تيري إيغلتُن

الثقافة وموت الإله

ترجمة: أسامة منزلجي

تيري إيغلتُن

الثقافة وموت الإله

ترجمة: أسامة منزلجي

دراسة

Author: **Terry Eagleton** — اسم المؤلف: تيري إيغلتُن

Title: **Culture and the Death of God** — عنوان الكتاب: الثقافة وموت الإله

Translated by: **Osama Menzlchi** — ترجمة: أسامة منزلجي

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 Eaglet

«Originally published by Yale University Press»

للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نؤاس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول
dar@almada-group.com
+ 961 706 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
al-madahouse@net.sy
ص.ب: 8272
+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

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.

لايجوز 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 بموافقة كتابية من الناشر مقدّماً.

إهداء المؤلِّف

إلى دنيس ترنر

مقدمة

إنَّ الذين يجدون الدِينَ مُمِلّاً، أو لا حاجة إليه أو مُهيناً 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 المتطرِّف وما يُسمّى بالحرب على الإرهاب. وأبدأ بإظهار نجاة الله من عقلانيّة القرن الثامن عشر، وأنتهي مع اختفائه المُفاجئ من عصرنا المُفترَض أنه بلا إيمان. والسرد الذي لجأتُ إليه، بالإضافة إلى أشياء أخرى، يتّصل بحقيقة أنَّ الإلحاد ليس سهلاً كما يبدو.

لطالما كان الدِّين إحدى الوسائل القوية لتبرير السلطة السياسية. ولا شك في أنَّ من السُخف اختزاله إلى هذه الوظيفة. فإنْ كان قد قدَّم اعتذاراً جباناً إلى السلطة، فإنه أيضاً عمل بين حين وآخر عمل الشوكة في جنبها. لكنَّ الله لعبَ دوراً حيوياً في الحفاظ على السلطة السياسيّة بحيث إنَّ ضعف دوره في عصرٍ عِلمانيّ لا يمكن حتى لمَنْ لديهم أوهى إيمان به أنْ يُرحّبوا بذلك الضعف باتزان. ولذلك، بدءاً بفكر عصر التنوير وحتى الفن الحديث، تتولّى سلسلة كاملة من الظواهر مهمّة التزويد بأشكالٍ بديلة للتسامي، لتملأ الفجوة التي كان يشغلها الله سابقاً. إنَّ جزءاً من حجّتي هو أن أشد البدائل قُدرة كان الثقافة، بالمعنى الأوسع وليس الضيق للكلمة.

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

إلى آخر لتدعم هذا العبء الأيديولوجي، وهي مهمّة أثبتتْ على الدوام أنها ليست أهلاً لها. وجزءٌ من قصتي هو أنه اتضح أنه لم يُرحَّب بأيٍّ من بدائل الله هذه كثيراً. لقد أثبتَ العليّ القدير أنَّ من الصعب بصورة مُدهشة التخلّص منه. والحقّ هو أنَّ هذا ربما الجانب الأشدّ غرابة الذي يتطرّق إليه الكتاب. إنَّ ما يبدو، مراراً وتكراراً، على الأقلّ حتى مجيء عصر ما بعد الحداثة، أنه إلحادٌ أصيل يتّضحُ أنه ليس كذلك على الإطلاق.

سِمة أخرى من السِمات المتكررة في نقاشي هي مقدرة الدِين على توحيد النظريّة والتطبيق، النُخبة والعامة، الروح والأحاسيس، مقدرةٌ لم تتمكن الثقافة تماماً من مُجاراتها. وهذا أحد الأسباب العديدة التي جعلت الدين يُثبت بسهولة أنه الشكل الأشدّ تماسكاً وعالميّة للثقافة العامة، على الرغم من أنك قد لا تعتقد هذا عندما تتصفّح النشرات التمهيديّة لبضع دراسات ثقافيّة جامعيّة. إنّ كلمة «دين» يتكرّر ظهورها في تلك الأعمال بقدر تكرار جملة «يجب أنْ نحمي قيَمْ النخبة المتحضّرة من البراثن القذرة للعامة». إنَّ كل مُنظّر ثقافي تقريباً في هذه الأيام يتجاهل في صمت بعضاً من أشدّ المعتقدات الحيويّة والنشاطات لمليارات الرجال والنساء، لأنها ببساطة لا تتماشى مع ذائقتهم الشخصيّة. إنَّ معظمهم أيضاً عدوٌّ عتيد للتحامُل.

بدأ هذا الكتاب كمحاضرات فيرث[1] في عام 2012 في جامعة نوتنغهام، وأودّ أنْ أشكر البروفسور توماس أولفلن، الذي نظَّمَ الحدَث، لأنه كان نِعم المُضيف الودود والفعّال. وأنا ممتنّ أيضاً لجون وأليسون ميلبانك لصداقتهما وحُسن ضيافتهما خلال مدة إقامتي في نوتنغهام. وقد قرأ بيتر ديوز وبول هاملتون النسخة المكتوبة على الآلة الكاتبة ببصيرتهما الحادة المعهودة، وساهما ببعض الاقتراحات المفيدة.

ت. إ

1- محاضرات فيرث: محاضرات سنوية تُقام في جامعة نوتنغهام لمناقشة الإيمان المسيحي وصلته بمشكلات العصر. أسّسها المحترم الأب جون إيفبين فيرث في ذكرى والده ووالدته - المترجم.

الفصل الأول

حدود التنوير

إنَّ المجتمعات تُصبح عِلمانيّة ليس عندما تتخلّى عن الدين برمّته، بل عندما لا تعود تتأثّر به بقوة[1]. وفي عمليّة مسح بريطانيّة أُجريَتْ في عام 2011، ادّعى 61٪ ممّن استجابوا بأنّهم يعتنقون دِيناً، ولكن فقط 29٪ منهم ادّعوا بأنهم مُتديِّنون. ويبدو أنهم كانوا يعنون أنهم ينتمون إلى جماعة دينيّة لكنهم ليسوا متحمّسين جداً للفكرة. وكما علّقَ الموهوبون، فإنه عندما يبدأ الدين بالتدخُّل في حياتك اليوميّة يحين الوقت للتخلّي عنه. وعلى هذا، فإنَّه وثيق الصِلة بالكحول. وثمة مؤشّر آخر على العلمانيّة هو عندما لا يعود الإيمان الدينيّ مُعرّضاً بشدّة للخطر في عالم السياسة، وليس فقط عندما تنخفض نسبة الحضور في الكنيسة أو يُصبح الكاثوليك بلا أطفال بصورة غامضة. وهذا لا يعني بالضرورة أنَّ الدين

1- إنَّ عِلم اجتماع العِلمانيّة ليس أحد اهتماماتي في هذا الكتاب. ولكن من أجل الاطّلاع 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: Religion, Nation. And 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).

يُخَصخَصُ رسمياً، وينفصل عن الحالة السياسيّة؛ ولكن حتى عندما لا يكون كذلك، فإنه يُنتزَع بفعاليّة من الملكيّة العامة وينكمش إلى نوع من تزجية الوقت الشخصيّة، كإنجاب الفئران أو جمع قطع السيراميك، مع أصداء تخفّ أكثر فأكثر في عالم العامة. ويلاحظ ماكس فيبر[1]، بنبرة حزينة، أنَّه في العصر الحديث «انسحبتْ القيم المُطلقة والأشدّ سموّاً من الحياة العامة إما إلى عوالِم سامية من الحياة الصوفيّة أو إلى أخويّة من العلاقات الإنسانيّة المباشرة والشخصيّة[2]. وكأنَّ مملكة الله أفسحتْ الطريق لجماعة بلومزبري[3].

بهذا المعنى، يتبع الدين مسار الفن والجنس، هذين المُكوّنين الآخرين الكبيرين لِما يُمكن أنْ يُسمّى بالعالَم الرمزي. هما، أيضاً، يخرجان من الملكيّة العامة إلى الأيدي الخاصة مع تفتُّح العصر الحديث. الفن الذي سبّح ذات مرة باسم الله، ومدح الشفيع، وأدخل السرور إلى قلب الملك أو احتفى بالمآثر العسكريّة للقبيلة أصبحَ الآن في الغالب مسألة تعبير فرديّ عن الذات. وحتى إنْ لم يكن يقتصر على مجال ضيِّق، فإنه لا يُدير أعماله نموذجياً وسط هرج المحكمة، أو الكنيسة، أو القصر أو الساحة العامة. في الوقت نفسه، تجد البروتستانتيّة الله في أعمق أعماق عزلة الحياة الفرديّة. وعندما يصبح من المُستبعَد أنْ يُشنَق الفنانون، كالأساقفة، نتيقّن من أنَّ 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 مهمّاً إلى درجة أنّه كان

1- ماكس فيبر (1864 – 1920): عالِم ألماني في عِلم الاقتصاد والاجتماع - المترجم.

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

3- جماعة بلومزبري: تجمّع من الكتّاب، والفنانين، والمفكرين، عاشوا وعملوا في محيط بلومزبري في لندن من حوالي عام 1907 وحتى عام 1930، متأثّرين بفلسفة G. E. Moore، وتضمنت ليونارد وفرجينيا وولف، وكلايف وفانيسا بل، وروجر فراي، إ. م. فورستر، ليتون ستراتشي، ودنبار غرانت وجون مينارد كينيس - المترجم.

يمكن للمناظرات الدينيّة أنْ تجري في الغالب دون خوف من التجريم السياسيّ أو خسارة الحريّة الشخصيّة. والأفكار التي كان يمكن أنْ تُعتبَر تحريضيّة في باريس كان في الإمكان الجهر بها بحرية في لندن. ولم يُشكّل الحماس الدينيّ أي تحدٍّ لأُسس الدولة. وكانت كلمة السر هي *Pas de zele* (لا حماسة). ولم تكن الشكوك الدينيّة تتصرّف بطريقة توصَف بالخيانة. هكذا بقيَتْ الشخصيّة التي تميَّزتْ بأنها لا مناضلة لعصر التنوير الإنكليزي في العموم تستكين بارتياح داخل المؤسّسة الاجتماعيّة والسياسيّة.

من الناحية الفلسفيّة، كانت خلفيّته تجريبيّة وليست عقلانيّة، تنتمي إلى لوك وليس إلى سبينوزا. وعصر التنوير المتطرّف، شبه السرّي، هو الذي سيجد إلهامه في هذا الأخير، أما الثقافة السائدة لِما يُسمّى بالثورة المجيدة فاستمدّتْ مزاجها من الأول. وبالنسبة إلى عضو أرستقراطيّ من حزب الأحرار مثل إيرل شافتسبري، كان الإله هو في الأساس جنتلماناً إنكليزياً. وهو حتماً لم يكن المتعصّب العجوز السريع الغضب الذي عبَدَهُ العامّة الصخّابون في القرن السابع عشر، الذين يخرج الزَّبَد من أفواههم، المُصابون بما سمّاه أحد المُعلّقين بـ «الاضطراب العقلي للحماسة»[1]. وعلَّقَ فولتير على الإنكليز قائلًا «إنهم لا ينعتون إلا المفلسين بوصف الكَفَرَة»[2]. والحياء نفسه من الحماسة الدينيّة موجود في إنكلترا اليوم. والمرء لا يتوقّع من قسيس الملكة أنْ يسأل إنْ كان المرء قد اغتسل بدماء الحَمَل.

إنَّ خصْخَصة العالم الرمزي مسألة نسبيّة بصرامة، وليستْ أقلّ من ذلك إذا تذكّر المرء المنازعات المختلفة في العصر الفيكتوري حول العِلم والدين، وصناعة الثقافة، وقانون الدولة بشأن الجنس وما شابه.

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

2- مُقتطَف 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 القضيّة لمقولة أنَّ الدين قد تلاشى من الحياة العامة معروف باسم الولايات المتحدة. إنَّ الحداثة المتأخّرة (أو ما بعد الحداثة، إذا شئت) تُعيد بعضاً من تلك الممارسات الرمزيّة إلى العبادة العامة. وهذا يتضمّن الدين، الذي يُصبح من جديد، وهو في شكل حركات الإحياء والتعصُّب، أقرب إلى القوة السياسيّة التي يُحسَب لها حِساب. وحبّ الجمال، أيضاً، يُستعاد من هوامش المجتمع لكي يمدّ تأثيره عبر الحياة اليوميّة. والجنس أيضاً يُصبح سياسيّ الطابع من جديد، ليس فقط في هيئة الحركة النسائيّة وبروز الأقليات الجنسيّة المُناضلة. وبالمقابل، تميّزت الحداثة الراقيّة بالطلاق بين الرمزيّ والاقتصاد السياسيّ، الذي يُحرِّر النشاطات الرمزيّة من أجل إمكانات جديدة في الوقت الذي يُحيلها إلى الهامش. لذلك هناك خسارة وربح في الوقت نفسه. فإذا كانت شرطة التطهير لم تَعُد تقتحم عليك غرفة النوم، فذلك جزئياً لأنَّ الشؤون الجنسيّة في ثقافة المؤمن بالمذهب الفرديّ هي من شأن المرء وحده.

كان عصر التنوير في القرن الثامن عشر في فرنسا، وألمانيا، وهولندا وفي أماكن أخرى من أوروبا القارّية يضجُّ حتماً بأسئلة حول الإيمان الدينيّ[1]. وهكذا، كان استمراراً بوسيلة أكثر مُسالَمة للصراعات الطائفيّة الشرسة التي كانت قد تركتْ القارة في فوضى وتنزف على مدى القرون السابقة. أما الآن، فأصبحتْ مسألة إيمان في مقابل العقل وليس الكاثوليك مقابل البروتستانت، مسألة جدل لاهوتيّ وليس معارك سياسية. إنَّ من قبيل العبارة المُبتذَلة من التاريخ الفكريّ القول إنه على الرغم من أنَّ عصر التنوير كان أشدّ انهماكاً بالعِلم، وبالطبيعة، وبالعقل، وبالتقدُّم وبإعادة البناء الاجتماعي، إلا أنَّ الموضوع الذي كان الأقربَ

---

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 وعرَّضه لأشد أنواع الحقد والغضب الأخلاقي هو الدِّين. إنَّ جوناثان إيزرائيل[1] يؤكّد على أنَّ الهمّ الأساسي لعصر التنوير خلال فترة القرن ونصف الأولى، والموضوع الأشد شيوعاً في المطابع، كان حربه الضارية على السلطة الكنسيّة، والأساليب اللاهوتيّة في النظر إلى العالم، والدين بوصفِهِ أداة للتنظيم الاجتماعي والسياسيّ وللاضطهاد[2]. ويُشير فرانك مانويل[3] إلى أنَّ «أناس عصر التنوير، المؤمنين منهم وغير المؤمنين، تحمّسوا بقوة بالدين كوسيلة لاستكشاف الطبيعة الإنسانيّة»[4]. ويَعتبرُ جـ. غ كوتنغام[5] أنَّ «الترابُط المنطقي، بالإضافة إلى الثقة في النفس، اللذين اتصفَ بهما عصر التنوير، قاما على أسُس دينيّة»[6]. إنَّ التاريخ برمّته كان تاريخ صراع عِلماني ضد فئة كهنوتيّةٍ، نهمةٍ 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 الدينيّ كان قد اختُزِلَ 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 ويمرّوا بطرازه المُنمّق قد يعثرون على بعض الأفكار المتبصِّرة المفيدة في كتاب بول هازارد European Thought in the Eighteenth Century (هارموندسوورث، 1954). تحرير فرانك إ. مانويل لكتاب The Enlightenment (نيويوؤك، 1965) الذي يضم بعض النصوص الكلاسيكيّة بأقلام أبرز رجالات عصر التنوير.

5- جـ. غ كوتنغام (ولد عام 1943): فيلسوف إنكليزي، وبروفسور فخري في الفلسفة. يهتم خاصة بالفلسفة الحديثة المبكّرة – المترجم.

6- جـ. غ كوتنغام وآخرون (مُحرِّرون)، The Philosophical Writings of Descartes (كمبريدج، 1985)، المجلد الثاني، الصفحة 19.

افتراضيّ، كنِتاج من المعرفة النظريّة أو عِلم الإله، فإنه أصبح بكل معنى الكلمة فقيراً كالمذهب 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 المُبكّرة من عصر التنوير». وهو يعتبر أنّه «ليس العِلم... ولا المكتشفات الجغرافيّة الجديدة، ولا حتى الفلسفة، بل بالأحرى الصعوبة الهائلة في المُصالحة بين القديم والجديد بالمُصطلح اللاهوتيّ، وختاماً، بحلول عقد أربعينيات القرن الثامن عشر، كان الانهيار الواضح لكل الجهود لصياغة تركيبة عامة جديدة من اللاهوت، والفلسفة، والسياسة، والعِلم، هو ما هزَّ المعتقدات والقيَمْ الدينيّة، جاعلاً كامل أزمة الإيمان غير المسبوقة تقود عمليّة علمَنَة الغرب الحديث»[1]. هذه الأزمة الروحيّة، كما يُشير إيزرائيل، لها جذور في تاريخ ماديّ بصورة كاملة - في انتشار النزعة التجاريّة والإمبرياليّة الأوروبيَّة في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وفي النموّ السريع للاحتكارات العالمية الكبرى، وتشويش فكرة الشتات، وفي المرونة والتنوُّع الاجتماعيَّين الجديدَين، وتأثير وسائل التكنولوجيا الجديدة، والانحلال الجزئي للمراتب الهرميّة الاجتماعيّة التقليديّة وما رافقها من نُظُم رمزيّة وما إلى ذلك.

لعلَّ مسألة الإيمان سبّبتْ الاضطراب لعصر التنوير، لكنه لم يكن حقاً مُناهضاً للدِّين. ويكتب إرنست كاسيرر[2] قائلًا: «من المشكوك فيه... [أنّنا] نستطيع أنْ نعتبر عصر التنوير في أساسه عصراً مُناهضاً للتديُّن وللدِّين... إنَّ الهدف الأساسي (خاصة في عصر التنوير الألمانيّ) ليس

1- إيزرائيل، Enlightement Contested، الصفحة 65، هنا قد يتساءل مُعلّقون آخرون حول بعض افتراضات إيزرائيل.

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

حلَّ الدِّين بل تبريره «المتعالي» وأساسه»[1]. يجب أنْ نتذكَّر أنَّ كلمة «إلحاد» لم تدخل إلى قواميس اللغات الأوروبيّة الحديثة إلا في القرن السادس عشر، وأنَّه ساد شكّ بعد ذلك بوقتٍ طويل في إمكانية بلوغ تلك الحالة فعلاً. وحسب تعبير مالكولم بول [2]الساخر «في الوقت نفسه الذي كان الإلحاد يَلقى الاستنكار في كل مكان، فإنَّ وجوده كان يُعتبَر مستحيلاً»[3]. (على الرغم من هذا، يمكن الإشارة إلى أنَّ مجلس العموم في عام 1666 استطاع أنْ يُعلن أنَّ إلْحاد توماس هوبس[4] هو سبب الحريق والوباء اللذين اجتاحا لندن)[5]. إنَّ العديد ممَّن يُسمَّون بالمُلحدين ومُنِعوا من ارتقاء منبر الوعظ في الكنيسة وأُحرِقوا على الخازوق لم يكونوا حقاً كافرين على الإطلاق. وكما يلاحظ بول، لم يظهر أول المُلحدين المُحدثين حتماً إلى العلن إلا بعد نشوء الكلمة بقرن من الزمان، ولم تُصبح كلمة «إلحاد» شائعة الاستخدام إلا بعد بداية القرن الثامن عشر بوقت طويل. ويُشير إلى أنَّ الإلحاد نشأ قبل ظهور المُلحدين بزمن طويل، تماماً كما أنَّ فكرة الفوضويّة اختُرِعَتْ قبل بداية ظهور الفوضويين على أرض الواقع بزمن طويل، وكما أنَّ فكرة العدميّة سبقتْ ظهور العدميِّين.

إذن كان سيبدو أمراً غريباً لو أنَّ عصر التنوير اتّخذ شكل حركة عِلمانيّة عدوانيّة، كما يفترض بعض المُدافعين المُحدثين عنه. وعندما يتعلّق الأمر بالدين، فإنَّ قسماً كبيراً من هذا المشروع الفِكري الجريء يُعيدنا

1- إرنست كاسيرر، The Philosophy of the Enlightenment (برينستون، نيو جرزي، 1951)، الصفحتان 135، 136. انظر أيضاً أليستر إ. ماغراث: «إنَّ أقوى القِوى الفكرية في عصر التنوير الألمانيّ كانت... موجّهة نحو إعادة تشكيل، وليس رفض، الإيمان المسيحي» (The Blackwdl Companion to the Enlightenment، أوكسفورد، 1991، صفحة 448).

2- مالكولم بول (ولد عام 1941): مُنظّر ومؤرخ للفن ويُدرّس 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 إلين مايكسينز وود، Liberty and Property (لندن، 2012)، صفحة 242.

إلى بقعة ليستْ بعيدة جداً عن مكان وجودنا الأول، مُزوّدة بمجموعة جديدة، مقبولة أكثر، من الأُسس المنطقيّة. والمهمّةُ لم تكن بالضبط الانقلاب على الكائن الأسمى بقدر ما كانت استبدال نسخة جاهلة من الإيمان المسيحي بأخرى يمكن أنْ تُشرِّف حديثاً يجري في مقهى في الستراند. في الغالب، كانت الحركة تسدِّد إلى ممارسة الكهانة وليس إلى الله تعالى[1]. وتخطر في البال اعتراضات راديكاليّة على المسيحيّة تعبيراً عن العداء لدور الكنيسة في السياسة[2]. والحقّ إنَّ بيتر هاريسون[3] يدّعي أنَّ مفهوم الدين، كمنظومة من الممارسات الاجتماعيّة، بحدّ 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 مؤسَّساتي. وإجراء تحقيق عِلميّ حوله من الخارج ظاهرة اجتماعيّة، كذلك الأمر الدخول إليه من باب الدراسة المُقارَنة (كانت الدراسة المُقارنة للدين مركزيّة 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 مُعقّدة من التيارات الفكرية، والسياسيّة والوطنيّة التي كانت في وقت واحد متضاربة. وآنّا تومبسون تدعم فكرة تعدُّد وظائف عصر التنوير في كتابها Bodies of Thought (أوكسفورد، 2008)، وهو دراسة آسرة للنزعة الماديّة الحيويّة في تلك الفترة – المؤلِّف.

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

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

4- إنَّ عالميّة عصر التنوير لم تكن عمياء تماماً عن واقع وجود فروق ثقافيّة. فكتاب مونتسكيو «روح القوانين» يمزج التاريخ العالمي مع مقدار من التعدّدية الثقافيّة، كما فعل هيردر أسلوب أقوى. لقد كانت الرحلات البحرية، والتجارة، والاستكشاف والاستعمار كلها أوجهاً للمشهد العالمي لأوروبا القرن الثامن عشر، وضعتْ العقل العالمي وجهاً لوجه مع ثقافات شديدة الاختلاف في نظام فعّال، وهكذا هدّدت بنسف عجرفتها في اللحظة (الفخمة) التي احتاجت فيها إلى التأكيد عليها. وكتاب «رحلات غاليفر» لسويفت، هو عمل يُعتبَر 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 أُصولها التاريخيّة وآثارها، تولدان معاً.

إنَّ معظم الـ*philosophes* (الفلاسفة الفرنسيين) جعلوا الدين بهذا المعنى المؤسساتي هدفهم. والحقيقة المألوفة هي أنَّه كان هناك نسبياً قليل من المُلحدين الصريحين بين صفوفهم. ولو أنَّ الأمر لم يكن كذلك لكان مُدهِشاً وكأنَّ حشوداً من مُفكري أوروبا الأوائل اليوم اتّضح أنهم تروتسكيون. وصحيح أنه كانت هناك فئة ليست مؤمنة بين أهل الفكر. وغودْوين، وهولباخ، وهلفيتيوس، وديدرو، 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 الدِين هوس أو وباء مُعدٍ، فهناك آخرون أصرّوا على ضرورته الحضاريّة، أو حتى على كونه خيّراً. وكان الإلحاد العفويّ نموذجياً في النظام الاجتماعي ذي النزعة الطبيعيّة الذي ساعد عصر التنوير على إنتاجه، لكنه لم يكن جزءاً من الحركة. أما بالنسبة إلى الأناس العاديين، فنحن نتكلَّم عن عالم آمنَ كل شخصٍ فيه بالملائكة ولم يؤمن أحدٌ فيه بالإلحاد. (لكنَّ عدد الذين آمنوا بالساحرات كان يقلّ مع اقتراب القرن الثامن عشر). وتبع ذلك خسارة عامة للإيمان عشيّة عصر التنوير، ولكن ليس بسبب ذلك العصر في الأساس. إنَّ ذلك الميل إلى الشكّ يكمنُ أساسه في ظروفٍ اجتماعيّة. والمجتمعات الحديثة، كما سوف نرى لاحقاً، خالية من الإيمان بطبيعتها. إنَّ القناعات أو عدمها المتجسّدة في ممارستهم اليوميّة هي المُهمّة، وليس ما يقوله الأساقفة أو العلماء العلمانيون النشطون. إنَّ لوسيان غولدمان يدّعي أنَّ الطبقة الوسطى تمثّل للمرة الأولى في التاريخ «ليس فقط طبقةً فقدتْ في العموم إيمانها، بل التي ليستْ ممارستها وفكرها، مهما كان إيمانها

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

الديني الرسميّ، لا دينيّة في الأساس في منطقة حرجة [أي الاقتصاد]، وغريبة تماماً على فئة المقدّسين»[1].

وكما لاحظ نيتشه، إنَّ مجتمع الطبقة الوسطى نفسه هو الذي نجحَ، خلافاً لأفضل نواياه، في الإساءة إلى سمعة الدين. في هذا المجال، لعب العِلم، والتكنولوجيا، والتعليم، وحركة المجتمع، وقِوى السوق، وعدد كبير من عوامل العلمنة، دوراً أشدّ حيويّة مما فعل مونتسكيو أو ديدرو. هذه النتيجة لم تتبدَّ عموماً للـ *philosophes* أنفسهم، الذين كانوا يعزون فشل هجماتهم الضارية 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 الزمن لا ينبغي أنْ تُنتَزَع ببضع مناظرات فصيحة. وفي حملته التي شنّها ضد الكنائس، أعاقَ عصر التنوير إيمانه العقلانيّ الساذج بأنَّ الناس يعيشون بالأفكار، وكانت حقيقة أنَّ تقدُّم القِوى الاجتماعيّة نحو العلمانيّة لا تزال في مرحلة مُبكّرة من التطوّر.

ومع ذلك، على الرغم من أنَّ الأفكار لا تُغيِّر التاريخ في العزلة، هناك أمثلة أخرى ساحرة حول تأثيرها الاجتماعي يفوق عددها في الفترة الزمنية المعنيّة. وكما يكتب جوناثان إيزرائيل قائلاً: «إنّ الاتجاهات نحو العلمنة، والتسامح، والمساواة، والديمقراطية، والحرية الفردية، وحرية التعبير في أوروبا الغربيّة وأميركا بين عاميّ 1650 و1750 فرضتها بقوة «الفلسفة» ودعايتها الناجحة في المجال السياسي والاجتماعي»[2]. ويستأنف قائلاً، إنَّ هذه الأفكار غذّتْ نيّة مُنمّقة متمرّدة حديثاً في استنهاض العامّة ضد السلطة والتقاليد. لقد كان عصر التنوير ثقافة سياسيّة، وليس مجرد نصوص فلسفيّة. كان اسم سبينوزا الذي يُثير

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

2- إيزرائيل، Enlightenment Contested صفحة 669.

الرعب، والمُرادف للكفر المُدمّر للمجتمع، مُمجَّداً ومكروهاً خارج امتداد الحلقات الثقافيّة بكثير. لعلَّ الحركة لم تكن قادرة على استئصال الإيمان الدينيّ، أو حتى راغبة فيه، لكنها أيضاً لم تكن مجرد زمرة صغيرة من المثقفين المنشقّين.

إنَّ الغالبية العظمى من متمردي العقل أولئك بقيتْ أمينة لشكلٍ ما من الإيمان الدينيّ. فقد كان نيوتن وجوزيف بريستلي مسيحيَّين، بينما كان لوك، وشافتسبري، وفولتير، وتيندال، وتولاند، وبين وجيفرسون ربوبيِّين[1]. عصر التنوير الاسكتلندي كان في مُعظمه عِدائياً نحو الإلحاد والنزعة الماديّة معاً[2]. وكان روسّو مُوحِّداً، بينما كان غِيبون يرى، على الرغم من نزعة الشك المشينة في الدين لديه، أنَّ بعض أوجه الدين يمكن أنْ تكون مثمرة للحياة الاجتماعيّة، وليست أقلّ تحصيناً ضد أمثال اليعاقبة[3] الكَفَرة. بل إنَّ شائعة سرتْ بأنه عاد إلى حظيرة الدين خلال أيامه الأخيرة[4]. وعلى الرغم من أنَّ هيردر كان رجل دين، إلا أنه رفض فكرة إله شخصيّ وكان من أتباع سبينوزا من بعض النواحي، سائراً بين المذهب الفوقطبيعي من ناحية والماديّة من ناحية أخرى. وعلى الرغم من هذا، اعتبر أنَّ الدِين يقع في قلب الثقافة[5]. ورأى بيير بيل، الذي اتُّهِمَ بالتحامُل، والتطيُّر، وبالدعوة إلى استبداد الكهنة في كتابه «القاموس التاريخيّ والنقديّ»، الدينَ السائد كنوع من الاضطراب

1- الربوبيّ، مُعتنق مذهب الربوبيّة: وهو مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبنيّ على العقل وليس على الوحي - المترجم.

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

3- اليعاقبة: جماعة سياسيّة متطرفة عُرِفت بنشاطها الإرهابي في أثناء الثورة الفرنسيّة - المترجم.

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

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

العقلي، مُعتقداً أنَّ «الهمجيين والوثنيين المُصابين بالرعب في العصور القديمة كانوا مُصابين بمرض عقلي»[1]، لكنّه قبِلَ وجود الله. وكانط Kant، أكبرُ Aufklärer (تنويريّ) بين الجميع، لم يكن عدواً للدين.

لقد سعى عصر التنوير إلى إعادة بناء الأخلاق على أساس عقلانيّ، ولكن كما أشار ألاسدير ماكنتاير[2]، الأخلاق المعنيّة بقيَتْ في أصلها مسيحيّة 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 ظلٍ طويل يمتد مع حركة الكسوف البطيئة للإيمان المسيحي المتسامي [كذا]»[5]. وهذه الأخلاق العقلانيّة تحتفظ بالشخصية العالمية، التأسيسيّة، للمذهب الأخلاقي المسيحي، إلى جانب احتكامها للحقيقة المُطلقة وللسلطة العليا. وحبّذَ غراي رأيَ نيتشه بأنَّ الله قد نجا من مُحاولة اغتياله الواضحة على يديّ مجتمع عِلمانيّ. لقد اختبأ تحت عدد من الأسماء المُستعارة، وأحدها كان الأخلاق.

وبطريقةٍ مُشابهة، اعترفَ فريدريش ياكوبي[6] بأنَّ تصوّر عصر التنوير للعقل له تاريخ سابق، يتضمّن عناصر من المسيحية نفسها التي يتحدّاها. وفي عصرنا نحن، ادّعى يورغن هابرماس[7] أيضاً أنَّ

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

2- ألاستر ماكنتاير (ولد عام 1929): فيلسوف اسكتلندي. اشتهر بمساهمته في الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة، وبتاريخ الفلسفة وباللاهوت - المترجم.

3- انظر ألاسدير ماكنتير، After Virtue (للندن، 1981)، صفحة 38.

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

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

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

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

قيَمْ الحريّة، والاستقلاليّة، والمُساواتيّة، والحقوق العالميّة تُستمَد من عِلم أخلاق العدالة اليهودي ومن عِلم أخلاق الحب المسيحي[1]. قد تكون الاستقلاليّة قيمة حديثة عزيزة، لكنها من أصل لاهوتيّ مهيب، بما أنَّ الله نفسه يُعتبَر تقليدياً قائماً بذاته. والمطابقة بين عقل مُستقلّ وإله مُكتفٍ بذاته عُرِفَتْ في وقت مبكّر يعود حتى إلى الرواقيّة القديمة. يحثّ سينيكا قائلاً «فلندع العقل يبحث في الأشياء الخارجيّة... ولكن لندعه يعود إلى ذاته. ذلك أنَّ الله أيضاً، العالَم الذي يضمّ كل شيء وحاكم الكون، يمتدّ نحو الأشياء الخارجيّة، ولكن، ينسحبْ من الجوانب كلها، ويعود إلى ذاته»[2].

لقد برهنَ غوتولد ليسنغ[3]، مع عُلماء كُثُر آخرين، على اتحاد العقل والوحي. إنَّ إنجيل المستقبل سوف يقوم على أساس العقل، ولكنْ جرى تصوّره بشكل أشدّ بدائيّة، وخشونة في العهدين القديم والجديد[4]. وعلى الرغم من هذا، كان ليسنغ مسيحياً بصورة ما، ومتسامحاً بصورة تدعو إلى الإعجاب وكان الدين بالنسبة إليه مسألة إيمان داخليّ وليس إثباتاً عقليّاً[5]. وهناك سلسلة من المفكرين بشّرتْ بفضائل الدِين الطبيعي، الذي فيه الوحي المسيحيّ مجرد تعبير مُسهب نوعاً ما. وكما يقول أحد المُعلّقين ساخراً، إنَّ مثل أولئك المفكّرين هم من بين الذين «يؤمنون بأنَّ

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

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

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

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

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

المسيحيّة صحيحة بالضبط إلى درجة أنها فائضة»[1]. والربوبيون[2] بوجه خاص لم يتحمّسوا لإيلاء الكثير من الاهتمام لكلمةٍ قالها يهودي من القرن الأول، مبتذل، وضيع في ركن مجهول من العالم. وسوف يرث الفيلسوف جـ. غ. فيخته هذا التحامُل. ويبدو أنَّ عنوان أشهر دراسة لماثيو تيندال[3]، *«مسيحيّة قديمة قِدَم الخليقة»*، كأنّه يضخِّم ادّعاءات المسيحيّة بينما في الحقيقة كان يُدمّرها. إنَّ المعتقدات المسيحيّة هي ببساطة نسخة عن حقائق إنسانيّة معيَّنة لا تفنى منفتحة على نور العقل. وإدوارد هربرت أوف تشيربري[4] آمنَ بأنَّ الوصايا العشر يمكن أنْ تُستَنتَج من المبادئ العقليّة.

لقد وجدتْ الدوائر المُهذَّبة في القرن الثامن عشر أنَّ نوعاً أدرد من المسيحيّة أفضل بكثير من الحقد الطائفي الذي كان قد ساد القرن السابق – وهو ما يصفه أحد المُعلّقين من القرن السابع عشر بأنه «الزيادة العامة في الليبراليّة المنفتحة، والإلحاد السرّي، والأرمينيانيّة[5] الجريئة، والسوسينيّة[6]

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

2- الربوبيون: المؤمنون بالمذهب الربوبيّ الذي يُنادي بالإيمان بالله من دون الاعتقاد بديانات مُنزّلة؛ أي أنه مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدينٍ طبيعيّ مبنيّ على العقل لا على الوحيّ، وكؤكّد على المناقبيّة أو الأخلاقيّة مُنكِراً، في القرن الثامن عشر، تدخّل الخالق في نواميس الكون – المترجم.

3- ماثيو تيندال (1657 – 1733): مؤلّف ربوبيّ من أعلام عصر التنوير. تحدّى الإجماع المسيحي في زمنه – المترجم.

4- إدوارد هربرت أو تشيربري (1583 – 1648): جندي ودبلوماسي، ومؤرّخ، وشاعر وفيلسوف في الدين. إنكليزي – المترجم.

5- الأرمينيانيّة: نسبة إلى أرمينيوس (1560 – 1609): لاهوتي هولندي بروتستانتي، انتقد تعاليم كالفن، خاصة فيما يتعلّق بمسألة القضاء والقدر – المترجم.

6- السوسينيّة: نسبة إلى معتقدات فاوستوس وليليوس سوسينوس، وهما لاهوتيّان ومُصلحان إيطاليّان بروتستانت عاشا بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، رفضا مبادئ مسيحيّة تقليدية كألوهية المسيح، والثالوث والخطيئة الأصليّة، وقالا إنَّ الذين يتبعون فضائل المسيح سوف ينالون الخلاص – المترجم.

Socinianism اليائسة، والمناداة بتجديد العِماد[1] Anabaptism الحمقاء»[2]. وإيرل شافتسبري قدَّمَ التماساً لما سمّاه «الرضا، والمُخالطة الاجتماعية، والبهجة»، كلاماً لم يكن يتماشى مع ذائقة أوليفر كروموِيل[3]. وديفيد هيوم، الذي ربما يكون ملحداً أو ربوبيّاً مُخفَّفاً وحتماً طبيعيّاً متحمِّساً، رفضَ حتى هذه النسخة ذات الطابع الأنثروبولوجي بشكل كامل للدين. لم يكن يؤمن بمصادر العقل، بحجّة أنه من العجز اختراق الألغاز الماورائيّة[4]. إذا كان العقل في نظر هيوم لم يُعطِ سرداً لا لبس فيه لطبيعة السببيّة، فمن المُستبعَد أنْ يُلقي ضوءاً على كبير الملائكة جبريل. ولا يمكن للمعرفة أنْ تمتد حتى أهداف الإيمان، ليس لأنَّ المعرفة بحد ذاتها كانت في نظر هيوم مجرد نوع من الإيمان. لقد كانت نتاج العادة والعُرف. والأخلاق، أيضاً، كانت مجرد مجموعة من الوسائل الأنانيّة من دون أُسس ميتافيزيقيّة. وهيوم أيضاً انتقد بشدّة الدين الطبيعي لأنه افتراضَ وجود طبيعة إنسانيّة عامة. وفي هذا المجال على الأقلّ، هذه العقلانيّة ليست شكوكيّة بالقدر الكافي.

***

إذن هجوم عصر التنوير على الدِين كان في أساسه مسألة سياسيّة وليست لاهوتيّة. وفي العموم، لم يكن المشروع يرمي إلى استبدال الماورائيّ بالطبيعيّ، بل استبدال إيمان همجيّ، جاهل، بآخر طبيعيّ، متحضِّر. لقد كان دور قوةً كنسيّة في تكريس *ancient regimes* (نظُم حُكم بائدة) ذلك التحالُفُ الشرير بين العرش ومذبح الكنيسة، هو الذي صدم بعمق أولئك

1- المناداة بتجديد العِماد: مذهب بروتستانتي ظهر في أوروبا بُعيد عام 1520، وتميّز بالشروط القاسية التي وضعها لعضويّة الكنيسة، وبإصراره على إعادة تعميد البالغين ورفض عمادة الأطفال - المترجم.

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

3- اقتطفها لورنس إ. كلاين، Shaftsbury 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 تجسّد الطبقة المتوسطة الناشئة. بعضهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الحديث للكلمة بل كانوا مُنظّرين ومُحرّضين فكرياً. كانوا مفكرين رائجين، وليسوا أكاديميين منعزلين. وإذا كانت نسخة العقلانيّة التي عزّزوها مُطهَّرة بالقدر الكافي، فإنهم كانوا يتحمّسون بصورة تدعو للإعجاب لمُسبّبها. لقد كان الدافع الذي ألهمهم عملياً بقدر ما كان فكرياً. وما أسر مُخيّلتهم كان مشروعاً بيكونيّاً[1] من حيث تسخير المعرفة والقوة، واضعين نتائج العقل العِلميّ في خدمة الإصلاح الاجتماعيّ وتحرير الإنسان. كان في استطاعة رُسُل عصر التنوير أنْ ينظروا إلى العقل بترفُّع، لكنَّ نوع عقليتهم كان في مُعظمه عملياً ودنيويّاً. كان على العقل أنْ يكون مُستقلاً ليس بمعنى منعزلاً عن القضايا الدنيويّة، بل معفياً من الاهتمامات الشريرة ذات المظهر الكنسيّ. 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 الأصليّة، يُناقِضُ النظر إلى الناس بوصفهم فاسدين أصلاً ويكنّون ثقة متفائلة في قوة التوجّه الاجتماعي لإظهارهم بمظهر الفاضلين. فما كان خطيئة بالنسبة إلى المسيحيين كان مجرد خطأ بالنسبة إلى الربوبيين.

ومع ذلك، إنَّ الرأي القائل إنَّ عصر التنوير يكنُّ احتراماً مُعترَفاً به عالمياً للإنسانيّة، في حين يتّهم العقيدة المسيحيّة بالفساد الأخلاقي، خرافة كافتراض أنه كان مارقاً بتشدُّد. صحيح أنَّ بعض مفكّريه يمكن أنْ يكونوا راضين عن الفساد الإنساني. ويدّعي فرانسيس هتشيسون، رجل الدين المشيخي[3]، أنَّ العقل الإنسانيّ يكشف عن كونه ينحو بقوة «نحو

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

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

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

طيبة عالميّة، ورقّة، وإنسانيّة، وكرَم، واحتقار للمنافع الخاصة»[1]. ولكن كان يمكن لسويفت وغِيبون أنْ يعتبرا مثل هذا الرأي وهماً عاطفياً. ويبدو أنَّ هنري فيلدينغ يعتقد أنه عندما يتصرّف الكائن البشري بطريقة فاضلة، فإنه يفعل ذلك بصورة فطريّة وعفويّة، لكنَّ تلك الفضيلة مع ذلك ضئيلة جداً. إننا خيّرون بفطرتنا، لكنَّ غالبيتنا فقدت فِطرتها. ولا شك في أنَّ إيمانويل كانط آمنَ بالتقدُّم، ولكن لم تكن لديه معرفة واضحة بإخوته من المخلوقات. وديفيد سيمبسون لا يبتعد كثيراً عندما يقول عن كتابات كانط في التاريخ والمجتمع إنها تكشف عن تشاؤم أقرب إلى روح شوبنهاور منه إلى أيٍّ من خلفاء كانط[2]. وفي مقالته *Religion within the Limits of Reason Alone* يتكلَّم كانط عن النزوع إلى الشر بوصفِهِ طبيعياً بالنسبة إلى الإنسانيّة[3].

إنَّ الربوبيِّين، بمعتقدهم الأنيق عن الإنسان بوصفه اجتماعياً، عاقلاً، ومُحبّاً وودوداً بالفِطرة، شكّلَوا أقليّة بين مفكّري عصر التنوير، وأودعهم فيلدينغ السجن بلا رحمة في شخص الدكتور سكوير في روايته «*توم جونز*». وليس هؤلاء المفكرون كلهم التزموا بشكل مُطلَق بفكرة التقدُّم - وكما قال بودلير عن هذا لاحقاً: «إنَّ هذه المنارة الكئيبة حصلتْ على الترخيص من دون ضمان الطبيعة أو الله - هذا المصباح الحديث [الذي] يرمي سيلاً 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 تشاؤميّة شوبنهاور انظر كتاب تيري إيغلتون The Ideology of the Aesthetic (أوكسفورد، 1990)، الفصل 6.

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

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

«فكرة غريبة ازدهرتْ على الأرض العفنة للرضا الحديث عن الذات»[1]. وصحيح أنَّ بعض مُفكّري عصر التنوير كانوا من المؤمنين بالكمال، واثقين من حتميّة قيام دولة سعادة مستقبليّة. ويُعتبَر كلٌّ من غودوين، وتوغوت وكوندورسيه من أبرزهم. واعتبر جوزيف بريستلي[2] أنَّ الدولة النهائية للبشرية سوف تكون «مجيدة وسعيدة»، وهو اعتقاد بارز لشخصٍ أمضى ردحاً طويلاً من حياته في برمنغهام[3]. وكوندورسيه، الذي نادى بمزايا المُوافقة العالمية، ومساواة الحقوق مع المرأة، والثورة السياسيّة السلميّة، وحق التعليم للجميع، وحرية التعبير، ودولة الرفاهية، والتحرُّر من الاستعمار، والتسامُح الديني والقضاء على الاستبداد، آمن أيضاً بالكمال المُطلَق للجنس البشري[4]. إنَّ إحدى المفارقات الأكثر انتقاءً من التاريخ الفكري أنه كتب مقطوعته الكبرى عن المدينة الفاضلة الإنسانيّة وهو يهرب من أولئك المموِّنين لتلك المادة؛ اليعاقبة. كان هناك الذين اعتبروا الشر ليس عاقبة للانحلال الإنسانيّ بل لِقِصَر نظر المراقب. لو أنَّ في وسع المرء أنْ يراه ضمن سياق كونيّ، لاعترف بضرورته. إنَّ كُتّاباً كماندفيل، وسبينوزا، وألكسندر بوب وآدم سميث اعترفوا بقوة المصلحة الشخصيّة، لكنهم رأوا أنها تُساهمُ على المدى الطويل في الخير العام. وكان الثيودايسي Theodicy، أو الدفاع عن صفات الله، أحد فروع الفكر اللاهوتيّ الذي كره كثيرون في عصر

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

2- جوزيف بريستلي (1733 - 1804): لاهوتي إنكليزي، انشقّ عن الكنيسة. فيلسوف طبيعي، كيميائي، مُعلّم 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 الموسّعة لهذه الشخصية الضخمة انظر كتاب روبرت إ. شوفيلد، The Enlightenment of Joseph Priestly (يونيفرسيتي بارك، بنسلفينيا، 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 الداروينيّة رأتْ العشوائيّة في النظام الواضح، كان عصر التنوير يرى العكس.

ولكن كان هناك آخرون أقلّ اقتناعاً بالكمال الإنسانيّ، وبالتالي أقلّ تخاصماً مع الدين الأرثوذكسي. إنَّ قضية الإيمان لم تكن شائعة بين العديد من المفكرين الإنكليز في القرن الثامن عشر. وليس كل الـ *philosophes* كانوا من عُبّاد المستقبل. واعتبر فولتير التاريخ ضئيلاً لكنه همجي، اعتبره سرداً زمنياً لحياة الأغنياء وكيف ينتفخون من امتصاص دماء الفقراء. وكان لدى آدم فيرغسون رأي لا يقلّ كآبة حول الملحمة الإنسانيّة. وهولباخ وديدرو أنكرا أنَّ الإنسانيّة قابلة للتطوّر في أصلها. ومقالة ألكسندر بوب *«مقالة عن الإنسان»*، ذات الرؤية الليبنزيّة[1] للكون الخيِّر، غريبة بصورة مُذهلة في الأدب الإنكليزي. وإجابة جوناثان سويفت على مثل تلك النزعة المُحافظة الكونيّة، كما نُعِتَتْ بذكاء، كانت إبلاغ بوب بأنه لم يعرف أنه شديد العمق في مجال الماورائيات. ولم يكن المقصود من هذا الكلام المديح. وسويفت نفسه وُصِفَ بقدر من الإنصاف بأنه عقلانيّ لم يؤمن بالعقل. ويمكن قول الشيء نفسه عن سيغموند فرويد. ورأى صموئيل جونسون أنَّ التاريخ ينحلّ ولا يأفل، وأنَّ التغيير كله شرٌ عظيم. وإنكلترا هي التي أنتجتْ واحدة من المآسي العظيمة في تلك الفترة، هي رواية صموئيل ريتشاردسن *«كلاريسا»*.

بالنسبة إلى هيوم وغِيبون، كانت الحضارة ظاهرة هشّة، مُحاصَرَة بقِوى لا عقلانيّة وبانفعالات مُهيمنة. وكونهما معاً كانا راضيَين بقدرٍ معقول عن ظروفهما المتحضّرة لا يُؤثّر كثيراً على هذا القلق. وإنْ كانتْ روما القديمة قد اختفت، فلِمَ لا يحدث هذا لأوروبا الحديثة؟ مهما كان ما يشقّ مسار التاريخ فإنه ليس العقل. والحق أنّ العقلَ، في رأي غِيبون، كثيراً ما يكون عقلَنَةً، بالمعنى الفرويديّ لمنح فضاء رحب من القبول لدافع مُخزٍ. وبالروح الكئيبة نفسها، رأى كانط أنَّ قدراً من الدافع

1- الليبنزيّة: نسبة إلى الفيلسوف ليبنتز.

المتعجرِف متأصّل في التفكير الإنسانيّ[1]. ورأى هيردر، وهو أحد أعظم مؤسسي المذهب القومي، والمذهب التاريخيّ[2]، والمذهب الثقافي، والمذهب الرومانسي، بالإضافة إلى كونه الممثّل الأول للتحوُّل اللغويّ في الفلسفة، رأى أنَّ التاريخ يتقدَّم لكنه تحدّث عنه بصيغة الجمع. والأمم ترتقي بإيقاعها الخاصّ وبأسلوبها المتميِّز. ليس هناك تحسُّن مُستقيم، متناسق. وكل *Volk* (شعب) يتبع إدراكه الذاتي بطريقته الفريدة. ويقترح هانس بلمنبرغ بأنه على الرغم من أنَّ التقدُّم كان حقاً أحد قيم عصر التنوير، إلا أنه تضخَّمَ كثيراً بإجباره على أنْ يرث شيئاً من وظيفة الإيمان بالقيامة وبالحساب المسيحي. وكأنَّما لم يكن مقصوداً أبداً أنْ يُجيب عن التساؤل حول مغزى التاريخ، لكنه جاء مُضطراً لكي يقوم بتلك المهمّة[3].

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

1- تُشدِّد إيلين مايكسنز وود على الجانب السفلي الأشدّ ظُلمة من عصر التنوير في كتابها Liberty and Property (لندن، 2012)، صفحة 305.

2- المذهب التاريخيّ historicism: هو الاعتقاد بأنّ القوانين الطبيعيّة تتحكَّم في الأحداث التاريخيّة التي بدورها تُحدِّد الظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة. أو هو المعتقد القائل إنَّ كل فترة تاريخيّة لها معتقداتها وقيَمها التي لا تنطبق على أي فترة أخرى، وعليه لا شيء يمكن فهمه بعيداً عن سياقه التاريخيّ - المترجم.

3- هانس بلومنبرغ، The Legitimacy of the Modern Age (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1983)، الجزء الأول. إنَّ بلومنبرغ يُميِّز بين الأفكار العلمانيّة حول التقدُّم والإيمان بالبعث وبالحساب المسيحي، مُشيراً إلى أنَّ الأول يُعتَقَد أنه متأصّل في التاريخ في حين أنَّ الثاني يخترقه من عالم متسام. إنَّ معظم اللاهوتيين المسيحيين سوف يرون في الحقيقة أنَّ المؤمن بالبعث وبالحساب متأصّل ومتسام معاً. إنَّ العهد الجديد ينشر نوعيّ التصوير معاً لوصفه: الخميرة في الخبز ولكن أيضاً اللص في الليل. إنَّ بلومنبرغ يُخاطر أيضاً بالخلط بين الإيمان بيوم البعث والحساب وبسفر الرؤيا، بقدر ارتكابه خطأ اقتراح أنَّ الموقف المسيحي المتميِّز من مجيء الملكوت هو خوف وليس أمل.

4- كارل بيكر (1873 - 1945): مؤرّخ أميركي.

يُعلّق بيكر قائلاً «لقد تخلّصوا من الخوف من الله، لكنهم احتفظوا بموقف محترم من الإله المعبود»[1]. وكما يوحي عنوان كتابه الساخر بلطف، فإنَّ بيكر مُعلِّق منحاز، وكلمةُ كاتبٍ يكتب عن الماركسيّة قائلاً «إنَّ النجوم في مسارها، وليس إرادة الإنسان الواهنة، هي التي ستُحدِثُ ثورة اجتماعيّة»[2] لا ينبغي أنْ تُعامَل كما لو أنها إنجيل. ومع ذلك، فهو يقظ بصورة خبيثة لتنافر آراء الـ *philosophes* (الفلاسفة الفرنسيين) حول الدين. ويُعلّق قائلاً إنَّ بعضهم يسخر من عقيدة الكتاب المقدس حول الخليقة، لكنهم آمنوا بأنَّ الكون ظهر بنظام جميل مُفصّل شهد على حضور كائن سام. لا شكّ في أنه صحيح أنَّ بعضاً من شخصيات عصر التنوير تحوّلَتْ من الله إلى الطبيعة، لكنها اكتشفتْ هناك إشارات على وجود عقل أعادها من جديد إلى الله. ويُشير بيكر إلى أنَّ نُقَّاد الدين رفضوا جنّة عدن بوصفها أسطوريّة، لكنهم نظروا إلى الخلف بحزن إلى عصرٍ ذهبيّ من الفضيلة الرومانيّة. البعض التزم بقوةٍ شاملة، أسّست نفسها بنفسها، وقرّرت مصيرها، لكنّ اسمها أصبح الآن العقل وليس الله. لقد تبرّؤوا من سلطة الكنيسة والكتاب المقدس، لكنهم أبدوا ثقة ساذجة في سلطة الطبيعة والعقل. ألغوا الجنّة لكنهم تطلّعوا إلى مستقبل إنسانيّ مثاليّ؛ ودافعوا عن التسامُح لكنهم وجدوا أنَّ مرأى قسيس صعب الهضم؛ وسخروا من المعجزات لكنهم آمنوا بكمال الجنس البشري، واستبدلوا حب الله بالتكريس للإنسانيّة. واستبدلوا أيضاً النعمة الإلهيّة بالفضيلة المدنيّة. وعلى الرغم من كل كلامهم الجريء عن شنق آخر ملك من أحشاء آخر قسيس، يقول بيكر: «هناك من الفلسفة المسيحيّة في مؤلفات الفلاسفة الفرنسيين أكثر مما حلمنا به حتى الآن في تواريخنا»[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 يستخفّ بشجاعة مشروع عصر التنوير وأصالته، في حين أنه يُبرِز بعضاً من حدوده الأيديولوجيّة. ولأنَّ عقيدة العقل كانت لا تزال في أول فورة الشباب، كانت متعصّبة، وعنيفة، وطموحة بصورة تُثير الإعجاب؛ ولكنْ للسبب نفسه استطاع النظام الراسخ أنْ يبرهن على أنه مهيبٌ أكثر مما ينبغي بالنسبة إليها، مُجبِراً إيّاها على أنْ ترضخ لبعضٍ من افتراضاته الخاصة. وعلى الرغم من الموقف العصبيّ لإشعيا برلين[1] من النزعة «الاستبداديّة» لعصر التنوير، إلا أنه يضرب على نغمة المديح المناسبة عندما يلاحظ أنَّ «الطاقة الفكرية، والصدق، ووضوح الفكر، والشجاعة، والحب غير المهتم بالحقيقة لدى معظم مُفكّري القرن الثامن عشر الموهوبين، يبقون حتى يومنا هذا لا نظير لهم»[2]. هذا السيل الخارق من الأفكار لعبَ 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 نِتاج الطبقة المُثقَّفة المَلَكيّة، التي تخاف العامّة واستمرّتْ تؤمن في المقام الأول بالتصميم الإلهي للطبيعة، وبقيمة النظام الهَرَمي الاجتماعي وبالمقاومة البليدة للقطيع العامّ لتأمّلاتها الخاصة.

على سبيل المثال، شكّل أتباع نيوتن ثقافة النبلاء، المُتحصّنة في البلاط. كان يمكن استخدام نظريتهم الآليّة للكون بسخرية واضحة لدعم السلطة الروحيّة. فإنْ كانت المسألة، حسب تعبير نيوتن «وحشيّة وحمقاء» فلا يمكن وضعها موضع التنفيذ إلا بالإرادة الإلهيّة. إنَّ القِوى الروحيّة تتحكّم في الطبيعة من السماء وليس كما يحكم الملوك والأباطرة دولهم. لقد كان ديكارت، وليبنتز ونيوتن كلهم أبطال كنائس

1- إشعيا برلين (1909 - 1997): فيلسوف إنكليزي، ومؤرّخ، ودبلوماسي. ولد في لاتفيا. من كتبه «*الحتميّة التاريخيّة*» و«*مجوسي الشمال*» - المترجم.

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

دولهم الراسخة، وخلال معظم الفترة الملكيّة أيضاً. وكما قالت مارغريت جيكوب[1]: «إنَّ أبرز مُناصري الصورة الميكانيكيّة للعالم في القرن السابع عشر كانوا راغبين بشدّة في مشاهدة مبادئهم العلميّة ووجهات نظرهم الثاقبة في علم المنهج مُدْرَجة في الخدمة الأيديولوجيّة لأشكال فاشستيّة وقويّة من الحكم وداعمين لأورثوذكسية العهد الجديد»[2]. إذا كانت الروح والطبيعة واضحَين، فإنَّ الأولى حرَّة في بذل أقصى جهدها للسيطرة على الثانية. والنزعة الماديّة الآليّة والإرادة المهيبة متلازمتَين أيديولوجياً. وأنصار الماديّة أمثال سبينوزا وديدرو، بالمقابل، أكّدوا على أنه إذا كانت المادة بحدّ ذاتها فعّالة فلا حاجة إلى أنْ تضع السموّ خلف حدودها. وتلقّى عصر التنوير الراديكالي دوره من مبدأ حتميّة وحدة الوجود لسبينوزا، المذموم ربما أكثر من أي فيلسوف آخر في أوروبا القرن الثامن عشر. وإذا كانت الطبيعة والروح شيئاً واحداً، فلا حاجة إلى تصوُّر إرادة كليّة تجعلها تسيطر على العالم الماديّ. وعليه فإنَّ الإيمانَ بوحدةِ الوجود وثيق الصِلة بالراديكاليّة السياسيّة.

لقد لعبت الخلفيّة الاجتماعيّة دوراً في النزعة المُحافظة لعصر التنوير. ومعظم المُدافعين عنها كانوا من الطبقة الاجتماعيّة الراقية والراقية المتوسطة. فقد كان هولباخ ومونتيسكيو بارونَين، وكان كوندورسيه مركيزاً، وكان كونديلاك *abbe* (قسيساً)، وفولتير برز من أرستقراطيّة صغيرة، وأصبح فاحش الثراء وعاش كأي أرستقراطيّ. وهلفيتيوس، ابن مليونير انتقل إلى أوساط البلاط، وكوّنَ ثروة من عملِهِ كجابٍ للضرائب؛ وبنثام[3] عاش من دخل موروث؛ وغِيبون 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 بنثام (1748 - 1832): فيلسوف، وقانوني ومُصلح اجتماعي إنكليزي. مؤسس مذهب النفعيّة - المترجم.

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

كانوا «طبقة صلبة، مُحترَمة، من الثوريِّين»[1]، شجبوا الحضارة بأشدّ نبرات الصوت مدنيّةً، وكان روسو وديدرو اثنين من شخصيات قليلة من النوع المتواضع بين أولئك النبلاء والـ *haut bourgeois* (البورجوازيّة الراقية). والمفكّر الآخر البارز الذي هلّلت له عامة الشعب كان توماس جيفرسون. وسوف نُجري مقارنة مع المفكرين الرومانسيين المثاليين الألمان الذين سوف نتفحصهم بدقّة لاحقاً: إنَّ الأصول الاجتماعيّة لكانط، وشيللر، ونوفاليس، وهردر، وهيغل، وهامان، وفيخته، وياكوبي، وتيك وهولدرلن أشدّ تواضعاً بكثير. وقُرّاء *الموسوعة*، الوثيقة الأساسيّة لعصر التنوير الفرنسي، كانوا في معظمهم من الأرستقراطيين، ومُلاّك الأراضي، ورجال الدين الكبار، وأصحاب المقامات الرفيعة الريفية، والمُحامين، والموظَّفين الإداريين وأشباههم.

ولا شكّ في أنَّ الصِلة بين الطبقة الاجتماعيّة والموقف السياسيّ ليست بسيطة. بالأحرى كما أنَّ الثورة الإنكليزية كانت جزئياً من إنجازِ جناح تقدّمي من طبقة مُلاّك الأراضي، وكان أسلافهم يُعطون أصواتهم لمصلحة الطبقة المتوسطة الصناعيّة، كذلك كان عصر التنوير الفرنسي إلى حد كبير نِتاج جناح تقدّميّ من طبقة النبلاء والـ *haut bourgeoisie*، من رجال نادوا بعبارات تجريديّة عن عقائد الحريّة والمساواة التي سينزل بها آخرون لاحقاً إلى الشوارع. ولكن، كان مشروعهم، كما في الثورة الإنكليزية، ناقصاً. وقد قيل إنهم يمثّلون النقطة التي تُصبح عندها طبقة المثقفين العلمانيين، للمرة الأولى في أوروبا، قوة سياسيّة مُستقلّة[2]. ومع ذلك، فإنَّ معظم تلك السلالات من الفئة الحاكمة لم تكن تخرج لتقضي على الأيديولوجيا (الدين) الشائعة جداً التي ساعدتْ على جعل سلطتهم شرعيّة. بدل ذلك رغبوا في أنْ يُصالحوا بين الدين

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

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

وشكلٍ علمانيّ جديد من العقلانيّة، بالإضافة إلى فصل كامل مسألة الألوهيّة عن دورها في تعزيز الأوتوقراطيّة (حكم الفرد) السياسيّة. أو، على الأقلّ، عن تلك الأشكال من الاستبداد التي استهجنوها. وبعضهم لم ينفر من أنْ يعمل داعماً أجيراً لنُسخٍ معتدلة أكثر منها.

بعض المُثقفين المُستنيرين أملوا في إعادة تشكيل الطبقة الحاكمة على صورتهم الخاصة؛ ولكنَّ تبنّي وجهة نظر عالمية واحدة، في وقتٍ يتبنّى التابعون لهم وجهة نظر أخرى، لا صِلة له بالاستقرار السياسيّ. من الوقاحة بالنسبة إلى الحكّام أنْ يعبدوا العقل بينما الجماهير تقدّم واجب الاحترام لمريم العذراء. إذن كان هناك أولئك الذين ظنّوا أنَّ من المرغوب فيه تنوير الحشود الغفيرة أيضاً. لكنَّ المشكلة في هذا هي أنَّ العامّة كانوا يُعتبَرون غير مُنفتحين على العقل. والتزم Aufklärer (مُستنيرون) أكثر راديكاليّة من أمثال بين وغودوين بإمكانيّة التنوير العامّ، لكنَّ هذا الإيمان كان مفقوداً بكل وضوح بين زملائهم الأكثر مُحافَظَة، والذين استقرّوا على هذا الأساس على ما سُمّيَ بفرضيّة «الحقيقة المزدوجة»[1]. ووفقاً لهذا المعتقد، فإنَّ نزعة الشك عند المتعلِّمين يجب أنْ تتعلَّم ألا تشوّش تطيُّر العامّة. ويجب فصلها عن الجماهير الشعبية، خشية التحريض السياسي الذي يُمكن أنْ تُثيره. إذ لا يمكن وجود أرضيّة مشتركة بين الأنواع الأكثر عقلانيّة والأكثر بربريّة من الإيمان الدينيّ. لقد اعتُبِرَ أنَّ هذا صحَّ على العلاقات بين سادة القرن الثامن عشر المحترمين والحشود الوثنية في الزمن القديم، كما صحَّ بين هؤلاء الرجال ومعاصريهم الأقلّ امتيازاً. وثمة آخرون حملوا وجهة نظر أقلّ تحامُلاً على الماضي، مُعتبرين أنَّ آدم وحواء المحكوم عليهما بالسقوط

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

عقلانيَّان في الأساس بلا ملابس من القرن الثامن عشر. ومع ذلك، أنجبا على امتداد العصور سلالة هائلة من الوثنيِّين، ورجال الدين الماكرين، والثوريِّين المتوحشين والمتصوِّفين المجانين.

على الرغم من ظهور جون تولاند[1] في الأساطير الأيرلنديّة على صورة ابن حرام لقسيس وعاهرة، إلا أنه تبنّى وجهة نظر غامضة عن عامة الناس في كتابه *Pantheisticom*، مُلحّاً على الحاجة إلى الحفاظ على التبايُن بين حقائق العقل وdoxa (عقيدة) الرعاع بوضوح شديد. يجب أنْ يكون هناك إله للأثرياء وآخر للفقراء. ودين عام للحب، والعدالة، وعبادة الكائن الأسمى، ومن ثم هناك عبادة رجال الدين الأفلة، العطشى إلى سفك الدماء. إنَّ الديانة الأرثوذكسيّة هي رعب بدائيّ وشبق كهنوتيّ إلى السلطة. وهيوم شخص آخر يُصرّ على وجود فجوة بين أسباب الإيمان الدينيّ التي يُقدّمها المتعلّمون وتلك التي يُقدّمها الجهّلة[2]. ومع ذلك، على المعسكرَين أنْ يتعلّما كيف يعيشان متلازمَين، دون أنْ يتدخّل أي منهما في شؤون الآخر، إذا أُريدَت حمايةُ حقائق العقل من أساطير العامّة، وصيانة تقوى العامّة من حقائق العقل المُدمِّرة. وكما يلاحظ تشارلز تيلر[3]: «بالنسبة [إلى العامّة] قليلٌ من التطيُّر يمكن أنْ يفيد، ويُرضي دوافعهم الدينيّة دون أنْ يزرع فيهم التمرُّد»[4]. ويعتبر

1- جون تولاند (1670 - 1722): فيلسوف بريطاني من أصل أيرلندي. حرّ التفكير ومُثير للجدل، أجبرت فلسفته العقلانيّة 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 يبشّر بنسخة من فرضيّة الحقيقة المُضاعفة، ولكن في صلتها بأصول السلطة السياسيّة وليس بالدين: يكتب قائلاً: «إنّ حقيقة انتزاع السُلطة [الأصليّة] لا ينبغي أن تكون ظاهرة: في الأصل حصلت دون سبب وأصبح معقولاً. يجب أنْ نفهم أنها اعتُبرت أصلية وأبدية، وأصولها يجب أنْ تبقى مُستترة إذا لم نرغب في أنْ تنتهي سريعاً» (Pensees، هاموندسوورث، 1966، الصفحتان 46-47).

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

4- تيلر، A Secular Age، صفحة 240.

توماس جيفرسون أنه ما كان يمكن أنْ تكون هناك فضيلة جمهوريّة بين الجماهير الغفيرة من دون إيمان بالله، إيمانٌ فشل هو نفسه فشلاً ذريعاً في أنْ يعتنقه. ربما يمكن مقارنة هذه الرؤية المنقسمة بوجهات النظر الجمهوريّة لباروخ سبينوزا، الذي رأى أنَّ العامّة يكدّون في الوهم لكنه رغب في تنويرهم. لقد آمن سبينوزا بأنَّه يمكن تثقيف الناس، وبأنَّ رغباتهم طيّعة بحيث يمكن إعادة تشكيلها، وبأنَّ هذه، وليس تشجيع الأكاذيب المواسية والقصص المناسبة سياسياً، هي مهمة الفيلسوف.

بالنسبة إلى تولاند، بالمقارنة، الحقيقةُ، التي بالأسلوب العقلاني واضحة وجليّة، سوف تُصبح غامضة إذا صانت نفسها من البراثن القذرة للأمّيين. وهذا أحد أسباب عديدة لكون كتابات تولاند مزيجاً عجيباً من العقلانيّة والعبادة السريّة – والسبب في أنَّ مؤلّفاً يحملُ أشهر كتبه عنوان *Christianity Not Mysterious* أنتجَ أيضاً *History of the Druids* وربما كان ينتمي إلى جمعيّة ألمانيّة سرّية معروفة باسم «فرسان الابتهاج». وهي مزيج من أعمال السِحر والمفاهيم البسيطة ويمكن العثور عليها في الماسونيّة. ولا يمكن ائتمان إلا حفنة من الخبراء على أشدّ الحقائق خطورة. والمفكّر الحرّ، وهو اللقب الذي يُقال إنَّ تولاند ابتكره، أصبح يتمتّع بقدر من الامتياز نفسه الذي يتمتع به رجال الكنيسة الذين يمقتهم.

لقد اشمئزَّ كوندورسيه من هذا الازدواج الفكري في التعامُل، على الرغم من أنه وضعه في غياهب الماضي الجاهل وليس في الحاضر المُستنير. وسأل «ماذا يُتوقَّع أنْ تكون الأخلاق بالنسبة إلى نظام مبادئه هي أنَّ أخلاق الناس يجب أنْ تقوم على أساس زائف، وأنَّ المُستنيرين على صواب في خِداع الآخرين شريطة أنْ يزوّدوهم بأخطاء مفيدة، وفي أنّه من المُبرَّر إبقاؤهم في الأغلال لكي يعرفوا كيف يكسرونها بأنفسهم»[1]. على ضوء هذا الرأي، كان محتوماً

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

ومرغوباً أنْ تخترق مبادئ تقدّميّة تدريجياً «حتى تجمّعات من... العبيد، وتُلهمهم بذلك السخط المُختنق الذي حتى المذلّة المتواصلة والخوف لا يستطيعان أنْ يخنقاه في روح المُضطهَدين»[1]. قد يلاحظ المرء أنَّ هذا هو صوت حركة شجبها بعض مفكّري ما بعد الحداثة بوصفها تفشٍّ يدعو للرثاء للفاشيّة.

ليس كل *confereres* (مستشاري) كوندورسيه يُصادقون على آرائه. يقول أ. أو. لوفْجوي[2] إنَّه «بما أنَّ الربّوبيين رصّوا صفوفهم لشنّ حرب على السذاجة، فإنهم غالباً ما ينخرطون في شن حرب على الناس»[3]. وشيللر، الذي كان منزعجاً من توقّع سلطة شعبيّة، كان متشائماً أيضاً بعمق من توقّع Bildung (ثقافة) أو تثقيف الجماهير روحياً. وأبدى ردّة فعل شكوكيّة عند اندلاع الثورة الفرنسيّة، وعبّر عن شكّه في قُدرة الشعب في وضعه الحالي على اكتساب الميزة الحضارية اللازمة لبناء جمهوريّة. وكما قال أحد المعلقين بدهاء بأنَّ شيللر «تعمَّدَ أنْ يستخدم تثقيفه الجماليّ ليس فقط لترسيخ الثورة بل لاستبدالها»[4]. ورأى فولتير أنَّ العامّة سوف يبقون دائماً جهلة. ومن المستحيل جعلهم متحضّرين من دون تخريب الدولة. والحق، لقد أبدى أصلاً شكّه في استحقاقهم هذا الفضل. وأبدى سويفت الرأي نفسه.

إذن، كان يُفتَرَض أنَّ العقل عالميّ، لكنه كان عاجزاً عن جعل نفسه عالمياً حتى داخل حدود أمّة واحدة. لكنَّ الشعب الساذج كان يُذكّر بشكل مُحرِج بهشاشته. والسذاجة العامة قد تساعد في دعم

1- المصدر السابق، صفحة 175.

2- آرثر أونكن لوفْجوي (1873 - 1962): فيلسوف ومؤرّخ أميركي. أشهر كتبه The Great Chain of Being - المترجم.

