- 4 -

«ما الذي يعنيه التنوير؟»

باهردت: 1787

يؤكد المفكر والمربي الألماني باهردت على أن أغلى قيمة يمتلكها الإنسان إنما هي قيمة "الحرية"، وأن أغلى 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 لهي أصل كل سعادة بشرية؛ إذ لا سعادة من غير أنوار. وكلما ازداد تنور الإنسان ازدادت فرص أن يصير إنسانا سعيدا. ويسأل باهردت أسئلة ثلاثة: ترى ما الذي يعنيه "التنوير"؟ وما الذي يفيده "الإنسان المتنور"؟ وما الذي يقصد بدلالة "الأزمنة المتنورة"؟ ويجيب بوفق ما يلي: 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، وما اهتدى هو إلى فكره بإعمال عقله لا بالاتكال على عقل سواه. ويتحدد "التنوير"، هذه المرة على وجه الإيجاب، بما يلي: أن يتعلم الإنسان أن يفكر بنفسه، وأن يجتهد في أن يُكون 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 هو بترديد أحكام الآخرين. كل هذا بلا مواربة للغير أو مجاملة أو مداهنة أو مصانعة، وبلا رضوخ لأية سلطة أو تقليد غير سلطة العقل السليم، وبلا احتكام إلى التحكم والميل والهوى والتعصب والنزوع. ويميز باهردت بين ما تتوقف عليه سعادة الفرد من المعارف والآراء وما لا تتوقف عليه، فلئن هو رضي المرء بأمر لا تتوقف عليه سعادته، مثل فكرة علمية تبين فيما بعد

أنها خاطئة، فإنه ليس الأمر ذاته لو أنه اعتنق فكرة تدعوه إلى أمور يتأباها عقله ويمجها ضميره، آنها 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. وبالتبع، تحدد مفهوم "الإنسان المتنور" على أنه ذاك الإنسان الذي اهتدى إلى أفكاره بمحض إعماله عقله إعمالا شخصيا حرا، ولا عبرة في هذا الباب بحجم المعارف وكثرتها، وذلك حتى ولئن هي كانت معارف هذا الشخص ضئيلة الضآلة كلها مختصرة مقتضبة. إذ سبق لمونتيني أن قال: أحسن العقول عقل انبنى بإتقان، لا عقل حشي بالمعارف حشوا. وبالمثل، فإن "الأزمنة المتنورة" هي تلك الأزمنة 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 كائنة ما كانت. وما من الزمان انمحت فيه هذه المعايير وانطمست إلا وعد زمن ظلمات وهمجية.

مياسم فكر الأنوار وموضوعاته

ما كان مفكرو الأنوار وعلماؤه كلهم شيعة واحدة، بل كانوا متباينين: منهم من اعتدل، ومنهم من اشتط. وهكذا، فلئن هي 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، بل ودعا هو إلى الإلحاد الدعوة الصراح؛ من أمثال لامتري وهلفتيوس وهولباخ. هذا وقد اتسم فكر الأنوار بمياسم عدة تكاد تستعصي على الحصر. بيد أن أبينها ثلاثة:

أولا؛ قدم فكر التنوير نفسه، سلبا، بوصفه محاربة الخرافة، مطلق الخرافة، أنى كان مصدر هذه الخرافة: القدماء، الأديان، السلطة،

التقاليد...والحال أن الأنوار ما حاربت هي الإيمان بقدر ما حاربت الإيمان الأعمى، ولا هي واجهت الاعتقاد بقدر ما واجهت ما أسمته "الشعوذة"، وقد اعتبرت أن الخطر على الدين ما تمثل في الإلحاد وإنما في الشعوذة بوصفها الجهل إذ يتصور نفسه علما وحقيقة راسخة، أو قل: "الجهل المتعالم". وبالضد، قدم عصر الأنوار نفسه، هذه المرة تقديما إيجابا، وذلك بوسمه عصر الدعوة إلى إعمال الفكر والعقل. وإذ صارعت فلسفة الأنوار ضد أعدائها الثلاثة: الخرافة والتقليد والسلطة، فإنها ما اعتقدت أنها لم تكن لتسهم في تاريخ البشرية إلا بعمل السلب والهدم، وإنما رامت هي - وقد أعملت الهدم والسلب - أن تنشئ أسسا 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 تهدم[6]: العقل انوجد على الدوام إنما تمت التعمية عليه، والطبيعة الإنسانية قامت دوما إلا أنه تم إفسادها، والإنسانية تبدت دائما بيد أنه تم التشويش عليها، فلنعمل على إعادة بناء ما دمر.

ثانيا؛ يرى فكر الأنوار أن لا مخرج من الجهالة سوى بنشر المعرفة. هو ذا معنى "التنوير" الحرفي - إذ آمن هؤلاء الأنواريون بفكرة إشاعة المعرفة؛ أي اعتقدوا هم 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 يرغم الحكومات على تغيير روح قوانينها ونظام إدارتها، ويرغم رجال الدين على رفع أيديهم عن التحكم في مصائر الناس بإشاعة الخرافة، عاملين لذلك على إنشاء الصالونات الأدبية والمنتديات والجمعيات التي شأنها أن تتكفل بإشاعة روح العلم بين الناس.

ثالثا؛ اتسم فكر الأنوار، أثناء نظره في أمر "الوجود الاجتماعي"، بضرب من الراديكالية. إذ طرح هو مسألة "الوجود الاجتماعي" طرحا: ما

6 - Ernst Cassirer, op. cit., p. 239.

