

تبریز ایشان

الله لهم لهم

ترجمه: آنستیتو موزه عربی

تيري إيغلتن

الثقافة
وموت الإله

ترجمة : أسامة منزلي



Author: **Terry Eagleton**

اسم المؤلف: تيري إيغلتون

Title: **Culture and the Death of God**

عنوان الكتاب: الثقافة وموت الإله

Translated by: **Osama Menzichi**

ترجمة: أسامة منزليجي

Cover Designed by: **Majed Al-Majedy**

تصميم الغلاف: ماجد الماجدي

P.C.: **Al-Mada**

الناشر: دار المدى

First Edition: **2018**

الطبعة الأولى: **2018**

جميع الحقوق محفوظة: دار المدى

Copyright © 2014 by Terry Eagleton

«Originally published by Yale University Press»



للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

☎ + 964 (0) 770 2799 999

بغداد: حي أبو نواس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141

+ 964 (0) 770 8080 800

Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141

+ 964 (0) 790 1919 290

✉ www.almada-group.com ☎ email: info@almada-group.com

☎ + 961 706 15017

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول

+ 961 175 2616

✉ dar@almada-group.com

+ 961 175 2617

☎ + 963 11 232 2276

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أبار

+ 963 11 232 2275

✉ al-madahouse@net.sy

+ 963 11 232 2289

ص.ب: 8272

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means; electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission in writing of the publisher.

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو تخزين أي مادة بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية، أو بالتصوير، أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا موافقة كتابية من الناشر مقدماً.

إهداه المؤلّف
إلى دنيس ترنر

مقدمة

إنَّ الذين يجدون الدين مُملاً، أو لا حاجة إليه أو مهينًا لن يروا في عنوان كتابي عائقاً. إنَّ هذا الكتاب ليس عن الله بل عن الأزمة التي نشأت عن اختفائه الواضح. والخوض في هذا الموضوع يبدأ بعصر التنوير وينتهي مع بروز الإسلام المتطرف وما يُسمى بالحرب على الإرهاب. وأبدأ بإظهار نجاة الله من عقلانية القرن الثامن عشر، وأنتهي مع اختفائه المُفاجئ من عصراً المفترض أنه بلا إيمان. والسرد الذي لجأْتُ إليه، بالإضافة إلى أشياء أخرى، يتصل بحقيقة أنَّ الإلحاد ليس سهلاً كما يبدو.

لطالما كان الدين إحدى الوسائل القوية لتبرير السلطة السياسية. ولا شك في أنَّ من السُّخف احتزَّ له إلى هذه الوظيفة. فإنَّ كان قد قدم اعتذاراً جباناً إلى السلطة، فإنه أيضاً عمل بين حين وآخر عمل الشوكة في جنبها. لكنَّ الله لعب دوراً حيوياً في الحفاظ على السلطة السياسية بحيث إنَّ ضعف دوره في عصرٍ علمانيٍّ لا يمكن حتى لمن لديهم أوهى إيمان به أنْ يُرَحِّبوا بذلك الضعف باتزان. ولذلك، بدءاً بفك عصر التنوير وحتى الفن الحديث، تتولى سلسلة كاملة من الظواهر مهمة التزويد بأشكالٍ بديلة للتسامي، لتملأ الفجوة التي كان يشغلها الله سابقاً. إنَّ جزءاً من حجتي هو أنَّ أشد البدائل قدرة كان الثقافة، بالمعنى الأوسع وليس الضيق للكلمة.

إنَّ كل تلك البدائل المؤقتة كان لها وظيفة أخرى. فهي لم تكن مجرد أشكال عابرة للإله. والدين لم ينجُ ببساطة بارتدائه عدداً من الأقنعة البارعة، ولا يجعله علمانياً. ومع ذلك، على الرغم من أنَّ الفن، والفكر، والثقافة، وما إلى ذلك، يمتلك كلُّ منها حياةً نابضة خاصة به، إلا أنها تُستدعي من وقتٍ

إلى آخر لتدعم هذا العباء الأيديولوجي، وهي مهمة أثبتت على الدوام أنها ليست أهلاً لها. وجزء من قصتي هو أنه اتضح أنه لم يُرَحِّب بأيٍ من بداعي الله هذه كثيراً. لقد أثبت العلي القدير أنَّ من الصعب بصورة مدهشة التخلص منه. والحق هو أنَّ هذا ربما الجانب الأشد غرابة الذي يتطرق إليه الكتاب. إنَّ ما ييدو، مراراً وتكراراً، على الأقل حتى مجيء عصر ما بعد الحداثة، أنه إلحاد أصيل يتضح أنه ليس كذلك على الإطلاق.

سمة أخرى من السمات المتكررة في نقاشي هي مقدرة الدين على توحيد النظرية والتطبيق، النخبة وال العامة، الروح والأحساس، مقدرة لم تتمكن الثقافة تماماً من مُجاراتها. وهذا أحد الأسباب العديدة التي جعلت الدين يثبت بسهولة أنه الشكل الأشد تماساًً وعالمية للثقافة العامة، على الرغم من أنك قد لا تعتقد هذا عندما تتضمن النشرات التمهيدية لبعض دراسات ثقافية جامعية. إنَّ كلمة «دين» يتكرر ظهورها في تلك الأعمال بقدر تكرار جملة «يجب أن نحمي قيم النخبة المتحضرة من البراثن القدرة لل العامة». إنَّ كل منظر ثقافي تقريباً في هذه الأيام يتجاهل في صمت بعضأً من أشد المعتقدات الحيوية والنشاطات لمليارات الرجال والنساء، لأنها ببساطة لا تتعاشى مع ذاتتهم الشخصية. إنَّ معظمهم أيضاً عدوٌ عتيد للتحامل.

بدأ هذا الكتاب كمحاضرات في بُرث⁽¹⁾ في عام 2012 في جامعة نوتنغهام، وأود أن أشكر البروفسور توماس أولفلن، الذي نظم الحدث، لأنه كان يعلم المضيف الودود والفعال. وأنا ممتن أيضاً لجون وأليسون ميلبانك لمساهمتهما وحسن ضيافتهما خلال مدة إقامتي في نوتنغهام. وقد قرأ بيتر ديزز وبول هاملتون النسخة المكتوبة على الآلة الكاتبة ببصيرتهما الحادة المعهودة، وساهموا ببعض الاقتراحات المفيدة.

ت. إ

1- محاضرات في بُرث: محاضرات سنوية تقام في جامعة نوتنغهام لمناقشة الإيمان المسيحي وصلته بمشكلات العصر. أنسها المحترم الأب جون إيفلين في بُرث في ذكرى والده ووالدته - المترجم.

الفصل الأول

حدود التأثير

إنَّ المجتمعاتُ تُصبحُ عِلمانيةً ليسَ عندما تتخلىُ عن الدينِ برمته، بل عندما لا تعود تتأثرُ به بقوَّة⁽¹⁾. وفي عملية مسح بريطانية أجريت في عام 2011، ادعى 61٪ ممَّن استجابوا بأنَّهم يعتنقون دِينًا، ولكن فقط 29٪ منهم ادعوا بأنَّهم مُتديّنون. ويبدو أنَّهم كانوا يعنون أنَّهم يتبنون إلى جماعة دينية لكنَّهم ليسوا متحمّسين جدًا للفكرة. وكما علقَ الموهوبون، فإنه عندما يبدأ الدين بالتدخل في حياتك اليومية يحيّن الوقت للتخلي عنه. وعلى هذا، فإنَّه وثيق الصلة بالكحول. وثمة مؤشر آخر على العلمنة هو عندما لا يعود الإيمان الديني مُعرّضاً بشدة للخطر في عالم السياسة، وليس فقط عندما تنخفض نسبة الحضور في الكنيسة أو يُصبح الكاثوليكي بلا أطفال بصورة غامضة. وهذا لا يعني بالضرورة أنَّ الدين

1- إنَّ علم الاجتماع العلمنة ليس أحد اهتماماتي في هذا الكتاب. ولكن من أجل الاطلاع على بعض الدراسات الحديثة والمفيدة حول الموضوع، انظر كتاب طلال أسد *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity* (ستانفورد، 2003)، وكتاب فنسنت بي. بيكورا *Secularisation and Cultural Criticism*: Christianity, Islam, Modernity (شيكاغو ولندن، 2007)، وكتاب تشارلز تيلر *A Secular Age* (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 2007)، وكتاب ستيفن د. سميث *The Disenchantment of Secular Discourse* (كمبريدج، ماساتشوستس، 2010)، وكتاب براين س. ترنر *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State* (كمبريدج، 2011).

يُخَصَّصُ رسمياً، وينفصل عن الحالة السياسية؛ ولكن حتى عندما لا يكون كذلك، فإنه يُتنزع بفعالية من الملكية العامة وينكمش إلى نوع من تزجية الوقت الشخصية، كإنجاح القرآن أو جمع قطع السيراميكي، مع أصداه تخفّ أكثر فأكثر في عالم العامة. ويلاحظ ماكس فيبر^(١)، بنبرة حزينة، أنه في العصر الحديث «انسحبت القيم المطلقة والأشد سمواً من الحياة العامة إما إلى عوالم سامية من الحياة الصوفية أو إلى أخوية من العلاقات الإنسانية المباشرة والشخصية^(٢). وكأن مملكة الله أفسحت الطريق لجماعة بلومزبرى^(٣).

بهذا المعنى، يتبع الدين مسار الفن والجنس، هذين المكونين الآخرين الكبارين لما يمكن أن يُسمى بالعالم الرمزي. هما، أيضاً، يخرجان من الملكية العامة إلى الأيدي الخاصة مع تفتح العصر الحديث. الفن الذي سبّح ذات مرة باسم الله، ومدح الشفيع، وأدخل السرور إلى قلب الملك أو احتفى بالتأثير العسكرية للقبيلة أصبح الآن في الغالب مسألة تعبير فردي عن الذات. وحتى إن لم يكن يقتصر على مجال ضيق، فإنه لا يُدير أعماله نموذجياً وسط هرج المحكمة، أو الكنيسة، أو القصر أو الساحة العامة. في الوقت نفسه، تجد البروتستانتية الله في أعمق أعماق عزلة الحياة الفردية. وعندما يصبح من المستبعد أن يُشنق الفنانون، كالأساقفة، نتيقن من أن عصر الحداثة قد بدأ. وهم ليسوا على قدر كافٍ من الأهمية في هذا المجال. وفي إنكلترا بعد عام 1688 كانت تسوية الوضع بين الكنيسة والدولة أمراً مهماً إلى درجة أنه كان

1- ماكس فيبر (1864 - 1920): عالم ألماني في علم الاقتصاد والاجتماع - المترجم.

2- ماكس فيبر، Science as a Vocation، بتحرير هـ. هـ غارث وسى. رايت ميلز، from Max Weber: Essays in Sociology (نيويورك، 1946)، الصفحة 155.

3- جماعة بلومزبرى: تجمع من الكتاب، والفنانين، والمفكرين، عاشوا وعملوا في محظوظ بلومزبرى في لندن من حوالي عام 1907 وحتى عام 1930، متأثرين بفلسفة G. E. Moore، وتضمنت ليونارد فرجينا وولف، وكلايف فانيسابل، وروجر فراي، إ. م. فورستر، ليتون ستراتشى، ودبليو غرانت وجون مينارد كينيس - المترجم.

يمكن للمناظرات الدينية أن تجري في الغالب دون خوف من التجريم السياسي أو خسارة الحرية الشخصية. والأفكار التي كان يمكن أن تعتبر تحريضية في باريس كان في الإمكان الجهر بها بحرية في لندن. ولم يُشكّل الحماس الديني أي تحديًّا لأسس الدولة. وكانت كلمة السر هي *Pas de zèle* (لا حماسة). ولم تكن الشكوك الدينية تتصرف بطريقة توصف بالخيانة. هكذا بقيت الشخصية التي تميّزت بأنها لا مناضلة لعصر التنوير الإنكليزي في العموم تستكين بارتياح داخل المؤسسة الاجتماعية والسياسية.

من الناحية الفلسفية، كانت خلفيته تجريبية وليس عقلانية، تتمي إلى لوك وليس إلى سبينوزا. وعصر التنوير المتطرف، شبه السري، هو الذي سيجد إلهامه في هذا الأخير، أما الثقافة السائدة لما يُسمى بالثورة المجيدة فاستمدّت مزاجها من الأول. وبالنسبة إلى عضو أرستقراطي من حزب الأحرار مثل إيرل شافتسبري، كان الإله هو في الأساس جنلمناً إنكليزياً. وهو حتماً لم يكن المتعصب العجوز السريع الغضب الذي عبَّدَه العامة الصخابون في القرن السابع عشر، الذين يخرج الزَّبد من أفواههم، المصابون بما سماه أحد المُعلّقين بـ«الاضطراب العقلي للحماسة»⁽¹⁾. وعلق فولتير على الإنكليز قائلاً «إنهم لا ينتون إلا المفلسين بوصف الكفرة»⁽²⁾. والحياة نفسه من الحماسة الدينية موجود في إنكلترا اليوم. والمرء لا يتوقع من قسيس الملكة أنْ يسأل إنْ كان المرء قد اغتسل بدماء الحَمَل.

إنَّ خصَّصة العالم الرمزي مسألة نسبية بصرامة، وليس أقلَّ من ذلك إذا تذَكّر المرء المنازعات المختلفة في العصر الفيكتوري حول العلم والدين، وصناعة الثقافة، وقانون الدولة بشأن الجنس وما شابه.

1- فرانك إ. مانويل، *The Changing of the Gods* (هانوفر ولندن، 1983)، صفحة 51.

2- مقتطف في كتاب جيمس بيرن *Glory, Jest and Riddle: Religious Thought in the Enlightenment* (لندن، 1966)، صفحة 34.

واليوم، أحد مصادر التفنيد الأشدّ غضباً في هذه القضية لمقوله أنَّ الدين قد تلاشى من الحياة العامة معروفة باسم الولايات المتحدة. إنَّ الحداثة المتأخرة (أو ما بعد الحداثة، إذا شئت) تُعيد بعضاً من تلك الممارسات الرمزية إلى العبادة العامة. وهذا يتضمن الدين، الذي يُصبح من جديد، وهو في شكل حركات الإحياء والتعصب، أقرب إلى القوة السياسية التي يُحسب لها حساب. وحبِّ الجمال، أيضاً، يُستعاد من هوامش المجتمع لكي يمدّ تأثيره عبر الحياة اليومية. والجنس أيضاً يُصبح سياسيّ الطابع من جديد، ليس فقط في هيئة الحركة النسائية وبروز الأقليات الجنسية المناضلة. وبالمقابل، تميّزت الحداثة الراقية بالطلاق بين الرمزي والاقتصاد السياسي، الذي يحرّر النشاطات الرمزية من أجل إمكانات جديدة في الوقت الذي يُحيلها إلى الهاشم. لذلك هناك خسارة وربح في الوقت نفسه. فإذا كانت شرطة التطهير لم تُعد تقتصر عليك غرفة النوم، فذلك جزئياً لأنَّ الشؤون الجنسية في ثقافة المؤمن بالمذهب الفردي هي من شأن المرء وحده.

كان عصر التنوير في القرن الثامن عشر في فرنسا، وألمانيا، وهولندا وفي أماكن أخرى من أوروبا القارية يُضجُّ حتماً بأسئلة حول الإيمان الديني^(١). وهكذا، كان استمراً بوسيلة أكثر مُسالمة للصراعات الطائفية الشرسة التي كانت قد تركتُ القارة في فوضى وتنزف على مدى القرون السابقة. أما الآن، فأصبحت مسألة إيمان في مقابل العقل وليس الكاثوليكي مقابل البروتستانت، مسألة جدل لا هوئي وليس معارك سياسية. إنَّ من قبيل العبارة المُبتدلة من التاريخ الفكريَّ القول إنه على الرغم من أنَّ عصر التنوير كان أشدَّ انهماكاً بالعلم، وبالطبيعة، وبالعقل، وبالتقدم وبإعادة البناء الاجتماعي، إلا أنَّ الموضوع الذي كان الأقرب

1 - من أجل معرفة أهمية الدين في عصر التنوير، انظر كتاب بي. هاريسون Religion and the Religions in the English Enlightenment (كمبريدج، 1990)، وكتاب بي. أ. بيرن National Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism (لندن، 1989).

إلى قلبه وعَرَّضه لأشد أنواع الحقد والغصب الأخلاقي هو الدين. إن جوناثان إيزرائيل⁽¹⁾ يؤكّد على أنَّ الهم الأساسي لعصر التنوير خلال فترة القرن ونصف الأولى، والموضوع الأشد شيوعاً في المطبع، كان حربه الضاربة على السلطة الكنسية، والأساليب اللاهوتية في النظر إلى العالم، والدين بوصفه أداة للتنظيم الاجتماعي والسياسي وللاضطهاد⁽²⁾. ويُشير فرانك مانويل⁽³⁾ إلى أنَّ «أناس عصر التنوير، المؤمنين منهم وغير المؤمنين، تحمسوا بقوة بالدين كوسيلة لاستكشاف الطبيعة الإنسانية»⁽⁴⁾. ويَعتبر ج. غ كوتن GAM⁽⁵⁾ أنَّ «الترابط المنطقي، بالإضافة إلى الثقة في النفس، اللذين اتصفَ بهما عصر التنوير، قاما على أساس ديني»⁽⁶⁾. إنَّ التاريخ برمتّه كان تاريخ صراع علماني ضد فئة كهنوتية، نهمة إلى السلطة. ويلاحظ هيغل في كتابه «فينومينولوجيا العقل» أنَّ الاهتمام الدائم في عصر التنوير هو مُحاربة الدين – على الرغم من أنَّه يُصرّ أيضاً على أنه بما أنَّ الإيمان الديني كان قد اختُزل على أي حال إلى وضع

1- جوناثان إيزرائيل (مولود عام 1947): كاتب بريطاني متخصص في التاريخ الألماني وعصر التنوير واليهود في أوروبا - المترجم.

2- جوناثان إ. إيزرائيل، كتاب Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670 – 1752 (أوكسفورد، 2006)، الصفحة 102.

3- فرانك مانويل (1910 – 2003): مؤرّخ أميركي، وبروفسور فخري في عدد من الجامعات. عُرِفَ باهتمامه بفكرة المدينة الفاضلة - المترجم.

4- مانويل، كتاب The Changing of the Gods الصفحة 12 من المقدمة. أولئك الذين يستطيعون أنْ يشقوا طريقهم بصعوبة ويمروا بطرازه المُنْمَقَ قد يعشرون على بعض الأفكار المتبصّرة المفيدة في كتاب بول هازارد European Thought in the Eighteenth Century (هارموندسوورث، 1954). تحرير فرانك إ. مانويل لكتاب The Enlightenment (نيويورك، 1965) الذي يضم بعض النصوص الكلاسيكية بأقلام أبرز رجالات عصر التنوير.

5- ج. غ كوتن GAM (ولد عام 1943): فيلسوف إنكليزي، وبروفسور فخري في الفلسفة. يهتم خاصة بالفلسفة الحديثة المبكرة - المترجم.

6- ج. غ كوتن GAM وآخرون (مُحرّرون)، The Philosophical Writings of Descartes (كمبريدج، 1985)، المجلد الثاني، الصفحة 19.

افتراضيّ، كحتاج من المعرفة النظرية أو عِلم الإله، فإنه أصبح بكل معنى الكلمة فقيراً كالذهب العقلاني الذي ضرب حصاراً حوله. سوف نعود إلى هذا الموضوع في موقع لاحق من هذا الفصل.

في سرده الوقور لعصر التنوير الراديكالي، يُلاحظ جوناثان إيزرائيل أنَّ «النقاش اللاهوتيّ يقع في قلب المرحلة المُبكرة من عصر التنوير». وهو يعتبر أنَّه «ليس العِلم... ولا المكتشفات الجغرافية الجديدة، ولا حتى الفلسفة، بل بالأحرى الصعوبة الهائلة في المصالحة بين القديم والجديد بالمعنى اللاهوتيّ»، وختاماً، بحلول عقد أربعينيات القرن الثامن عشر، كان الانهيار الواضح لكل الجهود لصياغة تركيبة عامة جديدة من اللاهوت، والفلسفة، والسياسة، والعلم، هو ما هزَّ المعتقدات والقيم الدينية، جاعلاً كامل أزمة الإيمان غير المسبوقة تقود عملية علمَنة الغرب الحديث⁽¹⁾. هذه الأزمة الروحية، كما يُشير إيزرائيل، لها جذور في تاريخ ماديّ بصورة كاملة – في انتشار التزعة التجارية والإمبريالية الأوروبيَّة في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وفي النمو السريع للاحتياطات العالمية الكبرى، وتشوش فكرة الشتات، وفي المرونة والتنوع الاجتماعيَّين الجديدين، وتأثير وسائل التكنولوجيا الجديدة، والانحلال الجزئي للمراتب الهرمية الاجتماعية التقليدية وما رافقها من نُظم رمزية وما إلى ذلك.

لعلَّ مسألة الإيمان سببَتُ الاضطراب لعصر التنوير، لكنه لم يكن حقاً مُناهضاً للدين. ويكتب إرنست كاسيرر⁽²⁾ قائلاً: «من المشكوك فيه... [أننا] نستطيع أن نعتبر عصر التنوير في أساسه عصرًا مُناهضاً للتدين وللدين... إنَّ الهدف الأساسي (خاصة في عصر التنوير الألماني) ليس

1- إيزرائيل، Enlightenment Contested، الصفحة 65، هنا قد يتساءل مُعلقون آخرون حول بعض افتراضات إيزرائيل.

2- إرنست كاسيرر (1874 - 1945): فيلسوف ألماني صاحب الكانتية الجديدة، وكتابه The Philosophy of Symbolic Forms يُحلل الرموز التي هي أساس كل ظواهر الحضارة الإنسانية، بما فيها الأساطير واللغة - المترجم.

حلَّ الدِّين بل تبريره «المتعالي» وأساسه⁽¹⁾. يجب أنْ نتذَكَّر أنَّ كلمة «إلحاد» لم تدخل إلى قواميس اللغات الأوروبية الحديثة إلا في القرن السادس عشر، وأنَّه ساد شُكٌّ بعد ذلك بوقتٍ طويلاً في إمكانية بلوغ تلك الحالة فعلاً. وحسب تعبير مالكولم بول⁽²⁾ الساخر «في الوقت نفسه الذي كان الإلحاد يلقى الاستنكار في كل مكان، فإنَّ وجوده كان يُعتبر مستحيلاً»⁽³⁾. (على الرغم من هذا، يمكن الإشارة إلى أنَّ مجلس العموم في عام 1666 استطاع أنْ يعلن أنَّ إلحاد توماس هوبس⁽⁴⁾ هو سبب الحريق والوباء اللذين اجتاحتان لندن)⁽⁵⁾. إنَّ العديد ممَّن يُسمَّون بالملحدين ومنعوا من ارتقاء منبر الوعظ في الكنيسة وأحرقوها على الخازوق لم يكونوا حقاً كافرين على الإطلاق. وكما يلاحظ بول، لم يظهر أول الملحدين المُحدثين حتَّماً إلى العلن إلا بعد نشوء الكلمة بقرن من الزمان، ولم تُصبح كلمة «إلحاد» شائعة الاستخدام إلا بعد بداية القرن الثامن عشر بوقتٍ طويلاً. ويُشير إلى أنَّ الإلحاد نشأ قبل ظهور الملحدين بزمنٍ طويلاً، تماماً كما أنَّ فكرة الفوضوية اختَرَعَت قبل بداية ظهور الفوضويين على أرض الواقع بزمنٍ طويلاً، وكما أنَّ فكرة العدمية سبقت ظهور العدميين.

إذن كان سيبدو أمراً غريباً لو أنَّ عصر التنوير اتَّخذ شكل حركة علمانية عدوانية، كما يفترض بعض المُدافعين المُحدثين عنه. وعندما يتعلَّق الأمر بالدين، فإنَّ قسماً كبيراً من هذا المشروع الفكري الجريء يُعيدنا

1- إرنست كاسيرر، The Philosophy of the Enlightenment (برينستون، نيو جرسي، 1951)، الصفحتان 135، 136. انظر أيضاً إليستر إ. ماغرات: «إنَّ أقوى القوى الفكرية في عصر التنوير الألماني كانت... موجَّهة نحو إعادة تشكيل، وليس رفض، الإيمان المسيحي» (The Blackwell Companion to the Enlightenment، أوكسفورد، 1991، صفحة 448).

2- مالكولم بول (ولد عام 1941): مُنظَّر ومؤرخ للفن ويدرس في جامعة أوكسفورد - المترجم.

3- مالكولم بول، Anti-Nietzsche (لندن، 2011)، الصفحة 8.

4- توماس هوبس (1588 - 1679): فيلسوف سياسي إنكليزي. دافع في كتابه الشهير Leviathan عن السيادة المطلقة للدولة - المترجم.

5- انظر إلىين مايكسينز وود، Liberty and Property (لندن، 2012)، صفحة 242.

إلى بقعة ليست بعيدة جداً عن مكان وجودنا الأول، مُزوّدة بمجموعة جديدة، مقبولة أكثر، من الأسس المنطقية. والمهمة لم تكن بالضبط الانقلاب على الكائن الأسمى بقدر ما كانت استبدال نسخة جاهلة من الإيمان المسيحي بأخرى يمكن أن تُشرف حديثاً يجري في مقهى في سترايند. في الغالب، كانت الحركة تسدّد إلى ممارسة الكهانة وليس إلى الله تعالى⁽¹⁾. وتخطر في البال اعترافات راديكالية على المسيحية تعبيراً عن العداء لدور الكنيسة في السياسة⁽²⁾. والحق إنَّ بيتر هاريسون⁽³⁾ يدعّي أنَّ مفهوم الدين، كمنظومة من الممارسات الاجتماعية، بحد ذاته نتاج عصر التنوير. تقليدياً، وحتماً في العصور الوسطى، لم تكن العبارة المناسبة هي «دين» بل «إيمان». إذن إنَّ مفهوم الدين نفسه كما نعرفه، يبرز في سياق بحث مؤسّساتي. وإجراء تحقيق علمي حوله من الخارج ظاهرة اجتماعية، كذلك الأمر الدخول إليه من باب الدراسة المُقارنة (كانت الدراسة المُقارنة للدين مرتكزة للفكر التنويري)⁽⁴⁾. والكلمة

1- إنني أستخدم صيغة المفرد من «حركة» هنا مع بعض الهواجس. وأصبح من الحِكمة المقبولة أنَّ عصر التنوير كان في الحقيقة مجموعة مُعقدة من التيارات الفكرية، والسياسية والوطنية التي كانت في وقت واحد متضاربة. وآنا تومبسون تدعم فكرة تعدد وظائف عصر التنوير في كتابها Bodies of Thought (أوكسفورد، 2008)، وهو دراسة آسرة للنزعة المادية الحيوية في تلك الفترة - المؤلّف.

2- انظر The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church J. A. J Champion of England and its Enemies, 1660 – 1730 (كمبريدج، 1992)، صفحة 9.

3- بيتر هاريسون (ولد عام 1955): أسترالي. مدير مؤسسة الدراسات المقدمة في العلوم الإنسانية - المترجم.

4- إنَّ عالمية عصر التنوير لم تكن عمياً تماماً عن واقع وجود فروق ثقافية. فكتاب مونتسكيو «روح القوانين» يمزج التاريخ العالمي مع مقدار من التعددية الثقافية، كما فعل هيردر أسلوب أقوى. لقد كانت الرحلات البحرية، والتجارة، والاستكشاف والاستعمار كلها أوجهًا للمشهد العالمي لأوروبا القرن الثامن عشر، وضفت العقل العالمي وجهاً لوجه مع ثقافات شديدة الاختلاف في نظام فعال، وهكذا هددت بنفس عجرفتها في اللحظة (الفخمة) التي احتاجت فيها إلى التأكيد عليها. وكتاب «رحلات غاليفر» لسويفت، هو عمل يُعتبر مع أعمال أخرى انتقاداً واضحاً للتنوير، يتأمل بسخرية في هذه المسائل.

بحدّ ذاتها تُبعِد المفهوم بمسافة حكيمة. بهذا المعنى، فإنَّ فكرة الدين الحديثة، والبحث العقلاني في أصولها التاريخية وأثارها، تولدان معاً.

إنَّ معظم الـ *philosophes* (الفلسفه الفرنسيين) جعلوا الدين بهذا المعنى المؤسسي هدفهم. والحقيقة المألوفة هي أنَّه كان هناك نسبياً قليلاً من الملحدين الصريحين بين صفوفهم. ولو أنَّ الأمر لم يكن كذلك لكان مدهشاً وكأنَّ حشوداً من مفكري أوروبا الأوائل اليوم اتضح أنهم تروتسكيون. وصحيح أنه كانت هناك فئة ليست مؤمنة بين أهل الفكر. وغودوين، وهولباخ، وهلفيتيوس، وديدرول، ولا ميتري، ومونتسكيو، وبنجامين فرانكلين و(ربما) هيوم، هم أمثلة على هذا. مع ذلك هناك العديد من المفكرين الآخرين لم يكونوا شديدي الاقتناع ببلاهة الإيمان. فإذا رأى أتباع هولباخ⁽¹⁾ أنَّ الدين هو سوء أو وباء مُعدٍ، فهناك آخرون أصرّوا على ضرورة الحضارية، أو حتى على كونه خيراً. وكان الإلحاد العفوياً نموذجياً في النظام الاجتماعي ذي النزعة الطبيعية الذي ساعد عصر التنوير على إنتاجه، لكنه لم يكن جزءاً من الحركة. أما بالنسبة إلى الأنس العاديين، فنحن نتكلّم عن عالم آمنٍ كل شخصٍ فيه بالملائكة ولم يؤمن أحدٌ فيه بالإلحاد. (لكنَّ عدد الذين آمنوا بالساحرات كان يقلُّ مع اقتراب القرن الثامن عشر). وتبع ذلك خسارة عامة للإيمان عشيَّة عصر التنوير، ولكن ليس بسبب ذلك العصر في الأساس. إنَّ ذلك الميل إلى الشك يكمنُ أساسه في ظروف اجتماعية. والمجتمعات الحديثة، كما سوف نرى لاحقاً، خالية من الإيمان بطبيعتها. إنَّ القناعات أو عدمها المتجسدة في ممارستهم اليومية هي المهمة، وليس ما يقوله الأساقفة أو العلماء العلمانيون النشطون. إنَّ لوسيان غولدمان يدعى أنَّ الطبقة الوسطى تمثّل للمرة الأولى في التاريخ «ليس فقط طبقة فقدت في العموم إيمانها، بل التي ليست ممارستها وفكرة، مهما كان إيمانها

1- بارون دولباخ (1723 - 1789): فيلسوف ومؤلف وموسوعي فرنسي - ألماني. كان من أبرز مفكري عصر التنوير - المترجم.

الديني الرسمي، لا دينية في الأساس في منطقة حرجة [أي الاقتصاد]،
وغريبة تماماً على فئة المقدّسين»⁽¹⁾.

وكما لاحظ نيتشه، إن مجتمع الطبقة الوسطى نفسه هو الذي نجح، خلافاً لأفضل نوایاه، في الإساءة إلى سمعة الدين. في هذا المجال، لعب العلم، والتكنولوجيا، والتعليم، وحركة المجتمع، وقوى السوق، وعدد كبير من عوامل العلمنة، دوراً أشد حيوية مما فعل مونتسكيو أو ديديرو. هذه النتيجة لم تتبّع عموماً للـ *philosophes* أنفسهم، الذين كانوا يعزون فشل هجماتهم الضاربة على الكنيسة إلى المصالح الراسخة للكنيسة ولجهل الـ *canaille* (الفاسقين)، وليس إلى حقيقة أنَّ أعمال التقوى والمبادئ المدفونة في أشكالٍ من الحياة عمرُها من عمر الزمان لا ينبغي أنْ تُتَرَّعَ ببعض مناظرات فصيحة. وفي حملته التي شنتها ضد الكنائس، أعادَ عصر التنوير إيمانه العقلاني الساذج بأنَّ الناس يعيشون بالأفكار، وكانت حقيقة أنَّ تقدُّم القوى الاجتماعية نحو العلمانية لا تزال في مرحلة مُبكرة من التطور.

ومع ذلك، على الرغم من أنَّ الأفكار لا تُغيِّر التاريخ في العزلة، هناك أمثلة أخرى ساحرة حول تأثيرها الاجتماعي يفوق عددها في الفترة الزمنية المعنية. وكما يكتب جوناثان إيزرائيل قائلاً: «إنَّ الاتجاهات نحو العلمنة، والتسامح، والمساواة، والديمقراطية، والحرية الفردية، وحرية التعبير في أوروبا الغربية وأميركا بين عامي 1650 و1750 فرضتها بقوة «الفلسفة» ودعayıتها الناجحة في المجال السياسي والاجتماعي»⁽²⁾. ويستأنف قائلاً، إنَّ هذه الأفكار غذَّتْ نيةً مُنمقةً متمردةً حديثاً في استنهاض العامة ضد السلطة والتقاليد. لقد كان عصر التنوير ثقافة سياسية، وليس مجرد نصوص فلسفية. كان اسم سبينوزا الذي يُشير

1- لوسيان غولدمان، The Philosophy of the Enlightenment (لندن، 1973)، صفحة .55

2- إيزرائيل، Enlightenment Contested، صفحة 669.

الرعب، والمُرادف للكفر المُدمر للمجتمع، مُمجدًا ومكروهاً خارج امتداد الحلقات الثقافية بكثير. لعلَّ الحركة لم تكن قادرة على استئصال الإيمان الدينيّ، أو حتى راغبة فيه، لكنها أيضًا لم تكن مجرد زمرة صغيرة من المثقفين المنشقين.

إنَّ الغالبية العظمى من متمردي العقل أولئك بقيت أمينة لشكلِ ما من الإيمان الدينيّ. فقد كان نيوتن وجوزيف بريستلي مسيحييْن، بينما كان لوك، وشافتسبيري، وفولتير، وتيندال، وتولاند، وبين وجيفرسون ربوببييْن⁽¹⁾. عصر التنوير الاسكتلندي كان في مُعظمه عدائياً نحو الإلحاد والنزعة الماديَّة معاً⁽²⁾. وكان روسو مُوحِّداً، بينما كان غيبون يرى، على الرغم من نزعة الشك المشينة في الدين لديه، أنَّ بعض أوجه الدين يمكن أن تكون مثمرة للحياة الاجتماعية، وليس أقلَّ تحصيناً ضد أمثال العياقبة⁽³⁾ الكفاره. بل إنَّ شائعة سرتُ بأنَّه عاد إلى حظيرة الدين خلال أيامه الأخيرة⁽⁴⁾. وعلى الرغم من أنَّ هيردر كان رجل دين، إلا أنه رفض فكرة إله شخصيٍّ وكان من أتباع سبينوزا من بعض النواحي، سائراً بين المذهب الفوقي الطبيعي من ناحية والماديَّة من ناحية أخرى. وعلى الرغم من هذا، اعتبر أنَّ الدين يقع في قلب الثقافة⁽⁵⁾. ورأى بيير بيل، الذي اتَّهم بالتحامل، والتطيير، وبالدعوة إلى استبداد الكهنة في كتابه «القاموس التاريخي والنقدِي»، الدين السائد كنوع من الاضطراب

1- الربوبيَّ، مُعتقد مذهب الربوبية: وهو مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدین طبیعی

مبنيٍ على العقل وليس على الوحي - المترجم.

2- انظر كتاب جوناثان إيزرائيل، A Revolution of the Mind (برينستون وأوكسفورد، 2010)، صفحة 177.

3- العياقبة: جماعة سياسية متطرفة عُرفت بنشاطها الإرهابي في أثناء الثورة الفرنسية - المترجم.

4- انظر باتريسيبا ب. كرادوك: Edward Gibbon: Luminous Historian (باتيمور ولندن، 1989)، صفحة 61 رقم 3.

5- انظر فريديريك س. بايسر، The Fate of Reason (كمبريدج، ماساتشوستس، 1981)، صفحة 38.

العقل، معتقداً أنَّ «الهمجيين والوثنيين المُصابين بالرعب في العصور القديمة كانوا مُصابين بمرض عقلي»⁽¹⁾، لكنه قبل وجود الله. و كانط، أكْبُرُ Aufklärer (تنويري) بين الجميع، لم يكن عدواً للدين.

لقد سعى عصر التنوير إلى إعادة بناء الأخلاق على أساس عقلاني، ولكن كما أشار ألاسدير ماكتتايير⁽²⁾، الأخلاق المعنية بقيَّت في أصلها مسيحية إلى حد بعيد⁽³⁾. وجون غراي⁽⁴⁾، الناقد الشجاع للفكر التنويري، يقول إنَّ نيتشه رأى «مشروع توحيد القيم كلها تحت حماية إعادة بناء الأخلاق عقلياً مجرد ظل طويل يمتد مع حركة الكسوف البطيئة للإيمان المسيحي المتسامي [كذا]»⁽⁵⁾. وهذه الأخلاق العقلانية تحفظ بالشخصية العالمية، التأسيسية، للمذهب الأخلاقي المسيحي، إلى جانب احتكامها للحقيقة المطلقة وللسُّلطة العليا. وحسبَ غراي رأى نيتشه بأنَّ الله قد نجا من محاولة اغتياله الواضحة على يدي مجتمع علماني. لقد اختبأ تحت عدد من الأسماء المستعارة، وأحدوها كان الأخلاق.

وبطريقةٍ مشابهة، اعترفَ فريدريش ياكوبي⁽⁶⁾ بأنَّ تصوّر عصر التنوير للعقل له تاريخ سابق، يتضمّن عناصر من المسيحية نفسها التي يتحدّها. وفي عصرنا نحن، ادعى يورغن هابرمان⁽⁷⁾ أيضاً أنَّ

1- فرانك إ. مانويل، The Eighteenth Century Confronts the Gods (كمبريدج، ماساتشوستس، 1959)، صفحة 81.

2- ألاستر ماكتتايير (ولد عام 1929): فيلسوف اسكتلندي. اشتهر بمساهمته في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وبتاريخ الفلسفة وباللاهوت - المترجم.

3- انظر ألاسدير ماكتتايير، After Virtue (لندن، 1981)، صفحة 38.

4- جون غراي (ولد عام 1951): مستشار في العلاقات العامة، ومحاضر ومؤلف. أميركي - المترجم.

5- جون غراي، Enlightenment's Wake (لندن، 1995)، الصفحات 162 - 163.

6- فريدريش ياكوبي (1743 - 1819): فيلسوف ألماني - المترجم.

7- يورغن هابرمان (ولد 1929): عالم سوسيولوجي وفيلسوف في تراث النظرية النقدية، ألماني - المترجم.

قيمة الحرية، والاستقلالية، والمُساواة، والحقوق العالمية تُستمد من علم أخلاق العدالة اليهودي ومن علم أخلاق الحب المسيحي⁽¹⁾. قد تكون الاستقلالية قيمة حديثة عزيزة، لكنها من أصل لاهوت مهيب، بما أنَّ الله نفسه يُعتبر تقليدياً قائماً بذاته. والمطابقة بين عقلٍ مستقلٍ وإلهٍ مُكتفٍ بذاته عُرِفتْ في وقتٍ مبكر يعود حتى إلى الرواقية القديمة. يحث سينيكا قائلاً «فلندع العقل يبحث في الأشياء الخارجية... ولكن لندعه يعود إلى ذاته. ذلك أنَّ الله أيضاً، العالم الذي يضم كل شيء وحاكم الكون، يمتد نحو الأشياء الخارجية، ولكن، ينسحب من الجوانب كلها، ويعود إلى ذاته»⁽²⁾.

لقد برهن غوتولد ليسنخ⁽³⁾، مع علماء كثُر آخرين، على اتحاد العقل والوحي. إنَّ إنجيل المستقبل سوف يقوم على أساس العقل، ولكنْ جرى تصوُّره بشكل أشد بدائيّة، وخشونة في العهدين القديم والجديد⁽⁴⁾. وعلى الرغم من هذا، كان ليسنخ مسيحيَاً بصورة ما، ومتسامحاً بصورة تدعو إلى الإعجاب وكان الدين بالنسبة إليه مسألة إيمان داخلي وليس إثباتاً عقلياً⁽⁵⁾. وهناك سلسلة من المفكرين بشّرت بفضائل الدين الطبيعي، الذي فيه الوحي المسيحي مجرد تعبير مُسَهَّب نوعاً ما. وكما يقول أحد المعلقين ساخراً، إنَّ مثل أولئك المفكرين هم من بين الذين «يؤمنون بأنَّ

1- انظر يورغن هابرmas، Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity (كمبريدج، ماساتشوستس، 2002).

2- سينيكا، فصل في كتاب On the Happy Life Moral Essays الجزء الثاني (كمبريدج، ماساتشوستس ولندن، 2006)، صفحة 119.

3- غوتولد ليسنخ (1729 - 1781): كاتب وفيلسوف ومؤلف مسرحيات وناقد فني ألماني. أحد أبرز ممثلي عصر التنوير - المترجم.

4- غولولد إفرايم ليسنخ، The Education of the Human Race (لندن، 1872)، صفحة 32.

5- من أجل الاطلاع على نقاش ليسنخ المُنير، انظر كتاب باربرة فيشر وتوماس س. فوس (محرّرون)، A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing (روتشستر، نيويورك، 2005).

المسيحية صحيحة بالضبط إلى درجة أنها فائضة»⁽¹⁾. والربوبيون⁽²⁾ بوجه خاص لم يتحمسوا لإيلاء الكثير من الاهتمام لكلمة قالها يهودي من القرن الأول، مبتدل، وضيع في ركن مجهول من العالم. وسوف يرث الفيلسوف ج. غ. فيخته هذا التحامل. ويبدو أنَّ عنوان أشهر دراسة لماثيو تيندال⁽³⁾، «مسيحية قديمة قَدِيمَةَ الْخَلِيقَةِ»، كأنَّه يضخّم ادعاءات المسيحية بينما في الحقيقة كان يُدمرها. إنَّ المعتقدات المسيحية هي ببساطة نسخة عن حقائق إنسانية معينة لا تفني منفتحة على نور العقل. وإدوارد هربرت أوف تشيريري⁽⁴⁾ آمنَ بأنَّ الوصايا العشر يمكن أنْ تُستَّرجَ من المبادئ العقلية.

لقد وجدتُ الدوائر المُهذبة في القرن الثامن عشر أنَّ نوعاً أدرد من المسيحية أفضل بكثير من الحقد الطائفي الذي كان قد ساد القرن السابق - وهو ما يصفه أحد المعلقين من القرن السابع عشر بأنه «الزيادة العامة في الليبرالية المفتوحة، والإلحاد السري، والأرمينيانية⁽⁵⁾ الجريئة، والسوسينية⁽⁶⁾

1- هنري إ. أليسون، Lessing and the Enlightenment (آن آربور، 1966)، صفحة 16.

2- الربوبيون: المؤمنون بالمذهب الربوبي الذي يُنادي بالإيمان بالله من دون الاعتقاد ببيانات مُنزلة؛ أي أنه مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدین طبيعی مبني على العقل لا على الوحي، وكوَّكَد على المناقبية أو الأخلاقية مُنکرًا، في القرن الثامن عشر، تدخل الخالق في نواميس الكون - المترجم.

3- ماثيو تيندال (1657 - 1733): مؤلف روبي من أعلام عصر التنوير. تحدى الإجماع المسيحي في زمانه - المترجم.

4- إدوارد هربرت أوف تشيريري (1583 - 1648): جندي ودبلوماسي، ومؤرخ، وشاعر وفيلسوف في الدين. إنكليزي - المترجم.

5- الأرمينيانية: نسبة إلى أرمينيوس (1560 - 1609): لاهوتى هولندي بروتستانتي، انتقد تعاليم كالفن، خاصة فيما يتعلق بمسألة القضاء والقدر - المترجم.

6- السوسينية: نسبة إلى معتقدات فاوستوس وليليوس سوسينيوس، وهما لاهوتيان ومصلحان إيطاليان بروتستانت عاشا بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، رفضا مبادئ مسيحية تقليدية كاللوهية المسيح، والتالوث والخطيئة الأصلية، وقالا إنَّ الذين يتبعون فضائل المسيح سوف ينالون الخلاص - المترجم.

Socinianism اليائسة، والمناداة بتجديد العماد⁽¹⁾ Anabaptism «الحمقاء»⁽²⁾. وإيرل شافتسبرى قدّم التماساً لما سماه «الرضا، والمُخالطة الاجتماعية، والبهجة»، كلاماً لم يكن يتماشى مع ذائقه أوليفر كرومويل⁽³⁾. وديفيد هيوم، الذى ربما يكون ملحداً أو ربوبياً مخففاً وحتماً طبيعياً متھمساً، رفض حتى هذه النسخة ذات الطابع الأنثروبولوجي بشكل كامل للدين. لم يكن يؤمن بمصادر العقل، بحجّة أنه من العجز اخترق الألغاز الماورائية⁽⁴⁾. إذا كان العقل في نظر هيوم لم يُعطِ سرداً لا لبس فيه لطبيعة السببية، فمن المستبعد أن يُلقي ضوءاً على كبير الملائكة جبريل. ولا يمكن للمعرفة أن تمتد حتى أهداف الإيمان، ليس لأنَّ المعرفة بحد ذاتها كانت في نظر هيوم مجرد نوع من الإيمان. لقد كانت نتاج العادة والعرف. والأخلاق، أيضاً، كانت مجرد مجموعة من الوسائل الأنانية من دون أساس ميتافيزيقيّة. وهيوم أيضاً انتقد بشدة الدين الطبيعي لأنَّه افتراض وجود طبيعة إنسانية عامة. وفي هذا المجال على الأقلّ، هذه العقلانية ليست شكوكية بالقدر الكافي.

إذن هجوم عصر التنوير على الدين كان في أساسه مسألة سياسية ولليست لاهوتية. وفي العموم، لم يكن المشروع يرمي إلى استبدال الماورائي بالطبيعيّ، بل استبدال إيمان همجيّ، جاهل، باخر طبيعيّ، متحضر. لقد كان دور قوّة كنسية في تكريس *ancient regimes* (نظم حُكم بائدة) ذلك التحالفُ الشرير بين العرش ومذبح الكنيسة، هو الذي صدم بعمق أولئك

-1- المناداة بتجديد العماد: مذهب بروتستانتي ظهر في أوروبا بعيد عام 1520، وتميز بالشروط القاسية التي وضعها لعضوية الكنيسة، وبإصراره على إعادة تعميد البالغين ورفض عمادة الأطفال - المترجم.

-2- اقتطف من كتاب ديفيد كريسي، *England on the Edge: Crisis and Revolution*، 1640 – 1642 (كمبريدج، 1994)، صفحة 219.

-3- اقتطفها لورنس إ. كلain، *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (كمبريدج، 1994)، صفحة 158.

-4- انظر كتاب ديفيد هيوم، *Dialogues Concerning Natural Region and The Natural History of Religion* (أوكسفورد، 1993).

العلماء، بوصفهم رموزاً فكرية تجسد الطبقة المتوسطة الناشئة. بعضهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الحديث للكلمة بل كانوا مُنظرين ومُحرّضين فكريأً. كانوا مفكرين رائجين، وليسوا أكاديميين منعزلين. وإذا كانت نسخة العقلانية التي عزّزوها مُطهّرة بالقدر الكافي، فإنهم كانوا يتحمّسون بصورة تدعو للإعجاب لمحبيها. لقد كان الدافع الذي ألهمهم عملياً بقدر ما كان فكريأً. وما أسر مُخيّلتهم كان مشروعأً بيكونيأ⁽¹⁾ من حيث تسخير المعرفة والقوة، واضعين نتائج العقل العلمي في خدمة الإصلاح الاجتماعي وتحرير الإنسان. كان في استطاعة رُسل عصر التنوير أنْ ينظروا إلى العقل بترفع، لكنَّ نوع عقليتهم كان في مُعظمها عملياً ودنيوياً. كان على العقل أنْ يكون مُستقلاً ليس بمعنى منعزلأً عن القضايا الدينية، بل معفياً من الاهتمامات الشريرة ذات المظهر الكنسي. حتى نظرية المعرفة epistemology كان يمكن إقحامها في قضية خير الإنسان. إنَّ مذهب جون لوك⁽²⁾ القائل بأنَّ العقل في الأصل tabula rasa (لوحٌ خالٍ) يمكن استخدامه لطرد شبح الخطيئة الأصلية، يُناقضُ النظر إلى الناس بوصفهم فاسدين أصلاً ويكتنون ثقة متفائلة في قوة التوجّه الاجتماعي لإظهارهم بمظاهر الفاضلين. فما كان خطيئة بالنسبة إلى المسيحيين كان مجرد خطأ بالنسبة إلى الربوبيين.

ومع ذلك، إنَّ الرأي القائل إنَّ عصر التنوير يكنُ احتراماً مُعترفاً به عالمياً للإنسانية، في حين يتّهم العقيدة المسيحية بالفساد الأخلاقي، خرافة كافتراض أنه كان مارقاً بشدد. صحيح أنَّ بعض مفكريه يمكن أن يكونوا راضين عن الفساد الإنساني. ويدّعي فرانسيس هتشيسون، رجل الدين المشيخي⁽³⁾، أنَّ العقل الإنساني يكشف عن كونه ينحو بقوّة «نحو

1- بيكوني: منسوب إلى الفيلسوف فرانسيس بيكون (1561 - 1626) أو إلى أسلوبه الاستقرائي في التفكير - المترجم.

2- جون لوك (1632 - 1704): فيلسوف إنكليزي، عارض نظرية الحق الإلهي وقال بأنَّ الاختيار أساس المعرفة - المترجم.

3- مشيخي: نسبة إلى الكنيسة المشيخية التي يُدير شؤونها شيوخ منتخبون يتمتعون بمنزلة متساوية - المترجم.

طيبة عالمية، ورقّة، وإنسانية، وكرم، واحتقار للمنافع الخاصة»⁽¹⁾. ولكن كان يمكن لسويفت وغيره أنْ يعتبرا مثل هذا الرأي وهماً عاطفياً. ويبدو أنَّ هنري فيلدينغ يعتقد أنه عندما يتصرّف الكائن البشري بطريقة فاضلة، فإنه يفعل ذلك بصورة فطرية وعفوّية، لكنَّ تلك الفضيلة مع ذلك ضئيلة جداً. إننا خيرون بفطرتنا، لكنَّ غاليتنا فقدت فطرتها. ولا شك في أنَّ إيمانويل كانت آمنَ بالتقْدُم، ولكن لم تكن لديه معرفة واضحة بإيجاباته من المخلوقات. وديفيد سيمبسون لا يبعد كثيراً عندما يقول عن كتابات كانت في التاريخ والمجتمع إنها تكشف عن تشاوؤم أقرب إلى روح شوبنهاور منه إلى أيٍّ من خلفاء كانت⁽²⁾. وفي مقالته *Religion within the Limits of Reason Alone* يتكلّم كانت عن النزوع إلى الشر بوصفه طبيعياً بالنسبة إلى الإنسانية⁽³⁾.

إنَّ الربويين، بمعتقدهم الأنثيق عن الإنسان بوصفه اجتماعياً، عاقلاً، ومُحبّاً وودوداً بالفطرة، شكّلوا أقلية بين مفكّري عصر التنوير، وأودعهم فيلدينغ السجن بلا رحمة في شخص الدكتور سكوير في روايته «توم جونز». وليس هؤلاء المفكرون كلهم التزموا بشكل مطلق بفكرة التقْدُم - وكما قال بودلير عن هذا لاحقاً: «إنَّ هذه المنارة الكثيبة حصلت على الترخيص من دون ضمان الطبيعة أو الله - هذا المصباح الحديث [الذي] يرمي سيلآ من الظلام على كل أشياء المعرفة»⁽⁴⁾. إنه يعتبر أنها

1- فرنسيس هتشيسون، *Inquiry Concerning the Origin of our Idea of Beauty and Virtue* (لندن، 1726)، صفحة 527. كان هتشيسون باعترافه مشيخياً من النوع ليبرالي خاص أو «ضوء جديد».

2- ديفيد سيمبسون، *German Aesthetic and Literary Criticism* (كمبريدج، 1984)، صفحة 161. ومن أجل المزيد عن تشاوؤمية شوبنهاور انظر كتاب تيري إيلتون *Ideology of the Aesthetic* (أوكسفورد، 1990)، الفصل 6.

3- انظر إيمانويل كانت، *Religion within the Limits of Reason Alone* (نيويورك، 1960)، صفحة .32

4- مقتطف في كتاب أنطوان كامبانيون، *The Five Paradoxes of Modernity* (نيويورك، 1994)، صفحة 9.

«فكرة غريبة ازدهرت على الأرض العفنة للرضا الحديث عن الذات»⁽¹⁾. وصحيح أنَّ بعض مُفكري عصر التنوير كانوا من المؤمنين بالكمال، واثقين من حتمية قيام دولة سعادة مستقبلية. ويُعتبر كلُّ من غودوين، وتوغوت وكوندورسيه من أبرزهم. واعتبر جوزيف بريستلي⁽²⁾ أنَّ الدولة النهاية للبشرية سوف تكون «مجيدة وسعيدة»، وهو اعتقاد بارز لشخصٍ أمضى رحراً طويلاً من حياته في برمنغهام⁽³⁾. وكوندورسيه، الذي نادى بمتطلبات المُواافة العالمية، ومساواة الحقوق مع المرأة، والثورة السياسية السلمية، وحق التعليم للجميع، وحرية التعبير، ودولة الرفاهية، والتحرر من الاستعمار، والتسامح الديني والقضاء على الاستبداد، آمن أيضاً بالكمال المطلقاً للجنس البشري⁽⁴⁾. إنَّ إحدى المفارقات الأكثُر انتقاءً من التاريخ الفكري أنه كتب مقطوعته الكبرى عن المدينة الفاضلة الإنسانية وهو يهرب من أولئك الممُونين لتلك المادة؛ العاقبة. كان هناك الذين اعتبروا الشر ليس عاقبة للانحلال الإنساني بل لقصْر نظر المراقب. لو أنَّ في وسع المرأة أنْ يراه ضمن سياق كونيّ، لا عرف بضرورته. إنَّ كتاباً كماندفيل، وسبينوزا، وألكسندر بوب وآدم سميث اعترفوا بقوة المصلحة الشخصية، لكنهم رأوا أنها تُساهم على المدى الطويل في الخير العام. وكان الثيودايسي Theodicy، أو الدفاع عن صفات الله، أحد فروع الفكر اللاهوتي الذي كره كثيرون في عصر

1- مقتطف في كتاب مايكل لاوري، *Redemption and Utopia* (لندن، 1992)، صفحة .112

2- جوزيف بريستلي (1733 - 1804): لاهوتِ إنكليزي، انشقَّ عن الكنيسة. فيلسوفٌ طبقي، كيميائي، مُعلمٌ في مواضيع شتى. لديه عدد هائل من الكتب - المترجم.

3- جوزيف بريستلي، *An Essay on the First Principles Of Government* (لندن، 1771)، صفحة 5. ومن أجل الاطلاع على السيرة الموسعة لهذه الشخصية الصخمة انظر كتاب روبرت إ. شوفيلد، *The Enlightenment of Joseph Priestly* (يونيفرسيتي بارك، بنسيلفانيا، 1997).

4- انظر أنطوان - نيكولاس دو كوندورسيه، *Sketch for Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (لندن، 1955)، الفصل 10.

التنوير التخلّي عنه. وفي حين أنَّ الداروينيَّة رأتُ العشوائيَّة في النظام الواضح، كان عصر التنوير يرى العكس.

ولكن كان هناك آخرون أقلَّ اقتناعاً بالكمال الإنسانيِّ، وبالتالي أقلَّ تخاصماً مع الدين الأرثوذكسي. إنَّ قضية الإيمان لم تكن شائعة بين العديد من المفكرين الإنكليز في القرن الثامن عشر. وليس كلـ الـ *philosophes* كانوا من عباد المستقبل. واعتبر فولتير التاريخ ضئيلاً لكنه همجي، اعتبره سرداً زمنياً لحياة الأغنياء وكيف ينتفخون من امتصاص دماء الفقراء. وكان لدى آدم فيرغسون رأي لا يقلَّ كآبة حول الملهمة الإنسانية. وهو لباخ وديدر ونكرا أنَّ الإنسانية قابلة للتطور في أصلها. ومقالة ألكسندر بوب «مقالة عن الإنسان»، ذات الرؤية الليينزية⁽¹⁾ للكون الخير، غريبة بصورة مُذهلة في الأدب الإنكليزي. وإجابة جوناثان سويفت على مثل تلك النزعة المحافظة الكونية، كما نُعْتَتْ بذكاء، كانت إبلاغ بوب بأنه لم يعرف أنه شديد العمق في مجال الماورائيات. ولم يكن المقصود من هذا الكلام المديح. وسويفت نفسه وصفَ بقدر من الإنصاف بأنه عقلانيٌّ لم يؤمِّن بالعقل. ويمكن قول الشيء نفسه عن سيموند فرويد. ورأى صموئيل جونسون أنَّ التاريخ ينحلَّ ولا يألف، وأنَّ التغيير كله شُرُّ عظيم. وإنكلترا هي التي أنتجتْ واحدة من المآسي العظيمة في تلك الفترة، هي رواية صموئيل ريتشاردسون «كلاريسا».

بالنسبة إلى هيوم وغيبوون، كانت الحضارة ظاهرة هشة، مُحاصرة بقوى لا عقلانية وبانفعالات مُهيمنة. وكونهما معاً كانا راضيَّين بقدرٍ معقول عن ظروفهما المتحضرَة لا يُؤثِّرُ كثيراً على هذا القلق. وإنْ كانت روما القديمة قد اختفتْ، فلِمَ لا يحدثُ هذا لأوروبا الحديثة؟ مهما كان ما يشقّ مسار التاريخ فإنه ليس العقل. والحق أنَّ العقل، في رأي غيبوون، كثيراً ما يكون عقلنةً، بالمعنى الفرويديِّ لمنح فضاءً رحب من القبول لدافع مُخِّزٍ. وبالروح الكثيبة نفسها، رأى كانط أنَّ قدرًا من الدافع

1- الليينزية: نسبة إلى الفيلسوف ليينز.

المتعجرِّف متأصل في التفكير الإنساني⁽¹⁾. ورأى هيردر، وهو أحد أعظم مؤسسي المذهب القومي، والمذهب التاريخي⁽²⁾، والمذهب الثقافي، والمذهب الروماني، بالإضافة إلى كونه الممثل الأول للتحول اللغوي في الفلسفة، رأى أنَّ التاريخ يتقدَّم لكنه تحدَّث عنه بصيغة الجمع. والأهم ترتقي بإيقاعها الخاص وبأسلوبها المتميَّز. ليس هناك تحسُّنٌ مُستقيم، متناسق. وكل Volk (شعب) يتبع إدراكه الذاتي بطريقته الفريدة. ويقترح هانس بلومبرغ بأنه على الرغم من أنَّ التقدُّم كان حقاً أحد قيم عصر التنوير، إلا أنه تضخَّم كثيراً باجباره على أنْ يرث شيئاً من وظيفة الإيمان بالقيمة وبالحساب المسيحي. وكأنَّما لم يكن مقصوداً أبداً أنْ يُجib عن التساؤل حول مغزى التاريخ، لكنه جاء مُضطراً لكي يقوم بتلك المهمة⁽³⁾.

إنَّ مُعظم مُفكّري عصر التنوير، كما يُشير كارل بيكر⁽⁴⁾ في كتابه *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* يفشلون في أنْ ينشقُوا بحزم عن وجهة النظر العالمية الدينية، وإنْ كانوا ربما لاموها.

1- تشدَّد إيلين مايكستر وود على الجانب السفلي الأشدَّ ظلماً من عصر التنوير في كتابها *Liberty and Property* (لندن، 2012)، صفحة 305.

2- المذهب التاريخي historicism: هو الاعتقاد بأنَّ القوانين الطبيعية تتحكَّم في الأحداث التاريخية التي بدورها تحدُّد الظواهر الاجتماعية والثقافية. أو هو المعتقد القائل إنَّ كل فترة تاريخية لها معتقداتها وقيمها التي لا تنطبق على أي فترة أخرى، وعليه لا شيء يمكن فهمه بعيداً عن سياقه التاريخي - المترجم.

3- هانس بلومبرغ، *The Legitimacy of the Modern Age* (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1983)، الجزء الأول. إنَّ بلومبرغ يُميَّز بين الأفكار العلمانية حول التقدُّم والإيمان بالبعث وبالحساب المسيحي، مُشيراً إلى أنَّ الأول يُعتقد أنه متأصل في التاريخ في حين أنَّ الثاني يخترقه من عالم متسام. إنَّ معظم اللاهوتيين المسيحيين سوف يرون في الحقيقة أنَّ المؤمن بالبعث وبالحساب متأصل ومتسام معًا. إنَّ العهد الجديد ينشر نوعيَّة التصویر معًا لوصفه: الخميرة في الخبز ولكن أيضاً اللص في الليل. إنَّ بلومبرغ يُخاطر أيضاً بالخلط بين الإيمان بيوم البعث والحساب وسفر الرؤيا، بقدر ارتکابه خطأ اقتراح أنَّ الموقف المسيحي المتميَّز من مجيء الملكوت هو خوف وليس أمل.

4- كارل بيكر (1873 - 1945): مؤرخ أمريكي.

يُعلق بيكر قائلاً «لقد تخلّصوا من الخوف من الله، لكنهم احتفظوا بموقف محترم من الإله المعبد»⁽¹⁾. وكما يوحى عنوان كتابه الساخر بلطف، فإنَّ بيكر مُعلقٌ منحازٌ، وكلمةُ كاتبٍ يكتب عن الماركسية قائلاً «إنَّ النجوم في مسارها، وليس إرادة الإنسان الواهنة، هي التي سُتُحدِثُ ثورة اجتماعية»⁽²⁾ لا ينبغي أنْ تُعامل كما لو أنها إنجيل. ومع ذلك، فهو يقظ بصورة خبيثة لتناقض آراء الـ *philosophes* (الفلسفه الفرنسيين) حول الدين. ويعُلّق قائلاً إنَّ بعضهم يسخر من عقيدة الكتاب المقدس حول الخليقة، لكنهم آمنوا بأنَّ الكون ظهر بنظام جميل مُفصل شهد على حضور كائن سام. لا شكَّ في أنه صحيح أنَّ بعضًا من شخصيات عصر التنوير تحولَتْ من الله إلى الطبيعة، لكنها اكتشفتْ هناك إشارات على وجود عقل أعادها من جديد إلى الله. ويُشير بيكر إلى أنَّ نقاد الدين رفضوا جنةً عدن بوصفها أسطوريَّة، لكنهم نظروا إلى الخلف بحزن إلى عصرٍ ذهبيٍّ من الفضيلة الرومانية. البعض التزم بقوَّة شاملة، أُسست نفسها بنفسها، وقررت مصيرها، لكنَّ اسمها أصبح الآن العقل وليس الله. لقد تبرؤوا من سلطة الكنيسة والكتاب المقدس، لكنهم أبدوا ثقة ساذجة في سلطة الطبيعة والعقل. ألغوا الجنة لكنهم تطلعوا إلى مستقبل إنسانيٍّ مثالٍ؛ ودافعوا عن التسامُح لكنهم وجدوا أنَّ مرأى قسيس صعب الهضم؛ وسخروا من المعجزات لكنهم آمنوا بكمال الجنس البشري، واستبدلوا حب الله بالتكريس للإنسانية. واستبدلوا أيضًا النعمة الإلهيَّة بالفضيلة المدنية. وعلى الرغم من كلِّ كلامهم الجريء عن شنق آخر ملك من أحشاء آخر قسيس، يقول بيكر: «هناك من الفلسفة المسيحية في مؤلفات الفلسفه الفرنسيين أكثر مما حلمنا به حتى الآن في تواريختنا»⁽³⁾.

- 1 - كارل بيكر، *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (نيوهيفن، 1932).

- 2 - المصدر السابق، صفحة 163.

- 3 - المصدر السابق، الصفحة 31.

هناك قدرٌ من الحقيقة في هذا كله، بالإضافة إلى درجة من المناشدة الخاصة. إنَّ سرد بيكر يستخف بشجاعة مشروع عصر التنوير وأصالته، في حين أنه يُبرِّز بعضاً من حدوده الأيديولوجية. ولأنَّ عقيدة العقل كانت لا تزال في أول فورة الشباب، كانت متعصبة، وعنيفة، وطموحة بصورة شُير الإعجاب؛ ولكن لسبب نفسه استطاع النظام الراسخ أنْ يبرهن على أنه مهيِّب أكثر مما ينبغي بالنسبة إليها، مُجبراً إياها على أنْ ترضخ لبعضِ من افتراضاته الخاصة. وعلى الرغم من الموقف العصبي لإشعيَا برلين⁽¹⁾ من النزعة «الاستبدادية» لعصر التنوير، إلا أنه يضرب على نغمة المديح المناسبة عندما يلاحظ أنَّ «الطاقة الفكرية، والصدق، ووضوح الفكر، والشجاعة، والحب غير المهتم بالحقيقة لدى معظم مُفكري القرن الثامن عشر الموهوبين، يبقون حتى يومنا هذا لا نظير لهم»⁽²⁾. هذا السيل الخارق من الأفكار لعب دوره في إشعال فتيل الثورة في أميركا وفرنسا، وأيضاً في تشكيل الخوف والغضب في قلوب القيِّمين على الوضع الراهن. ومع ذلك فقد كان إلى حدٍ كبير نتاج الطبقة المُثقفة الملكية، التي تخاف العامة واستمررتْ تؤمن في المقام الأول بالتصميم الإلهي للطبيعة، وبقيمة النظام الهرمي الاجتماعي وبالمقاومة البليدة للقطع العاَم لتأمِّلاتها الخاصة.

على سبيل المثال، شُكِّل أتباع نيوتن ثقافة النبلاء، المُتحضنة في البلاط. كان يمكن استخدام نظريتهم الآلية للكون بسخرية واضحة لدعم السلطة الروحية. فإنَّ كانت المسألة، حسب تعبير نيوتن «وحشية وحمقاء» فلا يمكن وضعها موضع التنفيذ إلا بالإرادة الإلهية. إنَّ القوى الروحية تتحكم في الطبيعة من السماء وليس كما يحكم الملوك والأباطرة دولهم. لقد كان ديكارت، وليسترن ونيوتون كلهم أبطال كنائس

1- إشعيَا برلين (1909 - 1997): فيلسوف إنكليزي، ومؤرخ، ودبلوماسي. ولد في لاتفيا. من كتبه «الاحتمالية التاريخية» و«مجوسي الشمال» - المترجم.

2- إشعيَا برلين، The Age of Enlightenment (أوكسفورد، 1979)، صفحة 29.

دولهم الراسخة، وخلال معظم الفترة الملكية أيضاً. وكما قالت مارغريت جيكوب⁽¹⁾: «إنَّ أبرز مُناصرِي الصورة الميكانيكية للعالم في القرن السابع عشر كانوا راغبين بشدة في مشاهدة مبادئهم العلمية ووجهات نظرهم الثاقبة في علم المنهج مُدْرَجة في الخدمة الأيديولوجية لأشكال فاشستية وقوية من الحكم وداعمين لأورثوذكسيَّة العهد الجديد»⁽²⁾. إذا كانت الروح والطبيعة واضحَين، فإنَّ الأولى حرَّة في بذل أقصى جهدها للسيطرة على الثانية. والتزعة الماديَّة الآلية والإرادة المهيَّة متلازمان أيديولوجيَا. وأنصار الماديَّة أمثال سبينوزا وديدرُو، بالمقابل، أكدوا على أنه إذا كانت المادة بحد ذاتها فعالة فلا حاجة إلى أنْ تضع السمو خلف حدودها. وتلقَّى عصر التنوير الراديكالي دوره من مبدأ حتمية وحدة الوجود لسبينوزا، المذموم ربما أكثر من أي فيلسوف آخر في أوروبا القرن الثامن عشر. وإذا كانت الطبيعة والروح شيئاً واحداً، فلا حاجة إلى تصور إرادة كليَّة تجعلها تسيطر على العالم المادي. وعليه فإنَّ الإيمان بوحدة الوجود وثيق الصلة بالراديكالية السياسيَّة.

لقد لعبت الخلفية الاجتماعيَّة دوراً في التزعة المُحافظة لعصر التنوير. ومعظم المُدافعين عنها كانوا من الطبقة الاجتماعيَّة الراقية والراقية المتوسطة. فقد كان هولباخ ومونتسكيو باروئين، وكان كوندورسيه مركيزاً، وكان كونديلاك abbe (قسيساً)، وفولتير يبرز من أرستقراطية صغيرة، وأصبح فاحش الشراء وعاش كأي أرستقراطي. وهلفيتيوس، ابن مليونير انتقل إلى أوساط البلاط، وكانت ثروة من عملِه كجاب للضرائب؛ وبنتهام⁽³⁾ عاش من دخل موروث؛ وغييون كان عضواً في البرلمان وابن مالك أراضٍ مزدهر. وكما يقول بيتر غاي⁽⁴⁾:

1- مارغريت جيكوب (ولدت عام 1943): بروفسور أميركية.

2- مارغريت س. جيكوب، The Radical Enlightenment (لندن، 1981)، صفحة 46.

3- جيريمي بنتهام (1748 - 1832): فيلسوف، وقانوني ومُصلح اجتماعي إنكليزي. مؤسس مذهب النفعية - المترجم.

4- بيتر غاي (1923 - 2015): مؤرخ ومُعلم ومؤلف أميركي، شغل مناصب تعليمية شتى.

كانوا «طبقة صلبة، محترمة، من الثوريين»⁽¹⁾، شجبوا الحضارة بأشد نبرات الصوت مدنيةً، وكان روسو وديدر واثنين من شخصيات قليلة من النوع المتواضع بين أولئك النبلاء والـ *haut bourgeois* (البورجوازية). والمفكّر الآخر البارز الذي هلت له عامة الشعب كان توماس جيفرسون. وسوف نجري مقارنة مع المفكّرين الرومانسيين المثاليين الألمان الذين سوف نتفحصهم بدقة لاحقاً: إنَّ الأصول الاجتماعية لكانط، وشيللر، ونوفاليس، وهدر، وهيغل، وهامان، وفيخته، وياكوبى، وتيك وهولدريجن أشدَّ تواضعاً بكثير. وقراء الموسوعة، الوثيقة الأساسية لعصر التنوير الفرنسي، كانوا في معظمهم من الأرستقراطيين، ومُلاك الأراضي، ورجال الدين الكبار، وأصحاب المقامات الرفيعة الريفية، والمُحامين، والموظفين الإداريين وأشباههم.

ولا شكّ في أنَّ الصلة بين الطبقة الاجتماعية والموقف السياسي ليست بسيطة. بالأحرى كما أنَّ الثورة الإنكليزية كانت جزئياً من إنجاز جناح تقدمي من طبقة مُلاك الأراضي، وكان أسلافهم يُعطون أصواتهم لمصلحة الطبقة المتوسطة الصناعية، كذلك كان عصر التنوير الفرنسي إلى حد كبير نتاج جناح تقدمي من طبقة النبلاء والـ *haut bourgeoisie*، من رجال نادوا بعبارات تجريديّة عن عقائد الحرية والمساواة التي سينزل بها آخرون لاحقاً إلى الشوارع. ولكن، كان مشروعهم، كما في الثورة الإنكليزية، ناقصاً. وقد قيل إنهم يمثلون النقطة التي تُصبح عندها طبقة المثقفين العلمانيين، للمرة الأولى في أوروبا، قوة سياسية مُستقلة⁽²⁾. ومع ذلك، فإنَّ معظم تلك السلالات من الفئة الحاكمة لم تكن تخرج لتفرض على الأيديولوجيا (الدين) الشائعة جداً التي ساعدت على جعل سلطتهم شرعية. بدل ذلك رغبوا في أنْ يُصالحوا بين الدين

1- بيتر غاي، *The Enlightenment: An Interpretation* (نيويورك، 1966)، الجزء الأول، صفحة 9. وليس واضحًا بأي معنى كان أولئك المفكّرين ثوريين.

2- انظر روبي بورتر، *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World* (لندن، 2001)، صفحة 10.

وشكل علمانيّ جديد من العقلانية، بالإضافة إلى فصل كامل لمسألة الألوهية عن دورها في تعزيز الأوتوقратية (حكم الفرد) السياسية. أو، على الأقلّ، عن تلك الأشكال من الاستبداد التي استهجنوها. وبعضاً منهم لم ينفر من أنْ يعمل داعماً أجيراً لنسخ معتدلة أكثر منها.

بعض المثقفين المستنيرين أملوا في إعادة تشكيل الطبقة الحاكمة على صورتهم الخاصة؛ ولكنَّ تبني وجهة نظر عالمية واحدة، في وقتٍ يتبنّى التابعون لهم وجهة نظر أخرى، لا صلة له بالاستقرار السياسي. من الواقحة بالنسبة إلى الحكام أنْ يعبدوا العقل بينما الجماهير تقدم واجب الاحترام لمريم العذراء. إذن كان هناك أولئك الذين ظنوا أنَّ من المرغوب فيه تنوير الحشود الغفيرة أيضاً. لكنَّ المشكلة في هذا هي أنَّ العامة كانوا يُعتبرون غير مُنفتحين على العقل. والتزم Aufklärer (مستنيرون) أكثر راديكالية من أمثال بين وغودوين بإمكانية التنوير العام، لكنَّ هذا الإيمان كان مفقوداً بكل وضوح بين زملائهم الأكثر مُحافظة، والذين استقرّوا على هذا الأساس على ما سُميَ بفرضية «الحقيقة المزدوجة»⁽¹⁾. ووفقاً لهذا المعتقد، فإنَّ نزعة الشك عند المتعلمين يجب أنْ تعلمُ ألا تشوش تطهير العامة. ويجب فصلها عن الجماهير الشعبية، خشية التحریض السياسي الذي يُمكن أنْ تُشيره. إذ لا يمكن وجود أرضية مشتركة بين الأنواع الأكثر عقلانية والأكثر بربرية من الإيمان الديني. لقد اعتبرَ أنَّ هذا صحيح على العلاقات بين سادة القرن الثامن عشر المحترمين والحسود الوثنية في الزمن القديم، كما صحيح بين هؤلاء الرجال ومعاصريهم الأقلّ امتيازاً. وثمة آخرون حملوا وجهة نظر أقلّ تحاماً على الماضي، معتبرين أنَّ آدم وحواء المحكوم عليهما بالسقوط

1- نوع الحقيقة المزدوجة التي أفكَر فيها لا ينبغي خلطه مع الاعتقاد بأنَّ ما علينا أنْ نقبله شخصياً بأنه صحيح - حرية الإرادة، على سبيل المثال - يمكن مع ذلك أنْ يتضح علمياً أنه زائف... وحول هذا الموضوع، انظر مقالة كارستن هاريس The Theory of Double Truth Revisited في كتاب ريكا إدموندسون وكارلهاينز هوسلر (محرّران) Politics of Practical Reasoning (لانام، ميريلاند، 2012).

عقلانيّان في الأساس بلا ملابس من القرن الثامن عشر. ومع ذلك، أنجبا على امتداد العصور سلالة هائلة من الوثنيّين، ورجال الدين الماكرين، والثوريّين المتوجهين والمتصوّفين المجانين.

على الرغم من ظهور جون تولاند⁽¹⁾ في الأساطير الأيرلندية على صورة ابن حرام لقسيس وعاهرة، إلا أنه تبنّى وجهة نظر غامضة عن عامة الناس في كتابه *Pantheisticom*، مُلحًا على الحاجة إلى الحفاظ على التباعُّ بين حقائق العقل و*doxa* (عقيدة) الرعاع بوضوح شديد. يجب أن يكون هناك إله للأثرياء وأخر للفقراء. ودين عام للحب، والعدالة، وعبادة الكائن الأسمى، ومن ثم هناك عبادة رجال الدين الأفلة، العطشى إلى سفك الدماء. إنَّ الديانة الأرثوذكسيّة هي رعب بدائيٍّ وشبق كهنوتيٍّ إلى السلطة. وهيوم شخص آخر يُصرّ على وجود فجوة بين أسباب الإيمان الدينيّ التي يُقدمها المتعلّمون وتلك التي يُقدمها الجهلة⁽²⁾. ومع ذلك، على المعسكرين أنْ يتعلّما كيف يعيشان متلازمان، دون أن يتدخل أيٌّ منهما في شؤون الآخر، إذا أردت حمايةُ حقائق العقل من أساطير العامة، وصيانة تقوى العامة من حقائق العقل المدمرة. وكما يلاحظ تشارلز تيلر⁽³⁾: «بالنسبة [إلى العامة] قليلٌ من التعظير يمكن أن يفيد، ويرضي دوافعهم الدينية دون أن يزرع فيهم التمرُّد»⁽⁴⁾. ويعتر

1- جون تولاند (1670 - 1722): فيلسوف بريطاني من أصل أيرلندي. حرَّ التفكير ومتبر للجدل، أجبرت فلسنته العقلانية الكنيسة على التفكير جدياً في بعض المسائل التي وردت في الكتاب المقدس - المترجم.

2- هيوم، *Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*، صفحة 153. وباسكال يشير بنسخة من فرضية الحقيقة المضاعفة، ولكن في صلتها بأصول السلطة السياسية وليس بالدين: يكتب قائلاً: «إن حقيقة انتزاع السلطة [الأصلية] لا يعني أن تكون ظاهرة في الأصل حصلت دون سبب وأصبح معمولاً يجب أن نفهم أنها اعتبرت أصلية وأبدية، وأصولها يجب أن تبقى مُسترة إذالم نرغب في أن تنتهي سريعاً» (Pensees، هاموندسوورث، 1966، المصحّحان 47-46).

3- تشارلز تيلر (ولد عام 1931). فيلسوف كندي.

4- تيلر، *A Secular Age*، صفحه 240.

توماس جيفرسون أنه ما كان يمكن أن تكون هناك فضيلة جمهورية بين الجماهير الغفيرة من دون إيمان بالله، إيمان فشل هو نفسه فشلاً ذريعاً في أن يعتنقه. ربما يمكن مقارنة هذه الرؤية المنقسمة بوجهات النظر الجمهورية لباروخ سبينوزا، الذي رأى أن العامة يكذبون في الوهم لكنه رغب في تنويرهم. لقد آمن سبينوزا بأنه يمكن تثقيف الناس، وبأن رغباتهم طيبة بحيث يمكن إعادة تشكييلها، وبأن هذه، وليس تشجيع الأكاذيب المواتية والقصص المناسبة سياسياً، هي مهمة الفيلسوف.

