

ما معنى «التنوير»؟ سؤال التنوير وحيثياته وأجوبته في الفكر الغربي

■ محمد الشيخ

تحدث عن فعل «التنوير» - الذي شهدت عليه أوروبا إبان القرن الثامن عشر - على الأقل ثلاث لغات أوروبية: فهو بحسب التقليد الفرنسي Les Lumières، وهو بحسب التقليد الألماني Die Aufklärung؛ حيث تطفئ على اللفظ الألماني الصيغة الفعلية (فعل «نَوَّرَ» أو «أوضح») على الصيغة الاسمية الجامدة، وهو بحسب التقليد الإنجليزي The Enlightenment. وهكذا حين كتب الفرنسيون عن الأنوار «الأوروبية» - شأن پول هازار وكتابه الشهير عن فكر القرن الثامن عشر¹ - ركزوا بالخصوص على تقليدهم، فكنت تجدهم كثيراً ما يشيرون إلى أسماء فرنسية مثل مونتسكيو وروسو وفولتير وديدرو والمبير وغيرهم. وحين أنشأ الألمان المجامع التأليفية في فكر الأنوار وجدتهم - وإن هم أقرؤا بالأثر الفرنسي والإنجليزي - أكثروا من ذكر مفكري الأنوار الألمان

1 - انظر كتاب پول هازار الشهير: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر: من مونتسكيو إلى ليسنغ، في جزأين، ترجمة محمد غلاب، دار الحداثة، الطبعة الثانية، 1985.

■ باحث وأكاديمي من المغرب.

من أمثال ليسنغ وهيردر ومندلسون وكانط وفيلاند... وعندما كتب مفكر إنجليزي - وليكن أشعيا برلين مثلاً¹ - عن فلاسفة التنوير ركّز على الإنجلوسكسونيين منهم بالخصوص، من أمثال جون لوك ودافيد هيوم وجورج بيركلي وغيرهم. وقد كتب المفكر الألماني موسى مندلسون بتاريخ 20 فبراير من سنة 1758 يقول: ما كان الإنجليز فلاسفة إلا إلى حد معين يقفون عنده فلا يتجاوزونه؛ وذلك لأن العزّة تأخذهم إلى الحد الذي تمنعهم فيه من قراءة كتب الألمان، ولأنهم مقبلون على لذاعة العيش إلى الحد الذي يمنعهم من التغلغل إلى أعماق الفكر. أما الفرنسيون، فهم ساطعون طائشون سطحيون، وبالجملة، إن الإنجليز يتفلسفون بأحاسيسهم، والفرنسيون بنكاتهم، أما الألمان فهم وحدهم الذين يتفلسفون بعقولهم. وقد اشتط مندلسون في حكمه وما أنصف!

أما في فكرنا العربي فإن معنى «الأنوار» و«التنوير» لم تتجدد دلالته إلا عند نهاية القرن التاسع عشر، وذلك بعد أن احتكت البعثات العلمية العربية بالفكر الأوروبي بعامة والفكر الفرنسي بخاصة؛ فقد دلّت لفظة «الأنوار» في اللسان العربي على معاني «الضياء» و«السناء» (إجماع المعاجم)، ودلّت كلمة «الإنارة» على «التبيين» و«الإيضاح» (تاج العروس)، ودلّ لفظ «التنوير» على معاني: «الإنارة» و«الإسفار» [الإصباح] و«الإزهار» (الصحاح، تاج العروس، أساس البلاغة)، وعلى معنى «التبيين»، وعلى معنى «الإدراك» [من أدرك الزرع بمعنى نَوَّرَ]؛ بل أرشد هو إلى عكس معناه الأوروبي حين أفاد معاني «السحر» و«الخداع» و«الشعوذة» (نَوَّرَ عليه الأمر بمعنى سحره وخدعه)، ودلّت لفظة «التنوير» على معنى أن يُطلَى المرء بمادة النورة، وأن ينظر المرء إلى المرء من وراء النار بحيث يرى ولا يُرى، وأفادت لفظة «الاستنارة» معنى «اقتباس النور» أو «أخذه» (تاج العروس)... بما نبّه إلى أن العرب القدامى ما عرفوا للتنوير ولا للأنوار من المعنى الأوروبي الحديث شيئاً. أكثر من

1- انظر كتاب إيسايا برلين: عصر التنوير، ترجمة فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1980.

هذا، كم من الكتب العربية القديمة تَسَمَّت باسم «الأنوار» - شأن «كتاب الأنوار»، و«مطالع الأنوار»، و«الأنوار السنية»، و«رسالة الأنوار»... - أو وسمت بوسم «التنوير» - مثال «رسالة التنوير»، و«التنوير في إسقاط التدبير» - وما نشدت هي «الأنوار» بمعناها الحديث؛ وإنما الأنوار الدينية واللدنية هي رامت. وذلك حتى أن الرحالة والعلامة العربي فارس الشدياق - من أعلام القرن التاسع عشر - ظلَّ يتحدث عن «الأنوار» بمعناها القديم؛ فقد أورد في كتابه الشهير الحوار التالي: «ثم قالت: أخبرني عن الأسواق، فقلت: طويلة عريضة واسعة كثيرة الأنوار بحيث لا يمكن للرجل أن ينفرد بامرأة أصلاً». والبادي أن أحد أقدم استعمال للفظ «الأنوار» بالمعنى الأوروبي الحديث أجري على قلم العلامة العربي رفاعة الطهطاوي، وهو يدون رحلته التعليمية الشهيرة إلى أوروبا؛ حيث كتب يقول عن وضع رجال الدين بفرنسا: «(...) ولا تعظم القسس في هذه البلاد إلا في الكنائس عند من يذهب إليهم، ولا يُسأل عنهم أبداً، فكأنهم ليسوا إلا أعداء للأنوار والمعارف». كما أن أول احتكاك عربي بكتابات فلاسفة التنوير ما تعلمه الطهطاوي سنوات التعلم بباريس، والذي قال عنه: «(...) وقرأتُ أيضاً مع مسيو شواليه جزأين من كتاب يسمى روح الشرائع مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكيو، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التحسين والتقييح العقليين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق؛ أي مونتسكيو الإسلام. وقرأتُ أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمى عقد التأنس والاجتماع الإنساني مؤلفه يقال له روسو، وهو عظيم في معناه. (...) وقرأتُ عدة محال نفيسة في معجم الفلسفة للخواجه فولتير وعدة محال في كتب فلسفة قنطلياق»¹.

لكن، عد بنا من جديد إلى فكر الأنوار نستطلع طلعه: الحق أن لحركة التنوير أصولها المخصوصة، وجذورها المميزة، وتطورها الخاص، وانشقاقاتها الداخلية، ولحظات أزمته وإحيائها وتسخها؛ فهي نتاج

1- رفاعة الطهطاوي، تخلص الإبريز إلى تلخيص باريز، دار ابن زيدون/ مكتبة الكليات الأزهرية، بيروت - القاهرة، الطبعة الأولى، من دون سنة إصدار، ص 185 و233.

مجهودات أناس كانوا يعون بأمرها تمام الوعي، ويبحثون عن أشكال متجددة لرص صفوفها وللحراك والعراك الفكري والاجتماعي، ويُقَوِّمون أثرهم على المجتمع الذي يحيط بهم، وقد أخذوا في الوعي بالمنزلة التي يحتلونها داخل المجتمع وفي خضم التاريخ. وقد حدد أحد مؤرخي الفكر المعاصرين ما وحد فكر الأنوار بقوله: «من لوك إلى فريديريك الثاني، ومن نيوتن إلى جوزيف الثاني، ومن دالمبير وفولتير إلى كرستيان فولف وجوزتوس موزير،

**يطلق التنوير على تلك
الحركة الفكرية التي
نشأت في القرن الثامن
عشر، والتي كان من سماتها
أن دعت إلى التمرد على
قوالب التفكير اللاهوتية
القديمة، ونادت بإعادة
الاعتبار للإنسان وللطبيعة**

كان لا بد للفكر أن يختار منحى يوشك ألا يتناهى؛ لكي يجمع بين أفراد متباينين إلى هذا الحد. ومع ذلك ينبغي أن نعتبر مجموعة هذه الطائفة على أنها ممثلة لاتجاه واحد؛ لأنهم جميعاً - مع شيء من التفاوت - أعداء للقديم، أعداء للعصر السابق، وهم جميعاً يحترمون العقل بدرجات متفاوتة أيضاً، وهم جميعاً يبحثون في أمر الشرائط التي تجعل الحياة البشرية حياة سعيدة وميسورة...»، وأضاف بول هازار: «وصحيح أن هؤلاء الأفراد يؤلفون طائفة؛ بل

لربما حتى جاز القول: جماعة أخوية؛ لأنهم كانوا يلتقون في إرادة مشتركة، ويعتقدون أنهم يسرون بخطى متحدة نحو غاية بعينها، وكان هدفهم «الأرض الموعودة»، بل كانوا يلمسونها»¹. وقد حدد إرنست كاسيرر في كتابه «فلسفة الأنوار» سمات ذلك العصر بقوله: «عصر الأنوار هو عصر «المستبدين المتنورين»، وعصر إشعاع «الحقيقة»، وعصر «انتشار العلم» وصراع «العقل» ضد «الظلمات» وإعادة التفكير في العالم على ضوء العقل بوصفه «نوراً طبيعياً»². فقد تحصل أن اسم «فكر الأنوار» أو «فلسفة الأنوار» - أو ببساطة: «التنوير» - إنما يطلق على تلك الحركة الفكرية التي نشأت في القرن الثامن عشر، والتي كان من سماتها أن دعت إلى التمرد على قوالب التفكير

1- بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، الجزء الثاني، ص 6.

