

# مفهوم التنوير في الفكر الفلسفي والنقدي الحديث والمعاصر : من أجل استئناف النظر (1)

صالح مصباح \*

يبدو سؤال التنوير اليوم شائكا إلى حدّ لا يطاق: بل إننا نشهد بعد طول  
كمون قطعته بعض الاستثناءات(2) -استئناف انشغال عمومي- غربا  
وشرقا، شمالا وجنوبا بالتنوير، بل وبالحدائثة والعقلانية كذلك(3).  
نقول: استئناف انشغال عمومي، نظرا لأن الخصومات بين المؤرخين  
لم تتوقف يوما، والمطارحات المستجدة لم تختف، ولذلك تختلط اليوم في  
استشكال التنوير، المدارات التاريخية والنظرية، العقدية والعلمية،  
القومية والكونية... إلخ(4). وإننا لنستطيع دون شك تدبر التنوير  
الأوروبي الحديث من جهة التأريخ لابتداء مراحلها، ورصد وثائقه،  
وفحص قيمه، لأنه تحديدا «ميراث للغد» كما شاء منظمو معرض  
فرنسيا للغرض أن يسموا عملهم(5). بيد أن السؤال الحقيقي بالاضطلاع  
اليوم إنما هو في تقديرنا التالي: هل انتهى مطلب التنوير وبالتالي لا بد  
من تأكيد انتهاءه، أم أنه مستديم يتعين إجلاء استمراره والتمكين له؟

ونحن ندرك أن تقديم كل ذلك -في مثل هذه العجالة- إنما هو من باب  
طلب المحال، ولذلك فإننا سنسعى إلى التوقف عند الأمارات المميزة  
للتنوير، في تعدده تزامنا، وفي تحولاته تزمنا، ومن وجهة كونية  
تحديدا، أي في تعدده وتاريخيته وكونيته في ذات الوقت. ممّا يعني  
النظر إليه باعتباره حركة تاريخية تتضمن برنامجا نظريا وآخر سياسيا  
في صلة وثيقة بتحويلات مجتمعية محلية ووطنية وإقليمية وعالمية.

ونحن لا يمكن أن نتبين ذلك إلا بالتنبيه على هكذا حركة من جهة منشأها الغربي في المنتصف الثاني من القرن السابع عشر الأوروبي، ومن جهة ما نتج عنها أوريبيا وأمريكا طوال القرن التاسع عشر، قبل التعرض إلى ما بدا يطول قيم التنوير الكلاسيكية من تحوير عميق نتاج مراس الناس ونظرهم وهجرة تلك القيم خارج الغرب الكلاسيكي، منذ القرن التاسع عشر، وخاصة على امتداد القرن العشرين المنصرم.

\*\*\*

1- ففي منتصف ثمانينيات القرن الثامن عشر الألماني طرحت مجلة ألمانية على كانط السؤال الشهير «ما هو التنوير؟» (سنة 1784م تحديداً أي خمس سنوات قبل الثورة الفرنسية) فكتب كانط نصه الذائع الصيت مجيباً على سؤال طرحه عليه رجل الدين زولنر الذي كان من المدافعين عن الفلسفة العقلانية الشعبية، منذ جانفي 1783م، بعد أن طرح مقال غير موقع «مسألة الزواج المدني»، وصدر الجواب في ديسمبر 1784م، وقد كتب في ذات الوقت تقريباً موسى مندلسون(6)، ويوهان قيورغ هامان المعروف بـ«ساحر الشمال»، أحد أقطاب التنوير المضاد(7)، جوابين مغايرين على ذات السؤال. ولكن جواب كانط أصبح يعتبر معياراً لا تاريخياً للتفكير في هذا الأمر في حين صنفت إجابتا كل من مندلسون وهامان، عن غير حق في تقديرنا، مجرد نصين تاريخيين لا تتعدى قيمتهما ظرف إنتاجهما التاريخي، ولا يهتم بهما إلا الولوع بالرواية لا من كان همه الدراية(8). وقد جعل هذا التلقي ذلك النص يتبدى كأنما قد حدد التنوير عموماً على نحو نموذجي لا التنوير من مقام الفلسفة فحسب، إلى حد أن بدايته الشهيرة:

«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة الذين يحفزانه على

استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. «لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك» ذلك هو شعار التنوير»(9).

إنما قد أصبح يحتج بها بمثابة تعريف كلي للتنوير، ولا باعتباره مجرد تعريف واحد من بين تعريفات متعددة(10).

وقد لاحظ ميشال فوكو مثلا، -وإن على نحو عابر في درس من دروسه في الكوليج دي فرنس في درس 5 جانفي 1983م(11)-، أن نص كانط لا يمكن أن يساعد «أي مؤرخ على تحليل التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي حصلت في منتهى القرن الثامن عشر»(12)، وذلك لأن مقصد كانط لم يكن كذلك. ونحن لا يمكن أن نشك في ذلك، ولكننا نعتقد أن مدار المسألة أكبر من ذلك بكثير: فكانط الذي يقدم رؤية ابستمولوجية/بيداغوجية للتنوير هي «في موضع تشابك نظره النقدي ونظره في التاريخ»(13)، يغفل لسبب أو لآخر الإشارة إلى الرهانات الأخرى للمسألة. بيد أن دارس تاريخ الفلسفة كما تاريخ الأفكار لابد له أن يلاحظ، بالإضافة إلى ذلك، كم تطورت معرفتنا بالحقبة الحديثة، إلى درجة تسمح لنا بإعادة تقويم النصوص المرجعية ذاتها من زاوية الحقيقة التاريخية كما يمكن أن نعيد بناءها انطلاقا من تنظيم المادة التاريخية تنظيما نقديا وتأويليا في ذات الوقت، وهو ما سمي المراجعة التاريخية(14) لتصوراتنا التي هي بصدد التركيز على تنوع التنوير التاريخي والنظري. وكل ذلك إنما يجعل تصور كانط للتنوير إشكاليا، من جهة التاريخ كما من جهة المفهوم. وهو ما يعني بالنسبة إلينا، ضرورة إيلاء هذا النص/السلطة، على غرار هوركهايمر وادرنو ثم هبرماس وفوكو، وغيرهم، اهتماما كبيرا عند كل تعاط نظري مع التنوير، والاستئناس بأعمال مؤرخي الأفكار-الأقرب في رأينا إلى الإحاطة بموضوع التنوير الذي يرتبط بتاريخ الأفكار ارتباطا وثيقا من جهة النشأة كما من جهة المراس، واعتماد الأعمال النقدية الفلسفية والتاريخية والأنثروبولوجية والتيلولوجية وكذلك الأيديولوجية

للتنوير، وهي جميعاً قد أجرت نوعاً من المراجعة لتاريخ التنوير كما لمفهومه.

2- ولا حاجة للقول بأنه لما كان السؤال الأول هو ما يعنينا في هذا المقام، ولما كان نص كانط معياراً لا مفر من الإشارة إليه فإن تذكيراً مختصراً -بل واختزالياً- بصورة التنوير الحديث -التي نعدها الأكثر إحاطة نظرياً كما تاريخياً: نعني تقاليد البحث الفلسفي والتاريخي التي عمدت إلى مراجعة تاريخ التنوير وجغرافيته وهويته، كما بوضع كانط التاريخي والنظري ضمنه لا يمكن إلا أن يبين سبيلنا. رب مراجعات يمكن تلخيص عناصرها على نحو طوبولوجي بالتأكيد على الطابع المعقد والديناميكي والتاريخي للتنوير، وعلى أوربية جغرافيته التاريخية على نحو مغاير تماماً للجغرافية التاريخية السائدة.

