمة لهدا النضال وتأخذ له أهبتها»[2]، بغية تجاوز عصر الركود، الذي ساد العالم الإسلامي، منذ بداية العصر المملوكي سنة 1250، مرورا بحكم الأتراك العثمانيين بداية من 1517.

لقد انتقلت أفكار عصر التنوير إلى الفكر العربي، عبر العديد من الوسائط، لعل أهمها إرساليات التبشير المسيحي،التي كانت تأتي من أوربا للأقليات المسيحية

[1] أمين قاسم، تحرير المرأة، ، الجزائر، سلسلة الأنيس موفم للنشر، (ب.ط)، 1988، ص103.
[2] المرجع نفسه، ص 105.

في العالم العربي عامة، وبلاد الشام على وجه التحديد، ضف إلى ذلك البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي وعلى باك إلى أوروبا، دون أن ننسى الدور الذي لعبه الاستعمار الأوروبي في العالم العربي، في نقل أفكار عصر التنوير– ليس من أجل تنوير الشعوب المستعمرة، ولكن في أسلوب معيشته ومؤسساته– في ظل هذه المجابهة بين الشرق والغرب، بدأت تتوالى الأسئلة من مختلف المواقع، حول أسباب ضعف الشرق حتى يتمكن الغرب من اجتياحه !

في إطار الأسئلة المطروحة والإجابة عنها، ظهر تباين في أراء المفكرين العرب، إزاء الثقافة الوافدة عموما، وحول سبل الخروج من حالة التخلف على وجه الخصوص، وانقسموا إلى تيارات تنوعت ما بين العلمانية، والإصلاحية، والتحريرية، والسلفية.. والليبرالية. ففي إطار ربط المجتمع العربي بالحضارة الغربية، ظهرت محاولة رفاعة الطهطاوي، لتبيئة مكتسبات الحضارة الغربية عموما، والفرنسية على وجه الخصوص، فمن وجهة نظر الطهطاوي، ينبغي على المسلمين إذا ما أردوا الخروج من حالة التخلف ومسايرة التقدم، أن يسايروا الفرنسيين في أسلوب حياته الاجتماعية والثقافية ..الخ.

ويمكن أن نبرز إعجاب الطهطاوي بالحضارة الأوربية الحديثة من خلال كتابه تخليص الإبريز، حيث يظهر صراع الشرق والغرب جليا من خلال هذا الكتاب، الذي لم يكن الغرض من ورائه وصف الغرب،بقدر ما كان يهدف إلى نقد العالم العربي من خلال الغرب، فبالرغم من أن كتاب تخليص الإبريز هو وصف للغرب في صورة باريس[1]، إلا أن الواقع المعاش كان دائما حاضرا من خلال المقارنات التي كان

[1] عمارة محمد، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، (ب. ط)، 1973، ص 39.

يعقدها الطهطاوي بين باريس ومصر، داعيا بني جلدته إلى مواكبة الغرب، والإطلاع على منشآته، حيث يذكر ذلك في بيت شعري قائلا:

من لم ير الروم ولا أهلها * ما عرف الدنيا ولا الناس**

لقد آمن الطهطاوي بالعديد من مفاهيم الليبرالية الفرنسية، نتيجة لإطلاعه على مفاهيم عصر التنوير الفرنسي، كالحرية والمساواة والتسامح، لكن الطهطاوي ورغم إيمانه بمفاهيم التنوير وقيم الليبرالية، إلا أنه بقي مشدود إلى مرجعيته الأزهرية، حيث كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية، في إطار نظرة معيارية دينية تتعامل مع الغرب من منظور الكفر والإيمان، فلكي يميز بين براعة الفرنسيين في العوم الكونية وظلالهم الديني أنشد يقول:

أيوجد مثل باريس ديار * شموس العلم فيها لا تغيب**
وليل الكفر ليس له صباح * أما هذا وحقكم عجيب**

