الفصل الثاني

(التنوير المضاد)

تمهيـــد :

من السهل القول إن التنوير قد أكد على العقل، العلوم والحضارة الحديثة؛ ويمكن القول أنه يسعى إلى الموضوعية. لقد حرص التنوير على تكوين المؤسسات الاجتماعية على العقل الإنساني والاختيارات الإنسانية، وأرجع كل المعتقدات القديمة للاختبار من خلال العقل العلمي المعاصر؛ وهو بهذا الاتجاه يتناقض مع التنوير المضاد الذي سلك اتجاها مخالفا أو هذا ما اعتقده فلاسفة هذا العصر.

من ناحية أخرى، سنجد أن التنوير المضاد أكد على الشعور، وقد ركز على الطبيعة والحياة البدائية؛ لقد بحث التنوير المضاد عن الأسس الدينية للمجتمع والأخلاق، ويرى التنوير المضاد أن الفضيلة تكمن في العادات والمعتقدات فقط لأنها قديمة، لأنها أوقفت اختبار الوقت، لأنها تضمنت القديم وليست بالضرورة معرفة تدرك على الفور.

سيتناول هذا الفصل فلاسفة التنوير المضاد أمثال «روسو» بتأكيده على الطبيعة والذاتية وبراءة الرغبة، كما سيتناول «هيردر» وخصوصية الثقافة عنده، وكيف أن لكل ثقافة قداستها التي لا يمكن اختراقها، وأخيرًا «بروك ودي مايستر» ورؤيتهم في الدفاع عن الإجحاف؛ وهم بذلك يؤيدون كل ما هو سابق وقديم فى مقابل كل ما هو حادث.

وكما تناول الفصل السابق فلاسفة التنوير ومحاولة تحليل اتجهاتهم، فسوف يتناول هذا الفصل فلاسفة التنوير المضاد ليس فقط لتحليل اتجهاتهم، وإنما أيضًا لمعرفة أى الاتجاهين كان أقدر على تحقيق التقدم، وساهم في توفير الراحة والسعادة الإنسانية، وهل رأى "أو هير" في التنوير المضاد ما يحقق هذا أو حتى يبشر به، هذا ما سيحاول الباحث مناقشته داخل الفصل.

١ - روســـو :

كان دفاع «روسو Rousseau (١٧١٢- ١٧٧٨م)" عن المشاعر في مقابل العقل والعلوم واحدًا من المؤثرات القوية التي شكلت الحركة الرومانتيكية. كما كان من نتائجه رسم طريق جديد للاهوت البروتستانتي يفرق بينه بوضوح وبين المذهب التوماوي الذي تابع التراث الفلسفي للقدماء. كان الطريق البروتستانتي الجديد يستغني عن براهين

وجود الله، ويجعل الشعور بهذا الوجود نابعًا من قلب الإنسان من دون مساعدة من العقل. وبالمثل رأى روسو، في ميدان الأخلاق أن مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح، على حين أن العقل يضللنا[١].

يقول «روسو»: « يولد الإنسان في كل مكان حرًا ؛ وهو في كل مكان يبحث عن العبودية «؛ «يخلق الله كل الأشياء خيرة، يختلط بها الإنسان، فتصبح شرًا»؛ «دعنا نضعها كقاعدة لا تقبل الجدل وهي أن الغرائز الطبيعية الأولى تكون صائبة دوماً[٢] «؛ ستتحطمون لو نسيتم في حين أن ثمار الأرض هي ملك الجميع وأن الأرض ذاتها ليست ملكًا لأحد»[٣].

في بحث بعنوان «مقال في انعدام المساواة» (١٧٥٤م) أخذ بأن الإنسان «خير بالطبيعة وأن المنظمات وحدها هي التي تجعله سيئًا»، وهذا نقيض الخطيئة الأصلية والخلاص بواسطة الكنيسة. ومثل معظم النظريات السياسية تحدث عن حالة الطبيعة وإن كان حديثة افتراضيًا إلى حد ما، «كحالة لم يعد لها وجود، وربما لم توجد بالمرة، وقد لا توجد البتة، وبالتالي لن تكون لدينا عنها أفكار صحيحة لكي نحكم حكم صحيحًا على حالتنا الراهنة. « فينبغي لنا أن نستنبط القانون الطبيعي من حالة الطبيعة، بيد أننا بقدر ما نجهل الإنسان الطبيعي يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلًا أو الذي يلائمه خير ملائمة. كل ما يسعنا معرفته أن إرادات أولئك الذين يخضعون له يلزم أن تكون واعية بخضوعها، وأنه يلزم أن يصدر مباشرة عن صوت الطبيعة. وهو لم يعترض على انعدام المساواة الطبيعي بخصوص العمر والصحة والذكاء. . إلخ، وإنما انصب اعتراضه على عدم المساواة الناجم عن الامتيازات التي يخولها العرف[٤].

علينا أن نجد أصل المجتمع المدني وضروب انعدام المساواة الناجمة عنه في الملكية الخاصة، «فأول رجل سور قطعة أرض خول لنفسه القول «هذه أرضي»، ووجد بعض الناس يصدقونه، كان هو المؤسس للمجتمع المدني. « ويستطرد «روسو» ليقول إن ثمة

---

(١) برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ج٢، ط٢، ٢٠٠٩، ص١٣٥.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.28

(٣) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته)، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩، ص١٥٨.

(٤) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة) ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص٢٩٢.

ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعية، فالحبة هي رمز شقائنا، وأوروبا هي أتعس قارة، لأن لدينا معظم الحب ومعظم الحديد. وللقضاء على الشر يلزم فقط التخلي عن المدنية، لأن الإنسان خير بطبيعته، والإنسان البدائي حيث يأكل، يعيش في سلام مع الطبيعة كلها. ويكون صديقًا لجميع أقرانه من المخلوقات[١].

ما يحاول «روسو» قوله هو أن الإنسان لم يكن يعرف سوى الغريزة، فلم يخالجه رغبة سوى احتياجاته العضوية، ولم يتصور في الكون خيرًا إلا الغذاء، والأنثى والراحة، ولم يتصور فيه شرًا سوى الألم والجوع، وكان سعيداً[٢] . ويزعم «روسو» أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده[٣].

إن» روسو» هاجم العلوم والفنون في كتاباته الأولى المهمة باسم الفضيلة؛ فالعلوم والفنون غير متوائمة مع الفضيلة، فالفضيلة هي الشيء المهم الوحيد وهي على حسب ما يبدو تتطلب دعمًا من قبل الإيمان أو التوحيد، وإن لم يكن بالضرورة من قبل التوحيد إلا أن التركيز يقوم على الفضيلة نفسها[٤].

وفقًا لـ«روسو»، فإن المجتمع المدني من الممكن أن يكون سليمًا إذا كان له طابع الخصوصية. وهذا يتطلب أن تراعي تلك الخصوصية من قبل المؤسسات الخاصة والوطنية. ويجب أن تتحرك هذه المؤسسات من خلال فلسفة قومية، ومن خلال تفكير غير قادر إلى تحويله لمجتمعات أخرى: إن فلسفة كل الناس تكون موضع معرفة بنسبة ضائيلة لأناس آخرين، ومن ناحية أخرى فإن العلم أو الفلسفة يتميزان في الأصل بطابع العالمية؛ فهما يضعفان بالضرورة من قوة وطنية الفلسفات وبذلك يجعلان المواطنين مقيدين بطريقة الحياة الخاصة أو آداب مجتمعاتهم[٥].

لا يوجد ذنب أصلي في القلب البشري. ينبغي أن نؤيد الحرية بعيدًا عن القمع؛ يجب

---

(١) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٢٩٢.

(٢) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو، ص١٥٣.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٦، ص٢٠١.

(٤) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس(رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة المنيا، ٢٠١٤، ص١٥١.

(٥) نفسه، ص١٥١.