ففي البدء كان «التنوير الراديكالي» الذي يتميز في تقدير أهم دارسيه المعاصرين بثمان سمات أساسية هي: 1- اعتبار العقل الفلسفي (الرياضي والتاريخي) معيار الحقيقة والوحيد والحصري؛ 2- أطراح كل القوى الغيبية والسحرية، والأرواح اللاجسمية، والجبر الإلهي؛ 3- الإيمان بالمساواة (العرقية والجنسية) بين كل البشر؛ 4- التي تؤسس «كونية» إثيقية علمانية تتقوم بالإنصاف، والعدل، والإحسان؛ 5- الدفاع عن تسامح شامل وحرية تفكير عمادهما التفكير النقدي المستقل؛ 6- الحرية الشخصية في اختيار نمط الحياة والعلاقة الجنسية القائمة على الاتفاق بين الراشدين، والتي تضمن الكرامة(..)؛ 7- حرية التعبير، والنقد السياسي، والنشر في الفضاء العمومي؛ 8- اعتبار الجمهورية الديمقراطية أكثر أشكال السلطة السياسية شرعية (15). ويعتبر الباحث أن هذه «الحزمة» من القيم تظهر بالأساس عند اسبينوزا، وبيار بايل، ودينيس ديدرو؛ وهو لا يرى في ما قدمه إسقاطاً لقيم معاصرة على مفكرين سابقين بل إن ذلك ناتج -حسب تقديره- «للغبن التاريخي» (16) الذي طال التنوير الراديكالي لأمد غير قصير.

ثم لحقه «التنوير المعتدل» أولاً، وهو الغالب تاريخياً، والذي اغتصب مفكروه التسمية والقيم ولونوها بألوانهم، حتى الجذرية ذاتها أصبحت تقاس داخلهم... إلخ، داعي للتوقف عنده لأنه معروف: إذ يمثله تباعا لوك ونيوتن وليبنيتز وفولتير وهيوم وليسنغ وكانط ومندلسون احد باعثي التنوير اليهودي (حسكالة)(17)... إلخ، على اختلاف مشاربهم(18).

وفي الأخير جاء «التنوير المضاد» الذي يحدد أشعيا برلين أنواعه وأصوله القريبة والبعيدة والتاريخية ونتائجه «باطراح مبادئ التنوير الأساسية - أي الكلية، والموضوعية، والمعقولية، والقدرة المستديمة على استنباط حلول مستحدثة لما يستجد من معضلات الحياة والفكر، وقابلية أي مفكر للمعرفة القلية إذا ما كان يمتلك قدرة على الملاحظة العقلية والمنطق»(19). وهو ما لا اعتراض عليه، ولكن برلين لما يدرج ضمن التنوير المضاد دعاة الثورة المضادة من الفرنسيين، يمارس خروجاً عن دائرة التحليل المفهومي، واستنفاراً للتاريخ من منظور ليبرالي شبيه بما عيب على الماركسيين من قراءة الثورة الفرنسية والتنوير الفرنسي من خلال منظور إطار الثورة الروسية ودور الانتليجنسيا الروسية فيها.

وقد بينت أعمال المراجعة التاريخية التي تريد «رفع الغبن»(20) التاريخي عن التنوير الراديكالي - أن هذا «الوجه المخفي»(21) من التنوير عموماً - وبورته السبينوزية(22) - إنما عرفته كل أوروبا «لا هولندا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسكندنافيا فحسب، بل وكذلك بريطانيا وأيرلندا»(23). ممّا يجعل مجال التنوير عموماً كل القارة، «من البرتغال إلى روسيا ومن أيرلنده إلى صقلية» لا مراكزها الثقافية في القرن الثامن عشر - فرنسا وانجلترا وألمانيا فحسب. وانه من جهة التاريخ لم يكن طرفياً في تاريخ الحداثة الأوروبية، بل انه إنما كان مركزياً إلى درجة أن التنوير المعتدل ذاته، إنما مثل رد فعل تاريخي ونظري على هذا التنوير دونما عودة إلى التقليد، تماماً مثلما أن

«الإصلاح الديني المعتدل»، إنما كان رد فعل على النزعات الجذرية للإصلاح الديني ذاته، ولذلك فإن التنوير الراديكالي سيدمغ مبكراً «بشبهة الإلحاد» عن حق أو عن باطل، لا يهمننا ذلك هنا، مثلما بينت أعمال مراجعة أخرى أن التنوير المضاد ليس خارج التنوير عموماً بل جزء منه (24).

ولابد أن نشدد على أن خصوم التنوير ليسوا «حزباً واحداً»، فإن هناك من بينهم خصوم يرفضون التنوير كلاً واحداً ويريدون العودة إلى الأرسطية، وهؤلاء لا نهتم بهم هنا لأنهم «لا تنويريون». ولكن هناك من «نقاد التنوير» من نعتقد أن لهم وضعاً خاصاً هو في رأينا -الذي نشترك فيه مع آخرين- وضع دعاة «تنوير مضاد». ونجد أن أهم هؤلاء الإيطالي فيكو، وعلى نحو ملتبس روسو، والألمان هامان خصم كانط، وهيردر المتأثر به وبفيكو وبروسو في ذات الوقت، ومحاور كانط كذلك، ويعقوبي المرتبط بخصومة السبينوزية مع التنويري الكبير ليسنغ في تاريخ التنوير الألماني في العقد الثامن من القرن الثامن عشر: أي كل هؤلاء الذين سيكونون يناهضون النقد اللاحق للأنوار (25) رغم أنهم لم يكونوا دعاة رجوع إلى التقليد أو بلغة السياسة المعاصرة رجعيين أو تقليديين، بل إنهم جميعاً استطاعوا مبكراً إدراك حدود التنوير الكلاسيكي (26).

ونحن نعتقد أن هذا التمييز بين ثلاثة برامج للتنوير أكثر إجرائية من غيره، نظراً لكونه يخلصنا من الطابع الاختزالي للتاريخ للتنوير، ويجعلنا نتخطى الدعوى الشائعة عن كون التنوير عموماً كان هجوماً على الدين و «ولادة للوثنية» حسب عبارة بيتر غاي (27)، أو أن التنوير الفرنسي كان كله هجوماً على الدين في حين كان التنوير الانقليزي أو الألماني أقرب إلى الإصلاح الديني، أما الكانطية فليست إلا صيغة معتدلة من التنوير الأوروبي الحديث (28).

ويمكن تبعا لذلك اعتبار التنوير «الأوروبي أولا والكوني لاحقا»، الحركة التاريخية والنظرية التي تقوم بالهجوم على جذور الثقافة الأوروبية التقليدية، المقدسة والسحرية والملكية، والهرمية وتفكيكها، وبعلمنة كل المؤسسات والأفكار، وبتقويض شرعية الملوكية والأرستقراطية وخضوع النساء للرجال، والسلطة التيولوجية، والاستعباد، وتعويض ذلك بمبادئ الكلية والمساواة والديمقراطية(29): رب حركة هي إرساء لا رجعة فيه لعالم الحداثة، في حين كانت النهضة والإصلاح الديني مجرد بدايات غير ثابتة(30).

ولقد اشترك جميع هؤلاء التنويرين -الراديكاليون والمعتدلون والمضادون- في قيم كبرى بعضها سالب مثل «مبدأ الاستقلالية الذاتية الحقوقية كما السياسية والأخلاقية للأفراد» و«مبدأ العلمانية ورفيفه التسامح»، وبعضها الآخر موجب ميل «مبدأ المعقولة الاستمولوجية» و«مبدأ التقدم فلسفة التاريخ» و«السعادة» مطلباً، وفكرة «الإنسانية» أساساً، و «الكونية» منشوداً. ومما لاشك فيه أن ذات التنوع الذي اشرنا إليه بل والنزاع بين البرامج الثلاثة إنما يتجلى غي مضامين تلك المقولات الأطر.

3 - هذا عن تاريخية جواب كانط وحدوده، أما عن مصير السؤال ذاته وتحولاته وحاله الراهنة فالأمر أشد تعقيداً: فقد عاود الفكر المعاصر طرح ذات السؤال عديد المرات:

**الأولى:** في منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر وما لحقها، وهي مرحلة مفصلية في التاريخ المعاصر-بدايته تحديداً- في كتابات ألمانية بالتفكير في محدودية التنوير الأوروبي الحديث من جهة تنسيبه كما في هرمونطيقا شلايرماخر، أو من جهة السعي إلى تجذيره فريرباخ وماركس وانغلز الناقدة للدين والإيدولوجيا والأوهام الأخلاقية، أو من جهة الطموح إلى نقضه جملة وتفصيلاً كما عند نيتشه، أو مواصلته كما في الكانطية الجديدة الألمانية من خلال مدرسة ماربورغ الشهيرة،

وبعض المفكرين ورجال السياسة الجمهوريين الفرنسيين الذي جمعوا بين وضعية كونت وعقلانية كانط لصياغة اللائكية الفرنسية لاحقاً.