الغاية من وجود المجتمع؟ وإذ اتفق كل فلاسفة الأنوار على ضرورة المجتمع، استؤنف آنها السؤال: وهَلَّا 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 اهتدوا بذلك إلى طرح مسألة المسائل في السياسة؛ نعني مسألة "المشروعية"، وأعادوا بناء المجتمع والسياسة الإنسانيين على ضوء من فكرة "التعاقد الاجتماعي". هي ذي معارف فكر الأنوار ومعالمه التي يستعرف بها ويستعلم. فما هي أهم الموضوعات التي أنشأ هذا الفكر النظر فيها؟

- 1 -

موضوعة "الطبيعة"

شأن الأنوار أنها حركة فكرية مثنوية: هي أولا، تحرير للطبيعة وللعقل معا من وصاية اللاهوت، وفي الوقت ذاته بيان لاستقلال الطبيعة والعقل. وهي ثانيا، بيان لتعالق العقل والطبيعة التعالق. إنما الطبيعة عاقلة والعقل طبيعي، والوئام بينهما تام، فما لا أساس له من الطبيعة ليس بشيء، وما لا يخضع للعقل ليس بأمر. وفي هذا التعالق تحرير للطبيعة والعقل معا لا استرقاق. والأصل في هذا التحرير إشهار مبدأ "المحايثة" ـ للطبيعة قوانين داخلية تحكمها وليست هي مستملاة من الغيب إلا بوصف الله خالق الطبيعة وواضع قوانينها الأزلية الأبدية الراسخة التي لا سبيل إلى خرقها بأية حجة من الحجج كائنة ما كانت ـ ضد مبدأ "العلو" أو "التعالي" الذي يفيد أن لا فهم للطبيعة إلا بما يعلو عيها؛ أي بما فوق الطبيعة. ومحايثة الطبيعة تعني، فيما تعنيه، نفي أفكار شأن "الأسرار" و"غوامض الأمور" و"التخفيات"، وبالضد من ذلك، تفيد هي إثباتا لأمر "الظواهر" و"التجليات" و"التبديات". فمن شأن الطبيعة أن تشف

للعقل شفوفا، وتتبدى له التبدي كله، وبمكنة العقل أن يكشف الطبيعة وقوانينها الكشف أبينه. إنما القرن الثامن عشر بأكمله قام على هذه القناعة: «صار يعتقد هو أنه آن الأوان كي ننزع عن الطبيعة ثوب السر الذي كانت تتجلل به وتحفظه الحفظ أحرصه، وأنه مضى العهد الذي كانت توكل فيه إلى الغموض، والذي كان المفكرون فيه يبدون الإعجاب بسرها الذي لا يدرك غوره، وإنما حان الحين أن تجلى الطبيعة كل الجلاء وأن توضع على ضوء العقل الساطع»[7]. كلا، ما كانت الطبيعة تحب الاسترار والاستتار، وإنما هي تحب الانجلاء والإسرار، وما كانت هي ستورة وتحب الستر، وإنما هي ظهورة وتحب الظهور. إنما الوعي البشري هو الذي أضفى عليها تلك الحالة الملغزة وجللها بذاك الحجاب الصفوق وأرخى عليها سدولا من غموض، شأنه في ذلك، كما قال ديدرو، شأن ذلك المزارع الذي لا يفهم سر حركة عقارب ساعته اليدوية فينسبها إلى مارد يسكن في قلب الساعة ويختفي بها. فلنرفع عنها ذلك الحجاب من الكلمات غير المناسبة والمفاهيم العسفية والآراء الاعتباطية، بله الاستيهامات، وستسفر آنها عن وجهها وتبدو بما هي كما هي؛ أي بوصفها نظيمة قائمة بذاتها مقتصرة على نفسها شارحة لذاتها بذاتها مجلية مبدية. فالحال إذن أنه نادى لسان الحال بفصم العرى بين الطبيعة واللاهوت. صارت الطبيعة حينئذ وكأنها أرض محررة من اللاهوت. وتحضرنا بهذا الصدد تهكمات فولتير مما كان يسمى في سالف الأوان "علم الطبيعة التوراتي". ذلك المبحث الديني في أمر العلم الذي حمل علماء لاهوت ـ بل وعلماء إعجاز ـ في ذاك العصر على الحديث عن "لاهوت الطبيعة" و"لاهوت الفلك" (ديرهام) و"لاهوت الماء" (فابرييوس)، بل و"لاهوت الحشرات" (ليسر). أَلَا فليرفع اللاهوت يديه عن الطبيعة. يقول دولباخ في كتابه "نظام الطبيعة": «إن اللاهوت، بوصفه علم ما وراء الطبيعة، كان عدوا للتجربة بالولادة والمنشأ. فكان بالفعل ذاته

7 - Ernst Cassirer, op. cit.,p. 78.

عائقا لا يقهر أمام تقدم العلوم الطبيعية؛ إذ حيثما ولت وجهها هذه العلوم إلا وصادفته عقبة كأداء. ما كان مسموحا لعلم الطبيعة ولتاريخها ولعلم التشريح أن يرى شيئا مما ينظر فيه إلا بعيون الشعوذة السقيمة»[8]. وإذ ترفع الغيبيات أيديها عن الطبيعة تستطيع الطبيعة آنها، كما قال لامتري، وقد "تم تطهيرها من سم مقدس" أن "تسترجع حقوقها الكاملة" و"طهارتها الأصلية"[9].

والحق أنه لئن هو صح القول: إن الأنموذج المعرفي الذي سيطر على القرن السابع عشر هو الأنموذج الرياضي، فإنه يصح، من هذه الجهة ذاتها، القول: إن الذي هيمن على القرن الثامن عشر هو الأنموذج الآلي (نيوتن)، وذلك إلى الحد الذي يمكن أن نجعل فيه هذا البيت الشعري الشهير ما به يتلخص هذا العصر:

كانت الطبيعة وقوانينها غارقة في الظلام

قال الإله: ليكن نيوتن، واستنار كل شيء

والحال أن فلاسفة القرن الثامن عشر انقسموا في فهمهم الطبيعة إلى فريقين: فريق عبر عن وجهة النظر الآلية، وآخر عبر عن وجهة النظر العضوية. وهكذا عبر الفريق الأول من فلاسفة القرن الثامن عشر عن تصوره للطبيعة بإعمال استعارات آلية مستملاة من علم الميكانيكا. وأشهر الاستعارات الميكانيكية ثلاث: استعارة "الآلة" واستعارة "الورشة" واستعارة "المصنع". إذ مثل دولباخ "الطبيعة" بما يشبه "ورشة عظيمة تتضمن كل ما يلزم لكي تتصرف وتنتج كل المنتوجات والأعمال التي نحن شاهدون عليها". وقارنها بيير بايل بالساعة. ومن ثم امتدت هذه الاستعارات وأمثالها لتشمل أنحاء أخرى من الحياة. إذ شبه ديدرو الحياة

8 - Holbach, Système de la nature, tome 2. Londres : 1771. p. 331.

