

منتدى الاستغراب

منظومة كانط الفلسفية
ما لها وما عليها

المشاركون في الندوة

حسين صفي الدين

جميل قاسم

هادي قبيسي

منظومة كانط الفلسفية

ما لها وما عليها

في إطار ندواتها التخصصية التي تنظمها فصلية "الاستغراب"، عقد في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت حلقة نقاش حول منظومة كانط الفلسفية. وشارك فيها جمعٌ من المتخصصين بالفلسفة الغربية وفلسفة الدين.

قدم للحلقة وأدارها مدير التحرير المركزي لفصلية "الاستغراب" محمود حيدر، وشارك فيها الباحثون الأساتذة

حسين صفّي الدين، وجميل قاسم، وهادي قبيسي.

تناول المحاضرون منظومة كانط الفلسفية من زوايا مختلفة، وقد جاءت المداخلات على النحو التالي: قدم مدير الندوة مداخلة افتتاحية، عرض فيها الى الأطروحات النقدية التي تعرضت لها منظومة (كانط) الفلسفية، ولاسيما لجهة التناقض الذي وُضعت فيه حيال مهمة العقل. والإشكالية التي تناولها هي : كيف يمكن ان يستخدم كانط العقل كوسيلة ليُبرهن أن العقل لا يستطيع أن يصل الى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي...

• الباحث الدكتور حسين صفّي الدين، تناول في مداخلته المرتكزات الأساسية للنظام الفلسفي الكانطي، مبينا علاقته بالفلاسفة المؤسسين للتنوير والحداثة، مثل ديكارت وهيوم وأوغست كونت وسواهم.. وأشار الى أن مهمة (كانط) الأساسية كانت التأسيس لنظام تفكير فلسفي جديد..

• الدكتور جميل قاسم أستاذ فلسفة الجمال في الجامعة اللبنانية تناول قضية الدين عند كانط من خلال كتاب الأخير "الدين في حدود العقل". يرى كانط بحسب الباحث أن الأخلاقية او القانون الأخلاقي حتى ولو كان يفترض وجود كائن اسمي، فإن فكرة هذا الكائن تصدر عن الأخلاق وليست هي الأصل في صدور الأخلاق.

• أما الباحث الإسلامي هادي قبيسي فقد كانت محاضرتة التي قدمها بالنيابة عنه الشيخ جمال عمار بعنوان:

"الأخلاق الذاتية الكانطية والخدمة الإلهية"

وفيها قدّم الباحث دراسة مقارنة بين ميتافيزيقيا كانط الأخلاقية ذات الأفق المحدود بالدينيوية المادية، وبين مكارم الأخلاق القرآنية..

نشير إلى تعقيبين نقديين على مداخلة كل من د. صفّي الدين و د. جميل قاسم عند نهاية كل من المداخلتين.

كانط في "نقد العقل"

كيف تسلك الميتافيزيقا طريق العلم الآمنة؟..

مداخلة: حسين صفي الدين [❖]

للعقل البشري في نوع من معارفه هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري»^[2].

إن ملاحظة هذه العلاقة المتناقضة للعقل مع نفسه العقل هو الذي يسأل، وهو الذي عليه الإجابة عن السؤال.

فهل المشكلة في السؤال أو في قدرة العقل على الإجابة؟

برأينا المشكلة في الاثنين معاً: كيف يجب أن نسأل؟ وعلى أي سؤال العقل قادر على الإجابة؟ يجب أن نسأل، يقول كانط «ليس كتلميذ يسأل أستاذه، وإنما كقاضٍ يستجوب متهماً». ولكن كيف لهذا السؤال أن يكون هكذا - من دون معرفة قبلية بالموضوع.

وهذا العقل كيف له أن يقبل الأسئلة ويجيب عنها دون أن يعرف هذا العقل شروط إمكاناته وحدودها.

وإذا كان كذلك فما هذه الحدود، هذه الشروط؟

حين صدر كتاب كانط في العام 1781: «نقد العقل المحض» وفي طبعته الثانية المنقحة عام 1787 أحدث ثورة، وأثار نقاشاً لم ينته حتى اليوم.

ولكن هذا النقد لم يأت من دون مقدمات، كانت عبارة عن أسئلة حول البناء العظيم للفلسفة - حفز ذلك تطور العلوم، واندفاعها في وقت بقيت الفلسفة تراوح مكانها، فعلوم الرياضيات والفيزياء

❖- طبيب وباحث في الفلسفة الغربية.

[2]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض ط2.

والطبيعة، لم تنتظر الفلسفة لتعطيها إشارة الانطلاق في مسارها. وهي لم تنتظر الفلسفة التي عدت لقرون «علم العلوم» وهذا ما دفع الفلاسفة للبحث عن أسباب هذه المراوحة، والبحث عن طرق للخروج من هذه الأزمة. بدأ ذلك مع ديكارت وبيكون، والتجريبيين الإنكليز (لوك وهيوم).

وكانت تتفاعل عند كانط منذ أطروحته «المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية» 1755 وفي العام 1770 - أطروحة «في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».

كل ذلك أنضح عملية النقد عند كانط، واستطاع من خلال هذا النقد أن يشخص العلة، وأن يبيّن مبادئ وقواعد دقيقة لإعادة البناء الفلسفي على أسس متينة، حتى تسلك الميتافيزيقا «الطريق الآمنة التي لا تنسد أبداً» طريق العلم.

وبالتالي، كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ وكيف تختلف عن الأحكام التحليلية؟^[1]. كيف بإمكاننا إصدار أحكام تخبر عن موضوع الحكم على نحو كلي وضروري. (يعني غير مستمد من التجربة، كون التجربة تظل جزئية، ولا يطلع الكلي عن الجزئي).

وإذا كانت الفلسفة لقرون «وحتى القرن الثامن عشر» قائمة على فرض: انتظام المعرفة وفقاً لموضوعات المعرفة، وأن ينتظم العقل وفقاً للموضوع.

فيشير كانط فرضاً مختلفاً: ماذا لو اتبعنا منهجاً خاصاً يقوم على فرض أن تكون الموضوعات هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا؟ كون ملكة المعرفة نشطة وفاعلة وتلقائية وليست مجرد متلقية.

كيف تكون العلاقة بين تصور الذهن للموضوع والموضوع نفسه؟ وهذه العلاقة تقوم على صلات ثلاث:

الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، حيث الذهن هو ملكة معرفة ويطلق عليه كانط «العقل النظري».

والصلة بين التصور بوصفه علة والموضوع بوصفه معلولاً، وفي هذه الصلة يكون الذهن ملكة رغبة ويسميه عقلاً عملياً.

[1] - في الأحكام التحليلية يُفكر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية. وهي تفسيرية لأنها لا تضيف شيئاً بالمحمول إلى مفهوم Concept الحامل ولا تفعل إلا أن تفككه بالتحليل إلى معانيه الجزئية التي سبق أن فُكرت فيه. وبهذا المعنى هي تفسيرية. الأحكام التأليفية هي تلك الأحكام التي يُفكر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة. فهي توسيعية وتضيف إلى أفهام الحامل محمولاً لم يكن ليفكر فيه ولم يكن في وسعنا أن نستمد منه بالتحليل.

هذا عن فاعلية الذهن، فماذا عن صلة التصور بالذهن نفسه لجهة انفعال الذهن بهذا التصور؟ ويسميه كانط نقد الحاكم.

عاشت الفلسفة (الميتافيزيقا) وعبر قرون، حالة تتخبط في أسئلتها، تكرر نفسها، ومملكته أصبحت خاويةً كما يقول كانط. وهذا العلم (الفلسفة) عمل على موضوعات العقل التي تنوع إلى ما لا نهاية من دون أن يتعامل مع العقل نفسه.

فمع تطور العلوم (الطبيعية)، راحت تتبدى أكثر فأكثر أزمة الميتافيزيقا، وبدأت تثير أسئلة كثيرة حول المعرفة وشروطها، وبرزت محاولات جادة لتشخيص هذه الأزمة.

إن تطور العلوم (الرياضة والفيزياء والهندسة) (علوم مجردة) منذ القرن الخامس عشر أدى إلى سقوط الميتافيزيقا من عرشها (كعلم العلوم) وهي التي كان سلطانها مطلقاً، لا مجال للتححرر منه وتشريعها أخذ ينحل، بفعل الحروب الداخلية. وكان الريبون وهم نوع بدو يكرهون الحرث الدائم للأرض، ويكسرون من وقت لآخر رابطة العمران.

وهذه الفوضى التي تسبب بها الريبون، لم تستطع أن تعيق محاولة آخرين من أن يحاولوا دائماً من جديد إعادة الحياة إلى ساحة عملها.

فإذا كانت دراسة لوك ووظيفة الفاهمة البشرية قد أسهمت في إقرار مشروعية تلك الدعاوى، فكل ذلك برأينا بدأ مع أسئلة ديكارت.

وبرزت محاولات جادة لتشخيص هذه الأزمة، مع ديكارت، وأسئلة في التاملات وفرنسيس بيكون (1561-1626-Francis Bacon) في نقده واقع الجهد الفلسفي. ولوك (1632-1704) ودراسته لوظيفة الفاهمة البشرية، وهيوم (1711-1776-Hume) حول البناء العظيم للفلسفة.

الهم الديكارتي

كان ديكارت في نشاطه، يؤسس لقواعد ثابتة للميتافيزيقا فتتاجه «حديث الطريقة Discours de la methode والتأملات وسأبدأ مع ما أطلقت عليه تسمية في الفلسفة الأولى metaphysique لم تكن سوى محاولة جادة لإرساء هذه القواعد لتحرير الفلسفة من الأوهام المثالية التي تحكمت بها لقرون.

فهو يقول إنه ينبغي لنا أن نقيم العلوم على قواعد ثابتة وأن نرفض كل آرائنا القديمة مرة في حياتنا، ومنها الاعتقاد أن مبادئ المعرفة هي الحواس، التي لا يمكن أن يوثق بها.

وبرأيه أن صورنا عن الأشياء، تتركب من الأفكار التي لدينا، عن أشياء أخرى أبسط، موجودة حقاً. ويجب أن نعيد فحص الأشياء التي يساورنا أدنى شك فيها، إلى أن نعثر على شيء ثابت، وعدّ الـ «أنا موجود» هي حقيقة واجبة برهانية Apodictif لا نستطيع أن نشك فيها.

فيقول «أنا هو الكائن الذي يشك، أنا هو الكائن الذي يدرك، يرغب، ولديه القدرة على التخيل». وقد توصل إلى «أن التذهن ليس ثمرة المخيلة وإنما الإدراك وحده».

فأنا أدرك بقوة «الحكم» التي تسكن عقلي، وأرى أن الشك بوصفه منهجاً، يهب اتجاهاً في المسير لأصل العلم الحقيقي».

إذن الهم الديكارتي هو الوصول إلى العلم الحقيقي، إلى فلسفة تضاهي في قواعدها العلوم الأخرى (الرياضة والفيزياء والطبيعة) عبر تأسيس قواعد منهجية لإصلاح واقع الفلسفة.

وفي التأمّلات يثير أسئلة تُضمّر إجابات لم يتوصل إلى صوغها، ولكن بالتأكيد فتحت الطريق للبحث عنها، من حيث محاولة فهم إمكانات العقل في دعوته إلى اعتبار «أذهاننا أشياء متناهية» «محدودة» وثانياً في دعوته إلى وجوب تحرير الذهن من مخالطة الحواس» ومن كل الأحكام السابقة^[1].

