

التنوير والعقل والدين

محسن الخوني *

1

التنوير: مشكل التعريف

إن من يبحث اليوم عن تعريفٍ للتنوير (أو التحديث عموماً، واللفظان يستعملان غالباً كمترادفين) يجد نفسه منجذباً إلى أحد حدين أو ممزقاً بينهما: إما توخي منهج السرد والوصف الأمين لشتات من الآراء والنظريات والممارسات بما تتضمنه من اختلافات وتنوع وتناقض، وإما الانسياق في الدفاع عن هذا التيار أو ذاك بوصفه يمثل التنوير الأصيل.

قد يكون الميل نحو الحد الأول مدفوعاً بتوخي قسط من الموضوعية، ويجد صاحبه نفسه واقفاً في سرد لا ينتهي من المتشابه والمختلف من الأخبار والنصوص (1). أما الحد الثاني الذي يمكن أن يجد دارسُ الأنوار نفسه مشدوداً إليه - فهو الانغماس في التوجه المذهبي فيعتقد مسلمات قد تكون من الأحكام المسبقة الراجحة خلال عصر التنوير أو هي الآن بصدد الترويح عنه. والتوجه المذهبي كما هو معلوم مفسد للملكة النقدية ذاتها التي كانت كما سنرى لاحقاً - خاصية أساسية للعقل التنويري.

إن الوعي بهذا الإشكال يجعل سؤالنا المنطلق هو الآتي: هل نحن مجبرون على أن نكون مع التنوير أو ضده؟ وهو سؤال ملح خصوصاً عندما نطرحه من منطلق وضعنا الحضاري والتاريخي، المختلف عن وضع أوروبا منذ أن أصبح الغرب الذي أثر ولا يزال يؤثر إلى حد كبير في مجرى تاريخنا منذ اكتملت معالم أحداثه.

ويتعلق السؤال الثاني الذي يفترضه البحث في مفهوم التنوير بإمكان فصل الغايات العملية (المتعلقة بالفعل) عن الضرورات النظرية (المتعلقة بالبحث عن الحقيقة) عندما نشاء البحث في موضوع مثل التنوير؟ فالبحث في معنى التنوير مدفوع دوماً بخلفتين: الأولى معرفية، والثانية عملية إن لم نقل إيديولوجية أو ثقافية أو حضارية (2).

وإذا ما تعدينا البحث في الخلفيات التي يتضمنها السؤال عن التنوير إلى المشكلات المنبثقة من طرح هذا السؤال نجدها تتعلق بإمكان اعتبار الأنوار واحدة أم متعددة وبدور الأفكار في تحقيق التقدم الاجتماعي؟

ولما كان التنوير يطلق على جملة من الأحداث المتنوعة والمتعددة والمختلفة إلى درجة التصادم الذي يتداخل فيه الاقتصادي والثقافي والاجتماعي - فإننا سنتناول (في سبيل

توضيح المعنى) بعض أهمّ المبادئ التي اعتنقها التنوير وارتفعت خلاله إلى مستوى الشعارات والتي مثلت موضع اهتمام دائم لـلفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة. ولا يعني الاهتمام بها دوماً الدفاع عنها. ويمثل العقل أهمّ هذه المبادئ على الإطلاق وموضع الاهتمام المشترك بين الفلاسفات العقلانية واللاعقلانية. ولكن ما يميز فلسفة التنوير في تناولها لهذه المقولة هو ربطها بمنهج النقد.

فهل العقل كما تصوره التنويريون واحد أم متعدد؟ وهل النقد علامة على قوة العقل أم على ضعفه؟ ثم ما علاقة السياقات الاجتماعية والحقب التاريخية بالعقل؟ هل هي عوامل لتغييره؟ أم أن العقل كيان لا يتغير ولا يتطور؟

ولما كان الدين موضوعاً جوهرياً لفلسفة التنوير. فكيف يمكن للنقد أن يربط العقل بالدين؟ وهل يمكن للعقل أن يكون حكماً على الدين وما حدود حاكميته؟ هل تتطابق حدود الدين مع حدود العقل أم أن أحدهما يتخطى الآخر؟

سنحاول البحث في هذا الثالوث من الأسئلة انطلاقاً من الفلسفة الكانطية ودون التوقع داخلها. وتبريرنا لذلك يعود إلى أن هذه الفلسفة تمثل منعرجاً حاسماً في تاريخ الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ومنذ تجسدها كحدث حاسم في تاريخ الفلسفة لم يكفّ التفكير الفلسفي عن تناول أهمّ مقولتين عرفت بهما الكانطية، ونعني بهما العقل والنقد. إنهما من أهمّ المقولات التي تتقاطع عبرها جميع التيارات والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

2

تعريف كانط للتنوير

لقد نشر كانط إجابة واضحة عن سؤال: ما هو التنوير. ونجد هذا الجواب في مقال قصير نشره الفيلسوف في مجلة (Berlinische Monatschrift) (عدد ديسمبر سنة 1784م) ونجد في هامش المقال إحالة إلى عدد ديسمبر من سنة 1783م الذي طرَحَ فيه سؤالاً: ما هو التنوير؟

وقد طرح السؤال قديس بروتستانتني اسمه (ZOLLNER) بعد أن أثار غضبه اقتراحٌ تقدّم به شخص غير معروف لإلغاء الزواج الديني. ومن بين ما كتبه هذا القديس في المقال الأول (ما هي الأنوار؟ هذا السؤال الذي له أهمية تضاهي أهمية سؤال: ما هي الحقيقة؟ يجب أن يحصل على إجابة قبل أن نشرع في تنوير الناس. لكنني لم أصادف إجابة في أيّ مكان)(3).