9 - La Mettrie, L'homme machine. p. 111.

الإجتماعية بالمصنع الكبير، كما اعتبر دولباخ بني البشر "أجزاء" من "جملة = الطبيعة" عديمة الأحاسيس. ذاك كان موقفا استاتيكيا جموديا. أما الموقف الدينامي فقد عبر عن الطبيعة بإعمال استعارات عضوية مستملاة من علم الطبيعة، وأبرزها استعارة العالم بتلر الذي صور الطبيعة بوسمها "كائنا حيا"، وأدلها ما عبر عنه ديدرو في كتابه "أفكار حول تأويل الطبيعة" بقوله: ما من أرسومة أو أخطوطة نضعها لنرتسم الطبيعة إلا ومآلها إلى فشل، وذلك لأن شأن الطبيعة أنها أبدا سيالة بدالة لا تستقر على حال ولا تستوعبها خطاطة أو تأويها أرسومة.

وقد ترتب عن هذا التخالف في تصور "الطبيعة" تباين في تقييمها؛ أي إسناد قيم إليها. إذ عزى البعض من فلاسفة التنوير إلى الطبيعة من الفضائل أسماها: فهي منبع النور، وضمان العقل، وهي الحكمة والانسجام، وهي مصدر كل خيرية. ولو أن الإنسان كان يقبل أن يصغي إلى نداء الطبيعة في ذاته لما انخدع أبدا ولا فسد، لأن حسبه أن يطيع هو قانونها المحسن الخير الطيب. فحسب الإنسان إذن أن يصير الخلق في نفسه طبيعيا، والدين طبيعيا، والسياسة طبيعية...أما من عزا إليها ما ضاد هذه القيم فما كانوا الأكثرية بل الأقلية شكلوا.

وقد ترتب عن استرداد الطبيعة إلى حضرة الفكر أن تم "تطبيع" أنظار الفلسفة إلى كل شيء. إذ صار الحديث عن "الفلسفة الطبيعية" و"الأخلاق الطبيعية" و"السياسة الطبيعية". والمقدمة إلى ذلك هي ما يلي: إنما الإنسان ابن الطبيعة، ولا وجود له إلا فيها وبها، ولا هرب له منها إلا إليها. ومهما هو حاول الهروب منها فإنه مقيد بها. وذلك بفعل حواسه (نظرية المعرفة)، وبفعل "طبيعته" (نظرية الأخلاق). وكأن لسان حال الطبيعة إذ يخاطب الإنسان يقول: «ما أشد إيمانك بالشعوذة أيهذا الإنسان! وما أعقم جهدك! أَوَ تبحث عن رضاك خارج حدود الكون الذي

وضعتك فيه يدي...تجرأ على التحرر من قيود هذه الديانة، عدوتي الرائعة التي تتجاهل حقوقي عليك، وتخل عن هؤلاء الآلهة المغتصبين لسلطتي كي تعود تحت إمرتي من جديد... عد إذن أيها الطفل العاق، عد إلى الطبيعة! إن لمن شأنها أن تضمن لك السلوان، وأن تذهب عن روعك المخاوف التي تؤرقك والعذابات لتي تثقل كاهلك...»[10].

المعرفة الطبيعية: بنى أغلب فلاسفة الأنوار أنظارهم الفلسفية على أساس من "نظرية المعرفة" المستندة إلى علم الطبيعة. إذ صار لا فلسفة عندهم، على التدقيق، إلا الفلسفة التي تنطلق من نظرية المعرفة. ولا معرفة إلا المعرفة التي تستند إلى الحس. ولا علم بالحس إلا العلم الطبيعي في صيغته النفسية. ولهذا صارت الفلسفة ضربا من "علم النفس التجريبي"، بل صارت هي لدى المتطرفين من الأنواريين، ولا سيما منهم الفرنسيون، ضربا من "الفيزيولوجيا". ولقد آمن أتباع لوك وهيوم من الفرنسيين، بمن فيهم كوندياك وهلفتيوس ولامتري، بهذه الفكرة حد الهوس. وكان لامتري قد اعتاد على أن يجلي عن حواسه الخمس قائلا: «هؤلاء هم فلاسفتي»! وأخذ كوندياك على عاتقه إعادة بناء كل تجربة إنسانية (بما فيها أكثر الأفكار تعقيدا، والتي يسميها التسمية الفيزيائية "حركات النفس"، وأكثر التخيلات تشابكا، وأكثر التأملات دقة) ابتداء من الأفكار البسيطة؛ أي من بسيط الإحساسات القابلة للتصنيف والمتولدة عن إحدى حواسنا العادية والتي يمكن تعيين مكان كل منها في موقعه الصحيح في أثناء تيار الإحساسات. فكل مشاهير ذاك العصر الذين اجتازت كتاباتهم حدود فرنسا لتصل إلى القراء في سائر أنحاء أوربا ـ وعلى رأسهم فولتير وديدرو وهولباخ وغيرهم ـ اتفقوا، بصرف النظر عن خلافاتهم الأخرى، على الأهمية العظمى لهذا المذهب الحسي الذي يستند إلى منطق تحليل كل شيء

10 - Voir: Holbach, système de la nature, dernier chapitre.