أما المرة الثانية فقد كانت أكثر حرجاً إنها التي شملت من ما قبل الحرب العالمية الأولى إلى ما تلا الحرب العالمية الثانية، وقد كانت امتحان فكرة التنوير أكثر شدة إذ تراوحت المواقف بين مواصلة الدفاع عن المشروع كما عند كل العقلانيين والديموقراطيين التقليديين وحتى الاشتراكيين والشيوعيين، أو الذين يعتبرون-على خطى نيتشه- أن التنوير قد انتهى تاريخياً بانتهاء «حقبة» من التفكير الغربي هي الميتافيزيقا الغربية، وهناك ذهب إلى ذات المذهب ولكن انطلاقاً من التجربة التاريخية وهو ما يلخصه تزفيتان تدوروف قائلاً: «فالقرن العشرون يصفه خاصة الذي شهد مجازر حربين عالميتين وقيام أنظمة شمولية في أوروبا وخارجها بالإضافة إلى ما أدت إليه الاختراعات التقنية من دمار وتقتيل. أقول إن هذا القرن بدا كأنه يسفه نهائياً جميع الآمال المعبر عنها في الماضي ممّا دفع الكثيرين إلى الكف عن الانتساب إلى الأنوار وصارت الأفكار التي تتضمنها من قبيل «إنسية»، «تخرر»، «تقدم»، «عمل»، و «إرادة حرة» فاقدة لكل اعتبار» (31).

أما المرة الثالثة فلحظتنا الراهنة، لحظة التدبير الإمبراطوري للكوكب والوعي الكوني بالعولمة، والانفجار المعرفي، والتهجين الثقافي، والخلاسية البشرية غير المسبوقة، والنزاع الحاد بين الأفق الكوني والعنصر الخصوصي، الذي يظهر على شكل تعميم الفكر الواحد الليبرالي الغربي، أو الدعوة إلى صراع الحضارات، أو الجهاد، أو الحرب العالمية (الثالثة أو الرابعة لا يهم) على الإرهاب. رب لحظة مستحدثة تماماً تطرح سؤال التنوير مجدداً، على نحو يلزم كل «العالمين» نظراً وعملاً؛ فما أشبه اليوم بما سبقته من أيام.

وإننا لكل ذلك لنطرح اليوم -نحن «كل العالمين»: ورثة الأنوار الغربية، أو خصومها، أو مجرد اللاحقين لها تاريخياً، أسئلة التنوير



جملة وتفصيلا على نحو مستحدث، يجمع بين النظر إليه أولا باعتباره تجربة تاريخية أوروبية-أمريكية محددة (أسماء إعلام ومواقف سياسية وتاريخية) تراوحت بين 1650 و1830م، فهل يعني ذلك أن تجربة الفكر في أثننا العصر البريكلاسي المادي منها والعقلاني والسفسطائي، أو تجارب الهند والصين في عصورها الذهبية، وكذلك ما أنتجه مسلمو بغداد والقيروان وقرطبة ومسيحيوها ويهودها، كل ذلك لا يعتبر تنويرا؟ وإذا نظرنا إليه باعتباره منظومات نظرية أنتجت ذات الرقعة الجغرافية في ذات الزمان تقدم موقفا أو رؤية للكون وللإنسان وللمجتمع (تتجلى مجموعة نصوص معلومة تحمل مضامين محددة أهمها قيم الاستقلالية والعلمانية والتسامح والمعقولية، والتقدم، والسعادة، والإنسانية، والكونية) فارتبطت بها(32)، أم أننا نجد في الفترات السابقة ما يمكن من اعتبار تلك القيم عبر تاريخية، وأن لأوربا فضل إعادة إنتاج بعضها، واستحداث البعض الآخر مجتمعا على نحو استثنائي؟ ما هي منزلة نقاد التنوير الكلاسيكيين منهم الذي يوسمون عادة بالتنوير المضاد نعني الرومانسيين والتاريخانيين والعدميين، كما الجدد المعاصرين الغربيين من مستعبدين للإغريق وبنويين، ومهاجرين للثقافات المدعوة «تقليدية»، والمواصلين لكل أنواع اللاهوت؛ وبالأخص غير الغربيين من نقاد العقل ما بعد الكولونيالي انطلاقا من تفكيكية دريدا مثلا؛ ونقاد الاستشراق في صلته بالتاريخ العربي الإسلامي مثل ادوارد سعيد ومن نحا منحاه، أو في «لقاءه» مع حضارات الشرق الأقصى اعتمادا على نيتشه وفوكو؛ ونقاد الهيمنة الغربية من السابقين لهؤلاء من الغربيين مثل فرانز فانون وغيره؟

وإننا لمتنبهون إلى أن جواب على كل تلك الأسئلة من المحال حتى في مقام آخر، فلذلك فمنشودنا أولي بل وجزئي إلى أقصى حد: فإذا كانت مستجدات البحث التاريخي والفلسفي إلى أن التنوير المستند إلى قيم الحداثة وأسسها، أو المجذر لها، أو المنجز لجزء منها، تمكنا من فهم التنوير باعتباره مجموعة برامج نظرية وعملية كانت تطلب هدفا

مشتركا - وهو تحرير الإنسان من كل القيود وتحقيق: سعادته- ولكنها  
توسلت أدوات مختلفة جعلتها في عديد المرات متصارعة إلى حد  
التناقض، فما هي سمات التنوير المنشود؟ ولكن هكذا سؤال يفترض أننا  
أجبنا بالسلب على السؤال المتعلق بمصير التنوير اليوم. وهو ما يعني  
استبعاد أجوبة وفحص أخرى، إذ قد أمكن النظر في هذا الشأن بالتأكيد  
على نهاية التنوير؛ كما أمكن اعتباره مشروعاً غير ناجز؛ وأجيرا القول  
بأننا بصدد المرور من تنوير موجود إلى آخر منشود.

\*\*\*

3- لقد رأى بعض سواء من مقام «غربي محافظ» أو من مقام  
«ثوري عدمي» -إن جازت العبارة- أن التنوير «قد ولى» زمنا ومطلبا  
في الغرب الحضاري (أوروبا وأمريكا وروسيا واليابان). فيرى المقام  
الأول أن ذلك إنما تم باكتمال العلمنة التي طالت كل أنحاء الحياة  
وجعلت الناس في المجتمعات يمتلكون زمام أمرهم في مجال النظر بأن  
حققوا «الأمر القطعي الحضاري-العقدي» تجرا على التفكير بنفسك في  
الرب والكون والعالم والطبيعة والإنسان والمجتمع، بما انشئوا وطوروا  
من علوم وتقنيات، وكذلك في مجال العمل، بان اجتمعوا على نحو  
ديمقراطي(33). وهذا ما جعلهم يخرجون فعلا «من القصور إلى  
الرشد» ولكن فيما ابعدهم مآ كان يتصور كانظ ذاته، أي على نحو «وثني  
جديد»(34). غير ان عودة عديد ما قاوم التنوير من معوقات في مجال  
النظر-الأساطير والخرافة، والدين- في أشكال جديدة، كما في مجال  
العمل -الكليانية والعنصرية، والعنف المعمم- إنما يدفع إلى الشك في  
اكتمال التنوير رغم شمول العلمنة التي ترادف التنوير في هذه الحال.  
وهو ما دفع أشعيا برلين مثلا إلى الكلام عن فشل الأنوار والعودة إلى  
خصومها مثل هامان وغيره. كما أمكن تحليل الأمر كوارثيا من مقام  
ثوري راديكالي إلى حد العدمية، بالتأكيد على تحول التنوير إلى بربرية  
كما في كتاب هوركهايمر وادرنو الشهير(35) الذي كتب في المنفى  
الأمريكي غداة الحرب العالمية الثانية.

