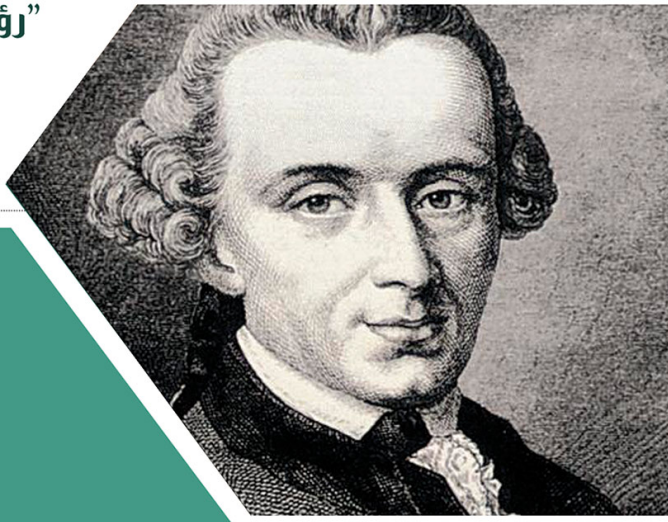
العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

8 سلسلة الدراسات الغربيّة

الحداثة عند كانط

في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري

"رؤية نقدية معاصرة"



تأليف: علي أكبر أحمدي
ترجمة: أسعد مندي الكعبي

رؤية نقدية معاصرة

الحداثة عند كانط
في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهّري

تأليف: علي أكبر أحمدي
ترجمة: أسعد مندي الكعبي

هويّة الكتاب

- **الكتاب:** الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري
- **تأليف:** علي أكبر أحمدي
- **ترجمة:** أسعد مندي الكعبي
- **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

  ـ العتبة العباسية المقدّسة.
- **الطبعة:** الأولى **2017م ـ 1438هـ**

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدمة المركز 10

مقدّمة المؤلِّف 12

القسم الأول:

الحداثة برؤية إيمانويل كانط 18

مقدّمة القسم الأوّل 18

الفصل الأوّل

فلسفة التأريخ برؤية إيمانويل كانط 22

مقدّمة الفصل الأوّل 22

أوّلاً: فلسفة التأريخ في منظومة كانط الفكرية 22

ثانياً: غاية التأريخ من وجهة نظر كانط 24

ثالثاً: مراحل تأريخ البشرية في آثار كانط 26

الفصل الثاني

إيمانويل كانط وعصر التنوير 36

أوّلاً: مناقشةٌ حول طبيعة التنوير في مقالة كانط «ما هو التنوير؟» ... 36

ثانياً: توضيحاتٌ أخرى للتنوير على لسان كانط 45

الفصل الثالث

«نقد العقل الخالص» ونبذ الفكر الميتافيزيقي 48

ثانياً: أسلوب كانط في نقد الميتافيزيقا 52

ثالثاً: الفلسفة النقدية 53
رابعاً: الإجابة عن سؤال كانط الإبستمولولجي 54
خامساً: إجابة كانط عن السؤال 58
سادساً: كيفية إدراك القضايا التركيبية المسبقة 59
سابعاً: تقرير الموضوع بإيجازٍ 61
1) الأطر الحسّية المسبقة 61
2) الأطر الإدراكية المسبقة 62
3) كيفية إدراك المفاهيم الذهنية الإثني عشرة 63
4) أربع ملاحظاتٍ هامّةٍ حول كيفية تطبيق المفاهيم الذهنية
في الإدراكات الحسّية 66
ثامناً: المعرفة ثمرةٌ مشتركةٌ بين الذهن وعالم الخارج 70
تاسعاً: ثمرة نظرية كانط المعرفية 72
2) تفنيد الميتافيزيقا 74

الفصل الرابع

تمهيد الأرضية المناسبة للإيمان 80
أوّلاً: معنى الإيمان 80
ثانياً: الفعل الأخلاقي 83
ثالثاً: استقلالية الذات وتبعيتها 86

رابعاً: ما بعد الطبيعة والأخلاق الوضعية 87

الفصل الخامس

تفنيد الغايات المعرفية الميتافيزيقية 92

والتأكيد على مركزية الإنسان 92

أوّلاً: الإنسان حقيقةٌ متعاليةٌ 92

ثانياً: دور الطبيعة في تعالي الإنسان ذاتياً 94

ثالثاً: الذهن ومقولة الجمال 95

رابعاً: الإنسان هو الغاية المتعالية 96

خامساً: مكانة الإنسان في الكون 100

الفصل السادس

الدين في حدود مجرّد العقل 102

أوّلاً: تقدّم الأخلاق على الدين 102

ثانياً: معيار تمييز الدين الحقيقي عن غيره 103

ثالثاً: نقد الكنيسة 105

الفصل السابع

تأسيس مجتمعٍ عقلانيٍّ 110

أوّلاً: المجتمع المتحضّر (الحرّية والمساواة والاستقلال) 111

ثانياً: النظام الجمهوري 112

ثالثاً: السلام المستتبّ 114
- خلاصة القسم الأوّل 114
- خلاصة الفصل الأوّل 115
- خلاصة الفصل الثاني 115
- خلاصة الفصل الثالث 116
- خلاصة الفصل الرابع 117
- خلاصة الفصل الخامس 118
- خلاصة الفصل السادس 118
- خلاصة الفصل السابع 120
- نتيجة البحث في القسم الأوّل 121

القسم الثاني

نقد حداثة كانط برؤية الشيخ مرتضى مطهّري 124

الفصل الثامن

النهضة التنويرية الإسلامية 128
أوّلاً: الحركة الإصلاحية 128
ثانياً: الانحطاط الاجتماعي 129
ثالثاً: معالم الانحطاط الاجتماعي 130
رابعاً: تفسير الدين بأسلوبٍ منحطٍّ 131

خامساً: الهدف من النهضة التنويرية الإسلامية 135
سادساً: أهداف النهضة التنويرية الإسلامية 136
سابعاً: كيفية فهم التعاليم الدينية عقلياً 140
ثامناً: النهضة التنويرية الإسلامية هي نهضة نقدٍ عقلانيٍّ 152

الفصل التاسع

الفلسفة النقدية في الفكر الإسلامي 156
أوّلاً: الخلفية التأريخية للفلسفة النقدية 156

الفصل العاشر

العلوم الماورائية ليست محظورةً على العقل 176
أوّلاً: كانط ومسألة المعرفة 177
ثانياً: الحلّ المعرفي الكانطي 181
ثالثاً: ثمرة إبستمولوجيا كانط 184
رابعاً: الخطأ الإبستمولوجي في نظرية كانط 186
خامساً: استقصاء الحقيقة من قبل الشيخ مطهرّي 192
سادساً: تفسير كانط الخاطئ للمعرفة الميتافيزيقية 199
سابعاً: تقييم الاستدلال على ضوء مصاديق الموضوع 211
ثامناً: خلاصة المباحث السابقة 216

الفصل الحادي عشر

المعرفة والإيمان 218
1) أهمية الفكر الميتافيزيقي 220
2) العلاقة المتبادلة بين المعرفة والإيمان 221
3) انفصال الإيمان عن المعرفة في فلسفة كانط 223
ثانياً: ميتافيزيقا كانط برؤية الشيخ مطهّري 226
2) نقد نظرية كانط الأخلاقية برؤية الشيخ مطهّري 228
3) نقد استقلالية الذات الأخلاقية 235
4) تعارضٌ في آراء الشيخ مطهّري 238
ثالثاً: ميتافيزيقا الأخلاق برؤية الشيخ مطهّري 242
خلاصة القسم الثاني 248
- خلاصة الفصل الثامن 248
- خلاصة الفصل التاسع 249
- خلاصة الفصل العاشر 251
- خلاصة الفصل الحادي عشر 252
- نتيجة البحث في القسم الثاني 254
- **مصادر الكتاب** 257
- **المصادر الإنجليزية:** 262

مقدمة المركز

يعد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724- 1804) من أشهر فلاسفة عصر التنوير، وقد خلّف كتبا مرجعية هامة تركت أثرها في الأجيال اللاحقة وكانت مثاراً للبحث والجدل إلى يومنا الحاضر، بحيث أصبحت عقبة لا يمكن تجاوزها عند سبر تاريخ الغرب وحضارته، وهذا ما حدا بكثيرٍ من الباحثين والمفكرين إلى الفحص في تراثه الفكري والمعرفي للوقوف على آرائه وما تركه من بصمات للأجيال اللاحقة.

أما الشيخ مرتضى مطهري(1919-1979) فهو من أواخر رواد النهضة الإسلامية، حيث اهتم بتأصيل الهوية وصناعة الإنسان المسلم بما يتوافق مع متطلبات الشريعة والعالم المعاصر، من خلال نقد الذات ونقد الآخر، حيث استخدم التراث الإسلامي الضخم وأعاد قراءته وفقاً للمنظومة العقدية والفلسفية الإسلامية، وأعطى معالجات لتحسين وضع المسلمين وتحصين أفكارهم، كما تعرض لفلاسفة الغرب بالنقد والتحليل أو الاقتباس في ما يتوافق مع المنظومة الإسلامية.

وممن تطرق إليهم الشيخ مطهري من فلاسفة الغرب إيمانويل كانط، حيث ذكر بعض آرائه في فروع معرفية مختلفة وبدأ بتحليلها ونقدها.

وقد حاول الدكتور علي أكبر أحمدي تسليط الضوء على هذه الجدلية، وقام بتحليل أراء كانط وتلخيصها حول الحداثة، ثم مناقشتها و نقدها على ضوء أراء الشيخ مطهري من دون أن يتعرض إلى الأسس و المباني الفلسفية العامة لكلا الشخصين.

والمركز إذ أخذ على عاتقه رفد المكتبة العربية بالبحوث والدراسات النقدية لتاريخ الغرب و حضارته، يقدم هذا الكتاب إلى القارئ العربي، تمهيدا للوصول إلى تكوين رؤية نقدية شاملة للغرب، تعيد الثقة بالذات وتسلب الانبهار بالآخر.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الأمين وآله الميامين.

النجف الأشرف

10 ذو الحجة 1438 هـ

عيد الأضحى المبارك

مقدّمة المؤلِّف

عزيزي القارئ

مباحث الكتاب الذي بين يديك تمّ تدوينها حسب المعطيات التالية:

1) التحوّلات الفكرية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات البشرية منذ القرن الخامس عشر حتّى السابع عشر الميلاديين إثر انطلاق عصر النهضة، وظهور الحركتين الإصلاحية والبروتستانتية، ورواج النزعة الإنسانية، وانتعاش النهضة العلمية والفلسفة الحديثة التي أرسى دعائمها بيكون وديكارت، وانتشار المطابع، والاستكشافات البحرية الواسعة، واندلاع الحروب الطائفية، وتأجّج ثورات الفلاحين، وتنامي الحركات المناهضة للظلم والاستبداد؛ قد أثمرت برمّتها عن ظهور نهضةٍ في القرن الثامن عشر عُرفت بحركة التنوير الفكري التي يمكن اعتبارها الخطوة الأولى في نشأة العصر الحديث.

حركة التنوير الفكري ارتكزت على النتائج التي تمخّضت عن القضايا المذكورة في أعلاه بحيث أصبحت أساساً أيديولوجياً لها ومصدراً تستلهم منه شتّى الشعارات التي رفعتها ودعت إلى تحقيقها، وقد دعت إلى احترام المبادئ التالية: مركزية الإنسان، الإيمان بقدرة العقل، نبذ الخرافات، الاستحواذ على خيرات الطبيعة، امتلاك القرار لتعيين المصير سياسياً واجتماعياً، وحدة الطبيعة البشرية، الإيمان بفاعلية العقل الجماعي، سيادة القانون، تدوين قوانين وضعية، الفصل بين السلطات الحاكمة، الاتّكاء على النظام الانتخابي والبرلماني في الحكم، إقرار الملكية الفردية، العمل على تحقيق الرفاه المعيشي، تنفيذ برامج تنموية، مواكبة التطوّر الحضاري، التساهل والتسامح مع الآخرين.

بعض المفكّرين واجهوا ضغوطاً ومضايقاتٍ جمّةً، لكنّهم صمدوا ولم يستسلموا وبذلوا كلّ ما بوسعهم لإثبات صواب نظرياتهم وآرائهم، والسبب في صبرهم وتحمّلهم المشاق أنّهم امتلكوا رؤيةً مستقبليةً منبثقةً من دقّةٍ ووعي منقطع النظير، وفي الحين ذاته امتلكوا شجاعةً أهّلتهم لانتقاد واقع الأوضاع التي عاصروها؛ لذلك طرحوا نظريات واقترحوا مشاريع فكرية جديدة لتحرير الإنسان الغربي وإنقاذه من قيوده التي كبّلته بها السلطات السياسية والدينية، لذلك تألّقت أسماؤهم في عالم الفكر والمعرفة، لكن بطبيعة الحال لا يمكننا هنا ذكر أسمائهم جميعاً، ولكن نكتفي بالإشارة إلى أشهرهم فيما يلي: فولتير، ديدرو، دالامبير، هولباخ، تورجو، دي كوندرست، مونتسكيو، هيوم، روسو، ليسينغ، كانط، مندلسون، هردر، لامتري، دي كونديلاك، جيريمي، بنثام، جيفرسون، آدامز، هاملتون، لوثر، كالفين، أراسموس، مكيافيللي، مونتي، برونو، كوبرنيكوس، تيخو براهه، جاليليه، كوبلر، بويل، نيوتن، ديكارت، سبينوزا، لاينتز، مالبرانش، وولف، باسكال، بيكون، هوبز، جون لوك، بيركلي، بيير بايل.

2) العصر الحديث بشتّى وقائعه أمسى هاجساً يراود أذهان الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرّخين منذ باكورته، ومن هذا المنطلق طُرحت مجموعة من التساؤلات حول طبيعته وأصوله ومقتضياته وواقع ارتباطه بالعصور السالفة ومكانته في التأريخ البشري، كما طرحت مباحث ودارت نقاشات حول ما إن كان حركةً عفويةً أو أنّه شهد الوجود بتدبير مدبّرٍ؛ هذا إلى جانب الخوض في تفاصيل شتّى صوره وميزاته التي اختصّ بها، وما سوى ذلك من قضايا أخرى لا يسعنا المجال لذكرها هنا؛ وهذه الأمور تطرّق إليها فلاسفة البلدان الشرقية والغربية بشكلٍ أخصّ.

3) سوف نتطرّق في هذا الكتاب إلى بيان المعالم الرئيسية لآراء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724 م- 1804 م) ولا سيّما وجهات نظره حول الفكر البشري الأمثل

في العصر الحديث، حيث سنعتمد على مختلف آثاره العلمية لاستكشاف معالم أطروحته الجديدة والتعرّف على مغزاها الحقيقي، ثمّ نسلّط الضوء عليها في إطارٍ تحليليٍّ نقديٍّ من وجهة نظر الفيلسوف المسلم المعاصر الشهيد مرتضى مطهّري (1919 م- 1979 م).

لا ريب في أهمية دراسة وتحليل أصول الحداثة الكانطية وتحليلها بوصفها ذات تأثيرٍ مشهودٍ على شتّى التيارات الفكرية والمواقف الاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هذا المنطلق تطرّقنا إلى ذلك في رحاب آراء الشهيد مرتضى مطهّري الذي عرض لها بالنقد والتحليل اعتماداً على الأصول الفلسفية والدينية؛ إذ إنّ هاجسه الأساسي يكمن في بيان واقع الصلة بين الإسلام والعالم المعاصر، وفي هذا السياق نجد في أحد مؤلّفاته كلاماً في هذا الصعيد فحواه أنّ أهمّ مسألةٍ تواجهها الأديان في العصر الحديث ولا سيّما الإسلام، تكمن في كيفية إقرار تعاليم دينية منسجمة ذات طابعٍ ثابتٍ يتناسب مع ظروف العصر الحديث وقافلة الثقافة المعاصرة.[1] وعلى هذا الأساس سخّر هذا العالم المسلم جلّ جهوده للتعرّف على معالم الفكر المعاصر وطبيعته التي امتاز بها عن غيره، ولاسيما الأصول الفلسفية التي ارتكز عليها، لذلك أجرى دراسات استقرائية حول شتّى آراء أبرز الفلاسفة الغربيين المحدثين وتناول نظرياتهم بالنقد والتحليل، وعلى رأسهم الفيلسوف الشهير إيمانويل كانط.

إن أردنا التعرّف على آراء الفيلسوف كانط التي طرحها حول الأصول الفكرية للعصر الحديث وحاولنا تقييمها على وفق تعاليمنا الإسلامية السمحاء، فمن الضروري لنا استطلاع دلالاتها ونتائجها على ضوء أطروحات أحد المفكّرين المسلمين؛ ومن هذا المنطلق تحرّينا الموضوع من وجهة نظر الشيخ مرتضى مطهّري.

من المؤكّد أنّ كلّ تحليلٍ وتفسيرٍ فحواه بيان المعاني الدلالية للمفاهيم التي

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 178.

يتمحور حولها الموضوع، لذا لا بدّ هنا لمن يتصدّى لهذه المهمّة الحسّاسة أن يمتلك استقلالاً فكرياً وعليه أن يطرح مفاهيم جديدة تعكس واقع متبنّياته الفكرية؛ ولـمّا وجدنا الشيخ مرتضى مطهّري خير مثالٍ على هذا الأمر، وقع الخيار عليه، إذ سلّطنا الضوء على شرحه وتحليله لآراء إيمانويل وتقييمه لها؛ ولكنّه هل استطاع حقّاً طرح مفاهيم خاصّة من صياغته أو لا؟ وهل أنّ شرح وتحليل آراء إيمانويل كانط ونظرياته في إطارٍ معيّنٍ يعدّ أمراً يسيراً يتسنّى لكلّ مفكّرٍ أو لا؟ وكيف تمكّن الشهيد مرتضى مطهّري من القيام بهذه المهمّة الحسّاسة؟

القارئ الكريم لدى تصفّحه أوراق هذا الكتاب سيلفي أنّ هذا المفكّر المسلم شبّه الأصول الفكرية للفيلسوف الغربي إيمانويل كانط بما تبنّاه الأشاعرة المسلمون في قديم الأيام، إذ إنّ مذهبهم الفكري برأيه يتقوّم بشكلٍ أساسيٍّ على مبدأ الفصل بين العقل والدين، ومن ثَمَّ فصل الإنسان عن خالقه.

والجدير بالذكر هنا أنّ الشيخ مطهّري لا يرى الفكر الأشعري حكراً على أتباع بعض التيارات الفكرية الإسلامية القديمة كالخوارج وأهل الحديث والحنابلة والإخباريين ومن حذا حذوهم آنذاك، فقد عدّه جلياً أيضاً في بعض التيارات الفكرية الحديثة التي أبصرت النور في عصر النهضة العلمية والتجدّد الفكري؛ وعلى هذا الأساس عدّ آراء عددٍ من الفلاسفة المحدثين التي تتّسم بالطابع الأشعري، فآراء كانط من وجهة نظره تعدّ صورةً حديثةً للفكر الأشعري؛ ولا ريب في أنّ الأشعرية الحديثة من حيث الأصول والمبادئ لا تختلف عن تلك التي شاعت في العصور الإسلامية السالفة والتي ما زالت بعض تبعاتها باقيةً حتى عصرنا الراهن[1].

---

[1]- يمكن للقارئ الكريم التعرّف أكثر على البحوث التي دوّنها الشهيد مرتضى مطهّري وسائر آرائه حول الفكر الأشعري في المصادر التالية:

- علي أكبر أحمدي، دين ودوران (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات إدارة البحوث والتعليم في مركز الإعلام الإسلامي، 2010 م.

- علي أكبر أحمدي، مقالة تحت عنوان: آفرينش وآزمون (باللغة الفارسية)، نشرت في مجلّة (تماشاگه راز) الفصلية

4) يتكوّن الكتاب من قسمين في إطار أحد عشر فصلاً، وقد قمنا بتدوين محاور البحث وفرضياته في مقدّمة كلّ واحدٍ من القسمين، ثمّ تطرّقنا في نتيجة البحث لكلّ قسمٍ إلى بيان دلالات تلك الفرضيات التي طرحت في بادئ الموضوع.

نؤكّد هنا على أنّ الهدف من تدوين الكتاب ليس شرح الأصول الفلسفية وتحليلها للشيخ مرتضى مطهّري وإيمانويل كانط، وإنّما نروم استعراض الوجه الحقيقي للحداثة في إطار متبنّيات كانط الفكرية على ضوء شرحها وتحليلها من قبل هذا المفكّر المسلم، ونحن على ثقةٍ بأنّ هدفنا هذا لا يمكن وأن يصقل ويبلغ درجة الكمال إلا في رحاب نقد الناقدين ونصيحة الناصحين الذين نرجو منهم التفضّل وإتحافنا بآرائهم.

مؤلّف الكتاب

التخصّصية، السنة الأولى، العدد الأوّل، 2012 م.

- علي أكبر أحمدي، مقالة تحت عنوان: مطهّري وإلهيات جديد (باللغة الفارسية)، نشرت في مجلّة (پژوهش حكمت معاصر) الفصلية العلمية، السنة الثانية، العدد الرابع، 2011 م.

القسم الأول

الحداثة برؤية إيمانويل كانط

القسم الأول:
الحداثة برؤية إيمانويل كانط

مقدّمة القسم الأوّل

محور البحث في هذا القسم هو بيان مزايا وخصائص الحداثة من وجهة نظر المفكّر الغربي إيمانويل كانط، وقبل الخوض في تفاصيل الموضوع لا نرى بأساً في ذكر النقاط التالية:

1) الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي عرفته الأوساط الفلسفية في القرن الثامن عشر، هو من أوائل المفكّرين الذين بادروا إلى طرح آراء ونظريات حول معالم المنظومة الفكرية في العصر الحديث، وبطبيعة الحال فقد انعكست متبنّياته هذه في ضمن مختلف مدوّناته من كتبٍ ومقالاتٍ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مجمل أطروحاته لا ترتكز فقط على مبادئ النهضة والحداثة أو ما شاع في عهده من نظرياتٍ فلسفيةٍ واجتماعيةٍ، كما لم يتطرّق إلى الحديث عن طبيعة التنوير الفكري على ضوء أصوله والعوامل التي أسفرت عن ظهوره؛ وإنّما تحدّث عن هيئته الحقيقية ومعالمه الأساسية في رحاب الأطروحات الجديدة التي سيقت حوله، وهذا يعني أنّه طرح رأياً تفسيرياً يتراوح بين النفي والإثبات لبيان ماهية التجدّد والحداثة؛ لذا إن تمكنّا من فهم هذه الملاحظة الهامّة بتفاصيلها الواقعية سوف تتغيّر طبيعة رؤيتنا لدى دراسة وتحليل مختلف آثاره التي تضمّنت المعالم الأساسية لمنظومته الفكرية.

2) المسألة الأساسية التي يتمحور حولها البحث في هذا القسم هي طبيعة فهم

إيمانويل كانط لتيار التجدّد والحداثة، والأسلوب النقدي الذي انتهجه في التعامل مع مبادئ التنوير الفكري؛ ومن هذا المنطلق سوف نتطرّق هنا إلى دراسة وتحليل آرائه التفسيرية المؤيّدة والمعارضة للنهضة الفكرية الحديثة.

هذه المسألة في الحقيقة هي الفرضية المطروحة هنا، وفحواها أنّ كانط يعد النهج النقدي جوهراً للفكر المتجدّد، بمعنى أنّ الحداثة عبارةٌ عن قدرةٍ تنتشل فكر الإنسان من وحل التحجّر عبر النقد العقلاني وتمنحه حرّيةً أكثر لاختبار جميع الخيارات المطروحة أمامه للتعرف على آراء جميع العلماء والمفكّرين ونظرياتهم التي طرحوها في شتّى المجالات المعرفية.

هذا الفيلسوف الغربي ذهب إلى أبعد من ذلك وقال ما دام عقلنا مكبّلاً بقيودٍ تحظر عليه النقد والتحليل وتحول دون تفعيل قابلياته العظيمة المكنونة فيه، فليس من الممكن، بل لا يسوّغ لنا الدعوة إلى التحرّر والخلاص على ضوء استنتاجاته.

استناداً إلى الفرضية المذكورة، نستنتج أنّ آراء إيمانويل كانط بالنسبة إلى عصر التجدّد والحداثة لا يتسنّى طرحها فقط في إطار تعريف ظاهرة التنوير الفكري من وجهة نظره الخاصّة، بل هذا الطرح يجب أن يكون منبثقاً من مجمل آثاره المدوّنة ولا سيّما ما يتمحور منها حول مبادئ نقد العقل البشري ويعكس شتّى آرائه التفسيرية بالنسبة إلى التنوير الفكري.

3) يتكوّن هذا القسم من سبعة فصولٍ ونتيجة بحثٍ، وكلّ فصلٍ يتضمّن موضوعاً محدّداً حول المنظومة الفكرية لإيمانويل كانط على ضوء تراثه المدوّن، وأهمّ المواضيع التي طرحت للشرح والتحليل في إطارٍ نقديٍّ هنا هي: تأريخ التنوير الفكري، ما بعد الطبيعة، الأخلاق، علم الجمال، الدين، السياسة. وقد عرضناها في إطارٍ مقتضبٍ، وفي نتيجة البحث تطرّقنا إلى المسألة الأساسية التي طرحت في مقدّمة القسم لأجل بيان صواب فرضيتنا المقترحة في هذا المضمار.

الفصل الأول

فلسفة التاريخ
برؤية إيمانويل كانط

الفصل الأوّل
فلسفة التأريخ برؤية إيمانويل كانط

مقدّمة الفصل الأوّل

محور بحثنا في هذا القسم من الكتاب هو شرح رؤية الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط وتحليلها حول عصر التنوير الفكري،[1] وهذا الموضوع بطبيعة الحال يقتضي تسليط الضوء على نظريته في مجال تأريخ الفكر البشري الذي يعمّ العصر المذكور أيضاً؛ لذا سنتطرّق في بادئ الأمر إلى الحديث بشكلٍ مقتضبٍ عن فلسفة التأريخ من وجهة نظره.

أوّلاً: فلسفة التأريخ في منظومة كانط الفكرية

فلسفة التأريخ تحظى بأهميةٍ بالغةٍ في المنظومة الفكرية لإيمانويل كانط، وقد وصف الفيلسوف الفرنسي لوسيان غولدمان هذا الأمر قائلاً: «**... المكانة الاجتماعية والسياسية التي حظي بها كانط جعلت من الصعب بمكانٍ تصوير طبيعة الوقائع والأحداث التأريخية في باطن منظومته الفلسفية**»[2].

حتّى لو أقررنا بأنّ فلسفة التأريخ لا وجود لها في مدرسة كانط الفكرية، لكن ليس من الممكن إنكار دورها الهامّ في مجمل منظومة آرائه ونظرياته، وفي هذا السياق تطرّق الفيلسوف الأمريكي ألين وود إلى شرح الموضوع وتحليله كما يلي: «**نلمس في**

---

[1]- كما ذكرنا آنفاً فالحداثة في عهد إيمانويل كانط وفي القرن الثامن عشر قد وسمت بهذا العنوان.

[2]- لوسيان غولدمان، كانت وفلسفه معاصر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية برويز بابائي، طهران، منشورات مؤسّسة (نگاه) للطباعة والنشر، 2002 م، ص 257.

مقدّمة كتاب (نقد العقل الخالص)[1] **أنّ تأريخ ما بعد الطبيعة حظي بأهميةٍ كبيرةٍ من قبل إيمانويل كانط، كما نستشفّ من المباحث التي طرحت في نهاية كتاب (نقد ملكة الحكم)**[2] **أنّ فلسفة التأريخ شبيهةٌ بجسرٍ رابطٍ بين الفهم النظري والعقل العملي، وفي كتاب (الدين في مجرّد حدود العقل) نجد أنّ تأريخ الدين هو البنية الأساسية لآماله وطموحاته بالنسبة إلى السموّ الأخلاقي في المجتمعات البشرية، وأمّا في كتاب (مشروع للسلام الدائم) فقد عدّ فلسفة التأريخ بأنّها الخلفية الرصينة لإقرار السلام بين حكومات شتّى البلدان؛ وهذه القرائن تدلّ بوضوحٍ على كون المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف تتقوّم بشكلٍ أساسيٍّ على رؤيته التأريخية وفكرته الخاصّة بالنسبة إلى فلسفة التأريخ».** كما أكّد ألين وود في موضعٍ آخر من الكتاب على الموضوع المذكور كما يلي: «**فكرة إيمانوئل كانط حول طبيعة الإنسان هي في الحقيقة منبثقةٌ من رؤيةٍ تأريخيةٍ، وعلى هذا الأساس عدّه كائناً أخلاقياً لا يمكنه أن ينفكّ عن تأريخه، أي أنّ أفعاله وسلوكياته الأخلاقية مرتبطةٌ ارتباطاً وطيداً بتأريخه**». إيمانويل كانط كما هو واضحٌ في هذا الكلام طرح الحقائق التأريخية- الأحداث التي وقعت عن طريق الصدفة – في ضمن إطارٍ عقليٍّ ومن ثَمَّ أكّد على ضرورة مواكبة الإنسان لمسيرة التأريخ وعدم قدرته على انفكاكه عنها[3].

فضلاً عن المكانة الهامّة لفلسفة التأريخ في منظومة كانط الفكرية، نجد في مختلف مؤلّفاته إشارات إلى أهمّ وأوّل أصول هذا النمط الفكري الذي نلمسه في فلسفة كلٍّ من فريدريك هيجل وماكس فيبر وجورج لوكاش،[4] فهذه الأصول

---

[1]- اسم الكتاب باللغة الإنجليزية Kritik der reinen Vernunft وقد ترجم أيضاً تحت عنوان: نقد العقل المجرّد ونقد العقل المحض.

[2]- اسم الكتاب باللغة الألمانية Kritik der Urteilskraft وقد ترجم أيضاً تحت عنوان نقد القدرة على التحكيم.

[3]- للاطّلاع أكثر، راجع: Wood Allen, W. 2005, Kant, Blackwell.

[4]- لوسيان غولدمان، كانت وفلسفه معاصر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية برويز بابائي، ص -256 271.

كان لها تأثيرٌ ملحوظٌ على مختلف نظرياتهم وآرائهم[1].

ثانياً: غاية التأريخ من وجهة نظر كانط

نتطرّق في هذا المبحث إلى استعراض رؤية إيمانويل كانط على صعيد التأريخ في إطارٍ موجزٍ.

أكّد هذا الفيلسوف الغربي على أنّ مفهوم التأريخ يكتسب معناه المتعارف حينما نغضّ النظر عن توالي الحركة الزمنية في لحظاتها وساعاتها، وكذلك وعندما نتخلّى عن الربط بين الأحداث بشكلٍ ميكانيكيٍّ، إذ لا بدّ هنا من اعتبار هذه السلسلة الزمنية مرتبطةً بأمرٍ كلّيٍّ ذي غايةٍ معيّنةٍ، وبناءً على هذا تكون الأحداث التأريخية ذات معنى معتبرٍ وهادفةً أيضاً.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي الغاية التي قصدها كانط؟

الأحداث التأريخية برأي كانط لها غايات طبيعية لا شعورية بحيث تسوقها نحو المقصود، وقد وصفها في بعض مؤلّفاته بأنّها «خارطة الطبيعة الخفية»، وقال لو عدّناها علّةً قهريةً نجهل قوانينها ومقرّراتها الأساسية، لا بدّ هنا من تسميتها «مصير»؛ ولكن إن وجّهنا أنظارنا نحو أدائها الغائي يجب أن نطلق عليها حينئذٍ اصطلاح «تقدير إلهي»[2].

---

[1]- المؤلّفات التي دوّنها إيمانويل كانط حول فلسفة التأريخ من كتبٍ ومقالاتٍ هي:
- فكرة عن تأريخٍ كونيٍّ من زاوية نظر المواطنة / 1784 م.
- نظرةٌ على أفكار هردر في فلسفة تأريخ البشرية / 1785 م.
- تخمينات حول بداية التأريخ البشري / 1786 م.
- كلامٌ متعارفٌ قد يكون صائباً من الناحية النظرية، لكنّه غير عمليٍّ / 1793 م.
- مشروع للسلام الدائم / 1795 م.
- صراع الكلّيات / 1798 م.
إضافةً إلى المصادر المذكورة أعلاه، كتاب (الدين في مجرّد حدود العقل) يتضمّن أيضاً بعض المباحث التأريخية.

[2]- لوسيان غولدمان، كانت وفلسفه معاصر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية برويز بابائي، ص 272.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مقصود كانط من «خارطة الطبيعة الخفية» و«مصير» و«تقدير إلهي» هو إيجاد مجتمعٍ ذي ميزةٍ عالميةٍ تتحقّق فيه أعلى مستويات الحرّية ويتقوّم على أرقى القوانين إلى جانب استتباب الأمن والسلام في شتّى أكنافه.

هذا المجتمع العالمي هو في الحقيقة انعكاسٌ للنظم العالمي الذي يجب أن تصبح الكرة الأرضية في رحابه وطناً لجميع بني آدم بحيث ينعمون فيه بحرّيةٍ تامّةٍ في حياتهم الفردية والاجتماعية، ومن ثمّ يتسنّى لهم كبح نزواتهم الحيوانية والسيطرة عليها بمعونة العقل، ناهيك عن أنّهم في هكذا مجتمع يمتلكون القدرة التي تؤهّلهم للسيطرة على طغيان الحكومات المستبدّة وكبح جموحها.

الإنسان في رحاب هذا المجتمع المثالي يرى نفسه كائناً أخلاقياً يمتلك الإرادة في جميع سلوكياته من دون أن يحقّ لأحدٍ استعباده، وفي الحين ذاته يعد نفسه ملزماً باحترام حرمات أقرانه البشر استناداً إلى الأصول التربوية التي نشأ في رحابها، ولا يرى محيصاً من العمل بجميع القوانين والمقرّرات الاجتماعية الموضوعة له.

إذن، إن تحقّقت هذه الغاية السامية سوف لا يحدث أيّ نزاعٍ بين البشر ولا تندلع أيّة حربٍ داخليةٍ أو دوليةٍ، ومن ثَمَّ يعمّ الأمن والاستقرار في العالم؛ والأهمّ من ذلك أنّ قابليات الإنسان ستصقل وتزدهر لتظهر بحلّةٍ جديدةٍ ملؤها الإبداع والخير[1].

نضيف إلى ما ذكر أنّ ما ذهب إليه كانط بأن الغاية من الحياة التأريخية والاجتماعية متعيّنةٌ ومقدّرةٌ مسبقاً، لا يتعارض مع إرادة الإنسان واختياره في سلوكياته، لذا فهو ليس مكبّل اليدين أمام مختلف الأحداث التي تطرأ في حياته، كما أنّ التأريخ في هذه الحالة ليس سوى سلسلةٍ من الوقائع المحتومة غير الإرادية؛ وعلى هذا الأساس فإنّ أفعال الإنسان التي تصدر عنه بمحض إرادته واختياره لها أثرٌ في هذا الصعيد، ومن ثمّ ليس من الحريّ بمكانٍ وصف الحركة التأريخية بأنّها تيّارٌ متواصلٌ لا يمكن لأحدٍ التدخّل فيه.

---

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع مقالة لإيمانويل كانط تحت عنوان: (فكرة عن تأريخٍ كونيٍّ من زاوية نظر المواطنة).

إيمانويل كانط في كتاب (صراع الكلّيات) تساءل قائلاً: هل أنّ الأجيال البشرية تسير نحو التطوّر والازدهار بشكلٍ متواصلٍ؟ أجاب في هذا الكتاب عن السؤال من خلال ذكره آراءً ثلاثةً ثمّ نقضها كما يلي:

1) رأي متشائم: فحوى هذا الرأي أنّ البشرية تسير نحو الزوال والاضمحلال بشكلٍ متواصلٍ.

2) رأي متفائل: فحوى هذا الرأي أنّ البشرية تسير نحو التطوّر والازدهار بشكلٍ متواصلٍ.

3) رأي أحمق: فحوى هذا الرأي أنّ البشرية تمرّ في مرحلة ركودٍ من دون أن تشهد تقدّماً أو تأخّراً.

ومن جملة ما قاله في هذا المضمار ما يلي: «**حينما يسير الإنسان قدُماً إلى حدٍّ ما، فهذه المسيرة التطوّرية لا تضمن له عدم التراجع إلى الوراء، والعكس صحيحٌ؛ ولكن رغم ذلك نقول إنّ كلّ الأوضاع التي تشهدها الحياة البشرية بغضّ النظر عن بعض مراحل الركود المؤقّتة، تبشّر بمستقبلٍ زاهرٍ ملؤه الخير والحرّية**»[1].

ثالثاً: مراحل تأريخ البشرية في آثار كانط

إيمانويل كانط يعتقد بأنّ المسيرة التكاملية للبشرية قد طوت مراحل تأريخية عدّة حسب التقدير الإلهي والأحداث الطبيعية، وعلى هذا الأساس تطرّق في مختلف مؤلّفاته إلى بيان هذه المراحل وسلّط الضوء عليها من نواحٍ عدّة، وفيما يأتي نشير باختصارٍ إلى جانبٍ من آرائه التي طرحها في بعض آثاره:

1) تخميناتٌ حول بداية التأريخ البشري

تطرق إيمانويل كانط في هذه المقالة[2] إلى الحديث عن باكورة تأريخ البشرية

---

[1]- Kant, Immanuel, b. 1991, p. 224.

[2]- Kant, Immanuel, a. 1991, pp. 178- 190.

والعقل في إطار حياةٍ حيوانيةٍ قاسيةٍ لا هدف منها سوى إبقاء الإنسان على قيد الحياة بأيّة وسيلةٍ كانت، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً يُتاح له الخروج من قيود غرائزه الحيوانية ليلج في غمار سلوكياتٍ إراديةٍ مشذّبةٍ نوعاً ما؛ وفي هذه المرحلة تتولّد له القابلية في إدراك طبيعة الأوامر والنواهي العقلية ويعي ضرورة الامتثال لها في شتّى جوانب حياته الفردية والاجتماعية إلى جانب سعيه الحثيث إلى التخلّي عن نزواته الحيوانية لكونه يعرف حينئذٍ شيئاً باسم «الآثام والمعاصي» ويدرك وجوب اجتنابها.

ذكر كانط في هذه المقالة أربع خطواتٍ عقليةٍ في مجال هذا التطوّر الحياتي للبشر، مما يعني أنّه عدّ للعقل أربع مهامّ مصيرية تساعد الإنسان على الخروج من نطاق الغرائز الحيوانية وتتيح له امتلاك إرادةٍ واختيارٍ في مختلف سلوكياته بحيث يصبح قادراً على كبح جموح نزواته الجنسية والحفاظ على إنسانيته في رحاب المشاعر الأخلاقية والإنسانية الأخرى مثل ضرورة احترام الآخرين والتمسّك بالقوانين والأعراف الاجتماعية لأجل ترسيخ أركان المجتمع الذي يعيش في كنفه.

كما أكّد على أنّ العقل يفي بدورٍ أساسيٍّ في مجال تحقيق الأهداف الإنسانية بعيدة الأمد وعدم اكتفاء البشر بالأوضاع الراهنة، إذ ليس من الحريّ اعتبار العقل مجرّد وسيلةٍ لتلبية المتطلّبات الأساسية لبني آدم، وإنّما لا بدّ من القول بأنّ الإنسان هو الغاية الحقيقية للطبيعة من منطلق كونه أفضل الكائنات على وجه البسيطة؛ لذا يحقّ له أن يسخّر سائر الكائنات الحيّة بوصفها وسائل معتمدة لتحقيق مصالحه الفردية والجماعية، في حين أنّه غير مخوّلٍ في تسخير بني جلدته من البشر لهذا الغرض، بل يجب وأن يتعامل معهم وكأنّهم نفسه بحيث يعدهم شركاء له في تسخير خيرات الطبيعة والانتهال من نعمها العظيمة، لذا لا يجدر به التذرّع بأيّ تبريرٍ لأجل إضفاء صبغةٍ قانونيةٍ أو شرعيةٍ على انعدام المساواة الاجتماعية[1].

[1]- Ibid, p. 225.

2) التأريخ البشري العامّ على ضوء مبدأ المواطنة العالمية

تطرّق إيمانويل كانط في هذه المقالة إلى بيان كيفية انتقال الإنسان من مرحلة الحياة الطبيعية والغريزية ومن ثمّ بلوغه مرحلة الحياة الاجتماعية المتقوّمة على أُسسٍ عقلانيةٍ ملؤها الإرادة والاختيار، ويمكن تلخيص رأيه هنا كما يلي: الإنسان محبٌّ للذات بطبعه وينزع إلى إشباع رغباته وتلبية نزواته، وهذه النزعة الأنانية لا يمكن تلبيتها بشكلٍ فرديٍّ، وإنّما تقتضي وجود نشاطات جماعية في إطار تعاملٍ مشتركٍ مع سائر أقرانه البشر. إذن، نستشفّ من هذا الكلام أنّ أنانية الإنسان تسوقه نحو إرساء دعائم حياةٍ اجتماعيةٍ يشاركه فيها سائر بني آدم؛ ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا بحاجةٍ إلى إجابةٍ شافيةٍ، وهو: هل أنّ الفرد قادرٌ على تسخير الحياة الاجتماعية خدمةً لمصالحه بيسرٍ وسهولةٍ أو أنّ الأمر شاقٌّ وصعبٌ للغاية، أو ربّما غير ممكنٍ من الأساس؟ من البديهي أنّ الأمر ليس يسيراً، فالحياة الجماعية تقتضي بذاتها نبذ الأنانية والسيطرة على جموح النفس الفردية وفي الحين ذاته الذهاب إلى أبعد من ذلك عبر إرادة الخير للجميع؛ لذا ينبغي للإنسان أن يمتثل لجميع متطلّبات هذه الحياة التي تتجاوز حدود النزوات الشخصية بأن يستجيب للقوانين والأعراف الاجتماعية التي تلبّي متطلّبات حياته الفردية والجماعية في آنٍ واحدٍ.

عندما يتبنّى الإنسان رؤيةً اجتماعيةً شموليةً ويتجرّد عن نزعاته الفردية ونزواته الشخصية، سوف يحيى في رحاب أوضاعٍ خاصّةٍ وصفها إيمانويل كانط بـ «الاجتماعية اللامجتمعية» أو «الاجتماعية واللاإجتماعية» The Unsocial Sociability وتعني أنّ الإنسان في هذه الحالة يصبح كائناً اجتماعياً رغماً عنه لأنّ متطلّباته لا تتحقّق إلا في ظلّ المجتمع، لكنّه في الحين ذاته لم ينشأ نشأةً اجتماعيةً، إذ إنّ تحوّله إلى كائنٍ اجتماعيٍّ يقتضي التنسيق بين رغباته ورغبات أقرانه البشر[1].

---

[1]- إيمانويل كانط، رشد عقل (باللغة الفارسية)، مقالة مترجمة له تحت عنوان: معناي تاريخ كليّ در غايت جهان وطني،

الحالتان المذكورتان- الاجتماعية واللاإجتماعية موجودتان لدى كلّ إنسانٍ ما دامت النزعة المدنية لم تستقرّ في ذاته بالكامل لتحلّ محلّ نزواته الطبيعية، وهذا التضادّ الباطني[1] تتمخّض عنه آثارٌ خارجيةٌ ملحوظةٌ.

حينما يروم أحد الناس تحويل أقرانه البشر إلى مجرّد وسائل لتلبية حاجاته ورغباته الذاتية، من الطبيعي أنّ هذه النزعة الأنانية لا تقتصر عليه فقط، فهي موجودةٌ لديهم أيضاً؛ لذا تحدث صراعات اجتماعية ينتج عنها تضادٌّ في المواقف، إذ كلّ إنسانٍ يسعى لتسخير الآخرين لصالحه وفي الحين ذاته يرفض أن يصبح وسيلةً طيّعةً بأيديهم؛ وجرّاء هذا التفسّخ الاجتماعي تسود الرذائل والشرور في المجتمع وتتزايد معاناة بني آدم. في هذه الحالة يدرك أعضاء المجتمع مدى أهمية تنسيق المواقف ونبذ الأنانية الفردية، فتصحو ضمائرهم وتزدهر قابلياتهم الجماعية وهو أمر يثمر عن حدوث نظمٍ اجتماعيٍّ، فيتمّ إثر ذلك إرساء دعائم نظام الحكم في البلد، وشيئاً فشيئاً يتطوّر الناس إلى أن يتمكّنوا من تشييد حضارةٍ راقيةٍ.[2] هذا

ترجمها إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2009 م، ص 105.

[1]- قال إيمانويل كانط في هذا الصدد: «الوسيلة التي تسخّرها الطبيعة لتفعيل طاقاتها الكامنة وتوسيع نطاقها، هي التضادّ بين المجتمعات البشرية؛ وسرعان ما يتحوّل إلى نمطٍ من النظم القانوني في كلّ مجتمعٍ، والمراد منه هنا التضادّ في المبادئ الاجتماعية التي لم تتحوّل إلى أوضاع مجتمعية ثابتة بعدُ، أي: فقط هناك رغبةٌ في إقحامها في ضمن الأصول الاجتماعية.

