

ما التنوير؟

ما التنوير؟

إليان سعادة



بيت الفلسفة
Philosophy house

ما التنوير؟

تأليف: د. إيان سعادة
مراجعة: باسل الزين
تصميم الغلاف: ريم المزروعي
الإخراج الداخلي: موزه المزروعي

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة
الطبعة الأولى 2023

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي
تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف
العمرى الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها
الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في
أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو
آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو
التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين
المعلومات واسترجاعها، إلا بإذن خطي من
بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر
عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة
بالضرورة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.
جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة
MC-02- 01- 0733534

الترقيم الدولي
ISBN 978994877648

التصنيف الموضوعي
- الفلسفة وعلم النفس
- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في
الوقائع نفسها. إنّه الماهيّة التي لا تُدرَكها الحواسّ.
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بـ «ما» الدّالة على الماهيّة.
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطلّيق، فإنّ بيت
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة
الكلّيّة.

أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقين إلى المعرفة، وأحبّائها.

الفهرس

9 مقدمة
11 أ-من النور إلى الضوء
15 ب-من الضوء إلى الأنوار
17 I. ما قبل التنوير أ-الإطار الفكري الثقافي
20 ب-الأنوار في الشرق
23 ت-لأنوار في الغرب
26 ث-العقلانيّة
26 1. إسهامات ديكارت
30 2. إسهامات سينوزا
34 3. إسهامات لايبنتز
39 ج-الثورة التجريبيّة الإنجليزيّة المضادّة
40 1. إسهامات هوبز
43 2. إسهامات لوك

46II.التنوير
48أ-التنوير في الأدب
51ب-التنوير في العلوم
54ت-التنوير في الاقتصاد
59ث-التنوير في الفلسفة
621.إسهامات مونتسكيو
662.إسهامات روسو
683.إسهامات هيوم
704.إسهامات كانط
77III.ما بعد التنوير
77أ-الحركة الرومانسيّة
79ب-صعود التطرّف السياسيّ

إنّه لتفاوتٌ مفرطٌ أن يعتقد الباحث في التنوير⁽¹⁾ أنّه سيتمكّن من أن يفِي هذه الحركة الثقافيّة الجارفة التي ميّزت أوروبا القرن الثامن عشر حقّها علميًّا في كُتَيْبِ فلسفيٍّ محدودِ الشكل والمضمون. تتّصف مهمّة الباحث في التنوير في الدرجة الأولى بالبحث عن الأنوار في المجالات الأدبيّة والعلميّة والفنيّة والفلسفيّة وبالبحث في الحساسيّة الفكريّة والأخلاقيّة كما في الخلفيّة الثقافيّة التي أدت حينها إلى إصلاح المؤسّسات السياسيّة والدينيّة التقليديّة في المجتمع، بالاعتماد بشكلٍ كاملٍ على القدرات النقديّة والعقلانيّة للإنسان. لا بل إنّه بحثٌ عن ذلك الإنسان بهوموه ومخاوفه الوجدانيّة، الذي نفّض عنه الغبار بُعيد زلزال ليشبونة الكبير عام 1755 الذي وقع في 1 نوفمبر يوم عطلة عيد جميع القديسين⁽²⁾، رافعًا عنه بذلك عبء السلطة الدينيّة، آبيًا أن يرى ويفهم ويحلّل ويتطوّر إلّا بنور العقل البشريّ وحده. بيد أنّ صعوبة البحث لا

(1) هناك فرق بين التنوير والأنوار سأعمل على إيضاحه للقارئ تبعًا.

(2) ويُعدّ هذا الزلزال (المُقدّر جيولوجيًّا بتسعة درجات على مقياس ريختر) أكثر الزلازل فتكًا وتدميرًا في تاريخ البشريّة. فقد قتل ما بين 60000 ومئة ألف شخص وأعقبه تسونامي وحوادث ممّا أدى إلى تدمير شبه كامل لمدينة ليشبونة ولدار البيضاء. والجدير بالذكر أنّه كثرت مناقشة هذا الزلزال علميًّا وفلسفيًّا من قبل أعلام عصر التنوير على نطاق واسع ممّا سمح بتطوّرات مهمّة في الفلسفة الدينيّة وفي علم الجيولوجيا.

تكمّن في غنى الموضوع وتشعبه واستحالة تحديدٍ دقيقٍ لإطاره الزمنيّ فقط، بل في تناقضاته واختلاف موضوعه بين بلدٍ أوروبّيٍّ وآخر والفارق في شدّته وخفّته. ولكن قبل الغوص في العوامل التي أدّت إلى التّوير لا محالة، من الملفت التوقّف عند أصل كلمة "التّوير" ومعناها ودلالاتها الشريّة والغربيّة. سنحاول بعدها أن نفصّل الرحلة التي قامت بها البشريّة من النور إلى الضوء فالأنوار المجسّدة لحاجة الإنسان لنور العقل، مرورًا بأبرز الأحداث التاريخيّة والسياسيّة التي أثّرت في النتاج الأدبيّ والفلسفيّ والعلميّ في عصر الأنوار. سنسأل بعدها إذا نجح التّوير في مهمّته عبر قراءتنا نتائجها السياسيّة والفلسفيّة. سياسيًا من جهة، تميّز القرنان التاسع عشر والعشرين بصعود التطرّف الفاشي والنازيّ في أوروبا. أمّا فلسفيًا من جهةٍ أخرى، فقد برزت الهيغليّة وتركيزها على الفكرة المطلقة التي تبلور في التاريخ، وما الإنسان في هذا المشروع سوى لخدمة تكشّفها وتطوّرهما الجدليّ كما وظهر أيضًا المذهب الرومنسيّ في ما بعد الأنوار باررًا الحاجة الفلسفيّة إلى التحرّر من قيود العقل والواقعيّة والأفكار الثوريّة. لا شكّ في أنّ مصطلح التّوير يدلّ مباشرة على النور

أي نور العقل الذي بفضلُه أصبح الإنسان يرى الأمور مُضيئةً وبطريقةٍ مختلفة. غير أن لفظ "تنوير"، على وزن تفعيل، يرمز أيضًا إلى عمليةٍ ذهنيّةٍ غير تلقائيّة يستطيع من خلالها الإنسان أن يتنوّر بأنوار العقل. فإمّا أن يتنوّر المرء وحده أو يقوم أحدهم بتنويره. إذ تؤكد أهميّة هذه العمليّة ترجمة الكلمة في بعض اللغات الأورويّة. فإذا كانت الترجمات الألمانيّة Aufklärung من الفعل aufklären كالإنكليزيّة Enlightenment من الفعل enlighten أو الإيطاليّة Illuminismo أو الهولنديّة Verlichting تدلّ على عمليّة التنوير، فإنّ الكلمة الفرنسيّة Lumières تكتفي بالإشارة إلى الأنوار التي شعت في ذلك العصر. وبالرغم من الفارق المصطلحيّ في الترجمة إلا أنّ فكرة الضوء ظاهرة في كلا الحالتين كما تظهر في عبارات مثل "سلطّ الضوء على" أو "أنار" أو "استنار" أو "نور" التي تعني كلّها العلم بحقيقة الشيء.

أ- من النور إلى الضوء

ترجع مسألة التنوير إلى علاقة الإنسان مع النور التي بمجرد سردها نكون قد لحّصنا تاريخ البشريّة والإنسانيّة بكلّ محطّاتها العلميّة الأساسيّة. إنّ أبرز الاكتشافات

العلميّة منذ حضارة بلاد ما بين النهرين (Mesopotamia) وهي أقدم حضارات العالم التي نشأت ما بين نهري دجلة والفرات وأهمّها الحضارة السومريّة والحضارة البابليّة والحضارة الآشوريّة وكذلك الحضارة الأكاديّة والكلدانيّة، اكتشافاتٌ عن الضوء والنور وحركة الكواكب والنجوم في علم الفلك (astronomy). لا بل انتقل الإنسان من نمط البدو والترحال إلى نمط الحياة المستقرّة مكوّنًا التجمّعات الزراعيّة، ومن ثمّ الحضاريّة عندما فهم أهميّة النور في البناء الضوئيّ (photosynthesis) في الزراعة والحصاد وقطف الثمار. وعندما وصف أفلاطون صعود الفيلسوف في أسطورة الكهف في الكتاب السابع من الجمهوريّة حيث كان يُشاهد ظلال الأشياء معتقدًا أنّها حقائق، ارتقى بنفسه وبفكره مفكّرًا في المثل الجوهريّة التي تكمن وراء المظاهر الحسيّة والخارجيّة.⁽³⁾ فهو لا يستطيع التفكير والتبصر فيها إلّا إذا رأى النور أي نور الحقيقة الذي يجعله بعد أن يتعوّد على رؤيته يميّز بين الجوهر والعرض. ما النور؟ تؤكّد أبرز تصوّرات وصف الخلق كما يرد في القرآن الكريم أو في الكتاب المقدّس وفي التوراة أنّ الله خلق النور من الظلمات

(3) راجع جميل صليبا (1982). المعجم الفلسفي - الجزء الثاني. بيروت: دار الكتاب اللبناني. ص.

فأصبح هناك مساءً وصباح. فكما ورد في الرواية الأولى للخلق في سفر التكوين في العهد القديم "في البدء خلق الله السماوات والأرض. وكانت خربة خالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرفّ على وجه المياه" (4) وفي اليوم الأوّل خلق الله النور. "وقال الله ليكن نور فكان نور. ورأى الله النور أنّه حسن. وفصل الله بين النور والظلام. وسمّى الله النور نهارًا والظلام سمّاه ليلاً. وكان مساءً وكان صباح يوم واحد" (5). أو كما يرد في سورة الأنعام في القرآن الكريم "الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثمّ الذين كفروا بهم ربّهم يعدلون" (6) أو في سورة الأعراف "إنّ ربّكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيّام ثمّ استوى على العرش يُغشي الليل النهار يطلبه حثيثًا والشمس والقمر والنجوم مسخراتٍ بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين" (7). أمّا علميًا، فقد فنّد عالم الفيزياء ومؤرّخ العلوم في جامعة ليل (elliL) في فرنسا برنارد ماته (ettiaM dranreB) في كتابه الضوء (8)

(4) راجع الكتاب المقدّس سفر التكوين، تك 1: 1 - 2: 4 أ.

(5) راجع المرجع نفسه.

(6) راجع القرآن الكريم سورة الأنعام: 1.

(7) راجع المرجع نفسه سورة الأعراف: 54.

(La lumière) مفهوم الضوء من العصور القديمة حتّى عصر النهضة. هل الضوء موجة أو شعاع أو حبيبات تُسمّى فوتونات؟ أكّد ماته أنّ كلّ هذه التحديدات إنّما تشهد على علمٍ هدف أن يعبر عن الحقبة التي يرمز إليها وهو علم الضوء. لذلك نجد من المهمّ تتبّع تطوّر مفهوم الضوء عبر التاريخ تطوّرًا بطيئًا تدرّجياً يوضح تداخل الشرق والغرب في تحديده وفهمه وشرحه وتطوّر علمه. طالما كان الضوء في العصور القديمة ظاهرة غامضة تُنسبُ إلى آلهة النور أو تُفسّر بانبثاقها عن إله الشمس. فهي ماعت أو مايت (Maat) عند المصريّين القدامى، ابنة رع (Re) إله الشمس، وهي تجسّد الحقيقة والعدالة والنظام الكونيّ، فضلاً عن أنّها مرتبطة بتحوت (Thoth) إله الحكمة. هي تُقارن بالنار، بما أنّ كلا النار والنور تدفئ وتضيء. واستمرّ هذا التشابه في الخصائص محور علم الضوء حتّى القرن الثامن عشر حين قال شيليه (Scheele) «النور هو النار الأتقى»⁽⁹⁾. أمّا في الحضارة الهيلينيّة حيث انكبّ الفلاسفة والعلماء على فهم عقلائيّ للعالم فكان النظر من أبرز اهتماماتهم. إنّ مفهوم الذريّين (les atom-

9) Jean Rosmorduc (1979). Histoire de la physique et de la chimie, de Thalès à Einstein. Paris, Montréal: Études Vivantes.

(istes) المادّي للكون جعلهم يتوصّلون إلى الاعتراف بوجود حقيقيّ للضوء بغضّ النظر عن الرؤية. لكن لم تلبث هذه المفاهيم أن لاقت نقداً كبيراً من قبل مفكّري الحضارة اليونانيّة-اللاتينيّة من مثل إقليدس (Euclide) والفيثاغوريين (les pythagoriciens). فهم اعتبروا أنّه لا يمكن أن نرى إبرة وقعت على الأرض إن لم يقع نظرنا عليها. هناك شيء وحيد (quid) يذهب من العين إلى الشيء يشبه الشهب الداخليّ. اعتمد إقليدس على هذه النظرية لابتكار مفهوم شعاع الضوء (rayon lumineux). جاء بعدها ابن الهيثم الذي نقد هذه النظرية استناداً إلى الألم الذي يشعر به الإنسان عندما ينظر إلى الشمس. فكيف للعين أن تُتج هذا الألم؟ نحن نرى الضوء بالنسبة إليه وهو يتمتّع بوجود مستقلّ بفضل أشعة ضوئية يبعث بها كلّ جسمٍ مضاءٍ بأيّ ضوء كان وفي كلّ الاتجاهات.

