

- محاضرات في فلسفة الأنوار

ذ. فريد لمريني

- محاور الدراسة

-مدخل:

1- من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

2- مفهوم التنوير في الفكر الأوروبي

-المحور الأول- فلاسفة الأنوار في فرنسا :

1- الموسوعيون: دالمبير والعالم المستنير: دفاعا عن العقل

2- ديدرو : العقل المنظم

3- فولتير: المرافعات القوية من أجل التسامح والحرية

4- مونتيسكيو: التأسيس السياسي للدولة العقلانية

-المحور الثاني: الفلاسفة الانجليز:

1-بركلي: الدين المتنور

2- جون لوك: الأسس الاستمولوجية لفلسفة الأنوار

3-ديفيد هيوم: النقد المعرفي الحاد

- ملحق: مسارات التنوير الأوروبي

- امانويل كانط وترقب الأنوار والحدثة

- قائمة لأهم المصادر والدراسات المرجعية

- امانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية-ما هي الأنوار-ما التوجه في التفكير، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى 2005.
- لينتزر، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني "نظرية المعرفة"، ترجمة وتقديم أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1983.
- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
- فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة عادل زعيتر، تقديم جون لاي، دار التنوير، بيروت 2014.
- فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2009.
- فولتير، القاموس الفلسفي، ترجمة عادل نبيل، مراجعة جلال الدين عز الدين علي، مؤسسة هنداوي 2017.
- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، دار الفارابي، الطبعة الأولى 2008.
- ارنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، مراجعة ياسين الصاروط، ترجمان المركز العربي لدراسة السياسات، الطبعة الأولى مارس 2018.
- تزيبتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة حافظ قويعه، دار محمد علي، الطبعة الأولى، تونس 2007.
- دوريندا اوترام، التنوير، ترجمة ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، مؤسسة بن راشد آل مكتوم، الطبعة الأولى 2008.
- بيير ايف بوربيير، أوروبا التنوير، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2008.
- عثمان أشقرا، مدخل الى التنوير، أفريقيا/الشرق، الدار البيضاء 2019.

- ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 2005.
- فيكتور فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، مراجعة جورج طرايشي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 2006.
- Denis Diderot, Jean le Ron D'Alembert, l'Encyclopédie des Lumières, (1751-1772).
- Diderot- Bibliographie
- Pensées philosophiques (1746)
 - Promenade du sceptique (1747)
 - Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient (1749)
 - Pensées sur l'interprétation de la nature (1753)
 - La Religieuse (1760)
 - Le Neveu de Rameau (1762)
 - Le rêve de D'Alembert (1769)
 - Jacques le fataliste (1771)
 - Essai sur la vie (1778)
- Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, Fayard, Paris 1970.

- Georges Gusdorf, Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières,
Payot, Paris 1974.

- Roland Mortier, Le cœur, et la raison : Recueil d'études sur le
XXVIIIe siècle, Voltaire fondation, 2000.

-مدخل-

- إن تاريخ فلسفة الأنوار الفرنسية، سواء كفكر اجتماعي أو كفكر سياسي واقتصادي، أو كرؤية عامة للعالم، هو نفسه تاريخ الإعداد النظري والعلمي والإيديولوجي للثورة الكبرى: الثورة الفرنسية سنة 1789.

-من الناحية التاريخية، يمكن القول مع مؤرخي الفلسفة المتخصصين في هذه الفترة الذهبية من تاريخ الفكر الأوروبي الحديث أن المذهب الإنساني الذي تشكلت ملامحه منذ القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر حمل كثيرا من البذور الفكرية للثورة وعقلية روادها ومنظريها.

1- في هذا السياق البالغ التعقيد نشأت معالم الأفكار التالية

2-تصور جديد للعالم قائم على الإيمان المطلق في العقل.

3-الأفكار العلمانية التي قوت الروح المدنية لدى فلاسفة القرن الثامن عشر.

4-النظرية العلمانية التي قوضت أركان السلطة الكنسية خطوة بعد أخرى.

5-الإشادة بروح العمل والحرية الكاملة للإنسان كمسؤول وحيد عن حياته ومصيره ونمط عيشه وتفكيره

6-التحرر من كل الأفكار الدينية التي هيمنت على إيديولوجيا الكنيسة.

7- تقويض أركان الأخلاق الموروثة عن العصور الوسطى.

- عصر النهضة : نص

-هاشم صالح

"متى ابتدأ عصر النهضة ومتى انتهى؟

بالطبع فان الكثيرين يطابقون بين عصر النهضة والقرن السادس عشر. ولكن الأمور أكثر تعقيدا. فالواقع أنه ابتدأ منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر واستمر حتى بداية القرن السابع عشر، أي حتى ظهور ديكرات والثورة الغاليلية. بعدئذ ابتدأت الحداثة الفعلية. هذا يعني أنه استمر حوالي ثلاثة قرون. ولكنه بلغ أوجه في القرن

السادس عشر بدون شك. وهو في رأي البعض يمثل مرحلة انتقالية مترجحة بين العصور الوسطى وعصور
الحداثة.. انه يضع رجلا في هذه ورجلا في تلك. وهو في رأي هؤلاء لم يكن يمثل قطعة مع العصور الوسطى،
بقدر ما كان يمثل استمرارية تواصلية على كافة الأصعدة....وبالتالي فعصر النهضة يمثل مرحلة انتقالية بين
مرحلتين. ولكن هذا الرأي على وجاهته لا يعطي عصر النهضة حقه. فمن الواضح أن العصور الوسطى التي
امتدت ألف سنة في الغرب لم تنته بين عشية وضحاها. هذا شيء مستحيل. فما هكذا تتم القطيعة في
التاريخ.....وينبغي أن نتخلص من أسطورة القطيعة المطلقة أو العدمية في تاريخ الفكر بشكل عام..."
ص.68.

- ماذا عن النهضة الفكرية بالذات ؟

- يتحدث فونتنيل عن عصر النهضة باعتباره تنويرا أدبيا وفنيا يسبق التنوير العلمي اللاحق :

"عندما ابتدأت العلوم والصناعات تولد من جديد في أوروبا بعد فترة همجية طويلة، كانت الفصاحة والشعر
والرسم وفن العمارة قد سبقتها. كانت أول من خرج من الظلمات. وأما العلوم الرياضية والفيزيائية فلم تنهض الا
بعد قرن من نضوض الآداب والفنون، وذلك لأنها تحتاج إلى تأمل أعمق وأطول." - جورج جوسدورف، عن هاشم
صالح.

- "إن الانتقال من العصور الوسطى الإقطاعية، الفقيرة، المغلقة على نفسها، إلى عصر النهضة الواقعية
بنفسه، لم يتم إلا بعد أن جرت تحولات مادية على أرض الواقع. فالنهضة إما أن تكون مادية ومعنوية، أو أنها لن
تكون(..) في الواقع إن لكل نهضة روحية أو فكرية دعامة مادية تحميها أو تعطىها الدفع اللازم لكي تقوى
وتترعرع. ولا ينبغي أن نكون مثاليين فنتوهم أن الفكر معلق في الفراغ....."

- لقد قامت النهضة الفكرية الأوروبية على النزعة أو الفلسفة الإنسانية (أو الإنسانية). فالسؤال إذن هو: متى
بدأت وما مدلولها؟

- يقول هاشم صالح :

"ينبغي هنا التفريق بين الصفة والاسم فيما يخص هذا المصطلح الشهير في تاريخ الفكر. فصفة "الإنساني" أو
"الإنسي اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539. أما كلمة النزعة

الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر، فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل....وكانت كلمة "الإنسي" أو "الإنساني" تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم. وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهوروا في إيطاليا أولا، وذلك قبل أن يظهرها في بقية أنحاء أوروبا، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. فمن هو أول المفكرين الإنسيين؟ الكثيرون يقولون ببيترارك (1304-1374)، وبعضهم يعود إلى دانتي (1265-1321). وكان من أشهرهم في القرن الخامس عشر بيك الميراندولي الذي يقول: " قرأت في كتب العرب بأنه لا يمكننا أن نرى شيئا أجمل ولا أروع من الإنسان.". وهذا دليل على أن العرب كانوا لا يزالون يمثلون مرجعية مهمة بالنسبة لكبار مفكري النهضة الأوروبية. إن كلمة "هيومايزم" مشتقة كما هو واضح من كلمة (هوم) التي تعني الإنسان في اللغات اللاتينية. وهدفه تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية واجتماعية وسياسية. إن الحركة الإنسية هي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتواصل إلى أقصى حدود الكمال. وقد بلغت ذروتها في القرن السادس عشر وان كانت قد نشأت سابقا .

نذكر من بين كبار الفلاسفة الإنسانيين (أو الإنسيين) في ذلك العصر: ايراسموس الذي لخص عصر النهضة كله في شخصه وكان هولنديا من روتردام. كما نذكر ميلانكتون الألماني مساعد لوثرن وليوناردو دافنشي الايطالي، ورايبله ومونتينيبي الفرنسيين، وتوماس مور الانجليزي، وآخرين عديدين . كان عصر النهضة من العصور المتفائلة النادرة في تاريخ البشرية، تماما كعصر التنوير الذي جاء بعده بمائتي سنة. وكان النهضويون يعرفون ذلك ويشعرون به تماما. يقول ايراسموس الزعيم غير المنازع للحركة الإنسية الأوروبية: " ينبغي أن نتمنى حظا سعيدا لهذا القرن، لأنه سيكون العصر الذهبي.". ويقول أحد الإنسيين الألمان: يا له من قرن. يا لها من آداب جميلة. ما أجمل العيش في هذا العصر.". ويقول ايراسموس أيضا في مكان آخر: " يا الله. ما هذا القرن العظيم الذي يفتح أمامنا. كم أتمنى لو أني أعود إلى الشباب.".

إذن كان الانسيون في القرن السادس عشر يعرفون أنهم يعيشون نهضة حقيقية، أو فترة جديدة من التاريخ، فترة أحدثت قطيعة مع عصر الظلمات، أي مع القرون الوسطى الأوروبية. كانوا يريدون القفز على كل العصور (أي على ألف سنة) من أجل التواصل مع الحضارة اليونانية العظيمة التي أنجبت كل تلك الشخصيات المهمة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس وفيتاغوراس وهوميروس وغيرهم كثيرين. كانوا يستلهمون النموذج الإغريقي بكل شخصياته ويقلدونه ويحاكونه، وأصبح سقراط مقدسا مثل المسيح تقريبا. وكان هذا التقليد يتمثل

بالترجمة الحرفية أحيانا، ترجمة روائع الفكر والأدب اليوناني إلى اللاتينية. وكان يتمثل أحيانا أخرى في المحاكاة أو التلخيص أو التفسير ووضع الهوامش و التعليق على الشروح، أو تحقيق النصوص على الطريقة الفيلولوجية..

ولكنهم في ذات الوقت كانوا لا يزالون مرتبطين بتراث العصور الوسطى، ولا سيما بالتراث المسيحي. فلم يكن هناك مفكر واحد يجرؤ على الخروج من السياج العقائدي للمسيحية. (لوسيان فيفر رائد المدرسة التاريخية الفرنسية في كتاب مشكلة الإلحاد في القرن السادس عشر). (..). إن الإلحاد بالمعنى الذي نقصده الآن أو حتى في القرن التاسع عشر أو الثامن عشر لم يكن له وجود في القرن السادس عشر.. (..). فقد كانت النزعة الإنسانية تعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شئنا، وهو مركز الكون، وهو المخلوق المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية التي سادت آنذاك مؤمنة لا الحادية كما حصل في الغرب لاحقا..''' ص.ص 75-77.

الفلسفة الإنسانية لعصر النهضة: التمايز مع العصور الوسطى :

" هكذا راح إيمان عصر النهضة يتمايز بشكل واضح عن إيمان العصور الوسطى. فهذا الأخير كان تسليميا، اتكالا، متشائما بقدرات الإنسان (أي كان جبريا..) كل شيء مقدر، "مكتوب"، وبالتالي فلا داعي ليتحرك الإنسان أو أن يفعل أي شيء.. أما إيمان عصر النهضة فكان كالمنبعث من تحت الرماد، أو من تحت أنقاض القرون ، كان مضادا للعطالة الذاتية... ولم يكن النهضويون يعتقدون بأن الله تدخل في التاريخ أو أن إرادة الله تعقل حرية الإنسان أو تحد منها، وذلك لأنهم كانوا يعتقدون بأن الإنسان طيب في أعماقه، وحر ومسؤول، وبالتالي فلا يمكن أن يفعل شيئا مضادا للإرادة الإلهية التي تمثل الخير المطلق (...)

ولكن هذه الأخلاق المتفائلة لم تكن تتفق مع عقيدة الخطيئة الأصلية التي تتهم الإنسان وتقطع بأنه مذنب منذ ولادته. ومعلوم أنها تشكل العقيدة الأساسية للمسيحية. ولكن النهضويين الإنسيين قالوا بأنه يكفي أن نصلح المسيحية ونعود إلى طراجة الكتاب المقدس في براءته الأصلية لكي يزول هذا التناقض من تلقاء نفسه. في الواقع انه لا يمكننا تحديد عصر النهضة إلا عن طريق اتهام العصور الوسطى والخط من قدرها. ومفهوم النهضة بحد ذاته مفهوم هجومي أو جدالي. فالنهضة لا تجيء إلا بعد الانحطاط. (..). في الواقع إن التصور الحديث لعصر النهضة لم يتشكل تماما إلا في عصر التنوير، وهو تصور يركز على القطيعة والبداية من نقطة الصفر. وقد بلوره مفكرو التنوير بعد أن أحسوا بالتوجه الجديد لمصير التاريخ البشري. وقد أثنى دالمبير في الخطاب الافتتاحي للموسوعة الشهيرة على مفكري عصر النهضة لأنهم أيقظوا الغرب من سباته الدغمائي الطويل. وقال بالحرف: " كان يلزم لكي يخرج الجنس البشري من عصر الهمجية والبربرية، أن تحصل ثورة كبرى تغير وجه الأرض."

وأما فونتنيل فقد اعتبر عصر النهضة بمثابة التنوير الأدبي والفني الذي سبق التنوير العلمي ومهد له

الطريق....

هكذا نجد أن عصر النهضة يبدو بمثابة العتبة التي تفصل الظلمات عن النور، أو فترة البربرية عن فترة الحضارة. وكان الموسوعيون الفرنسيون من أمثال ديدرو وغيره، يشعرون بأنهم ورثة النهضويين في القرن السادس عشر. ومهما يكن من أمر فيمكن تحديد عصر النهضة على أساس أنه اكتشاف معنى جديد للحياة، وبلورة هذا المعنى الذي

يتمثل في ما يلي: لقد أصبحت الحياة قيمة بحد ذاتها، هذا في حين أنها كانت تافهة ولا تساوي شيئا في نظر أناس العصور الوسطى. كانت الحياة الوحيدة التي لها معنى هي الحياة الآخرة. هنا يكمن الانقلاب المعنوي الأساسي الذي طرأ فعلا في عصر النهضة. ثم ترسخ أكثر فأكثر على مدار العصور التي تلتها.

لقد ترسخت النزعة الإنسية (أو الإنسانية) عن طريق علم التربية الحديث الذي أخذ يتشكل في عصر النهضة. فقد كان هذا العلم مهما جدا بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فبما أنهم كانوا يلمحون بتشكيل نموذج إنساني رفيع ورائع، فإنهم رأوا ضرورة تدريب الطفل منذ نعومة أظفاره وتربيته بشكل متواصل وتدرجي على هذا المثال النموذجي.

والآن ينبغي أن نتحدث عن موقف النهضويين من الدين، وكيف وفقوا بين إعجابهم الشديد بالحضارة اليونانية-الرومانية وهي وثنية من جهة، وبين تعلقهم بالمسيحية من جهة أخرى؟ فالحضارة الإنسية عرفت نفسها بأنها حركة تحرير الإنسان عن طريق اكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية المطمورة في الأدبيات الإغريقية-اللاتينية وتعديلها لكي تتأقلم مع الحاجات الجديدة.. ألا يمكن القول..بأنها تتعارض مع التصور المسيحي للعالم والإنسان و الله؟ إذا ما قرأنا المؤلفات اللاهوتية السكولائية لعلماء اللاهوت المحافظين المتمسكين بحرفية التراث وشعائرية النصوص، فإننا نعتقد حقا بأن حب أفلاطون وشيشرون يتعارض مع حب المسيح. ولكن الأمور أكثر تعقيدا من ذلك. النهضويون بعد أن حجوا إلى مصادر الفكر الإغريقي-اللاتيني استخلصوا منها أن الفلسفة الأفلاطونية أو الرواقية ما هي إلا تمهيد ل"فلسفة المسيح"، أي للدين المسيحي الأصلي.. وحتى أولئك الذين لقبوا بالإنسيين المسيحيين كتوماس مور وإيراسموس وكوليه، فإنهم يعترفون بسهولة بأن دراسة الآداب الجميلة ومعايشة نصوص كبار مفكري الحضارة اليونانية الرومانية لها غائية أخلاقية-دينية لا تتعارض مع الأخلاقية المسيحية، وأن عالم الثقافة واحد.. (...). وفي إحدى مسرحيات إيراسموس نجد شخصا يصرخ قائلا: "يا أيها القديس سقراط. صل من أجلنا.".. وهكذا خلعوا على سقراط البركة المسيحية... (...).

ولا يمكننا أن نفهم الحركة النهضوية أو الإنسانية إلا إذا ما وضعناها ضمن منظور صراعها الجدلي مع التراث الديني المسيحي. لنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى تعريفا جديدا للحركة الإنسية أو الإنسانية (هيومانيزم). يمكن القول بأنها تمثل أخلاقية النبل البشري. وكانت موجهة في اتجاه الدراسة النظرية والتطبيق العملي في آن معا. إنها تعترف بعرقية الجنس البشري، بل وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان.

إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد الذي يبذله الإنسان لكي ينمي في داخله، وبواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيئا يضيع مما يعظم الإنسان وبمجده.

وقد عبر عن ذلك غوته عندما قال إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبدول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري. وأما ستندال فيوجه النصيحة التالية إلى الرسام دولاكروا: " لا تهمل شيئا مما يجعلك عظيما وكبيرا." ولكن ايتيان جيلسون الميال إلى العصور الوسطى والكاره للحدثة يحاول النيل من النزعة الإنسانية وعصر النهضة عندما يقول: " النزعة الإنسانية = العصور الوسطى ولكن ليس زائدا الإنسان، وإنما ناقصا الله...." وهذا تعريف جائر لعصر النهضة. فهذا العصر لم يكن ملحدا ولا كافرا..ولكن يبقى صحيحا القول بأن كل نزعة إنسانية تميل إلى تعظيم الإنسان وتضخيم دوره وأهميته. وتقبل بالتالي إلى أن تعتقه من ريقه البعد اللاهوتي من دون أن تهمله كليا.(...).

لقد طرح السؤال التالي على فيرناند بروديل: هل إنسانية عصر النهضة مضادة للمسيحية؟ أجاب: إن هذا الرأي مبالغ فيه. صحيح أن إنسانية عصر النهضة تخلت عن التعاليم التقليدية التي كانت سائدة في العصور الوسطى. وصحيح أنها تغذت من أطايب الأدب اليوناني-الروماني القديم والوثني بشكل محض. وصحيح أن جوهر الحركة يتمثل في تمجيد الإنسان والإيمان بقدراته على العطاء والإبداع. ولكن ذلك لا يعني أنها كانت ضد الدين أو ضد الكنيسة. وبشكل عام فإن الناس في القرن السادس عشر لم يكونوا يفكرون بنفي الإيمان لسبب بسيط هو أن هذا النفي لم يكن يشكل جزء من اهتماماتهم أو رغباتهم أو حتى حاجاتهم. ولم يصبح اللا إيمان ممكنا إلا في القرن الثامن عشر أو حتى التاسع عشر بعد أن تشكل علم مادي قوي وصلب. وبالتالي، ينبغي أن نكون حذرين في إطلاق الأحكام على العصور التاريخية، فلا نسقط على العصور السابقة ما لا ينطبق إلا على العصور اللاحقة....." هاشم صالح. ص.ص 75-83.

" لقد اهتم المؤرخون كثيرا بالأبعاد الفنية والعمرائية والأدبية لعصر النهضة، وأهملوا إلى حد ما بعده الفلسفي: أي مساهمته في التاريخ العام للفلسفة. وربما كان سبب ذلك يعود إلى أن عصر النهضة لم ينجب فيلسوفا كبيرا يستقطب حوله كل شيء مثلما حصل في العصور الوسطى مع توما الأكويني، أو في القرن السابع عشر مع ديكارت مثلا. مهما يكن من أمر فإنه لا يمكننا أن نهمّل البعد الفكري أو الفلسفي إذا ما تنطحننا

لدراسة عصر النهضة. ينبغي أن نعرف مدى إسهامه في تاريخ الفكر، وما هي المسائل الأساسية التي كانت مطروحة على مفكره وكيف ناقشوها أو شخصوها ووجدوا لها الحلول...""

- هناك مفهوم له دلالة كبيرة وهو يرتبط بما يسمى الحركة الإنسانية أو الإنسانية التي هيمنت على فكر وآداب وفنون عصر النهضة الأوروبي . انه مفهوم " الدراسات الإنسانية." . ماذا يعني ذلك.

" الدراسات الإنسانية هي التي ازدهرت في عصر النهضة وولدت الحركة أو الفلسفة الإنسانية. وكانوا يقصدون بها مجموعة من العلوم المترابطة بشكل عضوي والتي تشمل الاختصاصات التالية : علم النحو والبلاغة والشعر والتاريخ والأخلاق، واستكشاف الحضارتين اليونانية والرومانية من خلال مخطوطاتهما. وقد سميت بالدراسات الإنسانية تمييزا لها عن الدراسات اللاهوتية التي كانت تهيمن بشكل كلي على العصور الوسطى. هذا لا يعني أنهم لم يكونوا يدرسون البلاغة والنحو والجدل في العصور الوسطى، وإنما يعني أنهم كانوا يدرسونها من أجل فهم النصوص المقدسة وليس كغاية بحد ذاتها، أو ليس من أجل فهم النصوص الأدبية اليونانية أو الرومانية. هنا يكمن التمييز الأساسي بين الدراسات اللاهوتية والدراسات الإنسانية، أو بين العصور الوسطى والعصور الحديثة." ص.ص.84-85.

- العصور الوسطى وعصر الأنوار

- كيف كان عصر الأنوار قطيعة فعلية مع العصور الوسطى ؟

-مفهوم القطيعة ؟

- ما هو السياق التاريخي الذي شكل فيه عصر الأنوار، كرؤية جديدة للعالم، ثورة ابستمولوجية كبرى على العصور الوسطى المسيحية التي دامت ما يفوق الألف سنة ؟

- لقد كان منطلق هذا التحول الابستمولوجي الكبير علميا لا فكريا أو فلسفيا. كيف ذلك ؟

- يقول المؤرخون أن الثورة العلمية الكبرى التي غيرت الوعي الأوروبي جذريا تشكلت قبل سنة 1685.