لو تركنا مؤقتاً التعريف الكانطي للتنوير، وعرجنا على المعنى اللغوي - فإن الكلمة الألمانية (Aufklärung) تطرح علينا مشكل ترجمة. ومن معانيها الإضاءة أو تنامي الأنوار، وكذلك البيان والإيضاح. ولا يخفى علينا مدى حضور العقل في المصطلحين الأخيرين. وقد كان المصطلح يطلق على الرؤوي (Visionnaire) الغنوصي من أتباع

القديس مارتن وشفيدنبرق. والنيرون في الأصل هم أتباع هذه الجمعية السرية البافارية. وقد خضع المصطلح إلى تحوّل في المعنى من المعرفة الغنوصية إلى المعرفة العقلية. ويبدو ذلك جليا مع كانط لما عندما ينقد الرّؤويّ أو المتعصّب (Schwarmer بالألمانية) ويعتبره مهوسا وعدوا للعقل لادّعائه وصلا س ر يا بالله(4).

لئن كان السّؤال ظرفيا (مرتبطا بحادثة اقتراح إلغاء الزواج الديني أو لا ثم تعليق القديس عليه وطلب تعريف للأنوار) وليس مطروحا على كانط بالذات بل على الجمهور الواسع من القراء ومن قبل رجل دين - فقد جاءت إجابة الفيلسوف كانط متوجهة إلى جمهور القراء (الفضاء العمومي المستتير) دون تخصيص، ومنسجمة مع توجّهات فلسفته النقدية عموما(5). والدلالة العامة لهذا الجواب هي أن صاحبه منخرط بمجموع عمله الفكري في الحركة التّويرية للقرن الثامن عشر. وهو العصر الوحيد الذي أطلق على نفسه في فرنسا عصر الفلسفة.

عرّف كانط التّوير منذ الجملة الأولى من المقال المذكور بأنه (خروج المرء من القصور الذي هو مسؤول عنه)(6). ومن ذلك نستخلص ما يلي:

أ- يعرف التّوير بأنه حركة، يتم فيها التنقل من حالة إلى أخرى: من القصور إلى الرّشد. ويتعلق القصور والرّشد بالفرد، فالبراد يقيم الذي سيطر على مجموع فلسفة الحداثة هو الوعي الذاتي الذي نجد التعبير الميتافيزيقي عنه في الكوجيتو الديكارتية وفي الأنا الترنسندنتالي الكانطي. أما على صعيد فلسفة الأخلاق فيعني نشأة الذات المكتفية بذاتها والمشرعة لمبادئها الأخلاقية والمسؤولية عن أفعالها. أما على صعيد حقوقي وسياسي فيعني هذا التحول نشأة القانون النابع من التشريع الذاتي. ويعني ذلك في فلسفة التعاقد الاجتماعي السائدة في عصر التّوير أن الإرادة العامة أصبحت تستمد مشروعيتها من إرادات فردية لذوات حقوقية هي في الحقيقة مواطنون أحرار تحرروا من وصاية الأولياء، ويشاركون فعليا في الحياة السياسية على صعيد صنع الإرادة أو تجسيدها.

ب- يتم تعريف التّوير من منظور فلسفي لا- يلغي المسافة التي تفصله عن هذا الحدث ولا يتماهى به. فعن سؤال: هل نحيا الآن في عصر نيّر؟ يجيب كانط بالنفي، ويكتفي بالقول بأنه ومعاصريه يعيشون في حقبة انتشار للأنوار(7). وهذه المعايينة تفسح مجالا للفيلسوف، بوصفه مواطنا يسهم بقلمه وعن طريق النقد في تصويب المسار السياسي وفي فتح الآفاق الممكنة داخل الفضاء العمومي عن طريق الاستعمال العمومي للعقل.

ج- يعرف التّوير بأنه شأن الفكر والعقل(8) ومن ثمّة ينتزّل تعريف كانط له ضمن مشروع النقد للعقل. فالتّوير هو الاستعمال الشخصي للعقل دون تبعيّة للغير أو وصاية منه:

(لتكن لك الشّجاعة على استعمال عقلك الخاص ذلك هو شعار التّوير)(9). كما يؤكّد هذه الفكرة في نهاية مقاله الذي يجيب فيه عن سؤال ما هو التّوجه في التفكير؟ عندما يكتب

(أن يفكر المرء يعني أن يبحث داخل ذاته (أي داخل عقله الخاص) عن محك الحقيقة، وقاعدة التفكير بالذات في كل ظرف هي التتوير. ولا يلزم عنها بالتأكيد كل ما يتخيله أولئك الذين يحدّدون موضع التتوير في المعارف)(10).

3

العقل والنقد

سما كانط بالعقل إلى درجة وظيفة توليفية عليا للمعرفة، وإلى حاكم فاصل في مختلف القضايا المتعلقة بالنظرية والممارسة، وأخيرا إلى ميدان يرتبط داخله الفكر الفلسفي بمصير البشرية، وقد تمّ من خلاله إدراك فكرة لشكل أفضل من الوجود. ويعبر كانط بهذه الوظيفة التي أسندها إلى العقل التوجه العقلاني لعصر التتوير الذي رفع العقل إلى درجة أرقى عنصر في الوجود، وأكد الثقة في قدرته على تطوير المجتمع والتقدّم به نحو الأفضل.