أن نزرع براءة الطبيعة وطهارة القلب البشري ضد شر المؤسسات البشرية؛ ينبغي أن نرى الملكية وأن نستدعي الثقافة بأنها متأصلة في الفساد[1].

لكن إذا ولد الرجل حرًا والقلب البشري طاهرًا، من أين تأتي الشرور، القمع والعبودية؟ ولقد وصف "أوهير" إجابة «روسو» بأنها لم تكن مقنعة، كما كانت في التحليل النهائي ولكن لها رنين قوي لا يزال[2].

كان رد «روسو» بأنه علينا ألا نضع الذنب إلا على الصورة التي نستعمل بها، نحن الأحرار، حريتنا– لولا أهوائنا، حماقاتنا، وجنوننا، لكان كل شيء حسنا. إننا نتشكى من الشرور التي تنتاب البشرية، ولكننا نحن من صنعنا هذه الشرور: «أزيلوا تقدمنا المشئوم، وضلالاتنا، وعيوبنا، أزيلوا عمل الإنسان فيصطلح كل شيء»[3]. إنه عندما نبدأ في القيام بمقارنات كريهة مع الآخرين من الناس أو بدونهم حيث تبدأ المشكلات. ما يفسدنا هو الغرور والروتين المضجر الذي ينتج عن المنافسة، وهذا يفسدنا بلا نهاية وبلا أمل[4].

لقد اُعتقد أن تقدم الفنون والعلوم هو شرط تقدم المجتمع المدني، وربما الشرط الكافي، وشرط زيادة في السعادة البشرية، ويقهر التعليم التحيز والمحاباة، وترقي الفنون أنماط السلوك، ويقهر العلم الطبيعة. وتستطيع الحكومة الصحيحة أن تتأكد عن طريق إقامتها على انفعالات أولئك الذين يشاركون فيها. وأمال عصر التنوير هي أمال الإنسان الحديث، كما يرى روسو وصورة المجتمع البشري التي رسمها عصر التنوير هي نقطة البداية لثورته في الفكر السياسي. ولا ينكر روسو فقط فكرة أن التقدم في الفنون والعلوم يطور الأخلاق، وإنما يؤكد على العكس، أن هذا التقدم يؤدي إلى الفساد الأخلاقي باستمرار، الفنون والعلوم تحتاج إلى مناخ من الترف والفراغ لكي تزدهر. إنها تنشأ بوجه عام من رذائل النفس، وفي أحسن الأحوال يكون حب الاستطلاع العقيم مصدرها، وتأتي في الغالب من الرغبة في وسائل راحة غير ضرورية. إن المجتمع الذي يهيمن عليه العلوم والفنون هو مجتمع مملوء بالتفاوت وعدم المساواة، لأن المواهب المطلوبة التي يجب

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.28

(2) Ibid, p.29

(٣) اندريه كريسون: روسو (حياته، فلسفته، منتخباته)، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط٤، ١٩٨٨، ص٧٧.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.29

أن تسعى إليها تصبح أسسًا للتمييز بين الناس، كما أن مبالغ كبيرة من المال تكون مطلوبة لكي تدعمها بالإضافة إلى عمال لكي يشغلوا الآلات التي اخترعتها تلك الفنون والعلوم. ويتحول المجتمع إلى تدعيم الفنون والعلوم ومنتجاتها ويخلق هذا التحول حياة مملوة بتقدير للذات عابث كما يخلق الظلم[١].

إذًا، كيف يحدث التقدم البشري؟ ما نحتاج القيام به – في رأي روسو– هو تجنب الغلو، المهارة، والتفاخر، وأن نعود إلى بساطة الفلاح القروي في الأسلوب والتذوق[٢]. إن «روسو» يشيد بالحياة البدائية البسيطة وكان ذلك واضحا في كلماته:

«كلما فكرنا في ذلك وجدنا أن تلك الحالة كانت أقل الحالات تعرضا للانقلاب، وأنسبها للإنسان، وما كان ليخرج منها إلا بصدفة مشئومة...[٣]».

يقصد «روسو» بتلك الحالة (أي حالة الإنسان القروي) أنه لابد من رفض الغلو والتفاخر في مقابل بساطة الإنسان القروي.

وما يراه "أوهير" غير مقنع في كل هذا هو وجهة النظر الواضحة بأن المنافسة وحب الذات الناتج عن المنافسة هي ذات جذور عميقة في طبيعتنا تماما مثل أي دوافع أخرى، مثل الكثير من الرغبات السلبية والمشاعر. لا يوجد مجتمع بشري يحيا بدون المنافسة، الاستعراض والحرص الشديد على فروق الطبقة[٤].

• نظريــة الإرادة العــامــة عند روســو:

نظرية «روسو» السياسية مبسوطة في كتاب «العقد الاجتماعي» الذي نشر سنة ١٧٦٢م. وهذا الكتاب مختلف تمامًا من حيث الطابع عن معظم كتاباته، فهو يحتوي على قدر ضئيل من الشعور وهو ألصق بالعقل والاستدلال. ونظرياته، وإن كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان، تميل إلى تبرير الدولة المستبدة. بيد أن جنيف والفكر اليوناني القديم جعلاه يؤثر دولة المدينة على الامبراطوريات الواسعة كفرنسا وانجلترا. وفي صفحة العنوان يدعو نفسه» مواطنًا من جنيف»، وفي كلمات الاستهلال يقول: «لما كنت

---

(١) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٥٠.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.29

(٣) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو، ص١٥٩.

(4) O'Hear, Anthony, op.cit, p.30

قد ولدت مواطنًا في دولة حرة، وعضوًا في دولة ذات سيادة، فأنني لأشعر أنه مهما يكن من ضعف نفوذ صوتي على الشئون العامة، فإن حق التصويت عليها يجعل من واجبي دراستها. «وثمة إشارات ثناء عديدة على «اسبرطة» كما تظهر في كتاب «بلوطارخ» عن حياة «لوكورجوس». وهو يقول إن الديمقراطية أفضل في الدولة الصغيرة، والارستقراطية في الدول متوسطة الحجم، والملكية في الدول الكبرى. ولكن ينبغي أن يفهم من هذا أن الدول الصغرى في رأيه هي الدول المفضلة، لأنها تجعل الديمقراطية قابلة إلى التطبيق إلى حد ما. وهو حين يتحدث عن الديمقراطية يعني ما عناه اليونان، أي المشاركة المباشرة لكل مواطن، ويدعو الحكومة النيابية «الارستقراطية المنتخبة»، ولما كانت الأولى غير ممكنة في دولة كبرى، فإن ثناءه على الديمقراطية ينطوي دائمًا على ثناءه على دولة المدينة[١].

لقد اقترح «روسو» المبدأ الثوري الذي يذهب إلى أن كل أنظمة الحكم الموجودة غير مشروعة. إن المجتمع المدني يكبل الإنسان ويجعلة عبدًا للقانون، أو لأشخاص آخرين، في حين أنه ولد حرًا من حيث أنه إنسان، وأن له الحق في أن يسلك كما يحلو له وكما يشاء. وفضلًا عن ذلك، فإن المجتمع المدني كما هو مشكل الآن ليس له الحق في مطالبة رعاياه بالمساندة الأخلاقية لأنه مجتمع ظالم، ويسير فكر «روسو» بعيدًا عن الحاضر في اتجاهين معًا: الأول: نحو حرية الإنسان السعيدة في الماضي، والثاني: نحو إقامة نظام حكم في المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة أولئك الذين يخضعون لسلطته[٢].