إذن أنا أدرك بمحض قوة الحكم في ذهني ما كنت أحسب أنني أراه بعيني، ويعتبر أن الأجسام ذاتها لا تُعرف حقاً بالحواس أو بقوة المحلية، وإنما بالإدراك وحده. «هي الأجسام تُعرف لأنها تُفهم أو تدرك بالذهن»^[2] من دون أن يتوصل إلى فحص دقيق لآلية عملية الإدراك هذه.

ويذهب أبعد من ذلك ويتساءل حول قوة ما - لم يستطع أن يعرفها - وهي قوة غايتها أن تحدث هذه المعاني، من دون معرفة من الأشياء الخارجية (معرفة قبلية)^[3].

وهنا يبحث ديكارت عن هذه القوة التي تعطينا المعرفة القبلية خارج أي تجربة.

وعندما يحدد ديكارت الفرق الكبير بين الموضوع ومعناه ويميز بين الحواس ومعلوماتها المشوشة المعطاة، وبين مبادئ خلقت معي أو صنعتها على وجه ما» تساؤلات، أو بالأحرى أسئلة راديكالية حملت مقدمات لإجابات ستصاغ بعد قرن ونصف القرن مع كانط.

ماذا عن هيوم وما قدمه من أسئلة واستنتاجات وسأعرض لمسألتين:

[1]-ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج - بيروت - باريس - منشورات عويدات 1980، ص 26.

[2]- م.ن ص 83،

[3]- م.ن، ص 110. (ذم المجاوزة)

الشك والسببية عند هيوم وعملية الإدراك

عدّ هيوم أن «الإدراك هو مجموع التجربة سواء في الإحساس، أو التخيل». الاعتقاد أن وجود الأشياء مستقل عن إدراكنا لها، وأن وجودها يظل قائماً سواء أدرکناها أم لم ندرکها مرده إلى الحواس لأنها لا يمكن أن تكون مصدر اعتقادنا باتصال وجود الشيء الخارجي عند غيبته من أمام الحواس. إن كل ما لدى الحاسة في لحظة معينة هو انطباعاتها. فإذا حَكَمْتَ بعد ذلك بأن في العالم الخارجي شيئاً قائماً هو سبب هذا الانطباع كان ذلك استدلالاً عن طريق العقل أو الخيال.

إن الانطباع الحسي لا يمكن أن يقدم لنا الأصل وصورته معاً، والعقل يستنتج النتائج من المقدمات، بينما الخيال هو ما يجعلنا ندرک.

الحدس عند هيوم يشكل المبدأ في عملية المعرفة، هو ما يتعلق بالإدراك المباشر للانطباعات الحسية.

الحقيقة تنحصر في الانطباعات الحسية والأفكار المتولدة عنها.

إن الشك عند هيوم له أثر كبير فيما يتصل بإثارة الفحص الأساسي عن العقل. ولكن هذا المنهج عند هيوم لم يتأمل في كل التراكيب القبلية للذهن.

ورأى أن مصدر فكرة السببية عن هيوم فتحت الباب ولكنها لم توصله لأنها لم تتصور مسألة السببية بعموميتها ضمن إطار السعي إلى إيجاد حل نهائي يتعلق بالميتافيزيقا بعامة.

وقد توصل هيوم إلى أن أساس عملية الإدراك هي الانطباعات المتأتية عن الحواس، وعنها تنشأ الأفكار = ولكن [إذا كانت الأحاسيس مشوشة، أي آلية تتكون عنها هذه الانطباعات - وكذلك الأفكار - التي هي إدراكات].

كيف لهذه الأحاسيس التي تأتي مشوشة أن تصفو ليتكون عنها انطباعات وأفكار وعبر أية آلية، وبمساعدة ماذا؟ هذا ما لم يجب عنه هيوم.

وقد رأى هيوم أن في إمكانه أن يبيّن أنّ القضية التأليفية لمثل هذا المبدأ القبلي (السببية) «ارتباط المسبب بأسبابه» هو ممتنع تماماً وأن كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا، بموجب استدلال هيوم، إلا إلى مجرد توهم لرؤية عقلية مزعومة استعيرت من التجربة فقط، وصار له بفعل العادة ظاهر الضرورة.

ويقول كانط في معرض نقده هذا الفرض، هل كان هيوم ليزعم زعماً كهذا يهدم كل الفلسفة

المحضة، لو كانت مشكلتنا بعموميتها أمام ناظره؟ حين سيرى ثمة رياضة محضه. لأن هذه بالتأكيد قضايا تأليفية قبلية».

أما سيكون فرنسيس فقد رأى أن الفلسفة لا بد لها أن تبدأ من جديد، بقلم جديد، ولوح نظيف وعقل مغسول مطهر. ودعا إلى التخلص من أوهام «القبيلة» و«الكهف» و«المسرح» والسوق التي تتحكم بالمقاربات الفلسفية.

وفي كتابه المختصر «الأورغانون الجديد» يحاول التأسيس لمنهج تجريبي، يستطيع برأيه أن يحرر العقل البشري من أوهامه، هذا العقل الذي بطبيعته يقبل كل شيء.

«ينبغي أن يبدأ العقل بتطهير ذاته من الأوهام، وعندئذ يستطيع أن يقبل على الطبيعة، وقد خلا ذهنه من الأفكار المسبقة فيتمكن من تفسيرها ومن سيادتها».

ويوجه نقده لمنطق أرسطو، ويرى أن القياس ليس أداة للكشف عن حقائق الكون، وإنما هو أداة لعرض الحقائق وإقناع الخصوم بها، وهو يقتصر على عرض القديم دون اكتشاف الجديد.

انطلق هؤلاء الفلاسفة من سؤال جوهرى: كيف نستطيع إصلاح الفلسفة إصلاحاً كلياً، لنجعل منها علماً قائماً على أسس مطلقة؟

ولكن هذا الحراك الذي استمر لقرنين تقريباً، يبدو أنه استطاع مع كانط أن يضع ثماره، في علم النقد، نقد العقل، وهو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أية تجربة، حيث اكتشف سوء فهم العقل مع نفسه، فلم يثر سؤال كيف تكون القدرة على التفكير، وإنما ماذا يمكن للعقل والفاهمة أن يفهما؟ «شروط حقل الإمكان» إذن لا بد من تقديم العقل إلى امتحان العقل نفسه، أي لا بد من نقد العقل.

منطلقاً من سؤال: كيف يمكن أن نسلك الطريق الآمنة للعلم فلا تعود تنسد أبداً؟

هذه المشكلة لم تكن ممكنة بأقل من ثورة في المنهج، وبالأحرى قد استلزمت ثورة منهجية، مثلما استلزم حلّها رفع النقد إلى مستوى السيستم.

إذاً هذه المحاولات كانت بمنزلة النداء الموجه دائماً إلى العقل، ليقوم بأشقّ مهماته «معرفة الذات» هذه المعرفة التي تجعله ينشئ محكمته التي تضمن له دعاويه المحققة بقوانين خالدة وثابتة.

النقد الكانطي

لقد بدأ كل شيء مع البحث ومحاولة إيجاد مثل هذا الدرب.

وقد بدأ كانط رصد طبيعة عمل معرفتنا العقل النظرية. الرياضة والفيزياء اللتان ينبغي أن يعيّننا موضوعاتهما قليلاً بطريقة محضة كلياً في الرياضة، وجزئياً في الفيزياء.

ولاحظ أنه عبر هذا التعيين القبلي للموضوعات قد سلكت الرياضة درب العلم الآمنة. فأول من برهن المثلث متساوي الأضلاع قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يضيف أثراً ما يلاحظه في شكل المثلث أو في مجرد أفهومة Concept كما لو أن عليه أن يتعلم، بل أن يولد هذه بوساطة ما يتصوره هو فيه قليلاً وفقاً لأفاهيم.

كذلك سلك المنطق هذه الدرب من القديم منذ أرسطوطاليس لأنه «علم يقتصر على العرض التفصيلي للقواعد الصورية للتفكير بعامة والتدليل عليها بقوة»^[1].

ويدين المنطق بالنجاح الذي أحرزه إلى اقتصاره الذي يؤهله بل يجبره على التجرد من موضوعات المعرفة كلها. وفي المنطق لا عمل للفاهمة إلا مع المعرفة كلها ذاتها، وصورتها فإذا كانت الرياضة قد سلكت دربها الآمنة والمنطق أيضاً. فما السبب الذي يمنع الفلسفة من إيجاد درب العلم الآمنة؟ ومن أين ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى اقتفاء أثرها بحسبانها غرضاً من أهم أغراضه؟

هذا العقل يندفع بحماسة للبحث في أي موضوع من موضوعات المعرفة من دون معرفة لشروط إمكانه، وحيث لم يستطع العقل أن يلبي حاجاتنا في نزوعنا إلى بحث هذه الموضوعات.

للإجابة عن سؤال ماذا يمكن للفاهمة وللعقل أن يعرفا؟ وإلى أي حد؟ بمعزل عن كل تجربة، وليس كيف تكون القدرة على التفكير نفسها ممكنة، إن نقد العقل هو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف.

ومن أهداف كانط، عرض المصادقية الموضوعية لأفاهيمه قليلاً وجعلها مفهومة. ومن شروط إمكان الحكم التأليفي القبلي - البحث في العقل نفسه لا في موضوعاته - والاستعمال المشروع للعقل.

إن للميتافيزيقا استعداداً طبعياً. للإجابة عن الأسئلة التي يثيرها العقل على نفسه والتي يندفع إلى الإجابة عنها تلبية لحاجته الخاصة قدر الإمكان.

ولكن هذه العملية كانت توقعنا في التناقضات. لأنه من الضروري التثبت إما من معرفة الموضوعات، وإما من جهلنا لها، وكذلك قدرة العقل أو عجزه عن الحكم بشأنها. وبالتالي لا بد من إثارة سؤال: كيف يمكن للميتافيزيقا بوصفها علماً أن تكون؟

[1]- كانط 31.

إن نقد العقل برأي كانط سيؤدي بالضرورة إلى علم، لأن استعمال العقل الدوغمائي يؤدي إلى مزاعم لا أساس لها يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعماً، ومن ثم نقع في الريبة.

إن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبليّة والعقل المحض هو ذلك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبليّ تماماً.

وهذه المعرفة القبليّة ليست المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك بل المستقلة بالتمام عن كل تجربة.

أما المحضّة، فهي تلك المعارف القبليّة التي لا يخالطها أي شيء أميري (تجريبي) البتة. ولكن لا بد من آلة أو مجموعة مبادئ بموجبها يمكن للمعارف القبليّة المحضّة أن تكتسب أو أن تقوم حقاً.

وفي تحديده عملية الإدراك بوساطة الحساسية تعطى لنا الموضوعات، وهذه الموضوعات هي وحدها تزودنا بالحدوس، لكن الفاهمة يرى أنها هي التي تفكر بهذه الموضوعات ومنها تتولد الأفاهيم.

الأحاسيس المشوشة يتم تنقيتها من خلال العقل المحض عبر القصدية والانطباعات تتحول إلى إدراكات - إدراكات حسية، ومن ثم عقلية عبر صورتها الزمان والمكان الزمان ل (معينة وتتالي) والمكان كامتداد.

عند كانط المكان ليس أفهوماً أميرياً استمدّ من تجارب خارجية، بل إن التجربة الخارجية عينها ليست ممكنة إلا بوساطة ذلك التصور (المكان).