فالتتوير فعل يقوم به العقل الذي تحرّر من قيود الكسل والخوف والوصاية وتسّح بشجاعة البحث الذاتي وواجبه. وهكذا يعدّ اعتماد منهج النقد علامة على انخراط معتنقه في العصر المستتير وعلى العقل الناضج. لذلك لا يكون امتلاك المعارف دليلا على الخروج من القصور لأنّ ذلك قد لا يعبر إلاّ على رزوح تحت عبء التبعية، فكثرة المعارف قد تدل على كسل صاحبها وخوفه من استعمال عقله بنفسه. وهذا ما قصده كانط عندما نفى إمكان تعام الفلسفة في الوقت الذي أقرّ فيه إمكان تعلم التفلسف: (يمكن من بعض الوجوه أن نحفظ الفلسفة دون أن نكون قادرين على التفلسف. يجب إذاً، على من يبتغي أن يصبح فيلسوفا حقا العمل لا على استعمال عقله بتقليد ميكانيكي - إن صحّ القول - وإنما باستعماله استعمالا حرا)(11). ويتمكن كانط، بفضل الواجب الذي يضعه على عائق الفيلسوف أن يتجاوز التّصور الـسكولاستيكي الذي يحصر معنى الفلسفة في حفظ المعارف أو الاكتفاء بالتعليق على ما كتب القدامى. ويعبر كانط بتصويره للعقل على هذا المنوال عن التّصور العام الذي أنشأه عصر التتوير عن العقل والذي حوصله أرنست كاسيرار في القول الآتي: (ليس العقل محتوى محدّدا من المعارف والمبادئ والحقائق، وإنما هو طاقة، وقوّة لا يمكن إدراكها بتمامها إلاّ في فعلها وآثارها. ولا يمكن أبدا قياس طبيعتها وقدراتها قياسا تاما بنتائجها. يجب الالتجاء إلى وظيفته، ووظيفته الجوهرية هي القدرة على الرّبط والتّفكيك... إنه بهذه الحركة الفكرية المضاعفة يتميّز تمام التّمييز لا كفكرة كائن وإنما كفكرة فعل)(12). فعقل التتوير طاقة وحركة وفعل ووظيفة ويعبر كانط عن ذلك بصورة جليّة في تصوّره للفلسفة. والتّفلسف الذي هو جوهر الفلسفة فعل عقلي يظهر في النقد الذي لا يحيل إلى كائن بقدر ما يحيل إلى وظيفة. كما يتّخذ التفلسف بصفته أرقى فعل عقلي للتتوير مع كانط شكل محاكمة يقيمها العقل لذاته وبذاته ليتفحص قدراته ويتجاوز العوائق التي منعت من توضّح طريقه الأمانة نحو التتوير مثلما يراه الفيلسوف. والعقل قبل -النقد كما يبين كانط في التمهيدات- قد ظل (يهذي طوال عدة قرون وبطرق

شئى وفي مواضع لا تحصى)(13).

وتبقى الفلسفة في (الحالة الطبيعية) حيث يتقاتل فوق ميدانها أهل المذاهب جميعا دون أن يـُكـتـبَ النصرُ لأحد(14). ولا يشفى العقل من الهذيان ولا تنتقل الفلسفة إلى حالة من السلم بين الملكات حيث تحترم الحدود، وتترك قدرات العقل إلا بواسطة النقد(15).

ويجعل النقد الثقة بالعقل مركبة. فهو يبعد مستعمله عن الوثوقية المطلقة في العقل أي التسليم الأعمى بمبادئ عقلية. فمهمة النقد هي امتحان قدرات العقل وحدوده. والنقد يحرر صاحبه من الريبية التي يؤدي إليها مذهب الحسيين والإمبريقيين أمثال ديفيد هيوم، وتقوض الريبية كل أمل في إدراك حقيقة كونية وضرورية.

لقد جعل كانط من النقد شعار الفلسفة ومنهجها بل مهمة العصر الذي وجدت فيه ومصدر حقيقته وقيمه (إنّ عصرنا لهو حقّا عصر النّقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء)(16). إن هذه ال جملة تحمل وعيا دقيقا بالقيمة التاريخية للنقد. فالعصر يقتضيه بصورة خاصّة. وبعد أن كان تقنية للتحقق من صحة النصوص الدينية ثم من أصالة الآثار الفنية – أصبح - مع كانط - يتعلق بجذر الأشياء الأ- وهو العقل ومن ثم يطول بقية الميادين التي هي مواضيعه مثل الدين والسياسة، فقوة المقدس - وهي جوهر الدين وتقديس السّلطة الذي ينحو إليه كل تشريع - لا يصدان نقد العقل لذلك يصبح النقد مرادفا للتّوير. وكلما اتّسعت دائرة النّقد اتّسعت أيضا دائرة التّوير. لهذا فإنّ اعتماد العقل على النّقد علامة نضوج وتقدّم.

وانطلاقا من هذا الاعتبار فإنّ عصور التلمّس العشوائي لطريق واثق نحو خلاص العقل قد ولت حسب كانط بفضل اكتشاف طريق النّقد الذي لا يجدي معه أي طريق آخر ولا يحقق بدونه أيّ عصر أيّ تقدّم فعلي: (سبيل النّقد وحده هو الذي لا يزال مفتوحا. وعلى افتراض أنّ القارئ يلتزم بقطعه ويصبر على اصطحابي. فمن الجائز له أن يحكم، في حالة تقديم إسهامه الشخصي في تحويل هذا الدّرب الضّيق إلى طريق ملكي، حول ما إذا كان ما عجزت عصور شتى عن تحقيقه يهّم بأن يكتمل قبل نهاية هذا العّصر: إرضاء تام للعقل الإنساني بشأن ما شغل فضوله طيلة جميع الأزمان، ولكنه ظل إلى الآن مغرورا)(17).

