الفصل الاستهلالي

في استشكال التنوير

1 - يلخص بعض علماء الاجتماع المعاصرين على نحو شديد الكثافة رشيق، تاريخ اكتمال الحداثة وبدء ما بعدها غربيًّا، في ثلاث استعارات مؤداها أن هكذا تاريخ، إنما هو تتالي «السفينة» و«القاطرة البخارية» و«محطة المسافرين»؛ هي أبلغ في تقديرنا من استعارة عالم الاجتماع الكندي مارشال ماكلوهان في شذرة شهيرة حول «القرية الكونية»، من جهة كون الاستعارات الثلاث، إنما تلخص التاريخ الحديث، وتصف حالنا الراهنة في الوقت نفسه: فالأوروبي الحديث قد انطلق مع كولومبس طلبًا للآخر الذي قد يمكن أن يوجد في «أطلنطس الجديدة»، ويستكشف العالم عينيًّا قبل أن يكتشف علماؤه اللامتناهي، فوسع أفقه قبل أن يوجه فلكيوه تلسكوباتهم إلى الكواكب وخلق نسقًا/عالمًا قبل أن يوحدوا هم العالم. وقد لحقت بالسفينة المستكشفة، بعد قرنين، القاطرة البخارية، مجسمة عوليس/برومثيوس حديثًا يريد إخضاع العالم - سواء كان هذا العالم غربًا أمريكيًّا بعيدًا، أو شعاب المستعمرات الإسبانية والبرتغالية الفرنسية والإنكليزية الألمانية، وهضابها وجبالها وسهولها في كل القارات غير أوروبا -: فلقد اتجهت القاطرة (وورثتها الطائرة، والأقمار الاصطناعية -) إلى حدود منتصف القرن العشرين إلى خارجها المحلي تستكشفه، أو البرّاني تطلب غزوه.

ولقد كان الفلاسفة الأوروبيون المحدثون الأكثر راديكالية قد تفطنوا منذ الإيطالي جردانو برونو (1548 - 1600) إلى أهمية هذا اللامتناهي الجديد، إلى

حد أن اعتبرته أكثر الفلسفات الغربية الحديثة جذرية - نعني فلسفة الهولندي باروخ اسبينوزا (1632 - 1677) - مبدأً أنطولوجيًّا محايثًا فعلمنته؛ بعد أن كان على مدى العصر الوسيط اليهودي والمسيحي والإسلامي لا يقال إلّا على المتعالي، ووحَّدت بينه وبين الطبيعة، وجعلت الفلسفة حبًّا له[1]. غير أن محدودية ذلك الانفتاح أصبحنا نتبيَّنها اليوم، أكثر من أي وقت مضى إلى درجة اعتبارنا أن هذا التوحيد الأفقي إنما كان مرتبطًا بميلاد الحداثة الأوروبية ذاتها، لا يتعداها إلى ما يعرف غربيًّا بما بعد الحداثة التي تزعم تمثل الأمر على نحو مغاير.

وقد اكتشف معاصرونا بمرارة منذ القرن البائد - القرن العشرين - أن لا خارج يطلبون ولا آخر يستكشفون، بل هم ينتمون، مثلهم مثل مستعمَريهم (بالفتح)، إلى «قرية كونية» يعرف فيها الجميع الجميع؛ لا بل تيقنوا أن المجال البشري أضيق من القرية: إنه في ضيق «محطة مسافرين»، أين ينتظر الجميع أن يرحلوا؛ رب مسافرين قلقين يعرفون، على نحو يشعر بالاختناق ويدفع إلى الهلع، أن لا خارج يمكن الرحيل إليه لاستواء جميع الجهات أفقيًّا. ولذلك يولي من استطاع منهم وجهه، لا شطر خارج أرضي - لامتناه موهوم - هو في الحقيقة مجرد داخل إقليمي غير معروف؛ بل مؤقتًا شطر خارج فلكي غير معلوم حكمًا، هو اللامتناهي الكبر بلغة الفيزياء الفلكية الذي هو أيضًا محدود كما تبين

(1) نحيل هنا على أعمال تاريخية كثيرة أشهرها كتاب المؤرخ الفرنسي - الروسي الأصل - الكبير ألكسندر كواريه الشهيرة حول التحول **من العالم المغلق الوسيط إلى الكون اللامتناهي المفتوح (1962)**، وإن كنا لا نجد عنده استخراجًا للمفاعيل العملية لتلك الثورة العلمية، ولا نحن نجد ذلك أيضًا في تاريخ الأميركي توماس كوهن لذات **الثورة الكوبرنيكية** (1958 في كتابه المخصص للمرحلة نفسها؛ هذا دون الكلام عن المركزية الأوروبية التي تحكم التأريخين في تعريفهما للعلم (على أنه يتحدد بالنظرية دون سواها) كما في تحقيبهما لتحولاته (في إلغاء كل الجهد العربي الإسلامي الوسيط إلى عصر كوبرنيكس نفسه - والذي استعملته الجامعات الأوروبية كما هو معلوم - في تفكيك التصور الأرسطي البطلمي) والتي لم يتخلص منها أكثر البحث التاريخي والإبستمولوجي الغربي - كما التابع له شرقًا - في التعاطي مع مساهمة الصينيين والهنود والعرب المسلمين في تاريخ الرياضيات والفلك والفيزياء.

الفيزياء الفلكية؛ ويتجه البعض الآخر نحو داخل بنيوي محايث لنا، ولكنه خفي: نعني اللاشعور التحليل نفسي من جهة، واللامتناهي الصغر الميكروفيزيائي من جهة ثانية؛ أما الثالث فقد اصطنع لنفسه لامتناه افتراضي تجسمه الشبكة العنكبوتية (= الواب)، يبحر فيه على نحو غير محدود يشي ببعض رهاب الجدران - ما أهون بالإضافة إليه ما كان باسكال قد شعر به من «ارتعاب» أمام اللامتناهي الكلاسيكي في فجر الحداثة الأوربية. أما الرابع فقد عاد إلى متناهي «بيته الداخلي» - ممانعًا الحداثة الغربية أيستكشف مقدرات لامتناهيه الأصيل معتبرًا أنه قد «حجب» بفعل الحداثة الغربية تحديدًا[1]. إنما الجميع يكابد رهابًا لامتناهيًا مستحدثًا، هو تحديدًا رهاب العولمة المتعددة الصعد - باعتبارها لامتناهيهم الأوحد اليوم.

ولعله لا يكون من نافلة القول لإجلاء هذه الهيئة المستحدثة التأكيد - بادئ ذي بدء - على أن ما نتبين اليوم من توحيد للفضاء العالمي بعد أن كان متكونًا من فضاءات منعزلة، واعتبار لاتناهيه دائريًّا إلى درجة تنتج الشعور بالاختناق وتدفع إلى البحث - دون جدوى - عن فضاءات جديدة، هروبًا من حدود «الجوار العولمي»، وفق المصطلح الذي يعوض اليوم استعارة «القرية الكونية» في الكتابات الجديدة المتعلقة بالعولمة[2]. وإن كل ذلك إنما قد نتج عن قطع مع الهيئة المتناهية لعالم القدامى والوسيطيين، واللامتناهية للمحدثين على حد السواء.

---

(1) العبارة للفيلسوف والمؤرخ واللاهوتي أنريكي دوسيل الأرجنتيني، في سلسلة محاضرات ألقاها في جامعة غوته في فرنكفورت خلال ثلاثية أكتوبر/تشرين الأول - ديسمبر/كانون الأول 1992 ضدًّا على الاحتفال الأوروبي/الأميركي الرسمي بـ «اكتشاف/غزو» ما سيسمى لاحقًا القارة الأميركية، وقد نشرت هذه المحاضرات في كتاب بالإسبانية بعنوان 1492: **حجب الغير (في البحث عن أصل أسطورة الحداثة)**، ترجم لاحقًا إلى الإنكليزية مثلًا تحت عنوان فيه بعض التضليل: ابتكار أميركا، في حين حذف من عنوان الترجمة الفرنسية العنوان الفرعي انظر:

*Enrique Dussel,1492.**L'occultation de l'autre,** trad.Fr.,* Paris,1992.

(2) **Commission on Global Governance,** *Our Global Neighourhood: the Report of the Commission on Global Governance, Oxford, 1995.*

لقد أصبح اللامتناهي فجأة «ذا هيئة سياسية» بين: ليس اللامتناهي الفيزيائي إلّا شرطًا من شروطه. ولقد ولى عصر اللامنتاهي الكلاسيكي الأفقي الانفتاح المرتبط بميلاد الحداثة الأوروبية، كما كان قد عبر عنه باروخ اسبينوزا أكمل تعبير؛ وبلْ وولى كذلك وريثه عصر «اللامتناهي الجديد» لامتناهي التأويل والمنظورية، الذي أدركه بشدة الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه (1844 - 1900)، والذي بشر بنهاية الحداثة وابتداء «ما بعدها» غربيًّا؛ ليظهر لامتناهٍ مستحدث قوامه إعادة صهر كل عالمنا في لامتناهٍ تام الجدة هو العولمة ذاتها - هو لامتناهينا المخصوص الذي لا يمكن أن تضطلع بها حداثة كونية مغايرة لما بعد الحداثة - الغربية حكمًا - ذاتها. وإن في ذلك لما ينبغي أن يحول التفلسف عامة، لا «الميتافيزيقا الغربية» فحسب - كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف الإيطالي جيورجيو أغامبن[1] -، بأن يجعل مداره تدبر التدبير السياسي للامتناهي العولمي الدائري المغلق، بل إن فهم عالمنا إنما يرتهن اليوم بهكذا تدبر: وهو ما ينتج عنه أن تصبح الفلسفة السياسية - الاجتماعية - وهي مقام النظر هنا - **هي هي الفلسفة الأولى ذاتها (توصيفية وتقويمية ومعيارية في الوقت ذاته)**؛ هذا إلى جانب إعادة الاعتبار لكل أنواع الفكر غير الفلسفي الغربي التي تطلب ذلك.

ولعل في ذلك بعض ما يفسّر - بل ويسوغ أيضًا - استئناف سؤال الحداثة وخاصة رديفه سؤال التنوير الذي أصبح اليوم شائكًا إلى حد لا يطاق؛ بل إننا نشهد - بعد طول كمون قطعته بعض الاستثناءات[2] - استئناف انشغال عمومي

(1) G. Agamben, **Homo Sacer,1,** ***le pouvoir souverain et la Vie nue,*** *tr.fr.* Paris. 1997, p.61; ***Etat d'exception,Homo Sacer,2 ,1,*** *tr.fr.* Paris. (2003); ***Le Règne et la Gloire, Homo Sacer,2,2,***tr.fr,Paris, 2008; ***Homo Sacer,3 Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin,*** *tr.fr.*Paris1999.

(2) E.Cassirer, ***La Philosophie des Lumières,*** trad. fr. Paris; 1966, P.Hazard ***La Crise de la conscience européenne,*** Paris,1935; P.Gay, ***The Enlightenment: Interpretation. Vol.I: The Rise of Modern Paganism,*** London, 1967. M.Benitez, **la face cachée des lumiéres,** Paris - Oxford,1996.

انظر ملخصات ذلك مثلًا في مداخل الموسوعة التالية: موسى وهبة، «**التنويريون**» **في موسوعة الفلسفة العربية**، تحرير معن زيادة، ج 1. بيروت، 1978.

- غربًا وشرقًا، شمالًا وجنوبًا - بالتنوير، بل وبالحداثة والعقلانية كذلك.