بالنسبة إلى تولاند، بالمقارنة، الحقيقة، التي بالأسلوب العقلاني واضحة وجليّة، سوف تُصبح غامضة إذا صارت نفسها من البراثن القدرة للأميين. وهذا أحد أسباب عديدة لكون كتابات تولاند مزيجاً عجيناً من العقلانية والعبادة السرية – والسبب في أن مؤلفاً يحمل أشهر كتبه عنوان *History of the Druids* أنتج أيضاً *Christianity Not Mysterious* وربما كان يتمي إلى جمعية ألمانية سرية معروفة باسم «فرسان الابتهاج». وهي مزيج من أعمال السحر والمفاهيم البسيطة ويمكن العثور عليها في الماسونية. ولا يمكن اعتمان إلا حفنة من الخبراء على أشد الحقائق خطورة. والمفكّر الحرّ، وهو اللقب الذي يُقال إن تولاند ابتكره، أصبح يتمتع بقدر من الامتياز نفسه الذي يتمتع به رجال الكنيسة الذين يمقتهم. لقد اشتهر كوندورسيه من هذا الإزدواج الفكري في التعامل، على الرغم من أنه وضعه في غياب الماضي الجاهل وليس في الحاضر المستينير. وسأل «ماذا يتوقع أن تكون الأخلاق بالنسبة إلى نظام مبادئه هي أنَّ أخلاق الناس يجب أن تقوم على أساس زائف، وأنَّ المستينيرين على صواب في خداع الآخرين شريطة أنْ يزودوهم بأخطاء مفيدة، وفي أنه من المبرر إيقاؤهم في الأغلال لكي يعرفوا كيف يكسرونها بأنفسهم»^(١). على ضوء هذا الرأي، كان محظوظاً

1 - كوندورسيه، Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind، صفحة 109

ومرغوباً أن تخترق مبادئ تقدمية تدريجياً «حتى تجمّعات من... العبيد، وثُلّهم بذلك السخط المُخنّق الذي حتى المذلة المتواصلة والخوف لا يستطيعان أن يخنقاه في روح المُضطهدِين»⁽¹⁾. قد يلاحظ المرء أنَّ هذا هو صوت حركة شجبها بعض مفكّري ما بعد الحداثة بوصفها تفْشّي يدعو للرثاء للفاشية.

ليس كل confereres (مستشاري) كوندورسيه يُصادقون على آرائه. يقول أ. أو. لو فوجوي⁽²⁾ إنَّه «بما أنَّ الربّوبِيين رضوا صفوفهم لشنَّ حرب على السذاجة، فإنَّهم غالباً ما ينخرطون في شنِّ حرب على الناس»⁽³⁾. وشيلر، الذي كان متزعجاً من توقع سلطة شعبية، كان متشارماً أيضاً بعمق من توقع Bildung (ثقافة) أو تشييف الجماهير روحياً. وأبدى ردّة فعل شوكوكية عند اندلاع الثورة الفرنسية، وعبر عن شكّه في قدرة الشعب في وضعه الحالي على اكتساب الميزة الحضارية اللازمة لبناء جمهورية. وكما قال أحد المعلقين بدهاء بأنَّ شيلر «تعمَّدَ أنْ يستخدم تشييفه الجماليّ ليس فقط لترسيخ الثورة بل لاستبدالها»⁽⁴⁾. ورأى فولتير أنَّ العامة سوف يبقون دائماً جهله. ومن المستحيل جعلهم متحضررين من دون تخريب الدولة. والحق، لقد أبدى أصلاً شكّه في استحقاقهم هذا الفضل. وأبدى سويفت الرأي نفسه.

إذن، كان يفترض أنَّ العقل العالميّ، لكنه كان عاجزاً عن جعل نفسه عالمياً حتى داخل حدود أمة واحدة. لكنَّ الشعب الساذج كان يُذكَّر بشكل مُحرِّج بهشاشة. والسذاجة العامة قد تساعد في دعم

1- المصدر السابق، صفحة 175.

2- آرثر أونكن لو فوجوي (1873 - 1962): فيلسوف ومؤرخ أميركي. أشهر كتابه The Great Chain of Being - المترجم.

3- أ. أو. او فوجوي، Essays in the History of Ideas (باتيمور، 1948)، صفحة 67.

4- فريدريك س. بيزر، Enlightenment, Revolution, and Romanticism (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1992)، صفحة 109.

الحكم، لكنها كانت أيضاً إهانة للقيم التي على أساسها تم الارتقاء إلى الحكم. ومع ذلك، على الرغم من أنَّ الدين قد يكون مُهيناً فكريأً، فإنه كان مصدراً حيوياً للأمل وللمواساة، وبهذا المعنى استطاع أنْ يُثبت أنه جوهريٌّ سياسياً. ويقول فريدريك نيتشه: «إنَّ المأساة هي أننا لا نستطيع أنْ نصدق تعاليم الدين والغيبات»، لكتنا نستمر في «احتياجنا إلى أرقى وسيلة للخلاص وللمواساة»⁽¹⁾. وفي كتاب «الحكمة المرحة»⁽²⁾ يُناشد ما يُسمى بـ «الرجال الأرقى»: «أبقو عقولكم سرية!». ولا فائدة من الكفاح لربط العقل بالجماهير الذين يحملون معتقداتهم بلا عقل ولا يمكن تفنيدهم آرائهم المنيعة به. والعامة «يُكذبون دائمًا»، ومظاهره من النقاشات العقلانية لن تزعجهم إلا قليلاً. ويُستحسن تركهم يتحملون نتيجة جهلهم. على الأقلَّ من المحتمل أنْ يُقيِّد هذا انشقاقيهم. لعلَّ ما هو أساسى في عصر التنوير بالنسبة إلى البعض يكون عبودية بالنسبة إلى البعض الآخر، وهذه القضية يُدافع نيتشه عنها بكل صراحة. وإذا كان إنتاج *Übermensch* (إنسان متفوق) يستغرق أجيالاً من الكدّ والبؤس، فلا بأس، فهذا الحيوان الرائع وحده يمكنه أنْ يواجه سخافة الوجود الوحشية، وهو رعب مُستتر بالضرورة عن الحشود الغفيرة المتعطشة إلى المعنى، ذات العقلية الغبية. وسوف يختفي الناس بكل بساطة مع الحقيقة، وهذارأي ورثه بعض أرستقراطيي الروح في أعمال إيسن.

إذن، هناك ورطة واضحة. كان في وسعك أنْ تختار إما جمهوراً أحمق سياسياً، آراءه الدينية المختلفة ترتاتب ضمنياً في إيمانك بعالمية العقل؛ أو أنْ تؤيد بقوة مواطنين تفكيرهم عقلاني يمكّنهم أنْ يُؤكّدوا على إيمانك الخاص بمدى تأثير العقل، ولكن فقط على حساب

-1- كارل شليختا (محرر)، Friedrich Nietzsche: Werke (ميونيخ، 1954)، الجزء الأول، صفحة 166.

-2- فريدرick نيتشه، The Joyful Wisdom (إدنبرغ ولندن، 1909)، الصفحات من 355 إلى 358.

نفور سياسي مُحتمل. هل سيرى الخدم أنفسهم الطليعة التي تحمي الحقائق التي ستُصبح في الوقت المناسب مُتاحة للجميع، أم طبقة مُختارة، تصون تلك المعتقدات من الجماهير العامة؟

علق كارل بيكر بسخرية لاذعة على بعض مفكري عصر التنوير قائلاً، «لقد ناقشوا الإلحاد بشجاعة، ولكن ليس أمام الخدم»⁽¹⁾. وكان فولتير عصبياً بصورة شائنة من تأثيرات هرطقته الخاصة على المقربين منه. فالدين بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى العديد من زملائه، كان أداة مفيدة للحفاظ على الأخلاق، وللتناقض الاجتماعي أيضاً. وقد تأق عصر التنوير إلى تحقيق تنوير عالمي، لكنه لم يرغب فيه. وديدرو، الذي انتهى به الأمر ربما إلى الإلحاد، كتب بذاءة أنه لو أنَ يسوع لاطف أثداء إيشيبينات العرائس في قانا وداعب رдви القديس يوحنا، لنشرتْ المسيحية روح البهجة بدل غمامه الكآبة⁽²⁾. ومع ذلك دعم الدين الطبيعي على حساب تأثيراته الاجتماعية الموحدة. ومونتيسكيو أيضاً لم يؤمن بالله ذاته، بل اعتبر أنَ من الحِكمة أنْ يفعل الآخرون ذلك.

لعلَ مخاطر إلحاد العامة مُبالغ فيها. وقد اعتبر هيوم أنَ تأثير الدين اليومي أقلَ مما يُشاع⁽³⁾. إنه لم يكن مُستعداً للاستقرار على نسخة عقلانية من المسيحية، بما أنه لم يكن يثق في العقل ولا في المسيحية. في الحقيقة، لقد اعتبر الأديان كلها تقريباً مُعادية بشدة للفضيلة السياسية، وهذا الرأي تبناه أيضاً شافتسبيري في كتابه *Inquiry Concerning Virtue*. يجب أن تكون الفضيلة مُستقلة بذاتها، وليس استراتيجية. والدين يُخرب الأخلاق بتشجيع المصلحة الشخصية (الخوف من العقاب، والرغبة في الخلود)، وأيضاً باستنزاف المصادر الطبيعية لشغفنا بالعدالة وبحسن

-1- بيكر، The Heavenly City، صفحة 31.

-2- اقتُطِفَ في كتاب مانويل The Changing of the Gods، صفحة 62.

-3- انظر ما قاله هيوم في Natural History of Religion، في كتاب أنتوني فلو (محرر) David Hume: Writings on Religion (لأسال - إلينويز، 1992).

الخير. وبالنسبة إلى أحد المعلقين، الدين في تقدير هيوم يُشكّل خطراً رهيباً على المجتمع^(١). ولكن أيضاً يبدو أنه اعتقد أنَّ نسخة معتدلة، غير متطيّرة منه، تساعد على الاستقرار السياسي. وكالعديد من حكماء عصر التنوير، حُكِمَ على الدين في المقام الأول من ناحية نفعه. إنه مقبول فقط إذا كان يُعزّز نوعاً من الأخلاق يمكن أنْ يُصادق عليه الإنسان من دونه. وهذا، بالنسبة إلى هيوم، كان ديناً «صحيحاً» لا يمكن أنْ يخصّ إلا الأقلية المتحضّرة، كنقيض لما سخر منه قائلاً إنه أحلام الجماهير المريضة. وعندما يتعلّق الأمر بالمنفعة الاجتماعية، فإنَّ نزعة هيوم المحافظة الاجتماعية تتفوق على نزعته الشكوكية الفكرية. والحق، إنه هو نفسه أنتج نسخة من فرضية الحقيقة المزدوجة في حياته اليومية، مشتهرًا بأنه نحّى جانباً نزعته المناهضة للتأسيسية anti-foundationalism المُخرّبة إكراماً للتقاليد الاجتماعية.

إنَّ هولباخ يلتقي مع هيوم في استخفافه بقيمة الدين بوصفه أيديولوجيا سياسية، ملاحظاً أنَّ الجناد وليس القسيس هو الذي يدعم النظام الاجتماعي. وعلى أي حال، هو يسأل هازئاً: مَنْ يقرأ الفلاسفة؟ وجوزيف دو ميستر أيضاً يؤكّد أنَّ النظام العام يعتمد في النهاية على شخص واحد: الجناد. وقيل إنَّ ثالوثه المقدس يتألف من البابا، والملك والجناد. وبما أنه رأى أنَّ الكائنات البشرية شريرة، وعدوانية، وتدمّر ذاتها بذاتها، وغير عقلانية بصورة مت渥ّحة، وفي حاجة إلى أنْ تتعرّض

1- انظر ديفيد فيت نورتن، Hume , Atheism, and the Autonomy of Morals، في كتاب أ. فلو مع آخرين (محرّرين)، Hume's Philosophy of Religion (وينستون - سالم، كارولاينا الشمالية، 1986)، صفحة 123. ويجب ملاحظة أنَّ هذا النّظر إلى آراء هيوم تعتمد على اعتبار أنَّ فيلو في مقالة Dialogues Concerning Natural Religion يعبر عن آراء قريبة من آراء هيوم الخاصة. انظر أيضاً كتاب ديفيد أوكونور، Hume on Religion (لندن، 2001). والموضوع أيضاً أشبعَ تمحيضاً على يد ج. س. أغاسكن في كتابه، Hume's Philosophy of Religion (لندن، 1988)، الذي أكد على أنه يبدو أنَّ هيوم آمن بشكّلٍ ما من أنظام الكونيّ الذكي، ولكن ليس بأي شيء يُشبه الله أو المسيحية.

للرعب، إلى أن تجُن وترضخ على يد سلطة مطلقة، فإنَّ الجَلاد العام لا يلعب أي دور خسيس في مخيّلته السياسية. بل إنه كان يكنَّ إعجاباً سرياً بمقصلة اليعاقبة، مؤمناً بأنَّ كل سلطة هي قُدسيَّة. ومع مدحه للغريرة، والتحامل، وال الحرب، والغموض، والمُطلق، والظلم، والتطير، يُعتبر ميستِر مثلاً حياً على كل ما طفق عصر التنوير يمحوه⁽¹⁾.

ربما كان المجتمع في حاجة إلى دين مدنيّ، على الرغم من أنَّ غيبون رأى أنَّ الإسلام يمكن أنْ يفي بالمراد بفعالية أكثر من المسيحية. وهو أيضاً نظر إلى الدين إلى حدٍ بعيد تحت ضوء المنفعة الاجتماعية، كما توحى جملة شهيرة وردت في أحد أعماله: «إنَّ أنماط العبادة المختلفة التي سادت في العالم الروماني، اعتبرها الناس كلها صحيحة بالتساوي؛ واعتبرها الفلاسفة زائفة بالتساوي؛ واعتبرها القضاة مفيدة بالتساوي»⁽²⁾. والفيلسوف الأكثر راديكالية بين الـ *philosophes*، بالمقارنة، أصرَّ على الفصل التام بين الدين والأخلاق، مؤكداً على أنَّ مجتمعاً مُلحداً قد يثبتُ أنه مُثير للاعجاب أخلاقياً أكثر من مجتمع مسيحي. ولعلَّ جماعة من المُلحدين تنسجم معًا بحب أكثر من حفنة من المؤمنين المترمّتين. وعلى المدى البعيد، اتضح أنَّ خوف عصر التنوير من تأثير الدومينو⁽³⁾ - من أنْ يتسبَّب انهيار الدين في انهيار الأخلاق أيضاً، وهذا بالتالي سوف

1- من أجل المزيد عن الهجوم العنيف الذي شنه دو ميستِر على الثورة الفرنسية، انظر كتاب، *Considerations on France* (كمبريدج، 1994)، مع مقدمة بقلم إشعيَا برلين. ومن الملاحظ أنَّ حُكم برلين على هذا المُدافع اليميني المتطرف عن الاستبداد أخفَّ كثيراً من نبرة تعليقاته في أي موقع آخر من كتابه حول أبطال الاستبداد اليمينيين. وبعض المقالات المنيرة عن دو ميستِر كصاحب أسلوب يمكن العثور عليها في كتاب كارولينا أرمبيتيروس وريتشارد أ. ليرون (مُحرّرين)، *The New enfant du siècle: Joseph de Maistre as a Writer* (سينت أندروز، 2010).

2- إدoin غيبون، *The Decline and Fall of the Roman Empire* (نيويورك، 1932)، المجلد الأول، الصفحات 25 - 26.

3- تأثير الدومينو: سلسلة من الأحداث المتشابهة أو المترابطة تقع نتيجة حدث أوليٌّ مباشر وحتميٌّ - المترجم.

ينسف بشكل مُدمر التماسك السياسي - لا أساس له. إن الإيمان، سواء أكان دينياً أو غيره، ليس ما يلجم المجتمعات الرأسمالية الليبرالية معاً. وكما يُشير ماركس، إن الإكراء الغبي على الكذ كاف عموماً من أجل هذا. والمعتقد الديني يبقى وينتقل إلى حداثة لاحقة، ويستمر بالازدهار بين قطاعات الناس العاديين. ولكن من الناحية السياسية، غالباً ما يُختزل إلى بقعة من زينة نافذة من أجل حكومة علمانية، هي واجهة أكثر منها مؤسسة. ورأسها في هذا المجال أقرب إلى الملك منه إلى رئيس الوزراء.

كان في استطاعة عصر التنوير، المُخلص لميله إلى بيكون، أن يُطالب بعض المُنجزات العملية الضخمة. وبعيداً عن تأثيره الهائل على مسار الحضارة الحديثة، كان له يد في اندلاع سلسلة من الثورات السياسية، ولعب دوراً في القضاء على الرق والعبودية، وساعد في الإطاحة بسلطات استعمارية، وعبر علماء الاقتصاد السياسي لعصر التنوير الاسكتلندي ترك بصمة دائمة على الدولة البريطانية. وأصبح مذهب النفعية لصاحبه جيريمي بانثام حجر الزاوية للأيديولوجية الحاكمة لإنكلترا القرن التاسع عشر. والفكر المستنير حول أيضاً الحساسية العامة وتسلل إلى الحياة اليومية. والحكم الشائعة - مثل «لكل رأيه» أو «لو أن تفكيرنا واحد لأصبح العالم مكاناً غريباً» أو «صناعة عالم تتطلب وجود الأنواع كلها» (وهو شعار اعتبره لودفيغ فيتنشتاين «أجمل وألطف ما قيل») - هي شهادة غير رسمية على تأثيره.

الفلسفه أنفسهم كانوا ببساطة أسماء لامعة وسط خضم هائل من الأفكار. وقد كافح عصر التنوير بوصفه ثقافة كاملة، وليس مقتصرأ على مجتمع مهذب، وأوى أيضاً حركة راديكالية سرية، مع عاصمتها الفكرية التي تقع في الهيف، حيث تمتزج أفكار العقل والطبيعة مع مذاهب وحدة الوجود، والأفلاطونية الجديدة، والتنسّك، والماسونية، والسبينوزية، والطبيعية، والألفية، والجمهوريّة، وحشد من التزعّمات المُهرّطة

الأخرى. وكما تقول مارغريت جيكوب، «قبل أن يكون هناك عصر تنوير راقي في أوروبا، كان هناك عصر تنوير راديكالي»⁽¹⁾. هذه الثقافة الفرعية المضطربة تدين أكثر إلى مذهب المساواتية الخاصة بالـ«حفارين»⁽²⁾ أكثر مما تدين إلى الـ*epistemology* (نظريّة المعرفة) عند لوك. وعلى نمط سبينوزا، أصرّت على أنَّ الطبيعة بذاتها حيَّة بالروح، كما فعل المثاليون والرومانسيون لاحقاً. وكتاب توماس بين الرائق *The Rights of Man* يُكذب الافتراض القائل إنَّ عصر التنوير كان حكراً على المثقفين والنبلاء. وكذب تحالماً سوف نواجهه لاحقاً - بأنَّ عامة الناس قادرُون على فهم الأفكار فقط إذا تحولت إلى عبارات أيقونية وأسطورية.

ثمة نكهة مميزة من هذا العالم السُّفلي الثوري تلتقط في المسيرة المهنيّة الخارقة لجون تولاند، وهو رجل بدأ حياته كراع يتكلّم الأيرلنديّة في دونيغال وانتهى به الأمر كتأثير قويٍّ على عصر التنوير الأوروبي، احترمه ليبيتز وأبدى فولتير إعجابه به⁽³⁾. وأصبح تولاند مشيخياً متعصباً في غلاسغو، ورفيقاً للمفكرين الأحرار في ليدن، وقبضاياً مثقفاً في مقاهي أوكسفورد، وأجيراً أدبياً ومتربّداً على الحلقات الراديكالية في لندن وتحت حماية روبرت مولسوورث⁽⁴⁾ في دبلن، ونصير اليسار

1- جيكوب، *The Radical Enlightenment* صفحة 25، وللحصول على سرد ممتاز للنزاع بين الجناحين الراديكالي والمعتدل في عصر التنوير، انظر كتاب إيزرائيل، A Revolution of the Mind، (الكثير من الأماكن في الكتاب).

2- الحفارين أو Diggers: جماعة تطهيرية إنكليزية راديكالية، قادها جيرارد وينستانلي بين عامي 1649 و1650.

3- للاطلاع على سرد تولاند، انظر كتاب روبرت إ. سليفان *الراهن بالمعلومات بصورة تُثير الإعجاب*، John Toland and the Deist Controversy (كمبريدج، ماساتشوستس، 1982)، وانظر أيضاً في دراسة روبرت ريد إيفانز الممتازة المُفصّلة Pantheisticon: The Career of John Toland (نيويورك، 1991)، وللحصول على صورة موجزة، مقالة ج. غ. سيمز: John Toland (1670 – 1722), a Donegal Heretic، Jonhn Toland، المنشورة في: Irish Historical Studies، المجلد 16، رقم 63 (آذار، 1969).

4- روبرت مولسوورث (1656 – 1725): فيسكنوت أول. من أصحاب النفوذ في زمنه - المترجم.

الثقافي الأيرلندي. ومن الممكن أيضاً أنه كان يُقيم علاقة مع أخت جورج الأول. كان شديد الغرور، مُدمداً على شرب الخمر، وطائشاً بصورة مَرْضِيَّة، مُناصرًا لليهودية ومُدافعاً عن الإسلام، ولعله اخترع تعبير Pantheist (المؤمن بوحدة الوجود) بالإضافة إلى لقب «المفكِّر الحرّ». وقد بحث أيضاً في القوى الخفية، ويُحسب له إتقانه حوالي تسعة لغات وتجواله مطولاً في عالم الجمهوريين الراديكاليين السفلي المُرِيب، والمنشقين عن الدين والناشطين السياسيين المشبوهين. وعلى الرغم من اتخاذه بين حين وأخر موقف *plus Anglais que les Anglais* (الإنكليزي أكثر من الإنكليز)، إلا أنه كان مُتفقاً كلتياً⁽¹⁾ مهماً ودرس بصورة تُشير الإعجاب للأدب الأيرلندي، والتاريخ القديم وعلم الآثار القديمة. ومن بين المخطوطات الكلتية التي عمل عليها واحدة سُرِقت من مكتبة في باريس على يد رجل دين صديق له جُرّد من كهنوته. هذا الكاثوليكي السابق، المنفي، المتشرد، المُرتد، المحتاب، المهرطق، والمُغامر، وربما كان من سلالة عائلة عريقة من الشعراء، طالب بوجوب المُثابرة على تشجيع نزاع طائفي في مسقط رأسه لمصلحة هيمنة البروتستانت.

عاش تولاند حياته كلها في برلين في بلاط **المُنتَخِبة**⁽²⁾ صوفيا، ولعله عمل هناك كعميل سري. ولمّا كان متغضباً ماكرًا أو مُخادعاً أيرلندياً تقليدياً، فقد تنقل بين عدد من الهويات والولايات. كان مُعجبًا بملتون، وهارينغتون، وجورданو برونو ووليم أوف أورانج، واعتبر النبي موسى جمهورياً وكان متخدماً لرابطة الكومونولث ومادياً فلسفياً. وضع قدمًا في عالم السياسة الواقعية للمحافظين، بينما أبقى الأخرى ثابتة في الدوائر المشبوهة. وكان أيضاً قد أوَّلَ منَ على حمل عملية الخلافة⁽³⁾ إلى هانوفر،

1- كِلْتِي، نسبة إلى الكِلْت وهم قبائل سكنت أصقاع أوروبا في العصور القديمة - المترجم.

2- مُنتَخِبة: أي زوجة مُنتَخِب روماني متوفى - المترجم.

3- عملية الخلافة، أو قانون الخلافة: ابتدعه الملك هنري الثامن لتبرير زيجاته الكثيرة والمعقدة - المترجم.

وبذلك لعب دوراً متواضعاً لكنه تاريخي في ضمان بقاء التاج البريطاني تحت سيطرة البروتستانتية⁽¹⁾.

كان قدر عصر التنوير أن يساعد على ولوج الحضارة التي عملت على تكذيب بعض من المُثُل العليا المُمَجَّدة التي عمّت بدايته بمذاهبها البراغماتية (العملية)، والمادية، والنفعية. يمكن أن يوجد مدح للحرية، ولكن ليس إلى درجة التمثيل التناصبي. وإذا كان تاريخ الطبقات المتوسطة هزلياً من ناحية ومساوياً من ناحية أخرى، فإنه أيضاً يكشف عن لمسة من الشفقة. إنَّ الآراء العقلانية، النقدية للـ *Aufklärer* تتضمن هجوماً عنيفاً على النظام القديم، لكنها ليست من نوع الأفكار التي يمكن بسهولة أن تُشرع نظام حُكم جديداً. من أجل هذا، كما سوف نرى لاحقاً، كانت هناك حاجة إلى المزيد من القيم الفعالة والحاصلة. وكانت الرومانسية قادرة على إفساد مصداقية رجال الدين، لكن دون أن تبني أيديولوجيتهم. وقد وجد هيغل وجهة النظر برمتها مفرطة في انتقادها وتدميرها، وتميز بنوع «صاحب وفارغ» من العقل يتّخذ «موقعاً سلبياً صرفاً من الدين»⁽²⁾. لقد كان أسلوباً في التفكير ضعيفاً جداً في مصادره العاطفية والتخييلية، ومجرداً تماماً من البُعد التجريدي، بحيث يمدّ الحداثة بوسيلة موثوقة من تبرير الذات. ولم يكن يتضمن تحالف الجماهير، الذين كانوا أشدَّ اهتماماً بالمواساة الدينية منهم بتناسق الكون. وكما يقول الكاردينال نيومان عن الليبرالية: «إنه مبدأ شديد البرودة بحيث لا يمكن أن يتشر

1- من أجل الاضطلاع على انتصار تولاند للبروتستانتية، انظر كتاب *Anglia Libera* (لندن، 1701)، وهم تسبّح بحمد الحرية الإنكليزية. وللمزيد حول تنافساته السياسية، انظر مقال فيليب ماكفينيس، *John Toland and Eighteenth-Century Irish Republicanism*، في *Irish Studies Review* (عدد صيف، 1997) ومقال ديفيد برمان، *The Irish Counter-Enlightenment* في كتاب ر. ريمي و. هيدرمان (مُحرّرین)، *The Irish Mind* (دبليو، 1984)، وانظر أيضاً سرديّ الخاص عن تولاند في كتاب تيري إيغلتون، *Crazy John and the Bishop* (كورك، 1998)، الفصل الثاني.

2- ج. و. ف. هيغل، *The Phenomenology of Mind* (لندن، 1949)، صفحة 582.

بين الجماهير الغفيرة⁽¹⁾). لقد كان إله الفلسفه وإله الجماهير متباهين بصورة خطيرة.

إذن ليس صحيحاً ما يقترحه أحد المعلقين: «إنَّ الربُّوبِيَّةَ تُثِيرُ أَسْئَلَةَ من النَّوْعِ الَّذِي يُمْكِنُ لرَجُلِ الشَّارِعِ أَنْ يَطْرُحَه»⁽²⁾. وما كان لأحد أنْ يُضْحِي بِحَيَاةِهِ مِنْ أَجْلِ مَثَلِ تَلْكَ الْعِقِيدَةِ الْعُقْلِيَّةِ، كَمَا قَدْ يُضْحِي عَنْ الْبُرُورَةِ مِنْ أَجْلِ الْإِنْجِيلِ الْمَسِيحِيِّ. يُمْكِنُ لِرِسَالَةِ الْقَدِيسِ بُولُسِ أَنْ تَحرِّكَهُ حَتَّى الرِّصَانَةِ وَالخُنُوعِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَفْعَلْ ذَلِكَ فِيزياءُ نِيُوتُنَ أو theodicy ليبرتزر. ويُتَقدِّمُ يوهان غورغ هامان - وهو الابن الفاشل لحارس حمّام من كونيغسبرغ - بِامْتِعَاضِ الطَّبَقَةِ السُّفْلَى عَلَى مَا يَرَى أَنَّهُ الشَّكْلَ الْمُعْتَدَّ، الْمُتَغَطَّرُ، الْمُفْرَطُ التَّحْضُرُ، الْغَالِيُّ (Gallic) نَمْوذِجاً مِنَ الْعُقْلَانِيَّةِ الَّذِي يَتَجَلَّ فِي فِكْرِ عَصْرِ التَّنْوِيرِ. يَقُولُ سَاخِرًا: «مَا هَذَا الْعُقْلُ الَّذِي يُمْدَحُ حَتَّى عِنَانِ السَّمَاءِ، بِعَالَمِيَّتِهِ، وَمَعْصُومِيَّتِهِ، وَعَجْرَفَتِهِ، وَيَقِينَهِ، وَثِقَتِهِ بِنَفْسِهِ؟ إِنَّهُ دَمِيَّةٌ مَحْشُوَّةٌ أَضْفَى عَلَيْهَا تَطْيِيرُ الْعُقْلِ الْصَّارِخِ صِفَاتَأَ عُلُوَّيَّةٍ»⁽³⁾. وَيُؤَكِّدُ مَعَ قَدِيرٍ مِنَ الْإِنْصَافِ عَلَى أَنَّهُ شَكَلٌ مِنَ الْعُقْلَانِيَّةِ عَاجِزٌ عَنِ الاعْتِرَافِ بِالْفَشَلِ، وَبِالْفَوْضِيِّ، وَالْاِضْطَرَابِ وَفَرَطِ الْحَسَاسِيَّةِ. وَهَامَانُ نَفْسَهُ تَحْوِلُ مِنْ هَذَا الْخَطَابِ الطَّنَانِ إِلَى إِيمَانِ التَّقِيِّ وَاسْتَقِرَّ عَلَيْهِ، مَتَبَرِّئًا مِنْ كُلِّ الْحَقَائِقِ الْعَامَةِ لِمَصْلِحَةِ تَلْكَ الدِّيقَةِ الَّتِي لَا يَمْكُنُ اخْتِرَازُهَا. وَمَا كَانَ لِيَتَأثِّرُ بِقَوْلِ فَرَانِسِيِّسِ بِيْكُونَ الْمَأْثُورُ بِأَنَّ قَلِيلًا مِنَ الْفَلْسُفَةِ يَجْعَلُ النَّاسَ مُلْحَدِينَ، وَالكَثِيرُ مِنْهَا يَجْعَلُهُمْ يَتَصَالِحُونَ مَعَ

1- فرانك م. ترنر (محرر)، لكتاب جون هنري كاردينال نيومان Apologia Pro Vita Sua and Six Sermons (نيويورك، 2008)، صفحة 216.

2- جيرالد روبرتسون كراج، 1789 – 1648، The Church and the Age of Reason (هارمونسون، 1960)، صفحة 161.

3- اقتُطِفَ في كتاب إشعيا برلين The Roots of Romanticism (لندن، 1999)، صفحة 44. ومن أجل دراسة مفيدة لهامان، انظر للمؤلف نفسه كتاب The Magus of the North: J.G Hamann and the Origins of Modern Irrationalism (لندن 1993)، بالإضافة إلى كتابه Against the Current (أكسفورد، 1981)، الفصل الأول. لقد كان لهامان تأثير قوي على كيركغارد، كما يُشير برلين.

الذين. قد يكون هذا هو الحال مع بعض علماء عصر التنوير، كما كان مع بعض المفكرين المثاليين والرومانسيين الذي جاؤوا في إثرهم. وهذا لم يصح على أمثال هامان وياكوبى.

يمكن فرض دين عقلاني، قائم على أساس تصور لطبيعة إنسانية عالمية، لخدمة مصالحة سياسية، مختزلاً نزاعاً طائفياً بحقائقه البسيطة، الأساسية، الأبدية. مثل هذا التصور يعود إلى عالمية الرواقين القدامى. لقد كانت مسألة عقلانية عذبة مقابل انشقاق خشن. ولكن كما اشتكتي الأسقف بتلر قائلاً إنَّ مثل هذا الإيمان العقلي يُبَدِّل لغز الله بصفاته الرياضي الذي لا يُطاق، وبهذا ينسف التقوى والتجليل والمهانة أيضاً. وهذه إحدى الوسائل المتعددة التي يمكن بها لتخصيص الإيمان الديني للطبقة الأرستقراطية أنْ يُعطي نتائج عكسية. ولم يكن دائماً في مصلحة النظام الحاكم أنْ تُجَرَّ حقائق الدين السرية بفظاظة إلى ضوء النهار، كما قال بيرك أنَّه ليس في مصلحة الاستقرار السياسي النَّفاذُ بلهفةٍ إلى داخل المشهد الأولى المرضي للمجتمع المتحضَر. في دبلن، احتاجَ الأسقف بيركلي ورفاقه من الكهنة في مواجهة شعب أيرلندي ساخط على الدوام، في المسار نفسه على أولئك الذين يجرِّدون الآثار المُزخرف من تلك الرموز السامية ويرمون بها عارية إلى الساحة العامة. لقد كان تجريد الحقائق المقدَّسة من الغموض يعني أيضاً تجرييد سلطة المنادين بها من الغموض، كما أدرك ذلك كلُّ من بيركلي وتولاند، كلُّ من جانبه الخاص من المتراس اللاهوتي الأيرلندي. كانت البساطة والصفاء من صفات النوع العقلي (والمقبول أكثر) من المسيحية، لكنهما كانتا أيضاً فضيلتين يمكن أنْ تنشرا القلاقل بين المؤمنين البسطاء، أو تنقلبا ضد الغاز المسيحية الراسخة المُرعبة على أيدي المنشقين الراديكاليين.

مع نهاية القرن الثامن عشر، وقفت عقلانية عصر التنوير سافرة أمام العديد من المشاهدين الخائفين غامضة، وشيطانية ومَرْضية، بقدر ما كان البعض يظنَّ أنَّ الله ذاته يتصرف بجانب شيطاني. لقد كان الرعب

في فرنسا كافياً لتكذيب ادعاءات العقل بالنسبة إلى العديد من المفكرين الأوروبيين. إنَّ درجة زائدة من الضوء تُبهر النظر وتعميءه، بينما العقل يستمر في الثورة وينقلب إلى عكسه. وكثير من اللا نهاية تدفع الإنسان إلى الجنون، كما وعى سويفت بحدة. فحالما ينفلت عِقال العقل من قيود الجسد الحسية، فإنه ينقض على الإنسانية كالجنون ويُمزقها إرباً. إنَّ عقلانية منفصلة عن الناحية الحسية من الإنسان هي جنون على طريقة الملك لير. وكما أنَّ الكتاب المقدس العربي صورَ الله كفُوة مُدمِّرة، يحرق المعبدات كلها والأوهام الكاذبة بحبِّه اللا مشروط الذي لا يُطاق، كذلك العقل يمكن أنْ يغتال ويُشوه بمُجرَّاته الأنثقة. والإنسان يمكن أنْ يقتل لأنواع الدوافع كافة، أما القتل على مستوى فخم فهو دائمًا نتيجة للأفكار. إنَّ عقل عصر التنوير يفتقر إلى جسد، وعليه، اعتُبرَ أنه لا يشعر بعواطف الذين يُسيطر عليهم. ومع انتقال التشديد من الأفكار إلى المشاعر على غرار الانتقال من عقلانيَّ عصر النهضة إلى الفنان الرومانسي، أصبح الجسد معياراً لنوع أكثر حسية، وحدسية من العقلانية، بحيث إنَّ الإحساس بورقة وردة أو بعقب دخان الخشب يُشبه في فوريَّته فهم المرء للمُطلق. بهذا المعنى، كان العقلاني أو المنطقى يتم تجاهله في الاتجاهين في وقت واحد؛ واحد يتقطع معه من الأسفل والآخر يُحلق فوقه. كان الجسد شكلًا من المعرفة، ولكن ليس من النوع الذي يتعرَّف عليه هولباخ أو دالاميير. والمرء ليس في حاجة إلى استخدام خريطة أو بوصلة جيد ليعرف أين تقع قدمه اليسرى.

إذا لم يكن عصر التنوير أبداً مسألة موت الله، فإنه ليس أيضاً مسألة ثقافة. إنه بطابعه العالمي والكوني لا يولي الكثير من الانتباه لحقيقة أنَّ التقاليد المحلية، والمعتقدات هي الأماكن التي على السلطة أنْ تدفن نفسها فيها إذا أرادت أنْ تزدهر. وإذا لم تفعل فسوف تثبت أنها مفرطة في تجريدها وتتأيَّي بنفسها ولا يمكن لرعاياها أنْ يتحالفوا معها. لا يمكن أنْ توجد سلطة عليها فعالة من دون أنْ تقوم على أساس تجربة مُعاشرة، وهذا أحد الأسباب

التي يجعل العقل يشعر بالحاجة إلى ما يشبه التكملة أو الإضافة؛ معروفة باسم حب الجمال. في الغالب، يفتقر عقل عصر التنوير إلى حضور جسدي، ويسعى المثاليون والرومانسيون الألمان إلى استعادته.

ولكن في تلك الأثناء، يمكن للعقل أن يتصرف كوكيل مقبول لله الذي يتلاشى باطراحه، وهو معدوم الجسد مثله بكل معنى الكلمة. وكما أنه ليس في استطاعتنا أن نسأل من أين أتى الله تعالى، كذلك الأمر في مسار معين للعقلانية لا نستطيع أن نُثِيرَ أسئلة حول أصل العقل⁽¹⁾. إن العقل بالنسبة إلى هذا الرأي ليس له تاريخ، كما هو بالنسبة إلى هيردر وهيغل. والحق، سوف نحتاج إلى الاحتكام إلى العقل ليقرّ بمصداقية *petitio principii* (المُغالطة المنطقية) بمقتضى ما حاولنا أن نبرهن عليه. سوف يبدو أنَّ الله، والحقيقة والعقل هم النتيجة الختامية أو النقطة النهائية، ومن المستحيل تعرِيفاً الغوص أبعد منها. ولهذا السبب يُثبت فريديش ياكوبي، الذي اعتبر أنَّ العقل بلا تاريخ، في هجومه العنيف على العقلانية، وجود فرق واضح بين المعرفة والحقيقة، مُصرّاً على أنَّ هناك شيئاً بدايئاً وثابتاً في هذه الأخيرة فيما يخص نظرية المعرفة. ويكتب قائلاً: أنا أفهم من كلمة « حقيقي » شيئاً سابقاً للمعرفة ويعق خارجها؛ يُضفي قيمةً إلى المعرفة وإلى مقدرة المعرفة، وإلى العقل⁽²⁾. إنَّ العقل لا يستطيع أنْ يُظهر الحقيقة ذاتها التي عليه أنْ يفترضها.

إنَّ الله في الكتاب المقدس يتميَّز بوضوح بأنه بمعنى ما شخصيٌّ،

1- ولكن هناك الكثير من مفكري عصر التنوير ممن كانوا دجالين أكثر منهم عقلانيين، وعليه وجدوا أصل العقل في التجربة. وبالنسبة إلى إرنست كاسيرير في كتابه *Philosophy of the Enlightenment*، الحركة في العموم دجالة أكثر بكثير من كونها عقلانية.

2- جورج دي جيوفاني (محرر)، في كتاب Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel (Allwill)، (مونتريال وكينغستون، 1994)، صفحة 513.

في حين أنَّ العقل لا يُشبه الله بصورة جلية بغضونه المُجردة. وكما يقترح إدموند بيرك حول موقفنا من القانون، قد نحترم مثل تلك السلطة، ولكن من الصعب أن نحبها. إنَّ العقل لا يستطيع أنْ يُقدم لنا إنجازاً يبعث على البهجة، أو حسناً اجتماعياً أو أنْ يمسح دموع الحزاني. في إنكلترا القرن التاسع عشر، كان مذهب النفعية والعقلانية العلمية يحتاجان إلى أنْ يكتملا بعقيدة أقلَّ حيوية من الناحية العاطفية، عقيدة سهلة المنال في تراثي الإسلام والرومانسيَّة. وكثير من المفكرين، بدءاً بكارل لайл وانتهاء بـ. س إليوت، يعودون إلى الماضي السحيق أو إلى القرون الوسطى كمصادر لتجديد الحاضر. وكما يقول فريديريك جيمسون، إنَّ النظام الرأسمالي يكشف «عن حاجة مُلحَّة لإعادة ابتكار أشكال قديمة من التدوين لإكمال منشأته الفقيرة»⁽¹⁾.

عندما يُصبح التفكير الإنساني مُستقلًا، فإنه يقترب من الحالة القدسيَّة؛ لكنَّ عالماً مُعقلناً هو أيضاً عالم يتضاءل فيه وجود الله بالتدرج، ولذلك يزدادُ نأياً عن العقلانية ولا يمكن بلوغه إلا عبر الإيمان والمشاعر. بهذا المعنى، فإنَّ الوجه الآخر للعقلانية هو مذهب الإيمانية⁽²⁾. إنَّ عالماً عقلانياً بصرامة، وقدراً على العمل بلا تدخل من العلي القدير، يفسح المجال، ويَا للمفارقة، لظهور إله لا عقلاني. وكلما يُصبح الواقع شبه واضح، يبدو خالقه أشدَّ إبهاماً. ونفيه إلى أطراف أكونه معناه معاملته بوصفه لا غِنى عنه إلى أقصى مدى، ولكن أيضاً تعميق لغزه. وعليه فإنَّ العقل الممتد إلى أبعاد مُبالغ فيها يمكن أنْ ينتهي به الأمر إلى إبطال نفسه. وكما مع باسكال، إنَّ إلهًا شديد الإبهام يُذكِّرنا بقوة بحدود العقلانية. ونتذكَّر أيضاً تلك الحدود عبر حقيقة أنه عندما تُصبح العقلانية في مُعظمها أداة، مسألة حساب وسبب وأثر، فإنها تُخاطر بإفراغ الوجود الاجتماعي من معناه وقيمته. وبهذا، لا تستطيع أنْ تزوَّد بآي تبرير مقبول.

1- فريديريك جيمسون، *Values of the Dialectic* (لندن، 2009)، صفحة 187.

2- الإيمانية: مذهب الاعتماد على الإيمان كبديل للعقل - المترجم.

إن المجتمع على هذا الأساس موزع بين نمطٍ من التفكير الحسابي أو العملي يعكس ما يفعله أفراده فعلياً لكنه يفشل في إضفاء الشرعية عليه بأي عبارات أكثر تهذيباً، ويمكن لشكل من الإيمان، الديني أو غيره، أن يُضفي تلك الشرعية لكنه يفشل باطراد أنْ يعكس السلوك الحقيقى للرجال والنساء. ولأنَّ العقل لا يعود قادرًا على الربط بين الحقيقة والقيمة، كما كانت نسخة قديمة منه تصبو إلى أنْ تفعل، تنشأ هذه الأزمة.

إنَّ المشكلة هي أنَّ أية أيديولوجيا فعالة يجب أنْ تُنجِز كلا المهمتين في وقتٍ واحد. ولكي تكون جديرة بالثقة، وبالتالي تفوز بالموافقة العامة، يجب أنْ تضرب جذورها فيما يفعله الرجال والنساء فعلياً؛ ولكن في مجتمع تقوده الشهوة والمصلحة الشخصية هناك خطر على هذا الأساس من أنْ يعكس كافة الأنواع المُشينة من القيم، وبالتالي يفشل في إضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي. لعلَّ الدين في مجتمع مُعقلٍ يمكن أنْ ينجو بعكس المنطق المُجسَد للحياة اليومية، كما في دين عصر التنوير «الطبيعي» أو «العقلاني». لكنه يفعل هذا مُجازفًا باستنراف مصادره الرمزية. وبدل ذلك، يمكن أنْ ينسحب إلى *Schwarmerei* أو تعصب، وعبادات العاطفة والروح الجميلة، وهذيان صوفي، وأحلام مُهدَّة عن خير عالمي أو غوص في أعماق في النفس لا قرار لها⁽¹⁾. إذا اختار الدين هذا الدرب، فإنه يُحافظ على مصادره الرمزية، ولكن يجب أنْ يقبل كونها تفقد أكثر فأكثر تأثيرها الاجتماعي ككل. وفي الفترة المعاصرة، يواجه الفن أزمة مُشابهة.

لقد اخترز بعض مُفكّري عصر التنوير إله إبراهيم إلى تجريد عقلٍ، بينما دفعه آخرون مثل كانط إلى ما وراء حدود العقل والأحساس إلى امتدادات بلا هُدى من السمو. وفي كلا الحالين، هناك مشكلة

1- من أجل دراسة مُنيرة عن الدين انظر كتاب لورنس إ. كلain وآنتوني ج. لا فولبا (محرّران)، 1850 - 1650 *Enthusiasm and Enlightenment in Europe* (سان مارينو، كاليفورنيا: 1998).

أيديولوجية. إنَّ معاملة الإله بوصفه هوية عقلانية يعني تخلصه من الخرافات ولكن على حساب نفيه من عالم المحسوس كله. ويمكن تمييز حضوره، على الهيئة التي تصور بها نيوتن الإله، في النظام المُعْجز للأكون، كما في مسيرة التاريخ الإلهية، لكنه لا يوجد في التجاويف السريّة للذاتيّة، كما يشتكي تَقَوِّيُون Pietists أمثال هرمان وياكobi. ومع ذلك إذا تسامى الله بالعقل بدل أنْ يجد نفسه يُختزل إليه، تنشأ مشكلة من نوع آخر. إنَّ قرارات العلي القدير تبقى مطلقة، لكنَّ نأيه عن الإنسانية يجعل تلك القرارات أقلَّ وضوحاً باطراد. ومن المتوقع منا الآن أنْ نُطِيعه ليس لأنَّ أوامره تتصرف بقدر من العقلانية والتجريبية، بل لأنها، في نهاية المطاف، أوامره هو. وكقوانين أي لعبه، فإنها تجمع بين كونها مطلقة وقدرٍ من العشوائية، وبالتالي تعكس أسوأ ما في العالمين على أولئك الذين يسعون إلى التكيُّف معها. إنَّ أوامر الله، كالقانون الأخلاقي كما فهمه كانت أولاً أو العقل بالنسبة إلى العقلانيين، تُجِيزُ نفسها بنفسها بالكامل. وهي، حتماً، جزء من المعتقد المسيحي بأنَّ الله هو قانون ذاته، لكنَّ هذا ليس استقلالاً القصد منه إقصاؤه عن مخلوقاته. على العكس، إنَّ قدرتها على تقرير المصير هي إحدى الوسائل التي تجعلها الأقرب إليه. واعتمادها عليه يأخذ شكل حرية شخصية.

إنَّ المجتمعات المُعقلنة لا تعمد فقط إلى نصب مواردها الرمزية، بل وجعلها مَرْضية أيضاً. فإذا كان دينُ ما راسخٌ في العقل فاتراً، فإنَّ ديناً ليس راسخاً فيه يكون حاراً. الأول يُجاذب بإضعاف سُلطته، بينما الثاني يمكن أنْ يُحرّض «حماساً» فوضوياً بصورة خطيرة بين العامة. يصبح لودفيغ فيورباخ «الله هو مشاعر حرّة، لا محدودة ونقية»⁽¹⁾، ولكنَّ من الناحية السياسية مثل تلك المشاعر يمكن أنْ يصعبُ التحكُّم فيها. ويدعى لوبي دوبريه أنَّ الدين يمكن اعتباره إما تفسيراً أو تجربة؛ ولكنَّ في حين أنَّ

1- لودفيغ فيورباخ، The Essence of Christianity (نيويورك، 1989)، الصفحتان 10 و 11.

العقلانية العلمية لعصر التنوير تهدّد بضرر العصر السابق الضحل، فإنها تعمد أيضاً إلى نسف مصداقية الثاني⁽¹⁾. لا يمكن عقلنة الدين، كما في بعض أشد كتابات فيخته جرأة⁽²⁾، أو طرده من عالم العقل كله، كما في تيارات مذهب الإيمانية fideism. ولكن من المستبعد أن تُرضي الحالة الأولى العامة، ومن المستبعد أن تُرضي الحالة الثانية النخبة. إن الافتراضات العقلية وسائل ضعيفة لإغواء الناس إلى الفضيلة، بينما الإيمان بوصفه عاطفة داخلية له نكهة شيء وضعيف فكريًا. في كلا الحالين تُنسف القوّة الأيديولوجية للدين. إنه خيار اضطراري بين السوسيانية⁽³⁾ والتقويّة⁽⁴⁾ Pietism، وبين جون لوك وجون سوكينيان Socinianism.

لا شك في أنّ من الممكن الجمع بين الدين كتفسير والدين كتجربة، كما فعل، بدرجة ما، صمويل جونسون، وهو أحد أعظم المستشرقين الإنكليز قاطبة. وهذا ما فعله بطريقة مختلفة شافتسبري من قبله، بجمعه النظرة الأفلاطونية الجديدة للنظام وفوريّة العاطفة الأخلاقية. في رأي شافتسبري، كل عمل أخلاقي يجب أن يُسوّى بالعواطف، وما لا تتم تسويته بهذه الطريقة لا يُعتبر ببساطة أخلاقياً⁽⁵⁾.

1- لويس دوبريه، The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture (نيو هيفن، 2004)، صفحة 9.

2- انظر خاصة كتاب أن وود (محرر)، ج. غ فيخته، Attempt at a Critique of all Revelation (كمبريدج، 2010).

3- نسبة إلى اللاهوتي فاوستوس سوسينيوس (سبقت ترجمته) - المترجم.

4- التقويّة: حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكّدت على دراسة الكتاب المقدس وعلى الخبرة الدينية الشخصية.

5- انظر كتاب إيرل شافتسبري، Characteristics (غلوبستر، ماساتشوستس، 1963)، ومقالته An Enquiry Concerning Virtue or Merit في كتاب L. A. سيلسيبي بريغ (محرر) Moralists (أوكسفورد، 1897) وكتاب R. L. بريت، The Third Earl of Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics (أوهايو، 1967)، وكتاب R. L. بريت، The Third Earl of Shaftesbury (لندن، 1951)، ومقالة E. توفيسون Shaftesbury and the Age Sensibility (محرران)، في كتاب H. Andruson وج. شيئاً (مينيابوليس، 1967). Studies in Aesthetics and Criticism

لكنَّ مذهبه الأفلاطونيُّ الجديد، بقانونه المُطلق للعقل، كان كافياً لحماية قضيّته ضد النزعة العاطفية. وكما يقول أحد المُعلقين «إنَّ الفضيلة [بالنسبة إلى شافتسبري] تطلّب حركة أو حباً داخلياً، وحتماً، اعترافاً عقلياً بالطبيعين»⁽¹⁾. ولكن، في العموم، يُصبح من الأصعب المصالحة بين التفسير والتجربة. كان ثمة صدع ينشأ بين الدين ككلٍ عقليٍ والدين كرؤيا داخلية، أو، بعبارة فلسفية، بين هيغل وكيركغارد. والثاني، الذي كان الإيمان المسيحي بالنسبة إليه فضيحة، وحمامة ومحض استحالٍ عقلية، وإهانة لكل الأعراف المتحضرة والعقل الرافي، هو أحد أعظم متقددي فكر عصر التنوير.

ويعرف فريدریش یاكوبی بأنَّ المُعسكرَين، العقلاني والتجريبي، يُقاطع أحدهما الآخر في الكلام. في رأيه، إنَّ مفهوم عصر التنوير التجريديٌّ لله لا يُعلم المؤمن أي شيء. والتابع الإنسانيٌّ لعصر التنوير ليس ببساطة المخلوق من النوع الذي يمكن لإله إبراهيم أنْ يُخاطبه بكلام ذي معنى، أو الذي يمكن أنْ يؤمِّن بذلك الإله بفهم. ما كان يمكن أنْ يفعل ذلك إلا تابعٌ هو أكثر من مجرد مادة مُفكَّرة أو درجة من الوعيِّ الصرف. إنَّ رب الـ *philosophes* هو المُنشأ العقليُّ الذي يمكن لذلك التابع مسلوب القوة أنْ يؤمِّن به حقاً، وهذا أسوأ بكثير له. وكما يكتب ماكس هوركمایر وثیودور أدورنو، في كتاب *Dialectic of Enlightenment*، إنَّ الفكر المُجسَّد للعقلانية العلمية لا يمكنه حتى أنْ يطرح مسألة وجود الله⁽²⁾. أو، على الأقل، يمكنه أنْ يطرحه فقط بالطريقة نفسها التي يستعلم فيها المرء عن وجود وحش اليتي⁽³⁾ Yeti أو مخلوق

1- لورنس إ. كلain، Shaftesbury and the Culture of Politeness (كمبريدج، 1994)، الصفحة 55.

2- ماكس هوركمایر وثیودور أدورنو، The Dialectic OF Enlightenment (ستانفورد، 2002)، صفحة 19.

3- وحش اليتي، أو رجل الثلج الرهيب: مخلوق يتراوح شكله ما بين الإنسان والدب، يُقال إنه موجود في جبال الهيمالايا، ولا شيء مؤكداً حول هذا - المترجم.

بحيرة لوخ نس^(١). وعموماً، كان الإيمان بالنسبة إلى عصر التنوير يعني الإقرار بافتراض على الرغم من أنه ربما لا يمكن عرضه عقلياً، وهذا ليس على الإطلاق ما تعنيه الكلمة بالنسبة إلى اليهودية، أو الإسلام أو المسيحية. والتابع الشغوف، والفقير والهش للمذهب الرومانسي، بالمقارنة، هو مخلوق قادر على الإيمان بالمعنى الأصيل للكلمة؛ ولكن ريشما يحدث هذا تكون عملية العلمنة قد أنجزت عملها، بحيث إنَّه عندما يظهر موضوع الإيمان من جديد، يتلاشى رب إبراهيم ويُسْوِي بالتدريج وإلى الأبد.

إنَّ فصل الدين عن العقل معناه جعله منيعاً ضد النقد العقلاني. وبما أنَّ مثل هذا الإيمان ليس افتراضياً البتة، فهو ليس ظاهرة من النوع الذي تُطبَّق عليها أحكام الحقيقة والزيف. فإذا كان الدين هو شعور، كما يعتبره روَّسو وشلابير ماخر، وإيماناً داخلياً مشبوباً، بالنسبة إلى ليسينغ، وهاماً وكبير كغارد، أو في أساسه شكلاً من الممارسة الرمزية، كما هو بالنسبة إلى دور كهايم، فمن الصعب فهم إمكانية إنكاره، بقدر صعوبة إنكار التهاب المفاصل أو الإعصار. ومع ذلك فكون الأمر على هذا الحال ليس في مصلحته بالكامل. والإيمان والتجربة يمكن أن تكون لهما قيمة في مجتمع فردي يُكافئ هذه السمة الباطنية، لكنه لا يُشكّل الأساس العام الذي يحتاج إليه الإيمان الديني إذا أراد أن يكون فعالاً أيديولوجياً. إنه شديد القرب من تقلبات الذوق بحيث لا يستطيع أن يحظى بإجماع اجتماعي. إنَّ ما يحتاج إليه المرء شيء يُعادل أحكام كانط الجمالية، التي هي ذاتية وعالمية، مسألة موافقة شخصية ولكن أيضاً موافقة عالمية.

صحيح أنَّ الشعور والزمرة يمكن أيضاً أن يرتبطا معاً. إذا كان الدين في المقام الأول مسألة تتعلق بالقلب، كما هو بالنسبة إلى أمثل

1- وحش بحيرة نس: موجودة في اسكتلندا. دارت شائعات كثيرة حول مشاهدة بعض الأشخاص لوحش يُشبه الديناصور. وهناك صورة فوتوغرافية مُبهمة التقطت لذلك الوحش وهو يُنذر رأسه من البحيرة، ولا شيء مؤكداً حول حقيقة وجوده - المترجم.

ياكوبى وجان جاك روسو، فمن المُرجَح أنْ تعمل هذه المشاعر البسيطة، العالمية، العفوية، على جمع الأفراد معاً أكثر مما تفعله مجموعة من الحقائق العويسقة. وكلما صاغ المرء هذه العواطف بعبارات مجردة، هدّدت أكثر بأنْ تُسبِّب المزيد من الشِّقاق. وبالمقارنة، يمكن تقاسُم دين الحب الطبيعي ونزعـة الخير عند بطل روسو القس سافويار⁽¹⁾ مع الفلاح الأمي والفقـيه المتـحضر كـلـيهـما. ومع ذلك هذا لا يُعوّض عن كـونـ العـواطفـ بـحدـ ذاتـهاـ تـعـتـرـ أـسـاسـاـ شـدـيدـ الـهـشـاشـةـ لـتـحـقـيقـ التـلاـخـمـ الـاجـتمـاعـيـ. إنـهاـ ضـرـورـةـ ولـكـنـ لـيـسـتـ ظـرـفـاـ كـافـيـاـ منـ أـجـلـ الـوـحدـةـ السـيـاسـيـةـ. لأنـ هـذـهـ أـيـضاـ تـتـطـلـبـ إـيمـانـاـ بـيـنـاـ، وـسـطـاـ بـيـنـ الـمـؤـثـرـ عـاطـفـيـاـ وـالـمـعـرـفـيـ.ـ

بـأـحـدـ الـمعـانـيـ، الشـعـورـ هوـ أـشـدـ الـأـسـسـ الـتـيـ لاـ تـقـلـ الجـدـلـ، وـيـعـنـيـ آخرـ هوـ أـسـاسـ مـُراـوغـ بـصـورـةـ مـُشـيـنةـ. وـتـأـسـيـسـ الـأـخـلـاقـ فـيـ الـجـسـمـ يـعـنـيـ إـعـارـتـهـ أـسـاسـاـ مـتـيـناـ كـمـاـ يـرـغـبـ الـمـرـءـ، وـهـذـاـ يـقـودـ مـفـكـرـيـنـ أـمـثـالـ فـرـانـسـيـسـ هـتـشـسـوـنـ إـلـىـ الشـعـورـ بـأـنـهـمـ مـطـرـوـدـوـنـ بـسـبـبـ التـصـرـفـ الشـرـيرـ كـمـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـطـرـدـوـاـ بـسـبـبـ الرـائـحةـ الـكـريـهـةـ. إـنـ إـيمـانـاـ أـسـاسـهـ الشـعـورـ يـتـصـفـ بـقـدـرـ مـنـ ثـقـةـ وـفـورـيـةـ الـجـسـدـ، وـعـلـيـهـ يـمـكـنـ الـاعـتـمـادـ عـلـيـهـ أـكـثـرـ بـكـثـيرـ مـنـ الـأـفـكـارـ. وـلـورـنـسـ سـتـيرـنـ يـوـصـيـ بـالـفـضـيـلـةـ كـنـوـعـ مـنـ الـغـذـاءـ الـرـوـحـيـ يـُطـهـرـ الـجـسـمـ، وـيـُتـرـكـ مـرـحـاـ وـمـنـتـعـشـاـ⁽²⁾. إـنـ إـنـسـانـ الـمـشـاعـرـ يـجـدـ فـيـ عـبـارـةـ سـتـيرـنـ «ـشـيـقاـ مـجـيدـاـ»ـ فـيـ فـعـلـ الـخـيـرـ، بـحـيـثـ إـنـ السـلـوكـ الـفـاضـلـ لـاـ يـصـبـحـ أـكـثـرـ مـنـ مـضـعـ فـخـذـ مـنـ الدـجاجـ الـمـشـوـيـ أوـ مـنـ شـرـبـ كـأـسـ رـائـعةـ مـنـ الـبـورـتـ. وـهـذـاـ أـبـعـدـ مـاـ يـكـونـ عـمـاـ قـالـهـ كـانـطـ. وـوـسـطـ الـهـلـلـيـنـيـةـ الـمـرـحـةـ لـلـطـبـقـةـ الـوـسـطـيـ الـرـاضـيـةـ عـنـ نـفـسـهـاـ حـدـيـثـاـ، الـمـسـتـرـخـيـةـ بـاـرـتـيـاـحـ فـيـ مـقـاهـيـ إـنـكـلـتـرـاـ الـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ، يـصـبـحـ مـنـ الصـعـبـ التـفـرـيقـ بـيـنـ الـإـحـسـانـ وـالـمـخـالـطـةـ، وـبـيـنـ

1- القس سافويار: شخصية في رواية جان جاك روسو إميل، وهو تقيّ يضع لنفسه قواعد يتبعها بكل ورع ليكسب مرضاه الله - المترجم.

2- كتاب جيمس بي. براون (محرر) The Works of Laurence Sterne (لندن، 1873)، الجزء الثالث، الصفحة 311.

فاعل الخير والمُترَف. بالنسبة إلى أخلاقيّ مثل هتشسن، يتضادُرُ الخير والحسيّ بقوّة؛ يصبح عمل الخير نوعاً من المتعة الجسدية، يتذوق فيها المرء طعم الاستمتاع الأخلاقي عند الآخرين كما قد يتلمسُ بشفتيه أمام طبقٍ لذيدٍ من القرىدِس. وهتشسن، الذي يعتبر الفضيلة هزلية بمعنى ما، لم يضع أطروحة في الضحك دون سبب، وهو أشدّ أكثر الأشكال الأدبية شيوعاً بين بروتستانت ألستر⁽¹⁾. بل إنها تحتوي مجموعة من النكات المقبولة.

ولكن في عالم يعتمد على التجربة، التجربة الحسيّة شيءٌ خاصٌ حتماً، وليس بهذه الطريقة يخدم الدين أو الأخلاق قضية الإجماع السياسي. إنَّ الإيمان الديني لا ينبغي أنْ يُختزل إلى عاطفة خاصة، ليس في حضارة مُجزأة وفي حاجة ماسة إلى بعض الروابط الاجتماعية الأقوى. إنَّ التفاني المُخلص لشخص مثل كيركغارد لا صلة له بمسائل تقليدية مملة كالآعراف الاجتماعية والاستقرار السياسي. إنَّ باطن الإيمان البروتستانتي يعكس مجتمعاً فردياً، لكنه أيضاً يزدرِي المُجرّدات التي يعتمد عليها مثل هذا النظام. والإيمان بوصفه تجربة خاصة يتکافف بقوّة مع فردية ممزقة سياسياً تستقلُّ الذات عنها تماماً. لقد كان من أخطاء بعض رواد فكر عصر التنوير اعتبار التبعية الإنسانية عيباً، وأحد المثاليين اعتقد أنَّ ذلك العصر سوف يُكرر الخطأ. وفي حملة عنيفة ضد مثالية فيخته، يرفض فريدرش ياكوبي استقلالية الذات بوصفها محض تيه، ويقاومها بما يُسمّيه تبعية الحب. ويعلن «إنَّ الفلسفة المتسامحة لن تنزع هذا القلب من صدرِي وتضع في مكانه دافعاً صرفاً إلى الأنانية»

1- انظر كتاب فرانسيس هتشسن، *Thoughts on Laughter, and Observations on the Fable of the Bees* (غلاسغو، 1758). ومن أجل عبادات القرن الثامن عشر للخيرية والرومانسيّة، انظر كتاب إيفلتون، *Crazy John and the Bishop*، الفصل الثالث. وانظر أيضاً كتاب لويس إ. بريدفولد، *The Brave New World of the Enlightenment* (آن آربور، ميشيغان، 1961)، الفصل 3.

ووحدتها»^(١). إنْ كان الوضع الأرقى الذي تستطيع الفلسفة أنْ تخيله هو ذلك الشيء النقيّ، العاري، الفارغ، الذي تسميه الذات، فعليها، كما يُعلن ياكوبى، أنْ تلعن وجودها.

لقد كانت **الخيرية** والعاطفية علاجين مفيدين لعقلانية أخلاقية مُجدبة. ولكنْ، في الوقت نفسه، هدّدت عبادة العاطفة، وهي تُظهر الدين من أشدّ تعاليمه تحريمًا، باستئصاله، وبفعلها هذا تخفّف من قوته الأيديولوجية. وبلغة القرن الثامن عشر الجمالية، لقد كان جميلاً أكثر مما ينبغي وسامياً أقلّ مما ينبغي. كان يفتقر إلى التحريرات، والممنوعات والصادمة قائمة الذاتية التي ترافق السموّ، التي يتأخّص منها الدين على حسابه السياسيّ. وكما لاحظ إدموند بيرك، يجب أنْ نسعى إلى أنْ نحبّ القانون، لكننا أيضًا نستمد استمتعًا مازوشياً من الإحساس بالرعب منه.

لقد ارتعبَ عقلانيون أخلاقيون من أمثال ريتشارد برايس من هذا الكلام عن الأخلاق بلغة علم الجمال. ويشتكي من الخيرين والعاطفيين قائلاً «إنَّ أفكارنا عن الأخلاق، إنْ كان هذا السرد صحيحًا، نشأت من الأصل نفسه لأفكارنا عن المزايا المحسوسة للأجساد، وتناغم الأصوات، أو جماليات الرسم والنحت... إنَّ الفضيلة (حسب تعبير الذين يتبنّون هذا المشروع) هي مسألة تذوق^(٢). نوع الأخلاق الذي يراه برايس يمكن أنْ يُثير العامة ويدفعها إلى العمل، لكنه يتوقف بشكل خطير على العاطفة، أو الحدس أو الحسّ الأخلاقي. وفي المقابل، إنَّ أخلاقاً تقوم على أساس العقل تكون متينة الجذور، لكنها تفتقر إلى قوة الدفع. وينكر هيوم كما هو معروف قدرة العقل على أنْ يكون مصدر الدافع. والحق، كلما تأسست الأخلاق في العقل، تسرق منك أكثر

1- دي جيوفاني (محرر) لكتاب Friedrich Heinrich Jacobi صفحة 517.

2- ريتشارد برايس، في مقالة A Review of the Principal Questions in Morals، في كتاب سيلبي-بيغ (محرر)، British Moralists، الصفحات 106-7.

عنصر المبادرة. وإذا أُعدَّ النظام الأخلاقي بصورة إلهيَّة، بُنِيَ به بكل جبار من الأكون نفسمها، فمن المُرجح أن يظهر حتماً كما قوانين العِجَاذِيَّة، وبالتالي لا مبالياً بالإرادة الفردية. وعليه فإنَّ المرء مُعرَض لأنْ يُحسر بين ما سماه شيموس دين^(١) «الكلام المجنون الساخر لرجل العقل والعواطف المتدايقه البليدة لرجل المشاعر»^(٢).

يعتقد عقلاطيون أخلاقيون من القرن الثامن عشر أمثال صمويل كلارك ووليم وولاستون أنَّ الخير يجب أنْ يتأسَّس على عقل مُستقل عن العاطفة، إذا أريدَ لمجال الأخلاق الحيويَّ أنْ يُعزل عن تقلبات أهواء النزعة الذاتيَّة. ومع ذلك فهو لاء المفكرون، وكذلك التجربيون، والرومانسيون، واللاهوتيون «بالمعنى الأخلاقي» بجوابهم اللاذع، عاجزون عن شرح السبب في أنَّ من الخير أنْ نطيع ما يُمليه علينا العقل قبل كل شيء. وهكذا، فإنَّ قضيتهم ببساطة تُشير الأسئلة. إذا كان العقل لا يتضمَّن أصلاً فكرة الخير، على غرار ما رأاه أفلاطون والأكونيَّ، فهناك مشكلة حول السبب الذي ينبغي على المرء على أساسه أنْ يمدحه. إنَّ العقلانية الآلية الصِّرف ليس لديها ما تقول حول مسائل القيمة. ويرى فرانسيس هتشنسن أنه لا يمكن إعطاء تبرير عقلاطي لقبول وجهة نظر أخلاقية. فعلى الحس الأخلاقي أنْ يتقدَّم التفكير، كنوع من الفهم المُسبق عند هайдغر الذي لا نستطيع أنْ نتصور أنفسنا نتبعه، وهي مقدرة يجب أنْ تكون دائماً في مكانها إذا كان يمكن اعتبار لغة ما حجَّة أخلاقية في المقام الأول^(٣). زيادة على ذلك، إذا كان العقل يدل على النظام العقلي للكون، فليس هناك حجَّة مُفْحِمة حول السبب في وجوب إطاعته بمعنى العيش في تناُسق مع هذا النظام، كما أشار فريدرريش نيتше لاحقاً.

وعليه فالأنظمة الاجتماعيَّة العلمانية لديها مشكلة مع أُسُّها

١- شيموس دين (ولد عام 1940): شاعر وروائي وناقد أيرلندي - المترجم.

٢- شيموس دين، Foreign Affections (نوتردام، إنديانا، 2005)، صفحة 62.

٣- من أجل الاطلاع على نظرية هتشنسن الأخلاقية انظر كتاب تيري إينغلتن، Heathcliff and the Great Hunger (لندن، 1995)، الفصل 3.

الأُخْلَاقِيَّةِ. وعندما تسلل عمليَّة العقلنة إلى العوالم الثقافية والدينية، كما يحدث مع العالم الميكانيكي للربوبية أو لطبيعة معتقد بروتستانتي متمسَّك حرفياً بالأصول، تُصبح هذه العوالم أقلَّ افتاحاً على مسائل القيمة الأساسية، وبالتالي أقلَّ مقدرة على تعزيز القوة السياسيَّة. ومع ذلك إذا لم تلعب دوراً في هذه العمليَّة، تُصبح في خطر فقدان كل أهميَّة عامة. والدين إما مفرط الدنيويَّة أو مفرط الإيمان بالآخرة، إما مفرط التورط في منطق هذا العالم أو مفرط الابتعاد عنه. والله إما مفرط البروز، كما بالنسبة إلى سبينوزا، أو مفرط التسامي، كما بالنسبة إلى كانط. هو إما غارقٌ في الطبيعة أو في التاريخ أو منفيٌ إلى خارج حدود العقل. والتوتر الداخلي للمسيحية الأرثوذكسيَّة - حول أنَّ مملكة الله هي معاً حاضرة وغائبة، بارز في التاريخ الإنساني لكنه شكلٌ من التسامي قادم - تراخي بصورة قاتلة. وسوف يُترك للمثاليين الألمان أمر إصلاح هذه الثنائيَّة المُعاقة.

الفصل الثاني

المثاليون

إنَّ تاريخ العصر الحديث هو، إلى جانب أشياء أخرى، البحث عن نائب لله. العقل، الطبيعة، الـ *Geist* (الروح)، الثقافة، الفن، السموّ، الأمة، الدولة، العلم، الإنسانية، الوجود، المجتمع، الآخر، الرغبة، قوة الحياة وال العلاقات الشخصية: هذه كلها كانت تعمل بين حين وآخر كأشكال تحل محل الإله⁽¹⁾. ويكتب فريديريك جيمسون قائلاً «من المؤكَّد أنَّ الدين في عصرنا هو حقلٌ من الغموض والإبهام بحيث إنَّ يمكن لقضايا أخرى أنْ تستولي على مفرداته ذاتها»⁽²⁾. فإذا كان يمكن حقاً لروح الحداثة الدينية أنْ يكون مُبهمًا، فهذا، من بين أشياء أخرى،

1- من أجل الدولة كشكل يحل محل الإله، انظر إلى قول الرجعي الكاثوليكي من القرن التاسع عشر جوزيف دو ميستر: [إن الدولة] هي دينٌ حقيقي: له تعاليمه، وألغازه، وقساؤسته... تعيش فقط عبر الحكم (أو العقل) الوطني، إن صَحَّ التعبير، عبر الإيمان السياسي، الذي هو عقيدة (اقتطفه فينستن بي. بيكورا، من كتاب Secularisation and Cultural Criticism (شيكاغو ولندن، 2006، صفحة 108). كارل شميت يتأمل في الاشتراق اللاهوتي لمفاهيم السيادة السياسية في كتابه Political Theology . وبقدره ما يتعلّق بالعلاقات الشخصية شبه الإلهية، كانت جماعة بلو مسيري، التي كانت ترى أنَّ مثل تلك العلاقات هي من أرقى الصلات الإنسانية، هي السليل الروحي لطائفة كلام الإنجيلية، التي ارتبط بها والد فيرجينيا وولف ليزلي ستيفن. انظر كتاب نويل آنان Leslie Steven: The Godless Victorian (لندن، 1984)، الصفحات من 152 إلى 162. والجماعتان تميَّزا بالروح النخبوية القوية.

2- فريديريك جيمسون، في كتابه A Singular Modernity (لندن، 2012)، الصفحة 163.

لأنَّ نوعاً مُخفِّفاً من الإيمان يُناسب ذائقَة عصر شوكوكي أكثر من إيمان عقائدي. فهو متزوج العقيدة بصورة مناسبة، لذلك من السهل أنْ يقترب بأنماط علمانية من الفكر، وبهذا يمكن أنْ يرأب الصدوع الأيديولوجية ويقدم حلولاً روحية مُقنعة أكثر من الدين الأرثوذكسي نفسه.

يعتنق ألان باديو⁽¹⁾، الذي لعله أبرز فلاسفة عصرنا، وبحماس، موت الله، لكنه يرفض الاستسلام لفكريَّة الأبدية والفراغ، اللتين لهما أصل لا هوتيٌّ. ويُعلق بيتر هولوارد⁽²⁾ على أعمال باديو «إنَّ موت الله يعني ضمناً... التوكيد الصارم على أبديتنا الخاصة»⁽³⁾. ومن الصعب أنْ نرى كيف يختلف هذا الكلام، كما هو، عن الدين الإنساني للقرن التاسع عشر، وهو مدرسة فكرية سوف نُلقي عليها نظرة لاحقاً. وحسب حُكم باديو، لقد حاولت تأويلات الكتاب المقدس، بشغفها بالإفهام، أنْ تحل محل الإله، بما أنَّ الدين في رأيه هو في أساسه رغبة في تغليف الواقع بدرجة من المعنى.

إذن، العصر الحديث كان غافلاً عن التحذير بـألا يصنع نسخاً ثابتة للإله. ولا يصلح أيُّ من نواب الإله الذين خرج بهم للقيام بهذا الدور. إنهم جميعاً ظاهرة بحد ذاتهم، وليسوا ببساطة نواباً مؤقتين أو نسخة مموهة من شيء آخر. لكنَّ الدين لعب دوراً أيديولوجياً أساسياً في التاريخ الإنساني بحيث إنَّه حالما يبدأ بفقدان سمعته، لا يعود في الإمكان ببساطة التخلُّي عن تلك الوظيفة. وبدل ذلك، يجب أنْ تنتقل إلى العديد من أساليب التفكير العلمانية، التي سوف تساعد حينئذ دون قصد على الإبقاء على الإله حياً بطريقة أشدَّ سرية.

1- ألان باديو (ولد عام 1937): فيلسوف فرنسي، أسس كلية الفلسفة في جامعة باريس الثامنة مع زملائه جيل ديوز وميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار - المترجم.

2- بيتر هولوارد: فيلسوف سياسي كندي، تتركز أعماله خاصة حول فكر ألان باديو وجيل ديوز - المترجم.

3- بيتر هولوارد، في كتابه *Badiou: A Subject to Truth* (مينيابوليس ولندن، 2003)، صفحة 7. ويرتكب باديو الخطأ الشائع بتخييل أنَّ قولَاً مثل «الله أحد» هو افتراض رياضي.

تقول إحدى الشخصيات في رواية أيريس مردوك *The Time of the Angels*: «إنَّ اللاهوت باقٍ كملك منذ زمن طويل، وهو يعتقد أنَّ في استطاعته أنْ يبقى في الحكم ملكاً في الخفاء». بل إنَّ البعض سوف يتقصّون نوعاً من الدين البديل في التحليل النفسيّ، بcasoسته الكبار، وطقوس الاعترافات، والوعي بالخطيئة الأصلية، والشعور بالذنب الأنطولوجي، وبالقانون المقدّس، والانشقاقات الطائفية وعمليات الغوص شبه اللاهوتية في اللاوعي السحيق بسموّ. لقد عثر والتر بنجامين على نسخة يتيمة لحسن الحظ من التجربة الدينية في السوريالية، ممزوجة بحكمة مع قليل من الحشيش. إنَّ عصرنا كان أقلَّ سموّاً في مبادئه بقليل في سعيه إلى آلهة ثانويّين. والنسخة المعاصرة من الدين هي الرياضة. الرياضة، بكلِّ أيقوناتها المقدّسة، وتقاليدها الموقرة، والتضامن الرمزي، والتجمّعات الطقسية وهيكل الأبطال، التي هي أفيون الشعب. وهي أيضاً ثقافة الشعب، بالمعنىين الرئيسين للكلمة: شكل كوميوني من الحياة، ولكن أيضاً فرصة لعرض أو استحسان نوعٍ من الفنية تُستثنى منه حشود المواطنين إلى حدٍ كبير.

لعلَّ أنجح بديل جاهز لإله مُشوّه السمعة كانت فكرة الثقاقة. وسوف نقوم بدراسة هذا الموضوع في فصل لاحق. ولكن حتى ذلك الحين، يمكننا أنْ نوجّه انتباها إلى الفلسفه المثاليليين الألمان، الذين احتفظوا بالمشهد العالمي العام كله وإلى الحافز المُلخص لعصر التنوير، بالإضافة إلى بحثه عن أسس للدراسة، ولكن الذين وضعوا روحًا في مكان العقل بوصفها المنبع الرئيس للتاريخ الإنسانيّ. هذه النظرة الشاملة إلى العلم، والفن، والطبيعة، والتاريخ والسياسة، تمثل إحدى أكثر التركيبات الفكرية إثارة للدهشة في العصر الحديث، المُطعمه بمرح العصر الحديث وحماسه.. وفي موقع ما في أعماقه الغامضة، يمكن أيضاً الإحساس بأنَّ عدداً من الحوافز التي سوف تصبح مُنطلق الفكر

ال الحديث تتوالد⁽¹⁾. ويكتب نيكولاس بويل عن الفلسفة الألمانية في هذه الفترة بأنها «الشكل الأساسي للاهوت المعلم». ويعُلّق قائلاً، إن الجامعة الألمانية «قد أتت بفلسفة مثالية بوصفها بدليلاً علمانياً للدين، ومركزأً للدولة»⁽²⁾.