4

للعقل استعمالان

تغذي فلسفات التّوير الاعتقاد بأن العلم مفيد للمجتمع، وأن التّقدم ممكن لو تم استعمال سليم للعقل في المجتمع. فعصر التّوير هو أيضا عصر التحوّلات العميقة المرتبطة بالفكر. ويبدو ذلك في مفهومين أساسيين عبر بهما كانط عن استعمالين مختلفين للعقل في فضاء الدولة والمجتمع وهما يجيبان عن السؤال الخاص بعلاقة النظرية بالممارسة. ونعني بهما الاستعمال الخصوصي والاستعمال العمومي للعقل.

ويعني كانط بالاستعمال الأول (ما نقوم به في خطة مدنيّة أو وظيفة معيّنة) (18). أمّا الاستعمال العمومي للعقل فهو الذي (نقوم به كعلماء أمام الجمهور الذي يقرأ) (19).

يتعلّق الاستعمال الخاصّ للعقل ببعض الوظائف التي يتوقّف عليها تحقيق مصلحة المجموعة إذ هي تتطلّب بعض الآلية وتقتضي أن يكون سلوك الأفراد المعنيين بهذا الاستعمال خلال قيامهم بوظائفهم مجرد انفعال حتى تتمكّن الحكومة بواسطة نوع من الإجماع الاصطناعي من توجيههم نحو الغايات العمومية أو من منعهم، على الأقل، من الإضرار بها. ويمنع كانط في مجال الاستعمال الخاصّ للعقل عن الفرد التفكير الحرّ لأنّ الطاعة هي ردّ الفعل الوحيد إزاء الأوامر حتى لو كانت لا تتماشى مع الفكر الحرّ. ذلك هو شأن الضابط الذي يأمره قائده بعمل، أو شأن رجل الدين الذي ينشر تعاليم كنيسته، أو شأن المعلم أثناء التدريس أو أيضا شأن المواطن الذي تأمره حكومته بدفع الضرائب. كل هؤلاء يعدّهم كانط قطعاً تتكوّن منها الآلة الكبرى، أي آلة المجتمع المدني. ولو تمادينا في هذه الاستعارة نقول: إنّ سير هذه الآلة يتوقف على أن تعمل كل قطعة وفق الخطة التي وضعت لأجلها. وليس لأحد من (قطع الآلة الكبرى) - عندما يقوم بمهمته داخل هذه الآلة أن يرفض الأوامر أو أن يتصرّف على ضوء ما يرى أنّه أصلح. وإن فعل ذلك عدّ عاصياً وتمرّداً؛ ذلك لأنّ سير شؤون الدولة يشترط أن يتصرّف كل موظف في حدود ما يؤمر به. وهذا هو واجب العقل في الدولة إنه عقال يوثق الأفراد حتى يتيسّر سير شؤونها.

ولكنّ ذلك لا يمنع المرء بوصفه كائناً عاقلاً - يتمتّع بحق التفكير الحر - أن يتصرّف كعالم؛ إذ من (واجب رسالته أن يطلع جمهوره على جميع أفكاره التي يكون قد فحصها بدقة، ويكون قصده منها حسناً، حول كل ما يعتبره غير سليم) (20).

ولا شكّ أنّ المقصود بصاحب التفكير الحرّ هو الفيلسوف. ويحقّق هذا رسالته باستعمال عقله العمومي. فعن طريق النقّـد الموجّه للقراء العلماء يمارس حرّيته في التفكير والتعبير. تتبيّن لنا إذن محافظة كانط، من خلال استعماله للعقل، على مسافة واضحة بين التفكير الحرّ وطاعة السّلطة إذ على الفيلسوف، بوصفه مواطناً أعلى سلّطة عقله على كل السلطات، أن يوجد المعادلة الصّعبة بين الخضوع (للقانون) وحرّية النقّـد. وهذا ما يجعل العقل العمومي، وهو ليس إلّا العقل التّنظيري والنّقدي، مهدّداً دوماً بالتهميش من قبل من بيدهم النفوذ السياسي (21)، وحبّيس الفضاء الضيّق الذي يتحرّك داخله، ونقصه به فضاء الجمهور القارئ والنّير.

ويتأكّد مع كانط في هذا الصّدّد أمران. أوّلها يتعلّق بخصوصيّة التّوير الألماني بما هو فعل نخبوي لأنّه يخصّ فئة العلماء والمتقّفين. أمّا ثانيهما فهو يتعلّق بتصور كانط للتّوير بمثابة فعل ذاتي. فهو، كما رأينا ذلك سابقاً، خروج المرء من القصور الذي هو مسؤول عنه ويعرّف القصور بكونه يتمثل في عجز المرء عن استعمال عقله بنفسه. ويعني اتّساع دائرة التّوير ضمن تصوّر كانط تكاثر الأفراد الذين يقدرّون على استعمال عقولهم ذاتياً

وبدون تسيير من الغير. يقول كانط في موضع آخر: (إنه لا- يمكننا إطلاقاً أن نترقب من الملوك أن يصبحوا فلاسفة، أو من الفلاسفة أن يصبحوا ملوكاً، ولا يحقّ لنا أيضاً أن نتمنى ذلك؛ لأنّ امتلاك السّلطة يفسد حتما الحكم الحرّ للعقل. إنّه علي الملوك والشّعوب (أعني الشّعوب التي تحكم نفسها بنفسها حسب قوانين المساواة) ألا- يقبلوا فكرة انقراض طبقة الفلاسفة أو أن يحكم عليهم بالصّمت، وعليهم أن يتركوا هذه الفئة تتكلم بصوت عال؛ وذلك كي تتضح للملوك أمورهم. إنّ فئة الفلاسفة هذه هي من جهة أخرى بحكم طبيعتها عاجزة عن تكوين تجمّعات ون واد ومن ثم فهي منزّهة عن شبهة روح الدّعاية)(22).

