وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر –2– أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الانسانية والإجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم في الفلسفة

التصور النقدي للدين عند كانط

إعداد الطالب: بليل سمير

إشراف الأستاذة: أ.د نعيمة حاج عبد الرحمان

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د بوقاف عبد الرحمن	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر –2– أبو القاسم سعد الله	رئيســـــــا
أ.د حاج عبد الرحمن نعيمة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر –2– أبو القاسم سعد الله	مشرفا ومقررا
أ.د حنيفي جميلة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر –2– أبو القاسم سعد الله	عضوا مناقشا
د. عماري خيرة	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر –2– أبو القاسم سعد الله	عضوا مناقشا
أ.د سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	عضوا مناقشا
أ.د بوهلال عبد الحليم	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجلفة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2020 – 2021م

شكـــــــــــــــــــــــر

أشكر بشكل خاص أستاذتي المشرفة نعيمة حاج عبد الرحمان الحاضرة في كل تفاصيل وأجزاء هذه الأطروحة، لقد كانت لي نِعمَ المشرفة في أبحاثي الأكاديمية بداية من الماجستير وصولا إلى الدكتوراه، حيث لم تدخر جهداً في تقديم الإرشادات والنصائح والعون، إنها تجسيد لذلك الإنسان الذي يريده الفيلسوف إمانوئيل كانط، إنسان الواجب من أجل الواجب.

كما أشكر الأستاذ القدير عبد الرحمان بوقاف الذي كان لي عونا في التدقيق في عنوان هذه الأطروحة.

إهـــــــــــــــــــــداء

أهدي هذا العمل لأستاذتي نعيمة حاج عبد الرحمان ولعائلتي ولأساتذتي الذين علموني الكتابة الفلسفية وللأسرة الجامعية وكل من تستهويه الفلسفة الكانطية بتعقيدها وتجريدها.

فـهــرس المحتويـــــــات

مقدمـــــــــة.....1

مدخل إلى فلسفة الدين.....9

ماهو الدين؟.....10

طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين.....12

-الفصل الأول : التنوير وفلسفة الدين.....16

- المبحث الأول : التنوير الإنجليزي والفرنسي وتأثيره على فلسفة كانط.....23

إسحاق نيوتن.....25

جون لوك.....28

دفيد هيوم 33

فولتير 36

جون جاك روسو 40

- المبحث الثاني : النزعة الدوغمائية في ألمانيا قبل كانط.....44

غوتفريد فيلهم ليبنز.....46

كريستيان فولف 51

إفرايم ليسنج 54

المبحث الثالث: سؤال "مالأنوار؟" والتأسيس لفلسفة الدين.....57

-الفصل الثاني:الفلسفة النقدية الكانطية وفلسفة الدين 68

- المبحث الأول :المكان والزمان والإستطيقا الترانسندنتالية.....74

توضيح ترنسندانتالي لمفهوم لمكان..... 77

توضيح ميتافيزيقي لمفهوم الزمان.....81

عرض ترنسندنتالي لمفهوم الزمان.....82

المكان والزمان بالمعنى الترانسندنتالي 87

مفهوم الكائن الأسمى.....90

- نقد العقل العملي.....92

-مصادرات العقل العملي.....93

نقد ملكة الحكم 96

- المبحث الثاني : نقد أدلة وجود الكائن الأسمى عند كانط.....104

نقد الدليل الأنطولوجي.....106

نقد البرهان الكوزمولوجي. 110

نقد البرهان الطبيعيّ-اللاّهوتيّ.....120

مشروعية وجود الكائن الأعلى ترانسندنتاليا.....122

نقد اللاهوت المؤسس على مبادئ العقل المحض 126

الفرق بين الأخلاق اللاهوتية واللاّهوت الأخلاقي.....128

خلاصة نقد كل لاهوت مؤسس على العقل المحض.....133

- الفصل الثالث : فلسفة الدين عند كانط 135

المبحث الأول : الرقابة الدينية وتأثيرها على الفكر النقدي الكانطي.....137

الرقابة الدينية وتضييقها على نشر مقالات كانط.....138

تأويل الكتب المقدسة.....147

- المبحث الثاني :الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية.....150

عن الإستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية 155

عن الاستعداد الأصلي للشر في الطبيعة الإنسانية 157

الخطيئة الأصلية في المسيحية 163

التربية الأخلاقية 169

- التربية الأخلاقية أو الثقافة 169
- التربية العملية.....170
- التربية الدينية 171

المبحث الثالث : الإيمان العقلي والإيمان التاريخي وتأسيس الدين الكوني.....173

- القانون الأخلاقي كتمثل حر للإرادة وتأسيس المجتمع الأخلاقي.....180
- طبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة 184

خاتمـــــــــــــــة.....186-189

قائمة المصادر و المراجع 190-198

مقدمة

مقدمة :

إن ما يميز فلسفة كانط بصفة عامة، هو النزعة العقلية المجردة النابعة من تأثره بالعلوم الدقيقة كالرياضيات، والعلوم الطبيعية المستندة إلى التجربة والملاحظة، مثل علم الفلك والفيزياء ونشأة الكون. انطلاقا من هذا الاهتمام سعى كانط إلى تأسيس نظرة فلسفية شاملة للكون، فاضطرّ إلى التحقق من ماهية المعرفة الإنسانية، أو مايعرف في الفلسفة بنظرية المعرفة، أي: إلى أي مدى يستطيع العقل البشري الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان؟

للقيام بذلك، حلّل كانط التصورات Begriff ، وهي المعاني العقلية المجردة، حيث يكون للعقل الحصرية الكاملة في المعرفة الصحيحة، مستبعداً بذلك العاطفة وما يترتب عليها من إدراكات، إذ يمكن الوثوق بها كمصدر للمعرفة. وهذا ما يجعل فلسفة كانط تسعى للتوفيق بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، وذلك بتحليل طبيعة العقل، وتحديد قدراته على معرفة طبيعة الموضوعات الخارجية والمفاهيم الميتافيزيقية. يرى كانط أنّ العقل قادر فقط على إدراك ظواهر الأشياء، أوما يعرف بعالم الحس أوالفينومين فيما يعجز عن الوصول إلى معرفة طبيعة الأشياء في ذاتها أو عالم النومين. ولذا فإن فلسفة كانط تكتسي طابعا موضوعيا بعيداً عن الأحكام الذاتية، والتي تفتقر إليها معظم الفلسفات الأخرى، التي غالبا ما تنساق، إما إلى المغالاة في العقلانية الدوجماطيقية أو الإفراط في المادية الشكية إلى درجة إلغاء العقل.

من بين الموضوعات التي اهتم بها كانط موضوع الدين، والذي يعد أحد أهمّ المفاهيم الفلسفية في القرن الثامن عشر والسمة الغالبة عليه، حيث كان محور حديث الأوساط الفكرية آنذاك من فلاسفة وعلماء ومفكرين.

ذهب كانط في مشروعه الفلسفي إلى نزع صفة الواقعية الميتافيزيقية عن التصورات اللاهوتية مثل : الله، خلود النفس، الحرية، بتحويلها إلى مصادرات عملية بلا أي مضمون معرفي، أما البديل عن المعرفة العلمية التي أنكرها بخصوص هذه التصورات اللاهوتية فهو العقل النقدي، الذي يبقى في حدود الفينومين دون تعدي إمكاناته الحقيقية. وهكذا تنازل كانط عن الواقعية العلمية لصالح الإيمان. وينتهي إلى أن الأخلاق هي أساس الدين، ولذلك فإنه يعرّف الدين في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** بأنه جملة الواجبات بوصفها أوامر إلهية. ولهذا فإن قراءتنا لفلسفة الدين عند كانط تعد قراءة غير مباشرة لفلسفته الأخلاقية بصفة خاصة ولفلسفته النقدية بصفة عامة.

إذا كان الدين يضيف شيئاً جديداً إلى مبادئ الأخلاق، فإن فلسفة الدين سترتقي بالأخلاق من مستوى علاقة الإنسان بالإنسان إلى مستوى علاقة الإنسان بالله. ولذلك ننوه إلى أن معظم الإنتقادات التي وجهها الفلاسفة ضد فلسفة الدين عند كانط كانت موجهة إلى الجانب النظري من فلسفته والتي جاءت في كتابه الرئيس **نقد العقل المحض**. ولقد اعتبر الفلاسفة هذا الكتاب محاولة لتحطيم العقل والحد من قدرته على معرفة الحقيقة ونصُرة للدين، فيما ذهبت طائفة أخرى من الفلاسفة إلى اعتبار الكتاب دعوة إلى الإلحاد وإلى المذهب الشكي وتحطيم للإيمان التقليدي بالإله الواحد. إن كتاب **نقد العقل المحض**، بل المشروع النقدي كله، لا يقف عند حدود الفحص عن ملكات العقل الإنساني وعن المجال النظري الممكن فيه إنتاج معرفة عقلية يقينية بل له، حسب هذا الطرح الصريح، استتباعات أخرى خارجة، حقيقة، عن المجال النظري البحت المزُمع التحقيق فيه، وهي استتباعات أخلاقية في جوهرها، أي معارضة المادية ومنكري العناية الإلهية.

حاول كانط إثبات أن تأسيس فكرة الخير الأقصى تشترط كائنا أسمى يكون علة وسببا في كل شئ، وضامنا للأفعال الأخلاقية القائمة على العقل العملي المجرد المؤسس على الخير في ذاته، وهكذا يصل الإنسان إلى الدين عن طريق العقل العملي، بوصفه غاية نهائية وواجبات أخلاقية حرة بعيدة عن الإلزام والإكراه، حبا في الدين لا خوفا من العقاب

وصولا إلى حب الله باعتباره الموجود الأسمى الذي يستحق العبادة، وتكون الغاية النهائية لخلق العالم ليست سعادة البشر، بل الخير الأقصى، وبذلك يكون الواجب الأخلاقي ليس بغية أن يكون البشر سعداء، بل أن يكونوا أهلا لهذه السعادة.

الدين الخلقي عند كانط هو دين الفطرة ودين العقل النقي، والذي يقودنا إلى افتراض الكمال الأخلاقي الذي لا يمكن أن يقوم دون افتراض وجود كائن أسمى قادر على إدراك النوايا الباطنية الخلقية، بحيث يفقد هذا الإستعداد قيمته في حال عدم وجود مراقب. يفقد هذا الاعتبار قوته إذا لم يجد موجودا يلتفت إليه، وبدون الإعتقاد بهذا الموجود لا يصل الإنسان إلى الوعي بالقيمة الأخلاقية الأسمى، لأن الله فقط هو الذي ينظر الى استعدادنا الخلقي وهو الحافز والباعث الذي يعزز ويقوي هذه الإستعدادات، فبدون فكرة وجود الله يكون الإلزام الأخلاقي مجرد صورية وشكلية متقهقرة، في مقابل افتراض وجود الله يجعل التفكير ممكنا في قوة ملزمة للقوانين الأخلاقية.

ومنه تتراوح عبادة المؤمن بين الحب والخشية، الحب بصفته إرادة خيرة، والخشية منه انطلاقا من أنه قاض عادل. ولأن عدالته مطلقة لا تخطئ، وخشية الله ليست نفس الأمر بالنسبة للخوف منه، فخشية الله هي الحائل بيننا وبين الخوف، لأن الخوف من الله ناتج عن تجاوز الحدود والمحرمات ما يولد الشعور بالذنب، ويمكن أن تكون عبادة الله إما بنوة أو عبودية، تكون بنوة عندما نطيع أوامره ونواهيه من إرادتنا الحرة القائمة على فعل الشئ دون إكراه أو إلزام خارجي، بل بدافع الحب الخالص اللامشروط لله، وتكون عبودية عندما نطيع الله من أجل الإلزام الأخلاقي القانوني، وتكون إرادتنا الحرة مكرهة على ذلك، مع ميل للتعدّي على القانون الإلهي نخفيه في باطننا ما يولد الخوف.

وانطلاقا مما سبق فإن الإشكالية التي سيتمحور حولها هذا البحث أتت كالتالي:

ما هو التصور الكانطي للدين ؟ وهل فلسفة الدين عند كانط هي استكمال لمشروعه النقدي؟ وما هي البيئة الفكرية التي نشأت فيها فلسفته؟ وهل خدم المشروع النقدي الكانطي اللاهوت أم سعى من خلاله إلى الحد من سلطة الدين؟

إن ما جعلنا نختار هذا الموضوع، كغيرنا من الباحثين الذين تستهويهم الفلسفة الكانطية بما فيها من صعوبة سواء من ناحية المضمون أو المصطلحات، إنما يرجع إلى الأسباب التالية:

1-السبب الموضوعي: ويتمثل في أهمية الموضوع بالنسبة للفكر الإنساني بصفة عامة، من حيث أن التنوير الكانطي يأخذ طابعا كونيا، بما فيه من فهم عميق لمشاكل الإنسان المعاصر، وخاصة الجانب الأخلاقي منه. وعليه، فهو يصلح كنموذج مشترك للإنسانية، بعيدا عن التعصب الديني والخلافات الأيديولوجية التي تمزق العالم، وبهذا يكون التنوير الكانطي دعوة إلى التسامح العقلاني، في ظل الصراعات والحروب الدينية والطائفية التي تصبغ العالم المعاصر بصبغة التشاؤم.

2-السبب الذاتي: ويتمثل في أهمية هذا الموضوع بالنسبة للفكر العربي والمحلي بصفة خاصة. أما الفكر العربي فهو يتخبط في ظلام الجهل نتيجة الفهم الخاطئ للدين، وعجزه عن التخلص من العقلية الدوجماطيقية الجامدة، التي تبقى حبيسة الماضي والتي منعته من اللحاق بركب الأمم المتقدمة، نتيجة تغييب العقل واعتباره عدوا للإيمان. أما محليا أي في مجتمعنا فتنطبق عليه تقريبا نفس العوائق لتحقيق التنوير. سواء من ناحية الفهم الجامد للدين الإسلامي والتأويل الحرفي للنص الديني، وذلك على ضوء الماضي دون مراعاة تغير الظروف عبر الزمن، ما ولد مجتمعا معاديا للعلم والعقل.

لقد انتهجنا في بحثنا هذا المنهج التحليلي التاريخي والذي وجدناه يتناسب مع طبيعة الموضوع بما أن فلسفة الدين هي عبارة عن تاريخ للأفكار ولمسار تقدمها وتطورها. ولجأنا كذلك إلى المنهج النقدي وذلك لعرض موقف بعض الفلاسفة من فلسفة الدين.

وبناء على ما تقدّم، جاءت فصول هذا البحث على الوجه التالي:

يحتوي بحثنا على ثلاثة فصول. جاء الفصل الأول بعنوان **التنوير وفلسفة الدين** وهو يحتوى ثلاثة مباحث، حيث تطرقنا في المبحث الأول الموسوم **التنوير الإنجليزي والفرنسي وتأثيره على فلسفة كانط** إلى أهم الفلاسفة الذين أسسوا لهذه الحركة العقلانية، وعلى رأسهم فلاسفة التنوير الإنجليزي انطلاقاً من إسحاق نيوتن في الفيزياء وجون لوك ودفيد هيوم، ولقد أشركنا نيوتن لتأثير نظريته الفيزيائية و الكوسمولوجية على هذين الأخيرين اللذان حملا لواء الفلسفة التجريبية التي زعزعت النظرة الميتافيزيقية السكولائية القديمة للكوسموس وللإنسان أما التنوير الفرنسي فتناولنا فيه أشهر فيلسوفين يمثلانه وهما فولتير و جون جاك روسو الذي يعترف كانط أنه تأثر بفلسفته في التربية.

أما في المبحث الثاني الموسوم **النزعة الدوغمائية في ألمانيا قبل كانط** فقد تناولنا فيه الفلسفة الألمانية ممثلة بثلاثة فلاسفة كريستان فولف وليبنتز ولسنغ و تأثيرهم على تكون الفلسفة النقدية الكانطية ، من خلال النزعة الدوغمائية و الرومنسية في تفسير العالم التي سيخضعها كانط لآلة النقد فيما بعد.

أما المبحث الثالث الذي عنوناه **سؤال ما "الأنوار؟" والتأسيس لفلسفة الدين** فقد حاولنا الكشف فيه عن أهم العناصر الفلسفية التي عالج من خلالها كانط مفهوم التنوير، وفيه عالجنا بالدرجة الأولى مقال كانط الشهير،الذي هو بمثابة بيان manifeste "مالأنوار"؟ فقمنا بقراءته قراءة شخصية أولا بهدف التقرب من النص الكانطي دون وساطة ودون أحكام مسبقة حيث قمنا بتعليق الحكم، فتساءلنا عن ضرورة كتابة كانط لهذا المقال، أي بحثنا عن الدوافع التاريخية والفكرية لطرح هذا السؤال آنذاك. واستنجتا أن المقال كان يهدف إلى معالجة التحولات التي شهدتها البيئة الفكرية في ألمانيا التي تأثرت بحركة التنوير في بريطانيا وفرنسا، و انطلاقاً من نتائج هذه القراءة حاولنا الربط بين التصور الكانطي للأنوار وفلسفة الدين لديه، التي تركز على أولوية التحرر من الوصايا في المسائل الدينية.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان **الفلسفة النقدية وفلسفة الدين** وهو يحتوي على مبحثين، تناولنا في المبحث الأول مفوهي الزمان والمكان، وحاولنا فيه إبراز كيفية معالجة كانط لهذين المفهومين كشرطيين قبليان للحساسيّة في كتابه الرئيس **نقد العقل المحض**، حيث تناولهما بالتفصيل في الجزء الخاص بالإستطيقا الترانسندنتالية. من خلال هذا التحليل ربطنا بين هذين المفهومين و بين فلسفة الدين وتصور كانط للاهوت، و تساءلنا عن مكانة الكائن الأسمى ضمن شروط الزمان والمكان وعن ماهيته.

أما المبحث الثاني الموسوم **نقد أدلة وجود الكائن الأسمى عند كانط** تناولنا فيه كيف أن هذه المعرفة الإلهية الترنسندنتالية مجاوزة للتجربة وليس فيها أيّة ضمانات حسية أو إدراكية مباشرة، فهي تكمن ضمن مفهوم الشيء في ذاته ، إذا لا يمكن البرهنة على وجود هذا العالم المفارق ولا القدرة على نفيه، وهذا ما يظهر في نقد كانط لأدلة وجود الله التقليدية التي تتجاوز قدرات و إمكانيات العقل البشري، ويمكن حصر هذه البراهين في : البرهان الأول هو البرهان **الأنطولوجي**، والثاني هو البرهان **الكوزمولوجيّ**، الثالث هو **البرهان الطبيعي اللاهوتي**. لا يوجد أكثر من هذه البراهين و لا يمكن أن يوجد أكثر من ذلك حسب كانط. ينطلق كانط من نقده للبرهان الأنطولوجي والكوزمولوجي لإسقاط آخر برهان يمكن الإستدلال به على وجود كائن ضروري كلّي القدرة. فإذا كان لا يمكن إثباته عن طريق الأفكار والمفاهيم المجرّدة كما في البرهان الأنطولوجي، ولا نستطيع كذلك عن طريق التجربة كما في البرهان الكوزمولوجي، هنا تبقى الطريق الأخيرة والتي تتمثل في البرهان الطبيعيّ؛ ويتلخص هذا الدليل في الإعتماد على تنظيم هذا العالم التجريبيّ، وطبيعته التي تسير بدقّة الساعة المضبوطة، ومنه الاستنتاج أنه من المستحيل أن يكون هذا النظام عبثي نابع من الصدفة، دون وجود خالق مُنظم له .

أما الفصل الثالث فقد جاء بعنوان **فلسفة الدين عند كانط** وهو يحتوي على ثلاثة مباحث، تناولنا في المبحث الأول **الرقابة الدينية وتأثيرها على الفكر الكانطي** حيث سلطنا الضوء على دور الحكومة البروسية في توجيه وتقييد التفكير في مجال الدين، ومنه حاولنا توضيح أثر ذلك على كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** والصعوبات التي واجهها في نشر مقالاته الأربعة و كذلك لجوؤه للمرواغة الأدبية وتبرير أفكاره تجاه الدين .

أما المبحث الثاني فجاء بعنوان **الشر الجذري في الطبيعة البشرية**، وحاولنا فيه إبراز كيفية معالجة كانط لمسألة الشر. لقد احتلت مسألة الشر الأصلي مساحة كبيرة عند الفلاسفة والمفكرين، فمنهم من عارضها واعتبرها إجحافا وظلما لهذا الإنسان الذي يولد ملطخا بها دون أن يرتكب أي ذنب، وبالتالي فهي تناقض العدل الإلهي ومبادئ المسؤولية الأخلاقية، في حين لاقت أنصارا لها وخاصة من رجال الّدين واللاهوتيون حيث اعتبروها أصلا في الطبيعة الإنسانية والإنسان يبقى خاطئا حتى يفارق هذه الحياة. لكن ما يهمنا نحن هو رأي كانط في هذه المسألة. حيث يرى كانط أنه يوجد لدى الإنسان إستعداد أو نزوع أصلي للشر وهذا الشر يسعى للسيطرة عليه، ويرى الدارسون أن كانط بهذا قد وافق عقيدة الخطيئة الأصلية عندما رأى بأن الشر أصيل في الطبيعة الإنسانية، وهذا ما اعتبره الباحثون جسما غريبا في مشروعه النقدي. ثم تناولنا مفهوم التربية الثقافية عند كانط وتكون الغاية النهائية منها هي الكمال الأخلاقي، من حيث أنها تنص على أن يفعل الإنسان الواجب لذاته مجرداً من كل منفعة أو مصلحة أو ميول ورغبات حسية. إنطلاقاً من هذا المبدأ يؤسس كانط التربية الأخلاقية على قواعد أخلاقية وليس على الإنضباط حيث يعمل هذا الأخير على منع النقائص، فيما تتجه التربية الأخلافية إلى تنمية كيفية التفكير، وتعليم الطفل التصرف وفق قواعد أخلاقية في ذاتها، لا انطلاقا من دوافع.

وتناولنا في المبحث الثالث الموسوم **الإيمان العقلي والإيمان التاريخي وتأسيس الدين الكوني** شرح هذين المفهومين؛ حيث ميز كانط بين نوعين من الإيمان، إيمان تاريخي وإيمان

عقلي . يقوم الأول على الوحي المستمد من أحداث تاريخية وينتقل عن طريق التقليد والتعليم، ويؤمن بالمعجزات التي هي حوادث خارقة للطبيعة حصلت مع الأنبياء والرسل والقديسين حيث يعجز العقل عن تفسيرها، وتنقسم المعجزات إلى معجزات إيمانية لتدعيم الإيمان بالرسل،وهي بالنسبة لكانط مناقضة للعقل والأخلاق، ومعجزات شعبية وتنقسم بدورها إلى معجزات ملائكية ومعجزات شيطانية، أما الإيمان العقلي فهو إيمان مؤسس على الأخلاق النابعة من العقل العملي المحض،وهو إيمان مجرد من كل صيغة تاريخية أو مذهبية.

انطلاقاً مما سبق نصل إلى تأسيس الدين الكوني من خلال الإجابةً على السؤال التالي: ما هو أساس الأخلاق عند كانط الدين أم الأخلاق؟ ويرى كانط أن الدين ليس سوى مصادرة للعقل العملي، وأن الإيمان التاريخي غير قادر على مسايرة الغاية الكونية للجنس البشري، بعكس الإيمان العقلي الذي يراهن عليه كانط كمنقذ للإنسانية ومؤسس للمجتمع الأخلاقي، وهكذا فالدين بالنسبة لكانط يتأسس على الأخلاق العملية اللامشروطة بالزمان والمكان.

واجهنا في هذا البحث صعوبات تتعلق مجملها ببنية و تعقيد النص الكانطي، وتمثلت تلك الصعوبات الفكرية خاصة في قراءة كتابه الرئيس **نقد العقل المحض** والمشروع النقدي بالعموم ومحاولة ربطه بفلسفة الدين حيث استحق ذلك منا مجهودا عقلياً عظيماً. أما أكثر الصعوبات إحراجاً فهي التي تعلقت بالجانب المادي حيث لم تتوفر الأموال للسفر أو لشراء الكتب عبر الأنترنت أو من المعارض، مع ذلك فقد بذلنا الكثير من الجهد الخاص لتوفير الكتب الأساسية لإتمام هذا البحث.

مدخل إلى فلسفة الدين

ما هو الدين ؟

يذهب هانس صاند كولر Hans Jörg Sandkühler (1940-) إلى أنه :" في العصور القديمة وقع اشتقاق لفظة «Religion»- من اللاتيني religio – بطرائق مختلفة : من releger؛ أي «المراقبة الدقيقة»أوreligare؛ أي «الرابط بشيئ ما». وفي الإستعمال الروماني للغة ، كانت لفظة religio تتضمّن دوما تضادّا مع superstitio («أي الخرافة ») أو مع magia [أي السحر] .[1] ويرى هانس أن هذه المنزلة المعيارية احتفظ بها المفهوم في ظل المسيحية، بينما رأى الرومان الوثنيين كماركوس شيشرون Marcus Cicero (106-43 ق.ب) في عبادة الآلهة بعناية واهتمام معيار أساسيا وجوهريا؛ حيث يدخل ذلك في صلة مع عقيدة الإله الواحد للكتاب المقدس :" وهذا التفكّر النقدي الملازم للمفهوم حول الدين «الصحيح» ظلّ يؤثر على تاريخه لفترة طويلة لاحقة على العصر القديم، ومنه أيضا أخذت فلسفة الدين الأوروبية منطلقها. وكان شأن الفلاسفة أن اعتبروا الدين بمثابة مقولة يمكن الإستدلال عليها بالعقل، راسمين بذلك خطاً يفصلهم عن الإثبات اللاهوتي (الربوبية) ،عقيدة الإله الواحد، وعن لعنة الكفر(الإلحاد) من جهة أخرى."[2]

إذن هذه الإزداوجية أخرجت الدين من المفهوم القديم كمؤسسة فقط قائمة على الطقوس والشعائر الصارمة إلى مفهوم فلسفي يحتمل حقيقة باطنية، هذا التقليد الفلسفي أثر بعمق على التعريفات العلمية للدين ومكن من إحصاء ما يقارب خمسين تعريفاً يمكن تلخيصها في أربعة أنماط أساسية :

1- على المستوى العقلي باعتباره اعتقاداً في كائنات خارقة للطبيعة .
2- على المستوى الوظيفي باعتباره قوة الإدماج الإجتماعي.
3- على المستوى الاستيطيقي باعتباره شعورا بتبعية مطلقة.

[1] هانس صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017. ص 3.
[2] - هانس صاند كولر، مدخل إلى الدين، ص 3.

4- وعلى مستوى الحياة العملية باعتباره رابطة مع قيم تجاوز ما هويومي.[3]

ويرى هانس أن كل من هذه التعريفات والإحصاء للأنماط الكبرى ترك علامة مميّزة في ما يسمى بالأديان التاريخية على ما هو ملازم وملزم لها ، وهي تشترك في الأخير في افتراض التصور الروماني عن دين صحيح مختلف عن الدين الباطل وكان هذا بمثابة تحضير لإشتغال الفلسفة على الدّين.[4]

يقول إميل بوترو Émile Boutroux (1845-1921) :

" ولما كانت المسيحية قد تطلعت إلى بسط نفوذها على الحياة الإنسانية بأسرها، فكان لا بد من أن تشبع حاجات العقل كما تحقق مطالب الإرادة والقلب. وكان العقل إلى ذلك الوقت المثل الأعلى في الوضوح والمنطق والتناسق مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية. فالانتقال من الإيمان إلى العقل انما هو الاتصال مرة أخرى بتلك الفلسفة. ولما كان الحق لا يناقض الحق، فالإله نفس الكامل الصادق هو رب النور الطبيعي والوحي. فالفلسفة الحقة والدين ليسا إذن في أساسهما إلا شيئا واحد بعينه."[5]

لكن هذا المحاولات التوفيقية كانت دائما غير موفقة بداية من العصر الوسيط وصولا إلى العصر الحديث والمعاصر ، إذ يختلف الأساس الذي يقومان عليه الدين والفلسفة ، فبينما تقوم الفلسفة على البرهان والإستدلال والمنطق، يقوم الدين على الوجدان والإيمان الحدسي والميتافيزيقا المتجاوزة لعالم الحس التي لا يمكن ان تخضع للعقل البشري كموضوع قابل للإدراك والمعاينة والتحليل.[6]

[3] نفس المصدر، ص 4.
[4] - نفس المصدر. ص 4.
[5] - إميل بروترو، العلم والدين في الفلسفة الحديثة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973. القاهرة، ص 15.
[6] - نفس المصدر، ص 16.

طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين

يرى هيجل Friedrich Hegel (1770-1831) في كتابه **محاضرات في فلسفة الدين** أن فلسفة الدين ضرورية من أجل حل الصراع القائم بين الدين والفلسفة ويرى أن كلاهما يشتغلان على فكرة المطلق اللانهائي والحقيقة السرمدية :

"فنحن نعلم أننا في الدين نعتزل تقلبات الزمان، وأن الدين هو ذلك المحل الذي نقف فيه، بالنسبة إلى وعينا، كل ألغاز العالم، فتتضح في كل الأفكار التأملية العميقة، وتصمت فيه كل آلام الأحاسيس. إنه محل الحقيقة السرمدية، والسكينة السرمدية، والسّلم السرمدي. فما به يكون الإنسان انساناً، هو الفكرة عامة الفكرة العينية، وبصورة أدق إنه كونه روحا."[7].

في الوهلة الأولى يبدو أن الفلسفة تشتغل على الدين كموضوع للنظر بصفته جانب مستقل ومنفصل، أي حركة الفكرة على درجة مختلفة كاختلاف المكان في علم الرياضيات عن الفكر الرياضي النظري، لكن التعمق أكثر في طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين تقودنا إلى إدراك أن موضوعهما وهمهما مشترك وهو الحقيقة السرمدية وهي الرب والربوبية :" وبذلك فالدين والفلسفة متطابقان. فالفلسفة عين عبادة الله. ذلك أنها تتصف بنفس التخلي عن الخواطر الذاتية والآراء خلال الانشغال بالرب. وهكذا فالفلسفة تتطابق مع الدين. لكن الفرق كونها بطريقتها الخاصة مختلفة عن الطريقة التي اعتاد الناس أن يسمّوا بها الدين."[8]

تعريف فلسفة الدين

ليس هناك تعريف متفق عليه لفلسفة الدين لكن سنحاول حصره في التعريفات الأقرب للفهم ولموضوع رسالتنا :

---

[7] - هيجل، جدلية الدين والتنوير (من دروس فلسفة هيجل للدين) ، تر: أبى يعرب المرزوقي، ط 1، مكتبة مؤمن قريش، أبوظبي، 2014. ص 27.

[8] - نفس المصدر. ص 41-42.

"تعني فلسفة الدين في أحد أبعادها التعريفية، البحث الحر والمفتوح في مناشئ ومقوّمات، وطبيعة النظرة إلى الدين، وكذلك التي يحملها الدين إلى العالم. من موقع معرفي، فإن المعنى أقرب إلى التوصيف الحيادي والموضوعي، منه إلى الإنحياز ذي الطبيعة الإيديولوجية."[9]

فلسفة الدين هي استعمال المناهج الفلسفية للإجابة عن القضايا المتعلقة بالمواضيع الأساسية في الفكر الديني، وليس المقصد التعريف الإصطلاحي بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية، أي الإهتمام بالمباحث التاريخية والميتودولوجية.[10]

يرى المفكر عثمان الخشت أن فلسفة الدين هي " التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان ، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط التفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان ..."[11]

تهدف فلسفة الدين إلى تحديد طبيعة العلاقة بين مستويات الوجود والبحث في طبيعة القيم والنظم والممارسات الدينية، وكذا نمط تطور سيرورة الفكر الديني في التاريخ . وتستخدم فلسفة الدين نتائج وانجازات العلوم الإنسانية والإجتماعية كعلم النفس الديني وتاريخ الأديان ومقارنة الأديان وعلم الإجتماع الديني والأنثروبولوجيا الدينية لتحقيق تطورها وتوسيع دائرة وحدود علاقاتها بالعلوم الحديثة ، رغم أنها لا تقبل بنتائج هذه العلوم بالمطلق بل بصفة نسبية وتمحيصية وانتقائية ، كما أنها تستعين أيضا بنتائج العلوم الطبيعية اليقينية التي ثبتت عن طريق التجربة كعلم الأحياء ،والجيولوجيا ،والفيزياء ... إلخ ، حيث تستفيد منها وتستخدمها في تقويم العقائد الدينية حول طبيعة الإنسان والعالم.[12]

---

[9] - خضر إبراهيم ، "فلسفة الدين"، **مجلة الإستغراب** ،العدد 3، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت. ربيع 2016، ص 355.

[10]- نفس المرجع ، ص 356.

[11] - محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين** ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، 2001. ص 35.

[12] نفس المرجع، ص 35.

أما بالنسبة للمنهج الذي تستخدمه فلسفة الدين لدراسة مواضيعها ومقارباتها فهو المنهج العقلاني النقدي على الأغلب، فيما يفضل فلاسفة آخرون انتهاج المنهج التجريبي أوالمنهج الوضعي المنطقي، أوالمنهج التحليلي ... ألخ [13]

فلسفة الدين هي إذن مبحث حديث ولا يزال هناك اختلاف وجدل حول حدودها ومفاهيمها ، حيث يتم خلطها في الكثير من الأحيان مع علم اللاهوت لقرب تداخل مواضيعها معه. يقول المفكر برايان دايفيس BRIAN DAVIES (51-) في تقديمه لكتاب **مدخل في فلسفة الدين** :" من الصعب القول ما هي فلسفة الدين، يمكن أن يعرفها أحدهم بالتفلسف في الدين لكن الناس يختلفون في طبيعة الفلسفة والدين "[14]، ويتساءل ماذا يجب أن يكون دور الفلسفة في ظل احترام الإيمان الديني؟! أي كيف نتفلسف ونحفظ مكانة الدين في نفس الوقت ؟! هل هناك صدام وصراع أم تكامل وتوافق ؟!

يرى برايان دايفيس أن من الصعوبة بما كان الإجابة عن هذا السؤال الصعب انطلاقاً من أن الناس يملكون أراء مختلفة حول هذه المواضيع المتعلقة بالفلسفة والدين [15] ، لا شك أن العلاقة بين الفلسفة والدين هي علاقة صدام وهيمنة طرف على الأخر، وأحيانا تأتي العلاقة كمحاولة للتوافق العقلاني والوصول إلى أهداف مشتركة من اجل مصلحة الإنسان، لكن هذه المحاولة تفشل في أغلب الأحيان لأن الدين كتفسير شامل للوجود والكون لا يسمح بمنازعته نظرة عقلانية مختلفة تعد تابعا لهذا الوجود الكليّ.[16]

فالعلاقة بين الفلسفة والدين هي إذن علاقة جدلية فأحيانا تأتي بصفة التناقض والصدام حيث لا يمكن أن يتعايش هذين المفهومين في وجود واحد ، إذ أن حضور أحدهما ينفي الآخر لأنهما ذوي طبيعة شاملة وكلية، إذ يفسر الدين العالم بالإيمان باللامرئي والخفي أو الميتافيزيقي. ويسلك العقل طريق البرهان والتجربة الحسية لإثبات وتمحيص

---

[13] - نفس المرجع ، ص .36.

9-BRIAN DAVIES , INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION,SECOND EDISION, OXFORD UNOVERSITY PRESS,1993.

[15] - IBID . P 1.

[16] - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، ط1، منشورات الاختلاف، 2012. ص 7.

المواضيع واخضاعها لآلية النقد والتمحيص، حيث يركز النقد الكانطي في جوهره على تحديد قدرة العقل البشري في الوصول إلى المعرفة بعامة والمعرفة الدينية . وفلسفة الدين هي ذلك المبحث الذي يعمل على تمييز تلك الحدود الموجودة بين العقل المحض و الدين وهذا ما يعرف بمفهوم التنوير. فإذا كان التصور النقدي وفلسفة الدين يخدمان نفس المشروع فما طبيعة العلاقة بين التنوير والدين وكيف ساهم التوير في تأسيس فلسفة الدين؟! و كيف أثر في التصور النقدي للدين عن كانط ؟!

الفصل الأول

التنوير وفلسفة الدين

ظهرت في القرن الثامن عشر في أوروبا حركة فلسفية وفكرية جديدة أطلق عليها اسم حركة التنوير، ولقد تمثلت في وضع كل التراث الفكري الكلاسيكي لأوروبا تحت محك العقلانية النقدية الجديدة، وقد أدت هذه الثورة الفكرية إلى تغيير جذري في العقل الأوروبي الحديث، بما حملت من روح متمردة على القديم ، وخاصة فيما يتعلق بنقد الكتب المقدسة والنظرة القروسطية للعلاقة بين الإنسان والإله والتفسيرات السكولائية للوجود.

دلالة كلمة "التنوير"

فما مصدر مفهوم "التنوير" الذي طبع عصراً وقرناً كاملين من الفكر والإنتاج الفلسفي الضخم؟ وما هي أهمّ تعريفاته ؟

جاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية : " فلسفة التنوير هي حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر وتميز بفكرة التقدم؛ وعدم الثقة بالتقاليد، والتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية."[17]

وجاء كذلك في موسوعة لالاند الفلسفية : " حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، متميّزة بفكرة التقّدم، وبتحدي التقليد والسلطة، و الإيمان بالعقل وبالآثار التهذيبية للتعليم، وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتياً على الأمور." [18]

وورد أيضا في موسوعة أطلس الفلسفة ما يلي : "من الناحية التاريخية والفكرية يعتبر القرنان السابع والثامن عشر بمثابة عصر التنوير. و إن أفضل تعريف للتنوير نجده عند كانط 1783 (إن التنوير هو خروج الإنسان من حالة قصوره، التي تسبب فيها

[17]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، مصر- القاهرة، 1983. ص 139.

[18]- آندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، م1، ط2، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، 2001، ص 759

بنفسه. والقصور هو عجزه عن أن يكوّنَ لنفسه عقلا دون مساعدة سواه). فالتنوير يتحدد إذا عبر استخدام العقل و عبر إنجازات الفرد المفكر، و التنوير يتميز بالمسافة التي تُتَخذ من التقاليد ومن المرجعية، وبالتقدير العالي للحرية وبالتقييم البناء للقدرات أو الملكات في سعيها إلى إيجاد حل عقلاني للمسائل التي تطرح."[19]

تاريخ كلمة "التنوير"

يذهب الدكتور هاشم صالح إلى أن مصطلح "التنوير" ذو مصدر ديني قبل أن يتعلمن على يد الفلاسفة في عصر العقل أي في القرن الثامن عشر بالذات، ففي سفر التكوين مثلا نجد العبارة التالية: "وَرَأَى اللهُ النُّورَ أَنَّهُ حَسَنٌ. وَفَصَلَ اللهُ بَيْنَ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ."[20]. "ثم استمر هذا المفهوم الديني طيلة العصور الوسطى في كتابات اللاهوتيين و الصوفيين و أصحاب التقى و الورع، و هو يدل على الوحي المنير أو الإشراقي الذي يضئ للإنسان طريقه في الحياة الدنيا"[21]. وانتقل هذا المصطلح من المعجم الديني القديم إلى المعجم الفلسفي الحديث عن طريق رينيه ديكارت[22] René Descartes حيث كان أول من استعمل مصطلح التنوير (أو نور) بمعنى لا ديني أو لا إنجيلي، و هو يتكلم عن النور الطبيعي الذي يعني به مايلي : الحقائق التي يتوصل إليها عن طريق استخدام العقل وحده.[23]

---

[19]- أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007، ص 102.

[20]- مجموعة من كهنة وخدام الكنيسة، الموسوعة الكنسية، تفسير سفر التكوين، ط1، كنيسة مارمرقص القبطية الأرثوذكسية، مطبعة دير الشهيد، مصر، 2006، ص 8.

[21]- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر و رابطة العقلانيين العرب، بيروت-لبنان، 2005. ص 139.

[22]- رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650) : فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ" أب الفلسفة الحديثة"، و كثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب **تأملات في الفلسفة الأولى** 1641-م الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة.

[23] - René Descarts, ***les prncipes de la philosophie***, tra par : francois Parvn de les amies, premiere édition, au trois fiéme pilier, gande salle du palais, a le couronné, a paris. 1. 30.

ذهب بيتر غاي Peter Gay[24] إلى أن أصل التنوير يرجع إلى الحضارة اليونانية القديمة، وذلك على يد طاليس Thales (نحو 624 - نحو 546 ق.م) مؤسس المدرسة الأيونية القديمة التي حررت الوجود الإنساني لأول مرة من سلطان الأسطورة وأرشدته إلى العقل[25]. أما برتراندراسل Bertrand Russel(1878-1970) فقد رد حركة التنوير إلى النزعة التجريبية الإنجليزية بزعامة لوك في منتصف القرن السابع عشر، ويعزو ذلك إلى ما يميز الحركة التجريبية من دعوة إلى التسامح مع الإتجاهات الدينية والفكرية المخالفة، حتى مع الكاثوليك.[26] ويتفق بول هزار Paul Hazzard[27] مع راسل في إرجاع أصل التنوير إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر في خضم الأزمة العقلية والأخلاقية التي اجتاحت أوروبا مع مطلع عام 1680.[28]

وقد حاول بعض المؤرخين إرجاع التنوير إلى عصر النهضة من منطلق الارتباط الفكري بينهما. ومع تضارب الآراء حول البداية الزمنية للتنوير فإنه يمكن القول بأن الرأي الغالب والمتعارف عليه هو الذي يؤرخ له بالقرن الثامن عشر، بدون إهمال إسهامات القرون السابقة التي لا تقل أهمية في نشأة هذه الحركة الفكرية، التي لم تتبلور مبادئها إلا في القرن الثامن عشر. وبناءً على ما سبق يصرّح جميل صليبا أن"فلسفة الأنوار أو حركة التنوير (philosophie de lumiéres) حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر"[29] ويعدد ج. صليبا ميزات هذه الحركة التي يمكن حصرها في ست نقاط كالآتي :

---

[24]- بيتر غاي Peter Gay (1923-2015) : مؤرخ وخبير في تاريخ التحليل النفسي . ولد في برلين ألمانيا.

[25]- Peter Gay , ***the enlightement and the rise of modern paganisme***, first published, as : Norton paper back, by : arrangement with Alfred A.knopf, 1977, New York-London; p 72.

[26]- برتراندراسل، **حكمة الغرب**، ج2، ط1، تر: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1983، ص 107.

[27]- Paul Gustave Marie Camille Hazard (1878-1944) **:** مؤرخ للأفكار و أستاذ فرنسي.

[28] -Paul hazzard, ***La Crise de la conscience européenne*** *: 1680-1715,version numérique, par : pierrepalpant,la Bibliotheque de l'université du Québec,2005, Québec a chicoutimi ; 2005,p 4-5.*

[29] - جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص. 511.

"فكرة التقدم، الشك في التقاليد، معارضة الدين، الإيمان بالعقل، والدعوة إلى التفكير الذاتي، والتفاؤل بتأثير التعليم في الإصلاح الأخلاقي."[30]

لم تكن إذن هذه الحركة التنويرية وليدة الصدف، بل كانت تتويجا لسلسلة من التطورات الفلسفية والتاريخية للعقل الأوروبي الحديث، بداية من عصر النهضة كإحياء للفلسفة والفنون الكلاسيكية الفينيقية والرومانية، ومرورا بحركة الإصلاح الديني كتقنين للدين المسيحي من المعتقدات الكنسية الكاثوليكية للإمبراطورية الرومانية المقدسة، وصولا إلى الثورة العلمية في الفيزياء والكوسمولوجيا النيوتونية في القرن السابع عشر، والتي قدمت نظرة جديدة للكون وللإله مدعمة بذلك الثقة في الرهان على النوع الإنساني بغية تحقيق التطور والتقدم، والسعي إلى تحديد مصيره بنفسه بالتوجه إلى فهم الطبيعة والسيطرة عليها من خلال اكتشاف قوانينها الثابتة، وصولا إلى محاولة الكشف عن أسرار و ماهية العقل البشري.

حمل لواء التنوير في أوروبا فئة قليلة من الفلاسفة كتب لهم أن يواجهوا بأقلامهم مرجعية كنسية متأصلة، متسلحة بمحاكم التفتيش و مدعمة بالحكومات الملكية و النبلاء ورجال الدين، لكن ذلك لم يمنعهم من مواصلة نشر الأنوار في أرجاء أوروبا نصرة للعقل على الخرافة و الجهل، و لقد كان وراء هذه المحاولات حركتين شهيرتين في القرن السابع والثامن عشر تمثلتا في الحركة التنويرية في إنجلترا و الحركة التنويرية في فرنسا.

لقد توج القرن الثامن عشر مسيرة وصراع القرون السابقة له باحتضانه لإرهاصات عصر النهضة والإصلاح الديني، واستفرد بعصر التنوير كأهم حدث فلسفي واجتماعي في تاريخ البشرية على رأي مؤرخين كثر. وتميز عصر التنوير عن العصور السابقة بنقده الشديد والفاضح للدين المسيحي خاصة، وللأديان الأخرى عامة والأنظمة اللاهوتية والسياسية والاجتماعية مستندا في ذلك إلى العقل كأعلى وسيلة للحكم على الأشياء. ولقد ساهم التطور العلمي في القرن السابع عشر في الفيزياء والطب والبيولوجيا وعلم الفلك

[30] - جميل صليبا، نفس المرجع، نفس الصفحة.

في إعطاء الثقة للعقل البشري في الكشف عن عالم سري غامض، بات بفضل تطور هذه العلوم قابلا للفهم و خاضعا لقوانين ثابتة .

كل ذلك، عزّز مكانة العقل على حساب الإيمان الذي تزعزع تحت ضربات الإصلاح الديني، مميلا كفّة الصراع من السماء إلى الأرض، فأصبحت الكوزمولوجيا النيوتونية- الديكارتية مترسخة بوصفها القاعدة الصلبة لنظرة عالمية جديدة. فمع بداية القرن الثامن عشر أصبح الإنسان المتعلم في الغرب يعرف أن الرب قد خلق الكون كنظام ميكانيكي معقد، متكون من جزئيات مادية متحركة في فضاء لا نهائي محايد قائم على قوانين أساسية مثل: العطالة• والجاذبية•، قابلة للتحليل رياضيا، و في هذا الكون تدور الأرض حول الشمس، كواحدة من مجموعة من النجوم، وما هي إلا كوكب من عدد غير يسير من الكواكب حيث لا الأرض ولا الشمس مركز الكون.

ثمة قوانين فيزيائية تحكم العالمين السماوي والأرضي، وهكذا تغيرت نظرة إنسان القرن الثامن عشر إلى الله الذي بعد خلقه لهذا الكون المعقد والمنظم، بادر إلى أن ينأى بنفسه عن أي تدخل أو تسيير في الطبيعة، تاركا لها أن تدبر شؤونها بنفسها اعتماد على حزمة من القوانين الثابتة، مدعمة صورة الله الجديدة كمهندس ماهر وأستاذ رياضيات وصانع ساعات ماهر؛ أما النظرة الحديثة للكون فتجلت في ظاهرة مضبوطة بدقة بصفة لا شخصية، في حين أن قيمة الإنسان في خضم هذا النظام الكوني تمثلت في قدرته الفذّة على اختراق أسرار هذا الكون الغامض بذكائه الخلاق، وهكذا اتضحت الصورة الشاملة لسيمفونية الوجود لتأذن بتشكل معالم العصر الحديث بقيادة الثورة العلمية[31]. تجدر الإشارة إلى أن كل التفوق العلمي كان من فضائل القرن السابع عشر:"إن الذهن الحديث يعيش إلى اليوم على ذخيرة الأفكار المتجمعة التي وفرتها له عبقرية القرن السابع عشر(في العلم،

•-العطالة: أو القصور الذاتي و هي ميل أي جملة فيزيائية لمقاومة التأثيرات الخارجية المفروضة عليها.

•-االجاذبية: الجاذبية أو الثقالة بالإنكليزية Gravity :هي ميل الكتل والأجسام للتحرك والانجذاب نحو بعضها البعض كما في الجاذبية بين الأرض والشمس.

[31]-ريتشارد تارناس، مرجع سابق، ص 325.

والأدب، والفلسفة)"[32]، حيث تأثرت الفلسفة و الدين بانتصارات الرياضة والفيزياء التي حددت للمذنبات ميقاتا و ضعت للنجوم قوانين، و اتخذ ديكارت René Descartes• واسبينوز Baruch Spinoza• الفيزياء مثلا أعلى للفلسفة:"ولم يعد بعد ذلك من حاجة لأن يفترض في الكون شئ غير المادة و الحركة.. و رأى ديكارت العالم كله آلة، باستثناء العقل البشري و الإلهي، وتحدى هوبز Thomas Hobbes• هذا الإستثناء وصاغ مادية يكون حتى الدين فيها أداة للدولة تستعين بها على تسيير الآلات البشرية ولاح أن علوم الفيزياء والكيمياء والفلك الجديدة تكشف عن كون يعمل طبقا لقوانين لا تتغير، وهو كون لا يسمح بمعجزات، وإذن فلا يستجيب لصلوات، وإذن فلا يحتاج لإله، وربما جاز الإبقاء عليه ليعطي آلة العالم دفعة مبدئية، وله أن ينسحب ليكون ربا أبيقوريا لوكريتيا، لا يعبأ بالعالم ولا بالناس"[33]. لكن السؤال المطروح كيف كان للثورة العلمية وبالأخص الفيزياء النيوتونية هذا الأثر العميق في العقل الغربي؟ وكيف مهدت هذه الروح العلمية الجديدة إلى نشأة وظهور حركة التنوير في أوروبا؟ ومن هم أهم الفلاسفة المؤسسين لهذه النزعة النقدية العقلية؟

---

[32]-ألفريد هوايتهد، نقلا عن ويل ديورانت، ص 228.

• - رينيه ديكارت René Descartes : (1596-1650) فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التى جاءت بعده، هى انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب **تأملات في الفلسفة الأولى** 1641-م الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن17 م.

• - باروخ سبينوزا Baruch Spinoza : (1632-1677) هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17. فى مطلع شبابه كان موافقًا مع فلسفة رينيه ديكارت عن ثنائية الجسد والعقل باعتبارهما شيئين منفصلين، ولكنه عاد و غير وجهة نظره في وقت لاحق وأكد أنهما غير منفصلين. ويعتبر كتابه **الأخلاق** الذي ألفه *سنة* 1677 من أهم *الكتب* المؤثرة في الفلسفة .الغربية.

• - توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) : يعد توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصا في المجال القانوني حيث كان بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقي.

[33]-نفس المرجع، ص 228.

المبحث الأول

التنوير الإنجليزي والفرنسي وتأثيره على فلسفة كانط

هناك شبه اتفاق على أن حركة التنوير• نشأت في إنجلترا ثم انتقلت إلى فرنسا وألمانيا وباقي أقطار أوروبا. ويعتبر إسحاق نيوتن وجون لوك ودفيد هيوم من أبرز رواد التنوير في العالم الغربي، إذ يرجع ذلك إلى صياغتهم للرؤية المميّزة لعصر التنوير على ما سبقه من عصور(النهضة و الإصلاح الديني)؛ حيث تميز التنوير البريطاني بطابعه الفريد الذي يتجلى في بلوغ البشر قدرا من الكمال الإنساني الموعود، كان حكرا فقط على المسيحيين(الخلاص في الحياة الآخرة) ، ولقد تدعمت هذه النزعة العلمانية ووجدت ضالتها في الإكتشافات العلمية الجديدة في علوم الفيزياء والفلك، وقد تمثل هذا في ما جاء به إسحاق نيوتن وجون لوك ودفيد هيوم، فقد عانق نيوتن الكمال بحساب التفاضل والتكامل• ، وبصياغة قانونه الرياضي الرهيب عن العلاقة بين الكواكب وقانون الجاذبية، ما كان دفعة لمعاصريه لتفسير كل الظواهر الطبيعية، وحتى إلى تفسير سلوك الإنسان بمحاكاة الدقة الرياضية و هذا ما قام به لوك بصياغة مناهج الاستدلال الواضح البسيط على خطى نيوتن، أما هيوم فقد وقع في نزعة شكية بعد أن اختصر العقل في مجرد روابط حسية صرفة، و هكذا دشنت أولى خطوات التنوير على أساس فكرتين رئيسيتين الطبيعة والعقل، اللتان تمثلان بالنسبة لعصر التنوير منبع الخلاص البشري. فما فحوى هتين الفكرتين في ذلك العصر؟ كيف نظر كل من نيوتن، ولوك ، وهيوم إلى مفهوم الطبيعة والعقل؟ وهل الإنسان البريطاني في عصر التنوير هذا لا يزال ذلك الكائن الميتافيزيقي أم تأثر بالروح التجريبية الجديدة؟

•-حركة التنوير: حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، متميزة بفكرة التقدم، وبتحدي التقليد والسلطة، وبالإيمان بالعقل و بالآثار التهذيبية للتعليم، و بالدعوة إلى التفكير و إلى الحكم ذاتيا على الأمور.(أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، م 1، ط 1، 2001، ص 759.
فلسفة التنوير : حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر وتتميز بفكرة التقدم؛ و عدم الثقة في بالتقاليد، و بالتفاؤل والإيمان بالعقل، و بالدعوة إلى التفكير الذاتي و الحكم على أساس التجربة الشخصية. (إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، مصر- القاهرة، 1983، ص 139.).

•-حساب التفاضل والتكامل : (باللاتينية calculus) فرع من فروع الرياضيات يدرس النهايات و الاشتقاق و التكامل و المتسلسلات اللانهائية، و هو علم يستخدم لدراسة التغير في الدوال و تحليلها.

1- إسحاق نيوتن

في مجال العلم يعتبر نيوتن Newton Isaac (1642-1727) أول مؤسس لحركة التنوير في أوروبا وذلك بفضل صياغته لقوانين الفيزياء أو ما يطلق عليه الكوسمولوجيا النيوتونية. فقد دفع نيوتن علم الطبيعة في زمانه إلى أقصى حدوده متجاوزا بذلك حدود العقل البشري، ومفجرا ثورة علمية شكلت قطيعة ابستمولوجية مع الفيزياء القديمة واضعا أهم قوانين الفيزياء الحديثة، وذلك من خلال عمله في حساب التفاضل عام 1665 بإيجاد مماس ونصف قطر الإنحناء• عند أي نقطة على منحنى. لكن أهم ما جعل نيوتن يحدث ثورة في علم الفيزياء والفلك هو نظريته في الجاذبية. ففي سبتمبر 1687 نشر مؤلفه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"، والذي يعد من أهم المؤلفات التي وضعت أسس الحضارة الغربية الحديثة .

يقول نيوتن:"بما أن القدماء علقوا أهمية عظمى على علم الميكانيكا في بحثهم في الأشياء الطبيعية وبما أن نحو أشكال المادة التي (قال بها السكولاستيون) والصفات الغيبية، حاولوا إخضاع الظواهر الطبيعية للقوانين الرياضة، فقد طورت الرياضة في هذا البحث على قدر اتصالها بالفلسفة (الطبيعية) ... وعليه فإنا نقدم هذا المؤلف على أنه المبادئ الرياضية للفلسفة، ذلك لأن معضلة الفلسفة هي بحث قوى الطبيعة من ظواهر الحركة ثم توضيح الظواهر الأخرى من القوى..."[34]

و قد صاغ نيوتن في نظريته الموجودة في كتاب **المبادئ** ثلاثة قوانين للحركة:

•نصف قطر الإنحناء : يشير مصطلح انحناء إلى المقدار الذي ينحرف به الشكل الهندسي عن حالة التسطح في شكل المستوي. هناك فرق أساسي بين الانحناء اللاجوهري بالإنجليزية extrinsic curvature :الذي يعرف على الأجسام ضمن الفضاءات مثلاً:فضاء إقليدي (بحيث يتم تعريف نصف قطر الانحناء للدوائر التي تمس الجسم عند مختلف نقاطه، وبين الانحناء الجوهري) بالإنجليزية intrinsic curvature :الذي يعرف لكل نقطة في متعدد شعب تفاضلي.

[34] -Isaac Newton, ***the mathematical principles of natural philosophy***, trans: Andrew motte , first edition, published by: daniel andrew , 45 liberty street , new york , 1846, p 65.

1- كل جسم يبقى على حالته من حيث السكون أو الحركة المنتظمة في خط مستقيم ما لم يضطر إلى تغيير تلك الحالة بقوى واقعة.

2- تغيير الحركة يتناسب مع القوة المحركة الواقعة، ويتم في اتجاه الخط المستقيم الذي تقع فيه تلك القوة.