ومن هنا كانت ليبراليته محاصرة بفهمه المحافظ للتراث، كذلك سعى خير الدين التونسي إلى تبيان الدليل، على نجاعة مواكبة الحضارة الأوربية والاقتباس منها، من أجل إحداث التنوير على مستوى العقل والممارسة، حيث تظهر هذه النزعة من خلال عرضه للغرض من وراء تأليف كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي جاء فيه «ما دعانا لجمع هدا التأليف...أمران آيلان إلى مقصد واحد احدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة و العلم بالتماس ما يمكن من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها»، هدف أدرك خير الدين التونسي أنه يستحيل تحقيقه ما لم تتوفر له الأرضية المناسبة، المتمثلة في «حسن الإمارة المتولدة من الأمن المتولد من الأمل المتولد من إتقان العمل المشاهد

في الممالك الأورباوية بالعيان»[1]، أما الأمر الثاني الذي قصد من ورائه تأليف كتابه هذا فهو: «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير و التراتيب ينبغي أن يهجر»[2]، ولذلك دعا إلى اقتباس الأفكار السياسية والاقتصادية، كون مثل هذه الاقتباسات تتوافق مع روح الشريعة داعيا إلى تقليد الغرب فيما ينفع ولا يتعارض مع الشرع وترك مالا ينفع مستشهدا على دلك بقوله: «الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه وفي حاشية الدر المختار للعلامة الشيخ محمد بن عابدين الحنفي ما نصه أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا تضر على أنّا إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون عن مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرهم وذلك أنّا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات»[3]، فالشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران.... فالأمر إذا كان صادرا عن غيرنا وكان موافق للأدلة لاسيما إذا كنا عليه، واخذ منا فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله[4]، في مقابل ذلك شكل الخطاب الليبرالي، دعوة صريحة إلى إتباع خطوات النهضة الأوروبية، إذا ما أردنا الخروج من مأزق التخلف،دعوة وصلت في كثير من الأحيان إلى الغلو الفكري رأى عبر عنه سلامة موسي بصراحة قائلا: «فإني كلما ازدادت معرفتي بالشرق، ازدادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب

[1] التونسي خير الدين، ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس مطبعة الدولة، ط1، (ب.ت)، ص 5.
[2] المرجع والصفحة نفسها.
[3] المرجع نفسه، ص 7.
[4] شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ط2، (ب.ت)، ص 57.

عني، وكلما زادت معرفتي بأوربا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني، وأنا منها، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طوال حياتي سرا وجهرا، فأنا كافر بالشرق ، مؤمن بالغرب»[1]، ثم يواصل آرائه هده "داعيا إلى استلهام الطريقة الأوربية في التعليم قائلا: «أريد من التعليم أن يكون تعليما أوربيا لا سلطان للدين عليه، ولا دخول له فيه»[2]، وفي طرح جريء يدعو سلامة موسى إلى تبني النزعة العلمانية في جميع مناحي الحياة فيقول: «فمن أهم النزعات: النزعة العلمانية، بإطلاق المدارس والحكومات من القيود الدينية ، لأن العلمانية نزعة أوربية تشمل جميع الأمم المتمدنة تقريبا»[3]، كما شدّد هذا التيار على القومية كبديل للخلافة، وعلى العلمانية كبديل الدين، والعقلانية كبديل للإيمان الديني المطلق، والتحرير الاجتماعي بديلا للنزوع التقليدي، ففي ظل هذا التيار عمل بطرس البستاني (1819/ 1893) على إحياء اللغة العربية ونشر العلم، فانشأ المدرسة الوطنية، وألف قاموس المحيط وموسوعة المعارف، لقد عقد أصحاب هذا الاتجاه أمالا كبيرة على تقاليد الليبرالية الأوروبية، وتبنوا بعضها في إطلاق حركة التحديث في مختلف المجالات، فبرزت الدعوة إلى مشاركة المرأة للرجل في الأعمال وتحريرها من قيود الماضي، وهذا ما قام به رائد هذه الدعوة قاسم أمين (1863 / 1908)، من خلال مؤلفيه، (تحرير المرأة 1899 والمرأة الجديد 1900)، حيث تناول في الكتاب الأول، قضية المساواة بين المرأة والرجل، حيث جاء بالأدلة من النصوص الدينية وأرجع أمر اضطهاد المرأة إلي التقاليد الموروثة والنزعة الاستبدادية المسيطرة على العقلية العربية أنداك،والتي عند تجاوزها يظهر لنا «أن المرأة لا تكون ولا يمكن أن تكون وجودا تاما إلا اذا ملكت نفسها،وتمتعت بحريتها