3- أ. أو. اوفْجوي، Essays in the History of Ideas (بالتيمور، 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 تمّ الارتقاء إلى الحكم. ومع ذلك، على الرغم من أنَّ الدين قد يكون مُهيناً فكرياً، فإنه كان مصدراً حيوياً للأمل وللمواساة، وبهذا المعنى استطاع أنْ يُثبت أنه جوهريّ سياسياً. ويقول فريدريك نيتشه: «إنَّ المأساة هي أننا لا نستطيع أنْ نصدّق تعاليم الدين والغيبيات»، لكننا نستمر في «احتياجنا إلى أرقى وسيلة للخلاص وللمواساة»[1]. وفي كتاب *«الحِكمة المرحة»*[2] يُناشد ما يُسمّى بـ «الرجال الأرقى»: «أبقوا عقولكم سريّة!». ولا فائدة من الكفاح لربط العقل بالجماهير الذين يحملون معتقداتهم بلا عقل ولا يمكن تفنيد آرائهم المنيعة به. والعامة «يكذبون دائماً»، ومظاهرة من النقاشات العقلانيّة لن تزعجهم إلا قليلاً. ويُستحسَن تركهم يتحمّلون نتيجة جهلهم. على الأقلّ من المُحتمل أنْ يُقيِّد هذا انشقاقهم. لعلّ ما هو أساسي في عصر التنوير بالنسبة إلى البعض يكون عبوديّة بالنسبة إلى البعض الآخر، وهذه القضيّة يُدافع نيتشه عنها بكل صراحة. وإذا كان إنتاج *Ubermensch* (إنسان متفوّق) يستغرق أجيالاً من الكدّ والبؤس، فلا بأس، فهذا الحيوان الرائع وحده يمكنه أنْ يواجه سخافة الوجود الوحشيّة، وهو رعب مُستتر بالضرورة عن الحشود الغفيرة المتعطّشة إلى المعنى، ذات العقليّة الغيبيّة. وسوف يختفي الناس بكل بساطة مع الحقيقة، وهذا رأي ورثه بعض أرستقراطيِّي الروح في أعمال إبسن.

إذن، هناك ورطة واضحة. كان في وسعك أنْ تختار إما جمهوراً أحمق سياسياً، آراؤه الدينيّة المتخلّفة ترتاب ضمنياً في إيمانك بعالميّة العقل؛ أو أنْ تؤيد بقوة مواطنين تفكيرهم عقلانيّ يمكنهم أنْ يُؤكِّدوا على إيمانك الخاص بمدى تأثير العقل، ولكن فقط على حساب

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

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

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

علَّقَ كارل بيكر بسخرية لاذعة على بعض مفكّري عصر التنوير قائلاً، «لقد ناقشوا الإلحاد بشجاعة، ولكن ليس أمام الخدم»[1]. وكان فولتير عصبياً بصورة شائنة من تأثيرات هرطقته الخاصة على المقرّبين منه. فالدين بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى العديد من زملائه، كان أداة مفيدة للحفاظ على الأخلاق، وللتناسُق الاجتماعي أيضاً. وقد تاقَ عصر التنوير إلى تحقيق تنوير عالميّ، لكنّه لم يرغب فيه. وديدرو، الذي انتهى به الأمر ربما إلى الإلحاد، كتب ببذاءة أنَّه لو أنَّ يسوعَ لاطفَ أثداء إشبينات العرائس في قانا وداعب ردفيّ القديس يوحنا، لنشرتْ المسيحية روح البهجة بدل غمامة الكآبة[2]. ومع ذلك دعم الدين الطبيعي على حساب تأثيراته الاجتماعيّة الموحِّدة. ومونتيسكيو أيضاً لم يؤمن بالله ذاته، بل اعتبر أنَّ من الحِكمة أنْ يفعل الآخرون ذلك.

لعلَّ مخاطر إلحاد العامة مُبالَغٌ فيها. وقد اعتبر هيوم أنَّ تأثير الدين اليوميّ أقلّ مما يُشاع[3]. إنّه لم يكن مُستعداً للاستقرار على نسخة عقلانيّة من المسيحية، بما أنه لم يكن يثق في العقل ولا في المسيحيّة. في الحقيقة، لقد اعتبرَ الأديان كلها تقريباً مُعادية بشدّة للفضيلة السياسيّة، وهذا الرأي تبنّاه أيضاً شافتسبري في كتابه *Inquiry Concerning Virtue*. يجب أنْ تكون الفضيلة مُستقلّة بذاتها، وليس استراتيجيّة. والدين يُخرِّب الأخلاق بتشجيع المصلحة الشخصية (الخوف من العقاب، والرغبة في الخلود)، وأيضاً باستنزاف المصادر الطبيعيّة لشغفنا بالعدالة وبحسّ

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 (مُحرِّر) David Hume: Writings on Religion (لاسال - إلينويز، 1992).

الخير. وبالنسبة إلى أحد المعلّقين، الدين في تقدير هيوم يُشكّل خطراً رهيباً على المجتمع[1]. ولكن أيضاً يبدو أنَّه 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 يمكنْ أنْ يُصادق عليه الإنسان من دونه. وهذا، بالنسبة إلى هيوم، كان ديناً «صحيحاً» لا يمكن أنْ يخصّ إلا الأقليّة المتحضّرة، كنقيض لِما سخر منه قائلاً إنه أحلام الجماهير المريضة. وعندما يتعلّق الأمر بالمنفعة الاجتماعيّة، فإنَّ نزعة هيوم المُحافِظة الاجتماعيّة تتفوق على نزعته الشكوكيّة الفكريّة. والحق، إنه هو نفسه أنتجَ نسخة من فرضيّة الحقيقة المزدوجة في حياته اليوميّة، مشتهراً بأنّه نحّى جانباً نزعته المناهضة للتأسيسيّة anti-foundationalism المُخرِّبة إكراماً للتقاليد الاجتماعيّة.

إنَّ هولباخ يلتقي مع هيوم في استخفافه بقيمة الدين بوصفه أيديولوجيا سياسيّة، ملاحِظاً أنَّ الجلاّد وليس القسيس هو الذي يدعم النظام الاجتماعيّ. وعلى أي حال، هو يسأل هازئاً: مَنْ يقرأ الفلاسفة؟ وجوزيف دو ميستر أيضاً يؤكّد أنَّ النظام العامّ يعتمد في النهاية على شخص واحد: الجلاّد. وقيل إنَّ ثالوثه المقدّس يتألّف من البابا، والملك والجلاّد. وبما أنه رأى أنَّ الكائنات البشرية شريرة، وعدوانيّة، وتدمّر ذاتها بذاتها، وغير عقلانيّة بصورة متوحشة، وفي حاجة إلى أنْ تتعرّض

1- انظر ديفيد فيت نورتن، Hume , Atheism, and the Autinomy of Morals، في كتاب أ. فلو مع آخرين (مُحرِّرين)، Hume's Philosophy of Religion (وينستون- سالم، كارولاينا الشماليّة، 1986)، صفحة 123. ويجب ملاحظة أنَّ هذا النظرة إلى آراء هيوم تعتمد على اعتبار أنَّ فيلو في مقالة Dialogues Concerning Natural Religion يعبّر عن آراءٍ قريبة من آراء هيوم الخاصة. انظر أيضاً كتاب ديفيد أوكونر، Hume on Religion (لندن، 2001). والموضوع أيضاً أُشبِعَ تمحيصاً على يد جـ. س. أ غاسكن في كتابه، Hume's Philosophy of Religion (لندن، 1988)، الذي أكّد على أنّه يبدو أنَّ هيوم آمن بشكلٍ ما من انظام الكونيّ الذكي، ولكن ليس بأي شيء يُشبه الله أو المسيحيّة.

للرعب، إلى أنْ تجبُن وترضخ على يد سلطة مُطلقة، فإنَّ الجلّاد العام لا يلعب أي دور خسيس في مخيّلته السياسيّة. بل إنه كان يكنّ إعجاباً سريّاً بمقصلة اليعاقبة، مؤمناً بأنَّ كل سلطة هي قُدسيّة. ومع مدحه للغريزة، والتحامُل، والحرب، والغموض، والمُطلَق، والظلم، والتطيُّر، يُعتبَر ميستر مِثالاً حياً على كل ما طفق عصر التنوير يمحوه[1].

ربما كان المجتمع في حاجة إلى دين مدنيّ، على الرغم من أنَّ غِيبون رأى أنَّ الإسلام يمكن أنْ يفي بالمُراد بفعاليّة أكثر من المسيحيّة. وهو أيضاً نظر إلى الدين إلى حدٍ بعيد تحت ضوء المنفعة الاجتماعيّة، كما توحي جُملة شهيرة وردت في أحد أعماله: «إنَّ أنماط العبادة المختلفة التي سادت في العالم الروماني، اعتبرها الناس كلها صحيحة بالتساوي؛ واعتبرها الفلاسفة زائفة بالتساوي؛ واعتبرها القُضاة مفيدة بالتساوي»[2]. والفيلسوف الأكثر راديكاليّة بين الـ *philosophes*، بالمقارنة، أصرَّ على الفصل التامّ بين الدين والأخلاق، مؤكِّداً على أنَّ مجتمعاً مُلحداً قد يُثبتْ أنه مُثير للإعجاب أخلاقياً أكثر من مجتمع مسيحيّ. ولعلّ جماعة من المُلحدين تنسجم معاً بحب أكثر من حفنة من المؤمنين المتزمِّتين. وعلى المدى البعيد، اتضح أنَّ خوف عصر التنوير من تأثير الدومينو[3] – من أنْ يتسبّب انهيار الدين في انهيار الأخلاق أيضاً، وهذا بالتالي سوف

1- من أجل المزيد عن الهجوم العنيف الذي شنّه دو ميستر على الثورة الفرنسيّة، انظر كتاب، Considerations on France (كمبريدج، 1994)، مع مقدّمة بقلم إشعيا برلين. ومن المُلاحَظ أنَّ حُكم برلين على هذا المُدافع اليميني المتطرِّف عن الاستبداد أخفّ كثيراً من نبرة تعليقاته في أي موقع آخر من كتابه حول أبطال الاستبداد اليمينيّين. وبعض المقالات المنيرة عن دو ميستر كصاحب أسلوب يمكن العثور عليها في كتاب كارولينا أرميبنتيروس وريتشارد أ. ليبرون (مُحرِّرين)، The New enfant du siècle: Joseph de Maistre as a Writer (سينت أندروز، 2010).

2- إدوين غِيبون، The Decline and Fall of the Roman Impire (نيويورك، 1932)، المجلد الأول، الصفحتان 25 – 26.

3- تأثير الدومينو: سلسلة من الأحداث المتشابهة أو المترابطة تقع نتيجة حدث أوليّ مباشر وحتميّ – المترجم.

ينسف بشكلٍ مُدمِّر التماسُكَ السياسيّ - لا أساس له. إنّ الإيمان، سواء أكان دينياً أو غيره، ليس ما يلحم المجتمعات الرأسماليّة الليبراليّة معاً. وكما يُشير ماركس، إنَّ الإكراه الغبيّ على الكدّ كافٍ عموماً من أجل هذا. والمعتقد الدينيّ يبقى وينتقل إلى حداثة لاحقة، ويستمر بالازدهار بين قِطاعات الناس العاديين. ولكن من الناحية السياسيّة، غالباً ما يُختَزَل إلى بقعة من زينة نافذة من أجل حكومة علمانيّة، هي واجهة أكثر منها مؤسّسة. ورأسها في هذا المجال أقرب إلى الملك منه إلى رئيس الوزراء.

***

كان في استطاعة عصر التنوير، المُخلِص لميله إلى بيكون، أنْ يُطالب ببعض المُنجزات العملية الضخمة. وبعيداً عن تأثيره الهائل على مسار الحضارة الحديثة، كان له يد في اندلاع سلسلة من الثورات السياسيّة، ولعب دوراً في القضاء على الرِقّ والعبوديّة، وساعد في الإطاحة بسلطات استعماريّة، وعبر علماء الاقتصاد السياسيّ لعصر التنوير الاسكتلندي ترك بصمة دائمة على الدولة البريطانيّة. وأصبح مذهب النفعيّة لصاحبه جيريمي بانثام حجر الزاوية للأيديولوجيّة الحاكمة لإنكلترا القرن التاسع عشر. والفكر المستنير حوّل أيضاً الحساسيّة العامة وتسلّل إلى الحياة اليوميّة. والحكم الشائعة - مثل «لكلٍّ رأيه» أو «لو أنَّ تفكيرنا واحد لأصبح العالم مكاناً غريباً» أو «صناعة عالم تتطلّب وجود الأنواع كلها» (وهو شِعار اعتبره لودفيغ فيتغنشتاين «أجمل وألطف ما قيل») - هي شهادة غير رسميّة على تأثيره.

الفلاسفة أنفسهم كانوا ببساطة أسماءً لامعة وسط خضمٍّ هائل من الأفكار. وقد كافح عصر التنوير بوصفه ثقافة كاملة، وليس مُقتصِراً على مجتمع مُهذَّب، وآوى أيضاً حركة راديكاليّة سريّة، مع عاصمتها الفكرية التي تقع في الهيغ، حيث تمتزج أفكار العقل والطبيعة مع مذاهب وحدة الوجود، والأفلاطونيّة الجديدة، والتنسّك، والماسونيّة، والسبينوزيّة، والطبيعيّة، والألفيّة، والجمهوريّة، وحشد من النزعات المُهرطقة

الأخرى. وكما تقول مارغريت جيكوب، «قبل أنْ يكون هناك عصر تنوير راقٍ في أوروبا، كان هناك عصر تنوير راديكالي»[1]. هذه الثقافة الفرعيّة المضطربة تَدِين أكثر إلى مذهب المساواتيّة الخاصّة بالـ«حفّارين»[2] أكثر مما تدين إلى الـ *epistemology* (نظرية المعرفة) عند لوك. وعلى نمط سبينوزا، أصرّتْ على أنَّ الطبيعة بذاتها حيّة بالروح، كما فعل المثاليون والرومانسيون لاحقاً. وكتاب توماس بِين الرائج *The Rights of Man* يُكذّب الافتراض القائل إنَّ عصر التنوير كان حكراً على المثقفين والنبلاء. وكذّبَ تحاملاً سوف نواجهه لاحقاً - بأنَّ عامة الناس قادرون على فهم الأفكار فقط إذا تحولتْ إلى عبارات أيقونيّة وأسطوريّة.

ثمة نكهة مُميَّزة من هذا العالم السُفلي الثوريّ تُلتَقط في المسيرة المهنيّة الخارقة لجون تولاند، وهو رجل بدأ حياته كراعٍ يتكلَّم الأيرلنديّة في دونيغال وانتهى به الأمر كتأثير قويّ على عصر التنوير الأوروبيّ، احترمه ليبنتز وأبدى فولتير إعجابه به[3]. وأصبح تولاند مشْيَخياً متعصباً في غلاسغو، ورفيقاً للمفكرين الأحرار في ليدن، وقبضاياً مثقّفاً في مقاهي أوكسفورد، وأجيراً أدبياً ومُتردِّداً على الحلقات الراديكاليّة في لندن وتحت حماية روبرت مولسوورث[4] في دبلن، ونصير اليسار

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

2- الحفّارين أو Diggers: جماعة تطهّرية إنكليزية راديكاليّة، قادها جيرارد وينستانلي بين عاميّ 1649 و1650.

3- للاطّلاع على سرد تولاند، انظر كتاب روبرت إ. سليفان الزاخر 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 جـ. غ سيمز: Jonhn Toland (1670 - 1722), a Donegal Heretic، المنشورة في: Irish Historical Studies، المجلد 16، رقم 63 (آذار، 1969).

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

الثقافي الأيرلندي. ومن الممكن أيضاً أنه كان يُقيم علاقة مع أخت جورج الأول. كان شديد الغرور، مُدمناً على شرب الخمر، وطائشاً بصورة مَرَضيّة، مُناصراً لليهوديّة ومُدافعاً عن الإسلام، ولعلّه اخترع تعبير Pantheist (المؤمن بوحدة الوجود) بالإضافة إلى لقب «المفكّر الحرّ». وقد بحث أيضاً في القِوى الخفيّة، ويُحسَب له إتقانه حوالي تسع لغات وتجواله مطوّلاً في عالم الجمهوريين الراديكاليين السفلي المُريب، والمنشقّين عن الدين والناشطين السياسيين المشبوهين. وعلى الرغم من اتخاذه بين حين وآخر موقف الـ *plus Anglais que les Anglais* (الإنكليزي أكثر من الإنكليز)، إلا أنه كان مُثقفاً كلتياً[1] مهمّاً ودرس بصورة تُثير الإعجاب الأدب الأيرلندي، والتاريخ القديم وعِلم الآثار القديمة. ومن بين المخطوطات الكلتيّة التي عمل عليها واحدة سُرِقَتْ من مكتبة في باريس على يد رجل دين صديق له جُرِّدَ من كهنوته. هذا الكاثوليكي السابق، المنفيّ، المتشرد، المُرتدّ، المحتال، المهرطق، والمُغامِر، وربما كان من سلالة عائلة عريقة من الشعراء، طالبَ بوجوب المُثابرة على تشجيع نزاع طائفي في مسقط رأسه لمصلحة هيمنة البروتستانت.

عاش تولاند حياته كلها في برلين في بلاط المُنتخِبة[2] صوفيا، ولعله عمل هناك كعميل سرّي. ولمَّا كان متعصّباً ماكراً أو مُخادعاً أيرلندياً تقليدياً، فقد تنقّل بين عدد من الهويات والولاءات. كان مُعجباً بملتون، وهارينغتون، وجيوردانو برونو ووليم أوف أورانج، واعتبر النبي موسى جمهورياً وكان متحمساً لرابطة الكومنولث ومادياً فلسفياً. وضعَ قدماً في عالم السياسة الواقعيّة للمُحافظين، بينما أبقى الأخرى ثابتة في الدوائر المشبوهة. وكان أيضاً قد اؤتُمنَ على حمل عمليّة الخلافة[3] إلى هانوفر،

1- كِلتي، نسبة إلى الكِلت وهم قبائل سكنت أصقاع أوربا في العصور القديمة - المترجم.

2- منتخِبة: أي زوجة مُنتخِب روماني متوفّى - المترجم.

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

وبذلك لعب دوراً متواضعاً لكنه تاريخيّ في ضمان بقاء التاج البريطاني تحت سيطرة البروتستانتيّة[1].

كان قدَر عصر التنوير أنْ يُساعد على ولوج الحضارة التي عملتْ على تكذيب بعض من المُثُل العليا المُمَجَّدة التي عمّتْ بدايته بمذاهبها البراغماتيّة (العمليّة)، والماديّة، والنفعيّة. يمكن أنْ يوجد مديح للحريّة، ولكن ليس إلى درجة التمثيل التناسبيّ. وإذا كان تاريخ الطبقات المتوسطة هزلياً من ناحية ومأساوياً من ناحية أخرى، فإنه أيضاً يكشف عن لمسة من الشفقة. إنَّ الآراء العقلانيّة، النقديّة للـ *Aufklärer* تتضمّن هجوماً عنيفاً على النظام القديم، لكنها ليست من نوع الأفكار التي يمكن بسهولة أنْ تُشرِّع نظام حُكم جديداً. من أجل هذا، كما سوف نرى لاحقاً، كانت هناك حاجة إلى المزيد من القيم الفعّالة والحاسمة. وكانت الرومانسيّة قادرة على إفساد مصداقيّة رجال الدين، لكن دون أنْ تتبنّى أيديولوجيتهم. وقد وجد هيغل وجهة النظر برمّتها مفرطة في انتقادها وتدميرها، وتتميَّز بنوع «شاحب وفارغ» من العقل يتّخذ «موقفاً سلبياً صِرفاً من الدين»[2]. لقد كان أسلوباً في التفكير ضعيفاً جداً في مصادره العاطفيّة والتخيّليّة، ومجرّداً تماماً من البُعد التجريديّ، بحيث يمدّ الحداثة بوسيلة موثوقة من تبرير الذات. ولم يكن يتضمّن تحالف الجماهير، الذين كانوا أشدّ اهتماماً بالمواساة الدينيّة منهم بتناسُق الكون. وكما يقول الكاردينال نيومان عن الليبراليّة: «إنه مبدأ شديد البرودة بحيث لا يمكن أنْ ينتشر

1- من أجل الاضطلاع على انتصار تولاند للبروتستانتيّة، انظر كتاب Anglia Libera (لندن، 1701)، وهم تسبيح بحمد الحريّة الإنكليزية. وللمزيد حول تناضاته السياسيّة، انظر مقال فيليب ماكغينيس، 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 وم. هيدرمان (مُحرّرين)، The Irish Mind (دبلن، 1984)، وانظر أيضاً سردي الخاص عن تولاند في كتاب تيري إيغلتُن، Crazy John and the Bishop: (كورك، 1998)، الفصل الثاني.

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

بين الجماهير الغفيرة»[1]. لقد كان إله الفلاسفة وإله الجماهير متباينَين بصورة خطرة.

إذن ليس صحيحاً ما يقترحه أحد المعلِّقين: «إنَّ الربّوبيّة تُثير أسئلة من النوع الذي يمكن لرجل الشارع أنْ يطرحه»[2]. وما كان لأحد أنْ يُضحّي بحياته من أجل مثل تلك العقيدة العقليّة، كما قد يضحّي عند الضرورة من أجل الإنجيل المسيحي. يمكن لرسالة القديس بولس أنْ تحرّكه حتى الرصانة والخنوع، ولا يمكن أنْ تفعل ذلك فيزياء نيوتن أو theodicy ليبنتز. وينتقد يوهان غورغ هامان - وهو الابن الفاشل لحارس حمّام من كونيغسبرغ - ***بامتعاضٍ*** الطبقةَ السُفلى على ما يرى أنّه الشكل المُعتَدّ، المتغطرس، المفرط التحضُّر، الغَالِيّ (Gallic) نموذجياً من العقلانيّة الذي يتجلّى في فِكر عصر التنوير. يقول ساخراً: «ما هذا العقل الذي يُمدَح حتى عِنان السماء، بعالميّته، ومعصوميّته، وعجرفته، ويقينه، وثِقته بنفسه؟ إنه دميّة محشوّة أضفى عليها تطيُّرُ العقل ***الصارخ صِفاتاً عُلويّة***»[3]. ويؤكِّد مع قدرٍ من الإنصاف على أنه شكلٌ من العقلانيّة عاجز عن الاعتراف بالفشل، وبالفوضى، والاضطراب وفرط الحساسيّة. وهامان نفسه تحوّل من هذا الخطاب الطنّان إلى إيمان التقيّ واستقرّ عليه، متبرّئاً من كل الحقائق العامة لمصلحة تلك الدقيقة التي لا يمكن اختزالها. وما كان ليتأثّر بقول فرانسيس بيكون المأثور بأنَّ قليلاً من الفلسفة يجعل الناس مُلحدين، والكثير منها يجعلهم يتصالحون مع

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

2- جيرالد روبرتسون كراغ، The Church and the Age of Reason 1648 - 1789، (هارمونسوورث، 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 قويّ على كييركغارد، كما يُشير برلين.

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

يمكن فرض دين عقلاني، قائم على أساس تصوُّر لطبيعة إنسانيّة عالميّة، لخدمة مُصالحة سياسيّة، مُختزلاً نزاعاً طائفياً بحقائقه البسيطة، الأساسيّة، الأبديّة. مثل هذا التصوُّر يعود إلى عالميّة الرواقيين القُدامى. لقد كانت مسألة عقلانية عذبة مقابل انشقاق خشن. ولكن كما اشتكى الأسقف بتلر قائلاً إنَّ مثل هذا الإيمان العقلي يُبدّد لغز الله بصفائه الرياضيّ الذي لا يُطاق، وبهذا ينسف التقوى والتبجيل والمهانة أيضاً. وهذه إحدى الوسائل المتعددة التي يمكن بها لتخصيص الإيمان الدينيّ للطبقة الأرستقراطيّة أنْ يُعطي نتائج عكسيّة. ولم يكن دائماً في مصلحة النظام الحاكم أنْ تُجرّ حقائق الدين السريّة بفظاظة إلى ضوء النهار، كما قال بيرك أنَّه ليس في مصلحة الاستقرار السياسيّ النَفَاذُ بلهفةٍ إلى داخل المشهد الأوليّ المَرضيّ للمجتمع المتحضِّر. في دبلن، احتجَّ الأسقف بيركلي ورفاقه من الكهنة في مواجهة شعبٍ أيرلنديّ ساخط على الدوام، في المسار نفسه على أولئك الذين يجرِّدون الأثاث المُزخرف من تلك الرموز السامية ويرمون بها عارية إلى الساحة العامة. لقد كان تجريد الحقائق المقدَّسة من الغموض يعني أيضاً تجريدَ سلطة المنادين بها من الغموض، كما أدرك ذلك كلٌّ من بيركلي وتولاند، كلٌّ من جانبه الخاص من المِتراس اللاهوتيّ الأيرلندي. كانت البساطة والصفاء من صفات النوع العقلي (والمقبول أكثر) من المسيحيّة، لكنهما كانتا أيضاً فضيلتين يمكن أنْ تنشرا القلاقل بين المؤمنين البسطاء، أو تنقلبا ضد ألغاز المسيحيّة الراسخة المُرعبة على أيدي المنشقّين الراديكاليين.

مع نهاية القرن الثامن عشر، وقفتْ عقلانيّة عصر التنوير سافرة أمام العديد من المشاهدين الخائفين غامضة، وشيطانيّة ومَرَضيّة، بقدر ما كان البعض يظنّ أنَّ الله ذاته يتصف بجانب شيطانيّ. لقد كان الرعب

في فرنسا كافياً لتكذيب ادّعاءات العقل بالنسبة إلى العديد من المفكرين الأوروبيين. إنَّ درجة زائدة من الضوء تُبهِر النظر وتعميه، بينما العقل يستمر في الثورة وينقلب إلى عكسه. وكثير من اللا نهاية تدفع الإنسان إلى الجنون، كما وعى سويفت بحِدّة. فحالما ينفلت عِقال العقل من قيود الجسد الحسّية، فإنه ينقضّ على الإنسانيّة كالمجنون ويُمزّقها إرباً. إنَّ عقلانيّة منفصلة عن الناحية الحسيّة من الإنسان هي جنون على طريقة الملك لير. وكما أنَّ الكتاب المقدس العبري صوَّرَ الله كقوّة مُدمِّرة، يحرق المعبودات كلها والأوهام الكاذبة بحبّه اللا مشروط الذي لا يُطاق، كذلك العقل يمكن أنْ يغتالَ ويُشوِّه بمُجرَّداته الأنيقة. والإنسان يمكن أنْ يقتل لأنواع الدوافع كافة، أما القتل على مستوى فخم فهو دائماً نتيجة للأفكار. إنَّ عقل عصر التنوير يفتقر إلى جسد، وعليه، اعتُبِرَ أنه لا يشعر بعواطف الذين يُسيطر عليهم. ومع انتقال التشديد من الأفكار إلى المشاعر على غرار الانتقال من عقلانيّ عصر النهضة إلى الفنان الرومانسي، أصبح الجسد معياراً لنوع أكثر حسّيّة، وحدسيّة من العقلانيّة، بحيث إنَّ الإحساس بورقة وردة أو بعبق دخان الخشب يُشبه في فوريّته فهم المرء للمُطلَق. بهذا المعنى، كان العقلاني أو المنطقيّ يتم تجاهله في الاتجاهين في وقت واحد؛ واحد يتقاطع معه من الأسفل والآخر يُحلّق فوقه. كان الجسد شكلاً من المعرفة، ولكن ليس من النوع الذي يتعرّف عليه هولباخ أو دالامبير. والمرء ليس في حاجة إلى استخدام خريطة أو بوصلة جيب ليعرف أين تقع قدمه اليُسرى.

إذا لم يكن عصر التنوير أبداً مسألة موت الله، فإنه ليس أيضاً مسألة ثقافة. إنه بطابعه العالمي والكونيّ لا يوليّ الكثير من الانتباه لحقيقة أنَّ التقاليد المحليّة، والمعتقدات هي الأماكن التي على السلطة أنْ تدفن نفسها فيها إذا أرادتْ أنْ تزدهر. وإذا لم تفعل فسوف تُثبت أنها مفرطة في تجريدها وتنأى بنفسها ولا يمكن لرعاياها أنْ يتحالفوا معها. لا يمكن أنْ توجد سلطة عليا فعّالة من دون أنْ تقوم على أساس تجربة مُعاشة، وهذا أحد الأسباب

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

ولكن في تلك الأثناء، يمكن للعقل أنْ يتصرّف كوكيل مقبول لله الذي يتلاشى باطّراد، وهو معدوم الجسد مثله بكل معنى الكلمة. وكما أنه ليس في استطاعتنا أنْ نسأل من أين أتى الله تعالى، كذلك الأمر في مسار معيَّن للعقلانيّة لا نستطيع أنْ نُثير أسئلة حول أصل العقل[1]. إنّ العقل بالنسبة إلى هذا الرأي ليس له تاريخ، كما هو بالنسبة إلى هيردر وهيغل. والحق، سوف نحتاج إلى الاحتكام إلى العقل ليقرّ بمصداقيّة نتائجنا حول طبيعته وأصله، وهكذا سوف نقف مُتَّهِمين بالـ *petitio principii* (المُغالطة المنطقيّة) بمُقتضى ما حاولنا أنْ نبرهن عليه. سوف يبدو أنَّ الله، والحقيقة والعقل هم النتيجة الختاميّة أو النقطة النهائيّة، ومن المستحيل تعريفاً الغوص أبعد منها. ولهذا السبب يُثبت فريديش ياكوبي، الذي اعتبر أنَّ العقل بلا تاريخ، في هجومه العنيف على العقلانيّة، وجودَ فرقٍ واضح بين المعرفة والحقيقة، مُصرّاً على أنَّ هناك شيئاً بدائياً وثابتاً في هذه الأخيرة فيما يخص نظرية المعرفة. ويكتب قائلاً: أنا أفهم من كلمة «حقيقيّ» شيئاً سابقاً للمعرفة ويقع خارجها؛ يُضفي قيمةً إلى المعرفة وإلى مقدرة المعرفة، وإلى العقل[2]. إنَّ العقل لا يستطيع أنْ يُظهِر الحقيقة ذاتها التي عليه أنْ يفترضها.

إنَّ الله في الكتاب المقدّس يتميَّز بوضوح بأنه بمعنى ما شخصيّ،

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

2- جورج دي جيوفاني (مُحرِّر)، 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 جليّة بغطرسته المُجرّدة. وكما يقترح إدموند بيرك حول موقفنا من القانون، قد نحترم مثل تلك السلطة، ولكن من الصعب أنْ نحبّها. إنَّ العقل لا يستطيع أنْ يُقدّم لنا إنجازاً يَبعثُ على البهجة، أو حسّاً اجتماعياً أو أنْ يمسح دموع الحزانى. في إنكلترا القرن التاسع عشر، كان مذهب النفعيّة والعقلانيّة العِلميّة يحتاجان إلى أنْ يكتملا بعقيدة أقلّ حيوية من الناحية العاطفيّة، عقيدة سهلة المنال في تراثيّ الإسلام والرومانسيّة. وكثير من المفكرين، بدءاً بكارلايل وانتهاءً بـ ت. س إليوت، يعودون إلى الماضي السحيق أو إلى القرون الوسطى كمصادر لتجديد الحاضر. وكما يقول فريدريك جيمسون، إنَّ النظام الرأسمالي يكشف «عن حاجة مُلحّة لإعادة ابتكار أشكال قديمة من التدوين لإكمال منشآته الفقيرة»[1].

عندما يُصبح التفكير الإنسانيّ مُستقلاً، فإنه يقترب من الحالة القُدسيّة؛ لكنَّ عالماً مُعقلناً هو أيضاً عالم يتضاءل فيه وجود الله بالتدريج، ولذلك يزدادُ نأياً عن العقلانيّة ولا يمكن بلوغه إلا عبر الإيمان والمشاعر. بهذا المعنى، فإنَّ الوجه الآخر للعقلانيّة هو مذهب الإيمانيّة[2] fideism. إنَّ عالماً عقلانياً بصرامة، وقادراً على العمل بلا تدخّل من العليّ القدير، يفسح المجال، ويا للمفارقة، لظهور إله لا عقلانيّ. وكلما يُصبح الواقع شبه واضح، يبدو خالقُه أشدّ إبهاماً. ونفيه إلى أطراف أكوانه 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 إلهاً شديد الإبهام يُذكّرنا بقوة بحدود العقلانيّة. ونتذكّر أيضاً تلك الحدود عبر حقيقة أنه عندما تُصبح العقلانيّة في مُعظمها أداة، مسألة حساب وسبب وأثر، فإنها تُخاطر بإفراغ الوجود الاجتماعي من معناه وقيمته. وبهذا، لا تستطيع أنْ تزوِّده بأي تبرير مقبول.

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

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

إنَّ المجتمع على هذا الأساس مُوزَّع بين نمطٍ من التفكير الحِسابيّ أو العمليّ يعكس ما يفعله أفراده فعلياً لكنه يفشل في إضفاء الشرعيّة عليه بأي عبارات أكثر تهذيباً، ويمكن لشكلٍ من الإيمان، الدينيّ أو غيره، أنْ يُضفي تلك الشرعيّة لكنه يفشل باطّراد أنْ يعكس السلوك الحقيقيّ للرجال والنساء. ولأنَّ العقل لا يعود قادراً على الربط بين الحقيقة والقيمة، كما كانت نسخة قديمة منه تصبو إلى أنْ تفعل، تنشأ هذه الأزمة.

إنَّ المشكلة هي أنَّ أية أيديولوجيا فعّالة يجب أنْ تُنجِز كلا المهمَّتين في وقتٍ واحد. ولكي تكون جديرة بالثقة، وبالتالي تفوز بالموافقة العامة، يجب أنْ تضرب جذورها فيما يفعله الرجال والنساء فعلياً؛ ولكنْ في مجتمعٍ تقوده الشهوة والمصلحة الشخصيّة هناك خطر على هذا الأساس من أنْ يعكس كافة الأنواع المُشينة من القيم، وبالتالي يفشل في إضفاء الشرعيّة على النظام الاجتماعي. لعلّ الدِين في مجتمع مُعقلَنْ يمكن أنْ ينجو بعكس المنطق المُجسَّد للحياة اليوميّة، كما في دين عصر التنوير «الطبيعيّ» أو «العقلانيّ». لكنه يفعل هذا مُجازفاً باستنزاف مصادره الرمزيّة. وبدل ذلك، يمكن أنْ ينسحب إلى *Schwarmerei* أو تعصُّب، وعبادات العاطفة والروح الجميلة، وهذيان صوفيّ، وأحلام مُهدِّئة عن خير عالميّ أو غوص في أعماق في النفس لا قرار لها[1]. إذا اختار الدين هذا الدرب، فإنه يُحافظ على مصادره الرمزيّة، ولكن يجب أنْ يقبل كونها تفقد أكثر فأكثر تأثيرها الاجتماعيّ ككل. وفي الفترة المُعاصِرة، يواجه الفن أزمة مُشابهة.

لقد اختزل بعض مُفكّري عصر التنوير إله إبراهيم إلى تجريدٍ عقليّ، بينما دفعه آخرون مثل كانط إلى ما وراء حدود العقل والأحاسيس إلى امتدادات بلا هُدى من السموّ. وفي كلا الحالين، هناك مشكلة

1- من أجل دراسة مُنيرة عن الدين انظر كتاب لورنس إ. كلاين وأنتوني جـ. لا فولبا (مُحرِّران)، Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650 - 1850 (سان مارينو، كاليفورنيا: 1998).

أيديولوجيّة. إنَّ معاملة الإله بوصفه هويّة عقلانيّة يعني تخليصه من الخرافة ولكن على حِساب نفيه من عالم المحسوس كله. ويمكن تمييز حضوره، على الهيئة التي تصوّر بها نيوتن الإله، في النظام المُعجِز للأكوان، كما في مسيرة التاريخ الإلهيّة، لكنه لا يوجَد في التجاويف السريّة للذاتيّة، كما يشتكي تَقَوِيُّون Pietists أمثال هرمان وياكوبي. ومع ذلك إذا تسامى الله بالعقل بدل أنْ يجد نفسه يُختزَل إليه، تنشأ مشكلة من نوع آخر. إنَّ قرارات العليّ القدير تبقى مُطلَقة، لكنَّ نأيه عن الإنسانيّة يجعل تلك القرارات أقلّ وضوحاً باطّراد. ومن المُتوقَّع منا الآن أنْ نُطيعه ليس لأنَّ أوامره تتصف بقدر من العقلانيّة والتجريبيّة، بل لأنها، في نهاية المطاف، أوامره هو. وكقوانين أي لعبة، فإنها تجمع بين كونها مُطلقة وقدرٍ من العشوائيّة، وبالتالي تعكس أسوأ ما في العالَمَين على أولئك الذين يسعون إلى التكيُّف معها. إنَّ أوامر الله، كالقانون الأخلاقيّ كما فهمه كانط أولاً أو العقل بالنسبة إلى العقلانيين، تُجيزُ نفسها بنفسها بالكامل. وهي، حتماً، جزء من المعتَقَد المسيحي بأنَّ الله هو قانون بذاته، لكنَّ هذا ليس استقلالاً القصدُ منه إقصاؤه عن مخلوقاته. على العكس، إنَّ قدرتها على تقرير المصير هي إحدى الوسائل التي تجعلها الأقرب إليه. واعتمادها عليه يأخذ شكل حريّة شخصيّة.

إنَّ المجتمعات المُعقلَنة لا تعمد فقط إلى نضب مواردها الرمزيّة، بل وجعلها مَرَضيّة أيضاً. فإذا كان دينٌ ما راسخٌ في العقل فاتراً، فإنَّ ديناً ليس راسخاً فيه يكون حاراً. الأول يُجازف بإضعاف سُلطته، بينما الثاني يمكن أنْ يُحرِّض «حماساً» فوضوياً بصورة خطرة بين العامّة. يصيح لودفيغ فيورباخ «الله هو مشاعر حُرّة، لا محدودة ونقيّة»[1]، ولكنْ من الناحية السياسيّة مثل تلك المشاعر يمكن أنْ يصعُبُ التحكُّم فيها. ويدّعي لوي دوبريه أنَّ الدين يمكن اعتباره إما تفسيراً أو تجربة؛ ولكنْ في حين أنَّ

1- لودفيغ فيورباخ، The Essence of Christianity (نيويورك، 1989)، الصفحتان 10 و11.

العقلانيّة العِلميّة لعصر التنوير تُهدِّد بضرب العصر السابق الضحل، فإنها تعمد أيضاً إلى نسف مصداقيّة الثاني[1]. لا يمكن عقلنة الدين، كما في بعض أشد كتابات فيخته جرأة[2]، أو طرده من عالم العقل كله، كما في تيارات مذهب الإيمانيّة fideism. ولكنْ من المُستبعَد أنْ تُرضي الحالة الأولى العامّة، ومن المُستبعَد أنْ تُرضي الحالة الثانية النُخبة. إنّ الافتراضات العقليّة وسائل ضعيفة لإغواء الناس إلى الفضيلة، بينما الإيمان بوصفه عاطفة داخليّة له نكهة شيء وضيع فكرياً. في كلا الحالين تُنسَف القُوة الأيديولوجيّة للدين. إنه خيار اضطراريّ بين السوسينيانيّة[3] Socinianism والتَقَوِيَّة[4] Pietism، وبين جون لوك وجون ويسلي.

لا شك في أنّ من الممكن الجمع بين الدين كتفسير والدين كتجربة، كما فعل، بدرجة ما، صمويل جونسون، وهو أحد أعظم المُستنيرين *Aufklärer* الإنكليز قاطبة. وهذا ما فعله بطريقة مختلفة شافتسبري من قبْله، بجمعه النظرة الأفلاطونيّة الجديدة للنظام وفَوريّة العاطفة الأخلاقيّة. في رأي شافتسبري، كل عمل أخلاقيّ يجب أنْ يُسوّى بالعواطف، وما لا تتم تسويته بهذه الطريقة لا يُعتبَر 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 (مُحرِّر)، جـ. غ فيخته، Attempt at a Critique of all Revelation (كمبريدج، 2010).

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

4- التَقَوِيَّة: حركة دينية نشأتْ في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكّدتْ على دراسة الكتاب المقدّس وعلى الخبرة الدينيّة الشخصيّة.

5- انظر كتاب إيرل شافتسبري، Characteristics (غلوسستر، ماساتشوستس، 1963)، ومقالته An Enquiry Concerning Virtue or Merit في كتاب ل. أ. سيلسبي بريغ (مُحرِّر) Moralists (أوكسفورد، 1897) وكتاب ر. ل بريت، The Third Earl of Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics (أوهايو، 1967)، وكتاب ر. ل. بريت، The Third Earl of Shaftesbury (لندن، 1951)، ومقالة إ. توفيسون Shaftesbury and the Age Sensibility، في كتاب هـ. أندرسون وجـ. شيا (مُحرِّران)، Studies in Aesthetics and Criticism (مينيابوليس، 1967).

لكنَّ مذهبه الأفلاطونيّ الجديد، بقانونه المُطلق للعقل، كان كافياً لحماية قضيّته ضد النزعة العاطفيّة. وكما يقول أحد المُعلِّقين «إنَّ الفضيلة [بالنسبة إلى شافتسبري] تطلّبتْ حركة أو حباً داخليّاً، وحتماً، اعترافاً عقلياً بالطيبين»[1]. ولكن، في العموم، يُصبح من الأصعب المُصالحة بين التفسير والتجربة. كان ثمة صدع ينشأ بين الدين ككلٍ عقليّ والدين كرؤيا داخليّة، أو، بعبارة فلسفيّة، بين هيغل وكييركغارد. والثاني، الذي كان الإيمان المسيحي بالنسبة إليه فضيحة، وحماقة ومحض استحالة عقليّة، وإهانة لكل الأعراف المتحضّرة والعقل الراقي، هو أحد أعظم منتقدي فكر عصر التنوير.

ويعترف فريدريش ياكوبي بأنَّ المُعسكرَين، العقلاني والتجريبيّ، يُقاطع أحدهما الآخر في الكلام. في رأيه، إنَّ مفهوم عصر التنوير التجريديّ لله لا يُعلِّم المؤمن أي شيء. والتابع الإنسانيّ لعصر التنوير ليس ببساطة المخلوق من النوع الذي يمكن لإله إبراهيم أنْ يُخاطَبه بكلام ذي مغزى، أو الذي يمكن أنْ يؤمن بذلك الإله بفهم. ما كان يمكنَ أنْ يفعل ذلك إلا تابعٌ هو أكثر من مجرّد مادة مُفكِّرة أو درجة من الوعيّ الصِرف. إنَّ رب الـ *philosophes* هو المُنشَأ العقليّ الذي يمكن لذلك التابع مسلوب القوة أنْ يؤمن به حقاً، وهذا أسوأ بكثير له. وكما يكتب ماكس هوركماير وثيودور أدورنو، في كتاب *Dialectic of Enlightenment*، إنَّ الفِكر المُجسَّد للعقلانيّة العِلميّة لا يمكنه حتى أنْ يطرح مسألة وجود الله[2]. أو، على الأقلّ، يمكنه أنْ يطرحه فقط بالطريقة نفسها التي يستعلم فيها المرء عن وجود وحش اليتي[3] Yeti أو مخلوق

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

2- ماكس هوكرماير وثيودور 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 مؤكّداً حول هذا - المترجم.

بحيرة لوخ نس[1]. وعموماً، كان الإيمان بالنسبة إلى عصر التنوير يعني الإقرار بافتراضٍ على الرغم من أنَّه ربما لا يمكن عرضه عقلياً، وهذا ليس على الإطلاق ما تعنيه الكلمة بالنسبة إلى اليهوديّة، أو الإسلام أو المسيحيّة. والتابع الشغوف، والفقير والهشّ للمذهب الرومانسي، بالمقارنة، هو مخلوق قادر على الإيمان بالمعنى الأصيل للكلمة؛ ولكن ريثما يحدث هذا تكون عملية العلمنة قد أنجزتْ عملها، بحيث إنَّه عندما يظهر موضوع الإيمان من جديد، يتلاشى ربّ إبراهيم ويسوع بالتدريج وإلى الأبد.

إنَّ فصل الدين عن العقل معناه جعله منيعاً ضد النقد العقلاني. وبما أنَّ مثل هذا الإيمان ليس افتراضياً البتّة، فهو ليس ظاهرة من النوع الذي تُطبَّق عليها أحكام الحقيقة والزيف. فإذا كان الدين هو شعور، كما يعتبره روسّو وشلايرماخر، وإيماناً داخلياً مشبوباً، بالنسبة إلى ليسينغ، وهامان وكييركغارد، أو في أساسه شكلاً من الممارسة الرمزيّة، كما هو بالنسبة إلى دوركهايم، فمن الصعب فهم إمكانيّة إنكاره، بقدر صعوبة إنكار التهاب المفاصل أو الإعصار. ومع ذلك فكون الأمر على هذا الحال ليس في مصلحته بالكامل. والإيمان والتجربة يمكن أنْ تكون لهما قيمة في مجتمعٍ فرديّ يُكافئ هذه السِمة الباطنيّة، لكنه لا يُشكّل الأساس العام الذي يحتاج إليه الإيمان الدينيّ إذا أراد أنْ يكون فعّالاً أيديولوجياً. إنه شديد القُرب من تقلّبات الذوق بحيث لا يستطيع أنْ يحظى بإجماعٍ اجتماعيّ. إنَّ ما يحتاج إليه المرء شيءٌ يُعادل أحكام كانط الجماليّة، التي هي ذاتيّة وعالميّة، مسألة موافقَة شخصيّة ولكنْ أيضاً موافقة عالميّة.

صحيحٌ أنَّ الشعور والزمالة يمكن أيضاً أنْ يرتبطا معاً. إذا كان الدين في المقام الأول مسألة تتعلّق بالقلب، كما هو بالنسبة إلى أمثال

---

1 – وحش بحيرة نس: موجودة في اسكتلندا. دارت شائعات كثيرة حول مشاهدة بعض الأشخاص لوحش يُشبه الديناصور. وهناك صورة فوتوغرافيّة مُبهَمَة التُقِطَتْ لذلك الوحش وهو يُبرز رأسه من البحيرة، ولا شيء مؤكّداً حول حقيقة وجوده – المترجم.

ياكوبي وجان جاك روسّو، فمن المُرجَّح أنْ تعمل هذه المشاعر البسيطة، العالمية، العفويّة، على جمع الأفراد معاً أكثر مما تفعله مجموعة من الحقائق العويصة. وكلما صاغ المرء هذه العواطف بعبارات مجرّدة، هدّدتْ أكثر بأنْ تُسبّب المزيد من الشِقاق. وبالمقارنة، يمكن تقاسُم دين الحب الطبيعي ونزعة الخير عند بطل روسّو القسّ سافوياري[1] مع الفلاح الأميّ والفقيه المتحضِّر كليهما. ومع ذلك هذا لا يُعوِّض عن كون العواطف بحدّ ذاتها تُعتبَر أساساً شديد الهشاشة لتحقيق التلاحُم الاجتماعيّ. إنها ضرورة ولكن ليست ظرفاً كافياً من أجل الوحدة السياسيّة. لأنَّ هذه أيضاً تتطلّب إيماناً بيِّناً، وسطاً بين المؤثِّر عاطفياً والمعرفيّ.

بأحد المعاني، الشعور هو أشدّ الأُسُس التي لا تقبل الجدَل، وبمعنى آخر هو أساس مُراوغ بصورة مُشينة. وتأسيس الأخلاق في الجسم يعني إعارته أساساً متيناً كما يرغب المرء، وهذا يقود مفكّرين أمثال فرانسيس هتشسون إلى الشعور بأنهم مطرودون بسبب التصرّف الشرير كما يمكن أنْ يُطردوا بسبب الرائحة الكريهة. إنَّ إيماناً أساسه الشعور يتصِف بقدرٍ من ثقة وفوريّة الجسد، وعليه يمكن الاعتماد عليه أكثر بكثير من الأفكار. ولورنس ستيرن يوصي بالفضيلة كنوعٍ من الغذاء الروحيّ يُطهِّر الجسم، ويُتركك مرحاً ومنتعشاً[2]. إنَّ إنسان المشاعر يجد في عبارة ستيرن «شبقاً مجيداً» في فعل الخير، بحيث إنَّ السلوك الفاضل لا يُصبح أكثر من مضغ فخذ من الدجاج المشوي أو من شرب كأسٍ رائعة من البورت. وهذا أبعد ما يكون عمّا قاله كانط. ووسط الهللينيّة المرحة للطبقة الوسطى الراضية عن نفسها حديثاً، المسترخية بارتياح في مقاهي إنكلترا القرن الثامن عشر، يُصبح من الصعب التفريق بين الإحسان والمُخالطة، وبين

1- القس سافوياري: شخصية في رواية جان جاك روسّو *إميل*، وهو تقيّ يضع لنفسه قواعد يتّبعها بكل ورع ليكسب مرضاة الله – المترجم.

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

فاعل الخير والمُترَف. بالنسبة إلى أخلاقيّ مثل هتشسن، يتضافر الخيرّ والحسّيّ بقوّة: يصبح عمل الخير نوعاً من المتعة الجسديّة، يتذوّق فيها المرء طعم الاستمتاع الأخلاقي عند الآخرين كما قد يتلمّظ بشفتيه أمام طبق لذيذ من القريدس. وهتشسن، الذي يعتبر الفضيلة هزليّة بمعنى ما، لم يضع أطروحة في الضحك دون سبب، وهو أشدّ أكثر الأشكال الأدبيّة شيوعاً بين بروتستانت ألستر[1]. بل إنها تحتوي مجموعة من النكات المقبولة.

ولكن في عالم يعتمد على التجربة، التجربة الحسّية شيء خاص حتماً، وليس بهذه الطريقة يخدم الدين أو الأخلاق قضية الإجماع السياسيّ. إنَّ الإيمان الدينيّ لا ينبغي أنْ يُختَزَل إلى عاطفة خاصّة، ليس في حضارة مُجزّأة وفي حاجة ماسّة إلى بعض الروابط الاجتماعيّة الأقوى. إنَّ التفاني المُخلِص لشخص مثل كييركغارد لا صِلة له بمسائل تقليديّة مملّة كالأعراف الاجتماعيّة والاستقرار السياسيّ. إنَّ باطن الإيمان البروتستانتي يعكس مجتمعاً فردياً، لكنه أيضاً يزدري المُجرّدات التي يعتمد عليها مثل هذا النظام. والإيمان بوصفه تجربة خاصّة يتكاتف بقوة مع فرديّةٍ ممزَّقةٍ سياسياً تستقلّ الذات عنها تماماً. لقد كان من أخطاء بعض روافد فكر عصر التنوير اعتبار التبعيّة الإنسانيّة عيباً، وأحد المثاليّين اعتقد أنَّ ذلك العصر سوف يُكرّر الخطأ. وفي حملة عنيفة ضد مثاليّة فيخته، يرفض فريدريش ياكوبي استقلاليّة الذات بوصفها محض تيه، ويقاومها بما يُسمّيه تبعيّة الحب. ويُعلِن «إنَّ الفلسفة المتسامية لن تنزع هذا القلب من صدري وتضع في مكانه دافعاً صِرفاً إلى ***الأنانيّة***

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

وحدها»[1]. إنْ كان الوضع الأرقى الذي تستطيع الفلسفة أنْ تتخيّله هو ذلك الشيء النقيّ، العاري، الفارغ، الذي تسمّيه الذات، فعليها، كما يُعلن ياكوبي، أنْ تلعن وجودها.

لقد كانت الخيريّة والعاطفيّة علاجين مفيدين لعقلانيّة أخلاقيّة مُجدِبة. ولكنْ، في الوقت نفسه، هدّدتْ عبادة العاطفة، وهي تُطهّر الدين من أشدّ تعاليمه تحريماً، باستئصاله، وبفعلها هذا تُخفّف من قوّته الأيديولوجيّة. وبلغة القرن الثامن عشر الجماليّة، لقد كان جميلاً أكثر مما ينبغي وسامياً أقلّ مما ينبغي. كان يفتقر إلى التحريمات، والممنوعات والساديّة فائقة الذاتيّة التي ترافق السموّ، التي يتخلّص منها الدين على حسابه السياسيّ. وكما لاحظ إدموند بيرك، يجب أنْ نسعى إلى أنْ نحبّ القانون، لكننا أيضاً نستمد استمتاعاً مازوشياً من الإحساس بالرعب منه.

لقد ارتعبَ عقلانيون أخلاقيون من أمثال ريتشارد برايس من هذا الكلام عن الأخلاق بلغة عِلم الجمال. ويشتكي من الخيّرين والعاطفيين قائلاً «إنَّ أفكارنا عن الأخلاق، إنْ كان هذا السرد صحيحاً، نشأتْ من الأصل نفسه لأفكارنا عن المزايا المحسوسة للأجساد، وتناغُم الأصوات، أو جماليات الرسم والنحت... إنَّ الفضيلة (حسب تعبير الذين يتبنّون هذا المشروع) هي مسألة تذوُّق[2]. ونوع 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. ويُنكر هيوم كما هو معروف قُدرة العقل على أنْ يكون مصدر الدافع. والحق، كلما تأسّست الأخلاق في العقل، تسرق منك أكثر

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

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

عنصر المبادرة. وإذا أُعِدَّ النظام الأخلاقي بصورة إلهيّة، بُنيَ بهيكلٍ جبّار من الأكوان نفسها، فمن المُرجَّح أنْ يظهر حتماً كما قوانين الجاذبيّة، وبالتالي لا مبالياً بالإرادة الفرديّة. وعليه فإنَّ المرء مُعرّضٌ لأنْ يُحشَر بين ما سمّاه شيموس دين[1] «الكلام المجنون الساخر لرجل العقل والعواطف المتدفقة البليدة لرجل المشاعر»[2].

يعتقد عقلانيون أخلاقيون من القرن الثامن عشر أمثال صمويل كلارك ووليم وولاستون أنَّ الخير يجب أنْ يتأسَّس على عقل مُستقل عن العاطفة، إذا أُريدَ لمجال الأخلاق الحيويّ أنْ يُعزَل عن تقلّبات أهواء النزعة الذاتيّة. ومع ذلك فهؤلاء المفكرون، وكذلك التجريبيون، 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 تُثير الأسئلة. إذا كان العقل لا يتضمّن أصلاً فكرة الخير، على غِرار ما رآه أفلاطون والأكويني، فهناك مشكلة حول السبب الذي ينبغي على المرء على أساسه أنْ يمدحه. إنَّ العقلانيّة الآليّة الصِرف ليس لديها ما تقول حول مسائل القيمة. ويرى فرانسيس هتشسن أنه لا يمكن إعطاء تبرير عقلاني لقبول وجهة نظر أخلاقيّة. فعلى الحسّ الأخلاقي أنْ يتقدَّم التفكير، كنوع من الفهم المُسبَق عند هايدغر الذي لا نستطيع أنْ نتصور أنفسنا نتبعه، وهي مقدرة يجب أنْ تكون دائماً في مكانها إذا كان يمكن اعتبار لغةٍ ما حجّة أخلاقية في المقام الأول[3]. زيادة على ذلك، إذا كان العقل يدل على النظام العقلي للكون، فليس هناك حجّة مُفحِمة حول السبب في وجوب إطاعته بمعنى العيش في تناسُق مع هذا النظام، كما أشار فريدريش نيتشه لاحقاً.

وعليه فالأنظمة الاجتماعيّة العلمانيّة لديها مشكلة مع أُسُسها

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

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

3- من أجل الاطّلاع على نظرية هتشسن الأخلاقيّة انظر كتاب تيري إيغلتُن، Heathcliff and the Great Hunger (لندن، 1995)، الفصل 3.

الأخلاقيّة. وعندما تتسلل عمليّة العقلنة إلى العوالم الثقافيّة والدينيّة، كما يحدث مع العالم الميكانيكي للربوبيّة أو لطبيعة معتقدٍ بروتستانتيّ متمسّك حرفياً بالأصول، تُصبح هذه العوالم أقلّ انفتاحاً على مسائل القيمة الأساسيّة، وبالتالي أقلّ مقدرة على تعزيز القوة السياسيّة. ومع ذلك إذا لم تلعب دوراً في هذه العمليّة، تُصبح في خطر فقدان كل أهميّة عامة. والدين إما مفرط الدنيويّة أو مفرط الإيمان بالآخرة، إما مفرط التورّط 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 منفيٌّ إلى خارج حدود العقل. والتوتّر الداخلي للمسيحيّة الأرثوذكسيّة - حول أنَّ مملكة الله هي معاً حاضرة وغائبة، بارز في التاريخ الإنسانيّ لكنه شكلٌ من التسامي قادم - تراخى بصورة قاتلة. وسوف يُترَك للمثاليين الألمان أمر إصلاح هذه الثنائيّة المُعاقة.

الفصل الثاني

المثاليّون

إنَّ تاريخ العصر الحديث هو، إلى جانب أشياء أخرى، البحث عن نائب لله. العقل، الطبيعة، الـ *Geist* (الروح)، الثقافة، الفن، السموّ، الأمّة، الدولة، العِلم، الإنسانيّة، الوجود، المجتمع، الآخر، الرغبة، قوة الحياة والعلاقات الشخصيّة: هذه كلها كانت تعمل بين حين وآخر كأشكال تحلّ محل الإلـه[1]. ويكتب فريدريك جيمسون قائلًا «من المؤكّد أنَّ الدين في عصرنا هو حقلٌ من الغموض والإبهام بحيث إنَّه يمكن لقضايا أخرى أنْ تستولي على مفرداته ذاتها»[2]. فإذا كان يمكن حقاً لروح الحداثة الدينيّ أنْ يكون مُبهماً، فهذا، من بين أشياء أخرى،

1- من أجل الدولة كشكل يحلّ محل الإله، انظر إلى قول الرجعيّ الكاثوليكي من القرن التاسع عشر جوزيف دو ميستر: [إنَّ الدولة] هي دينٌ حقيقيّ: له تعاليمه، وألغازه، وقساوسته... تعيش فقط عبر الحكم (أو العقل) الوطني، إنْ صحّ التعبير، عبر الإيمان السياسيّ، الذي هو عقيدة (اقتطفه فينسنت بي. بيكورا، من كتاب Secularisation and Cultural Criticism (شيكاغو ولندن، 2006، صفحة 108). كارل شميت يتأمّل في الاشتقاق اللاهوتيّ لمفاهيم السيادة السياسيّة في كتابهPolitical Theology . وبقدر ما يتعلّق بالعلاقات الشخصية شبه الإلهيّة، كانت جماعة بلومسبري، التي كانت ترى أنَّ مثل تلك العلاقات هي من أرقى الصلات الإنسانيّة، هي السليل الروحيّ لطائفة كلابام الإنجيليّة، 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 تميّزتا بالروح النخبويّة القوية.

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

لأنَّ نوعاً مُخفّفاً من الإيمان يُناسب ذائقة عصر شكوكيّ أكثر من إيمان عقائديّ. فهو منزوع العقيدة بصورة مناسبة، لذلك من السهل أنْ يقترن بأنماط علمانيّة من الفكر، وبهذا يمكن أنْ يرأب الصدوع الأيديولوجيّة ويقدّم حلولاً روحيّة مُقنعة أكثر من الدين الأرثوذكسي نفسه.

يعتنق ألان باديو[1]، الذي لعلّه أبرز فلاسفة عصرنا، وبحماس، موت الله، لكنه يرفض الاستسلام لفكرتيّ الأبديّة والفراغ، اللتين لهما أصل لاهوتيّ. ويُعلّق بيتر هولْوارد[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 الإنسانيّ للقرن التاسع عشر، وهو مدرسة فكريّة سوف نُلقي عليها نظرة لاحقاً. وحسب حُكم باديو، لقد حاولتْ تأويلات الكتاب المقدّس، بشغفها بالإفهام، أنْ تحلّ محل الإله، بما أنَّ الدين في رأيه هو في أساسه رغبة في تغليف الواقع بدرجة من المعنى.

إذن، العصر الحديث كان غافلاً عن التحذير بألا يصنع نسخاً ثابتة للإله. ولا يصلح أيٌّ من نواب الإله الذين خرج بهم للقيام بهذا الدور. إنهم جميعاً ظاهرة بحد ذاتهم، وليسوا ببساطة نوّاباً مؤقّتين أو نسخة مموَّهة من شيء آخر. لكنّ الدين لعبَ دوراً أيديولوجياً أساسياً في التاريخ الإنسانيّ بحيث إنَّه حالما يبدأ بفقدان سمعته، لا يعود في الإمكان ببساطة التخلّي عن تلك الوظيفة. وبدل ذلك، يجب أنْ تنتقل إلى العديد من أساليب التفكير العلمانيّة، التي سوف تساعد حينئذٍ ودون قصد على الإبقاء على الإله حيّاً بطريقة أشدّ سرّية.

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

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

3- بيتر هولوارد، في كتابه Badiou: A Subject to Truth (مينيابوليس ولندن، 2003)، صفحة 7. ويرتكب باديو الخطأ الشائع بتخيُّل أنَّ قولاً مثل «الله أحد» هو افتراضٌ رياضيّ.

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، بقساوسته الكبار، وطقوس الاعترافات، والوعي بالخطيئة الأصليّة، والشعور بالذنب الأنطولوجي، وبالقانون المُقدّس، والانشقاقات الطائفيّة وعمليات الغوص شبه اللاهوتيّة في اللاوعي السحيق بسموّ. لقد عثر والتر بنجامين على نسخة يتيمة لحسن الحظ من التجربة الدينية في السوريالّية، ممزوجة بحِكمة مع قليلٍ من الحشيش. إنَّ عصرنا كان أقلّ سموّاً في مبادئه بقليل في سعيه إلى آلهة ثانويّين. والنسخة المُعاصِرة من الدين هي الرياضة. الرياضة، بكل أيقوناتها المقدّسة، وتقاليدها الموقَّرة، والتضامُن الرمزي، والتجمّعات الطقسيّة وهيكل الأبطال، التي هي أفيون الشعب. وهي أيضاً ثقافة الشعب، بالمعنيين الرئيسَين للكلمة: شكل كوميوني من الحياة، ولكن أيضاً فرصة لعرض أو استحسان نوعٍ من الفنيّة تُستثنى منه حشود المواطنين إلى حدٍّ كبير.

لعلَّ أنجح بديل جاهز لإله مُشوَّه السمعة كانت فكرة الثقافة. وسوف نقوم بدراسة هذا الموضوع في فصل لاحق. ولكن حتى ذلك الحين، يمكننا أنْ نوجّه انتباهنا إلى الفلاسفة المثاليين الألمان، الذين احتفظوا بالمشهد العالمي العام كله وإلى الحافز المُلخِّص لعصر التنوير، بالإضافة إلى بحثه عن أُسس للدراسة، ولكن الذين وضعوا روحاً في مكان العقل بوصفها المنبع الرئيس للتاريخ الإنسانيّ. هذه النظرة الشاملة إلى العِلم، والفن، والطبيعة، والتاريخ والسياسة، تمثّل إحدى أكثر التركيبات الفكرية إثارة للدهشة في العصر الحديث، المُطعّمة بمرح العصر الحديث وحماسته..وفي موقع ما في أعماقه الغامضة، يمكن أيضاً الإحساس بأنَّ عدداً من الحوافز التي سوف تصبح مُنطلق الفكر

الحديث تتوالد[1]. ويكتب نيكولاس بويل عن الفلسفة الألمانيّة في هذه الفترة بأنها «الشكل الأساسي للّاهوت المُعلْمَن». ويُعلّق قائلاً، إنَّ الجامعة الألمانيّة «قد أنتجتْ فلسفة مثاليّة بوصفها بديلاً علمانيّاً للدين، ومركزاً للدولة»[2].

إنَّ الفكر المثالي، بوقوفه على عتبة عصر صناعيّ-رأسماليّ، يجد نفسه يبرز بين العقيدة المسيحية التقليديّة والعلمنة الزاحفة للعصر الحديث. وكما يقول أندرو بوي «إنَّ الحاجة إلى نظام [مثاليّ] تنتج من الوعي بأنَّ انحدار الدين يخلقُ عجزاً يجب التغلُّب عليه إذا أردنا أنْ نناقش عقلانياً أمر إفساح مكان جديد للإنسانيّة وسط نظام الأشياء»[3]. ويشير يورغن هابرماس[4]: «لقد أكمل هيغل التخصيص الفلسفي للتراث اليهودي-المسيحي قدر الإمكان تحت ظروف من الفكر الميتافيزيقي»[5]. إنَّ التسامي الآن، إنْ صحّ التعبير، أفقيّ أكثر منه عموديّ - 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 المُصالحة بين العقل والوحي، يسعى المثاليون والرومانسيون إلى تحقيق مذهب فوق-

---

1- إنَّ المجال الرائع لعمل هيردر، المُستنير من جهة ومن جهة أخرى الرائد للمناحي اللاحقة، بتركيبته من التاريخ، واللاهوت، والفلسفة، وعِلم الجمال والعلوم الطبيعيّة، مِثالٌ 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 و202.

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

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

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

طبيعي طبيعيّ، ونستعير العنوان من دراسة كلاسيكية من تلك الفترة[1]. والمشروعان يتضمنان إعادة كتابة الإيمان الدينيّ بلغة عِلمانيّة. 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، تتعرَّض العقلانيّة لخطر تقليص عالم القيمة المتأصّل. والمشكلة هي كيف نستعيد تلك القيمة من دون اللجوء المُفرط إلى أفكار الدين نفسها التي تنهمك العقلانيّة في نسفها. لقد تَركَ تحوُّلْ عصر التنوير، إلى العلوم وإلى الفلسفة الطبيعيّة، بَصْمَته حتى على فلسفة فريدريش شيلينغ الطبيعيّة *Naturphilosophie*. على المرء أنْ يتجنّب الماديّة الميكانيكيّة، ولكن ليس على حساب التسامي الزائف. يجب إنقاذ الـ*Geist* (الروح) من كليهما، وجعلها، كما حدث مع هيغل، المُحرِّك الأول للتاريخ الإنسانيّ. وبما أنَّ الأبديّة تعشق ما ينتجه الزمن، فمن طبيعة التسامي أنْ يكون جوهرياً. وليس هناك نزاع مُطلَق 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 الفرنسيّة، 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 مَلكٌ على كونٍ بلا حياة عاجزٌ عن إقامة حوار معه وبالتالي عن إثبات موقعه المركزي. والمغزى الذي ينطوي عليه كان ببساطة ما خلعه عليه، وعدم رؤية المرء إلا صورته الخاصة كيفما التفت هو نوع من الجنون. ونقل المال من يدٍ إلى الأخرى لا يعني

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

صفقة ماليّة، كما يُذكّرنا فيتغنشتاين. إنَّ عاقبة السلطان على هذا الأساس هي انفجار داخليّ في الذات. إنَّ هذا الحاكم المُستبدّ يُصبح حسب تعبير كييركغارد «ملكاً ليس له بلد، لا يحكم، في الحقيقة، أحداً»[1]. ولكن هذا ليس بالضرورة، إذا كانت الطبيعة نفسها حيّة بقِوى حيويّة، كما هي بالنسبة إلى هيغل وشيلينغ. يستطيع العقل إذن أنْ يتحوّل إلى واقع دون الخوف من أنْ يُلغيه. ويُصبح العالم حيوياً بقدرٍ يكفي لكي يُجري حواراً مُثمراً مع الإنسانيّة. وشيلينغ يعتقد أنَّ الطبيعة يجب أنْ تتحول من جماد إلى كائن حيّ، 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 ببساطة الطريق الواضحة التي يُساهمون في شقّها وسط هذا الكلّ الذي يتحرّك ذاتياً بصورة رائعة. إنهم يمثّلون 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 كانط في وجودنا أنْ تُرمّم. يمكننا أنْ نستكين في حضن الطبيعة دون خوف من أنْ نُسجَن داخل الحتميّة الخالية من الروح، مُطمئنين إلى أنَّ الذات راسخة في سرّها - لكنها مُؤسَّسة على مبدأ هو جوهر التحرُّر، وهكذا دون تأثُّر ازدهارنا كعملاء أحرار.

استناداً إلى معظم الفكر المثالي والرومانسي، هذه ضمناً رؤية لاهوتيّة. بالنسبة إلى المسيحيّة الأرثوذوكسيّة، الله هو أساس الوجود كله، وشرط إمكانيّة وجود أي شيء مهما كان. ومع ذلك بما أنه يمثّل الحريّة غير المشروطة، فإنَّ الإنسانيّة تعتمد عليه، وهذا هو الهدف من خلقه، وهو ما يسمح لهذا الخلق بأنْ يكون ذاته. إنَّ الله هو منبع الحريّة

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

2- انظر ككتاب جون نيوباور Novalis (بوسطن، 1980)، صفحة 34.

والاستقلاليّة الإنسانيّة، وليس مَنْ يقمعهما. والناس يُحقِّقون مصائرهم عبر اعتمادهم على العناية الإلهيّة، 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 يُقرِّرا مصيرَيهِما بنفسيهما. بهذا المعنى، على الأقلّ، لم يكن المقدّس والعلمانيّ على خلاف. فإذا كان استقلال الكون ينبع من تقاسمه حياة خالقه، فإنَّ الإيمان ليس عدواً للعِلم.

إنَّ المشكلة، وليس فقط بالنسبة إلى بعض المفكّرين الرومانسيين، هي أنه إذا كان هناك حقاً أساسٌ تحت أقدامنا، فمن الصعب علينا أنْ نعرفه معرفة دقيقة. كان الأمر سيبدو أنه يتعلَّق بالإيمان أكثر منه بالإدراك. أما بالنسبة إلى العليّ القدير، فهناك أساس لذاتيّتنا التي لا يمكن أنْ تتمثّل هناك – أساس أقرب إلينا من أنفاسنا، ولكن يجب حتماً أنْ يتملّص من إدراكنا إذا أردنا أنْ نكون ذواتاً مُستقلِّين. بهذا المعنى، فإنَّ غياب الله ليس نقصاً يُؤسَف له، بل يجعل منّا العملاء الأحرار كما نحن. ونستطيع، حتماً، أنْ نستدير لكي نسترق نظرة سريعة إلى ما يضعنا في مكاننا المناسب، وأنْ نقف لكي نرى أنفسنا من زاوية مناسبة تتجاوز الذاتيّة نفسها. ولكن كل ما سنجد هو أشدّ ذاتيّة. وإذا كان مبدأ الوجود بحدّ ذاته ذاتياً، فلا يمكن أنْ ننظر خلفنا لنرى علام، بدوره، يتأسّس، بما أننا سوف نبقى ضمن إطار الذاتيّة في أثناء فعل ذلك. نحن لا نستطيع أنْ نعتبر أنفسنا خارج الفِكر. ولا شك في أنَّ هذا ما كان شيلينغ يفكِّر فيه عندما قال إنَّ «الوعي الذاتيّ هو منبع النور لإضاءة كامل منظومة معرفتنا، لكنه لا يشعّ إلا نحو الأمام، وليس إلى الخلف»[1].

وكما يحصل للسلاحف التي يُفترَض بأنَّ العالم يقفُ عليها، تغوص الذاتيّة إلى أسفل. وترتدّ أيضاً إلى الخلف. بهذا المعنى، وليس فقط مع

1- ف. و. جـ شيلينغ، كتاب System of Transcendental Idealism (شارلوتزفيل، فيرجينيا، 1978)، صفحة 34.