2- Ernest Cassirer, *La philosophie des lumières*, traduit par Pierre Quillet, Paris: Fayard. 1983, p 23.

اللاهوتية القديمة، ونادت بإعادة الاعتبار للإنسان وللطبيعة، وطالبت بتحقيق الحرية والعدالة والمساواة، ورامت الإيمان بالتقدم والتطور، ونشدت العمل على إسعاد البشرية.

هذا ولئن كان الفضل يعود إلى الفرنسيين في إشاعة فكر الأنوار؛ فإن هؤلاء مارسوه وزاولوه بالفعل، وما هم نظروا في أمر «الأنوار» النظر الأمثل. وتلك كانت مهمة مفكري الأنوار من الألمان عند نهاية القرن الثامن عشر (1783 - 1787)؛ فهم أول من بادر إلى طرح السؤال: ما هذا الذي يعنيه «التنوير»؟ وأجابوا عنه إجابات شتى، كلٌّ بحسب جهده وموقعه ضمن هذه الحركة. خذ بنا بدءاً نستقرئ أمر هذه الإجابات:

ما الذي يعنيه فعل «التنوير»؟

حكاية سؤال

لسؤال التنوير حكاية، وبدايتها مقالة، وهي مقالة جدية كل الجدية كتبها أحد أبرز المثقفين التنويريين الألمان يوهان إريش بيستر (1749 - 1816) Johann Erich Biester - مدير «مجلة برلين الشهرية» التي أسهمت أيما إسهام في حركة التنوير الألمانية - في سبتمبر من عام 1783 تحت عنوان: «مقترح بعدم إزعاج رجال الدين عند إجراء مراسم الزواج»، وقد ورد فيها - على وجه الخصوص - ما يلي: إنه لما كان الزواج من سنن الطبيعة، وكان عقده - شأن بقية العقود - مدني الطبيعة، ولا فضل، فإن من المستغرب حقاً أن يحظى دون غيره بتبريك رجال الدين. ويمضي بيستر متسائلاً متشككاً مستشكلاً: أليس يعود هذا الأمر - في جزء منه - إلى رغبة هؤلاء في التسلط؟ أولهذا أعلن البابا أن ما من زيجة لا يشهد عليها قس إلا وتعدُّ باطلة؟ أليس في هذا الأمر ضرب من «توسيل الدين»؛ أي اتخاذه وسيلة بغاية كسب النفوذ واكتساب السلطة؟ الحق أن ما يقول به الحس السليم هو أن على مراسم الزواج أن تتم بوفق الطبيعة والعقل وأحوال الناس، لا بوفق ما يترسمه رجال الدين؛ إذ في اعتبار الناس «المتنورين» ما كان الزواج بحاجة إلى مثل ذلك الترسيم والتبريك والتيمين، أما أولئك

«غير المتنورين» فإنهم يرون أن لا أحفظ للزواج من الدين، ومن ثمة كان هو بحاجة إلى ترغيب رجال الدين فيه وترهيبهم من هجرانه.

بيد أن هذا المقال أثار حفيظة قس بروتستانتي يدعى يوهان فريدريش تسولنر (Johann Friedrich Zollner (1804 - 1753)، فكتب في ديسمبر من سنة 1783، وفي المجلة المذكورة آنفاً، مقالاً تحت عنوان: «أمن الأليق ألا يتكفل الدين بتأسيس الزواج وتبريكه؟». ومجمل جوابه أنه لما تعلقت أمور الزواج بمسائل «الضمير» وما يترتب عليها - من النية، والإخلاص، والقسم، السعادة الزوجية، ونقائضها: الإكراه، والكذب، ونقض العهد، والحنث، والشقاء - وممت هذه الأمور إلى الضمير الديني بوشائج، فإنه من الطبيعي أن يتكفل الدين ورجاله بأمر الزواج التكفل الشرعي. وفي ما يخص تمييز بيستر بين المواطنين المتنورين وغير المتنورين، فإن تسولنر ما فتى أن استنكر عمل «أولئك الذين يصرفون كل عنايتهم إلى هدم أسس الأخلاق، وإنكار قيمة الدين، والتلاعب بعقول الناس وقلوبهم، وذلك بتعلية تنويرهم»، متوقفاً هنأً مليّة ومبدياً على هامش مقاله الملاحظة التالية: «ما هو التنوير؟ تكاد أهمية هذا السؤال أن تكون بمثابة أهمية سؤال آخر هو: ما هي الحقيقة؟ إنه لمن المفروض أن يُجاب عن هذا السؤال قبل أن يُشرع في فعل «التنوير»! لكن، إلى حد الآن ما عثرت لهذا السؤال على جواب في أي مكان فتشت عنه، وما قصرت في تفتيشي قط».

هذا هو السؤال، وهذه حكايته. أما الجواب عنه فقد استدعى تدخل نخبة من مفكري التنوير الألمان أهمهم ثلاثة: موسى مندلسون (1729 - 1786)، وإمانويل كانط (1724 - 1804)، وكارل فريدريش باهردت (1741 - 1792).

- أ -

«حول السؤال: ما هو التنوير؟»

موسى مندلسون: سبتمبر 1784

استوقفت الفيلسوف التنويري والمفكر الديني الألماني موسى مندلسون



أمور ثلاثة تهم مسألة التعريف بالتنوير: معناه وأبعاده ومخاطره؛ ففي ما يخص معنى «التنوير»، انتهى به المطاف إلى تقرير الحقائق التالية:

1 - ماهية «التنوير»: اعلم - إعلام تنبيه لا إعلام تعليم - أن حقيقة «التنوير» أنه معرفة عقلية، وأن وظيفة «التنوير» إنما هي إكساب الإنسان المقدرة على إعمال تفكيره في شؤون الحياة الإنسانية، وأن غاية «التنوير» لا تخرج عن تحقيق غايات الإنسان الأسمى الأربع، وهي: استكشاف الحقيقة، والتعلق بالجمال، والتوق إلى الخير، وفعل الأعمال الصالحات. ذلك هو تحديد مندلسون للتنوير طبيعة ووظيفة وغاية، وذلك على وجه الإجمال لا على وجه التفصيل.

2 - أما في ما تعلق بأبعاد «التنوير» فقد أمكن إجمالها عنده في ما يلي: ثمة مسيس حاجة للإنسان إلى التنوير، وهي حاجة ما كان من شأنها أن تنكر؛ إذ التنوير مطلب إنسي، وهو مطلب جوهري للإنسان بغاية تحقيق إنسيته؛ لكن ههنا حاجة الإنسان - من حيث هو إنسان - إلى التنوير، وحاجة المواطن - من حيث ما هو عضو في المجتمع - إلى الفعل ذاته. وإن تنوير الإنسان ليتعلق بكنه الإنسان من حيث هو إنسان، أما تنوير المواطن فيتصل بمطالب «الوظيفة» التي يؤديها، و«الوضع الاجتماعي» الذي يشغله. والحال أن هذين الجانبين المتكاملين من التنوير يمكن - في بعض الظروف التاريخية والاجتماعية - أن يبلغا حد الصراع والتناقض، وتلك هي القضية.

3 - تلك هي المخاطر التي قد تترتب على «التنوير»؛ إذ يمكن أن يحدث الصراع بين تنوير الإنسان من حيث هو إنسان، وتنويره من حيث هو مواطن؛ فبعض المعارف الصالحة للإنسان من حيث صفته الأولى [معارف نقدية] قد تكون ضارة به من حيث صفته الثانية [مطلب طاعة قوانين الجماعة]. قال مندلسون: «شقية هي الدولة التي تحتّم عليها الظروف أن تعترف بأن حقيقة الإنسان ومصيره فيها باعتباره إنساناً لا ينسجم مع حقيقته ومصيره بحسبانه مواطناً». وإنما لدولة يجد أفرادها أنفسهم بين قرني إخراج: للإنسان غايات أساسية وثانوية، وهو في حاجة إلى تنوير دائم، فإذا أجبرته الظروف على التخلي عن الأوائل ما عاد إنساناً؛ وإنما

تقهقر به الحال إلى دركة الحيوان، هذا وجه للمعضلة، ووجه آخر يتمثل في أنه إذا ما هو أجبرته الظروف على التخلي عن الثواني ما بقي هو بحسب الغاية التي ينشدها؛ أعني ما بقي مخلوقاً طيباً ورائعاً. وبالتلقاء، بلا غايات الإنسان - بوصفه هذه المرة مواطناً - يختفي دستور الدولة، وبالمثل، بلا غاياته الثانوية لا يبقى الدستور هو هو في بعض الظروف الاستثنائية.