نقول: استئناف انشغال عمومي؛ نظرًا لأن الخصومات بين المؤرخين لم تتوقف يومًا، والمطارحات المستجدة لم تختف، ولذلك تختلط اليوم في استشكال التنوير، المدارات التاريخية والنظرية، العقدية والعلمية، القومية والكونية إلخ[1]. وإذا كنا نستطيع - دون شك - مواصلة تدبر التنوير الأوروبي الحديث من جهة التأريخ لابتداء مراحله، ورصد وثائقه، وفحص قيمه، لأنه تحديدًا «ميراث للغد» كما شاءه منظِّموه معرضًا فرنسيًا لغرض أن يسموا عملهم[2]، رغم أن عملهم كان مرتبطًا بغد المجال الفرنسي وفي أحسن الأحوال المجال الأوروبي -. ومع أن ذلك ما يمنع إدراك التنوير كونيًّا، فإنه باعتبار الغلبة التاريخية والراهنة لقيم التنوير الغربية، لا مفر من الانطلاق الاستراتيجي والإجرائي من التجربة التاريخية والنظرية للتنوير الغربي الحديث . وليس القصد التأريخ لها بل امتحان وجاهة ادعائها الكونية، ولا نرى سبيلًا لذلك غير الانطلاق من مقام المراجعة النظرية والتاريخية لتلك التجربة، وهي مراجعة تنطلق من المراجعة الذاتية المتواصلة التي ينجزها الغربيون - ومن اتبعهم من غير الغربيين - لتاريخ التنوير وقيمه، نعني عمليات إعادة قراءة تاريخ التنوير المستمرة، سواء فيما يتعلق بتحديد البدء التاريخي لها، هل هو القرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر، وما يرتبط بذلك من تحديد الفرق بين التنوير والحداثة، كما تحديد موطن الولادة التاريخية له، هل يكون إنكلترا (من منظور ليبرالي أو جمهوري)، أم فرنسا ما قبل الثورة، أم هو كل أوروبا، وحصاده هل كان إيجابيًّا أم فيه ظلمة وظلم؛ وأهم من ذلك أمن منظور كوني - من

(1) B.Baczco, **«Lumières»,** ***in Dictionnaire critique de la Révolution française,*** *Paris ;1988.* Y. Belaval , «Au siècle des Lumières», *in Histoire des littératures,* **Encyclopédie de la Pléiade,** t. III,1958 ; «Philosophie des Lumières», ***in Encyclopédie Universalisa,*** Vol. 12, 1985; F.Venturi, «Sapere aude», ***in Europe des Lumières.*** *Recherches sur le XVIIIe siècle, 1971* ; M.Delon, **«Lumières», in Dictionnaire européen des Lumières,** Paris, 1997.

(2) تزفيتان تدوروف، **روح الأنوار**، ترجمة حافظ قويعة، دار محمد علي الحامي، صفاقس/ تونس، 2007 ص143.

المراجعات البرانية التي أصبح بعض الغربيين وخاصة عديد غير الغربيين ينجزونها لامتحان التنوير بما هو التباس نظري وتاريخي يجمع بين الدعوة إلى الانعتاق المعرفي والسياسي، ومراس الغزو أولًا، والاستعمار ثانيًا، والاستعباد ثالثًا، والاستغلال رابعًا، والاستتباع والإلحاق خامسًا.

2 - فرب مراجعات نظرية - تاريخية شاملة، لا تتفق مع الشائع من الآراء الاختزالية إبستومولوجيًّا، والتبجيلية تقويمًا عن الحداثة كما عن التنوير الغربيين وتقوم حكمًا على القطع المعرفي مع معوقات فكرية وعقدية مترسبة، نحن نسوق فيما يلي أهمها:

أ) **مسلمة اعتبار التنوير مرتبطًا بالقرن الثامن عشر**، التي تقصي كل القرن السابع عشر - دون الكلام عن الغبن التام لدور القرن السادس عشر - من التنوير، ولا يمكن في تقديرنا أن تحيط حتى بمفهوم تاريخي مثل: «التنوير المبكر» الذي يشير إلى ما سماه المؤرخ الفرنسي بول هازار أزمة الضمير الأوروبي، والمتعلق بحقبة 1680 - 1715، التي يعتبرها منظورًا تاريخيًّا غير سائد - سنعود إليه لاحقًا -، مركزية في تاريخ التنوير كله.

ب) **ومسلمة كونه قوميًّا (يعود إلى بلد أوروبي بعينه)**: فهو في منظور فرنسي نتاج الفرنسيين دون غيرهم، وذلك لأن فرنسا كانت تمثل من جهة الكم مركز حركة التنوير - المختزل في القرن الثامن عشر -، بمعنى أن أكثر ممثلي التنوير كانوا فرنسيين، وأكثر الراديكاليين فرنسيين كذلك، زيادة على كون فرنسا من نشر أفكار التنوير في كل أوروبا طوال القرن الثامن عشر بفضل حركة مفكريها عبر كل أوروبا، كما سيقوم نابليون بتصدير التنوير إلى كل أوروبا (وإلى المنطقة العربية من خلال الحملة على مصر)[1] في بدايات القرن التاسع عشر. أو هو في منظور

(1) انظر حول حال طرح هذه المسألة المؤلف الجماعي، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، 2005، ونخص بالذكر مساهمات كل من رضوان السيد وفيصل دراج وعلي أومليل، والطاهر لبيب. وانظر من منظور مغاير صالح مصباح، «**التنوير العربي: منظور ما بعد كولونيالي**» ورقة قدمت ضمن اليوم العالمي للفلسفة لليونسكو: - المنطقة العربية: الفلسفة واستراتيجيات الحداثة، تونس 27 - 28 نوفمبر/ تشرين الثاني 2010 (قيد النشر).

إنكليزي/ اسكتلندي - يدمج لاعتبارات قومية جزءًا من القرن السابع عشر في تاريخ التنوير -، يجعله يعود إلى المملكة المتحدة، وذلك لريادة فلسفة جون لوك وعلم إسحاق نيوتن، في ولادة التنوير، ولأهمية التنوير الاسكتلندي في مجال الفكر الاقتصادي والأخلاقي والجمالي في كل القرن الثامن عشر. أو هو - وفق التأريخ الألماني - ابن ألمانيا باعتبار أن التأكيد على التطور اللامتناهي للإنسان، لم يميز التقليد التنويري الألماني فحسب بل وسم كل التنوير؛ هذا بالإضافة إلى كون التاريخ الرسمي للتنوير الأوروبي، إنما يولي - كما سيأتي في الفصل الأول من هذا الكتاب - فلسفة عمانويل كانط النقدية مكانًا أساسيًّا في بناء المفهوم الفلسفي للتنوير. وإن في كل تلك المنظورات القومية ما يغبن بقية الأمم حقها التاريخي في المشاركة في إرساء الحركة.

ومن البين أنه لا يستطيع أي من هذه التصورات، إن هو تفادى الخصومات القومية التي تبحث في بلد واحد دون غيره - إما فرنسا أو إنكلترا أو ألمانيا - عن أصل التنوير وفصله[1]، واعتبر التنوير في الوقت ذاته إنكليزيًّا وفرنسيًّا وألمانيًّا أن يحيط، إلَّا قليلًا، بغير التنوير الغالب حسب التاريخ الغالب. فهو لن يعتبر « التنوير أوروبيًّا» حقيقة، بفعل إغفاله أدوار بقية أنحاء أوروبا في تلك الحركة؛ كما أنه لن يدخل في دائرة رواد التنوير الولايات المتحدة الناشئة التي ستنجز أول ثورة سياسية حديثة فعلًا (1776)، قبل فرنسا ذاتها، وبتأثير من قيم التنوير تحديدًا[2].

(1) وهذا شأن كتاب إرنست كاسيرر **فلسفة الأنوار** المذكور سابقًا - في ترجمته الفرنسية - الذي كتب عند ابتداء الأزمة الجذرية الثانية للتنوير الكلاسيكي 1933، عند صعود النازية الذي يقدم صورة أوروبية عن التنوير ضدًّا عن البربرية القادمة، والذي يظهر بمظهر الدفاع عن أوروبية التنوير ولكنه نتيجة التصور الكانطي للكونية، يقدم أوروبا ألمانيًا لا أوروبا أوروبيًّا، إذا صحت العبارة، وهي الحدود ذاتها في تصورات يورغن هابرماس وميشال فوكو لاحقًا.

(2) انظر خلافًا لذلك غيرتترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة**: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأميركي، ترجمة محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009، خاصة ص 196 - 244.

ت) - **مسلمة وحدة التنوير وتجانسه**: وهو ما ينفي التنوع الفكري والعملي للتنوير زيادة على تنوعه الجغرافي والقومي، والحراك الداخلي في التنوير ذاته كذلك، وتطور آراء المفكر الواحد من مفكري التنوير، وإدراك علاقاتهم فيما بينهم، من قبيل نقد غوتفريد ليبنيتز وبيار بيل وفرنسوا - ماري آرويه دو فولتير وعمانويل كانط للفلسفة السبينوزية مثلًا، أو نقد فولتير لروسو ودولباخ، أو كانط للماديين، أو خصومات روسو مع الموسوعيين ومع فولتير ومع هيوم. هذا علاوة على طمس دور التمايزات الجغرافية (الاضطلاع بأوروبا كاملة) والتاريخية (الإحاطة بحوالي قرنين كاملين) بل والانتماءات الاجتماعية للأرستقراطية (مونتسكيو، ودولباخ) أو للطبقة الوسطى (اسبينوزا، وبيل، وفولتير، وديدرو. . .) بل وللكنيسة كذلك (مسلييه، ومابلي. . .). كما تنتج هذه المسلمة تبعًا لذلك صورة مبتسرة عن التنوير المادي أو الربوبي، تختزله في بعض الماديين الفرنسيين، الذين يطمس هذا التاريخ أهميتهم بأن يصنفهم ضمن الأنوار الفرنسية دون التأكيد على وجود فروق فيما بينهم وبين بقية مفكري الأنوار الفرنسيين؛ هذا زيادة على كون هذه المسلمة تحمل على التعامل على نحو ملتبس مع دور النزعة السبينوزية في التنوير جملة. ونضيف في الأخير أن المسلمة تدفع إلى أن نغفل تمامًا وضع «خصوم التنوير»[1]، بل هي تبعدهم باسم الأنوار ذاتها، ولا تدرك وضعهم المعقد: لا يعادون الحداثة، كما المحافظين؛ وبالتالي فهي تستبعد إمكانية أنهم إنما ينقدون الشكل التنويري للحداثة بحثًا عن شكل آخر لها.

ث) - **مسلمة مركزية مبدأ العلمانية في التنوير دون ربطها في أغلب الأحيان بمسألة المشروعية**، واختزال كل علمانية في تلك المعادية للدين عمومًا كما في النموذج الفرنسي في القرن الثامن عشر، وهو تنوير يتضمن في الواقع التاريخي تيارات متعددة فيها حتى ما يظهر جذريًّا ولكنه في الواقع معتدلًا (انظر مثال فولتير الذي لم يعاد الدين البتة - فقد كان ربوبيًّا - بل جاهر بعداء صارم لرجال الدين،

(1) انظر العرض الجيد لهذا التيار على نحو تأليفي وتاريخي محددًا أنواعه وأصوله القريبة والبعيدة والتاريخية ونتائجه في I.Berlin,, ***Against the current,*** Oxford 1981, pp.1 - 23.

وبيار بيل المنافح الفرنسي الأول عن التسامح). وتبعًا لذلك التغافل عن العلمانية التي كانت تعني المعادية للتعصب والباحثة عن التسامح، كما هو الحال عند الإنكليز منذ جون لوك؛ وذلك عن التنوير الألماني الذي كان - في أغلبه - أقرب إلى الحركة الدينية المعتدلة منه إلى معاداة حتى مجرد الكنيسة.