فضلا عن ذلك فالتصدّي لمهمّة تحقيق هذه الرغبة قد يسفر أحياناً عن زعزعة أوضاع المجتمع وتفكيكه، وهذه القابلية المشهودة في الواقع مكنونةٌ في ضمن طبيعة الإنسان.

الإنسان بطبعه ينزع إلى الحياة الاجتماعية لأنه يشعر في رحاب المجتمع بقدرته على صقل مواهبه وتشذيب قابلياته ليحيى بوصفه إنساناً محترماً، لكنّه في الوقت ذاته يمتلك رغبةً شديدةً في العيش على انفرادٍ وفي عزلةٍ عن سائر أقرانه البشر؛ إذ على الرغم من نزعته الاجتماعية، إلا أنّه ذو رغباتٍ غير اجتماعيةٍ، وهذه الرغبات تسوقه نحو المبادئ التي تتقوّم عليها... «.

إيمانويل كانط، رشد عقل (باللغة الفارسية)، مقالة مترجمة له تحت عنوان: معناي تاريخ كلّي در غايت جهان وطني، ترجمها إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2009 م، ص 14.

[2]- إيمانويل كانط، رشد عقل (باللغة الفارسية)، مقالة مترجمة له تحت عنوان: معناي تاريخ كليّ در غايت جهان وطني، ترجمها إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2009 م، ص 109.

الانتقال من الأنانية الفردية الطبيعية إلى العيش في كنف حياةٍ اجتماعيةٍ والإذعان للمقرّرات والأعراف الجماعية، والذي يعني اجتياز مرحلة النزعات الذاتية والولوج في رحاب مرحلة التحضّر والحياة العامّة الشاملة، لا يمكن أن يتحقّق في آنٍ واحدٍ وبدفعةٍ واحدةٍ؛[1] بل هو أمرٌ تدريجيٌّ يتطلّب طيّ عددٍ من المراحل الوسطية المتتالية، بمعنى أنّ التأريخ البشري هو الوعاء الذي يتحقّق فيه الانتقال من النزعة الفردية إلى النزعة الجماعية.[2]

لا شكّ في أنّ كلّ خطوةٍ يخطوها الإنسان انتقالاً من الهمجية إلى التحضّر، ومن الأنانية إلى حبّ الخير للناس، ومن النقص إلى الكمال؛ تمثّل مرحلةً من المراحل المتوسّطة في ضمن تيارٍ متواصلٍ ومترابط الأجزاء باسم التأريخ البشري،[3] فضلا عن أن هذا الانتقال لا يستتبع حتماً محو الرغبات النفسية واستبدالها برغباتٍ جماعيةٍ، وإنّما الهدف منه تضييق نطاق النزوات الشخصية وتعليم الإنسان السبيل الأمثل لتلبيتها في رحاب حياةٍ اجتماعيةٍ منزّهةٍ من كلّ أشكال الأنانية وحبّ الذات، ومن ثمّ ترسيخ محبّة الجماعة واحترام النوع بحيث تتحوّل هذه النزعات إلى ملكاتٍ روحيةٍ وعاداتٍ ثابتةٍ في النفس.[4]

إذن، يجب على الإنسان السير على نهج مبادئ الثقافة والقانون العقلاني والأخلاقي، ومن ثمّ استبدال الأنانية الفردية بإرادة الخير للآخرين، وإن حدث تضادٌّ بين الأمرين فلا بدّ له من اللجوء إلى العقل لوضع حلٍّ له بعيداً عن الأحاسيس والنزوات الجامحة[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص 105.

[2]- المصدر السابق، ص 107.

[3]- المصدر السابق، ص 105.

[4]- المصدر السابق، ص 108.

[5]- المصدر السابق، ص 111.

خلاصة الكلام أنّ كانط يعد النزعات العقلية والأخلاقية والثقافية سبلاً كفيلةً في تطوير التأريخ البشري وتكامل المجتمع،[1] وهذا يعني أنّ المراد من رقيّ شخصية الإنسان هو تنامي مدركاته العقلانية ونزعاته الأخلاقية الحميدة ومن ثَمَّ تكاملها إلى المستوى المثالي[2].

فضلا عما ذكر فالتكامل العقلي على مرّ العصور من وجهة نظر كانط لا يقتصر على الفرد فحسب، بل يسري إلى جميع الأجيال والتجمّعات البشرية بشكلٍ متوائمٍ ومتواصلٍ؛ ولا فرق في هذا التكامل من حيث شموله لقابليات الإنسان في تسخير القوى الطبيعية لصالحه أو في تنمية قابلياته الذاتية والثقافية والأخلاقية، إذ إنّ الإنسان بصفته فرداً فهو عادةً ما يكون عرضةً للهلاك، لكنّه من حيث كونه مثالاً لسلسلةٍ متواصلةٍ من الأجيال بإمكانه صقل قابلياته والنهوض بها إلى أعلى المستويات، وكما هو معلومٌ لا يمكن للقوى العقلية أن تُشذّب وتزدهر لدى الفرد بصفته فرداً بشكلٍ مباشرٍ وبدفعةٍ واحدةٍ، فهذا الأمر يقتضي مرّ العصور وتعاقب الأجيال وكثرة التجارب والتعليم[3].

استناداً إلى ما تمّ تقريره نستنتج أنّ مسيرة الإنسان التأريخية التكاملية برأي إيمانويل كانط متقوّمةٌ على إزالة التضادّ الحاصل بين النزعة الفردية وحبّ النوع، وكذلك تقتضي إقرار مبادئ الحرية والعدل والسلوكيات التي يرتضيها العقل السليم، وعلى هذا الأساس لو تحقّق النظام الجماعي النابع من قانونٍ متّفقٍ عليه بين جميع أبناء المجتمع، سوف تصبح حقوق الإنسان حينها محترمةً؛ ومن ثمّ يحيى بنو آدم في رحاب تجمّعٍ دوليٍّ شموليٍّ تراعى فيه جميع القوانين والمقرّرات والأعراف الدولية، فتنشأ إثر ذلك قدرةٌ عالميةٌ فتمسي القوانين الدولية هي القول الفصل في العلاقات

[1]- المصدر السابق، ص 96.

[2]- المصدر السابق، ص 94.

[3]- المصدر السابق، ص 98.

بين بلدان الكرة الأرضية في رحاب ثلاث سلطاتٍ تشريعيةٍ وتنفيذيةٍ وقضائيةٍ بحيث تسيطر على جموح الحكومات وتلزمها باحترام سيادة البلدان الأخرى وتضطرّها لإقرار قوانين إنسانية وأخلاقية لإدارة شؤون مواطنيها؛ أي إنّ الحكومات في هذه الحالة كأنّما تخضع لسلطةٍ فدراليةٍ إقليميةً وعالميةً.

3) الدين في مجرّد حدود العقل

يؤكّد كانط في هذا الكتاب على أنّ شخصية الإنسان عبارةٌ عن مزيجٍ بين الخير والشرّ، إذ يمتلك الرغبة في الامتثال للقيم الأخلاقية الحميدة إلى جانب رغبته في فعل الشرّ؛ ولكن مع ذلك عدّ الشرّ والفساد اللذين يطغيان على النفس الإنسانية بوصفهما أمرين عارضين من شأنهما أن يزولا فيما لو امتلك الإنسان إرادةً في ذلك، أي إنّنا قادرون على هزيمة النوايا السيّئة بفضل إرادة الخير للغير.

هذا التفوّق يحصل في إطار حركةٍ متكاملةٍ وتدريجيةٍ على مرّ التأريخ يتمكّن بنو آدم على ضوئها من تجاوز عقبات الشرّ والفساد ليبلغوا قمم الخير والصلاح، ومن ثمّ يسيروا نحو أعلى مراتب الحُسن والكمال، وهذه الحركة الإيجابية تدفعهم في نهاية المطاف إلى الإذعان بسلطة العقل والسعي إلى إقامة نظام حكمٍ متقوّمٍ على تعاليم دينية سامية.[1] هذا الكلام بحدّ ذاته يعني قدرة البشر على إيجاد مجتمعٍ دينيٍّ يسير على نهج الأحكام العقلية الصائبة بحيث يوكل جميع شؤونه للعقل، وهذا هو السبيل الوحيد لتفوّق الخير على الشرّ[2].

لدى شرحه وتحليله مسيرة البشر التأريخية التكاملية في هذا الكتاب، تطرّق كانط في بادئ الأمر إلى بيان الأوضاع الاجتماعية للإنسان في إطارين: أحدهما طبيعي

---

[1]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 32.

[2]- المصدر السابق.

والآخر حضاري، ثمّ قسّم سلوكياته من حيث تبعيتها للقانون إلى صنفين: الأوّل قانوني والثاني أخلاقي[1]؛ ومن هذا المنطلق استنتج أربع حالاتٍ لوجود الإنسان كما يلي:

أ- الوضع الطبيعي القانوني. (التنافس المحموم بين أعضاء المجتمع بدواعٍ فردية)

ب- الوضع الطبيعي الأخلاقي. (النزاع الدائم بين الخير والشرّ في ذات كلّ إنسان)

ج- الوضع الحضاري القانوني. (إرساء دعائم مجتمعٍ على أساس قوانين وضعية تقيّد إرادة الفرد)

د- الوضع الحضاري الأخلاقي. (الإذعان لسلطة الدين على أساس قوانين العقل العملي والأصول الأخلاقية)[2].

بادر كانط إلى تعريف التكامل التأريخي للبشرية على أساس ما ذكر أعلاه، اذ ذهب إلى القول بأنّ الرقيّ عبارةٌ عن الانتقال من الوضع الطبيعي القانوني إلى الوضع الطبيعي الأخلاقي، وهذا يعني أنّ البشرية على مرّ التأريخ أعرضت عن النزاعات الفردية بشكلٍ تدريجيٍّ ولجأت إلى الأصول العقلية والأخلاقية والدينية[3].

---

[1]- المجتمع الحضاري يقابل المجتمع الطبيعي، ويوصف بأنّه مجتمعٌ ذو مصالح مشتركة لجميع البشر، وأمّا الوضع المثالي في هذا المضمار فهو أن يحيى الإنسان في كنف مجتمعٍ تربط أعضاءه مصالح مشتركة ويكون متقوّماً على الأصول الأخلاقية السامية وليست القانونية؛ بمعنى أنّه يسير على وفق القوانين الإرادية المنبثقة من ذاته لا أن يعمل حسب القوانين التي يفرضها عليه المجتمع والتي لا تمتّ بصلةٍ إلى ذاته.

وجه التمايز بين الأوضاع القانونية والأخلاقية يكمن في أنّ الأولى تجعل الإنسان تابعاً لمقرّراتٍ خارجةٍ عن ذاته وذهنه، أو ربّما تلزمه في أن يسلك سلوكاً اختيارياً من أساسه.

إيمانويل كانط، رشد عقل (باللغة الفارسية)، مقالة مترجمة له تحت عنوان: معناي تاريخ كلّي در غايت جهان وطني، ترجمها إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2009 م، ص 138 - 146.

[2]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 33.

[3]- آراء إيمانويل كانط حول الدين والتحوّلات التأريخية التي تطرأ عليه وكيفية كونه متناسباً مع مرتبة الكمال البشري، هي المحور الأساسي في كتابه (الدين في مجرّد حدود العقل).

رابعاً: آراء تحليلية مؤثّرةٌ

نستنتج مما ذكر في المباحث السابقة أنّ الآراء التحليلية التي طرحها إيمانويل كانط حول مفهوم التأريخ البشري تعدّ نقطة الانطلاق والمرحلة الغائية لهذا التأريخ، لذا فهي جديرةٌ بالبحث والنقاش ولا سيّما على صعيد مراحل الانتقال من عهدٍ إلى آخر؛ والأمر الآخر الجدير بالذكر هنا أنّ هذه الآراء التحليلية لعبت دوراً هامّاً في صياغة مختلف نظرياته التي صاغها في آثاره المتنوّعة، فضلاً عن ذلك فإنّها ذات تأثيرٍ ملحوظٍ على نشأة أصول فلسفة التأريخ لدى سائر المفكّرين الغربيين الذين أعقبوه.

الفصل الثاني

إيمانويل كانط
وعصر التنوير

الفصل الثاني

إيمانويل كانط وعصر التنوير[1]

مقدّمة الفصل الثاني

سلّطنا الضوء في الفصل السابق بشكلٍ موجزٍ على الرؤية العامّة لإيمانويل كانط حول التأريخ ومبدئه ومقصده ومراحله وآلية تحوّله، وفي هذا الفصل سوف نتطرّق إلى بيان رأيه بالنسبة إلى طبيعة المرحلة التأريخية التي عاصرها ومدى أهميتها من الناحية الفكرية، وفي هذا المضمار نطرح السؤالين التاليين: كيف وصف كانط عصر التنوير الذي نشأ في رحابه؟ وما هي المرحلة التأريخية التي عدّها ساحةً للنشاطات الفكرية من قبل الإنسان القائم بذاته (المستقلّ عقلياً)؟

أوّلاً: مناقشةٌ حول طبيعة التنوير في مقالة كانط «ما هو التنوير؟»

قال بعض الباحثين إنّ أوّل مبادرةٍ من قبل إيمانويل كانط في الحديث عن قضية التنوير الفكري، كانت في شهر كانون الأوّل / ديسمبر عام 1784 م حينما سُئل عن معناه، ومنشأ هذا السؤال في الحقيقة مقالةٌ لأحد القساوسة البروتستانتين دوّنها حول هذا الموضوع، حيث نشرتها مجلّة «برلين» الفصلية؛[2] لكنّنا حينما نتتبّع تفاصيل

---

[1]- التنوير في اللغة الألمانية (Aufklarung) وفي اللغة الإنجليزية (Enlightenment).

[2]- في شهر كانون الأوّل / ديسمبر عام 1783 م نشرت مجلّة (برلين) الشهرية مقالةً لكاتبٍ مجهولٍ اقترح فيها الإعراض عن الزواج الديني واستبداله بالزواج العرفي، إلا أنّ القسيس البروتستانتي Zollner المناصر للتنوير الفكري ردّ عليه في مقالةٍ قصيرةٍ مدافعاً عن الأحكام الدينية والزواج الكنسي، حيث تطرّق فيها إلى المفاسد الأخلاقية والانحرافات التي سادت في تلك الآونة بذريعة النهضة التنويرية؛ ومن هذا المنطلق تمحورت مقالته حول السؤال التالي: يا ترى ما المقصود من التنوير؟ هذا القسيس بطبيعة الحال أراد أن ينزّه التنوير الفكري من هذه النزعات المنحرفة.
إيمانويل كانط ومندلسون وفلاسفةٌ آخرون، بادروا أيضاً إلى الإجابة عن السؤال المذكور ودوّنوا مقالاتٍ في المجلّة نفسها، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً توالت البحوث والنقاشات حول الموضوع بشكلٍ مفصّلٍ.

الموضوع في المنظومة الفكرية لكانط نجد صعوبةً في تأييد هذا القول، فقد تطرّق إلى الموضوع في ضمن مختلف أطروحاته التي ساقها حول عصر النهضة والحداثة، إذ إنّ التفاصيل التي ذكرها في هذه المباحث أوسع نطاقاً بكثيرٍ مما ذكره في مقالته التي خصّصها للإجابة عن السؤال المذكور.

الحقيقة أنّ كانط تحدّث عن موضوع التنوير وذكر رأيه بما يتمخّض عنه في كتابه (نقد العقل الخالص) الذي دوّنه قبل مقالة القسيس البروتستانتي، وذلك في عام 1781 م؛ ومن جملة ما قاله: «**عصرنا الراهن هو عصر واقعٍ نقديٍّ يعمّ كلّ شيءٍ على نحو الإلزام، وأمّا الدين فهو من منطلق حقيقته القدسية وتعاليمه الشرعية يعد أمراً عظيماً منبثقاً من عظمة الربّ، لذا عادةً ما يسعى لأن ينأى بنفسه بعيداً عن النقد، ولكن رغم كلّ ذلك هناك مؤاخذاتٌ عقليةٌ تطرح عليه، لذا ليس من شأنه أن يكون منزّهاً بالكامل لأنّ العقل لا يذعن بأيّ أمرٍ إلا إذا بقي راسخاً وصامداً أمام كلّ اختبارٍ ومؤاخذةٍ**».[1] قبل هذه الفقرة، تطرّق كانط إلى الحديث عن قدرة النقد الدقيق والتحكيم ripened في عصره، فهذه القدرة برأيه لا تبقي مجالاً لطرح معارف مزيّفة وكاذبة illusory [2].

رغم أنّ هذه العبارات التي طرحت حول موضوع البحث مختصرةٌ بعض الشيء، إلا أنّها في غاية الوضوح بالنسبة إلى طبيعة رأي كانط حول العصر الذي عاش فيه، ومن جملة ما صرّح به الشيخ مرتضى مطهّري في هذا المضمار نلمسه جلياً في العبارة التالية: «**كانط يعتقد بأنّ عصره هو عصر نهضة العقل الذي يسعى إلى نقد كلّ شيءٍ بحيث لا يُذعن بأيّ أمرٍ سوى ما كان راسخاً وصامداً أمام كلّ اختبارٍ ومؤاخذةٍ؛ لذا فهو لا يعير احتراماً بالغاً وتقديساً للدين والحكومة ما لم يغربلا في غربال هذا الاختبار**».

---

[1]- Kant, Immanuel, 1997, p. 100.

[2]- Ibid.

لو أردنا استكشاف أهمّ الدلالات في كلام كانط المذكور، لا بدّ لنا من تلخيصه بالأصول الأساسية التالية: العقل، النقد، الدين، الحكومة. هذه المفاهيم تنمّ عن أنّه يعد سلطة الدين- الكنيسة- والحكومة لا يمكن تقبّلها من قبل الشعب إلا في ضوء مبادئ النقد العقلاني.

وفي مقالةٍ دوّنها تحت عنوان (ما هو التنوير؟) تطرّق بشكلٍ مسهبٍ إلى موضوعٍ كان قد طرحه باختصارٍ في كتابه (نقد العقل الخالص)، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ محور البحث في المقالة المذكورة هو تسليط الضوء على سلطة الكنيسة واستحواذ عددٍ من رجال الدين على مقاليد الأمور في المجتمع الغربي، إذ أكّد فيها على أنّ النهضة التنويرية تعتبر بوّابةً للخروج من الأُطر الضيّقة للسلطة الدينية المستبدّة[1]. بادر كانط في هذه المقالة إلى تتبّع الجذور التأريخية لسلطة الكنيسة واستنتج من جملة نقاشاته أنّ شريحةً اجتماعيةً محدودةً في عصره تستحوذ على مراكز اتّخاذ القرار في شتّى المجالات وتعتبر نفسها ممثّلةً عن الأغلبية الساحقة في المجتمع، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد ما يلي: «**الأقلّية لها القدرة على فرض نفسها كقيّمٍ على المجتمع بكلّ يسرٍ وحرّيةٍ، وهذه الحالة تنمّ عن قصورٍ جليٍّ**»[2]، وأضاف موضّحاً: «**التخاذل والخوف يتسبّبان في عدم نضوج شخصيات كثير من البشر برغبةٍ منهم رغم أنّ الطبيعة قد ساعدتهم على بلوغ هذه الدرجة من النضوج بحيث جعلتهم مستغنين عن اللجوء إلى قابليات غيرهم**»[3].

الشيخ مطهّري بدوره أكّد على أنّ عدم نضوج غالبية أبناء المجتمع في تلك الآونة

---

[1]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، ص 31.

[2]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 31.

[3]- المصدر السابق.

برأي كانط لا يعود إلى وجود نقصٍ في الفهم والإدراك، بل إنّ منشأه النقص الموجود في الإرادة وعدم امتلاك الشجاعة الكافية في تسخير العقل باستقلالٍ وحرّيةٍ بعيداً عن سطوة الآخرين،[1] وقد استدلّ على هذا الأمر برأي كانط الذي وصف حال أمثال هؤلاء قائلاً: «**ما دام هناك كتابٌ فإنّي أفهم، وما دام هناك قسّيسٌ شفيقٌ يعبّر عمّا يجول في وجداني، وما دام هناك طبيبٌ يرشدني لما يجب علَيَّ تناوله وما ينبغي لي تركه... سوف لا يبقى هناك سببٌ لأن أُنهك نفسي في الخوض في غمار هذه القضايا... ولو توفّر لي المال الكافي سوف أستغني بالكامل عن التفكير؛ فالآخرون قد تحمّلوا عبء هذه المسؤولية المملّة ورفعوها عن كاهلي**»[2]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط لم يتغافل في هذا المضمار عن دور المسؤولين العلمانيين في المجتمع، إذ انتقد نشاطاتهم السلبية المناهضة للطبقة الفقيرة، لذلك قال: «**كبار المسؤولين يبذلون ما بوسعهم إلى تلقين شريحةٍ كبيرةٍ من المجتمع ولا سيّما النساء بأنّ محاولة بلوغ مرحلة النضج الفكري تعدّ صعبةً للغاية، بل محفوفةٌ بمخاطر جمّة، ومن هذا المنطلق حوّلوا القيّمين على المجتمع من أعوانهم كحيواناتٍ مدرّبةٍ تطيعهم طاعةً عمياء بكلّ حماقةٍ؛ لذلك فهم حذرون غاية الحذر من انفلات هذه الحيوانات الطيّعة وخروجها عن زمامها الذي يقيّدها.**

إنّ الناس في هذه الحالة كأنّهم مرتهنون في أقفاص طفولتهم ومكبّلون بأغلال التخلّف الفكري، وهذا هو السجن الحقيقي الذي تمّ تقييد أيديهم وأرجلهم فيه؛ وفيه أيضاً أوهموهم بأنّهم إذا خرجوا منه وعاشوا كما يشاؤون، سوف يندمون ويواجهون مخاطر جمّة لا تحمد عقباها»[3].

إذن، الأقلّية الاجتماعية برأي هذا الفيلسوف قد أمسكت بمقاليد أمور الأكثرية

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق، ص 32.

[3]- المصدر السابق.

الساحقة في تلك الآونة واستعبدتهم، وأهمّ العوامل التي ساعدت على ذلك هي تخاذل المضطهدين وخشيتهم من الاستقلال بالقرارات العقلية لفهم ما يجول حولهم من وقائع وأحداث، وهناك عاملٌ آخر برأيه ساعد على هذه الظاهرة السلبية، ألا وهو تلك التحذيرات التي أطلقتها الأقلّية والتي أوهمت الأغلبية على أساسها بأن طريق الحرّية والاستقلال محفوفاً بمخاطر ومصاعب جمّة؛ إلا أنّ حقيقة هذه المخاطر والمصاعب ليست بتلك العظمة التي يصوّرها المستبدّون المتصيّدون في الماء العكر، بل يمكن للأقلّية تجاوزها في إطار مراحل تكتنفها مشقّةٌ لا بدّ لكلّ فردٍ من مواجهتها في سيرته الفردية والاجتماعية[1].

إذن، كانط عدّ التخاذل والخشية أهمّ عاملين في عدم نضوج الفكر البشري، أي: إنّه أوعز السبب الأساسي في تخلّف الأغلبية عن حكم العقل إلى أسبابٍ شخصيةٍ، فالفرد هو المقصّر الأوّل في هذا المضمار جرّاء ضعف إرادته وخشيته، إذ لا يمتلك الشجاعة الكافية لبلوغ درجة الفهم المستقلّ وليست لديه إرادةٌ حرّةٌ في التخلّص من القيود التي كبّلته بها الطبقة المستبدّة.

بناءً على ما ذكر، يمكن القول إنّنا بدأنا نقترب من فهم طبيعة نظريات إيمانويل كانط وتعريفه للتنوير الفكري الذي وصفه بالقول: «**التنوير هو تحرّر الإنسان من قيود عدم النضج الذاتي**»[2]، وأكّد على أنّ شعار هذه النهضة الفكرية هو: «**كن شجاعاً واستخدم عقلك**»[3].

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق، ص 31.

[3]- عبارة «كُن شجاعاً واستخدم عقلك بنفسك» Sapere aude مقتبسةٌ من كلامٍ للشاعر والأديب الروماني هوراس 8 ق. م.- 65 ق. م. وفي عام 1736 م انطلقت حركةٌ باسم (دعاة الحقيقة) جعلت هذه العبارة شعاراً لها، وكان من ضمن أهدافها الترويج للمبادئ الفلسفية التي طرحها كلٌّ من لايبنتز وولف.
للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 31.

خلاصة رأي كانط فيما ذكر هي أنّ الأغلبية الخاضعة لو سخّرت عقولها باستقلالٍ والتزمت جانب الشجاعة من دون أن تخشى الأقلّية المتسلّطة عليها إلى جانب تجاوزها مرحلة عدم النضج الذاتي الذي فرض عليها، سوف تنجو من القيمومة المفروضة عليها؛ وهذه هي النتيجة الحتمية لعصر التنوير الفكري.

طبعاً كانط على علمٍ بأنّ تجاوز هذه العقبات ليس بالأمر الهيّن، لذلك قال: «**ما أقلّ الذين تمكّنوا من تجاوز مرحلة عدم النضج الذاتي وتنمية قابلياتهم العقلية ومن ثمّ خطوا خطوات راسخة إلى الأمام**»[1]، إلى أن قال: «**... إذ من الصعب على الإنسان أن يخرج من هذه المرحلة بالاعتماد على نفسه فقط، فعدم النضج قد ترسّخ لديه وكأنّه غريزةٌ ثانيةٌ في باطنه إلى جانب غريزته الفطرية المستودعة فيه؛ لذلك لا ينفكّ عن الحذو وفق ما تمليه عليه بحيث انتابه العجز عن تسخير قابلياته الذهنية، ناهيك عن أنّه حُرم من هذا الحقّ جرّاء ما كابده من ضغوطٍ خارجيةٍ**»[2]. وعلى هذا الأساس فهو غير قادرٍ على تخليص نفسه من قيود عدم النضج الذاتي والانطلاق في أجواء الحرّية العقلية الرحبة.

ومن جملة أقواله الأخرى في هذا المضمار ما يلي: «**الناس وهم مجتمعون لهم القدرة على بلوغ مرحلة التنوير تدريجياً، إذ من خلال ثورةٍ قد يتمكّنون من التغلّب على الاستبداد والأنانية الفردية وحبّ الرئاسة؛ ولكن مع ذلك ربّما يعجزون عن إرساء دعائم الإصلاح الحقيقي لأسلوب التعقّل فيصبحوا ضحيةً لسذاجتهم في اتّخاذ القرار ولتلك السذاجة التي ورثوها من أسلافهم، فالغالبية العظمى في المجتمع لا تستثمر العقل كما ينبغي**»[3].

---

[1]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 32.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ص 34.

بناءً على هذا الكلام نطرح على كانط السؤال التالي: ادّعيت بأنّ الذين يتمكّنون من تجاوز مرحلة عدم النضج الذاتي أقلّيةٌ في المجتمع، كما قلت بأنّهم عاجزون عن بلوغ درجة الإصلاح الحقيقي لأسلوب الفكر؛ إذن ما هو اقتراحك لإنقاذ الغالبية الاجتماعية من أعباء عدم النضج الذاتي وإيصالهم إلى مرحلة الاستقلال الفكري وبلوغ مرتبة التنوير؟

لو تتبّعنا مختلف آرائه حول ما ذكر، يمكننا تقرير إجابته في عبارته التالية: «**الحرّية الجديدة التي تستتبع أقلّ مستوى من الضرر، هي تلك الحرّية المتمثّلة في تسخير العقل لأغراضٍ جماعيةٍ**»[1]. لكنّ الإنسان على هذا الأساس لا يمكنه بلوغ مرتبة التنوير الفكري. هذا الاقتراح في الحقيقة يتطلّب شرحاً وتحليلاً كي تتّضح معالمه بشكلٍ أفضل، لذلك نقول: الأمر الهامّ في هذا الصدد هو أنّ إيمانويل كانط يدعو الإنسان من ناحيةٍ إلى الاعتماد على عقله باستقلالٍ وحرّيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يكتنفه شعورٌ بالخشية من العواقب الوخيمة التي تترتّب على انهيار النظام الاجتماعي؛ أي إنّه سعى إلى الحفاظ على إطار أصول التعقّل التي وضعها فرديريش العظيم (الثاني)؛[2] لذلك قال: «**ليس في العالم سوى سيّدٍ واحدٍ، وهو يقول: أيّها الناس تعقّلوا بقدر ما تستطيعون وحول أيّ أمرٍ يعجبكم، ولكن أطيعوني!**»[3]. المقصود من الطاعة هنا مراعاة النظم الاجتماعي الثابت، ومن المؤكّد أنّ هذا النظام متقوّمٌ بشكلٍ أساسيٍّ على عدم نقد من بيده زمام الأمور، وهو ما أكّد عليه قائلاً: «**أسمع من كلّ جانبٍ حولي أصواتاً تتعالى وتنادي: يا أيّها الناس لا تتعقّلوا! نعم، إنّه النظم الاجتماعي الذي يقول لنا: لا تتعقّلوا، وفقط أطيعوا. ومسؤول الحسابات المالية يقول أيضاً: لا**

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- Frederick II (the great) 1740- 1786.

[3]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 34.

تتعقّلوا، فقط ادفعوا ما عليكم من مستحقّاتٍ ماليةٍ. وأمّا رجل الدين فهو يقول: لا تتعقّلوا، وفقط آمنوا»[1]. وواصل كلامه مضيفاً: **«هذه الدعوات التقييدية كلّها تضيّق نطاق حرّية الفرد والمجتمع، ولكن ما الذي يمكن اعتباره منها عقبةً في طريق التنوير الفكري؟ وأيٌّ منها ليس كذلك، بل يساعد على النهوض به؟»**[2]. نستشفّ من كلام كانط أنّ الإنسان بإمكانه أن يطيع فريدريش العظيم وفي الحين ذاته من شأنه توفير السبُل الكفيلة التي تضمن له بلوغ أهدافٍ عامّةٍ في حياته الاجتماعية من دون الحاجة إلى نقد مبادئ النظم الاجتماعي، وقد أشار بنفسه إلى هذا الأمر بشكلٍ صريحٍ بعد أن قرّر العبارة السابقة؛ إذ دعا أبناء المجتمع إلى تنفيذ أوامر القائد العسكري ودفع الضرائب المفروضة عليهم وترويج تعاليم الكنيسة التي يدعو إليها القساوسة، وما إلى ذلك من قضايا مشتركة مرتبطة بالنظم الاجتماعي؛ إضافةً إلى ذلك فقد طرح هذه الأمور على صعيد المجتمع العالمي المتحضّر أيضاً، وتطرّق إلى شرحها وتحليلها في ضمن نطاقٍ أكثر شموليةً[3].

وصف كانط تسخير العقل في إطارٍ إداريٍّ حضاريٍّ معيّنٍ بأنّه استثمارٌ خاصٌّ، وعدّ استثماره دون أيّ قيدٍ وشرطٍ بأنّه عامٌّ شاملٌ[4]. ولكن هل أنّ هذا التصنيف الذي فصل على أساسه الاستعمال الخاصّ للعقل عن استعماله العامّ، يمكن اعتباره حلاً مثالياً بالنسبة إلى المسألة المطروحة؟ فيا ترى أليس من شأن تسخير العقل بحرّيةٍ

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق.

[4]- قال إيمانويل كانط في هذا الصدد: «أرى من الواجب عليَّ استثمار مدركاتي العقلية خدمةً للمصالح العامّة كما يسخّر العالم عقله خدمةً لقرّاء آثاره العلمية؛ وتسخير الإنسان عقله لأغراضٍ شخصيةٍ وخاصّةٍ هو أمرٌ جائزٌ له حينما يتصدّى لمنصبٍ إداريٍّ أو رسميٍّ».

إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 34.

واستقلالٍ بمعزلٍ عن أيّ قيدٍ إداريٍّ أو اجتماعيٍّ أن يؤزّم النظم الاجتماعي الثابت عاجلاً أم آجلاً؟ يبدو أنّ كانط بنفسه كان يدرك هذا الأمر، فهو من ناحيةٍ يمدح الحاكم السياسي قائلاً: «**... إنّه يعرف حقّ المعرفة أن لا وجود لأيّ خطرٍ يهدّد عملية التقنين فيما لو أذِن لرعاياه بأن يسخّروا عقولهم خدمةً للمصالح الاجتماعية العامّة ويعتمدوا عليها في سنّ قوانين البلد، بل لا خطر في ذلك حتّى في تسخيرها لأجل طرح نقدٍ صادقٍ حول القوانين الموجودة ومن ثمّ تسرية ذلك إلى سائر البلدان في العالم**».[1] إلى أن قال: «**نحن لدينا أنموذجٌ مثاليٌّ فريدٌ من نوعه على صعيد هكذا حكومة، والملك الذي يحكمنا يعدّ الرائد بين سائر الملوك في هذا المضمار**»[2]. ومن ناحيةٍ أخرى قال بصريح العبارة إنّ فريدريش العظيم قد تسبّب في حدوث تناقضٍ اجتماعيٍّ، حيث وصفه بقوله: «**هو الشخص الوحيد الذي يمتلك القدرة على الدعوة إلى التعقّل في هذا الصدد بكلّ حرّيةٍ وإلى أيّ مستوى شاء في ضمن نطاق حكومته، كما له صلاحية دعوة الآخرين إلى طاعته... وهو الذي ينوّر عقول الآخرين ولا يخشى من الظلم، ناهيك عن امتلاكه لقوّاتٍ عسكريةٍ نظاميةٍ تطيع أوامره**»[3].

فحوى رأي كانط حول ما ذكر يمكن تقريره في كلامه التالي: «**الشؤون البشرية في هذا المضمار تسير على وفق نسقٍ معيّنٍ، لكنّه غريبٌ وغير متوقّعٍ، ولو ألقينا عليه نظرةً شاملةً سنلفي كلّ ما فيه محفوفاً بالتناقض**»[4].

ولأجل توضيح التناقض المشار إليه بشكلٍ أفضل، وصف التنوير بأنّه نواةٌ محوريةٌ أو جيشٌ نظاميٌّ جرّارٌ يحافظ على النظم العامّ في المجتمع، أو أنّه كقشرةٍ صلدةٍ تضمّ

---

[1]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 40.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ص 40- 41.

[4]- المصدر السابق، ص 41.

في باطنها نواةً تمرّ في طور الرشد والنموّ التدريجي، وفي نهاية المطاف تضطرّ هذه القشرة الصلدة لأن تغيّر سلوكها مع الناس، حيث قال: «**حينما تبادر الطبيعة إلى تربية هذه النواة تحت قشرتها الصلدة بكلّ عنايةٍ، فهذا يعني تعلّق الإنسان ذاتياً بالتفكير العقلي الحرّ ورغبته في تناميه وازدهاره؛ وهذا الأمر تدريجياً يكون له تأثيرٌ على قابلياته العقلية، ومن ثمّ يصبح قادراً على التصرّف بكلّ حرّيةٍ ليتمكّن بعدئذٍ من التأثير على تلك المقرّرات والأصول الأساسية التي يتقوّم عليها نظام الحكم الذي يخضع له، فيحقّق إثر ذلك مصالح أكثر ولا يبقى كآلةٍ متحرّكةٍ لا حسّ لها؛ فشأنّه أن يكون هكذا**»[1].

ثانياً: توضيحاتٌ أخرى للتنوير على لسان كانط

يا ترى هل تمكّن إيمانويل كانط من بيان واقع التنوير والحداثة في مقالته (ما هو التنوير)؟

كما ذكرنا آنفاً فإنّ نقاشات هذا الفيلسوف حول التنوير لم تبدأ بمقالته المذكورة ولم تختم بها، فقد تحدّث فيها عن عصرٍ تنويريٍّ يرغب الإنسان فيه بتسخير قابلياته العقلية للخلاص من أغلال السلطة المفروضة عليه جرّاء عدم نضجه الذاتي بحيث يتصرّف فكرياً بحرّيةٍ وشجاعةٍ؛ ولكنّه عدّ هذا السلوك مجرّد نقطة بدايةٍ لانطلاق نهضةٍ فكريةٍ واسعة النطاق وبعيدة الأمد؛ لذلك تحدّث في آثاره اللاحقة بشكلٍ تفصيليٍّ عن طبيعة العقل وبنيته وكيفية تسخيره بأسلوبٍ ناجعٍ يعين الإنسان على حلحلة مشاكله بنجاحٍ؛ ويبدو أنّه بعد أن وصف التنوير بأنه نهضةٌ فكريةٌ هدفها إحياء القابليات الفكرية والإطاحة بسلطة شريحة الأقلّية في المجتمع على شريحة الأغلبية العظمى، دعا الناس إلى العمل على ترسيخ هذه النهضة وتحكيم أُسسها بكلّ اقتدارٍ وشجاعةٍ، فتطرّق بإسهابٍ نوعاً ما إلى الحديث

[1]- المصدر السابق.

عن كمّية النزعات الفكرية التحرّرية ونوعيتها ووضّح الآلية المناسبة لإنجاحها.

إذن، نستنتج مما ذكر أنّ جميع آثار كانط بمختلف أنماطها وعناوينها، وكذلك نهضته الفكرية الذاتية، قد تمحورت بشكلٍ أساسيٍّ حول مقتضيات عصره؛ لذا من الحريّ بمكانٍ تسليط الضوء عليها في ضمن هذا النطاق.

وفي المباحث اللاحقة سوف نلقي نظرةً مقتضبةً على آثاره ضمن نطاق هذا الاستنتاج.

الفصل الثالث

«نقد العقل الخالص»
ونبذ الفكر الميتافيزيقي

الفصل الثالث

«نقد العقل الخالص» ونبذ الفكر الميتافيزيقي

مقدّمة الفصل الثالث

ذكرنا آنفاً أنّ إيمانويل كانط في كتابه (نقد العقل الخالص) تحدّث عن النهضة العقلية في الفترة الزمنية التي عاصرها لأجل غربلة كلّ أمرٍ عرضةٍ للنقد برأيه وتقييمه حسب معايير خاصّة ومن ثمّ تأييده أو رفضه، وبالنتيجة فقد أثنى على تلك الأمور التي وصفها بالمحترمة.

نستنتج من مجمل آراء كانط النقدية ما يلي: استثمار العقل بشجاعةٍ واستقلالٍ حسب المبادئ التي أشار إليها في مقالته (ما هو التنوير؟) حيث عدّ هذا الأمر متلازماً بشكلٍ أساسيٍّ مع مبدأ نقد كلّ شيءٍ[1]، لذلك قال لو رأى بعضهم ضرورة تنزيه الدين بسبب قدسيته والتقنين والحكومة بسبب شأنهما وعظمتهما، من كلّ نقدٍ واعتراضٍ عقليٍّ، ففي هذه الحالة لا تبقى أيّة قيمةٍ للعقل الناقد في هذا العصر- يقصد عصره- ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ الحركة التنويرية تعدّ نهضةً تقتضي تسخير العقل بشجاعةٍ واستقلالٍ لنقد كلّ شيءٍ من دون استثناءٍ؛ وخاطب المفكّرين والفلاسفة ذوي النزعة التنويرية لينبّههم على مسألةٍ هامّةٍ أخرى قائلاً: «**ينبغي للعقل مرّةً أخرى أن يتصدّى لأصعب المهامّ الفكرية من منطلق معرفته الذاتية؛ ومن ثمّ لا بدّ له من**

---

[1]- يمكن القول إنّ الفيلسوف الغربي رينيه ديكارت هو أوّل من وضع أُسس مشروع النهضة التنويرية عبر تنقية الذهن من كلّ أمرٍ غير عقلاني أو مثيرٍ للشكّ أو لا صواب له، ومن ثمّ ترسيخ عملية الفكر مرّةً أخرى على أصولٍ عقلانيةٍ. للاطّلاع أكثر، راجع: جون غراي، فلسفه سياسي آيزيا برلين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية خشايار ديهيمي، منشورات طرح نو، طهران.

تقييم كلّ شيءٍ في محكمةٍ عقليةٍ لكي يضمن حقوقه المشروعة، إذ إنّ جميع المزاعم الخارجة عن نطاقه لا صواب لها، لذا لا ينبغي تفنيدها بواسطة أوامر ذوقية، وإنّما يجب أن تفنّد وفقاً للقوانين العقلية الثابتة؛ والمحكمة التي أشرنا إليها هي ذات نقد العقل الخالص»[1]. والجدير بالذكر هنا أنّ كانط عندما يؤكّد على ضرورة تقييم كلّ شيءٍ طبقاً للنقد العقلي، يؤكّد في الحين ذاته على أنّ العقل نفسه يجب أن يخضع أيضاً لهذا النمط النقدي، أي: يجب تقييمه في محكمةٍ عقليةٍ لكي نتعرّف على حقيقة مدّعياته ونستكشف نقاط ضعفه وقوّته.

هذا الكلام يدلّ على صحّة ما قاله الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر بأنّ معنى التنوير الذي طرحه كانط في مقالته الشهيرة (ما هو التنوير؟) مكّنه من تحقيق هدفه المنشود، ومن ثمّ سار عليه في سائر آثاره التي دوّنها بعد هذه المقالة[2].

ولدى تعريفه التنوير وبيان حقيقته في كتاب (نقد العقل الخالص) قال مؤكّداً: «**يجب على العقل أن يخضع للنقد في كلّ جوانبه**»،[3] ثمّ أضاف قائلًا: «**لا يمكن للعقل بتاتاً التنصّل من النقد**»[4].

وفيما يأتي نسلّط الضوء على تفاصيل الموضوع في ضمن المباحث التالية:

أوّلاً: نقد الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)

إذا أقررنا بأنّ التنوير في منظومة إيمانويل كانط الفكرية يقتضي محاكمة العقل وتوجيه النقد له، ففي هذه الحالة لا بدّ من معرفة الأسئلة التي تطرح عليه والإجابات التي تبدر منه، وكذلك يجب علينا بيان طبيعة النقد الذي يوجّه إليه.

---

[1]- Kant, Immanuel, 1997, p. 101.

[2]- Cassirer, E. 1981, pp. 227- 228.

[3]- Kant, Immanuel, 1997, p. 643.

[4]- Ibid.

ومقدّمةٍ لذلك نذكر ما قاله هذا المفكّر الغربي عن الميتافيزيقا التي عدّها بوّابةً عقلانيةً يُستدلّ بها على وجود الله تعالى وخلود النفس واختيار الإنسان في أفعاله، فقال: «**... أنا أدعو إلى نقد العقل بشكلٍ عامٍّ وبالنسبة إلى جميع المعارف التي يمتلكها، فهذه القابلية العارية من التجربة بإمكانها أن تعينني على السعي لنيل المعرفة، وعدّ هذا النقد نوعاً من اتّخاذ قرارٍ حول إمكانية تحقّق أو امتناع الميتافيزيقا بشكلٍ عامٍّ، وكذلك بالنسبة إلى تعيين منشئها ونطاقها؛ وكلّ هذه الأمور يجب أن يتمّ إثباتها على وفق أصولٍ رصينةٍ**»[1].

نستشفّ من هذا الكلام أنّ فحوى رأي كانط يتمحور حول ما إن كان العقل سديداً في فكره الميتافيزيقي بحيث يتمكّن من طرح إجاباتٍ معقولةٍ ومتقنةٍ في شتّى القضايا المتعلّقة به، وحول ما إن كانت لديه القدرة على إثبات وجود الله عزّ وجلّ وخلود النفس وامتلاك الإنسان للإرادة والاختيار في أفعاله وأقواله.

ولكن نتساءل هنا قائلين: ما السبب الذي دعا كانط إلى اختيار الميتافيزيقا في هذا المضمار؟ فيا ترى ما الذي جعله يعتقد بأنّ النقد له القابلية على الرقي بالعقل ليبلغ درجات الفكر الميتافيزيقي؟

لا يختلف اثنان في أنّ المفاهيم والأصول الميتافيزيقية في عهد هذا المفكّر الغربي كانت تعاني من أوضاع مزرية بحيث لم يكن من الممكن مقارنتها مع سائر العلوم التي شاعت في المجتمعات الغربية آنذاك؛[2] وعلى الرغم من أنّ العلوم الميتافيزيقية كانت في فترةٍ من الزمن معياراً لجميع العلوم، لكنّها في عهد كانط أصبحت كالسيّدة العجوز

---

[1]- Ibid. p. 101.

[2]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 8.

المسكينة الذليلة التي لا حول لها ولا قوّة،[1] لذلك تجرّأ عليها بعضهم قائلين بأنّها ليست سوى دوغماتية DOGMATISM وتعصّب ENTHUSIASM وخرافة SUPERSTITION وجبر FATALISM ومثالية IDEALISM وشكوكية SKEPTICISM وتحرّر من قيود الإيمان FREE THINKING UNBELIEF وإلحاد ATHEISM ومادّية MATERIALISM، وما سوى ذلك من أوصاف نابية[2].