3- كل فعل يقابله رد فعل مساو له.[35]

واستنادا إلى هذه القوانين فقد صاغ نيوتن مبدأ الجاذبية، وصورة المبدأ الحالية هي:" كل جزء من المادة يجذب كل جزء بقوة تتناسب تناسبا طرديا مع حاصل ضرب كتلتيهما و تناسبا عكسيا مع مربع البعد بينهما"[36]

وقد طبق نيوتن هذا المبدأ وقوانينه في الحركة على مدارات الكواكب، ووجد أن تقديراته الحسابية تتفق والمدارات الإهليليجية• التي استنتجها كبلر، وبيّن نيوتن أن نظرية ديكارت في الدوامات• باعتبارها الشكل الأول للكون لا يمكن التوفيق بينها وبين قوانين كبلر:"ولكن في هذا الحشد المعقد من الأجرام السماوية وضع نيوتن قانونا يحكمه: فأبعد النجوم يخضع لذات الميكانيكا والرياضة اللتين يخضع لهما أصغر الجزئيات على الأرض. إن رؤية الإنسان للقانون لم تغامر قط بالتحليق في الفضاء إلى مثل هذا البعد، ولا بمثل هذه الجرأة."[37]

لم يقتصر منهج نيوتن على الفيزياء فحسب، بل عمم و طبق على بقية مجالات المعرفة الإنسانية، كعلم النفس والسياسة على أساس أن كل المعرفة تبدأ من الجزئي وتنتهي

---

[35] -Isaac Newton, the same source , p 83.

[36]-ويل ديورانت، مرجع سابق، ص 242.

•-المدارات الإهليليجية: و القائلة بان الكواكب تتحرك في مدارات قطع ناقص أو إهليليجية، و أنه بالنسبة للشمس، التي تقع عند بؤرتي مدار معين، تقطع كل الكواكب نفس المسافات في نفس الفترات.

•-نظرية ديكارت في الدوامات: تتمحور هذه النظرية حول تفسير القوى الجاذبة و القوى النابذة في فلك الدوامة، إذ تقول هذه الفكرة أن الدوامة التي توجد الشمس في مركزها تتحرك أجزاؤها القريبة من الشمس بسرعة أكبر من سرعة الأجزاء البعيدة و أن كل الكواكب بما في ذلك الأرض تبقى دائما مستقرة بين أجزاء مادة السماء تلك.

[37]- ويل ديورانت . مرجع سابق، ص 243.

إلى العام، وهذا ما يعرف بالمنهج التجريبي القائم على الإستقراء. ذلك ما أدى إلى استبعاد كل ماهو ميتافيزيقي غيبي، فتحولت الفلسفة إلى علم طبيعي، حيث يخضع كل شئ لقوانين الفيزياء و الرياضة، وهنا يتضح أكبر تأثير في مسار عجلة التنوير. فقد وجه النسق النيوتوني ضربة موجعة للدين المسيحي القائل بمركزية الأرض وعلى العكس من ذلك فقد تلقفه أنصار الطبيعة الربوبيون• داعما إيمانهم بوحدة الوجود، خاصة في فرنسا حيث شجعت الكوزمولوجية النيوتونية إلحاد الكثير من الفلاسفة، إلحاد يقوم على رؤية الكون كآلة ميكانيكية.

هكذا فقد كان لفيزياء نيوتن أثر غير مسبوق على كل مجالات المعرفة الإنسانية، مُغيّرةً نظرة الإنسان الحديث للكون cosmos ، من نظرة غيبية ميتافيزيقية غامضة قائمة على اللاهوت المسيحي والتصورات السكولائية للوجود، إلى تصور جديد عملي يفسر الغموض بقوانين رياضية ثابتة يقينية مستندة إلى فذاذة العقل البشري. "وصف نيوتن نفسه كونا منظما يخضع لقوانين الرياضيات، كونا غير مجبول على الحركة فقط و بواسطة خالقه أصلا، و لكنه أيضا يتطلب تدخلا معقولا من الخالق لكي يصحح الإنحرافات ويزوده بالطاقة. إن الكون كما تخيله نيوتن بداية يمكن أن نرى فيه برهانا على وجود الله و على اهتمامه المستمر على الأقل بمخلوقاته الطبيعية إن لم يكن بالحياة اليومية للبشر."[38]

هكذا راح الفلاسفة التجريبيين الإنجليز يحاولون فرض وتعميم المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية (علم النفس، علم السياسة) وذلك بغية الوصول إلى وضع قوانين تضاهي يقينية ودقة القوانين الرياضية و الفيزيائية وأبرز هؤلاء الفلاسفة، الفيلسوف جون لوك "ينبغي أن نعلم أن كلمة فلسفة هنا تعني تعميم منهجية الفيزياء على كل مجالات المعرفة،

•-الربوبية:هي فلسفة دينية عقلانية انتشرت في القرن السابع و الثامن عشر في انجلترا بصفة خاصة، و هي تقوم على أن الدين فطرة موجودة في الإنسان أساسا. و المعلومات الدينية يمكن تحصيلها بإعمال العقل دون الخضوع لتعاليم أو طقوس أي مذهب ديني بعينه. أهم رواد الربوبية في القرن السابع عشر هم: ادوارد هربرت وجون تولاند و تشارلز بلونت.

[38]-دوريندا أوتراهم، **التنوير**، تر: ماجد موريس إبراهيم، ط1، مؤسسة الفارابي و مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان، 2008، ص 146.

فمؤسس المعقولية الجديدة هو شخص يدعى: إسحاق نيوتن فهو الذي أعطى للعقل البشري ثقة هائلة بنفسه و جعله قادرا على أن يكشف عن طريق المنهجية الرياضية قوانين الكون بسمائه و أرضه"[39].

لكن كيف السبيل إلى تعميم المنهج التجريبي الخاص بتفسير و كشف حقائق الطبيعة والكون على العلوم الإنسانية النابعة من غموض و عمق العقل البشري؟ وكيف سيساعد ذلك في تطور التنوير الإنجليزي؟ و ما الدور الذي لعبه جون لوك في ذلك؟

2- جون لوك •

يعتبر جون لوك John locke أهم ممثلي التنوير في انجلترا وأوروبا، إذ يرجع إليه الفضل في تعميم المنهج التجريبي الرياضي على العلوم الإنسانية. اشتهر بأبحاثه عن العقل البشري محاولا التوصل إلى قوانين منطقية وعلاقات تلخص حدوده وإمكانياته في بحثه عن المعرفة. لقد اهتم جون لوك بالفلسفة في فترة ما بين 1670-1671 اثر خلاف نشب بين أفلاطوني كمبريدج الذين يقولون أن منبع كل أفكارنا هو الله والمثل الأخلاقية العليا. فأفكارنا، حسب رأيهم تعود إلى الإستبطان لأنها فطرية في العقل. فتنبه لوك إلى ضرورة عدم تأسيس مبادئ الأخلاق والدين المنزل إلا بعد النظر في الأمور التي في متناولنا والتي تتجاوز قدراتنا العقلية، وهذا ما حفّزه ودفعه إلى كتابة "**رسالة في العقل الإنساني**" وخلص فيه إلى ردّ جميع أفكارنا إلى معان

---

[39]-هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، ص. 146.

•-جون لوك(John Locke): فيلسوف تجريبي إنجليزي ولد في 29 أغسطس سنة 1632 في رنجتون wring-ton (في اقليم سمرست somerest)...جاء لوك و أنكر نظرية الافكار الفطرية، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء tabula rasa لم ينقش عليها من قبل شئ، و الدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض). عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1984، ص 373-374.

-مؤلفاته:محاولة في الفهم البشري، الذي يعد من أهم المؤلفات في تاريخ الفلسفة و من تصانيفه المهمة الأخرى نخص بالذكر: في الحكم و حول الحكم المدني، الصادرين في عام واحد(1690) و رسائل حول التسامح، وهي أربع، و الأولى منها هي أعظمها أهمية و دراسة حول مسألة الفائدة ورفع قيمة النقود (1692) و قد أعقبها بعض أفكار حول التربية، وأخيرا المسيحية العاقلة (1690). جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط 3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ص 599.

بسيطة مستمدة من التجربة، بما في ذلك أفكارنا عن الله وعن الصواب والخطأ، وأنها ليست جزء من التركيب الفطري للعقل[40]، وذلك ما جاء في كتابه "**محاولة في الفهم البشري**"(1760).

"لقد ابتدع لوك الميتافيزيقا مثلما ابتدع نيوتن الفيزيقا"[41]، وكلمة ميتافيزيقا تستخدم في قاموس القرن الثامن عشر للإشارة إلى موضوع كتاب لوك **محاولة في الفهم البشري**، أي دراسة العقل البشري و إمكانياته وحدوده، ويبدو أن جون لوك في "**المحاولة**" إنما كان يتحدث في معرض كلامه عن الفهم المتعلق بموضوعات خاصة بالميتافيزيقا، مثل فكرة اللامتناهي، ومسألة الحرية، وروحانية النفس، ووجود الله والعالم الخارجي، لكنه لم يعالج هذه الموضوعات لذاتها بل عالجها رغبة منه في تحديد المدى الذي يتوقف عنده الذهن البشري في مسائل من هذا القبيل.[42]

"لقد أيقظت ميتافيزيقا لوك شطرا من أوروبا من بعض الأوهام المتنكرة في إهاب مذاهب"[43]، ويهاجم لوك في كتابه "**محاولة في الفهم البشري**" المذهب الغريزي الذي يقول بفطرية الأفكار وأن العقل مزود باستعدادات عقلية قبلية (apriori) في الذهن سابقة عن التجربة." إنه رأي راسخ بين بعض الناس أنه يوجد في الفهم بعض (المبادئ الفطرية)، بعض الأفكار الأولية... وأن الحروف إن جاز التعبير مطبوعة في ذهن الإنسان، والتي تتلقاها الروح في صميم كينونتها الأولى، وتولد معها، وسيكون كافيا لكي أقنع القراء غير المتحيزين ببطلان هذه النظرية إذا لم أستطع إلا أن أظهر[كما آمل أن أفعل في الأقسام التالية من هذا المقال] كيف أن الناس يمكن أن يصلوا إلى كل المعارف التي لديهم من دون مساعدة

---

[40]- ويل ديورانت،**قصة الحضارة**،تر: محمّد علي ابو درّة، عصر لويس الرابع عشر، ج 4، م 8، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع و المنظمة العربية للتربية و الثقافة والعلوم ، بيروت-تونس، ص 53.

[41]- دالمبير، نقلا عن إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، ط 1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983، ص 13.

[42]- إميل برييه، نفس المرجع، ص 14.

[43]- إميل برييه نقلا عن الأب بوفييه، نفس المرجع، نفس الصفحة.

أي من الإنطباعات الفطرية..."[44] و يعرف لوك العقل بأنه (قوة الإدراك الحسي) ولكنه يستخدم الإدراك الحسي ليشمل:

1- إدراك الأفكار في عقولنا.
2- إدراك معاني الألفاظ.
3- إدراك التوافق أو التنافر بين الأفكار والفكرة عند لوك هي "الحركة التي تجمع صورا منفردة كثيرة لتكون مفهوما عاما أو مجردا أو شاملا لمجموعة من الأشياء المتشابهة"[45]، وينفي لوك المبادئ والمفاهيم الفطرية الغامضة ولكنه لا ينكر الأفعال المنعكسة اللاإرادية أو الغرائز، وينكر رأي ديكارت القائل أن فكرة الله فطرية فينا؛ حيث ينسب ذلك إلى قبائل وجدت دون أن تكون لها فكرة عادلة. ويقيم لوك الإيمان بالله على الآيات البينات على كمال حكمته وقدرته في خلق وأبدع أي الخبرة، فكل الأفكار مصدرها إما من الإحساس أو الإنعكاس على نتائج إحساسنا، والأحاسيس مادية ونتائجها عقلية وهي الإدراك الحسي.[46]

ويذهب لوك إلى عدم إمكانية إدراك الجوهر الخفي، ما عدا صفاته الأولية، وبذلك فهو يفقد حتى وجوده انطلاقا من أننا لا نعرف إلا صفات الأشياء و هي مجرد أفكار.[47] وهكذا تنحصر المعرفة في الإدراك الحسي ويشمل المفهوم العقل بما أنه افتراضي مثل الجوهر. لكن السؤال المطروح كيف ساهمت نظرية لوك في المعرفة في تأسيس التنوير ؟

كان لنظرية لوك في المعرفة أثرا خطيرا على اللاهوت المسيحي القائم على التصورات الميتافيزيقية للحقيقة الدينية، وعلى الفلسفة السكولائية الأرسطية التي كانت سائدة في الجامعات والمؤسسات الدينية، فقد عصف مذهب لوك القائل بأن المصدر الوحيد للمعرفة

---

[44]- جون لوك نقلا عن جون كوتنقهام، **العقلانية** ، تر: محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى، مركز الإنماء الحضاري، حلب-سوريا، 1997، ص 84.
[45]- ويل ديورانت، مرجع سابق، ص 54.
[46]-ويل ديورانت، نفس المرجع، ص 55.
[47]-ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**، تر: أحمد حمدي محمود، ط 1، مكتبة الأسرة، مصر، 1997، ص **141.**

القابل للتحقق والمعاينة هو الحس، بكل دعائم العقيدة المسيحية المستندة إلى الإيمان المطلق بالغيبيات والأسرار الإلهية، واتجه لوك إلى عقلنة الكتاب المقدس، ما أدى إلى إلغاء بعض العقائد المسيحية المقدسة، التي تُعدُ جوهر الخلاف بين الطوائف المسيحية التي مزّقها التعصب الديني.

أساس التسامح الديني:

يقبل لوك فقط بالجانب الأخلاقي والعملي من الدين المسيحي ويرفض كل ما من شأنه أن يناقض قوانين العقل المنطقية واليقينية، منكرا الميتافيزيقا والغيبيات لأنها تخرج عن نطاق الإدراك العقلي التجريبي" إني أجد كل شيعة تحاول جهدها، بقدر ما يسعفها العقل، أن تفيد منه عن طيب خاطر، وحيثما يخفق العقل تصرخ وتصيح بأعلى صوت: تلك مسألة إيمان و عقيدة فوق العقل"[48].

وكان قد كتب مقالا عن التسامح في 1666 وعنوانها **رسالة في التسامح**، وعندما سافر إلى هولندة 1683 اندهش لما وجد هناك من حرية للعبادة مقارنة بانجلترا. وتأثر لوك بهجرة الهيجونت• واضطهادهم 1685. فكتب إلى صديقه لمبورخ• رسالة ألح على نشرها، فطبعت باللاتينية 1689 تحت عنوان **رسالة في التسامح** وترجمت إلى الإنجليزية قبل نهاية العام، فأدانها أحد أساتذة أكسفورد، وردّ عليه لوك وهو حينئذ في انجلترا في رسالة ثانية وثالثة عن التسامح في 1692/1690. و لم يقر قانون التسامح الذي صدر في 1689 من مقترحات لوك إلا القليل جدا، فقد جاء مستبعدا للفئات التالية: الكاثوليك والتوحيديين

---

[48]-جون لوك نقلا عن ويل ديورانت، مرجع سابق، ص 60.

•-الهيجونت: حدثت مذابح عديدة في فرنسا ضد الهيجونت (بروتستانت فرنسا) ثم عقدت معاهدة صلح بين ملكة فرنسا (الملكة الوالدة) كاترين وبين طائفة الهيجونت في صلح سان جرمان, وأهم بنوده أن أصبح لهم حرية العبادة في بعض المدن والأقاليم الفرنسية وتصبح خاصة لهم ثم عادت الحروب من جديد ولعل أهم **هذه المذابح مذبحة سان برتليمو 1571م،** حيث كان هناك احتفال في باريس بعقد زواج هنري نافار ثم دبرت المذبحة بتدبير من الملكة ضد زعيم الهيجونت وقتل فيها بضعة آلاف من الهيجونت وزعمائهم, ولم تقتصر المذبحة على باريس بل في الأقاليم الأخرى. إلا أن هذه المذبحة رغم بشاعتها لم تزد البروتستانت إلا إصرار لعدم الاستسلام ومواصلة الكفاح في سبيل عقيدتهم.

•-لمبورخ Limborch philippus van (1633-1712) : رجل دين هولندي من أصل ألماني، كان صديقا لجون لوك.

واليهود والوثنيين، وينص على حرمانهم من استلام الشؤون العامة. حتى لوك نفسه وضع حدودا للتسامح حفاظا على المصلحة العامة للدولة "وأخيرا لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله. فالوعد والعهد و القسم، من حيث هي روابط للمجتمع البشري، ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد، فإنكار الله، حتى لو كان بالفكر فقط، يفكك جميع الأشياء."[49]

هكذا أصبح لوك أول مؤسسي العلمانية أي فصل الدين عن الدولة، بحيث تكون غاية القانون الحفاظ فقط على النظام الإجتماعي، دون المساس بحرية المعتقد، بشرط ألا يؤدي ذلك إلى التخريب والفوضى" لكن من أجل ألا يدّعي هؤلاء الذين يمارسون الإضطهاد والقسوة، والذين لا ينتمون إلى المسيحية في شئ، أنهم يقومون بهذه الأفعال من أجل الصالح العام، وتنفيذ القانون، ومن أجل ألا يسعى آخرون، بدعوى الدّين إلى أن يجدوا في الدّين خلاصا لما يرتكبونه من إباحية وانحلال، ومن أجل ألاّ يفرض أحد على نفسه أو على غيره أي شئ تحت دعوى الولاء و الطاعة للأمير، أو الخلاص والوفاء في عبادة الله، أقول أنه من اجل هذا كله ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، و تأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما"[50].

هكذا عرض لوك خبايا و أسرار العقل البشري، ووضع حدودا له تحت ضوء المنهج التجريبي، حاصرا المعرفة في الخبرة الحسية ورافضا كل الإتجاهات الفلسفية المنادية بالاستعدادات الغريزية والفطرية للعقل. وصل لوك في مجال الفلسفة إلى مكانة لم يسمو عليها إلا نيوتن في ميدان العلوم، حيث انتقلت كتبه عن طريق الطبعات والترجمات المتنوعة إلى فكر أوروبا المثقفة." إن الإستنارة الغربية من أصل انجليزي و نبعت كل عقلانية القارة من لوك"[51].

---

[49]-جون لوك، **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو ستة، ط1، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 1997، ص 57.
[50]-جون لوك، مصدر سابق، ص 23.
[51]- ازوالد شبنجلر نقلا عن ويل ديورانت، مرجع سابق، ص 63.

هكذا وقد مهد لوك للمنهج التجريبي في الفلسفة فظهر كتاب لا يقل أهمية عن **محاولة في الفهم البشري** إنه كتاب **تحقيق في الذهن البشري *treatise of human understanding*** 1748، واضعاً الفيلسوف دفيد هيوم (1711-1776) كأحد أعظم الفلاسفة في القرن الثامن عشر تأثيرا و مساهمة في دفع عجلة التنوير. فما الجديد الذي أتى به هيوم مقارنة بمن سبقوه؟ هل كان مجرد مقلد لأفكار لوك في المعرفة؟ أم كان له إسهامه الخاص كمبدع ومجدد؟ كيف حلل هيوم خصائص العقل البشري؟ ماهي أهم الأفكار التي جعلته يحتل هذه المكانة ضمن مؤسسي التنوير البريطاني؟

3- ديفيد هيوم•

يعتبر ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) من أبرز روّاد التنوير الإنجليزي في القرن الثامن عشر، ويعزو ذلك إلى أبحاثه في الطبيعة الإنسانية، والتي حاول من خلالها تحليل طبيعة العقل البشري وذلك من خلال كتابه المهم **فحص في الفهم الإنساني** (1748).

وينسب هيوم كل إدراكات العقل الإنساني إلى حسّين مختلفين وهما: الإنطباعات impressions والأفكار ideas ، تمثل الإنطباعات المصدر الوحيد للمعرفة، أما الأفكار فهي مجرد نسخ باهتة للإنطباعات، ويستنتج من ذلك أن الإنطباعات أقوى من الأفكار من حيث شدة التأثير والحيوية. يقول هيوم:"بإمكاننا إذن أن نقسم إدراكات الذهن جميعها إلى صنفين أو نوعين يتميزان باختلاف درجة القوة و الحيوية، أما التي من نوع أقل قوة وأقل حيوية تسمى في العادة أفكارا أو أيديات أما التي من النوع الآخر فتفتقر إلى اسم، في

•-ديفيد هيوم David Hume (1771-1776) : فيلسوف و مؤرخ إنجليزي، ولد في 26 أغسطس سنة 1711 في مدينة ادنبره (اسكتلنده بشمالي بريطانيا) ... كان هيوم ذا نزعة تجريبية حسية مغالية، ويظهر هذا جليا من أول عبارة يقولها في كتابه البكر والشامل لمذهبه و هو كتاب" **بحث في الطبيعة الإنسانية**" حيث يقول:" كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسّين متميزين اسمهما: الانطباعات impressions و الأفكار ideas". عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 611-614.
أهم مؤلفاته: **رسالة في الطبيعية الإنسانية** و **كتاب الانفعالات (1739) ، فحص عن الفهم الإنساني (1748)، تاريخ الطبيعي للدين (1754-1762).**

اللغة الانجليزية وفي اللغات الأخرى. وأعتقد أن الأمر كذلك لأن تسميتها أو ضمها تحت لفظ عام لا يلزم إلا لأغراض فلسفية ، فلنأخذ حريتنا إذن و نسميها انطباعات..."[52].

القضية الثانية التي يعالجها هيوم هي ما يسمى مبدأ السببية، حيث ينكر وجود هذا النوع من القوانين العقلية و التي يعتبرها العقليون قبلية و فطرية في العقل الإنساني، ويعزو هيوم تداعي الأفكار إلى مبادئ بسيطة نابعة من الخبرة الحسية، وكما ينفي هيوم وجود أفكار عامة مجردة، لأنها تفتقر إلى الوضوح والقوة عكس الأحاسيس الخارجية فهي تتميز بالقوة في فرض نفسها على ساحة الشعور، وهكذا فإنه يلغي أي أفكار تحدث خارج مجال الشعور، ويرجع هذه الأفكار الشاذة والغامضة إلى المخيلة التي تقوم بالتركيب والتفكيك بين الصور المستمدة من الأحاسيس الخارجية والباطنية. وهذا ينطبق على التصورات الميتافيزيقية التي يقوم عليها اللاهوت المسيحي فهي بالنسبة إلى هيوم من صنع الخيال البشري، فالإيمان بالغيبيات وقصة الخلق والأخرويات هي في رأيه مجرد خرافات.

و يعوض هيوم مبدأ السببية الذي ألغاه بما يسميه العلاقات التي تنشأ بفعل قوانين تدعى المعاني، أي قوانين التشابه والتقارن في المكان والزمان ، والعلية؛ أي أن العقل الإنساني يصل إلى اليقين من خلال استعمال هذه القوانين ، حيث يشكل الإنسان فكرة واضحة أو صائبة نتيجة تداعي الإنطباعات المتشابهة التي كانت مخزنة في الذاكرة، أما العلاقات السببية التي يتصورها العقل الإنساني فهي غير موجودة في الأشياء الموضوعية في العالم الحسي، بل هي مجرد عادة نتجت عن محاولة العقل الربط بين حدث معين والحدث الذي يليه، ويرى هيوم أنه ليس هناك ما يضمن حدوث نفس التتابع، وليس هناك ما يثبت أن العلّة تسبق المعلول من الناحية الزّمنية، وهكذا فلا وجود لعلاقات ضرورية بين الأشياء الموضوعية، بل هي من صنع العقل البشري الذي يميل إلى خلق نوع من الثبات في الطبيعة، وهذا يشبه الارتباط بين اللفظ والموضوع بالعادة.

[52]-دفيد هيوم، **مبحث في الفاهمة البشرية**، تر: موسى وهبة، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 2008، ص 38.

يقول هيوم:" فتبدو أن هناك ثلاثة مبادئ وحسب، للإقتران بين الأفكار، وهي: التشابه، و التجاوز في الزمان أو في المكان، و السبب أو الأثر. ولا شك، على ما أعتقد، في أن المبادئ تصلح لإقران الأفكار فاللوحة تذهب بأفكارنا طبيعيا، إلى التحري عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها، وإذا ما فكرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الامتناع عن التفكير في الألم الذي يليه"[53]. لكن كيف ساهمت هذه الأفكار في تشييد أسس التنوير الإنجليزي ؟

لقد رجحت أفكار هيوم كفّة المذهب التجريبي في إنجلترا، وجعلته أكثر عمقا واتساقا مع نفسه، وعلى العكس من ذلك فقد كان لهذه الفلسفة التجريبية تأثيرا خطيرا على الدين المسيحي؛ حيث نتج عن نبذ هيوم للميتافيزيقا و اعتبارها من نسج خيال العقل الإنساني، سقوط العقل المسيحي في نزعة شكّية، عجّلت في تقهقره و انسحابه، وترك المجال واسعا أمام سيطرة النزعات العلمانية و الإلحادية على الجو الفكري في بريطانيا و في أنحاء أوروبا الحديثة.

تأسس التنوير البريطاني إذن على المذهب التجريبي، الذي شيّده كل من جون لوك ودفيد هيوم، متسلحين بالإكتشافات الجديدة في علوم الفيزياء والفلك، التي قدّمها إسحاق نيوتن. ولقد غيّرت هذه النظرة الجديدة للطبيعة والكون، من نظرة ميتافيزيقية تفسّر الوجود تفسيرا غيبيا، يستند في جوهره إلى معتقدات ومبادئ الدّين المسيحي؛ حيث يعتمد كل شئ على الإيمان بالأسرار الإلهية والطمع في الخلاص الأخروي إلى رؤية علمية واضحة مدعمة بقوانين رياضية يقينية ثابتة مفسرة لغموض وأسرار الطبيعة والكون، وساعية إلى السيطرة على الطبيعة معلنة أن الإنسان هو سيد العالم وذلك بفضل ذكائه وفهمه العميق.

لم ينحصر تأثير المذهب التجريبي في بريطانيا فقط، فمن خلال الترجمات المتنوعة لمؤلفات نيوتن في الفيزياء والفلك، ولكتب جون لوك ودفيد هيوم، بدأت حركة التنوير الإنجليزي بالإنتشار في بقاع أوروبا التي كانت لا تزال تختنق في ظلمات تفكير القرون

[53]-ديفيد هيوم، مصدر سابق، ص 46.

الوسطى، ولقد كانت فرنسا من أوفر البلدان حظا في الإستفادة من الترجمات التي تسللت عن طريق الفلاسفة الفرنسيين الذين عاشوا فترة في إنجلترا ، ومن أهمهم الفيلسوف فولتير الذي ترجم كتاب **المبادئ** لنيوتن و مؤلفات جون لوك إلى الفرنسية.

لكن كيف ساعد التنوير البريطاني في ظهور حركة التنوير في فرنسا؟ وهل كان الطريق مفتوحا أمام هذه الأفكار الجديدة أم واجه الفلاسفة الفرنسيون صعوبات في ذلك؟ وهل يعتبر التنوير الفرنسي مجرد تقليد ومحاكاة للتنوير الإنجليزي؟ أم هناك ما يميّزه ويعطيه طابعا فريداً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الجديد الذي قدّمه فلاسفة فرنسا مقارنة بفلاسفة بريطانيا؟

-فولتير•

يعتبر فولتير من أبرز ممثلي التنوير في فرنسا، ويتجلى هذا من خلال كتاباته في شقها الفلسفي، والتي عكف فيها على نقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وفضح ما فيه من خرافات وأباطيل مناقضة للمعقول وللأخلاق. تركز معظم مؤلفات فولتير على الدعوة إلى التسامح بين الطوائف الدينية المختلفة ، ونبذ التعصب الذي أشعله رجال الكنيسة الكاثوليكية ضد البروتستانت. فكيف رسّخ فولتير جذور التنوير الفرنسي في هذه البيئة المعادية للعقل؟

في عامي 1733 و 1734 نشر فولتير أول إسهام له في عصر التنوير، والمتمثل في 24 رسالة صدرت في لندن سنة 1733 بعنوان **رسائل متعلقة بالأمة الإنجليزية**، أرسلها فولتير إلى صديقه تيير بفرنسا، فوصلت عدة نسخ سنة 1734 تحت عنوان **رسائل**

•-فرنسوا ماري آرويه Arouit الملقب بفولتير Voltair (1694-1778) : هو الكاتب الكاتب الشهير الذي سما بالنثر الفرنسي إلى أوجه، و كأن هذا السمو أنهك سائر قواه فتركه في الشعر نطاماً ، و في الفلسفة، و قد عرض لها، تلميذا متواضعا للوك ونيوتن، درس كتبهما في انجلترا حيث أقام ثلاث سنين (1724-1727) و كتب فيها رسائل فلسفية" أذاعها أحد الناشرين من غير إذنه (1734) فأنكرتها السلطة و صدر أمر بإحراقها، و كتبه التي تعد فلسفية هي : مابعد الطبيعة، و مبادئ فلسفة نيوتن، و الفيلسوف الجاهل، وكتاب النفس و محاورات أغيمير، والقاموس الفلسفي وهو أشهرها.

فلسفية. و استهل الكتاب بأربع رسائل عن جماعة الكويكرز• الإنجليزية، ووضّح فولتير أن هؤلاء الكويكرز ليس لديهم تنظيم كنسي ولا قساوسة و لا أسرار ولا قرابين مقدسة، ورغم ذلك مارسوا الشعائر المسيحية بإخلاص أكثر من مسيحيين عرفهم، مقارنة بفرنسا التي كانت تحاول فرض عقيدة واحدة على جميع الفرنسيين، يقول فولتير عن إنجلترا:" هذه بلد الطوائف والرجل الإنجليزي باعتباره حرا يسلك إلى السماء الطريق الذي يختار..."[54] وفي الرسالة الثامنة هاجم فولتير الحكومة الفرنسية ونظام الحكم الملكي المطلق ضاربا المثل بالحكومة الانجليزية، القائمة على الملكية الدستورية المقيدة : "إن الأمة الإنجليزية وحدها هي التي عرفت كيف تحدد سلطة الملوك بوقوفها في وجههم... وأخيرا أقامت هذه الحكومة الرشيدة، وفيها يتمتع الملك بكل القوة والسلطة في أن يفعل الخير، على حين تغل يداه على الإتيان بأي شر أو سوء."[55]

في إنجلترا لا يسجن المتهم دون قضية معينة، ويدعو ذلك إلى محاكمة علنية من طرف المحلفين، أما في فرنسا فهناك الأوامر المختومة. وقبل مونتسكيو• بأربعة عشر عاما، شهد فولتير فصل السلطات في الحكومة الإنجليزية وأثنى عليه الثناء الحسن. كما رأى فولتير تنسيق العمل بين الملك ومجلس اللوردات ومجلس العموم، وبيّن فولتير أنه لا يمكن فرض الضرائب إلا بموافقة البرلمان، وأنه لا يعفى أحد من ضرائب معينة لأنه نبيل أو كاهن. وقد عكف فولتير على دراسة قوانين نيوتن، وعلى أن يكون رسوله في فرنسا. وهنا كانت أول إرهاصات دائرة المعارف و عصر التنوير. وأخيرا صدم فولتير الدين في فرنسا بنقد لاذع لآراء بسكال•، لكن هذا النص لم يكن جزءا من رسائله الفلسفية. بل أرسله من إنجلترا

•-الكويكرز: هي مجموعة من المسيحين البروتستانت نشأت في القرن السابع عشر في إنجلترا على يد جورج فوكس George Fox (1624-1691). يركز الكويكرز على التجارب الروحية الداخلية أكثر من التعاليم الدينية الخارجية.

[54]-فولتير نقلا عن ويل ديورانت، **قصة الحضارة**، عصر فولتير، تر: محمد علي أبو درّة، ج 2، م 9، دار الجيل، بيروت، ص 186.

[55]- فولتير نقلا عن ويل ديورانت، نفس المرجع، نفس الصفحة.

•-مونتسكسو: سيأتي التعريف به لاحقا.

•- بليز پاسكال Blaise Pascal (1623-1662). فيزيائي، ورياضي و فيلسوف فرنسي، وُلد في مدينة كلير مونت ـ فيراند بفرنسا. وقد أظهر نبوغا في الرياضيات منذ أن كان طفلاً. واشتغل في حركة دينية تسمى

إلى تيير سنة 1728، فألحقه الناشر اللص بالرسائل باسم الرسالة رقم 25، وتبع ذلك موجة غضب عارمة من الجانسنيين• لأنهم يقدّسون باسكال، وكانوا يسيطرون على برلمان باريس، ولقد هاجموا فولتير لأنه كان عقلانيا متشددا، ورفض رهان باسكال (أي أنه من الأحكم أن نراهن على وجود الله لا العكس) واعتبره عملا صبيانيا يفتقد إلى الحشمة، وهاجم فولتير الكنيسة:" فهو يتهمها بأنها تدّعي التحدث باسم المسيح في حين أن المبادئ التي تفرضها على تابعيها تختلف اختلافا عميقا عن المبادئ الموجودة في الإنجيل"[56].

وخصص فولتير لجون لوك كل الفصل الثالث عشر تقريبا من رسالته، وأقرّ رأي لوك القائل بأن المادة يمكنها التفكير، وكانت هذه العبارة كافية لرجال الرقابة الفرنسية لكي يدينوا ويمنعوا الكتاب، ويبدو أنهم استشعروا فيه مادية لامتري• La Mettrie و ديدرو، إلا أن فولتير لم يستسغ المادية الجافة، ولكنه عدّل عبارة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" لتصبح " أنا جسم وأنا أفكر ولا شئ غير هذا".

و نبه في الرسالة الرابعة عشر إلى التخلص من ديكارت مع أنه يعترف أن له لمحات عبقري فهو أول من أقام العقل من سباته الدوغمائي، كما أن له فضلا كبيرا في تطوير

الجانسينية، وفي أواخر عام 1654م دخل ديرًا من أديرة هذه الجماعة في مدينة بورت ـ رويال. وقد اتهمت المنظمة اليسوعية الجانسينيين بالبدعة، وأدانت قائدهم أنطوني آرنولد. وردًا على هذا الاتهام قام باسكال فورًا بنشر 18 كتيبًا ساخرًا سميت الرسائل الريفية، وقد لاقت شعبية عظيمة في عامي 1656 و 1657م.

•الجانسنية jansenisme : مذهب لاهوتي كاثوليكي ، ظهر في فرنسا في القرن السابع عشر، نسبة إلى جانسين، كورنليوس(1585 - 1638). أسقف روماني كاثوليكي، مشهور بكتابه أغسطينس الذي نشر في عام 1640م بعد موته. ويشكل هذا الكتاب أسس الحركة النصرانية المسماة الجانسينية .وأدانت الكنيسة البدع التي أتت بها آراء الجانسينية حول النعمة الإلهية وحرية الإرادة والقضاء والقدر. وأثارت هذه الحركة جدلاً عظيمًا بين الكاثوليك في فرنسا وهولندا. يعتقد جانسين في كتابه أغسطينس أن الطبيعة البشرية فاسدة تمامًا. وأن البشر في حاجة إلى نعمة الله حتى تأتي أفعالهم وفقًا لإرادة الله. واعتقد أن الله يمنح نعمته فقط لأولئك الذين قدّر لهم الخلاص، ولكن الجانسينية بدأت تفقد تأثيرها في الثلاثينيات من القرن الثامن عشر الميلادي.

[56]-اندريه كريسون، **فولتير**، تر: صباح محي الدين، ط2، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1984، ص 51.

•-لامتري، جوليان أفري دي la mettrie, julien offray de (1709-1751) : فيلسوف مادي و طبيب فرنسي متطرف، نشر أسس مذهبه في كتاب **"التاريخ الطبيعي للنفس"** و أفاض في شرح هذه الأسس في كتاب **"الإنسان آلة"** 1748 فكان للكتابين صيت كبير، وهو في الكتاب الثاني ينهج نهج ديكارت المادي، فقد ذهب ديكارت في كتاب الانفعالات إلى أن جميع الأعضاء الحيوانية يمكن أن تتحرك بموضوعات الحواس و الأجزاء الحيوانية بدون مساعدة النفس، و أن الذاكرة تعتمد على أثر المخ، وأن الحيوان آلة، و فعل دي لامتري نفس الشئ للإنسان، مع أنه استغل الجانب الفيزيقي فقط من ديكارت و لم يذكر ثنائية النفس و الجسد.

الرياضيات، لكن نظريته في الدوامات الخاصة بتفسير نظام الكون، تعتبر تخيلات أطفال بالنسبة لجاذبية نيوتن. و هكذا فقد مثلت **الرسائل الفلسفية** البيان الأول لعصر التنوير وفتحت الباب على مصراعيه لاحتضان الفلسفة التجريبية الإنجليزية، التي ما فتئت أن تحولت إلى نزعة مادية متطرفة، قادها فلاسفة أمثال دي لامتري وديدرو وهلفسيوس، دون أن ننسى رجال الدّين الذين صعدوا حدة الصراع مع أنصار العقل.

لقد ربطت **الرسائل الفلسفية** بين الأمة الانجليزية والأمة الفرنسية برباط فكري واعتبرت أهم حقيقة في القرن الثامن عشر، ولقد قال روسو عن هذه الرسائل أنها أيقظت عقله، ولكنها أيقظت أيضا الكنيسة والملك والبرلمان الذين ضاقوا ذرعا بها. فأُرسل صاحب المطبعة إلى سجن الباستيل•، وصدر أمر سري مختوم بالقبض على فولتير في 11 ماي 1734، ولكن استطاع فولتير الفرار، حيث أحرق كل ما وجد من نسخ الكتاب باعتباره عملا منافيا للأخلاق العامة واحترام السلطات.

لقد زرع فولتير أول بذور الصراع بين الدين والعقل في فرنسا، ورفع شعاره المشهور " اسحقوا العار" ضد الرهبانية الكنسية، والخرافات والأباطيل التي شوهت صفاء الدين المسيحي، وحولته إلى مشنقة جماعية مرفوعة على فوق أعناق من تسول له نفسه التحرر من أغلال العبودية لرجال الدين والنبلاء، قال فيكتور هيجو :" إن اسم فولتير يصف القرن الثامن عشر كله، لقد كان لإيطاليا نهضة، ولألمانيا إصلاح، ولكن فرنسا كان لها فولتير"[57]. ولأن فولتير كان أديبا لا يشق له غبار، فقد جعل الشعب يتذوق الفلسفة من خلال رواياته ومسرحياته. لم يبق التنوير محصورا ضمن طبقة من المفكرين المختصين، بل أصبح يطبع الجو العام ويبدد الظلام الدامس الذي فرضته الكنيسة ورجالها، وبدأ التحرر

•-الباستيل La Bastille: هو سجن أُنشئ في فرنسا بين عامي 1370 و1383 كحصن للدفاع عن باريس ومن ثم كسجن للمعارضين السياسيين والمسجونين الدينيين والمحرضين ضد الدولة. وأصبح على مدار السنين رمزاً للطغيان والظلم وانطلقت منه الشرارة الأولى للثورة الفرنسية في 14 يوليو .1789 وما تزال فرنسا حتى اليوم تحتفل بمناسبة اقتحام السجن باعتبارها اليوم الوطني لفرنسا (Fête Nationale) في الرابع عشر من يوليو من كل عام وانتهاء حقبة طويلة من الحكم المطلق.

[57]- فيكتور هيجو نقلا عن ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط 6، مكتبة المعارف، بيروت، 1988، ص 250.

من العبودية الفكرية الأخلاقية :"إن الكتب تحكم العالم، أو على الأقل فإنها تحكم الشعوب التي لها لغة مكتوبة، أما بقية الشعوب فلا تهم"[58]. والتف حوله طائفة من الفلاسفة والمفكرين مشكلين ما يسمى دائرة المعارف المستوحاة من دائرة المعارف الإنجليزية. لقد تأسست إمبراطورية التنوير و لكن الحرب بين العقل و الدّين لا تزال في بدايتها. لم يكن فولتير! بل كان هناك فيلسوف آخر ساهم في تهييج روح الثورة الفرنسية فمن هو هذا الفيلسوف؟ وما لدور الذي لعبه في التنوير الفرنسي؟ و ما هي نظريته السياسية؟

2-جون جاك روسو•

روسو فيلسوف يصعب تصنيفه، فهو من ناحية معاد للعلوم والآداب و الفنون والحياة المدنية ويعتبرها مصدر كل الشرور في العالم، ولهذا فقد وصفه فولتير بعدو الطبيعة البشرية وطالما شعر بنفسه مضطهد من طرف فلاسفة الموسوعة ، ومن ناحية أخرى له نظرية في العقد الإجتماعي تعد من أبرز النظريات السياسية في القرن الثامن عشر وفي الفلسفة الحديثة، لكن أهم ما يمكن أن يصنف في خانة التنوير الفرنسي، هو نظريته في التربية التي جاءت في كتابه **إميل أو في التربية.** فما هي أهم أفكار روسو التي ساهمت في التنوير الفرنسي؟

يرى روسو في كتابه **العقد الإجتماعي** 1761 أنه لما صار من المستحيل فض الإجتماع والعودة إلى الحالة الطبيعية، فإنه يقترح أن يتخلى الفرد عن أنانيته ويتنازل عن حقوقه للمجتمع، وبالتالي يصبح الجميع متساوين أمام القانون. والقانون هو الإرادة الكلّية المستقيمة دائما، ومن يرفض الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله على ذلك، وحتى الحاكم يخضع

---

[58]-فولتير نقلا عن ويل ديورانت، نفس المرجع، ص 251-252.

•- روسو- جان- جاك Rousseau , Jean- Jacques (1712-1778) : فيلسوف سويسري ولد في جنيف من أب ساعاتي ؛ وعرف حياة التشرد مبكرا، و هرب من طغيان معلم نقاش كان أبوه عهد به إليه ليعلمه صناعته، غادر جنيف و لم يعد إليها قط. و في 1741 استقر في باريس و في سنة 1750 نشر خطابه **في العلوم و الفنون Discours sur les sciences et les arts** وفي سنة 1754 أصدر **خطاب في التفاوت DISCOUR SUR Inégalité** و في سنة 1726 أصدر كتاب **العقد الإجتماعي Le contrat social** و أخيرا **إميل émile** 1762 ، كتب روسو لديدرو جميع المواد التي تتصل بالموسيقى في الموسوعة.

للقانون، فمسؤوليته أن يعدل بين الناس على أساس المساواة، وفي حال خرق قوانين الدستور كان من حق الرعية أن تخلعه بنص عقد الإجتماع "فإننا نؤمن بالإعتقاد السائد وهو أن المجتمع السياسي ما هو إلا عقد إجتماعي بين الشعب والحاكم ... والحاكم من جانبه يلتزم باستخدام السلطة الموكلة إليه، بما يتفق ورغبات أولئك الذين أسندوها إياه في سبيل المحافظة على ما يمتلكونه، وأن يتوخى دائما الصالح العام مفضلا إياه على مصالحه الشخصية."[59]

بعد هذا العرض لنظرية روسو في السياسة، نتساءل الآن ما هو أهم كتب روسو التي لها علاقة بالتنوير؟ **إميل** 1762 ، ويعد من أعمق الكتب التي تعبر عن التنوير المعتدل الذي يجمع بين العقل والوجدان، ويشرح فيه روسو جوهر فلسفة التربية، التي تلح بأن يكون الطفل ذاته هو مركز العملية التعليمية، والغاية من هذه العملية هي الموازنة بين الحرية والإلتزام، المعرفة والخبرة، بين العقل والقلب، والهدف من كل هذا هو العودة إلى الطبيعة الأم. ويرى أن نترك للطفل الحرية في أن يربي نفسه بنفسه، والاكتفاء فقط بتوجيه قدراته إلا في حال عرض حياته للخطر فيجب أن يتدخل المربي ويمنعه بالقوة.

و يقسم روسو البرنامج التربوي إلى أربع مراحل حسب السن : الحياة الطبيعية، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية، والمرحلة الأولى تستمر من الطفولة إلى الثانية عشرة، وهي خاصة بالتربية البدنية ويسهر المربي على أن تكون بعيدة عن المؤثرات المتكلّفة، الأسرة والمجتمع والدين. ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة خاصة بالثقافة فينهل من المعارف الطبيعية، والفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء، ثم يتقن حرفة يدوية، ومن سن الخامسة عشرة يعلم الأخلاق، فتزرع فيه الشفقة وعرفان الجميل ومحبة الناس وضبط أهواء النفس، ويعلم أن الله موجود، وفي الثانية والعشرين يمهد للزواج والخطوبة، ثم بأسفار يكتسب منها معارف المجتمع ورذائله، وفي المرحلة الأخيرة يعتنق إميل دينا يعرضه

[59]- جون جاك روسو، العقد الإجتماعي، تر: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، مصر، ص 29.

عليه قسيس يلتقيه في سفره ويأخذ برأيه في الأمر، وعقائد هذا الدين هي عقائد طبيعية لا تعتمد على وحي.[60]

ويعالج روسو إشكالية دور المرأة في المجتمع و تمثلها شخصية (صوفيا) رفيقة إميل، ويقتصر دور المرأة على البيت و الحفاظ على أنوثتها وضعفها، و لكن لا يقصد عبوديتها من طرف الرجل ولكنه يرى أن النساء بطبعهن الرقيق والحساس و قدراتهن العملية، يتساوين مع الرجال، وبتخليهن عن هذه الصفات الطبيعية يفقدن الهبة الجوهرية في تغلبهن على الرجل، ويدخلن في صراع على القوة و السيطرة هن في غنى عنه، ما يلبث أن ينتصر فيه الرجال، وهذا ما يثبط رغبتهن في المساواة فيتبنين الموقف الأضعف.

هكذا أصبح روسو من أسياد التنوير الذي يحل مشاكل الإنسان، باعتباره كائن حساس وعاطفي أولا وكائن عاقل ثانيا، ويضع نظرية سياسية ثورية كنموذج إنساني ديمقراطي للدولة الحديثة. فعلى عكس فلاسفة التنوير الآخرين، نذر روسو نفسه لمعالجة مشاكل الإنسان النفسية والوجدانية، ويمكن أن نقول أنه أول من دشن النزعة الرومنسية في الفكر الأوربي، وكذلك نلمس لديه جذور الفلسفة الإشتراكية المنادية بالمساواة بين البشر، أما نظريته في التربية فقد أسست أول خطوات فلسفة التربية، التي تعد أفضل وسيلة لنشر الفكر التنويري على أوسع نطاق، و كفى روسو فخرا أن كانط عندما قرأ كتابه **إميل** ألغى خروجه لنزهته اليومية تحت أشجار الزيزفون وعكف على الكتاب يقرؤه حتى أنهاه في ساعته.

[60]- يوسف كرم، مرجع سابق. 204-205.

بناء على ما سبق نستنتج أن التنوير الأوروبي كان نتيجة لسلسلة من التطورات، و التأثيرات المختلفة، بداية من الإصلاح الديني اللوثري الذي حرر العقل الأوروبي من الإحتكار الكنسي للكتاب المقدس، حيث فتح المجال أمام النزعات الفردية والوجدانية وظهور الفكر العلماني، مرورا بالثورة العلمية في القرن السابع عشر، التي دعمت الثقة بالعقل البشري في إكتشاف أسرار الكون وغموضه، وتوجت هذه الإنتصارت بالفلسفة التجريبية في بريطانيا، التي سعت إلى محاكاة دقة العلوم الرياضية والفيزيائية، وتعميمها على مجالات العلوم الإنسانية، حيث انتهت برد كل المعرفة البشرية إلى الحواس، والاستغناء عن الميتافيزيقا الكلاسيكية.

لا ينبغي إغفال كيف انتقل التنوير البريطاني من خلال الترجمات المتنوعة إلى فرنسا، التي شهدت أولى خطواتها في نصرة العقل، بعد أن خنقت الكنيسة الكاثوليكية البيئة الفكرية، وذلك نتيجة عدم تأثرها بحملات الإصلاح الديني، وهذا ما جعل التنوير الفرنسي يكتسي طابعا متطرفا تجاه اللاهوت المسيحي ورجاله. ولقد تميز التنوير الفرنسي عن نظيره البريطاني بتوجهه نحو إصلاح البيئة الاجتماعية والسياسية في فرنسا، وكذلك بظهور الفلسفات المادية الإلحادية التي جاءت كرد فعل عنيف لتزمت الكنيسة الكاثوليكية، لكن لم تبق رياح التنوير حبيسة فرنسا، بل اتجهت شمالا، إلى ألمانيا موطن الإصلاح الديني الممهد الأول لحركة التنوير. ولكن كيف استقبلت الأوساط الفكرية في ألمانيا هذه الروح العقلية الجديدة؟ وما لذي طبع البيئة الفكرية الألمانية قبل وصول المد الفكري لحركة التنوير؟ ومن هم أبرز الفلاسفة و المفكرين الذين تبنوا مبادئ هذه الحركة؟ و هل هناك ما ميز حركة التنوير في ألمانيا عن نظريتيها البريطانية والفرنسية؟

المبحث الثاني

النزعة الدوغمائية في ألمانيا قبل كانط

لم تكن عجلة التنوير في ألمانيا تسير بوتيرة سريعة في بدايتها مقارنة بنظيرتيها في انجلترا وفرنسا. فقد افتقرت للأصالة والإبداع، سواء في الشق الفلسفي أوفي نقد الكتب المقدسة واللاهوت بصفة عامة وحتى في العلوم. لقد تغذى التنوير الألماني على التفكير الذي ولّدته الحركات التنويرية في بريطانيا وفرنسا، ولكن سرعان ما استوعب الألمان روح التنوير حتى أصبح يكتسي طابعا أصيلا يميزه عن الحركات الأخرى، وعليه نتساءل: ما الذي يميز التنوير الألماني عن التنوير الفرنسي؟ وماهي خصوصياته؟ ومن هم أهم روّاده؟

لقد اتبع التنوير الألماني نفس الخطوات العقلية والفلسفية التي تعبر عن تقدم العقل البشري، وأهمها السعي للتحرر من الميتافيزيقا التقليدية. وإذا كان التنوير الفرنسي اتسم بالثورية والتطرف ضد كل ما هو ديني وتقليدي نصرة للعقل الذي اعتبروه الإله الجديد إله الفلاسفة، فإن التنوير الألماني كان محافظا في سعيه إلى التوفيق بين العقل والإيمان، ويرجع ذلك إلى تأثر الفكر الألماني بالإصلاح الديني والذي خفف من حدّة التوتر وحرص على خلق نوع من التدين المعتدل الفرداني والشخصي، وهنا يكمن جوهر التنوير الألماني، في مقابل الدين في فرنسا الذي لم يتأثر بموجة الإصلاح الديني وبقي تحت رحمة رجال الكهنوت الذين صعّدوا من حدة العداء ضد العقل، ما جعل حركة التنوير في فرنسا تكتسي طابعا ثوريا جذريا جارفا ألقى بها في براثن المادية الجافة" ولكن هؤلاء المنورين لم يكونوا يتمتعون بتلك الروح الثورية، التي كانت لدى رجال التنوير الفرنسي، ثم إن التنوير الألماني لم يكن يهدف إلى انتزاع الحقوق من الدين لصالح العقل، بقدر ما سعى على إيجاد حل وسط بين المعرفة والإيمان، بين العلم والدين"[61] وهذا ما سعى إليه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط• الذي سنحاول أن نعرض البيئة الفلسفية والفكرية التي زامنها قبل ثلاثيته النقدية، وذلك

[61]- جماعة من الأساتذة السوفيات، **موجز تاريخ الفلسفة**، تر: توفيق سلوم، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1989، ص 206.

• - سيأتي التعريف به لاحقا.

من خلال التركيز على أهم فلاسفة التنوير بإيجاز كبير وفي مقدمتهم لايبنتز وكريستيان فولف ولسنج . فمن هم هؤلاء ؟ وما هي اتجاهاتهم الفكرية؟ وما الدور الذي لعبوه في نشأة التنوير الألماني عموما والكانطي خصوصا؟

غوتفريد فيلهلم ليبنتز•

يعتبر ليبنتز الشخصية الأخيرة التي تنتمي إلى مدرسة الفلسفة الكلاسيكية في ألمانية، ولقد ركزت هذه المدرسة على الميتافيزيقا الأرسطية القديمة التي سخرت في خدمة الدين، ولقد عرفت الخمس وستون سنة التي تفصل موت ليبنتز عن **نقد العقل المحض** بسيطرة فلسفته وفلسفة تلميذه وولف[62]. وخلال هذه الفترة سيعيش الفكر الألماني مرحلته "الدوغمائية" التي يقودها مجموعة من الجامعيين وأيضا اللامحترفين وعلى رأسهم ليسنغ(Lessing) ، فما هي أهم الأفكار التي أدت إلى سيطرة هذا الفكر الدوغمائي وكيف ساهمت في ظهور التنوير الألماني؟

سعى ليبنتز إلى تفسير الكون تفسيرا عقليا، ولكن دون المساس بمكانة اللاهوت المسيحي، أو بتعبير آخر حاول إعادة بناء اللاهوت بما يتوافق مع الرؤية العلمية الجديدة للكون، التي كانت تتبنى أكثر فأكثر الإتجاه الميكانيكي، متجنبا بذلك استبدال الله بالعلوم الفيزيائية.

يرى ليبيتز في كتابه **المونادولوجيا** الذي أخرجه عام 1714 أن العالم متكون من مركبات، تستوجب منطقيا وجود أجزاء بسيطة، لأنه لو لم يكن هناك بسائط لاستمرّ

•-غوتفريد فلهلم ليبنتزGottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716): أعظم فيلسوف ألماني قبل كانط، وعالم بالرياضيات ولاهوتي وكيميائي ومؤرخ دبلوماسي. يعرف ليبنتز بنظريته التي تسمى الإنسجام الأزلي والتي حاول من خلالها تأسيس نسق منطقي شامل يفسر بنية الكون. ومن أهم كتبه الفلسفية نذكر: **تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني** 1683، و**مقال في ما بعد الطبيعة** 1686 عرض فيه مذهبه لأول مرة، و**مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر** 1695، و**محاولات جديدة في الفهم الإنساني** (1701-1709)، و**محاولات في العدالة الإلهية** 1710، وأخيرا **المونادولوجيا** 1714. جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 578-581.

[62] _ MiklosVet, De Kant à Scelling, les deux voies de l’idéalisme allemand, Edition Jérome Million, Grenoble, 1998, t . 1, p 44.

التحليل إلى مالا نهاية. ، يسمي ليبنتز هذه الأجزاء البسيطة بالجواهر المفردة أو المونادات وهي إحدى المقولات•العشر لأرسطو. ويعتقد ليبنتز أن هذه الذرات ليست مادية لأنه لوكانت كذلك لكانت قابلة للتجزؤ، فهي توجد في النفس الإنسانية من حيث أنها جوهر روحي غير قابل للقسمة.

ومن هنا انتقل إلى تعميم هذه النظرة على الكون بأسره. فالكون مؤلف من جواهر مفردة لا مادية تسمى المونادات. يتميز المونـاد بميزتين هما: الإدراك والإشتهاء•، فالمونـاد يدرك نفسه ويدرك الكون، ولهذا فهو مرتبط دائما مع الأشياء الأخرى بدون مبدأ السببية•، بطريقة مباشرة أوغير مباشرة، هكذا فإن المونـاد عالم مصغر يتضمن العالم الأكبر، أما خاصية الإشتهاء فهي الإنتقال من الإدراكات التي استوعبها إلى الإدراكات التي لم يستوعبها بعد" الجوهر كائن قادر على الفعل، وهو بسيط أو مركب فالجوهر البسيط هو الذي لا أجزاء له، والجوهر المركب هو المؤلف من جواهر بسيطة أو مونادات"[63].

يبني ليبنتز نظريته في المعرفة على فكرة المونادا، التي تناولها في كتابه **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني** ويعتبر ردا على مؤلف **لوك محاولة في العقل الإنساني**، يحدد ليبنتز شرط المعرفة الصحيحة في الضرورة والكلية. فهو يرى أن الهدف من المعرفة هوت أسيس مذهب شامل لكل العلوم، مترابط، برهاني، وهذا ما تعجز على تقديمه التجربة الحسية،

•- مقولةCatégorie : بوجه عام: تطلق على كل تصور ذي مفهوم واسع تتدرج تحته الأفكار والوقائع.
- عند أرسطو: ما يحمل على غيره وأحد الأجناس العشرة التي تكون مقولات الوجود، وهي الجوهر وأعراضه التسعة: الكيف والكم والإضافة والمتى والأين والوضع والفعل والانفعال والملك. , Aristote, *Catégories*, 4 Trad., J. Tricot, Vrin, 2004. lانظر أيضا : إبراهيم مذكور، مرجع سابق، ص 299. وللتمييز بين الجوهر بمعناه الأول (المتعيّن) والجوهر بمعناه الثاني (النوع-الجنس) إرجع إلى : Aristote, 2b, 7-22. *Catégories*, 5,2 a, 10-19,
-جوهرSubstance: عند أرسطو"هوما يبقى" رغم كل ما يطرأ على الشئ من تغيرات، عبد الرحمان بدوي،**ملحق موسوعة الفلسفة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص .159.
•-الإشتهاء: نزوع Appétition : عند ليبنتز مبدأ باطن في "المونـاد" يحدث تغيرا وانتقالا من إدراك إلى آخر. وعند سبينوزا الرغبة الواعية التي تسوق الإنسان إلى العمل. إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 200.
•- السببية: علية Causalité : إحدى مبادئ الفكر الأساسية، أوالمبادئ العقلانية، المقول الأكثر استعمالا هوالتالي :"لكل ظاهرة علّة". أندري لالاند، مرجع سابق، ص 154.
[63]- ليبنتز، المونادولوجيا، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص 101. د. ت.