إنَّ الفكر المثالي، بوقوفه على عتبة عصر صناعي-رأسمالي، يجد نفسه يبرز بين العقيدة المسيحية التقليدية والعلمنة الراحفة للعصر الحديث. وكما يقول أندرو بوي «إنَّ الحاجة إلى نظام [مثالي] تتوج من الوعي بأنَّ انحدار الدين يخلق عجزاً يجب التغلب عليه إذا أردنا أن نناقش عقلانياً أمر إفساح مكان جديد للإنسانية وسط نظام الأشياء»⁽³⁾. ويشير يورغن هابرمانس⁽⁴⁾: «لقد أكمل هيغل التخصيص الفلسفى للتراث اليهودي-المسيحي قدر الإمكان تحت ظروف من الفكر الميتافيزيقي»⁽⁵⁾. إنَّ التسامي الآن، إنَّ صحّ التعبير، أفقى أكثر منه عمودي - ومسألة تاريخ في حالة دائمة من تجاوز نفسه، أكثر منه إله يرقد في الفضاءات الصامتة خلف كونه الذي خلقه.

في حين أنَّ علماء عصر التنوير سعوا إلى المصالحة بين العقل والوحى، يسعى المثاليون والرومانسيون إلى تحقيق مذهب فوق-

1- إنَّ المجال الرائع لعمل هيردر، المستثير من جهة ومن جهة أخرى الرائد للمناخى اللاحقة، بتركيبته من التاريخ، واللاهوت، والفلسفة، وعلم العجمال والعلوم الطبيعية، مثالٌ يُحتذى في هذا المجال. انظر كتاب فولف كوبكه، Johann Gottfried Herder (بوسطن، 1987)، الصفحة الأولى.

2- نيكولاس بويل، في كتاب Who Are We now? (نوتردام، إنديانا، ولندن، 1998)، صفحة 163 و 202.

3- أندرو بوي، في كتاب An Introduction to German Philosophy (كمبريدج، 2003)، صفحة 94.

4- يورغن هابرمانس (ولد عام 1929): مُنظِّر اجتماعي ألماني. من كتبه النظرية والتطبيقية والمعرفة والمصالح الإنسانية - المترجم.

5- هابرمانس، في كتاب Religion and Rationality (كمبريدج، ماساتشوستس، 2002)، صفحة 73.

طبيعي طبيعيّ، ونستعير العنوان من دراسة كلاسيكية من تلك الفترة⁽¹⁾. والمشرعان يتضمنان إعادة كتابة الإيمان الدينيّ بلغة علمانية. ليس صعباً، على سبيل المثال، أنْ نرى الروح بديلاً لله، وهذا بمعنى دقيق جداً. فالروح، أو الحرية، هي أساس العالم، ولكن لا نعثر عليها فيه أو نلمحها في صورة واضحة؛ وعلى الرغم من أنها تقع في منبع الذات، إلا أنها أيضاً دائماً تتجاوزه. وبالنسبة إلى سلسلة من المفكرين بدءاً بهيردر وانتهاءً بهولدرلن، تعرّض العقلانية لخطر تقليل عالم القيمة المتأصل. والمشكلة هي كيف نستعيد تلك القيمة من دون اللجوء المفرط إلى أفكار الدين نفسها التي تنهي العقلانية في نفسها. لقد تركَ تحوّل عصر التنوير، إلى العلوم وإلى الفلسفة الطبيعية، بصمته حتى على فلسفة فريدريش شيلينغ الطبيعية *Naturphilosophie*. على المرء أنْ يتجنب الماديّة الميكانيكيّة، ولكن ليس على حساب التسامي الزائف. يجب إنقاذ *الروح* (*Geist*) من كلِّهما، وجعلها، كما حدث مع هيغل، المحرّك الأول للتاريخ الإنسانيّ. وبما أنَّ الأبدية تعشق ما يتتجه الزمن، فمن طبيعة التسامي أن يكون جوهرياً. وليس هناك نزاع مُطلق بين الروح والطبيعة، كما أنه لا يوجد تناقض بين الأب الذي هو الروح والابن الذي هو اللحم والدم. وإذا كان في استطاعة العقل أنْ يُعيد تشكيل الواقع بدءاً بالأساس وإلى أعلى، وهذه مقدرة تتجلّى بصورة رائعة في الثورة الفرنسية، فذلك لأنَّ العالم مُصنوع سرّاً من مادته الخاصة.

هناك مشكلة واحدة تواجه مفكّري عصر التنوير وهي كيف لم يتسبّب سلطان العقل على الطبيعة هذا في اغتراب الإنسان عن الواقع وهو في ذروة سيادته عليها، إنه ملكٌ على كونٍ بلا حياة عاجزٌ عن إقامة حوار معه وبالتالي عن إثبات موقعه المركزي. والمغزى الذي ينطوي عليه كان ببساطة ما خلّعه عليه، وعدم رؤية المرء إلا صورته الخاصة فيما التفت هو نوع من الجنون. ونقل المال من يد إلى الأخرى لا يعني

1- انظر كتاب م. هـ. ج. إبرامس، *Natural Supernaturalism* (نيويورك، 1971).

صفقة مالية، كما يُذكّرنا في تغشتين. إنَّ عاقبة السلطان على هذا الأساس هي انفجار داخليٍّ في الذات. إنَّ هذا الحاكم المستبدُ يُصبح حسب تعبير كيركوارد «ملكاً ليس له بلد، لا يحكم، في الحقيقة، أحداً»⁽¹⁾. ولكن هذا ليس بالضرورة، إذا كانت الطبيعة نفسها حية بقوى حيوية، كما هي بالنسبة إلى هيغل وشيلينغ. يستطيع العقل إذن أنْ يتحول إلى واقع دون الخوف من أنْ يُلغيه. ويُصبح العالم حيوياً بقدرٍ يكفي لكي يُجري حواراً مُثمرًا مع الإنسانية. وشيلينغ يعتقد أنَّ الطبيعة يجب أنْ تتحول من جماد إلى كائن حيٍّ، أنْ تنتقل من كونها مفعولاً بها إلى فاعلة⁽²⁾.

على هذا الأساس قد يشعر الناس بأنهم راسخون في العالم دون أنْ يخسروا شيئاً من استقلالهم. إنَّ الحرية هي بساطة الطريق الواضحة التي يُساهمون في شقها وسط هذا الكلّ الذي يتحرّك ذاتياً بصورة رائعة. إنهم يمثلون ذلك الجزء البارز منه الذي أصبح واعياً لذاته، ويستطيعون لذلك أنْ يتقاسموا حياته الداخلية عبر كرامة القرار الحرّ، كما لا تستطيع أنْ تفعل أزهار الربيع وديدان الأرض. وعليه يمكن للصدوع التي أحدثها كاطن في وجودنا أنْ تُرمم. يمكننا أنْ نستكين في حضن الطبيعة دون خوف من أنْ نُسجّن داخل الحتمية الخالية من الروح، مُطمئنين إلى أنَّ الذات راسخة في سرّها - لكنها مؤسسة على مبدأ هو جوهر التحرّر، وهكذا دون تأثير ازدهارنا كعملاء أحراز.

استناداً إلى معظم الفكر المثالي والرومانسي، هذه ضمناً رؤية لاهوتية. بالنسبة إلى المسيحية الأرثوذوكسية، الله هو أساس الوجود كلّه، وشرط إمكانية وجود أي شيء مهما كان. ومع ذلك بما أنه يمثل الحرية غير المشروطة، فإنَّ الإنسانية تعتمد عليه، وهذا هو الهدف من خلقه، وهو ما يسمح لهذا الخلق بأن يكون ذاته. إنَّ الله هو منبع الحرية

1- سورين كيركوارد، في كتاب The Sickness Unto Death (لondon، 1989)، صفحة 100.

2- انظر كتاب جون نيو باور Novalis (بوسطن، 1980)، صفحة 34.

والاستقلالية الإنسانية، وليس من يقمعهما. والناس يُحقّقون مصائرهم عبر اعتمادهم على العناية الإلهية، كما يفعلون عبر اعتمادهم على اللغة والثقافة. وقد وعى عصر التنوير هذه المفارقة على طريقته. لقد كان الله هو خالق الطبيعة والعقل معاً، لكنه أنجزهما لكي يُقرّرا مصيرهما بذاته. بهذا المعنى، على الأقل، لم يكن المقدس والعلماني على خلاف. فإذا كان استقلال الكون ينبع من تقاسمه حياة خالقه، فإنَّ الإيمان ليس عدواً للعلم.

إنَّ المشكلة، وليس فقط بالنسبة إلى بعض المفكرين الرومانسيين، هي أنه إذا كان هناك حقاً أساساً تحت أقدامنا، فمن الصعب علينا أن نعرفه معرفة دقيقة. كان الأمر سيبدو أنه يتعلّق بالإيمان أكثر منه بالإدراك. أما بالنسبة إلى العلي القدير، فهناك أساس لذاتيَّتنا التي لا يمكن أن تتمثل هناك - أساس أقرب إلينا من أنفاسنا، ولكن يجب حتماً أن يتملّص من إدراكتنا إذا أردنا أن نكون ذواتاً مستقلّين. بهذا المعنى، فإنَّ غياب الله ليس نقصاً يؤسّف له، بل يجعل منا العلماء الأحرار كما نحن. ونستطيع، حتماً، أن نستدير لكي نسترق نظرة سريعة إلى ما يضمننا في مكاننا المناسب، وأن نقف لكي نرى أنفسنا من زاوية مناسبة تتجاوز الذاتيَّة نفسها. ولكن كل ما سنجد هو أشدَّ ذاتيَّة. وإذا كان مبدأ الوجود بحد ذاته ذاتياً، فلا يمكن أن ننظر خلفنا لنرى علام، بدوره، يتأسّس، بما أننا سوف نبقى ضمن إطار الذاتيَّة في أثناء فعل ذلك. نحن لا نستطيع أن نعتبر أنفسنا خارج الفكر. ولا شك في أنَّ هذا ما كان شيلينغ يفكِّر فيه عندما قال إنَّ «الوعي الذاتي» هو منبع النور لإضاءة كامل منظومة معرفتنا، لكنه لا يشع إلا نحو الأمام، وليس إلى الخلف^(١).

وكما يحصل للسلاحف التي يفترض بأنَّ العالم يقفُ عليها، تغوص الذاتيَّة إلى أسفل. وترتدُّ أيضاً إلى الخلف. بهذا المعنى، وليس فقط مع

- ف. و. ج. شيلينغ، كتاب System of Transcendental Idealism (شارلوتنفيل، فيرجينيا، 1978)، صفحة 34.

فيخته، تسمو الذات بالطريقة نفسها التي يعتقد تقليدياً أنَّ الله يقوم بها. ولا يمكن ضمَّ الله إلى أ��وانه الخاصة، إلا بقدر ما يمكن للعين أنْ ترى شيئاً في مجال رؤيتها من دون عنون من الانعكاس. ولا يمكن تصوُّره جنباً إلى جنب مع المخلوقات، بما أنه هو الذي خلقها أصلاً. هو ليس مادة في داخل الكون أو خارجه. وبطريقة مشابهة، يكمن أصل الواقع برمته الآن، وهدفه *raison d'être* (سبب وجوده) في هذا المعدوم الهوية المُبهم، الذات؛ لكنَّ هذه الذات سوف تبدو منافية إلى الأبد عن ذلك الواقع، وكأنها تخرج منَ الوجود. وحالما نحاول أنْ نقبض على مادتها المتملِّصة، تُفَلِّت منا. إنَّ ما يجعل الذات رائعة هكذا - حقيقة أنها دائماً سابقة للعالم الذي أوجدها وكأنها إله - هو أيضاً نوع من النقص. وبعد نفيها من العالم الظاهري، لا يمكن التعرُّف عليها إلا بوصفها صمتاً فصيحاً في قلبها. إنَّ وضع الذات والموضوع معاً سوف يكون خطأً في التصنيف كأننا نتخيل أنَّ الله والكون اثنان. إنَّ مصدر المعرفة كلها لا يمكن معرفته بحد ذاته. هناك حدود لا تستبطانا. إننا نتعامل مع لاهوت الذات، وليس ببساطة مع فلسفتها.

إذن تلك الحرية، أو الذاتية، هي تسمية دنيوية من عدد لا حصر له من أسماء الله. يقول شيلينغ «إنَّ الحرية هي المبدأ الواحد الذي يعتمد عليه كل شيء^(١). إنها لا تواجه أي عقبة مادية على المدى الطويل، بما أنَّ العالم المادي هو في السر من خلقها. إنَّ الوجود، كما يقول شيلينغ بتفاؤل، هو ببساطة «حرية مُعلقة». ولكن إذا كان أساس الوجود حرية صرف، فإنَّ أقلَّ محاولة لتشكيله في مفاهيم تُخاطرُ بأنْ تكون بمثابة خداع للنفس. وإعطاء شكل لهذه النقطة حول تقرير المصير الصِّرف، ذلك الشيء المتملِّص الذي ينشأ على الدوام من صُلبه وهو ليس شيئاً على الإطلاق بل مجرد فعل أو صيرورة، يعني المجازفة بقتله في لحظة إدراكه بالذات. وكما اللاإوعي عند فرويد، يجب أنْ تخرج الروح من

1- المصدر السابق، صفحة 35.

مجال الوعي الإنساني إذا أراد ذلك الوعي أن يُنجز عمله الصحيح. يقول شيلينغ «إن لا أساس الأبدية قريب إلى هذه الدرجة في كل شخص، ويُصاب بالرعب منه إذا دخل منطقة وعيه».⁽¹⁾ هناك مسحة من حقيقي لاكان⁽²⁾ *Lacanian Real* في هذا الرعب المُستتر، وأيضاً للهوة المُخيفة للسامي. وبالنسبة إلى فixته، وشيلينغ وشلايرماخر، ليست هناك معرفة مجردة لهذا الأساس لأن الحرية الصرف هي مجرد فراغ أو عدم، وهذا يعني أنه ليس هناك موضوع يجب معرفته. وبطريقة مشابهة، لا يمكن معرفة الله بالنسبة إلى اللاهوت اليهودي-المسيحي، ليس ببساطة لأن عقولنا أضعف من أن تفهم مثل تلك الكينونة المتسامية، بل لأنه ليس كينونةً أصلاً.

إن المبدأ الأشد حيوية لحضارة الطبقة الوسطى، ألا وهو الحرية، يُجاذب بهذه الطريقة بأن يتلقى ضربة عشوائية مرعبة. سوف تبدو الذات شبيهاً متملصاً يختفي حالما نخلع عليها اسمها. إننا نتألف مما ينبغي بالضرورة أن يبقى مُبهمًا لنا. صحيح أنه على الرغم من أن المطلقاً قد لا يكون في متناول التفكير الشائع، إلا أنه يستطيع أن يستسلم عبر هيغل للتفكير الديالكتيكي. ويمكن أيضاً أن يُعرف بالممارسة (fixته) أو يمكن للحدس أن يبلغه (شيلينغ) بطريقة تعكس فوريّة معرفة الله الخاصة بالأشياء. وهناك أيضاً أولئك المفكّرين الذين يعتبرون أنه يمكن لحضوره أن يُحسّ أثناء المحاولة العقيمة لتشبيهه. ومع ذلك، فإنَّ تملُّص هذا المبدأ يُسبِّب الاضطراب. وإذا ارتفعت الذات الآن إلى وضعٍ غير

1- ف. و. ج شيلينغ، كتاب *Abyss of Freedom* (آن آربور، 1997)، صفحة 93. ومن أجل الحصول على سرد حديث ممِيز لفكرة شيلينغ، انظر كتاب *Matters of Fact: The Foundation of the Unconscious* (كمبريدج، 2012). إن قراءة مادة شديدة الأصلية عن شيلينغ توجد في كتاب سلافوي جيجيك *The Invisible Remainder* (لندن، 1996)، وهو دراسة ترى الفيلسوف تجسيداً لسلف ماركس.

2- «حقيقي لاكان»: نسبة إلى الفيلسوف جاك لاكان. الحقيقي بالنسبة إليه هو كل ما لا يمكن نطقه أو كتابته، أي أنه المستحيل، وتعريفه هو «الذي لا يكفي عن كتابة نفسه» - المترجم.

محدود، وهي تحمل في صدرها طاقة لا محدودة، يمكن الادّعاء (بما أنَّ الأبدية هي مجرد عدم) أنَّ هناك عندماً مُرعباً في جوهرها. وليس هناك نهاية لتعبيرها عن ذاتها؛ ولهذا السبب بالذات لا يمكن أنْ تبدو هكذا في أيِّ من أعمالها المفردة. إنَّ الأبدية هي معاً انتصارنا وخرابنا. والذاتية، كالإله الذي تُترَّع منها مكانته خلسة الآن، هي هوة سحرية لا قرارة لها، فكرة مُرعبة بقدر ما هي مُبهجة. بأيِّ معنى تستطيع الهوة السحرية أنْ تعمل عمل الأساس؟

إذا أتضحَ أنَّ من الصعب جداً التقاط صورة للذات، فالسبب يعود إلى حدٍ بعيد إلى أنَّ هناك شكلاً من الذاتية في الخارج يُهدِّد بكسر قيود الفكر التقليدي في أعماقه الخفية، وحركته الدائمة، وإرادته اللا متناهية وتبدلِه الحيوي. ولا شكَّ في أنَّ القليل جداً جديداً بالكامل، وهذا المفهوم للإنسانية راسخ الأصل؛ لكنه ليس كينونة من النوع الذي كان يمكن لفولتير أو جيمس بوزويل أنْ يُميِّزها على الفور. كيف يمكن تكوين مفهوم لشيء سريع التملُّص؟ إنَّ هذا المخلوق التوّاق، الوسيط، المندفع دائماً ولدَ من طبقة اجتماعية يُصبح فيها من الصعب التمييز بين النظام السائد والانتهاك. هناك الآن شكل من الإنتاجية المنحرفة التي لا نهاية لها ضمنياً، طاقة لا تنضب أو سموًّ «شرير» هو عدوٌ لكل تناُوسٍ وتناسبٍ، ويُهدِّد بصدِّ كل الصيغ الثابتة^(١). إنَّ الذات الوسيطة تحتاج إلى صيغ مُستقرة مُعيَّنة - للقانون، والسياسة، والثقافة وما إلى ذلك - إذا أردت أنْ تزدهر. والمشكلة هي أنَّ حيويتها الخاصة المُضطربة تهدَّد على الدوام بالانقلاب عليها. وهكذا تقع الحضارة في أزمة يسعى الفكر المثالي إلى إنقاذه منها.

إنَّ هيغل، فوق كل شيء، هو الذي يُحاول القيام بهذا المهمة. في نظره، يمكن القبض على الروح وحصرها داخل نظام متكامل، نظام ذي

1- انظر كتاب تيري إينغلتن The Ideology of the Aesthetic (أكسفورد، 1990)، الفصل 8.

أساس صلب. وهناك، كما رأينا، شيء في قلب الأنظمة المجردة - هو الذاتية - يُهدّد بأنْ يتهرّب من تلك الأنظمة. إنها مُهدّدة بالفناء على يد المبدأ نفسه الذي تسعى إلى شرحته. إنَّ انتصار هيغل وبعض من زملائه هو اكتشافهم أساساً مُطلقاً في هذه الظاهرة الأشد تملاضاً (دون الأشياء كلها!) - وعثورهم في الحاضر الفوري للذات نفسها، الهوية المطلقة للذات والموضوع، أو حقيقة أنَّ الذاتية هي أساس لا نستطيع أن نخترقه، والمحور الذي نرى العالم كله يدور عليه.

* * *

إذا قاومت الذات التجريد، فقد تُغير نفسها دائمًا بدل ذلك للصورة. ربما لن يبدأ مخزن كنوز الصور المعروفة باسم الفن فعلاً بمنافسة الإيمان الديني إلا مع قدوم الحركة الرومانسية («الدين المنسفوح» كما يُلقبها ت. إ. هولم مزدرياً⁽¹⁾). ومع ذلك، تمهد المثالية الطريق. وقد يُصنف هيغل الفن في مرتبة أدنى من الفلسفة، لكنَّ شيلينغ يُهلل له بوصفه «الشكل العام الذي يُحتذى للوعي الفلسفى»⁽²⁾. وحسب رأيه، يمزج الفنُ الإرادة مع العفوية، والعقلُ الوعي مع اللاوعي. وهكذا، يُزود بصيرة ثمينة تنفذ إلى قلب أساس وجودنا، أي العملية اللاوعية لإنتاج الذات التي هي الطبيعة ككل. إنَّ الذات الإنسانية هي شكل من إنتاج الوعي الذاتي؛ ولكنَّ هذا التشكيل الذاتي هو أيضاً طريقتها في المساهمة في استحضار العالم المستمر لذاته إلى الوجود، وفقاً لقوانينه

١- ت. إهولم، في كتاب *Speculations* (لندن، 1987)، صفحة 118. ويقول م. هـ أبراهمز، إنَّ النظرية الرومانسية تحفظ «بالفاهيم المسيحية التقليدية وبالحكمة المسيحية التقليدية، ولكن بعد تخلصها من أساطيرها وتحويلها إلى مفاهيم...» (من كتاب *Natural Supernaturalism*، نيويورك، 1971، صفحة 91).

- العباره مأخوذه من ديفيد سيمبسون في مقدمته لكتاب German Aesthetic and Literary Theory (كمبريدج، 1984)، صفحه 15. وثمه مقدمة معرضة للنقد لفکر شيلينغ توجد في كتاب جوزيف ل. إسبوزيتوس Schelling's Idealism and Philosophy of Nature (لويسبرغ، بنسلفانيا، ولندن، 1977).

الجباره. الذات والموضوع، الثقافة والطبيعة، الحرية والضرورة، يمكنها على هذا الأساس أن تنسجم. ووظيفة العمل الفني هي أن يصيغ إنتاج الطبيعة لذاتها في شكل محسوس، وبفعله هذا يسمح لنا باكتساب بصيرة نادرة تنفذ إلى وضوح تلك العملية. يقول شيلينغ «إن العالم الموضوعي هو ببساطة... الشعر اللا واعي للروح؛ والمبادئ العالمية للفلسفة - وحجر الأساس لكامل بنائهما - هو فلسفة الفن»⁽¹⁾. إنَّ الفن هو الذي يقدم لنا مدخلاً إلى الأعمال الداخلية للواقع، ويزودنا بمعرفة المطلقة بطريقة تعصى على التجريد، على الأقل في نظر شيلينغ. إنَّ الفن، كما يقول في كتابه System of Transcendental Idealism يمثل حدساً أصبح موضوعياً. وتتبدي فكرة العقل الأبدية في هذه القطعة المتواضعة من المادة، كما يتجسد الأب الروحي في الابن المادي.

إذاً، لسنا في حاجة إلى التخلُّي عن كل المحاولات لأسر هذا المخلوق الحيّ؛ الذات. بالنسبة إلى شيلينغ، الفن هو أسلوبنا المتميّز في بلوغ ذلك لشيء معدوم الهوية المتملص المعروف باسم الذاتية. وبالنسبة إلى فيخته، أيضاً، يمكن معرفة الذات، ولكن فقط إذا وعها المرء كممارسة وليس كموضوع. إنَّ العديد من المشكلات الفلسفية تبدأ بالتلاشي حالما يبدأ المرء من الذات بوصفه وكيلاً، وليس مصدراً للتأمل أو وعاء سليباً لبيانات الإحساس. إنَّ الذات بالنسبة إلى فيخته هي ذلك المخلوق الخاص الذي يعرّف نفسه من خلال افتراض وجوده. لذلك فوجوده ومعرفته لذاته متطابقان.

إذن المُسيطر هو الذات كما يفهمها فيخته التي لا يستطيع العالم المادي، الذي خلق نفسه بنفسه سرًا، أنْ يُبدي أي مقاومة حقيقة لخططها. إنَّ كفاح الذات الذي لا ينتهي، الرغبة التي لا تعرف نهاية متأصلة، هو حالة إمكانية أي واقع مهما كان. إنَّ شعار فيخته هو «لا كفاح، لا موضوع». ويقول «ولا يُصبح للذات وجودٌ مستقلٌ إلا بقدر

1- شيلينغ، في كتاب System of Transcendental Idealism صفحة 8.

صلة أي شيء بالمقدرة العملية للذات»⁽¹⁾. بوجود تصور وهمي طفولي للقدرة الكلية، لا يمكن أن يوجد كيان آخر أصليّ. ومع ذلك، هذه الذات المتميزة يجب أن تتواضع لتسود. وفقط بوضع حدود لنفسها، والواقع داخلها باستحضار هذه الكينونة أو تلك لتقاتلها، تصبح هذه الحرية النقيّة، غير المقيّدة، شديدة التصميم على أن تعني نفسها. وتضع هذه الوسيطة شديدة الثقة في نفسها عوائق في طريق حريتها وكأنما بأسلوب منحرف، ببساطة لكي تستعرض قوتها في وجه تلك العوائق وتستمتع بممارسة قدراتها. ربما يوجد هنا موازٍ ناءً للطريقة التي تكافح بها الرغبة، عند فرويد، العوائق التي وضعتها بنفسها، خشية أن تفقد نفسها في إنجاز غرضها. إنَّ الأنا المُطلقة التي جاء بها فيخته، البديل المؤقت للعليِّ القدير، هي أبدية، تؤسس ذاتها، توحِّد ذاتها، عفوية، لا واعية، غير مشروطة وغير محدّدة. وتستطيع أن تحدُّس نفسها فقط في عملية فرض نفسها، حيث تصبح النفس اللا محدودة والنفس المحدودة - الأب والأبن، إنَّ صَحَّ التعبير - شيئاً واحداً عفوياً⁽²⁾.

على الرغم من أنَّ فيخته ليس متبحراً كثيراً في علم الجمال، إلا أنَّ هذه الذات لها رنين العمل الفني. وكالإبداع الجمالي، هي ذاتية التأسيس وذاتية التحديد؛ وكعمل إبداعي، أيضاً، هي تمثّل كل ما هو من خلقها في السرّ وتجعله شيئاً موضوعياً، مُشكّلةً ما تدركه. والنفس هي تلك «التي وجودها أو جوهرها يتشكّل فقط من افتراضها أنها موجودة»، وعلى هذا الأساس، هي «موجودة لذاتها»⁽³⁾ إنْ كان الفن في نظر شيللينغ هو مفتاح ما في داخل الأكون، فإنَّ النشاط الإنساني بالنسبة إلى فيخته هو دائماً

1- فيخته، كتاب (Science of Knowledge) كمبريدج، 1982)، صفحة 248.

2- من أجل دراسة فكر فيخته، انظر كتاب أنتوني ج. لا فولب، Fichte, the Self and the Calling of Philosophy 1799 – 1762 (كمبريدج، 2001)، وهو عمل يستخف بصرامة بالتزعة الوطنية. والمفكّر الفوضويّ أيضاً ماكس سترنر ينادي بفلسفة الذات المُطلقة. وقد تساءل أحدهم ذات مرة عن رأي السيدة سترنر في ذلك.

3- فيخته، كتاب (Science of Knowledge)، الصفحتان 98 و 99.

فنيّ بصورة ما، بما أنَّه بفرضِه شكلاً على الواقع إنما يقرّر بحرية أنْ يوجد العالم بطريقة معينة.

ولكن، بمعنى ما، كل هذا الكلام الجريء عن علم الجمال كان بلا طائل. لعل الفن محسوس أكثر من الفلسفة، والصورة مُدركة أكثر من الفكرة، لكنه يترك الجماهير باردة كما كانت. إنه مادة أضال بكثير من أن تحل محل الإيمان الدينيّ، الذي يربط بين السلوك اليومي لأعداد غفيرة من الرجال والنساء وأشد الحقائق سمواً. ما من منظومة رمزية في التاريخ نافسته قطّ ولو من بعيد جداً في هذا المجال. في النهاية، برهنت المثالية على أنها عقيدة مفرطة في وجدايتها، كما احتجَ بعض المؤلفين الرومانسيين. لعلها استبدلت العقل بالنسبة إلى الفلاسفة الفرنسيين *philosophes* بروح أقل سلاماً، لكنها واجهت صعوبة في ترجمة حقائقها إلى مصطلحات يومية. وعلى الرغم من غموضها، لم تملِ الكنائس إلى ارتکاب مثل هذا الخطأ.

إذا لم يكن ممكناً وجود صورة ثابتة للحرية - إذا كان عصر الحرية البورجوازية مُحطّماً للقوالب التقليدية - فإنه قد تبع ذلك بعض العواقب السياسية المُشوّشة. ولكي تكون السلطة فعالة، يجب أن تترك أثراً عميقاً على الأحساس. والكنائس، والكاثوليكية لم تعرف أي شيء على الإطلاق عن تجسد المقدّس بصورة حسية في الإيماء والطقوس، في عبق البخور، ولون رداء الكاهن أو في انحناء رُكبة. إنَّ الأيديولوجيا هي المكان الذي تُرْسَح منه حياة حسية، وتكتشف فيه قيم مُطلقة في زمن تاريجي، وتشرّب فيه المُصادفة بمسحة من الضرورة، ويلتحم فيه الالتزام مع شعور بتحقيق الذات.

لقد رأينا حتى الآن كيف أنَّ هذا الإهمال للثقافة أو التجربة المعاشرة هدَّد بنسف قوة عقل عصر التنوير. وهذا خطأ سوف يُحاول المثاليون والرومانسيون ألا يرتكبوه من جديد. وهناك الكثير يتضح من *The*

Oldest Systematic Programme of German Idealism وهو وثيقة مجهولة المؤلف مكتوبة بخط يد هيغل لعلها من أعمال شليانغ. ويصرّ مؤلفها على أنه «إذا لم نجعل الأفكار جمالية، أي أسطورية، فلن تُثير اهتمام الناس»⁽¹⁾. وإذا أرادت الفلسفة أن تصل إلى ذروتها فوق الحشود الغفيرة، يجب أن يكون هناك «دين للحواس»، يُصبح فيه الشاعر «معلم الإنسانية». إنَّ الفلسفة في حاجة لمثل ذلك الحضور الملحوظ على أي حال، لكنَّ الحاجة تلح أكثر إذا أصبحت قوًّا دافعة في الشوارع والحانات. ومن أجل فعل هذا، يجب أن تنتج «ميثولوجيا للعقل»، تصالحٌ بين الجامد والمُجرَّد، والإحساس والعقلانية. والقضية تمثل حالة وسطى بين أطروحة الحقيقة المزدوجة النخبوية ونظرية عصر التنوير الراديكالية القائلة إنَّه يمكن تنوير الجماهير الغفيرة. وحقاً يمكن للعامة أنْ تشارك في معرفة الحقيقة والعقل، ولكن بشكلٍ قصصي، مؤثِّر وتصويريٌّ.

تقترح أطروحة *Systematic Programme* قائلة «إنَّ الميثولوجيا يجب أنْ تصبح فلسفية لتجعل الناس عقلانيين، وعلى الفلسفة أنْ تصبح ميثولوجية لتجعل الفلسفه حسيين»⁽²⁾. والفن، كما يقول يورغن هابرmas: «يجب أنْ يستعيد شخصيته الشعبية على هيئة ميثولوجيا جديدة»⁽³⁾. ويصرّ هولدرلين مراراً وتكراراً على الحاجة إلى ميثولوجيا مشتركة من أجل صياغة مجتمع مُجزأً بشكلٍ موَّحد. وكعديدٍ من الآخرين، يعثر على هذه الحالة المرغوبة في اليونان القديمة، تتميز بالتحام الثقافة الراقية مع الطبيعة النقيّة، والعفوية والوعي الذاتي المتحضر. ويشير فريديريك شليغل في مقالته «محاضرة في الميثولوجيا» إلى أنَّ أمته ليس

1- فريديريك س. بايزر (محرر)، كتاب *The Early Political Writings of the German Romantics* (كمبريدج، 1966)، صفحة 5 (الترجمة مُعدلة قليلاً).

2- المصدر السابق.

3- يورغن هابرمس، *Philosophical Discourse of Modernity* (كمبريدج، 1987)، صفحة 89.

لديها مياثولوجيا في الوقت الراهن، لكنها تقترب من اكتساب واحدة. وألمانيا سوف تصنع مياثولوجيا كاملة بعد ذلك بقرن أو نحوه، ولكن ليست من النوع الذي يمكن لشليغل أن يجده مُستساغاً كثيراً.

إذاً، الأسطورة تعمل عمل شكل جديد للدين، تضمّ العامة والمثقفين في مشروع واحد. بهذا المعنى، اقتران الفلسفة مع المياثولوجيا هو شكل من التعاون الظبيقي. ومزج الاثنين يعني إضفاء الأفكار على القوة الملهمة للصورة والخرافة، وبذلك تدخل العقل إلى دائرة العامة من الناس. إنَّ الفن والأسطورة كلاهما يزيل التضادَ بين المحسوس والواضح، كما تفعل بحق (هكذا يُشير شلايرماخر) اللغة نفسها. وإذا كان العديد من الرومانسيين الألمان ألهوا سبينوزا، فذلك إلى حد بعيد لأنَّهم وجدوا أنَّ فكره يُصالح بين النشاط العقلي والأحساس بالطريقة نفسها⁽¹⁾. حتى كانط محطم القوالب التقليدية بصرامة رأى أنَّ الفهم يعتمد على المُخيّلة الخلاقَة.

يقول يوهان غورج هامان، الذي أثار إعجاب كيركغارد الشديد برفضه اللاهوت العقلاوي: «إنَّ كل ثروة الإنسانية من المعرفة والسعادة تتَّلَّفُ من الصور»⁽²⁾. ويُتابع هامان قائلاً إنَّ ربَّ الشعر سوف «تنَّقِي الاستخدام الطبيعي للأحساس من الاستخدام غير الطبيعي للمجردات، التي شوَّهَتْ مفاهيمنا عن الأشياء بما أنَّ اسم الخالق قد حُظرَ وكُفِرَ»⁽³⁾. مثل هذه المفاهيم الضعيفة يجب أن تُعاد إلى حياة الجسد، عودةً يقوم بها

1- انظر فريدريك س. بايزر، The Paradox of Romantic Metaphysics في كتاب نيكولاوس كومبرайдز (محرر)، Philosophical Romanticism (لندن، 2006).

2- يوهان غورغ هامان، Writings on Philosophy and Language (كمبريدج، 2007)، صفحة 63.

3- المصدر السابق. صفحة 79. وللحصول على مقالة مفيدة عن هامان، على الرغم من أنها تبالغ في ادعاءاتها بأنه مركزي، انظر مقالة جون ميلبانك، The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi في كتاب جزء ميلبانك، وس. بيكتوك وج. زارد (محرر)، Radical Orthodoxy: A New Theology (لندن، 1999).

أسلوب هامان الأدبي المتوجّه ويقتربها. ويجب مزج الاستطرادي مع الحدسيّ. وإذا كتب شيلينغ باحتقار، إلى جانب العديد جداً من مستشاريه، قصة رمزية، فهي واحدة من أشياء أخرى لأنَّ المدلول الرمزيّ، خلافاً للرمز الأكثر احتراماً، يضع إسفيناً بين المحسوس والمُدرك بالعقل. والأفكار غير المحسوسة مُهيئه على عدد من المستويات، وليس فقط لأنَّه يُعتقد أنها متنافرة بالنسبة إلى الجماهير. إنَّ الناس سوف يرون إشارة، توقاً يزدرى به عصر التنوير بوصفه تطيراً إلى أقصى مدى. وعليه ينبغي ترجمة الجيد والصحيح إلى شيء جميل، لكي نجمع بين الفلسفة والجماهير العريضة. وقول كيتس «الجمال هو الحقيقة، والحقيقة هي الجمال» يحتفي بهذا الجمع بين العقلاني والحسني. وبإعلانه موت الفن، توقع هيغل أنَّ إحدى العوائق الكثيرة التي تعرّض طريق هذا المشروع ستكون أنه مع انتقال الحداثة إلى مرحلتها اللاحقة، سوف يُصبح الفن نفسه باطراً داجريدياً.

إنَّ ميثلولوجيا شيلينغ حول العقل ليست من النوع الذي يجده ماكس هوركايمر وثيودور أدورنو في عصر التنوير. بالنسبة إليهما، توحّي العبارة ليس بأنَّ على العقل أنْ يتحول إلى أسطورة، بل بأنَّ هذا ما كان عليه سرّاً دائماً. إنَّ العقل والأسطورة هما حقاً مرحلتان من القصة نفسها، تنوعات على المحاولة نفسها لإخضاع الطبيعة لِما يُشبه النظام. يقول هوركايمر وأدورنو «كما أنَّ الأساطير استبعت عصر التنوير، فإنَّ عصر التنوير يتورط مع كل خطوة أعمق فأعمق في الميثلولوجيا»⁽¹⁾. وحسب ما جاء في *الـ Dialectic of Enlightenment*، الأسطورة والعقل معاً يتضمنان سيطرة الطبيعة، ومحو كل ما لا يمكن تصنيفه، ومبداً الموازي المجرّد وتصنيف العالم الماديّ الجاهز للتتوقيع أو الصيغة العلمية. يقول ماكس «إنَّ الميثلولوجيا كلها تتصرّ وتهيمن وتشكل قوى الطبيعة

1- ماس هوركايمر وثيودور و. أدورنو، *Dialectic of Enlightenment*، (ستانفورد، 2002)، صفحة 8.

في المُخيّلة»^(١). إن العقلانية التجريدية بالنسبة إلى بعض من نقادها هي ببساطة نسخة أشدّ تعقيداً من *pensée sauvage* لكلود ليفي شتراوس، بتصنيفاته شديدة الدقة إلى حد الهوس للعالم الطبيعي.

مع إصرار المؤلف على العودة، وفي كلّ مرة بقناع مختلف قليلاً، يجدون الزمن في هذا العالم الأسطوري أو العقلاني منطويًا على نفسه، بحيث لا يمكن أن يدخل إلى المشهد أي شيء لا يمكن توقعه حقاً. إن كل ما يحدث قد حدث أصلاً بصورة ما، بما أنّ الأسطورة تحدث دورياً والعقل يكشف عن عالم هو نفسه في كل مكان. إنّ ما تعرفه الأسطورة على أنه قدر تعرفه العقلانية العلمية *scientific rationalism* على أنه ضرورة للقوانين الطبيعية. ولا يستطيع أيُّ من شكلي الإدراك أنْ ينكمف عائداً إلى نفسه، مستوعباً الظروف التي وضعته في مكانه. وزيادة على ذلك، كما أنّ المعرفة بالنسبة إلى عصر التنوير هي جزئياً أداء للقوة، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأسطورة. وفي العموم، كلام النموذجين يرفضان انفصال المعرفة عن القوة التي هي شرط النقد. وهكذا فإنّ عصر التنوير «يرتّد إلى الميثولوجيا التي لم يتمكن قط من الفرار منها»^(٢). إنَّ عبادة السلع هي أحد أنواع السحر البدائي. إنها إحدى الطرق التي لا تُحصى التي بواسطتها تنجو الممارسات الخرافية والوثنية من صفاء ذهن عصر العقل.

قد يتسرّب عقل عصر التنوير إلى الأسطورة، لكنه يستطيع أيضاً أنْ يُسخرها لقضيتها الخاصة. والتوكيد على أوجه القرابة بين الميثولوجيا المسيحية والوثنية، على سبيل المثال، يمكن أن يكون طريقة منحرفة لمحاولة تشويه سمعة الأولى. ولكن بالنسبة إلى شيلنخ وزملائه، المهم ليس نزع قناع الأسطورة بوصفها وهماً، كما سعى بعض المدافعين

1- ديفيد ماكليلان (محرر)، كتاب كارل ماركس *Grundrisse* (لندن، 1973)، صفحة 31.

2- موركايم وأدورنو، *Dialectic of Enlightenment*، صفحة 20.

عن عصر التنوير إلى فعله، بل تسخيرها لأهداف عقلانية. وميشولوجيا جديدة، تنتشر على نطاق واسع بين الجماهير، لا يمكن أن تكون عدوة للعقل. على العكس، كانت ستمنحه جسداً في أمس الحاجة إليه. والروابط الممزقة بين المواطنين، بالإضافة إلى التحالف المهدّد بين الطبيعة والإنسانية، يمكن استعادتها باجتماع الصورة والإيمان. وسوف تتوقف الحرب بين مجتمع الأفكار والأراء العامة، وبين النظرية الراقية والممارسة الشائعة. سوف تعمل الأسطورة كقائم مقام الدين، موحدة الصوفي مع الدنيوي، الكاهن (أو الفيلسوف) وسود الناس (أو العامة) في منظومة رمزية مشتركة. والهوة التي أحدثها عصر التنوير بين الزمرة التي عاشت بالأفكار وال العامة التي عاشت عبر الصورة يمكن عبورها على هذا الأساس.

إنَّ المَعْنَيْنِ الرئيسيَّنِ لِكُلِمة «ثقافَة» قد اجتمعا بصورَة مُثْمِرَة. الثقافة بمعنى عدد من الأيقونات الأثيرة والأراء الثاقبة سوف تنتشر باستمرار في الثقافة بمعنى شكل متكمٍل من الحياة. وسوف يتَّخذ الشاعر أو الفيلسوف هيئة كاهن علماني، وسوف يتحول الفن أو الميشولوجيا إلى مجموعة من طقوس شبه مقدسة. وهكذا يمكن إصلاح الضرر الذي أصاب الروح الإنسانية بسبب المذهب الفردي، بالإضافة إلى العقلانية الضعيفة التي كانت الطبيعة بالنسبة إليها مادة ميتة. وسوف يتضمن ذلك أيديولوجيا أكثر تناسقاً للحياة اليومية، تعيد توحيد المدرَك، والأخلاقي والجمالي التي ساعد فِكر كانت على فصلها عن بعضها.

إنَّ إِمْكَانِيَّة إِخْرَاج هذِه الميشولوجيات الشعبيَّة إِلَى الْوُجُود بِفَعْلِ الْأَمْرِ الفلسفي «كُنْ» هو بحد ذاته، ويَا لِلمفارقة، افتراض عقلاني. إنه أشبه بتخيُّلِ المرء أنه يحلم بإصدار أمر. ويتكلّم شيلينغ بواقعية أكثر، ولكن مع لمسة من الشفقة، عن انتظار التاريخ «كَيْ يُعِيدُ إِلَيْنَا الميشولوجيا كشكل صالح عالمياً»⁽¹⁾. إنَّ الميشولوجيا، كأي شيء آخر، لها شروطها المادية. إذا

1- ف. و. ج. شيلينغ، The Philosophy of Art (مينيابوليس، 1988)، صفحة 75.

كان ماركس يرى في الفكر الأسطوري محاولة مبكرة لفرض النظام على الطبيعة، فإنه يُشير أيضاً إلى أنها تعمل على الاختفاء بعد أن تتحقق تلك الهيمنة بوسائل التقنية الحديثة. وفي فقرة شهيرة يسأل «هل مشهد الطبيعة وال العلاقات الاجتماعية التي يُشكل أساس المخيال الإغريقية، وكذلك أيضاً بالتالي الميثولوجيا الإغريقية، أمرٌ ممكِن مع الآلات الأوتوماتيكية، وسُكك الحديد، والقطارات والبرقيات؟ ما هي الفرصة المتاحة للإله فولكان⁽¹⁾ في مواجهة روبرتس وشركائه، والإله جوبتيت في مواجهة مفرغات الصواعق، والإله هرمز في مواجهة محرك الدين؟⁽²⁾». وفي ألمانيا النازية، كانت الشروط التاريخية لأي ميثولوجيا تظهر بجلاء. ولو غيرَ على أطلال ميثولوجيا في أي مكان، لكانَتْ وُجَدَتْ بين حطام عيني الرايخ الثالث. ووالتر بنجامين هو الذي أعلنَ أنَّ الأسطورة سوف تبقى مع آخر متسوّل. وعلى أي حال، كيف يُترجم سعي الفلسفة الاستيطانية نفسه إلى نمطٍ رمزيٍ لا يُنظر إليه عموماً كوعي ذاتي؟ أليست الأساطير، كما ادعى فرانك كيرمود، قصصاً نسيتْ أنها كذلك؟⁽³⁾.

ومع ذلك، وُجِدَتْ حاجة إلى إعادة تأهيل البُعد الرمزي للموجود الاجتماعي. وكما رأينا توأماً، إنَّ أحد مصادر حرج الطبقة الوسطى الصناعية هو أنَّ أحد أساليب تفكيرها الأصلية (العقلانية، البراغماتية، العلمانية، المادية، التفعية وما شابهها) تعمل على نسف المنابع الرمزية نفسها، الضرورية من أجل إنتاج نفسها اجتماعياً⁽⁴⁾. ومن الصعب إنتاج أي نظرية للعالم مُثقبة جداً من مثل هذه المادة المبتذلة المملة. إنَّ الليبرالية والتفعية لا تصلحان كثيراً كشكليين رمزيين. ثم إنَّ الفردية عقيدة تُسبِّب الشقاقي، ولذلك لا ترحب بفكرة الهوية المشتركة. وعليه تجد

1- فولكان: في الأساطير الرومانية: إله النار وصنع الأدوات - المترجم.

2- ماكبلان (محرر)، كتاب ماركس، Grundrisse، الصفحة 30 - 31.

3- فرانك كيرمود، The Sense of the Ending (نيويورك، 1967)، صفحة 41.

4- يورغن هابرماس، يتصف كتاب Legitimation Crisis (لندن، 1976) بأنَّ له بعض التأثير في هذه الفحصية.

الرأسمالية الصناعية صعوبة في إنتاج أيديولوجيا «متناقة» خاصة بها، وهكذا يجب أن تلجأ إلى واحدة مغلوبة من مكان آخر، كريف كولريدج الذي تسكنه النخبة المثقفة، وإنكلترا تو ماش كار لايل الإقطاعية، والذين العلماني عند كونت وسان سيمون هما حالتان وثيقتا الصلة. كذلك، هناك محاولة جون ستيفارت ميل لإكمال النقائص التخييلية لجيرمي بنشام بقليل من مثالية كولريدج⁽¹⁾. وفي فترة انحراف غريبة في الزمن، يحلم مجتمع السوق العنيد حلماً رومانسيًا بإضافة قادة أرستقراطيين شباب ورؤساء رهبان أبوين من القرون الوسطى⁽²⁾. إنَّ نشر هذه الأيام الممل مُجبَر على استمداد شاعريته من الماضي. والجدير بالملاحظة التناقض مع ماركس، الذي رفض في كتاب *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* كل هذا التعليم التاريخي وإعادة التدوير.

إذن، ليس سهلاً، بالنسبة إلى نظام رأسمالي صناعي، أنْ يُقدم رؤية تأسر قلوب الناس وعقولهم. إنَّ الأمر يحتاج إلى مزيج من مزيد من القيم التقليدية - كالإيمان، والولاء، والتجليل، والروابط المنسجمة، والحقيقة المتسامية، والمراسيم الميتافيزيقية، والنظام الهرمي - إذا أراد أنْ يُوَضِّع عن بعض العجز العاطفي والرمزي في مشهد العالم. ومن يبرك وكار لايل إلى بوغين ورسكين، يعمل الإرث الراديكالي - الرومانسي في إنكلترا من بين ما يعمل على إنجاز هذه المهمة. وأحد أبرز ورثته في القرن العشرين هو د. هـ لورنس. وكلما ازدادت الحياة الاجتماعية عقلانية، أصبحت الاستراتيجية أكثر حيوية، ولكن للسبب نفسه تظهر غير محتملة أكثر. إنَّ صناعة النسيج لا تُنتج عموماً أبطالاً ملحميين مُقنعين، ومن الصعب على شركة مانشستر الصناعية أنْ تُعيد صياغة نفسها لتصبح ديراً من القرون الوسطى. إنَّ في جذور المشكلة

1- انظر كتاب ف. ر. ليفيز، *Mill on Bentham and Coleridge* (لندن، 1950).

2- ثلاثة بنجامين ديزرائيلي، *Coningsby*، وكتاب كار لايل *Past and Present* على التوالي تُعتبر مثالاً على هذه الأوهام.

تكمّن حقيقة أنَّ الحياة الاقتصادية في ظل الرأسمالية أقلَّ اعتماداً على قيم اقتصاديَّة أفضل من أنماط الإنتاج السابقة. إنَّ المرء لا يطرق الفولاذ إكراماً لله، والشرف، وأرض الآباء أو السيد الأبوى. وبما أنَّ النشاط الاقتصادي من دون هدف روحي أمرٌ ثابت، فإنَّ ذلك المعنى يجب أنْ يُجلب من مكان آخر، واجتماعهما يظهر بصورة خرقاء.

إنَّ المفارقة الساخرة في الوضع ظاهرة. إنَّ النظام نفسه الذي يشكُّ في الدين في تعاملاته العلمانية العفوئية هو أيضاً في أمس الحاجة إلى الوحدة الرمزية التي يمكن للدين أنْ يُحققها لنا. وإذا كان الإيمان التقليدي لم يُعد يقدم مثل ذلك التلاحم، فيجب ابتكار أشكال جديدة منه، من الميثولوجيا مباشرة إلى دين الإنسانية، ومن الثقافة إلى الهلنلنية، ومن السمة القرن-أوسيطية الراقية في العصر الفيكتوري إلى مذهب ف. هبرادلي الهيغلي الجديد أو مجتمع دور كهaim الذي يجمع بين الصفتين الإلهيَّة والبشرية *hypostasized*. قد تخلص من الإيمان الديني على طريقة نيتشه، أو تجرَّده من أساطيره على طريقة فيورباخ، وسان سيمون أو الوضعيين⁽¹⁾، أو تسعى إلى تحويله إلى أوضاع تُتَجَّهُ بأسلوب ماركس، وتعامله مع ف. د. كوريس كنقد اجتماعيٍّ وليس كأيديولوجياً مهيمنة، أو، كما مع كيركغارد، ترحب بفكرة المجتمع الحسبي برمتها مع قدرِ من الشكوكية الراديكالية- البروتستانتية. ومع ذلك من الصعب إلا نشعر بأنه بينما يفقد الدين بأشكاله الكلاسيكية موقعه بسرعة، فإنَّ الأووصياء المتنوعين والبدلاء له المتأحدين في الغالب نُخبويون، أو عقلانيون أو لا يُطاقون على الإطلاق بحيث يستحقون الكثير من التصديق. ومن المستبعد أنَّ الذين أشاروا بوجوههم عن البابا في روما سوف يتوجهون حشوداً إلى الكاهن الأكبر في باريس، أو غشت كونت.

إنَّ هذا هو العجز الرمزي لمجتمع الطبقة الوسطى الذي يسعى

1- الوضعيين: نسبة إلى المذهب الوضعي الذي جاء به أوغست كونت، وهو يهتم بالظواهر والواقع اليقيني فقط - المترجم.

اللجوء إلى الميثولوجيا إلى إصلاحه⁽¹⁾. وبهذه الروح ندَّ هيردر، على الرغم من إيمانه التنويري بعملية المبدأ الواحد، أي التفكير الإنساني في التنوُّع الشاسع في القضايا الإنسانية⁽²⁾، بسوء الفهم العقلاني القائل إنَّ التنوير يمكن أن يكون ببساطة مسألة الفهم. وبدل ذلك، يجب أن يُناقِش المنابع الأصلية للفعل الاجتماعي، أي مشاعر الشفقة والحب عند الرجال والنساء العاديين. إنَّ العقل بالنسبة إلى هيردر هو مَلَكة تاريخية، مَلَكة تدركُ أهدافها العنيدة بتشكيله مُعجزة من الأشكال الثقافية؛ ويجب أنْ يغرس جذره الرئيس داخل حياة الأحساس إذا أراد أنْ يبرهن على أنه فعال. وبجداله مع أستاذه الأكبر كانط، لجأ إلى نوع من المادية، مُحتاجاً ليس فقط على أنَّ فلسفة كانط نَحَتْ اللغة جانبًا، التي يُعتبر هيردر أحد أول مُنظريها المُحدثين العظام، بل على أنَّ تصنيفات كانط للزمن والفراغ مُعتمداً على كلٍّ من اللغة والجسد. وديفيد هيوم يتوقّع شيئاً من حالته في هذا المجال، مُصرّاً كما يفعل على أنَّ الفلسفة، إذا أعطت سرداً مقبولاً للإله: «يجب أنْ تعثر على أسلوب ما للمحاكاة الأحساس والمُخيَّلة»⁽³⁾.

ويُصِرّ هيردر على أنَّ ازدراء عصر التنوير لتجربة الجماهير يُبعد العامة عن مصادر ثقافتها الخاصة⁽⁴⁾. واحتاجاً منه على هذا تحول هو

1- انظر، على سبيل المثال، كتاب شيلينغ *The Philosophy of Art*.

2- يوهان غوتيريد فون هيردر، في كتاب *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (شيكاغو ولندن، 1968)، صفحة 99.

3- ديفيد هيوم، في كتاب *Essays Moral, Political, and Literary* (أكسفورد، 1966)، صفحة 170.

4- من أجل الاستطلاع على بعض من أفكار هيردر حول هذه المسائل، انظر في كتاب لـ إفريغينيس ود. بيليرين (مُحرّران) *Another Philosophy of History and Selected Political Writings On the Modern* (إنديانا بوليس، 2004). وانظر أيضاً مقالته *Johann Gottfried Herder: Selected Early Work, Uses of Mythology* 1764 – 1767 (بنسلفانيا، 1992)، وأيضاً المقالات المفيدة حول أعماله المُجمعة في كتاب هانس أدлер وولف كوبكه (مُحرّران) *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* (نيويورك، 2009).

نفسه من كلاسيكية فايمر إلى فن الشعب. ولكي يؤلف ثحبتهم البغيضة. كشفَ الـ *Aufklärer* (المُستنير) النقاب عن مهمتهم لتنوير الناس بدعهم الفاضح للأمراء والطغاة. وإذا كانوا لم يفعلوا هذا، فإنهم قد جبوا ولجؤوا إلى معزّل فكري صرف. ويبيّن هيردر التنوير بأنه عمل على تبرير الاستعمار، وبفعله هذا أثبتَ أنه قوة مُعادية للشِّعر، تخنق الشعب الذي يصدر عنه أنقى أنواع الشِّعر. إنَّ كلاسيكية فايمر مترفة وصفائية، منفصلة عن الابتذال ولا مبالغة على الإطلاق بالثقافات الأجنبية. على الأدب أنْ يُصبح عملياً ومُشاركاً أكثر. والتاريخ لا يصنعه الساسة بل الشعراء، والأنبياء وأصحاب الرؤى. إنه قصر الأمم، وليس الدول.

بوصف هيردر سلف الدراسات الثقافية، ومُدافعاً متحمّساً عن حضارات العالم اللاً غربيّ، فإنه يُطالب بفهم أكثر شعبية للثقافة، فهم يستقطب الفن الشعبي، والأدب الوطني وعادات الجماهير. في هذا المجال، يتفق مع الرومانسي الألماني لو دفيغ تيك، وهو مؤلف غاص عميقاً في الفن الشعبي والثقافة الشعبية في قصصه⁽¹⁾. وعلى غرار ماركس وإنجلز من بعده، تنبأ هيردر أيضاً بصورة مُذهلة بالسياسة البيئية الحديثة. وأعلن «كفانا تخيلًا أنَّ الفن الإنساني يستطيع باستخدام قوة استبدادية أنْ يُحوّل على الفور منطقة أجنبية إلى أوروبا أخرى بقطع أشجار غاباتها وحراثة تربتها...»⁽²⁾. يجب أنْ نتذكّر أنَّ مؤلف هذه العواطف نفسه أحد رُسل عصر التنوير: ليبرالي، مناصر للعالمية، والمساواة ويشير بإنجيل العقل، والتقدُّم، والاكتمالية، وبالخير المتأصل في الإنسانية. وسخريته

1- انظر خاصة في Eckbert the Fair في كتاب هـ. فون كلايست، ول. تيك وإ. تـ. هو فمن، *Six German Romantic Tales* (لندن، 1985) وانظر أيضاً في قصص من تحرير تيك في كارل تيلي، *Romantic Fairy Tales* (لندن، 2000). ومن أجل دراسة تيك، وإن لم تكن غير نقدية كثيراً، انظر في كتاب وليم جـ. ليليمان، *Dream: The Narrative Fiction of Ludwig Tieck* (نيويورك، 1979).

2- هيردر *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* صفحة .31.

من الحركة تibus من أشدّ أنواع النقد إزعاجاً، النقد الداخلي^(١). وبوصفه مناصراً للعدديّة الثقافية والدور الرئيس للغة في الشؤون الإنسانية، بالإضافة إلى أنه ناقد للعقل الصرف، فإنَّ هيردر من بعض النواحي نسخة أكثر تنويراً من هامان، مُقطع من صوفيته المحمومة^(٢).

على مسار تبسيطي مشابه، يُشير فيخته في المقدمة لكتابه *Vocation of Man* إلى أنه يهدف إلى الوصول إلى قراء يتجاوزون فلاسفة المحترفين، و«يجب أن يكون مفهوماً للقراء كافة القادرين على فهم أي كتاب»^(٣). ومع ذلك قلة من أعمال فيخته الأخرى تفهم بسرعة حتى للفلاسفة المحترفين، خاصة المؤلفات المكتوبة بالإنكليزية، وحتى حينئذ بالكاد تكون بالغموض الذي يتميز به على سبيل المثال كتاب *شيلينغ System of Transcendental Idealism*. إنَّ الجملة الأولى من كتاب فيخته *Science of Knowledge* تُعلن أنَّ الكتاب ليس موجهاً إلى العامة، وهو تحذيرٌ تكفي أقلُّ نظرة إلى صفحاته بأنْ يجعله على الفور تحذيراً نافلاً. وقد كان قدر بعض أولئك المفكرين أنْ يجدوا هوى عند العامة لمحاتِهم لكنها أثارت رعبهم بسبب شكل صياغتها. إنَّ النقد اللاذع المناهض لرجال الدين في عصر النهضة، الذي لم يكن عموماً موجهاً لل العامة، يمكن البرهنة على أنه أقرب إلى متناول غير الفلاسفة من العديد من أعمال المثاليين أو الرومانسيين التي تُعتبر لهواً بالنسبة إلى الإنسان العادي.

1- من أجل الاطلاع على خلقيَّة هيردر التنويرية، انظر كتاب أ. جيليس Herder (أكسفورد، 1945)، وهو تعليق يُري بشيء من التهُّر أنَّ «لَا أحد نفذ عميقاً هكذا إلى منابع الشؤون الإنسانية» كموضوع دراسته (صفحة 91). وثمة مقالة قيمة عن تاريخانية هيردر توجد في كتاب أ. أو. لفجوي، *Essays in the History of Ideas* (باتيمور، 1948).

2- هذه النقطة أثيرت في كتاب فريدريك س. بايسر، *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1992)، صفحة 196.

3- م. شيشيلوم (مُحرر)، يوهان غوتليب فيخته، *The Vocation of Man* (إنديانا بوليس ونيويورك، 1956)، صفحة 3. وكتاب روبرت أدامسون Fichte (إدنبرغ ولندن، 1881) يبقى من بعض النواحي دراسة نيرة، شاملة، بصورة تُثير الإعجاب.

سوف تنتقل فكرة ميثلوجيا جديدة من هيردر، وشيلينغ وزملائهم إلى فريديريش نيتше، ومن هناك إلى جورج سوريل، والحداثة والفاشية. لكنها لم تمر دون نقاش. لم يكن هيغل الناضج متحمساً كبيراً للميثلوجيا العقل، على الرغم من أنَّ جورج لوکاتش سوف يصنفه كمحول إلى الأساطير. ويحتاج لوکاتش على أنَّ فكرة هيغل عن العقل كانت «إسقاطاً على أسطورة الفشل من أجل فهم الواقع بصورة ملموسة بوصفه عملية تاريخية»⁽¹⁾. ولكن إنَّ كان الشِّعر بالنسبة إلى بعض الرومانسيين مقدراً له أنْ يحلَّ محلَّ الفلسفة، فالصحيح هو العكس بالنسبة إلى وجهة نظر هيغل. فهو يكتب رافضاً في *The Phenomenology of Mind* عن «عادة التفكير دائماً بأفكار مجازية»، عن نوع من العقول يجد غارات الفكر التجريدي مزعجة وبغيضة⁽²⁾. إنَّ العقل يتعرَّض لمثل هذه المخلوقات المُركبة، التي يرفضها لأنها لا هذا ولا ذاك، لا هي شِعر ولا فلسفة. ويُشير بيри أندرسن إلى أنه لا وجود لمفهوم حقيقي للثقافة في أعمال هيغل، إنها تعبر لا يظهر فيها⁽³⁾. لقد ازداد تعقيد الواقع الاجتماعي ووعيه الذاتي بحيث لا يمكن حصره داخل صورة، وهذا هو السبب في أنَّ الفن كأسلوب للإدراك يجب أنْ يتخلَّى الآن عن افتخاره بمكانه للفلسفة. والحقيقة يجب أنْ تُزيل الحسبي. يمكن للفن أنْ يزود بصورة عن الواقع الاجتماعي بالنسبة إلى الإغريق القدامى، ولكن فقط لأنَّ عالمهم كان يفتقر إلى الوعي الذاتي النظري للحداثة، أما بالنسبة إلى هيغل فالفن يتعلق إلى حد بعيد باللاوعي. في ظل تلك الظروف، كان الفنان قادراً على الإفصاح عن النظرة العالمية للثقافة برمتها. ولكن الآن يبدو أنَّ الفن يتجاوز نفسه قليلاً. وهذا الوضع هو دلالة على تحرره، ولكنه أيضاً يسلبه القوة. إنه مُقيَّد بطبيعته هو إلى حد ما، وهكذا هو عاجز عن إمداد العصر

1- جورج لوکاتش، History and Class Consciousness (لندن، 1971)، صفحه 187.
 2- جو. اهیغا، Phenomenology of Mind.

²- ج.- و. إهيل، The Phenomenology of Mind (لندن، 1949)، صفحة 143. إنَّ آراء هيغل في الفن توجد شكلاً رئيسياً في كتاب *Aesthetics*.

³- انظر في كتاب بيري أندرسن *A Zone of Engagement* (لندن، 1992)، صفحة 291.

بصورة للكلّ - الكلّ الذي أصبح غير قابل للتمثيل بصورة سامية كالعلّيّ القدير نفسه، والتصرُّر وحده يستطيع الآن أنْ يأمل في الاستسلام لنا. وكما يقول ديفيد روبرتس: «الفن الآن لا يجد إدراكه الكامل وتبريره إلا في النظرية»⁽¹⁾.

لم يُقدَّر لهيغل أنْ يعلم أنَّ الفن سوف يستمر جزئياً للأسباب التي اعتبرَ لأجلها أنَّ موته قد حان، وأنه سوف يكتسب فرصة جديدة رائعة للحياة من الأزمة نفسها التي أغرقته فيها الحداثة. وكلما بدا أنَّ الفن ازداد إشكالية، حصد أكثر موارد جديدة من مواجهة المشكلات المُحيرة لوجوده شبه المستحيل، عندما أفسحت الرومانسيّة الطريق للرمزيّة، وأفسحت الرمزيّة الطريق للجماليّة، والجماليّة أفسحت الطريق للحداثة والحداثة أفسحته لما بعد الحداثة. ولا عِرفَ هيغل أنَّ الفن سوف يعثر في نهاية المطاف على دور جديد لنفسه بكونه مطلوباً - من بين المهام كلها! - ليكون بدليلاً مؤقتاً للدين في عصرٍ لا أدرى.

يعتبر كانت، المشهور بتحريمِه صنع صور منقوشة، أنَّ القانون الأخلاقي يبيّن بسموّ كل الأيقونات الحسّية التي صُنِعَتْ له. وعليينا ألا نستسلم لانتشارها بسبب غواية «الصور والأدوات الطفولية»، وهذا تكيُّف يخلو من أي فضيلة. وقد ميزَ حتماً مخاطر هذا الوضع. فإذا كانت الحقيقة الأخلاقية مجرّدة من كل ما يمكن أنْ يُحيلها إلى الأحساس، فهو يسأل في كتاب *Critique of Judgement*، هل تستطيع أنْ تُثير أكثر من «استحسان بارد وبلا حياة»، وتتفوّق على أي عاطفة مُحرّضة حقاً؟ ويجب بأنَّ هذا صحيح - لأنَّه عندما لا يعود أي شيء «يستجيب للإحساس»، فإنَّ «فكرة الأخلاق تفرض نفسها علينا بإلحاح أكثر، لا يُعيقها أي وسيط مادي». ألا يُحرّكنا السموّ على الأقلّ بقدر ما يفعل الجمال؟⁽²⁾.

1- ديفيد روبرتس، Art and Enlightenment (نبراسكا ولندن، 1991)، صفحة 10.

2- إيمانويل كانت، Critique of Judgement (أكسفورد، 1952)، الصفحتان 127 و128.

لعل كانت، كمسيحيٍّ، رأى أنَّ هناك حقاً بالنسبة للمقتنعين مثله صورة محسوسة لما يعصي على الوصف بسموّ، أي الجسم المُعذَّب لمجرم سياسيٍ ملعون. إنَّ ما يُحرّم قانون موسى هو الصور المنقوشة، وليس الإنسانية، وهو يُحرّم بعناد الوثنية والتجسيد الماديّ. وإذا لم تكن هناك أيقونات بأشكال إنسانية ليهوه، فذلك لأنَّ الصورة الأصلية الوحيدة له هي الإنسانية ذاتها، وفرد إنسانيٌ واحد بحد ذاته. إنَّ الصور المحسوسة لما يعصي على الوصف معروفة عموماً باسم رموز، وهذا طرفٌ خجول آخر من اللاهوت⁽¹⁾. ونموذجٌ على كيف لمادةٍ وضيعةٍ أنْ يكون لها مذاق الأبديّة هو كيف لقطعةٍ من اللحم تُدعى يسوع أنْ تُجسّد ابن الله.

يشرح فريدریش شیلر: «إنَّ التمثيل الحسّي، من إحدى النواحي، ثریٰ... ولكن إذا نظرنا إليه من ناحية أخرى، يكون محدوداً وضعيفاً، لأنَّه يقتصر على فردٍ واحد وحالة واحدة يجب أنْ تُفهَم على أنها عالم كامل. لذلك هو يختصر الفهم بالتناسب نفسه الذي يمنح به المُخيّلة الأرجحية...»⁽²⁾. هنا، *in nuce* (باختصار) يكمن جوهر الأزمة. في المجتمعات الحديثة، يتحرك الفهم والمُخيّلة في مجالين مختلفين. وما يمكننا استيعابه فكريأً يُفلِّت من التمثيل الجامد، وهذا هو تعقيده واستحالته كونه ملموساً. وكلما نما الوجود الاجتماعي المجرد، فصل أكثر بين الصفات الإنسانية التي (كما يُقال) كانت ذات يوم منسجمة معاً. ومع ذلك فإنَّ الوضع الذي يزداد تجريداً للحياة الاجتماعية مُقيَّد أيضاً بطبيعته المُجزَّأة، المغتربة؛ بحيث تشعر الدولة، في ظل هذه الظروف المتفاقمة، بحاجة ماسة إلى أنْ تشَكّل مواطنها على شكل كتلة متّحدة. وهذه بدورها تولد الحاجة إلى أيقونات ملموسة وصورٍ حسّية. وما يأمل

1- من أجل سرد أنيق، ينطوي على معرفة شاسعة ممتازة لهذا الموضوع، انظر كتاب نیکولاوس هالمي، *The Genealogy of the Romantic Symbol* (أكسفورد، 2007).

2- فريدریش شیلر، *On the Necessary Limitations in the Use of Beauty of Form* (نيويورك، لا تاريخ)، المجلد 4، الصفحات 234 و 235 (ترجمة مُعدلة قليلاً).

بعض المثاليين والرومانسيين فيه هو أنْ يتعايش العقل مع المُخيّلة في حياة مُثمرة. وميثولوجيا للعقل هي إحدى المحاولات لتوحيدهما معاً.

لكي يجلب الدين حقائقه إلى التجربة اليومية، كان عليه دائماً أنْ يستغل مصادر الصورة، والطقس والقصة. وعلى العقل الآن أنْ يُكافح لكي يفعل الأمر نفسه، إما من خلال ميثولوجيا جديدة أو من خلال ذلك الناقد الجديد المثير للفضول، الذي نشأ في ألمانيا في منتصف القرن الثامن عشر، وُعرف باسم علم الجمال. وهذا الأخير عَرَفَه فريدريش شيلر في مقالته *On the Aesthetic Education of Man*، ومن خلفه يلوح شبح تحطيم كانت لالأصنام ذو السمة البروتستانتية الصارمة. وشيلر هو حتماً من أنصار كانت من بعض النواحي، لكنَّ ما ألهمه مقالته العظيمة هو الخوف من تعذر ترجمة نظرية أستاذه في الأخلاق بشكلٍ فعال إلى أيديولوجيا اجتماعية. والعقل عند كانت مفرط الترفع عن حياة الأحساس، وفي حالة حرب ضروس مع اللحم بحيث لا يمكنه بأي حال أنْ يضرب جذوره في الحياة اليومية. إنه يتَّصف بقدرٍ من الاحتقار السادي ل لأننا العليا عند فرويد ل حاجات وطبعات الذين يستعبدهم. وفي نظر شيلر، تحتاج ملَكة العقل إلى أنْ تتسلل إلى عالم الأحساس كنوع من الطابور الخامس، لتُصلحه وتُهذِّبه من الداخل لتجعله منفتحاً بعفوية على أحكام القانون الأخلاقي. على العقل، باختصار، أنْ يكفَ عن التصرُّف كأمير مُناصر للاستبداد ومُصاب بجنون الارتياخ، ولا يشق أبداً في الاستعداد حَسن النية للجماهير لإطاعة أوامرها العليا. إذن يتلهف شيلر، على خطى أبطال الميثولوجيا، لاجتياز الهوة بين الفلسفة والناس، بينما يمدُ العقل يده للحياة الحسية. إنَّ كلا المشروعين - الميثولوجيا الجديدة وعلم الجمال - يُحاولان أنْ يُعيدا ابتكار الوجه المُنافق للدين، الذي ينظر إلى بعض الحقائق السامية من جهة وإلى الحياة اليومية من جهة أخرى.

إنَّ الربط بين العقل والأحساس هو دور عالم الجمال - هو مفهوم لا صلة له في الأصل بالفن. وكما يوحى أصل العبارة اللغوري، فهو يتعلّق بالإحساس وبالإدراك. إنَّ عالم الجمال بالمعنى الحديث للتعبير هو عالم ولد في قلب عصر التنوير - عالم يسعى، كنوعٍ من المقطع الابتدائي أو خادم مُطيع للعقل، إلى إخضاع حياة الأحساس لهيمنته، محتزاً هذه المنطقة المُضطربة إلى نوع من المنطق⁽¹⁾. وبهذا، يكون امتداداً لعقلانية عصر التنوير، وليس، كما بالنسبة إلى الرومانسيّة، محاولةً لتحمّلها. ومن دون هذا المشروع، يُعرّض المرء نفسه لخطر سيادة شكلٍ من العقل أعمى عن أي شيء يجعل رعاياه مخلوقات تعيش، وتشعر وترغب.

لكي يُصبح العقل مُسيطرًا وليس قسرياً (كما يكتب شيلر ورعب الثورة الفرنسيّة يتردّد صدأه في أذنيه) يجب إخضاعه لعلم الجمال، وضمّه إلى الجمال والمتّعة، بحيث يُصبح الالتزام والميل شيئاً واحداً. والقوة المُهيمنة هي التي تدمج السياسي مع الجمالي. ويناقش إدموند بيرك، الذي موضوعه الأكبر من البداية وحتى النهاية هو الهيمنة، القضية نفسها⁽²⁾. ليس من المُرجح أنْ يخضع المواطنون للقانون الأخلاقي أو السياسي الذي لا يشعرون نحوه بأي عاطفة. وكما يوحى شيلر في مقالته On Grace and Dignity نرضخ بها للقانون الأخلاقي⁽³⁾. وباللغة الفرويدية، المهم هو تشرُّب قرارات القانون بحيث تُصبح ميلاً عفوياً. على القانون أنْ يعمل على أجسادنا، وليس فقط على عقولنا. وعلى العقل أنْ يحكم بالتواطؤ مع الأحساس التي يُخضِّعها، كسيّد داهية بطريقة تسمح لكل مواطن أنْ يشعر بأنه لا يقوم بأكثر من إطاعة أوامر رغباته. على العقل أنْ يكون شكلاً من الاستبدادية المُستينة، وليس طغيان المفهوم المجرد. وعليه

1- انظر كتاب إينغلتن، The Ideology of the Aesthetic، الفصل الأول.

2- انظر كتاب تيري إينغلتن Heathcliff and the Great Hunger (لندن، 1995)، الفصل الثاني.

3- فريديريش شيلر، Collected Works الجزء الرابع، صفحة 200.

فإنَّ علم الجمال يلعب ما يُشبه دوراً تمهيدياً أو وسيطاً، مهذباً وملطفاً للمادة الخام للإحساس لكي تخضع في نهاية المطاف على أيدي العقل. وإنَّا، بوصفنا مخلوقات غارقة بانحطاط في رغباتها، سوف نختبر أوامر القانون الأخلاقي بوصفها اعتباطية ومؤيدة للاستبداد بصورة كريهة، وبالتالي لا نذعن لها. إنَّ الأحساس بحالتها الطبيعية تجمعها الكثير من الصفات المشتركة مع العامة، مع ما سماه شيلر «غرائزها الفطرة»، التي لا ترضخ للقانون، وتتنفلت مع فك قيود النظام المدني، وتهreu بغضب لا يمكن التحكُّم به لتشيع شهواتها الحيوانية^(١). إنه قياس تمثيلي عمره من عمر أفلاطون. والغواء لن يُصغوا إلى صوت العقل إلا إذا خاطب العقل مَنْ يمتلك مثل غرائزهم ويريد لها الخير. إنَّ رؤية شيلر، إنَّ صَحَّ التعبير، كاثوليكيَّة وليس بروتستانتيَّة في هذا المجال، تعتمد على القدرات المُخلَّصة للرجال والنساء التي لم تفسد تماماً جراء فسقهم، وحيث يمكن للفضيلة القدسيَّة أو الجمالية أنْ تجد لها موطئ قدم.

إنَّ نصَّ شيلر العظيم على هذا الأساس هو أمثلة سياسية. وأفكاره حول العلاقة بين العقل والحس لا تبتعد كثيراً عن مشهد العلاقات بين الطبقة الحاكمة وال العامة. والحق، إنَّ شيلر نفسه يُصرَّ على ذلك برسم أوجه التشابه بين صِلات العقل بالطبيعة من ناحية، وصلات الدولة بالمجتمع من ناحية أخرى. بالأحرى، كما ينبغي على العقل أنْ يفعل بذرة من الطبيعة الإنسانية، على الدولة، التي مُطالبتها بالتلاحم مُطلق، أنْ تحترم مع ذلك «السمة الشخصية والخاصة» لموادها (الناس العاديين)، وتجعلهم وحدة واحدة من دون إحداث أي ضرر بتتوُّعهم. وكما رأينا، إنَّ علم الجمال على هذا الأساس هو دستور لنوع من الاستبدادية

١- فريديريك شيلر، On the Aesthetic Education of Man (أكسفورد، 1967)، الصفحة 25. ومن أجل دراسات مفيدة حول مفاهيم شيلر الأخلاقية، انظر جورج لوكاتش، Goethe and His Age (لندن، 1968)، الفصلين السادس والسابع؛ وس. س. كيري في كتاب Schiller's Writings on Aesthetics (مانشستر، 1961)؛ وكتاب مارغريت س. أيفز، The Analogue of Harmony (لوفين، 1970).

الليبرالية. ومع ذلك فإنَّ العمل الفنيّ نفسه أقرب شَبَهًا بدولة جمهورية. في الحقيقة، من الممكن أنْ نرى الجمهورية المثالية كنوع من العمل الفنيّ بحجم كبير. إنَّ الإبداع الجماليّ محكومٌ بقانون عام، لكنه إبداع يسمح لكل من أجزائه المُكوّنة أنْ تُقرّر مصيرها بنفسها. وفي الواقع، إنَّ قانونه العام ليس إلا علاقات متبادلة بين أجزائه المختلفة الحرّة. يقول فريدریش شلیغل «الشِّعر هو خطابُ جمهوريٍّ: خطاب له قانونه ونهايته الخاصّين، فيه كلُّ الأجزاء مواطنون أحراز ولهم الحق في التصويت⁽¹⁾.

كما قد يتوقع المرء، هناك جانب جنسانيٌّ في الصِّلات بين العقل والطبيعة. يمكن إغواء الاثنين إلى الزواج، لكنَّ هذا لا يُلغي عدم التساوي بينهما. إنَّ كان على العقل أنْ يعمل عمل عميلٍ سريٍ داخل النطاق الحسّي، فذلك لأنَّ ذلك النطاق هو خصم بقدر ما هو حليفه. إنه المكان الذي يجب على العقل وقانون الأخلاق أنْ يناما فيه إذا أرادا أنْ يُلهموا المواطنين بالفضيلة، لكنها أيضًا منطقة لن تشعر فيها هذه المُجرّدات المبهجات بكثير من الارتياح، وذلك لأنَّ منزلها هو الأبدية. وعند نقطة معينة من مقالته يتكلّم شيلر بإلهام عن «صلة قرابتنا المُهينة بالمادة»⁽²⁾. ولا يتطلّب الأمر القيام بقفزة عظيمة من الخيال لنرى المادة والطبيعة هنا كمؤثثين، لأنَّ نصّ شيلر ينشر نسخة مثالية عن المرأة بوصفها مخلوقه جميلة في مقابل صورة المرأة بوصفها رمزاً للحسّية. ولا لزوم للقول إنَّ العقل مُذكَّر. ومع ذلك يعيش في علاقة حميمة مع شريكه المنحطة في الجنس، أما بالنسبة إلى مقالة إدموند بيرك عن الساميِّ والجميل، لا بدَّ أنَّ القانون الذكوري الصارم يُصبح مرتدِياً ملابس نساء، ويتنقل كعاهرة بملابس أنتى غاوية، إذا تراخت صرامته إلى المرحلة التي يفوز بها بتعاطفنا ويستدرجنا إلى نيل موافقتنا. ومع ذلك، لن يُسمح لنا بأنْ يغيب عن أنظارنا الانتفاخ القيمع لقضيه من تحت ملابسه الشفافة. قد

1- فريدریک شلیغل، *Lucinda and the Fragment* (مينابوليس، 1971)، صفحة 150.

2- شيلر، في *On the Aesthetic Education of Man* الصفحة 219.