والمكان عند كانط هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية، ويؤكد أنه لا يمكن البتة أن نتصور أن ليس هناك مكان. في الوقت أنه يمكننا التفكير أنه ليس هناك من موضوعات في المكان.

المكان إذاً شرط لإمكان الظاهرات، لا بمنزلة تعيين لها وهو تصور قبلي يشكل أساساً للظواهرات الخارجية بالضرورة، هو حدس محض كم لا متناه معطى.

أما الزمان فهو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس، فالزمان معطى قبلياً، فيه وحده يكون تحقق الظواهرات ممكناً.

وحدة الزمان

والأزمنة المختلفة تتتالي، ولا يمكنها أن تكون معاً والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد، أما الأمكنة فهي لا تتتالي بل تكون معاً.

ويضع استنتاجه بأن جميع الظاهرات الخارجية تتعين قبلياً في المكان وبموجب علاقات المكان. وكذلك إن جميع الظاهرات بعامة أي كل موضوعات الحواس هي في الزمان ويخضع بالضرورة لعلاقات الزمان.

I- أمبيري = التجربة الموضوعية

إن المكان والزمان صورتنا نمطنا المحضتان، والإحساس بعامة مادته، ومعرفة الزمان ممكنة قبلياً - أي قبل تحقق أي إدراك.

وهنا نفهم مع كانط أنه من دون الحساسية، لن يعطى لنا أي موضوع، والأفكار من غير مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. وبتحاد الفاهمة والحدس يمكن أن تتولد المعرفة، والحدس لا يمكن أن يكون إلا حسيماً (نمط تأثرنا بالموضوع) (والفاهمة - بما هي القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي).

إذا انصرفت إلى مجرد الاستعمال الأمبيري إذ ليس عليها أن تفكر في مصادر معرفتها الخاصة (وعلى الرغم من أنها تتقدم بشكل جيد) فهي تظل عاجزة عن شيء واحد - عاجزة عن أن تعين لنفسها حدود استعمالها.

وهذا ما يعيق عملها لأن الاستعمال الأمبيري لأفهوم ما يعني أنه على صلة بمجرد ظاهرات، أي بموضوعات تجربة ممكنة. أما الاستعمال «المجاوز» لأفهوم في مبدأ ما فيعني أنه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها.

ولا بد من التوضيح أنه علينا أن نفرق بين هاتين المعرفتين، معرفة محضة وأخرى «أمبيرية» (تجريبية) فإن وجدت قضية تُفكر هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قبلياً - وإلى ذلك إذا كانت هذه القضية ذاتها غير مشتقة إلا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبلية إطلاقاً.

معلوم أن التجربة لا تعطي قط لأحكامها كلية حقيقية وصارمة بل كلية مفترضة، ومقارنة. فالضرورة والكلية الصارمة هما ميزتان موثقتان للمعرفة القبلية ترتبط إحداهما بالأخرى.

وهنا تثار المشكلة: «كيف يمكن لمعرفتنا بموضوع التجربة أن تتوسع على نحو قبلي، أي كلي وضروري؟ أو على حد قول كانط: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟»

ولحل هذه المشكلة، ولأن المعرفة الكلية والضرورية لا تستفاد بالتجربة على ما يثبت هيوم، وجب اقتراح فرض جديد لتسوية علمية العلوم هو: أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع. بما يعني فرض أن الذهن العارف هو الذي يجاوز بنا إلى موضوع المعرفة أي يطلبه، ويشكله تبعاً لبنية الذهن الذاتية. والمجاوز Trascendentatil بحسب كانط هي علاقة المعرفة بموضوع المعرفة قبلياً، أي بمعزل عن حضوره في التجربة، ذلك هو المعنى الأساسي لفعل المجاوزة بإشارته إلى فاعلية الذهن العارف، أو ما يسميه كانط: تلقائية وإلى قبلية المعرفة.

أما المعنى المشتق فيطلق على استعمال المعرفة قبلياً، ويميز بين استعمالها الأميري المشروع من قبل الفاهمة، واستعمالها المجاوز غير المشروع من قبل العقل. وبهذا حاجة إلى بعض توضيح. يجاوز بنا التفكير إلى موضوع التجربة، وهذا الأخير مشروط بانعطاء مادته (الانطباعات الحسية) في الزمان والمكان، وهما صورتا الحساسية البشرية قبلياً، ومعرفتنا تطاول المعطى كظاهره، وليس كشيء فيها، فهذا الأخير يبقى مجهولاً ويمتنع إقامة معرفة نظرية به.

وإن كان يمكن افتراضه في صدد تنظيم المعارف لا تقويمها، أو في صدد تسوية الأمر الحملي الأخلاقي. وحيث يحاول العقل أن يجاوز بنا إلى الموضوع بعامة (مثال النفس والكوسمس والله) يقع في الشطط ويكون الاستعمال المجاوز للمعرفة هنا غير مشروع.

وزيادة في الإيضاح نقول: المجاوزة هي كل معرفة تهتم لا بالموضوع بعامة بل بطريقتنا في معرفة الموضوعات، من حيث يمكن تقويمها قبلياً، وعلى فرض أن العقل المحض، بما هو ملكة معرفة نظرية، قادر على إصدار أحكام تقول عن الموضوع قولاً كلياً وموضوعياً وبالتالي غير مستمد من الموضوع.

وعليه يطلق كانط نعت «مجاز» على الاستطيقا وعلى المنطق: وتبين الاستطيقا المجاوزة أن قدرتنا على التلقي، أي على الحدس الحسي intuition sensible (الوحيد الممكن للبشر) تتمثل فيه صورتان قبلتان هما المكان والزمان، والمجاوزة هنا تعني تشكيل المتنوع المعطى وفقاً لبنية الذات العارف، كظواهرات ممتدة في الخارج أو متعاقبة (أو متتالية) في الباطن.

وينقسم المنطق المجاوز إلى أنالوطيقا Analytique (تحليلات) مجاوزة أي منطق الحقيقة ودياليكتيكا Dialectique (جدليات مجاوزة) أي منطق الغلط.

والمنطق المجاوز يختلف عن المنطق الصوري الذي يهتم بصورة الأحكام فقط، في حين ينظر هو في العلاقة بموضوع المعرفة قبلياً.

والتحليلات المجاوزة تبيّن العناصر الذاتية المقومة قبلياً لموضوع المعرفة من مقولات، ومبادئ، وتوسع استعمالها المشروع في حدود التجربة (تجعل هذا الاستعمال مستساغاً ومفهوماً)، والجدليات المجاوزة تظهر عدم مشروعية الاستعمال في تقديم المعرفة في حين تصلح فقط لتنظيمها.

وهنا نحفظ مع كانط أن لفظ المجاوز يشير إلى الفاعلية القبلية، وأن الحدس البشري متلق. وأن معرفتنا النظرية مقتصرة على الظاهرات، ولا يمكن أن تطاول الشيء فيه (في ذاته) أو (اليومين).

ومن خلال هذا البحث نجد أننا لسنا أمام مذهب فلسفي جديد أو نقد ضد الميتافيزيقا بعامة كما اعتبره بعضهم.

نحن أمام بناء متكامل دقيق، أمام سيستم معرفي، ومبادئ متينة لميتافيزيقا جديدة.

وما قدمه كانط في كتاب النقد، فتح الطريق الآمنة للفلسفة، وأخرجها كمارد من قمقمها التي حجزت به لقرون.

تعقيب على مداخلة د. صفي الدين

عيوب في نظرة المعرفة الكانطية

بدالي من خلال استماعي لمداخلة الدكتور حسين صفي الدين أنه أعاد توصيف وشرح ما ذهب إليه كانط في تسويغه لفكرة الإمكان الميتافيزيقي في الميتافيزيقا إلى علم. وهذه النقطة التي تشكل محور فلسفة كانط أخذت المجال الواسع من الجدل على امتداد القرون الثلاثة الماضية. لذا كان يجب التطرق إلى الملاحظات المأخذ التي واجهت هذه الفكرة وتركيز النقاش حولها.

أود هنا أن أركز على مسألة أساسية في منظومة كانط وهي تلك التي تتمحور حول سؤاله الشهير، والذي بنى عليه الدكتور صفي الدين بحثه: كيف تسلك الميتافيزيقا طريق العلم الآمنة؟

هذا السؤال يطرح برأيي نظرية المعرفة الكانطية على بساط البحث. ويمكن من خلال مساجلتها أن نتوصل تظهير بعض العيوب التي شابت تلك النظرية.

قسم المفاهيم الذهنية إلى قسمين:

الأول: صورٌ ذهنيةٌ تتحصّل لدى الإنسان بشكلٍ مباشرٍ نتيجة ارتباطه بالعالم الخارجي.

الثاني: صورٌ ذهنيةٌ يكتسبها بفطرته ولا صلة لها بالعالم الخارجي. هذه الصور الذهنية عبارة عن سلسلة من المعاني والمفاهيم قد صاغها ذهن الإنسان مسبقاً بالفعل أو بالقوة، وهذا بمعنى أنّ

الإنسان قد خلق مع عقله الشامل بسلسلة من الإدراكات إلا أنّها غير كافية في عملية التعقّل، فالذهن على مرّ الزمان يكتسب من بيئته الخارجية صوراً مختلفةً عن طريق الحواسّ ثمّ يؤلّف بينها وبين ما لديه من إدراكات فطرية فتكون النتيجة المتحصّلة هي المعرفة. كما يؤكّد كانط على أنّ ما يردّ الذهن من الخارج ليس من شأنه تكوين المادّة الأساسية للمعرفة، وعلى هذا الأساس فهو ليس المعرفة بذاتها، إذ إنّ معرفتنا بما يحيط بنا هي مجرد سلسلة من الإدراكات الذهنية التي إن قمنا بتحليلها سنجد أنّ مادّتها قد ولجت في الذهن من الخارج ومن ثمّ أوجدت لدينا الصور الذهنية. هذه هي فحوى نظرية كانط، وأمّا ماهية العلاقة بين الصور الخارجية التي تردّ الذهن والصور الفطرية المرتكزة فيه والتي يطلق عليها كانط (مقولات)، فهي موضوعٌ آخر.

إنّ أوّل إشكال يطرح على النظرية المعرفية التي طرحها إيمانويل كانط، يتمثّل في السؤال الآتي: كيف يمكن تحصيل المعرفة من خلال التركيب بين المفاهيم الذهنية المسبقة مع الصور المتحصّلة من الخارج؟ إنّ عدّدنا المعرفة انعكاساً مباشراً للصور الخارجية في الذهن، فالمعرفة حينئذٍ تتضح لأنّها تعني انعكاس المدركات الخارجية في الباطن بشكل مباشر؛ لذا ليس من الصواب بمكان ادّعاء أنّ نصف المعارف أو أقلّ من النصف يتحصّل من الخارج ونصفها الآخر موجودٌ في الذهن مُسبّقاً، وإلا يبقى السؤال من دون إجابة ومن ثمّ يؤاخذ كانط على رأيه هذا، إذ كيف يمكن تحقّق المعرفة على هذا الأساس؟ فطروء سلسلة من الصور والمفاهيم الخارجية على الذهن وانضمامها إلى مركّزاتٍ موجودةٍ فيه، ليس سبيلاً لحصول المعرفة.