وفي هكذا أوضاع بادر كانط إلى بيان رأيه في الموضوع قائلاً: **"أقصد من كلامي دعوة المفكّرين الذين يعدون الميتافيزيقا تستحقّ الاهتمام والبحث والتحليل، بأن يتأنّوا قليلاً ويبدؤون من نقطة الصفر في أطروحاتهم حول المسائل الماورائية بحيث يعدون ما طرح سابقاً وكأنّه لم يكن؛ وأن يولوا أهميةً بالغةً لإثبات ما إن كان هناك علمٌ اسمه (ميتافيزيقا) أو لا.**

إذا كانت الميتافيزيقا بحدّ ذاتها علماً، فلِمَ لم تصبح كسائر العلوم بحيث تحظى بقبولٍ عامٍّ ودائمٍ؟ وإذا لم تكن علماً من الأساس، فما السبب الذي جعلها تتجلّى في هيئةٍ علميةٍ تراود أذهان البشر وتجعلهم في حيرةٍ من أمرهم لكونها لا تزول وفي الحين ذاته لا تتحقّق؟!... إنّ جميع العلوم الأخرى تسير نحو الرقيّ والازدهار من دون هوادةٍ، لذا ليس من الحريّ بنا البقاء في حلقةٍ مفرغةٍ بحيث ندور في دوّامةٍ لا نهاية لها دون أن نتّخذ خطوات مثمرة على الصعيد المذكور، فمن السخرية بمكانٍ تجاهل هذا العلم ـ الميتافيزيقا ـ الذي يعدّ حكمةً محضةً ويعده كثيرون بأنّه مرآةٌ لعالم الغيب ويسعون من خلاله إلى معرفة أسرار الحياة والحقائق الكونية".[3] إذن،

---

[1]- المصدر السابق، ص 9.

[2]- Kant, Immanuel, 1997, p. 119.

[3]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م، ص 8.

نستنتج مما ذكر أنّ الأوضاع المزرية التي عانت منها الميتافيزيقا تعتبر جزءاً من الأسباب التي جعلت كانط يقرّ بإمكانية الخوض في مباحثها رغم تفنيده لها[1].

ثانياً: أسلوب كانط في نقد الميتافيزيقا

إيمانويل كانط لدى تسليطه الضوء على ما إن كانت الميتافيزيقا علماً حقيقياً أو لا، اعتمد على أسلوب بحثٍ تفرّد به عن سائر أقرانه في تلك الآونة؛ وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان هذا الأسلوب بشكلٍ مقتضبٍ:

لقد تعلّم كانط من ديفيد هيوم فكرة أنّ كلّ إنسانٍ يروم الخوض في مباحث الميتافيزيقا، يجب عليه أوّلاً التعرّف على طبيعة الأمور الماورائية من الناحية المنطقية، ومن ثمّ الاطّلاع على الأُسس الضرورية التي ترتكز عليها كي يستنتج منها إمكانية تحقّقها كعلمٍ معتبرٍ يدرج إلى جانب سائر العلوم أو عدم إمكانية ذلك[2]؛ فيا ترى هل أنّها كما ادّعى أتباع مبادئ الفلسفة المدرسية Scholastic Philosophy تجسّد معرفةً ضروريةً واقعيةً تمتاز بالعمومية[3]؟

عدّ كانط الأحكام التي تترتّب على المعرفة الميتافيزيقية بكونها أحكاماً تركيبيةً مسبقةً (معطيات قبلية) SYNTHETIC A PRIORI PROPOSITION وسنتطرّق إلى الحديث عنها لاحقاً، وفحواها أنّ الميتافيزيقا يمكن اعتبارها علماً فيما لو حافظت على هذه الميزة- الحكم التركيبي المسبق- ولكنّ هذا الموضوع تترتّب عليه قضيةٌ أخرى وهي

---

[1]- سوف نوضّح في محلّه بأنّ هذا الأمر لم يكن السبب الوحيد الذي أرغم إيمانويل كانط على الإذعان إلى حقيقة القضايا الماورائية (الميتافيزيقية).

[2]- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 139.

[3]- إيمانويل كانط، تمهيدات (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حدّاد عادل، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، 1988 م، ص 11.

كيفية تشخيص هذا الحكم، إذ كيف يمكن للعقل البشري امتلاك معرفةٍ كلّيةٍ وضروريةٍ تؤهّله لتمييز الحقائق واستطلاع مصاديقها؟

ويمكننا تلخيص رأي كانط حول ما ذكر في الفقرة التالية: **"إنّ بقاء الميتافيزيقا بوصفها علماً أو انهيارها من الأساس وزوالها، مرهونٌ بوضع حلٍّ لهذه المسألة... لذا فإنّ جميع المؤيّدين لها لا اعتبار لآرائهم ما داموا عاجزين عن طرح إجابةٍ شافيةٍ عن السؤال التالي: كيف يمكن للمعارف المتحقّقة حالياً أن تتقدّم على المعارف المتحقّقة مسبقاً؟ فهؤلاء حتّى وإن استطاعوا تقديم شيءٍ لنا من جانب العقل الخالص، إلا أنّ الحاجة تبقى قائمةً للإجابة عن السؤال المذكور"**[1]. فحوى هذا الكلام أنّ المفكّر الذي يعتقد بالميتافيزيقا ينسب ثروته المعلوماتية إلى العقل الخالص فحسب، ومن ناحيةٍ أخرى نستلهم منه أنّ كانط يعد هذه المعلومات ضروريةً وكلّيةً بحيث تجسّد جانباً من عالم الواقع، ويرى أنّها أحكامٌ تركيبيةٌ مسبقةٌ.

وأضاف في السياق ذاته قائلاً: **"... السؤال الأساسي الذي يطرح على هذا الصعيد هو: أيّ الأمور يمكن للإنسان معرفتها اعتماداً على العقل المجرّد من كلّ تجربةٍ؟ وما مستوى هذه المعرفة؟"**.[2] أضف إلى ذلك، هل أنّ الإدراك الحاصل من العقل الخالص الذي لا تجربة له، يسوقنا نحو فهمٍ كافٍ وكلّي بالحقائق والأحكام التركيبية المسبقة؟

ثالثاً: الفلسفة النقدية

بعد أن سلّط إيمانويل كانط الضوء على القضايا التي ذكرناها آنفاً، مهّد الطريق للولوج في القضية الأساسية لموضوع البحث على الصعيد الإبستمولوجي، فبادر إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن للعقل اكتساب معرفةٍ قبليةٍ (إصدار أحكامٍ

---

[1]- المصدر السابق، ص 12.

[2]- Kant, Immanuel, 1997, p. 103.

مسبقةٍ)[1]؟ ثمّ تطرّق إلى الحديث عن الجهود الفكرية التي تتكفّل بالإجابة عن هذا السؤال، ووصفها بأنّها فلسفةٌ نقديةٌ critical philosophy حيث قال: «**هذا السؤال يتضمّن معالم الواجب الأساسي للفلسفة النقدية، إذ يتمحور حول إمكانية أو استحالة تحقّق الحكم التركيبي**»[2].

في المبحث اللاحق سوف نسعى إلى الإجابة عن السؤال المذكور بشكلٍ موجزٍ ونذكر السبب في إمكانية تحقّق المعرفة القبلية- الأحكام التركيبية المسبقة- وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تفاصيل الإجابة وجميع مكامنها موجودةٌ في كتاب كانط (نقد العقل الخالص).

في هذا الشرح المقتضب سوف نجتنب ذكر توضيحات تخصّصية قدر المستطاع، اذ سنسلّط الضوء على فكرة كانط بالنسبة إلى التنوير الفكري وعصر النهضة والحداثة.

رابعاً: الإجابة عن سؤال كانط الإبستمولولجي

للإجابة عن سؤال إيمانويل كانط: كيف يمكن للعقل اكتساب معرفةٍ قبليةٍ (إصدار أحكامٍ مسبقةٍ)؟ نقول أوّلاً إنّه يعتقد بكون القضايا تقسم منطقياً إلى ثلاثة أنواعٍ، هي: تحليليةٌ، وتركيبيةٌ لاحقةٌ (بعدية)، وتركيبيةٌ مسبقةٌ (قبلية)؛ والمراد من القضايا هنا الأحكام التي فحواها التصديق بأمرٍ ما، أي: إنّها إذعانٌ فرديٌّ[3].

القضية التحليلية هي عبارةٌ عن قضيةٍ يتمّ تصوّر المحمول فيها بشكلٍ ضمنيٍّ على ضوء تصوّر مفهوم الموضوع؛ فإنكار قضية "المطر فيه رطوبةٌ" على سبيل المثال بزعم أنّ "المطر ليس فيه رطوبةٌ" يؤدّي إلى حدوث تناقضٍ. نواجه في هكذا قضايا تعريفاً

---

[1]- إيمانويل كانط، تمهيدات (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حدّاد عادل، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، 1988 م، ص 112.

[2]- Kant, Immanuel, 1997, p. 146.

[3]- إيمانويل كانط فنّد تقسيم ديفيد هيوم المتقوّم على فكرة أنّ القضايا إمّا أن تكون تحليليةً أو تركيبيةً، حيث أضاف لها قسماً ثالثاً هو القضايا التركيبية المسبقة التي تمثّل المادّة الأساسية في مواضيعه الفلسفية.

لأمرٍ ما ونجد نسبةً ذاتيةً بين شيئين، لذا تصبح القضية منطقيةً؛ والجدير بالذكر هنا أنّ إثبات ما إن كان تعريفنا لأحد الأمور منطبقاً مع الواقع أو لا، مثل اعتبار المطر رطباً؛ يعدّ موضوعاً آخر لا يندرج ضمن هذا البحث، لذلك يقال إنّ الأحكام التحليلية لا تُخبر عن الواقع، كذلك لا تمنحنا معلومات إضافية ومن ثَمَّ لا توسّع من نطاق معارفنا، بينما القضية التركيبية حسب آراء ديفيد هيوم وإيمانويل كانط هي عبارةٌ عن قضيةٍ لا تكون النسبة بين المحمول والموضوع فيها ذاتيةً، كما أنّها لا تتضمّن تعريفاً، ونتيجة ذلك هي عدم حدوث أيّ تناقضٍ فيما لو أُنكر مضمونها كما لو قيل "نسبة الأمطار السنوية في قارّة آسيا أكثر من أيّة قارّةٍ أخرى"، فهذه القضية تركيبيةٌ ولا تتضمّن ضرورةً منطقيةً، أي أنّها تخبر عن الواقع وتزيد من معلوماتنا.

هناك ملاحظةٌ جديرةٌ بالاهتمام بالنسبة إلى القضايا التركيبية، وهي أنّ هكذا قضايا تخبر عن الواقع لكون صدقها أو كذبها مرتبطان بالأخبار التي نستطلعها من الواقع، وعلى هذا الأساس فهي تعدّ تركيبيةً لاحقةً a posteriori بمعنى أنّ صدقها أو كذبها مرتبطان بالأخبار التي نتلقّاها من عالم الخارج، في حين أنّ القضايا التحليلية ليست فيها هذه الميزة، لأنّ كلّ ما يحدث في عالم الخارج ليس من شأنه أن يكون مؤثّراً في رفض أو قبول تعريف البشر لما يطرح في القضايا التحليلية؛ ومهما يكن الاستدلال فهي بهذا المعنى وصفت بكونها قضايا تحليلية قبلية a priori بوصفها مستقلّةً منطقياً عن الأمور التجريبية والواقعية.

المسألة التي أضافها كانط إلى هذا المبحث هي إمكانية طرح قسمٍ ثالثٍ من القضايا، وهي التركيبية المسبقة (القبلية)، فهي تركيبيةٌ من حيث إخبارها عن الواقع، ومسبقةٌ لكونها مستقلّةٌ من أيّ إخبارٍ متلقّى من عالم الخارج، بمعنى أنّ الشواهد والأدلّة التجريبية لا تأثير لها على تأييد صحّتها أو كذبها. فهي على هذا الأساس تعدّ

أحكاماً عينيةً، وفي الحين ذاته ذهنيةً؛ لذا قيل إنّ عالمي الذهن والخارج قد اتّحدا فيها. ولو عدّنا ميزتها المسبقة أمراً كلّياً وضرورياً كما قال كانط،[1] ففي هذه الحالة لا بدّ لنا من تعريف الأحكام التركيبية المسبقة بأنّها أحكامٌ تخبر عن الواقع على نحو الضرورة والإجمال.[2]

الجدير بالذكر أنّ هذا الرأي الذي تبنّاه كانط لا ينسجم مع وجهة نظر أصحاب النزعة العقلية الذين يؤكّدون على أصالة وإتقان القضايا التحليلية، ولا يتناغم مع رأي أصحاب النزعة التجريبية الذين لا يعتقدون إلا بالقضايا التركيبية اللاحقة.

بعد أن ذكرنا تحليلاً مقتضباً حول القضايا الميتافيزيقية من وجهة نظر إيمانويل كانط، فالضرورة تقتضي بيان معالم رأيه القائل بأنّ علماء الميتافيزيقا يعدون المعارف من سنخ القضايا التركيبية المسبقة ويدّعون أنّهم بمعونة العقل المحض فقط قادرون على استكشاف الحقائق ومعرفة كُنه الأمور الكلّية والضرورية؛ وتجدر الإشارة هنا

---

[1]- المقصود من الكلّية في الأحكام المسبقة سواءً كانت تحليليةً أو تركيبيةً، هو ذات الكلّية التامّة التي ليس فيها أيّ استثناءٍ؛ ولكن مفهوم الضرورة فيها يدلّ على معنى مختلف، فضرورة الأحكام التحليلية يعني اتّصافها باللزوم المنطقي لدرجة أنّ إنكارها يفضي إلى حدوث تناقضٍ، بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى ضرورة الأحكام التركيبية المسبقة كما في قولنا (هناك علّةٌ لكلّ تغييرٍ يحدث في الكون)، إذ ليس من المنطقي بمكانٍ نفيها وتصوّر أنّ حدوث تغييرٍ دون علّةٍ يوجب حدوث تناقضٍ ومن ثَمَّ ادّعاء استحالته؛ بل يعني أنّ تلك الأحكام موجودةٌ في جميع أفكارنا حول الأمور الحادثة ولا سيّما في مجال الآراء العلمية لكونها تضاهي الأصول الأساسية للفكر البشري وهي الشرط الأوّل لإمكانية تحقّق التجربة الحسّية.

للاطّلاع أكثر، راجع: ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص -149 150.

خلاصة الكلام أنّ إنكار أحد الأحكام التحليلية يسفر عن حدوث تناقضٍ، في حين أنّ إنكار حكمٍ تركيبيٍّ مسبقٍ يؤدّي إلى استحالة تحقّق الفكر الحسّي التجريبي.

[2]- الكلّية والضرورة لم تطرحا في تعريف إيمانويل كانط للأحكام المسبقة، ولكنّه يعتقد بأنّ هذه الخصائص- لوحدها أو باشتراكها مع غيرها- تعدّ معياراً لتشخيص الأحكام المسبقة وتمييزها عمّا سواها؛ وهذا يعني اعتقاده بوجود اختلافٍ بين تعريف هذه الأحكام وبين تمييزها عن بعضها.

للاطّلاع أكثر، راجع: ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 149 - 150.

إلى أنّه طرح تحليلاً جديداً عن مفهوم الميتافيزيقا- ما وراء الطبيعة- وعدّه يتضمّن قضايا تركيبيةً مسبقةً. من المؤكّد أنّ هذا الرأي المحوري هو الذي تأهّب كانط لتحليله ونقده بدقّةٍ وإتقانٍ، تمهيداً للإجابة عن السؤال القائل: هل أنّ العقل المحض ـ الخالص ـ الذي يعد المرتكز الأساسي والوسيلة الأولى في الفكر الميتافيزيقي ـ له القدرة على منحنا أحكاماً تركيبيةً مسبقةً أو أنّه عاجزٌ عن ذلك؟ الإجابة عن هذا السؤال قد أشرنا إليها على لسان كانط بشكل موجزٍ، حيث قرّرها لدى توضيحه ماهية الأحكام التركيبية المسبقة وكيفية تحقّقها.

وهناك مسألةٌ جديرةٌ بالذكر هنا، وهي أنّ كانط يعتقد بقدرة العقل البشري على معرفة الأحكام التركيبية المسبقة، حيث ذكر أمثلةً تطبيقيةً على هذا الرأي، ومن جملتها اعتباره علم الرياضيات بجميع فروعه كالحساب والهندسة الأقليدية وكذلك فيزياء نيوتن، مجرّد أحكام تركيبية مسبقة، ناهيك عن أنّه وصف المنطق الأرسطوئي بمعناه الخاصّ بهذه الميزة أيضاً.

من المؤكّد أنّ علم الرياضيات حظي باهتمام الفلاسفة على مرّ العصور، لكنّ علم الفيزياء لم يبلغ هذه المكانة إلا في العصر الحديث ولا سيّما بعد عهد إسحاق نيوتن؛ وكانط بدوره عدّه نقطة التلاحم بين المفاهيم الذهنية والخارجية.[1]

بعد هذه النظرة الموجزة على آراء كانط بالنسبة إلى موضوع البحث، يإمكاننا

---

[1]- من البديهي أنّ رأي إيمانويل كانط بالنسبة إلى مبادئ رياضيات إقليدس وفيزياء نيوتن باعتبار أنّها من جملة الأحكام التركيبية المسبقة، يعدّ هزيلاً حسب مبادئ الفلسفة المعاصرة ولا يمكن الدفاع عنه أو إثباته بوجهٍ؛ ولكنّنا أشرنا إلى بعض تفاصيله لأجل بيان طبيعة المعارف التي يتّحد في رحابها الذهن مع عالم الخارج، كذلك أردنا التنويه على أنّ رأيه بصواب فيزياء نيوتن ونظرياته لا يخلو من وجهٍ متقنٍ، فهذه النظريات بقيت راسخةً دونما أيّ نقدٍ وتفنيدٍ طوال قرنٍ كاملٍ بعد كانط، حيث نجح نيوتن في بيان بعض الظواهر الطبيعية والقواعد العلمية الدقيقة الأمر الذي أرغم المعارضين على الإذعان إلى إمكانية تحصيل معرفةٍ متقوّمةٍ على أساسٍ حسّيٍّ وعقليٍّ متوائمٍ، أي أنّها من المعارف الضرورية التي لا يجوز إنكارها دون استدلالٍ صائبٍ وكأنّ حلم المعرفة الحقيقية اليقينية Epistemology قد تحقّق وأصبح من الوقائع في حياة البشرية.

تلخيص وجهة نظره في إطار آخر ضمن الإجابة عن السؤال التالي: هل بإمكاننا تحصيل معاني مثل مفاهيم علم الرياضيات وفيزياء نيوتن بالاعتماد على مبادئ الميتافيزيقا؟

وفي المبحث التالي نتطرّق إلى بيان الإجابة عن السؤال من قبل إيمانويل كانط:

خامساً: إجابة كانط عن السؤال

بذل إيمانويل كانط جهوداً حثيثةً للإجابة عن السؤال المذكور بغية بيان الأسلوب الذي يتمكّن الذهن من خلاله تحصيل الأحكام التركيبية المسبقة، ولإثبات صحّة مبادئ رياضيات إقليدس وفيزياء إسحاق نيوتن كمقدّمةٍ لإبطال مبادئ الميتافيزيقا؛ حيث أكّد على أنّ أصحاب النزعتين العقلية والتجريبية غير قادرين على بيان كيفية حصول الإنسان على الأحكام التركيبية المشار إليها، إذ لهم القدرة فقط على بيان كيفية تحصيل المعارف التجريبية أو كسب بعض المعلومات الذهنية مما يعني أنّهم عاجزون عن توضيح تلك المعارف الذهنية التي تحكي عن الواقع، ومن هذا المنطلق ادّعى كانط بأنّه يعرف حلّ هذا اللغز، وقال إنّ السبيل الوحيد لإثبات صواب الأحكام التركيبية المسبقة هو افتراض اشتمالها على مدركاتٍ ومعلوماتٍ خارجيةٍ منسجمةٍ مع المنظومة الفكرية البشرية، وهذا يعني انطباق القضايا الذهنية والعينية في آنٍ واحدٍ. هذه الفرضية عدّها كانط حلاً لمسألة المعرفة (كيفية تحصيل الأحكام التركيبية المسبقة) وشبّهها بما فعله نيكولاس كوبرنيكوس في مجال تأريخ علم الفلك، حيث عدّ افتراض حركة النجوم في السماء أمراً لا طائل منه ولا جدوى لكونه لا يطوّر أفكارنا، ومن هذا المنطلق أكّد على ضرورة اللجوء إلى أسلوبٍ جديدٍ يمكن من خلاله إزالة العقبات الكامنة في مسيرة التطوّر الفكري، حيث كان يعتقد بأنّ السماء والنجوم ثابتةٌ ونحن الذين ندور في رحابها.

المعرفة في الوقت الحاضر برأي كانط لا تعني المشاهدة العينية التي يكون الإنسان

على ضوئها متأثّراً فقط وغير مؤثّرٍ، بحيث ينتظر الطبيعة تفرض عليه ما تشاء، وإنّما تعني قدرته على التحكّم بالمعلومات الحسّية بشكلٍ فاعلٍ ومن ثمّ تطبيق النظم الذي يضعه والقوانين التي يقرّها في عالم الطبيعة؛ حيث قال في هذا الصدد: «**العقل لا يستلهم قوانينه من عالم الطبيعة، وإنّما يفرضها عليه**»[1]. ويمكن تفسير هذه القاعدة التي وضعها كانط كما يلي: «**الافتراض السابق الذي كان شائعاً بين العلماء هو تطابق الصور الذهنية مع الحقائق الخارجية، في حين أنّ الافتراض الحالي محوره أنّنا نعرف الأشياء بشكلٍ يتناسب مع قابلياتنا المعرفية**».[2] هذه الآراء في الواقع عبارةٌ عن لمحاتٍ من وهج ثورة كوبرنيكوس الفكرية التي انعكست في تصوّرات كانط وأثّرت على منظومته المعرفية، وعلى أساسها ذهب إلى القول بضرورة التمركز على مصدر المعرفة ومن ثمّ تسليط الضوء على ما يرتبط بجميع المعارف وفق هذه القاعدة؛ لذلك بادر بادئ ذي بدءٍ إلى بيان هيئة المنظومة الفكرية للإنسان وتوضيح المراد من العناصر المسبقة (غير التجريبية) والمفاهيم المتعالية[3] بالشرح والتحليل، ثمّ تطرّق إلى بيان كيفية تحقّق الانسجام بين المدركات التي يتمّ تحصيلها من عالم الخارج في إطار عالم الذهن؛ وبعد ذلك دخل في مرحلةٍ أخرى أثبت فيها إمكانية تحصيل الأحكام التركيبية المسبقة.

سادساً: كيفية إدراك القضايا التركيبية المسبقة

في بادئ الكلام حول كيفية إدراك القضايا التركيبية المسبقة، نشير بشكلٍ مقتضبٍ

---

[1]- إيمانويل كانط، تمهيدات (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حدّاد عادل، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، 1988 م، ص 163.

[2]- Kant, Immanuel, 1997, p. 110.

[3]- Transcendental هذه الكلمة تعتبر واحدةً من المصطلحات الأساسية في فلسفة إيمانويل كانط، حيث تشير في دلالتها إلى القوى الماورائية الخارقة للطبيعة، أي أنّ دلالاتها تتمحور حول العناصر غير الحسّية المسبقة في منظومة الإنسان الفكرية والتي تعدّ شروطاً أساسيةً في الإدراكات الحسّية التجريبية، ولولاها لما تحقّقت هذه الإدراكات.

إلى رأي إيمانويل كانط في هذا الصدد ثمّ نتطرّق إلى شرحه بإيجازٍ.

خلاصة رأي كانط حول الموضوع المشار إليه أنّ القوّة الذهنية للإنسان والتي تعني إدراك التفاصيل الخاصّة بالمفاهيم الزمانية والمكانية، لها هيئتان مسبقتان إحداهما زمانية والأخرى مكانية؛ وأمّا قواه الإدراكية التي تشمل قوى الفكر والحكم والتصديق في إطار اثني عشر مفهوماً مسبقاً. وظيفة الذهن تبدأ بإضفاء إطارٍ زمانيٍّ أو مكانيٍّ على المعلومات الخارجية بالاعتماد على قابلياته الحسّية ثمّ تبادر قواه الإدراكية إلى توحيد النمط بين المدركات الحسّية المتعدّدة التي لها القدرة على التوحّد فيما بينها لتعكس حقيقة أمرٍ ما، وفيما بعد تمهّد الأرضية المناسبة لإصدار الأحكام الإدراكية والشخصية؛ وهذه العملية في الحقيقة ينشأ من خلالها النظم الابتدائي للتصوّرات الذهنية في إطار سلسلةٍ من المدركات الحسّية المشوشّة والمتراكمة.

بعد هذه العملية تقوم القوى الإدراكية بتمهيد الطريق للذهن كي يحبك الحقائق المتناسبة مع بنيته في إطارٍ خاصٍّ وذلك بالاعتماد على المفاهيم والمعاني المسبقة التي اكتسبتها؛ وهذا الأمر لا يتحقّق إلا بعد صياغة المدركات الحسّية المنبثقة من القضايا التجريبية السالفة، حيث يتمّ التحكّم بها وتنسيقها في إطارٍ عقليٍّ معيّنٍ؛ وهكذا يتمكّن الذهن من إدراك الحقائق التي تتناغم مع مبادئ فيزياء نيوتن، وهذه كلّها قضايا تركيبيةٌ مسبقةٌ.

ذكر كانط هذه الاستدلالات في كتابه (نقد العقل الخالص) ضمن تفاصيل خاصّة وفي إطارٍ معقّدٍ، فاستنتج على ضوئها طريقة وكيفية إدراك القضايا التركيبية المسبقة، حيث أكّد على أنّ الإنسان ليست له القدرة على اكتساب هذه الأحكام إلا على ضوء ما يلي:

1) حينما يريد بيان الجزئيات التي تعكس تصوّرات حسّية مسبقة (زمانية

ومكانية)، إذ يعتقد كانط بأنّ هذه الحالة تنعكس في مبادئ رياضيات إقليدس.

2) حينما يريد تطبيق المفاهيم الذهنية المسبقة على المدركات الحسّية والمفاهيم المنتزعة منها مثل مفهومي البياض والثقل مثلاً، وذلك بعد تسخير مبادئ الإدراك الذاتي المتعالي للقوّة العقلية؛ وتحويل الأحكام الإدراكية إلى أحكامٍ عينيةٍ تجريبيةٍ عامّةٍ.

سابعاً: تقرير الموضوع بإيجازٍ

نتطرّق فيما يأتي إلى بيان تفاصيل الموضوع بشكلٍ مقتضبٍ بهدف تقرير كيفية إدراك القضايا التركيبية المسبقة:

1) الأطر الحسّية المسبقة

يعتقد إيمانويل كانط بأنّ الأطر الزمانية والمكانية للأشياء، ليست من سنخ الحوادث أو المزايا الطبيعية المحسوسة، وإنّما تعدّ من جملة الوسائل الذهنية، أي أنّها إطارٌ لإدراك حقيقة العالم الذي نعيش في كنفه، ولكنّه كامنٌ في الصور الحسّية ويشكّل هيئةً كلّيةً ضروريةً لها.

حواسّنا تدرك المعلومات التي تكتسبها من عالم الخارج ضمن الإطار المذكور ومن ثمّ تصوغها بشكلٍ يتناغم مع مقتضياته، وهذا يعني أنّ الزمان والمكان لا يتحقّقان عن طريق الحواسّ، بل هما موجودان لدينا ضمن أُطرٍ مسبقةٍ متقدّمةٍ على المكتسبات الذهنية التي تتحصّل عن طريق التجربة الحسّية؛ ولا ريب في أنّ الإنسان غير قادرٍ على تحقيق أيّ إدراكٍ حسّيٍّ في منأى عن الزمان والمكان، لذلك قيل: «**... وهذا هو السبب في نشأة بعض العلوم المرتبطة بالمحسوسات مثل علم الهندسة، إلا أنّها علومٌ تمنحنا قضايا كلّية وضرورية**»[1].

---

[1]- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 50.

2) الأطر الإدراكية المسبقة

الإدراك القبلي أو المسبق لدى الإنسان حسب رأي إيمانويل كانط يمكن تقريره وبيان طبيعته كما يلي:

أ- الإدراك الذاتي المتعالي

أكّد إيمانويل كانط على أنّ ملكة التفكير لدى البشر تجسّد عاملاً واحداً وكلّياً يضفي وحدةً وكلّيةً على الفكر والمعطيات الحسّية المتعدّدة المشتّتة، مما يعني أنّ الإنسان بحدّ ذاته هو الذي يخلق عالم التجربة، وهذا هو السبب في قدرته على إدراكها من خلال قواه العقلية؛ ولكنّ هذه المعرفة في الواقع معتبرةٌ وحقيقيةٌ ناهيك عن أنّها تمتاز بالعمومية لكون القوى المعرفية لدى البشر على نسقٍ واحدٍ.

إذن، نستشفّ من رأي كانط أنّ الذهن البشري ما لم يمتلك إدراكاً ذاتياً وما لم يعلم نطاق فعّاليته وماهيتها الحقيقية والأطر المؤثّرة فيه والكيفيات التي تطرأ عليه بحيث يدرك أنّه عبارةٌ عن أمرٍ ليس من سنخ الكيفيات العارضة جرّاء وحدته الثابتة قديماً وحديثاً؛ فهو عاجزٌ عن تحليل ما يطرأ عليه من تصوّراتٍ ذهنيةٍ متنوّعةٍ ومشتّتةٍ في إطار مفهومٍ واحدٍ، ومن ثمّ لا يمكنه التعرّف عليها ضمن نطاقٍ إدراكيٍّ موحّدٍ يندرج تحت دلالة (ذات)، ومن هذا المنطلق فالشرط الأساسي لتحصيل المعرفة بأمرٍ ما هو تحقّق الإدراك الذاتي ومعرفة النفس بوصفها أمراً ذاتياً واحداً،[1] وإثر ذلك تمسي التصوّرات المشتّتة والمتعدّدة مرآةً تعكس شخصيةً كامنةً في ذاتٍ إنسانيةٍ عارفةٍ بماهيتها؛ وهذا يعني أنّ الإنسان حينما يجرّد عن الإدراك الذاتي سوف يحرم من إدراك أيّ أمرٍ في عالم الخارج، ونتيجة ذلك يقال إنّ هذا الإدراك هو الدعامة الأساسية للكون

---

[1]- ناقش إيمانويل كانط هذا المبحث تحت عنوان الوحدة المتعالية للإدراكات النفسية المحضة Transcendental unity of apperception.

وما فيه من أشياء متنوّعة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط عدّ الإدراك الذاتي الذي يعني الوحدة المتعالية للفهم النفسي المحض، صورةً من صور الفهم التي يلحظ في رحابها مفهوما الزمان والمكان.[1]

ب- المقولات الذهنية المسبقة

حينما تتّحد التصوّرات المتعدّدة والمشتّتة في إطار الذات البشرية بحيث تصوغ بنيةً واحدةً، ففي هذه الحالة تمسي مستعدّةً لأن تتحرّر من مسألة كونها مجرّد موضوعٍ لقضايا إدراكيةٍ شخصيةٍ، ومن ثمّ تتأطّر ضمن نطاق الأحكام التجريبية العينية التي تحظى باعتبارٍ وقيمةٍ لدى كلّ إنسانٍ؛ وفي هذه الحالة فالقوّة الذهنية بحسب رأي إيمانويل كانط تنشط من جديدٍ ومن ثَمَّ تطلق المعاني والمفاهيم المسبقة على نفسها وكذلك على الإدراكات الحسّية والمفاهيم المستوحاة منها[2] والتي عدّها مقولات، لذا ما لم نضفِ المقولات الذهنية المسبقة مثل العلّة والمعلول، والوحدة والكثرة، والوجود والعدم، والخ؛ على القضايا الإدراكية الشخصية كقولنا (هذا الحجر ثقيلٌ)، ففي هذه الحالة لا تتحوّل القضايا الإدراكية إلى قضايا تجريبية عينية ولا يمكننا القول حينها (هذا الحجر ثقيلٌ).

3) كيفية إدراك المفاهيم الذهنية الاثنتي عشرة

ساق إيمانويل كانط مبحثاً مبسوطاً حول كيفية إدراك المفاهيم الذهنية الاثنتي عشرة ومعرفة دورها، وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان الموضوع باختصارٍ:

بادئ ذي بدءٍ لا بدّ من القول بأنّ هذا الفيلسوف الغربي ذهب إلى القول بأنّ

---

[1]- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 195.

[2]- هذه هي فحوى مبحث التحليل المتعالي الذي طرحه إيمانويل كانط في كتابه (نقد العقل الخالص). Kant, Immanuel, 1997, p. 203, ff.

المفاهيم الذهنية التي تطلق على المدركات الحسّية ضمن عملية الفكر وإصدار الأحكام العقلية، ذات أنواعٍ عديدةٍ من مختلف الجوانب وأحد هذه الجوانب يختصّ بالتنوّع الموجود بين المفاهيم بحدّ ذاتها، إذ إنّ أحد المعاني قد ينتزع أحياناً من ذات الإدراكات الحسّية، مثل مفهوم (أبيض) المنتزع من بياض الثلج؛ وأحياناً أخرى لا ينتزع من إدراكاتٍ حسّيةٍ بحيث يكون موجوداً قبل عملية الإدراك ومتقوّماً على قواعد رياضية، لذا نطبّقه على أمرٍ جزئيٍّ، مثل اتّصاف المكان بالأبعاد الثلاثة، واتّصاف الزمان ببُعدٍ واحدٍ؛[1] بينما نقوم في بعض الأحيان بإطلاق معنى على أمرٍ جزئيٍّ لا يتّصف بما ذكر في الحالتين السابقتين، أي أنّه ليس منتزعاً من الإدراكات الحسّية ولا يمثّل قضيةً رياضيةً مسبقةً، وإنّما هو عبارةٌ عن أمرٍ مسبقٍ لكنّه غير رياضيٍّ، مثل (العلّة) التي نقصدها في قولنا (هناك علّةٌ لكلّ تغييرٍ يحدث في الكون).

دلالة بعض المفاهيم- مثل مفهوم البياض المنتزع من الثلج- لا توجد مشكلةٌ جادّةٌ في بيانها، بينما هناك تعقيدٌ في بيان دلالة مفاهيم أخرى من قبيل ماهية الأبعاد الثلاثة للجسم والعلّة المسبّبة لحدوث المعلول؛ وعلى هذا الأساس حاول كانط شرح وتحليل المفاهيم المسبقة والرياضية مثل ثلاثي أو أحادي الأبعاد بوصفها أجزاءً تندرج ضمن نطاق الحسّ الذي يشمل الظرفين الزماني والمكاني، لكنّه حاول بيان كيفية دلالة المفاهيم المسبقة نظير العلّة على أساس طبيعة ارتباطها بالإدراكات الحسّية أو المفاهيم التي تنتزع منها، وهذا يعني أنّه أراد إثبات قضايا الأحكام بشكلٍ منطقيٍّ اعتماداً على القضايا التجريبية المحسوسة.

حينما نتطرّق إلى شرح وتحليل الدلالة الكلّية والعينية لبعض القضايا التي تناظر قولنا (هذا الحجر ثقيلٌ)، ندرك أنّ السبب في كلّيتها وعينيتها في المفاهيم اللاحقة

[1]- Kant, Immanuel, 1997, p. 162.

ليس منتزعاً من الإدراكات الحسّية التي تتمثّل في (الحجر) و (ثقيل)، بل هذه الميزة تعدّ أمراً كامناً فيما يضيفه الذهن من تلقاء نفسه حينما يربط بين المفاهيم اللاحقة؛ ومن هذا المنطلق لو بادرنا إلى تجريد عبارة (هذا الحجر ثقيلٌ) التي تعكس قضيةً عينيةً تجريبيةً، من مفهوم (هذا جوهرٌ ذو ميزاتٍ عرضيةٍ)، سوف تتحوّل القضية إلى ما يلي: (هذا الحجر ثقيلٌ برأيي)؛ وإذا جرّدنا عبارة (الحجر يجب وأن يصبح ساخناً عند سطوع الشمس) من مفهوم (هذا هو أحد معاني العلّية)، ففي هذه الحالة تتحوّل القضية إلى التالي: (لا بدّ وأن تسطع الشمس على الحجر أوّلاً لكي يصبح ساخناً)؛ والأمثلة من هذا النمط كثيرةٌ ومتنوّعةٌ.

إيمانويل كانط سلّط الضوء على مختلف أنحاء الترابط بين المفاهيم في القضايا الحسّية اللاحقة، وحاول إضفاء صبغةٍ إدراكيةٍ على القضايا التجريبية والعينية وتحويلها إلى أحكامٍ ذات طابعٍ كلّيٍّ وشموليٍّ؛ وهذا يعني أنّه أراد إثبات وجود حكمٍ تجريبيٍّ ومفهومٍ مسبقٍ ومقولةٍ فكريةٍ في كلّ هيئةٍ تصوّريةٍ منطقيةٍ، حيث أكّد على أنّ جميع الصور المنطقية الممكنة في القضايا الحسّية تقودنا إلى إدراك قاطبة المفاهيم والمقولات الذهنية دون استثناءٍ؛ فهو يعد المفاهيم الذهنية الاثنتي عشرة تمتاز بطابعٍ منطقيٍّ لكون كلّ قضيةٍ فيها أربعة أجزاءٍ، هي الكمّ والكيف والنسبة والجهة، ولكلّ واحدٍ منها ثلاث صورٍ منطقيةٍ، لذلك يمكن استنتاج اثني عشر مفهوماً مسبقاً حسب التوضيح التالي:

طبقاً لكمّية الحكم، فكلّ قضيةٍ من الناحية الصورية ومن حيث طبيعة ارتباط مفاهيمها المنتزعة من الإدراكات الحسّية، إمّا أن تكون كلّيةً أو جزئيةً، أو أنّها شخصيةٌ تمثّل وحدةً في المقولة المندرجة ضمن كلّ قضيةٍ كلّيةٍ، وتدلّ على كثرةٍ في كلّ قضيةٍ جزئيةٍ، كما أنّها تعكس أمراً كلّياً أو شمولياً في كلّ قضيةٍ شخصيةٍ.

وبالنسبة إلى كيفية الحكم، فكلّ قضيةٍ تعتبر من الناحية الصورية إمّا موجبةٌ أو سالبةٌ أو معدولةٌ، فالموجبة تعدّ مقولةً مندرجةً في إطارٍ واقعيٍّ، والسالبة تندرج في إطارٍ سلبيٍّ، والمعدولة عبارةٌ عن حصرٍ لموضوع القضية.

أمّا بالنسبة إلى الحكم، فكلّ قضيةٍ من الناحية الصورية إمّا أن تكون حمليةً أو شرطيةً، والشرطية بدورها إمّا أن تكون متّصلةً أو منفصلةً، حيث تندرج ضمن مقولات الأحكام الحملية للجوهر والعرض، والأحكام الشرطية المتّصلة للعلّية؛ في حين أنّها في الأحكام الشرطية المنفصلة عبارةٌ عن أمرٍ مشتركٍ يجسّد الفعل والانفعال.

وأمّا بالنسبة إلى جهة الحكم، فكلّ قضيةٍ من الناحية الصورية إمّا أن تكون محتملةً أو متحقّقةً أو ضروريةً، وعلى هذا الأساس نقول إنّ كلّ مقولةٍ مندرجةٍ في إطار كلّ حكمٍ محتملٍ تمثّل مقولتين في الإمكان العامّ والامتناع، وكلّ مقولةٍ متحقّقةٍ فهي تندرج تحث مقولتي الوجود والعدم، في حين أنّ الضرورية تعدّ من مقولات الوجوب والإمكان الخاصّ[1].

إذن، نستنتج مما ذكر أنّ كانط أثبت امتلاك الذهن اثنتا عشرة مقولةً من المفاهيم المسبقة (القبلية).

4) أربع ملاحظاتٍ هامّةٍ حول كيفية تطبيق المفاهيم الذهنية في الإدراكات الحسّية

تجدر الإشارة في ختام البحث إلى عدّة ملاحظاتٍ هامّةٍ حول المفاهيم الذهنية المسبقة وكيفية تطبيقها على صعيد الإدراكات الحسّية من وجهة نظر إيمانويل كانط:

الملاحظة الأولى: المفاهيم الذهنية المسبقة حسب رأي كانط تعدّ خاويةً بحدّ

[1]-Kant, Immanuel, 1997, pp. 204- 214.

ذاتها من كلّ دلالةٍ، ولا يمكن كسب أيّة معرفةٍ من خلالها، ولكن إن أُطلقت فقط على الإدراكات الحسّية والمفاهيم المنتزعة منها فسوف تكون مصدراً للمعرفة.

الملاحظة الثانية: أكّد كانط على أنّ وصف الإدراكات الحسّية بأنّها مفاهيم ذهنية، يعدّ بمثابة التصرّف بها، وهذا الأمر ليس من جملة مصاديق الإدراكات الحسّية ولا يعد صورةً من صور بيان هيكلية القضايا الجزئية التي تعكس صوراً مسبقةً للحواس، أي للزمان والمكان. معنى هذا الكلام أنّ نمط النشاط المعرفي- عملية التفكير- هنا يدلّ على تصرّف الذهن البشري في طبيعة الإدراكات الحسّية بحيث ينظّمها وفق أسلوبٍ معيّنٍ، فعلى سبيل المثال عندما نقول (هناك علّةٌ لكلّ تغييرٍ يحدث في الكون)، سوف لا نحدّد لمفهوم (العلّة) أيّ مصداقٍ من مصاديق الإدراكات الحسّية، بل ندرج المفاهيم ضمن نطاق هذه المقولة فقط ثمّ ننسّق فيما بينها؛ وقد عدّ كانط هذه النظرية بأنّها ثورته الكوبرنيكية على الصعيد المعرفي؛ وكما ذكرنا آنفاً فقد توصّل إلى نفس النتيجة على صعيد مفهومي الزمان والمكان، حيث قيل في هذا الصدد: «**... الرغبة الجامحة التي دعت إيمانويل كانط لأن يذهب إلى هذا الرأي نلمسها جليةً ضمن تفاصيل رسالته التي بعثها إلى رفيقه وتلميذه ماركوس هيرتس بتأريخ 21 شباط / فبراير عام 1772 م**»[1].

الملاحظة الثالثة: لا يمكن إدراج الإدراكات الحسّية في إطار المفاهيم والمقولات المسبقة دون تنسيقٍ (schematism)، وهذه القاعدة تعتبر من جملة أهمّ المباحث المطروحة في فلسفة إيمانويل كانط، وبيان ذلك كما يلي:

يرى كانط بأنّ المقولات الذهنية لو أُريد لها الدلالة على الإدراكات الحسّية، فلا

---

[1]- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 155.

بدّ وأن تكون منسّقةً، وهذه الإدراكات لأجل أن يتسنّى لنا إدراجها ضمن واحدةٍ من المقولات الذهنية، يجب عندئذٍ أن تمتلك القابلية على تلبية أحد الشروط الموضوعة مسبقاً.

صحيحٌ أنّ المقولات الذهنية تندرج تحت مظلّة الصور المنطقية للأحكام التجريبية، ولا تطلق إلا على ما يتجلّى في نطاق الإدراك الحسّي، لكنّها إن افتقدت للانسجام المطلوب سوف لا تتعدّى كونها مجرّد إطارٍ منطقيٍّ لا غير ومن ثمّ لا تدلّ على أيّ إدراكٍ حسّيٍّ.

التنسيق الذي يقوم الذهن به بغية استكشاف معاني أحد المفاهيم، معناه تضييق نطاق ذلك المفهوم وتقييده بظروفٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ خاصّةٍ؛ وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول بأنّ هذا التنسيق يعني تحقّق شرطٍ يتمّ في إطاره ظهور مفهومٍ موحّدٍ من قضايا متعدّدة على ضوء وحدةٍ تركيبيةٍ لبعض الأمور الخاصّة، ولكن بما أنّ جميع الأشياء المرتبطة بالحسّ والتجربة لا تتحقّق إلا في رحاب الزمان، لذا نستنتج من التنسيق المشار إليه أنّ كلّ مفهومٍ له القابلية على تحديد شرطٍ زمانيٍّ، ومن ثمّ يُطلق على المقولة المندرجة تحته على الأشياء المذكورة.

إذن، التنسيق يعدّ شرطاً أساسياً لتحصيل نمطٍ معيّنٍ من التجربة العينية، مثلاً يقال إنّ كلّ إدراكٍ حسّيٍّ لا يمكن إدراجه تحت مقولة الجوهر ما لم يتّصف بالدوام والثبات في نطاق الزمان؛ أي أنّ الجوهر من شأنه أن يطلق على أحد المدركات الحسّية حينما يدلّ على أمرٍ واقعيٍّ متواصلٍ في رحاب الزمان، ومن هذا المنطلق فمقولة العلّية تطبّق على الإدراك الحسّي عندما تعكس أمراً مقدّماً على الزمان، أي وجوب تقدّمها على أحد الأمور الأخرى، وإلخ.

ولا بأس هنا من ذكر نقطتين حول تنسيق المفاهيم الذهنية كما يلي:

النقطة الأولى: إيمانويل كانط يعد التنسيق المشار إليه متعالياً ويؤكّد على أنّه مختلفٌ عن نمط التوحيد بين المفاهيم اللاحقة والرياضية التي هي مجرّد تخطيطٍ كلّيٍّ ووهميٍّ.