- لقد انطلقت ثورة العلم الحديث بالضبط حوالي سنة 1620، على يد غاليليو وكيبيلر، وأصبحت ثورة فلسفية حقيقية مع روي ديكارت. ووصلت هذه الثورة أوجها سنة 1686 على يد لايبنتز ونيوتن. إن الأمر يتعلق بأكبر ثورة علمية وروحية في تاريخ البشرية.

- كتب هاشم صالح :

"هناك قطعة ابستمولوجية واحدة في تاريخ الفكر: هي تلك التي حصلت في لحظة كيبيلر وغاليليو والتي نظر لها ديكارت فلسفياً) أما كوبيرنيكوس الذي ينتمي إلى القرن السادس عشر فهو متضمن داخل الثورة الغاليلية بالطبع). وإذن فان ديكارت هو الذي استخلص على المستوى الفلسفي النتائج العميقة لحدث علمي كبير كهذا. وسوف نجد فيما بعد أن كانط هو الذي عرف كيف يستخلص الدرس الفلسفي الأكبر من اكتشافات نيوتن. ولذا انتشرت العبارة القائلة: لولا نيوتن لما كان كانط. "ص.130 (ارتباط التقدم الفلسفي بالتقدم العلمي في أوروبا الحديثة).

- يعتبر جورج غوسدورف أن: "غاليليو هو الذي دمر نهائياً الصورة الأسطورية عن الكون ، وأحل محلها الصورة العلمية، أي صورة الكون الفيزيائي الخاضع للقوانين الصارمة للفيزياء الرياضية."

- كل الثورات العلمية التالية (ثورة نيوتن وثورة اينشتاين في القرن العشرين جاءت تنمة لثورة التأسيسية الغاليلية.

- ماذا نعني بالقطيعة؟ هل تهم العلم فقط دون الفلسفة؟- ما هي استخداماتها المعرفية؟

- مفهوم القطيعة الابستمولوجية نظر لها مؤرخ العلوم غاستون باشلار في ثلاثينيات القرن العشرين، في نظيره للعوائق والقطائع في تاريخ العلم.

- نحل فيلسوفان فرنسيان كبيران من هذا المفهوم، هما ميشيل فوكو ولويس ألتوسير .

-فوكو في كتابه الكلمات والأشياء يتحدث عن قطيعتين كبيرتين في تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة:

- الأولى قطيعة ديكارت (النصف الأول من القرن السابع عشر)-

ثانياً- ثم قطيعة امانويل كانط في النصف الثاني من القرن الثامن عشر). وكان مجال الدراسة هو تاريخ الفلسفة والعلوم الإنسانية بالتحديد.

-التوسير طبق مفهوم القطيعة في دراسته لفكر كارل ماركس، وفي تمييزه القاطع بين ماركس العلمي، الناضج، وماركس الشاب الإيديولوجي.

- في سنة 1962 أصدر عالم ابستمولوجي أمريكي شهير هو توماس كون، كتابا عنوانه: "بنية الثورات العلمية". وقد استخدم مفهوم القطيعة باعتباره : براديكم. وهو قريب جدا من مفهوم الابيستيمي الذي استخدمه فوكو.

-يعني الابستيمي كما يعني البراديكم النظام الذهني الذي يهيمن على عقلية العلم والفكر في مدة زمنية معينة طويلة أو قصيرة'. انه النموذج المعياري للمنطق العميق للفكر في تاريخ معين.

- هناك إذن براديكمات مختلفة تتطور فيلغي بعضها البعض الآخر، في علاقات تنافسية وصراعية طويلة أو قصيرة الأمد. : براديكم أرسطو- براديكم اينشتاين- براديغم كانط- براديكم غاليليو وهكذا

- هناك عالم ابستمولوجي فرنسي هو جيل غاستون غرانجيه، يتحفظ على مفهوم القطيعة، في منظوره الكلي والشمولي، ويعتبر أن كل القطاعات في نهاية التحليل نسبية ، رغم أنها قد تكون قوية وثرية وعميقة التأثير. بعبارة أخرى ، هناك قطائع كبرى وقطائع صغرى.

- كانت الثورة العلمية الكبرى إذن أسبق تاريخيا من الثورة الفلسفية. فالأولى وقعت في النصف الأول من القرن السابع عشر، والثانية لم تتحقق إلا في النصف الثاني من نفس القرن....وبعبارة أخرى فان ثورة العلم على النظام الاجتماعي والسياسي والديني الأوروبي كانت أسرع من الثورة الفكرية الفلسفية على ذات النظام....

- لم تكن الثورة العلمية هي العامل الوحيد الذي أدى إلى تراجع هيمنة الرؤية المسيحية للعالم في أوروبا، بل هنا أسبابا أخرى تعود لأزمة الكنيسة الكاثوليكية البابوية والممارسات المشينة للكهنة ورجال الدين، ثم الحروب الدينية الطويلة بين الكاثوليك والبروتستانت، ومحاكم التفتيش التي كانت جرائم حرب حقيقية سعت إلى تصفية مناصري ما سمي بالإلحاد والهطقة وتهديد الإيمان الديني...وحرية الفكر..

وكانت هذه الأسباب علة حقيقية في سقوط أخلاق حماة الدين وسقوط أخلاقهم وهيباتهم وسلطاتهم ومشروعيتهم اللاهوتية عبر مراحل، إلى حدود القرن التاسع عشر.....

- كانت "محاكم التفتيش" التي امتدت من القرن الثالث عشر إلى السابع عشر، نهاية قوية للتصور المسيحي الكهنوتي للعالم وقد هيمن على العصور الوسطى الأوروبية كلها. وقد كانت تصفية أصولية إرهابية لكل المعارضين والمتنورين من العلماء والمفكرين والأدباء والفنانين. ولم ينج غاليليو من نيرانها وقد اضطر إلى العدول عن أفكاره نتيجة للتنكيل به. كما تعرض جيوردانو برونو وهو عنيد في أفكاره، من هذا التنكيل وقد تم إحراقه حيا في روما سنة 1600.
- غير أن العلم الحديث على يد مفكره وعلمائه كان ذكيا على العموم، وقد تجنب كثير من العلماء والفلاسفة الاقتراب من الدين والسياسة بشكل تكتيكي ماهر.
- بل ولا يستثنى حتى ديكارت نفسه وهو الفيلسوف المؤمن المحافظ المتدين المعتدل. (فقد فطنت الكنيسة إلى خطورة منهجه العلمي الشكي وأصدرت أمرا بتحريم كتبه بعد وفاته وكان ذلك سنة 1662. كما منع لويس الرابع عشر تدريس الفلسفة الديكارتية في الجامعات بعد وفاة ديكارت بعشرين سنة. وكان ذلك سنة 1667).
- من الطبيعي إذن أن الثورة العلمية تستلزم بالضرورة ثورة سياسية وعقائدية ودينية قوية، ساهمت الفلسفة إلى حد كبير في بلورتها ورسم معالم قوتها ونهضتها. وسيكون ذلك إعلانا استباقيا بقدوم وشيك لذلك العصر الذي سمي بعصر التنوير أو الأنوار.
- إذا كان ديكارت قد وضع فلسفيا الآليات المنهجية للثورة العلمية الحديثة، فإن الباروخ سبينوزا هو من وضع من خلال المنهج الديكارتية بالذات، المعالم الأولية لثورة فلسفية تم وضع معاؤها في حقل الدين والسياسة..
- كان سبينوزا ديكارتيا ذكيا، بل الديكارتية الوحيد الذي طبق المنهج في حقل الدين واللاهوت، كما يقول حسن حنفي. بل : " لولا سبينوزا، لما كان فولتير، ولما كان عصر التنوير. " -هاشم صالح، ص 137.

- نص

- مفهوم التنوير ومدلولاته في الفكر الأوروبي

"يرى الباحث البلجيكي البروفيسور رولان مورتييه، أن القرن الثامن عشر هو أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته، وكيانيته، كما يشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة مهمة للبشرية هي : التنوير. انه أول عصر يبذل نفسه برنامج عمل واضح المعالم من خلال كتابات الفلاسفة ومعاركهم الفكرية. ومصطلح التنوير يعود إلى هذا العصر بالذات. ولكي نفهمه، ينبغي أن نقارن الأنوار بالظلمات، أو الواضح بالغامض. ولكن المصطلح يحتوي أيضا على معنى أخلاقي وابستمولوجي (معرفي).

فالتضاد الكائن بين الأنوار والظلمات، يشبه ذلك الذي نجده بين الخير والشر، أو الحقيقة والخطأ، أو المعرفة والجهل. ويبدو أن المصطلح كان في البداية ديني المنشأ قبل أن يتعلمن على يد الفلاسفة في عصر العقل: أي في القرن الثامن عشر بالذات. ففي

" سفر التكوين" مثلا نجد العبارة التالية: " ثم وجد الله أن النور حسن، وفصل بين النور والظلمات. ". وبما أن الله هو خالق النور، فانه وجد فيه أنبل صفاته. ولذلك فان الله يدعو نفسه في التوراة ب " النور الأبدي. ووجهه يضيء أو يلمع، وكلامه مصباح أو نور. ثم جاء الإنجيل واستعاد نفس الصورة عندما قال المسيح عن نفسه: " أنا نور العالم. من يتبعني لن يمشي أبدا في الظلمات، وإنما سيكون له نور الحياة. ".

ويقول البروفيسور مورتييه مردفا: ثم استمر هذا المفهوم الديني طيلة العصور الوسطى في كتابات اللاهوتيين المسيحيين والصوفيين وأصحاب التقى والورع وهو يدل على الوحي المنير أو الاشرافي الذي يضيء للإنسان طبيعته، وغاياته في هذه الحياة الدنيا ثم الآخرة أيضا، وكذلك الواجبات المترتبة عليه. وراح اللاهوتيون يتحدثون عن " النور الإلهي " أو "نور الإيمان" الذي يتجلى لبعض الشخصيات الاستثنائية في التاريخ، كالأنبياء وكبار الصوفيين. ولكن المصطلح قد يدل أيضا على التراث الديني للكنيسة المسيحية، ولذلك قال بعضهم: إن أنوار الإيمان والإنجيل بددت ظلمات الجنس البشري وعماه.

(...). كيف انتقل هذا المصطلح الشهير من المعجم الديني القديم إلى المعجم الفلسفي الحديث ، بمعنى آخر:
كيف تعلمن أو تعقلن، وعلى يد من ؟ .

يبدو أن ديكارت (1595-1650) كان أول من استخدم مصطلح التنوير (أو النور) بالمعنى الحديث
المفصول عن المعنى الديني، أو الانجيلي. فهو مثلاً يتحدث عن النور الطبيعي الذي يقصد به ما يلي: مجمل
الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استخدام العقل فقط. ولكن ديكارت لا يستخدم هذا المصطلح
كسلاح ضد الدين أو بالأحرى ضد رجال الدين كما سيفعل فيما بعد فولتير أو ديدرو. إنما يستخدمه ضمن
سياق الاحترام الكامل للقيم الدينية. يقول مثلاً في كتاب **مبادئ الفلسفة** : إن ملكة المعرفة التي وهبنا الله إياها
والتي ندعوها بالنور الطبيعي لا تلحظ أبداً أي شيء إلا وهو صحيح في ما تلحظه.. وجاء بعده لايبنتز
(1646-1716)، لكي يستعيد نفس الفكرة ويقول: إن العقل هو سلسلة الحقائق التي نعرفها بواسطة النور
الطبيعي (أو الضوء الطبيعي) الذي وهبنا الله إياه. لكن من بين جميع تلامذة ديكارت، نلاحظ أن مالبرانش
(1638-1715) هو الذي استخدم المصطلح وأحبه إلى درجة الهوس. فهو يتكرر لديه إلى حد أنه يزاخم
مصطلح الطبيعة أو العقل. (...). لنضرب هنا بعض الأمثلة على كيفية استخدام هذا المصطلح لدى مؤلف
كتاب **البحث عن الحقيقة** : ينبغي على الإنسان أن يحاكم كل شيء طبقاً للأنوار الداخلية بدون الانصياع إلى
الشهادة الخاطئة والمختلطة لأحاسيسه وخيالاته. "يم يقول أيضاً: نحن ندعو الروح عقلاً عندما تفعل بذاتها أو
بالأحرى عندما يفعل الله فيها عن طريق النور الذي يضيئها." ثم يقول عن الله: إن نوره مشع وساطع بقدر ما
هو صاف ونقي، ولكن أهواءنا تبقينا دائماً عمياناً.. وعن طريق ظلماتها فإنها تمنعنا من أن نكون مستنيرين
بنوره.. الخ. " (...). هنا نلاحظ أن النور الطبيعي للعقل البشري يظل معتمداً على النور الإلهي أو مرتبطاً به
بشكل لا ينفصم.. فمالبرانش يجمع في شخصه العقلانية الديكارتية الصارمة، والإيمان الديني الذي لا يتزعزع.. أنه
يخفف من قيمة الحدس أو الخيال، أو العواطف، لكي يركز فقط على العقل (سميت عقلانيته بالعقلانية
الجافة)... ثم يجيء المفكر البروتستانتي بيير بايل (1647-1706) لكي يغلب ولأول مرة في تاريخ الفكر، النور
الطبيعي على النور فوق الطبيعي، من دون أن ينكر الثاني. وهذا العمل يعتبر خطوة جديدة في اتجاه التحرر من
اللاهوت الديني والتوصل إلى العقلنة الكاملة (...). ولكن بايل لم يتجرأ على الذهاب إلى أبعد من ذلك لكي
يفصل كلياً بين النور الفوقي ونور العقل لأن ذلك يشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة لزمناه. ولكنه
سيصبح ممكناً التفكير فيه في زمن فولتير وديدرو، أي بعد أقل من مائة سنة.

هكذا نجد أن العقل يتقدم بشكل بطيء ولكنه يتقدم. فالعقل البشري لم يتحرر من اللاهوت الديني المسيحي دفعة واحدة، وإنما على دفعات، وتشهد على ذلك بشكل ساطع تجربة الفكر الأوروبي.. والواقع أن كلمة "الأنوار" (بالجمع)، راحت تزاحم كلمة النور (بالمفرد)، بل وتحل محلها في أحيان كثيرة. وهكذا أصبحوا يتحدثون عن عصر الأنوار، أو فلسفة الأنوار، أو الأنوار الطبيعية للعقل... الخ..

مهما يكن من أمر، فإن مصطلح التنوير راح يتخلص تدريجيا من الهالة الدينية المسيحية لكي يدل على عصر بأسره: هو عصر التحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر. وعندئذ راح يتخذ شكل المشروع الفكري والنضالي الذي يريد تخلص البشرية الأوروبية وغير الأوروبية من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة. بالطبع فإن المشروع كان ضمنا لا علنيا، بسبب خوف الفلاسفة من السلطة والكنيسة المرتبطة بها عضويا. ولم يتبلور المشروع بوضوح إلا على يد كوندورسيه في كتابه الشهير: **مخطط بيان تاريخي لتقدم الروح البشرية (أو العقل البشري) (1794)**. ولكي نوضح المسافة المقطوعة بين مفكري التنوير الأوائل أو الذين مهدوا للتنوير، وبين المفكرين التنويريين الحقيقيين، يكفي أن نقارن بين بيير بايل وبين فولتير أو ديدرو أو روسو، الذين جاءوا بعده وأكملوا عمله. صحيح أن بايل في قاموسه التاريخي والنقدي، تبنى التصور العقلاني للدين وانتقد هيبة رجال الكنيسة وتسلمهم على العقول، صحيح أنه دعا إلى التفحص الحر للكتابات المقدسة وطالب بالحرية الفكرية والعقائدية في وقت كانت فيه فرنسا تعيش أشنع لحظات التعصب الديني وتضطهد المفكرين بطريقة مرعبة بمن فيهم بايل نفسه. ولكنه لم يتجرأ على تلك القفزة التي تحرر العقل كليا من هيمنة اللاهوت الكنسي. وقد ظل أسير النظرة التشاؤمية والمسيحية للتاريخ والإنسان، وكان يشتهه في العقل البشري ويخشى أن يتجاوز الحدود التي وضعها الله له. فالعقل البشري بدون مساعدة العقل الإلهي يضل ويضيع ويذهب في متاهات لا نهاية لها... "" -هاشم صالح ص ص 138-141.

- مفهوم الأنوار والقرن المستنير (تتمة)

- Bernard Le Bouyer de Fontenelle

- يعتبر بعض مؤرخي الفكر أن فونتنييل (1657-1757) هو أول من احتفل فكريا وأديبا بعصر التنوير. انه يعبر في كثير مما كتب عن سعادته العارمة بهذه التحولات الكبرى في العصر الذي عاش فيه.

- يقول فونتنييل مثلا : " منذ فترة قصيرة انتشرت في بلادنا روح فلسفية جديدة كليا تقريبا. إنها عبارة عن نور لم يتح لأسلافنا أن يستضيئوا به، وكان من حظنا." -هاشم صالح

-: "نحن مستضيئون بأنوار الدين الحقيقي، وأعتقد ببعض أشعة الفلسفة الحقيقية.نحن الآن أكثر استنارة بألف مرة من أناس العصور السابقة الذين اخترعوا الخرافات والحزعلات."

-هكذا نلاحظ أن التنوير الذي يحتفل به فونتنييل ما زال معتدلا وبعيدا عن الدخول في صراع مكشوف وعلمي مع الدين المسيحي ومع الكنيسة. فهذا الصراع بين التنويريين العقلانيين والمتدينين المحافظين، لم ينطلق إلا منذ بداية النصف الثاني للقرن الثامن عشر. (بعد 1760).

- Denis Diderot- Jean-Baptiste le Rond d'Alembert

- مفهوم القرن المستنير أو عصر الأنوار كان بطبيعة الحال قائما منذ النصف الأول للقرن، غير أنه في النصف الثاني صار عنوانا رسميا وشعارا واسع النطاق. وفي هذا السياق تندرج كتب فولتير وديدرو وجان جاك روسو.

- يمكن القول أن الإعلان التاريخي الرسمي لميلاد فلسفة الأنوار، هو صدور الإصدار الضخم المسمى : الموسوعة أو : الانسيكلوبيديا وقد أشرف عليها ديس ديدرو (1713-1784). ويتعلق الأمر بمشروع فكري فلسفي كبير شاركت فيه مجموعة كبيرة من الكتاب والفلاسفة والأدباء والفنانين المؤسسين لعصر التنوير

- كان ديدرو هو كاتب البيان التمهيدي للموسوعة وقد صدر سنة 1750. أما الخطاب الافتتاحي فقد كتبه دالمبير (1717-1783)

- يرد مفهوم الأنوار بشكل كثيف ولافت للنظر في الموسوعة الشهيرة :

- كتب ديدرو: لا داعي لهذا الخوف، فظلمات الجهل لم تنحسر في أي عصر كما حصل في عصرنا، والفلسفة تتقدم بخطوات عملاقة، والتنوير يصاحبها ويتلوها.".

: "إن الفلسفة الصحيحة التي ينتشر نورها ويشع في كل مكان، أخذت تدخل أكثر فأكثر إلى الأديرة والكنائس المسيحية."

- لعبت الثورة الانجليزية في القرن السابع عشر دورا كبيرا في إثراء المناقشات الفكرية الواسعة النطاق التي دافعت عنها فلسفة الأنوار، خاصة ما تعلق منها بالأفكار السياسية الجديدة. وفي هذا الوعاء الفكري المستنير ظهرت أفكار جديدة حول الإنسان والكون والدولة وجملة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية.

- كتب فيكتور فولغين :

" اتسم منتصف هذا القرن (الثامن عشر)-من الأربعينيات إلى الستينيات- بنشاط فكري هائل من أجل وضع نظريات فلسفية واقتصادية واجتماعية، تهدف إلى إخضاع الحاضر لنقد مطلق، والى رسم دروب التطور في المستقبل. والى هذه السنوات تعود الأعمال الأساسية لكبار المفكرين الماديين الفرنسيين، وبداية نشر الموسوعة، والمؤلفات الاقتصادية للفيزيوقراطيين، وتأملات روسو ورواياته. أما السبعينيات والثمانينيات فقد شهدت تبلور النتائج العملية، الثورية بالطبع، لهذا العمل الضخم: فقد صيغت خلالها المطالب السياسية العينية وشعارات الانقلاب الكبير المرتقب."

- في هذا السياق وهذا المخاض قبيل الثورة مباشرة، صيغت مواقف فولتير المتأرجح بين الدستور الانجليزي والملكية "النيرة"، ومذهب مونتيسكيو المشحون ب'روح المساومة'."

- يتحدث فولغين عن دور الثورة الانجليزية في الثورة الفرنسية، بشكل قوي قائلا:

"منذ النصف الثاني لقرن السابع عشر بدأت الكتابات السياسية الفرنسية تعبر، هنا وهناك، عن استنكارها للنظام الاستبدادي الذي كان الدين يكرسه، ونجد في هذه الكتابات نقدا جريئا لسياسة الحكم الضرائبية، وللاستغلال الإقطاعي، ووصفا أخاذا لحالة البؤس الرهيبة التي كان يعيشها الريف الفرنسي. وقد طرح مذاك مبدأ خضوع

الملكية للقوانين، وفكرة الحد من السلطة الملكية، والدفاع عن حقوق الفرد، وأخيرا مذهب سيادة الشعب والأصل التعاقدى للسلطة. بيد أن هذه الآراء جميعها طرحت طرحا بدائيا، بدون أن تدعم بالحجج البليغة، وبدون صياغة واضحة للنتائج المترتبة عليها، كما أنها كانت كثيرا ما تقتزن، علاوة على ذلك، بتصوير مثالي للأشكال القديمة للملكية المعتدلة، ذات الميول الأرستقراطية. "ص.18

- كان للنظريات الفلسفية والسياسية الانجليزية التي ترعرعت في القرن السابع عشر، تأثير قوي على رواد فلسفة التنوير الفرنسيين، وخاصة نظريات الفيلسوف جون لوك حول نظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع. وقد كانت آراء ومواقف لوك مضادة تماما للاستبداد والحكم المطلق. وقد نشأت النظريات السياسية القوية في ذلك العهد في إنجلترا أولا.

- كل الأفكار الدستورية والجمهورية والديمقراطية ظهرت في إنجلترا أولا في القرن السابع عشر، ثم انتقلت بعد ذلك إلى فرنسا القرن الثامن عشر... وقد كانت فرنسا محتاجة فلسفيا وإيديولوجيا إلى التخلص من الملكية المستبدة وبقايا النظام الإقطاعي...