وينعكس مفعول تلك المسلمة على نوع العلاقة بين الدين والدولة، التي تختزل في الفصل الجذري بينهما كما في التنوير الفرنسي المعادي للكاثوليكية، رغم أن المسألة لم تطرح على ذلك النحو في الأغلب - في فرنسا بالذات - إلَّا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وسيتوجها قانون 1905 الشهير؛ ولا في إنكلترا الإنچليكانية، التي ربطت بين الكنيسة والعاهل، ولا في ألمانيا البروتستانتية اللوثرية أو الكالفنية أو غيرها، التي لم تفرز تجربتها التاريخية الروحانية - منذ مارتن لوثر المعتدل وتوماس مونزر الراديكالي إلى اليوم - كنائس مركزية يمكن أن تكون مهيمنة روحيًّا، كما هو الحال في الكنائس الكاثوليكية. ولا داعي للقول بضرورة ربط تلك المواقف بالتصورات المختلفة للمشروعية السياسية الراديكالي منها والمعتدل والمضاد وفق توزيع معقد للأدوار والمواقع التاريخية والنظرية.

ج) - أما في صلته بخارج أوروبا/ الغرب فالمسلمة الرئيسة هي اعتبار **التنوير الأوروبي الحديث** كما يقدمه السرد الأسطوري التنويري **نقيًّا وزكيًّا وخيرًا على الإطلاق**، الكولونيالي، له مهمة موجبة؛ وفي ذلك إخفاء «للوجه المظلم» للتنوير الأوروبي الحديث - أي استعمار وعبودية غير الأوروبيين، زيادة على استغلال الأجراء، والاستبداد بعموم الناس واستعباد النساء من الأوروبيين، الذي توجته الإمبراطورية الراهنة وريثة الإمبراطوريات السابقة. وكأنما لا قيمة أو حقيقة تاريخية لما يقوله تزفيتان تدوروف بصدد القرن العشرين أوج التنوير الحديث والمعاصر:

«فالقرن العشرون يصفه خاصة الذي شهد مجازر حربين عالميتين وقيام أنظمة شمولية في أوروبا وخارجها بالإضافة إلى ما أدت إليه الاختراعات التقنية من دمار وتقتيل. أقول إن هذا القرن بدا كأنه يسفه نهائيًّا جميع الآمال المعبر

عنها في الماضي مما دفع الكثيرين إلى الكف عن الانتساب إلى الأنوار وصارت الأفكار التي تتضمنها من قبيل «إنسية»، «تحرر»، «تقدم»، «عمل»، و«إرادة حرة» فاقدة لكل اعتبار»[1].

3 - إن النواقص النظرية السابقة التي تتلخص في غلبة تصور كانطي جديد على مفهوم التنوير الأوروبي - كما على التأريخ له - نجده مثلًا عند إرنست كاسيرر في كتابه حول **فلسفة الأنوار** وعند ميشال فوكو ويورغن هابرماس اللذين لم يخرجا عن المنظور الكانطي الذي يحكم ذلك الكتاب[2] -، وغلبة تصور مركزي أوروبي للحداثة والتنوير معًا، إضافة إلى تعقد الموضوع ذاته - نعني التنوير - جعلت التاريخ السائد للتنوير اختزاليًّا وتبرر - في تقديرنا - تمامًا مراجعة استشكال التنوير وتاريخه وجغرافيته وهويته، كما قيمته الأخلاقية أوروبيًّا/غربيًّا كما كونيًّا.

ويمكن أن نلخص عناصر هذه المراجعة بالتأكيد على الطابع المعقد

(1) تزفيتان تدوروف، **روح الأنوار** مرجع مذكور، ص20,12.

(2) على نحو يجعل مفكرًا كبيرًا مثل هابرماس يولي إجابة كانط الشهيرة عن سؤال «ما هو التنوير؟» عناية فائقة عند البحث في تحولات الفضاء العمومي الأوروبي الحديث، وقد كانت أعمال هابرماس المبكرة (1958/ 1962) اندرجت ضمن البحث الماركسي الكلاسيكي في تكون الإيديولوجية البرجوازية، ولكن ثراء التناول جعله يتجاوز ذلك إلى ابتكار مفهوم جديد في النظر الفلسفي السياسي هو «الفضاء العمومي» تحديدًا. والتلقي ذاته قد ألزم فوكو ذاته أيضًا بالاستفاضة في التعليق على هذا النص القصير لمساءلة علاقة الفلسفة بالراهن وذلك في إطار التفكير في أزمة الحداثة (1984)، ولمناسبة مرور قرنين على صدور نص كانط وهي الذكرى التي تزامنت مع صعود الاشتراكيين الفرنسيين إلى السلطة، انظر أيضًا:
M.Foucault, *«Qu'est ce que les Lumières?»* ***in Magazine Littéraire,*** n° 309 - Avril 1993.
ولا بد أن هنا نشير إلى أن صلة ميشال فوكو بالتنوير ليست جديدة فقد اهتم مبكرًا بكتاب أرنست كاسيرر وأنجز مراجعة له سنة 1965 كما أنه سبق أن قدم في تونس سنة 1967 محاضرة بعنوان «ما هو النقد؟» أعاد تقديمها على منبر الجمعية الفلسفية الفرنسية سنة 1978، هذا زيادة على ترجمته كتاب كانط «**الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**» في نطاق رسالة دكتوراه تكميلية منذ 1961.

والديناميكي والتاريخي للتنوير الأوروبي، وعلى كون جغرافيته التاريخية مغايرة تمامًا للجغرافية التاريخية السائدة كما أن قيمته التاريخية والمعيارية الشائعة ليست كما يقدمها التصور المركزي الأوروبي:

أ - تعود أهم المراجعات المعاصرة لتاريخ التنوير الأوروبي إلى أعمال مفكري ثلاثينيات القرن الماضي وقد أشرنا إلى أولها وكان سعي كاسيرر في مواجهة الهمجية والشوفينية الفاشية والنازية الصاعدة آنذاك إلى الدفاع عن قيم التنوير وعن أوروبيته في كتابه فلسفة الأنوار العمدة عند أغلب مؤرخي التنوير من منظور سائد - كما جاء من قبل -. وقد قدمت مراجعات أخرى هامة للحداثة وتبعًا لذلك للتنوير من أهمها مراجعة التأريخ الليبرالي للحداثة السياسية - من قبل المؤرخ الألماني هانز بارون الذي لجأ إلى ألمانيا بعد صعود النازية - بإبراز قيمة «وجه خفي» لتلك الحداثة هو الوجه الجمهوري الذي يؤرخ لبدايات الحداثة انطلاقًا من تجارب الحرية السياسية في المدن الإيطالية منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر في مواجهة كل الإخضاع الإمبراطوري[1] التي استعادت فكرة الحرية الموجبة اليونانية - الرومانية والمواطنة والمشاركة السياسية أو «**الحياة العملية النشطة**»[2]، **أو «الحياة المدنية» والمصلحة العامة**، وفكرة الوطنية وفكرة الدفاع المدني إلخ، وهي جميعها تنتج لغة سياسية متجددة تعود الجمهوري الروماني، - بعد أن عصرنتها - لتقطع مع اللغة اللاهوتية الوسيطة كما سيظهر عند ميكيافلي، وتنتج رديف ذلك: أول مفهوم علماني للمشروعية السياسية قوامه الأخلاق والحق والمراس؛ وذلك قبل ولادة الحداثة الليبرالية بلغتها الحقوقية ومشروعيتها القانونية السياسية منذ توماس هوبز - كما هو مشهور - ومفاهيمها المعروفة مثل الفردية والحالة الطبيعية، والحرية السالبة، والقانون الطبيعي،

(1) Hans Baron, ***The crisis of the early italian Renaissance,*** Princeton,1955.

(2) حسب العنوان الألماني لكتاب حنا آرندت الذي استعاد التصور الجمهوري ذاته قصد نقد التنوير الليبرالي مؤكدًا على قيمة «العيش المشترك».
Arendt, ***La condition de l'homme moderne,*** tr.fr., Paris,1961.

والعقد الاجتماعي والمصلحة الفردية، وهذه المراجعة ستتوِّجها، بداية من نهاية ستينيات القرن العشرين، أعمال كبار مؤرخي النزعة الجمهورية ومفكريها مثل النيوزيلندي بوكوك مؤرخ اللحظة المكيافليّة في الحداثة الأوروبية من التجربة الإيطالية في القرن السادس عشر إلى التجربة الثورية الأميركية والفرنسية في منتهى القرن الثامن عشر، مرورًا بالتجربة الثورية الإنكليزية في النصف الثاني من القرن السابع عشر[1]، والمشدد على أهمية النقد الجمهوري للدين في تكون قيم التنوير، ومنها مسألة الدين المدني الجمهوري[2]؛ وكتابات المؤرخ الإنكليزي كوانطن سكينار حول الفكر السياسي الأوروبي منذ القرن الرابع عشر إلى نهايات القرن السادس عشر[3]، وأعمال المفكر الإيرلندي فيليب بتيت الذي كتب أهم كتاب نظري في كل تاريخ الفلسفة الجمهورية أعاد بناء كل العدة النظرية الجمهورية المذكورة بطريقة شاملة، وأهمها بناء مفهوم جمهوري للحرية السالبة بمعنى «عدم الهيمنة» لمعاضدة المعنى الكلاسيكي - المشاركة السياسية - ولمنافسة التصور الليبرالي للحرية السالبة بمعنى «عدم التدخل»، تصل وجاهته إلى حد التصدي لمسائل وضع النساء الذي كان من ضمن صعوبات النظرية الجمهورية الكلاسيكية التي كانت ذكورية بامتياز[4]. وإذا كان جميع هؤلاء لا يتجهون مباشرة إلى قضايا التنوير فإنهم يتناولون الأمر على نحو مجانب من خلال قضايا الحرية والتسامح، على نحو راديكالي.

كما أنجز الجيل الأول من أعضاء مدرسة فرنكفورت وخاصة ماكس هوركهايمر وفرانز بوركينو، وتيودور أدورنو[5] التي استلهمت نقديًّا التاريخ

---

(1) J.G.A.Pocock, ***Le moment machiavélien,*** trad. fr. Paris 1997; Vertu, ***Histoire et Commerce,*** trad.fr. Paris,1998.

(2) J.G.A.Pocock,***Barbarism and Religion,*** 4vols ,Cambridge,1999 - 2005.

(3) Q.Skinner, ***The Foundations of modern political Thought,***1978.

(4) Ph.Pettit, ***Republicanism,*** London, 1997.

(5) ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير - بيروت 1984. انظر كذلك: =

الفيبري للعقلانية الحديثة التي أرستها الثورة البروتستانتية، وانطلاقًا من فهم ماركسي للحداثة يعتبرها مشروعًا رأسماليًّا، فذهبت إلى اعتبار القرن السادس عشر بداية التنوير - الحداثة، وإلى التأكيد المعرفي التاريخي على أن الثورة الثقافية لم تكن سببًا بل كانت من شروط الحداثة، وبالتشديد السياسي على أن قيم الحرية الحديثة كانت حاملة معها قيم الاستغلال الرأسمالي الحديثة، وقد دعم أعضاء المدرسة - كما هو معلوم - تحليلهم للاستغلال الاقتصادي بتشخيص أعراض التسلط المصاحب للتنوير منذ بدايات الحداثة في كتابات شهيرة حول الدولة التسلطية والاستبداد الشرقي والدولة النازية باعتبارها وحشًا بحريًّا (بهيموث)، فرب كتابات أبرزت الصلة الوثيقة بين العقل الحديث والهمجية الرأسمالية، كان أوجها كتاب **جدل التنوير** لأدورنو وهوركهايمر، وهو تحليل سيتراجع عنه هابرماس مستعيدًا التصور المعياري الكانطي الهيغلي للحداثة الذي سعت كتابات الجيل المذكور الاجتماعية التاريخية والاستراتيجية إلى التخلص منه راديكاليًّا[1] . وقد استعاد المفكر الإيطالي أنطونيو نيچري منفردًا هذا المشروع في نهايات القرن الماضي على نحو طريف مميز في الحداثة، ثم واصل ذلك بالاشتراك مع الأميركي مايكل هاردت ويمكن أن نلخص أهم نتائج النظرية للكتابات الأولى بالتمييز في - دراسة لفكر اسبينوزا (1981) - بين تقليدين: الأول تقليد صعيد متعالٍ، قوامه تحويل يوتوبيا السوق الرأسمالية الناشئة إلى أقنوم، ولجمها بالإيدولوجيا الحقوقية، وتسويغها ميتافيزيقيًّا بالتعالي، وإبستومولوجيًّا وسياسيًّا بالتمثيل، وجماليًّا باستيعاب الخاص ضمن العام، كل

= W. Th. Adorno, ***Kierkegaard (1930)*** trad.fr.Paris ,1978; Franz Borkeno, ***La Transition de l'image féodale . l'image bourgeoise du monde.etudes sur laphilosophie de la periode de la Manifecture (1934)*** trad.fr.apud ***L'esprit du mécanisme*** ,Science et société chez franz Borkeno,Cahiers STS,1985,p23 - 80 . 20.