فيخته، تسمو الذات بالطريقة نفسها التي يُعتَقَد تقليدياً أنَّ الله يقوم بها. ولا يمكن ضمّ الله إلى أكوانه الخاصة، إلا بقدر ما يمكن للعين أنْ ترى شيئاً في مجال رؤيتها من دون عون من الانعكاس. ولا يمكن تصوّره جنباً إلى جنب مع المخلوقات، بما أنه هو الذي خلقها أصلاً. هو ليس مادة في داخل الكون أو خارجه. وبطريقة مُشابهة، يكمن أصل الواقع برمّته الآن، وهدفه *raison d'etre* (سبب وجوده) في هذا المعدوم الهوية المُبهم، الذات؛ لكنَّ هذه الذات سوف تبدو منفيّة إلى الأبد عن ذلك الواقع، وكأنها تخرج من الوجود. وحالما نحاول أنْ نقبض على مادتها المتملّصة، تُفلِت منا. إنَّ ما يجعل الذات رائعة هكذا – حقيقة أنها دائماً سابقة للعالم الذي أوجدته وكأنها إله – هو أيضاً نوع من النقص. وبعد نفيها من العالم الظاهري، لا يمكن التعرُّف عليها إلا بوصفها صمتاً فصيحاً في قلبه. إنَّ وضع الذات والموضوع معاً سوف يكون خطأً في التصنيف كأننا نتخيَّل أنَّ الله والكون اثنان. إنَّ مصدر المعرفة كلها لا يمكن معرفته بحدّ ذاته. هناك حدودُ لاستبطاننا. إننا نتعامل مع لاهوت الذات، وليس ببساطة مع فلسفتها.

إذن تلك الحريّة، أو الذاتيّة، هي تسمية دنيويّة من عدد لا حصر له من أسماء الله. يقول شيلينغ «إنَّ الحريّة هي المبدأ الواحد الذي يعتمد عليه كل شيء[1]. إنها لا تواجه أي عقبة ماديّة على المدى الطويل، بما أنَّ العالم الماديّ هو في السرّ من خلقها. إن الوجود، كما يقول شيلينغ بتفاؤل، هو ببساطة «حرّية مُعلَّقة». ولكن إذا كان أساس الوجود حريّة صِرف، فإنَّ أقلّ محاولة لتشكيله في مفاهيم تُخاطرُ بأنْ تكون بمثابة خداع للنفس. وإعطاء شكل لهذه النقطة حول تقرير المصير الصِرف، ذلك الشيء المتملِّص الذي ينشأ على الدوام من صُلبه وهو ليس شيئاً على الإطلاق بل مجرّد فعل أو صيرورة، يعني المُجازفة بقتله في لحظة إدراكه بالذات. وكما اللاوعي عند فرويد، يجب أنْ تخرج الروح من

1 – المصدر السابق، صفحة 35.

مجال الوعي الإنسانيّ إذا أراد ذلك الوعي أنْ يُنجز عمله الصحيح. يقول شيلينغ «إنَّ لا أساس الأبديّة قريبٌ إلى هذه الدرجة في كل شخص، ويُصاب بالرعب منه إذا دخل منطقة وعيه».[1] هناك مسحة من حقيقيّ لاكان[2] *Lacanian Real* في هذا الرعب المُستتر، وأيضاً للهوّة المُخيفة للسامي. وبالنسبة إلى فيخته، وشيلينغ وشلايرماخر، ليست هناك معرفة مجرّدة لهذا الأساس لأنَّ الحريّة الصِرف هي مجرد فراغ أو عدم، وهذا يعني أنَّه ليس هناك موضوع يجب معرفته. وبطريقة مشابهة، لا يمكن معرفة الله بالنسبة إلى اللاهوت اليهودي-المسيحي، ليس ببساطة لأنَّ عقولنا أضعف من أنْ تفهم مثل تلك الكينونة المتسامية، بل لأنه ليس كينونةً أصلاً.

إنَّ المبدأ الأشدّ حيوية لحضارة الطبقة الوسطى، ألا وهو الحريّة، يُجازَف بهذه الطريقة بأنْ يتلقّى ضربة عشوائيّة مرعبة. سوف تبدو الذات شبحاً متملّصاً يختفي حالما نخلع عليها اسماً. إننا نتألّف مما ينبغي بالضرورة أنْ يبقى مُبهماً لنا. صحيحٌ أنه على الرغم من أنَّ المُطلَق قد لا يكون في متناول التفكير الشائع، إلا أنه يستطيع أنْ يستسلم عبر هيغل للفكر الديالكتيكي. ويمكن أيضاً أنْ يُعرَف بالممارسة (فيخته) أو يمكن للحدس أنْ يبلغه (شيلينغ) بطريقة تعكس فوريّةَ معرفةِ الله الخاصة بالأشياء. وهناك أيضاً أولئك المفكّرين الذين يعتبرون أنه يمكن لحضوره أنْ يُحسّ أثناء المحاولة العقيمة لتثبيته. ومع ذلك، فإنَّ تملُّص هذا المبدأ يُسبّب 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 مميَّز لفكر شيلينغ، انظر كتاب مات إفيتش The Foundation of the Unconscious (كمبريدج، 2012). إنَّ قراءة مادة شديدة الأصالة 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. الحقيقيّ بالنسبة إليه هو كل ما لا يمكن نطقه أو كتابته، أي أنه المستحيل، وتعريفه هو «الذي لا يكفّ عن كتابة نفسه» - المترجم.

محدود، وهي تحمل في صدرها طاقة لا محدودة، يمكن الادّعاء (بما أنَّ الأبديّة هي مجرد عدم) أنَّ هناك عدماً مُرعباً في جوهرها. وليست هناك نهاية لتعبيرها عن ذاتها؛ ولهذا السبب بالذات لا يمكن أنْ تبدو هكذا في أيٍّ من أعمالها المفردة. إنَّ الأبديّة هي معاً انتصارنا وخرابنا. والذاتيّة، كالإله الذي تُنتَزَع منها مكانته خِلسة الآن، هي هوّة سحيقة لا قَرارة لها، فكرة مُرعبة بقدر ما هي مُبهِجة. بأي معنى تستطيع الهوة السحيقة أنْ تعمل عمل الأساس؟

إذا اتّضحَ أنَّ من الصعب جداً التقاط صورة للذات، فالسبب يعود إلى حدٍ بعيد إلى أنَّ هناك شكلاً من الذاتيّة في الخارج يُهدِّد بكسر قيود الفكر التقليدي في أعماقه الخفيّة، وحركته الدائمة، وإرادته اللا متناهية وتبدّله الحيويّ. ولا شكّ في أنَّ القليل جداً جديد بالكامل، وهذا المفهوم للإنسانيّة راسخ الأصل؛ لكنه ليس كينونة من النوع الذي كان يمكن لفولتير أو جيمس بوزويل أنْ يُميّزاها على الفور. كيف يمكن تكوين مفهوم لشيء سريع التملُّص؟ إنَّ هذا المخلوق التوّاق، الوسيط، المندفع دائماً وُلِدَ من طبقة اجتماعيّة يُصبح فيها من الصعب التمييز بين النظام السائد والانتهاك. هناك الآن شكل من الإنتاجيّة المنحرفة التي لا نهاية لها ضمنياً، طاقة لا تنضب أو سموّ «شرير» هو عدوّ لكل تناسُق وتناسُب، ويُهدِّد بصدّ كل الصيغ الثابتة[1]. إنَّ الذات الوسيطة تحتاج إلى صيغ مُستقرّة مُعيَّنة - للقانون، والسياسة، والثقافة وما إلى ذلك - إذا أرادتْ أنْ تزدهر. والمشكلة هي أنَّ حيويّتها الخاصة المُضطربة تهدّد على الدوام بالانقلاب عليها. وهكذا تقع الحضارة في أزمة يسعى الفكر المثالي إلى إنقاذها 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 إيغلتُن The Ideology of the Aesthetic (أكسفورد، 1990)، الفصل 8.

أساس صلب. وهناك، كما رأينا، شيء في قلب الأنظمة المجرّدة – هو الذاتيّة – يُهدِّد بأنْ يتهرَّب من تلك الأنظمة. إنها مُهدَّدة بالفناء على يد المبدأ نفسه الذي تسعى إلى شرحه. إنَّ انتصار هيغل وبعض من زملائه هو اكتشافهم أساساً مُطلَقاً في هذه الظاهرة الأشد تملُّصاً (دون الأشياء كلها!) – وعثورهم في الحاضر الفوريّ للذات نفسها، الهويّة المُطلَقة للذات والموضوع، أو حقيقة أنَّ الذاتيّة هي أساس لا نستطيع أنْ نخترقه، والمحور الذي نرى العالم كله يدور عليه.

***

إذا قاومَتْ الذات التجريد، فقد تُعير نفسها دائماً بدل ذلك للصورة. ربما لن يبدأ مخزن كنوز الصور المعروف باسم الفن فعلاً بمنافسة الإيمان الدينيّ إلا مع قدوم الحركة الرومانسيّة («الدين المسفوح» كما يُلقّبها ت. إ. هولم مزدرياً)[1]. ومع ذلك، تمهّد المثاليّة الطريق. وقد يُصنّف هيغل الفن في مرتبة أدنى من الفلسفة، لكنَّ شيلينغ يُهلل له بوصفه «الشكل العام الذي يُحتذى للوعي الفلسفي»[2]. وحسب رأيه، يمزج الفنُ الإرادةَ مع العفويّة، والعقلَ الواعي مع اللا وعي. وهكذا، يُزوِّد ببصيرة ثمينة تنفذ إلى قلب أساس وجودنا، أي العمليّة اللاواعية لإنتاج الذات التي هي الطبيعة ككل. إنَّ الذات الإنسانيّة هي شكل من إنتاج الوعي الذاتيّ؛ ولكنَّ هذا التشكيل الذاتي هو أيضاً طريقتها في المساهمة في استحضار العالم المُستمر لذاته إلى الوجود، وِفقاً لقوانينه

1- ت. إ هولم، في كتاب Speculations (لندن، 1987)، صفحة 118. ويقول م. هـ أبرامز، إنَّ النظرية الرومانسيّة تحتفظ «بالفاهيم المسيحيّة التقليدية وبالحبكة المسيحية التقليدية، ولكن بعد تخليصها من أساطيرها وتحويلها إلى مفاهيم...» (من كتاب Natural Supernaturalism، نيويورك، 1971، صفحة 91).

2- العبارة مأخوذة من ديفيد سيمبسون في مقدمته لكتاب German Aesthetic and Literary Theory (كمبريدج، 1984)، صفحة 15. وثمة مقدمة مُعرّضة للنقد لفكر شيلينغ توجد في كتاب جوزيف ل. إسبوزيتوس Schelling's Idealism and Philosophy of Nature (لويسبرغ، بنسلفانيا، ولندن، 1977).

الجبّارة. الذات والموضوع، الثقافة والطبيعة، الحرية والضرورة، يمكنها على هذا الأساس أنْ تنسجم. ووظيفة العمل الفني هي أنْ يصيغ إنتاج الطبيعة لذاتها في شكل محسوس، وبفعله هذا يسمح لنا باكتساب بصيرة نادرة تنفذ إلى وضوح تلك العمليّة. يقول شيلينغ «إنّ العالم الموضوعي هو ببساطة... الشِعر اللا واعي للروح؛ والمبادئ العالميّة للفلسفة - وحجر الأساس لكامل بنائها - هو *فلسفة الفن*»[1]. إنَّ الفن هو الذي يقدّم لنا مدخلاً إلى الأعمال الداخليّة للواقع، ويزودنا بمعرفة المُطلق بطريقة تعصى على التجريد، على الأقلّ في نظر شيلينغ. إنَّ الفن، كما يقول في كتابه System of Transcendental Idealism يُمثّل حدساً أصبحَ موضوعيّاً. وتتبدّى فكرة العقل الأبديّة في هذه القطعة المتواضعة من المادة، كما يتجسّد الأب الروحيّ في الابن المادّي.

إذاً، لسنا في حاجة إلى التخلّي عن كل المحاولات لأسر هذا المخلوق الحيّ؛ الذات. بالنسبة إلى شيلينغ، الفن هو أسلوبنا المتميِّز في بلوغ ذلك لشيء معدوم الهويّة المتملّص المعروف باسم الذاتيّة. وبالنسبة إلى فيخته، أيضاً، يمكن معرفة الذات، ولكن فقط إذا وعاها المرء كممارسة وليس كموضوع. إنَّ العديد من المشكلات الفلسفيّة تبدأ بالتلاشي حالما يبدأ المرء من الذات بوصفه وكيلاً، وليس مصدراً للتأمّل أو وعاءً سلبيّاً لبيانات الإحساس. إنَّ الذات بالنسبة إلى فيخته هي ذلك المخلوق الخاصّ الذي يعرِّفُ نفسه من خلال افتراض وجوده. لذلك فوجوده ومعرفته لذاته متطابقان.

إذن المُسيطر هو الذات كما يفهمها فيخته التي لا يستطيع العالم الماديّ، الذي خلق نفسه بنفسه سراً، أنْ يُبدي أي مقاومة حقيقيّة لخططها. إنَّ كفاح الذات الذي لا ينتهي، الرغبة التي لا تعرف نهاية متأصلة، هو حالة إمكانيّة أي واقع مهما كان. إنَّ شعار فيخته هو «لا كفاح، لا موضوع». ويقول «ولا يُصبح للذات وجود مُستقلّ إلا بقدر

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

صِلة أي شيء بالمقدرة العمليّة للذات»[1]. بوجود تصوُّر وهمي طفوليّ للقدرة الكليّة، لا يمكن أنْ يوجد كيان آخر أصليّ. ومع ذلك، هذه الذات المتميِّزة يجب أنْ تتواضع لتسود. وفقط بوضع حدود لنفسها، والوقوع داخلها باستحضار هذه الكينونة أو تلك لتقاتلها، تصبح هذه الحرية النقيّة، غير المُقيَّدة، شديدة التصميم على أنْ تعي 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 ناءٍ للطريقة التي تكافح بها الرغبة، عند فرويد، العوائق التي وضعَتْها بنفسها، خشية أنْ تفقد نفسها في إنجاز غرضها. إنَّ الأنا المُطلقة التي جاء بها فيخته، البديل المؤقّت للعليّ القدير، هي أبديّة، تؤسّس ذاتها، توجِد ذاتها، عفوية، لا واعية، غير مشروطة وغير محدّدة. وتستطيع أنْ تحدُس نفسها فقط في عمليةِ فرضِ نفسها، حيث تصبح النفس اللا محدودة والنفس المحدودة - الأب والابن، إنْ صحّ التعبير - شيئاً واحداً عفوياً[2].

على الرغم من أنَّ فيخته ليس متبحّراً كثيراً في عِلم الجمال، إلا أنَّ هذه الذات لها رنين العمل الفني. وكالإبداع الجمالي، هي ذاتيّة التأسيس وذاتيّة التحديد؛ وكعمل إبداعي، أيضاً، هي تمثِّل كل ما هو من خلقها في السرّ وتجعله شيئاً موضوعياً، مُشكِّلةً 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 شيلينغ هو مفتاح ما في داخل الأكوان، فإنَّ النشاط الإنسانيّ بالنسبة إلى فيخته هو دائماً

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

2- من أجل دراسة فكر فيخته، انظر كتاب أنتوني جـ. لا فولب، Fichte, the Self and the Calling of Philosophy 1762 – 1799 (كمبريدج، 2001)، وهو عمل يستخف بصرامة بالنزعة الوطنيّة. 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 و99.

فنيٌّ بصورة ما، بما أنَّه بفرضِهِ شكلاً على الواقع إنما يُقرّر بحريّة أنْ يوجد العالم بطريقة معيَّنة.

ولكن، بمعنى ما، كل هذا الكلام الجريء عن عِلم الجمال كان بلا طائل. لعل الفن محسوس أكثر من الفلسفة، والصورة مُدرَكة أكثر من الفكرة، لكنه يترك الجماهير باردة كما كانت. إنه مادة أضأل بكثير من أنْ تحلّ محل الإيمان الدينيّ، الذي يربط بين السلوك اليومي لأعداد غفيرة من الرجال والنساء وأشدّ الحقائق سموّاً. ما من منظومة رمزية في التاريخ نافسته قَطّ ولو من بعيد جداً في هذا المجال. في النهاية، برهنت المثالية على أنها عقيدة مفرطة في وجدانيّتها، كما احتجَّ بعض المؤلفين الرومانسيين. لعلّها استبدلتْ العقل بالنسبة إلى الفلاسفة الفرنسيين *philosophes* بروح أقل سلامة، لكنها واجهت صعوبة في ترجمة حقائقها إلى مصطلحات يوميّة. وعلى الرغم من غموضها، لم تمِلْ الكنائس إلى ارتكاب مثل هذا الخطأ.

***

إذا لم يكن ممكناً وجود صورة ثابتة للحرية – إذا كان عصر الحرية البورجوازيّة مُحطِّماً للقوالب التقليدية – فإنه قد تبع ذلك بعض العواقب السياسية المُشوِّشة. ولكي تكون السلطة فعّالة، يجب أنْ تترك أثرها عميقاً على الأحاسيس. والكنائس، والكاثوليكيّة لم تعرف أي شيء على الإطلاق عن تجسُّد المقدَّس بصورة حسّية في الإيماء والطقوس، في عبق البخور، ولون رداء الكاهن أو في انحناء رُكبة. إنَّ الأيديولوجيا هي المكان الذي ترْشَح منه حياة حسّية، وتتكشّف فيه قيَم مُطلقة في زمن تاريخيّ، وتتشرّب فيه المُصادفة بمسحة من الضرورة، ويلتحم فيه الالتزام مع شعور بتحقيق الذات.

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

Oldest Systematic Programme of German Idealism وهو وثيقة مجهولة المؤلّف مكتوبة بخط يد هيغل لعلها من أعمال شيلينغ. ويصرّ مؤلّفها على أنه «إذا لم نجعل الأفكار جماليّة، أي أسطوريّة، فلن تُثير اهتمام الناس»[1]. وإذا أرادت الفلسفة أنْ تصل إلى ذروتها فوق الحشود الغفيرة، يجب أنْ يكون هناك «دين للحواس»، يُصبح فيه الشاعر «مُعلّم الإنسانيّة». إنَّ الفلسفة في حاجة لمثل ذلك الحضور الملموس على أي حال، لكنَّ الحاجة تلحّ أكثر إذا أصبحتْ قوةً دافعة في الشوارع والحانات. ومن أجل فعل هذا، يجب أنْ تنتج «ميثولوجيا للعقل»، تُصالحُ بين الجامد والمُجرَّد، والإحساس والعقلانيّة. والقضية تمثّل حالة وسطى بين أُطروحة الحقيقة المزدوجة النخبويّة ونظرة عصر التنوير الراديكاليّة القائلة إنَّه يمكن تنوير الجماهير الغفيرة. وحقاً يمكن للعامة أنْ تشارك في معرفة الحقيقة والعقل، ولكن بشكلٍ قصصي، مؤثّر وتصويريّ.

تقترح أطروحة *Systematic Programme* قائلة «إنَّ الميثولوجيا يجب أنْ تصبح فلسفيّة لتجعل الناس عقلانيّين، وعلى الفلسفة أنْ تصبح ميثولوجيّة لتجعل الفلاسفة حسّيّين»[2]. والفن، كما يقول يورغن هابرماس: «يجب أنْ يستعيد شخصيّته الشعبيّة على هيئة ميثولوجيا جديدة»[3]. ويصرّ هولدرلين مراراً وتكراراً على الحاجة إلى ميثولوجيا مشتركة من أجل صياغة مجتمع مُجزّأ بشكلٍ موحَّد. وكعددٍ من الآخرين، يعثر على هذه الحالة المرغوبة في اليونان القديمة، تتميَّز بالتحام الثقافة الراقية مع الطبيعة النقيّة، والعفويّة والوعي الذاتي المتحضِّر. ويشير فريدريك شليغل في مقالته «مُحاضرة في الميثولوجيا» إلى أنَّ أمّته ليس

1- فريدريك س. بايزر (مُحرِّر)، كتاب The Early Political Writings of the German Romantics (كمبريدج، 1966)، صفحة 5 (الترجمة مُعدَّلة قليلاً).

2- المصدر السابق.

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

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

إذاً، الأسطورة تعمل عملَ شكلٍ جديد للدِّين، تضمّ العامّة والمثقَّفين في مشروع واحد. بهذا المعنى، اقترَان الفلسفة مع الميثولوجيا هو شكل من التعاون الطبقيّ. ومزجُ الاثنين يعني إضفاء الأفكار على القوة الملموسة للصورة والخرافة، وبذلك نُدخِل العقل إلى دائرة العامة من الناس. إنَّ الفن والأسطورة كلاهما يزيل التضادّ بين المحسوس والواضح، كما تفعل بحق (هكذا يُشير شلايرماخر) اللغة نفسها. وإذا كان العديد من الرومانسيين الألمان ألّهوا سبينوزا، فذلك إلى حد بعيد لأنهم وجدوا أنَّ فكرَه يُصالح بين النشاط العقلي والأحاسيس بالطريقة نفسها»[1]. حتى كانط محطِّم القوالب التقليديّة بصرامة رأى أنَّ الفهم يعتمد على المُخيّلة الخلاّقة.

يقول يوهان غورج هامان، الذي أثار إعجاب كييركغارد الشديد برفضه اللاهوت العقلاني: «إنَّ كل ثروة الإنسانيّة من المعرفة والسعادة تتألّف من الصور»[2]. ويُتابع هامان قائلًا إنَّ ربّة الشِعر سوف «تنقّي الاستخدام الطبيعي للأحاسيس من الاستخدام غير الطبيعي للمجرّدات، التي شوّهتْ مفاهيمنا عن الأشياء بما أنَّ اسم الخالق قد حُظِرَ وكُفِّرَ»[3]. مثل هذه المفاهيم الضعيفة يجب أنْ تُعاد إلى حياة الجسد، عودةً يقوم بها

1- انظر فريدريك س. بايزر، The Paradox of Romantic Metaphysics في كتاب نيكولاس كومبرايدز (مُحرِّر)، 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 ادّعاءاتها بأنه مركزيّ، انظر مقالة جون ميلبانك، The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi في كتاب جز ميلبانك، وس. بيكستوك وجـ. زارد (مُحرِّران) Radical Orthodoxy: A New Theology (لندن ونيويورك، 1999).

أسلوب هامان الأدبيّ المتوهج ويقترحها. ويجب مزج الاستطرادي مع الحدسيّ. وإذا كتب شيلينغ باحتقار، إلى جانب العديد جداً من مُستشاريه، قصة رمزيّة، فهي واحدة من أشياء أخرى لأنَّ المدلول الرمزيّ، خلافاً للرمز الأكثر احتراماً، يضع إسفيناً بين المحسوس والمُدرَك بالعقل. والأفكار غير المحسوسة مُهينة على عدد من المستويات، وليس فقط لأنه يُعتَقَدَ أنها متنافرة بالنسبة إلى الجماهير. إنَّ الناس سوف يرون إشارة، توقاً يزدريه عصر التنوير بوصفه تطيّراً إلى أقصى مدى. وعليه ينبغي ترجمة الجيّد والصحيح إلى شيء جميل، لكي نجمع بين الفلسفة والجماهير العريضة. وقول كيتس «الجمال هو الحقيقة، والحقيقة هي الجمال» يحتفي بهذا الجمع بين العقلاني والحسّي. وبإعلانه موت الفن، توقَّع هيغل أنَّ إحدى العوائق الكثيرة التي تعترض طريق هذا المشروع ستكون أنه مع انتقال الحداثة إلى مرحلتها اللاحقة، سوف يُصبح الفن نفسه باطِّراد تجريدياً.

إنَّ ميثولوجيا شيلينغ حول العقل ليست من النوع الذي يجده ماكس هوركايمر وثيودور أدورنو في عصر التنوير. بالنسبة إليهما، توحي العبارة ليس بأنَّ على العقل أنْ يتحوّل إلى أسطورة، بل بأنَّ هذا ما كان عليه سرّاً دائماً. إنَّ العقل والأسطورة هما حقاً مرحلتان من القصة نفسها، تنويعات على المحاولة نفسها لإخضاع الطبيعة لِما يُشبه النظام. يقول هوركايمر وأدورنو «كما أنَّ الأساطير استتبعتْ عصر التنوير، فإنَّ عصر التنوير يتورط مع كل خطوة أعمق فأعمق في الميثولوجيا»[1]. وحسب ما جاء في الـ *Dialectic of Enlightenment*، الأسطورة والعقل معاً يتضمّنان سيطرة الطبيعة، ومحو كل ما لا يمكن تصنيفه، ومبدأ الموازي المُجرَّد وتصنيف العالم الماديّ الجاهز للتوقيع أو الصيغة العلميّة. يقول ماكس «إنَّ الميثولوجيا كلها تنتصر وتهيمن وتشكِّل قِوى الطبيعة

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

في المُخيّلة»[1]. إنَّ العقلانيّة التجريديّة بالنسبة إلى بعضٍ من نُقّادها هي ببساطة نسخة أشدّ تعقيداً من الـ *pensee sauvage* لكلود ليفي شتراوس، بتصنيفاته شديدة الدقّة إلى حد الهوس للعالم الطبيعي.

مع إصرار المألوف على العودة، وفي كلّ مرة بقناع مختلف قليلاً، يبدو الزمن في هذا العالم الأسطوريّ أو العقلانيّ منطوياً على نفسه، بحيث لا يمكن أنْ يدخل إلى المشهد أي شيء لا يمكن توقّعه حقّاً. إنَّ كل ما يحدث قد حدث أصلاً بصورة ما، بما أنَّ الأسطورة تحدث دورياً والعقل يكشف عن عالمٍ هو نفسه في كل مكان. إنَّ ما تعرفه الأسطورة على أنه قَدَر تعرفه العقلانيّة العِلميّة *scientific rationalism* على أنه ضرورة للقوانين الطبيعيّة. ولا يستطيع أيٌّ من شكليّ الإدراك أنْ ينكفئ عائداً إلى نفسه، مستوعباً الظروف التي وضعته في مكانه. وزيادة على ذلك، كما أنَّ المعرفة بالنسبة إلى عصر التنوير هي جزئياً أداة للقوة، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأسطورة. وفي العموم، كلا النموذجين يرفضان انفصال المعرفة عن القوة التي هي شرط النقد. وهكذا فإنَّ عصر التنوير «يرتدّ إلى الميثولوجيا التي لم يتمكن قط من الفرار منها»[2]. إنَّ عبادة السلع هي أحد أنواع السِحر البدائي. إنها إحدى الطرق التي لا تُحصى التي بواسطتها تنجو الممارسات الخرافيّة والوثنيّة من صفاء ذهن عصر العقل.

***

قد يتسرّب عقل عصر التنوير إلى الأسطورة، لكنه يستطيع أيضاً أنْ يُسخّرها لقضيّتها الخاصة. والتوكيد على أوجه القرَابة بين الميثولوجيا المسيحية والوثنيّة، على سبيل المثال، يمكن أنْ يكون طريقة منحرفة لمحاولة تشويه سمعة الأولى. ولكن بالنسبة إلى شيلنغ وزملائه، المهم ليس نزع قناع الأسطورة بوصفها وهماً، كما سعى بعض المدافعين

1- ديفيد ماكليلان (مُحرِّر)، كتاب كارل ماركس Grundrisse (لندن، 1973)، صفحة 31.
2- موركايمر وأدورنو، Dialectic of Enlightenment، صفحة 20.

عن عصر التنوير إلى فعله، بل تسخيرها لأهداف عقلانيّة. وميثولوجيا جديدة، تنتشر على نطاق واسع بين الجماهير، لا يمكن أنْ تكون عدوة للعقل. على العكس، كانت ستمنحه جسداً في أمسّ الحاجة إليه. والروابط المُمزّقة بين المواطنين، بالإضافة إلى التحالُف المُهدَّد بين الطبيعة والإنسانيّة، يمكن استعادتها باجتماع الصورة والإيمان. وسوف تتوقف الحرب بين مجموع الأفكار والآراء العامة، وبين النظرية الراقية والممارسة الشائعة. سوف تعمل الأسطورة كقائم مقام الدين، موحّدة الصوفيّ مع الدنيويّ، الكاهن (أو الفيلسوف) وسواد الناس (أو العامّة) في منظومة رمزيّة مشتركة. والهوّة التي أحدثها عصر التنوير بين الزمرة التي عاشت بالأفكار والعامة التي عاشتْ عبر الصورة يمكن عبورها على هذا الأساس.

إنَّ المَعْنَيَيْن الرئيسَين لكلمة «ثقافة» قد اجتمعا بصورة مُثمرة. الثقافة بمعنى عدد من الأيقونات الأثيرة والآراء الثاقبة سوف تنتشر باستمرار في الثقافة بمعنى شكل متكامل من الحياة. وسوف يتّخذ الشاعر أو الفيلسوف هيئة كاهن علمانيّ، وسوف يتحوّل الفن أو الميثولوجيا إلى مجموعة من طقوس شبه مقدّسة. وهكذا يمكن إصلاح الضرر الذي أصاب الروح الإنسانيّة بسبب المذهب الفردي، بالإضافة إلى العقلانيّة الضعيفة التي كانت الطبيعة بالنسبة إليها مادة ميّتة. وسوف يتضمّن ذلك أيديولوجيا أكثر تناسقاً للحياة اليوميّة، تعيد توحيد المُدرَك، والأخلاقيّ والجماليّ التي ساعد فِكر كانط على فصلها عن بعضها.

إنَّ إمكانيّة إخراج هذه الميثولوجيات الشعبيّة إلى الوجود بفعل الأمر الفلسفي «كُنْ» هو بحدّ ذاته، ويا للمفارقة، افتراضٌ عقلانيّ. إنه أشبه بتخيُّل المرء أنه يحلم بإصدار أمر. ويتكلَّم شيلينغ بواقعيّة أكثر، ولكن مع لمسة من الشفقة، عن انتظار التاريخ «كي يُعيد إلينا الميثولوجيا كشكل صالح عالمياً»[1]. إنَّ الميثولوجيا، كأي شيء آخر، لها شروطها الماديّة. إذا

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

كان ماركس يرى في الفكر الأسطوري محاولة مبكّرة لفرض النظام على الطبيعة، فإنه يُشير أيضاً إلى أنّها تعمل على الاختفاء بعد أنْ تتحقق تلك الهيمنة بوسائل التقنية الحديثة. وفي فقرة شهيرة يسأل «هل مشهد الطبيعة والعلاقات الاجتماعيّة التي يُشكّل أساس المخيّلة الإغريقيّة، وكذلك أيضاً بالتالي الميثولوجيا الإغريقيّة، أمرٌ ممكن مع الآلات الأوتوماتيكيّة، وسكك الحديد، والقطارات والبرقيات؟ ما هي الفرصة المُتاحة للإله فولكان[1] في مواجهة روبرتس وشركائه، والإله جوبيتر في مواجهة مفرغات الصواعق، والإله هرمز في مواجهة *مُحرّك الدَّين*؟»[2]. وفي ألمانيا النازيّة، كانت الشروط التاريخية لأي ميثولوجيا تظهر بجلاء. ولو عُثِرَ على أطلال ميثولوجيا في أي مكان، لكانت وُجِدَتْ بين حُطام مبنى الرايخ الثالث. ووالتر بنجامين هو الذي أعلنَ أنَّ الأسطورة سوف تبقى مع آخر متسوِّل. وعلى أي حال، كيف يُترجم سعي الفلسفة الاستبطانيّ نفسه إلى نمطٍ رمزيّ لا يُنظَر إليه عموماً كوعي ذاتيّ؟ أليست الأساطير، كما ادّعى فرانك كيرمود، قصصاً نَسيتْ أنها كذلك؟»[3].

ومع ذلك، وُجِدَتْ حاجة إلى إعادة تأهيل البُعد الرمزي للوجود الاجتماعي. وكما رأينا تواً، إنَّ أحد مصادر حرج الطبقة الوسطى الصناعيّة هو أنَّ أحد أساليب تفكيرها الأصليّة (العقلانيّة، البراغماتيّة، العِلمانيّة، الماديّة، النفعيّة وما شابهها) تعمل على نسف المنابع الرمزية نفسها، الضرورية من أجل إنتاج نفسها اجتماعياً»[4]. ومن الصعب إنتاج أيّ نظرةٍ للعالَم مُثقّفة جداً من مثل هذه المادة المبتذلة المملّة. إنَّ الليبراليّة والنفعيّة لا تصلحان كثيراً كشكلين رمزيَّين. ثم إنَّ الفرديّة عقيدة تُسبّب الشقاق، ولذلك لا ترحّب بفكرة الهوية المشتركة. وعليه تجد

1- فولكان: في الأساطير الرومانيّة: إله النار وصُنع الأدوات - المترجم.

2- ماكابلان (مُحرّر)، كتاب ماركس، Grundrisse الصفحتان 30 - 31.

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

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

الرأسماليّة الصناعيّة صعوبة في إنتاج أيديولوجيا «متناسقة» خاصة بها، وهكذا يجب أنْ تلجأ إلى واحدة مجلوبة من مكان آخر، كريف كولريدج الذي تسكنه النخبة المُثقّفة، وإنكلترا توماس كارلايل الإقطاعيّة، والدّين العلماني عند كونت وسان سيمون هما حالتان وثيقتا الصلة. كذلك، هناك محاولة جون ستيوارت ميل لإكمال النقائص التخيّليّة لجيرمي بنثام بقليل من مثاليّة كولريدج[1]. وفي فترة انحراف غريبة في الزمن، يحلم مجتمعُ السوق العنيد حلماً رومانسياً بإضافة قادة أرستقراطيين شبّان ورؤساء رهبان أبوييّن من القرون الوسطى[2]. إنَّ نثر هذه الأيام المملّ مُجبَر على استمداد شاعريته من الماضي. والجدير بالملاحظة التناقُض مع ماركس، الذي رفض في كتاب *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* كل هذا التطعيم التاريخي وإعادة التدوير.

إذن، ليس سهلاً، بالنسبة إلى نظام رأسمالي صناعيّ، أنْ يُقدِّم رؤية تأسر قلوب الناس وعقولهم. إنَّ الأمر يحتاج إلى مزيج من مزيد من القيَم التقليدية – كالإيمان، والولاء، والتبجيل، والروابط المنسجمة، والحقيقة المتسامية، والمراسيم الميتافيزيقيّة، والنظام الهَرَميّ – إذا أراد أنْ يُعوِّض عن بعض العجز العاطفيّ والرمزيّ في مشهده العالميّ. ومن بيرك وكارلايل 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 ازدادتْ الحياة الاجتماعيّة عقلانيّة، أصبحتْ الاستراتيجيّة أكثر حيويّة، ولكن للسبب نفسه تظهر غير مُحتَمَلة أكثر. إنَّ صناعة النسيج لا تُنتج عموماً أبطالاً ملحميّين مُقنعين، ومن الصعب على شركة مانشستر الصناعيّة 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- ثلاثيّة بنجامين ديزرائيلي، Coningsby، وكتاب كارلايل Past and Present على التوالي تُعتبر مثالاً على هذه الأوهام.

تكمن حقيقة أنَّ الحياة الاقتصاديّة في ظل الرأسماليّة أقلّ اعتماداً على قيم اقتصاديّة أفضل من أنماط الإنتاج السابقة. إنَّ المرء لا يطرق الفولاذ إكراماً لله، والشرف، وأرض الآباء أو السيد الأبويّ. وبما أنَّ النشاط الاقتصادي من دون هدف روحي أمرٌ ثابت، فإنَّ ذلك المعنى يجب أنْ يُجلَب من مكان آخر، واجتماعهما يظهر بصورة خرقاء.

إنَّ المفارقة الساخرة في الوضع ظاهرة. إنَّ النظام نفسه الذي يشكّ في الدين في تعاملاته العلمانيّة العفويّة هو أيضاً في أمسّ الحاجة إلى الوحدة الرمزيّة التي يمكن للدِّين أنْ يُحقّقها لنا. وإذا كان الإيمان التقليدي لم يعُد يقدِّم مثل ذلك التلاحُم، فيجب ابتكار أشكال جديدة منه، من الميثولوجيا مباشرة إلى دين الإنسانيّة، ومن الثقافة إلى الهلّلينيّة، ومن السِمة القرن-أَوسطيّة الراقية في العصر الفيكتوري إلى مذهب ف. هـ برادلي الهيغلي الجديد أو مجتمع دوركهايم الذي يجمع بين الصفتين الإلهيّة والبشريّة *hypostasized*. قد تتخلّص من الإيمان الدينيّ على طريقة نيتشه، أو تجرّده من أساطيره على طريقة فيورباخ، وسان سيمون أو الوضعيين[1]، أو تسعى إلى تحويله إلى أوضاع تُنتِجُه بأسلوب ماركس، وتعامله مع ف. د. كوريس كنقد اجتماعيّ وليس كأيديولوجيا مُهيمنة، أو، كما مع كييركغارد، ترحّب بفكرة المجتمع الحسّي برمّتها مع قدرٍ من الشكوكيّة الراديكاليّة-البروتستانتيّة. ومع ذلك من الصعب ألا نشعر بأنه بينما يفقد الدين بأشكاله الكلاسيكيّة موقعه بسرعة، فإنَّ الأوصياء المتنوعين والبدلاء له المُتاحين في الغالب نُخبويّون، أو عقلانيّون أو لا يُطاقون على الإطلاق بحيث يستحقون الكثير من التصديق. ومن المُستبعَد أنَّ الذين أشاحوا بوجوههم عن البابا في روما سوف يتوجهون حشوداً إلى الكاهن الأكبر في باريس، أوغست 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 والوقائع اليقينيّة فقط - المترجم.

اللجوءُ إلى الميثولوجيا إلى إصلاحه[1]. وبهذه الروح ندّدَ هيردر، على الرغم من إيمانه التنويري بعمليّة *المبدأ الواحد*، أي *التفكير الإنسانيّ* في التنوُّع الشاسع في القضايا الإنسانيّة[2]، بسوء الفهم العقلانيّ القائل إنّ التنوير يمكن أنْ يكون ببساطة مسألة الفهم. وبدل ذلك، يجب أنْ يُناقِش المنابع الأصليّة للفعل الاجتماعي، أي مشاعر الشفقة والحب عند الرجال والنساء العاديين. إنَّ العقل بالنسبة إلى هيردر هو مَلَكة تاريخيّة، مَلَكة تدركُ أهدافها العنيدة بتشكيلة مُعجزة من الأشكال الثقافيّة؛ ويجب أنْ يغرز جذره الرئيس داخل حياة الأحاسيس إذا أراد أنْ يبرهن على أنه فعّال. وبجداله مع أستاذه الأكبر كانط، لجأ إلى نوع من الماديّة، مُحتجّاً ليس فقط على أنَّ فلسفة كانط نحّتْ اللغة جانباً، التي يُعتبَر هيردر أحد أول مُنظّريها المُحدثين العِظام، 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 أعطتْ سرداً مقبولاً للإله: «يجب أنْ تعثر على أسلوب ما لمُحاكاة الأحاسيس والمُخيّلة»[3].

ويُصرّ هيردر على أنَّ ازدراء عصر التنوير لتجربة الجماهير يُبعِد العامة عن مصادر ثقافتها الخاصة[4]. واحتجاجاً منه على هذا تحوّلَ هو

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

2- يوهان غوتفريد 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 الاضطلاع على بعض من أفكار هيردر حول هذه المسائل، انظر في كتاب ل. إفريغينيس ود. بيليرين (مُحرِّران) Another Philosophy of History and Selected Political Writings (إنديانابوليس، 2004). وانظر أيضاً مقالته On the Modern Uses of Mythology في كتاب Johann Gottfried Herder: Selected Early Work, 1764 – 1767 (بنسلفانيا، 1992)، وأيضاً المقالات المفيدة حول أعماله المُجمّعة في كتاب هانس أدلر وولف كوبكه (مُحرِّران) A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder (نيويورك، 2009).

نفسه من كلاسيكيّة فايمر إلى فن الشعب. ولكي يؤلّف نُخبتهم البغيضة. كشفَ الـ *Aufklärer* (المُستنير) النقاب عن مهمّتهم لتنوير الناس بدعمهم الفاضح للأمراء والطغاة. وإذا كانوا لم يفعلوا هذا، فإنهم قد جبنوا ولجؤوا إلى معتزل فكري صِرف. ويتّهم هيردر التنوير بأنه عمل على تبرير الاضطهاد الاستعماري، وبفعله هذا أثبتَ أنه قوة مُعادية للشِعر، تخنق الشعب الذي يصدر عنه أنقى أنواع الشِعر. إنَّ كلاسيكيّة فايمار مترفّعة وصفائيّة، منفصلة عن الابتذال ولا مبالية على الإطلاق بالثقافات الأجنبيّة. على الأدب أنْ يُصبح عملياً *ومُشاركاً* أكثر. والتاريخ لا يصنعه السّاسة بل الشعراء، والأنبياء وأصحاب الرؤى. إنه قصص الأمم، وليس الدول.

بوصف هيردر سلَف الدراسات الثقافية، ومُدافعاً متحمّساً عن حضارات العالم اللا غربيّ، فإنه يُطالب بفهم أكثر شعبيّة للثقافة، فهم يستقطب الفن الشعبي، والآداب الوطنيّة وعادات الجماهير. في هذا المجال، يتفق مع الرومانسي الألماني لودفيغ تيك، وهو مؤلّف غاص عميقاً في الفن الشعبي والثقافة الشعبية في قصصه[1]. وعلى غرار ماركس وإنغلز من بعده، تنبّأ هيردر أيضاً بصورة مُذهلة بالسياسة البيئيّة الحديثة. وأعلن «كفانا تخيّلاً أنَّ الفن الإنسانيّ يستطيع باستخدام قوة استبداديّة أنْ يُحوّل على الفور منطقة أجنبيّة إلى أوروبا أخرى بقطع أشجار غاباتها وحراثة تربتها...»[2]. يجب أنْ نتذكّر أنَّ مؤلّف هذه العواطف نفسه أحد رُسُل عصر التنوير: ليبرالي، مناصر للعالميّة، والمساواة ويبشّر بإنجيل العقل، والتقدُّم، والاكتماليّة، وبالخير المتأصّل في الإنسانيّة. وسخريته

1- انظر خاصة في Eckbert the Fair في كتاب هـ. فون كلايست، ول. تيك وإ. ت. أ هوفمن، Six German Romantic Tales (لندن، 1985) وانظر إيضاً في قصص من تحرير تيك في كارل تيلي، Romantic Fairy Tales (لندن، 2000). ومن أجل دراسة تيك، وإنْ لم تكن غير نقديّة كثيراً، انظر في كتاب وليم جـ. ليليمان، Reality's Dark Dream: The Narrative Fiction of Ludwig Tiek (نيويورك، 1979).

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

من الحركة تنبع من أشدّ أنواع النقد إزعاجاً، النقد الداخلي[1]. وبوصفه مناصراً للتعدّدية الثقافيّة والدور الرئيس للّغة في الشؤون الإنسانيّة، بالإضافة إلى أنه ناقد للعقل الصِرف، فإنَّ هيردر من بعض النواحي نسخة أكثر تنويراً من هامان، مُقتطَع من صوفيّته المحمومة[2].

على مسار تبسيطي مُشابه، يُشير فيخته في المقدمة لكتابه *Vocation of Man* إلى أنّه يهدف إلى الوصول إلى قرّاء يتجاوزون الفلاسفة المحترفين، و«يجب أنْ يكون مفهوماً للقرّاء كافة القادرين على فهم أي كتاب»[3]. ومع ذلك قلّة من أعمال فيخته الأخرى تُفهَم بسرعة حتى للفلاسفة المحترفين، خاصة المؤلفات المكتوبة بالإنكليزية، وحتى حينئذٍ بالكاد تكون بالغموض الذي يتميّز به على سبيل المثال كتاب شيلينغ *System of Transcendental Idealism*. إنَّ الجُملة الأولى من كتاب فيخته *Science of Knowledge* تُعلن أنَّ الكتاب ليس موجّهاً إلى العامّة، وهو تحذيرٌ تكفي أقلُّ نظرة إلى صفحاته بأن تجعله على الفور تحذيراً نافلاً. وقد كان قدر بعض أولئك المفكرين أنْ يجدوا هوى عند العامّة لمحتوى كتبهم لكنها أثارت رعبهم بسبب شكل صياغتها. إنَّ النقد اللاذع المُناهِض لرجال الدين في عصر النهضة، الذي لم يكن عموماً موجّهاً للعامّة، يمكن البرهنة على أنه أقرب إلى متناول غير الفلاسفة من العديد من أعمال المثاليين أو الرومانسيين التي تُعتبَر لهواً بالنسبة إلى الإنسان العاديّ.

1- من أجل الاطلاع على خلفيّة هيردر التنويرية، انظر كتاب أ. جيليس Herder (أكسفورد، 1945)، وهو تعليق يُري بشيء من التهوُّر أنَّ «لا أحد نفذ عميقاً هكذا إلى منابع الشؤون الإنسانيّة» كموضوع دراسته (صفحة 91). وثمة مقالة قيِّمة عن تاريخانيّة هيردر توجد في كتاب أ. أو. لفجوي، Essays in the History of Ideas (بالتيمور، 1948).

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

3- م. شيتشيلوم (مُحرِّر)، يوهان غوتليب فيخته، The Vocation of Man (إنديانابوليس ونيويورك، 1956)، صفحة 3. وكتاب روبرت أدامسون Fichte (إدنبرغ ولندن، 1881) يبقى من بعض النواحي دراسة نيّرة، شاملة، بصورة تُثير الإعجاب.

سوف تنتقل فكرة ميثولوجيا جديدة من هيردر، وشيلينغ وزملائهما إلى فريدريش نيتشه، ومن هناك إلى جورج سوريل، والحداثيّة والفاشيّة. لكنها لم تمر دون نقاش. لم يكن هيغل الناضج متحمساً كبيراً لميثولوجيا العقل، على الرغم من أنَّ جورج لوكاتش سوف يُصنّفه كمُحوِّل إلى الأساطير. ويحتجّ لوكاتش على أنَّ فكرة هيغل عن العقل كانت «إسقاطاً على أسطورة الفشل من أجل فهم الواقع بصورة ملموسة بوصفه عمليّةً تاريخيّة»[1]. ولكن إنْ كان الشِعر بالنسبة إلى بعض الرومانسيين مُقدَّراً له أنْ يحلّ محلّ الفلسفة، فالصحيح هو العكس بالنسبة إلى وجهة نظر هيغل. فهو يكتب رافضاً في *The Phenomenology of Mind* عن «عادة التفكير دائماً بأفكار مجازيّة»، عن نوع من العقول يجد غارات الفكر التجريدي مُزعجة وبغيضة[2]. إنَّ العقل يتعرَّض لمثل هذه المخلوقات المُركّبة، التي يرفضها لأنها لا هذا ولا ذاك، لا هي شِعر ولا فلسفة. ويُشير بيري أندرسن إلى أنَّه لا وجود لمفهوم حقيقيّ للثقافة في أعمال هيغل، إنها تعبير 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 يتخلّى الآن عن افتخاره بمكانه للفلسفة. والحقيقة يجب أنْ تُزيل الحسّي. يمكن للفن أنْ يزوِّد بصورة عن الواقع الاجتماعي بالنسبة إلى الإغريق القُدامى، ولكن فقط لأنَّ عالمهم كان يفتقر إلى الوعي الذاتي النظريّ للحداثة، أما بالنسبة إلى هيغل فالفن يتعلّق إلى حدٍ بعيد باللّاوعي. في ظل تلك الظروف، كان الفنان قادراً على الإفصاح عن النظرة العالميّة للثقافة برمّتها. ولكن الآن يبدو أنَّ الفن يتجاوز نفسه قليلاً. وهذا الوضع هو دلالة على تحرّره، ولكنه أيضاً يسلبه القوة. إنه مُقيَّد بطبيعته هو إلى حدٍ ما، وهكذا هو عاجز عن إمداد العصر

1- جورج لوكاتش، History and Class Consceiousness (لندن، 1971)، صفحة 187.

2- جـ. و. إ هيغل، The Phenomenology of Mind (لندن، 1949)، صفحة 143. إنَّ آراء هيغل في الفن توجد بشكلٍ رئيس في كتابه Aethetics: on Fine Art Lectures.

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

بصورة للكلّ - الكلّ الذي أصبح غير قابل للتمثيل بصورة سامية كالعليّ القدير نفسه، والتصوُّر وحده يستطيع الآن أنْ يأمل في الاستسلام لنا. وكما يقول ديفيد روبرتس: «الفن الآن لا يجد إدراكه الكامل وتبريره إلا في النظريّة»[1].

لم يُقدَّر لهيغل أنْ يعلمَ 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 إشكاليّة، حصد أكثر موارد جديدة من مواجهة المشكلات المُحيِّرة لوجوده شبه المستحيل، عندما أفسحت الرومانسيّة الطريق للرمزيّة، وأفسحت الرمزيّة الطريق للجماليّة، والجماليّة أفسحت الطريق للحداثة والحداثة أفسحته لما بعد الحداثة. ولا عرِفَ هيغل أنَّ الفن سوف يعثر في نهاية المطاف على دور جديد لنفسه بكونه مطلوباً - من بين المهام كلها! - ليكون بديلاً مؤقّتاً للدين في عصرٍ لا أدريّ.

يعتبر كانط، المشهور بتحريمه صنع صور منقوشة، أنَّ القانون الأخلاقي يبزّ بسموّ كل الأيقونات الحسّيّة التي صُنِعَتْ له. وعلينا ألا نستسلم لانتشارها بسبب غواية «الصور والأدوات الطفوليّة»، وهذا تكيُّف يخلو من أي فضيلة. وقد ميَّزَ حتماً مخاطر هذا الوضع. فإذا كانت الحقيقة الأخلاقيّة مُجرّدة من كل ما يمكن أنْ يُحيلها إلى الأحاسيس، فهو يسأل في كتاب *Critique of Judgement*، هل تستطيع أنْ تُثير أكثر من «استحسان بارد وبلا حياة»، وتتفوَّق على أي عاطفة مُحرِّضة حقاً؟ ويجيب بأنَّ هذا صحيح - لأنه عندما لا يعود أي شيء «يستجيب للإحساس»، فإنَّ «فكرة الأخلاق تفرض نفسها علينا بإلحاح أكثر، لا يُعيقها أي وسيط ماديّ. ألا يُحرّكنا السموّ على الأقلّ بقدر ما يفعل الجمال؟»[2].

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

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

لعل كانط، كمسيحيّ، رأى أنَّ هناك حقاً بالنسبة للمقتنعين مثله صورة محسوسة لِما يعصى على الوصف بسموّ، أي الجسم المُعذَّب لمجرم سياسيّ ملعون. إنَّ ما يُحرّمه قانون موسى هو الصور المنقوشة، وليس الإنسانيّة، وهو يُحرِّم بعناد الوثنيّة والتجسيد الماديّ. وإذا لم تكن هناك أيقونات بأشكال إنسانيّة ليهوه، فذلك لأنَّ الصورة الأصليّة الوحيدة له هي الإنسانيّة ذاتها، وفردٌ إنسانيٌ واحد بحد ذاته. إنَّ الصور المحسوسة لِما يعصى 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 تُجسِّد ابن الله.

يشرح فريدريش شيلر: «إنَّ التمثيل الحسّي، من إحدى النواحي، ثريّ... ولكن إذا نظرنا إليه من ناحية أخرى، يكون ***محدوداً وضعيفاً***، لأنه يقتصر على فردٍ واحد وحالة واحدة يجب أنْ تُفهَم على أنها عالم كامل. لذلك هو يختصر الفهم بالتناسُب نفسه الذي يمنح به المُخيّلة الأرجحيّة...»[2]. هنا، *in nuce* (باختصار) يكمن جوهر الأزمة. في المجتمعات الحديثة، يتحرك الفهم والمُخيّلة في مجالين مختلفين. وما يمكننا استيعابه فكرياً يُفلِتُ من التمثيل الجامد، وهذا هو تعقيده واستحالة كونه ملموساً. وكلما نما الوجود الاجتماعي المجرّد، فصل أكثر بين الصفات الإنسانيّة التي (كما يُقال) كانت ذات يوم منسجمة معاً. ومع ذلك فإنَّ الوضع الذي يزداد تجريداً للحياة الاجتماعيّة مُقيَّد أيضاً بطبيعته المُجزّأة، المغتربة؛ بحيث تشعر الدولة، في ظل هذه الظروف المتفاقمة، بحاجة ماسّة إلى أنْ تشكّل مواطنيها على شكل كتلة متّحدة. وهذه بدورها تولِّد الحاجة إلى أيقونات ملموسة وصورٍ حسّية. وما يأمل

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

2- فريدريش شيلر، On the Necessary Limitations in the Use of Beauty of Form في الـ Collected Works (نيويورك، لا تاريخ)، المجلد 4، الصفحتان 234 و235 (بترجمة مُعدّلة قليلاً).

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

***

لكي يجلب الدين حقائقه إلى التجربة اليوميّة، 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 النقاش الجديد المُثير للفضول، الذي نشأ في ألمانيا في منتصف القرن الثامن عشر، وعُرِفَ باسم علِم الجمال. وهذا الأخير عرَّفه فريدريش شيلر في مقالته *On the Aesthetic Education of Man*، ومن خلفه يلوح شبح تحطيم كانط للأصنام ذو السِمة البروتستانتيّة الصارمة. وشيلر هو حتماً من أنصار كانط من بعض النواحي، لكنَّ ما ألهمه مقالته العظيمة هو الخوف من تعذُّر ترجمة نظرية أستاذه في الأخلاق بشكلٍ فعّال إلى أيديولوجيا اجتماعيّة. والعقل عند كانط مفرط الترفُّع عن حياة الأحاسيس، وفي حالة حرب ضروس مع اللحم بحيث لا يمكنه بأي حال أنْ يضرب جذوره في الحياة اليوميّة. إنه يتّصِف بقدرٍ من الاحتقار الساديّ للأنا العليا عند فرويد لحاجات وطبائع الذين يستعبدهم. وفي نظر شيلر، تحتاج مَلَكة العقل إلى أنْ تتسلل إلى عالم الأحاسيس كنوع من الطابور الخامس، لتُصلحه وتُهذّبه من الداخل لتجعله منفتحاً بعفويّة على أحكام القانون الأخلاقيّ. على العقل، باختصار، أنْ يكفّ عن التصرُّف كأمير مُناصِر للاستبداد ومُصاب بجنون الارتياب، ولا يثق أبداً في الاستعداد حَسن النيّة للجماهير لإطاعة أوامره العليا. إذن يتلهّف شيلر، على خُطى أبطال الميثولوجيا، لاجتياز الهوّة بين الفلسفة والناس، بينما يمدُّ العقلُ يده للحياة الحسّية. إنَّ كلا المشروعَين - الميثولوجيا الجديدة وعِلم الجمال - يُحاولان أنْ يُعيدا ابتكار الوجه المُنافق للدين، الذي ينظر إلى بعض الحقائق السامية من جهة وإلى الحياة اليوميّة من جهة أخرى.

إنَّ الربط بين العقل والأحاسيس هو دور علم الجمال – هو مفهومٌ لا صِلة له في الأصل بالفن. وكما يوحي أصل العبارة اللغويّ، فهو يتعلّق بالإحساس وبالإدراك. إنّ علم الجمال بالمعنى الحديث للتعبير هو علم وُلِدَ في قلب عصر التنوير – علم يسعى، كنوعٍ من المقطع الابتدائي أو خادم مُطيع للعقل، إلى إخضاع حياة الأحاسيس لهيمنته، مُختزلاً هذه المنطقة المُضطربة إلى نوع من المنطق[1]. وبهذا، يكون امتداداً لعقلانيّة عصر التنوير، وليس، كما بالنسبة إلى الرومانسيّة، محاولةً لتحويلها. ومن دون هذا المشروع، يُعرِّض المرء نفسه لخطر سيادة شكلٍ من العقل أعمى عن أي شيء يجعل رعاياه مخلوقات تعيش، وتشعر وترغب.

لكي يُصبح العقل مُسيطراً وليس قسرياً (كما يكتب شيلر ورعبُ الثورة الفرنسيّة يتردّد صداه في أُذنيه) يجب إخضاعه لعِلم الجمال، وضمّه إلى الجمال والمتعة، بحيث يُصبح الالتزام والميل شيئاً واحداً. والقوة المُهيمنة هي التي تدمج السياسيّ مع الجماليّ. ويناقش إدموند بيرك، الذي موضوعه الأكبر من البداية وحتى النهاية هو الهيمنة، القضيّة نفسها[2]. ليس من المُرجَّح أنْ يخضَع المواطنون للقانون الأخلاقي أو السياسيّ الذي لا يشعرون نحوه بأي عاطفة. وكما يوحي شيلر في مقالته On Grace and Dignity إنَّ الجمال الأخلاقيّ هو مسألة السماحة التي نرضخ بها للقانون الأخلاقيّ[3]. وباللغة الفرويديّة، المهم هو تشرُّب قرارات القانون بحيث تُصبح ميلاً عفوياً. على القانون أنْ يعمل على أجسادنا، وليس فقط على عقولنا. وعلى العقل أنْ يحكمُ بالتواطؤ مع الأحاسيس التي يُخضِعها، كسيّد داهية بطريقة تسمح لكل مواطن أنْ يشعر بأنه لا يقوم بأكثر من إطاعة أوامر رغباته. على العقل أنْ يكون شكلاً من الاستبداديّة المُستنيرة، وليس طغيان المفهوم المجرّد. وعليه

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

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

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

فإنَّ علم الجمال يلعب ما يُشبه دوراً تمهيدياً أو وسيطاً، مُهذِّباً ومُلطِّفاً للمادة الخام للإحساس لكي تخضع في نهاية المطاف على أيدي العقل. وإلا، بوصفنا مخلوقات غارقة بانحطاط في رغباتها، سوف نختبر أوامر القانون الأخلاقي بوصفها اعتباطيّة ومؤيّدة للاستبداد بصورة كريهة، وبالتالي لا نذعن لها. إنَّ الأحاسيس بحالتها الطبيعيّة تجمعها الكثير من الصفات المشتركة مع العامّة، مع ما سمّاه شيلر «غرائزها الفظّة، التي لا ترضخ للقانون، وتنفلت مع فكّ قيود النظام المدني، وتهرع بغضب لا يمكن التحكُّم به لتُشبع شهواتها الحيوانيّة»[1]. إنه قياس تمثيليّ عمره من عمر أفلاطون. *والغوغاء* لن يُصغوا إلى صوت العقل إلا إذا خاطب العقل مَنْ يمتلك مثل غرائزهم ويريد لها الخير. إنَّ رؤيةَ شيلر، إنْ صحّ التعبير، كاثوليكيّة وليست بروتستانتيّة في هذا المجال، تعتمد على القُدُرات المُخلِّصة للرجال والنساء التي لم تفسد تماماً جرّاء فسقهم، وحيث يمكن للفضيلة القُدسيّة أو الجماليّة أنْ تجد لها موطئ قدم.

إنَّ نصّ شيلر العظيم على هذا الأساس هو أمثولة سياسيّة. وأفكاره حول العلاقة بين العقل والحسّ لا تبتعد كثيراً عن مشهد العلاقات بين الطبقة الحاكمة والعامّة. والحق، إنَّ شيلر نفسه يُصرّ على ذلك برسم أوجه التشابُه بين صِلات العقل بالطبيعة من ناحية، وصِلات الدولة بالمجتمع من ناحية أخرى. بالأحرى، كما ينبغي على العقل أنْ يفعل بذرّة من الطبيعة الإنسانيّة، على الدولة، التي مُطالبتها بالتلاحُم مُطلَق، أنْ تحترم مع ذلك «السِّمة الشخصيّة والخاصة» لموادها (الناس العاديين)، وتجعلهم وحدة واحدة من دون إحداث أي ضرر بتنوُّعهم. وكما رأينا، إنَّ عِلم الجمال على هذا الأساس هو دستور لنوعٍ من الاستبداديّة

1- فريدريك شيلر، On the Aesthetic Education of Man (أكسفورد، 1967)، الصفحة 25. ومن أجل دراسات مفيدة حول مفاهيم شيلر الأخلاقيّة، 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).

الليبراليّة. ومع ذلك فإنَّ العمل الفنيّ نفسه أقرب شَبَهاً بدولة جمهوريّة. في الحقيقة، من الممكن أنْ نرى الجمهوريّة المثاليّة كنوع من العمل الفنيّ بحجم كبير. إنَّ الإبداع الجماليّ محكومٌ بقانون عام، لكنه إبداعٌ يسمح لكلٍ من أجزائه المُكوِّنة أنْ تُقرِّر مصيرها بنفسها. وفي الواقع، إنَّ قانونه العام ليس إلا علاقات متبادلة بين أجزائه المختلفة الحرّة. يقول فريدريش شليغل «الشِعر هو خطابٌ جمهوريّ: خطاب له قانونه ونهايته الخاصَّين، فيه كلُّ الأجزاء مواطنون أحرار ولهم الحق في التصويت[1].

كما قد يتوقّع المرء، هناك جانب جنسانيّ في الصِلات بين العقل والطبيعة. يمكن إغواء الاثنين إلى الزواج، لكنَّ هذا لا يُلغي عدم التساوي بينهما. إنْ كان على العقل أنْ يعمل عمل عميلٍ سريّ داخل النطاق الحسّي، فذلك لأنَّ ذلك النِطاق هو خصمه بقدر ما هو حليفه. إنه المكان الذي يجب على العقل وقانون الأخلاق أنْ يناما فيه إذا أرادا أنْ يُلهِما المواطنين بالفضيلة، لكنها أيضاً منطقة لن تشعر فيها هذه المُجرَّدات المبتهجات بكثير من الارتياح، وذلك لأنَّ منزلها هو الأبديّة. وعند نقطة معيَّنة من مقالته يتكلَّم شيلر بإلهام عن «صلة قرابتنا المُهينة بالمادة»[2]. ولا يتطلّب الأمر القيام بقفزة عظيمة من الخيال لنرى المادة والطبيعة هنا كمؤنَّثتين، لأنَّ نصّ شيلر ينشر نسخة مثاليّة عن المرأة بوصفها مخلوقة جميلة في مقابل صورة المرأة بوصفها رمزاً للحسّية. ولا لزوم للقول إنَّ العقل مُذكَّر. ومع ذلك يعيش في علاقة حميمة مع شريكته المنحطّة في الجنس، أما بالنسبة إلى مقالة إدموند بيرك عن الساميّ والجميل، لا بدّ أنَّ القانون الذكوري الصارم يُصبح مرتدياً ملابس نساء، ويتنقّل كعاهرة بملابس أنثى غاوية، إذا تراخت صرامته إلى المرحلة التي يفوز بها بتعاطُفنا ويستدرجنا إلى نيل موافقتنا. ومع ذلك، لن يُسمَح لنا بأنْ يغيب عن أنظارنا الانتفاخ القبيح لقضيبه من تحت ملابسه الشفّافة. قد

1- فريدريك شليغل، Lucinda and the Fragment (مينيابوليس، 1971)، صفحة 150.

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

يكون الجمال أساسياً، على فرَض أننا مخلوقات حسّية، ولكن لا ينبغي السماح بحجب رعب السلطة الساميّ. ويُعلّق بيرك بأنَّ «تصلُّب» الساميّ يبقى ضرورياً.

وفي مقالة أخرى، يُجري شيلر مقارنة بين ما يُسمّيه «الجسد» أو البُعد الأسلوبيّ لحديث ما، حيث يمكن السماح للمُخيّلة بمساحة معيَّنة، ومحتواه المفهوميّ، ويُحذِّر من المؤشِّر البلاغيّ القادم ليغتصب محل المؤشِّر المفهوميّ. هذه الحركة سوف تمنح مقاماً رفيعاً للأنثى، بما أنَّ المرأة منهمكة بالـ«مادة» أو بالزخرفة الخارجيّة للّغة وليس بالحقائق التي تنقلها. إنَّ الرجال والنساء يجتمعون بانسجام كما يدلّ المؤشِّر، ولكن على المرأة مع ذلك أنْ تعرف مكانها حسب أعراضها، الذي خلاف المؤشِّر السوسوريّ[1] يقع حتماً على القمة.

لقد رأينا أنَّ علم الجمال – أو الثقافة، كما يمكن أنْ نسمّيه – يمدّنا بما يشبه الجمهوريّة السياسيّة المثاليّة. يقول شيلر «إنَّ الذائقة وحدها تجلب التناغُم إلى المجتمع لأنها تُعزّز التناغُم في الفرد... الفرق الوحيد هو أنَّ النمط الجماليّ في التواصُل يوحّد المجتمع، لأنه يتصل بما هو شائع بين الجميع»[2]. ولأنَّ مجتمع الذائقة حسب أسلوب كانط هو مجتمع الحرية، والاستقلال، والمساواة، والعالميّة، والنزاهة، والشعور المشترك والإجماع بلا تحفّظ، فمن الممكن أنْ نعثر في الحكم الجماليّ، دون النشاطات الهامشيّة كلّها، على نموذج من الوحدة الاجتماعيّة، نموذج يقاوم بعناد الفوضى، والامتياز، والاستبداد، والمصلحة الشخصية وحكم النخبة. وفي نظام اجتماعي ليس متعوِّداً على الحرية ولا على المساواة، يُشكّل عِلم الجمال منطقة مُحاصرة تضم الأفراد الأحرار والمتساوين، في نوع من الكون العامّ المُصغَّر. إنها مدينة

1- السوسوريّ: نسبة إلى فرديناند دو سوسور (1857 – 1913): لُغويّ سويسريّ. رائد البنيويّة في اللغويات وفي فصل اللغة العِلميّة عن الدراسات الفيلولوجيّة (فقه اللغة) التاريخيّة – المترجم.

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

فاضلة غامضة تقع في قلب الحاضر العنيد. إنَّ الرؤيا متهورة بقدر ما هي سخيفة. وإذا أردنا أنْ نَتَكِل في وحدتنا السياسيّة على مَلَكَة شَكِسة ونقيّة كالحكم الجماليّ، فلا بدّ أنَّ وضعنا رهيب حقاً.

ومع ذلك، إنَّ الأشكال الجماليّة هنا في المُجمل سياسيّة. 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 للّاهوت. وهذا حتماً أحد الأسباب الذي يجعل نظرية عِلم الجمال تلعب هذا الدور الرئيس في فِكر حضارة بشهرتها الشائنة بتبنّيها مذهب المادّية. وفي عصر أشد اهتماماً بالمتاجرة بالأعمال الفنيّة منه بإعطائها حقّ قدرها، يبرز عِلم الجمال كموضوع حيويّ عند الفلاسفة الأوروبيين الكبار واحداً إثر آخر. فإذا احتلّ موقعاً مركزياً، فهذا شيء من بين أشياء كثيرة لأنه يمثّل الوساطة المفقودة بين مجتمع مدني أنانيّ وجمهوريّة سياسيّة مزدهرة. إنه ما يُثقِّف الرغبة ليجعلها نزيهة. أما العمل الفني ذاته، فإنه لا يقدّم إلا نموذجاً جديداً من الذاتيّة مناسباً لمثل تلك السياسة. وكالمواطن المثاليّ، هو مستقلّ، حرٌّ وحده، يُقرر مصيره بنفسه، ولا يرضخ لأي قانون لم يضعه بنفسه.

إنَّ شيلر يسعى إلى الانخراط في السياسة مباشرة، عبر الثقافة. والثقافيّ بالنسبة إليه هو منشأ السياسيّ، بالأحرى كما يُساء فهم أنتونيو غرامشي بأنه يُحاول أنْ يُثبت أنَّ الطبقة العاملة يجب أنْ تجمع رأس مال ثقافيّ قبل أنْ تتمكن من الإمساك بزمام سلطة سياسيّة[1]. وإذا أُريدَ إحباط ثورة، يجب استدعاء الثقافة أو عِلم الجمال لكي تهذّب الناس وتُنيرهم. سوف يحدث إعادة تشكيل روحيّ متدرِّج وليس تمزّق سياسيّ مُفاجئ.

1- من أجل دحض هذه القضيّة، انظر مقال بيري أندرسون The Antinomies of Antonio Gramsci في دوريّة نيو لفت ريفيو، العدد 100 (تشرين ثاني 1976 - كانون ثاني 1977).

ويحل الفن محل العصيان المُسلَّح. إنَّ الـ *Bildung* (الثقافة) هو الحل للاستياء الاجتماعيّ. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلأنَّ الثقافة قد عُرِّفَتْ بعبارات مُناهِضة للثورة. إنها حقاً مُرادف للاعتدال وتعدُّد الجوانب. ليس كل ما يروق للثقافة يجب أنْ 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 تفكيكها.

ولكن هناك مشكلة الدجاجة والبيضة هنا. فشيلر قد يرى الثقافة شرطاً سابقاً لسياسة مُستنيرة، أما كانط فيعتقد أنَّ الثقافة نفسها تعتمد على الحرية السياسيّة؛ فقط في نظام جمهوري تزدهر حقاً. إنَّ إنتاج نوفاليس المبكِّر يلتقي مع هذا الرأي. ثم إنَّ الانتقال من الثقافيّ إلى السياسيّ ليس بالأمر السهل، بما أنَّ الأول يُفهَم بطريقة تُقحِمه في نزاع مع الثاني. بالنسبة إلى شيلر، الثقافة عالم ممتلئ حتى الزُّبى بكل ما يمكن تصوّره من احتمالات. إنها تنطوي على عدد غفير من الطاقات الإنسانيّة، وكلها تنتظر تعبيرها المتناغم؛ وهكذا لا تحبّ أنْ تُقيَّد بغاية معيَّنة، بقدر ما تمقت النظر باستحسان إلى وجهات النظر الطائفيّة. وتتميَّز الثقافة بغياب التحديد، أو، إذا شئت، بنوع من القدرة على التحديد غير المحدود. إنها وهم بحريّة مُطلقة، نوع من تعليق تامّ لكل ما هو مُحدَّد (وبالتالي متناهٍ). وكالعليّ القدير، هي معاً كل شيء ولا شيء، متعالية عن كل الصغائر، وأساس كل احتمال. وكما يقول نيكولاس هالمي عن الرمز الرومانسي: «من المُفترَض أنْ يكون معاً مُفعماً بالمعنى وعاجزاً عن أنْ يُختزَل إلى أي معنى مُحدَّد»[1].