- كتب فردريك انجلز :

" لقد نصب الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر العقل حكما وحيدا على كل ما هو موجود. وكان يتعين في نظرهم إنشاء دولة عقلانية، ومجتمع عقلاني... ولم يكن هذا العقل السرمدى في الواقع إلا ملكة الفهم الملبسة لبوسا مثاليا لمواطن الطبقة الوسطى الذي كان تطوره يجعل منه على وجه التحديد بورجوازيا..." - ضد

دوهرينغ

- كتب جان بابتيست دالمبير وهو عالم رياضي وفيلسوف ورائد من رواد التنوير :

" لقد حصل تغير هائل في أفكارنا. وسرعة هذا التغير تعد بالمزيد منه لاحقا. لقد حصلت ثورة فكرية حقيقية ولن تستطيع إلا الأجيال اللاحقة أن تقيس حجمها وأبعادها، أو إيجابياتها وسلبياتها. فنحن لا نزال غاطسين فيها، وبالتالي فغير قادرين على رؤية كل ملامساتها. وتنقصنا المسافة الزمنية الكافية لذلك. ولكن يمكن القول بتشخيص أولي بأن عصرنا هو عصر الفلسفة. فإذا ما تفحصنا الحالة الراهنة للمعرفة عندنا، لا نملك إلا أن نلاحظ التقدم الكبير الذي حققته الفلسفة. فعلم الطبيعة يكتسب يوما بعد يوم معارف جديدة. وعلم الهندسة، إذ وسع

حدوده، وصل بإضاءته إلى أجزاء الفيزياء الأكثر قربا منه. وأصبح نظام العالم الحقيقي معروفا ومكشوفنا لنا. ومنذ الأرض وحتى كوكب زحل، ومنذ تاريخ السماوات وحتى تاريخ الحشرات، راحت الفيزياء تغير وجه العالم. ومعها راحت كل العلوم الأخرى تقريبا تتخذ صورة جديدة. إن اختراع طريقة جديدة في التفلسف، والحماسة الكبيرة التي ترافق هذه الاكتشافات، وعلو الأفكار الذي يولد فينا مشهد الكون، كل هذه الأشياء هيجت في الروح نوعا من التخمر القوي، وهذا التخمر راح يفعل فعله أو يولد تأثيره في كل الاتجاهات. راح يؤثر بعنف على كل شيء كنهر هادر يكسر كل سدوده.(..).

وهكذا أصبح كل شيء عرضة للمناقشة والتحليل، والحلحلة على الأقل. فمبادئ العلوم الدنيوية وأس الوحي الإلهي راحت تتعرض لذلك. وقل الأمر نفسه عن الميتافيزيقا، والذوق، والأخلاق، والموسيقى، ومناظرات اللاهوتيين الاجترارية أو السكولائية، وشؤون التجارة، وحقوق الحكام وحقوق الشعوب،.. الخ. وهكذا حصل غليان عام للروح في عصرنا وألقيت أضواء كاشفة على بعض الأشياء، وبقيت أشياء أخرى مغلقة بالظلام. ""- عن ارنست كاسيرر، فلسفة الأنوار، ترجمه هاشم صالح ص.ص 145-146.

- لنلاحظ بوضوح تسييد علم الفيزياء من طرف دامبير باعتباره المشعل العلمي الذي أثار سبيل باقي المعارف والعلوم الأخرى، وفي مقدمتها الفلسفة بالذات.

1- ""إن كلمة فلسفة هنا تعني تعميم منهجية الفيزياء على كل مجالات المعرفة. فمؤسس المعقولية الجديدة هو شخص يدعى: إسحاق نيوتن. فهو الذي أعطى للعقل البشري ثقة كاملة بنفسه وجعله قادرا على أن يكتشف عن طريق المنهجية التجريبية والرياضية قوانين الكون بسماؤه وأرضه. ""- هاشم صالح.

-ملاحظات حول موقف التنوير من الدين :

- كان التنوير النتيجة التاريخية الموضوعية لحروب كثيرة بين التنويريين والأصوليين أو المحافظين. هنا تندرج تجربة التنوير. غير أن التنوير لم يكن مناهضا للدين في حد ذاته، بل مناهضا للشكل القديم من التدين وما رافقه من هيمنة الخرافات والأباطيل.

- خاض فولتير بالذات حربا قوية ضد الانغلاق الديني والتعصب و التطرف العقائدي لكنه كان يسجل دائما أنه ليس عدوا للدين بالذات ولا الإيمان الديني. انه كان عدو الكنيسة وسلطاتها المطلقة في شؤون الدنيا برمتها.وقد حرص فولتير كثيرا على إيفاد هذه التمييزات الدقيقة. رغم أن أنصاره فيما بعد تطرفوا ولم يقيموا وزنا لذلك.

- كان التنويريون يؤسسون لأخلاق جديدة متحررة من سلطة الدين، وكانوا باحثين عن نظام اجتماعي وسياسي جديد لينبئ على أنقاض النظام القديم..

- هكذا كان هناك في صف التنوير، من جهة موقفه من الدين فريقان :

1-دعاة التنوير المؤمن، كفولتير وجان جاك روسو...

2- دعاة التنوير الإلحادي، كديدرو والبارون دولباخ ثم لأمثري...

- غير أن التنوير بصفة عامة، لم يكن عدوا للدين بالذات.

- إن الموقف التنويري من الدين ينبغي أن يفهم دائما في سياق الصراع الإيديولوجي بين دعاة العقلانية ودعاة الفكر الكنسي. انه بالضبط حرب سياسية وإيديولوجية، لا فقط حربا فكرية أو فلسفية.بمعنى أن موازين القوى والمخططات النزاعية كانت تلعب دورا كبيرا في رسم وتحديد المواقف المختلفة وتبديلاتها المختلفة لدى هؤلاء التنويريين.

- "" القرن الثامن عشر لا يستمد بواعثه الفكرية الأكثر قوة وحيوية الروحية العالية من رفض كل إيمان. ولو كان التنوير تهدمها لكل عقيدة ودين لما نجح في تشكيل كل هذه الحضارة الحديثة التي نشهدها بأم أعيننا اليوم.(....). إن فلاسفة التنوير، وبخاصة الانجليز والألمان، لم يحاولوا تدمير الدين بكل قواهم، وإنما تنظيف الدين من الشوائب وإعادة تأسيسه بشكل جديد وتعميقه فلسفيا. وهنا يكمن المشروع الأساسي لعصر التنوير....."" - هاشم صالح، ص.ص 148-149.

- كتب ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو في مقدمة كتابهما النقدي، جدل التنوير :

" يعتبر التنوير ، وعلى مر الزمن، وبالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا. أما الأرض التي تنورت كليا، فهي أرض تشع بشكل يوحى بالانتصار. كان برنامج التنوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم. لقد سبق لبيكون(فرانسيس)، أبي الفلسفة التجريبية أن جمع معالم هذه الأطروحات، إذ أبدى احتقاره لمتبعي السلف والتقليد الذين " يعتقدون للوهلة الأولى أن الآخرين يعلمون ما لا يعلمونه هم، ثم يعتقدون بعد ذلك أنهم يعلمون ما يجهلونه، ثم إن سرعة التصديق، والنفور من الشك، والإجابات السطحية، ..والخجل من المناقضة، وفقدان المروءة والتساهل في الأبحاث الشخصية، وتقديس الكلمة بشكل أعمى، وقبول المعارف الجزئية، جميع هذه وسواها أيضا ، تشكل أسبابا، بدل أن توصل إلى وحدة موفقة بين الفهم الإنساني والطبيعة، فإنها توصل الإنسان إلى تراوج مع مفاهيم جوفاء ومع تجارب لا تناسق فيها. (...)" -

جدل التنوير: شذرات فلسفية،ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006، ص 23.

- نظرية الحق الطبيعي في فكر الأنوار - نص

- فيكتور فولغين

“لعبت نظرية الحق الطبيعي في أصولها دورا بالغ الأهمية في تكوين الفكر السياسي في القرن الثامن عشر. فقد ورث هذا الفكر مذهب القانون الطبيعي والحق الطبيعي عن منظرين سابقين أمثال هوغو غروتوس (قاضي وعالم اجتماع هولندي توفي 1645) وسبينوزا وهوبز ولوك. وتعود جذور هذا المذهب إلى العصور القديمة. ولئن جرى تحديده على نحو شامل ومفصل بما فيه الكفاية في القرن السابع عشر، فإنه لم يصبح مع ذلك الشكل الإيديولوجي لتيار فكري اجتماعي واسع، إلا في فرنسا القرن الثامن عشر.

تقوم نظرية الحق الطبيعي في أصولها على مفهوم الطبيعة البشرية، ومنهجها الأساسي هو استخلاص العقل نتائج محددة من بعض المقدمات الملبسة لبوس البديهيات. وكانت العلاقات القائمة تدحض وتفند، من منظور الحق الطبيعي، بوصفها علاقات "غير طبيعية"، و "منافية للعقل والمنطق"، وكانت تعارض بالنظام الطبيعي، بوصفه نظاما ينحدر منطقيا من الطبيعة، وباعتباره شيئا منطقيا ومعقولا، وقابلا لأن يرر بالحجج المنطقية، قمينة بانتزاع اقتناع كل إنسان راشد عاقل.

كان أنصار الحق الطبيعي ينظرون إلى الطبيعة البشرية لا جدليا، بل ميتافيزيقيا وكأنها شيء فريد، ثابت لا يتبدل. وكان منظرو الحق الطبيعي يعتقدون أنه في مقدورهم أن يستخلصوا من الإنسان الذي يعيش في التاريخ، بعض السمات التي منحتة إياها الطبيعة والتي تلازمه دوما وأبدا، على الرغم من المعطيات التي يدين بها لتقدم الثقافة ولتطور المؤسسات الاجتماعية. وباستخلاص هذه السمات، يتم الحصول على الإنسان بعامه، وهو مفهوم مجرد تشاد على أساسه إنشاءات منطقية لاحقة. أما الحقوق المنبثقة عن الطبيعة الأبدية، حقوق الكائن البشري التي لا يجوز التصرف بها، فهي حقوق طبيعية. إنها ملازمة للإنسان، بمعزل عن القوانين الموضوعية، التي قد تكون مطابقة للقوانين الطبيعية وقد لا تكون. وهكذا شيد، إلى جانب نظام الحق الوضعي، نظام الحق الطبيعي والقوانين الطبيعية. ولم تكن هذه الأخيرة تعامل من قبل منظري الحق الطبيعي على أنها قوانين ملازمة للحياة الفعلية، بل على أنها قيم مجردة يملئها العقل على حياتنا.

وقد جاءت المرحلة التالية من تطور نظرية الحق الطبيعي لتؤكد على أن النظام الطبيعي، أي النظام الذي تسوده القوانين الطبيعية، يناظر الأطوار الأولى من تاريخ البشرية، حيث كان الإنسان ما يزال قريبا من الطبيعة، غير مقيد بعد بالميل والنوازع التي اكتسبها مع الأيام، والتي هي غريبة عن كينونته الطبيعية. وهكذا بدأ يتضح مفهوم النظام الطبيعي كبديل عقلائي النزعة عن أسطورة العصر الذهبي القديمة.

كذلك برزت وراجت في القرن الثامن عشر صورة "المتوحش الطيب" الذي يعيش وفق قوانين الطبيعة. ولقد كان المنظرون البورجوازيون، المتعاطفون مع النزعات الفردية للبورجوازية الفتية الصاعدة، المزدهرة على أساس الاقتصاد الفردي، والمحطمة في نموها قيود العلاقات الاجتماعية التقليدية، كانوا يشعرون بأنجذاب خاص نحو التصور الذري للمجتمع. فهم يبررون ضرورة المجتمع، ويعززون ولادته إلى حاجات الفرد ومصالحه. وإلى هذا المفهوم للمجتمع تنتمي الفكرة المميزة لمعظم مفكري القرن الثامن عشر، والقائلة أن المجتمع قد تكون بفضل "عقد اجتماعي" مبرم بين الأفراد.

ومن نافلة القول أن الحق الطبيعي كان بالضرورة في نظر إيديولوجيي التقدم الاجتماعي حقا فرديا، حق الفرد في الملكية الخاصة. لكن ثمة مذاهب أخرى، لا تنظر بعين الاستحسان إلى التقدم البورجوازي، كانت تدعي بدورها الانتماء إلى نظرية الحق الطبيعي: المذاهب المساواتية و الشيوعية. وبطبيعة الحال، كان المضمون الذي تعطيه لمفهوم "الطبيعة البشرية" و"الحق الطبيعي" يختلف اختلافا جوهريا. فقد كانت هذه المذاهب تعارض المبدأ البورجوازي الأساسي، مبدأ الملكية الخاصة، بمبدأ الشيوع الطبيعي للخيرات.

لقد نوه منظرو القرن الثامن عشر أحيانا، بأهمية العوامل الاقتصادية في تقدم المجتمع أو في أفوله، وذلك سواء في طور نشوء العقد الاجتماعي أم في مرحلة التطور اللاحق للحضارة. بيد أنهم رأوا، بوجه عام، في تطور العقل البشري وكماله، وفي جميع المعارف وتكديسها، وفي نشر أنوار العلم المبددة لظلمات الجهل، المحرك الأساسي لكل تقدم. فحتى أكثر ماديي "عصر الأنوار"، انسجاما مع مبادئهم عجزوا عن التخلص من هذه التصورات المثالية عندما صاغوا نظرياتهم عن التطور الاجتماعي. فقد ارتبطت نظرية الحق الطبيعي في سائر حلقاتها، ارتباطا وثيق للغاية بالتصور العقلاني للعلاقات الاجتماعية. إن النظرية العقلانية للمجتمع، التي رأت النور في القرنين السادس عشر والسابع عشر، قد سادت، بلا منازع تقريبا، في الوعي الاجتماعي في القرن الثامن عشر.

إن الطابع اللا علمي واللا تاريخي لنظرية الحق الطبيعي واضح جلي في نظرنا. فمفهوم الطبيعة البشرية الأبدية والثابتة الذي يشكل نقطة انطلاقها هو مفهوم ميتافيزيقي وعسفي (تعسفي)، كما أن منهجها عقلاني خالص. أما الاستنتاج العملي الذي تنتهي إليه إذ تعلن أن ضرورة النظام "الطبيعي"، المتناسب مع طبيعة الإنسان، قابلة للبرهان عليها بحجج منطقية تقنع كل ذي إدراك، فهو من السذاجة بمكان. لكن ينبغي مع ذلك ألا يغيب عن أذهاننا، في تقييمنا لنظرية الحق الطبيعي من منظور دورها في القرن الثامن عشر، أنها كانت في تلك الحقبة من الزمن سلاحا خطيرا في النضال ضد النظام الإقطاعي والملكية المطلقة، وأداة لتحرير العقول من التقاليد الموروثة عن التاريخ. فعندما كانت الثورة البورجوازية في طور الإعداد، كانت معارضة الحق الطبيعي للحق الوضعي، ترتدي طابعا تقديميا واضحا، بل وطابعا ثوريا أيضا في مؤلفات بعض المنظرين.....""

-فيكتور فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، مراجعة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت 2006.ص
ص 22-24.

-François-Marie Arouet, dit Voltaire, né le 21 novembre 1694 à Paris
et mort dans la même ville le 30 mai 1778.

- فولتير

- رسالة في التسامح،(جنيف 1763) ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، رابطة العقلايين

العرب، الطبعة الأولى، دمشق 2009.

- هل التعصب قانون طبيعي وقانون إنساني ؟

"إن القانون الطبيعي هو ذلك الذي ترسمه الطبيعة للبشر كافة. فمن ربي ابنه استحق الاحترام الذي يعود إلى كل أب، والعرفان بالجميل الذي يدين به المرء لكل من أحسن إليه، ومن زرع أرضا بيديه استحق ما تنتجه هذه الأرض؛ ومن قطع عهدا كان مطالباً بالالتزام به؛ ومن استحصل على عهد حق له أن يطالب بالوفاء به.

ولا يمكن للقانون الإنساني أن يقوم على أي أساس آخر غير هذا القانون الطبيعي؛ والمبدأ الأعظم، المبدأ العام لكل القوانين واحد في كل أرجاء المعمورة، ويتلخص كالاتي: " لا تفعل ما لا ترغب في أن يفعل بك". والحال أننا لا نفهم كيف أنه يمكن للإنسان، انطلاقاً من هذا المبدأ، أن يقول لإنسان آخر: " آمن بما أومن به أنا، وبما لا تؤمن به أنت، وإلا كان مصيرك الهلاك". وهذا ما يقال في الواقع في البرتغال، في اسبانيا، وفي غو (1). أما في أقطار أخرى فقد بات يكتفي بالقول: " آمن وإلا بغضتك؛ آمن وإلا ألحقت بك كل الأذى الذي أقدر عليه؛ وما دمت لا تؤمن بديني أيها المسخ، فلا دين لك إذن، ومحكوم عليك، بالتالي، أن تكون مكروها من جيرانك، من مدينتك، من مقاطعتك".

لو كان القانون البشري يبيح هذا السلوك لتعين على الياباني أن يكره الصيني، الذي يتوجب عليه بدوره أن يحقت السيامي المطالب بملاحقة الغانغاريدين(2)، وهؤلاء سيصبون جام غضبهم على سكان الهندوس؛ (...)

إن الحق في التعصب حق عبثي وهمجي إذا؛ انه حق النمر وان فاقه بشاعة ك فالنمر لا تمزق بأنياها إلا لتأكل، أما نحن فقد أفنينا بعضنا بعضاً من أجل مقاطع وردت في هذا النص أو ذاك....".

(1) مقاطعة في الهند كانت مستعمرة برتغالية إلى سنة 1961 وقد عانت من محاكم التفتيش بشكل قاس.(المعروف أن محاكم التفتيش كانت أكثر دموية في البرتغال واسبانيا).

(2) الغانغاريون شعب خيالي يحيل إليه فولتير في كثير من كتبه، باعتباره شعبا متحضرا ونموذجيا في عقلانيته ونزاهته الفكرية. وقد جعله فولتير يوجد في الضفة الغربية من نهر الغانج في الهند..

-فولتير: النص الثاني

-هل عرف الإغريق التعصب؟

إن الشعوب التي أورثنا تاريخها بعض المعلومات قد أجمعت على اعتبار دياناتها المختلفة وكأنها عرى تربط بينها: كانت بمثابة رابطة للجنس البشري. ولقد وجد لديها ضرب من حق الضيافة بين الآلهة على غرار حق الضيافة بين البشر. فإذا ما وصل غريب إلى مدينة طفق يتعبد لآلهة البلد. حتى آلهة الأعداء كانت تحترم وتجل. فالطرواديون كانوا يرفعون صلواتهم إلى الآلهة عينها التي كانت تناصر الإغريق في قتالهم.

لقد قصد الاسكندر الأكبر الصحارى الليبية لاستشارة الإله آمون، الذي أطلق عليه الإغريق اسم "زويس" واللاتين اسم "جوبيتير"، مع أنه كان لهم "زويس" أو "جوبيتير" غيره يتعبدون له في بلادهم. وعند محاصرة مدينة من المدن كانت الصلوات ترفع لآلهتها وتقدم لها الأضاحي بغية نيل رضاها ومؤازرتها. حتى في أوج الحرب، إذا، كان الدين يجمع بين البشر، ويخفف أحيانا من حدة هيجانهم، وان أمرهم أحيانا أخرى، باقتراف أفعال غير إنسانية، بل فظيعة.

وقد أكون على خطأ ولكن يبدو لي أن ما من شعب من الشعوب القديمة المتحضرة قد ضيق الخناق على حرية التفكير. كان لكل قوم دينهم؛ ولكن يتراءى لي أنهم كانوا يتعاملون مع البشر تعاملهم مع آلهتهم. فقد كانوا يقرون جميعا بوجود اله أسمى، وان كانوا يشركون به عددا لا يحصى من آلهة أدنى منه مرتبة، ولم تكن لهم إلا عبادة واحدة، وان كانوا يسمحون بطرائق تند عن الحصر في التعبد.

فالإغريق، على سبيل المثال، لم يعارضوا، بالرغم من تدينهم الشديد، إنكار الأبيقوريين للعناية الإلهية ولوجود النفس، ولن أتكلم عن الشيع والنحل الأخرى التي كانت جميعها تخالف الفكرة القومية التي ينبغي أن تكون للبشر عن الإله الخالق؛ ومع ذلك كانت جميع هذه الفرق مباحة أو مغضوضا النظر عليها.

إن سقراط، الذي ارتقى إلى أعلى درجة ممكنة في معرفة الخالق، دفع ثمن ذلك، على ما قيل، ومات شهيد القول بتسامي الألوهية؛ انه الإنسان الوحيد الذي حكم عليه الإغريق بالموت بسبب آرائه . ولئن يكن ذلك فعلا سبب إدانته، فهذا ما لا يشرف التعصب، لأن من انفرد بتمجيد الله قد عوقب أسوأ عقاب، بينما أسبغت ضروب التكريم على العكس، على كل من قدم على الألوهية أحط المفاهيم، أخرى إذن بأعداء التسامح في رأيي ألا يستشهدوا بالمثل الشائن الذي أعطاه قضاة سقراط.

لا مرأى ، على كل حال في أن سقراط ذهب ضحية فريق حانق، ومتكالب ضده: فقد كان له أعداء ألداء في صفوف السفسطائيين، والخطباء والشعراء، ممن كانوا يعلمون في المدارس، بل حتى في أوساط المرين المكلفين بتنشئة أبناء الأسر الراقية. وقد اعترف بنفسه، في الخطاب الذي نقله عنه أفلاطون، بأنه كان ينتقل من دار إلى أخرى ليثبت لأولئك المرين أنهم جهلة. وبكل تأكيد، ما كان هذا السلوك يليق بمن وصفه احد العرافين بأنه أكثر البشر حكمة. وقد ألب عليه خصومه كاهنا ومستشارا في مجلس الخمسمائة (1)ن فاتفقت كلمتهما على اتهامه؛ ولست أدري في الحقيقة، بماذا اتهماه على وجه الدقة، ذلك أنني لم ألمس إلا غموضا في دفاعه؛ وخلاصة ما وضع على لسانه في هذا الدفاع (2)، أنه قد وجهت إليه تهمة بث آراء مناهضة للدين وللحكم في عقول الشباب. تهمة يلجأ إليها الوشاة والمفترون يوميا في كافة أنحاء المعمورة. والحال أنه أمام القضاء يتوجب الارتكاز إلى وقائع جلية وإبراز عناصر اتهام محددة ومفصلة: وهذا ما لم نلمسه في محاكمة سقراط؛ فكل ما نعرفه أن ثمة مائتين وعشرين صوتا جاءت لصالحه في بادئ الأمر. وهذا يعني أن مجلس الخمسمائة كان يعد في صفوفه مائتين وعشرين فيلسوفا: وهذه نسبة قد يعز، في أغلب الظن، أن نجد ما يعادلها في أية هيئة أخرى. ولكن الغالبية انعقد قرارها في النهاية، على الحكم عليه بتجرع السم الزعاف. على أنه ينبغي ألا يغيب عنا أن أهل أثينا، عندما عادوا إلى رشدهم، كرهوا القضاة والمتهمين واستفزعوا ما أتوه، وأن ماليطس، المسؤول الأول عن هذا الحكم، قد حكم عليه بالموت بدوره بسبب تلك المظلمة، أن سائر الذين جاروه في موقفه نفوا من أثينا، وأن معبدا قد شيد تمجيدا لسقراط. وفي الواقع، لم يحصل قط أن حظيت الفلسفة بمثل هذا الثأر وبمثل هذا التمجيد. إن مثال سقراط هو، في النهاية، أقوى وأرحب حجة يمكن أن تشهر ضد التعصب. لقد كان للأثينيين هيكل مكرس للآلهة الأجنبية، أي

للآلهة التي ما كان بوسعهم أن يعلموا بوجودها. فهل من دليل أقوى من هذا الدليل، لا على تسامحهم مع جميع الأمم الأخرى فحسب، بل على احترامهم لدياناتها أيضا ؟ .. "" ص.ص 49-51.