لأنها تقوم على الإدراكات المختلطة المؤلفة من المعارف الجزئية، وهي غير قابلة للإستقراء الكامل، ولهذا فإن التجربة الباطنية والعقل هما السبيل الوحيد للوصول إلى معرفة صحيحة.

وبهذا فهو يعارض مذهب ديكارت الآلي الذي يرى أن ماهية الجسم هي الإمتداد، وبما أن الإمتداد قابل للقسمة إلى مالا نهاية فيتعذر معه الوصول إلى جوهر أساسي للوجود، ويرد أيضا على جون لوك الذي يرد جميع المعارف إلى التجربة، بالرغم من وجود معارف في النفس لا يعود مصدرها إلى الحواس، وهي المبادئ الضرورية والكلية.[64]

لكن إذا كان ليبنتز يقول بأن الكون مؤلف من جواهر لا مادية، فكيف يفسر الوجود المتعين في العالم الخارجي؟ وهل يمكن لجواهر لا مادية أن تعطينا هذا الإدراك الحسي للأشياء؟ وما هي طبيعة العلاقة بين النفس والجسد؟

للإجابة على هذه الأسئلة الميتافيزيقية العويصة، حاول ليبنتز إيجاد نسق فلسفي موحد للآراء المنقسمة بين التفسير الآلي للكون الذي تبنته الفلسفة الديكارتية، وبين التفسير الميتافيزيقي الكلاسيكي الذي يقول به اللاهوتيون والقائم على الإعتقاد بتراتبية في الوجود، ولهذا قدم ليبنتز نظرية ميتافيزيقية منطقية سماها الإنسجام الأزلي، والذي يعتبره تفسيرا لكل المسائل الفلسفية المستعصية وعلى رأسها علاقة النفس بالجسد. ويعتمد هذا التناسق الأزلي على مبدأ العلة الكافية، وهي القائمة بذاتها ومصدر كل العلل والمتمثلة في الله، ولأن الله خيّر فقد اختار هذا العالم الأحسن من بين كل العوالم الممكنة، ولهذا وجب أن يكون مسيرا ومنظما على أفضل صورة.

هكذا، فمنذ الأزل هيأ الله كل جوهر لينمو تناظرا لنمو الجواهر الأخرى لحظة بلحظة مثل ساعتين تنطلقان في نفس الوقت "فيترتب عن ذلك أن تكون كل مونادة مرآة حية قادرة على الفعل الباطن، تمثل العالم من وجهة نظرها...وهكذا يوجد اتساق بين إدراكات المونادة وحركات الأجسام، وهو اتساق سبق تقديره منذ البدء بين نظام العلل

---

[64] ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ترجمة أحمد فؤاد كامل، دار التوفيق النموذجية للطباعة والجمع الآلي، مصر، ص 102. د. ت.

الفاعلة ونظام العلل الغائية، وفي هذا يكمن التطابق والإتحاد الطبيعي بين النفس والجسم، بغير أن يقدر أحدهما على تغيير قوانين الآخر"[65]. ولأن كل مونادة تنطوي على إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز•، فالإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هوالذي يعطيها في نظر الإنسان أشياء قائمة في المكان والزمان؛ أي أن المكان ما هو إلا ترتيب الظواهر الموجودة معا، من خلال إدراك مجموعة من الموضوعات التي تبدو للعقل البشري ممتدة، ويشعر الإنسان بتراتبيتها وبهذا يكوّن فكرة الزمان المنظم، ونفس الشئ بالنسبة للزمان فهو ترتيب الظواهر المتوالية، فالإنسان لا يدرك زمنا مجردا، ولكن يدرك الأحداث المتتابعة. لكن كيف ساهمت أفكار ليبنيتز في ترسيخ مبادئ التنوير في ألمانيا؟ وما علاقة نظرياته الفلسفية بالتنوير؟

لقد أشرنا من قبل إلى أن التنوير الألماني يتسم بالإعتدال، والسعي إلى التوفيق بين العقل والإيمان، ولكن على الرغم من ذلك فنحن نجد عند ليبيتز بعض التأثيرات الخطيرة على الدين في ألمانيا، فمحاولته لعقلنة اللاهوت المسيحي، من خلال إعادة بنائه بما يتوافق مع الروح العلمية الجديدة أو بعبارة أخرى سعيه إلى جعل الله ضروريا، أدى به إلى تأسيس دين طبيعي قائم على رؤية عقلية ميتافيزيقية مناقضة لتعاليم اللاهوت، فهو يرى أن العقل الإنساني كلما عمل على القواعد الكلية والضرورية، أو ما يعرف بالحقائق العقلية الكاملة والخالية من التناقض، وازداد إدراكه تعمقا فيها، كلما تقوى الشعور الأخلاقي بالإنسانية وبالله الذي هو موضوع المحبة القصوى.

لقد حملت فلسفة ليبنتز- وبالخصوص نظريته المعروفة بالمونادولوجيا- تأثيرا سلبيا وإيجابيا على التنوير الألماني. أما التأثير السلبي فهو ظهور نزعة فكرية دوغمائية• بزعامة كل من

---

[65]-ليبنتز، مصدر سابق، ص 104.

•- المتميز: لا متميزات (مبدأ) indiscernables : مبدأ قال به ليبنتز، وملخصه أن ليس في الطبيعة شيئان متماثلان من كل الوجوه وهذا من آثار عناية الله، وسر ما في الكون من تنوع هائل. إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 160.

•- دوجماطيقية*Dogmatisme* :اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين، وإذا كان مذهب الشك يوصي بالامتناع عن إثبات الحقائق أونفيها، فإن الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنساني لا يقف عند حد، وتؤكد قدرة العقلة على المعرفة والتوصل إلى اليقين. وقد سارت هذه النزعة في

وولف ولسينغ ، رسخت لعقلية فلسفية جامدة ؛ حيث ادعت إمكانية الوصول إلى المعرفة المطلقة الشاملة والكلية عن طريق العقل، أما التأثير الإيجابي فيتجلى في أنها أوحت لكل من هيوم وكانط في التفكير في إمكانيات العقل البشري، أوبالأحرى شكلت نوع من الإستفزاز الفلسفي لهما، بحيث حاولا بعدها التمحيص عن حدود هذا العقل الذي يدّعي المعرفة المطلقة.

هكذا، مهدت فلسفة ليبنتز لظهور أحد أكبر ممثلي التنوير الألماني، فمن هو هذا الفيلسوف؟ وما هو الدور الذي لعبه ؟ وهل كان مقلدا فقط لفكر ليبنتز أم جاء بشئ جديد ؟

فلسفة العقليين إبان القرنين السابع والثامن عشر، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة. ثم ضعفت على إثر النقد العنيف الذي وجهه كانط إليها. واستعمل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص، وتقابل الدوجماطيقية مذهب الشك، والمذهب النقدي. إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 85. وتعرفها جاكلين روس كما يلي : الدوغمائية بالمفهوم الكانطي هي "مقاربة تتناول الميتافيزيقا من دون نقد قبلي."..288 . p , 2000 ,Bordas, œuvres les ,Auteurs les : *philosophie*, JacquelineRuss، ويعرفها كانط نفسه كما يلي: " النزعة الدوغمائية هي [...] المنحى الدوغمائي الذي يتخذه العقل المحض من دون نقد مُسبق لقدرته الخاصة." نقد العقل المحض، Bxxx v.

- حيلة فكرية، مخاتلة قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمر وسلطان، دون القبول أنها قد تحتمل شيئا من النقص والخطأ. أندري لالاند، مرجع سابق، ص 279.

كريستيان فولف•

يعتبر فولف أكبر ممثل للتنوير في ألمانيا، ومن القلائل الذين درّسوا الفلسفة في الجامعات تدريسا منتظما، ويعود إليه الفضل في تكوين مصطلح فلسفي ألماني ووضع المناهج التدريسية، ولقد عمل على توسيع المشروع الفلسفي لأستاذه ليبنتز، والرامي إلى حل المشاكل اللاهوتية بين الكاثوليك واللوثريين بطريقة علمية منهجية، يحاكي فيها النجاح الذي وصلت إليه العلوم الرياضية والفيزيائية في القرن السابع والثامن عشر، فكيف كان ذلك؟ وما هو تأثيره على حركة التنوير في ألمانيا؟

سعى فولف إلى فرض حق العقل في تفسير وفهم كل الأمور من خلال منهج دقيق يستند إلى التحليل العقلي، وعلى هذا الأساس عمل على تحديد المبادئ والمعاني الواضحة بطريقة علمية، رغم محاولة المؤرخين للفلسفة التقليل من أصالة فلسفته حيث اعتبروها عرضا لفلسفة ليبنتز وسوء فهم لمذهبه في المونادات إذ عرضها على نحو ثنائي، منتهيا إلى منطق صوري تقليدي لا يسمو إلى محاولة ليبنتز لتأسيس منطق رياضي. وهكذا، اقتصرت الأصالة الفلسفية عند فولف على العرض والوضوح في المنهج على حساب الأفكار[66]. هذا من ناحية المنهج، أما من الناحية الفلسفية فقد اتسمت فلسفته بنزعة دوغمائية، ادّعت قدرة العقل البشري على الوصول إلى الحقائق المطلقة أو الشئ في ذاته؛ أي عدم الفصل بين الذات والموضوع، وهذا ما جعل الفكر الألماني يكتسي طابعا وثوقيا عقيما، مقارنة بالفكر الإنجليزي الذي عمل على دراسة وفحص قدرات العقل البشري على يد كل من لوك وهيوم.

•- كريستيان فولفVolff, Christian Von (1679-1754): الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا. درس أولا اللاهوت، لكنه سرعان مابدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات والفيزياء حتى يسفيد من مناهجهما في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوثريين والكاثوليك. من مؤلفاته: الفلسفة الأولى اوالأنطولوجيا 1729، الكسمولوجيا العامة 1731، **علم النفس التجريبي** 1732، **علم النفس العقلاني** 1734، **اللاهوت الطبيعي** 1736-1737، **قانون الطبيعة** 1740-1748، **الفلسفة الخلقية** 1750-1753. عبد الرحمان بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، ص . 207.

[66]- عبدالرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 208.

فالذي لم يتنبه إليه فولف هو معرفة قدرات العقل، وهل هو مؤهل للخوض في مواضيع ميتافيزيقية مجاوزة للتجربة الحسية. و هذا ما جعله ينسب محمولات لمواضيع مفارقة لا يمكن للعقل البشري أن يتحقق من ماهيتها، وهذا ما قلل من قيمة الفلسفة الألمانية التي أصبحت مجرد أنساق ميتافيزيقية قائمة على تحليلات المنطق الصوري، في مواجهة الفلسفات التجريبية والنزعات المادية والنظرة الميكانيكية للكون" ولقد كان هذا النسق الميتافيزيقي ينظر إلى قوانين الفكر وصوره على أنها القوانين الأساسية والصور الرئيسية للأشياء، كما ذهب إلى أن التفكير في شئ هو الوسيلة للوصول إلى ذات الشئ نفسه وطبيعته"[67] وجوهر هذا المذهب هو وضع محمولات للمطلق أو نسب صفات له دون مراعاة لحدود الفهم، ويتحدد الفكر في التناهي تحت حكم مقولات ثابتة.

وهذا ما تنبه له كانط بعد أن قرأ كتاب دفيد هيوم **فحص في الفهم البشري**، والذي جعله يقول أنه أيقضه من سباته الدوغماتيكي، وهذا ما لم ينتبه إليه أحد قبله في ما يتعلق بضرورة إخضاع العقل ذاته للنقد قبل أن يستعمل للحكم على الحقائق. يقول كانط في تصديره للطبعة الثانية من نقد العقل المحض :"سيكون علينا أن نتبع المنهج الصارم الخاصّ بفولف الشهير، كبير الفلاسفة **الدغمائيين** جميعا، والذي قدّم لنا لأول مرة مثالا (من خلاله أصبح رائدا لروح التعمق الذي لم ينطفئ بعد في ألمانيا) لكيفيّة سلوك درب العلم الآمنة بواسطة إقرار المبادئ وفق قوانين، والتعيين الواضح للأفاهيم، ومحاولة إقامة البراهين القاطعة، وتجنّب القفزات المتهورة في الاستنتاجات. ولذلك كله كان فولف مؤهلا جدا لتوجيه علم كالميتافيزيقا نحو تلك الدرب لو خطر بباله أنْ يمهد الطريق لذلك بنقد الآلة، أي العقل المحض نفسه"[68].

هكذا فإن فولف كان أول من حدد قواعد التفكير المنطقي، ووضع المفاهيم العقلية التي مثلت منهج علمي صارم ودقيق، لكنه تمادى في إعطاء الثقة المطلقة للعقل البشري كوسيلة

---

[67]- هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، م 3، ط 3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 118.

[68]-عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 41.

للوصول إلى الحقائق الميتافيزيقية، وهذا ما جعل البيئة الفلسفية والفكرية في ألمانيا تتسم بالوثوقية والدوغمائية، واستمرت هذه النزعة في السيطرة حتى ظهور **نقد العقل المحض** لكانط. وتزامنت هذه النزعة مع حركة أدبية نقدية قادها مجموعة من الكتاب والشعراء والفنانين والجامعيين، ولقد عرفت بنزعتها الرومانسية التي ظهرت كرد فعل على سيطرة المنطق الإستدلالي، والمغالاة في العقلانية، وقد ادعت أن الحقيقة ليست حكرا على العقل التحليلي، بل للقلب والوجدان والروح سبل مختلفة للوصول إلى الحقائق ذات الطبيعة الميتافيزيقية، مع أنهم لا يقللون من دور العقل في إدراك الحقائق. فمن تزعم هذه الحركة الأدبية الرومنسية؟ وكيف كان تأثيرها على مسيرة التنوير في ألمانيا؟

إفرايم لسنج•

يعتبر ليسنج من أهم ممثلي التنوير الألماني في شقه الأدبي، ويرجع ذلك إلى اشتغاله على نقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد وتبيان ما فيه من أخطاء وتناقضات، والسعي إلى عقلنة الدين المسيحي وتحويل عقائده المنزّلة إلى حقائق عقلية، والغاية النهائية من هذه المحاولة هي التقريب بين البشر، وتقوية النزعة الإنسانية من خلال ترسيخ أسس التسامح الديني. لكن، ما هي المراحل التي يجب أن يمر بها النوع الإنساني لبلوغ هذه الغاية السامية ؟

عُيّن لسنج في سنة 1770 أمينا لمكتبة دوق بروانشفيغ في مدينة فولفنبوتلWolfenbuttle . ما أتاح له الإطلاع على العديد من المخطوطات، التي راح على إثرها ينشر مقالات دينية وتاريخية، ومن جهة أخرى تعرف في هامبورغ Hamburg على المفكر اللاهوتي ذي النزعة الربوبية صمويل ريمارسH.S Reimarus• (1694-1768) الذي ترك له قبل وفاته مخطوطا لكتاب عنوانه : **دفاع عن عبّاد الله العقليين**، وقد نشره على فترات ما بين سنة 1774، وسنة 1777، وكذلك سنة 1778، على أساس أنها شذرات مجهول وجدها في مكتبة فولفنبوتل، وهذا ما أدخله في مشاكل ومجادلات دينية مع قسيس هامبورغ جيتسه Johan Melchior Goeze• ، حيث كان ريمارس من أنصار الدين الطبيعي، الذي يشك في صحة وحقيقة الأديان المنزّلة، وذلك راجع إلى

•- إفرايم لسنج Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) : ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني، من أهم ممثلي عصر التنوير في ألمانيا. أثرت مسرحياته وكتاباته النظرية بصورة كبيرة على تطور الأدب الألماني. أهم مؤلفاته الفلسفية: **ناثان الحكيم**Nathander der weise 1779، **تربية النوع البشري** 1780، **فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل باعتبارهم مجرد مؤرخين بشريين** 1778. عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 359.

•- هارمن صمويل ريمارسHerman Samuel Reimarus (1694-1768): فيلسوف ألماني وكاتب التنوير وكان ربوبيا، يرى أن العقل البشري بإمكانه الوصول إلى معرفة الله والأخلاق من خلال دراسة الطبيعة والتعمق في شعورنا الباطني بالحقيقة الخالدة، وهذا يلغي الحاجة إلى دين منزّل، أنكر الأصل الخارق للمسيحية، ونسب إليه من قبل بعض المؤرخين المبتدئين **تحقيق في تاريخية المسيح**.

•- جون مالكيورجيتسهJohan MalchiorGoeze (1717-1786): قس لوثري ورجل دين ألماني، وهورئيس أساقفة هامبورغ في الفترة الممتدة من 1760 إلى 1770

وجود تناقضات وأخطاء في الكتاب المقدس، والذي ينبغي أن يكون معصوما من الخطأ لأنه كلمات إله.[69]

ومن المؤكد أن ليسنج كان يتفق مع ريمارس في الإعتقاد بتناقض الكتاب المقدس، وهذا ما يثبته مؤلفه الذي جاء بعنوان **فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل باعتبارهم مجرد مؤرخين بشريين** الذي كتبه منذ سنة 1777 إلى سنة 1778 ونشر بعد وفاته ضمن **مؤلفات لسنج اللاهوتية** عام 1784. وأهم كتبه التي ساهمت في نصرة حركة التنوير في ألمانيا هو **تربية النوع** البشري 1780، ويعتقد فيه أن الدين مجرد حلقة أو مرحلة من مراحل تقدم الإنسانية نحو النضج، والتي تسلك في رأيه ثلاث مراحل للتربية:

تمثلت المرحلة الأولى تمثلت في العهد القديم من الكتاب المقدس أي التوراة، والتي تتدرج من عبادة ألوهية أبوية إلى عبادة إله واحد، والتحول من الأخلاق الدنيوية القائمة على الثواب والعقاب إلى الإعتقاد بخلود النفس، وتجسدت هذه المرحلة في ترحيل الشعب العبراني إلى بابل•. والمرحلة الثانية هي التي علّم فيها المسيح مفهوم الثواب الأبدي في عوض الثواب المباشر ويمثل العهد الجديد السفر المدرسي لهذه الفترة، وقبل بداية المرحلة الثالثة يجب أن تتحول الحقائق الدينية الموحى بها، إلى حقائق عقلية، والمرحلة الثالثة تتمثل فيما يسميه قيام الإنجيل الخالد؛ الذي يعتمد الأخلاق المجردة من العقاب والثواب[70]. وبالتالي فإن نقد الكتاب المقدس عند لسنغ أقرب للصوفية الإشراقية منه إلى النقد العقلاني، إذ رأى أن ما يحقق قيمة الإنسان ليس امتلاكه للحقيقة المطلقة والكاملة، وإنما يكمن ديدن الطبيعة الإنسانية في سعيها اللانهائي في البحث عن اليقين، فالله هو الجدير بالمطلق"ليس ما يصنع قيمة الإنسان امتلاكه للحقيقة، التي لا يصل إليها ولا يعتقد أي إنسان أنه وصل

---

[69]- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 360.

•- بابل: هذه العبارة هي علامة أصل الشعب اليهودي. وبسبب المصطلح الجغرافي "عبر النهر" أخذ "العبرانيون "اسمهم للأبد. وقد كان محرماً على اليهود العودة إلى فلسطين أثناء الحكم البابلي وقد تغير الوضع بعد دخول الأخمينيين للعراق سنة 539 ق.م. حيث سمح لليهود بالعودة إلى فلسطين وقد عاد البعض وبقي البعض.

[70]- عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص360-361.

إليها، وإنما ما يصنعها جهده الصادق للبلوغ إلى الحقيقة، ذلك أن تنامي قواه يكون، لا بامتلاك الحقيقة، بل بالتحري عنها"[71] وعلى هذا فالدين المسيحي ليس كاذبا، وإنما هو مرحلة من مراحل السير إلى الحقيقة الخالدة.

هكذا يصبح لسنج من أهم رواد التنوير الألماني، وذلك من خلال سعيه لتحقيق وحدة النوع البشري، وترسيخ أسس التسامح الديني الذي يعد جوهر عصر التنوير. لكن يرى عدد من المؤرخين أن لسنج سقط في فخ التناقضات التي طبعت الفكر الألماني في القرن الثامن عشر، والتي جمعت بين النزعات العلمية المادية والنزعات المثالية الميتافيزيقية "لقد راحت الفلسفة الألمانية تفترق تدريجياً، في تلك الحقبة، عن مثال (الأنوار) ؛ فأفكار لسنج، وأفكار غوته الشاب، ومذهب هردر وجاكوبي، ونقد كانط، أدت كلها إلى بيان عجز العقل الاستدلالي، المتمرس بتحليل لوك وعلم نيوتن، عن البلوغ إلى عمق الوجود"[72].

[71]- إميل برييه، مرجع سابق، ص 223.
[72]- نفس المرجع، ص 222.

المبحث الثالث

سؤال "ما الأنوار؟" والتأسيس لفلسفة الدين

مضمون هذا المبحث هو عبارة عن محاولة شخصية لقراءة سؤال "مالأنوار؟"[73] لكانط، لعلاقة المقال الوطيدة في الدعوة لتحرير الإنسان من القصورالفكري عامة و القصور الديني خاصة.

في ما يلي قراءة لمقال كانط الموسوم " مالأنوار؟" وذلك راجع لما يحمله من أهمية كبيرة في فهم جوهر الفكر التنويري في نهاية القرن الثامن عشر، وكذلك لأنه النص الوحيد لكانط الذي يتحدث فيه عن مفهوم التنوير بشكل واضح وبسيط بعيدا عن مصطلحاته الفلسفية الصعبة والمتشعبة، ولقد استعنا في ذلك بترجمة الدكتور إسماعيل المصدق• من النص الألماني كما نشر في المجلد 11 من مجموعة مؤلفاته التي نشرتها دارSurkampتحت إشراف•Wilhelm Weischedel، فرانكفورت، م 1966، ص.61-53

في عدد شهر ديسمبر 1783 من "مجلة برلين الشهرية" نشر راهب من برلين اسمه تسولنرJohann Friedrich Zöllner•مقالا يردُ فيه على مقال سبق أن نشرته نفس المجلة في عدد سبتمبر من نفس السنة يدافع فيه كاتب لم يفصح عن اسمه عن الزواج المدني. خصص تسولنر مقاله لانتقاد الزواج المدني والدفاع عن عقد الزواج في الكنيسة، معتبرا أن ذلك من مصلحة الدولة ذاتها؛ إلا أنه في نفس الوقت هاجم الخلط الذي نشأ في أذهان الناس وقلوبهم بصدد مفهوم التنوير.

---

[73]- [*AK*, VIII, 33-43].

•- إسماعيل المصدق: حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة فوبرطال في ألمانيا وأستاذ الفلسفة في جامعة إبن طفيل في القنيطرة، المغرب، باحث ومترجم، اختص بترجمة مؤلفات الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر ومن اهم اعماله: مراجعة كتاب **الكينونة والزمان** الذي ترجمه فتحي المسكيني، وترجمة كتاب **السؤال عن الشئ** وكذلك **كتابات أساسية من جزئين.**

•- Wilhelm Weischedel ويليام ويشدل (1905-1975) : فيلسوف ألماني ولد في فرانكفورت، عمل أستاذا للفلسفة في جامعة برلين، من مؤلفاته : 1932 **محاولة على طبيعة المسؤولية**، 1948 **فولتير ومشكلة التاريخ**، 1971-1972 **إله الفلاسفة. تأسيس لاهوت فلسفي في عصر العدمية.**

•- تسولنر johan Friedrich Zöllner (1753-1804) : رجل دين وقس ألماني، صاحب السؤال الحاسم " مالأنوار؟". من مؤلفاته: **قراءة كتاب لجميع الفئات لتعزيز المبادئ النبيلة والطعم الحقيقي والعلم النافع**، 10 مجلدات 1781-1804، **المحادثات الأسبوعية عن خصائص الجنس البشري**، 65 مجلدات 1789-1791.

هذا السؤال المندس في هامش مقال كتبه راهب بروتستانتي مغمور نسبيا عن قانون الزواج سيكون مثمرا بالنسبة لتاريخ الفلسفة. وهكذا سينشر أولا موسى مندلسون• Moses Mendelssohn مقالا بعنوان: "حول السؤال: ما معنى التنوير؟" في عدد سبتمبر 1784 من نفس المجلة. بعد ذلك سيظهر في عدد ديسمبر من نفس السنة مقال كانط الذي يتضمن تعريفه المشهور للتنوير.

موضوع مقال كانط هو التنوير. أما **الأطروحة** التي دافع عنها كانط من خلال هذا المقال فهي كالآتي : تحقيق التنوير يستلزم استعمال الإنسان لعقله دون وصاية أو قيد، وهذه أول خطوة نحو التحرر من الأحكام المسبقة التي تمنعه من إدراك الحقيقة. لكتابة هذا المقال، استعمل كانط جملة مفاهيم أهمها ما يلي : **التنوير:** هو خروج الإنسان من حالة القصور التي فرضها على نفسه **القصور:** هو عجز الإنسان عن استخدام عقله دون توجيه من الغير.**الحرية:** استعمال الإنسان لعقله في جميع المجالات دون الحاجة إلى الوصاية الفكرية **المواهب الطبيعية:** القدرات العقلية للتفكير.**الاستعمال العمومي للعقل** : هو ذلك الاستعمال الذي يقوم به الإنسان بصفته شخصا خصوصيا، أي كرجل فكر، أمام جمهور قرائه. **الاستعمال الخصوصي للعقل :** هو الذي يمارسه شخص بصفته يشغل منصبا عموميا.

للدفاع عن الأطروحة المعلَن عنها أعلاه، عالج كانط مجموعة أفكار يمكن الكشف عنها من خلال تقسيم المقال إلى ست فقرات أساسية هي كالتالي:

- أولاً، عرّف كانط الأنوار بأنها خروج الإنسان من حالة القصور المسؤول عنها، والراجعة إلى تنازله عن حقه في التفكير لوحده بحرية، وذلك لصالح أقلية من

•- موسى مندلسونMoses Mendelssohn (1729-1786) : فيلسوف ألماني وأحد أبرز رواد حركة التنوير دعى إلى التسامح الديني ويعد بحق أبرز ممثلي حركة الإصلاح الديني اليهودي بل رائدها. وجاءت أفكاره متأثرة بتيار الاستنارة والعقلانية. من أهم مؤلفاته :**المحاورات الفلسفية الأربع** 1755، **فيدون أو خلود النفس** في ثلاث محاورات 1767، القدس 1773. جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 640.

البشر يمارسون الوصايا على الفكر، مع أن عقله لا ينطوي في الأصل على نقص أو عيب يمنعه من ذلك.[74]

- ثانياً، بيّن كانط أن تفضيل الناس البقاء في حالة القصور يرجع إلى سببين رئيسيين، وهما الكسل والجبن، بالرغم من أنهم يولدون أحرارا بالطبع، ومن حيث أنهم يتساوون في القدرة على التفكير والحرية في التمييز بين الحق والباطل بفضل العقل، ولكن لميل البشر دائما إلى ثقافة القطيع وهي عادة سيئة تُرسّخ مفهوم أن الحق دائما مع السواد الغالب من البشر. في مقابل ذلك يشيع مفهوم الخروج عن الجماعة بالرغم من أن كل فرد يعي في قرارة نفسه حريته ويخشى من المجاهرة بها خوفا من الإنزلاق من القطيع، وهذا ما يمهد الطريق للأقليات الإنتهازية ويتيح لهل فرض الوصاية الساذجة على الناس دون أي مقاومة تذكر.[75]

- ثالثاً ، يبيّن كانط صعوبة التحرر من القصور. ذهب كانط إلى أن من الصعوبة بما كان أن يتحرر المرء من حال القصور التي تعود عليها، وأن من العسير على عقل لم يُستخدم قط أن يفكر بحرية من حيث أنه آلة حساسة وتتأثر بظروف الزمان والمكان،

---

[74]- **"التنويرهوخروج الإنسان من القصورالذي يرجع إليه هوذاته .القصور**هوعدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور**راجعا إلى الذات**إ ذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغيرSapereaude !، تجرأ على استخدام فهمك **الخاص !** هذا إذن هو شعارالتنوير."

[75]. **"**فبعد أن يجعلوا أولا ماشيتهم مغفلة، وبعد أن يحرصوا بعناية على ألا يسمح لـهذه المخلوقات الهادئة بأن تتجرأ على ا- إن الكسل والجبن هما السبب الذي يجعل طائفة كبيرة من الناس يظلون، عن طيب خاطر،قاصرين طوال حياتهم، حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حررتهم، منذ مدة طويلة، من كلقيادة خارجية (naturalitermajorennes)، والذي يجعل أخرين ينصبون أنفسهم بسهولة أوصياء عليهم. إنه من المريح جدا أن يكون المرء قاصرا. إذاكان لدي كتاب له فهم نيابة عني، وواعظ له ضمير نيابة عني، وطبيب يحدد لي نظام تغذيتي الخ، فإني لن أحتاج إلى أن أجتهد بنفسي. ليس من الضروري أن أفكر ما دمت قادرا على أداء الثمن؛ ذلك أن الآخرين سيتحملون هذا العمل المزعج نيابة عني .أما أن الأغلبية الساحقة من الناس (وضمنهم الجنس اللطيف بأكمله) يعتبرون أنا لخطوة نحوالرشد، فضلا عن أنها شاقة، خطيرة جدا كذلك، فهذا ما سبق أن دبره أولئك الأوصياء الذين يتحملون الإشراف العام عليهم بطيبوبة تامة لقيام بخطوة واحدة خارج عربة المشيالتي حبسوها داخلها، بعد ذلكيبينون لهم الخطر الذي يتهددهم إذا ما حاولوا المشي بمفردهم.صحيح أن هذا الخطر ليس بالذات جد كبير، لأنهم سينتهون بتعلم المشي بعد أن يسقطوا بضع مرات؛ إلا أن مثالا واحدا من هذا النوع يثير الوجل لدى المرء ويردعه عموما عن القيام بمحاولات أخرى."

وطالما تعودت مبادئه وآلياته على التوجيه السيئ والمقيد، فقلة من البشر نجحوا في الخروج من حالة القصور باستعماله بطريقة سليمة.[76]

- رابعاً، يذهب كانط إلى أن الحرية هي شرط التنوير. يرى كانط في هذه الفقرة أن هناك إمكانية أن يستنير الجمهور بنفسه لكن بشرط أن يتحصل على الحرية في ذلك، وهذا سيبرز حتى من الأوصياء على الرعية أفراد يفكرون بأنفسهم، فينشرون الأنوار على أوسع مدى. ويفترض كانط حصول ثورة مضادة من طرف الجمهور الذي بقي قاصرا بتحريض من الأوصياء الذين عجزوا عن استيعاب الأنوار، وهذا يدل على أن الشعب أو السواد الأعظم منه يبلغ الأنوار بوتيرة بطيئة ومملة، بحيث تستطيع الثورة السياسية أن تقتلع الحكم الإستبدادي الشخصي في حين تعجز عن تغيير التفكير المسبق الذي يمثل العبودية العقلية.[77]

- خامساً، يبيّن الاستعمال العمومي للعقل والاستعمال الخاص له و يتساءل عن أي منهما يمنح الحرية الكاملة وأيّهما يمنح حرية محدودة.

ويقصد كانط بالاستعمال العمومي للعقل هو أن يستخدمه المرء بصفته عالما يفكر تجاه جمهور يسميه كانط عالم القراء، ويقصد بالاستعمال الخاص العقل المقيد بوظيفة؛ حيث يكون المرء مواطنا ومسؤولا نحو بلده حيث يعتبر الاستعمال الحر للعقل في هذه الحالة

---

[76]- " إنه إذن لمن الصعب على أي إنسان بمفرده أن يتخلص من القصور الذي أصبح تقريبا بمثابة طبيعة له. بل أكثر من ذلك، إنه غدا يحبه، وهو في الوقت الحاضر عاجز بالفعل عن استخدام فهمه الخاص، لأنه لم يسمح له أبدا بأن يحاول ذلك. إن النظم والقواعد،هذه الأدوات الميكانيكية لاستعمال المواهب الطبيعية، أو قل لسوء استعمالها، هي بمثابة قيود =للقصور الدائم. وحتى من خلعها، لن يتمكن من القيام إلا بقفزة غير آمنة فوق أضيق الحفر، لأنه لم يتعود على مثل هذه الحركة الحرة. لـهذا السبب، لم يوفق إلا القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بواسطة مجهودهم الخاص وأن يسيروا مع ذلك بأمان."

[77] - "أما أن ينور جمهورذاته، فهذا بالأحرى ممكن، بل إنه تقريبا أمر محتم إذا كان هذا الجمهور متمتعا بالحرية. ذلك أنه، في هذه الحالة، سيوجد دائما،حتى بين من نصبوا أنفسهم أوصياء على الأغلبية، بعض الذين يفكرون بأنفسهم ،والذين، بعد أن يتخلصوا هم أنفسهم من ربقة القصور، ينشرون حواليهم روح تقديرعقلي لقيمة كل إنسان واستعداده لأن يفكر اعتمادا على نفسه. والغريب هنا أن الجمهورالذي سبق أن وضع من قبلهم تحت ربقة هذا القصور، يجبرهم بعد ذلك، هو أيضا، على أن يظلوا تحتها، إذا حرضه على ذلك بعض أوصيائه العاجزين عن التنوير. إلى هذا الحد يكون ترسيخ الأحكام المسبقة مضرا، لأنها في الأخير تنتقم لنفسها من أولئك الذين كانوا هم أنفسهم أوأسلافهم واضعيها. لـهذا، لا يمكن لجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأن. فالثورة قد تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطش للمصلحة المادية أوالسلطة، ولكن لا يمكن أن تؤدي أبدا إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير ، بل فقط إلى استخدام أحكام مسبقة جديدة، مثلما كانت تستخدم القديمة، كشريط موجه للأغلبية التي لا تفكر."

ضربا من العصيان والإضرار بالمصلحة العامة، وذلك تحت شعار فردريك الثاني• الذي يقول " فكر قدر ما تشاء وفي كل ما تشاء، إنما أطع!" والذي يجسد نموذج القرن الثامن عشر الذي يسمى "المستبد المستنير" حيث يشجع حرية الفكر والإبداع ويحتضن في بلاطه الفلاسفة والعلماء والفنانين، لكنه لا يسمح بأي تفكير يشجع على الثورة أو التدخل في نظام الحكم القائم. إذا يستطيع العالم أن يخاطب جمهوره من خلال كتاباته بصفته عضوا في الجماعة من دون أن يسبب ضررا للأعمال المكلّف بها بصفة جزئية كعضو تابع. ويقدم كانط مجموعة من الأمثلة الواقعية ومنها :

أنه من الخطير أن يناقش الضابط قرارات قائده ويشق عصا الطاعة، لكن من حقه بصفته عالما أن يقدم ملاحظاته بشأن الأخطاء المرتكبة في خطة الحرب، بحيث يطّلع عليها جمهوره كحكم عليها، ويتوسع كانط عندما يضرب مثال الكاهن الذي يتوجب عليه أن يلتزم بشعار الكنيسة التي يخدمها واحترام شروطها، ولكن من جهة أنه عالم يحق له أن يعلن أمام الجمهور عيوب هذا الشعار، بعد تفكير رزين ومتمهل، وأن يقدم مقترحاته التي يرى أنها تصلح للشؤون الدينية والكنيسة، وهكذا فعليه تبليغ تعاليم هذه الكنيسة بالرغم من أنه غير مقتنع بها شخصيا، ولكن بما أنها غير مناقضة للدين الباطني أو العقيدة المشتركة فلا بأس في ذلك، بحيث لو كانت كذلك لما استطاع أن يمارس وظيفته وسيقدم استقالته وبالتالي ينحصر استعمال عقل العالم في مزاولة وظائفه التعليمية مع الرعية في الاستعمال الخصوصي.

ويرفض كانط فكرة أن يتفق جماعة من القساوسة على الولاء لشعار معين واحترامه بصفة دائمة، بحيث تُمارس الوصاية على جميع أعضائها وهم بدورهم يفرضون الوصايا على الرعية، وفي هذا انتهاك لحقوق الأجيال القادمة في الأنوار، حتى وإن كان مصادقا عليه من

• **فريدريك الثاني** (Friedrich II) ؛ 24 يناير 17 - 1712 أغسطس1786 ملك بروسيا (1740-1786) من سلالة آل هوهنتسولرن .اشتهر بدهاءه في الحملات العسكرية وفي تظيم الجيوش البروسية. صار يعرف بفريدريك العظيم (***Friedrich der Große***) وكان يُلقب فريتس العجوز.(*Der Alte Fritz*) كان فريدرش من دعاة الحكم المطلق المستنير .راسل فولتير لسنوات، والذي جمعته بالملك صداقة حميمة وإن اضطربت. قام بتحديث البيروقراطية البروسية والخدمة المدنية وعزز التسامح الديني في أرجاء مملكته. رعى فريدريك الفنون والفلاسفة، وألف موسيقى آلة الفلوت. دُفن فريدرش في مقره المفضل، قصر سانسوسي في بوتسدام. ولموته دون ذرية، خلفه فريدرفيلهلم الثاني ابن شقيقه الأمير أوغست فيلهلم.

طرف السلطات العليا والمجالس التشريعية في الإمبراطورية، إذ لا يحق لعصر من العصور أن يفرض وصايته الفكرية على العصر الذي يليه ويمنعه من تحقيق الأنوار، وهكذا يكون للأجيال القادمة الحق في رفض القرارات السابقة بحجة إنها غير شرعية ولا تمثل نمط تفكيرها، وهذا الذي جرّ كانط إلى السؤال التالي : هل بإمكان شعب ما أن يسن لنفسه مثل هذا القانون؟

ويجيب كانط بأن هذا ممكن لمدة زمنية محددة مشروطة، حيث يسمح لكل مواطن بحرية إبداء رأيه وخاصة الكاهن عن طريق كتاباته في توجيه ملاحظات بشأن العيوب التي يراها في المؤسسة الدينية القائمة، وهكذا يستمر النظام القائم إلى أن يتطور الوعي العام إلى درجة الإدراك المشترك لطبيعة الأشياء، إذ يمكن للرعايا بإتحاد أصواتهم أن يقترحوا على السلطة حماية الفئة التي اتفقت فيما بينها حول ما يعتقدون أنه إدراك أفضل للأشياء لتغيير الدستور الديني، بشرط ألا يعادوا الرعايا المقتنعين بالثبات على الحالة الراهنة للأشياء.

ويذهب كانط إلى أنه لا يحق للملك نفسه أن يتدخل في إرادة الشعب لأن سلطته التشريعية ذاتها قائمة على تجميع إرادة الشعب، وجل ما يملكه هو الحفاظ على النظام المدني، أما ما يخص خلاص النفوس فهذا يخرج عن نطاق سلطته، ويرى كانط أن الملك يسئ لجلالته حين يفرض الرقابة على كتابات رعاياه التي تفصح عن آرائهم واتجاهاتهم، وذلك إما بإقرار أفضلية رؤيته الشخصية أو من خلال استخدام سلطته العليا بتشجيع الإستبداد العقائدي الذي يقيد به بعض الطغاة في حكومته حريات الرعايا.[78]

---

[78]- "وإنه من كل ما أجل هذا التنوير لا يتطلب الأمر شيئا آخر غير**الحرية** وبالضبط تلك الحرية الأقل ضررا بين يندرج تحت هذا اللفظ، أي حرية **الاستعمال العمومي** للعقل في كل الميادين. إلا أنني أسمع من جميع الجهات صوتا ينادي: **لا تفكروا !** فالضابط يقول : لا تفكروا، بل قوموا بالتمارين **!** وموظف المالية : لا تفكروا،بل سددوا المبالغ**!** ورجل الدين : لا تفكروا، بل آمنوا **!** (هناك سيد واحد في العالم يقول : **فكروا** بمقدار ما تريدون وفي كل ما تريدون، لكن **أطيعوا** (.وهكذا يتم هنا في كل مجال تقييد الحرية. ولكن أي تقييد للحرية يعوق التنوير؟ وأي تقييد لا يعوقه، بل بالأحرى يفيده؟ أجيب : إن استعمال الإنسان لعقله استعمالا **عموميا** يجب أن يكون دائما حرا، وهو وحده يمكن أن يؤدي إلى تنوير الناس؛ أما **استعماله الخصوصي** فيمكن غالبا تقييده بصرامة شديدة، دون أن يعوق ذلك بشكل خاص تقدم التنوير. أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك

الاستعمال الذي يقوم به شخص ما **بصفته رجل فكر** أمام جمهور يتكون من **عالم القراء بأكمله** .أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد **منصبا مدنيا** أو وظيفة مدنية ما. ذلك أنه من الضروري لبعض الشؤون التي تـهم مصلحة الجماعة أن توجد آلية معينة يجب بواسطتها على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا فقط بسلبية ، حتى يمكن، بفضل توافق تصطنعه الحكومة، أن يتم توجيههم نحوالمصالح العامة، أو، على الأقل، منعهم من إتلافها. فهنا بالطبع لايسمح بالتفكير، بل يجب على المرء أن يطيع. ولكن من حيث إن هذا الجزء من الآلة يعتبر ذاته في نفس الوقت عضوا في جماعة بأكملها، بل وفي المجتمع العالمي، وتبعا لذلك يخاطب، من خلال كتاباته، جمهورا، معتمدا في ذلك على فهمه الخاص، فإنه يمكنه، بلاشك، أن يفكر دون أن تتأثر بذلك الشئون التي عين لتصريفها كعضو سلبي إلى حد ما .وهكذا سيكون من المفسد جدا أن يريد ضابط، خلال أداء عمله، المجادلة جهرا في صواب أو فائدة أمر تلقاه من رؤسائه، بل عليه أن يطيع. ولكن ليس من العدل أن نحرمه،بصفته رجل فكر، من إبداء ملاحظات حول عيوب الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على الجمهور ليحكم عليها. والمواطن لا يحق له أن يمتنع عن أداء الرسوم المفروضة عليه، بل إن طعنا وقحا في هذه المستحقات، إذا كان عليه أداؤها، أمر يجب أن يعاقب عليه بصفته فضيحة (قد يمكن أن تسبب عصيانا عاما). ومع ذلك، فإنه لن يخل بواجبه كمواطن، إذا عبر عموميا، بصفته رجل فكر، عن آرائه حول عيوب هذه المستحقات أوأيضا جورها. وكذلك فإن رجل الدين ملزم بأن يعلم تلامذته وجماعته حسب رمز الكنيسة التي يخدمها، لأنه قد تم تعيينه في هذه المهمة على أساس هذا الشرط . ولكنه يتمتع، كرجل فكر، بكامل الحرية في أن يفضي للجمهور بكل أفكاره المدروسة بعناية والمنبثقة عن نية حسنة حول ما هو خاطئ في ذلك الرمز و اقتراحاته الرامية إلى تدبير أفضل للنظام الديني والكنيسي؛ بل وإن هذا يعتبر جزءا من رسالته .وليس في ذلك أيضا ما يمكن أن يسبب له وخز الضمير. ذلك أن ما يلقنه، بناءا على وظيفته كقائم بأعمال الكنيسة، يقدمه لا كشيء يتمتع هو بحرية تقليفه وفق ما يحلو له، بل كشيء عين لتلقينه حسب تعليمات الغير وباسمه. إنه سيقول : تعتنق كنيستنا هذا الرأي أو ذاك؛ هذه هي الحجج التي تستند إليها. ثم إنه يجلب لجماعته كلا لمنفعة العملية من القواعد التي قد لا يقبلها هو ذاته باقتناع تام والتي تعهد مع ذلك بتدريسها، لأنه ليس من المستحيل تماما أن توجد بين طياتـها حقيقة كامنة، ولأنه على أي حال لا يوجد فيها على الأقل ما يتناقض مع الدين الداخلي. أما إذا كان يعتقد بوجود هذا التناقض، فإنه لن يستطيع القيام بوظيفته بكيفية ترضي ضميره؛وفي هذه الحالة، سيكون عليه أن يتخلى عنها. إن استعمال المدرس الموظف لعقله أمام جماعته هو مجرد **استعمال خصوصي**، لأن هذه الجماعة تبقى مجرد تجمع عائلي حتى وإن كان كبيرا جدا؛ وهو كقسيس ليس حرا في هذا الاستعمال،ولا يحق أيضا أن يكون حرا فيه، لأنه ينفذ مأمورية كلفه بها الغير. وعلى العكس من ذلك، يتمتع رجل الدين في **الاستعمال العمومي** لعقله، أي بصفته رجل فكر يخاطب الجمهور الحقيقي، أي العالم، بحرية غير مقيدة في أن يستخدم عقله الخاص وأن يتكلم باسمه الشخصي. ذلك أنه من الحماقة التي تؤدي إلى تأبيد الحماقات أن يكون أوصياء الشعب (في الأمور الدينية) هم أنفسهم قاصرين أيضا.

ولكن ألا ينبغي أن تتمتع هيئة من رجال الدين، مجمع كنسي مثلا، أو طبقة مبجلة (كما تسمى لدى الهولنديين)بالحق في أن يلتزم أعضاؤها فيما بينهم قسما برمز معين غير قابل للتغيير، حتى يمارسوا، بل ويؤيدوا وصاية عليا دائمة على كل الأعضاء،وبواسطة هؤلاء على الشعب، أقول : إن ذلك غير ممكن تماما. إن مثل هذا التعاقد على منع كل استمرار في تنوير الجنس البشري هو باطل تماما، حتى وإن تم تأكيده منقبل السلطة العليا، من قبل برلمانات ومعاهدات السلم الأكثر رسمية. لا يمكن لعصر أن يتحد ويتفق على جعل العصر اللاحق في حالة تمنعه من توسيع معارفه (خاصة الملحة جدا (والتخلص من الأخطاء، وعموما التقدم في التنوير. فذلك سيكون جناية في حق الطبيعة البشرية التي تكمن غايتها الأصلية في هذا التقدم بالضبط. وإن للخلف الحق كل الحق في أن يرفض تلك القرارات وأن يعتبرها غير مشروعة وطائشة. إن محك كل ما يمكن إقراره على شعب كقانون يكمن في السؤال : هل يمكن لشعب أن يفرض على ذاته مثل هذا القانون؟ قد يكون هذا القانون ممكنا خلال زمن وجيز محدد لإرساء نظام معين، وذلك، إذا جازالتعبير، في انتظار قانون أفضل، على شرط أن تترك في نفس الوقت لكل واحد من المواطنين، وخاصة لرجل الدين، حرية أن يبدي عموميا، بصفته رجل فكر، أي من خلال كتابات، ملاحظاته على ما هو خاطئ في التنظيم الحالي؛ وفي أثناء ذلك يبقى النظام الذي تم إرساؤه قائما، إلى أن يبلغ فهم الأصوات (طبيعة الأشياء عموميا درجة متقدمة وأن تثبت

وهي عبارة عن ملاحظات ختامية تطرق فيها للآتي : - سادساً، يتعلق الأمر هنا بأمرين :

صلاحيته إلى حد يسمح بأن يرفع للعرش بواسطة جمع حتى وإن لم تكن كلها (اقتراح يرمي إلى حماية تلك الجماعات التي اتفقت مثلا انطلاقا من تصورها لفهم أفضل للأشياء، على تنظيم ديني مخالف، وذلك دون المساس بالجماعات التي تريد ترك الأمرعلى ما هوعليه. إنه من غير المشروع بتاتا الاتفاق، ولو خلال مدة حياة إنسان واحد فقط، على نظام ديني ثابت لا يمكن الشك فيه عموما، وبالتالي القضاء، إذا صح التعبير، على حقبة في مسيرة البشرية نحوالتحسن، وجعلها غير مثمرة، بل وبسبب ذلك مضرة بالخلق. نعم، يمكن لإنسان أن يرجئ التنوير فيما ينبغي عليه معرفته، أما التخلي عنه، سواء بالنسبة لشخصه، أوأكثر من ذلك، بالنسبة للخلف، فهوخرق للحقوق المقدسة للإنسانية ودوس عليها بالأقدام. والحال أنه لا يحق للملك أن يقرر على شعبهما لا يحق حتى لـهذا الأخير أن يقرره على ذاته، لأن نفوذه التشريعي يقوم بالضبط على أنه يوحد في إرادته الإرادة الشعبية بأكملها . وإنه إذا حرص فقط على أن يكون كل إصلاح حقيقي أو مفترض ملائما للنظام المدني، فيمكنه، فيما عدا ذلك، أن يترك رعاياه يقومون بما يرونه ضروريا من أجل خلاص نفوسهم؛ فإن ذلك ليس من مهامه، ولكن من مهامه بالفعل أن يحول دون أن يستعمل شخص العنف لمنع شخص آخر من العمل لغاية خلاص نفسه والتقدم في تحقيقه بكل ما يملك من مقدرة. إن تدخله في ذلك الأمر بممارسة المراقبة الحكومية على الكتابات التي يعمل رعاياه من خلالها على توضيح تصوراتهم،سينال من جلالته ذاتها، سواء أقام بذلك انطلاقا من تصوره الخاص الأسمى، فيعرض ذاته في هذه الحالة لمأخذ هو Caesar non est supra Grammaticos: أو و هوما سينال من جلالته بكيفية أكبر بكثير، إذا ما أنزل سلطته العليا إلى حد دعم الاستبداد الديني الذي يمارسه بعض الطغاة في دولته ضد بقية رعاياه. والآن إذا تساءلنا والحالة هذه : هل نعيش حاليا في عصر متنور؟ فسيكون الجواب : لا، ولكن نعيش بالتأكيد في عصر للتنوير. ففي الوضعية الراهنة للأشياء لا زال ينقص الكثيرعموما، لكي يكون الناس في حالة تسمح لهم بأن يستخدموا، في الأمور الدينية، فهمهم الخاص بكيفية آمنة وجيدة، دون قيادة الغير، بل لا زال ينقص الكثير حتى لكي يصبح من الممكن نقلهم إلى هذه الحالة. ولكن، في مقابل ذلك، هناك علامات واضحة على أن المجال مفتوح أمامهم الآن حتى يهيئوا أنفسهم بحرية لتحقيق ذلك، وعلى أن عوائق التنوير العام، أو الخروج من القصور الذي يرجع إليهم، تتناقص تدريجيا.

إن الملك الذي لا يرى من المشين به أن يقول بأنه يعتبر من الواجب ألا تفرض على الناس تعليمات في الأمور الدينية، بل أن تترك لهم في تلك لأمور الحرية التامة، والذي يدفع عن نفسه إذن حتى الاسم المترفع للتسامح، هو ذاته متنور، ويستحق أن يمدح من قبل كل من يعترف بالجميل في العالم وفي الأجيال اللاحقة بصفته أول من حرر الجنس البشري، على الأقل من جانب الحكومة، من القصور، وترك لكل شخص حرية استخدام عقله في كل الأمور التي تعود إلى الضمير تحت إمرة هذا الملك، يحق لرجال دين محترمين، دون مساس بواجبات وظيفتهم، أن يعرضوا على أنظار العالم، بصفتهم رجال فكر، بكيفية حرة وعمومية، أحكامهم وآراءهم التي تختلف ، في هذه النقطة أو تلك، عن الرمز الذي ينتمون إليه؛ ويحق ذلك أيضا، وبالأخرى، لكل شخص غير مقيد بواجبات أية وظيفة. إن روح الحرية هذه تنتشر أيضا خارج هذا المجال، حتى حيث يكون عليها أن تواجه عوائق خارجية تفرضها حكومة تسيء فهم دورها. إن ذلك يصلح كمثل يدل على أنه ليس هناك ما يخشى على الأمن العام ووحدة الجماعة في ظل الحرية. إن الناس يخلصون أنفسهم من تلقاء أنفسهم أكثر فأكثر من الخشونة، ما لم يتم العمل عمدا على تركهم في هذه الحالة.

لقد وضعت النقطة الرئيسية للتنوير، أي لخروج الإنسان من القصور الراجع إليه هو ذاته، في **الأمور الدينية** أساسا، لأن حكامنا ليس لهم أية مصلحة في أن يلعبوا دور الوصاية على رعاياهم في مجال الفنون والعلوم؛ وفوق هذا، فإن ذلك القصور، فضلا عن أنه الأكثر ضررا، فإنه أيضا الأكثر مساسا بالكرامة. ولكن نمط تفكير عاهل يشجع التنوير يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أنه حتى في مجال **التشريع**، ليست هناك خطورة في أن يسمح لرعاياه باستعمال عقلهم الخاص استعمالا **عموميا**، وأن يعرضوا على العالم علنا أفكارهم حول شكل أفضل لـهذا التشريع، حتى وإن تضمنت نقدا صريحا للتشريع القائم. ولدينا على ذلك مثال ساطع لم يسبق فيه أي ملك ذلك الملك الذي نجله.

مدح كانط الأمير فردريك الثاني مدحا ممزوجا بالسخرية والتعجب لأنه سمح للناس أن يتصرفوا في أمور دينهم بعيدا عن الإكراه، وعلى أنه أول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور، ولكن كانط يقصد العكس من ذلك ؛ 2- تنويه كانط إلى أنه في مقاله هذا اعتبر مسائل الدين أكثر جوهرية وأحق بالتعمق فيها أكثر مما يخص العلوم والفنون، حيث ليس للحكام أي منفعة في فرض وصايتهم على رعاياهم في هذه الأمور ؛ 3-تركيز كانط على دور الحاكم في تنوير الشعب، حيث طالما الحاكم كان ميالا إلى الفكر الحر فإن الشعب سيتفاعل بالتدريج مع عقلية الملك.

فليست الأنوار في نظر كانط مشروعا مكتملا أو شيئا ثابتا يمكننا معرفة بدايته الزمانية ونهايته، إنما هي نوع من الصيرورة العقلية التي لا يمكن تشخيصها، والتي حسب كانط تجابهها الكثير من العوائق التي بدأت تتلاشى شيئا فشيئا وأهمها عجز الناس عن استخدام عقولهم بأنفسهم دون وصاية خاصة في أمور الدين. هذه النتيجة تؤدي بنا إلى تساؤل مهم : هل المراد من صيغة سؤال "ما الأنوار ؟" هو وضع تعريف للأنوار، أي تعريف ثابت ونهائي، نقع من خلاله في النزعة الجوهرية (l'essentialisme) ؟ إن صيغة السؤال الكانطي تختلف، نسبيا، عن صيغة سقراط التي تحاول مقاربة سؤال الماهية. حقّا لقد عرّف كانط، في بداية مقاله، التنوير، ولكنه ما لبث أن نزل إلى الواقع المعيش الدينامي. وعليه، نقول أن سؤال "ما الأنوار ؟" الكانطي هو سؤال نابع من الواقع بعيد كل البعد عن كل نزعة جوهرية هدفها الثابت الميتافيزيقي. فالفيلسوف الحقّ لا يؤمن بالجوهرية بل يؤمن بالتغير والتطوّر. إضافة إلى ذلك، نستشف عند كانط تلك النظرة التفاؤلية التي طبعت القرن الثامن عشر. فمن خلال إجابة كانط عن سؤال " مالأنوار؟" سعى إلى نقل الجو الفلسفي الذي كان حكرا على الفلاسفة والعلماء إلى العامة بهدف تنويرهم، إنها محاولة شجاعة منه لجعل العقل الحر أكثر انتشارا واتساعا ومنح كل إنسان فرصة لإكتشاف

مواهبه الطبيعية، فلم يكن كانط ليترك هذا الحدث الفكري يذهب سدا، بل كانت غايته أن تستفيد أكبر فئة من البشر من هذه الفرصة التنويرية.[79]

وهكذا فإن مفهوم الأنوار عند كانط يعني الجرأة والشجاعة على إستعمال العقل بحرية وبدون وصاية، والغاية من ذلك هي تحرير الإنسان من نير العبودية الفكرية والقيود التي يضعها الأوصياء لإستغلال الرعية وتعميتها•. سعى كانط إلى أن ينال كل فرد حقه في الأنوار من خلال جعل المعرفة في متناول الشعب والعامة. ومن أهم المحاور التي اهتم بها التنوير الكانطي واعتبرها عاملا مهما في تجسيد رؤية واقعية في الممارسة الحرّة للعقل هو الدّين، ولقد رأينا في جواب كانط على سؤال " مالأنوار؟" في الفقرة الخامسة كيف اعتبر مسائل الدين جوهرية؛ حيث أن القصور في مجال الدين هو من بين أنواع القصور الأكثر مضرّة وعاراً في آن واحد. فما موقف التنوير الكانطي من الدّين؟ وما طبيعة العلاقة بين العقل والدين؟ وما هي الحدود التي تحكم هذه العلاقة؟ هل العقل يتناقض مع الدّين أم هو مكمل له؟

هذا ما سنجيب عنه في الفصل الآتي الذي يتناول فلسفة الدّين عند كانط.