ب- من الضوء إلى الأنوار

أمّا تقدّم دراسة هذا المفهوم فقد كان بارزاً في عصر النهضة (Renaissance) وهي فترة انتقالية سوف تمهّد للأنوار الأوروبيّة على أنواعها. خرجت أوروبا في هذا العصر من سبات قرون من النكبة والتفوق من خلال

اكتشاف البوصلة واختراع المطبعة، الأمر الذي سهّل توسّعها الجغرافي والاقتصاديّ. تمّ اكتشاف أميركا أو العالم الجديد حيث تمكّن التجّار الأوروبيون من زيادة ثرواتهم. كما وأنّه وبعد عقود من فساد الكنيسة وممارسة السلطة القهرية بدأ الإصلاح الأوروبي (Réforme) وهو حركة داخل المسيحية الغربيّة في أوروبا في القرن السادس عشر شكّلت تحدياً دينياً وسياسياً للسلطة البابوية والكنيسة الكاثوليكية الرومانيّة. لذلك تُعدّ "الثورة الكوبرنيكيّة" مصوّبةً في الوقت عينه نحو المستقبل من خلال النظام الشمسيّ للعالم الذي افتتحه كوبرنيكوس (Copernic) ونحو الماضي من خلال إخلاصه لمبدأ الحركة الدائريّة والموحّدة للنجوم الموروثة من بطليموس (Ptolémée). ستعتمد بعدئذٍ البصريّات الهندسيّة اكتشافات يوهان كبلر (Johann Kepler) الذي أكّد أنّه يمكن للضوء أن ينبعث أو أن يتمّ رميه من مصدره إلى مكان بعيد. وقال إنّ تدفق الضوء يأتي من أيّ نقطة على طول عدد لا حصر له من الخطوط المستقيمة. كما أنّه يمكن للضوء أن يتشر إلى ما لا نهاية، بحيث تكون خطوط هذا الانبعاث خطوطاً مستقيمة تُسمّى أشعّة. وقام عالم الفيزياء وعالم الفلك

جاليليو (Galilée)⁽¹⁰⁾ بالدفاع عن نظريّة كوبرنيكوس عن مركزية الشمس على أسس فيزيائية مطوّراً بذلك تكنولوجيا التلسكوب. وتزامن مع هذه الفترة تطوّر المدن الإيطاليّة وبداية عصر النهضة حيث تلاقت الفيزياء بالفلسفة في كتاب ديكارت (Descartes) مقال عن المنهج الذي صدر بعد أربع سنوات على الحكم على جاليليو. ركّز ديكارت في هذا الكتاب على أهميّة الاعتماد على العقل في البحث عن الحقيقة العلميّة حيث أعاد صياغة أفكار جاليليو كالحكّم المنهجيّ والاعتماد على التجربة العلميّة والبرهان الرياضيّ.

إذاً لقد بدا لنا جليّاً من خلال سرد تطوّر اهتمام الإنسان بظاهرة الضوء في الفيزياء وعلم الفلك وصولاً إلى اهتمامه بمفهوم النور في الفلسفة علاقة الضوء بالنار من جهة، وعلاقة الفيزياء بالفلسفة من جهة أخرى. لكن ما الإطار الذي جعل الإنسان يفهم أنّه مصدر للنور؟

I. ما قبل التنوير

أ- الإطار الفكريّ الثقافيّ

يُمكن أن نعدّ الأحداث التاريخيّة التي وقعت في القرن

(10) سوف نقوم لاحقاً بتفصيل تأسيس العلم الحديث في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر لأهميتهما الكبيرة في التمهيد لعصر التنوير.

السّابع عشر، وتأثيرها في الإنسان الأوروبيّ، حيث تمّت الاكتشافات العلميّة ونشوء العلم الحديث مع جاليليو وحرب الثلاثين عامًا والاستعمار الأوروبيّ للأميريكتين، يُمكن أن نعدّها الحقبة الممهّدة لعصر الأنوار. ويبدأ هذا الأخير تاريخيًّا بالثورة المجيدة الإنكليزيّة (-Glorious Revolution) والتي عُرفت باسم ثورة 1688 وينتهي بالثورة الفرنسيّة (La Révolution française) العام 1789. والتّوير مرحلة أساسيّة من عصر النهضة الذي امتدّ ما بعد العصور الوسطى الأوروبيّة (المتدّة من القرن الخامس حتّى القرن الخامس عشر الميلادي). بدأت النهضة بانبيار الإمبراطوريّة الرومانيّة الشريّة (سقوط القسطنطينيّة العام 1453) أو اكتشاف القارّة الأميركيّة العام 1492 وانتهت بالثورة الفرنسيّة. إذاً النهضة هي حركة في التاريخ الأوروبيّ منذ أواخر القرون الوسطى أي منذ بداية العصر الحديث حتّى بداية العصر المعاصر (القرنان التاسع عشر والعشرون)، نشطت فيها استعادة أهميّة الأدب والفلسفة والفنون التي ميّزت العصور القديمة اليونانيّة والرومانيّة. ظهر في هذه الفترة الخلاف بين القديم والجديد على القيم والمبادئ في حُطى نهضويّة غير واثقة في بادئ الأمر. فقد

كان التقدّم الحذر نحو الأمام يقابله أيضاً رجوعٌ إلى الوراء إلى أن انتصرت قيم الحداثة المبنية على التقدّم والتواصل والعقل والحريّة وديمقراطيّة المعرفة. وخير مثال على الاختلاف بين القديم والحديث، أهميّة المحكمة (ruoC al) التي لم تعد تلعب دورها الفكريّ والاجتماعيّ بعد أن كانت مركز البلاد ومصدر الرأى في العصور الوسطى. أضحت حركة الأفكار تتمّ ضدّها وليس من خلالها. حلّت محلّها الصالونات الفكرية والمقاهي والنوادي على سبيل المثال، صالون السيّدة دو لامبرت (Le SALON DE Mme DE LAMBERT, 1733-1710) التي كانت تقيم ثلاثاء العلماء والفنّانين والأدباء في شارع ريشوليو (Rue Riche-lieu) مطيحةً بذلك بالعبادات القديمة، كما كانت تخصّص الأربعاء لعامة الشعب مساهمةً في جعل الأفكار والتفكير الذهنيّ والعقليّ في متناول الجميع. وكان من أبرز روّاد الصالون فينلون (Fénelon)، فونتونيل (Fontenelle)، لا موت (La Motte)، مونتسكيو (Montesquieu)، ماريفو (Marivaux)، دارجانسون (D'Argenson)، الرئيس إينو (le président Hénault)، والأنسة لوكوفورور (Mlle Lecouvreur).⁽¹¹⁾ نشأت

11) Lagarde André, Michard Laurent (1970). XVIIIe Siècle. IV. Bordas: Paris-Bruxelles-Montréal. p. 78-.

الحركة النهضويّة والتنويريّة هذه في إيطاليا أوّلاً في عدّة مدن وعلى عدّة مراحل. إذ برز في القرن الرابع عشر عصر ما قبل النهضة الإيطاليّة في العديد من المدن والذي عُرف بال (Trecento). ثمّ تمت النهضة في معظم إيطاليا وفي بعض الدول الأوروبيّة في القرن الخامس عشر بشكلها الأوّل الذي عُرف بال (Quattrocento) أو النهضة الأولى. ثمّ ما لبث أن اجتاحت هذه الحركة معظم أوروبا في القرن السادس عشر والذي عُرف بال (Cinquecento) أو النهضة العليا في تاريخ الفنّ أو الطراز الرفيع.

ب- الأنوار في الشرق

قبل الغوص في الأنوار الأوروبيّة، ومن باب حرصنا الفلسفيّ والعلميّ على إيفاء الموضوع حقّه، من الواجب أن نسلّط الضوء على الأنوار الشرقيّة التي سبقت تلك التي شعت على الغرب. وذلك لسببين: أوّلها لتبيان دور العلاقة المتينة بين الشرق والغرب في تطوّر العلم والفلسفة، ناهيك بأهميّة الأنوار الشرقيّة السّابقة لعصر التنوير في بلورة هذا الأخير، وثانيهما للمصداقيّة العلميّة، بحيث لم يكن فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر أوّل من ركّز على أهميّة نور العقل في فهم الوجود بمختلف

مواضيعه. فقد سبقتهم أنوار في الغرب كديكارت (setracseD) ولايبنتز (zinbieL) ونيوتن (notweN) وأنوار في الشرق قبل عصر النهضة الأوروبيّة في القرن الثاني عشر مع الطبيب والفيقيه والقاضي والفيلسوف ابن رشد. وبحسب الدكتور ماجد فخري في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلاميّة⁽¹²⁾ «كان إنتاج ابن رشد الفلسفيّ من الضخامة والتنوّع بمنزلة إنتاج كبار فلاسفة المشرق»⁽¹³⁾. فهو من أعظم من شرح وفسّر كتب أرسطو وجمهورية أفلاطون ومن أدقّ من نقدَ الفارابي وابن سينا باسم الأرسطوطاليّة الصحيحة، وأوّل من دلّل على الاتّفاق الجوهريّ بين الفلسفة إذا فهمت جيّدًا والشريعة إذا أوّلت تأويلًا قويّمًا. لذلك «يمكن القول إنّ شروح ابن رشد،... باتت جزءًا من التراث الأرسطوطاليّ في أوروبا الغربيّة»⁽¹⁴⁾. يشرح فخري أنّ ابن رشد استعان بأمرين من أجل اتّخاذ موقف تكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي. الأوّل هو التمييز القرآنيّ (سورة آل عمران، آية 5) بين الآيات المتشابهات

(12) راجع ماجد فخري، (2000)، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة. منذ القرن الثامن حتّى يومنا هذا، نقله إلى العربيّة الدكتور كمال اليازجي، بيروت، دار المشرق، طبعة جديدة ومنقّحة.

(13) راجع المرجع نفسه، ص423.

(14) راجع المرجع نفسه، ص 427.

والآيات المحكّمت. والثاني هو الافتقار إلى سلطة تعليميّة عليا في الإسلام تحدّد مضمون العقيدة الإيمانيّة. وذلك يحدّد الحاجة إلى تأويل الآيات غير الواضحة عندما لا تبثّ العقيدة فيها. وهنا برزت عبقرية ابن رشد بخاصّة في كتابه تهافت التهافت حيث كشف عن الهيئة التي ينبغي أن تُسند إليها السلطة العقائديّة آخذًا من القرآن الذريعة العقليّة لهذا اليقين ألا وهم الفلاسفة. فالآية الخامسة في سورة آل عمران تقول: "منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، وأخر متشابهات... وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم". بالنسبة لابن رشد الراسخون في العلم هم الفلاسفة وحدهم الذين بنور العقل البشريّ وبقدرتهم على الوصول إلى الأدلّة والبراهين المنطقيّة يستطيعون التأويل القويم. وعليه، حصر ابن رشد التأويل بالفلاسفة بعد أن اعتبر أنّ القياس البرهانيّ من اختصاص الفلاسفة والجدليّ من اختصاص المتكلّمين. أمّا القياس الخطابيّ فهو من اختصاص جمهور الناس الغالب. كما تظهر أهميّة العقل والعلم عند ابن رشد في ردّه على الخلاف القائم حول السببيّة العلميّة وإرادة الله. فقد اعتبر أنّ نفي السببيّة يبطل التدبير الإلهيّ وأنّ العلم الصحيح

هو أساس العلم بالأسباب التي تكمن وراء الظواهر. لذلك فمن "رفع الأسباب فقد رفع العقل"⁽¹⁵⁾. يشرح ابن رشد أنه إذا كان كل ما يحصل في هذا العالم من تدبير الله الذي لا يمكن إدراكه بالعقل فلن نستطيع الكشف عن أي سنة تتحكّم بالعالم ممّا سيؤدّي بالضرورة إلى إنكار الحكمة التي تجلّي في العالم، ومن ثمّ إنكار وجود صانع حكيم له.

ت - الأنوار في الغرب

تمثّلت الأنوار الغربيّة ما قبل عصر التنوير بفلاسفة وعلماء في القرنين السادس والسابع عشر ساهموا من خلال نظريّاتهم وسجلاتهم بتحقيق الانفصال التام عن التقاليد القديمة. فلسفيّاً، يحلّ المنهج العقلائيّ محلّ سلطة القدماء الخاصّة بالسكولاستيّة وبالقرن الوسطي، مكرّساً بذلك استقلاليّة الفكر وقدرته على معرفة الطّبيعة. وذلك ما سمح بتأسيس العلم الحديث. في الفيزياء وفي علم الفلك اكتشفت القوانين التي أسست ميكانيكا الأجرام السماويّة مع جاليليو وكبلر ونيوتن، كما وضعت مبادئ الفيزياء مع جاليليو وديكارت كقوانين سقوط

(15) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة، ص 522.

الأجسام مثلاً ومبدأ القصور الذاتي (principe d'inertie). وأحرزت الرياضيات تقدماً جديداً مع ديكارت الذي أسس الهندسة التحليلية (géométrie analytique) ومع باسكال (Pascal) و فيرمات (Fermat) اللذين وضعوا حساب الاحتمالات، ومع لايبنتز ونيوتن اللذين اخترعا حساب التكامل والتفاضل متناهي الصغر (calcul infinitésimal ou calcul différentiel). وفيما يُعدّ نيوتن أحد مؤسسي حساب التكامل والتفاضل من منطلق علم الفيزياء، وصل لايبنتز إلى النتيجة نفسها منطلقاً من الفرضية الرياضية والفلسفية لوجود مكوّنات صغيرة لانهائية للكون تتوافق مع تصوّره للمونادات والإدراكات الصغيرة التي تكوّن الإدراك الأكبر. على الرّغم من أنّ الدافع مختلف إلا أنّ المطلوب واحد وهو تحديد سرعة التسارع (vitesse de l'accélération). وهذا الحساب سمح للإنسان بدراسة دقيقة ومحليّة ومحدّدة للوظائف (fonctions) في الرياضيات والأحجام (grandeurs) في الفيزياء. "شهدت العلوم وخاصّة الرياضيات ازدهاراً ملحوظاً في القرنين السادس والسابع عشر. ويعود السّبب في هذه القفزة إلى حدّ كبير إلى ظهور حساب التفاضل والتكامل متناهي الصغر.

تمّ حلّ المشاكل الكلاسيكيّة ممّا جعل الطبيعة والعالم المادّي يحدثان مشاكل أخرى. على الرّغم من أن نيوتن ولايبنتز⁽¹⁶⁾ يُعدّان مؤسّسي حساب التفاضل والتكامل هذا، إلّا أنّهما اعتمدا على العديد من علماء الرياضيات الآخرين في هذه الفترة⁽¹⁷⁾. وبذلك أصبحت الرياضيات لغة الفيزياء العلميّة. ممّا جعل جاليليو يقول «إنّ الكون مكتوبٌ بلغة الرياضيات». وسمحت المراسلات الوفيرة بنقل المعرفة والتواصل العلميّ بين الفلاسفة والعلماء في كلّ أنحاء أوروبا. واكبت التطوّر العلميّ هذا، والتصوّر الجديد للعالم على أساس مركزيّة الشّمس نظريّات فلسفيّة جديدة ومختلفة. فبالإضافة إلى العقلائيّة والتجريبيّة ظهر التيار المادّيّ والمتحرّر مع غاسندي (Gassendi) الذي أراد تحرير الإنسان من كلّ العقائد. كما ظهر المذهب الينسينيّ (jansénisme) بخاصّة مع باسكال الذي ألقى الضّوء على قلق الإنسان أمام القدرة المطلقة للإله.