(1) مجلس الخمسمائة: مجلس الحكم والقضاء الأعلى في أثينا في العهد الديمقراطي.

(2) الدفاع أو محاوره دفاع سقراط: محاوره كتبها تلميذه أفلاطون وروى فيها تفاصيل محاكمته ودفاعه عن نفسه.

- فولتير : رسائل فلسفية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت دار التنوير

- كتب هاشم صالح :

""لم يعرف تاريخ الفكر شخصا كرس حياته كلها لمحاربة التعصب الديني مثل فولتير(1694-

1778).(...).وللتسامح أو التعايش بين الأديان راح فولتير يدعو ويكتب مؤلفاته الواحد بعد الآخر....وربما

لهذا السبب أهدها نيتشه أحد كتبه قائلا: " إلى فولتير، أحد كبار محرري الروح البشرية."....هكذا دافع عن

البروتستانتين، وهو الكاثوليكي أبا عن جد....ودشن بذلك أسلوبا جديدا للمثقف المنخرط في القضايا

العامة...." - المدخل، ص.215.

- من أهم المقترحات التي قدمته فلسفة الأنوار، في موقفها من الدين ، ما يلي :

-أولا-يرفض الفلاسفة ذلك التراث المسيحي التقليدي القائم على المعجزات..لأن العقل لا يستطيع أن يقبلها،
ولأنها مناهضة لقوانين العلم والمنطق (منظور جديد مطروح).

-ثانيا-لم يعد هؤلاء يقبلون بأخلاقية التقشف والزهد في الحياة الدنيا، وانتظار الفوز والنجاة في الدار الآخرة)
أخلاقيات مسيحية القرون الوسطى. الدعوة إلى بلورة أخلاق طبيعية أكثر فأكثر إنسانية ودينية: الاعتراف بحق
الإنسان في السعادة والتمتع بمباهج الحياة.

-ثالثا- يعتقد هؤلاء الفلاسفة وفي مقدمتهم فولتير، أن هذا المفهوم البسيط والجديد للدين تلتقي حوله جميع
الأديان، رغم اختلاف النوازع الإيمانية والطقوس الدينية، غير أن هذا المفهوم يتم حجبه وإخفاؤه لخدمة أهداف
مختلفة ...

- هذه بعض الكتب التي تمت إدانتها من طرف الكنيسة الكاثوليكية، منذ سنة 1750، في عهد الملك لويس الخامس عشر :

1-روح القوانين لمونتيسكيو (" إنجيل " الدساتير الحديثة).

2- التاريخ الطبيعي للعالم بوفون (موسوعة معارف علمية حول الإنسان والحيوان).

3- رسالة عن العميان لديدرو (سجن بسببها)

4- التاريخ الطبيعي للنفس لصاحبه صديق ديدرو في الموسوعة وهو لاميتري.

5- الموسوعة الشهيرة التي أصدرها ديدرو ودالمبير (صدر قرار بإيقافها لفترة).

- كتب هاشم صالح :

""إن الإيمان المسيحي على الطريقة الأصولية المتشددة كان هو السائد في زمن فولتير. وكانت الأصولية المسيحية تنقسم إلى قسمين: -يسوعيون وجانسنيين . وكان الجانسنيون هم أكثر غلوا وتزمتا في الدين وقد وصل بهم الأمر إلى حد تكفير جميع الشعوب التي لم تشهد الوحي الذي نزل على يسوع المسيح، أو لم تعرف الانجيل.. (...). ضد هذا اللاهوت المرعب والاعتباطي، نهض فولتير وكل فلاسفة التنوير الأوروبي (...). لقد نهض فولتير بكل قوة ضد هذا التصور المرعب الذي قدمه الأصوليون المسيحيون عن الله. ونهض ضد فكرة الخطيئة الأصلية التي تدين الإنسان حتى قبل أن يولد.

-يقول فولتير بهذا الصدد عن الله ما يلي : ""لقد صوروك كطاغية، وأنا أبحث فيك عن أب رحيم. أنا لست مسيحيا، ولكن لكي أحبك بشكل أفضل."" - يقول فولتير أنه ليس مسيحيا، بمعنى أنه ضد المسيحية الأصولية المقبلة.

- لم تعترف الكنيسة المسيحية بمبادئ التنوير ولم تدخلها في لاهوتها إلا بعد انعقاد مجمع "الفاتيكان الثاني" عام 1962. وقد شكلت مقررات هذا المجمع الكنسي الشهير ثورة كبرى في تاريخ المسيحية. فلأول مرة يتم الاعتراف بالحرية الدينية، حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد.. بل وتم الاعتراف بالأديان الأخرى غير المسيحية.-هاشم صالح، ص.226.

- كان فولتير ريبويا إذا جاز التعبير، أي يختصر عقيدته إلى مبدأ أساسي واحد هو : الإيمان بوجود خالق للكون، ولكن من دون الاعتقاد بالوحي.

- يعتبر كتاب " الرسائل الفلسفية" أو الرسائل الانجليزية" لفولتير، بمثابة "المانيفست الأول لعصر التنوير كما يقول هاشم صالح.

- في هذا الكتاب يتحدث فولتير عن إنجلترا باعتبارها: "جزيرة العقل" وهو يقف موقف إعجاب كبير بعظماؤها وبشكل خاص : إسحاق نيوتن وجون لوك.

- في آخر الكتاب، هناك فصلا مطولا يدخل في نطاق حرب فولتير ضد الأصولية المسيحية، وقد خصصه للهجوم على المفكر المسيحي الشهير باسكال

- تقديم بقلم جون لي :

-قبيل نهاية الرسالة الثالثة عشر من الرسائل الفلسفية، يقول فولتير:

"...وما أقول.إذا جمعت جميع كتب الفلاسفة في الأزمنة الحديثة، لم نجدها قد أحدثت من الضوضاء في العالم ما أحدثه جدال الكردييه، فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء رأسهم."(ص100).

قول فولتير بأن كل الكتب التي يكتبها الفلاسفة، أو تكتب عنهم، مقدر لها أن تكون تافهة تماما، يهدف بلا شك للجم وتحجيد النقاد الذين كان يعلم أنهم يحومون حول عمله. ولكن إن كان يتوقع أن النقاشات الفلسفية التي يثيرها الكتاب يمكن أن ترفض أو أن يتم تجاهلها، لكان سيشرع بالإحباط.

نشر هذا العمل لأول مرة في عامي 1733 و1734، بعد عدة سنوات من ترك فولتير إنجلترا عام 1728. "رسائل فلسفية" أو "رسائل عن الوطن الانجليزي" طبع بطبعات عديدة طوال القرن الثامن عشر، وأصبح واحدا من أكثر الكتب مبيعا في عصره.وجلب أيضا لفولتير متاعب حقيقية. (...).وقد جلب نقد فولتير اللاذع للكنيسة وإساءاته لرؤى الكنيسة وسياساتها- معارضتها للتطعيم، ورفضها تقديم دفن مسيحي للمثليين، وعدم تسامحها، ورضاها عن نفسها- العديد من المشكلات. "ص.ص.13.14.

" فولتير يضع مع بداية الرسالة الرابعة عشر الأنساق الفلسفية جنبا إلى جنب، وكأنها جميعا مقبولة بشكل متساو/ النظريات الخاصة برنيه ديكارت وإسحاق نيوتن، المفكرين الفرنسي والانجليزي المتنافسين. يصف فولتير تصورها المتعارضين للكون وكأن الاختلافات بينهما محلية.. " ص.15.

" في الوقت الذي نشرت فيه الرسائل، كان فولتير معروفا جدا إلا أن جوهر أفكاره لم يكن معروفا. كان شهيرا بالفعل ككاتب مسرحي وشاعر " ص.ص. 17-18.

" في بعض الحالات يقوم فولتير بالتبسيط، بشكل مفرط ورائع. وهو يستمتع بالتركيز على التطورات التاريخية المعقدة التي تتحول إلى اكتشافات مفاجئة..(.....). فولتير لديه القدرة على ضغط فعل إلى مكان واحد وزمان محدود، أن يقلص السرد إلى أقسام قصيرة ومقاطع عديدة، وأن يعبر عن أفكاره بواسطة سلسلة من الشخصيات البارزة المختلفة.... حتى تجريدات العالم الرياضي والفيزياء توضع بشكل مبدع في أفواه الفلاسفة. يعلم فولتير أن ديكارت ونيوتن لم يتقابلا أبدا، ولكنه يرتب لقاء افتراضيا بينهما يتخيل فيه رد فعل ديكارت على شخص يتنبأ بأقوال نيوتن. يصبح ديكارت يوحنا المعمدان بالنسبة لنيوتن المسيح... (.....). كان سعيدا باستخدام نوع من التخطيط المقارن، كان عادة ما يستخدمه كتاب الرحلات في القرن الثامن عشر ليساعد القراء. " ص.ص. 21-22.

" من جهة الأسلوب، العديد من الخدع والنكات التي سيعمل فولتير عليها في السنوات العديدة القادمة في قصصه مثل " كنديد"(1759) هي واضحة بالفعل هنا. كان ماهرا بشكل كبير في ربط الصفات بأسماء من غير المعتاد أن ترتبط بها؛ مثل " الطموحات التقيية" للكاهن(الرسالة 5)ن "الحقق المذهل" للحروب الدينية(الرسالة 8)، "أوهام مالبرانش السامية" (الرسالة 13)، "غيلان شكسبير اللامعة" (الرسالة 18)، وبشكل أكثر شهرة، يصف بليز باسكال على أنه " المبغض الأعلى للإنسان" (الرسالة 25)،. لا يتفوق أي من الكتاب على فولتير في المناورة بهذه "التجميعات"، وتحويلها إلى مواضيع عملية متهكمة. " ص. 26.

" ربما يستقر تفاؤل وطاقه فولتير في إدراك ما للإنسان وهو على الرغم من ذلك إدراك كئيب بطريقته. ليس على الإنسان أن يرى أو يتعجب من نفسه. الإنسان الفولتيري "فارغ". يعرض فولتير رؤية للإنسان والمجتمع بشكل ما دنيوي وخال من التوهم وأحيانا سينيكي حتى. ولكن إن كانت حقيقة أن المال والمصلحة الذاتية يتحكمان كما يبدو في العلاقات الإنسانية هي حقيقة مثيرة للأسف، يظهر فولتير أن هذه الدوافع يمكن أن تكون أدوات في

بناء مجتمع عادل ومفهوم، بينما المثل الدينية التي تدعم هذا المجتمع، تهب نفسها تماما للإيذاء. وكما يستطيع أن يكون سينيكيا من حين لآخر، يمكن لفولتير أيضا أن يكون متحمسا ومثاليا وحتى انطباعيا في وصف المجتمع التجاري الحميد." ص.ص 30-31.

"إن قراءة هذه الرسائل تستمر في تزويدنا بردود خاصة بنا، وبالتالي تجلب لها حياة متجددة." ص. 32.

-يحيينا جون لي على مقال رولان بارث بعنوان : " فولتير الكاتب السعيد الأخير. "

- جون لوك وعصر الأنوار :

- كان تأثير جون لوك قويا في فلسفة الأنوار ، خاصة فيما يتعلق بجانب الفلسفة السياسية وفلسفة الدين .
-فيما يتعلق بموقف عصر الأنوار من الدين، يمكن القول أنه قام إلى حد واسع على المرافعات القوية التي وضعها جون لوك دفاعا عن التسامح وفصل الدين عن الدولة في مقالات متعددة، من بينها نصه الشهير: "رسالة في التسامح".

- كتب مراد وهبة في مقدمة الترجمة العربية للكتاب السالف الذكر :

- "كتب لوك كتابه 'رسالة في التسامح' في منفاه (هولندا) بتحريض من صديقه شافتسبري. حررها باللاتينية ونشرها خلوا من اسمه في عام 1689. وكان يقصد التسامح الديني بمعنى " انه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية". ولهذا، فإن " فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق."؛ ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين، لأن "خلاص النفوس من شأن الله وحده. ثم إن الله لم يفوض أحدا في أن يفرض على أي إنسان دينا معيناً. ثم إن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان." . وبسبب هذه الأفكار هوجم لوك، فألف رسالة ثانية في التسامح في يونيو 1690، ورسالة ثالثة في يونيو 1692. "ص.7.

- يمكن القول أن : 'رسالة في التسامح' كانت نصا تأسيسيا لنظرية الفصل بين الدين والدولة، أو بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. إنها مقدمة في العلمانية وقد كانت من ركائز العصر الحديث والحداثة في صيغتها الكونية الشمولية.

- كتب جون لوك :

"سيدي الموقر،

حيث انك تشعر بالغبطة لأنك تتساءل عن أفكارى الخاصة بالتسامح المتبادل بين المسيحيين المختلفين في مملهم، فأنا من أجل ذلك أجيئك بلا تحفظ، وهو أنني أنظر إلى التسامح على أنه العلامة المميزة للكنيسة الحق. فالبعض يتباهى بقدم الأماكن والألقاب، أو بعظمة الطقوس، والبعض يزهو بصلاح إيمانه، بينما يفاخر الجميع بما يعتقدون

أنه الإيمان الحق الذي لا يشاركهم فيه أحد. هذه كلها وغيرها مما على شاكلتها، إنما هي علامات على شهوة البشرية في تسلط كل منهم على الآخر، أكثر مما هي علامات على حب كنيسة الله. فلنسلم بأن لكل فرد الحق في التوجه نحو كل هذه الأمور، لكنه إذا تجرد من المحبة والتواضع وإرادة الخير للبشرية، بمن فيها من غير المسيحيين، فانه في هذه الحالة، لا يمكن أن يكون مسيحياً حقاً. (..). أما وظيفة الدين الحق فهي مختلفة تماماً. فالدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس ولا من أجل الحصول على سلطة كنسية، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استناداً إلى قواعد الفضيلة والتقوى. فكل إنسان يحمل شعار المسيح ينبغي عليه، أولاً وقبل كل شيء، أن يشن حرباً على شهواته ورذائله. وذلك لأنه من العيب أن تكون مسيحياً دون أن تكون حياتك مقدسة وأن يكون سلوكك طاهراً، وأن تكون رقيقاً ومتواضعاً. (...). أقول انه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل هذا، فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر، من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى.

ويبدو لي أن الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها وتنميتها. وأنا أعني بالخيرات المدنية الحياة، والحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال والأرض والبيوت والأثاث، وما شابه ذلك.

إن واجب الحاكم المدني تطبيق القوانين، بلا استثناء، لتوفير الضمانات التي تسمح لكل الناس على وجه العموم، ولكل فرد على وجه الخصوص، بالامتلاك العادل للأشياء الدنيوية... (..)، وحيث انه يتحتم على جميع إدارات الحكم أن تنشغل بالشؤون المدنية، وأن تكون السلطة المدنية والحقوق والسيادة محكومة بهدف واحد هو رعاية هذه الشؤون المدنية وتنميتها، بحيث لا تمتد هذه الرعاية بأي شكل من الأشكال إلى خلاص النفوس، فانه يبدو لي أن الاعتبارات التالية تبرهن على ما سبق :

- الاعتبار الأول: لأن خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوضاً من الله لخلاص نفوس البشر، وأن الله لم يكلف أي إنسان آخر بذلك، لأنه لا يبدو أن الله قد منح مثل هذه السلطة، بحيث يفرض دينه على الآخرين بالقوة... لأنه ليس في إمكان أي إنسان، حتى لو أراد، أن يكيف

إيمانه طبقاً لأوامر إنسان آخر، لأن جوهر الدين الأحق وقوته يكمنان في القدرة على اقتناع العقل اقتناعاً جوائياً شاملاً....

- الاعتبار الثاني: "إن رعاية النفوس ليست من شؤون الحاكم المدني، لأنه يحكم بمقتضى سلطة برانية، بينما الدين الحق الذي ينشد خلاص النفوس، ينشد اقتناع العقل اقتناعاً جوائياً..... زمن طبيعة العقل، أنه لا يمكن إجباره على الإيمان، استناداً إلى قوة برانية. فمصادرة الأراضي، والسجن، والتعذيب وما شابه ذلك، لا يمكن أن يغير الحكم الجوائى على الأشياء. (...). وتأسيساً على ذلك، أود أن أؤكد أن سلطة الحاكم لا تمتد إلى تأسيس أية بنود تتعلق بالإيمان أو بأشكال العبادة استناداً إلى قوة القوانين.

- الاعتبار الثالث: إن العناية بخلاص نفوس البشر ليست من مهام الحاكم بأي حال من الأحوال، لأنه حتى إذا أقرنا أنه من الممكن إقناع البشر وتغيير آرائهم بسلطة القانون وقوة العقوبات، فإن كل ذلك لا يسهم أبداً في خلاص نفوسهم.... إن الآراء الدينية التي يعتنقها أمراء العالم، هي من التنوع والتناقض بحيث تجعلهم منقسمين مثلما هو الحال في شأن مصالحهم العلمانية، وبسبب ذلك، فإن الطريق الضيق سيزداد ضيقاً....).

هذه الأسباب وحدها، بالإضافة إلى أسباب أخرى عديدة، كافية للتدليل على أن سلطة الحاكم المدني تتعلق فقط بالخيرات المدنية للبشر، وتقوم على حماية الأشياء المتعلقة بهذا العالم، ولا تمت بصلة إلى العالم الآخر....."

- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة، مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الإسكندرية 1999، ص.ص. 19-27.

-أشكال التفكير في عصر التنوير

-ارنست كاسيرر (النص 1)

"بدأ دالامبير مقالاته محاولات في عناصر الفلسفة بوصف سعى فيه إلى رسم الصورة التي كان عليها العقل الإنساني حوالي منتصف القرن الثامن عشر. وهو هنا ينطلق من ملاحظة مفادها أن القرون الثلاثة التي سبقت منتصف ذلك القرن شهدت على نحو مستمر انقلابا مهما في الحياة العقلية (...). هل يمكن إثبات حركة مشابهة في القرن الثامن عشر؟ وكيف يمكن تحديد مساراتها واتجاهاتها الأساسية العامة؟ (...). لقد تملك الحقبة التي وجد فيها دالمبير شعور بحركة هائلة مستها وتدفعها إلى الأمام، بيد أنها لم تكن قادرة ولا راغبة في الاستسلام ببساطة لهذه الحركة، بل كانت تريد فهمها في منشئها ومآلها وهدفها. وبدت لها هذه المعرفة بالفعل الخاص، وهذا التأمل العقلي الذاتي، وهذه المعاينة العقلية، كأنها المعنى الوحيد للفكر إطلاقا، والواجب الوحيد المنوط به (...). كان في هذه الحقبة إحساس بأن قوة جديدة تعتمل في داخلها، وكان افتتاحها بهذه القوة ذاتها أكثر من افتتاحها بالإبداعات التي يسفر عنها نشاط هذه القوة.. لم تكن فرحة بالنتائج فحسب، بل حاولت إخضاع العملية التي أفضت إلى هذه النتائج للبحث والتفسير. بهذا المعنى تظهر مشكلة "التقدم" العقلي للقرن الثامن عشر بأسره، إذ من النادر أن يكون أي قرن آخر قد تخللته فكرة التقدم العقلي يمثل هذا العمق، ومستته يمثل هذه الحماسة مثل قرن التنوير هذا (...). وإذا أراد القرن الثامن عشر أن يحدد هذه القوة ويقبض على جوهرها في مفردة واحدة فقط، فسيطلق عليها هنا "العقل". أصبح العقل هو النقطة الموحدة والمركز: صار تعبيراً عن كل شيء يتوق إليه ويسعى إلى تحقيقه لكنه سيكون أمراً غير ملائم ومتعجلاً إذا أراد مؤرخ القرن الثامن عشر أن يكتفي بهذه الخاصية... فهناك حيث يرى القرن الثامن عشر غايته النهائية تكمن بداية البحث ونهجه (...).