حتى أصغر مركباته الذرية غير القابلة إلى الرد إلى أبسط منها، سواء أكانت مادية أم نفسية. بهذا صارت مهمة الفيلسوف، بالدرجة الأولى، النظر في أمر المعرفة، وقد صوره لامتري ـ متأثرا لا شك بعلم الميكانيكا ـ على شاكلة "المهندس" الذي يستطيع "تفكيك الجهاز" الذي نسميه "العقل البشري"، كما وصفه فولتير ـ متخذا هذه المرة من الطب نموذجه الملهم ـ بأنه "عالم التشريح" الذي يستطيع تفسير العقل كما لو كان هو يشرح الجسم.

الخلق الطبيعي: سجل فكر التنوير عودة جديدة إلى مفهوم "الطبيعة الإنسانية". وقد عنى ذلك، ضمن ما عناه، الاعتراف بنوازع الإنسان وميولاته وحاجاته، وذلك بوصفها متقدمة على كل الأوامر والنواهي الخلقية والدينية. وما من أخلاق أو ديانة، لا تستند إلى الطبيعة ولا تقر بنوازع السلوك البشري الطبيعية الحسية، إلا وليست هي على شيء. كلا، ما كان من شأنها أن تغير واقعة ثابتة في حياة الإنسان: الجانب الحسي منه. وما من أخلاق أعلنت عداءها للطبيعة إلا وكان مآلها إلى فشل. إنما الإنسان، في الأصل، طبيعة. فهو كائن مادي، ومن ثمة يسعى إلى حفظ ذاته. تلك شرعية أن يحب المرء ذاته، وما عاد ذاك عيبا، بالضد مما كان قد حث عليه الدين والأخلاق. قالت مدام ديبينييه في رسالتها إلى الأب جالياني بتاريخ 29 شتنبر من سنة 1769: «إن القانون الأول [الذي يحكم الوجود البشري] هو ضرورة عناية المرء بذاته، أليس كذلك؟». إلا أن هذا لا يفيد أنانية منفلتة من عقالها، وإنما الأمر كله يتم تحت رعاية العقل. وفضلا عن هذا، فإن الإنسان كائن روحي، ومن هناك يتوق إلى تحقيق سعادته. وقد أورد ديدرو الحوار التالي بين الحكيم ومريده: «الحكيم: ما هي في رأيك واجبات الإنسان؟ التلميذ : هي أن يسعد ذاته». لكن لا حفظ للذات ولا سعادة بما يخالف الطبيعة والعقل. وقد كتب ديدرو مؤسسا لهذه الأخلاق الطبيعية: «أتريد أن تعرف التاريخ الموجز لبؤسنا؟ إن كنت تريد ذلك فهاكه: كان

يوجد إنسان طبيعي، فأُدخل في هذا الإنسان إنسان صناعي، ونشبت في ذلك الكهف حرب مستمرة دامت حياة البشرية جمعاء. فحينا يكون الإنسان الطبيعي هو الأقوى، وحينا يسقطه الإنسان الأخلاقي والصناعي على الأرض ويهزمه. وفي كلتا الحالتين يكون الممسوخ التعس متجاذبا كأنه بين شقي الكلابة، متألما ممددا على عجلة التعذيب، شقيا بلا انقطاع».

والحق أنه لو نحن اتبعنا الطبيعة في إرادتها الجلية لوجدنا أنها خيرة، وأنها تميل إلى إسعاد الإنسان. لقد اعتقد علماء اللاهوت وعلماء الأخلاق المثاليون، عن وهم بلا شك، أن الإنسان ينشأ رذلا شريرا، أو أنه أثر من آثار قصة الخطيئة والسقوط. ومن هنا نشأت أخلاق تشاؤمية تقسو على الإنسان القسوة كلها. وهي أخلاق تدين الغرائز والأهواء على أنها منبع الرذيلة والشر. والحال أن الأهواء واقعة طبيعية، وإذن يكون من الخطأ إرادة محوها من الإنسان. ومن الاستحالة فعل ذلك لأننا بالأهواء نحيا، كما أن الرغبات لازمة لحياة أجسامنا. أَفَهَلْ ننكر أجسامنا؟ والأمر أشبه ما يكون بالملاحة البحرية: كما أن الربابنة يخشون سكون البحر المريب ويتمنون الريح التي تدفع سفنهم، ولو كانت هذه الرياح تجلب العواصف أحيانا، فكذلك هي الأهواء من شأنها أن تحركنا، ومن الطبيعي أن نخشى أن تغرقنا إذا ما نحن بالغنا فيها. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع بسواها أن نبحر. وما دام أن من شأن الأخلاق أن توجه الأهواء، فستكون بمثابة البوصلة والخريطة التي تسمح للإنسان بأن يتبع السبيل الذي تعينه الطبيعة له نحو السعادة. وأكثر من هذا، إن اللذة نفسها ينبغي أن يعاد لها الاعتبار، وذلك لأنها نعمة منحها الموجود الأسمى لمخلوقاته. وفي الوقت الذي كان فيه الفيلسوف التقليدي يخشى التصريح بميله إلى تحصيل المتع، فإنه ما خشي فولتير من الجراءة على أن يصرح: «ما أحسبني إلا فيلسوفا في الاشتهاء راغبا وللاستلذاذ طلابا».