إذاً طغت العقلائيّة على فلسفة القرن السابع عشر. وبما

(16) عذراً من القارئ الذي سيجد كتابة لايبنتز وسبينوزا وهيغل بطريقة مختلفة أحياناً في هذا البحث إذا وردت في اقتباسات.

(17) راجع:

Leibniz (2018) *L'invention du calcul infinitesimal*. Leibniz. Paris: RBA. Collection: Génie des mathématiques. p. 59.

أنّ الحواسّ تخدعنا لا يمكننا أن نبنى المعرفة إلّا على العقل. فالفكر نورٌ طبيعيّ توجد فيه الأفكار الأولى بشكلٍ فطريّ وكونيّ عند البشر. والأفكار هذه ليست بحاجة إلى برهان لأنّها مستمدّة من الله الذي هو مصدر قدرة الإنسان على المعرفة. إذًا فهي صحيحة. وسيكون للعقل وظيفة السّيطة على العواطف ومهمّة تأسيس الأخلاق والسياسة.

ث - العقلانيّة

1. إسهامات ديكارت

يُمثّل ديكارت الشخصية المحوريّة بامتياز في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكيّة إلى الفلسفة الحديثة. كونه فيلسوفًا عقليًا صارمًا، فقد فهم باكرًا أهميّة ابتكار منهجٍ دقيقٍ ومثمرٍ للبحث الفلسفيّ عن الحقيقة. لذلك قدّم في كتابه مقال عن المنهج (Discours sur la méthode) منهجًا فلسفيًا نجح في استخدامه في مجال الهندسة، منهجًا مبنياً على أربع قواعد: الأولى تقول "لا أقبل شيئًا على أنّه حقّ، ما لم أعرف بوضوح أنّه كذلك، أي يجب أن أتجنّب التسرّع وعدم التّشبّث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلّا ما يتمثّل لعقلي في وضوح وتميّز يزول معها كلّ شكّ". الثانية تفيد "أن أقسم كلّ واحدة من المشكلات التي أبحثها إلى

أجزاء كثيرة بقدر المستطاع، وبمقدار ما يبدو ضروريًا لحلّها على أحسن الوجوه. أمّا الثالثة فتجزم «أن أرّتب أفكارى، فأبدأ بالأموار الأكثر بساطة وأيسرها معرفة، حتى أصل شيئًا فشيئًا، أو بالتدريج، إلى معرفة أكثر تعقيدًا، مفترضًا ترتبًا، حتى لو كان خياليًا، بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضًا». والرابعة تعبّر عن ضرورة «أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئًا»⁽¹⁸⁾. فبنشأ احتمال الخطأ بالنسبة إلى ديكارت بالحكم على الفكرة، بما أنّ هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بذاتها بل بالحكم عليها. لقد كانت صياغة المنهج خطوة أساسية في فلسفة ديكارت لـيتمكّن من أن يبني معرفة الأشياء الموجودة على يقين. لذلك لم يتردّد في الشكّ في كلّ المسلّمات والمعتقدات الموروثة والمعرفة الحسية التي يمكن أن تكون خادعة، ومن ثمّ لا يمكن الوثوق بها، وكلّ ما يمكن الشكّ فيه من ذاكرة وأفكار وموجودات في العالم الخارجي وحتّى الرياضيات، «ليكتشف ما هو على يقين منه بصورة مطلقة لأنّه لا يستطيع أن يشكّ فيه

(18) راجع وليم كلي رايت، (2010)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، التنوير، ص 95.

بدون أن يفترض وجوده⁽¹⁹⁾. ومع ذلك فقد وجد شيئاً لا يقبل الشكّ على الإطلاق وهو معرفة الفرد بوجوده ”والتبصّر موجود في موضع آخر في القول المأثور ”أنا أفكر إذا أنا موجود“ وهو باللاتينية (Cogito ergo sum)⁽²⁰⁾. فحتّى لو افترض مثلاً أنّ هناك شيطاناً يضللّه ويخدعه، فهذا يعني أنّه من دون ريب موجود كإنسان مُضللّ. ”وإذا كان عليه أن يحاول الشكّ في أنّه موجود، فلا بدّ أن يسلم بأنّه يشكّ لكي يضمن أنّه موجود (ولذلك فإن: أنا أفكر إذن أنا موجود ليست قياساً. (...)) ويرى أنّها حركة بسيطة للتفكير تعرف بالحدس المباشر؛ إذ إنّ القول ”أنا أفكر“ أو ”أنا أشكّ“ يتضمّن مباشرةً ”أنا موجود“⁽²¹⁾. وبعد أن أثبت ديكارت وجوده باشر بالسؤال عن ماهيّته وطبيعته. واستنتج أنّه ليس كائنًا ماديًّا لأنّ المادّة خارجيّة وهي من ثمّ خاضعة لمنهج الشكّ. وتبقى الصفات الوحيدة التي لا يستطيع أن ينكرها في نفسه وهي الصّفات العقليّة. ”أعني شيئاً يشكّ، ويفهم، ويتصوّر، وينكر، ويريد، ويرفض،

(19) راجع المرجع نفسه، ص 97.

(20) راجع جون كوتنغهام، (1997)، العقلانيّة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ص 49.

(21) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 98.

ويتخيّل، ويشعر. والشيء الذي يفعل ذلك كله، لا بدّ أن يكون نفساً Soul، أي جوهرًا روحياً، يكون التفكير صفتها الأساسية. فلا يمكن أن تكون هناك أفكار من دون مفكّر، ولا يمكن لصفة مثل التفكير أن توجد إذا لم يكن هناك جوهر يلازمها⁽²²⁾. أمّا بالنسبة إلى تصوّره للمعرفة، فقد ألحّ ديكارت على إبعاد العقل عن الحواسّ لبلوغ المعرفة الحقيقيّة. وبما أنّ إدراكاتنا الحسيّة عرضة للخطأ والوهم، فلا يُعوّل عليها بشأن الطبيعة الحقيقيّة للواقع. إذاً لا يمكن للخصائص العاديّة المحسوسة أن نُخبرنا بشيء عن طبيعة الأشياء الجوهرية. ويؤكّد ديكارت أنّ الخصيصة الجوهرية الوحيدة للأشياء هي امتدادها. هي أشياء ممتدّة (res extensa) لها طول وعرض وعمق قابلة أن تتخذ كلّ الأشكال الهندسيّة الممكنة. أمّا مفتاح "المعرفة العقلية الخالصة هو lux naturae أو "نور الطبيعة": القدرة الفطرية التي غرسها الله في عقلنا للوصول إلى الحقيقة بوساطة "الأفكار الواضحة والتميّزة". وهذه الإدراكات الواضحة والتميّزة لا علاقة لها بإدراكات الحواسّ؛ بل هي نوع من الإدراكات العقلية الخالصة التي نتمتّع بها

(22) راجع المرجع نفسه.

حين نتأمّل قضايا الرياضيات الأوليّة والبدهيّة»⁽²³⁾.
وعليه، إذا كان ديكرت يريد من خلال إسهامه
الفلسفيّ أن يبني استنباطاً يقينياً للمعرفة العقليّة مرتكزاً
على الاستنتاج من مبادئ المعرفة الأوليّة، فإنّ الأمر
انتهى به إلى تأكيد نظام الكشف. وهذا الكشف عن
الحقائق ممكن بالتأمّلات التي لا يستنبط المفكّر أو بالأحرى
المتأمّل فيها النتائج من البديهيات الأوليّة بل من «الطريق
التي يسلكها الفرد المفكّر في هروبه من الشكّ وتقدّمه
التدرجيّ إلى الحقيقة»⁽²⁴⁾. هل يكون الاستنباط الحقيقيّ
للمعرفة بإسهام سبينوزا الفلسفيّ؟

2. إسهامات سبينوزا

كان الدافع الذي أدّى بسبينوزا إلى تكريس حياته للفلسفة
بحثه عن خير دائم لا يزول، يحركّ العقل لاكتشاف
السّعادة الدائمة وبلوغها، ومساعدة الآخرين أيضاً على
تحصيلها. «ويتهيئ إسبينوزا إلى أنّ ذلك الخير الحقيقيّ
والدائم، لا يمكن أن نخبره إلا في حبّ ما هو أزيّ
ولانهائيّ، أعني في حب الله»⁽²⁵⁾. وإذا استطاع الإنسان

(23) راجع العقلانيّة، ص 51.

(24) راجع المرجع نفسه، ص 59.

(25) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 114.

أن يتّحد مع الله كما يتصوّره سبينوزا الأزليّ اللامتناهي، فسوف يتمتّع بدرجة من الصفاء الداخليّ للذهن لا مثيل لها. يشبه منهج سبينوزا منهج ديكارت إلى حدّ كبير ذلك بأنّ الأفكار الواضحة والتميّزة صادقة والأفكار الغامضة غير كافية. يعتقد أنّ اليقين الأعلى يكمن في الحدس القائل بأنّ البرهان في سلسلة من القضايا ممكن، بحيث لا تكون معرفة الله ضامنةً لصدقها فحسب، بل إنّ معرفته هي التي تجعل إمكانيّة معرفتها ممكنة. إنّ الواحدية الميتافيزيقية عند سبينوزا ليست سوى "نظام مغلق موحد يكون فيه الكون بأسره بكلّ تعقيداته تجلياً لواقع واحد أحد. ولهذه الوحدة عدد غير محدود من الصفات، ويمكن تصوّرها أحياناً بوصفها نماذج الامتداد أو النماذج الفيزيقية، وبوصفها نماذج الفكر أو النماذج العقلية أحياناً أخرى. ولكن هذه النماذج هي في الواقع مجرد مظاهر للجوهر الواحد الأحد ذي الإرادة الحرّة والشامل كلّ شيء، (..) Deus sive Natura - الله أو الطبيعة" (26). ويميّز سبينوزا ثلاثة أنواع من المعرفة: الظنّ (opinion) والعقل (reason) والحدس (intuition). وإذا كان يُدرج تحت الظنّ الإدراكات

الحسيّة والصور المتأّتية عن الأفكار والذكريات والكلمات والرموز والمعرفة التي تنتقل عن طريق التقليد أو التراث، إلّا أنّه لا يثق بها على الإطلاق. بل على العكس، يضع ثقته الكاملة بالمعرفة المتأّتية عن طريق العقل والحدس. إنّ المعرفة العقليّة ممكنة لأنّها مشتركة بين جميع البشر، ذلك بأنّ أجسامهم وعقولهم ونفوسهم تميّز بالخصائص نفسها. فيمكنهم من ثمّ أن يحصلوا على معرفة كافية عن أفكار علل الأشياء من معلولاتها أو أن يبرهنوا على القضايا وفق مناهج الهندسة أو أن يستنتجوا وفق الأقيسة المختلفة. أمّا المعرفة الحدسيّة، كما يشرح سبينوزا في كتابه الأخلاق، فهي "تسير من فكرة كافية من الماهية المطلقة لصفات معينة لله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء"⁽²⁷⁾. بمعنى آخر، معرفة الإنسان التامة للأشياء أي لضرورتها ولطبيعتها تكون مظهرًا لله. "إنّ عقولنا من حيث إنها تدرك أشياء إدراكًا صادقًا، هي جزء من العقل اللامتناهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله"⁽²⁸⁾. يعتقد سبينوزا أنّ لكلّ شيء أساسًا منطقيًا بالضرورة. لذلك يتصوّر العليّة تصوّرًا منطقيًا

(27) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 116.

(28) راجع المرجع نفسه.

ضروريًا ويقول إن لكل شيء سببًا ضروريًا لوجوده أو لعدمه. وكل ذلك معروف بالنسبة إلى العقل اللامتناهي لله، لذلك كل ما هو موجود ضروري وكل ما لا يوجد هو مستحيل. فيكون قانون بقاء الذات أو الدافع للوجود في أن يستمر في وجوده (conatus) خاصًا بكل شيء موجود. ومفهوم الكوناتوس (conatus) مهم جدًا عند سبينوزا لبعده الأنطولوجي الذي يتعلّق بوعي الإنسان بسعيه من أجل الوجود. "تتحول الرغبة في بقاء الذات إلى رغبة في كمال متزايد أو تطور شامل"⁽²⁹⁾.

إذًا، فيما جعل ديكارت النزعة الآلية المتمثلة في الامتداد المادي هي الأسمى في العالم غير العضوي، أضاف جوهرًا آخر إلى المادة وهو التفكير ليُمكّن الإنسان من وعي ذاته. وجعل هذين الجوهرين يعتمدان على الله، على الرغم من تأثيرهما بعضهما في بعض. أمّا سبينوزا فأنقذ الوحدة الأساسية لجميع الأشياء عبر تأكيده فكرة الجوهر الواحد للوجود وهو الله، بحيث يكون الفكر والامتداد صفتين له. بيد أنه لم يستطع تفسير مشكلة تفرّد الكثرة أي كيف تصبح الأشياء الكثيرة التي يعيشها الإنسان متميّزة

(29) راجع المرجع نفسه، ص 126 .

من الوحدة التي هي أساسها من غير أن تُجمع الحرّيّة والفرديّة البشريّة؟ هذا الأمر دفع لايبنتز إلى البحث عن حلول فلسفيّة مرضية لعدّة مسائل عالقة.

3. إسهامات لايبنتز

يرى وليم كلي رايت في كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة أنّ لايبنتز هو الفيلسوف العظيم الأخير من فلاسفة عصر النهضة. فقد كانت لديه بعض أفكار عصر التنوير حتّى أنّه "تجاوز - في واقع الأمر - في كتابه "مقالات جديدة في الفهم البشري" عصر التنوير في بعض النواحي. وعندما تم نشر هذا الكتاب أخيراً العام 1765، فإنه مهّد الطريق كثيراً لثورة في الفلسفة احتفل كانط بتنصيبها العام 1781⁽³⁰⁾. لا بل إنّ نظريّاته الفلسفيّة عن الزمان والمكان والمنطق الرمزيّ تضعه بين فلاسفة القرن العشرين. كان لايبنتز يهدف إلى إنشاء وصف فلسفيّ متماسك للكون كما فعل ديكارت وسبينوزا. ولكن فيما نجد عند ديكارت صنفين من الجوهر وعند سبينوزا صنفاً واحداً فقط، يعود لايبنتز إلى مفهوم أرسطو عن تعدّد الجواهر وتعدّد إمكانيّة قولها، ومن ثمّ شرحها وفهم ماهيّتها. وكما يقول

(30) راجع المرجع نفسه، ص 131 .