هذا وقد ختم مندلسون جوابه عن سؤال: «ما معنى التنوير؟» بالتعبير عن مخاوفه من أن يقود تطرف التنوير - بحسب ما سيشهد على ذلك الحال بالفعل بفرنسا أيام الثورة - إلى انهيار الدولة وإلى أفول المجتمع؛ إذ بقدر ما يكون المرقى عظيماً يكون المهوى عميقاً.

**التنوير عند مندلسون
معرفة عقلية.
ووظيفته هي إكساب
الإنسان المقدرة على
إعمال تفكيره في شؤون
الحياة الإنسانية**

وبعد، فقد أنشأ الرجل يقول: «كلما ازداد الشيء نبلاً وكمالاً، زادت بشاعة فساده وتحلله. فالخشب الذي يفسد ليس في بشاعة الوردة التي تفسد، وهذه لا تثير الأشمئزاز بقدر ما تثيره جثة حيوان متعفن، كما أن هذه بدورها ليست بأبشع من جثة إنسان تعرضت للفساد. والأمر كذلك مع الحضارة [الثقافة] والتنوير. فكلما ازدادا نبلاً في

حالة ازدهارهما، زادت بشاعة تحللها وفسادهما. إن إساءة استخدام التنوير يضعف الشعور الأخلاقي، ويؤدي إلى التصلب والأنانية والكفر والفوضى. وإساءة استخدام الحضارة [الثقافة] يفضي إلى الترف والنفاق والخرافة والعبودية. وكلما تقدم التنوير جنباً إلى جنب مع التحضير [أو التثقيف]، كانا أفضل وسيلة لوقف الفساد، والثقافة التي تسود في أمة من الأمم نتيجة امتزاج التنوير بالحضارة تجعل هذه الأمة أقل عرضة للفساد». وتلك كلمة مندلسون الختمية في أمر معنى التنوير.

- ب -

«الإجابة على سؤال: ما هو التنوير؟»

إمانويل كانط: ديسمبر 1784

حقيقة «التنوير» أنه خروج الإنسان من حال وانتقاله إلى حال: أما



الحال الأول فهو حال الوصاية أو الحجر، وأما الحال الثاني فهو حال الاستقلال الفكري أو التحرر. فمن شأن التنوير أنه ما به يخرج الإنسان - أو بالأحرى يُخرج نفسه - من وضع التابع لغيره الإِمعّة الإِمّرة إلى وضع الكائن المستقل المتحرر؛ أي إلى وضع المفكر بتفكير حر لا وصاية عليه ولا حَجْر؛ ذلك أن الأصل في الإنسان أن يكون «مفكر نفسه»، وألا يكون الغير مفكراً له بالنيابة. أكثر من هذا، يرى كانط أن من واجب الفرد أن يفكر بنفسه، بل إن هذا الأمر لمن أوجب الواجبات وأوكدها؛ إذ من شأن فعل «التفكير» ألا يقبل التصريف إلا بضمير المتكلم: «أنا أفكر»، وليس يوجد تفكير بالنيابة أو بالوكالة أو بالبدل وال عوض: «الغير يفكر لي»، أو «السوى يفكر بدلاً مني أو عني».

وبالجملة، إن شعار التنوير الذي يلخص حقيقته هو: «فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك»، أو قل: «تجرأ على أن تفكر [بنفسك] Sapere Aude». والحال أن هذا الشعار - الذي وجد في رسائل الشاعر اللاتيني هوراسيوس - كان رائجاً على عهد كانط كل الرواج، وذلك حتى أنه صار مسكوكاً على بعض العملات والميداليات والمنقوشات والمنحوتات، واتخذ ترويسة للعديد من المطبوعات، بل وجعل شعاراً لإحدى أهم الجمعيات التنويرية الألمانية (جمعية محبي الحقيقة Aléthophiles المتأثرة بفلسفة وولف أستاذ كانط). وقد ترجم هذا الشعار بمعان ذوات فروق دقيقة شأن: «فلتكن لديك الشجاعة على أن تكون [عالمياً] فاضلاً» (ترجمة فقيه اللغة والمترجم الفرنسي أندريه داسييه)، أو «اجرؤ على أن تعرف» (ترجمة العلامة الإيطالي دافليني)، أو «ثق بعقلك أكثر مما تشق بالكتب» (ترجمة المفكر الإنجليزي ريتشارد بنتلي)... وكلها ترجمات تمت في القرن الثامن عشر، فأخذ كانط روحها وأعملها في توليد معنى جديد اتخذه هو شعاراً لعصر التنوير في مجمله: «لتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك».

لكن، دعنا نتساءل بداية: ما الذي يدفع المرء إلى تقديم استقالته من مجال الفكر والقبول بأن يفكر الغير - كائناً من كان - بالبدل عنه وال عوض؟ السبب داخلي يكون هذا الأمر يا ترى أم لقهر خارجي؟ يستبعد كانط

السبب القهري الخارجي، وحتى إن هو حدث له أن استحضره فإنه لا يفعل ذلك إلا بوصف هذا العامل عاملاً مساعداً ومشجعاً لا أكثر ولا أقل. أما الثقل كله والمسؤولية أكثرها فيتحمّلها الفرد نفسه؛ إذ المسؤول عن غياب الشجاعة على إعمال الفكر هو المعنى بالأمر نفسه؛ فأمر القصور إذاً أنه قصور ذاتي. والسبب في هذا القصور الذاتي عاملان ذاتيان جوانيان صرفان: هما الكسل والجبن؛ فمن عوائد المرء أن يكسل عن النظر، وأن يجبن عن إعمال الفكر. والحال أنه إذا ما نحن أمعنا النظر في هذين العاملين وجدناهما يلعبان دوراً مثبوتاً؛ فهما - من جهة أولى - يمنعان الفرد المعنى بالأمر من أن ينظر في أمره ويتدبر في شأنه، كما يشجعان الآخرين - من جهة أخرى - على الحجر عليه بالتفكير بالبدل منه والعض. وإن من شأن لسان حال الفرد الموصى عليه أن يقول: «إن الوصاية عليّ لمريحة! وما دمت أجد الكتاب الذي يفكر لي، والراعي الروحي الذي يغني ضميره عن ضميري، والطبيب الذي يقرر لي نوع الطعام الصحي الذي أتناوله، فما حاجتي لأن أجهد نفسي؟ ليست هناك ضرورة تدعوني للتفكير، ما دمت أقدر على دفع الثمن، وسوف يتكفل غيري بتحمل مشقة هذه المهمة الثقيلة». ذلك هو حال غلب الناس وأكثريتهم. والحال أنه لا موصى عليه من غير وصي، وإنما أمر هذا الوصي أن يحيا بتمية الخوف من إعمال العقل لدى الموصى عليه، وكأن لسان حاله يقول إذ يخاطب المذعور من التفكير: «ما أهول التفرد بالفكر، وما أخطر إعمال النظر بالمفرد! يكفيك أن تلتزم بالتعليمات التزاماً، وأن تعمل بالقواعد بالتزام». ثم ما يفتأ يزايد فيخاطب جمهور المحجر عليهم - وما أكثره - «لا تفكروا! فالضابط يقول: لا تفكروا، بل تدربوا! والخازن يقول: لا تفكروا، بل ادفعوا! ورجل الدين يقول: لا تفكروا، بل آمنوا». وليس يقف الأمر بالموصى عليهم عند حد العجز عن التفكير؛ بل يتعداه إلى التملّي بهذا العجز والاستقامة إليه واستحلائه الاستحلاء كله، بله التطلع به والتعشق له. فهو عجز إرادي، وتوقف عن التفكير مشيئتي. وما تفتأ العادة بعدم إعمال الفكر تصير عادة منشئية، ومن شأن العادة المنشئية أن تصير طبيعة ثانية.