وأُضيف المزيد بصورة مملّة، إنَّ الإنسان المُثقّف يستطيع أنْ يُشير إلى أي شيء يشاء، ويُحمّل أي مهمّة معيَّنة حسّاً غير محدود من الإمكانيّة. وكأنه دائماً يُشير بصمت إلى أنْ في وسعه بسهولة أنْ يفعل شيئاً مختلفاً،

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

وينفّذه ببراعة تامة. والثقافة أو علم الجمال، بوصفها مقدرة مُحرِّضة في العموم، سوف تبدو نقيض أي نشاط مُحدَّد، ولا يؤهّلها للقيام بأي عمل سياسيّ. فليس لديها أي ميل متأصّل للقيام بهذا النوع من العمل أو ذاك، بما أنَّ أي انحراف من هذا النوع سوف يضرّ بنزاهتها. يقول شيلر «لأنها لا تحمي أياً من مَلَكات الإنسان دون غيرها. إنها تفضّلها جميعاً دون تمييز؛ لا تُفضّل أياً منها عن الأخرى لسبب بسيط هو أنه أساس علّة وجودها كلها»[1]. وكما أنَّ الله يُحبّنا كلّنا على قدم المساواة، كذلك تحبّ الثقافة ملكاتنا كلها على قدم المساواة. إنها تنظر بعذوبة إلى الخليقة كلها، متحررة من أي تفضيل مُثير للبغضاء بصورة تدعو للإعجاب. وسواء أكانت الثقافة تجعلنا عُرضة للإبادة الجماعيّة 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 كونٍ كامل. ولما كانت الثقافة لا تستطيع أنْ تقول شيئاً دون أنْ تقول كل شيء، فإنها تُخاطر بكونها بليغة بلا حدود وكأنها لا تتكلَّم. إنها نكران كل الالتزامات الصلبة باسم المجموع الكلّي - الكلّ الذي هو فراغ لأنه ليس أكثر من تلخيص للحظات الإنكار. إنها ما نحتاج إليه من أجل أنْ نتصرَّف بإبداع، ومع ذلك هناك إحساس يمثّل فيه أي عمل الانسحاب منها. وكأبديّة من الطاقات الإنسانيّة، سوف يبدو أنها تتحطم حالما تُدرَك. هنا، إذن، أساسٌ آخر للاحتمال عندما لا يمكن تمثيلها بما تخلق. إنَّ الثقافة هو الاسم العِلمانيّ لله.

إذا أُريد البرهان على أنَّ الثقافة مُخلِّصة اجتماعياً، فيجب أنْ تنتقل إلى إنجازات مُحدَّدة. ومع ذلك كيف تُصبح قوة سياسيّة من دون أنْ تكشِف عن رحابة في الروح؟ هل تستطيع النزاهة أنْ تنجو من الانحدار نحو الأفعال التي هي حتماً منحازة وموالية؟ إذا أُريدَت المُحافظة على الثقافة كمثلٍ أعلى، فيجب عزلها عن التلوُّث من الوجود الفعليّ؟ بهذه الطريقة

1- المصدر السابق، صفحة 151.

فقط سوف تُحافظ على قِواها سليمة. ومع ذلك هذه المسافة الفاصلة عن الحقيقيّ هي بالضبط ما يُعيق تلك القِوى. بأحد المعاني، علِم الجمال لا فائدة منه اجتماعياً، تماماً كما يدّعي النقّاد المُحافظون. وهذا بالضبط هو الأمر بعظمة وليس بشكل مُشين في نظر شيلر. ويُصرّ «إنَّ الجمال لا يُعطي أي نتيجة مُحدَّدة، ليس للفهم ولا للإرادة. ولا يُحقّق أي هدف معيَّن، لا فكرياً ولا أخلاقياً؛ إنه لا يكتشف أي حقيقة فرديّة، ولا يساعدنا على إنجاز أي واجب فرديّ وهو، باختصار، غير مؤهّل لتزويد أي شخصية بقاعدة صلبة بل لإنارة الفهم».[1] ومع ذلك فهذا العجز السامي هو الذي ينبغي أنْ يهبّ إلى نجدة عالم مُقسَّم، خائب الأمل. لقد أضحت المصلحة الذاتيّة من العناد بحيث أنّ مَلَكة نزيهة كل النزاهة فقط قادرة على مقاومتها. لكنَّ هذا آخر شيء يمكن أنْ يُخفّف منها.

إحدى الطرق للقيام بهذه المهمة المُستحيلة توجد في استقلاليّة عِلم الجمال نفسها، في ازدرائه للبرامج وللمعايير العمليّة، للتكهُّن بمستقبل يمكن فيه للرجال والنساء أنفسهم أنْ يكونوا مُستقلّين – بل يمكن، في الواقع، أنْ يُصبحوا أحراراً في تقرير مصيرهم مثلما يُظنّ أنَّ عملاً فنياً هو كذلك في الوقت الحاضر. وحيث يوجد الفن، توجد الإنسانيّة. وبفضل التحوُّل السياسيّ سوف نتمكّن نحن أيضاً من أنْ نزدهر كغايات في أنفسنا، وليس من أجل أي غاية مُحدَّدة. إنَّ عقلانيّة جماليّة هي عقلانيّة غير مفيدة، تسحب النفس من عالم قيمة التبادُل ومن النفعيّة. وهكذا تُصبح الطبيعة اللا براغماتيّة لعِلم الأخلاق سياسّة بحد ذاتها، كما تشهد عليه كتابات شيللي، وماركس، وموريس ووايلد. وبمفارقة ساذجة، فإنَّ تفاهة الفن الحالي، ووضعه الاجتماعي المُضطرب، يمكن أنْ يُعالَج ليدل على مدينة فاضلة. والحقّ، فإنَّ فريدريش شليغل يعتقد أنَّ عبث الفن يُحاكي عبث العالم الذي لا معنى له، وهو بذلك مرجعيّ في استقلاليّته ذاتها.

---

1 – شيلر، كتاب On the Aesthetic Education Of Man، صفحة 147.

لعلّ أكثر ما يبقى في البال في أطروحة شيلر حول عِلم الجمال ليس سِمات المدينة الفاضلة بل هجومها العنيف البليغ على الحاضر. ينعي شيلر قائلاً: «إنَّ في كل صدر في الحياة الاجتماعيّة شديدة التطوُّر، وَجدتْ الأنانيّة نظاماً لها»[1]. والنتيجة نزاع مُستوطِن، وانقسام اجتماعيّ، وانتصار للآلة، وتوزيع مُعيق للجهد وقُدرات إنسانيّة مُذهلة. إنَّ المجتمع كما هو هو دمارٌ حقيقيّ للثقافة - لكامل القِوى، التي تُمارَس حصراً لمُتعتها الخاصة، وتحكم على فقر الحاضر الرأسماليّ الصناعي. إنها تلك الجوانب من عمل شيلر التي سوف تنتقل كإرث مُثمر لماركس، الذي طالما كان نقده للرأسماليّة عند مستوى معيَّن حكماً جماليّاً. إذن، من الناحية السياسيّة، تواجه فكرة الثقافة طريقين في وقت واحد؛ فهي وإنْ انبثقتْ من نظام الطبقة الوسطى الناميّة، فإنها تمثّل أيضاً نقداً باحثاً لبعض من أشد سِماتها إثارة للاشمئزاز. إنَّ الموضوع الإنسانيّ المُدرِك لذاته بقوة، بامتلائه المتوازن بالقِوى، هو نسخة مثاليّة من البورجوازي المبتذل. وهي أيضاً تُهمة مميتة له.

قد تبدو القِوى الكاملة الشاملة هدفاً نبيلاً بحدّ ذاته. ولكن على غِرار كل المُثُل العليا المُهذِّبة، لها نتائجها البغيضة. ومع حلول زمن هويسمن ووالتر باتر، كان قد أصبح صعباً تمييزها عن الانفتاح المُشوّش على كل تجربة. وفي استطاعة السِمة الإغريقيّة أنْ تتسلّل بسهولة إلى السِمة الشيطانيّة. وإذا كان لا بدّ للفن من تقبُّل سِفاح القُربى واشتهاء الموتى، فإنَّ عِلم الجمال في حالة حرب مع الأخلاق. إنَّ الحقيقة هي القُبح، وليس الجمال. إذا كان على الفنان أنْ يُخلِّص الواقع كله، سواء أكان روائياً طبيعياً أم شاعراً شيطانياً من عصر ما بعد بودلير، فيجب أنْ يجتاز ما يُسمّيه ييتس معموديّة المجرور، رافضاً الفروق الأخلاقيّة الأرثوذوكسية بحيث يُصبح مُتحداً في الخيال مع القذارة ويرفض الوجود الإنسانيّ. وبهذه الطريقة وحدها سوف يتمكن من جمع القذارة مع الأبديّ. إنها

1- المصدر السابق. صفحة 27.

النسخة الجماليّة من الصَلب والقيامة، نسخة تُجلّل الشاعر بهالة معيَّنة من القداسة. ومع ذلك هو أيضاً مقدّس بالمعنى القديم لكونه مُبارَكاً وملعوناً. إنَّ العيش بالتعاطُف الخيالي يعني التجرُّد من الذات؛ وأنْ يكون المرء بلا ذات يعني أنْ يوجد كنوع من العدم؛ والعدم قريب من الشرّ بصورة تُثير الأعصاب.

مع حلول زمن شيلر وشليغل وزملائهما، كان نظامٌ اجتماعيّ فيه حضور الله محسوساً في الممارسات والسلوكيات التقيّة ينحسر؛ لكنَّ هذا لم يعنِ أنَّ بروزه في الحياة اليوميّة لم يعُد مرغوباً كما كان. ولهذا الهدف وببساطة لا ينفع لاهوتٌ قوميّ. وبدل ذلك سعت الأسطورة، والفن والثقافة (وأعظمها كلها الثقافة) إلى أنْ تُصبح أشكالاً بديلة للدين. لقد كانت وسائل يمكن بوساطتها تحويل الحقائق الساميّة إلى تجربة عامة منتشرة. وكما اتّضح، لم يكن ذلك المجال هو المناسب لإثبات أنَّ الثقافة والدين متجانسين. كان الوضع هو أنه بينما ساعدتْ الثقافة على تشريع القِوى الحاكمة، فإنها أيضاً زوّدتْ بمصدر للاحتجاج عليها. وهكذا ورثتْ شيئاً من التناقُض السياسيّ للإيمان الدينيّ. ومن المعروف أنَّ ماركس اعتبر الدين أفيون الشعوب، كما الماء المُقدَّس الذي يرشّ الكاهن به الشعور بالذنب للبورجوازيّة. والأقلّ ذيوعاً أنه أيضاً رأى ذلك أشبه بقلب لعالمٍ بلا قلب. بالمناسبة، هناك سُبُلٌ أسوأ لتلخيص الرومانسيّة.

***

يقول صمويل تيلر كولريدج: «يجب أنْ نكون رجالاً لنُصبح مواطنين»[1]. هذه المطالبة جديرة بشيلر. ولكي يُصبح عضواً سياسياً فعّالاً، على الدولة أولاً أنْ تكون دولة ثقافيّة، تُثقّف أشدّ أعضائها خشونة واستعداداً بعادات التحضُّر. كلامٌ مُشابه يصحّ على فيخته، الذي يعتقد أنَّ

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

نظاماً تثقيفياً من وضع الدولة سوف يسمح للأفراد بالقيام بعملية الانتقال من الشهيّة الخشنة للمجتمع المتمدّن إلى عذوبة عالم الثقافة وخفّته. في رأيه، الدولة الليبراليّة تخلق الظروف الماديّة، الخارجيّة للحريّة، بينما الدولة-الثقافية تغذّي تلك الحريّة روحياً وداخلياً[1]. ولا ريب في أنّ الجماهير يمكن أنْ تكون رُسُل الثقافة، بما أنّ الثقافة في نظر فيخته هي أولاً وقبل أي شيء أسلوب حياة لشعب مميّز وليست قيم أقليّة مدنيّة[2].

اعتنق كولريدج في مرحلة لاحقة من حياته وجهة نظر مُشابهة لدولة-الثقافة. إنّ طبقة من المثقفين، أو شبكة من فرسان الثقافة، المنتشرين كالعديد من الكهنة العلمانيين في أرجاء الأمّة، سوف تدعم الصالح الأخلاقي والجسدي للشعب. سوف تَعتبرُ الثقافةُ الكنيسةَ نبراساً لها. وعبر مهمتها لنشر التحضُّر والالتزام بالقانون، تُدخِل طبقة المُثقفين، بوصفها الفئة المثقفة من الكنيسة الوطنيّة: «عادات الرزانة، والاجتهاد، والطاعة في أدنى الطبقات»، مولّدة في الريف «العناد الصحيّ، الخشن ولكن الراقي والودود... استعداداً للانطلاق لدى أول نداء من بلدهم بقيادة ابن المنزل»[3].

انتقل كولريدج، الذي تربّى على الإيمان المسيحيّ على يد والده القس الأنغليكاني، بين الحلقات الماديّة الراديكاليّة (هارتلي، بريستلي، غودْوين)، ثم انجذب إلى المثاليّة الألمانيّة والظلاميّة الميتافيزيقيّة، وأخيراً وجد العزاء في المذهب الأنغليكاني الراقي المُحافِظ. باختصار، بعد أنْ انغمسَ إبّان انقضاء فترة الشباب الثوريّة في أشكال متنوعة عِلمانيّة من الدين، عاد إلى المادة الأصليّة. ما فائدة هذه الحاشية؟ هناك

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

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

3- اقتُطِفَ في كتاب جون كولمر، Coleridge Cretic of Society (أكسفورد، 1959)، الصفحتان 158 و148. سرد كولمر لآراء كولريدج السياسيّة المتأخرة صحيّة بشكل مُلفِتْ.

العديد من الأسباب لعودة كولريدج إلى الأرثوذكسيّة الدينية، ولكنَّ هناك سبباً واحداً يستحق أنْ يُفرَد. لقد انفجر سخطٌ شعبيّ في أرجاء إنكلترا الصناعيّة المبكّرة، وانتقل الشاعر نفسه بخطوة سريعة إلى اليمين السياسيّ، شعر بحاجة إلى إيمانٍ دينيّ أشدّ صفاءً وجزماً في حماسته للسلطة السياسيّة أكثر من أي شيء يوجد عند كانط وسبينوزا. والمثاليّة التي كانت قد بثّت فيه الحماس اتّضح في نهاية المطاف أنها عقليّة أكثر مما ينبغي، وممووّهة على شكل إيمان، وتقتصر، كما كان الحال، بالكامل تقريباً، على الطبقة المُثقفة. ويقول عنه لورد ليفربول، الذي تلقّى رسالة من كولريدج حول موضوع اليأس الاجتماعي، إنه يُحاول أنْ «يُنقِذ الفلسفة التأمّليّة من الفكر الزائف، ويجعلها مناسِبة لمصالح الدين» (على الرغم من أنه يُضيف، وهذا ليس مُفاجئاً بالنسبة إلى متلقّي رسالة خطيّة من كولريدج، قائلاً «على الأقلّ، أنا أؤمن بأنَّ هذا هو المعنى الذي يقصده السيد كولريدج، لكنني لا أفهمه جيداً»)[1]. إنَّ الدين يعرف كيف يجذب العامّة، كما لا تعرف الفلسفة الألمانيّة.

في أول *Lay Sermon* (موعظة مدنيّة) له، ينعي كولريدج كون الطبقات المُثقّفة تخلّتْ عن دورها في القيادة السياسيّة، بعد أنْ أفسدتها الشكوكيّة، والماديّة ولا أدريّة فكر التنوير. ومن غير المُحتَمَل أنْ تستعيد سيطرتها الفاشلة بنشر كتابات هيغل أو شيلينغ بين مراتب المُستأجرين ذوي الأيدي الخشنة والقلب الودود. بدل ذلك، يجب أنْ يكون لديهم من جديد مأوى للدين، مُتبنّين نسخة أشدّ تعقيداً من معتقدات الجماهير. وبهذه الطريقة، يمكن المُحافظة على نظام هَرَمي اجتماعي داخل الثقافة العامّة. إنَّ ميزة المسيحيّة الكبرى هي أنَّ هناك نسخة منها للمتعلمين (اللاهوت) وأخرى للعامّة (الممارسة التقيّة)؛ وعلى الرغم من أنَّ

---

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

الاثنين يمكن أنْ يجدا نفسيهما بين حين وآخر على خِلاف، إلا أنهما مُرتبطان معاً داخل المؤسسة الكنسيّة نفسها. من الأصعب الخروج بنسخة شعبيّة من كتاب هيغل *Phenomenology of Mind* أو من كتاب شيلينغ *System of Transcendental Idealism*.

وعلَّقَ هنري كروس روبنسون: «إنَّ كولريدج شديد الرغبة في أنْ يكون فيلسوفاً وميتافيزيقيّاً راقياً وكبيراً، وفي الوقت نفسه أنْ ينسجم مع العامة في دينهم»[1]. والتعليق يُغلَّف بأناقة الأزمة المذكورة. وفي النهاية، اتّضحَ أنَّ الإيمان الشعبي والفلسفة العويصة متعارضان وعاد كولريدج إلى العقيدة الأنغليكانيّة التي تلقّاها في عهد طفولته. وعلى الرغم من وجود العديد من الأسباب لهذه الرِدّة، فإنَّ الدافع السياسيّ كان الأقوى. كانت مغامراته بين المثاليين قد أنتجتْ بعض الأفكار الحيويّة من أجل كتابته النثريّة، بالإضافة إلى أنها زوّدتْه بمادة غنيّة من أجل شِعره. ومع ذلك، كان يمكن له، بمعنى ما، وحسب تطوّر مسألة الإيمان، أنْ يبقى حيث هو.

بالنسبة إلى شيلر، وفيخته وكولريدج، مهمّة الدولة هي تشكيل الإنسانيّة أخلاقياً. وفي هذا المشروع، تشكِّلُ الثقافة أو الـ *Bildung* الوسيط بين المخلوق المتوحش في المجتمع المتمدّن والمواطن المعتدل، المتحضِّر والعاقل بعذوبة. في المجتمع المتمدّن، يعيش الأفراد حالة من العِداء المشترك المزمن؛ والدولة، بالمقارنة، هي العالم المتسامي حيث تتصالح هذه التقسيمات بانسجام. والثقافة هي شكل من المدرسيّة Pedagogy الأخلاقية تعدّنا للمواطنة السياسيّة بتحرير الذات الجمعيّة المدفونة داخل كل صدر. هذه الذات المثاليّة هي التي تجد تعبيراً سامياً في العالم الكونيّ للدولة. وباستعادة إنسانيّتنا المشتركة من ذواتنا الطائفيّة، تنقذ الثقافةُ الروحَ من الأحاسيس، وتُخلِّصُ الوحدةَ من التناحُر وتنزع الثابت من المؤقّتْ. وعليه يتم رأب الصدع الذي يفصل

1- مُقتطَف 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 موقِعان يُفترَض أنْ يكون التقسيم فيهما متسامياً»[2]. كلاهما يظهران كقوتين نزيهتين بعمق، تنحِّيان جانباً عوامل المولد، والطبقة، والجنسانيّة، والمرتبة، والصِفات المُميِّزة، والامتياز وما شابه لكي تُشَكِّلا الأساس العميق الذي يستطيع المواطنون أنْ يتمركزوا عليه ببساطة بوساطة إنسانيتهم المُشتركة. وإذا كانت الدولة بحد ذاتها صورة نائية نوعاً ما لهذا التجمُّع، فإنَّ الفن والثقافة الوطنيّة يُجبرانها على العودة إلى التجربة المُعاشة. إنها رؤيا رحبة، مع كل أوهامها السياسيّة.

إنَّ النزاهة تتطلّب، حتماً، أساساً مادياً صلباً. ويعتقد شافتسبري، كالعديد من الإنسانيين المدنيين الآخرين، أنَّ الانعتاق من التحامُل والمولاة يتطلّب التحرُّر من الطمع، والحاجة، والحسد، وحبّ التملُّك والقُدرة على تلقّي الرشوة، وهذه كلها تُفسِد حُكم المرء السياسيّ. والدولة السياسيّة تحتاج إلى مواطنين يستطيعون أنْ يرتفعوا عن أنانيتهم المُستوطِنة لكي يخرجوا بوجهة نظر نزيهة عن المصلحة العامة، مما يعني من بين ما يعني الأثرياء الذين ليسوا في حاجة إلى أنْ يُجيّروا شؤون العامة لمصلحتهم. ولكي تعرف الحقيقة تحتاج إلى أنْ تكون ثرياً. وفي مفارقة الاختيار، تتأسّس النزاهة على الملكيّة، التي بدورها ثمرة المصلحة الشخصيّة. وفقط بامتلاك جزء معقول من سلع العالم يستطيع المرء أنْ ينأى بنفسه بحِكمة عن العالم. لعلّ عِلم 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 ولند، 1998)، صفحة 65. وهذه الدراسة المفيدة تعاني من بعض الإغراض في السِمة الإنكليزيّة. ولم يُذكَر فيخته إلا مرة واحدة، ولم يُذكَر هيردر على الإطلاق.

عن عالم الممتلكات، والاشتهاء، والامتياز، ولكن هذا واحد من سُبُل عديدة يكون عِلم الجمال نِتاجاً لذلك العالَم.

***

إنَّ للمثاليّة يداً في إنتاج أحد أنجح البدائل الحديثة قاطبة للإيمان الدينيّ: العقلانيّة[1]. إنها حركة أوصلتها الرومانسيّة إلى مرحلة الإثمار. وفي العقلانيّة وصل مفهوم الثقافة إلى عمقه وجرسِه الحاليين، قبل مجيء الأنثروبولوجيا المحترفة أو ظهور صناعة الثقافة بوقت طويل. إنَّ فكرة الثقافة بحد ذاتها يعود تاريخها إلى عصر التنوير، لكنَّ ظهور النزعة الوطنيّة تُضفي عليها أهميّة جديدة. ولا داعي إلى القول إنَّ النزعة الوطنيّة هي حركة عِلمانيّة كما تستحق أنْ تكون، ويجب أنْ تُعامَل على أنها كذلك. وعلى أي حال، هناك أوجه منها تدينُ بدينٍ ثقيل إلى الفكر والشعور الدينيّ. وبالنسبة إلى مسار معيَّن من المذهب العقلاني الرومانسي، الأمّة، كالعليّ القدير نفسه، مُقدّسة، مستقلّة، لا مرئيّة، بلا نهاية ولا بداية، أساس الوجود، مصدر الهوية، والوحدة الإنسانيّة، وبطلة المحرومين وقضيّة تستحق الموت من أجلها. إنها مَثَلٌ أعلى يُشرَّف بطقوسٍ رصينة، وتُنتجُ حشداً من القدّيسين، والشهداء، والشخصيات الوقورة والأبطال المعبودين. الدولة أعظم بما لا يُقاس من أي فرد، كما أنَّ الله يسمو فوق خلقه كله؛ إلا أنه يكمن أيضاً في جوهر الهوية الشخصيّة، وهذا الكلام يصحّ أيضاً على الإله المسيحيّ.

بحلول منتصف القرن العشرين، أصبحتْ العقلانيّة كليّة الوجود كالوجود السامي، بعد انتشارها من أحد أركان العالم إلى آخر. بل كان ممكناً ليس فقط اعتبارها دينيّة بل كاثوليكيّة بالتحديد. ويقول القائد الوطني

1- من اللافت للنظر أنَّ اثنتين من الدراسات الإنكليزية عن النزعة القوميّة - كتاب إرنست غيلنر Nations and Nationalism (أكسفورد، 1983) وكتاب إ. جـ هوبسبوم، Nations and Nationalism since 1780 (كمبريدج، 1990)، ألّفهما كاتبان قادمان من قلب أوروبا، يكاد لا يكون لديهما ما يقولان عن المصدر المثاليّ والرومانسيّ لقسم كبير من الفِكر العقلانيّ.

الأيرلندي بادريك بيرس: «إنَّ الحرية الوطنيّة، كالدين المقدَّس، تحمل علامات الوحدة، والقداسة، والكاثوليكيّة، والخلافة البابويّة»[1]. ومن المُدهِش أنه لم يُضمِّن حظر منع الحمل بين مقوماتها المُميَّزة. والوطنيّة الرومانسيّة أيضاً - في حالة أيرلندا، يُعتبَر بيرس، الأيرلندي الشاب وحركة إحياء التراث الكلتيّ، نقيض تون، وأوكونول، وبارنيل، ولاركن وكونولي - شديدة التمسُّك بالتبجيل - على الرغم من أنّه بما أنَّ موضوع العبادة هو الأمّة، وبالتالي بمعنى ما هو الذات، فإنها تُظهِر خِصلة نرجسيّة معيَّنة.

وكالثقافة وعِلم الأخلاق، العقلانيّة الرومانسيّة هي سياسة مُعاديّة للسياسة. إنها تُحافظ على مسافة صارمة معيَّنة تفصلها عن العالم اليوميّ للسلطة والإدارة. ومن الصعب تخيّل بيرس أو سيبيليوس[2] يترأسان جمعيّة في شؤون الصحّة. وإذا كانت تُنزِل القداسة إلى الأرض، فإنها أيضاً ترفع السياسة إلى مستوى سماويّ. إنَّ «دولة الأمّة» تعني مشروعاً عِلمانيّاً (دولة) مُتشرّباً بالحِكمة الروحيّة للعامّة (الأمّة). وعلى العكس، بينما الأمّة تسمو إلى مرتبة الدولة، فإنَّ الثقافة اليوميّة للشعب توهَب مكانة رسميّة. وبهذا، تكتسبُ هيبة واحتراماً نادراً ما عرفتهما قبل ذلك. وتصبح السياسة مهنة أقلّ ابتذالاً، مشحونة بحماسة حالمة نادراً ما شوهدتْ في أروقة السلطة. إنَّ الوطنيّ والرومانسيّ متضافران. والنظام الشرعي والسياسيّ - إلى جانب بعض الحقائق الأخلاقيّة الثابتة - على ارتباط بعواطف الجماهير اليوميّة وضغائنها. والأساطير القديمة والتقدُّم الحديث، والعادات الشعبيّة والاستراتيجيّة العسكرية، تترابط معاً. وكذلك، بحقّ، الماضي، والحاضر والمستقبل، التي تسعى النزعةُ الوطنيّةُ إلى جمعها معاً في وحدة عُضويّة. والزمن العِلمانيّ، المتشرذم للحديث

1- بروينسياسماك أونغوسا وليام أو ريغان (مُحرِّران)، The Best of Pearse (دبلن، 1967)، صفحة 4. والمميزات الأربع المذكورة يُعتَقَد تقليدياً أنها خاصة بالكنيسة الكاثوليكيّة.

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

يُقابله السرد المقدّس، المتماسك للأمّة. وليس من السهل تخيُّل تزاوج أقوى من تزاوج الثقافة والسياسة. والسياسة الثقافيّة لِما بعد الحداثة لا تدانيه في هذا. والعقل، تحت ضوء حقائق عالميّة معيَّنة، استطاع أخيراً أن يجتاز الفجوة التي تفصله عن الجماهير الغفيرة. وعلى الرغم من مخاوف الـ Kulturkritikers (نقّاد الثقافة)، التي سوف نتفحّص آراءهم لاحقاً، استطاعت الثقافة الآن أن تُصبح قوة سياسيّة دون أن تتأثّر مكانتها الروحية.

النزعة الوطنيّة هي المصدر الرئيس لفكرة الثقافة بأنها كلّيّة – بوصفها أسلوباً كاملاً في الحياة لشعبٍ أو مجموعة عِرقيّة. ولكنها في الوقت نفسه تُعزّز فكرة الثقافة كمُناصِرة. وهذا مُركَّب نادر بصورة مُذهلة. بالنسبة إلى شيلر، كما رأينا، الثقافة والموالاة متعاهدان على الخصومة. وهذا الكلام يصحّ على ما قالَه ماثيو آرنولد، الذي سوف نتناول آراءه حول هذه النقطة لاحقاً. والنزعة الوطنية بالمقابل تتخذ موقفاً، لكنها تفعل ذلك باسم الثقافة. وأسلوب الأمّة في الحياة قد يشكّل وحدةً، لكنه أيضاً مصدر انشقاق شرس. والثقافة العامة المعروفة باسم الأمّة تتنازع مع القِوى الاستعماريّة. وبالنسبة إلى *Kulturkritik*، الثقافة تتعلّق بالانسجام؛ بالنسبة إلى سياسة الهويّة هي مسألة نضال، وبالنسبة إلى الوطنيّة هي كليهما.

إنّ الفنان الرومانسي يحلم، مع بعض المفكرين المثاليين، بارتباط عضويّ مع عامة الناس. وتُظهر أشياء كثيرة في الـ *Lyrical Ballads* (القصائد الغنائيّة) لووردسوورث وكولريدج، التي استُقبِلَتْ باتّهامات من حركة اليعاقبة[1] أنَّ الشاعر هو المُشرِّع غير المُعترَف به للجنس البشري،

1- على الرغم من أنَّ مارلين بتلر تُشير إلى أنّ تعاطُف Lyrical Ballads مع الحياة العامة ليس بأي حال رومانسيّة بشكل خاص، فإنها تنتمي في أساسها إلى عبادة القرن الثامن عشر النيوكلاسيكيّة للقصيدة الشعبيّة والحياة البسيطة الطبيعيّة. انظر كتابها Romantics. Rebels and Reactionaries (أكسفورد، 1981)، صفحة 58. ومن أجل الاستمراريات في ألمانيا بين الكلاسيكيّة الجديدة والرومانسيّة، انظر مقالة آزادي سيهان What is Romanticism and Where Did It Come From، في كتاب نيكولاس سول (مُحرِّر) The Cambridge Companion to German Romanticism (كمبريدج، 2009).

وهذا دورٌ ورِثته هذه الأيام المصارف والشركات متعددة الجنسيات. وقد أشار و. هـ. أودن ذات مرة إلى أنه يبدو أشبه بالبوليس السرّي. ويقول نوفاليس بتواضُع لائق: «لقد استُدعينا لنُثقِّف الأرض»[1]. ويُصبح هذا الوهم، مع النزعة الوطنيّة، واقعاً، عندما تُسنَد إلى الفنانين، والمُثقَّفين والمفكرين أدوارٌ بارزة في حركةٍ سياسيّة شعبيّة. ويمكن للمفكر في لحظة ثمينة، أنْ يُصبح ناشطاً محبوباً على غرار ييتس أو سينغور، مُعلناً تضامنه مع أشد أعضاء الأمة تواضعاً. ويقول فيخته في كتابه *The Vocation of the Scholar* إنَّ المثقف هو مُرشِد الجنس البشري. في الظروف العاديّة هذا ادّعاء مُستبعَد؛ ولكن بينما السياسة الوطنيّة تحشد قِواها، يجد أمناءُ أرشيف مغمورون، وعلماءُ آثار، واختصاصيون بعلم الأنساب، وفقهاء اللغة وتجّار العاديات، أنفسَهم تحت أضواء السياسة.

إنَّ النزعة الوطنيّة هي الشكل الأشدّ شاعريّة من السياسة في العصر الحديث - ويقول إيلي كيدوري «إنها من اختراع الأدباء»[2]. وكان عددٌ من شخصياتها البارزة أشدّ انهماكاً بروح الأمّة منهم بالإصلاح الزراعيّ. وكما قال ضابط في الجيش البريطاني عندما أطلق جنوده الرصاص على بيرس[3] ورفاقه وقتلوهم في عام 1916: «لقد قدّمنا خدمة لأيرلندا: لقد خلّصناها من بعض الشعراء التافهين». وقد كان هناك حقّاً فيضٌ من كتّاب النثر التافهين بين الجمهوريّين الموتى. وعلى غِرار الشاعر، يساعد المتمرِّد الوطنيّ على جلب عمل إبداعي مستقل بشكل رائع. إنَّ الأمم،

1- مُقتطف في كتاب بايزر The Early Poltical Writings of the German Romantics، صفحة 15. ومن أجل دراسة إبداعيّة لنوفاليس، تركّز على نظرياته وآرائه المتعلّقة بالأعراض وتراه كنوع مما بعد حداثي أوّلي. انظر كتاب و. أ أوبراين Novalis: Signs of Revolution (دورهام، كارولاينا الشماليّة، ولندن، 1995).

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

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

كالأعمال الفنيّة، تخلق نفسها بنفسها، والسياسة الوطنيّة ترحّب بالمُخيّلة الإبداعيّة. إنها تُبرِز بعض الأعمال الفنيّة المُميَّزة، كما لا تستطيع أنْ تفعله الليبراليّة الجديدة والديموقراطيّة الاجتماعيّة. هكذا توجِد النزعة الوطنيّة صِلة وصل بين المَعْنَيَين الرئيسَين للثقافة - كمجموعة من الأعمال الفنيّة الفكرية، وكأسلوب كامل في الحياة. والثقافة بالمعنى الأول قد تبدو كمُنقِذ مُستبعَد للإنسانيّة، أما وضع الفن في خدمة الأمّة فيعني إسناد عمل له في عصرٍ يبدو أنه يفتقر إليه. وأحد منجزات النزعة الوطنيّة الأشدّ تواضعاً هو أنْ تقدِّم حلاً عملياً لمشكلة اختلال وظيفة الفن في العصر الحديث. والثقافة بمعنى أسلوب وطني في الحياة هي مُخلِّصٌ مقبولٌ أكثر. والحقيقة هي أنها زوّدت الحداثة بأحد مفاهيمها السياسيّة الأشد فعاليّة. وعلى الرغم من تنوُّعاتها الشيطانيّة وأوهامها الرومانسيّة، أثبتت النزعة الوطنيّة أنها على المدى الطويل تيار ثوريّ ناجح في العصر الحديث. وبجمعها بين المثاليّة المتّقدة والحياة اليوميّة، تُصبح مُعادلة للدين نفسه؛ والمشكلة الوحيدة في هذا المجال هو أنها أيضاً ظاهرة عابرة بصرامة. وحالما تُحقق استقلالها السياسيّ، يُسمَح للنزعة الوطنيّة أنْ تتلاشى. وهذا أيضاً هو السبب في أنَّ اعتبار الماركسيّة بديلاً عن الدين يشتمل على نوع من الخطأ في التصنيف. والمسيحيُّون ما زالوا يأملون في أنْ يبقوا على إيمانهم حتى أنفاسهم الأخيرة، في حين أنَّ الراديكاليين السياسيين يعتقدون أنهم سوف يكونون أحراراً في التخلّي عن بذل جهودهم قبل ذلك بكثير.

كالعديد من زملائه الألمان، يرى هيردر، مُنظِّر النزعة الوطنيّة البارز، العالَمَ نفسه كعملٍ فنيّ مُعجِز، ذاتيّ التولُّد وذاتيّ الدعم، يجمع بين الوحدة والتنوُّع. والتنوُّع يتألّف من كوكبةٍ من الأُمم المتميِّزة، كلٌ منها يُساهم بطريقته المتفرّدة في الكشف عن كل القِوى الإنسانيّة المنتشرة (كتاب هيردر *Humanitat*). في الحقيقة، إنَّ مؤلفات هيردر المُبكّرة سهلة

القراءة بوصفِهِ نسبيّاً[1] relativist ثقافيّاً، مُعتبراً أنَّ هذه الثقافات المختلفة متنافرة. ولا ينبغي الحُكم عليها إلا وِفق معاييرها الداخليّة. ورؤياه حول تاريخ عالمي للإنسانيّة هو تطوُّر متأخِّر. ويرفض أنْ يُفضِّل حضارة على أخرى، أو أنْ يرفض ما يُسمّى بالبدائي على حِساب المُتحضِّر. ويجمع أيضاً بين نزعته الوطنيّة ونزعة عالميّة متّقدة، بقدر ما يزدري عبادة عصر التنوير الضحلة للنزعة المدنيّة. وفي رأيه، يجب أنْ يواجه التنوير المتمركز في أوروبا، بسرده المُصاب بعمى الألوان لتاريخ الإنسانيّة، منافسةً قوية. والمنعطف اللغوي في الفلسفة، الذي يلعب فيه هيردر دوراً حاسماً، وثيق الصِلة بالحساسيّة الوطنيّة لتنوُّع اللغات والثقافات. (ويُصرّ هامان قائلاً، إنَّ اللغات هي «أول وآخر أداة ومعيار للعقل»)[2]. وإذا كان الدين قيمة مُطلَقة، فذلك يعود بدرجة عالية إلى أنه يكمن في قلب الثقافة الشعبيّة لكل أمّة، بحيث إنَّ العودة إلى الإيمان هو عودة إلى الشعب. وبالمعنى نفسه، يُميِّز هيردر وجود صِلة بين شكوكيّة عصر التنوير ونزعته النخبويّة. قد تكون الأفكار هي ميدان الطبقة المُثقَّفة، لكنَّ الدين يؤلّف نوعاً من الديموقراطيّة الانفعاليّة، خزينة الغرائز والعواطف في متناول الجميع. ويُصرّ أيضاً على أنه إذا حصل الشعب على ما يريد، فإنَّ الدولة، بأسلوب ماركس، يجب أنْ تتلاشى.

يبشّر فيخته، الذي أُدينَ بأنه يعقوبيّ، بإنجيلٍ شرّير نوعاً ما يُنادي بالتضحية بالذات من أجل المصلحة الوطنية في ***«خطاب إلى الأمّة الألمانيّة»***. وبهذا الانغماس فقط في الكيان الواحد يتمكّن الفرد من النجاح. إنَّ الأمّة، في ازدهارها الأقصى، هي من إنجاز الله. والثقافة، وليس السياسة، هي التي تمنحها هويّة فريدة. ولكن هو، أيضاً، يُعلن رؤيا عالميّة بصورة ما، مُدّعياً أنَّ كل أمّة يجب أنْ تجد طريقها الخاصّ نحو

1- نسبيّ: أي من أنصار المذهب النسبيّ الذي يقول إنَّ الحقيقة نسبيّة أو أنَّ الحقائق الأخلاقيّة تتفاوت وفقاً للشخص والزمان والظروف - المترجم.

2- مُقتطَف في كتاب بوي An Introduction to German Philosophy، صفحة 48.

الاستقلال الذاتي. في الحقيقة، هناك بعض التيّارات السياسيّة أكثر وطنيّة من النزعة الوطنيّة. وفيخته أيضاً يُصرّ على أنَّ الوحدة الوطنيّة يجب أنْ تتحقق عبر المساواة وحقوق الفرد، *pace* (بالإذن من) الذين لمحوا فيه مُبشِّراً بالفاشيّة.

إنَّ الحركة الأخرى التي تُساهم في تغيير العالم وتأثّرتْ بالفكر المثاليّ هي الماركسيّة. والمُذهل هو أنَّه هنا اتّخذتْ تأمّلات الفلاسفة المُبهَمة قِناعاً غيَّرَ حياة العديد من الرجال والنساء. هل الماركسيّة، كالنزعة الوطنيّة الرومانسيّة، هي شكل بديل للدين؟ إنَّ جوهر فكر ماركس - نظرية التاريخ المادّية، بمعتقداتها عن الصراع الطبقيّ، وأولويّة الاقتصاد، وتسلسل أنماط الإنتاج، وصراع قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وما إلى ذلك - لا تَدِين بأي شيء للمفاهيم الدينيّة. وليس هناك أي استمراريّة شديدة الوضوح بين الثالوث المقدّس ونظرية جهد القيمة، أو الحبل بلا دنس ونسبة رأس المال الثابت إلى المتحول. بهذا المعنى، على الأقلّ، الماركسيّة هي شكل عِلمانيّ بالكامل من السياسة.

ولكن بالمعنى الأرحب، هناك صِلة قرابة جليّة بين الفكر الدينيّ ورؤية ماركس للتاريخ، والعدالة، والتحرُّر، ويوم الحساب، ومكافحة الاضطهاد، واستلام المحرومين السلطة، وسواد 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 بدَينه لأشد أفكار هيغل إبهاماً، ولكنهم يتمسّكون بالافتراض بأنه يمكن أيضاً أنْ يُسدِّد ما عليه للفكر الدينيّ. إنَّ على الماركسيّة أنْ تشعر بالثراء بهذا الإرث، لا أنْ تشعر بالحرج منه. وهو نفسه كان قارئاً متحمّساً لحياة أنبياء العهد القديم.

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

بداية حياة جديدة. ولا حاجة إلى الاستنتاج من هذا، بالأسلوب المُختزَل بفجاجة للفيلسوف جون غراي، أنَّ الثورة الحديثة هي ببساطة استمرار للدِين بوسائل أخرى[1]. وفريدرك جيمسون على صواب في أنْ يُلاحظ في كتابه *Marxism and Form* أنَّ الادِّعاء بأنَّ للماركسيّة أصلاً دينيّاً كان من بين أشياء أخرى «إحدى الحجج الرئيسة في الحملة ضد ترسانة الأسلحة الشيوعيّة»[2]، لكنه يتبنى موقفاً أشدّ إيجابيّة في موقع آخر من عمله، مُشيراً في *The Political Unconscious* إلى أنّه ليس بالضرورة أنْ يُسيء إلى عقيدة ماركس كونها تَدينُ إلى هذا الإرث[3]. «إنني حتماً آمل أنْ تعكس الماركسيّة تاريخاً مُخَلِّصاً»، يقول هذا في *Valences of the Dialectic*. لكنّه يُلطّخ دفتره قليلاً، بافتراضه أنَّ الخلاص بالنسبة إلى المسيحيّة مسألة شخصيّة صِرف[4]. على العكس، إنَّ كلا الكتابين المقدسين اليهوديّ والمسيحيّ يفهمان الخلاص على مستوى الناس جميعاً، بينما ماركس، الذي غالباً ما يُلام على أنه لا يفكِّر إلا بصيغة الجمع، أكثر انشغالاً بتحرير الطاقات الفرديّة.

***

لم تنجح المثاليّة في أنْ تحلّ محل أي نسخة أرثوذكسيّة من المسيحيّة أخرى مُعلمَنة. لقد كانت، من بين أشياء أخرى، نخبويّة من هذه الناحية، حتى وإنْ كانت دائماً أكثر من مجرد حفنة من الأعمال العِلميّة. ويتكلّم كارل كورش في كتابه *Marxism and Philosophy* عن أنَّ «المثاليّة الألمانيّة قد عمدتْ، حتى على المستوى اللاهوتيّ، إلى أنْ تكون أكثر من مجرّد نظريّة 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 كبُعد مذهب ليبنتز عن المونادية[1] *Monadology* أو عن فيزياء نيوتن. وحتماً ليس هناك من سبب يدعو الفلسفة إلى أنْ تُعرِّف هدفها بأنه تنوير الجماهير؛ لكننا رأينا تواً أنَّ مثل هذا الهدف كان قريباً من قلوب بعض المفكرين االمثاليِّين. وعلى هذا الأساس، يجب قياس نجاحهم بعدد أنفاسهم.

إلى جانب هذا، كان الفِكر المِثاليّ مُغرِقاً في السذاجة فيما يخص الإنسانيّة، على غرار الحركات الاجتماعيّة الهائجة والفتيّة، لكي يُجاري واقعيّة المسيحيّة الأخلاقيّة الكئيبة؛ كان عملاً مفرط السذاجة أنْ نعترف بمدى ما يحتاج إلى إصلاح في الطبيعة الإنسانيّة. وبعض المسارات في الرومانسيّة تشارك في هذا الوهم. من الناحية اللاهوتيّة، بعض المفكرين المثاليين كانوا بيلاجيوسيين[2]. لقد كان هناك شرّ، حتماً، لكنه نشأ في الغالب من كبت الطاقات، وانقسامها أو اغترابها وكانت بحدّ ذاتها في الأصل رقيقة. وإنْ كان في تلك الطاقات خلل، حتى من الناحية المَرَضيّة، فذلك ليس من أصل المثاليّة، على الرغم من أنه يوجد بين الرومانسيين. والفرق بين تينك النسختين من الطبيعة الإنسانيّة هو أحد أوجه الفرق بين ماركس وفرويد. فالثاني مؤمن مخلص بالخطيئة الأصليّة، بينما الأول ليس كذلك.

إنَّ الطاقات التي ما زالت في تصاعد هي الأجدر بالارتقاء بالقُدُرات الإنسانيّة من تلك التي بلغت ذروتها، كما توحي المسافة بين شيلي وهاردي. وهي غالباً ما تَعتبِر أنَّ عقيدة الخطيئة الأصليّة لها أثر مُهين. ومع ذلك فتلك العقيدة، على الأقلّ بنُسخها الشائعة، لا تعتبر الرجال والنساء فاسدين تماماً. على العكس، ترى أنهم يتمتعون بقُدرة على التخليص لا يمكن بزّها، ولكن فقط إذا تابوا – بمعنى: فقط إذا أخذوا

1- المونادية: مذهب ابتدعه الرياضي والفيلسوف الألماني ليبنتز، ويقول إنَّ عناصر الوجود أوليّة وموجودة بذاتها بأعدادٍ لا تُحصى – المترجم.

2- البيلاجيوسيّ: هو أحد أتباع بيلاجيوس (حوالي 360 – حوالي 420 م)، الراهب البريطاني الذي أنكر الخطيئة الأصليّة ونادى بحرية الإرادة التامّة – المترجم.

بواقعيّة صارمة في حسبانهم عِنادَ الأنانيّة الإنسانيّة، وإلحاحَ العنف وخداعَ الذات، وغطرسة السلطة، والتكرار الإجباري للنزاع، وهشاشة الفضيلة والسخط الأبديّ للرغبة. وإلا فإنها قضية شراء فرح المرء بسعر بخس. وعموماً، لا يتخيَّل المثاليُّون أكثر من *philosophes* فلاسفة التنوير (الفرنسيين) أنَّ حرمان النفس الراديكالي حالة ضروريّة للازدهار الإنسانيّ. إنه إحدى بقعهم العمياء الأقلّ تأريخاً.

على الرغم من كل تأملاته الموحية في فكرة المأساة، فإنَّ الفِكر المثاليّ هو في الأساس لا مأساويّ. الكلام نفسه يصحّ بمعنى مؤهّل أكثر على الرومانسيّة. وليس من قبيل المُصادفة أنَّ الرومانسيين الإنكليز لم يُنتجوا إلا عدداً ضئيلاً من الدراما المأساويّة التي تستحق القراءة، ناهيك عن أدائها. وتيارا الفكر الاثنان أنتجا نظريات لاهوتيّة[1] theodicies أو تبريرات للشر، وهو مؤشِّر مؤكَّد على السذاجة الأخلاقيّة. وسوف يظهر التنافُر والأسى في الحاضر بعد انتهاء المدة الكاملة التي يستغرقها أداء دوريهما في ازدهار الإنسانيّة ككل. ويمكن للمعاناة أنْ تُبرَّر إذا صيغَتْ في شكل سردٍ قصصيّ. وفي نسخة وطنية مختلفة للداروينيّة الاجتماعيّة، رأى فيخته أنَّ الصراع بين دول الأمم سوف يُعزّز الازدهار العام للنوع، عندما تسحق القِوى العُظمى تلك الضعيفة وبفعلها هذا تنشر إنجيل الحضارة. والقصص الخرافيّة الماضية حول السقوط من الجنّة، وحالة الانقسام والاستياء الراهنة، ومملكة المستقبل التي يسودها السلام والوحدة تشق طريقها خلال نسيج من الفِكر المثاليّ والرومانسيّ كسلسلة متماسكة.

إنَّ الفِكر المثاليّ هو أحد آخر المحاولات العُظمى لمواجهة الدين الأرثوذوكسي برؤيا عن العالم روحيّة ومنظومة كعالمه. ومع اهتمامه بالأُسُس والمساحات المُطلقة، وكفاحه من أجل الوحدة والكمال، ينظرُ خلفه من بعض النواحي إلى التركيبة الوطنيّة الكبرى لعصر التنوير.

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

والحقيقة هي أنَّ الجبهة بين مرحلتي الفِكر غالباً ليست واضحة: على سبيل المثال، في أي فئة يندرج هيردر؟ إنَّ المسافة بين الحقائق البديهيّة والمبادئ الروحيّة المُطلقة للمثاليين ليست شاسعة. وفي الوقت نفسه، في تأملاتها حول الأعماق السحيقة للموضوع، تنظر المثاليّة نحو الرومانسيّة، التي، مرة أخرى، غالباً لا يفصلها عنها أكثر من خيط رفيع. هناك مناسبات كثيرة لا يكون للفرق فيها أي تأثير. وبقدر ما شيلر رومانسيّ فإنَّ شيلي مثاليّ.

إذا كانت عقلانيّة عصر التنوير أودعتْ إيمانها المفهومَ والنظامَ، فإنَّ قدراً كبيراً من المثاليّة يحتفظ بتلك الوديعة، لكنها تربط هذا المورد الفكري بعالم الروح. ولكن كان من المُستبعَد أنْ يتلاءمَ شيء متملِّص كالروح مع أي شيء يشبه المرض كنظام من المفاهيم. بالنسبة إلى هيغل، احتاج الأمر إلى أسلوب جديد في التفكير، من النوع الجدليّ، ليتلاءم مع عالم حقيقته هي صيروته الدائمة، لا يمكن للعقل العادي أنْ يمنحنا أكثر منْ لقطة أو صورة عابرة له. وعموماً، ما زال في الإمكان احتواء الروح داخل نظام بالنسبة إلى المثاليّة، حتى وإنْ شعر المرء بأنها تحاول التحرّر. وبالمقارنة، في بعض الفكر الرومانسي، تتحرَّر من ذلك النظام، وهكذا تختبر طاقتها الخلاقة بسموّ، ولكن أيضاً تختبر خسارة في مقدرتها على ضمّ الواقع كله في فكرة واحدة. والآن نستطيع أنْ نتحول إلى هذا الموضوع.

الفصل الثالث

الرومانسيّون

إذا كانت الرومانسيّة تتحول في مُعظمها من نظام إلى روح، فسوف يبدو أنَّ الأمر يتعلَّق بالدين وليس باللاهوت، وبالإيمان أكثر من المعرفة[1]. لم يعُد في استطاعة المفاهيم أنْ تستوعب الموضوع الإنسانيّ، وهذه شهادة على طاقته وحيويته، لكنه أيضاً يوحي بأنه يندفع مُتحرّراً من أي أساسٍ قابل للمعرفة. ولكي يكون أي نظام من الأفكار فعّالاً، يجب أنْ يحتوي نقيضه. وكما يلاحظ فريدريش شليغل: «إنَّ ما يقتل العقل في وقتٍ واحد هو أنْ يكون له نظام وألّا 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 المُطلَق في الذات المُلهِمة أبداً، يتبيَّن نوفاليس

1- من أجل دراسات في الرومانسيّة والدين، انظر في كتاب دانييل وايت المُفصّل بصورة تُثير الإعجاب، Early Romanticism and Religious Dissent (كمبريدج، 2006)، وغافن هوبز وجين ستابلر (مُحرِّران)، Romanticism and Religion from William Cowper to Wallace Stevens (ألدرشوت، 2006)، وهو مجموعة مفيدة من المقالات وإنْ كانت تركّز أكثر مما ينبغي على بايرون.

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

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

العكس تماماً. ونَبذُ المُطلَق في نظره هو شرطٌ مُسبَق للكفاح. ويقول «إنَّ النشاط الدائم فينا ينشأ من التخلّي الحرّ عن المُطلَق - المُطلَق الوحيد الممكن هو الذي يمكن أنْ يُعطَى لنا ولا نجده إلا من خلال عجزنا عن بلوغ ومعرفة مُطلقٍ ما». والحافز إلى التفلسف هو بالتالي نشاط بلا نهاية: «وهو بلا نهاية لأنه سيكون هناك إلحاح دائم لوجود أساس للمُطلق لا يمكن إشباعه إلا نسبياً، ولذلك لن يتوقف هذا»[1]. ويقول نوفاليس «إننا نبحث عن المُطلَق في كل مكان، لكننا لا نعثر إلا على الأشياء المحدودة»[2]. وبالمثل يُنكر هولدرلين الأُسس المُطلقة. وبالنسبة إلى المثاليين، يعمل المُطلق من بين أشياء أخرى عملَ شكلٍ من الإله العلمانيّ. والآن، حتى هذا يُثبتُ أنه مُراوغ. ويبقى الكفاح الدينيّ في أساسه من أجل بلوغ اللا متناهي، لكنَّ الغاية من هذه الرغبة كتيمة ومُبهمة. وبالنسبة إلى بعض الفنانين الرومانسيين، ما تبقّى من الله هو ببساطة التوق إلى التوحُّد معه. وفي هذا المجال يسبقون التحليل النفسيّ، وهو إلحاد يتعامل برغبة شبه دينيّة سعياً وراء إنجازٍ مستحيل.

في العموم، الرومانسيّة قضية أشدّ قتامة واضطراباً من المثاليّة، حتى وإنْ كانت في أمزجتها الأخرى تتقاسم حماستها ومرحها. وما يُفلِت من قبضة الفلسفة هو الرغبة، بكل أبديّتها السامية. وإذا كانت الرغبة لا نهائيّة فإنَّ نهَمَها أبديّ أيضاً، تتنقّل من هدف عقيم إلى آخر في سعي إلى فردوسٍ ضائعٍ دائماً، وفي النهاية لا تستقرّ إلا في نفسها. وعلى غرار فاوست غُوتّه، يجب أنْ تقنع بعمليّة الصيرورة الأبديّة هذه، وليس بأي نتيجة ختاميّة مؤكّدة. ويقول ديفيد كونستانتاين: «إنَّ بحث هولدرلين

1- المصدر السابق، صفحة 167.

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

في علوم الشِعر هو نظرية في حركة مستمرة إلى الأمام»[1]. والكفاح، والتجوال ونزع الجذور هي الدوافع الأساسيّة لشِعره. إذا كان عقل عصر التنوير يعني نوعاً من الكمال، وهو مَلَكة، حسب تعبير سويفت، دائماً على صواب وعادلة، فإنَّ الفنّ بالنسبة إلى الرومانسيين هو في سعيّ إلى كمال لا يمكنه بلوغه، وسوف ينتهي إذا بلغه. في هذا المجال، هو نموذج للإنسانيّة التي تُنتجه، والتي صلب جوهرها هو أنْ يكون لها تاريخ. إنّ الموضوع الإنسانيّ الآن حاضرٌ فقط ما دام غائباً، وقابلٌ للمعرفة فقط إذا كان مفقوداً دائماً. ويُعلّق نوفاليس قائلاً: «إننا نبحثُ في كل مكان عن اللا مشروط ولا نعثر إلا على المشروط»[2].

هكذا تعكس مغامرة الشِعر، وليس إسكات الفلسفة، بأصدق شكل، الوضعَ الإنسانيّ. يقول فيليب بارنارد وشيريل ليزر عن الموضوع: «في حين أنَّ المثاليّة تجسّد إنجاز الموضوع بنقاش المفهوم، فإنَّ رومانسيّي يينا[3]... يجسّدون إنتاج الموضوع (الإنتاج الذاتي للموضوع) على شكل عمل فنّيّ... وقد يقول قائل إنَّ المثاليّة، في مواجهة موضوع متجمّد في تناقضات كانط، كفرانكنشتاين المتجمّد في جليد القطب، تبتكر الجدلَ التأمّلي بينما الرومانسيّة تبتكر الأدب»[4]. وحالما يتوقف الفِكر بفعل توقٍ لا يمكن معرفته إلا وجودياً، فلا مناص من أنْ يفسح الخطاب المفهوميّ الطريق لمولد الأدب، وهذا حَدَثٌ يعتبره كتاب

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

2- مُقتَطَف في كتاب فريدريك بايزر (المحرِّر)، The Early Political Writings of the German Romantics (كمبريدج، 1966)، صفحة 11. وهناك صِلة بين وجهة النظر هذه وما يُسمّى بالسُّخرية الرومانسيّة، وهو موضوع بحثَتْه أزادي سيهان في كتاب Representation and its Discontents (بيركلي ولوس أنجليس، 1992)، الفصل 3.

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

4- فيليب بارنارد وشيريل ليزر (مُحرِّران)، مقدمة لكتاب فيليب لابارث وجان لوك نانسي The Literary Absolute (نيويرك، 1988)، الصفحة 15.

لاكو-لابارث وجاك لوك نانسي *The Literary Absolute* أول اختراق للعالم في كتابات رومانسيّي يينا.

إنَّ حل هيغل لمسألة الرغبة هو الحبّ. 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 مُشترك بأنَّ الرغبة يمكن أنْ تسمو إلى شيء أكثر تنويراً. وإجابة شوبنهاور على التوق الإنسانيّ هو بالتخلّص منه، بحالة من لا مبالاة منتشية وجدت أفضلَ تمثيلٍ لها في عِلم الجمال. إنَّ الفن هو موت الرغبة[1]. وبالنسبة إلى فريدريش شليغل، تأتي الرغبة لترتاح في الجمال، الذي بدوره يجد مِثاله المُصغَّر في العمل الفنيّ. الفن هو تهذيب الرغبة والتسامي بها، ورفعها إلى مكانة عالميّة وفي الوقت نفسه إبطالُ طبيعتها التدميريّة. إنَّ دوره هو أنْ يُحوّل الشغف العنيف إلى هدوء. وعند نقطة معيَّنة قد يعني إلحاحنا على تنفيذ رغبتنا تعريض انسجام حوافزنا ككل للخطر، انسجام يميلُ الجمالُ إلى الإشارة إليه. ولذلك يجب إيجاد توازُن بين أقصى درجة ممكنة من التعبير عن الذات ومتطلبات التناسُق الجماليّ. وعلى المرء أنْ يعرف قُدراته الخاصة بطريقة تنسجم مع مقدار من الكمال. هذا التوازن الأخلاقيّ يجد تمثيله الأمثل في الفن، وفي رأي شليغل إنّه يُحقّق كماله السامي في ثقافة الإغريق الكلاسيكيّة.

هناك إحساسٌ كان فيه شيلينغ وفيخته، خلاف كانط أو هيغل، حذرَين من اللمسة الباردة للمفهوم المُجرّد كأي فنان رومانسيّ. يجب القبض على المُطلَق ليس منطقياً بل حدسيّاً، أو جماليّاً أو بعملية الاستبطان ذاتها. ومع ذلك فكلا المفكّرَين واثق من أنَّ المُطلَق مع ذلك يمكن أنْ يُعرَف بيقين، في حين أنَّ رومانسيين مثل نوفاليس يرى في كتابه *Fichte Studies* أنَّ المُطلَق، كالذات، لا يمكن أنْ يُدرَك إلا سلبيّاً، فيما يُشبه

1- انظر كتاب تيري إيغلتُن 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 الأبديّة بالنسبة إلى كانط يمكن أنْ تُلمَح للحظة عابرة في أثناء التدقيق في حدود المحدود الذي هو السامي. ويمكن إظهار المُطلَق ولا يمكن نطقه. لعلّه ببساطة مجرد فكرة عاديّة أو قصّة مألوفة، وضروريّ لكنه لا يُطال. في هذا المجال، الرومانسيّة هي نوع من اللاهوت السلبيّ، جَنَحَ في موقعٍ ما بين الإيمان اليقينيّ من جهة وموت الله من جهة أخرى.

يُعلن فيخته في كتابه *Science of Knowledge*: «إنَّ مهمتنا الأولى هي اكتشاف الذات الأوّليّة، المُطلَقَة»[2]. ونوفاليس، بالمقارنة، يرى أنَّ التسديد مباشرة نحو المُطلَق بهذه الطريقة هو وهم خطير، هو ثمالة الروح التي يمكن أنْ تدفع الرجال إلى الجنون. وكأنك تُحدِّق إلى عين الشمس. وفريدريش شليغل أيضاً مُعادٍ مُقتنع للتأسيسيّة، يرى أنَّ أي محاولة للتعرُّف إلى المبدأ الأول سوف تقود إلى تراجع لا ينتهي[3]. إنَّ الفن لا يستطيع أنْ يتكلَّم عن الله إلا مجازياً. ومعرفتنا النّاقصة بالمُطلَق تتضمّن شكلاً من السخرية، كما تَحجبُ أيّةَ وجهة نظرٍ خاصة إمكانيّةً لا نهائيّة الآخرين. إنَّ السخرية بالنسبة إلى الرومانسيّة لا قرارة لها كما الرغبة. ياكوبي أيضاً يرفض كل المحاولات لتأسيس الإنسانيّة في نفسها، وليس في خالقها. ويُصرّ مُناقِضاً كانط على أنَّ شروط إمكانيّة المعرفة لا يمكن أنْ تكون بحدّ ذاتها هدفاً للمعرفة. فإذا كان المتعالي transcendent بلا حدود، كذلك حال المُبهَم transcendental.

يشترك شلايماخر في هذا الشك في الأسُس الصلبة. بالنسبة إليه،

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

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

3- ثمة سردٌ ممتاز لهذه الأمور توجد في كتاب أندرو بوي، Aesthetics to Subjectivity: From Kant to Nietzsche (مانشستر ونيويورك، 1990)، الفصل 3. ومن أجل شليغل بوجه خاص، انظر في كتاب ليون تشيه Romantic Theory الفصل 2.

أيضاً، لا وجود لأُسس موثوقة. المعرفة دائماً ناقصة، والتوافُق مؤقّت فقط، ولا إمكانيّة لمُخطط كامل للفلسفة. فإذا احتجنا إلى صورة تمثّل مقاومة وجودنا للإجمال totalised، كل ما علينا أنْ نفعل هو أنْ نلتفت إلى الطبيعة الاستطراديّة للّغة، الوسيلة الأولى التي يلجأ إليها وجودنا الإنسانيّ، ولا يمكن إنهاؤها. والمعنى بالنسبة إلى مؤسّس عِلم التأويل دائماً غير مُستقرّ. وبالنسبة إلى شلايماخر كما إلى كييركغارد، لا يمكن اختزال الفرد إلى أي نوع من الأنظمة. ولا يمكن أنْ يوجد أي نوع من المُصالحة بين الفرديّ والكونيّ. إنَّ الوجود سابقٌ للفِكر، ويكشف عن كثافة تُفلتُ من قبضة المفهوم. والوجود لا يمكن اختزاله إلى فِكر. على الفلسفة أنْ تكون يقِظة لكي لا تُدفَن في العالم الماديّ، بدل أنْ تستوعِبَ (كما حصل مع المثاليّة) العالمَ داخلها. على أي حال، إنَّ الشعور، لا الفِكر، هو الذي تتألّف منه صِلتنا الأوّليّة بالواقع. والعواطف التي تقفُ بالنسبة إلى بعض مُفكّري عصر التنوير عائقاً في سبيل معرفتنا بالأشياء هي بالنسبة إلى الرومانسيين أسلوبٌ حيويٌّ لبلوغها. وكما يقول بطل جورج إليوت آدم بيد[1] «إنَّ الشعور هو نوع من المعرفة»[2].

إنَّ المشهد التجريدي للأشياء، بالنسبة إلى شلايماخر بقدر ما هو لهامان، قائم على أساسِ إيمان راسخ بواقعيَّتها، إيمان لا يمكن أنْ يُصاغ في نظرية[3]. وعليه فإنَّ الإيمان هو أساس المعرفة. وأفعال المعرفة تقتضي وجود خلفيّة من الاعتقاد لا تُختزَل إلى الفِكر. وعليه فإنَّ مثل ذلك الإيمان يمكن أنْ يخدم الأساس العقلاني، بما أنَّ الأساس في العقل وحده يُفكّك نفسه. واللغة التي يصفُ بها المرء مثل ذلك الأساس سوف تتوضَّح أكثر دائماً، بحيث إنَّ الأساس المذكور لن يعود يبدو مُطلَقاً. والوصف يعني الاستبدال. وكما قال فتغنشتاين ذات مرّة: من

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

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

3- من أجل مقطع من كتاب شلايماخر، انظر أندرو بوي (مُحرِّر)، كتاب فريدريش شلايماخر، Hermeneutics K Criticism and Other Writings (كمبريدج، 1998).

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

في العموم، كما رأينا، يشترك الرومانسيون مع المثاليين في النظرية اللاهوتيّة theodicy. لقد انهمكتْ الإنسانيّة في الكفاح والشِقاق، ولكن فقط كاستهلال أساسيّ إلى حالة مُستقبليّة من الانسجام ، حالة سوف تُثبتُ أنها تتفوّق على الوحدة البدائيّة التي سقطنا منها. والسقوط[1] هو *felix culpa* (سقوط سعيد). لكنَّ بعض المفكّرين الرومانسيين غير مقتنعين بأنَّ تلك الجنّة يمكن استعادتها. لقد أَبعَدَت الحضارة والوعي الإنسانيّة عن الطبيعة، ومن الصعب أنْ نفهم كيف أنَّ هذه الأشياء يمكن، بفعل معجزة مثليّة[2]، أنْ تُشفي الجِراح التي أحدثتْها هي نفسها. ربما يجب أنْ نقبل أنه لا يمكن استعادة الهدف الأخير للرغبة – وأنَّ غيابها مُطلَق، وأنَّ سعينا العقيم وراءها له على الأقلّ فضيلة الانطلاق بتلك الرحلة التي لا نهاية لها داخل الوعي الذي نُسمّيه التاريخ. لقد وقعتْ 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 نشأ عن إزالته. فيما عدا ذلك، سوف يُصيبنا اتّحادنا السعيد به بالخرس. إنَّ الشِعر ينبت من صدعٍ أوليّ في كياننا يسعى أيضاً إلى أنْ يلتئم، وكذلك الأمر المرض والشِفاء.

هناك غموض مماثل في المُخيّلة الرومانسيّة. ويلاحظ م. هـ. أبرامز أنه في حالة ووردسوورث هذه المَلَكة الوقور «تلعبُ دوراً مُشابهاً لدور

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

2- المعالجة المثليّة: في الطب، إعطاء المُصاب جرعات صغيرة من دواءٍ لو أُعطيَ لشخصٍ سليم لأحدثَ عنده مثل أعراض المرض المُعالَج – المترجم.

المُخلِّص في حبكة ميلتون الإلهيّة»[1]. إنها تشبه مقدرة المسيح على التخليص والمُصالحة، التي تُحاكي قُدرة الله على الخلق. ويشعر الفنان، الذي يتلقى الإلهام من هذه المقدرة الإلهيّة التي في صدره، كمَنْ يتلقّى الروح القُدُس، بأنَّ لديه مهمّة مُقدّسة لنقلها إلى أقرانه من البشر. وبفضل هذه المقدرة نستطيع أنْ نسلِّط أنفسنا على الدواخل العاطفيّة للآخرين، بحيث ترتبط المُخيّلة برباط وثيق بالحب[2]. وهذا تدميرٌ لتمييز كانط بين الأخلاقيّ والجماليّ بما أنَّ السلوك الفاضل قائم على أساس المشاعر المتبادلة، وهذه المشاعر المتبادلة تتدفّق من التعاطُف الإبداعي. بالنسبة إلى شيللي حسب ما جاء في كتابه *A Defence of Poetry*، المُخيّلة هي شكل من الحرمان الذاتي القربانيّ، وبالتالي هي طعنة موجّهة إلى الأنانيّة التملّكيّة. وهذا أحد المعاني العديدة التي تبرز بها كقوة سياسيّة. وهناك حركة نابذة فيها تُخرِجنا من وجودنا المتبلِّد وتسمح لنا بتجديد تجربة أنْ نكون شيئاً أو شخصاً آخر. إنْ كانت تكمن في قلب الذات، فهي أيضاً تلغي تمركزها. ومَلَكة التقمُّص العاطفي هذه، وليس الـ *apatheia* (اللا مبالاة) الأولمبيّة[3] الرقيقة، هي المعنى الحقيقي للنزاهة، بالنسبة إلى رومانسيين أمثال وليم هازليت كما بالنسبة إلى خيريّين benevolists مثل غولدسميث وهتشيسون. والنزاهة تعني أنْ تضع مصالح الآخرين فوق مصلحتك الشخصيّة. إنها خصم الأنانيّة، وليس المُشايعة.

عبر هذه القوة الإبداعيّة يُصبح الأفراد في حيويّتهم القُصوى؛ ولكنهم حينئذٍ يعون المشاركة في شكلٍ من الوجود الأرحب، والأقوى تلاحماً، ويُدركون أنَّ جذور الذات تغوص إلى ما لا نهاية. إنَّ ما يجعل شيئاً ذاته بصورة فريدة هو الطريقة التي يُساهم بها مع كلٍ أعظم، أما في

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

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

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

مجال المسيحيّة فعبر الاعتماد على نعمة الله نُصبح أنفسنا بلا تحفُّظ. إنَّ المُخيّلة هي الشكل العِلمانيّ للنعمة الإلهيّة، التي تستحوذ على الذات من أعماقٍ لا تُسبَر تقع بعدها، ولكن بفعلها هذا تسمح للذات بالازدهار بطريقتها الفريدة. إنَّ الرجال والنساء يُخضعون الأرض ويغيّرون 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 المخيّلة فسوف يبدو هذا أشبه بالكُفر، وليس فقط ضمن الحلقات الأدبيّة. وبالنسبة إلى كولريدج، هي ما يُصالح بين الأضداد ويحلّ التناقضات. وبالنسبة إلى فيخته، إنَّ الروح المنتجة بلا نهاية هي ما يُخرِج الواقع إلى حيِّز الوجود في المقام الأول. وشلايماخر يعتبر المُخيّلة مفتاح المقدرة الإنسانيّة. ونوفاليس يرى أنَّ قُدراتنا كلها وملكاتنا مُستنبطة منها. وبالنسبة إلى وليم بليك، هي النمط الأصيل الوحيد للوجود الإنسانيّ. إنها الحلقة الحيويّة بين الأنا واللا-أنا، الفاعل والمفعول به، الروحيّ والماديّ، الزمن والأبديّة، الداخليّ والخارجيّ، الذات والعالم. إنها أيضاً قوة مُحوّلة، تُغيِّرُ شكلَ مادة الواقع إلى الوسيط الشفّانيّ للرغبة الإنسانيّة. وكقوة مُخلِّصة، تُعيد الموتى إلى الحياة بتخليص العالم من حولنا من مادِّيَّته de-reifying. إنَّ الأشياء في حالتها الطبيعيّة ليست حقيقيّة نسبياً، هي مجرد لقطات تصويرية من عمليّةٍ في حركة دائمة، والمُخيّلة هي التي تُعيد إليها رونقها الكامل، وتضعها في سياقها وتُجدّدها في صورة جوهرها الأبديّ. وكما قد يوحي شِعر هولدرلن، إنَّ الفن الرومانسي يسعى إلى الكشف عن الألوهيّة الضمنيّة في الأشياء، ويُعيد السِّحر إلى عالمٍ أضحى تفهاً وفاسداً.

نادراً ما وُجِّهَت مثل هذه الادّعاءات البغيضة إلى مَلَكة إنسانيّة. لكنَّ هذه الروح الواهبة للحياة يمكن أنْ تُلْعَن وتُبارَك أيضاً، أنْ تكون شيطانيّة أو ملائكيّة. وكونها تجعل العالم حيويّاً بصورة رائعة هو شاهد على قُدرتها الهائلة؛ لكنها أيضاً توحي بأنّه من دون قوّتها الحيويّة، سوف تكون الأشياء في حالتها الطبيعيّة همجيّة وضالّة. وقول كولريدج «إنَّ الطبيعة لا تعيش

إلا في أنفسنا» يمكن أنْ يُسمَع إما كصرخة انتصار أو كعويل. ماذا لو أنَّ الواقع انزلقَ إلى العطالة التامّة حالما ينسحب العقل الخلّاق منه، كما قد تختفي بعض الأشياء في إحدى أوهام بركلي إذا ما غضَّ الله بصره عنها؟

صحيح أنَّ هذه المَلَكة هي مفتاح حلّ التناقضات؛ لكنَّ هذا يعني أنَّ التناقضات تُحلّ بوسائل وهميّة وليست واقعيّة. وبالإضافة إلى هذا، إذا كانت المُخيّلة تدعم الحياة في الأشياء، فإنها تستطيع أيضاً أنْ تُظهرها تافهة أمام خلفيّة من مجدها المتألّق. وكلما بدا الزمن قابلاً للتلاشي على عكس هذه القوة الأبديّة، أصبحتْ كل لحظة ثمينة ونادرة، وبالتالي ممسوسة بالتوقُّع المُزعج لزوالها الخاص. وكلما ألحّتْ الأشياء في الظهور، ذكّرتكَ بحدّة أكبر بغيابها المُحتَمَل. وبتلميحها إلى أنَّ هناك عوالم مجهولة تقع بعيداً عن الواقع، فإنَّ المُخيّلة أيضاً تجعل الشَّرطيّ يبدو أنه يتفوّق فطريّاً على الدلاليّ. إلى هذا المدى، هي تعليق ضمنيّ على نُدرة الحاضر.