---

[79]- ولكن من جهة أخرى، يمكن فقط لمن هو متنور لا يخاف الظلال والذي يتوفر في نفس الوقت على جيش وافر العدد ومحكم التنظيم لضمان الأمن العام، أن يقول مالا يمكن أن تتجرأ جمهورية على قوله: **فكروا بمقدار ما تريدون وفي كل ما تريدون؛ ولكن أطيعوا !**هكذا يتجلى هنا، وكذلك في مجالات أخرى، مسار غريب وغير منتظر للأمور البشرية، إذا لاحظناه في عموميته، بدا لنا أن كل شيء فيه تقريبا يحمل طابع المفارقة. إن قدرا أكبر من الحرية المدنية يبدو أنه مفيد لحرية **روح** الشعب، ومع ذلك، فإنه يضع أمامها حواجز لا يمكن تخطيها؛ وعلى العكس من ذلك، فإن قدرا أقل منها يفسح المجال للشعب كلي يتفتح حسب كل مقدرته. إذا كانت الطبيعة قد أخرجت من تحت هذه القشرة السميكة البذرة التي ترعاها بالكيفية الأكثر حنوا، أي الميل والاستعداد **للتفكير الحر**، فإن هذا الأخير يؤثر بدوره تدريجيا على خلق الشعب) الذي يصبح بذلك شيئا فشيئا أهل **الحرية التصرف** (، ويؤثر أخيرا حتى على مبادئ **الحكومة** التي تجد هي ذاتها من المفيد أن تعامل الإنسان، الذي هو الآن أكثر من **مجرد آلة**، بما يتلاءم مع كرامته.

•- **التعمية obscurantisme :** مذهب سياسي يعارض نشر المعرفة في جميع طبقات الشعب لما ينشأ عنها من تفتح عقلي يضر بالأوضاع السياسية المستقرة وهومقابل لحركة التنوير (mouvement de lumière)ظهر هذا الإصطلاح في ألمانيا خلال القرن الثامن عشر، ثم انتشر في فرنسا خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر على إثر الجدل الذي دار وقتئذ حول التعليم الشعبي. ولا يخلواستعمال هذا اللفظ من زراية وقدح.

الفصل الثاني

الفلسفة النقدية الكانطية وفلسفة الدين

في سنة 1770 تنبه كانط بعد أن قرأ كتاب هيوم **فحص في الفاهمة البشرية** إلى ضرورة إخضاع العقل للفحص، وذلك بغية تحديد الإستعمال المشروع له كوسيلة للمعرفة، وكان هيوم قد انتهى في مذهبه الفلسفي إلى نزعة شكية متطرفة، معتبرا العقل مجرد حزمة من الإدراكات الحسية المتراكمة، والتي تعبث بها المخيلة كما تشاء، ما انتهى به إلى إنكار قدرة العقل على المعرفة. أما في ألمانيا كما ذكرنا سابقا، فقد غرقت البيئة الفكرية في سبات النزعات الدوغمائية، التي ما انفكت تنسب للعقل باسترخاء القدرة المطلقة على الوصول إلى المعرفة الشاملة والضرورية، دون أن تستثني قدرته على إدراك ماهية الحقائق الميتافيزيقية.

وفي خضم هذه الفوضى الفكرية والصراع بين النزعة الشكية والنزعة الدوغمائية، تقدم كانط وحمل على كاهله مهمة إنقاذ العلم من هذا الضياع الفكري، وهذا من خلال إصدار كتابه الرئيسي ***kritik der reinen vernunft*** **نقد العقل المحض** سنة 1781 الذي طبعه مرّة ثانية عام 1787. فما لذي يعنيه بنقد العقل المحض؟

يستهل كانط كتابه الضخم بفقرة تأملية تعبر عن حيرة و قلق العقل البشري تجاه المواضيع الفلسفية بصفة حتمية و أن التفكير فيها ينبع من تركيبة العقل نفسه و ليست مجرد أسئلة تعسفية :"كُتب على العقل البشري ، هذا القدر الخاص في نوع من معارفه : أن يكون مثقلاً بأسئلة ترهقه ، و هو لا يستطيع أن يصرف النظر عنها، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعة العقل نفسها، لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنها تتجاوز كلّ كل ما يملك العقل البشري من قدرات."[80]

[80]- إمانوئل كانط ، نقد العقل المحض، تر: غان هنا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2013. ص 17

يعني كانط[81] بعبارة "نقد العقل"• التحقق من قدرة العقل على الحصول على المعارف." إلا أنني لا أقصد بهذا نقداً للكتب والمذاهب أما كلمة "محض"• فيعني بها : النقي من التجربة والملاحظة، أي العقل الذي يستعين بنفسه دون الإعتماد على التجربة "و أسمي **محضا** (بالمعنى الترنسندنتالي) جميع التمثلات التي يُعثر فيها على أي شيء ينتمي إلى إحساس، ووفقاً لذلك فإن الصورة المحضة للعيانات الحسية بوجه عام تكون موجودة **قبليا** في الروح البشرية Gemüte"[82] فنقد العقل المحض هو الفحص عن جملة المبادئ القبلية والتحقق من قابليتها لإثبات صحة التجربة. يقول كانط في تصديره للطبعة الثانية من نقد العقل الخالص:" ثمة إذن سؤال مازال يحتاج على الأقل إلى بحث أكثر دقة، ولا يجاب عنه فورا من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قبلية، وتُفَّرق عن الأمبيرية التي مصدرها بعدي، أي في التجربة"[83]

أما المنهج الذي يستعمله العقل في نقد ذاته فيسمى المنهج المتعالي transzendentel. لكن لا يعني بذلك شئ مفارق للعقل أو ميتافيزيقي، ولكن هو شئ قبلي أي سابق للتجربة." إنني أطلق اسم ترنسندنتالي على كل معرفة لا تشتغل بوجه عام بالموضوعات بل بطريقة معرفتنا للموضوعات. وذلك بقدر ما يُشترط في هذه المعرفة أن تسمى فلسفة

---

[81]- ترجم كتاب كانط العمدة kritik der reinenvernunft ثلاث مرّات إلى العربية :
أ – عن الإنجليزية لأحمد شيباني :**نقد العقل المجرّد**، دار اليقظة، بيروت، 1965 .
ب – عن الفرنسية لموسى وهبة : **نقد العقل المحض**، مركز الإنماء القومي، بيروت، د
ج – عن الألمانية واعتمادا عن ترجمات إنجليزية، فرنسية وإيطالية لغانم هنا، نقد العقل المحض، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

•- نقد العقل هو" فحص يخصّ الإستعمال الشرعي للعقل ومساحتُه وحدوده". . Jacqueline Russ, p. 228
•- المحض: " تنطبق هذه الكلمة [إذن] على كل عملية أوملكة العقل لا علاقة لها مطلقاً بالتجربة الحسية." J. Russ, p.229 .

[82]- نقد العقل المحض. ص 89.

[83]- عمانوئيل كانط، مصدر سابق، ص 45.[*AK*, III, [*B 2*, III, 28] .
ملاحظة *AK* : هي اختصار للطبعة الأصلية الألمانية لمدوّنة كانط.

ترانسندنتالية."[84] والغاية منه تحري ما في العقل من مبادئ وقوانين قبلية وإمكانية علاقتها بالتجربة[85].

وعليه فالفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية، أي عدم البحث في الموضوعات الخارجية، بل في أسس المعرفة القبلية :" إن هذا البحث، الذي لا نستطيع في الحقيقة أن نُسميه نقداً ترنسندنتالياً، لأنّه لا يهدف إلى التوسّع في المعرفة بقدر ما يهدف إلى تصحيحها فقط وتقديم المحك لاختبار قيمة كل المعارف قبليا أو عدم قيمتها ؛ هذا البحث هو الذي يشغلنا في الوقت الراهن"[86]. لقد سعى كانط من خلال **نقد العقل المحض** إلى التوفيق بين الإتجاه العقلاني الذي يقول بأن العقل مزود بأفكار فطرية ، وبين الإتجاه التجريبي الذي ينفي وجود هذه الأفكار، وذلك من خلال انتقاد النزعتين العقلية والتجريبية والوصول إلى توليفة فلسفية تجمع بين النزعتين، وهذا ما لم يستطعه أحد من قبل، فهل نجح في ذلك؟

رأى كانط أنه لا توجد أفكار فطرية في العقل، ولكن هناك استعدادات بديهية. فالمعرفة تتشكل، حسبه، نتيجة كل من هذه الفئات العقلية والأحاسيس التجريبية والحدس النقي يتمثل في الزمان والمكان اللذان هما مقولتان قبليتان[87]. " لا شكّ في أن كلّ معرفتنا تبدأ مع التجربة ؛ لأنه بماذا يمكن أن تنبه قدرتنا على المعرفة إلى القيام بعملها عن طريق موضوعات تؤثّر في حواسنا و تؤدي من ناحية إلى توليد تمثلات ، كما تحرك ، من ناحية أخرى، فاعلية الفهم عندنا إلى مقارنة بين هذه التمثلات و ربطها معاً أو فصلها عن بعضها، وبذلك تحول المادة الخام للانطباعات الحسّية إلى معرفة بالموضوعات يطلق عليها اسم التجربة؟ هكذا يمكن القول إنه ما من معرفة فينا تتقدّم **زمنياً** على التجربة ، و إن [كل معارفنا] تبدأ معها ."[88]

---

[84]-**نفس المصدر ، ص 79.**

[85]- يتعلق المتعالي عند كانط بطريقتنا لمعرفة الموضوعات قبلياً. J. Russ , p. 229. .

[86]-**نفس المصدر . ص 79.**

[87]- **نفس المصدر. ص 60.** [*B 36*, III, 51].

[88]- **نقد العقل المحض . 57**

يرى كانط أننا لا يمكننا أن نعلم أن هذه المعرفة تتطابق تماما مع الواقع، وبدلا من تعريف الحقيقة على أنها تطابق الفكر مع الواقع، فهو يذهب إلى أن الحقيقة هي حكم. وعليه، ميّز كانط بين نوعين من الأحكام، أحكام تحليلية وهي سابقة للتجربة وأحكام استدلالية أو تركيبية أي تأتي بعد التجربة[89]. ولكن كانط اكتشف وجود نوع ثالث من الأحكام لا هي بالتحليلية ولا هي بالتجريبية :" إن ما هو مقصود هنا أكثر من كل ما سبق هو أن ثمّة معارف معيّنة يبلغ بها الأمر أن تتخطّى حقل جميع التجارب المُمكنة، و تلجأ على مفاهيم تعجز التجربة أينما كان عن تقديم موضوع مطابق لها، و هي تُوحي بأنها توسع نطاق أحكامنا إلى ما وراء كافة حدود التجربة."[90] وسماها الأحكام التركيبية القبلية : وهي تركيبية لأن المحمول غير متضمن في الموضوع، وهي قبلية لأنها غير مستمدة من التجربة :" يجب أن نلاحظ قبل كلّ شيء أن القضايا الرياضية حقيقة، هي دائما **قبليا** و ليست تجريبية لأنها تنطوي على الضرورة التي لا يمكن استخلاصها من التجربة ."[91] ،مثال: 7+5 = 12، وهذا حكم تركيبي، لأن 12 غير متضمنة في 7+5، وعندما نقول أن الخط المستقيم هو أقصر طريق، ففكرة القصر غير متضمنة في الخط المستقيم بل هو مجرد اتجاه، ولهذا فإن حكم القصر هو حكم تركيبي قبلي لأنه ليس مستمدا من التجربة :"لدينا الآن واحدة من النقاط المطلوبة لحل المشكلة العامة للفلسفة الترنسندالية: كيف يمكن للقضايا التأليفية القبلية أن تكون؟ أعني، الحدسان المحضان القبليان، الزمان والمكان، وفيهما نعثر، عندما نريد أن نخرج من الأفهوم المعطى، في حكم قبلي، على ما يمكن أن يربط به تأليفيا، لكن، وللسبب عينه، لا يمكن لهذه الأحكام أن تبلغ أبعد من موضوعات الحواس قط، ولا يمكن أن تصدق إلاّ على أشياء التجربة الممكنة"[92].

---

[89]- ففي التحليل، يكون المحمول متضمن في الموضوع. بينما في التركيب لا يكون المحمول متضمن في الموضوع لأنه يضيف معرفة جديدة لماهية الموضوع. في التحليل، يبقى الفكر بالقرب من الشئ المعطى. فهو(أي الفكر) يذرك ما يوجد "في" مفهوم شئ ما. أما التركيب، فهويتعلّق بما ينبغي ضمه (من محمولات= صفات) للمفهوم لكي يصبح الشئ فعلاً. MiclosVeto , p . 65 .

[90]- **نقد العقل المحض. ص 61.**

[91]- **نفس المصدر. ص 70.** [. III, 73 ,*73*]**.**

[92]- **نقد العقل المحض،** ص 74. [*B 20*]**.**

يعتبر الزمان والمكان في فلسفة كانط النقدية صورتان قبليتان للحساسية وشرطان أساسيين للإدراك، ويحتل هذان المفهومان أهمية كبرى في فهم الفلسفة النقدية و يدخلان ضمن ما يسمى الإستيطيقا الترانسندنتالية ، ماذا يعني بهاذين المفهومين ؟

المبحث الأول

المكان والزمان و الإستيطيقا الترانسندنتالية

قدم كانط في هذا الجزء من علم العناصر الترانسندنتالية توضيحاُ ميتافيزيقيا للمكان، بوصفه شرطاً قبلياً لتمثل الأشياء والموضوعات الخارجية ، ذلك من خلال الحسّ الخارجي الذي يعتبره كانط إحدى خصائص روحنا البشرية Gemüt. ففي المكان يتعيّن شكل وحجم وعلاقة هذه المواضيع ببعضها. لكن هذا الحس الداخلي لا يوفر عيان عن النفس ذاتها بصفتها موضوعاَ مستقلاَ؛ بل يرتبط الأمر بصورة معيّنة يستحيل من دونها تحقيق العيان الداخلي، إذ يتعلق كلّ ما ينتمي إلى التعيينات الداخلية بعلاقات زمنيّة ؛ حيث لا يمكن للزمان أن يُعاين من الخارج أما المكان فليس هناك قدرة على معاينته كشيء داخلي في النفس البشرية. و يتساءل كانط عن طبيعة المكان و الزمان و هل هما كائنان حقيقيان :

" في الإستيطيقا الترانسندنتالية سوف **نعزل** إذاً **أولاً** الحساسية، وذلك بأن نضع على حدة كلّ ما يفكّره الفهم فيها بواسطة مفاهيم، كي لا يبقى سوى العيان التجريبي. **وثانيا**، سوف نفصل عن هذا [العيان] أيضاً كلّ ما ينتمي إلى الإحساس، كي لا يبقى شيء إلا العيان المحض و مجرد صورة الظواهر- الشيء الوحيد الذي يمكن للحساسية أن تقدّمه **قبليا**."[93]

انطلاقاً من هذه المنهجية يعرف كانط المكان بالتالي :

"1) ليس المكان مفهوماً تجريبياً مستمداً من تجارب خارجية. لأنه، لكي يمكن أن تُتنسب بعض الإحساسات إلى شيءٍ ما خارجاً عني (أي إلى شيءٍ ما يكون في موضع آخر من المكان غير الذي أوجد أنا فيه) ، كذلك أيضاً لكي أستطيع أن أتمثّله خارجاً عن [أشياء أخرى] وإلى جوار بعضها مع بعض، وبالتالي ليس فقط بوصفها متمايزة، بل بوصفها في أماكن مختلفة، يجب أن يكون قد سبق ووقع في الأساس تمثُّل المكان. وعلى هذا فإن تمثُّل

[93]- **نفس المصدر، ص 90.**

المكان لا يمكن أن يُستمدّ بالتجربة من العلاقات [التي تصنع بنية] الظاهرة الخارجية، بل إن هذه التجربة الخارجية ليست ممكنةً هي نفسها بادئ ذي بدءٍ إلا عبر التمثُّل المذكور."[94]

1- المكان في تصور كانط تمثّل ضروري قبلي، يتموضع في أساس كل العيانات الخارجية. إذ أنه يستحيل حصول تمثّلاً بدون وجود المكان، لكن يمكن التفكير في أنه لا يحتوي أي موضوعات باعتباره شرط قبلي مجرد من الحس. هكذا يُعد المكان شرطاً ضروري لإمكانية الظواهر، ليس كمجرد تعييناً معتمد على حدوثها، بل هو تمثّل قبلي و شرط يقع في أساس الظواهر الخارجية.[95]

2- المكان ليس مفهوما استدلالي بل هو عيان محض، لأنه لا يمكن للعقل البشري تمثّل إلا مكان واحد، حيث أن التحدث عن مجموعة من الأماكن لا يعني إلا المكان الذي نعرفه :" يضاف إلى ذلك أن هذه الأجزاء لا يمكن أن تسبق المكان الواحد الذي يشمل كلّ شيء، وكأنها العناصر المكوّنة له (والتي منها يمكن أن يتمّ تركيبه)، بل فقط أنه لا يمكن أن يتمّ التفكير بها إلا **فيه**. هو واحدٌ جوهرياً؛ وما هو متعدّد فيه- وبالتالي أيضاً المفهوم العام للأمكنة بوجه عام- لا يستند إلى شروط."[96]

3- يتم تمثّل المكان بصفته مقدار لا متناهٍ معطى. انطلاقا من هذا لا يمكن تصور أي مفهوم في المكان على أنه منفصل عن الكثرة اللامتناهية من التمثلات المختلفة الممكنة، ذلك يعني أن المكان كمفهوم عام يحتوي و يتضمن كل الأحداث و التمثّلات الخاصة و الجزئية تحته، هكذا يستنتج كانط أن التمثّل الأصلي للمكان عبارة عن عيانٌ قبلي و ليس مفهوم.[97]

ينتقل كانط بعد تعريف مفهوم المكان إلى **توضيح ترنسندنتالي** له فماذا يقصد بذلك ؟!

---

[94]- **نقد العقل المحض. ص 92.** [.38, III,24].

[95]- **نفس المصدر. ص 93.**[. 25, III ,*39.40*].

[96]- **نفس المصدر. ص 93.**

[97]- **أمانوئيل كانط، نقد العقل المحض. ص 94.** [. 42 ,III, 41].

توضيح ترانسندنتالي لمفهوم المكان

يفهم كانط بهذه العبارة تفسير مفهوم بصفته مبدأ قبلي يتم من خلاله إدراك إمكانية معارف تأليفية قبلياً. و هناك شروط يجب أن تتوفر من أجل تحقيق هذا المطلب الترنسندنتالي :

"1) أن تنجم معارف من هذا النوع فعلاً من المفهوم المعطى.

2) أن لا تكون هذه المعارف ممكنةً إلا مع افتراض نمط تفسيرٍ لهذا المفهوم.

3) الهندسة هي علمٌ يعينُ تأليفياً و مع ذلك **قبلياً** خصائص المكان"[98]

يرى كانط أنه لكي تكون مثل هذه المعرفة ممكنة يجب أن يكون تمثّل المكان في الأصل عياناً؛ ذلك أنه لا يمكن أن تستمدّ قضايا تتجاوز المفهوم من مفهوم مجرّد، و هذا ما توفره الهندسة بشرط أن يكون هذا العيان فينا قبلياً، أي مجرد وسابق لكل إدراك حسيّ لموضوع، ومنه عليه أن يكون عياناً محض لا تجريبي " ذلك لأن القضايا الهندسية قطعيةٌ بمجملها، أي مرتبطةٌ بالوعي بضرورتها، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى القضايا [القائلة] : ليس للمكان إلا ثلاثة أبعاد؛ غير أن قضايا مثل هذه لا يمكن أن تكون أحكاماً تجريبية أو عن تجربة، و لا أن يتمّ استنتاجها منها."[99]

بعد هذا التوضيح يتساءل كانط عن كيفية وجود عيان خارجي في الروح البشرية يسبق الأشياء نفسها ؟

يجيب كانط عن هذا السؤال الترانسندنتالي بأنه من البديهي أن هذا لن يكون مقرّه إلا في الذات باعتبارها مكوّن الطبيعة الصورية بواسطة التآثر بموضوعات الحس الخارجي، حيث أنها تستقبل من هذه الأخيرة تمثّلا مباشرا، أي عياناً.

---

[98]- **نفس المصدر. ص 94-95. [. 41.43, III, 42 ,26,27].**

[99]- **نفس المصدر. ص 95.**

يخلص كانط إلى أن تفسيرنا للعيان وحده هو ما يتيح لإمكانية الهندسة كمعرفة تأليفية قبليا أن تكون مفهومة، و أن كل نمط تفسير آخر لا يمنحنا ذلك، مع أنه يمكن أن يكون مشابه ظاهرياً لتفسيرنا إلا أنه يختلف اختلافا جذرياُ في خصائصه.[100]

يستنتج كانط من المفاهيم السابقة ما يلي :

" أ) لا المكان يمثّل المكان أيّ خاصيةٍ لأي من الأشياء في ذاتها، أو لها في علاقاتها ببعضها البعض، أعني أيّ تعيينٍ لها قد يكون ملازمةً للموضوعات نفسها والذي يبقى حتى في خال تمّ تجريد العيان من جميع الشروط الذاتية. لأنه لا توجد تعيينات، لا مطلقة ولا نسبية، يمكن أن تُعاين قبل وجود الأشياء التي تُنسب إليها، بالتالي **قبلياً**."[101]

أي أن المكان لا يدخل في أي تكوين في خاصية و ماهية الأشياء في ذاتها بل هو يوفر الإمكانية القبلية لحدوثها، و لا يحتوي صلاحية تحديد العلاقات بين هذه الأشياء بين بعضها البعض. يقصد كانط بذلك أن أي تعيين لهذه الموضوعات يبقى ملازما لها نفسها ولا يزول حتى في حال تجريد العيان من كافة الشروط الذاتية، حيث يستحيل وجود تعيينات مطلقة أو نسبية قبل أن تكون الأشياء التي تنسب إليها، و هذا ما يعطيها صفة القبلية.

" ب) ليس المكان سوى صورة جميع ظواهر الحواسّ الخارجية فقط، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به وحده يكون عيانٌ خارجيٌ ممكناً لنا. والآن، بما أن قابلية الذات للتأثر، القائمة على أنها قادرة على التأثُر بموضوعات هذه الأشياء، تسبق على وجه الضرورة جميع عينات هذه الأشياء، لذا نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن تكون صورة جميع الظواهر معطاةً في الروح البشرية (Gemüt) قبل جميع الإحساسات الفعلية، بالتالي **قبلياً**، وكيف يمكنها، بوصفها عياناً محضاً يجب على جميع الموضوعات أن تكون معيّنة فيه، أن تحتوي قبل كلّ تجربة مبادئ علاقاتها."[102]

---

[100]- **نقد العقل المحض. ص 95.**

[101]- **نقد العقل المحض. ص 95-96.** [.43.44, III ,28,29].

[102]- **نفس المصدر. ص 96**

يخلص كانط إلى أن الإنسان لا يستطيع التكلم عن المكان و عن الكائنات الممتدة إلا من زاوية إدراكه الخاصة؛ إذ أن عدم الإمتثال للشرط الذاتي الذي به وحده يمكن تقبّل عياناً خارجيا [يعني بذلك القدرة على التآثر بموضوعات] ينتج عنه لا إمكانية تمثّل المكان على الإطلاق. حيث أن هذا المحمول لا يعني شيئاً لنا إلا من خلال تعلقه بموضوعات الحساسية التي ندركها و لا وجود له بالنسبة لنا خارج هذا النطاق؛ و يسمي كانط هذه الصورة الثابتة لقابلية التأثر **حساسية** و هي الشرط الضروري لكل العلاقات، حين تتم معاينة الموضوعات بصفة خارجية بالنسبة لنا، و في حالة عدم إدراك و تجنب هذه الموضوعات حسياً تعتبر هذه الأخيرة عياناً محضاً يحمل اسم المكان .

" بما أننا لا نستطيع أن نجعل من شروط الحساسية الخاصة شروط لإمكانية الأشياء، بل فقط لظواهرها، لذا يمكننا أن نقول بكل تأكيد : إن المكان يحوي جميع الأشياء في ذاتها، سواء كان بالإمكان أن تُعاين أم لا و من أيّ ذات كانت. وفي حقيقة الأمر نحن لا نستطيع البتة أن نحكم على عيانات كائناتٍ مفكّرةٍ أخرى، لكي نعلم ما إذا كانت خاضعةً للشروط المشار إليها التي تحدُّ عياننا وتصلح لنا على نحو الكلية. و إذا أضفنا إلى مفهوم الذات التعيين المقيّد لحكم، عندئذٍ يصدق الحكم على نحو غير مشروط. فالقضية [القائلة] : كُلُّ الأشياء متجاورةٌ في المكان، لا تصدق إلا في حدود أن تكون هذه الأشياء مأخوذة كموضوعات لعياننا الحسّي. أما إذا أضفت هنا إلى المفهوم الشرط و قلت : كلُّ الأشياء، بوصفها ظواهر خارجية، متجاورة في المكان، فستصدق هذه القاعدة كلّيّاً و بلا حدّ لها."[103]

يستنتج كانط من خلال هذه التوضيحات الترانسندنتالية الصحة الواقعية لمفهوم المكان ، يقصد بذلك الصحة الموضوعية التي ندركها بواسطة استخدامنا للحساسية، ومن ناحية أخرى يُفهم منها مثالية المكان بالنسبة للأشياء، عندما يتم النظر إليها في ذاتها بواسطة آليات العقل ؛ أي دون أن تتدخل بنية الحساسية. هكذا يؤكد كانط واقعية

[103]- **نفس المصدر. ص 96-97. [.45.44, III ,30,29].**

المكان التجريبية بالنسبة لكل تجربة خارجية ممكنة، بالإضافة إلى إثبات مثاليته الترانسندنتالية باعتباره لا شيء حين يتم التجرد من كل إمكانية للتجربة، لكن يتم قبوله في أساس الأشياء في ذاتها.[104]

" ولكن لا يوجد أيضاً خارج المكان أيُّ تمثُّل ذاتيّ آخر و متعلّقٍ بشيءٍ **خارجي**، يمكن أن يسمّى **قبلياً** موضوعياً ذاك أننا لا نستطيع أن نستمدّ من أيّ من هذه التمثُلات قضايا تأليفية **قبلياً**، كما نستطيع ذلك انطلاقاً من العيان في المكان. وبالتالي، لكي نكون دقيقين في الكلام، لا تُنسب إليها أيُّ مثالية، على الرغم من أنها لها مع تمثُّل المكان شيءٌ مشترك، أنها تنتمي فقط إلى بنية الحساسية الذاتية، مثلاً [بنية] البصر و السمع و اللّمس بواسطة الإحساسات بالألوان، بالأصوات وبالحرارة، التي مع ذلك، و إن كانت مجرّد إحساسات لا عيانات، هي أبعد عن أن تجعلنا بنفسها نعرف أي شيءٍ **قبلياً**."[105]

يهدف كانط من هذه الملاحظة سد الباب أمام أي شرح قاصر لمثالية المكان، ذلك من خلال أمثلة من قبيل نسب الألوان و الأذواق للأشياء، بينما تلك التغييرات مصدرها حساسيتنا الداخلية، وقد يصل الأمر إلى أن تكون هذه الإدراكات الحسية للتغيرات مختلفة من شخص إلى آخر :" مثلاً وردة، يكتسب- طبعاً بالمعنى التجريبي- قيمة شيءٍ في ذاته، وهو مع ذلك يمكن أن يظهر لكلّ عين بطريقة مختلفة نظراً إلى اللون، أن المفهوم الترانسندنتالي للظواهر في المكان يشكّل إشعاراً نقدياً يذكّر بأنه لا شيء على الإطلاق مما هو معاين في المكان هو شيء في ذاته، وأن المكان هو أيضاً ليس صورةً للأشياء قد تنتمي إليها كخاصتها في ذاتها..." [106] .

و هكذا يكون ما يسمى موضوعات خارجية ليس إلا مجرد تمثلات حساسيتنا، أما صورتها فهو المكان، وأن ما يطلق عليه الشيء في ذاته أو ما يسميه كانط المتضايف الحقيقي (correlatum) فلا يمكن معرفته خارج نطاق التجربة الحسيّة أبداً.

---

[104]- **كانط. نقد العقل المحض. ص 97.**

[105]- **نقد العقل المحض . ص 97-98. [.46 B].**

[106]- **إمانويل كانط، نفس المصدر. ص 98-99.**

بعد التوضيح الترانسندنتالي للمكان ينتقل بنا كانط للتحليل الترانسندنتالي للزمان و سيقوم بتعريف هذا المفهوم الغامض في الفلسفة انطلاقاً من رؤيته النقدية، كذلك من تجربته العلمية في الفيزياء و الفلك التي أعطته هذه القدرة الواسعة على الخوض في المواضيع الصعبة و المعقدة و محاولته للتوفيق بين الحساسية و العقل المحض. فما هو الزمن بالنسبة وما موقعه في الفلسفة النقديّة؟

توضيح ميتافيزيقيّ لمفهوم الزمان

1)" ليس الزمان أفهوماً تجريبياً تمّ استمداده من تجربةٍ أياً كانت. لأن المعية أو التوالي لم يكونا ليصلا بنفسهما إلى الإدراك الحسّيّ، إذا لم يكن تمثُّل الزمان في أساسهما **قبلياً**. ولا يمكننا إلا على أساس افتراضه أن نتمثّل أن شيئاً ما يوجد في وقتٍ واحد (معاً) أو في أوقاتٍ مختلفة (على التوالي)."[107]

2) على هذا الأساس يعتبر الزمن معطى **قبلياً** و شرط ضروري يقع في أساس كل العينات. حيث أنه يمكن إخراج الظواهر العامة من إطارها الزماني، لكن يستحيل إسقاط الزمان لأنه به فقط تكون الظواهر ممكنة.

3) انطلاقا من ضرورة الزمان بصفته **قبلياً و شرط ضرورياً ،** تقوم إمكانية مبادئ قاطعة لعلاقات الزمان أو ما يطلق عليها كانط مسلّمات الزمان بعامة. يذكر منها على سبيل المثال : أن الزمان ليس له إلا بعد واحد، إذ أن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تجتمع في وقت واحد، بل تأتي متتابعة أو متوالية بعكس مفهوم المكان القابل لأن تكون فيه الأمكنة معا. اعتماداً على هذه المسلمات لا يمكن للقضايا الأساسية أن يكون مصدرها التجربة الحسيّة، لأن

[107]- **نقد العقل المحض**. ص 101. **[.31, III ,47.].**

التجربة تفتقد لصيغة العموميّة المحكمة و اليقين الثابت، إذ أنه لا يمكن الانطلاق من الإدراك الحسيّ لبناء معرفة قطعيّة.[108]

4) " ليس الزمان مفهوماً استدلالياً أو، كما يقال، مفهوماً عاماً، بل هو صورةٌ محض للعيان الحسّي. والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد نفسه. أما التمثُّل الذي لا يمكن أن يكون معطى إلا بموضوع واحد فهو عيان. والقضية التي بموجبها لا يمكن لأزمة مختلفة أن تكون معاً. لن يكون بالإمكان أن تُستمدّ هي أيضاً من مفهوم عامّ. القضية تأليفية ولا يمكن أن تنشأ عن مفاهيم فقط. إنها إذاً متضمّنةٌ مباشرة في العيان و في تمثُّل الزمان."[109]

هكذا فإن لا نهائية الزمان تقوم على أساس أن كل لحظة جزئية منه ليست ممكنة إلا بتحديدات مفروضة على زمن واحد. لهذا يجب أن يكون التمثُّل الأصلي معطى غير محدود أي الزمن.

بعد تحديد مفهوم و خصائص و مسلمات الزمان يقدم كانط عرض تراسنتدنتالي لمفهوم الزمان. فماذا يقصد بذلك ؟!

عرض ترنسندنتالي لمفهوم الزمان

يعتمد كانط في عرضه هذا على النقطة السابقة أو المسلمة الثالثة؛ إذ أنه يضع مفهوم ترانسندنتالي تحت بند العرض الميتافزيقي :" هنا أضيف إلى هذا أيضاً أن مفهوم الحركة (كتغيير للموضع)، ليس ممكناً إلا بواسطة وفي تمثّل الزمان : أنه، إذا لم يكن هذا التمثّل عياناً (داخلياً) **قبلياً**، فلن يكون بإمكان أيّ مفهوم، اياً كان، أن يجعل إمكان التغيير، أي إمكان ربط محمولاتٍ متعارضةٍ بشكلٍ تناقض لبعضها البعض (مثلاً وجود شيء في موضع، و عدم وجوده هو نفسه في نفس الموضع) في موضوع واحدٍ وبعينه، قابلاً لأن يُفهم."[110].

---

[108]- **نفس المصدر. ص 102. [.31, III ,47.].**

[109]- **نقد العقل المحض. ص 102.**

[110]- **نفس المصدر. ص 103. [.32, III ,48.].**

أيَ أنه يستحيل أن يوجد تعيين متعارضين في آن واحد ، لأنه ينتج عن ذلك حالة تناقض، لهذا لا يحصل التوالي إلا في الزمان. هكذا فإن مفهوم الزمان الترانسدنتالي هو الوحيد الذي يتضمن الشروط لإمكانية معارف قبلية تأليفيّة، حيث تعجز التجربة الحسيّة و العيانات الخارجية عن توفير مثل هذه القواعد الأساسية و العامة.

يخلص كانط من المفاهيم السابقة باستنتاجات و ملاحظات مهمة عن الزمان :

أ) "ليس الزمان شيئاً يمكن أن يوجد لذاته أو مرتبطاً بالأشياء بوصفه تعييناً موضوعياً، وبالتالي يمكن أن يبقى حتى في حال تمّ تجريد عيانها من جميع الشروط الذاتية : لأنه في الحالة الأولى، سيكون شيئاً موجوداً فعلاً، دون أن يكون له مع ذلك موضوع حقيقي. أما الحالة الثانية، فلن يكون بإمكانه، وهو يشكّل تعييناً أو نظاماً للأشياء نفسها، أن يتقدّم على الموضوعات كشرطٍ لها وأن يكون **قبلياً** معروفاً ومعايناً بقضايا تأليفية."[111].

إن إمكانية أن يكون الزمان مجرد من الموضوعات الخارجية؛ أي سابق لها كنظام للأشياء، يجعله الشرط الذاتي الأولي لتحقق كل العيانات داخلياً قبل الموضوعات الخارجية، و هذا يعني أولوية نشأة المعارف قبلياً.

ب)" ليس الزمان سوى صورة الحسّ الداخلي، أي [صورة] العيان الذي لنا عن أنفسنا وعن حالتنا الداخلية. لأن الزمان لا يمكن أن يكون تعييناً لظواهر خارجية: إنه لا ينتمي لا إلى الشكل ولا إلى وضع..إلخ؛ على العكس، إنه يعيّن علاقة التمثّل في حالتنا الداخليّة."[112].

انطلاقاً من هذا السبب لا يتم إمداد العيان الداخلي بأيّ شكل، و منه يسعى العقل لتعويض هذا النقص بتصوّر التمثلات متوالية في الزمان من خلال خطّ يمتد إلى ما لا نهاية، حيث يكوّن فيه المختلف سلسلة ذات بعد واحد فقط،

---

[111]- **نقد العقل المحض. ص 104. [.33, III ,49].**
[112]- **نفس المصدر. ص 104.**

و يختزل من خلالها كل خصائص الزمان إلا واحدة!، و هي أن أجزاء الأوّل تكون دائما معاً، بينما تكون دائماً أجزاء الثاني متوالية. و هكذا يصل كانط إلى نتيجة مهمة ، تتلخص في أن تمثّل الزمان ذاته يعتبر عيانٌ لأنه فيه قدرة كل علاقاته على أن تعبّر عن نفسها بعيان خارجي.

ج) يرى كانط الزمان يعتبر شرط صوري قبلياً لكل الظواهر بعامّة. فالمكان مفهوم محدود باعتباره الصورة المحض لجميع العيانات الخارجية، أيّ كشرط قبلياً للظواهر الخارجية. بينما يتحقق العكس في الزمان، و ذلك في أن جميع التمثُلات بغض النظر عن كونها تعتمد على الأشياء الخارجية كموضوعات حسيّة أم لم تكن، فإنها تنتمي في الحالتين باعتبارها تعيينات للروح البشريّة Gemüt، أيّ إلى الحالة الداخلية للذات البشريّة، وبما أن العيان الداخلي يخضع للزمان، فالزمان يبقى دائما شرط لكلّ ظاهرة عامّة و بصفته **قبلياً** :

" أي إنه الشرط المباشر للظواهر الداخلية (لنفوسنا)، ولهذا بالذات، بطريقةٍ غير مباشرة، شرط الظواهر الخارجية أيضاً. وإذا كان بإمكاني أن أقول **قبلياً :** إن جميع الظاهرات الخارجية هي في المكان وهي معيّنة **قبلياً** وفقا لعلامات المكان، كذلك يمكنني أن أقول، انطلاقاً من مبدأ الحسّ الداخلي، قولاً عاماً بإطلاق : إنّ جميع الظواهر بعامة، أي جميع موضوعات الحواس موجودة في الزمان وتقع بالضرورة في علاقات الزمان."[113]

إذن بغض النظر عن كيفية معاينة النفس داخلياً، كذلك بالإعراض عن رؤية جميع العيّانات الخارجية من خلال هذا العيان، حيث لو تم أخذ الموضوعات كما تبدو في ذاتها لتلاشى الزمان و أصبح لاشيء. إذ أنه لا صلاحية موضوعية للزمان دون النظر إلى الظواهر، ذلك أن الأمر يتعلق بموضوعات يتم التعامل معها وتقبلها كأشياء تدركها الحواس؛

[113]- **نقد العقل المحض**. ص 105. **[.34, III ,50.51.].**

بينما لا يصبح موضوعا في حالة صرف النظر عنه من طرف الحساسيّة المعاينة؛ أيّ التمثلات الخاص بنا وعن الأشياء بعامة :

" فالزمان هو إذاً مجرّد شرطٍ ذاتي لعياننا (البشري) (الذي هو دائما حسي، أي لا يتدخل إلا بقدر ما نكون متأثرين بموضوعات)، وهو في ذاته، خارج الذات، ليس بشيء أبداً. لكنه مع ذلك، إزاء جميع الظواهر، وبالتالي أيضاً إزاء جميع الأشياء التي يمكن أن تمثل أمامنا في التجربة، موضوعيٌّ بالضرورة. لا نستطيع أن نقول : جميع الأشياء هي في الزمان، نظراً إلى أنه، في مفهوم الأشياء بعامّة، يُصرف النظر عن كلّ شكل من أشكال عيان هذه الأشياء، إلا أن العيان هو الشرط الحقيقي الذي بموجبه ينتمي الزمان إلى تمثّل الموضوعات."[114]

يصل كانط إلى أن القضايا و المفاهيم التي عالجها ذات طبيعة واقعية وتجريبيةّ، ويقصد بذلك واقعية وتجريبيّة الزمان كمفهوم قبلياً ؛ من خلال لعب دور نظام الأشياء الذي لا يمكن أن تتحقق العيانات الداخلية من دون توفيره لشروط إمكانها، كذلك من جهة أخرى تحديد العيانات الخارجية انطلاقا من الروح البشريّة Gemüt، و يرى كانط أنه بما أن عياننا دائما حسّي، فيستحيل أن يُعطى لنا في التجربة موضوع خارج شرط الزمان، لكن كانط ينزع عن الزمان صفة الواقعيّة المطلقة، بما أنه مقيد بصور عياناتنا الحسّية؛ أيّ أنه لا يوجد دون توفر الذات البشرية، حيث أنه لا يمكن أن يرتبط بوجود الأشياء الموضوعيّة و يكون بذلك مستقل عن العيانات الحسيّة :

"إن خاصيّات كهذه تعود إلى الأشياء في ذاتها، لا يمكن أبداً أن تكون معطاة لنا بواسطة الحواس. في هذا قوام **المثالية الترانسندنتالية** للزمان التي بموجبها- إذا صرفنا النظر عن شروط العيان الحسية الذاتية- لا يكون شيئاً على الإطلاق ولا يمكن أن يوضع في عداد الموضوعات في ذاتها (بمعزل عن علاقاتها بعياننا)، لا كباقٍ ولا كملازم. و مع ذلك، إن هذه المثالية، شأنها شأن مثالية المكان، يجب ألاّ تقارن باختلاسات الإحساسات، لأننا،

[114]- **نقد العقل المحض. ص 105.**

على الرغم من كل شيء، أنما نفترض، في ما يتعلّق بالظاهرة نفسها التي تلازم هذه المحمولات، لأنها تملك واقعاً موضوعياً، وهو يزول كلياً، إلا في حال كان تجريبياً فقط..."[115]

يستفيض كانط في توضيح الجدل و الخلاف القائم حول مفهوم الزمان بعرض أراء المعارضين لهذه النظريّة، من أناس يصفهم بثاقبي النظر، لدرجة أن كانط تآثر بهذا الرأي والإجماع، واعتبر أنه يجب أن يوجد بشكل طبيعي عند كل قارئ تبدو له هذه الاعتبارات غير مألوفة و عجيبة، أيّ طريفة و لا يتقبلها العقل البسيط بسهولة و مفاد هذا الاعتراض أنه :

" توجد تغيّرات حقيقية (و البرهان على ذلك هو تغيّر تمثّلاتنا، حتى لو أراد أحدٌ إنكار جميع الظواهر الخارجية بما فيها تغييراتها). والحال، أن التغيرات ليس ممكنةً إلا في الزمان، إذاً الزمان هو شيء حقيقي. ليس في الجواب أيّ صعوبة. و إنّني أوافق على الحجة بأكملها. إن الزمان هو بالتأكيد شيء حقيقي، أي إنه الصورة الحقيقية للعيان الداخلي: إنه يمتلك إذاً واقعيةً ذاتية فيما يخص التجربة الداخليّة، أيّ لدي حقيقة تمثل عن الزمان وعن تعييناتي فيه."[116]

بناءً على هذا التوضيح يُعد الزمان واقعياً لكن ليس بصفته شيء معين، إنما باعتباره نوعاً ً تمثلياً للذات البشريّة كشيءٍ ما. فلو كان لدى الذات القدرة على معاينة نفسها أو كائن آخر خارجها دون شرط الحساسية ، لكانت التعيينات مختلفة و متغيّرة، سيكون هناك نوع من المعرفة خالٍ من تمثّل الزمان، تبقى هذه مجرد فرضية و احتمال في نظر كانط ، يمكن من خلالها تصور الذات من وجهة نظر مخالفة لمعاينتنا الذاتية، القاصرة عن فهم الروح البشرية Gemüt بصفة كليّة و إدراك طبيعة النفس في ذاتها.[117]

---

[115]- **نفس المصدر. ص 106. [.35.36, III ,52.].**

[116]- **نقد العقل المحض. ص 107. [.37, III ,53.54.].**

[117]- **نفس المصدر. ص 107.**

هكذا يؤكد كانط على واقعيّة الزمان التجريبيّة كشرط لكل التجارب؛ أما الواقعيّة المطلقة كوجود مستقل عن الذات، فلا يعترف بها باعتباره ليس إلا صورة لعياننا الداخليّ، و إذا جردناه من شرط الحساسيّة الخاص بنا، فسيختفي الزمان، لأنه لا يتعلّق بالموضوعات نفسها بل بالذات التي تُعاينها. السبب الذي يكمن وراء هذا الإجماع ممن يصفهم كانط بأناس لا يعرفون كيفيّة التصديّ لنظريّة مثال المكان بحجةٍ مقنعة، فيتمثل في التالي :

" هو هذا : لم يكونوا يأملون أن بإمكانهم إقامة برهانٍ قاطع حول واقعية المكان، لأن المثالية تعترض سبيلهم، وبموجبها ليس الواقع الفعلي للأشياء الخارجية قابلاً لأي برهان صارم : بالمقابل، إن [واقعية] موضوع حسّنا الداخلي (بنفسي وبحالتي) واضح مباشرةً بواسطة الوعي. وقد تكون تلك [الأشياء الخارجية] مجرّد مظاهر، أما هذا الأخير فهو، من وجهة نظرهم، شيء حقيقي لا يمكن إنكاره"[118]

ذهب كانط إلى أن المثاليين اغفلوا النظر في أن كلا الطرفين (الأشياء و الحس الداخلي)، لا ينتميان إلا إلى الظاهرة التي تحتوي وجهان : وجه يتم النظر إليه كشيء في ذاته مع بقاء طبيعته غامضة و معضلة بالنسبة للعقل المحض، أما الوجه الآخر فيُنظر إليه عن طريق صورة عيان الموضوع في ذاته، و يتم تجاهل الموضوع في ذاته.

المكان و الزمان بالمعنى الترانسندنتالي

انطلاقا من كل التوضيحات و التحليلات الميتافيزيقية الترانسندنتالية السابقة يخلص كانط إلى التالي:

أ) "... إن الزمان والمكان هما ينبوعا معرفةٍ يمكن أن تُستقى منهما **قبلياً** معارف تأليفية مختلفة، كالتي تعطي عنها الرياضيات المحضة بشكل خاص مثلاً رائعاً

[118]- **نقد العقل المحض. ص 108. [.38.39, III ,55.56.].**

بالنسبة إلى معرفة المكان وعلاقاته. وفي حقيقة الأمر، يشكّل كلاهما معاً الصُّور المحضة لكلّ عيانٍ حسيّ، بهذا يجعلان القضايا التأليفية ممكنة **قبلياً**."[119].

لكن هذين الينبوعين للمعرفة قبلياً محدودان و مقيدان بشروط الحساسيّة، أي لا يدخلان في موضوعات إلا كمجرد ظواهر، و لا يمكن أن يعتبران أشياء في ذاتها " تلك [الظواهر] هي وحدها ميدان صحتّها، الذي، في حال خرجنا منه، لن يوحد لها بعد ذلك أيُّ استخدام موضوعي."[120]

ب) لا تتعارض واقعيّة الزمان و المكان مع صحة المعرفة التجريبيّة، فهما يقعان في نفس درجة اليقين، سواء تعلّقت الصور بالأشياء في ذاتها أو بعياننا لهذه الأشياء. بينما هؤلاء الذين يجزمون بواقعية الزمان و المكان المطلقة، حتى دون توفر شرط الحساسيّة و المعاينة الداخليّة لصور الموضوعات، فهم يقعون في تناقض صارخ مع مبادئ التجربة "لأنهم، إذا قرروا لصالح الأول، (وهذا على العموم [موقف] علماء الطبيعة الرياضيين)، يكون عليهم أن يقبلوا عندئذ بلا-شيئين أبديين ولا-نهائيين قائمين بنفسهما (المكان والزمان)، وهما موجودان (دون أن يوجد مع ذلك شيء حقيقي) فقط لكي يُحتوى فيهما الواقع بكامله."[121].

أما أخذهم بموقف الفريق الثاني الذي يضم بعض علماء الطبيعة الميتافيزيقيين، فانطلاقاً من أن للزمان و المكان صحةُ علاقاتٍ بين الظواهر، سواء كانت معاً أو متتالية، مجردة من كل تجربة، لكنها تحقق التمثّل من خلال هذا العزل نفسه بصورة غير مفهومة. ينتج عن هذا الاعتقاد بوجوب إنكار تعاليم الرياضيين **قبلياً** فيما يتعلّق بالأشياء الواقعية وصحتّها في المكان على سبيل المثال، أو ما يضمن على الأقل يقينها القطعي، لأن هذا الأخير لا يمكن أبداً أن يحدث **بعدياً**.

---

[119]- **مصدر سابق. ص 108-109.**

[120]- **نفس المصدر. ص 109. [.40, III ,57.].**

[121]- **نفس المصدر. ص 109.**

انطلاقاً من أن مفاهيم الزمان والمكان حسب رأي الفريق الثاني من العلماء، مجرد منتوجات للمخيّلة التي يجب العودة لأصلها في التجربة، حيث أنشأت المخيلة من العلاقات المجردة لهذه التجربة شيئاً يتضمن العامّ فيها، لكن يستحيل أن يحدث من غير الشروط التي قيدته الطبيعةُ . يصل كانط إلى أنه " يفوز [أصحاب الرأي] الأول بقدر ما يجعلون ميدان التجربة متاحاً لمزاعمهم الرياضية. بالمقابل، إنهم يجدون أنفسهم مربكين جداً بهذه الشروط عينها حينما يريد الفهم أن يتخطّى حدود هذا الميدان. ويفوز [أصحاب الرأي] الثاني بالتأكيد في ما يتعلّق بوجهة النظر الأخيرة، أي، إنهم لا يواجهون في طريقهم تمثُّلات المكان والزمان حينما يريدون الحكم على الموضوعات، لا بوصفها ظواهر، وإنما فقط في علاقتها مع الفهم؛ إلا أنهم لا يستطيعون تأسيس إمكان المعارف الرياضية **قبلياً** (وذلك بسبب أنه ينقصهم عيان حقيقي موضوعياً و صحيح **قبلياً**)، و لا التوفيق الضروري بين القضايا التجريبية وتلك المزاعم، وفي نظريتنا حول الطبيعة لهاتين الصورتين الأصليتين للحساسية يتمُّ إزالة كلتا الصعوبتين."[122]

توصلنا في التوضيحات السابقة إلى أن مفهومي الزمان و المكان ليس لهما وجود مستقل ومطلق عن الذات المعاينة للموضوعات، وأننا لا نحصل من خلال المعاينة الداخلية إلا على تمثّل الظاهرة، فالأشياء في ذاتها ليست كما نعاينها، فلو جردنا الذات من بنية الحواس وذاتية النفس البشرية بعامة، فستختفي كل تكوينه الأشياء وعلاقتها بالزمان والمكان، بل أن هذان الأخيرين سيزولان أيضاً " أما ما قد يُعتبر الشأن للموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قابلية حساسيتنا للتأثُر، فيبقى مجهولاً تماما من قبلنا. إننا لا نعرف سوى كيفية إدراكنا الحسّي بها التي تخصّنا والتي

[122]- **نقد العقل المحض. ص 110. [.41.42, III ,58.59.].**

يمكن ألا تكون بالضرورة لدى كل كائن، مع أنها يجب أن تكون لدى كل إنسان. وهي دون سواها ما يجب علينا أن ننظر فيه. المكان و الزمان هما الصورتان المحضتان لها والإحساس بعامة هو مادتها. ولا يمكننا معرفتها [أي المكان والزمان] إلا **قبلياً**، أي قبل أيّ إدراك حسّي واقعي، ولهذا السبب يسميّان عياناتٍ محضة؛ وبالمقابل، الإحساس هو، في معرفتنا، ما يجعلها تسمّى معرفةً **بعدية**، أي عياناً تجريبياً."[123]

مفهوم الكائن الأسمى

يضع كانط الكائن الأسمى ضمن مفهومّ الأشياء في ذاتها والتي تخرج عن نطاق التجربة الحسيّة، وإذا كان مفهومي الزمان و المكان صورتان قبليتان وشرطيّن للحساسيّة، فإن الكائن الأسمى يعتبر فرضية لتفسير نظام الأشياء الموجود في العالم. فكيف نفكر في الله ضمن فكرة الزمان و المكان؟!

يستدل كانط لشرح هذه المعضلة باللاهوت الطبيعي (سيأتي شرحه بالتفصيل في المبحث القادم)، من خلال التفكير بموضوع غير قابل للمعاينة سواء الداخليّة أو الخارجيّة كعيان حسّي، حين التفكير بكائن أسمى بهذه الصفات المتجاوزة للتجربة والمعاينة الذاتيّة، يتمّ التخلي عن كل الحدود التي تقع تحت شرطي الزمان والمكان، لأن مثل هذا الكائن يجب أن يكون وجوده بمجمله معرفته هو، حيث قال كانط :

"ولكن، بأيّ حقّ نستطيع أن نقوم بهذه الخطوة، لو كنا قد صنعنا منهما كليهما من قبل صورتين للأشياء في ذاتها، وأكثر من ذلك، صورتين تبقيان بمثابة شرطين لوجود الأشياء **قبلياً**، حتى في حال قمنا بإلغاء الأشياء نفسها. لأنهما، كشرطين لكل وجود بعامةٍ، لا بدّ أن يكونا ايضاً شرطاً لوجود الله. ومن هنا. إذاً لم نُرد أن نجعل

[123]- مصدر سابق. ص 111. [.43, III ,60.].

منهما صورتين موضوعيتين لجميع الأشياء، لا يبقى لنا إلا أن نجعلهما صورتين ذاتيتين لكيفية تمثُّلنا الخارجي و الداخلي على حدّ سواء، وهي كيفية تدعى حسيّة لأنها **ليست أصليةٌ**، أي من النوع الذي يُعطى وجود موضوع العيان نفسه (نوعية عيانٍ لا يمكن أن تخصّ- بقدر ما يمكننا أن نصل إليه من فهم- إلا الكائن الأسمى)، بل هي متعلّقةٌ بوجود الشيء، وهي بالتالي ليست ممكنةٌ إلا بقدر ما تكون قدرة الذات على التمثُّل متأثرةٌ بها."[124]

إضافة إلى ما سبق، يرى كانط أنه ليس من الضرورة حصر نوعية عيان المكان والزمان في حساسية الكائن البشري، فمن المفروض أن يتفق كل كائن متناه و محدود القدرات في العالم مع نوعية حساسية الكائن البشري، لكن بدون تأكيد على ذلك أو يقين، أما بالنسبة إلى نوعية العيان الخاصة بالكائن الأسمى فلا يمكن أن تكون حساسية لمجرد أنها صحيحة بشكل، يرجع ذلك إلى أنها عيان مشتق (intiutus derviatus) وليست عيان أصيل (intiutus originarius)، أي أنها تخرج من مجال العيانات العقليّة، إذن هي عيان خاص بالكائن الأسمى وحده، حيث لا يمكن تعميم هذا الإستثناء على الأشياء و المواضيع الأخرى.[125]

إذن نجح كانط في إيجاد توليفة فلسفية حسمت الصراع المحتدب بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، وذلك من خلال ما يسميه الأحكام التركيبية القبلية، لكن ما موقف الميتافيزيقا من هذا الاكتشاف الجديد؟

خلص كانط إلى أن العقل المحض غير قادر على إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها، أو مايسمى بالنومين •Noumène، وأن نطاق إدراكه يتوقف على ظواهر الأشياء الحسية

---

[124]- **كانط، نقد العقل المحض . ص 121-122. [B 73.72.74.].**

[125]- **نفس المصدر. ص 122.**

•-Noumén : عند كانط، ما يجاوز نطاق التجربة والإدراك الحسي، فهوحقيقة مجردة من مسلمات العقل العملي ويقابل الظاهرة phénouméne . إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 206.

"النومين أوالشئ في ذاته (la chose en soi) هوواقع عقلي لا نملك عنه أية معرفة". J. Russ, p. 228.

أو مايسمى•phénomène ، وبناء على هذا الطرح فإن أشياء مثل: الله، خلود النفس، الحرية، تدخل ضمن مفهوم النومين" هذه المهام التي على العقل المحض نفسه إلا أن يتحاذاها هي [وجود] **الله**، و**حرية** [الإرادة] و **خلود النفس**. أمّا العلم الذي مراده الأخير موجّه مبدئياَ، بكل ما له من أدوات، نحو حلّ هذه الواجبات، فيسمّى **ميتافيزيقا**، والطريقة التي يسير عليها هي في بداية الأمر **دوغمائية**، أي أنّه يأخذ على عاتقه إنجاز هذه المهمّة الكبيرة من دون فحص سابق لمدى قدرة العقل أو عدم قدرته على النهوض بها". [126]

وبالتالي تصبح البرهنة عليها عقليا ونظريا غير مشروعة، لأنها ليست من صلاحيات العقل، وفي نفس الوقت لا يمكن نفيها، وهي في نظر كانط تعتبر مسلمات وهي مالا يمكن البرهنة عليها بالتجربة، ولكن يجب أن تكون لغاية أخلاقية، وهذا سيعالجه في مؤلفه الثاني الموسوم بعنوان: **نقد العقل العملي**، فماذا يعني بهذا العنوان؟

نقد العقل العملي

يعتبر **نقد العقل العملي** نظيرا **لنقد العقل المحض**، فالأول، يتعلّق بالمعرفة العملية والثاني بميدان المعرفة النظرية. ولقد أخرجه سنة 1788 وهو ليس الوحيد في فلسفته الأخلاقية، فقد سبقه كتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** وقد نشره سنة 1785، ويشترك معه في نفس

وهو"مقابل الظاهرة [...][إنه] الحقيقةُ المطلقة التي تُدرك بالحدس العقلي، لا بالتجربة والإدراك الحسي [...] وهولا يمكن معرفته، وله معنيان : أحدهما سلبي، وهودلالته على ما لا يمكن معرفته، والآخر إيجابي وهودلالته على إحدى مسلّمات العقل العملي (كالحرية، وخلود النفس، ووجود الله)." جميل صليبا، المعجم الفلسفي،مادةالنومن، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ج 2، ص. 513.

•الفينومين عند كانط هو" كل موضوع تجربة ممكن." JacquelineRuss ,*philosophie* : les Auteurs, les oeuvres,Bordas, 2000. , p. 228.

وهويُطلق "على كل ما يحدث في الزمان والمكان." جميل صليبا، مادة الظاهرة، مرجع سابق، ج 2، ص 30.

انظر بهذا الخصوص :

D. FOLSCHEID (Dir), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, PUF, 1993, pp. 23-25.

N. HADJ ABDERRAHMANE, « La métaphysique et la question de la critique », dans R. THEIS et L. K. SOSOE, (Dir), *Les sources de la philosophie kantienne XVIIe et XVIIIe siècles*, Vrin, 2005, pp. 63-69.