الدين الطبيعي: ارتأى فلاسفة الأنوار أنه ليس لنا أن نتقبل الدين ونخضع له بلا إعمال عقل، وإنما على الدين أن ينبع من اهتمامات الإنسان. فليس على الإنسان أن يهيمن الدين عليه كما لو كان هو قوة خارجية ضاغطة، وإنما عليه أن يقبل على الدين بمحض إرادته ورغبته وبما يوافق حريته الداخلية وضميره. كلا، ما كان الدين وهبا من الله، إنما الدين كسب من الإنسان. ولهذا سعى فلاسفة الأنوار إلى أن يصير الدين طبيعيا. وهو يصير كذلك لأنه حينئذ لا يكون سوى انبثاق من الطبيعة، وينبع آنها من الغريزة التي وضعتها الطبيعة فينا لكي تسمح لنا بأن نميز الصالح من الطالح والخير من الشر، وأيضا لأنه بالبدل من أن يجعلنا الدين الصنعي الوضعي نعتبر حياتنا الفانية كما لو كانت هي محنة، نجعل من الدين تابعا للطبيعة التي تريد سعادتنا من غير محنة.

ومبادئ الدين الطبيعي هذا مبادئ عقلية شديدة البساطة تقضي، أول ما تقضي، الإقرار المعقول بوجود إله خالق لهذا الكون. وفي هذا يقول فولتير: «كنت أتأمل في هذه الليلة، وكنت منغمسا في مشاهدة الطبيعة، وكنت أعجب بعظم وسير وعلائق هذه الكرات غير المتناهية التي لا تعرف الغوغاء كيف تعجب بها، وكنت أعجب أيضا بالعقل الذي يرأس تلك المحركات الواسعة، وكنت أقول لنفسي: ينبغي أن يكون المرء أعمى لكي لا يبهره هذا المنظر، وينبغي أن يكون غبيا لكي لا يقر بِمُنشئها، وينبغي أن يكون مجنونا لكي لا يعبده». غير أنه ما كان هذا الإله بالإله الذي يضايق مدينة البشر؛ إذ لن يُحدث فيها الاضطراب بسبب من غضبه، ولا التكدير بسبب من تمليه بعبودية البشر. إنه الموجود الأسمى. والحال أننا إذا ما نحن محونا كل ما أضيف إلى هذا الاعتقاد الطبيعي مما يبدو لنا خرافيا من آراء الكنيسة القديمة والجديدة، فإن ما سيبقى إنما هو صورة إله خالص، بعيد كل البعد متوار كل التواري، لا تهمه شؤون البشر. ما فائدة الأسرار؟

والطقوس؟ والكنائس؟ والمعابد؟ إن جزيرة العقل هذه ستكون أكثر بهاء بلا قباب وبلا أبراج للنواقيس. دين بلا سر: ذاك هو الدين الطبيعي. فما الغاية من بقاء رجال الدين إذن؟ قصارى القول: إن إقرار المرء بموجود واحد هو الله، وتوجيهه قلبه من وقت لآخر نحوه، وكفه عن الأفعال التي تخل بالشرف في محيطه الذي يحيا فيه، وتأديته بعض الواجبات الخلقية اتجاه المجتمع، هو ذا الأمر الديني الطبيعي الوحيد، وما عداه ـ من طقوس ومناسك وعبادات ـ إنما هي أمور عرضية طرأت على الدين الطبيعي، وليست هي من جوهره، فأفسدته وشوهت معالمه: فضلة كانت هي لا عمدة.

- 2 -

موضوعة "الإنسان"

وما موضع الإنسان من كل هذا؟ يقول ديدرو مجيبا:«إذا ما أقصي الإنسان أو الكائن المفكر المتأمل من على ظهر البسيطة، فإن منظر الطبيعة المؤثر السامي لن يصير إلا محزنا وأبكم. فيصمت آنها 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»[11]. ولقد عرف ديدرو الإنسان تعريف إيجابيا في "دائرة المعارف" فكتب يقول: «الإنسان اسم مذكر، وهو كائن حساس متأمل مفكر، يمشي بحرية على سطح الأرض، ويبدو أنه على رأس جميع الحيوانات الأخر التي يسود عليها، وهو الذي شأنه أن يحيا في جماعة، والذي اخترع العلوم والفنون،

11 – ذكره بيوري في كتابه: **فكرة التقدم**. ترجمة أحمد حمدي محمود. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة 1982. ص. 143.

والذي لديه مفهوم عن الخير والشر خاص به، والذي اتخذ لذاته السادة، واصطنع لنفسه قوانين، وهلم جرا...».

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 آنها تبرير أهميته في الكون، وانحلت مكانته التي غدت مساوية لحشرة على كوم من وحل، كما تصوره فولتير في كتابه "ميكروميجاس"! غير أن إنسان الأنوار، وقد علم هذا الأمر، لم يأبه له. أَلاَ ما أوسع حيلته! قاتله الله ما أشده مَخِيلة! فبعد أن هو أُخرج من بيته ـ أي من مركز الكون ـ 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 هو قادرا على شق طريقه بنفسه ولوحده[12].

هو ذا الإنسان الذي احتفت به فلسفة الأنوار. وهو الذي كتب عنه ليسنج 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 الآلهة" و"ملك الأرض". وإن لمن منائحه الكبرى التي بفضلها بز الحيوان وفاقه منيحتان جليلتان لا ثمن لهما: "العقل" و"الحرية". فما الحيوان إلا "عبد منحني"، أما الإنسان فإنه "الأول من الخليقة من تحرر". ومن هو

12 - بيوري: فكرة التقدم. ص. 144.

إنسان الأنوار؟ هو ذاك الإنسان الذي تخلى، بلا تحفظ يذكر، عن كل مدد غيبي، وهو الذي شق طريقه بنفسه وبقدراته الذاتية نحو اكتشاف الحقيقة، وهو الذي آمن في قرارة نفسه أنه ما كان شأن الحقيقة أن توهب إليه الانوهاب، وإنما الشأن فيها أن تنتزع الانتزاع، وذلك بالتعويل على قوى الإنسان وقواها وحدها[13].