برترند راسل (Bertrand Russell) فإنّ ميتافيزيقا لا يبتز
 ”تكاد تكون مستمدّة كلياً من منطقهِ“⁽³¹⁾. لذلك كان
 بحثه مرتبطاً جداً بالبنية المنطقيّة للعبارات أو القضايا. فلا
 يمكن مثلاً التفكير في الزّمان والمكان على أنّهما مطلقان
 وموجودان بمعزل عن الموضوعات التي تظهر داخلهما.
 إنّهما نسيّان بالنسبة إلى الموضوعات التي يظهران فيها.
 فقد قسّم لا يبتز كلّ القضايا إلى صنفين: حقائق العقل
 (vérités de raison) وحقائق الواقع (vérités de fait). وبحسب
 تعريفه ”إنّ حقائق العقل هي الحقائق التي تكون ضروريّة
 ويكون نقيضها محالاً، وحقائق الواقع هي التي تكون
 محتملة ويكون نقيضها ممكناً“⁽³²⁾. ولا بدّ من أن يكون
 لكلّ واقعة علّة كافية (sufficient reason) تعلّل لنا لماذا
 تحدث كما تحدث، ولماذا لم يحدث محلّها شيء آخر. ويعبّر
 لا يبتز صراحة عن مذهبه في رسالة كتبها إلى أنطوان
 أرنو (Antoine Arnauld) قائلاً إنّ في كلّ القضايا الصحيحة
 يكون الموضوع مشتتلاً على المحمول. ”دائماً في كلّ قضية
 موجبة صحيحة، سواء أكانت ضروريّة أم عارضة، كليّة
 أم خاصّة، فإنّ مفهوم المحمول يتضمّن مفهوم الموضوع

(31) راجع العقلانية، ص 70.

(32) راجع المرجع نفسه، ص 71.

على نحو ما، *praedictum inest subjecto*، وإلا لما عرفتُ ما هي الحقيقة⁽³³⁾.

ومن خلال عمله في الرياضيات، ركّز على فكرة الاتّصال واستنتج أنّ الطبيعة متّصلة في جميع جوانبها. ومن ثمّ لا يمكن القول على غرار ديكارت بأنّ المادّة هي مجرد امتداد في المكان. واقترح ردّ المادّة والحركة إلى قوّة أو طاقة فتكون الجواهر المختلفة مراكز قوّة أي مراكز عقليّة، وكلّ جوهر متميّزاً في الوجود من الجواهر الأخرى. لذلك يمكننا أن نصف المنهج الذي يؤسّسه بأنه منهج المثاليّة الميتافيزيقيّة المتكثّرة التي تدافع عن وجود جواهر عقليّة متعدّدة مستقلّة بعضها عن بعض، وهي من ثمّ مراكز قوّة ذهنيّة تشبه حياتنا الداخليّة. فلا يمكننا إذاً أن نعقلها بالتجربة أو بالمقارنة في ما بينها. يسمّي لايبنتز هذه الجواهر بالمونادات (*monades*) وهي جواهر بسيطة بصورة مطلقة لأنّها لا تتكوّن من أجزاء ممتدّة، فلا يمكن تحليلها إلى أجزاء ممّا يجعلها خالدة لا تفتنى. إنّ الله هو الموناد الأسمى الذي خلق المونادات الأخرى وهو وحده يمكنه أن يفنيها. وفي الحقيقة، مبدأ اشتعاليّة الموضوع على المحمول

(33) راجع المرجع نفسه، ص 72.

هو مبدأ الموناد أي الوحدة الفردية للجوهر "المحملة بماضيها والحبل بمستقبلها، والمشملة في هذا الوقت ومن الآن فصاعداً على كل شيء حدث لها في الماضي أو سيحدث لها في أي وقت"⁽³⁴⁾. وبعد أن حدّد لايبنتز أن المونادات كاملة وغير متغيّرة ومنطوية على ذاتها، بيّن أن عملها مستقلّ عن عمل المونادات الأخرى، فهي تحتاج إلى فعل خارجي يجعلها تتغيّر. والله الذي خلق الكون هو الذي جعل المونادات تعمل معاً على نحو مستقلّ لتشكّل الكلّ الأكمل وفق مبدأ التناسق مسبق الإنشاء أو الانسجام المقدّر سلفاً. لذلك تكون كلّ موناد مرآة للكون حتّى لو أنّها منظوية على ذاتها. ويمتلك الناس بالإضافة إلى قدرات الحيوانات عقلاً إنسانياً هو الروح العاقلة (esprit) التي تفكّر وتعي ذاتها وتعقل الوجود والجوهر واللاماديّ والله. "وبعدّ ليبنتس من الأوائل الذين وجهوا الانتباه إلى حقيقة مؤداها أن كثيراً مما لا نعيه غالباً إلا بصورة غامضة يستمرّ في عقولنا؛ ويكون بالتالي، بطريقة ما، المبشّر بالنظرية المعاصرة الخاصة بالطبيعة اللاوعية"⁽³⁵⁾. أمّا الموناد الأسمى فهو الله لأنّه وحده موجود بذاته وخالق

(34) راجع المرجع نفسه، ص 73 .

(35) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 138 .

المونادات الأخرى. "وهو وحده روح خالصة، ولا يمتلك جسماً مكوّناً من مونادات أخرى. وهو لا متناهٍ، وأزليّ، وحكيم بصورة مطلقة، وخير. وهو ليس مصدر كلّ ما هو موجود فحسب، بل إنه مصدر كلّ ما هو ممكن أيضاً"⁽³⁶⁾. بحسب لايبنتز، الله هو الجوهر البسيط الذي منه تنبثق الجواهر الأخرى بفيضٍ إلهيٍّ مستمرٍّ، تماماً كما ينبثق النور من الشمس بحسب المفهوم الأفلوطينيّ للموجود نتيجة فيض من الله. "الله قوّة، مصدر كلّ شيء، إنه المعرفة التي تتضمن تفاصيل الأفكار، وهو إرادة، تحدث التغيرات وفقاً لمبدأ النزعة التفاضليّة، وتنتج أفضل العوالم الممكنة"⁽³⁷⁾. أمّا بالنسبة إلى إدراك المونادات، فيقول لايبنتز إنّها بلا نوافذ لكي لا تؤثر فيها عوامل خارجيّة من مونادات أخرى بحيث يكون تطوّرها من خلال إدراكها المتزايد في الوضوح والكمال حتّى ينعكس فيها الكون بأسره. وبما أنّنا لسنا أكيدين حتّى من الحقائق الأزليّة أو مبادئ الرياضيات التي تؤكّد لنا التجربة صحّتها، فلا بدّ من وجود أفكار فطريّة فينا قد نكون غير واعين بوجودها إذا لم نتأمّل ذواتنا، لكننا نستمدّ من

(36) راجع المرجع نفسه.

(37) راجع المرجع نفسه، ص 139 .

خلالها معرفة الحقائق الأزليّة ومبادئ الرِياضيّات. وفي حين يميّز لايبنتز بين الإدراك أو الوعي المحض وإدراك العقل لنفسه (aperception)، أي الفهم الحقيقي لما يدركه، تبقى الأرواح الإنسانيّة وحدها قادرة على إدراك ذاتها، وإدراك ما تدرك، ومعرفة نفسها، واستنتاج العلاقات المنطقيّة التي تربط بين إدراكاتها، والتي تحدّد ماهيّة الحقائق الأزليّة المطلقة (vérités éternelles). فهناك مثلاً مبادئ المنطق والرِياضيّات ووجود الله التي نعرفها إمّا بمعرفة حدسيّة أو بمعرفة برهانيّة مستعنين بمبدأ هويّة المحمول والموضوع للوصول إلى معرفة الجوهر.

ج- الثورة التجريبيّة الإنجليزيّة المضادّة

في مقابل الأنوار الفرنسيّة أو تلك التي تأثرت بنور ديكارت الفلسفيّ، وبالعقلانيّة التي ارتكزت على وجود أفكار موجودة في ذهننا تجعلنا نصل إلى المعرفة، جعل فلاسفة الأنوار الإنجليزيّة من مثل هوبز ولوك التجربة مصدرًا وأساسًا للمعرفة. وهذا الأمر يتوافق مع مفهوم العلوم الطبيعيّة من بايكن (Bacon) حتّى نيوتن. إنّ الأحاسيس والتصورات هي العمليّات الأولى للعقل الذي يعدّه لوك صفحةً بيضاء (Tabula rasa) أو لوحًا فارغًا.

تنتج الأفكار البسيطة بفضل قدرة العقل على الربط والمزج بين المعطيات الحسيّة التي يشعر بها. إذاً لا توجد أفكار فطريّة. لا بل إنّ الأفكار المجرّدة أو العامّة ليست سوى أفكار بسيطة مركّبة وفق ارتباط خصائص مشتركة بمجموعة من الظواهر تُسمّى لغويّاً - بطريقة انتقائيّة - (الاسميّة nominalisme) بالمقارنة والاندماج والاستدلال. تكمن المشكلة في دقّة المعرفة وصحّتها وتوافقها مع العالم الخارجيّ. من هنا أهميّة التجربة. ومن جرّاء التركيز على الرغبات والعواطف البشريّة، غير الفلاسفة التجريبيّون مجال الأخلاق والسياسة. وبما أنّ العقل لم يعد يؤسّس للقيم، فمن الضروريّ اللجوء إلى الشعور الطبيعيّ أو العادة أو المصلحة الذاتيّة أو الاتّفاق لتأسيس القيم ومن بعدها العقد الاجتماعيّ للتعاون المجتمعيّ.

1. إسهامات هوبز

لا يعترف هوبز بالقانون المُفارق، وبالقانون الإمبراطوريّ الرومانيّ، لكنّه كوّن مفهومًا ماديًا عن الإنسان.⁽³⁸⁾ الواقع أنّه طوّر آليّة ماديّة متأثرة بجاليلي وجاسندي وبيكون.

(38) راجع في ما يختصّ هوبز ولوك الكتاب التالي وقد لخصت الفصلين المتعلّقين بهذين الفيلسوفين.

تخضع الطبيعة البشريّة للعواطف الناتجة عن الكوناتوس (conatus) أي السعي من أجل الوجود. إنّ الوجود بحسب هوبز مصنوع من المادة، وهذه المادّة تحرّكها قوانين الحركة الميكانيكيّة فقط، وهي كفيّلة بشرح كلّ حقائق الطبيعة. أمّا السلوك البشريّ والإحساس والشعور والفكر فهي أيضًا نتاج قوانين الحركة. لذلك ليس هناك نهائيّة بالنسبة إليه، هناك فقط آليّات. يشرح الإحساس بحقيقة اصطدام جسمين. على سبيل المثال، ندرك إحساسًا عندما يصطدم جسم خارجيّ بجسمنا الذي ينقل هذا إلى الجهاز العصبيّ، فيثير الإحساس رغبتنا أو نفورنا. لذلك تكون المشاعر والأفكار الأخرى مجرد مركّبات أكثر تعقيدًا. لذا فإن علم النفس الميكانيكيّ في نظر هوبز نوع من السلوكيّة قبل وقته، يُخضع الإنسان لآليّات من نوع "التحفيز والاستجابة". المبدأ الأساسيّ لهذه السلوكيّة هو أن كلّ كائن حيّ يقوم بشكل عفويّ بما يخدم قوّة حياته. إنّهُ مدفوع أساسًا بمبدأ الحفاظ على الذات. ومن ثمّ، فإنّ المطلب الحيويّ هذا للحفاظ على كيان المرء هو المحرّك الذي يفسّر كلّ السلوك البشريّ. لذلك عندما يجتمع كلّ هؤلاء الناس في مجتمع واحد بحيث يريد كلّ

منهم الحفاظ على قوّته الحيويّة، يتّج عن ذلك ما يسمّيه هوبز حالة حرب الكلّ ضدّ الكلّ (-la guerre de tous con-tre tous). وبما أنّ حالة الطبيعة غير قابلة للحياة، فإنّه من الضروريّ الخروج منها بأسرع وقت ممكن لكي يستطيع المرء الحفاظ على نفسه وحياته بكلفة أقلّ ثمن من الحرب الأهليّة. لذلك سيكون من البداهة والعقلانيّة أن يبرم الإنسان عقداً مع الآخرين ينصّ على الموافقة عندما يوافق الآخرون، والتنازل عن الحقوق عندما يتنازل الآخرون. لكن لما كان التعهّد البسيط بالالتزام بهذا العقد غير كافٍ، وجب - بحسب هوبز - أن تكون هناك قوّة قسريّة (الليفياتان léviathan) قادرة على معاقبة عدم احترام مبادئ العقد. في هذه الحال، سيكون من المنطقيّ الالتزام بالعقد لأنّه سيتمّ احترامه. إذًا المطلوب أن يعهد كلّ الأشخاص قوّتهم إلى قوّة واحدة أو جماعة واحدة تحتزل إرادتهم في إرادتها. وهذه هي فكرة الخير العام أي com-monwealth التي أسّسها هوبز، والتي سترمز في ما بعد إلى برلمان المملكة المتّحدة.