[1] سلامة موسى، اليوم والغد، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1946، ص 7.
[2] المرجع نفسه، ص 8.
[3] المرجع نفسه، ص 12

الممنوحة له بمقتضى الشرع و الفطرة معا ونمت ملكاتها إلى أقصى درجة يمكنها أن تبلغها. ويرى أن الحجاب على ما ألفناه، مانع عظيم يحول بين المرأة، وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها»[1]. إن مسألة اضطهاد المرأة لا ترجع للدين، لأن الدين الإسلامي «سبق كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم»[2]. ولكن الأمر راجع إلى ما كان من أثر هده الحكومات الاستبدادية أن الرجل قي قوته أخد يحتقر المرأة في ضعفها[3]، أما في كتابه الثاني، "المرأة الجديد" فقد أظهر بداية من المقدمة إعجابه الشديد بالمكانة التي وصلته المرأة الأوربية ف"المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطريق التي يجب أن يسلكها[4]. لذلك ومن أجل مسايرة هذه الموجة استعان بالعلوم الاجتماعية الغربية، فلجأ إلى مفاهيم التقدم والحرية المدنية، وخاصة مفهوم الحرية الفردية، وحرية الاعتقاد، ورفض التقاليد، فالمهم في المجتمع ليس التقاليد الموروثة، بل المصلحة العامة للمجتمع، التي لن تبلغ غايتها وكمالها إلا بالعلم، الذي بلغ ذروته في أوروبا وليس بالدين الذي «لا يستطيع لحد ذاته بناء مجتمع متقدم»[5]، وهو ذاته الرأي الذي ذهب إليه دعاة الفكر التقدمي العقلاني،في موقف يشبه محاولة للتوفيق والتلفيق يذهب الكواكبي (1854- 1902)، إلى إقحام مصطلحات ليست من بنات

[1] أمين قاسم ، المرأة الجديدة، مصر، مطبعة المعارف، (ب.ط)، 1901، ص 79.
[2] المرجع نفسه، ص 11.
[3] المرجع نفسه، ص 13.
[4] المرجع نفسه، المقدمة ص أ.
[5] حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، تره كريم غرقول، دار النهار للنشر، بيروت، (ب.ط)، 1968، ص 2075.

البيئة العربية الإسلامية، وكأنه يحاول أن يبرر للآخر أسبقية ما ! حيث يقول : «وقد ظهر مما تقدم أن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكّم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، وبحضّها على الإحسان والتحابب، وقد جعلت أصول حكومتها: الشورى الارستقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي أي الاشتراكي»[1]، تتواصل حالة التردد هذه عندما يتطرق الكواكبي لشكل الدولة الكفيلة بالقضاء على الاستبداد فيخلط بين الدولة الدينية و الدولة المدنية حيث يقول : «وأنفع ما بلغه الترقّي في البشر،هو إحكامهم أصول الحكومات المنتظمة ببنائهم سدا متينا في وجه الاستبداد،و الاستبداد جرثومة كل فساد، وبجعلهم ألاّ قوة ولا نفوذ فوق قوة الشرع، والشرع هو حبل الله المتين»[2]، فإدارة الدين وإدارة الملك لم تتحد في الإسلام تماما إلا في عهود الخلفاء الراشدين وعمر عبد العزيز فقط، ولا يوجد في الإسلام نفوذ دين مطلق، في غير مسائل إقامة الدين[3]، من جهة أخرى قدم فرح أطوان (1874-1922)، منهجه القائم على العلمانية، التي تمثل بالنسبة له دين الإنسانية الجديد، ففي مناقشته لمحمد عبده، يقول: «لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هدا الكتاب في هدا الزمان. ولكنا نعلم أن "النبت الجديد" في الشرق قد صار كثيرا. ونريد "بالنبت الجديد" أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الدين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدّس محترم ليتمكنوا من

[1] الكواكبي عبد الرحمان، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، (لم يد كر البلد)، ط3، 2006 ، ص 56.

[2] المرجع نفسه، ص 169.