- 3 -

موضوعة "العقل"

يتحدد الإنسان، في الأنوار، أول ما يتحدد، بالعقل. ولعل عصر الأنوار هو العصر الذي فاخر بكونه "عصر العقل"، والذي دعا فلاسفته الدعاوى المتكررة إلى "العودة إلى العقل"، و"الائتمار بالعقل"، و"إعمال العقل"، و"الاحتكام إلى العقل"... وذلك بحيث ناضلت هي فلسفة الأنوار في كل المجالات ضد سلط العادة والتقليد والسلطة. فعصر الأنوار هو العصر الذي تم فيه اكتشاف استقلال العقل وفرضه في كافة مناحي الحياة، وذلك بعد أن هو ظل لعهود طوال يُنظر إليه بوصفه "خادم الوحي" و"عبد اللاهوت"، بل وكما قال مارتن لوثر "بغي الشيطان". وما زال عصر الأنوار يعنى بأمر العقل ويمدحه حتى تسمى هو باسمه، فقيل له: "عصر العقل". لقد شكل العقل لمختلف اهتمامات مفكري ذاك العصر "الملتقى" و"المجمع" و"الناظم" لشتيت أفكارهم المتنوعة، بل إنه «عبر هو العبارة عن كل رغبات العصر، وأفصح عن مجهوداته كلها، وأبان عما رامه وما حققه»[14]. وقد مثل فولتير الإنسان إذ لا يُعمل عقله بالأعمى إذ يراد به أن يحكم على الألوان، وأضاف قائلا: إنه لمن حسن عناية الطبيعة بنا أنها زودتنا بالعقل (بوصفه المقدرة على التحليل)، الذي هو بمثابة العكازة

13 - Ernst Cassirer, op. cit., p. 154.
14 - Ernst Cassirer, op. cit., p. 41.

للضرير، يساعده على فهم العالم المحيط به[15]. 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 وتُؤتي أكلها. ذلك أنه من نواميس عالم الفكر أن من شأن العقل ألا ينوجد وألا ينحفظ إلا إذا ما هو تَخَلَّق كل يوم يوم وتَوَلَّدَ.

هذا وقد قامت حركة الأنوار على أساس من فكرة تصحيح شبائه واستبدالها بحقائق. رمز إلى العمل الأول كتاب بايل "القاموس التاريخي والنقدي". ورمز إلى الثاني كتاب "دائرة المعارف". ولقد أعمل مفكرو الأنوار النظر في "العقل" وأعادوا وراجعوا. فاستقرت بهم أنظارهم - في الأغلب - 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 هي أصولها وفصولها، بلا مدافعة ولا استثناء. فكنه العقل يكمن في كونه ثابتا واحدا راسخا خالدا متعاليا 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...

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

ثالثا؛ إن سمتي "الكونية" و"الكفاية" لا تفيدان 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 ههنا ديكارت واسبينوزا ومالبرنش ولايبنتز) قد اعتبروا العقل "خزان الأفكار الفطرية" التي يلهمها الله الإنسان، فإن فلاسفة القرن الذي يليه أدركوا العقل بمعنى أشد تباينا وأكثر تواضعا. إذ ما عاد العقل جماع أفكار فطرية متقدمة عن كل تجربة، شأنه أن يعبر عن كنه الأشياء المطلق، وإنما صار العقل يعرف بوصفه استكسابا أكثر مما هو استوهاب. ما عاد هو، بحسب استعارة كاسيرر، الخزينة العامة حيث كنزت الحقيقة كنزا تنتظر المنقب عنها، وإنما صار هو قوة، أصيلة وأولية، لا تقدم لنا الحقائق جاهزة وإنما تستحثنا على استكشافها والاستئمان عليها. وما عاد العقل "مضمونا" أو "محتوى" من المعارف والمبادئ والحقائق، وإنما غدا هو "طاقة" لقوة لا يمكن أن تدرك إلا في أفعالها وآثارها.

رابعا، صارت وظيفة العقل تتمثل في جهدين أساسيين: "الحل" و"العقد". فهو "يحل" ـ أو قل: "يحلل" ـ الوقائع والمعطيات والأفكار والتقاليد ـ أكانت علمية أم دينية ـ من "تراكيب" إلى "بسائط" ـ لا يعرف السكينة ولا الطمأنينة ولا الراحة ولا يهدأ له بال إلا بتفكيك "الحقائق الجاهزة"، فإذا به إذ "حل" "يعقد"؛ أي يعيد بناء ما حله نشأة جديدة صارمة دقيقة منطقية. هو ذا ما كان يميز العقل الأنواري: كلا، ما كان العقل "كائنا" وإنما هو "فاعل"، إنما العقل "الفعل" لا "الكينونة"، فهو نشاط لا كيان.

خامسا؛ ما عادت مهمة العقل مقصورة على المهام التي تولاها في العصور المتقدمة؛ أي إعمال الفكر في مجال المعرفة ـ "الحقيقة الطبيعية" (الفيزيائية) و"الحقيقة النفسية" (السيكولوجية) ـ وإنما ـ وهذا جديد العقل

الأنواري الذي لا يكاد يسبقه إليه أحد ـ صار إلى إعمال النظر في مجال "الحقيقة الاجتماعية"؛ أي التفكر في شأن "الدولة" و"المجتمع"، وذلك بالسعي إلى "تفكيك" كيانهما ـ نظريا ـ 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 [الحرة]. فمن شأن الإنسان أنه لا يولد في "فراغ" وإنما يولد في "مجتمع" و"دولة". وهذا واقع ما كان هو مسؤولا عنه، فما شيده هو ولا أقامه ولا نظمه ولا نضده، وإنما وجده هكذا متقدما على وجوده، فاصطدم به بأسوأ اصطدام يكون. وذلك لأنه صار كل ما هو مطلوب من الإنسان أن يمتثل لهذه النظيمة الامتثال. بيد أن للاستكانة للأمور حدودا تقف عندها. فالواجب أن يعمل العاقل عقله في فهم هذا الأخطبوط الذي يحكمه. ها هو يُخضع المجتمع إلى محكمة العقل، يسائله حول مشروعيته وحقيقته وصلاحيته. ها منهج الحل يبدأ في العمل: ما الدولة ـ بوصفها إرادة عامة ـ إلا جماع إرادات فردية: إرادتي وإرادتك. وما كانت الدولة ولا المجتمع "معطيين"، وإنما لزم البحث عن أصولهما المنشئية. إنما هما جسم تسري عليه جميع أدوات تحليل الجسم الطبيعي. ومن ثمة لزم أن يخضع لمبضع العقل وأن يأتمر بإمرته. ههنا فرصة أيضا 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" متآثرة بحيث يؤثر البعض في البعض قائم على التوازن. وفي اعتبار مونتسكيو إنما المجتمع "جملة قوى" ولا وازن بينها إلا بالتَّحَاد ـ كل قوة تَحُدُّ الأخرى (القوة القضائية تحد القوة التنفيذية مثلا). وفي نظر روسو "تنحل" الدولة ـ