هذه المسألة هي التي يعالجها كتاب «العقد الاجتماعي» فيذهب إلى أن هذا الفرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعبًا واحدًا، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات، أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وأن ينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله. وهكذا تتحقق المساواة[٣]. بهذا يمكنني اكتشاف ذاتي الحقيقية، البريئة والأصيلة. فأنا وكل حقوقي مقدمان للمجتمع. وفي قيامي بذلك فأنا أفعل ما يتطلبه كل من الفضيلة والعقل الكلي. وعلى هذا يرى

---

(١) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٣٠١

(٢) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٥٠

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٠٣

"أو هير" أن «روسو» كان عقلانيًا وشموليًا تمامًا كأي شخصية تنويرية[1].

إن تصور «روسو» للعقد الاجتماعي يماثل في بداية الأمر تصور «لوك»، ولكنه لا يلبث أن يتبدى أشد ارتباط بالعقد الاجتماعي عند «هوبز». ففي التطور في حالة الطبيعة يحين الوقت الذي لا يستطيع عنده الأفراد أن يحتفظوا بالاستقلال. فيغدو من الضروري ثمتئذ لحفظ البقاء أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعًا. ولكن كيف أرهن حريتي دون أن أسيء إلى مصالحي؟ «فالمشكلة هي إيجاد شكل من المشاركة يدافع عن شخص كل مشارك وسلعة ويحميه بقوة المجموع، ويمكن فيه لكل مشارك بينما يتحد مع الكل، أن يبقى حرًا كما كان من قبل. هذه هي المشكلة الأساسية التي يزودنا العقد الاجتماعي بحل لها»[2].

فالعقد يتألف من» انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تامًا تحت جناح الجماعة بأسرها، وذلك لأنه، في المنزلة الأولى، كما أن كل شخص يعطي ذاته إعطاء مطلقًا، فالشروط واحدة للكل، وحين يكون الأمر كذلك، فليس لأحد مصلحة في أن يجعلها ثقيلة الوطئ على الآخرين» فالانطواء ينبغي أن يكون بلا تحفظ، إذ لو احتفظ الأفراد بحقوق معينة، وحيث لا يكون بينهم من هو في المقام الأعلى ليحسم بينهم وبين الجمهور، فإن كلًا منهم حين يكون في نقطة واحدة قاضي نفسه، سيطالب أن يكون كذلك بالنسبة للكل، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية[3].

كما يذهب "أو هير" إلى أنه يوجد عند «روسو» أيضا ملامح مضادة للتنوير بدرجة كبير، وتظهر بشكل خاص، في كراهيته للعلوم والثقافة المدنية واحترامه لطبقة الفلاحين البسيطة ورجال الدين المحليين لديهم. ولكن في مستوى أكثر عمقًا نجد «روسو» تنويري ومستحدث جدًا. فوحشية النبلاء، التي كان «روسو» هو أول من قدسها وقارن إيجابياتها بساكن المدينة البرجوازية الحديثة، والإرادة العامة التي من خلالها استطاع الرجال استرجاع قدر من براءة الحياة الطبيعة، والتناسب الجيد مع علم النفس الخلقي التنوير[4].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.30

(٢) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٣٠٢

(٣) نفسه، ص٣٠٣.

(4) O'Hear, Anthony, OP.cit, p.30

وبالمثل، في وجهات نظرة الخاصة بالتعليم، ينصب تركيز «روسو» على الطفل، وعلم نفسه ونموه، مما تلاءم بشكل جيد مع مفاهيم التنوير لكل الأنشطة الاجتماعية، في الأساس، كطريقة تطبيق نتائج المعرفة النفسية. ولقد بدأ «روسو» النزعة التربوية ليرى التعليم في سياق علم النفس المطبق على الطفل، أفضل من البدء في أشكال تقليدية للتعلم والثقافة والتي كره «روسو» الكثير منها[١].

كذلك فضل «روسو» الرجوع إلى الطبيعة في التربية، فيترك الطفل يربي نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حرًا جديرًا بأن يكون عضوًا في دولة حرة، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا بتربيته بالحرية. وهذا يعني أن تكون التربية سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل في تربيته نفسه بنفسه، وتجتنب كل ما يضيق عليه ويقيده[٢].

عند «روسو» مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح، على حين أن العقل يضللنا، والعلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه، بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده. إن القمع والعبودية تأتي من الصورة التي نستخدم بها نحن الأحرار، حرياتنا، فلابد من رفض الغلو والتفاخر في مقابل بساطة الإنسان القروي. يجب أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع، هكذا تتحقق المساواة، وهذا كل ما تتطلبه الفضيلة والعقل الكلي. لا وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا بتربيته بالحرية.

وقد اتضح رأي "أوهير" في نظرية «روسو» في الآتي:

١. بالنسبة ل"روسو"ووجهة نظر النموذج التنويري، ما يعادل التقدم في الفهم الاجتماعي هو الازدهار المتناغم والموحد للذاتية الإنسانية الطبيعية متحررة من الإجحاف، والخرافة والفساد. وإن كان عند روسو التركيز الأكبر على الطبيعة، الإحساس و الذاتية (ذلك مع الإصرار على تحقيق التوازن كأساس للمجتمع)، إلا أنه لا يزال يتناول الموضوعات المقدمة بالفعل من قبل كتاب أمثال "ديدرو" و"هولباخ".

٢. في تطوير نظريته عن الإرادة العامة (حيث تبرز بصورة شائعة الرغبات والمشروعات

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.31.

(٢) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ص٢٠٤.

الفردية) فإن روسو هو الوحيد الذي استنبط ووصف الآليات الحقيقية لتعزيز الانسجام الاجتماعي حيث تركت شخصيات التنوير السابقة موضوعات ليست خاضعة للوصف قليلًا.

٣. بشكل عملي، إن نظرية "روسو" الحسية لديها الكثير من الفساد. بدون التوازن المضاد للرواقية ذات النمط الروماني، والتي أعجبت "روسو" نفسه، ومشروعه الذي يركز على تعليم الطفل أدى إلى تآكل منظم لسلطة المعلم وقيمة ما يتم تعلمه، وفكرته عن الإرادة العامة قادت التدمير بسهول لحكم الطغيان وقمع الأفراد وإرادتهم[١].

ما يريد "أوهير" توضيحه في هذه النقطة هو إن كان «روسو» مضادا للتنوير في كراهيته للعلوم والثقافة المدنية واحترامه لطبقة الفلاحين، إلا أنه تنويري في تقديسه لوحشية النبلاء ومقارنة ايجابيتها بساكن المدينة البرجوازية الحديثة. وفي نظريته عن الإرادة العامة كان عقلانيًا وشموليًا كأي شخصية تنويرية.

وإن فكرته عن الإرادة العامة قادت التدمير بسهولة لحكم الطغيان وقمع الأفراد وإرادتهم. إلا أنه في مشروعه الذي يركز على تعليم الطفل أدي به إلى تآكل منظم لسلطة المعلم وقيمه وما يتم تعلمه.

ويمكن القول إن "أوهير" كان محقًا في قوله، بل يمكن القول إنه كان منصفًا بشكل كبير ففي سعي «روسو» في أن يتصدى للتنوير اتخذ خطاه بثبات في اتجاه التنوير وما يؤل إليه من قمع و قصر لدور الإنسانية.

٢- هيـردر وخصوصيـة الثقافة:

إن أفكار «هيردر Herder (١٧٤٤- ١٨٠٣م)"- كما يوضح الدكتور مجدي الجزيري- كانت متناثرة هنا وهناك، ولذلك فقد يصعب إيجاد نسق واحد يجمع بينها. ثم أن اهتماماته العريضة والمتشعبة من علم نفس والتاريخ وعلم الجمال والدراسات في اللغة والدين والسياسة والاجتماع والحضارة تجعل من الصعوبة بمكان اكتشاف مثل هذا النسق، ومع هذا فربما كان النسق الذي يجمع أفكار "هيردر" هو موقفه من عصر التنوير، كما يمكننا أيضا أن ندرك التواصل بين عصر التنوير والحركة الرومانتيكية.

(١) محمد مجدي الجزيري: نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطبع والنشر، طنطا، ط٢، ١٩٩٩، ص ٢٥.