هذه الحقيقة ترينا أننا نستطيع انجاز القليل فحسب بمصطلح "عقل" أو "عقلانية" إذا اردت مقارنته من وجهة نظر تاريخية محض، فهذا المصطلح / العقل العقلانية/ في حد ذاته ضبابي وغير محدد، ولا يستمد دقته إلا إذا أضيف له ذلك "الفارق النوعي". أين نبحت عن هذا الفارق النوعي الخاص بالقرن الثامن عشر. وإذا كان هذا القرن يجب تسمية نفسه ب"قرن العقل" و "قرن الفلسفة"، فأين تكمن هذه العلامة الفارقة المميزة لهذه التسمية؟ بأي معنى جرى تناول "الفلسفة" هنا؟ وما هي المهمات الخاصة التي أنيطت بها؟ وما هي الوسائل التي كانت متاحة لها لتدليل هذه المهمات، كي تستطيع توفير أساس متين لعقيدة العالم وفقه الإنسان؟ . إذا قارنا الإجابة

التي قدمها القرن الثامن عشر عن هذه الأسئلة بالأجوبة التي رأيناها في بداية النشاط الفكري للقرن ذاته، فسوف يخطر لنا حكم سلمي للوهلة الأولى. لقد رأى القرن السابع عشر أن المهمة الحقيقية للمعرفة الفلسفية تتمثل في بناء "النظام" الفلسفي، ولا يمكن الوصول إلى المعرفة "الفلسفية" الحقيقية إلا إذا نجح التفكير المنطلق من وجود أعلى، ومن يقين أساس أعلى مستمد من الحدس، في إلقاء ضوء هذا اليقين على جميع أشكال الوجود والمعرفة المستمدة من ذلك (...). إن القرن الثامن عشر تنازل عن هذا النوع من "الاستنباط" والاستدلال المنهجي والتعليل، حيث ما عاد يتنافس على جائزة الصرامة المنهجية والكمال المنهجي مع ديكرت ومالبرنش، ومع لايبنتز وسبينوزا، وإنما كان يبحث عن مصطلح آخر للحقيقة و "الفلسفة" ويسعى إلى تشكيلها على نحو أكثر حرية وحركة، وأكثر تحديداً وحيوية (...). كان السؤال الأساس عن منهج الفلسفة أكثر استناداً في أحكامه إلى نيوتن في **قواعد التفلسف من استناده إلى ديكرت في مقالة في المنهج**، وهذا الحكم يدفع حالاً نحو اتجاه آخر من التأمل مختلف تماماً، إذ لم تكن طرق نيوتن طريق الاستنباط المحض، بل طريق التحليل. فهو لا يبدأ بوضع مبادئ محددة، بمصطلحات وأسس عامة محددة... بل إن تفكيره يتحرك في الاتجاه المعاكس، حيث الظواهر هنا هي المعطيات والمبادئ المبحوث عنها. وإذا كانت المبادئ هي الأولى وفقاً للطبيعة، فإن الظواهر يجب أن تكون الأولى بالنسبة إلينا (...). لا يمكن التجريد "والتعريف" تزويدنا بنقطة انطلاق حقيقية وواضحة إلا من خلال التجربة والملاحظة فحسب..... إن الطريق بناء على ذلك، لا تسير من المصطلحات والمبادئ إلى الظواهر، بل من هذه إلى تلك. الملاحظة هي "التاريخ" والمبدأ والقانون هما "البحث". هذه التراتبية المنهجية الجديدة هي ما طبع فكر القرن الثامن عشر كله بطابعه. لم يتم في أي حال من الأحوال الحط من قدر "الروح المنهجية" أو دفعها جانباً، بل تم التفريق بينها وبين "روح النظام" على نحو أكثر دقة. لقد جهدت نظرية المعرفة بأسرها في القرن الثامن عشر في تحديد هذا الفارق (...). على المرء ألا يبحث عن النظام والقانون والعقل قاعدة "تسبق" الظواهر وكأنها "بدايتها".. بل عليه عوضاً عن ذلك أن يكتشف انتظاماً مثل هذا في الظواهر ذاتها، بوصفه رابطها الداخلي وسياقها المحايث. كما ينبغي عدم السعي لتوقع هذا "العقل" منذ البداية في شكل نظام مغلق، بل ينبغي تركه ينكشف تدريجياً من خلال المعرفة المتزايدة للحقائق..... ينبغي للعقل الاستسلام لغزارة الظواهر وقياس نفسه عليها من جديد باستمرار... وعلى هذا النحو وحده يمكن التوصل إلى العلاقة التبادلية الحقيقية، والارتباط بين "الحقيقة" و "الواقع" ..والذي هو شرط المعرفة العلمية بأسرها (...). وهذا العقل هو الذي أخضع في أقل من قرن ونصف، الواقع بأكمله، واعتقد أنه توصل أخيراً إلى الهدف الأكبر المتمثل في اختزال تعدد الظواهر الطبيعية في

قاعدة كونية واحدة فقط...أكمل نيوتن إذا ما بدأه كيبلر وغاليلي، وهؤلاء الثلاثة لا يمثلون شخصيات علمية كبرى فحسب، بل أصبحوا أيضا معالم للمعرفة العلمية الطبيعية وطريقة التفكير في العلوم الطبيعية...).واتصرت هذه الصيغة على نحو حاسم حوالي منتصف القرن. ومهما كان اختلاف المفكرين والمدارس الفردية في نتائجها، فإنهم اتفقوا تماما على مقدمتها المعرفية النظرية. إن فولتير في *الميتافيزيقا* والمببر في *مدخل إلى الموسوعة* وكانط في *بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق*، يستخدمون اللغة نفسها هنا.إنهم جميعا متفقون على أن المنهج الحقيقي للميتافيزيقا هو الذي يتفق مع ذلك الذي طبقه نيوتن في العلوم الطبيعية وحقق هناك نتائج مثمرة (...). إن قوة العقل لا تكمن في أنه يساعدنا على الخروج من هذه الدائرة التجريبية، أو أنه يمكننا من إيجاد مخرج إلى مملكة التعالي، بل انه يعلمنا قياس أبعاد هذه الدائرة بدقة ويشعرنا بالألفة التامة فيها.مرة أخرى يظهر هنا تحول مميز في مفهوم العقل نفسه في مقابل الرأي الذي كان سائدا في القرن السابع عشر ح ففي نظر النظام الميتافيزيقي في القرن السابع عشر، كما لدى ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز، يعتبر العقل هو منطقة "الحقائق الأبدية"، تلك الحقائق التي يشترك فيها العقل البشري والعقل الإلهي، إذ إن ما نراه ونعرفه في قوة العقل هو تاليا ما نظره في قوة "الله": إن أي فعل عقلي يؤكد لنا المشاركة في الجوهر الإلهي، ويفتح أمامنا العالم الواضح الذي هو ببساطة فوق حسي (متجاوز للحس)... لم يعد العقل في هذا القرن(الثامن عشر) يشكل تجسيدا "لأفكار فطرية" تتقدم على جميع التجارب وينفتح فيها الوجود المطلق للأشياء، فالعقل أقل بكثير من هذه الملكية، وهو شكل معين من الاكتساب. انه ليس خزينة الروح التي تحفظ فيها الحقيقة مثلما تحفظ المسكوكات النقدية، بل هو السبب والقدرة الذهنيان اللذان يقودان إلى اكتشاف الحقيقة وتحديدتها وضمانها...أما ما هو العقل، وماذا يستطيع، فذلك لا يمكن قياسه بتاتا على نحو كامل من نتائجها، وإنما من وظيفته(...). تخللت هذه القناعة جميع المجالات في ثقافة القرن الثامن عشر. أما مقولة ليسينغ المعروفة بأن قوة العقل الأساسية لا تكمن في كونه يمتلك الحقيقة، بل في كونه قادرا على اكتسابها بفاعلية، فقد وجدت موازياتها في كل مكان في ثقافة القرن الثامن عشر.وحاول مونتيسكيو تقديم تعليل نظري عام لذلك في أن النهم المعرفي، أي الفضول الفكري الذي لا يهدأ ولا يمكننا إشباعه لأنه يدفعنا باستمرار من فكرة إلى أخرى، هو أمر يتعلق بمعرفة النفس الإنسانية: "لقد خلقت أنفسنا لتفكر، أي من أجل الإدراك؛ غير أن مثل هذه الطبيعة يجب أن تمتلك فضولا، بما أن جميع الأشياء عبارة عن سلسلة، أي أن كل فكرة تسبقها فكرة وتتبعها فكرة أخرى أيضا، لذلك لا يمكن للإنسان أن يجب رؤية شيء من دون أن يرغب في رؤية شيء آخر أيضا./../. إن شهوة المعرفة التي

نبتتها العقائد اللاهوتية ووسمتها بأنها غطرسة عقلية، فسرت هنا أنها من الخصائص الضرورية للنفس، واسترجعت من خلال ذلك مبرها وحقها الأصليين. وبات الدفاع عن طريقة التفكير هذه وتعزيزها وتوطيدها الهدف الجوهرى للثقافة التي قدمها القرن الثامن عشر لنفسه....." ص.ص 39-51

-ارنست كاسيرر:النص 2

"ساد في القرن الثامن عشر الرأي بأن الخطوة الأولى في هذا الدرب تتمثل في السؤال والبحث عن رسم حدود ثابتة بين التفكير الرياض والتفكير الفلسفي. وقد كانت تلك مهمة صعبة وجدلية في حد ذاتها، إذ كان ينبغي التصدي لحل مسألتين مختلفتين، بل تبدوان متناقضتين بشكل متساو. فالخيط الواصل بين الرياضيات والفلسفة يجب أن لا ينقطع، بل يجب ألا يرتخي مطلقا : لأن الرياضيات " مفخرة/.. /العقل الإنساني (كانط)" ومحكه الأساس وضمانه. من جهة أخرى، يتبدى على نحو مستمر أكثر وضوحا أن قوة الرياضيات هذه التي تمثل وحدة مغلقة، محدودة. صحيح أنها تعد أنموذج العقل ومثاله، لكنها في الوقت ذاته لا تستطيع أن تشغل العقل كله أو أن تستخدمه بشكل كامل...فمن جهة يسعى الفكر الفلسفي إلى التحرر من الرياضيات، ويتشبث بها في آن من جهة أخرى...". وقد عرفت بداية هذا التيار العقلي بشكل واضح منذ القرن السابع عشر. يحاول باسكال في *عن الروح الهندسية* رسم حدود واضحة بين العلوم الطبيعية الرياضية والعلوم الإنسانية. انه يضع الروح "الهندسية" إزاء "الروح الخفية"... لكن هذه الحدود الدقيقة سوف تزول حالا، حيث أوضح فونتونيل في مقدمة كتابه *في فائدة الرياضيات والفيزياء*، أن "الروح الهندسية" ليست مقيدة حصرا بالهندسة، وأنه لا يستطيع الفكاك منها وتطبيقها في مجالات أخرى، فأعمال في الأخلاق والسياسة والنقد الأدبي، بل في البلاغة، يمكن أن تكون ضمن الظروف ذاتها أكثر كمالا وأكثر جمالا أيضا إذا جرى تأليفها وفق الروح الهندسية...". وقد تمت محاولة إثبات هذه الفرضية في اتجاهين مختلفين؛ فالتحليل الذي جرى اختبار قوته حتى الآن في منطقة الأرقام والأحجام تم تطبيقه من جهة على الوجود الروحي، ومن جهة أخرى على الوجود الاجتماعي، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بإثبات أن فهما جديدا يفتح هنا، وأن منطقة جديدة ذات أهمية قصوى لسيادة العقل تصبح متاحة حالما يتعلم العقل إخضاع هذه المنطقة لمنهجيته الخاصة، أي منهجية التشريح التحليلي وإعادة البناء...".

لكن تبقى هناك إلى جانب هاتين الحقيقتين حقيقة أخرى لا يجوز أيضا تناولها بصفتها معطى

بسيطا....والأمر يتعلق هنا بذلك التنظيم الذي يقابلنا في قيام الدولة والمجتمع. (...).

ومرة أخرى يبدأ التحليل إلى أجزاء؛ إذ يجري التعامل مع الإرادة العامة للدولة وكأنها مكونة من مجموعة من الإرادات الفردية... والقوة الأولى لهذا الافتراض الأساس هي القدرة على تحويل الدولة إلى "جسم"، وإخضاعه تاليا إلى المنهج نفسه الذي أتى أكله في اكتشاف القانون العام للعالم المادي. وقد سبق هوبز القرن الثامن عشر على هذا الطريق، فأساس نظريته السياسية ومحورها الأساس يتمثلان في العقيدة التي تعتبر الدولة "جسما"، وهذا يعني فحسب أن طريقة التفكير ذاتها التي قادتها إلى نظرة دقيقة لطبيعة الجسم المادي، صالحة أيضا من دون أي قيود للتطبيق على الدولة (...). والفلسفة بأسرها تجسيد لهذه التعريفات السببية: إنها ليست أكثر من المعرفة التامة بالمعلومات من خلال عللها، وبالنتائج المشتقة من مجموع أصولها وشروطها. نادرا ما تناولت نظرية الدولة والمجتمع في القرن الثامن عشر مضمون نظرية هوبز من دون تحفظات، بيد أن شكلها مارس الأثر الأقوى والأكثر استدامة عليها...وفي هذا الحقل أيضا كان انتصار الأسلوب "التحليلي" و "التركيب" المتواصل من الآن فصاعدا. لقد جرى تشكيل علم الاجتماع على مثال الفيزياء وعلم النفس التحليلي، ويتمثل منهجه- كوندريك "أطروحة في النظم"- في أنه يعلمنا في أن نرى المجتمع "جسما اصطناعيا" مكونا من أجزاء تمارس فيما بينها تأثيرات متبادلة... من خلال هذه الصيغة جرى تحويل مشكلة علم الاجتماع وعلم السياسة إلى مشكلة سكونية إلى حد ما. في روح القوانين يرى مونتيسكيو أيضا في هذا التحول مهمته الأسمى (...). ونظرية مونتيسكيو المعروفة عن "فصل السلطات" ليست سوى نتيجة لتطوير فكرته الأساسية هذه وتطبيقها. إنها تسعى إلى تحويل التوازن المتقلقل باستمرار، الموجود في الأشكال غير الناجزة للدولة والمميز لها، إلى توازن سكوني، وهي تسعى إلى تبيين الروابط اللازمة بين القوى الفردية كي لا تتمكن إحداها من تحقيق وزن زائد على حساب الأخريات، بل أن تمسك جميعها بالميزان على نحو متبادل، ولهذا السبب بالذات تترك مجالا واسعا للحرية...". لقد أقيمت مبادئ، يؤكد مونتيسكيو في مقدمة كتاب "روح القوانين"، و "ورأيت كأن جميع الحالات الخاصة تخضع من تلقاء ذاتها لهذه المبادئ، حيث أن تاريخ جميع الأمم هو مجرد نتيجة لها، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، أو يعتمد على قانون آخر أكثر عمومية." ومنهج العقل في هذا الحقل (حقل نظرية الدولة) يسير تماما كما في المعرفة الطبيعية والمعرفة النفسية. ويتمثل هذا المنهج في أن العقل ينطلق من الحقائق المكتسبة من طرق الملاحظة، إلا أنه لا يبقى واقفا عندها بوصفها حقائق صارمة، فالحقائق ينبغي أن تنقل من "التجاور" إلى "الاندماج"، وينبغي لهذا التعايش

الأولي الصرف أن يكشف عند التأمل الدقيق عن اعتماد متبادل، فتراكم أشياء لا تربط بينها علاقة يجب أن يتحول إلى شكل من أشكال النظام، ولا يمكن شكل النظام هذا إجبار الحقائق الفردية بصورة خارجية على هذا، بل ينبغي أن يأتي ذلك من داخل الحقائق ذاتها. إن "المبادئ" التي يجب البحث عنها في كل مكان ومن دونها لا يمكن التوصل إلى معرفة أكيدة في أي حقل من الحقول، ليست منطلقات للفكر يجري اختيارها تعسفيا أو إخضاعها قسرا للتجارب المحددة الملموسة وتشكيل التجارب المحددة وفقا لها. إنما على الأصح الشروط العامة التي لا يمكننا التوصل إليها إلا بعد تحليل الواقع تحليلا كاملا، لذلك يسير الطريق الذي يجب أن ينتهجه التفكير من الخاص إلى العام، سواء أكان ذلك في الفيزياء أو علم النفس أم السياسة... إن مفهوم "المبدأ" ذاته يتنازل بذلك عن صحته المطلقة التي كان يدعيها في النظام الميتافيزيقي الكبير للقرن السابع عشر، ويكتفي بصحة نسبية... أصبح مفهوم "المبدأ" مرتبطا بوضع العلم وشكله...).

ويتضح من هذا كله، إذا قارنا بين التفكير في القرن الثامن عشر ونظيره في القرن السابع عشر، عدم وجود انقطاع بينهما، فمثال المعرفة يتطور على نحو مستمر ومنطقي من أسس المنطق ونظرية العلم في القرن السابع عشر التي أبدعا بشكل خاص ديكارت ولايبنتز، والاختلاف في شكل التفكير لا يعني أن تغييرا جذريا حدث، انه يبدو فحسب نوعا من التحول في الأهمية، اذ ازداد مع الزمن التحول في الأهمية من العام إلى الخاص، ومن "المبادئ" إلى "الظواهر"....).

إن العقل لا يبدع ولا يخترع، لكنه يكرر ويركب، غير أنه بطبيعة الحال يثبت أن هذا التكرار قوة لا تنضب تقريبا؛ فهو يوسع العالم المرئي إلى ما وراء جميع الحدود، ويخطو إلى الأمام في لا نهائية المكان والزمان، ويكون في الوقت ذاته منشغلا في إنتاج تشكيلات جديدة باستمرار داخل ذاته نفسها، لكنه في أثناء ذلك، لا يتعامل إلا مع نفسه ذاتها ومع "أفكاره البسيطة"، وهذه تشكل الأرضية الصلبة التي يقوم عليها مبنى عالمه "الخارجي"، كما، "الداخلي"، ولا يغادرها أو يتخلى عنها أبدا.....". ص.ص. 52-64.

-ارنست كاسيرر:النص 3- لاينتز وأثره على فلسفة التنوير

"عائنا حتى الآن شكل التفكير في القرن الثامن عشر ارتباطا بتطور الروح التحليلية في فرنسا على نحو خاص. كانت فرنسا موطن التحليل وأرضه الكلاسيكية، إذ شيد ديكارت على التحليل إصلاحه وإعادة تشكيله الحاسمة للفلسفة. وابتداء من منتصف القرن السابع عشر، باتت روح ديكارت فاعلة في جميع الحقول؛ فهي لم تهيمن في الفلسفة فحسب، وإنما في الأدب والأخلاق ونظرية السياسة والدولة والمجتمع أيضا، كما استطاعت التغلغل في اللاهوت ومنحته شكلا جديدا. لمكن في الفلسفة مثلما في تاريخ العقل عموما، ظهرت احتجاجات ضد هذا التأثير؛ إذ تطورت فلسفة لاينتز إلى قوة عقلية جديدة، وفي هذه الفلسفة لم تتخذ صورة العالم محتوى جديدا فحسب، بل ظهر فيها شكل واتجاه جديدان أساسيان للتفكير أيضا.وبدا في أول الأمر وكأن لاينتز يسعى إلى مواصلة عمل ديكارت ويحاول فحسب إطلاق القوى التي لا تزال نائمة في هذا العمل وتطويرها تطويرا كاملا. وما ينطبق على انجاز لاينتز الرياضي المتعلق ب"تحليل اللانهائي"، أي ما نتج بشكل مباشر عن طرح ديكارت المشكلة، في حين أراد لاينتز لهذا الطرح أن يكون تطويرا منطقيًا لاحقًا واستكمالًا منهجيًا لهندسة ديكارت التحليلية، يبدو أنه ينطبق كذلك على المنطق لدى لاينتز... (...). و(كان لاينتز) يبين دائما أن من غير الممكن إقامة حاجز بين منطقته ورياضياته من جهة، وفلسفته الميتافيزيقية من جهة أخرى، وفلسفته بأسرها رياضية وقد نبعت من صميم الرياضيات.... فكلما تعمقنا أكثر في مفهوم الجوهر عنده، يبرز بجدة متزايدة أنه ينطوي على اعوجاج، ليس في المضمون فحسب، بل في الشكل أيضا. أي منطق ينهض حصريا على فكرة التماثل ويرى أن معنى المعرفة بأكمله ينحصر في اختزال التعددية إلى الوحدة، والتغير إلى الثبات، والتنوع إلى التماثل الصارم، هو منطق لا يتسق مع محتوى مفهوم الجوهر الجديد. تختلف ميتافيزيقا لاينتز عن ميتافيزيقا ديكارت وسبينوزا من خلال إحلالها "كونا تعدديا" محل ثنائية ديكارت وواحدية سبينوزا. الموناد لاينتز (الموناد هو الجوهر الفرد ، الكائن الدقيق الأحادي الخلية) ليس وحدة حسابية أو عددية بل وحدة دينامية، والرابط الحقيقي لهذه الوحدة هو اللانهائي وليس الجزئيات . إن كل موناد هو نقطة القوة المركزية الحية: وفرته اللانهائية وتنوعه غير المحدود هما أساس وحدة العالم. والموناد يوجد حين يكون ناشطا فحسب، ويتمثل نشاطه في الانتقال المتجدد باستمرار من حالة إلى حالة، وفي إنتاج حالات جديدة من ذاته على نحو متواصل." تتمثل طبيعة الموناد

في خصوبته وفي كونه يلد من ذاته تنوعا جديدا بصورة دائمة." (عن لايبنتز).. هكذا تشتمل كل برهة للموناد في ذاتها على ماضيها وتحمل مستقبلها. ولا تشبه البرهة من هذه البرهات غيرها إطلاقا، ولا يمكن أبدا حلها في المجموع ذاته من الخصائص الإحصائية البحتة. إن كل يقين نكتشفه هنا يمكن إدراكه في لحظة الانتقال من حالة إلى حالة فحسب، ولا يستند إيمان معرفته وإدراكه العقلائي إلى كونه نستطيع التثبت فيه من خلال علامة فارقة خاصة، بل من كوننا نستطيع التركيز على انتظام هذا الانتقال، وأنا نستطيع أن نتخيله في اطراده المحدد. وإذا تبع المرء هذه الأفكار حتى النهاية، يرى أن الدافع المنطقي الأساس الذي يهيمن على نظرة لايبنتز إلى العالم ويتغلغل فيها، هو ظاهريا دافع التماثل فحسب؛ فالتماثل التحليلي، مثلما هو لدى ديكرت وسبينوزا، يحل محله مبدأ الاستمرارية عند لايبنتز، وعلى هذه الاستمرارية تقوم رياضيات لايبنتز وفلسفته الميتافيزيقية بأسرها. الاستمرارية تعني الوحدة في التعدد، والكينونة في الصيرورة، والثبات في التغيير. إنها تدل على ارتباط لا يظهر إلا في التغيير، وفي الطفرة المتواصلة للصفات، لذلك فإن التنوع ضروري لهذا الارتباط مثلما هو أصلي وجوهري أيضا كالوحدة.... (...).

هنا بالضبط يكمن الفارق بين وحدة الموناد ووحدة الذرة. الذرة هي عنصر ومكون أساس للأشياء، بمعنى أنها آخر ما يتبقى عند تجزئة الأشياء. وهذه الذرة هي "الوحدة" التي تعارض التعدد إلى حد ما، وهي نظرا إلى صلابتها ومتانتها وعدم قابليتها للتمييز، تجعل أي محاولة لتجزئتها أكثر تعذرا. وعلى العكس من ذلك، لا يعرف الموناد هذا النقيض أو هذه المقاومة، فعنده لا يوجد بديل بين الوحدة والتعدد، ولا انفصال بين هذين الشكلين، بل إن ما هو موجود بينهما هو الاعتماد الداخلي المتبادل وحده. وليس الموناد واحدا أو متعددا فحسب، بل انه تعبير عن: "التعدد في الوحدة". (...).

وفيما يتعلق بلايبنتز، تعتبر هذه الرؤية العامة ملخصة، مفاهيميا واصطلاحيا، في مفهوم "القوة"، ووفق لايبنتز، القوة هي الوضع الراهن في سعيه إلى وضع تال أو تضمنه في ذاته لوضع تال... ليس الموناد كلا متجمعا من عناصر، بل هو كل دينامي لا يمكن أن يتمثل إلا في عدد كبير، بل عدد لا نهائي من التأثيرات المختلفة، لكنه لا يستطيع الحفاظ على ذاته إلا في هذه التمثلات الكثيرة المتنوعة من القوة بوصفه هو نفسه مركز القوة الوحيد الحي. (...). ففي فلسفة لايبنتز اكتسب الواحد حقا خاصا غير قابل للتصرف. لا يعمل الواحد بصفته حالة أو مثالا فحسب، بل يعبر في ذاته ومن خلالها عن أمر جوهري وقيم؛ فكل جوهر فردي داخل نظام لايبنتز، ليس

مجرد جزء أو شظية أو شذرة من الكون، إنما هو الكون نفسه منظورا إليه من موقع محدد ومن زاوية نظر محددة.وزاوية النظر هذه في كليتها الشاملة المميزة والفريدة، هي وحدها ما يشكل حقيقة الوجود.(....).