يمكن للمُخيّلة أنْ تكون قوة ثوريّة، ولكنها أيضاً تُظهِر بعض العزاء الروحيّ للثورات المُخفِقة. يجب أنْ تحافظ على مسافة بينها وبين الواقع إذا أرادتْ أنْ تمارس عملها التحويليّ عليه، لكنَّ هذه المسافة يمكن أنْ تتحول بسهولة إلى انفصال. إنَّ القوة التي تربطنا بالعالم يمكنها أيضاً أنْ تُغرّبنا عنه. وقد اعتبر غُوتّه أنَّ المُخيّلة مَلَكة منفصلة، مصدر للرُّعب والهذيان وأيضاً مَعِيْنٌ للطاقة الخلّاقة[1]؛ يكتنفها شيء من العشوائيّة والفوضى؛ يمكن أنْ تكون متمرّدة، نرجسيّة وجامحة. ولمَّا كان كلاسيكياً عاشقاً للنظام وللتوازُن، وجد في هذه المَلَكَة التي كثيراً ما يتبجّح حولها الناس طاقةً غامضة بصورة مُرعبة. وبهذا شعر بحاجة إلى التمييز بين عمليات التخيُّل الرقيقة، وتلك المَرَضيّة، وهو تمييز يمكن دحضه بسهولة بصورة مُحرِجة. فإذا كان في استطاعة المُخيّلة أنْ تُبرِز

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

الخِداع والخلاص على قدم المساواة، فذلك لأنَّ مقدرةً على الزلل متأصّلة فيها. وهذه المقدرة الأكثر علوّاً من غيرها ليست بعيدة كثيراً عن التخيُّل الكسول. إنَّ جون كيتس شديد اليقظة إلى حبائلها وإغواءاتها. وييتس يستخدم كلمة «حُلم» ليعني بها الضلال بقدر ما يستخدمها لتعني رؤيا شِعريّة. وكما قد يعترف بعض المؤلفين الرومانسيِّين، لا يمكن الجزم بالمُخيّلة بصورة مُطلَقة. على المرء أنْ يواجه الاحتمال المُرعِب بأنَّ منابع الإبداع مُلوّثة من المنبع. وعقيدة الخطيئة الأصليّة لا تعرف على الإطلاق مثل هذا الأسلوب من التفكير.

إنَّ شعر ووردسوورث، كما أظهر جيفري هارتمان بصورة ممتازة، يُعكّره شكّ شبه مكبوت في أنَّ المُخيّلة أبعد ما يمكن عن الطاقة العلاجيّة كما يتمنّاها الشاعر نفسه أنْ تكون[1]. على العكس، إنها تظهر في بعض لحظات الرؤى كقوة تتعامل مع الموت ومُمزِّقة، لا يمكن سبر غورها بصورة سامية وهي تبرز فجأة لكي تُعتِم عالم الإحساس وتُغرقنا عميقاً في هوّة النفس المُخيفة. إنها تتّسم بشيء من ثاناتوس[2] فرويد، بالإضافة إلى لمسة من حقيقيّ لاكان[3] Lacanian Real. إنَّ مخيّلة ووردسوورث لا تُصالحنا مع الواقع وتقذفنا خارج موقعنا في الطبيعة وتتركنا مُصابين ومحرومين. وبإحداثها فجوة مُشوِّشة بين الطبيعيّ والمتسامي، تحلّ العالم اليوميّ ليغدو أقرب إلى العرض المبهرج ويُذكّرنا بأنَّ موطننا الحقيقيّ هو الأبديّة، وليس في أي بقعة أرضيّة. وهكذا، هي مقدرة تُسبب الشِقاق بقدر كونها مقدرة موحِّدة. وتتصف برعب القُدسيّ بقدر كونها هِبة. وبالنسبة إلى ووردسوورث، إنَّ جزءاً من مهمّة الشِعر هو إعادة تلك الطاقة المُضطربة إلى طبيعتها وترويضها.

1- انظر كتاب جيفري هارتمان Wordsworth's Poetry (نيو هيفن، 1964)، لعلها أفضل دراسة وُضِعت لهذا الموضوع في المُطلَق.

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

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

لم يكن المفكّرون الرومانسيّون دائماً ينظرون إلى الطبيعة بدماثة. فقد اعتبرها شيللر مُدمِّرة، ولا أخلاقيّة ولا مبالية، بينما مقتَ فيخته فكرة الضرورة الطبيعيّة. وكلاهما اعتبرا أنَّ هذه المادة مفرطة الصلابة تشكّلُ تهديداً للحريّة الإنسانيّة. قد تُثبت اللا-أنا أنها مُنطلقٌ ضروريٌ للأنا، ولكن لا يسعها إلا أنْ تُذكّرنا بأنَّ هناك في العالم أكثر من موضوع العليّ القدير. ومفكّرون آخرون كانوا توّاقين إلى حلّ التنافُر بين الطبيعة والثقافة. لقد كانت الطبيعة بحدّ ذاتها عملاً فنياً رائعاً، بينما شكّلت الثقافة كُلّاً عُضوياً. وكالعمل الإبداعي الجماليّ الراسخ، يجمع العالم الطبيعيّ بين الصحيح والطيّب والجميل. وبالنسبة إلى سبينوزا، كانت الطبيعة هي جسد الله نفسه. كانت تتحكَّم في العالمَين الإنسانيّ والطبيعيّ قوانين ثوريّة عُظمى معيَّنة، خرقناها وجازفنا بذلك. وتبيَّنَ شيلينغ في الطبيعة قوةً خلّاقة أوّليّة أو *natura naturans* تعمل عملها، قوة تتصف بكل الطاقة المتقلّبة، المتغيِّرة للفنان. وبعض الفنانين الرومانسيين وجدوا في كلٍ من الطبيعة والمُخيّلة فترة راحة مُباركة من التاريخ. وكلاهما كانا نمطَين عِلمانيَّين للتّسامي. ولكن في حين تشاركا بسلام وتناغُم في كل شيء، إلا أنَّ العالَم الطبيعيّ كان أيضاً يدلّ على شكلٍ من السياسة. يقول نوفاليس «الطبيعة هي عدوّ الممتلكات الأبديّة»[1].

إنَّ الطبيعة تمنح صوتاً لروح عالميّة، إلا أنها تُعيرها مسكناً محلياً واسماً. وهي خارج الزمن وذاتيّة الحركة كالإله، والمصدر المتعالي لكل حياة ومورد مؤكّد للنعمة. إنها تتصف بضخامة تُهذّب الرجال والنساء وتُعيدهم إلى موقعهم المتواضِع من الكون؛ لكنها أيضاً شريك في الحوار ومقرّ العواطف، تُلهِمُ مُساعديها الحب والولاء. إنها معاً حميمة ومجهولة الهوية، جميلة وسامية، متحولة وضخمة، تجمع بين صرامة شيخ جليل ورقّة أمّ. إنها اتّحادٌ سمّاه إدموند بيرك في أطروحته

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

عن عِلم الجمال شكل السيطرة الأشدّ فعاليّة. وفي لحظة من العاطفة المفرطة من تلك المقالة، يبحث بيرك عن مثال إنسانيّ لذلك المزيج من الصِفات، ويخرج (من بين الأشياء كلها) بالجَدّ.

***

لكنَّ الطبيعة لم تكن الصورة الوحيدة المتوفرة للوحدة العضوية. ثمة بضعة مواضيع انتشرتْ بإلحاح أكثر في كل أرجاء الثقافة الأوروبيّة الحديثة، بدءاً بالقرن الثامن عشر وحتى أواخر العصر الفيكتوريّ، على شكل توقير للإغريق القُدامى. ويُلفت بيتر غراي الانتباه إلى الجذور الكلاسيكيّة لعصر التنوير، وهو عصر يُلقي نظرة وَلَه نحو الخلف إلى النزعة الإنسانيّة العقلانيّة للعصور الكلاسيكيّة القديمة وليس إلى ما يرى أنه همجيّة ماضٍ أكثر قُرباً[1]. وتتحدث مارلين بتلر[2] عن الإحيائيّة الإغريقيّة revivalism بوصفها «lingua franca (اللغة المشتركة) للتنوير العالمي»[3]. وكانت روما القديمة رائجة بالقدر نفسه. وكان شافتسبري أشدّ مَنْ افتُتِنَ بما رأى أنه فضيلة العالم الكلاسيكي وحرّيته، واصفاً اليونان القديمة بأنها «الأمّة الوحيدة المُهذَّبة، والأشدّ تحضّراً ورسوخاً»[4]، في حين أنَّ إدوارد غِيبون احتفى بالرصانة، والبساطة، والروح العامة، والروح الإنسانيّة، والفردانيّة وروح الحريّة في الجمهوريّة الرومانيّة[5]. والثوريون الفرنسيون سوف يُضاعفون الإطراء. يقول فرانك م. ترنر[6] إنّه

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

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

3- مارلين بتلر، Romantics, 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 شافتسبري عن العالم القديم، انظر المصدر السابق الصفحات من 146 وحتى 149 ومن 200 إلى 206.

6- فرانك م. ترنر (1944 – 2010): مؤرّخ أميركي. من كتبه «تاريخ الفكر الأوروبيّ: من روسّو إلى نيتشه» – المترجم.

عند نقطة معيَّنة من أواخر القرن الثامن عشر يُصبح فجأةً شغفٌ بالعصور القديمة الكلاسيكيّة - التي كانت حتى ذلك الحين مجرد ظاهرة ثانويّة - مركزياً. ويقول: «إنَّ البحث عن جذور ثقافيّة جديدة ونماذج ثقافيّة بديلة نشأ من الحاجة إلى الفهم والإفصاح عن تجربة مُمزّقة، سياسيّة واجتماعيّة وفكريّة، واجهها الأوروبيون عشيّة عصر التنوير والثورة [الفرنسيّة]»[1]. كانت هوساً بالإغريق دام على الأقلّ حتى رؤيا هايدغر الرعويّة لِما قبل سُقراط.

كانت العودة إلى العالَم الكلاسيكيّ على قدر مُعجِز من الأهميّة الثقافيّة. لقد مثّلتْ مسحة من الإنسانيّة بكثافة شبه دينيّة، شكّلتْ في الحلقات الفكريّة تحدّياً هائلاً لإيمان الكنائس. وبالنسبة إلى بعض المُتحمّسين لأفلاطون وأسخيلوس، يمكن للقرابة التي تربط بين الأساطير الإغريقيّة والمعتقدات المسيحيّة أنْ تكون نقداً خفيّاً لهذه الأخيرة. واعتبر مؤلفون أقلّ مُجادلة الإغريق القديمة قدوة لـ«إمكانيّة أنْ يجتمع الدين، باختصار، مع الثقافة»[2]. لقد رأى غُوتّه أنَّ عبادة الإغريق الكلاسيكيّة القديمة، مهما كانت عيوبها المؤكَّدة، أفضل بما لا يُقاس من المسيحية. وكتب شيلينغ متباهياً بأنَّ «كل الاحتمالات داخل عالَم الأفكار كما تُشكّلها الفلسفة استنزفتها تماماً الميثولوجيا الإغريقيّة»[3]. ووِفقاً لتفكيره، الأساطير لم تكن فقط أساس الفلسفة كلها؛ بل إنها جرّت العِلم، والفن والدين في إثرها. وشيلر وشليغل كانا من عَبَدَة أبطال فنّاني اليونان الكلاسيكية. بما أنه بدا أنهما 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 العقلانيّة مع المتعة الحسّية، فقد استطاعا أنْ يبرزا كتفنيد حيّ لأخلاق إيمانويل كانط. ووصف ماثيو أرنولد اليونان القديمة بأنها «البلد الذي لا يقلّ أهميّة بالنسبة إلى الإنسانيّة عن اليهوديّة»[1]. كانت الهللينيّة ديانة منسجمة مع طبيعتها وجماليّاتها، وجُرِّدتْ من جوانبها البغيضة (الواجب، التضحية بالذات، العقوبة الأبديّة، القانون الأخلاقي) وجُعِلَتْ مناسبة للسادة المحترمين. وكالدين، أيضاً، كانت الثقافة هي أسلوب الحياة العامة، وليستْ فقط تهذيباً شخصيّاً أو مثلاً أعلى سامياً.

إذن التفتَ الرومانسيون إلى الخلف نحو فردوس مفقود لكي يتقدّموا إلى الأمام، كما سيفعل بعضٌ من ورثتهم المُحدَثون لاحقاً. لقد كانت اليونان القديمة بمثابة مرحلة الطفولة وأيضاً مرحلة النُضج. كانت مراوغة لأنها مضت وانقضتْ، ولكن أيضاً لأنها كانت ستعود. هولدرلن، أحد أشدّ الهللينيين حماساً، علَّمنا أنَّ روح الأثينيّين يجب أنْ تزدهر من جديد في صيغة ألمانيّة[2]. لقد كان صعباً على أولئك الثوريّين أنْ يعترفوا بأنَّ الهللينيّة نفسها كانت مجرّد أسطورة أخرى، أسطورة تقف جنباً إلى جنب مع مخزون العصور القديمة الثريّ.

يقول ترنر «لقد غذّت معرفةُ العالم الكلاسيكيّ والتعرُّفُ على القيم التي انتقلت عبر الثقافة الكلاسيكيّة العقلَ بشكلٍ واسع عبر الثقافة الكلاسيكيّة وزوّدتْ الطبقات السياسيّة الحاكمة في أوروبا بالكثير من الثقة الفكريّة[3]. هذا المورد الثقافي الفعّال عمِل عمَل كلمة السرّ أو بطاقة التعريف بين السادة عبر سلسلة من الأماكن والفترات الزمنيّة. وقد

1- مقال Pagan and Mediaval Religious Sentiment في كتاب ر. هـ سوبر (مُحرِّر) Matthew Arnold: Lectures and Essays in Criticism (آن آربر، 1962)، صفحة 230.

2- من أجل بعض التعليق المفيد حول الموضوع، انظر كتاب ديتر 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 مُعلِّم أوسكار وايلد للأداب الكلاسيكيّة جـ. بي ماهافي بصورة فاتنة مع انتقاصٍ للذّات في أعمال الإغريق القُدامى: «إنها كتابات رجال مُثقَّفين 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 مُقارنة ما يُسمّى الفضائل الهيللينيّة – التوازن، والمُتع الجنسيّة، والكمال، والانسجام، والصفاء، والتناغُم، والاستقرار، وضبط النفس، وحياة الأحاسيس، وابتهاج الروح، وتعدُّد الاهتمامات، والثقة في الغريزة التلقائيّة وما شابهها – بقُبح، وانعدام التناسُب، والطاقة المسعورة والأخلاق الكئيبة وصرامة الحياة البورجوازيّة الحديثة. يقول فريدريش شليغل: «إنَّ شِعر القُدامى كان شعر الاستمتاع، وشِعرنا هو شِعر الرغبة»[1]. ولم يكن صعباً مقارنة تلك الفضائل أيضاً بالحماس المُفرط للرّعاع. لقد كانت القيم الهللينيّة، على غرار الكثير من الأيديولوجيا النبيلة، أخلاقيّة وجماليّة معاً. والمُدافعون عنها كانوا يبحثون عن شكلٍ ثقافيّ مُترَع بطاقةٍ غير محدودة، لكنها مُحتواة في قالبٍ عُضويّ. مثل هذا الشكل سوف يُشعّ بالتناغُم والصفاء بينما يبقى متدفّقاً، ومتحرِّكاً وحيويّاً بلا توقف. وبهذا، سوف يشكّل ملاذاً من الجهود القلقة للعصر الحديث دون التعرُّض لخطر العطالة. وسوف تتصالح محدوديّة الشكل مع لا محدوديّة المحتوى. والمحتوى في الصورة الرومانسيّة – صورة يُعتبَر تمام الصحّة *sanitas* الهيللينيّة أحد الأمثلة عليها – دائماً على شفا أنْ يفيض عن حدوده الشكليّة بغزارة، لكنه دائماً يُكبَح ببعض التحفُّظ الداخلي. بهذا المعنى، الصورة الرومانسيّة هي في وقتٍ واحد ثابتة ومتحوّلة، ميّتة وحيّة، مُنجَزَة ومفتوحة النهاية. لقد فاجأتْ نفسها في شكلٍ مُنجَز من دون أنْ ينال حيويَّتها ضرر. لقد حُصِرتْ الحركة

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

في جمود أبديّ، في حالة عودة دائمة إلى الذات كنافورة[1]. إنَّ اللاّنهاية تتحوّل إلى أبديّة، عندما يصمد العمل الفنيّ متحرراً من تخريب الزمن، ويبقى متدفقاً وحيّاً. وبالنسبة إلى والتر باتر، إنها أشبه بدُرَّة لكنها تلتهب بالحيويّة، عُضويّة ولا عُضويّة في وقتٍ واحد. ومع ذلك هي نموذجٌ مُصغَّر للعليّ القدير. لكنَّ الصورة هي سياسيّة بالإضافة إلى كونها لاهوتيّة. والرغبة تُحتَوى ولا تُلغى، بحيث لا تعود تمثّل لا نهاية «سيئة» لتوقٍ لا نهاية له، وعقيم. وهكذا تستطيع الديناميّة الحديثة أنْ تتصالح مع النظام التقليديّ. أو، بتعبير أشدّ بساطة، تستطيع الطبقات الوسطى أنْ تندفع إلى الأمام دون تسبيب أي تهديد للاستقرار السياسيّ.

إنه مثلٌ أعلى يمسّ الرومانسيّة من أدناها إلى أقصاها، من ملاحظة كولريدج شديدة الحساسية تجاه مساقط المياه – حتى أنها تجمع بين الشكل الثابت والمُحتوى المتغيِّر أبداً – وحتى راقص ييتس، ونافورته، وأعلى شجرة الكستناء المُدوِّم[2]. لقد عثر ييتس أيضاً على هذا المثل الأعلى في المنزل الكبير[3] الإنكليزي–الأيرلندي، حيث الشغف والدقّة، والحيوية والرسميات، منسجمة في أشعار الذين احتفوا بها. وتبرز الصورة من جديد كالنقطة الثابتة في العالم الدائر في عمل إليوت *Four Quartets*، شكل الحركة الذي هو أيضاً امتناع عن الحركة[4]، والمزهريّة الصينيّة التي تبدو أنها تتحرك على الدّوام في ثباتها. بل يمكن لمحها

1- من أجل السرد الأكمل، انظر كتاب فرانك كرمود، The Romantic Image (لندن ونيويورك، 1957)، ومن أجل تقييم نقديّ لهذا العمل، انظر مقال تيري إيغلتُن The Politics of the Image، في دوريّة Critical Quarterly (عدد ربيع عام 2012).

2- إشارة إلى المقطع الثامن من قصيدة وليم بتلر ييتس Among School Children – المترجم.

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

4- فيما يتعلّق بالحركة التي هي أيضاً امتناعٌ عن الحركة، من الواضح أنَّ إليوت يعني من بين ما يعني ركوب المصعد في محطة القطار النفقيّ في ساحة رسل، المحطة الأقربُ إلى مقرّ عمله في دار فيبر أند فيبر.

في إشارة كيتس الغريبة إلى «حملان كاملة النموّ» في قصيدته *Ode to Autumn*. ولعل هذا نوع من الإرداف الخُلفيّ[1]، بما أنَّ الحِملان لا توصَف بأنها كاملة النموّ؛ الحملان كاملة النموّ هي خرفان. ومع ذلك يمكن للحملان أنْ تكون كاملة النموّ كحملان. والعبارة توحي باللغز الذي يمكن لشيءٍ به أنْ يكون مُتطابقاً مع نفسه وأيضاً يبقى قادراً على النموّ؛ ناشطاً لكنه متحفّظ.

***

من الناحية السياسيّة، اليونان القديمة استطاعتْ أنْ تُعطي صورة عن الاستقرار في مرحلة ثوريّة. ولكن في الغالب، إبراز العصر القديم بصورة مثاليّة جاء مع حدوث انعطاف جمهوريّ. ويُعلِّق نيكولاس بويل على أبطال فرنسا الثوريّة: «إنَّ اليونان [القديمة] كانت [بالنسبة إليهم] رائدة في كونها أول دولة عقلانيّة، عالميّة، مُستنيرة بصورة كاملة في العالم»[2]. ويقول ديفيد كونستنتاين: «إنَّ الهللينيّة ثوريّة ضمناً: لقد استخلصَت من اليونان القديمة، خاصة من أثينا في عصر بركليز، نموذجَ المُجتمع العادل»[3].

إنَّ الغموض السياسيّ للهيللينيّة يُعتبَر من بين التناقضات الخارقة للرومانسيّة في العموم. وفي عمل إبداعيّ قوي يُلخّص إشعيا برلين عدداً من تلك التناقضات بصفحتين أو ثلاث سريعة من كتابه *The Roots of Romanticism*. إنَّ الرومانسيّة هي في وقت واحد شابّة ومتهالكة، غريبة وأليفة، نشطة وهادئة، تُشدِّد على الحياة لكنها تحبّ الموت، فرديّة

1- أي اجتماع لفظتين متناقضتين - المترجم.

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

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

وجماعيّة، تعشق ما هو صلب لكنها مُجلَّلة بغلالة من الإبهام الروحيّ، بدائيّة وشديدة الأناقة، بسيطة ومُعقّدة، تستلهم من الماضي لكنها تتحمّس للأصالة، مُكرّسة للوحدة لكنها تبتهج بالتنوُّع، مستسلمة للفن كغاية بحد ذاته ولكن أيضاً كأداة لإحياء المجتمع[1]. على الخط نفسه، يُشير كارل شميت إلى أنَّ هناك «رومانسيّة الطاقة ورومانسيّة الانحطاط، رومانسيّة كالواقع الفوريّ للحياة ورومانسيّة كالطيران إلى الماضي والتراث»[2]. إذا كانت الحركة تتضمّن بعضاً من أشدّ المناصرين المتحمّسين للثورة الفرنسيّة، فإنها أيضاً تتضمّن بعضاً من أشدّ أعدائها[3]. وفي مقالة كلاسيكيّة، يلاحظ أ. أو. لوفْجوي بسخرية أنَّ من المُفترَض أنَّ الرومانسيّة أنجبتْ الثورة الفرنسيّة وحركة أكسفورد[4]. ونادراً ما تجلّتْ نشوة منحى فكريّ بالاتحاد بهذه الصورة. أي مغزى يمكن استنباطه من تيار ثقافيّ يتضمّن معاً بيرسي بيش شيلي وجوزيف دو ميستر، وهو مُفكّر آمنَ بأنَّ المؤسسات الاجتماعيّة اللاعقلانيّة أشدّ فعاليّة ودواماً من تلك العقلانيّة، ورأى أنَّ الفكر النقديّ يجب كبحه بالقوة على يد دولة استبداديّة، واعتبرَ العُلماء، والديموقراطيّين، والمُلحدين، والمُثقّفين واليهود من بين أعداء الحضارة؟

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

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

3- إنني أشير إلى الرومانسيّة كحركة أو تيار من أجل الفائدة الصِرف. لقد كانت، طبعاً، مجموعة مُضاعفة، مُعقّدة، من الاتجاهات الفنيّة والفكريّة.

4- أ. أو. لوفْجوي، في مقالة Essays in the من the Discrimination of Romanticism History of Ideas (بالتيمور، 1948)، صفحة 231.

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

ومع ذلك، لا يوجد سبب للاستسلام لأسمائيّة[1] Nominalism المفهوم. لسبب واحد، هو أنَّ بعضاً من هذه التناقضات الجليّة يمكن تفسيرها بلغة التقسيم الزمنيّ. مع أوائل القرن الثامن عشر في ألمانيا، يبدأ عدد من الرومانسيّين الأوائل *Fruhromantiker* (نوفاليس، والأخوان شليغل، وهولدرلن، وشلايرماخر) باتخاذ مواقف أكثر رجعيّة. فمفكران مثل نوفاليس وفريدريش شليغل، بدأا كمُتحمّسَين لمُناهضة الاستبداد، والحرية الجنسيّة والإصلاح الليبرالي، انتهى بهما الأمر بين أحضان المَلَكيّة، والصوفيّة، والأرستقراطيّة، والقرن-أوسطيّة، والكنيسة الكاثوليكيّة. الآن أصبح الدين وليس الفن ما سيُخلّص النظام الاجتماعيّ. هذا الخط في الرومانسيّة الألمانيّة هو الذي هلّل له بعض النازيّين. وفي إنكلترا، كانت الرِدَّة السياسيّة لووردسوورث، وكولريدج وسوثي أو (مهما كان عدد الرومانسيّين) العودة إلى العقل بعد فترة من الافتتان الثوري ندموا عليها، قد رُسِمَتْ بالتفصيل.

إذن، لقد تغيّرتْ الرومانسيّة مع تغيُّر الأوضاع السياسيّة. فما إنْ تلاشت المثاليّة الثوريّة على ضوء السياسة الواقعيّة[2] realpolitik، حتى انتقلت بسرعة إلى نوع أكثر رجعيّة من المثاليّة، إلى نوع يحلم بوَلَه بالإقطاعيّة أو الاستبداديّة كحلٍّ للمشكلات المُعاصِرة. لكنَّ هذا نادراً جداً ما كان وجهة نظر كاملة. فالـ*Fruhromantiker* (الرومانسيّون المبكّرون)، على سبيل المِثال، ربما انتقلوا من تمجيد الثورة الفرنسيّة إلى سياسة ليست بعيدة كثيراً عن حركة أكسفورد[3]، لكنهم لم يكونوا ديموقراطيّين، ناهيك عن كونهم يؤمنون تماماً بالعصيان المُسلَّح، بحيث

1- الإسمائيّة: مذهب فلسفي يقول بأنَّ المفاهيم المُجرّدة، أو الكُلّيات، ليس لها وجود حقيقيّ، وأنها مجرّد أسماء لا غير. - المترجم.

2- سياسة ألمانيّة تقوم على أساس عمليّ ماديّ وليس نظريّ أو أخلاقيّ - المترجم.

3- من أجل سرد سهل، غير مُتطلّب بصورة مبهجة لعلاقة الرومانسيّة بالثورة الفرنسيّة، انظر كتاب هوارد ممفورد جونز Revolution and Romanticism (كمبريدج، ماساتشوستس، 1974).

يُشعلون ثورة. لقد كانت ليبراليّتهم ممزوجة بشيوعيّة يمكن أنْ تنتقل مع مرور الزمن من اليسار إلى اليمين. ومعظمهم دعموا شكلاً ما من حُكم النُخبة حتى في أشدّ أيامهم راديكاليّة. لقد كانوا حتماً شديدي الارتياب بالجماهير الغفيرة.

إنَّ تناقضات الرومانسيّة هي أكثر من مجرد أعراض تدلّ على التنافُر. إذا كانت الحركة قد انقسمتْ رُغماً عنها، فذلك لأنها في وقتٍ واحد نِتاج مجتمع الطبقة الوسطى واحتجاج عليه. وفرديّتها المُبهرجة هي من بين أشياء أخرى نسخة مثاليّة عن المُقاوِل؛ ومع ذلك هي أيضاً توبيخ للحضارة عديمة الوجه التي هو منهمك في تشكيلها، حضارة يُختَزَل الرجال والنساء فيها إلى الكثير من أسنان الدواليب وإلى أصفار. إنَّ الفرديّة الروحيّة يجب أنْ تُكافأ، لكنَّ تنوّعها الأكثر تملّكاً يجب أنْ يُقابَل بصيغة من الوجود أكثر اتّحاداً، سواء على شكل طبيعة، أو *Geist* (روح)، أو فن، أو ثقافة، أو روح العالم، أو حب سياسيّ، أو نقابات قرن-أوسطيّة، أو اليونان القديمة، أو مجتمعات مثاليّة أو إجماع الذائقة عند كانط.

هناك غموض مُشابه في العقل الخلّاق. إنَّ الرجال والنساء يبدون كعملاء أحرار الإرادة، قادرين على تغيير أنفسهم وظروفهم، وهكذا تُصبح للتاريخ قيمة لم يتّصف بها بالنسبة إلى نيوتن أو لوك. والمشكلة هي كيف يمكن إنقاذ الموضوع الإنساني من الماديّة الآليّة بهذه الطريقة دون الوقوع فريسة للعجرفة. يجب الدفاع عن الإبداع الإنسانيّ في مواجهة الحتميّين[1]، ولكن بفعل هذا يجب أنْ تأخذ حضارةٌ ركعَ العالمُ لها حديثاً الحذرَ من التمادي العاقّ. إنَّ ولع فيخته باستحضار أشياء فقط من أجل أنْ يُقاتلها هو مسألة مهمّة. وكتاب كارل شميت *Political Romanticism* ينتقد بقسوة الرومانسيّين بسبب اختزالهم العالم إلى

1- نسبة إلى مذهب الحتميّة، أو الجبريّة: مذهب يقول إنَّ أفعال المرء والتغييرات الاجتماعيّة هي ثمرة عوامل لا سلطة للمرء عليها - المترجم.

مناسَبة للتوهُّم الذاتي، إلى مجرد كمية من الحنطة لتزويد مطحنة الأنا الجبّارة.

ولكن هناك حلٌ ما لهذا المأزق. هناك نوع «سيِّئ» من الإيجابيّة، تُعامل الفرديِّين كأوعية لبيانات الإحساس أو كنِتاج لبيئتهم، وهذا ما تسعى عقيدة العقل الخلّاق إلى مقاومته. ومع ذلك هناك أيضاً شكلٌ من السلبيّة الحكيمة، حالة من الـ *Gelassenheit* (الصفاء) تستطيع فيها الكائنات البشريّة أنْ تكون منفتحة بصبر، ووقار على الحياة البشريّة من حولها. ومقدرة كيتس السلبيّة هي تعليق للإرادة المتطفّلة. وهكذا يمكن تحقيق توازن بين النشاط والإيجابيّة. وأحد الأمثلة على هذا التوازن هو الشاعر المُلهَم، الذي تنشأ براعته في فنّه من اعتماده على قوة ليست نفسه.

وتنشأ أشياء غامضة أخرى. والدفاع عن الشعور بدل العقل يعني تحدّي العقلانيّة الخالية من الدماء للتاجر والموظف الكاتب. ويمكن أيضاً أنْ يعني مُكافأة الاعتياديّ والغريزيّ على حساب الاستعلام الدقيق جداً، وبالتالي عزل النظام الاجتماعيّ عن النقد العقلانيّ. إنَّ المقت الرومانسيّ للفكر التحليليّ أنتجَ بعض الآثار المشؤومة في المراحل المتأخّرة للحركة. ويحتجّ ياكوبي 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 محليّة، فإنَّ التحول من العقل إلى المشاعر قد يعني استبدال الخَلاصيّة[2] التجريديّة بضيق أفق عنيد. إنَّ العبادة الرومانسيّة للتفصيل الحسّيّ يمكن أنْ تكون لها عواقب مماثلة. وجماعة بيرك الصغيرة ليست دائماً مُفضّلة على المنظور العالمي. يمكن حشد قِوى المشاعر إلى درجة إبداء

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

2- الخَلاصيّة: عقيدة الخَلاصيّين البروتستانتيّة: وتقول إنَّ الناس جميعاً سينعمون بالخلاص في نهاية الأمر - المترجم.

ردّة الفعل بسهولة تعادل سهولة إجبارها على خدمة التمرُّد. إنَّ موقع المشاعر في المعتاد هو العائلة، التي نادراً ما تكون قوة مُدمّرة.

إنَّ فكرة العُضويّ تُقدِّم بديلاً مقبولاً للعقل الآليّ. وهي أيضاً صدّ للنظام الاجتماعيّ الذي يبدو أنَّ الأفراد يفقدون فيه كل صِلة حيويّة أحدهم بالآخر. لكنَّ صياغة حياة اجتماعيّة على أساس نظام ما ينسجم تماماً مع فكرة التسلسُل الهرَميّ، حيث الرأس أشد أهميّة بصورة واضحة من أظافر القدمين. وهو أيضاً يميل إلى تفضيل التطوُّر التدريجي على التغيُّر المُفاجئ. وبالنسبة إلى نشوئيٍّ evolutionist مثل إدموند بيرك، مجرّد حقيقة أنَّ مؤسّسةً في طورِ الإنشاء منذ زمن طويل تكفي لتبريرها. إنَّ المدة الطويلة هي نوع من الشرعيّة. والتاريخ بحدّ ذاته حجّة مُحافِظة، وأشدّ إقناعاً بما لا يُقاس من عرْضٍ تجريديّ. وديفيد هيوم يعتنقُ الفكرة نفسها.

هناك نواح أخرى تناقضُ الرومانسيّة فيها نفسها. إنَّ الطبيعة، والفن والمُخيّلة كلها موارد نفيسة للتجديد الاجتماعيّ. ولكن يمكنها أيضاً أنْ توفّر ملاذاً مهيباً بعيداً عن التاريخ عندما تبدأ الآمال السياسيّة تتلاشى. وهكذا ترك ووردسوورث اليعاقبة وذهب إلى الجبال. وفكرة كونٍ حيّ تتحدّى المادة الخاملة للعقلانيين، بالإضافة إلى أنها تنتقد بقسوة موقفاً عملياً محضاً من الطبيعة. لكنها تستطيع أيضاً أنْ تكون مصدر إرباك. قد لا تكون الطبيعة مادة ميّتة، لكنها ليست أيضاً بالضبط موضوعاً. على أي حال، إنَّ اعتبار الطبيعة، أو الفن أو الإنسانيّة غاية بحدّ ذاتها قد يكون لكي ننسى أنَّ العقل العمليّ له مكانته الخاصة في الشؤون الإنسانيّة. ولن يكون هناك أي تغيير اجتماعي حتماً من دونه. إنَّ مثل هذه العقلانيّة كانت مخزون عدوّ الرومانسيّين اللّدود؛ النفعيّة. ولكن مع انصرام القرن التاسع عشر، سوف ينتُج هذا المُعتقَد جرّاء بعض الإصلاحات الاجتماعيّة المُثيرة للإعجاب. واشمئزاز ديكنز الذي يُرضي العامّة منه في روايته «*أوقات عصيبة*» هو تهوُّر نموذجي ولا يُشكّل أي فرق.

إنَّ الفن القائم بذاته هو ردٌ بليغ على قيمة التبادُل التجاري، ولكن ليس سهلاً أنْ نفهم كيف يمكن أنْ يُخلِّص العالم. وبالنسبة إلى الرومانسيين الراديكاليين، يمثّل الفن القيَم التي نعيش من أجلها، لكننا لا نعيش من أجل الفن. إنَّ الاستقلالَ هو سياسيٌّ بقدر ما هو قيمة جماليّة، بحيث إنَّ اعتماد العمل الفني على ذاته يتحدث عن أكثر من نفسه. وفي موقع ما بين شيلي وتنيسون، وُضِعَتْ هذه النظرة الثاقبة خطأً. والمُخيّلة تتوقف تدريجياً عن كونها قوة سياسيّة. ومع بدء عهد الرأسماليّة الصناعيّة، يبدأ استقلال العمل الفنيّ بالتحدّث فقط عن نفسه. وتذوب الرومانسيّة الراديكاليّة لتغدو عِلم جمال نهاية القرن. والفن نفسه يحلّ محل الـ *promesse de bonheur* الذي كان قد رفضه ذات مرة.

هناك المزيد من التناقضات في الفكر الرومانسي، لا يمكن التطرُّق إليها إلا بإيجاز. أولاً، إنَّ فكرة اللا نهاية يمكن أنْ تدلّ على الانشقاق، تتحدّى العقلانيّة التي بالنسبة إليها الحقيقيّ هو ما يمكن حِسابه. لكنها تميل أيضاً إلى الاستخفاف بالمحدود، وبفعلها هذا، ويا للمفارقة، يمكنها أنْ تبيِّن الطريقة التي تعمل بها العقلانيّة نفسها على التقليل من قيمة العالم. وثانياً، إنَّ اعتبار أنَّ الإنسانيّة في طريقها إلى الكمال قد يكون صفعة موجّهة إلى البيوريتانيين البورجوازيين الصِغار، بإيمانهم الراسخ بفساد الإنسانيّة، لكنها أيضاً تناسب تماماً إيمان الطبقة الوسطى بقِواها اللا محدودة. وأخيراً، من الجدير بالملاحظة أنَّ الإرادة الحرة، الفكرة شديدة الحيويّة بالنسبة إلى الرومانسيين، هي سلاح ذو حدّين سياسياً. قد تعني الجمهوريانيّة[1] republicanism، ومناهضة الاستعمار والديموقراطيّة الشعبيّة، أؤكّد لك؛ لكنها أيضاً عقيدة أساطين الصناعة.

***

لقد تركتْ الرومانسيّة بَصْمتها التي لا تُمحى على العصر الحديث.

1- أو التمسّك بالنظام الجمهوريّ.

فمن الفن إلى الجنس، ومن عِلم البيئة إلى المذهب الذاتيّ، تشكِّلُ جزءاً كبيراً من اللّاوعيّ الثقافيّ. فأدب تشارلز ديكنز هو شهادة على مدى السرعة والانتشار اللذين غيّر بهما الحساسيّة العامة. والمفكرون المُحدثون هم حتماً ما بعد-رومانسيين، بقدر ما هم حتماً ما بعد-داروينيين أو ما بعد-فرويديين. والأصعب الادّعـاء أنهم ما بعد-فيختيين[1] فطرياً. زيادة عى ذلك، لقد حقّقتْ الرومانسيّة نجاحاً خاصاً كبديل مؤقّتْ للدين، متحوّلة من كاهن إلى شاعر، ومن القربان المُقدّس إلى الرمز، من القداسة إلى الكمال، ومن الجنّة إلى المدينة الفاضلة السياسيّة، ومن النعمة الإلهيّة إلى الإلهام، من الله إلى الطبيعة ومن الخطيئة الأصليّة إلى جريمة الوجود التي لا اسم لها.

ولكن، في العموم، كان مصير الحركة لا أنْ تحلّ محل القِوى الحاكمة بل أنْ تُكمّلها. ومن بليك إلى لورنس، قدَّمَ بعضٌ من فنّانيها ومُفكّريها شجباً رائعاً للرأسماليّة الصناعية، وأحدها مُسجّل بصورة لا تُنسى في كتاب ريموند وليامز[2] *Culture and Society 1780 – 1950*. أما بالنسبة إلى الـ *Kulturkritiker* (نقّاد الثقافة) الذين سوف نُلقي نظرة عليهم لاحقاً، نشأ النقد إلى حد كبير من اليمين المتطرّف. وبليك نفسه هو استثناء رائع. لقد برز، بعبارة أخرى، من النظرة العالميّة[3] التي أعطتْ بعضاً من أبرز النقد الأدبي في أوائل القرن العشرين. ومع ذلك إنْ كانت قد رفعتْ صوتها ضد الدمار الروحيّ الذي جلبَتْه معها الرأسماليّة الصناعيّة، فقد فعلتْ ذلك بينما كانت ترسِّخ حقوق رأس المال. وقد

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

2- من سوء الحظ أنَّ دراسة وليامز حذَفَت مقداراً كبيراً من تلك الجوانب من هذا التراث الذي هو نفسه يجده كريهاً من الناحية السياسيّة. وفصوله عن كولريدج، وكارلايل ولورنس على وجه الخصوص مِثال يُحتذَى لرؤيته الانتقائيّة بتطرُّف. والنتيجة هي سرد أُحاديّ الجانب بجديّة، لكنه ممتاز ويشقّ طريقاً.

3- المقصود هنا النظرة الفلسفيّة Weltanschuung التي تفسّر التاريخ أو العالم كله على أساس فرديّ أو عِرقيّ – المترجم.

كان هناك، حتماً، بعض الاستثناءات المُشرِّفة. ففي إنكلترا نهاية القرن، سخَّرَ وليم موريس هذا التقليد لخدمة تيار سياسيّ – حركة الطبقة العاملة – لكي يُنتِج نقداً ثقافياً وقف بلا مُنافس في سجل الاشتراكيّة حتى قدوم مدرسة فرانكفورت[1].

في العصر الحديث حمل الحنين الرومانسي إلى الماضي ما قبل الحديث – إلى البدائيّ، والمنسيّ، والأجداد، والبربريّ أو الأسطوريّ – ثمرة سامّة. كانت إرثاً ورِثته حداثةٌ ما. ولكن بالضبط بسبب ولعها بالإقطاعيّة والنظام الهَرَميّ، والتراث، ولانسلوت أندروز[2]، والصين الكلاسيكيّة، والمكسيك القديمة، والطقوس الوثنيّة لزيادة الخصوبة أو للمجتمع العضوي الوهمي في إنكلترا القرن السابع عشر، استطاعت الحداثة أيضاً أنْ تعمل عمل السوط على جسد الماديّة، ورابطة أصحاب الأموال، والفردانيّة التملّكيّة، ونهب الطبيعة، والحطّ من قدر الثقافة الشعبيّة والممارسة المُستبِدّة للقِوى الإنسانيّة. في هذا المجال، لم تكن التباساتها السياسيّة بعيدة عن التباسات أسلافها الرومانسيين.

خلال الرحلة الصعبة من عصر هولدرلن إلى عصر هوفمنشتال، عانت الرومانسيّة شيئاً من قدَر الدين الذي سعتْ إلى وراثة عباءته. ومع تكشّف القرن التاسع عشر غير المؤمن، اتخذتْ موقفاً دفاعيّاً ومُحاصَراً، كما فعلتْ الكنائس. ومن حركة الانتقال من الـ *Fruhromantiker* والرومانسيين الإنكليز المتطرّفين إلى الرمزيين، وما قبل الرافائيليين وأخلاقيّي نهاية القرن، كانت حملة تغيير العالم قد تولّى قيادتها بالتدريج الدافع إلى التبرّؤ منها. والرومانسيّة التي كانت ذات يوم قد اتّخذتْ موقفاً قِتالياً في المجال العام تَخصخَصتْ باطِّراد. لقد كان دون أدنى

1- مدرسة فرانكفورت: في الفلسفة، مدرسة فكرية، تأسستْ في جامعة فرانكفورت عام 1923 على يد ثيودور أدورنو، وهربرت ماركيوز وآخرين، وهي مُستنبطة من نظريات ماركسيّة، وفرويديّة وهيغليّة – المترجم.

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

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

إذا كان الفن والدين قد أُخرِجا عنوة في وقت واحد من التيار الاجتماعي العام، فقد بدا منطقياً بالنسبة إليهما أنْ ينتهي الأمر بهما إلى أحضان بعضهما البعض. وبهذه الروح سعى ماثيو أرنولد إلى دفع الشِعر ليكون في خدمة الدين، كما سوف نرى في الفصل التالي. لكنَّ الحقيقة هي أنه كأطفال تائهين في الغابة، لم يكن أيٌّ من الطرفَين مُهيّئاً ليهبّ لمساعدة الآخر.

الفصل الرابع

أزمة الثقافة

أمرٌ مُذهل المدة الطويلة التي استغرقتها الحداثة لتحقيق إلحادٍ أصيل. وحتى عندما فعلتْ ذلك، لم يكن على الإطلاق بوساطة دحض الإيمان الدينيّ أو تبديده. وعدم الإيمان بالله مسألة أصعب مما يُعتَقَد عامة. وكلما بدا أنه تم التخلُّص من العليّ القدير بسلام، إذا به دائماً يعود إلى الظهور على مسرح الأحداث بقِناع ما. وكما يقول بروس روبنز[1]، يحتاج الأمر إلى تقديم تاريخ العلمنة «على أنه حقيقيّ ومهمّ، حتى وإنْ كانت شروط الله [أي بدائل الله] دائماً تُثير المزيد من الارتياب ومن العلمنة»[2]. إنَّ المفاهيم العِلمانيّة، كما يُشير روبنز «بحد ذاتها تحتوي على الكثير من المتاع الدينيّ» بحيث إنَّه ليس من السهل إيداع الإيمان الدينيّ ماضٍ آفل.

إنْ كان عصر التنوير قد فشلَ في إزاحة الدين، فالسبب في ذلك من بين أسباب كثيرة أنَّ فِعلَ هذا لم يكن ملائماً بالكامل لأغراضه السياسيّة. وحتى لو كان مُلائماً، فإنَّ نوعيّة عقلانيّته كانت أشدّ انتقاديّة وعقليّة من أنْ تكسب اهتمام قلوب وعقول الجمهور، الذي من الأرجح أنه كان سيتحمّس للحَبَل بلا دَنَس وليس لكائن 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 (مُحرِّر) The Joy of Secularism (برينستون وأكسفورد، 2011)، صفحة 91.

بإحساس بالتجربة اليوميّة - عِلم الجمال، باختصار - لم يتجاوز الاهتمام بها أكثر من حفنة من الناس، كما أنَّ تخيّل المثاليّ والرومانسيّ أنهما سوف يصلان إلى الجماهير عبر الميثولوجيا لم يتمكّن أبداً من الإفلات من قدرٍ من العقليّة العقيمة. ولم يتمّ إنتاج أحلام العامّة 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 الفلاسفة الأوائل قد تحقّقتْ على شكل سينما وتلفزيون ودعاية تجاريّة وصحافة شعبيّة.

إذن، ماذا عن فكرة الثقافة؟ إنْ كانت هذه دائماً المرشّحة الأكثر قبولاً لوراثة صولجان الدين، فذلك لأنها تتضمن قيماً تأسيسيّة، وحقائق متسامية، وأعرافاً رسميّة، وممارسات طقسيّة، ورمزيّة حسّية، وداخلاً inwardness روحياً، ونمواً أخلاقياً، وهويّة مُشتركة ومهمّة اجتماعيّة. إنَّ الدين هو معاً رؤية ومؤسسة، تجربة محسوسة ومشروعٌ عالميّ، والثقافة في أعلى حالات ثقتها في نفسها سعت إلى المُطالبة بهذه السِّمات كلها. والسؤال المطروح هو: إنْ كان في استطاعتها أيضاً أنْ تنافس الكنائس في رأب الصدع بين قيم الأقليّة وحياة عامة الناس، الذي كان فقهاء عصر التنوير والحكماء المثاليون والفنانون الرومانسيون قد وجدوه مُزعِجاً، فهل كان في الإمكان ربط الثقافة فيما يخصّ قيم الأقليّة بالثقافة كأسلوب حياة كامل؟ وقد رأبتْ الكنيسة الصدع بينهما على طريقتها الخاصة، شاملة رجال الدين مع عموم المؤمنين في مؤسسة واحدة؛ وعلى الرغم من أنَّ المؤمن البسيط قد لا يكون متفاهماً تماماً مع الكرادلة واللاهوتيين، إلا أنَّ هذا ليس أكثر أهميّة من الإيمان الذي يشتركان فيه. وضمن هذا النظام الاجتماعيّ، يكون التسلسل الهرميّ والمشاعيّة منسجمين. إنَّ الفلاح السوابيّ[1] لن يفهم مُعتقد الخطيئة الأصليّة بالطريقة نفسها التي يفهمه لاهوتيّ من توبنغن[2]، ولكن هناك صِلات قُربى بين شكليّ الفهم.

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

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

في «فكرة مجتمع مسيحيّ» وكتاب *Notes towards the Difinition of Culture*، يلتفت ت. س إليوت إلى مسألة كيف أنَّ الدين يمكن أنْ يعني اللاهوت بالنسبة إلى النخبة ويعني ميثولوجيا بالنسبة إلى الجماهير، بعيداً عن وجود أي نزاع بين الفريقين. هناك تمييز يظهر هنا بين الوعي واللّاوعي، بينما الحقائق التي ينطق بها المُثقّفون تعيشها عامّة الناس بوصفها عادةً عفويّة وعُرفاً طائشاً. إنَّ القيم نفسها يشترك فيها الفريقان، ولكن على مستويات مختلفة من الوعي. ويُزدَرى التسلسُل الهرمي الروحيّ، ولكن كذلك الفرديّة الليبراليّة. وثمة نظرية مماثلة تكمن في دراما إليوت، التي كان المقصود بها مُطابقة الشخصيات مع المشاهدين في مستويات واضحة من الإدراك. فبطل مسرحية ***«جريمة قتل في الكاتدرائيّة»*** يعي تماماً وضعه المأساويّ، في حين أنَّ نساء كانتربري[1]، كالعديد من مُشاهدي مسرح إليوت، لا يَكدْن يفهمن ما يجري. وهناك شخصيات مُشوَّشة في مسرحيتيّ ***«التئام شمل العائلة»*** و***«حفل كوكتيل»***، كما سيكون هناك رجال ونساء عاديّون 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 يتحمّل الكثير من الواقعيّة، 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 الحسابيّ والنظري، لا تكشف عن نفسها بإيمان واضح بل بسلوك بديهيّ[2].

هل يمكن للثقافة أنْ تنجح في أنْ تُصبح الخِطاب المُقدّس في عصر ما بعد الدين، وتربط عامة الناس والطبقة المُثقّفة في وحدة روحيّة؟ هل يمكن

1- نساء كانتربري: هي الجوقة التي تعلّق على أحداث المسرحية الشِّعرية المذكورة لإليوت - المترجم.

2- انظر مقال تيري إيغلتُن Eliot and a Common Culture في كتاب غراهام مارتن (مُحرِّر) Eliot in Perspactive (لندن، 1970).

أنْ تجعل أشد الحقائق غموضاً تدخل في سلوك كل شخص، على غرار الإيمان الدينيّ؟ إنْ كان ذلك ممكناً، فالثقافة كفكرة مِعياريّة سوف تتّحد مع الثقافة كفئة وصفيّة. وكلا معنَيي الفكرة - الجماليّ والأنثروبولوجيّ - يتضمّنُهُما الحُلم بمجتمع عُضويّ، تتسم فيه الحياة اليوميّة بشيء من الدَّفق الخلّاق من الفن. فهل يمكن لمفهومَي الثقافة هذين الآن أنْ يلتقيا من جديد في قلب الرأسماليّة الصناعيّة، حتى تتمكن الثقافة من أنْ تحلّ محل الدين كضامنة للنظام الاجتماعي والسلوك الأخلاقي؟

والجواب، باختصار، كان أنهما لا يستطيعان ذلك. لم يتمكّن أي شكل رمزيّ في التاريخ من مُنافسة مقدرة الدين على ربط أشد الحقائق علوّاً بالوجود اليومي لعدد لا يُحصى من الرجال والنساء. ولا عجب أنَّ القِوى الحاكمة في أوروبا قد استقبلتْ المُستقبَل المُحتَمَل لزوالها برعبٍ هائل. ولكن إنْ كان عصر التنوير قد فشل في أنْ يحلّ محل الإيمان الدينيّ، وفشل المثاليون والرومانسيون في عَلمَنَتِه، فإنَّ مفهوم الثقافة أثبتَ أنه مُفعم ومتملِّص إلى درجة عجزه عن أَنْ يكون بديلاً مؤقّتاً. كان جليّاً أنه لا يمكن أنْ يكون هناك خلاص في الثقافة الجماليّة وحدها. لقد كانت شديدة الخصوصيّة بالأقليّة ولا تصلح لهذه المهمة. ولكن لم يتمكن أي فريق من وضع أي أمل عريض في الخلاص في فكرة الثقافة كشكل كامل في الحياة. ليست هناك أشكال كاملة في الحياة. إنَّ المجتمعات الإنسانيّة متعددة الطبقات ومتواصلة. والثقافة أقرب إلى أنْ تعكس التقسيمات الاجتماعيّة من أنْ تُصالح فيما بينها. وما إنْ تبدأ تلك الخلافات ترشح مفهوم الثقافة نفسه - حالما تُصبح القيمة، واللغة، والرمز، والقرابة، والإرث، والهوية والجماعة مشحونة سياسيّاً - لا تعود الثقافة تشكّل جزءاً من الحل وتُصبح بدل ذلك جزءاً من المشكلة. لا تعود تستطيع أنْ تقدِّم نفسها كبديل مُشتَرَك لمصالح أُحاديّة الجانب. بدل ذلك، تنتقل من سموّ زائف إلى اصطفائيّة متعصّبة. وفي الواقع، هذا كان مصير الثقافة في ظل ما بعد الحداثة.

***

إنَّ إدموند بيرك لم يجعل كلمة «ثقافة» تحت تصرّفه، لكنه وعى أنَّ الشيء بحدّ ذاته ترياق فعّال للثورة. والحقّ، أنها في إحدى معانيها النقيض المُباشَر للسياسيّ. أو على الأقلّ، وكعِلم الجمال، هي السياسة بقِناع ليس سياسياً. ومفهوم الثقافة له مصادر عديدة في العصر الحديث (القوميّة، الإقليميّة، هجرة الشعوب، الأنثروبولوجيا الإمبرياليّة، النقد المُناهِض للرأسماليّة، انحدار الإيمان الدينيّ، وسياسة الهويّة وما إلى ذلك)، ولكنه يمكن أنْ يفعل ما هو أسوأ من نعت الثورة الفرنسية بكونها أحد أسلافه الرئيسيّين. وكردّة فعل على هذا الزلزال حشدتْ فكرة الثقافة قدراً من الإلحاح. وبالنسبة إلى بيرك، الثقافة هي مسألة تعقيد عضويّ، عُرف سحيق في القِدم، عادات متراكمة في الشعور، ولاءات عفويّة، معتقدات تقيّة سُلِّمَ بها جدلاً، مؤسسات تُقدّس الزمن، عواطف وأحقاد غريزية، قوة التراث المُمانعة بمكر، خزينة اللغة، تبجيل الأجداد وحب الوطن، المشهد العام والأقرباء. وهكذا، هي تسكن فيما يُشبه الزمن البطيء جيولوجياً، تُقاوم بشدة التحوّل المُفاجئ الذي يجري عبر القنال[1]. وفكرة الثورة الثقافيّة حسب هذا الرأي تُشبه الإرداف الخُلفيّ. وشعب هذّبته الكياسة التي يمكن للثقافة أنْ تمنحها هو شعب نحّى جانباً الشغف الجامح والموالاة الصاخبة باسم التّوافُق والتحضُّر. والتحريض ضد الوضع الراهن هو عمل سياسيّ، في حين أنَّ الدفاع عنه في وجه سلوك فظّ ليس كذلك. إنَّ الثقافة تتكلَّم بنبرة صوت معتدلة، مُخفّفة، في حين أنَّ صوت السياسة خشن وأجشّ. والتحريض لمصلحة حقوق المرأة لا يُعتبَر في نظر ماثيو أرنولد ثقافة، في حين أنَّ المُطالبة الدّمثة بالنظام الأبويّ قد تُلبّى. لقد اتّضَح أنَّ الصِفات الكاملة أُحاديّة 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- القنال: المقصود به القنال 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 الاجتماعيّة المتجذِّرة في التجارة ومدحها الإنسانيون التجاريون في القرن الثامن عشر بوصفها بأنها رُسُل الثقافة. ولكن بحلول زمن ماثيو أرنولد لم تعُد الثقافة بمعنى التحضُّر الفردي مرنة سياسياً بالقدر الكافي. والمغزى هو ليس أنْ نزوّد مراتب المجتمع برجال الثقافة، بل أنْ ننشر الثقافة كالمتراس في وجه الاضطراب الاجتماعيّ. وعليه فإنَّ كتاب *Culture and Anarchy* يسعى إلى جلب النسخة الجماليّة من الثقافة وضمّها إلى النسخة الاجتماعيّة، في وقتٍ كان الصراع الطبقي في إنكلترا الفيكتوريّة يحتدم. وسياق الكتاب التاريخيّ هو فترة مذكّرة الإصلاح الثانية التي كانت تأمل في أنْ تضمن الضمّ السياسي للطبقة العاملة إلى الديموقراطيّة البرلمانيّة. والهدف من كتاب أرنولد هو استيعاب تلك الطبقة روحيّاً أيضاً.

لكنَّ هذين المعنيين للثقافة سوف يناضلان على امتداد نص الكتاب، مع انتقال النقاش باستمرار من أحدهما إلى الآخر. إنَّ الثقافة هي معاً زائلة وأبديّة، سياسة اجتماعيّة وتحضُّر شخصيّ، عمليّة بلوغ الكمال وحالة من الكمال بحدّ ذاتها. وسوف تُفهَم ليس بشكل رئيس كنمطٍ عمليّ من الحياة بل «كعمليّة داخليّة» أو حالة ذهنيّة تأمّليّة. إنها «تضع الكمال الإنسانيّ في حالة داخليّة»[1]. وفي سلسلة من الصيغ المُسكِّنة التي سرعان ما أصبح الكتاب هدفاً لمُحاكاتها بسخرية، الثقافة هي مسألة «عذوبة وخفّة»، «وذاتنا الفُضلى»، «ودراسة للكمال»، والقُدرة «على جعل عقل الله وإرادته يسودان»، و«رؤية الشيء كما هو حقاً» و«أفضل ما خطر على بال وقيل في العالم». لأنَّ لا شيء من هذه المُجرّدات الطنّانة كان له معنى دقيق، ربما عن قصد، وكلٌّ منها يمكن حثّه على دعم الآخر، في حركة دائريّة تستبق النثر المُتّسِم بالتكرار في كتاب أرنولد اللاحق

1- ماثيو أرنولد، Culture and Anarchy (لندن، 1924)، الصفحتان 10 و11.

Literature and Dogma. وعلى ضوء هذه الأفكار البلهاء النبيلة، لا يشكّ المرء في أنَّ أرنولد يرى الشيء كما هو حقاً عندما يتّهم نفسه (على الرغم من أنه سرّاً كان مديحاً ذاتياً) بأنه ليس فيلسوفاً. قد لا تكون لديه فلسفة، ولكن لديه حتماً أيديولوجيا.

إنَّ بُطلان هذا المفهوم للثقافة هو أكثر من نتيجة للفكر المُدّعي. على العكس، هناك قدرٌ من الضرورة لغموضه. لا يمكن تعريف الثقافة بدقّة لأنَّ جوهرها يكمن في سموّ خصوصيّتها. وعليه ففراغها يتناسب تماماً مع نفوذها. لأنه لا يمكن تثبيتها، ولا يمكن انتقادها أيضاً. وسرعان ما لاحظ فريدريك هاريسون هذا الفراغ الهائل في مُحاكاة خبيثة لمُناظرة أرنولد. إنَّ الثقافة في عُرف أرنولد كانت تعني «حركة دائمة، ولا شيء يذعن؛ وتطرّقٌ متواصل لكل الأسئلة وعدم الإجابة عن أي منها؛ واحتمالات غير محدودة لكل شيء؛ وأنْ تُصبح كل الأشياء، وأنْ تكون لا شيء»[1]. وبالنسبة إلى هاريسون نفسه، تلميذ أوغوست كونت وزميل في كلية متقدّمة جداً في أكسفورد (وادام)، لم تكن الثقافة تعني في المقام الأول حالة ذهنيّة بل أقرب إلى العمل الملموس في الإصلاح الاجتماعيّ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أرنولد، وهو يتلبّس شخصية أخرى من شخصياته.

إنَّ الثقافة في رأي أرنولد ليست بحدّ ذاتها مسألة فعل؛ بل بالأحرى هي المنبع الذي قد يخرج منه الفعل المُثمِر. وكما مع حالة شيلر الجماليّة، تدل على تلك الكُلّيّة أو تعدّديّة الجوانب اللا مباليّة بصورة سامية، التي يبدو منها كل نشاط خاص أو اهتمام اجتماعيّ كأنه حركة انشقاق - «مجرد آليّة» حسب تعبير أرنولد الرافض بتكبُّر. وهكذا، هي تستخفّ برهافة بالحالة نفسها التي تسعى إلى إصلاحها. وأرنولد توّاق إلى الإصرار رُغم أنف نُقّاده على أنها مجرّد «فعل خشن وقاس»

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

(الألقاب الطبقيّة تستحق الاهتمام) وأنه يتمنى أنْ يتكهّن بها؛ ولكن من الصعب تجنّب الشك في أنه يعتبر الفعل مجرد إخراج ما تمَّ تقريره داخلياً إلى العلن، بدل اعتباره حالة ذلك الداخل. قد يُعبِّر الفعل عن حالات ذهنيّة، لكنه ليس مُكوِّنها.

وكما مع شيللر، المشهد النزيه للكلّ يعني العمل مع إحساسٍ بنسبيّة تصرُّف المرء داخل منظومة الأشياء الكبرى. وعليه فإنَّ الثقافة صيغة للعيش بسُخرية. على المرء أنْ يكون متورِّطاً ونزيهاً في وقت واحد. وأرنولد نفسه مُحافظ يعترف بذلك لنفسه أو عضو في الطبقة الوسطى؛ ومع ذلك بما أنه أيضاً أشبه بخارج عن حلقة زملائه المرتشين، ذوي التفكير الجلف، فهو قادر على إصدار حُكم على أسلوب الحياة الذي يسير عليه وكأنما من الخارج. وانفصال المرء بشكل عابث عن معتقداته هو علامة الرجل المُثقّف لكنه أيضاً نوع من السياسة، بما أنَّ «الثقافة هي الخصم الأبديّ للشيئين اللذين هما العلامتان المميّزتان لمذهب اليعاقبة - شراستها، وإدمانها على النظام المُجرّد»[1]. والثقافة تضبط إيقاع السياسيّ بدعوة إلى التوازن، مُحافِظة على العقل بعيداً بصفاء عن منال أي شيء مُتحيِّز أو طائفيّ. إنها قضية أكسفورديّة كلاسيكيّة. وخِلافاً للفرنسيين العقليين، السريعي الهياج، الإنكليز معروفون بهدوئهم وعجزهم عن التفكير المُنظَّم. إنهم لا ينخدعون بأفكارهم الخاصّة. إنَّ أسلوب نثر أرنولد، بنوعيّته المصقولة، السلميّة، واتّسامه أحياناً بأنَّ المؤلف يبتسم بتكلُّف من خلف يده، بحد ذاته محاولة لتهدئة حماسه. إنه أيضاً يعمل على إخفاء حقيقة أنَّ هذه الحِكمة الهادئة تُقعقع أكثر بكثير بالظرف السياسيّ مما يوحي به أسلوبه الرقيق في الكتابة، الذي يعكس رِضاً معتدلاً عن النفس. ونثر توماس كارلايل المشحون بالغضب، والمُتنبِّئ يُقدِّم نقيضاً مُثقِّفاً.

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

1- أرنولد، كتاب Culture and Anarchy صفحة 33.

أنْ تتعامل مع أي شيء بجديّة، هو التعصُّب المتجهِّم لكلٍ من أخلاقيّ الطبقة الوسطى والمُدافع عن العامة. وكلاهما، بتفكيرهما أُحاديّ الجانب العنيد، محرومان بشكل قاتل من المرونة العقليّة الهللينيّة. إنَّ كلاً منهما يميل بأسلوب عبرانيّ إلى إصدار أحكامٍ مُطلقَة، في حين أنَّ الرجل المُثقّف، بعينيه المُشبّتين على الكلّ، فيعتبر كل تلك الأحكام قصيرة النظر. قد تُعتبَر الثقافة انتقاداً للرأسماليّة الصناعيّة، لكنها مجرد ازدراء للقِوى التي تتحدّاها. والسياسة الراديكاليّة قد تستنكر دافع الربح أو امتيازات الطبقة الراقية، لكنَّ الثقافة تقبض على دورها في الكليّة المتنوّعة للوجود الإنسانيّ. باختصار، إنها نوع من الجبريّة النبيلة، الصافية في إيمانها بأنَّ كل شيء في موقعه. وعلى هذا، هي أيضاً شكل من النظريّة اللاهوتيّة[1] theodicy.

إنَّ أرنولد يُقيِّمُ عالياً ما ينتمي إلى المسار التاريخي العام (كنيسة إنكلترا، على سبيل المِثال)، ويستخفّ نوعاً ما بكل ما هو هامشيّ أو ابتداعيّ (كالمنهجيّة Methodism). وهذا، حتماً، لا يعني أنه يعتبر أنَّ الأنغليكانيّة تمتلك من الحقيقة أكثر من المنهجيّة. في رأيه لا تمتلك أي منهما الكثير من الحقيقة. الأمر ببساطة هو أنَّ ما يهمّ هو الانسياق مع التيار العام. وكأنَّ الاندماج في الكلّ يُشكّل فضيلة بحدّ ذاته. والقضيّة شكلانيّة محض. إنها وِجهة نظر غريبة بالنسبة إلى مفكّر يعتبر نفسه مهرطقاً من الطبقة الوسطى، وتجسيداً يشعر بالوحشة للتحضُّر وسط مُحيط من البربريّة. وإذا كان الانتماء إلى التيار العامّ فضيلة بحد ذاته، فإنَّ التفكير أُحاديّ الجانب رذيلة *ipso facto* (بحدّ ذاته). وأنْ تلتزم يعني أنْ تكون غير مُتحضّر. إنَّ الثقافة هي مسألة تناسُق. وأرنولد قادر، مُزوَّداً بهذا التحامُل، على اتّخاذ مواقف سياسيّة شديدة الخصوصيّة دون أنْ يبدو أنه يفعل ذلك. وكأنه يوحي بأنه لا يُعارِض هذا أو ذاك على أُسُس حقيقيّة، بل ببساطة على أُسس شكليّة. وما يُلهمه إلى رفضها هو الرأي

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

الذي يوجّه إهانة إلى التناسُق، والتناسُب، والاتّزان وتعدُّد الجوانب، حتى عندما يكون واضحاً بقدر كاف بالنسبة إلى القارئ اللا مبالي بنسبة مقبولة أنَّ أرنولد يجدها مرفوضة تماماً في كل الأحوال.

لكنَّ الثقافة لا تستطيع أنْ تقبل أبداً مثل تلك الحياديّة. ففي عصر الصراع الطبقي، وزحف العلْمَنة، وفوضى السوق، والاضطراب الأخلاقيّ وعجز شخص نبيل عن القيادة الروحيّة، الثقافة بكل وضوح ليس لها مُستقبل بوصفها مجرّد تحضُّر داخليّ. بل يجب أنْ تُصبح عمليّة، مندمجة وإصلاحيّة. وإذا أرادتْ أنْ تحلّ محلّ الدِّين، وهذا هدف أرنولد الحقيقيّ، فيجب أنْ تهبط عن ذُراها السامقة لتُصبح مهمّة اجتماعيّة مُناضلة. يجب أنْ تستقطب «حب جارنا، والحوافز إلى العمل، والمُساعدة وعمل الخير، والرغبة في إزالة الخطأ الإنسانيّ، وترتيب الفوضى الإنسانيّة، والقضاء على البؤس الإنسانيّ، الطموح النبيل إلى ترك العالم وهو أفضل حالاً وأسعد مما وجدته»[1]. ولكن كيف يمكن لهذا ألا يُبرهن على دمار الثقافة بوصفها المشهد المُطلّ من جبل الأولمب؟ كيف يمكن لأرنولد دارس عِلم الجمال في أكسفورد أنْ يتصالح مع أرنولد المُحقِّق المُجتهد في مدارس الدولة؟ كيف يمكن للتناسُق والكُلّيّة ألّا يتصالحا بصورة مُهلِكة حالما يسعيان إلى إدراك نفسيهما؟ ولكن إذا فشلت الثقافة في ولوج 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) قلّتْ قُدرتها على المُصالحة؛ ولكن كلّما سعتْ إلى المُصالحة، قلّت فعاليتها.

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

1- المصدر السابق، صفحة 7.

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

تكن كذلك، فقيم الأقليّة هذه نفسها سوف تُحاصَر. وفقط بانتشارها يمكن المُحافظة عليها حتماً. لكنَّ نشر تلك القيم بين الجماهير الغفيرة قد يعني القضاء عليها. فمن الصعب نشر قيم ثقافيّة بين مجموعات اجتماعيّة جديدة من دون أنْ تتغيَّر في تلك العمليّة؛ لكنَّ أرنولد لا يتوقّع أنْ يكون للذين دعوا إلى المُشاركة بمُعتقداتهم يد في إعادة تشكيلها. على الثقافة، إذا نجتْ، ألّا تقتصر على عزلتها، ولكن أيضاً ينبغي ألّا تنفتح بالكامل على إعادة تشكيلها. قد تكون مسيرة عمليّة، جماعيّة، مفتوحة النهاية على الدوام، لكنها أيضاً تتّسم بمثل أعلى راسخ. إنها تُشيح بوجهها عن النفعيّة، ولكن يجب تسخيرها الآن لغايات اجتماعيّة مُلحّة. فإذا لم تَسُد، فقد تتبعها فوضى سياسيّة. وبما أنَّ سلطة الدِّين تضعُف، سوف تبدو الثقافة أنها الوسيلة الوحيدة للتخفيف من جشع الطبقة الوسطى ومن ضغينة الطبقة العاملة. والجدير بالملاحظة، بالمناسبة، أنَّ فكرة أرنولد عن الفوضى تتضمّن فرديّة الطبقة الوسطى وتمرُّد البروليتاريا، مع أنَّ تعصُّب الطبقة العاملة في عصره كان موجَّهاً *ضد* مبدأ المُحافظين بعدم التدخُّل. لقد تضمّنت مُطالبة بمزيد من السيطرة الاجتماعيّة وليس أقلّ.

إذن على الثقافة أنْ تستوعب تلك الطبقات الاجتماعيّة غير المحبوبة داخل الكُلّ الاجتماعيّ. فإذا لم تفعل - إذا، حسب تعبير أرنولد، فشلتْ في جلب الطرف الشرقي من لندن معها - فقد تجد نفسها مُدمَّرة. إنَّ الاستراتيجيّة تُعنى أكثر بالمصلحة الشخصيّة 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 ديكنز «***منزل كئيب***» هي من بين أشياء أخرى طريقة لمنع أمراضهم القاتلة المُحتَمَلَة من الانتقال إلى كامل ضواحي أولئك الذين يُعالجونهم. يقول أرنولد «إنَّ الثقافة التي تعرف حلاوة الأقلّية وخفّتها لا بدّ أنْ تبقى ناقصة إلى أنْ تلامس جماهير الإنسانيّة الفجّة غير المُستنيرة بالعذوبة والخِفّة»[1].

1- المصدر السابق، صفحة 37.

في الحقيقة، إنَّ الثقافة، كما يدّعي: «تسعى إلى إلغاء الطبقات»، ورجال الثقافة بهذا المعنى هم رُسُل المُساواة الحقيقيّون. لكنَّ ما يسعى أرنولد حقاً إلى التخلُّص منه ليس الطبقات بل الصراع الطبقيّ. وكالعديد من الليبراليين المتحمّسين، يجد الكفاح والنزاع مُهينَين. ويُعلن أنَّ الثقافة هي عدوّ الحقد والخلاف. ولا يبدو أنه يلاحظ أنَّ قدراً من الصراع قد تتضمّنه عمليّةُ جَعْلها تسود.