هذا من مقام غربي، أما إذا ما رمنا الإحاطة بالأمر عالميا، فإن الصعوبة أكبر وهو ما حال التصدي له القول النقدي التاريخي بأن التنوير «ما يزال مشروعا غير ناجز» (36). غير أن لوازم هذا القول لا تقل خطورة عن القول السابق، إذ يلزم عن ذلك في ذات الوقت فعلين:

أولهما سالب يتمثل في الدفاع عن هكذا مشروع ضد أعداءه الخارجيين غير الغربيين.

والآخر موجب هو السعي إلى جعل قيم الأنوار -من عقلانية وديمقراطية وحقوق إنسان وتسامح وحرية وكرامة وتقدم- تغمر بقايا أنحاء «القرية الكونية» التي ما تزال معتمة بعد، وذلك بتعميم نموذج التفكير التنويري عن طريق التواصل العالمي معرفيا بالتعليم وإنتاج العلم، وسياسيا بفتح باب المشاركة العالمية للجميع في تنظيم الأمر البشري على نحو «ديمقراطي مشوري» يتخطى الشكل الديمقراطي التمثيلي الكلاسيكي الذي لا يلائم إلا التنوير في حدود الدولة الوطنية الغربية الكلاسيكية، وذلك عن طريق المنتديات العالمية، وبتوسل أدوات التواصل الجديدة، وبمراس الحوار بين الثقافات والأديان. وإن لذلك ليدفع إلى تأثر المنظور الهبرماسي مثلا الذي يدعي أن التنوير ما يزال مشروعا غير ناجز (37)، وأن علينا بالتالي طلب تنوير خاص بعصر «ما بعد الدولة/ الأمة» (38).

غير إن هذا التصور -الذي قد يبدو مغريا- يطرح في الواقع صعوبتين متضافرتين: نظرية وعملية في ذات الوقت: الأولى هي القبول بالمركزية الغربية للتنوير، وتحويل الواقع التاريخي إلى مبدأ نظري، ومن هنا رفض إمكانية الشك في وجهة برنامج الأنوار. ولكن لأن هكذا قول إنما هو دعوة إلى تعميم النموذج الغربي الغالب للتنوير فإنه لا يمكن حكما أن يفي بالحاجة، وذلك اعتبارا لجدية النقد الذي بين حدود التنوير الكلاسيكي على أرضية قيم التنوير ذاتها هذا أولا، وثانيا؛ لأنَّ

الوافدين إلى الحضارة المعاصرة إنما يحملون قيما أخرى لم يعد بالا مكان إبادتها كما فعل التنوير الكلاسيكي، ولا هي يمكن أن تقنع باعتراف متعال بها، بل تطلب الاشتراك في «العيش الإنسي الجديد» واقتسام الثروات على نحو أكثر إنصافا، وإشراك الجميع في اختيار نمط «العيش المشترك» الملائم لكل البشر، لتشابك مكونات حياة الجميع في هذه «القرية الكونية» التي أصبحها كوكبنا، بل وبعض الكواكب القريبة أيضا.

وهو ما ينتج عمليا -وهي الصعوبة الثانية- أن الدعوة إلى التنوير -حسب هؤلاء- لا بد أن تكون «بالحسنى» من جهة المبدأ، ولكن ذلك لا يمنع اللجوء إلى «الحرب على» أعداء التنوير الذين لا أمل في إقناعهم أو احتواءهم؛ لأنّ هكذا حرب إنما تكون -حسب دعوى ناشري الأنوار أولئك- من جنس «الحرب العادلة»، كما يعلم التاريخ القديم الروماني أساسا والوسيط الديني تحديدا، والحديث الاستعماري، والمعاصر المتشابك الأطياف، وهو ما لا يحتاج إلى نقد؟ (39).

\*\*\*

5- غير أن هناك رؤية أخرى -لعلها الأكثر توازنا- تعتبر أن التنوير الكلاسيكي -تنوير الحداثة تحديدا- قد انتهى بكل تلويناته ووطنيا وأروبيا وعالميا، وأن الجميع قد أنجزوا التنوير، كل على النحو المخصوص الذي يعنيه، لأنه لا وجود لتنوير كلاسيكي واحد، إنما هناك تجارب تنويرية مختلفة ومتعددة. أما لحظتنا الراهنة فهي تحديدا لحظة الخروج إلى ما بعد الحداثة التي تتطلب إما ما بعد تنوير وإما استئناف التنوير لإنشاء تنوير مستحدث.

أ- ونحن يمكن أن نتبين ذلك بالتنبيه على ما بدأ يطول قيم التنوير الكلاسيكية من تحويل لتكافئ هكذا مشروع، وأولها مبدأ الاستقلالية الذي تلخصه في صيغة جمهورية بداية نص كانط التي نكرر هنا إيرادها:

«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة الذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك، ذلك هو شعار التنوير»(40).

فلقد نتج التنوير عن ابتكار للاستقلالية الذاتية تطلب عملا هرمونيطيقيا مطولا توجه رفض سلطة الكنيسة على الكتاب المقدس أنجزه الإصلاح الديني أولا، وبعض الفلاسفة مثل هوبز واسبينوزا ثانيا، ورجال الدين مثل ريشار سيمون ثالثا، وبالتالي سلطتها على الضمير كما فعل ذلك من الفلاسفة لوك وبيار بيل ومن المفكرين فولتير قبل أن يصوغ كانط فكرة الواجب الأخلاقي على نحو إنساني واضح -الإرادة الخيرة الفردية التي هي حكما إرادة كلية- دونما عودة مباشرة إلى الدين، مقتفيا خطى روسو الذي كان قد وضع أسس الاستقلال الذاتي السياسي بوضع معيار الشرعية في الحرية السياسية وإرادة الشعب العامة، وقد عاضد ذلك رفض سلطة المدرسة على الحقيقة المعرفية بفضل بيكون وغاليليو وديكارت ولوك وهيوم إنتهاء بثورة كانط النقدية، فكانت تلك مستويات بناء مبدأ الاستقلالية الذاتية المتعددة(41). ولكن حاضر العلوم الإنسانية والاجتماعية ينسب من هذه الاستقلالية دون نفيها، ويدعو إلى تخطي مجرد نقد الخرافة والسلطة الذي وسم عصر الأنوار ووريثه نقد إيدولوجيا التراث التنويري الماركسي، إلى تفكيك كل السلطات وكل الخطابات، وإلى نقض الصورة التي هي ذات الوقت خرافة إمبراطورية العولمة وإيديولوجيتها وسلطتها، هذا نظريا، ولكن التنوير الجديد يقتضي كذلك ممانعتها روحانيا وماديا.

ب- ويلحق بذلك ما يعتبر في الأغلب مدار التنوير ذاته -نعني العلمانية- فإذا كان جميع التنويريين يقبلون بالعلمنة مقصدا، ويتفقون

حول معناه المعرفي باعتبارها ما سماه ماكس فيبر «نزع سحر العالم» و«ترشيد المعرفة به»، وما يرتبط بذلك كم نزع دنيوية قريبة ممّا سماه قاي «الوثنية الجديدة»، فإن الخلاف يظهر عند تخطي ذلك إلى تحديد صلتها بالدين والسياسة، فتكون بعضها تلك المعادية للدين عموماً كما في النموذج الفرنسي في القرن الثامن عشر، والبعض معادية للتعصب والباحثة عن التسامح، كما هو الحال عند الانقليز منذ لوك، وفي التنوير الألماني الذي كان أقرب إلى الحركة الدينية المعتدلة منه إلى معاداة حتى مجرد الكنيسة، أو هو تنوير يظهر جذرياً؛ ولكنه في الواقع معتدلاً (على نحو فولتير الذي لم يعاد البتة الدين).

ولذلك تتجلى ذات الصعوبة فيما يتعلق بقضية العلاقة بين الدين والدولة، التي تطرح بمنطق الفصل الجذري بينهما في التنوير الفرنسي المعادي للكاتوليكية، ولكنها لم تطرح على ذلك النحو في الأغلب، لا في إنجلترا الانقليكانية، التي ربطت بين الكنيسة والعاقل، ولا في ألمانيا البروتستانتية اللوثرية أو الكالفنية أو غيرها، التي لم تبين كنائس يمكن أن تكون مهيمنة روحياً، كما هو الحال في الكنائس الكاثوليكية.