يكون الجمال أساسياً، على فرض أننا مخلوقات حسّية، ولكن لا ينبغي السماح بحجب رعب السلطة الساميّ. ويعُلّق بيرك بأنَّ «تصلب» السامي يبقى ضروريّاً.

وفي مقالة أخرى، يُجري شيلر مقارنة بين ما يُسمّيه «الجسد» أو البُعد الأسلوبي لحديث ما، حيث يمكن السماح للمُخيّلة بمساحة معينة، ومحتواه المفهوميّ، ويُحدّر من المؤشر البلاغيّ القادر ليغتصب محل المؤشر المفهوميّ. هذه الحركة سوف تمنح مقاماً رفيعاً للأنثى، بما أن المرأة منهملة بالـ«مادة» أو بالزخرفة الخارجية للغة وليس بالحقائق التي تنقلها. إنَّ الرجال والنساء يجتمعون بانسجام كما يدلّ المؤشر، ولكن على المرأة مع ذلك أنْ تعرف مكانها حسب أعراضها، الذي خلاف المؤشر السوسيولوجي⁽¹⁾ يقع حتماً على القمة.

لقد رأينا أنَّ علم الجمال - أو الثقافة، كما يمكن أنْ نسمّيه - يمدّنا بما يشبه الجمهورية السياسية المثالية. يقول شيلر «إنَّ الذائقة وحدها تجلب التناعُم إلى المجتمع لأنها تُعزّز التناعُم في الفرد... الفرق الوحيد هو أنَّ النمط الجماليّ في التواصل يوحّد المجتمع، لأنَّه يتصل بما هو شائع بين الجميع»⁽²⁾. ولأنَّ مجتمع الذائقة حسب أسلوب كانت هو مجتمع الحرية، والاستقلال، والمساواة، والعالمية، والتزاهم، والشعور المشترك والإجماع بلا تحفظ، فمن الممكن أنْ نعثر في الحكم الجماليّ، دون النشاطات الهامشية كلّها، على نموذج من الوحدة الاجتماعية، نموذج يقاوم بعناد الفوضى، والامتياز، والاستبداد، والمصلحة الشخصية وحكم النخبة. وفي نظام اجتماعي ليس متعدّداً على الحرية ولا على المساواة، يُشكّل علم الجمال منطقة مُحاصرة تضم الأفراد الأحرار والمتّساوين، في نوع من الكون العام المُصغر. إنها مدينة

1- السوسيولوجي: نسبة إلى فرديناند دو سوسور (1857 - 1913): لغوبي سويسري. رائد البنية في اللغويات وفي فصل اللغة العلمية عن الدراسات الفيلولوجية (فقه اللغة) التاريخية - المترجم.

2- شيلر، On the Aesthetic Education of Man، صفحة 215.

فاضلة غامضة تقع في قلب الحاضر العنيد. إنَّ الرؤيا متهورة بقدر ما هي سخيفة. وإذا أردنا أن نتكلّل في وحدتنا السياسية على ملكة شَكِّسة ونقية كالحكم الجمالي، فلا بدَّ أنَّ وضعنا رهيب حقاً.

ومع ذلك، إنَّ الأشكال الجمالية هنا في المُجمل سياسية. وربما من الأفضل أنْ نسمّيها نوعاً لا سياسياً من السياسة، كما في أصل تعبير Kulturkritik (النقد الثقافي) الذي صدر عن شيلر وزملائه. فالثقافة أو عِلم الجمال تعمل الآن كبديل للسياسة، كما هي بديل للآلهوت. وهذا حتماً أحد الأسباب الذي يجعل نظرية عِلم الجمال تلعب هنا الدور الرئيس في فِكر حضارة بشهرتها الشائنة بتبنّيها مذهب المادية. وفي عصر أشد اهتماماً بالمتاجرة بالأعمال الفنية منه بإعطائها حق قدرها، يبرز عِلم الجمال كموضوع حيويٍّ عند الفلاسفة الأوروبيين الكبار واحداً إثر آخر. فإذا احتلَّ موقعاً مركزياً، فهذا شيء من بين أشياء كثيرة لأنَّه يمثل الوساطة المفقودة بين مجتمع مدني أنايٍ وجمهوريَّة سياسية مزدهرة. إنه ما يُنقيَّ الرغبة ليجعلها نزيهة. أما العمل الفني ذاته، فإنه لا يقدم إلا نموذجاً جديداً من الذاتية مناسباً لمثل تلك السياسة. وكالمواطن المثالي، هو مستقلٌ، حرٌّ وحده، يُقرر مصيره بنفسه، ولا يرضخ لأي قانون لم يضعه بنفسه.

إنَّ شيلر يسعى إلى الانخراط في السياسة مباشرة، عبر الثقافة. والثقافي بالنسبة إليه هو منشأ السياسي، بالأحرى كما يُسأء فهم أنتونيو غرامشي بأنه يُحاول أنْ يُثبت أنَّ الطبقة العاملة يجب أنْ تجمع رأس مال ثقافي قبل أنْ تتمكن من الإمساك بزمام سلطة سياسية⁽¹⁾. وإذا أريد إحباط ثورة، يجب استدعاء الثقافة أو عِلم الجمال لكي تهذب الناس وتُنيرهم. سوف يحدث إعادة تشكيل روحي متدرج وليس تمزّق سياسي مُفاجئ.

1- من أجل دحض هذه القضية، انظر مقال بيري أندرسون The Antinomies of Antonio Gramsci في دورية نيويورك لفتريفيو، العدد 100 (تشرين ثاني 1976 - كانون ثاني 1977).

ويحل الفن محل العصيان المسلح. إنَّ الـ *Bildung* (الثقافة) هو الحل للاستياء الاجتماعي. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلأنَّ الثقافة قد عُرِفت بعبارات مُناهِضة للثورة. إنها حقاً مُرادف للاعتدال وتعُدُّ الجوانب. ليس كل ما يروق للثقافة يجب أن يكون من هذا النوع، طبعاً، كما أنَّ ليس كل ما يروق العقل هو دعوة إلى الهدوء. وبالنسبة إلى الثوريين الفرنسيين، أنْ يكون المرء عاقلاً يعني رفع المتاريس وليس تفككها.

ولكن هناك مشكلة الدجاجة والبيضة هنا. فشيلر قد يرى الثقافة شرطاً سابقاً لسياسة مستنيرة، أما كانت فيعتقد أنَّ الثقافة نفسها تعتمد على الحرية السياسية؛ فقط في نظام جمهوري تزدهر حقاً. إنَّ إنتاج نوفاليس المبكر يلتقي مع هذا الرأي. ثم إنَّ الانتقال من الثقافي إلى السياسي ليس بالأمر السهل، بما أنَّ الأول يُفهم بطريقة تُقْحِمُه في نزاع مع الثاني. بالنسبة إلى شيلر، الثقافة عالم ممتليء حتى الزُّبى بكل ما يمكن تصوّره من احتمالات. إنها تنطوي على عدد غير من الطاقات الإنسانية، وكلها تتضرر تعييرها المتناغم؛ وهكذا لا تحبَّ أنْ تُقَيَّد بغاية معينة، بقدر ما تمقت النظر باستحسان إلى وجهات النظر الطائفية. وتتميز الثقافة بغياب التحديد، أو، إذا شئت، بنوع من القدرة على التحديد غير المحدود. إنها وهم بحرية مطلقة، نوع من تعليق تامٌ لكل ما هو مُحدَّد (وبالتالي متناهٍ). وكالعليٰ القدير، هي معاً كل شيء ولا شيء، متعالية عن كل الصغائر، وأساس كل احتمال. وكما يقول نيكولاوس هالمي عن الرمز الرومانسي: «من المفترض أنْ يكون معاً مفعماً بالمعنى وعجزاً عن أنْ يُختزل إلى أي معنى مُحدَّد»⁽¹⁾.

وأضيف المزيد بصورة مملة، إنَّ الإنسان المُثِقَّف يستطيع أنْ يُشير إلى أي شيء يشاء، ويُحمل أي مهمة معينة حسّاً غير محدود من الإمكانية. وكأنه دائماً يُشير بصمت إلى أنْ في وسعه بسهولة أنْ يفعل شيئاً مختلفاً،

1- نيكولاوس هالمي، في كتاب *The Genealogy of the Romantic Symbol* (أكسفورد، 2007)، الصفحة 2.

ويتفنّد ببراعة تامة. والثقافة أو علم الجمال، بوصفها مقدرة مُحرِّضة في العموم، سوف تبدو نقىض أي نشاط مُحدَّد، ولا يؤهّلها للقيام بأي عمل سياسى. فليس لديها أي ميل متأصل للقيام بهذا النوع من العمل أو ذاك، بما أنَّ أي انحراف من هذا النوع سوف يضرّ بتراثتها. يقول شيلر «لأنها لا تحمي أياً من ملَّكات الإنسان دون غيرها. إنها تفضّلها جميعاً دون تمييز؛ لا تُفضّل أياً منها عن الأخرى لسبب بسيط هو أنه أساس علة وجودها كلها»^(١). وكما أنَّ الله يُحبّنا كثنا على قدم المساواة، كذلك تحبّ الثقافة ملَّكاتنا كلها على قدم المساواة. إنها تنظر بعذوبة إلى الخليقة كلها، متحرّرة من أي تفضيل مُثير للبغضاء بصورة تدعو للإعجاب. وسواء أكانت الثقافة تجعلنا عُرضة للإبادة الجماعية بقدر تعريضنا للإيثار، فإنَّ التعبير على الأقل في نظر شيلر ربما يكون مشكوكاً فيه. لكنَّ المهم هو الطبيعة المناقضة للذات لهذه الظاهرة الغريبة، كنوع من العدم ينطوي على كونِ كامل. ولما كانت الثقافة لا تستطيع أنْ تقول شيئاً دون أنْ تقول كل شيء، فإنها تُخاطر بكونها بلغة بلا حدود وكأنها لا تتكلّم. إنها نكران كل الالتزامات الصلبة باسم المجموع الكلّي - الكلّ الذي هو فراغ لأنَّه ليس أكثر من تلخيص للحظات الإنكار. إنها ما نحتاج إليه من أجل أنْ نتصرّف بإبداع، ومع ذلك هناك إحساس يمثل فيه أي عمل الانسحاب منها. وكأبديّة من الطاقات الإنسانية، سوف يجدون أنها تتحطم حالما تُدرك. هنا، إذن، أساس آخر للاحتمال عندما لا يمكن تمثيلها بما تخلق. إنَّ الثقافة هو الاسم العِلماني لله.

إذا أريد البرهان على أنَّ الثقافة مُخلّصة اجتماعياً، فيجب أنْ تستقلّ إلى إنجازات مُحدَّدة. ومع ذلك كيف تُصبح قوة سياسية من دون أنْ تكشف عن رحابة في الروح؟ هل تستطيع التزاهة أنْ تنجو من الانحدار نحو الأفعال التي هي حتماً منحازة وموالية؟ إذا أريّدت المُحافظة على الثقافة كمثيل أعلى، فيجب عزلها عن التلوّث من الوجود الفعليّ؟ بهذه الطريقة

١- المصدر السابق، صفحة 151.

فقط سوف تحافظ على قواها سليمة. ومع ذلك هذه المسافة الفاصلة عن الحقيقى هي بالضبط ما يُعيق تلك القوى. بأحد المعانى، علم الجمال لا فائدة منه اجتماعياً، تماماً كما يدعى النقاد المحافظون. وهذا بالضبط هو الأمر بعظامه وليس بشكل مُشين في نظر شيلر. ويصر «إنَّ الجمال لا يعطي أي نتيجة مُحدّدة، ليس للفهم ولا للإرادة. ولا يتحقق أي هدف معين، لا فكريًا ولا أخلاقيًا؛ إنه لا يكتشف أي حقيقة فردية، ولا يساعدنا على إنجاز أي واجب فرديٍّ وهو، باختصار، غير مؤهل لتزويد أي شخصية بقاعدة صلبة بل لإنارة الفهم». ^(١) ومع ذلك فهذا العجز السامي هو الذي ينبغي أنْ يهُب إلى نجدة عالم مُقسَّم، خائب الأمل. لقد أصبحت المصلحة الذاتية من العnad بحيث أنَّ ملَكَة نزية كل التراهنة فقط قادرة على مقاومتها. لكنَّ هذا آخر شيء يمكن أنْ يُخفّف منها.

إحدى الطرق للقيام بهذه المهمة المستحيلة توجد في استقلاليةِ علم الجمال نفسها، في ازدرائه للبرامج وللمعايير العملية، للتکهن بمستقبل يمكن فيه للرجال والنساء أنفسهم أنْ يكونوا مُستقلين – بل يمكن، في الواقع، أنْ يُصبحوا أحراراً في تقرير مصيرهم مثلما يُظنَّ أنَّ عملاً فنياً هو كذلك في الوقت الحاضر. وحيث يوجد الفن، توجد الإنسانية. وبفضل التحول السياسي سوف نتمكن نحن أيضاً من أنْ نزدهر كغايات في أنفسنا، وليس من أجل أي غاية مُحدّدة. إنَّ عقلانية جمالية هي عقلانية غير مفيدة، تسحب النفس من عالم قيمة التبادل ومن النفعية. وهكذا تُصبح الطبيعة اللا براغماتية لعلم الأخلاق سياسة بحد ذاتها، كما تشهد عليه كتابات شيللي، وماركس، وموريس ووايلد. وبمقارنة ساذجة، فإنَّ تفاهة الفن الحالي، ووضعه الاجتماعي المُضطرب، يمكن أنْ يُعالج ليدل على مدينة فاضلة. والحق، فإنَّ فريدریش شلیغل يعتقد أنَّ عبث الفن يُحاكي عبث العالم الذي لا معنى له، وهو بذلك مرجعى في استقلاليته ذاتها.

١- شيلر، كتاب On the Aesthetic Education Of Man، صفحة 147.

لعل أكثر ما يبقى في البال في أطروحة شيلر حول عِلم الجمال ليس سمات المدينة الفاضلة بل هجومها العنيف البليغ على الحاضر. يعني شيلر قائلاً: «إنَّ في كل صدر في الحياة الاجتماعية شديدة التطور، وَجَدْتُ الأنانية نظاماً لها»^(١). والتَّيَّجَة نزاعُ مُسْتوطِن، وانقسام اجتماعي، وانتصار للآلية، وتوزيع مُعْيَق للجهد وقدرات إنسانية مُذهلة. إنَّ المجتمع كما هو هو دمارٌ حقيقيٌ للثقافة – لِكامل الْقوى، التي تُمارس حسراً لمُتعتها الخاصة، وتحكم على فقر الحاضر الرأسمالي الصناعي. إنها تلك الجوانب من عمل شيلر التي سوف تنتقل كإرث مُثمر لماركس، الذي طالما كان نقده للرأسمالية عند مستوى معين حكماً جماليًا. إذن، من الناحية السياسية، تواجه فكرة الثقافة طريقين في وقت واحد؛ فهي وإن ابنت من نظام الطبقة الوسطى النامية، فإنها تمثل أيضاً نقداً باحثاً لبعض من أشد سماتها إثارة للاشمئزاز. إنَّ الموضوع الإنساني المُدرك لذاته بقوة، بامتلاكه المتوازن بالقوى، هو نسخة مثالية من البورجوازي المبتذر. وهي أيضاً تهمة مميتة له.

قد تبدو الْقوى الكاملة الشاملة هدفاً نبيلاً بحد ذاته. ولكن على غرار كل المُثُل العليا المُهذبة، لها نتائجها البغيضة. ومع حلول زمن هويسمن والتر باتر، كان قد أصبح صعباً تميزها عن الانفتاح المُشوش على كل تجربة. وفي استطاعة السمة الإغريقية أنْ تتسلل بسهولة إلى السمة الشيطانية. وإذا كان لا بد للفن من تقبُّل سفاح الْقُرْبى واحتفاء الموتى، فإنَّ عِلم الجمال في حالة حرب مع الأخلاق. إنَّ الحقيقة هي القبح، وليس الجمال. إذا كان على الفنان أنْ يُخلص الواقع كله، سواء أكان روائياً طبيعياً أم شاعراً شيطانياً من عصر ما بعد بودلير، فيجب أنْ يجتاز ما يُسمّيه بيتس عمودية المجرور، رافضاً الفروق الأخلاقية الأرثوذوكسية بحيث يُصبح مُتحداً في الخيال مع القدرة ويرفض الوجود الإنساني. وبهذه الطريقة وحدها سوف يتمكن من جمع القدرة مع الأبدى. إنها

1- المصدر السابق. صفحة 27.

النسخة الجمالية من الصليب والقيامة، نسخة تُجلل الشاعر بهالة معينة من القدسية. ومع ذلك هو أيضاً مقدس بالمعنى القديم لكونه مباركاً وملعوناً. إنَّ العيش بالتعاطف الخيالي يعني التجرُّد من الذات؛ وأن يكون المرء بلا ذات يعني أنْ يوجد كنوع من العدم؛ والعدم قريب من الشرّ بصورة تُثير الأعصاب.

مع حلول زمن شيلر وشليغل وزملائهما، كان نظام اجتماعي فيه حضور الله محسوساً في الممارسات والسلوكيات التقية ينحسر؛ لكنَّ هذا لم يعني أنَّ بروزه في الحياة اليومية لم يُعد مرغوباً كما كان. ولهذا الهدف وببساطة لا ينفع لاهوتُ قوميٍّ. وبدل ذلك سعت الأسطورة، والفن والثقافة (وأعظمها كلها الثقافة) إلى أنْ تُصبح أشكالاً بديلة للدين. لقد كانت وسائل يمكن بوساطتها تحويل الحقائق السامة إلى تجربة عامة منتشرة. وكما اتّضح، لم يكن ذلك المجال هو المناسب لإثبات أنَّ الثقافة والدين متجانسين. كان الوضع هو أنه بينما ساعدت الثقافة على تشرعِ القوى الحاكمة، فإنها أيضاً زوَّدت بمصدر للاحتجاج عليها. وهكذا ورثت شيئاً من التناقض السياسي للإيمان الديني. ومن المعروف أنَّ ماركس اعتبر الدين أفيون الشعوب، كما الماء المقدَّس الذي يرثُ الكاهن به الشعور بالذنب للبورجوازية. والأقل ذيوعاً أنه أيضاً رأى ذلك أشبه بقلب لعالِم بلا قلب. بالمناسبة، هناك سُبُّلُ أسوأ لتلخيص الرومانسيَّة.

يقول صمويل تيلر كولريдж: «يجب أنْ تكون رجالاً لنُصبح مواطنين»⁽¹⁾. هذه المطالبة جديرة بشيلر. ولكي يُصبح عضواً سياسياً فعلاً، على الدولة أو لاً أنْ تكون دولة ثقافية، تُثقف أشدَّ أعضائها خشونة واستعداداً بعادات التحضر. كلامٌ مشابه يصحَّ على فيخته، الذي يعتقد أنَّ

1- صمويل تيلر مولريдж، On the Constitution of Church and State (برينستون، نيو جرزي، 1976)، صفحة 43.

نظاماً تقييفياً من وضع الدولة سوف يسمح للأفراد بالقيام بعملية الانتقال من الشهية الخشنة للمجتمع المتمدن إلى عذوبة عالم الثقافة وخفتها. في رأيه، الدولة الليبرالية تخلق الظروف المادية، الخارجية للحرية. بينما الدولة-الثقافية تغذي تلك الحرية روحياً وداخلياً⁽¹⁾. ولا ريب في أنَّ الجماهير يمكن أن تكون رُسل الثقافة، بما أنَّ الثقافة في نظر فيخته هي أولاً وقبل أي شيء أسلوب حياة لشعب ممِيز وليس قيم أقليَة مدنية⁽²⁾.

اعتنق كولريدج في مرحلة لاحقة من حياته وجهة نظر مشابهة للدولة-الثقافة. إنَّ طبقة من المثقفين، أو شبكة من فرسان الثقافة، المتشردين كالعديد من الكهنة العلمانيين في أرجاء الأمة، سوف تدعم الصالح الأخلاقي والجسدي للشعب. سوف تَعتبر الثقافة الكنيسة نبراساً لها. وعبر مهمتها لنشر التحضر والالتزام بالقانون، تُدخل طبقة المثقفين، بوصفها الفئة المثقفة من الكنيسة الوطنية: «عادات الرزانة، والاجتهاد، والطاعة في أدنى الطبقات»، مولدة في الريف «العناد الصحي، الخشن ولكن الراقِي والودود... استعداداً للانطلاق لدى أول نداء من بلدِهم بقيادة ابن المنزل»⁽³⁾.

انتقل كولريدج، الذي تربى على الإيمان المسيحي على يد والده القس الأنغليكاني، بين الحلقات المادية الراديكالية (هارتلي، بريستلي، غودوين)، ثم انجذب إلى المثالية الألمانية والظلامية الميتافيزيقية، وأخيراً وجد العزاء في المذهب الأنغليكاني الرaci المُحافظ. باختصار، بعد أن انغمَس إِيَّان انقضاء فترة الشباب الثورية في أشكال متنوعة علمانية من الدين، عاد إلى المادة الأصلية. ما فائدة هذه الحاشية؟ هناك

1- انظر كتاب جون غوتليب فيخت، Address to the German Nation (شيكاغو ولندن، 1922).

2- انظر هـ. س إنجلبریخت، Johann Gottlieb Fichte (نيويورك، 1933)، صفحة 34.

3- اقتطف في كتاب جون كولمر، Coleridge Cetic of Society (أكسفورد، 1959)، الصفحتان 158 و148. سرد كولمر لأراء كولريدج السياسية المتأخرة صحيحة بشكل مُلْفِت.

العديد من الأسباب لعودة كولريдж إلى الأرثوذكسيّة الدينيّة، ولكنَّ هناك سبباً واحداً يستحقُ أنْ يُفرد. لقد انفجر سخطٌ شعبيٌّ في أرجاء إنكلترا الصناعيَّة المبكرة، وانتقل الشاعر نفسه بخطوة سريعة إلى اليمين السياسيّ، شعر بحاجة إلى إيمانٍ دينيٍّ أشدّ صفاءً وجزماً في حماسته للسلطة السياسيَّة أكثر من أي شيء يوجد عند كانط وسبينوزا. والمثالية التي كانت قد بُثت فيه الحماس اتضحت في نهاية المطاف أنها عقلية أكثر مما ينبغي، ومموهة على شكل إيمان، وتقتصر، كما كان الحال، بالكامل تقريباً، على الطبقة المثقفة. ويقول عنه لورد ليفربول، الذي تلقى رسالة من كولريдж حول موضوع اليأس الاجتماعي، إنه يُحاول أنْ «ينقذ الفلسفة التأمليَّة من الفكر الزائف، ويجعلها مناسبة لمصالح الدين» (على الرغم من أنه يُضيف، وهذا ليس مُفاجئاً بالنسبة إلى متلقى رسائل خطية من كولريдж، قائلاً «على الأقل، أنا أؤمن بأنَّ هذا هو المعنى الذي يقصده السيد كولريдж، لكنني لا أفهمه جيداً»)⁽¹⁾. إنَّ الدين يعرف كيف يجذب العامة، كما لا تعرف الفلسفة الألمانيَّة.

في أول *Lay Sermon* (موعظة مدنية) له، يعني كولريдж كون الطبقات المثقفة تخلَّت عن دورها في القيادة السياسيَّة، بعد أنْ أفسدتها الشوكوكية، والماديَّة ولا أدريَّة فكر التنوير. ومن غير المُمحتمل أنْ تستعيد سيطرتها الفاشلة بنشر كتابات هيغل أو شيلينغ بين مراتب المستأجرين ذوي الأيدي الخشنة والقلب الودود. بدل ذلك، يجب أنْ يكون لديهم من جديد مأوى للدين، مُتبنيِّن نسخة أشدّ تعقيداً من معتقدات الجماهير. وبهذه الطريقة، يمكن المُحافظة على نظام هرمي اجتماعي داخل الثقافة العامة. إنَّ ميزة المسيحيَّة الكبرى هي أنَّ هناك نسخة منها للمتعلمين (اللاهوت) وأخرى للعامة (الممارسة التقية)؛ وعلى الرغم من أنَّ

1 - اقتُطِفَ في كتاب كولمر، *Critic of Society*، صفحة 138، وهناك دراسة ممتازة لاهتمامات كولريдж النظرية من تأليف بول هاملتون، *Coleridge and German Philosophy* (لندن، 2007).

الاثنين يمكن أن يجدا نفسيهما بين حين وآخر على خلاف، إلا أنهما مُرتبان معاً داخل المؤسسة الكنسية نفسها. من الأصعب الخروج بنسخة شعبية من كتاب هيغل *Phenomenology of Mind* أو من كتاب شيلينغ *System of Transcendental Idealism*.

وعلّق هنري كروس روبنسون: «إنَّ كولريдж شديد الرغبة في أن يكون فيلسوفاً وميتافيزيقياً راقياً وكبيراً، وفي الوقت نفسه أنْ ينسجم مع العامة في دينهم»⁽¹⁾. والتعليق يُعْلِفُ بأنّاقَةَ الأَزْمَة المذكورة. وفي النهاية، اتَّضَحَ أنَّ الإِيمَان الشعبي والفلسفة العويسة متعارضان وعاد كولريdge إلى العقيدة الأنجلِيكانِيَّة التي تلقاها في عهد طفولته. وعلى الرغم من وجود العديد من الأسباب لهذه الرِّدَّة، فإنَّ الدافع السياسي كان الأقوى. كانت مغامراته بين المثاليين قد أنتجت بعض الأفكار الحيوية من أجل كتابته الشريَّة، بالإضافة إلى أنها زوَّدَته بمادة غنية من أجل شعره. ومع ذلك، كان يمكن له، بمعنى ما، وحسب تطور مسألة الإيمان، أنْ يبقى حيث هو.

بالنسبة إلى شيلر، وفيخته وكولريdge، مهمَّة الدولة هي تشكيل الإنسانية أخلاقياً. وفي هذا المشروع، تشكُّل الثقافة أو *Al-Bildung* الوسيط بين المخلوق المتواحش في المجتمع المتmodern والمواطن المعترض، المتحضر والعاقل بعذوبة. في المجتمع المتmodern، يعيش الأفراد حالة من العداء المشترك المزمن؛ والدولة، بالمقارنة، هي العالم المتسامي حيث تتصالح هذه التقييمات بانسجام. والثقافة هي شكل من المدرسية *Pedagogy* الأخلاقية تعدنا للمواطنة السياسية بتحرير الذات الجمعية المدفونة داخل كل صدر. هذه الذات المثالِيَّة هي التي تجد تعبيراً ساماً في العالم الكوني للدولة. وباستعادة إنسانيتنا المشتركة من ذواتنا الطائفية، تنقد الثقافةُ الروحَ من الأحساس، وتُخلصُ الوحدةَ من التناحر وتنتزع الثابت من المؤقت. وعليه يتم رأب الصدع الذي يفصل

1- مقتطف في كتاب هالمي، *The Geanlogy of the Romantic Symbol*، الصفحتان 125 - 126.

الدولة عن المجتمع – وحلم المواطن البورجوازي العادي بتقديم نفسه، وما هو عليه فعلاً. إنَّ فريدريش شليغل يؤمن بـ «رفع كل السياسيين والمُدراء إلى مرتبة الفنانين»، إلى نسخة من دولة الثقافة بامتياز⁽¹⁾. والثقافة والدولة، كما يُشير ديفيد لويد وبول توماس «كلاهما موقعان يفترض أن يكون التقسيم فيما متسامياً»⁽²⁾. كلاهما يظهران كقوتين نزيهتين بعمق، تنحِيان جانباً عوامل المولد، والطبقة، والجنسانية، والمرتبة، والصفات المُميزة، والامتياز وما شابه لكي تُشكلا الأساس العميق الذي يستطيع المواطنون أنْ يتمركزوا عليه ببساطة بوساطة إنسانيتهم المشتركة. وإذا كانت الدولة بحد ذاتها صورة نائية نوعاً ما لهذا التجمع، فإنَّ الفن والثقافة الوطنية يُجبرانها على العودة إلى التجربة المعاشرة. إنها رؤيا رحبة، مع كل أوهامها السياسية.

إنَّ النزاهة تتطلب، حتماً، أساساً مادياً صلباً. ويعتقد شافتسبرى، كالعديد من الإنسانيين المدنيين الآخرين، أنَّ الانعتاق من التحامل والمولاة يتطلب التحرر من الطمع، وال الحاجة، والحسد، وحب التملك والقدرة على تلقى الرشوة، وهذه كلها تفسيد حُكم المرء السياسي. والدولة السياسية تحتاج إلى مواطنين يستطيعون أنْ يرتفعوا عن أناييتهم المستوطنة لكي يخرجوا بوجهة نظر نزيهة عن المصلحة العامة، مما يعني من بين ما يعني الأثرياء الذين ليسوا في حاجة إلى أنْ يُغيروا شؤون العامة لمصلحتهم. ولكي تعرف الحقيقة تحتاج إلى أنْ تكون ثرياً. وفي مفارقة الاختيار، تتأسس النزاهة على الملكية، التي بدورها ثمرة المصلحة الشخصية. وفقط بامتلاك جزء معقول من سلع العالم يستطيع المرء أنْ ينأى بنفسه بحكمة عن العالم. لعلَّ علم الجمال رأى نفسه بعيداً

1- اقتُطِفَ في كتاب فيليب لاكو-لامبيرت وجان لوك نانسي، The Literary Absolute (نيويورك، 1988)، صفحة 68.

2- ديفيد لويد وبول توماس، Culture and the State (نيويورك ولندن، 1998)، صفحة 65. وهذه الدراسة المفيدة تعانى من بعض الإغراض في السمة الإنكليزية. ولم يُذكر فيحنه إلا مرة واحدة، ولم يُذكر هيردر على الإطلاق.

عن عالم الممتلكات، والاشتاء، والامتياز، ولكن هذا واحد من سُبُل عديدة يكون علم الجمال نِتاجاً لذلِك العالَم .

إنَّ للمثالية يداً في إنتاج أحد أنجح البُدائل الحديثة قاطبة للإيمان الديني: العقلانية^(١). إنها حركة أوصلتها الرومانسيَّة إلى مرحلة الإثمار. وفي العقلانية وصل مفهوم الثقافة إلى عمقه وجرسه الحالين، قبل مجيء الأنثروبولوجيا المحترفة أو ظهور صناعة الثقافة بوقت طويـل. إنَّ فكرة الثقافة بحد ذاتها يعود تاريخها إلى عصر التنوير، لكنَّ ظهور التزعـة الوطنية تُضفي عليها أهميَّة جديدة. ولا داعي إلى القول إنَّ التزعـة الوطنية هي حركة علمانية كما تستحق أن تكون، ويجب أن تُعامل على أنها كذلك. وعلى أي حال، هناك أوجه منها تدين بدين ثقيل إلى الفكر والشعور الديني. وبالنسبة إلى مسار معين من المذهب العقلاني الرومانسي، الأمة، كال العلي القدير نفسه، مقدسة، مستقلة، لا مرئية، بلا نهاية ولا بداية، أساس الوجود، مصدر الهوية، والوحدة الإنسانية، وبطلة المحرومـين وقضـية تستحق الموت من أجلها. إنها مَثَلٌ أعلى يُشرـف بطقوس رصينة، وتُتـجـحـ حشداً من الـقـدـيسـينـ، والـشـهـداءـ، والـشـخـصـياتـ الـوـقـورـةـ وـالـأـبـطـالـ الـمـعـبـودـينـ. الدولة أعظم بما لا يُقاس من أي فرد، كما أنَّ الله يسمـوـ فوق خلقـهـ كـلـهـ؛ إلا أنه يـكـمـنـ أـيـضاـ فيـ جـوـهـرـ الـهـوـيـةـ الشخصيةـ، وهذاـ الـكـلامـ يـصـحـ أـيـضاـ عـلـىـ الإـلـهـ الـمـسـيـحـيـ.

بحلول منتصف القرن العشرين، أصبحت العقلانية كلية الوجود كالوجود السامي، بعد انتشارها من أحد أركان العالم إلى آخر. بل كان ممكناً ليس فقط اعتبارها دينية بل كاثوليكيَّة بالتحديد. ويقول القائد الوطني

1- من اللافت للنظر أنَّ اثنين من الدراسات الإنكليزية عن التزعـة القوميـةـ - كتاب إرنست غيلنر Nations and Nationalism (أكسفورد، 1983) وكتاب إـ.ـ جــ هوـبـسـومـ، Nations and Nationalism since 1780 (كمبريدج، 1990)، أـلـفـهـماـ كـاتـبـانـ قـادـمـانـ منـ قـلـبـ أـورـوباـ، يـكـادـ لاـ يـكـونـ لـدـيهـماـ ماـ يـقـولـانـ عـنـ المـصـدرـ المـثـالـيـ وـالـرـوـمـانـسـيـ لـقـسـمـ كـبـيرـ منـ الـفـكـرـ العـقـلـانـيـ.

الأيرلندي بادريك بيرس: «إنَّ الحرية الوطنية، كالدين المقدس، تحمل علامات الوحدة، والقداسة، والكاثوليكية، والخلافة البابوية»⁽¹⁾. ومن المدهش أنه لم يُضمن حظر منع الحمل بين مقوماتها المميزة. والوطنية الرومانسية أيضاً - في حالة أيرلندا، يُعتبر بيرس، الأيرلندي الشاب وحركة إحياء التراث الكلتي، نقىض تون، وأوكونول، وبارنيل، ولاركن وكونولي - شديدة التمسك بالتبجيل - على الرغم من أنه بما أنَّ موضوع العبادة هو الأمة، وبالتالي بمعنى ما هو الذات، فإنها تُظهر خصلة نرجسية معينة.

وكالثقافة وعلم الأخلاق، العقلانية الرومانسية هي سياسة مُعادية للسياسة. إنها تحافظ على مسافة صارمة معينة تفصلها عن العالم اليومي للسلطة والإدارة. ومن الصعب تخيل بيرس أو سيبيليوس⁽²⁾ يتَّأسان جمعية في شؤون الصحة. وإذا كانت تُنزل القدس إلى الأرض، فإنها أيضاً ترفع السياسة إلى مستوى سماويٍّ. إنَّ «دولة الأمة» تعني مشروعَاً علمانياً (دولة) مُتشرِّباً بالحكمة الروحية للعامة (الأمة). وعلى العكس، بينما الأمة تسمو إلى مرتبة الدولة، فإنَّ الثقافة اليومية للشعب توهب مكانة رسمية. وبهذا، تكتسب هيبة واحتراماً نادراً ما عرفتهما قبل ذلك. وتصبح السياسة مهنة أقلَّ ابتذالاً، مشحونة بحماسة حالمَة نادراً ما شوهدت في أروقة السلطة. إنَّ الوطني والرومانسي متضادان. والنظام الشرعي والسياسي - إلى جانب بعض الحقائق الأخلاقية الثابتة - على ارتباط بعواطف الجماهير اليومية وضغائنها. والأساطير القديمة والتقدُّم الحديث، والعادات الشعبية والاستراتيجية العسكرية، تترابط معاً. وكذلك، بحقِّ، الماضي، والحاضر والمستقبل، التي تسعى التزعُّة الوطنية إلى جمعها معاً في وحدة عُضوية. والزمن العلماني، المتشرذم للحديث

1- بروينسياسماك أونغوسا ولIAM أو ريغان (محرر ان)، The Best of Pearse (دبلن، 1967)، صفحة 4. والمميزات الأربع المذكورة يعتقد تقليدياً أنها خاصة بالكنيسة الكاثوليكية.

2- يان سيبيليوس (1865 - 1957): مؤلف موسيقي فنلندي. له سبع سيمفونيات ، وعدد من القصائد السيمфонية . وكونشيرتو واحد على الكمان. - المترجم

يُقابله السرد المقدس، المتماسك للأمة. وليس من السهل تخيل تزاوج أقوى من تزاوج الثقافة والسياسة. والسياسة الثقافية إنما بعد الحداثة لا تدانيه في هذا. والعقل، تحت ضوء حفائق عالمية معينة، استطاع أخيراً أن يجتاز الفجوة التي تفصله عن الجماهير الغيرة. وعلى الرغم من مخاوف الـ *Kulturkritikers* (نقاد الثقافة)، التي سوف تتفحص آراءهم لاحقاً، استطاعت الثقافة الآن أن تُصبح قوة سياسية دون أن تتأثر مكانتها الروحية.

النزعة الوطنية هي المصدر الرئيس لفكرة الثقافة بأنها كلية - بوصفها أسلوباً كاملاً في الحياة لشعب أو مجموعة عرقية. ولكنها في الوقت نفسه تُعزّز فكرة الثقافة كمناصرة. وهذا مركب نادر بصورة مذهلة. بالنسبة إلى شيلر، كما رأينا، الثقافة والموالاة متعاهدان على الخصومة. وهذا الكلام يصح على ما قاله ما�يو آرنولد، الذي سوف نتناول آرائه حول هذه النقطة لاحقاً. والنزعة الوطنية بالمقابل تتّخذ موقفاً، لكنها تفعل ذلك باسم الثقافة. وأسلوب الأمة في الحياة قد يشكّل وحدة، لكنه أيضاً مصدر انشقاق شرس. والثقافة العامة المعروفة باسم الأمة تتنازع مع القوى الاستعمارية. وبالنسبة إلى *Kulturtitik*، الثقافة تتعلق بالانسجام؛ بالنسبة إلى سياسة الهوية هي مسألة نضال، وبالنسبة إلى الوطنية هي كليهما.

إنَّ الفنان الرومانسي يحلم، مع بعض المفكرين المثاليين، بارتباط عضويٍّ مع عامة الناس. وتُظهر أشياء كثيرة في الـ *Lyrical Ballads* (القصائد الغنائية) لورلدسوورث وكولريдж، التي استُقبلت بآهامات من حركة العاقبة⁽¹⁾ أنَّ الشاعر هو المُشرّع غير المُعترَف به للجنس البشري،

1- على الرغم من أنَّ مارلين بتلر تشير إلى أنَّ تعاطُف *Lyrical Ballads* مع الحياة العامة ليس بأي حال رومانسيّة بشكل خاص، فإنها تنتهي في أساسها إلى عبادة القرن الثامن عشر الكلاسيكية للقصيدة الشعبية والحياة البسيطة الطبيعية. انظر كتابها *Romantics. Rebels and Reactionaries* (أكسفورد، 1981)، صفحة 58. ومن أجل الاستمراريات في ألمانيا بين الكلاسيكية الجديدة والرومانسيّة، انظر مقالة آزادي سيهان *What is Romanticism and Where Did It Come From*، في كتاب *Nikolaus Sowol* (محرر) *The Cambridge Companion to German Romanticism* (كمبريدج، 2009).

وهذا دورٌ ورثته هذه الأيام المصارف والشركات متعددة الجنسيات. وقد أشار و. هـ. أودن ذات مرة إلى أنه يبدو أشبه بالبوليس السري. ويقول نوفاليس بتواضعٍ لائق: «لقد استدعاينا لُنْشِقَّ الأَرْض»⁽¹⁾. ويُصبح هذا الوهم، مع النزعة الوطنية، واقعاً، عندما تُسند إلى الفنانين، والمثقفين والمفكرين أدواراً بارزة في حركة سياسية شعبية. ويمكن للمفكر في لحظة ثمينة، أنْ يُصبح ناشطاً محظياً على غرار ييتس أو سينغور، مُعلناً تضامنه مع أشد أعضاء الأمة توافضاً. ويقول فيخته في كتابه *The Vocation of the Scholar* إنَّ المثقف هو مُرشد الجنس البشري. في الظروف العادلة هذا ادعاءٌ مُستبعد؛ ولكن بينما السياسة الوطنية تحشد قواها، يجد أمناء أرشيف مغمورون، وعلماء آثار، وختصاصيون بعلم الأنساب، وفقهاء اللغة وتجار العادات، أنفسهم تحت أضواء السياسة.

إنَّ النزعة الوطنية هي الشكل الأشد شاعرية من السياسة في العصر الحديث - ويقول إيلي كيدوري «إنها من اختراع الأدباء»⁽²⁾. وكان عدد من شخصياتها البارزة أشدَّ انهماكاً بروح الأمة منهم بالإصلاح الزراعي. وكما قال ضابط في الجيش البريطاني عندما أطلق جنوده الرصاص على بيرس⁽³⁾ ورفاقه وقتلوهم في عام 1916: «لقد قدمنا خدمة لأيرلندا: لقد خلَّصناها من بعض الشعراء التافهين». وقد كان هناك حقاً فيض من كتاب النثر التافهين بين الجمهوريين الموتى. وعلى غرار الشاعر، يساعد المتمرد الوطني على جلب عمل إبداعي مستقل بشكل رائع. إنَّ الأمم،

1- مقتطف في كتاب بايزر *The Early Political Writings of the German Romantics*، صفحة 15. ومن أجل دراسة إبداعية لنوفاليس، ترَكَّز على نظرياته وآرائه المتعلقة بالأعراض وتراه كنوع مما بعد حداثي أولي. انظر كتاب و. أوبراين *Novalis: Signs of Revolution* (دورهام، كارولاينا الشمالية، ولندن، 1995).

2- إيلي كيدوري، *Nationalism* (أكسفورد، 2000)، صفحة 65. وتعليق كيدوري يجب أن يؤخذ في سياق عدائه الصريح للظاهرة السياسية التي يتفحّصها.

3- باتريك بيرس (1879 - 1916): مدرس، وشاعر، وكاتب وناشط سياسي وجمهوري. كان أحد قادة انتفاضة إستر. أُعدِمَ رمياً بالرصاص مع بعض رفاقه عام 1916 - المترجم.

كالأعمال الفنية، تخلق نفسها بنفسها، والسياسة الوطنية ترحب بالمخيلة الإبداعية. إنها تُبرّز بعض الأعمال الفنية المُميّزة، كما لا تستطيع أن تفعله الليبرالية الجديدة والديمقراطية الاجتماعية. هكذا توجّد النزعة الوطنية صلة وصل بين المَعْنَيَين الرئيسين للثقافة – كمجموعة من الأعمال الفنية الفكرية، وكأسلوب كامل في الحياة. والثقافة بالمعنى الأول قد تبدو كمُنْقَذٍ مُسْتَبِّدٍ للإنسانية، أما وضع الفن في خدمة الأمة فيعني إسناد عمل له في عصر يبدو أنه يفتقر إليه. وأحد منجزات النزعة الوطنية الأشد تواضعاً هو أن تقدّم حلاً عملياً لمشكلة احتلال وظيفة الفن في العصر الحديث. والثقافة بمعنى أسلوب وطني في الحياة هي مُخلّصٌ مقبولٌ أكثر. والحقيقة هي أنها زوّدت الحداثة بأحد مفاهيمها السياسية الأشد فعالية. وعلى الرغم من تنوّعاتها الشيطانية وأوهامها الرومانسية، أثبتت النزعة الوطنية أنها على المدى الطويل تيار ثوري ناجح في العصر الحديث. وبجمعها بين المثالية المتقدّدة والحياة اليومية، تُصبح مُعادلة للدين نفسه؛ والمشكلة الوحيدة في هذا المجال هو أنها أيضاً ظاهرة عابرة بصرامة. وحالما تُتحقّق استقلالها السياسي، يُسمح للنزعة الوطنية أن تتلاشى. وهذا أيضاً هو السبب في أن اعتبار الماركسية بديلاً عن الدين يشتمل على نوع من الخطأ في التصنيف. والمسيحيون ما زالوا يأملون في أن يبقوا على إيمانهم حتى أنفاسهم الأخيرة، في حين أن الراديكاليين السياسيين يعتقدون أنهم سوف يكونون أحراراً في التخلّي عن بذل جهودهم قبل ذلك بكثير.

كالعديد من زملائه الألمان، يرى هيردر، مُنظّر النزعة الوطنية البارز، العالم نفسه كعمل فني مُعجز، ذاتي التولّد وذاتي الدعم، يجمع بين الوحدة والتنوّع. والتنوّع يتّالّف من كوكبة من الأمم المتميّزة، كل منها يُساهم بطريقته المترّدة في الكشف عن كل القوى الإنسانية المنتشرة (كتاب هيردر *Humanitat*). في الحقيقة، إن مؤلفات هيردر المُبكرة سهلة

القراءة بوصفه نسبياً⁽¹⁾ relativist ثقافياً، معتبراً أنَّ هذه الثقافات المختلفة متنافرة. ولا ينبغي الحكم عليها إلا وفق معاييرها الداخلية. ورؤيه حول تاريخ عالمي للإنسانية هو تطور متاخر. ويرفض أنْ يُفضل حضارة على أخرى، أو أنْ يرفض ما يُسمى بالبدائي على حساب المُتحضر. ويجمع أيضاً بين نزعته الوطنية ونزعه العالمية متقدة، بقدر ما يزدري عبادة عصر التنوير الضحلة للنزعه المدنية. وفي رأيه، يجب أنْ يواجه التنوير المتمرّك في أوروبا، بسرده المصايب بعمى الألوان لتاريخ الإنسانية، منافسةً قوية. والمنعطف اللغوي في الفلسفة، الذي يلعب فيه هيردر دوراً حاسماً، وثيق الصلة بالحساسية الوطنية لتنوع اللغات والثقافات. (ويُصرّ هامان قائلاً، إنَّ اللغات هي «أول وأخر أدلة ومعيار للعقل»)⁽²⁾. وإذا كان الدين قيمة مطلقة، فذلك يعود بدرجة عالية إلى أنه يكمن في قلب الثقافة الشعبية لكل أمة، بحيث إنَّ العودة إلى الإيمان هو عودة إلى الشعب. وبالمعنى نفسه، يُميّز هيردر وجود صلة بين شركوية عصر التنوير ونزعته النخبوية. قد تكون الأفكار هي ميدان الطبقة المُثقفة، لكنَّ الدين يؤلّف نوعاً من الديموقراطية الانفعالية، خزينة الغرائز والعواطف في متناول الجميع. ويُصرّ أيضاً على أنه إذا حصل الشعب على ما يريد، فإنَّ الدولة، بأسلوب ماركس، يجب أنْ تتلاشى.

يسّر فيخته، الذي أدينَ بأنه يعقوبيٌّ، بإنجيل شرير نوعاً ما يُنادي بالتضحيّة بالذات من أجل المصلحة الوطنية في «خطاب إلى الأمة الألمانية». وبهذا الانغماس فقط في الكيان الواحد يتمكّن الفرد من النجاح. إنَّ الأمة، في ازدهارها الأقصى، هي من إنجاز الله. والثقافة، وليس السياسة، هي التي تمنحها هويّة فريدة. ولكن هو، أيضاً، يعلن رؤيا عالمية بصورة ما، مُدعياً أنَّ كلَّ أمة يجب أنْ تجد طريقها الخاصَّ نحو

1- نسبي: أي من أنصار المذهب النسبي الذي يقول إنَّ الحقيقة نسبية أو أنَّ الحقائق الأخلاقية تتفاوت وفقاً للشخص والزمان والظروف - المترجم.

2- مقتطف في كتاب بوبي An Introduction to German Philosophy، صفحة 48

الاستقلال الذاتي. في الحقيقة، هناك بعض التيارات السياسية أكثر وطنية من التزعة الوطنية. وفيخته أيضاً يُصرّ على أنَّ الوحدة الوطنية يجب أن تتحقق عبر المساواة وحقوق الفرد، *pace* (بالإذن من) الذين لمحوا فيه مُبئراً بالفاشية.

إنَّ الحركة الأخرى التي تُساهم في تغيير العالم وتأثرت بالفكر المثالي هي الماركسية. والمُذهب هو أنَّه هنا اتّخذت تأمّلات الفلسفه المُهمة قِناعاً غيرَ حياة العديد من الرجال والنساء. هل الماركسية، كالتزعة الوطنية الرومانسية، هي شكل بديل للدين؟ إنَّ جوهر فكر ماركس - نظرية التاريخ الماديّة، بمعتقداتها عن الصراع الطبقيّ، وأولويّة الاقتصاد، وسلسل أنماط الإنتاج، وصراع قوى الإنتاج وعلاقة الإنتاج وما إلى ذلك - لا تدين بأي شيء للمفاهيم الدينية. وليس هناك أي استمرارية شديدة الواضح بين الثالوث المقدس ونظرية جهد القيمة، أو الجبل بلا دنس ونسبة رأس المال الثابت إلى المتحول. بهذا المعنى، على الأقلّ، الماركسية هي شكل علمانيٍ بالكامل من السياسة.

ولكن بالمعنى الأرحب، هناك صلة قرابة جلية بين الفكر الديني ورؤيه ماركس للتاريخ، والعدالة، والتحرر، ويوم الحساب، ومكافحة الاضطهاد، واستلام المحرومين السلطة، وسود السلام والوفرة في المستقبل؛ إنَّ ماركس يتقاسم هذه الدوافع الأخرى مع الإرث اليهودي-المسيحيّ، مهما بلغ حياء مُقلّديه المتواضعين بشأن الاعتراف بالحقيقة. هناك مريدون لماركس مستعدّون على الفور للاعتراف بيدينه لأشد أفكار هيغل إبهاماً، ولكنهم يتمسّكون بالافتراض بأنه يمكن أيضاً أنْ يُسدد ما عليه للتفكير الديني. إنَّ على الماركسية أنْ تشعر بالثراء بهذا الإرث، لأنَّها تشعر بالحرج منه. وهو نفسه كان قارئاً متّحمساً لحياة أنبياء العهد القديم.

لقد تعلَّم ماركس أيضاً شيئاً من الرفض اليهودي-المسيحي للعبادة البدائية وللوثنية، وأيضاً من إصرارها المأساوي على أنَّ الانحلال هو

بداية حياة جديدة. ولا حاجة إلى الاستنتاج من هذا، بالأسلوب المُختَزل بفجاجة للفيلسوف جون غراي، أنَّ الثورة الحديثة هي ببساطة استمرار للدين بوسائل أخرى⁽¹⁾. وفريدرك جيمسون على صواب في أنْ يُلاحظ في كتابه *Marxism and Form* أنَّ الادعاء بأنَّ للماركسية أصلًاً دينيًّا كان من بين أشياء أخرى «إحدى الحجج الرئيسية في الحملة ضد ترسانة الأسلحة الشيوعية»⁽²⁾، لكنه يتبنى موقفًا أشدَّ إيجابية في موقع آخر من عمله، مُشيرًا في *The Political Unconscious* إلى أنه ليس بالضرورة أنْ يُسيء إلى عقيدة ماركس كونها تَدِين إلى هذا الإرث⁽³⁾. «إنني حتمًا آمل أنْ تعكس الماركسية تاريخًا مُخلصًا»، يقول هذا في *Valences of the Dialectic*. لكنَّه يُلْطَخ دفتره قليلاً، بافتراضه أنَّ الخلاص بالنسبة إلى المسيحية مسألة شخصية صِرف⁽⁴⁾. على العكس، إنَّ كلا الكتابين المقدسين اليهودي والمسيحي يفهمان الخلاص على مستوى الناس جميعاً، بينما ماركس، الذي غالباً ما يُلام على أنه لا يفَكِّر إلا بصيغة الجمع، أكثر انشغالاً بتحرير الطاقات الفردية.

لم تنجح المثالية في أنْ تحل محل أي نسخة أرثوذكسيَّة من المسيحية أخرى مُعلمَنة. لقد كانت، من بين أشياء أخرى، نخبويَّة من هذه الناحية، حتى وإنْ كانت دائمًا أكثر من مجرد حفنة من الأعمال العلميَّة. ويتكلَّم كارل كورش في كتابه *Marxism and Philosophy* عن أنَّ «المثالية الألمانيَّة قد عمدت، حتى على المستوى اللاهوتيّ، إلى أنْ تكون أكثر من مجرد نظرية أو فلسفة»⁽⁵⁾. ومع ذلك فمعظم فِكرها كان شديد البُعد

1- انظر كتاب جون غراي *Black Mass* (لندن ونيويورك، 2007).

2- فريدريك جيمسون، *Marxism and Form* (برينستون، نيو جيرزي، 1971)، صفحة 117.

3- فريدريك جيمسون، *The Political Unconscious* (لندن، 1981)، صفحة 285.

4- فريدريك جيمسون، *Valences of the Dialectic* (لندن، 2009)، صفحة 286.

5- كارل كورش، *Marxism and Philosophy* (لندن، 2012)، صفحة 75.

عن الناس كبعد مذهب لييتز عن المونادية⁽¹⁾ *Monadology* أو عن فيزياء نيوتن. وحتماً ليس هناك من سبب يدعو الفلسفة إلى أن تُعرّف هدفها بأنه تنوير الجماهير؛ لكننا رأينا توأً أنَّ مثل هذا الهدف كان قريباً من قلوب بعض المفكرين المثاليين. وعلى هذا الأساس، يجب قياس نجاحهم بعد أنفاسهم.

إلى جانب هذا، كان الفكر المثالي مُغرقاً في السذاجة فيما يخص الإنسانية، على غرار الحركات الاجتماعية الهائجة والفتية، لكي يُجاري واقعية المسيحية الأخلاقية الكئيبة؛ كان عملاً مفرط السذاجة أن نعترف بمدى ما يحتاج إلى إصلاح في الطبيعة الإنسانية. وبعض المسارات في الرومانسيَّة تشارك في هذا الوهم. من الناحية اللاهوتية، بعض المفكرين المثاليين كانوا بيلاجيوسيين⁽²⁾. لقد كان هناك شرّ، حتماً، لكنه نشأ في الغالب من كبت الطاقات، وانقسامها أو اغترابها وكانت بحد ذاتها في الأصل رقيقة. وإنْ كان في تلك الطاقات خلل، حتى من الناحية المَرْضَيَّة، فذلك ليس من أصل المثالية، على الرغم من أنه يوجد بين الرومانسيين. والفرق بين تينك النسختين من الطبيعة الإنسانية هو أحد أوجه الفرق بين ماركس وفرويد. فالثاني مؤمن بخلاص بالخطيئة الأصلية، بينما الأول ليس كذلك.

إنَّ الطاقات التي ما زالت في تصاعد هي الأجرد بالارتقاء بالقدرات الإنسانية من تلك التي بلغت ذروتها، كما توحّي المسافة بين شيلي وهاردي. وهي غالباً ما تَعتبر أنَّ عقيدة الخطيئة الأصلية لها أثر مهمٍ. ومع ذلك فتلك العقيدة، على الأقل بنسخها الشائعة، لا تعتبر الرجال والنساء فاسدين تماماً. على العكس، ترى أنهم يتمتعون بقدرة على التخلص لا يمكن بِزها، ولكن فقط إذا تابوا - بمعنى: فقط إذا أخذوا

1- المونادية: مذهب ابتدعه الرياضي والفيلسوف الألماني لييتز، ويقول إنَّ عناصر الوجود أولية ومتعددة بذاتها بأعداد لا تُحصى - المترجم.

2- البيلاجيوسي: هو أحد أتباع بيلاجيوس (حوالي 360 - حوالي 420 م)، الراهب البريطاني الذي أنكر الخطيئة الأصلية ونادى بحرية الإرادة التامة - المترجم.

بواقعية صارمة في حسبانهم عناد الأنانية الإنسانية، وإلحاح العنف وخداع الذات، وغطرسة السلطة، والتكرار الإجباري للنزاع، وهشاشة الفضيلة والسطح الأبدى للرغبة. وإنما قضية شراء فرح المرء بسعر بخس. وعموماً، لا يتخيل المثاليون أكثر من *philosophes* فلاسفة التنوير (الفرنسيين) أنَّ حرمان النفس الراديكالي حالة ضرورية لازدهار الإنساني. إنه إحدى بقיהם العمياء الأقل تأريخاً.

على الرغم من كل تأملاته الموحية في فكرة المأساة، فإنَّ الفكر المثالي هو في الأساس لا مأساوي. الكلام نفسه يصح بمعنى مؤهل أكثر على الرومانسيَّة. وليس من قبيل المصادفة أنَّ الرومانسيين الإنكليز لم يُتتجوا إلا عدداً ضئيلاً من الدراما المأساوية التي تستحق القراءة، ناهيك عن أدائها. وتياراً الفكر الاثنان أنتجا نظريات لاهوتية⁽¹⁾ theodicies أو تبريرات للشر، وهو مؤشر مؤكَّد على السذاجة الأخلاقية. وسوف يظهر التناقض والأسى في الحاضر بعد انتهاء المدة الكاملة التي يستغرقها أداء دوريهما في ازدهار الإنسانية ككل. ويمكن للمعاناً أنْ تُبرَّر إذا صيغَت في شكل سردٍ قصصيٍّ. وفي نسخة وطنية مختلفة للداروينية الاجتماعية، رأى فيخته أنَّ الصراع بين دول الأمم سوف يعزِّز الازدهار العام للنوع، عندما تسحق القوى العظمى تلك الضعيفة وبفعلها هذا تنشر إنجيل الحضارة. والقصص الخرافية الماضية حول السقوط من الجنة، وحالة الانقسام والاستياء الراهنة، ومملكة المستقبل التي يسودها السلام والوحدة تشق طريقها خلال نسيج من الفكر المثالي والرومانسي كسلسلة متصلة.

إنَّ الفكر المثالي هو أحد آخر المحاولات العُظمى لمواجهة الدين الأرثوذوكسي برأيا عن العالم روحيَّة ومنظومة كعالمه. ومع اهتمامه بالأسُّس والمساحات المُطلقة، وكفاحه من أجل الوحدة والكمال، ينظرُ خلفه من بعض النواحي إلى التركيبة الوطنية الكبرى لعصر التنوير.

1- المقصود هنا نظريات في فرع من اللاهوت تُدافع عن صفات الله - المترجم.

والحقيقة هي أنَّ الجبهة بين مرحلتي الفِكْر غالباً ليست واضحة: على سبيل المثال، في أي فئة يندرج هيردر؟ إنَّ المسافة بين الحقائق البدئية والمبادئ الروحية المُطلقة للمثاليين ليست شاسعة. وفي الوقت نفسه، في تأملاتها حول الأعماق السحرية للموضوع، تنظر المثالية نحو الرومانسية، التي، مرة أخرى، غالباً لا يفصلها عنها أكثر من خيط رفيع. هناك مناسبات كثيرة لا يكون لفرق فيها أي تأثير. وبقدر ما شيلر رومنسيٌ فإنَّ شيلي مثاليٌ.

إذا كانت عقلانية عصر التنوير أودعت إيمانها المفهوم والنظام، فإنَّ قدرًا كبيراً من المثالية يحتفظ بتلك الوديعة، لكنها تربط هذا المورد الفكري بعالم الروح. ولكن كان من المستبعد أنْ يتلاءم شيء متصل كالروح مع أي شيء يشبه المرض كنظام من المفاهيم. بالنسبة إلى هيغل، احتاج الأمر إلى أسلوب جديد في التفكير، من النوع الجدلية، ليتلاءم مع عالم حقيقته هي صيروته الدائمة، لا يمكن للعقل العادي أنْ يمنحنا أكثر من لقطة أو صورة عابرة له. وعموماً، ما زال في الإمكان احتواء الروح داخل نظام بالنسبة إلى المثالية، حتى وإنْ شعر المرء بأنها تحاول التحرر. وبالمقارنة، في بعض الفكر الرومانسي، تتحرر من ذلك النظام، وهكذا تخبر طاقتها الخلاقة بسموّ، ولكن أيضاً تخبر خسارة في مقدرتها على ضم الواقع كله في فكرة واحدة. والآن نستطيع أنْ نتحول إلى هذا الموضوع.

الفصل الثالث

الرومانسيون

إذا كانت الرومانسية تحول في مُعظمها من نظام إلى روح، فسوف يبدو أنَّ الأمر يتعلَّق بالدين وليس باللاهوت، وبالإيمان أكثر من المعرفة⁽¹⁾. لم يُعد في استطاعة المفاهيم أنْ تستوعب الموضوع الإنساني، وهذه شهادة على طاقته وحيويته، لكنه أيضًا يوحي بأنه يندفع مُتحررًا من أي أساس قابل للمعرفة. ولكي يكون أي نظام من الأفكار فعَالاً، يجب أنْ يحتوي نقشه. وكما يلاحظ فريدريش شليغل: «إنَّ ما يقتل العقل في وقتٍ واحد هو أنْ يكون له نظام وألا يكون له أي نظام. وسوف يتوجب عليه ببساطة أنْ يجمع بينهما»⁽²⁾. ويُعلن نوفاليس في منافسته مع فيخته: «إنَّ كل عمليات البحث عن مبدأ واحد، سوف تكون محاولة شبه مستحيلة»⁽³⁾. وفي حين أنَّ فيخته يتبيَّن نوعاً من المطلَّق في الذات المُلهمة أبدًا، يتبيَّن نوفاليس

1- من أجل دراسات في الرومانسية والدين، انظر في كتاب دانييل وايت المُفصل بصورة تُشير الإعجاب، Early Romanticism and Religious Dissent (كمبريدج، 2006)، وغافن هوبز وجين ستابلر (مُحرران)، Romanticism and Religion from William Cowper to Wallace Stevens (ألدريشوت، 2006)، وهو مجموعة مفيدة من المقالات وإنْ كانت ترَكَّز أكثر مما ينبغي على بايرون.

2- فريدريش شيلر، Lucinda and the Fragments (مينيابوليس، 1971)، صفحة 167.

3- نوفاليس، Fichte Studies (كمبريدج، 2003)، صفحة 168.

العكس تماماً. وَبَذُ المُطْلَقُ فِي نَظَرِهِ هُوَ شَرْطٌ مُسْبَقٌ لِلْكَفَاحِ. ويقول «إنَّ النَّشَاطَ الدَّائِمَ فِينَا يَنْشأُ مِنَ التَّخْلِيِ الْحَرِّ عَنِ الْمُطْلَقِ - الْمُطْلَقُ» الوَحِيدُ الْمُمْكِنُ هُوَ الَّذِي يَمْكُنُ أَنْ يُعْطَى لَنَا وَلَا نَجْدُهُ إِلَّا مِنْ خَلَالِ عَجزِنَا عَنْ بلوغِ وَمَعْرِفَةِ مُطْلِقٍ مَا». والحاافز إلى التفلسف هو بالتالي نشاط بلا نهاية: «وَهُوَ بِلا نَهَايَةٍ لَأَنَّهُ سَيَكُونُ هُنَاكَ إِلَحَاجٌ دَائِمٌ لِوُجُودِ أَسَاسٍ لِلْمُطْلَقِ لَا يَمْكُنُ إِشْبَاعُهُ إِلَّا نَسْبِيًّا، وَلِذَلِكَ لَنْ يَتَوقَّفَ هَذَا»⁽¹⁾. ويقول نو فاليس «إِنَّا نَبْحُثُ عَنِ الْمُطْلَقِ فِي كُلِّ مَكَانٍ، لَكِنَّنَا لَا نَعْثِرُ إِلَّا عَلَى الْأَشْيَاءِ الْمَحْدُودَةِ»⁽²⁾. وبالمثل يُنَكِّر هولدرلين الأسس المطلقة. وبالنسبة إلى المثاليين، يَعْمَلُ الْمُطْلَقُ مِنْ بَيْنِ أَشْيَاءِ أُخْرَى عَمَلًا شَكْلِيًّا من الإله العلماني. والآن، حتَّى هَذَا يُثْبِتُ أَنَّهُ مُرَاوِغٌ. وَيَبْقَى الْكَفَاحُ الديني في أساسه من أجل بلوغ اللا متناهي، لكنَّ الغاية من هذه الرغبة كتيمة ومبهمة. وبالنسبة إلى بعض الفنانين الرومانسيين، ما تبقى من الله هو ببساطة التوق إلى التوحُّد معه. وفي هذا المجال يسبقون التحليل النفسي، وهو إلحاد يتعامل برغبة شبه دينية سعيًّا وراء إنجازٍ مستحيل.

في العموم، الرومانسيَّة قضية أشدَّ قاتمة وأضطراباً من المثالية، حتى وإنْ كانت في أمزجتها الأخرى تتقاسم حماستها ومرحها. وما يُفْلِتُ من قبضة الفلسفة هو الرغبة، بكلِّ أبديَّتها السامية. وإذا كانت الرغبة لا نهائية فإنَّ نَهَمَّهَا أبديًّا أيضاً، تتنقلُ من هدف عقيم إلى آخر في سعي إلى فردوسٍ ضائع دائماً، وفي النهاية لا تستقرُّ إلَّا في نفسها. وعلى غرار فاوست غُوتَّه، يجب أنْ تقنع بعملية الصيرورة الأبديَّة هذه، وليس بأي نتيجة ختامية مؤكَّدة. ويقول ديفيد كونستانتين: «إِنَّ بَحْثَ هُولَدَرَلِينَ

1- المصدر السابق، صفحة 167.

2- مارغريت ماهوني ستولجار (محررة)، Novalis's Philosophical Writing (ألباني، نيويورك، 1997)، صفحة 23.

في علوم الشعر هو نظرية في حركة مستمرة إلى الأُمام»⁽¹⁾. والكافح، والتجوال ونزع الجذور هي الدوافع الأساسية لشعره. إذا كان عقل عصر التنوير يعني نوعاً من الكمال، وهو ملَكة، حسب تعبير سويفت، دائماً على صواب وعادلة، فإنَّ الفنَّ بالنسبة إلى الرومانسيين هو في سعيٍ إلى كمال لا يمكنه بلوغه، وسوف يتلهي إذا بلغه. في هذا المجال، هو نموذج للإنسانية التي تُتجه، والتي صلب جوهرها هو أنْ يكون لها تاريخ. إنَّ الموضوع الإنسانيَّ الآن حاضرٌ فقط ما دام غائباً، وقابلٌ للمعرفة فقط إذا كان مفقوداً دائماً. ويعُلّق نوفاليس قائلاً: «إننا نبحث في كل مكان عن اللا مشروط ولا نعثر إلا على المشروع»⁽²⁾.

هكذا تعكس مغامرة الشعر، وليس إسكاتات الفلسفة، بأصدق شكل، الوضع الإنسانيَّ. يقول فيليب بارنارد وشيريل ليزر عن الموضوع: «في حين أنَّ المثالية تجسَّد إنجاز الموضوع بنقاش المفهوم، فإنَّ رومانسيَّ يينا⁽³⁾... يجسِّدون إنتاج الموضوع (الإنتاج الذاتي للموضوع) على شكل عمل فنيٍّ... وقد يقول قائل إنَّ المثالية، في مواجهة موضوع متجمَّد في تناقضات كانط، كفرانكنشتاين المتجمَّد في جليد القطب، تبتكر الجدلَ التأملي بينما الرومانسيَّة تبتكر الأدب»⁽⁴⁾. وحالما يتوقف الفكر بفعل توقٍ لا يمكن معرفته إلا وجودياً، فلا مناص من أنْ يفسح الخطاب المفهوميَّ الطريق لمولد الأدب، وهذا حدثٌ يعتبره كتاب

1- ديفيد كونستانتين، Holderlin (أكسفورد، 1988)، صفحة 315. ودراسة رونالد بيكوك الموجزة، Holderlin (لندن، 1938)، تناقش الـ Volk المتعدد الذي رغب هولدرلن في أنْ يتحقق في نهاية المطاف. وتاريخ نشر الكتاب له أهمية في هذا المجال.

2- مقتطف في كتاب فريديريك بايزر (المحرر)، The Early Political Writings of the German Romantics (كمبريدج، 1966)، صفحة 11. وهناك صلة بين وجهة النظر هذه وما يُسمى بالسخرية الرومانسيَّة، وهو موضوع بحثه أزادي سيهان في كتاب Representation and its Discontents (بيركلي ولوس أنجلوس، 1992)، الفصل 3.

3- يينا: مدينة في ألمانيا، تضمُّ جامعة درَّس فيها هيغل وشيلر - المترجم.

4- فيليب بارنارد وشيريل ليزر (مُحرر ان)، مقدمة لكتاب فيليب لا بارث وجان لوك نانسي (نيويورك، 1988)، الصفحة 15. The Literary Absolute

لاكو-لابارت وجاك لوك نانسي *The Literary Absolute* أول اختراق للعالم في كتابات رومانسيي بيتنا.

إنَّ حل هيغل لمسألة الرغبة هو الحبُّ. فبدل السعي إلى الإنجاز في موضوع ما، على الموضوع أنْ يعترف بأنَّه لا يستطيع أنْ يزدهر إلا عبر موضوع آخر من نوعه. وعندما ينخرط شخصان حُرّان، متعادلان، في اعترافٍ مشترك بأنَّ الرغبة يمكن أنْ تسمى إلى شيء أكثر تنويراً. وإجابة شوبنهاور على التوق الإنساني هو بالتخليص منه، بحالة من لمبالاة منتشية وجدت أفضل تمثيل لها في علم الجمال. إنَّ الفن هو موت الرغبة⁽¹⁾. وبالنسبة إلى فريدریش شلیغل، تأتي الرغبة لترتاح في الجمال، الذي بدوره يجد مثاله المُصغر في العمل الفني. الفن هو تهذيب الرغبة والتسامي بها، ورفعها إلى مكانة عالمية وفي الوقت نفسه إبطال طبيعتها التدميرية. إنَّ دوره هو أنْ يُحول الشغف العنيف إلى هدوء. وعند نقطة معينة قد يعني إلحاحنا على تنفيذ رغبتنا تعريض انسجام حواجزنا ككل للخطر، انسجام يميلُ الجمال إلى الإشارة إليه. ولذلك يجب إيجاد توازن بين أقصى درجة ممكنة من التعبير عن الذات ومتطلبات التناُسق الجمالي. وعلى المرء أنْ يعرف قدراته الخاصة بطريقة تنسجم مع مقدار من الكمال. هذا التوازن الأخلاقي يجد تمثيله الأمثل في الفن، وفي رأي شلیغل إنَّه يُحقق كماله السامي في ثقافة الإغريق الكلاسيكية.

هناك إحساسُ كان فيه شيلينغ وفيخته، خلاف كانت أو هيغل، حذرَين من اللمسة الباردة للمفهوم المُجرّد كأي فنان رومانسي. يجب القبض على المُطلق ليس منطقياً بل حدسيّاً، أو جماليّاً أو بعملية الاستبطان ذاتها. ومع ذلك فكلا المفكّرين واثق من أنَّ المُطلق مع ذلك يمكن أنْ يُعرف بيقين، في حين أنَّ رومانسيين مثل نو فاليس يرى في كتابه *Fichte Studies* أنَّ المُطلق، كالذات، لا يمكن أنْ يُدرك إلا سلبيّاً، فيما يُشبه

1- انظر كتاب تيري إيغلتن *The Ideology of the Aesthetic*، الفصل 6.

حنيناً متواصلاً إلى الوطن أو إلى الماضي⁽¹⁾. ونحن نشعر بوجوده في فشل محاولاتنا نفسها لبلوغه، بما أنَّ الأبدية بالنسبة إلى كانت يمكن أنْ تُلمَح للحظة عابرة في أثناء التدقيق في حدود المحدود الذي هو السامي. ويُمْكِن إظهار المُطلق ولا يمكن نطقه. لعله ببساطة مجرد فكرة عادلة أو قصة مألفة، وضروري لكنه لا يُطَال. في هذا المجال، الرومانسيَّة هي نوع من اللاهوت السُّلبيِّ، جَنَاح في موقع ما بين الإيمان اليقينيٍّ من جهة وموت الله من جهة أخرى.

يُعلن فيخته في كتابه *Science of Knowledge*: «إنَّ مهمتنا الأولى هي اكتشاف الذات الأوَّلية، المُطلقة»⁽²⁾. ونو فاليس، بالمقارنة، يرى أنَّ التسديد مباشره نحو المُطلق بهذه الطريقة هو وهم خطير، هو ثمالة الروح التي يمكن أنْ تدفع الرجال إلى الجنون. وكأنك تُحدِّق إلى عين الشمس. وفريدریش شلیغل أيضاً مُعادِ مُقتنع للتأسیسية، يرى أنَّ أيَّ محاولة للتعرُّف إلى المبدأ الأول سوف تقود إلى تراجع لا ينتهي⁽³⁾. إنَّ الفن لا يستطيع أنْ يتكلَّم عن الله إلا مجازياً. ومعرفتنا الناقصة بالمُطلق تتضمَّن شكلاً من السخرية، كما تَحجبُ آية وجهة نظر خاصة إمكانية لا نهاية الآخرين. إنَّ السخرية بالنسبة إلى الرومانسيَّة لا قرارة لها كما الرغبة. ياكوبي أيضاً يرفض كل المحاولات لتأسيس الإنسانية في نفسها، وليس في خالقها. ويُصْرِّ مُناقِضاً كانت على أنَّ شروط إمكانية المعرفة لا يمكن أنْ تكون بحد ذاتها هدفاً للمعرفة. فإذا كان المتعالي بلا حدود، كذلك حال المُبْهَم *transcendent*.

يشترك شلایماخر في هذا الشك في الأُسس الصلبة. بالنسبة إليه،

1- من أجل دراسة قيمة من هذا النوع الممتاز، انظر كتاب ج. مولنار Fichte- Novalis's Studies: The Foundations of his Aesthetic (الهبيغ، 1970).

2- ج. غ. فيخته، *Science of Knowledge* (كمبريدج، 1982)، صفحة 93.

3- ثمة سرُّ ممتاز لهذه الأمور توجَّد في كتاب أندرُو بوي، *Aesthetics to Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (مانشستر ونيويورك، 1990)، الفصل 3. ومن أجل شلیغل بوجه خاص، انظر في كتاب ليون تشيه Romantic Theory الفصل 2.

أيضاً، لا وجود لأسس موثوقة. المعرفة دائماً ناقصة، والتوافق مؤقت فقط، ولا إمكانية لمخطط كامل للفلسفة. فإذا احتجنا إلى صورة تمثل مقاومة وجودنا للإجمال totalised، كل ما علينا أن نفعل هو أن نلتفت إلى الطبيعة الاستطرادية للغة، الوسيلة الأولى التي يلجأ إليها وجودنا الإنساني، ولا يمكن إنهاؤها. والمعنى بالنسبة إلى مؤسس علم التأويل دائماً غير مستقرٌ. وبالنسبة إلى شلaimaxr كما إلى كيركغارد، لا يمكن اختزال الفرد إلى أي نوع من الأنظمة. ولا يمكن أن يوجد أي نوع من المصالحة بين الفردي والكوني. إنَّ الوجود سابق للفكر، ويكشف عن كثافة تُقلُّ من قبضة المفهوم. والوجود لا يمكن اختزاله إلى فِكر. على الفلسفة أن تكون يقظة لكي لا تُدفن في العالم المادي، بدل أن تستوعب (كما حصل مع المثالية) العالم داخلها. على أي حال، إنَّ الشعور، لا الفِكر، هو الذي تتألف منه صلتنا الأولى بالواقع. والعواطف التي تقف بالنسبة إلى بعض مفكري عصر التنوير عائقاً في سبيل معرفتنا بالأشياء هي بالنسبة إلى الرومانسيين أسلوبٌ حيوىٌّ لبلوغها. وكما يقول بطل جورج إليوت آدم بيد⁽¹⁾ «إنَّ الشعور هو نوع من المعرفة»⁽²⁾.

إنَّ المشهد التجريدي للأشياء، بالنسبة إلى شلaimaxr بقدر ما هو لها مان، قائم على أساس إيمان راسخ بواقعيتها، إيمان لا يمكن أن يُصاغ في نظرية⁽³⁾. وعليه فإنَّ الإيمان هو أساس المعرفة. وأفعال المعرفة تقتضي وجود خلفية من الاعتقاد لا تُختزل إلى الفِكر. وعليه فإنَّ مثل ذلك الإيمان يمكن أن يخدم الأساس العقلاني، بما أنَّ الأساس في العقل وحده يُفكّك نفسه. ولللغة التي يصفُ بها المرء مثل ذلك الأساس سوف تتوضَّح أكثر دائماً، بحيث إنَّ الأساس المذكور لن يعود يبدو مطلقاً. والوصف يعني الاستبدال. وكما قال فتغنشتاين ذات مرّة: من

1- في روایتها التي تحمل الاسم نفسه آدم بيد - المترجم.

2- جورج إليوت، Adam Bede (لندن، 1963) صفحة 154.

3- من أجل مقطع من كتاب شلaimaxr، انظر أندرو بوبي (محرر)، كتاب فريدريش شلaimaxr، Hermeneutics K Criticism and Other Writings (كمبريدج، 1998).

الصعب فهم أساس من دون الإحساس برغبة ملحة في وضع آخر تحته، تماماً كما أنَّ من الصعب تخيل أصل من دون الإحساس بأنك تستطيع أنْ تعود إلى ما قبله. ومع ذلك فالأساس الذي يمكن فقط أنْ يُحدَّس به، أو أنه مجرد مسألة إيمان، سوف يبدو أنه يشتري صلابته بسعر مقدار من الإبهام. إنه غامض بقدر ما هو منيع. لا يمكن مقاومته، ولا عرضه.

في العموم، كما رأينا، يشتراك الرومانسيون مع المثاليين في النظرية اللاهوتية theodicy. لقد انهمكت الإنسانية في الكفاح والشقاوة، ولكن فقط كاستهلال أساسيٍّ إلى حالة مستقبلية من الانسجام ، حالة سوف تثبت أنها تتفوق على الوحدة البدائية التي سقطنا منها. والسقوط⁽¹⁾ هو *felix culpa* (سقوط سعيد). لكنَّ بعض المفكرين الرومانسيين غير مقنعين بأنَّ تلك الجنة يمكن استعادتها. لقد أبعدت الحضارة والوعي الإنسانية عن الطبيعة، ومن الصعب أنْ نفهم كيف أنَّ هذه الأشياء يمكن، بفعل معجزة مثالية⁽²⁾، أنْ تُشفِّي الجراح التي أحدثتها هي نفسها. ربما يجب أنْ نقبل أنه لا يمكن استعادة الهدف الأخير للرغبة – وأنَّ غيابها مطلق، وأنَّ سعينا العقيم وراءها له على الأقلَّ فضيلة الانطلاق بتلك الرحلة التي لا نهاية لها داخل الوعي الذي نُسمِّيه التاريخ. لقد وقعت فجوة بين الفاعل والمفعول به، وأحد أسمائها العديدة هو الرغبة. إنَّ ما يسمح لنا بالعمل والكلام، بالإضافة إلى ما يسمح لنا بنعي الهدف الضائع، هو الجرح نفسه الذي نشاً عن إزالته. فيما عدا ذلك، سوف يُصيّبنا اتحادنا السعيد به بالخرس. إنَّ الشعر ينبع من صدع أوليٍّ في كياننا يسعى أيضاً إلى أنْ يلتئم، وكذلك الأمر المرض والشفاء.