هو أصل الداء عند كانط، أما الدواء عنده فهو أن يقوم الجمهور - الرأي العام - بتنوير نفسه، والمدخل إلى هذا الفعل أمر واحد ووحيد: بث حرية إعمال الفكر في نفوس الناس. الحرية إذًا وقبل كل شيء! ذاك هو المطلوب؛ إنما أمر الحرية أنها هي ما به يقوم التنوير ويتمكن من الأنفس، والمقصود بهذه الحرية - عند كانط - حرية الكلام وحق إبداء الرأي الحر قولاً وكتابة. تلك هي الحرية التي يسميها فيلسوف كونغسبرغ «حرية الاستخدام العلني للعقل»؛ بما يعنيه من حرية ممارسة الفكر ممارسة صريحة في كل ما من شأنه أن يمس الصالح العام، وبما يفيد من معنى الحرية الأكاديمية أو حرية العلماء في استعمال عقولهم وعرض آرائهم على قرائهم: «أقصد باستعمال الإنسان لعقله الخاص ذلك النوع الذي يمارسه العالم قبَل جمهور قرائه»، وهي أخف الحريات ضرراً. ويقترن مفهوم «الاستخدام العلني للعقل» بمفهوم آخر استحدثه كانط استحداثاً؛ وهو مفهوم «الاستخدام الخاص للعقل»، ذاك الاستخدام الذي يقتصر فيه العقل على مجال الوظيفة أو المهنة: «وأما الاستعمال الخاص للعقل فأعني به حق هذا العالم في استعماله [أي استعمال العقل] في منصب يشغله أو وظيفة عهد إليه القيام بها في المجتمع المدني»؛ إذ يجد الضابط ودافع الضرائب ورجل الدين - مثلاً - أنفسهم في وضع إشكالي: أيسمح لهم - بصفتهم العلمية - أن يوجهوا النقد كما شاءوا إلى المؤسسات التي يشغلون في إطارها؟ أم يفرض عليهم طاعة الأوامر حتى لا يضطرب نظام الدولة وأمنها واستقرارها؟ والذي عند كانط أن «الاستخدام العلني العام للعقل ينبغي أن يبقى حرًا في كل الأوقات، وهو وحده القادر على نشر التنوير بين الناس، أما استعمال العقل استعمالاً خاصاً فيجوز في أحيان كثيرة أن يقيد تقييداً شديداً، من دون أن يؤدي هذا بالضرورة إلى إعاقة تقدم التنوير بصورة خطيرة». فإذًا، وجب التمييز في إعمال الفرد عقله بحسب ما ينتسب إليه: إنْ بوصفه موظفاً، فلا يجوز له الانتقاد العلني وشق عصا الطاعة، وإنْ بوصفه عالماً، فإنه يجوز له النظر في مثل هذه الأمور التي يجد فيها شططاً.

وأخيراً كتب كانط منبهاً ومتنبئاً: «لو سألت سائل: هل نحيا اليوم في عصر متنور؟ لكان الجواب: لا، بل في عصر التنوير. ولو قسنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا: إن الناس لا يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخداماً صالحاً واثقاً من دون

توجيه من غيرهم، وإنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هبئوا للقيام بهذه المهمة. ومع ذلك يمكن القول بأن هنالك من الدلائل ما يشير إلى أن المجال قد فتح أمامهم للسعي نحو تحقيق هذا الهدف بحريتهم، وأن العقبات التي تقف في وجه التنوير العام أو في وجه الخروج من حالة القصور التي اقترفوها في حق أنفسهم قد بدأت تقل بالتدرج». وتلك كلمة كانط الأخيرة.

الدواء عند كانط هو أن يقوم الجمهور بتنوير نفسه. والمدخل إلى هذا الفعل أمرٌ واحدٌ ووحيد: بثّ حرية أعمال الفكر في نفوس الناس

- ج -

«ما الذي يعنيه التنوير؟»

[كارل فريدريش باهردت: 1787].

أكد المفكر والمربي الألماني كارل فريدريش باهردت على أن أعلى قيمة يمتلكها الإنسان إنما هي قيمة «الحرية»، وأن أعلى أنواع الحرية - إذا ما تم بين أضرب الحرية التفاضل - إنما هي «حرية الفكر». والحال أن حرية التفكير وإبداء الحكم هي المصدر الحقيقي الوحيد لكل الأنوار الإنسانية، وأن هذه الأنوار هي أصل كل سعادة بشرية؛ إذ لا سعادة من غير أنوار، وكلما ازداد تنور الإنسان ازدادت فرص أن يصير إنساناً سعيداً.

وتساءل باهردت تساؤلات ثلاثة: ترى ما الذي يعنيه «التنوير»؟ وما الذي يفيد «الإنسان المتنور»؟ وما الذي يقصد بدلالة «الأزمة المتنورة»؟ ويجب بوفق ما يلي:

أولاً: على وجه السلب، لا يعني «التنوير» حجم المعارف التي تختزنها



ذاكرة الفرد؛ إذ كم من العقول حشيت بالمعارف العديدة، وما أفادها هذا في أن تحترس من التطرف والجنون والتعصب، ومن ثمة ما كان «الإنسان المتنور» هو من امتلأ عقله بحفظ المذاهب والأفكار، ثم هو مع ذلك ما اهتدى إلى فكره بإعمال عقله بل بالاتكال على عقل سواه.

ويتحدد «التنوير» - هذه المرة على وجه الإيجاب - بما يلي: أن يتعلم الإنسان أن يفكر بنفسه، وأن يجتهد في أن يُكوّن آراءه عن الأشياء بناء على تجربته هو لا على تجارب الغير والسوى، وأن ينظر إلى الأمور بنفسه ويحكم عليها بوفق قناعته العقلية، لا أن يكتفي بتريديد أحكام الآخرين. كل هذا بلا مواربة للغير أو مجاملة أو مداينة أو مصانعة، وبلا رضوخ لأية سلطة أو تقليد غير سلطة العقل السليم، وبلا احتكام إلى التحكم والميل والهوى والتعصب والنزوع.

وقد ميّز باهردت بين ما تتوقف عليه سعادة الفرد من المعارف والآراء وما لا تتوقف عليه، فلئن رضي المرء بأمر لا تتوقف عليه سعادته - مثل فكرة علمية تبين في ما بعد أنها خاطئة - فإنه ليس الأمر ذاته لو أنه اعتنق فكرة تدعوه إلى أمور يتأبها عقله ويمجها ضميره، أنها ليس له إلا أن يصغي إلى نداء العقل في دواخله وثناياه وبواطنه.

فقد تحصل بهذا أن حد «التنوير» إنما هو اقتدار المرء على أن يفكر من تلقاء ذاته.

ثانياً: بالتبع تحدد مفهوم «الإنسان المتنور» على أنه ذاك الإنسان الذي اهتدى إلى أفكاره بمحض إعماله عقله إعمالاً شخصياً حراً، ولا عبرة في هذا الباب بحجم المعارف وكثرتها، وذلك حتى لئن كانت معارف هذا الشخص بصورة واضحة كلها مختصرة مقتضبة؛ إذ سبق لمونتينييه أن قال: أحسن العقول عقل ابنى بإتقان، لا عقل حشي بالمعارف حشواً.

ثالثاً: وبالمثل، فإن «الأزمة المتنورة» هي تلك الأزمة التي يصير فيها الفرد يفكر بلا إكراه أو اعتماد على تقليد أو محاباة تتغيا الحفاظ على مكانة أو وظيفة اجتماعية، أو لجوء إلى سلطة يستظل بظلها ويستفاء بفيئها

كأئنة ما كانت، وما من الزمان انمحت فيه هذه المعايير وانطمست إلا وُعدَّ زمن ظلمات وهمجية.

مياسم فكر الأنوار الجوهريّة

الحال أنه ما كان مفكرو الأنوار وعلماءه كلهم شيعة واحدة، بل كانوا متباينين: منهم من اعتدل، ومنهم من اشتط. وهكذا، فلئن اتفقت كلمتهم على تقويض دعائم المجتمع الأرستقراطي المنحل وتحطيم الروحانيات الزائفة والخرافات الجاهلة التي كان يباركها رجال الكهنوت، فإنهم تفرقوا فريقين: فريق اعتدل في نقده، وفريق تطرف في وضع أسس الفلسفة المادية؛ من أمثال لامتري وهلفتيوس ودولباخ. هذا وقد اتسم فكر الأنوار بمياسم عدة تكاد تستعصي على الحصر؛ يَبْدُ أن أبينها ثلاثة:

**على الإنسان الاجتهاد
في أن يُكوّن آراءه عن
الأشياء بناءً على
تجربته هو لا على
تجارب الغير والسوى**

أولاً: قدم فكر التنوير نفسه - سلباً - بوصفه محاربة الخرافة، مطلق الخرافة، أنى كان مصدر هذه الخرافة: القدماء، الأديان، السلطة، التقاليد... والحال أن الأنوار ما حاربت الإيمان بقدر ما حاربت الإيمان الأعمى، ولا هي واجهت الاعتقاد بقدر ما واجهت ما سمته «الشعوذة»، وقد

اعتبرت أن الخطر على الدين ما تمثل في الإلحاد وإنما في الشعوذة بوصفها الجهل إذ يتصور نفسه علماً وحقيقة راسخة، أو قل: «الجهل المتعالم».