[3] بركات حليم، 1985، المجتمع العربي المعاصر، ط 2 بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.ص 408

الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوربي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم»[1]، كما أكد على ضرورة اعتماد العقل بدل الإيمان، وإطلاق الفكر الإنساني من كل قيد، خدمة الإنسانية.

أما رواد الفكر السلفي الإصلاحي ورغم اتفاقهم مع دعوات التيارات السابقة، الرامية إلي إعمال العقل والثورة على حالة التخلف إلا أنّ الحركة السلفية كانت ترى انه من الخطأ بناء هذه العقلانية خارج الدين، فالدين «يطالب المتدينين، أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، كلما خاطب العقل، وتنطق نصوصه بأنّ السعادة من نتائج العقل والبصيرة فالإصلاح من هذا المنظور، يعني العودة إلى النص الأصلي، والأصل هو زمن الوحي والصدر الأول في الإسلام فالتخلف حسب الخطاب السلفي راجع إلي بعد المسلمين عن الدين، وتشبثهم بالتقليد، فالإسلام لا يعادي ولا يضطهد العلماء، بل إنّ "طبيعة الإسلام تأبي اضطهاد العلم لمعناه الحقيقي، فلم يقع من المسلمين الأوائل تعذيب ولإحراق ولا شنق، لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية»[2]، لهذا فالمطلوب حسب الشيخ محمد عبده هو تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريق السلف، سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري، التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطة وخبطه العقل الذي يصبح «على هذا الوجه، صديقا للعلم باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في

[1] أنطوان فرح، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، تقديم، طيب تزيني دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص 41.

[2] عبده محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، دار سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، (ب.ط)، 1987.

آداب النفس، وإصلاح العمل»[1]، العقل من هذا المنظور مكبوح، ممنوع من الحركة تفاديا للزلل، هكذا فالتحرير من المنظور السلفي، لا يعني الخروج عن الحقل المعرفي والإيديولوجي القديم، بل تحرر الفكر يعني الرجوع إلى مرحلة ما قبل ظهور الخلاف في الأمة الإسلامية، والعمل على إحياء أساليب السلف، «فلا يصلح حال الأمة إلا بما صلح به أولها».

بعد هذه الإطلالة التي عرضنا من خلالها بإيجاز رؤى أهم التيارات الممثلة للفكر العربي حول مسألة التنوير تطرح السؤال التالي:

- هل استطاعت هذه التيارات إرساء مفاهيم التنوير في الثقافة العربية ؟

مظاهر التردد في الخطاب التنويري العربي:

في حقيقة الأمر، لم يستطع الفكر العربي، إعطاء مضمون محدد لمشروع التنوير، لقد بقي هذا الخطاب يستقي محددات للتنوير المنشود لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من الإحساس بالفارق، إحساس الوعي العربي بالمسافة بين واقع الانحطاط في الحياة المعاصرة، وواقع التقدم في العالم الأوروبي، وعليه لم يستطع هذا الخطاب التقدم ولو خطوة واحدة على جميع الأصعدة، وظل يتأرجح بين سلطة النموذجين العربي الإسلامي والأوروبي المعاصر.

إن الغرب عندما بدأ نهضته الحديثة قبل خمسة قرون، أخذ يستوعب الأفكار على مهل، ويهضمها بالتدريج، واحدة تلوى الأخرى وعلى مراحل، دون أن يضطر إلى مواجهتها دفعة واحدة، وذلك لأنه كان هو المبدع لهذه الأفكار والإيديولوجيات، التي كانت نتاج التجربة الحضارية الغربية، وثمار طبيعية لها.

إن التطورات الفكرية التي مرت بها الحضارة الغربية، لم تكن خالية من الصراع والاختلاف، لكن هذا الصراع لم يتخذ شكل العبث الفارغ، الذي لا يؤدي إلى

[1] الجابري، عابد، مرجع سابق، ص 35.

مخرج مفيد، بل تاريخ هذا التطور، يؤكد على أن كل حقبة انتهت بانجازات ونتائج مهدت الطريق لمنجزات حضارية لاحقة.