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 عبر 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 قصرا متهدما هندسته قوطية، وعلى بابه الأكبر نُحِت فم ضخم يتثاءب، 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 متعاظمة، قولها:«أيها الشباب، أيها الشباب، استمعوا إلي، لا تَكِلوا أموركم إلى أنفسكم لأن ما تشعرون به ليس سوى أوهام، ولتكن عندكم ثقة في القدماء، وآمنوا بأن كل ما فعلوه كان أمرا حسنا». وفي الوقت ذاته يهجم شيخ هرم ويصرخ قائلا: «أيها الشباب، أيها الشباب، إن العقل خرافة. وإذا كنتم تريدون أن تستبينوا الحق من الباطل فاتبعوا آراء الجموع. أيها الشباب، إن العقل خرافة». هو ذا ما تمردت الأنوار ضده. وللخريف دوما نفس الربيع ليهزمه.

-4-

موضوعة "الحرية"

يتحدد الإنسان في فكر الأنوار، ثاني ما يتحدد، بوصفه "حرية". مفتونة هي فلسفة الأنوار بفكرة "الحرية" حد الانتشاء. وذلك حتى أن 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 انوجد عصر كثر فيه القول بالحرية والتغني بها، وملاحظة غيابها بالفعل وتمني حضورها كل التمني، قدر عصر الأنوار. بل إن يوطوبيا 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 حرا في أن يفكر تبعا لعقله، وأن يعبر عن فكره بالكلام والكتابة، وحرا في أن يختار ديانته تبعا لضميره، سواء أكانت الكاثوليكية أم البروتستانتية أم البودية أم الإسلام إذا أراد ذلك. تليها تراتبية حرية المرء في أن يكون مستقلا في حركاته، فيمكث في بلده أو يجتاز حدودها دونما عائق أو مانع أو حاظر. ثم أن تكون ثمة حرية الملاحة والتجارة والصناعة. والحال أن هذه الضروب من الحرية المرجوة تأسست ونتظمت في صورة واحدة، هي صورة "الدولة الحرة". على أن مفكري الأنوار أقروا بأن واقع بلدانهم، حيث يسود "الاستبداد المستنير" ـ "المستبد المتنور" ـ أفضل من واقع بلدان الشرق حيث أفاضوا الحديث عما أسموه "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 دون أن يعرضوا أنفسهم لأي خطر ـ رقابة، منع، سجن، نفي ـ فلم يكونوا يرون في هذا الاستبداد المنبوذ شرفا ولا عظمة ولا مجدا، ولم يكونوا يجدون لتفسيره من سبب اللهم إلا الخوف الذي رسخ في أذهان الرعايا فاستكانوا إليه واستناموا له. ولعل صورة "الاستبداد الشرقي" هذه أحدى تركات فلسفة الأنوار التي ورثها الفكر السياسي اللاحق.

وما فتئ مفكرو الأنوار يسوقون الحجج تعقب الحجج على "حرية الإنسان"، حتى أنشؤوا هم ما يمكن تسميته "لاهوت الحرية"، قالوا: إننا

أحرار لأن الإله قد ترك لنا الاختيار بين الطريقين الذين ينتهي أحدهما إلى النجاة والآخر إلى الهلكة. وإننا أحرار لأن الموجود الأسمى لا يمكن أن يكون قد صنع منا دمى 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 سنديانة 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. حقا إن أفكارنا محدودة بأحاسيسنا، ولكن أفعالنا ليست محدودة. وإذن "الحرية" تُعرَّف بأنها المقدرة على الفعل أو عدم الفعل تبعا للتوجيهات التي تشير بها علينا أفكارنا. وإننا أحرار، ولو لم نكن كذلك لمر كل شيء كما لو كنا أحرارا. فلنعتقد إذن أننا أحرار.

والحال أن العديد من مفكري الأنوار وجدوا أن الإنسان حر بالطبيعة. قال ديدرو: «إن ابن الطبيعة [= الإنسان] يمقت العبودية. ولما هو كان عدوا لدودا لكل سلطة، كان من شأنه أن يسخط على النير. وإن الإجبار ليهينه، وإن الحرية لهي أمنيته، وإن صيحته لهي الحرية. وفي إغضائه عن روابط المجتمع، هو يطالب سرا بإقطاعيته القديمة [= حريته]». وأضاف هردر: إن الإنسان مجعول من أجل أن يكون حرا، 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 هو حق أن هذه الهبة التي وهبها الإنسان من بين المخلوقات دون سواه ـ أعني هبة "الحرية" ـ قد يكون فيها بعض الخطر. إذ يمكن للإنسان شيئا فشيئا ومع مرور الأيام أن يتعلم أن يحب القيود ـ ومن ثمة قد ينحط إلى درك أسفل من درك الحيوان ـ فإنه يحق القول، مع ذلك، إن الإنسان أوتي المقدرة على أن يختار، وذلك حتى لئن هو

اختار الأمر الأسوأ. بيد أن وجود صفوة من الناس اختارت الأمر الأَخْيَر والأفضل والأهدى لينهض دليلا ـ وأيما دليل، ونعم الدليل هو ـ على حرية الإنسان، بل على أنه مجعول من أجل الحرية ومسخر لها[16].