وبالضد، قدم عصر الأنوار نفسه - هذه المرة تقديماً إيجابياً - وذلك بوصمه عصر الدعوة إلى أعمال الفكر والعقل. وإذ صارت فلسفة الأنوار ضد أعدائها الثلاثة: الخرافة والتقليد والسلطة، فإنها ما اعتقدت أنها لم تكن لتسهم في تاريخ البشرية إلا بعمل السلب والهدم، وإنما رامت - وقد أعملت الهدم والسلب - أن تنشئ أسساً جديدة؛ إذ ما تصور في ذهن فلسفة الأنوار أن فعلها ما كان إلا فعل السلب ليس إلا؛ وإنما هي عدت نفسها فعل إعادة بناء ما تهدم¹:

Ernest Cassirer, op cit., p 239.



العقل وُجد على الدوام إنما تمت التعمية عليه، والطبيعة الإنسانية قامت دوماً إلا أنه تم إفسادها، والإنسانية تبدت دائماً؛ بيد أنه تم التشويش عليها، فلنعمل على إعادة بناء ما دمر. ذلك هو منطق المتورين.

ثانياً: يرى فكر الأنوار أن لا مخرج من الجهالة سوى بنشر المعرفة، وهذا هو معنى «التنوير» الحرفي؛ إذ آمن هؤلاء الأنواريون بفكرة إشاعة المعرفة؛ أي اعتقدوا في الوظيفة الاجتماعية للمعرفة، وذلك حتى يتحقق الانتصار التدريجي للعقل على الهوى والتقليد، والمعرفة على الجهالة، عاقدين بذلك الأمل على انتشار المعرفة في خلق رأي عام يُرغم الحكومات على تغيير روح قوانينها ونظام إدارتها، ويُجئ رجال الدين إلى رفع أيديهم عن التحكم في مصائر الناس بإشاعة الخرافة. وقد عمل أهل الأنوار لذلك على إنشاء الصالونات الأدبية والمنتديات والجمعيات التي شأنها أن تتكفل بإشاعة روح العلم بين الناس.

ثالثاً: اتسم فكر الأنوار - أثناء نظره في أمر «الوجود الاجتماعي» - بضرب من الراديكالية؛ إذ طرح مسألة «الوجود الاجتماعي» طرحاً: ما الغاية من وجود المجتمع؟ وإذ اتفق كل فلاسفة الأنوار على ضرورة المجتمع، استؤنف أنها السؤال: وهل نحافظ على المجتمع بما هو وكما هو؟ وكان الجواب بالسلب؛ إذ سعى فلاسفة الأنوار إلى تغيير المجتمع القائم إما بالثورة أو بالإصلاح. ثم إنهم تنبهوا إلى ضرورة عدم الفصل بين المسألة الاجتماعية والمسألة السياسية، فطرحوا سؤال السياسة بامتياز: بأي حق يحكمنا الحاكم؟ وكان أن اهتموا بذلك إلى طرح مسألة المسائل في السياسة؛ نعني مسألة «المشروعية»، وكان أن أعادوا بناء المجتمع والسياسة البشريين على ضوء من فكرة «التعاقد الاجتماعي».

تلك هي معارف فكر الأنوار ومعالمه التي يمكن أن يستعرف بها وأن يستعلم منها. هذا ولقد تناول فكر الأنوار العديد من الموضوعات التي ينبو هذا الحيز عن استعراضها، ولهذا سوف نختم هذه المقالة بالحديث عن أهمها مرجئين القول في أخرى إلى موعد آخر.

مواضيع فكر الأنوار

- 1 -

موضوع «الإنسان»

لئن كان الفكر الديني المتقدم على فكر الأنوار مأخوذاً بموضوع «الله» أيما أخذ حد أن صار هو «لاهوتاً»؛ فإن فكر الأنوار - وعلى الضد منه - أخذ بكل الجد بموضوع «الإنسان، حتى صار هو «ناسوتاً»؛ أي ضرباً من الأنتروبولوجيا. هذا وقد كتب الفيلسوف الفرنسي دنيس ديدرو يقول: «إذا ما أقصي الإنسان أو الكائن المفكر المتأمل من على ظهر البسيطة، فإن منظر الطبيعة المؤثر السامي لن يصير إلا محزناً وأبكم. فيصمت أنها الكون ويستولي عليه السكوت والضجر، وما من شيء إلا ويستحيل إلى عزلة شاملة، فتصير إثرها الظواهر هملى نسية منسية؛ ذلك أن وجود الإنسان هو الذي يجعل هذه الكائنات ذات أهمية، فلماذا لا نجعله المركز الذي تتركز عليه شتى النواحي... إن الإنسان هو الكلمة الوحيدة التي علينا أن نبدأ منها»¹، ولقد عرّف ديدرو الإنسان تعريفاً إيجابياً في «دائرة المعارف»، فكتب يقول: «الإنسان اسم مذكر، وهو كائن حساس متأمل مفكر، يمشي بحرية على سطح الأرض، ويبدو أنه على رأس جميع الكائنات الحية الأخرى التي يسود عليها، وهو الذي شأنه أن يحيا في جماعة، والذي اخترع العلوم والفنون، والذي لديه مفهوم عن الخير والشر خاص به، والذي اتخذ لذاته السيادة، واصطنع لنفسه قوانين، وهلم جراً...».

والعجب كل العجب أن هذا التركيز على الإنسان أتى في حقبة من الزمن شهدت على زوال نظام بطليموس الفلكي الذي كان يجعل من الإنسان من يسكن مركز الكون وذلك ما دام هو يسكن في الأرض! وإذ اكتشف الإنسان أنه ما عاد يسكن في مركز الكون؛ وإنما في كوكب ضئيل إذا ما هو قورن بغيره، صار من المتعذر أنها تبرير أهميته في الكون، وانحلت مكانته التي غدت مساوية

1 - ذكره بيوري في كتابه: فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982، ص 143.

لحشرة على كوم من وحل، كما تصوره فولتير في كتابه «ميكروميغاس»! غير أن إنسان الأنوار، وقد علم هذا الأمر، لم يأبه له. ألا ما أوسع حيلته! قاتله الله ما أشده مَخِيلَةً! فبعد أن أخرج هو من بيته - أي من مركز الكون - اكتشف طريقة جديدة لاستعادة أهمية ذاته، فكان أن فسر هو مكانته الجديدة المتواضعة على أنها تحرر من عبء كوني. ولما اكتشف نفسه يحيا في جزيرة تافهة تطفو على سطح الفضاء الهائل، انتهى إلى الاعتقاد بأنه سيد مصيره، فبوسعه الآن الخلاص من المكونات العتيقة لعقله شأن التعلل بالغائية وبالخطيئة الأزلية وغيرها، وذلك بعد أن غدا قادراً على شق طريقه بنفسه ولوحده¹.

ذاك هو الإنسان الذي احتفت به فلسفة الأنوار، وهو الذي كتب عنه ليسنغ سنة 1753 في معرض تعليقه على كتاب فولتير «المقال في العوائد» يقول: «إن أسمى ما يهتم به الإنسان هو الإنسان نفسه». كما ذكره هردر فقال: الإنسان هو ما ليس كل حيوان بإمكانه أن يكون؛ أعني أنه «ابن الأسياد» و«ملك الأرض». وإن من منائحه الكبرى التي بفضلها بزَّ الحيوانَ وفاقه منيحتين جليلتين لا ثمن لهما: «العقل» و«الحرية»؛ فما الحيوان إلا «عبد منحن»، أما الإنسان فإنه «الأول من الخليقة من تحرر».

ومن هو إنسان الأنوار؟ هو ذلك الإنسان الذي تخلى - بلا تحفظ يذكر - عن كل مدد من الغيب، وهو الذي شق طريقه بنفسه وبقدراته الذاتية نحو اكتشاف الحقيقة، وهو الذي آمن في قرارة نفسه أنه ما كان شأن الحقيقة أن توهب إليه وهباً، وإنما الشأن فيها أن تنتزع الانتزاع، وذلك بالتعويل على قوى الإنسان وقواه وحدها².

- 2 -

موضوعة «العقل»

يتحدد الإنسان في الأنوار - أول ما يتحدد - بالعقل، ولعل عصر الأنوار هو العصر الذي فاخر بكونه «عصر العقل»، والذي دعا فلاسفته الدعاوى

1- بيوري: فكرة التقدم، ص 144.

2-

Ernest Cassirer, op cit., p. 154.