هناك غموض مماثل في المُخيَّلة الرومانسية. ويلاحظ م. هـ. أبراهم أنه في حالة ووردسورث هذه المَلَكة الوقور «تلعب دوراً مُشابهاً لدور

1- السقوط المقصود هنا هو سقوط آدم وحواء من الجنة - المترجم.

2- المعالجة المثلية: في الطب، إعطاء المُصاب جرعات صغيرة من دواء لو أُعطي لشخصٍ سليم لأحدثَ عنده مثل أعراض المرض المعالج - المترجم.

المُخلص في حبكة ميلتون الإلهية⁽¹⁾. إنها تشبه مقدرة المسيح على التخلص والمصالحة، التي تحاكي قدرة الله على الخلق. ويشعر الفنان، الذي يتلقى الإلهام من هذه المقدرة الإلهية التي في صدره، كمن يتلقى الروح القدس، بأنّ لديه مهمة مقدّسة لنقلها إلى أقرانه من البشر. وبفضل هذه المقدرة نستطيع أن نسلط أنفسنا على الدوافع العاطفية لآخرين، بحيث ترتبط المخيّلة برباط وثيق بالحب⁽²⁾. وهذا تدمير لتمييز كانط بين الأخلاقي والجمالي بما أن السلوك الفاضل قائم على أساس المشاعر المتبادلة، وهذه المشاعر المتبادلة تتدفق من التعاطف الإبداعي. بالنسبة إلى شيللي حسب ما جاء في كتابه *A Defence of Poetry*، المخيّلة هي شكل من الحرمان الذاتي القراباني، وبالتالي هي طعنة موجّهة إلى الأنانية التملكية. وهذا أحد المعانٍ العديدة التي تبرز بها كثافة سياسية. وهناك حركة نابذة فيها تُخرِجنا من وجودنا المتبلّد وتسمح لنا بتجديد تجربة أن نكون شيئاً أو شخصاً آخر. إن كانت تكمن في قلب الذات، فهي أيضاً تلغى تمركزها. ومملكة التقمّص العاطفي هذه، وليس الـ *apatheia* (اللامبالاة) الأولمبية⁽³⁾ الرقيقة، هي المعنى الحقيقي للتزاهة، بالنسبة إلى رومانسيين أمثال وليم هازليت كما بالنسبة إلى خيريين benevolists مثل غولدميث وهتشيسون. والتزاهة تعني أن تضع مصالح الآخرين فوق مصالحتك الشخصية. إنها خصم الأنانية، وليس المُشائعة.

عبر هذه القوة الإبداعية يُصبح الأفراد في حيواناتهم القصوى؛ ولكنهم حينئذ يعون المشاركة في شكل من الوجود الأرحب، والأقوى تلاحمًا، ويُدركون أنَّ جذور الذات تغوص إلى ما لا نهاية. إنَّ ما يجعل شيئاً ذاته بصورة فريدة هو الطريقة التي يُساهم بها مع كلِّ أعظم، أما في

1- م. هـ. جـ. أبرامز، Natural Supernaturalism (نيويورك، 1971)، صفحة 119.

2- من أجل سرد للمخيلة الرومانسية، انظر في كتاب جيمس إنجل The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1981).

3- في الأساطير الإغريقية لم تكن الآلهة تهتم بالمشكلات الدنيوية للبشر.

مجال المسيحية عبر الاعتماد على نعمة الله تُصبح أنفسنا بلا تحفظ. إنَّ المُخيِّلة هي الشكل العلماني للنعمة الإلهيَّة، التي تستحوذ على الذات من أعماق لا تُسْبِر تقع بعدها، ولكن بفعلها هذا تسمح للذات بالازدهار بطريقتها الفريدة. إنَّ الرجال والنساء يُخضعون الأرض ويغيِّرون ظروفهم بعيداً عن إثم الغطرسة، بما أنَّ القوة التي تسمح لهم بفعل هذا تنشأ من منطقة بعيدة عن ذواتهم. إنَّ الموضوع لا ينتمي في الأساس إلى نفسه.

على هذا الأساس إذا هاجمنا المُخيِّلة فسوف يبدو هذا أشبه بالكفر، وليس فقط ضمن الحلقات الأدبية. وبالنسبة إلى كولريديج، هي ما يُصالح بين الأصداد ويحلُّ التناقضات. وبالنسبة إلى فيخته، إنَّ الروح المستجة بلا نهاية هي ما يُخرج الواقع إلى حيز الوجود في المقام الأول. وشلابيماخر يعتبر المُخيِّلة مفتاح المقدرة الإنسانية. ونو فاليس يرى أنَّ قدراتنا كلها وملكاتنا مُستنبطة منها. وبالنسبة إلى وليم بليك، هي النمط الأصيل الوحيد للوجود الإنساني. إنها الحلقة الحيوية بين الأنَا واللا-أنَا، الفاعل والمفعول به، الروحي والمادي، الزمن والأبدية، الداخلي والخارجي، الذات والعالم. إنها أيضاً قوة مُحولة، تُغَيِّر شكلَ مادة الواقع إلى الوسيط الشفافي للرغبة الإنسانية. وكقوة مُخلصة، تُعيد الموتى إلى الحياة بتخلیص العالم من حولنا من مادَّته de-reifying. إنَّ الأشياء في حالتها الطبيعية ليست حقيقةً نسبياً، هي مجرد لقطات تصويرية من عمليةٍ في حركة دائمة، والمُخيِّلة هي التي تُعيد إليها رونقها الكامل، وتضعها في سياقها وتُتجددُها في صورة جوهرها الأبدِي. وكما قد يوحِي شعر هولدرلن، إنَّ الفن الرومانسي يسعى إلى الكشف عن الألوهية الضمنية في الأشياء، ويعيد السحر إلى عالمٍ أضحم تفهُّماً وفاسداً.

نادرًا ما وُجِّهَت مثل هذه الادعاءات البغيضة إلى مَلَكة إنسانية. لكنَّ هذه الروح الواهبة للحياة يمكن أن تُلعن وتُبارَك أيضاً، أن تكون شيطانية أو ملائكيَّة. وكونها تجعل العالم حيوياً بصورة رائعة هو شاهد على قدرتها الهائلة؛ لكنها أيضاً توحِي بأنَّه من دون قوتها الحيوية، سوف تكون الأشياء في حالتها الطبيعية همجيةً وضاللة. وقول كولريديج «إنَّ الطبيعة لا تعيش

إلا في أنفسنا» يمكن أن يُسمع إما كصرخة انتصار أو كعويل. ماذا لو أن الواقع انزلق إلى العطالة التامة حالما ينسحب العقل الخلاق منه، كما قد تختفي بعض الأشياء في إحدى أوهام بركري إذا ما غضّ الله بصره عنها؟ صحيح أن هذه المَلَكة هي مفتاح حل الناقصات؛ لكنَّ هذا يعني أن الناقصات تُحل بوسائل وهميَّة وليس واقعية. وبالإضافة إلى هذا، إذا كانت المُخيِّلة تدعم الحياة في الأشياء، فإنها تستطيع أيضاً أن تُظهرها تافهة أمام خلفيَّة من مجدها المتألق. وكلما بدا الزمن قابلاً للتلاشي على عكس هذه القوة الأبديَّة، أصبحت كل لحظة ثمينة ونادرة، وبالتالي ممسوسة بالتوقع المزعج لزوالها الخاص. وكلما ألحَّت الأشياء في الظهور، ذكرتك بحذَّة أكبر بغيابها المُحتمل. وبتلبيتها إلى أنَّ هناك عوالم مجهولة تقع بعيداً عن الواقع، فإنَّ المُخيِّلة أيضاً تجعل الشرطيَّ يبدو أنه يتقدُّم فطرياً على الدلاليِّ. إلى هذا المدى، هي تعليق ضمئيٌّ على نُدرة الحاضر.

يمكن للـmُخيِّلة أن تكون قوة ثوريَّة، ولكنها أيضاً تُظهر بعض العزاء الروحيِّ للثورات المُخفِّقة. يجب أن تحافظ على مسافة بينها وبين الواقع إذا أردت أن تمارس عملها التحوييليَّ عليه، لكنَّ هذه المسافة يمكن أن تتحول بسهولة إلى انفصال. إنَّ القوة التي تربطنا بالعالم يمكنها أيضاً أن تُغرسنا عنه. وقد اعتبر غوتة أنَّ المُخيِّلة مَلَكة منفصلة، مصدر للرُّعب والهزيان وأيضاً معينٌ للطاقة الخلاقة⁽¹⁾؛ يكتنفها شيء من العشوائية والفووضى؛ يمكن أن تكون متمردة، نرجسيَّة وجامحة. ولما كان كلاسيكيَاً عاشقاً للنظام وللتوازن، وجد في هذه المَلَكة التي كثيراً ما يتبعُّج حولها الناس طاقةً غامضة بصورة مُرعبة. وبهذا شعر بحاجة إلى التمييز بين عمليات التخييل الرقيقة، وتلك المَرضيَّة، وهو تمييز يمكن دحضه بسهولة بصورة مُحرِّجة. فإذا كان في استطاعة المُخيِّلة أن تُبرِّز

1- التمييز يمكنه أيضاً أن يوجد في أواخر العصور الوسطى وأوائل الفترات الحديثة. انظر ستيفوارت كلارك في كتاب Vanities of the Eye Vision in Early Modern European Culture (أكسفورد، 2007).

الخداع والخلاص على قدم المساواة، فذلك لأنّ مقدرةً على الزلل متأصلة فيها. وهذه المقدرة الأكثر علوّاً من غيرها ليست بعيدة كثيراً عن التخيّل الكسول. إنَّ جون كيتس شديد اليقظة إلى حبائلها وإغواءاتها. ويتسىء يستخدم الكلمة «حُلم» ليعني بها الضلال بقدر ما يستخدمها لتعني رؤياً شعرية. وكما قد يعترف بعض المؤلفين الرومانسيين، لا يمكن الجزم بالمخيلة بصورة مطلقة. على المرء أنْ يواجه الاحتمال المُرعب بأنَّ منابع الإبداع مُلوّثة من المنبع. وعقيدة الخطيئة الأصلية لا تعرف على الإطلاق مثل هذا الأسلوب من التفكير.

إنَّ شعر ووردسورث، كما أظهر جيفري هارتمان بصورة ممتازة، يُعكّر شكل شبه مكبوب في أنَّ المُخيلة أبعد ما يمكن عن الطاقة العلاجية كما يتمناها الشاعر نفسه أنْ تكون⁽¹⁾. على العكس، إنها تظهر في بعض لحظات الرؤى كقوة تعامل مع الموت ومُمزقة، لا يمكن سبر غورها بصورة سامية وهي تبرز فجأة لكي تُعمّ عالم الإحساس وتُغرقنا عميقاً في هوة النفس المُخيفة. إنها تتسم بشيء من ثاناتوس⁽²⁾ فرويد، بالإضافة إلى لمسة من حقيقيٍّ لakan⁽³⁾ Lacanian Real. إنَّ مخيلة ووردسورث لا تصالحنا مع الواقع وتقدّفنا خارج موقعنا في الطبيعة وتركتنا مُصابين ومحروميين. وبإحداثها فجوة مُشوّشة بين الطبيعي والمتسامي، تحلّ العالم اليومي ليغدو أقرب إلى العرض المبهرج ويذكرنا بأنَّ موطننا الحقيقي هو الأبدية، وليس في أي بقعة أرضية. وهكذا، هي مقدرة تُسبِّب الشقاقي بقدر كونها مقدرة موحدة. وتتصف برع القديسي بقدر كونها هبة. وبالنسبة إلى ووردسورث، إنَّ جزءاً من مهمّة الشعر هو إعادة تلك الطاقة المُضطربة إلى طبيعتها وترويضها.

1- انظر كتاب جيفري هارتمان Wordsworth's Poetry (نيوهيفن، 1964)، لعلها أفضل دراسة وُضعت لهذا الموضوع في المطلق.

2- ثاناتوس: الاسم الذي أطلقه سيموند فرويد على غريزة الموت - المترجم.

3- سبق شرحها. انظر كتاب تيري إينغلتن، Trouble with Strangers (أكسفورد، 2009)، الصفحات من 208 إلى 211.

لم يكن المفكرون الرومانسيون دائمًا ينظرون إلى الطبيعة بدماثة. فقد اعتبرها شيللر مُدمرّة، ولا أخلاقية ولا مبالية، بينما مقتَ فيخته فكرة الضرورة الطبيعية. وكلاهما اعتبرا أنَّ هذه المادة مفرطة الصلابة تشكّل تهديداً للحرية الإنسانية. قد ثُبّت اللاـ«أنا» أنها مُنطلقٌ ضروري لـ«أنا»، ولكن لا يسعها إلا أنْ تذكّرنا بأنَّ هناك في العالم أكثر من موضوع العليّ القدير. ومفكرون آخرون كانوا توّاقين إلى حلّ التناقض بين الطبيعة والثقافة. لقد كانت الطبيعة بحد ذاتها عملاً فنياً رائعاً، بينما شكلت الثقافة كُلّاً عُضوياً. وكالعمل الإبداعي الجمالي الراسخ، يجمع العالم الطبيعي بين الصحيح والطيب والجميل. وبالنسبة إلى سبينوزا، كانت الطبيعة هي جسد الله نفسه. كانت تتحكّم في العالمين الإنساني والطبيعي قوانين ثورية عظيمى معينة، خرقناها وجازفنا بذلك. وتبيّنَ شيلينغ في الطبيعة قوَّة خلّاقة أولى أو *natura naturans* تعمل عملها، قوَّة تتصف بكل الطاقة المتقلبة، المتغيّرة للفنان. وبعض الفنانين الرومانسيين وجدوا في كل من الطبيعة والمُخيّلة فترة راحة مُباركة من التاريخ. وكلاهما كانا نمطين علمانيين للتّسامي. ولكن في حين تشاركا بسلام وتناغم في كل شيء، إلا أنَّ العالم الطبيعي كان أيضًا يدلّ على شكلٍ من السياسة. يقول نوفاليس «الطبيعة هي عدو الممتلكات الأبدية»⁽¹⁾.

إنَّ الطبيعة تمنح صوتاً لروح عالمية، إلا أنها تُغيرها مسكوناً محلها وأسماء. وهي خارج الزمن وذاتيَّة الحركة كالإله، والمصدر المتعالي لكل حياة وموارد مؤكّد للنعمنة. إنها تتتصف بضخامة تُهذّب الرجال والنساء وتُعيدهم إلى موقعهم المتواضع من الكون؛ لكنها أيضًا شريك في الحوار ومقر العواطف، تُلهمُ مُساعدتها الحب والولاء. إنها معاً حميمة ومجهولة الهوية، جميلة وسامية، متحولة وضخمة، تجمع بين صرامة شيخ جليل ورقّة أم. إنها اتحادٌ سمّاه إدموند بيرك في أطروحته

1- اقتُطِفَ في كتاب بايزر، The Early Political Writings of the German Romantics، صفحة 9.

عن علم الجمال شكل السيطرة الأشد فعالية. وفي لحظة من العاطفة المفرطة من تلك المقالة، يبحث بيرك عن مثال إنساني لذلك المزاج من الصفات، ويخرج (من بين الأشياء كلها) بالجد.

لكنَّ الطبيعة لم تكن الصورة الوحيدة المتوفرة للوحدة العضوية. ثمة بضعة مواضع انتشرت بالحاج أكثر في كل أرجاء الثقافة الأوروبية الحديثة، بدءاً بالقرن الثامن عشر وحتى أواخر العصر الفيكتوري، على شكل توقير للإغريق القدامى. ويلفت بيتر غراي الانتباه إلى الجذور الكلاسيكية لعصر التنوير، وهو عصر يُلقي نظرة وَلَه نحو الخلف إلى التراث الإنسانية العقلانية للعصور الكلاسيكية القديمة وليس إلى ما يرى أنه همجية ماضٍ أكثر قرباً⁽¹⁾. وتتحدث مارلين بتلر⁽²⁾ عن الإحيائية الإغريقية revivalism بوصفها «lingua franca» (اللغة المشتركة) للتنوير العالمي⁽³⁾. وكانت روما القديمة رائجة بالقدر نفسه. وكان شافتسبرى أشدَّ منْ افتئنَ بما رأى أنه فضيلة العالم الكلاسيكي وحرّيته، واصفاً اليونان القديمة بأنها «الأمّة الوحيدة المُهذبة، والأشدَّ تحضّراً ورسوخاً»⁽⁴⁾، في حين أنَّ إدوارد غيبون احتفى بالرصانة، والبساطة، والروح العامة، والروح الإنسانية، والفردانية وروح الحرية في الجمهورية الرومانية⁽⁵⁾. والثوريون الفرنسيون سوف يُضاعفون الإطراء. يقول فرانك م. ترنر⁽⁶⁾ إنَّه

1- بيتر غراي، في كتاب The Enlightenment: An Interpretation (لندن، 1966).

2- مارلين بتلر (1937 - 2014): ناقدة أدبية بريطانية، من كتبها «جين أوستن وحرب الأفكار» - المترجم.

3- مارلين بتلر، Rebels Reactionaries (أكسفورد، 1981)، صفحة 36.

4- اقتُطِفَ في كتاب لورنس إ. كلاين Shafyesbury and the Culture of Politeness (كمبريدج، 1994)، صفحة 199.

5- من أجل ما قاله شافتسبرى عن العالم القديم، انظر المصدر السابق الصفحات من 146 وحتى 149 ومن 200 إلى 206.

6- فرانك م. ترنر (1944 - 2010): مؤرخ أمريكي. من كتبه «تاريخ الفكر الأوروبي: من روّسو إلى نيتشه» - المترجم.

عند نقطة معينة من أواخر القرن الثامن عشر يُصبح فجأةً شغفًّا بالعصور القديمة الكلاسيكية - التي كانت حتى ذلك الحين مجرد ظاهرة ثانوية - مركزيًّا. ويقول: «إنَّ البحث عن جذور ثقافية جديدة ونماذج ثقافية بديلة نشأ من الحاجة إلى الفهم والإفصاح عن تجربة مُمزقة، سياسية واجتماعية وفكريَّة، واجهها الأوروبيون عشية عصر التنوير والثورة [الفرنسية]»^(١). كانت هوسًا بالإغريق دام على الأقل حتى رؤيا هайдغر الرعوية لما قبل سocrates.

كانت العودة إلى العالم الكلاسيكي على قدر مُعجز من الأهميَّة الثقافية. لقد مثلت مسحة من الإنسانية بكثافة شبه دينية، شكَّلت في الحلقات الفكرية تحديًّا هائلاً لإيمان الكنائس. وبالنسبة إلى بعض المُتحمِّسين لأفلاطون وأسخيلوس، يمكن للقرابة التي تربط بين الأساطير الإغريقية والمعتقدات المسيحية أن تكون نقداً خفيًّا لهذه الأخيرة. واعتبر مؤلفون أقل مُجادلة الإغريق القديمة قدوة لـ«إمكانية أنْ يجتمع الدين، باختصار، مع الثقافة»^(٢). لقد رأى غُوته أنَّ عبادة الإغريق الكلاسيكية القديمة، مهما كانت عيوبها المؤكدة، أفضل بما لا يُقاس من المسيحية. وكتب شيلينغ متباهياً بأنَّ «كل الاحتمالات داخل عالم الأفكار كما تُشكِّلها الفلسفة استنزفتها تماماً الميثولوجيا الإغريقية»^(٣). ووفقاً لتفكيره، الأساطير لم تكن فقط أساس الفلسفة كلها؛ بل إنها جرَّت العلم، والفن والدين في إثرها. وشيلر وشيلينغ كانوا من عَبَدَة أبطال فناني اليونان الكلاسيكية. بما أنه بدا أنَّهما يمزجان

1- فرانك م. ترنر، The Greek Heritage in Victorian Britain (نيو هيفن ولندن 1981)، صفحة 2. انظر أيضاً كتاب هاري ليفين The Broken Column: A Study in Romantic Hellenism (كمبريدج، ماساتشوستس، 1932)، وانظر أيضاً في كتاب إ.

م. بتلر The Tyranny of Greece over Germany (كمبريدج، 1932).

2- صمويل هنري بوتشر Aspects of the Greek Genius (لندن، 1891)، الصفحتان 45 - 46.

3- ف. و. شيلينغ The Philosophy of Art (مينيابوليس، 1989)، الصفحة 41.

الفضيلة العقلانية مع المتعة الحسية، فقد استطاعا أنْ ييرزا كتفنيد حيّ لأنّا لأخلاق إيمانويل كانط. ووصف ما�يو أرنولد اليونان القديمة بأنها «البلد الذي لا يقلّ أهميّة بالنسبة إلى الإنسانيّة عن اليهوديّة»⁽¹⁾. كانت الهلنلّيّنة ديانة منسجمة مع طبيعتها وجمالياتها، وجُرّدت من جوانبها البغيضة (الواجب، التضحية بالذات، العقوبة الأبدية، القانون الأخلاقي) وجُعلت مناسبة للسادة المحترمين. وكالدين، أيضاً، كانت الثقافة هي أسلوب الحياة العامة، وليس فقط تهذيباً شخصياً أو مثلاً أعلى سامياً.

إذن التفت الرومانسيون إلى الخلف نحو فردوس مفقود لكي يتقدّموا إلى الأمام، كما سيفعل بعض من ورثتهم المُحدثون لاحقاً. لقد كانت اليونان القديمة بمثابة مرحلة الطفولة وأيضاً مرحلة النضج. كانت مراوغة لأنّها مضت وانقضت، ولكن أيضاً لأنّها كانت ستعود. هولدرلن، أحد أشدّ الهلنلّيين حماساً، علّمنا أنَّ روح الأثنين يجب أن تزدهر من جديد في صيغة ألمانيّة⁽²⁾. لقد كان صعباً على أولئك الثوريّين أنْ يعترفوا بأنَّ الهلنلّيّنة نفسها كانت مجرّد أسطورة أخرى، أسطورة تقف جنباً إلى جنب مع مخزون العصور القديمة الشريّ.

يقول ترнер «لقد غذّت معرفةُ العالم الكلاسيكيِّ والتعرُّفُ على القيم التي انتقلت عبر الثقافة الكلاسيكيَّة العقلَ بشكلٍ واسع عبر الثقافة الكلاسيكيَّة وزوَّدت الطبقات السياسيَّة الحاكمة في أوروبا بالكثير من الثقة الفكرية»⁽³⁾. هذا المورد الثقافي الفعال عملَ كلمة السرّ أو بطاقة التعريف بين السادة عبر سلسلة من الأماكن والفترات الزمنية. وقد

1- مقال في كتاب R. H. سوبر (محرر) Pagan and Mediaval Religious Sentiment في كتاب R. H. سوبر (محرر) Matthew Arnold: Lectures and Essays in Criticism آن آربير، 1962، صفحة 230.

2- من أجل بعض التعليق المفيد حول الموضوع، انظر كتاب ديتز هنريش The Course of Romembrance and Other Essays on Holderlin (ستافورد، 1996).

3- تيومر، في كتاب The Great Heritage in Victorian Britain صفحة 5.

لاحظ مُعلم أوسكار وايلد للأدب الكلاسيكيّة جـ. بي ماهافي بصورة فاتنة مع انتقادٍ للذّات في أعمال الإغريق القدامى: «إنها كتابات رجال مُثقبين مثلنا». وفي أشكال الحياة العضويّة للعصور القديمة، هناك معنى واحد للثقافة – هو أسلوب حياة الناس – كان ملتحماً بالطاقة الحيويّة للثقافة بالمعنى الجماليّ.

كان سهلاً جداً مقارنة ما يُسمى الفضائل الهيللينيّة – التوازن، والمُمْتع الجنسيّة، والكمال، والانسجام، والصفاء، والتناغم، والاستقرار، وضبط النفس، وحياة الأحاسيس، وابتهاج الروح، وتعدد الاهتمامات، والثقة في الغريزة التلقائيّة وما شابهها – بِقُبُح، وانعدام التناُسُب، والطاقة المسعورة والأخلاق الكثيّة وصرامة الحياة البورجوازيّة الحديثة. يقول فريدریش شلیغل: «إنَّ شِعر الْقُدَامَى كان شِعر الاستمتاع، وشِعرنَا هو شِعر الرغبة»⁽¹⁾. ولم يكن صعباً مقارنة تلك الفضائل أيضاً بالحماس المُفرط للرّعاع. لقد كانت القيم الهيللينيّة، على غرار الكثير من الأيديولوجيا النبيلة، أخلاقيّة وجمالية معاً. والمُدافعون عنها كانوا يبحثون عن شكل ثقافيٍّ مُترَاعٍ بطاقةٍ غير محدودة، لكنها مُحتواة في قالب عُضويّ. مثل هذا الشكل سوف يُشعّ بالتناغم والصفاء بينما يبقى متدافعاً، ومتحرّكاً وحيوياً بلا توقف. وبهذا، سوف يشكل ملاداً من الجهود القلقة للعصر الحديث دون التعرُّض لخطر العطالة. وسوف تتصالح محدودية الشكل مع لا محدودية المحتوى. والمحتوى في الصورة الرومانسيّة – صورة يُعتبر تمام الصحة *sanitas* الهيللينيّة أحد الأمثلة عليها – دائماً على شفا أنْ يفيض عن حدوده الشكليّة بغزاره، لكنه دائماً يُكبح ببعض التحفظ الداخلي. بهذا المعنى، الصورة الرومانسيّة هي في وقتٍ واحد ثابتة ومتحوّلة، ميتة وحية، مُنجَزة ومفتوحة النهاية. لقد فاجأت نفسها في شكلٍ مُنجَزٍ من دون أنْ ينال حيوّيتها ضرر. لقد حُصرتُ الحركة

1 - مقتطف في كتاب ريتشارد جنكينز، The Victorian and the Ancient Greece (أكسفورد، 1980)، صفحة 43.

في جمود أبديّ، في حالة عودة دائمة إلى الذات كنافورة⁽¹⁾. إنَّ اللآنهاية تحول إلى أبدية، عندما يصمد العمل الفني متحرراً من تخريب الزمن، ويقى متذفقاً وحياً. وبالنسبة إلى والتر باتر، إنها أشبه بدرة لكنها تلتهب بالحيوية، عُضويّة ولا عُضويّة في وقت واحد. ومع ذلك هي نموذج مصغر للعليّ القدير. لكنَّ الصورة هي سياسية بالإضافة إلى كونها لاهوتية. والرغبة تُحتوى ولا تُلغى، بحيث لا تعود تمثِّل لانهاية «سيئة» لتوِّق لانهاية له، وعقيم. وهكذا تستطيع الدينامية الحديثة أنْ تصالح مع النظام التقليدي. أو، بتعبير أشدَّ بساطة، تستطيع الطبقات الوسطى أنْ تندفع إلى الأمام دون تسبِّب أي تهديد للاستقرار السياسي.

إنه مثلُ أعلى يمسُّ الرومانسيَّة من أدناها إلى أقصاها، من ملاحظة كولريдж شديدة الحساسية تجاه مساقط المياه - حتى أنها تجمع بين الشكل الثابت والمُحتوى المتغيِّر أبداً - وحتى راقص يتس، ونافورته، وأعلى شجرة الكستناء المُدوم⁽²⁾. لقد عثر يتس أيضاً على هذا المثل الأعلى في المنزل الكبير⁽³⁾ الإنكليزي-الأيرلندي، حيث الشغف والدقة، والحيوية والرمسيات، منسجمة في أشعار الذين احتفوا بها. وتبَرَّز الصورة من جديد كالنقطة الثابتة في العالم الدائر في عمل إليوت *Four Quartets*، شكل الحركة الذي هو أيضاً امتناع عن الحركة⁽⁴⁾، والمزهريَّة الصينيَّة التي تبدو أنها تتحرك على الدوام في ثباتها. بل يمكن لمحمها

1- من أجل السرد الأكمل، انظر كتاب فرانك كرمود، *The Romantic Image* (لندن ونيويورك، 1957)، ومن أجل تقييم نقدِّي لهذا العمل، انظر مقال تيري إينغلش *Critical Quarterly*، في دورية *Politics of the Image* (عدد ربِيع عام 2012).

2- إشارة إلى المقطع الثامن من قصيدة وليم بتلر يتس *Among School Children* المترجم.

3- المنزل الكبير هنا إشارة إلى المنازل الكبيرة الأرستقراطية والقصور العريقة في أثناء الحكم الإنكليزي الأيرلندي لأيرلندا خلال فترة الثورة - المترجم.

4- فيما يتعلق بالحركة التي هي أيضاً امتناع عن الحركة، من الواضح أنَّ إليوت يعني من بين ما يعني ركوب المتصعد في محطة القطار الت NFC في ساحة رسول، المحطة الأقرب إلى مقرَّ عمله في دار فيبر أند فيبر.

في إشارة كيتس الغريبة إلى «حملان كاملة النمو» في قصيده *Ode to Autumn*. ولعل هذا نوع من الإرداد الخلفي⁽¹⁾، بما أنَّ الحِملان لا توصف بأنها كاملة النمو؛ الحِملان كاملة النمو هي خرفان. ومع ذلك يمكن للحملان أنْ تكون كاملة النمو كحملان. والعبارة توحى باللغز الذي يمكن لشيء به أنْ يكون مُتطابقاً مع نفسه وأيضاً يبقى قادرًا على النمو؛ ناشطاً لكنه متحفظ.

من الناحية السياسية، اليونان القديمة استطاعت أنْ تُعطي صورة عن الاستقرار في مرحلة ثورية. ولكن في الغالب، إبراز العصر القديم بصورة مثالى جاء مع حدوث انعطاف جمهوري. ويعُلق نيكولاس بويل على أبطال فرنسا الثورية: «إنَّ اليونان [القديمة] كانت [بالنسبة إليهم] رائدة في كونها أول دولة عقلانية، عالمية، مُستنيرة بصورة كاملة في العالم»⁽²⁾. ويقول ديفيد كونستانتين: «إنَّ الهيللينية ثورية ضمناً: لقد استخلصت من اليونان القديمة، خاصة من أثينا في عصر بركليز، نموذج المجتمع العادل»⁽³⁾.

إنَّ الغموض السياسي للهيللينية يُعتبر من بين التناقضات الخارقة للرومانسيَّة في العموم. وفي عمل إبداعي قوي يُلخص إشعيا برلين عدداً من تلك التناقضات بصفحتين أو ثلاث سريعة من كتابه *The Roots of Romanticism*. إنَّ الرومانسيَّة هي في وقت واحد شابة ومتهاكرة، غريبة وأليفة، نشطة وهادئة، تُشدَّد على الحياة لكنها تحبَّ الموت، فردية

1- أي اجتماع لفظتين متناقضتين - المترجم.

2- نيكولاس بويل، كتاب Goethe: The Poet and his Age (أكسفورد، 2000)، المجلد 2، صفحة 68.

3- ديفيد كونستانتين، كتاب Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal (كمبريدج، 1984)، صفحة 134. ولجينير والاس تعليقات نافية عن تأثير اليونان في كتابها Shelly and Greece: Rethinking Romantic Hellenism (باسينغستوك، 1997).

وجماعية، تعشق ما هو صلب لكنها مُجلّلة بغاللة من الإبهام الروحي، بدائية وشديدة الأناقة، بسيطة ومحققة، تستلهم من الماضي لكنها تتحمس للأصالة، مُكرّسة للوحدة لكنها تبتهج بالتنوع، مستسلمة للفن كغاية بحد ذاته ولكن أيضاً كأداة لإحياء المجتمع^(١). على الخط نفسه، يُشير كارل شميت إلى أنَّ هناك «رومانسيّة الطاقة ورومانسيّة الانحطاط، رومانسيّة كالواقع الفوريّ للحياة ورومانسيّة كالطيران إلى الماضي والتراث»^(٢). إذا كانت الحركة تتضمن بعضًا من أشدّ المناصرين المתחمسين للثورة الفرنسية، فإنها أيضًا تتضمن بعضًا من أشدّ أعدائها^(٣). وفي مقالة كلاسيكية، يلاحظ أ. أو. لوفجوي بسخرية أنَّ من المفترض أنَّ الرومانسيّة أنجبت الثورة الفرنسية وحركة أكسفورد^(٤). ونادرًا ما تجلّت نشوء منحى فكريّ بالاتحاد بهذه الصورة. أي مغزى يمكن استنباطه من تيار ثقافيٍ يتضمن معاً بيرسي بيش شيلي وجوزيف دو ميستر، وهو مُفكّر آمنَ بأنَّ المؤسسات الاجتماعيّة اللاعقلانيّة أشدَّ فعالية ودواماً من تلك العقلانيّة، ورأى أنَّ الفكر النقيديًّ يحب كبحه بالقوة على يد دولة استبداديّة، واعتبرَ العلماء، والديموقراطيين، والمُلحدين، والمُثقفين واليهود من بين أعداء الحضارة؟

١- إشيا برلين، كتاب The Roots of Romanticism (لندن، 1999)، الصفحات من 16 إلى 18. هذه التضادّات لا تستنفذ لائحة برلين الواسعة الخاصة.

٢- كارل شميت، في كتاب Political Romanticism (كمبريدج، ماساتشوستس ولندن، 1986)، صفحة 4.

٣- إنني أشير إلى الرومانسيّة كحركة أو تيار من أجل الفائدة الصرف. لقد كانت، طبعاً، مجموعة مضاعفة، مُعقدة، من الاتجاهات الفنية والفكريّة.

٤- أ. لوفجوي، في مقالة Essays in the Discernment of Romanticism من History of Ideas (باتيمور، 1948)، صفحة 231.

حركة أكسفورد: حركة نشأت داخل كنيسة إنكلترا بدأت في أكسفورد عام 1833 بقيادة بوسي ونيومن وكيل من أجل استعادة مُثل الكنيسة العليا في القرن السابع عشر - المترجم.

ومع ذلك، لا يوجد سبب للاستسلام لأسمائية⁽¹⁾ Nominalism المفهوم. لسبب واحد، هو أنَّ بعضًا من هذه التناقضات الجلية يمكن تفسيرها بلغة التقسيم الزمني. مع أوائل القرن الثامن عشر في ألمانيا، يبدأ عدد من الرومانسيين الأوائل *Fruhromantiker* (نوفاليس، والأخوان شليغل، وهولدرلن، وشلايرماخر) باتخاذ مواقف أكثر رجعية. فمفكريان مثل نوفاليس وفريدریش شليغل، بدأاً كمحتمسين لمناهضة الاستبداد، والحرية الجنسية والإصلاح الليبرالي، انتهى بهما الأمر بين أحضان الملكية، والصوفية، والأرستقراطية، والقرن-أوستي، والكنيسة الكاثوليكية. الآن أصبح الدين وليس الفن ما سيخلص النظام الاجتماعي. هذا الخط في الرومانسيَّة الألمانية هو الذي هلل له بعض النازيين. وفي إنكلترا، كانت الرِّدة السياسية لورلدسوورث، وكولريدج وسوثي أو (مهما كان عدد الرومانسيين) العودة إلى العقل بعد فترة من الافتتان الشوري ندموا عليها، قد رُسِّمت بالتفصيل.

إذن، لقد تغيرت الرومانسيَّة مع تغيير الأوضاع السياسية. فما إنْ تلاشت المثالية الثورية على ضوء السياسة الواقعية⁽²⁾, realpolitik حتى انتقلت بسرعة إلى نوع أكثر رجعية من المثالية، إلى نوع يحمل بواله بالإقطاعية أو الاستبدادية كحلٍ للمشكلات المعاصرة. لكنَّ هذا نادرًا جدًا ما كان وجهة نظر كاملة. فالـ *Fruhromantiker* (الرومانسيون المبكرُون)، على سبيل المثال، ربما انتقلوا من تمجيد الثورة الفرنسية إلى سياسة ليست بعيدة كثيراً عن حركة أكسفورد⁽³⁾، لكنهم لم يكونوا ديموقراطيين، ناهيك عن كونهم يؤمنون تماماً بالعصيان المسلّح، بحيث

1- الإسمائية: مذهب فلوفي يقول بأنَّ المفاهيم المُجردة، أو الكلمات، ليس لها وجود حقيقي، وأنها مجرد أسماء لا غير. - المترجم.

2- سياسة ألمانية تقوم على أساس عمليٍّ ماديٍّ وليس نظريٍّ أو أخلاقيٍّ - المترجم.

3- من أجل سرد سهل، غير مُطلب بصورة مبهجة لعلاقة الرومانسيَّة بالثورة الفرنسية، انظر كتاب هوارد ممفورد جونز *Revolution and Romanticism* (كمبريدج، ماساتشوستس، 1974).

يُشعرون ثورة. لقد كانت لغيراليّتهم ممزوجة بشيوعية يمكن أن تنتقل مع مرور الزمن من اليسار إلى اليمين. ومعظمهم دعموا شكلاً ما من حُكم النُّخبة حتى في أشد أيامهم راديكالية. لقد كانوا حتماً شديدي الارتياب بالجماهير الغفيرة.

إنَّ تناقضات الرومانسيَّة هي أكثر من مجرد أعراض تدلُّ على التناقض. إذا كانت الحركة قد انقسمتْ رُغماً عنها، فذلك لأنها في وقتٍ واحد نتاج مجتمع الطبقة الوسطى واحتجاج عليه. وفرديتها المُبهرجة هي من بين أشياء أخرى نسخة مثالىَّة عن المُقاول؛ ومع ذلك هي أيضاً توبيخ للحضارة عديمة الوجه التي هو منهمك في تشكيلها، حضارة يُختزل الرجال والنساء فيها إلى أسنان الدواليب وإلى أصفار. إنَّ الفردية الروحية يجب أن تُكافأ، لكنَّ تنوُّعها الأكثُر تملّكاً يجب أن يُقابل بصيغة من الوجود أكثر اتحاداً، سواء على شكل طبيعة، أو *Geist* (روح)، أو فن، أو ثقافة، أو روح العالم، أو حب سياسي، أو نقابات قرن-أوسطيَّة، أو اليونان القديمة، أو مجتمعات مثالىَّة أو إجماع الذائقه عند كانت.

هناك غموض مُشابه في العقل الخلاق. إنَّ الرجال والنساء يبدون كعملاء أحرار الإرادة، قادرين على تغيير أنفسهم وظروفهم، وهكذا تُصبح للتاريخ قيمة لم يتَّصف بها بالنسبة إلى نيوتن أو لوك. والمشكلة هي كيف يمكن إنقاذ الموضوع الإنساني من الماديَّة الآلية بهذه الطريقة دون الوقوع فريسة للعجزة. يجب الدفاع عن الإبداع الإنساني في مواجهة الحتميَّين⁽¹⁾، ولكن بفعل هذا يجب أن تأخذ حضارة ركع العالم لها حدثاً الحذر من التمادي العاقِّ. إنَّ ولع فيخته باستحضار أشياء فقط من أجل أنْ يُقاتلها هو مسألة مهمَّة. وكتاب كارل شميت *Political Romanticism* ينتقد بقسوة الرومانسيين بسبب اختزالهم العالم إلى

1- نسبة إلى مذهب الحتميَّة، أو الجبرية: مذهب يقول إنَّ أفعال المرء والتغييرات الاجتماعيَّة هي ثمرة عوامل لا سلطة للمرء عليها - المترجم.

المناسبة للتوهُّم الذاتي، إلى مجرد كمية من الحنطة لتزويد مطحنة الأنابير.¹

ولكن هناك حلٌّ ما لهذا المأزق. هناك نوع «سيء» من الإيجابية، تُعامل الفرديين كأوعية لبيانات الإحساس أو كحتاج لبيئتهم، وهذا ما تسعى عقيدة العقل الخلاق إلى مقاومته. ومع ذلك هناك أيضاً شكلٌ من السلبية الحكيمـة، حالة من الـ *Gelassenheit* (الصفاء) تستطيع فيها الكائنات البشرية أن تكون منفتحة بصبر، ووقار على الحياة البشرية من حولها. وقدرة كيتيس السلبية هي تعليق للإرادة المتطفلة. وهكذا يمكن تحقيق توازن بين النشاط والإيجابية. وأحد الأمثلة على هذا التوازن هو الشاعر المُلهم، الذي تنشأ براعته في فنه من اعتماده على قوة ليست نفسه.

وتنشأ أشياء غامضة أخرى. والدافع عن الشعور بدل العقل يعني تحدي العقلانية الخالية من الدماء للتاجر والموظف الكاتب. ويمكن أيضاً أن يعني مكافأة الاعتيادي والغرizi على حساب الاستعلام الدقيق جداً، وبالتالي عزل النظام الاجتماعي عن النقد العقلاني. إن المقت الرومانسي للفكر التحليلي أنتج بعض الآثار المشؤومة في المراحل المتأخرة للحركة. ويحتاج ياكوبى قائلاً «إنَّ النور في قلبي، وحالما أحاول أنْ أحمله إلى عقلي، ينطفئ»⁽¹⁾. وأولئك الذين كافحوا ليقرؤوه سوف يعلمون بالضبط ماذا يعني. وبما أنَّ المشاعر في الغالب محلية، فإنَّ التحول من العقل إلى المشاعر قد يعني استبدال الخلاصية⁽²⁾ التجريدية بضيق أفق عنيد. إنَّ العبادة الرومانسية لتفصيل الحسّي يمكن أن تكون لها عواقب مماثلة. وجماعة بيرك الصغيرة ليست دائمًا مفضلة على المنظور العالمي. يمكن حشد قوى المشاعر إلى درجة إبداء

1- مُقتطف في كتاب إشعياء برلين Against the Current (أكسفورد، 1981)، صفحة 17.

2- الخلاصية: عقيدة الخلاصيين البروتستانتية: وتقول إنَّ الناس جميعاً سينعمون بالخلاص في نهاية الأمر - المترجم.

ردة الفعل بسهولة تعادل سهولة إجبارها على خدمة التمرُّد. إنَّ موقع المشاعر في المعتاد هو العائلة، التي نادرًا ما تكون قوة مُدمرة.

إنَّ فكرة العُضويَّ تُقدم بدليلاً مقبولاً للعقل الآلي. وهي أيضاً صدٌ للنظام الاجتماعي الذي يبدو أنَّ الأفراد يفقدون فيه كل صلة حيوية أحدهم بالآخر. لكنَّ صياغة حياة اجتماعية على أساس نظام ما ينسجم تماماً مع فكرة التسلُّل الهرمي، حيث الرأس أشد أهمية بصورة واضحة من أظافر القدمين. وهو أيضاً يميل إلى تفضيل التطور التدريجي على التغيير المُفاجئ. وبالنسبة إلى نشوئيِّ evolutionist مثل إدموند بيرك، مجرد حقيقة أنَّ مؤسسة في طور الإنشاء منذ زمن طويل تكفي لبريرها. إنَّ المدة الطويلة هي نوع من الشرعية. والتاريخ بحد ذاته حجة مُحافظة، وأشد إقناعاً بما لا يُقاس من عرضٍ تجريديٍّ. وديفيد هيوم يعتقد الفكرة نفسها.

هناك ناحيَّ أخرى تناقض الرومانسيَّة فيها نفسها. إنَّ الطبيعة، والفن والمُخيَّلة كلها موارد نفيسة للتجميد الاجتماعي. ولكن يمكنها أيضاً أن توفر ملذاً مهيباً بعيداً عن التاريخ عندما تبدأ الآمال السياسية تتلاشى. وهكذا ترك ووردسوورث اليعاقبة وذهب إلى الجبال. وفكرة كونِ حيٍ تتحدى المادة الخامدة للعقلانيين، بالإضافة إلى أنها تنتقد بقسوة موقفاً عملياً محضاً من الطبيعة. لكنها تستطيع أيضاً أن تكون مصدر إرباك. قد لا تكون الطبيعة مادة ميتة، لكنها ليست أيضاً بالضبط موضوعاً. على أي حال، إنَّ اعتبار الطبيعة، أو الفن أو الإنسانية غاية بحد ذاتها قد يكون لكي ننسى أنَّ العقل العملي له مكانته الخاصة في الشؤون الإنسانية. ولن يكون هناك أي تغيير اجتماعي حتماً من دونه. إنَّ مثل هذه العقلانية كانت مخزون عدو الرومانسيين اللّدود؛ النفعية. ولكن مع انصرام القرن التاسع عشر، سوف يتُّسج هذا المُعتقد جراء بعض الإصلاحات الاجتماعية المُثيرة للإعجاب. واسمئراز ديكنر الذي يُرضي العامة منه في روايته «أوقات عصبية» هو تهُور نموذجي ولا يُشكّل أي فرق.

إنَّ الفن القائم بذاته هو رُدُّ بليغ على قيمة التبادل التجاري، ولكن ليس سهلاً أنْ نفهم كيف يمكن أنْ يُخلص العالم. وبالنسبة إلى الرومانسيين الراديكاليين، يمثل الفن القيمة التي نعيش من أجلها، لكننا لا نعيش من أجل الفن. إنَّ الاستقلال هو سياسيٌّ بقدر ما هو قيمة جمالية، بحيث إنَّ اعتماد العمل الفني على ذاته يتحدث عن أكثر من نفسه. وفي موقع ما بين شيلي وتنيسون، وُضِعَتْ هذه النظرة الثاقبة خطأً. والمُخيلة تتوقف تدريجياً عن كونها قوة سياسية. ومع بدء عهد الرأسمالية الصناعية، يبدأ استقلال العمل الفني بالتحدث فقط عن نفسه. وتذوب الرومانسيَّة الراديكالية لتغدو علم جمال نهاية القرن. والفن نفسه يحل محلـ الـ *promesse de bonheur* الذي كان قد رفضه ذات مرة.

هناك المزيد من التناقضات في الفكر الروماني، لا يمكن التطرق إليها إلا بإيجاز. أولاً، إنَّ فكرة اللا نهاية يمكن أنْ تدل على الانشقاق، تتحدَّى العقلانية التي بالنسبة إليها الحقيقي هو ما يمكن حسابه. لكنها تميل أيضاً إلى الاستخفاف بالمحدود، وبفعلها هذا، ويا للمفارقة، يمكنها أنْ تبيَّن الطريقة التي تعمل بها العقلانية نفسها على التقليل من قيمة العالم. وثانياً، إنَّ اعتبار أنَّ الإنسانية في طريقها إلى الكمال قد يكون صفعة موجَّهة إلى البيوريتانيين البورجوازيين الصغار، بإيمانهم الراسخ بفساد الإنسانية، لكنها أيضاً تناسب تماماً إيمان الطبقة الوسطى بقوتها اللا محدودة. وأخيراً، من الجدير باللاحظة أنَّ الإرادة الحرة، الفكرة شديدة الحيويَّة بالنسبة إلى الرومانسيين، هي سلاح ذو حدين سياسياً. قد تعني الجمهوريَّة⁽¹⁾ republicanism، ومناهضة الاستعمار والديمقراطية الشعبية، أوَّلَّ ذلك؛ لكنها أيضاً عقيدة أساطين الصناعة.

لقد تركت الرومانسيَّة بصمتها التي لا تُمحى على العصر الحديث.

1- أو التمسك بالنظام الجمهوري.

فمن الفن إلى الجنس، ومن علم البيئة إلى المذهب الذاتي، تشكّل جزءاً كبيراً من اللاوعي الثقافي. فأدب تشارلز ديكنز هو شهادة على مدى السرعة والانتشار للذين غير بهما الحساسية العامة. والمفكرون المُحدثون هم حتماً ما بعد-رومانسيين، بقدر ما هم حتماً ما بعد-داروينيين أو ما بعد-فرويديين. والأصعب الادعاء أنهم ما بعد-فيختيين^(١) فطرياً. زيادة عن ذلك، لقد حققت الرومانسية نجاحاً خاصاً كبديل مؤقت للدين، متحولة من كاهن إلى شاعر، ومن القربان المقدس إلى الرمز، من القدسية إلى الكمال، ومن الجنة إلى المدينة الفاضلة السياسية، ومن النعمة الإلهية إلى الإلهام، من الله إلى الطبيعة ومن الخطيئة الأصلية إلى جريمة الوجود التي لا اسم لها.

ولكن، في العموم، كان مصير الحركة لا أنْ تحل محل القوى الحاكمة بل أنْ تكملها. ومن بذلك إلى لورنس، قدمَ بعضُ من فنانيها ومفكّريها شجباً رائعاً للرأسمالية الصناعية، وأحدّها مُسجل بصورة لا تُنسى في كتاب ريموند ولIAMZ^(٢) 1780 – 1950. *Culture and Society*. أما بالنسبة إلى *Kulturkritiker* (نقاد الثقافة) الذين سوف نلقي نظرة عليهم لاحقاً، نشأ النقد إلى حد كبير من اليمين المتطرف. وبذلك نفسه هو استثناء رائع. لقد بُرِزَ، بعبارة أخرى، من النظرة العالمية^(٣) التي أعطت بعضاً من أبرز النقد الأدبي في أوائل القرن العشرين. ومع ذلك إنْ كانت قد رفعت صوتها ضد الدمار الروحي الذي جلبته معها الرأسمالية الصناعية، فقد فعلت ذلك بينما كانت ترسّخ حقوق رأس المال. وقد

1- نسبة إلى الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته (1762 – 1814) – المترجم.

2- من سوء الحظ أنَّ دراسة ولIAMZ حذفت مقداراً كبيراً من تلك الجوانب من هذا التراث الذي هو نفسه يجده كريهاً من الناحية السياسية. وفصوله عن كولريديج، وكارلايل ولورنس على وجه الخصوص مثال يُحثّى لرؤيته الانتقائية بتطرف. والتنتجة هي سرد أحادي الجانب بجدية، لكنه ممتاز ويُشّق طريقةً.

3- المقصود هنا النظرة الفلسفية Weltanschauung التي تفسّر التاريخ أو العالم كله على أساس فردي أو عرقي – المترجم.

كان هناك، حتماً، بعض الاستثناءات المُشرفة. ففي إنكلترا نهاية القرن، سخّرَ وليم موريس هذا التقليد لخدمة تيار سياسيٍ - حركة الطبقة العاملة - لكي يُنْتِج نقداً ثقافياً وقف بلا مُنافس في سجل الاشتراكية حتى قدوم مدرسة فرانكفورت⁽¹⁾.

في العصر الحديث حمل الحنين الرومانسي إلى الماضي ما قبل الحديث - إلى البدائيّ، والمنسيّ، والأجداد، والبربريّ أو الأسطوري - ثمرة سامة. كانت إرثاً ورثته حداثةً ما. ولكن بالضبط بسبب ولعها بالإقطاعية والنظام الهرميّ، والترااث، ولانسلوت أندروز⁽²⁾، والصين الكلاسيكية، والمكسيك القديمة، والطقوس الوثنية لزيادة الخصوبية أو للمجتمع العضوي الوهمي في إنكلترا القرن السابع عشر، استطاعت الحداثة أيضاً أن تعمل عمل السوط على جسد المادية، ورابطة أصحاب الأموال، والفردانية التملكية، ونهب الطبيعة، والحطّ من قدر الثقافة الشعبية والممارسة المستيدة للقوى الإنسانية. في هذا المجال، لم تكن التباساتها السياسية بعيدة عن التباسات أسلافها الرومانسيين.

خلال الرحلة الصعبة من عصر هولدرلن إلى عصر هوفمنشتال، عانت الرومانسيّة شيئاً من قدر الدين الذي سعت إلى وراثة عباءته. ومع تكشف القرن التاسع عشر غير المؤمن، اتّخذت موقفاً دفاعياً ومُحاصرأً، كما فعلت الكنائس. ومن حركة الانتقال من الـ *Fruhromantiker* والرومانسيين الإنكليز المتطرّفين إلى الرمزيين، وما قبل الرافائيليين وأخلاقيي نهاية القرن، كانت حملة تغيير العالم قد توّلى قيادتها بالتدريج الدافع إلى التبرؤ منها. والرومانسيّة التي كانت ذات ذات يوم قد اتّخذت موقفاً قتالياً في المجال العام تَخصَّصَت باطّراد. لقد كان دون أدنى

1- مدرسة فرانكفورت: في الفلسفة، مدرسة فكرية، تأسست في جامعة فرانكفورت عام 1923 على يد ثيودور أدورنو، وهربرت ماركيلوز وآخرين، وهي مستنبطة من نظريات ماركسيّة، وفرويدية وهيجيلية - المترجم.

2- لانسلوت أندروز (1555 - 1626): أسقف ولاهوتي إنكليزي في عهد الملكة إليزابيث الأولى. شغل مناصب عديدة في كنيسة إنكلترا. انتقد الكنيسة الكاثوليكية - المترجم.

شك نزاعاً جلياً طوال الوقت. هناك توّر في الفكر الرومانسي بين حافز لحثّ العالم ورغبة في تغييره. وكذلك الأمر في الدين.

إذا كان الفن والدين قد أُخرجا عنوة في وقت واحد من التيار الاجتماعي العام، فقد بدا منطقياً بالنسبة إليهما أنْ يتّهي الأمر بهما إلى أحضان بعضهما البعض. وبهذه الروح سعى ما�يو أرنولد إلى دفع الشّعر ليكون في خدمة الدين، كما سوف نرى في الفصل التالي. لكنَّ الحقيقة هي أنه كأطفال تائهي في الغابة، لم يكن أيُّ من الطرفين مُهيئاً ليهبّ لمساعدة الآخر.

الفصل الرابع

أزمة الثقافة

أمرٌ مُذهل المدة الطويلة التي استغرقتها الحداثة لتحقيق الحادِ أصيل. وحتى عندما فعلت ذلك، لم يكن على الإطلاق بوساطة دحض الإيمان الديني أو تبديله. وعدم الإيمان بالله مسألة أصعب مما يعتقد عامة. وكلما بدا أنه تم التخلُّص من العليِّ القدير بسلام، إذا به دائمًا يعود إلى الظهور على مسرح الأحداث بقناع ما. وكما يقول بروس روبنز⁽¹⁾، يحتاج الأمر إلى تقديم تاريخ العلمنة «على أنه حقيقي ومهم، حتى وإن كانت شروط الله [أي بدائل الله] دائمًا تُثير المزيد من الارتياح ومن العلمنة»⁽²⁾. إنَّ المفاهيم العلمانية، كما يُشير روبنز «بحد ذاتها تحتوي على الكثير من المتع الدينية» بحيث إنَّه ليس من السهل إيداع الإيمان الديني ماضٍ آفل. إنَّ كان عصر التنوير قد فشل في إزاحة الدين، فالسبب في ذلك من بين أسباب كثيرة أنَّ فعل هذا لم يكن ملائماً بالكامل لأغراضه السياسية. وحتى لو كان ملائماً، فإنَّ نوعية عقلانيته كانت أشدَّ انتقادية وعقلية من أنْ تكسب اهتمام قلوب وعقول الجمهور، الذي من الأرجح أنه كان سيتحمَّس للحَبَل بلا دَسٍ وليس لـكائن سامٍ شاحب. إنَّ محاولة إكمال هذا النوع من العقل

1- بروس روبنز (ولد عام 1948): أستاذ في العلوم الإنسانية في جامعة كولومبيا، وكاتب - المترجم.

2- بروس روبنز في مقال Enchantment? No, Thank You! في كتاب جورج ليفاين (مُحرر) The Joy of Secularism (برينستون وأكسفورد، 2011)، صفحة 91.

بإحساس بالتجربة اليومية - علم الجمال، باختصار - لم يتجاوز الاهتمام بها أكثر من حفنة من الناس، كما أنَّ تخيل المثالي والرومانسي أنهما سوف يصلان إلى الجماهير عبر الميثولوجيا لم يتمكَّن أبداً من الإفلات من قدرِ من العقلية العقيمة. ولم يتم إنتاج أحلام العامة ورغباتهم بالجملة تحت حماية السلطة إلا بعد مجيء صناعة الثقافة في القرن العشرين، ولكن ليس من دون مقاومة. وهناك مغزى في أنَّ ميثولوجيا الجماهير التي حَلُمَ بها الفلسفه الأوائل قد تحقَّقت على شكل سينما وتلفزيون ودعائية تجارية وصحافة شعبية.

إذن، ماذا عن فكرة الثقافة؟ إنَّ كانت هذه دائمًا المرشحة الأكثَر قبولاً لوراثة صولجان الدين، فذلك لأنها تتضمن قيمًا تأسيسية، وحقائق متسامية، وأعرافاً رسمية، وممارسات طقسية، ورمزيَّة حسية، وداخلًا inwardness روحياً، ونمُوًّا أخلاقياً، وهوية مشتركة ومهمة اجتماعية. إنَّ الدين هو معاً رؤية ومؤسسة، تجربة محسوسة ومشروعٌ عالميٌّ، والثقافة في أعلى حالات ثقتها في نفسها سعت إلى المُطالبة بهذه السمات كلها. والسؤال المطروح هو: إنَّ كان في استطاعتها أيضاً أنْ تنافس الكنائس في رأب الصدع بين قيم الأقلية وحياة عامة الناس، الذي كان فقهاء عصر التنوير والحكماء المثاليون والفنانون الرومانسيون قد وجدوه مُزعِجاً، فهل كان في الإمكان ربط الثقافة فيما يخصّ قيم الأقلية بالثقافة كأسلوب حياة كامل؟ وقد رأيتُ الكنيسة الصدع بينهما على طريقتها الخاصة، شاملة رجال الدين مع عموم المؤمنين في مؤسسة واحدة؛ وعلى الرغم من أنَّ المؤمن البسيط قد لا يكون متفاهمًا تماماً مع الكرادلة واللاهوتيين، إلا أنَّ هذا ليس أكثر أهمية من الإيمان الذي يشتراكان فيه. وضمن هذا النظام الاجتماعي، يكون التسلسل الهرمي والمشاعية منسجمين. إنَّ الفلاح السوابي⁽¹⁾ لن يفهم معتقد الخطيبة الأصلية بالطريقة نفسها التي يفهمه لاهوتى من توينغن⁽²⁾، ولكن هناك صلات قُرُبى بين شكليَّ الفهم.

1- السوابي: نسبة إلى منطقة سوابيا في ألمانيا - المترجم.

2- توينغن: مدينة في جنوب غرب ألمانيا - المترجم.

في «فكرة مجتمع مسيحي» وكتاب *Notes towards the Definition of Culture*، يلتفت ت. س إليوت إلى مسألة كيف أن الدين يمكن أن يعني اللاهوت بالنسبة إلى النخبة ويعني ميثولوجيا بالنسبة إلى الجماهير، بعيداً عن وجود أي نزاع بين الفريقين. هناك تمييز يظهر هنا بين الوعي واللاوعي، بينما الحقائق التي ينطوي بها المثقفون تعيشها عامة الناس بوصفها عادةً عفويةً وعُرفاً طائشاً. إنَّ القيم نفسها يشترك فيها الفريقان، ولكن على مستويات مختلفة من الوعي. ويزدَّرِي التسلسل الهرمي الروحي، ولكن كذلك الفردية الليبرالية. وثمة نظرية مماثلة تكمن في دراما إليوت، التي كان المقصود بها مطابقة الشخصيات مع المشاهدين في مستويات واضحة من الإدراك. فبطل مسرحية «جريمة قتل في الكاتدرائية» يعي تماماً وضعه المأساوي، في حين أنَّ نساء كاتربيري⁽¹⁾، كالعديد من مشاهدي مسرح إليوت، لا يكْدُنْ يفهمن ما يجري. وهناك شخصيات مُشوَّشة في مسرحيتي «الائام شمل العائلة» و«حفل كوكتيل»، كما سيكون هناك رجال ونساء عاديون روحياً في الدائرة ونشالون لا يكادون يعون أنَّ أمراً خطيراً يجري، ولا يستطيعون أنْ يتوقّعوا أنْ يرتفعوا إلى مستوى بصيرة أعمق. إنَّ الجنس البشري لا يستطيع أنْ يتحمل الكثير من الواقعية، ولا المزيد من الأعضاء الوضيعين. إنَّ الثقافة هي أعقد شكل من الوعي الذاتي، ولكن أيضاً الشكل الطائش الأكثر ثراءً. وبالنسبة إلى إليوت كما إلى بيرك، هي تدل على نوع من اللاوعي الاجتماعي. إنها الجانب السفلي الغامض من الشيء الحسابي والنظري، لا تكشف عن نفسها بإيمان واضح بل بسلوك بدائي⁽²⁾.

هل يمكن للثقافة أنْ تنجح في أنْ تُصبح الخطاب المقدس في عصر ما بعد الدين، وترتبط عامة الناس والطبقة المثقفة في وحدة روحية؟ هل يمكن

1- نساء كاتربيري: هي الجوقة التي تعلق على أحداث المسرحية الشعرية المذكورة لإليوت - المترجم.

2- انظر مقال تيري إينغلتن Eliot and a Common Culture في كتاب غراهام مارتن (محرر) Eliot in Perspective (لندن، 1970).

أنْ يجعل أشد الحقائق غموضاً تدخل في سلوك كل شخص، على غرار الإيمان الديني؟ إنْ كان ذلك ممكناً، فالثقافة كفكرة معيارية سوف تتّحد مع الثقافة كففة وصفية. وكلا معنّي الفكرة - الجمالي والأنثروبولوجي - يتضمّنُها الحلم بمجتمع عُضوي، تتسم فيه الحياة اليومية بشيء من الدّفق الخالق من الفن. فهل يمكن لمفهومي الثقافة هذين الآن أن يلتقيا من جديد في قلب الرأسمالية الصناعية، حتى تتمكن الثقافة من أن تحل محل الدين كضامنة للنظام الاجتماعي والسلوك الأخلاقي؟

والجواب، باختصار، كان أنهما لا يستطيعان ذلك. لم يتمكّن أي شكل رمزي في التاريخ من مُنافسة مقدرة الدين على ربط أشد الحقائق علوّاً بالوجود اليومي لعدد لا يُحصى من الرجال والنساء. ولا عجب أنَّ القوى الحاكمة في أوروبا قد استقبلتَ المستقبل المحتمل لزوالها برعّب هائل. ولكن إنْ كان عصر التنوير قد فشل في أنْ يحلَّ محلَّ الإيمان الديني، وفشل المثاليون والرومانسيون في عَلمَتِه، فإنَّ مفهوم الثقافة أثبتَ أنه مُفعّم ومتملّص إلى درجة عجزه عن أنْ يكون بديلاً مؤقتاً. كان جلياً أنه لا يمكن أنْ يكون هناك خلاص في الثقافة الجمالية وحدها. لقد كانت شديدة الخصوصيَّة بالأقلية ولا تصلح لهذه المهمة. ولكن لم يتمكّن أي فريق من وضع أي أمل عريض في الخلاص في فكرة الثقافة كشكل كامل في الحياة. ليست هناك أشكال كاملة في الحياة. إنَّ المجتمعات الإنسانية متعددة الطبقات ومتواصلة. والثقافة أقرب إلى أنْ تعكس التقسيمات الاجتماعية من أنْ تُصالح فيما بينها. وما إنْ تبدأ تلك الخلافات ترشع مفهوم الثقافة نفسه - حالما تُصبح القيمة، واللغة، والرمز، والقرابة، والإرث، والهوية والجماعة مشحونة سياسياً - لا تعود الثقافة تشكّل جزءاً من الحل وتُصبح بدل ذلك جزءاً من المشكلة. لا تعود تستطيع أنْ تقدم نفسها كبديل مُشترَك لمصالح أحدٍ في الجانب. بدل ذلك، تنتقل من سمو زائف إلى اصطفائية متعصّبة. وفي الواقع، هذا كان مصير الثقافة في ظل ما بعد الحداثة.

إنَّ إدموند بيرك لم يجعل كلمة «ثقافة» تحت تصرُّفه، لكنه وعى أنَّ الشيءَ بحدِّ ذاته ترياق فعال للثورة. والحقُّ، أنها في إحدى معانيها النقيض المُباشر لسياسيٍّ. أو على الأقلِّ، وكعلم الجمال، هي السياسة بقِناع ليس سياسياً. ومفهوم الثقافة له مصادر عديدة في العصر الحديث (القومية، الإقليمية، هجرة الشعوب، الأنثروبولوجيا الإمبريالية، النقد المناهض للرأسمالية، انحدار الإيمان الدينيّ، وسياسة الهوية وما إلى ذلك)، ولكنه يمكن أنْ يفعل ما هو أسوأ من نعت الثورة الفرنسية بكونها أحد أسلافه الرئيسيين. وكردة فعل على هذا الزلزال حشدت فكرة الثقافة قدرًا من الإلحاح. وبالنسبة إلى بيرك، الثقافة هي مسألة تعقيد عضويٍّ، عُرف سحيق في الْقِدْم، عادات متراكمة في الشعور، ولاءات عفوية، معتقدات تقية سُلِّم بها جدلاً، مؤسسات تُقدِّس الزمن، عواطف وأحقاد غريزية، قوة التراث المُمانعة بمكر، خزينة اللغة، تبجيل الأجداد وحب الوطن، المشهد العام والأقرباء. وهكذا، هي تسكن فيما يُشبه الزمن البطيء جيولوجيًّا، تُقاوم بشدة التحوّل المُفاجئ الذي يجري عبر القناة⁽¹⁾. وفكرة الثورة الثقافية حسب هذا الرأي تُشبه الإرداد الخلفيًّا. وشعب هذبته الكياسة التي يمكن للثقافة أنْ تمنحها هو شعب نحَّى جانبَ الشغف الجامح والموالة الصاخبة باسم التّوافق والتحضر. والتحرِّيض ضد الوضع الراهن هو عمل سياسيٍّ، في حين أنَّ الدفاع عنه في وجه سلوكٍ فظِّ ليس كذلك. إنَّ الثقافة تتكلَّم بنبرة صوت معتدلة، مُخففة، في حين أنَّ صوت السياسة خشن وأجشُّ. والتحرِّيض لمصلحة حقوق المرأة لا يُعتبر في نظر مايثيو أرنولد ثقافة، في حين أنَّ المطالبة الدّمشة بالنظام الأبوي قد تُلْبَى. لقد اتّضح أنَّ الصِّفات الكاملة أحاديَّة الجانب بصورة غريبة.

بسبب إخلاصه لهذا الإرث، فإنَّ عنوان أشهر أعمال أرنولد Culture and Anarchy 1869 يعني في الحقيقة إما الثقافة أو الفوضى، كما أنَّ

1- القناة: المقصود به القناة الإنكليزي - المترجم.

عنوان كتابه *Literature and Dogma* يعني في الحقيقة إما الأدب أو العقيدة. والفوضى هنا من بين أشياء أخرى هي التي تتصف بها الطبقات الاجتماعية المتجلدة في التجارة ومدحها الإنسانيون التجاريون في القرن الثامن عشر بوصفها بأنها رُسُل الثقافة. ولكن بحلول زمن ما�يو أرنولد لم تعد الثقافة بمعنى التحضر الفردي مرنة سياسياً بالقدر الكافي. والمغزى هو ليس أنْ نزوّد مراتب المجتمع برجال الثقافة، بل أنْ ننشر الثقافة كالمتراس في وجه الاضطراب الاجتماعي. وعليه فإنَّ كتاب *Culture and Anarchy* يسعى إلى جلب النسخة الجمالية من الثقافة وضمِّها إلى النسخة الاجتماعية، في وقتٍ كان الصراع الطبقي في إنكلترا الفيكتورية يحتمد. وسياق الكتاب التاريخي هو فترة مذكرة الإصلاح الثانية التي كانت تأمل في أنْ تضمن الضم السياسي للطبقة العاملة إلى الديموقراطية البرلمانية. والهدف من كتاب أرنولد هو استيعاب تلك الطبقة روحياً أيضاً.

لكنَّ هذين المعنين للثقافة سوف ينأيان على امتداد نص الكتاب، مع انتقال النقاش باستمرار من أحدهما إلى الآخر. إنَّ الثقافة هي معاً زائلة وأبدية، سياسة اجتماعية وتحضر شخصي، عملية بلوغ الكمال وحالة من الكمال بحد ذاتها. وسوف تفهم ليس بشكل رئيس كنمط عمليٍّ من الحياة بل «كعملية داخلية» أو حالة ذهنية تأمُلية. إنها «تضع الكمال الإنساني في حالة داخلية»⁽¹⁾. وفي سلسلة من الصيغ المُسْكَنة التي سرعان ما أصبح الكتاب هدفاً لمحاكاتها بسخرية، الثقافة هي مسألة «عذوبة وخفة»، «وذاتها الفضلى»، «ودراسة للكمال»، والقدرة «على جعل عقل الله وإرادته يسودان»، و«رؤيه الشيء كما هو حقاً» و«أفضل ما خطر على بال وقيل في العالم». لأنَّ لا شيء من هذه المُجرّدات الطنانة كان له معنى دقيق، ربما عن قصد، وكل منها يمكن حثه على دعم الآخر، في حركة دائيرية تستبق النثر المُتّسِم بالتكرار في كتاب أرنولد اللاحق

1- ما�يو أرنولد، *Culture and Anarchy* (لندن، 1924)، الصفحتان 10 و11.

Literature and Dogma. وعلى ضوء هذه الأفكار البلهاء النبيلة، لا يشك المرء في أنَّ أرنولد يرى الشيء كما هو حقاً عندما يتهم نفسه (على الرغم من أنه سرًا كان مديحًا ذاتياً) بأنه ليس فيلسوفاً. قد لا تكون لديه فلسفه، ولكن لديه حتماً أيديولوجياً.

إنَّ بُطْلَان هذا المفهوم للثقافة هو أكثر من نتيجة للفكر المُدعى. على العكس، هناك قدرٌ من الضرورة لغرضه. لا يمكن تعريف الثقافة بدقة لأنَّ جوهرها يكمن في سموّ خصوصيتها. وعليه ففراغها يتنااسب تماماً مع نفوذها. لأنَّه لا يمكن تثبيتها، ولا يمكن انتقادها أيضاً. وسرعان ما لاحظ فريدرick هاريسون هذا الفراغ الهائل في محاكاة خبيثة لمناظرة أرنولد. إنَّ الثقافة في عُرف أرنولد كانت تعني «حركة دائمة، ولا شيء يذعن؛ وتطرق متواصل لكل الأسئلة وعدم الإجابة عن أي منها؛ واحتمالات غير محدودة لكل شيء؛ وأنَّ تصبح كل الأشياء، وأنَّ تكون لا شيء»⁽¹⁾. وبالنسبة إلى هاريسون نفسه، تلميذ أوغوس্ট كونت وزميل في كلية متقدمة جداً في أكسفورد (وادام)، لم تكن الثقافة تعني في المقام الأول حالة ذهنية بل أقرب إلى العمل الملموس في الإصلاح الاجتماعي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أرنولد، وهو يتلبس شخصية أخرى من شخصياته.

إنَّ الثقافة في رأي أرنولد ليست بحد ذاتها مسألة فعل؛ بل بالأحرى هي المنبع الذي قد يخرج منه الفعل المثير. وكما مع حالة شيلر الجمالية، تدل على تلك الكلية أو تعددية الجوانب اللا مبالغة بصورة سامية، التي يبدو منها كل نشاط خاص أو اهتمام اجتماعي كأنه حركة انشقاق - «مجرد آلية» حسب تعبير أرنولد الرافض بتكبر. وهكذا، هي تستخف برهافة بالحالة نفسها التي تسعى إلى إصلاحها. وأرنولد توافق إلى الإصرار رغم أنف نقاده على أنها مجرد «فعل خشن وقاس»

1- فريدرick هاريسون، Culture: A Dialogue في دورية Fortnightly Review (عدد شعر تشرين ثاني، 1897).

(الألقاب الطبقية تستحق الاهتمام) وأنه يتمنى أنْ يتکهن بها؛ ولكن من الصعب تجنب الشك في أنه يعتبر الفعل مجرد إخراج ما تمَّ تقريره داخلياً إلى العلن، بدل اعتباره حالة ذلك الداخل. قد يُعبر الفعل عن حالات ذهنية، لكنه ليس مُكونها.

وكما مع شيللر، المشهد النزيه للكلّ يعني العمل مع إحساسٍ بنسبيّة تصرُّف المرء داخل منظومة الأشياء الكبري. وعليه فإن الثقافة صيغة للعيش بسُخرية. على المرء أن يكون متورّطاً وزنيهاً في وقت واحد. وأرنولد نفسه مُحافظ يعترف بذلك لنفسه أو عضو في الطبقة الوسطى؛ ومع ذلك بما أنه أيضاً أشبه بخارج عن حلقة زملائه المرتّشين، ذوي التفكير الجلف، فهو قادر على إصدار حُكم على أسلوب الحياة الذي يسير عليه وكأنما من الخارج. وانفصال المرء بشكل عايش عن معتقداته هو علامة الرجل المُثِقّف لكنه أيضاً نوع من السياسة، بما أنَّ «الثقافة هي الخصم الأبدِي لليشئين اللذين هما العلامتان المميّزان لمذهب العياقبة - شراستها، وإدمانها على النظام المُجرّد»⁽¹⁾. والثقافة تضبط إيقاع السياسي بدعة إلى التوازن، مُحافظة على العقل بعيداً بصفاء عن منال أي شيء مُتحيز أو طائفي. إنها قضية أكسفوردية كلاسيكية. وخلافاً للفرنسيين العقلين، السريعي الهياج، الإنكليز معروفون بهدوئهم وعجزهم عن التفكير المُنظم. إنهم لا ينخدعون بأفكارهم الخاصة. إنَّ أسلوب نثر أرنولد، بنوعيّته المصقول، السلميّة، واتّسامه أحياناً بأنَّ المؤلف يبتسم بتتكلّف من خلف يده، بحد ذاته محاولة لتهديئة حماسه. إنه أيضاً يعمل على إخفاء حقيقة أنَّ هذه الحِكمة الهدائة تُقعّق أكثر بكثير بالظرف السياسي مما يوحى به أسلوبه الرقيق في الكتابة، الذي يعكس رضاً معتدلاً عن النفس. ونشر توماس كارلايل المشحون بالغضب، والمُتنبئ يقدّم نقضاً مُثِقاً.

إنَّ نقضاً سخرية أرنولد المرحة من ذاته، التي ترفض بروح نبيلة

1- أرنولد، كتاب Culture and Anarchy صفحة 33.

أن تتعامل مع أي شيء بجدية، هو التعصب المتوجه للكل من أخلاقي الطبقة الوسطى والمدافع عن العامة. وكلاهما، بتفكيرهما أحادي الجانب العنيد، محروماني بشكل قاتل من المرونة العقلية الهللينية. إن كلاً منها يميل بأسلوب عبراني إلى إصدار أحكام مطلقة، في حين أن الرجل المثقف، بعينيه المثبتتين على الكل، يعتبر كل تلك الأحكام قصيرة النظر. قد تعتبر الثقافة انتقاداً للرأسمالية الصناعية، لكنها مجرد ازدراء للقوى التي تحدّها. والسياسة الراديكالية قد تستنكر دافع الربح أو امتيازات الطبقة الراقية، لكنَّ الثقافة تقبض على دورها في الكلية المتنوعة للوجود الإنساني. باختصار، إنها نوع من الجبرية النبيلة، الصافية في إيمانها بأنَّ كل شيء في موقعه. وعلى هذا، هي أيضاً شكل من النظرية اللاهوتية⁽¹⁾. theodicy

إنَّ أرنولد يُقيِّمُ عالياً ما يتميَّز إلى المسار التاريخي العام (كنيسة إنكلترا، على سبيل المثال)، ويستخفُّ نوعاً ما بكل ما هو هامشيٌّ أو ابتداعيٌّ (كالمنهجية Methodism). وهذا، حتماً، لا يعني أنه يعتبر أنَّ الأنجلیكانیَّة تمتلك من الحقيقة أكثر من المنهجية. في رأيه لا تمتلك أيٍّ منها الكثير من الحقيقة. الأمر ببساطة هو أنَّ ما يهمُّ هو الانسياق مع التيار العام. وكأنَّ الاندماج في الكل يُشكّل فضيلة بحد ذاته. والقضية شكلاً محسُّن. إنها وجهة نظر غريبة بالنسبة إلى مفكِّر يعتبر نفسه مهرطاً من الطبقة الوسطى، وتجسيداً يشعر بالوحشة للتحضر وسط مُحيط من البربرية. وإذا كان الانتفاء إلى التيار العام فضيلة بحد ذاته، فإنَّ التفكير أحادي الجانب ردية *ipso facto* (بحد ذاته). وأنَّ تلتزم يعني أنَّ تكون غير متحضر. إنَّ الثقافة هي مسألة تناُسُق. وأرنولد قادر، مُزوَّداً بهذا التحامل، على اتّخاذ مواقف سياسية شديدة الخصوصية دون أنْ ييدو أنه يفعل ذلك. وكأنه يوحِي بأنه لا يُعارض هذا أو ذاك على أساس حقيقة، بل ببساطة على أساس شكليَّة. وما يُلهمه إلى رفضها هو الرأي

1- نظرية الدفاع عن الله في مواجهة الشيطان والشر - المترجم.

الذي يوجه إهانة إلى التناُسق، والتناسب، والاتزان وتعُدُّ الجوانب، حتى عندما يكون واضحًا بقدر كافٍ بالنسبة إلى القارئ اللامبالي بنسبة مقبولة أنَّ أرنولد يجدها مرفوضة تماماً في كل الأحوال.

لكنَّ الثقافة لا تستطيع أنْ تقبل أبداً مثل تلك الحياديَّة. ففي عصر الصراع الطبقي، وزحف العلمَنة، وفوضى السوق، والاضطراب الأخلاقيّ وعجز شخص نبيل عن القيادة الروحية، الثقافة بكل وضوح ليس لها مستقبل بوصفها مجرَّد تحضُّر داخليٌّ. بل يجب أنْ تُصبح عملية، مندمجة وإصلاحية. وإذا أرادت أنْ تحل محل الدين، وهذا هدف أرنولد الحقيقيّ، فيجب أنْ تهبط عن ذراها السامقة لتُصبح مهمة اجتماعية مُناضلة. يجب أنْ تستقطب «حب جارنا، والحوافز إلى العمل، والمُساعدة وعمل الخير، والرغبة في إزالة الخطأ الإنساني، وترتيب الفوضى الإنسانية، والقضاء على البؤس الإنساني، الطموح النبيل إلى ترك العالم وهو أفضل حالاً وأسعد مما وجدته»⁽¹⁾. ولكن كيف يمكن لهذا ألا يُبرهن على دمار الثقافة بوصفها المشهد المُمطلَّ من جبل الأولمب؟ كيف يمكن لأرنولد دارس علم الجمال في أكسفورد أنْ يتصالح مع أرنولد المُحقِّق المُجتهد في مدارس الدولة؟ كيف يمكن للتناُسق والكُلْلية ألا يتصالحاً بصورة مُهملَكة حالماً يسعين إلى إدراك نفسيهما؟ ولكن إذا فشلت الثقافة في ولوح العالم الماديّ، من الصعب أنْ نفهم كيف يمكن أنْ تكون أكثر من ملاك جميل، عاجز، يضرب بجناحيه في فراغ من النور، كما قال أرنولد عن شيللي⁽²⁾. كلما أصبحت الثقافة engage (متورطة) قلَّت قدرتها على المُصالحة؛ ولكن كلما سعَت إلى المُصالحة، قلَّت فعاليتها.