(1) ي. هابرماس «الحداثة مشروع غير ناجز»، ترجمة بسام حجار، **الفكر العربي المعاصر** عدد 39 آذار/مارس - أيار/مايو 1986، **وفي القول الفلسفي للحداثة** ترجمة سلمى خضراء الجيوسي، دمشق 1995.

ذلك من أجل لجم الأزمة التكوينية للحداثة، ويعتبر نيچري أن فلاسفة صعيد التعالي المذكور هم هوبز وروسو وكانط وهيغل؛ وفي مقابل ذلك ينتصب صعيد المحايثة الذي دشنه ميكيافلي وعمقه اسبينوزا، وكرسه ماركس، بالاضطلاع بالأزمة مكونًا للاجتماع السياسي، واعتبار السياسة تدبيرًا محايثًا وديمقراطيًّا جذريًّا للنزاع وللاقتدار سبيلًا وحيدًا للتحرر والبناء والاختلاف. وقد عدل في عمل لاحق خاص جزئيًّا تصوره بتعيين بدائل الحداثة المتنوعة من خلال جنيالوجيا السلطة التأسيسية للجموع (1997) وذلك في محاورة صارمة - غير صريحة - لكتاب بوكوك حول التقليد الجمهوري، بتتبع مسارات اقتدار الجموع و«تاريخ الحرية» في التجارب النظرية والتاريخية لميكيافلي والمدن الإيطالية، وفي الثورة الإنكليزية وكتابات جيمس هارنغتن، وفي الكتابات السياسية التي أنتجتها الثورة الأميركية، وفي تجربة الثورة الفرنسية والكتابات الراديكالية التي أنتجتها، انتهاءً بالثورة الروسية. ويتوقف في كل مرة عند أمدية الثورة واندفاعاتها ومعوقاتها، ليرسو على التأكيد على أهمية اليوتوبيا في كل برامج الحداثة منذ بداياتها، ولكنه يشدد كذلك على ضرورة تخطي الحداثة لأنها تتقوم بخوف الجموع النفسي وخضوعها للتجريد المغرق وللأداتية المعرفية ولطغيان الفردانية ولانفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني: بحثًا عن السلطة التأسيسية للجموع مبدأ أنطولوجيًّا انطلاقًا من راديكالية الثالوث الجذري المذكور سابقًا: ميكيافلي في تأسيسه لأنطولوجيا سياسية عمادها اقتدار الجموع، والذي واصله اسبينوزا مناهضًا لليوتوبيا المتعالية ومركزًا على الجهد التأسيسي للأفراد والجماعات، قبل أن يتوقف عند ماركس ناقدًا العلاقات الرأسمالية باعتبارها نمط وجود الاجتماع الحديث. وينهي نيچري كتابه باقتراح برنامج أولي: معقولية مغايرة تتقوم بالتنوع والفرادة، ومنظومة حقوق مغايرة مساواتي، عمادها التضامن، وهو ما يتخطى الحداثة الرأسمالية نحو زمن مغاير «أن نحيا وفق إيتيقا تغيير ترتبط برغبة شديدة في المشاركة السياسية ليست غير رغبة في زمن منشود التكوين»[1]

(1) Antonio Negri, ***L'anomalie sauvage,*** tr.fr. Paris. 1981; ***Le pouvoir constituant,*** tr.fr. Paris, 1997.

وهذه العناصر ستتحول لاحقًا في الثلاثية الشهيرة بالاشتراك مع مايكل هاردت[1].

ولقد أمكن للمؤرخ الأميركي جوناثان إسرائيل، في محاولة للتخلص من أغلب المسلمات السابقة - من مقام تاريخ التنوير الراديكالي - اعتبار التنوير عمومًا - الأوروبي أولًا والأميركي لاحقًا - حركة تاريخية ونظرية تقومت بالهجوم على جذور الثقافة الأوروبية التقليدية المقدسة والسحرية، وعلى الملكية الاقتصادية، وعلى الهرمية الاجتماعية وتفكيكها؛ وبعلمنة كل المؤسسات والأفكار؛ وبتقويض مشروعية الملوكية والأرستقراطية وخضوع النساء للرجال، والاستعباد عامة، والسلطة الروحانية التيولوجية؛ وبتعويض ذلك بمبادئ الكونية والمساواة والديمقراطية[2]: فرب مراجعة استفادت - دون أن تصرح بذلك[3] - من جل المراجعات المذكورة سابقًا - اعتبرت التنوير حركة إرساء لا رجعة فيه لعالم الحداثة الأوروبية، في حين كانت النهضة والإصلاح الديني مجرد بدايات غير ثابتة، وكان النصف الأول من القرن السابع عشر في هذا التصور - مجرد فترة انتقالية تسبق بدء التنوير الراديكالي ذاته سنة 1650. بيد أننا نذهب - في معارضة لبعض جوانب هذه المراجعة الأساسية - إلى أنه، إذا نظرنا في هذا النصف الأول نتبين أن القراءات المتحررة لأعمال الفيلسوف الفرنسي إنما دعمت مبكرًا التمكين للتنوير الراديكالي وذلك بأن أضافت عناصر فلسفية وعلمية جديدة تعاضد الترسانة النظرية للتفكير الحر السابق؛ كما أن التنوير

(1) A. Negri et M.Hardt, 2000, ***Empire, Harvard Ms; Multitude,*** Penguin, New York, 2004; Commonwealth, Harvard Ms, 2009.

(2) انظر، ضد رأينا هذا، جوناثان إسرائيل، **التنوير الراديكالي**... المصدر نفسه ص6.

(3) وهو قد درس **تاريخ الجمهورية الهولندية** 1995، قبل أن يحاور على نحو مكمل وتعديلي تاريخ بوكوك 1995، للتقليد الجمهوري أو ما أسماه في كتاب **عمدة اللحظة الميكيافلية للحداثة السياسية من القرن السادس عشر إلى عشية الثورة الفرنسية**، كما بعض كتابات أنطونيو نيچري المذكورة.

المعتدل - الناشئ - ذاته قد استعمل الديكارتية في مواجهة التنوير الراديكالي، وأخيرًا فإن التنوير المضاد قد نهل هو الآخر على نحو مباشر من فلسفة رونيه ديكارت (1596 - 1650) كما سيتجلى عند الأمر عند جيامبتستا فيكو في رفضه بعض عناصر العقلانية الجذرية انطلاقًا من الديكارتية ذاتها . ونحن نعتقد أن هذا الترابط بين ولادة الحداثة ونشوء التنوير لا يمكن إلَّا أن يسوغ تاريخيًّا ونظريًّا التأكيد على دور الديكارتية في دعم التنوير الراديكالي منه والمعتدل بل والمضاد، لا في نشوئها منذ سنة 1650 - تاريخ وفاة ديكارت ذاته؛ كما أن كل التفكير الحر الذي ظهر منذ الرشدية السياسية في عصر النهضة، الذي ظل هامشيًّا لفترة طويلة - إلى منتصف القرن السابع عشر، إنما قد مثل بواكير التنوير الراديكالي أو بالأحرى بداياته الصلبة[1].

أما الجانب الثاني من المراجعة المذكورة فقد كان موضوعها دور الفلسفة السبينوزية في تاريخ التنوير الأوروبي ولذلك فقد طلبت «رفع الغبن»[2] عن «الوجه المخفي»[3] من التنوير الراديكالي الغربي عمومًا. وقد بيّنت نتائج هذه الأبحاث أن النزعة السبينوزية إنما عرفتها كل أوروبا «لا هولندة وألمانيا وفرنسا وإيطاليا واسكندنافيا فحسب، بل وكذلك بريطانيا وإيرلندة»[4]، وهو ما جعل المجال الجغرافي للتنوير القارة الأوروبية بأكملها، «من البرتغال إلى روسيا ومن إيرلندة إلى صقلية» لا مراكزها الثقافية في القرن الثامن عشر - فرنسا وإنكلترا وألمانيا فحسب. كما بيَّن هذا البحث التاريخي أن السبينوزية لم تكن من جهة الأهمية التاريخية طرفية في الحداثة الأوروبية، بل إنها كانت مركزية إلى درجة أن

(1) انظر: ج. إسرائيل، **التنوير الراديكالي**... المصدر نفسه ص 14.

(2) ج. إسرائيل، المرجع نفسه، ص 7.

(3) حسب عنوان كتاب ميكال بنيتاز 1996، المتعلق بجانب آخر من التنوير الراديكالي هو جانب الكتابات السرية المرتبطة بتاريخ الفكر الحر منذ بدايات التنوير الراديكالي الأوروبي في القرن السادس عشر.

(4) ج. إسرائيل، المرجع نفسه.

التنوير المعتدل ذاته، إنما مثَّل رد فعل تاريخيًّا ونظريًّا على هذا التنوير السبينوزي - بالاستنجاد بالديكارتية ودونما عودة إلى التقليد السكولاستيكي بالضرورة؛ تمامًا مثلما أن «الإصلاح الديني المعتدل»، إنما كان رد فعل على النزعات الجذرية الأولى للإصلاح الديني ذاته - المعاصرة لظهور الميكيافلية الجذرية؛ وهو ما يفسر كون التنوير الراديكالي (ميكيافليًّا أولًا كما سبينوزيًّا لاحقًا) قد دمغ مبكرًا «بشبهة الإلحاد» عن حق أو عن باطل.

ب - وإذا كانت هذه المراجعة قد طالت تحقيب التنوير عمومًا أيضًا بأن جعلت من منتصف خمسينيات القرن السابع عشر بدايته، وهي بالتالي قد أدمجت النزعة السبينوزية وما يعرف «بالتنوير المبكر» في التاريخ العام للتنوير الأوروبي، وقد كشفت نتائجها الحجاب عن «الوجه المخفي» للتنوير، فإنها ما زالت في حاجة إلى تعديل يدمج ضمنه فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وغيرهم؛ بل ويتراجع ببداية التنوير إلى أعمال ميكيافلي. كما يمكن أن نتبين من أعمال مراجعة أخرى لتاريخ التنوير أن التنوير المضاد ليس خارج التنوير عمومًا بل جزءًا منه[1]. ونجد عند ليو شتراوس عناصر - مضادة لتصور كاسيرر أيضًا - أكثر أهمية وذلك لما قدم من تحديد تاريخي للحداثة، **أولًا**، ولما أولاه لأهمية المعضلة اللاهوتية السياسية من منزلة مركزية في ميلاد الحداثة الأوروبية، **ثانيًا**.

فأما فيما يتعلق بالمسألة الأولى، ميلاد الحداثة، - وإذا نظرنا إلى نص «موجات الحداثة الثلاث»[2]، الذي يمكن اعتباره بمثابة وصية نظرية (1973) - فإننا نجده يقدم تصورًا تاليفيًّا مكتملًا يستند إلى إدراك أركيولجي للحداثة، يفترض تفاصيل كانت قد ظهرت من قبل في نصوص **الحق الطبيعي والتاريخ**

(1) نشير هنا أساسًا إلى كتاب أشعيا برلين المذكور سابقًا، حول فيكو وهردر مثلًا. ويمكن أن نعتبر أن الكتاب الثاني لجوناثان إسرائيل **التنوير مناهضًا** (2006) قد خطا خطوة في هذا الاتجاه، ولكنه لم يفصح عن ذلك نظرًا للمقام الراديكالي الذي يتعاطى به مع المسألة، بل إنه ذهب إلى حد رفض فكرة التعدد الموجب لتيارات التنوير (ص863 - 871).