في الجهة المقابلة، بدأت نهضة العالم العربي وحركته التنويرية بشكل مفاجئ وكنتيجة لخطر خارجي، «فكانت كالجمر التي تصيب جسما باردا جمده الجليد، فانقسم بين خلايا ساخنة ملتهبة، وخلايا أخرى محتفظة بجمودها، وخلايا من نوع ثالث مشدود بين الثلج والنار»[1] فما استوعبه الغرب في خمسة قرون بالتدريج وباقتناع داخلي، منبثق من تطور ذاتي، أراد العرب هضمه دفعة واحدة، وبضغط من حضارة أخرى، لم تكن في يوم ما صديقه لهم.

إن قضية التنويريين في أوربا، كانت واضحة ،فمن البداية بدأ المجتمع الغربي حضارته الحديثة باختراق التراث ورفضه، وهذا يعني أن بداية الحضارة الحديثة كانت منذ أن وضعت تقاليد الكنيسة الفكرية–الأخلاقية، وتقاليد النظام الإقطاعي الاجتماعية –الاقتصادية موضع الشّك ثمّ النّفي والإنكار. وعلى ضوء ذلك، برزت معضلة كانت الحضارة الحديثة وقادتها الفكرّيون والمعنويّون فرسان ميدانها. ومن ثمّ ترسّخت الحضارة الحديثة اليوم في موطن ظهورها، في الغرب، لقد كان الهدف الأسمى لهذه الحركة تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع، وبالتالي كانت الشعارات التي رفعوها تتلاءم وطبيعة الفترة آنذاك، بمعنى آخر، كانت أوروبا وليدة تلك الحركة، إذ أنها رسمت توجهها على أساس إيديولوجيا التقدم، والحرية والعقل.

مما لا شك فيه أن مفاهيم التنوير الأوروبي، قد أدت إلي إحداث هزة عنيفة في الفكر العربي الحديث، هزة تلتها نقاشات حادة، حول كيفية الاستفادة من هذه المفاهيم، ولكن وعلى رغم من الجدل الدائر بين تيارات الفكر العربي المختلفة، إلا

[1] الأنصاري جابر، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1986، ص 322.

أن هذا الأخير، لم ينجح في إرساء مقولات التنوير العربي داخل ثقافتنا، لذلك فمعظم الصراعات التي تعانيها اليوم، ناتجة عن كيفية اللقاء، التي لم نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة، وتراثنا من جهة أخرى، ففريق منا آثر أن يعتصم بالتراث وحده... وفريق ارتمى في أحضان العلم، مغلقا نوافذه دون التراث... فنتج عن ذلك فريق عربي غير معاصر وفريق معاصر غير عربي، ويظهر مأزق الخطاب التنويري العربي جليا في الصراع الأضداد، مأزق نكشفه من أفكار صاحب الوضعية المنطقية، إذ يقول : «وما أكثر ما صادفنا بين الناس ناسا درسوا هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم، كالفيزياء أو الكيمياء أو ما إليهما ،ولا ينفكون يزهون أمام الآخرين بدراستهم العلمية التي لم يشبها شيء من أدب وشعر ونحو وصرف– فهذه كلها عندهم من علامات التخلف عن العصر وما يقتضيه — ثم يفاجئونك في جلساتهم الخاصة بقصص يروونها عن إيمان وتصديق، تقوم كلها على الخوارق والكرامات التي لا يجوز قبولها إلا إذا أجزنا تعطيل القوانين العلمية ،فلهم أن يختاروا لأ نفسهم أحد وجهين: فإما هم العلماء المعاصرون لروح العلم فيرفضون كل ما ينفي ذلك، وإما هم الوارثون لثقافة غير علمية فيقبلون هذا التذبذب»[1].

لكن نظرة زكي نجيب محمود هذه سرعان ما تتغير عندما يبدّل موقفه من التراث قائلا: «وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين، وازداد البطش واتسع الظلم، نجد في تراثنا الفكري ما يضع بين أيدينا وقفة مثلى، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال ،وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الأدنى، خطة للسلوك السويّ، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجا ثقافيا يتناول قضايا عصرنا، كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة،

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار النشر الشروق، بيروت، ط9، 1971، ص ص 11-12.

أمة– لو سار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح و حضارة العيش، في هدا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاق»[1].