أتباع نظرية كانط يقولون بأنّ المعرفة هي تركيبٌ وتوليفٌ بين المادّة الذهنية والصورة الخارجية، أي إنّ الذهن يصنعها من خلال هذا التركيب، ولكننا نسألهم: كيف يمكن لهذا التركيب - الصناعة الذهنية - أن يكون معياراً لمعرفة العالم الخارجي من دون أن يرتبط به؟ فالمادّة الذهنية - مادّة المعرفة - هي المرتبطة بالخارج، والمعرفة الحقيقية ليست كذلك، في حين أنّ المعرفة الكانطية متّحدة مع الخارج؛ وهذا يعني تجرّدها عن مدلولها فيما لو وُجد حائلٌ بينها وبين ما هو موجود في الخارج. وهذا الإشكال المطروح على نظرية كانط المعرفية لم يوضع له حلٌّ لحدّ الآن.

الفرضية التي تطرحها الفلسفة الإسلامية في هذا المجال بالذات تقدم - بحسب تصويري - مخرجاً للمشكلة التي واجهتها الفلسفة الحديثة، التي كان كانط من أبرز مؤسسيها. يؤكّد الفلاسفة المسلمون على صحّة وجود نمطين من المعلومات كما قال كانط وأتباعه، أي أنّ هناك معلومات يكتسبها الذهن مباشرةً عن طريق الحواسّ الظاهرية والباطنية وهي التي يطلق عليها (المعقولات الأولى)، وهناك معلوماتٌ تتمثّل في معقولات ومفاهيم أخرى لم يتمّ تحصيلها عن طريق الحواسّ ولكنها ليست من صياغة الذهن. فالذهن لا يصوغ المفاهيم من تلقاء نفسه، وإنّما هي عبارة عن نفس تلك المعلومات الأولى المكتسبة من الخارج إلا أنّ وجودها الذهني يتّخذ طابعاً آخر. لذلك

قال علماء الفلسفة المسلمون: بما أنّ الوجود الذهني يحكي عن الوجود الخارجي، فهو يتّصف في وعاء الذهن بهذه الخصوصية أيضاً؛ إذ إنّ الشيء الموجود في الخارج أصبح في الذهن بهذا الشكل الذي يحكي عن الماهية الخارجية، وهذا الأمر فقط يغير كيفية انعكاسه الذهني ويضفي له عمومية؛ إلا أنّ ما يصوغه الذهن بذاته ليس من شأنه أن يكون معرفةً.

لا ريب في أنّ من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدّعي أنّ الذهن هو الذي يحبك صورتها فتتكشف له بهذه الصورة، فهو يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشكّكين معلّلين ذلك بأنّه يفرّق بين (الشيء في نفسه) و(الشيء بالنسبة إلينا)، إذ كان يعتقد بأنّ الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بواسطة الفطرة، لذا فهي غير موجودة في الخارج؛ وقال أنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا بدّ من أن يكون مؤطّراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلاف بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا. بالطبع، لم يكن كانط راضياً عن وصفه بالسوفسطائيّ أو الشكوكي عادداً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال أنّه قد ساق أدلّة جديدة في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أنّ منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صورٌ متعدّدة.

والجدير بالذكر هنا أنّ أصحاب النزعة الطبيعية أنفسهم يفرّقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميّزهم عن كانط هو أنّه لم يقل باختلاف الشيء لدى كلّ فردٍ على حدة بالنسبة إلينا بوصفنا أفراداً، لكنّ الطبيعيين الذين ينكرون الغيب قالوا بذلك.

لقد ذكرت قبل قليل أنّ كانط لا يرضى أن تنسب إليه السفسطة والشكوكية، في حين الفرضية التي طرحها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقلّ تقدير، ناهيك عن أنّها ليست طرحاً جديداً لأنّ السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: «الإنسان معيارٌ لكلّ شيء».

على أيّ حال، فإنني أعتقد أنّ ما قيل عن ثورة كانطية في عالم الفلسفة، لم يكن في الأخير سوى استعادة لما جاءت به الميتافيزيقا الأرسطية، لجهة حصّ الفلسفة بأنها علم الوجود بما هو موجود. أي أنّها فلسفة الواقع الحسي ولا صلة لها بما وراء الحس.

إلى ذلك فقد شكّك كانط بقانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أنّ الفلاسفة القدماء صرّحوا بوجود هذا القانون وأكّدوا عليه لدرجة أنّهم عدّوا من ينكره أو يشكّك به وكأنّه ينفي الفلسفة وجميع العلوم من أساسها.

كانط ومحدودية العقل الإنسان موضوعاً للعناية الإلهية

مداخلة: جميل قاسم [✽]

﴿ يتركز سؤال الدين عند كانط حول علاقة الدين بالأخلاق، أو الأخلاقية - كما ذكرنا - وهو سؤال أفرزه الواقع الديني في أوروبا (الحروب الدينية والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، والإصلاح الديني في ألمانيا (مارتن لوتر) والحروب الصليبية. وقد أثار المسألة الدينية في كتبه كلها لكنه، تناول هذه المسألة، حصراً في كتابه «نقد العقل العملي» وانصب اهتمامه فيه حول مسألة «الله»، وتناول في كتابه «الدين في حدود العقل المجرد» المسألة الدينية (الدين).

وثمة حادثة يرويها كانط في مقدمة كتابه «نقد العقل العملي» عن سؤال بادره به خادمه، بعد صدور كتابه «نقد العقل المحض Kritik der reinen Vernunft» عن الله في كتابه فأجابه كانط بصورة اختزالية «لا وجود لله». وبوغت كانط بالدموع تنهمر على خدي خادمه فاستوقفه الأمر، وصار يتساءل عن الخلاص والرجاء؟ ورأى، بعدها، أن الفلسفة وحدها غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء والخلاص.

والأمر ذاته، نجده عند جان جاك روسو في كتابه «دين الفطرة»، فمفهوم الدين ليس طبيعياً (مادياً) كما تصور دافيد هيوم وفلاسفة الأنوار وإنما هو حدسي وفطري.

وعلى الرغم من فصل السياسة والثيولوجيا عن الدين في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» نجد سبينورا ينطلق في كتابه «الأخلاق» من اللاهوت (الله) على أنه معيار ومقوم للدين والدنيا.

وإذا كان كانط يرى في مفهومه العقل المحض *reinen Vernunft* كل ما يكون في الفكر مسبقاً، لا يأتي من الاختبار الأمبريقي فإنه يرى أن العقل العملي *praktische Vernunft* هو العقل الذي تنبثق منه مصادرات الله والحرية والخلود بوصفها مصادرات أخلاقية.

يعرض كانط في كتابه «الدين في حدود العقل» الصلة بين الأخلاق والدين، فيرى أن الأخلاقية، أو القانون الأخلاقي حتى لو كان يفترض وجود كائن أسمى «الله» لكن فكرة هذا الكائن تصدر من الأخلاق وليست هي الأصل في صدور الأخلاق. يقول: إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين فهو إيمانه العميق بالحرية، بأنه كائن حر، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا.^[1]

هل الإنسان خيرٌ بالفطرة والطبيعة، أو إنه شرير وخطأ بالطبع والأصل (الخطيئة الأصلية)؟

لا يقبل كانط بكلتا المصادرتين ويرى أن الطبيعة الإنسانية تنطوي على الأمرين معاً كإمكانية (الخير والشر) ويرى أن الإنسان في جنسه Gattung لا هو بالخير ولا هو بالشرير، أو بالأحرى قد يكون أحد الاحتمالين، لا لأنه يقترف أفعالاً مناقضة (للقانون) وإنما لأن أفعاله تنطوي على مسلمات قيحة maximum bose.^[2] وخلاف جان جاك روسو وسينكا اللذين يفترضان أن الإنسان هو بالطبيعة خير يرى كانط أن الطبيعة لا تتحمل وزر الإنسان (حين يكون شريراً) ولا هي لها الفضل فيه (حين يكون خيراً) بل إن الإنسان هو المسؤول عن الخير والشر، من حيث اختياره ومشيتته، وحرية المشيئة تخضع للنية، على أنها أساس ذاتي للقبول بالمسلمات. وهذا الموقف يقربنا عند كانط من الموقف الإسلامي «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى» - حديث نبوي شريف -.

وفيما يتعلق بالاستعداد الأصلي للخير عند الإنسان يقوم عند كانط على ثلاثة مستويات:

الاستعداد بالنسبة إلى حيوانية الإنسان (الإنسان حيوان).

بالنسبة إلى إنسانيته (الإنسان حيوان عاقل).

بالنسبة إلى شخصيته، من حيث هو كائن عاقل، وكائن مسؤول، يتحمل المسؤولية بناء على اختياره ومشيتته.

يقوم الاستعداد (الإمكانية) للحيوانية على حب الذات، والغريزة، (الفردية والاجتماعية) وهي تقوم في ابتعادها عن العقل على الرذيلة (الطمع والفسق والفظاظة).

ويحمل الاستعداد (الإمكانية) الإنسانية على العقل، ومنه تتأتى القيمة، قيمة التحقق، وهي رغبة عقلية تقوم على (حب الذات، والتعالي والمحبة والتسامح) في مقابل الحسد والجحود والضعينة.

[1]- إيمانويل كانط. الدين في حدود العقل. ترجمة فتحي المسكيني. دار جداول بيروت 2012 ص: 11.

[2]- كانط. الدين في حدود العقل. المرجع نفسه. ص: 67.

أما الإمكانية الثالثة فتقوم على الشخصية التي تقوم على احترام القانون الخلقي (الواجب) بوصفه دافعاً كافياً للمشيئة، وهو استعداد يقوم على الحرية، ولا يكتسب اكتساباً، وإنما تتضافر فيه قيم العقلانية والإنسانية بالإضافة إلى الشخصية (ويعد هذا الموقف عند كانط من إرهاصات الشخصية عند الكانطية - المحدثه).

يعني كانط بالاستعداد الأجزاء المقومة له (الإمكانية) وأن يكون الإنسان خيراً أو شريراً هو ما يفعله بالذات، ويكون ناجماً عن مشيئته الحرة، وتصرفاته، واختياراته ودوافعه ونيته (النيات) ومقاصده في الفعل الأخلاقي.

من أجل أن يصبح الإنسان خيراً في خلقه، عليه أن يصارع علّة الشر التي توجد في ذاته، بوساطة الفضيلة، والفضيلة - بالمعنى الرواقي (نسبة إلى المدرسة الرواقية) تعني كفاح الإنسان مع ميوله أمام واجبه، بأن لا يقبل بأي موجب لشر مناقض للواجب الأخلاقي القائم على الخير.

إن موضوع العناية الإلهية، لإرادة الكائن الأسمى (الله) في العالم هو الإنسانية *Menshheit*، في كمالها الخلقي التّام، والإنسان عند كانط ليس مجرد شيء مخلوق، بل هو ابن الله، المخلوق من صلبه، والذي خلقه على صورته ومثاله بكلمة «كن» التي عبرها تكون كل الأشياء الأخرى والإنسان انعكاس لبهاء الله وعظمته.^[1]

بناء على ذلك يرى كانط أن الكائن الأسمى (الله) أعطى الإنسان مكانة أعلى من الملائكة (إن العالم بتقائمه أفضل من ملائكة بلا إرادة - الشاعر هالر - وقد خص الرب الجنس البشري بمحبته كذا كان الرب يحب العالم - الإنجيل) لكن الإنسان، المعلم الذي تحدوه نيّة ربانية بشري تماماً، وهو - بما أنه إنسان - المثل الأعلى للخير والحق والجمال (والدين)، بمنأى عن كل نزعة تشبيهية إنسية *anthropomorphisme* أو تأليهية - إنسية *Anthropo-theisme*.