2. إسهامات لوك

أخضع لوك بدوره في نهاية القرن السابع عشر في كتابه المقال المتعلق بالفهم البشريّ العام 1690 النظرية الديكارتيّة عن الأفكار القبليّة للفحص الدقيق. وتفترض هذه النظرية كما رأينا مع ديكارت وسبينوزا ولايتنز وجود مبادئ قبليّة في الذهن بمعزل عن الحواسّ المضلّة والتجربة، مبادئ تجعلنا نفهم الماهية الحقيقيّة للأشياء. مثلاً لو لم نكن نملك الأفكار الجوهرية كالعديد والامتداد لما استطعنا بحسب ديكارت أن ندرك حسّاً بطريقة متميّزة وواضحة. صحيح أنّ ديكارت لم يُنكر بعض الأفكار العرضيّة تأتي من الحواسّ، لكنّ مشروعه البحثيّ الفلسفيّ اعتمد على نور الطبيعة الذي يسمح لنا بتجنّب الفخّ الحسيّ الواهم والخادع. وكان الهدف من مقال لوك الردّ على هذه النظرية والبحث في أصل المعرفة البشرية والتأكيد أنّها تنشأ كلّها من التجربة وأنّه يمكننا أن نصل إلى المعرفة من دون مساعدة الأفكار الفطريّة. فكان ردّه أوّلاً أنّ أفكار الأبيض والأسود مثلاً ليست فطريّة ما دام من الواضح أنّنا نحصل عليها من خلال رؤيتنا الأشياء البيضاء والسوداء. وعلاوةً على ذلك، حتّى القول

المنطقيّ بأنّ "المبادئ المفترض أنّها فطرية تنال القبول الكليّ ليست صحيحة كذلك: هذه القضايا شديدة البعد عن نيل القبول الكليّ ذلك بأنّ قسمًا كبيرًا من البشر ليست معروفة عندهم إلى حدّ كبير"⁽³⁹⁾. ويعطي لوك مثل البلهاء والأطفال كأشخاص ليس لديهم أدنى فهم أو أدنى فكرة عن هذه المبادئ أصلًا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مبادئ الرياضيات، فمعظم الأشخاص يعيشون حياتهم من دون الحاجة إلى أن يدركوها. أمّا ما يجعل من الصعب تعزيز فرضيّة الفطرة هو إظهار لوك أنّ الأفكار التي يسمّيها العقلانيّون فطريّة هي في الحقيقة مكتسبة من خلال التجربة. يكون الذهن عند الولادة صفحة بيضاء أو لوحًا أملس (tabula rasa) يحصل على كلّ أنواع المعرفة بالتجربة فقط. وتتوقّف التجربة عند لوك على الإحساس "أي الإدراك المباشر للعالم المحيط بنا والذي يملكه الذهن بوساطة الحواسّ الخمس"⁽⁴⁰⁾. ويضيف لوك إلى أفكار الحواسّ أفكار التأمّل "التي تحدث حين يتأمّل الذهن عمليّاته، ويقارن بين انطباعاته الحسيّة وينظّمها"⁽⁴¹⁾، لكنّ

(39) راجع العقلانية، ص 85 .

(40) راجع المرجع نفسه، ص 86 .

(41) راجع المرجع نفسه.

المعرفة تُبنى على الانطباعات الحسيّة⁽⁴²⁾.

في سياق آخر، يُعدّ لوك فيلسوف التسامح بامتياز إذ يرفض التعصّب بالملق. إنه أحد منظري الميثاق الاجتماعيّ والحقوق الطبيعيّة للإنسان، وفقاً لقانون الله أو قانون العقل، الموجود أصلاً في حالة الطبيعة. يجب على الدولة السياسيّة أن تضمن الحرّيّة والأمن والملكيّة، وللشعب الحقّ في مقاومة الظلم. لوك هو أيضاً المنظّر الأساسيّ "لثورة المجيدة" (أو الثورة الإنجليزيّة الثانية) في العام 1688 والتي أسست الملكيّة الدستوريّة في إنجلترا بالإضافة إلى الليبراليّة الاقتصاديّة. يُذكر أنّه بعد التصويت في فبراير 1689، وافق البرلمان على نصّ أساسيّ، قانون الحقوق، الذي يعترف ببعض الحقوق الإنسانيّة الأساسيّة بالإضافة إلى الطبيعة الدستوريّة للنظام. إنّه في الواقع عقد بين البرلمان والملك الجديد. يكون الشعب الإنجليزيّ ممثلاً في البرلمان بحيث يُختار من بين عدّة مرشّحين محتلمين الملك المستعدّ للالتزام باحترام الدستور. صاغ لوك الفلسفة السياسيّة لهذا النظام منذ العام 1680 في رسالتين عن الحكومة المدنيّة ومقال عن التسامح (1667).

(42) يُذكر أنّ لايننز قام بالردّ على لوك لكننا لن ندخل في تفاصيله هنا بما أنّ جزءاً من الردّ سيرد في فلسفة كانط التنويريّة التي سنستفيض في شرح تأثيرها التنويري.

II. التّوير

حكاية الإنسان مع النور ازدادت شوقاً بعد أن انقسمت بنية المعرفة في القرن السابع عشر بين العقلانيّة من جهة والتجريبيّة من جهة أخرى. فجعلته الأنوار العقلانيّة التي بدأت مع ديكارت في الجزء الأوّل من القرن السابع عشر يفهم أهميّة نور الطبيعة، أي نور الله، وما لبث أن فهم مع هوبز ولوك أهميّة التجربة والإحساسات والإدراكات الصغيرة في تكوين المعرفة. إذًا تميّز القرن السابع عشر، على الرغم من وحدته، بتحوّل مفصليّ من العقلانيّة الفلسفيّة إلى الإدراك الحسيّ ما قبل التيار الرومانسيّ. بيد أننا لا نستطيع التحدّث عن قطيعة مفاجئة في انطلاق المعرفة الحسيّة بما أنّ العقل لم يخسر من أهميّته بل على العكس. ومن أبرز ممثلي هذين الاتجاهين السائدين هما روسو (Rousseau) وديدرو (Diderot) اللذان على الرّغم من تسلّحهما بالمنطق والعقل إلا أنّهما أسهما من خلال أعمالهما بانتصار القوى الغريزيّة والنبضات اللاعقلانيّة وحتىّ اللاواعية للإنسان. أمّا هذا التحوّل المتعلّق بالمعرفة وكيفيّة الوصول إليها فهو في الواقع تحوّل في مفهوم النور وكيفيّة رؤيته. فبعد أن كان الإنسان يعرف بواسطة نور الله

(ديكارت وسبينوزا ولايبنتز)، أصبح يعرف لأنه يحس ويشعر ويركب ويقارن ويقارب ويستنتج وينبي ويتطور (هوبز ولوك وهيوم). إذا أصبحت المعرفة على عاتقه وحده، وأصبح هو نفسه مصدرًا للنور من خلال كيفية إحساسه وإدراكه وترجمته هذه الأشياء بالفنون والأدب والفلسفة والعلوم كافة. وعندما أدرك الإنسان أنه مصدر للنور بدأ التنوير ألا وهو هذا التيار المبني على أهميّة العقل من جهة، وأهميّة الإحساس من جهة أخرى. بدأ شغف نور العقل المدرك بكلّ استقلاليّة وحرّيّة يجتاح النفوس والأفكار من دون استئذان كما يجتاح المرض الأجسام. ”وسيدّهب الفلاسفة أبعد من ذلك رافضين الحلول اللاهوتيّة أو الميتافيزيقيّة وسلطة التقاليد. سوف ينخرطون في مراجعة نقديّة للمفاهيم الأساسيّة المتعلّقة بمصير الإنسان وتنظيم المجتمع. ستتميّز الروح الفلسفيّة بالثقة الكاملة في العقل البشريّ المسؤول عن حلّ جميع المشاكل وبإيمان متفائل بالتقدّم. فهي النزعة الإنسانيّة الجديدة“⁽⁴³⁾. وسيكون التعبير الأوضح عن هذه الروح في الموسوعة أو قاموس مرشد للعلوم والفنون والمهن (L'En-

43) راجع Collection littéraire Lagarde & Michard, p. 9-10.

cyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers) وهي أوّل موسوعة فرنسيّة عامّة نشرها ديدرو ودالامبير (D'Alembert) في فرنسا ما بين العامين 1751 و 1772 ساهم فيها عدّة كتّاب موسوعيّين.

أ- التّوير في الأدب

ظهر التحوّل في الأفكار في القرن الثامن عشر بخاصّة في الأعمال الأدبيّة التي كانت تمثّل روح الأنوار، ولأنّ همتنا في هذا البحث فلسفيّ بامتياز سنكتفي بعرض أفكار فولتير (Voltaire) الأدبيّة التويريّة كنموذج أدبيّ سياسيّ فلسفيّ يمثّل خير تمثيلٍ عصر التّوير. كان فولتير متمردًا على أشكال النّظام جميعها. لكنّ مفاهيمه الأساسيّة لم تتغيّر بما يتعلّق بالميتافيزيقيا والدين والأخلاق والسياسة. فعلى الرغم من أنّه هدم الكثير من المعتقدات الموروثة، لكنّه أعطى عناصر صلبة لإصلاح المجتمع وبنائه من جديد. انتقد فولتير الفلاسفة الميتافيزيقيّين معتبرًا أنّ تكهناتهم عبثيّة. وكان واضحًا جدًّا في الفصل السابع من روايته Micromégas العام 1752 عندما قال إنّ الأسئلة الميتافيزيقيّة المتعلّقة بصفات الله وطبيعته الحقيقيّة وأصل العالم والحياة ووجود الروح وخلودها وعلاقة الروح بالجسد وأصل

الشّرّ ومصير الإنسان تتجاوز قدرة الإنسان وذكاءه. وبعد، أن نتظاهر بحلّ هذه المشاكل يعني أننا تجاهل حدود طبيعتنا التي لا يتفق عليها الفلاسفة أبداً. لذلك من الأفضل التمسك بالشكّ والاعتداء بـ(لوك) الذي لجأ إلى العالم المادّي الذي يمكن أن نعرفه بإحساسنا.⁽⁴⁴⁾ وعليه، يرى فولتير أنّ الميتافيزيقيا خطيرة على الإنسان لأنّها من جهة تفرّق الناس على الصعيد الدينيّ، ومن ثمّ تجرّهم إلى التعصّب وصعوبة تقبّل الاختلاف حولها. وهي من جهة أخرى تخلق عندهم قلقاً دائماً إزاء المسائل الشائكة التي يصعب الجواب عنها. لذا من الحكمة التخلّي عنها والبحث عن السعادة الواقعيّة الأرضيّة المعقولة والممكنة. أمّا بالنسبة إلى أفكاره المتعلّقة بالدين والأخلاق، وبالرغم من أنّه كرّس معظم كتبه لهذه الأسئلة معتبراً أنّ الفلسفة فكر حرّ، إلّا أنّه يبرّر الإيمان بالله بمعطين مختلفين. الأوّل يفيد أنّ الإيمان بوجود الله بديهيّ للعقل البشريّ إذا تأمّل دقّة تصميم هذا العالم وتكوينه (-*Dieu est l'horloger, l'éter-nel géomètre*). والثاني مفاده أنّ فكرة الخوف من عقاب الله أو توقّع مكافأته هي التأسيس الأفضل لأخلاق الناس.

44) Voltaire (1996). *Micromégas*. BEQ: Québec. Chapitre 7, p. 3747-.

”أمّا الفلاسفة فيمكنهم الاستغناء عنها: عقلهم يكفي للحفاظ على أخلاقهم“⁽⁴⁵⁾. من هنا تُستتج ربيّية فولتير. والربوبيّة (déisme) مذهب فكريّ فلسفيّ يؤمن بوجود خالق عظيم للكون بحيث يتمّ الوصول إلى الاعتراف بهذه الحقيقة بواسطة العقل. أراد فولتير أن يظهر أهميّة مفهوم الدين الطبيعيّ الذي يؤمن بالكائن الأسمى خالق الكون. بعبارة أوضح، هناك مفهوم أخلاق واحد للبشريّة كلّها. وبما أنّ الله جعل الإنسان مدركًا وقادرًا على الخير وعلى الشرّ فيكفي أن يستعمل عقله لكي يقوم بالخير. وكتيجة فوريّة لاستعمال العقل سيبتعد الإنسان عن كلّ أنواع التعصّب والتطرّف، التي يدينها فولتير، وسيبحث عن الحلول الوسطى التي تظهر اعتداله وعدله وتسامحه. ”وحدها الفلسفة يمكن أن تعزّز روح التسامح (...). من خلال الإصرار على عدم اليقين في معتقداتنا، يدعونا فولتير للتسامح، من باب التواضع، مع قناعة الآخرين الذين يعتقدون مثلنا بأنهم يملكون الحقيقة“⁽⁴⁶⁾. أمّا في ما يتعلّق بالنموذج السياسيّ، فيعتقد فولتير تمامًا كروسو أنّ الأفراد أحرار ومتساوون في الطبيعة. وبالرغم من

ص 114. Lagarde & Michard راجع (45)

(46) راجع المرجع نفسه، ص 116.

أنه يؤمن بالديمقراطية إلا أنه لا يعتقد أنها صالحة إلا في الدول الصغيرة. فهو طالما أمّل في مستبدّ مستنير يهتم بإصلاح النظام الملكي في فرنسا. يحظى النظام الدستوري الإنجليزي بإعجابه لأنّه يضمن الحرّية من جهة ويجمّ السلطة الملكيّة من جهة أخرى بحيث تكون هذه الأخيرة بيد النخب الاجتماعيّة والثقافيّة. فهو يدعو المرء إلى البحث عن السعادة وتنظيمها في المجتمع الذي يعيش فيه عبر سعيه الدائم إلى تحقيق السلام والحرّية والعدالة والرفاه الاجتماعيّ، والاهتمام بالفنون الجميلة والحرص على نقل عدوى الأنوار إلى قيادة المجتمع بغية تحقيق الكمال الأقصى.

ب- التنوير في العلوم

أدى النموّ الكبير للتجارة الخارجيّة في أوروبا إلى حدوث تحوّل في الميزان الاجتماعيّ. خلال عشرين عامًا، زاد حجم التجارة الخارجيّة بمقدار النصف في إنجلترا، وتضاعف في فرنسا. وتمّ تحفيز الإنتاج المحليّ من خلال إدخال سلع القطن من الهند وتطوّر الأسواق والموانئ. بوجيز العبارة، أصبحت الدول مركزيّة، ممّا أدّى إلى نقل إدارتها شيئًا فشيئًا إلى أيدي المتخصّصين، فأصبحت السياسة يومًا

كليرو (Clairaut) ودالامبير وأوليه (Euler) العام 1747 في علم الرياضيات وعلم الفلك الجديد أكدت نظرية الجاذبية الكونية ونظام العالم وفق نيوتن. نُشرت الموسوعة (Encyclopédie) العام 1751 وأكدت استعانة علم الفلك الجديد بالاكشافات المستندة إلى تنظيره في علم الرياضيات والميكانيكا، وإلى شرح حركة الأرض بطريقة مختلفة عن تلك التي اعتمدت في المدرسة السكولاستية والتي انتقدتها ديكارت بشدة. تُقدّم الموسوعة مجموعة من المعارف، والتي تمّ الحصول على اتساقها من خلال التوثيق الغني لمقالات علم الفلك ومقالات من مختلف التخصصات. تأثرت معظم العلوم بهذا التغيير لذلك سمّاه فيلسوف العلوم توماس صموئيل كون (Thomas Samuel Kuhn) بالثورة العلمية. إذ لم يتمّ إجراء تجميع شامل للمعرفة ذات النطاق الكافي لتفسير هذا التحوّل النموذجي منذ نشر الموسوعات العظيمة في القرون الوسطى في القرن الثالث عشر. ففي الخطاب التمهيدي للموسوعة شرح دالامبير دوافع هذا العمل الهائل الذي قام به فريق كبير من الموسوعيين، منتقداً بشدة سوء استخدام السلطة الروحية في إدانة جاليليو من قبل محاكم التفتيش العام 1633

قائلاً: «أدانت محكمة (...) عالم فلك مشهوراً لدعمه حركة الأرض، وأعلنته زنديقاً (...). وهكذا فإنّ إساءة استخدام السلطة الروحية مقترنة بالسلطة الزمنية أجبرت العقل على الصمت. وكاد الجنس البشريّ أن يكون ممنوعاً من التفكير».