(2) L. Strauss, «Three waves of Modernity» (1973) ***apud Political Philosophy: Six Essays,*** Hilail Gildin (ed.), 1975 , pp. 82 - 99.

(1953)، **وما الفلسفة السياسية؟** (1959)، ومجموعة محاضرات ألقاها في شيكاغو خلال شهر نوفمبر/تشرين الثاني1952[1]، ويكمل التوصيف التحليلي للحداثة الذي ورد في تلك النصوص؛ ويجعل أول نيقولا ميكيافلي أولى موجات الحداثة، وتكون ثاني موجاتها، أزمتها التي تبدأ مع نقد جان جاك روسو للحضارة، كما الديمقراطية الليبرالية الكلاسيكية وتشمل كل الفلسفة/ الإيديولوجيا الألمانية الكلاسيكية والتاريخانية الأولى ومركزها هيغل وماركس التي أفضت إلى الشيوعية؛ أما ثالثتها فهي تاريخانية الراديكالية نيتشه وهيدجر والتي تمثل أوج أزمة الحداثة وقد توَّجتها العدمية والنازية[2]. وينتج عن تلك الحداثة مجرد حقبة تاريخية وحددها كرونولوجيًّا على أنها تلك التي تبدأ مع كتاب **الأمير** (1516)، بل هي تهم أولًا الخصومة بين القدامى والمحدثين والتي ولدت في مجال الأدب في فرنسا وإنكلترا وبعد ذلك في ألمانيا، ثم تعلقت ثانيًا بمجال «العلم الحديث والفلسفة»[3] في كل أوروبا الغربية. أما سماتها «المميزة» فهي أساسًا: «النزعة المركزية الإنسية»[4] التي تعارض مركزية الإله التي طبعت الفكر الوسيط ومركزية الكون التي تخص الفكر اليوناني، وتجعل الإنسان «أصل المعنى، والحقيقة، والنظام والجمال...»، وهو ما يعني تحول الذات إلى مبدأ تأسيسي وتفسيري، ويجد شتراوس ذلك عند كل فلاسفة الحداثة منذ القرن السابع عشر. وتستند إلى هذه الميتافيزيقا السمة الثانية المتعلقة بالأخلاق والحق والسياسة، والتي جعلت «الأهواء» الإنسانية مركز الصدارة في فهم الطبيعة الإنسانية، و«الحرية» تحل محل «الفضيلة» والواجب يتراجع لفائدة «الحق الذاتي»، وهو ما يقدمه فلاسفة الأخلاق والسياسة والقانون في القرنين السابع

(1) L. Strauss, ***La Renaissance du rationalisme politique classique,*** trad.fr. Paris.1993 p.304 - 352; «Théologie et philosophie: leur influence réciproque»; trad.fr.in ***Le Temps de la Réflexion,*** 2, 1981; pp.197 - 216.

(2) L. Strauss, ***Nihilisme et politique*** ,tr.fr., Paris, 2001 ,p.31 - 75.

(3) L. Strauss, ***La Renaissance...*** Ibid, p.321.

(4) Ibid, p.322 - 323

عشر والثامن عشر. فالإنسانية لم تعد «نموذجًا يُطلب فيُدرك» كما كان يفكر القدامى، بقدر ما هي «فكرة تنشأ وتعدل سلوكياتنا نحو ما تعتقده الحياة المثلى؛ وهو ما يعني أن «القيمة ليست معطاة بل إنما هي مكتسبة». وقد ارتبط بكل ذلك ظهور فكرة التقدم منذ القرن الثامن عشر. غير أن إدراك أهمية التاريخ منذ القرن التاسع عشر، وهي السمة الثالثة من سمات الحداثة في منظور شتراوس، قد عدل بعض ما سبق بالتأكيد على أن الحرية إنما تقع ضمن «تبعية جذرية»[1]، هي تبعية الإنسان لما «صنع عبر الزمان السابق» لا لما يخرج عنه مثل «نظام الطبيعة» أو «الخالق». ونحن نعتقد أن دعوى ليو شتراوس تجد دعمها في كل أعمال فرنسيس بيكون، ورونيه ديكارت، والذريين في القرن السابع عشر، زيادة على المفكرين الذين درسهم في بعض فصول كتاب **الحق الطبيعي والتاريخ** من الحداثيين (مثل هوبز ولوك) ونقاد الحداثة (مثل روسو وإدموند بيركه) كما الذين لم يدرسهم في ذلك الكتاب ولكنه أحال عليهم في التنبيه الذي أضافه لاحقًا، ونعني بالأساس جيامبتيستا فيكو ناقد الحداثة على أرضية تاريخانية.

وينبغي أن نشدّد هنا - وهذه هي المسألة الثانية - على أن شتراوس عندما جعل من أعمال نيقولا مكيافلي التي قطعت مع التقليد اليوناني والوسيط في الفلسفة السياسية ومع الوصل الأوروبي الوسيط بين الدين والأخلاق والسياسة، واعتبرها تاريخ بداية التنوير، فإنه قد تخطى التصور الوضعاني للحداثة والتنوير - اللذين يحصرهما في الجانب الميتافيزيقي والمعرفي ولا ينظر إلى الدين واللاهوت إلَّا في صلته بالجانبين المذكورين - إلى تصور تاريخي - سياسي يطرح معضلة **المشروعية**[2] - وهي عصب ما سماه «المعضلة اللاهوتية

(1) L. Strauss, ***La Renaissance...*** Ibid, p.323 - 324

(2) يذهب هانز بلومنبرغ في تاريخه الناقد للحداثة العلمية وللعلمانية المرتبطة بها (1966)، أن العقلانية هي هي **مشروعية المحدثين**، الترجمة الفرنسية 1999، مما يعني أن كل **الثورة الكوبرنيكية** (وهو عنوان لكتاب آخر له) هي جزء من مشروعية المحدثين ذاتها. وهو ما يفسر معارضته الشديدة لتصور الفيلسوف الحقوقي الألماني كارل شميت حول **المشروعية والقانونية** (الترجمة الفرنسية 1935)، وحول تحول اللاهوت إلى فلسفة سياسية عند المحدثين أو هو ما=

السياسية» - وهو ما سيكون موضوع كل نظريات القانون الطبيعي والحق الطبيعي والعقد الاجتماعي وحقوق الإنسان لاحقًا - كما هو معلوم[1] -. وهو في الواقع قد بيّن الانتقال/القطع الحديثة مع المشروعية القديمة (التي تقوم على الجمع بين الأخلاق والسياسة) أو ما سماه «الحق الطبيعي عند القدامى» (ما قبل الحداثة) إلى مشروعية المحدثين الحق الطبيعي الحديث، (الموجة الأولى والثانية للحداثة) قبل المآل إلى أزمة المشروعية المتمثلة في نسبوية فيبر وتاريخانية المعاصرين وأهمهم فريدريك نيتشه ومارتن هيدغر (الموجة الثالثة).

أما فيما يتعلق بتحديد وضع ميكيافلي بالإضافة إلى التنوير فيقول شتراوس: «لقد قطع ميكيافلي مع التقليد الكلاسيكي ودشن التنوير. وسيكون علينا أن نقدر لاحقًا هل أن هذا التنوير مسمى يستأهل اسمه أو أنه على العكس من ذلك أن اسم الإظلام به أجدر»[2]. وستكون إجابة المفكر الألماني الثانية كما هو معلوم؛ بيد أن تقويمه السياسي المناهض للتنوير الحديث[3] لا يلغي وجاهة تأريخه الذي

= سماه شميت **اللاهوت السياسي** (الترجمة الفرنسية 1995) باعتباره الصيغة/الحل الحديث للمشروعية، وكذلك كتابي هابرماس **العقل والمشروعية** (1984)، **وبحثًا عن إعادة بناء المادية التاريخية (ما بعد ماركس** حسب الترجمة الفرنسية 1988). ولا بد أن نشير هنا إلى ضرورة التعامل النقدي مع النمطية التي أنتجها ماكس فيبر عن المشروعيات (كاريزماتية وعقلانية وبيروقراطية) - وهي الخلفية النظرية السالبة أو الموجبة لكل من ذكرنا.

(1) L.Strauss, **Pensées sur Machiavel,** trad.fr. Paris, 1982, p.317.

وفي ذلك تعديل من جانب شتراوس لقراءته الأولى التي كانت تعتبر ولادة التنوير الراديكالي ممثلة في هوبز واسبينوزا انظر كذلك:

L. Strauss, ***La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible:*** *Recherches pour une étude du Traité théologico* - politique (1930), trad.fr. Paris., 1996; Id., ***La critique de la religion chez Hobbes,*** tr.fr., Paris, 2004.

وقد نشر أخيرًا (2001/ 2005) هذا الكتاب الذي يعود إلى 1933/ 1934 ويذهب فيه ليو شتراوس إلى أن هوبز كان في علاقته بالدين أكثر راديكالية من اسبينوزا. انظر ص 7 - 9 و19 - 20 و37 من الترجمة الفرنسية 2005، وهو ما يحتاج إلى فحص ليس هذا مقامه.

(2) L. Strauss, ***Pensées sur Machiavel,*** op. Cit, p.193

(3) Ibid, p.41 - 46.

يضع بدايات التنوير الحديث في اضطلاع ميكيافلي بما سماه «المعضلة اللاهوتية السياسية» وهو ما سيجد القارئ بعض تفاصيله في الفصل الرابع عند فحص صلة ليو شتراوس بفلسفة ممثل التنوير الراديكالي النموذجي - في نظر المراجعين لتاريخ التنوير الأوروبي الحديث من منظور راديكالي أيضًا -: نعني باروخ اسبينوزا تحديدًا. وينتج عن ذلك أن ميكيافلي - وفق تصنيفنا - قد كان في أصل كل تنوير راديكالي حديث، في حين كان الإصلاح الديني بكل أطيافه مبتدأ التنوير المعتدل، وسيكون الإصلاح المضاد تبعًا لذلك منطلق التنوير المضاد.

وينتج عن كل ما سبق تحقيب مغاير لكل التنوير الأوروبي الحديث مفاده أنه في البدء كان «التنوير الراديكالي» - ممثلًا في ميكيافلي قبل بيكون وهوبز واسبينوزا وغيرهم - ثم لحقه «التنوير المعتدل»[1] أولًا - ممثلًا في الإصلاح الديني قبل العقلانيين المعتدلين مثل ديكارت وباسكال ومالبرانش وليبنيتز وغيرهم - و«التنوير المضاد» - وقد كان قبله الإصلاح المضاد وورثة الأرسطية السكولاستيكية، قبل أن يتحول إلى نقد الحداثة الناشئة على نحو أكثر وجاهة بداية من جيامبتستا فيكو - ثانيًا. ونعتقد أن هذا التمييز بين ثلاثة برامج للتنوير أكثر إجرائية من غيره، نظرًا لكونه يخلصنا من مسلمات التواريخ الاختزالية المختلفة للتنوير (زمنيًّا كما جغرافيًّا)، ويجعلنا - كما سيظهر في الفصل الأول من هذا الكتاب - نتخطى الدعوى الشائعة التي تختزل التنوير عمومًا في الهجوم

(1) كان ليو شتراوس - فيما نعلم - أول من ابتكر منذ 1935 التمييز بين «تنوير راديكالي» وتنوير معتدل» انظر كتابه حول الفلسفة والقانون الترجمة الفرنسية باريس 1988 كل المقدمة وخاصة ص 12 - 13. وليست الريادة تبعًا لذلك لا لجوناثان إسرائيل (2001) ولا حتى للمؤرخة الأميركية مريغريت جاكوب في

Margaret Jacob, ***The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans,*** London, 1981.