الإنسان - حسب كانط - هو «أمير العالم» لكن مملكته تقوم على الحرية، لا العبودية، وتجعل من النعيم الأرضي غاية الإنسان الأخيرة، بوصفه منطاً وأساساً وأساساً للأخلاقية *Moralitat*.

والدين الخلقي، عند كانط - هو الذي يقوم على الأخلاقية والنية والمقاصد الخلقية الخيرة، لا على الإيمان بالمعجزات، لاستغنائها عنها، ويرى كانط أنه في الشؤون العادية لا يمكن للمرء أن يعول على المعجزات، إلا إذا كانت من النوع الخير، أو تنطوي على حكمة أو معنى أو مغزى، أو أن يستعملها الطبيب كقول مجازي «المريض يحتاج إلى معجزة لشفائه»!^[2]

[1]- المرجع السابق ص: 117.

[2]- المرجع نفسه ص: 154.

علام يتأسس ملكوت الله على الأرض؟

إن الكفاح الذي ينبغي على كل إنسان، ذي نية حسنة على الصعيد الخلفي، أن يخوضه تحت إمرة مبدأ الخير وضد مبدأ الشر، هو أن يكون الإنسان حراً بأن يخلص من العبودية تحت قانون الخطيئة، من أجل العدالة.

وسيطرة مبدأ الخير تقوم على إنشاء مجتمع يضم الجنس البشري، بتمامه، في نطاقه، وتأسيس العقل والواجب على الفضيلة. ومن العقل المشرّع، فضلاً عن القوانين التي يأمر بها لكل فرد، على حدة، يمتد لواء الفضيلة، بوصفه علامة الخير.

وتسمى الرابطة ما بين البشر، تحت قوانين الفضيلة، طبعاً لما تأمر به هذه الفكرة مجتمعاً أخلاقياً، ومن حيث عمومية القوانين، مجتمعاً مدنياً أخلاقياً، ومملكة الفضيلة (مملكة الخير) تستقي فكرتها من العقل الأنساني، وتقوم على الواجب (الواجبات) مقابل الحقوق المدنية^[1].

إذا كانت الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، ومفهوم الأنوار (أن يصنع الإنسان مصيره بنفسه (مقالة ما الأنوار؟ لكانط) وأن هذه الأخلاق لا تحتاج فيما يتعلق بذاتها إلى الدين، فما الذي دفع كانط إلى تقديم نظرية فلسفية في الدين؟

إن الإنسان بحاجة إلى غاية كبرى تكون هي مناط الواجب والأخلاق والعقل، ولكن بشرط أن تكون غاية حرة نهائية، أوسع نطاقاً من الواجب الأخلاقي والوازع العقلي.

إن حاجة الفكر إلى الدين لا تكمن في أي نوع من العبودية، بل في القدرة والحرية، حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض تكون بمنزلة غاية الغايات، تليق بعقولهم، ويقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى في صناعة قدرهم، وتدبير أمورهم وشؤونهم، لا تأتي إلى الأخلاق «من خارج» بل تنبع من الأخلاق فلا يعود الإنسان متخلقاً لأنه متدين، وإنما متدين لأنه متخلق، ولذا تكون العلاقة مع الله (الكائن الأعظم) بالمفهوم الأنوارية علاقة حرة لا علاقة عبودية (إلا بمعنى الاحترام والإجلال لكائن يساعد عقولنا على تمثل غاية نهائية (خلاصية) لوجودنا على الأرض.

لماذا يحتاج البشر إلى هذا النوع من الإجلال للكائن الأكبر (الله)؟

لأن الإجلال مرادف للقداسة، والعقل الإنساني (استعمالي الطابع) يحول المفارق إلى مطابق، والتعالوي إلى تدان، والمقدس إلى مدنس، ولذا يثار السؤال الكانطي هنا: كيف نجتمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما، وبين شعورهم الأصلي بالحرية الأخلاقية؟

[1]- المرجع نفسه، باختصار، ص: 159-161.

يرى كانط، جواباً أن القداسة لا تخالف الحرية، بل تقوم عليها، وهي حاجة خلقية في طبيعة البشر الحرة.

ومن أجل ذلك لا تعود الفلسفة نقداً (أو نقضاً) - بالضاد - للدين بل تأصيلاً لإمكانياته الأخلاقية، ولذا لا ينفع الدين أن تحميه الدولة، من أجل حرية التفكير، كما أن دفاع أهل اللاهوت عن الدين لا مسوغ له، ضد فلاسفة الأخلاق (المجردة).

فاللاهوتي الذي يستعمل الكتاب المقدس ضد العلم ومنجزات العقل يكون كمن يسعى إلى إذلال العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها، تحت شعارات كأسلمة العلوم "أو" "مسحنة" الحقيقية، لأن أسلمة العلوم لا تكون قبلية *aprioique*، وإنما بعدية، *aposteriorque* أي تكون بتبني الأدیان منجزات العلم كالمنطق، والنظريات الكونية والرياضية، والكيميائية والفيزيائية، لأن الدين الذي يناوئ العقل - ومنطق التطور - لا يتمكن من الصمود أمامه.

فسر القدماء الدين والأسطورة بعجز الإنسان عن تفسير الحوادث والعاديات (كالعواصف والزلازل والبراكين) فلجأ إلى تألية هذه الظواهر والصوراف، أو إضفاء البعد الإلهي عليها.

ورأى بعضهم Euhemerus في حوالي 300 ق.م أن الدين والأسطورة «تمثيل» لأحداث تاريخية حقيقية، وأن الدين يقوم على نزعات تشبيهية *anthropomorphisme* (أي تشخيص الآلهية وأنستها).

وقد رأى دايفيد هيوم، في العصر الحديث، في كتابه «الدين الطبيعي» أن جذور الدين والأسطورة تكمن في المخاوف والحاجات البشرية المحولة على الدين.

وقد حول عصر الأنوار الدين إلى «أخلاقية» *Moralité* أو مناقبية ذات بعد ديني، تتقدم فيها المعرفة على الإيمان، والعقل على النقل، وقد دعم هذا التوجه الفصل الذي أجراه سبينورا للعقل عن الدين، بحيث صار بوسع المعرفة الفلسفية أن تستخرج في صيغتها الرسالات والعقائد الإيمانية، وهو المذهب الذي أكدته مالبرانش أحد فلاسفة عصر الأنوار الذي كان يرى أنه سيأتي يوم يكون فيه العقل البشري قد تمثل بعمق مضمون الإيمان، بحيث يستمر العقل ويحل محل الإيمان.

لقد عارض عصر الأنوار الدين الخلاصي بالدين الطبيعي. فالدين - بالمعنى الميتافيزيقي - يتجاوز الطبيعة، ويتناقض معها، وهو ما يبدو مفروضاً على العقل «من خارج» أي ما يقوم على صلة خارجية متعالية بالمطلق، وحين يتحول الدين إلى شريعة يصبح ديانة «وضعية» تقوم على منطق السلطة والإقرار والإذعان والعبادة والعبودية، وليس على الاختيار والحرية.

أما الدين الطبيعي (الدين الفلسفي التأملي) فهو يقدم الحقيقة على الشريعة، ويقرن القدسي بالدهري، والدين بالدنيا، والعلم بالعالم، والإيمان بالأخلاقية Moralité في علاقة الوجود بالشهود، والغيب بالحضور. وبهذا يرادف الدين - بالمعنى الفلسفي - آداب المعاملة (أو المناقبة الأخلاقية (Ethique).

وقد فسر سينورا الدين بهذه الأخلاقية التي تقوم على العقل.

كما فسر ماكس فيبر بهذه الأخلاقية الدين كما لو كان «دين معاملة» تقوم على العقد والوعد والعهد والإلتزام والمسؤولية، والعمل إلخ...

وقد تبنى هيغل الموقف الأنواري من الدين، باعتبار الدين شكلاً من أشكال «الوعي الشقي»، وبما أن التناهي الوجودي لا يطابق اللامتناهي الميتافيزيقي في الوضعية الدرامية لعلاقة الإنسان بالله، والوجود بالشهود، والناسوت باللاهوت، فلا بد من الوقوع في إسهار الوعي الشقي.

والوعي الشقي هو المرادف لمفهوم الاستلاب alienation وهو حالة التعارض والفصام الوجداني. وهي حالة مصيرية (وجودية ووجدانية) تميز الأديان الوضعية عن الأديان أو الفلسفات الدينية الطبيعية.

وحالة «الوعي الشقي» تنعكس في ظواهرية الأديان في المصير القدري للأديان والأفراد والجماعات. فالمصير الدرامي لليهودية يقوم على فكرة «الشعب المختار»، مقابل الأغيار (الغوييم، الغرباء، الأجانب).

أما الوعي الشقي في المسيحية فيكمن في انفصاله الفاعلية الروحية عن الحياة الدهرية (الزهد، التنسك، البتولية)، على الرغم من اعتبار المسيحية «دين المحبة والتسامح»، فهل ثمة محبة ممكنة من دون حب ورغبة؟

على الرغم من هذا المفهوم العقلاني للدين (المفهوم العقلي المجرد logocratique) نجد أن الكانطية - الجديدة (شارل رينوفيه 1815-1903) وماين دويران (1766-1844) قبله قد طورت مفهوم «الشخص» personne عند كانط ليصبح الإنسان، بوصفه ذاتاً، جمعية للعقل والروح والجسد، بل يحتل الروح الشخصية وصدارتها وجوهرها وأسسها، بوصفه مقوم الشخصية الحية: هل ثمة عقل وجسد بلا روح؟

يرى ماين دويران أن الأنية (الذات) هي نشاطية تقوم على «علاقة» الحس بالمحسوس، ويميز هنا بين الإحساس العقلي المجرد (الزمني - المكاني) والإحساس النفساني المحض الذي يفترض

الشعور بالأنا والأنية، ويقوم على الإرادة، والمبادرة والحس الباطن *sens intime*، الذي يميز إحساس الذات بذاتها ليس فقط كموضوع، وإنما في أفكاره وتصورات، على أنه كائن جوهري.

ويميز دويران الأنا من النفس (الروح) فيرى أنه لا يوجد ثمة حدس عياني *intuition*، أو تجربة في إمكانها معرفة النفس، بوصفها جوهرًا مستقلاً، فهي من أمر الله.

والله، وحده، هو الذي يعرف النفس، أما الإنسان فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس (الروح) إلا مرتبطةً ببدن، ولا يعرف الإنسان كيف تفعل النفس ولا كيف تتلقى الانطباعات، ولكيما أعرف ما نفسي، وروحي فيجب أن أكون في مكان الله نفسه وهذا الموقف يتطابق مع الموقف الإسلامي القرآني «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» (سورة الإسراء.85).

يميز دويران ثلاثة أنواع من الحياة: الحياة الحيوانية، والحياة الإنسانية، وحياة الروح. الحياة بالنسبة إلى الإنسان تبدأ من حيث الشعور بالأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة.

أما حياة الحيوان، فهي غريزية، غير إرادية، وغير حرة، وتقوم على الانفعالات العمياء.