على الرغم من مقته للنزاع، فإنَّ أرنولد يتوق إلى رؤية قوة الدولة توجَّه ضد متظاهري الطبقة العاملة. وبما أنَّ الدولة هي «الأمّة بشكلها الجماعيّ والمتّحد»، فإنَّ هذا القمع ينطوي على لا مبالاة تامة. إنَّ زجّ العمّال بالسجن بتهمة الجهر بآرائهم السياسيّة هو محاولة خنق مصالح طائفية باسم كلّيّة مُشذّبة معيَّنة. ويلاحظ أرنولد أننا في حاجة إلى أنْ «نقمع أجلاف لندن بالنيابة عن أفضل ذات لهم ولنا جميعاً في المستقبل»[1]. وما يُسمّى بأفضل ذات، المُتجسّدة بالدولة، يجب أنْ تَقمَع بالقوة «كل ما يجلب خطر الاضطراب والفوضى، والمسيرات الحاشدة في شوارع مُدننا المزدحمة»[2]. إنَّ ذواتنا الأرقى، إنْ صحّ التعبير، يجب أنْ تحجز تلك الأدنى. والعذوبة والخفّة يتنافران حتماً مع الأصفاد وأغلال الأقدام. وكما في كل الدعوات إلى السلام والانسجام، وحدها أشكال معيَّنة من العنف تتعرّض للنقد الشديد.

إذن، من المُدهِش كم يمكن للثقافة أنْ تصبح حاسمة عندما تواجه مقداراً من المقاومة السياسيّة. إنها بحدّ ذاتها ليستْ أكثر من حركة حرّة للفكر، بلا مواقف متحاملة ولا وقاحة؛ لكنها تنجح مع ذلك في تسليط الضوء على ما يُطلِق عليه أرنولد «قانون الأشياء الواضح»، وعلى الرغم من غموضها الموسوِس 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 أنّ الثقافة لا تحملُ آراءً موالية بسوقيّة، فإنها تنجح في إقناعنا بأنّه ينبغي إلغاء الامتيازات الإقطاعيّة «تدريجياً وبلطف» وليس بعنف وسرعة. وعلى الرغم من افتقارها لمحتوى مُحدَّد، بالإضافة إلى اشمئزازها من «الآليّة الصِرف»، تنجح في إقناع أرنولد نفسه بمعارضة قانون العقارات الخاصّة (لعام 1866).

بوصفه ليبرالياً يناصر الحكومة القويّة، يُحدِّد أرنولد النقطة التي تنتقل عندها الرأسماليّة المؤمنة بسياسة عدم التدخُّل إلى نسخة أشدّ اتحاداً من نفسها. ويؤكّد أنَّ الفوضى الاقتصاديّة للطبقة الوسطى قد ألغتْ «عادات الإقطاع القوية في إخضاع وإرضاخ الطبقة العاملة»[2]، بتلويثها بشيءٍ من عبادة الطبقة الوسطى المُمزِّقة، للحريّة، بحيث يتوجب أنْ تستعيد أيديولوجيا جديدة، متمركزة في الدولة، معروفة باسم الثقافة، هذه القيم الآفلة. إنَّ الطبقات الوسطى تُخاطر بأنْ تُزعزِع بقِوى سوقها الجامحة النظامَ السياسيّ الطبقيّ نفسه الذي يُجيز شكل حياتها. وهكذا هي في حاجة إلى دولة أقوى لأهدافٍ سياسيّة، بالإضافة إلى أيديولوجيا مشتركة لأهداف أخلاقيّة. وفي فكرة الدولة-الثقافة، يمكن الجمع بصورة مناسبة بين المطلَبَين.

إنَّ المُطالبة بدولة أقوى يعني الاعتراف بأنَّ اللهو الحرّ للعقل له حدوده. ولا ينبغي للمرء أنْ ينفلِتْ بصورة كارثيّة بحيث يجعل النظام السياسي نفسه موضع تساؤل. إنَّ الهللينيّة أساسيّة إذا أصبح ذلك النظام أكثر حلاوة ودماثة، وجُعِلَ سائغاً للجماهير؛ لكنَّ تعقيد التفكير هذا يُخاطر بنسفها. ولا ينبغي لليبراليّة الروح أنْ تُهدِّد ليبراليّةً من النوع السياسيّ أو الاقتصاديّ. يمكن للعقل أنْ يلهو بحريّة فقط في ظروف اجتماعيّة معيَّنة، وقد تكون هناك حاجة لاتخاذ إجراءات غير ليبراليّة من

1- المصدر السابق، صفحة 165.

2- المصدر السابق، صفحة 45.

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

إنَّ الثقافة، إذن، هي معاً مشكلة وحل. إنْ كانت الجواب على الفوضى، فإنها أيضاً تكشِفُ عن شيء من ذلك الميل ذاته عندما تتعرَّض لضغط أقصى. على الهللينيّة ألا تكون متعددة الجوانب بشكل هائل بحيث تقضي على العبرانيّة. وأرنولد يعني بالعبرانيّة الطاعة، والضمير، والانضباط وخشية الله، وكلها يمكن أنْ تتعارَض مع ما يسمّيه بـ«الفظاظة». ولا ينبغي السماح للمعرفة أنْ توجّه ضربة قاضية للفعل. إنَّ بعثرة المرء لقُدراته بصورة متهوِّرة لا يُشكّل تقدُّماً بجعلها ضيِّقة الأفق بتعصُّب. فماذا إذا كان الانفصال الساخر للثقافة الجماليّة على خِلاف مع الثقافة بالمعنَيين الأخلاقيّ والسياسيّ؟

إذن الهللينيّة شديدة الضعف في مجال فضائل الأنا العليا وليست مقبولة بصورة كاملة في أوقات الخطر السياسيّ. في الحقيقة، إنَّ رغبة أرنولد الهللينيّة في جمع الاحتمالات كلها تنتجُ في الاستراتيجيّة الغريبة للسعي إلى توحيد الهيللينية نفسها مع العبرانيّة. بما أنَّ الأولى نبيلة والثانية بورجوازيّة، واتحادهما يعكس شيئاً من التحام الطبقات الاجتماعيّة الذي كان يجري في إنكلترا الفيكتوريّة. فإذا كانت الطبقات العليا تحتاج إلى الصلابة، فإنَّ الطبقات الوسطى تحتاج إلى الرقّة. وعليه فإنَّ الجمع الحكيم بين الثقافة والضمير قد انتظم، كما تلتحم قيادة أرستقراطية مُسترخية مع حماس عبرانيّ من دون أنْ تخسر صفاء روحها. في الوقت نفسه، يجب أنْ يضطلع قادة الصناعة ذوو الأرواح الكئيبة على هومر وغُوتّه من دون أنْ ينال نشاطهم أي ضرر. وكغالبية أفكار أرنولد السياسيّة، الحلّ بأكمله عقليّ.

بعد نشر كتاب *Culture and Anarchy* ببضع سنين فقط، ظهر كتابٌ آخر أشدّ اهتماماً بالطبقة العاملة المتمرّدة. إنه كتاب نيتشه *The Birth of Tragedy* (1872)، بإسقاطاته على الديونيسيّة والأبولونيّة، وهو ليس

كرّاسة عن العصر السياسي على غرار مقالة أرنولد. ومع ذلك إنْ كان نيتشه يُطالب بصخب بمولد جديد للأسطورة وللحِكمة المأساويّة، فذلك ليس بسبب ما يرى أنه النشاطات الغاضبة «لطبقة العبيد» في المجتمع، وثمرة ما يعتبره بانتقاص الثقافةَ «الاسكندريّة»[1] أو الثقافة العلميّة-العقليّة. يقول «لا شيء أشد فظاعة من طبقة العبيد البرابرة الذين تعلَّموا أنْ يعتبروا وجودهم ظُلم، والآن يستعدّون للانتقام، ليس فقط لأنفسهم، بل للأجيال كلها»[2]. إنَّ ما يلوح هنا ليس أقلّ من «كارثة تغفو في رحم ثقافة نظريّة»[3]. في وجه مثل هذه العواصِف الوشيكة، يسأل نيتشه: مَنْ يجرؤ على الاحتكام بأي قدرٍ من الثقة إلى أديانا «الشاحبة والمُستنزَفة»؟ إنَّ ما نحتاج إليه بدل ذلك هو إحياء الأسطورة، وهذا سيقضي على الروح العلمانيّة للتقدُّم والتفاؤل التي تُضلّل حالياً الجماهير. وإذا كان نيتشه يُنادي بتجديد الرؤيا المأساويّة، فذلك لأسبابٍ مُلحَّة أكثر منها جماليّة.

***

في كتاب *Literature and Dogma* يُعيد أرنولد صياغة كامل نقاشه في عبارات دينيّة. وبصراحة جديرة بالثناء يبدأ الكتاب بإعلان أنَّ المشكلة السياسيّة الكبرى في العصر هي «الجماهير المُرتَدّة». وفي كتاب مُرافِق هو *God and the Bible* يقول «إنَّ العديد من العامة اعتنقوا نوعاً من الرُّبوبيّة[4] الثوريّة، تُعادي كل ما هو قديم، وتقليديّ، وراسخ وآمن؛ مُفَضَّلَةً لكي تُقدَّم على خشبة مسرح جديدة ونظيفة، والطبقات الاجتماعية تقفُ الآن في الخلفيّة لأداء الأدوار الرئيسة»[5]. إنَّ ما جلب العار إلى الدين هو الحركة

1- أي الثقافة المُقلِّدة وليس المُبدِعة - المترجم.

2- والترك وفمان، (مُحرِّر)، Basic Writings of Nietzshe (نيويورك، 1968)، صفحة 111.

3- المصدر السابق، صفحة 112.

4- الرُّبوبيّة: مذهب يؤمن بالله دون الاعتراف بديانات مُنزّلة، والإيمان عبر العقل وليس الوحي - المترجم.

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

العمّالية. وفي كتاب *Literature and Dogma* يُبلغنا أرنولد بأنَّ «العديد من أفراد طبقة العمال المَهَرة الأشدّ براعة، وحيويّة ونجاحاً، واستعداداً وتأهّباً، أصبحوا الآن... يرفضون الكتاب المُقدَّس جملةً وتفصيلاً، ويتبعون معلّمين يقولون لهم إنَّ الكتاب المُقدّس خرافة مُضخَّمة»[1]. وهو يفشل في أنْ يقول إنه هو نفسه يعتنق وِجهة النظر نفسها عن الكتاب المُقدَّس.

في الحقيقة، إنَّ ما يتعرّض للخطر هنا هو نسخة من مبدأ عصر التنوير حول الحقيقة المُضاعَفة. لا ضرر في أنْ يُلقي أشخاص مُتحضّرون وراقون مثل فولتير أو أرنولد ظلاً من الشك على ألوهيّة المسيح، لكنَّ المسألة تُصبح مختلفة تماماً عندما يتعلَّق الأمر بمُتطرِّفِي نقابة العمّال. يقول أرنولد «لا ينبغي على المرء أنْ يُهاجم دائماً أوهام الناس بشأن الدين، لأنَّها أوهام»[2]. وجدير بالعديد من الـ *Aufklärer (المستنيرين)* أنْ يوافقوا بحماس على هذا. لا ضرر في قليل من الوهم إذا كان سيمنع العمال من الاستيلاء على الممتلكات الخاصة. لكنَّ ما تغيَّر منذ عصر التنوير هو أنَّ الشكّ الدينيّ تسرّبَ الآن إلى طبقات الجماهير نفسها، ولم يعُد بعيداً جداً عن الاشتراكيّة. في حالة أرنولد، على عكس حالة فولتير، إنَّ الشكّ عند الناس، وليس تطيّرهم[3]، هو أشد ما يُسبّب الاضطراب. والمُلحدون ذوو التفكير التقدّمي هم الذين يُقاتلون الطبقة العاملة، وليس فلاسفة الطبقة الوسطى. إذا كانت عقلانيّة عصر التنوير نائية عن دين الناس، فإنَّ الدين الآن شديد الانعزال عن الجماهير التي تُصبح لا أدريّة باطّراد. إنَّ أرنولد في سعيه إلى تقويم موقفه رأى أنه هو نفسه يواصل عمل والده الذي ينتمي إلى الكنيسة العريضة[4]. وكونه لم

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

2- أرنولد، God and the Bible صفحة 11.

3- تطيّرهم: إيمانهم بالخرافات.

4- الكنيسة العريضة: تشكل فريقاً داخل كنيسة إنكلترا يُفضّل أعضاؤها التأويل الليبرالي للصيغ الأنغليكانيّة إلى التعريف الإيجابي للاهوت - المترجم. انظر بارك هونان في كتابه Matthew Arnold: A Life (نيويورك، 1970)، الصفحتان 126 و127.

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

إنَّ حل المشكلة لا يكمنُ في إعادة بناء العامة، وتطهيرها من شكّها الذي اكتسبته حديثاً، بل في إعادة بناء الكتاب المقدّس. إذ لا يمكن التعامُل مع المسيحيّة كما هي، ولكن أيضاً لا يمكن الاستغناء عنها. ويُعلن أرنولد، إنَّ الثقافة أساسيّة إذا تمكّن الكتاب المقدس من «الوصول إلى الناس». ويعني بهذا أنه إذا فشل الدين الأرثوذوكسي في التأثير على الطبقات الدنيا، قد تقوم المسيحيّة بالنيابة عنه بإضفاء الشاعريّة عليه بشكل مناسب[1]. وعلى الجماهير أنْ تتوصل إلى الموافقة على أنَّ «لغة الكتاب المقدّس متدفّقة، سلسلة وأدبيّة، وليست جامدة، وثابتة وعِلميّة»[2]، أي أنها مُناظَرة بين الشِّعر والثقافة وليست استبداديّة أخلاقيّة أو مبدأً ميتافيزيقيّاً. ونقّاد الأدب أمثال أرنولد يجدون أنفسهم مُكلَّفين بوظيفة جديدة حيويّة. إنها المهمّة التي يقوم بها الأدباء، بروحهم المرنة، اللا عقائديّة، في الإصرار على الطبيعة المجازيّة لما قد يبدو، إذا أُخِذَ كحقيقة إنجيليّة، بعيد الاحتمال بالنسبة إلى عصرٍ عقلانيّ، ورفضاً لِما يمكن أنْ يهزّ أُسُس السلطة السياسيّة.

ويُعلن أرنولد أننا في حاجة إلى «إعادة تشكيل» الدين، بحيث يمكن لنسخة منزوعة الأحشاء ومُجرَّدة من الأساطير من الكتاب المقدّس، مفصولة عن سِمتها الغيبيّة، أنْ تُطالب بولاء عامة الناس وتستمر في ممارسة تأثير أخلاقيّ كابح عليهم. في الحقيقة، بأحد المعاني كان هذا هدف الكثير من التاريخ الفكري الذي كنا نتفحّصه. وبدءاً بالتوحيد أو اللا أدريّة في عصر التنوير وحتى إضفاء الأسطورة عند الرومانسيين

1- فيما يتعلّق بدين يصل إلى العامة، يكنّ أرنولد حباً خاصّاً للقديس فرانسيس الأسيسي، وهو قديس كان يعتبر أنَّه مؤسِّس «أشهر مجموعة من القساوسة لدين لا وجود له في الكنيسة» (ر. هـ سوبر (مُحرِّر)، 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 تؤْمن عامة الناس – سواء بمعنى أنْ تُترَك لخرافاتها البربريّة لأسبابٍ تتعلَّق بالحِكمة السياسيّة، وتُعرَّف إلى دين أكثر عقلانيّة، وإلى ميثولوجيات عِلمانيّة، وتُدمَج في *soi-disant* (ما يُسمَّى) بدولة الثقافة. أو، كما في حالة أرنولد، تُمنَح شكلاً أرستقراطيّاً من المسيحيّة أُضيفَت إليها مسحة من الشاعريّة لتُصبح مناسبة أكثر لاستيعاب الجماهير لها.

إذن، الثقافة هي في خدمة الدين، الذي، بدوره، هو في خدمة السياسة. أو، كما عبَّر أرنولد نفسه: «إذا كان السلوك، كما هو الحال، مُرتبِطاً برباط لا ينفصم بالكتاب المقدّس وبالتأويل الصحيح له، تُصبح أهميّة الثقافة لا تستحق الذِكر»[1]. إنَّ مهمّة الثقافة هي نزع النواة الأخلاقيّة للدين عن قشرته العقائديّة من أجل تجديد الدين كشكلٍ من السلطة الأيديولوجيّة. ويجب أنْ تُحافِظ على الهالة المُنيرة، وعلى نبرة الإيمان الدينيّ البليغة الانفعاليّة والأخلاقية العالية، في حين تُفرِغُه سرّاً من محتواه بعيد الاحتمال. إنَّ العقيدة تتضمَّن التفكير العميق، الذي، كما يُعلِّق أرنولد: «لا يقدر عليه الكثير من الناس». ولا يمكن التوقُّع من العامّة أنْ تنخرط في مناظرة عقليّة حول مسائل دينيّة[2]، ولكنها تشعر بمقدرة على التوقير والخضوع، وهذا أصحّ. ويشتكي أرنولد قائلاً «إنَّ الأسلوب الميتافيزيقي يفتقر إلى القوة للتأثير على الناس»[3]. إذا لم يفقد الدين الميتافيزيقيا، 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 الداخليّة،

1- المصدر السابق، الصفحة 27.

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

3- المصدر السابق، صفحة 110.

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

الساحرة، غير المُشاكسة» تمثّل «العقلانيّة العذبة والاعتدال» اللَّذَين يُجسّدان الثقافة. ويجب أنْ نلاحظ أنَّ هذا ما أصرّ عليه النبيّ اليهوديّ الذي أعلنَ أنه جاء ليس لجلب السلام بل لجلب سيف، وتكلّم عن فصم عُرى العائلات وضرب الأرض بالنار، وعادى السلطات الدينيّة في زمنه بمرافقة المحتالين والعاهرات، وطرد التجّار والمُرابين من المعبد، وأنزل أشد اللعنات قسوة على رؤوس أشد الفرّيسين ورعاً، وأنذر رفاقه بأنهم إذا صدّقوا كلامه فسوف تقتلهم الدولة أيضاً. إنَّ اللاعقلانيّة الفاسدة التي تتصف بها وثيقة تنصحنا ببذل أنفسنا لمصلحة الغرباء هي التي تُذهلنا، وليس نشر الحلاوة والخِفّة. لا شيء معتدل أو شائع في التطرُّف المُشين في طلباتها، كما أدرك لاهوتيّ مثل كييركغارد. وزيادة على ذلك، وبأحد المعاني، تُعتبَر المسيحية، وهي عقيدة تمارس تأثيرها على جسدٍ مُعذَّب، مُضادة للجمال بقدر ما هي لا عقلانيّة. وعلى الرغم من مرونة تفكير أرنولد المُفترَضَة، إلا أنه يفشل في قبول احتمال أنْ يكمن ارتباط الدين بالجماهير ليس في حاجة إلى استقرار سياسيّ، بل في تقديم الكتاب المقدّس اليهودي ليهوه كبطل للفقراء والضعفاء، إنه لا-إله يزدري العبادة الدينيّة، وينتقد بقسوة التقديس الأعمى والوثنيّة، ويرفض لقباً وصورة ويُحرِّر شعبه من العبوديّة.

إنَّ افتراض أرنولد أنَّ ديانة العهد القديم مسألة شكليّة، تهتم بالقانون وبأداء الطقوس كنقيض الداخليّة الروحية للإنجيل، هو مقطوعة نموذجيّة من مُعاداة الساميّة المسيحيّة. إنَّ الدين في العهد الجديد في نظر أرنولد «مسألة شخصيّة في المقام الأول»، تفاهة ليبراليّة حديثة كانت جديرة بأنْ تُدهِش القديس بولص[1]. ولا شكّ في أنَّ ضحايا محاكم التفتيش كانوا سيبتهجون لسماع هذا. وكالكتاب المقدّس اليهودي، يهتم الكتاب

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

المقدّس المسيحي بمصير الناس جميعاً. إنهما نائيان عن أي مفهوم للعنصر الفردي السائد. ومع ذلك، بالجمع بين الكتابين، قد يصل المرء إلى توازن حكيم آخر بين الثقافة والسلوك، والوجود والفعل، والهللينيّة والعبرانيّة. إنَّ العهد القديم يهتم بالسلوك، أما نظيره المسيحيّ فُعلّمنا أنْ «نهتم بالمشاعر والأمزجة التي انبثق منها السلوك»[1]. العيب الوحيد في هذا الطلب هو أنه زائف بكل وضوح، بقدر ما أنَّ من غير الصحيح، كما يتخيّل أرنولد، أنَّ المسيح قدَّمَ «صفقة دينيّة جديدة». لقد كان يهودياً، وليس مسيحياً.

إذن، يجب إعادة بناء الدين كنمط من الأخلاق مع لمسة من التسامي، أو «أخلاق أضاءتها، أنارتها، وسمتْ بها المشاعر»[2]. إنَّ الكتاب المقدّس في رأي أرنولد هو أشد قطعة نثرية حسماً في العالم، ولكن فقط، كما يبدو، إذا جُعِلَتْ صحيّة كليّاً. إنَّ كتاباً يتحدث عن الخلاص عبر إطعام الجياع وعيادة المرضى يُختَزَل بالتالي إلى مسألة عاطفة. وليست أي عاطفة قديمة، حتماً. ويُخبرنا أرنولد في كتابه *God and the Bible* بأنَّ المشاعر الدينيّة «الحب، والتوقير، والامتنان، والأمل، والشفقة، والرهبة»[3]، ليست بريئة تماماً من الناحية السياسيّة. وهو يعتقد أنَّ الاستقامة المسيحيّة في الأساس مسألة «داخل inwardness، واعتدال، ونكران ذات». وليس صعباً أنْ نلاحظ جاذبية هذه الفضائل لسلطة حاكمة تواجه سُخطاً شعبياً. لقد اختُزِلَ الإنجيل إلى قضية نبرة صوت، تقصّياً للنوع الأدبيّ الذي يُظنّ أنه يتَّسِم ببراعة خاصة. ويُخبرنا أرنولد بأنَّه على هذا الأساس فإنَّ عبارة مثل «نحن جميعاً نريد أنْ نعيش بشرف، لكننا لا نستطيع» هي أخلاقيّة، في حين أنَّ قول «طوبى للمساكين في القلب، لأنهم سوف يرون الله» هي دينيّة. إنَّ الدين في أساسه مسألة

1- المصدر السابق، صفحة 81.

2- المنصدر السابق، صفحة 18.

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

رنين صوت. ولأنّها مسألة نبرة صوت، ومجاز، وعاطفة مُهذّبة 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 بروحٍ غيريّة يتوق إلى أنْ يؤمن الآخرون به. ولكن لا ينبغي على هذا أنْ يضعهم في مواجهة مهمّة شاقة مُجهِدة، إذا تبنّوا إله أرنولد الخاصّ، بما أنَّ هذا، كفكرته عن الثقافة، ليس أكثر من تسامٍ أجوف. إنَّ الله هو «القوة، وليس نحن، التي تؤدي إلى الاستقامة»، أو هو «مسار الميل الذي به تُطبّقُ الأشياءُ كلها قانون وجودها»[1]. وهذا بعيد كلّ البُعد عن يهوه الذي يُخبر اليهود بأنَّ عبقَ بخورهم كريه في أنفه. وإذا كانت فكرة أرنولد عن الثقافة هي بديل الله، كذلك الأمر بالنسبة إلى فكرته عن الله. إنه يُصرّ على أنَّ الإيمان الدينيّ هو مسألة تجربة وليس عقل، ومع ذلك فإنَّ صيَغِهِ الخاصة المُجدِبة تجريديّة كغالبيّة المبدأ السكولاستيّ scholastic. وعندما يُصرّ ماركس في رسالةٍ موجّهة إلى أرنولد روج على أنَّ الدين هو «بلا مُحتوى»، فإنه يُتَّهَم بأنه ماركسيّ سوقيّ. لكنَّ التعليق بوصفه سرداً لفِكر ماثيو أرنولد الدينيّ ، هو دقيق تماماً.

إنَّ توق أرنولد إلى إعادة تعريف الله بأنه «ليس أنفسنا»، يعني العمل على استعادة بعض من المعنى المُبهم للآخَريّة otherness بالنسبة إلى مجتمع مهووس بالمصلحة الشخصيّة. وما لم يقتنع الرجال والنساء بوجوب تجاوز مصالحهم الوضيعة للاهتمام بالمُجتمع 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 التحالُف معهم. ومن الكونتيين[3] إلى

1- المصدر السابق، صفحة 37.

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

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

الهيغيليين الجُدد، تنتشر الغيريّة انتشاراً واسعاً. على المواطنين جميعاً أنْ يكونوا شهداء، بالتضحية بغرائزهم الأنانيّة على مذبح الخير العامّ. 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 الغَيريّة. بهذه الطريقة: «يُكرّس الأثرياء أنفسهم للفقراء ويُصغي الفقراء إلى الأثرياء»[2]. يبدو تبادُلًا مُنصفاً تماماً. إنَّ الرأسماليّة الليبراليّة تتجاوز الفردانيّة النظريّة نحو نظام أشدّ التحاماً، نظام يتضمّن اتّحاداً أقوى لطبقة عاملة ذات نوايا تحريضيّة. إنَّ شيئاً من هذا التطوّر يمكن اقتفاء أثره في المسافة الفاصلة بين روايات ديكنز المُبكّرة وتلك الأخيرة. ومع ذلك فهذه التعاونيّة المتناميّة سوف تبلغ التعبير الكامل عن أيديولوجيتها التامة، وكتاب أرنولد هو من بين أشياء أخرى محاولة لترسيخ هذه المهمّة.

ومع تعمُّق الأزمة السياسيّة، تُصبح للسلوك بالنسبة إلى أرنولد الأسبقيّة على الثقافة، وتكتسب العبرانيّة زخماً أكثر من الهللينيّة. إنَّ إسرائيل القديمة – «ذلك الشعب المكروه، الفاشل والحقير، بلا سياسة، بلا عِلم، وبلا سِحر» – تُثير في مؤلِّف كتاب *Literature and Dogma* رعشة اشمئزاز مُهذّبة. إنها ليست الأمة التي يمكن أنْ تدعوها إلى مائدة الغداء في ناديك. ومع ذلك ففقرها في الشؤون الثقافيّة هو أقلّ أهميّة من كونها تقدّم مِثالاً للسلوك القويم. وهناك شعور متنام، كما يُعلن أرنولد في كتاب *God and the Bible*، بأنَّ الليبراليّة الحديثة، ويقصد بها مبدأ حقوق الإنسان، ليست بديلاً عن الإيمان الدينيّ القديم. الليبراليّة مبدأ ليس حيوياً بالقدر الكافي لمواجهة الاضطراب السياسيّ، وينبغي إكماله بنوع من الإيمان أكثر استبداديّة. إنَّ «عُقم الصيغ الثوريّة وعدم كفاءتها»

1- السيدة همفري وارد، اسمها الحقيقي ميري أوغوستا وارد (1851 – 1920): روائيّة بريطانيّة – المترجم.

2- مُقتطَف في كتاب تشارلز تيلر، A Secular Age (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1007)، صفحة 385.

يمكن مواجهته في هذا المجال بالشِعر الأخلاقي الساحر للكتاب المُقدّس. وعبارة «إنَّ الناس جميعاً وُلِدوا أحراراً بالفِطرة ومتساوين» لا تُحتَرَم كمُعتقد أكثر من عبارة «إنَّ خشية الله هي بداية الحِكمة»[1]، على الرغم من أنَّ أرنولد نفسه لا يؤمن بالله وليس لديه أوْهَى خوفٍ منه. والكذب الفكري العنيد الذي تتسم به كتاباته عن الثقافة والدين، والأسلوب الفجّ الذي يُفشي به اللعبة الأيديولوجيّة، هو من بين صِفاتها الأشدّ إثارة.

هناك لمسة ماكيافيلّية في حالة أرنولد. فماكيافيللي أيضاً ألحّ على احترام الدين بينما بقيَ هو نفسه لا مبالياً به تماماً. لقد اعتبر أنَّ مثل تلك العبادة أساسيّة من أجل الحِفاظ على النظام المدني، على الرغم من أنه شعر باشمئزاز صدر أولاً عن نيتشه من الفضائل الجبانة التي من المُفترَض أنَّ الدِّينَ يمدحُها. يقول كوينتن سكينر عن ماكيافيللي «يمكن استخدام الدين لكي يُلهِم - ويُرعِب، إذا لزم الأمر - الناس العاديين من أجل إغوائهم بتفضيل إله المجتمع على السلع الأخرى كلها»[2]. إنها استراتيجيّة سياسيّة قديمة يعود عهدها على الأقلّ إلى زمن روما القديمة.

من المُفارقة أنَّ غضب أرنولد نشأ عندما رأى الآخرين يُشكّكون في الله الذي هو نفسه لم يعُد يؤمن به. وبسلوك مُشين جداً يعبِّر عن سوء النيّة، رفض أنْ يدعم مُخلِّصاً أصيلاً للكتاب المقدس من أوهامه في أيامه، هو الأسقف جون وليام كولينسو، الذي كان قد وقع في مشكلات مع حرّاس الأرثوذكسيّة المتديّنة بسبب تأويله العقلاني-الليبرالي للكتاب المقدس. وعلى الرغم من أنَّ أرنولد نفسه تقاسم مُعظم وجهة نظر كولينسو حول الكتاب المقدس، إلا أنه سرعان ما وجّه إليه نقداً قاسياً بسبب ما يمكن لأعماله أنْ تُسبب من ضرر أيديولوجي. يقول «يجب تهذيب هذا الكمّ الهائل من الجنس البشريّ وجعله إنسانياً عبر القلب

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

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

يمكن مواجهته في هذا المجال بالشِعر الأخلاقي الساحر للكتاب المُقدّس. وعبارة «إنَّ الناس جميعاً وُلِدوا أحراراً بالفِطرة ومتساوين» لا تُحترَم كمُعتقد أكثر من عبارة «إنَّ خشية الله هي بداية الحِكمة»[1]، على الرغم من أنَّ أرنولد نفسه لا يؤمن بالله وليس لديه أوْهَى خوفٍ منه. والكذب الفكري العنيد الذي تتسم به كتاباته عن الثقافة والدين، والأسلوب الفجّ الذي يُفشي به اللعبة الأيديولوجيّة، هو من بين صِفاتها الأشدّ إثارة.

هناك لمسة ماكيافيلّية في حالة أرنولد. فماكيافيللي أيضاً ألحّ على احترام الدين بينما بقيَ هو نفسه لا مبالياً به تماماً. لقد اعتبر أنَّ مثل تلك العبادة أساسيّة من أجل الحِفاظ على النظام المدني، على الرغم من أنه شعر باشمئزاز صدر أولاً عن نيتشه من الفضائل الجبانة التي من المُفترَض أنَّ الدِّينَ يمدحُها. يقول كوينتن سكينر عن ماكيافيللي «يمكن استخدام الدين لكي يُلهِم - ويُرعِب، إذا لزم الأمر - الناس العاديين من أجل إغوائهم بتفضيل إله المجتمع على السلع الأخرى كلها»[2]. إنها استراتيجيّة سياسيّة قديمة يعود عهدها على الأقلّ إلى زمن روما القديمة.

من المُفارقة أنَّ غضب أرنولد نشأ عندما رأى الآخرين يُشكّكون في الله الذي هو نفسه لم يعُد يؤمن به. وبسلوك مُشين جداً يعبِّر عن سوء النيّة، رفض أنْ يدعم مُخلِّصاً أصيلاً للكتاب المقدس من أوهامه في أيامه، هو الأسقف جون وليام كولينسو، الذي كان قد وقع في مشكلات مع حرّاس الأرثوذكسيّة المتديّنة بسبب تأويله العقلاني-الليبرالي للكتاب المقدس. وعلى الرغم من أنَّ أرنولد نفسه تقاسم مُعظم وجهة نظر كولينسو حول الكتاب المقدس، إلا أنه سرعان ما وجّه إليه نقداً قاسياً بسبب ما يمكن لأعماله أنْ تُسبب من ضرر أيديولوجي. يقول «يجب تهذيب هذا الكمّ الهائل من الجنس البشريّ وجعله إنسانياً عبر القلب

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

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

والمُخيّلة، قبل أنْ يحلّ التراب فيهم مكان المعرفة التي كان ينبغي أنْ تمدّ جذورها الحيّة... فقط عندما تصلهم [الأفكار] بهذه الطريقة سوف يتكيّفون مع ممارستهم من دون أنْ يهزّوها»[1]. وكأنَّ أرنولد تقبّلَ بحبّ الدرس الذي تجاهله العديد من الـ *philosophes* وفرَضَه شيللر. كل ما في الأمر أنَّ إصراره على أنَّ العقل المُجرَّد سوف يفشل في إلهام العامّة تضمَّنَ التخلّي بقساوة قلب عن شخصٍ شجاعٍ متسامح ليواجه مصيره.

وكما يلاحظ ليونيل تريلينغ[2]، يعتقد أرنولد أنَّ «عمّال المصانع الذين قَصَدهم كولينسو لا يمكن تهذيبهم - أي، لا يمكن استنهاض أرواحهم، أو رفع حسّهم الأخلاقيّ أو تقوية إيمانهم الدينيّ - بأعماله»[3]. وعلى هذا الأساس، فإنّ المُفكّر الذي أخضَعَ إيمانه للاستفهام اللا مبالي، مُكافحاً ليرى الشيء كما هو حقاً، ضحّى بضمير معدوم بمطالب العقل من أجل قضيّة الأيديولوجيا. لا ينبغي إصابة الناس بالشك، إنها حالة ذهنيّة تدمّر السلطة. إنْ كان على أرنولد حقاً أنْ يُسكِتْ كولينسو بهذا الصدد، فإنَّه كان مُستعداً لذلك بالحماس نفسه الذي يُمارس الرقابة على نفسه. لقد استثنى مسرحيته الشِعرية «إمبيدقليس على جبل إتنا» من طبعةٍ لشِعره على أساس أنه بدا أنَّ المقصود بها بثّ اليأس وليس التهذيب في القارئ[4]. إنَّ الكآبة مُعيقة أيديولوجيّاً. وقد اكتشف توماس هاردي هذه الحقيقة بعد ذلك بقليل، في مواجهة صراخ مُراجعي كتبه المُستهجِن. إنَّ الهدف من الفن هو بثّ البهجة.

***

1- ماثيو أرنولد The Bishop and the Philosopher في مجلة Macmillan's Magazine (عدد شهر كانون ثاني، 1863).

2- ليونيل تريلينغ (1905 - 1975): ناقد أدبي. من أعماله المخيّلة *الليبراليّة والصدق والأصالة* - المترجم.

3- ليونيل تريلينغ، Matthew Arnold.

4- انظر كتاب ر. هـ. سوبر (مُحرّر)، Matthew Arnold: On the Classical tradition (آن أربور، 1960)، صفحة 42.

إذا لم تعمل الثقافة عمل البديل المؤقّت لله، يمكن دائماً تجريب الإنسانيّة بدلاً عنها. إنَّ مهمّة العصر الحديث، وِفقاً لِما ورد في كتاب لودفيغ فيورباخ *Foundations of the Philosophy of the Future*، هي تحويل اللاهوت إلى عِلم الإنسان، ونزعُ العليّ القدير عن عرشه وتنصيب الإنسان في مكانه. وكما مع أرنولد، المهم ليس استئصال العواطف الدينيّة، بل إعادة بنائها. ومن غير المُجدي إضاعة الوقت في عبادة إله خفيّ في وقتٍ نستطيع فيه أنْ ننهمك في أداء مهمّة أكثر إشباعاً، هي عبادة أنفسنا. يقول فريدريش شيليغل «أنْ تصبح الله، أنْ تُصبح إنساناً، أنْ تُهذّب نفسك، كلها تعبيرات معناها واحد»[1]. حتى ماركس، الذي كان حذراً جداً من المذهب الإنسانيّ humanism المتعجرف، والأمر نفسه مع سلب الطبيعة، يُلاحظُ أنَّ الدين «مجرد شمس خادعة تدور حول الإنسان ما دام لا يدور هو حول نفسه»[2]. والعبارة الأخيرة تعكس النرجسيّة الجماعيّة لدين الإنسانيّة الذي نادى به فيورباخ[3]. إنَّ نزعة القرن التاسع عشر العقلانيّة كما عند هربرت سبنسر، وجورج إليوت وجـ. هـ. لويس توّاقة على قدم المساواة إلى أنْ تحوِّل فينا مشاعر الرهبة، والتبجيل والإلزام من الإله إلى الإنسانيّة نفسها. إنَّ العِلم بالنسبة إلى أولئك المفكّرين هو سعيٌ شبه دينيّ، يُثير حسّاً بلغز مُبهَم. بهذا المعنى، إنَّ ما يمكن أنْ يُخرِّب الإيمان الدينيّ يمكنه أيضاً أنْ يدعمه، أو على الأقلّ أنْ يجلب بديلاً مُقنِعاً.

من الأسهل تهذيب الإنسان إذا تصادفَ أنّه شعر برضى معقول عن نفسه. وديانة الإنسانيّة تنتمي إلى سنوات أكثر بهجة للبورجوازيّة الأوروبيّة، عندما بدا أنَّ هناك سبباً معقولاً للانخراط في بعض المديح

1- فريدريش شليغل، Lucina and the Fragments (مينيابوليس، 1971)، صفحة 200.

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

3- يمكن العثور على مجموعة مُنتقاة 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 الطنّان في نفسها. إنَّ الإنسان في نظر فيورباخ يتميَّز بقوة لا حدود لها، وأيضاً بافتقار تامّ إلى الإثم. ولا تناهيه لا يعرف حدوداً. وكما يقول تشارلز تيلر: «إنَّ المذهب الإنسانيّ الحديث يعمد إلى تطوير فكرة ازدهارٍ لا مكان فيها للموت»[1]. وبالمقابل، تضع المسيحيّة - العقيدة الموجّهة إلى جسد محكوم عليه بالإعدام - الموتَ في مركز رؤاها، في الإيمان بأنه لا وجود لازدهارٍ إلّا بمواجهته.

حيث كان الله ذات يوم الحاكم المُطلَق، سوف يحلّ الإنسان الآن محلّه ويضع تاجه حسب أتباع فيورباخ. من الناحية اللاهوتيّة، هذا سوء فهم لطبيعة السلطة المُقدّسة. إنَّ الفِكر الأرثوذوكسي اللاهوتي هو الذي يرى أنَّ سلطة الله ليست مُطلقة، مع أنها خيِّرة، بل سلطة تسمح للعالم بأنْ يكون ذاته. إنها على هذا نقدٌ لسلطة الإنسانيّة، وليست نسخة عنها. والادّعاء بأنَّ الله يتعالى على العالم يُشبه قول إنه ليس في حاجة إليه، وبهذا لا يكشف عن أي صِفة تملّكية عُصابيّة تجاهه. إنه مُلكُه بمعنى أنه حرٌّ مثله، يستمر مُستقلّاً بذاته. وهذا أحد أسباب كون العِلم ممكناً. إنَّ الخلق هو نقيض التملُّك، والسلطة المقدّسة نقيض السيادة. لكنَّ هذه المسائل لا تُعيق أيديولوجيّ الإنسانيّة. وكالمعتاد، يتّضح أنَّ التخلُّص من الصورة الساخرة للتناقض أسهل من التخلُّص من الصورة الحقيقيّة.

ظهرت ديانة الإنسانيّة للمرة الأولى في خضم الثورة الفرنسيّة، بمخزونها من القدِّيسين، والشهداء، والأعياد، واحتفال العقل وعبادة أرض الآباء. ومرسوم عام 1793 بتدمير عبادة الله تبعه في اليوم التالي السماح بعبادة الكيان المُطلَق. واتّضح 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 أوغوست كونت أسّسَ ديانته

1- تيلر، Secular Age A، صفحة 320.

الإنسانيّة الوضعيّة إلى حدّ بعيد كضربة موجّهة إلى العقلانيّة اليعقوبيّة. لقد رأى كونت، التلميذ الهرطقي لسان سيمون، الدِّينَ بوصفه مسألة عواطف أكثر منه مسألة عقائد، وتلاحُم أكثر منها ما ورائيّة supernaturalism. في الحالتين، هو قريب فرنسيّ لماثيو أرنولد، على الرغم من كونه أشدّ عقلانيّة، من النوع المُمنهِج بصرامة. وكانت كنيسته ستستقطِب كامل المجتمع، مودِعة الصالحَ الأخلاقيّ للشعب الخدمات الكهنوتيّة لرجال الدِّين العلمانيين. ودولةٌ *dirigiste* تتحكَّم بالاقتصاد سوف تبقى في أيدٍ خاصّة. فالمصارف، من بين المؤسسات المُستبعدة كلها، كانت ستقوم بعمل نقابات القرون الوسطى وشركاتها. وستندمج الجماهير في ديانة جديدة من الحبّ الأخويّ، ديانة تقترب من المسيحيّة لكنها أيضاً تتجاوزها. وسوف يُجنَّد الفنانون في إعادة البناء الاجتماعيّ، مُلهمين الجماهير بالعمل انسجاماً مع الرؤيا العِلميّة الجديدة.

إنَّ الحالة الثانية [أي أنَّ الدين مسألة تتعلَّق بالعقائد][1] هي على قدر من الأهميّة. لقد رأى أنصار سان سيمون أنَّ كونت واقع تحت سيطرة العقلانيّة العِلمية أكثر مما ينبغي من أجل تكوين رأي عام. ويسخرون قائلين «كيف يمكن للفنانين أنْ يتأثّروا باستعراضات العِلم الباردة؟»[2]. ويعترضون قائلين إنه في المُخطط الوضعيّ للأشياء: «ينقل العلماءُ إلى الفنانين الخطةَ الموضوعة ببرودةٍ للمستقبل الاجتماعيّ لكي تتقبّله الجماهير»[3]. ولكن حسب رأيهم الخاص من المستحيل ترجمة السبب العِلميّ إلى عبارة حسّية. إلى هذه الدرجة، يقوم إرث شيللر والمؤسطرون[4] الرومانسيون على افتراض زائف. ولا يمكن أنْ يوجد مثل ذلك المَعْبَر من النظريّة إلى الأيديولوجيا. فقط إذا كان العِلم

1- بين القوسين إضافة من المترجم.

2- جورج جـ. إيغرز (مُحرِّر)، 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- المؤسطر: هو الذي يبني حكاية أسطوريّة حول مفهوم ما - المترجم.

الاجتماعي نفسه قائماً على رؤية دينيّة، كما أيَّدَ سان سيمون نفسه مُناقِضاً كونت، يمكن أنْ يجد له مكاناً في عواطف الناس.

في الجوهر، السان-سيمونيّة هي مزيج من العقلانيّة الحديثة وردّة الفعل الإصلاحيّة-الكاثوليكيّة الفرنسيّة[1]. يقول سان-سيمون: إنَّ كلمات «نظام»، و«دين»، و«ترابُط»، و«تفانٍ»، هي سلسلة من الفرضيات تتطابق مع سلسلة «فوضى»، و«إلحاد»، و«فرديّة»، و«أنانيّة»، وتعني عكس ما تقول[2]. هذا، أيضاً، كان اعتقاد الوضعيين، الذين أيضاً أقاموا أماكنهم الخاصة للعبادة الوثنيّة، ونصّبوا كهنةً وأقاموا قَرابين مُقدّسة وأدّوا صلوات خاصة ثلاث مرات في اليوم لإله مُبهَم. وقد عُيِّنَ كونت، مؤسّسها، كاهناً أعلى للإنسانيّة، البابا الحقيقيّ للجنس البشري. لقد اقتلعَ نظامٌ صناعيٌ فوضويّ جديد الإيمانَ الدينيّ القديم من جذوره ولم يضع أي شيء في مكانه، وإذا لم تملأ الاشتراكيّة ذلك الفراغ، فينبغي على دين الإنسانيّة أنْ يفعل ذلك بدلاً عنها. وفي حين كان الدِّين ذات مرة قد عمل على جعل الوضع الراهن شرعياً، فإنَّ ديانة ما بعد الدِّين تقفُ الآن على أُهبة الاستعداد لاستلام القيادة. وتمّ تبنّي الأشكال الرمزيّة للكاثوليكيّة، بعد أنْ كانت قد فَرَغَتْ على الطريقة الأرنولديّة[3] من محتواها الفوق-طبيعيّ. وكما قال أحد المُعلّقين، لقد كانت نوعاً من الكاثوليكيّة الخالية من المسيحيّة، وهي ظاهرة ليست غريبة عن تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة.

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

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

2- إيغرز (مُحرِّر)، The Doctrine of Saint-Simon، صفحة 247.

3- نسبة إلى ماثيو أرنولد - المترجم.

نظام اجتماعيّ جديد عليه. وكما رأينا توّاً، كان ينبغي تطعيم النظام الرأسماليّ-الصناعيّ، العاجز عن إنتاج أيديولوجيا «عُضويّة» خاصة به، وعن ترجمة منطقه عن السوق إلى عبارات فعّالة، بطُعم غريب. وكما يقول أندرو فرنيك، إنَّ كونت «رأى أنَّ القلبَ وليس فقط الرأس يجب أنْ يشترك إذا أُريدَ لنعمة الروح المُنقِذَة أنْ توحِّد العناصر المتناثرة لمُجتمع متشرذم ومُقسَّم»[1]. وبمزيج غريب من الكهنوتيّة والعقلانيّة العِلميّة، نُفيَتْ الميتافيزيقيا من الباب الخلفي لكنها عادت فدخلت من جديد تحت قِناع ثقيل من الباب الأمامي.

إنَّ إميل دوركهايم هو أحد الذين رأوا أنَّ الدِّين هو في المقام الأول المادّة الرمزيّة لالتحام الوجود الاجتماعيّ. وفي كتاب *The Elementary Forms of the Religious Life*، يمثّل الدين البُعد الاجتماعيّ للوجود الإنسانيّ، الذي تحتاج ثقافة فرديّة حاجة ماسّة إلى استعادته. وعلى غرار كونت وأرنولد من قبله، يرى دوركهايم التاريخ يمرّ بمرحلة انتقاليّة من نظام يُصبح عتيقاً باطّراد إلى عالم ما زال عاجزاً عن أنْ يولَد. ومع انحدار الإيمان الدينيّ يزول التعالي؛ ولكن «لأنَّ الفرد يُساهم في المجتمع، يتسامى بصورة طبيعيّة عندما يفكّر ويعمل»[2]. إنَّ المجتمع نفسه، على غرار ما جاء في كتاب جاك لاكان *L'Autre* بصورة ما، يستطيع على هذا الأساس أنْ يلج الصدع الذي اختفى منه الإله ويظهر على شكل آخَريّة otherness عِلمانيّة. 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 أنْ أوحي بأنَّه ينبغي تصنيف دوركهايم سياسيّاً 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 أنجليس، 1985)، وكتاب و. س. ف بيكرينغ، Durkheim's Sociology of Religion (لندن، 1994).

أو الفيلسوف، هو الذي يمتلك الآن مفتاح الطقوس السرّية للتضامن الاجتماعيّ. وخلافاً لشيلنغ وزملائه، على عالِم الاجتماع أنْ يُبدِّل الأسطورة بالخطاب العقلانيّ، لا أنْ يُترجم العقل بلغة الأساطير.

إنَّ فكرة الدين كمصدر للتلاحم الاجتماعيّ لا تلقى إلا دعماً ضئيلاً من الإنجيل المسيحي. وفي العموم، تُقدَّم تعاليم المسيح عبر تلك الوثيقة على أنها مُمزَّقَة لا استرضائيّة. لقد توصّل إلى فصل الأب عن الابن باسم مهمّته. واحتلّت الروابط العِرقيّة، والاجتماعيّة والعائليّة المركز الثاني في مَطالب العدالة. ووقف تماسُك الإيمان جانباً في مجال أولويّات السلطات القائمة. والانتساب إلى هذه الفئة الاجتماعيّة يعني الموت على أيدي تلك السلطات. لقد انتهى أمر المؤسسات القائمة كلها، أُزيلتْ، تُرِكَتْ لحُكم عدالة مُستقبليّة وزمالة تندفع بعُنف منذ الآن إلى الحاضر. إنَّ شكل الحياة الذي يُقدّمه يسوع ومُريدوه ليس شكل تكافُل اجتماعيّ بل فضيحة للمؤسسة الكهنوتيّة والسياسيّة. إنه يعني أنْ تكونَ مُشرّداً، ومحروماً، ومشّائيّاً، مُهمَّشاً اجتماعياً، مُحتَقراً من قومه، كارهاً للمتلكات الماديّة، صديقاً للمنبوذين والمطرودين، وشوكةً في جنب المؤسسة الرسميّة وبلاءً للأثرياء وأصحاب النفوذ. والحقّ، إنَّ بيير بيل يُشير إلى هذه الحقيقة بوصفها حجّة ضد الضرورة السياسيّة للإيمان الدينيّ. ويقول إنَّ المسيحيّة ليست قاعدة لنظام مدنيّ، بما أنَّ يسوع يُعلن أنه جاء لكي يُشيع الاضطراب في المجتمع[1].

إنَّ دوركهايم لا يعتبر الدين والعِلم متعادلَين. وصحيحٌ أنَّ هذا الأخير في نظره ينتج عن الأول، بمعنى أنَّ للعقل جذوراً في الإيمان الدينيّ. بهذا المعنى، ظهرتْ حرب عصر التنوير على الخرافة كشكل من صراع أوديبيّ، تُكافح السلالة العقلانيّة فيه لكي تتبرّأ من سلفها النقيّ. وكما يتنصّل الطفل الأوديبيّ من أصله المُشين لاعتقاده أنه نشأ بذاته، كذلك

---

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

يُحبّ عقل الـ *Aufklärer* (المُستنير) أنْ يتخيّل نفسه نشأ من صُلبِهِ هو، ويخنق بذلك التاريخ الذي يجري في صيرورته. لكنَّ العقل والإيمان الدينيّ، بوصفهما ظاهرة مُعاصِرة، يشغلان عالَمَين منفصلَين. إنَّ الدين بالنسبة إلى دوركهايم ليس قضيّة عقليّة. إنَّ دوركهايم إيمانيّ[1] fideist بهذا الصدد. والمسألة تتعلَّق بحاجات ورغبات إنسانيّة، وطقوس العبادة التي تربطها معاً لها قاسم مشترك مع ميثولوجيا نيتشه أكثر منها مع خطاب المُختبَر.

إنَّ دورَ الدين، الذي يُشبه دور الفن بالنسبة إلى الفيكتوريين، هو تنوير الرجال والنساء، ورفعهم فوق ظرفهم غير المثاليّ وجعلهم قادرين على القيام بإنجازات أرقى. وبهذا المعنى، للإيمان قاسم مُشترك مع الحلم الأميركي أكثر مما له مع إحساس بالذنب أو بتوقٍ إلى العدالة. وكما يُلاحظ دوركهايم، إنه «الدفء، والحياة، والحماسة، وابتهاج كل نشاط عقلي، وتجاوز الفرد لذاته»[2]. وعليه سُخِّرتْ العواطف الرومانسيّة لجمع الأطراف. واتّضحَ أنَّ حلم بعض مُفكّري عصرَي التنوير والفيكتوري – وإمكانيّة أنْ يغتصب العِلم عرش الدين في نهاية المطاف – ليس لهما أي أساس. والحق، إنَّ الأمر يتعلَّق في نظر دوركهايم بنوع من خطأ في التصنيف. فالدين ليس في المقام الأول مجموعة من المطالب النظريّة بشأن العالم، وإلا كانت هذه المطالب ستجد نفسها حينئذٍ في منافسةٍ مع وجهة النظر العلميّة. وبوصفها مجموعة من الممارسات الاجتماعيّة، تنقلنا إلى العمل بطرقٍ يعجز العقل وحده عن فعلها. ومن وِجهة النظر العِلميّة، المعتقدات الدينيّة قد تكون زائفة، ولكن هذا لا صلة له بالموضوع. وكأننا ندّعي أنّ موت كورديليا[3] يعجز عن التأثير فينا حتى ذرف الدموع لأنَّ تلك المرأة لا وجود لها. ويعتنق لودفيغ فيتغنشتاين

1- أي يعتمد على الإيمان بدل العقل – المترجم.

2- دوركهايم، Elementary Forms of the Religious Life صفحة 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 العِلم الكاذب – تطوّرت في عصرنا على أيدي عقلانيين عتيقيّ الطراز من القرن التاسع عشر مثل ريتشارد دوكينز[1]، الذي يرفض الإيمان الدينيّ من دون أنْ يستوعب نوع الظاهرة التي يجب أنْ تسود[2].

الفيلسوف الماركسي لويس ألتوسير، الذي بدأ الحياة ككاثوليكي ملتزم، يرثُ وجهة النظر هذه بشكلٍ مختلف[3]. فالأيديولوجيا في نظره هي شكل من الذاتيّة subjectivity مدفونةٌ داخل مجموعة من الممارسات الاجتماعيّة، وليس مجموعة من الافتراضات. وكما النمط الذي يعيش به الرجال والنساء علاقاتهم في المجتمع السياسيّ، فإنها لا تُقدِّم منافسة للمعرفة النظريّة، التي في نظر ألتوسير ممارسة بلا موضوع. وفي حين أنَّ النظرية تعي أنَّ المجتمع والموضوع الإنساني يفتقران إلى أقل قدرٍ من الوحدة، فإنَّ الأيديولوجيا تغلِّف كليهما بطبقة من الانسجام، كافية لجعل الرجال والنساء يقومون بعمل هادف في العالم. إنَّ الأيديولوجيا، باختصار، تقوم بجزء من الدور بالنسبة إلى ألتوسير، الذي قامت به الأسطورة بالنسبة إلى بعض المفكّرين السابقين. إنه أداء رمزيّ، توجّهٌ نحو الواقع، وساطةٌ وجوديّة، نمطٌ من تنظيم تجربتنا اليوميّة. وهكذا، لا يعود في الإمكان الحُكم 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 خيال مُساعِد. إنهما، كالأوهام

1- ريتشارد دوكينز (ولد عام 1941): عالِم حيوان. من أعماله «***الجينة الأنانيّة***»، «***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، For Marx (لندن، 1969)، وفصل Ideology and Ideological State Apparatuses في كتاب لويس ألتوسير Lenin and Philosophy (لندن، 1971).

الأبولونيّة التي لا غنى عنها، تستنبط ما يكفي من المعنى من العماء الديونيسي للواقع ليمدّنا ببعض الحسّ بالهدف وبالهويّة.

إنَّ تأمّلات ألتوسير في النظرية والأيديولوجيا هذه تمثّل نسخة متأخّرة لمشكلةٍ كنا نتفحّصها طوال الوقت. كيف يمكن ترجمة العقل إلى تجربةٍ مُعاشة؟ بأية أدوات يمكن للفلسفة أنْ تبني مأوى لرغبات الناس وعواطفهم؟ على العقل أنْ ينزل إلى مستوى عالم الأسطورة والصورة إذا أراد أنْ يُخاطب الجماهير، ولكن كيف يمكن لهذا ألّا يكون تدميراً له؟ إنَّ حلّ ألتوسير للمسألة هو الأيديولوجيا، كوساطة يمكن لعِلم الماديّة التاريخيّة بها أنْ يُحوَّل إلى فعل سياسيّ. والأيديولوجيا، بالمعنى الازدرائي للكلمة، تزوّد بالرابطة الحيويّة التي تصل بين النظرية والممارسة. وبالنسبة إلى بعض الفلاسفة السابقين، يمكن العثور على تأمُّلٍ مُشابه في الأسطورة أو عِلم الجمال.

نحن، بوصفنا مخلوقات ثُنائيّة الطبيعة، نستطيع في اعتقاد ألتوسير أنْ نعيش في وقتٍ واحد في عالَميّ العِلم والأيديولوجيا المُنفصِلَين. وكتابة أُطروحة ماديّة حول دولة ملَكيّة هي مسألة عِلميّة، في حين أنَّه إذا رفع المرء نظره برهة عن الحاسوب ليرتعش أمام مشهد الملك على شاشة التلفزيون فهي مسألة أيديولوجيا. والفرق بين العالَمَين، إذن، ليس بالضبط عملية إعادة تدوير مبدأ الحقيقة المزدوجة لعصر التنوير. إنه لا يتبع فلاسفة الطبقة الوسطى الذين يتنفسون هواء النظريّة النقيّ بينما تُترَك الجماهير لتبتلع وحل الأيديولوجيا. من ناحية، الأيديولوجيا في قاموس ألتوسير ليست بأي حال عبارة ازدرائيّة في أصلها. إنَّ مسيرةً مناهضةً للعنصريّة هي مسألةُ ممارسةٍ اجتماعيّةٍ وتجربة حياتيّة، وهي على هذا الأساس وحسب تعبير ألتوسير قضية أيديولوجيّة كالتباهي بالصليب المعقوف. ومن ناحية أخرى، الجميع، الطبقة المُثقّفة والعامّة على قدم المُساواة، يعبُرون على الدوام من أحد هذين العالَمَين إلى الآخر.

زيادة على ذلك، لا سبب يُبرِّر ألّا يكون السّمكري مُنظِّراً والفيلسوف

أيديولوجيّاً. إنَّ الفرق المذكور هو معرفيّ أكثر منه اجتماعيّ. والعقل، أو النظريّة، لا يحتاج إلى أنْ يُقتَصَر على زمرة قليلة، والأسطورة أو الأيديولوجيا حتماً لا تحتكرها الجماهير. وما تفشل العقلانيّة اليساريّة لألتوسير في الاعتراف به هو أنَّ النظريّة نفسها تنشأ من التجربة المُعاشة – وأنَّ العالَمَين، بهذا المعنى على الأقلّ، ليسا متميِّزَين تماماً. إنَّ للعقل جذوراً في الجسد الإنسانيّ. ومن الأسهل أنْ نفهم كيف يمكن إعادة النظريّة إلى موقعها الأصليّ في الحياة اليوميّة إذا لاحظنا أنَّ هذه الحياة، أصلاً، كانت مسقط رأسها. على أي حال، ليست هناك مشكلة فلسفيّة خاصة في الطريقة التي تُعاش بها الأفكار عملياً. وهذا يحدث في كل يوم. وإذا كانت هناك مشكلة، فهي تلك التي أوجدها ألتوسير نفسه، بتعريفه النظريّة بطُرُقٍ 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، الدِّين هو خطأ، وإنْ كان أحياناً خطأً مُثمراً؛ وبالنسبة إلى المذهب الرومانسي، هناك بعض الحقيقة العميقة تُستنبَط من قشرته المُبهمة؛ وبالنسبة إلى ماركس، ونيتشه وفرويد، هو عَرَض يتطلَّب تأويلاً حذراً. وربما يأتي الاختراق الحاسم مع نيتشه. فهو يدّعي بقوة أنه أوَّل المُلحدين الحقيقيين. طبعاً كان هناك قبله الكثير من اللا مؤمنين، لكنَّ نيتشه هو الذي يواجه قبل كل شيء العواقب المُرعِبة، المُبهِجة، لموت الله. وما دام قد حلَّ محلَّ الله العقلُ، أو الفنُ، أو الثقافة، أو الـ *Geist* (الروح)، أو المُخيّلة، أو الأمّة، أو الإنسانيّة، أو الدولة، أو الشعب، أو المجتمع، أو الأخلاق، أو أي بديل شامل آخر شبيه، فإنَّ الكيان المُطلَق لم يمُتْ بعد. قد يكون مُصاباً بمرضٍ مميت، 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 المُدير العامل قادر تماماً على التعامُل مع الشؤون كلها. وعندما يتعلق الأمر بتقديم الإنسانيّة خدمة لله، 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 يُنكِرُه، بحيث فقط باختفائه هو نفسه عن

وجه الأرض يمكن للعليّ القدير حقاً أنْ يرقد بسلام. حينئذٍ فقط يمكن للإنسان الجبان، الوثني أنْ يتجاوز نفسه إلى ذلك التجسُّد المُستقبلي المعروف باسم الـ *Ubermensch* (الإنسان المتفوِّق). فقط في مكان ما على الطرف المقابل من الإنسان يمكن لإنسانيّةٍ أصيلةٍ أنْ تولَد.

نيتشه نفسه منحَ وسامَ المُلحِد الأول لآرثر شوبنهاور. ولكن على الرغم من صحَّة قول إنَّ الشكل الوحيد للدِّين الذي جذب اهتمام أشدّ الفلاسفة تشاؤماً كانت ديانة مُلحِدة (البوذيّة)، هناك إحساسٌ بأنَّ فكرته الشائنة عن الإرادة هي مُحاكاة ساخرة مُروِّعة للعليّ القدير، وهكذا يبقى لاهوتياً في السرّ. وكما الله، هذه الطاقة المُدمِّرة هي جوهر الظواهر كلها؛ وكما الله، أيضاً، هي أقرب إلى الكائنات البشريّة من قُربهم إلى أنفسهم. في هذه النقطة الأخيرة، هي سابقة للّاوعي الفرويديّ، بالإضافة إلى كونها نسخة حاقدة من إله أوغسطين والأكويني. والتغيير البسيط والخبيث الذي أضافه كتاب شوبنهاور *The World as Will and Representation* إلى النسخة التقليديّة لله هو أنَّ هذه القوة التي تؤلِّف لبّ وجودي، والتي أشعر بها في داخل جسدي بفوريّة أعظم بما لا يُقاس من معرفتي أي شيء آخر، عديمة الشعور بشكل صريح ومجهولة كالقوة التي تُهيِّج الأمواج. هناك حقاً نوع من التعالي في قلب الإنسانيّة، لكنّه تعالٍ غريب بعناد. والذاتيّة هي التي لا نستطيع أنْ ننسبها إلى أنفسنا. ومَنْ يقول لا وعي يقول لا وعي زائف. إننا نحمل ثقلاً ميّتاً من اللا معنى في قلب كياننا، وكأنَّنا على الدوام حبالى بوحوش. وكأنَّ نظرة شوبنهاور الرهيبة إلى العالم تسخر من فكرة الله في الوقت نفسه الذي تسخر من تقدُّميِّي ما بعد الميتافيزيقيا الذي يتخيّلون أنّ في استطاعتهم أنْ يستمروا من دونها.

إنَّ العُقم الذي يجده شوبنهاور في الوجود الإنسانيّ يتبدَّى بالضبط في الأماكن التي رأى الرومانسيون والعاطفيّون أنها الأثيرة – أي في غرائزنا وعواطفنا، في إثارات الرغبة وتحركات الروح. لم تعُد الرغبة

طاقة إيجابيّة. وبالنسبة إلى فرويد، الذي كما لودفيغ فتغنشتاين كان شديد التأثُّر بشوبنهاور، لم تعُد الرغبة تُعتبَر في المُطلَق أنها تقفُ إلى جانب التحرُّر الإنساني. لقد شاهدنا أنَّ التوق الإنسانيّ إلى الفكر المثاليّ يُحقِّق إنجازه في المُطلَق، بينما يرى الرومانسيون، على الرغم من كونهم بصورة ما أكثر ارتياباً بهذا الهدف، قيمة في عمليّة الكفاح لبلوغه. وبالنسبة إلى شوبنهاور، في المقابل، الرغبة عَرَضٌ مَرَضيّ. والآن، العيب الذي لا يمكن إصلاحه في وِجهة نظره ليس أكثر من كامل فئة الذاتيّة نفسها، بينما الرؤية الصافية لأولئك الذين يكتبون في ختام الثورة الضخم تُعتِم داخل مشهد الإنسانيّة كسوق عامة هائلة الحجم. وبالنسبة إلى هذا المتشائم المتحمّس، ليست هناك *telos* (نهايات) لـ «ساحة القتال هذه المزدحمة بمخلوقات مُعذَّبة ومتألّمة، بالصراع المستمر، *bellum omnium* (حرب الجميع[1])، كل شيء يُطارِد وكل شيء يُطارَد... هذا العالم المؤلَّف 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 ذراعَي الموت»[2].

بعبارة رسميّة، إنَّ إرادة شوبنهاور تلعب ما يُشبه الدور نفسه الذي لعبته فكرة هيغل أو قوة الحياة الرومانسيّة. لكنها لا تتّصف بأي قدر من قيمتهما، 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 هوبس الوضع الإنسانيّ 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 581 و349. ومن أجل تقييم إيجابيّ استثنائيّ لهذا المفكّر عبر زميل ألمانيّ متشائم، انظر كتاب ماكس هوركهايمر، Critique of Instrumental Reason (نيويورك، 1974)، الفصل 4.

مكانة فَلَكيّة. إنْ كان هناك إله، فهو شيطانيّ، وآخر ما يمكن للمرء أنْ يحلم به هو أنْ يُصلّي لهذا المخلوق الحقود حقداً غير مُبرَّر. إنَّ خليقته ليست لها أي قيمة. ومن الطبيعي جداً أنَّ مجموعة مزهوّة من الأنانيين تُعرَف باسم الكائنات البشريّة كان من الأفضل لها ألاّ توجد أبداً. وتخيُّل أنَّ كفّة منجزات المشروع الإنسانيّ قد ترجح على كفّة مصائبه هو في نظر شوبنهاور محض جنون. وأمضى هؤلاء البؤساء، الذين خدعوا أنفسهم والمُقتنعين بورع بقيمتهم السامية، وقتَهم في التّزاحُم للسعي إلى نيل جائزة تافهةٍ سرعان ما ستتحول إلى رماد في أفواههم. وعلى غرار شخصيات صموئيل بيكيت المُستنزفة، هم ليسوا حتى قادرين على الارتفاع إلى مستوى هيبة المأساة.

يبقى شوبنهاور ميتافيزيقيّاً صريحاً، نسخة كابوسيّة من هيغل الذي كان يحسده بعمق بالإضافة إلى كونه نوعاً من المُهرطِق الدينيّ. قد يكون عالمه الكئيب مُجرّداً من المعنى، ولكنْ هناك مغزى في تشرّب فكرة الإرادة بذلك الانعدام للمعنى بشكلٍ شامل معيَّن. والافتقار إلى الهدف والقيمة يوجد أينما تنظر. ومن المُذهل كيف يمكن جعلُ عُقم صِرف متماسك رسمياً يظهر. ثم إنه على الرغم من أنَّ الإرادة ليس لها هدف ولا معنى، يمكن أنْ تكون شرحاً كونيّاً مُفحِماً تماماً كما الكائن السامي. وتبقى الأشكال المُلخِّصة للفكر المثاليّ محفوظة، لكنَّ محتواها أصبحَ الآن ضعيفاً ومنحطّاً. وما يستطيع أنْ يسمو بهذا الوضع البائس لم يعُد عملاً سياسياً، أو إيماناً دينياً أو مُخيّلة إبداعيّة. ومن خلال التأمُّل الجماليّ وحده، على شكل تعاطُف صافٍ إيثاريّ مع أقراننا من الضحايا، نستطيع أنْ نرى ما في قلب الأشياء ونختبر التحرُّر المؤقّتْ من النزوات المتغطرسة للأنا والبراثن الشرسة للإرادة. وعشيّة موت الله، وحده موت الرغبة يستطيع أنْ يُنقذنا. إنَّ مهمّة الفن هي القضاء على الرغبة وليس إعادة تثقيفها. فإذا كان الفن قد قدَّمَ ذات يوم وعداً بالخلاص الجماعيّ، فهو الآن شكلٌ من الإلغاء الذاتي الروحيّ. إنَّ الذات لا ينبغي أنْ تُحرَّر

بل أنْ تُعدَم، وعِلم الجمال هو أحد الأماكن حيث، كما فعل كيتس قبل قصيدة العندليب، يمكن السماح لها بأنْ تذوب بانتشاء حتى الزوال.

إنَّ ما يلاحظه نيتشه هو أنَّ في استطاعتكَ أنْ تتخلَّص من الله فقط إذا تخلّصتَ أيضاً من المعنى الأصليّ. إنَّ العليّ القدير يمكن أنْ ينجو من المأساة، لكنَّ العبث لا ينجو. وطالما بدا أنَّ هناك معنى بارزاً للأشياء، يمكن دائماً التحقُّق من المنبع الذي صدرت عنه. وإلغاء معانٍ معيَّنة يتضمَّن تدمير فكرة العمق، التي بدورها تعني انتزاع كينونات تشبه الله تأوى هناك. وعلى خُطى وايلد من بعده، يخرج نيتشه لكي يستبدل ما يرى أنه عمقٌ فارغ بعمق السطح. ويُعلِّق ماكس فيبر في مقالته Science as a Vocation بأنَّ كل لاهوت يفترِض مُسبقاً أنَّ للعالم معنى، وأنَّ فقط قِلّة شُجاعة تستطيع أنْ تعترف بأنَّ هذا غير صحيح. والـ *Ubermensch* (الإنسان المتفوّق) الحقيقيّ في رأيه هو العالِم الاجتماعيّ، الذي يستطيع أنْ يواجه فراغ الكون ويعيش من دون عزاء الدين. ومن أجل الذين لا يستطيعون أنْ يبلغوا هذه الحقيقة الخطِرة، يقول فيبر «إنَّ أبواب الكنائس مُشرّعة على مصراعيها وبكل حب»[1]. إنها نسخة حديثة من أطروحة الحقيقة المزدوجة: يمكن السماح للمواطن العادي أنْ يعيش وهماً مفيداً، بينما طبقة المثقفين تُحدِّقُ بعيون لا تطرف إلى الفراغ. ويمكن أنْ نُضيف أنَّه في رأي فيبر يتلخّص انعدام معنى الحياة في الموت، حيث بالنسبة إلى الدين المسيحيّ تُشحَن الحياة بالمعنى أكثر من أي مكان. والفيلسوف السياسيّ ليو شتراوس، أبو النزعة المُحافِظة الجديدة في أميركا، يدفع حالة فيبر بقوة إلى أقصى مدى ماكيافيليّ. إنَّ على الحُكّام السياسيين أنْ يخدعوا عامّة الناس لمصلحتهم، وأنْ يُبعِدوا عن آذانهم الحقيقة المُدمِّرة القائلة إنَّ القيم الأخلاقيّة التي يعيشون بموجبها لا

1- ماكس فيبر، Science as a Vocation، في كتاب هـ. هـ. غيرث وجـز رايت ميلز (مُحرِّران) From Max Weber: Essays in Sociology (نيويورك، 1946)، صفحة 155.

أساس راسخ لها[1]. يجب أنْ يُخفوا هذا الافتقار إلى الأساس عن تحديق الجماهير الساذج، ويسدلوا حجاباً فوق أشياء شائنة لا يصح ذِكرها.