المتكررة إلى «العودة إلى العقل»، و«الائتمار بالعقل»، و«إعمال العقل»، و«الاحتكام إلى العقل»... وذلك بحيث ناضت فلسفة الأنوار في كل المجالات ضد سلط العادة والتقليد والسلطة. فعصر الأنوار هو العصر الذي تمّ فيه اكتشاف استقلال العقل وفرضه في كافة مناحي الحياة، وذلك بعد أن ظل لعهود طوال يُنظر إليه بوصفه «خادم الوحي» و«عبد اللاهوت»، بل - وكما قال مارتن لوتر - «بغى الشيطان». وما زال عصر الأنوار يُعنى بأمر العقل ويمدحه حتى تسمى هو باسمه، فقيل له:

بعد أن أخرج الإنسان من بيته - أي من مركز الكون - اكتشف طريقة جديدة لاستعادة أهمية ذاته، فكان أن فسر هو مكانته الجديدة المتواضعة على أنها تحرر من عبء كوني

«عصر العقل». لقد شكل العقل لمختلف اهتمامات مفكري ذلك العصر «الملتقى» و«المجمع» و«الناظم» لشتيت أفكارهم المتنوعة؛ بل إنه «عبر بقوة عن كل رغبات العصر، وأفصح عن مجهوداته كلها، وأبان عمّا رامه وما حققه»¹. وقد مثل فولتير الإنسان إذ لا يُعمل عقله بالأعمى؛ إذ يراد به أن يحكم على الألوان، وأضاف قائلاً: إنه لمن حسن عناية الطبيعة بنا أنها زودتنا بالعقل (بوصفه المقدر

على التحليل)، الذي هو بمثابة العُكَّازة للضرب، يساعده على فهم العالم المحيط به². وعقب على هذا في مكان آخر: صرنا نحيا في عصر صار العقل فيه يقتحم كل مجالات الحياة ويتقدمها: في قصور الكبار وفي متاجر البورجوازيين وصغار التجار. ولا مجال لإيقاف هذا التقدم؛ إذ من شأن ثمار العقل أن تنضج وتُوتي أكلها؛ ذلك أنه من نواميس عالم الفكر أن من شأن العقل ألا يوجد وألا يُحفظ إلا إذا هو تَخَلَّق كل يوم وتَوَلَّد.

هذا وقد قامت حركة الأنوار على أساس من فكرة تصحيح شوائبه واستبدالها بحقائق. رمز إلى العمل الأول كتاب بايل «القاموس التاريخي والنقدي»، ورمز إلى الثاني كتاب «دائرة المعارف». ولقد أعمل مفكرو

Ernest Cassirer, op cit., p.41.

Voltaire, *Traité de la métaphysique*, p 172 - 174.

-1

-2



الأنوار النظر في «العقل» وأعادوا وراجعوا، فاستقرت بهم أنظارهم - في الغالب - على أن للعقل البشري سمات:

ومن سمات العقل الأولى أنه «كوني»؛ أي أنه واحد ومتماثل لدى جميع بني البشر، لدى كل إنسان مفكر، ولدى كل أمة أنى كانت، وفي كل حقبة زمنية أين تجلت، وفي كل ثقافة مهما كانت أصولها وفصولها، بلا مدافعة ولا استثناء. فكنه العقل يكمن في كونه ثابتاً واحداً راسخاً خالداً متعالياً عن الزمان والمكان والأحوال. أما الاختلاف المستفاد من مشاهدة أحوال الأمم فعائد إلى تفاوت استخدام هذه المادة الخام، كل بحسب ظروفه.

ومن سمات العقل الثانية أنه «كاف» بذاته لا يحتاج إلى تكملة أو هداية من غيره؛ إذ من شأن العقل أن يكتفي بنفسه، ومن شأن من يملكه ويُعمله بلا تسرع ألا ينخدع البتة. وما كان هو بحاجة إلى سلطة فوقه؛ بل إن السلطة ربة الخطأ والشبهة، وكذا التقاليد والقدماء... وما من خطأ إلا وهو إرث من التصديق في عمى، وعدم إعمال التجريب...

رابعاً: إن سميتي «الكونية» و«الكفاية» لا تفيضان أن العقل هبة نهائية للإنسان ولدت كاملة مكتملة؛ إنما هو «كسب» أكثر منه وهب، فهو مكسوب لا موهوب. ولئن كان فلاسفة القرن السابع عشر (نخص بالذكر هنا ديكارت واسبينوزا ومالبرنش ولايبنتز) قد اعتبروا العقل «خزان الأفكار الفطرية» التي يلمها الله الإنسان؛ فإن فلاسفة القرن الذي يليه أدركوا العقل بمعنى أشد تبايناً وأكثر تواضعاً؛ إذ ما عاد العقل جماع أفكار فطرية متقدمة عن كل تجربة، شأنه أن يعبر عن كنه الأشياء المطلق، وإنما صار العقل يعرف بوصفه استكساباً أكثر مما هو استوهاب. ما عاد - بحسب استعارة كاسيرر - الخزينة العامة حيث كنزت الحقيقة كنزاً تنتظر المنقب عنها، وإنما صار قوة أصيلة وأولية، لا تقدم لنا الحقائق جاهزة؛ وإنما تستحثنا على استكشافها والاستئمان عليها، وما عاد العقل «مضموناً» أو «محتوى» من المعارف والمبادئ والحقائق؛ وإنما غدا «طاقة» لقوة لا يمكن أن تدرك إلا في أفعالها وآثارها.

خامساً: صارت وظيفة العقل تتمثل في جهدين أساسيين: «الحل» و«العقد»؛ فهو «يحل» - أو قل: «يحلّل» - الوقائع والمعطيات والأفكار والتقاليد - سواء أكانت علمية أم دينية - من «تراكيب» إلى «بساطت»، لا يعرف السكينة ولا الطمأنينة ولا الراحة، ولا يهدأ له بال إلا بتفكيك «الحقائق الجاهزة»، فإذا به إذ «حلّ» «يعقد»؛ أي يعيد بناء ما حله نشأة جديدة صارمة دقيقة منطقية. هذا هو ما كان يميز العقل الأنواري: كلا، ما كان العقل «كائناً»؛ وإنما هو «فاعل»؛ إنما العقل «الفعل» لا «الكينونة»، فهو نشاط لا كيان.

سادساً: ما عادت مهمة العقل مقصورة على المهمات التي تولاهما في العصور المتقدمة؛ أي أعمال الفكر في مجال المعرفة - «الحقيقة الطبيعية» (الفيزيائية) و«الحقيقة النفسية» (السيكولوجية) - وإنما - وهذا جديد العقل الأنواري الذي لا يكاد يسبقه إليه أحد - صار إلى أعمال النظر في مجال «الحقيقة الاجتماعية»؛ أي التفكير في شأن «الدولة» و«المجتمع»، وذلك بالسعي إلى «تفكيك» كيانهما - نظرياً - وإعادة بنائه البناء المستأنف الجديد؛ إذ هدفت هذه الفلسفة إلى تحويل دولة القسر إلى دولة العقل، وتحويل المجتمع الذي كان نتيجة للضرورة العمياء إلى المجتمع الذي هو نتاج الحرية؛ أي بالجملة الواحدة، تأسيس عالم الإرادة [العاقلة]، ودولة الإرادة [العامة]، ومجتمع الإرادة [الحرّة]. فمن شأن الإنسان أنه لا يُولد في «فراغ»؛ وإنما يولد في «مجتمع» و«دولة»، وهذا واقع ما كان هو مسؤولاً عنه، فما شيده ولا أقامه ولا نظمه ولا نضده؛ وإنما وجده هكذا متقدماً على وجوده، فاصطدم به بأسوأ اصطدام يكون؛ وذلك لأنه صار كل ما هو مطلوب من الإنسان أن يمثل لهذه المنظومة امتثالاً. بيّد أن للاستكانة للأمور حدوداً تقف عندها؛ فالواجب أن يعمل العاقل عقله في فهم هذا الأخطبوط الذي يحكمه. ها هو ذا يُخضع المجتمع إلى محكمة العقل، يسأله حول مشروعيته وحقيقته وصلاحيته. ها هو ذا منهج الحل يبدأ في العمل: ما الدولة - بوصفها إرادة عامة - إلا اجماع إرادات فردية: إرادتي وإرادتك.



وما كانت الدولة ولا المجتمع «معطينين»؛ وإنما لزم البحث عن أصولهما المنشئية؛ إنما هما جسم تسري عليه جميع أدوات تحليل الجسم الطبيعي، ومن ثمة لزم أن يخضع لمبضع العقل وأن ياتمر بإمرته. وهنا فرصة أيضاً لإعمال منهجية «الحل والعقد» من جديد، وهكذا يفكك كوندياك ومونتسكيو وروسو المجتمع والدولة ويعيدان بناءهما من جديد: بحسب كوندياك، شأن المجتمع أنه «جسم صناعي» مؤلف من «أجزاء» متأثرة، بحيث يؤثر البعض في البعض، قائم على التوازن. وفي اعتبار مونتسكيو إنما المجتمع «جملة قوى» ولا وزن بينها إلا بالتَّحَاد: كل قوة تحُدُّ الأخرى (القوة القضائية تحد القوة التنفيذية مثلاً). وفي نظر روسو «تنحل» الدولة - بوصفها إرادة عامة - إلى إرادات فردية، وكأنها جماع عملية حسابية بسيطة.