يقف دور الفلاسفة إذن عند التّظير لأنّ امتلاك السّلطة يفسد حتما حرّية النّقد. ولئن كانت هذه الفقرة موجّهة إلى أفلاطون الذي اعتقد أنّ حل المعضلة السّياسية يكون بجعل الفلاسفة حكّاماً أو الحكّام فلاسفة فإنّها (تعبّر) أيضاً عن موقف كانط الذي يوقف وظيفة الفلسفة على البعد الإصلاحي.

فقد كان كانط يختلف مثلاً مع معاصره روسو في هذا الموضوع حيث كتب في إيميل: (إنّنا نقترّب من حالة الأزمة ومن عصر الثورات)(23)، ويتفق روسو مع فولتير وروبسبيار مثلاً في تمجيد الثورة والعمل الثوري. لقد كان كانط كفيلسوف تنويري ضد كل تغيير عنيف.

5

نقد الدين

عن سؤال: ما هو الطّابع الأشدّ تميزاً لعصر التّنوير؟ أجاب أرنست كاسيرار في كتابه فلسفة الأنوار: (لأشياء يبدو أيسر من الإجابة، تبعاً للفكرة التقليدية الرّائعة والقائلة بأنّ ما يتعلق بجوهر فلسفة الأنوار ذاتها لهو الموقف النّقدي والرّبيبي من الدّين. ولكن بمجرد أن نريد عرض هذه النّظرة الروتينيّة على الأحداث التّاريخيّة العينيّة، تتشأ أخطر الارتياحات والاحتراوات، وذلك على الأقل فيما يتعلق بالفكر الألماني والإنجليزي. وبقدر ما تدافع هذه الفكرة عن نفسها بشأن (الفلاسفة) الفرنسيين فإنّها لا تمثل بالنسبة للآخرين إلا- خطأ متعنّتا)(24). تُحوّصل هذه الإجابة منزلة الدين في فلسفة الأنوار. وفي هذه الإجابة تحذير للقارئ من الوقوع في التعميم المتسرع. فالموقف التنويري من الدين غير متجانس بين التقاليد التّاريخيّة الأوروبيّة. لكن الأكيد أن الدين أصبح أحد أهمّ المواضيع التي يُطرَحُ التّنويرُ من خلالها. وعندما نربط التّنوير بنقد الدين (الذي اتخذ في أوروبا شكل العلمنة واللامسيحيّة) فإنّ معارضة التّنوير قد اتخذت شكل دحض النّقد الموجه إلى الدين وتمجيد المسيحيّة. وقد شهد عصر التّنوير انتشار حركات أصوليّة معادية للتّنوير. فقد انتشر الجانسيون مثلاً- في فرنسا، وقد كانوا يكفرون كل البشر الذين لا- يؤمنون بالمسيح، بل أوصدوا أبواب الجنة على أغلب المسيحيين. كما سيطر اليسوعيون على التعليم وكانوا بالمرصاد للفلاسفة. و ضد هذه الأصوليّة انتشر لدى الفلاسفة والعلماء الموقف الرّبوبي، ويقتضي الإيمان بوجود إله خالق للكون دون الإيمان بالوحي كما انتشر

الإلحاد لدى عديد من الفلاسفة الماديين مثل ديدرو الأخير والبارون هولباخ.

ونما بداية من النصف الثاني من القرن الثامن عشر عَدَاءُ الفلاسفة التنويريين لرجال الدين المسيحيين ثم تأصل ليتوجه بالذات ضدّ الدين المسيحي.

أما إنجلترا فقد شهدت حركات دينية وحروبا دينية نتجت عنها الثورة الإنجليزية التي تمت (سنة 1688م) وقد أفرزت نظاما ملكيا دستوريا يقوم على مبدأ التسامح الديني للمواطنين، نجد صداها في رسالة (جون لوك) في التسامح. ولم يصبح التسامح مبدأ فاعلا إلا مع نشأة الدولة الأمة حيث تم تجاوز الحرب الأهلية وذلك بإبطال العامل اللاهوتي في الحياة العموميّة وفي إبطال فاعليّة صراعات الحرب الأهلية -الدينية- العقديّة.

وإذا ما عدنا إلى التنوير الألماني، وانتبهنا إلى خصوصية علاقته بالدين وفق كاسيرار - فإنه يصبح من الممكن اعتبار التنوير امتدادا لحركة لوثر الإصلاحية. وتكون فلسفة كانط بموقفها من الدين وفيّة لهذا المسار. وكلنا نعلم أنّ عدم استثناء كانط للدين من النقد - متلازم مع قوله في مقدّمة نقد العقل المحض بإزاحة العلم ليفسح مجالا للعقيدة(25). وفي هذا تظهر رغبة كانط الحذرة في ألاّ ينجرّ وراء مغالاة المضادين للتنوير أو المتحمسين له. ولذلك ربط تناوله للمسألة الدينية بالنقد (.بيودّ الدين، عبر قدسيّته والتشريع عبر جلاله عادة أن يتملصا من النقد. إلاّ أنّهما يثيران بذلك ضدّهما شكوكا في محلّها، ولا يستطيعان أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقل فقط إلى من يفوز في امتحانه الحرّ والعلمي)(26).

لقد رفض كانط أن تكون المواضيع الدينية الجوهرية مثل الله، وخلود النفس، وحرية الإنسان - قابلة للمعرفة النظرية لأنها ببساطة أشياء في ذاتها غير خاضعة لأطر المعرفة الحسية (من زمان ومكان وعلية). وجعلها في مستوى مسلمات العقل العملي الذي يبني عليها الواجب الخلقى.