إنَّ نيتشه يرى أنَّ الحضارة في طريقها إلى دفن الإله بينما ما زالت تتمسّك بالقيم الدينيّة، وأنَّ هذا العمل الشنيع سيِّئ النيّة لا ينبغي أنْ يستمر دون تفنيد. لا يمكن أنْ تُلغي الأُسس وتتوقّع أنْ يبقى البناء قائماً. ويقول في كتاب *«الحِكمة المرحة»* إنَّ موت الله هو الحدث الأخطر في تاريخ الإنسانيّة، لكنَّ الرجال والنساء يتصرّفون كما لو أنَّه مجرد تعديل بسيط. إذن، لقد حان الوقت لشجب الوهم المواسي بأنكَ تستطيع أنْ تتخلّى عن الله من دون أنْ تتخلّص أيضاً من الإنسان. وكما يقول جيل ديلوز في كتاب *Difference and Repetition*: «يمكن الاحتفاظ بالله طالما أنَّ الذات محفوظة»[2]. وفي رأي نيتشه، كل هذه الأشياء الجوهريّة تتضمّن بعض التلميح إلى تنظيم سماويّ أو أساس ميتافيزيقيّ. وإذا لم تُنتَزَع هذه أيضاً، فسوف يستمر الرجال والنساء في الذبول في ظل العليّ القدير.

من بين العديد من أجهزة التنفُّس الاصطناعي التي بوساطتها يبقى الله حياً، واحدٌ من أشدّها فعاليّة هو الأخلاق. ويصرّ فيورباخ بقلق قائلاً «إنَّ هذا لا يعني بالتالي أنَّ الخير، والعدل، والحِكمة هي مخلوقات خرافيّة لأنَّ وجود الله هو وهم خرافيّ»[3]. وربما لا؛ ولكن في نظر نيتشه لا يعني أيضاً أنَّ في استطاعتنا أنْ نتخلّص من السلطة الإلهيّة ونستمر في ممارسة عملنا الأخلاقي كالمعتاد. إنَّ مفاهيمنا عن الحقيقة، والفضيلة، والهويّة والاستقلال، وحسّنا التاريخيّ حسن التكوين والترابُط، كلها لها جذور لاهوتيّة عميقة. ومن العُقم تخيُّل أنَّ في الإمكان أنْ تُنتَزَع من هذه الأصول وتبقى سليمة. فالأخلاق، على سبيل المثال، ينبغي، على

1- من أجل فِكر شتراوس انظر كتاب Natural Right and History (شيكاغو، 1953)، وكتاب What is Political Philosophy? and Other Studies (غلينكو، إليونيز، 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، أنْ تراجع نفسها مُراجعة كاملة، أو أنْ تستمر في العيش مع سوء النيّة المُزمن في الاحتكام إلى المصادر التي تعرف أنها زائفة. وقُبيل موت الله، هناك أولئك الذين يستمرّون في الاعتقاد بأنَّ الأخلاق مسألة تتعلَّق بالواجب، والضمير والتعهُّد، ولكن يجدون أنفسهم الآن مُشوّشين بشأنْ أصل تلك المُعتقدات. وهذه ليست مشكلة المسيحيّة - ليس فقط لأنها تؤمن بذلك المصدر، بل لأنَّها لا تؤمن بأنَّ الأخلاق تتعلّق في المقام الأول بالواجب، أو بالضمير أو بالتعهُّد.

نيتشه ينتقد بشدّة المفكرين الأحرار الفرنسيين بدءاً بفولتير وانتهاءً بكونت ويتّهمهم بأنهم يحاولون أنْ «ينزعوا المسيحيّة» عن الدين المسيحي بعبادة جبانة هي الإيثاريّة وحب الخير، وهما فضيلتان يجدهما مقيتتين كما الشفقة، والعطف، وفعل الخير وما شابه من الهراء الإنسانيّ[1]. إنه لا يجد في تلك القيم إلا الضعف يُجمَّل بمهارة ليظهر كقوة. هذه، أيضاً، سُبُلٌ للتنصُّل من اختفاء الله. إنَّ الله ميّت فعلاً، ونحن الذين اغتلناه، لكنَّ جريمتنا ليست قتلاً للإله بقدر ما هي نِفاق في الدين والفضيلة. وباغتيالنا الخالق بأشد ثورات الاشمئزاز الأوديبيّة فخامة، أخفينا الجثّة، وكبتنا كل ذِكرى للحادث، ورتّبنا فوضى مسرح الجريمة ثمّ، كما فعل نورمن بيتس[2] في فيلم *Psycho*، تصرّفنا كما لو أننا أبرياء من ارتكاب ذلك الفعل. وقمنا أيضاً بإخفاء آثار قتلنا للإله بأشكال مختلفة مُشينة من الدين الزائف، وكأنَّما تكفيراً عن شعورنا اللا واعي بالذنب. وبعبارة أخرى، تخلّصتْ المجتمعات العلمانيّة الحديثة بفعاليّة من الله ولكنها وجدت أنَّ من المناسب أخلاقياً وسياسياً - بل ومن الضروريّ - أنْ تتصرّف وكأنها لم تفعل ذلك. إنها في الحقيقة لا تؤمن به، ولكن ما زال ضرورياً بالنسبة إليها أنْ تتخيَّل أنها فعلتْ. إنَّ الله هو

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

2- نورمن بيتس: هو بطل فيلم «*سايكو*» لألفريد هتشكوك، الذي يقتل أمّه ثم يتلبّس شخصيتها وصوتها لكي يُقنِع نفسه بأنها لم تمُتْ - المترجم.

أيديولوجيا شديدة الحيوية ولا يمكن شطبها، حتى وإنْ جعلَتْها نشاطاتها المُنتهِكة شيئاً فشيئاً غير مقبولة. وهناك تناقضٌ في الأداء بين ما تفعله تلك الحضارات وما تُعلن أنها تفعله. والنظر إلى معتقداتها المُجسَّدة في سلوكها، بدل النظر إلى ما تدّعي بورع، يعني الاعتراف بأنها لا تؤمن بالله على الإطلاق، ولكن يبدو كأنَّها لم تنتبه إلى الحقيقة بعد. وإحدى مهام نيتشه التي تنكّبها بنفسه هي أنْ يفعل هذا بالضبط.

إذا نُحّيَ الله جانباً لتحلّ محله أخلاق قمعيّة، فهناك إحساس يستمر فيه مُلحدُ الطبقة المتوسطة في الإيمان بإله، وبإله شيطانيّ حتى أخمصه. بهذا المعنى، تحتاج أطروحة الحقيقة المزدوجة إلى تعديل. وعبارة «شخصياً، تصادف أنني أنا نفسي لستُ مؤمناً، ولكن من الحكمة أنْ تؤمن الجماهير الغفيرة» أُعيدت كتابتها لتُصبح: «أنا أعترف بأنَّ الإيمان لا معنى له، ولكنني أستمر في إيماني العفويّ». وكشبحٍ قلق، يمكن للمرء أنْ يستمر في العيش لأنه لا يعلم أنه ميّتْ، وهذا هو وضع الدين. أو، حسب قول سلافوي جيجيك، *نحن* نعلم أنّ الله ميّتْ، ولكن هل هو يعلم؟[1]. ولكن إذا تلاشى الله حقاً، فهذا نبأ سعيد جداً. إذا مات، كما ادّعى لاكان مُناقِضاً دستويفسكي، فلن يُسمَح بأي شيء، بما أنَّه لا أحد هناك ليُعطي السماح. الآن ليس هناك أحد ليتنكّب عبء المسؤوليّة غيرنا نحن، في حين أنَّ حصولنا على إجازة موقّعة وموثّقة للتصرّف هو بمثابة مُهدِّئ فعّال للشعور بالذنب. قد نتوقّع، حينئذٍ، أنَّ اضطرابنا الأخلاقيّ سوف يتفاقم إثر رحيل الله، مع استفحال الشعور بالقلق و *mauvaise foi* (سوء النيّة) بين البشر.

إنَّ صراع نيتشه، كما يُلاحظ أندرو فرنيك، لم يكن فقط صراعاً ديونيسيوس ضد المصلوب، حسب تعبيره، بل ضد «الحياة الآخرة المُستنيرة» في عُرف المسيحيّة، وهي حكاية كنّا نقتفي أثرها في هذه

---

1 - سلافوي جيجيك، وبوريس غنجيفتش، God in Pain (لندن، 2012)، المقدمة.

الدراسة[1]. وحسب تعبير بروس روبنز «في الواقع لقد اختبأ الله وبات من المتوجّب الآن إجباره على مغادرة العديد من الظواهر العلمانيّة، بدءاً بالأخلاق والطبيعة وانتهاءً بالتاريخ، والإنسانيّة وحتى عِلم النحو[2]. وبالنسبة إلى نيتشه، هذه الأشكال الشاملة للدين كانت ببساطة أساليب لتزييف اغتيالنا للإله، وكان لا بدّ من التخلُّص منها مع الجثّة. إذ لا ينبغي أنْ توجد مثل تلك المُخدّرات منعاً لتضخُّم القلب. والإنسان المتفوّق أو حيوان ما بعد الإنسانيّ هو الذي تحرَّر من أشكال الدين الزائف التي تُدعى الطبيعة، والعقل، والإنسان والأخلاق. وحده هذا الحيوان الجسور يستطيع أنْ يُحدِّق إلى هاوية الحقيقيّ ويجد في موت الله مولد نوع جديد من الإنسانيّة. وكما مع الإيمان المسيحي، المكان الوحيد للبداية هو اعترافٌ بأنَّ أيدينا منقوعة بدماء الإله. الإنسان أيضاً يجب أنْ يُعرّى، ما دام أنه مُصمَّم على نمط وحدة الله وسرمديّته. إنه مُحدَّد بكمال باعتماده على خالقه بحيث إنَّ الاثنين يجب أنْ يتطابقا. ولا يمكن أنْ تُقام مآتم للعليّ القدير من دون أنْ تجري مراسم جنازة للإنسانيّة أيضاً. وموت الله يجب أنْ يُعلن موت الإنسان، أي المخلوق االمُتكل، المُثقل بالشعور بالذنب، الجبان، الذي يحمل ذلك الاسم في الوقت الحاضر، والذي سيحلّ محلّه هو الإنسان المتفوِّق. ولكن بسيطرته على الطبيعة واعتماده الوقور على ذاته، يتّسِم الإنسان المتفوِّق بلمسة من الألوهيّة، أي، ويا للمفارقة، أنَّ الله ليس ميتاً أصلاً. وما سيحلّ محلّه يستمر في كونه صورة عنه.

إنَّ كونَ موت الله يتضمّن موت الإنسان، إلى جانب مولد شكل جديد من الإنسانيّة، هو عقيدة مسيحيّة أرثوذكسيّة، وهي حقيقة يبدو أنَّ نيتشه لم يكن يعي وجودها. والتجسُّد هو المكان الذي يخضع فيه الله والإنسان

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

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

معاً إلى نوع من الـ kenosis أو التواضُع، يُرمَز إليه بتجريد المسيح نفسه من الممتلكات. ومن خلال هذا الحرمان الذاتي المأساوي وحده يمكن لإنسانيّةٍ جديدةٍ أنْ تأمل بالظهور. وبتضامُن تلك الإنسانيّة مع المنبوذين والحزانى، يُعتبَر الصلب انتقاداً لكل نزعة إنسانيّة متعجرفة. وفقط من خلال اعترافٍ بالضياع والفشل يمكن لمعنى القوة نفسه أنْ يُغيِّر شكله في معجزة القيامة. إنَّ موت الله هو حياة يسوع مُحطِّم الأصنام، الذي هشَّمَ الصورة الوثنية ليهوه بوصفه طاغية غضوباً وأظهره بدل ذلك بلحم ودم حسّاسَين.

إنَّ غياب الله قد يُعوّض بصنم للإنسان، لكنَّ الله الذي تمَّ التخلُّص منه سوف يبدو أصلاً أقرب شبهاً بصنم[1]. وكما مع شخصية وليم بليك، المسمّاة أوريزن[2] أو نوبودادي[3]، كان طريقة مناسبة لحجب توق الإنسانيّة إلى أنْ تُطهَّر من حقيقةٍ لا تُحتَمَل هي أنَّ إله المسيحيّة هو صديق، وعاشق ورفيق مُتَّهم، وليس قاضياً، وشيخاً وقوراً وذاتاً عُليا. إنه محامي دفاع، وليس محامي ادّعاء. وزيادة على ذلك، إنَّ غيابه الواضح هو جزء من معناه. والشخص المتشائم سوف يرى إشارة، لكنَّ إشارة الأب المهمّة هي جسدٌ مصلوب. وبالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ، موت الله لا يتعلَّق باختفائه. على العكس، إنه أحد الأماكن التي يكون فيها الأكملَ حضوراً. إنَّ يسوع ليس إنساناً يحلّ محل الله. إنه إشارة إلى أنَّ الله يتجسّد في هشاشة وعُقم إنسانيّين. وفقط بعيش هذا الواقع حتى الثمالة، واختباره حتى النهاية، يمكن أنْ يوجد درب يتجاوز المأساويّ. إنه ليس ادّعاءً يتطابق مع دين الإنسانيّة.

1- من أجل دراسة كلاسيكيّة لموضوع موت الله في أدب القرن التاسع عشر، انظر كتاب جـ. هيليس ميللر، The Disappearance of God (كمبريدج، ماساتشوستس، 1963). ودراسة ميللر، المتأثرة بقوة بمدرسة جنيف للفينومينولوجي، هي من أشد ما لدينا من الأعمال الأدبيّة جودة وأصالة 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.

وبأحد المعاني اعتبر ماركس، أيضاً، أنَّ موت الله يتضمّن موت الإنسان. الله هو نِتاج الإنسانيّة المُغترِبة عن ذاتها، وسوف تذوي إلا إذا صُحِّحَ هذا الوضع. وما دام يمكن اعتبار أنَّ «الإنسان» يدلّ على موضوع النزعة الإنسانيّة البورجوازيّة الموحِّد بصورة زائفة، فالموت الوشيك لهذا المخلوق المغرور مُرحَّب به بالنسبة إلى ماركس كما بالنسبة إلى نيتشه. ولكن بمعنى آخر، يبقى ماركس إنسانياً رومانسياً من النوع المألوف، مما يوحي بأنَّ إلحاده يبقى ناقصاً. إنها الإنسانيّة الآن، وليس مُهندسها القُدسيّ، ما يكمن في مصدر الوجود كلّه. وعند نقطة معيَّنة يقول عن الإنسان إنه يكمن في جذور الواقع التاريخيّ، جذور ينوي نيتشه أنْ يجتثها ويرميها. صحيحٌ أنَّ قِوى الإنتاج تمثّل بديلاً غير مرغوب فيه لله أكثر من إرادة القوة أو الـ *Ubermensch*. ومع ذلك، لقد رأينا للتو أنَّ فكر ماركس، وليس فقط في صِيَغه المُبكِّرة، ينطوي على معرفة عميقة في الفكر اليهودي-المسيحيّ. إذن ليس هنا يوجد الإلحاد الأصيل.

إنَّ رؤية ماركس للمستقبل تبقى إنسانيّة، بينما رؤية نيتشه ليست كذلك. في الإجمال، هو ماهويّ[1] عندما يتعلّق الأمر بالحيوان الإنسانيّ، وليست هذه هي الحال مع نيتشه. سوف يكون صعباً تخيُّل هذا الأخير يتكلَّم عن الوعي الذاتي للكائن البشريّ. وصحيحٌ أيضاً، كما رأينا توّاً، أنَّ ماركس يقع ضحيّة أوهام فيورباخ بين حين وآخر. إذن بتلك الطرق جميعها يظهر نيتشه المُلحِد الكامل. لكنَّ إلحاده أيضاً يبقى ناقصاً. فبما أنَّ المعاني الضمنيّة يجب أنْ تستسلم في نظره إلى المعاني المصنوعة إنسانياً، من الصعب رؤية كيف لا يُحوّل هذا الـ *Ubermensch* الذي يؤدي هذه المهمة إلى نسخة مُصغَّرة من الخالق. وكالعليّ القدير، لا يستقرّ إلا على نفسه. ولا يدور حديث عن الاستقلال الذاتي أو النشوء الذاتي دون إلقاء نظرة نحو الوراء إلى

1- الماهويّ: نسبة إلى النزعة الماهويّة، التي تقدّم الماهيّة على الوجود (أي أنها نقيض الوجوديّة) - المترجم.

الأيديولوجيا. في استطاعة الإنسان أنْ يحلّ محل الله فقط إذا كان خالقاً لذاته، وبالتالي يُلغي اتّكاله ويكبح شهواته؛ ومع ذلك بالنسبة إليه أنْ يُصبح خالقاً لذاته يعني أنْ يُخلِّد الله بشكلٍ مُختلف. إنه تقديم الثناء للدين في محاولة لإلغائه. في ما يرى اللاهوت المسيحيّ فيه معارضة ساذجة، يُرَى الاستقلالُ الإنسانيّ والاعتماد على الله كنقيضَين. صحيح أنَّ هذا الـ *Ubermensch* الوحش المتحضِّر بصورة رائعة هو نِتاج تاريخ أو تسلسُل نَسَب، لكنه أُنتِجَ لكي يشكّل ذاته بصورة رائعة. لا يمكن أنْ تُحدِّق إلى خلف إنسان المستقبل لكي ترى ما الذي وضعه في مكانه المناسب، كما لا تستطيع أنْ تفعل ذلك مع الله. وعندما يتعلّق الأمر باعتبار نيتشه الذاتَ وهماً، فإنه يكون في أقصى حالات إلحاده صلابة. إنَّ الإنسان المتفوّق المُستقلّ، 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 أنْ نحفر تحته. على العكس، إنه نِتاج الطبيعة، والجهد، والقوة، والتاريخ، والثقافة، والقرابة وما إلى ذلك. وإذا كانت ماديّة ماركس مُلحِدة، 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 الحريّة. إنَّ سيطرة الإنسان، التي بالنسبة إلى نيتشه تكتمل بانتصار في الـ *Ubermensch*، مشروطة بصرامة. بهذا المعنى على الأقلّ، الإنسانيّة بالنسبة إلى ماركس ليست مُطلقاً حراً، وبالتالي لا تستطيع أنْ تشق طريقها إلى عرش خالقها الشاغر. إذا كان ماركس أكثر تديّناً من نيتشه بطرُق ما، فهو أقلّ من ذلك بالنسبة إلى آخرين.

***

إذا كان نيتشه حراً في الدعوة إلى الإلحاد، فالسبب، من بين أسباب أخرى، هو أنه لم يكن مهتماً بالثقافة كعنصر موحّد، وكان أيضاً لا مبالياً بمسألة العثور على أسس منطقية فوق-طبيعيّة لها. في الحقيقة، لم يكن لديه الكثير من الاهتمام بأي شكل من أشكال التلاحُم الاجتماعيّ، والفكرة بحد ذاتها إهانة لفرديّته المُبهرجة. وفرديّة كييركغارد المُختلفة جداً تتضمّن الكثير من الكراهيّة نفسها. والثقافة والبروتستانتيّة تشكلان مصدر إزعاج شديد. وفكرة أنْ يكون فردان متكافئين بصورة ما هي إهانة لغطرسة نيتشه الأرستقراطيّة، كما هي بالنسبة إلى حساسيّة كييركغارد البروتستانتيّة الراديكاليّة. في عالم الروح لا يوجد تبادُل للقيمة. وعبارة «معايير عامة» بالنسبة إلى نيتشه تتألّف من كلمتين متناقضتين بشدة. والرباط الاجتماعي يعني الابتذال، إنّه انسجام القطيع معاً، ودمار الروح النبيلة وسطوة الحشود الغفيرة. إنه يرفض الفضيلة التقليديّة في كتابه *The Twilight of the Idoles* بوصفها لا أكثر من مُحاكاة اجتماعيّة، وفي كتابه *Beyond Good and Evil* يسخر من مفهوم الخير العام. وهو ليس فقط غير مهتم بالاحتفاظ بالإيمان الدينيّ لأسباب نفعيّة اجتماعيّة، بل يعتبر ذلك المشروع تناقضاً مع الذات. فكيف يمكن لقيم غير أنانيّة أنْ تخدم غايات اجتماعيّة أنانيّة؟ يمكن ترك أمر النظام الاجتماعي إلى الشرطة والسياسيّين. هنا، على الأقلّ، يوجد مُفكّر واحد لديه حلٌّ متطرّف لأزمة لم تكفّ عن تشويش مجتمع الطبقة الوسطى: كيف يمكن لنظام سياسيّ أنْ يصون النزعة الفرديّة من دون أنْ تجرحه؟

إذا كان نيتشه يتشبّث بالحاجة إلى أساطير جديدة، فذلك ليس بالدرجة الأولى لأسباب تتعلّق بالاستقرار الاجتماعيّ. بل لأنه «من دون أسطورة، تخسر الثقافة قوّتها الطبيعية الصحيّة في الإبداع»، كما قال في كتابه[1] *The Birth of Tragedy*. إنَّ الأسطورة تواجه المُجرّدات الشاحبة للقانون، والأخلاق والدولة والصورة الصلبة، وتسمح بذلك للفن أنْ

1- والتر كوفمان (مُحرِّر)، Basic Writings of Neitzche (نيويورك، 1968)، صفحة 135.

يزدهر من جديد. لقد رأينا أنَّ علم الأساطير وعلم الجمال، بالنسبة إلى بعض المفكّرين المبكّرين، يعملان عمل إضافة أوّليّة للعقل، لحمله إلى قلب التجربة العامة. ولكن بالنسبة إلى نيتشه في كتابه *The Birth of Tragedy*، العقل (أو الحقيقة) وعِلم الجمال متناقضان. إنه انفصال خطير عن تاريخ الفِكر الذي بالنسبة إليه الفن والحقيقة لا ينفصلان. إنَّ السِمة الجماليّة أو الأبولونيّة هي وهم رائع يحجبنا عن الرعب الديونيسي للوجود الإنسانيّ. ومهمّته إخفاء الحقيقة وليس تجسيدها. والفن المأساوي هو في وقتٍ واحد الثقافة ونفي الثقافة، كما يتلازم الجميل والقبيح. والحيوان السابق للإنسان هو الذي يتجرّأ على معانقة رعب انعدام المعنى بعثوره فيه على فرصة لكي يطرد الخالق ويقبض على زمام وجوده بشجاعة بيديه، مُشكّلاً نفسه والعالم من حوله كما يشاء. إنه نوع الإحساس عن العقم، والجمال عن الرعب والحريّة عن الضرورة وهذا مألوف في الفن المأساويّ.

بمعنى ما، يُعلن نيتشه نهاية الثقافة بالإضافة إلى موت الله. إذ كيف يمكن وجود ثقافة إذا كانت الذات وهماً، والأشياء مجرد نتاج لإرادة القوة، مُثيرة للاشمئزاز بالإجماع، والعالم بلا شكل وكتيم، وتاريخ الحضارة ابتهال حوادث غريبة، والأخلاق مسألة تتعلّق بممارسة عنف ذاتي ساديّ، والواقع مجموعة من التأويلات المتحيِّزة والحقيقة وهمٌ يعزِّز الحياة؟ ولكن، بعبارة أخرى، تحتفظ الثقافة بأهميّة قُصوى في كتب نيتشه. والحق، هو يستخدم الكلمة بالتحديد في *The Will to Power* لكي يدلّ بها على أسلوب الحياة الروحي للإنسان المتفوِّق. فالثقافة كشكلٍ من الحياة العامة نُحّيَتْ جانباً لكي تزدهر الثقافة كوعي ذاتي فرديّ بحرية أكبر. الثقافة هي شكل حياة مشتركة تتضمّن كل فرد يجعل القانون ذاتياً، هي مشروعٌ كان مهمّاً في وقته ولكن عليه الآن أنْ يُفسِح المجال لنوع جديد من الحيوان، سوف يتصرَّف كعملٍ فنيّ جماليّ بتطبيق القانون على نفسه. هذا المخلوق يُشبه مواطن كانط أو

روسّو في كونه لا يرضخ لأي سُلطة لا يُفصّلها على مقاسه؛ ويختلف عنه في أنه يتعهّد بألّا يرضخ إلا للقانون الصادر عن ذاته الفريدة. وبروز هذه العيِّنة الرائعة ممّا بعد الإنسانيّة هو الذي يُبرر التسلسُل التاريخي للتعذيب الذاتي الجماعي الذي نسمّيه الأخلاق.

إنَّ أحد الأشياء التي يُنتَقَد عليها الإنسان المتفوِّق ليس أنّه وحش نازيّ أصليّ خرج ليطأ وجوه البؤساء، بل أنه يمثّل قليلاً من التقدُّم الثمين على مسار البطل الثقافي الكلاسيكي، وليس فقط بالنسبة إلى مفكّر طليعي بصورة مُدهشة كنيتشه. إنه لا يُشبه جنكيزخان متأخِّر بقدر ما هو مخلوق وقور، مُهذَّب، شديد الانضباط، سخيّ الروح ورحب الصدر في مواقفه. في الحقيقة، إنَّ غُوتِّه، الذي لم يكن مؤهّلاً ليكون وحشاً ألمانياً أشقر، مُجِّدَ بوصفه نوعاً من الـ *Ubermensch* في كتاب *The Twilight of the Idoles*. وعلى الرغم من كل شكوكيّته في موضوع التوحيد، فإنَّ نيتشه لا يرفض أبداً أخلاق الوعي الذاتيّ. على العكس، إنه يدفع به إلى نقطةٍ تُصبح عندها فكرة الثقافة الشائعة ذاتها غير واردة تقريباً. إنَّ الأعراف الاجتماعيّة والعادات الجماعيّة بحد ذاتها مُستبدّة، هي مُعتقدات خاطئة فاجعة سوف تنتقل مباشرة إلى ما بعد البُنيويّة. والذات كعمل فني هي على خلاف مع كل وجود جماعيّ. والمعنيان الرئيسان للثقافة هما الآن متضاربان معاً.

إنَّ أحد أفضل منجزات نيتشه هو إزالة الغموض عن المثاليّة الثقافيّة. ويقول في *On the Genealogy of Morals*: «كم من الدماء والقسوة يكمنان في أساس كل «الأعمال الطيّبة!»»[1]. إنها مقولة يتشارك بها مع اثنين من عظماء إزالة الغموض في العصر الحديث، ماركس وفرويد. إنَّ الثقافة والأخلاق هما ثمرتا تاريخ بربريّ من الإثم، والتعذيب، والانتقام، والاضطهاد والاستغلال - باختصار، من كامل العمليّة المُريعة التي نُزِعَتْ بها أحشاء الحيوان الإنسانيّ وأوهِنَ ليتلاءم مع

1- المصدر السابق، صفحة 498.

المجتمع المُتحضِّر. إنَّ الكدّ والكفاح اللذان نشأتْ منهما كل الأفكار الثمينة هما ما يُسمّيه نيتشه عِلم الأنساب، ويتناقض مع النشوئيّة المواسية للمثاليين الثقافيين. إنَّ التاريخ الذي يعرفونه هو بالنسبة إليه ليس أكثر من «الهيمنة الشنيعة للسُخف والنكبة»[1]. إنه ما ينبغي على الإنسان أنْ يبرأ منه، وليس ما يضمن له انتقالاً سلساً إلى مستقبلٍ أكثر وفرة. إنَّ كل تقدُّم نحو المدنيّة دُفِعَ ثمنه بعُملة الخضوع وتعذيب النفس. والأخلاق نشأتْ من العنف وكبت النفس. ومأواها هو تلك المساحة الداخليّة من الشعور بالذنب، والاشمئزاز وتعذيب الضمير والتي يُحبّ البعض أنْ يُسمّيها ذاتيّة. إنها تمثّل إخصاءً للروح، وأولئك الذين لا يستطيعون أنْ يروا أبعد منها (كانط، والأنماط الدينيّة، الإنكليزيّة) هم خصيان حقيرون.

وكغالبيّة الطليعيين، نيتشه فاقد للذاكرة مُخلِص. وفي استطاعتنا أنْ نُدشّن المستقبل فقط بالنسيان الإراديّ لكارثة الماضي. ليست هناك رؤيا كانطيّة وشيلليّة للـ *Bildung* (ثقافة)، ولا إيمان في حركة إلى الأعلى يمكن للإنسانيّة أنْ تُحقِّق من خلالها طاقاتها الجماعيّة. وكما مع ماركس، وإنْ كان بمعنى مختلف تماماً، فقط من خلال اختراق أساسيّ وإعادة تكوين نستطيع أنْ نُصلِح وضعنا. وهناك صِلات قُربى أخرى مع ماركس أيضاً. وعلى الرغم من مقته للميتافيزيقيا، إلا أنَّ نيتشه theodicist (المُدافع عن صِفات الله في مواجهة الشرّ)[2] متحمِّس عندما يتعلَّق الأمر بالجوانب الأقلّ أهميّة من السلوك الإنسانيّ، التي يرى أنها كلها تلعب أدوارها في الازدهار المُستقبلي للإنسانيّة. إنَّ التسامي يتطلّب معموديّة الدرك الأسفل، من أجل النوع كله إذا لم يكن من أجل الأفراد. وربما كانت مرحلة القانون الأخلاقيّ كارثة، لكنها أيضاً مُقدّمة أساسيّة لمجيء الـ *Ubermensch*[3]. وبطريقة

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

2- بين القوسين إضافة من المترجم.

3- من أجل هذه الغائيّة النتشويّة، 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 الرأسماليّة، بكل بؤسها ووحشيتها، لا غِنى عنها لمجيء الاشتراكيّة[1].

إنَّ نيتشه ليس، كشأنْ ماركس، مادياً تاريخياً، لكنه ماديّ 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 الماديّة «السوقيّة» من شوبنهاور، الذي يرى التاريخ الإنسانيّ كأحد فروع عِلم الحيوان ويجد متعة فائقة في نزعة انتقاصيّة reductionism فيزيولوجيّة خشنة. وحديث شوبنهاور يدور من بين أشياء أخرى حول بلعوم وحنجرة، وتشنجات، واضطرابات، وصرع، ومرض تيتانوس وداء كَلَب. وبالنسبة إلى نيتشه كما إلى ماركس، الثقافة قائمة على جسم ماديّ. ويتساءل في كتاب *The Gay Science* إنْ كانت الفلسفة «ليست أكثر من تأويل للجسد *وسوء فهم للجسد*»[2]، وبأسلوب كرنفاليّ نموذجي يلاحظ برصانة ساخرة في كتاب *The Twilight of the Idoles* أنه لم يحدث بعد أنْ تكلَّم أي فيلسوف بعد بوقار وامتنان عن الأنف الإنساني.

***

كانت مقالة العِلم، سواء عن الأنف أو مسائل أشدّ أهميّة، تطرح تحدّيها الخاص للثقافة. وبالنسبة إلى داروين، الثقافات الإنسانيّة هي الأجزاء البارزة التصادفيّة للعمليات التي تخلو بحد ذاتها من أي معنى. بالنسبة إليه كما إلى نيتشه وفرويد، يكمن انعدام المعنى في جذور المعنى. فإذا كان شيلنغ قد سعى إلى دمج العلوم الطبيعيّة مع رؤيته الروحيّة، فإنّ مفكرين أمثال كونت وسبنسر قد هدفوا إلى فعل العكس. كان ينبغي جلب المعاني الإنسانيّة والقيم إلى ظل سيطرة القانون الذي

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

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

حكم أيضاً نشوء الرخويات وحركة الكواكب. وبالنسبة إلى المذهبين الطبيعي والوضعي، لم تعُدْ الروح الإنسانيّة مُستعصية على الاختزال. يمكن أنْ يكون هناك علم للإنسانيّة بالإضافة إلى تأويلاته. ولاحقاً، سوف تلعب البنيويّة دورها الخاصّ في التساؤل حول مركزيّة الثقافة، متعاملة مع أشكال الحياة كلها بوصفها محض تنويعات على القوانين الثابتة للعقل الكلّي. هناك أيضاً أولئك الذين يمكن أنْ يُنظَر إلى التحليل النفسي بالنسبة إليهم كعلم الموضوع الإنسانيّ.

مع بداية القرن التاسع عشر، يبدأ مفهوم الثقافة يطرح عنه براءته. يبدأ شكٌ كان قد ظهر في كتابات جان جاك روسو - في أنَّ الثمن الذي ندفعه للحضارة باهظ جداً، وأنَّ التهذيب بالنسبة إلى القِلّة يعني البؤس بالنسبة إلى العديدين - بالتفاقُم. وفي نظر روسّو، كانت الفنون والعلوم في العموم عوامل الفساد الأخلاقيّ. والحضارة لا توجد إلا مع التفاهة، والرفاهية، والكسل والانحطاط. وفريدريش شليغل، مع بعض الرومانسيين الآخرين، ينتقد الثقافة بقسوة لأنها تُغرِّبنا عن الطبيعة. والرغبات التي تولِّدها فينا ملوّثة من المنبع. والطموحات الإنسانية ليست بأي حال خيِّرة في المُطلَق. فلم يعُد ممكناً بعد الآن الافتراض مع الرومانسي الأقوى تأييداً لمبادئ الحرية أنَّ الرغبة تُصبحُ مَرَضيّة فقط عندما تُعيقها قوة خارجيّة. إنَّ طاقاتنا لا تفسُد ببساطة بسبب كبتها، وتغريبها، وجعلها أُحاديّة الجانب. على العكس، إنها تتسرب بفعل مرض أصاب المصدر. والرغبة قوة منحرفة، شبه مَرَضيّة، تتطلَّع باستمتاع يمزِّق الذات إلى زوالها المتوقَّع. والفترة الحديثة الأخيرة تنظر خلف رؤوس المناصرين الرومانسيين للحريّة والـ *philosophes* العقلانيين إلى فكرة الخطيئة الأصليّة في فترة ما قبل الحديثة - وهي فكرة غائبة عند ماركس، لكنَّ فرويد سوف يُعيد ابتكارها بأسلوبه ما بعد الأغسطينيّ.

إنَّ السقوط من علاء الطبيعة إلى الثقافة هو سقوط محظوظ، لكنه يتضمَّن ممارسةَ قدرٍ من العنف الشرس على أنفسنا. والنقص وفقدان

الذاكرة يكمنان في قلب كياننا ومن دونهما لا يوجد إبداع. ومن نيتشه إلى أدورنو، لا تُنكَر فوائد الحضارة، لكنَّ «الرعب الرابض تحت حجر الثقافة» هو الذي يعلو صخبه باطّراد ليجلب إليه الانتباه[1]. وفي فترة أوشفيتز[2]، الكلمة التي وردتْ لتدلّ على الشكل الأشدّ تعقيداً لتهذيب الإنساني – الثقافة – مرتبطة أيضاً بالانحطاط العصيّ على التعبير. ويُعلِّق والتر بنجامين في فقرة شهيرة: «إنَّ ما يُعاينه [الشخص الماديّ التاريخيّ] في الفن والعِلم ينحدر من أصل لا يمكن التأمُّل فيه من دون الإحساس بالرعب. ويُدين بوجوده ليس فقط إلى جهود العباقرة العِظام الذين شكّلوه، ولكن أيضاً وبدرجة عالية أو منخفضة إلى الجهد المجهول الذي بذله مُعاصروهم. لا توجد وثيقة ثقافيّة ليست في الوقت نفسه سجلاً للبربريّة... قد يزيد [التاريخ الثقافيّ] من عبء الكنوز المُكدَّسة على ظَهر الإنسانيّة. لكنه لا يزوّد الإنسانيّة بالقوة للتخلُّص منها، لكي يضع يديه عليها»[3]. وجورج سيمل شخص آخر يجد في هذه الغنيمة الثقافيّة عبئاً ثقيلاً. فالثقافة في رأيه روحٌ في شكلٍ محسوس؛ ولكن في العصر الحديث تغمر الثقافة الوجود الذاتيّ، متلبّسة منطقاً مُستقلاً قائماً بذاته في لا مبالاة باردة بالأهداف الإنسانيّة. إنَّ الكائنات البشريّة الآن تترنّحُ تحت عبء ثقيل من الثقافة، بدل أنْ تذوي من الافتقار إليه[4].

إنَّ التقييم المتناقض لبنجامين للثقافة في مُجمله تقييم للماركسيّة. وباحتقاره للبدائيّة كلها، يُسبّح بحمد الحضارة، بينما في وجه التقدّمية

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

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

البانغلوسيّة[1] يُصرّ ذلك التقييم على الثمن الفظيع الذي انتزعه هذا الإنجاز من الإنسانيّة. وبدل أنْ تُنكِر الماركسيّةُ الثقافةَ، تنقلها إلى مكان آخر. إنَّ الثقافة لا تنحدر مباشرة، كما هو حالها بالنسبة إلى مُثقفي ما بعد الحداثة. على العكس، إنها تنبع من قِوى ماديّة ليست ثقافيّة بحدّ ذاتها – إنَّ الثقافة كلغة هي نِتاج رموز ليست مهمّة بحدّ ذاتها، أو بوصفها وعياً، لها بالنسبة إلى فرويد منابع في قِوى ليست ذات معنى في أصلها. ثم إنَّ الثقافة التي يعتبرها شيللر وأرنولد أساس الوحدة هي بالنسبة إلى ماركس أسلوب لإخفاء الانقسام. باختصار، الثقافة شديدة القُرب من الأيديولوجيا، وأيضاً إلى العمل الشاقّ، بحيث لا يمكن إثباتها دون غموض. ومطالبها بأنْ تكون النقيض المباشَر للقوة هي إما مُضلِّلة أو ساذجة.

إنَّ الفرق بين ماركس ونيتشه في هذا الموضوع لا يكمن فيما إذا كان للنبيل أصل في الوضيع، فالاثنان مادّيان 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 تُبرِّر البربريّة التي تتغلغل في كيانها. قد يدّعي ماركسيٌّ (وإنْ كان من المُدهش أنَّ قِلَّة منهم تفعل هذا) أنه ليس هناك فيض من الكنوز المستقبليّة تستحق العناء الذي كان قَدَرَ الغالبيّة على امتداد سياق التاريخ الطبقيّ. كم من المُستقبل ينبغي على نظام اجتماعي في المستقبل أنْ يتحمَّل، وكم من الحيوية يحتاج ليزدهر، ليُعوِّض عن ماضٍ يرزح ككابوس على عقول الأحياء؟ إنْ كان هناك ضوء في آخر النفق، فماذا عن أولئك الذين ماتوا على الطرقات وفُقِدوا على الأرصِفة، الذين لن ينجذبوا إلى خلاصٍ سياسيّ ما، لكنَّ أسماءهم مُحيَتْ من سجل التاريخ؟

من أجل هذا الجزء، ليس لدى نيتشه أي شكّ في أنَّ الحضارة تستحق كل مثقال من الهمجيّة تورّطت فيه. وفي فِقرة أُخِذَتْ من *The*

1- بانغلوسيّ: نسبة إلى شخصيّة بانغلوس المفرطة في تفاؤلها في وجه الصِعاب التي ظهرت في مسرحيّة فولتير «*كانديد*» – المترجم.

Birth of Tragedy، يُبرر بكل هدوء دور الرقيق في نشوء الفن الإغريقيّ القديم، ويقترح بكل وقاحة أنه في الزمن الحديث «يجب مُضاعفة بؤس الجماهير التي تعيش من الكدّ لكي يتمكّن عدد من الأشخاص المهيبين من إنتاج عالم الفن»[1]. وليس صعباً على الأقلّ تسمية أحد أعضاء الطبقة المهيبة. إنَّ الثقافة هي نقيض الاستغلال، لكنها أيضاً ما يُبرِّره. وبتبرير بؤس الجماهير، تُصبح الثقافة أيديولوجيّة بالمعنى الماركسيّ للكلمة؛ ولكن في نظر نيتشه ليست أيديولوجيّة بمعنى أنّها يجب أنْ تسعى إلى إخفاء ذلك البؤس أو إنكاره. وأحد أعظم المفكرين الليبراليين، جون ستيوارت ميل، اتّفقَ مع نيتشه على أنَّ الرقيق في العالم القديم برّرته الثقافة السياسيّة والفِكريّة 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 لأنها الجزء المُكمِّل للازدهار الإنسانيّ. إنَّ الوجود ذاته صعب، وقاسٍ ومُدمِّر وعابث، والـ *Ubermensch* هو ذلك الكائن الغامض بصورة شهوانيّة، الذي يتّصفُ في وقت واحد بالخشونة الرجوليّة وبالمازوشيّة، ويبتهج بإنزال الألم بنفسه ليكبح انفعالاته. لكنَّ الإخصاء الروحيّ بأنواعه المختلفة يفشل في اعتناق أخلاق هذا المُحارب مع صرخة فرح مأساويّة. بالنسبة إلى نيتشه، المسيحيون على وجه الخصوص ينتمون إلى هذا الفريق، يستمتعون بأحزانهم بتلذُّذ مُروِّع.

في الحقيقة، هناك جدل حول كون المسيحيّة مُعتقداً أشدّ مأساويّة من مبدأ نيتشه الخاص، بالضبط لأنها تعتبر المعاناة غير مقبولة. إنَّ الإيمان المسيحي يُهاجم السلوك المأساوي في مواجهة المصيبة واليأس لكي يُخلّصهما؛ لكنَّ هذا أمر ممكن فقط إذا نُظِرَ إليهما كما هما، وليس على أنهما فرصتان تُثيران الحسد لكي يستعرضَ المرء

1- مُقتطَف في كتاب أندرو بوي، Aethetics and Subjectivity From Kant to Neitzsche (مانشستر ونيويورك، 1990)، صفحة 224.

قُدراته الأخلاقيّة. ويسوع العهد الجديد لا ينصح أبداً المرضى بالتصالُح مع آلامهم. على العكس، يبدو أنه يعتبر أنَّ مصدر آلامهم شيطانيّ. وفي الحديقة الجثمانيّة، يُصاب بالرعب من موته الوشيك، ويُصلي لله كي يُخلِّصه من ذلك المصير. إنَّ المصير الذي ينتظره قد يكون مأساوياً، لكنه ليس بطولياً، كما كان يمكن أنْ يكون لو أنَّ المعاناة تُشرِّف. على العكس، إنَّ عمليات الإعدام السياسيّة تلك مأساويّة ليس فقط لأنَّ الألم لا ينطوي على أي حسنة، بل لأنه من الممكن أيضاً في الغالب تجنّبها. ونتذكّر هنا إعادة صياغة بريخت بسخرية لمبدأ الحتميّة المأساويّة: «إنَّ آلام هذا الرجل تُرعبني لأنها ليست ضروريّة». لم يكن يسوع في حاجة إلى أنْ يموت، تماماً كأي سجين سياسيّ. وعدم الاعتراف بهذا يعني إعطاء العُذر للسلطات التي فرضَتْ 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 أقلّ تسبيباً للأسى. وبالمقابل، لا يستطيع نيتشه أنْ يرى إلا الجُبن في تجنُّب الألم. بالنسبة إليه، في القسوة بحد ذاتها قيمة. وعليه فإنَّ رؤيته المأساويّة تُجازف بجعل المعاناة تبدو مُفعمة بالمعنى. وثيودور أدورنو كان مُرتاباً في المأساة لهذا السبب بالذات. لقد بدا له أنها تفرض كمّاً مفرِطاً من المعنى على اللا معنى، وبالتالي تُلغي رعبه[1]. وشكل الفن بحد ذاته يُجازف بجعل محتواه الخسيس مُستساغاً ومتماسِكاً أكثر مما هو عليه.

***

إذا كان ماركس ونيتشه يُذكِّراننا بثمن الثقافة الباهظ، فإنَّ فرويد شخص آخر يعترف بالدماء والوحشيّة الكامنين في أعماق كل الأشياء الخيِّرة. وفي مؤلفاته الأخيرة يُثبّت في الإنسانيّة عدواناً أساسيّاً جُعِلَ

1- انظر كتاب ثيودور أدورنو، Notes Zur Literature (فرانكفورت أم مين، 1974)، صفحة 423.

سامياً، ومُلتحِماً بإيروس إله الحب، باني المُدُن، ومشدوداً إلى أداء مهمّة إخضاع الطبيعة لاستخراج الحضارة منها[1]. وبهذا يُخدَع حافز الموت الكامن داخل عنفنا لتجريده من نواياه الشائنة ودفعه إلى الخدمة في بناء نظام اجتماعيّ. لكنَّ تأسيس ذلك النظام، بالإضافة إلى العيش في ظلّه، يتضمّن التخلّي عن المسرّات؛ وهذه المهمّة تسير يداً بيد مع الأنا العليا، مصدر السلطة، والمثاليّة والوعي الأخلاقي الحيويّ من أجل الحِفاظ على الوجود الاجتماعيّ. وكلما ازددنا تحضُّراً، يجب أنْ نُنكِر أكثر المسرَّة، وننفِّذ ذلك بطاعة أشدّ، وتزداد قوة الأنا العليا لكي وتُطلِقُ علينا رُعبها النبيل. وزيادة على ذلك، بما أنَّ الأنا الجبانة، المازوشيّة المُزمنة تستمدّ استمتاعاً فاحشاً من تعرّضها للعقاب، نجد أنفسنا متورِّطين في مؤامرة مَرَضيّة بين القانون والرغبة، الظاهرتين اللتين يتخيّل المؤيِّد للتحرُّر الساذج بشغف أنهما متناقضتان. ومُتحرِّر أكثر حِكمة مثل وليم بليك لا يضمر مثل هذه الأوهام.

أنْ تُشبع رغباتك يعني أنْ تشعر بالذنب، والذنب يزداد عُمقاً مع الاستمتاع الذي نستمدّه من السلطة التي تُنزِل بنا العقاب. وكلما ازددنا مثاليّة، كدّسنا داخلنا المزيد من ثقافة كراهيّة الذات المُميتة. وزيادة على ذلك، كلما حوّلنا طاقاتنا الشهوانيّة (الشهوة الجنسيّة) نحو الخارج للقيام بمهمّة بناء حضارة، استنفدنا أكثر تلك المصادر، وأضحينا أكثر فريسةً لخَصمِها القديم، ثاناتوس[2] أو حافز الموت. بتلك الطُرُق كلها، هناك شيءٌ يُخرِّب الذات بشكل غريب في عمليّة التحضُّر. وإنْ كان دافع

1- انظر خاصة كتاب سيغموند 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 الإغريقيّة: تجسيد للموت: ابن نيكس، إلهة الليل. وقد استخدم فرويد هذه الكلمة ليرمز بها إلى غريزة الموت العالميّة. النظير الروماني لها هو مورس - المترجم.

الموت يكمن داخل حافز الخلق، فإنَّ ما يسعى إلى التحضُّر يُهدِّد أيضاً بتشويهه. هناك جانب فوضويّ في اندفاعنا الهائج نحو النظام.

إنَّ فرويد يعتبر أنَّ من الممكن أنْ يتطلَّب مشروع الثقافة والحضارة منا أكثر مما في استطاعتنا أنْ نمنحه، ليس لأنَّ الأنا 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 تُثير الاشمئزاز. وإذا كان المجتمع يفشل في أنْ يتطوَّر إلى ما بعد النقطة التي يعتمد عندها إشباعُ أقليّةٍ على اضطهاد الغالبيّة، كما يقول فرويد في كتابه *The Future of an Illusion*، فإنَّ المجتمع «ليس له مستقبل ولا يستحق مُستقبلاً دائماً»[1]. والتضمينات السياسيّة للادّعاء مُثيرة. وقد أضحتْ شديدة الوضوح في القرن العشرين وبعد انتهائه، وهذا ما سوف ننتقل إليه الآن.

1- سيغموند فرويد، The Future of an Illusion، في كتابه Civilization, Society and Religion (هاموندسوورث،1985)، صفحة 192.

الفصل السادس

الحداثة وما بعدها

مع بدء ضعف قوة الدين، يُعاد توزيع مهامها المختلفة وكأنها إرثٌ ثمين على الطامحين إلى أنْ يُصبحوا وَرَثته. فتتولّى العقلانيّة العِلميّة شؤون مبادئ الدِين اليقينيّة، بينما ترثُ السياسة الراديكاليّة مهمّته في تغيير وجه الأرض. والثقافة بالمعنى الجماليّ تصون شيئاً من عمقه الروحيّ. والحق، الأفكار الأكثر جماليّة (الخلق، الإلهام، الوحدة، الاستقلال الذاتي، الرمز، وما إلى ذلك) تحلّ محلّ فِقرات من اللاهوت. والإشارات التي تنجز ما تدلّ عليه أصبحتْ تُسمّى شِعراً بالنسبة إلى عِلم الأخلاق وتُسمّى قرابين مُقدَّسة بالنسبة إلى اللاهوت. في هذه الأثناء، احتفظتْ الثقافة، بمعناها الأرحب للكلمة، بشيء من الروح الجماعيّة للدِين. ولا حاجة إلى قول إنَّ العِلم، والفلسفة، والثقافة والسياسة، نجت من انحدار الدِين كمشاريع قائمة بذاتها. لكنها استُدعيتْ لتتنكّب بعضاً من مناصبه، إلى جانب وظيفتها الخاصّة.

وكالدِين، تلعب الثقافة الراقية دوراً مزدوجاً، تقدِّمُ نقداً للحضارة الحديثة وأيضاً ملجأ من انحطاطها. وعلى غرار مايُسمَّى بالـ*Kulturkritik*، كانت مواد نقدها كثيرة: العِلم، والتجارة، والمذاهب العقلانيّة، والماديّة، والنفعيّة، والمُساواة، والديمقراطيّة وحضارة الجماهير. وكتب الشاب توماس مان «فيما يتعلّق بالديمقراطيّة في ألمانيا، أنا أؤمن كل الإيمان

بتحقُّقها: وهذا بالضبط ما يجعلني متشائماً»[1]. هذا الإرث الراديكالي- المُحافِظ انتقل من شيللر، إلى كولريدج، إلى كارلايل، إلى كييركغارد وألكسيس دو توكفيل ومنه إلى نيتشه، وكارل مانهايم، وجوليان بندا، وأورتيغا إي غاسيت، والنتاج المُبكِّر لجورج لوكاتش، والإنتاج المبكّر لتوماس مان، ومارتن هايديغر، ود. هـ. لورنس، وت. س. إليوت، و. ب ييتس، وف. ر. ليفيز ولعدد من نجوم القرن العشرين الآخرين. وفي عصرنا، حمل المشعل جورج شتاينر، ولعلّه آخر الـ *Kulturkritiker* (نقّاد الثقافة). ويمكن اعتبار لودفيغ فيتغنشتاين كأحد أولئك المتشائمين الثقافيين المُحافظين حالة مُقنعة[2].

كانت هناك أيضاً نسخة للجناح اليمينيّ للحالة، واضحة في كتابات مدرسة فرانكفورت. ومناصروها فضّلوا الديمقراطيّة ولكن ليس حضارة الجماهير؛ الحرية والمساواة ولكن ليس العقلانيّة والتكنولوجيا. وأعمال هربرت ماركيوز تُكرِّر بعضاً من المواضيع المألوفة لدى الـ *Kulturkritik*؛ لكنها أيضاً تكشف القِناع عن وهم الثقافة كقوة مُخلِّصة[3]. في أواخر الستينيات، عمّتْ نسخة من هذا النقد الثقافي الشوارع. وبعد ذلك ببضع سنوات، سلَّم الروح آخرُ الطليعيِّين الثوريين، المذهب الوضعيّ Situationism. وفي الوقت الحاضر لا وجود لاقتران واضح بين الثقافة والسياسة، الذي كانت النازيّة قد أنتجت منه أشد الأمثلة فظاعة. بدل ذلك، وخلال فترة ما بعد الحداثة، تقدَّم باطّراد من الواجهة

1- توماس مان، Reflections of a Nonpolitical Man (نيويورك، 1983)، صفحة 364. ومن أجل مسح للـ Kulturkritik، ضمن سياقها التاريخيّ، انظر كتاب فريتز ك. رينغر، The Decline of the German Mandarins (كمبريدج، ماساتشوستس، 1969).

2- انظر مقالة نيل تورنبول، Wittgenstein's Leben: Philosophy and the Authority of Everyday Life في كتاب كونور كننغهام وبيتر م. كاندلر (مُحرِّران) Belief and Metaphysics (لندن، 2007).

3- من أجل نقد هذا الأخير، انظر مقالة The Affairmative Character of Culture في كتاب هربرت ماركيوز Negations (هارموندسوورث، 1972). ودراسة ماركيوز الكلاسيكيّة عن الانحلال الثقافيّ هي One-Dimensional Man (1964).

حيوان مختلف معروف باسم السياسة الثقافيّة. وبعبارة أرحب، كانت الحداثة قد تحوّلتْ إلى ثقافة بوصفها بديلاً للسياسة؛ وبالمقابل، سوف يعمل الدافع ما بعد الحداثيّ لاحقاً على دمج الاثنين.

بالنسبة إلى كبار الـ *Kulturkritik*، كان عِلم الأخلاق مُفضّلاً على السياسة، والنزعة التشاؤميّة على النزعة التقدّميّة، والتوقير على التنوير، والنُخبة على الجماهير، والفرد على الدولة، والمجتمع الصغير على المجتمع الكبير، والروحيّ على العقليّ. وبالنسبة إلى نِتاج توماس مان المُبكِّر، وهو الذي رأى أنَّ علم الجمال هو عدوّ السياسة، كل ذلك اختُزِلَ إلى خَيار للألمان ضد الفرنسيين، في وقتٍ كان فيه الفريقان منهمكَين في ذبح أحدهما الآخر في ساحات الحرب العالمية الأولى[1]. ومن الناحية الفكريّة، اعتُبِرَ الصراع بين الألمان والفرنسيين دائراً بين الثقافة والحضارة، وهو تمييز رأى فرويد أنه خالٍ تماماً من أي معنى[2]. ونظرياته عن التصعيد، والكبت، والعُدوانيّة بين الأخلاق والسياسة بدت له تافهة عندما توضع في مواجهة المعركة الضروس بين إله الحب وإله الموت. وبينما فرانسيس مليرن يُعلِّق، يعرض فرويد: الاتحاد الأساسي بين «الثقافة» و«الحضارة»، وبذلك يُدمّر الأساس المنطقي «للمثقف»[3]. ومع ذلك، على الرغم من أنَّ رؤاه للإنسانيّة أقرب إلى هوبس منها إلى شيللر، إلا أنه كان هو نفسه *Kulturkritiker* بقدر كافٍ بحيث يعتبر أنَّ المُجتمع يتألّف من حفنة من الأرواح الشجاعة، اللا مبالية، المُحاصَرة بجماهير «كسولة وغبيّة».

لقد أثبتت حفنة من مثل هؤلاء الثوريين المُحافظين أنها نموذجيّة أكثر من الكاتب الألمانيّ شتيفان جورج. وجورج، الذي استقى إلهامه من تركيبة من الأفلاطونيّة، وما بعد الرافائيليّة، والرمزيّة الفرنسيّة،

1- انظر إلى كتاب مان، Reflections of a Nonpolitical Man، صفحة 364.

2- انظر كتاب سيغموند فرويد، Civilization, Society and Religion (هارموندسوورث، 1985)، صفحة 184.

3- فرانسيس مليرن، Culture /Metaculture (لندن، 2000).

والنزعة الجماليّة، والقرن-أوسطيّة والقوميّة الألمانيّة، مزج خوفاً من البلشفيّة مع اعتقادٍ بأنَّ الرأسماليّة الصناعيّة قد دمّرتْ كل الروابط والقيَم التقليديّة. والنُخبة الاستثنائية من الفنانين التي اجتمعتْ حوله احتقرتْ السياسة الواقعيّة واتخذتْ موقفاً عِدائياً عميقاً من جوانب الحداثة كافة، ومن الديمقراطية. وجورج نفسه أعلن الحاجة إلى نبيّ، إلى مسيح لرايخ جديد لا يتميَّز كثيراً عنه، لكي يُطهِّر ثقافة قوميّة جديدة ويُصيغها في وطنه الأم. وبدا، وهو المُتحرِّر بصورة مُنعِشة من الحداثة الزائفة، كأنه دانتي في مهرجان في ميونيخ عام 1904، مع صديقٍ شابّ يرتدي زي وصيفٍ فلورنسي. بعض النازيين تبنّوا جورج كرائد ثقافي، بينما رفضه البعض الآخر لأنه منحطّ[1].

من هولدرلن إلى شتاينر، كان أحد الدوافع المُلحّة لهذا التراث هو فكرة المأساة. لماذا يبرز هذا الموضوع كثيراً في فِكر أوروبا الحديثة، وليس فقط، في المسيرة الطويلة من جورج بوخنر وحتى هنريك إبسن، عندما يندر العثور على عيّنات استثنائيّة من الفن؟ وكما يقول سايمون كريتشلي، إنَّ فلسفة المأساويّ يتكرر ظهورها بـ«تقريباً إلحاح غريب في التراث الفكري الألمانيّ»[2]. وأحد الأسباب هو، دون أدنى شك، أنَّ فكرة المأساة عملتْ كنقد غير مباشِر للحداثة. إنها تمثّل أثراً من ذكرى النبالة في فترة بورجوازيّة رتيبة؛ بقيّة من تعالٍ في عصر الماديّة. إنَّ الفن المأساويّ يدور حول آلهة، وأبطال، ومحاربين، وشهداء وأرستقراطيين، وليس حول مواطن الطبقة الوسطى العاديّ[3]. والتجربة التي تسجّلها تقتصر إلى حدٍ بعيد على النُخبة الروحيّة. إنها تتعامل مع الأسطورة،

1- انظر هـ. ر كلينبرغر في كتابه George, Rilke, Hofmannsthal and the Romantic Tradition (شتوتغارت، 1991)، وكتاب يانس ريكمان (مُحرِّر)، A Companion to the Works of Stefan George (روتشستر، نيويورك، 2005).

2- سايمون كريتشلي، Ethics, Politics, Subjectivity (لندن، 1999)، صفحة 219.

3- من أجل نقد هذا المفهوم المُحافِظ للمأساة، انظر كتاب تيري إيغلتُن: Sweet Violence The Idea of the Tragic (أكسفورد، 2003)، خاصة الفصل الثالث.

والطقس، والقَدَر، والشعور بالذنب، والجرائم الكبرى، والتكفير، والأضاحي وليس مع مصانع القطن والمعاناة العالميّة. والمشاعر التي تُثيرها هي عواطف شبه دينيّة من الخوف، والتوقير، والرهبة والخضوع.

إنَّ المأساة هي كل ما ليس من صِفات الحداثة: أرستقراطيّة وليست مُساواتيّة، روحيّة وليست عِلميّة، مُطلقَة وليست طارئة، تتعلَّق بالقَدَر وليس بتقرير المصير. والفن المأساوي، البعيد عن تضخيم قيمة الإنسان على نمط تَقدُّمِيِّي الطبقة الوسطى، يُطهِّره، يُذكِّره بإثمه وبفنائيّته بإجباره على اجتياز النار. ولكن بفعله ذلك يكشف في بطله عن ثبات في الموقف وجراءة يتجاوزان مجال أفق الجماهير العامة. لا يمكن لأي أمل اجتماعي سوقي أنْ ينجو من القِوى المُدمِّرة التي يُطلِقها فنّه. ومع ذلك تتلاقى تلك القِوى بمرونة روحيّة أنفس من أي مُخطط لأي مدينة فاضلة سياسيّة.

لا ينبغي استبعاد المعاناة، كما يفعل الخيِّرون ذوو العقول الرقيقة. إنَّ فن المأساة يزدري كل تلك الرقّة الأخلاقيّة. وبدل ذلك، يجب قبول الألم بأسلوب المُحارب والرجل النبيل بوصفه الاختبار الأكبر لقُدرته على التحمُّل. وحدهم كَتَبَة المصارف وأصحاب الدكاكين يفرّون من مشهد رؤوس الميدوزا والأرواح المنتقمة برائحتها الكريهة. لكنَّ الألم المذكور ليس عبثيّاً، بما أنَّ المأساة هي أيضاً شكلٌ عِلمانيّ من theodicy اللاهوت. قد لا يكون للعالم الكثير من المغزى الأخلاقي أو العقلي، كما يتخيَّل الـ *Aufklärer* ذو التفكير الضحل، ولكن من الممكن مع ذلك أنْ ينتزع القيمة المُطلقة 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 والتجدُّد.

إنَّ عالم المأساة مُظلِم ومُبهم، هو غموض يُبرِز العقلانيّة الإنسانيّة بوضوح حادّ. والعقل يقفُ مكشوفاً كأشدّ القُدُرات هشاشة، كنقيضٍ

للطاقات الشيطانيّة التي تُحاصره. ولكن انعدام الثقة هذا في العقل ليس انزلاقاً إلى العدميّة، بما أنَّ الفن المأساويّ يمنحنا في الوقت نفسه إحساساً بالنظام الكونيّ. وهذا النظام لا ينبغي أنْ يكون محسوساً جداً وتخطيطياً، وهذا سوف يعني استسلاماً لعقلانيّة الطبقة الوسطى؛ ومع ذلك لا ينبغي أيضاً أنْ يكون شديد المُراوغة ليوحي بأنَّ السموات تسخر من كل محاولة إنسانيّة. وبدل ذلك، على المرء أنْ يتشبّث بقيمة إنسانيّة وهو يعترف بهشاشتها. وينبغي العثور على درب بين الكلبيّة[1] والانتصاريّة[2] triumphalism. إنَّ المأساة، بما يُحيط بها من هالة من الغموض والسموّ، هي تأنيب لعقلانيّة عصر التنوير الضحلة. وهي أيضاً تعنيف لنزعته الفرديّة. لا يمكن أنْ يوجد إيمان غرّ بأنَّ الإنسان يستطيع أنْ يُقرر مصيره كعامل حرّ. لا يمكن لهذه الرؤيا أنْ تنجو من قوة القَدَر العنيدة، أو الطبيعة الجماعيّة للفعل المأساوي أو التضافُر العميق للمصائر الإنسانيّة التي تكشِفُ عنها. إنّ مثل تلك الحريّة هي ببساطة جهل الضرورة. والمأساة تُلغي التناقُض بين الاثنين، رافضة في وقت واحد الذاتيّة المنحرفة والحتميّة المنحلّة. يكتب شيلنغ قائلاً في كتابه *Philosophy of Art* «إنَّ الحريّة والضرورة كلتيهما، يظهران بلا مبالاة تامّة في وقتٍ واحد منتصرَتين ومهزومَتين»[3]. وقيام المرء بصناعة مصيره يعني مواجهة الفرق بين الاختياريّ والحتميّ. إذن هناك أمل، ولكن ليس تفاؤل حيّ.

إنْ كان البطل هو أو هي مسؤولاً مسؤوليّة كاملة عن وضعه، فإنَّ الحسّ المأساويّ يضعُف بشكل قاتل. إننا لا نميل إلى هدر الشفقة على أولئك الذين يذبحون آباءهم أو يُضحّون ببناتهم وهم واعون وعياً تاماً لما يفعلون. بالتالي ينبغي رفض التأليه البورجوازيّ للحرية الفرديّة.

1- الكلبيّة: مذهب السخرية - المترجم.

2- الانتصاريّة: الفرح والاحتفال بهزيمة العدو أو الخصم - المترجم.

3- ف. و. جـ شيلنغ، Philosophy of Art (مينيابوليس، 1926)، صفحة 251.

والبطل ليس أيضاً مجرد دُمية للقِوى الخارجيّة، كما يعتبر المادّيون الآليّون الإنسانيّة. ويجري استدعاء نسبةٍ مختلفة بين الإرادة الحرّة والتصميم. وباختياره اعتناق الضرورة، يكشف البطل عن شكل من الحريّة نفيسة أكثر من أي شيء يمكن أنْ يجده المرء في السوق. ليس هناك من تصرُّف يعبِّر عن الحريّة أكثر من قرار المرء بالتخلّي عن حرّيته. وبقيامه بهذا الخيار، يُقدِّم البطل واجب الثناء للحريّة في الوقت نفسه الذي ينحني فيه احتراماً للقانون. وبهذا يعلو فوق كل حتميّة سوقيّة؛ ومع ذلك لأنَّ هذا سموّ تحقَّقَ عبر الإذعان، لا زلنا مدعوّين لنتعرَّف على حدود الإرادة. واحتفاءً بالحريّة الإنسانيّة، نعترف أيضاً بفضائل الاتّضاع والتضحية بالنفس. بهذا المعنى، تقدِّم المأساة حلاً جماليّاً لمشكلات سياسيّة وفلسفيّة. إنها تعلِّمنا كيف نحلّ نزاعاً بين الحريّة والحتميّة، نزاعاً استولى على فِكر العصر الحديث. وإحدى الطرق لفعل ذلك هي استبدال الحتميّة الكريهة بفكرة الرعاية الإلهيّة أو الآلهة الأكثر إثارة للخيال. بهذه الطريقة وغيرها، خَدمتْ المأساة العصرَ الحديثَ كشكلٍ آخر من الدين المُراق، شكل أشدّ مهابة لأنه صورة أكثر منه مفهوماً مُجرّداً. إنَّ أصحاب الأرواح النبيلة لا يستجيبون لنظريات الفلاسفة البورجوازيين المُستنيرين بتأليف أُطروحات خاصة بهم. بل يُشيرون بانتصار إلى شكل الفن الذي ما لا يمكن قولُه به بسهولة يمكن مع ذلك أنْ يُعرَض.

رائعٌ مدى مرونة الإيمان بأنَّ الفن يمكن أنْ يُثبت أنه خلاصنا. إنه موضوع خاص بنيتشه من ألفه إلى يائه. وهو أمل يستطيع أنْ ينجو من انهيار الإجماع الفيكتوريّ الأعلى ومن مذبحة الحرب العالميّة الأولى. وقد وُجِدَتْ نُسخٌ منه في بلومزبيري[1] وفي مجلة ***سكروتني*** النقديّة الدوريّة، العدوّين اللدودَين في كل شيء آخر. إنَّ الفن قلعة تنهضُ في

1- المقصود هنا جماعة بلومزبيري: مجموعة من الأدباء ألّفت جماعة فيما بينها عام 1907، وكانت تضم فيرجينيا وولف وزوجها ليونارد، إ. م. فورستر، كلايف وفانيسا بيل، لايتون ستراتشي وآخرين – المترجم.

وجه الهمجيّة الرابضة. يقول إ. أ. ريتشاردز بسذاجة مُذهلة «الشِعر قادرٌ على إنقاذنا؛ إنه وسيلة قادرة تماماً على قهر العماء»[1]. ويتكلّم ف. ر. ليفيز عن مواجهة مجتمع ماديّ تماماً بـ«العمق الدينيّ للفكر والإحساس» المتوفر في الأدب العظيم[2]. ويقول والاس ستيفنس «بعد أنْ يتخلّى المرء عن الإيمان بالله، يُصبح الشِعر ذلك الجوهر الذي يحلّ محلّه كخلاص للحياة»[3]. في The Man With the Blue Guitar يقول «الشِعر/ موسيقى استثنائيّة يجب أنْ تحلّ محل/ السماء الفارغة وتراتيلها». إنها نغمة يسمع المرء صداها يتردَّد باكراً منذ أيام مالارميه، الذي اعتبر أنَّ الدور المناسب للفن هو أنْ يَخلُف الدِّين[4]. وبعد أنْ قام بخدمة اللاهوت في وقته، يعمل عِلم الجمال الآن على أنْ يحلّ محلّه. إنَّ الحداثة الراقيّة روحيّة قلباً وقالباً، بما أنَّ الفن يُزوّد بأحد آخر المواقع الأماميّة للسحر في عالم منحطّ روحيّاً. وما بعد الحداثة، بغياب تأثيرها الشائن، هي ما بعد روحيّة. هي أيضاً، بمعنى ما، ما بعد جماليّة، بما أنَّ تجميل الحياة اليوميّة يمتد إلى نقطة تدمير الفكرة نفسها التي هي ظاهرة خاصة معروفة باسم الفن. وبعد أنْ يمتد عِلم الجمال بالقدر الكافي يُلغي نفسه.

إنَّ المُخيّلة بوصفها وسيلة للجمال هي أحد دوافع الحداثة الباقية، بدءاً بالطاقة المُخلِّصة للذاكرة في رواية بروست الضخمة وانتهاءً بالنداء الداخلي المهيب للفنان الجويْسيّ[5]. وهنري جيمس يجد في الفن شكلاً قُدسياً من التضحية بالذات. ولحظات السموّ تسكن أدب فيرجينيا وولف وشِعر 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 ناقشه جاك رانسيير في كتاب Mallarme: La poletique de la sirene (باريس، 1996)، صفحة 80.

5- الجويسيّ: نسبة إلى الروائي الأيرلندي جيمس جويس – المترجم.

على أساس الموت، والتضحية، والمولد الجديد يكمنُ في أساس غالبيّة أشهر ما أُنتِجَ من قصائد إنكليزية 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 أرادتْ أنْ تزدهر. ولكنْ ليس الكثير من الفنانين المُحدثين تصادفَ أنْ كانوا أنغلو-كاثوليك مُخلِصين، واستراتيجيتهم المُفضّلة بالتالي كانت أنْ تحلّ الثقافة محلّ الدين بدل أنْ تقوم على أساسه. إنَّ شبح موت الله ما زال يُلقي بظلّه على عمل أحد نُقّاد القرن العشرين العلمانيين رسوخاً، هو فرانك كرمود، الذي يجب أنْ تفسح أساطيره، الدينيّة منها والسياسيّة، في كتاب *Sense of an Ending*، المجالَ للأدب الواعي ذاتياً.

إنَّ الله لم يمُتْ بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنه وجَّه قوائمه الخلفيّة نحو الإنسانيّة، التي بات في إمكانها الآن أنْ تشعر بحضوره الذي لا يُطاق فقط في غيابه المشؤوم. والفكرة اليائسة نسبياً للجماليّ، بوصفه الشكل العِلمانيّ للسموّ، بقيتْ حيّة ومتعافية حتى محاضرة سلمان رشدي بمناسبة ذِكرى هربرت ريد عام 1990، التي كانت بمثابة تدرُّبٍ على عددٍ من التفاهات الليبراليّة الراقية حول مهمّة الفن بتزويدنا بالأسئلة وليس بالأجوبة. وليس جليّاً إنْ كان دانتي ومايكل أنجلو قد نظرا إلى الأمر هكذا. ورشدي أيضاً لا يبدو مُشوّشاً بفكرة أنَّه إنْ كان الفن حقّاً نسخة حديثة للتسامي، فإنَّ عدداً أقلّ من الرجال والنساء يتلقّون النعمة الإلهيّة مما يُفترَض أنْ يتلقّاه أشدّ الكالفينيين[2] صرامة[3].

1- الإشارة هنا إلى الشاعر ت. س. إليوت وشِعره - المترجم.

2- الكالفينيّ: أحد أتباع المذهب الكالفينيّ القائل إنَّ قَدَر الإنسان مرسوم قبل ولادته - المترجم.

3- انظر مقالة سلمان رشدي، Is Nothing Sacred? في كتاب: Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981 - 1991 (لندن، 1991). ومن أجل دراسة القُدُرات المُخلِّصة للأدب، انظر كتاب إيو برساني The Culture of Redemption (كمبريدج، ماساتشوستس، ولندن، 1990).