في ما يتعلق بفلسفة القرن الثامن عشر، لم يكن لهذا التحول في بدء الأمر بطبيعة الحال أهمية تاريخية يمكن اثباتها، لأن جميع فناعات لايبنتز الفلسفية الأساسية لم تكن مؤثرة بصفتها قوة حية راهنة. لقد عرف القرن الثامن عشر فلسفة لايبنتز بشكل كامل و "خارجي" تماما أول الأمر، واعتمد في معرفته لمذهب لايبنتز على كتابات قليلة مثل "المونادولوجيا" و "العدالة الإلهية"....أهم كتاب يمثل تعاليم لايبنتز وهو "مقالات جديدة في التفهم البشري، لم يكن معروفا في القرن الثامن عشر قبل عام 1765....لذلك، كان تأثير أفكار لايبنتز قطعاً تأثيراً غير مباشر؛ إذ لم تصبح مؤثرة إلا من خلال إعادة كتابتها في نظام فولف(..). إن تطور علم الجمال الألماني، وكذلك تطور فلسفة التاريخ الألمانية، أخذاً يرجعان الآن إلى التأويلات الأصيلة والعميقة لمشكلة الفردية مثلما وردت أول مرة في مذهب المونادات وفي نظام التناسق الأزلي عند لايبنتز. كذلك في الثقافة الفرنسية للقرن الثامن عشر، حيث كان تأثير ديكارت لا يزال مهيمناً منذ البداية، بات تأثير بعض أفكار لايبنتز الرئيسية ومسائله الأساسية أقوى وأبقى....وباتت نظرية التطور لدى لايبنتز تحدث تغييراً متدرجاً من الداخل في نظام المعرفة الطبيعية في القرن الثامن عشر، الذي كانت تهيمن عليه فكرة ثبات الأنواع. ومن كويرتوي الذي أعاد تناول فكرة لايبنتز الأساسية عن الدينامية، وشرح ودافع عن مبدئه في الاستمرارية، إلى فيزياء وميتافيزيقا ديدرو العضوية، وصولاً إلى البدايات الأولى للتوصيفات المستفيضة عن علم الطبيعة لدى بوفون في عمله التاريخ الطبيعي، يمكن ملاحظة تطور مستمر.. في رواية كانديد، سخر فولتير من "العدالة الإلهية" عند لايبنتز، واتهم أيضاً في مقاله عن عناصر فلسفة نيوتن لايبنتز بأن تصوراته أعاققت تقدم علم الطبيعة(..). غير أن أحكام فولتير لم تكن دائماً على هذه الشاكلة، فعندما حاول أن يعرض، مثلما فعل في عصر لويس الرابع عشر، مجمل البناء الفكري للقرن السابع عشر ويفهمه في قواه الأساسية، لم يستطع تجاهل لايبنتز، واعترف بالأهمية الشاملة لمنجزاته الكلية من دون تحفظ.....وقد عبر دالمبير في كل مكان من "أعماله" عن إعجابه بعبقرية لايبنتز الفلسفية والرياضية، ولو أنه كان يعد مبادئ ميتافيزيقاه مغلوطة |، وأيضاً قرط ديدرو لايبنتز بحماسة تامة في المقالة التي كتبها عنه في الموسوعة، ومثلما فعل فونتنبيل تماماً، أعلن ديدرو أن ألمانيا أحرزت مجداً بهذا المفكر وحده، يعادل المجد الذي حازته اليونان بأفلاطون وأرسطو وأرخميدس مجتمعين...

وإذا أردنا فهم التركيب الفكري للقرن الثامن عشر والوقوف على بنائه، يجب أن نميز بوضوح بين التيارين الفكريين المختلفين اللذين يتدفقان هاهنا معاً. إن الشكل الكلاسيكي من التحليل عند ديكارت وذلك التركيب الفلسفي الجديد الذي بدأ مع لايبنتز، يعملان هنا(في القرن الثامن عشر) ويتداخلان معاً. ومن منطق المفاهيم الواضحة الجلية" يمضي الطريق إلى منطق "الأصل" وإلى منطق الفردية، ومن الهندسة المجردة إلى الدينامية والفلسفة الطبيعية الدينامية، ومن "الميكانيكية" إلى "العضوية"، ومن مبدأ التطابق إلى مبدأ اللاهائي والاستمرارية والتناسق..

وفي هذا التعارض الأساس تكمن المهمة الفكرية الكبرى التي توجب على القرن الثامن عشر التغلب عليها، وأن يباشر في تناولها من جوانب متعددة من نظريته المعرفية كما في نظريته الطبيعية، في علم النفس كما في نظرية الدولة والمجتمع، وفي الفلسفة الدينية كما في علم الجمال أيضاً....."" ص.ص 65-73.

- الموسوعة والموسوعيون : دوني ديدرو (1713-1784).

-عن فيكتور فولغين، فلسفة الأنوار، ص.107-ص.126.

-تعتبر الموسوعة أهم وأشهر ارث فلسفي وفكري نسب إلى فلسفة الأنوار الفرنسية.وقد صدرت في فترة زمنية تمتد من سنة 1751 الى سنة 1780. وعرفت بالعنوان الآتي :

* الموسوعة أو القاموس العقلاني للعلوم والفنون والمهن. ' .

- كانت الموسوعة عملا جماعيا أشرف عليه ديدرو ودالمبير بالذات، لا من حيث الإعداد ولا من حيث الإصدار والتتبع الأكاديمي لمواده المختلفة..

- لم يكن المساهمون العديدين في الموسوعة يشكلون مجموعة متجانسة من حيث المبادئ والخيارات، رغم قاعدتهم الفكرية المشتركة من حيث القيم التي تجمعهم. :

1-الأطروحات التي عرضها روسو في مقالته: 'الاقتصاد السياسي' لا تتفق كل الاتفاق مع وجهات نظر ديدرو ومعاونيه المقربين حول هذا الموضوع.

2-ربما يعود الأمر أيضا إلى أن الموسوعيين كانوا يضطرون، تملصا من الرقابة، إلى إخفاء بعض قناعاتهم الحقيقية..

- كان الموسوعيون يخلصون مونتيسكيو بعميق تقديرهم ويكثرون من الاستشهاد بأقواله. وعند وفاته كرسوا له في المجلد الخامس من الموسوعة مقالا مطولا، عرفوا فيه بأعماله وكالوا له المديح .

-تأثر الموسوعيون أيضا بأفكار لوك وغيره من ممثلي الفكر السياسي الانجليزي ومنظري الحق الطبيعي القدامى.لكن ذلك لم يؤثر على أصالة مقالات الموسوعة السياسية.فالموسوعيون، في عرضهم المبسط للعقد الاجتماعي، وللسيادة الشعبية، ولتحديد السلطة الملكية، جاؤوا بجملة من الحجج الجديدة، كما أنهم استخلصوا هذه الأفكار نتائج جديدة.

- كان ديدرو بكل اقتدار صاحب مشروع الموسوعة برمتها. انه كما يقول فولغين : " أكبر فيلسوف وأعظم مفكر مادي فرنسي في القرن الثامن عشر."ص.108.

- معظم المقالات الأساسية التي تضمنتها الموسوعة حول القضايا الاجتماعية والسياسية من تأليف، أو حتى من إعادة صياغته ومراجعته لها لكي تتفق مع الروح العامة للمشروع.
- أبدى الموسوعيون اهتماما فائقا بتاريخ المؤسسات السياسية في فرنسا. لكن يبقى مع ذلك أن الموسوعة قد كرس حيزا أكبر بكثير للحق الطبيعي ولنظرية الدولة العامة من روح الشرائع.
- إن المفهوم الجوهري للنظرية الاجتماعية والسياسية عند ديدرو وعند رفاقه من كتاب الموسوعة الذين كانوا يشاطرون أفكاره، هو طبيعة الإنسان. وكانت الموسوعة تفسر كلمة " الطبيعة" وفق معناها النمطي المرتبط بالفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر. فعلى الرغم من ضلال الفكر البشري وزيفانه، وعلى الرغم من مسخ عواطف الإنسان وانحراف إرادته، يظل في الإمكان دوما الإمساك بماهيته " الطبيعية"، وإدراك حاجاته وميوله الطبيعية.
- هذا الجوهر الطبيعي " الحقيقي" للإنسان يقترن لدى الإنسان الاجتماعي بسمات ناجمة عن التطور التاريخي، بسمات اكتسبها الكائن البشري عن طريق العلاقات الاجتماعية وبحكم مسيرة التاريخ. وما يتسم به الإنسان من صفات عامة، طبيعية، سابقة على مرحلة وضع القوانين المكتوبة، يظل قائما خلال المراحل اللاحقة من تاريخ المجتمع، لأن تكوين الإنسان يبقى ثابتا لا يتبدل.
- على أساس هذا الفهم للطبيعة يمكن أن تستخلص، عن طريق الاستنباط والاستنتاج، المبادئ الأساسية للحياة في المجتمع التي يطلق عليها ديدرو، أسوة بغيره من مفكري عصره من اسم: " القوانين الطبيعية" أو " الحق الطبيعي":
- كتب ديدرو: " إن الطبيعة هي التي تسن جميع القوانين الصالحة، أما المشرع فهو الذي يعلنها ويعممها." - ملاحظات حول التعليم " سلسلة نصوص سياسية".
- إن القانون الأعظم هو قانون الطبيعة الذي نقشته مبادئه في قرارة كل وجدان.
- في هذا السياق، يستشهد ديدرو في الموسوعة: "مادة القانون الطبيعي"، بأقوال بولس الرسول الذي قال في رسالته إلى أهل روما أن الوثنيين لا قانون لهم، ولكن الطبيعة تقوم مقامه، وإن القانون مدون في قلوبهم. هكذا يبدو مفهوم القانون الطبيعي عند ديدرو مرتبطا بالقانون الأخلاقي. ويعلن ديدرو بدهاءة هذا القانون بالنسبة للناس جميع: ما من إنسان ينوره عقل، بقادر على تجاهل الحق الطبيعي.

- كانت "مادة الحق الطبيعي" كما جاءت في الموسوعة مثار نقاشات لم يحصل الاتفاق بشأنها بين كتاب الموسوعة، ونحن نجد موقف ديدرو متعارضاً مع مواقف أخرى. ذلك أن مسألة الحق الطبيعي كانت بالغة التعقيد...
- كانت هناك، في صفوف كتاب الموسوعة، نظريتان مختلفتان للحق الطبيعي، ومتمايزتين على نحو قاطع، تتعارضان وتتواجهان. فبمقتضى وجهة النظر الأولى (وجهة نظر ديدرو)، فإن مضمون الحق الطبيعي مطبوع بصورة قبلية في طبيعة الإنسان، في حين أن هذا المضمون، بمقتضى وجهة النظر الثانية (وجهة نظر كاتب المادة)، يستخلص بعداً من صروف حياة البشرية عبر التاريخ. غير أن التصور القبلي هو الذي هيمن على الفلسفة السياسية لمفكري عصر الأنوار
- يطلق مفكرو القرن الثامن عشر في العادة اسم الحالة الطبيعية على الحالة التي تعيش فيها البشرية حينما لا تأتمر إلا بطبيعتها الخاصة. إنها ضرب من التجريد، أسوة بمقولة الإنسان الطبيعي. بيد أنه تجريد يهدف إلى تحديد السمة المميزة لحقبة معينة من تاريخ البشرية، الحقبة التي سبقت ظهور الدولة.
- لم يكن ديدرو يتصور الإنسان في الحالة البدائية معزولاً، من حيث هو فرد، لا تربطه أي صلة بأقرانه. وكان يرى في أنانية الفرد وأثرته وحبه لذاته النتيجة المحتومة لتكون الكائن البشري، لغرائزه، لمشاعره ولعقله. لكن الغلبة في الأخير تكون للبعد الاجتماعي على البعد الفردي.:
- كتب ديدرو: "إن معظم ملكات الإنسان، وميوله الطبيعية، وضعفه، وحاجاته، تعطي الدليل على مشيئة الخالق هذه."
- "إن الغريزة هي التي دفعت بالبشر إلى الائتلاف في إطار المجتمع، أسوة بالحيوانات الضعيفة التي تجتمع لتكون قطعاً."
- إن المصلحة الشخصية كثيراً ما تؤدي إلى النزاع والحرب، غير أن المصلحة العامة هي التي تغلب كفتها في النهاية. كتب ديدرو: "في المجتمع يجد الإنسان العلاج لمعظم حاجاته."
- ليس ثمة هوة فاصلة بين الحالة الطبيعية ونظام الدولة. بل أن الفارق الرئيسي بين هذه الحالة وبين نظام الدولة أو الاجتماع السياسي للبشر يكمن في تنظيم السلطة العامة، وفي سن قوانين تتولى هذه السلطة فرض احترامها والدفاع عنها.

- تحاول الموسوعة في وصفها للتطور الذي أدى إلى ظهور الدولة، أن تربط هذا الظهور بالشروط المادية لحياة المجتمع. والصورة التي ترسمها الموسوعة للمراحل الأساسية للتطور الاقتصادي، تذكرنا بما كتبه تورغو في هذا الصدد.
- لقد اقتصر دور العقد الاجتماعي، من منظور الموسوعة، على تحديد شكل التنظيم السياسي، لا على خلق المجتمع بحد ذاته. وتمشيا مع هذا التصور، لا ترى الموسوعة في العقد الاجتماعي اتفاقا بين الأفراد الذين يشكلون المجتمع، بقدر ما ترى فيه عقدا مرما بين الشعب وبين شخصيات بعينها يفوضها بممارسة السلطة.
- يعتبر ديدرو أن السمتان المميزتان للحالة الطبيعية هما، المساواة والحرية. وهذا ما يحذو به إلى القول انه لمن المستحيل أن تنبثق السلطة من الطبيعة. لكن الحرية والمساواة تفتقران في الحالة الطبيعية إلى أية ضمانات، وتفتقران على العكس بتخوف دائم من عنف مرتقب. ولهذا السبب يعتبر ديدرو ورفاقه العقد الاجتماعي، التتمة المنطقية والضرورية للحالة الطبيعية.
- إن إبرام العقد الاجتماعي لا يقتضي استلاب الشخصية بكاملها لحساب الدولة. بيد أن الأفراد مكرهون مع ذلك على التضحية بشطر من استقلالهم الطبيعي، وعلى الخضوع لمشيئة تنطق باسم المجتمع برمته، وتشكل مركز وحدة المشيئات والقوى كافة.
- كتب ديدرو : "" إن الأمة هي العاهل الحقيقي. "" (السلطة السياسية والسلطة المدنية.) .
- ويعلن ديدرو في الموسوعة : إن البشر بإقدامهم على تكوين مجتمعاتهم، يضحون طوعا ب : "قدر يسير" من حريتهم ومن مساواتهم. وهدف المشرع أن يحد، أقل ما يمكن، من حريتهم وتساويعهم، وأن يضمن، إلى أقصى حد ممكن، ازدهارهم وسعادتهم.
- تفترض السلطة المنبثقة عن تعاقد عددا من الشروط التي تضفي الصفة الشرعية على ممارستها وتحد من امتيازاتها وصلاحياتها. والحكم الصالح، في رأي ديدرو هو الذي تكون فيه حرية الأفراد مقيدة أقل ما يمكن، وحرية العاهل(الملك-الحاكم)، مقيدة أكثر ما يمكن. -"ديدرو-ملاحظات حول التعليم.
- يصف لنا ديدرو بوضوح كبير تصوره للعقد الاجتماعي، في الفقرة الأولى من : معجم الشرائع، ثم في : ملاحظات حول التعليم:

- "" نحن الشعب، ونحن ملك هذا الشعب، نقسم سوية بصيانة هذه القوانين التي على أساسها أيضا سنحاكم : فان اتفق لنا، نحن ملك هذا الشعب، أن أقدمنا على تغيير هذه القوانين أو على انتهاكها، نكن قد وضعنا أنفسنا في مصاف أعداء شعبنا، فيحق لهذا عندئذ أن يضع نفسه بدوره في مصاف أعداءنا، وأن يحل نفسه من قسم وفاءه لنا، وأن يلاحقنا، وينحينا عن عرشنا، بل أن يحكم علينا بالإعدام إذا ما اقتضى الأمر.... بنسأ للملك الذي قد يزدرى القانون، وبنسأ للشعب الذي قد يسكت عن ازدراء القانون.."".
- "" ليس هنالك من سلطة بدون قانون، وليس هناك من قانون يعطي سلطة بلا حدود.""
- تلك هي المبادئ الأساسية لكل حكم سليم، وهذه المبادئ تنبع من طبيعة الإنسان بالذات.
- يعزو ديدرو إلى الدين، وإلى المعتقدات الباطلة، وإلى الأخلاق المرتبطة بها، دورا خاصا في تكوين الرأي العام المعاكس لحقوق الإنسان الطبيعية والمناهض لها. فالديانات السائدة على الأرض هي، في رأيه، نسيج من ادعاءات كاذبة ومزاعم غريبة...
- يعتبر ديدرو وأصدقائه في الموسوعة نظرية الأصل الإلهي للسلطة ضربا من ضروب الخرافة السياسية، وغرضها سيادة الاستبداد بمساعدة الكنيسة الأصولية.
- يؤمن ديدرو بتقدم العقل البشري وبالأنوار، وبالتالي فهو يؤمن بإمكانية قيام نظام اجتماعي منطقي أكثر وعقلانيا أكثر.. ويعتبر أنه من المستحيل في عصره، تلقين أي شعب من الشعوب أحكاما مسبقة مغلوطة تتعارض مع حقوق الإنسان وقوانين الطبيعة.
- يعتبر ديدرو أن دواء جميع هذه الاختلالات الاجتماعية والسياسية، هو الاستخدام الكامل للعقل. ورغم أن يعرف أن التاريخ صراع مرير من أجل السلطة، ومن اعتباره أن الشعوب بطبيعتها ميالة إلى الخضوع والطاعة والاستكانة، كتب ديدرو باعتزاز كبير:
- ""يا أيها الرجال الأفاذا، يا من منت عليكم الطبيعة بالعبقرية والشجاعة، إن مصيركم مضمون: ذكرى مديدة عبر الأجيال، وتكريم لا ينتهي. وأنتم أيضا؛ يا أيها الحقودون، يا أيها الجهلة، يا أيها المخادعون، يا أيها المتوحشون والجنباء، إن مصيركم أنتم أيضا مضمون: فلعنة الأجيال تنتظركم.."" - الرد على هلفسيوس

- على الرغم من تأكيدات الموسوعة على الطابع النسبي والمشروط لمزايا مختلف أشكال الحكم، فإن الميول السياسية لكتابها الرئيسيين كانت محددة بوضوح تام. ففي مادة " الأخلاق " ينوه ديدرو بالتأثير الحاسم لشكل الحكم على أعراف كل أمة من الأمم. ففي ظل الحكم الجمهوري تسود البساطة في العادات والأخلاق، والتسامح في الدين، والاعتدال، والادخار،... لأن الجمهورية لا تستطيع أن تعيش إلا على أساس النشاط الاقتصادي.
- كانت آراء الموسوعيين وعلى رأسهم ديدرو، متراوحة بين شكل الحكم الجمهوري وشكل الملكية المعتدلة. كأن المسعى ليس هو بالذات بناء نظام معين للحكم، بل التقرير في كيفية صناعة القوانين بحيث تتحقق العدالة والمساواة بين الناس.
- إن الملكية المعتدلة التي نادى بها الموسوعيون هي، الوريثة المباشرة للملكية المطلقة القديمة. ويحرص ديدرو على التأكيد بأن الملكية الفرنسية لم تكن في الأساس نظاما استبداديا. وهو يدرك، أسوة بمونتيسكيو، أن كل ملكية قابلة للانحطاط بسهولة إلى استبداد. وأسوة بمونتيسكيو أيضا، نراه يحاول أن يوحى للقارئ، بجذر شديد في معظم الأحيان، وبصراحة في أحيان قليلة، أن الملكية في فرنسا قد انحطت فعلا إلى استبداد...
- كان ديدرو نصيرا متحمسا لمساواة المواطنين أمام القانون. وقد طالب بإلغاء جميع الامتيازات والحقوق الخاصة للنبلاء ورجال الكهنوت وأصحاب الوظائف الكبرى (...). لكن ديدرو، أسوة بغيره من كتاب الموسوعة السياسيين، يعارض بدوره، كما بين ذلك في : **الرد على هلفسيوس**، وهم المساواة المطلقة. فاللامساواة تكون مشروعة في نظره، عندما توزع الثروات بين المواطنين بحسب أعمالهم وجهودهم. هنا تكون اللامساواة مبررة.

- مدارات التنوير الأوروبي

- عن: عثمان أشقرا، مدخل إلى التنوير، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2019.

- ليس التنوير فقط ظاهرة فلسفية مرتبطة بالقرن الثامن عشر الفرنسي. انه صيرورة تاريخية قوية وعميقة الجذور. وتعود إلى ما قبل القرن السالف. كما أنها تخترق مجموعة كبيرة من البلدان الأوروبية:

- (إيطاليا-هولندا-إنجلترا-ألمانيا...)

- في إيطاليا :

- لا يمكن أن نفهم فلسفة الأنوار للقرن الثامن عشر، دون فهم مقدمتها المركزية في عصر النهضة الذي ارتبط تاريخيا بإيطاليا. وكان *بيترارك* و*ايراسموس* قطبيها الرئيسيين، باعتبارهما رائدي الفلسفة أو النزعة الإنسانية . وجرى هذا التحول الكبير في القرن الخامس عشر بالضبط.

- في هولندا :

- كانت هولندا، أو الأقاليم والأراضي المنخفضة، ما يسميه جونتان إسرائيل: " بلاد التنوير الراديكالي." (1)

(1) Jonathan I.Israel, Les lumières radicales-la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité.

- كانت هولندا في القرن السابع عشر تشهد انقلابا ثقافيا وفكريا كبيرا، ولم يكن باروخ سبينوزا (1632-1677) حالة تنويرية معزولة .

- من اللافت للانتباه، أن ديكارت لجأ ابتداء من 1620 إلى هولندا وكتب فيها بعض كتبه الرئيسية..لوعيه بهذه الحرية الفكرية الاستثنائية للأقاليم المنخفضة في ذلك الوقت.

- كانت هولندا في ذلك الوقت مهد: 'الفكر الحر' وكانت ظاهرة الاستبداد السياسي فيها اخف من باقي البلاد الأوروبية.وظهرت بالنتيجة تيارات فكرية وفلسفية، مثلت بالذات ذلك الفضاء الفكري الذي تربي فيه باروخ سبينوزا .

- في كتابه: رسالة في اللاهوت والسياسة، جاءت العبارة الشهيرة التي برهن عليها سبينوزا :

" ان حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى أو على سلامة الدولة، بل في القضاء عليها، قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى في آن واحد."