النقطة الثانية: يرى كانط أنّ المفاهيم المتناسقة مختلفةٌ عن نظائرها غير المتناسقة، وقد طرح الأولى ضمن مبحث المعرفة مؤكّداً على أنّ المفاهيم الذهنية لا يمكن إطلاقها على الإدراكات الحسّية إن خرجت عن نطاق المعرفة، في حين أنّه طبّق المفاهيم غير المتناسقة على بعض القضايا مثل فلسفة الأخلاق وسائر الأمور التي تتمحور حول العلّية غير الجبرية بين إرادة الإنسان وفعله.

الملاحظة الرابعة: لو عدّنا التنسيق شرطاً ضرورياً لإطلاق المفاهيم على المدركات الحسّية، فهذا الشرط هو الذي يضفي على التجربة العينية صورتها الخاصّة في إطار أحكامٍ تركيبيةٍ مسبقةٍ؛ إذ إنّ التجربة الحسّية تعتبر من الشروط الضرورية، فالكلام هنا يتمحور حول التسمية الصائبة للمفاهيم الذهنية في رحاب المدركات والمفاهيم اللاحقة التي تنتزع منها.

وفيما يأتي نذكر مثالاً على الموضوع: جميع الإدراكات الحسّية تمثّل مقادير ممتدّة، وهذا هو الأساس في إمكانية حصول التجربة العينية في مقولة الكمّ وكذلك هو الشرط الضروري على صعيد تحقّقها، كما أنّه بطبيعة الحال حكمٌ تركيبيٌّ مسبقٌ أو جوهرٌ في جميع التغييرات بحيث يبقى كظاهرةٍ تعكس حدوث كلّ تغييرٍ بحيث لا يتناقص مقداره في الطبيعة ولا يتزايد مطلقاً، ناهيك عن أنّه يعني كلّ تغييرٍ يطرأ طبقاً لقانون العلّية الذي تكون العلّة فيه مقدّمةً على المعلول، كذلك هو صورةٌ لجميع الجواهر التي يدركها الذهن بشكلٍ متقارنٍ وتؤثّر على بعضها بشكلٍ متبادلٍ[1].

---

[1]- هذا الكلام يعني أنّ العلاقة بين ظاهرتين يمكن تصوّرها في إطار ثلاث صورٍ فيما لو أخذنا عنصر الزمان بنظر

إذن، ذهب كانط إلى القول بأنّ الأمور التي ذكرت أعلاه عبارةٌ عن أحكامٍ تركيبيةٍ مسبقةٍ[1] يتمّ من خلالها بيان صياغة المفاهيم التي تدلّ على مسمّياتها، ومن ثمّ فهي بوّابةٌ لمعرفة كيفية تحقّق التجارب العينية إلا أنّها تمثّل القوانين الطبيعية الكلّية؛[2] وذلك لأنّ العلوم الطبيعية ليست سوى انعكاسٍ لهذه التجارب الأمر الذي جعل الشرط الضروري في تحقّقها شرطاً ضرورياً أيضاً على صعيد العلوم الطبيعية. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ كانط لا يعد هذه الشروط من جملة الأمور التي يصوغها الذهن على ضوء معارفه اللاحقة بحيث ينتزعها في إطارٍ حسّيٍّ تجريبيٍّ، وإنّما يراها دعامةً تتقوّم على أساسها التجربة العينية، لذا فهي ليست ثمرةً لها؛ ومن هذا المنطلق تبنّى فكرة أنّ الأحكام التركيبية المسبقة عبارةٌ عن أصولٍ موضوعةٍ وفرضياتٍ مطروحةٍ في رحاب الدراسات التجريبية، فهو يصوّر ما بعد الطبيعة- الميتافزيقا ـ وكأنّها طبيعةٌ.

ثامناً: المعرفة ثمرةٌ مشتركةٌ بين الذهن وعالم الخارج

استناداً إلى متبنّيات إيمانويل كانط الفكرية، فالمعرفة ليست ثمرةً لعالم الخارج وحده أو الذهن فقط، وإنّما تجسّد تركيباً من المعطيات الحسّية المتوائمة مع العناصر الذهنية؛ فلو أنّ الإدراكات الحسّية لم تندرج تحت صورٍ وأطرٍ تجريبيةٍ مسبقةٍ في رحاب الزمان والمكان، ولم تظهر إلى الوجود على ضوء تصوّرٍ ذهنيٍّ ضمن وحدةٍ

الاعتبار، وهي كالتالي:

- صورةٌ استمراريةٌ تنطبق مع مقولة الجوهر.
- صورةٌ متواليةٌ تتناسق مع مفهوم العلّية.
- صورةٌ متقارنةٌ مع مبدأ الاشتراك.

[1]- مثال ذلك علمنا المسبق بكون كلّ ظاهرةٍ في الكون لها علّةٌ متقدّمةٌ عليها في الوجود، إلا أنّنا من خلال تجاربنا اللاحقة وبحثنا واستقصائنا نتعرّف على حقيقة تلك العلّة المتقدّمة ونستكشف ماهيتها.

[2]- إيمانويل كانط، تمهيدات (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حدّاد عادل، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، 1988 م، ص 162.

متعاليةٍ من الإدراك الذاتي المحض، ففي هذه الحالة ليس من شأنها أن تنعكس على هيئة إدراكاتٍ معيّنةٍ وثابتةٍ، وهذا يعني ارتباط الإدراكات قاطبةً بالذهن وبما في ذلك الإدراكات الحسّية وكلّ ما هو موجود في عالم الخارج.

فضلاً عمّا ذكر وكما أشرنا سابقاً، فإنّ تعقّل أمرٍ ما وتصوّره ذهنياً يتمّ في رحابه إطلاق بعض المقولات المسبقة على ما يدركه الذهن من قضايا محسوسة أو مفاهيم منتزعة من هذه القضايا، مثل العلّة والمعلول؛ ومن ثمّ يحوّل الأحكام الإدراكية الذاتية إلى أحكام تجريبية عينية.

إيمانويل كانط إضافةً إلى أنّه يعتقد بدور الذهن على الصعيد المعرفي، فهو يؤكّد أيضاً على أهمية العالم الخارجي في هذا المضمار، حيث يعد القوى الإدراكية للإنسان لا تضفي الوحدة إلا على التصوّرات المتعدّدة ومن ثَمَّ تبادر إلى تركيبها مع بعضها، فهي في الحقيقة لا تخلق هذه التصوّرات؛ وهذا الرأي هو المفترق الذي ميّزه عن الفيلسوف الألماني جوهان كوتليب فيخته الذي طرح فكرة أنّ القوى الإدراكية توجد المدركات الحسّية؛ لذلك بعث كانط رسالةً نصحه فيها بأن لا يأمل خيراً من الطريق الصعب والوعر الذي اختاره في مسيرته الفكرية والذي سلكه أصحاب الفلسفة المدرسية في العهود السالفة[1].

وخلاصة الكلام أنّ المعرفة من وجهة نظر كانط تعدّ ثمرةً مشتركةً بين الذهن وعالم الخارج، فالعقل يعدّ خاوياً بدون حسٍّ، والحسّ من غير عقلٍ يعد أعمى؛ إذ إنّ العقل بحدّ ذاته لا يستطيع النأي بنفسه عن عالم المادّة لكونه خاضعاً له، فهو لا يزاول حركته الذهنية إلا ضمن الأطر المادّية فقط، وفي حال خروجه عن المادّة سوف

---

[1]- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 196.

يتيه ويتخبّط ويبدأ بالحديث عن أشياء لا يمكن للإنسان معرفتها؛ ومن جملة ما قاله لإثبات هذا الرأي: «**تجربةٌ بدون نظريةٍ هي عمى، ونظريةٌ بدون تجربةٍ هي مجرّد لهوٍ فكريٍّ**»[1].

تاسعاً: ثمرة نظرية كانط المعرفية

ترتّبت الكثير من النتائج على نظرية إيمانويل كانط المعرفية في مجال ماهية الأحكام التركيبية المسبقة وكيفية حصولها في الذهن البشري، ويمكن القول بشكلٍ عامٍّ بأنّ أطروحته التي ساقها على صعيد بيان حقيقة معرفة الإنسان قد تمخّضت عنها ثمرتان أساسيتان كما يلي:

1) المثالية المتعالية

إذا تبنّينا الشروط التي وصفت بأنّها ضروريةٌ في مجال الإدراك الحسّي وكذلك أقررنا بصواب الشروط الضرورية في حصول التجربة العينية بمعنى قبولنا بالعناصر المعرفية المتعالية، ففي هذه الحالة لا بدّ لنا من التخلي عن الرؤية الواقعية التي طرحت من قبل الفلاسفة القدماء، ومن ثمّ لا محيص لنا من تهميش فكرة فهم الأشياء كما هي- في نفسها- واللجوء إلى نظرية فهمها كما تبدو لنا.

قال كانط إنّ الإنسان بطبعه يدرك الأشياء في إطار حواسّه ويصوغ معانيها ضمن

---

[1]- Kant, Immanuel, 1997, p. 193.

إنّ حاجة الفكر إلى المادّة التي نقصد منها الإدراكات الحسّية في بحثنا الراهن، تعتبر إحدى الأصول الثابتة في منظومة إيمانويل كانط الفكرية، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الأحكام التحليلية ومبادئ المنطق الصوري التي هي في ظاهر الحال مستغنيةٌ عن الإدراك الحسّي؛ مما يعني ضرورة قول إنّ فائدة هذه الأحكام تتجلّى بوضوحٍ حينما نروم إصدار أحد الأحكام التركيبية، وبعبارةٍ أخرى فإنّ توضيح المفاهيم يعدّ مقدّمةً لتطبيقها وإطلاقها على مداليلها من قضايا تمّ إدراكها بالفعل أو أنّ عقولنا تمتلك القابلية على إدراكها.

للاطّلاع أكثر، راجع: ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 152 - 172.

المفاهيم المترسخّة في ذهنه، ومن ثمّ يدرك أنّ الكون يبقى مستوراً ومكنوناً بالنسبة إليه فيما لو تجرّد عن الظهور في نطاق الزمان والمكان، وكذلك يكون مجهولاً إذا ما افتقد للوحدة التي يصوغها الذهن عن طريق إدراكه المتعالي والمفاهيم التي يحبكها مما يراه في عالم الخارج؛ وهذا يعني عجزه عجزاً تامّاً عن إدراك العالم المحيط به بشكلٍ مستقلٍّ، ومن ثَمَّ عدم قدرته على فهم ماهيته لكون هذا العالم بحدّ ذاته يعد من المعقولات المجرّدة (الأشياء في ذاتها) noumenon بالنسبة إلى البشر، فهو غامضٌ بالنسبة إليهم ولا يتجلّى إلا في رحاب ظواهر ملموسة phenomenon لكون الإدراك المعرفي برأيه مرتبطاً بعالم الظواهر فحسب[1].

لو تتبّعنا آراء كانط لوجدناه يطرح مبادئ المثالية المتعالية ضمن فلسفته النقدية، وفحوى كلامه أنّ المعرفة البشرية مقتصرةٌ على عالم الظواهر لا غير، في حين أنّ المعقولات المجرّدة (الأشياء في ذاتها) لا تمتّ بصلةٍ إلى تجاربنا في عالم الخارج.

من المؤكّد أنّ هذه النظرية سواءً في الوقت الراهن أو في عهد كانط نفسه، عرضةٌ للنقد والتقريع، لذلك نقول: إذا عدّنا القوى الإدراكية للإنسان مقتصرةً على الأطر الحسّية والظواهر المادّية، فكيف يمكننا في هذه الحالة الحديث عن وجود كونٍ عظيمٍ ومعقولاتٍ مجرّدةٍ؟ ومن ثمّ ما الذي يسوّغ لنا بأن نعتبر هذه الأمور عللاً لظهور الإدراكات الحسّية في منظومة الفكر البشري؟ ناهيك عن العديد من التساؤلات الأخرى في هذا المضمار[2].

من المؤّكد أن طرح تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع والإجابة عن الأسئلة المذكورة

---

[1]- لو تمعّنا ودقّقنا في دلالة هذه النظرية نجدها تدلّ على كون معرفة الإنسان ذات طابعٍ فكريٍّ بشريٍّ، وهذه هي الطوطولجيا tautology في فلسفة إيمانويل كانط، إذ فحواها أنّ المعارف الإنسانية هي معارفٌ إنسانيةٌ! وقد كان لهذه النظرية وقعٌ على الفلاسفة الذين تلوه.

[2]- من الجدير بالذكر هنا أنّ إيمانويل كانط يدرج الوجود والعلّة ضمن المقولات الذهنية.

بإسهابٍ عبر بيان آراء مختلف الفلاسفة والمفكّرين، يقتضيان التوسّع أكثر في جوانب البحث، لكنّ ذلك لا يسعنا هنا من منطلق مراعاة الإيجاز في الكتاب.

2) تفنيد الميتافيزيقا

إحدى أهمّ النتائج التي تمخّضت عنها فلسفة إيمانويل كانط النقدية هي تفنيد مبادئ الفكر الميتافيزيقي ونقد مساعي العقل المحض في معرفة بعض المفاهيم الماورائية، مثل الله تعالى والكون واختيار الإنسان في أفعاله وخلود النفس، لكونها- برأيه- لا تمتّ بصلةٍ إلى الظواهر الحسّية التي ندركها في عالم الخارج ولا وجود لأيّ مدلولٍ لها فيه بداعي أنّها مفاهيم ذهنية؛ وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول بعقم كلّ نشاطٍ فكريٍّ يراد منه الإجابة عن بعض الأسئلة الشائعة بين الفلاسفة والمفكّرين، ومن جملة ذلك ما يلي: هل أنّ الإنسان مخيّرٌ في أفعاله؟ وهل أنّ نفسه خالدة الوجود؟ هل أنّ الكون محدودٌ من الناحيتين الزمانية والمكانية أو لا؟ أي هل هو متناهٍ أو غير محدودٍ؟ هل أنّ الله عزّ وجلّ موجودٌ أو لا؟ وما إلى ذلك من أسئلةٍ على غرار ما ذكر.

كانط يعد الميتافيزيقا- القضايا الماورائية- بأنّها فكرةٌ واهيةٌ ومخادعةٌ ومعقّدةٌ للغاية، لذلك قال إنّ تفنيدها يتطلّب بذل جهودٍ حثيثةٍ، ومن هذا المنطلق تطرّق إلى نقدها بصبرٍ وسعة صدرٍ في كتابه الشهير (نقد العقل الخالص)، حيث فنّد آراء الفلاسفة القدماء حولها؛ ونكتفي هنا بالإشارة إلى لمحاتٍ مما ذكره من نقدٍ لاذعٍ.

انتقد هذا الفيلسوف الغربي فكرة أنّ الميتافيزيقا بحدّ ذاتها تمثّل جوهراً بسيطاً تمكّن على مرّ الزمان من التوحّد والتناسق مع الأشياء المادّية وبما فيها الجسم الذي يحلّ فيه، وقال معترضاً: «**... المفاهيم حسب هذا المدّعى ولا سيّما مفهوم (الجوهر)، تعتبر بحدّ ذاتها وجودات محضة، لذا يفترض فيها أن تكون عاريةً من كلّ امتزاجٍ مع**

الحسّ والتجربة؛ ولكنّ كلاماً كهذا لا يتقوّم إلا حين تحقّق شرطٍ مسبقٍ غير تجريبيٍّ بحيث تطرح فيه (الذات) التي يدور النقاش والجدل حولها باعتبار أنّها عين الذات المطروحة في الإدراك الذاتي المحض للذهن البشري؛ في حين أنّ الذات الإدراكية تضفي وحدةً تركيبيةً على جميع تصوّراتنا الحسّية، ومن ثمّ فهي تعدّ شرطاً أساسياً في تحصيل التجربة الحسّية مما يعني أنّها شرطٌ في وصف كلّ مفهومٍ ذهنيٍّ، لذا لا يمكن القول بأنّها واحدةٌ لمصاديق أحد المفاهيم»[1].

ادّعى مؤيّدو الميتافيزيقا أيضاً صواب طرح مباحث فكرية في إطار أحكامٍ تركيبيةٍ مسبقةٍ حول الكون وجميع القضايا المحفوفة بنطاق الزمان والمكان، لكنّ كانط أكّد على أنّ هذا الطرح يستوجب تقرير مسائل فلسفية جدلية متناقضة،[2] وهي بطبيعة الحال لا تجدي نفعاً إلا من جهة أنّها تنعش النقاشات الفلسفية وتوسّع من نطاقها فتخرجها من حيّزها الضيّق لتعمّ الاستدلالات العقلية المتقنة[3].

ومن جملة آراء كانط أنّ القضايا الذهنية المسبقة بالنسبة إلى علم الكون، غير صائبةٍ ومحفوفةٌ بالأخطاء ناهيك عن أنّها سقيمةٌ منطقياً، لذلك قال: «**السؤال عن الكون بقولنا: هل يبدأ بزمنٍ محدّدٍ؟ وهل هو متناهٍ من حيث المكان؟ أي هل أنّه محدودٌ زمانياً ومكانياً أو لا؟ منوطٌ في الواقع إلى قدرتنا على تحديد نطاقه زمانياً ومكانياً من خلال تجاربنا الحسّية، ولكنّ هذا الأمر غير ممكن لكون النطاق المذكور ليس سوى مفهومٍ عقليٍّ ولا توجد أيّة تجربةٍ من شأنها إثباته بشكلٍ محسوسٍ بالنسبة لنا؛ ومن ثَمَّ نقول في الإجابة عن السؤال: هل أنّ كلّ جوهرٍ يمكن أن**

---

[1]- استنتج إيمانويل كانط مما ذكر أنّ علم النفس الاستدلالي النظري مفتقرٌ بالكامل إلى موضوعٍ معتبرٍ.

[2]- antinomy هي قضايا متناقضةٌ في ظاهرها وتطرح ضمن فرضياتٍ موحّدةٍ.

[3]- إيمانويل كانط، تمهيدات (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حدّاد عادل، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي)، 1988 م، ص 338.

يقسّم إلى أجزاءٍ أو أنّه جزءٌ واحدٌ غير قابلٍ للتقسيم؟ إنّ فرضيتنا تتمحور حول أنّ تقسيم الجوهر مرهونٌ بالحسّ والتجربة، لذا ليس من الممكن تحقّق هذا الأمر على أرض الواقع، والنتيجة هي عدم إمكانية تقسيم كلّ أمرٍ عارٍ عن مصداقٍ خارجيٍّ محسوسٍ». إضافةً إلى ذلك، ساق كانط الكلام حول وجود الله سبحانه وتعالى بوصفه واجب الوجود في نطاق البحث المذكور، فهو تبارك شأنه مفهومٌ عقليٌّ غير قابلٍ للحسّ والتجربة المادّية.

إذن، يعتقد هذا الفيلسوف الغربي أنّ مسائل علم الكون غير خاضعةٍ للبحث والتحليل لأجل إثبات صوابها، وذلك لكونها تنصبّ ضمن القضايا غير التجريبية، حيث أكّد على أنّ المؤيدين والمعارضين لهم القدرة في إقامة أدلّةٍ على إثباتها أو تفنيدها في آنٍ واحدٍ؛ فالمسائل الميتافيزيقية جدليةٌ تناقضيةٌ برأيه ولا يمكن تصوّرها وفق القواعد العقلية حتّى وإن ظهرت في إطار مدّعياتٍ يطرحها البشر.

يمكن القول إنّ السبب في تبنّي كانط لهذا الرأي يضرب بجذوره في اعتقاده بأنّ العقل لا يميّز بين المفاهيم العقلية المفتقرة إلى المداليل الحسّية، وبين المفاهيم التجريبية الحسّية المنتزعة من الإدراكات الخارجية؛ إذ إنّ المفاهيم العقلية ليس من شأنها تسخير المقولات الإدراكية لكي تطّلع على كُنه الكون وأسراره. وكما ذكرنا آنفاً فإنّ كانط يعد الفلسفة بوّابةً نقديةً يتمكّن الإنسان من خلالها تجاوز العجز المعرفي الذي يعاني منه، فهي تلقّنه بأن لا طائل ولا جدوى من السعي إلى استكشاف ما وراء الطبيعة- الميتافيزيقا- وذلك لأنّ المعرفة الحقيقية تتجسّد في القضايا الحسّية التجريبية والظواهر المادّية، لذا ليس من شأنه التعرّف على بعض الأمور مثل تكامل العالم في رحاب الزمان والمكان، وإمكانية تقسيم الأشياء إلى أجزاء متناهية، ذات واجب الوجود، العلّة غير المسبوقة بعلّةٍ مادّيةٍ، كون الإنسان

مخيّراً في أفعاله، المعقولات المجرّدة (الأشياء في ذاتها)؛ وما إلى ذلك من قضايا عقلية غير محسوسةٍ لدى البشر.

ويرى كانط بأنّ علم اللاهوت النظري يتضمّن بعض المعتقدات التي لا صواب لها، وذلك لأنّ جميع كمالات الله عزّ وجلّ وصفاته ومحمولاته غير خاضعةٍ لأية تجربةٍ؛ ورغم أنّه تمكّن من إثبات هذه النظرية بالاعتماد على ما ساقه من نقاشٍ في كتابه (نقد العقل الخالص) ضمن موضوع (متعلّق التجربة) في فصل (تحليل القضايا المتعالية)، لكنّه انتقد البراهين التي ساقها العلماء لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى سعياً منه إلى تفنيدها، لذلك قيل: المؤاخذة التي طرحها إيمانويل كانط على برهان الوجود[1] فحواها أنّ مفهوم الوجود ليس محمولًا حقيقياً، لذا فهو لا يتضمّن تعريف أمرٍ خفيٍّ؛ وعلى هذا الأساس لا يمكننا إثبات وجود أو عدم وجود أيّ أمرٍ ماورائيٍّ مثل الله تعالى بالاعتماد على تعريفه، وهذا هو ذات الخطأ الذي وقع فيه من طرح برهان علم الكون[2]، حيث افترُض فيه أنّ سلسلة العلل اللامتناهية تنتهي في عالم الحسّ والتجربة. أضف إلى ذلك يمكن تلخيص إشكال برهان علم اللاهوت الطبيعي[3] في أنّ سلسلة الوسائل والغايات اللامتناهية، مثل سلسلة العلل والمعلولات الفاعلة المشار إليها في البرهان السابق، قد طرحت وكأنّها تحدث في عالم الحسّ والتجربة، بينما الواقع على خلاف هذا المدّعى تماماً.

---

[1]- Ontological Argument برهان الوجود- الأنطولوجيا- يؤكّد على إمكانية تصوّر الذات التامّة الكاملة، وعلى أساسه يتمّ إثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

[2]- Cosmological Argument برهان علم الكون- الكوزمولوجيا- فحواه أنّ وجود المعلول وعدم تناهي سلسلة العلل دليلان على وجود علّةٍ مستقلّةٍ على رأس كلّ شيءٍ، وهي ليست سوى الله عزّ وجلّ.

[3]- Physico theological Argument يتمّ تقريب الاستدلال ببرهان علم اللاهوت الطبيعي على أساس النظم الموجود في الكون، إذ بما أنّه متحقّقٌ في كلّ رقعةٍ من العالم بحيث نلمس فيه سلسلةً من الوسائل والغايات، فهو لا بدّ وأن يكون ناشئاً من غرضٍ وإرادةٍ منشؤهما قدرة صانعٍ وحكيمٍ له هدفٌ في أفعاله؛ وهو ليس سوى الله تبارك شأنه.

وفي ختام البحث تجدر الإشارة إلى أنّ المفاهيم الماورائية- الميتافيزيقية- مثل الله تعالى والنفس والاختيار والخ، حتّى وإن عدّت غير متحقّقةٍ بذاتها أو بما يناظرها في عالم الحسّ والتجربة حسب رأي إيمانويل كانط، ورغم أنّها ليست من سنخ المفاهيم اللاحقة المنتزعة من التجربة، وليست على غرار المفاهيم المسبقة المتقوّمة على الحسّ والتجربة؛ لكن من الممكن طرحها في إطارٍ منتظمٍ regulative، وفي طرحٍ كهذا ستكون لها القابلية في توجيه الذهن نحو هدفٍ معيّنٍ. مثلاً يمكننا أن نأخذ ذات النفس الإنسانية بنظر الاعتبار بصفتها جوهراً بسيطاً ذا شخصيةٍ محدّدةٍ وهويةٍ ثابتةٍ حتّى وإن كانت عرضةً لتغييرٍ متواصلٍ، ومن المؤكّد أنّ هذه الفرضة تعدّ ناجعةً وعمليةً في بعض العلوم مثل علم النفس[1].

[1]- للاطّلاع أكثر على التفاصيل المرتبطة بما طرح في هذا الفصل الذي اقتبست مباحثه من كتاب (نقد العقل الخالص) لإيمانويل كانط، راجع:

- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م.

- مير عبد الحسين نقيب زاده، فلسفه كانت- بيدار از خواب دگماتيسم (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (آگاه)، 1983 م.

الفصل الرابع

تمهيد الأرضية المناسبة للإيمان

الفصل الرابع
تمهيد الأرضية المناسبة للإيمان

مقدّمة الفصل الرابع

ذكرنا في المباحث السابقة أنّ إيمانويل كانط عدّ القضايا الماورائية- الميتافيزيقية- تنمّ عن معتقداتٍ خاطئةٍ لا تتعدّى كونها مغالطات وجدلاً لا طائل منه، وأكّد على أنّ الفلسفة النقدية وحدها هي التي تثبت لنا عكس ما هو ظاهر لنا، بمعنى أنّ الإدراك الكلّي والضروري للحقائق ليس من سنخ التركيب المسبق ولا يمكن أن يكون كذلك، ومن ثمّ لا يوجد ما يضفي العينية على المفاهيم الميتافيزيقية سوى تلك التصوّرات الخاطئة للمقولات الفكرية[1] التي تدخل الإنسان في متاهات جدلٍ ونقاشاتٍ لا جدوى منها ولا فائدة.

سوف نسلّط الضوء في هذا الفصل على رأي كانط الذي فحواه أنّ العقل يقطع الطريق على الإيمان الذي تُصاغ فيه دلالات ومعطيات ذهنية وميتافيزيقية خاطئة.

أوّلاً: معنى الإيمان

قال إيمانويل كانط حول رأيه بالإيمان: «**إن أردنا ترويج الإيمان في المجتمع فلا محيص لنا من التخلّي عن المعرفة!**»[2]. المعرفة الميتافيزيقية هي المقصودة في هذه العبارة التي تدلّ بصراحةٍ على أنّ تمهيد الأرضية المناسبة لإشاعة الإيمان في المجتمع لا يتمّ إلا من خلال التخلّي عن كلّ أمرٍ معرفيٍّ حقيقيٍّ؛ ولكن هل هذا هو ما يقصده

---

[1]- هذا الكلام يعني أنّ الأمور الميتافيزيقية خارجةٌ عن نطاق المدركات الحسّية بوصفها من جملة المفاهيم العقلية غير التجريبية.

[2]- Kant, Immanuel, 1997, p. 117.

كانط حقّاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، نطرح عليه السؤال التالي: كيف يمكن للمعرفة الميتافيزيقية أن تكون عقبةً تحول دون رواج الإيمان؟

قبل أن نخوض في تفاصيل الموضوع، نشير إلى ملاحظةٍ هامّةٍ، فحواها أنّ إيمانويل أراد طرح نقدٍ فلسفيٍّ كمقدّمةٍ لتفنيد المبادئ الميتافيزيقية، فهو في هذا السياق لم يدوّن بحثاً انتزاعياً بهدف استكشاف الأسباب التي أدّت إلى عدم تطوّر العلوم الماورائية وبقائها عقيمةً كما يقول، وإنّما كانت لديه أهدافٌ عمليةٌ على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي لأجل مواصلة هذا الطريق الطويل والشاقّ.

ولأجل توضيح تفاصيل الموضوع بشكلٍ أفضل، نرى من المناسب أوّلاً بيان معنى الإيمان وفق المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف الغربي:

عرّف كانط الإيمان بأنّه عقيدةٌ متلازمةٌ مع كلّ سلوكٍ أخلاقيٍّ، وعلى هذا الأساس فالأعمال الأخلاقية ليست متأخّرةً رتبةً عن المعتقدات ولا سيّما تلك العقيدة التي هي ثمرةٌ للفكر الميتافيزيقي، بل الأمر على العكس من ذلك، أي أنّها متقدّمةٌ على المعتقدات ولازمةٌ لها. فحوى الرأي المذكور أنّ العقائد وبما فيها المعتقدات الميتافيزيقية، مرتكزةٌ على الفعل الأخلاقي، ومن المؤكّد أنّ هذا الكلام في غاية الأهمية بحيث يطرح أحياناً في إطار نظريةٍ تحت عنوان (تقدّم العقل العملي على العقل النظري)، وهناك من ذهب إلى القول بأنّ كانط قد تأثّر بنظريات جان جاك روسو، ومن ثمّ تمكّن من وضع هيكلةٍ عامّةٍ للنهضة التنويرية في إطارها المعهود خلال القرن الثامن عشر.[1]

---

[1]- قال إرنست كاسيرر في كتابه (فلسفة التنوير) إنّ الدين في القرن الثامن عشر خرج من نطاق العقل النظري ليدخل في حيّز العقل العملي، ونوّه على تأثير نظريات إيمانويل كانط في هذا المضمار؛ وقال: «جان جاك روسو لم يزعزع أركان الفكر التنويري، بل أعاد ترتيب معالمه الأساسية؛ وهو من خلال نزعاته العقلية التي امتاز بها مهّد الطريق لإيمانويل كانط كي يطرح متبنّياته الفكرية، حيث تفرّد في ذلك ولم يسبقه إليه أحدٌ من المنظّرين للتنوير الفكري.
حينما شيّد كانط صرح منظومته الفكرية أدرك أنّ روسو خير سندٍ له، ونظرياته الشهيرة قد اجتاحت عرصة التنوير

وهنا لا بدّ من الإجابة عن السؤالين التاليين: ما المقصود من الإيمان المتأخّر رتبةً عن الفعل الأخلاقي والمسبوق بالعقل العملي؟ ولماذا دعا إليه إيمانويل كانط؟ الجدير بالذكر هنا أنّ كانط قد ذكر تفاصيل الإجابة عن السؤالين ضمن المباحث التي ساقها في كتابيه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) الذي ألّفه عام 1785 م و (نقد العقل الخالص) الذي ألّفه عام 1788 م، ومن هذا المنطلق سنشير في المباحث التالية إلى جانبٍ من آرائه بشكلٍ موجزٍ.

الفكري وأثبتت عظمتها».

للاطّلاع أكثر، راجع: إرنست كاسيرر، فلسفة روشنگري (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يد الله موقن، طهران، منشورات نيلوفر، 1991 م، ص 372.

وفي كتابٍ آخر ألّفه تحت عنوان (الأسطورة والدولة)، قال: «وُصفت روح الفكر في القرن الثامن عشر بأنّها ذات صبغةٍ عقليةٍ، وبطبيعة الحال لا شيء أسوأ من اعتبارنا النزعة العقلية كونها رغبةً انتزاعيةً باردةً، فهذا يعني ابتعاد الإنسان عن جميع القضايا العملية والاجتماعية والسياسية؛ والجدير بالذكر هنا أنّ مفكّري عصر التنوير الفكري لم يذهبوا إلى هذا الرأي بتاتاً، فقد تبنّوا جميعاً الرأي الذي تبنّاه إيمانويل كانط فيما بعد، ألا وهو تقديم العقل العملي على غيره ومن وسائل فكرية... «.

للاطّلاع أكثر، راجع: إرنست كاسيرر، أسطورة دولت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يد الله موقن، طهران، منشورات هرمس، 1998 م، ص 278.

كما أكّد كاسيرر على أهمية ذلك التحوّل الفكري الذي أطلقه إيمانويل كانط في رحاب نظرية الانتقال من العقل النظري إلى العقل العملي، وهذا الأمر قد تحقّق بشكلٍ عمليٍّ في سيرته الفكرية. للاطّلاع أكثر، راجع: إرنست كاسيرر، فلسفة روشنگري (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يد الله موقن، طهران، منشورات نيلوفر، 1991 م، ص 372.

إيمانويل كانط وهو في سنّ الثامنة والثلاثين- أي في عام 1762 م- قال: «... أعتبر نفسي باحثاً ومستكشفاً، فأنا متعطّشٌ لاستكشاف الحقائق ويكتنفني شعورٌ عارمٌ لمعرفتها، لذا أعرف قيمة التطوّر الفكري الذي أناله في هذا السبيل حقّ المعرفة وأعلم بمقداره ومستواه.

ذات يومٍ كنت أنظر إلى الإنسان على ضوء هذه النزعة التي رسّخت في نفسي حبّ الاستطلاع، ومن ثَمَّ كنت أستهين بالجهلة من الناس؛ وفجأةً أنار جان جاك روسو فكري، لذا بدأ الشعور بالأفضلية يتلاشى لدي اليوم بالتدريج؛ حيث تعلّمت منه احترام الإنسان لدرجة أنّني أعتبر نشاطي الفكري الفلسفي أقلّ شأناً مما يفعله أحد العمّال البسطاء ما لم يجعلني أحترم وأقدّر كلّ إنسانٍ وأمدّ يد العون له».

للاطّلاع أكثر، راجع: كارل ثيودور ياسبرس، كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مير عبد الحسين نقيب زاده، طهران، منشورات طهوري، الطبعة الثانية، 2011 م، ص 33.

ثانياً: الفعل الأخلاقي

طرح إيمانويل كانط النقاش حول ماهية العقل العملي الذي لا يقصد منه ذلك العقل الذي يعيّن مفاهيم الأشياء، وإنّما العقل الذي يضفي لها الواقعية والفعلية،[1] من منطلق فكرة أنّه قادرٌ على تعيين وظائف الإنسان وأنّه مصدرٌ لبعضها؛ فما دام ابن آدم خاضعاً لسطوة العلل الطبيعية والمحرّكات الخارجية، فهو لا يشعر في نفسه بأنّه مكلّفٌ، ولكن بمجرّد اعتباره أحد الأفعال بأنّه مقرّرٌ من جانب العقل فهو يبادر إلى أدائه من منطلق اعتقاده بوجوبه لكونه تكليفاً لا محيص من تركه.[2] كما أكّد على كون العقل لا يعد أحد الأفعال تكليفاً أخلاقياً إلا إذا كان مندرجاً ضمن مبادئ القانون الأخلاقي moral law والأوامر العليا maxim، حيث قال: «**لا تتصرّف إلا حسب الأوامر التي من شأنها أن تتحوّل إلى قانونٍ كلّيٍّ متى ما اقتضت إرادتك ذلك**»[3]. هذا الكلام يعني أنّ الأوامر التي تتّسم بصبغةٍ كلّيةٍ ولا تستتبع وقوع تناقضٍ، يمكن أن تطاع؛ فالشابّ على سبيل المثال لو تخلّف عن الخدمة العسكرية من منطلق اعتقاده بضرورة قيام جميع الشباب بذلك لأجل إلغاء هذه الخدمة واجتثاثها من المجتمع في إطار رؤيةٍ كلّيةٍ، فهذا يعني اعتقاده بهذه الفكرة ومن ثمّ لا يمكن وصف الخدمة العسكرية بأنّها واجبٌ أخلاقيٌّ برأيه[4]؛ وعلى هذا الأساس ذهب

---

[1]- إيمانويل كانط يعدّ العقل العملي بأنّه قوةٌ ذهنيةٌ تحفّزنا على السعي إلى تحقيق أسما الأهداف المنشودة.

[2]- Kant, Immanuel, 1997, p. 540.

[3]- إيمانويل كانط، نقد عقل عملي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إنشاء الله رحمتي، طهران، منشورات نور الثقلين، 2006 م، ص 53 / إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعة أخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، منشورات خوارزمي، 1990 م، ص 88.

[4]- لو أنّ أحد الأفعال استلزم حدوث تناقضٍ بين الأمر الصادر بوجوب أدائه وبين المتبنّيات الفكرية للفاعل، فهذا الأمر حسب رأي إيمانويل كانط ليس من سنخ الأوامر الأخلاقية.

كانط إلى القول بأنّ استثناء الإنسان نفسه هو أساس الرذائل الأخلاقية[1].

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ مفهوم (الأوامر الكلّية) ليست له أيّة دلالةٍ معيّنةٍ بحدّ ذاته، لذلك وصف بعض الباحثين القانون الأخلاقي الذي طرحه إيمانويل كانط بأنّه صوريٌّ لا واقعية له.

أضف إلى ذلك فإنّ هذا المفكّر الغربي عدّ القانون الأخلاقي مجرّد أوامر كلّية شاملة تدرج ضمن القضايا المطلقة categorical imperative وتتجلّى في إطار قضيةٍ شرطيةٍ hypothetical imperative، وهذا يعني أنّ الفعل الذي يقتضي بالضرورة أداء تكليفٍ خاصٍّ على أساس شروطٍ معيّنةٍ، لا يعد فعلاً تكليفياً، وذلك لأنّ كلّ فعلٍ من سنخ الأفعال التكليفية الملزمة يجب وأن يكون مستقلاً ومطلقاً عارياً من كلّ ثوابٍ وعقابٍ وأثرٍ ونتيجةٍ لكونه مطلوباً بحدّ ذاته.[2] ومهما يكن الأمر، فقد تبنّى كانط هذا الرأي وأدرج الميزات المذكورة ضمن القانون الأخلاقي الذي يجب وأن يتّسم بالكلّية ولا بدّ وأن يخلو من كلّ شرطٍ وقيدٍ كي يكون مقبولاً ومطاعاً وفق الأصول العقلية؛ حيث قال في هذا الصدد: «**الكائن العاقل يتّبع كلّ أمرٍ كلّيٍّ وغير مشروطٍ**»، فهو يعتقد بأنّ هذه القاعدة تندرج ضمن الأحكام التركيبية المسبقة لكونها لم تطرح في رحاب مفهومي (الكائن العاقل) و (وجوب إطاعة الأمر الكلّي غير المشروط)، لذا باستطاعتنا تفنيده دون أن نقع في تناقضٍ؛ ومع ذلك فهذا الحكم يعدّ

---

[1]- وولتر كوفمان، گوته- كانت وهگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أبو تراب سهراب وفريد الدين راد مهر، طهران، منشورات (چشمه)، 2006 م، ص 205.

[2]- شبّه والتر كوفمان رأي كانط هذا بالنشاطات التجارية لليهود في عصره والتي كانوا يرومون من ورائها تحقيق أرباحٍ ماليةٍ وجني ثرواتٍ طائلةٍ.
للاطّلاع أكثر، راجع: وولتر كوفمان، گوته- كانت وهگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أبو تراب سهراب وفريد الدين راد مهر، طهران، منشورات (چشمه)، 2006 م، ص 194.

من الضروريات العملية التي تنسجم مع إرادة الإنسان وتجعله مطيعاً لها[1].

فضلاً عن ذلك فقد أكّد كانط على كون الحكم المذكور يمتاز بالعينية مما يعني أنّه أصلٌ معتبرٌ في كلّ مكانٍ وزمانٍ، ومقبولٌ لكلّ إنسانٍ، ذلك لأنّه من سنخ الأحكام التركيبية المسبقة؛ كما سلّط الضوء على هذا الحكم الذي عدّه قانوناً أخلاقياً، وفق نمطٍ آخر قائلاً إنّ القانون الأخلاقي عبارةٌ عن أمرٍ يراد منه إثبات أنّ للإنسان غايةً بالذات، لذا فهو ليست وسيلةً، ومن ثَمَّ يشترط في تبعيته أن يكون متوائماً مع إرادة العقل وطبيعته؛ حيث وضّح رأيه كما يلي: الأمر الذي يعدّ غايةً بحدّ ذاته بحيث يكون مراداً بنفسه وليس لكونه يلبّي رغبات وطموحات الإنسان، عادةً ما يبادر العقلاء إلى فعله من منطلق قاعدة مطلوبيه كلّ غايةٍ بالذات.

وأضاف قائلاً في هذا الصعيد: الإنسان وكلّ كائنٍ عاقلٍ، يعد بنفسه غايةً وليس مجرّد وسيلةٍ تسخّرها إرادة الغير[2]، فالإنسان يمتلك شخصيةً ويعد نفسه كائناً مستقلاً ليس مسخّراً في خدمة الآخرين.

بعد ذلك استنتج مما ذكر أنّ كلّ كائنٍ عاقلٍ وبما في ذلك الإنسان الذي يؤمن بامتلاكه شخصيةً مستقلّةً بحيث لا يكون خاضعاً لغيره، على يقينٍ بأنّه غايةٌ بالذات ومن هذا المنطلق يبادر إلى الدفاع عن استقلاله فيحاول إنقاذ نفسه من الأغلال والقيود التي تجعله مستعبداً لرغبات الآخرين وطموحاتهم، إذ يرى نفسه أعلا من أن يكون وسيلةً بأيديهم، لذا يتمحور عمله حول إرادةٍ كلّيةٍ ورغبةٍ بالخير والصلاح لنفسه وغيره أيضاً.[3]

---

[1]- من البديهي أنّ معنى الحكم التركيبي المسبق في الحالة المشار إليها هنا، ولا سيّما من حيث ضرورته، يختلف عن ذلك الحكم التركيبي المسبق وضرورته في رحاب تصوّرات العقل النظري.

[2]- إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، منشورات خوارزمي، 1990 م، ص 72.

[3]- المقصود هنا أنّ الإنسان لا يعمل طبقاً لأوامر وضعت له في نطاقٍ فرديٍّ صرفٍ.

كما وصف القانون الأخلاقي بقوله: «**تصرّف وكأنّك ترى الإنسانية كلّ الإنسانية وكأنّها غايةٌ وليست وسيلةً**»[1].

ثالثاً: استقلالية الذات وتبعيتها

القضية القائلة بأنّ (الكائن العاقل يتّبع كلّ أمرٍ كلّيٍّ وغير مشروطٍ، ويعد الإنسان غايةً بحدّ ذاته) سواءً افترضنا أنّها من سنخ القضايا التركيبية المسبقة- العينية- أو عدّناها من جملة القوانين الموضوعة المتقوّمة على مبدأ كون الإنسان ذا شخصيةٍ ذاتيةٍ؛ تدلّ على أنّ ابن آدم بذاته عبارةٌ عن كائنٍ عاقلٍ يسير وفق كلّ ما يأمر به العقلاء؛ وعلى هذا الأساس يقال إنّ عقل الإنسان هو منشأ القانون الأخلاقي ومبدؤه.

أكّد إيمانويل كانط على أنّ الإنسان من الناحية الأخلاقية يمتلك شخصيةً ذاتيةً مستقلّةً Autonomous ولا يمكنه، بل لا يحقّ له امتلاك شخصيةٍ ذاتيةٍ تبعيةٍ Heteronomous إذ ينبغي له اتّباع ما وضعه بنفسه فقط، ولا ينبغي له أن يسير وفق ما أقرّه الآخرون إلا إذا كان منسجماً مع استنتاجاته العقلية[2]. وقد عمّم هذه القاعدة لدرجة أنّه عدّها ساريةً حتّى على الأحكام والقوانين الدينية[3].

إذن، استقلالية الذات Autonomous وتبعيتها Heteronomous هما اصطلاحان أساسيان لدى كانط في تعاليم فلسفته الأخلاقية، وعلى أساسهما يقال إنّ إرادة الإنسان وطبيعته العقلانية هما المرتكز المستقلّ لإقرار القوانين الأخلاقية،

---

[1]- إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعة أخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، منشورات خوارزمي، 1990 م، ص 73.

[2]- ذهب إيمانويل كانط إلى القول بأنّ وقوع الإنسان في الخطأ على صعيد معرفة القانون الأخلاقي والعقلاني الحقيقي لا يعدّ ذريعةً لتجريده من حقّه في استكشاف الحقائق وإيكال شؤونه إلى الآخرين.

[3]- إيمانويل كانط، نقد عقل عملي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات نور الثقلين، 2006 م، ص 216.

وفي غير هذه الحالة- أي حينما يصبح متّبعاً بكلّ وجوده لأوامر ونواهي الآخرين- فهو يصبح بمنأى عن طبيعته الإنسانية. هذه النظرية التي نطرحها هنا على ضوء وجهة نظر كانط فيما يخصّ العصر الحديث، هي التي يتمحور حوله البحث لكونها تحظى بأهميةٍ كبيرةٍ؛ ويمكن تلخيص دلالتها بما يلي: عندما يعد كانط التنوير الفكري- حداثة الفكر- بأنّه عهدٌ للخلاص من قيود السلطة التي أذعنت لها النفس البشرية طوال فترةٍ متماديةٍ من الزمن، وحينما يقول إنّ هذا الخلاص يعني استثمار العقل بشجاعةٍ وجرأةٍ واستقلالٍ؛ فهو يقصد من ذلك أنّ الإنسان من خلال تسخيره لعقله يمسي قادراً على تعيين واجبه الأخلاقي بعد أن يجتاز مرحلة تبعية الذات ويبلغ مرتبة استقلاليتها.