أما اليوم فإننا بصدد معايشة تكون ما سماه هابرماس «مجتمعات ما بعد علمانية» (42) في الغرب الكلاسيكي، وهي مجتمعات تقبل بتعايش التصورات الدينية للعالم وللإنسان وللحياة والتصورات العلمانية لها دونما أفضلية للواحدة على الأخرى، وذلك؛ لأنّ العلم الحديث لم يعد يعتبر المرجع في كل شيء كما يعتبر دعاة التنوير الراديكالي، فالعلمانية الجديدة تشمل الجميع. أما العلمانية الصارمة فقد أصبح من المقبول به أنها إنما ترتبط بتاريخ مخصوص هو تاريخ أوروبا الغربية، ولا يمكن بالتالي تعميمها ببس على بقية أنحاء العالم (43)، التوحيدي اليهودي منها كما الإسلامي، بل وبعض الديانات الدنيوية مثل الهندوسية كذلك.

ت- ويمكن أن نقول نفس الشيء عن قيمة التسامح التي كنا اعتقدنا أنها أصبحت نافلة، بعد صدور كل إعلانات حقوق الإنسان منذ إعلانات الثورة الفرنسية إلى النصوص الأممية خلال النصف الثاني من القرن العشرين والتي استكملت تحويل التسامح من قاعدة سلوك براغماتية ابتكرها البروتستانتيون مثل لوك وبایل والكاثوليك مثل فولتير واليهود مثل ليسنغ ومندلسون للتسوية النظري للخروج من الخروب الأهلية العقدية، إلى قاعدة سياسية تشرع التعدد الديني والسياسي والأخلاقي كذلك(44)؛ فإذا بنا نشهد انبعث أكثر النزعات القومية والحضارية والدينية والطائفية والقبلية والجهوية، تعصبا وعلى نحو غير مسبوق. وهو ما يعيد إلى برنامج البشرية قاطبة قضايا حرية التفكير والتعبير والضمير -بما في ذلك الغرب الأوروبي والأمريكي الذي اعتقد أنه قد حل نهائيا هذه المعضلات، فإذا به يواجه عصر خصومات دينية جديد، وإرادة تنظيم ثيوقراطي لكل الشأن الإنساني- وهو ما يجعل قيم الحرية المدنية والسياسية وحقوق الإنسان -التي نعاود النظر فيها بعد انتهاء التجارب الكليانية الفاشية والنازية والاشتراكية والعنصرية، مع دوام معضلات التصورات الليبرالية واللاهوتية لها، زيادة على دوام «الاستبداد الشرقي»، ذات راهنية شديدة. وهو في تقديرنا ما يعطي وجهة مستجدة لمفاهيم مثل الفضاء العمومي، أصبحت في ذات الوقت وطنية وعالمية (وجود المنتديات العالمية العولمية أو المضادة للعولمة) تتعلق في ذات الوقت بما هو سياسي واجتماعي-اقتصادي وكذلك رمزي-روجاني، هي بالفعل أدوات تنوير مستأنف لآبد من توسله لمواجهة ما سماه هابرماس(45) «التهجين الليبرالي» لبقية أنواع التصورات لماهية الإنسان.

غير أنه يمكن اليوم تخطي محدودية قيمة التسامح ذاتها -التي يتشبث بها هابرماس- بقيمة الاستضافة التي كان كانط أشار إليها على نحو محتشم لحل معضلة وضع الأجنبي/الغريب حلا أخلاقيا وحقوقيا في ذات الوقت، وهو ما يمكن أن نجده في كتابات دريدا ما بعد 1990م،

هذا إلى حد تفضيل صريح في الكتاب الذي أصدره بالاشتراك مع هيرماس حول 11/9 للقيمة الثانية انطلاقاً من مناقشة لبعض نصوص فولتير في المعجم الفلسفي معتبراً أن «التسامح استضافة تخضع للرقابة-مشروطة-» بينما المنشود استضافة مرسلة ولا مشروطة وهو ما لا توفره غير نزعة كوسموبولتية جذرية تقطع مع «العولمة اللاتينية الانتماء الثقافي»، هي «عولمة منشودة» (46).

ث- أما عن المعقولية فإننا نحتاج عقلانية جديدة، نموذجها ما استجد في مجال العلوم والتقنيات، وخاصة ما أرسته ثورات الفيزياء والرياضيات والعلوم الإنسانية، من قيم معرفية جديدة تجعل مواصلة التفكير على النحو الكلاسيكي وفق نماذج التفكير التجريبي أو العقلاني وذلك؛ لأنّ قمة تلك المعقولية وهي «الآلة الكونية النيوطونية» تبدو اليوم قاصرة عن الاضطلاع نظراً بالعالم الجديد «عالم اينشتاين وصحبه»، الذي يستلزم عقلانية لا ترهب اللاعقلاني ذاته (ممثلاً في الأهواء والعواطف والرغبات والمرض والجنون والخرافة) بل تدمجه ضمنها باعتباره قابلاً للمعرفة، وباعتباره الظل الذي لا يمكن أن يمحيه النور محواً نهائياً، وبالتالي لا بد من إنارته للخلاص من مفاعيله التدميرية وهذا ما مكنتنا منه العلوم الإنسانية والاجتماعية هذا أولاً، وتتخلى ثانياً عن رفض الحس المشترك، بل تستعيد بعضاً من تقدير بعض التنويريين الكلاسيكيين للخبرية، فتسعى إلى عقل المعيش، والفعل الفني، وعالم الفوضى عينه، بل والديني ذاته لتعوض الحرب التنويرية الكلاسيكية على اللاعقلاني فتتحول من عقلانية تشترك بانفعاليتها مع خصمها اللاعقلاني ذاته في جزء من جنونه، إلى أخرى تعمل على فهم هذا الأخير، وتخليص الناس منه بالمعرفة والعلاج والتحبيد، وذلك لوعيتها الحاد بان ما نسميه لاعقلانياً فينا، فيه ما لا يمكن اجتنائه، بل ما لا يمكن إلاّ القبول به والسعي إلى الحد من أخطار انفلاته. إنما هي عقلانية قد تحولت من النقد-شعار عصر التنوير كما قال كانط- إلى النقد الذاتي للعقل كما تجلى في إنتاج عند نيتشه وهيدغر



في نقدهما للميتافيزيقا، وعند مدرسة فرنكفورت في كسفا بفض نزعات العقل إلى الهيمنة، وفي كشف فوكو لارتباط العقل على نحو ما باللاعقل، وأخيرا في تفكيك دريدا لكل المركزيات ولكل الأقوال تحريرا للعقل من كل مرجعية دعوية، إنما كل ذلك تنويع على ذات مشروع التنوير ولكن على نحو أكثر جذرية من النقد الحديث.

ويلحق بذلك كونها عقلانية تواصلية وإننا لنعتقد أن شبكة المعلومات العالمية (الواب)، إنما هي بعض تجسيم هذه الفكرة يتخطى العمومية الحديثة(47)، وأن الواب إنما هو أداة تنوير مستحدثة وفعالة نظرا وعملا، فهو يمكن أن ينجز على صعيد الإنسانية جمعاء، ذات ما أنجز ظهور اللغة أولا، والكتابة ثانيا والطباعة ثالثا والصورة رابعا، ولكن على نحو جماعي (كل القادرين على استعماله) ومفتوح (لا تعوقه الحدود الجغرافية، ويمكنه دائما تفادي آليات الرقابة المستحدثة، بابتكار المشتغلين عليه فنون كتابة تكافؤ الاضطهاد زمن الواب) وسريع (الزمن الحقيقي للتواصل). فتكون هذه الآلة في ذات الوقت تحصيلا وتبادلا وتضامنا ونضالا ضد قيم الإظلام القديمة أو المستحدثة، ولذلك فهي جزء من العقلانية المنشودة للتنوير المستقبلي.

ج- أما قيمة التقدم التي كانت مركزية في كل مشروع التنوير الكلاسيكي فلا نستطيع ببسر اليوم القبول بها على علاتها(48)، نظرا إلى العديد من الاعتبارات:

**أولها:** ارتباط فكرة التقدم بفلسفة للتاريخ مركزية غربية، لا يمكن تعميمها إلا قسرا أي بالقبول بالتوحيد العنيف الذي خضع له العالم منذ نشوء «نسق الاقتصاد/العالم»، المزامن لبدايات الحداثة ذاتها في القرن السادس عشر.