ت - التنوير في الاقتصاد

بحسب الاقتصاديّين جان بونكون (Jean Boncoeur) وإيرفيه تويمان (Hervé Thouément) في كتابهما تاريخ الأفكار الاقتصاديّة⁽⁴⁹⁾، يُشار إلى التفكير الاقتصاديّ خلال الفترة بين منتصف القرن السادس عشر ومنتصف القرن الثامن عشر باسم المذهب التجاريّ (le mercantilisme) أو عصر التجار (l'âge des marchands) الذين كان اهتمامهم الأبرز الفصل بين اقتصاد القرون الوسطى واقتصاد الثورة الصناعيّة. إذ هي فترة انتقاليّة بدأت تتحصّر في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، عندما عاود السكّان النموّ بعد الانهيار الديموغرافيّ الحقيقيّ في نهاية العصور الوسطى بسبب الوباء الأسود الذي ضرب أوروبا العام 1359 وتفاقم من جرّاء حرب المئة عام. وكانت نهاية

49) Jean Boncoeur (2017), Hervé Thouément. Histoire des idées économiques. Tome 1: De Platon à Marx. Paris: Armand Colin, 5ème édition.

القرن الخامس عشر حقبة الاكتشافات العظيمة بفضل تقدم الفنّ والملاحه، ولا سيّما اكتشاف العالم الجديد في العام 1492. وشرعت أوروبا، التي انقلبت على نفسها في العصور الوسطى، في غزو العالم.

وهذا واضح منذ بداية القرن السادس عشر⁽⁵⁰⁾ من خلال:

- استعمار أمريكا، أولاً من قبل الإسبان والبرتغاليين، ومن ثمّ الفرنسيين والإنجليز والهولنديين.

-افتتح البرتغاليون طريقاً جديداً للتوابل تجاوز إفريقيا وتطوّرت التجارة عبر المحيط الأطلسي، وأحضرها منتجات جديدة إلى أوروبا (التبغ والطماطم والذرة والبطاطس وما إلى ذلك)، وكذلك الذهب والفضة من مناجم البيرو والمكسيك.

-أدّى تطوير مزارع قصب السكر في جزر الأنتيل والبرازيل إلى ظهور "التجارة الثلاثية" بين أوروبا وأفريقيا وأمريكا، على أساس تجارة الرقيق التي أدخلت غرب إفريقيا من سكّانها وأثرت الموانئ الأوروبية.

-اختراع المطبعة في القرن الخامس عشر ممّا أدّى إلى

(50) راجع المرجع نفسه الفصلين الثاني والثالث.

ظهور صناعة جديدة ديناميكية للغاية.

-تحسين تقنيات التعدين.

- بعد تطوّر صناعة الصوف، حدثت زيادة في تربية الأغنام في إنجلترا مصحوبة بموجة أولى من تحديد الأراضي (enclosures).

من جرّاء القلق بشأن ميزان التجارة الخارجيّة، اقترح أتباع المذهب التجاريّ تدابير تتعلّق بالنشاط الاقتصاديّ الداخليّ للمملكة من خلال تحديد الروابط الموجودة بين عدّة متغيّرات، كعرض النقود والطلب الخارجيّ والداخليّ عليها، ومستوى السعر والفائدة والتوظيف، واضعين الأسس الأولى للاقتصاد الكليّ (-macroéconomie). ومع نهاية القرن السابع عشر، ظهرت عقيدة اقتصاديّة جديدة تنسجم مع فكرة القانون الطبيعيّ. تفيد هذه العقيدة أنّ الاقتصاد تحكمه آليات طبيعيّة، لكن هذا لا ينفى ضرورة دراسة الترابطات داخل الاقتصاد الوطنيّ كأولويّة، بدلاً من التركيز على التجارة الخارجيّة. وترافق تطوّر مفهوم القانون الطبيعيّ هذا في إنجلترا مع ظهور العقيدة الاقتصاديّة (1690-1780) المصاحبة له في فرنسا، وعلى وجه الخصوص مع بواجيبر

(Boisguillebert) وكانتينيون (Cantillon) وكينيه (Quesnay) (مؤسس مدرسة الفيزيوقراطيين). الحق أن مفهوم العقد الاجتماعي ساند التطور الاقتصادي هذا، ذلك بأن الوظيفة الأساسية لهذا المفهوم، كما شرحه هوبز ولوك، تكمن في حماية الحياة والحريّة وضمان الحق بالرفاه والملكيّة. كل هذه الأفكار مهّدت للأنوار الاقتصاديّة بمعيرة الكثير من الاقتصاديّين في إنجلترا من أمثال آدم سميث (Adam Smith)، ديفيد ريكاردو (David Ricardo)، توماس مالتوس (Thomas Malthus)، جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، وفي فرنسا، كإتيان بونو دي كونديلاك (Étienne Bonnot de Condillac)، وأن روبرت جاك تورجوت (Anne Robert Jacques Turgot)، وجان بابتيست ساي (Jean-Baptiste Say) وفريديريك باستيات (Frédéric Bastiat). لكننا، سنكتفي بهذا البحث بعرض أفكار سميث التي كان لها التأثير الأكبر في اقتصاد القرنين التاسع عشر والعشرين.

يرى سميث في كتابه ثروة الأمم *La richesse des nations* أن ثروة الأمم تتكوّن من كلّ الأشياء الضروريّة والملائمة للحياة التي يتيح العمل السنويّ للأمم الحصول عليها. لذلك يُعدّ النشاط منتجًا إذا تركّز على تصنيع الأشياء

الزراعيّة أو الموادّ المصنّعة ونقلها وتسويقها. ويوضح سميث أنّ الزيادة في القوى الإنتاجيّة للعمل البشريّ ترجع إلى تقسيم العمل، ذلك بأنّه يزيد الإنتاجية بثلاث طرق مختلفة: تخصصّ العاملين في مهمّة معيّنة، تقليل الوقت الضائع الناجم عن تغيير المهمّة، واستخدام الآلات. وكانت فكرة اليد الخفيّة من أبرز إسهامات سميث الاقتصاديّة التي تعبّر أيضًا عن تدبير طبيعيّ يعيش فيه الإنسان. ولا تزال النظريّة الكلاسيكيّة عن اليد الخفيّة تُمثّل أساس الفكر الاقتصاديّ الليبراليّ. وتفيد بأنّ التعبير عن المصالح الفرديّة التي تخضع لضغط المنافسة، يضمن بشكل فعّال تنظيم العمليّات الاقتصاديّة على نطاق اجتماعيّ. بعبارة أوضح، تلعب الأسعار دور "الإشارات" التي توجّه قرارات المنتجين بطريقة تلبّي احتياجات المستهلك. يقود البحثُ المشروّع عن الربح الشركات إلى إنتاج السلع التي يبحث عنها المستهلكون وبأفضل سعر ممكن باستخدام التوليفات التقينيّة الأكثر فعاليّة. وبما أنّ الأفراد يهتمّون بأنفسهم ويحرصون على مصلحتهم، فسوف يتصرّفون في سوقٍ تنافسيّ بطريقة تتفق مع الرخاء العام. بيد أنّ هذه الفوائد لا يمكن أن تتحقّق

إلا إذا كان الاقتصاد خاضعاً لنظام المنافسة الحرّة. ومن ثمّ، سيكون للدولة دورٌ اقتصاديٌّ محدود. يفرض أرباب العمل، باستخدام قوتهم الاقتصاديّة والتسهيلات التي يمنحها القانون، شروطهم على الموظّفين. ويعدّ سميث اقتصاد السوق هذا طبيعياً لأنّ السوق تعبير مباشر عن سمة مميّزة للطبيعة البشريّة وهي الميل إلى التبادل.

ث - التنوير في الفلسفة

ثمّة واقع سياسيّ سيطر على أفكار القرن الثامن عشر، ونعني نموّ البرجوازيّة في أوروبا الغربيّة بفضل التطوّر في المجالين التقنيّ والاقتصاديّ حيث بدأت تظهر إشارات الثورة الصناعيّة. لذلك كتب فولتير في الرسائل التي تمّ نشرها للمرّة الأولى العام 1733 *Lettres philosophiques sur les anglais* "إنّ التجارة التي ساهمت في إثراء المواطنين في إنجلترا ساهمت في جعلهم أحراراً. وهذه الحرّيّة سمحت بامتداد التجارة بدورها. وهكذا تكوّنت عظمة الدولة"⁽⁵¹⁾. وسمح تطوّر الاقتصاد بتكوين البرجوازيّة الأوروبيّة. وعلى الرغم من أنّ هذه الأخيرة اختلفت من بلد إلى آخر، لكنّها سمحت بظهور الفلسفة البرجوازيّة

51) Jean Touchard. Histoire des idées politiques. Tome 2. Du XVIIIe siècle à nos jours. Paris: Quadrige / PUF. (2001). Chapitre IX. p. 383.

التي تهتمّ بالإنسان بالمطلق وليس بالبرجوازيين فقط. فأصبحنا نتحدّث عن مفاهيم الحرّية والتقدّم والإنسان ثمّ سمح للإنسان في القرن الثامن عشر أن يكتشف فرديّته وجزئيّته وخصوصيّته. أمّا تطوّر الأفكار السياسيّة فجاء نتيجة للتطوّر الاقتصاديّ الذي نتج بدوره عن التطوّر التقنيّ في المجالات كافّة. كما ارتبط تطوّر الأفكار السياسيّة بالأحداث السياسيّة والاجتماعيّة التي حصلت في داخل أوروبا وخارجها، كالصعوبات التي واجهت الحكم الملكيّ الفرنسيّ أو هيمنة الثقافة واللغة الفرنسيّة على أوروبا، وعدم التوازن بين الإشعاع الثقافيّ الفرنسيّ وقوّتها العسكريّة والاقتصاديّة. الحقّ أنّ الأفكار أخذت منحىً جديدًا، إذ عمد الفلاسفة على صعيد أوروبيّ إلى تأييد صريحٍ للطغاة المتنوّرين أمثال فريدريك الثاني في بروسيا، وكاترين الثانية في روسيا، وجوزيف الثاني في النمسا، وغوستاف الثالث في السويد، وستانسلاس-أوغست في بولندا، الذين بدورهم استفادوا من الفلسفة ومن أفكار الفلاسفة في سياساتهم. سمح هذا الأمر بتكوين وعيٍ أوروبيّ رغم الخلافات السياسيّة، وجمهوريّة لآدابٍ عابرة لحدود البلدان الأوروبيّة. ويجدر الذكر أنّ هذا

التأثير كونيٌّ، ذلك بأنَّ القرن الثامن عشر انتهى بحدثين بارزين: استقلال الولايات المتحدة والثورة الفرنسيَّة. وكان لتنظيم نشر الأفكار السياسيَّة والأخبار (propagande) دورٌ في ازدياد حماسة الناس واقتناعهم بمفاهيم الحرِّيَّة والتطوُّر والتواصل والسعادة والفضيلة والعقل والمنفعة. كما ظهر تحوُّل في المفردات والحقل المعجميَّ الخاصَّ بمصطلح "اجتماعيِّ" الذي أخذ معناه الحديث مع روسو في العقد الاجتماعيِّ. تبلور مفهوم السعادة في القرن الثامن عشر مع روسو ومونتسكيو، لا سيَّما مفهوم السعادة الشخصيَّة التي تتوافق مع السَّعادة العامَّة. كذلك الأمر بالنسبة للفضيلة حيث انفصلت الأخلاق عن الشعور الدينيِّ. أمَّا في ما يتعلَّق بالعقل، فقد سأل سان لامبير (Saint-Lambert) ما العقل؟ وأجاب أنَّه معرفة الحقائق المفيدة لسعادتنا⁽⁵²⁾. بالإضافة إلى ذلك، تمَّ تعريف القانون في الموسوعة بالمقارنة مع العقل البشريِّ، وذلك ما يجعل القوانين الخاصَّة بالأمم تمثيلاً خاصّاً للعقل الكونيِّ. إذًا، المعرفة العقليَّة الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة والسعادة في تطوُّر مادِّيِّ فكريِّ أخلاقيِّ متزامن. بالإضافة إلى ذلك

شهد القرن الثامن عشر ابتكار مفهوم الإيجابية كمؤثر للمنفعة. وقام جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) في نهاية القرن بتحديد مفهوم المنفعة وربطها بالطبيعة البشريّة التي تسعى إلى طلب اللذة وتفادي الألم. وربط الأخلاق بالمصلحة والمنفعة يكون بتهام قد أسس النفعيّة.