موقف كانط هذا كَوّن له أتباعا، كما أثار ضده خصوما لعل أهمهم هيغل الذي اعتبر أن (كانط) قد أحط من قيمة العقل لما أنكر قدرته على تكوين معرفة عن الله الذي هو الرمز الديني للمطلق. والمطلق هو، في نظر هيغل، موضوع العقل ومن ثمة الفلسفة بامتياز. لقد جعل كانط، في نظر هيغل، العقل متسولا أمام المطلق. وهكذا كسر هيغل الحدود التي بناها كانط بين العقيدة والعقل، وظنّ أنه قد أوجد بذلك السلم النهائي بين ملكات الوعي.

ولكن مهما كان حكم هيغل على كانط فإن هذا الأخير قد فتح للفلسفة طريق النقد أمام الفلسفة التنويرية وما بعدها. فنقد الدين بل نقد الدين الذي يمكن أن يكون منطلقه مواصلة السير في طريق التنوير أو السير على أعقابها لا- يمكن أن يتم دون توفر حق سياسي بل إنساني ألا وهو حرية التفكير والتعبير.

وبعيدا عن المنطلقات الإيديولوجية (التي تكرست بتحول فلسفة ماركس إلى عقيدة سياسية متعصبة) - يمكن اعتبار ماركس فيلسوفا تنويريا؛ لأنه ربط نقده للدين بالكانطية.

ويعكس هذا الترابط خاصة أساسية للفلسفة الألمانية الحديثة وهي الارتباط الشديد بين حلقاتها. لقد ربط ماركس عمله النقدي عامة بشعار التجذير. ويتخذ تجذير النقد مع ماركس شكل تجاوز للدعاء المثالي (الكانطي والهيغلي أيضا) باكتفاء العقل بذاته كعقل محض ونقده لذاته قبل تفحص منتجاته إلى البحث في الشروط الواقعية التي تجعل ذلك الوعي ممكنا. وهذا أحد معاني التحول الذي أنجزه ماركس في طريقة النظر إلى الأشياء ليصبح النقد ماديا. كما يبدو لنا أيضا نقد ماركس الشاب لهيغل مواصلة من جهة للنقد الذي أرسى كانيه دعائمه بصورة منسقة ومعقلا له، ومن جهة أخرى، ملامسة لأشياء ظلت دون نقد أو ظل نقدها سطحيا. ويعرف ماركس في معرض نقده لهيغل مهمة النقد بالنسبة له بالكلمات الآتية: (يهدف النقد إلى لمس الأشياء نفسها (..) وبلوغ جذر هذه الأشياء. ويبقى الإنسان هو الجذر الحقيقي لكل من السياسة والدين والحقوق)(27).

ويعني التجذير مع الأول بلوغ الأساس الذي هو العقل ليصبح النقد ترنسندناليا. وعلى هذا الأساس يمكن للنقد أن يشمل جميع الميادين الأخرى مثل الأخلاق والحق والدين والفن. لكن تعميق النقد مع ماركس ليس هو التراجع به إلى العقل، بل بلوغ الأشياء التي لا يتوقف وجودها ضرورة على العقل. ويؤدي ذلك في تصور الهيغلي اليساري، الذي هو ماركس الشاب، إلى تعرية اغتراب الذوات الإنسانية في أشكاله الدنيوية بعد أن تمت تعريته في شكله المقدس، ومن ثم:

(يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة)(28). ليس النقد كما مارسه ماركس تراجعا عما أنجز بل هو تجذير له. ويتخذ التجذير معنى الخروج من دائرة العقل ومواضيعه الميتافيزيقية كمجال مستقل بذاته إلى الأساس المادي والتاريخي الذي يجعل وجود تلك الميادين ممكنا. ذلك هو المقصود من تحول النقد من نقد الدين إلى نقد الحقوق... وإضافة إلى أن النقد ليس غاية في حد ذاته فإن فعل التجذير يقتضي الاحتفاظ بالنقد السابق وبلوغ ما لم يصله. وترجع هذه العملية في الحقيقة إلى الجدلية الهيغلية.

ذلك هو معنى انتهاء نقد الدين من حيث الأساس في تصور ماركس الشاب وضرورة تجاوزه إلى نقد السياسة والحقوق.

6

مسألة الفلسفة والدين راهنا

لا- يمكن اليوم لأحد من دارسي التنوير أن يغفل عن النقد الذي توجه إليه انطلاقا من الفكر (الما بعد حدثي) فما بعد الحداثة أصبحت شعارا أكثر منه مقولة يستقطب أنصارا وأعداء تماما مثلما كان الأمر بالنسبة للتنوير الذي كان له مدافعون ورافضون. وتشارك جميع هذه المذاهب (الما بعد حدثية) في مراجعة التصورات المتعلقة بالعقل والدين والنقد ودون التوسع في هذا الموضوع(29). نودّ ذكر نموذجين من الفكر الراهن حول

التتوير أولهما (أ) يواصل النقد الجذري للتتوير (ليو شتراوس) والثاني (ب) يمثل امتدادا للفكر التتويري (هابرماس وراتزنغر).

(أ) لقد انطلق ليو شتراوس في مشروعه الفلسفي من التساؤل عن الحداثة والأنوار: هل هي واحدة وذات اتجاه أحادي أم متعددة؟ و اختار طريقا واضحة المعالم إذ استند على التقليد الفلسفي اليهودي واستهدف سبينوزا بنقده. إذ حمل صاحب كتاب اللاهوت والسياسة مسؤولية إبعاد الدين عن السياسة معتبرا الحل الذي اقترحه سبينوزا والذي كان الحل الليبرالي للحداثة قد كان تجنيا على العقيدة اليهودية والوحي التوراتي.