فنجد أن أفكار "هيردر" في العديد من مجالات الحضارة الإنسانية متضمنة هذا النسق المفترض، وبصفة خاصة إذا ما اتجهنا إلى تصوره عن الشخصية الإنسانية والعقل الإنساني أو نظريته في اللغة أو موقفه من الفنون والشعر أو رؤيته للتاريخ والتقدم. . أمكن لنا أن نتبين ارتباطه بالتنوير وتجاوزه إياه من ناحية أخرى[1].

أما "أو'هير" فيقول عن «هيردر»: « إن النقد المدمر للتقدم في حركة التنوير يوجد في كتابات «هيردر». ففي أفكار «هيردر» نجد نمطا من الفكر حيث يتم إثبات الاعتقاد السليم في يومنا هذا، بإصرار مرن ومؤثر «ليس فقط لأنه قد يبدو جذابا لغير البيض وغير الأوربيين: إن قبضتها الأكثر تماسكًا في عقول شباب الجامعة المتعلم للغرب الثري»[2].

لقد جاء «هيردر» ولم يكن بدوره أقل قسوة عن سابقيه على عصره، وإن لم يستطع التحرر من آثاره كليا، ففي كتابه «فلسفة أخرى لتاريخ الجنس البشري» أبان عن نقده العنيف لمدنية القرن الثامن عشر التي أدت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته، ومن ثم أطلق على حضارة عصره تعبير الحضارة الورقية Paper Culture، فقد انطوت على مجموعة من المبادئ والمثل أشبه بالتجريدات الخالصة والوسائل الخاصة بخداع الذات.

بصورة حاسمة، رفض "هيردر" إمكانية تطبيق أساليب العلوم الطبيعية على التاريخ البشري والمجتمع البشري. ففي الشئون الإنسانية كل عصر، كل حقبة زمنية، كل أمة لها طابعها الخاص، حيث يتعلق الأمر بما يمكن أن تدركه تلك المرحلة هي وسكانها. وقد تعمقت نسبية "هيردر" التاريخية. فهي لم تمتد ببساطة لوصف المجتمع: فقد امتدت لتقييم أنشطته، عاداته وأخلاقه. نحن لسنا في حاجة إلى أن نتعمق داخل عقلية الآخرين ببساطة لوصف أنشطتهم بكفاءة. وإنما يمكن أن نحكم على هذه الأنشطة بالعدل فقط بمقدار مشاركتنا لهذه القيم[3].

إذا قمنا، كما فعل «فولتير» و«ديدرو»، بإدانة العصور الوسطى لخضوعها لهيمنة الكهنة والتخاذل الفكري، فإننا ببساطة نفرض عليهم نمطنا «العقلي» الذاتي، وقيمنا « التنويرية «. ما لدينا هو عصور مختلفة ومزاج مختلف. فلايوجد أساس محايد أو

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.31
(2) Ibid, p.33

(٣) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص١٣٢.

محدد نقيم من خلاله واحد أو آخر. وبالنظر إلى التاريخ البشري ليس هناك مفر من التقييم[١]. ضد الإيمان التنويري في وحدة الجنس البشري وفي التقدم، أكد «هيردر» تعددية المجتمعات واختلافاتها[٢]. فلقد صور فلاسفة عصر التنوير الطبيعة على أنها كيان ثابت سواء عظم أو تضاءل علم الإنسان فهي من هذه الجهة تتسم بنفس الثبات الذي تتسم به الطبيعة بلا أدنى فارق بين الاثنين[٣].

لذلك فإنه كان من المستحيل عليهم، بعدما افترضوا أن الطبيعة الإنسانية «كيان ثابت»، أن يصلوا إلى «فكرة» تتعلق بتاريخ الطبيعة الإنسانية ذاتها، لأن مثل هذه «الفكرة» معناها أن الطبيعة الإنسانية «كيان متغير»[٤].

وجاء «هيردر» فاستعاض عن فكرة عصر التنوير القائلة بوجود طبيعة إنسانية واحدة ثابتة، بفكرة تقول بوجود ألوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، يعتبر كل منها فرضًا جدليًا يسلم به التاريخ، لا طبيعة تبلورت بفعل التاريخ، وفي عام (١٧٦٩م) أعلن «هيردر» المبدأ الأساسي لنزعته النسبية قائلا « إن الطبيعة الإنسانية تحت بيئات مختلفة أو ظروف مناخية متباينة ليست متماثلة كليًا »[٥].

فلسفة هيردر في التاريخ هي بدورها إعلاء للإنسان وإشادة به، بل إن ما قدمه في فلسفة التاريخ هو أقرب ما يكون إلى دراسة متكاملة عن الإنسان والارتقاء بالبشرية. نجد أن هيردر يؤكد على إيمانه بأن التقدم مستمر. كل شعب يبني فوق ما بناه الشعب الآخر، وعلينا ألا نعتمد على الحاضر في حكمنا على العصور الغابرة. لأن علينا أن ننظر إليها نظرة نسبية للظروف الخاصة بهذه العصور، ومن ناحية أخرى يذهب إلى أن العالم قد صنع من أجل الإنسان والبشرية هي علته الغائية. وفلسفة هيردر في السياسة ترفض كل ديكتاتورية وتؤكد الديمقراطية في أبعد صورها. بل لا تبدأ من مقولة الدولة وتبدأ بمقولة الأمة، باعتبار أن الأمم أسبق من الدول[٦].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.34
(2) Ibid,p.34
(3) Ibid, p.34

(٤) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص١٣٥.
(٥) نفسه، ص١٣٥.
(٦) نفسه، ص٣٩.

واستنادًا ل«هيردر»، كل واحد منا هو ما نحن عليه بسبب الجماعة التي ننتمي إليها، والتاريخ الذي نتشاركه مع الآخرين في شعبنا. فهويتنا تقوم على لغتنا وثقافتنا الخاصة[١]

لقد وصل «هيردر» إلى فرضيته الأساسية المتمثلة في مبدأ التعددية pluralism. فلكل إنسان ولكل أمة ولكل مرحلة فكرة خاصة عن السعادة. تمامًا كما أن لكل مجال مركز ثقله. وبذلك لا يحق لنا أن نفكر في إنسان مثالي An ideal man أو شعب مثالي An ideal people أو معايير قيمية مطلقة. فلكل حدث تاريخي ولكل جيل ولكل حضارة ولكل مدنية شرعيته الخاصة به. [٢] فهو يؤكد على الطبيعة العضوية ونمو المجتمعات الإنسانية، رافضًا التمركزية، البيروقراطية، وفوق كل هذا الإمبريالية[٣].

وفلسفة «هيردر» في الحضارة تأتي في المحصلة على الآراء التي قدمها وطرحها في اللغة والتاريخ والسياسة والمجتمع. وهي تؤكد التفاعل العميق بين العوامل المعنوية والعوامل المادية الموضوعية في قيام الحضارة والحق إن هيردر لم يميز أو يفرق بين المظاهر المادية والمظاهر اللامادية للفاعلية الإنسانية، أو بين ما يفعله وما يفكر فيه الإنسان، فالفن والتكنولوجيا والصناعة والتجارة تدخل في بناء الحضارة كالأفكار والمعتقدات والقيم والأساطير. والحضارة في حملتها تنبع من الطبيعة الفيزيائية والروحية للإنسان. ومن هنا لم يتخذ من نظرة عصر التنوير إلى الحضارة، باعتبارها مرتبطة بالناحية العقلية منطلقًا له. وبذلك بدت نظرته للحضارة أكثر شمولية واتساعًا. كما بدت نظرة وثيقة الصلة بالطبيعة الإنسانية في ضوء تكامل فاعليتها المختلفة[٤] .