1. إسهامات مونتسكيو

لا شكّ في أنّ أهميّة نتاج شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتسكيو (Charles Louis de Secondat) الأدبيّ والفلسفيّ تقارن بأهميّة نيوتن في عالم الفيزياء. وذلك يعود إلى كتابه الضخم روح القوانين الذي بدأ في كتابته العام 1734 ونشره العام 1748 في جنيف (Genève). شكّل هذا الكتاب الحدث الأوروبيّ الأبرز في عصر الأنوار كما قال الفيلسوف بول فرنيير (Paul Vernière). أسس مونتسكيو من خلال حادثة منهجه وغرضه مبدأ فصل السلطات وعلم الاجتماع.⁽⁵³⁾ وتعود حادثة نهجه إلى سببين. فهو، من جهة، تناول كلّ القوانين المعروفة وأراد تأسيسها نظريّاً. وتميّز، من جهة أخرى، كما مدحه دالمبير

(53) راجع الفصل عن مونتسكيو ص -798 787 في المرجع التالي:

F. Châtelet-O. Duhamel- É. Pisier. Dictionnaire des oeuvres politiques. Paris: Quadrige / PUF. (2001).

في مقدّمة المجلّد الخامس في الموسوعة، بأنّه من الأدباء والباحثين في هذا المجال الذين كانوا بأغليّتهم علماء أخلاق وفقهاء ولاهوتيّين. في الواقع، غالبًا ما تتوافق الأعمال السياسيّة والقانونيّة السابقة مع التقليد القانونيّ الطبيعيّ. والنقطة المشتركة بين جميع مدارس القانون الطبيعيّ أنّها تعلن عن وجود قانون آخرفوق القانون الساري المسمّى بالقانون الوضعيّ، علينا أن نكتشفه إمّا في الكلمة الإلهيّة أو في طبيعة الأشياء أو الإنسان. ويتميز هذان القانونان، الطبيعيّ والوضعيّ، تمايز المطلق والنسبيّ، العامّ والخاصّ، الأساسيّ والإمكانيّ. جعل مونتسكيو القانون الوضعيّ موضوعًا للدراسة والبحث مكثفًا بوصفه فقط من غير أن يضع المبادئ المعيارية للقانون السياسيّ. وهذا ما دفع بروسو إلى نقده في مقدّمة إميل أو التربية حيث اعتبر أنّه من واجب الفيلسوف الذي يصف كيف هي الحكومات أن يقول كيف يجب أن تكون واضعًا القانون السياسيّ الذي يجب أن تسير وفقه. أمّا الثورة العلميّة الحقيقيّة لمونتسكيو وأصالته وحدثته تكمن في افتراض وجود سبب لدافع يختلف عن مجرد الرغبة أو الأوهام أو الأهواء دفع بالإنسان إلى أن يضع القانون الوضعيّ لكلّ

الأعراف والقوانين المعروفة. وجعل مونتسكيو من هذا الدافع بالتحديد موضوعاً علمياً للبحث يخضع للضرورة بما أنّه كانت هنالك ضرورة للقوانين الوضعيّة المشتقّة من طبيعة الأشياء. وتكمن أصالة مونتسكيو بغضّ النظر عن موضوع بحثه في مجالين: الأوّل إستمولوجي والثاني إجتماعي. وبما أنّ حداثة الموضوع تحتم أصالة النهج، كان من الضّروريّ أن يخضع هذا الأخير بدوره إلى ثورة تحديّية. أوّلاً في المجال الإستمولوجي، انطلق مونتسكيو من الواقع والأحداث الواقعيّة ليكتشف المبادئ التي تفسّر ها، بدلاً من أن يلجأ إلى التفكير بماهية الأشياء والبحث عن مبادئها. الواقع أنّ منهجه يُقارن بنهج نيوتن الذي انطلق من الواقع ليصل إلى قوانين الفيزياء التي تفسّر الظواهر الواقعيّة. وبتحديده المبادئ يقول مونتسكيو إنّ المبدأ (epicnirp) هو قانون القانون (iol al ed iol). وبما أنّ المبادئ معدّة لشرح الواقع، فمنهجه هو منهج العلوم الطبيعيّة. لذلك تناول عدداً هائلاً من الأعراف والقوانين المختلفة، وحاول شرحها بفرضيّة علميّة، وأكّدها من خلال تحليله المؤسّسات القديمة والغريبة. وثانياً في مجال علم الاجتماع، تكمن حداثة مونتسكيو في أنّه بحث عن

شروح للقوانين في عدّة عوامل على عكس النهج التقليديّ الذي كان يفسّرهما بعامل واحد كإرادة الحاكم. "عدّة أشياء تحكم البشر: المناخ، والدين، والقوانين، ومبادئ الحكم، وأمثلة من الماضي، والعادات، والأخلاق؛ من هنا تتشكّل الروح العامّة وتتجّع عنها"⁽⁵⁴⁾. وبحسب علماء الاجتماع دوركهايم (Durkheim) وديديو (J. Dedieu) ودالتوسير (D'Althusser)، فقد أسّس مونتسكيو نهجًا في علم الاجتماع مبنياً على الملاحظة والتجربة. أمّا في ما يتعلّق بمضمون روح القوانين، وبالإضافة إلى نظريّة المناخ الجوّيّ التي تبحث في التأثير الأنتروبولوجيّ الكبير للمناخ في طبيعة الإنسان ومجتمعه، يمكن أن نلخص النظريّة السياسيّة الاجتماعيّة التي يدافع عنها مونتسكيو بفكرتين: أشكال الحكم وفصل السلطات. يرى مونتسكيو أنّ هناك ثلاثة أنماط للحكم: النمط الجمهوريّ والملكيّ والاستبداديّ. في النمط الجمهوريّ، يكون الحكم للشعب أو لقسمٍ منه ويرتكز على مبدأ الفضيلة. أمّا النمط الملكيّ، فهو نظام الحكم الفرديّ عبر حاكم واحد وفق قوانين معتمدة من السُّلطات الدينيّة حيث يرتكز على مبدأ الشرف والكرامة.

54) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, (1748). XIX, 4.

أمّا النمط الاستبداديّ فهو حكم الدكتاتوريّة حيث ينفرد الحاكم بالرأي والحكم وفق أهوائه ورغباته ويرتكز على الخوف والمهانة. أمّا بالنسبة لفصل السلطات، فالغرض منها ضمان الحريّات والحقوق الفرديّة والحوّول دون استبداد الحكّام وتتمّ وفق مبدأين: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث، تشريعيّة (مهمّتها وضع القوانين ومراقبة تنفيذها وتعديلها) وتنفيذيّة (مهمّتها تنفيذ القانون العامّ وتخصّص بالحرب والسلام) وقضائيّة (مهمّتها تنفيذ القانون الخاصّ وتخصّص بفضّ المنازعات وتوقيع العقوبات على المجرمين)، وعدم تجميع هذه الوظائف في هيئة واحدة وفق نظريّته بالحكم المعتدل.

2. إسهامات روسو

لا تختلف أفكار روسو اختلافًا كبيرًا عن أفكار فلاسفة آخرين في عصر التنوير. ومع ذلك، بشرت كتاباته بالحركة الرومانسيّة في أوائل القرن التاسع عشر، لا سيّما أنّه علّم في روايته هوليز الجديدة العام 1761 حبّ جمال المنظر الطبيعيّ وعلاقته بالمتعة الداخليّة. إذا كان فلاسفة التنوير قد ركّزوا على العلوم والعقل والفنون، فإنّ روسو أثنى على حياة الإنسان البدائيّ، «عندما كان الجميع متساوين،

وقبل أن يخطَّ تأسيس الملكيّة الخاصّة من وضع بعض الناس إلى حالة من الفقر والعبودية، ويفسد آخرين عن طريق حياة مصطنعة من الترف والتكاسل»⁽⁵⁵⁾. وعُدَّ روسو مسؤولاً عن هياج الثورة الفرنسيّة حيث تغلّبت العواطف والدوافع على العقلانيّة الديكارتية وأدّت إلى الفوضى. لكن طالما رأى روسو أنّ الإنسان خيرٌ بطبيعته وأنّ الحياة الاجتماعيّة مسؤولة عن شروره. وهذه القناعة المصحوبة بعدم الرضا عن النظام الاجتماعيّ دفعته إلى أن يفضّل الحياة الطبيعيّة. أمّا أصالة روسو فبرزت في كتابه العقد الاجتماعيّ الذي نشره العام 1762. يعود إلى روسو فضل الاعتراف بالحقوق المدنيّة والسياسيّة الفرديّة. بعبارة أوضح، اعترف روسو في هذا الكتاب بأهميّة الدولة في بلوغ الحرّيّة الحقيقيّة، ذلك بأنّها تضمن الحقوق الطبيعيّة والحرّيّة والملكيّة لجميع الناس بقوانين يفرضها الناس على أنفسهم. «وتكون تلك القوانين تعبيراً عن الإرادة العامّة التي يرغب فيها كلّ مواطن من حيث إنه فرد الصالح العام»⁽⁵⁶⁾. وتتكشّف الإرادة العامّة الحقيقيّة في تصويت شعبيّ عامّ وفق قوانين معتمدة يؤدّي عدم الالتزام بها

(55) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة ص 238.

(56) راجع المرجع نفسه ص 239.

إلى عقوبات خاصّة.

3. إسهامات هيوم

لا شكّ في أنّ إسهامات هيوم مهمّة جدّاً في عصر التنوير وما بعده. يمكن القول إنّهُ سابقٌ لعصره بنظريّة المعرفة التي بحث فيها في كتابه رسالة في الطبيعة الإنسانيّة العام 1740. بعد تحليل أصول الأفكار، رأى لوك أنّها مستمدّة من الخبرة والتجربة. وعليه، تتألّف محتويات الذهن، بحسب لوك، إمّا من الانطباعات وهي المعطيات الحسيّة المفهومة مباشرة وإمّا من نسخ الانطباعات الأصليّة كأفكار الذاكرة. ويرى أنّ أفكارنا البسيطة مستمدّة من الانطباعات البسيطة. وفي كتابه مبحث في الفاهمة البشريّة يقسّم أشياء العقل إلى صنفين هما علاقات الأفكار ومسائل الواقع. الأولى هي حقائق تُكتشف بمجرد عمليّة التفكير وتعبّر عن العلاقات الداخليّة بين مفهوماتنا ممّا يجعلها تحصيلات حاصل، لا تعتمد على أيّ شيء موجود فعليّاً. والثانية ترتبط بما هو موجود فعليّاً. ”سوف أتجرّأ على التأكيد، في قضية عامة لا تقبل الاستثناء، أنّ معرفة [مسائل الواقع] لا يتم الوصول إليها، في أيّ مثال

بمحاكمات قبلية، بل تنشأ كلياً عن التجربة⁽⁵⁷⁾. والنتيجة أنه لا يمكن للفهم البشري أن يتجاوز تحصيلات الحاصل في المنطق والرياضيات أو أن يتجاوز مجال الخبرة الحسية. وتظهر أصالة هيوم الكبيرة في نقده العقلانية وفي تحليله الاستدلال السببي المبني على علاقة العلة بالمعلول. ويوجه هيوم تحليله ضد فكرة السببية بمعنى أنه إذا كان السبب "أ" يسبب النتيجة "ب" فلا يمكن الجزم أن علاقة العلة بالمعلول حتمية وضرورية منطقيًا. "ماذا يمكن أن يعني القول إن قطعة الفحم يجب أن تشتعل عندما توضع في النار الحامية الحمراء؟"⁽⁵⁸⁾ يقول هيوم إنه ليست هناك ضرورة منطقيّة حول اشتعال الفحمة وإننا نترقب تلك النتيجة من جرّاء التكرار والاطّراد في الحوادث. "فكلما وُضعت قطعة الفحم في النار، لاحظنا أنها تشتعل. ولكن هذا هو كل شيء"⁽⁵⁹⁾. إذا لا تُستمدّ الضرورة السببية من أي انطباع حسي، وفكرتها بعيدة من أي تطابق مع أي شيء موجود فعلياً في العالم. بكل بساطة، تنشأ السببية في الذهن نتيجة التوقعات المعتادة التي تحدثها الملاحظات

(57) راجع العقلانية ص 91.

(58) راجع المرجع نفسه ص 92.

(59) راجع المرجع نفسه.

المتكررة السابقة. والحقّ أنّ ملاحظتنا الاقتران المستمرّ بين حدثين يجعلنا نسمّي الأوّل (زمنيّاً) علّة والثاني معلولاً، ويجعلنا نشعر في ذهننا بالسببيّة الضروريّة وتوقعها "إنّما هي العاطفة أو الانطباع الذي نشكّل منه فكرة الرابطة الضروريّة. وليس في الواقع ما هو أبعد من ذلك" (60).

4. إسهامات كانط

يُعدّ كانط من أبرز فلاسفة التّوير، لا بل يمكن القول إنّه فيلسوف التّوير بامتياز. الواقع أنّ السؤال عن المعرفة البشريّة قبل كانط كان يحتمّ الخيار بين العقلانيّة التي تشيد بدور العقل، والأفكار القبليّة والتجربيّة التي تربطها بالتجربة. بعبارة أخرى، كان السّؤال يُطرح على النّحو الآتي: هل المعرفة ذاتيّة أم موضوعيّة؟ هل هي عقليّة أم تجريبيّة؟ قامت نظريّة كانط في المعرفة على التّوفيق بين المدرستين العقليّة والتجربيّة، ممّا جعلها في قلب التّوير. ولأبرز أعماله نقد العقل المحض العام 1781 وما التّوير؟ العام 1784 ونقد العقل العمليّ العام 1788 ونقد ملكة الحكم العام 1790 التأثير الفلسفيّ الأكبر في تأسيس إنسان ما بعد الحداثة وما بعد التّوير.

(60) راجع المرجع نفسه ص 93.

وبحسب كانط: «إن تفسير هيوم للسببية هو أول شيء قطع سبباتي الدغمائي وأعطى بحوثي في مجال النظرية التأملية اتجاهًا مختلفًا كل الاختلاف»⁽⁶¹⁾. ميّز كانط بين الأحكام القبليّة كحقائق الرياضيات الضروريّة والشاملة والأحكام البعدية القائمة على الملاحظة العادية.⁽⁶²⁾ وميّز أيضًا بين الأحكام التحليلية التي يكون فيها المحمول متضمّنًا في الموضوع كمفهوم غير المتزوج الذي يتضمنه مفهوم الأعزب، والأحكام التركيبية التي تتخطى مجال تحصيلات الحاصل وتعطينا معلومة جوهرية عن العالم. إذا كانت كلّ الحقائق القبليّة تحليلية فهي عبارة عن العلاقات بين الأفكار وتحصيلات الحاصل. إنّ الحقائق التركيبية التي تعطينا معلومات حقيقية عن الواقع هي بعدية بالملاحظة. والمفارقة أنّ كانط يفارق التجريبيين بقوله إنّ هناك أحكامًا تركيبية قبلية حقيقية. «وهذا يعني أن هناك قضايا تزودنا بالمعلومات عن العالم ولكن حقيقتها هي

(61) راجع المرجع نفسه ص 97.