رابعاً: ما بعد الطبيعة والأخلاق الوضعية

الإنسان الذي يجب وأن يكون قادراً على معرفة القانون الأخلاقي بمعونة عقله ليتمكّن إثر ذلك من تشخيص تكليفه الحقيقي، يحقّ له تقييم السلوكيات الأخلاقية التي تصدر منه ومن غيره كذلك، فهو في الحقيقة قادرٌ على التمييز بين رغباته الخاصّة وتكاليفه التي يجب وأن يؤدّيها؛ وهذه القابليات برأي إيمانويل كانط أدلّةٌ على كون الإنسان مخيّراً في أفعاله وليس مجبراً، فهو في عين كونه جزءاً من نظام العلّية في عالم الطبيعة، يمكنه اعتبار نفسه فاعلاً مختاراً ومستقلاً في سلوكياته ضمن نطاق هذا النظام.

حينما نقول إنّنا مخيّرون فذلك يعني قدرتنا على التصرّف في إطار أوامر كلّية- عامّة- غير مقيّدةٍ بشرطٍ، وفي الحين ذاته نحن قادرون على التنصّل منها والخروج عن الإطار المذكور بالاعتماد على قابلياتنا العقلية.

هناك سؤالٌ يطرح نفسه في هذا المضمار، وهو: هل أنّ الاستدلال على اختيار الإنسان في أفعاله هو من سنخ الاستدلال العلّي؟ أي هل أنّنا بواسطة هذا الاستدلال نثبت كون الاختيار يعدّ علّةً في عالم الطبيعة؟ طبعاً الأمر ليس كذلك حسب رأي كانط من منطلق اعتقاده بعدم كون اختيار الإنسان من سنخ العلل الطبيعية، فهو مفهومٌ عقليٌّ ينمّ عن وجود شيءٍ في نفسه باعتبار أنّه مكنونٌ وغير محسوسٍ.

من المؤكّد أنّ رأي كانط هذا يُطرح حوله السؤال التالي: لو قيل إنّ الاختيار بحدّ ذاته علّةٌ خارجةٌ من سلسلة العلل الطبيعية المؤثّرة على فعل ابن آدم باعتبار أنّ تأثير هذه السلسلة في أفعاله متوقّفٌ على الدوافع الذاتية الاختيارية المكنونة في باطنه، ففي هذه الحالة كيف يمكن ادّعاء كون هاتين العلّتين[1] المتضادّتين منشئاً لفعلٍ واحدٍ في عالم الطبيعة؟ إذن، كيف يمكن للنفس- الذات- المكنونة أن تتسبّب في صدور فعلٍ ظاهرٍ؟ هنا يتوقّف كانط ويقول إنّ العقل النظري لا قدرة له على الإجابة عن هذا السؤال.

استناداً إلى ما ذكر نستنتج أنّ السلوك التجريبي الأخلاقي وحده يثبت لنا قدرة الإنسان على فعل ما يشاء باختياره، وهذا هو رأي إيمانويل كانط الذي عدّ الاختيار ملازماً للتجربة الأخلاقية، لذا إن فنّدنا الاختيار على أساس هذا الرأي، فنتيجة ذلك هي تفنيد قدرة الإنسان على فهم القانون الأخلاقي.

وقد وسّع هذا المفكّر الغربي نطاق الاستدلال المذكور وعمّم نتائجه ليثبت فكرة خلود النفس الإنسانية والذات الإلهية المباركة بنفس الأسلوب، حيث قال: «**نظراً**

[1]- المقصود من العلّتين هنا اختيار الإنسان- بصفته علّةً محرّكةً للفعل- وإحدى العلل الطبيعية المؤثّرة على أفعاله.

لعدم وجود تطابقٍ تامٍّ بين إرادة الإنسان والقانون الأخلاقي والقدسية holliness في عالم الحسّ والمادّة ـ مع أنّه ضروريٌّ ـ فلا يمكن تصوّر تلك الحركة الدائبة من قبل النفس الإنسانية نحو تحقيق هذا التطابق خارج نطاق العالم المادّي إلا عبر افتراض كونها ذات وجودٍ أزليٍّ لا فناء له».[1] أضف إلى ذلك فالإنسان من منطلق أنّه كائنٌ أخلاقيٌّ مكلّفٌ بالسعي وراء نيل مقامٍ رفيعٍ ومثاليٍّ يضمن له السعادة happiness التي يستحقّها، وباعتبار أنّ هذا الهدف لا يمكن تصوّره فيما لو لم نقرّ بوجود علّةٍ كلّيةٍ تعمّ عالم الطبيعة بأسره؛ فلا بدّ له من الإيمان بوجود الله تعالى[2]. حسب هذا الرأي نستنتج أنّ كانط أناط سعادة الإنسان إلى الانسجام الحاصل بين إرادته وعالم الطبيعة، ولكن بما أنّ هذا العالم خارجٌ عن إرادتنا فلا بدّ من وجود إلهٍ يتولّى مهمّة التنسيق بين الأمرين ويمهّد الأرضية اللازمة لتحقيق السعادة.

يؤكّد كانط على أنّ ثمرة القول بالقانون الأخلاقي هي الاعتقاد بوجود شأنٍ ماورائيٍّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مفهوم الميتافيزيقا الأخلاقية المتقوّمة على أساس اختيار الإنسان وخلود النفس والإيمان بوجود الله تعالى ووجود قانونٍ أخلاقيٍّ في الكون، لا يشابه مفهوم ما وراء الطبيعة النظري المتعارف، فالأوّل يراد منه الأصول والمقرّرات الأخلاقية الثابتة؛ والاعتقاد بها- برأي كانط- بحيث ينمّ عن وجود إيمانٍ غير متقوّمٍ على الاستدلال العقلي، وإنّما ناشئٌ من الرؤية الأخلاقية، إذ إنّ فكرته الأساسية هي

---

[1]- طرح بعض المفكّرين مؤاخذةً على هذا الرأي، فحواها أنّ العقل يأمرنا باتّباع الأوامر غير المقيّدة بشرطٍ والتي تتّصف بطابعٍ شموليٍّ وتعتبر الإنسان ذا غايةٍ ذاتيةٍ، ناهيك عن أنّه يقتضي كون الإرادة خالصةً ومنطبقةً بالتمام والكمال مع القانون الأخلاقي.

[2]- في هذا المجال أيضاً طرحوا مؤاخذةً مضمونها أنّ الأمر العقلي الذي يقضي بضرورة العمل وفق الأصول الأخلاقية، لا يدلّ بالضرورة على أنّ الهدف من وراء ذلك هو السعادة؛ فضلاً عن ذلك فالرغبة في تحصيل السعادة لا تتناغم مع الرأي القائل بوجوب السير على خطى القوانين الأخلاقية المطلقة.

ارتكاز الإيمان بشكلٍ أساسيٍّ على الأخلاق؛ ومما قاله في هذا الصدد: «**الإنسان غير المؤمن هو من يرفض ذلك الشيء الذي يكون افتراضه ضرورياً من الناحية الأخلاقية رغم أنّ معرفته تعدّ ضرباً من المحال**»[1].

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، نقد قوّه حكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الطبعة الثانية، منشورات ني، 2002 م، ص 48 و 462.

للتعرّف على تفاصيل أكثر حول ما ذكر في هذا الفصل من مباحث، راجع مؤلّفات إيمانويل كانط التالية:

- نقد العقل العملي
- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق
- دروس في فلسفة الأخلاق

كذلك راجع الكتابين التاليين:

- السير ديفيد روس، نظريه أخلاقي كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسين كمالي نجاد، طهران، منشورات حكمت، 2007 م.
- روجر ساليفان، أخلاق در فلسفه كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات طرح نو، 2001 م.

الفصل الخامس

تفنيد الغايات المعرفية الميتافيزيقية والتأكيد على مركزية الإنسان

الفصل الخامس

تفنيد الغايات المعرفية الميتافيزيقية والتأكيد على مركزية الإنسان

مقدّمة الفصل الخامس

إيمانويل كانط في كتابه (نقد العقل العملي) عدّ الإنسان مخيّراً في أفعاله كما أشرنا في المباحث السابقة، وبالغ في هذه الرؤية بحيث منحه القدرة على التحرّر من سلسلة العوامل الطبيعية عبر استجابته للأحكام التي يقرّها له العقل.

وفي الكتاب ذاته عدّ الإنسان مسنّاً للقانون وأوعز التزامه بالأصول الأخلاقية إلى هذه الميزة مؤكّداً على أنّ السبب في ضرورة احترام شخصيه لكونه هو الذي يقرّ الأصول المذكورة، ومن هذا المنطلق يجب وأن توصف هذه الشخصية بأنّها متعاليةٌ sublime وفي كتاب (نقد ملكة الحكم) الذي ألّفه في عام 1790 م قال إنّ شخصية الإنسان فقط محترمةٌ، لذا ليست هناك شخصيةٌ أخرى تحظى بهذا الاحترام.

وفي المباحث التالية سوف نسلّط الضوء على ما ذكر بغية بيان تفاصيل الموضوع بشكلٍ استدلاليٍّ:

أوّلاً: الإنسان حقيقةٌ متعاليةٌ

الإنسان وحده لديه إرادة واختيار في أفعاله، ولا كائن سواه يمتلك ضميراً أخلاقياً وقابليةً على معرفة تكاليفه الأساسية؛ إذ لا يوجد أيّ مخلوقٍ عاقلٍ سواه، فهو بواسطة عقله يسنّ القوانين في بيئته الاجتماعية ومن ثمّ يتّبعها بمحض إرادته، وهذه القوانين بطبيعة الحال ليست كلّيةً ولا استثناء فيها، كما أنّها غير مشروطةٍ أو ليست منبثقةً

من آراء ورغبات شخصية، لذا فهي بحدّ ذاتها تجعل الإنسان يلتزم بها دون أيّ ترديدٍ.

رأي إيمانويل كانط بكون الإنسان فقط يمتلك شخصيةً متعاليةً إنّما يطرح في الرأي النقدي الثالث الذي سنتطرّق إلى بيانه لاحقاً،[1] ويرد عليه أنّه في كتاب (نقد العقل العملي) أشار إلى أمرٍ متعالٍ آخر، حيث قال: «**هناك أمران كلّما تأمّلت وتمعّنت فيهما بدقّةٍ، أشعر في نفسي بعظمةٍ وإجلالٍ كبيرين؛ فهناك سماءٌ متلألأةٌ بالنجوم فوق رأسي وقانونٌ أخلاقيٌّ في أعماق نفسي**».[2] إذن، نستشفّ من هذا الكلام أنّ السماء الرافلة بالنجوم تعدّ أمراً متعالياً يثير الدهشة في أنفسنا برأي هذا المفكّر الغربي، لكنّه ناقض نفسه في كتاب (نقد ملكة الحكم) حينما قال إنّ شيئاً مثل السماء المليئة بالنجوم لا يمكن اعتباره أمراً متعالياً، فالخطأ الذي وقع فيه الإنسان هو اعتباره بعض الأمور الطبيعية ذات ميزةٍ رفيعةٍ ساميةٍ بدل أن يعد ذاته كذلك؛ وفي هذا السياق قال: «**خلجاتنا النفسية ونزعاتنا الذاتية هي التي تمنحنا الشعور بالاحترام للطبيعة، وهذا الشعور يوقعنا في خطأ حينما نعتبر أحد شؤونها متعالياً؛ فالاحترام يتحوّل هنا إلى فكرةٍ ذهنيةٍ نبادر من خلالها إلى تقدير شيءٍ ملموسٍ...**»[3].

وأكّد على عدم وجود أيّ أمرٍ طبيعي يمكن اعتباره في غاية العظمة والتناهي بحيث يكون متعالياً، وإنّما العظمة والصغر في عالم الطبيعة يعدان أمرين نسبيين، وعلى هذا الأساس فالإنسان حينما يبحث عن العظيم ذي القدرة المطلقة الذي وصفه كانط بالمتعالي في مسائل الرياضيات أو الصورة الرياضية المتعالية أو الفاعل المتعالي أو الصورة الفاعلة المتعالية، فهو يعجز عن العثور عليه في عالم الظواهر المادّية الذي كلّ

---

[1]- سوف يطرح هذا الرأي النقدي في النقطة الثالثة من المبحث الحالي تحت عنوان (الذهن ومقولة الجمال).

[2]- إيمانويل كانط، نقد عقل عملي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات نور الثقلين، 2006 م، ص 262.

[3]- إيمانويل كانط، نقد عقل عملي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات نور الثقلين، 2006 م، ص 174.

شيءٍ فيه مقيّدٌ بحدود الزمان والمكان؛ ومن ثَمَّ لا بدّ له من البحث عنه في عالم الذات والأسرار المكنونة، مثلاً يمكنه أن يبحث عنه في ذات الأحكام المقرّرة له.

ثانياً: دور الطبيعة في تعالي الإنسان ذاتياً

عالم الطبيعة من منظار إيمانويل كانط بمختلف ظواهره المذهلة التي تثير الرهبة والرعب في نفس الإنسان أحياناً، يفي بدورٍ هامٍّ على صعيد استكشاف الحقائق المتعالية، فعلى سبيل المثال بإمكاننا مقارنة حقيقتنا الوجودية مع السماء الزاخرة بالنجوم عندما نتمعّن في عظمتها، وثمرة هذه المقارنة هي معرفتنا قيمة أنفسنا وأنّنا في مرتبةٍ عليا تفوق عالم الطبيعة لكوننا نمتلك إرادةً واختياراً في حين أنّ سائر أجزاء هذا العالم لا تمتلك هذه القابلية. بناءً على ذلك نستنتج أنّ تلك القضايا الطبيعية التي تبدو في ظاهرها غير متناهيةٍ، تمنحنا الجرأة للخوض في غمار معرفة النفس بغية استطلاع حقائقنا الذاتية، ومن ثمّ فهي تفعّل أفكارنا وتنعش أذهاننا، وفي نهاية المطاف تعيننا على تطهير أنفسنا من شتّى القيود التي تضيّق نطاقها وتقلّل من شأنها. هذه الحالة عدّها كانط سبباً في تلك الصورة المنطبعة في ذهن الإنسان حول عالم الطبيعة ومختلف ظواهره، حيث يعدها متّصفةً بصفاتٍ متعاليةٍ، وقال أن لا سبب غير ذلك؛ ونتيجة ذلك أنّ الإنسان لو عدّ تعالي الطبيعة غير ما ذكر فهو مخطئ قطعاً.

الاعتقاد بتعالي القضايا والظواهر المادّية الطبيعية من شأنه أن يصبح وسيلةً للإنسان لامتلاك شعورٍ بتعالٍ ذاتيٍّ في شخصيته وأخلاقه، كما يعينه على تنمية هذا الشعور بحيث لا يكترث بجميع مصاعب الحياة ومآسيها، بل يجعله يبادر إلى مقارعة كلّ عقبةٍ تعترض مسيرته التكاملية.

يرى كانط أنّ كلّ إنسانٍ يمتلك القابلية على الاتّصاف بالتعالي فإنّ ذاته متعاليةٌ

في الحقيقة، وعلى هذا الأساس فمن لديه عقلٌ سليمٌ لا بدّ وأن يدرك بضميره وإرادته الأخلاقية عظمة ذاته وعلوّ مرتبتها وتفوّقها على عالم الطبيعة وما فيه، ومن ثَمَّ يكتنفه شعورٌ بأنّ تعظيم متعلّقات الطبيعة بوصفها متعاليةً، لا يعني أنّها تتّصف بهذه العظمة والتعالي ذاتياً، فهي ليست سوى عوامل مساعدة تعيننا على إدراك عظمة ذواتنا كبشرٍ.

بعض الناس لا يطيقون النوائب التي تحلّ بهم لمجرّد خشيتهم منها، حيث يعجزون عن التصدّي لها لكونهم يلقّنون أنفسهم بعدم امتلاك قدرةٍ ذاتيةٍ تؤهّلهم لذلك؛[1] ومن هذا المنطلق انتقد كانط ذهن الإنسان الذي لا يؤمن بتعالي شخصيته، حيث أكّد على علوّ شأن الذات تكوينياً قائلاً: «**التعالي هو أمرٌ ذاتيٌّ كامنٌ في باطن الإنسان بصورته الحقيقية، ويمكن أن يصدق على بعض الظواهر الطبيعية على نحوٍ عرضيٍّ**».

ثالثاً: الذهن ومقولة الجمال

الرأي النقدي الثالث الذي طرحه إيمانويل كانط ينصبّ تأييداً لفكرة الأمر المتعالي التي ذكرت في المبحث السابق، وهو بالطبع لم يكتفِ بذلك وإنّما ساق النقاش إلى علم الجمال أيضاً، حيث قال: «**ما يوصف بأنّه جميلٌ في الطبيعة، هو في الواقع ليس جميلاً في ذاته، بل له القابلية على منحنا الشعور باللذّة والسرور**»[2].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفلاسفة قبل إيمانويل كانط لم يطرحوا المباحث المرتبطة بالأمر المتعالي إلى جانب مباحث علم الجمال، فهو أوّل من عدّ الشعور بالتعالي متوائماً مع مقولة الجمال وذهب إلى فكرة أنّ الأمرين يندرجان ضمن مقتضيات

---

[1]- المصدر السابق، ص 185.

[2]- هذا الشعور باللذّة هو أمرٌ ذهنيٌّ، وعلى أساسه يتمكّن الإنسان من إصدار الأحكام الكلّية والعينية فيضفي الجمال إثر ذلك على بعض الشؤون الطبيعية؛ وخلاصة المباحث التي ساقها إيمانويل كانط في هذا المضمار هي بيان كيفية تحقّق أمرٍ كهذا. كما تجدر الإشارة هنا إلى أنّه اعتبر الأمور المتعالية مختلفةً عن تلك الأمور التي تتّصف بالجمال.

الذوق البشري، حيث يعتقد بأنّ الشعور الناشئ من ملاحظة عجائب الخلقة وأهوال الطبيعة، كذلك الشعور بالحزن والألم، لا بدّ وأن يكون متوائماً مع الشعور باللّذة والسرور؛ وهو يروم من وراء هذا التقريب إيجاد انسجامٍ وتلازمٍ بين مقولتي التعالي والجمال بغية إثبات خطأ الذهن أو صوابه على صعيد معرفة الجمال، فالطبيعة برأيه لها القدرة على إيجاد صورٍ تتناسب مع عملية التصوّر الذهني فتنعكس فيها بنحوٍ منسجمٍ ومقبولٍ، ومثال ذلك أنّنا نعتبر الوردة البيضاء أنموذجاً للبراءة والطهارة. هذا الشعور بالنسبة إلى أجزاء عالم الطبيعة من وجهة نظره ينشأ في أنفسنا لكوننا نعتبره صورةً محسوسةً للمفهوم المنتزع مما نراه- وهو في مثالنا مفهوم البراءة والطهارة بالنسبة إلى الوردة البيضاء- وعلى هذا الأساس فالوردة البيضاء بحدّ ذاتها ليست مصداقاً حقيقياً للمفهوم المنتزع منها في الذهن البشري.

وقد عدّ الجمال مثالاً للخير، وذلك لأنّ إعجاب الإنسان بجمال الطبيعة ينمّ عن امتلاكه روحاً نزيهةً؛ كما عدّ كلّ من تطغى عليه نزواته ونزعاته الحيوانية بأنّه عاجزٌ عن معرفة كُنه الجمال الحقيقي[1].

ثمّ استنتج من مجمل نظريته أنّ الإعجاب بالجمال يعد دليلاً على وجود قابليةٍ أخلاقيةٍ مكنونةٍ لدينا، فالذوق برأيه مظهرٌ للنزعة الأخلاقية ومحبّة الجمال الطبيعي وجمال الفنّ، وهو بالتالي مثالٌ للخير الأخلاقي بحيث يؤجّج في ذواتنا النزعة نحو النزاهة والطهارة.

رابعاً: الإنسان هو الغاية المتعالية

أشرنا آنفاً إلى أنّ إيمانويل كانط يعتقد بامتلاك الكائنات الطبيعية أوصافاً تحيي الرؤية المتعالية في نفس الإنسان، ومن ثمّ تجعله يعدها متعاليةً نظراً لجمالها الظاهري

---

[1]- لذلك نجد الإنسان الجبان عاجزاً عن معرفة التعالي الحقيقي.

رغم أنّها ليست متعاليةً في ذاتها، أي أنّ جمالها عرضيٌّ؛ وهذه الميزة الطبيعية عدّها غايةً غير مقصودةٍ، وذلك لأنّ الأمر الجميل والمتعالي لا يستبطن في ذاته غايةً محدّدةً لكنّه يمهّد الأرضية لظهور نمطٍ من الوعي في الذهن البشري[1].

بادر كانط إلى الحديث عن الجمال والتعالي وقام بذكر تفاصيل تحليلية دقيقة حول الأحكام الذوقية في الذهن البشري ضمن الفصل الأوّل من كتابه الشهير (نقد ملكة الحكم)، وواصل البحث بذات الأسلوب التحليلي في الفصل الثاني منه[2]، حيث قال إن عدّنا الأشياء العضوية- المجسّمة- الموجودة في الطبيعة غاياتٍ بحدّ ذاتها ثمّ حاولنا معرفة الغاية النهائية[3] الكامنة وراء وجود كلّ واحدٍ منها، فلا بدّ لنا حينئذٍ من التزام جانب الحيطة والحذر وعدم الغفلة عن أنّ الغايتين الطبيعية والنهائية غير موجودتين في عالم الطبيعة، بل ليس من شأنهما أن توجدا فيه[4]؛ لذا علينا البحث عنهما في ذواتنا كبشرٍ، ومن هذا المنطلق قال: «**الإنسان بصفته كائناً عاقلاً وأخلاقياً ومسنّاً للقوانين غير المشروطة، وحده فقط له القابلية على أن يكون غايةً نهائيةً بحيث تكون الغاية من وجوده مكنونةً في ذاته؛ ومن ثَمَّ لا يمكن للمفكّرين البحث**

---

[1]- في هذه الحالة كأنّنا افترضنا أنّ غايةً للأشياء هي خلقتها لأجل منحنا وعياً ذاتياً.

[2]- في المباحث الأولى من الكتاب أشار إيمانويل كانط إلى أنّ القدرة على الحكم بشكلٍ عامٍّ- مثل الفكر والتصديق- تعدّ قدرةً على تعقّل الحقائق الجزئية ضمن قابلية إدراكٍ كلّيةٍ؛ لذا لو افترضنا أنّ أحد الأمور الكلّية يعمّ أمراً جزئياً معيّناً، فهو يدرج إلى جانب القدرة على الحكم التعيّني. ولكن لو كان الجزئي فقط تحت اختيارنا وتقرّر أن نحصّل الأمر الكلّي الذي يعمّه، فقدرتنا على التأمّل هي السبيل الوحيد الناجع في هذا المضمار.

أكّد كانط فيما بعد قائلاً بأنّ القدرة على الحكم الذهني تسوقنا نحو معرفة الغايات الكامنة من وراء شتّى الحقائق الكونية، ومن هذا المنطلق تصدر الحكم الخاصّ بالجمال والغاية، إذ نواجه أحياناً بعض الأمور التي تتناسب أجزاؤها وتنسجم مع بعضها انسجاماً تامّاً بحيث ندرك وجود هدفٍ لها حتّى وإن لم نخوض في تفاصيلها الغائية؛ وفي بعض الأحيان نتصوّر إحدى الغايات لكنّنا نعجز عن تصوّر أمرٍ كلّيٍّ تنضوي تحته، وفي هذا السياق ذهب كانط إلى القول بأنّ العقل في المورد الأوّل يصدر حكماً حول الجمال، وفي المورد الثاني يصدر حكماً حول مفهوم الغاية، حيث أدرج البحث حول هذين المواردين في الفصلين الأوّل والثاني من كتاب (نقد ملكة الحكم).

[3]- المقصود من هذا الكائن هو ما كانت الحكمة من وجوده مكنونةً في باطنه بحيث لا يمكننا افتراض غايةٍ له.

[4]- إيمانويل كانط، نقد قوّه حكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الطبعة الثانية، منشورات ني، 2002 م، ص 47.

عن واقع شخصيته من هذه الناحية والتساؤل عن سبب وجوده في الكون، فهو كائنٌ عاقلٌ له القدرة على وضع قانونٍ غير مشروطٍ ذي غايةٍ، ومن ثمّ يعمل على أساسه؛ وهذه الميزة بحدّ ذاتها تجعله غايةً متعاليةً يخضع لها عالم الطبيعة بأسرة»[1]. ومن هذا المنطلق أثبت بطلان رأي من ذهب إلى القول بأنّ الغاية النهائية مكنونةٌ في ذات العوامل الطبيعية التي عدّوها إلهاً للكون، فهو يعد هذا الخطأ الفكري نظيراً للخطأ الذي وقع فيه البشر على صعيد اعتبار الجمال الظاهري للأشياء أمراً متعالياً.

ومن جملة آرائه الأخرى التي ساقها في هذا المبحث التأكيد على وجود غايةٍ عرضيةٍ للطبيعة، وهي الله عزّ وجلّ؛ حيث قال: «**الطبيعة لها غايةٌ، هي الله**»، وهذا الرأي يعكس صورةً تنظيميةً، لذا ليس فيه أيّ بُعدٍ نظريٍّ أو معرفيٍّ[2]. كانط عدّ الرأي المذكور لا يندرج ضمن الأصول العقلية ولا الإيمانية، فاعتباره تنظيمياً يجعل الباحثين في شؤون علم الطبيعة يقرّون بعدم وجود أيّ شيءٍ عبثيٍّ أو عشوائيٍّ في عالم الطبيعة، ومن ثمّ يتبنّون فكرة أنّ الخلقة لها غرضٌ وغايةٌ[3].

الجدير بالذكر هنا أنّ كانط لم يسعَ من وراء القول بوجود غايةٍ في الطبيعة إلى

---

[1]- المصدر السابق، ص 414.

[2]- لا نرى بأساً في توضيح ما ذكر أعلاه كما يلي: إثر شيوع الفكر الآلي- الميكانيكي- بعد عصر النهضة والحداثة، وجرّاء تغلغله في مختلف العلوم الحديثة وبلوغه الذروة في بعضها مثل علم الفيزياء المتقوّم على نظريات إسحاق نيوتن، نشأت رغبةٌ لدى المفكّرين والباحثين قوامها تسرية هذا النمط الفكري في مختلف الجوانب البيئية والاجتماعية.
هذه الفكرة اعتبرها إيمانويل كانط غير ناجعةٍ في تفسير بعض الظواهر على أساس معطيات العلوم الطبيعية، وفي الحين ذاته نبّه القائلين بوجود غايةٍ نهائيةٍ في ذات الظواهر الطبيعية على أنّ رأيهم هذا منبثقٌ من مفهومٍ عقليٍّ مسبقٍ، ويترتّب على ذلك أنّ تجسيم أحد الأمور ينمّ عن وجود ارتباطٍ بين الكلّ والأجزاء المنضوية تحته، وهذا ما نعتبره- برأي كانط- أمراً خفياً مكنوناً علينا. بناءً على ما ذكر اعتبر كانط الاعتقاد بوجود غايةٍ نهائيةٍ في ذات الظواهر الطبيعية مجرّد أمرٍ ينمّ عن وجود قاعدةٍ تنظيميةٍ فحسب.
للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، نقد قوّه حكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الطبعة الثانية، منشورات ني، 2002 م، ص 443.

[3]- ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م، ص 366.

طرح أصولٍ ماورائيةٍ على غرار ما ذهب إليه أمثال أرسطو والقدّيس توماس الأكويني، حيث أكّد بصراحةٍ على كون جميع المفكّرين الذين يعتقدون بوجود الغاية النهائية في ذات عالم الطبيعة، عاجزين عن إثبات وجود إلهٍ للكون، وذروة ما يمكنهم طرحه في هذا المضمار هو ضرورة افتراض وجود هذا الإله؛ حيث قال: «**... حتّى أبرع المفكّرين المؤمنين بوجود الله... ما الذي يمكنهم أن يثبتوه في نهاية المطاف؟ هل باستطاعتهم إثبات وجود كائنٍ ذي شعورٍ كهذا؟ بالطبع كلا، فغاية ما بإمكانهم إثباته هو عجز الإنسان التامّ عن صياغة مفهومٍ حول إمكانية وجود هكذا عالم إلا إذا اعتقد بوجود علّةٍ متعاليةٍ تؤدّي كلّ أعمالها بقصدٍ وإرادةٍ؛ والسبب في هذا العجز عائدٌ إلى مستوى قابلياتنا المعرفية حتّى وإن ارتبطت تجاربنا مع أعلا مراتب الاستدلال العقلي**»[1]. كانط في هذه الفقرة يفنّد من ناحيةٍ فكرة إمكانية إثبات وجود الله تعالى على أساس غائية الظواهر الطبيعية، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يؤكّد على ضرورة افتراض وجوده من منطلق الغائية المشار إليها؛ وقد عدّ هذين الاستدلالين منسجمين مع بعضهما فيما لو عدّنا الإنسان غايةً حقيقيةً ونهائيةً في الكون بوصفه كائناً عاقلاً له القدرة على وضع قوانين أخلاقية كلّية غير مشروطةٍ؛ والظواهر الطبيعية يمكن اعتبارها غايةً أيضاً من حيث كونها وازعاً لتأصيل هذا الشعور في نفسه فحسب.

لا ريب في أنّ غائية الظواهر الطبيعية تعدّ من جملة المبادئ التنظيمية، ومن ثَمَّ فالمنظومة الإدراكية للإنسان هي العامل الأساسي لافتراض وجود الغاية النهائية التي هي علّة العلل[2].

---

[1]- إيمانويل كانط، نقد قوّه حكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الطبعة الثانية، منشورات ني، 2002 م، ص 366.

[2]- كما هو معلومٌ فإنّ إيمانويل كانط اعتبر وجود الله عزّ وجلّ أمراً بديهياً على أساس أصول برهانه الأخلاقي، إذ حينما نتّبع قانوناً عقلياً أخلاقياً بحثاً عن السعادة، فهذا يعني إيماننا بكون الله هو الذي يوجد الانسجام بين الكون وطبيعة الإنسان الذي يعيش في كنفه.

استناداً إلى رأي كانط هذا فالإنسان غير المؤمن هو من يرفض ذلك الشيء الذي يكون افتراضه ضرورياً من الناحية الأخلاقية رغم أنّ معرفته تعدّ ضرباً من المحال. فحوى كلام كانط فيما ذكر هي عدم وجود قواعد معرفية تمكّننا من

خامساً: مكانة الإنسان في الكون

الطريف أنّ المفكّرين الذين بادروا إلى شرح وتحليل نظريات إيمانويل كانط الفلسفية، عجزوا عن استكشاف حقيقة آرائه في كتاب (نقد ملكة الحكم)، فهل كان هدفه في هذا الكتاب هو إيجاد ارتباطٍ بين المبحث النقدي الأوّل الذي طرح في بادئ الفصل تحت عنوان (الإنسان حقيقةٌ متعاليةٌ) والمبحث النقدي الثاني الذي طرح تحت عنوان (دور الطبيعة في تعالى الإنسان ذاتياً) من جهةٍ، وبين طبيعة فعل الإنسان الإرادي من جهةٍ أخرى في عين تبعيّته للعلّية الميكانيكية؟ أو أنّه أراد من آرائه الفلسفية انتقاد الفكر اللاهوتي المنبثق من الاعتقاد بغاية الطبيعة؟ و يا ترى هل قصد من وراء نقد ملكة الحكم بيان المكانة المتعالية التي يحتلّها الإنسان في عالم الخلقة والطبيعة؟

حينما راجعت آثار هذا المفكّر الغربي في إطار رؤيةٍ كلّيةٍ، تبادر في ذهني سؤالٌ حول علاقة كتاب (نقد ملكة الحكم) برأيه حول التنوير والحداثة، وتساءلت في نفسي قائلاً: هل يمكن للآراء المطروحة في هذا الكتاب أن تكون أساساً لبيان حقيقة آرائه بالنسبة إلى الحداثة بحيث يمكن اعتبارها تتمّةً لرأيه القائل بضرورة تحرّر الإنسان من القيود المفروضة عليه عبر تسخير قابلياته العقلية بجرأةٍ واستقلالٍ على ضوء حركةٍ نقديةٍ شجاعةٍ وجريئةٍ؟ وعلى هذا الأساس، قبل أن أُثبت بأنّ ما ذكر في السطور أعلاه محفوفٌ بالنقص ولا يخلو من خللٍ واضحٍ، أودّ أن أؤكّد على أنّ كانط في هذا الكتاب عدّ الإنسان كائناً متعالياً بذاته لكونه الغاية النهائية للخلقة، وعلى هذا الأساس منحه مقاماً رفيعاً للغاية ومن ثمّ فسح المجال لانتقاد الأوضاع الاجتماعية والتأريخية التي تجاهلت هذه المكانة السامية[1].

إدراك الغايات الموجودة في الأمور الماورائية.

للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، نقد قوّه حكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الطبعة الثانية، منشورات ني، 2002 م، ص 48.

[1]- للاطّلاع على تفاصيل أكثر حول ما ذكر في هذا الفصل، راجع كتاب إيمانويل كانط (نقد ملكة الحكم).

الفصل السادس

الدين في حدود مجرّد العقل

الفصل السادس

الدين في حدود مجرّد العقل

مقدّمة الفصل السادس

قال إيمانويل كانط في مقالته التي دوّنها تحت عنوان (ما هو التنوير؟) في عام 1784 م: «**أنا في مباحث التنوير أؤكّد أكثر من أيّ مباحث أخرى على ضرورة تحرّر الإنسان من قيود ضعفه الديني التي طوّق نفسه بها بإرادته، إذ إنّ مسؤولينا في سائر المجالات العلمية والفنّية- غير الدينية- لا يرغبون في تمثيل دور القيّم على رعاياهم؛ ناهيك عن أنّ عدم النضج الديني يعدّ أشدّ تحقيراً وضرراً للإنسان من أيّ أمرٍ آخر**»[1].

إذن، التنوير الفكري برأي كانط يعني قبل كلّ شيءٍ تحرّر الإنسان من قيود القيمومة الدينية من منطلق أنّها أكثر ذلّةً وضرراً له من أيّة قيمومةٍ أخرى؛ ولكن ما هو السبيل للخلاص من هذا التخلّف الفكري الضارّ والمهين؟ أجاب كانط عن هذا السؤال ضمن آثاره التي تمحورت مواضيعها حول القضايا الدينية[2]، وسنحاول في المباحث التالية تسليط الضوء على هذه الإجابة بشكلٍ مقتضبٍ.

أوّلاً: تقدّم الأخلاق على الدين

إيمانويل كانط قال إنّ التعاليم الدينية لا تمنح العقل البشري أيّ مفهومٍ ماورائيٍّ

كذلك راجع: فريدريك كوبلستون، از ولف تا كانت (باللغة الفارسية)، «الجزء السادس من السلسلة العلمية المدوّنة تحت عنوان تأريخ الفلسفة»، ترجمه إلى الفارسية إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزرگ مهر، طهران، منشورات سروش العلمية الثقافية، الفصل الخامس.

[1]- إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، ص 40.

[2]- من ضمن هذه الآثار: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (1985 م)، الدين في حدود مجرّد العقل (1993 م)، ميتافيزيقا الأخلاق (1997 م)، دروسٌ في فلسفة الأخلاق.

نظريٍّ له ارتباطٌ بالهيكل العامّ للكون والإنسانية ومبدأ الخلقة ونهايتها، والسبب في ذلك هو عدم امتلاك العقل تلك القابليات اللازمة التي تؤهّله للغور في تفاصيل هذه المباحث؛ وقد تطرّق إلى بسط هذا الموضوع بالشرح والتحليل في كتاب (نقد العقل الخالص).

الدين من الناحيتين العملية والأخلاقية لا يمنح الإنسان أيّ مفهومٍ مستقلٍّ، لأنّ عقله له القدرة على وضع قوانين عملية وأخلاقية، بل يجب وأن يبادر إلى وضعها؛ ومن ثمّ فهو في غنىً عن الدين على الصعيد الأخلاقي، ولكن رغم هذه الميزة إلا أنّ القانون الأخلاقي المذكور سيقوده إلى الإيمان بالدين في نهاية المطاف، حيث يضطرّه للاعتقاد بوجود الله تعالى بداعي أنّ الإقرار به يستلزم الإيمان بالتعاليم الدينية التي تتمحور حول وجود الربّ في هذا الكون. إذن، نستشفّ من هذا الكلام أنّ المبادئ الخلقية مقدّمةٌ على التعاليم الدينية، وعلى هذا الأساس فالدين الذي لا يقول بهذا التقدّم، لا يعدّ ديناً حقيقياً حسب التفسير الذي ذكرناه[1].

ثانياً: معيار تمييز الدين الحقيقي عن غيره

مراد إيمانويل كانط من رأيه القائل بتقدّم الأخلاق على الدين لا يقتصر على مجرّد طرح فكرة أنّ اتّباع القانون العقلي الأخلاقي يسوقنا نحو الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ، بل الأهمّ من ذلك أنّه يشير إلى الجوهر الأخلاقي للدين، وهذا يعني أنّ الدين أوّلاً وقبل كلّ شيءٍ يجب وأن يحفّز أتباعه على ضرورة مراعاة القوانين الأخلاقية لتكون ثمرتها الإيمان بوجود الربّ سبحانه وتعالى؛ وعلى هذا الأساس وضع كانط فوارق مائزة بين الدين الحقيقي والمزيّف، فقال: «**الدين المزيّف يدعو الإنسان لأداء أعمالٍ ومزاولة طقوسٍ ليس فيها أيّ مغزى أخلاقي، ويطلب منه عبادة إلهٍ**

[1]- الدين الذي طرحه إيمانويل كانط متقوّمٌ على التعاليم المسيحية البروتستانتية التي نما وترعرع في رحابها، ناهيك عن أنّ المذهب البروتستانتي هو الدين الرسمي لبروسيا (ألمانيا القديمة).

لا يطيق تعالي الروح الإنسانية- ذلك التعالي المنبثق من الوعي الذاتي واستقلالية الذات- لذا فهو يحسد ابن آدم على المكانة السامية التي يبلغها بحيث لا يرضى إلا بعبوديته وإذعانه لتعاليمه بشكلٍ مطلقٍ، ناهيك عن أنّه يحرّضه على الإيمان بالخرافات والسير وفق أوامره الصارمة...

وأمّا الدين الحقيقي فهو متقوّمٌ على الأخلاق ولا بدّ أن يكون مترسّخاً في باطن الروح الإنسانية بحيث يقرّ بوجود ارتباطٍ وطيدٍ بين الفعل الأخلاقي المتقوّم على العقل وبين الربّ، ومن ثمّ يجب وأن يعد عبادة هذا الربّ تعني مراعاة القوانين الأخلاقية فقط، كما يجب وأن يصون الإنسان من الوقوع في حبائل الرياء والخرافات والأوامر الصارمة ومختلف الطقوس الصورية التي لا طائل منها... وينبغي لهذا الدين أن يعد الربّ عاملاً مؤثّراً يسوق العباد نحو بلوغ السعادة الحقيقية، وهذا الربّ في الحقيقة لا يمكن للإنسان أن يعرفه إلا في رحاب الأصول الأخلاقية».[1]

---

[1]- قال إيمانويل كانط في هذا الصدد: «الإنسان في كلّ نمطٍ من الحياة ما عدا الحياة المتقوّمة على ركائز الهَدي الأخلاقي، يتصوّر متوهّماً بأنّه قادرٌ على القيام بعملٍ يرضي الله عزّ وجلّ؛ وهذا الشعور في الحقيقة مجرّد توهّمٍ دينيٍّ لا غير وعبوديةٍ مبتدعةٍ ليس أكثر». (بتصرّفٍ في ترجمة النصّ من الإنجليزية إلى الفارسية من قبل مؤلّف الكتاب)
للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 225.
وقال في موضعٍ آخر: «السلوك العقلاني الأخلاقي وحده يجعل الإنسان مؤهّلاً لنيل الفيض السماوي». (بتصرّفٍ في ترجمة النصّ من الإنجليزية إلى الفارسية من قبل مؤلّف الكتاب)
للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 1999 م، ص 119.
وقال أيضاً: «إنّ العبادة التي تتّخذ كمهنةٍ يمتهنها الإنسان، تعدّ عملاً تافهاً لا معنى له ولا أهمية؛ فالخشية من الله تتجلّى في أعمالنا فقط وليس في عباداتنا». (بتصرّفٍ في ترجمة النصّ من الإنجليزية إلى الفارسية من قبل مؤلّف الكتاب)
للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 1999 م، ص 126.
كما قال في السياق ذاته: «السبيل القويم الذي يأخذ بيد الإنسان نحو التعالي الروحي لا يمكن سلوكه ابتداءً من الرحمة وصولاً إلى الفضيلة، وإنّما يجب السير فيه انطلاقاً من الفضيلة وصولاً إلى الرحمة».
إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 260.

هكذا دين برأي إيمانويل كانط حينما يريد إثبات صواب تعاليمه فهو في غنى عن المعاجز التي تعني خرق العادة ونقض قوانين الطبيعة من منطلق أنّ مراعاة القوانين الأخلاقية تعدّ كافيةً في هذا المضمار[1].

ثالثاً: نقد الكنيسة

كما ذكرنا آنفاً فقد عدّ إيمانويل كانط عصره في كتاب (نقد العقل الخالص) بأنّه عصر النقد والنزعات النقدية، ولو أراد الدين التذرّع بقدسيته للتنصّل عن النقد الذي يجب وأن يطرح على تعاليمه ففي هذه الحالة سوف يفتقد كرامته واحترامه لدى العقل الناقد الذي يفرض سلطته على الساحة الفكرية بكلّ اقتدارٍ؛ وعلى هذا الأساس شمّر كانط عن ساعديه لنقد الدين المتقوّم على تعاليم الكنيسة في تلك الآونة.

ثمرة هذا التحوّل الفكري أنّه عدّ الكنيسة تدعو الناس إلى عباداتٍ ظاهريةٍ ومناسك موروثةٍ من السلف بدل أن تنجز وظيفتها الحسّاسة المتمثّلة في إشاعة المبادئ العقلانية والأخلاقية السامية للدين وترويج الفضائل التي تجعل الإنسان جاداً في تهذيب نفسه وعبادة الله تعالى حقّ عبادته؛ فالكنيسة آنذاك كانت توجب على الناس طاعة أربابها والإذعان لسلطة القساوسة، وهذا هو الإيمان الذي يسترقّ الإنسان ويجعله عبداً لأقرانه البشر وليس للربّ فقط، إذ إنّه في رحابه يشعر بخشيةٍ ووجلٍ شديدٍ من إلهٍ مزيّفٍ، ومن ثَمَّ تسلب منه ثقته بنفسه، حيث يتمّ تلقينه بحرمة التعامل مع الدين بعقلانيةٍ؛ فسلطة الكنيسة لا تطيق تحرّره من قيودها وعادةً ما تعزف على وتر التعصّب القومي والطائفي وتروّج الخرافات وتشجّع على

---

[1]- الجدير بالذكر هنا أنّ إيمانويل كانط يؤمن بإمكانية حدوث المعاجز، لكنّه لا يعدّ الإيمان بالله مشروطاً بها، ومن هذا المنطلق قال إنّ النبي عيسى (عليه السلام) وبّخ أولئك الذين طلبوا منه المعاجز، وأضاف: «إنّ أمثال هؤلاء لا يؤمنون ما لم يشاهدوا آياتٍ ومعجزاتٍ».

إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 129.

الرياء في الأعمال وقول الباطل، وتثبت صحّة الدين الذي تدعو إليه اعتماداً على قضايا تعتبرها إعجازيةً، وما إلى ذلك من انحرافاتٍ أخرى.

الكنيسة في تلك الآونة لم تكن تؤمن بأنّ المسيح- عيسى (عليه السلام)- إنساناً كغيره من البشر بزعم أنّه في منأى عن وساوس الشيطان، كما لم تعتبره مثالاً للكمال والمثالية الأخلاقية الإنسانية؛ فضلاً عن ذلك فقد عدّت العبادة ضروريةً في حدّ ذاتها، لذلك فهي لا تتبنّى ما ذهب إليه كانط الذي قال: «**التعبّد يجب وأن يحرّضنا على فعل الخيرات، فهو في حدّ ذاته لا معنى له وإنّما يراد منه ترسيخ النزعة إلى الأعمال الحسنة في نفس الإنسان، لذا لو تمسّك متعبّدٌ بأعماله العبادية الظاهرية من دون أن يمدّ يد العون لمن هو محتاج من أقرانه البشر، فلا معنى لعبادته**»[1].