على أن بعض فلاسفة الأنوار تجنبوا النقاشات النظرية حول مسألة "الحرية"، بما كان يجعل منها مفهوما مجردا، فمالوا إلى الاعتبار العملي، لا سيما منه لحرية السياسية. هذا فولتير، مثلا، اعتبر 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 حرا ما لم يفد أن يعلم ما هي حقوق الإنسان وأن ينعم بها؟ ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق، تعني، أولا وقبل كل شيء، الدفاع عنها[17]. وهذا ما نذر فولتير حياته له.

-5-

موضوعة "التسامح"

يترتب عن القول بمبدأ "الحرية" القول بمبدأ "التسامح". ذلك أن من أهم أشكال الحرية الإنسانية حرية الاعتقاد. والحال أن مفكري الأنوار وجدوا أمامهم تراثا من التعصب كبير. يكفي أن نشير ههنا إلى بعض وجوهه: هذا القديس أوغسطين ما أغنى عنه فكره ولا حكمته من التعصب ضد سائر الأديان غير المسيحية، مبررا ذلك بأن إلزام الأغيار على الدخول إلى المسيحية من شأنه أن يفيد، على الأقل، في تعليمهم! (أو كما برر كالفن إحراق سرفت في جنيف في 28 أكتوبر سنة 1553، الذي اتهم بإنكار

16 - Johann Gottfried Herder : *L'homme est organisé pour la liberté*, cité in : *Qu'est ce que les lumières?* op.cit., p. 87-89.

17 - Voir par ex. Voltaire : *Lettres philosophiques (Lettre IX)*.

التثليث، على أن المبتغى منه إنما هو إرادة إنقاذ روحه المعذبة!) مستندا في تبرير دعواه هذه إلى العبارة الواردة في إنجيل لوقا (إصحاح 14، عبارة 23): «أرغموهم على الدخول Compelle entrare». وقد تبعه في ذلك القديس توما الأكويني الذي ميز بين الكفر والهرطقة والردة. فأما الكفار فلا ينبغي أن يكرهوا على الإيمان، لأن الإيمان شأن إرادي، وأما الخوارج والمرتدون فيجب قتلهم، لأنهم ينشرون داءا يهلك الروح! إلا أنه لربما خفف من هذه الغلواء موقف لوثر الذي قال: «ينبغي هزم الملحدين بالقلم لا بالنار». وفي تعليق بيير بايل على قول الإنجيل: "أكرهوهم على الدخول". يؤكد فيلسوف التسامح على أنه لا أمر أفظع من إرغام الناس بالقوة على تغيير دينهم، مشددا على أن عبارة المسيح هذه لا ينبغي أن تحمل على معناها الحرفي، وإلا خالفت هي مقتضى العقل. إذ من غير المعقول أن يفرض الإيمان بالإكراه وهو الذي من شأنه أن يتأتى بالإقناع. وفضلا عن هذا، فإن الإنجيل نفسه ما يفتأ يحث على إعمال اللين لا الشدة. فليترك إذن كل إنسان لضميره، حتى لئن هو أخطأ أو ضل سواء السبيل أو شذ عن المحجة. والحال أنه عندما يتعارض العمل الإيماني والواجب الأخلاقي، ويعارض الشاهد الديني الضمير الخلقي، فإنه من ألزم الحلول إعطاء الأولوية المطلقة للضمير الخلقي. أكثر من هذا، إن من شأن الضمير الخلقي أن يكون شاهدا 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، ظاهريا، على ما يعارض مبادئ الأخلاق الأساسية. ففي هذه المبادئ الخلقية إذن، وليس في النقل الحرفي للنص، تكمن قواعد التأويل التي لا تموت ولا تبيد، والتي لا يمكن أبدا 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 ما من تأويل للتوراة ليلزم أن يكون هو ذا: «ما من معنى حرفي يتضمن ضرورة اقتراف جرائم إلا وهو معنى زائف». وفي مكان آخر أكد بايل أنه: «لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحا داميا 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 نفس الحال التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي كان فيها كل فرد سيدا وله الحق في كل شيء، وذلك ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه. إن من الواضح أن الدين الحق، أيا ما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يخول 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». هو ذا 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 إنسانا آخر فوقه إطلاقا»[18]. وقد عمق لوك هذه الفكرة في رسالته عن التسامح حيث أكد على الأفكار الأساسية التالية: إن رعاية نجاة روح أي إنسان أمر موكول إليه وحده دون سواه، ولا يجوز أن يعهد بها إلى أي سلطة أيان كانت وأنى، إنما لكل إنسان، كائنا

18 - ذكره عبد الرحمان بدوي في ترجمته لرسالة جون لوك في تسامح. دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى 1988. ص. 47.

من كان، السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه والخيرة في أمور دينه، وإن حرية الضمير والاعتقاد لحق طبيعي لكل إنسان بلا مدافعة، وما من رغبة في تدخل رجال الدين في أمور كهذه إلا وتنم 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 دوما إلى أن تمضي عهود الحروب الدينية بلا رجعة، وأن يحيا اليهودي والكاثوليكي واللوثري والكالفيني وغيرهم حياة أخوة ووئام، ويسهمون أجمعين في الصالح العام. ولئن هو صح أن المتعصبين لا زالوا يحيون بيننا، فإنه يصح، من هذه الجهة ذاتها، أنه بترك العقل يعمل عمله، فإنه لا محالة للشر دافع، ببطئ حقا لكن بكفاية أيضا. لقد ألح 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 قصبا آخر لواه الريح في وجهة معاكسة بقوله: مل يا هذا البئيس إلى حيثما ملت، وإلا التمست من ذوي الشأن والبأس أن ينزعوك ويحرقوك[19].

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