وانظر حول مفهوم التنوير الراديكالي، مناقشة كتاب إسرائيل 2001 في:

L. Bove et alii (éd.); ***Qu'est ce que les Lumières «radicales?»,*** Paris, 2007, passim.

على الدين واعتباره «ولادة ثانية للوثنية»[1]، أو أن التنوير الفرنسي كان كله هجومًا على الدين في حين كان التنوير الإنكليزي كله، أو إغفال كل الراديكاليين مثل هوبز -؛ كما كان التنوير الألماني، أو إغفال الإصلاح الديني الراديكالي الألماني مع هاسه ومونتزر اللذين طلبا إرساء مملكة السماء في الأرض فكانا شيوعيين طوباويين على خلفية دينية جعلت الفيلسوف الألماني الماركسي المعاصر أرنست بلوخ يسم الثاني فيهما بأنه كان لاهوتي تحرير - أقرب إلى الإصلاح الديني.

ت - أما من جهة تقويم حصاد التنوير الأوروبي، فقد أُنجز توجهان مختلفان - الأول من مقام ثوري راديكالي إلى حد العدمية، والثاني من مقام «الثورية المحافظة» ونقد الكليانية ومضادة الحداثة - مراجعة لكل تاريخ التنوير. وإذا كان الأول قد قدم تحليلًا كوارثيًّا، قوامه التأكيد على تحول التنوير إلى بربرية كما في كتاب ماكس هوركهايمر وتيودور أدرنو الشهير **جدل التنوير** الذي كتب أثناء الحرب العالمية الثانية وفي المنفى الأميركي[2] - والذي سيأتي ذكره في الفصل الثالث من هذا الكتاب. فإن هوية الثاني شديدة التعقيد: لتضمنه نقاد التنوير الليبرالي مثل كارل شميت من منظور محافظ، ونقاد الحداثة من منظور القدامى مثل ليو شتراوس كما سبق إبرازه ضمن عرض مراجعته لتاريخ الحداثة، وكذلك كل الأعمال المتعلقة بالكليانية وأهمها أعمال حنا آرندت[3] التي ربطت بين دولة القومية الأنوارية وبين الكليانية النازية والفاشية، كما ربط هذا التوجه بين دولة الاشتراكية الاجتماعية الأنوارية الراديكالية وبين الكليانية الستالينية - من منطلق ديمقراطية ليبرالية جذرية. هذا دون التغافل عن ذهاب أشعيا برلين،

(1) حسب عبارة بيتر غاي **إعادة تأويل التنوير**، وقد كان من الكتب التي استعادت مبكرًا - 1967 - دعوى أوروبية التنوير.

(2) Adorno (T.W.) et Horkheimer (M.) (1947), ***La Dialectique de la raison,*** trad. franç. E. Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974.

(3) H. Arendt, ***Les Origines du Totalitarismes,*** tr.fr, 2003, passim; **La condition de l'homme moderne,** op. Cit.

أحد أعضاء هذا التوجه، من مقام معاداة الماركسية - التي سيواصلها الكثيرون إلى يومنا هذا في مراجعتهم تاريخ الثورة الفرنسية كما البلشفية - إلى الكلام عن فشل الأنوار عمومًا، والعودة إلى خصومها مثل هامان وغيره[1].

ث - غير أنه يمكن أن نقول دون مبالغة - إن كل المراجعات السابقة ظلت من جنس الخصومات العائلية، فهي لم تنظر - في أغلبها - نقديًّا إلى تاريخ التنوير الفعلي داخل أوروبا، كما أنها لم تتعلق في أغلبها بالتنوير الأوروبي في صلته بغير أوروبا رأسًا. وإذا كان مما لاشك فيه أن بعضها قد تناول التنوير الأميركي الشمالي باعتباره جزءًا مهملًا من تاريخ التنوير الأوروبي، فإنه تغافل عن تدبر صلة التنوير والحداثة بأميركا الجنوبية كانت إلى زمن قريب من المواضيع المطموسة؛ وإذا كان البعض الآخر قدر رفع الغبن عن بعض تيارات التنوير الأوروبي فإنه لم يتعرض - أو مر عليها مرور السحاب - لصلة التنوير بالإمبراطوريات الاستعمارية في أفريقيا وآسيا وأقيانوسيا: وهو ما اقتضى مراجعة أخرى - أكثر راديكالية تصدى لها مؤرخو المستعمرات الأوروبية القديمة ومفكروها منذ منتصف القرن العشرين باستحياء شديد لكتابة تاريخ آخر للتنوير والحداثة - فرب تاريخ هو من منظور غير غربي فيما يخص أميركا، وما بعد كولونيالي فيما يخص أفريقيا وآسيا وأقيانوسيا أنجزته حركتان متزامنتان تلتقيان حول نقد الهيمنة الغربية من جهة صلة الحداثة بالتجربة الكولونيالية: الأولى المعروفة بما بعد الكولونيالية، والثانية تريد أن تكون ما بعد غربية. وتنطلق الحركتان من ميراث شديد التنوع، يتكون من كتابات الفرنسيين الكرايبيين ايمي سيزار وفرانز فانون (1926 - 1961) وإدوارد غليسون، ومن الأميركان الأفارقة ويليم إدوارد ورغاردت دي بويزو (1868 - 1963) وسايريل لايوينيل وروبرت جيمس (1901 - 1989) وقد استفادت كلاهما مما يعرف بفلسفات ما بعد الحداثة الغربية، نعني فوكو ودريدا ودولوز وسلفيهم القريبين مارتن هيدغرو

(1) I. Berlin, Vico and Herder, Oxford. 1976, passim; Id., ***Against the current,*** Oxford. 1981, passim; Id. ***Le Mage du Nord, critique des Lumières (1993),*** tr.fr., Paris. 1997; passim.

وعمانويل ليفيناس، زيادة على الماركسية النقدية عند غرامشي وألتو سير، كل ذلك لنقد الحداثة الغربية بالذات.

فأما الأولى - وهي الأشهر - فقد اندرجت ضمن ما يُعرف بالدراسات الثقافية أو الحضارية التي ظهرت منذ منتصف خمسينيات القرن المنصرم - في المجال الثقافي واللساني الإنكلوسكسوني - وتجلت في جنس كتابة يعرف بـ«الكتابة بعد الإمبراطورية» (البريطانية) - استقلال شبه القارة الهندية عام 1947 وانقسامها إلى الهند وباكستان - المتقوم بتحليل الخطاب الكولونيالي وكتابات المستعمرات السابقة في الوقت ذاته. ورغم ذلك فقد كان كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** (1978)[1] أول مراس للكتابة بعد الكولونيالية من خلال استعمال استراتيجيات تحليل ما بعد حديثة أهمها ما أنتجه ميشال فوكو في كتاباته الأولى حول أركيولوجيا العرفان وتاريخانية المعرفة، وعلاقة الارتباط التكويني بين العرفان والسلطان. وقد أنجز سعيد انطلاقًا من ذلك وغيره تمثلات الشرق في الخطاب الغربي لينتهي إلى اعتبار صورة الشرق في الخطاب الغربي مرتبطة على الدوام بصورة عن الآخر تنبني على «الهيمنة وإعادة البناء والتسلط».

ولا يخرج التنوير الأوروبي عن هذه المركزية الغربية البنيوية. فنحن نستطيع انطلاقًا من عمل إدوارد سعيد بيسرٍ تبين كيف أن «**مشروع التنوير**» مزدوج ومتناقض - حكمًا -: فهو مناهض للظلامية والخرافة والتقليد والخوف ومدافع عن حرية الفكر والنقد والعقل، وإلى التقدم، ولكن ذلك لا ينفصل - من خلال طلب الكونية تحديدًا - عن رفض الغيرية بل وسعي إلى تحويلها إلى مجرد آخرية للهوية، نظريًّا - من خلال التمثل - وعمليًّا - من خلال السلطان السياسي والعسكري، كما تجلى الأمر في الاستعمار والإمبريالية، كما هو معلوم، على نحو يدفع إلى اعتبار أن الجزء الأول من المشروع لا يتعدى - خارج الغرب - كونه إضفاء **مشروعية** معرفية (عقلانية) وسياسية (حرية وديمقراطية وحقوق إنسان)

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق** الترجمة العربية بيروت ط 3، 1991؛ **تعقيبات على الاستشراق**، الترجمة العربية، بيروت، 1996.

على الجزء الثاني. وقد اتسع مجال الدراسات بعد الكولونيالية في صلة بمشاغل بعد حديثة من جنس الخطاب العرق والنوع الاجتماعي (الجندر) والذاتية.

بيد أن أهم إضافة كانت ما أنجزته حلقة كالكوتا في الهند منذ 1982 من أعمال تعرف «بالدراسات حول التابع»[1] مستعملة مفهوم الاستتباع الصادر عن أنطونيو غرامشي، وتحليل الخطاب كما عند فوكو، وتفكيكية جاك دريدا، ومن أهم عناصرها المؤرخين: رانجيات غوها - المؤسس[2] - وشهيد أمين[3]، ديفيد أرنولد[4] ودياباش شاكرابارتي[5]، وجياننـدرا باندي[6] وسوميت ساركار[7]؛ ودارس العلوم السياسية بارتا شاترجي[8]، ولاحقًا الناقدة والفيلسوفة غياتري شاكرافورتي سبيفاك[9]، وجيان باركاش[10]، وآخرون أقل أهمية. وقد توجه العمل النظري أولًا إلى كتابة تاريخ الهند من الأسفل أي من منظور «التابع» في معنى استلهم من غرامشي حول وضع الفلاحين في مشروع الثورة العمالية، ولكنه يستعمل كذلك معنى «الخارج» الصادر عن فكر فوكو لتعيين الذين يخرجون

(1) R.Guha & G.Ch.Spivak (eds), ***Selected Sublterned Studies,*** New York, 1988.

(2) R.Guha, ***Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India,*** Harvard Ms, London - 1997.

(3) Sh.Amin, ***Event,Memory, Metaphor: Chauri Chaura 1922 - 1992,*** Delhi, 1995.

(4) D.Arnold, «Gramsci and Peasant Subalternity in India» ***in Journal of Peasant Studies*** 11 (4) p .155 - 177.

(5) D.Chakrabarty, ***Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence culturelle,*** tr.fr, Paris, 2009.

(6) G.Pandey, ***The Construction of Communalism in Colonial north India,*** New Delhi, 1992.

(7) S.Sarkar, ***Modern India*** 1885 - 1947, Delhi, 1983.

(8) Partha Chatterjee, ***Nationalist Thought and the colonial World: a Derivative Discourse?,*** Delhi - London, 1986; ***The Nation and its Fragments: Colonial and postcolonial Histories.*** Princeton - Delhi, 1993.

(9) G.Ch. Spivak, ***In Other worlds: essays in Cultural Politics,*** New York, 1987 .

(10) G.Parkash, Bonded ***Histories: Genealgies of Labor Servitude in Colonial India,*** *Cambridge,* 1990.