- ربما أمكن القول أن كثيرا من الأفكار السياسية والأطروحات الفكرية التي دافع عنها فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر، في صراعهم المرير مع الكنيسة الكاثوليكية، مطالبين بالعلمنة أو العلمانية، لعب فيها سبينوزا دورا كبيرا. ولا يمكن أن ننسى أن القرن السابع عشر هو قرن العقلانية الواسعة النطاق، قبل أن يحتفل به القرن الثامن عشر.

-ساهمت، بل خلقت المناقشات الفلسفية التي طرحها تنظيرات سبينوزا النقدية صدى فكريا واسعا في أوروبا لاحقا، وقد انخرط فيه فلاسفة كبار من قبيل :

- بايل في موسوعته التاريخية والنقدية.- مالبرانش-غوتفريد لايبنتز-بوسوي اللاهوتي

- من بعض تلاميذ سبينوزا الذين تبنا توجهه التنويري الراديكالي، نذكر :

Abraham Johannes Cuffler- أبراهام جوهانس كوفلر (1637-1694)

-بييتروس فان بالن (1643-1690)

Petrus Van Balen

Balthasar Bekker- بالتزار بيكير (1634-...)

Frederik Van Leenhof-(1647-1712)

- كتب جوناتان اسرائيل :

"" إذا ما كان من الممكن اعتبار جمهورية الأقاليم-المتحدة هي التي حملت مشعل التنوير الأوروبي الراديكالي، فليس هذا فقط بسبب اسهاماتها الفلسفية، ولكن لأنها كانت- وبمعنى ثقافي شامل- مكان اللقاء لعوامل التغيير الثقافي الجديدة متمثلة في المنفيين البروتستانت والجراند الفرنسية وسوق للكتاب مزدهر وممتد إلى كل أوروبا. وهذا ما خلق شروط انتقال فعال للأفكار الراديكالية. وعليه فقد تواجد السينوزيون بكثرة، ليس وحسب في البلاد المنخفضة. ولكن السبينوزية الهولندية لعبت دورا تكوينيا حاسما داخل الساحة الثقافية الأوروبية كلها. "" - ترجمة عثمان اشقرا، مدخل إلى التنوير .

-التنوير في إنجلترا :

- كانت إنجلترا، بفلسفتها السياسية التي رسخا بشكل خاص جون لوك (1632-1704)، ملهمة الفكر السياسي والاجتماعي الفرنسي للقرن الثامن عشر..
- كان فلاسفة الأنوار الفرنسيين معجبين بالثورة السياسية الانجليزية التي تحققت بشكل مبكر في سنة 1688.
- كان استقلال الكنيسة القومية الأنجليكانية عن الكنيسة البابوية بشكل مبكر أيضا في عهد الملك هنري الثامن سنة 1534.
- "" تم كل هذا في سياق زخم علمي فلسفي عارم وجدال ديني وسياسي حاد شكلا قاعدة وإطارا لما يعبر عنه بالتنوير الانجليزي الذي كان ذا نزوعين :
- نزوع معتدل مثله إسحاق نيوتن وجون لوك بشكل خاص.
- نزوع راديكالي مثله أولئك الذين ينعتون بالربوبيين بمعنى أنصار " الدين الطبيعي " ومن أهمهم :
 - جون تولاند- أنطوني كولينز- ماثيو تيندال.....).
- أولا- التنوير المعتدل :
- اسحاق نيوتن (1643-1727)

-انه صاحب نظرية المنهج التجريبي في دراسة الظواهر العلمية والفلكية، مستندا على أبحاث ونظريات العلماء السابقين:

1-كوبرنيك (1473—1543) صاحب نظرية: " مركزية الشمس بمدارات دائرية" وقد وطنها في كتابه الأساسي الشهير: "في دورات الأجرام السماوية."

2- كيبلر (1571-1630). الذي أثبت بعد ذلك أن المدارات بيضاوية الشكل وليست دائرية مقدما مساهمة مهمة جدا في تأسيس نظرية علمية حول الكون.

3- غاليلي (1574-1642) الفيزيائي اللامع الذي قدم نتيجتين رائدتين هما:

أولا- أن الحركة هي قانون الطبيعة الأصلي لا السكون وهي تقع في خط مستقيم لا دائريا. ثانيا-في ميدان الفلك أثبت غاليلي نظرية مركزية الشمس ودوران الأرض حولها ونتائج مهمة جدا للنظام الفلكي للكون كله.

- وضع إسحاق نيوتن نسقا كاملا للكون بناه أساسا على فكرة "الغائية". وقد عرض نيوتن نظريته في كتابه الشهير: " المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية سنة 1687. وصدر في ثلاثة أجزاء عرض فيها نظام الكون القائم على فكرة "الجاذبية" متجاوزا كل التفسيرات الميتافيزيقية السابقة...

- جون لوك (1632-1704):

-خريج الأكسفورد.عاش أوضاع عدم الاستقرار السياسي والاستبداد في بلده، وهو صاحب ثقافة تحررية فهاجر الى هولندا سنة 1683 ولم يعد الى بلده سوى سنة 1688 بعد تثبيت النظام السياسي البرلماني الذي يضمن الحريات ومبادئ التسامح الديني...ويعتبر لوك من أبرز المرجعيات النظرية للفلسفة الليبرالية الحديثة...

- من أهم كتبه:

1-رسالة في التسامح (1689): يؤسس فيها لوك نظرية جديدة وجريئة في الفصل بين الدولة والدين وإقرار الحريات الاعتقادية المختلفة...

-مقالة في الفهم البشري (1690) يؤسس لوك نظرية جديدة في المعرفة قائمة على التجربة وحدها منتقدا الأفكار الفطرية الديكارتية.

- مبحثان حول الحكومة المدنية (1690) : يناقض فيها لوك أطروحة الاستبداد الملكي في إنجلترا التي يدافع عنها روبرت فيلمر ويقدم أطروحات جديدة حول " المجتمع الطبيعي " و " فصل السلطات المختلفة " .
- أفكار حول التربية (1693). هي رسائل كتبها لوك عن تصوره الشخصي للتربية والأخلاق .
- المسيحية المعقولة (1695) وهو دراسة لأسس العقلانية الفلسفية من جهة، وأسس الإيمان الديني من جهة أخرى.
- العقل هو مجال : " اكتشاف يقينية أو احتمال القضايا والحقائق التي يتعرف عليها الفكر بواسطة استدالات مستخلصة من أفكار حصل عليها بواسطة ملكاته الطبيعية، أي الإحساس أو الانعكاس. " .
- الإيمان هو: " إسهاد نمحه لكل قضية ليست مؤسسة على استدالات عقلية، ولكن على مصداقية من يقترحها باعتبارها قادمة من الله، بواسطة تواصل خارق هو ما ندعوه بالوحي. " .
- كان نيوتن على المستوى العلمي، ولوك على المستوى الفلسفي، مناهضين قوين لفلسفة : " الجوهر الواحد" كما تداولتها ونشرتها المدرسة الفلسفية الهولندية بعد باروخ سبينوزا، وكانا ضد أتباع المذهب الربوبي أو الربوبية، أي دعاة: " الدين الطبيعي. "

- الفلاسفة الربوبيون

1-جون تولاند (1670-1722) :

- سنة 1696 أصدر تولاند كتابه : المسيحية بدون ألغاز (أسرار) وشدد فيه على الآتي :
- 1-التأكيد على أهمية العقل والعقلانية: " إن الدين الحقيقي ينبغي أن يكون-بالضرورة- معقولا وقابلا للفهم. " .
- 2-الدفاع عن التسامح الديني وحرية المعتقد والتعبير .
- 3-المطالبة بإلغاء كل الطقوس الدينية الكنسية القائمة على تعقيدات لا حاجة إليها. المطالبة بمسيحية طاهرة وشفافة بدون وسائط كهنوتية كيفما كانت.

-الدعوة إلى "الدين الطبيعي" القائم على مبدأ: "بانتيزم" أو وحدة الوجود : وحدة اله بالطبيعة وانبثاق الإيمان كنور إنساني طبيعي.

- كان غرض تولاند هو تحرير الدين من الكهنوت والوصاية: انه تحويل المسيحية إلى دين مدني (ربما جمهوري) وذو طابع أخلاقي وتربوي محض ...

- أنطوني كولينز (1676-1729) :

-عرف بمرافعاته القوية دفاعا عن سيادة العقل وتسييد حرية التفكير . وجاء ذلك في كتاب عنوانه : " خطاب حول حرية التفكير.".

-انه سائر على خطى جون تولاند، وقد عمل على توسيع وتعميق الأطروحات التي جاءت في كتاب تولاند: " المسيحية بدون ألغاز."

- ماتيو تيندال (1657 - 1733) :

-من المنظرين الرواد لنظرية" الدين الطبيعي". والدين في نظره يسعى إلى أخلاقية كونية شاملة وقد تعرض لإفساده من طرف الأوصياء والكهنوت عليه.

- ليس على المسيحية أن تدعي احتكار فكرة الخلاص الديني.هذه فكرة إنسانية أقدم بكثير منها.

- يلح تيندال على العلاقة القوية بين الدين والأخلاق. سقوط الأخلاق يفرغ الدين من كل قيمه السامية

- دافع تيندال عن أطروحته في كتابه : "المسيحية القديمة قدم الخليفة (1730).

- ديفيد هيوم (1711-1776) :

-هيوم من أشهر الفلاسفة الانجليز بعد جون لوك.

-انه سليل المدرسة التجريبية ومجددها بقوة.وقد ناهض هيوم شكلي التجديد الديني، سواء من جهته اللاهوتية

عند نيوتن أو لوك.أو من جهة مدرسة " الدين الطبيعي"(عند تولاند وكولينز وتيندال...)

- في هذا السياق أعتبر ديفيد هيوم فيلسوف الشككية والريبية .

- سنة 1739 أصدر هيوم جزأين من كتابه الرئيس: بحث في الطبيعة البشرية وفي سنة 1740 أصدر الجزء الثالث منه تحت عنوان: "أسس الأخلاق".
- في 1740 أيضا أصدر هيوم كتابا آخر تحت عنوان: " مختصر البحث حول الطبيعة البشرية وبعده في 1741 كتابا آخر هو: " أبحاث أخلاقية وسياسية "
- في نظرية المعرفة التي وضعها هيوم، تعتبر ملك التصورات أهم ملكة معرفية على الإطلاق في عمليتي الإدراك والتفكير. إن التصور هو الوعاء الرئيس الذي تجري في سياقه كل معارفنا، وما دونها لا أهمية له.
- تنقسم التصورات إلى نوعين :
- أولا-الانطباعات وهي تفيد معنى التصورات في لحظة انبثاقها ونموها: الأحاسيس-الأهواء-العواطف-أشكال الشعور المختلفة...
- ثانيا-الأفكار بمعنى الصور اللصيقة بهذه الانطباعات نفسها.
- الأفكار هي ماهية الفكر،: "" أما ما ندعوه بالعقل فليس شيئا غير ركام أو مجموعة من التصورات المختلفة بينها بضع علاقات، نفترض، عن خطأ أنها(تتميز بخاصيتي) البساطة والهوية الكاملتين.""
- ليس هناك حقيقة موجودة وقائمة إلا حقيقة ما ينشئه "العقل" - بفعل عنصري العادة والتكرار-من "علاقات" بين الأشياء والظواهر.
- لا يقصد هيوم أن العالم والطبيعة خاليان من منطق يسمى "سببية" أو "نظام"، ولكن يعني أن الإنسان لا يستطيع بعقله المحدود على إدراك ذلك، إلا عبر التصورات المنشأة في سياق انبثاق الأحاسيس وتوليد الصور.
- نظرية المعرفة كما وضعها هيوم تعد موجهة في اتجاهين :-1- ضد مفاهيم الميتافيزيقا حول "الجواهر والماهيات.2-تنبيهها للعقلانية الشاملة، من حيث يجد هيوم من تسيدها الكلي للعقل.
- عبر كانط عن سعادته بكتاب هيوم: بحث في الطبيعة البشرية. وقال أنه أيقظه من "سباته الدغمائي".
- سنة 1744 أصدر هيوم كتابا آخر عنوانه: " حوارات حول الدين الطبيعي" وجه فيه نقده في ثلاثة اتجاهات :

- 1- تبيان عدم سلامة نقل استعمال مناهج البحث التجريبي من مجال الظواهر الطبيعية الى مجال النفس أو الطبيعة البشرية
- 2-عدم امكان اسقاط خصائص وصفات بشرية على الكون وعلى الخالق المفترض.
- 3- مطالبته باستقلال الأخلاق الكامل عن الدين.

- الأنوار الفرنسية:

-يمكن القول أن التنوير في فرنسا بدأ في عهد الملك الملقب بالملك الشمس: انه لويس الرابع عشر. ويمكن القول أن البداية كانت سنة 1715.

-عهد لويس الرابع عشر هو عصر السلطة المطلقة والفسخامة الزائدة عن الحد والحرب الدينية الشرية ضد البروتستانت وسيادة كلية للكنيسة الكاثوليكية.

- اجتماعيا وسياسيا، شهدت فرنسا في هذا العهد بداية نمو العقلانية انطلاقا من الديكارتية. وقد تحولت الديكارتية إلى منهج مناهض للمسيحية المسيطرة. وقد قاد هذه الحركة في شقها التاريخي : ريشار سيمون، وفي شقها اللاعقلاني بيير بايل.

- ريشار سيمون (1638-1712) :

- كان بيير بايل مناهضا للفكر الديني المسيحي المحافظ بقوة.

-سنة 1678 أصدر كتابه: " التاريخ النقدي لكتاب العهد القديم" (تم منع الكتاب وإحرقه وصدر فيما بعد في روتردام الهولندية)

-تشكل هذا الكتاب من ثلاثة أقسام:

أولا-إثارة قضايا متعلقة بمختلف التغييرات التي يمكن أن لها لحقت بالتوراة منذ نزول الوحي على النبي موسى إلى العصر الحديث(شكك ريشار سيمون في نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى.

ثانيا-بحث سيمون في مختلف ترجمات الكتاب المقدس قديمها وجديدها ودرسها دراسة نقدية.

ثالثا- قدم دراسة نقدية لكل أشكال التفسير الديني للكتاب.- كتب ريشار سيمون في المقدمة:

"من المستحيل فهم الكتب المقدسة فهما كاملا، إذا لم نعرف مسبقا مختلف الحالات التي مرت بها هذه الكتب حسب الأزمنة والأمكنة المختلفة، وإذا لم نكن على اطلاع دقيق بمختلف التغيرات التي مستها.".

- بيير بايل (1647 - 1706) :

-بايل بروتستانتى فرنسي عانى من ويلات المسيحية الكاثوليكية في عهد لويس الرابع عشر.وانتهى بايل إلى التشبع بقيم التسامح الديني وحرية المعتقد، في نفور تام من كل الحقائق الجاهزة

- قدم بايل عملا موسوعيا تنويريا عنوانه : " القاموس التاريخي والنقدي "

- يمكن القول أن بايل عاش في مرحلة مخاض التنوير الفرنسي. وكان بايل ملهما لنصوص فولتير (في حربه الساخرة على التعصب الديني) وملهما لديدرو في الموسوعة الشهيرة.

- هاجر بايل إلى سويسرا ثم إلى هولندا، هاربا من بطش لويس الرابع عشر والكنيسة الكاثوليكية. وهناك أصدر كتبه الرئيسية ومنها :

-نقد تاريخ الكالفينية (1683).

-فرنسا كلها كاثوليكية في عهد لويس الكبير(1685)

-القاموس التاريخي والنقدي وقد طبع لاحقا إلى الألمانية والانجليزية طبعات كثيرة.

- مونتيسكيو (1689-1774) :

- مونتيسكيو من أشهر رواد التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر

-تعتبر الفلسفة السياسية التي نظر لها وسطرها مونتيسكيو في كتابه الشهير: " روح القوانين " رسالة مرجعية لكل أقطاب الأنوار الفرنسية إبان صدور الموسوعة على يدي ديدرو ودالمبير. بل إن كتاب مونتيسكيو هو دستور الفلسفة السياسية الحديثة كلها...

- فولتير (1694-1778) :

- أشهر فلاسفة التنوير عداً للتعصب الديني الذي خاض فولتير ضده حرباً ضروساً لا هوادة فيها.
- فولتير غير قابل للتصنيف فهو ليس فيلسوفاً بالمعنى الكلمة. انه أديب ومسرحي وفنان استخدم جميع وسائل الكتابة والتعبير لتبليغ رسالته الفكرية بقوة وعمق.
- كتب عثمان أشقرا :
- "ليس فيلسوفاً كديكارت أو مالبرانش، أو مسرحياً كراسين أو موليير، أو شاعراً كهيجو أو لامارتين، أو روائياً كبلزاك أو ستندال، ولكن أثره في القرن الثامن عشر-قرن الأنوار- وما بعده هو بارز وعميق." .
- كان فولتير قريباً إلى نظرية " الدين الطبيعي ". فهو وحده الذي يوحد سائر البشر في نظره. انه الإيمان بالله مع التحفظ على الطقوس والشعائر الكنسية. ورافضاً لكل الأنظمة العقائدية.
- جان جاك روسو (1712-1778) :
- انه صاحب نظرية العقد الاجتماعي القوية في عصره. وقد كانت نظرية معروفة ومتداولة، غير أن روسو هو من نظر لها ووضع بصدها بناءً فكرياً متكاملًا وقويًا..
- طور روسو جميع المفاهيم المرتبطة بالثقافة السياسية الحديثة : مفهوم الفرد- مفهوم الحرية- مفهوم الإرادة الجماعية .
- وضع روسو نظرية تأسيسية في العلاقات المختلفة بين السلطات: التنفيذية والتشريعية والقضائية .
- في قلب النظرية السياسية، وضع روسو مفهوماً مميزاً للأخلاق. واعتبر الأخلاق أساس التقدم والحضارة. وأساس كل الأنظمة السياسية الديمقراطية.
- " إن التقدم الحقيقي- في منظور روسو- هو ما يقربنا من البناء(أو إعادة البناء) الأخلاقي للإنسان بارتباط مع جوهر ما تحتزنه طبيعته الخيرة التي لم تفسدها المدنيات التي شيدتها الأهواء. وليس مهماً أن ندرك " قوانين " بناء الطبيعة والمجتمع قبل أن ندرك " قوانين " البناء الأخلاقي للفرد نفسه. وعليه، تكون الحرية هنا- المؤسسة على قاعدة الرؤية الأخلاقية- محددة ومطلقة في نفس الوقت، كما هو شأن حرية المجتمع الإنساني المؤسس على قاعدة الإرادة العامة." - عثمان أشقرا.

- دونيس ديدرو (1713-1784) :

- يرتبط اسم ديدرو بذلك العمل الضخم الذي يسمى بالموسوعة، رغم أن أبحاثه الفلسفية والإبداعية متنوعة وكثيرة

- كتب ديدرو كغيره من الأنواريين في كثير من مجالات المعرفة.

- كان ديدرو فيلسوفا مناضلا طيلة حياته المتقلبة باستمرار.

- كان متأثرا إلى حد كبير بالفيلسوف الانجليزي الأخلاقي : شافتسبوري وقد ترجم له كتاب : " بحث حول الفضيلة والجدارة".

- في سنة 1746 أصدر كتابه : " الأفكار الفلسفية مدافعا عن المذهب " الربوبي ". ومعارضاً المسيحية كعقيدة كنسية. وقد تم منع كتابه وحرقه، إلى أن طهر مرة أخرى وبعد ذلك نبذ ديدرو موقفه الربوبي المؤمن ب "خلود النفس" و"العناية الربانية، فصار من أنصار الدين الطبيعي الخالص من كل عقيدة

- عبر ديدرو عن هذا التوجه الفكري في كتاب يحتوي الكثير من الاستعارة الفكرية، وقد عنوانه بشكل ساخر : " رسائل العميان ليستعملها المبصرون". وقد طرح فيه أفكارا جرئية حوكم بسببها.

- كان ديدرو مؤمن بفكرة الفلسفة الشعبية كمشروع كبير للحرية والعقل والتقدم. وقد آمن بهذه الفكرة في مدار حياته كلها. وحقق كثيرا من الأهداف المتوخاة..

- التنوير في ألمانيا

- يمتد التنوير الفلسفي في ألمانيا على مدار ثلاثة فلاسفة كبار :

1-لايبنتز (1646-1714)

-لايبنتز هو الديكارتي المتميز صاحب نظرية المونادات، وهي موجودات عقلية " ذرية" سماها بهذا الاسم وهي عبارة عن جواهر بسيطة ومتفردة ومكتفية بذاتها...

- لايننتز في استيعابه وتعميقه للعقلانية الديكارتية، سعى إلى إيجاد نوع من : "أبجدية الفكر الإنساني" وسمها: موناتات".

-تمحورت نظرية لايننتز حول نظرية الموناتات الروحية، وهي جواهر تعود إليها ذهنيا وإدراكيا كل الموجودات الكونية.

- تتميز هذه الموناتات بالخصائص الآتية :

- انها لا مكثفية بذاتها وتمتاز بنظام تفاعلي دقيق في علاقاتها، في ضوء تدبير محكم قبليا..

- تختلف الموناتات على المستوى الكيفي بشكل كامل.

- تخضع الموناتات لنظام تراتي، معياره درجة وضوحها. والوضوح هنا يناسب درجة وعيها بالعالم وبذاتها

- تعتبر النفس الإنسانية المونادا الأعلى، بالنظر إلى الوضوح الكامل لإدراكها لذاتها وللعالم .

-تتميز فلسفة لايننتز برؤية تفاعلية لطبيعة الوجود. وعلى خطى ديكارت، فنظريته في الوجود قائمة على العقل الرياضي بالذات.

2- وولف (1679 - 1745) :

- يعتبر وولف تلميذا للايننتز وسائرا على خطه الفكري

- انه بدوره عالم رياضيات ورجل منطق

- يعتبر وولف أن الدراسة الميتافيزيقية للدين وقضاياها المختلفة تساهم في خدمة الدين

-يعتقد وولف أن الاستنباط هو المنهج الأنسب لتأويل كل الحقائق الدينية والفلسفية، لأنه يستطيع أن يجعل منها وقائع وحقائق رياضية مضمونة النتائج ببناء ذهني مجرد وصارم.

-هذه : "العقلانية الألمانية الجافة" التي تميز بها التنوير الفلسفي الألماني، سوف تخفف من حدتها النظرية العميقة،

بعد التأثيرات التي ستأتي قادمة من معين الأنوار الفرنسية والانجليزية وتمتد هذه المرحلة الجديدة من (1750 إلى 1780).

- في هذه المرحلة، برزت ثلاثة أسماء من الفلاسفة الألمان :

- Reimarus(1694-1768)- Mendelssohn (1729-1786)- Lessing (1729-1781).

- ريماروس (1694-1768) :

- صمويل ريماروس مؤلف كتاب أحدث ضجة دينية كبرى. والغريب أنه لم يصدر سوى بعد وفاته.

- كان ليسنج هو من نشر بعض الأجزاء من هذا الكتاب سنة 1774 دون ذكر اسم المؤلف.