ومن المعلوم أن هذا الفيلسوف اليهودي قد انخرط منذ شبابه في الصهيونية السياسية و التزم فكريا بتجديد اللاهوت اليهودي وخاض تجربة دينية مكثفة تحتوي كتاباته على سرد لبعض مراحلها. واعتبر على ضوء ذلك أن موسى بن ميمون قد قدم الحل الأفضل الخاص بالشعب اليهودي.

ويعتبر (شتراوس) أن الحداثة قد قامت على أحكام مسبقة عديدة، أهمها تحويل الله إلى تمثّل أو إلى مجرد فكرة واعتقاد استحالة العودة إلى الفلسفة (الما قبل حديثة).

وعلى عكس المحدثين يؤكد شتراوس أن المخرج الوحيد من الأزمة التي آلت إليها الحداثة والتي تشخصت في تحطيم العقل لذاته - يتمثل في العودة إلى فلسفة ما قبل الحداثة. وعلى هذا الأساس فقد وضع نفسه بين الفلسفة الإغريقية والدين اليهودي واستعان (بكوهان) ثم (بكروغر) ليتخلص من (سبينوزا) أولا، ثم من الحداثة ثانيا بحثا عن حداثة يهودية تسير عكس تيار حداثة المحدثين. إن مثال شتراوس بليغ لأنه عينة إن لم يكن مرجعا لمحافظة جديدة مرئية في الغرب كما في الشرق.

(ب) المثال الثاني يتعلق بالتيار الحداثوي، ويمثله فيلسوف ورجل دين. أما الفيلسوف الألماني فهو (يورغن هابرماس) ورجل الدين هو الكاردينال (يوسف راتزنغر) (الذي سيصبح بنديكت السادس عشر). الأول يدافع عن فكرة أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد وليس مشروعاً تبين فشله كما يذهب إلى ذلك ليو شتراوس مثلاً. وهو راعي إيتيجا الحوار. أما الثاني فهو راعي العقيدة المسيحية كما تتصورها الكنيسة الكاثوليكية. ومعلوم أن اعتراف الكنيسة بجدوى التتوير لم يتم إلا في العقد السادس من القرن العشرين. وعلى هذا الأساس يجند هذا الكردينال نفسه للدفاع عن عدّة مكاسب للتتوير.

لقد جمع بين الرجلين لقاء من أجل حوار نظمته الأكاديمية الكاثوليكية بيفاريا في (جانفي 2004م) والعنوان الذي اندرجت ضمنه الحوار هو الآتي: (الأسس الخلقية) (الما قبل سياسية) للدولة الليبرالية) ويعني قيام هذا الحوار أن مشكل العلمانية طرح من خلال البحث عن دور العقيدة في مجتمع مُعلّمٍ مثل المجتمع الألماني، وعن طريق فضاء عمومي ديمقراطي.

ويرى (هابرماس) من منطلق الدفاع عن التعددية أن على المجتمع المعلمن والديمقراطي

أن يولي للسنن الدينية المعترف بها أكثر من مجرد مكانة يتركها لها أدب المعاملات أو احترام عرافتها. فما يتسنى للأديان أن تقوله للمجتمع - وفي المجتمع ليس أقل قيمة أو أهمية من خطاب العلم أو المعرفة الدنيوية عموماً.

ويرى (هابرماس) أنه لا- يحق للمواطنين المعلمين عندما يحسنون القيام بوظيفتهم السياسية إنكار الحقيقة الكامنة في الصور الدينية للعالم، كما لا يحق لهم أن يرفضوا حق المؤمنين في تقديم إسهاماتهم في النقاشات العمومية بلغة دينية. بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يتربص من المواطنين المعلمين من منطلق ثقافة سياسية ليبرالية المشاركة في بذل جهود من أجل تحويل الإسهامات القيمة من لغة دينية إلى لغة يمكن أن يفهمها الجميع(30).

ومن جهة أخرى يتكلم راترنجر - من منطلق يتضح من خلاله أن الكنيسة أصبحت تتعلم من النقد الذي ما فتئت الفلسفة توجهه لها مشدداً على دور العقل بوصفه مصححاً للباطولوجيا الدينية- عن الحق الطبيعي أكثر من حديثه عن الطبيعة وعن الطبيعة كـ(عقل) أكثر من حديثه عنها كـ(جوهر). ورغم اعترافه بأن الطبيعة حُجّة أصبحت مُنْهَكَة - فهو يذكر مستمعيه بأن رجال الدين المسيحيين قد التجؤوا إليها في فجر الحداثة وغايتهم من ذلك إيجاد أرضية تفاهم مشترك بين أهل المذاهب المتطاحنة وبين المتدينين وغير المتدينين.

ولا يخفي راترنجر اتفاقه مع (هابرماس) حول خصائص مجتمع (مابعد علماني) يقترب فيه الإيمان من العقل، ويقرب رجل الدين من الفيلسوف، وكلاهما تحدوه إرادة التعلم المستمر من الآخر، وكل طرف ترسم حدوده بجوار الآخر(31).

إن حوار الفيلسوف ورجل الدين ثري بالمعاني. فبقطع النظر عن كونه تصالِحاً بين طرفين غلب على تاريخ علاقتهما الصراع والجفاء - فإنه يمثل عينة عن إمكانية تضافر الجهود في الفضاء العمومي المحكوم بالتعددية والاختلاف والخلاف في المجتمعات الأوروبية الراهنة لغاية بلوغ توافق صعب لكنه أفضل من التوقع داخل نقاشات لا تنتهي حول معنى مبدأ العلمانية.

الحواشي

(* باحث وأكاديمي من تونس.