[126]- نقد العقل المحض . ص 62.

المضمون، إلا أن **نقد العقل العملي** تناول فيه كانط موضوع المصادرات ، فما هي هذه المصادارت و كيف ساهمت في تشكيل تصوره لفلسفة الدين ؟

مصادرات العقل العملي هي اثنتان، ويمكن إضافة ثالثة لكنها ليست محددة بدقة:

المصادرة الأولى هي خلود النفس

وبما أن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو موضوع الإرادة الحرّة، التي يمكن أن تتحدد بالقانون الأخلاقي، ولأن التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي شرط أساسي للخير الأسمى، فيجب أن يكون ممكنا هو وموضوعه، لأنّه شرط في نظام تحقيق هذا الموضوع، ولكن التوافق التام للإرادة مع القانون هو قداسة، وهي كمال لا ينبغي لأي عاقل في العالم المحسوس، ولأنه ضروري من الجهة العملية، فإنه لا يمكن الوصول إليه إلا في تقدم لا نهائي تجاه التوافق العام:

" إلا أن هذا التقدم الذي لا نهاية له غير ممكن إلا بافتراض وجود مستمر إلى مالا نهاية و[وجود] شخصية لنفس الكائن العاقل نفسه (الذي يسمَّى خلود النفس). لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكنا، عمليا، إلا بافتراض خلود النفس : كما يكون هذا [خلود النفس] باعتباره مرتبطا ارتباطا لا ينفصم بالقانون الأخلاقي مصادرةً [خاصة] بالعقل العملي (أعني بها قضية نظريةً غير قابل لبرهان من حيث هي كذلك [أي نظرية]، إلا إذا ارتبطت ارتباطاً لا ينفصم بقانون عملي قائم قبليا بلا شرط)."[127]

إن هذه المصادرة، والتي تعني أنه لا يمكن الوصول إلى التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم لا نهائي، تعتبر قضية ذات منفعة، وذلك ليس لمجرد تجاوز عجز العقل النظري، لكن أيضا بالنسبة للدين، ففي حالة عدم وجود هذه القضية يفقد القانون

[127]- إمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 215. [*AK*, V122].

الأخلاقي طابع **القداسة**، وهذا ما يجعله سموحا وبالتالي نسبي خاضع لأهواء البشر، أو تتم المبالغة في دوره بالأمل في بلوغ مصير غير ممكن الوصول إليه، وحينها يضيع المرء في هوس صوفي مناقض لمعرفة الذات.[128]

وتقود المصادرة الأولى، خلود النفس، بالضرورة إلى **مصادرة ثانية** هي **وجود الله**[129]، والذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة. ولأن سعادة الكائن العاقل تقتضي أن تسير أموره كما يريد ويشتهي، فهي إذن قائمة على اتفاق بين الطبيعة وغاية هذا الأخير، وكذلك الاتفاق بينهما وبين المبدأ الجوهري لتحديد الإرادة، والقانون الأخلاقي باعتباره قانونا للحرية، والذي من خلاله يأمر بمبادئ معينة تكون متحررة تماما عن الاتفاق بين الطبيعة ورغبات الإنسان، أي أن القانون الأخلاقي ليس الغاية منه تحقيق سعادة الكائن العاقل، فهذا اتفاق بينه وبين الطبيعة، وإنما القانون الأخلاقي قائم على مبدأ الواجب لذاته، ولأن الكائن العاقل الذي يفعل في العالم، ليس علّة للعالم والطبيعة ، فلا يوجد في القانون الأخلاقي أي أساس لعلاقة ضرورية بين الأخلاق والسعادة، ما دام هذا الكائن العاقل جزء من العالم وليس علّة له، وبالتالي لا يمكنه بإرادته أن يكون علّة لتلك الطبيعة، وأن يجعلها على اتفاق تام مع مبادئه العملية.

ومع هذا تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، وتعني السعي إلى الخير الأسمى، وهكذا يرى كانط أنه يجب أن يصادر العقل العملي هذا الارتباط الضروري، أي بين تحقيق الخير الأسمى وافتراض وجود علّة لكل الطبيعة، لكن هذه العلّة الأولى يجب أن تتضمن مبدأ اتفاق ليس مع قانون إرادة الكائنات العاقلة فقط، بل كذلك من حيث امتثالها لهذا القانون أي أن يصبح المبدأ الأعلى لتحديد إرادتهم، أي ليس من الناحية الخلقية الشكلية فقط، بل أن تتخذه الكائنات العاقلة مبدأ لنيّاتهم الأخلاقية، ولأن الموجود (الكائن العاقل) الذي يستطيع الفعل وفقا لامتثال القوانين هو كائن عاقل، وعليه فإن هذا الامتثال هو إرادته، وهكذا فإن العلّة العليا للطبيعة، من ناحية أنها يجب أن تفترض

---

[128]- نفس المصدر، ص 216.

[129]- [*AK*, V, 124]

بالنسبة للخير الأسمى، هي موجود بالنسبة للعقل والإرادة علّة، وبذلك فهو صانع للطبيعة، أي الله :

"والحال أن كائناً قادراً على القيام بأفعال وفقاً لتمثل قوانين، إنما هو **فهم** (كائن عاقل)، والسببيَّة التي لكائن كهذا وفقا لهذا التمثل للقوانين إنما هي إرادته، إذا، إن العلّية الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى، هي كائن، هو، **بالفهم والإرادة**، علّة (بالتالي صانع) الطبيعة، أعني الله، ينتج عن ذلك أن مصادرة إمكانية الخير الأسمى المستنبط (العالم الأفضل) هي في الوقت نفسه مصادرة حقيقة خير أسمى أصيل، أي وجود الله."[130]

أما **المصادرة الثالثة** فهي **مصادرة الحرية**، وهي مسألة معقدة وصعبة وغير محددة بدقة، فكانط اعتبر أن الحرية أمر يقيني في قسم التحليلات من **نقد العقل العملي**، لكنه تراجع فيما بعد وعدها مصادرة من مصادرات العقل العملي، فكيف فسّر كانط هذه المسألة؟

ليس هناك تناقض بين هذين النوعين من الحرية، فهناك حرية واحدة، وهي تقوم بدور التشريع للقانون الأخلاقي، وفي نفس الوقت تطبق هذا التشريع في سلوكها، إذن هناك حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يمكن أن يقوم بسلوك أخلاقي دون التسليم بوجود الحرية :

" فما عسى أن تكون الحرية إن لم تكن هي الاستقلال الذاتي Autonomie ، أي الخاصية التي تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانونا لنفسها؟ وإذن فالقضية التي تقول أن الإرادة في جميع أفعالها هي القانون الذي تصنعه لنفسها ليست إلا صيغة أخرى من المبدأ الذي يقول إن علينا ألا نفعل فعلا حتى يكون مطابقا للمسلمة التي يمكنها أيضا أن تتخذ من نفسها موضوعا يعد قانونا كليا شاملا. ولكن هذه هي على التحقيق صيغة الأمر

[130]-إمانويل كانط، مصدر سابق، ص 219. [*AK*, V, 125].

الأخلاقي المطلق كما هي مبدأ الأخلاقية : وعلى ذلك فالإرادة الحرّة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شئ واحد بالذات."[131]

هكذا، فلقد دشن كانط مشروعه النقدي من خلال الكشف عن المبادئ القبلية لملكة المعرفة في **نقد العقل المحض**، والكشف عن المبادئ القبلية للإرادة في **نقد العقل العملي**، سعى إلى استكماله، وذلك من خلال كتاب ثالث بعنوان **نقد ملكة الحكم** الذي نشره سنة 1790، فما معنى هذا العنوان؟

نقد ملكة الحكم

يتمثل مشروع **نقد ملكة الحكم** في البحث عن مبادئ قبلية كلية وشاملة للجمال: "والسؤال الآن هو: هل **لملكة الحكم**- وهي حلقة وسط بين الفهم والعقل في نظام ملكات المعرفة فينا- مبادئ **قبلية** خاصة بها؟ هل هي مبادئ مكوّنة أم منظّمة فقط (وهي بالتالي لا تظهر حقلا خاصا بها)؟ وهل هي التي تُصدر قبلياً القاعدة للشعور باللذة أو الألم، كونها حلقة الوسط بيم ملكة المعرفة وملكة الرغبة (على غرار ما يفرضه الفهم على الأولى والعقل على الثانية من قوانين قبلية)؟ هذا هو موضوع نقد ملكة الحكم الذي بين أيدينا الآن."[132]

لقد سعى كانط في هذا النقد الثالث إلى ردم الهوة بين العقل العملي والعقل النظري، أي بين ملكة الرغبة وملكة المعرفة أو الفهم، وذلك من خلال الكشف عن ملكة ثالثة تتوسطهما وهي ملكة الحكم، والتي يجب أن تتمتع بالاستقلال الذاتي وأن تقوم على مبدأ قبلي ما، حيث يضمن لها علاقتها الخاصة:

---

[131]-إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: عبد الغفار مكاوي، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2002، ص 146. [*AK*, IV, 447].

[132]- إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا،ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 62-63. [*AK*, V,168].

" حيث تثبت التجربة حتميةً في الأشياء لا يصل مفهوم الإدراك العام للحسّي إلى فهمها أو شرحها، فلا تستطيع ملكة الحكم إلاّ أن تستمدَّ مبدأ علاقة بين شئ طبيعي وآخر فوق-محسوس لا تدركه معرفة، يكون عليها ألاَّ تستخدمَ إلاَّ لنفسها بقصد معرفة الطبيعة"[133].

يقسم كانط كتابه هذا إلى قسمين:

يتعلق القسم الأول بنقد ملكة الحكم الجمالية، أما القسم الثاني فيخص نقد ملكة الحكم الغائية، فما الذي توصل إليه كانط؟ هل الحكم الجمالي يقوم على مبدأ قبلي يحدد له طبيعة علاقته بالطبيعة والعالم اللامحسوس؟

يذهب كانط في القسم الأول من الكتاب إلى نقد الحكم الجمالي ، وذلك من خلال التمييز بين مفهومين هما **الجميل** و**السامي**•. يرى كانط أن حكم الذوق هو حكم جمالي والذوق هو ملكة إصدار الأحكام الجمالي على الأشياء، وهكذا فهو يقرر أن حكم الذوق ليس حكما معرفيا، بل هو من اختصاص مخيلة الذات التي تشعر باللذة أو الألم، وبالتالي فهو حكم ذاتي:

" لكي نميّز الشئ، هل هو جميل أو غير جميل، فإننا لا نعيد تمثّل الشيء إلى الذهن من أجل المعرفة، بل إلى مخيّلة الذات (ربما مرتبطة بالفهم) وشعورها باللذة أو الألم ومن هنا، فإن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس منطقيا، بل جمالي؛ ونعني بذلك أن المبدأ الذي يعنيه لا يمكن أن يكون إلّا ذاتيا."[134]

يخلو الحكم الجمالي من كل مصلحة لأنه ذاتي. ويميّز كانط بين الملائم والجميل والخيّر، أما **الملائم** فهو كل ما ترتاح إليه الحواس وهو حكم شخصي يميل إلى المصلحة، أما **الجميل** فهو حكم يفترض اتفاق الجميع عليه، أما **الخيّر** فهو حكم قائم على مفاهيم تتعلق بالإرادة الحرّة.

---

[133]- نفس المصدر، ص 64. [*AK*, V, 169].

• - يترجمها البعض إلى الجليل.

[134]- إمانويل كانط، مصدر سابق، ص 101-102. [*AK*, V, 203].

ويخلص كانط إلى أن "الذوق هو ملكة الحكم على شئ أو على ضرب من ضروب الامتثال أو عدم **الرضا خلواً من أية مصلحة**. وموضوع مثل هذا الرضا هو **الجميل**."[135]

بعد ذلك ينتقل كانط إلى تحليل **السامي** حيث قام بتقسيمه إلى قسمين: السامي الرياضي والسامي الديناميكي. "السامي هو الذي، بمجرّد إمكان تعقله، يكشف عن وجود ملكة في النفس تتجاوز كلّ مقياس للحواس"[136]. وعليه، **فالسامي الرياضي** هو الكبير كبرا مطلقا، حيث يستحيل معه استحضار عظمته في الطبيعة المحسوسة فهو مجاوز للحواس، ولكن يمكن التفكير في لا نهائيته في العقل فقط، وهو يجعل العقل بمجرد التفكير به يشعر بوجود ملكة في النفس تتجاوز حدود الحواس؛ أما **السامي الديناميكي** فيظهر في قوة الطبيعة:

" القوة **قدرة** على عقبات كبيرة. وتسمّى القوة سيطرة حينما تتغلب على مقاومة ما يملك قوة، والطبيعة، في الحكم الجمالي، منظورا إليها على أنها قوة لا سلطان لها عليها، تكون سامية **ديناميكيا**"[137].

تكون الطبيعة سامية ديناميكيا عندما تثير فينا الخوف، وهذا ما يجعلها بالنسبة للحكم الجمالي ذات قيمة، لأن في الحكم الجمالي لا يمكن تجاوز عقبة إلاّ بحسب شدّة المقاومة، ويرى كانط أنه يمكننا أن نتخيّل شيئا مخيفا دون أن نخاف منه، وذلك عند الحكم بطريقة معينة أننا نستطيع مجرد التفكير بحالة نتمنى أننا نقاومه فيها.

وينتقل كانط في القسم الثاني من الكتاب إلى نقد ملكة الحكم الغائية، ويرى أن نظام الطبيعة المحكم هو نسق ميكانيكي خالص، وأن المرء هو الذي يضفي عليه مبدأ الغائية، وعلى العقل أن يفسر كل نتاج الطبيعة تفسيرا آلياً، حتى تلك التي تبدو أكثر غائيةً، ويجب التعامل مع مبدأ الغائية بحذر كي لا نتزلق في إثباتات ميتافيزيقية، ونوفي الإحترام اللازم

---

[135]- نفس المصدر، ص 110؛ [*AK*, V 221].
[136]- نفس المصدر، ص 160؛ [*AK*, V 250].
[137]- نفس المصدر، ص 172؛ [*AK*, V 260].

لحدود العقل النظري. " لقد قلنا أعلاه حول الغائية **الخارجية** لأشياء الطبيعة: إنها لا تعطينا أي حق يصح لها بموجبه أن نستعملها في الوقت نفسه كغايات للطبيعة من أجل الحصول على أسس تفسر وجودها، ولا من أجل اعتبار نتائجها الغائية عرضياً في الفكرة كأسباب لوجودها وفق مبدأ الأسباب النهائية."[138]

بعد أن استعرضنا بايجاز المشروع النقدي الكانطي سنحاول الآن ربطه بتصوره لفلسفة الدين فما طبيعة العلاقة بين الثلاثية النقدية وخاصة نقد العقل المحض ورؤيته للدين ؟!

يرى المتخصصون في الفلسفة الكانطية أن فلسفة الدين لديه ليست مجرد استكمال للمشروع النقدي أو استفاضة ثانوية بل تدخل في صميم المشروع النقدي، إذ تمثّل الشرط الذي يجعل الفلسفة الخلقية ممكنة. حيث أن مصلحة حفظ العقل لذاته تكمن في الإيمان بشرعيته الدينية الذاتية. من أبرز هؤلاء المتخصصين نجد الفيلسوف الألماني **أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874-1945)** حيث يرى أن **نقد ملكة الحكم** يلتزم بالافتراضات الأساسية من الفكر الكانطي . و**نقد ملكة الحكم** يؤكد **نقد العقل المحض** ويظهر **نقد العقل العملي** في الميتافيزيقيا العقائدية. وتدخل الفلسفة النقدية في علاقة أخرى مع الميتافيزيقيا. فالأول أي **نقد العقل المحض** تابع للأخير في أكثر حالاته مركزية واتخذ مقياسه من خلال اتخاذ القرار والحل بدقة تلك المشاكل الأساسية التي ظهرت منذ العصور القديمة لتكون خاصية غريبة للميتافيزيقا. في القيام بكل هذا لم تتجاوز العقيدة تداعيات الفلسفة المتعالية، يقول أرنست كاسيرر :

"المهمة العامة هي تحليل محتويات ووسائل المعرفه. حيث إن المحتوى الأخلاقي لا يمكن إلا أن يثبت من قبل عرض المبادئ الضرورية والصالحة عالميًا للبشرية جمعاء، لذلك هذا التحليل يمكن أن يقترب من مشكلة الفن، في واقع الحياة نفسها، فقط من خلال وساطة نقد الجمالية والحكم الغائي. لكن الآن يمكن رؤيته بشكل أكثر وضوحًا أن هذه

---

[138]- إمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم** ، ص 323. [*AK*, V 377].

الدورة، المتجذرة في جوهر المنهجية الكانطية، لا يجهض ثورة الواقع الحدسي ويخففها إلى نظام من التجريدات الواهية ولكن هذا، على العكس من ذلك ، نظام كانط أخضع المفهوم الأصلي للمعرفة إلى امتداد وتعميق ذلك الآن فقط يجعل من الممكن إجراء مسح كامل للحياة **الطبيعية والروحية** وتصورها على أنها واحدة في جوهره"[139].

بينما يربط **جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1955)** بين المشروع النقدي و فلسفة الدين من خلال معالجة مفهوم الحرية عند كانط. طارحا الأسئلة التالية : علام يقوم تشريع العقل العملي؟ ما هي الكائنات أو المواضيع التي تخضع للتأليف العملي؟

يجب دولوز عن هذه الأسئلة المهمة، بأن كائنات حرة هي وحدها من يمكنها أن تخضع **للعقل العملي**، حيث أن هذا الأخير يشرّع لهذه الكائنات الحرّة متحررة بذلك من قانون السببية، الذي يصلح فقط للحكم على الظاهرات :

" ما دمنا ننظر إلى الظاهرات، كما تظهر ضمن شروط الحيّز والزمن، لا نجد شيئاً يشبه الحرية : تخضع الظاهرات خضوعا دقيقاً لقانون **سببية طبيعة** (كمقولة للإدراك) يكون كل شيء، بحسبها، ناتج شيء آخر إلى ما لا نهاية له، و كلُّ سبب مرتبطاً بسبب سابق له. أما الحرية فيتم تعريفها، على العكس، بقدرةٍ «على أن تبدأ من ذاتها وضعاً، لا تدخل سببيته بدورها (كما في القانون الطبيعي) في سببٍ آخر يحدّدها في الزمن».[140]"

هكذا فإن مفهوم الحرية لا يمكن أن يمثل ظاهرة، بل هو شيء في ذاته متجاوز للتجربة الحسيّة ونفس الآمر ينطبق على الكائن الأسمى، و يتأسس الدين الأخلاقي على الإنطلاق من الإرادة الحرّة و اعتبار السلوكات الأخلاقية كأوامر إلهية، و بهذا يتأسس مفهوم الشر الجذري في الطبيعة البشرية على هذه الحريّة في الفعل :

---

[139] -ernest cassirer **, kant's life and thouget**. Trans : james Haden, yale university press. 1981. P 360.

[140]- جيل دولوز. **فلسفة كانط النقدية** ،تر : أسامة الحاج ، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997. بيروت-لبنان . ص 50-49.

" نفهم مذاك إمكانية الشر. سوف يصر كانط دائما على أن الشر هو في علاقةٍ ما مع الحساسية. لكنه يجد أساسه أيضاً في طبعنا المعقول. إن كذبة أو جريمة هما نتيجتان محسوسستان، لكن لهما بالقدر نفسه سبباً معقولاً خارج الزمن. هذا هو حتى السبب في أننا لا ينبغي أن نماثل العقل العملي والحرية : ثمة دائماً في الحرية منطقة حرية اختيار يمكننا بها أن نحدد خياراً ضد القانون الأخلاقي."[141]

ينتقل دولوز لشرح فكرة الحس المشترك الأخلاقي عند كانط. حيث يرى أن القانون الأخلاقي مستقل في مبدئه و تطبيقه النموذجي عن كل شرط للحساسية؛ لأن الكائنات و السببية الحرّة لا يمكن أن تكون موضوع لأي حدس، فالطبيعةما فوق المحسوسة و الطبيعة المحسوسة منفصلتان و ليس بينهما رابطة :

"إن مواضيع العقل العملي هذه تكوّن ما نسميه الخيير الأخلاقي (نشعر بالاغتباط الفكري في علاقة بتصور الخير). والحال أن «الخير الأخلاقي هو شيء ما فوق محسوس، بما يخص الموضوع»، لكنه يمثل هذا الموضوع على أنه يجب تحقيقه في العالم المحسوس، أي «كأثر ممكن بفعل الحرية». لهذا تظهر المصلحة العملية، في تعريفها الأكثر عمومية، كعلاقة للعقل بمواضيع، ليس لمعرفتها، بل لتحقيقها."[142]

هكذا فإن العقل الأخلاقي مستقل تماماً عن شروط الحساسية. و الخيرات مستقلة في ذاتها عن قدرة الإنسان المادية على تحقيقه، إذ تتحدد فقط تناسباً للاختبار المنطقي المقترن بالامكانية الأخلاقية لإرادة العمل الذي يحققها. يستنتج دولوز من قرائته لكانط أن القانون الأخلاقي لا يمكن اعتباره شيئاً إذا ما فُصل عن نتائجه المحسوسة وينطبق نفس الأمر على الحرية إذا عُزلت عن نتائجها المحسوسة.[143]

---

[141]- جيل دولوز. ص 54

[142]- نفس المرجع. ص 67.

[143]- نفس المرجع . ص 67.

في غياب القدرة على التحقق فسينهار القانون الأخلاقي و يصبح بلا معنى ونسقط في العدمية و العبثية، ويُفترض لتحقيق الخير الأخلاقي التفاق بين الطبيعة المحسوسة وفقاً لقوانينها مع الطبيعة ما فوق المحسوسة وفقاً لقوانينها الخاصة أيضاً، و يتجلى هذا الاتفاق في التناسب بين السعادة و الأخلاقية، و يُقصد بها فكرة الخير الأعظم كجملةٍ لموضوع **العقل المحض العملي.** و هنا يطرح السؤال كيف يكون الخير الأعظم ممكناً؟

يرى دولوز أنه يمكن أن نقع في التناقض l'antinomie ، حيث لا يمكن أن تكون الغربة في السعادة دافعاً للفضيلة، لأن السعادة حسيّة بينما الفضيلة غاية أسمى، بينما يستبعد أن تكون حكمة الفضيلة سبباً للسعادة، لأنه لا يمكن للقانون الأخلاقي ان يشرّع للعالم المحسوس، الذي تحكمه قوانين خاصة به لا تهتم بالنوايا الأخلاقية للإرادة، و يتمثل الحل لهذه الثنائية المتناقضة في :" ألا يكون اتصال السعادة بالفضيلة مباشراً (من دون واسطة)، بل يتم ضمن منظور تقدم أو «سبب أخلاقي للعالم» (الله). هكذا تكون فكرتا النفس والله الشرطين الضروريين اللذين بموجبهما يكون موضوع العقل العملي بحد ذاته مطروحاً كممكن وقابل للتحقيق."[144]

هكذا فإن الحرية بصفتها فكرة كوسمولوجية لعالم فوق محسوس تتجلى كحقيقة موضوعية في القانون الخلقي، كذلك بالنسبة لفكرة النفس السيكولوجية وفكرة الكائن الأسمى اللاهوتية فكلاهما يلتقيان تحت القانون الأخلاقي.

فكانط لم يؤسس الدين عقلي بل لضرورة دين العقل، وهذا يجعل مشروعه مترابط و متكامل حيث يحقق الإنسجام و التناسق بين العقل النظري والعقل العملي والنظرية الدينية.[145] يقول كانط في **نقد العقل المحض** :

---

[144]- جيل دولوز. نفس المرجع. ص 69.

[145]- **هانس زندكولر ، المثالية الألمانية** ، تر: فتحي المسكيني، أبويعرب المرزوقي، فتحي العولني، م 2، ط1. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت ، 2012. ص 703.

"والشيء الذي يحوي الشرط الأعلى لإمكانية كلّ ما يمكن التفكير فيه (كينونة كل الكائنات) هو موضوع **اللاهوت**/الثيولوجيا. كذلك يزودنا العقل المحض بفكرة علم نفس عقلاني (psychologinrasionalis) (علم النفس العقليّ) إلى علم العالم الترنسندنتالي (الكوزمولوجيا العقليّة)، وأخيراً بمعرفة بالله ترانسندنتالية (theologiatranszendentalis) "[146].

لكن هذه المعرفة الإلهية الترنسندنتالية مجاوزة للتجربة وليس فيها أي ضمانات حسية أو إدراكية مباشرة، فهي تكمن ضمن مفهوم الشيء في ذاته ، إذا لا يمكن البرهنة على وجود هذا العالم المفارق و لا القدرة على نفيه، و هذا ما يظهر في نقد كانط لأدلة وجود الله التقليدية التي تتجاوز قدرات و إمكانيات العقل البشري " كلُ الطرق التي يمكن سلوكها بهذا القصد تبدأ إما من التجربة المعيّنة و من الطبيعة التي لعالمنا الحسّيّ كما تُعرفنا عليها هذه التجربة، و منها تنطلق هذه الطرق بموجب قوانين السببية وصولاً إلى السبب الأعلى خارج العالم؛ و إما أنها لا تضع فقط تجريبياً في الأساس إلا تجربة غير معينة، أي وجوداً ما، و إما، أخيراً، أنها تصرف النظر عن كلّ تجربة و تستدل بالكامل **قبلياً**، انطلاقا من مجرّد مفاهيم، على وجود سببيّة أعلى. البرهان الأول **الفيزيائي- اللاهوتيّ**، الثاني هو البرهان **الكوزمولوجيّ**، الثالث هو **الأنطولوجيّ**. لا يوجد أكثر من هذه البراهين و لا يمكن أن يوجد أكثر ذلك."[147]

[146]- **نقد العقل المحض. ص 407. [.393.394, III ,336.337.].**

[147]- **نفس المصدر. ص 618. [.619, III ,591.].**

المبحث الثاني

نقد أدلة وجود الكائن الأسمى عند كانط

اهتم كانط بعناية فائقة بمسألة وجود الله أو الكائن الأسمى، ففي كتابه **نظرية السماء 1755** و في رسالته **المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية** كان قد سلم بالدليل التقليدي بصفة لا مشروطة، أي بدليل العلل الغائية. اتفق في ذلك مع الكثير من مفكري القرن الثامن عشر، متأثراً بالتطور الذي حصل في علم الفلك وعلاقته بالتصور الديني للكائن الأسمى، فقد كان كانط يتحدث دائما بحماسة عن روعة السماء و النجوم و يجد فيها معنى قطعي ودليلاً عقلياً على وجود الله. لكن في المرحلة النقديّة شكك في القيمة النظرية لأدلة اللاهوت العقلي و انهمك في نقدها ، فما هي هذه الأدلة و كيف انتقدها و ما المنهج الذي اتبعه و ما تأثير ذلك على تصوره للدين ؟

يرى الفيلسوف الفرنسي **إميل بوترو Émile Boutroux (1845-1921)** وهو أحد المتخصصين و الشارحين للفلسفة الكانطية، أن المنخد الذي استخدمه كانط في نقد أدلة اللاهوت العقلي هو نفس المنهج الذي اتبعه في **نقد العقل المحض**. الذي يتمثل في الانتقال العقلي من المنطق المجرد إلى الفلسفة الترنسندنتالية، والانتقال مما هو عقلي من جهة أنه ممكن إلى ما هو متعقل من حيث هو موجود.[148]

لكن كيف يتم هذا الانتقال ؟!

يعتقد إميل بوترو أنه لا شك أن كانط قد استرشد بفلسفة كريستيان فولف في الارتفاع من الممكن إلى الموجود، بالمعنى الدقيق من المنطق إلى الفلسفة. لكن كانط يبدو أنه عدل من هذه العملية تعديلاً عميقاً، لأن فولف زعم قدرة العقل على الانتقال من الممكن إلى الموجود باستخدام نهج تحليلي منطقي محض. حيث أن المنطق وحده عنده يكفي لإخراجنا من دائرة النظرة المنطقية ! هذا ما رفضه كانط واعتبره شيئا مستحيلاً وتجاوز لحدود التجربة الحسية. لكن كانط يقدّم طريقة أخرى للانتقال مما هو حسيّ إلى ما هو فوق حسّي؛ ذلك من خلال خلق وسيط بين القوانين الذاتية للذهن والقوانين التي

[148]- إميل بوترو، فلسفة كانط. ترجمة : عثمان أمين ، ص 246.

تسري على الطبيعة الإنسانية. و بذلك يتوصل إلى إمكانية منطقية و على حكم وجودي ذي قيمة للذهن البشري على الأقل.[149]

نقد الدليل الأنطولوجي

يرى كانط أن مفهوم كائن ضروري بإطلاق هو مفهوم عقلي محض، وأنه مجرد فكرة غير موضوعية لا يمكن البرهنة عليها، و أن العقل البشري اخترع هذه الفكرة لكي تكون مرشد لنا نحو كمال معيّن يعتبر بعيد عن التصديق إذا خضع للشروط التجريبية. "ويخدم في الواقع ليضع حدوداً للفهم أكثر مما يخدم لتوسيعه لموضوعات جديدة. و الحال أننا نجد هنا ما هو غريبُ و مفارق، و هو أن الاستدلال من وجود معطى بعامة على موجود ضروريّ على الإطلاق، يبدو ملحّاً و صحيحا، إلا أن كل الشروط مثل هذه، تقف بوجهنا بكاملها."[150]

يلجأ كانط في هذه القضية إلى الهندسة كمثال لتوضيح فكرة ضرورة وجود الكائن المطلق، فقضية أن للمثلث ثلاث زوايا قيل أنها ضرورية بإطلاق لكن الناس عمموا هذا التصور الحسي و اليقيني على عالم الأشياء في ذاتها وفي هذا تعدي و تجاوز لقدرات العقل المحض وكل هذه الآراء تعد مجرد أحكام ظنية وليست حقائق موجودة:

" إن كلّ الأمثلة المتناولة مأخوذةُ، بدون استثناء، عن **أحكام** فقط وليس **أشياء** ووجودها. أما الضرورة غير المشروطة للأحكام فليست ضرورة مطلقة للأشياء. لأن ضرورة الحكم هي فقط ضرورة مشروطة بالشيء أو المحمول في الحكم. لم تقل القضيّة السابقة عن ثلاث زوايا هي ضروريّة بإطلاق، بل إنها ضرورية تحت شرط أن يكون ثمة مثلثُ (أن يكون معطى) موجودا أيضاً (فيه) بالضرورة ثلاث زوايا."[151]

---

[149]- إميل بوترو. **فلسفة كانط**، ص 246-247.
[150]- **نقد العقل المحض**. ص 619. [.592, III ,620.].
[151]- **نقد العقل المحض**. ص 620. [.593, III ,621.].

يرى كانط في مثال المثلث السابق قوّة كبيرة على الخداع و المغالطة المنطقية؛ تكمن في استباق وجود مفهوم عن شيء **قبلياً**، والتعامل معه كحقيقة موضوعية و ضرورة مطلقة انطلاقا من هذا الجزم الأولي:

" اعتقد البعض أنه بالتأكيد يمكن أن يُستنتج من هنا أنه، لأن الوجود يُعزر بالضرورة إلى موضوع هذا الفهم ، أي بشرط أن أضع هذا الشيء كمعطى (كموجود) فلسوف يوضع أيضا وجوده بالضرورة (بحسب قاعدة الهوية)، و من هنا يكون هذا الكائن نفسه ضرورياَ بإطلاق، لأن وجوده في مفهوم قد تمّ قبوله اعتباطيّاَ و بشرط ألا أضعه موضوعاَ لهذا المفهوم."[152]

فإذا نفيت المحمول في حكم الهويّة تاركا الحامل فستقع في تناقض لأن المحمول في القضية ينتمي إلى الحامل لأنه تم نسبته إليه تعسفيا و اعتباطياَ بافتراض وجدوه مسبقاَ دون أدلة وبراهين تجريبية قابلة للإدراك الحسي، لكن لو تم نفي الحامل والمحمول فلن يترتب عن ذلك أي تناقض لأنه في هذه الحالة لم يعد يوجد شيء يستنتج منه أي تناقض ، وكذلك نفي المثلث مع زواياه الثلاث لا يعتبر تناقضا ، ولا يختلف الأمر الكائن الضروري بإطلاق فنفي وجوده يسلتزم منطقياَ نفي كل محمولاته وبهذا يزول كل تناقض:

" فلا يمكن أن تُنفى القدرة الكلّية، إذا كنتم قد وضعتم أُلوهيّة، أي كائناَ لا متناهياَ، القدرة الكليّة متماهية مع مفهوم الألوهية، أما إذا قلتم : **الله هو لاشئ**، فعندئذ لا القدرة الكليّة و لا أيُ محمول آخر من محمولاته يكون معطىّ؛ لأنها تكون كلّها منفية مع الحامل، ولا يُظهر أقلّ تناقض نفسه في الفكرة."[153]

هكذا يؤكد كانط على عدم قابلية القبول بوجود كائن ضروري بإطلاق انطلاقا من الإمكانيّة و الحدس، و أن هذا البرهان وهمي و متناقض لأنه ينسب محمولات إلى حامل يفترض وجوده مسبقاَ، إذ لا يستند ذلك لأي حقيقية مطابقة للواقع و التجربة " و الحال

---

[152]- نفس المصدر .620-621. [.594, III ,622.].
[153]-نفس المصدر. 621.

انه حينما يقال: في كل حقيقيّ يكون أيضاَ الوجود متضمّنا : إذاَ يقع الوجود في المفهوم عن الممكن. فإذا تمّ الآن نفي هذا الشيء، فإن الإمكانيّة الداخليّة للشيء هي التي تمّ نفيها، و هذا مناقض."[154]

يستمر كانط في تفنيد هذه الحجة وتبيان تناقضها الداخلي؛ إذ يُبرز المغالطة المنطقية لأنصار البرهان الأنطولوجي، المتمثل في إدخال صفة الوجود لمفهوم يبحثون سبل إمكانيّته واعتبر هذه مجرد مراوغة عقلية و تلاعب بالمفاهيم بغية فرض شيء غير قابل للإثبات:

" لأنكم قد قدّمتم مجرّد تحصيل حاصل. أنا أسألكم : القضية [القائلة] : **هذا الشيء أو ذاك** (الذي أسلّم لكم بأنه ممكنٌ، مهما يكن ما يمكنه أن يكون) ، **موجودٌ**، أقول : هل هذه القضيّة تحليليّة أم تأليفيّة؟ إذا كانت تحليليّة فأنتم لا تضيفون شيئاَ على فكرتكم عن هذا الشيء بإضافة الوجود إليه؛ ولكن حينئذ إما الفكرة التي فيكم يجب أن تكون هي الشيء نفسه، وإما أنكم افترضتم وجوداَ كتابع للإمكانيّة، واستنتجتم من بعد وفقاَ للادعاء الوجود من الإمكانيّة الداخليّة، وهذا ليس سوى تحصيل حاصل بائس."[155]

لا يمكن لاستعمال كلمة حقيقة على مفهوم ككائن ضروري دون السقوط في التناقض ، لأنه ينتج عن ذلك تكرار الحامل في المحمول ولا يخرج ذلك عن القضايا التحليليّة التي لا تضيف للحامل شيء؛ في حين يجب أن تكون كل قضية وجودية تأليفية منطقيا؛ و ينتج الوهم في نظر كانط في خلط محمول منطقي مع محمول حقيقي تكون الغاية منه تعيين شيء : " إن كلّ **محمول منطقيّ** يمكن أن يكون ما تريده، حتى الحامل يمكن أن يُحمل على نفسه؛ لأن المنطق يجرّد من كل محتوى. أما **تعيين** مفهوم فهو محمولٌ يضيف إلى المفهوم و يوسّعه. فيجب إذاَ أن لا يسبق التعيين ويكون متضمّنا في المفهوم."[156]

---

[154]- **نقد العقل المحض.** ص 622. [.595, III ,623.].

[155]- نفس المصدر. ص 623. [.596, III ,624.].

[156]- **نقد العقل المحض.** ص 624. [.597.598, III ,625.626.].

فالكينونة ليست محمولا، فهي ليست مفهوم يمكن إضافته وتوسيع المعرفة به، هي مجرد علاقة أو رابط بالحامل ولكن لا يمكن التعامل مع هذا المفهوم كشيء حقيقي، فالقضية القائلة : الله قادر على كل شيء تتضمن مفهومين وكل له موضوعه الخاصّ : الله والقدرة الكليّة؛ فكلمة هو ليست أبدا محمولا يضاف؛ بل مجرد تعيين يضع المحمول في رابط بالحامل :" وقلتُ: **الله موجودٌ**، أو يوجد إلهٌ، فأنا لا أضيف أيّ محمول جديد إلى المفهوم الله، وإنما أكون وضعتُ الحامل في ذاته مع كل محمولاته، أي **الموضوع** ، على علاقة بمفهومي، يجب على كلتا القضيتيّن أنّ تتضمّنا نفس المحتوى، لذلك، إنني أفكّر موضوعه بصفته معطىً بإطلاق (عبر العبارة : هو)، فهذا لا يُضيف إليه شيئاَ. وهكذا فالحقيقيُّ لا يحتوي على أكثر من الممكن."[157]

يخلصُ كانط في نقده للبرهان الأنطولوجي إلى أن إضافة المحمولات إلى حامل لا يمكن إثبات وجوده تجريبياَ مجرد عبث وأنها لعبة اعتباطيّة ، لأنه بهذه الطريقة في الإستدلال يمكن إضافة أي شيء وفي ذلك تماهي وخلط بين التفكير الذاتي و الحقيقية، إذ يمكن افتراض وجود أي مفهوم دون الإحتكام للشروط الحسية و التجريبية ؛ فالعقل المحض لا يمكنه إثبات وجود المفاهيم التي يفكر فيها لأنها ممكنة **بعدياً** فقط بالنسبة إليه، ولهذا لا يمكنه فرضها واقتحام عالم الحس :

" مفهوم كائن أعلى مفيدة لاعتبارات عدّة، إلا أنه لهذا السبب بالذات، لأنه مجرّد فكرة، عاجزٌ تماماَ عن أن يوسّع بواسطتها هي وحدها معرفتنا بالنسبة إلى ما يوجد. إنه غير قادر حتى على أن يعلّمنا أكثر بالنسبة إلى الإمكانيّة، نعم، لا يمكن أن تنكر على الإمكانية صفتها التحليلية المميزة، القائمة على أنه ليس ثمة تناقضاَ في الحالات (في الحقائق). ولكن، بما أن ترابط كل الصفات الحقيقية في شيء هو تأليف للإمكانيّة التي لا يمكن أن يُبنى عليها حكمٌ **قبلياً**، لأن هذه الخصائص ليست معطاة لنا بخاصة، وحتى لو حدث ذلك، لن يكون الحكم ممكناَ، لأن الصفة المميّزة لإمكانيّة معرفة تأليف يجب البحث عنها في التجربة وحدها

[157]- نفس المصدر، ص 624.

التي لا يمكن لموضوع فكرة أن ينتمي أليها، وهكذا فإن الشهير **لايبنتز** كان بعيداً كلّ البعد عن أن يحقّق ما كان يمنّي النفس به، أي تأسيس إمكانية المعرفة **قبليا** بكائن مثالي بهذا السموّ."[158]

في آخر فقرة من تفنيد البرهان الأنطولوجي يقيّم كانط أن كل الجهد المبذول من طرف أنصار هذا الدليل قد ضاع سدى وكان مجرد محاولة يائسة وعبثية لإثبات وجود كائن ضروري أعلى، وأنه لا يمكن تحقيق وجود شيء بواسطة الأفكار فقط دون الشروط التجريبية :

" إن كل الجهد وكلّ العمل الذي بُذل في سبيل هذا الدليل الأنطولوجيّ (الديكارتيّ الشهير علة وجود كائن أعلى على أساس مفاهيم، قد ذهب إذاً سدىً. وليس بوسع أي إنسان أن يصبح، انطلاقا من مجرد أفكار، أكثر غنىً بالمعارف، ممّا يُصبح عليه تاجرٌ، إذا أراد أن يُضيف بعض الأصفار إلى رصيده لكي يحسّن حالة ثروته."[159]

نقد البرهان الكوزمولوجي

ينبع هذا الدليل حسب كانط من حاجة و تعطش عقلنا للتسليم بوجود قوة غيبية ما ورائية تسير هذا العالم، ويرى أن هذا البرهان مجرد تجديد للعقل المدرسي حيث يتطابق الفكر مع نفسه كامتداد للمنطق الأرسطي، وهولا يختلف كثيراً عن البرهان الأنطولوجي في الإنطلاق غير المنطقي نحو الأعلى لإثبات كائن ضروري مطلق :

---

[158]- **نقد العقل المحض.** ص 626-627. [.601.602, III ,629.630].

[159]-نفس المصدر . ص 627.

" بما أن هذه الضرورة يجب أن تكون غير مشروطة على أيّ حال ويقينيّة **قبلياً**، على البحث عن مفهوم قادر على تلبية إكراه مثل هذا قدر الإمكان، وقادر على أن يعرّف بوجود **قبلياً** معرفة تامّة. وجرى الاعتقاد بأنه تمّ العثور عليه في الفكرة عن كائن كلّيّ الحقيقة (ens realissimum) ، وهكذا وجدت هذه الفكرة نفسها مستعملةَ لكي توفر معرفةً أكثر تعيينا عن شيءٍ سبق وكنا واثقين من صدقه أو مقتنعين من أنه لا بد أن يكون موجوداً، أعني وجود الكائن الضروري ... من هذا وُلد البرهان الأنطولوجيُ المصاب بالفشل، الذي ليس معه من موضوع هو غير قادر على إرضاء لا الفهم الطبيعي العام السليم و لا التمحيص المنهجي العادل."[160]

يقوم البرهان الكوزمولوجيُّ على الربط بين الضرورة المطلقة وبين الحقيقة الأعلى، لكنه يتميّز عن البرهان الأنطولوجي الذي يستنتج الضرورة في الوجود، بأنه يستنتج من الضرورة غير المشروطة لكائن سابق الوجود حقيقته اللامحدودة والمطلقة، أي أنه برهان يستدل من محدودية العالم الحسي والطبيعي وجود خالق لا نهائي كليّ القدرة " وهكذا يعيد على الأقلُ وضع كل شيء على طريق نوع من الاستنتاج لا أعرف ما إذا كان عقلانياً أو سفسطائيا ... هذا البرهان الذي كان **لايبنتز** يسميّه البرهان المأخوذ من **عرضيّة العالم** (a contengentia mundi) الذي سنعرضه الآن أمام الأعين و نخضعه للفحص."[161]

فحوى هذا البرهان أنه إذا وجد شيء ما فيجب أن يوجد كائن ضروري على الإطلاق. تتضمن هذه القضية مقدمة صغرى تستند إلى تجربة الوجود ومقدمة كبرى تعمم هذا الحكم وتستدل بوجوب وجود كائن ضروري ، أي الإنطلاق من التجربة الحسية وهكذا فالبرهان الكوزمولوجي لا يؤسس قبليا وأنطولوجياً بل يستند على مواضيع التجربة الممكنة التي يمكن أن تسمّى العالم " فلهذا السبب تسمّى [الحجّة] **البرهان الكوزمولوجيّ**. وبالقدر الذي تقوم به أيضاً موضوعات التجربة من كلّ صفة خاصة بها، التي يكون بإمكان هذا العالم أن يتميّز عن كل عالم ممكن، تكون هي أيضا مختلفة، وإن يكن سبق ذلك إلا في

---

[160]- **نقد العقل المحض.** ص 627-628. [.631.632, III ,603.604].

[161]- نفس المصدر. ص 628.

تسميتها، عن البرهان الطبيعي-اللاّهوتيّ، الذي يستعمل لإثبات برهنته ملاحظات تتعلّق بالطبيعة الخاصة لهذا العالم الحسّيّ الذي هو عالمنا."[162]

يستمر كانط في فحص حجج البرهان من جهة المنطق ، إذ بالنظر لكل المحمولات المعارضة لفكرة تعيين الكائن الضروري، لا توجد إلا طريقة واحدة وهو أن يكون التعيين شاملا الشيء قبليا و هو مفهوم الكائن كلي الحقيقة " ينتج من ذلك أن مفهوم الكائن الأكثر حقيقةَ هو المفهوم الوحيد الذي يمكن أن يُفكّر به كائنٌ ضروريٌّ، أي يوجد كائنٌ أعلى بالضرورة.[163]

يرى كانط أن البرهان الكوزمولوجيّ يحتوي مبادئ سفسطائية عديدة تجبر العقل النظريّ للعمل بأقصى طاقته وحدوده ترانسندنتالياً. يكشف كانط في فحصه على خدعة يقوم بها العقل النظرّي وهي تغليف البرهان القديم أي الأنطولوجي واستخدامه بطريقة جديدة، حيث يعتمد البرهان الأخير على العقل المحض **قبليا**، بينما يبدو أن البرهان الكوزمولوجيَ ينطلق من التجربة ظاهرياً بينما يخفي داخليا نفس الأسس للبرهان السابق :

"لكن البرهان الكوزمولوجيّ لا يستعمل التجربة إلا ليخطو خطوةَ واحدةّ، أي لكي يصل إلى وجود كائن ضروريّ بعامة، أما فيما يتعلق بالصفات التي لهذا الكائن، فالأساس التجريبيُّ لهذا البرهان لا يمكنه أن يبلغنا شيء عنها. لكن العقل ينفصل عنه في هذه النقطة بشكل كامل ويبحث بين مفاهيم بسيطة عن أيّ من هذه الصفات يجب أن يكون لكائن ضروري بإطلاق بعامة، أيُّ كائن يحتوي في ذاته من بين كلّ الأشياء الممكنة الشروط المطلوبة المطلوبات (requisite) لضرورة مطلقة."[164]

والعقل يعتقد في هذه الحالة أنه لن يجد هذه المطلوبات إلا في مفهوم كائن كلّيّ أكثر حقيقة من الجميع، بافتراض لأن مفهوم كائن كلّيّ الحقيقة كاف لمفهوم الضرورة المطلقة في

---

[162]- **نقد العقل المحض**. ص 629. [.633, III ,605.].

[163]- نفس المصدر. ص 629.

[164]- **نقد العقل المحض**. ص 630. [.634, III ,606.].

الوجود، أي يمكن استنتاجه من وجود الحامل، وهذا هو نفس أساس البرهان الأنطولوجي الذي يكرر نفسه بطريقة متنكرة، أي وجود كائن ضروري بناءً على مفاهيم مجردة :

" إن مفهوم الكائن كلّيّ الحقيقة (entis realissimi) هو مفهومٌ من هذا النوع وأنه في واقع الأمر المفهوم الوحيد الذي يكون مناسباً وكافياً لفكرتنا عن الوجود الضروريّ، فأنا مرغمٌ على أن أُقرّ أيضاً بأن هذا الأخير يمكن أن يكون مستمداً من الأول. وهكذا يكون حقاً البرهان الأنطولوجيُّ المشتقّ من عدة مفاهيم هو فقط الذي يحتوي كل القوة البرهانيّة في الكوزمولوجيّ المزعوم وأن التجربة المدّعى بها لا جدوى منها كلّيّاً، ربما، لكي تقودنا إلى مفهوم الضرورة المطلقة، ولكن ليس إلى البرهان عن أيّ شيء معيّن."[165]

وبإتباع هذه الطريقة في الإستدلال يمكن الإستغناء كلّيّاً عن التجربة ونعتمد تماماً على العقل المحض، والمنهج الترنسندنتالي في البحث عن المفاهيم، لكن هذا داخل العقل النظريّ فقط ولا يمكن أن يخضع ويتطابق مع الشروط التجريبية ، فالاعتماد على المفاهيم المجردة و المحضة يجعل كل شيء قابل للتعيين و البرهنة " ولكن، لو أدركنا فقط بهذه الطريقة إمكانيّة كائن كهذا، فوجوده أيضاً يكون مبرهناً؛ لأن هذا يساوي القول : بين كلّ ما هو ممكنٌ يوجد ممكنٌ واحدٌ يحمل في ذاته الضرورة المطلقة، بكلام آخر : هذا الكائن يوجد وجوداً ضرورياً بإطلاق كلُّ الخدائع في الاستدلال تنكشف بأسهل الطرق، حينما نصنعها بالطريقة المدرسيّة أمام أعيننا. هو ذا عرضٌ من هذا النوع."[166]

فإذا كانت القضية القائلة : كل كائن ضروريٌّ بإطلاق هو أكثر الكائنات حقيقة صحيحة ، يترتب عن هذه القضية وما يشبهه من الأحكام الموجبة القبول بالعرضيّة per accident، هكذا يمكن القول : بعض أكثر الكائنات حقيقةَ هي في الوقت نفسه كائنات ضروريّةٌ بإطلاق. وينتج عن هذا الإستدلال عدم تمايّز كل كائن محتمل الوجود عن الآخر و لكلّ حظه في أن يكون كلّي القدرة ضروري :

---

[165]- نفس المصدر. ص 631. [.635.636, III ,607.608].

[166]- نفس المصدر . ص 631.

" أي [لتصبح] : كلُّ كائن كلّيُ الحقيقة هو كائنٌ ضروريّ. لكن، بما أن هذه القضيّة هي معيّنة **قبلياً** على أساس مفاهيمها فقط، فإن مجرد مفهوم كائن كلّيّ الحقيقة يجب أن يكون قادراً من جهته على أن يحمل معه الضرورة المطلقة لهذا الكائن؛ وهذا ما كان يدّعيه بالضبط البرهان الأنطولوجيُّ، والذي لم يكن البرهان الكوزمولوجيُّ يريد الاعتراف به، إلا أنه كان يضعه في أساس استدلالاته، وإن بشكل مستتر."[167]

إذن بيّن كانط أن البرهان الكوزمولوجي هو مجرد نسخة معدلة من البرهان الأنطولوجي تّم تزويدها ببعض الخدع السحرية، التي كشفها الفحص المنطقي، وكيف حاول الدوغمائيين استخدام العقل النظريّ في إثبات ما لا يمكن أن يخضع لشروط العالم الحسّي عن طريق هذه القفزات إلى المجهول ، ويستمر كانط في فضح واكتشاف هذه الألعاب العقلية باستخدام النقد الترنسندنتالي القائم على تناقضات العقل مع نفسه" قلتُ باختصار قبل قليل، إن في هذه الحجّة الكوزمولوجيّة يختبيء وكرٌ كاملٌ من ادّعاءات جدليّة، وهو وكرٌ يمكن للنقد الترانسندنتالي أن يكشفه و يدمّره. والآن أريد فقط أن أعرضه وأن أُبقي للقارئ الذي سبق تدريبه أن يتابع البحث عمّا في المبادئ الخادعة و أن يُبطلها."[168]

يضع كانط الثقة في عقل القارئ في الكشف عن خدع وتناقضات حجج البرهان الكوزمولوجيّ، ويرافقنا كانط في الأمثلة التالية:

1- المبدأ الترانسنتالي : كلّ ما هو عرضيٌّ لا بدّ أن يكون له سبب، هو مبدأ بدون معنى إلا فيما يتعلق بالعالم الحسي والتجربة ، أما فيما عدا ذلك فهو خال من كل معنى، لأنه المفهوم العقلي للعرضيّ لا يستطيع أن ينبع منه أيّ قضية تأليفية مثل القضية السببيّة " وليس لمبدأ هذه الأخيرة أيُّ معنى و لا أيّ صفة مميّزة تنظّم استعماله إن لم يكن في العالم الحسي فقط."[169]

---

[167]- **نقد العقل المحض.** ص 632. [.635.636, III ,607.608].

[168]- نفس المصدر. ص 632.

[169]- **نقد العقل المحض، ص 633. [.637, III ,609].**

2- المبدأ الذي يعتمد على التسلسل اللانهائي للأسباب كحجة على وجود سبب أول للعالم لا محسوس وكليّ القدرة، هو مبدأ لا تقبله مبادئ العقل لأنه يتجاوز التجربة.

3- يتمادى العقل في الرضا عن الأسباب غير المقنعة لإكمال السلسلة ، التي توصله إلى السبب الأول، باستبعاد كل شرط يمنع تحقيق مفهوم الضرورة وتجاهل كل قضية عرضيّة تقف في طريقه التصاعدي .

4- الخلط بين الإمكانية المنطقية للحقيقة بحيث يتم تغييب كل تناقض داخلي وبين الإمكانيّة الترانسندنتالية التي تفترض مبدأ القابليّة لإنجاز تأليف، وهذا مستحيل لأن هذا يخضع لمجال التجربة الممكنة.[170]

هكذا يستنتج كانط ويوضح أن الغاية من البرهان الكوزمولوجي بلجوئه لم يسميه [الألعاب البهلوانية] ، هو تجنب السقوط في البرهان المؤلف **قبلياً** من مفاهيم مجردة، الذي شرحناه سابقا وهو أساس البرهان الأنطولوجي، و فحواه البرهنة على وجود كائن ضروري، لكن بإضافة التجربة لتعويض النقص في إقامة هذا الدليل و الإستدلال إلى الأعلى " لكنّ واقع أنه لا يمكنني أن أُبرهن هكذا (بما أنني ملزمٌ بالتلسيم به إذا كنتُ أريد تجنُّب البرهان الأنطولوجيُّ)، فهذا يعني أنني قد أُصبت بالفشل على هذا الطريق الجديد و سأجد نفسي ثانية عند النقطة التي انطلقتُ منها. لا شكّ أن مفهوم الكائن الأعلى يأتي وافياً لكل الأسئلة **قبلياً** التي يمكن أن تُطرح بخصوص التعيينات الداخليّة لشيء، فتصبح لهذا السبب أيضا مثالاً لا مثيل له، لأن المفهوم العامّ يميزه في وقت واحد كفرد من بين كل الأشياء الممكنة."[171]

ينتقل كانط بعد نقده للبرهانين الأنطولوجي والكوزمولوجي إلى تبيان الظاهر الجدلي الترانسندنتالي لوجود كائن ضروري :

---

[170]- **نفس المصدر، ص 633.**

[171]- **نقد العقل المحض.** ص 634. [.638.639, III ,610.611].

يبيّن أن كلا البرهانين السابقين كانا ترانسندنتاليين، و يعني ذلك أنهما تم اللجوء إليهما بعيداً عن كل تجربة حسية ممكنة، مع أنه يبدو أن البرهان الكوزمولوجي ينطلق من أسس التجربة ، لكن بيّن كانط سابقا أنه مجرد تنكر وخداع لا معنى له، فهذا ليس من طبيعة تدخل في تكوينه ، إذ أنه ينطلق من مبادئ العقل المحضة. و يتساءل كانط مجموعة من الأسئلة :

" ولكن، ما هو إذاَ في هذه البراهين الترنسندنتالية سبب الظاهر الجدليّ، ولكن الطبيعيّ، الذي يربط بين المفاهيم الضرورة وبين الحقيقة الأعلى، ويحقق و ُشخّص ما لا يمكن أن يكون مع ذلك إلا فكرة فقط؟ ما هو سبب هذه الخطوة التي لا مناص منها من قبل العقل للقبول بأنه يجب أن يكون واحدٌ من بين كلّ الأشياء الموجودة ضرورياَ، بينما ينسحب هو من الإصرار على وجود كائن كهذا، وكأن هذا [الوجود] هوّة؟وكيف يمضي العقل في عمله لتفسير هذه المفارقة لنفسه، وكيف يصل من الحالة المتأرجحة لاستحسان خجول ومتردد، منسحبا دائما من جديد، إلى فهم آمن؟"[172]

يجيب كانط عن هذه الأسئلة الجدليّة الترنسنتدنتالية، ويبدأ بفرضية وجود شيء ضروري ، وهو النتيجة التي يتأسس عليها البرهان الكوزمولوجي، ويوضح أنه إذا كان علينا الإقرار بمفهوم عن شيء، فأنه لا يوجد ما يمنع العقل المحض من التفكير في عدم إمكانية وجوده كما يتم التفكير تماما في ضرورة وجوده، إذ أنه لا يوجد أي شيء يمكن أن يّفكر فيه على أنه ضروري لذاته " وهذا يعني أنه لن يكون بإمكاني أبداَ أن **أُكمل** الرجوع إلى شروط الوجود، من دون أن أُقرّ بكائن ضروريّ، لكنني لا أستطيع أن **أبدأ** منه."[173]

و بما أنه لا يمكن التفكير في أي شيء على أنه ضروري في ذاته، يستنتج من ذلك أن الضرورة و العرضية لا يمكن أن تميز الأشياء نفسها أو ترتبط بها ، لأن ذلك سيؤدي حتماَ إلى التناقض، لأن هذين المبدأين غير موضوعيين، إذ أنهما ذاتيين و يختصان بالعقل

---

[172]-نفس المصدر، 637. [.642.643, III ,614.615.].

[173]- **نقد العقل المحض.** ص 638. [.644, III ,616.].