كيف يمكن لثقافة ذوي الامتيازات أنْ تكون أوسع انتشاراً؟ وإذا لم

1- المصدر السابق، صفحة 7.

2- انظر كتاب ف. و. باتيسون (مُحرر) Matthew Arnold: Essays in English Literature (لندن، 1965)، صفحة 206.

تكن كذلك، فقيم الأقلية هذه نفسها سوف تُحاصر. وفقط بانتشارها يمكن المُحافظة عليها حتماً. لكنَّ نشر تلك القيم بين الجماهير الغفيرة قد يعني القضاء عليها. فمن الصعب نشر قيم ثقافية بين مجموعات اجتماعية جديدة من دون أنْ تتغير في تلك العملية؛ لكنَّ أرنولد لا يتوقع أنْ يكون للذين دعوا إلى المشاركة بِمُعتقداتهم يد في إعادة تشكيلها. على الثقافة، إذا نجت، ألا تقتصر على عزلتها، ولكن أيضاً ينبغي ألا تفتح بالكامل على إعادة تشكيلها. قد تكون مسيرة عملية، جماعية، مفتوحة النهاية على الدوام، لكنها أيضاً تُسمّ بمثل أعلى راسخ. إنها تُشيد بوجهها عن النفعية، ولكن يجب تسخيرها الآن لغايات اجتماعية مُلحة. فإذا لم تُسد، فقد تتبعها فوضى سياسية. وبما أنَّ سلطة الدين تضعف، سوف تبدو الثقافة أنها الوسيلة الوحيدة للتخفيف من جشع الطبقة الوسطى ومن ضغينة الطبقة العاملة. والجدير باللاحظة، بالمناسبة، أنَّ فكرة أرنولد عن الفوضى تتضمن فردية الطبقة الوسطى وتمرُّد البروليتاريا، مع أنَّ تعصُّب الطبقة العاملة في عصره كان موَجَّهاً ضد مبدأ المُحافظين بعدم التدخل. لقد تضمنَت مُطالبة بمزيد من السيطرة الاجتماعية وليس أقل.

إذن على الثقافة أنْ تستوعب تلك الطبقات الاجتماعية غير المحبوبة داخل الكُلِّ الاجتماعي. فإذا لم تفعل - إذا، حسب تعبير أرنولد، فشلت في جلب الطرف الشرقي من لندن معها - فقد تجد نفسها مُدمَّرة. إنَّ الاستراتيجية تُعنى أكثر بالمصلحة الشخصية منها بسخاء القلب. ونشر الثقافة بين الجماهير هو التزام أخلاقي، لكنه أيضاً التزام يخدم الذات، كما أنَّ عيادة مرضى الطرف الشرقي من لندن في رواية ديكتنر «منزل كثيـب» هي من بين أشياء أخرى طريقة لمنع أمراضهم القاتلة المُحتملة من الانتقال إلى كامل ضواحي أولئك الذين يُعالجونهم. يقول أرنولد «إنَّ الثقافة التي تعرف حلاوة الأقلية وخفتها لا بد أنْ تبقى ناقصة إلى أنْ تلامس جماهير الإنسانية الفجوة غير المستينة بالعدوبيـة والخـفـة»⁽¹⁾.

1- المصدر السابق، صفحة 37.

في الحقيقة، إنَّ الثقافة، كما يدّعى: «تسعى إلى إلغاء الطبقات»، ورجال الثقافة بهذا المعنى هم رُسُل المُساواة الحقيقيون. لكنَّ ما يسعى أرنولد حقاً إلى التخلُّص منه ليس الطبقات بل الصراع الطبقي. وكالعديد من الليبراليين المتهمسين، يجد الكفاح والنزاع مُهينين. ويُعلن أنَّ الثقافة هي عدوُّ الحقد والخلاف. ولا يبدو أنه يلاحظ أنَّ قدرًا من الصراع قد تتضمّنه عمليةٌ جَعْلها تسود.

على الرغم من مقته للنزاع، فإنَّ أرنولد يتوق إلى رؤية قوة الدولة توجَّه ضد متظاهري الطبقة العاملة. وبما أنَّ الدولة هي «الأمة بشكلها الجماعي والمتحدة»، فإنَّ هذا القمع ينطوي على لا مبالغة تامة. إنَّ زج العمال بالسجن بتهمة الجهر بآرائهم السياسية هو محاولة خنق مصالح طائفية باسم كليّة مُشدّبة معينة. ويلاحظ أرنولد أننا في حاجة إلى أنْ «نقم بـأجلاف لندن بالنيابة عن أفضل ذات لهم ولنا جميعاً في المستقبل»⁽¹⁾. وما يُسمّى بأفضل ذات، المُتجسدة بالدولة، يجب أنْ تَقْمع بالقوة «كل ما يجلب خطر الاضطراب والفوضى، والمسيرات الحاشدة في شوارع مُدننا المزدحمة»⁽²⁾. إنَّ ذواتنا الأرقى، إنَّ صَحَّ التعبير، يجب أنْ تحجز تلك الأدنى. والعذوبة والخفة يتناهان حتماً مع الأصفاد وأغلال الأقدام. وكما في كل الدعوات إلى السلام والانسجام، وحدها أشكال معينة من العنف تتعرّض للنقد الشديد.

إذن، من المُدهش كم يمكن للثقافة أنْ تصبح حاسمة عندما تواجه مقداراً من المقاومة السياسية. إنها بحد ذاتها ليست أكثر من حركة حرَّة للفكر، بلا مواقف متحاملة ولا وقاحة؛ لكنها تنجح مع ذلك في تسلیط الضوء على ما يُطلق عليه أرنولد «قانون الأشياء الواضح»، وعلى الرغم من غموضها الموسوس تشعر بأنها قادرة على إبلاغ الرجال والنساء بأنه

1- المصدر السابق، صفحة 199.

2- المصدر السابق، صفحة 70.

«ليست لهم أي حقوق، بل عليهم فقط واجبات»⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن الثقافة لا تحمل آراءً موالية بسوقية، فإنها تنجح في إقناعنا بأنه ينبغي إلغاء الامتيازات الإقطاعية «تدريجياً وبلطف» وليس بعنف وسرعة. وعلى الرغم من افتقارها لمحنوى محدود، بالإضافة إلى اشتمئازها من «الآلية الصِّرف»، تنجح في إقناع أرنولد نفسه بمعارضة قانون العقارات الخاصة (عام 1866).

بوصفه ليبراليًا يناصر الحكومة القوية، يُحدّد أرنولد النقطة التي تنتقل
عندما الرأسمالية المؤمنة بسياسة عدم التدخل إلى نسخة أشدّ اتحاداً من
نفسها. ويؤكّد أنَّ الفوضى الاقتصادية للطبقة الوسطى قد ألغت «عادات
القطاع القوية في إخضاع وإرضاخ الطبقة العاملة»⁽²⁾، بتلوينها بشيءٍ
من عبادة الطبقة الوسطى المُمزقة، للحرية، بحيث يتوجب أن تستعيد
أيديولوجياً جديدة، متمركزة في الدولة، معروفة باسم الثقافة، هذه القيم
الأفلة. إنَّ الطبقات الوسطى تخاطر بأنْ تُزعزع بقوى سوقها الجامحة
النظام السياسي الطبيعي نفسه الذي يُجيز شكل حياتها. وهكذا هي في
حاجة إلى دولة أقوى لأهدافٍ سياسية، بالإضافة إلى أيديولوجياً مشتركة
لأهداف أخلاقية. وفي فكرة الدولة-الثقافة، يمكن الجمع بصورة مناسبة
بين المطلبيَن.

إنَّ المُطالبة بدولة أقوى يعني الاعتراف بأنَّ الله هو الحرَ للعقل له حدوده. ولا ينبغي للمرء أنْ ينفلت ب بصورة كارثيَّة بحيث يجعل النظام السياسي نفسه موضع تساؤل. إنَّ الهلنلية أساسية إذا أصبح ذلك النظام أكثر حلاوة ودماثة، وجعل سائغاً للجماهير؛ لكنَ تعقيد التفكير هذا يخاطر ببنفسها. ولا ينبغي لليبرالية الروح أنْ تهدَّد لليبرالية من النوع السياسي أو الاقتصادي. يمكن للعقل أنْ يلهم بحرية فقط في ظروف اجتماعية معينة، وقد تكون هناك حاجة لاتخاذ إجراءات غير ليبrale من

¹- المصدر السابق، صفحة 165.

2- المصدر السابق، صفحة 45.

أجل الحِفاظ على سلامة تلك الظروف. باختصار، إنَّ العنف والتحامل يكمنان في جذور التسامُح.

إنَّ الثقافة، إذن، هي معاً مشكلة وحل. إنَّ كانت الجواب على الفوضى، فإنها أيضاً تكشفُ عن شيءٍ من ذلك الميل ذاته عندما تعرَّض لضغط أقصى. على الهلنِيَّة ألا تكون متعددة الجوانب بشكل هائل بحيث تقضي على العبرانية. وأرنولد يعني بالعبرانية الطاعة، والضمير، والانضباط وخشية الله، وكلها يمكن أنْ تتعارض مع ما يسميه بـ«الفضاظة». ولا ينبغي السماح للمعرفة أنْ توجَّه ضربة قاضية للفعل. إنَّ بعثرة المرأة لقدراته بصورة متهوَّرة لا يُشكِّل تقدُّماً بجعلها ضيقَة الأفق بتعصُّب. فماذا إذَا كان الانفصال الساخر للثقافة الجمالية على خلاف مع الثقافة بالمعنىين الأخلاقيِّ والسياسيِّ؟

إذن الهلنِيَّة شديدة الضعف في مجال فضائل الأنَا العليا وليس مقبولة بصورة كاملة في أوقات الخطر السياسيِّ. في الحقيقة، إنَّ رغبة أرنولد الهلنِيَّة في جمع الاحتمالات كلها تنتُجُ في الاستراتيجية الغريبة للسعى إلى توحيد الهيللينية نفسها مع العبرانية. بما أنَّ الأولى نبيلة والثانية بورجوازية، واتحادهما يعكس شيئاً من التحام الطبقات الاجتماعية الذي كان يجري في إنكلترا الفيكتورية. فإذا كانت الطبقات العليا تحتاج إلى الصلابة، فإنَّ الطبقات الوسطى تحتاج إلى الرقة. وعليه فإنَّ الجمع الحكيم بين الثقافة والضمير قد انتظم، كما تلتزم قيادة أرستقراطية مُسْتَرِخية مع حماس عبرانيٍّ من دون أنْ تخسر صفاء روحها. في الوقت نفسه، يجب أنْ يضطلع قادة الصناعة ذوو الأرواح الكئيبة على هومر وغوته من دون أنْ ينال نشاطهم أي ضرر. وكغالبية أفكار أرنولد السياسية، الحلُّ بأكمله عقليٌّ.

بعد نشر كتاب *Culture and Anarchy* ببعض سنين فقط، ظهر كتاب آخر أشدَّ اهتماماً بالطبقة العاملة المتمرَّدة. إنه كتاب نيته *The Birth of Tragedy* (1872)، بإسقاطاته على الديونيسية والأبولونية، وهو ليس

كرّاسة عن العصر السياسي على غرار مقالة أرنولد. ومع ذلك إنْ كان نি�تشه يُطالب بصلاح بمولد جديد للأسطورة وللحكم المأساوية، فذلك ليس بسبب ما يرى أنه النشاطات الغاضبة «لطبقة العبيد» في المجتمع، وثمرة ما يعتبره بانتقاده الثقافة «الاسكندرية»⁽¹⁾ أو الثقافة العلمية-العقلية. يقول «لا شيء أشد فضاعة من طبقة العبيد البرابرة الذين تعلّموا أن يعتبروا وجودهم ظُلماً، والآن يستعدون للانتقام، ليس فقط لأنفسهم، بل للأجيال كلها»⁽²⁾. إنَّ ما يلوح هنا ليس أقلَّ من «كارثة تغفو في رحم ثقافة نظرية»⁽³⁾. في وجه مثل هذه العواصف الوشيكة، يسأل نি�تشه: من يجرؤ على الاحتكام بأي قدرٍ من الثقة إلى أدياننا «الشاحبة والمُستَرَّفة»؟ إنَّ ما نحتاج إليه بدل ذلك هو إحياء الأسطورة، وهذا سيقضى على الروح العلمانية للتقدُّم والتفاؤل التي تُضلِّل حالياً الجماهير. وإذا كان نি�تشه يُنادي بتجديد الرؤيا المأساوية، فذلك لأسبابٍ مُلْحَّةً أكثر منها جمالية.

في كتاب *Literature and Dogma* يُعيد أرنولد صياغة كامل نقاشه في عبارات دينية. وبصراحة جديرة بالثناء يبدأ الكتاب بإعلان أنَّ المشكلة السياسية الكبرى في العصر هي «الجماهير المُرْتَدَة». وفي كتاب *Münscher* هو *God and the Bible* يقول «إنَّ العديد من العامة اعتنقو أنواعاً من الربُّوبية»⁽⁴⁾ الثورية، تُعادي كل ما هو قديم، وتقليدي، وراسخ وآمن؛ مُفضلاً لكي تُقدم على خشبة مسرح جديدة ونظيفة، والطبقات الاجتماعية تقفُ الآن في الخلفية لأداء الأدوار الرئيسية»⁽⁵⁾. إنَّ ما جلب العار إلى الدين هو الحركة

1- أي الثقافة المُقلَّدة وليس المُبِدِّعة - المترجم.

2- والترك وفمان، (محرر)، Basic Writings of Nietzsche (نيويورك، 1968)، صفحة .111

3- المصدر السابق، صفحة 112.

4- الربُّوبية: مذهب يؤمن بالله دون الاعتراف ببيانات مُنزلة، والإيمان عبر العقل وليس الوحي - المترجم.

5- ماثيو أرنولد، God and the Bible (لندن، 1924)، صفحة 6.

العمالية. وفي كتاب *Literature and Dogma* يُبلغنا أرنولد بأنَّ «العديد من أفراد طبقة العمال المَهَرَة الأَشَد بِرَاعَة، وَحِيُّيَّة وَنِجَاَة، وَاسْتِعْدَاداً وَتَاهِبَاً، أَصْبَحُوا الآن... يَرْفَضُونَ الْكِتَابَ الْمُقْدَسَ جَمْلَةً وَتَفْصِيلًا، وَيَتَبَعُونَ مَعْلَمِينَ يَقُولُونَ لَهُمْ إِنَّ الْكِتَابَ الْمُقْدَسَ خَرَافَةٌ مُضْخَمَةً»⁽¹⁾. وهو يفشل في أنْ يَقُولَ إِنَّهُ هُوَ نَفْسُهُ يَعْتَنِقُ وَجْهَةَ النَّظَرِ نَفْسَهَا عَنِ الْكِتَابِ الْمُقْدَسِ.

في الحقيقة، إنَّ ما يَتَعَرَّضُ لِلخطر هنا هو نسخة من مبدأ عصر التنوير حول الحقيقة المُضَاعفة. لا ضرر في أنْ يُلْقِي أَشخاص مُتَحَضِّرونَ وَرَاقِونَ مثَلَ فولتير أو أرنولد ظلَّاً من الشَّكِ على الْوَهِيَّةِ الْمُسِيحِيَّةِ، لكنَّ الْمَسْأَلَةُ تُصْبِحُ مُخْتَلِفَةً تَامًاً عَنْدَمَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِمُتَطَرِّفِي نَقَابَةِ الْعَمَالِ. يقول أرنولد «لا يَنْبَغِي عَلَى الْمَرْءِ أَنْ يُهَاجِمَ دَائِمًاً أَوْهَامَ النَّاسِ بِشَأنِ الدِّينِ، لَأَنَّهَا أَوْهَامٌ»⁽²⁾. وجدير بالعديد من الـ *Aufklärer* (المُسْتَنِيرِينَ) أَنْ يَوْافِقُوا بِحَمَاسٍ عَلَى هَذَا. لا ضرر في قَلِيلٍ مِنَ الْوَهَمِ إِذَا كَانَ سِيمُنْعُ الْعَمَالِ مِنَ الْإِسْتِيلَاءِ عَلَى الْمُمْتَلَكَاتِ الْخَاصَّةِ. لَكِنَّ مَا تَغْيِيرُ مِنْذَ عَصْرِ التَّنْوِيرِ هُوَ أَنَّ الشَّكَ الْدِينِيَّ تَسْرِبَ الآنَ إِلَى طَبَقَاتِ الْجَمَاهِيرِ نَفْسَهَا، وَلَمْ يَعُدْ بَعِيدًا جَدًا عَنِ الْاِشْتِراكِيَّةِ. في حَالَةِ أَرنولد، عَلَى عَكْسِ حَالَةِ فولتير، إنَّ الشَّكَ عِنْدَ النَّاسِ، وَلَيْسَ تَطْيِيرُهُمْ⁽³⁾، هُوَ أَشَدُ مَا يُسَبِّبُ الاضطراب. وَالْمُلْحِدُونَ ذُوو التَّفْكِيرِ التَّقْدِيمِيِّ هُمُ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ الطَّبَقَةِ الْعَامِلَةِ، وَلَيْسَ فَلَاسِفَةُ الطَّبَقَةِ الْوَسْطَى. إِذَا كَانَتْ عَقْلَانِيَّةُ عَصْرِ التَّنْوِيرِ نَائِيَّةً عَنِ دِينِ النَّاسِ، فَإِنَّ الدِّينَ الآنَ شَدِيدُ الْانْزِعَالِ عَنِ الْجَمَاهِيرِ الَّتِي تُصْبِحُ لَا أَدْرِيَّةً بِاطْرَادِهِ. إِنَّ أَرنولد فِي سَعِيهِ إِلَى تَقْوِيمِ مَوْقِفِهِ رَأَى أَنَّهُ هُوَ نَفْسُهُ يَوْاصلُ عَمَلَ وَالدَّهِ الَّذِي يَتَمَمِّي إِلَى الْكِنِيسَةِ الْعَرِيشَةِ⁽⁴⁾. وَكَوْنُهُ لَمْ

1- ماثيو أرنولد، *Literature and Dogma* (لندن، 1924)، صفحة 6.

2- أرنولد، *God and the Bible* صفحة 11.

3- تَطْيِيرُهُمْ: إِيمَانُهُمْ بِالْخَرَافَاتِ.

4- الْكِنِيسَةِ الْعَرِيشَةِ: تَشَكَّلَ فَرِيقًا دَاخِلَ كِنِيسَةِ إِنْكَلَتِرَا يُفَضِّلُ أَعْصَمَوْهَا التَّأْوِيلَ الْلَّيْبِرَالِيَّ لِلصِّيَغَةِ الْأَنْجُلِيَّكَانِيَّةِ إِلَى التَّعْرِيفِ الإِيجَابِيِّ لِلْاِهُوتِ - الْمُتَرَجِّمُ. انْظُرْ بَارِكْ هُونَانَ فِي كِتَابِهِ *Matthew Arnold: A Life* (نيويورك، 1970)، الصَّفَحتَانِ 126 وَ127.

يؤمن بالكنيسة العريضة، أو بأية كنيسة أخرى في هذا الشأن، لم يبدُ له أنه يشكل أي عائق في طريق تحقيق هذا الهدف المستحق.

إنَّ حلَّ المشكلة لا يكمنُ في إعادة بناء العامة، وتطهيرها من شكّها الذي اكتسبته حديثاً، بل في إعادة بناء الكتاب المقدس. إذ لا يمكن التعامل مع المسيحية كما هي، ولكن أيضاً لا يمكن الاستغناء عنها. ويُعلن أرنولد، إنَّ الثقافة أساسية إذا تمكّن الكتاب المقدس من الوصول إلى الناس». ويعني بهذا أنه إذا فشل الدين الأرثوذوكسي في التأثير على الطبقات الدنيا، قد تقوم المسيحية باليابة عنه بإضفاء الشاعرية عليه بشكل مناسب⁽¹⁾. وعلى الجماهير أنْ تتوصل إلى الموافقة على أنَّ «لغة الكتاب المقدس متداقة، سلسلة وأدبية، وليس جامدة، وثبتة وعلمية»⁽²⁾، أي أنها مُناظرٌ بين الشّعر والثقافة وليس استبدادية أخلاقية أو مبدأً ميتافيزيقياً. ونَقادُ الأدب أمثال أرنولد يجدون أنفسهم مُكلفين بوظيفة جديدة حيوية. إنها المهمة التي يقوم بها الأدباء، بروحهم المرنة، اللا عقائدية، في الإصرار على الطبيعة المجازية لما قد يجدون، إذا أخذَ كحقيقة إنجيلية، بعيد الاحتمال بالنسبة إلى عصِّر عقلاني، ورفضاً لما يمكن أنْ يهزَّ أسس السلطة السياسية.

ويُعلن أرنولد أننا في حاجة إلى «إعادة تشكيل» الدين، بحيث يمكن لنسخة منزوعة الأحشاء ومُجرّدة من الأساطير من الكتاب المقدس، مفصولة عن سماتها الغيبية، أنْ تُطالب بولاء عامة الناس وتستمر في ممارسة تأثير أخلاقيٍّ كابح عليهم. في الحقيقة، بأحد المعانٍ كان هذا هدف الكثير من التاريخ الفكري الذي كنا نتفحّصه. وبداءً بالتوحيد أو اللا أدرية في عصر التنوير وحتى إضفاء الأسطورة عند الرومانسيين

1- فيما يتعلّق بدين يصل إلى العامة، يكنَّ أرنولد حباً خاصاً للقديس فرانسيس الأسيسي، وهو قديس كان يعتبر أنه مؤسس «أشهر مجموعة من القساوسة لدين لا وجود له في الكنيسة» (ر. هـ سوبر (محرر)، في كتاب Matthew Arnold: Lectures and Essays

in Criticism، (آن أربر، 1962، صفحة 223).

2- أرنولد، Literature and Dogma، صفحة 13.

ونزعها عند الفيكتوريين، هناك اهتمام مُلحّ بوجوب أنْ تؤمن عامة الناس - سواء بمعنى أنْ ترك لخرافاتها البربرية لأسباب تتعلق بالحكمة السياسية، وتُعرَف إلى دين أكثر عقلانية، وإلى ميئولوجيات علمانية، وتدمج في *soi-disant* (ما يُسمى) بدولة الثقافة. أو، كما في حالة أرنولد، تُمنَح شكلاً أرستقراطياً من المسيحية أضيفت إليها مسحة من الشاعرية لتُصبح مناسبة أكثر لاستيعاب الجماهير لها.

إذن، الثقافة هي في خدمة الدين، الذي، بدوره، هو في خدمة السياسة. أو، كما عبرَ أرنولد نفسه: «إذا كان السلوك، كما هو الحال، مُرتبطاً برباط لا ينفصِم بالكتاب المقدس وبالتأويل الصحيح له، تُصبح أهمية الثقافة لا تستحق الذكر»⁽¹⁾. إنَّ مهمَّة الثقافة هي نزع النواة الأخلاقية للدين عن قشرته العقائدية من أجل تجديد الدين كشكل من السلطة الأيديولوجية. ويجب أنْ تُحافظ على الهمة المُنيرة، وعلى نبرة الإيمان الدينيّ البليغة الانفعالية والأخلاقية العالية، في حين تُفرِغُه سرّاً من محتواه بعيد الاحتمال. إنَّ العقيدة تتضمَّن التفكير العميق، الذي، كما يُعلّق أرنولد: «لا يقدر عليه الكثير من الناس». ولا يمكن التوقع من العامة أنْ تنخرط في مناظرة عقلية حول مسائل دينية⁽²⁾، ولكنها تشعر بمقدرة على التوقير والخصوص، وهذا أصحّ. ويشتكي أرنولد قائلاً «إنَّ الأسلوب الميتافيزيقي يفتقر إلى القوة للتأثير على الناس»⁽³⁾. إذا لم يفقد الدين الميتافيزيقي، فالأرجح أنْ يفقد الجماهير.

إنَّ يسوع في تصوُّر أرنولد سوف يكون في مكانه المناسب إذا جلس على المائدة العليا⁽⁴⁾ في أوكسبريدج. إنَّ «أنماط عمله الداخلية،

1- المصدر السابق، الصفحة 27.

2- في الحقيقة إنَّ القضية لا تكمن هنا في أيرلندا الكاثوليكية، ففي ستينيات القرن الماضي، في ذروة جدل حول منع الحمل، كان الأطباء يدافعون عن القانون الطبيعي.

3- المصدر السابق، صفحة 110.

4- المائدة العليا: المائدة المرتقبة التي يجلس عليها كبار أعضاء هيئة التدريس في قاعات الطعام في جامعات إنكلترا - المترجم.

الساحرة، غير المُشاكسه» تمثل «العقلانية العذبة والاعتدال» اللذين يجسّدان الثقافة. ويجب أن نلاحظ أنَّ هذا ما أصرَّ عليه النبي اليهودي الذي أعلنَ أنه جاء ليس لجلب السلام بل لجلب سيف، وتكلَّم عن فصم عُرى العائلات وضرب الأرض بالنار، وعادى السلطات الدينية في زمانه بمرافقة المحتالين والعاهرات، وطرد التجار والمُرابين من المعبد، وأنزل أشد اللعنات قسوة على رؤوس أشد الفريسيين ورعاً، وأنذر رفقاء بأنهم إذا صدّقوا كلامه فسوف تقتلهم الدولة أيضًا. إنَّ الاعقلانية الفاسدة التي تتصرف بها وثيقة تنصّحنا ببذل أنفسنا لمصلحة الغرباء هي التي تُذهلنا، وليس نشر الحلاوة والخفة. لا شيء معتدل أو شائع في التطرف المُشين في طلباتها، كما أدرك لاهوتِي مثل كيركفارد. وزيادة على ذلك، وبأحد المعاني، تُعتبر المسيحية، وهي عقيدة تمارس تأثيرها على جسدِ مُعذَّب، مضادة للجمال بقدر ما هي لا عقلانية. وعلى الرغم من مرونة تفكير أرنولد المفترضة، إلا أنه يفشل في قبول احتمال أنَّ يكمن ارتباط الدين بالجماهير ليس في حاجة إلى استقرار سياسي، بل في تقديم الكتاب المقدس اليهودي ليهوه كبطل للفقراء والضعفاء، إنه لا إله يزدري العبادة الدينية، ويتنقد بقسوة التقديس الأعمى والوثنية، ويرفض لقباً وصورة ويُحرّر شعبه من العبودية.

إنَّ افتراض أرنولد أنَّ ديانة العهد القديم مسألة شكليَّة، تهتم بالقانون وبأداء الطقوس كنقيس الداخليَّة الروحية للإنجيل، هو مقطوعة نموذجية من مُعاداة السامية المسيحية. إنَّ الدين في العهد الجديد في نظر أرنولد «مسألة شخصية في المقام الأول»، تفاهة ليبرالية حديثة كانت جديرة بأنْ تُذهب المقدس بولص^(١). ولا شكَّ في أنَّ ضحايا محاكم التفتيش كانوا سيتهجرون لسماع هذا. وكالكتاب المقدس اليهودي، يهتم الكتاب

1- من أجل دراسة تنطوي على ثقافة عالية لسياسة القدس بولص، انظر كتاب برونو بلمنفيلد The Politucal Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework (لندن، 2001).

المقدّس المسيحي بمصير الناس جمِيعاً. إنَّهما نائيان عن أي مفهوم للعنصر الفردي السائد. ومع ذلك، بالجمع بين الكتابين، قد يصل المرء إلى توازن حكيم آخر بين الثقافة والسلوك، والوجود والفعل، والهellenية والعبرانية. إنَّ العهد القديم يهتم بالسلوك، أما نظيره المسيحي فُعلّمنا أنَّ «نهتم بالمشاعر والأمزجة التي انشق منها السلوك»⁽¹⁾. العيب الوحيد في هذا الطلب هو أنه زائف بكل وضوح، بقدر ما أنَّ من غير الصحيح، كما يتخيل أرنولد، أنَّ المسيح قدَّم «صفقة دينية جديدة». لقد كان يهودياً، وليس مسيحياً.

إذن، يجب إعادة بناء الدين كنمط من الأخلاق مع لمسة من التسامي، أو «أخلاق أضاءتها، أنارتها، وسمت بها المشاعر»⁽²⁾. إنَّ الكتاب المقدّس في رأي أرنولد هو أشد قطعة نثرية حسماً في العالم، ولكن فقط، كما يبدو، إذا جعلت صحية كلياً. إنَّ كتاباً يتحدث عن الخلاص عبر إطعام الجياع وعيادة المرضى يُختزل بالتالي إلى مسألة عاطفة. وليس أي عاطفة قديمة، حتماً. ويُخبرنا أرنولد في كتابه *God and the Bible* بأنَّ المشاعر الدينية «الحب، والتوقير، والامتنان، والأمل، والشفقة، والرهبة»⁽³⁾، ليست بريئة تماماً من الناحية السياسية. وهو يعتقد أنَّ الاستقامة المسيحية في الأساس مسألة «داخل inwardness»، واعتداً، ونكران ذات». وليس صعباً أن نلاحظ جاذبية هذه الفضائل لسلطة حاكمة تواجه سخطاً شعبياً. لقد اختُزل الإنجيل إلى قضية نبرة صوت، تقضيًّا للنوع الأدبي الذي يُظنّ أنه يتسم ببراعة خاصة. ويُخبرنا أرنولد بأنه على هذا الأساس فإنَّ عبارة مثل «نحن جميعاً نريد أن نعيش بشرف، لكننا لا نستطيع» هي أخلاقية، في حين أنَّ قول «طوبى للمساكين في القلب، لأنَّهم سوف يرون الله» هي دينية. إنَّ الدين في أساسه مسألة

1- المصدر السابق، صفحة 81.

2- المن مصدر السابق، صفحة 18.

3- أرنولد، *God and the Bible*، صفحة 10.

رنين صوت. ولأنّها مسألة نبرة صوت، ومجاز، وعاطفة مُهذبة وأثر بلاغيّ، يجب أنْ يحلّ الناقد الأدبيّ محلّ الفيلسوف واللاهوتيّ في مجال التساؤل الدينيّ.

من المهمّ أنْ نلاحظ أنَّ أرنولد نفسه لا يؤمن بالله على الإطلاق، على الرغم من أنه بروح غيريّة يتوق إلى أنْ يؤمن الآخرون به. ولكن لا ينبغي على هذا أنْ يضعهم في مواجهة مهمة شاقة مُجهدة، إذا تبنّوا إله أرنولد الخاصّ، بما أنَّ هذا، كفكرته عن الثقافة، ليس أكثر من تسام أجوف. إنَّ الله هو «القوة، وليس نحن، التي تؤدي إلى الاستقامة»، أوَّ هو «مسار الميل الذي به تُطبقُ الأشياءُ كلها قانون وجودها»⁽¹⁾. وهذا بعيد كلَّ البُعد عن يهوه الذي يُخبر اليهود بأنَّ عبَّقَ بخورهم كريه في أنفه. وإذا كانت فكرة أرنولد عن الثقافة هي بدليل الله، كذلك الأمر بالنسبة إلى فكرته عن الله. إنه يُصرّ على أنَّ الإيمان الدينيّ هو مسألة تجربة وليس عقل، ومع ذلك فإنَّ صيغِه الخاصة المُجديّة تجريديّة كغالبية المبدأ السكولاستيّ scholastic. وعندما يُصرّ ماركس في رسالٍ موجّهة إلى أرنولد روج على أنَّ الدين هو «بلا مُحتوى»، فإنه يُتَّهم بأنه ماركسيّ سوقيّ. لكنَّ التعليق بوصفه سرداً لفِكر ما ثيو أرنولد الدينيّ، هو دقيق تماماً.

إنَّ توق أرنولد إلى إعادة تعريف الله بأنه «ليس أنفسنا»، يعني العمل على استعادة بعض من المعنى المُبهم للآخرية otherness بالنسبة إلى مجتمع مهوس بالمصلحة الشخصية. وما لم يقتتن الرجال والنساء بوجوب تجاوز مصالحهم الوضيعة للاهتمام بالمجتمع ككل، فإنَّ استقرار النظام الاجتماعيّ مُعرَّض لخطر صريح. ومؤلفات جورج إليوت الأخيرة تنادي بالشيء نفسه، كما يفعل الوضعيون⁽²⁾ Positivists الذين كانت جورج إليوت وثيقة التحالف معهم. ومن الكونتيين⁽³⁾ إلى

1- المصدر السابق، صفحة 37.

2- نسبة إلى الفلسفة الوضعيّة التي تهتم بالظواهر والواقع اليقينيّ بعيداً عن كل تفكير تجريديّ - المترجم.

3- الكونتيون هم الوضعيون، نسبة إلى فيلسوفهم أوغست كونت - المترجم.

الهيغيليين الجدد، تنتشر الغيرية انتشاراً واسعاً. على المواطنين جميعاً أن يكونوا شهداء، بالتضحيّة بغيرائهم الأنانيّة على مذبح الخير العام. وحسب تعبير السيدة همفري وارد⁽¹⁾ الذي ورد في روايتها *Robert Elsmere* (1888)، إنَّ المجتمع في حاجة إلى رباط اجتماعي جديد، وسوف نجده في فكرة الثقافة التي تؤدي إلى الغيرية. بهذه الطريقة: «يُكرّس الأثرياء أنفسهم للفقراء ويُصْبِغُ الفقراء إلى الأثرياء»⁽²⁾. يبدو تبادلاً مُنصفاً تماماً. إنَّ الرأسمالية الليبرالية تتجاوز الفردانية النظرية نحو نظام أشدَّ التحامًا، نظام يتضمّن اتحاداً أقوى لطبقة عاملة ذات نوايا تحريرية. إنَّ شيئاً من هذا التطور يمكن اقتداء أثره في المسافة الفاصلة بين روايات ديكتر المُبكرة وتلك الأخيرة. ومع ذلك فهذه التعاونية المتنامية سوف تبلغ التعبير الكامل عن أيديولوجيتها التامة، وكتاب أرنولد هو من بين أشياء أخرى محاولة لترسيخ هذه المهمة.

ومع تعمق الأزمة السياسيّة، تُصبح للسلوك بالنسبة إلى أرنولد الأسبقية على الثقافة، وتكتب العبرانية زخماً أكثر من الهللنيّة. إنَّ إسرائيل القديمة – «ذلك الشعب المكروه، الفاشل والحقير، بلا سياسة، بلا علم، وبلا سحر» – تُشير في مؤلف كتاب *Literature and Dogma* رعشة اشتئاز مُهذبة. إنها ليست الأمة التي يمكن أن تدعوها إلى مائدة الغداء في ناديك. ومع ذلك ففقرها في الشؤون الثقافية هو أقلَّ أهمية من كونها تقدم مثلاً للسلوك القوي. وهناك شعور متّام، كما يُعلن أرنولد في كتاب *God and the Bible*، بأنَّ الليبرالية الحديثة، ويقصد بها مبدأ حقوق الإنسان، ليست بديلاً عن الإيمان الدينيّ القديم. الليبرالية مبدأ ليس حيوياً بالقدر الكافي لمواجهة الاضطراب السياسيّ، وينبغي إكماله بنوع من الإيمان أكثر استبدادية. إنَّ «عُقم الصيغ الثورية وعدم كفاءتها»

1- السيدة همفري وارد، اسمها الحقيقي ميري أوغستا وارد (1851 - 1920): رواية بريطانية - المترجم.

2- مُقتطف في كتاب تشارلز تيلر، *A Secular Age* (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1007)، صفحه 385.

يمكن مواجهته في هذا المجال بالشِّعر الأخلاقي الساحر للكتاب المقدس. وعبارة «إنَّ الناس جمِيعاً وُلْدوا أحراراً بالفِطْرَة ومتَساوين» لا تُحترَم كُمُعتقد أكثر من عبارة «إنَّ خُشْيَة الله هي بِدَائِيَة الْحِكْمَة»⁽¹⁾، على الرغم من أنَّ أرنولد نفسه لا يؤمن بالله وليس لديه أُوهَى خوفٍ منه. والكذب الفكري العنيد الذي تتسم به كتاباته عن الثقافة والدين، والأسلوب الفجُّ الذي يُفْشِي به اللعبة الأيديولوجية، هو من بين صفاتها الأشد إثارة.

هناك لمسة ماكيافيلية في حالة أرنولد. فماكيافيلي أيضاً ألحَّ على احترام الدين بينما بقيَ هو نفسه لا مبالياً به تماماً. لقد اعتبر أنَّ مثل تلك العبادة أساسية من أجل الحِفاظ على النظام المدني، على الرغم من أنه شعر باشمئاز صدر أو لاً عن نيته من الفضائل الجبانة التي من المفترض أنَّ الدِّين يمدُّها. يقول كوييتزن سكينير عن ماكيافيلي «يمكن استخدام الدين لكي يُلِهم - ويُرِعب، إذا لزِم الأمر - الناس العاديين من أجل إغوايهم بتفضيل إله المجتمع على السلع الأخرى كلها»⁽²⁾. إنها استراتيجية سياسية قديمة يعود عهدها على الأقل إلى زمان روما القديمة. من المُفارقة أنَّ غضب أرنولد نشا عندما رأى الآخرين يُشكّون في الله الذي هو نفسه لم يُعد يؤمن به. وبسلوك مُشين جداً يعبر عن سوء النية، رفض أنْ يدعم مُخلصاً أصيلاً للكتاب المقدس من أوهامه في أيامه، هو الأسقف جون ولIAM كولينسو، الذي كان قد وقع في مشكلات مع حِرَاس الأرثوذكسيَّة المتدينة بسبب تأويله العقلاوي-الليبرالي للكتاب المقدس. وعلى الرغم من أنَّ أرنولد نفسه تقاسم مُعظم وجهة نظر كولينسو حول الكتاب المقدس، إلا أنه سرعان ما وَجَهَ إليه نقداً قاسياً بسبب ما يمكن لأعماله أنْ تُسبِّب من ضرر أيديولوجي. يقول «يجب تهذيب هذا الكُّم الهائل من الجنس البشريّ وجعله إنسانياً عبر القلب

1- أرنولد، في كتاب God and the Bible، صفحة 12.

2- كوييتزن سكينير، Machiavelli (أكسفورد، 2000)، صفحة 71.

يمكن مواجهته في هذا المجال بالشعر الأخلاقي الساحر للكتاب المقدس. وعبارة «إنَّ الناس جميعاً ولدوا أحرازاً بالفطرة ومتساوين» لا تُحترم كمعتقد أكثر من عبارة «إنَّ خشية الله هي بداية الحِكمة»⁽¹⁾، على الرغم من أنَّ أرنولد نفسه لا يؤمن بالله وليس لديه أوهى خوف منه. والكذب الفكري العنيد الذي تتسم به كتاباته عن الثقافة والدين، والأسلوب الفج الذي يُفضي به اللعبة الأيديولوجية، هو من بين صفاتها الأشد إثارة.

هناك لمسة ماكيافيلية في حالة أرنولد. فماكيافيلي أيضاً ألحَّ على احترام الدين بينما بقيَ هو نفسه لا مبالياً به تماماً. لقد اعتبر أنَّ مثل تلك العبادة أساسية من أجل الحِفاظ على النظام المدني، على الرغم من أنه شعر باشمئاز صدر أولاً عن نيته من الفضائل الجبانة التي من المفترض أنَّ الدين يمدُّحها. يقول كويتن سكينر عن ماكيافيلي «يمكن استخدام الدين لكي يُلهم - ويُرعب، إذا لزم الأمر - الناس العاديين من أجل إغوائهم بتفضيل إله المجتمع على السلع الأخرى كلها»⁽²⁾. إنها استراتيجية سياسية قديمة يعود عهدها على الأقل إلى زمن روما القديمة.

من المفارقة أنَّ غضب أرنولد نشا عندما رأى الآخرين يُشكّون في الله الذي هو نفسه لم يُعد يؤمن به. ويسلوك مُشين جداً يعبر عن سوء النية، رفض أنْ يدعم مُخلصاً أصيلاً للكتاب المقدس من أوهامه في أيامه، هو الأسقف جون وليام كولينسو، الذي كان قد وقع في مشكلات مع حِراس الأرثوذكسية المتدينة بسبب تأويله العقلاني-الليبرالي للكتاب المقدس. وعلى الرغم من أنَّ أرنولد نفسه تقاسم معظم وجهة نظر كولينسو حول الكتاب المقدس، إلا أنه سرعان ما وَجَهَ إليه نقداً قاسياً بسبب ما يمكن لأعماله أنْ تُسبِّب من ضرر أيديولوجي. يقول «يجب تهذيب هذا الكِمَ الهائل من الجنس البشريّ وجعله إنسانياً عبر القلب

1- أرنولد، في كتاب God and the Bible، صفحة 12.

2- كويتن سكينر، Machiavelli (أكسفورد، 2000)، صفحة 71.

والمُخيَّلة، قبل أن يحل التراب فيهم مكان المعرفة التي كان ينبغي أن تتمد جذورها الحية... فقط عندما تصلهم [الأفكار] بهذه الطريقة سوف يتذكرون مع ممارستهم من دون أن يهزوها⁽¹⁾. وكان أرنولد تقبلا بحث الدرس الذي تجاهله العديد من الـ *philosophes* وفرضه شيلлер. كل ما في الأمر أن إصراره على أن العقل المجرد سوف يفشل في إلهام العامة تضمن التخلّي بتساوّة قلب عن شخصٍ شجاعٍ متسامحٍ لواجهه مصيره. وكما يلاحظ ليونيل تريلينغ⁽²⁾، يعتقد أرنولد أن «عمال المصانع الذين قصدهم كولينسو لا يمكن تهذيبهم - أي، لا يمكن استئناف أرواحهم، أو رفع حسهم الأخلاقي أو تقوية إيمانهم الديني - بأعماله»⁽³⁾. وعلى هذا الأساس، فإن المُفكِّر الذي أخضع إيمانه للاستفهام اللا مبالي، مُكافحاً ليري الشيء كما هو حقاً، ضحى بضمير معدوم بمطالب العقل من أجل قضية الأيديولوجيا. لا ينبغي إصابة الناس بالشك، إنها حالة ذهنية تدمر السلطة. إن كان على أرنولد حقاً أن يُسكت كولينسو بهذا الصدد، فإنه كان مستعداً لذلك بالحماس نفسه الذي يمارس الرقابة على نفسه. لقد استثنى مسرحيته الشعرية «إمبيدقليس على جبل إتنا» من طبعة لشعره على أساس أنه بدا أن المقصود بها بث اليأس وليس التهذيب في القاري⁽⁴⁾. إن الكآبة معيقة أيديولوجياً. وقد اكتشف توماس هاردي هذه الحقيقة بعد ذلك بقليل، في مواجهة صراغ مراجعي كتبه المستهجن. إن الهدف من الفن هو بث البهجة.

-
- 1- ماثيو أرنولد Macmillan's Magazine في مجلة The Bishop and the Philosopher (عدد شهر كانون ثاني، 1863).
- 2- ليونيل تريلينغ (1905 - 1975): ناقد أدبي. من أعماله المخيَّلة الليبرالية والصدق والأصلية - المترجم.
- 3- ليونيل تريلينغ، Matthew Arnold.
- 4- انظر كتاب ر. هـ. سوبر (محرر)، Matthew Arnold: On the Classical tradition، آن أربور، 1960، صفحة 42.

إذا لم تعمل الثقافة عمل البديل المؤقت لله، يمكن دائمًا تجريب الإنسانية بدلاً عنها. إنَّ مهمَّة العصر الحديث، وفقاً لما ورد في كتاب *Foundations of the Philosophy of the Future* لودفيغ فيورباخ، هي تحويل اللاهوت إلى علم الإنسان، ونزع العلي القدير عن عرشه وتنصيب الإنسان في مكانه. وكما مع أرنولد، المهم ليس استتصال العواطف الدينية، بل إعادة بنائها. ومن غير المُجدي إضاعة الوقت في عبادة إله خفي في وقتٍ نستطيع فيه أنْ نفهمك في أداء مهمَّة أكثر إشباعاً، هي عبادة أنفسنا. يقول فريدريش شيليجل «أنْ تصبح الله، أنْ تُصبح إنساناً، أنْ تُهذِّب نفسك، كلها تعبيرات معناها واحد»⁽¹⁾. حتى ماركس، الذي كان حذراً جداً من المذهب الإنساني *humanism* المتعجرف، والأمر نفسه مع سلب الطبيعة، يلاحظ أنَّ الدين «مجرد شمس خادعة تدور حول الإنسان ما دام لا يدور هو حول نفسه»⁽²⁾. والعبارة الأخيرة تعكس الترجسية الجماعية لدين الإنسانية الذي نادى به فيورباخ⁽³⁾. إنَّ نزعة القرن التاسع عشر العقلانية كما عند هربرت سبنسر، وجورج إليوت وج. هـ. لويس توأقة على قدم المساواة إلى أنْ تحول فينا مشاعر الرهبة، والتمجيل والإلزام من الإله إلى الإنسانية نفسها. إنَّ العلم بالنسبة إلى أولئك المفكرين هو سعيٌ شبه ديني، يثير حسناً بلغز مُبهم. بهذا المعنى، إنَّ ما يمكن أنْ يُخرب الإيمان الديني يمكنه أيضاً أنْ يدعمه، أو على الأقل أنْ يجلب بديلاً مُقِنعاً.

من الأسهل تهذيب الإنسان إذا تصادفَ أنه شعر برضى معقول عن نفسه. وديانة الإنسانية تتعمى إلى سنوات أكثر بهجة للبورجوازية الأوروبية، عندما بدا أنَّ هناك سبباً معقولاً للانحراف في بعض المديح

1- فريدريش شيليجل، *Lucina and the Fragments* (مينابوليس، 1971)، صفحة 200.

2- كارل ماركس وفريديريك إنغلز، *Carl Marx and Fredrich Engels, on Religion* (موسكو، 1955)، صفحة 42.

3- يمكن العثور على مجموعة مُنتقة ومفيدة من كتابات فيورباخ في مجموعة لودفيغ فيورباخ، *The Fiery Books: Selected Writings* (لندن، 2012).

الذاتي المقبول. وفي الحقيقة، إنَّ العقيدة هي شاهدٌ على رأي الطبقة الوسطى الطنان في نفسها. إنَّ الإنسان في نظر فيورباخ يتميَّز بقوه لا حدود لها، وأيضاً بافتقار تامٍ إلى الإثم. ولا تناهيه لا يعرف حدوداً. وكما يقول تشارلز تيلر: «إنَّ المذهب الإنسانيُّ الحديث يعمد إلى تطوير فكرة ازدهارٍ لا مكان فيها للموت»⁽¹⁾. وبالمقابل، تضع المسيحية - العقيدة الموجَّهة إلى جسد محكوم عليه بالإعدام - الموت في مركز رؤاها، في الإيمان بأنه لا وجود لازدهارٍ إلا بمواجهته.

حيث كان الله ذات يوم الحاكم المطلَّق، سوف يحلَّ الإنسان الآن محلَّه ويضع تاجه حسب أتباع فيورباخ. من الناحية اللاهوتية، هذا سوء فهم لطبيعة السلطة المقدَّسة. إنَّ الفكر الأرثوذوكسي اللاهوتي هو الذي يرى أنَّ سلطة الله ليست مطلقة، مع أنها خيرٌ، بل سلطة تسمح للعالم بأنْ يكون ذاته. إنها على هذا نقدٌ لسلطة الإنسانية، وليس نسخة عنها. والادعاء بأنَّ الله يتعالى على العالم يُشبه قول إنه ليس في حاجة إليه، وبهذا لا يكشف عن أي صِفة تملُكية عصابية تجاهه. إنه مُلكُه بمعنى أنه حرٌّ مثله، يستمرُّ مستقلًا بذاته. وهذا أحد أسباب كون العلم ممكناً. إنَّ الخلق هو نقيس التملك، والسلطة المقدَّسة نقيس السيادة. لكنَّ هذه المسائل لا تُعيق أيديولوجياً الإنسانية. وكالمعتاد، يتضح أنَّ التخلُّص من الصورة الساخرة للتناقض أسهل من التخلُّص من الصورة الحقيقية. ظهرت ديانة الإنسانية للمرة الأولى في خضم الثورة الفرنسية، بمخزونها من القديسين، والشهداء، والأعياد، واحتفال العقل وعبادة أرض الآباء. ومرسوم عام 1793 بتدمير عبادة الله تبعه في اليوم التالي السماح بعبادة الكيان المطلَّق. واتضح أنَّ سيادة الإلحاد قصيرة الأمد. فالمرسوم الأول أعلنَ أنَّ الشعب يعترف بوجود هذا الكيان السامي، إلى جانب خلود الروح.

إنَّ المفارقة في هذا المجال هي أنَّ أوغلوست كونت أسسَ ديانته

- 1 - تيلر، Secular Age A، صفحة 320.

الإنسانية الوضعية إلى حدّ بعيد كضربة موجّهة إلى العقلانية اليعقوبية. لقد رأى كونت، التلميذ الهرطقي لسان سيمون، الدين بوصفه مسألة عواطف أكثر منه مسألة عقائد، وتلامُح أكثر منها ما ورائيّة supernaturalism. في الحالتين، هو قريب فرنسيّ لماثيو أرنولد، على الرغم من كونه أشدّ عقلانيةً، من النوع المُمنهج بصراحته. وكانت كنيسته تستقطِب كامل المجتمع، موَدعة الصالح الأخلاقي للشعب الخدمات الكهنوتيّة لرجال الدين العلمانيين. ودولة dirigiste تحكم بالاقتصاد سوف تبقى في أيدي خاصة. فالمصارف، من بين المؤسسات المُستبعدة كلها، كانت ستقوم بعمل نقابات القرون الوسطى وشركتها. وستندمج الجماهير في ديانة جديدة من الحبّ الأخويّ، ديانة تقترب من المسيحية لكنها أيضاً تتجاوزها. وسوف يُجند الفنانون في إعادة البناء الاجتماعيّ، مُلهمين الجماهير بالعمل انسجاماً مع الرؤيا العلمية الجديدة.

إنَّ الحالة الثانية [أي أنَّ الدين مسألة تتعلق بالعقائد]⁽¹⁾ هي على قدر من الأهميّة. لقد رأى أنصار سان سيمون أنَّ كونت واقع تحت سيطرة العقلانية العلمية أكثر مما ينبغي من أجل تكوين رأي عام. ويُسخرون قائلين «كيف يمكن للفنانين أنْ يتأثروا باستعراضات العِلم الباردة؟»⁽²⁾. ويُعترضون قائلين إنه في المُخطط الوضعي للأشياء: «ينقل العلماء إلى الفنانين الخطة الموضوعة ببرودة للمستقبل الاجتماعيّ لكي تتقبّله الجماهير»⁽³⁾. ولكن حسب رأيهما الخاص من المستحيل ترجمة السبب العلمي إلى عبارة حسّية. إلى هذه الدرجة، يقوم إرث شيلر والمؤسّطرون⁽⁴⁾ الرومانسيون على افتراض زائف. ولا يمكن أن يوجد مثل ذلك المَعْبَر من النظريّة إلى الأيديولوجيا. فقط إذا كان العِلم

1- بين القوسين إضافة من المترجم.

2- جورج ج. إيفرز (محرر)، The Doctrine of Saint-Simon (نيويورك، 1972)، صفحة 222. والكتاب عبارة عن مجموعة من المحاضرات ألقاها مريدو سان سيمون.

3- المصدر السابق، صفحة 241.

4- المؤسّط: هو الذي يبني حكاية أسطوريّة حول مفهوم ما - المترجم.

الاجتماعي نفسه قائماً على رؤية دينية، كما أيدَ سان سيمون نفسه مُناقضاً كونت، يمكن أن يجد له مكاناً في عواطف الناس.

في الجوهر، السان-سيمونية هي مزيج من العقلانية الحديثة وردة الفعل الإصلاحية-الكاثوليكية الفرنسية⁽¹⁾. يقول سان-سيمون: إنَّ الكلمات «نظام»، و«دين»، و«ترتبط»، و«تفانٍ»، هي سلسلة من الفرضيات تتطابق مع سلسلة «فوضى»، و«الحاد»، و«فردية»، و«أنانية»، وتعني عكس ما تقول⁽²⁾. هذا، أيضاً، كان اعتقاد الوضعيين، الذين أيضاً أقاموا أماكنهم الخاصة للعبادة الوثنية، ونصبوا كهنةً وأقاموا قرابين مقدسة وأدوا صلوات خاصة ثلاثة مرات في اليوم لآله مُبهم. وقد عُينَ كونت، مؤسِّسها، كأهناً أعلى للإنسانية، البابا الحقيقي للجنس البشري. لقد اقتلع نظام صناعيٌّ فوضويٌّ جديد بالإيمان الدينيِّ القديم من جذوره ولم يضع أي شيء في مكانه، وإذا لم تملأ الاشتراكية ذلك الفراغ، فينبغي على دين الإنسانية أن يفعل ذلك بدلاً عنها. وفي حين كان الدين ذات مرة قد عمل على جعل الوضع الراهن شرعياً، فإن ديانة ما بعد الدين تقفُ الآن على أهبة الاستعداد لاستلام القيادة. وتم تبني الأشكال الرمزية للكاثوليكية، بعد أن كانت قد فرَّغت على الطريقة الأرنولدية⁽³⁾ من محتواها الفوق-طبيعي. وكما قال أحد المُعلّقين، لقد كانت نوعاً من الكاثوليكية الخالية من المسيحية، وهي ظاهرة ليست غريبة عن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية.

لقد رأى كونت، على غرار أرنولد، أنَّ الدين الأرثوذوكسي قد مات؛ لكنَّ الكلام المستثير عن حقوق الإنسان الذي ساعد على تشويه ذلك الدين كان أساساً مُغرقاً في انتقاده وسلبياً بحيث لا يصلح لإقامة

1- من أجل دراسة ممتازة عن الحركة، انظر كتاب فرانك إ. مانويل، The New World of Henri Saint-Simon (كميريدج، ماساتشوستس، 1956)، وانظر أيضاً كتاب جورج إيفرز - The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians (الهيليج، 1970).

2- إيفرز (محرر)، The Doctrine of Saint-Simon، صفحة 247.

3- نسبة إلى ما�يو أرنولد - المترجم.

نظام اجتماعيّ جديد عليه. وكما رأينا توّاً، كان ينبغي تطعيم النظام الرأسماليّ-الصناعيّ، العاجز عن إنتاج أيديولوجيا «عضوية» خاصة به، وعن ترجمة منطقه عن السوق إلى عبارات فعالة، بطّعم غريب. وكما يقول أندرو فرنيك، إنَّ كونت «رأى أنَّ القلبَ وليس فقط الرأس يجب أنْ يشترك إذا أُريدَ لنعمة الروح المُنقذة أنْ توحَّد العناصر المتناثرة لمجتمع متشرذم ومقسم»⁽¹⁾. وبمزيج غريب من الـ*الكهوتيّة* والـ*العقلانيّة العلميّة*، نُفيَت الميتافيزيقيا من البابُ الخلفي لكنها عادت فدخلت من جديد تحت قناع ثقيل من الباب الأمامي.

إنَّ إميل دوركهايم هو أحد الذين رأوا أنَّ الدين هو في المقام الأول المادة الرمزية للتحام الوجود الاجتماعيّ. وفي كتاب *The Elementary Forms of the Religious Life*، يمثل الدين البُعد الاجتماعيّ للوجود الإنسانيّ، الذي تحتاج ثقافة فردية حاجة ماسة إلى استعادته. وعلى غرار كونت وأرنولد من قبله، يرى دوركهايم التاريخ يمرّ بمرحلة انتقالية من نظام يُصبح عتيقاً باطراد إلى عالم ما زال عاجزاً عن أنْ يولّد. ومع انحدار الإيمان الدينيّ يزول التعالي؛ ولكن «لأنَّ الفرد يُساهم في المجتمع، يتسامي بصورة طبيعية عندما يفكّر ويعمل»⁽²⁾. إنَّ المجتمع نفسه، على غرار ما جاء في كتاب جاك لakan *L'Autre* بصورة ما، يستطيع على هذا الأساس أنْ يلْج الصدع الذي احتفى منه الإله ويظهر على شكل آخريّة otherness علمانية. إنَّ عالِم الاجتماع، وليس الكاهن، أو الشاعر

1- أندرو فرنيك، *Auguste Comte and the Religion of Humanity* (كمبريدج، 2001)، صفحة 100. ودراسة فرنيك هي أشدّ ذكاءً وتعقيداً من الناحية النظرية من موضوعها غير المُلائم.

2- إميل دوركهايم، *The Elementary Forms of the Religious Life* (أكسفورد، 2001)، صفحة 18. أنا لا أقصد أنَّ أوحى بأنه ينبغي تصنيف دوركهايم سياسياً في فئة كونت... ومن أجل دراسات عن أفكاره، انظر كتاب جيفري س. ألكسندر، *The Antinomies of Classical Thought vol. 2: Marx and Durkheim* (بركلي ولوس أنجلوس، 1985)، وكتاب و. س. ف. بيكرينغ، *Durkheim's Sociology of Religion* (لندن، 1994).

أو الفيلسوف، هو الذي يمتلك الآن مفتاح الطقوس السرية للتضامن الاجتماعي. وخلافاً لشيلنغر وزملائه، على عالم الاجتماع أنْ يُبدّل الأسطورة بالخطاب العقلانيّ، لا أنْ يُترجم العقل بلغة الأساطير.

إنَّ فكرة الدين كمصدر للتلامُح الاجتماعي لا تلقى إلا دعماً ضئيلاً من الإنجيل المسيحي. وفي العموم، تُقدَّم تعاليم المسيح عبر تلك الوثيقة على أنها مُمزَّقة لا استرضائية. لقد توصل إلى فصل الأب عن الابن باسم مهمته. واحتلت الروابط العِرقية، والاجتماعية والعائلية المركز الثاني في مطالب العدالة. ووقف تماُسك الإيمان جانباً في مجال أولويات السلطات القائمة. والانتساب إلى هذه الفئة الاجتماعية يعني الموت على أيدي تلك السلطات. لقد انتهى أمر المؤسسات القائمة كلها، أُزيلت، تُركَت لِحُكم عدالة مُستقبلية وزمالة تندفع بعنف منذ الآن إلى الحاضر. إنَّ شكل الحياة الذي يُقدمه يسوع ومُريدوه ليس شكل تكافُل اجتماعي بل فضيحة للمؤسسة الكهنوتية والسياسية. إنه يعني أن تكون مُشرداً، محروماً، ومشائياً، مُهمشاً اجتماعياً، مُحتقراً من قومه، كارهاً للملكـات المادـية، صديقاً للمنبوذـين والمطرودـين، وشوـكةً في جنب المؤسسة الرسمية وبلاء للأثـرياء وأصحاب النفوـذ. والحق، إنَّ بـيرـيل يـشير إـلى هـذه الحـقـيقـة بـوصـفـها حـجـة ضـدـ الـضرـورـةـ السـيـاسـيـةـ لـلـإـيمـانـ الـديـنيـ. ويـقول إـنَّ مـسيـحـيـةـ لـيـسـتـ قـاعـدـةـ لـنـظـامـ مـدـنـيـ، بماـ أـنَّ يـسـوعـ يـعـلنـ أـنـ جـاءـ لـكـيـ يـشـعـيـ الـاضـطـرـابـ فـيـ الـمـجـتمـعـ^(١).

إنَّ دور كـهـاـيمـ لا يـعـتـبرـ الـدـينـ وـالـعـلـمـ مـتـعـادـلـينـ. وـصـحـيـحـ أـنـ هـذـاـ الـأخـيرـ فـيـ نـظـرـهـ يـتـبعـ عـنـ الـأـوـلـ، بـمـعـنـىـ أـنـ لـلـعـقـلـ جـذـورـاـ فـيـ الـإـيمـانـ الـدـينـيـ. بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ، ظـهـرـتـ حـربـ عـصـرـ التـنـوـيرـ عـلـىـ الـخـرـافـةـ كـشـكـلـ مـنـ صـرـاعـ أـوـدـيـيـ، تـكـافـعـ السـلـالـةـ الـعـقـلـانـيـةـ فـيـ لـكـيـ تـبـرـأـ مـنـ سـلـفـهـاـ التـقـيـ. وـكـمـاـ يـتـنـصـلـ الـطـفـلـ الـأـوـدـيـيـ مـنـ أـصـلـهـ الـمـُشـيـنـ لـاـعـتـقـادـهـ أـنـ نـشـأـ بـذـاتهـ، كـذـلـكـ

1- انظر كتاب جوناثان إ. إزرائيل، Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752. (أكسفورد، 2006)، صفحة 678.

يُحبّ عقل الـ *Aufklärer* (المُستنير) أنْ يتخيل نفسه نشأ من صُلبِه هو، ويختنق بذلك التاريخ الذي يجري في صيرورته. لكنَّ العقل والإيمان الديني، بوصفهما ظاهرة مُعاصرة، يشغلان عالَمَين منفصلَيْن. إنَّ الدين بالنسبة إلى دور كهaim إيماني⁽¹⁾ fideist بهذا الصدد. والمسألة تتعلّق بحاجات ورغبات إنسانية، وطقوس العبادة التي تربطها معاً لها قاسم مشترك مع ميثولوجيا نيتشه أكثر منها مع خطاب المُختبر.

إنَّ دور الدين، الذي يُشبه دور الفن بالنسبة إلى الفيكتوريين، هو تنوير الرجال والنساء، ورفعهم فوق ظرفهم غير المثالي وجعلهم قادرين على القيام بإنجازات أرقى. وبهذا المعنى، للإيمان قاسم مشترك مع الحلم الأميركي أكثر مما له مع إحساس بالذنب أو بتوقٍ إلى العدالة. وكما يُلاحظ دور كهaim، إنه «الدفء، والحياة، والحماسة، وابتهاج كل نشاط عقلي، وتجاوز الفرد لذاته»⁽²⁾. وعليه سُخرت العواطف الرومانسية لجمع الأطراف. واتضحَ أنَّ حلم بعض مُفكّري عصرِي التنوير والفيكتوري - وإمكانية أنْ يغتصب العلم عرش الدين في نهاية المطاف - ليس لهما أي أساس. والحق، إنَّ الأمر يتعلّق في نظر دور كهaim بنوع من خطأ في التصنيف. فالدين ليس في المقام الأول مجموعة من المطالب النظرية بشأن العالم، وإنَّ كانت هذه المطالب ستجد نفسها حينئذٍ في منافسةٍ مع وجهة النظر العلمية. وبwoffصفها مجموعة من الممارسات الاجتماعية، تنقلنا إلى العمل بطرقٍ يعجز العقل وحده عن فعلها. ومن وجهة النظر العلمية، المعتقدات الدينية قد تكون زائفة، ولكن هذا لا صلة له بالموضوع. وكأننا ندعّي أنَّ موت كورديليا⁽³⁾ يعجز عن التأثير علينا حتى ذرف الدموع لأنَّ تلك المرأة لا وجود لها. ويعتنق لودفيغ فيتغنشتاين

1- أي يعتمد على الإيمان بدل العقل - المترجم.

2- دور كهaim، Elementary Forms of the Religious Life صفحَة 320.

3- كورديليا: الابنة الصغرى للملك في مسرحية وليم شكسبير «الملك لير» - المترجم.

وجهة النظر نفسها عن الإيمان الديني. والقضية المُقابلة – أي أنَّ الدين هو مجموعة من الافتراضات الخاطئة أو نوع من العلم الكاذب – تطورت في عصرنا على أيدي عقلانيين عتيقيِّ الطراز من القرن التاسع عشر مثل ريتشارد دوكينز⁽¹⁾، الذي يرفض الإيمان الديني من دون أن يستوعب نوع الظاهرة التي يجب أنْ تسود⁽²⁾.

الفيلسوف الماركسي لويس ألتوسير، الذي بدأ الحياة ككاثوليكي ملتزم، يرثُ وجهة النظر هذه بشكلٍ مختلف⁽³⁾. فالآيديولوجيا في نظره هي شكلٌ من الذاتية subjectivity مدفونة داخل مجموعة من الممارسات الاجتماعية، وليس مجموعة من الافتراضات. وكما النمط الذي يعيش به الرجال والنساء علاقاتهم في المجتمع السياسي، فإنها لا تقدّم منافسة للمعرفة النظرية، التي في نظر ألتوسير ممارسة بلا موضوع. وفي حين أنَّ النظرية تعني أنَّ المجتمع والموضوع الإنساني يفتقران إلى أقل قدرٍ من الوحدة، فإنَّ الآيديولوجيا تغلّف كليهما بطبقة من الانسجام، كافية لجعل الرجال والنساء يقومون بعمل هادف في العالم. إنَّ الآيديولوجيا، باختصار، تقوم بجزءٍ من الدور بالنسبة إلى ألتوسير، الذي قامت به الأسطورة بالنسبة إلى بعض المفكّرين السابقين. إنه أداء رمزيٌّ، توجّهٌ نحو الواقع، وساطةٌ وجودية، نمطٌ من تنظيم تجربتنا اليومية. وهكذا، لا يعود في الإمكان الحكم عليها بأنها صحيحة أو زائفة أو ترحيب أو لعنة. وجورج سوريل يُعامل الأسطورة بالأسلوب البراغماتي نفسه في كتابه *Reflections on Violence*. إنَّ الأسطورة والأيديولوجيا كليهما خيالٌ مُساعدٌ. إنهم، كالأوهام

1- ريتشارد دوكينز (ولد عام 1941): عالم حيوان. من أعماله «الجينية الأنانية»، «صانع الساعات الأعمى»، «نهر ينبع من عدن» و«أعظم عرض في العالم» - المترجم.

2- انظر كتاب ريتشارد دوكينز، *The God Delusion* (لندن، 2006).

3- انظر كتاب لويس ألتوسير، *Ideology and Marx* (لندن، 1969)، وفصل *Ideological State Apparatuses Lenin and Philosophy* في كتاب لويس ألتوسير (لندن، 1971).

الأبولونية التي لا غنى عنها، تستنبط ما يكفي من المعنى من العماء الديونيسي للواقع ليمدّنا ببعض الحس بالهدف وبالهوية.

إنَّ تأملات التوسيير في النظرية والأيديولوجيا هذه تمثل نسخة متأخرة لمشكلةٍ كنا نتفحصها طوال الوقت. كيف يمكن ترجمة العقل إلى تجربةٍ مُعاشرة؟ بأية أدوات يمكن للفلسفة أنْ تبني مأوى لرغبات الناس وعواطفهم؟ على العقل أنْ ينزل إلى مستوى عالم الأسطورة والصورة إذا أراد أنْ يخاطب الجماهير، ولكن كيف يمكن لهذا ألا يكون تدميراً له؟ إنَّ حلَّ التوسيير لمسألة هو الأيديولوجيا، كوساطة يمكن لعلم المادية التاريخية بها أنْ يحوّل إلى فعل سياسي. والأيديولوجيا، بالمعنى الازدرائي للكلمة، تزود بالرابطة الحيوية التي تصل بين النظرية والممارسة. وبالنسبة إلى بعض الفلاسفة السابقين، يمكن العثور على تأملٍ مشابه في الأسطورة أو علم الجمال.

نحن، بوصفنا مخلوقات ثانية الطبيعة، نستطيع في اعتقاد التوسيير أنْ نعيش في وقتٍ واحد في عالميِّ العلم والأيديولوجيا المُنصَّلين. وكتابةُ أطروحة مادية حول دولة ملكية هي مسألةٍ علمية، في حين أنَّه إذا رفع المرء نظره برهة عن الحاسوب لي reluanch أمام مشهد الملك على شاشة التلفزيون فهي مسألةٍ أيديولوجيا. والفرق بين العالمين، إذن، ليس بالضبط عملية إعادة تدوير مبدأ الحقيقة المزدوجة لعصر التنوير. إنه لا يتبع فلاسفة الطبقة الوسطى الذين يتنفسون هواء النظريَّة النقِّيَّ بينما تُترك الجماهير لتبتلع وحل الأيديولوجيا. من ناحية، الأيديولوجيا في قاموس التوسيير ليست بأي حال عبارة ازدرائية في أصلها. إنَّ مسيرةً مناهضةً للعنصرية هي مسألةٌ ممارسةٌ اجتماعيةٌ وتجربةٌ حياتية، وهي على هذا الأساس وحسب تعبير التوسيير قضيةٌ أيديولوجيةٌ كالتباهي بالصلب المعقوف. ومن ناحية أخرى، الجميع، الطبقة المُثقفة وال العامة على قدم المُساواة، يعبرُون على الدوام من أحد هذين العالمين إلى الآخر.

زيادة على ذلك، لا سببٌ يُبررُ ألا يكون السّمكري مُنظراً والفيلسوف

أيديولوجياً. إنَّ الفرق المذكور هو معرفيٌّ أكثر منه اجتماعيٌّ. والعقل، أو النظرية، لا يحتاج إلى أنْ يُقتصر على زمرة قليلة، والأسطورة أو الأيديولوجيا حتماً لا تحتكرها الجماهير. وما تفشل العقلانية اليسارية لأتوصير في الاعتراف به هو أنَّ النظرية نفسها تنشأ من التجربة المعاشرة – وأنَّ العالمين، بهذا المعنى على الأقل، ليسا متميِّزين تماماً. إنَّ للعقل جذوراً في الجسد الإنسانيٍّ. ومن الأسهل أنْ نفهم كيف يمكن إعادة النظرية إلى موقعها الأصليٍّ في الحياة اليومية إذا لاحظنا أنَّ هذه الحياة، أصلاً، كانت مسقط رأسها. على أي حال، ليست هناك مشكلة فلسفية خاصة في الطريقة التي تعيش بها الأفكار عملياً. وهذا يحدث في كل يوم. وإذا كانت هناك مشكلة، فهي تلك التي أوجدها التوصير نفسه، بتعريفه النظري بطرقٍ يجعلها في حالة خصام مع الفعل والتجربة من البداية. والشيء نفسه انطبقَ على بعض فلاسفة عصر التنوير.

الفصل الخامس

موت الله

بالنسبة إلى بعض علماء عصر التنوير، الدين هو خطأ، وإنْ كان أحياناً خطأً مُثمرًا؛ وبالنسبة إلى المذهب الرومانسي، هناك بعض الحقيقة العميقه تُستنبط من قشرته المُبهمة؛ وبالنسبة إلى ماركس، ونيتشه وفرويد، هو عَرَض يتطّلب تأويلاً حذراً. وربما يأتي الاختراق الحاسم مع نيتشه. فهو يدّعى بقوة أنه أول المُلحدين الحقيقيين. طبعاً كان هناك قبله الكثير من اللا مؤمنين، لكنَّ نيتشه هو الذي يواجه قبل كل شيء العواقب المُرعبة، المُبهجة، لموت الله. وما دام قد حلَّ محلَّ الله العقلُ، أو الفنُ، أو الثقافة، أو الـ *Geist* (الروح)، أو المُخيّلة، أو الأمة، أو الإنسانية، أو الدولة، أو الشعب، أو المجتمع، أو الأخلاق، أو أي بديل شامل آخر شبيه، فإنَّ الكيان المُطلق لم يمُتْ بعد. قد يكون مُصاباً بمرضٍ مميتٍ، لكنه انتدب أحد مندوبيه لتولّي شؤونه، الذي جزءٌ من مهمته هو إقناع الرجال والنساء بأنه لا مُبرر للخوف، بأنَّ الأمور سوف تُدار كالمعتاد على الرغم من غياب صاحب الشأن، وأنَّ المدير العامل قادر تماماً على التعامل مع الشؤون كلها. وعندما يتعلق الأمر بتقديم الإنسانية خدمة للله، يُصبح لدينا وضع غريب للإنسان، المُصاب بالرعب بسبب قتله الله، يسدّ الفجوة الناتجة بأي شيء في متناول يده، أي بنوعه. إنَّ الإنسان هو صنم يملأ الهوّة المخيفة التي هي هو نفسه. إنه صورة حقيقية لله الذي يُنكرُه، بحيث فقط باختفائه هو نفسه عن

وجه الأرض يمكن لل العلي القدير حقاً أن يرقد بسلام. حينئذ فقط يمكن للإنسان الجبان، الوثني أن يتجاوز نفسه إلى ذلك التجسد المستقبلي المعروف باسم *الإنسان المتفوق* *Übermensch*. فقط في مكان ما على الطرف المقابل من الإنسان يمكن لإنسانية أصلية أن تولد.

نيتشه نفسه منح وسام المُلِحِّد الأول لآرثر شوبنهاور. ولكن على الرغم من صحة قول إنَّ الشكل الوحدى للدين الذي جذب اهتمام أشدَّ الفلاسفة تشاوئاً مَا كانت ديانة مُلِحِّدة (البوذية)، هناك إحساسُ بأنَّ فكرته الشائنة عن الإرادة هي محاكاة ساخرة مُروِّعة لل العلي القدير، وهكذا يبقى لاهوتياً في السرّ. وكما الله، هذه الطاقة المُدمِّرة هي جوهر الظواهر كلها؛ وكما الله، أيضاً، هي أقرب إلى الكائنات البشرية من قربهم إلى أنفسهم. في هذه النقطة الأخيرة، هي سابقة للأواعي الفرويدية، بالإضافة إلى كونها نسخة حاقدة من إله أوغسطين والأوكويني. والتغيير البسيط والخيث الذي أضافه كتاب شوبنهاور *The World as Will and Representation* إلى النسخة التقليدية لله هو أنَّ هذه القوة التي تؤلُّف لبَّ وجودي، والتي أشعر بها في داخل جسدي بفوريَّة أعظم بما لا يُقاس من معرفتي أي شيء آخر، عديمة الشعور بشكل صريح ومجهولة كالقوة التي تُهْيِّج الأمواج. هناك حقاً نوع من التعالي في قلب الإنسانية، لكنه تعالى غريب بعناد. والذاتية هي التي لا نستطيع أن ننسبها إلى أنفسنا. ومن يقول لا وعي يقول لا وعي زائف. إننا نحمل ثقلًا ميَّتاً من اللا معنى في قلب كياننا، وكأنَّنا على الدوام جبالى بوحوش. وكأنَّ نظرة شوبنهاور الرهيبة إلى العالم تسخر من فكرة الله في الوقت نفسه الذي تسخر من تقدُّمي ما بعد الميتافيزيقيا الذي يتخيلون أنَّ في استطاعتهم أن يستمروا من دونها.

إنَّ العُقم الذي يجده شوبنهاور في الوجود الإنساني يتبدَّى بالضبط في الأماكن التي رأى الرومانسيون والعاطفيون أنها الأثيرية - أي في غرائزنا وعواطفنا، في إثارات الرغبة وتحرّكات الروح. لم تُعد الرغبة

طاقة إيجابية. وبالنسبة إلى فرويد، الذي كما لودفيغ فاغنر كان شديد التأثر بشوبنهاور، لم تُعد الرغبة تُعتبر في المطلق أنها تقفُ إلى جانب التحرّر الإنساني. لقد شاهدنا أنَّ التوق الإنساني إلى الفكر المثالي يُحقق إنجازه في المطلق، بينما يرى الرومانسيون، على الرغم من كونهم بصورة ما أكثر ارتياحاً بهذا الهدف، قيمة في عملية الكفاح للبلوغ. وبالنسبة إلى شوبنهاور، في المقابل، الرغبة عَرَضٌ مَرَضِيٌّ. والآن، العيب الذي لا يمكن إصلاحه في وجهة نظره ليس أكثر من كامل فئة الذاتية نفسها، بينما الرؤية الصافية لأولئك الذين يكتبون في ختام الثورة الضخمة تُعِتمِد داخل مشهد الإنسانية كسوق عامة هائلة الحجم. وبالنسبة إلى هذا المتشائم المتهمس، ليست هناك *telos* (نهايات) لـ «ساحة القتال هذه المزدحمة بمخلوقات مُعذبة ومتآلمة، بالصراع المستمر، *bellum omnium* (حرب الجميع⁽¹⁾)، كل شيء يُطارد وكل شيء يُطارد... هذا العالم المؤلف من مخلوقات في حالة عوز مستمر، الذين يستمرون زمناً طويلاً فقط في افتراس أحدهم الآخر، ويقضون حياتهم في قلق وفقر، وغالباً ما يُعانون مصائب رهيبة، إلى أنْ يسقطوا في النهاية بين ذراعي الموت»⁽²⁾.

عبارة رسمية، إنَّ إرادة شوبنهاور تلعب ما يُشبه الدور نفسه الذي لعبته فكرة هيغل أو قوة الحياة الرومانسية. لكنها لا تتصف بأي قدر من قيمتها، وهي لا تتطور إلى نهاية رقيقة. في الحقيقة، إنها لا تتطور على الإطلاق. إنها ليست أكثر من الجشع الفظّ لبورجوازي عادي ارتفع إلى

1- نصف العبارة التي وصف بها الفيلسوف الإنكليزي توماس هوتس الوضع الإنساني في حالته الطبيعية كما اختبره، والعبارة الكاملة هي *bellum omnium contra omnes* (حرب الجميع ضد الجميع) - المترجم.

2- آرثر شوبنهاور، *The World as Will and Representation* (نيويورك، 1969)، المجلد الثاني، الصفحتان 349 و 581. ومن أجل تقييم إيجابي استثنائي لهذا المفكّر عبر زميل ألماني متشائم، انظر كتاب ماكس هوركهايمر، *Critique of Instrumental Reason* (نيويورك، 1974)، الفصل 4.