**وثانيها:** صدورها عن تيولوجيا مسيحية معلمنة تريد تحقيق: «مدينة الرب» بين العالمين، إذا استعملنا المرجعية الاوغسطينية، فيكون التسليم غير النقدي بها قبولا بتعميم هذه الاسكاتولوجيا المعلمنة، والحال

أنها كانت موضع نقد منذ القرن الثامن عشر من مقامات عدة. وثالثا لتفاؤلها المفرط فيما يخص مستقبل الناس، رب تفاؤل لا يمكننا مواصلة الإيمان به بعد تجارب الاستعمار والحروب وفشل نماذج التنمية الاقتصادية في بلدان الجنوب والكوارث الاقتصادية والبيئية في كل العالم، التي تجلي لنا الظلمة الاقتصادية التي لم تستطع الأنوار دفعها، ولعل ذلك بعض ما يفسر تعويض فكرة التنمية الكلاسيكية بفكرة «التنمية المستدامة» التي تأخذ بعين الاعتبار العنصر البشري والتجارب المحلية والمعطيات البيئية مثلما بين ذلك المفكر وعالم الاقتصاد الهندي أمارتيا صن منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي(49).

ح- وإن ذات الأمر ليدفع إلى تدبر بؤرتي مشروع الأنوار؛ نعني: الاستكمال والسعادة، وذلك بضرورة مراجعة طوباوية مثال الاستكمال الذي امن به كل عصر التنوير الكلاسيكي على نحو طفولي كما نجد ذلك عند روسو مثلا، وتبعاً لذلك تعديل «مطلب السعادة» الذي جعله عصر التنوير -لأول مرة- مطلباً علمانياً (دنيوياً ينبغي أن يتحقق في «مدينة الناس» دون انتظار «مدينة الرب» الكاثوليكية أو البروتستانتية أو غيرها..). وعمومياً يهم الجميع (ديموقراطياً)(50)، إذ هو قد تعلق لأول مرة بالمصلحة العامة حقيقة لا بهتاناً، ولكن مطلب السعادة اليوم أكثر تعقيداً ممّا كان يتصور عصر التنوير إذ هو يرتبط بالحماية وبالحرية وبالعلمية وبالاستهلاك في ذات الوقت، ويتعين التمسك به ضداً عن كل التوحش الإمبراطوري الذي يريد إقناع كافة بالاكْتفاء بمجرد «الحفاظ على البقاء» والكف عن طلب «حسن العيش» حسب منظور هوبزي صميم.

خ- قيمة الإنسانية ذاتها: إذ أننا -وإن كنا لم نخرج بعد نهائياً من الدائرة التي جعلت الإنسان مدار كل نظر وبحث- قد أصبحنا ندرك حالياً أننا إنما نحتاج اليوم على نحو ملح إلى تحديد ما «يجمع بين الناس جميعاً»، ويسوغ بالتالي تعايش «سكان القرية الكونية» المختلفين الذي

يعرفون أنهم جميعا من «العالمين»، وان عليهم أن يقبلوا كونهم كذلك، وكون الحال حالهم إنما هي «حال استثنائية» إلى اجل غير معلوم، بفعل ما أصبحنا نملك من وسائل الدمار الجماعي المقصود كما غير المقصود، ممّا يجعل «الكارثة المحدقة» أكثر الآفاق احتمالا. ونعتقد أن الوعي بذلك لهو ممّا يمكن اعتباره تلمسا لسبيل بناء نزعة إنسية جديدة هي كلية حقيقة، لأنها تعتبر أنها إنما ينبغي أن تقبل بحدود معرفتها لا بلاتناهيها، وبكون أساس فعلها ينبغي أن يكون الالتزام بالأمر الشرطي، لا بالأمر القطعي الذي لا يمكن أن يؤسس ايتيقا لعصرنا، الذي يعيش على شفا هاوية على نحو مستديم، بفعل عشقه المخاطرة على نحو مرضي. باختصار لا بد بالتالي من استحداث مفهوم جديد للإنسانية يكافئ التصور المنشود للتنوير الكوكبي. وهذه الإنسانية وحدها قادرة على استحداث كونية حقيقية تحيط بالناس جميعا في حاضرهم بضمان حقهم الإنساني على نحو مطلق، وبإنصاف ماضيهم بالكتابة التاريخية من وجهة نظر كونية لا خصوصية محلية، إنما الكونية المنشودة ليست مجرد كلية معرفية بل هي تتعلق بالمشترك الحيوي والميراث الرمزي، والمنشود في تنوع أشكاله.

ق- هي كونية مشتركة بين جميع الناس، نعتقد أنها كأنما تستعيد -على نحو من الأنحاء- المفهوم الرشدي «للعقل الكلي» الذي يهم الإنسانية جمعاء(51)، ولا يخرج من دائرتها إلا من لا تتوفر لديه الحدود الدنيا الإنسانية، ولذلك فهي تسعى؛ لأنّ تحيط بكل التجارب التاريخية والإثنية، دون تعال على ما كان يسمى في عصر التنوير الكلاسيكي العقلية البدائية أو التقليدية أو المتخلفة، وهو ما يجعلها -حكما وفي ذات الوقت- عقلانية تاريخية ومتعددة ومتنوعة داخل كليتها.

\*\*\*

ونحن نعي تمام الوعي أن ما نقدم هنا قد يشبه «طوبى»، ولكننا نعتقد أننا إنما نتبين -مع آخرين يسلكون ذات السبيل- ملامح هكذا برنامج فيما

قلنا: إنه بدأ يطول قيم التنوير الكلاسيكية من تحوير عميق نتاج مراس الناس ونظرهم على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين. وذلك ما يبرر الدعوة إلى استئناف برنامج التنوير الكلاسيكي، لإنشاء آخر مستحدث يلائم حقيقة عصر «القرية الكونية»، بان يكون على بينة من أنه لا بد أن يكون تنويرا ينبع من منارات متعددة لا من منارة واحدة، ولا يستقطب فيه منير واحد فعل التنوير، بل يكون استنارة مشتركة تغمر الناس جميعا، وتنتج عن «عقلهم الكلي» وعن «جهدهم المشترك»: ذلكم هو «التنوير الآخر» حسب عبارة نيتشه الشهيرة في كتاب المعرفة الجذلة، أو بعبارة موفقة أكثر لجاك دريدا في كتابه الجميل المارقون (Voyous) «تنوير المستقبل»، ولكننا نظيف هنا أن ذلك التنوير كما بدأت علاماته تلوح في أفق التاريخ وفي فضاء الجغرافيا، وفي تحولات الزمان، سيكون، بالتأكيد، أبعد من كل نيتشوية؛ لأنّ هذه الأخيرة تتبدى اليوم نقدا للتنوير الكلاسيكي أكثر من كونها خروجاً عنه، ألم يقل نيتشه ذاته انه يستكمل بالجنيالوجيا النقد/ التأسيس الكانطي للأخلاق، ألم يجد بعض المفكرين المسيحيين في فيلسوف المطرقة ذاته ما يشبه «المصلح الديني البروتستانتي الراديكالي». ألا يمكن أن يعني ذلك المرور -دون علم منا بعد- من تنوير الحداثة إلى تنوير ما بعد الحداثة، ولا نعني «الرخوة» منها، التي نعت كل السرديات بما فيها قيم الأنوار، بل نعني ما بعد حداثة مناضلة، تتقوم بتخطي دغمائية التنوير الكلاسيكي النقدية، إلى تنوير منفتح جون تفويت.