إن الإنسان (الحيوان الناطق والعاقل) يشارك الحيوان في الحيوانية، ولكنه بالقدر الذي يتحرر من الشهوات البهيمية العمياء، يتعالى بالروح إلى الإنسانية وما فوق - الإنسانية (الألوهية) أو المطلق أو الله.

وينعى شارل رينوفيه في مذهبه «الشخصانية» على كانط أنه يضع مكان الجواهر القديمة كائنات في ذاتها *noumens*، بينما الحقيقة هي حقيقة ظاهرية *pheno - mene* [ومن هنا يعد رينوفيه مؤسس المذهب الظاهري *phenomenisme*] ليست ظواهر في ذاتها (متعالية ومفارقة) كما تصورها كانط، بل ظواهر ذاتية، تقوم على الوعي، كشخصية تضم أدوات الوعي وأشكاله (الزمان والمكان، والكيفية والكمية، والسببية والغائية) تقوم على العلاقة والتضاييف، إذا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته ولا فكر مجرد (محض) في ذاته أو الجوهر في ذاته.

ويأخذ رينوفيه على كانط أنه أنكر الشخصية الذاتية والفردية، في تصوره النومنالي المتعالي، فيما يرى أن الوعي يفترض الذات والذاتية والشخصية ككلية للروح والعقل والجسد.

والعصر الحديث، أعاد الاعتبار للحدس *intuition* مع هنري برغسون، بوصفه مقوماً للذات الكلية (كتابه «التطور الخالق») كما أصبحت الشخصية فلسفة وجودية - روحانية تقرن الروح بالعقل بالجسد.

وحتى مفهوم الدين قد أصبح في علم ظواهرية الأديان مرادفاً للدينية religieuse التي تقرن الدين بالدنيا بالمناقبية الأخلاقية، بمنأى عن كل نزعة دالاتية شمولية (تجمع الدين بالدولة بالدنيا) أو أصولية تامة integriste أو سلفية حرفية، وهو ذا الفرق بين الظواهرية الدينية، دين الظاهر، والحرف، إذ يرى مرشياً إيراد، عالم الأديان المقارنة، الروماني الأصل أن الدينية religieuse أشمل من الدين، إذ يقرن الدين بالدنيا، والمعنى، والأخلاق والمناقب السلوكية، باعتبار الدين تعبيراً قدسية وقداسة الوجود.

ولا ننسى أخيراً أن الروحانية في الفن أصبحت اسماً لنزعة دينية (دينية) قال فيها الفنان هنري ماتيس: يكون الفن المقدس، دينياً أو لا يكون...

في حملته على «العقل في الفلسفة» يرى نيتشه أن الفلاسفة - سقراط وأفلاطون وكانط - كانوا يحولون الفلسفة إلى «مومياء» لافتقارهم إلى الحس التاريخي، والصورورة، لأنهم كانوا «عبدة أصنام» يقدمون «الحقيقة» على «الظاهرة» بناء على المعادلة السقراطية عقل = فضيلة = سعادة...^[1]

يقول نيتشه: «لقد ألغينا العالم الحقيقي أي عالم سيظل هناك؟ العالم الظاهري؟.. كلا! فمع (إلغاء) العالم الحقيقي ألغينا أيضاً عالم الظواهر»...^[2]

المراجع والمصادر

إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل، نقله إلى العربية، فتحى المسكيني، منشورات جداول، بيروت 2012.

أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية، منشورات عويدات، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت 2012.

فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت 2015.

[1]- فريدريك نيتشه. غسق الأوثان. ترجمة علي مصباح. منشورات الجمل. راجع فصل «العقل في الفلسفة» ص: 35 وما بعد...

[2]- نيتشه. غسق الأوثان. دار الجمل، بيروت. ترجمة علي مصباح، ص: 17.

تعقيب على مداخلة د. جميل قاسم:

تناقضية كانط الأخلاقية

في حديثكم عن محدودية العقل والمسألة الأخلاقية عند كانط ربما غاب عنكم دكتور جميل قاسم ما كان بيّناً وصريحاً في ما صرح به القول الفلسفي الإسلامي في هذا الصدد. ويمكننا أن نستنتج من مخازن الفكر الأخلاقي الإسلامي ما يجيب على أسئلة راهنة تطرحها القضية الأخلاقية في أزمنتنا المعاصرة.

بتقديري أن الفلسفة الإسلامية تطرقت إلى الحديث عن مفهومي الكمال والسعادة في مختلف مباحثها، إذ أشار إليهما الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه (الإشارات) وكذلك تطرّق إليها فلاسفة آخرون. مثل ابن مسكويه في كتابه الشهير "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" والمحور الذي ارتكزت عليه آراؤهم في هذا الصدد أنّهما أمران متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما، فكلّ كمال يعدّ بهجة وسعادة؛ إلا أنّ إيمانويل كانط فرق بينهما كما ذكرنا ورأى أنّه ليس من السهل بمكان عدّ التكليف مندرجاً ضمن مقولة الجمال (جمال الله عزّ وجلّ)، ومن ثم يجب علينا الفصل بين الأخلاق والسعادة. هذا هو رأي كانط، في حين أنّ جميع الفلاسفة في مشارق الأرض ومغاربها يعدّون الأخلاق ملازمةً للسعادة، فالفارابي على سبيل المثال ذكر بحثاً مسهباً حول السعادة ودوّن مؤلّفات عدّة بخصوصها ومنها كتاب (تحصيل السعادة)، والنتيجة التي أكّد عليها هي ملازمتها للكمال لدرجة أنّها لا تنفك عنه. وحتى علماء الأخلاق من أمثال صاحب كتاب (جامع السعادات) و (معراج السعادة) تبوّأوا هذا الرأي الشامل وعدّوا السعادة ركناً أساسياً من أركان الأخلاق؛ لكنّ كانط جعل الأخلاق ذات صلة بالكمال فحسب ونأى بها عن السعادة، والطريف أنّه ناقض نفسه فيما بعد واعترض على رأيه قائلاً: «لو أنّنا فصلنا بين الأخلاق والسعادة سوف نواجه صعوبةً على الصعيد الأخلاقي، إذ إنّ من يريد تطبيق الأخلاق سوف يجد نفسه مضطراً للاستجابة إلى أوامر ضميره الأخلاقي في عين ابتعاده عن السعادة، ومن الصعب عليه أن يقول بأنّي أعرف مشقّة هذه الحقيقة لكنّها هي السبيل الوحيد لبلوغ الملكوت، لذا يجب عليّ اختيار سبيل الكمال لا السعادة».

أعتقد أنّ هناك إشكالاً صريحاً يُطرح على نظرية كانط التي تبني فيها فكرة تجريد الكمال عن السعادة، وهو أنّه أشار إلى الملكوت وجعله الهدف في مسيرة الكمال؛ فهل أنّ من يبلغ الملكوت الأعلى يكون سعيداً أو شقيماً؟! يا ترى هل أنّ الكمال الذي يأخذ بيد الإنسان نحو الملكوت، سيقوده نحو السعادة أو الشقاء؟! من المؤكّد أنّ كانط لا محيص له هنا من القول بكون الكمال لا

يمكن أن يقود الإنسان نحو الشقاء، بل لا بدّ من أن يسوقه إلى السعادة.

إذن، نستنتج من هذا الاستدلال أنّ السعادة التي فصل كانط بينها وبين الكمال هي تلك السعادة الحسيّة وليست الملكوتية، أي إنّهُ عدّ الكمال في منأى عن سعادة المملدّات الدنيوية الماديّة، وفي غير هذه الحالة ليس من الحكمة بمكان زعم أنّ الكمال أمراً لا يمتّ بصلّة إلى السعادة، ومن هذا المنطلق نجد أساطين علم الفلسفة من أمثال الحكيم ابن سينا ذهبوا إلى القول بعدم إمكانية تجريد الكمال عن السعادة.

أود أن أشير أيضاً إلى أنّ كانط بنفسه لم يتمكّن من طرح استدلال مقنع للفصل بين الأمرين، لذا إن أردنا تبرير رأيه فلا مناص لنا من القول بأنّه أراد السعادة الدنيوية الماديّة وليست الملكوتية، حيث أكد الحكماء الإلهيون والعلماء المسلمون على وجود سعادتين، إحداهما ماديّة والأخرى روحانيّة. المسألة الأخطر برأبي أن كانط، وبصرف النظر عن إيمانه وعدم إيمانه والجدل التأويلي الطويل بين قرّائه حول هذا الموضوع، قد فصل بين الأخلاق أو مصدرها الإلهي. وهو ما شكل واحداً من أبرز العيوب التي عصفت بنظامه الفلسفي.

الأخلاق الذاتية الكانطية والخدمة الإلهية

مداخلة: هادي قيسي^[*]

أفكار كانط مر عليها الزمان، وجاءت من بعدها الكثير من المحاولات المؤيدة أو المناقضة أو الناقدة، لكنها تعبر عن حالة من حالات الفكر الإنساني، قد تتكرر في ميادين وأزمنة وحضارات مختلفة ومتعددة، ومن هنا فإننا عندما نحاور تراث كانط نكون في حوار محتمل مع النماذج المعاصرة لتلك الحالة الفكرية والمعنوية، فلا نكون في مسار نبذل فيه الجهد النظري المتمركز حول الماضي فحسب، بل إننا نحاول طرق أبواب متناظرة في زمننا الحالي، لا سيما إذا كانت احتجاجاتنا منصبة على الأسس والمنطلقات لا النتائج والجزئيات. فقد نجد ميول كانط الفكرية لدى كثيرين في زمننا، ومن ثمّ يمكن أن نحاورهم عبر مرآته وتأملاته، إذ يمكن لكتاباتاته أن تكون تعبيراً عن مكنوناتهم وتطلعاتهم.

الإشكاليات التي كان يسعى خلفها كانط، وجهوده في الحفر عميقاً للوصول إلى جذر رؤية فلسفية، تستكمل توكيد ضرورة ثبات قانون الأخلاق واستقراره، استناداً إلى العقل البريء والصافي، ظلت أسيرة إمكانات كانط الذاتية واستجابته للنقاشات الجارية في زمنه، فلم يتحرك في إطار من رؤية كلية تضع العقل والإنسان والنظم الحياتي في سياق مسوّغ ومنسجم هادف. فتح كانط المجال للعقل ليسبح في عالم الوجود، من دون الغوص في منزلقات الوجود أو التبصر في الغاية من ذات الكينونة، أو التآلف مع نظم الطريق المنسجم مع الفطرة للوصول إلى تلك الغاية، ناهيك عن الالتفات أو التنبه على أسباب الاحتجاب والشبهة والالتباس في هذه القضايا الحاسمة التي تتصل بكل أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية. لا نبتغي أن نحمل كانط أكثر مما حمل نفسه من مسؤوليات، لكننا سنحاول هنا أن نفهم دائرة حركته واشتباكاتة ومحاوره، في أي جبهة تحركت وأي مدارات أغفلت.

*- باحث في الفلسفة وعلم الاجتماع الإسلامي.