ولهذا العقل الأنواري مضادات، وأهم مضاداته ما اعتاد هو على توسيمه بوسم «الجهالة»، وقد عبّر عن هذه الفكرة بييترو فيري Pietro Veri خير تعبير في مقال له بإحدى المجلات الإيطالية سنة 1764 سماه «معبد الجهالة»، وجاء فيه على وجه التخصيص: تقطن الجهالة قصرأ متهدماً هندسته قوطية، وعلى بابه الأكبر نُحِت فم ضخم يتشاءب، وقد ملأ ذلك المبنى الواسع جمهور من المترددين والثرثارين والأغبياء ليس لهم علم بما تعنيه الجهالة ولا هم يعرفون أين يقيمون، وكانت الحوائط مغطاة برسوم مفزعة ترمز إلى نتاج عصور من سيادة الجهالة الجهلاء كالغرائق والحروب المدنية والموت والإقحال، وفوق منصة عالية وقفت امرأة عجوز عجفاء، وطفقت تردد في كل لحظة، وبلهجة متعازمة قولها: «أيها الشباب، أيها الشباب، استمعوا إليّ، لا تكلوا أموركم إلى أنفسكم؛ لأن ما تشعرون به ليس سوى أوهام، ولتكن عندكم ثقة في القدماء، وآمنوا بأن كل ما فعلوه كان أمراً حسناً». وفي الوقت ذاته يهجم شيخ هرم ويصرخ قائلاً: «أيها الشباب، أيها الشباب، إن العقل خرافة، وإذا كنتم تريدون أن تستبينوا الحق من الباطل فاتبعوا آراء الجموع، أيها الشباب، إن العقل خرافة». ذاك هو ما تمردت الأنوار ضده. وللخريف دوماً نفس الربيع ليهزمه.

- 3 -

موضوع «الحرية»

يتحدد الإنسان في فكر الأنوار - ثاني ما يتحدد - بوصفه «حرية». مفتونة هي فلسفة الأنوار بفكرة «الحرية» حد الانتشاء، وذلك حتى إن ديدرو أنشأ في رسالة إلى الأميرة داشوف (3 أبريل 1771) يقول: «إن لكل عصر روحه التي تميزه، والبادي أن روح عصرنا هي روح الحرية». والظاهر أنه ما وجد عصر كثر فيه القول بالحرية والتفني بها، وملاحظة غيابها بالفعل وتمني

حضورها كل التمني، قَدَّرَ عصر الأنوار. بل إن يوطوبياً الحرية صارت هي القاسم المشترك بين فلاسفة ذلك العصر، هذا ولقد وضع هؤلاء الفلاسفة مرقاة للحرية: أعظم الحريات منزلة حرية الفكر أو الضمير أو الاعتقاد؛ ومبناها على أن يكون المرء حراً في أن يفكر تبعاً لعقله، وأن يعبر عن فكره بالكلام والكتابة، وحرراً في أن يختار ديانته تبعاً لضميره، سواء أكانت الكاثوليكية أم البروتستانتية أم البوذية أم

فلسفة الأنوار مفتونة بفكرة الحرية إلى حد الانتشاء. وهكذا يقول ديدرو عام 1771: إنه لكل عصر روحه التي تميزه، والبادي أن روح عصرنا هي روح الحرية

الإسلام إذا أراد ذلك. تليها تراتبية حرية المرء في أن يكون مستقلاً في حركاته، فيمكث في بلده أو يجتاز حدودها دونما عائق أو مانع. ثم أن تكون ثمة حرية الملاحة والتجارة والصناعة. والحال أن هذه الضروب من الحرية المرجوة تأسست وانتظمت في صورة واحدة، هي صورة «الدولة الحرة». على أن مفكري الأنوار أقروا بأن واقع بلدانهم، حيث يسود «الاستبداد المستنير» - «المستبد المتنور» - أفضل من واقع بلدان الشرق حيث أفاضوا الحديث عما سموه «الاستبداد الشرقي»، والذي يتحول فيه الرعايا إلى عبيد للمستبد الشرقي بأسوأ عبودية تكون. ولقد كان مفكرو الأنوار يستطيعون أن يقولوا كل السوء عن الاستبداد الآسيوي من دون أن يعرضوا أنفسهم لأي خطر - رقابة، منع، سجن، نفي - فلم يكونوا يرون في هذا الاستبداد المنبوذ شرفاً ولا عظمة ولا مجداً، ولم يكونوا يجدون لتفسيره



من سبب، اللهم إلا الخوف الذي رسخ في أذهان الرعايا، فاستكانوا إليه واستاموا. ولعل صورة «الاستبداد الشرقي» هذه إحدى تركات فلسفة الأنوار التي ورثها الفكر السياسي اللاحق.

وما فتئ مفكرو الأنوار يسوقون الحجج تعقب الحجج على «حرية الإنسان»، حتى أنشأوا هم ما يمكن تسميته «لاهوت الحرية»، قالوا: إننا أحرار؛ لأن الإله قد ترك لنا الاختيار بين الطريقتين الذين ينتهي أحدهما إلى النجاة والآخر إلى الهلكة، وإننا أحرار لأن الموجود الأسمى لا يمكن أن يكون قد صنع منا دمي يجتذب خيوطها، وإننا أحرار إذ أننا لو لم نكن كذلك لما كانت هناك أية حكومة ممكنة، ولصارت الآراء والتعليمات والأوامر والعقوبات والمثوبات غير مفيدة، بل لكانت موازية لوعظ رمانة لإقناعها أن تستحيل برتقالة، ولا يمكن ولن يمكن. وما دامت التجربة تثبت لنا أنه من الممكن إصلاح الناس، فلنستنتج أننا لسنا آلات إنما نحن أحرار. حقاً إن أفكارنا محدودة بأحاسيسنا، ولكن أفعالنا ليست محدودة. وإذن «الحرية» تُعرّف بأنها المقدرة على الفعل أو على عدم الفعل تبعاً للتوجيهات التي تشير بها علينا أفكارنا. وإننا أحرار، ولو لم نكن كذلك لمر كل شيء كما لو كنا أحراراً. فلنعتقد إذاً أننا أحرار.

والحال أن العديد من مفكري الأنوار وجدوا أن الإنسان حر بالطبيعة. قال ديدرو: «إن ابن الطبيعة [= الإنسان] يمقت العبودية، ولما هو كان عدواً لدوداً لكل سلطة، كان من شأنه أن يسخط على النير. وإن الإجماع ليهيئه، وإن الحرية لهي أمنيته، وإن صيخته لهي الحرية. وفي إغضائه عن روابط المجتمع يطالب سراً بإقطاعيته القديمة [= حريته]». وأضاف هردر: إن الإنسان خلق من أجل أن يكون حراً، فهو المخلوق الحر بامتياز. ودليل حريته أنه مالك ميزان التمييز بين الخير والشر والحق والباطل، وأن من أوجب واجباته أن يختار بينهما، ومن شأن الخيرة أن تكون حجة على الحرية. ولئن حق أن هذه الهبة التي وهبها الإنسان من بين المخلوقات دون سواه - أعني هبة «الحرية» - قد يكون فيها بعض الخطر. إذ يمكن للإنسان شيئاً فشيئاً ومع مرور الأيام أن يتعلم أن يحب القيود - ومن ثمة قد ينحط

إلى درك أسفل من درك الحيوان - فإنه يحق القول - مع ذلك - : إن الإنسان أوتي المقدرة على أن يختار، وذلك حتى لئن اختار الأمر الأسوأ. بيد أن وجود صفوة من الناس اختارت الأمر الأَخِير والأفضل والأهدى لينهض دليلاً - وأيما دليل، ونعم الدليل هو - على حرية الإنسان؛ بل على أنه مخلوق من أجل الحرية ومسخر لها¹.

على أن بعض فلاسفة الأنوار تجنبوا النقاشات النظرية حول مسألة «الحرية»، بما كان يجعل منها مفهوماً مجرداً، فمالوا إلى الاعتبار العملي، لا سيما منه الحرية السياسية. هذا قولتير - مثلاً - رأى أن ليس المقصود بناء مفهوم مجرد عن «الحرية»؛ وإنما بيان فائدتها العملية في حياة المجتمع، وذلك باعتبار أن أمر الحرية أمر عملي، بل إنه للأمر العملي بامتياز. ومن هنا اقترنت مسألة «الحرية» في عصر الأنوار بمسألة «حقوق الإنسان». إذ ما الذي يعنيه - في آخر المطاف - أن يكون المرء حراً ما لم يفد أن يعلم ما هي حقوق الإنسان وأن ينعم بها؟ ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق، تعني - أولاً وقبل كل شيء - الدفاع عنها²، وهذا ما نذر قولتير حياته له.