مع مجيء الحداثيّة، يتباعد المعنيان الرئيسان للثقافة، الجماليّ والأنثروبولوجي، باطّراد. ويمكنهما أنْ يتقاربا فقط في عالَمَين خياليَّين كمكسيكو لورنس، والعزبة الإنكليزيّة-الأيرلنديّة الخاصة بييتس، والمجتمع العُضويّ للعاملين في مجلة سكروتني، ومجتمع إليوت المسيحيّ الطِباقيّ، والجنوب الجماليّ للنقّاد الأميركيين الجُدُد، أو لرؤيا هايديغر لتساؤل فلسفي يدور بين الفلاحين. (أجاب أدورنو بأنَّ المرء يودّ أنْ يعرف رأي الفلاحين في هذا). إنَّ السباق بين الثقافة كفن والثقافة كشكل من أشكال الحياة هي بين ثقافة الأقليّة وتلك الشعبيّة، واللتين من الآن فصاعداً تتواجهان في منافسة حتى الموت. والحداثة هي من بين أشياء أخرى ردّة فعل دِفاعيّة في وجه صناعة الثقافة، التي كانت توأمها عند الولادة. والحلم بتنوير راديكاليّ - بثقافة سوف تكون عِلميّة وشعبيّة معاً، وواسعة بما يكفي لتحدّي القِوى 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 بكولريدج فصاعداً، اعتُبِرت الثقافة والحضارة عموماً عدوّتين وليستا حليفَتين. ولم تكن الحال هكذا دائماً. في إنكلترا القرن الثامن عشر، قرَّبتْ أيديولوجيا الحركة الإنسانيّة[1] التجاريّة، كما سمّاها ج. أ. بوكوك، بين الاثنتين في صِلة وثيقة[2]. في الحقيقة، إنهما مرتبطتان معاً بالطريقة التي تتضمّن بها كلمة «حضارة» خواصاً أخلاقيّة وإنجازات

1- الحركة الإنسانيّة: تؤمن بإحياء الآداب الكلاسيكيّة والروح الفرديّة والتأكيد على الهموم الدنيويّة (كما حدث في عصر التنوير الأوروبي) - المترجم.

2- انظر كتاب ج. أ. بوكوك، Virtue, Commerce, and History (كمبريدج، 1985) ومن أجل تعليق نقديّ، انظر مقال تيري إيغلتُن Deconstruction and Human Rights، في كتاب باربارة جونسون (مُحرِّرة)، Freedom and Interpretation (لندن، 1993).

مادّيّة. والتعاملات الماديّة بين الأفراد، كما تقول النظريّة، من المُرجَّح أنْ تصقلهم وتجلب لهم الازدهار، وتشحذ حوافَّهم الخشنة، وتمحو صِفاتهم الريفيّة؛ الصِفات الحادّة، وتشجّع عمقاً من التعاطُف المشترك الذي سيجعل قنوات التجارة أكثر نعومة وفعاليّة. وتفسح غطرسة النظام الأرستقراطي القديم وفظاظته الطريق للـ *le doux commerce* (التجارة الناعمة). إنَّ السلام والتحضُّر جيّدان لمجال الأعمال. والـ *Politesse* (التهذيب) يُسهِّل دوران دولاب 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 يُثبتُ أنهما معاً مصدر ثراء. وعمليّة التبادُل يمكن أنْ تكون مُربحةً من الناحية الروحيّة والماليّة، وكذلك عمليّة وضع المرء نفسه في مكان آخر وهي من تنفيذ المُخيّلة المُتقمِّصة عاطفياً. وليس من قبيل المُصادفة أنَّ آدم سميث هو أخلاقيّ واقتصاديّ في وقت واحد. لا ينبغي معاملة التاجر والشاعر على أنهما نقيضان.

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 بمُطابقته مع عصر الإنتاج الآليّ، وليس بالسعي إلى مقاومته بأسلوب الحداثة الراقية. وعليه كان لا بدّ من ابتكار أشكال جديدة من الثقافة التكنولوجيّة، لتحل محل تلك الموجودة. ورهان المستقبليون، والبُنيويّون والسُرياليون، الذين صمّموا على التعاوُن مع الشيطان، كان على أنَّ التاريخ، حسب التعبير الماركسيّ، يمكن أنْ يتقدَّم بجانبه الشرير – على أنَّ في الإمكان القبض على الأداة التكنولوجيّة للنظام الموجود وتسخيرها لغايات ثوريّة. لقد كان ممكناً استخدام التقنيات الرأسماليّة لتدمير أشكالها الذاتيّة. ويمكن استخدام القاعدة لتدمير البُنية الفوقية.

وفشلتْ التجربة، حطَّمَتْها الستالينيّة والنازيّة. ولم تمرّ أكثر من بضعة عقود، مع بروز ما بعد الحداثة، حتى تمكّنت نسختا الثقافة المذكورتان من التصالُح أخيراً. وبدءاً بحقبة الثمانينيات فصاعداً، أضحت الثقافة بمعنى الفن شائعة باطّراد، وتتلاءم مع الشارع والعامّة، أمّا الثقافة كشكل من الحياة فجُمِّلَتْ من أوّلها إلى آخرها. بالنسبة إلى الهيللينيين والرومانسيين، النوع الأخير كان يعني الحياة العامّة الخلاّقة في إنجازها؛ وبالنسبة إلى ما بعد الحداثة، وبنشاط أقلّ، كانت تعني سياسة واقتصاد يعتمدان على الصورة. والحلم الذي طال أمده بزواج الفن والحياة اليوميّة، وتحقّقَ بالنسبة إلى الطليعة الثوريّة بجداريات سياسيّة أو بمسرح دعائيّ، تجلّى بدل ذلك في الموضة وتصميم الأزياء، في وسائل الإعلام والعلاقات العامة، ووكالات الإعلانات واستديوهات التسجيل. لقد فتحت الثقافة ذراعيها واسعاً للحياة اليوميّة التي كان الـ*Kulturkritik* قد اعتبرها خصمها الرهيب.

لكنَّ ما اكتسبتْه باللغة الديمقراطيّة، تخلّتْ عنه باللغة النقديّة. لقد كان الـ*Kulturkritik*، باحتقاره النبيل للعادات اليوميّة، خطّاً نُخبوياً من النزعة المُحافِظة؛ وكانت ما بعد الحداثة، بالتحامها بالفن وبالتجارة، شعبيّة. فإذا كان الـ*Kulturkritik* لاذعاً في سُخريته من خلال وِجهة نظره من المُبتذَل، فإنَّ ما بعد الحداثة غارقة فيه. وكلاهما ينظران باستنكار إلى أسلوب حياة الغالبية العُظمى – الـ*Kulturkritik* بسبب ما يرى أنه ابتذالٌ موحِش، وما بعد الحداثة لأنها تفترِض خطأً أنَّ الإجماع والغالبيات جاهلة أصلاً، وعليه فإنها تفضِّل أيديولوجياً المُهمَّشين والأقليات. والـ*Kulturkritik* يشمئز من مسائل رتيبة كالدولة، والطبقة، ومنظومة الاقتصاد والسياسيّة؛ وما بعد الحداثة، المنتشية بما يوجد على عتبة الشعور، الزائغ والآثِم، لا تستطيع أنْ تحشد المزيد من الحماس لها.

إنَّ ما بعد الحداثة هي من نواحٍ متعددة شرح لنيتشه، على الرغم من أنَّها نسخة نيتشه مُنتَزَعة من نظريات قديمة شبه ميتافيزيقيّة – من

إرادة القوة، والـ *Ubermensch* والحكاية شبه الميتافيزيقيّة عن كيف يمكن للإنسانيّة أنْ تعبر من الهمجيّة إلى العظمة الأخلاقيّة. إنها أيضاً تتخلّى عن رؤيته المأساويّة. وإذا كان الـ *Kulturkritik* يُفرِط في الإعلاء من شأن المأساة، فإنَّ ما بعد الحداثة فقط ترتبك بسببها. إنها شكلٌ ما بعد مأساويّ من الثقافة - وإنْ كانت ما بعد-مأساويّة كما أنَّ موريسي[1] ينتمي إلى ما بعد-موتسارت وليس كالقول إنَّ ألان باديو ما بعد ماركسيّ. وهذا ليس كما لو أنها تغلغلت في المأساة لكي تظهر، بصورة مناسِبة، من الجانب الآخر. في نظرها، افتقار الواقع إلى المعنى الأصلي ليس فضيحة يجب مواجهتها بل حقيقة يجب قبولها. إنَّ الحداثة تتضمَّن استعداداً لمواجهة الظلام، والقِوى الديونيسيّة، وحتى احتمال الانحلال التامّ، في سعيها المتحمِّس للبحث عن الحقيقة. وما بعد الحداثة لا ترى ذلك ضرورياً. إنها ما زالت صغيرة جداً على أنْ تتذكّر العصر الذي كانت توجد فيه (كما تزعُم) حقيقة، ووحدة، وكُلّيّة، وموضوعيّة، وقضايا كُلّية، وقيم مُطلقة، وهويات ثابتة وأُسُس راسخة. وبهذا لا تجد أي شيء مزعجاً في غيابها الواضح. إنها تختلف بهذا المعنى عن أسلافها الحداثيِّين، القريبين جداً من الكارثة الأصليّة ولا يمكن أنْ تكون قد بقيتْ لهم أصداء صادمة. وبالنسبة إلى ما بعد الحداثة، بالمقارنة، ليس هناك تشرذم، بما أنَّ الوحدة كانت وهماً طوال الوقت؛ ولا وعي زائف، لأنه لا وجود لحقيقة مُطلَقة، ولا أُسس تهتز، بما أنَّه لم يكن هناك أي أساس ليُزاح. وهذا لا يعني أنَّ الحقيقة، والهويّة والأُسس مُضلِّلةٌ بصورة مُعذِّبة، إنها ببساطة لم تكن موجودة أبداً. إنها لم تختفِ إلى الأبد، تاركة فقط شبحاً خلفها. لا يوجد هنا أي أثر لعضو من شبح. إنَّ غيابها لم يعُد محسوساً أكثر من غياب مُجفِّفٍ للشَعر بين يديّ مونا ليزا. لا أحد يَندب فقدان هذه الأشياء أكثر من نَدْب حقيقة أنَّ خنزيراً لا يستطيع أنْ يتلو ***«الفردوس***

1- موريسي: مغني بوب وروك إنكليزي مشهور - المترجم.

المفقود». وكما يمكن لريتشارد رورتي[1] أنْ يقول: لا فائدة من هرش مكان لا يُسبّب لك الحكّ.

في حين أنَّ الحداثة تختبر موت الله على شكل صدمة، أو تحدٍّ، أو كمصدر للألم بالإضافة إلى كونه سبباً للاحتفال، فإنَّ ما بعد الحداثة 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 متعدّدة لكونِ ما بعد الحداثة ما بعد مأساويّة. إنَّ المأساة تتضمَّن احتمال خسارة لا تُستَرجَع، في حين أنه بالنسبة إلى ما بعد الحداثة لا توجد خسارة فادحة. كل ما في الأمر أنّنا فشلنا في أنْ نُسجّل هذه الحقيقة في بحثنا المثاليّ بالإكراه عن أشياء أكثر رُقياً، ونُبلاً، وعُمقاً. على أي حال، يُظنّ أنَّ المأساة تتطلّب قدراً من عمق الذاتيّة، وهذا أحد الأسباب التي يجعلها تبدو مفقودة عند بيكيت. إنَّ موضوع ما بعد الحداثة يتعرّض لضغط شديد ليعثر على ما يكفي من العمق والاستمراريّة في ذاته ليكون مُرشَّحاً مُناسِباً للحرمان الذاتي المأساوي. إذ لا يمكن أنْ تتخلّى عن ذات لا تملكها. وإذا لم يعُد هناك إله، فذلك يعود جزئياً إلى أنه لم يعُد هناك مكانٌ سرّيّ داخليّ يمكن أنْ يختبئ فيه. إنَّ العمق والمكان الداخلي ينتميان إلى ميتافيزيقيا مُشذّبة، واستئصالُهما يعني محو الله بانتزاع الأماكن تحت الأرضيّة التي كان يختبئ فيها. وبالنسبة إلى التحليل النفسي، بالمقارنة، الموضوع الإنسانيّ منتشر وغير مُستقرّ لكنه مزوَّد بأعماق داخليّة. والحق، إنَّ الحقيقتَين متحالفتان بقوّة. وعليه فإنّهما يُصنَّفان بين الورثة المتأخرين بالمعنى المأساويّ، في حين أنَّ ما بعد الحداثة ليست كذلك.

من الشائع أنَّ المأساة ترتبط بحسّ تاريخيّ. وطبيعة الزمن الشبيهة بالخط المستقيم تعني أنَّ الأعمال المُدمِّرة، عندما تُنفَّذ، لا يمكن التراجُع عنها. وآثارها المُميتة يمكن أنْ تمتد إلى أبعد بكثير من موقع حدوثها

1- ريتشارد رورتي (1931 - 2007): فيلسوف أميركي - المترجم.

لتُفسِد المستقبل. ومع ذلك بما أنَّ عدم القدرة على العودة عنها هذه تصحّ أيضاً على الأشكال البنّاءة للأفعال، فإنَّ ساحة الورطة المأساويّة هي أيضاً ساحة الخلاص المأمول. فقط عبر الزمن، كما يقول ت. س. إليوت في قصيدة *Burnt Norton*، نستطيع أنْ نقهر الزمن، وهذا التصريح تُقاومه ما بعد الحداثة في الغالب، بما تتّصِف به من ارتياب في مسار الزمن المُستقيم. 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 جدّاً للخطيئة المُميتة في كتاب فلان أوبراين *The Third Policeman*. لكنَّ الوضع ليس ذاته مع الزمن المكاني لما بعد الحداثة، الذي يضمن أنْ يعود فيه كل شيء مع تغيير طفيف. قد يكون التكرار أداة لتفادي المأساة وإنتاجها. وهذا يصحّ على مشاهد العالم الهزليّة في أساسها ليتس وجويس، اللذين يثقان كلاهما في الزمن الدوريّ. وفي حركات الأكوان الدائريّة واللولبيّة، لا يمكن لأي شيء أنْ يضيع تماماً.

بالنسبة إلى الرومانسيّة، تمثِّل الرغبة التي نعرفها باسم التاريخ نوعاً من اللا نهاية. واهتمام الحداثة، بالمقارنة، باللا نهاية أقلّ من اهتمامها بالأبديّة، وهو لغز يوجد في قلب الحاضر في جوهرٍ سرّي أو لحظةٍ من الإلهام مُنتَزَعة من فضلات الزمن الكئيبة. مع ما بعد الحداثة، التاريخ يُختَزَل في الغالب إلى إرث ثقافيّ مُرفّه، إلى مخزونٍ حاضرٍ دائماً من الأساليب الموروثة ومدخلٍ إلى الماضي «ينتمي إلى الحاضر». إنَّ ختام ما حدث سوف يُسبّب فضيحة للذين يعتبرون أنَّ الحقيقيّ يجب أنْ يكون طيِّعاً دائماً. إنَّ التاريخ يُعتبَر ثقافة بوحشيّة شديدة وهذا ما يُبهِج بطُرُق لا حصر لها. وهذا يُذكّرنا بصورة بغيضة بأنَّ حريتنا في الحاضر مُقيّدة بالشيء المشؤوم الذي لا يمكن إصلاحه ويُسمّى الماضي.

إنْ كانت ثقافة ما بعد الحداثة ضحلة، ولا مأساويّة، وليست مستقيمة المسار، وليست روحيّة، ولا أساسيّة، ولا كونيّة، وترتاب

في المُطلقات وتبغض الداخليّ، فيمكن الادّعاء بأنها حقاً ما بعد دينيّة، كما أنَّ الحداثة حتماً ليست كذلك. على سبيل المثال، إنَّ معظم الفِكر الدينيّ يفترض وجود إنسانيّة عالميّة، بما أنَّ إلهاً يهتم فقط بقسم معيَّن من النوع البشري، فلنقُل البوسنيين أو بشعب تعلو أطوال قاماته عن خمسة أقدام وستة إنشات، سوف يبدو أنه يفتقر إلى نزعة الخير النزيهة الملائمة لكيانٍ سام. ويجب أنْ تكون هناك أيضاً أرض مشتركة بيننا وبين النبي إبراهيم مُخصّصة للكتاب المقدس العبريّ ليكون له معنى. لكنَّ ما بعد الحداثة تشعر بتوتُّر شائن من القضايا الكُلّية، على الرغم من ادّعائها أنَّ الروايات العظيمة قد اختفت من كل مكان من الأرض، أو أنَّه لا وجود لهويات ثابتة، في أي مكان. وبوصفها تياراً من الفِكر، ترثُ ما بعد الحداثة معظم تلك الجوانب من فلسفة نيتشه التي تتوجّه نحو الإلحاد؛ ولكن بما أنها ترفض بأسلوبها السوقيّ فكرة الـ *Ubermensch*، فإنها ترفض أنْ تُدخِلَ سرّاً شكلاً جديداً من الإله ليحلّ محل القديم. وبشكّها في كامل مفهوم إنسانيّة كونيّة، فإنها تُنكر الإنسان والله معاً، وبفعلها هذا ترفض المواساة شبه الدينيّة للنزعة الإنسانيّة. وبهذا المعنى، تمَّ أخيراً تناول تحذير نيتشه من أنَّ العليّ القدير لن يرتاح في قبره إلا عندما يتمدّد الإنسان إلى جواره، بجديّة.

كما رأينا، نيتشه نفسه يُنقِذ رؤيا العنصر الإنساني الفعّال من حُطام النزعة الإنسانيّة الكلاسيكيّة. إنَّ الإنسان المتفوِّق يطبع صورته على عالمٍ هو بحدّ ذاته تغيُّر متواصل واختلاف. ويُخضِع أيضاً رغباته لسيطرته بالطريقة نفسها. بهذا المعنى، ينقر مبدأ ميشيل فوكو عن تشكيل الذات في كتابه *History of Sexuality* على نغمة نيتشويّة أصيلة. لكنها في المُجمل ليستْ سِمة نموذجيّة في ما بعد البُنيويّة وما بعد الحداثة. بالنسبة إليهما، فإنّ تدفّق الواقع سرَّبَ الموضوعَ الآن إلى النقطة التي تنفك عندها وحدتُه وتُدَمَّر وساطته. إنَّ موضوع ما بعد الحداثة، كفكرة الـ *Ubermensch*، طيِّعٌ بين يديه، قادر على تغيير شكله بأمرٍ منه؛ ولكن

فوق ذلك هو يفتقر إلى الإرادة التي لا تُقهَر والتي استعان بها حيوان نيتشه ما بعد الإنسانيّ لتغيير الواقع حسب متطلباته. إنه عِلم جمال ليس بالمعنى الذي يقصده نيتشه أو وايلد بتحويل نفسه إلى عمل فنيّ، بل بالمعنى الذي قصده كييركغارد بافتقاره إلى أية وحدة ومبدأ.

بما أنَّ الإنسان لم يعُد يُرى بالدرجة الأولى كوسيط أو كخالق، فهو لم يعُد مُعرّضاً لخطر الخلط بينه وبين الكيان الأسمى. لقد بلغ أخيراً مرحلة النُضج، ولكن فقط على حساب التخلّي عن هويته. ولا ينبغي اعتبار أنّه يُقرِّر مصيره، وهذا هو معنى الحريّة لأمثال كانط وهيغل. إنّ الذات لم تعُد متماسكة بالقدر الكافي لتكون كذلك. وهذه حتماً إحدى الطرق التي تكون بها ما بعد الحداثيّة ما بعد لاهوتيّة، بما أنَّ الله هو الواحد فوق كل شيء، وهو أساس وجوده هو. يتبعُ ذلك أنكَ إذا أردتَ أن تكون قبساً منه، أنت في حاجة إلى أنْ تُعيد تشكيل مفهوم الذاتيّة 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 كمُنتِج إلى الموضوع كمُستهلِك. إنَّ المُستهلكين هم مواضيع سلبيّة، منتشرة، مؤقّتة، وهذه ليست بالضبط الصورة التقليديّة للعليّ القدير. وما دام يُنظَر إلى الرجال والنساء على أنهم مُنتجون، أو كادّون، أو صانعون أو يشكّلون أنفسهم، لا يمكن لله أبداً أنْ يفنى تماماً. فخلف كل عمليّة إنتاج تكمن صورة الخالق، وهناك فعل إنتاج بعينه – الفن – يُنافس عمل العليّ القدير نفسه. ولكن حتى هو لا يستطيع أنْ ينجو من مجيء الإنسان المُستهلك الأبديّ.

إذن ربما سوف يُنظَر إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين بوصفها الوقت الذي صدر فيه أخيراً الحُكم بإعدام الإله. ومع مجيء ثقافة ما بعد الحداثة، تمَّ التخلُّص أخيراً من حنينٍ إلى الروحيّ. وهذا لا يعني أنه لا يوجد خلاص بما أنه لا يوجد ما نتخلَّص منه. والحق، أنّ الدين ما زال موجوداً، بما أنَّ الأمر يتعلَّق بأواخر الحضارة الحديثة من ما بعد

الحداثة. ومع ذلك، بعد سلسلة من المشاريع الضعيفة، والاستراتيجيات الخاطئة والمآزق النظريّة، ليس كثيراً الادّعاء أنّه مع بروز ما بعد الحداثة، يصل التاريخ الإنسانيّ للمرة الأولى إلى إلحادٍ أصليّ. صحيح أنَّ فِكر ما بعد الحداثة يدفعُ ثمناً باهظاً لهذا الوصول إلى سن النضج، إنْ كان حقاً نضجاً. وبمحو الدين، تُمحى أيضاً أعدادٌ كثيرة من المسائل الخطيرة الأخرى بوصفها وهماً ميتافيزيقياً. وإنْ كان يتجنّب الدين، فهو يفعل ذلك، كما رأينا، على حساب التخلّي عن العمق، الذي يشعر بالتوتّر منه. وهو بالتالي يتخلّى عن أشياء كثيرة غير القيمة.

صحيح أنَّ ما بعد الحداثة تحتفظ بلمسة من السموّ، وليس فقط بتقديسها الشديد للغيريّة. ولكن على الرغم من وجود وفرة من الغيريّة، إلا أنه لا يوجد آخر أكبر، ولا كُلّية عُظمى أو مؤشِّر متسامٍ. ثم إنه على الرغم من أنَّ الثقافات الأخرى قد لا تتكافأ مع ثقافة المرء، إلا أنه ليس هناك آخر ليتثقَّف. إنَّ الثقافة تنحدر باطّراد، كما ظُنَّ ذات يوم أنَّ الله سيفعل. إنها شكل خجول من التأسيسيّة foundationalism، إنها التي لا تستطيع أنْ تُحدِّق إلى ما خلفها أو تحفر تحتها، بما أنَّ التحديق والحفر سوف يكونان بحد ذاتيهما إجراءين ثقافيَّين. إنها على هذا الأساس تعمل عمل نوع من المُطلَق، كثقافة بالمعنى الأرفع للكلمة بالنسبة إلى أرنولد. ولكنْ هذه ثقافة تقع خارج نطاق التجربة وليست متعالية – كحال احتمال كل ظاهرة، وليست منطقة مُقدّسة تقع خارج فضائها.

هناك أيضاً آثار للمتعالي في الروحانيّة الزائفة لبعض ثقافات ما بعد الحداثة. إنها من نوع التديُّن ذي المركز الرخو والرخيص الذي يتوقّعه المرء من مجتمع ماديّ بالكامل. والإيمان الذي تستطيع مثل هذه المجتمعات العنيدة أنْ تصبو إليه هو حسٌ مُشوَّش بالإبهام وهو الشكل الوحيد، تماماً كما أنَّ الفكاهة البذيئة هي الكوميديا الوحيدة التي يرتاح إليها مَنْ ليس لديه حسّ فكاهيّ. إذن الذين لا يتصوَّرون نهايةً

لوول ستريت قادرون تماماً على الإيمان بالقَبلانيّة[1]. وليس مفاجئاً أنَّ الساينتولوجي[2]، والصوفيّة بأنواعها، والإيمان بالقِوى الخفيّة المُعدّ مُسبقاً والتأمُّل المُبهَم الجاهز، يجب أنْ يُنظَر إليها كتجزية للوقت رائجة بين فاحشي الثراء، أو أنّه على هوليوود أنْ تلتفت إلى الهندوسيّة. وأصحاب القلوب القاسية الذين لا يؤمنون بأي شيء يتّضح أنهم حالمون من النوع الذي يؤمن بأي شيء. إنَّ الواقعيين والأثرياء ينظرون إلى الدين كانسجام كونيّ وعبادة غريبة، بالأحرى كما أنَّ تصوُّر الفنان كبوهيميّ أشعث الشَّعر، كما أشار جيمس جويس ذات مرة، هو تصوُّر تاجر محترم من القرون الوسطى له. إنَّ إطعام الجياع شديد الشَبَه بشرح ضريبة دخل المرء من أجل أولئك الذين يفتشون عن مهرب من الدنيويّ. ومغزى الروحانيّة هو تلبية حاجات لا يستطيع مُصمم الأزياء أو سمسار البورصة أنْ يُلبّيها. ومع ذلك كل هذا الكلام المبتذل عن العالم الآخر شكل من الإلحاد. إنها طريقة للشعور بالابتهاج بعيداً عن الله المُزعِج جداً.

يُشير أندرو فرنيك إلى أنَّ ما بعد الحداثة يتضمَّن نوعاً من الموت الثاني لله، بما أنَّ عديداً من بدائل الإله التي ابتُكرت في العصر الحديث خُلِعت بدورها. على سبيل المثال، فكرة المجتمع تزوّد دوركهايم بشكلٍ من التسامي، لكنَّ جان بودريار يُعلِن نهاية النزعة الاجتماعيّة نفسها[3]. والشيء نفسه يصحّ على مفهوم الثقافة. فإذا كانت الثقافة عند أرنولد هي من بين أشياء أخرى نسخة من الله خالية من الأسطورة، فإنَّ ما بعد الحداثة جلبت نسخة غير مُلغَّزة من الثقافة نفسها. ومع الحداثة،

1- القبلانيّة: فلسفة دينيّة سرّية، سادت في القرون الوسطى بين اليهود وبعض النصارى، وقائمة على أساس تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً صوفياً. أو صِفة لأي مذهب سرّي - المترجم.

2- الساينتولوجي: حركة دينيّة عِلميّة تؤكّد على دور الروح أو طاقة الحياة في الكون الماديّ - المترجم.

3- انظر كتاب أندرو فرنيك، Auguste Comte and the Religon of Humanity (كمبريدج، 2001)، الفصل 8. ومن أجل انحلال النزعة الاجتماعيّة، انظر كتاب جان بودريار، In the Shadow of the Silent Majorities (نيويورك، 1973).

أفسحت هالة الألوهيّة الطريق لوهج الجمال، الذي يبدّده بدوره الفن التكنولوجي لِما بعد الحداثة. إنَّ الوهج الوحيد الذي يتبقّى هو وهج السلع المادّية أو الشُهرة، وهي ظواهر ليس من السهل دائماً تمييزها. إذا كانت الرومانسيّة تسعى إلى أنْ تحلّ محلّ الله مع الموضوع السحيق العمق، واللا نهائي وكُلّي القوة- وكما جادلَ كارل شميت في كتابه *Political Romanticism*، فإنَّ ما بعد الحداثة، حسب تعبير بيري أندرسون، تمثّل «ذاتانيّة[1] بلا موضوع»[2]. إنْ كان الله قد مات، فإنَّ الإنسان نفسه، الذي حلُمَ ذات يوم بأنْ يحلّ محلّه، يقترب أيضاً من نهاية فترة ولايته، ولم يتبقَّ الكثير ليختفي.

***

إنَّ أحد الأسباب التي جعلتْ من الفِكر ما بعد الحداثيّ مُلحِداً هو ارتيابه بالإيمان. ليس فقط الإيمان الدينيّ، بل الإيمان أيضاً. لقد ارتكبَ خطأ افتراضِ أنَّ كل إيمان عميق هو في الأساس عقائديّ. ابدأ بإيمان قويّ بوجود العفاريت وسوف ينتهي بك الأمر مع الغولاغ[3]. وهذا أبعد ما يكون عن إعلان كييركغارد في كتاب *The Sickness Unto Death*: «أنْ تؤمن يعني أنْ توجد»[4]. ونيتشه لديه كراهية مماثلة للإيمان الراسخ، كما للنمط النظريّ. وما حَكَمَ أصحابَ الأدمغة العظمى كان الشَّغف، وليس الإيمان. والمعتقدات المُجرَّدة كانت تتساوى بصورة زائفة. وهكذا، كانت النظائر الفكريّة لمذاهب اليعقوبيّة، والاشتراكيّة، والأخلاق المسيحيّة، نوعاً من قيمة التبادل بالنسبة إلى العقل. كانت هناك علاقة في رأي نيتشه بين حب كانط للتجريد ودفاعه عن «المهزلة الشنيعة» المعروفة باسم الثورة الفرنسيّة. إنَّ المعتقدات الثابتة تنبئ

1- الذاتانيّة: مذهب فلسفيّ يُقيم المعرفة كلها على أساس التجربة الذاتيّة - المترجم.

2- بيري أندرسون، 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 (هارموندرسوورث، 1989).

بموت العابر، والمؤقّت، والفريد والخاصّ حسّياً. وأوسكار وايلد، الذي كانت الحقيقة بالنسبة إليه ليستْ أكثر من آخر تقلّبات مزاجه، على الرغم من أنَّه على النمط نفسه، وبالمقابل، لم يقبل لودفيغ فيتغنشتاين كون الحقيقة مسألة إبداء رأي، لأنَّ وساطة الرأي هي اللغة، والحقيقة في نظر فيتغنشتاين لم تكن في المقام الأول مسألة لُغويّة. كانت مسألة عمليّة، وماديّة، ومؤسَّساتيّة أكثر من ذلك.

في نظر نيتشه، الأرواح النبيلة حقاً ترفض أنْ تكون سجينة مبادئها الخاصة. بدل ذلك، تُعامِلُ أعزّ آرائها إليها بقدرٍ من النزاهة الشهمة، تتبنّاها وتنبذها على هواها. وهذا ما سمّاه ييتس، الذي شعر كالعديد من الحداثيين بتأثير نيتشه، وكانت الآراء بالنسبة إليه تناسب تماماً كتبة المصارف وأصحاب الدكاكين، بالـ sprezzatura (اشمئزاز). إنَّ معتقدات المرء أقرب شبهاً بخَدَمه، يستخدمهم ويطردهم كما يشاء، وليست كأعضاء جسمه. ولا ينبغي اعتبارها كما فعل تشارلز تيلر وستانلي فيش مكونات أساسيّة للهويّة الشخصية، بل كأزياء يمكن ارتداؤها وخلعها حسب الحاجة. وفي الغالب، وكما مع التنانير[1] وأربطة العنق، هي اعتبارات جماليّة تحكُم ارتداء الملابس ونزعها. وقد أخبر مؤرِّخ من الجناح اليميني اسمه أ. جـ. بي تيلر ذات مرة لجنة انتخاب عضوية جامعة أكسفورد بأنَّ لديه آراء سياسيّة متطرفة، لكنه يُعبِّر عنها باعتدال.

في كتابه *The Joyful Wisdom*، ينتقد نيتشه بقسوة ما يُسمّيه «الاشتياق إلى يقين» العِلم والعقلانيّة، والتلهُّف إلى طمأنينة إبيستمولوجيّة (معرفيّة) ليس صعباً أنْ نتقصّى خلفها قلقاً عميقاً للروح. في رأيه، الاضطرار إلى الإيمان هو نصيب أولئك الذين من فرط جبنهم لا يستطيعون العيش وسط ألغاز من دون أنْ يمدّوا أياديهم بقلق لبلوغ حقيقةٍ صلبة. إنَّ الرغبة في الدين هي توقٌ إلى سُلطةٍ يُريحُ تلقّي الأمر الحازم منها شعورَنا الأخلاقيّ والمعرفي بعدم الأمان. والروح الحرّة،

1- التنانير: المقصود هنا التنورة التي يرتديها رجال اسكتلندا - المترجم.

بالمقابل، هي التي تتحلّى بالشجاعة للتخلُّص من «الرغبة ذاتها في اليقين»، لا يدعمها إلا «حِبال رقيقة واحتمالات»، ومع ذلك ترقص على حافة الهاوية السحيقة[1]. إذا آمن المرء بالحرية، فيجب أنْ يتضمّنَ هذا حتماً تحرُّراً معيَّناً من إيمانه بها. أمَّا إنْ كان ينبغي أنْ تمتد أيضاً إلى التحرُّر من الإيمان بأنَّ عليه أنْ يتحرَّر من معتقداته فمسألة يمكنه أنْ يُفوّض أمرها بمرح إلى فقهاء المنطق.

هذه القضيّة سوف تعود إلى الظهور مع مجيء ما بعد الحداثة. وفي عصرٍ يتّسم فيه مفهوم اليقين بمسحة من الاستبداد والتكنوقراط، يُصبح قدرٌ من مذهب اللا أدريّة فضيلة. والغموض والعجز عن اتخاذ القرار يُعتبران بحد ذاتهما من السِمات الجيّدة. وهكذا يفشل نيتشه وإنتاجه ما بعد الحداثيّ في الاهتمام بالذين يحتاجون إلى درجة من اليقين بوضعهم لكي يتحرروا منه. ليس كل يقين عقائديّ، وليس كل غموض هو إلى جانب الملائكة. من المُستبعَد أنْ تلاحظ الأنماط الأدبيّة هذه الحقيقة أكثر من المحامين. والمؤكَّد هو أنَّ كون المرء عاشقاً، أو أنَّ ذراعه اشتبك بشكلٍ مزعج بأسلاك شائكة، ليست مسألة معتقد عقيم أو تبجُّح أوتوقراطيّ.

إنَّ الإيمان الراسخ يوحي بتماسُك النفس الذي لا يتلاءم بسهولة مع موضوع الرأسماليّة المتقدِّمة المتقلِّب، المتكيِّف. ثم إنَّ الكثير من العقائد يُسبب عسر الهضم. وهو عتيق الطراز لأنَّ الإيمان ليس ما يجعل المجتمع متماسكاً كما يفعل مع الكنيسة اللوثريّة أو حركة الكشّاف. إنَّ الرأسماليّة، إذا أخذنا بعين الاعتبار ميلها إلى العمليّة، والنفعيّة، خاصة في تجسّدها ما بعد الصناعي، هي نظام اجتماعيّ بلا إيمان في جوهره. والإفراط في الإيمان ليس ضرورياً ولا مرغوباً للقيام بعمليّاتها. فالعقائد في أساسها مُثيرة للمشكلات، وهي لا تفيد مجال الأعمال ولا الاستقرار السياسيّ. وليست لازمة اقتصادياً. والبلاغة الأيديولوجيّة

1- فريدريك نيتشه، The Joyful Wisdom (إدنبرغ ولندن، 1909)، صفحة 287.

الحماسيّة احتاجتْ إلى تأسيس النظام ثم تلاشتْ مع ظهوره. وما دام مواطنوه منهمكين في العمل، ويدفعون ضرائبهم ويُحجمون عن الهجوم على مكاتب رجال الشرطة، يستطيعون أنْ يؤمِنوا قدر ما يشاؤون. وكأنَّ الأيديولوجيا لم تَعُد في حاجة إلى أنْ تمرّ خلال الوعي الإنسانيّ. وعندما سُئل عُمدة مدينة لندن ما إذا كان قد اعتنقَ أي إيمان، أجاب بأنه احتاج إلى واحد من أجل مواجهة حادث بالسيارة.

إنَّ الدولة الليبراليّة احتفظتْ تقليدياً بمبدأ أساسي واحد، وهو أنَّه ينبغي السماح للأفراد باعتناق أي إيمان ما داموا لا يُعرِّضون مقدرة الآخرين على فعل الشيء نفسه، أو يشكلون تهديداً لهذا المبدأ نفسه. وما عدا ذلك، تُبدي الدولة قدراً من اللا مبالاة البنّاءة بآراء رعاياها. إنها لا مبالاة تحتاج إلى الكثير من الإيمان المتعصّب لتحقيقها. والأماكن التي ما زالت فيها مثل هذه المعتقدات تلعب دوراً حاسماً – في أيرلندا الشماليّة، على سبيل المثال – تبدو رجعيّة أو شبه مريضة. إنها حتماً نماذج خاصة. والولايات المتحدة، التي طالما ارتدتْ أيديولوجيتها وزيّنت أكمامها بزخرفة مُبهرجة بصورة مُحرِجة، تشكّل استثناءً لهذه القاعدة. ولطالما كان صحيحاً أنَّ الرأسماليّة احتاجتْ إلى مواطنين مؤمنين في المنزل لكنهم لا أدريين في السوق العامة. ولكن مع تطوّر النظام، مالتْ بحزم نحو هذا الأخير. وفي المُجمل، تُستحضَر المعتقدات الكبرى فقط في أوقات الأزمات السياسيّة. وهذا مُفضّلٌ من أجل الوجود الاجتماعي لكي يعمل ببساطة وحده، من دون الاعتماد الزائد على أي شيء نَزَويّ كالرأي الفردي.

إنَّ انعدام الإيمان في الرأسماليّة المتقدِّمة يقع في صُلب ممارساتها اليوميّة[1]. إنها ليست في المقام الأول مسألة التقوى أو نزعة الشكّ عند مواطنيها. إنَّ السوق العامة سوف تستمر في التصرُّف بإلحاد حتى وإنْ

1- من أجل مناقشة هذا الموضوع، انظر مقال ميشيل دو سيرتو Believing and Making People Believe في كتاب The Practice of Everyday Life، الجزء الأول (بركلي، 1984).

كان كل واحد من الممثلين فيها إنجيلياً متحمِّساً. لكنَّ الله، طبعاً، لم يختفِ حتماً. وربما ليس للرأسماليّة الاستهلاكيّة أي فائدة حقيقيّة له عملياً، لكنها ما زالت مُرتهنة بدرجة ما إلى إرثها الميتافيزيقي الخاص. وفي المُجمَل، تبقى الرأسماليّة المتقدّمة عالقة في حالة من الإنكار يشجبها نيتشه. وقد يُصنَّف الاقتصاد على أنه مُلحِد، لكنَّ الدولة التي تقفُ حارساً عليه ما زالت تشعر في حاجة إلى أنْ تكون مؤمنة صادقة. ليس بالضرورة مؤمنة دينيّاً، بل لكي تنتسب إلى بعضٍ من الحقائق الأخلاقيّة والسياسية الثابتة لا يمكن استخراجها ببساطة من حجم العجز المالي أو من إحصائيات العاطلين عن العمل.

من الممكن تماماً تخيُّل مستقبل للنظام الرأسماليّ يُصبح فيه الإلحاد المتأصّل، إنْ صحّ التعبير، رسمياً – ويتخلّص في ذلك المستقبل، وقد استعار مؤخراً نبرة نيتشه، من *mauvaise foi* (نفاقه) ومن بُنيةٍ فوقيّةٍ أخلاقيّة ليست فقط تُصبح لا لزوم لها عمليّاً باطّراد، بل وفي حالة نزاع مع نشاطاته الخاصة المُدنّسة. لكنَّ مثل ذلك المستقبل ما زال بعيد المنال. وفيما يخص الإيمان الدينيّ، لا يمكن التخلُّص من نظام رموز ناجح نجاحاً ساحقاً بين ليلة وضُحاها. ثم، عند النقطة التي يمكن للرأسماليّة الغربيّة أنْ تتوجه في هذا الاتّجاه، ارتطمت طائرتان بمركز التجارة العالمي وانفجرت غيرةٌ ميتافيزيقيّة من جديد.

حالما ربح الغرب الحرب الباردة، تخيَّل بعضٌ من أنصاره أنه لم يعُد في حاجة إلى عقائد متّقدة، وقصص فخمة وأنظمة عقائديّة كبرى. وعلى هذا أُعلِنَ موت التاريخ، ولم تكن تلك أبداً المرة الأولى. لقد كان هيغل قد آمن بتواضُع جمّ بأنَّ التاريخ تراكمَ داخل عقله؛ لكنَّ هذا لم يعمل إلا على إثارة سلسلة من المفكرين اللاحقين على تحدّي ذلك الادّعاء، وبالتالي على تخليد القصة نفسها التي افتُرِضَ أنها انتهتْ. فالادّعاءات بأنَّ التاريخ قد اكتمل ما كان يمكن إلا أنْ يتّضِح أنها ليستْ أكثر من تنبُّؤات لا تُعين على تحقيق الذات. والطليعيُّون الذين يسعون إلى إلغاء

التاريخ، على سبيل المثال، لم ينجحوا إلا في زيادته، بما أنَّ محاولات تصفية التاريخ بحد ذاتها أعمال تاريخيّة. ولكن مع تجّار موت التاريخ كان هناك شيء آخر، أكثر أهميّة من نظرية بالية، معرّضٌ للخطر. لقد عكست السِمةُ الانتصاريّة للعقيدة النشاطاتَ السياسيّة للعالم الغربي ما بعد الحرب الباردة التي كانت تنتشر باطّراد 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 مناسَبة لمولد أُخرى، سُمِّيَتْ الحرب على الإرهاب.

من الصعب المُغالاة في تقدير المُفارقة في هذا. إذ حالما وصلت ثقافة مُلحدة بالكامل إلى مشهد الأحداث، ثقافة لم تعُد تسعى بقلق إلى ما يحلّ محل الله، عاد الإله نفسه فجأة إلى جدول الأعمال بقوة. ولم يكن هناك حدثان ليسا مترابطَين. فالتطرُّف مصدره القلق وليس الكراهيّة. والعقليّة المريضة لأولئك الذين يشعرون بأنَّ عالماً جديداً وشجاعاً ظهر في آخر عصر الحداثة قد جرفهم، واستنتجَ بعضهم أنَّ في استطاعتهم أنْ يجذبوا الانتباه إلى وجودهم المغمور فقط بتفجير قنبلة بين الشرق والغرب. إنَّ التطرُّف عقيدة عالميّة. مُناصروها يوجَدون في هضاب مونتانا كما في أسواق دمشق. وعلى هذا أصبحَ العالم مُقسَّماً 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 السلطةَ والربح، وهناك آخرون تُثيرُ بعضُ نتائج هذا الفراغ الأخلاقي غضبهم فينشرون المبادئ التي يمكن أنْ تنسف رؤوس الأطفال الصِّغار. وكما يقول جون ميلبانك: «إنَّ مذهباً لا أدريّاً مُصمَّماً ليدفع أذى التطرُّف يبدو الآن أنه يُثيره بشكلٍ مباشر وغير مُباشَر»[1].

1- جون ميلبانك، Only Theology Saves Metaphysics، في كتاب بيتر م. كاندلر الأصغر وكونور كننغهام (مُحرِّران) Brief and Metaphysics (لندن، 2007)، صفحة 475.

من الناحية الأيديولوجيّة، تخلّى الغرب عن أسلحته من جانب واحد عند النقطة التي أثبتْ عندها أنَّ من الخطر الشديد عليه أنْ يفعل هذا. إنه الآن، بمزيج من المذاهب البراغماتيّة، والثقافيّة، ومذهب المتعة، والنسبيّة ومُعاداة التأسيسيّة، يواجه عدوّاً ميتافيزيقيّاً بكل عنفوانه، عدوّاً وُلِدَ جزئياً من سياسات الغرب الخاصة، وبالنسبة إليه لا تشكّل الحقائق المُطلقة، والهويات المتناسقة والأُسُس الصلبة، أي مشكلة. صحيحٌ أنَّ الغرب يستمر في الإيمان، من الناحية الرسميّة، بمُطلقات لا يمكن دحضها كالحريّة، والديمقراطيّة وحتى (على الأقلّ عبر الأطلسي) الله والشيطان. لكنّ هذه المعتقدات ينبغي أنْ تنجو في ثقافة الشكوكيّة التي تُضعِفها بكل جديّة.

باختصار، نجحتْ الرأسماليّة الغربية في المساعدة على إنتاج ليس فقط العلمانيّة ولكن أيضاً التطرُّف، أشد إنجازات المنطق مصداقيّة[1]. وبعد أنْ ذبحت الإله، أصبح لها يد الآن في إعادته إلى الحياة، كلاجئ وقوة من أجل الذين يشعرون بأنَّ سياستها القاتلة نفسها تسحقهم. وإذا شعرت بأنها مُحاصَرة من الخارج بعقيدة قاتلة، فإنها تتعرَّض أيضا للهجوم من الداخل بحنقِ وارتيابِ أولئك المتطرِّفين من مواطنيها الذين تركتهم أولويَّاتُها في حالة من البؤس. وفي اللحظة نفسها التي بدا عندها أنَّ الرأسماليّة المُعاصِرة تتقدَّم من الحقبة ما بعد اللاهوتيّة، ما بعد الميتافيزيقيّة، ما بعد الأيديولوجيّة، وحتى ما بعد تاريخيّة، رفع الله الحانق رأسه مرة أخرى، متلهِّفاً لإبداء احتجاجه على أنَّ ورقة نعيه قد صدرتْ قبل الأوان. يبدو أنَّ العليّ القدير لم يكن مُثبّتاً جيداً إلى تابوته أصلاً. إنه ببساطة غيَّرَ عنوانه، وهاجر إلى حزام كتاب الولايات المتحدة المقدَّس، إلى الكنائس الإنجيليّة في أميركا اللاتينيّة والأحياء الفقيرة في العالم العربي. ونادي المُعجبين به يتّسعُ باستمرار.

1- من أجل دور الليبراليّة الجديدة في مساعدة خلق ظروف للتعصُّب الدينيّ، انظر ديفيد هارفي في كتابه A Brief History of Neolibralism (أكسفورد، 2005).

في الوقت الذي تُفرِغ أواخرُ الرأسماليّة العالمَ الاجتماعي من معناه، تُصبح الثقافة بمعنَييها الأساسيَّين أقّل مقدرة على إضفاء حسٍّ بالهدف والقيمة على الحياة اليوميّة. على العكس، إنَّ بعض الثقافة بالمعنى الأضيق للكلمة تشارك الآن في هذا النزيف العام للمعنى، بالإضافة إلى سياسةٍ مُعلَّبة ومُعَدّة. لقد كان الدين قادراً على الاندفاع داخل هذا الفراغ الروحيّ، ولكن مع بعض الفروق الحيويّة عن فترة الحداثة السابقة. أولاً، لم تعُد الثقافة في مُعظمها مُحاولة لخلافة الدين. ومن المسلمين الوهّابيين إلى المعموديِّين الجنوبيِّين، يُصبح من الصعب باطّراد التمييز بين الاثنين. ولم يعُد ممكناً اعتبار الثقافة والسياسة نقيضَين، على غرار الحداثة الراقية. على العكس، لأسبابٍ سياسيّة بدرجة كبيرة وُهِبَتْ الثقافة بالمعنى الأوسع للكلمة دفعة جديدة من الحياة. لقد استغلَّ الغرب وأهانَ أشكالاً من الثقافة جوهرها الإيمان الدينيّ، وليس سهلاً التمييز بين الثقافيّ، والدينيّ، والسياسيّ في استجابتهم لهذه المذبحة. والمفكِّر الحاذق الذي افترضَ أنَّه ينبغي التخلّي عن الدين عندما بدأ يتدخّل في حياة الإنسان اليوميّة فهم الأمر بصورة خاطئة تماماً. فعندما يرتبط ذلك الإيمان بالحياة اليوميّة يُصبح ذا أهميّة، وهذا يصحّ في طهران أكثر منه في إيست غرينْستد. وإذا كانت مرتبة الدين عالية ضمن أولويات عصر التنوير، فذلك ليس بسبب أهمّيته السياسيّة. والأمر نفسه يصحّ على الإسلام المتطرِّف.

مع مجيء عصر التنوير، سعى كلٌّ من العِلم والعقل إلى وراثة بعضٍ من سُلطة الدين. ومع الرومانسيّة، 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 عِلم الجمال قضيّة محوريّة في أوروبّا ما قبل عصر التنوير. كان هناك أولئك الذين يعتبرون الفن أيضاً نبراساً للسياسة المتطرّفة، يتولّى مهمّة تغيير العالم التي كان الدِّين قد

تخلّى إلى حد كبير عن أدائها. ومن النزعة القوميّة إلى الطليعيّة، هزَّ مزيجٌ مُدمّرٌ من السياسة والثقافة أُسُسَ النظام الراسخ. لقد كانت الحداثة والـ *Kulturkritik*، من بين أشياء أخرى، بمثابة ردود أفعال لهذا الإرث المُضطرب. وبالنسبة إلى هذه التشكيلات، كانت الثقافة ستُفصَل في الغالب عن السياسيّ، أو على الأقلّ سوف يُنظَر إليها كنسخة مُضادة للسياسة منها. إنها بديل عن ذلك العالم المُحافِظ، كما كانت أيضاً بديلاً عن الإيمان الدينيّ.

ولكن في تلك الأثناء، ألحَّ الإيمان الدينيّ، في حين وجدت الثقافة الراقية نفسها باطّراد في حالة من الدفاع عن النفس. ورُفِضَتْ السياسة الثوريّة على قدم المُساواة. وخلال العقود الختاميّة من القرن العشرين، شقّت السياسة التي صدّتْ مطالب الثقافة بطُرُقٍ جديرة بأنْ تُطيح بإمبراطويات – القوميّة الثوريّة – طريقها نحو مشروع أقلّ طموحاً معروف باسم السياسة الثقافيّة. ونهاية القوميّة الثوريّة وبداية ما بعد الحداثة تنشآن في اللحظة التاريخية نفسها. وبدا أنَّ ثلاثاً من القصص الكبرى – دينيّة، وثقافة راقية وثورة سياسيّة – جرت في مسارها. بدا أنَّ الثلاث معاً يعتمدن على افتراضات ميافيزيقيّة لم يعُد في الإمكان الدفاع عنها. وعند هذه اللحظة بالذات ظهرت فجأة الميتافيزيقيا، بعد أنْ تفكّكت على الضفة اليساريّة الباريسيّة وفي أماكن أخرى، على الميزان العالمي على هيئة تطرُّف دينيّ. ولم يكن هذا بعيداً عن المنطق. وسياسةُ الهويّة الذي أعدّتْ به ما بعد الحداثة ذلك المخزون كانت ستضم أيضاً قضايا الهويّة الدينيّة، على الرغم من عدم تناسق هذا مع حقوق المثليِّين والنزعة القوميّة في كورنوال[1].

إنَّ المواجهة بين الغرب والإسلام المتطرّف يتضمّن عدداً من المفارقات. فمن موقع الحداثة الغربيّة، إنَّ رفض هذا الأخير أيَّ تمييزٍ حادّ بين السياسة والثقافة والأخلاق والدين يلوحُ بوضوح أنه ما قبل

1- حركة سياسيّة، ثقافيّة واجتماعيّة تطالب بالاعتراف بمنطقة كورنوال دولة مُستقلّة عن بريطانيا العُظمى – المترجم.

حداثيّ. لكنَّ حدوداً ضبابيّة مماثلة تُحدِّد ما بعد الحداثة الغربيّة، على الأقلّ إذا استُبعِدَ الدين من المُعادلة. إنها تميل أيضاً إلى دمج السياسة مع الثقافة، باللجوء إلى أسلوب يختلف تماماً عن أسلوب الإسلاميين المتطرّفين. إذا كانت عبارة «السياسة الثقافيّة» تتصِف بنبرة متناقضة في آذان وَرثة إدموند بيرك، فإنها تتسم بالحشو وسط جماعة ما بعد حداثيّة. إنَّ مذهب ما بعد الحداثة يميل إلى دمج الثقافة والأخلاق أيضاً، على الرغم من أنَّه مرة أخرى نمط مختلف تماماً عن الإسلامويّة. إنه يربط بين العالَمَين بمعاملة القيم الأخلاقيّة على أنَّ لها صِلة قرابة مع ثقافات معيَّنة، بينما ترى الإسلامويّة الأخلاقيّ والثقافيّ كمساحات من أسلوب ممهَّد في الحياة. وهكذا تجد كلٌّ من ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة صدى إحداهما في الأخرى. وفي الإيمان الديني الإسلاميّ الذي يبدو أنه يُقلّل من شأنْ الفن، والأخلاق، والثقافة، والسياسة، يمكن للغرب أنْ يرى صورةَ وضعِهِ الخاص السابق، قبل إجراء التقسيمات الكبرى للجهد الروحيّ التي تُميِّز الحداثة. وفي الوقت الذي يندم على فقدان الحريّة المتأصّلة في هذه التركيبة، فإنه قد يندم على الصلابة التي يُعيرها لِحسِّ خصومه بالهويّة، الغائب بشكل ملحوظ عن أسلوبه الخاصّ في الحياة.

لكنَّ المفارقات لا تنتهي هنا. فبينما ما يُسمّى بالحرب على الإرهاب على أشدّها، بدا كأنَّ القصّة المرويّة في هذا الكتاب قد اكتملتْ، كأنَّ نسخة مُعَدَّة من التنوير أُعيد تدويرها بما يُسمّى بالإلحاد الجديد خلال السنوات التي تلت مباشرة الهجوم الإرهابيّ على الولايات المتحدة[1]. وحالما نبذ ما بعد الحداثة العقلَ، والحقيقة، والعِلمَ، والتقدُّمَ 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).

الليبراليّة المرعوبة في سعيها وراء أيديولوجيا جوهريّة أكثر من أي شيء سبق لِما بعد الحداثة أنْ قدّمته. والإلحاد الجديد لم يولد حتماً من بين أنقاض مركز التجارة العالمي، بل استُحِثَّ واستُفِزَّ هناك. لقد كانت هناك حاجة إلى دفاع جديد ومتعصِّب عن الحضارة الغربيّة، بوجود تهديد الآن يلوح من جهة الشرق. وأحد أشد المنتقدين للدين، الأميركي سام هاريس، على الرغم من أنه يبدو أنه يؤمن بأنَّ شعبه هو أشد مَنْ مشى على الأرض استقامة أخلاقياً، كان على استعداد عشيّة 9/ 11 لأنْ يأخذ بعين الاعتبار مبادرة توجيه ضربة نوويّة تقتل «عشرات الملايين من المدنيين الأبرياء» ضد بلدان مُسلمة اكتُشِفَ أنها تُطوِّر أسلحة نوويّة[1]. يجب أنْ نلاحظ أنَّ هذا هو صوت الحضارة في أعنف هجوم لها على البربريّة. ويبدو أنَّ هاريس يعتبر نفسه ليبرالياً، مما يدعو إلى التساؤل عن المفاجآت غير السارة التي يمكن لمزيد من زملائه من اليمين الشديد التطرُّف أنْ يُخبِّئ للعالَم الإسلاميّ. لقد كان هناك شكل جديد من التعالي الثقافي الغربي في الخارج، على الرغم من أنَّ العبارة التي تدلّ على تعالٍ قديم كانت قد عُكِسَتْ الآن. أصبح الله الآن على جانب البربريّة، وانعدام الإيمان على جانب المدنيّة. وما كان يقفُ عائقاً في درب التقدُّم الغربيّ ليس مشكلات الغرب الخاصة بل معتقدات الإنسان البدائيّ عن الآخرين.

لعلّ الإلحاد الجديد كان على صواب بادّعائه أنَّ المجتمعات الحديثة، مهما تخيّلت هي نفسها، لم تعُد في حاجة إلى دين تستخدمه كعكّاز أيديولوجي. وكما رأينا، لقد ألحَّ بعض مفكّري عصر التنوير على هذه القضية قبل ذلك بوقت طويل. ورجال ونساء العصر الحديث لا يستمدّون أخلاقهم في الغالب من قِوى فوق-طبيعية. ولا يحتاج العقل إلى عُكّاز الميثولوجيا، كما وعى عصر التنوير الراديكالي. وهذا ليس لأنه يستطيع أنْ يستمر وحده، عارياً ومُعتمداً على نفسه، لا تُعيقه صورة، أو خرافة، أو تجربة، أو حسٌ، أو تفصيلٌ حسّي. بل لأنَّ أية عقلانيّة أصيلة

1- انظر كتاب هاريس، The End of Faith، صفحة 129.

يجب أنْ تستقطب أصلاً مثل هذه المسائل. فإذا لم تفعل، فسوف تفشل في أنْ تكون عقلانيّة بصورة تامة. وما يكره المذهبُ العقلانيُّ من دالامبير إلى دوكينز أنْ يعترف به هو أنَّ العقلانيّة الإنسانيّة ماديّة. إننا نفكّر كما نفعل تقريباً بسبب الأجساد التي نحمل، كما لاحظ توماس الأكويني. إنَّ العقل لا يتمعقل بصورة أصيلة إلا عندما يضرب جذوره فيما يتجاوزه. يجب أنْ يجد موطناً له فيما ليس عقلاً، أي ليس فيما هو عدو له. إنَّ أي شكل من العقل لا يعرف نفسه إلا بالأفكار، ومن ثم يفتش عن طريقة أقلّ عقليّة يتواصل بها مع العالم الحسّي، يضعف من البداية.

هناك مُفارقة ختاميّة يجب وضعها في الحسبان. في كتابه *Faith of the Faithless*، وهو عنوان يمكن استخدامه لتمييز تيّار كامل من الفكر اليساري الحديث، يعترف سايمون كريتشلي بما يرى أنه حدود أي وجهة نظر عالميّة عِلمانيّة كاملة، ويُسجّل شكّه في إمكان أنْ تكون السياسة الراديكاليّة فعّالة من دون بُعدٍ دينيّ[1]. والآن بعض اليساريين، وليس اليمينيِّين، يُهتَّمون «بتكملةٍ» دينيّة للسياسيّ – من جهة، دون شك، لأنَّ هناك بحقّ بعض صِلات القرابة المهمّة بين الأفكار الدينيّة والعِلمانيّة للإيمان، والأمل، والعدالة، والجماعة، والتحرير وما شابهها. وسلسلة من أبرز المفكرين اليساريين، بدءاً بباديو، وأغامبين وديبراي وانتهاءً بديريدا، وهابرماس وجيجيك، تحوّلوا على هذا الأساس إلى المسائل اللاهوتيّة، مما أثار حُزن وانشِداه بعض مُساعديهم.

هناك لمسة من الشفقة، بالإضافة إلى لمسة هزليّة معتدلة، في مشهد جماعة من الماديِّين المُخْلِصين يتحدثون بعبارات بروتستانتيّة صارمة عن «مطالب الأبديّة»، و«الانتباه إلى النداء»، و«المسؤوليّة اللا محدودة» وما شابه. إنْ كانت قصص غراهام غرين تعجّ بمسيحيِّين، من رجال ونساء متردِّدين يودّون أنْ يتخلّصوا من العليّ القدير لكنهم يجدون

1- سايمون كريتشلي، في كتاب The Faith of the Faithless (لندن، 2012)، الصفحتان 24 – 25.

أنفسهم ملتصقين به كأنه إدمان قاتل، فهناك أيضاً مُلحدون متردّدون – مفكّرون يمكن أحياناً تمييزهم عن رئيس أساقفة كانتربيري فقط من ناحية أنهم لا يؤمنون بالله. إنَّ لديهم كل شيء من الإيمان الدينيّ ما عدا جوهره، كما وصف إدموند بيرك بعض خصومه بأنه ليس لديهم من السياسة غير الانفعالات التي تُثيرها. وجورج شتاينر وروجر سكروتن مُصنَّفان بين المناصرين المُدّعين في أوقات مختلفة من مسيرتهما العمليّة. والفيلسوف اللا أدري السياسيّ جون غراي هو الآخر. إنَّ الإيمان الدينيّ نادراً ما كان رائجاً بين صفوف غير المؤمنين.

إلى جانب اليساريين من الرفاق المسافرين، هناك أيضاً أولئك المُدافعون عن الرأسماليّة، وبسبب اضطرابهم من مناخها الماديّ القاتم، خرجوا ليختطفوا الروح الدينيّة لكي يُضفوا على هذا الأسلوب في الحياة بعض العذوبة والنور. إنَّ الإيمان الدينيّ يمكن أنْ يظهر، بعد تنظيفه من قضاياه البدائيّة، كنوعٍ من المُكمِّل الجماليّ للنظام الاجتماعي الفظ. وعنوان كتاب فرانسيس سبافورد *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* يدلّ على منحاه، كما حال عنوان كتاب آلان جو بوتون المُسلّي بلا قصد *Religion for Atheists*. يقول دو بوتون، إنَّ هناك «أوجهاً من الحياة الدينيّة يمكن تطبيقها بشكل مُثمر على مشكلات مجتمع عِلمانيّ»[1]. لقد رأينا توّاً كيف أنَّ عدداً من المفكّرين الأوائل التوّاقين إلى إجبار الدين على خِدمة القوة طالبوا بذلك. وبعد ماثيو أرنولد بقرن ونصف، ما زال دو بوتون يأمل بكآبة في أنْ تنتزع الثقافة الصولجان من الدين. يقول «إننا غير راغبين في اعتبار الثقافة العِلمانيّة **دينيّة** بقدرٍ كافٍ، وبعبارة أخرى، كمصدر للهداية»[2]. إنَّ دو بوتون هو نسخة مُعاصِرة من أرنولد، كما يبدو

1- آلان دو بوتون، Religion for Atheistis (لندن، 2012)، صفحة 19 (الأحرف المائلة من وضعي).

2- المصدر السابق، صفحة 111.

جلياً من لغته الفيكتوريّة الراقية. إنَّ الدين «يُعلِّمنا أنْ نكون مُهذّبين، وأنْ يحترم أحدنا الآخر، ونكون مُخلصين ورصينين»، بالإضافة إلى أنه يُرشدنا في «مواطن جمال الجماعة»[1]. ومن الناحية الفكريّة، الدين محض هراء؛ ولكنْ هذا لا صِلة له بالموضوع ما دام أنه يُعزّز تحقيق بعض التمدُّن اللازم جداً، والسِحر الجماليّ، والنظام الاجتماعيّ والتنوير الأخلاقيّ. لذلك إنَّ مُلحداً ملتزماً مثله، كما يقول دو بوتون، ما زال يجد الدين «أحياناً مُثيراً للاهتمام، ومفيداً ومواسياً»[2]، مما يجعل الأمر يبدو كأنكَ تُعدّ على عجل طبق سوفليه عندما تشعر بالكآبة. وبما أنَّ المسيحيّة تتطلَّب من المرء أنْ يتخلّى عن حياته إذا احتاج إلى أنْ يُعتبَر غريباً، فلا بدّ أنَّ لدى دو بوتون فكرة غريبة عن المواساة. إنَّ فكرته عن الإيمان ليست بالضبط فكرة نبيّ تعرَّضَ للتعذيب وحُكم عليه بالإعدام من قِبَل السلطات العليا لأنه نادى بالعدالة، ويجب أنْ يستعد مُريدوه لملاقاة المصير نفسه.

إذن، الدين يُـزوّدُ بطريقة مناسِبة لإشباع حاجات عاطفيّة معيَّنة. ويستطيع أنْ يغرس الانضباط الأخلاقيّ، ويُقوّي النظام الاجتماعيّ ويوفّر درجة من الشكل الشعائريّ، والنبرة الجماليّة والعمق الروحيّ لحياة الناس الضحلة. والقضيّة هي مثال أساسيّ على الازدواجيّة الفكريّة. إنه يعكس ثقة في فن الأدب المُخوَّل أو الكذب المُخلِّص الذي يمكن العثور عليه في كل مكان بدءاً بنيتشه إلى إبسن وكونراد، وفيهنجر وج. م. سينغ. إنَّ المجتمعات الرأسماليّة-الليبراليّة، كما رأينا، كثيراً ما نراها تبحث عن جرعة حكيمة من الروح الاجتماعيّة لمعادلة طبيعتها الانقساميّة فطرياً. وإذا كنا اليوم نشهد انبعاثاً للاهتمام النشِط بالدين، فذلك ليس فقط لأنَّ الحاجة إلى الإيمان تنمو بقوة أكبر في الوقت الذي تُصبح فيه الأنظمة الرأسماليّة مُفلِسة روحياً باطّراد. وأيضاً لأنَّ ذلك الإفلاس أصبح أشدّ وضوحاً بسبب شبح الإسلام المتطرّف، وبذلك بات من المتوجَّب معالجته إذا أُردنا

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 لدوافع سياسيّة، كذلك أصبح بعض من فلاسفة الإلحاد المعاصرين إيمانيّين معاصرين، يُنَحّون جانباً محتوى الدين لكي يطوّعوه لأغراضهم الأخلاقيّة والسياسيّة. قد يكون الله قد مات، لكنَّ روح أرنولد وكونت ما زالت حيّة. لكنَّ الإيمان المسيحيّ لا يدور حول رفع المعنويات الأخلاقيّة، والوحدة السياسيّة والسِحر الجماليّ. ولا يبدأ من الإبهام الهائل لـ «مسؤوليّة لا نهائيّة». إنه يبدأ من جسد مصلوب.

لقد رأينا أنَّ الإلحاد المتردِّد تاريخه طويل. وقد رأى ماكيافيللي أنَّ الأفكار الدينيّة، مهما كانت فارغة، هي وسيلة مفيدة لإرهاب العامة وتهدئتها. وخشيَ فولتير أنْ يُعْدِي خَدَمَه في المنزل بانعدام تقواه. وتولاند تشبّثَ بإيمان مسيحي «عقلانيّ»، لكنه رأى أنَّ على الغوغاء أنْ يبقوا مع خرافاتهم. وغِيبون، وهو أحد أشهر الشكوكيين في كل الأزمان، اعتبر أنَّ المعتقدات الدينيّة التي كرهها يمكن أنْ تكون مع ذلك مفيدة اجتماعياً. وكذلك رأى مونتيسكيو وهيوم. وكذلك في عصرنا فعل يورغن هابرماس. وسخر ديدرو من الدين لكنّه اعترفَ بقيمته في التلاحُم الاجتماعي. وسعى أرنولد إلى أنْ يُقارن بين الكفر الزاحف بين الطبقة العاملة ونسخة أكثر شاعريّة من العقيدة المسيحيّة التي ازدراها هو نفسه. وأوصلَ أوغوست كونت، الماديّ قلباً وقالباً، هذه السلالة االمُلتبسة إلى ذروة التفاهة بخِططه من أجل كهانة عِلمانيّة. ودوركهايم لم يتعامل مع الإله نفسه، لكنه اعتقد أنَّه يمكن للدين أنْ يكون مصدراً نفيساً لتهذيب العاطفة. والفيلسوف ليو شتراوس رأى أنَّ الإيمان الدينيّ كان أساسياً من أجل النظام الاجتماعي، على الرغم من أنه هو نفسه لم يثق فيه. إنَّ نخبة فلسفيّة تعي حقيقة المسألة – أي أنَّه لا يوجد أساسٌ متين للمجتمع السياسيّ – ينبغي أنْ تُخفيها بأي ثمن عن الجماهير. وإذا سار العليّ القدير على درب الآلهة الأولمبيّة أو الأشكال الأفلاطونيّة، فكيف يمكن الحِفاظ على النظام الاجتماعيّ والانضباط الذاتي الأخلاقيّ؟

هناك شيء ماكر بصورة مزعجة في هذا الإرث برمّته. لقد كانت العبارة المُضلِّلة لمفكّرين من المُفترَض أنهم مُكَرَّسون لسلامة الفكر هي «أنا نفسي لا أؤمن، ولكن من قبيل التعبير السياسي القول إنَّ عليكَ أنت أنْ تؤمن». ويمكننا أنْ نتخيَّل كيف يمكن أنْ تكون ردود أفعالهم عندما يعلمون أنَّ أشدّ معتقداتهم قُرباً إليهم - الحقوق المدنيّة، وحريّة التعبير، وحكومة ديمقراطيّة وما شابه - كانت، طبعاً، هراء كلها، لكنها هراء مُناسِب سياسياً ولذلك لا ينبغي إلغاؤها. لقد تطلَّبَ الأمر من نيتشه جراءةً وقحة لكي يُشير إلى أنَّ المشكلة لا تتعلَّق بموت الله بل بِنِيّة الإنسان السيئة، الذي قام بشكل مُدهِش بعمل متنافر معرفيّاً هو اغتيال خالقه لكنه ظلَّ يحتجّ على أنه ما زال حياً. وكأنَّ الرجال والنساء فشلوا في أنْ يروا في الجنازة القُدسيّة فرصة لإعادة خلق أنفسهم.

إذا أراد الإيمان الدينيّ أنْ يتحرَّر من عبء تجهيز النُظُم الاجتماعيّة بمجموعة من الأُسُس المنطقيّة لوجودها، فقد يكون حراً في أنْ يكتشف من جديد هدفه الحقيقيّ كناقد لكل تلك السياسة. بهذا المعنى، قد يتَّضح أنَّ وفرته هي خلاصه. إنَّ العهد الجديد ليس لديه إلا القليل أو لا شيء يقوله عن المواطَنَة المسؤولة. إنه ليس وثيقة «متحضِّرة» على الإطلاق. ولا يُظهِر أي حماس للإجماع الاجتماعي. وبما أنه يرى أنَّ تلك القيم سوف تزول قريباً، فإنه لا ينجذب كثيراً إلى معايير الرقيّ المدنيّ أو دساتير السلوك القويم. وما يُضيفه إلى الأخلاق المبتذَلة ليس بعض الدعم المافوق-طبيعي، بل الأخبار المزعجة جداً عن أنَّ أشكال حياتنا يجب أنْ تنحلّ بشكل كامل إذا أرادتْ أنْ تولَدَ من جديد كمجموعات عادلة ومُحبّة. وعلامة ذلك الانحلال هي تضامنٌ مع الفقراء والضعفاء. هنا قد يولد شكلٌ جديد من الإيمان، والثقافة والسياسة.

- انتهـــــى -

المحتويات

مقدمة..... 7
الفصل الأول..... 9
الفصل الثاني..... 61
الفصل الثالث..... 115
الفصل الرابع..... 143
الفصل الخامس..... 177
الفصل السادس..... 201

إنَّ الذين يجدون الدِينَ مُمِلّاً، أو لا حاجة إليه أو مُهيناً 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 المتطرِّف وما يُسمّى بالحرب على الإرهاب. وأبدأ بإظهار نجاة الله من عقلانيّة القرن الثامن عشر، وأنتهي مع اختفائه المُفاجئ من عصرنا المُفترَض أنه بلا إيمان. والسرد الذي لجأتُ إليه، بالإضافة إلى أشياء أخرى، يتّصل بحقيقة أنَّ الإلحاد ليس سهلاً كما يبدو.

لطالما كان الدِّين إحدى الوسائل القوية لتبرير السلطة السياسية. ولا شك في أنَّ من السُخف اختزاله إلى هذه الوظيفة. فإنْ كان قد قدَّم اعتذاراً جباناً إلى السلطة، فإنه أيضاً عمل بين حين وآخر عمل الشوكة في جنبها. لكنَّ الله لعبَ دوراً حيوياً في الحفاظ على السلطة السياسيّة بحيث إنَّ ضعف دوره في عصرٍ عِلمانيّ لا يمكن حتى لمَنْ لديهم أوهى إيمان به أنْ يُرحّبوا بذلك الضعف باتزان. ولذلك، بدءاً بفكر عصر التنوير وحتى الفن الحديث، تتولّى سلسلة كاملة من الظواهر مهمّة التزويد بأشكالٍ بديلة للتسامي، لتملأ الفجوة التي كان يشغلها الله سابقاً. إنَّ جزءاً من حجّتي هو أن أشد البدائل قُدرة كان الثقافة، بالمعنى الأوسع وليس الضيق للكلمة.

ISBN 978-2843091551
9 782843 091551

لوحة الغلاف: One before God, by Joseph Brickey