- حكمًا - عن النسق من شواذ وحمقى ونساء ومهمشين، وعاطلين، وعبيد، ومستعمرين. ولذلك فقد كتب التاريخ الهندي ضدًّا عن الكتابة القومية التي ركزت على الدور المركزي لحزب المؤتمر الهندي في الصراع ضد الاستعمار الإنكليزي، وضد الكتابات الماركسية المتعلقة بدور الطبقة العاملة الغائب/ الحاضر في حركة التحرر الوطني، ولكن الموضوع كان بالأساس فحص الأرشيف للاستعمار (على نحو فوكو) لاستخراج كلام الذين حرموا من الكلام، ولاستخراج ممانعتهم الغلبة الاستعمارية ابتداء والغلبة بعد الكولونيالية - التي تجلت في الكتابة القومية والكتابة الماركسية لتاريخ الحركات الوطنية والثورة في المستعمرات السابقة عمومًا -. وقد بينت سبيفاك لاحقًا (1985)[1] - بنوع من المبالغة أقرت بها هي ذاتها (1999)[2] - صعوبات هذا المشروع الذي تحل فيه النخبة من جديد محل المستتبعين للكلام عوضًا عنهم. ولكن ذلك لا يعنينا هنا. ومن النتائج الكبرى لهذا المشروع أو هذا هو الجانب الثاني لعمل مدرسة التابع الهندية وما دار في فلكها من كتابات أوروبية أو أميركية أو - آسيوية - بيان كيف أن الثقافات والمجتمعات قد استنفرت قيمها وموروثها لتمانع «مشروع التنوير الغربي» لعنفه المادي (العسكري والسياسي) ولعنفه الإبستمي (بخس كل المعارف غير الأوروبية واعتبارها تقاليد أو خرافات، وأساطير، أو مجرد خبرات) ولعنفه الروحاني (نشر المسيحية بالترغيب والترهيب على حساب كل الأديان الأخرى التي تشارك منها المسيحية التوحيد، كما المسماة وفق الأنتروبولوجيا الكولونيالية «بدائية»). وقد نتج عن ذلك التأكيد بوضوح أكثر على المركزية الغربية التي توقف عندها إدوارد سعيد والتي سيتصدى لها في ذات الوقت بعض مفكري أميركا اللاتينية، كما ألمحنا إلى ذلك أعلاه، كما على اعتبار «الحداثة مشروعًا غربيًّا» - أي محليًّا - يدعي الكونية والإنسانية، مفككًا

(1) ***Les Subalternes peuvent - elles parler?,*** tr.fr., Paris, 2009.

(2) ***A Critique of postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present,*** Cambridge, Harvard, 1999.

القوميات والجماعات غير الأوروبية، وساعيًا - بقيم التقدم - إلى نفي الخصوصية والتنوع والاختلاف أي يتجه نحو «الهووية» كما بين تيودور أدرنو بوضوح منذ بداية خمسينيات القرن العشرين.

أما الحركة الثانية فقد ولدت في أميركا اللاتينية في ستينيات القرن العشرين ويمكن أن نذكر مجموعة من الفلاسفة الأرجنتينيين أشهرهم الفيلسوف والمؤرخ ورجل الدين أنريكي دوسيل كان هدفها «إنجاز فلسفة تحرر لأميركا اللاتينية»[1]، وبعد ذلك عالم الأنثروبولوجيا الفينيزويلي فرناندو كورنيل[2] وعالم الاقتصاد الكولومبي أرتورو أسكوبار[3] وعالم الاجتماع البيروفي آنيبال كويخانو[4]، ونقاد الأدب مثل والتر مينيولو[5]، وغيرهم، وقد نهلت من كتابات الشاعر الكوبي فيرنانديز ريتامير، كما من مدرسة التبعية في الاقتصاد السياسي التي تضم - كما هو معروف - فرناندو هنريكي كاردوزو وأندري كندر فرانك وسمير أمين وغيرهم، ومن كتابات المؤرخ وعالم الاجتماع الأميركي إمانويل والرشتاين[6]، وغيرهم من الذين نقضوا منذ خمسينيات القرن الماضي أطروحات التحديث العنصرية.

وقد قامت هذه الحركة ببناء تصوِّر مغاير عن الحداثة من مقام مناقض للتواريخ المركزية الأوروبية المختلفة: القائل منها إنه في البدء كانت حداثة

---

(1) Osvaldo Ardiles et al, ***Hacia una filosofia de la liberacion lationoamericana.*** Buenos Aires: Bonum, 1973.

(2) F .Coronil, «Beyond Occidentailsm: Towards Nonimperial Geohistorical categories» in ***Cultural Anthropology,*** II, 1, 1996, p 52 - 87.

(3) A.Escobar, Beyond The Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti - Globalisation Social Movements, in ***Third World Quaterly,*** Vol.25, n° 1, 2004 p.207 - 230.

(4) A.Quijano, «Paradoxes Of Modernity in Latin America» in ***International Journal of Politics, Culture, And Society,*** Vol.3, n° 2, p.147 - 177.

(5) Walter D.Mignolo, ***Local Histories - Global Designs.Coloniality, Subaltern knowledges and Border Thinking,*** Princeton, 2000.

(6) S.Amin, G.Arrigghi, A.G.Franck & I.Wallerstein, Transforming the Revolution: ***Social Movements and the World - System,*** New York, 1990,

نيكولا كوبرنيكس ويوهانز كبلر وغاليليو العلمية، أو كانت الحداثة السياسية مع نيكولا ميكيافلي، أو الحداثة اللاهوتية مع الإصلاح الديني الأوروبي بكل أجنحته، أو الحداثة المتقومة بالوعي بالزمان التي يعيدها فلاسفة المركزية الأوروبية مثل كانط وهيغل - أو الذين لم يتخلصوا منها كليًّا مثل ريتشارد رورتي وكارل أوتو آبل ويورغن هابرماس[1] - إلى القرن الثامن عشر؛ ولذلك يعتبر مناقضو التصور المركزي الأوروبي أن الحداثة كانت في البدء، لا علمية ولا دينية ولا سياسية ولا زمانية: بل جغرافية/مكانية، فقد ولدت سنة 1492 وأنشأت ما أسماه المؤرخون - الفرنسي فرديناند بروديل والأميركي عمانويل والرشتاين ومن تبعهما - «العالم/النسق» كما جاء في بداية الاستهلال. ولم تكن خطاب انعتاق بل كانت مرتبطة بعنف واضطهاد تجلى في طرد «الآخر» التوحيدي المسلم (فبراير/شباط 1492)[2] واليهودي (مارس/آذار 1492) نهائيًّا من اسإانيا واضطهادهما، قبل بدء إبادة «المغاير» (أكتوبر/تشرين الأول 1492). وقد كان ذلك العنف في أصل الوعي بالذاتية الفلسفية الغربية اللاحق فقد كان «أنا أغزو» (العالم المغاير الجغرافي منه والمعيش)، «أنا موجود» سابقًا زمنيًّا ومنطقيًّا لكل «أنا أفكر، أنا موجود» بل وشرط وجوده التاريخي[3]. ولكن ذلك لا يمنع ديسال من التمييز - وبوضوح تام - بين براديغمين للحداثة ملتبسين ومتعارضين في تلازمهما: الجمع بين أ) - مشروع للانعتاق العقلاني والنقدي قصد تهذيب الإنسانية من جهة، وب) - تبرير أسطوري لمراس لاعقلاني للعنف (يضفي على ذاته مشروعية تصل إلى حد تبرير حروبه الكولونيالية بكونها عادلة وتحضيرية) خارج أوروبا حرب تسويغ قوامها المركزية الأوروبية والاستعلاء على بقية الحضارات ودمغها بالهمجية، والحكم عليها بالاقتداء بسبيل أوروبا للخروج من «القصور إلى الرشد» وبلوغ التقدم الحضاري. ت) - ولذلك فمن الوجيه لا بد

(1) E.Dussel, *1492, ...op.cit.p. 13 - 21.*

(2) Ibid, p. 7 - 9.

(3) Ibid, p.39 - 48

من رفع الحجاب عن المغاير بإجلاء «الجانب المظلم»[1] المذكور من الحداثة والتنوير للتمكين للجانب المنير منها ضمن هذا البراديغم الأول. ث) - والقصد من ذلك اقتراح براديغم جديد يسميه دوسيل «الحداثة العابرة» وكذلك «الحداثة المغايرة» تفاديًا لالتباس عبارة «ما بعد الحداثة»، مشروعًا عالميًّا للتحرر يحقق وجود المغاير دون القبول بالحداثة الأوروبية ضرورة[2]. وقد دعم هذا التصور مفكرون آخرون جاء ذكرهم من قبل - وسنعود إلى بعض التفاصيل في الفصلين الخامس والسادس من هذا العمل - ولا بد من التأكيد على جذرية المشروع إلى حد أنه ينقض أكثر المنظومات جذرية نعني ما نجده عند مفكري الاختلاف مثل هيدغرو ليفيناس وعند معارضي الإمبراطورية مثل نيچري وهاردت وسلوفوي زيزاك[3]. فنجد مثلًا من بلور نقدًا صارمًا للمركزية الأوروبية من جهة اعتبار الخلاف بين طالبي أثينا (مثل هيدغر) وطالبي القدس (مثل لفيناس) خلافًا على أرضية واحدة تقصي بقية العالم من تاريخ الفكر وتدافع عن شكلين من ذات المركزية. وينتج عن ذلك أن لا فرق بين سؤال الوجود الهيدغيري وسؤال «الكتاب» الذي يطرحه ليفيناس، فكلاهما يتموقع ضمن موقع (المتوسط/ الغرب/أوروبا) ينصبه أحد أسئلته سؤالًا مركزيًّا، يحدد انطلاقًا منه بقية العالم على أنها أطراف، ويقوم بقية الأسئلة على أنها تفتقر إلى صفة السؤال، وهو ما يمكن وسمه «بالعنصرية»[4]، بل إن ليفيناس ذاته ظل حبيس ذلك الإطار لأن بحثه عن «المغايرة» إنما ذلك حبيس الآخرية البيغربية، قصر عن إدراك المغايرة من جهة كونها مغايرة لا مجرد آخرية[5]. وما قيل عن ليفيناس يقال عن تفكيكية

(1) Walter Mignolo, ***The Darker Side of Renaissance: Leteracy,*** Territoriality and Colonization, Michigan U.P., 1995

(2) E.Dussel, 1492, ...op.cit, p.164 - 169.

(3) Nelson Maldonado - Torres, «The Topologiy of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire Coloniality»; **in City,** Vol.8, n° 1, April 2004, p 29 - 56.

(4) Ibid p.30 - 36.

(5) Ibid p. 41 - 44.

دريدا رغم قيمتها الاستكشافية في مواجهة الميتافيزيقا الغربية[1]. وقد اقترح بعض الباحثين في أميركا اللاتينية مفهوم «الوجود الكولونيالي» (وفق ابتكار والتر مينيولو انطلاقًا من فرانز فانون) للتفكير في وضع غير الأوروبيين الذين أخضعوا قسرًا للحداثة. وهو ما يغير المسألة من صلة بالزمان (قوام الحداثة المركزية الأوروبية المعيارية) إلى صلة بالمكان (قوام الحداثة الكولونيالية التوصيفية). وهذا ما يحور سؤال السلطة ذاته - السؤال الذي غفل عنه ميشال فوكو رغم معاينته له في تونس نهاية ستينيات القرن الماضي - المتعلق بمزيج من المراقبة العنصرية والمراقبة المعرفية الخاصة بغير الغربيين زائدًا مراقبة العمل ومراقبة الدولة المشتركة بين كل الذين يعيشون زمن الحداثة. ولذلك فلا فصل بين الحداثة والكولونيالية في هكذا منظور، وهو ما يدفع إلى التخلي عن مفاهيم من نوع النهضة الغربية للنظر إلى التواريخ غير الغربية، لأن النهضة الأوروبية - كما التنوير - ارتبطت على نحو ما بسقوط غير الأوروبيين وبحلول ظلام الاستعمار الذي لم تجله الأنوار المرافقة[2]. ولم تستطع كتابات أنطونيو نيچري وهاردت - في نقض الإمبراطورية ذاتها - الخلاص من المركزية الأوروبية، فمفهوم الجموع ذاته أقرب إلى علمنة «جموع المسيحيين» منه إلى بناء مفهوم يحيط بالناس في مغايرتهم المطلقة[3].

وقد ظهرت مفاعيل هذا النقد في كتاب جوناثان إسرائيل الجديد **التنوير مناهضًا** وذلك بإضافة أشياء جديدة - كأنما للإجابة على كتابات إدوارد سعيد - حول صلة بعض ممثلي التنوير التقريظية «بالآخر» الإسلامي[4]، وبالصين[5]؛

(1) Nelson Maldonado Torres, p.50 - 51.

(2) Ibid, p.38 - 40.

(3) Ibid.p.44 - 46.

(4) J.Israel, ***Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 - 1752,*** Oxford, 2006, p.615 - 639.