1- كتب ميشيل دولان في معجم القرن الثامن عشر الجملة الآتية عن معنى الأنوار: (يغطي تعريف الأنوار صورة، ويستجيب لشعار يخصان حقبة، ويتضمن التعريف ضبابية ضرورية وجهداً تفكرياً وانخراطاً عاطفياً مدوّناً تاريخياً ويتضمن أيضاً عملاً تاريخياً ارتجاعياً مع متنوعات تابعة للألسن والفضاءات الثقافية).

Dictionnaire européen des lumières ، publié sous la direction de Michel DELON, Paris ، Puf 1997 ، p659.

2- انظر: محسن الخوني، آخر التنوير أو من الأنوار إلى الاستعمار، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 134-135 شتاء 2006.

3 - KANT: Œuvres II. Paris. Gallimard 1985.p 1440.

4- انظر: مثلاً:

KANT: Qu'est ce que s'orienter dans la pensée in ŒUVRES II. P. 543-545.

ومن المعلوم أنّ الفلسفة العربية تحتوي على هذين المعنيين للنور. إذ نجد الإشرافيين الذين يدعون حصول المعرفة عن طريق فيض من الأنوار على الإنسان المتقبل، أمّا المعنى الآخر فنجد في صورة العقل الفعّال الذي لا يهب صورته إلا لعقل تهياً لذلك بفضل الاستدلال العقلي. ونجد في تدبير المتوحّد هجوماً يشنّه ابن باجة على الغزالي والمتصوّفين يشبه إلى حدّ كبير الهجوم الذي وجهه كانط في: ما هو التوجه في الفكر؟ إلى الرّؤويين. وغاية ابن باجة من هجومه إبطال الحقيقة عن المعرفة الصوفية، وحصرها فقط في مجال البحث العقلي.

5- نجد هذه الفكرة موضع اتفاق بين مقالين موضوعهما شرح إجابة كانط والبحث في علاقتها بفلسفته عموماً، الأول:

BRUCH (Jean-Louis) ، Kant et les lumières in Revue de métaphysique et de morale n°4.197

والثاني:

FOUCAULT (Michel) ، Qu'est ce que les lumières (inédit) in Magazine littéraire 309 Avril، 1993

KANT ، Qu'est ce que les lumières ? In Œuvres II.p.2106-

7- كانط، نفسه ص 215.

8- انظر: مثلاً:

KANT ، Qu'est ce que s'orienter dans la pensée in ŒUVRES II. P. 543-545.

9-KANT ŒUVRES: Qu'est ce que les lumières ? Ibid p 209

-10KANT (E): Qu'est ce que s'orienter dans la pensée? in Oeuvres II,p. 545

-11KANT (E): Logique ،Paris ،Vrin1979 ،p. 22

- 12CASSIRER (E): La philosophie des lumières. Paris ، Fayard، 1966,p.48

-13 KANT ،Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science ،in Œuvres II. P.17

14- نجد هذه الاستعارة في نقد العقل المحض حيث يقول كالنط: (ومن دون (النقد) سيبقى العقل في نوع من حالة الطبيعة) أنظر. KANT Critique de la raison pure in. Oeuvres I. p 1326

15- لذلك جعل كانط كلمة النقد أساسية في كتبه الأساسية. انظر: نقد العقل المحض - نقد العقل العملي - نقد ملكة الحكم.

16- KANT، Critique de la raison pure (préface de la 1ere édition) in Oeuvres I p، Paris، Gallimard1980، p 729

17- KANT،Critique de la raison pure.، Paris،Aubier- Montaigne - 1997 p73

18- KANT، Qu'est ce que les lumières ? in Oeuvres II P 211

19- نفسه.

20- نفسه ص 212.

21- ونعني بذلك مشاشة حرية التفكير والتعبير إزاء سلطة الرقابة التي كانت قوية ونشيطة خلال عصر التنوير، وقد تعرض كانط نفسه إلى منع النشر، ومن المعلوم أن المنع إن كان قبل النشر فهو وقائي، وإن كان بعده فهو سياسي، أو ديني.

22- KANT (E): projet de paix perpétuelle in Oeuvres III، Paris، Gallimard 1986 p. 364 هذه الفقرة تحمل في الحقيقة دفاعا عن الفلاسفة ضد تهمة التآمر التي غالبا ما يستعملها الحكام لمنع حرية التفكير الفلسفي، وهي موجهة أيضا ضد تصور قد ساد في التنوير الفرنسي. فمفهوم الثورة بمعناه الحديث قد نشأ من أحداث 1789م والمصطلح كان كلمة مفتاحا في ذلك العصر، وقد كان يحمل رؤية جديدة للعالم، وتصورا للتاريخ والسياسة والاقتصاد والحقوق مؤمنة بالتقدم والتحرر.

-23ROUSSEAU،Emile ou de l'éducation،classiques Garnier ، Paris

1967p224

24- CASSIRER ،Ibid. p 153

- 25KANT ،Critique de la raison pure. (Préface à la 2è édition) in Oeuvres I p. 748

26- KANT,Critique de la raison pure (préface de la première édition) in Oeuvres I p. 727

27-MARX ،Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel، in Oeuvres III ،Gallimard. Paris. 1982.p.382

28- نفسه ص 383.

29- انظر: دراستنا لمسألة نقد مدرسة فرانكفورت لفلسفة التنوير وعنوانه: التنوير والنقد، دار الحوار، سوريا 2006. 30- مداخلة هابرماس عنوانها التعددية والأخلاق وقد نشرت في المجلة الشهرية الفرنسية

Esprit، Juillet 2004 pp 6-18

31- مداخلة راتزنجر عنوانها الديمقراطية والحق والدين، المرجع نفسه، الصفحات من 19 إلى 28.