مكانة فلكلورية. إنْ كان هناك إله، فهو شيطانيّ، وآخر ما يمكن للمرء أنْ يحلم به هو أنْ يصلّي لهذا المخلوق الحقود حقداً غير مُبرر. إنَّ خليقته ليست لها أي قيمة. ومن الطبيعي جداً أنَّ مجموعة مزهوة من الأنانيين تُعرف باسم الكائنات البشرية كان من الأفضل لها ألا توجد أبداً. وتخيل أنَّ كفَّة منجزات المشروع الإنساني قد ترجمت على كفَّة مصادبه هو في نظر شوبنهاور محضر جنون. وأمضى هؤلاء المؤسأء، الذين خدعوا أنفسهم والمُقتنيين بورع بقيمتهم السامية، وقتهم في التراحم للسعى إلى نيل جائزة تافهةٍ سرعان ما ستتحول إلى رماد في أفواههم. وعلى غرار شخصيات صموئيل بيكيت المستنزفة، هم ليسوا حتى قادرين على الارتفاع إلى مستوى هيبة المأساة.

يبقى شوبنهاور ميتافيزيقياً صريحاً، نسخة كابوسية من هيغل الذي كان يحسده بعمق بالإضافة إلى كونه نوعاً من المُهرطق الدينيّ. قد يكون عالمه الكئيب مجرداً من المعنى، ولكنْ هناك مغزى في تشرب فكرة الإرادة بذلك الانعدام للمعنى بشكل شامل معين. والافتقار إلى الهدف والقيمة يوجد أينما تنظر. ومن المُذهل كيف يمكن جعل عُقم صرف متamasك رسمياً يظهر. ثم إنه على الرغم من أنَّ الإرادة ليس لها هدف ولا معنى، يمكن أنْ تكون شرحاً كونيّاً مُفحِّماً تماماً كما الكائن السامي. وتبقى الأشكال المُلخصة للفكر المثاليّ محفوظة، لكنَّ محتواها أصبح الآن ضعيفاً ومنحطًا. وما يستطيع أنْ يسمو بهذا الوضع البائس لم يُعد عملاً سياسياً، أو إيماناً دينياً أو مُخيّلة إبداعية. ومن خلال التأمل الجماليّ وحده، على شكل تعاطف صافٍ إيثاري مع أقراننا من الضحايا، نستطيع أنْ نرى ما في قلب الأشياء ونختبر التحرر المؤقت من النزوات المتغطرسة لأنَا والبراين الشرسة للإرادة. وعشية موت الله، وحده موت الرغبة يستطيع أنْ يُنقذنا. إنَّ مهمَّة الفن هي القضاء على الرغبة وليس إعادة تثقيفها. فإذا كان الفن قد قدَّم ذات يوم وعداً بالخلاص الجماعيّ، فهو الآن شكلٌ من الإلغاء الذاتي الروحيّ. إنَّ الذات لا ينبغي أنْ تُحرَّر

بل أن تُعدَّم، وعلم الجمال هو أحد الأماكن حيث، كما فعل كيتس قبل قصيدة العندليب، يمكن السماح لها بأن تذوب بانتشاء حتى الزوال.

إنَّ ما يلاحظه نيته هو أنَّ في استطاعتك أن تخلص من الله فقط إذا تخلصت أيضًا من المعنى الأصلي. إنَّ العليَّ القدير يمكن أن ينجو من المأساة، لكنَّ العبر لا ينجو. وطالما بدا أنَّ هناك معنى بارزاً للأشياء، يمكن دائمًا التتحقق من المنبع الذي صدرت عنه. وإلغاء معانٍ معينة يتضمن تدمير فكرة العمق، التي بدورها تعني انتزاع كينونات تشبه الله تأوي هناك. وعلى خطى وايلد من بعده، يخرج نيته لكي يستبدل ما يرى أنه عميق فارغ بعمق السطح. ويُعلق ماكس فيبر في مقالته *Science as a Vocation* بأنَّ كل لاهوت يفترض مسبقاً أنَّ للعالم معنى، وأنَّ فقط قلة شجاعة تستطيع أن تعرف بأنَّ هذا غير صحيح. والـ *Übermensch* (الإنسان المتفوق) الحقيقي في رأيه هو العالم الاجتماعي، الذي يستطيع أن يواجه فراغ الكون ويعيش من دون عزاء الدين. ومن أجل الذين لا يستطيعون أن يبلغوا هذه الحقيقة الخطرة، يقول فيبر «إن أبواب الكنائس مشرعة على مصراعيها وبكل حب»⁽¹⁾. إنها نسخة حديثة من أطروحة الحقيقة المزدوجة: يمكن السماح للمواطن العادي أن يعيش وهما مفيدة، بينما طبقة المثقفين تُحدِّق بعيون لا تطرف إلى الفراغ. ويمكن أن نضيف أنه في رأي فيبر يتلخص انعدام معنى الحياة في الموت، حيث بالنسبة إلى الدين المسيحي تُشَحَّن الحياة بالمعنى أكثر من أي مكان. والفيلسوف السياسي ليو شتراوس، أبو التزعة المحافظة الجديدة في أميركا، يدفع حالة فيبر بقوة إلى أقصى مدى ماكيافيلي. إنَّ على الحكماء السياسيين أن يخدعوا عامة الناس لمصلحتهم، وأن يُبعدوا عن آذانهم الحقيقة المدمرة القائلة إنَّ القيم الأخلاقية التي يعيشون بموجبها لا

1- ماكس فيبر، *Science as a Vocation*، في كتاب هـ. غيرث وجـز رايت ميلز (محرران) *From Max Weber: Essays in Sociology* (نيويورك، 1946)، صفحة

أساس راسخ لها⁽¹⁾. يجب أن يُخفووا هذا الافتقار إلى الأساس عن تحديق الجماهير الساذج، ويسدلوا حجاباً فوق أشياء شائنة لا يصح ذكرها.

إن نيتشه يرى أن الحضارة في طريقها إلى دفن الإله بينما ما زالت تتمسّك بالقيم الدينية، وأن هذا العمل الشنيع سيء النية لا ينبغي أن يستمر دون تفنيد. لا يمكن أن تُلغى الأسس وتتوقع أن يبقى البناء قائماً. ويقول في كتاب «الحكمة المرحة» إن موت الله هو الحدث الأخطر في تاريخ الإنسانية، لكن الرجال والنساء يتصرّفون كما لو أنه مجرد تعديل بسيط. إذن، لقد حان الوقت لشجب الوهم المواسي بأنك تستطيع أن تخلص عن الله من دون أن تخلص أيضاً من الإنسان. وكما يقول جيل ديلوز في كتاب *Difference and Repetition*: «يمكن الاحتفاظ بالله طالما أن الذات محفوظة»⁽²⁾. وفي رأي نيتشه، كل هذه الأشياء الجوهرية تتضمّن بعض التلميح إلى تنظيم سماوي أو أساس ميتافيزيقي. وإذا لم تُنتَز هذه أيضاً، فسوف يستمر الرجال والنساء في الذبول في ظل العلي القدير.

من بين العديد من أجهزة التنفس الاصطناعي التي بواسطتها يبقى الله حياً، واحدٌ من أشدّها فعالية هو الأخلاق. ويصرّ فيورباخ بقلق قائلاً «إن هذا لا يعني وبالتالي أنَّ الخير، والعدل، والحكمة هي مخلوقات خرافية لأنَّ وجود الله هو وهم خرافي»⁽³⁾. وربما لا؛ ولكن في نظر نيتشه لا يعني أيضاً أنَّ في استطاعتنا أنْ تخلص من السلطة الإلهية ونستمر في ممارسة عملنا الأخلاقي كالمعتاد. إنَّ مفاهيمنا عن الحقيقة، والفضيلة، والهوية والاستقلال، وحسّنا التاريخي حسن التكوين والترابط، كلها لها جذور لاهوتية عميقة. ومن العُقُم تخيل أنَّ في الإمكان أنْ تُنتَز من هذه الأصول وتبقى سليمة. فالأخلاق، على سبيل المثال، ينبغي، على

1- من أجل فِكْر شتراوس انظر كتاب *Natural Right and History* (شيكاغو، 1953)، وكتاب *What is Political Philosophy? and Other Studies* (غلينكو، إلينويز، 1959).

2- جيل ديلوز، *Difference and Repetition*، (لندن ونيويورك، 1994)، صفحة 58.
3- لودفيغ فيورباخ، *The Essence of Christianity* (نيويورك، 1989)، صفحة 21.

هذا الأساس، أن تراجع نفسها مراجعة كاملة، أو أن تستمر في العيش مع سوء النية المُزمن في الاحتکام إلى المصادر التي تعرف أنها زائفة. وقبيل موته، هناك أولئك الذين يستمرون في الاعتقاد بأنَّ الأخلاق مسألة تعلق بالواجب، والضمير والتعهد، ولكن يجدون أنفسهم الآن مشوشين بشأن أصل تلك المعتقدات. وهذه ليست مشكلة المسيحية - ليس فقط لأنها تؤمن بذلك المصدر، بل لأنَّها لا تؤمن بأنَّ الأخلاق تتعلق في المقام الأول بالواجب، أو بالضمير أو بالتعهد.

نيتشه ينتقد بشدة المفكرين الأحرار الفرنسيين بدءاً بفولتير وانتهاءً بكونت ويتهمهم بأنهم يحاولون أن «ينزعوا المسيحية» عن الدين المسيحي بعبادة جبانة هي الإيثارية وحب الخير، وهمما فضيلتان يجدهما مقنعتين كما الشفقة، والعطف، و فعل الخير وما شابه من الهراء الإنساني⁽¹⁾. إنه لا يجد في تلك القيم إلا الضعف يُحمل بمهارة ليظهر كثافة. هذه، أيضاً، سُبُل للتنصل من اختفاء الله. إنَّ الله ميّت فعلاً، ونحن الذين اغتلناه، لكنَّ جريمتنا ليست قتلاً للإله بقدر ما هي نفاق في الدين والفضيلة. وباغتيالنا الخالق بأشد ثورات الاشتراكية الأوكرانية فخامة، أخفينا الجنة، وكتبنا كل ذكرى للحادث، ورتّبنا فوضى مسرح الجريمة ثم، كما فعل نورمن بيتس⁽²⁾ في فيلم *Psycho*، تصرفنا كما لو أننا أبرياء من ارتكاب ذلك الفعل. وقمنا أيضاً بإخفاء آثار قتلنا للإله بأسكار مختلفة مُشينة من الدين الزائف، وكأنَّما تكفيراً عن شعورنا اللا واعي بالذنب. وبعبارة أخرى، تخلصت المجتمعات العلمانية الحديثة بفعالية من الله ولكنها وجدت أنَّ من المناسب أخلاقياً وسياسياً - بل ومن الضروري - أن تتصرف وكأنها لم تفعل ذلك. إنها في الحقيقة لا تؤمن به، ولكن ما زال ضرورياً بالنسبة إليها أن تتخيل أنها فعلت. إنَّ الله هو

1- انظر كتاب فريدريك نيتشه، Daybreak (كمبريدج، 1982)، صفحة 83.

2- نورمن بيتس: هو بطل فيلم «سايكو» لألفريد هتشكوك، الذي يقتل أمَّه ثم يتلبس شخصيتها وصوتها لكي يقنع نفسه بأنَّها لم تُمْتَ - المترجم.

أيديولوجياً شديدة الحيوية ولا يمكن شطبها، حتى وإن جعلتها نشاطاتها المُنتهكة شيئاً فشيئاً غير مقبولة. وهناك تناقض في الأداء بين ما تفعله تلك الحضارات وما تُعلن أنها تفعله. والنظر إلى معتقداتها المُجسدة في سلوكها، بدل النظر إلى ما تدّعي بورع، يعني الاعتراف بأنها لا تؤمن بالله على الإطلاق، ولكن يبدو كأنّها لم تتبّه إلى الحقيقة بعد. واحدى مهام نيتشه التي تنكبّها بنفسه هي أنْ يفعل هذا بالضبط.

إذا نُحِيَ الله جانباً لتحل محله أخلاق قمعية، فهناك إحساس يستمر فيه مُلحدُ الطبقة المتوسطة في الإيمان بإله، وبإله شيطاني حتى أخمصه. بهذا المعنى، تحتاج أطروحة الحقيقة المزدوجة إلى تعديل. وعبارة «شخصياً، تصادف أنني أنا نفسي لستُ مؤمناً، ولكن من الحكم أنْ تؤمن الجماهير الغفيرة» أعيدت كتابتها لتصبح: «أنا أعترف بأنَّ الإيمان لا معنى له، ولكنني أستمر في إيماني العفوِيّ». وكشبح قلق، يمكن للمرء أنْ يستمر في العيش لأنَّه لا يعلم أنه ميّت، وهذا هو وضع الدين. أو، حسب قول سلافوي جيجيك، نحن نعلم أنَّ الله ميّت، ولكن هل هو يعلم؟^(١). ولكن إذا تلاشى الله حقاً، فهذا نبأ سعيد جداً. إذا مات، كما ادعى لاكان مُناقضاً دستويفسكي، فلن يُسمح بأي شيء، بما أنَّه لا أحد هناك ليُعطي السماح. الآن ليس هناك أحد ليتنكب عباء المسؤولية غيرنا نحن، في حين أنَّ حصولنا على إجازة موقعة وموثقة للتصرف هو بمثابة مُهدّئ فعال للشعور بالذنب. قد تتوقع، حينئذ، أنَّ اضطرابنا الأخلاقي سوف يتفاقم إثر رحيل الله، مع استفحال الشعور بالقلق و *mauvaise foi* (سوء النية) بين البشر.

إنَّ صراع نيتشه، كما يلاحظ أندرو فرنيك، لم يكن فقط صراعاً ديونيسيوس ضد المصلوب، حسب تعبيره، بل ضد «الحياة الآخرة المستنيرة» في عُرف المسيحية، وهي حكاية كنا نقتفي أثراها في هذه

١- سلافوي جيجيك، وبوريص غنجيفتش، *God in Pain* (لندن، 2012)، المقدمة.

الدراسة⁽¹⁾. وحسب تعبير بروس روبنز «في الواقع لقد اختبأ الله وبات من المتوجب الآن إجباره على مغادرة العديد من الظواهر العلمانية، بدءاً بالأخلاق والطبيعة وانتهاءً بالتاريخ، والإنسانية وحتى علم النحو⁽²⁾. وبالنسبة إلى نيته، هذه الأشكال الشاملة للدين كانت ببساطة أساليب لترحيف اغتيالنا للإله، وكان لا بدّ من التخلص منها مع الجثة. إذ لا ينبغي أنْ توجد مثل تلك المُخدّرات منعاً لتضخم القلب. والإنسان المتفوق أو حيوان ما بعد الإنساني هو الذي تحرر من أشكال الدين الزائف التي تدعى الطبيعة، والعقل، والإنسان والأخلاق. وحده هذا الحيوان الجسور يستطيع أنْ يُحدّق إلى هاوية الحقيقي ويجد في موت الله مولد نوع جديد من الإنسانية. وكما مع الإيمان المسيحي، المكان الوحيد للبداية هو اعترافُ بأنَّ أيدينا منقوعة بدماء الإله. الإنسان أيضاً يجب أنْ يُعرّى، مادام أنه مُصمم على نمط وحدة الله وسر مدّيته. إنه مُحدّد بكمال باعتماده على خالقه بحيث إنَّ الاثنين يجب أنْ يتطابقاً. ولا يمكن أنْ تُقام مآتم للعليّ القدير من دون أنْ تجري مراسم جنازة للإنسانية أيضاً. وموت الله يجب أنْ يُعلن موت الإنسان، أي المخلوق المُتكلّل، المُثقل بالشعور بالذنب، الجبان، الذي يحمل ذلك الاسم في الوقت الحاضر، والذي سيحل محله هو الإنسان المتفوق. ولكن بسيطرته على الطبيعة واعتماده الوقور على ذاته، يتسم الإنسان المتفوق بلمسة من الألوهية، أي، ويا للمفارقة، أنَّ الله ليس ميتاً أصلاً. وما سيحل محله يستمر في كونه صورة عنه.

إنَّ كونَ موت الله يتضمن موت الإنسان، إلى جانب مولد شكل جديد من الإنسانية، هو عقيدة مسيحية أرثوذكسيّة، وهي حقيقة يبدو أنَّ نيته لم يكن يعني وجودها. والتجسد هو المكان الذي يخضع فيه الله والإنسان

1- أندر و فرنيك، Auguste Comte and the Religion of Humanity (كمبريدج، 2001)، صفحة 83.

2- بروس روبنز، 'Enchantment? No, Thank You!', في كتاب جورج ليفاين (محرر)، (برينستون وأكسفورد، 2011)، The Joy of Secularism صفحة 91.

معاً إلى نوع من الـ kenosis أو التواضع، يُرمز إليه بتجريد المسيح نفسه من الممتلكات. ومن خلال هذا الحرمان الذاتي المأساوي وحده يمكن لإنسانية جديدة أن تأمل بالظهور. وبتضامن تلك الإنسانية مع المنبوذين والحزاني، يعتبر الصليب انتقاداً لكل نزعة إنسانية متعرجة. وفقط من خلال اعتراف بالضياع والفشل يمكن لمعنى القوة نفسه أنْ يُغيّر شكله في معجزة القيامة. إنَّ موت الله هو حياة يسوع مُحطِّم الأصنام، الذي هشَّ الصورة الوثنية ليهوه بوصفه طاغية غضوباً وأظهره بدل ذلك بلحمن ودم حسَّاسين.

إنَّ غياب الله قد يُعراض بضمِّن للإنسان، لكنَّ الله الذي تمَّ التخلُّص منه سوف يبدو أصلاً أقرب شبهاً بضمِّن⁽¹⁾. وكما مع شخصية وليم بليك، المسماة أوريزن⁽²⁾ أو نوبودادي⁽³⁾، كان طريقة مناسبة لحجب توق الإنسانية إلى أنْ تُطهَّر من حقيقة لا تُحتمل هي أنَّ إله المسيحية هو صديق، وعاشق ورفيق مُتَّهم، وليس قاضياً، وشيخاً وقوراً وذاتاً عُلياً. إنه محامي دفاع، وليس محامي ادعاء. وزيادة على ذلك، إنَّ غيابه الواضح هو جزء من معناه. والشخص المتشائم سوف يرى إشارة، لكنَّ إشارة الأب المهمَّة هي جسدٌ مصلوب. وبالنسبة إلى الإيمان المسيحي، موت الله لا يتعلَّق باختفائه. على العكس، إنه أحد الأماكن التي يكون فيها الأكمل حضوراً. إنَّ يسوع ليس إنساناً يحلَّ محلَّ الله. إنه إشارة إلى أنَّ الله يتجسد في هشاشة وعُقم إنسانيَّين. وفقط بعيش هذا الواقع حتى الثمالة، واختباره حتى النهاية، يمكن أنْ يوجد درب يتجاوز المأساوي. إنه ليس ادعاءً يتطابق مع دين الإنسانية.

1- من أجل دراسة كلاسيكية لموضوع موت الله في أدب القرن التاسع عشر، انظر كتاب ج. هيليس ميلر، God The Disappearance of (كمبريدج، ماساتشوستس، 1963).

ودراسة ميلر، المؤثرة بقوة بمدرسة جنيف للفينومينولوجي، هي من أشد ما لدينا من الأعمال الأدبية جودة وأصالحة عن تلك الفترة.

2- أوريزن: شخصية أسطورية عند الشاعر وليم بليك، وترمز إلى الفكر التقليدي والقانون. انظر المادة التالية - المترجم.

3- نوبودادي: «أبو الغيرة»، هو لقب أوريزن - المترجم.

وبأخذ المعاني اعتبر ماركس، أيضاً، أنَّ موت الله يتضمن موت الإنسان. الله هو نتاج الإنسانية المُغتربة عن ذاتها، وسوف تذوي إلا إذا صَحَّ هذا الوضع. وما دام يمكن اعتبار أنَّ «الإنسان» يدلُّ على موضوع التزعة الإنسانية البورجوازية الموحَّدة بصورة زائفة، فالموت الوشيك لهذا المخلوق المغرور مُرْحَب به بالنسبة إلى ماركس كما بالنسبة إلى نيتشه. ولكن بمعنى آخر، يبقى ماركس إنسانياً رومانسياً من النوع المألف، مما يوحي بأنَّ إلحاده يبقى ناقصاً. إنها الإنسانية الآن، وليس مهندسها القدسيّ، ما يكمن في مصدر الوجود كله. وعند نقطة معينة يقول عن الإنسان إنه يكمن في جذور الواقع التاريخي، جذور ينوي نيتشه أنْ يجتثها ويرميها. صحيح أنَّ قوى الإنتاج تمثل بدليلاً غير مرغوب فيه لله أكثر من إرادة القوة أو *الUbermensch*. ومع ذلك، لقد رأينا للتو أنَّ فكر ماركس، وليس فقط في صيغة المُبَكِّرة، ينطوي على معرفة عميقة في الفكر اليهودي-المسيحيّ. إذن ليس هنا يوجد إلحاد الأصيل.

إنَّ رؤية ماركس للمستقبل تبقى إنسانية، بينما رؤية نيتشه ليست كذلك. في الإجمال، هو ماهوي⁽¹⁾ عندما يتعلّق الأمر بالحيوان الإنساني، وليس هذه هي الحال مع نيتشه. سوف يكون صعباً تخيل هذا الأخير يتكلّم عن الوعي الذاتي للكائن البشريّ. وصحيح أيضاً، كما رأينا توًما، أنَّ ماركس يقع ضحية أوهام فيورباخ بين حين وآخر. إذن بتلك الطرق جميعها يظهر نيتشه المُلِحد الكامل. لكنَّ إلحاده أيضاً يبقى ناقصاً. فيما أنَّ المعاني الضمنية يجب أنْ تستسلم في نظره إلى المعاني المصنوعة إنسانياً، من الصعب رؤية كيف لا يُحول هذا *الUbermensch* الذي يؤدي هذه المهمة إلى نسخة مُصغرَة من الخالق. وكالعلَّي القدير، لا يستقرُ إلا على نفسه. ولا يدور حديث عن الاستقلال الذاتي أو النشوء الذاتي دون إلقاء نظرة نحو الوراء إلى

1- الماهوي: نسبة إلى التزعة الماهوية، التي تقدم الماهية على الوجود (أي أنها نقىض الوجودية) - المترجم.

الأيديولوجيا. في استطاعة الإنسان أن يحل محل الله فقط إذا كان حالقاً لذاته، وبالتالي يُلغى اتكاله ويُكبح شهواته؛ ومع ذلك بالنسبة إليه أن يُصبح حالقاً لذاته يعني أن يُخلّد الله بشكل مختلف. إنه تقديم الثناء للدين في محاولة لإلغائه. في ما يرى اللاهوت المسيحي فيه معارضة ساذجة، يُرى الاستقلال الإنساني والاعتماد على الله كنقيضين. صحيح أن هذا *الUbermensch* الوحش المتحضر بصورة رائعة هو نتاج تاريخ أو تسلسلٍ نسَبِّ، لكنه أُنْتَجَ لكي يشكّل ذاته بصورة رائعة. لا يمكن أن تُحدّق إلى خلف إنسان المستقبل لكي ترى ما الذي وضعه في مكانه المناسب، كما لا تستطيع أن تفعل ذلك مع الله. وعندما يتعلّق الأمر باعتبار نيتشه الذات وهماً، فإنه يكون في أقصى حالات إلحاده صلابة. إنَّ الإنسان المتفوق المستقلُّ، والحرّ، في المقابل، هو مجرد لاهوت زائف آخر. ثم، على الرغم من أنَّ الإنسان في نظر نيتشه ليس المبدأ الذي يعود إليه كل شيء، فإنَّ ذلك المبدأ موجود، وهو إرادة القوة. والاقتحام الحاسم لا يأتي مع نيتشه على أي حال.

بالنسبة إلى ماركس، إنَّ موضوع تشكيل الذات ليس أساساً لا نستطيع أن نحفر تحته. على العكس، إنه نتاج الطبيعة، والجهد، والقوة، والتاريخ، والثقافة، والقرابة وما إلى ذلك. وإذا كانت مادية ماركس مُلحِّدة، فذلك ليس لأنها ترفض الروح باسم المادة، بل لأنَّها تعترف بالشروط المادية المُسبقة التي تضع الرجال والنساء في أماكنهم، والتي سوف تبقى حاضرة في عالم الحرية. إنَّ سيطرة الإنسان، التي بالنسبة إلى نيتشه تكتمل بانتصار في *الUbermensch*، مشروطة بصرامة. بهذا المعنى على الأقلَّ، الإنسانية بالنسبة إلى ماركس ليست مطلقاً حرّاً، وبالتالي لا تستطيع أن تشق طريقها إلى عرش خالقها الشاغر. إذا كان ماركس أكثر تديّناً من نيتشه بطريق ما، فهو أقلَّ من ذلك بالنسبة إلى آخرين.

إذا كان نيشه حراً في الدعوة إلى الإلحاد، فالسبب، من بين أسباب أخرى، هو أنه لم يكن مهتماً بالثقافة كعنصر موحد، وكان أيضاً لا مبالياً بمسألة العثور على أساس منطقية فوق-طبيعية لها. في الحقيقة، لم يكن لديه الكثير من الاهتمام بأي شكل من أشكال التلاحم الاجتماعي، والفكرة بحد ذاتها إهانة لفرديته المبهرجة. وفردية كيركغارد المختلفة جداً تتضمن الكثير من الكراهية نفسها. والثقافة البروتستانتية تشكلان مصدر إزعاج شديد. وفكرة أن يكون فرداً متكافئين بصورة ما هي إهانة لغطرسة نيشه الأرستقراطية، كما هي بالنسبة إلى حساسية كيركغارد البروتستانتية الراديكالية. في عالم الروح لا يوجد تبادل للقيمة. وعبارة «معايير عامة» بالنسبة إلى نيشه تتالف من كلمتين متناقضتين بشدة. والرابط الاجتماعي يعني الابتذال، إنه انسجام القطيع معًا، ودمار الروح النبيلة وسطوة الحشود الغفيرة. إنه يرفض الفضيلة التقليدية في كتابه *The Twilight of the Idols* بوصفها لا أكثر من محاكاة اجتماعية، وفي كتابه *Beyond Good and Evil* يسخر من مفهوم الخير العام. وهو ليس فقط غير مهتم بالاحتفاظ بالإيمان الديني لأسباب نفعية اجتماعية، بل يعتبر ذلك المشروع تناقضاً مع الذات. فكيف يمكن لقيم غير أناية أن تخدم غايات اجتماعية أناية؟ يمكن ترك أمر النظام الاجتماعي إلى الشرطة والسياسيين. هنا، على الأقل، يوجد مفكّر واحد لديه حلٌّ متطرف لأزمة لم تكُن تشوّش مجتمع الطبقة الوسطى: كيف يمكن لنظام سياسي أن يصون التزعة الفردية من دون أن تجرّه؟

إذا كان نيشه يتثبت بالحاجة إلى أساطير جديدة، فذلك ليس بالدرجة الأولى لأسباب تتعلق بالاستقرار الاجتماعي. بل لأنه «من دون أسطورة، تخسر الثقافة قوّتها الطبيعية الصحيحة في الإبداع»، كما قال في كتابه⁽¹⁾ *The Birth of Tragedy*. إنّ الأسطورة تواجه المجرّدات الشاحبة للقانون، والأخلاق والدولة والصورة الصلبة، وتسمح بذلك للفن أنْ

1- والتر كوفمان (محرر)، Basic Writings of Nietzsche (نيويورك، 1968)، صفحة 135.

يزدهر من جديد. لقد رأينا أنَّ علم الأساطير وعلم الجمال، بالنسبة إلى بعض المفكرين المبكرين، يعملاً عمل إضافة أولية للعقل، لحمله إلى قلب التجربة العامة. ولكن بالنسبة إلى نيته في كتابه *The Birth of Tragedy*، العقل (أو الحقيقة) وعلم الجمال متناقضان. إنه انفصال خطير عن تاريخ الفكر الذي بالنسبة إليه الفن والحقيقة لا ينفصلان. إنَّ السمة الجمالية أو الأبولونية هي وهم رائع يحجبنا عن الرعب الديونيسي للوجود الإنساني. ومهمته إخفاء الحقيقة وليس تجسيدها. والفن المأساوي هو في وقتٍ واحد الثقافة ونفي الثقافة، كما يتلازم الجميل والقبيح. والحيوان السابق للإنسان هو الذي يتجرأ على معانقة رعب انعدام المعنى بعثوره فيه على فرصة لكي يطرد الخالق ويقبض على زمام وجوده بشجاعة بيديه، مُشكلاً نفسه والعالم من حوله كما يشاء. إنه نوع الإحساس عن العقم، والجمال عن الرعب والحرية عن الضرورة وهذا مألف في الفن المأساوي.

بمعنى ما، يُعلن نيته نهاية الثقافة بالإضافة إلى موت الله. إذ كيف يمكن وجود ثقافة إذا كانت الذات وهما، والأشياء مجرد نتاج لإرادة القوة، مُثيرة للاشمئزاز بالإجماع، والعالم بلا شكل وكتيم، وتاريخ الحضارة ابتهال حوادث غريبة، والأخلاق مسألة تعلق بممارسة عنف ذاتي سادي، والواقع مجموعة من التأويلات المتحيزَة والحقيقة وهم يعزّز الحياة؟ ولكن، بعبارة أخرى، تحتفظ الثقافة بأهمية قصوى في كتب نيته. والحق، هو يستخدم الكلمة بالتحديد في *The Will to Power* لكي يدلّ بها على أسلوب الحياة الروحي للإنسان المتفوق. فالثقافة كشكل من الحياة العامة نُحيَّت جانباً لكي تزدهر الثقافة كوعي ذاتي فردي بحرية أكبر. الثقافة هي شكل حياة مشتركة تتضمن كل فرد يجعل القانون ذاتياً، هي مشروعٌ كان مهمّاً في وقته ولكن عليه الآن أنْ يُفسِّح المجال لنوع جديد من الحيوان، سوف يتصرّف كعمل فني جمالي بتطبيق القانون على نفسه. هذا المخلوق يُشبه مواطن كانت أو

روسو في كونه لا يرضخ لأي سلطة لا يُفصلها على مقاسه؛ ويختلف عنه في أنه يتعهد بـألا يرضخ إلا للقانون الصادر عن ذاته الفريدة. وبروز هذه العيّنة الرائعة مما بعد الإنسانية هو الذي يُبرر التسلسل التاريخي للتعذيب الذاتي الجماعي الذي نسميه الأخلاق.

إنَّ أحد الأشياء التي يُعتقد عليها الإنسان المتفوق ليس آنه وحش نازبيًّا أصلياً خرج ليطأ وجوه البوسae، بل آنه يمثل قليلاً من التقدُّم الثمين على مسار البطل الثقافي الكلاسيكي، وليس فقط بالنسبة إلى مفكّر طليعي بصورة مُدهشة كنيته. إنَّه لا يُشبه جنكيز خان متأخّر بقدر ما هو مخلوق وقور، مُهذب، شديد الانضباط، سخيٌّ الروح ورحب الصدر في موافقه. في الحقيقة، إنَّ غُوتَه، الذي لم يكن مؤهلاً ليكون وحشاً ألمانياً أشقر، مُجدّد بوصفه نوعاً منـ *The Twilight of the Ubermensch* في كتاب *Idoles*. وعلى الرغم من كل شكوكه في موضوع التوحيد، فإنَّ نيته لا يرفض أبداً أخلاقي الوعي الذاتي. على العكس، إنه يدفع به إلى نقطةٍ تُصبح عندها فكرة الثقافة الشائعة ذاتها غير واردة تقريباً. إنَّ الأعراف الاجتماعية والعادات الجماعية بحد ذاتها مُستبدّة، هي مُعتقدات خاطئة فاجعة سوف تنتقل مباشرة إلى ما بعد البنوية. والذات كعمل فني هي على خلاف مع كل وجود جماعيٍّ. والمعنىان الرئيسان للثقافة هما الآن متضاربان معاً.

إنَّ أحد أفضل منجزات نيته هو إزالة الغموض عن المثالية الثقافية. ويقول في *On the Genealogy of Morals*: «كم من الدماء والقسوة يكمنان في أساس كل «الأعمال الطيبة!»⁽¹⁾. إنها مقوله يتشارك بها مع اثنين من عظماء إزالة الغموض في العصر الحديث، ماركس وفرويد. إنَّ الثقافة والأخلاق هما ثمرة تاريخ بربريٍّ من الإثم، والتعذيب، والانتقام، والاضطهاد والاستغلال – باختصار، من كامل العملية المُريعة التي نُزِعَتْ بها أحشاء الحيوان الإنساني وأوْهِنَ ليتلاءم مع

1- المصدر السابق، صفحة 498.

المجتمع المُتحضّر. إنَّ الكدّ والكافح اللذان نشأْتُ منها كلَّ الأفكار الثمينة بما مَا يُسمّيه نيتشه علم الأنساب، ويتناقض مع النشوئية المواسية للمثاليين الثقافيين. إنَّ التاريخ الذي يعرفونه هو بالنسبة إليه ليس أكثر من «الهيمنة الشنيعة للسُّخف والنكبة»⁽¹⁾. إنه ما ينبغي على الإنسان أنْ يبرأ منه، وليس ما يضمن له انتقالاً سلساً إلى مستقبل أكثر وفرة. إنَّ كلَّ تقدُّم نحو المدنية دُفعَ ثمنه بعملة الخضوع وتعذيب النفس. والأخلاق نشأت من العنف وكبت النفس. وأماها هو تلك المساحة الداخلية من الشعور بالذنب، والاشمئزاز وتعذيب الضمير والتي يُحبّ البعض أنْ يُسمّيها ذاتية. إنها تمثل إخماءً للروح، وأولئك الذين لا يستطيعون أنْ يروا أبعد منها (كانط، والأنماط الدينية، الإنكليزية) هم خصيّان حقيرون.

وكغالبية الطليعيين، نيتشه فاقد للذاكرة مُخلص. وفي استطاعتنا أنْ نُدشن المستقبل فقط بالنسوان الإرادي لكارثة الماضي. ليست هناك رؤيا كانطية وشيللية لـ *Bildung* (ثقافة)، ولا إيمان في حركة إلى الأعلى يمكن للإنسانية أنْ تُحقّق من خلالها طاقاتها الجماعية. وكما مع ماركس، وإنْ كان بمعنى مختلف تماماً، فقط من خلال احتراق أساسي وإعادة تكوين نستطيع أنْ نصلح وضعنا. وهناك صلات قربى أخرى مع ماركس أيضاً. وعلى الرغم من مقته للميتافيزيقيا، إلا أنَّ نيتشه theodicist (المُدافع عن صفات الله في مواجهة الشر)⁽²⁾ متحمّس عندما يتعلق الأمر بالجوانب الأقلّ أهمية من السلوك الإنساني، التي يرى أنها كلها تلعب أدوارها في الازدهار المستقبلي للإنسانية. إنَّ التسامي يتطلّب معمودية الدرك الأسفل، من أجل النوع كله إذا لم يكن من أجل الأفراد. وربما كانت مرحلة القانون الأخلاقيّ كارثة، لكنها أيضاً مقدمة أساسية لمجيء الـ *Übermensch*⁽³⁾. وبطريقة

1- Beyond Good and Evil، في المصدر السابق، صفحة 307.

2- بين القوسين إضافة من المترجم.

3- من أجل هذه الغائية النشوئية، التي وضعتها جانباً قراءات ما بعد الحداثة لأعماله، انظر كتاب تيري إيغلتن، The Ideology if the Aesthetic (أكسفورد، 2000)، الفصل 9.

مماثلة، ما يدعو إلى الجدل أنَّ ماركس رأى أنَّ الرأسمالية، بكلِّ بؤسها ووحشيتها، لا غُنى عنها لمجتمع الاشتراكية⁽¹⁾.

إنَّ نيتشه ليس، كشأنُ ماركس، مادياً تاريخياً، لكنه ماديٌ على طريقته الخاصة، كاشفاً عن الأصول الكريهة للكثير مما يبدو نبيلاً وسرمدياً. ومعظم الأفكار السامية لها جذور في الفاقة، والقلق، والحسد، والخبث، والمنافسة، والعدوان وما شابه. وهو يقتبس أيضاً لمسة من المادية «السوقية» من شوبنهاور، الذي يرى التاريخ الإنساني كأحد فروع علم الحيوان ويجد متعة فائقة في نزعة انتقاصية reductionism فيزيولوجية خشنة. وحديث شوبنهاور يدور من بين أشياء أخرى حول بلعوم وحنجرة، وتشنجات، واضطرابات، وصرع، ومرض تيتانوس وداء الكلب. وبالنسبة إلى نيتشه كما إلى ماركس، الثقافة قائمة على جسم مادي. ويسأله في كتاب *The Gay Science* إنْ كانت الفلسفة «ليست أكثر من تأويل للجسد وسوء فهم للجسد»⁽²⁾، وبأسلوب كرنفالي نموذجي يلاحظ برصانة ساخرة في كتاب *The Twilight of the Idols* أنه لم يحدث بعد أنْ تكلَّم أي فيلسوف بعد بوقار وامتنان عن الأنف الإنساني.

كانت مقالة العِلم، سواء عن الأنف أو مسائل أشدَّ أهمية، تطرح تحديها الخاص للثقافة. وبالنسبة إلى داروين، الثقافات الإنسانية هي الأجزاء البارزة التصادفية للعمليات التي تخلو بحد ذاتها من أي معنى. بالنسبة إليه كما إلى نيتشه وفرويد، يكمن انعدام المعنى في جذور المعنى. فإذا كان شيلنخ قد سعى إلى دمج العلوم الطبيعية مع رؤيته الروحية، فإنَّ مفكرين أمثال كونت وسبنسن قد هدفوا إلى فعل العكس. كان ينبغي جلب المعاني الإنسانية والقيم إلى ظل سيطرة القانون الذي

1- انظر كتاب تيري إينغلتن، *Why Marx Was Right* (نيو هافن ولندن، 2011)، الفصل 3.

2- فريدريش نيتشه، *The Gay Science* (نيويورك، 1974)، صفحة 35 (الأحرف المائلة من وضعني).

حكم أيضاً نشوء الرخويات وحركة الكواكب. وبالنسبة إلى المذهبين الطبيعي والوضعي، لم تُعُد الروح الإنسانية مُستعصية على الاختزال. يمكن أن يكون هناك علم للإنسانية بالإضافة إلى تأويلاً لها. ولاحقاً، سوف تلعب البنوية دورها الخاص في التساؤل حول مركزية الثقافة، معاملة مع أشكال الحياة كلها بوصفها محض تنويعات على القوانين الثابتة للعقل الكلي. هناك أيضاً أولئك الذين يمكن أن يُنظر إلى التحليل النفسي بالنسبة إليهم كعلم الموضوع الإنساني.

مع بداية القرن التاسع عشر، يبدأ مفهوم الثقافة يطرح عنه براءته. يبدأ شكٌّ كان قد ظهر في كتابات جان جاك روسو - في أنَّ الثمن الذي ندفعه للحضارة باهظ جداً، وأنَّ التهذيب بالنسبة إلى القلة يعني البؤس بالنسبة إلى العديدين - بالتفاقم. وفي نظر روسو، كانت الفنون والعلوم في العموم عوامل الفساد الأخلاقي. والحضارة لا توجد إلا مع التفاهة، والرفاية، والكسيل والانحطاط. وفريدرريش شليغل، مع بعض الرومانسيين الآخرين، ينتقد الثقافة بقسوة لأنها تُغريننا عن الطبيعة. والرغبات التي تولّدها فينا ملوثة من المنبع. والطموحات الإنسانية ليست بأي حال خيرٍ في المطلق. فلم يُعد ممكناً بعد الآن الافتراض مع الرومانسي الأقوى تأييداً لمبادئ الحرية أنَّ الرغبة تُصبح مرضية فقط عندما تُعيقها قوة خارجية. إنَّ طاقاتنا لا تفسد ببساطة بسبب كتبها، وتغريبيها، وجعلها أحاديث الجانب. على العكس، إنها تسرب بفعل مرض أصحاب المصدر. والرغبة قوة منحرفة، شبه مرضية، تتطلع باستمتاع يمزّق الذات إلى زوالها المتوقع. والفتراء الحديثة الأخيرة تنظر خلف رؤوس المناصرين الرومانسيين للحرية والـ *philosophes* العقلانيين إلى فكرة الخطيبة الأصلية في فترة ما قبل الحديثة - وهي فكرة غائبة عند ماركس، لكنَّ فرويد سوف يُعيد ابتكارها بأسلوبه ما بعد الأغسطيني.

إنَّ السقوط من علاء الطبيعة إلى الثقافة هو سقوط محظوظ، لكنه يتضمن ممارسة قادرٍ من العنف الشرس على أنفسنا. والنقص فقدان

الذاكرة يكمنان في قلب كياننا ومن دونهما لا يوجد إبداع. ومن نيتشه إلى أدورنو، لا تُنكر فوائد الحضارة، لكنَّ «الرعب الراهن تحت حجر الثقافة» هو الذي يعلو صخبه باطراد ليجلب إليه الانتباه⁽¹⁾. وفي فترة أوشفيتز⁽²⁾، الكلمة التي وردتْ لتدلّ على الشكل الأشدّ تعقيداً لتهذيب الإنساني - الثقافة - مرتبطة أيضاً بالانحطاط العصي على التعبير. ويعُلق والتر بنجامين في فقرة شهيرة: «إنَّ ما يُعاينه [الشخص الماديّ التاريخيّ] في الفن والعلم ينحدر من أصل لا يمكن التأمل فيه من دون الإحساس بالرعب. ويدِّين بوجوده ليس فقط إلى جهود العباءة العظام الذين شكّلواه، ولكن أيضاً وبدرجة عالية أو منخفضة إلى الجهد المجهول الذي بذله مُعاصروه. لا توجد وثيقة ثقافية ليست في الوقت نفسه سجلاً للبربرية... قد يزيد [التاريخ الثقافيّ] من عبء الكنوز المُكدّسة على ظهر الإنسانية. لكنه لا يزدِّد الإنسانية بالقوة للتخلُّص منها، لكي يضع يديه عليها»⁽³⁾. وجورج سيميل شخص آخر يجد في هذه الغنيمة الثقافية عبئاً ثقيلاً. فالثقافة في رأيه روحٌ في شكل محسوس؛ ولكن في العصر الحديث تغمر الثقافة الوجود الذاتيّ، متلبّسة منطقاً مستقلاً قائماً بذاته في لا مبالاة باردة بالأهداف الإنسانية. إنَّ الكائنات البشرية الآن تترنّح تحت عبء ثقيل من الثقافة، بدل أنْ تذوي من الافتقار إليه⁽⁴⁾.

إنَّ التقييم المتناقض لبنجامين للثقافة في مُجمله تقييم للماركسية. وباحتقاره للبدائية كلها، يُسبّح بحمد الحضارة، بينما في وجه التقديمية

1- الكلمات تخص أدورنو، في كتابه Prisms (لندن، 1967)، صفحة 260.

2- أوشفيتز: البلدة التي وقعت فيها محرقة اليهود الكبرى في أثناء الحرب العالمية الثانية على أيدي النازيين - المترجم.

3- والتر بنجامين، One-Way Eduard Fuchs, Historian and Collector في كتاب Street and Other Writings (لندن، 1979)، الصفحات من 359 إلى 261.

4- انظر مقالة جورج سيميل The Concept and Tragedy of Culture، وكتاب ديفيد فريسيبي ومايك فيذرستون (محرران)، Simmel on Culture: Selected Writings (لندن، 1997).

البانغلوسيّة^(١) يُصرّ ذلك التقييم على الثمن الفظيع الذي انتزعه هذا الإنجاز من الإنسانية. وبدل أنْ تُنكر الماركسيّة الثقافة، تنقلها إلى مكان آخر. إنَّ الثقافة لا تنحدر مباشرةً، كما هو حالها بالنسبة إلى مُثقفي ما بعد الحداثة. على العكس، إنها تُتبع من قوى ماديّة ليست ثقافية بحد ذاتها – إنَّ الثقافة كلّغة هي نتاج رموز ليست مهمة بحد ذاتها، أو بوصفها وعيًا، لها بالنسبة إلى فرويد منابع في قوى ليست ذات معنى في أصلها. ثم إنَّ الثقافة التي يعتبرها شيللر وأرنولد أساس الوحيدة هي بالنسبة إلى ماركس أسلوب لإخفاء الانقسام. باختصار، الثقافة شديدة القُرب من الأيديولوجيا، وأيضاً إلى العمل الشاق، بحيث لا يمكن إثباتها دون غموض. ومطالبها بأنْ تكون النقيض المباشر للقوة هي إما مُضللة أو ساذجة.

إنَّ الفرق بين ماركس ونيتشه في هذا الموضوع لا يكمن فيما إذا كان للنبيل أصل في الوضيع، فالاثنان ماديّان بالكامل في هذا المجال، بل فيما يفعله كل منهما بهذه الحقيقة. ومن وجهة نظر الماركسيّ، السؤال المفتوح هو ما إذا كان في استطاعة ثمار الحضارة أنْ تُبرّر البربرية التي تتغلغل في كيانها. قد يدعى ماركسيّ (وإنْ كان من المدهش أنَّ قلة منهم تفعل هذا) أنه ليس هناك فيض من الكنوز المستقبلية تستحق العناء الذي كان قدَّر الغالية على امتداد سياق التاريخ الطبيعيّ. كم من المستقبل ينبغي على نظام اجتماعي في المستقبل أنْ يتحمّل، وكم من الحيوية يحتاج ليزدهر، ليُعوض عن ماضٍ يرّزح كocabos على عقول الأحياء؟ إنَّ كان هناك ضوء في آخر النفق، فماذا عن أولئك الذين ماتوا على الطرقات وفقدوا على الأرصفة، الذين لن ينجذبوا إلى خلاصٍ سياسيٍّ ما، لكنَّ أسماءهم مُحيَّةٌ من سجل التاريخ؟

من أجل هذا الجزء، ليس لدى نيشه أي شئٍ في أنَّ الحضارة تستحق كل مثقال من الهمجيّة تورّطت فيه. وفي فقرة أخذت من *The*

١- بانغلوسيّ: نسبة إلى شخصية بانغلوس المفرطة في تفاؤلها في وجه الصعب التي ظهرت في مسرحية فولتير «كانديد» - المترجم.

يُبرر بكل هدوء دور الرقيق في نشوء الفن الإغريقي *Birth of Tragedy* القديم، ويقترح بكل وقاحة أنه في الزمن الحديث «يجب مُضاعفة بؤس الجماهير التي تعيش من الكدّ لكي يتمكّن عدد من الأشخاص المهيّبين من إنتاج عالم الفن»^(١). وليس صعباً على الأقلّ تسمية أحد أعضاء الطبقة المهيّبة. إنَّ الثقافة هي نقىض الاستغلال، لكنها أيضاً ما يُبررها. وببرير بؤس الجماهير، تُصبح الثقافة أيديولوجية بالمعنى الماركسي للكلمة؛ ولكن في نظر نيتشه ليست أيديولوجية بمعنى أنها يجب أنْ تسعى إلى إخفاء ذلك البؤس أو إنكاره. وأحد أعظم المفكرين الليبراليين، جون ستيوارت ميل، اتفق مع نيتشه على أنَّ الرقيق في العالم القديم بررته الثقافة السياسية والفكريّة التي أوجدها.

إنَّ هذا النوع من الـ *theodicy* يتعارض حقاً مع المأساة. والمعاناة في نظر نيتشه يجب تثبيتها على أنها التربة التي تنبت منها الثقافة، ولكن أيضاً يجب التهليل لها لأنَّها الجزء المُكمّل للازدهار الإنساني. إنَّ الوجود ذاته صعب، وقاسٍ ومُدمِّر وعابث، والـ *Übermensch* هو ذلك الكائن الغامض بصورة شهوانية، الذي يتّصفُ في وقت واحد بالخشونة الرجالية وبالمازوشية، ويتهجّج بإذلال الألم بنفسه ليكبح انفعالاته. لكنَّ الإخلاص الروحيّ بأنواعه المختلفة يفشل في اعتناق أخلاق هذا المُحارب مع صرخة فرح مأساوية. بالنسبة إلى نيتشه، المسيحيون على وجه الخصوص يتّمدون إلى هذا الفريق، يستمتعون بأحزانهم بتلذذ مُروع. في الحقيقة، هناك جدل حول كون المسيحية معتقداً أشدَّ مأساوية من مبدأ نيتشه الخاص، بالضبط لأنَّها تعتبر المعاناة غير مقبولة. إنَّ الإيمان المسيحي يُهاجم السلوك المأساوي في مواجهة المصيبة واليأس لكي يُخلّصهما؛ لكنَّ هذا أمر ممكّن فقط إذا نظر إليهما كما هما، وليس على أنهما فرستان ثيران الحسد لكي يستعرض المرء

١- مقتطف في كتاب أندرو بوبي، *Aethetics and Subjectivity From Kant to Neitzsche* (مانشستر ونيويورك، 1990)، صفحة 224.

قدّراته الأخلاقية. ويسوع العهد الجديد لا ينصح أبداً المرضى بالتصالح مع آلامهم. على العكس، يبدو أنه يعتبر أن مصدر آلامهم شيطاني. وفي الحديقة الجثمانية، يُصاب بالرعب من موته الوشيك، ويُصلّي لله كي يُخلّصه من ذلك المصير. إنَّ المصير الذي يتظره قد يكون مأساوياً، لكنه ليس بطولياً، كما كان يمكن أن يكون لو أنَّ المعاناة تُشرف. على العكس، إنَّ عمليات الإعدام السياسية تلك مأساوية ليس فقط لأنَّ الألم لا ينطوي على أي حسنة، بل لأنَّه من الممكن أيضاً في الغالب تجنبها. ونتذكر هنا إعادة صياغة بريخت بسخرية لمبدأ الحتمية المأساوية: «إنَّ آلام هذا الرجل تُرعبني لأنها ليست ضرورية». لم يكن يسوع في حاجة إلى أنْ يموت، تماماً كأي سجين سياسي. وعدم الاعتراف بهذا يعني إعطاء العذر للسلطات التي فرضت تلك العقوبات. وإذا كان ممكناً أنْ نستخلص بعض القيمة من المعاناة، فهذا أمر جيد وحسن. ولكن من الأفضل لو أنَّ في الإمكان حصد بعض المنافع من مصدر أقلٍّ تسبيباً للأسى. وبال مقابل، لا يستطيع نيتشه أنْ يرى إلا الجبن في تجنب الألم. بالنسبة إليه، في القسوة بحد ذاتها قيمة. وعليه فإنَّ رؤيته المأساوية تُجاذف بجعل المعاناة تبدو مفعمة بالمعنى. وثيودور أدورنو كان مُرتاباً في المأساة لهذا السبب بالذات. لقد بدا له أنها تفرض كماً مفرطاً من المعنى على اللا معنى، وبالتالي تُلغي رعبه⁽¹⁾. وشكل الفن بحد ذاته يُجاذف بجعل محتواه الخسيس مُستساغاً ومتماسِكاً أكثر مما هو عليه.

إذا كان ماركس ونيتشه يُذكّرانا بشمن الثقافة الباهظ، فإنَّ فرويد شخص آخر يُعرف بالدماء والوحشية الكامنين في أعماق كل الأشياء الخيرية. وفي مؤلفاته الأخيرة يُثبت في الإنسانية عدواناً أساسياً جعل

1- انظر كتاب ثيودور أدورنو، Notes Zur Literature (فرانكفورت أم مين، 1974)، صفحة 423.

سامياً، وملتحماً بباروس إله الحب، باني المُدُن، ومشوداً إلى أداء مهمة إخضاع الطبيعة لاستخراج الحضارة منها⁽¹⁾. وبهذا يخدع حافز الموت الكامن داخل عنفنا لتجريده من نوایاه الشائنة ودفعه إلى الخدمة في بناء نظام اجتماعي. لكنَّ تأسيس ذلك النظام، بالإضافة إلى العيش في ظلّه، يتضمّن التخلّي عن المسّرات؛ وهذه المهمة تسير يداً بيد مع الأنا العليا، مصدر السلطة، والمثالىة والوعي الأخلاقي الحيوي من أجل الحفاظ على الوجود الاجتماعي. وكلما ازدادنا تحضّراً، يجب أن ننكر أكثر المسّرة، وننفّذ ذلك بطاعة أشدّ، وتزداد قوة الأنا العليا لكي وتنطلق علينا رُعبها النبيل. وزيادة على ذلك، بما أنَّ الأنا الجبانة، المازوشية المُزمنة تستمدّ استمتاعاً فاحشاً من تعرّضها للعقاب، نجد أنفسنا متورّطين في مؤامرة مَرَضية بين القانون والرغبة، الظاهرتين اللتين يتخيل المؤيّد للتحرّر الساذج بشغف أنهما متناقضتان. ومُتحرّر أكثر حِكمة مثل وليم بليك لا يضرّر مثل هذه الأوهام.

أنْ تُشبع رغباتك يعني أنْ تشعر بالذنب، والذنب يزداد عُمقاً مع الاستمتاع الذي تستمدّه من السلطة التي تُنزل بنا العقاب. وكلما ازدادنا مثالىة، كدّسنا داخلنا المزيد من ثقافة كراهية الذات المُميّة. وزيادة على ذلك، كلما حولنا طاقاتنا الشهوانية (الشهوة الجنسية) نحو الخارج للقيام بمهمة بناء حضارة، استنفدنا أكثر تلك المصادر، وأضحيينا أكثر فريسةً لخصومها القديم، ثاناتوس⁽²⁾ أو حافز الموت. بتلك الطرق كلها، هناك شيءٌ يُخرّب الذات بشكل غريب في عملية التحضر. وإنْ كان دافع

1- انظر خاصة كتاب سigmوند فرويد، Civilization, Society and Religion (هارموندسوورث، 1985)، إنَّ العنوان الأصلي الذي وضعه فرويد للكتاب يستخدم كلمة «ثقافة» بدل «حضارة». انظر أيضاً كتاب نورمن أو. براون، Life Against Death (لندن، 1968).

2- ثاناتوس: في الأساطير الإغريقية: تجسيد للموت: ابن نيكس، إلهة الليل. وقد استخدم فرويد هذه الكلمة ليرمز بها إلى غريزة الموت العالمية. النظير الروماني لها هو مورس - المترجم.

الموت يكمن داخل حافر الخلق، فإنَّ ما يسعى إلى التحضر يهدِّد أيضًا بتشويهه. هناك جانب فوضويٌّ في اندفاعنا الهائج نحو النظام.

إنَّ فرويد يعتبر أنَّ من الممكِن أنْ يتطلَّب مشروع الثقافة والحضارة منا أكثر مما في استطاعتنا أنْ نمنحه، ليس لأنَّ الأنَا العليا، البليدة والحقود، تُصدر مراسيمها بلا مبالاة قاسية حول ما إذا كان في استطاعتنا أنْ نرضخ لها أم لا. إنَّ الثقافة مسألة غير مستقرة بصورة تُشير إلى الشُّعور الإشيق. وإذا كان المجتمع يفشل في أنْ يتطوَّر إلى ما بعد النقطة التي يعتمد عندها إشباع أقلية على اضطهاد الغالبية، كما يقول فرويد في كتابه *The Future of an Illusion*، فإنَّ المجتمع «ليس له مستقبل ولا يستحق مستقبلًا دائمًا»⁽¹⁾. والتضمينات السياسية للأدعى مُثيرة. وقد أضحت شديدة الوضوح في القرن العشرين وبعد انتهاءه، وهذا ما سوف نتطرق إليه الآن.

1- سيموند فرويد، *Civilization, Society and Religion*، في كتابه *The Future of an Illusion* (هاموندسوورث، 1985)، صفحة 192.

الفصل السادس

الحداثة وما بعدها

مع بدء ضعف قوة الدين، يُعاد توزيع مهامها المختلفة وكأنها إرث ثمين على الطامحين إلى أن يُصبحوا ورثته. فتتولى العقلانية العلمية شؤون مبادئ الدين اليقينية، بينما ترث السياسة الراديكالية مهمتها في تغيير وجه الأرض. والثقافة بالمعنى الجمالي تصون شيئاً من عمقه الروحي. والحق، الأفكار الأكثر جمالية (الخلق، الإلهام، الوحدة، الاستقلال الذاتي، الرمز، وما إلى ذلك) تحل محل فقرات من اللاهوت. والإشارات التي تنجز ما تدل عليه أصبحت تُسمى شرعاً بالنسبة إلى علم الأخلاق وتُسمى قرابين مقدسة بالنسبة إلى اللاهوت. في هذه الأثناء، احتفظت الثقافة، بمعناها الأرحب للكلمة، بشيء من الروح الجماعية للدين. ولا حاجة إلى قول إنَّ العلم، والفلسفة، والثقافة والسياسة، نجت من انحدار الدين كمشاريع قائمة بذاتها. لكنها استدعيت لتنكب بعضًا من مناصبه، إلى جانب وظيفتها الخاصة.

وكالدين، تلعب الثقافة الراقية دوراً مزدوجاً، تقدّم نقداً للحضارة الحديثة وأيضاً ملجاً من انحطاطها. وعلى غرار ما يُسمى بال-Kulturkritik، كانت مواد نقدها كثيرة: العلم، والتجارة، والمذاهب العقلانية، والمادية، والنفعية، والمساواة، والديمقراطية وحضارة الجماهير. وكتب الشاب توomas مان «فيما يتعلق بالديمقراطية في ألمانيا، أنا أؤمن كل الإيمان

بتحقّقها: وهذا بالضبط ما يجعلني متّشائماً⁽¹⁾. هذا الإرث الراديكالي - المُحافظ انتقل من شيلر، إلى كولريidge، إلى كارلايل، إلى كيركفارد وألكسيس دو توكيه ومنه إلى نيتشه، وكارل مانهايم، وجولييان بندا، وأورتيغا إي غاسيت، والنتاج المُبكر لجورج لوکاتش، والإنتاج المبكر لتوomas مان، ومارتن هايديغر، ود. هـ. لورنس، وتـ. سـ. إليوت، وبـ. يتس، وفـ. رـ. ليفيز ولعدد من نجوم القرن العشرين الآخرين. وفي عصـرـناـ، حـمـلـ المشـعـلـ جـورـجـ شـتاـينـرـ، وـلـعـلـهـ آـخـرـ الـ *Kulturkritiker* (نقـادـ الثـقـافـةـ). وـيمـكـنـ اعتـبارـ لـودـفيـغـ فيـتـغـنـشتـايـنـ كـأـحـدـ أولـئـكـ المـتـشـائـمـينـ الثقـافـيـنـ المـُحـافـظـيـنـ حـالـةـ مـُقـنـعةـ⁽²⁾.

كـانـتـ هـنـاكـ أـيـضـاـ نـسـخـةـ لـلـجـنـاحـ الـيـمـينـيـ لـلـحـالـةـ، وـاضـحةـ فـيـ كـتـابـاتـ مـدـرـسـةـ فـرـانـكـفـورـتـ. وـمـنـاصـرـوـهـاـ فـضـلـواـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ وـلـكـنـ لـيـسـ حـضـارـةـ الـجـمـاهـيرـ؛ـ الـحـرـيـةـ وـالـمـساـواـةـ وـلـكـنـ لـيـسـ الـعـقـلـانـيـةـ وـالـتـكـنـوـلـوـجـيـاـ. وـأـعـمـالـ هـرـبـرـتـ مـارـكـيـوزـ تـكـرـرـ بـعـضـاـ مـنـ الـمـوـاضـيـعـ الـمـأـلـوـفـةـ لـدـىـ الـ *Kulturkritik*ـ؛ـ لـكـنـهاـ أـيـضـاـ تـكـشـفـ الـقـنـاعـ عـنـ وـهـمـ الـثـقـافـةـ كـقـوـةـ مـُخـلـصـةـ⁽³⁾. فـيـ أـوـاـخـرـ السـتـيـنـيـاتـ، عـمـتـ نـسـخـةـ مـنـ هـذـاـ النـقـدـ الـثـقـافـيـ الشـوـارـعـ. وـبـعـدـ ذـلـكـ بـبـعـضـ سـنـوـاتـ، سـلـمـ الـرـوـحـ آـخـرـ الـطـلـيـعـيـنـ الـثـورـيـنـ، الـمـذـهـبـ الـوـضـعـيـ *Situationism*ـ. وـفـيـ الـوقـتـ الـحـاضـرـ لـاـ وـجـودـ لـاقـترـانـ وـاضـحـ بـيـنـ الـثـقـافـةـ وـالـسـيـاسـةـ، الـذـيـ كـانـتـ النـازـيـةـ قـدـ أـنـتـجـتـ مـنـهـ أـشـدـ الـأـمـثـلـةـ فـظـاعـةـ. بـدـلـ ذـلـكـ، وـخـلـالـ فـتـرـةـ مـاـ بـعـدـ الـحـدـاثـةـ، تـقـدـمـ باـطـرـادـ مـنـ الـواـجـهـةـ

1- توomas مان، *Reflections of a Nonpolitical Man* (نيويورك، 1983)، صـفـحةـ 364. ومن أـجـلـ مـسـحـ لـلـ *Kulturkritik*ـ، ضـمـنـ سـيـاقـهـ التـارـيـخـيـ، انـظـرـ كـتـابـ فـرـيـتزـ كـ.ـ رـيـنـغـرـ، *The Decline of the German Mandarins* (كمـبـرـيـدـجـ، مـاسـاـشـوـسـيـسـ، 1969).

2- انـظـرـ مـقـالـةـ نـيـلـ تـورـنـبـولـ، *Wittgenstein's Leben: Philosophy and the Authority Belief and of Everyday Life* (لـندـنـ، 2007) Metaphysics.

3- منـ أـجـلـ نـقـدـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ، انـظـرـ مـقـالـةـ *The Affirmative Character of Culture* فيـ كتابـ هـرـبـرـتـ مـارـكـيـوزـ *Negations* (هـارـمـونـدـسوـورـثـ، 1972). وـدـرـاسـةـ مـارـكـيـوزـ الـكـلاـسيـكـيـةـ عـنـ الـانـحلـالـ الـثـقـافـيـ هيـ *One-Dimensional Man* (1964).

حيوان مختلف معروف باسم السياسة الثقافية. وبعبارة أرحب، كانت الحداثة قد تحولت إلى ثقافة بوصفها بديلاً للسياسة؛ وبالمقابل، سوف ي العمل الدافع ما بعد الحداثي لاحقاً على دمج الاثنين.

بالنسبة إلى كبار الـ *Kulturkritik*، كان علم الأخلاق مفضلاً على السياسة، والنزعة التشاورية على النزعة التقديمية، والتوقير على التنوير، والنخبة على الجماهير، والفرد على الدولة، والمجتمع الصغير على المجتمع الكبير، والروحي على العقلي. وبالنسبة إلى نتاج توماس مان المبكر، وهو الذي رأى أنَّ علم الجمال هو عدو السياسة، كل ذلك اخترِل إلى خيار للألمان ضد الفرنسيين، في وقتٍ كان فيه الفريقيان منهُمَكِين في ذبح أحدهما الآخر في ساحات الحرب العالمية الأولى⁽¹⁾. ومن الناحية الفكرية، اعتُبر الصراع بين الألمان والفرنسيين دائراً بين الثقافة والحضارة، وهو تمييز رأى فرويد أنه خالٌ تماماً من أي معنى⁽²⁾. ونظرياته عن التصعيد، والكتب، والعدوانية بين الأخلاق والسياسة بدت له تافهة عندما توضع في مواجهة المعركة الضروس بين إله الحب وإله الموت. وبينما فرانسيس مليرن يُعلق، يعرض فرويد: الاتحاد الأساسي بين «الثقافة» و«الحضارة»، وبذلك يُدمِّر الأساس المنطقي «للمنتقى»⁽³⁾. ومع ذلك، على الرغم من أنَّ رؤاه للإنسانية أقرب إلى هويس منها إلى شيلлер، إلا أنه كان هو نفسه *Kulturkritiker* بقدر كافٍ بحيث يعتبر أنَّ المجتمع يتَّألف من حفنة من الأرواح الشجاعة، اللا مبالغة، المحاصرة بجماهير «كسولة وغبية».

لقد أثبتت حفنة من مثل هؤلاء الثوريين المحافظين أنها نموذجية أكثر من الكاتب الألماني شتيفان جورج. وجورج، الذي استقى إلهامه من تركيبة من الأفلاطونية، وما بعد الرافائيلية، والرمزيَّة الفرنسيَّة،

1- انظر إلى كتاب مان، *Reflections of a Nonpolitical Man*، صفحَة 364.

2- انظر كتاب سيموند فرويد، *Civilization, Society and Religion* (هارموندسوورث، 1985)، صفحَة 184.

3- فرانسيس مليرن، *Culture / Metaculture* (لندن، 2000).

من هولدرلن إلى شتاينر، كان أحد الدوافع المُلحة لهذا التراث هو فكرة المأساة. لماذا ييرز هذا الموضوع كثيراً في فِكر أوروبا الحديثة، وليس فقط، في المسيرة الطويلة من جورج بوخنر وحتى هنريك إبسن، عندما يندر العثور على عيّنات استثنائية من الفن؟ وكما يقول سايمون كريتشلي، إنَّ فلسفة المأساوي يتكرر ظهورها بـ«تقريباً إلحاح غريب في التراث الفكري الألماني»⁽²⁾. وأحد الأسباب هو، دون أدنى شك، أنَّ فكرة المأساة عملت كنقد غير مباشر للحداثة. إنها تمثل أثراً من ذكرى النبالة في فترة بورجوازية رتيبة؛ بقية من تعالٍ في عصر المادية. إنَّ الفن المأساوي يدور حول آلهة، وأبطال، ومحاربين، وشهداء وأرستقراطيين، وليس حول مواطن الطبقة الوسطى العادي⁽³⁾. والتجربة التي تسجلها تقتصر إلى حدٍ بعيد على النخبة الروحية. إنها تعامل مع الأسطورة،

1- انظر هـ. ر. کلینبرغر فی کتابه George, Rilke, Hofmannsthal and the Romantic Tradition (شتوتغارت، 1991)، و کتاب یانس ریکمان (مُحرّر)، A Companion to Tradition (روتشستر، نیو یورک، 2005).

²- سایمون کریتسلی، Ethics, Politics, Subjectivity (لندن، 1999)، صفحه 219.

3- من أجل نقد هذا المفهوم المحافظ للمأساة، انظر كتاب تيري إيغلتن Sweet Violence: The Idea of the Tragic (أكسفورد، 2003)، خاصة الفصل الثالث.

والطقوس، والقدر، والشعور بالذنب، والجرائم الكبرى، والتکفير، والأضاحي وليس مع مصانع القطن ومعاناة العالمية. والمشاعر التي تُشيرها هي عواطف شبه دينية من الخوف، والتوقير، والرهبة والخضوع.

إنَّ المأساة هي كل ما ليس من صفات الحداثة: أرستقراطية وليست مُساواتية، روحية وليست علمية، مطلقة وليست طارئة، تتعلق بالقدر وليس بتقرير المصير. والفن المأساوي، بعيد عن تضخيم قيمة الإنسان على نمط تقدُّمي الطبقة الوسطى، يُظهره، يُذكّره بإثمه وبفنايته بإجباره على اجتياز النار. ولكن بفعله ذلك يكشف في بطله عن ثبات في الموقف وجرأة يتتجاوزان مجال أفق الجماهير العامة. لا يمكن لأي أمل اجتماعي سوقي أنْ ينجو من القوى المُدمِّرة التي يُطلقها فنه. ومع ذلك تتلاقى تلك القوى بمرونة روحية أنفس من أي مخطط لأي مدينة فاضلة سياسية.

لا ينبغي استبعاد المعاناة، كما يفعل الخيرون ذوو العقول الرقيقة.

إنَّ فن المأساة يزدري كل تلك الرقة الأخلاقية. وبدل ذلك، يجب قبول الألم بأسلوب المُحارب والرجل النبيل بوصفه الاختبار الأكبر لقدرته على التحمل. وحدهم كتبة المصارف وأصحاب الدكاكين يفرّون من مشهد رؤوس الميدوزا والأرواح المنتقمة برائحتها الكريهة. لكنَّ الألم المذكور ليس عبيداً، بما أنَّ المأساة هي أيضاً شكلٌ علمنيٌّ من theodicy اللاهوت. قد لا يكون للعالم الكثير من المغزى الأخلاقي أو العقلي، كما يتخيلـ الـ *Aufklärer* ذو التفكير الضحل، ولكن من الممكن مع ذلك أنْ ينتزع القيمة المطلقة من الانهيار والفشل. بهذه الطريقة يمكن للإنسان أنْ يستمر في الأمل من دون أنْ يُفيد خصومه من مؤيدي التقدُّم.

إنَّ ديونيسيوس، شفيع الفن، هو الألم والنشوة في شخص واحد، إله المتعة الفاحشة ولكن أيضاً الفرح والتجدد.

إنَّ عالم المأساة مُظلم ومبهم، هو غموض يُبرِّز العقلانية الإنسانية بوضوح حادٍ. والعقل يقفُ مكشوفاً كأشدّ القدرات هشاشة، كنقيضٍ

للطاقات الشيطانية التي تُحاصره. ولكن انعدام الثقة هذا في العقل ليس انزلاقاً إلى العدمية، بما أنَّ الفن المأساوي يمنحك في الوقت نفسه إحساساً بالنظام الكونيّ. وهذا النظام لا ينبغي أنْ يكون محسوساً جداً وتخطيطياً، وهذا سوف يعني استسلاماً لعقلانية الطبقة الوسطى؛ ومع ذلك لا ينبغي أيضاً أنْ يكون شديد المُراوغة ليوحى بأنَّ السمات تسخر من كل محاولة إنسانية. وبدل ذلك، على المرء أنْ يتثبت بقيمة إنسانية وهو يعترف بهشاشتها. وينبغي العثور على دربٍ بين الكلبية⁽¹⁾ والانتصارية⁽²⁾. إنَّ المأساة، بما يحيط بها من حالة من الغموض والسموّ، هي تأنيب لعقلانية عصر التنوير الضحلة. وهي أيضاً تعنيف لنزعته الفردية. لا يمكن أنْ يوجد إيمان غرّ بأنَّ الإنسان يستطيع أنْ يقرر مصيره كعامل حرّ. لا يمكن لهذه الرؤيا أنْ تنجو من قوة القدر العديدة، أو الطبيعة الجماعية للفعل المأساوي أو التضافُر العميق للمصائر الإنسانية التي تكشفُ عنها. إنَّ مثل تلك الحرية هي ببساطة جهل الضرورة. والمأساة تُلغي التناقض بين الاثنين، رافضة في وقت واحد الذاتية المنحرفة والاحتمالية المنحللة. يكتب شيلنگ قائلاً في كتابه *Philosophy of Art* «إنَّ الحرية والضرورة كلتيهما، يظهران بلا مبالغة تامة في وقتٍ واحد متصرّتين ومهزومتين»⁽³⁾. وقيام المرء بصناعة مصيره يعني مواجهة الفرق بين الاختياريّ والاحتميّ. إذن هناك أمل، ولكن ليس تفاؤل حيّ.

إنَّ كان البطل هو أو هي مسؤولاً مسؤولية كاملة عن وضعه، فإنَّ الحسّ المأساوي يضعف بشكل قاتل. إننا لا نميل إلى هدر الشفقة على أولئك الذين يذبحون آباءهم أو يُضحيون ببناتهم وهم واعون وعيًا تماماً لما يفعلون. وبالتالي ينبغي رفض التالية البورجوازيّ للحرية الفردية.

1- الكلبية: مذهب السخرية - المترجم.

2- الانتصارية: الفرح والاحتفال بهزيمة العدو أو الخصم - المترجم.

3- ف. و. ج. شيلنگ، *Philosophy of Art* (مينيابوليس، 1926)، صفحة 251.

والبطل ليس أيضاً مجرد دمية للقوى الخارجية، كما يعتبر الماديون الآليون الإنسانية. ويجري استدعاء نسبة مختلفة بين الإرادة الحرة والتصميم. وباختياره اعتناق الضرورة، يكشف البطل عن شكل من الحرية نفيسة أكثر من أي شيء يمكن أن يجده المرء في السوق. ليس هناك من تصرف يعبر عن الحرية أكثر من قرار المرء بالتخلي عن حرية. وبيقامه بهذا الخيار، يُقدم البطل واجب الثناء للحرية في الوقت نفسه الذي ينحني فيه احتراماً للقانون. وبهذا يعلو فوق كل حتمية سوقية؛ ومع ذلك لأنَّ هذا سموٌ تحقق عبر الإذعان، لا زلنا مدعوين لنتعرَّف على حدود الإرادة. واحتفاءً بالحرية الإنسانية، نعترف أيضاً بفضائل الاتضاع والتضحية بالنفس. بهذا المعنى، تقدُّم المأساة حلاً جمالياً لمشكلات سياسية وفلسفية. إنها تعلّمنا كيف نحلّ نزاعاً بين الحرية والاحتمالية، نزاعاً استولى على فِكر العصر الحديث. وإحدى الطرق لفعل ذلك هي استبدال الحتمية الكريهة بفكرة الرعاية الإلهية أو الآلهة الأكثر إثارة للخيال. بهذه الطريقة وغيرها، خدمت المأساة العصر الحديث كشكل آخر من الدين المُراق، شكل أشدّ مهابة لأنَّه صورة أكثر منه مفهوماً مجرداً. إنَّ أصحاب الأرواح النبيلة لا يستجيبون لنظريات الفلسفه البورجوازيين المستيرين بتأليف أطروحات خاصة بهم. بل يُشيرون بانتصار إلى شكل الفن الذي ما لا يمكن قوله به بسهولة يمكن مع ذلك أنْ يُعرض.

رائعٌ مدى مرونة الإيمان بأنَّ الفن يمكن أنْ يثبت أنه خلاصنا. إنه موضوع خاص بنيته من ألفه إلى يائه. وهو أمل يستطيع أنْ ينجو من انهيار الإجماع الفيكتوري الأعلى ومن مذبحة الحرب العالمية الأولى. وقد وُجدَتْ نسخٌ منه في بلومزبيري⁽¹⁾ وفي مجلة سكروتني النقدية الدورية، العدوين اللدودين في كل شيء آخر. إنَّ الفن قلعة تنهرُ في

1- المقصود هنا جماعة بلومزبيري: مجموعة من الأدباء ألفت جماعة فيما بينها عام 1907، وكانت تضم فيرجينيا وولف وزوجها ليونارد، إ. م. فورستر، كلايف وفانيسا بيل، ليتون ستراتشي وآخرين - المترجم.

وجه الهمجية الرابضة. يقول إ. أ. ريتشاردز بسذاجة مُذهبة «الشِّعر قادرٌ على إنقاذنا؛ إنه وسيلة قادرة تماماً على قهر العماء»⁽¹⁾. ويتكلّم ف. ر. ليفيز عن مواجهة مجتمع مادي تماماً بـ«العمق الديني للفكر والإحساس» المتوفر في الأدب العظيم⁽²⁾. ويقول والاس ستيفنس «بعد أن يتخلى المرء عن الإيمان بالله، يُصبح الشِّعر ذلك الجوهر الذي يحل محله كخلاص للحياة»⁽³⁾. في The Man With the Blue Guitar يقول «الشِّعر / موسيقى استثنائية يجب أن تحل محل السماء الفارغة وتراثها». إنها نغمة يسمع المرء صداتها يتردد باكراً منذ أيام مالارمي، الذي اعتبر أنَّ الدور المناسب للفن هو أنْ يخلف الدين⁽⁴⁾. وبعد أنْ قام بخدمة اللاهوت في وقته، يعمل عِلم الجمال الآن على أنْ يحل محله. إنَّ الحداثة الراقية روحية قلباً وقالباً، بما أنَّ الفن يُزوّد بأحد آخر المواقع الأمامية للسحر في عالم منحط روحيًا. وما بعد الحداثة، بغياب تأثيرها الشائن، هي ما بعد روحية. هي أيضاً، بمعنى ما، ما بعد جمالية، بما أنَّ تجميل الحياة اليومية يمتد إلى نقطة تدمير الفكرة نفسها التي هي ظاهرة خاصة معروفة باسم الفن. وبعد أنْ يمتد عِلم الجمال بالقدر الكافي يُلغى نفسه.

إنَّ المُخيّلة بوصفها وسيلة للجمال هي أحد دوافع الحداثة الباقيَة، بدءاً بالطاقة المُخلصة للذاكرة في رواية بروست الضخمة وانتهاءً بالنداء الداخلي المهيِّب للفنان الجويسي⁽⁵⁾. وهنري جيمس يجد في الفن شكلاً قدسياً من التضحية بالذات. ولحظات السمو تسكن أدب فيرجينيا وولف وشعر ريلكه. إنَّ علم أنثروبولوجيا (علم إنسان) قائماً

1- إ. أ. ريتشاردز، Science and Poetry (لندن، 1926)، الصفحتان 82 – 83.

2- ف. ر. ليفيز، Two Cultures? The Significance of C. P Snow (لندن، 1962)، صفحة 23.

3- والاس ستيفنس، Opus Posthumous (نيويورك، 1977)، صفحة 158.

4- إنه موضوع نقشه جاك رانسيير في كتاب Mallarme: La poétique de la sirène (باريس، 1996)، صفحة 80.

5- الجويسي: نسبة إلى الروائي الأيرلندي جيمس جويس - المترجم.

على أساس الموت، والتضحيّة، والمولد الجديد يكمنُ في أساس غالبية أشهر ما أُنْتَجَ من قصائد إنجليزية حديثة. ومؤلفها⁽¹⁾ سوف يُجادل لاحقاً في كتابه *Notes Towards the Definition of Culture* قائلاً إنَّ ثقافة الناس يجب أنْ تقوم على أساس الدين إذا أرادت أنْ تزدهر. ولكن ليس الكثير من الفنانين المُحَدِّثِين تصادفَ أنْ كانوا أنجلو-كاثوليك مُخلِّصين، واستراتيجيتهم المُفضّلة بالتالي كانت أنْ تحلَّ الثقافة محلَّ الدين بدل أنْ تقوم على أساسه. إنَّ شبح موت الله ما زال يُلقي بظله على عمل أحد قيادة القرن العشرين العلمانيين رسوخاً، هو فرانك كرمود، الذي يجب أنْ تفسح أساطيره، الدينية منها والسياسية، في كتاب *Sense of an Ending*، المجال للأدب الوعي ذاتياً.