وأخيراً: فمن المعلوم أن كارل ياسبرس قد اقترح منذ زمن فرضية -عاد إليها هابرماس مؤخراً (52)- عن «العصر المحوري» (53) وهو المنتصف الثاني للألفية الأولى قبل عصرنا الذي شهد ظهور كونفوشيوس ولاوتزو في الصين وبوذا في الهند وزرادشت في فارس وأنبياء بني إسرائيل في فلسطين ومؤلفي التراجميديا والفلاسفة الإغريق أي أغلب أسس الحضارات الكبرى الموجودة -ينبغي مع ذلك أن نظيف

مصر الفرعونية-، ألا يمكن أن يكون كل التنوير العالمي قد ولد زمنئذ، ولا يكون تنوير المحدثين، غير تحويل لتنوير القدامى، رب تنوير هو مجرد انتقال من استنارة ينبوعها الوجود (المحايت منه أو المفارق) إلى تنويري تقوم بالذات (الفردية أو الجماعية -دولة أو أمة أو طبقة-) مصدرا للأنوار، ونكون اليوم بصدد معاشة بدايات عصر محوري جديد يتطلب تنويرا مستحدثا؟

\*\*\*\*\*

## الحواشي:

(\* باحث وأكاديمي من تونس.

1- انظر مقالنا «التنوير الكلاسيكي في تنوعه وتاريخيته: راديكاليا ومعتدلا ومضادا» في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 2004/2005م، الذي نستأنف هنا بعض مقدماته، ونعم بعض نتائجه، ونحسن بعض عناصره.

2-Cassirer (E) La Philosophie des Lumières, trad. fr. P. Quillet, Fayard, 1966. Hazard (P), 1935, La Crise de la conscience européenne, Paris. P.Gay, The Enlightenment: Interpretation. Vol.I: The Rise of Modern Paganism, Waynesfield & Nicholson, Londres, 1967. Benitez (M) 1996, la face cachée des lumières, Paris-Oxford.

3- انظر حول حال طرح المسألة عربيا المؤلف الجماعي، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بيروت، 2005م، ونخص بالذكر مساهمات كل من رضوان السيد وفيصل دراج وعلي أومليل، والطاهر لبيب.

انظر ملخصات ذلك مثلا في مداخل الموسوعات التالية: وهبة (موسى) 1978، «التنويريون» في موسوعة الفلسفة العربية، تحرير معن زيادة، ج 1. بيروت.

4-Baczco (B) 1988, «Lumières», in Dictionnaire critique de la Révolution française, Paris.

Belaval (Y) 1958, «Au siècle des Lumières», in Histoire des littératures, Encyclopédie de la Pléiade, t. III, Id. 1985, «Lumières (Philosophie des)», Encyclopédie Universalisa, Vol. 12 ; F.Venturi, 1971, «Sapere aude», in Europe des Lumières. Recherches sur le XVIIIe siècle Delon (M) 1997, «Lumières», in Dictionnaire européen des Lumières, Paris..

5- تزفيتان تدوروف، روح الأنوار، ترجمة حافظ قويعة، دار محمد علي الحامي، صفاقس/تونس، 2007م، ص 143.

6- انظر جواب مندلسون في ترجمته الفرنسية في مجلة القرن الثامن عشر عدد 10 / 1978، ص 22-26، وفي منتخبات جيرار روليه من التنوير الألماني 1995م، ص 17-22 (بالفرنسية أيضا).

7- انظر مراجعة هيغل 1981م لأعمال هامان التي كانت على وعي حاد بمعاداته للتنوير السائد، مثلا ص 61-64 حول التنوير عموما، وص 7-80 حول نقد كانط، وص 102-108 حول الفلسفة النقدية عموما، هذا رغم غياب كل إشارة عند هيغل لهامان في فينومينولوجيا الروح عند مواجهة روح التنوير تحديدا. انظر كذلك نقد هامان لكانط في منتخبات روليه 1995م، ص 31-37.

8 -M. Foucault, Le gouvernement de soi et des autres, Paris, 2007, p3-39.

وتوجد ترجمة عربية لقسم من هذا النص في فوكو: «فوكو والثورة»  
ترجمة يوسف الصديق، في الكرمل عدد 13/1984 ص 66-71؛ ولا بد  
أن نشير إلى أن فوكو لا يشير البتة إلى هامان.

9- «ما هو التنوير». ترجمة عبد الغفار مكوي في أوراق فلسفية  
(القاهرة) 2004م عدد 6-1/ ص 82. ونشير إلى وجود ترجمة من  
الفرنسية لذات نص «ما هو التنوير»، أنجزها يوسف الصديق في  
الكرمل، عدد 13/ 1984، ص 65-66.

10- على نحو يجعل مفكرا كبيرا مثل هابرماس يولي ذلك الجواب  
عناية فائقة عند البحث في اركيولوجيا الفضاء العمومي وقد كانت  
أعمال هبرماس المبكرة (1958/1962) اندرجت ضمن البحث  
الماركسي الكلاسيكي في تكون الإيديولوجية البرجوازية، ولكن ثراء  
التناول جعله يتجاوز ذلك إلى ابتكار مفهوم جديد في النظر الفلسفي  
السياسي هو «الفضاء العمومي» تحديدا. وذات التلقي قد الزم فوكو ذاته  
بالاستفاضة في التعليق على هذا النص القصير لمساءلة علاقة الفلسفة  
بالراهن وذلك في إطار التفكير في أزمة الحداثة (1984)، ولمناسبة  
مرور قرنين على صدور نص كانط وهي الذكرى التي تزامنت مع  
صعود الاشتراكيين الفرنسيين إلى السلطة، انظر ايضا:

«Qu'est ce que les Lumières ?» In Magazine  
Littéraire, n°309-Avril 1993.

11 -M. Foucault, Le gouvernement de soi et des  
autres,...p19.

وتوجد ترجمة عربية لقسم من هذا النص في فوكو «فوكو والثورة»  
ترجمة يوسف الصديق، في الكرمل عدد 13/1984، ص 66-71.

12 -M. Foucault 1993, p66.

13- نفس الموضوع.

14- نشير هنا إلى عمليات إعادة قراءة تاريخ التنوير المستمرة، سواء فيما يتعلق بتحديد البدء التاريخي لها، هل هو القرن 17 أو القرن 18، وما يرتبط بذلك من تحديد الفرق بين التنوير والحدثة، كما تحديد موطن الولادة التاريخية له، هل يكون إنجلترا (من منظور رليبرالي أو جمهوري)، أم فرنسا ما قبل الثورة، أم هو كل أوروبا. ونشير هنا إلى أن عملنا يدين بالأساس أولاً إلى كتابات طوني نيكري حول اسبينوزا 1981م، وحول السلطان التأسيسي (للجمهور) 1997م، وإلى أعمال المؤرخ الأمريكي جوناثان إسرائيل حول تاريخ الجمهورية الهولندية 1995م وخاصة كتابه الأخير حول التنوير الراديكالي، الفلسفة وتشكيل الحدثة بين 1650-1750، كامبريدج 2001م، وجزئياً لكتاب يركيماهو يوفال حول الهرطقة السبينوزية 1992م، زيادة على تاريخ بوكوك 1995م، للتقليد الجمهوري أو ما سماه في كتاب عمدة اللحظة المكيفالية للحدثة السياسية من القرن السادس عشر إلى عشية الثورة الفرنسية، وهو الذي يحاوره على نحو مكمل وتعديلي كتاب جوناثان إسرائيل المذكور. وأخيراً كتابات اشعيا برلين الرائدة حول التنوير المضاد.

15-J.I.Israël, Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, Oxford, 2006, p866.

J.I.Israël, Radical Enlightenment, Philosophy and-16 making of Modernity, Cambridge, 2001, p7

17- ينبغي هنا أن نتذكر أن الحسكالة اليهودية كانت تسعى في ذات الوقت إلى الخروج من القيتو الحضاري وتحديث الدين اليهودي على نحو التنوير المعتدل ورائدها، ولذلك فقد حضرت المسألة الحضارية بقوة في جواب مندلسون على سؤال: ماهو التنوير؟ انظر: 1978م، ص25، و1995، ص20-21، وكذلك إلى افتكاك الاعتراف بالوجود



الحضاري اليهودي المتميز في أوروبا عموما وفي ألمانيا تحديدا، وتلك هي الخلفية العقدية التاريخية لنشاط كل المفكرين اليهود البرلينيين في ثمانينيات القرن الثامن عشر، ولذلك تفادى رواد التنوير اليهودي المعتدل السبينوزية، في حين ستستحسن بها المثالية الألمانية المضادة للتنوير، للتخلص من التنوير المعتدل متمثلا في النقدانية الكانطية، وهو ما أدركه كانط على نحو ما على أنه مدار في خصومة وحدة الوجود، وهو ما نعتقد أن يوفال لم يتبينه في 1992م الذي يتجه إلى نوع من المزاجية -الممتنعة في دعوانا- بين الكانطية والسبينوزية.