الكنيسة في تلك الآونة كانت تروّج لأتباع الديانة المسيحية التعاليم الدينية الآمرة على ضوء (الدين التعليمي)، حيث يلقّنهم القساوسة ما يشاؤون من أحكامٍ تخدم توجّهاتهم الفكرية، لذلك لم يعيروا أهميةً للتعاليم الدينية الناجعة على ضوء (الدين الطبيعي) الذي ينسجم بالكامل مع الأحكام العقلية والأصول الأخلاقية والذي يتيح الفرصة لأتباعه بتبليغ تعاليمه بصدقٍ وشفافيةٍ؛ لذا فالتوجّهات الكنسية آنذاك كانت منبثقةً من رغباتٍ شخصيةٍ، فهي لم تكن من سنخ المؤسّسات الدينية الباطنية.[2]

خلاصة نقد كانط على الكنيسة أنّه عدّ التعاليم المسيحية المنبثقة منها لا تدعو

---

[1]- إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 1999 م، ص 125. (بتصرّفٍ في ترجمة النصّ من الإنجليزية إلى الفارسية من قبل مؤلّف الكتاب)

[2]- فحوى رأي إيمانويل كانط أنّ جانباً من التعاليم الدينية المسيحية لا بدّ من أن تتقوّم على الدين الطبيعي، كما أكّد على أنّ تلك التعاليم التي يجب وأن يتعلّمها الناس من أرباب الكنائس ينبغي أن تتناغم مع المبادئ العقلية بحيث لا تجعل الإنسان يتّبعهم وكأنّه عبدٌ مملوكٌ لهم.
للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 205.

الناس إلى العمل بالأحكام الشرعية على أساسٍ أخلاقيٍّ، وإنّما تجعلهم مجرّد عبيدٍ مطيعين لها دون أن يكون لديهم أيّ خيارٍ؛ وإحدى النتائج الهامّة التي تترتّب على هذا الرأي الناقد للدين بشكلٍ عامٍّ والمسيحية بشكلٍ خاصٍّ، هي الاعتقاد بضرورة الفصل بين الدين والسياسة من قبل كانط ومن حذا حذوه، حيث عدّ الدين وسيلةً لتحقيق التعاليم الأخلاقية التي علّمها الله تعالى للبشر، أي أنّه وازعٌ لريادة الملكوت الأخلاقي Moral Kingdom of God في الحياة الدنيوية، فالأخلاق برأيه ذات طابعٍ باطنيٍّ وهي السبيل الذي يتحقّق على أساسه ملكوت الله تعالى في الأرض Kingdom of God وتتجلّى فيه إرادته القدسية؛[1] ومن هذا المنطلق قال إنّ ملكوت الله عزّ وجلّ كامنٌ في باطننا[2].

بناءً على ما ذكر، لا يمكن للدين إلا أن يحكم بواطننا، بل لا ينبغي له غير ذلك، ومن ثمّ فوظيفته تقتصر على تهذيب أنفسنا وتنزيهها من الدنس؛ ولكن لو سخّره بعضهم لأن يحكم المجتمع- سياسياً- بحيث يصبح عقبةً لحرّية الفكر وتقييد النشاط الاجتماعي بتعاليمه الخاصّة، فهو في هذه الحالة يسفر عن حدوث استبدادٍ أشدّ وطأةً من الاستبداد السياسي للحكّام[3].

---

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 184.

[2]- المصدر السابق، ص 187.

[3]- إيمانويل كانط لا يرضى بتدخّل المؤسّسة السياسية في شؤون المؤسّسة الدينية، أي لا يحقّ للحكومة إصدار أوامر ذات طابعٍ ديني.
للاطّلاع أكثر على التفاصيل التي ذكرت في هذا الفصل، راجع: الدين في حدود مجرّد العقل.

الفصل السابع

تأسيس مجتمع عقلانيّ

الفصل السابع
تأسيس مجتمعٍ عقلانيٍّ

مقدّمة الفصل السابع

الحياة الاجتماعية برأي إيمانويل كانط هي امتدادٌ للحياة الأخلاقية، فالوضع المثالي في المجتمعات البشرية إنّما يتحقّق حينما يتمكّن أبناؤها من سلوك نهجٍ عقلانيٍّ أخلاقيٍّ؛ وهذا النهج كما ذكرنا آنفاً متقوّمٌ على فكرة أنّ الإنسان هو الهدف بحدّ ذاته، لذا يجب على البشر مراعاة حرمة بعضهم البعض بحيث لا يتعدّى أحدهم على حرّية غيره لأنّه في هذه الحالة يعرّض حرّيته الشخصية للخطر أيضاً.

إذن، الحياة الأخلاقية المتقوّمة على الأصول العقلانية هي ذات الحياة الحرّة الكريمة، والقانون الأخلاقي في هذا المضمار يقتضي تحرّر الإنسان وعدم جواز استعباده أو اتّخاذه وسيلةً لتحقيق مآرب شخصية أو فئوية بداعي أنّ مبدأ الحرّية هو القانون الذي يحكم جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

من المؤكّد أنّ حكم العقل بوجوب احترام حقوق الآخرين يقطع الطريق على الطغيان والاستبداد بالرأي، حيث لا يبقي مجالاً للظلمة بأن يفرضوا آراءهم على أبناء مجتمعهم بالقهر والإجبار؛ لذا فالعقلاء يدعون إلى حرّية الفكر وعدم جواز تكميم الأفواه أو التعتيم على الأقلام الحرّة النزيهة، فالمفكّرون المتحرّرون هم الأجدر في سنّ القوانين الوضعية لمجتمعاتهم، ولا بدّ لهذه القوانين من أن ترتكز على مبدأ المساواة أمام القانون دونما أيّ تمييزٍ عنصريٍّ أو فئويٍّ، مما يعني أنّ الإنسان الحرّ يمتلك إرادةً مستقلّةً في تعيين مصيره ولا يحقّ لأحدٍ استعباده، كما له الحقّ في إدارة مجتمعه.

استناداً إلى هذا الرأي، عدّ كانط اتّباع العقل أساساً لبناء مجتمعٍ مفعمٍ

بالحرّية والمساواة والاستقلال على المستويين الفردي والجماعي، وهو المجتمع الذي وصفه بالمتحضّر.

أوّلاً: المجتمع المتحضّر (الحرّية والمساواة والاستقلال)

في المبحث التالي نسلّط الضوء على معالم المجتمع المتحضّر الذي تسوده الحرّية والمساواة والاستقلال[1]، في رحاب نظريات إيمانويل كانط: الإنسان بوصفه كائناً عاقلًا فهو يمتلك حقّاً ذاتياً ثابتاً له مسبقاً في التحرّر، إذ له الحقّ بأن يقرّر مصيره في الحياة على وفق إرادته وما يمليه عليه عقله، ولأجل أن يحافظ على حرّيته واختياره يجب أن تتضافر مساعيه مع مساعي أقرانه الأحرار الذين يتبنّون نفس أفكاره وآرائه من خلال إبرام عقدٍ اجتماعيٍّ ووضع قانونٍ ملزمٍ في رحاب حكومةٍ شرعيةٍ؛ فهو جرّاء ذلك سيمتلك المؤهّلات الكافية لصيانة حقوقه الذاتية المسبقة من تعدّي الآخرين عليها، ومن ثمّ ينعم بالأمن والحرية وتصان ملكيته من كلّ تجاوزٍ وتدنيسٍ.

إذن، القوانين الاجتماعية يتمّ تدوينها من منطلق شعور أبناء المجتمع بواجباتهم الأخلاقية، ومن المؤكّد أنّ الجميع متساوون أمامها بحيث لا يستثنى من ذلك أيّ أحدٍ، فهي تشمل الملوك والنبلاء والمسؤولين في الحكومة وأرباب الكنائس وسكنة المدن

---

[1]- الملفت للنظر أنّ آراء إيمانويل كانط المطروحة في مختلف آثاره حول السياسة والمجتمع، لا تنسجم مع سائر آرائه الفلسفية، فهي عادةً ما تكون متقضبةً وغير منقّحةٍ ناهيك عن أنّها متناثرةٌ هنا وهناك، لدرجة أنّ بعضها مشوّشٌ وغير واضح المعالم.

وفيما يلي نشير إلى بعض آثاره التي تضمّنت أطروحات حول مختلف القضايا السياسية والاجتماعية كمثالٍ على ما ذكر:

- مقالة تحت عنوان (في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما) 1786 م.
- مقالة تحت عنوان (بين النظرية والتطبيق) 1793 م.
- مقالة تحت عنوان (مشروع السلام الدائم) 1795 م.
- (تخمينات حول بداية التأريخ البشري) 1786 م.
- (فكرة عن تأريخٍ كونيٍّ من زاوية نظر المواطنة) 1784 م.
- (نزاع الكلّيات) 1798 م.
- (العوامل الميتافيزيقية في العدالة).
- (الأنثروبولوجيا من منظور براغماتي) 1798 م.

والقرى والفلاحين، وغيرهم؛ وهذا يعني أنّ جميع أبناء المجتمع لهم الحقّ في استثمار جميع الإمكانيات المتاحة ويمتلكون نفس المزايا في المواطنة بحيث يسوّغ لهم تولّي المناصب الحكومية ولا يحرمون من حقّ الملكية، ومن ثمّ يجب أن تشمل الضرائب كلّ فردٍ في المجتمع في ضمن قانونٍ عامٍّ موحّدٍ لا يستثني أحداً مهما كان مقامه.

من المؤكّد أنّ الحرّية والمساواة حينما يتحقّقان في أحد المجتمعات، فهذا يعني رواج أحكام العقل السليم في ذلك المجتمع الذي يفسح المجال للمواطن بأن يعرب عن آرائه ويمنحه استقلال شخصياً كي يسهم في شتّى الفعّاليات السياسية والاجتماعية التي يتمّ على أساسها تعيين مصير البلد وإقرار القوانين الشاملة وكذلك انتخاب ممثّليه في الحكومة وكلّ من يدير شؤونه الاجتماعية العامّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ كانط أعار أهميةً كبرى للمجتمع المتحضّر بحيث عدّه تشييده أهمّ تكليفٍ جعلته الطبيعة على كاهل الإنسان، فهو في رحاب هكذا مجتمع ينال أرقى درجات العدل والحرّية ومن ثمّ تُصان حقوقه[1] لأنّ المرتكز الأساسي للتحضّر الاجتماعي هو تشريع الحقوق الذاتية المسبقة لجميع البشر ولا سيّما الحرّية والأمن والملكية.

ثانياً: النظام الجمهوري

لا ريب في أنّ المجتمع المتحضّر يجب أن تشرف عليه حكومةٌ مشروعةٌ لها القدرة على صيانة الحقوق الذاتية للمواطنين، وهي برأي إيمانويل كانط (الجمهورية) لا غير.

النظام الجمهوري في الحكم متقوّمٌ على دستورٍ يتمّ تدوينه وإقراره من قبل جميع الشرائح الاجتماعية بحرّيةٍ وإرادةٍ بصفته عقداً اجتماعياً لا يسوّغ لأحدٍ تجاوز

---

[1]- إيمانويل كانط، رشد عقل (باللغة الفارسية)، مقالة مترجمة له تحت عنوان: معناي تاريخ كليّ در غايت جهان وطني، ترجمها إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2009 م، ص 16.

حدوده، وهو بطبيعة الحال يضمن جانباً هامّاً من حرّية المواطنين؛ ونطاق صلاحيات الحكّام والمسؤولين في ظلّ هذا النظام محدودٌ بما يقرّه لهم الدستور، لذا يجب أن يوحّدوا وجهات نظرهم ولا يستبدّوا بآرائهم الشخصية.

إذن، ليس هناك أيّ مجالٍ لاستبداد الحكّام أو خروجهم عن المقرّرات الدستورية في النظام الجمهوري لأنه نظامَ لا يتناغم مع الظلم والاستبداد على المستويين الفردي والجماعي؛ وفي رحابه يتمّ تأسيس سلطاتٍ تشريعيةٍ[1] وتنفيذيةٍ وقضائيةٍ مستقلّةٍ عن بعضها، وعلى هذا الأساس لا يتسنّى لرئيس الجمهورية أن يتفرّد بالسلطة[2].

من الآراء الهامّة لكانط في هذا المضمار أنّ الحكومة الجمهورية غير مخوّلةٍ باعتبار نفسها مصدراً للتوجيه والإرشاد الاجتماعي، لذا لا يحقّ لها تسيير الشعب على وفق مرامها والمبادئ التي تتبنّاها بزعم أنّها قادرةٌ على ضمان السعادة لهم،[3] بل هي مجرّد مكوّنٍ سياسيٍّ مكلّفٍ بالحفاظ على مقوّمات العدل والحرّية وتحريض الشعب على الالتزام بالقوانين والمقرّرات المعتبرة.

---

[1]- يقصد إيمانويل كانط من السلطة التشريعية التمثيل البرلماني غير المباشر.

[2]- مصطلح (جمهورية) في كلام إيمانويل كانط لا يراد منه نمطٌ معيّنٌ من أنظمة الحكم، بل يقصد منه نظامٌ خاصٌّ للتشريع والفصل بين السلطات الثلاثة التي من ضمنها التمثيل النيابي غير المباشر، وبعض القضايا الأخرى.
للاطّلاع أكثر، راجع:
.Kant, Immanuel, 1991 b, p. 186

[3]- قال إيمانويل كانط لو أنّ الحكّام اعتبروا أنفسهم معلّمين ومرشدين للشعب، فإنّهم سرعان ما يقعون في فخّ الظلم والاستبداد، لأنّ تصوّرهم هذا يجعل الناس في أعينهم صغاراً غير ناضجين عقلياً، ومن ثمّ ينصّبون أنفسهم ولاةً وقيّمين عليهم؛ ومن المؤكّد أن هذه الرؤية إن سادت في المجتمع فسوف تسفر عن قمع الرؤى المستقلّة وكبح حرّية التعبير.
ومن جملة أقواله في هذا الصدد ما يلي: «... الحرّية لا يمكن أن تتحقّق حسب هذه الفرضيات؛ لأنّ الإنسان ما لم يلج في عالم الحرّية الرحب منذ بادئ الأمر، سوف لا تتوفّر لديه القابلية في السعي إلى نيلها مستقبلاً». للاطّلاع أكثر، راجع: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م، ص 245.
وفي المقالة التي دوّنها تحت عنوان (ما المقصود من التوجّه في التفكير؟) دافع عن حرّية التعبير والكتابة، وقال: «إلى أيّ مدى يكون فكرنا صائباً فيما لو لم نفكّر؟!». Kant, Immanuel, 1991 c, p. 247.

ثالثاً: السلام المستتبّ

أطروحة إيمانويل كانط حول المجتمع المثالي لا تقتصر على المجتمع المتحضّر والنظام الجمهوري، حيث أكّد فيها على ضرورة حثّ الخطى لتأسيس هيئة دولية- اتّحاد فدرالي عالمي حرّ- لإرساء دعائم مجتمعٍ شموليٍّ موحّدٍ يصبح كلّ إنسانٍ فيه مواطناً عالمياً؛ وهذه الأمور بطبيعة الحال لا يمكن أن ترى النور ما لم يعمّ الأمن ويستتبّ السلام في شتّى أرجاء المعمورة عبر اجتثاث جميع الخلافات الموجودة بين الشعوب والأمم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط أناط استتباب الصلح في العالم ونجاة البشرية من الحروب والاقتتال بثلاثة شروطٍ ضروريةٍ، هي تأسيس أنظمة حكمٍ جمهوريةٍ في شتّى البلدان واتحاد فدرالي عالمي حرّ ومجتمعٍ دوليٍّ شموليٍّ وموحّدٍ[1].

خلاصة القسم الأوّل

نلخّص فيما يأتي أهمّ المواضيع التي ذكرت في الفصول السبعة الأولى من الكتاب، حيث تعرّفنا من خلالها على جانبٍ مما طرح في مقدّمة القسم الأوّل كفرضيّة للبحث.

المسألة الأساسية التي ارتكز عليها البحث في هذا القسم تمحورت حول ما يلي: طبيعة فهم إيمانويل كانط لتيار التجدّد والحداثة، والأسلوب النقدي الذي انتهجه في التعامل مع مبادئ التنوير الفكري.

وفحوى الفرضية المطروحة أنّ كانط عدّ النهج النقدي جوهراً للفكر المتجدّد، بمعنى أنّ الحداثة عبارةٌ عن قدرةٍ تنتشل فكر الإنسان من وحل التحجّر على أساس

---

[1]- للتعرّف على تفاصيل أكثر حول مواضيع هذا الفصل، راجع ما يلي:
- سيّد علي محمودي، فلسفه سياسي كانت (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (نگاه معاصر)، 2005 م.
- عزت الله فولاد وند، خرد در سياست (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات طرح نو.
- مقالة تحت عنوان: فلسفه سياسي كانت (باللغة الفارسية).

النقد العقلاني وتمنحه حرّيةً أكثر لاختبار جميع الخيارات المطروحة أمامه والتعرف على آراء ونظريات جميع العلماء والمفكّرين في شتّى المجالات المعرفية، ولكن ما دام عقلنا مقيّداً بقيود الدين والكنيسة ومحظوراً عليه النقد والتحليل، فليس من الممكن بمكانٍ الدعوة إلى التحرّر والخلاص على ضوء استنتاجاته، كما لا يجوز ذلك مطلقاً.

وفيما يأتي نتطرّق إلى تلخيص مجمل المواضيع التي ذكرت في فصول القسم الأوّل من الكتاب- الأوّل حتّى السابع- بوصفها مقدّماتٍ لطرح استدلالٍ نهائيٍّ يتمّ تقريره في نتيجة البحث لهذا القسم:

خلاصة الفصل الأوّل

رغم أنّ محور البحث في هذا الكتاب هو بيان رأي إيمانويل كانط حول عصر التنوير والحداثة، لكنّ هذا الموضوع بطبيعة الحال يقتضي تسليط الضوء على نظريته في مجال تأريخ الفكر البشري الذي يعمّ العصر المذكور أيضاً، ومن هذا المنطلق بادرنا في الفصل الأوّل إلى إيراد بحثٍ مختصرٍ حول فلسفة التأريخ على وفق منظومته الفكرية وسلّطنا الضوء على آرائه فيما يخصّ التأريخ البشري منذ باكورته وغايته النهائية، كما تحدّثنا عن كيفية طيّ تلك المراحل في إطارٍ موجزٍ، وقلنا إنّ هذه الآراء كان لها أثر أساسيٌّ في صقل منظومة كانط الفكرية وتركت بصماتها في سائر آثاره، لذلك أسهمت في صياغة فلسفته ولا سيّما على صعيد التأريخ؛ ناهيك عن أنّها أثّرت على توجّهات المفكّرين الذين ظهروا على الساحة الفكرية بعده.

- خلاصة الفصل الثاني

تطرّقنا في الفصل الثاني إلى الحديث عن رأي كانط حول أثر الأحداث التأريخية التي عاصرها في صقل المواهب الفكرية للبشرية، وقلنا إنّه في مقالته التي دوّنها تحت عنوان (ما هو التنوير؟) وصف التنوير الفكري قائلاً: «**التنوير هو تحرّر الإنسان من**

قيود عدم النضج الذاتي»، وأكّد على أنّ شعار هذه النهضة الفكرية هو: «**كن شجاعاً واستخدم عقلك**».

- خلاصة الفصل الثالث

محور البحث في الفصل الثالث أنّ عصر التنوير الفكري برأي إيمانويل كانط ليس سوى مقدّمةٍ لنهضةٍ فكريةٍ شاملةٍ طويلة الأمد، وقيل إنّ أوّل مبادرةٍ له في الحديث عن هذا الموضوع الهامّ، كانت في شهر كانون الأوّل / ديسمبر عام 1784 م حينما سُئل عن معناه، ومنشأ هذا السؤال في الحقيقة مقالةٌ لأحد القساوسة البروتستانتين دوّنها حول التنوير، وقد نشرت في مجلّة «برلين» الفصلية؛[1] لكنّنا حينما نتتبّع تفاصيل الموضوع في المنظومة الفكرية لكانط نجد صعوبةً في تصديق هذا القول، حيث تطرّق هذا الفيلسوف إلى الموضوع في ضمن مختلف أطروحاته التي ساقها حول عصر النهضة والحداثة، إذ إنّ التفاصيل التي ذكرها في هذه المباحث أوسع نطاقاً بكثيرٍ مما ذكره في مقالته التي خصّصها للإجابة على السؤال المذكور.

وفي كتابه (نقد العقل الخالص) تطرّق إلى نقد عصر التنوير الذي عدّه بمثابة نهضةٍ تهدف إلى تسخير العقل لأجل إنقاذ الأغلبية الاجتماعية من سلطة الأقلّية المتسلّطة عليها، لذا قال إن أنطنا كلّ شيءٍ إلى النقد العقلي، فالعقل بذاته لا يمكنه الإفلات من النقد، وعلى هذا الأساس يجب أن يخضع لمحاكمةٍ يتمّ فيها استنطاقه

---

[1]- في شهر كانون الأوّل / ديسمبر عام 1783 م نشرت مجلّة (برلين) الشهرية مقالةً لكاتبٍ مجهولٍ اقترح فيها الإعراض عن الزواج الديني واستبداله بالزواج العرفي، إلا أنّ القسيس البروتستانتي Zollner المناصر للتنوير الفكري ردّ عليه في مقالةٍ قصيرةٍ مدافعاً عن الأحكام الدينية والزواج الكنسي، حيث تطرّق فيها إلى المفاسد الأخلاقية والانحرافات التي سادت في تلك الآونة بذريعة النهضة التنويرية؛ ومن هذا المنطلق تمحورت مقالته حول السؤال التالي: يا ترى ما المقصود من التنوير؟ هذا القسيس بطبيعة الحال أراد أن ينزّه التنوير الفكري من هذه النزعات المنحرفة.

إيمانويل كانط ومندلسون وفلاسفة آخرون، بادروا أيضاً إلى الإجابة عن السؤال المذكور ودوّنوا مقالاتٍ في نفس المجلّة، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً توالت البحوث والنقاشات حول الموضوع بشكلٍ مفصّلٍ.

لتقييم قابلياته وقدراته كي يثبت صواب أسلوبه النقدي قبال كلّ شيءٍ وشخصٍ.

كانط لدى تقييمه قابليات العقل توصّل إلى النتيجة التالية: لا يمكن للعقل تحقيق نجاحٍ على صعيد الفكر الميتافيزيقي، لذا فهو عاجزٌ عن نفي أو إثبات وجود الله تعالى وخلود النفس وكون الإنسان مخيّراً.

- خلاصة الفصل الرابع

ارتكز موضوع البحث في الفصل الرابع على ما ورد في كتاب (نقد العقل العملي)، وقلنا إنّ إيمانويل كانط عدّ القضايا الماورائية- الميتافيزيقية- تعكس معتقدات خاطئةٍ لا تتعدّى كونها مغالطات فحسب، وأكّد على أنّ الفلسفة النقدية وحدها هي التي تثبت لنا عكس ما هو ظاهر لنا، بمعنى أنّ الإدراك الكلّي والضروري للحقائق ليس من سنخ التركيب المسبق ولا يمكن أن يكون كذلك، ومن ثمّ لا يوجد شيءٌ يضفي العينية على المفاهيم الميتافيزيقية سوى تلك التصوّرات الخاطئة للمقولات الفكرية[1] التي تدخل الإنسان في متاهات جدلٍ ونقاشاتٍ لا طائل منها ولا ثمرة؛ كما ادّعى أنّ العقل يقطع الطريق على الإيمان لكونه يصوغ دلالات عقلية خاطئة على صعيد المفاهيم الذهنية والميتافيزيقية؛ ومن ثمّ يجعل الإنسان الذي يبادر إلى تقييم أفعال أقرانه على وفق المبادئ الأخلاقية عاجزاً عن إصدار أحكامٍ ذاتيةٍ ومقيّداً بقيود الأحكام التي يصدرها الآخرون، أي: إنّها تعيقه عن السير على نهج القوانين والمقرّرات التي يضعها ومن ثَمَّ يضطرّ لأن يذعن لما وضعه غيره شريطة انطباقه مع ما يرتضيه عقله.

ثمّ نوّه على أنّ ثمرة القول بالقانون الأخلاقي هي الاعتقاد بوجود شأنٍ ما ورائيٍّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما وراء الطبيعة الأخلاقي المتقوّم على أساس اختيار الإنسان وخلود النفس والإيمان بوجود الله تعالى ووجود قانونٍ أخلاقيٍّ في الكون، لا يشابه

---

[1]- هذا الكلام يعني أنّ الأمور الميتافيزيقية خارجةٌ عن نطاق المدركات الحسّية بوصفها من جملة المفاهيم العقلية غير التجريبية.

مفهوم ما وراء الطبيعة النظري المتعارف، فالأوّل يراد منه الأصول والمقرّرات الأخلاقية الثابتة؛ والاعتقاد بها ـ برأي كانط ـ ينمّ عن وجود إيمانٍ غير متقوّمٍ على الاستدلال العقلي، وهو منبثقٌ من الرؤية الأخلاقية، إذ إنّ فكرته الأساسية هي ارتكاز الإيمان ينحوٍ تامٍّ على الأخلاق.

- خلاصة الفصل الخامس

الفصل الخامس تمحورت مباحثه حول مضمون كتاب (نقد ملكة الحكم) الذي أكّد فيه إيمانويل كانط على أنّ شخصية الإنسان فقط محترمةٌ، لذا ليست هناك شخصيةٌ أخرى تحظى بهذا الاحترام، ذلك لأنّه هو الذي يقرّ القوانين الأخلاقية، ووصف هذه الشخصية بكونها متعاليةً.

في الرأي النقدي الثالث المدوّن تحت عنوان (الذهن ومقولة الجمال) أشرنا إلى رأي إيمانويل كانط حول الحداثة ودعوته إلى نبذ القيمومة التي فرضها الإنسان على نفسه عبر اعتماده على العقل الناقد بشجاعةٍ وحرّية واستقلالٍ، حيث عدّ الإنسان كائناً متعالياً في ذاته لكونه غاية الغايات، لذلك منحه مكانةً رفيعةً؛ فالعقل يمنحه القابلية ويمهّد الطريق له كي ينتقد أوضاعه الاجتماعية والتأريخية من منطلق شأنه المتعالي.

- خلاصة الفصل السادس

في الفصل السادس سلّطنا الضوء على فحوى كتاب (الدين في حدود مجرّد العقل) وقلنا إنّ التنوير برأي كانط يعني قبل كلّ شيءٍ تحرّر الإنسان من قيود القيمومة الدينية من منطلق أنّها أكثر ذلّةً وضرراً له من أيّة قيمومةٍ أخرى لكون الدين من الناحية العملية والأخلاقية لا يمنح الإنسان أيّ مفهومٍ مستقلٍّ ويجعله خاضعاً لغيره وذليلاً، لأنّ عقله له القدرة على وضع قوانين عملية وأخلاقية، بل يجب أن يبادر إلى وضعها؛ ومن ثمّ فهو في غنىً عن الدين على الصعيد الأخلاقي، ولكن على الرغم

من هذه الميزة إلا أنّ القانون الأخلاقي المذكور سيقوده إلى الإيمان بالدين في نهاية المطاف، حيث يضطرّه للاعتقاد بوجود الله تعالى بداعي أنّ الإقرار به يستلزم الإيمان بالتعاليم الدينية التي تتمحور حول وجود الربّ في هذا الكون.

إذن، المبادئ الأخلاقية مقدّمةٌ على التعاليم الدينية، وعلى هذا الأساس فالدين الذي لا يقول بهذا التقدّم، لا يعدّ ديناً حقيقياً حسب التفسير الذي ذكرناه.

وعلى هذا الأساس وضع كانط فوارق مائزة بين الدين الحقيقي والمزيّف، فقال: «**الدين المزيّف يدعو الإنسان لأداء أعمالٍ ومزاولة طقوسٍ ليس فيها أيّ مغزى أخلاقي، ويطلب منه عبادة إلهٍ لا يطيق تعالي الروح الإنسانية ـ ذلك التعالي المنبثق من الوعي الذاتي واستقلالية الذات ـ لذا فهو يحسد ابن آدم على المكانة السامية التي يبلغها بحيث لا يرضى إلا بعبوديته وإذعانه لتعاليمه بشكلٍ مطلقٍ، ناهيك عن أنّه يحرّضه على الإيمان بالخرافات والسير على وفق أوامره الصارمة...**

أمّا الدين الحقيقي فهو متقوّمٌ على الأخلاق ولا بدّ من أن يكون مترسّخاً في باطن الروح الإنسانية بحيث يقرّ بوجود ارتباطٍ وطيدٍ بين الفعل الأخلاقي المتقوّم على العقل وبين الربّ، ومن ثمّ يجب أن يعد عبادة هذا الربّ تعني مراعاة القوانين الأخلاقية فقط، كما يجب أن يصون الإنسان من الوقوع في حبائل الرياء والخرافات والأوامر الصارمة ومختلف الطقوس الصورية التي لا طائل منها... وينبغي لهذا الدين أن يعد الربّ عاملاً مؤثّراً يسوق العباد نحو بلوغ السعادة الحقيقية، وهذا الربّ في الحقيقة لا يمكن للإنسان أن يعرفه إلا في رحاب الأصول الأخلاقية». هكذا دين برأي إيمانويل كانط حينما يريد إثبات صواب تعاليمه فهو في غنى عن المعاجز التي تعني خرق العادة ونقض قوانين الطبيعة من منطلق أنّ مراعاة القوانين الأخلاقية تعدّ كافيةً في هذا المضمار.

وفي كتاب (نقد العقل الخالص) وصف عصره بأنّه عصر النقد والنزعات النقدية،

ولو أراد الدين التذرّع بقدسيته للتنصّل من النقد الذي يجب أن يطرح على تعاليمه ففي هذه الحالة سيفتقد كرامته واحترامه لدى العقل الناقد الذي يفرض سلطته على الساحة بكلّ اقتدارٍ؛ لذا شمّر كانط عن ساعديه لنقد الدين المتقوّم على تعاليم الكنيسة في عصره. ثمرة هذا التحوّل الفكري أنّه عدّ الكنيسة تدعو الناس إلى عباداتٍ ظاهريةٍ ومناسك موروثة من السلف بدل أن واجبها الهامّ المتمثّل في إشاعة المبادئ العقلانية والأخلاقية السامية للدين وترويج الفضائل التي تجعل الإنسان جادّاً في تهذيب نفسه وعبادة الله عزّ وجلّ حقّ عبادته.

- خلاصة الفصل السابع

الفصل السابع اشتمل مباحث حول نظريات إيمانويل كانط على الصعيدين السياسي والاجتماعي، فالحياة الاجتماعية برأيه امتدادٌ للحياة الأخلاقية، فالوضع المثالي في المجتمع إنّما يتحقّق حينما يتمكّن أبناؤه من سلوك نهجٍ عقلانيٍّ أخلاقيٍّ؛ وهذا النهج كما ذكرنا آنفاً متقوّمٌ على أساس فكرة أنّ الإنسان هو الهدف بحدّ ذاته، لذا يجب على البشر مراعاة حرمة بعضهم البعض بحيث لا يتعدّى أحدهم على حرّية غيره لأنّه في هذه الحالة يعرّض حرّيته الشخصية للخطر أيضاً.

الحياة الأخلاقية المتقوّمة على الأصول العقلانية هي ذات الحياة الحرّة الكريمة ذاتها، والقانون الأخلاقي في هذا المضمار يقتضي تحرّر الإنسان وعدم جواز استعباده أو اتّخاذه وسيلةً لتحقيق مآرب شخصية أو فئوية بداعي أنّ مبدأ الحرّية هو القانون الذي يحكم جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

من المؤكّد أنّ حكم العقل بوجوب احترام حقوق الآخرين يقطع الطريق على الطغيان والاستبداد بالرأي، حيث لا يبقى مجالٌ للظلمة أن يفرضوا آراءهم على أبناء مجتمعهم بالقهر والإجبار؛ لذا فالعقلاء يدعون إلى حرّية الفكر وعدم جواز تكميم

الأفواه أو التعتيم على الأقلام الحرّة النزيهة، فالمفكّرون المتحرّرون هم الأجدر في سنّ القوانين الوضعية لمجتمعاتهم، ومن ثمّ يتحقّق مبدأ المساواة أمام القانون دونما أيّ تمييزٍ عنصريٍّ أو فئويٍّ مما يعني أنّ الإنسان الحرّ يمتلك إرادةً مستقلّةً في تعيين مصيره ولا يحقّ لأحدٍ استعباده، كما له الحقّ في إدارة مجتمعه.

*** نتيجة البحث في القسم الأوّل**

نستنتج النقاط التالية من جملة ما ذكر من آراء ونظريات إيمانويل كانط:

1) إحدى المراحل التأريخية شهدت تكامل العقل البشري.

2) في مرحلة تكامل العقل البشري انتفض الإنسان للخلاص من قيود وأغلال القيمومة التي خضع لها جرّاء عدم نضجه فكرياً، وهذا العجز بطبيعة الحال ناجمٌ من قصوره في تحرير نفسه من القيود التي فرضت عليه وعدم امتلاكه الشجاعة الكافية في استثمار قابلياته العقلية بحرّيةٍ واستقلالٍ.

3) روّاد عصر التنوير الفكري بادروا إلى نقد العقل وبيان نقاط ضعفه وقوّته، لكنّهم غفلوا عن أنّه السبيل الوحيد لخلاص الإنسان من أغلال العبودية المكبّل بها.

4) حينما ننتقد العقل سنتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّه عاجزٌ عن تقييم القضايا الميتافيزيقية ونقدها، لذا إن اعتمدنا عليه في هذا المضمار سوف ندخل في متاهاتٍ لا مخرج منها وسيحتدم الجدل وينقطع سبيل الإيمان؛ لكن إن سخّرناه للتعرّف على واجباتنا العملية سوف يتسنّى لنا تشخيص الأصول الأخلاقية، ومن ثمّ نؤمن بأننا مخيرون في أفعالنا وأنّ أنفسنا خالدةً لا تفنى، حيث ندرك أنّ الله تعالى قادرٌ على هداية الإنسان وتخليصه من قيود تبعية الذات ليمكّنه من الولوج في عالم استقلالية الذات الفسيح.

5) الإنسان يضع لنفسه قانوناً أخلاقياً بوصفه مستقلاً ذاتياً، وعلى هذا الأساس

فهو كائنٌ محترمٌ يستحقّ أن يوصف بأنّه متعالٍ.

الإنسان متعالٍ بالذات وهو غاية الغايات، وهذه المنزلة الرفيعة توجب علينا فسح المجال لنقد شتّى القضايا الاجتماعية والتأريخية التي لم تحظ مكانة الإنسان فيها بأيّ اعتبارٍ.

6) انتقد إيمانويل كانط الكنيسة لكونها لم تحترم جوهرة العقل والأخلاق في تعاليمها الدينية، وإنّما سخّرت جلّ طاقاتها لترويج عباداتٍ صوريةٍ لا طائل منها وعلّمت الناس طقوساً ومناسكَ باليةً أكل عليها الدهر وشرب.

7) النقد الذي ساقه كانط على النظام السياسي السائد في عصره فحواه أنّ الحكومات لا تطيق حرّية الفكر والقلم والبيان، كما أنّها لم تكن تؤمن بمبدأ المساواة بين جميع الناس أمام القانون، ناهيك عن كبحها للحرّيات الفردية والجماعية مما جعلها مستبدّةً وتدار دفّتها على وفق أهواء الحكّام الطغاة وحواشيهم.

إذن، نستشفّ من القسم الأوّل أنّ إيمانويل كانط عدّ التنوير الفكري حركةً تقود الإنسان إلى عصرٍ حديثٍ ينال فيه مكانته اللائقة، وهذا الأمر أناطه إلى النزعة النقدية المتقوّمة على مبادئ العقل السليم الذي يعلّم الإنسان المستقلّ ذاتياً بأنّ الدين الذي يقرّ استرقاق البشر ويؤزر الحكومات المستبدّة المتسلّطة على رقاب الرعية بالقهر والتنكيل، لا يصلح لأن يحتلّ حيّزاً في حياته.

القسم الثاني

نقد حداثة كانط برؤية الشيخ مرتضى مطهري

القسم الثاني

نقد حداثة كانط برؤية الشيخ مرتضى مطهّري

مقدّمة القسم الثاني

سوف نسلّط الضوء في هذا القسم من الكتاب على المواضيع التالية:

1) آراء إيمانويل كانط حول الحداثة وكيفية تحليله لمختلف جوانبها وموقفه إزاء التحوّلات الفكرية والاجتماعية التي تمخّضت عنها، وإثبات أنّ وجهة نظره في هذا المضمار قد حظيت باهتمام كثير من الفلاسفة والمفكّرين منذ تلك الآونة حتّى عصرنا الراهن، إذ حينما يدور البحث حول بيان ماهية العصر الحديث لا يجد الباحث بدّاً من اللجوء إلى بيان معالم حداثة كانط؛ وهذا التأثير بطبيعة الحال لا يقتصر على العلماء الغربيين، وإنّما يعمّ كلّ من يخوض في غمار هذا الموضوع الحسّاس، ومن هذا المنطلق نجد الشيخ مرتضى مطهّري قد سار على هذا النهج أيضاً بعد أن أدرك أهمّية نظريات كانط.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ مطهّري في مؤلّفاته التي دوّنها في مرحلةٍ متأخّرةٍ من حياته الفكرية، أعار أهميةً أكبر لنظريات كانط من تلك المؤلّفات التي دوّنها في بادئ نشاطه العلمي.

2) بيان وجهات نظر إيمانويل كانط حول النظام الفكري في العصر الحديث على ضوء آراء الشيخ مرتضى مطهّري، والنتائج التي توصّلنا إليها لم تذكر في إطارٍ فلسفيٍّ بحتٍ، وإنّما بادرنا في كلّ موضوعٍ إلى ذكر آراء هذا المفكّر المسلم على أساس منهج بحثٍ منطقيٍّ منتظمٍ في ضمن مقدّمةٍ وشرحٍ ونتيجةٍ.

ونودّ التنويه هنا إلى أنّنا لم نعرض أطراف الحديث عن آراء الشيخ مطهّري

حول نظريات كانط التي طرحها بخصوص علم الجمال وشتّى القضايا السياسية والاجتماعية، لأنّنا لم نعثر على عباراتٍ صريحةٍ ترتبط بهذه المواضيع في تراث هذا المفكّر المسلم، لذلك أكّدنا على ما ساقه من بحوثٍ في المجالين المعرفي والأخلاقي.

3) المسألة الأساسية التي يتمحور البحث حولها في هذا القسم، هي رأي الشيخ مرتضى مطهّري بحداثة إيمانويل كانط والنمطية التي اعتمدها في شرح مختلف المفاهيم المطروحة فيها وتحليلها.

أمّا الفرضية المطروحة حول المسألة في أعلاه، ففحواها أنّ الشيخ مطهّري يعد أطروحة كانط بالنسبة إلى العصر الحديث غير جديدةً من نوعها، وإنّما هي صورةٌ حديثةٌ للفكر الأشعري الذي يفصل بين العقل والدين، أي إنّه وضع حاجزاً بين الإنسان وخالقه. هذه الوجهة الفكرية التي تبنّاها الأشاعرة قد انعكست برأيه في منظومة كانط الفكرية وتحوّلت إلى مرتكزٍ في متبنّياته الفلسفية.

إيمانويل كانط يمنح الأصالة للإنسان ولم يمنحها للربّ؛ وهذه الفكرة في الواقع تجسيدٌ للنهج الفكري الذي تبنّاه الأشاعرة، إذ إنّ روح معتقداتهم هي الفصل بين الكائنات وخالقها.

4) يتكوّن هذا القسم من أربعة فصولٍ ونتيجةٍ للبحث، وفي بادئ كلّ فصلٍ باردنا إلى بيان رأي إيمانويل كانط حول الموضوع المطروح للبحث ثمّ ذكرنا النقد الذي طرحه الشيخ مرتضى مطهّري حوله كي نوضّح مكامن الخلاف بين نظريات هذين الفيلسوفين، أمّا في نتيجة البحث فقد تطرّقنا إلى بيان المسألة التي تمحور حولها موضوع البحث في هذا القسم، ثمّ ذكرنا فرضيتنا في إطارٍ استدلاليٍّ.

الفصل الثامن

النهضة التنويريّة الإسلاميّة

الفصل الثامن
النهضة التنويرية الإسلامية

مقدّمة الفصل الثامن

يتضمّن هذا الفصل مبحثاً موجزاً حول معالم المنظومة الفكرية للشيخ مرتضى مطهّري، فقد عدّ الظروف التي نشأ فيها فكرياً على غرار تلك الظروف التي نشأ في رحابها الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، حيث قال إنّه ترعرع في أحضان نهضةٍ فكريةٍ اجتماعيةٍ وصفها بأنّها «حركةٌ لإحياء الفكر الديني» و «حركةٌ تنويريةٌ إسلاميةٌ».

وسنشير في تفاصيل الموضوع إلى الهدف الأساسي الذي أُريد تحقيقه من وراء هذه النهضة والأساليب الفكرية المتّبعة فيها من قبل روّادها اعتماداً على ما ذكره هذا المفكّر المسلم في شتّى آثاره الفكرية.

هذه البحوث يمكن اعتبارها مقدّمةً يستتبعها إجراء دراسةٍ مقارنةٍ بين آراء كانط والشيخ مطهّري في الفصول التالية من الكتاب.

أوّلاً: الحركة الإصلاحية

تحدّث الشيخ مرتضى مطهّري عن الحركة الإصلاحية الإسلامية التي انبثقت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري تزامناً مع القرن التاسع عشر الميلادي، والتي اجتاحت مختلف البلدان الإسلامية مثل إيران ومصر وسوريا ولبنان والهند وأفغانستان وشمال أفريقيا، ووصفها قائلاً: «**هذه الحركة يمكن اعتبارها إلى حدٍّ ما ردّة فعلٍ على الهجمات السياسية والاقتصادية والثقافية التي عصفت ببلاد المسلمين من قبل الاستعمار الغربي، لذا فهي عبارةٌ عن نهضةٍ هدفها إحياء العالم الإسلامي**»[1].

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 29.

كما أشار إلى أهمّ رموز هذه الحركة الفكرية وعدّهم روّاداً لها، مثل السيّد جمال الدين الأسد آبادي[1] والشيخ محمّد عبده والشيخ عبد الرحمن الكواكبي ومحمّد إقبال اللاهوري والميرزا محمّد تقي الشيرازي والآخوند ملا محمّد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني والسيّد عبد الله البهبهاني والسيّد محمّد الطباطبائي.

فضلا عن ذلك فقد قال إنّه نشأ وترعرع في رحاب نهضةٍ إصلاحيةٍ إسلاميةٍ اجتاحت إيران في تلك الآونة[2]، وعدّها أفضل فكرياً وأوسع نطاقاً من تلك النهضات التي شهدتها سائر البلدان الإسلامية[3].

وخلاصة الكلام أنّ الشيخ مطهّري عدّ الحركة الإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي وإيران بالتحديد، بأنّها نهضةٌ تقارع الاستبداد والاستعمار، حيث شهدت المجتمعات الإسلامية آنذاك اعتراضات جادّة من قبل الحركات والأحزاب الإسلامية ضدّ القوى والحكومات الطاغية المتقوّمة في الأساس على الدعم الاستعماري الغربي الرأسمالي أو الاشتراكي[4].

ثانياً: الانحطاط الاجتماعي

أكّد الشيخ مرتضى مطهّري في مختلف آثاره على ظاهرة الانحطاط التي عانت منها المجتمعات الإسلامية، حيث قارن بين ماضي المسلمين العريق الزاخر بالإنجازات مع ماضي العديد من الشعوب والأمم، فاستنتج أنّهم بعد تلك الفترة الذهبية دخلوا

حاولنا قدر المستطاع استقراء الآراء المذكورة اعتماداً على كتب الشيخ مرتضى مطهّري التي جمعت في سلسلةٍ تحت عنوان (مجموعه آثار).

[1]- هو السيّد جمال الدين الذي يلقّب بالأسد آبادي والأفغاني.

[2]- للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 29.

[3]- المقصود مما ذكر تلك النهضة التي انطلقت في إيران عام 1963 م وتنامت طوال سنواتٍ حتّى تمخّضت عنها الثورة الإسلامية في عام 1979 م.
للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 487.

[4]- للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 65.

في عهد أفولٍ وانحطاطٍ[1]؛ والجدير بالذكر هنا أنّه عدّ هذه المشكلة قديمةً وتضرب بجذورها في تلك الفترة التي سبقت الهجمات الاستعمارية على البلدان الإسلامية، حيث قال: «**... أنا لا أودّ أن أقول شيئاً قد يوجد لدى بعضهم تصوّراً خاطئاً بزعم أنّ الاستعمار هو الذي تسبّب لنا بهذه الأوضاع المزرية، فالقوى الاستعمارية ليست هي السبب الوحيد لأننا عانينا سابقاً ممّا نعاني اليوم؛ بل المستعمرون جعلونا مقيّدين بهذه المعاناة حينما وفدوا على ديارنا وقطعوا الطريق علينا للخلاص منها.**

الحقيقة أنّنا قبل سيطرة المستعمرين علينا واجهنا أفكاراً عصفت بمجتمعاتنا من هنا وهناك ثمّ أسفرت عن حالة الانحطاط التي نعاني منها اليوم...»[2].

ثالثاً: معالم الانحطاط الاجتماعي

كيف يحدث الانحطاط يا ترى؟ وما هي معالمه؟ الشيخ مرتضى مطهّري فسّره بأنه نمطٌ من التخلّف ووصفه بالموت النصفي وشبّهه بحالةٍ من التخدير، كما عدّه ضلالاً ناجماً من فقدان البصيرة وضعفاً جرّاء انعدام النشاط والقدرة.