إن ملمح التردد الذي نلمسه في فكر زكي نجيب محمود هنا، راجع أساسا إلى فشلنا في تحديد علاقتنا بالأخر الغربي، فالفكر العربي كما أسلفنا تشتت منذ البداية إلى: «التيار الإصلاحي الذي بدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع، إن لم يتغير فهمنا للدين أولا، والتيار الليبرالي الذي بدأ بأن لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولا... والتيار العلمي العلماني الذي يقصره دعاة التنوير وحدة على التنوير يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة، ونبدأ بالعلم أولا»[2]، لكن أصحاب هذه التيارات، فشلوا في مسعاهم الرامي إلي إرساء حركة تنويرية في العالم العربي، نتيجة لوجود حلقة مفقودة بينهم وبين الواقع المراد تغييره، حلقة تكمن أساسا في عدم الانطلاق من عمق الواقع العربي المشخص، وتحليله، وتقديم البدائل، فالمنطق الحضاري وتجارب الشعوب تدلّ على «أن الثقافة لا تسود بنقلها من مكان إلي آخر، بل يجب خلقها في نفس المكان، لأن البيئة ليست إحدى لوحات الرسم التي نفكها من مسمار الجدار الذي علقت عليه، لكي ننقلها إلى منزلنا...إنّ البيئة تقدم لنا عناصرها على صورة متراكمة وغير منظمة، ولهذا يتعين علينا أن نقوم بترتيب عناصرها».

خـــاتمة:

إن عملية التفاعل الحضاري التي تمت بين الفكر العربي والقيم الغربية الحديثة، أو بين الثقافة الغربية المهيمنة والثقافة المحلية المستتبعة، عملية أدت إلى حالة من

[1] المرجع نفسه، ص 256.

[2] زروخي إسماعيل، (التنوير في الفكر العربي الحديث)، التنوير، تنسيق الزواوي بغوره، قسنطينة، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفة، (ب. ط)، ص (207، 228).

القطيعة مع الذات، وإلحاق هذه الذات الثقافية بالآخر المهيمن، في نوع من علاقة السيد بالعبد والتابع بالمتبوع، ذلك أن هذا الاتصال لم يكن قائمًا على أساس من التفاعل الثقافي بين متكافئيْن، بالمعنى النفسي والمعرفي، وإنما على أساس من التلقي والتبني والانقياد الذي يبديه المغلوب تجاه الغالب، تصديقا لمقولة ابن خلدون في مقدمته، عن ولع النفس بالانقياد للغالب واعتقادها الكمال فيه.

لقد كانت قضية التنويريين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، هي اللحاق بالغرب، بينما كانت قضية التنويريين في أوربا قبل ذلك بقرن، تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع، وإذ رأى جيل الرواد من التنويريين العرب أن النهضة التكنولوجية والصناعية في أوربا قد اقترنت برفع شعارات التنوير وحمل لواء الحرية والتسامح والعلم والعقلانية. فقد اعتقدوا أن لحاق العرب، أو المسلمين بالغرب يتطلب اعتناق الأفكار نفسها، وكما أن الدعوة إلى هذه الأفكار في أوربا كانت تجري بلا قيد أو شرط، فالمطلوب هو مثل هذا عندنا أيضًا! وهنا مكمن الخلل الذي تفرعت عنه إساءات بالغة لقضية التنوير نفسها! فبادئ ذي بدء صار نموذج التنوير الغربي هو المثال، بل صار التحيز للغرب سمة لمداخلات التنويريين العرب الأوائل، وأدت عملية النقل دون مراعاة تراث وتقاليد الواقع العربي إلى نوع من الصدام مع هذا الواقع، والصدمة لكثير من أبنائه، فالتنويريون العرب الروّاد – معظمهم عادوا ما عاداه التنويريون البرجوازيون في الغرب، وصادقوا ما صادقوه،عادوا الدين أو استهانوا به، بينما لم يكن هذا ضروريًا بالمرة لتنويرنا نحن، وتقدمنا السياسي أو التكنولوجي أو العلمي، كما تبنوا مبادئ الفردية الغربية كمعيار لقياس الرفاهية، بينما لم يكن هذا بدوره كامل الملائمة للواقع العربي المتجذّرة فيه قيم العائلة والقبيلة.