فقط، الأول منهما يفرض على العقل البحث عن سبب ضروريّ لكل ما هو معطى كموجود، إذ أن العقل لا يقبل إلا بما يمكن تفسيره **قبلياً** ، أما الثاني فيغلق ويمنع كل إمكانية للوصول إلى الكمال المنشود، وذلك بأن نقبل بأيّ شيء تجريبي بأنه لا مشروط، ونستغني بذلك عن كل اشتقاق لاحق " يمكن لكلا المبدأين أن يوجدا بشكل كامل حقاَ الواحد مع الآخر بوصفهما مجرد مبدأين بطابع إرشادي وتنظيمي، لا يهتمان إلا بالمصلحة الصورية للعقل.[174]

فالمبدأ الأول يقول : أن علينا التفلسف حول الطبيعة وكأن كل ما ينتمي للوجود لديه أساس أول ضروري، وذلك بغاية خلق وحدة منظومية للمعرفة، أما المبدأ الثاني ينطلق من التعامل مع الأشياء الحسية كمجرد بداية لإمتداد لا مشروط ، وأن ما تقدمه التجربة هو مجرد ظاهر يجب أن نذهب بالعقل المحض أبعد منه، لكي نسلّم بالضرروة اللامشروطة للكائن :

" فينتج من ذلك أنه عليكم التسليم بأن الضروريّ بإطلاق **يقع خارج العالم** ، لأن ما يجب عليه أن يفيد فيه هو فقط كمبدأ لأعلى وحدة ممكنة في التجربة، وأنتم لا تستطيعون أن تكتشفوا أي وجود ضروري مثل هذا في العالم، لما تفرضه عليكم القاعدة الثانية من أن تنظروا إلى كلّ الأسباب التجريبيّة للوحدة على أنها هي نفسها مشتقّة.[175]

للتوضيح أكثر يعرج كانط بنظرة تاريخية على فلاسفة العصور القديمة و فهمهم لصور الطبيعة، حيث كانوا يعتبرون كلّ صور الطبيعة عرضاَ، بينما نظروا إلى المادّة على أنها أصلا و ضرورة. في حين كان عليهم أن يعتبروا المادّة أساس الظاهرات، فلو اعتبروها في ذاتها استنادا على وجودها لكانت تلاشت فكرة الضرورة المطلقة، لأن العقل متى فكر في شيء على أنه موجود لذاته يمكنه أن يلغيه ، وذلك بدون أي سقوط في التناقض الداخلي، لأن كل شيء قائم على المفاهيم و الأفكار " على كلّ حال كانت الضرورة المطلقة في نظرهم

---

[174]- نفس المصدر. ص 638.

[175]- نفس المصدر ص 639. [.617.618, III ,645.664].

أيضاَ تقع في التفكير وحده. فكان يجب إذاَ، في ما يتعلّق بهذا الإقناع، أن يلعب مبدأ تنظيميٌّ دور الأساس. وفي واقع الأمر، إن الإمتداد و اللاّنفاذية (اللذين يكوّنان معاَ مفهوم المادة) يشكّلان المبدأ التجريبيّ الأعلى لوحدة الظاهرات، وهذا المبدأ، من حيث كونه غير مشروط تجريبياَ، له في ذاته صفة من صفات المبدأ التنظيمي."[176]

يستفيض كانط في شرح المبدأ التنظيمي، إذا كان تعيين المادة يمثل أساس حقيقتها، فكذلك تعتبر اللاّنفاذية فعل يجب أن يكون سببه، ولا يجب أن يكون ذلك المسبب مشتقاَ ، إذ أن طبيعتها المادية والحسية لا تسمح منطقياَ بأي على علاقة بفكرة كائن ضروري، كمبدأ للوحدة المشتقّة :

" إن كلّ صفة من صفاتها الحقيقيّة ليست في حقيقة الأمر، بما أنها مشتقّة، إلا ضروريّة شرطيّاَ، ويمكن إذاَ أن يتمّ حذفها في ذاتها، ولكن سيكون وجود المادّة بأكمله هو المحذوف معها، في حين أنه، إن لم يكن الأمر على هذا النحو، فإننا نكون قد وصلنا تجريبيّاَ إلى الأساس الأعلى للوحدة، وهذا ممنوعٌ علينا بالمبدأ التنظيمي الثاني."[177]

وينتج عن ذلك في نظر كانط أن المادّة وكلّ ما يخصّ العالم التجريبي والحسي، لا يجوز أن يُطبق على فكرة كائن أصيل وضروري، كمجرّد مبدأ للوحدة التجريبية الكبرى، لأنه ببساطة لا يمكن اشتقاق ظاهرات العالم ووجودها من ظاهرات أخرى، بينما يمكن السعي دائما إلى اشتقاق كامل، بافتراض الكائن الضروري كأساس أخير دون الخلط بين تصورات العقل المحض وشروط العالم التجريبيّ يقول كانط :"ليس مثال الكائن الأعلى، بناءَ على هذه الاعتبارات، إلا **مبدأً تنظيمياً** للعقل، ننظر بمقتضاه في كلّ ترابط في العالم كما لو كان صادراَ عن سبب ضروريّ، كاف بالكامل، بهدف أن تؤسّس عليه قاعدة وحدة منهجيّة وضروريّة، على أساس قوانين عامة في تفسير العالم، لكن هذا المثال ليس ادعاء

[176]- **نقد العقل المحض.** ص 639.

[177]- نفس المصدر. ص 640. [.619, III ,647].

بوجود ضروري في ذاته. لكننا لا نستطيع، في نفس الوقت، أن نتجنّب، بواسطة خدعة ترانسندنتالية اعتبار هذا المبدأ الصوري كمكون أو أن نتجنب جعل الوحدة شخصاَ."[178]

و يطابق كانط بين هذا المبدأ التنظيمي ومفهوم المكان، فمثلما يجعل هذا الأخير كل الأشكال ممكنّة في الأصل وهي ليست إلا تحديدات مختلفة له، باعتباره مجرد مبدأ للحساسيّة، على الرغم من ذلك يعتبر عقلنا المكان كشيء قائم بذاته، وينسب إليه الضرورة بإطلاق، مع أنه مبدأ تنظيمي نابع من العقل المحض الترنسندنتالي لتنظيم الحساسية ، مع ذلك لا نتوقف عن اعتباره قائم بذاته كموضوع معطى في ذاته قبلياَ. هكذا فمن المنطقي أن الوحدة المنظمة للطبيعة لا تصلح أبدا أن تقوم كأساس للإستعمال التجريبيّ للعقل، لكن في حالة زودناها بفكرة كائن أعلى كليّ الحقيقة، يتحتم على العقل المحض داخلياً النظر إلى هذه الفكرة كموضوع حقيقي بإطلاق :

" إذاَ أن يتحوّل مبدأ **تنظيميٌ** إلى مبدأ **مكوّن** ؛وبهذا يُضحي التبادل واضحا حينما أعتبر الكائن الأعلى الذي كان، بالنسبة على العالم، ضروريّاَ بإطلاق (بلا شروط)، كشيء في ذاته. في هذا الحال، أجد أنه من المستحيل أن أتمثّل هذه الضرورة بواسطة أيّ مفهوم، وأنها بالتالي كان عليها أن توجد في عقلي فقط كشرط صوريّ للتفكير، وليس كشرط مادّي و مشخّص للوجود."[179]

يعرض علينا كانط بعد هذا النقد للجدل الترانسندنتالي آخر برهان على وجود الله و هو البرهان الطبيعيّ-اللّاهوتي ، فما هي أهم حججه و هل يختلف عن البرهانين السابقين ؟!

[178]- **نقد العقل المحض**، ص 640.

[179]-نفس المصدر. ص 641. [.620, III ,648.].

نقد البرهان الطبيعيّ-اللاّهوتيّ

ينطلق كانط من استنتاجاته لنقده للبرهان الأنطولوجي والكوزمولوجي لإسقاط آخر برهان يمكن الإستدلال به على وجود كائن ضروري كلّي القدرة. فإذا كان لا يمكن إثباته عن طريق الأفكار والمفاهيم المجرّدة كما رأينا في البرهان الأنطولوجي ، ولا نستطيع كذلك عن طريق التجربة، هنا تبقى الطريق الأخيرة والتي تتمثل في البرهان الطبيعيّ؛ ويتلخص هذا الدليل في الإعتماد على تنظيم هذا العالم التجريبيّ، وطبيعته التي تسير بدقّة الساعة المضبوطة، ومنه الاستنتاج أنه من المستحيل أن يكون هذا النظام عبثي نابع من الصدفة، دون وجود خالق مُنظم له :

"إذا كان، إذا، ما نحن بحاجة إليه لا يمكن أن يكون مقدّما لا من مفهوم الأشياء بعامة، ولا من تجربة **وجود بعامة**، تبقى بعد وسيلةٌ واحدة، هي البحث عمّا إذا كانت **تجربةٌ معيّنة**، إذاَ تجربة العالم الراهن، في ما يخصُّ طبيعته وتنظيمه، هي التي تعطينا أساس برهان يصل بنا بالتأكيد إلى القناعة بوجود كائن أعلى. برهانٌ من هذا النوع سوف نسمّه [البرهان] الطبيعيُّ-اللاّهوتي. وفي حال تبيّن أن هذا البرهان هو أيضاّ مستحيلٌ، فستكون قد استُنفذت كلّ إمكانية الوصول إلى برهان كاف مستمدّة من مجرد العقل النظرّي، على وجود كائن متطابق مع فكرتنا الترانسندنتالية."[180]

يؤكد كانط مدى سهولة المهمة الثالثة في إسقاط البرهان الطبيعي، بعد كل ما تم صياغته من ملاحظات وحجج مضادة في البرهانين السابقين، حيث أن كل هذه البراهين مترابطة ويكمل كل واحد منهما الآخر، ويتضمن كل دليل أساس مشترك، والأساس الذي ينتقد به كانط كل هذا البناء من الحجج هو أن الفكرة لا يمكن أن تتطابق أبداَ مع التجربة، لأنهما من طبيعتين مختلفتين، فالفكرة الترانسندنتالية عن كائن ضروري أكبر وأسمى من كل

[180]- **نقد العقل المحض**. ص 641-642. [.620, III ,648.].

حقيقية تجريبيّة مشروطة، إذ أن التجربة لا تكفي أبدا لاستيعاب هذا المفهوم المتعالي اللامشروط :

" لو كان الكائن الأعلى ليُحسب في عداد حلقات السلسلة من الشروط، لكان هو نفسه عضواً من هذه السلسة، ثم، لكان اقتضى-مثله مثل الأعضاء الواقعة تحته التي هو فوقها-بحثاً جديداً بسبب أساسه الأعلى، وإذا أردنا بالعكس أن نفصله عن هذه السلسة وألا نُدخله، بصفته مجرّد كائن عقليّ، في سلسلة الأسباب الطبيعيّة، فأيّ جسر يمكن للعقل أن يمدّ فعلاً تحت هذه الشروط لكي يصل إليه بما أنّ كلّ قوانين الانتقال من المسبّبات إلى الأسباب، بل كلّ تأليف وتوسيع لمعرفتنا بعامّة لا تقوم على لا شيء سوى التجربة الممكنة، إذاً على موضوعات العالم الحسيّ فقط، وأنها لا تستطيع أن تعني شيئاً إلا بالنظر إلى هذه الموضوعات."[181]

بالتأمل والتفكير في التنوع والتقسيم الذي يتيحه لنا العالم التجريبيّ، ينفتح أمام العقل المحض واسع النظر لخلق وافتراض وجود مبدأ تنظيمي، اعتمادا على الغائية وهي مذهب يرى بوجود غاية وهدف من وراء خلق هذا العالم من خلال التفكر في نظام العالم و تنوعه وتكوينه المنسجم والمحكم، إذ ينسب كل هذا إلى مسبب أول كان وراء كل هذا التنظيم. بالنظر لكل هذا يبقى العقل البشري المحدود بشروط التجربة الحسيّة، عاجزا على تقديم تفسير منطقي لهذا التنظيم، و لهذا فهو يسلّم بوجود كائن ضروري يضمن استمرار هذا العالم :

" إننا نلاحظ في كل مكان من حولنا سلسلة من المسببات و الأسباب، من الغايات والوسائل، انتظاماً في النشوء والفناء. وبما أنه لا شيء يصل من ذاته إلى الحالة التي هو فيها، فهو يُحيل دائما مراراً وتكراراً إلى شيء آخر كسبب له، وهذا يطرح بالضبط التساؤل التالي بالضرورة، بحيث يكون بهذه الطريقة على الكون بأكمله أن يغرق في هوّة

[181]- نفس المصدر. ص 642.

العدم، ما لم نسلّم بشيء ما خارج هذا العرضيّ اللانهائيّ، قائم بذاته أصلاَ و باستقلال، يقوم بحمايته، وبصفته سبب مردّه، يؤمّن له في وقت وحد دوامه."[182]

يتساءل كانط عن مشروعية ادعاء وجود مثل هذا الكائن الأعلى، و من أين يستمد فكرة الكمال و الضرورة؟!

مشروعية وجود الكائن الأعلى ترانسندنتاليا

يرى كانط أن هذا الزعم خطوة سهلة بواسطة الأفكار الترانسندنتالية المجرّدة ، إذ يمكن التوسع داخل العقل المحض دون أيّ حدود ، وهذه المناورة الفكرية تجعلنا نتجنب التناقضات. يقيّم كانط **البرهان الطبيعي** ويعتبره أقدم الأدلة على وجود الله عبر التاريخ، إذ ينال هذا الأخير كل الاحترام، لأنه بسيط ينطلق من الطبيعة والتأمل فيها ودراستها وهو برهان متجدد في كل الأزمنة لأنه مرتبط بالعالم التجريبيّ، وهو مشجع دائما على التفكير في ظواهر هذا العالم ، حيث يحظى دوما بفرصة لإعادة إثبات وجوده بجدوى ملحّة :

" إذاَ ليس فقط مثبطاَ للعزيمة، بل أيضاَ بلا جدوى، أن يُراد التقليل من قيمة هذا البرهان. فالعقل الذي يُعلى شأنه بلا انقطاع بحجج بهذه القوّة، وهي تتكاثر دائما خفيّة، على الرغم من أنها تجريبيّةٌ، ليس بالإمكان أن يحدّ من قيمته شكّ ناشئ عن تأمل نظريّ حاذق ومجرّد، إنه لا يجوز أن يُنتشل من كلّ تردّد سفسطائي، وكأنه يُنتشل من حلم نوعاَ ما، بواسطة نظرة يُلقيها على عجائب الطبيعة وعلى جلال بناء الكون، لكي يرتفع من عظمة أي عظمة، إلى أن يصل إلى العظمة الأعلى، من المشروط إلى شرطه، وصولاَ إلى المبدع الأخير وغير المشروط."[183]

---

[182]- **نقد العقل المحض** . ص 643. [.A 622, III ,B 650].

[183]- **نقد العقل المحض**. ص 644. [.623, III ,651.].

لكن هذا التقييم المتفائل لم يمنع كانط من انتقاد ادعاءات هذا الدليل، بالرغم من قوّة معقولية ونفعية هذه الطريقة في الاستدلال، في إعطاء معنى للعالم و انقاذه من العدمية، فهو دليل يستحق التشجيع؛ ويضع كانط هذا الدليل تحت الفحص المنطقي، حيث يدخل ضمن التفكير الدوغمائي والقطعي، فهذا البرهان لا يختلف في مستوى ونوعية حججه عن البرهانين الأنطولوجي والكوزمولوجي،بل، أنه يستخدم و يتضمن نفس الإستدلالات :

" أنا أزعم أن البرهان الطبيعيّ-اللاهوتيّ لا يمكن أبداً أن يبرهن هو وحده على وجود كائن أعلى، بل إنه يجد نفسه دائما مرغماً على ملء هذا النقص الموجود لدى البرهان الأنطولوجيّ (وبالنسبة إلى البرهان هو بمثابة مدخل إليه)؛ إذاً لا يزال يحتوي البرهان الأنطولوجيّ **البرهان الوحيد الممكن** (على ألا يقام أينما كان إلا برهان نظريّ ما) الذي يستطيع أيّ عقل بشريّ أنّ يستغني عنه."[184]

و يصيغ كانط اللحظات الرئيسية للبرهان الطبيعيّ-اللاّهوتي في النقاط الأساسية التالية :

1- يوجد في كل مكان في العالم إشارات و آيات تدل على تنظيم مسبق و محكم قائم على حكمة يتجاوز الوصف و الإدراك البشري يحيل إلى خالق ومُنظم، ويتميزّ هذا التنوع بأنه يمكن أن يكون بلا حدود فيما يتعلق بحجم امتداده.
2- يعتبر هذا التنظيم للغايات والنوايا والمقاصد غريباً عن أشياء العالم ، ولا يرتبط بها إلا عرضاً ، فطبيعة التنوع في هذه الأشياء من المستحيل أن يتوافق مع النوايّا الغائية بوسائل طارئة من كل نوع، لو لم يكن هذا التوافق مخطط له مسبقاً من حكمة عليا وعقل أكبر كمبدأ مُنظم.
3- يوجد بالضرورة سبب للعالم سام و حكيم، ليس مجرد طبيعة عمياء و لا واعية تخلق الكائنات و الأحداث وتوزع الأنواع وتقسمها لأجناس، بل يوجد سببٌ حرَ و عاقل للعالم.

[184]- نفس المصدر. ص 645. [.653, III ,652.].

4- تنجم وحدة هذا المبدأ من وحدة العلاقة المنسجمة و المتطابقة الغاية بين أجزاء العالم كطرف من بناء متّن الإبداع، وهذا وفق ما تسمح به قدرتنا على الملاحظة والربط بين أجزاء هذا العالم ، و كذلك قدرة عقلنا على استنتاج ذلك التوافق و التكامل .[185]

يتجنب كانط من هذا المثال الدخول في مماحكة مع العقل الطبيعي، باستدلال المماثلة، بين، ما تنتجه يد الإنسان من فن يسخر الطبيعة لخدمته، كبناء البيوت والسفن و الساعات ...إلخ، إذ يعتبر هذا تطويع و تكييف للطبيعة على الانحراف لتتناسب مع غايات الجنس البشري؛ إذ يلجأ الدليل الطبيعي-اللاهوتي إلى محاكاة هذه المماثلة ،من خلال الإستدلال بها على وجود كائن ضروري يتعامل مع العالم بنفس الطريقة بوعي و حرية و قدرّة كليّة :

" نظراَ إلى أن العقل الطبيعيّ يستنتج الإمكانيّة الطبيعيّة من الطبيعة الفاعلة على نحو حرّ (التي في أصل إمكانية كل فن وربما حتى في أصل العقل نفسه) من فنّ آخر، مع أنه فوق قدرة البشر؛ وحتى لو أن هذا الاستدلال ربّما لا يستطيع أن يصمد بوجه أشدّ النقد الترانسندنتالي، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف بأنه، لمّا كان يجب أن يُعطى اسمٌ لسبب، فإنه لا سبيل لذلك أكثر أماناَ من هذا الذي يرجع إلى المماثلة مع المنتجات المناسبة للهدف، كتلك التي تحدث بالتمام بين الأسباب و النتائج."[186]

وانطلاقاَ من هذا الدليل، يستلزم على الغائية وهذا الإنسجام المحكم للكم الكبير من استعدادات الطبيعة، أن يؤكد عرضية صورة المادة فقط وليس عرضيّة المادة نفسها، أو عرضية الجوهر في العالم؛ فلكي يثبت الفكرة الأخيرة سيكون على هذا الدليل، أن يثبت قدرة البرهان على أن أشياء العالم ستكون في ذاتها لا تملك إمكانية تنظيم نفسها ، وتحقيق الانسجام طبقاَ للقوانين العامة :

---

[185]- **نقد العقل المحض.** ص 645.646. [.652.654, III ,625.626].

[186]- **نقد العقل المحض.** ص 646.

" إذا لم تكن، حتى في **جوهرها**، نتاج حكمة أعلى- الأمر الذي سيقتضي مع ذلك أن تُعطى مبادئ برهان مختلفةٌ كلّيّاً عن مبادئ التماثل مع الفن البشريّ. وبالتالي يكون أقصى ما يمكن أن يبرهن عنه البرهان أنه **يوجد مهندسّ معماريّ للعالم**، سيكون دائماً محدوداً جداً باستعدادات المادة التي سيتولّى تطويرها، ولكن ليس **خالقاً للعالم** يخضع لفكرته كلّ شيء؛ هكذا سيكون الاستدلال غير كاف مطلقاً للمهمّة التي أمامنا : برهانٌ على وجود كائن كلّي الكفاية."[187]

إذن الهدف من وراء هذا الاستدلال هو الربط بين الغائيّة والنظام اللتان يميّزان العالم من خلال ملاحظتنا له كاستعدادات ذات طبيعة عرضيّة ، وبين أن يكون هناك سبب متوافق معها؛ ولا تتناسب صفات وعظمة هذا السبب إلا مع كائن ضروري كلّي القدرة ، إذ أن المحمولات التي تنسب لمفهوم بهذا القدر من الكبر و الدهشة التي تتجاوز الوصف، لا يمكنها أن تعطي أيّ مفهوم معيّن أو حقيقة الشيء في ذاته " بل هي تمثُّلات علاقات فقط عن حجم الموضوع كما يكوّنه المراقب (للعالم) مقارناً إياه مع نفسه ومع قدرته على الإدراك، وهكذا يكون الموضوع معبراً دائما عن نفس القدير، سواء تمّ تكبير الموضوع أوّ تصغيره، بالنسبة إليه هو الذات المراقبة."[188]

هكذا في نظر كانط، لا يمكن لأحد يملك عقل بشري أن يدرك العلاقة بين حجم العالم الذي يلاحظه والقدرة الكليّة أو ما يسمى الحكمة الأعلى، ومنه يعجز العلم الطبيعيّ-اللاهوتيّ أن يقدم أي مفهوم معيّن عن السبب الأعلى للعالم، وينتج عن هذا عدم قدرته عن تشكيل لاهوت يمكنه تكوين أساس للدّين. يخلص كانط بعد كل هذا الفحص والنقد إلى نفس الاستنتاج الرئيس الذي توصل إليه من خلال نقده للبرهانين الأنطولوجي والكوزمولوجي، وهو استحالة الوصول نحو الكليّة المطلقة عن طريق التجربّة بالرغم من إدعاء البرهان الطبيعيّ-اللاهوتيّ القدرة على ذلك :

---

[187]- نفس المصدر. ص 647. [.655.656, III ,627.628].

[188]- **نقد العقل المحض. ص 647.**

" يوجد إذاَ في أساس البرهان الطبيعيّ-اللاهوتيّ ذلك البرهان الكوزمولوجيّ الذي يؤسّس بدوره على البرهان الأنطولوجي على وجود كائن وحيد أصيل ككائن أعلى؛وبما أنه لا توجد خارج هذه البراهين طرقٌ أخرى مفتوحة للعقل النظريّ، ينتج عن ذلك أن البرهان الأنطولوجيّ، المؤسّس على مفاهيم محضة للعقل، هو البرهان الوحيد الممكن، على افتراض أنه يوجد على الأقلّ برهانٌ ممكنٌ لقضية تتجاوز بكثير الاستعمال التجريبيّ للفهم."[189]

إذن رأينا كيف وضع كانط الأدلة الثلاثة تحت النقد والفحص المنطقي، إذ وضح التناقضات والمغالطات المنطقية التي تعج بها هذه البراهين و أنها تشترك كلها في أساس واحد ،هو الإعتماد على المفاهيم المجرّدة للعقل المحض التي لا تطابق الحقيقة ولا يمكنها تعيين أي شيء ، وليس لها القدرة على تجاوز حاجز العالم التجريبيّ و شروطه الحسيّة. بعد هذا النقد ينتقل كانط في الكتاب الثالث من **نقد العقل المحض** إلى نقد كل لاهوت مؤسس على مباديء العقل المحض. فما الذي لا يزال بجعبة كانط من انتقادات للجدل الترانسندنتالي وما منزلته في فلسفة الدين لديه؟

نقد اللاهوت المؤسس على مبادئ العقل المحض

يفهم كانط اللاهوت بأنه علم معرفة الكائن الأوّل، ويقسم هذه المعرفة إلى نوعين: أما معرفة النوع الأول فقائمة على العقل المجرّد وينتج عنها لاهوتاّ عقلانياَ theologia rationalis، وكما هو واضح من تسميتها فهي تعتمد على العقل المحض في التفكير في موضوعها ، من خلال مفاهيم ترانسندنتالية ومنه يطلق عليها اللاهوت الترانسندنتالي. وأما النوع الثاني فهي المعرفة التي مصدرها الوحي revelata، لكن ذلك انطلاقا من الطبيعة نفسها بصفتها من تجليات الذكاء الأعلى ويسمى لاهوت طبيعيّ يقول كانط :

[189]- نفس المصدر . ص 649. [.630, III ,658.].

" من لا يقبل كذلك لاهوتاَ طبيعياَ يُسمّى تابعاَ لـ **مذهب التألّيه الطبيعيّ**، ومن يقبل كذلك أيضا لاهوتاَ طبيعيّاَ يُسمّى تابعاَ لـ **مذهب التألّيه الدينيّ**، يقبل الأول بأننا **نستطيع** في جميع الأحوال لأن نعرف وجود كائن أوّل بواسطة مجرّد العقل، لكنه يعتبر **أن المفهوم الذي لدينا عنه** هو ترانسندنتالي فقط، أي أن المعنيّ هو مفهوم كائن له كل الحقيقة. ويؤكد الثاني أن العقل قادرٌ على أن يُعيّن بأكثر دقّة الموضوع باتّباعه المماثلة مع الطبيعة، أعني ككائن يحتوي في ذاته، عبر الفهم والإرادة، الأساس الأول لكلّ الأشياء الأخرى."[190]

يندرج هذا المفهوم حسب كانط تحت اسم الله، كسبب للعالم ، من غير أن يُحسم الأمر سواء كان ذلك بضرورة الطبيعة أو بحرية، وهكذا يتمثّل صفة مبدع للعالم.

يسعى اللاّهوت الترانسندانتالي في نظر كانط إلى اشتقاق وجود الكائن الأوّل استناداَ على التجربة بعامّة، كما شرحنا الأمر في تفنيد البراهين السابقة. ينطلق اللاهوت الطبيعي في استدلاله على وجود مبدع للعالم من التصميم والنظام الذي يميزّ هذا الأخير [العالم]، إذ ينبغي علينا التسليم بنوعين من السببية و القواعد الخاصة بكل نوع منها، وتتمثل في الطبيعة والحرّيّة :" فهي بالتالي ترتفع من هذا العالم إلى أعلى عقل معتبرة إياه إمّا كمبدأ لكلّ نظام ولكلّ كمال طبيعيّ، وإما كمبدأ لكل نظام و كمال أخلاقيّ. في الحالة الأولى يُسمّى **لاهوتاَ طبيعياَ**، وفي الحالة الثانية **لاهوتاَ أخلاقياَ**."[191]

هكذا يكون مفهوم الله أوسع من مجرد طبيعة سرمدية فاعلة بطريقة لا واعية، بل هو كائن أعلى يملك القدرة على ابداع الأشياء بفهم وحريّة. وبناءَ على هذا يرى كانط أنه لا ينبغي له أن ينكر على أتباع مذهب التألّيه الطبيعيّ الإيمان بالله والزعم بوجود كائن أول هو السبب الأعلى للعالم ، لكن يرفض كانط اتّهام أي أحد بإرادة إنكار شيء لمجرد أنه لا يقبل هذا الادعاء، وينتج عن ذلك أنه يمكن القول :" لذا يكون أكثر حكمةَ وعدلاَ القول :

---

[190]- **نقد العقل المحض. ص 650. [.631, III ,659.].**

[191]- **نقد العقل المحض. ص 651. [.632, III ,660.].**

تابع مذهب التأليه الطبيعيّ يؤمن بـ إله، بينما تابع مذهب التأليه الديني يؤمن بـ إله حسّي عقلٌ أسمى (summa intelligentia)."[192]

الفرق بين الأخلاق اللاهوتية واللاّهوت الأخلاقي

يميّز كانط بين الأخلاق اللاهوتية واللاّهوت الأخلاقي. فالأخلاق اللاّهوتيّة تتضمن قوانين أخلاقية تفترض وجود حاكم أعلى للعالم، بينما يقوم اللاّهوت الأخلاقي على فكرة وجود كائن أعلى ، لكن على أساس قوانين أخلاقية، أي ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن :" أكتفي هنا بتحديد المعرفة النظريّة بأنها معرفةٌ بها أعرف **ما هو موجودٌ**، والمعرفة العلميّة بأنها معرفةٌ أتمثّل فيها **ماذا ينبغي أن يكون**. وبمقتضى ذلك يكون الاستعمال النظريُّ للعقل هو ذاك الذي أعرف **قبلياً** (بصفته ضروريا) أن شيئاً موجودٌ، بينما الاستعمال العمليُّ كان إما أن شيئاً موجودٌ أو إما أنه ينبغي أن يحدث."[193]

يوضح كانط أكثر الفرق بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، إذ يشتركان في كونهما كلاهما يقينيين، لكن هذا بالخضوع لشروط، أو على الأقل شرط واحد معيّنا يمكن أن يكون ضرورياً بإطلاق لتحقيق هذه الغاية، أو أن يكون هناك افتراض بأنه محتملٌ أو عرضيّ. ففي الوضعية الأولى يكون الشرط مسلّمٌ به بحكم الوضع per thesin؛ بينما في الحالة الثانية يكون مفترضٌ بحكم الافتراض per hypotjesin ،حيث يقول :"وبما أنه توجد قوانينٌ عمليّةٌ مزوّدة بضرورة مطلقة (القوانين الأخلاقية)، ينتج من ذلك أن هذه القوانين كانت تفترض بالضرورة موجوداً ما وهو شرطٌ لإمكانيّة قوّتها **الملزمة**، فأن موجوداً كهذا يجب أن يكون **مفترضاً** نتيجة لواقع أن المشروط الذي منه يتمُّ الوصول إلى ذلك الشرط المعيّن، هو موضوع معرفة يتمُّ التعرف عليه **قبلياً** على أنه ضروري بإطلاق."[194]

---

[192]- **نفس المصدر. ص 651.**

[193]- **نفس المصدر. ص 652. [.633, III ,661.].**

[194]- **نقد العقل المحض. ص 652.**

انطلاقا من هذه النتيجة، سيحاول كانط إثبات أن القوانين الأخلاقية لا تنحصر في افتراض وجود كائن أعلى، بل من زاوية أخرى هي ضروريّة بإطلاق. لكن الموضوع الذي يفحصه كانط يدور حول ما هو موجودٌ فقط، لهذا فهو مشروط لأنه خاضع للتجربة ولا يمكن أن يُفكر فيه إلا على أنه عرضيّ، هكذا يستحيل أن يُفكّر في الشرط الخاص بمشروط من هذا القبيل على أنه ضروريّ بإطلاق، لكن يمكن أن يُفكّر فيه فقط كمجرد فرضيّة للمعرفة العقليّة بالمشروط " إنها فرضيّةٌ ضروريّةٌ نسبيّاً، أو بالأحرى **لا يمكن أن يُستغنى عنها** مع أنها في ذاتها، **قبلياً**، مجردّة. إذاً، إذا كانت تُعرف الضرورة المطلقة لشيء في المعرفة النظريّة، فهذا لا يمكن أن يحدث إلا انطلاقاً من مفاهيم قبلياً، لكن ليس أبداً كعلّة، بالنسبة إلى وجود يكون معطى من التجربة."[195]

يعرّف كانط كل معرفة نظرية يقال أنها تأمليّةٌ أنها كل معرفة تهتم بمفاهيم عن موضوع تعجزّ كل تجربة عن إدراكه. ويقابلها معرفة الطبيعة التي تُعنى فقط بما يمكن للتجربة الحسيّة أن تعطيه، وأي محمولات خارجة عن ذلك فهي لا تدخل في نطاق صلاحياتها وحدودها. وهكذا فإن الأساس الذي يُستدل به على عرضيّة ما يحدث، باعتباره مُسبباً نابعاً من السبب الأول هو مبدأ تختص به معرفة الطبيعة فقط، لأنه ينطلق من عالم التجربة الحسيّة، وهو بعيد عن الاشتقاق والتعيين و لا يدخل في الأحكام الترانسندنتالية للمعرفة النظريّة :

" لأنه إذا جرّدناه مماّ هو عليه كمبدأ يحتوي شرط التجربة الممكنة بعامّة، بأن نُسقط كلّ ما هو تجريبيّ، وأردنا نصّ هذا المبدأ على العرضيّ بعامّة، فلن يبقى [لدينا] أقلُّ وسيلة لتبرير قضية تأليفية كهذه، لكي يتبيّن من خلالها كيف أستطيع أن أنتقل ممّا هو إلى شيءٍ ما هو مختلفٍ كلّيّاً (يُسمى سبباً)؛ ففي حقيقة الأمر، يفقد كذلك، في استعمال نظريّ، كل معنى، يمكن أن تعرف في الواقع حقيقته الموضوعيّة."[196]

---

[195]- نفس المصدر . ص653. [.662.663, III ,634.635].

[196]- **نقد العقل المحض. ص 653.**

عندما يتم الإستدلال على وجود الأشياء في العالم انطلاقا من وجود سبب للعالم، بهذه الطريقة لا يُستخدم العقل البشري بمعرفة الطبيعة أي الوسيلة التجريبية، لكنه يعمل بطريقة نظريّة، لأن المبدأ الأول يقول : ليست الأشياء في نفسها جواهر، وإنما فقط التي تخضع للحوادث العرضيّة تجريبيّاَ من لها سبب، يرى كانط أن هذا الحكم الذي يؤكد أن الجوهر نفسه عرضيّ ليس له أيّ تبرير تجريبيّ، بل مجرد تأكيد عقليّ نظريّ :

" وإذا استدلّيت من جديد من صورة العالم، من الطريقة التي تكون بها كلُّ الأشياء مرتبطة ببعضها وتفعل وتنفعل مع بعضها البعض فإن وجود سبب منفصل كلّيّاَ عن العالم-وهذا سيكون مرّةَ أخرى حكماَ لمجرّد العقل التنظيريّ- لأن الموضوع في هذه الحالة، لهذا السبب، لا يمكن أبداَ أن يكون شيئاَ لتجربة ممكنة. و في كلتا الحالتين سيكون مبدأ السببية الذي لا يصلح إلا في حقل التجربة، بلا نفع وحتى بلا معنى خارج هذا الحقل، محيداَ كلّيّاَ عن الهدف المقصود منه." [197]

انطلاقا من هذه النتيجة يزعم كانط أن كل محاولات استعمال العقل التنظيريّ في مجال اللاّهوت عقيمة ولا طائل منها، ذلك أنها مجرّد قفزات دوغمائية لا تثبت أي شيء؛ لكنه يزعم أيضا ببطلان مبادئ الاستعمال الطبيعي في الوصول إلى أي لاهوت؛ إذن فالطريقة الوحيدة لأن يكون هناك لاهوت للعقل هي تأسيسه بقوانين أخلاقية عمليّة ننطلق منها لما ينبغي أنّ يكون ، حيث يجب أن يكون على هذا الأساس كائن أسمى وهذا الاستنتاج هو جوهر فلسفة الدين عند كانط [التي سنخصص لها فصلا كاملا لشرحها]. لأن المبادئ التأليفة للعقل المحض صالحة فقط داخلياَ، بينما لمعرفة الكائن الأعلى يُفترض وجود مبادئ خارج الأحكام الترانسندنتالية يمكنها الوصول لمثل هذا الكائن الأسمى كلّي القدرة :

" و هذا ما ليس فهمنا مستعدّاَ له أبداَ، وإذا كان يجب على قانون السببية، المزوّد بصلاحية تجريبيّة، أن يقود إلى الكائن الأوّل، وجب أن ينتمي هذا إلى سلسلة موضوعات

[197]- نفس المصدر. 654. [.636, III ,664.].

التجربة، إلا أنه، في هذه الحالة، سيكون بدوره هو نفسه مشروطاً، مثله مثل كلّ الظاهرات. ولكن، لو سُمح بقفزة إلى ما وراء التجربة بواسطة القانون الديناميّ للعلاقة بين المسبّبات وأسبابها فأيّ مفهوم سيكون بإمكان هذا الإجراء أن يُكسبنا؟"[198]

يجيب كانط عن هذا السؤال بأنه بالتأكيد لن يكون ذلك المفهوم هو كائن أعلى؛ إذ أن التجربة لا تسمح بهذا الاستدلال التعسفي، وافترضنا وجود إمكانية لذلك فلن يكون إلا من قبيل ملأ الفراغ والفجوات، ويعتبر كانط هذا منّة من آلة النقد و ليس حقّ تكفله التجربة الممكنة وسلسلة الأسباب ستبقى محدودة ومجهولة ترانسندنتالياً :" نرى من هنا إذاً بوضوح أن الأسئلة الترانسندنتالية، أي انطلاقاً من مفاهيم **قبلياً**، من دون أدنى مزيج تجريبيّ. لكن السؤال هنا، كما هو جلّيّ، تأليفيّ، ويتطلب توسيعاً لمعرفتنا إلى ما وراء كلّ حدود التجربة، أعني يتطلّب تأكيداً يراعي وجود كائن ينبغي أن يتناظر مع مجرد الفكرة [في ذهننا] التي لا يمكن أبداً لأيّ تجربة أن تتطابق معها."[199]

وبناءً على كل البراهين السابقة ،يخلص كانط إلى أن كل معرفة تأليفيّة قبلياً ليست ممكنة إلا إذا تطابقت وتوافقت مع شروط صوريةّ لتجربة ممكنة، وهكذا يجب أن تتوفر دائما علاقة شرطيةّ بينها وبين موضوعات التجربة الحسيّة، أيّ بظاهرات العالم . هكذا فإن كل سعيّ للعقل النظريّ البحث للوصول إلى أيّ لاهوت غير ممكنة باستخدام المنهج الترانسندنتالي. إذا ما تحدى شخص هذه البراهين المذكورة في الأنالوطيقا، وفضل اللجوء لنفس البراهين الثلاث التي تمّ نقدها، فما عليه سوى تبرير تلك القفزة التراسنددنتالية إلى ما وراء التجربة انطلاقا من أفكار صوريّة مجردة :

" و لا شكّ في أنه توجد هنا أبداً مادّة للاختيار، لأنه، في نهاية الأمر، يمكن لكلّ مجرّد البراهين النظريّة أن تؤدّي في كلّ حال إلى برهان وحيد، أي البرهان الأنطولوجيّ، وأنه ليس عليّ إذاً أن أخاف من أن أجد نفسي مثقلاً بخصب المدافعين الدوغمائيّين عن

---

[198]- **نقد العقل المحض.** ص 654.

[199]-نفس المصدر. ص 655. [. 637.638, III ,665.666.].

هذا العقل المعتّق من الحوّاس؛ وأضيفُ أنني ، من دون أن أعتبر نفسي روحاً مشاكساً بشكل خاصّ، أقصد هنا تحدّي اكتشاف خطأ الحجة في كلّ محاولة من هذا النوع وأن أُبرهن هكذا على زعمها؛ ومع ذلك الأمل في نجاح أفضل لا يُلغى أبداً بالكامل عند أولئك الذين، ذات مرّة، اعتادوا على القناعات الدوغمائية، ولهذا السبب حقاً أكتفي بهذا المطلب الوحيد و الشّرعي: أن تُبرّر بشكل عام وانطلاقاً من طبيعة الفهم البشريّ، كما ومن كلّ مصادر المعرفة، الطريقة يرادُ اتّباعها لتوسيع معرفته كلّيّاً **قبلياً** ومدّه إلى النقطة حيث لا يمكن لأيّ تجربة ممكنة، وبالتالي لأيّ وسيلة، أن تكون كافية بضمان الحقيقة الموضوعيّة لأيّ مفهوم مختلقه."[200]

يؤكد كانط استحالة خلق موضوع من نفسه ، لأن المعرفة بوجود هذا الموضوع تتطلب أن يوضع في ذاته خارج الفكرة، أي من الغير المنطقي أن يكون الموضوع في ذاته وخارجها في الآن نفسه فهذا مناقض لمبدأ الهويّة ويسمى الثالث المرفوع. أما من جهة الاستدلال على وجود اكتشافات موضوعيّة وكائنات متعالية من دون العلاقة التجريبيّة، فهذا غير ممكن مع أن التجربة لا تقدم للعقل المحض إلا ظاهرات الأشياء ولا يمكنها إدراك الأشياء في ذاتها. رغم كل هذا النقد الشديد والتمحيص الدقيق لقدرات العقل المحض وحدوده يقيّم كانط فوائده وفضائله في أنه :" وعلى الرغم من أن العقل، في مجرّد استعماله النظريّ، بعيدٌ عن أن يكون كافياً للبرهنة على وجود كائن أعلى، إلا أنّ له مع ذلك في هذا فائدة كبيرة لـ **يصحّح** المعرفة عن هذا الكائن نفسه- في حال كان لهذه المعرفة أن تُستمدّ من مكان آخر- وأن يجعلها متناسقةً مع نفسها ومع كلّ قصد معقول، كما وأن يطهّرها من كلّ ما قد يمكن أن يكون غير ملائم مع مفهوم كائن أوّل، ومن كلّ خليط لتأييد بشروط تجريبيّة."[201]

---

[200]- **نقد العقل المحض .** ص 656. [.639, III ,667.].

[201]- نفس المصدر. ص 657. [.640.641, III ,668.669.].

خلاصة نقد كل لاهوت مؤسس على العقل المحض

على الرغم من النقد الهدام الذي وجهه كانط للاّهوت الترانسندنتالي، إلا أنّه ينسب إليه مهمة عقليّة دائمة التجدد، تتمثّل في الرقابة على العقل المحض في أن لا ينشغل إلا في الأفكار المجردّة، وهو استعمال سلبيّ هام كما يصفه كانط، ومن ناحية أخرى يضمن مفهوم وجود كائن أعلى في حدود الإستعمال الداخلي لتجنب السقوط في التناقض الذي يحدث حين يتجاوز العقل البشري هذه الحدود، وينتج أن تعيين هذا المفهوم في بعده الترانسدنتالي بدقّة استبعاد كل الصفات المعارضة للحقيقة العليا، مثل ظاهرة التشبيه Anthropomorphismmus و هي نسبة صفات بشرية ومادية لكائن أعلى ، وكذلك إزالة كل الإعتراضات المناقضة لمفهوم الكائن الأعلى و منها ملحدة atheistisch أو تأليهيّة deistisch.

يرى كانط أن هذه عملية سهلة جدا باستخدام فحص نقديّ، لأن نقد ادعاء العقل البشري لوجود كائن ضروريّ بناء على أفكار ومفاهيم مجرّدة ، يمكن أيضاَ اخضاع حجج المعارضين لمفهوم وجود كائن أعلى لنفس النقد، لأن هذه البراهين والحجج تخضع لنفس الشروط التجريبية التي يجب أن تتوفر في السلسلة السببية للإستدلال سواء بالسلب أو الإيجاب، إنه مجرد نزاع و جدل ترانسندنتالي معتّق من كل تجربة موضوعية يقول كانط :"بالنسبة إلى ادّعاء وجود كائن مثل هذا، تأتي مزوّدة أيضاَ بالضرورة الكافية للبرهان على استحالة كلّ **ادّعاء مناقض**؛ لأنه، مثلما أن أحداَ يريد أن يستمدّ بواسطة النظر المحض للعقل الرؤيا الواضحة من أنه لا يوجد كائن أعلى يكون الأساس الأوّل لكلّ الأشياء، أو أنه لا تليق به أيُّ صفة من الصفات التي نتمثّلها، بحسب نتائجها، على أنها مماثلةٌ للحقائق الدّيناميّة لكائن مفكّر، أو أيضاَ أن تكون خاضعةَ لكلّ التحديدات التي تفرضها الحساسيّة بشكل محتّم على العقول التي نعرفها بواسطة التجربة."[202]

[202]- **نقد العقل المحض.** ص 657-658. [.669.670, III ,641.642].

يكون الكائن إذن الأعلى مجرّد مبدأ تنظيمي للعقل المحض، لكنه مفهوم مثاليّ يصبغ ويحقق الرغبة الملحة للمعرفة البشرية و شغفها وسعيها الدؤوب نحو الكمال ، صحيح أن ذلك ليس ممكناً وفق الشروط الموضوعيّة الخاضعة للتجربة، لكن لا يمكن إنكار هذه الطريقة و المنهج في التعرّف على الكائن الأسمى، وإذا كان لا مناص من وجود لاهوت عمليّ يملأ الفراغ و الهوّة بين عالم الطبيعة والعالم المُفترض، فاللاّهوت الترانسندنتالي هو الوحيد المؤهل لهذه الوظيفة المتعالية :

" الضرورة، اللاّتناهي، الوحدة، الوجود خارج العالم (ليس كنفس للعالم)، السرمديّة من دون شروط الزمان، الحضور من دون شروط المكان و القدرة الكلّيّة...الخ. تشكّل محمولات محض ترانسندنتالية، وبالتالي فإن مفهومها، بعد أن يتمّ تطهيره-وهو الذي كلّ لاهوت بحاجة إليه إلى هذا الحدّ-لا يمكن أن يُستمدّ إلا من اللاّهوت الترانسندنتالي."[203]

إذن رأينا كيف انتقد كانط البراهين الثلاثة بداية بالفيزيائي- اللاهوتيّ، مروراً بالثاني وهو البرهان الكوزمولوجيّ، انتهاء بالثالث وهو الأنطولوجيّ. حيث لا يوجد أكثر من هذه البراهين و لا يمكن أن يوجد أكثر ذلك حسب كانط ، و استنتج أن هذه المعرفة الإلهية الترنسندنتالية مجاوزة للتجربة و ليس فيها أي ضمانات حسية أو إدراكية مباشرة، فهي تكمن ضمن مفهوم الشيء في ذاته ، إذا لا يمكن البرهنة على وجود هذا العالم المفارق و لا القدرة على نفيه، و هذا ما يظهر في نقد كانط لأدلة وجود الله التقليدية التي تتجاوز قدرات و إمكانيات العقل البشري. لكن ما علاقة هذا النقد اللاهوتي بتصور كانط لفلسفة الدين ؟

[203]- **نقد العقل المحض .** ص 658. [.642, III ,670.].

الفصل الثالث

فلسفة الدين عند كانط

تعتبر فلسفة الدين عند كانط من أهم محاور التنوير، وذلك لأن الدين كان لا يزال عنصرا مؤثرا في الساحة الألمانية، إن لم نقل أهم المواضيع التي دار حولها النقاش الفلسفي والفكري. لقد حاول كانط من خلال كتابه الدين في **حدود مجرد العقل** أن يعبر عن موقف العقل تجاه الدين، أي كيف يستطيع العقل الوصول إلى الحقيقة الدينية داخل حدوده التي لا تتجاوز ظواهر الحس. يرى الدكتور عبد الرحمان بدوي أن هناك خلاف قائم بين الباحثين بخصوص مؤلفات كانط حول الدين، يدور بشأن ما إذا كان كانط لم يفصح عن اعتقاده الحقيقي في الدين في كتابه الشهير **الدين في حدود مجرد العقل** وذلك خوفا من الرقابة المفروضة آنذاك في بروسيا على المسائل الدينية التي كان لازال بالإمكان أن ترفع المشانق من أجلها، ما جعله"يخفف أو حتى يموّه فكره الحقيقي حتى ينجو من هذه المعركة مع السلطة والرقابة في بروسيا"[204]. وتذهب جماعة أخرى من الدارسين إلى الدفاع عن كانط مدعمين رأيهم برسالة كان قد أرسلها إلى الفيلسوف موسى مندلسون بتاريخ 8 أفريل 1766، حيث يقول فيها:"من الحق أنني أرى بيقين واضح كل الوضوح وبرضا كبير-كثيرا من الأمور التي لن أجرؤ أبدا عن الإفصاح عنها، لكنني لن أقول شيئا لا أعتقده"[205]. وهكذا فعلى الرغم من أن كانط لم يفصح عن كل ما يعتقده، إلا أنه لم يقل شيئا لم يعتقده، حفاظا على النزاهة الفكرية. لكن مالمقصود بعنوان **الدين في حدود مجرد العقل** ؟

[204]-عبد الرحمان بدوي،**فلسفة الدين والتربية عند كنت**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص8.

[205]- إمانويل كانط ، نقلا عن بدوي، نفس المرجع، نفس الصفحة.

المبحث الأول

الرقابة الدينية وتأثيرها على الفكر النقدي الكانطي

الرقابة الدينية وتضييقها على نشر مقالات كانط

من الواضح للقارئ المتخصص في فلسفة الدين عند كانط من خلال كتابه الدين في **حدود مجرد العقل**، استشعار شدة الرقابة المفروضة والخانقة على الكتابات التي تتناول الدين كموضوع للنقد والتمحيص، من حيث مدى تأثيرها على تحوير وتبطين الآراء والتحليلات النقدية الأصلية التي كان يريد كانط أن يعبر عنها في جو فكري مختلف تتوفر فيه شروط قراءة موضوعية .

في فبراير 1790 أرسل الفيلسوف إمانويل كانط إلى Bister مدير مجلة "Berlinish Montsschrift" مقال بعنوان " الشرَ الجذري في الطبيعة الإنسانية " راجيا منه أن يخضعه لسلطة الرقابة في برلين قبل النشر، بالرغم من أن كانط لم يكن ملزماً بالتقيد بها لأن المجلة الناشرة لا تقع تحت سلطة الرقابة البروسيّة لأنها تحولت من برلين إلى يينا Jena , أي تقريبا إلى دولة مغايرة ونظام رقابة مستقل. لكن الحس الأخلاقي العالي لدى كانط واحترامه الصارم للقوانين بدافع الواجب وإرادته الحرة جعله يخضع نفسه للرقابة دون أي إلزام خارجي وإكراه ، من هذا الموقف نلاحظ تجلي فلسفته العملية في حياته الخاصة وكذلك تجنب شبهة المراوغة الأدبية (literarsher schleichwrg) .[206]

إن عبارة المناورة الأدبية التي استخدمها كانط هي استنساخ بكلمات مرسوم أصدره الوزير فولنر Wollner ، يقضي بمعاقبة من حصل عن طريق المراوغات على الإذن بالنشر.

عندما أرسل كانط بمقاله عن الشرّ الجذري وبعد أن اطلع عليه المستشار هيلمر (Hilmmer) المسؤول عن فحص النصوص التي تحتوي محتوى أخلاقي وديني، سمح

[206]- محمد المزوغي ,عمانوئيل كانط، **الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص,** دار الساقي ، ط 2007 ، بيروت، ص 26.

بنشره نظرا إلى قناعته بأن المقال لا يرقى إلى فهمه العقل العامي وأنه حكر وموجه لفئة الفلاسفة والمفكرين النخبويين .[207]

لكن كان الأمر مختلفا فيما يتعلق بالمقال الثاني الذي جاء بعنوان :" في الصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشرّ للسيطرة على الإنسان ", الذي تسلمه بيستر مدير المجلة في يونيو1792 وأخضعه لسلطة الرقابة، حيث أثار المقال استياء وعدم رضى هذه الأخيرة واعتبرته مساسا بالمقدسات واللاهوت، وتمّ تأويله بأنه يضرب مباشرةً أسس العقيدة المسيحية ويتجاوز بذلك حدود البحث الفلسفي المحض. شارك مع المراقب هيلمرّ فحص المقال أحد المختصين في اللاهوت وهو هيرمس Hermes للتدقيق أكثر وتقرير السماح بالنشر من عدمه. لكن بعد قراءة متمعنة من طرف هذا الأخير رفض الإذن بنشر المقال زاعما أن فيه تجاوز لحدود العقل على حساب اللاهوت المسيحي بالعموم والبروتستانتي بالخصوص، وذلك في بعض قضايا العقيدة والتي سنأتي على ذكرها لاحقا بالتفصيل في مبحث الشرّ الجذري .[208]

وعلى إثر هذا الرفض توجه مدير المجلة بيستر - الذي يعد موظفا حكوميا أيضا بحكم منصبه – إلى الإمبراطور طالبا منه منحه حق المنع النهائي من خلال الإجماع الوزاري.

كان التوجه السياسي للملك آنذاك محافظا وغير متسامح مع ما يمس تعاليم العقيدة البروتستنتية، محذرا الوزراء من مغبة التساهل مع تعاليم التنوير المعادية للدين يهدف من ذلك إلى توحيد الأمة بحماية الدين الرسمي.[209]

وعلى هذا تم منع نشر مقال كانط وكان الوزير فولنرّ Wolnner أشد هؤلاء معاداة للمثقفين الأحرار وتضييقا على الفلاسفة المحسوبين على مذهب التنوير وكان قد

---

[207]- نفس المرجع . ص 26.

[208]-ernst Cassirer, **kant life and thoughts** . P 381.

[209]- مرجع سابق. ص 26.

أصدر سنة 1788 مرسوما حكوميا يحذر فيه كل المفكّرين من التعرض لتعاليم الدين الرسمي وقد مس هذا التحذير حتى رجال الإكليروس ومعلمي التربية الدينية في المدارس، وهددهم بعقوبة العزل المباشر من الخدمة وبإجراءات تأديبية أشد منها إذا تطلب الآمر.

في التاسع عشر من ديسمبر 1788 صدر المرسوم الديني الجديد للمراقبة، وبعدها أنشئت لجنة للفحص المباشر ووكلّت بالمراقبة الدائمة للمجلات والدوريات التي تصدر في بوروسيا.[210]

وكانت عواقب هذا المرسوم والإجراءات المترتبة عنه سيئة ومضرة بالبيئة الفكرية آنذاك وقيدت الحرية الفكرية والثقافية للمجلات والدوريات المتخصصة في الفلسفة وأشهرها " المجلة الشهرية البرلينية " (Berlinshe Monstssccrift) التي نشر فيها كانط مقاله الشهير " إجابة عن سؤال ما الأنوار؟". وعرف عن هذه المجلة توجهها المهتم بالتنوير لكن التضييق الذي مورس عليها من الرقابة اضطرها إلى نقل مقرها من برلين التابعة لبروسيا إلى يينا jena .[211]

يأس كانط من النشر في مجلة برلين جعله يجمع المقالين إضافة إلى مقالين آخرين لم يتم نشرهما بعد، وأرسلهم إلى إحدى كليات اللاهوت في بروسيا ، وذلك لكي تحكم فيما إذا كانت قد تجاوزت حدود الفلسفة المحضة إلى اللاهوت الإنجيلي أو أنها تبقى من اختصاص الفلسفة وهكذا فستدخل تحت لجنة تقييم كلية الفلسفة .

وهكذا فقد تجنب كانط بطريقة ذكية وحيلة بارعة الرقابة البروسية وأخضع كتابه للرقابة الجامعية واستفاد من البند المنصوص عليه في التشريع البروسي القديم والذي لم يتآثر بالتعديل الجديد وينص على حق الفيلسوف في الخوض في المسائل الدينية داخل حدوده النظرية الخاصة.[212]

---

[210]- نفس المرجع. ص 26.
[211]- مصدر سابق. ص 26.
[212]- مصدر سابق. ص 26.

قررت كلية اللاهوت في جامعة كونغسبرغ بعد النظر في المحتوى الفلسفي للكتاب السماح بنشره في صورته النهائية بعنوان **الدين في حدود مجرد العقل** سنة 1793.

أثار **الدين في حدود مجرد العقل** موجة استياء على مستوى السلطة البروسية تحت حكم الملك فرديناند الثاني ، حيث أرسل وزير هذا الأخير Wollener رسالة تأنيبية وتحذيرية لكانط ، جاء نصها في كتاب صراع الكليات :

" لقد لاحظ سموّنا منذ زمن بمرارة وضجر الطريقة التي وفقها أسرفتم في فلسفتكم في تشويه واحتقار الثوابت الأساسية والرسمية للكتب المقدسة وللمسيحية ... وذلك بخاصة في كتابكم **الدين في مجرد العقل** ... فإننا نلزمكم بضرورة تبرير فعلكم ذاك، وإن لم تفعلوا فينبغي أن تنتظروا منا مالا يعجبكم. "[213]

وما كان على كانط إلا أن يجيب على المرسوم الملكي مبرئا ذمته ومؤلفه من تهمة الزندقة : "...إنني بوصفي مربّياً للشباب، أي ضمن دروسي الأكاديمية لم أتعرّض قط بأي نقد للكتب المقدسة ولا للمسيحية ... وإنني لم أشكك أبداً في الدين الرسمي للدولة ... وإن كتابي **الدين في حدود مجرد العقل** هو بالنسبة إلى العموم كتاب مستغلق وغير مفهوم ... وإنما هو مجرد نقاش بين علماء الكلية لا تعيره العامة أي اهتمام "[214]

أما علماء الكلية فقد استاء بعض منهم أيضا من مؤلف كانط ولقد رد عليهم في تصدير الطبعة الثانية من كتابه عن الدين 1794 قائلا : " يكفي من أجل هذا الكتاب في مضمونه الأساسي أن يكون للمرء مجرد الأخلاق المشتركة من دون أن يضطر إلى العودة إلى نقد العقل العملي، وأقل من ذلك أيضاً نقد العقل النظري. إنّه كتاب يمكن أن يدرك كنهه حتى الأطفال أنفسهم ".[215]

---

[213] - Kant, conflit des facultés, in ouvres philosofique **III**, paris, Gallimard, p. 807.
[214] - ibid,p.808.
[215] - kant, La religion dans les limites de la simple raison, in ouverse philosoohique **III**, op.cit, p.27.