- انه نقد قوي وعميق لكل التناقضات وأشكال التصديق اللاعقلاني التي ارتبطت بالمسيحية و " نصوصها المقدسة".

-إن الإيمان الديني الحقيقي، بالنسبة ل ريماروس هو الإيمان بالدين الطبيعي الذي يمكن للناس أن يؤمنوا به في كل العصور وكل الأزمنة. ولا يوجد وحي من نوع خاص خاصا بأحد

- يناقض ريماروس الإيمان الديني القائم على التصديق البسيط، على أساس أن تبليغ الرسائل السماوية الدينية يكشف عن خروق كبيرة في التبليغ. ولا تكاد الوقائع التاريخية تستطيع إقناعنا بهذا النوع من الإيمان.

- مندلسون (1729-1786) :

-يعتبر مندلسون رائد التنوير الألماني اليهودي. واشتغل مندلسون اشتغالا نقديا قويا على النصوص الدينية اليهودية

- يستلهم مندلسون فلسفته من تأثيره الكبير بالألماني وولف، تلميذ لايبنتز من جهة، ومن جهة أخرى تأثره بالتنوير الانجليزي على يد جون لوك بالضبط.

-تنوير مندلسون هو تنوير الثلث الأخير من القرن الثامن عشر في ألمانيا.:

""إن التنوير اليهودي لما انبثق في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، استعار من فكر التنوير الكثير من الأشكال والمقولات. لكنه استمد مضمونه من الفلسفة اليهودية والتفاسير التوراتية للموروث الأندلسي القروسطي. ""- ديفيد سوركين، ذكره عثمان أشقرا.

- أصدر مندلسون كتابا سماه : "فيدون"، وحاول فيه إعادة كتابة المحاور الأفلاطونية الشهيرة. وتحيل مندلسون سقراط مدافعا قويا عن أفكار وقيم الأنوار في القرن الثامن عشر.

- يذكر ديفيد سوركين في كتابه : " موسى مندلسون مفكر يهودي من عصر الأنوار"، أن مندلسون نشر قبل امانويل كانط في مجلة برلين الثقافية مقالا تحت عنوان: " ما هو التنوير؟" وقد بحث فيه بشكل خاص عن العلاقة القوية بين " المعرفة العقلية" و: " المعرفة العملية". ويعتبر مندلسون أن التنوير ليس فقط فكرا وعملا يسعى إلى تنبيه واستخدام العقل، بل أيضا يدعنا إلى تطبيقه على نماذج بشرية مميزة. وقد طبق مندلسون عقلية الأنوار في دراسته للدين اليهودي.

- إن الأنوار كما تصورها مندلسون هي : "التفكير المعقول حول أشياء الحياة الإنسانية. "

- ليسنغ (1729-1781)

- Gottlieb Ephraim Lessing

- رغم تنوع وتعدد كتبه، تنكشف فلسفة ليسنغ في مؤلفيه الرئيسيين :

1- تربية الجنس البشري نشر الجزء الأول في 1777 ونشر الثاني في 1780.

2- مسرحية الحكيم نااثان ونشر سنة 1778.

- كان ليسنغ، كأقرانه من فلاسفة ومثقفي التنوير، مناضلا ومجادلا ومشاركا نشيطا في الحياة السياسية والاجتماعية لعصره. فقد كان يعتبر كأقرانه، أن له رسالة سامية عليها ينبغي العمل على إشاعتها وتقويتها .

- لقد انصب اهتمامه بشكل واضح على فلسفة الدين. ويمكن اختصار رسالته الفكرية، في هذا السياق، في الأطروحات الآتية :

-أولا- تشديده على مركزية وضروة الدين في حياة الإنسان. غير أن الدين الذي ينظر له ليسنغ، هو الدين الطبيعي بمعنى الدين الذي يسمو بالإنسان بدون حاجة إلى طقوس ومؤسسات تقنن هذا الإيمان أو هذا التدين .

2- تشديده ودفاعه عن أطروحة الدين كأخلاق أو فلسفة أخلاقية في المقام الأول والخير. انه الدين العملي

3- يعتبر ليسنغ أن الدين يساهم في ترقية الإنسان وتطوره الحضاري. وكلما تطور الانسان زادت عقلانية تدينه وسموها الأخلاقي.

- يميز ليسنغ في الدين والظاهرة الدينية، بين مستواها الكوني أو القومي، بمعنى دين القيم العليا المشتركة واللازمنية، والمستوى المحلي، بمعنى ذلك الدين المرتبط بوقائع محددة وقصيرة في الزمن. انه يلح على زمانية التدين وتحوله في التاريخ. فالدين ليس معطى ثابتا ولا زمنيا في جميع حالاته وتجلياته البشرية .

-امانويل كانط (1724-1804) :

- في عدد شتنبر من 1784، نشرت المجلة الألمانية: " مجلة برلين الثقافية نصا لامانويل كانط عنوانه : " ما هو التنوير؟". وقد أعتبر هذا النص، رغم قصره، نصا قويا كتبه كانط مدافعا عن الأنوار ومسجلا تصوره الخاص لهذا العصر "الاستثنائي" .

- إن التنوير، يقول كانط، هو :

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

-يسير تصور كانط للأنوار في سياقين متساويين: 1- ما يتعلق بالوعي الذاتي 2- وما يعني المسؤولية العقلية والأخلاقية للإنسان

- إن نهاية القصور الإنساني هو التحرر مما هو راهن وآني.وتلك مهمة شاقة كما تصورها كانط، لأن الأمر يتعلق بمجتمع كامل عليه أن يقرر التحرر من هذا القصور.

- كان كانط كثير الإعجاب بالثورة الفرنسية، ومتحمسا للأفكار والقيم السياسية التي رسختها ودافعتها الفلسفة السياسية الفرنسية والانجليزية، لكنه يعتبر أن الثورة لا تحقق كل شيء .

- كتب كانط :

"" لهذا، لا يمكن للجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأن. فالثورة قد تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطل للمصلحة المادية أو السلطة، ولكن لا يمكن أن تؤدي أبدا إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير، بل فقط إلى استخدام أحكام مسبقة جديدة، مثلما كانت تستخدم القديمة كشرط موجه للأغلبية في التفكير. ""

- يعبر كانط عن إعجابه بالحكم المستنير، رغم عدم انخراطه في الثورة، من خلال حديثه عن نموذج حكم فردريك الثاني حاكم بروسيا ستا وأربعين سنة.:

"" إن الملك الذي لا يرى من المشين به، أن يقول بأنه يعتبر من الواجب ألا تفرض على الناس تعليمات في الأمور الدينية، بل أن تترك لهم في تلك الأمور الحرية التامة (...)، هو ذاته متنور، ويستحق أن يمدح من قبل من يعترف بالجميل في العالم، وفي الأجيال اللاحقة بصفته أول من حرر الجنس البشري، على الأقل في الجانب الحكومي، من القصور، وترك لكل شخص حرية استخدام عقله، في كل الأمور التي تعود إلى الضمير تحت إمرة هذا الملك. ""

- يتحدث الفيلسوف الفرنسي لوك فيري عما يسميه: "اللحظة الكانطية" في تاريخ الفلسفة، باعتبارها تجسد اكتمال عصر التنوير الأوروبي إلى حدود قيام الثورة الفرنسية 1789.

- كتب كانط كتبه الكبرى المؤسسة لفلسفته النقدية في سياق التفاعلات المختلفة للثورة الفرنسية، قبلها وبعده بقليل:

- صدر كتاب نقد العقل الخالص سنة 1781.

- صدر كتاب نقد العقل العملي سنة 1788.

- صدر كتاب نقد ملكة الحكم سنة 1790.

- صدر الدين في حدود العقل سنة 1793.

- صدر كتاب مشروع للسلام الدائم سنة 1795.

- ليس الإنسان خيرا ولا شريرا بشكل كامل في نظر كانط. انه لا يتفق مع نظرية جان جاك روسو حول الفطرة الخيرة للإنسان بشكل كامل.

- هنا يتدخل ك "الأمر الأخلاقي الشرطي" وهو حاسم في الاختيار الإنساني
- يحدد كانط هذا الأمر الأخلاقي في ثلاث سيناريوهات عملية :
- أولاً- "اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة."
- ثانياً- "اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي الأشخاص الآخرين، كغاية لا كمجرد وسيلة."
- ثالثاً- "اعمل دائما بحيث تكون إرادتك- باعتبارك كائنا ناطقا- هي الإرادة الكلية المشرعة."
- ما يمتلكه الإنسان بالضبط هو: ' الإرادة الحرة' في خضوعه أو عدم خضوعه ل: " الأمر الأخلاقي الشرطي المطلق". إما الخضوع للأمر أو الخضوع للميول والأهواء الذاتية المحضة.: " أخلاق الواجب"، "الأخلاق الوضعية"
- يرتبط مضمون الحرية عند كانط بمقل الأخلاق. بناء على هذا يصوغ كانط مفهوم : " الدين الأخلاقي".
- يقف كانط في نفس الوقت، ضد الدين الطقوسي التعبدي الفارغ من حيث المحتوى العملي والأخلاقي، وضد كل النزعات الإلحادية، فهي في نظره، تفرغ حياة الإنسان من كل الغايات العملية.
- إن الدين، بالنسبة لكانط :
- أولاً" إما أن يكون ذا مضمون أخلاقي دقيق وعميق أو لا يكون.(لا حاجة لنا إلى صلوات لا تردع أصحابها عن سلوكيات شريرة).إن الخير هو جوهر الدين الحقيقي. وهذا الخير من المفروض أن يتحقق من حيث هو واجب أخلاقي في ذاته ولداته.
- (الدين في حدود مجرد العقل، 1793).
- ثانياً- " لا حرية دينية إلا حرية الإيمان الأخلاقي.ففي حدود العقل الخالص، لا يمكن البرهنة والاستدلال على وجود الله وخلود النفس. غير أنه في حدود العقل العملي، نفرض هاتين المسألتين نفسيهما على الإنسان كمسلمتين أو بديهييتين يرسخهما منطق : أخلاق الواجب. وهذا ما يدعوه كانط ب: ' مسلمات العقل العملي، التي ينبغي الاعتماد، قصد ترسيخها، على الجهود الذاتي، أي على: ' الإرادة الأخلاقية الحرة".والحرية هنا هي

حرية الفعل الأخلاقي في إطار الأمر الأخلاقي الشرطي المطلق. وكانط يؤمن إيمانا كاملا في إمكانية ترقية السلوك الأخلاقي للإنسان، في سبيل تحقق وحدة الفضيلة والسعادة....

- فلسفة الدين في عصر الأنوار: نموذج جان جاك روسو (1712-1778) :

- الدين المدني

-جان جاك روسو

'''لم يكن للناس في البداية(في القديم) ملوك غير الآلهة وحكومة غير الحكومة الإلهية، وقد أتوا مثل تعقل كاليغولا، وقد أصابوا في تعقلهم بذلك، وكان لابد من تغيير طويل في المشاعر والأفكار حتى يمكن الناس أن يتخذوا أمثالهم سادة لهم راجين أن يلاقوا خيرا من صنعهم ذلك.

ولذلك وحده وضع الرب على رأس كل مجتمع سياسي، ومن ثم كان يوجد من الآلهة من هم بعدد الشعوب، وما كان الشعبان الغريب أحدهما عن الآخر، المتعاديان دائما تقريبا، ليستطيعا أن يسلما بسيد واحد زمنا طويلا....وهكذا تؤدي التقسيمات القومية إلى تعدد الآلهة، ومن عندها نشأ عدم التسامح اللاهوتي والمدني الذي هو بحكم الطبيعة...(...).

وإذا ما سئل عن عدم وجود حروب دينية مطلقا في أدوار الوثنية حين كان لكل دولة عبادتها وآلهتها، أجبنا بأنه إذا كان لكل دولة عبادتها الخاصة، وحكومتها أيضا، فإنه لم يفرق بين آلهتها وقوانينها قط، وكانت الحرب السياسية لاهوتية أيضا، ولذلك كانت ولايات الآلهة معينة بحدود الأمم، ولم يكن لإله شعب أي حق على الشعوب الأخرى...(...).

ولذلك، وبما أن كل دين مرتبط في قوانين الدولة التي أمرت به، فإنه لم يكن قط وجه آخر لهداية شعب غير استعباده، ولم يكن قط مبشرون آخرون غير الفاتحين.وبما أن وجوب تغيير العبادة قانون خضع له المغلوب، فإنه من الضروري أن يبدأ بالانتصار قبل الحديث في ذلك التغيير...(...).

والفيلسوف هوبز، من بين جميع مؤلفي النصارى، هو الذي أبصر الشر جيدا وعالجه، وهو الذي جرؤ على اقتراح جمع رأسي النسب ورد كل شيء إلى الوحدة السياسية التي لا تكون الدولة، ولا الحكومة، حسنة التنظيم بغيرها، غير أنه وجب عليه أن يرى مناقضة الروح السائدة للنصرانية لنظامها، وكون مصلحة القسيس أقوى من مصلحة الدولة دائما، وما اشتملت عليه نظريته السياسية من فظاعة وخطأ لم يجعلها ممقوتة أكثر مما جعلها ما انطوت عليه من صواب وصحة.

وأرى أنه إذا ما فصلت الوقائع التاريخية وفق وجهة النظر هذه، سهل رفض آراء بيل وواربورتون المتناقضة، فزعم أحدهما أنه لا يوجد من الأديان ما هو مفيد للكيان السياسي، وذهب الآخر إلى العكس فقرر إن النصرانية أقوى دعامة له، فلأول نثبت أنه لم تقم دولة من غير أن ينتفع بالدين أساسا لها، ولثاني نثبت أن ضرر الدستور النصراني في الأساس أكثر من نفعه لنظام الدولة المكين، وليس علي للإفصاح عما في نفسي أن أصنع غير إنعامي دقة أكثر قليلا في مبادئ الدين المبهممة الخاصة بموضوعي.

إذا نظر إلى الدين من حيث المجتمع الذي يكون عاما أو خاصا أمكن أن يقسم إلى نوعين : دين الإنسان ودين المواطن، فالأول، العاطل من معبد وهياكل وطقوس والمقصود على عبادة الرب الأعلى الباطنية، وعلى واجبات الأخلاق الأزلية، هو دين الإنجيل البسيط والتوحيد الحقيقي مع إنكار الوحي، وهو ما يمكن أن يسمى الحق الإلهي الطبيعي. والآخر، المسنون في بلد واحد، ينعم عليه بأهله وحماته الحافظين، وله عقائده وطقوسه وعباداته الظاهرية المفروضة بقوانين، فإذا عدت الأمة الوحيدة التي تتبعه، عد جميع العالم في نظره كافرا غريبا بربريا، وهو لا يجعل واجبات الإنسان وحقوقه شاملة لما وراء هياكله، فهذا هو شأن جميع أديان الشعوب الأولى، وهي ما يمكن أن يطلق عليها اسم الحقوق الإلهية المدنية أو الوضعية.

ويوجد للدين نوع ثالث أكثر غرابة؛ فهو يمنح الناس اشتراعين ورئيسين ووطنين، ويجعلهم خاضعين لواجبات متناقضة، ويحول دون كونهم عابدين ومواطنين معا، شأن دين اللاما ودين اليابان، والنصرانية الرومانية، وهي ما يمكن أن تسمى دين الكاهن، وينشأ عن هذا ضرب من الشرائع المختلطة النافرة التي لا اسم لها مطلقا.

وإذا ما نظر إلى هذه الأنواع الثلاثة للأديان من الناحية السياسية، وجدت معايب لجمعها، ويبلغ الدين الثالث من السوء الواضح ما يعد من ضياع الوقت معه أن يتلهى بإثباته، فلا قيمة لكل ما يقضي على الوحدة الاجتماعية، ولا تساوي شيئا جميع النظم التي تجعل الإنسان مناقضا لنفسه.

ويكون الدين الثاني صالحا من حيث كونه يجمع بين العبادة الإلهية وحب القوانين، وهو إذ يجعل من الوطن موضع عبادة المواطنين، يعلمهم أن خدمة الدولة تعني خدمة الإله الحافظ، وهذا ضرب من الحكومة الإلهية التي لا يمكن أن يكون فيها حبر غير أمير، ولا كهنة غير الحكام، وهناك يكون موت الإنسان في سبيل بلده شهادة، ويكون انتهاك القوانين إلحادا، ويكون تعريض المذنب لللعنة العامة هدفا لغضب الآلهة،(فكن صالحا).

بيد أنه سيئ من حيث قيامه على الخطأ والكذب، فيخدع الناس.....ويعرق عبادة الألوهية الصحيحة في طقوس فارغة، وهو يكون سيئا أيضا عندما يصبح مانعا لسواه باغيا فيجعل الشعب سفاكا متعصبا لا يتنفس بغير الذبح والقتل، ويرى أنه يقوم بعمل مقدس بقتله كل من لا يؤمن بألهته.....

ولذلك لا يبقى غير دين الإنسان أو النصرانية، لا نصرانية اليوم، بل نصرانية الإنجيل التي تختلف عنها اختلافا تاما، فهذا الدين المقدس الرفيع الصحيح يعترف الناس الذين هم أبناء رب واحد، بأنهم إخوة جميعا، ولا ينحل المجتمع الذي يوحد بينهم حتى القتل.

ولكن بما أنه لا يوجد لهذا الدين أي صلة خاصة بالهيئة السياسية، فانه يترك القوانين ما تستخرجه من نفسها من قوة، وذلك من غير إضافة شيئا ليهان ومن ثم تظل إحدى روابط المجتمع الخاصة العظيمة بلا عمل، ثم يبعد ذلك الدين من ربط أفئدة المواطنين بالدولة، وهو يفصلها عنها كما يفصلها عن جميع أمور الأرض، فلا أعرف ما هو أكثر مخالفة منه للروح الاجتماعية.

ويقال لنا أن شعبا مؤلفا من نصارى صادقين يؤلف أكمل مجتمع يمكن تصوره، ولا أجد في هذا الافتراض غير صعوبة كبيرة، وذلك أن مجتمعا مؤلفا من نصارى يعود غير مجتمع من الناس.

حتى أنني أقولك إن هذا المجتمع المفترض لا يكون عند كماله أقوى المجتمعات ولا أكثرها دواما، فبكماله يفقد الارتباط، ويكون عيبه الهدام في نفس كماله.

أجل، يقوم كل واحد بواجبه، ويخضع الشعب للقوانين، ويكون الرؤساء عادلين معتدلين، ويكون الحكام صالحين عفيفين، ويستخف الجند بالموت، ولا يكون هنالك زهو ولا ترف، وجميع هذا جميل جدا، ولكن دعنا نرى ما هو أبعد من هذا.

ولكنني أخدع إذ أتكلم عن جمهورية نصرانية، فكل واحدة من هاتين الكلمتين تنافي الأخرى، فالنصرانية تبشر بالعبودية والطاعة، وتبلغ روحها من ملائمة الطغيان ما تنتفع به من هذا النظام دائما، وقد خلق النصارى الحقيقيون ليكونوا عبيدا، وهم يعلمون هذا من غير أن يهزمهم مطلقا، فقيمة هذه الحياة القصيرة قليلة في أعينهم.

ويقال لنا: إن الكتائب النصرانية باسلة. وأنكر هذا ولأدل على مثلها، وأما أنا فلا أعرف كتائب نصرانية مطلقا، وسوف تذكر الحروب الصليبية لي، واني من غير أن أناقش في قيمة الصليبيين أقول: إنهم بعيدون من أن

يكونوا نصارى، وإنهم كانوا جنود قساوسة ومواطني الكنيسة، فهم قد قاتلوا في سبيل بلدهم الروحي الذي جعلته الكنيسة زمنيا بما لا يعرف كيف، وإذا ما أخذ هذتا على وجهه الصحيح رد إلى الوثنية، فبما أن الإنجيل لا يقيم ديننا قوميا فان كل حرب مقدسة أمر مستحيل بين النصارى.

ولكن لندع الاعتبارات السياسية جانبا، ولنعد إلى الحق ، ولنقم المبادئ على هذه النقطة المهمة، وقد قلنا: إن الحق الذي يجعله الميثاق الاجتماعي للسيد على الرعايا لا يجاوز النفع العام مطلقا، ولذلك لا يلزم الرعايا بتقديم حساب إلى السيد عن آرائهم إلا بالمقدار الذي تم به المجتمع، والواقع أن مما يهم الدولة أن يكون لكل مواطن دين يجب إليه واجباته، غير أن عقائد هذا الدين لا تم الدولة ولا أعضائها إلا بالمقدار الذي تناط معه هذه العقائد بالأخلاق والواجبات التي يلزم من تعلمها بإتباعها نحو الآخرين، ثم أنه يمكن كل واحد أن يكون له من الآراء ما يروقه من غير أن يكون من شأ، السيد أن يعلمها، وذلك بما أنه ليس للسيد سلطان في العالم الآخر، مهما كان نصيب رعاياه في الحياة الآتية، فان هذا لا يكون من شؤونه، وذلك على أن يكون هؤلاء الرعايا صالحين في هذه الحياة الدنيا.

إذن يوجد اعتراف بعقائد ديانة مدنية خالصة، يجب على السيد أن يعين موادها، لا كعقائد الدين بالضبط، بل كمشاعر اجتماعية يتعذر على الواحد أن يكون بغيرها مواطنا صالحا أو تابعا صادقا، ويقدر السيد، من غير أن يستطيع إكراه أحد على اعتناقها، أن يعد من الدولة كل من لا يعتقدونها، لا كملحد، بل كنافر، كعاجز عن أن يحب القوانين والعدل بإخلاص وعن التضحية بحياته في سبيل واجبه عند الضرورة... (...).

ويجب أن يكون عقائد الدين المدني بسيطة قليلة العدد، وأن يعبر عنها بضبط وغير إيضاح ولا تفسير، فوجود الإلهية القادرة العاقلة الكريمة البصيرة المدبرة، والحياة الآتية، وسعادة الصالحين، ومعاقبة الأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، أمور يعبر عنها بالعقائد الايجابية، وأما العقائد السلبية فإنني أقصرها على واحدة: أقصرها على عدم التسامح، وهي من فضيلة العبادات التي رفضناها

وعندي أن من يفرقون بين عدم التسامح المدني وعدم التسامح اللاهوتي يكونون مخطئين، فلا يمكن فصل ما بين عدم التسامحين هذين.....

والآن عاد لا يوجد دين قومي حصرا، فيجب أن يقع تسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع الأخرى، ما دامت عقائدها غير مناقضة لواجبات المواطن، ولكن يجب أن يطرد من الدولة من يجرؤ أن يقول: ' لا سلامة

خارج الكنيسة"، ما لم تكن الدولة هي الكنيسة، وما لم يكن الأمير هو الحبر، وعقيدة مثل هذه لا تكون صالحة في غير حكومة إلهية، وهي تكون ضارة في كل حكومة أخرى.....""

-جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة
2013، ص.ص. 163-171.