وقد أعرب عن أسفه لكون هذه الظاهرة المزرية قد ألقت بظلالها على الفرد والمجتمع معاً، وإثر ذلك فُقدت الثقة بالنفس ولم يعد المسلمون يتصوّرون أنّهم يمتلكون القدرة على السير قدُماً في عالم التطوّر والازدهار الحضاري، ناهيك عن طغيان اليأس عليهم بحيث استسلموا للمشاكل التي حلّت بهم ظنّاً منهم أن لا محيص لهم سوى الخضوع لها، والأدهى من ذلك أنّهم تخلّوا عن القيم الأخلاقية وعجزوا عن تغيير الأوضاع المؤسفة التي أرّقتهم وزعزعت كيان مجتمعاتهم؛ وما يدعو للأسف أكثر من ذلك هو وقوعهم في خطأ فادحٍ بزعم أنّ إجراء أيّ تغييرٍ على الأوضاع الراهنة يتعارض مع المقدّرات الإلهية والنّظم الذي أقرّه للكون للبشر!

---

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ج 1، ص 350.

[2]- المصدر السابق، ج 25، ص 505.

ثمّ استنتج مما ذكر أنّ الانحطاط قد ألقى بظلاله على الفرد والمجتمع معاً، فالناس استسلموا له وكبّلوا أفكارهم من دون أن يبادروا إلى إجراء أيّة تغييراتٍ للحركة في المسير الصحيح.

رابعاً: تفسير الدين بأسلوبٍ منحطٍّ

الشيخ مرتضى مطهّري تطرّق إلى بيان مختلف العوامل والظروف التي أسفرت عن انحطاط المسلمين وانحرافهم عن السبيل القويم، فهذه الظاهرة السلبية أعاقت مسيرتهم التكاملية وجعلتهم يتخلّفون عن ركب الحضارة؛ وله كلامٌ جميلٌ ومعبّرٌ في هذا المقام، حيث قال إنّ الإسلام تمّ تفسيره بشكلٍ منحرف وأسلوبٍ منحطٍّ على مرّ العصور الأمر الذي مهّد الطريق لأعدائه كي يزعزعوا استقرار المسلمين ويعرقلوهم عن تحقيق أهدافهم السامية، وأوعز هذا التفسير الخاطئ إلى نشاطات المشركين الذين ظهروا فيما بعد على هيئة منافقين حاربوا الإسلام منذ باكورة ظهوره، ثمّ أثمرت جهودهم عن ظهور رجال دينٍ مأجورين من قبل الأمويين والعباسيين، كذلك أسهموا في ولادة بعض الزمر الضالّة المخرّبة مثل الخوارج والفرق المنحرفة مثل الأشاعرة والإخباريين وأولئك الذين اتّخذوا من الدين وسيلةً للتنعّم بحياة بذخٍ ورفاهيةٍ.

خلاصة الكلام أنّه عدّ نشاطات المشركين والمنافقين سبباً في طرح الدين بأسلوبٍ منحرفٍ ومن ثمّ أثمرت مساعيهم عن انحطاط المسلمين، ومن جملة الانحرافات التي طالت التعاليم الإسلامية برأيه هو طرح تفسيرٍ خاطئ للقضاء والقدر باعتبار أنّ الله عزّ وجلّ يتدخّل بشكلٍ مباشرٍ في كلّ شيءٍ من دون أيّة وسائط وبما في ذلك أفعال البشر، وهذا يعني تهميش أثر جميع العلل والوسائط المؤثّرة في الأفعال مثل العقل والإرادة- الاختيار- ليمسي الإنسان مجبراً على كلّ شيءٍ[1].

---

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 382.

إذن، عدّ هذا التفسير للقضاء والقدر إقراراً بعقيدة الجبر التي تجرّد الإنسان من حرّيته وإرادته بحيث يصبح أسيراً للمصير المحتوم الذي لا خيار له في تغييره بتاتاً، ووصف هذه العقيدة بالمدمّرة لكونها تقضي على كيان الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء،[1] لذلك قال: «**عقيدة الجبر تتمخّض عنها كثير من الآثار الاجتماعية السيّئة، فهي كالفيروس الذي يتسبّب في داء الشلل، حيث تشلّ روح الإنسان وتقضي على إرادته، كما أنّها تفتح الباب على مصراعية للطغاة كي يفعلوا ما يشاؤون وتقطع الطريق على المضطهدين في أن يعربوا عن ظلامتهم أو يطالبوا بحقوقهم المشروعة التي سلبت منهم.**

المشين في هذه العقيدة أنّ المسؤول الذي يغتصب منصباً رسمياً أو ينهب ثروات الشعب، يتبجّح ويزعم أنّ ما لديه هبةٌ من الله تعالى باعتبار أنّ كلّ ما يناله الإنسان وبأيّة وسيلةٍ كانت هو من عند الربّ الذي منح الثريّ ثروةً عظيمةً وابتلى المحروم بفقرٍ مدقعٍ؛ فهو يعد خالق الكائنات أفضل وسيلةٍ يتذرّع بها لإضفاء مشروعيةٍ على ما استحوذ عليه بالقهر والإجبار، وفي الحين ذاته يدّعي أنّه هذا الخالق هو من جعل الفقراء محرومين شاؤوا أم أبوا ذلك، ومن هذا المنطلق يبادر إلى حرمان الطبقة المحرومة من حقّها في الاعتراض على الظلم والجور بزعم أنّ ما حلّ بها هو من تقدير الربّ، لذا فكلّ اعتراضٍ من هذا القبيل يستهدف المقدّرات الإلهية برأيه، ومن ثَمَّ يجب الرضا بما قسمه لنا والصبر على كلّ بلاءٍ مهما كان سنخه والاستسلام للواقع!

الظالم يتشبّث بذريعة المصير المحتوم والقضاء والقدر لأجل تبرير أعماله الجائرة والتنصّل من المسؤولية الملقاة على كاهله، فهو يعد نفسه يد الله في الأرض ولا يحقّ لأيّ كائنٍ كان التعدّي عليها أو المساس بها بأيّ شكلٍ كان، ومن ثمّ لا بدّ للمضطهد من تحمّل كلّ ما يتعرّض له من ظلمٍ وجورٍ لكون هذه المعاناة تطاله مباشرةً من

---

[1]- المصدر السابق، ص 383.

جانب الله تعالى من دون واسطةٍ؛ لذا فالعقيدة الجبرية تلقّنه بأن لا طائل من مقارعة الطغاة، إذ من الخطأ بمكانٍ مصارعة القدر، بل هو أمرٌ مستحيلٌ وفي الحين ذاته يتنافى مع المبادئ الأخلاقية ويجعل العبد مستحقّاً لسخط الربّ!».[1] نستشفّ من هذا الكلام أنّ الشيخ مطهّري يؤكّد على أنّ الطغاة يزداد طغيانهم وظلمهم والمحرومين يتفاقم حرمانهم وتتزايد معاناتهم جرّاء تحريف مفهومي القضاء والقدر؛ وكما ذكرنا آنفاً فهذا مجرّد مثالٍ على الموضوع.

ثمّ واصل بيانه لأسباب الانحطاط في العالم الإسلامي قائلاً: «**... يجب أن نقرّ بأنّ حقيقة الإسلام غير موجودةٍ عقولنا وأرواحنا، بل غالباً ما تنطبع في أنفسنا صورةٌ ممسوخةٌ له، كما أنّ توحيدنا هو في الواقع توحيدٌ ممسوخٌ، ونبوّتنا نبوّةٌ ممسوخةٌ، وإمامتنا إمامةٌ ممسوخةٌ، وكذلك هو الحال تقريباً بالنسبة إلى عقيدتنا بعالم الآخرة.**

إنّ جميع الأحكام الإسلامية الأصيلة قد تغيّرت هيئتها، فشريعتنا علّمتنا الصبر والزهد والتقوى والتوكّل، لكنّ كلّ هذه المفاهيم السامية موجودةٌ في أذهاننا بهيئةٍ ممسوخةٍ»[2]. وأضاف: «**... رؤيتنا بالنسبة إلى الدين خاطئةٌ، وأؤكّد على ذلك بضرسٍ قاطعٍ، فليس لدينا منه سوى بعض الأحكام الفرعية الخاصّة بالعبادات والمعاملات، وما خلا ذلك ليس لدينا أيّ فكرٍ صائبٍ حوله...**».[3]

هناك مسألةٌ جديرةٌ بالذكر في هذا المضمار، وهي أنّ الشيخ مرتضى مطهّري يعد هذا الفكر الخاطئ المتقوّم على التفسير المنحرف للدين سنداً قوياً يرتكز عليه الطغاة الجبابرة لإقناع الناس بأن الوضع الموجود هو الأمثل والأنسب لهم ولا حيلة لهم سواه، لذا يجب وأن يذعنوا له ويستسلموا صاغرين، لذلك قال: «**... ما نشهده جلياً**

---

[1]- المصدر السابق، ص 375.

[2]- المصدر السابق، ج 25، ص 501.

[3]- المصدر السابق، ص 503.

طوال تأريخ البشرية أنّ كلّ مجتمعٍ خضع لسلطةٍ مستبدّةٍ، كان بحاجةٍ إلى داعمٍ فكريٍّ وفلسفيٍّ وعقائديٍّ، وهذا الدعم بطبيعة الحال يتزايد مع تزايد الاستبداد والظلم الذي يتعرّض له؛ إذ كلّ نظامٍ اقتصاديٍّ أو سياسيٍّ عادةً ما يتّخذ أحد الأنظمة العقائدية سنداً له يمرّر من خلاله متبنّياته الفاسدة المنحطّة.

البشرية بحاجةٍ ماسّةٍ إلى الفكر، لذا حينما يتعامل أبناء أحد المجتمعات بأسلوبٍ فكريٍّ وحكمةٍ مع النظام الفاسد الذي يحكمهم، فلا محالة أن يزول هذا الحكم المنحرف، إذ لا يبقى له مجالٌ في مواصلة حياته؛ ومن هذا المنطلق يقال إنّ كلّ نظامٍ حاكمٍ لا بدّ أن يتقوّم على منظومةٍ فكريةٍ عقائديةٍ، ولا فرق في هذا الفكر العقائدي بين أن يكون فلسفياً، أو مجرّد أصولٍ فكريةٍ، أو على هيئة تعاليم دينية.

إن تتبّعنا الأحداث التأريخية لوجدنا أنّ حكومة الطاغية يزيد بن معاوية لم تتمكّن من فرض نفسها على رقاب المسلمين لولا ذلك الدعم الفكري والعقائدي الذي تلقّته من قبل بعضهم، فعلى أقلّ تقديرٍ تمكّن أنصار هذا الحاكم الظالم من تمرير معتقداتهم الهشّة على المسلمين؛ لذا ليس من الصواب بمكانٍ تصوّر أنّ هؤلاء كانوا حمقى ومن ثمّ رفعوا الرؤوس الطاهرة ـ لأهل البيت وأنصارهم- على الرماح تحدّياً لمشاعر المسلمين بشكلٍ علنيٍّ من دون أن يكترثوا بمعتقداتهم وكأنّهم يتبجّحون بالقول: فليذهب المسلمون إلى الجحيم! الأمر بالطبع ليس كذلك، فقد غسلوا أدمغة الناس وشوّهوا الحقائق بعد أن لقّنوهم بأفكارٍ ومعتقداتٍ ضالّةٍ محرّفةٍ لكي يقنعوهم بأنّ الأوضاع الموجودة هي الأفضل من أيّ وضعٍ آخر، بل لا محيص لهم من الاستسلام والخضوع لها... «.[1]

[1]- المصدر السابق، ج 17، ص 422.

خامساً: الهدف من النهضة التنويرية الإسلامية

الشيخ مرتضى مطهّري أكّد على ضرورة انطلاق نهضةٍ تنويريةٍ إسلاميةٍ، حيث نقرأ في مقالةٍ تحت عنوان (إحياء الفكر الديني) والتي هي عبارةٌ عن فقراتٍ لمحاضراتٍ ألقاها في عام 1961 م ما يلي: «**... نحن اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى بحاجةٍ ماسّةٍ إلى نهضةٍ دينيةٍ إسلاميةٍ لأجل إحياء الفكر الديني، لذا لا بدّ من القيام بهذه النهضة التنويرية الإسلامية**».[1]

حينما نستطلع آراءه نستلهم منها أنّ النهضة التنويرية الإسلامية التي دعا لها عدّها أساساً ومرتكزاً لتغيير أوضاع المسلمين وسبيلاً لانتشالهم من الانحطاط الفكري الذي ألـمّ بهم، فالتفسير الباطل للتعاليم الدينية هو الذي مهّد الأرضية لأن يتسلّط المتصيّدون في الماء العكر على رقاب المسلمين وهو الذي منحهم القدرة على فرض آرائهم في المجتمعات الإسلامية من دون أيّة خشيةٍ تذكر؛ لذا أكّد على ضرورة تغيير هذا التفسير وبيان حقيقة الإسلام السمحاء بصفته ديناً تحرّرياً وليس سلطوياً في ظلّ نهضةٍ فكريةٍ تنويريةٍ دينيةٍ؛ وهي بطبيعة الحال تعدّ خلفيةً فكريةً لنهضةٍ اجتماعيةٍ شاملةٍ[2] يتحرّر فيها الشعب من قيود العبودية التي كبّلته بها السلطات الحاكمة[3].

في شهر آذار / مارس عام 1979 م ألقى محاضرةً أكّد فيها على أنّ انتصار الثورة الإسلامية في إيران يعد ثمرةً لتلك النهضة التنويرية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، حيث قال: «**... خلال السنوات الخمسين الماضية وعلى أقلّ تقديرٍ منذ عام 1941م**

---

[1]- المصدر السابق، ج 25، ص 505.

[2]- قال الشيخ مرتضى مطهّري في هذا الصدد: «كلّ نهضةٍ اجتماعيةٍ يجب وأن ترتكز على نهضةٍ فكريةٍ ثقافيةٍ، وإلا فهي ستفقد فاعليتها بعد أن تقع في براثن تياراتٍ ثقافيةٍ تغيّر مسارها الصحيح... ».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 75.

[3]- هذه العبارة نقلها الشيخ مرتضى مطهّري عن إحدى الشخصيات الإسلامية.
للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 150.

إلى يومنا هذا فالنزعات الليبرالية التحرّرية الكامنة في روح التعاليم الإسلامية[1] **قد تغلغلت في عمق الوعي الذاتي لدى الشعب بفضل جهود ومساعي رجال الدين المخلصين المدافعين عن دينهم بصدقٍ وإخلاصٍ، إذ علّموهم بأنّ الإسلام هو دين العدل الذي يعارض جميع أنماط التمييز العنصري وينبذ كلّ الفوارق الطبقية، وهو دين التحرّر»**[2]. نلمس من هذه الفقرة أنّ الشيخ مطهّري يعد النهضة التنويرية الإسلامية تهدف إلى بيان معالم الدعوة الإسلامية إلى العدل والحرّية، تلك المعالم التي بقيت خفيةً على المسلمين؛ وعلى هذا الأساس عدّها تجسيداً للإسلام الحقيقي الذي يرفع شعار الثورة ضدّ الاستبداد والاستعمار كما حصل في الثورة الإسلامية التي اجتاحت إيران في عام 1979 م[3].

سادساً: أهداف النهضة التنويرية الإسلامية

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الحركة الإصلاحية التي دعا لها الشيخ مرتضى مطهّري شاملةٌ تتجاوز حدود إيران لتعمّ العالم الإسلامي قاطبةً، فقد عدّها وليدة فكرٍ منبثقٍ من نهضةٍ تنويريةٍ إسلاميةٍ، وهو بهذه الدعوة أراد وضع أُسس نظريةٍ تحرّريةٍ تكون مقدّمةً للحرّية الاجتماعية والسياسية، وقوامها بطبيعة الحال طرح تفسيرٍ واقعيٍّ صائبٍ للمفاهيم الإسلامية.

والجدير بالذكر هنا أنّه عدّ نجاح النهضة التنويرية الإسلامية مرهوناً بإحياء

---

[1]- من جملة ما قاله الشيخ مرتضى مطهّري حول هذا الموضوع ما يلي: «... روح الثورة الفرنسية هي أنّ كلّ إنسانٍ يولد حرّاً، وهذا المبدأ نجده في باطن تعاليمنا الإسلامية».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 149.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 150.

[3]- قال الشيخ مرتضى مطهّري حول ما ذكر: «... إنّ النهضة الشعبية اليوم تمرّ في مرحلة نقض بعض الأفكار ودحضها إلى جانب سحقها الاستعمار والاستبداد، وحينما تجتاز هذه المرحلة في الغد القريب وتلج في عالم البناء وتبلغ مرحلة الاستقرار، سوف تسعى إلى تحقيق أهدافٍ أخرى».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 71.

التعاليم الإسلامية الأصيلة وبيان حقيقة التحرّر الذي دعت إليه هذه التعاليم، وأكّد على أنّ هذا الأمر لا يمكن وأن يرى النور إلا عن طريق تفعيل أثر العقل والعمل بما يمليه علينا؛ ومن هذا المنطلق نلاحظ وجود ارتباطٍ وطيدٍ بين الدعوة إلى إحياء الفكر الديني وإلى التعقّل في شتّى آثار هذا المفكّر المسلم، وقد أثبت في استدلالاته ونقاشاته بأنّ هذا الارتباط موجودٌ لدى أبرز رموز الدين الذين حملوا أوّل رايةٍ للنهضة التنويرية الإسلامية من أمثال السيّد جمال الدين الأسد آبادي (الأفغاني)[1] الذي وصفه قائلاً: «**... السيّد جمال الدين أدرك أنّ المسلمين لو أرادوا استعادة أمجادهم التي ذهبت أدراج الرياح ونيل مقامهم الرفيع الذي عرفهم العالم به والذي يليق بشأنهم حقّاً، فلا محيص لهم من العودة إلى إسلامهم الأصيل، لذا يجب أن يعملوا على إحياء روح الإسلام الحقيقي في جسد دينهم الذي يعاني من شللٍ نصفيٍّ؛ ومن هذا المنطلق ينبغي أن تتضافر الجهود لمحاربة البدع واجتثاث الأساطير والخرافات كي ينتعش الدين الحقّ من جديدٍ...** «.[2] وأضاف في هذا السياق قائلًا: «**... إلا أنّ السيّد جمال الدين عدّ هذه العودة تعني إحياء تعاليم القرآن الكريم والسنّة النبوية الأصيلة وسيرة السلف الصالح... كذلك رأى أنّ الشرطّ الأساسي لنجاة المسلمين وخلاصهم من الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، هو السير على نهج العقل السليم، حيث أكّد على أنّ هذا السلوك هو الذي يضمن لهم العزّة والسعادة والاقتدار**».[3] كما تحدّث حول الموضوع ذاته:[4] «**السيّد جمال الدين ارتكز في نظرياته بشكلٍ أساسيٍّ على عقيدة التوحيد الإسلامي التي عدّتها تعاليمنا الدينية متقوّمةً**

---

[1]- هو السيّد جمال الدين الذي يلقّب بالأسد آبادي والأفغاني.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 31.

[3]- المصدر السابق، ص 36.

[4]- تحدّث الشيخ مطهّري عن السيّد جمال الدين الأسد آبادي (الأفغاني) قائلًا: «... [السيّد جمال الدين] في مختلف آثاره ومدوّناته تطرّق إلى بيان فضائل الإسلام ومزاياه، كما أعار أهميةً للعقل والبرهان والاستدلال... «. مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 36.

على يقينٍ متحصّلٍ بالاستدلال والبرهان من منطلق أنّ البرهنة الاستدلالية في هذا الصعيد سببٌ لاجتثاث جميع المعتقدات الباطلة، وأكّد على أنّ جميع معتقدات المجتمع المتديّن يجب أن ترتكز على قدرة الاستدلال البرهاني الموجب لليقين، لذا ليس من الحري بها أن تتقوّم على الظنّ والتخمين أو التعبّد المحض والتقليد من دون علمٍ، كي لا تسود في أكنافه الخرافات والأوهام.

إذن، السيّد جمال الدين طالب علماء الدين أن يدعو الناس إلى التوحيد الاستدلالي حتّى ينشأ لديهم يقينٌ باحترام العقل ولكي يتعرّفوا على مكانته الرفيعة في التعاليم الدينية، لذلك أعار أهميةً بالغةً للفلسفة الإسلامية فبادر إلى تدريسها وشجّع أتباعه على دراساتها وهضم مبادئها لدرجة أنّه أصرّ على تلميذه الشيخ محمّد عبده بأن يتعلّمها.

قيل إنّ محمّد عبده قام بتدوين نسخةٍ من كتاب (الإشارات) لابن سينا بخطّه وفي خاتمتها أثنى على أستاذه السيّد جمال الدين، ومن المحتمل أنّ إصرار السيّد وتشويقه هو الذي جعل عبده يبادر إلى طباعة ونشر بعض الكتب الفلسفية في مطابع حديثة لأوّل مرّةٍ، مثل (النجاة) لابن سينا و (البصائر النصيرية) لابن سهلان الساوجي، وكما يبدو فهو أوّل من بادر إلى طباعة أجزاءٍ من كتاب (منطق المشرقيين) لابن سينا...»[1].

قال الشيخ مرتضى مطهّري إنّ محمّد عبده عدّ التحجّر الفكري لدى بعض علماء الدين سبباً أساسياً لعرقلة عجلة تطوّر الإسلام ورقيه في المجتمع المصري[2]، وهو أمرٌ شجّعه على طرح فكرة الإسلام ومقتضيات الزمان التي تتمحور حول البحث

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 37.

[2]- المصدر السابق، ص 47.

عن الحكمة الكامنة وراء تشريع الأحكام الإسلامية[1]، وعلى هذا الأساس فقد أقحم الأصول الفلسفية القانونية في عملية الاجتهاد[2].

ونقل عن حميد عنايت[3] قوله إنّ محمّد عبده سار على نهج أستاذه السيّد جمال الدين في الدعوة إلى ضرورة مراجعة المصادر الفكرية الإسلامية الأصيلة بشكلٍ مباشرٍ من دون الاعتماد على وسائط بغية استنباط تفاسير عقلية موجّهة للأحكام الشرعية، وقال: «**الأصول المعرفية للمسلمين حول دينهم لا بدّ أن ترتكز على قواعد منطقية منبثقة من أحكام عقلية، لذا لا ينبغي لهم سلوك نهج التقليد الأعمى والعمل وفق العادات الموروثة لكي يتسنّى لهم السير في نهجٍ منطقيٍّ مقبولٍ، وهذا النهج بكلّ تأكيدٍ يختلف عمّا عليه حال المسلمين اليوم، فهم يفهمون الإسلام فهم تقليدٍ أعمى وليس لديهم أيّ تبريرٍ منطقيٍّ أو علميٍّ لمعتقداتهم**»[4].

فضلا عن ذلك فالشيخ مطهّري تطرّق إلى دراسة وتحليل آراء إقبال اللاهوري ونظرياته من هذه الزاوية أيضاً، وأكّد على أنّه لا يعي شيئاً صائباً من الفلسفة الإسلامية، وهذا الأمر جليٌّ في بعض استدلالاته ووجهات نظره حول البراهين الفلسفية التي تساق لإثبات وجود واجب الوجود في الكون وعلمه الأزلي الذي سبق الخلقة، والحكمة من ختم النبوّة؛ فالمباحث التي ساقها وناقشها في هذا المضمار تنمّ بوضوحٍ عن عدم امتلاكه فهماً كافياً لمبادئ الفلسفة الإسلامية؛ لكنّه حسب المفهوم الغربي لعلم الفلسفة يعد فيلسوفاً بكلّ تأكيدٍ[5] لكونه تبنّى مبادئ فلسفية خاصّة به، أي:

---

[1]- المصدر السابق، ص 48.

[2]- المصدر السابق.

[3]- حميد عنايت هو مؤلّف كتاب (سيري در انديشه سياسي عرب) المدوّن باللغة الفارسية وهو بمعنى (رحلةٌ استكشافيةٌ للفكر السياسي العربي).

[4]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 49.

[5]- المصدر السابق، ص 59.

إنّ فلسفته كانت ذاتيةً تتّسم بطابعٍ خاصٍّ[1].

خلاصة الكلام أنّ الشيخ مطهّري حاول إثبات المساعي الحثيثة لبناة النهضة التنويرية الإسلامية لكونهم شمّروا عن سواعدهم لأجل استئصال المعتقدات الباطلة في المجتمع والخروج من قفص الأساطير والخرافات الذي حبس فيه المسلمون طوال قرونٍ متماديةٍ، والخلاص من التحجّر الفكري والركود الديني الذي طغى على عقول علماء الدين؛ حيث أشاد بهذه المساعي التي أُريد من ورائها توعية المسلمين بأنّ التعاليم الإسلامية يجب أن تكون يقينيةً منبثقةً من البرهنة والاستدلال، وليس الظنّ والتخمين والتعبّد المحض والتقليد الأعمى، ومن ثمّ يجب عليهم تبنّي معتقداتهم على أساس براهين عقلية في رحاب أصول الدين الثابتة، والمرجع الذي يمكنهم الرجوع إليه في هذا المضمار هو المبادئ الفلسفية الصائبة والأحكام الشرعية المعتبرة التي لا شائبة عليها.

إذن، ينبغي للمسلمين اتّباع الأوامر الشرعية الأصيلة بأن يولوا العقل احتراماً ويثمّنوا استنباطاته ويؤمنوا بصحّة ما يمليه عليهم بعيداً عن التقليد الأعمى، وهذا هو مغزى الدعوة إلى فهم التعاليم الدينية من زاويةٍ فلسفيةٍ.

سابعاً: كيفية فهم التعاليم الدينية عقلياً

قلنا إنّ الشيخ مرتضى مطهّري عدّ الفصل بين الدين والعقل مقدّمةً لتحريف التعاليم الدينية وتفسيرها بأسلوبٍ خاطئ، بل منحطٍّ؛ لذا لا يتسنّى لنا تغيير الفهم الخاطئ والمنحرف للتعاليم الدينية وطرح صورةٍ نزيهةٍ ومستقلّةٍ لها إلا من خلال تفسيرها وفق معايير العقل السليم.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التعامل بعقلانيةٍ مع التعاليم الدينية في آثار هذا المفكّر المسلم له معنيان متباينان، وفيما يأتي نسلّط الضوء عليهما بإيجازٍ:

---

[1]- المصدر السابق، ج 24، ص 58.

1) فهم الأحكام الدينية بشكلٍ كلّيٍّ وأصوليٍّ

نستشفّ من بعض آثار الشيخ مرتضى مطهّري أنّه عدّ الفهم العقلي للتعاليم الدينية مجرّد إدراكٍ كلّيٍّ وأصوليٍّ، وهذه الرؤية بطبيعة الحال تعني التعامل مع أصول المعارف النظرية ومقاصد الأحكام العملية الدينية؛ وقال إنّ أهل الحديث من أمثال الحنابلة والأشاعرة منعوا أتباعهم من السؤال عن هذه الأصول والمقاصد بحيث تبنّوا كلّ حكمٍ شرعيٍّ وفق تلك الهيئة التي طرح على ضوئها (حسب ظاهره)، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وحرّموا كلّ استفسارٍ أو تحليلٍ حول المعارف والتعاليم الدينية وعدّوه بدعةً؛[1] وقد وضّح وجهتهم الفكرية هذه في إطارٍ نقديٍّ قائلًا: **«يعتقد الأشاعرة أنّ ما اشتملته المصادر الإسلامية والسنّة النبوية يجب وأن نتعامل معه بشكلٍ تعبّديٍّ فقط. مثلاً عندما نصف الله عزّ وجلّ بالوحدة والقدرة ونذكره بسائر أسمائه الحسنى، فهذا يعني أنّنا استجبنا للأوامر الشرعية لا غير، وإلا نحن لا نعرف هذه الأوصاف، بل لا يمكننا أن نعرفها بتاتاً، لذا ليس بإمكاننا إثباتها أو نفيها لكون أصولها ومبادئها ليست في متناول أيدينا.**

إذن، رأيهم هو ضرورة الاعتقاد بأنّ الله تعالى كما وصف بظاهر الكلمات الوصفية، ولكنّنا عاجزون عن فهم حقيقة هذا الوصف والسبب الكامن وراءه...».[2]

كما تطرّق إلى بيان هذه الرؤية بذاتها حينما قارن بين الأحكام الدينية العملية التي تبنّاها كلٌّ من الخوارج والأشاعرة، حيث قالوا إنّ العقل حينما يعجز عن معرفة مبادئ وأصول الأحكام النظرية للشريعة الإسلامية، فهو يكون عاجزاً أيضاً عن معرفة مقاصد الشارع المقدّس على صعيد الأحكام العملية، ونتيجة ذلك هي ضرورة التوقّف على الظاهر فحسب وعدم جواز الغور في التفاصيل. الأشاعرة عدّوا الأحكام

---

[1]- المصدر السابق، ج 6، ص 879؛ ج 16، ص 332.

[2]- المصدر السابق، ج 16، ص 389.

الإسلامية وجميع المقرّرات الشرعية يجب وأن تبقى بذات الهيئة والصورة الظاهرية لها وليست فيها أيّة مرونةٍ تذكر،[1] أي أنّ الحكم الشرعي مجرّد صورةٍ لأمرٍ راكدٍ لا روح فيه ولا مجال لأن يساق وفق مصلحة، ولا غرض فيه ولا غاية ولا معنى، كما ليست فيه دعوةٌ مستبطنةٌ إلى الحقّ والعدل؛ وما إلى ذلك من تفنيدٍ صريحٍ للمبادئ السامية التي أقرّتها الشريعة الإسلامية السمحاء[2].

خلاصة نظرية الأشاعرة وسائر أهل الظاهر الذين فصلوا بين التديّن والتعقّل، أنّ العقل غير قادرٍ على تجاوز ظواهر التعاليم الدينية وبلوغ كُنه معانيها ومقاصدها، وهذه الرؤية هي التي دعت الشيخ مطهّري لأن يصف نهجهم الديني بكونه مرتكزاً على أساسٍ محرّفٍ ومن ثمّ عدّه منحطّاً، إذ إنّهم كما ذكرنا توقّفوا على الظاهر وأفرغوه من كلّ مضمونٍ، كما جرّدوا الوسيلة من الهدف، والجزء من الكلّ، والحكم من الغرض، والجسد من الروح. هذا هو تصوّرهم للأحكام النظرية والعملية في الشريعة الإسلامية بعد أن توقّفوا على الظاهر والوسيلة والجزء والحكم والجسد.

ثمّ تطرّق الشيخ إلى بيان العواقب الوخيمة التي ترتّبت على هذه العقيدة التي وصفها بالمنحطّة والمحرّفة مؤكّداً على أنّ فهماً كهذا للتعاليم الإسلامية والذي أدّى إلى العجز عن معرفة الحقائق المكنونة فيما وراء الأمور الظاهرية، قد تسبّب في إحياء الكفر ورواج النفاق والعجز عن مواجهة مقتضيات العصر وتجريد الدين عن مضامينه الأصيلة ولا سيّما هداه السرمدي، وما إلى ذلك من أمور سلبية تمخّضت عن انحطاط الدين؛ لذا يمكن القول إنّ هذه السلبيات برمّتها قد مهّدت الطريق للجوء إلى العقل والبحث عن أصول التعاليم الدينية ودلالاتها الكلّية؛ ومن جملة ما قاله في هذا الصدد ما يلي: «**... لقد جاء القرآن الكريم لكي يبقى خالداً، وهذا الأمر بكلّ**

---

[1]- المصدر السابق، ج 4، ص 955.

[2]- المصدر السابق.

تأكيدٍ يقتضي منه بيان الأصول والقضايا الكلّية لكي يلجأ إليها المسلمون كمعيارٍ في كلّ زمانٍ ومكانٍ حينما يواجهون باطلاً يراد منه دحض الحقّ»[1]. وهذا يعني أنّ المسلمين بعد أن يتعلّموا كلّيات دينهم، يجب وأن يبادروا إلى تشخيص مصاديقها في كلّ عصرٍ لكون مقتضيات الزمان ليست على حدٍّ سواء. وأضاف في هذا السياق قائلاً: **«إنّ تشخيص كلّ هذه الأمور [المصاديق] يقع على عاتق الناس، فالقرآن الكريم يدعو المسلمين لأن يمتلكوا نضجاً عقلياً واجتماعياً يتمكّنون على أساسه من تمييز الحقّ عن الباطل، فهذا الكتاب الحكيم لم يُنزل لكي يمثّل دور الوليّ الذي يشرف على شؤون القاصرين بحيث يوضّح لهم جميع جزئيات حياتهم وكأنّه قيّمٌ يبادر إلى تعيين كلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ في حياتهم بعلائم وميزات خاصّة»**[2].

2) انسجام التعاليم الدينية مع المعايير العقلية

الشيخ مرتضى مطهّري في بعض مؤلّفاته عدّ الفهم العقلي للتعاليم الدينية ثمرةً لانسجام الأصول الدينية مع أحكام العقل،[3] حيث أكّد على أنّ التعاليم الإسلامية الأصيلة لا تتعارض مطلقاً مع القواعد والمعايير العقلية، وعلى هذا الأساس فهي صاحبة القول الفصل في كلّ نقدٍ عقليٍّ يطرح عليها؛ ومما قاله في هذا المضمار: **«الشرط الأساسي في نجاح كلّ رسالةٍ هو ارتكاز دعوتها ومضمونها وقدرتها على العقل... والرسالة في الدرجة الأولى يجب وأن تكون منطقيةً، وهذا الأمر يعني ضرورة انسجامها مع المدركات العقلية لدى البشر... ولو أنّها تعارضت مع الأصول والمبادئ المنطقية والعقلية... فهي لا يمكن أن تبقى أزليةً، وهذا هو السبب في تأكيد القرآن الكريم على التعقّل والتفكّر في الكثير من آياته المباركة، فهو لم يتخلَّ**

---

[1]- المصدر السابق، ج 16، ص 336.

[2]- المصدر السابق.

[3]- هذا الكلام بطبيعة الحال لا يراد منه التقليل من شأن تعاليم وحي السماء والتنزّل بها إلى مستوى المدركات العقلية البشرية.

عن العقل والمنطق أبداً، وإنّما جعل الاستدلالات العقلية مرتكزاً له ودعا الناس إلى السير على نهجها»[1]. ونوّه في موضعٍ آخر على أنّ فهم الحقائق الكونية لو أُريد له أن يكون مرتكزا وأساساً لإيمانٍ واعتقادٍ، فلا بدّ حينئذٍ من انسجامه مع الأصول العلمية والمنطقية،[2] لذلك قال: «**الإيديولوجية المثالية هي المتقوّمة على الاستدلال الصحيح، أي ينبغي إثبات مبادئها وفق استدلالٍ عقليٍّ منطقيٍّ**»،[3] كما أكّد على أنّ الإسلام له الريادة في هذا المجال، لذلك وصفه كما يلي: «**... لا شكّ في أنّنا لا نجد ديناً مثل الإسلام ولا كتاباً سماوياً كالقرآن الكريم أعار أهميةً للعقل ومنحه قيمةً ورفعةً بهذا الشكل...**»[4]، وقال في موضعٍ آخر: «**الإسلام احترم العقل وعدّه نبيّ باطن الإنسان**»،[5] ومن هذا المنطلق ذهب إلى القول بأنّ الإسلام سخّر هذا النبي الباطني لهداية الإنسان، فهو السبيل الوحيد للهدى والفلاح، وأضاف في السياق ذاته: «**الإنسان الذي يتخلّى عن العقل ولا يفكّر كما ينبغي، سوف لا يكون الفلاح مصيره**»[6]. وقد دعم نظريته هذه باستدلالاتٍ لإثبات صحّها، حيث أراد من ورائها التأكيد على عدم وجود أيّ دينٍ يمنح قيمةً وأصالةً للعقل كالإسلام، فالتعاليم الإسلامية أولت احتراماً بالغاً له وعدّته نبي الباطن وأناطت الفلاح والنجاة بكيفية استثماره بالشكل الأنسب ومدى اتّباع هداه.

فيما يأتي نذكر بعض التفاصيل لأجل بيان اهتمامه البالغ بهذا الموضوع:

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 17، ص 325.

[2]- المصدر السابق، ج 2، ص 31.

[3]- المصدر السابق، ص 82.

[4]- المصدر السابق، ج 21، ص 484.

[5]- المصدر السابق، ج 2، ص 244.

[6]- هذا الكلام يشير إلى الحديث التالي المروي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): «لا يُفلحُ مَن لا يَعقِلُ». مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 24، ص 524.

أ- العقل معيارٌ لتقييم الأمور

ذهب الشيخ مرتضى مطهّر إلى القول بأنّ الإسلام دعا الإنسان إلى استخدام عقله لتقييم ونقد كلّ أمرٍ يطرق مسامعه، لذا من الحريّ به غربلة جميع القضايا بغربال المعايير العقلية وعلى ضوء تعاليمنا الإسلامية.[1]

ب- ضرورة الاستقلال الفكري

إضافةً إلى تأكيده على أنّ الإسلام عدّ العقل معياراً وغربالاً لكلّ قولٍ ورأي، أكّد أيضاً على أنّه يهدف إلى تربية أتباعه وفق أصولٍ عقلانيةٍ، حيث حفّزهم على بناء شخصياتهم على هذا الأساس وأن يستقلّوا عقلياً وفكرياً بحيث لا يقلّدون أسلافهم تقليداً أعمى[2] وكذلك أمرهم بأن لا يتّبعوا الأغلبية من منطلق كونها أغلبيةً فحسب[3].

ج- الحذر من الشطحات الفكرية

من جملة الأمور التي نوّه عليها الشيخ مطهّري أنّ تقليد الأسلاف لا يعدّ العقبة

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص -538 544.

[2]- الشيخ مرتضى مطهّري قال في هذا الصدد موضّحاً: «التعاليم الإسلامية تدعونا إلى ضرورة تحرير العقل من سلطة الأوامر الاجتماعية والأعراف والعادات التي تغلغلت في باطن مجتمعاتنا».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 544.
الجدير بالذكر هنا أنّ القرآن الكريم ذمّ أولئك الذين يتّبعون النهج المتعصّب في التقليد من الآخرين ووبّخ الذين يقولون وجدنا آباءنا على سنّةٍ وإنّا على آثارهم مقتدون بحيث لا يفسحون المجال لعقولهم لتعينهم على معرفة الحقّ وتمييزه عن الباطل، لذلك دعا إلى التحرّر من هذه القيود؛ ولكن ما هو هدفه من ذلك؟ من المؤكّد أنّ هدفه تربوي، إذ يروم توعية الإنسان وإعلامه بأنّ العقل معيارٌ في تشخيص الصواب وتمييزه عن الخطأ وإشعاره بعدم صواب تقليد الأسلاف بشكلٍ أعمى.
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 544.

[3]- نقل الشيخ مرتضى مطهّري آراء بعض المفكّرين حول كيفية صيانة العقل من التبعية والحفاظ على استقلاله، وقال: «تعاليمنا الإسلامية تخاطبنا قائلةً: لو كانت لديك جوزةٌ يتصوّرها جميع الناس لؤلؤةً، فلا ينبغي لك الانخداع بكلامهم وصدّق بما يمليه عليك عقلك بكون الذي بين يديك جوزةً وليست لؤلؤةً؛ والعكس صحيحٌ، أي لو كانت لديك لؤلؤةٌ وقال الناس إنّها جوزةٌ، هنا أيضاً يجب أن تذعن لعقلك ولا تنخدع بقولهم».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 548.

الوحيدة الكامنة في طريق تربية الإنسان عقلياً، فالنهج الفكري الخاطئ هو الآخر يعدّ معضلةً تربويةً؛ لذلك حذّر القرآن الكريم في آياتٍ عديدةٍ من الشطحات الفكرية التي قد تتسبّب في انحراف الإنسان والمجتمع على حدٍّ سواء.

ومن جملة ما قاله في هذا الصعيد: «**القرآن المجيد الذي دعانا إلى التفكّر والاستدلال وعدّ هذا الأمر عبادةً، قد أكّد على عدم صواب المتبنّيات العقائدية ما لم تستند إلى فكرٍ منطقيٍّ سليمٍ؛ وهو في هذا المضمار حذّر من الشطحات الفكرية وذكر مناشئ الضلال والانحراف وأرشدنا إلى النهج الفكري القويم الذي يصون أنفسنا من الضلال والانحراف**»[1]، ثمّ واصل كلامه قائلًا: «**القرآن أمرنا بأن لا نتّبع الموروث العقائدي والفكري للسلف ما لم نقيّمه على وفق معيار العقل، ومن هذا المنطلق دعانا لأن نستقلّ فكرياً وعقائدياً عمّا تبنّاه آباؤها وأجدادنا**»[2].

كما أكّد على أنّ الكتاب الحكيم أمرنا بأن لا نتّبع الظنّ والتخمين بدلاً عن العلم واليقين، ونهانا عن اللهث وراء نزواتنا وأهوائنا النفسانية، كذلك حذّرنا من التسرّع في الحكم على الأمور، وحذّرنا من التقليد الأعمى لتلك الشخصيات التي نعتبرها مثاليةً.[3]

د- نبذ ما يتنافى مع حكم العقل

تحدّث هذا المفكّر المسلم عن القضايا المتعارضة مع حكم العقل قائلاً: «**لقد حاربت الشريعة الإسلامية كلّ أنواع السكر وحرّمت تناول جميع الخمور على نحو الإطلاق والتعميم، لكون تعاليمها السمحاء تناهض كلّ أمرٍ يتعارض مع العقل السليم معتبرةً إيّاه خارجاً عن نطاق هذا الدين... فالإسلام احترم العقل وأقرّ بعض تشريعاته بهدف صيانة الأحكام العقلية والحفاظ عليها**»[4].

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 64.

[2]- المصدر السابق، ص 67.

[3]- المصدر السابق، ص 64- 68.

[4]- المصدر السابق، ص 244.

هـ- السير على نهج الغريزة الباحثة عن الحقيقة

المسألة الهامّة الأخرى التي أكّد عليها تتمثّل في دعوته الإنسان إلى السعي لاستكشاف الحقائق ومعرفة المجهول على أساس استدلالٍ عقليٍّ صائبٍ في منأى عن كلّ تعصّبٍ وغرورٍ وتكبّرٍ وتحجّرٍ، وبعيداً عن كلّ أغراضٍ خاصّةٍ؛ وقد عدّ هذه الحركة التي هي في الحقيقة انتقالٍ من الاستدلال إلى المدلول، بأنّها سلوكٌ منبثقٌ من الغريزة الباحثة عن الحقيقة والتي تغرس في نفس الإنسان حبّ الاستطلاع[1].

وقال: إنّ الإسلام عدّ الإنسان الذي يضطرّ للبحث عن الحقيقة بالاعتماد على الاستدلال العقلي الصرف بمعونة غرائزه الذاتية وثروته العلمية، يعدّ معذوراً فيما لو لم يدرك هذه الحقيقة؛ بينما المعاند الذي يتبنّى أفكاره إثر تقليدٍ أو نهجٍ موروثٍ، فلا قيمة لاعتقاده ولا فائدة له من الحقيقة التي لم يتمكّن من إدراك كُنهها كما ينبغي؛ وأضاف: «**الإسلام هو دين الدعوة إلى النزعات الحقيقية والواقعية، وكلمة (إسلام) لغوياً تعني التسليم وهذا المعنى يدلّ بوضوحٍ على أنّ أوّل شرطٍ لمن يعتنق هذا الدين يكمن في تسليمه للحقيقة والواقع بصدقٍ وحيادٍ بعيداً عن كلّ عنادٍ ولجاجةٍ وتعصّبٍ وتقليدٍ أعمى وانحيازٍ وأنانيةٍ، وفي منأى عن كلّ ما يتعارض مع روح البحث عن الحقيقة واستكشاف الواقع؛ فهذه الأمور برمّتها مرفوضةٌ في التعاليم الإسلامية.**

لو أنّ الباحث عن الحقيقة حاول التعرّف عليها وبلوغ كُنهها لكنّه لم يتمكّن من ذلك، فهو معذورٌ على وفق أصول شريعتنا الإسلامية؛ بينما المعاند اللجوج حتّى وإن عرف الحقيقة إثر التقليد أو الفكر الموروث وما شاكل ذلك، فلا قيمة لمعرفته هذه...»[2].

وفيما يأتي نذكر كلاماً دقيقاً له في هذا الصدد أيضاً: «**حينما نقول إنّ فلاناً مسلمٌ**

---

[1]- المصدر السابق، ج 22، ص -548 550.

[2]- المصدر السابق، ج 2، ص 87.

وفلاناً ليس مسلماً، فنحن لا ننظر إلى حقيقة الأمر؛ ذلك لأنّ الناس الذين يعيشون في رقعةٍ جغرافيةٍ معيّنةٍ عادةً ما يعتنقون الإسلام ديناً تقليداً لآبائهم وأمّهاتهم، لذلك نقول إنّهم مسلمون؛ وهناك أُناسٌ يعيشون في رقعةٍ جغرافيةٍ أخرى وفي ظروفٍ مغايرةٍ ويعتنقون ديانةً أخرى ورثوها من أسلافهم أيضاً؛ وفي مناطق أخرى نجد أناساً لا يعتنقون أيّ دينٍ نعتبرهم مع الفئة السابقة غير مسلمين.