ويضيف «هيردر» أن ما يتم منحه (للمستعمرات) ليست حضارة ولكنه هدم لأسس ثقافتهم الخاصة... وبالتالي جردوا المستعمرين من هويتهم، طبيعتهم وتراثهم[٥].

حتى أن اليوم، وبغض النظر عن تأثير حركة التنوير، أعلن العديدين عدم رضاهم عن إدانة تلك الممارسات، بالإضافة إلى أنها يمكن أن تظهر لتصبح عميقة الجذور في

---

(١) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص.١٣٦

(٢) نفسه، ص١٣٦.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.35

(٤) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص٣٩.

(5) O'Hear, Anthony,OP.cit, p.35

المجتمع، مما يبرهن على مدى ترسخ أفكار «هيردر» في المساواة الثقافية في القرن العشرين.

إن «هيردر» بوصفه للنسبية وخصوصية الثقافة، آثار «تساؤلًا في عقل "أو'هير" : «ماذا يحدث إذا أظهرت ثقافة ما كفاءتها في تولي الملك ساميتًا على قريناتها؟ « قد تكون الإمبريالية ذاتها التي استنكرها «هيردر» نفسه جزء لا يتجزأ من الصورة الذاتية لأمة معينة، والنسبية التي تبناها «هيردر» لن تمنحه المجال المنطقي للاعتراض[1].

تكمن صعوبة الحل في إظهار كيف يمكن للمرء أن يتعرف على خصوصية الثقافة دون أن ينزلق في النسبية التي تحرمنا من أي قدرة على انتقاد التقاليد والثقافات البغيضة؛ أو من وجهة النظر الأخرى، استنباط الشمولية الخاصة بالطبيعة البشرية التي تطمس ببساطة الفروق الهامة بين الشعوب وبذلك تضرب بتواريخ وتقاليد لها قداستها الكاملة من قبل أولئك الذين يمتلكونها عرض الحائط[2].

هذا ما قدمه "أو'هير" في توضيحه ل «هيردر»، ولكنه لم يتوقف على هذا، بل وضح أنه يمكن رؤية تاريخ القرن التاسع عشر والقرن العشرين في إطار صراع الحياة والموت بين العالمية في التنوير والقومية في التنوير المضاد، ولكن إذا كانت الحداثة حوالي ١٩٩٩م سوف تصوت لصالح التنوير، ضد القومية وفي صالح الدولة العليا الفيدرالية، فلا يمكن القول بأن الفوق- قومية تعد صحيحة، ممكنة أو حتى مقبولة.

إن اتحاد «هيردر» وفلاسفة التنوير في البحث عن الخلاص في الأعمال الإنسانية فيقول:

أما، فيما يتعلق بما هو هام وحيوي، اتحد «هيردر» وفلاسفة التنوير كمفكرين للعصر الحديث محدثين نتائج مدوية في القرن العشرين، فلقد بحث التنويريون العالميون و الرومانسيون القوميون عن الخلاص في أعمال الإنسان، و أن السبب في وجود الأفراد المستنيرين في مكان ما، والخبرة التاريخية وتطور دولة معينة في الجانب الأخر. بكلمات أخرى، كلاهما إنساني بالمعنى الجوهري لهذا المصطلح: مهما يكن التضرع الموجود في بعض القوى الترنسندينتالية في كتابات العالميين والقوميين، إلا أن كل العمل الإلهامي

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.36
(2) Ibid, p37

والتحليلي التطوري يتم من خلالنا هنا في الأسفل[1].

ولقد تبدى موقف «هيردر» - كما يوضح دكتور محمد مجدي الجزيري- في نظر دعاة عصر التنوير وكأنه يجسد اتجاه ناحية اللاعقلانية، بل تمردًا على تقاليد عصر التنوير وعدم القدرة على تفهم ما تعلمه منه. ومن ثم تجلى تأثره العميق ليس على الحركة الرومانتكية فحسب، بل على المذاهب الحيوية والوجودية أيضًا. لكن إذا كانت إرهاصات الحركة الرومانتيكية تبدو واضحة في فكر «هيردر»، كما كان من مؤسسي حركة الدفع والعاصفة، فإن أحدًا لا يمكنه تجاهل تغلغل المقومات العامة لعصر التنوير في نظراته ورؤاه. وكما لاحظ لفجوي فقد تأرجحت نوازعه بين عصر التنوير من ناحية، والحركة الرومانتكية من ناحية أخرى، فهو يبدو أحيانًا وكأنه وقع تحت تأثير «روسو» في نبذه لشرور الحياة المتمدينة وتعاطفه مع الشعوب البدائية والوحشية. بل يذهب إلى القول بأنها أكثر أقترابًا من الطبيعة. وبالتالي فإن ابداعاتهم الشعرية هي بالضرورة أفضل من الشعوب المتمدينة. ذلك أنه قد يكون من المستحيل في نظره كتابة قصائد شعرية أصيلة لعصر على درجة عالية من الرقي والتمدن، ولعل هذا يفسر لنا اهتمام المكثف بجمع الأغاني والقصائد الشعبية وتعقبها أينما كانت، فإذا أضفنا إلى ذلك تقديره العميق للأساطير باعتبارها تعبيرًا على طفولة البشرية الأولى، أدركنا إلى أي حد كان صدامه مع عصر التنوير. ولكن ما إذا انتقلنا إلى بعض الآراء التي شكلت بعض المنطلقات الأساسية لفكرة لتبين لنا علاقته العميقة وصلته الحميمة بعصر التنوير. فنظريته في اللغة تؤكد إنسانية اللغة وتعذر تفسيرها في ضوء مصدر إلهى مفارق أو مصدر طبيعي حيواني، وفلسفته في التاريخ تسلم بقانون التقدم باعتباره القانون المهيمن على حركة التاريخ، وفي ضوء نزعته التقدمية يبدو معارضًا لكل نزعة بدائية جمالية أو نزعة كلاسيكية[2].

وخلاصة ما سبق هو أن «هيردر» في رفضه لإمكانية تطبيق العلوم الطبيعية على التاريخ والمجتمع البشري يرى أن ما يتم منحه للمستعمرات ليست حضارة ولكنها هدم للحضارة تلك البلدان. فكل عصر، كل حقبة زمنية، كل أمة لها طابعها الخاص، كما أنه

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.38

(٢) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص٤١.

لا يحق لنا أن نفكر في وضع معايير قيمية مطلقة لإنسان أو شعب مثالي.

ولقد كان ل "أوهير" في هذا بعض التحفظات على «هيردر»، وقد تمثلت في جانبين هامين أولهما: أن نسبية «هيردر» لن تمنحه المجال المنطقي للاعتراض على التقاليد والثقافات البغيضة. أما الجانب الآخر فهو أن الشمولية الخاصة بالطبيعة البشرية تطمس الفروق الهامة بين الشعوب.

وأخيرًا وصف "أوهير" هذه المرحلة بأنها صراع الحياة والموت بين العالمية في التنوير والقومية في التنوير المضاد. وأن«هيردر» وفلاسفة التنوير كمفكرين للعصر الحديث كلاهما إنساني بالمعنى الجوهري لهذا المصطلح.

وترى الباحثة أن الوصف الأخير هو وصف دقيق لهذه المرحلة حيث إن رحلة الصراع بين التنوير والتنوير المضاد ما هي إلا محاولة لجذب الإنسانية كلها إلى جانب بعينه وتحديد مساره، وإن كانوا، في محاولتهم هذه، يبحثون على شاطئ أمان للإنسانية، إلا أنهم بذلك أيضًا يضعون الإنسانية عند مفترق طرق في اختيارهم بين الحياة والموت.