نلاحظ المراوغة الأدبية التي وقع فيها كانط لتبرير موقفه للسلطة الحاكمة ولا نقول أنه سقط في التناقض؛ حيث نرى أنه برر موقفه من الدين في كتابه للملك على أنه موجه للعلماء والراسخين في العلم وذوي الاختصاص إذ أنه لا يرقى العامة إلى فهم وإدراك ما جاء في كتابه. هكذا يكون قد ضيق دائرة الإنتشار وحصرها داخل الأسرة الجامعية والكليات ومنع انتقال تلك الأفكار الخطيرة على اللاهوت والإيمان العام. فيما نرى في اتجاه معاكس تماما تبريره للعلماء بأنه كتاب للعامة وليس للنخبة .

يتبين بوضوح من خلال هذين الموقفين السابقين قدرة البيئة الفكرية والجو العام على تحريف وتغليف الأفكار الأصلية لكانط، ما تجعله يسقط في الإرتباك ويتنكر لفسلفته النقدية خوفا من العقاب والنبذ من السلطة والعلماء آنذاك ما يجعلنا نتساءل؟! فماذا لو توفرت البيئة الفكرية الملائمة والحرة ؟! كيف كانت ستكون الأفكار وحدة النقد ؟!

الرقابة الفكرية من الحكومة البروسية لم تمنع كانط من إخضاع الدين لمشروعه النقدي، لكن بأسلوب مخالف لم رأيناه في **نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم** وهذا ما يظهر في عنوان كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** بدل **نقد الدين** :

"يبدو أن التردد ربما يعبّر عن حرج الفكر النقدي أمام مجال يحاول أن يمتلك فيه المهارة الكافية للكتابة في عصر الرقابة. لقد كان على كانط أن يفكر في الدين بمحض العقل واضعاً نصب عينيه خطرين اثنين : خطر السقوط في فخّ الرقابة السياسية ، إذا ما زجّ بالدين في مجال النقد. وخطر خيانة فلسفته النقدية نفسها إذا ما تراجع النقد لديه أمام موضوعة الدين [216]".

هل في الكتابة في الدين خطورة على الفيلسوف ما يجعله يتراجع عن منهجه الثوري الكوبرنكي في وضع كل الموضوعات تحت فحص آلة النقد ؟!

[216]-أم الزين بن شيخة المسكيني, **كانط والحداثة الدينية** ، ط1، المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء، 2015. ص 71.

يبدو أن كانط لا يشتغل على الدين بتلك الجراءة والعجرفة التي نراها عند فيخته في كتابه **محاولة في نقد الوحي 1792-1793** مع أن هذا الأخير يعد من تلاميذ كانط. هكذا يرجح من عنوان **الدين في حدود مجرد العقل** أنه ضرب من التقية الفلسفية، حماية وغطاء للفيلسوف من مغبة مواجهة مصير بروتاغوراس مع أهل أثينا .

فعلا، يذكّر في خاتمة مذهب الفضيلة من **ميتافزيقا الأخلاق** 1797 بالمحنة التي تعرض لها بروتاغوراس مع الأثينيين نتيجة موقفه من الإله، فكانط يكتب نيابة وممثلا لكل الفلاسفة والمفكرين الذين اضطهدتهم محاكم التفتيش عبر التاريخ وفي جميع العصور حين يصدم العقل البشري المحض مع اللاهوت الصلب الذي لا يقبل التأويل. لكن كانط تجنب هذا الصدام المباشر مع السلطة الدينية بالمرواغة الأدبية وبعث برسائل مشفرة تحث على قراءة ما بين السطور فنحن نجد فيها الكثير مما عجز الفيلسوف عن التصريح به :

" لكن، لنفعل **كأنّما** (Comme ci) الإله موجود... أي لنفترض أنه موجود ولنفعل على أساس . يجري كانط تحويلا جذرياّ على إستراتيجية القول الفلسفي في الدين، إذ يستبدل وقاحة بروتاغوراس العمومية بحيلة العقل النقدي الذي يصنع انضباطاّ داخلياّ للعقل (منذ **نقد العقل المحض**) ضدّ رقابة عمومية، ويقرر أن يشتغل على ما ينفع الناس بحسب مصالح العقل لبشري، أما ما تبقى من أمور فليس من شأنه أصلاّ."[217]

فهل في الكتابة في الدين خطورة على الفيلسوف ما يجعله يتراجع عن منهجه الثوري الكوبرنكي في وضع كل الموضوعات تحت فحص آلة النقد ؟!

يرى أرنست كاسيرر أنه إذا نظرنا إلى المحتوى الموضوعي لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل**، قبل الخوض فيه محتواه الأساسي، مقارنة مع الأعمال النقدية الأخرى لا يمكن قياسه بنفس معاييرها الأساسية، ويصفها بالأعمال الحرجة الرئيسية. حيث أنه لا تتساوى معه انطلاقاً من النظام الأساسي للتفكير الكانطي، مع **نقد العقل المحض** أو **نقد العقل**

[217]- مرجع سابق . ص 72.

العملي، ومع **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، أو **نقد ملكة الحكم**. وذلك لسبب واحد، النظام الكانطي العام لا يعترف بفلسفة الدين لإعتبارها عضو مستقل تمامً عن النظام ، كطريقة للنظر إلى الأشياء الخاصة وتستند إلى افتراضات مستقلة وحرّة. ذلك النوع من الصلاحية التي ادعى **فرديريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834)** فيما بعد غرابتها عن فلسفة كانط .[218]

في جوهر فلسفة كانط يشكل الدين بالنسبة له فقط تأكيدًا ونتيجة طبيعية لـ جوهر الأخلاق. وبالتالي لا يحتاج إلى مراعاة مفهوم الوحي ولا يجوز له أن يفعل ذلك، ليس له مضمون أساسي آخر من الأخلاق البحتة؛ يشرح فقط هذا المحتوى من موقع مختلف وجهة نظر وفي ثوب رمزي معين. الدين لكانط "معرفة واجباتنا كأوامر إلهية". [219]

يدعم عبد الرحمان بدوي رأي كارل بارت• في كتابه **اللاهوت البروتستنتي في القرن التاسع عشر** الذي يرى أن عنوان كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** لا يعني أن لا وجود للدين إلا في حدود العقل فقط، بل على العكس من ذلك، حيث يؤكد العنوان على أنه حتى داخل حدود العقل يجب أن يوجد الدين،ويميز كارل بارت بين "العقل فقط" و"العقل المحض" فالأول يمثل العقل الغيبي القائم على الوحي، وأما الثاني فيمثل ملكة معرفة الصور(idées)،حيث يركز كانط في كتابه على فلسفة الدين وليس على الدين في ذاته. أما الدكتور فتحي المسكيني في تقديمه لترجمة كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل**[220] فيرى أن تجريد الدين يعني تعريته من العقائد النظامية الشكلية والكشف

---

[218] -ernst Cassirer, **kant life and thoughts**. P 381.

[219] - IBID. P 382.

•**كارل بارت** Karl Barth (1886-1968)عالم لاهوت كالفيني سويسري يعده الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين، وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهم عالم لاهوت ظهر منذ توماس الأكويني. وقد تخطى تأثير بارت الساحة الأكاديمية إلى الثقافة العامة، ليصل به إلى الظهور على غلاف مجلة *التايم* (Time) في 20 أبريل 1962.

[220]- إمانويل كانط ،**الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة:فتحي المسكيني، ط1،جداول للنشر والتوزيع،بيروت ،2012، ص. 41.

عن نواة الإيمان الحرّ الغير مرئية، وهذا يعني فهم الدين داخل حدود العقل المحض دون فرض رقابة خارجة عن طبيعته. فيما تذهب أم الشيخ المسكيني للتساؤل : هل هناك دين داخل العقل ؟ دين عقلي أو دين مجنون ؟!

وترى أم الزين المسكيني أن كانط يشتغل على دلالة عنوانه بوصفه ليس مجرد تعيين لموضوع كتابه ، بل إلى خلق منهج نقدي أصيل غايته السيرورة بالديني إلى الحداثة الدينية المؤسسة على العقل كآلة ميتافزيقة خالصة، وعلى الحرية كمفتاح للمدنية، وعلى الإنسان كضمانة لمواطنة كونية مشتركة وموحدة.[221]

يصرح كانط في تصدير الطبعة الثانية من الكتاب بأنه يجب توضيح المقصد من عنوانه **الدين في حدود مجرد العقل** بغرض تجنب التأويلات الضنية والشكوك المحيطة به. ولهذا فقد استعان بالتمثيل الهندسي حيث شبه الدين بدائرتين تشتركان في مركز واحد ، أحداهما واسعة، وهي دائرة العقيدة القائمة على الوحي والدين التاريخي القصصي وأما الضيقة وتمثل النواة العقلية الخالصة للدين :

"وفيما يخص عنوان هذا العمل (إذ أنه قد أثيرت شكوك أيضا حول النيّة الخفية للمؤلف)، فأنا سوف أضيف هذه الملاحظة : بما أنّ **الوحي** يمكن على الأقلّ أن يتضمن أيضا في ذاته **ديناً عقليًا** محضاً، لكنّ هذا الأخير، على العكس من ذلك، لا يمكن أن يحتوي على العنصر التاريخي لذلك الوحي، فإنّني أستطيع أن أعتبر أحدهما بمثابة دائرة **واسعة** للإيمان، ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة **أضيق** من الأولى (ومن ثمّ ليس كدائرتين توجد الواحدة خارج الأخرى، بل كدائرتين تشتركان في مركز واحد)"[222].

ينبغي على الفيلسوف أن يشتغل داخل الدائرة الأخيرة بصفتها خاصة بالعقل المحض بعيدا عن أي تجربة مسبقة أي بناء على مبادئ قبلية. ويُقيم كانط رهانا فلسفيا بأن ينطلق من أي وحي كان حيث يتجرّد من دين العقل المحض ويعتبر الوحي بمثابة **منظومة**

---

[221]- مرجع سابق. ص 73.

[222]- إمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل.** ص 56. [*AK*, VI,12]

تاريخية مجزأة فقط من حيث المفهومات الخلقية، وأن يرى هل سيعود بنا دين الوحي إلى **المنظومة العقلية** المحضة نفسها للدين، والتي ينبغي أن لا تكون مستقلة بنفسها نظريا بل عمليا وأخلاقيا : " بحيث تكون كافية بالنسبة إلى الدين الأصيل ، الذي لا يوجد، من حيث هو مفهوم عقليّ بشكل قبلي (من شأنه أن يبقى قائماً بعد تطهيره من كل عنصر أمبريقي) ، إلّا تحت هذه العلاقة، فإذا أفلح هذا الأمر، فإنّه سوف يكون بإمكاننا أن نقول إنّ ما بين العقل والكتاب المقّدس لا ينبغي أن نعثر على مجرد توافق، بل على ضرب من الوحدة أيضاّ، بحيث إنّ منه يتبع أحدهما (تحت هدي المفهومات الخلقية) لن يفوته الآخر وان يتفق معه. فإذا لم ينجح الأمر على هذا النحو، فإنّ المرء سيكون له إمّا دينان في شخص واحد، وهذا محال، وإمّا أن يكون له دينُ من جهة و**شعائر** من جهة أخرى، وفي هذه الحالة، بما أنّ الشعائر ليست (مثل الدين) غاية في نفسها وليس لها قيمة إلاّ كونها وسيلة فحسب ..."[223]

وهكذا فإن كانط يبرر عنوان كتابه بأنه بحث عن الوحدة المنشودة بين العقل والنقل كما فعل ابن رشد في التوفيق بينهما وكما سبقه إلى ذلك ديكارت ولينبتز وسبينوزا بالقول بوحدة الوجود لتجنب فخ السقوط في العدمية : "... ولو اكتفينا بتمييز غير دقيق لقلنا إن كنط قد انضم في هذه الخصومة إلى صف يعقوبي وابن مندل عندما حاول أن يبين أن مثاليتّه بخلاف (فلسفة) سبينوزا لا تؤدي إلى الإلحاد ولا الجبريّة ولا العدميّة..."[224]

يذهب فكانط إلى ضرورة التمييز بين نوعين من الدين : دين الشعائر والطقوس وهو تاريخي ودين العقل وهو مشترك ولا يخضع للزمن ويصلح لأن يكون قاعدة ثابتة لتأسيس أخلاق إنسانية كونية مجرد من كل وحي كما جاء في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل.**

---

[223]- **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 57. [*AK*, VI,13]

[224]- هانس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ، تر: فتحي المسكيني، أبويعرب المرزوقي، فتحي العولني، م 2، ط1. الشبكة العربية **لل**أبحاث والنشر. بيروت ، 2012. ص 703.

تعرض علينا أم الزين المسكيني قراءة لأحد المفكرين المعارصين المشتغلين على فلسفتيّ سبينوزا وكانط ، وهو الباحث يرمياهو يوفال Yirmiyahu Yovel (1953-2015) ويتساءل هذا الأخير سؤالا غريبا : لماذا كتب كانط كتابا في الدين إذا كان الدين الحقيقي هو الأخلاق التي يستمدها الإنسان من ماهيته الأصلية التي له بوصفه حرا؟!

ويجيب يوفال بأن كانط بإشتغاله على الدين، لم يكن يهدف لتحليل واستنباط المفاهيم الأخلاقية، وهي المهمة التي قام بها في **نقد العقل العملي** ، بل كانت غايته تغيير **عقلية برمتها** ، يقصد يوفال أن اشتغال كانط على الدين هو ضرب من تهذيب الأخلاق والرقي بها إلى درجة الواجبات من مستوى الإنسان بالإنسان إلى مستوى علاقة الإنسان بالإلهي.[225]

خلاصة القول هي حق العقل في استيعاب الدين داخل مساحته المعقولة. لكن ما هي المبادئ التي حددها كانط حين يتعارض العقل مع النص الديني؟

تأويل الكتب المقدسة

يرى كانط أنه يجب اللجوء إلى التأويل عندما يتعارض الدين العقلي مع صريح النص في الكتب المقدسة، ويضع كانط أربعة قواعد عقلية لتأويل النصوص وهي كالتالي :

1-القاعدة الأولى : تنص على أن العقائد النظرية التي تتجاوز التصورات العقلية، يتم تأويلها وترجيح كفة المعقول، ونفس الحكم بالنسبة إلى النصوص التي تناقض العقل العملي مثال ذلك : عقيدة التثليث لا يمكن أن تؤخذ حرفيا، لأنها لا تفيد شيئا من جهة السلوك العملي، حيث يعبد فيه العابد ثلاثة أو عشرة أقانم في الألوهية، ونفس الشئ بالنسبة لعقيدة التجسيد، حيث يتجسد الله في جسد الإنسان، وأيضا عقيدة قيام المسيح... إلخ، وهذا يعني أن كل عبارة ترد في النصوص المقدسة يكون فيها تعارض مع تصورنا العقلي

[225]- كانط والحداثة الدينية ، ص 74.

لطبيعة الله وإرادته يجب تأويلها تأويلا يوافق تصورنا لله ."تأويلهم لرأي القديس بولس في القضاء والقدر، إذ من الواضح من نص كلامه أنه يؤكد أن الإنسان مقدر له مصيره تقديرا سابقا"[226] وهذا ما أخذه المذهب البروتستانتي حرفيا، فيما ذهبت الكثير من الفرق المسيحية إلى تأويله ليتناسب مع مذهب الحرية الذي يقر به العقل من حيث أن الإنسان مسؤول عن أفعاله الأخلاقية، وترى الدكتورة فريال حسن أن كانط على العكس من لوثر أكد أنه يجب أن تتوفر شروط في المؤول للكتب وهي المعرفة التاريخية بالعادات الشعبية وإتقان اللغة الأصلية للكتاب المقدس، معتمدا في ذلك على العقل في استخراج النصوص الموافقة للدين الأخلاقي النقي، ومتجنبا كل ما يمت بصلة للإيمان التاريخي المتواتر عن طريق التعليم والتقليد والنقل.[227]

2-القاعدة الثانية : الإيمان بالعقائد الموحى بها في الكتاب المقدس، ليس له قيمة في ذاته، لكن الأهمية تكمن في العمل، حيث تكون العقيدة هي ما يمكن الإقرار به من أجل تحقيق الواجب الأخلاقي. " والعقيدة التي يترتب عليها عمل لا تؤلف جزءً من الدين... مثل الإعتقاد بأن التغطيس (التعميد) يؤدي إلى النجاة والسعادة".[228]

3-القاعدة الثالثة : تأويل النصوص المقدسة التي تصور الفعل الأخلاقي كأثر لقوة خارجية، بحيث يكون الفاعل هنا مستقبلا سلبيا، وعلى سبيل المثال : عقيدة اللطف الإلهي، لذلك يجب أن نؤول هذه النصوص لتكوين نظرة جديدة للإنسان تصوّره بأنه يقوم بجهد وسعي إيجابي، لكي يستحق ذلك الفضل ."نحن لا نستطيع أن نأمل بشكل مؤكد في تملّك فضل غريب يكفّر عنّا، ومن ثمّ يجعلنا مشاركين في سعادة النعيم، على نحو آخر سوى بأن نؤهل أنفسنا لذلك عبر سعينا إلى الامتثال إلى كل واجب بشري، وهو سعي ينبغي أن يكون

---

[226]- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص12.

[227]- فريال حين خليفة، الدين والسلام عند كانط، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 108.

[228]- عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص 16.

ثمرة ومفعولا لعملنا الخاص، وليس تأثيرا غريبا مرة أخرى، نكون عنده منفعلين لا فاعلين".[229]

4-القاعدة الرابعة : النصوص المقدسة التي تدل على وجود عون خارجي يجب أن تؤول على أنها وسائل للإيمان الأخلاقي عند شعب من الشعوب، حيث يجب التفريق بين الدّين بالمعنى الحقيقي وبين وسائل الإيمان؛ بحيث أن الأول واحد، كلي، ضروري، وهو غير قابل للإختلاف، بينما الثاني هو إيمان تاريخي متعلق بملّة معينة تختلف من أمة إلى أخرى.[230]

بعد ذلك ينتقل كانط من مسألة تأويل النصوص المقدسة إلى مسألة الشر الأصلي التي تستند إلى عقيدة الخطيئة الأصلية. فكيف نظر كانط إلى هذه المسألة؟

---

[229]- إمانويل كانط ،الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة:فتحي المسكيني، ط1،جداول للنشر والتوزيع،بيروت ،2012، ص 197. [*AK*, VI, 118].

[230] - عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 16.

المبحث الثاني

الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية

لقد احتلت مسألة الشر الأصلي مساحة كبيرة عند الفلاسفة والمفكرين، فمنهم من عارضها واعتبرها إجحافا وظلما لهذا الإنسان الذي يولد ملطخا بها دون أن يرتكب أي ذنب، وبالتالي فهي تناقض العدل الإلهي ومبادئ المسؤولية الأخلاقية، في حين لاقت أنصارا لها وخاصة من رجال الّدين واللاهوتيين حيث اعتبروها أصلا في الطبيعة الإنسانية والإنسان يبقى خاطئا حتى يفارق هذه الحياة. لكن ما يهمنا نحن هو رأي كانط في هذه المسألة. فهل كانط يوافق عقيدة الخطيئة الأصلية التي ترى أن الشر أصلي في الطبيعة الإنسانية ؟

يستهل كانط قطعته الأولى عن الشر الأصلي في الطبيعة الإنسانية بعبارة مستهترة : " إن العالم خبيث ولا يطمأن إليه : هي شكوى قديمة قدم التاريخ ، بل حتى قدم أقدم فنون الشعر، بل قديمة قد الأقدم من بين كل الأشعار، قدم دين الكهان. كلّها تبدأ بالخير : بالعصر الذهبي والحياة في الفردوس أو بحياة أكثر سعادة، صحبة الكائنات السماوية. إلّا أننا سرعان ما تتبدّد هذه السعادة مثل حلم ، وها هي تعجّل لنا بالسقوط في الشرّ..."[231]

تحتوي هذه العبارة نظرية فلسفية تشاؤمية تعجل بفساد العالم بعد إن كان صالحا! وتشبه كثيرا النظرة السلفية في الإسلام وفي الأديان عامة والميتولوجيا وكذلك نظرية عالم المثل الأفلاطونية. فهي تشترك جميعها في سيرورة الكون نحو الدمار والأسوء وأن بداية هذا العالم عرفت الخير الأسمى والسلام ولكن نزعة الشر الأصلي وفساد الطبيعة البشرية تعجلان بنهاية هذه الجنة الدنيوية المفترضة :

[231]- إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 65. [*AK*, VI,19]

" هذا الرأي هو مع ذلك لم يستقوه بلا ريب من التجربة، إذا كان الكلام يدور حول الخير الأخلاقي أو حول الشرّ (وليس حول التمدن) : إذ أن تاريخ كل العصور سوف يتكلم ضدّهم بكل قوة؛ بل لا يعدوان يكون على الأرجح مجرد افتراض طيّب صاغه أصحاب الخلقيات من سينكا إلى حدّ روسو، يحّضوننا على زرع لا يملّ ولا يفتر لبذرة الخير التي قد تكون كامنة فينا، بقدر ما يمكن للمرء أن يعوّل للقيام بذلك على أساس طبيعي في الإنسان."[232]

ويطرح كانط تساؤلا ماذا لو كان الإنسان لا هو بالخير ولا هو بالشرّير وأن الحد الأوسط بينهما ممكنا ؟!

يذهب كانط إلى أنه لا يمكن نسميّ إنسانا ما شريرا بمجرد أنه يقترف أفعالا مناقضة للقانون، بل لأن هذه الأفعال هي على نحو يمكننا معه أن نستنتج أنها قائمة على مسلمات قبيحة، حيث يمكن الملاحظة بالتجربة أفعالا مناقضة للقانون عن وعي، لكن لا يمكن للمرء ملاحظة المسلمات وبناء على هذا العجز عن إدراك الأشياء في ذاتها لا نستطيع تأسيس الحكم بأن مرتكب الجرم هو إنسان شرير تأسيسا يقينياً قائم على التجربة :" وهكذا ينبغي أن يكون من الممكن أن نستنتج بشكل قبلي من بعض الأفعال القبيحة، بل من فعل قبيح واحد، تمّ عن وعي، مسلّمةً قبيحة هي بمثابة الأساس الذي يستند إليه، ومن هذه المسلمة أن نستنتج في صلب الذات أساساً كلياً لجميع المسلمات الخلقيّة القبيحة، هو بدوره ذاته مسلّمةً، حتى نسّمي إنسانا ما شرّيرًا."[233]

ينتقل كانط بعد تعريف الإنسان الشرّير إلى توضيح ما يقصده بعبارة **طبيعة** وهو يدرك مدى وقعها الارتكاسي والإستهجاني على القارئ وتناقضها مع الأفعال الأخلاقية التي ينبغي أن تتم عن **حرية** فكيف علل هذا التناقض الظاهري ؟!

---

[232]- نفس المصدر ، ص 66. [*AK*, VI, 20]

[233]- **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 67. [*AK*, VI ,21]

إن ما يقصده بطبيعة الإنسان هو الأساس الذاتي لاستعمال الحرية عامة تحت قوانين خلقيّة موضوعية ، هو هذه القابلية قائمة على نحو قبلي سابق لأي تجربة حسية ، حيث لا يمكن وصف هذه الطبيعة لا بالخيرة ولا بالشريرة لأنها مرتبطة بالحرية وباستعداد قبلي محض لإمكانية الفعل : " لكن هذا الأساس الذاتي إنما ينبغي أن يكون دوماً هو بدوره فعل الحرية (وإلّا ما كان يمكن لاستعمال أو سوء استعمال مشيئة الإنسان بالنظر إلى قانون أخلاقي، أن ينسب إليه، ولا أن يسمى الخير ولا الشر أمراً خلقيّاً). بلك فإن أساس الشرّ لا يمكن أن يوجد في أي موضوع معيّن للمشيئة بواسطة ميل ما، ولا في أيّ منزع طبيعي، بل فقط في قاعدة صنعتها المشيئة لنفسها من أجل استعمال حريتها، نعني في مسلمة ما.[234]

يرى كانط أنه يوجد لدى الإنسان إستعداد أو نزوع أصلي للشر وهذا الشر يسعى للسيطرة عليه، ويرى بدوي أن كانط بهذا قد وافق عقيدة الخطيئة الأصلية عندما رأى بأن الشر أصيل في الطبيعة الإنسانية، وهذا ما اعتبره الباحثون جسما غريبا في مشروعه النقدي. "ولقد رأى جل الباحثين في مذهب كانط في هذا ما يناقض نزعة التنوير، وما يناقض مذهبه في كتبه النقدية"[235]

لكن نجد الدكتور فتحي المسكيني يذهب عكس هذا الرأي حيث ينتهي إلى أن الشر والخير ليسا جذريان في الطبيعة الإنسانية، وإنما يرجع الشر إلى حرية الإنسان في الإختيار حيث يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله، وهكذا فإنه لا يوجد شئ اسمه شر وشئ اسمه خير ولكنهما يتولدان نتيجة لأفعالنا الحرة، فلا يعتبر الإنسان مسؤولا عن فعل إلا إذا كان نابعا من مشيئته الحرة :" إذ لو أنّ هذا الأساس لم يكن هو ذاته في آخر الأمر مسلمةً، بل كان مجرّد منزع طبيعي، فإنّ استعمال الحرية سوف يمكن أن يردّ بالكلّية إلى تعيين بواسطة الأسباب الطبيعية : وهذا ما يتناقض مع تلك الحرية. فحين نقول أن الإنسان هو بالطبيعة خيّر، أو، هو بالطبيعة شرّيّر، فإن ذلك لا يعني على الأكثر سوى : أنّه

---

[234]- نفس المصدر. ص 68. [*AK*, VI,21]

[235]– عبد الرحمان بدوي،نفس المرجع،ص 30.

ينطوي على أساس أوّل (هو غير مكشوف لنا) للقبول بمسلمات حسنة أو القبول بمسلمات سيّئة (مناقضة للقانون) ؛ وذلك على نحو كلّي، من حيث هو إنسان، وعلى نحو بحيث هو يعبّر بذلك في الوقت نفسه عن الطابع المميز لجنسه."[236]

لكن هل نسمّي هذا الإستعداد الأصلي فطرة ؟!

يجيب كانط بأن **الطبيعة الأصلية** لا يمكن أن تتحمل تبعات أفعال الإنسان سواء بالخير أو الشرّ، بل الإنسان هو المتحكم والمتسبب فيها (الأفعال) انطلاقا من المشيئة الحرة، هكذا فإن الخير أو الشر في الإنسان يسمى **فطريا** فقط من حيث أنه كامن في أساسه قبل كل استعمال للحرية، لهذا فإن الأساس الذاتي الأول للقبول بالمسلمات الخلقية غير مكشوف كما ذكر كانط لأنه قبولٌ حرّ ولا يمكن البحث عنه في أي دافع طبيعي، بل دائما يتجدد في مسلمة في سلسلة الأسس الذاتية المعيّنة أبعد فأبعد إلى ما لا نهاية دون القدرة على إدراك الأساس الأول .[237]

يعود كانط إلى تحليل فكرة الوسطية في الأخلاق من خلال القضية الشرطية المنفصلة التالية : **إنّ الإنسان هو**(بالطبع) **إمّا خيّر أخلاقيّا أو شرّير أخلاقيّاً** ، لكنه ينبهنا إلى سهولة اكتشاف التناقض هنا من خلال ابسط العقول حيث يثار سؤال بديهي حول مدى صحة هذا الفصل؟! من حيث يذهب طرف إلى أن الإنسان ليس واحد من الآمرين فيما يرى طرف آخر أنه يمكن أن يكون الإنسان خيّر في بعض أجزائه شرّير في أجزاء أخرى : " ويبدو أنّ التجربة تؤيّد الحد الأوسط بين الطرفين الأقصيين."[238]

يحسم كانط المسألة بالذهاب إلى أنه لا يمكن أن يكون الإنسان خيّراً أخلاقيا، وشريّرا في الأجزاء الأخرى. لأن إن كان خيراً في بعض الأمور فذلك يجعله قد قبل

---

[236]- **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 68. [*AK*, VI,21]

[237]- **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 68 [*AK*, VI,21].

[238]- نفس المصدر. ص 69. [*AK*, VI,22].

بالقانون الخلقي في مسلّمته؛ أمّا إن قبل في البعض الآخر أن يكون شريّراً ، فالقانون الخلقي للإمتثال واحد وكلي غير قابل للتجزئة والمسلمة تكون كلية بالضرورة وهذا تناقض واضح .[239]

فامتلاك النية للشرّ أو الخير بمقتضى الطبيعة الأصلية بصفتها فطرية لا يتناقض مع فكرة أنها مكتسبة من الإنسان الذي ينطوي عليها، بل يعني فقط أنها ليست مكتسبة في الزمان؛ يعني أنها لم تتحول إلى أفعال خاضعة للتجربة الحسية التي يمكن الحكم عليها ، فالنيّة وهي الأساس الذاتي الأول للقبول بالمسلمات لا يمكن أن تنقسم أو تتجزأ ولا يمكن أن تكون إلا واحدة ، وهي تسير كليا مع الإستعمال الكامل للحرية بشرط أن تكون هي ذاتها مقبولة من المشيئة الحرة ، وإلا فستكون مجهولة النسب لأي جهة :

" أما عن هذا القبول فإنّ المرء لا يستطيع أن يعرف الأساس الذاتي أو السبب الذي وراءه (وإن السؤال عن ذلك فهو أمر لا مردّ له؛ إذ سوف ينبغي علينا، في الحالة المعاكسة، أن يتمّ الإدلاء بمسلمة ضمنها تكون النية مقبولة، وهي مسلّمة يجب بدورها أن تمتلك أساسها الخاص بها) ولأنّنا لا نستطيع بذلك أن نشتقّ هذه النية أو بالأحرى أساسها الأعلى من فعل زماني أوّل للمشيئة، فنحن نسمّيها هيئة المشيئة التي حصلت عليها من الطبيعة، بل يحقّ لنا أن نفهم الإنسان المفرد (إذ سوف يمكن عندئذ أن يُقبل الواحد بوصفه خيّرا بالطبيعة والآخر بصوفه شرّيرًا) ."[240]

فماذا عن الإستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية ؟

عن الإستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية

يحدد كانط العناصر التي تعيين الإنسان ويحصرها في ثلاث طبقات :

---

[239]- نفس المصدر. ص 72. [*AK*, VI,25].

[240]- إمانوئيل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 73. [*AK*, VI,25].

"1- الاستعداد بالنسبة إلى **حيوانية** الإنسان، من حيث هو كائن حيّ؛

2- الاستعداد بالنسبة إلى **إنسانيته**، من حيث هو كائن حيّ وفي نفسه عاقل؛

3- الاستعدادبالنسبة إلى **شخصيته**، من حيث هو كائن عاقل، وفي الوقت نفسه قادر على تحمّل المسؤولية.|"[241]

1- فيما يتعلّق بالاستعداد إلى **الحيوانية** فيندرج تحت حب الذات الميكانيكي أو الفيزيائي، حيث لا يكون العقل شرطا لحدوثه وهو ينقسم إلى ثلاثة أنحاء : أولا : للحفظ على الذات؛ وثانيا : الغريزة الجنسية والحفاظ على النسل، وثالثا : غريزة الإجتماع مع أناس آخرين.

2- يمكن أن تحمل الاستعدادات إلى **الإنسانية** ضمن حب النفس الفيزيائي دون شك، لكن يكون العقل ضروريا من أجل الحكم على الذات والمقارنة مع الآخرين حتى يحقق ، وهذا الإستعداد في الأصل هو حبّ **للمساواة**؛ وعدم السماح للآخرين بالإستعلاء عليه ، ومع الشعور الدائم بالتقيد و الإنشغال بالآخرين بأنهم يسعون إلى ذلك؛ تنتج الرغبة غير العادلة في التفوق على الآخرين ما يعزز مشاعر الغيرة والأنانية والتي تغذّي أحقر الرذائل المتعلقة بالعداوات الخفية والظاهرة ضد من نعتبرهم غرباء :" ومع ذلك هي لا تصدر من ذاتها عن الطبيعة كما لو كانت الجذر الذي تنحدر منه؛ بل، لدى مطالبة الغير بشكل مستمر بنحو من الاستعلاء المكروه علينا، وهي لا تعدو أن تكون ميولاً تدفعنا لأن نخلق لأنفسنا، من أجل تحقيق أمننا، هذا الاستعلاء على الآخرين كنوع من الوقاية : بسبب أنّ الطبيعة لم تكن تريد استعمال هذا النحو من التنافس الشديد (الذي هو نفسه لا يستبعد المحبة المتبادلة) إلا بمثابة دافع على الحضارة".[242]

---

[241]- نفس المصدر . ص 74. [*AK*, VI,26].

[242]- إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 76. [*AK*, VI,26].

يطلق كانط على الرذائل الناتجة عن المنافسة والغيرة **رذائل الحضارة** أما رذائل مثل الحسد ونكران الجميل والشماته فتسمى **رذائل شيطانية**.

3- بالنسبة للإستعداد **للشخصيّة** فهو عبارة عن تهيؤ لتذوّق الاحترام فيما يتعلق بالقانون الخلقي، **بإعتباره دافعاً كافيا بنفسه للمشيئة**، وهذا التهيؤ يخرج من أن يكون غاية ما لأي استعداد طبيعي. لأنه لا يكون كذلك إلى من جهة أنه نابع من تقبل المشيئة الحرة في مسلّمتها :" وهكذا فإن الهيئة الخاصة بهكذا مشيئة إنّما هي الطابع الخيّر؛ الذي هو، مثلما هو على العموم كلّ طابع للمشيئة الحرة، شيءٌ لا يمكن إلّا أن يُكتسب اكتساباً، لكن من أجل أن يكون ممكناً ينبغي مع ذلك أن يوجد حاضراً في طبيعتنا استعدادٌ ما، لا يمكن مطلقاً أن يُطعّم بأيّ ضرب من الشرّ."[243] هكذا تكون فكرة القانون مع الاحترام الملازم لها الشخصية ذاتها باعتبارها فكرة الإنسانية على نحو عقلي تماما، و يكون قبول هذا الاحترام كدافع في المسلمّة يمكن أنّ يسمى الاستعداد لصالح الشخصية.

إن الإستعدادات الثلاثة السابقة الذكر إذا أخذناها حسب شروط إمكانها ، فأن **الأول** لا يعتمد على العقل إطلاقا كجذر له ، أما **الثاني** فيتجذّر في العقل العملي يوصفه خادم لدوافع أخرى غير الغايات الخالصة، ويعتبر كانط أن **الثالث** فقط من يوصف بأنه عملي لذاته، أي أنه يتخذُ من العقل المشرع جذرًا له على نحو غير مشروط؛ ويرى كانط أن كل هذه الإستعدادات في الإنسان ليست بالخيّرة سلباً بصفتها لا تناقض القانون الأخلاقي، بل استعدادات **أصلية** للخير لأنها تنتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية. لكن ماذا عن النزوع الأصلي للشر ؟!

عن الاستعداد الأصلي للشر في الطبيعة الإنسانية

[243]- نفس المصدر، ص 76.

يذهب كانط إلى توضيح الفرق بين النزوع كأساس ذاتي لإمكانية ميل ما أو رغبة ويكون بناء على هذا **عرضي**؛ حيث لا يمكن أن يكون **فطرياً** لكن يوصف بأنه مكتسب من جهة أنه شيءُ تعرض له الإنسان. لكن كانط يعالج بالأساس النزوع إلى الشر النابع كتعيين من المشيئة الحرة، انطلاقا من أن المشيئة الحرة لا يمكن الحكم عليها لا بالخيّرة ولا الشرّيرة إلا بواسطة مسلماتها؛ أي الأساس الذاتي لقدرة انحراف المسلمات عن القانون الخلقي، وبصفته ينتمي بصفة كلية إلى الإنسانية كجنس فيمكن تسميته **النزوع الطبيعي للشر** :" ويمكن للمرء أن يضيف أنّ قدرة المشيئة أو عدم قدرتها، المنبثقة من النزوع الطبيعي، على القبول أو عدم القبول بالقانون الخلقي في مسلماتها، إنّما شأنها أن تسمّى القلب الطيب أو القلب الشرّير."[244]

ويقسم كانط النزوع إلى الشر إلى ثلاث درجات :

الأول ينسب إلى ضعف القلب البشري في اتباع المسلمات أو وهن الطبيعة البشرية بصفة عامة؛ **ثانيا** ، نزوع إلى خلط الدوافع الأخلاقية مع غير الأخلاقية أي عدم صفاء القلب حتى لو كان ذلك عن حسن نية ؛ **ثالثا**، النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة، أي نية الشر المقصودة ويصفها كانط **بخبث** الطبيعة الإنسانية.

فيما يتعلق بالنزوع الأول أي الوهن (fragilitas) فهو ناتج عن ضعف الإرادة، فيمكن أن يحب الإنسان الخير كفكرة لكن لا يملك الدافع الكافي لتحقيقه .

أما عدم صفاء القلب البشري فيتمثلّ في أن المسلمة خيّرة من جهة الموضوع وقوية كفاية للتنفيذ لكنها ليست صافية أخلاقيا ولم تقبل في ذاتها بصفتها قانون ودافع كاف اختلطت بدوافع غير أخلاقية خارجية كالمنفعة والمتعة وهكذا فهي لا تتطابق كلياً مع فكرة

[244]- إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 79. [*AK*, VI,30].

الواجب المنزه من الدوافع الإنسانية النفعية : " وبعبارة أخرى، إنّ الأفعال المطابقة للواجب هي التي يتمّ القيام بها عن واجب محض."[245]

ثالثا، خبث الطبيعة البشرية وفساد (corruptio) القلب البشري هو نزوع المشيئة إلى تقديم دوافع غير خلقية على حساب تأخير الدوافع النابعة من القانون الخلقي ويسمي كانط هذا **تقلّب** (perversitas) القلب البشري : " من أجل أنه يقلب النظام الأخلاقي بالنظر إلى الدوافع الخاصة بمشيئة **حرّة**، أو، على الرغم من أنّ أفعالًا خيّرة موافقة للقانون (شرعية) يمكن بذلك أن توجد على الدوام، فإنّ طريقة التفكير إنّما فاسدة في جذورها (فيما يخصّ النية الخلقية) ، ولهذا يوصف الإنسان بأنه شرّير."[246]

يقارن كانط بين إنسان ذي أخلاق حسنة (bene moratus) وإنسان خيّر ويرى أنه لا يكاد يوجد أي فرق من ناحية الأفعال وتطابقها مع القانون الخلقي؛ لكن الفرق الجوهري هو أن الأول لا يتخذ القانون الخلقي كأساس للفعل بصفة دائمة وواعية وهذا يدخل في الأخلاق الميكانيكية : " يمكننا القول عن الأوّل : إنّه يتّبع القانون بحسب **حرفه** (بمعنى فيما يتعلق بالفعل الذي يأمر به القانون)"[247]؛ أما الثاني فيتخذ من القانون الخلقي الدافع الأسمى والكافي في جميع الأوقات والأفعال بصفة واعية :" وما **لا يحدث** انطلاقاً من هذا **الإيمان** ، **إنما هو خطيئة** (بحسب طريقة التفكير) ."[248] فدوافع مثل الرغبة في المجد وحبّ الذات وحتى غريزة طيّبة مثل الشفقة تعد أفعال **غير شرعيّة** وتطابقها مع القانون الخلقي هو مجرد أمر عرضي؛ ذلك لأنها تخترق القانون حيث على المسلمة أن تنطلق فقط من دافع خلقي محض مجرد من المشاعر والأحاسيس التي تشوه النية الأصلية :" إنّ المسلمة التي ينبغي أن تقدّر القيمة الخلقية للشخص طبقاً لنوع الطيبة التي تأمر بها، إنّما هي

---

[245]- إمانويل كانط. **الدين في حدود مجرد العقل** . ص 80. [*AK*, VI,30].
[246]- نفس المصدر. ص 80.
[247]- نفس المصدر . ص 80.
[248]- **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 81. [*AK*, VI,31 **]**.

مع ذلك متعارضة مع القانون، والإنسان الذي يقف عند الأفعال الخالصة هو مع ذلك شرّير."[249]

هكذا يعين كانط المفهوم الخاص بالنزوع ، ويذهب إلى أن كلّ نزوع إما يكون فيزيائي من جهة أن الإنسان كائن طبيعي ؛ أو هو نزوع أخلاقي من ناحية أنه ينتمي إلى المشيئة الحرة بصفته كائن أخلاقي، أما النزوع الفيزيائي فلا يمكن إلصاق صفة الشرّ به لأنه لا يصدر عن حرية المشيئة ؛ أي أنه مؤسس على دوافع حسية ، واستعمال الحرية بالخير أو الشرّ تناقض مع الطبيعة الحسية :

" وهكذا فإنّ نزوعاً إلى الشرّ لا يمكن أن يُلصق إلّا بالملكة الخلقيّة للمشيئة. إلاّ أنّه ليس ثمّة شئ شرّير أخلاقيًّا (أي يمكن تحّمل مسؤوليته) ما عدا **الفعل** نقترفه بأيدينا."[250] لذلك فالنزوع هو أساس ذاتي لتعيين المشيئة، فهو **سابق للفعل**؛ لهذا فحمل صفة الشر عليه يعد تناقض بما أنه غير قابل للتعيين وأنه لم يتحول إلى فعل بعد. **فهل الإنسان شرير بالطبع** ؟!

يذهب كانط إلى أن القضية القائلة : إنّ **الإنسان شرّير** لا تعني حسب التحليل السابق إلا : " إنه واع بالقانون الخلقي، وإنه، رغم ذلك، قبل بالانحراف (الظرفي) عنه في مسلماته. أنّه شرّير **بطبعه**، إنما يعني شئ من هذا القبيل: أنّ تلك القضية تنطبق عليه متى ما اعتُبر في جنسه.."[251] أي نعتبر شرير انطلاقا من انتمائه لجنس الإنسانية وليس انطلاقا من التجربة، إذ يمكن افتراض إمكانية الشرّ حتى في أكثر الناس فضيلة ، هذا التوقع ليس من جهة أنه استعداد طبيعي بل باعتبار الإنسان مسؤول عن أفعاله ويتحمل نتائجها بصفة واعية.

لهذا يجب على النزوع للشرّ أن يتمثلّ في مسلمات خارقة للقانون الخلقي يتم تبنيها من خلال الحرية وهذه المسلمات ينبغي أن يُنظر إليها بوصفها عرضيّة :" وهو أمر هو بدوره لا يتناغم مع الطابع الكلي لهذا الشر، لو لم يكن الأساس الذاتي الأسمى لكل

[249]- نفس المصدر .ص 81.
[250]- نفس المصدر . ص 81.
[251]- نفس المصدر . ص 83.

المسلمات مرتبطا بالإنسانية نفسها، بأيّ طريقة اتفق، وبوجه متجذّرًا فيها : فإننا سوف يمكننا أنّ نسمّي هذا النزوع، نزوعًا طبيعياً للشر ..."[252]

فهذا النوع من النزوع المنحرف يجب أن يكون متجذراً في الإنسان، إذ أنه لا يحتاج لتقديم دليل صوري عليه، لأن الأمثلة التجريبية كافية لإثباته ويمكن ملاحظتها في أفعال البشر. ويُسفهُ كانط تلك النزعة الفلسفية التفاؤلية نحو العالم الواقعي والتي نجدها عند لايبنتز في فكرة خير العوالم الممكنة والفلاسفة الطوباويين بالعموم، بالبحث عن الطيبة الطبيعية للطبيعة البشرية ويضرب مثالا على قسوة ووحشية الإنسان :" فإن المرء لن يحتاج إلّا إلى أن نستحضر بروز القسوة الشديدة في مشاهد القتل في **تُوفُوا ونيوزيلندا وجزر المَلّاحين**، وتلك التي لم تنقطع أبدًا في الصحراء الواسعة للشمال الغربي الأمريكي (التي يحكيها الكابيتان هيرن) ، والتي لم يستفد منها ولا حتى إنسان واحد، وأن نقارنها مع فرضيتنا، وسيجد المرء من رذائل الفظاظة تكثر ممّا هو ضروري، لكي يبتعد عن ذلك الرأي."[253]

حتى في حالة التمدّن فالرأي القائل أن الطبيعة الإنسانية تقبل أن تعرف على نحو أفضل من خلال استعدادها للتطوّر بصفة كاملة فسيُصطدم بلائحة طويلة كئيبة من الشكاوي ،والزيف الخفيّ، وهنا نلمس تأثير جون جاك روسو على كانط في عدم الثقة في التجمع البشري والمدنيّة والفساد الخلقي الناجم عنهما ؛ في ظهور رذائل النميمة والنفاق الإجتماعي والتنافس والغيرة والعداوة :" ..حتى في صلب الصداقة الحميمية جدّا، بحيث إنّ قيس الثقة بالصراحة المتبادلة حتى بين أفضل الأصدقاء هو أمر يُعدّ من بين المسلمات الكونية للتعقّل على مستوى المعاملة ... يسمح على ذلك بالملاحظة القائلة «إنّ في شقاء أفضل الأصدقاء شيئاً ما لا يسوؤنا تماماً»..."[254] . ونجد هذا الصراع والعداوة على مستوى الدول في حالة الإستعداد الدائم للحرب وإصرارها على عدم الخروج من هذه

---

[252]- إمانوئيل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 83-84. [*AK*, VI,32.33].
[253]- نفس المصدر . ص 84-85. [*AK*, VI,33.34].
[254]- **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 85. [*AK*, VI,34].

الحالة وهو ما يعرّي مزاعم التحضّر والتمدّن التي يسعى الفلاسفة الحالمين والمثاليين إلى تحقيقها في عقولهم ومطابقتها مع الواقع المتناقض معها، وهذه النزعة هي أقرب إلى النبؤات والطوباوية من قربها إلى الواقعية ويصفها كانط **بالمهدوية الفلسفية** التي تأمل السلام الدائم وهو العنوان الذي سيقتبسه كانط في كتابه **مشروع السلام الدائم** لكن بطريقة عقلانية وخطوات منطقية :"... مؤسسة على رابطة بين الشعوب بوصفها جمهورية عالمية، تماماً مثل المهدوية **اللاهوتية** التي تنتظر من جملة الجنس البشري تحسناً أخلاقياً كاملاً، هي أمر مثاراً للضحك على نحو كوني بوصفها حماسة سابحة في الخيال."[255]

يرد كانط علة الشرّ الأول إلى العقل نفسه! فهولا يوجد خارج ذواتنا ، ولا يوجد كموضوع خارجي قابل للإدراك أو يمكن نسبته إلى علل مجهولة أو أسطورة دينية كما في الزردشتية التي فسرت وجود الشر في العالم في ثنائية الصراع بين إله الخير **أهور امازدا** وإله الشر **آهريمان**[256] " وهو يمكن أن يؤخذ في الاعتبار إمّا بوصفه أصلاً يعود إلى **العقل** – أو بوصفه أصلاً يعود إلى الزمان، في الدلالة الأولى، ما يُعتبر هو **وجود** المفعول فحسب؛ إماّ في الثانية، فالمعتبر حدوثه، ومن ثمّ بوصفه حادثة مردودة إلى **علّته الزمان**"[257]، أي أنه موجود كمفعول لعلّة أولى تصدر عن قوانين الحريّة في الزمان ، **الزمان والمكان** هما مقولتان قبليتان كما جاء في **نقد العقل المحض، أيّ أنهما وسيلتان أو شرطان قبليان للحدوث**؛ وهكذا فإن محاولة البحث عن علة زمنية للشرّ الأخلاقي هو ضرب من التناقض برأي كانط :" أن نبحث للأفعال الحرّة، بما هي كذلك، عن أصل زمانيّ (تماماً كما هوالأمر مع المفاعيل الطبيعية)، هو بذلك ضرب من التناقض؛ ومن ثمّ أيضا أصل زمانيّ للهيئة الخلقية للإنسان، من جهة ما هي منظور إليها بوصفها شيئاً عرضيًّا، من أجل أنّها تشكّل أساس **استعمال** الحرية، الذي ينبغي (كما هو الحال أيضاً مع مبدأ تعيين المشيئة الحرة بعامة) أن يُبحث عنه في تمثلات العقل فحسب."[258]

---

[255]- نفس المصدر. ص 86. [*AK*, VI,35].

[256]- إضافة من الباحث .

[257]- نفس المصدر، ص 93. [*AK*, VI,40].

[258]- **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 93. [*AK*, VI,40].

الخطيئة الأصلية في المسيحية :

يذهب أرنست كاسيرر إلى أن التحليل والنقد الكامل للعقائد السارية من خلال كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** يركز منذ البداية على هدف واحد. يتمثل في نظرية كانط عن الشر الجذري في الطبيعة البشرية، مثل تصوره من عقيدة شخصية المسيح، التفسير أنه يعطي للخطيئة الأصلية وفكرة التبرير، مفهومه لملكوت الله، ومعارضته بين القوانين الأخلاقية المحضة والتشريعية، كل هذا مرتبط بمبدأ أساسي واحد وسؤال فلسفي، وفي هذا فقط يجد وحدته الحقيقية. في كل مكان في هذه النظرية يكون الأمر بالنسبة لكانط لحظات وتفسيرات خاصة لمفهوم الحرية. الحريه والمعارضة بين الاستقلالية والحكم الذاتي،بين العالم الحسي والمعقول، هو الحقيقة الأصلية التي تشير إليه جميع المذاهب الدينية الأساسية بشكل محجوب ورمزي. طريقة فلسفة الدين كانط عند ثابتة وتهدف إلى جعل هذا الاتصال واضحا. وهي محاولات لرسم خط حاد بين فلسفة الدين الكانطية والفلسفة الأخلاقية الكانطية، بحيث يكون مفهوم الفداء يمكن أن يطلق عليه مادة معينة من السابق، ولكن لديه بحق تم التأكيد على العكس من ذلك أن الدافع من الفداء لا يعني لفلسفة كانط في الدين شيئًا سوى تحديد لمشكلة **الحرية**:

" إذ عرّف الفداء بمعنى التدخل الإلهي الخارق الذي يأخذ مكان الفعل الأخلاقي للذات؛ بدلا من ذلك، يرى فيه فقط التعبير عن الفعل المعقول نفسه، الذي بمقتضاه التشريع الذاتي من الإرادة الصافية والعقل العملي يفوز بسيادة المحركات الحسيّة التجريبية."[259]

يعتقد كانط أن أقبح أنواع تمثّل الشر الخلقيّ الأصلي والذي لا يمكن التسامح معه هو ما يعرف بالخطيئة الأصلية في المسيحية، والتي تقول أن الشرّ ينتقل عبر الوراثة وأن

[259] - Ernst Cassirer, **kant life and thoughts**. P 389-390.

خطيئة النبي آدم يولد المرء ملطخا بها وعليه التطهر منها طوال حياته، وهذا يتناقض مع القانون الخلقيّ في العقل الذي يفترض البراءة قبل حدوث أي فعل قبيح وليس انطلاقا من أفعال خارج الإرادة الإنسانية ولم تحدث وفق المشيئة الحرّة :" كلّ فعل قبيح ينبغي، متى بحثنا عن أصله في العقل، أن يُنظر إليه كأنّما هو شيءٌ تعرّض له الإنسان مباشرة انطلاقا من حالة البراءة. إذ: مهما كان سلوكه السابق، ومهما كانت العلل المؤثّرة فيه ، سواء أكانت موجودة فيه أم خارجه، فإنّ فعله هو مع ذلك فعلٌ حرّ، وليس متعيّناً بأيّ من تلك العلل، بحيث يمكن وينبغي دائما أن يتمّ الحكم عليها بوصفها استعمالاً أصليًّا لمشيئته."[260].

ويلجأ كانط إلى تأويل الكتاب المقدس ومطابقته مع القانون الخلقيّ تجنبّا لإتهامه بالزندقة من قبل الرقابة وطعنه في أهم عقيدة في الكتاب المقدس، ويعتقد أنه يمكن تمثّل **السقوط في الخطيئة** بوصفه نابع من الطابع الشرير الفطري في الطبيعة الإنسانية، وهذا التفسير خارج الزمان لكن تفسيره حسب بدايته في **الزمان** فأي خرق واعتداء على القانون الخلقيّ يمكن أن ينسب إلى ضعف استعمال العقل في فترة قديمة من حياة الإنسان قبل أن يتطور، وبهذا يجب تتبع منابع الشرّ حتى الوصول إلى أساس طبيعي وهكذا يمكن أن يسمى فطرياً :" ولذلك فإن خطيئته قد تمثّلت لنا بوصفها قد نتجت مباشرة عن حالة البراءة.- ومع ذلك لا ينبغي علينا أن نبحث عن أصل زماني للهيئة الخلقية التي يجب أنّ نتحمل المسؤولية عنها؛ مهما كان ذلك مفروضاّ علينا، إذا أردنا أن **نفسّر** وجودها العرضي..."[261].

إن المحاولة التوفيقية بين الخطيئة الأصلية في الكتاب المقدس والنزوع إلى الشر بصفته ذو علّة عقلية ويحدث وفقا للمشيئة الحرّة خلقت اضطرابا وتناقض داخل النظام الأخلاقي، إذ لا يمكن أن نضع أفعال سابقة للإرادة الحرةّ ولا يمكن تحمل مسؤوليتها كتمثلات ومصادر للحكم على الطبيعة الإنسانية ، وذلك يتطلّب القبول بمسلمات شرّيرة.

---

[260]- إمانوئيل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل .** ص 95. [*AK*, VI,41].
[261]- إمانوئيل كانط. **الدين في حدود مجرد العقل.** ص 97. [*AK*, VI,43].

يتساءل كانط ، إذا كان الإنسان ساقط في الخطيئة كيف السبيل لإسترداد الإستعداد الأصلي للخير ؟

يعتقد كانط أنّه لكي يكون الإنسان خلقي ويوصف بالخيّر أو الشرّير يجب أن يكون مسؤول عن أفعاله بنفسه وأن تصدر هذه الأفعال عن مشيئته الحرّة، وعندما نقول إنسانا خلق خيرا، فإنه ومع ذلك ليس خيرا بعد،حتى يقبل بالمسلمات التي ينطوي عليها هذا الاستعداد الأصلي، وإذا افترضنا أن هذا الخير يحتاج إلى مساعدة فوق طبيعية، فخري به أن يكون أهلا لهذه المساعدة. "إن إعادة الاستعداد الأصلي للخير في أنفسنا هي بذلك ليست اكتسابا لدافع مفقود نحو الخير، ذلك أن هذا الدافع، الذي يتمثل في احترام القانون الخلقي، نحن لا يمكننا أن نفقده أبدا، ولو كان ذلك ممكنا، فلن نستطيع أن نكتسبه من جديد."[262]

أما إمكانية أن انساناً شريراً بطبعه ويسعى لجعل نفسه إنسانا خيراّ فهي مسألة تتجاوز مفاهيم العقل، ويشبه كانط ذلك بالشجرّة الخبيثة التي تثمّر ثمراّ طيبا، لكن إمكانية أن تثمر شجرة طيبة ثمراّ رديئاّ فهي واردة، لأنه مجرد انحراف عرضي عن الإستعداد الأصلي للخير بالنسبة للإنسان، ولاسترداد هذا الاستعداد الأصلي للخير يحتاج الإنسان إلى ثورة عقلية :"وليس من سبيل أخرى لأن نوحّد هذين الأمرين سوى بأنّه ينبغي أن تكون الثورة في طريقة التفكير، ويكون الإصلاح المتدرج فقط في الإحساس (التي نضع العوائق في وجه الثورة) شيئا ضرورياً، وبالتالي أيضاً أن يكون ذلك ممكناً للإنسان."[263] بحيث لا يكفي أن يحسن الإنسان أخلاقه الخارجية دون إحداث تغير في التفكير، ولكي يصبح الإنسان خيرا لا يكفي أن يكون ذلك في نظر القانون، بل ينبغي أن ينتقل ذلك إلى مستوى الأخلاق طلبا للفضيلة ذات الطابع العقلي وذلك بالاعتراف بشئ ما أنه واجب منزه من أي دافع آخر.

---

[262]- نفس المصدر، ص101. [*AK*, VI, 46].

[263]- إمانوئيل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل.** ص 103. [*AK*, VI,48].