- 4 -

موضوع «التسامح»

يترتب على القول بمبدأ «الحرية» القول بمبدأ «التسامح»؛ ذلك أن من أهم أشكال الحرية الإنسانية حرية الاعتقاد، والحال أن مفكري الأنوار وجدوا أمامهم تراثاً من التعصب كبيراً. يكفي أن نشير هنا إلى بعض وجوهه: هذا القديس أوغسطين ما أغنى عنه فكره ولا حكمته من التعصب ضد سائر الأديان غير المسيحية، مبرراً ذلك بأن إلزام الأغيار على الدخول إلى المسيحية من شأنه أن يفيد - على الأقل - في تعليمهم! (أو كما برر

1 - Johann Gottfried Herder: *L'homme est organisé pour la liberté*, cité in: Jean Monnot, *Qu'est ce que les lumières?* Publications de l'Université de Saint-Etienne, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, p 87-89.

2 - Voir par ex, Voltaire: *Lettres Philosophiques*, (Lettre IX).



كالفن إحراق سرفت في جنيف في 28 أكتوبر سنة 1553، الذي أتهم بإنكار التثليث، على أن المبتغى منه إنما هو إرادة إنقاذ روحه المعذبة!) مستنداً في تبرير دعواه هذه إلى العبارة الواردة في إنجيل لوقا (إصحاح 14، عبارة 23): «أرغموهم على الدخول على Compelle entrare». وقد تبعه في ذلك القديس توما الأكويني الذي ميّز بين الكفر والهرطقة والردة، فأما الكفار فلا ينبغي أن يُكرهوا على الإيمان؛ لأن الإيمان شأن إرادي، وأما المرتدون فيجب قتلهم؛ لأنهم ينشرون داء يهلك الروح! إلا أنه لربما خفف من هذه الغلواء موقف لوتر الذي قال: «ينبغي هزم الملحدين بالقلم لا بالنار». وفي تعليق مفكر التسامح الفرنسي بيير بايل على قول الإنجيل: «أكرهوهم على الدخول»؛ أكد على أنه لا أمر أفضح من إرغام الناس بالقوة على تغيير دينهم، مشدداً على أن عبارة المسيح هذه لا ينبغي أن تحمل على معناها الحرفي، وإلا خالفت مقتضى العقل؛ إذ من غير المعقول أن يُفرض الإيمان بالإكراه، وهو الذي من شأنه أن يتأتى بالإقناع. وفضلاً على هذا، فإن الإنجيل نفسه ما يفتأ يحث على أعمال اللين لا الشدة. فليترك إذاً كل إنسان لضميره، حتى لئن أخطأ أو ضل سواء السبيل أو شذ عن المحجة. والحال أنه عندما يتعارض العمل الإيماني والواجب الأخلاقي، ويعارض الشاهد الديني الضمير الخلقى، فإنه من ألزم الحلول إعطاء الأولوية المطلقة للضمير الخلقى. أكثر من هذا، إن من شأن الضمير الخلقى أن يكون شاهداً على الدين، وذلك حتى حينما تتعارض في الدين نفسه الحقيقة والفرية، والاجتهاد والابتداع. والمترتب عن هذا ضرورة التخلي عن المعنى الحرفي لآيات التوراة والإنجيل كلما وجدنا فيها ما يدل - ظاهرياً - على ما يعارض مبادئ الأخلاق الأساسية. ففي هذه المبادئ الخلقية إذاً - وليس في النقل الحرفي للنص - تكمن قواعد التأويل التي لا تموت ولا تبديد، والتي لا يمكن أبداً استبعادها لصالح معنى حرفي يتم ادعاء أنه مضمون مؤكد وثابت راسخ. قال بايل: «من الأفضل للمرء أن يتخلى عن شاهد النقد والنحو على أن يتخلى عن شاهد العقل»، وإن الخيط الناظم الذي يقود أي تأويل للتوراة ليلزم أن يكون هو ذا: «ما من معنى حرفي

يتضمن ضرورة اقتراح جرائم إلا وهو معنى زائف». وفي مكان آخر أكد بايل أنه: «لا شيء أدمى إلى جعل العالم مسرحاً دامياً للاضطراب والمذابح من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان. إن هذا يؤدي إلى إرجاع الجنس البشري إلى الحال نفسها التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي كان فيها كل فرد سيداً وله الحق في كل شيء، وذلك ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه. إن من الواضح أن الدين الحق - أياً ما كان - لا يحق له أن يدعي أي امتياز يخول

**عندما يتعارض العمل
الإيماني والواجب
الأخلاقي، ويعارض
الشاهد الديني الضمير
الخلقي؛ فإن من أُلزم
الحلول إعطاء الأولوية
للضمير الخلقي**

له استعمال العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي أن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة؛ لكنها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون»، وختم داعية التسامح بقوله: «عدوان هو أكيد على حقوق الرب أن يريد الإنسان حمل ضمير الغير على التصديق إكراها». ذلك هو الأصل الذي تأصل عليه النظر الديني الأنواري ولا سيما منه مبدأ «التسامح».

وفي السياق نفسه كتب جون لوك في مذكراته: «ليس لأي إنسان السلطة في أن يفرض على إنسان آخر ما يجب عليه أن يؤمن به أو أن يفعله لأجل نجاة روحه هو؛ وذلك لأن هذه المسألة شأن خاص ولا يعني أي إنسان آخر. إن الله لم يمنح مثل هذه السلطة لأي إنسان، ولا لأي جماعة، ولا يمكن لأي إنسان أن يعطيها إنساناً آخر فوقه إطلاقاً»¹. وقد عمق لوك هذه الفكرة في رسالته عن التسامح حيث أكد الأفكار الأساسية التالية: إن رعاية نجات روح أي إنسان أمر موكول إليه وحده من دون سواه، ولا يجوز أن يعهد بها إلى أي سلطة أياً كانت وأنى؛ إنما لكل إنسان - كائناً من كان - السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه والخيرة في أمور دينه، وإن حرية الضمير

1- ذكره عبد الرحمن بدوي في ترجمته لرسالة جون لوك في التسامح. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1988، ص 47.



والاعتقاد لِحَقُّ طبعي لكل إنسان بلا مدافعة، وما من رغبة في تدخل رجال الدين في أمور كهذه إلا وتَنَمَّ عن رغبة في السلطة الدنيوية، ومؤازرة للطغيان، وتوسيل للدين بما يخالف غاياته النبيلة، على أنه لا تسامح مع الآراء التي تتنافى مع المجتمع الإنساني والأخلاق الضرورية للمحافظة على المجتمع، كما لا تسامح مع الآراء الموالية للأجنبي المتآمرة ضد بلدها.

وبعد ذلك قام فولتير ينتقد التعصب الديني وينادي بفكرة التسامح، والذي عنده أن التسامح هو أقصى ما يبلغه العقل، وأن المتعصبين ليصورون التسامح وكأنه خطأ قاتل ومطلب خطير. وما التسامح بالمطلب الخاص الذي تنادي به الفلسفة؛ إنما الفلسفة نفسها تجد كنهها وتبريرها في هذا المبدأ؛ لقد سعت الفلسفة دوماً إلى أن تمضي عهد الحروب الدينية بلا رجعة، وأن يحيا اليهودي والكاثوليكي واللوثري والكالفيني وغيرهم حياة أخوة ووثام، ويسهموا أجمعين في الصالح العام. ولئن هو صرح أن المتعصبين ما زالوا يحيون بيننا، فإنه يصح - من هذه الجهة ذاتها - أنه بترك العقل يعمل عمله؛ فإنه لا محالة دافعٌ للشر، ببطء أكيد لكن بكفاية أيضاً. لقد ألحَّ فولتير - وقد خبر قضية كالاس - على أن تصبح العقيدة قضية شخصية يتحمل فيها كل شخص مسؤوليته أمام خالقه، فلا ينبغي أن يفكر أي منا في أن يفرض على الغير تصوره الخاص للعقيدة أو ما ينبغي أن تكون عليه. وقد شبه فولتير التزمت الديني وما يصاحبه من رقابة على الأفكار والأفعال بذلك القصب الذي أماله الريح في الوحل، فما كان منه إلا أن أمر قصباً آخر لواء الريح في وجهة معاكسة بقوله: مل يا هذا البئس إلى حيثما ملت، وإلا التمسست من ذوي الشأن والبأس أن ينزعوك وأن يحرقوك¹.

Voir: Voltaire, *L'affaire Callas et le traité sur la tolérance*, Paris: Gallimard, 1975.