سنقدم في هذه المقالة نقداً معيارياً كلياً لفكر كانط الأخلاقي من وجهة نظر إسلامية. يستند هذا التقييم إلى محاولة سابقة لتحديد المعايير القرآنية التي يمكننا الاستناد إليها في نقد النتاج الفكري الإنساني المستند إلى ذاته منفصلاً عن الوحي وتمحيصه، وقد نشر جزء منها هنا في عدد سابق^[1]، وهي معايير تحدد دائرة الاختزال التي يقع فيها المجهود المعرفي الإنساني حين يدور حول ذاته، ويقصي الوجود الإلهي بكليته أو بمندرجاته التشريعية. وهي تهدف إلى استدخال النص الإلهي بوصفه مصدراً مرجعياً نقدياً في مقارنة النصوص البشرية. وحينما نقارب الحوار بلغة معيارية، لا نبتغي إقامة محكمة، بقدر ما نسعى لترميم محاولة كانط والتبصر في تعثراتها ونقائصها. فعلى الطرف النقيض للاختزال يقف السعي نحو الاستكمال.

أناية / ربوبية:

المعيار الأول الذي نستفيد منه في الحوار مع مجهودات كانط الأخلاقية، يتعلق بأصل مرجعية الذات في نظم الحياة على أساس قانون الأخلاق وترسيم سبل طبيّ طرق الترقّي والتكامل. بعضهم يرى أن ليس ثمة حاجة إلى ربوبية الخالق القيوم، فهذا شأن فردي خاص، لكننا نرى أن في الرؤية الوحيانية توكيد على ضرورة الدور الإلهي في التكامل الفردي والاجتماعي، وهناك آيات قرآنية كثيرة في هذا الصدد، «يهدي الله لنوره من يشاء»^[2] و«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم»^[3] و«الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»^[4].

بالمقابل، استناد كانط إلى العقل المحض، بما يمثله من إرادة ذاتية، في سعيه للوصول إلى تعالي الذات الإنسانية، هو إحدى المنزقات الوجودية التي عثر بها في سعيه الدؤوب للخلاص من التراخي الأخلاقي، الذي انسحب من السلوك الحياتي المعاش إلى الأصل النظري ليهدم مسوغ وجود النظم السلوكي. كان هم كانط المركزي تثبيت أصالة القيمة الأخلاقية وثباتها، بالارتكاز إلى العقل المستقل المنفرد، فهناك النجوم في السماء والشعور الذاتي الأخلاقي، ليس ثمة إله في البين. لم يستطع كانط الوصول إلى ركن وثيق، لبني عليه بنيانه، فقد وقع من حيث لا يدري، وإن من حيث التعبير والتنظير على الأقل، في وهدة الذاتية وبناء الأناية، واعتبار الذات مرجعية الوجود ومسند المعرفة الأول والنهائي. نقول إن الخلل قد يكون من حيث التعبير والتنظير في الحد الأدنى

[1]- قبيسي، هادي / الإنسان مختزلاً / الاستغراب / العدد السابع / ربيع 2017.

[2]- سورة النور / الآية الخامسة والثلاثين.

[3]- سورة يونس / الآية التاسعة.

[4]- سورة العنكبوت / الآية التاسعة والستين.

لأن كانظ قد لا يكون لديه النية في التحول إلى محورية الإنسان أو ألوهيته وإنما لم يجد أمامه سبيلاً آخر أو مرجعية بديلة. قد يعبر المتفلسف عن فكرة لم يجد بديلاً منها في تجواله المنطقي، لكنه قد لا يتبنى بالضرورة كل مندرجاتها إذ تكون في طور الولادة النظرية ولم تخضع للتجربة والمعاشة متعددة الأبعاد والجوانب، كما يمكن أيضاً ألا يسبر كل أغوارها أو يتلمس تداعياتها المنطقية والمعنوية بأجمعها، ولذلك احتملنا ألا يكون كانظ قد تألف مع فكرة محورية الإنسان في إدراكه العقلي الواعي. لكن لغته وطروحاته تعكس ما كان يدور في أعماق كانظ المنعزل عن العالم، وإن تبنى تلك الدروب البحثية الشغوفة ومآلاتها ومعاييرها الأخلاقية التي توصله إليها يقودنا إلى العيش في معزل عن كانظ الوجودي.

قد يكون كانظ المتخلق مثالي السلوك إلى حد كبير، وقد يكون كانظ المتفكر بريئاً في مقاصده واندفاعاته، لكن كانظ الكاتب سلك بنا سبيلاً وعراً نحو الغربة الفردانية شاء ذلك أو لا، وهذا هو كمين النبوات الأرضية، فهذه النبوات تبقى عرضة لآثار الاشتغال العقلي ومترباته حينما لا يكون له نافذة تقيه ظلال المعزل وعمته بئره.

صحيح أن سالكي طريق العبودية يستندون إلى العقل والقلب في معرفة الرب المعبود، لكن عندما يلوح لهم بارق إلهي يحصل التسليم والانقياد وتدور الذات حول مرجعية الإله الموجد القيوم. يوضح القرآن الكريم هذه الحالة في الآية «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون»^[1]، هنا العقل خرج من العزلة وشرنقة الذات، إلى فضاءات الاستماع إلى الوحي الإلهي والإلهام الرباني. لم يخسر فعاليته ودوره التعرفي، ولم يسقط في بئر الفردانية.

وهذا النقد، الذي ينطلق من تطلع مثالي، لا يتيسر إلا لمن استند في رؤيته إلى فلسفة كلية تعود بالكينونة إلى البساطة الأولى ووحدة الأشياء، بما يجعل من السير الخُلقي رجوعاً إلى أصل لا نزوعاً إلى محتد، كيما يوجد، هذا السير، الانسجام بين دوافع نكران الذات التي هي أصل الأخلاق وبين الحاجة للوجود وإثبات حقيقة الذات. إن لم يحل هذا الإشكال المصيري تبقى النفس البشرية مأخوذة برغباتها الوجودية محفزة بقلقها الحتمي، ومن ثم متمسكة بمصالح الأنا، موجدة المسوغات الكثيرة للتخلي عن الواجب والمسؤولية تجاه الآخر.

النظم الأخلاقي الإسلامي دار حول وجود رب، تبدأ من لدنه أصول التربية الأخلاقية بنظريتها وتعاليمها، وكذلك في وجودها واستمرارها، فهو قائم قيوم بربوبيته، سواء عبر تنزيل الوحي وتشريعه

[1]- سورة الأنبياء / الآية السابعة والعشرين.

نظم الحياة، أو في قيادة السالكين نحو الكمال بيد الرعاية والعناية. تلك الربوبية تستطيع أن تنزع عن الإنسان ثياب الأنانية الضيقة، وتلبسه ثياب العناية الرحمانية الموهوبة من المنان الخلاق، وحينها يمكن أن يغدو الإنسان «الولي الخادم»، الذي يقدم كل ما في وجوده لأجل الآخرين، فهو الباقي بالله في غيب الحقيقة وحقيقة الغيب، يستمسك باليد الإلهية، والفيوضات الربانية التي تأخذه من ضيق المخلوق إلى سعة الخالق.

نجد آثار هذا المنهج في الخطاب الإنساني الموجه إلى الواجد القيوم، المتوارث عن سلالة الرسالة الإلهية، فنسمع سيد الساجدين عليه السلام يتلمس بداية الطريق نحو الأخلاقية السامية في دعائه المعروف باسم «دعاء مكارم الأخلاق» بعبارة افتتاحية (اللهم وفر بلطفك نيتي)^[1]، طلباً من الواجد، القريب من حبل الوريد، لتوفير النية والغاية وسمت الجهد الصحيح المستند إلى معرفة حقائق الوجود، تلك المعرفة التي تطلب من الله هي الأخرى كما في الحديث الشريف المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (اللهم أرني الأشياء كما هي). هذه العبارة التي يفتتح بها أوائل دعاء مكارم الأخلاق، تشكل المدخل الواقعي والوجودي نحو التحرر الأخلاقي، المنسجم مع العقلانية والحرية، لكن مع الالتفات، في الوقت نفسه، إلى وهمية العزلة الإنسانية، والحضور الإلهي الحقيقي، الذي يأخذ السالك خطوة فخطوة نحو الطهرانية القصوى.

العقلانية هنا تدرك واقع ظهور القيومية وشهود الربوبية الإلهية على عالم الخلق وتسلطها على قلب الإنسان، والحرية تتأتى من الخروج من دائرة القيد الترابي. ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن متن دعاء مكارم الأخلاق، الذي أخذناه واحداً من أهم مرجعيات الأخلاق الإلهية، ينطوي على رؤية تفصيلية تعتمد في أساسها على فكرة الدعاء والطلب، بدءاً من النية وصولاً إلى سائر المراتب والصفات الجمالية والجلالية الأخلاقية.

الإنسان / الله:

المعيار الثاني وهو يأخذنا إلى نقد اختزالية الهيومانيسم، محورية الإنسان مقابل محورية الله، وهنا العثرة الكبرى لهذا الاتجاه، فقد وضع واجب الوجود في موقع أدنى من ممكن الوجود، فأدخل المساعي الفكرية الساعية لمعرفة الذات وغاياتها في التيه والضياغ، من خلال رؤية تختزل الواقع وتغير حقائقه. الاعتقاد بمحورية الإنسان، بما هو متفكر يسبر غور العالم، يفتش عن ذاته ومآلاته، وكيفية الوصول إلى كمال أوصافه، تدفعه نحو الغربة والأحادية، وهذه إحدى مآلات العقل

[1]- الصحيفة السجادية / دعاء مكارم الأخلاق.

المنطوي على ذاته المستند إلى قدراته، دون التماس لمنبع الوجود، ذلك المنبع الواعي والغائي الخلاق والجميل اللامحدود.

تم تغييب هذا الأصل في مسارات كانط ولغته، وبدلاً من ذلك تم إعطاء دور المحور والمنشأ للعقل المحض، فيما أعطي لنبع الوجود الأزلي الأول صفة أثر من آثار العقل، فإله سبحانه وتعالى مجرد «فكرة»^[1]، توصل إليها العقل وأنتجها وربما يوظفها في سياق مشروع تأصيل منطق، على أنه مرجع أول مستقل بذاته، في ميل يقرب من شطحات فيورباخ واعتبار الله حاجة استحدثتها عوامل العقل المبدعة. الألوهية البديلة هنا غدت للإنسان الموكول إلى نفسه، المعتمد على تصورات عقله وأبحاثه، الذي ليس له موئل في كنف الواجد الخالق. وإن من أكبر عثرات الأخلاق الاختزالية هي هذا الاستبدال، ولو الجزئي، بين الإنسان والإله، فهذه عثرة أخلاقية وإن كانت ثغرة في العقلانية قبل ذاك.

لا يستقيم وجود الإنسان بذاته لأنه حادث تقوّم بغيره، وإحالة الإنسان إلى ذاته دفع له في ظلمات الغربية، ومتاهات البحث المستعصية والمتطاولة، التي ليس بمقدورها أن تصل به إلى الانسجام الشامل مع الحقيقة في شتى عوالمها ومستوياتها ومراتبها، ففي سعي كانط إلى ترتيب حياة الفرد ضمن نسق منسجم مع العقل والواقع، مسيرة لم تستكمل وجهه لم يصل الذروة.

في المنظور القرآني، القلب المتوجه نحو فاطر السماوات والأرض وخالق النفس «وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون»^[2]، يدرك أن الغاية من النظام الأخلاقي هو التماثل مع الجميل المطلق المتعالي بلا حدود، ولذلك فإن حركة النضج والتسامي الأخلاقي تحمل قابلية الاستمرار والنمو، بالمعونة الإلهية والرعاية الربانية، وكذلك من خلال محورية أصل الجمال. وكيف لأخلاقية لا تهتدي إلى الجميل الأزلي وتتأدب في تعاملها مع حضوره الذي يخترق العوالم ومراتب الوجود أن تدعي الكمال والواقعية في آن، ولذلك أرشدنا الوحي الإلهي إلى هذا الطريق الأسمى «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض»^[3].