(62) ويقصد كانط بلفظ قبلي أي ما يمكن معرفته قبل التجربة والبعدية هو ما نستقرئه من التجربة ونتوقّع حصوله في المستقبل. ويقصد بلفظ كليّ ما يجب أن يحدث لا محالة في التجربة البشرية. وكلّ ما هو قبليّ وكليّ وضروريّ معني أنّه يمكن أن ينطبق على كلّ تجربة بشرية يسمّيه كانط بالترنسندنائيّ. وكلّ ما يوجد خارج التجربة البشرية يسمّيه كانط بالمتعال.

مع ذلك قبلية شاملة وضرورية⁽⁶³⁾. وحقائق الرياضيات في رأي كانط خير مثال على الحقائق التركيبيّة القبليّة هذه. لكنّ المثال الأبرز هو السببيّة: «كلّ تغيير يحدث وفقاً لقانون الرابطة بين السبب والنتيجة»⁽⁶⁴⁾. لا يعتبر كانط هذه القضية تحليليّة على الرّغم من أنّها ضروريّة وحقيقيّة وشاملة، ذلك بأنّ مفهوم التغيّر لا يتضمّن منطقيّاً فكرة شيء يتسبّب في شيء آخر. وهذا التمييز بين الحقائق جعل كانط يؤكّد في نقد العقل المحض أنّ موضوعات المعرفة الوحيدة الممكنة هي الظواهر (phenomena) أي موضوعات العالم الفيزيائيّ القابلة للملاحظة تجريبياً. «فليس بالإمكان أن نستطيع الوصول إلى معرفة العالم الجوهريّ للأشياء كما هي في ذاتها noumena بقطع النظر عن منظور العارف. وأية محاولة لتجاوز حدود التجربة الحسية تفضي لا محالة إلى النقائض antinomies والمفارقات والتناقضات»⁽⁶⁵⁾. لذلك رفض كانط من ناحية، مشروع العقلانيّة المحض التي تتجاهل المعرفة الحسيّة مفترضة وجود عالم مطلق من المعرفة غير المشروطة.

(63) راجع المرجع نفسه ص 98.

(64) راجع المرجع نفسه.

(65) راجع المرجع نفسه ص 99.

وانتقد كانط، من ناحية أخرى، نظريّة لوك وهيوم التجريبيّة، ذلك بأنّ الانطباعات الحسيّة تصلح، برأيه، أن تكون في ذاتها أساساً للمعرفة. لا يمكن للإحساس الصرف أن يكون أساساً للفهم. إنّ العقل يختبر العالم ويفسّره بالضرورة في صورة بنية محدّدة بفضل مفهومات الفهم (verstandes Begriffe) التي من دونها لا يمكن مقارنة العالم تجريبياً بل نكتفي بنوع من الإدراك الحسيّ المباشر الذي يدعوه كانط الحدس (Anschauung). وهذا لا ينفي أهميّة التجربة الحسيّة في إعطاء المعرفة العقليّة مضمونها. لذلك "الأفكار من دون المحتويات فارغة؛ والحدوس من دون المفهومات عمياء"⁽⁶⁶⁾. أمّا مفهومات الفهم فهي مستمدّة من بعض المقولات الأساسيّة كمقولة الجوهر ومقولة العليّة وهي أفكار قبليّة. "إنّ الصحة الموضوعية للمقولات بوصفها مفهومات قبليّة تقوم على أنه بمقدار ما يتعلق الأمر بشكل الفكر، لا يمكن أن تصبح التجربة ممكنة إلا من خلالها. وهي ترتبط بالضرورة والقبليّة وبالتجربة، بسبب أنه لا يمكن إلاها التفكير في أي موضوع من التجربة مهما كان"⁽⁶⁷⁾. ويقسم كانط ملكة المعرفة إلى

(66) راجع المرجع نفسه ص 100.

(67) راجع المرجع نفسه ص 101.

ثلاث ملكات ثانويّة: ملكة الإحساس (sensitivity) التي بواسطتها ندرك كلّ ما هو موجود في مكان وزمان، وملكة الفهم (understanding) التي بواسطتها نعرف الموضوعات وملكة العقل (reason) التي يحاول الذهن بواسطتها تكوين الأفكار أو الأشياء في ذاتها التي ليس لها مضموناً في الإحساس مثل النفس والله. ”ويرى كانط أنه في كل إدراك يكون هناك ارتباط للإحساسات التي تنظمها الحسّاسية عن طريق صور الإدراك الخالصة الخاصة بها، مثل الزمان والمكان“⁽⁶⁸⁾. إنّ المكان والزمان صورتان فطريّتان تفرضهما الحسّاسية على إحساساتها. أيّ إنّهما يُلازمان الذّهن وليس الأشياء في ذاتها المستقلّة عن الحسّاسية. لكنّ فكرة الزمان والمكان ليست فطريّة بالمعنى الديكارتيّ لأنّها نتاج التأمل. فإذا كان المكان صورة لموضوعات الحسّ الخارجيّ، فالزمان هو صورة الحسّ الداخليّ الذي نلاحظه في حالاتنا الذهنيّة الداخليّة. ويرى كانط أنّ نشاط الذات يمرّ بثلاث مراحل حيث تكون المرحلة الأولى وعيّا بالإدراك أو حدسًا تنتظم فيه كثرة الإحساسات في صورتيّ الزمان والمكان ومقولات الفهم. والمرحلة الثانية هي

(68) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة ص 262.

إعادة الإنتاج في الخيال حيث تُحفظ تجارب زمان ومكان معيّنين في الذهن. تتيح لنا المرحلة الثالثة أن نتحقّق من أنّ ذواتنا هي عينها الأشخاص الذين خبرناهم حتّى الآن، وذلك ما يُمكننا من مقارنة تجاربنا وتصنيفها وتكوين تصوّراتنا. أمّا بالنسبة إلى فلسفته الأخلاقيّة، فقد حاول أن يكتشف في كتابيّه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العمليّ مبدأً قليلاً مطلقاً ينبغي أن يحكم الإرادة والعقل العمليّ أي السلوك البشريّ. وهذا المبدأ هو الأمر المطلق (categorical imperative) الذي يحدّد كيف يجب أن يكون سلوك الناس بغضّ النظر عن النتيجة بما أنّ سلوكهم سيكون وفقاً للإرادة الخيريّة. «أما الإرادة الخيريّة، فهي التي تعمل فقط من أجل احترام الواجب بغض النظر عن النتائج، وهي التي تستجمع كل المصادر داخل قوتها، ولا يهملها إذا نجحت في محاولاتها أو لا، أو إذا أعاقت ظروف خارجية جهودها أو لا، فإنها خيريّة في ذاتها. إنّها أشبه بجوهرة تتألّف بذاتها، ولا يمكن أن تفشل في أن تبهر الملاحظ غير المتحيّز»⁽⁶⁹⁾. ونحن لا نكون مستقلّين ذاتيّاً (autonomous) وأحراراً وبالتالي سعداء إلا عندما نتصرّف

(69) راجع المرجع نفسه ص 278.

بصورة عاقلة ونؤدّي واجبنا. وبما أنّ كانط افترض سبباً أخلاقياً للعالم وهو الله فستكون الأخلاق هي العلم الذي يجعلنا جديرين بالسعادة. أمّا في ما يتعلق بفلسفة الأنوار السياسيّة فقد طرحها كانط في مقالته الشهيرة ما التنوير؟ حيث عرض أبرز الخصائص التي تميّز فلسفة الأنوار السياسيّة. من جهة، إنّ الحالة الطبيعيّة للإنسان هي حالة البلوغ التي تحتم خروجه من حالة القصور التي اقترفها بحق نفسه عندما لم يقوم باستخدام عقله إلاّ بتوجيه من الآخر. رأى كانط أنّ كلّ الأنظمة السياسيّة والاستبداديّة تعامل الإنسان على أنّه قاصر لأنّه كسولٌ وجبان، ممّا جعل سيطرة الأقوياء عليه سهلة ومتاحة. لذلك، فالأنوار هي خروج الإنسان من حالة القصور حيث وضعته هذه الأنظمة بطريقة غير طبيعيّة. على المقلب الآخر، اختار فلاسفة التنوير الاستبداد المستنير ودافعوا عنه. وهذا يدلّ على أنّ الدولة ليست أداةً يُحقّق بها المجتمع المدنيّ أهدافه. إنّ هدف الأخلاق والسياسة خدمة المصلحة العامّة التي تتعارض أحياناً مع المصلحة الخاصّة المتمثّلة بمصلحة المجتمع المدنيّ أو مصلحة الأغنياء. للدولة دور تعليميّ مرتبط بأخلاق الإنسان وحياته الاجتماعيّة، يهدف إلى

جعلته مواطنًا أفضل ويفكر بالمصلحة العامة. لذلك ستقوم الدولة بضمان حرية الإعلان (Öffentlichkeit) أو الإفصاح عن الرأي الشخصي، وعلى النظام الملكي أن يسمح على الأقل للقانون التشريعي أن يكون ديمقراطيًا وفق قانون التمثيل الانتخابي.

III. ما بعد التنوير

لا شك في أنّ مفاهيم الحداثة التي بلغ الاهتمام فيها ذروته مع كانط في عصر التنوير كالحريّة والعقلانيّة والفضيلة والسعادة أنتجت الحركة الإنسانيّة التي لا تزال تشغل فكر فلاسفة عصر ما بعد الحداثة. لكننا وحرصًا على عدم الخروج على موضوع التنوير، سوف نعرض بإيجاز تطوّر فكر ما بعد التنوير. ما الاتجاهات السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة التي برزت بعد عصر التنوير؟ لماذا نشأت الحركة الرومانسيّة بعد التنوير؟ وما كانت أبرز أفكارها؟

أ- الحركة الرومانسيّة

يفتد الفيلسوف الفرنسيّ لوك فيري (Luc Ferry) في كتابه فلسفة التقدم: الرومانسيّة مقابل الأنوار⁽⁷⁰⁾ أوجه الخلاف

(70) راجع: Luc Ferry. La philosophie du progrès: le romantisme contre les lumières. Paris: Sodufigaro (2014).

بين الحركة الرومانسيّة وأفكار الأنوار. يرى أتباع الحركة الرومانسيّة أنّ فلسفة الأنوار هي فلسفة الانقسام والفرق بين الإنسان والطبيعة، الأمر الذي يجعله في حيرة دائمة. يقترح الفلاسفة الرومانسيّون مقابل نموذج الاختلاف بمعنى المعارضة أو المقابلة الذي يؤدّي إلى الابتعاد عن الله والطبيعة، نموذج الانسجام الذي يؤدّي إلى المصالحة مع الطّبيعة بعامّة، والطبيعة الإنسانيّة بخاصّة. ويرى هؤلاء الفلاسفة أنّ فلسفة الأنوار هي فلسفة التفكير (réflexion) التي توجب المعارضة والفصل بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة. وعليه، الفلسفة الرومانسيّة هي فلسفة العبور من التمزّق والحسرة إلى المصالحة بهدف تحقيق الانسجام مع الله والطبيعة. والمفاهيم الأساسيّة التي أثارت اهتمام الفلاسفة الرومانسيّين هي الحياة والحبّ والجمال بحيث تكون متّصلة بعضها ببعض، ويرمز بعضها إلى بعض. وبالإضافة إلى كونها فلسفة الانقسام والفرق، انتقد الفلاسفة الرومانسيّون تقديس الأنوارِ التفكيرِ النقديّ والشكّ بالموروثات. انتقدوا تفضيل القانون العقلائيّ على القانون الوضعيّ الذي يمكن أن يكون محجّفًا، وانتقدوا تصوّر الميكانيكيّ للعلم الذي يدور فقط على مبدأ

السببية.

ب- صعود التطرف السياسي

بعدما سيطر الإنسان على الطبيعة، مستعيناً بالتقنية والتكنولوجيا، برز صعود التطرف النازي والفاشي والأنظمة الشمولية في أوروبا مما أدخل العالم في حروب عالمية دمّرت الإنسان والإنسانية. وهذا ما دفع حنة أرنت (Hannah Arendt) إلى وصف حالة الإنسان بالخراب (désolation) في كتابها أصول الشمولية (Les origines du totalitarisme). "يحوّل النظام الشموليّ دائماً الطبقات إلى جماهير، (...) ويحلّ محلّ النظام الحزبيّ، وينقل مركز السلطة من الجيش إلى الشرطة، وينفذ السياسة الخارجية الهادفة علانية إلى الهيمنة على العالم"⁽⁷¹⁾. لذا فالشمولية حركة جماهيرية. وعلى عكس الطبقات المنظمة، التي لها مكانة وهوية وأهداف محدّدة في البنية الاجتماعية العالمية، فإنّ الجماهير مجموعات غير منظمة وغير متبلورة وجاهزة لجميع التحوّلات والمغامرات. لم تكن الأنظمة الشمولية حركات أقلية بقيادة حفنة من الرجال، بل كانت مدعومة بنشاط من قبل غالبية السكان. لا يمكن أن نعزو

(71) راجع Hannah Arendt. Les origines du totalitarisme. New York: Essais. (1951) p. 203.

شعبية هتلر أو ستالين مثلاً إلى انتصار الدعاية الكاذبة. تقوم الشمولية على الإرهاب، والذي تعرّفه أرنت بأنه قمع كل الحريات الخارجيّة، وحظر الفرد من القيام بأدنى عمل حرّ في المجتمع. ثمّ يأخذ هذا التحوّل شكل إلغاء القانون، رغم أنّ الشمولية تدّعي بطريقتها الخاصّة أنّها نظامٌ قانونيٌّ، لأنّها تؤمن بطاعة القوانين العليا، تلك الخاصّة بالطبيعة أو التاريخ. لكنّ ثمة فرقٌ جوهريٌّ بين قانون الدولة الكلاسيكيّ وعدالة الشمولية المفترضة. لا يمكن القانون أن ينتج العدالة إلا إذا كان هناك أشخاص أحرار ومسؤولون يلتزمون تطبيق مبادئ العدالة. على العكس من ذلك، يمكن قوانين الطبيعة أو التاريخ التي استندت إليها الشمولية الاستغناء عن الذات تمامًا. وبما أنّ وظيفة القانون تحديدُ الحدود بيني وبينك، فقد أدّى قمعها إلى قمع المجال الخاصّ للجميع، "الفضاء الحيويّ للحرّيّة"، "الفضاء بين البشر".