٣- بروك ودي مايستر: الدفاع عن الإجحاف:

لقد كان «بروك Burke (١٧٢٩- ١٧٩٧م)"، و"دي مايستر (١٧٥٤- ١٨٢١م)"(*) رجعيين بكل ما تحمله الكلمة من معنى. أي أنهم قدموا وجهات نظر إيجابية فقط وبشكل طفيف كرد على الأحداث- ففي كلتا حالتي هؤلاء التابعين للثورة الفرنسية (على الرغم من أنه تجدر الإشارة إلى تنبؤ بروك المدهش لانعكاسات الثورة الفرنسية التي ظهرت بالفعل سنة١٧٩٠م، فقبل قتل الملك أو الإرهاب الذي حدث، لقد تنبأ بكليهما). وما رأوه في الثورة أقنع الجميع أنه من السهل أن تدمر من أن تبنى، حيث كان هناك حكمة في تعذر بلوغ الشئون الإنسانية للعقل المعاصر، وفوق كل هذا لا يمكن أن يعمل المجتمع البشري بسلام بدون تفويض ترنسندينتالي. إن هذا الأمر قد يجعل بروك، ودي مايستر وكل تابعيهم في شك عميق بشأن مفاهيم النظام الاجتماعي. التي ترتكز على أي نوع من الاتفاق أو العقد الإنساني: ما يعتمد على الاتفاق الإنساني قد يكون

معرض لخطر انهيار بمجرد أن يغير الشركاء المتفقون عقولهم وموقفهم من الموافقة[١]

لقد كانت نظرة «بروك» للسياسة نظرة دينية. فما يقال عن «التجريب» يظهر في ضوء أفضل وصف كتشاؤم مسيحي. و«بروك» كمسيحي، اعتقد أن العالم غير كامل[٢]. ويبدو أن المؤيد الأول والرئيسي له هو «توماس هوبز Thomas Hobbes"، مفكر بالقرن السابع عشر، الذي كان ينظر إليه عادة بأنه شديد السلطوية، متشاءم ومحافظ على حد سواء. حقيقة كان لدى "هوبز" شعور عالي بالخطيئة الأصلية والنقص الإنساني[٣]. لقد كانت معظم فلسفة «هوبز» السياسية الخاصة مضادة للتنوير والتأكيد على الضعف البشري، ارتياب العقل البشري، حجج على خدمة الحكومة المحدودة وتأييد لرقابة الدولة لسحق النزاع الديني و التعصب، الذي مقته «هوبز» كشاهد على الحروب الدينية في القرن السابع عشر[٤].

أما بالنسبة لـ«دي مايستر» لقد ميز سلطة البابا عن أي حاكم علماني، فلقد زعم «دي مايستر» أن السلطة تشير إلى العصمة، حيث لا يوجد حاكم يملك سلطة القرارات يمكن أن ينحى جانبًا أو يخضع للمحاكمة. وهو بذلك لا يميز بين قدرة وشرعية السلطة التنفيذية. ويصر «دي مايستر» على أنه عند تحدث بابا روما بمقتضى السلطة وبدون قيود على الكنيسة، فإنه لم يخطئ ولا حتى يستطيع أن يخطئ أبدًا في مسائل الإيمان، ربما قد يقيد بتصريحات كاذبة، أو قد يتحدث كرجل عادي وليس كبابا، لكنه عند تصرفه كسلطة ملكية، فإنه من المستحيل أن يقع في الخطأ[٥].

(*) إن ألد عدو للثورة الفرنسية هو جوزيف دي مايستر الذي شغل منصب سفير لمملكة السافوا في بطرسبورغ من عام ١٨٠٣م إلى عام ١٨١٧م؛ وجميع كتاباته تقريبًا لم تنشر إلا بعد وفاته. وقد تكون فكر دي مايستر في وسط تلك الجماعات الإشراقية في ليون؛ وقد تأدى لديه تعاطف هذه الجماعات مع الكاثوليكية إلى نظرية الحكم الإلهي في كتاباته عن البابا (١٨١٠م)؛ بيد أن حماسته الأولى للمذهب الإشراقية لم تفارقه قط؛ وعلى حين أن الممثلين الآخرين للفكر المسيحي في فرنسا، شاتو بريان ودي بونالد، وقفا موقف المناوأة في الحركة المارتنية، فقد أمكن تعريف فكر دي مايستر بأنه ترجمة للاعتقادات الخفائية إلى الاعتقادات المسيحية. (انظر اميل برهيه، تاريخ الفلسفة «القرن التاسع عشر).

(1) O›Hear, Anthony, After Progress , P.38
(2) Paul Edwards:The Encyclopedia of philosophy,volume1-2, Macmillan Publishing, Newyourk, 1972, p.43
(3) Anthony O'Hear: After Progress, P.39.
(4) Ibid, P.40
(5) Peul Edwards: The Encyclopedia of philosophy, volum 5-6, P.137

يدرك كل من «بروك» و«دي مايستر» الحاجة للسلطة و المعنى الملائم للرهبة متجاوز أي أتفاق يحمل وجهين. يتحدث «بروك» عن «محكمة الضمير تلك التي توجد عندها القرارات و الفرمانات بشكل مستقل». إن كان ذلك لدى الإنسان منذ ذلك الحين، إذًا فإن المجتمع، ولمرة أخرى، يمتلك بالفعل كل النوايا والافتراضات، التي تسبق العقد. إن لم يكن- كما كان يخاف هوبز ربما- فإن الملك سيضطر في النهاية إلى الاعتماد على الإرهاب، كما في الثورة الفرنسية أو في روسيا السوفيتية. لكن حكم الإرهاب يعد استبداد واستمر «بروك» في إيضاح أنه « يحكم الطغاة في بلادك بالإرهاب»[1] .

عند «غيرترود هيملفارب Gertrude Himmelfarb" لم يكن بروك صريحًا وواضحًا في بيان تذمر الناس وسوء سجايا أو طبائع الحكومة ولم يكن بليغًا في الدفاع عن الشعب ضد العصبة التي حكمتهم فيقول بروك: أنا لست واحدًا من أولئك الذين يعتقدون أن الناس لا يقعون في الخطأ مطلقاً- فهم يقعون في الخطأ باستمرار، وعلى نحو تثير الاستياء، في بلاد أخرى وفي هذا البلد. غير أنني لابد أن أقول إنه في كل المنازعات بينهم وبين حكامهم يكون التطاول محبذًا من الناس. وعندما تهمين صنوف التذمر الشعبية بصورة كبيرة، فإننا قد نجزم تمامًا بأن ثمة شيئًا خطأ بوجه عام في الدستور، أو في سلوك الحكومة فالناس لا يهتمون بالشغب والإخلال بالنظام، وعندما يخطئون فإن ذاك يكون خطأهم، وليس جريمتهم، لكن بالنسبة إلى قطاع الدولة الحاكمة. فإن الأمر يكون خلاف ذلك تمامًا فهم قد يسلكون، بالتأكيد، على نحو شيء عمدًا، وخطأ أيضاً[2] .

توجد ملامح إيجابية وأخرى سلبية لهذه الأفكار فهي إيجابية في هذه الحدود في السماح للنشاط البشري الذي وصفه الله في وعينا، سيكون لدى الأفراد بعض الضمان للحرية ومن التدخل من جانب الحكام الطغاة، وهي سلبية في أن نفس الشعور سوف يستثمر القوانين العادلة مع وجود درجة من الخوف المطلوبة حتى يجعل معظم الأفراد

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.42

(٢) غيرترود هيملقارب: الطريق إلى الحداثة (التنوير البريطاني، الفرنسي والأمريكي) ترجمة: محمود سيد أحمد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ط١، ٢٠٠٩،ص٨٢٠.

يطيعونهم دون الحاجة إلى السياسة[١].

ويقول "أوهير" هنا «كان «بروك» على صواب لكي يصير على أنه لا الأغلبية الديمقراطية و لا أفضل الدساتير تملك أي ضمان للحقوق أو الحريات، نقطة تستحق أن تذكر هذه الأيام عندما يكون كل الحديث عن الدساتير وقوائم الحقوق، إننا لا نريد ببساطة أن نعشق أعشاش المحامين، إن كنا حقًا نحرص على الحرية، فإن كل ما نحتاجه في الأفراد هو شعور ما بالصواب والخطأ الذي يسبق المعاهدات، الانتخابات، أو العقود والتي، في رأي «بروك» و«دي مايستر»، يمكن أن تأتي فقط من عند الله[٢].