إن التاريخ الإنساني، كما يبدو من قراءة الغرب لتاريخه، هو تاريخ التقدم نحو مزيد من الحرية، مزيد من المساواة، مزيد من التسامح، مزيد من المعرفة، ومزيد من الرخاء، كان أحرى بتنويرينا الروّاد أن يمزجوا حماسهم للتنوير الغربي بشيء من مراعاة الملائمة لتنوير منبثق من واقعنا الروحي والمادي، فقد كان ذلك خليقًا بإبداع تنوير قادر على التواصل والتراكم والوصول بنا إلى شيء آخر غير ما يبدو أنه انقلاب مضاد للتنوير في عالمنا العربي، ولاشكّ أن بعض دعاة التنوير أنفسهم مسئولون عن حدوثه.

إن مفردة التنوير شأنها شأن المفردات المتوافدة على ثقافتنا فقدت بريقها منذ البداية، لأنه صار تقليدا ضارا جعل من الغرب المرجع والترمومتر الذي تقاس به حرارة محرك قطار التنوير، ولم يجعل من التنوير تطبيقا إبداعيا –لا تطبيقا اتباعيا– فالتنوير لا ينال إلا بطرق الإبداع، بمعنى أن التنويري يجب أن يبدع في جميع أركان الفعل التنويري، باستقلالية تامة عن غيره، يبدع ويعمم إبداعاته على جميع المستويات، السياسية والثقافية والتربوية، وإن الهدف المنشود يجب أن يكون متمحورا حول قيام مجتمع متنور إلى جانب المجتمع الأوروبي وقادر على التفاعل معه، هدف ينبغي له أن يستفيد من الحضارات كلها ليمزجها بحضارته الأصلية، ليخلق من المزيج، حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله.

قائمة المراجع :

1. ماريا قراصيا مارا، (أوغسطين رجل علاقات وحوار)، الملتقي الدولي الأول للقديس أوغسطين، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر 2001، ص 206.
2. اهرنبرغ جون، المجتمع المدني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 77.
3. سعيد عمران محمود، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص 175.

4. عباس فيصل، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص 100.

5. الجابري، عابد، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص 18.

6. الأدهمي محمد، دراسات في التاريخ الأوروبي، مكتبة المعارف الحديثة، لم يذكر البلد، (ب ط)، 1984، ص 16.

7. أبو السعود عطيان، (الوعي التاريخي بين الماضي والحاضر)، فعاليات الندوة المهداة إلى هشام شرابي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2005، ص 48.

8. مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص28.

9. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ب.ط)، 1998، ص 231.

10. حنفي مصطفى، (إنسانية الأنوار أوخطاب العقل والحرية)، التنوير، تنسيق الزواوي بغوره، قسنطينة، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، (ب.ط)، ص (229–248).

11. أمين قاسم، تحرير المرأة، ، الجزائر، سلسلة الأنيس موفم للنشر، (ب.ط)، 1988، ص103

12. عمارة محمد، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، (ب. ط)، 1973، ص 39.

13. التونسي خير الدين، ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس مطبعة الدولة، ط1، (ب.ت)، ص 5.

14. شرابي هشام، ، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ط2، (ب.ت)، ص 57.

15. سلامة موسى، اليوم والغد، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1946، ص 7.

16. أمين قاسم ، المرأة الجديدة، مصر، مطبعة المعارف، (ب.ط)، 1901، ص 79.

17. حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، تره كريم غرقول، دار النهار للنشر، بيروت، (ب.ط)، 1968، ص 2075.

18. الكواكبي عبد الرحمان، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، (لم يذكر البلد)، ط3، 2006 ، ص 56.

19. بركات حليم، 1985، المجتمع العربي المعاصر، ط 2 بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص 408.

20. أنطوان فرح، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، تقديم، طيب تزيني دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص 41.

21. عبده محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، دار سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، (ب.ط)، 1987.

22. الأنصاري جابر، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1986، ص 322.

23. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار النشر الشروق، بيروت، ط9، 1971، ص ص 11–12

24. زروخي إسماعيل، (التنوير في الفكر العربي الحديث)، التنوير، تنسيق الزواوي بغوره، قسنطينة، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفة، (ب. ط)، ص (207، 228).