18- يعرض كتاب كاسيرر الشهير فلسفة الأنوار الذي كتب عند ابتداء الأزمة الجذرية الثانية للتنوير الكلاسيكي 1933م، عند صعود النازية على نحو نموذجي التنوير المعتدل في صورة أوربية عن التنوير ضدا عن البربرية القادمة القومية الضيقة، والتي ستعتمد التنوير المضاد الرومانسي عدة روحانية؛ ولعله لذلك اعتبر لزمان طويل كتابا عمدة في عرض قيم التنوير عموما.

19- انظر العرض الجيد لأغلب ممثلي هذا التيار على نحو تأليفي وتاريخي في:

I. Berlin, *Against the current*, Oxford.1981, p.1-23.

20- Israël (J.I) 2001, *Radical Enlightenment...*, p.7

21- حسب عنوان كتاب ميقال بنيتاز 1996م، المتعلق بجانب آخر من التنوير الراديكالي هو جانب الكتابات السرية.

22 -A. Negri, *L'anomalie sauvage*, tr.fr. Paris 1982.

23- ج. إسرائيل، 2001، *الموضع نفسه*.

24- نشير هنا أساسا إلى كتاب اشعيا برلين حول فيكو وهردر 1976م مثلا.

25- من النزعات الرومانسية التي ولدت بعد اقل من عقدين على موته، وتواصلت إلى نيتشه وهيدجر ومدرسة فرنكفورت والفلسفات البيئوية المعاصرة، والتي هي جميعا، على نحو ما، فلسفات تنوير مضاد، وليست فلسفات عودة إلى ما قبل الحداثة كما قد يبدو لبادئ الرأي.

26- يلخص برلين 1980م، 345-346 الأمر على النحو التالي: «لم يكن تيار الفكر الفلسفي في ألمانيا -الذي كان مشتقا من ليبنيتر والذي غزته أفكار المذهب الوضعي الفرنسي- اقل تنويرا وإنسانية وتفاؤلا من غيره في العالم الغربي. ولكن بدأت أصوات المعارضة تتعالى بصورة تدريجية، فالشعور الألماني بالمذلة بدا يقف بصلافة في وجه الدعوات إلى الدين الطبيعي أو الإلحادية التي كانت تتصف بالأممية والمساواة والعلمية والمادية والتي جاءت من فرنسا، وساق ضدها فكرة أهمية الفروق النوعية غير القابلة للتحليل والتقدير، وتفرد الأفراد والتقاليد والأعراف، -ومن ثم العرق واللغة والكنائس والأمم. نادى هؤلاء الفلاسفة المعارضون بالقيمة الفائقة للبديهة، والمخيلة، والشعور التاريخي، وبالوحي النبوي أو ذلك الذي ينزل على المؤرخين والشعراء والفنانين الملهمين وبنور العبقرية المفاجئ، وبالحكمة الخالدة، للتقاليد أو بعامة الشعب- الأناس الذين لم تمسهم العلاقات المعقدة والمنطق -بالحكام البسطاء الريفيين أو بشعراء الأمة الملهمين. وهذه الأفكار التي برز بعضها في الكتابات الأخلاقية لكل من روسو (والانقليزي ادموند بورك)، وجدت صيغتها الميتافيزيقية في أعمال المفكرين الرومانسيين الألمان- هرذر وفيخته والأخوان شليغل، وشيلنغ، ولدرجة ما هيغل».

27- في كتابه حول إعادة تأويل التنوير، الذي كان من الكتب التي أكدت مبكرا، 1967م، على أوروبية التنوير.

28- انظر خلافا لهذا الرأي عمل الباحث الإيطالي لوزوردو 1993م مثلا وخاصة ص197-245، التي يقترب فيها من أطروحة ليوشتراوس الذائعة الصيت حول فن الكتابة «بين السطور» زمن الاضطهاد، وان كان هذا الأخير أشار إلى كتاب كانط الدين في حدود العقل وحده لا إلى الكتابات السياسية.

29- إسرائيل، المرجع نفسه، ص6.

30- ولذلك فان كل التفكير الحر الذي ظهر منذ الرشدية السياسية في عصر النهضة، إلى هذا التاريخ إنما كان هامشيا أو على الأقل مثل بواكير التنوير الراديكالي لا بداياته الصلبة، بما في ذلك التأويلات المتحررة لديكارت. انظر إسرائيل، نفسه ص14، وكذلك:

Léo Strauss, La critique de la Religion chez Spinoza, .tr.fr. , Paris, 1995

31- تزفيتان تدوروف، روح الأنوار مرجع مذكور، ص20.

32- Raulet (G)1995, (éd) Les Lumières Allemandes, .Paris

33- وهي ما تفترضه أطروحة فوكوياما -التي تخلى عنها لاحقا- حول نهاية التاريخ عند السقف الليبرالي، واعتبار الإنسان الليبرالي «الإنسان الأخير» بالمعنى النيتشوي المعروف.

34- حسب عبارة مؤرخ التنوير الانجليزي الكبير بيتر قاي 1967م.

35-Adorno (T.W) et Horkheimer(M) (1947), La Dialectique de la raison, trad. franç. E. Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974.

36- وهي أطروحة المفكر الألماني يورغن هابرماس كما هو معلوم منذ 1981، 1988م.

37- ي. هابرماس «الحدائثة مشروع غير ناجز»، ترجمة بسام حجار  
الفكر العربي المعاصر عدد 39/ آذار-أيار 1986م.

J.Habermas, L'après Etat-Nation, tr.fr. -38  
.Paris2002

39- انظر حول هيئة العالم الراهن خاصة:

Negri (T)et Hardt(M) 2000, Empire, Harvard Ms. ;  
Id. 2004, Multitude, Penguin, New York.

وكذلك ص.مصباح «تدبير العالم، من روما القديمة إلى روما  
الجديدة» في الفكر العربي المعاصر عدد 36/37 - 2004/2005م،  
ص40-62.

40- «ما هو التنوير». ترجمة عبد الغفار مكاوي في أوراق فلسفية  
(القاهرة) عدد 6-1/ ص82.

41-W.Dilthey, (concept)ion du Monde et analyse de  
l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme  
,trad.fr.Paris,1999, p.251-304 ;J.Schneewind,  
L'invention de l'autonomie , trad.fr.2001, p.597-619 ;  
Ch.Taylor, Les sources du Moi,trad.fr , Paris,1997,  
passim.

42 -J.Habermas, Entre naturalisme et religion,  
trad.fr. Paris, 2008, p170-213.

43 -Ch. Taylor, A Secular Age, Cambridge Ms,  
2007, p773-776.

44- مصباح (ص) 1999م، «تسامح أم حرية تفكير وتعبير؟  
اسبينوزا فيما بعد من التنوير الليبرالي» في المجلة التونسية للدراسات

J.Habermas, L'Avenir de la nature humaine, Vers-45  
.un eugénisme libéral, tr.fr. Paris

J.Derrida, J.Habermas, Le (concept) du 11 -46  
.septembre, Chicago/Paris, 2003-2004p.179-196

47-Habermas (J) 1978, L'Espace public.  
Archéologie de la publicité comme dimension  
constitutive de la société bourgeoise, trad. franç. Paris.

48-Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des  
progrès de l'esprit humain, Garnier-Flammarion,  
Paris, 1988, pp.80-81.

49- انظر مثلا أمارتيا صن، التنمية حرية، ترجمة شوقي جلال،  
الكويت 2000.

50 -R.Mauzi, L'idée de bonheur au XVIIIe Siècle,  
Paris, 1960.

51 -A.Illuminati, El comune, chronicale del General  
Intellect, Roma, 2003.

52 -J.Habermas, Entre naturalisme et religion,...  
p143 sq.

53 -K.Jaspers, Origine et sens de l'histoire,  
trad.fr.Paris, 1954.