(5) Ibid. p. 640 - 662

للرد على النقد الكولونيالي الصادر عن أميركا اللاتينية بإبراز معاداة بعض مفكري التنوير مثل ديدرو ولوهان وكوندورسيه للإمبراطورية وبمعاداتهم للاستعمار[1]. وإذا كان بعض مفكري أميركا اللاتينية قد استخرج «الفصل المنقوص» من كتاب **إمبراطورية** - يعني عدم الاضطلاع بجدية «بالوضع الكولونيالي» وعدم القطع مع المركزية الأوروبية[2]، فقد خصص المؤلفان لذلك حيزًا مهمًّا في كتاب **الخير المشترك** هو بمثابة النقد الذاتي لما ورد في **إمبراطورية** كما في كتاب **الجموع**[3]. فقد تخلى المؤلفان عن مفهوم «ما بعد الحداثة» المستعمل في الكتابين السابقين واستعاضا عنه بمفهوم «الحداثة المغايرة»[4] مؤكدين على أن هذه الأخيرة تمكن من الخروج من النزاع بين «مضادة الحداثة»[5] بما هي مجرد ممانعة والحداثة في التباسها بين التحرير والإخضاع لا بين المحايثة والمفارقة[6] - الذي أشرنا إليه سابقًا عند أنركي دوسيل - مما يطرح برنامجًا جديدًا، سنشير إليه في الفصلين الأخيرين من هذا الكتاب.

4 - وإننا لكل ما سبق لنطرح اليوم، نحن «كل العالمين»: ورثة الأنوار الغربية، أو خصومها، أو مجرد اللاحقين لها تاريخيًّا، أسئلة التنوير جملة وتفصيلًا على نحو مستحدث، يجمع بين النظر إليه أولًا باعتباره تجربة تاريخية أوروبية - أميركية محددة (أسماء أعلام ومواقف سياسية وتاريخية) تراوحت بين 1516 و1830 مما يعني أن تجارب الفكر في أثينا العصر البريكلاسي المادي منها والعقلاني والسفسطائي، أو تجارب الهند والصين في عصورها الذهبية،

(1) J.Israel, ***Enlightenment Contested,*** p.590 - 614.

(2) Santiago Castro - Gomez «Le chapitre manquant d'Empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste.» in ***Multitudes***, 2006/3 - 26, p.27 - 49.

(3) A.Negri et M.Hardt, 2000, ***Empire,*** Harvard Ms; ***Multitude,*** Penguin, New York, 2004; ***Commonwealth,*** Harvard Ms, 2009.

(4) ***Commonwealth,*** op.cit p.101 - 117.

(5) Ibid p.67 - 81.

(6) Ibid, p.83 - 100.

وكذلك ما أنتجه مسلمو بغداد والقيروان وقرطبة ومسيحيوها ويهودها، لا يمكن اعتبارها تنويرًا، ويكون هذا الأخير - بالتالي - «استثناءً غربيًّا» حديثًا[1]. أما إذا نظرنا إلى التنوير - ثانيًا - باعتباره منظومات نظرية تقدم موقفًا أو رؤية للكون وللإنسان وللمجتمع (تتجلى مجموعة نصوص معلومة تحمل مضامين محددة أهمها قيم الاستقلالية والعلمانية والتسامح والمعقولية، والتقدم، والسعادة، والإنسانية، والكونية)[2]، ووجدنا في الفترات السابقة تلك القيم ذاتها فليست مما يمكن اعتباره غير تاريخي، ليس لأوروبا غير فضل إعادة إنتاج بعضه، واستحداث البعض الآخر، وذلك على نحو التجميع لأول مرة في التاريخ الإنساني بل هي - أوروبا/ الغرب - موطن كل تنوير. وبالتالي فلا بد من مراجعة تاريخ التنوير من منظور هؤلاء جميعًا، من منظور الإنصاف التاريخي لكل تيارات التنوير الأوروبي التي صنعت قيم أوروبا/ الغرب الحديثة والمعاصرة، كما لا بد من مراجعة تاريخ التنوير الأوروبي في صلته بالقهر والاستعمار والتخلص من مسلمة كونه خيرًا محضًا بل ورسالة تحضير الغربيين لبقية الإنسانية، دونما إغفال لقيمه التحررية.

5 - رب تاريخية قد طالت سؤال التنوير كما الإجابة عنه (**الفصل الاستهلالي**): وإنه لذلك لم يكن غرض **هذا الكتاب** مجرد تبيان تاريخية إجابة كانط ومن تبعه لاحقًا (كما في الكانطية الجديدة الألمانية من خلال مدرسة ماربورغ الشهيرة، وبعض المفكرين ورجال السياسة من الجمهوريين الفرنسيين الذين جمعوا بين وضعانية كونت وعقلانية كانط لصياغة اللائكية الفرنسية لاحقًا)

---

(1) يستعمل فيلهلم ديلتاي - خلافًا لتلك النزعة - في مقالاته الشهيرة حول صور **الإنسان والعالم عصر النهضة والإصلاح الديني**، الترجمة الفرنسية، باريس، 1999 عبارات «التنوير الإغريقي» ص 35 وص 277 وعبارة «التنوير الإنسانوي زمن النهضة الأوروبية» كما يجعل الكتاب نفسه في الفصل الأخير، من هوبز جزءًا من التنوير من جهة تأسيسه المادية الحديثة التي تهيئ للموسوعيين كما للوضعانية. ومن البين أنه لا يدخل - رغم تاريخانيته وإنسانويته - غير أوروبا الأسطورية - منذ اليونان إلى القرن التاسع عشر - في التأريخ للتنوير. انظر لاحقًا الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) G.Raulet (éd.) ***Les Lumières Allemandes,*** Paris, 1995.

وحدودها فحسب؛ ولا مجرد التأكيد على أهمية التنوير الراديكالي - وخاصة في صيغته السبينوزية؛ بل والتأكيد في **فصلنا الأول** على أن التنوير عمومًا أو الراديكالي على نحو مخصص - إنما هو متعدد وحراكي.

ولقد عاود الفكر الأوروبي المعاصر بدوره طرح السؤال الحديث ذاته مرات عدة كانت الأولى في منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر وما لحقها، وهي مرحلة مفصلية في التاريخ المعاصر - بل بدايته تحديدًا - في كتابات ألمانية اضطلعت بالتفكير في محدودية التنوير الأوروبي الحديث من جهة تنسيب اعتباره لذاته العصر المعيار لما أنشأ من معقولية، إنما هي غير ذلك كما بينت هرمونطيقا شلاير ماخر الرومانسية، وخاصة في تاريخانية فيلهلم ديلتاي - الذي خصصنا له **الفصل الثاني** من هذا العمل[1] - التي أكدت فشل الحداثة والتنوير في بناء معرفة مكافئة للإنسان لتبعيتها للعلوم الطبيعية والرياضية على نحو دغمائي، كما بينت تبعًا لذلك أن التنوير ذاته ليس إلَّا رؤية للعالم قد سبقتها رؤى وقد هيأت لها رؤى أخرى؛ ولقد كان هذا النقد المزدوج - وقد جمع إلى هرمونطيقا شلاير ماخر - في أصل تاريخانية هيدغر الناقضة **ظاهريًّا** للتنوير في مواجهة مدرسة ماربورغ ممثلة في كاسيرر كما هو معلوم - والتي تربطها في الواقع أكثر من صلة بالرومانسية المضادة/ المواصلة للتنوير على نحو ملتبس، كما بنيتشه التاريخاني والنسباني الكبير الآخر.

(1) تفتقر المكتبة العربية إلى ترجمات نصوص ديلتاي كما إلى دراسات حوله إذ لا يكاد يتعدى عددها مجتمعة - على حد علمنا - عدد أصابع اليد الواحدة، فليس هناك غير الدراسة المتوازنة لأحمد السيد رغم طابعها البيداغوجي **ديلتاي وفلسفة الحياة** القاهرة 1992، وهناك الفصل الرائد في كتاب صلاح قنصوة حول **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، الطبعة 2، بيروت 1984 ص 167 - 182، وهما يعتمدان أساسًا على كتاب هودج الذي يعود إلى أربعينيات القرن العشرين، وفصل جيد حول الهرمونطيقا في مشير باسيل عون، **الفسالة الفلسفية**، بيروت، 2004؛ زيادة ما ورد من فصول مخصصة لديلتاي واردة في ترجمات كتاب ريمون آرون حول النظرية النقدية للتاريخ الذي يعود إلى ثلاثينيات القرن العشرين، وكتاب غادمير **الحقيقة والمنهج**، وكتاب هابرماس **المعرفة والمصلحة**.

أما المرة الثانية فقد كانت أكثر حرجًا إنها التي شملت من ما قبل الحرب العالمية الأولى إلى ما تلا الحرب العالمية الثانية، وقد كانت امتحان فكرة التنوير أكثر شدة إذ تراوحت المواقف بين مواصلة الدفاع عن المشروع كما عند كل العقلانيين والديموقرطيين التقليديين وحتى الاشتراكيين والشيوعيين، وبين اعتبار أن التنوير قد انتهى تاريخيًّا بانتهاء «حقبة» من التفكير الغربي هي الميتافيزيقا الغربية، وهناك ذهب إلى المذهب ذاته ولكن انطلاقًا من التجربة التاريخية . ولقد وجدنا في اعتبار ليو شتراوس أن التنوير قد فشل في إيجاد حل للمعضلة اللاهوتية السياسية موضع صلف التنوير الراديكالي بالخصوص - فشلًا ذريعًا في إرساء مشروعية جديدة كما فشل في دحض الوحي والدين عمومًا (**الفصل الثالث**)؛ كما رأينا في النقض الجذري للتقدم عقيدة التنوير الكلاسيكي من قبل فالتر بنيامين - وريث سعي إلى مواصلة التنوير الراديكالي ومزيد تجذيره أنجزه لودفيغ فريرباخ وكارل ماركس وفريدريك إنجلز الناقدين للدين والإيديولوجيا والأوهام الأخلاقية - (**الفصل الرابع**) ما يمكن أن يساعد على تدبر نقد التنوير الأوروبي لذاته، وهو ما يرتبط على نحو صميم بلحظتنا الراهنة، لحظة التدبير الإمبراطوري للكوكب والوعي الكوني بالعولمة، والانفجار المعرفي، والتهجين الثقافي، والخلاسية البشرية غير المسبوقة، والنزاع الحاد بين الأفق الكوني والعنصر الخصوصي، الذي يظهر على شكل تعميم الفكر الواحد الليبرالي الغربي، أو الدعوة إلى صراع الحضارات، أو الجهاد، أو الحرب العالمية (الثالثة أو الرابعة لا يهم) على الإرهاب. وإن ذلكم بعض خلفية **فصلنا الخامس** حول ازدواج التدبير الإمبراطوري للعالم - الذي يتوج التنوير الغربي - قاتمًا (غلبة الناس عمومًا)، ومشرقًا (إرساء بدايات انعتاق جماعي كوني) في الوقت ذاته. ولذلك فقد انتهينا (في **فصلنا الاختتامي**) إلى التشديد في **دعاوى** - هي منتهى الكتاب - على كون إجابة كانط وأغلب من سبقه وعاصره قد حجبت الجانب المظلم من تاريخ التنوير الأوروبي أولًا، وإلى التنبيه على أن لحظتنا الراهنة بصدد

تخطي كونها مجرد لحظة ممانعة ما بعد كولونيالية وما بعد حديثة وما بعد غربية مكثفة للإمبراطورية وريثة التنوير إلى لحظة مبادرة، ثانيًا: فرب لحظة أولى هي إعداد للحظة ثانية هي انعتاق منشود؛ ولأنها كذلك فهي تتطلب مشروعية مستحدثة - محليًّا كما عالميًّا - سبيل صنعها المرور من تنوير أحادي، موجود بواقع الحال، إلى آخر متعدد ومتنوع - نعني - مغايرًا في كونيته حكمًا -، مشترك منشود.