الاستقلال / الارتباط:

المعيار الآخر ويتعلق كذلك بالعلاقة بين الممكن والواجب، فما حقيقة هذه الصلة وما عمقها

[1]- كانط، إيمانويل / نقد العقل العملي / ت: ناجي العونلي / جداول / 2011 / ص 90.

[2]- سورة يس / الآية الثانية والعشرين.

[3]- سورة الأنعام / الآية التاسعة والسبعين.

وآثارها؟ وكيف يتقوم تكامل الإنسان بعيداً عنها؟ هل من الضروري لقيام الأخلاقية الحضور في مجتلى الفعل الإلهي؟ أو أن الغفلة عنه لا تمنع ذلك؟ وهل هناك فارق بين الغفلة المقصودة وغفلة الجهل الكلي؟ اعتبر كانط أن قيام الأخلاقية مسألة ذاتية تتقوم بالعقل المحض، ولم يأت على مناقشة قضية استقلال الإنسان عن الله، فقد كانت خارج البحث.

انفصال الإنسان عن مصدر وجوده وسبب استمرار كينونته، يجعله عرضة لآثار نقائصه ومحدوديته، ومصباح العقل إن لم يسكن في قلب مطمئن متحرر من قلق الوجود، سيجد لنفسه الطرق والسبل لتبرير الذاتية، وكذلك سيبقى محروماً من الموثل الإلهي، فمتى وصل إلى وحدة سنخية الأوراد والأعمال وتسربت روح الخدمة لله في كل شؤونه اندكت سدود العشوة وتأصلت حالة الانسجام الوجودي، وأصبح مستعداً لتلقي الفيوضات الغيبية والاستماع إلى الإلهامات الإلهية، التي تدفع أمامه الأبواب إلى دار السلامة، وتجعله مستعداً لخدمة الآخرين، متفلاً من الحاجة النفسية إلى المقابل المعنوي أو المادي، مندفعاً بعيداً عن شهوة العقل، الذي إن ترك مستقلاً، سوف يتحرك نحو محورياته الذاتية وقطبية وجوده. وحين يفك قيد طائر الروح سيحلق في ميادين البذل والإيثار، مأخوذاً بالجذبات الجمالية ومستنيراً بالتيشير الإلهي في لحظات قتل النفس والعبور عنها إلى الآخرين.

في الواقع هناك الكثير من الأخلاق الفردية والاجتماعية التي لم تدخل في المجال السماوي، وبقيت أخلاقاً فطرية أرضية، وهي تحتاج إلى شريعة تحددها وتحافظ عليها وتستكمل حدودها، وهو ما سنناقشه في المعيار التالي، وبعد ذلك تحتاج إلى العناية الإلهية، لكي لا تبقى ضعيفة التجذر وقابلة للتغير، ولكي ترقى في مستويات البذل والخروج من الذاتية لأقصى الحدود، وتتمكن من إيجاد جماعة أخلاقية نموذجية في علاقاتها الداخلية والخارجية.

رأي / شريعة:

تظهر آثار الاختزال في ميدان التشريع في دائرة معرفة الطريق الوعر بين الإنسان الآن والإنسان المكتمل، فمن وصل إلى ذاك الاكتمال لكي يرسم الطريق إليه؟ ومن يعرف علة النقص الذاتي والكمالي في الإنسان كيما يدرك سبيل ردمها وإعفائه من آثارها؟

رتبت الرسالة الوحيانية مدارج كمال الإنسان ليصل إلى اللقاء الإلهي، من دون أن يفقد ذاتيته دفعة واحدة، فدرجة بعد أخرى، يطل هذا المخلوق الضعيف على عوالم الوجود المعنوي، في انسجام بين العقل والعاطفة والقلب والروح والجسد، ليتحضر لرجوع النفس المطمئنة إلى ربها

راضية مرضية، ودون هذا الرجوع لا يتحقق السلو عن الذات الترابية الدنيوية. الشريعة يسرت هذا الطريق العسير، من خلال التوجيهات الكلية والتعليمات التفصيلية، بحيث لا ينكب العقل في الملمات على ذاته، التي هي في عين الحاجة والضعف والنقص، وفي حمأة عطشها للكمال والتكامل، ففاقد الشيء لا يعطيه، بل يأخذه من عليم بما خلق وأوجد، مطلع على دقائق حاجات الطريق ومحطاته.

بناءً على هذا، فإن مجرد التخلص من نسبية الأخلاق لا يؤول بالضرورة إلى التخلص السلوكي التكاملي، فلا بد من معرفة الطريق التفصيلي والقيم الجزئية ومجالات انطباقها في المعترك الإنساني الفردي والجماعي، بحيث لا يتسرب خطأ العقل من نافذة الرغبات والحاجات، فهذا النبي الباطني تنقصه التربية لكي تستثار دفاثنه، فيكون على صراطٍ رسمه الموجد المشرع.

صراط يحدد أوان خدمة الآخرين وشروطها وأشكالها ومكانم اختلالها ومواضع تحريمها، فليس البذل والإيثار منفصلاً عن كل شامل ومنظور كامل يجعل لكل خطوة أثراً في عالم المعنى ومراتب الوجود، ويحميها من ترك آثار تصد عن درب المعرفة المعنوية المشرقة.

من جهته، وحينما يقول كانط (اعمل حسب القاعدة التي ترغب بأن تتحول إلى قانون عام^[1]) (يكون قد أعطى مقود التشريع للإنسان، ولهذا مخاطر كثيرة، فحين يكون مصدر تحديد الفعل الأخلاقي هو العقل الذي يتوصل إلى معاييره من خلال تشخيص ما يرغب أو يقبل به الفرد قاعدةً عامة فهذا يعني أن ليس للقانون الأخلاقي مصدر معياري سوى رغبات الفرد نفسه. حاول كانط وضع قيد لهذا التراخي من خلال قاعدة أخرى (تصرف وكأنك ترى الإنسانية كل الإنسانية وكأنها غاية وليست وسيلة)^[2] فيذهب إلى الصالح الكلي العام، من دون أن يضع له معايير تحدد مكانم الضرر ومكانم الصلاح، وبذلك نعود إلى نفس الدائرة المفرغة.

النفس / الفطرة:

عنوان أخير يجدر بنا تناوله في هذا الحوار العاجل مع كانط الأخلاقي، وهو الهوية الذاتية للنفس البشرية، ما تربتها وطينتها الأصلية؟ وكيف نصل بين تلك النشأة الروحانية التي حصلت مع النفخة الإلهية وبين قانون الأخلاق المتناسب؟

اشتغل البحث المعرفي المنقطع عن مصادر المعرفة السماوية على تحليل النفس البشرية في

[1]- كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / ت: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009 / ص 30.

[2]- كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / ت: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009 / ص 31.

سلوكياتها ومشاعرها وميولها وأبعادها المختلفة، من دون أن يكون له مدخل نحو تعريف دقيق لحقيقة وجودها وسبب حياتها، ونشأتها المجردة المتعالية، وكذلك الميثاق المودع في الفطرة، ومن هنا كان السعي لوضع أطر لتنظيم حياة الفرد النفسية والاجتماعية غارقاً في تعددية الآراء منقطعاً عن الاستناد إلى التعريف الشامل والعميق لموضوع البحث.

معرفة النفس الإنسانية طريق شاق، وإن سار من دون مقدمات أولية ذات مصدر يقيني وحياني، فإنه سيعثر بتعقيدات وظلمات كثيرة، ذلك أن المسار التكاملي التربوي المستند إلى الإرادة الحرة الذي يوصل إلى حقيقة الإنسانية، المنوط بها موقع الخلافة الإلهية الفريد، يستدعي التوازي بين مسار تكامل الإرادة ومسار تكامل المعرفة من جهة أخرى، فلا تكتسب المعرفة إلا باستحقاق، ولا استحقاق إلا بإرادة، تؤثر أحد طريقين وسبيلين، أحدهما ترابي والآخر سماوي.

الطريق السماوي خفي مستتر، ينكشف لمن اقتعد بساط الخدمة الإلهية وابتدأ أول أمره بالتسليم ووصل به سيره إلى الرضا والتفويض لله في كل شيء، معرفة مشروطة مرتبطة بالعبادة، أي الخضوع للواقع الحقيقي والامتناع بإرادة حرة عن الغفلة عنه والغرق في الوهم، خضوع حددت معالمه الشريعة ونظمت سبل التوصل إليه تعاليمها وتوجيهاتها. خضوع يعيد الإنسان إلى النفخة الرحمانية والفطرة الإلهية، مطلقاً يديه من غل النشأة الدنيا وعوالق عوالم التراب المتكثرة، هنا يعود العقل مشرقاً مؤيداً بجنود المعرفة، عقل الخليفة الخادم للخلق، عقل يقوم في مقام التوله للجميل والجمال وصفاته المودعة في الفطرة البسيطة العفوية، هو مرآة لتجلي الجميل الذي أوجده ووهبه إمكان الإرادة والحرية في الارتقاء المستحق نحو الألوهية السامية، عن طريق العبودية والخضوع للحقيقة المطلقة.

حاول كانط في طريقه نحو توطيد النزعة الاخلاقية أن يجردها من الرغبة معتبراً أن الرغبة نقيض المسؤولية وغطاءً يكتم نداء الضمير، في حين أن العمل الأخلاقي هو سبب السعادة الحقيقية، فالخليفة الخادم هو أكثر الناس سعادة وانسجاماً مع أبعاد وجوده والأكثر اختماراً في فطرته، لا بل هو الفطرة بعينها والخلق النوراني الأول. الفعل المسؤول المتلازم مع فطرة الخير والحق والجمال فعل تمثل وتخلق بالاخلاق والصفات الالهية، وهو بذلك سبب للقرب الاختياري من أصل الحق والخير والجمال، ذلك الأصل المطلق الذي تمثل الحرية الحقيقية الوجودية التي تهفو إليها نفس الإنسان عنواناً للقرب منه، فالتحرر من العوالم هو الهم المركزي للبشرية، وإن كانت تعبر عنه سلوكياً بحسب غشوات الطريق والتباساته.

خاتمة:

حاول كانط استنقاذ الأخلاق من فخ النسبية والاستنساوية البراغماتية، لكنه لم ينجح في إخراجها من الذاتية، نظرياً يمكن له أن يدعي وصلاً بالأصل الأخلاقي، لكنه وصل غامض وغير دقيق، معايير مفتوحة على كل احتمال وبذلك يغدو الاختيار مشروطاً بالأشخاص والظروف، فهنا حصل التمكين لأصل الأخلاقية، لكن النظام الأخلاقي ظل عرضة للمجهول.

المصادر والمراجع:

1. دجاكام، علي / الفلسفة الغربية برؤية الشهيد مطهري / ت: أسعد الكعبي / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية / 2016.
2. دراز / محمد عبد الله / دستور الأخلاق في القرآن الكريم / مؤسسة الرسالة / بيروت / ط 11 / 2005.
3. قيسي، هادي / الإنسان مختزلاً / الاستغراب / العدد السابع / ربيع 2017.
4. الصحيفة السجادية / دعاء مكارم الأخلاق.
5. كانط، إيمانويل / نقد العقل العملي / ت: ناجي العونلي / جداول / 2011.
6. كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / ت: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009.