وضح «دي مايستر» في تأييده إلى السلطة إلى حد الارتياب في العقل وهو القائل إن الله طبع فينا الحقائق وأن ليس أسخف من الزعم بأن الإنسان ترقى بالتدريج من الجهل إلى العلم ومن التوحش إلى الحضارة: فيقول إن الذي يصيبون في الحكم قلائل، وأن لا واحد يصيب في الحكم على جميع الأشياء، وإن كل مرتبة من مراتب الموجودات قاصرة عن التي فوقها، فلعل فوقها مرتبة لا ندرك منها شيئًا فنكون بالنسبة إليها كالعجماوات بالنسبة إلينا، فالخير هو الخير في التعويل على السلطة فهو لا يميز تمييزًا واضحًا بين ما للعقل وما للدين[٣]. لذلك فإن أي هجوم على النظام الاجتماعي في وجهة نظر «دي مايستر» يعتبر تجديفًا على الله[٤].

كتب دي مايستر يقول في أمسيات سان- بطرسبورغ (١٨٢١م): «آه! ما أكثر ما كلفت به العلوم الطبيعية الإنسان! «فقد كلفته نفي ما هو خارق للطبيعة، ومعه نفي كل الحياة الدينية التي ما هي إلا تواصل الإنسان مع الدائرة العليا فوق الإنسانية[٥].

إن مبتدعي فكر القرن الثامن عشر هذا، الذي تسبب في أذى عظيم، وهو بيكون ولوك؛ وإليهما يوجه دي مايستر انتقاداته، قبل أن يوجهها إلى فولتير وديدرو. وردًا على نزعتهما التجريبية يعود، صنيع دي بونالد، إلى الإشادة بالمذهب الفطري الديكارتي: لكن

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.42
(2) Ibid,P.43

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣١١.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.43

(٥) نقلًا عن ،اميل برهييه: تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر، ١٨٠٠- ١٨٥٠)، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطبع والنشر ، بيروت ، ج٦، ط ١ ، ١٩٨٥،ص١٦.

يحسن بنا أن ننظر بشيء من التفصيل في الكيفية التي يفهم بها هذا المذهب ويعيد العمل به[١].

إننا لن نعدو الحقيقة، وإن بدا ذلك ضربًا من المفارقة، إذًا قلنا إن هذا الخصم اللدود ل» الفلاسفة» كان يكون عن العلم والكون الطبيعين تصورًا مقتبسًا من فولتير كما تشير الدلائل. ولهذا التصور قسمتان أساسيتان: إثبات الأنواع وعدم قابلية الوقائع النهائية، من قبيل المرونة والجاذبية، للتفسير. ودي مايستر يتبنى هاتين القسمين ويستغلهما ببراعة. فكل نوع يحافظ على المكان أو الحيز الذي يشغله في الكون؛ « إن كل موجود فاعل يمارس فعله في الدائرة المرسومة له بدون أن يمكنه أبدًا من الخروج منها. « والنتيجة الضرورية التي تترتب على مثل هذه الحقيقة هي المذهب الفطري، بشرط الخلط بين فطرة الأفكار وفطرة الغريزة؛ ذلك أن دعوى ثبات الأنواع ترتبط بالغريزة؛ التي هي بدورها ثابتة؛ فإذا كان مفروضًا بالنوع الإنساني أن يكون له، هو الآخر، «رتبة بالإضافة إلى صنف من الموجودات»، فلابد أن يكون العقل، وهو خاصيته المميزة، موسومًا بضرب من الغريزة في الأفكار الفطرية[٢].

لقد كان «بروك» ناقدًا مميزًا للحركات الثورية ذات النهايات الإنسانية النبيلة لأنه اعتقد أن الناس ببساطة لا يتمتعون بالحرية ليحطموا الدولة ومؤسساتها على أمل حدوث بعض التحسين النسبي. من ناحية أخرى، كان يصر على أن البشر عليهم واجب أساسي بمنع العالم من أن يصبح أسوأ[٣]. مثل «دي مايستر» اعتقد «بروك» أن «لاتوجد نتائج لمؤسسة إنسانية عظيمة من المداولات». في الحقيقة، على العكس من ذلك، تعد الأعمال الإنسانية هشة للدرجة التي تجعل العلوم والعقل تتدخل في بنائها.[٤].

(١) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة،ص١٦.

(٢) نفسه،ص١٧.

(3) Paul Edwards: The Encydopedia of Philosophy, volum 5-6, p.430

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.43

أكد المستنيرون على ضرورة فصل الدين عن الدولة وعن رقعة الحياة العامة التي يمارس فيها المواطن حقوقه وحرياته والتي يحتكم فيها إلى عقله وحسب (التمركز حول الذات). وهنا يظهر النموذج المتمركز حول الطبيعة. المادة (وإن كانت الدولة المطلقة العلمانية هي التي ستحل فيه محل الطبيعة. المادة كمركز مطلق)، فالدولة العلمانية تعبر عن فكرة القانون الطبيعي وتستمد شرعيتها منه. وهي، شأنها شأن الطبيعة. المادة (وشأن السوق. المصنع)، غير خاضعة لأي مطلق ديني أو أخلاقي أو إنساني خارج عنها، ومنفصلة عن أية أهداف أخلاقية أو أغراضي إلهية، فسيادتها ذاتها هي المطلب الوحيد ومصلحتها هي الهدف الوحيد الأسمى. والدولة مثل الطبيعة كُلٌّ شامل متصل لا تتخلله ثغرات أو فراغات، ولذا فإنه لابد أن يتزايد نفوذها وتتدعم قبضتها على كل مناحي الحياة، وزيادة قوة الدولة أو نفوذها هي ما ينبغي أن يسعى إليه الحاكم والمحكوم=،

يوضح "أو هير" أنه عند «بروك» و«دي مايستر» ما يعد حيويًا في الدستور الناجح هو الأوهام المثيرة للسعادة التي تجعل السلطة مهذبة والطاعة ليبرالية. فهم ينظروا إليها كمجرد زينة وزخرفة أو أسوأ، ولكن بتمزيق ذلك، فإنهم يعرضون «طبيعتنا المحطمة العارية»[1].

بالنسبة للعقلاني، سيظهر كثير مما دعمه بروك على أنه مجرد إجحاف، الحفاظ على القيم، التقاليد والسلطات فقط لأنها قديمة، وبغض النظر عن أي فضيلة أو سبب فيها أو دالة بديهية إلا أنها تحققت (بخلاف أي من خدمات المصالح الذاتية لتعزيز الوضع الراهن) ففي ولعه بالمؤسسات والممارسات القديمة، سوف يرى «بروك» بأنه مجحف ليس فقط بإصلاح البيروقراطية لكن أيضًا من خلال المجتمع العملي العقلاني المتساوي، وسيعزم على جرف أي من بقايا القديم التي ستظهر كعرقلة لتطور التجارة. المخططون المركزيين و زعماء الصناعة يرفضوا ذلك كثيرًا، لكن كلاهما دعا بصفة متأصلة للطريق الآلي في مواجهة مدمني تغير الانجليزية ليغروا طريق الانجليزية، وكل

=وقد تبدى هذا في تزايد سلطة الدولة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسان، حتى أصبحت الدولة هي المرجعية الأخلاقية والفلسفية والسياسية النهائية للإنسان الغربي، لايمكن استئناف أحكامها عن طريق الإهابة بمجموعة من القيم الأخلاقية التي تقع خارج نطاقها. ويلاحظ أن الدولة المطلقة (بالمعنى الفلسفي الذي نشير إليه) هي في العادة دولة قومية مركزية تدير المجتمع بأسره من نقطعة مركزية واحدة هي العاصمة ومركز السلطة، وهذه المركزية تتطلب أن يصبح الواقع متجانساً نمطياً شبيهاً بالآلة (ساعة نيوتن الرتيبة) إذ إن الدولة المركزية لا يمكنها أن تتعامل إلا مع وحدات متشابهة قياسية (مثل تلك الوحدات التي ينتجها العقل المادي).