إنَّ الله لم يُمْتَ بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنه وجَّه قوائمه الخلفية نحو الإنسانية، التي باتت في إمكانها الآن أنْ تشعر بحضوره الذي لا يُطاق فقط في غيابه المسؤول. وال فكرة اليائسة نسبياً للجماليّ، بوصفه الشكل العلماني للسموّ، بقيت حيّة ومتعاافية حتى محاضرة سلمان رشدي بمناسبة ذكرى هربرت ريد عام 1990، التي كانت بمثابة تدرُّب على عددٍ من التفاهات الليبرالية الراقية حول مهمّة الفن بتزويدنا بالأُسئلة وليس بالأجوبة. وليس جلياً إنَّ كان دانتي ومايكل أنجلو قد نظرا إلى الأمر هكذا. ورشدي أيضاً لا يبدو مُشوشاً بفكرة أنَّه إنَّ كان الفن حقّاً نسخة حديثة للتسامي، فإنَّ عدداً أقلَّ من الرجال والنساء يتلقّون النعمة الإلهيَّة مما يفترض أنْ يتلقّاه أشدَّ الكالفينيين⁽²⁾ صرامة⁽³⁾.

1- الإشارة هنا إلى الشاعر ت. س. إليوت وشعره - المترجم.

2- الكالفيني: أحد أتباع المذهب الكالفيني القائل إنَّ قَدَرَ الإنسان مرسوم قبل ولادته - المترجم.

3- انظر مقالة سلمان رشدي، *Imaginary Homelands*: في كتاب *Is Nothing Sacred?* في 1991 - 1981Essays and Criticism (لندن، 1991). ومن أجل دراسة القدرات المُخلصة للأدب، انظر كتاب إيو برساني *The Culture of Redemption* (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1990).

مع مجيء الحداثة، يتبع المعنیان الرئيسان للثقافة، الجمالي والأنتروبولوجي، باطراد. ويمكنهما أنْ يتقاربَا فقط في عالمَين خيالَيْن كمكسيكو لورنس، والعزبة الإنكليزية-الأيرلندية الخاصة بيتس، والمجتمع العُضوي للعاملين في مجلة سكروتني، ومجتمع إليوت المسيحي الطباقِي، والجنوب الجمالي للنَّقاد الأميركيين الجُدد، أو لرؤيا هايدِيغر لتساؤل فلسفِي يدور بين الفلاحين. (أجاب أدورنو بأنَّ المرء يودَ أنْ يعرف رأي الفلاحين في هذا). إنَّ السباق بين الثقافة كفن والثقافة كشكل من أشكال الحياة هي بين ثقافة الأقلية وتلك الشعبية، واللتين من الآن فصاعداً تواجهان في منافسة حتى الموت. والحداثة هي من بين أشياء أخرى ردَّ فعل دِفاعِيَّة في وجه صناعة الثقافة، التي كانت توأمها عند الولادة. والحلم بتنوير راديكالي – بثقافة سوف تكون علمية وشعبية معاً، وواسعة بما يكفي لتحدي القوى الحاكمة لكنها مفهومة بما يكفي لتحشد عامة الناس إلى معاييرها – سوف يبدو الآن أنه قد انتهى حتماً. وكذلك الأمر مع الأمل الراديكالي-الرومانسي في توحيد الفن، والثقافة والسياسة في مشروع عام. لقد كان ذلك وقت التباينات وليس التركيبات.

بدءاً بکولريدج فصاعداً، اعتُبرت الثقافة والحضارة عموماً عدوَّتين وليسَا حليفَتين. ولم تكن الحال هكذا دائماً. في إنكلترا القرن الثامن عشر، قربَتْ أيديولوجياً الحركة الإنسانية⁽¹⁾ التجارية، كما سماها ج. أ. بوکوك، بين الاثنين في صلة وثيقة⁽²⁾. في الحقيقة، إنهمَا مرتبطان معاً بالطريقة التي تتضمَّن بها الكلمة «حضارة» خواصاً أخلاقية وإنجازات

1- الحركة الإنسانية: تؤمن بإحياء الآداب الكلاسيكية والروح الفردية والتأكيد على الهموم الدنيوية (كما حدث في عصر التنوير الأوروبي) – المترجم.

2- انظر كتاب ج. أ. بوکوك، Virtue, Commerce, and History (كمبريدج، 1985) ومن أجل تعليق نقدي، انظر مقال تيري إينغلتون Deconstruction and Human Rights، في كتاب باربارا جونسون (محررة)، Freedom and Interpretation (لندن، 1993).

مادّية. والتعامّلات المادّية بين الأفراد، كما تقول النّظرية، من المرجح أن تصقلّهم وتجلب لهم الإزدهار، وتشحذ حوافهم الخشنّة، وتمحو صفاتهم الريفيّة؛ الصّفات الحادّة، وتشجّع عمّا من التّعااطف المشترك الذي سيجعل قنوات التجارة أكثر نعومة وفعالية. وتفسح غطّرسة النّظام الأرستقراطي القديم وفظاظته الطريق للـ *le doux commerce* (التجارة الناعمة). إن السّلام والتحضُّر جيدان لمجال الأعمال. والـ *Politesse* (التهذيب) يُسّهل دوران دوّلاب الاقتصاد. وبالنسبة إلى ما ورد في مقالة آدم فرغسون *Essay on the History of Civil Society*، تسير العواطف مع العلاقات الاجتماعيّة جنباً إلى جنب، بما أنَّ امتداد الحركة التجاريّة والعواطف الأخلاقيّة يثبتُ أنهما معاً مصدر ثراء. وعملية التبادل يمكن أن تكون مُربحةً من النّاحيَة الروحيَّة والماليَّة، وكذلك عملية وضع المرأة نفسه في مكان آخر وهي من تنفيذ المُخيّلة المُتقمّصة عاطفياً. وليس من قبيل المصادفة أنَّ آدم سمِّيَ هو أخلاقيٌ واقتصاديٌ في وقت واحد. لا ينبغي معاملة التاجر والشاعر على أنهما نقِيضان.

لقد كان القرن العشرين شاهداً على نمط جديد من توحيد الثقافة والحضارة، لا يختلف عن نمط مقاهي القرن الثامن عشر. كان ممكناً إخضاع الحضارة كصناعة وتكنولوجيا لخدمة الفن. وقد كان هذا، على أي حال، حلم الطليعة الثوريّة، التي بالنسبة إليها سوف ينجو الفن بُمُطابقتِه مع عصر الإنتاج الآليّ، وليس بالسعى إلى مقاومته بأسلوب الحداثة الرّاقية. وعليه كان لا بدّ من ابتكار أشكال جديدة من الثقافة التكنولوجية، لتحمل محل تلك الموجودة. ورهان المستقبليون، والبنيويون والسيالييون، الذين صمّموا على التعاون مع الشيطان، كان على أنَّ التاريخ، حسب التعبير الماركسيّ، يمكن أن يتقدّم بجانبه الشرير - على أنَّ في الإمكان القبض على الأداة التكنولوجية للنظام الموجود وتسخيرها لغايات ثوريّة. لقد كان ممكناً استخدام التقنيات الرأسماليّة لتدمير أشكالها الذاتيّة. ويمكن استخدام القاعدة لتدمير البنية الفوقيّة.

وفشلت التجربة، حطمَتها السُّتالينيَّة والنازِيَّة. ولم تمر أكثر من بضعة عقود، مع بروز ما بعد الحداثة، حتى تمكَنت نسختا الثقافة المذكورتان من التصالح أخيراً. وبدءاً بحقبة الثمانينيات فصاعداً، أصبحت الثقافة بمعنى الفن شائعة باطراد، وتتلاءم مع الشارع وال العامة، أمّا الثقافة كشكل من الحياة فجُحملَت من أولها إلى آخرها. بالنسبة إلى الهيللينيين والرومانيين، النوع الأخير كان يعني الحياة العامة الخلاقة في إنجازها؛ وبالنسبة إلى ما بعد الحداثة، وبنشاط أقل، كانت تعني سياسة واقتصاد يعتمدان على الصورة. والحلم الذي طال أمده بزواج الفن والحياة اليومية، وتحقَّق بالنسبة إلى الطليعة الثوريَّة بجداريات سياسية أو بمسرح دعائي، تجلَّى بدل ذلك في الموضة وتصميم الأزياء، في وسائل الإعلام وال العلاقات العامة، ووكالات الإعلانات واستديوهات التسجيل. لقد فتحت الثقافة ذراعيها واسعاً للحياة اليومية التي كان الـ *Kulturkritik* قد اعتبرها خصمها الرهيب.

لكنَّ ما اكتسبته باللغة الديمقراطيَّة، تخلَّت عنه باللغة النقدية. لقد كان الـ *Kulturkritik*، باحتقاره النبيل للعادات اليومية، خطأً نُخبويَاً من النزعة المحافظة؛ وكانت ما بعد الحداثة، بالتحامها بالفن وبالتجارة، شعبيَّة. فإذا كان الـ *Kulturkritik* لاذعاً في سُخريته من خلل وجهة نظره من المُبتدَل، فإنَّ ما بعد الحداثة غارقة فيه. وكلاهما ينظران باستنكار إلى أسلوب حياة الغالية العُظْمَى – الـ *Kulturkritik* بسبب ما يرى أنه ابتذال موحِش، وما بعد الحداثة لأنها تفترض خطأً أنَّ الإجماع والغالبيات جاهلة أصلًا، وعليه فإنها تفضل أيديولوجياً المُهمَشين والأقليات. والـ *Kulturkritik* يشتَّر من مسائل رتبية كالدولة، والطبقة، ومنظومة الاقتصاد والسياسيَّة؛ وما بعد الحداثة، المتتشية بما يوجد على عتبة الشعور، الزاغ و الآثم، لا تستطيع أنْ تحشد المزيد من الحماس لها.

إنَّ ما بعد الحداثة هي من نواحٍ متعددة شرح لنيتشه، على الرغم من أنها نسخة نيتشه مُتنَزَّعة من نظريات قديمة شبه ميتافيزيقيَّة – من

إرادة القوة، والـ *Übermensch* والحكاية شبه الميتافيزيقية عن كيف يمكن للإنسانية أنْ تعبّر من الهمجية إلى العظمة الأخلاقية. إنها أيضاً تتخلى عن رؤيته المأساوية. وإذا كان الـ *Kulturkritik* يُفقرُ في الإعلاء من شأن المأساة، فإنَّ ما بعد الحداثة فقط ترتكب بسببيتها. إنها شكلٌ ما بعد مأساويٍ من الثقافة – وإنْ كانت ما بعد-مأساوية كما أنَّ موريسي⁽¹⁾ يتبع إلى ما بعد-موتسارت وليس كالقول إنَّ لأنَّ باديو ما بعد ماركسي. وهذا ليس كما لو أنها تغلغلت في المأساة لكي تظهر، بصورة مناسبة، من الجانب الآخر. في نظرها، افتقار الواقع إلى المعنى الأصلي ليس فضيحة يجب مواجهتها بل حقيقة يجب قبولها. إنَّ الحداثة تتضمن استعداداً لمواجهة الظلم، والقوى الديونيسية، وحتى احتمال الانحلال التام، في سعيها المتّحمس للبحث عن الحقيقة. وما بعد الحداثة لا ترى ذلك ضرورياً. إنها ما زالت صغيرة جداً على أنْ تذكّر العصر الذي كانت توجد فيه (كما تزعم) حقيقة، ووحدة، وكلية، وموضوعية، وقضايا كُلية، وقيم مطلقة، وهويات ثابتة وأسس راسخة. وبهذا لا تجد أي شيء مزعجاً في غيابها الواضح. إنها تختلف بهذا المعنى عن أسلافها الحداثيين، القريبين جداً من الكارثة الأصلية ولا يمكن أن تكون قد بقيت لهم أصداres صادمة. وبالنسبة إلى ما بعد الحداثة، بالمقارنة، ليس هناك تشرذم، بما أنَّ الوحدة كانت وهماً طوال الوقت؛ ولا وعي زائف، لأنَّه لا وجود لحقيقة مطلقة، ولا أسس تهتز، بما أنَّه لم يكن هناك أي أساس لِيزاج. وهذا لا يعني أنَّ الحقيقة، والهوية والأسس مُضللة بصورة مُعذبة، إنها ببساطة لم تكن موجودة أبداً. إنها لم تختفي إلى الأبد، تاركة فقط شبحاً خلفها. لا يوجد هنا أي أثر لعضو من شبح. إنَّ غيابها لم يُعد محسوساً أكثر من غياب مجفف للشعر بين يدي مونا ليزا. لا أحد يندب فقدان هذه الأشياء أكثر من ندب حقيقة أنَّ خنزيراً لا يستطيع أنْ يتلو «الفردوس»

1- موريسي: مغني بوب وروك إنكليزي مشهور - المترجم.

المفقود». وكما يمكن لريتشارد رورتي⁽¹⁾ أن يقول: لا فائدة من هرشن مكان لا يُسبب لك الحكّ.

في حين أنّ الحادثة تختبر موت الله على شكل صدمة، أو تحدّ، أو كمصدر للألم بالإضافة إلى كونه سبباً للاحتفال، فإنّ ما بعد الحادثة لا تختبره على الإطلاق. فلا وجود لثقب على هيئة الله في مركز كونه، كما يوجد في مركز كافكا، أو بيكيت أو حتى فيليب لاركن. الحق، لا توجد فجوة من أي نوع في كونه. وهذا واحد من أسباب متعددة لكونِ ما بعد الحادثة ما بعد مأساوية. إنّ المأساة تتضمن احتمال خسارة لا تُسترجع، في حين أنه بالنسبة إلى ما بعد الحادثة لا توجد خسارة فادحة. كل ما في الأمر أننا فشلنا في أن نُسجل هذه الحقيقة في بحثنا المثاليّ بالإكراه عن أشياء أكثر رُقياً، ونُبلاً، وعمقاً. على أي حال، يُظنّ أنّ المأساة تتطلب قدرًا من عمق الذاتية، وهذا أحد الأسباب التي يجعلها تبدو مفقودة عند بيكيت. إنّ موضوع ما بعد الحادثة يتعرّض لضغط شديد ليغتر على ما يكفي من العمق والاستمرارية في ذاته ليكون مرشحاً مُناسباً للحرمان الذاتي المأساوي. إذ لا يمكن أن تخلي عن ذات لا تملكها. وإذا لم يُعد هناك إله، فذلك يعود جزئياً إلى أنه لم يُعد هناك مكان سري داخليّ يمكن أن يختبيء فيه. إنّ العمق والمكان الداخلي ينتميان إلى ميتافيزيقيا مُشدّبة، واستئصالهما يعني محو الله بانتزاع الأماكن تحت الأرضية التي كان يختبئ فيها. وبالنسبة إلى التحليل النفسي، بالمقارنة، الموضوع الإنساني منتشر وغير مُستقرّ لكنه مزود بأعمق داخلية. والحق، إنّ الحقيقتين متحالفتان بقوة. وعليه فإنهما يصنفان بين الوراثة المتأخرتين بالمعنى المأساويّ، في حين أنّ ما بعد الحادثة ليست كذلك.

من الشائع أنّ المأساة ترتبط بحسّ تارخيّ. وطبيعة الزمان الشبيهة بالخط المستقيم تعني أنّ الأعمال المدمرة، عندما تُنفذ، لا يمكن التراجع عنها. وأثارها المُميتة يمكن أن تمتد إلى أبعد بكثير من موقع حدوثها

1 - ريتشارد رورتي (1931 - 2007): فيلسوف أمريكي - المترجم.

لُتُفِسِّدُ المستقبل. ومع ذلك بما أنَّ عدم القدرة على العودة عنها هذه تصحٌّ أيضاً على الأشكال البناءة للأفعال، فإنَّ ساحة الورطة المأساوية هي أيضاً ساحة الخلاص المأمول. فقط عبر الزمن، كما يقول ت. س. إليوت في قصيدة *Burnt Norton*، نستطيع أنْ نقهَرَ الزَّمن، وهذا التصريح تُقاومه ما بعد الحداثة في الغالب، بما تُتصِّف به من ارتياح في مسارِ الزمن المستقيم. وصحيح أنَّ الزمن غير المستقيم في مساره يمكنه أيضاً أنْ يستضيف المأساة. إنَّ رؤية المسار الزمني كتكرارٍ لا ينتهي هو صورة للجحيم، كما ورد في السرد الهزلي جداً للخطيئة المميتة في كتاب فلان أوبراين *The Third Policeman*. لكنَّ الوضع ليس ذاته مع الزمن المكاني لما بعد الحداثة، الذي يضمن أنَّ يعود فيه كل شيء مع تغيير طفيف. قد يكون التكرار أداة لتفادي المأساة وإنتاجها. وهذا يصحٌّ على مشاهد العالم الهزلية في أساسها ليتس وجويس، اللذين يثقان كلامهما في الزمن الدوري. وفي حركات الأكون الدائرية واللوبلية، لا يمكن لأي شيء أنْ يضيع تماماً.

بالنسبة إلى الرومانسيَّة، تمثل الرغبة التي نعرفها باسم التاريخ نوعاً من اللا نهاية. واهتمام الحداثة، بالمقارنة، باللا نهاية أقلَّ من اهتمامها بالأبدية، وهو لغز يوجد في قلب الحاضر في جوهرِ سري أو لحظةٍ من الإلهام مُتنَرَّعة من فضلات الزمن الكئيبة. مع ما بعد الحداثة، التاريخ يُختزل في الغالب إلى إرث ثقافيٍّ مُرفَّه، إلى مخزونٍ حاضرٍ دائماً من الأساليب الموروثة ومدخل إلى الماضي «يُنتمي إلى الحاضر». إنَّ ختام ما حدث سوف يُسبِّب فضيحة للذين يعتبرون أنَّ الحقيقى يجب أنْ يكون طيعاً دائماً. إنَّ التاريخ يُعتبر ثقافة بوحشية شديدة وهذا ما يُبهج بطُرق لا حصر لها. وهذا يُذكِّرنا بصورة بغيضة بأنَّ حريتنا في الحاضر مُقيَّدة بالشيء المُشَوَّم الذي لا يمكن إصلاحه ويُسمَّى الماضي.

إنَّ كانت ثقافة ما بعد الحداثة ضحلة، ولا مأساوية، وليس مستقيمة المسار، وليس روحية، ولا أساسية، ولا كونية، وترتَّب

في المُطلقات وتبغض الداخليّ، فيمكن الادّعاء بأنها حقاً ما بعد دينيّة، كما أنَّ الحداثة حتماً ليست كذلك. على سبيل المثال، إنَّ معظم الفكر الديني يفترض وجود إنسانية عالميّة، بما أنَّ إلهاً يهتم فقط بقسم معين من النوع البشري، فلنُقلّ البوسنيين أو بشعب تعلو أطوال قاماته عن خمسة أقدام وستة إنشات، سوف يبدو أنه يفتقر إلى نزعة الخير التزيهـة الملائمة لكيانِ سام. ويجب أنْ تكون هناك أيضاً أرض مشتركة بيننا وبين النبي إبراهيم مُخصصة للكتاب المقدس العربي ليكون له معنى. لكنَّ ما بعد الحداثة تشعر بتوتُّر شائن من القضايا الكلية، على الرغم من ادعائهما أنَّ الروايات العظيمة قد اختفت من كل مكان من الأرض، أو أنَّه لا وجود لهويات ثابتة، في أي مكان. وبوصفها تياراً من الفكر، ترثُ ما بعد الحداثة معظم تلك الجوانب من فلسفة نيتشه التي توجه نحو الإلحاد؛ ولكن بما أنها ترفض بأسلوبها السوقي فكرة الـ *Übermensch*، فإنها ترفض أنْ تُدخل سرّاً شكلاً جديداً من الإله ليحل محل القديم. وبشكّها في كامل مفهوم إنسانية كونية، فإنها تُنكر الإنسان والله معاً، وبفعلها هذا ترفض المواسة شبه الدينية للنزعة الإنسانية. وبهذا المعنى، تمَّ أخيراً تناول تحذير نيتشه من أنَّ العلي القدير لن يرتاح في قبره إلا عندما يتمدد الإنسان إلى جواره، بجدية.

كما رأينا، نيتشه نفسه يُنقذ رؤيا العنصر الإنساني الفعال من حُطام النزعة الإنسانية الكلاسيكية. إنَّ الإنسان المتفوق يطبع صورته على عالم هو بحد ذاته تغيير متواصل واختلاف. ويُخضع أيضاً رغباته لسيطرته بالطريقة نفسها. بهذا المعنى، ينقر مبدأ ميشيل فوكو عن تشكيل الذات في كتابه *History of Sexuality* على نغمة نيتشوية أصيلة. لكنها في المُجمل ليست سمة نموذجية في ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. بالنسبة إليهم، فإنَّ تدفق الواقع سرّب الموضوع الآن إلى النقطة التي تنفك عنها وحدته وتُدمر وساطته. إنَّ موضوع ما بعد الحداثة، فكرة الـ *Übermensch*، طيّعٌ بين يديه، قادر على تغيير شكله بأمرٍ منه؛ ولكن

فوق ذلك هو يفتقر إلى الإرادة التي لا تُقْهَر والتي استعان بها حيوان نيتشه ما بعد الإنساني لتغيير الواقع حسب متطلباته. إنه علم جمال ليس بالمعنى الذي يقصده نيتشه أو وايلد بتحويل نفسه إلى عمل فنيّ، بل بالمعنى الذي قصده كيركغارد بافتقاره إلى أية وحدة ومبدأ.

بما أنَّ الإنسان لم يُعدُّ يُرى بالدرجة الأولى ك وسيط أو كخالق، فهو لم يُعدُّ مُعرِّضاً لخطر الخلط بينه وبين الكيان الأسمى. لقد بلغ أخيراً مرحلة النُّضج، ولكن فقط على حساب التخلّي عن هويته. ولا ينبغي اعتبار أنه يُقرّر مصيره، وهذا هو معنى الحرية لأمثال كانط وهيغل. إن الذات لم تُعد متصلة بالقدر الكافي لتكون كذلك. وهذه حتماً إحدى الطرق التي تكون بها ما بعد الحداثة ما بعد لاهوتية، بما أنَّ الله هو الواحد فوق كل شيء، وهو أساس وجوده هو. يتبعُ ذلك أنك إذا أردت أن تكون قبساً منه، أنت في حاجة إلى أنْ تُعيد تشكيلاً مفهوم الذاتية نفسها، وهذا بالضبط ما تسعى ما بعد الحداثة إلى فعله. من الأسهل تحقيق هذا إذا ما تصادف أنْ كان النظام الرأسمالي في حالة انتقال من الموضوع كمُنْتِج إلى الموضوع كمستهلك. إنَّ المستهلكين هم مواضيع سلبية، منتشرة، مؤقتة، وهذه ليست بالضبط الصورة التقليدية للعليّ القدير. وما دام يُنظر إلى الرجال والنساء على أنهم مُتّجرون، أو كادون، أو صانعون أو يشكّلون أنفسهم، لا يمكن لله أبداً أنْ يفني تماماً. فخلف كل عملية إنتاج تكمن صورة الخالق، وهناك فعل إنتاج بعينه - الفن - يُنافس عمل العليّ القدير نفسه. ولكن حتى هو لا يستطيع أنْ ينجو من مجيء الإنسان المستهلك الأبدِيّ.

إذن ربما سوف يُنظر إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين بوصفها الوقت الذي صدر فيه أخيراً الحكم بإعدام الإله. ومع مجيء ثقافة ما بعد الحداثة، تمَّ التخلُّص أخيراً من حنين إلى الروحبيّ. وهذا لا يعني أنه لا يوجد خلاص بما أنه لا يوجد ما تخلص منه. والحق، أنَّ الدين ما زال موجوداً، بما أنَّ الأمر يتعلق بأواخر الحضارة الحديثة من ما بعد

الحداثة. ومع ذلك، بعد سلسلة من المشاريع الضعيفة، والاستراتيجيات الخاطئة والمازق النظرية، ليس كثيراً الادعاء أنه مع بروز ما بعد الحداثة، يصل التاريخ الإنساني للمرة الأولى إلى إلحادٍ أصليٍّ. صحيح أنَّ فكر ما بعد الحداثة يدفع ثمناً باهظاً لهذا الوصول إلى سن النضج، إنْ كان حقاً نضجاً. وبمحو الدين، تُمحى أيضاً أعداداً كثيرة من المسائل الخطيرة الأخرى بوصفها وهمًا ميتافيزيقياً. وإنْ كان يتتجنب الدين، فهو يفعل ذلك، كما رأينا، على حساب التخلّي عن العمق، الذي يشعر بالتوتر منه. وهو بالتالي يتخلّى عن أشياء كثيرة غير القيمة.

صحيح أنَّ ما بعد الحداثة تحتفظ بلمسة من السموم، وليس فقط بتقديسها الشديد للغيرية. ولكن على الرغم من وجود وفرة من الغيرية، إلا أنه لا يوجد آخر أكبر، ولا كُلية عظمى أو مؤشر متسام. ثم إنه على الرغم من أنَّ الثقافات الأخرى قد لا تتكافأ مع ثقافة الماء، إلا أنه ليس هناك آخر ليتحقق. إنَّ الثقافة تنحدر باطراد، كما ظنَّ ذات يوم أنَّ الله سيفعل. إنها شكل خجول من التأسيسية foundationalism، إنها التي لا تستطيع أن تُحدِّق إلى ما خلفها أو تحفر تحتها، بما أنَّ التحديق والحرف سوف يكونان بحد ذاتهما إجراءين ثقافيين. إنها على هذا الأساس تعمل عمل نوع من المطلَّق، كثقافة بالمعنى الأرفع للكلمة بالنسبة إلى أرنولد. ولكن هذه ثقافة تقع خارج نطاق التجربة وليس متعلالية - كحال احتمال كل ظاهرة، وليس منطقه مقدّسة تقع خارج فضائها.

هناك أيضاً آثار للمتعلالي في الروحانية الزائفة لبعض ثقافات ما بعد الحداثة. إنها من نوع التدين ذي المركز الرخو والرخيص الذي يتوقعه الماء من مجتمع ماديٍ بالكامل. والإيمان الذي تستطيع مثل هذه المجتمعات العنيفة أن تصبو إليه هو حسٌّ مُشوّش بالإبهام وهو الشكل الوحيد، تماماً كما أنَّ الفكاهة البذيئة هي الكوميديا الوحيدة التي يرتاح إليها منْ ليس لديه حسٌّ فكاهيٌّ. إذن الذين لا يتصورون نهايةً

لِوَولْ سُتْرِيتْ قادرُونَ تَماماً عَلَى الإِيمَان بِالْقَبْلَانِيَّة^(١). وَلَيْس مُفاجِئاً أَنَّ السَايَنْتُولُوجِي^(٢)، وَالصُوفِيَّة بِأَنْواعِهَا، وَالإِيمَان بِالْقِوَى الْخَفِيَّة المُعَدَّ مُسْبِقاً وَالْتَائِمُلُ الْمُبَهَّمُ الْجَاهِزُ، يَجِب أَنْ يُنْظَر إِلَيْهَا كِتْجَرِيَّة لِلوقْت رَائِجَة بَيْن فَاحْشِيِّ الثَّرَاءِ، أَوْ أَنَّهُ عَلَى هُولِيُودْ أَنْ تَلْتَفَت إِلَى الْهِنْدُوسِيَّةِ. وَأَصْحَابُ الْقُلُوبِ الْقَاسِيَّة الَّذِين لَا يُؤْمِنُون بِأَيِّ شَيْءٍ يَتَضَعُّ أَنَّهُمْ حَالُمُونَ مِنَ النَّوْعِ الَّذِي يَؤْمِنُ بِأَيِّ شَيْءٍ. إِنَّ الْوَاقِعِيْنَ وَالْأَثْرِيَّة يَنْظَرُون إِلَى الدِّينِ كَانْسِجَامْ كُونِيَّ وَعِبَادَة غَرِيبَة، بِالْأَحْرَى كَمَا أَنَّ تَصُورُ الْفَنَانِ كَبُوهِيمِيَّ أَشَعَّتُ الشَّعْرَ، كَمَا أَشَارَ جِيمِس جُوِيس ذاتَ مَرَة، هُوَ تَصُورُ تَاجِرٌ مُحَترِمٌ مِنَ الْقَرْوَنِ الْوَسْطَى لَهُ، إِنَّ إِطْعَامَ الْجَيَاعِ شَدِيدَ الشَّبَهِ بِشَرْحٍ ضَرِبَتْ دَخْلَ الْمَرْءِ مِنْ أَجْلِ أَوْلَئِكَ الَّذِين يَفْتَشُونَ عَنْ مَهْرَبٍ مِنَ الدِّينِيَّيِّ. وَمَغْزِيُّ الرُّوحَانِيَّة هو تَلْبِيَّة حاجَاتٍ لَا يَسْتَطِعُ مُصْبِّمُ الْأَزْيَاء أو سَمْسَارُ الْبُورَصَةِ أَنْ يُلْبِيَهَا. وَمَعَ ذَلِكَ كُلُّ هَذَا الْكَلَامِ الْمُبِتَذِلُ عَنِ الْعَالَمِ الْآخَرِ شَكْلٌ مِنَ الْإِلْحَادِ. إِنَّهَا طَرِيقَة لِلشُعُورِ بِالْأَبْتَهَاجِ بِعِدَادٍ عَنِ اللَّهِ الْمُزَعِّجِ جَدًا.

يُشَيرُ أَنْدَرُو فَرْنِيُكَ إِلَى أَنَّ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ يَتَضَمَّنُ نَوْعاً مِنَ الْمَوْتِ الثَّانِي لِلَّهِ، بِمَا أَنَّ عَدِيداً مِنْ بَدَائِلِ إِلَهِ التِّي ابْتُكِرَتْ فِي الْعَصَرِ الْحَدَيثِ خُلِعَتْ بِدُورِهَا. عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، فَكِرَةُ الْمَجَمِعِ تَزَوَّدُ دُورَكَهَا يَمِّ بِشَكْلِ مِنَ التَسَامِيِّ، لَكِنَّ جَانَ بُودِرِيَارَ يُعِلِّمُ نَهَايَةَ النَّزَعَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ نَفْسَهَا^(٣). وَالشَّيْءُ نَفْسَهُ يَصِحُّ عَلَى مَفْهُومِ الْثَقَافَةِ. فَإِذَا كَانَتِ الْثَقَافَةُ عِنْدَ أَرْنُولْدِ هِيَ مِنْ بَيْنِ أَشْيَاءِ أَخْرَى نَسْخَةٍ مِنَ اللَّهِ خَالِيَّةٍ مِنَ الْأَسْطُورَةِ، فَإِنَّ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ جَلَبَتْ نَسْخَةً غَيْرَ مُلْغَزَةٍ مِنَ الْثَقَافَةِ نَفْسَهَا. وَمَعَ الْحَدَاثَةِ،

1- القَبْلَانِيَّة: فَلْسَفَة دِينِيَّة سَرِيَّة، سَادَتْ فِي الْقَرْوَنِ الْوَسْطَى بَيْنَ الْيَهُودِ وَبَعْضِ النَّصَارَى، وَقَائِمَةٌ عَلَى أَسَاسِ تَفْسِيرِ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ تَفْسِيرًا صَوْفِيًّا. أَوْ صِفَةُ لَأَيِّ مَذَهَبٍ سَرِيٍّ - المُتَرَجِّمُ.

2- السَايَنْتُولُوجِي: حَرْكَة دِينِيَّة عِلْمِيَّة تَؤْكِدُ عَلَى دورِ الرُّوحِ أَوْ طَاقَةِ الْحَيَاةِ فِي الْكَوْنِ الْمَادِيِّ - المُتَرَجِّمُ.

3- انظرُ كِتَابَ أَنْدَرُو فَرْنِيُكَ، *Auguste Comte and the Religion of Humanity* (كمبريدج، 2001)، الفَصْلُ 8. وَمِنْ أَجْلِ اِنْحِلَالِ النَّزَعَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، انظرُ كِتَابَ جَانَ بُودِرِيَارَ، *In the Shadow of the Silent Majorities* (نيويورك، 1973).

أفسحت هالة الألوهية الطريق لوهج الجمال، الذي يبدّده بدوره الفن التكنولوجي لما بعد الحداثة. إنَّ ال وهج الوحد الذي يتبقى هو وهج السلع المادّية أو الشُّهرة، وهي ظواهر ليس من السهل دائمًا تمييزها. إذا كانت الرومانسيّة تسعى إلى أنْ تحلَّ محلَّ الله مع الموضوع السحيق العمق، واللا نهائي وكُلّي القوّة. وكما جادَل كارل شميت في كتابه *Political Romanticism*، فإنَّ ما بعد الحداثة، حسب تعبير بيري أندرسون، تمثّل «ذاتانية⁽¹⁾ بلا موضوع»⁽²⁾. إنَّ كان الله قد مات، فإنَّ الإنسان نفسه، الذي حلم ذات يوم بأنْ يحلَّ محلَّه، يقترب أيضًا من نهاية فترة ولايته، ولم يتبقَّ الكثير ليختفي.

إنَّ أحد الأسباب التي جعلت من الفكر ما بعد الحداثي مُلحداً هو ارتيابه بالإيمان. ليس فقط الإيمان الدينيّ، بل الإيمان أيضًا. لقد ارتكب خطأ افتراض أنَّ كل إيمان عميق هو في الأساس عقائديّ. أبدأ بإيمان قويٍّ بوجود العفاريت وسوف يتنهى بك الأمر مع الغولاغ⁽³⁾. وهذا أبعد ما يكون عن إعلان كييركغارد في كتاب *The Sickness Unto Death*: «أنْ تؤمن يعني أنْ توجد»⁽⁴⁾. ونیتشه لديه كراهية مماثلة للإيمان الراسخ، كما للنمط النظريّ. وما حكم أصحاب الأدمغة العظمى كان الشَّغف، وليس الإيمان. والمعتقدات المُجرّدة كانت تتساوى بصورة زائفة. وهكذا، كانت النظائر الفكرية لمذاهب اليعقوبيّة، والاشتراكيّة، والأخلاق المسيحيّة، نوعاً من قيمة التبادل بالنسبة إلى العقل. كانت هناك علاقة في رأي نیتشه بين حبِّ كانت للتجريد ودفاعه عن «المهزلة الشنيعة» المعروفة باسم الثورة الفرنسيّة. إنَّ المعتقدات الثابتة تبني

1- الذاتانية: مذهب فلسفى يُقيم المعرفة كلها على أساس التجربة الذاتية - المترجم.

2- بيري أندرسون، كتاب *In the Tracks of Historical Materialism* (لندن، 1983)، صفحة 54.

3- الغولاغ: مركز إدارة المخابرات أيام الاتحاد السوفييتي - المترجم.

4- سورين كييركغارد، كتاب *The Sickness Unto Death* (هارموندزسوورث، 1989).

بموت العابر، والمؤقت، والفرد والخاص حسياً. وأوسكار وايلد، الذي كانت الحقيقة بالنسبة إليه ليست أكثر من آخر تقلبات مزاجه، على الرغم من أنه على النمط نفسه، وبالن مقابل، لم يقبل لودفيغ فيتنشتاين كون الحقيقة مسألة إبداء رأي، لأنَّ وساطة الرأي هي اللغة، والحقيقة في نظر فيتنشتاين لم تكن في المقام الأول مسألة لُغوية. كانت مسألة عملية، ومادية، ومؤسسة أكثر من ذلك.

في نظر نيتشه، الأرواح النبيلة حقاً ترفض أن تكون سجينه مبادئها الخاصة. بدل ذلك، تُعامل أعز آرائها إليها بقدر من التراحم الشهمة، تبنيها وتبندها على هواها. وهذا ما سماه بيتس، الذي شعر كالعديد من الحداثيين بتأثير نيتشه، وكانت الآراء بالنسبة إليه تناسب تماماً كتبة المصارف وأصحاب الدكاكين، بالـ *sprezzatura* (اشتماز). إنَّ معتقدات المرء أقرب شبهاً بخدمه، يستخدمهم ويطردهم كما يشاء، وليس كأعضاء جسمه. ولا ينبغي اعتبارها كما فعل تشارلز تيلر وستانلي فيش مكونات أساسية للهوية الشخصية، بل كأزياء يمكن ارتداؤها وخلعها حسب الحاجة. وفي الغالب، وكما مع التنانير^(١) وأربطة العنق، هي اعتبارات جمالية تحكم ارتداء الملابس ونزعها. وقد أخبر مؤرخ من الجناح اليميني اسمه أ. ج. بي تيلر ذات مرة لجنة انتخاب عضوية جامعة أكسفورد بأنَّ لديه آراء سياسية متطرفة، لكنه يُعبر عنها باعتدال.

في كتابه *The Joyful Wisdom*، يعتقد نيتشه بقوته ما يُسميه «الاشتياق إلى يقين» العلم والعقلانية، والتلهُّف إلى طمأنينة إيسيمولوجية (معرفية) ليس صعباً أنْ تقضى خلفها قلقاً عميقاً للروح. في رأيه، الإضطرار إلى الإيمان هو نصيب أولئك الذين من فرط جبنهم لا يستطيعون العيش وسط الغاز من دون أن يمدوا أياديهم بقلق لبلوغ حقيقة صلبة. إنَّ الرغبة في الدين هي توق إلى سلطةٍ يُريح تلقّي الأمر الحازم منها شعورنا الأخلاقي والمعرفي بعدم الأمان. والروح الحرّة،

١- التنانير: المقصود هنا التنورة التي يرتديها رجال اسكتلندا - المترجم.

بالمقابل، هي التي تتحلى بالشجاعة للتخلص من «الرغبة ذاتها في اليقين»، لا يدعمها إلا «حِبَالْ رقيقة واحتمالات»، ومع ذلك ترقص على حافة الهاوية السحرية^(١). إذا آمن المرأة بالحرية، فيجب أن يتضمن هذا حتماً تحرراً معيناً من إيمانه بها. أمّا إنْ كان ينبغي أنْ تمتد أيضاً إلى التحرر من الإيمان بأنَّ عليه أنْ يتحرر من معتقداته فمسألة يمكنه أنْ يفوه بأمرها بمرح إلى فقهاء المنطق.

هذه القضية سوف تعود إلى الظهور مع مجيء ما بعد الحداثة. وفي عصرٍ يتسم فيه مفهوم اليقين بمسحة من الاستبداد والتكنوقراط، يُصبح قدرٌ من مذهب اللا أدريّة ضليلة. والغموض والعجز عن اتخاذ القرار يُعتبران بحد ذاتهما من السمات الجيّدة. وهكذا يفشل نيتشه وإنماجاً ما بعد الحداثي في الاهتمام بالذين يحتاجون إلى درجة من اليقين بوضعهم لكي يتحرروا منه. ليس كل يقين عقائديّ، وليس كل غموض هو إلى جانب الملائكة. من المستبعد أنْ تلاحظ الأنماط الأدبية هذه الحقيقة أكثر من المحامين. والمؤكّد هو أنَّ كون المرأة عاشقاً، أو أنَّ ذراعه اشتبك بشكلٍ مزعج بأسلاك شائكة، ليست مسألة معتقد عقيم أو تبجُّح أو توقياطيّ.

إنَّ الإيمان الراسخ يوحى بتماسك النفس الذي لا يتلاعُم بسهولة مع موضوع الرأسمالية المتقدمة المتقلب، المتكييف. ثم إنَّ الكثير من العقائد يُسبِّب عسر الهضم. وهو عتيق الطراز لأنَّ الإيمان ليس ما يجعل المجتمع متماسكاً كما يفعل مع الكنيسة اللوثرية أو حركة الكشاف. إنَّ الرأسمالية، إذا أخذنا بعين الاعتبار ميلها إلى العملية، والنفعية، خاصة في تجسدها ما بعد الصناعي، هي نظام اجتماعي بلا إيمان في جوهره. والإفراط في الإيمان ليس ضرورياً ولا مرغوباً للقيام بعملياتها. فالعقائد في أساسها مُثيرة للمشكلات، وهي لا تفيid مجال الأعمال ولا الاستقرار السياسي. وليست لازمة اقتصادياً. والبلاغة الأيديولوجية

1- فريدريك نيتشه، The Joyful Wisdom (إدنبرغ ولندن، 1909)، صفحة 287.

الحماسية احتاجت إلى تأسيس النظام ثم تلاشت مع ظهوره. وما دام مواطنوه منهمكين في العمل، ويدفعون ضرائبهم ويُحجمون عن الهجوم على مكاتب رجال الشرطة، يستطيعون أن يؤمّنوا قدر ما يشاؤون. وكأنّ الأيديولوجيا لم تَعُد في حاجة إلى أن تمرّ خلال الوعي الإنساني. وعندما سُئل عُمدة مدينة لندن ما إذا كان قد اعتنقَ أي إيمان، أجاب بأنه احتاج إلى واحد من أجل مواجهة حادث بالسيارة.

إنَّ الدولة الليبرالية احتفظت تقليدياً بمبدأً أساسي واحد، وهو أنَّه ينبغي السماح للأفراد باعتناق أي إيمان ما داموا لا يُعرّضون مقدرة الآخرين على فعل الشيء نفسه، أو يشكلون تهديداً لهذا المبدأ نفسه. وما عدا ذلك، تُبدي الدولة قدرًا من اللا مبالاة البناءة بآراء رعاياها. إنها لا مبالاة تحتاج إلى الكثير من الإيمان المتعصب لتحقيقها. والأماكن التي ما زالت فيها مثل هذه المعتقدات تلعب دوراً حاسماً - في أيرلندا الشمالية، على سبيل المثال - تبدو رجعية أو شبه مريرة. إنها حتماً نماذج خاصة. والولايات المتحدة، التي طالما ارتدت أيديولوجيتها وزينت أكمامها بزخرفة مُبهِّجة بصورة مُحرِّجة، تشكّل استثناءً لهذه القاعدة. ولطالما كان صحيحاً أنَّ الرأسمالية احتاجت إلى مواطنين مؤمنين في المنزل لكنهم لا أدريين في السوق العامة. ولكن مع تطوير النظام، مالت بحزم نحو هذا الأخير. وفي المُجمل، تُستحضر المعتقدات الكبرى فقط في أوقات الأزمات السياسية. وهذا مُفضّل من أجل الوجود الاجتماعي لكي يعمل ببساطة وحده، من دون الاعتماد الزائد على أي شيء نَزَّوي كالرأي الفردي.

إنَّ انعدام الإيمان في الرأسمالية المتقدمة يقع في صلب ممارساتها اليومية⁽¹⁾. إنها ليست في المقام الأول مسألة التقوى أو نزعة الشك عند مواطنيها. إنَّ السوق العامة سوف تستمر في التصرُّف بإلحاد حتى وإن

1- من أجل مناقشة هذا الموضوع، انظر مقال ميشيل دو سيرتو Believing and Making في كتاب People Believe، الجزء الأول (بركلي، 1984).

كان كل واحد من الممثلين فيها إنجيلياً متحمّساً. لكنَّ الله، طبعاً، لم يختفِ حتماً. وربما ليس للرأسمالية الاستهلاكية أي فائدة حقيقية له عملياً، لكنها ما زالت مُرتهنة بدرجة ما إلى إرثها الميتافيزيقي الخاص. وفي المُجمل، تبقى الرأسمالية المتقدمة عالقة في حالة من الإنكار يشجبها نيتها. وقد يُصنَّف الاقتصاد على أنه مُلحد، لكنَّ الدولة التي تقفُ حارساً عليه ما زالت تشعر في حاجة إلى أن تكون مؤمنة صادقة. ليس بالضرورة مؤمنة دينياً، بل لكي تنتسب إلى بعضٍ من الحقائق الأخلاقية والسياسية الثابتة لا يمكن استخراجها ببساطة من حجم العجز المالي أو من إحصائيات العاطلين عن العمل.

من الممكن تماماً تخيل مستقبل للنظام الرأسمالي يُصبح فيه الإلحاد المتأصل، إنْ صَحَّ التعبير، رسمياً - ويتخلّص في ذلك المستقبل، وقد استعار مؤخراً نبرة نيتها، من *mauvaise foi* (نفاقه) ومن بُنيةٍ فوقيةٍ أخلاقية ليست فقط تُصبح لا لزوم لها عملياً باطراد، بل وفي حالة نزاع مع نشاطاته الخاصة المُدنسة. لكنَّ مثل ذلك المستقبل ما زال بعيد المنال. وفيما يخص الإيمان الديني، لا يمكن التخلص من نظام رموز ناجح نجاحاً ساحقاً بين ليلة وضحاها. ثم، عند النقطة التي يمكن للرأسمالية الغربية أنْ تتجه في هذا الاتّجاه، ارتطمت طائرتان بمركز التجارة العالمي وانفجرت غيرهُ ميتافيزيقية من جديد.

حالما ربح الغرب الحرب الباردة، تخيل بعضُ من أنصاره أنه لم يُعد في حاجة إلى عقائد متقدمة، وقصص فخمة وأنظمة عقائدية كبرى. وعلى هذا أُعلنَ موت التاريخ، ولم تكن تلك أبداً المرة الأولى. لقد كان هيغل قد آمن بتواضع جمّ بأنَّ التاريخ تراكم داخل عقله؛ لكنَّ هذا لم ي عمل إلا على إثارة سلسلة من المفكرين اللاحقين على تحدي ذلك الادعاء، وبالتالي على تخليد القصة نفسها التي افترضَ أنها انتهت. فالادعاءات بأنَّ التاريخ قد اكتمل ما كان يمكن إلا أنْ يتَضح أنها ليست أكثر من تنبؤات لا تُعين على تحقيق الذات. والطليعيون الذين يسعون إلى إلغاء

التاريخ، على سبيل المثال، لم ينجحوا إلا في زيادته، بما أنَّ محاولات تصفية التاريخ بحد ذاتها أعمال تاريخية. ولكن مع تجَّار موت التاريخ كان هناك شيء آخر، أكثر أهمية من نظرية بالية، معَرَّضٌ للخطر. لقد عكست السِّمة الانتصارِيَّة للعقيدة النشاطات السياسيَّة للعالم الغربي ما بعد الحرب الباردة التي كانت تنتشر باطراد في أرجاء العالم، وكان أحد نتائجها إطلاق العنان لعودة الإسلام المتطرِّف. ونجحت محاولة إغلاق التاريخ ببساطة في فتحه بالقوة من جديد. وكانت نهاية قصة فخمة مناسبة لمولدٍ أخرى، سُمِّيَّتُ الحرب على الإرهاب.

من الصعب المُغالاة في تقدير المُفارقة في هذا. إذ حالما وصلت ثقافة مُلحدة بالكامل إلى مشهد الأحداث، ثقافة لم تُعد تسعى بقلق إلى ما يحل محل الله، عاد الإله نفسه فجأة إلى جدول الأعمال بقوَّة. ولم يكن هناك حدثان ليسا مترابطين. فالتطُّرف مصدره القلق وليس الكراهية. والعقلية المريضة لأولئك الذين يشعرون بأنَّ عالماً جديداً وشجاعاً ظهر في آخر عصر الحداثة قد جرَّفهم، واستنتاج بعضهم أنَّ في استطاعتهم أنْ يجذبوا الانتباه إلى وجودهم المغمور فقط بتفجير قنبلة بين الشرق والغرب. إنَّ التطُّرف عقيدة عالميَّة. مُناصروها يوجدون في هضاب مونتنانا كما في أسواق دمشق. وعلى هذا أصبح العالم مُقسماً بين الذين يُفرطون في الإيمان والذين لا يؤمنون إلا قليلاً. وفي حين أنَّ البعض يفتقر إلى الإيمان، فإنَّ آخرين مفعمون بفيض من الشغف. هناك الذين لا يتجاوز ولاؤهم السلطة والربح، وهناك آخرون تُثْيِرُ بعض نتائج هذا الفراغ الأخلاقي غضبهم فينشرون المبادئ التي يمكن أنْ تنسف رؤوس الأطفال الصغار. وكما يقول جون ميلبانك: «إنَّ مذهبًا لا أدرِّياً مُصمَّماً ليدفع أذى التطُّرف يبدو الآن أنه يُثيره بشكلٍ مباشر وغير مُباشر»⁽¹⁾.

1- جون ميلبانك، Only Theology Saves Metaphysics، في كتاب بيترم. كاندلر الأصغر وكونور كتنغهام (محرران) Brief and Metaphysics (لندن، 2007)، صفحة 475.

من الناحية الأيديولوجية، تخلّى الغرب عن أسلحته من جانب واحد عند النقطة التي أثبتت عندها أنَّ من الخطر الشديد عليه أنْ يفعل هذا. إنه الآن، بمزيج من المذاهب البراغماتية، والثقافية، ومذهب المتعة، والنسبة ومعاداة التأسيسية، يواجه عدوًّا ميتافيزيقياً بكل عنفوانه، عدوًّا ولد جزئياً من سياسات الغرب الخاصة، وبالنسبة إليه لا تشکل الحقائق المطلقة، والهويات المتناسقة والأُسس الصلبة، أي مشكلة. صحيح أنَّ الغرب يستمر في الإيمان، من الناحية الرسمية، بمُطلقات لا يمكن دحضها كالحرية، والديمقراطية وحتى (على الأقل عبر الأطلسي) الله والشيطان. لكنَّ هذه المعتقدات ينبغي أنْ تنجو في ثقافة الشكوكية التي تُضعفها بكل جدية.

باختصار، نجحت الرأسمالية الغربية في المساعدة على إنتاج ليس فقط العلمانية ولكن أيضاً التطرف، أشد إنجازات المنطق مصداقية⁽¹⁾. وبعد أنْ ذبحت الإله، أصبح لها يد الآن في إعادته إلى الحياة، كلاجي وقوة من أجل الذين يشعرون بأنَّ سياستها القاتلة نفسها تسحقهم. وإذا شعرت بأنها مُحاصرة من الخارج بعقيدة قاتلة، فإنها تتعرَّض أيضاً للهجوم من الداخل بحقِّ وارتباطِ أولئك المتطرفين من مواطنيها الذين تركتهم أولوياتُها في حالة من البؤس. وفي اللحظة نفسها التي بدا عندها أنَّ الرأسمالية المعاصرة تتقدَّم من الحقبة ما بعد اللاهوتية، ما بعد الميتافيزيقية، ما بعد الأيديولوجية، وحتى ما بعد تاريخية، رفع الله الحانق رأسه مرة أخرى، متلهفًا لإبداء احتجاجه على أنَّ ورقة نعيه قد صدرت قبل الأوان. يبدو أنَّ العلي القدير لم يكن مُثبتاً جيداً إلى تابوته أصلاً. إنه ببساطة غير عنوانه، وهاجر إلى حزام كتاب الولايات المتحدة المقدس، إلى الكنائس الإنجيلية في أميركا اللاتينية والأحياء الفقيرة في العالم العربي. ونادي المُعجبين به يتَّسع باستمرار.

1- من أجل دور الليبرالية الجديدة في مساعدة خلق ظروف للتعصب الديني، انظر ديفيد هارفي في كتابه A Brief History of Neoliberalism (أكسفورد، 2005).

في الوقت الذي تُفرغُ أواخرُ الرأسمالية العالمية الاجتماعي من معناه، تُصبح الثقافة بمعنيها الأساسيين أقل مقدرة على إضفاء حسًّ بالهدف والقيمة على الحياة اليومية. على العكس، إنَّ بعض الثقافة بالمعنى الأضيق للكلمة تشارك الآن في هذا التزيف العام للمعنى، بالإضافة إلى سياسةٍ مُعلبةٍ ومُعدّة. لقد كان الدين قادرًا على الاندفاع داخل هذا الفراغ الروحي، ولكن مع بعض الفروق الحيوية عن فترة الحداثة السابقة. أولاً، لم تُعد الثقافة في مُعظمها مُحاولة لخلافة الدين. ومن المسلمين الوهابيين إلى المعموديين الجنوبيين، يُصبح من الصعب باطراد التمييز بين الاثنين. ولم يُعد ممكناً اعتبار الثقافة والسياسة نقليتين، على غرار الحداثة الراقية. على العكس، لأسبابٍ سياسية بدرجة كبيرة وُهِبَت الثقافة بالمعنى الأوسع للكلمة دفعة جديدة من الحياة. لقد استغلَ الغرب وأهانَ أشكالاً من الثقافة جوهرها الإيمان الديني، وليس سهلاً التمييز بين الثقافي، والديني، والسياسي في استجابتهم لهذه المذبحة. والمفكِّر الحاذق الذي افترض أنَّه ينبغي التخلُّي عن الدين عندما بدأ يتدخلُ في حياة الإنسان اليومية فهم الأمر بصورة خاطئة تماماً. فعندما يرتبط ذلك الإيمان بالحياة اليومية يُصبح ذا أهمية، وهذا يصحّ في طهران أكثر منه في إیست غرينستاد. وإذا كانت مرتبة الدين عالية ضمن أولويات عصر التنوير، فذلك ليس بسبب أهميَّته السياسية. والأمر نفسه يصحُّ على الإسلام المتطرف.

مع مجيء عصر التنوير، سعى كُلُّ من العلم والعقل إلى وراء بعضٍ من سُلطة الدين. ومع الرومانسيَّة، كان الفن وليس العقل ما طمح إلى انتزاع تلك السلطة، أو على الأقل إلى إكمالها. لقد كان الفن هو مثال الأسلوب الجديد في التفكير. وهذا، وليس شغفاً واسع الانتشار بالموسيقى أو بالرسم، هو ما جعل علم الجمال قضيَّة محوريَّة في أوروباً ما قبل عصر التنوير. كان هناك أولئك الذين يعتبرون الفن أيضاً نبراساً للسياسة المتطرفة، يتولى مهمَّة تغيير العالم التي كان الدين قد

تخلّى إلى حد كبير عن أدائها. ومن النزعة القومية إلى الطليعية، هرّ مزيجٌ مُدمّرٌ من السياسة والثقافة أُسسَ النظام الراسخ. لقد كانت الحداثة والـ *Kulturkritik*، من بين أشياء أخرى، بمثابة ردود أفعال لهذا الإرث المُضطرب. وبالنسبة إلى هذه التشكيلات، كانت الثقافة ستُفصل في الغالب عن السياسي، أو على الأقل سوف يُنظر إليها كنسخة مضادة للسياسة منها. إنها بديل عن ذلك العالم المُحافظ، كما كانت أيضاً بديلاً عن الإيمان الديني.

ولكن في تلك الأثناء، ألحَ الإيمان الديني، في حين وجدت الثقافة الراقية نفسها باطراد في حالة من الدفاع عن النفس. ورُفضت السياسة الثورية على قدم المُساواة. وخلال العقود الختامية من القرن العشرين، شقت السياسة التي صدّت مطالب الثقافة بطرقٍ جديرة بأنْ تُطيح بإمبراطويات – القومية الثورية – طريقها نحو مشروع أقلَّ طموحاً معروفاً باسم السياسة الثقافية. ونهاية القومية الثورية وبداية ما بعد الحداثة تنشأ في اللحظة التاريخية نفسها. وبذا أنَّ ثلثاً من القصص الكبرى – دينية، وثقافة راقية وثورة سياسية – جرت في مسارها. بدا أنَّ الثلاث معاً يعتمدُن على افتراضات ميافيزيكية لم يُعد في الإمكان الدفاع عنها. وعند هذه اللحظة بالذات ظهرت فجأة الميافيزيقيا، بعد أنْ تفكَّكت على الضفة اليسارية الباريسية وفي أماكن أخرى، على الميزان العالمي على هيئة تطرف ديني. ولم يكن هذا بعيداً عن المنطق. وسياسة الهوية الذي أعدَّتْ به ما بعد الحداثة ذلك المخزون كانت ستضم أيضاً قضايا الهوية الدينية، على الرغم من عدم تناسق هذا مع حقوق المثليين والنزعة القومية في كورنوال⁽¹⁾.

إنَّ المواجهة بين الغرب والإسلام المتطرف يتضمن عدداً من المفارقات. فمن موقع الحداثة الغربية، إنَّ رفض هذا الأخير أيَّ تمييز حادٌ بين السياسة والثقافة والأخلاق والدين يلوح بوضوح أنه ما قبل

1- حركة سياسية، ثقافية واجتماعية تطالب بالاعتراف بمنطقة كورنوال دولة مستقلة عن بريطانيا العظمى – المترجم.

حداثيّ. لكنَّ حدوداً ضبابيّة مماثلة تُحدّد ما بعد الحداثة الغربيّة، على الأقلّ إذا استبعدَ الدين من المُعادلة. إنها تميلُ أيضاً إلى دمج السياسة مع الثقافة، باللجوء إلى أسلوب يختلف تماماً عن أسلوب الإسلاميين المتطرّفين. إذا كانت عبارة «السياسة الثقافية» تتّصف بنبرة متناقضة في آذان ورثة إدموند بيرك، فإنها تسنم بالحشو وسط جماعة ما بعد حداثية. إنَّ مذهب ما بعد الحداثة يميل إلى دمج الثقافة والأخلاق أيضاً، على الرغم من أنَّه مرة أخرى نمط مختلف تماماً عن الإسلاميّة. إنه يربط بين العالمين بمعاملة القيم الأخلاقية على أنَّ لها صيّلة قرابة مع ثقافات معينة، بينما ترى الإسلاميّة الأخلاقيّ والثقافيّ كمساحات من أسلوب ممهدٍ في الحياة. وهكذا تجد كُلُّ من ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة صدىً إدّاهما في الآخر. وفي الإيمان الديني الإسلاميّ الذي يبدو أنَّه يُقلّل من شأنِ الفن، والأخلاق، والثقافة، والسياسة، يمكن للغرب أنْ يرى صورةً وضعيّةً الخاص السابق، قبل إجراء التقسيمات الكبّرى للمجاهد الروحيّ التي تُميّز الحداثة. وفي الوقت الذي يندم على فقدان الحرية المتأصّلة في هذه التركيبة، فإنه قد يندم على الصلابة التي يُعيرها لحسنٍ خصوّمه بالهويّة، الغائب بشكل ملحوظ عن أسلوبه الخاص في الحياة.

لكنَّ المفارقات لا تنتهي هنا. في بينما ما يُسمى بالحرب على الإرهاب على أشدّها، بدا كأنَّ القصّة المرويّة في هذا الكتاب قد اكتملت، كأنَّ نسخة معدّة من التنوير أُعيد تدويرها بما يُسمى بالإلحاد الجديد خلال السنوات التي تلت مباشرة الهجوم الإرهابي على الولايات المتحدة⁽¹⁾. وحالما نبذ ما بعد الحداثة العقل، والحقيقة، والعلم، والتقدّم والموضوعيّة وغيرها كثير من الأوهام الفاشيّة حتى برزتْ من جديد على يد الطبقة المُثقّفة

1- انظر على وجه الخصوص كتاب ريتشارد دوكينز The God Delusion (لندن، 2006)، وكتاب سام هاريس، The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (لندن، 2004)، وكتاب كريستوفر هيتشنز، God Is Not Great (لندن، 2007)، وكتاب دانييل دينيت Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon (لندن، 2007).

الليبرالية المرعوبة في سعيها وراء أيديولوجيا جوهرية أكثر من أي شيء سبق لها بعد الحداثة أنْ قدّمتها. والإلحاد الجديد لم يولد حتماً من بين أنقاض مركز التجارة العالمي، بل استُحثَّ واستُفِرَّ هناك. لقد كانت هناك حاجة إلى دفاع جديد ومتعرّض عن الحضارة الغربية، بوجود تهديد الآن يلوح من جهة الشرق. وأحد أشد المتقدين للدين، الأميركي سام هاريس، على الرغم من أنه يبدو أنه يؤمن بأنّ شعبه هو أشد مَنْ مشى على الأرض استقاماً أخلاقياً، كان على استعداد عشية 9/11 لأنّ يأخذ بعين الاعتبار مبادرة توجيه ضربة نووية تقتل «عشرات الملايين من المدنيين الأبرياء» ضد بلدان مُسلمة اكتُشفَ أنها تُطّور أسلحة نووية⁽¹⁾. يجب أنْ نلاحظ أنّ هذا هو صوت الحضارة في أعنف هجوم لها على البربرية. ويبعد أنّ هاريس يعتبر نفسه ليبرالياً، مما يدعو إلى التساؤل عن المفاجآت غير السارة التي يمكن لمزيد من زملائه من اليمين الشديد التطرُّف أنْ يُخْبئَ للعالم الإسلامي. لقد كان هناك شكل جديد من التعالي الثقافي الغربي في الخارج، على الرغم من أنّ العبارة التي تدلّ على تعالٍ قديم كانت قد عُكستْ الآن. أصبح الله الآن على جانب البربرية، وانعدام الإيمان على جانب المدينة. وما كان يقفُ عائقاً في درب التقدُّم الغربي ليس مشكلات الغرب الخاصة بل معتقدات الإنسان البدائي عن الآخرين.

لعلّ الإلحاد الجديد كان على صواب بادعائه أنّ المجتمعات الحديثة، مهما تخيلت هي نفسها، لم تُعد في حاجة إلى دين تستخدمنه كعُكاز أيديولوجي. وكما رأينا، لقد ألحَ بعض مفكري عصر التنوير على هذه القضية قبل ذلك بوقت طويل. ورجال ونساء العصر الحديث لا يستمدّون أخلاقهم في الغالب من قوى فوق-طبيعية. ولا يحتاج العقل إلى عُكاز الميثولوجيا، كما وعى عصر التنوير الراديكالي. وهذا ليس لأنّه يستطيع أنْ يستمر وحده، عارياً ومُعتمدًا على نفسه، لا تُعيقه صورة، أو خرافات، أو تجربة، أو حُسْنٍ، أو تفصيلى حسّي. بل لأنّ أية عقلانية أصلية

1- انظر كتاب هاريس، The End of Faith، صفحة 129.

يجب أن تستقطب أصلاً مثل هذه المسائل. فإذا لم تفعل، فسوف تفشل في أن تكون عقلانية بصورة تامة. وما يكره المذهب العقلاني من دالا مبير إلى دوكينز أن يعترف به هو أن العقلانية الإنسانية مادية. إننا نفكّر كما نفعل تقريباً بسبب الأجساد التي نحمل، كما لاحظ توماس الأكويني. إن العقل لا يتمتع ب بصورة أصلية إلا عندما يضرب جذوره فيما يتتجاوزه. يجب أن يوجد موطنًا له فيما ليس عقلاً، أي ليس فيما هو عدو له. إن أي شكل من العقل لا يعرف نفسه إلا بالأفكار، ومن ثم يفتش عن طريقة أقل عقلية يتواصل بها مع العالم الحسي، يضعف من البداية.

هناك مُفارقة ختامية يجب وضعها في الحسبان. في كتابه *Faith of the Faithless*، وهو عنوان يمكن استخدامه لتمييز تيار كامل من الفكر اليساري الحديث، يعترف سايمون كريتشلي بما يرى أنه حدود أي وجهة نظر عالمية علمانية كاملة، ويُسجل شكه في إمكان أن تكون السياسة الراديكالية فعالة من دون بُعد ديني⁽¹⁾. والآن بعض اليساريين، وليس اليمينيين، يُهتمون «بتكميله» دينية للسياسي - من جهة، دون شك، لأن هناك بحق بعض صلات القرابة المهمة بين الأفكار الدينية والعلمانية للإيمان، والأمل، والعدالة، والجماعة، والتحرير وما شابها. وسلسلة من أبرز المفكرين اليساريين، بدءاً بباديو، وأغامبين وديبراي وانتهاءً بديريدا، وهابرماس وجيجيك، تحولوا على هذا الأساس إلى المسائل اللاهوتية، مما أثار حُزن وانشداد بعض مُساعدיהם.

هناك لمسة من الشفقة، بالإضافة إلى لمسة هزلية معتدلة، في مشهد جماعة من الماديّين المُخلصين يتحدثون بعبارات بروستانتية صارمة عن «مطالب الأبدية»، و«الانتباه إلى النداء»، و«المسؤولية اللا محدودة» وما شابه. إن كانت قصص غراهام غرين تعج بمسيحيين، من رجال ونساء متربّدين يودّون أن يتخلّصوا من العليّ القدير لكنهم يجدون

1- سايمون كريتشلي، في كتاب *The Faith of the Faithless* (لندن، 2012)، الصفحتان .25 - 24

أنفسهم ملتصقين به كأنه إدمان قاتل، فهناك أيضاً مُلحِدون متَرددون - مفكرون يمكن أحياناً تمييزهم عن رئيس أساقفة كاتربيري فقط من ناحية أنهم لا يؤمنون بالله. إنَّ لديهم كل شيء من الإيمان الديني ما عدا جوهره، كما وصف إدموند بيرك بعض خصومه بأنه ليس لديهم من السياسة غير الانفعالات التي تُثْبِرُها. وجورج ستاينر وروجر سكروتَن مُصنفان بين المناصرين المُدعين في أوقات مختلفة من مسيرة تهمما العملية. والfilسوف اللا أدرِي السياسي جون غراري هو الآخر. إنَّ الإيمان الديني نادراً ما كان رائجاً بين صفوف غير المؤمنين.

إلى جانب اليساريين من الرفاق المسافرين، هناك أيضاً أولئك المُدافعون عن الرأسمالية، وبسبب اضطرابهم من مناخها المادي القائم، خرجنوا ليختطفوا الروح الدينية لكي يُضفوا على هذا الأسلوب في الحياة بعض العذوبة والنور. إنَّ الإيمان الديني يمكن أن يظهر، بعد تنظيفه من قضاياه البدائية، كنوعٍ من المُكمل الجمالي للنظام الاجتماعي الفظ. وعنوان كتاب فرانسيس سباورد *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* يدلَّ على منحاه، كما حال عنوان كتاب آلان جو بوتون *المُسلِّي بلا قصد Religion for Atheists*. يقول دو بوتون، إنَّ هناك «أوجهًا من الحياة الدينية يمكن تطبيقها بشكل مُثمر على مشكلات مجتمع عِلماني»⁽¹⁾. لقد رأينا تواً كيف أنَّ عدداً من المفكرين الأوائل التوأقين إلى إجبار الدين على خدمة القوة طالبوا بذلك. وبعد مايثيو أرنولد بقرن ونصف، ما زال دو بوتون يأمل بكآبة في أن تنتزع الثقافة الصولجان من الدين. يقول «إننا غير راغبين في اعتبار الثقافة العلمانية دينية بقدر كافٍ، وبعبارة أخرى، كمصدر للهداية»⁽²⁾. إنَّ دو بوتون هو نسخة معاصرة من أرنولد، كما يبدو

1- آلان دو بوتون، *Religion for Atheists* (لندن، 2012)، صفحة 19 (الأحرف المائلة من وضعٍ).

2- المصدر السابق، صفحة 111.

جليلًا من لغته الفيكتورية الراقية. إنَّ الدين «يُعلّمنا أنْ نكون مُهذّبين، وأنْ يحترم أحدهنا الآخر، ونكون مُخلصين ورصينين»، بالإضافة إلى أنه يُرشدنا في «مواطن جمال الجماعة»⁽¹⁾. ومن الناحية الفكرية، الدين محض هراء؛ ولكن هذا لا صلة له بالموضوع ما دام أنه يعزّز تحقيق بعض التمدن اللازم جداً، والسحر الجمالي، والنظام الاجتماعي والتثوير الأخلاقي. لذلك إن ملحداً ملتزمًا مثله، كما يقول دو بوتون، ما زال يجد الدين «أحياناً مثيراً للاهتمام، ومفيداً ومواسياً»⁽²⁾، مما يجعل الأمر يبدو كأنك تُعدّ على عجل طبق سو菲يه عندما تشعر بالكآبة. وبما أنَّ المسيحية تتطلب من المرء أن يتخلّى عن حياته إذا احتاج إلى أنْ يعتبر غريباً، فلا بدّ أنَّ لدى دو بوتون فكرة غريبة عن المواساة. إنَّ فكرته عن الإيمان ليست بالضبط فكرة نبيّ تعرّض للتتعديل وحُكم عليه بالإعدام من قبل السلطات العليا لأنَّه نادى بالعدالة، ويجب أنْ يستعد مُريدوه لمقابلة المصير نفسه.

إذن، الدين يُزوّد بطريقة مناسبة لإشباع حاجات عاطفية معينة. ويستطيع أنْ يغرس الانضباط الأخلاقي، ويقوّي النظام الاجتماعي ويوفر درجة من الشكل الشعائري، والنبرة الجمالية والعمق الروحي لحياة الناس الضحلة. والقضية هي مثال أساسٍ على الازدواجية الفكرية. إنه يعكس ثقة في فن الأدب المُخوّل أو الكذب المُخلص الذي يمكن العثور عليه في كل مكان بدءاً بنيتشه إلى إيسن وكونراد، وفيهنجر وج. م. سينغ. إنَّ المجتمعات الرأسمالية-الليبرالية، كما رأينا، كثيراً ما نراها تبحث عن جرعة حكيمة من الروح الاجتماعية لمعادلة طبيعتها الانقسامية فطرياً. وإذا كان اليوم نشهد انتعاشاً للاهتمام النشط بالدين، فذلك ليس فقط لأنَّ الحاجة إلى الإيمان تنموا بقوة أكبر في الوقت الذي تُصبح فيه الأنظمة الرأسمالية مُفلسة روحياً باطراد. وأيضاً لأنَّ ذلك الإفلاس أصبح أشدّ وضوحاً بسبب شبح الإسلام المتطرف، وبذلك بات من المتوجّب معالجته إذا أردنا

1- المصدر السابق، الصفحة 63 والصفحة 66.

2- المصدر السابق، الصفحتان 11 و12.

أنْ نربح ما يُسمّى بالحرب على الإرهاب. وكما أفرغَ أرنولد الدين من محتواه العقائديّ لد الواقع سياسية، كذلك أصبح بعض من فلاسفة الإلحاد المعاصرين إيمانيين معاصرين، ينحوون جانباً محتوى الدين لكي يطوعوه لأغراضهم الأخلاقية والسياسية. قد يكون الله قد مات، لكنَّ روح أرنولد وكانت ما زالت حيّة. لكنَّ الإيمان المسيحي لا يدور حول رفع المعنويات الأخلاقية، والوحدة السياسية والسحر الجمالي. ولا يبدأ من الإبهام الهائل لـ «مسؤولية لا نهاية». إنه يبدأ من جسد مصلوب.

لقد رأينا أنَّ الإلحاد المتردّد تاريخه طويل. وقد رأى ماكيا فيللي أنَّ الأفكار الدينية، مهما كانت فارغة، هي وسيلة مفيدة لإرهاب العامة وتهديتها. وخشيَ فولتير أنْ يُعْدِي خَدَمه في المنزل بانعدام تقواه. وتولاند تشبيث بإيمان مسيحي «عقلاني»، لكنه رأى أنَّ على الغوغاء أنْ يقروا مع خرافاتهم. وغيرون، وهو أحد أشهر الشكوكيين في كل الأزمان، يعتبر أنَّ المعتقدات الدينية التي كرهها يمكن أنْ تكون مع ذلك مفيدة اجتماعياً. وكذلك رأى مونتيسكيو وهيومن. وكذلك في عصرنا فعل يورغن هابرمان. وسخر ديدرو من الدين لكنه اعترفَ بقيمة في التلامُح الاجتماعي. وسعى أرنولد إلى أنْ يقارن بين الكفر الزاحف بين الطبقة العاملة ونسخة أكثر شاعرية من العقيدة المسيحية التي ازدرتها هو نفسه. وأوصل أوغוסت كونت، الماديّ قلباً وقالباً، هذه السلالة المُلتبسة إلى ذروة التفاهة بخطشه من أجل كهانة علمانية. ودور كهايم لم يتعامل مع الإله نفسه، لكنه اعتقد أنَّ يمكن للدين أنْ يكون مصدراً نفيساً لتهذيب العاطفة. والfilسوف ليو شتراوس رأى أنَّ الإيمان الديني كان أساسياً من أجل النظام الاجتماعي، على الرغم من أنه هو نفسه لم يثق فيه. إنَّ نخبة فلسفية تعني حقيقة المسألة - أي أنَّه لا يوجد أساس متين للمجتمع السياسي - ينبغي أنْ تُخفيها بأي ثمن عن الجماهير. وإذا سار العليّ القدير على درب الآلهة الأولمبية أو الأشكال الأفلاطونية، فكيف يمكن الحفاظ على النظام الاجتماعي والانضباط الذاتي الأخلاقي؟

هناك شيء ما يكرر بصورة مزعجة في هذا الإرث برمتها. لقد كانت العبارة المُضللة لمفكرين من المفترض أنهم مُكرّرون لسلامة الفكر هي «أنا نفسي لا أؤمن»، ولكن من قبيل التعبير السياسي القول إنَّ عليك أنت أَنْ تؤمن». ويمكننا أنْ تخيل كيف يمكن أنْ تكون ردود أفعالهم عندما يعلمون أنَّ أشدَّ معتقداتهم قُرباً إليهم - الحقوق المدنية، وحرية التعبير، وحكومة ديمقراطية وما شابه - كانت، طبعاً، هراء كلها، لكنها هراء مناسب سياسياً ولذلك لا ينبغي إلغاوها. لقد طلبَ الأمر من نيتشه جراءةً وقحةً لكي يُشير إلى أنَّ المشكلة لا تتعلق بموت الله بل ببنية الإنسان السيئة، الذي قام بشكل مُدْهِش بعمل متنافر معرفياً هو اغتيال خالقه لكنه ظلَّ يحتج على أنه ما زال حياً. وكانَ الرجال والنساء فشلوا في أنْ يروا في الجنائز القدسيَّة فرصة لإعادة خلق أنفسهم.

إذا أراد الإيمان الدينيَّ أنْ يتحرر من عبء تجهيز النُّظم الاجتماعيَّة بمجموعة من الأُسس المنطقية لوجودها، فقد يكون حراً في أنْ يكتشف من جديد هدفه الحقيقيَّ كناقد لكل تلك السياسة. بهذا المعنى، قد يتَّضح أنَّ وفرته هي خلاصه. إنَّ العهد الجديد ليس لديه إلا القليل أو لا شيء يقوله عن المواطنَة المسؤولة. إنه ليس وثيقة «متحضرة» على الإطلاق. ولا يُظهر أي حماس للإجماع الاجتماعي. وبما أنه يرى أنَّ تلك القيم سوف تزول قريباً، فإنه لا ينجذب كثيراً إلى معايير الرقيَّ المدنيَّ أو دساتير السلوك القويم. وما يُضيفه إلى الأخلاق المبتذلة ليس بعض الدعم المماضي-طبيعيٍّ، بل الأخبار المزعجة جداً عن أنَّ أشكال حياتنا يجب أنْ تنحلَّ بشكل كامل إذا أرادتْ أنْ تولدَ من جديد كمجموعات عادلة ومحبة. وعلامة ذلك الانحلال هي تضامنُ مع الفقراء والضعفاء. هنا قد يولد شكلُّ جديد من الإيمان، والثقافة والسياسة.

-انتهـى-

المحتويات

7	مقدمة.....
9	الفصل الأول.....
61	الفصل الثاني.....
115	الفصل الثالث.....
143	الفصل الرابع.....
177	الفصل الخامس.....
201	الفصل السادس.....

إنَّ الَّذِينَ يَجْدُونَ الدِّينَ مُمِلَّاً، أَوْ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ أَوْ مُهِنَّاً لَنْ يَرَوْا فِي عَنْوَانِ كِتَابٍ عَائِقاً. إنَّ هَذَا الْكِتَابُ لَيْسَ عَنِ اللَّهِ بَلْ عَنِ الْأَزْمَةِ الَّتِي نَشَأَتْ عَنْ اخْتِفَاءِ الْوَاضِعِ. وَالْخَوْضُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ يَبْدُأُ بِعَصْرِ التَّنْوِيرِ وَيَتَهَيَّءُ مَعَ بَرْوزِ الإِسْلَامِ الْمُتَطَرِّفِ وَمَا يُسَمِّي بِالْإِرْهَابِ. وَأَبْدَأُ بِإِظْهَارِ نِجَاهِ اللَّهِ مِنْ عَقْلَانِيَّةِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ، وَأَنْتَهَى مَعَ اخْتِفَاءِ الْمُفَاجِئِ مِنْ عَصْرِنَا الْمُفْتَرَضِ أَنَّهُ بِلَا إِيمَانِ. وَالسَّرْدُ الَّذِي لَجَأْتُ إِلَيْهِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى أَشْيَاءِ أُخْرَى، يَتَّصِلُ بِحَقِيقَةِ أَنَّ الْإِلْحَادَ لَيْسَ سَهْلًا كَمَا يَبْدُو.

لَطَالَمَا كَانَ الدِّينُ إِحْدَى الْوَسَائِلِ الْقَوِيَّةِ لِتَبْرِيرِ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ. وَلَا شُكُّ فِي أَنَّ مِنَ السُّخْفِ اخْتَرَالَهُ إِلَى هَذِهِ الْوُظِيفَةِ. فَإِنْ كَانَ قَدْ قَدَّمَ اعْتِذَارًا جَبَانًا إِلَى السُّلْطَةِ، فَإِنَّهُ أَيْضًا عَمِلَ بَيْنَ حِينٍ وَآخَرَ عَمِلَ الشُّوْكَةَ فِي جَنْبِهَا. لَكِنَّ اللَّهَ لَعِبَ دُورًا حَيْوِيًّا فِي الْحَفَاظِ عَلَى السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ بِحِيثَ أَنَّ ضَعْفَ دُورِهِ فِي عَصْرِ عِلْمَانِيٍّ لَا يَمْكُنُ حَتَّى لَمَنْ لَدِيهِمْ أَوْهِيَ إِيمَانٌ بِهِ أَنْ يُرْجِبُوا بِذَلِكَ الْضَّعْفِ بِاَتَزانٍ. وَلَذِكْ، بَدْءًا بِفَكِيرِ عَصْرِ التَّنْوِيرِ وَحَتَّى الْفَنِ الْحَدِيثِ، تَوَلَّ سَلْسَلَةً كَامِلَةً مِنَ الظَّوَاهِرِ مَهْمَةً التَّزوِيدِ بِأَشْكَالٍ مَدِيلَةٍ لِلتَّسَامِيِّ، لِتَمَلَّأَ الْفَجُوهُ الَّتِي كَانَ يَشْغُلُهَا اللَّهُ سَابِقًا. إِنَّ جَزْءًا مِنْ حَجَّتِي هُوَ أَنْ أَشَدَّ الْبَدَائِلِ قُدْرَةً كَانَ الثَّقَافَةُ، بِالْمَعْنَى الْأَوْسَعِ وَلَيْسَ الضَّيْقَ لِلْكَلْمَةِ.



ISBN 978-2843091551



9 782843 091551