وهذا الأمر لا يقع بالتدرج، ما بقي أساس المسلمات غير نقي، وإذا لا يكفي تعديل الميول والرغبات، وإنما يتحقق هذا عن طريق ثورة في النوايا. "ويتم هذا الاسترداد بنوع من الثورة، إذ لا يمكن للإنسان أن يتأرجح بين الطهارة والنجاسة، وبالتالي لا يتم الاسترداد بطريقة تدريجية، بل بانقلاب محوري، يتحول فيه الضمير من النجاسة والفساد إلى الطهارة والصلاح، ومن هنا قيل ميلاد جديد"[264]. ويعني كانط أن الناس يخطئون عندما يسعون لتغيير الأخلاق أولا قبل القيام بثورة في العقلية، لأن الأخلاق ما هي إلا نتاج حتمي لتغيير العقلية، ومحاربة الرذائل لا يقضي على الجذر المتأصل لها، ولذلك فالإنسان التائب أو المسترد لحالة الخير الأصلية يعتبر في نظر الناس خاطئا، أما في نظر الخالق فهي ثورة وتغير جذري " وينتج عن ذلك أنّ التكوين الخلقي للإنسان لا ينبغي أن يبدأ بتحسين الأخلاق، بل بتحويل في طريقة التفكير وبتأسيس ضرب من الخُلق أو الطبع؛ مع أنّ المرء عادةً ما يتصرّف على نحو آخر، وذلك بأن يكافح ضدّ الرذيلة وحدها، أمّا الجذر العام الذي تنبع منه فيتركه دون مساس به."[265]

يرى كانط أن حتى الإنسان المحدود أو البسيط له القدرة على تجريد الفعل الموافق للواجب من الدوافع الأخرى التي تشوهه واحترام هذا الفعل أكثر، وحتى الأطفال يمكنهم من خلال الإحساس إدراك أدنى خلط يؤثر في القيمة الخلقية، وهذا يدخل في فلسفة التربية حيث لا تكتمل التربية بعد الترويض، بل هنا فقط تبدأ أهم مرحلة وهي تعليم الأطفال كيفية التفكير، كأن نعلم الأطفال أن يمقتوا الرذيلة في ذاتها، وليس فقط لأن الله حرمّها :" هذا الإستعداد للخير سوف يتمّ تهذيبه على نحولا يُضاهى، بأن يقتبس المرء مثال الناس الخيّرين (فيما يخصّ مطابقة القانون) وأن يجعل تلاميذ الأخلاق يحكمون على عدم نقاء المسلمات انطلاقا من الدوافع الحقيقية لأفعالهم، وشيئاً فشيئاً ينتقل ذلك إلى طريقة التفكير : بحيث إنّ الواجب لذات نفسه فحسب سوف يبدأ وزن معتبر في قلوبهم."[266]

---

[264]-عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص37..

[265]- إمانوئيل كانط. نفس المصدر. ص 104. [*AK*, VI,49].

[266]- إمانوئيل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص 104. [*AK*, VI,49].

وإلا فسيظن الأطفال أن الشر لو لم يحرمه الله فيجوز فعله، إذ يقول:"إننا نعيش عصرا يتميز بالانضباط والثقافة والحضارة، ولكننا لا نعيش إلى الأن عصرا يتسم بالتنشئة الأخلاقية، ويمكن القول في حالة الإنسان الراهنة إن سعادة الدول تزداد في نفس الوقت الذي يزداد في بؤس البشر."[267] وينبه كانط إلى مراعاة التجربة في التربية وعدم الإنصياع التام وراء تنظيرات العقل.

يميز كانط بين ثقافة الذهن المادية وبين الثقافة الأخلاقية فالأولى تختص بالطبيعة، بحيث يمكن أن يجمع المرء بين ثقافة وذهنية حاذقة وأخلاق سيئة، بينما تركز الثقافة الثانية، أي الأخلاقية على التنشئة الحسنة القائمة على الحرية، ويصف كانط تربية النفس بأنها تربية فيزيائية وله مبرراته في ذلك، من حيث أن تربية النفس تقوم على تنمية الإستعدادات الطبيعية و الميولات وضبط الإرادة، وتبدأ التربية الأخلاقية عند الحدود الفيزيائية للتربية النفسية، ذلك لأن التربية الأخلاقية نابعة من الحرية، وهذه الأخيرة فضاؤها الأخلاق. " لهذا يمكن المرء أن يكون رفيع في مستوى التربية فيزيائيا وعقليا، لكن تعوزه الأخلاق. فما دامت الثقافة العقلية لا تتعلق بالأخلاق، فإنها تظل في حيّز الطبيعة، أي فيزيائية. كذلك يمكن نعت الثقافة العقلية بأنها فيزيائية، لأنها تقوم في معظمها على الإنضباط، شأنها شأن التربية البدنية، وهذا هو ما يُشاهد في التربية المدرسية"[268]

لكن يجب عدم تعويد الأطفال على أخذ الأمور باستسهال واعتبار كل شئ قابل للعب واللهو، وهذا ما يسبب أضرارا خطيرة عندما يكبرون ويجعل منهم أفراد غير مسؤولين تجاه قضايا الحياة، هنا يؤكد كانط على ضرورة العمل بالنسبة للطفل، ومع ذلك فلا بد للسماح له بالترويح عن نفسه أحيانا أخرى:"فمن العجيب حقا أن نرى كيف يقدر أناس متعقلون على البقاء جالسين، وعلى اللعب بالورق طوال ساعات. ومن ثمّ ندرك أنّ البشر لا يتوقفون بمنتهى السهولة عن أن يكونوا أطفالا."[269] كما ينوه كانط إلى أهمية حفظ

---

[267]- إمانوئيل كلنط ، تأملات في التربية ،ص23.

[268]- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 135.

[269]- إمانوئيل كانط، تأملات في التربية، ص47.

الذات، حتى وإن تكبد ذلك شيئا من الإكراه، وينفي أن الله قد وفر كل شئ للإنسان يغنيه عن العمل، ويشير كانط إلى خطأ تصورنا لحالة آدم وحواء في الجنة، ذلك بأنهما جلسا فقط مع بعضهما دون فعل شئ آخر، فلو كانت الحال كذلك لأصابهما الضجر والملل، وهذا يبين أن طبيعة الإنسان تقوم على العمل والشقاء، ويضطر في معظم الأحيان لممارسة نوع من القهر الجسدي والنفسي لكي يحفظ بقاءه.

ينبه كانط إلى أن الإعجاب بالأخلاق ليس بالشعور الصحيح الذي يمكن أن يلقن التلميذ، حيث لا ينبغي أن تخرج الأفعال الفاضلة عن كونها مجرد واجبات تحركها المشيئة الحرّة وأن تكون حسنة في ذاتها دون حاجة لإعجاب أو رياء :"وبالتالي هو لا يستحقّ أنّ يكون موضوعاً للإعجاب. وبالحري فإنّ هذا الإعجاب هو تعديل لشعورنا حتى يألف الواجب، كأنّما الإذعان له بالطاعة هو شيء خارج عن العادة ويستحقّ الثناء."[270]

ويتبنى كانط المنهج السقراطي في استخدام الملكات العليا التي تشملُ : الذهن، وملكة الحكم، والعقل (Vernunft) ، وهي الطريقة التي تستدرج الطفل إلى توالد الأفكار دون الحاجة إلى تلقينه إياها خارجياً، لأنها ذات طبيعة قبلية في العقل المحض، وفيما يخص ملكات العقل فيجب عدم تغليب ملكة على أخرى، وليس للقوى الدنيا أي قيمة في حد ذاتها، فمثلا : إنسان ذو ذاكرة قوية ولكن تعوزه ملكة الحكم، فهو ليس سوى معجم حي، والهزل لا يعبر سوى عن حماقات إن لم يحتكم إلى ملكة الحكم، يقول كانط : "فالفاهمة هي معرفة الكلي، وملكة الحكم هي تطبيق الكلي على الجزئي، والعقل هو القوة التي تسمح بإدراك علاقة الكلي بالجزئي"[271].

لكن من بين أنواع التربية التي ذكرناها تأتي التربية الأخلاقية في قمة الإهتمامات في النظرية الكانطية. فما هي مبادئ التربية الأخلاقية؟

---

[270]- إمانوئيل كانط. الدين في حدود مجرد العقل. ص 105. [*AK*, VI,50]

[271]- إمانوئيل كانط، تأملات في التربية ،ص49.

التربية الأخلاقية

يعتبر كانط التربية الأخلاقية أهم نوع من بين كل الأنواع السابقة الذكر، وتكون الغاية النهائية منها هي الكمال الأخلاقي، ومثل ما هو معروف بالنسبة لفلسفة كانط الأخلاقية، من حيث أنها تنص على أن يفعل الإنسان الواجب لذاته مجرداً من كل منفعة أو مصلحة أو ميول ورغبات حسية، وإنطلاقاً من هذا المبدأ يؤسس كانط التربية الأخلاقية على قواعد أخلاقية (Maximen) وليس على الإنضباط (Disziplin) حيث يعمل هذا الأخير على منع النقائص، فيما تتجه التربية الأخلافية إلى تنمية كيفية التفكير، وتعليم الطفل التصرف وفق قواعد أخلاقية في ذاتها، لا انطلاقا من دوافع (Triebfedern). " إنّه لا يبقى من الإنضباط غير عادة تنمحي على مرّ السنين. ويجب على الطفل أن يتعلم القيام بالفعل وفقا لقواعد أخلاقية يدرك بنفسه أنها عادلة ومن البيّن بغير عناء أن هذا الأمر من العسير الحصول عليه عند الطفل، وتبعاً لذلك فإن التربية الأخلاقية تفترض كثيراً من التنّور من جانب الآباء والمعلمين"[272]. وهذا ما يسميه كانط بالثقافة، فمالذي يعنيه كانط بذلك؟

- **التربية الأخلاقية أو الثقافة**

يقصد كانط بالثقافة، الثقافة العامة لقوى الذهن : وهي تسعى لتحقيق المهارة والإتقان، وتكوين القوى العقلية وتنقسم إلى نوعين:

-مادية : وتركز على التمرين والإنضباط، ويكون فيها الطفل مستقبلا سلبيا، دون دراية بالمبادئ، ولا يضطر هنا للتفكير مادام هناك من ينوب عنه.

-أخلاقية : ولا تقوم على الإنضباط، وإنما تسعى إلى معرفة الطفل بالمبادئ الخاصة به إنطلاقا من تفكيره الخاص، وأن يفعل الخير ليس لأنه كذلك، وإنما لأنه حسن في ذاته.

[272]- إمانوئيل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 144.

يقول كانط : " أما التربية الأخلاقية، فلابد من أن تقوم على مبادئ، لا على الإنضباط، فهذا الأخير يمنع العيوب،والأخرى تنمي طريقة التفكير، فينبغي الحرص على أن يعتاد الطفل التصرف وفق مبادئ. لا بحسب دوافع(triebfedern) "[273].

لكن هناك نوع أخر من التربية وهو الجانب العملي من التربية الأخلاقية، فما هي قواعده؟

- التربية العملية

وتشمل التربية العملية ثلاثة أمور: 1- المهارة؛2- الفطنة؛3- الأخلاقية.

فالأمر الأول أي المهارة : ويشترط كانط أن تكون راسخة وليست مؤقتة، وأن تصبح جزءا عميقا في طريقة التفكير. " فذلك هو الجوهريّ في خلق الإنسان. والمهارة ضرورية للقريحة (أو: الموهبة)"[274].

أما الأمر الثاني الذي يخص الفطنة (Weltkugheit)، فهي تتلخص في فن تطبيق المهارة على الإنسان، أي التعامل مع الناس لتحقيق الغايات الخاصة، ولذلك يجب تعليم الطفل القدرة على التستر وإخفاء مشاعره الحقيقية، والموازنة بين التوقد والتراخي. ويرى عبد الرحمان بدوي أن هذا الموقف يبدو غريبا بالنسبة إلى مذهب كانط الأخلاقي. " لكن لا ننسى ها هنا أن كانط في تأملاته هذه البيداغوجية اضطر إلى الترخّص في أمور لا تقرّه عليها إلزامات مذهبه الأخلاقي."[275]

أما الأخلاقية فتسعى إلا تحسين الخلق، وذلك من خلال تعليم الطفل تنمية الوجدانات، أي تحويل الميول الحسية إلى وجدانات، حتى يمكنه التحكم فيها عن طريق

---

[273]-إمانوئيل كانط، **تأملات في التربية**،ص58.

[274]- إمانويل كانط، نقلا عن بدوي، نفس المرجع، **ص 149.**

[275]- عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص 150.

النظر إليها بنظرة عقلية ما يساعده على السيطرة على أهوائه المفرطة بشجاعة، وهكذا يتولد لديه نوع من التعالي والإحتقار لهذه الرغبات الحسية، وينبع هذا الحس المتعالي من إدراكه الباطني لقيمته الإنسانية.

ومن واجبات الإنسان تجاه ذاته أن يحافظ على الإحساس الداخلي بالكرامة الإنسانية :"إننا نتخلى عن كرامة الإنسانية،حين ندمن الخمر مثلا، ونرتكب آثاما مخالفة للطبيعة، ونمارس شتى أنواع المجون إلخ، أي سائر الأمور التي تنزّل الإنسان دون الحيوان بكثير."[276] ويعتبر كانط الواجب تجاه الذات أهم بكثير وأسبق من الواجب تجاه الآخرين، لأن هذه الأخيرة تستند إلى معاملات خارجية سطحية في حين أن الأولى هي المبادئ الأساسية للأخلاق والتي يعيها الإنسان في باطنه دون أي قيد أو قسر إجتماعي يجعله ينافق ويتملق، وهذه المبادئ هي التي تساعد الطفل عندما يكبر في السن ويميل إلى الجنس على كبح رغباته ومراقبتها.

وعليه، يجب تغليب فكرة الواجب لدى الطفل، بدلاً من استثارة عواطفه، ولهذا فعلى الآباء والمعلمين إظهار الواجب كتصور عقلي، لا كمجرد استرحام. " ذلك أن الإسترحام بدلاً من غرس فكرة الواجب كثيرا ما يؤدي إلى العكس : فكثير من الناس صارت قلوبهم قاسية، بعد أن أصيبوا بخيبة أمل في الذين عطفوا عليهم عطفاً انفعالياً ومن باب الرحمة لا من باب الواجب."[277] وهكذا فإن التربية العملية يجب أن تقوم على فكرة الواجب، وألا تتحول إلى مجرد سلوك انفعالي. لكن ما موقف كانط التربوي من الدّين؟ هل يمكن تعليم الطفل في وقت مبكر المعاني الدينية؟

- **التربية الدينية**

قبل أن نعرض إجابة كانط عن هذا السؤال، حريٌّ بنا أن نعرج على موقف روسو لأنّه أسبق في الزمن وله علاقة وطيدة بموقف كانط. يرى روسو أن الطفل ليس

[276]- إمانوئيل كانط، **تأملات في التربية**، ص69.

[277]- إمانويل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 154.

جاهزاً لفهم أو إدراك معنى اللاهوت واللانهائي. " وأنت حين تقول للطفل إن الألوهية ليست أمراً من الأمور التي يمكن أن تقع تحت الحواس : فإما أن عقله المضطرب لا يفهم شيئاً، أو يفهم أن الألوهية ليست شيئاً."[278].

يذهب كانط إلى نفس ما قال به روسو، من حيث أن الأطفال لا يفهمون معنى الألوهية ولا يدركون ما هذا الواجب، ولأن كل الأطفال يُلقنون فكرة الله منذ نعومة أظافرهم فيستحيل أن توجد في الواقع حالة تخلو من فكرة الله. ولهذا يرى كانط أنّه لا يجب أن نوصل إليهم هذه الأفكار بالطريقة الآلية، المعتمدة على الذاكرة، ولكن ينبغي أن نتبع معهم طريقة التدرج بوصف الطبيعة وما فيها من جمال وإنسجام، وأنها تحتاج إلى صانع مبدع وهكذا نمهد لهم فكرة الله حتى يدركونها بصفة أعمق. " وخير وسيلة لتوضيح مفهوم الله عند الطفل أن نقارنه بالأب الذي يحرسنا جميعا ويرعانا، وبهذا نبث فكرة وحدة الناس جميعا."[279]

بعد مسألة الشر الأصلي في الطبيعة الإنسانية يتطرق كانط إلى الفكرة الجوهرية في فلسفة الدين الخاصة به ألى وهي التمييز بين الإيمان العقلي والإيمان التاريخي. فما لفرق بينهما بالنسبة لكانط؟ وما هو الإيمان الذي يعوّل عليه كانط في تحقيق الغاية الكونية للجنس البشري؟

[278]- جون جاك روسو، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص 156.
[279]- إمانويل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 157.

المبحث الثالث

الإيمان العقلي والإيمان التاريخي وتأسيس الدين الكوني

يميز كانط بين نوعين من الإيمان، إيمان تاريخي وإيمان عقلي . يقوم الأول على الوحي المستمد من أحداث تاريخية وينتقل عن طريق التقليد والتعليم، ويؤمن بالمعجزات التي هي حوادث خارقة للطبيعة حصلت مع الأنبياء والرسل والقديسين حيث يعجز العقل عن تفسيرها، وتنقسم المعجزات إلى معجزات إيمانية لتدعيم الإيمان بالرسل. وهي بالنسبة لكانط مناقضة للعقل والأخلاق، ومعجزات شعبية وتنقسم بدورها إلى معجزات ملائكية ومعجزات شيطانية،أما الإيمان العقلي فهو إيمان مؤسس على الأخلاق النابعة من العقل العملي المحض فهو إيمان مجرد من كل صيغة تاريخية أو مذهبية :

"الإيمان الديني المحض هو ذاك الذي يستطيع وحده أن يبني كنيسة كلية، وذلك من أجل أنه مجرد إيمان عقلي،يمكن تبليغه إلى أي مكان بغرض الإقناع؛ في حين أن إيمانا تاريخيا مؤسسا على الوقائع فحسب، لا يمكن أن يمد تأثيره أبعد ممّا يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته، أن تبلغ إليه تحت ظروف الزمان والمكان"[280].

ويقصد كانط هنا الإيمان الأخلاقي المشترك بين جميع الكائنات العاقلة حيث يسهل على كل من يمتلك عقل الاقتناع بها أما الإيمان التاريخي فهو قائم على وقائع وأحداث مقيدة بشروط الزمان والمكان، وعلى الرغم من أن البشر يولون تقديرا كبيرا للإيمان، لكنهم مع ذلك لا يقتنعون بسهولة أن الإجتهاد beflissenheit الدؤوب في سيرة خلقية حسنة ربما يكون هو كل مطلوب الله من البشر وهم يصرّون على اعتبار عبادتهم خدمةder dienst يؤدونها لربهم، حتى و لو كان ذلك خال من القيمة الخلقية الباطنية للأفعال، ويغفلون عن

[280]-إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**،ص.175. [*AK*, VI,103].

أنهم لو قاموا بواجباتهم تجاه البشر(تجاه النفس وتجاه الغير) يكونون قد حققوا الغاية الأسمى التي خلق الله من أجلها العالم، ويتساءل كانط كيف يريد الله أن يطاع؟

يجيب كانط أن الإرادة الإلهية تكون عبارة إمّا عن قوانين نظامية staturisch• أو قوانين خلقية محضة، وانطلاقا من القوانين الأخيرة يمكن لكل إنسان من ذات نفسه باستخدام عقله التعرف على إرادة الله ؛ من حيث أن مفهوم الألوهية يصدر عن إدراك هذه القوانين، ومن حاجة العقل للقبول بوجود قوة macht تتضمن المفعول التام لهذه القوانين، وانطلاقا من القوانين الخلقية المحضة لإرادة إلهية متعينة لا يمكننا التفكير إلا في إله واحد، وبالتالي في دين واحد، حيث يكون خلقيا محضا، في حين أن قبول قوانين نظامية للإله، فهذا يخرج عن صلاحية حدود العقل المجرد. ولن تكون معرفته إلا عن طريق الوحي الذي لا يتسنى لجميع البشر باعتباره حدثا عارضا:

"بل لن تكون ممكنة إلاّ عبر الوحي، وهذا، سواء أكان منزلا سرّا على كلّ واحد على حدة أو على نحو عمومي، من أجل نشره في السنة أو الكتاب بين الناس، ليس من شأنه أن يكون إلا إيمانا تاريخيا، وليس إيمانا عقليا"[281].

إن مثل هذا الإيمان بالنسبة لكانط لا يمكن أن نؤسس عليه الأخلاق، لأنه مقيد بشروط الزمان والمكان وخاضع لوقائع تاريخية، تجعله غير صالح ليلبس صفة كونية عالمية مشتركة بين كل الكائنات العاقلة، ولذلك فالإيمان الحق الوحيد هو الإيمان العقلي المؤسس على العقل المجرد، والذي مبادئه متفق عليها لأنها مبادئ الفطرة، والذي يؤمن بإله واحد مستقلاً عن كل وحي أو برهان. والسبب في تسمية كانط الإيمان القائم على الوحي بالإيمان التاريخي يرجع إلى اعتماده في بقائه على التقليد والتعليم :

•- أوامر إلهية سلوكية يشترك فيها كل الناس وهي ذات طبيعة إلزامية.

[281]- إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص. 177. [*AK*, VI, 104].

"التقليد والنقل هما المنهج المشروع لعلم اللاهوت التاريخي فيها حياة ذلك الإيمان لأن هدف التقليد والنقل هو استمرار معجزة الوحي، ودوامها بوصفها وصايا مقدسة يتعلمها البشر لتصير تعليما ثابتا لكل الأجيال على التوالي في كل إيمان"[282] .

لذلك يرى كانط انطلاقا من أن الواجب الأخلاقي هو الجوهر الحقيقي للدين أن الله هو المشرع الأسمى للقانون الخلقي، الذي يتأتى من مصدرين:

-المصدر الأول يتمثل في القانون الخلقي الكامن في باطن كل إنسان عاقل، ويدفعه بحرية للتسليم بالإرادة الإلهية، وهذا ما يسميه كانط الدين الأخلاقي المؤسس على العقل المجرد.

-المصدر الثاني وهي الأوامر الإلهية المتضمنة في الوحي المنزل، وتتميز هذه الأوامر الأخلاقية بالإلزام الخارجي، وعدم اتفاقها مع مبادئ العقل العملي، وذلك لاستنادها إلى وقائع تاريخية كالوحي والمعجزات، ولذلك فهذا الإيمان مقيد ويفتقر إلى الحرية.

لكن ما بين الإيمان العقلي والإيمان التاريخي، ما هو الإيمان القابل لأن يكتسي طابعا كونيا شموليا؟ وكيف ذلك؟

ينتقل كانط إلى نقد عقائد الإيمان التاريخي، مؤكدا عدم إمكانية تأسيس دين أخلاقي عليها، لأنها عقائد مجاوزة للعقل مفارقة له وهي محاولة لسد ذلك العجز في إدراك النومين. يسمي كانط هذا النوع من التفكير بالدوغماطيقية التي تزعم أن تصور الشئ وحقيقته شئ واحد، وهذا ما يولد التعصب والخرافة والوهم. لذلك يؤكد كانط على ضرورة عدم تأسيس الدين الحقيقي على هذه العقائد، بل يجب أن يقوم على استعداد القلب لتحقيق الواجبات الإنسانية تجاه البشر بصفتها أوامر إلهية. وعليه، يعارض كانط عقيدة الكفارة حيث كيف لإنسان أن يعرف أن ذنوبه كلّها قد غفرت له دون أن يقدم على أي مجهود في تكفيرها أو دون أن يبذل أي آلام تعينه على ذلك.

---

[282]-حسن فريال خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، ص.45.

في مقابل ذلك، يثير كانط مسألة الإيمان الأخلاقي الذي يعتمد على السيرة الحسنة بصفتها كُلٌ لا يمكن تجزئته كمقياس للخير الخلقي، حيث لا يمكن تحديد وتعيين السلوك الخير في لحظات ثابتة، وأن يذنب الإنسان حياته بأكملها ثم يرجو في لحظة من اللحظات أن تغفر ذنوبه كلها وأن يكون مرضيا عنه من الله عن طريق كفارة يقدمها :

"أنا أقبل بادئ ذي بدء بالقضية التالية بوصفها مبدأ أساسيا لا يحتاج إلى أيّ دليل: كلّ ما يظّنُ إنسان أنّه مازال بإمكانه أن يفعله، خارج السيرة الحسنة، من أجل أن يصبح مرضيا عنه عند الله، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة لله"[283].

فليس على الإنسان أن يبحث عن شئ خارج السيرة الحسنة، بحيث لا يحتاج إلى معرفة الأسرار المقدسة، أو إدراك العلاقة في ذاتها بينه وبين الله بل كل ما عليه فعله هو تحسين نواياه الباطنية، وانعكاسها في أخلاقه العملية، أما حين يتعبد الله من خلال التضحيات باللسان، وبالخيرات الطبيعية، ومن دون أي نية خلقية فهذه العبادة تكون أقرب ما يكون إلى النمط الميكانيكي. "إنّه لوهم خرافي، أن يريد المرء، عبر أفعال يستطيع أي إنسان أن يقوم بها، من دون أن يحتاج في ذلك أن يكون إنسانا خيرا، أن يصبح مرضيا عنه عند الله (على سبيل المثال عبر شهادة الإعتراف بالعقائد الإيمانية المنّظمة في شكل أحكام، وعبر ملاحظة القيود الكنسية وملازمة العفّة والطهارة)،إلخ"[284]. ويعني ذلك أن يمارس المتعبد هذه العقائد الإيمانية ويعاملها وكأنها الغاية في ذاتها، مع أنها مجرد وسيلة لتجديد العلاقة بالله، وهذا يؤدي إلى إهمال النية الخلقية.

يرى كانط أنه ليس على الإنسان إلا السعي بجد من أجل تحسين هيئته الأخلاقية حتى يكون أهلا لعون الله، وألا ينتظر أي شئ فوقي غريب عنه لكي يحسن من نفسه، ولكن كانط لا ينفي إمكانية أن يوجد الأمران الجهد الخلقي والمعونة الإلهية ، ولا يمكنه أيضا إثبات ذلك.

---

[283]- إمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل**،ص270. [*AK*, VI,171].

[284]- إمانويل كانط، نفس المصدر،ص273؛ [*AK*, VI, 173].

لكن هل يمكن الإعتماد على الإيمان العقلي في قيادة البشر نحو سلام نهائي في ظل التعصب الديني الذي ولده اختلاف الملل في الإيمان التاريخي؟

إن الغاية من تأسيس الدين الأخلاقي هي إحلال السلام غير المشروط بين البشر، ليس ذلك السلام الزائف المتعلق بالمصالح السياسية، أو سلام المنتصر على المغلوب القائم على الذل والخنوع، والتاريخ يشهد على المجازر التي خلفتها الحروب الدينية في أوروبا وما زالت تخلفها اليوم في الدول الإسلامية، نتيجة التعصب الطائفي والتأويل الحرفي للنصوص الدينية. لهذا، يرى كانط أنه لا يجوز أن نسمي المسيحية والإسلام واليهودية بتسمية الدين بل هي عقائد مؤسسة على الإيمان التاريخي، فيما يقبع الدين الحقيقي في باطن القلب كمبدأ أخلاقي خالص خارج حدود الزمان والمكان متجليا في مبادئ العقل البشري الخالص.

ولهذا فهو إيمان أخلاقي حرّ لا يحتاج إلى قسر أو إكراه لأنه ينبع من ذات كل إنسان كواجب أخلاقي أسمى وكغاية في ذاته، فيما تقوم عقائد الإيمان التاريخي على الدوجماطيقية واحتكار الحقيقة المطلقة ما يقود إلى التعصب الأعمى، الذي لا يرى الحقيقة إلا داخل دائرة معرفته وماعدا ذلك فهو ظلال وزندقة، ويجب إخضاع كل من يختلف عن هذه العقيدة قيد أنملة عن طرق حملات الغزو والحروب الدينية، وهذا النوع من الوثوقية يتقوى عندما تكتسي الآراء البشرية ومحاولتهم فهم الدين وتأويل الكتب المقدسة طابعا معصوما يضاهي أو يتجاوز أحيانا حتى العصمة الأصلية للدين الموحى به، مع أنه لا تعدو أن تكون هذه التأويلات والتفسيرات مجرد محاولات بشرية ناقصة، تحتمل الصواب والخطأ، وهي نسبية مقيدة بظروف الزمان والمكان، وفي حال تغير هذه الشروط تصبح عاجزة عن مسايرة هذه التحولات الجديدة التي تحتاج إلى تأويلات جديدة، وفي حال إصرار رجال الدين المتعصبين على معتقداتهم القديمة المقدسة وفرضها على الجيل الجديد تقع المعضلة التي تعاني منها كل الشعوب المتدينة، وتستحيل البشرية إلى الصراع الدموي والتعصب وظهور محاكم التفتيش.

لهذا يرى كانط أنه لا يوجد إلا دين واحد، وذلك مع اختلاف المعتقدات، ومن الأنسب أن ننسب الإنسان إلى معتقده كأن نقول: مسيحي أو مسلم أو كاثوليكي أو لوثري، بدلا من أن نقول: هو على الدين الفلاني، لأن مفهوم الدين أوسع من المعتقد المؤسس على الإيمان الكنسي المستند إلى الشعائر، على عكس الدين الخلقي القائم على النوايا الباطنية. "نحن نخلع على أغلب الناس شرفا كبيرا بأن نقول عنهم، هم يعتنقون هذا الدين أو ذاك، وذلك أنهم لا يعرفون أي دين ولا تهفوا أنفسهم لأيّ دين؛ إن الإيمان الكنسي النظامي هو كل ما يفهمونه تحت هذه اللفظة. كذلك فإن كل النزعات الدينية المزعومة، التي زعزعت العالم أغلب الأحيان وخصبته بالدماء، لم تكن أبدا شيئا آخر غير شغب وعراك حول إيمان الكنائس، والمظلوم المغلوب على أمره لا يشكو على الحقيقة من أنه قد منع من التمسك بدينه،(فذلك مالا تقدر عليه أيّة قوة خارجية)، بل إنه لم يسمح له أن يتبع إيمان كنيسته على نحو عمومي."[285]

عندما تحتكر الكنيسة الصيغة الكونية للدين، على الرغم من تأسيسه على الوحي الذي يعد شيئا تاريخيا، فكل من لا يعترف بإيمانها الكنسي الخاص، يسمى كافرا، أما الذي يزيغ عنها قليلا فيما ليس بالجوهري، فيسمى ضالا، وأما من يعترف بهذه الكنيسة بذاتها ولا يؤمن بجوهرها الإيماني فيسمى زنديقا:

"إنّ الأغشية التي تحتها أول الأمر يشكل الجنين إنسانا، ينبغي أن تنزع، حتى يمكنه أن يبرز على النور، إن الشريط الهادي للتقاليد المقدسة، بملحقاتها ولوائحه والقيود الرهبانية ،الذي قدم خدمات جيدة في زمانه، قد صار شيئا فشيئا بلا جدوى، بل في نهاية الأمر قيدا، متى بلغ المرء عمر الشباب"[286].

هكذا فإن الإيمان التاريخي غير قادر على استيعاب الدين الأخلاقي، وبالتالي فعليه أن يفسح الطريق أمام الإيمان العقلي. لكن ما هي المبادئ العقلية التي يقوم عليها هذا

---

[285]- إمانويل كانط ،**الدين في حدود مجرد العقل**،ص 183. [*AK*, VI,108].

[286]- إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** ،ص 198؛ [*AK*, VI, 122].

الإيمان؟ وكيف لهذا الإيمان أن يكون في متناول كل البشر؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الإنسان كي يتواصل مع ذا القانون الأخلاقي؟

القانون الأخلاقي كتمثل حر للإرادة وتأسيس المجتمع الأخلاقي

لأن القانون الأخلاقي نابع من عالم المعقولات المفارقة لعالم الحس، والتي لا يمكن إدراكها في ذاتها باستخدام ملكة الفهم، فهو يتميز بالقبلية، ما يجعله خارج حدود الزمان والمكان، وبالتالي لا يخضع لشروط الحس، ويعلو على الرغبات والأهواء الدنيا ، لذلك فهو يتميز باللامشروطية في تحديد السلوكات الأخلاقية التي لا تخرج عن نطاق الإرادة الحرة للإنسان، ويتنزه هذا القانون الأخلاقي عن الإكراه والقسر،على عكس القانون المدني المفروض عن طريق وضع العقوبات المادية ما يجعله قابلا للخرق والتجاوز في حال غياب من يسهر على تطبيقه :

"إنه يمكن لجماعة سياسية أن تتمنى أن توجد فيها أيضا سيطرة على النفوس والأفئدة طبقا لقوانين الفضيلة، إذ، حيثما تعجز وسائل إكراهها عن نيل مرادها، من أجل أن القاضي البشري لا يستطيع أن ينفذ ببصره إلى باطن البشر الآخرين،فإن النوايا الفضيلة سوف تحقق المطلوب"[287].

يمقت كانط المشرع الذي يكره الأفراد على الدخول ضمن جماعة أخلاقية بالقوة، ولهذا فيجب تأسيس جماعة أخلاقية، وفيها يخضع كل الأفراد لتشريع عمومي، وأن ينظر للقوانين باعتبارها وصايا من مشرع عام ، وفي هكذا جماعة أخلاقية لا يمكن أن يكون الشعب هو ذاته مشرعا، وإنما يقوم التشريع على الحقيقة بالكلية، والتي هي شئ باطني، ولا يمكن أن تنبع من قوانين بشرية عمومية، وهذا يفرض وجود طرف آخر، وهو الله الذي له القدرة الكاملة على النفوذ إلى باطن ونوايا القلوب. وبما أن الإنسان يعتبر جزءا من

[287]-إمانويل كانط، مصدر سابق،ص 166. [*AK*, VI, 96].

العالم وليس علة له، عجز عن تكييف الطبيعة مع المبادئ العملية أو القانون الأخلاقي، وهذا ما يقوده إلى التسليم بوجود الله كعلة للطبيعة لكنه مختلف عنها :

"فوجود الله هو الأساس لتوافق الطبيعة ليس مع أفعال في شكلها وصورتها ولكن مع الأخلاقية أو القانون الأخلاقي بوصفه دافعا للأفعال الأخلاقية. وبالتالي يكون الخير الأقصى ممكنا في العالم بناء على افتراض العلة الأسمى للطبيعة أو افتراض وجود الله بوصفه مصادرة لإمكانية الخير الأقصى، وفي الوقت عينه مصادرة لواقع الخير الأقصى أي مصادرة على وجود الله"[288] .

هكذا فإن كانط يعتقد أن تأسيس فكرة الخير الأقصى تشترط كائنا أسمى يكون علة وسببا في كل شئ، وضامنا للأفعال الأخلاقية القائمة على العقل العملي المجرد المؤسس على الخير في ذاته، وهكذا يصل الإنسان إلى الدين عن طريق العقل العملي، بوصفه غاية نهائية وواجبات أخلاقية حرة بعيدة عن الإلزام والإكراه، حبا في الدين لا خوفا من العقاب وصولا إلى حب الله باعتباره الموجود الأسمى الذي يستحق العبادة، وتكون الغاية النهائية لخلق العالم ليست سعادة البشر، بل الخير الأقصى، وبذلك يكون الواجب الأخلاقي ليس بغية أن يكون البشر سعداء، بل أن يكونوا أهلا لهذه السعادة.

يذهب كانط إلى أن الدين الخلقي هو دين الفطرة ودين العقل النقي، والذي يقودنا إلى افتراض الكمال الأخلاقي الذي لا يمكن أن يقوم دون افتراض وجود كائن أسمى قادر على إدراك النوايا الباطنية الخلقية، بحيث يفقد هذا الإستعداد قيمته في حال عدم وجود مراقب، وهذا الاعتبار يفقد قوته إذا لم يجد موجودا يلتفت إليه، وبدون الإعتقاد بهذا الموجود لا يصل الإنسان إلى الوعي بالقيمة الأخلاقية الأسمى، لأن الله فقط هو الذي ينظر الى استعدادنا الخلقي وهو الحافز والباعث الذي يعزز ويقوي هذه الإستعدادات، فبدون فكرة وجود الله يكون الإلزام الأخلاقي مجرد صورية وشكلية متقهقرة، في مقابل افتراض وجود الله يجعل التفكير ممكنا في قوة ملزمة للقوانين الأخلاقية :

---

[288]-حسن فريال خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، ص 79.

"وفضلا عن ذلك إذا كان هناك بشر يفعلون خيرا مع أنهم لا يؤمنون بالله، فإن فعلهم هذا ليس عن مبدأ بل عن دواعي حسية. فأولئك البشر لا يفعلون عن مبادئ ولكن من أجل الخير الذي هو محسوس."[289]

تتراوح عبادة المؤمن لله بين الحب والخشية، الحب بصفته إرادة خيرة، والخشية منه انطلاقا من أنه قاض عادل. ولأن عدالته مطلقة لا تخطئ، وخشية الله ليست نفس الأمر بالنسبة للخوف منه، فخشية الله هي الحائل بيننا وبين الخوف، لأن الخوف من الله ناتج عن تجاوز الحدود والمحرمات ما يولد الشعور بالذنب، ويمكن أن تكون عبادة الله إما بنوة أو عبودية، تكون بنوة عندما نطيع أوامره ونواهيه من إرادتنا الحرة القائمة على فعل الشئ دون إكراه آو إلزام خارجي، بل بدافع الحب الخالص اللامشروط لله، وتكون عبودية عندما نطيع الله من أجل الإلزام الأخلاقي القانوني، وتكون إرادتنا الحرة مكرهة على ذلك، مع ميل للتعدّي على القانون الإلهي نخفيه في باطننا ما يولد الخوف.

يرى كانط أنه في الحالة المدنية القانونية (السياسية)، تندرج علاقة البشر فيما بينهم تحت الطاعة القسرية الجماعية للقوانين، أما في المدنية الأخلاقية فهي طاعة خالية من الإكراه؛ أي في ظل قوانين الفضيلة المجردة :

"يمكن للمرء أن يسمي رابطة ما بين البشر تحت قوانين الفضيلة بمجردها طبقا لما تأمر به هذه الفكرة، مجتمعا أخلاقيا، (في مقابل المجتمع المدني)، أو جماعة أخلاقية"[290].

وهذا يعني تأسيس دولة أخلاقية مناظرة للدولة السياسية، على أن الأولى قائمة على القوانين الخلقية للعقل الإنساني المحض، لكن تتضاءل الفكرة الكلية لجماعة أخلاقية، تحت وطأة الأيادي البشرية عندما تتحول إلى مؤسسة حسية.

---

[289]- حسن فريال خليفة، مرجع سابق،ص 83.

[290]- إمانويل كانط ،**الدين في حدود مجرد العقل**،ص 161. [*AK*, VI, 99].

إن تأسيس شعب الله الخلقي هي فكرة تخرج عن نطاق البشر، ويختص بها الله في ذاته، ولكن هذا لا يعني أن يتخذ البشر موقفا سلبيا وفرديا تجاه هذا الأمر، كأن يبحث كل فرد عن شأنه الخلقي الخاص، بل على كل إنسان أن يأخذ على عاتقه هذا الشأن وكأنه المسؤول الوحيد عنه، وتعتبر الجماعة الأخلاقية الخاضعة لتشريع خلقي إلهي كنيسة، ولكنها غير قابلة للتجربة، فهي تسمى الكنيسة غير المرئية، وهي فكرة مجردة، تعبر عن اتحاد كل ذوي الخلق القويم تحت الحكم الإلهي والمباشر، ولكن الخلقي للعالم، وعلى هذا تكون الكنيسة الحقّة (المرئية) هي التي تعرض الملكوت (الخلقي) لله على الأرض، بقدر ما يمكن له أن يحدث بواسطة البشر. فما هي الأمارات (العلامات) الدالة على الكنيسة الحقة ؟

1-الكلّية: ويعني وحدتها العددية، فعلى الرغم من انقسامها إلى آراء متعارضة، ينبغي أن يجمع بينها مقصد جوهري يوحدها.

2-الطبيعة: أي كيفية هذه الكنيسة، من حيث الطهارة die lauterkeit ، وهي أن تخلو من أي دافع آخر ماعدا الدوافع الخلقية، المنزهة من أباطيل الخرافة ووهم الشطح الصوفي.

3-العلاقة تحت مبدأ الحرية، وتكون إما في العلاقة الباطنية بين أعضائها، وإما العلاقة الخارجية للكنيسة مع السلطة السياسية.

4-الجهة: وهي المبادئ اليقينية الثابتة التي ينبغي أن تقوم عليها الكنيسة، باستثناء الترتيبات العارضة، التي تتحول مع تغير الزمان والظروف، وينبغي أن تقوم المبادئ بشكل قبلي في ذاتها، تحت قوانين أصلية أخذت طابع الأوامر بصفة عمومية، مرة واحدة بلا رجعة.

لكن كيف حدد كانط طبيعة العلاقة بين الدولة والكنيسة؟ هل يجوز للدولة أن تتدخل في الشؤون الخاصة بالدين؟

طبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة

يرى كانط أنه يجب أن تكون السلطة الأولى للدولة على حساب المؤسسات أو الهيئات الأخرى، بما فيها المؤسسة الدينية، وبهذا يكون كانط من الدعاة الأوائل والمنظرين للدولة العلمانية التي يفصل فيها الدين عن شؤون الدولة المدنية :

"والدولة عند كانط هي اتحاد مجموع من الناس تحت قوانين"[291].

ومهمة الدولة توفير السّلم للمواطنين، ما يخول لها أن تحدد سلوك موظفيها المهمين وتحد من حريتهم،وخاصة الوعاظ ورجال القانون، وهذا ما يدخل في الاستعمال الخاص للعقل، إذ لا يحق لرجال الدين والوعاظ في الكنيسة أن ينشروا أفكارا مضادة للدولة والنظام العام، في حين أن من واجبات الدولة حماية الطوائف الدينية من التعرض لهجمات من الطوائف المخالفة، وبذلك تضمن الحد الأدنى من الحرية الدينية. وللدولة أيضا الحق المطلق في التصرف في أراضي الوقف، حيث لا يحق للكنيسة أن تمتلك صلاحية الوقف المؤبد، ولكن بشرط التعويض، ويحض كانط على وجوب عدم تدخل الدولة في الشؤون الداخلية للكنيسة والرعايا، وذلك فيما يخص حرية المعتقد من جهة أن الكنيسة تساعد الدولة في الحفاظ على الإلتزام الأخلاقي من خلال السعي إلى الوصول إلى الحالة الأخلاقية المشتركة، والتي تنعكس بالفائدة على السلوك العام للدولة. "ولكن ويل للمشرع الذي يريد أن يحقق بواسطة الإكراه دستورا موجها نحو الغايات الأخلاقية"[292] . ومنه يلخص بدوي موقف كانط في النقاط التالية:

1- لا يجوز للدولة الإنحياز لطائفة دينية على حساب أخرى.
2- المؤسسة الدينية لها الحرية في الشؤون الداخلية، أما فيما يخص الشؤون الخارجية فهي تحت مراقبة الدولة.

---

[291]- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كانط**، ص 96.

[292]- إمانويل كانط ، مصدر سابق، ص164. [*AK*, VI, 96].

3- لا يحق للمؤسسة الدينية استغلال الحرية الممنوحة لها من طرف الدولة، لتوجه رجالها للتدخل في الأمور غير الدينية للشعب.

4- لا يجوز للدولة استخدام الدين لتحقيق مصالح سياسية.[293]

إذن رأينا كيف أسس كانط الدين وفق مبادئ العقل العملي، وأكد أن الإيمان التاريخي هو إيمان قاصر عن تمثيل ومسايرة الدين العقلي المحض، وعاجز عن تحقيق الغاية الكونية التي ينشدها الجنس البشري، والقادرة على تحقيق السلام والانسجام في العالم. هكذا بيَّن كانط حدود العقل مع حفظ الإحترام اللازم الذي يكنه للدين دون أن يقع في نزعة الشك العبثية، وفي نفس الوقت نجح في الإبتعاد عن الدوغمائية المتصلبة.

[293] - عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كانط**، ص 97.

خاتمة

استنتجنا أن مفهوم التنوير عند كانط ليس تصور مكتمل ، بل هو صيرورة تاريخية للوعي الإنساني. إنه نهر جار لا يتوقف إلا عندما يجف منبع العقل، تحت ضربات الجهل والتعصب الأعمى، الذي غالبا ما تقوده المؤسسة الدينية ضد حرية التفكير، بدعوة أن التفكير يقود إلى الكفر والإلحاد، و هي لا تعرف أنها عندما تلغي العقل، فقد ألغت معه كل ما هو إنساني، و هذا ما يولد ذلك الفهم الخاطئ للدين من قبل العامة، والذي غالبا ما يعطل مسار التنوير لقرون عديدة مثل ماحصل في أوروبا في القرون الوسطى، أكد كانط على أهمية العقل البشري وتحرره من كل سلطة خارجية قائلا:"العقل الإنساني لا يعترف بقاض آخر غير العقل نفسه" لكن مايميز التنوير الكانطي هو عدم مبالغته في قدرات العقل الإنساني.

وهكذا فإن مفهوم الأنوار عند كانط يعني الجرأة والشجاعة على إستعمال العقل بحرية وبدون وصاية، والغاية من ذلك هي تحرير الإنسان من نير العبودية الفكرية والقيود التي يضعها الأوصياء لإستغلال الرعية وتعميتها، وسعى كانط إلى أن ينال كل فرد حقه في الأنوار من خلال جعل المعرفة في متناول الشعب والعامة. ومن أهم المحاور التي اهتم بها التنوير الكانطي واعتبرها عاملا مهما في تجسيد رؤية واقعية في الممارسة الحرّة للعقل هو الدّين، ولقد رأينا في جواب كانط على سؤال " مالأنوار؟" في الفقرة الخامسة كيف اعتبر مسائل الدين جوهرية؛ حيث أن القصور في مجال الدين هو من بين أنواع القصور الأكثر مضرّة وعاراً في آن واحد.

و فهمنا من خلاله الهدف من المشروع النقدي الكانطي المرتبط بمشروع التنوير لكن كتابه الرئيس **نقد العقل المحض** كان كتاب مخصص للشق الخاص بنظرية المعرفة التي تهتم بقدرات العقل البشري و إمكانياته في الوصول إلى المعرفة و طبيعتها ، الذي تمثّل في الشك

في حدود العقل البشري بوضعه تحت آلة التمحيص، و رأينا كيف حلل كانط مفهومي المكان والزمان في الاستطيقا الترانسندنتالية وبين أنهما شرطان قبليان للحساسية، حيث لا تتم المعاينة الداخليّة و الخارجيّة للموضوعات و الصور إلا من خلال توفرهما، بعد ذلك حاول كانط الربط بينهما و بين مفهوم الكائن الأسمى، من خلال التساؤل عن مكانته ضمن هذا العمليّة الإدراكيّة، و كانت الإجابة أن أما قد يُعتبر الشأن للموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قابلية حساسيتنا للتأثُر، فيبقى مجهولاً تماما من قبلنا. إننا لا نعرف سوى كيفية إدراكنا الحسّي بها التي تخصّنا والتي يمكن ألا تكون بالضرورة لدى كل كائن، مع أنها يجب أن تكون لدى كل إنسان. وهي دون سواها ما يجب علينا أن ننظر فيه.

إذن عند التفكير بكائن أسمى بهذه الصفات المتجاوزة للتجربة والمعاينة الذاتيّة، يتمّ التخلي عن كل الحدود التي تقع تحت شرطي الزمان والمكان، لأن مثل هذا الكائن يجب أن يكون وجوده بمجمله .

أما في فلسفة الدين و مسألة أصل الشر الجذري في الإنسان فتوصلنا إلى أنه لا يمكن أن يكون الإنسان خيّراً أخلاقيا، وشريّرا في الأجزاء الأخرى. لأن إن كان خيراً في بعض الأمور فذلك يجعله قد قبل بالقانون الخلقي في مسلّمته؛ أمّا إن قبل في البعض الآخر أن يكون شريّراً ، فالقانون الخلقي للإمتثال واحد وكلي غير قابل للتجزئة والمسلمة تكون كلية بالضرورة وهذا تناقض واضح .

فامتلاك النية للشرّ أو الخير بمقتضى الطبيعة الأصلية بصفتها فطرية لا يتناقض مع فكرة أنها مكتسبة من الإنسان الذي ينطوي عليها، بل يعني فقط أنها ليست مكتسبة في الزمان؛ يعني أنها لم تتحول إلى أفعال خاضعة للتجربة الحسية التي يمكن الحكم عليها ، فالنيّة وهي الأساس الذاتي الأول للقبول بالمسلمات لا يمكن أن تنقسم أو تتجزأ ولا يمكن أن تكون إلا واحدة ، وهي تسير كليا مع الإستعمال الكامل للحرية بشرط أن تكون هي ذاتها مقبولة من المشيئة الحرة.

استنتجنا من الصراع بين الإيمان التاريخي والإيمان أن إن الغاية من تأسيس الدين الأخلاقي هي إحلال السلام غير المشروط بين البشر، ليس ذلك السلام الزائف المتعلق بالمصالح السياسية، أو سلام المنتصر على المغلوب القائم على الذل والخنوع، والتاريخ يشهد على المجازر التي خلفتها الحروب الدينية في أوروبا وما زالت تخلفها اليوم في الدول الإسلامية، نتيجة التعصب الطائفي والتأويل الحرفي للنصوص الدينية. لهذا، يرى كانط أنه لا يجوز أن نسمي المسيحية والإسلام واليهودية بتسمية الدين بل هي عقائد مؤسسة على الإيمان التاريخي، فيما يقبع الدين الحقيقي في باطن القلب كمبدأ أخلاقي خالص خارج حدود الزمان والمكان متجليا في مبادئ العقل البشري الخالص.

إن مثل هذا الإيمان بالنسبة لكانط لا يمكن أن نؤسس عليه الأخلاق، لأنه مقيد بشروط الزمان والمكان وخاضع لوقائع تاريخية، تجعله غير صالح ليلبس صفة كونية عالمية مشتركة بين كل الكائنات العاقلة، ولذلك فالإيمان الحق الوحيد هو الإيمان العقلي المؤسس على العقل المجرد، والذي مبادئه متفق عليها لأنها مبادئ الفطرة، والذي يؤمن بإله واحد مستقلاً عن كل وحي أو برهان.

هكذا فإن كانط يعتقد أن تأسيس فكرة الخير الأقصى تشترط كائنا أسمى يكون علة وسببا في كل شئ، وضامنا للأفعال الأخلاقية القائمة على العقل العملي المجرد المؤسس على الخير في ذاته، وهكذا يصل الإنسان إلى الدين عن طريق العقل العملي، بوصفه غاية نهائية وواجبات أخلاقية حرة بعيدة عن الإلزام والإكراه، حبا في الدين لا خوفا من العقاب وصولا إلى حب الله باعتباره الموجود الأسمى الذي يستحق العبادة، وتكون الغاية النهائية لخلق العالم ليست سعادة البشر، بل الخير الأقصى، وبذلك يكون الواجب الأخلاقي ليس بغية أن يكون البشر سعداء، بل أن يكونوا أهلا لهذه السعادة.

قائمة المصادر والمراجع

قـــــــــــــائمة المصـــــــــــــــادر باللغة الأجنبية :

-1 Emmanuel Kant, *Œuvres Philosophiques*, Bibliothèque de la PLEIADE, Nrf, Gallimard, 1980, (3 v.)

2- -*Critique de la raison pure*, (v. 1), AK, III.

3- - *Critique de la raison pratique*, (v. 2), AK, V.

4- - *Critique de* la faculté de juger, (v. 2), AK, V .

5- -*Fondements de métaphysique des mœurs,* (v. 3), AK, VI.

6- - *Le conflit des facultés*, (v. 3), AK, VII .

7- -*La religion dans les limites de la simple raison*, (v. 3), AK, VI.

8 - -*Qu'est-ce que les lumières* ?, (v. 2), AK, VIII8.

.

قـــــــــــــــائمة المصـــــــــــــــــــــادر باللغة العربية :

1- -إمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع،بيروت ،2012.

-إمانويل كانط، **تأملات في التربية**، ترجمة : محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005.

2- إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: عبد الغفار مكاوي، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا.

3- إمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

4- إمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، تر: غانم هنا،ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

5- عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت.

6- كانط، إيمانويل، **إجابة عن السؤال: "ما هو التنوير؟"** ترجمة: إسماعيل المصدق، مجلة فكر و نقد، عدد 4، ديسمبر 1997.

قـــــــــــــــائمة المـــــــــــــــراجع :

1- - إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، ط 1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983.

2- - اندريه كريسون، **فولتير**، تر: صباح محي الدين، ط2، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1984.

3- - أي إتش غومبريتش، **مختصر تاريخ العالم**، تر: إبتهال الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013.

4- - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط 5، دار المعارف، القاهرة، 1986.

5- - جاكلين لاغريه، **الدين الطبيعي**، تر: منصور قاضي، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1997.

6- - جوزيف لوكلير، **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، تر: جورج سليمان، ط1، بيروت-بنان، المنظمة العربية للترجمة.

7- - جون جاك روسو، **العقد الإجتماعي**، تر: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية.

8- - جون لوك، **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو ستة، ط1، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 1997.

9- دفيد هيوم، **مبحث في الفاهمة البشرية**، تر: موسى وهبة، ط 1، دار الفارابي، بيروت،

10- دوريندا أوتراهم، **التنوير**، تر: ماجد موريس إبراهيم، ط1، مؤسسة الفارابي و مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان، 2008.

11- ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، تر: فاضل جتكر، ط1، دار العبيكان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، .2010

12- إميل بروترو، **العلم والدين في الفلسفة الحديثة**، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973. القاهرة.
13- صالح محمد السيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، ط1، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، 2009
14- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كنت**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
15- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر و رابطة العقلانيين العرب، بيروت-لبنان، .2005
16- هيجل، **جدلية الدين والتنوير** (من دروس فلسفة هيجل للدين) ، تر: أبي يعرب المرزوقي، ط 1، مكتبة مؤمن قريش، أبوظبي، 2014.

17- ويل ديورانت، **قصة الحضارة**، عصر فولتير، تر: محمد علي أبو درّة، ج 2، م 9، دار الجيل، بيروت..1988
18- ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط 6، مكتبة المعارف، بيروت، 1988.
19- ويل ديورانت،**قصة الحضارة**،تر: محمّد علي ابو درّة، عصر لويس الرابع عشر، ج 4، م 8، دار الجيل للطبع و .
18- فريال حسن خليفة، **الدين و السلام عند كانط**، ط1، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001.
20- جون كوتنقهام، **العقلانية**، تر: محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى، مركز الإنماء الحضاري، حلب-سوريا، 1997، ص 84.
21-حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1987.
22-ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**، تر: أحمد حمدي محمود، ط 1، مكتبة الأسرة، مصر، 1997، ص 141.
23-ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ترجمة أحمد فؤاد كامل، دار التوفيق النموذجية للطباعة و الجمع الآلي، مصر. د. ت.

24-ليبنتز، **المونادولوجيا**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.مصر. د. ت.

25-النشر و التوزيع و المنظمة العربية للتربية و الثقافة والعلوم ، بيروت-تونس.1988.

26-هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، م 3، ط 3، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، 2007.

27- محمد عثمان الخشت ، **مدخل إلى فلسفة الدين** ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، 2001.

28-مجموعة مؤلفين، **فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية**، ط1، منشورات الاختلاف، 2012.

29- جيل دولوز. **فلسفة كانط النقدية** ،تر : أسامة الحاج ، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997. بيروت-لبنان .

30- هانس زند كولر ،**المثالية الألمانية** ، ترجمة : أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني ، ناجي العولني ،ج 2. ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان ، 2012 .

31- إميل بوترو، **فلسفة كانط**. ترجمة : عثمان أمين.

32- أم الزين بنشيخة المسكيني، **كانط والحداثة الدينية**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. 2015.

قـــــــــــــــائمة المـــــــــــراجع باللغة الأجنبية :

-*1*-Isaac Newton*, the mathematical principles of Natural philosophy,* trans: Andrew Motte , first edition, published by*:* Daniel Andrew , 45 liberty Streets , New York , 1846.
2-René Descartes, *Les principes de la philosophie,* tra par : Françoise Parvins de les amies, première édition, au trois fiéme pilier, grande salle du palais, a le couronné, Paris.

3- Paul Hazzard*, La Crise de la conscience européenne* : 1680-1715, version numérique, par : Pierre palpant, la Bibliothèque de l'université du Québec, 2005, Québec, 2005.
4-Peter Gay , *the enlightement and the rise of modern paganism*, first published, as : Norton paper back, by : arrangement with Alfred A.Knopf, 1977, New York- London.

5_ MiklosVet, *De Kant à Schelling*, les deux voies de l'idéalisme allemand, Edition Jérôme Million, Grenoble, 1998, t . 1, p 44.
6-Jacqueline Russ, philosophie : les Auteurs, les œuvres, Bordas, 2000 .

7 -D. Folscheid (Dir), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, PUF, 1993

. 8- N. Hadj Abderrahmane , *« La métaphysique et la question de la critique* », dans R. THEIS et L. K. SOSOE, (Dir), Les sources de la philosophie kantienne XVIIe et XVIIIe siècles, Vrin, 2005.

9- Brian Davies, *INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION*, SECOND EDISION, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1993.

10- Ernest Cassirer , *kant's life and thouget*. Trans : James Haden, Yale University press. 1981.

المـــــــــــــوسوعات و الـــــــــــــــمعاجم :

1- عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، 1984.

2- إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، مصر- القاهرة، 1983.

3- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط 3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006.

4- جماعة من الأساتذة السوفيات، **موجز تاريخ الفلسفة**، تر: توفيق سلوم، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1989.

5 – جماعة من الأساتذة، **أطلس الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007.

6- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

7- عبد الرحمان بدوي،**ملحق موسوعة الفلسفة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.

8- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، م 1، ط2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001.

المجـــــــــــــــــــــــــلات :

1- خضر إبراهيم، "فلسفة الدين"، **مجلة الإستغراب** ، العدد 3، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت. ربيع 2016.