ويلاحظ أن فكرة الفرد والمساواة (والمركزية الإنسانية) ظهرت معها فكرة الدولة المطلقة (المركزية الطبيعية المادية) التي تبتلع كل الأفراد والمصادر الطبيعية- فأن الشيء ونقبيضه قد ظهرا في ذات الوقت. وغنى عن القول أن الصراع هنا، كما هو الحال دائماً، قد صُفِّى عادة لصالح الكل المادى الأكبر، أي الدولة المطلقة.

وتظهر مشكلة أخرى، هي: ماذا لو رفض الإنسان الحرية (أو ما يتصوره المستنيرون الحرية)؟ وماذا لو وجد الفرد (الحر المستقل) أن صالح الدولة (أو المجتمع) ليس في صالحه أو لا يروق له؟ هنا لم يتوان المستنيرون عن تصفية الفرد لحساب الدولة (وتصفية الخاص لصالح العام والإنساني لحساب المادي). فالحرية أمر طبيعي، ولذا يجب إرغام لناس على أن يكونوا أحراراً فهذا ما تمليه الطبيعة. وصالح الدولة لا تعرف صالح الفرد وحسب وإنما تعرف أيضاً صالح الجماهير (من خلال مؤسساتها التكنوقراطية المتخصصة الرشيدة). ولذا، كثيراً ما يتم الإصلاح من أعلى (ديكتاتورية البروليتاريا والنخبة الثورية الطليعية الرائدة والحكومات المطلقة التي تعبر عن "الإرادة العامة"- عبارة روسو الشهيرة). وعلى عكس ما يتصور الكثيرون، لم يتعاون مفكرو حركة الاستنارة مع الملكيات المطلقة ضد الكنيسة وحسن، بل تعاونوا أيضاً معها ضد كل من وقف ضد الفكر الاستناري، فإيمانهم بالطبيعة وبالدولة كان إيماناً دينياً مادياً متعصباً يتسم بالشمولية الكاسحة وبالإيمان العلمي الراسخ وبرفض المركزية الإنسانية.(انظر، عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٨).

(1) O'Hear, Anthony, After Progress,P.44

ذلك يتم تغليفه بواسطة تلك الأمة، ربما كان حزب العمل والشركات التجارية الكبرى، بعد عقود من التعارض المضلل، في ١٩٩٠م قد أدركوا أنهم على نفس الجانب[١].

بالنسبة ل«بروك»، يعد الإجحاف مصدرًا أكثر مصداقية في الحكمة عن العقل، بصفة خاصة العقل المبتكر الفاقد للإحساس للطرق السابقة في فعل الأشياء أو عدم التعلم في خبرة فعلية[٢].

موقف «بروك» من الإجحاف والتقاليد، وكذلك من القاعدة الإلهية للمجتمع البشري كان هو النقيض الكامل للتنوير، بل وأكثر من ذلك لأهلية الثورة الفرنسية، وجناحها السياسي، إذا جاز التعبير. فالمجادلة في صالح الأشياء المسلم بها سلفًا، والتي كانت قوية على وجه الدقة لأنها مسلم بها سلفًا، قد تبدو وهمية في ١٧٨٩م. كل ما أستطيع قوله في هذه المرحلة هو أنه بعد قرنين من التطهير السياسي، الأخلاقي والجمالي المنظم، والبدء من نقطة الانطلاق قائمين على المبادئ الأولى أو «العقلانية»، فإن موقف «بروك» من التغير، من التقليد ومن العقل نفسه يبدو غير عقلاني كذلك فإنه يعد قرن من السياسة الملحدة الواضحة في أجزاء عديدة من العالم، لم تؤدي فطرة هذا النظام الاجتماعي الذي يحتاج للراحة أكثر من الأسس البشرية[٣].

نستخلص مما سبق أن كل من«بروك» و«دي مايستر» يرى أن الأعمال الإنسانية هشة للدرجة التي تجعل العلوم والعقل يتدخل في بناءها، وعليه لا يمكن أن يعمل المجتمع البشري بسلام بدون تفويض ترنسندينتالي؛ كما أن السلطة عند «دي ما يستر» هي العصمة، وفي السماح للنشاط البشري الذي وصفه الله في وعينا، سيكون هناك بعض الضمان للحرية. إن الاتفاق الإنسان يمعرض للانهيار بمجرد أن يغير الشركاء المتفقين عقولهم وموقفهم من الموافقة.

لقد رأى "أوهير" أن «بروك» كان على صواب في رؤيته أن الديمقراطية وأفضل الدساتير لا تملك أي ضمان للحقوق أو الحريات. وفي حرصنا على الحرية فإن كل ما

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.46
.(2) Ibid, P.46
(3) Ibid, P.47

نحتاجه هو شعور ما بالصواب و الخطأ الذي يسبق المعاهدات أو العقود.

إن «بروك» بالنسبة للعقلاني، مجحف بإصلاح البيروقراطية ومجحفًا أيضًا بإصلاحه من خلال مجتمع العمل العقلاني المتساوي، ولكن «بروك» يتفق مع العقلاني في دعوته للطريق الآلي في مواجهة مدمني تغير للتغير. أما «دي مايستر» فهو لا يميز تميزًا واضحًا بين ما للعقل وما للدين، وكما أنه يرى أن أي هجوم على النظام الاجتماعي هو بمثابة تجديفًا على الله.

ما يراه "أوهير" هو أن ما يعد حيويًا في الدستور الناجح هو الأوهام المثيرة للسعادة التي تجعل السلطة مهذبة والطاعة ليبرالية، ولكن بتمزيق ذلك، فإنهم يعرضون «طبيعتنا المحطمة العارية». كما يرى أن موقف «بروك» من الإجحاف والتقاليد، وكذلك من القاعدة الإلهية للمجتمع البشري كان هو النقيض الكامل للتنوير. وبعد قرنين من التطهير السياسي، أخلاقي، الجمالي القائم على «العقلانية»، فإنه يعد قرن من السياسة الملحدة الواضحة في أجزاء عديدة من العالم.

وبعد عرض ما سبق يجد الباحث أن "أوهير" على صواب، فرؤية كل من «بروك» و«دي مايستر» لا تحمل الكثير من الضوء والأمل للإنسانية، بل إنها تشرع هي الأخرى في قمع الإنسان، بدعوى وضعه على الطريق القويم لتحقيق السعادة والتقدم المنشود.

تعقيب:

إن كان «روسو» قد فضل المشاعر على العقل والعلوم، فهو مضاد للتنوير ومتصدًا له في كراهيته للعلوم والثقافة، ولكنه في الحقيقة أثبت أنه تنويري في عقلانيته وشموليته. وإن كان «هيردر» يرى أن ما يتم منحة للمستعمرات ليست حضارة، إلا أن النسبيته التي تبنها لا تعطيه حق الاعتراض على الثقافات البغيضة؛ وفي النهاية، كل من «بروك» و دي مايستر قد أودى بالقرن إلى سياسة ملحدة.

من السابق نلاحظ أنه إن كان التنوير في سعيه وراء العلم ورفض كل ما هو راسخ قد أخفق في تغطية جوانب الجمال والدين والإخلاق، لكن التنوير المضاد على العكس، أكد على كل ما هو راسخ وثابت في مواجهة العلم، وهو بهذا يغفل دور العلم وما حققة من انجازات قيمة للجنس البشري، وهو بذلك يجذب الإنسانية إلى الجانب الآخر، إلى