من المؤكّد أنّ هذه المعتقدات لا قيمة ولا تأثير حقيقياً لها من حيث كون الفرد مسلماً أو غير مسلمٍ أو كافرٍ، فكثير منّا مسلمون بالتقليد، والجغرافيا التي نعيش في رحابها ذات تأثيرٍ كبيرٍ على معتقداتنا الدينية، فقد وسمنا بالمسلمين تبعاً لإسلام والدينا ولكوننا ولدنا وترعرعنا في منطقةٍ يقطنها مسلمون؛ لذا فالأمر الأساسي الذي يحظى بأهميةٍ بالغةٍ في هذا المضمار هو الإسلام الحقيقي الذي يعني تسليم من يعتنقه لما تضمّنه من تعاليم منبثقةٍ من حقٍّ وحقيقةٍ، حيث يشرّع أبواب القلب على الوقائع كي يدركها الإنسان ويعمل بها على ضوء بحثٍ وتحرٍّ من جهةٍ، ويسلّم بها مطيعاً من جهةٍ أخرى من دون أيّ تعصّبٍ أو تقليدٍ أعمى.

الإنسان الذي يتّسم بصفة التسليم للحقيقة لكنّ الإسلام بقي مكنوناً عليه لأسبابٍ معينةٍ من دون تقصيرٍ مباشرٍ منه، فالعذاب الإلهي لا يطاله وسوف ينجو من عقاب جهنّم».[1] استند الشيخ مطهّري إلى هذه القاعدة واستدلّ على أساسها بوجود أُناسٍ لديهم روح التسليم للحقيقة رغم أنّهم غير مسلمين، وقد تمثّل بالفيلسوف الغربي رينيه ديكارت[2] على ذلك، حيث قال: «**لو افترضنا أنّ آراءه**[3] **صحيحةٌ بحيث سلّم للحقيقة حقّاً كما قال لكنّه لم يتمكّن من إدراكها لأيّ سببٍ كان، فهو في الواقع مسلمٌ فطريٌّ**»[4].

---

[1]- المصدر السابق، ص 293.

[2]- المصدر السابق، ج 1، ص 294.

[3]- يقصد رينيه ديكارت.

[4]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 294.

و- الاتّكاء على البديهيات العقلية

حينما يسعى العقل لأن يستقلّ بذاته لمعرفة الحقيقة، ويتجرّد من الرغبات والنزوات، ويتحرّر من المعتقدات الموروثة من الآباء والأجداد؛ فهو يسلك سبيله ويخطو كلّ خطوةٍ من منطلق أحكامه الصريحة.

الأحكام العقلية الصريحة يراد منها البديهيات الموجودة في منظومتنا الإدراكية، وقد أدرج الشيخ مطهّري بعض المبادئ الأساسية للعقل النظري ضمن قائمة هذه الأحكام، مثل نظام الضرورة العلّية والترتيب الوجودي للكائنات،[1] وبعض أصول العقل العملي كحُسن العدل والإحسان، وقُبح الظلم والعدوان.[2]

المسألة الجديرة بالذكر في هذا السياق أنّ الشيخ مطهّري أكّد على احترام الإسلام للأحكام العقلية الصريحة بوصفها خلفيةً وسنداً لتعاليمه الشرعية، وفيما يأتي نذكر بعض الملاحظات حول آرائه التي تبنّاها في هذا المجال:

الملاحظة الأولى: مبدأ العلّية مثالٌ على بديهيات العقل النظري

مبدأ العلّية فحواه أنّ كلّ حادثٍ يحتاج في تحقّقه إلى مسبّبٍ،[3] وهو يتعارض مع مبدأ الصدفة الذي يؤكّد على كون جميع الأحداث ناشئةً من تلقاء نفسها من دون الحاجة إلى مسبّبٍ؛ والجدير بالذكر هنا أنّ الشهيد مرتضى مطهّري عدّ العلّية أمراً ضرورياً وبديهياً بالنسبة إلى العقل النظري لكونه البنية الأساسية في قبول أو رفض جميع النظريات العلمية والفلسفية،[4] وقال مؤكّداً: «**مبدأ العلّية**

---

[1]- المصدر السابق، ج 6، ص 688.

[2]- المصدر السابق، ج 1، ص 57.

[3]- المصدر السابق، ج 6، ص 542.

[4]- المصدر السابق، ج 1، ص 527؛ ج 6، ص 649.

هو الدعامة الأساسية لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى».[1]

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ هذا الفيلسوف المسلم حينما يقول: «**أصول الدين هي ميدانٌ للعقل وحده**»[2]، أو عندما يقول: «**لا مجال لتبنّي أصول الدين إلا عن طريق الاستنتاج العقلي**»[3]، فهو يقصد من ذلك أنّ العقل يمتلك القابلية في البرهنة على الأصول العقائدية نظير عقيدة التوحيد اعتماداً على أحكامه والبديهيات التي يتبنّاها، وعلى هذا الأساس يثبت وحدانية الله عزّ وجلّ وحكمته.

وفي السياق ذاته قال موضّحاً: «**الحقيقة أنّ القرآن الكريم في كثير من آياته دعا البشرية إلى الاعتماد على العقل والبصيرة كأساسٍ للتديّن**»[4]، وهذه الرؤية هي التي صقلت لديه الرأي التالي: «**الله تعالى يأمر نبيّه بأن يهدي العباد إلى الصراط القويم على أساس البرهان والحكمة والعلم الخالص والعقل الخالص**»[5].

الملاحظة الثانية: مبدأ العدل مثالٌ على بديهيات العقل العملي

العقل العملي برأي الشيخ مرتضى مطهّري يقرّ بحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان،[6] يعد هذه المبادئ أحكاماً عقليةً صريحةً[7] منبثقةً من جذورٍ فطريةٍ[8].

المسألة الهامّة التي لا يمكن التغاضي عنها في هذا المضمار أنّ الشيخ مطهّري يعد

---

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 527.

[2]- المصدر السابق، ج 6، ص 485.

[3]- المصدر السابق، ج 2، ص 244.

[4]- المصدر السابق، ج 16، ص 332.

[5]- المصدر السابق، ج 24، ص 517.

[6]- المصدر السابق، ج 1، ص 57.

[7]- المصدر السابق، ج 4، ص 955.

[8]- المصدر السابق، ج 2، ص 179.

مبنى العقل محترماً وذا منزلةٍ رفيعةٍ في التعالم الإسلامية، فالعدل على سبيل المثال يعد معياراً للدين وليس العكس[1]، وعلى ضوء هذا الرأي قال: «**العدل في أساسه يعدّ واحداً من المعايير الهامّة في الشريعة الإسلامية، لذا لا بدّ من معرفة مصاديقه في الحياة؛ وهو يندرج في ضمن سلسلة علل الأحكام وليس في سلسلة معلولاتها، كما ليس ما يقوله الدين عدلٌ، بل إنّ العدل لا بدّ من أن يقوله الدين؛ وهذا هو معنى كونه معياراً للدين**».[2] وقال في موضعٍ آخر: «**العدل ركنٌ أساسيٌّ للتشريع في النظام الإسلامي**[3]**... والقاعدة الإسلامية (إِنَّ اللهَ يأمُرُ بالْعَدْلِ والإِحْسانِ)**[4] **بمثابة الركيزة والروح التي تنبثق منها سائر المقرّرات والقوانين الإسلامية**[5]**... وهي التي نشأت في رحابها قاعدة التلازم بين العقل والشرع في الإسلام، فهذا الدين لا يمكن أن يحيد عن مبدأ العدالة بتاتاً، وهذا المبدأ عقليٌّ بكلّ تأكيدٍ؛ لذا إن اقتضت العدالة المصادقة على أحد القوانين، فالشريعة الإسلامية هي الأخرى تقرّه**»[6]. وشدّد على أهمية العدل في منظومة الفكر الشيعي ولا سيّما على صعيد الأحكام الفقهية، فقال: «**الميزة الأساسية للفقه الشيعي هي صدور أحكامه من منطلق المصالح والمفاسد الكامنة في ذات الموضوع، وارتكازه على قاعدة التلازم بين أحكام العقل والشرع في عملية الاجتهاد، كذلك استناده إلى مبدأ الحسن والقبح العقليين وحجّية العقل، فهذه**

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد الأوّل، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، 2009 م، ج 1، ص 52.

[2]- المصدر السابق، ج 6، ص 206.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 19، ص 287.

[4]- سورة النحل، الآية 90.

[5]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد الثالث، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة، 2010 م، ج 3، ص 271.

[6]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 19، ص 139.

الأمور تعدّ المقوّمات الأساسية للمدرسة الفقهية الشيعية؛[1] **مما يعني أنّ الحسن والقبح العقليين هما المناط والمعيار في الأحكام الشرعية، لذا قيل إنّ أبرز معيارٍ يدركه العقل بوضوحٍ وبداهةٍ أكثر من أيّ أمرٍ آخر، هو حُسن العدل والإحسان وقُبح الظلم والعدوان»**[2]. إذن، الظلم والعدل معياران يتمّ تقييم الأحكام الشرعية على أساسهما في رحاب الفقه الإسلامي[3].

ثامناً: النهضة التنويرية الإسلامية هي نهضة نقدٍ عقلانيٍّ

نستنتج مما ذكر في المباحث الآنفة أنّ الشيخ مرتضى مطهّري دعا إلى حركةٍ إصلاحيةٍ مناهضةٍ للاستعمار والاستبداد في إيران والعالم الإسلامي، وهي حسب تعبيره يجب أن تتقوّم على نهضةٍ فكريةٍ تنويريةٍ لأنّ رموز الظلم السلطوي والاستعماري يطرحون التعاليم الإسلامية في إطارٍ منحطٍّ ومنحرفٍ بغية تعزيز مواقفهم وكتمان الحقائق الدينية على المسلمين.

إذن، نظرية الخلاص والتحرّر التي طرحها هذا المفكّر المسلم تعدّ مقدّمةً لنيل

---

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 58.

[2]- المصدر السابق، ص 57.

قال الشيخ مرتضى مطهّري في موضعٍ آخر: «التعاليم الإسلامية تتواءم مع القانون الذي يقتضيه العقل والعدل حتّى وإن وجد دليلٌ روائيٌّ على خلافه في الظاهر... «، وأضاف في هذا السياق موضّحاً: «... لو أقررنا بصواب النظرية التي طرحها العدلية والتي تتقوّم على وجود واقعياتٍ تتقوّم عليها جميع الأحكام التي يصدرها الشارع المقدّس، مثل الحقّ والعدل والحُسن والقُبح، ففي هذه الحالة تطرأ علينا قضايا نتوقّف عندها دون أن نعرف كُنهها، مثلاً لا ندرك المراد من الحكم الصريح للعقل والعلم والذي هو مقتضى الحقّ، كما نعجز عن معرفة مقتضى العدل والصلاح والفساد، والخ. لذا، لا سبيل لنا هنا سوى اللجوء إلى العقل باعتباره دليلاً يرشدنا إلى معنى الصلاح والفساد في بعض الأمور، ومن ثَمَّ سنجد أنفسنا تؤمن بالنظرية القائلة بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وكذلك النظرية الأخرى التي تقول بأنّ الواجبات الشرعية ألطافٌ في الواجبات العقلية؛ حتّى وإن كان ذلك مخالفاً لظاهر أحد الأدلّة الروائية... «.

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 955.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 57.

الحرّية على أرض الواقع، ويجب أن تنبثق من تفسيرٍ واقعيٍّ صائبٍ للمفاهيم الإسلامية؛ لكنّه عدّ النهضة التنويرية الإسلامية التي يتمّ من خلالها إحياء التعاليم الدينية والأهداف التحرّرية الحقّة لا يمكن أن تبصر النور إلا على ضوء تفعيل دور العقل وإعلاء شأنه ليحتلّ مكانته الرفيعة؛ لذلك أكّد على وجود ارتباطٍ وطيدٍ بين إحياء الفكر الديني والدعوة إلى التعقّل، ومن ثَمَّ أناط تفسير التعاليم الدينية عقلياً وفلسفياً إلى حملة راية النهضة التنويرية الإسلامية.

والجدير بالذكر هنا أنّ دعوة الشيخ مطهّري إلى طرح التعاليم الدينية على ضوء أحكامٍ عقليةٍ في مختلف آثاره المدوّنة، نلمس منها أنّه عدّ هذه التعاليم مبادئ كلّية وأصولية ونسيجاً لصياغة أصول المعارف النظرية للأحكام الشرعية ومقاصدها العملية، كما نستنتج منها أنّه عدّها منسجمةً مع المفاهيم والمعايير العقلية بداعي أنّ الإسلام لا يمكن أن يتعارض مع العقل مطلقاً، فهو يبقى مرفوع الرأس أمام كلّ تحليلٍ أو نقدٍ عقليٍّ قويمٍ؛ فقد أكّد على مكانة العقل الرفيعة في الإسلام بوصفه نبي الباطن، وقال أن ليس هناك أيّ دينٍ أعار أهميةً وأصالةً للعقل مثل الإسلام؛ وذلك لما يلي:

1) جعل العقل معياراً لتقيم لكلّ قولٍ ورأي.

2) أعار أهميةً بالغةً لتربية الإنسان عقلياً ومنحه استقلالاً فكرياً.

3) ذكّر الإنسان بأهمّ الأخطاء والانحرافات العقلية.

4) عارض كلّ أمرٍ يتعارض مع متبنّيات العقل السليم.

5) أكّد على كون الإنسان باحثاً عن الحقيقة.

6) جعل الأحكام العقلية العامّة أساساً لتشريعاته على الصعيدين النظري والعملي.

هذا فضلا عن عدد من الميزات الأخرى التي تنمّ بوضوحٍ عن اهتمام الإسلام

بالعقل واحترامه له، والشيخ مطهّري اتّخذها مقدّماتٍ لاستدلالاته وإثبات أنّ النهضة التنويرية الإسلامية وحركة إحياء الفكر الديني يراد منهما اجتثاث المعتقدات الفاسدة والتحرّر من قيود الأساطير والخرافات وتجاوز أسوار التحجّر الفكري إلى جانب مقارعة التفسير المنحطّ والمنحرف للدين وتعاليمه السمحاء؛ ومن ثَمَّ فهي تهدف إلى طرح الإسلام الأصيل بصورته الحقيقية الرائعة بعيداً عن كلّ شائبةٍ، وهذا الأمر برأيه متقوّمٌ على النقد العقلي.

إذن، العقل بصفته نبي الباطن فهو يعدّ بوّابةً للتعرّف على حقيقة التعاليم التي جاء بها خاتم الأنبياء والمرسلين (صلى الله عليه وآله)، ومعرفة أصول الكتاب والسنّة، وتمييز العقائد الصادقة والعبادة الحقّة عمّا سواها[1].

[1]- لا يسعنا المجال هنا إلى تسليط الضوء على النقد العقلي الذي طرحه الشيخ مرتضى مطهّري فيما ذكر وبيان كيفية التمييز بين الخرافة والحقيقة في التعاليم الدينية حسب رأيه لكون هذه المواضيع لا تندرج في ضمن محاور بحثنا في هذا الكتاب.

الفصل التاسع

الفلسفة النقدية
في الفكر الإسلامي

الفصل التاسع
الفلسفة النقدية في الفكر الإسلامي

مقدّمة الفصل التاسع

تطرّقنا في الفصل السابق إلى الحديث عن النهضة العقلية التنويرية التي دعا إليها الشيخ مرتضى مطهّري، وهذه الدعوة يرد عليها عدد من التساؤلات فيما لو قارنّاها مع مباني إيمانويل كانط الفلسفية، ومن جملتها ما يلي:

- لو افترضنا أنّ الشيخ مطهّري عدّ فكره منبثقاً من نهضةٍ تنويريةٍ عقليةٍ، فهل كان على علمٍ بدعوات إيمانويل كانط إلى هكذا نهضةٍ؟ أي هل تبنّى فكرة كانط القائلة بأنّ العقل الذي نسخّره لنقد كلّ شيءٍ يجب وأن يخضع بحدّ ذاته إلى النقد والمحاكمة أيضاً لكي نتعرّف ما إن كان قادراً على تحقيق نجاحٍ فكريٍّ في الشؤون الميتافيزيقية وبيان الاستفسارات والاستفهامات التي تكتنفها[1]؟

- هل اتّفق هذا المفكّر المسلم مع كانط باعتبار أنّ العقل عاجزٌ عن إثبات الظواهر الميتافيزيقية أو نفيها ؟ أي هل أقرّ بأنّ التعرّف على الحقائق الميتافيزيقية يعدّ أمراً محالاً على البشر؟

البحث في هذا الفصل سوف يتمحور حول الإجابة عن الأسئلة المذكورة أعلاه في ضوء ما ورد في آثار الشيخ مرتضى مطهّري.

أوّلاً: الخلفية التأريخية للفلسفة النقدية

أوّل مسألةٍ تجدر الإشارة إليها في هذا الفصل أنّ الشيخ مرتضى مطهّري كان

---

[1]- وضّحنا في الفصل الأوّل من الكتاب الأسباب التي دعت إيمانويل كانط لانتقاد قابليات العقل على صعيد المسائل الميتافيزيقية.

ملـمّاً بمبادئ الفلسفة النقدية لإيمانويل كانط، والفقرة التالية تشير إلى هذا الأمر بوضوحٍ: «**... والبعض الآخر من أمثال إيمانويل كانط أكّدوا قبل كلّ شيءٍ على ضرورة البحث والتحرّي حول المعرفة ومصدرها- أي العقل- وعلى هذا الأساس بادروا إلى نقد العقل ليطلقوا على نشاطاتهم العملية هذه اسم (فلسفة) أو (فلسفة نقدية) Critical Philosophy. هذه الفلسفة طبعاً لا تشترك مع ما شاع بين القدماء تحت عنوان (فلسفة) إلا في الاسم فقط، أي: إنّهما مشتركان لفظاً فحسب وليس بينهما أيّ وجه شبهٍ آخر... وأمّا فلسفة كانط فهي قريبةٌ من المنطق الذي يجسّد نمطاً من المعرفة الفكرية أكثر من قربها للفلسفة التي هي عبارةٌ عن إيديولوجيةٍ شاملةٍ**».[1]

يُشار هنا إلى أنّ الشيخ مطهّري لا يعد فلسفة كانط النقدية أمراً مستحدثاً لا سابق له على الساحة الفلسفية، حيث قال: «**من المؤكّد أنّ الفلسفة النقدية تضرب بجذورها في التأريخ الإسلامي والحكمة الإسلامية، حيث أعارت أهميةً للنقد أكثر من اهتمامها بأيّ أمرٍ آخر، لكنّها لم تطلق عليه نقداً بالمعنى المصطلح عليه اليوم، وإنّما طرح تحتّ مسمّياتٍ أخرى**».[2] كما عدّ النقد الفلسفي الإسلامي أفضل وأكثر دقّةً من نظيره المطروح في الأوساط الغربية، وأضاف قائلاً: «**... العلماء والفلاسفة الأوروبيون في العصر الحديث يدّعون أنّهم في مجال العلوم الفلسفية أبدعوا مسألة البحث والتحرّي في نطاق إدراك العقل البشري، وبعض فلاسفتهم الكبار جعلوا نقد المنظومة الفكرية البشرية نقطة انطلاقٍ لنشاطاتهم الفلسفية؛ لذلك نجد أنّ أهمّ أثرين فلسفيين في مكتبة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط تمحورا حول نقد العقل النظري ونقد العقل العملي.**

ولسنا هنا في صدد بيان ما إن كان هذا النشاط النقدي الفلسفي جديداً من

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 138.

[2]- المصدر السابق، ج 3، ص 341.

نوعه ومبتكراً أو أنّه كان قبل ذلك شائعاً في المدارس الفكرية الأخرى ولا سيّما المدرسة الإسلامية، لذا نكتفي هنا بالقول إنّ الفلسفة قد تبنّت نهجاً نقدياً أكثر من تبنّيها لأيّ نهجٍ آخر، لكنّها لم تطرحه تحت عنوان (نقد) كما هو مصطلحٌ عليه اليوم، بل كانت أطروحاتها تحت مسمّياتٍ أخرى أكثر سعةً ودقّةً مما هو متعارفٌ اليوم في أطروحات الفلسفة الأوروبية»[1].

وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان آراء الشيخ مطهّري حول تأريخ الفكر الفلسفي النقدي لدى بعض الفرق الإسلامية والحكماء المسلمين:

1) أهل الحديث: في سياق الموضوع ذاته قال الشيخ مطهّري إنّ الشاعر الفارسي مولوي (جلال الدين الرومي)[2] بادر قبل عدّة قرونٍ إلى بيان نطاق الحواسّ البشرية في إطارٍ تمثيليٍّ- تشبيهيٍّ- رائعٍ للغاية، لذا فهو سبق الفلاسفة الأوروبيين في ذلك[3]، حيث أثبت أنّ هذه الحواسّ لا تدرك إلا القضايا الجزئية في حين العقل يدرك كلّيات

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- محمّد بن محمّد بن حسين بهاء الدين البلخي البكري (604 هـ- 672 هـ / 1207 م- 1273 م) عرف أيضاً باسم مولانا جَلَال الدِّين الرُّومي. هو شاعر وعالم بفقه الحنفية والخلاف وأنواع العلوم، ثمّ متصوّف ترك الدنيا والتصنيف كما يقول مؤرّخو العرب، وهو عند غيرهم صاحب المثنوي المشهور بالفارسية، وصاحب الطريقة المولوية المنسوبة إلى (مولانا) جلال الدين.

ولد في بلخ بأفغانستان وانتقل مع أبيه إلى بغداد في الرابعة من عمره فترعرع بها في المدرسة المستنصرية حيث نزل أبوه، ولم يقم هناك طويلاً فقد قام أبوه برحلة واسعة ومكث في بعض البلدان مدداً طويلةً وهو معه، ثمّ استقرّ في قونية سنة 623 هـ في عهد دولة السلاجقة الأتراك. عرف جلال الدين بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، فتولّى التدريس بقونية في أربع مدارس بعد وفاة أبيه سنة 628 هـ ثمّ ترك التدريس والتصنيف والدنيا وتصوّف سنة 642 هـ أو حولها، فاهتمّ بالرياضة وسماع الموسيقى ونظم الأشعار وإنشادها.

تركت أشعاره ومؤلفاته الصوفية التي كتبت أغلبها باللغة الفارسية وبعضها بالعربية، تأثيراً واسعاً في العالم الإسلامي وخاصّةً على الثقافة الفارسية والعربية والأردية والبنغالية والتركية، وفي العصر الحديث ترجمت بعض أعماله إلى كثير من لغات العالم ولقيت صدىً واسعاً جداً.

حين وفاته عام 1273 م دفن في مدينة قونية وأصبح مدفنه مزاراً إلى يومنا هذا، وبعد مماته قام أتباعه وابنه سلطان ولد بتأسيس الطريقة المولوية الصوفية والتي اشتهرت بدراويشها ورقصتهم الروحية الدائرية التي عرفت بالسماح والرقصة المميزة. https://ar.wikipedia.org

[3]- المصدر السابق.

الأمور. لكن مع ذلك، فالشيخ مطهّري يعتقد بأنّ هذه البادرة سبقت مولوي أيضاً، وذلك أنّ المسلمين منذ باكورة ظهور الإسلام وفي عصر صدر الإسلام بالتحديد، تطرّقوا إلى نقد المنظومة الإدراكية لدى البشر، فقال: «**في عصر صدر الإسلام ظهر بين أهل السنّة تياران فكريان متضادّان بالنسبة إلى المسائل الماورائية- الميتافيزيقية- في القرآن الكريم والسنّة النبوية، أُطلق على أتباع أحدهما اسم أهل الحديث، حيث اقتصر تراثهم العلمي على الروايات والأحاديث المنقولة فحسب، والحنابلة كانت لهم عصا السبق في هذا المضمار. انتهج هؤلاء نهجاً فكرياً متطرّفاً للغاية لدرجة أنّهم نهوا عن كلّ شكلٍ من البحث والتحليل في المسائل الماورائية نهياً شديداً. أمّا التيار الثاني فقد برز فيه المعتزلة الذين تعمّقوا في المسائل الماورائية إلى أبعد الحدود بحيث ارتكزت استدلالاتهم واستنتاجاتهم عليها**»[1].

كما تطرّق إلى بيان آراء أهل الحديث من أمثال الحنابلة والأشاعرة قائلاً: «**... إنّهم يقولون (أين التراب وربّ الأرباب!) فالإنسان برأيهم كائنٌ مخلوقٌ من الطين، لذا من أين له القدرة التي تؤهّله للسير والسلوك في أروقة العقل والروح في عالم الماورئيات الرحب؟! وبما أنّ المسائل الدينية كلّها سماويةٌ، فلا يمكن لأحدٍ الاطّلاع على أخبار السماء وحقائقها إلا من السماء ذاتها، وعلى هذا الأساس نحن لا نعرف شيئاً، بل لا يمكننا أن نعرف أيّ شيءٍ عن الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، كما لا ندري أيّة صفةٍ يجب أن يوصف بها وأيّة صفةٍ أخرى لا بدّ من أن يُنزّه عنها؛ لأنّ عقولنا في واقع الحال عاجزةٌ عن معرفة السبب في صيرورة أحد الكائنات إلهاً للكون بحيث يكون موجوداً بذاته من دون أن يخلقه خالقٌ، كما أنّه عاجزٌ عن الاستدلال على معرفة ما إن كان هذا الإله واحداً أو أكثر، وما إن كان بسيطاً أو مركّباً، جسماً أو غير جسمٍ، له أعضاءٌ وجوارح أو أنّه ليس كذلك؛ كما لا نعلم أهو جالسٌ على**

[1]- المصدر السابق، ج 6، ص 885.

شيءٍ أو لا، أينام ويستيقظ أو لا، أيتحرّك وينتقل من مكانٍ إلى آخر أو لا؟! كلّ هذه الاستفهامات والتساؤلات عبارةٌ عن مجاهيل لا حيلة للبشر في معرفة كُنهها إلا عن طريق وحي السماء، لذا قالوا إنّه ليس من الحريّ بالإنسان تبنّي أيّة عقيدةٍ إلا بالاعتماد على ما جاءنا من أخبارٍ سماويةٍ، ومن المؤكّد أنّ كلّ عقيدةٍ من هذا السنخ يجب أن يتمّ تبنّيها دون أيّ نقاشٍ أو ترديدٍ، إذ لا يحقّ لأحدٍ التدخّل فيها وإبداء وجهة نظره حولها باستنتاجٍ واستدلالٍ عقليٍّ.

هؤلاء يقولون إنّ التعاليم الإسلامية قاطبةً تؤكّد على ضرورة التسليم للمعتقدات التي جاء بها النبي (صلى الله عليه وآله) والتعبّد بها كما هي في ظاهر الحال ولا مجال للبحث والتفكّر فيها، ومن هذا المنطلق فكلّ مبادرةٍ لتحليلها واستكشاف حقائقها تعدّ بدعةً محرّمةً جملةً وتفصيلاً؛ وهذه الرؤية تبنّاها كلٌّ من الأشاعرة والحنابلة الذين عدّوا أنفسهم من أهل الحديث»[1].

نستشفّ من هذا الكلام أنّ الشيخ مطهّري عدّ الجدل الفكري المحتدم حول إمكانية أو استحالة التدبّر والتعمّق في المسائل الميتافيزيقية عن طريق دراستها وتحليلها، قد شاع بين أهل السنّة منذ عصر صدر الإسلام.

ثمّ أكّد على أنّ هذا الجدل قد تغلغل بشكلٍ تدريجيٍّ في أروقة الأوساط الشيعية أيضاً، حيث قال: «**ما يدعو للأسف أنّ بعض الأفكار التي تبنّاها أهل الحديث من السنّة قد تغلغلت في أوساط الفكر الشيعي إبّان القرون الماضية، فتبنّى جماعةٌ الرأي القائل بأن كلّ بحثٍ وتدبّرٍ في المعارف الدينية بدعةً وضلالاً**»[2]، وأضاف في هذا السياق موضّحاً: «**نظرية الحنابلة وأهل الحديث ما زالت تحظى بتأييدٍ من قبل بعضهم حتّى يومنا هذا وبمن فيهم عددٌ من رموز الحديث في الأوساط الشيعية،**

---

[1]- المصدر السابق، ص 879.

[2]- المصدر السابق، ص 887.

حيث تبنّوا آراءهم الدينية على ضوئها لدرجة أنّهم عدّوا عقيدة التوحيد مسألةً دينيةً مئة بالمئة ومن ثَمَّ ليست هناك أيّة أدلّةٍ عقليةٍ تثبت صوابها، لذا يجب الاعتقاد بها تعبّداً فحسب، أي علينا الالتزام بما أمرنا الشارع بكون الله تعالى واحداً من دون التفكّر في ذلك»[1].

ومن جملة الأطروحات التي ساقها في هذا المضمار، أنّه عدّ بعض النظريات تركيباً بين آراءٍ عدّة، حيث قال: «**شهد العالم الإسلامي جهوداً أُريد منها مناهضة جميع أنماط البحث والتفكّر حول بعض القضايا، وهي تضرب بجذورها في معتقدات أهل الحديث؛ ومن جانبٍ آخر تمكّن علماء الطبيعة من تحقيق نجاحاتٍ متواليةٍ على صعيد نظرياتهم الحسّية التي طرحوها حول الطبيعة وما يرتبط بها؛ فضلاً عن ذلك فالتعمّق والتدقيق في المسائل الفلسفية يعدّ أمراً شاقّاً وليس بالهيّن طبعاً؛ وكلّ هذه الأمور أسفرت عن صقل آراء بعض العلماء والمفكّرين المسلمين وإثارة إعجابهم مما جعلهم يطرحون نظريات مركّبة أهمّها النظرية القائلة بإمكانية إثبات مدّعيات علم اللاهوت، ولكنّ هذا الأمر لا يمكن أن يتمّ مطلقاً إلا بالاعتماد على الأسلوب الحسّي التجريبي المتّبع في العلوم الطبيعية التي يسعى العلماء فيها إلى استكشاف**

---

[1]- المصدر السابق، ص 880.

الشيخ مرتضى مطهّري اعتبر الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) روّاداً للمباحث الاستدلالية، حيث قال: «إنّ طرح مباحث عقائدية معمّقة ودقيقة من قبل الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) ولا سيّما الإمام عليّ (عليه السلام)، قد أثمرت عن إنعاش العقل الشيعي وشجّعته على أن يخوض في عالم الفلسفة والاستدلال منذ عصر صدر الإسلام».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 883.

وعلى أساس هذا الرأي استنتج أنّ رواج النزعات الفكرية لأهل الحديث بين بعض الشيعة يعدّ انحرافاً عن سيرة الأئمّة المعصومين (عليهم السلام)، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «... هناك مسألةٌ جديرةٌ بالذكر هنا وهي أنّ ما ظهر في عالم التشيّع لم ينتشر على نطاقٍ واسعٍ، كما لم يكن مترسّخاً إلى ذلك الحدّ الذي ينذر بالخطر، بل ليس من شأنه أن يكون كذلك، فهو ليس عامّاً وثابتاً كما هو الحال بالنسبة إلى المذاهب الأخرى؛ لكنّه مع ذلك لا يُرضي أهل البحث والتحقيق، ونلمسه في بعض آثاره المؤلّفة في العصور المتأخّرة».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 887.

حقائق الطبيعة».[1] من المؤكّد أنّ أصحاب النظريات المركّبة برأي الشيخ مطهّري لا يختلفون شيئاً عن أهل الحديث في رفض العلوم اللاهوتية العقلية.

2) العرفاء: المسألة الهامّة الأخرى التي نعتقد بضرورة تسليط الضوء عليها في هذا المضمار، أنّ الشيخ مرتضى مطهّري لم يعد الموقف السلبي تجاه تسخير العقل في القضايا الماورائية- الميتافيزيقية- من قبل بعض المسلمين مقتصراً على أهل الحديث، وإنّما وجّه أصابع الاتّهام إلى العرفاء أيضاً، حيث أكّد على أنّهم يدعون إلى معالجة مختلف المسائل المتعلّقة بالشؤون الميتافيزيقية عن طريق السلوك القلبي- الباطني- بوصفة سبيلاً آمناً لا حياد فيه عن الواقع، وعلى هذا الأساس دحضوا نجاعة العقل والاستدلال في هذا المجال باعتبار أنّ الدليل العقلي هشٌّ ولا يمكنه إثبات المدّعى.[2]

العرفاء حسب هذا الكلام لا يرفضون الاستدلال العقلي بالكامل، أي: إنّهم لا يدحضون البرهان والاستدلال من الأساس، بل يعدون السير والسلوك الروحاني وتهذيب النفس سبيلا أنفع وأكثر اطمئناناً من حكم العقل والبرهان والاستدلال؛ لذا وصف الشيخ مطهّري وجهات نظرهم كما يأتي: «**المعرفة الاستدلالية التي يروم الحكيم- الفيلسوف- تحصيلها، لا تتجاوز حدود التصوّرات والمفاهيم الذهنية والإقناع العقلي؛ وهذا الأمر بحدّ ذاته له قيمته وفائدته، لكنّ المعرفة المستفيضة**[3] **التي يبحث العارف عنها هي من سنخ الوصول إلى المرام وتذوّق الحقيقة.**

العقل في المعرفة الاستدلالية يبلغ درجة الإقناع والقبول من حيث التصوّرات الذهنية فحسب، بينما المعرفة المستفيضة ترضي ذهن الإنسان وكلّ كيانه بحيث يشعر بالوجد والسرور مما علِم ومن ثمّ يطوي مسيرة الرقي والتعالي المعنوي نحو

---

[1]- المصدر السابق، ص 891.

[2]- المصدر السابق، ص 878.

[3]- العرفاء يقولون إنّ معارفهم تتحصّل عن طريق الفيض الإلهي.

الله تعالى فيتقرّب إليه؛ لذا فهي معرفةٌ تفيض النور على كيان الإنسان وتمنحه القدرة والشجاعة والمحبّة، ناهيك عن أنّها تلهمه الخشوع والرقّة والظرافة في روحه ومن ثَمَّ توجد تحوّلاً إيجابياً عظيماً في كيانه»[1]. نستشفّ من هذا الكلام أنّ العرفاء برأي الشيخ مطهّري لا يرفضون الاستدلال العقلي، لكنّهم يرجّحون المعرفة المستفيضة على المعرفة العقلية الناشئة من الاستدلال والبرهان؛ لكنّه في موضعٍ آخر نسب إليهم رأياً متطرّفاً بعض الشيء، وذلك حينما قال: «**العرفاء ـ بنحوٍ ما ـ يرفضون المعرفة العقلية**»،[2] فهو يؤكّد على كون العرفاء يعدون بعض القضايا الميتافيزيقية تحمل مفاهيم ومعاني يعجز العقل عن معرفة كُنهها، لذلك قال إنّهم يحاولون بيانها في إطار متبنّياتهم الفكرية ونزعاتهم العرفانية نظراً لعجزهم عن إقامة برهانٍ لإثبات صوابها أو سقمها، حيث يتحدّثون عنها برمزيةٍ ولا يمكن لأحدٍ- حسب رأيهم- فكّ شفرتها سوى من غار في عالم السير والسلوك الباطني بكلّ وجوده. ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «**... المرتكز الفكري الأساسي للعرفاء هو هذه المعاني- الرمزية- التي لا يمكن أن يُشار إليها بلفظٍ معيّنٍ، لأنّ ألفاظ البشر قاصرةٌ عن بيان معانيها الحقيقية، ولا يتسنّى لأحدٍ إدراكها سوى أولئك الذين يلجون في عالم العرفان الرحب على ضوء السير والسلوك الروحاني.**

مثال ذلك أنّ (الحبّ) برأي العرفاء، يعدّ من جملة الأمور التي لا يمكن بيان معانيها بواسطة الألفاظ[3]**... وهذه هي عقيدتهم، فهم يعدون بعض المعاني والمفاهيم لا يمكن بيانها عن طريق الوصف بالألفاظ اللسانية، بل لا بدّ وأن يُشار إليها بشكلٍ رمزيٍّ بحيث لا يدركها إلا أولئك الذين اتّبعوا نهج السير والسلوك**

---

[1]- المصدر السابق، ص 879.

[2]- المصدر السابق، ص 1005.

[3]- استشهد الشيخ مرتضى مطهّري بأشعارٍ للشاعر الإيراني حافظ الشيرازي.
للاطّلاع على هذه الأشعار راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 23، ص 366.

الروحاني، حيث لا يتسنّى لكلّ شخصٍ غيرهم إدراك كُنهها؛ وكما قال الشاعر مولوي (جلال الدين الرومي)[1] فإنّ لغة الطير لا يفهمها إلا الطيور، ولا أحد يُدرك أنّ البشر عاجزون عن فهم كُنه عبارة (عُلّمنا منطق الطير) سوى من خاض في غمار عالم المعرفة الروحانية الرحب؛ لذلك عدّوا هذه المفاهيم عاريةً عن المعنى فيما لو أُشير إليها بالألفاظ فقط، بل ليس من يمكن الإشارة إليها بلفظٍ، ومن ثَمَّ فالرمزية هي لغتها الوحيدة ولو أُريد التعبير عنها بأسلوبٍ آخر غير رمزيٍّ فهي ستؤدّي إلى ضلال الإنسان ووقوعه في الخطأ.

العرفاء يعتقدون بأنّ إدراك كُنه المفاهيم المشار إليها لا يتسنّى عن طريق العقل ولا من خلال البيان اللفظي المرتكز على الذخيرة الفكرية»[2]. ثمّ واصل كلامه في السياق ذاته قائلاً أعتقد على نحو اليقين تقريباً بأنّ- الشاعر الإيراني- حافظ الشيرازي[3] في شعره الذي عدّ فيه المتصوّفة (العرفاء) يعرفون أموراً مكنونةً على عامّة الناس،[4] قصد منه توجيه الخطاب إلى الفيلسوف الحكيم ابن سينا الذي دوّن في خاتمة كتابه (الإشارات والتنبيهات) نمطاً تحت عنوان (مقامات العارفين) سعياً لبيان المتبنّيات الروحانية والعرفانية ذات الطابع الرمزي بأسلوبٍ فلسفيٍّ عقليٍّ.

الشيخ مطهّري فسّر شعر حافظ الشيرازي كما يأتي أيّها الحكيم ابن سينا، لا يمكنك إدراك كُنه الرموز والمفاهيم العرفانية من خلال تصفّحك أوراقاً وكتباً، إذ لا يدركها إلا

---

[1]- مولوي هو الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي الذي ذكرنا جانباً من سيرته في المباحث الآنفة.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 23، ص 366.

[3]- هو شمس الدين محمّد حافظ الشيرازي (725 هـ- 792 هـ) الملقّب بخواجه حافظ الشيرازي كما أطلق عليه لقب لسان الغيب، من أشهر الشعراء الإيرانيين، كما يعد أشهر شعراء الفرس الغنائيين.
مولده ووفاته في مدينة شيراز، وقد لقّب بـحافظ لحفظه القرآن الكريم بقراءاته الأربعة عشرة، وكان من الشيعة الإثني عشرية، وله أشعار بالفارسية والعربية وتُرجمت آثاره إلى كثير من اللغات العالمية.
/https://ar.wikipedia.org

[4]- للاطّلاع على هذه الأشعار، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 23، ص 367.

من أحيا الليل بالتهجّد والدعاء والعبادة بعينين باكيتين، وزكّى نفسه وهذّبها من كلّ شائبةٍ ليتقرّب إلى الربّ العظيم[1].

إذن، نستنتج مما ذكر في هذه النقطة أنّ الشيخ مطهّري تبنّى فكرة أنّ العرفاء جعلوا المعرفة المستفيضة بديلةً عن المعرفة الاستدلالية التي فنّدوها من الأساس على صعيد المعاني والمفاهيم الميتافيزيقية، أي: إنّهم ذهبوا إلى أبعد من ترجيح المعرفة الشهودية القلبية على المعرفة العقلية الاستدلالية[2].

3) المعتزلة: الشيخ مرتضى مطهّري صنّف المعتزلة في ضمن الفئة الأخرى التي تقابل أهل الحديث والعرفاء الذين رفضوا الاستدلالات العقلية فيما يخصّ الشؤون الميتافيزيقية لدرجة أنّهم عدّوها مستحيلةً؛ حيث قال إنّ أتباع النهج الاعتزالي- الذين هم بطبيعة الحال من أهل السنّة والجماعة- يسوّغون امتلاك الإنسان هكذا معرفة، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «**استدلّ المعتزلة على ضرورة الخوض في غمار هذه المسائل- الماورائية- ولزوم تفسيرها وتحليلها... إنّهم اعتمدوا على العقل الفلسفي الاستدلالي بنحوٍ ما، ولكنّ متبنّياتهم الفكرية كما نعلم لم تكن متناغمةً مع آراء أهل السنّة والجماعة، لذلك انقرضوا من الساحة الدينية**»[3].

4) الحكماء المسلمون (الفلاسفة)

فضلا عن المعتزلة، فقد عدّ الشيخ مرتضى مطهّري الحكماء المسلمين (الفلاسفة) يؤمنون بقدرة العقل على معرفة الحقائق الميتافيزيقية، وقال إنّهم تبنّوا لاهوتاً

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 23، ص 367.

[2]- المصدر السابق، ج 6، ص 1005.

سوف نذكر في المباحث اللاحقة أنّ الشيخ مرتضى مطهّري لا يعدّ المعرفة المستفيضة بديلةً عن المعرفة الاستدلالية فضلاً عن أنّه لا يرجّحها عليها، وإنّما اعتبرهما متمّمتين لبعضهما.

للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 879.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص -884 885.

بالمعنى الأخصّ أساسه البحث والتحليل حول الذات الإلهية وصفاتها الكمالية، وكذلك بيان كيفية خلقة الكون والكائنات من قبل هذه الذات المقدّسة؛ حيث اعتمدوا في هذا المضمار على الأدلّة العقلية والبراهين الفلسفية بصفتها أفضل العلوم التي تسخّر لاستكشاف أفضل المعلومات،[1] ومما قاله حول الموضوع: «**المعارف التي يدّعي العقل الإلمام بها، تضمّ بين طيّاتها أفضل أسمى المعلومات والمواضيع، وهذه حقيقةٌ لا يشكّك بها أحدٌ؛ ناهيك عن أنّه السبيل الناجع لمعرفة أتمّ الحقائق الوجودية كمالاً- أي الذات الإلهية المباركة- التي هي مصدرٌ لكلّ وجودٍ وكمالٍ وجمالٍ وجلالٍ وسموٍّ وعظمةٍ في الكون قاطبةً... لا ريب في أنّ هذا النهج العلمي ذو قيمةٍ عظمى وهو المرتكز الأساسي والمعتمد المؤتمن في كلّ سلوكٍ عقليٍّ ونهجٍ فكريٍّ**».[2]

وقد أشار في جانبٍ من كلامه حول هذا الموضوع إلى موقف الفلاسفة المسلمين تجاه نظريات أهل الحديث وكيف أنّهم رفضوها وفنّدوها،[3] حيث قال: «**الحكماء المسلمون ردّوا على هؤلاء- أهل الحديث- قائلين: صحيحٌ أنّ أخبار السماء يجب أن تعرف عن طريق السماء، ولكنّ العقل الذي هو عبارةٌ عن قابليةٍ عظيمةٍ استودعها ربّ السماوات والأرض لدى الإنسان في حياته الدنيا، يعدّ في أساسه مخلوقاً سماوياً وليس أرضياً... وعلى هذا الأساس ليس هناك مانعٌ من استكشاف هذه العطية السماوية لبعض الحقائق السماوية في حدودٍ معيّنةٍ، إذ من البديهي أنّ العقل قاصرٌ عن استكشاف كلّ حقائق السماء- الحقائق الماورائية- لذا لا محيص لنا كبشرٍ من الوحي المقدّس؛ ومع ذلك نؤكّد مرّةً أخرى أنّ حاجتنا للوحي لا تعني تجريد القوى العقلية عن كلّ قابليةٍ للبحث والتحليل في شتّى المواضيع العقائدية كالمبدأ والمعاد.**

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التقليد غير جائز في المسائل العقائدية حسب تعاليم

---

[1]- المصدر السابق، ص 877.

[2]- المصدر السابق، ص 878.

[3]- لا شكّ في أنّ هذا الكلام يمكن أن يرد على أصحاب النزعة العرفانية أيضاً.

شريعتنا الإسلامية، بل لا بدّ من تبنّي كلّ عقيدةٍ اعتماداً على البحث والاستدلال، وهذا الأمر ينمّ بوضوحٍ عن تسويغ الإسلام للعقل بأن يخوض في غمار مباحث الحقائق السماوية وأصول الدين».[1]

الاستدلال الآخر الذي ساقه بصفته ردّاً من الفلاسفة المسلمين على أهل الحديث، هو: «**تعاليم الوحي المستوحاة من القرآن الكريم والسنّة النبوية، نستلهم منها دروساً لا حصر لها ولا عدد، والهدف منها بطبيعة الحال تحفيز الإنسان على التدبّر والتفكّر والفهم واستلهام الحقائق.**

هذه الدروس يراد منها تنشيط الفكر البشري وتمكين العقل من الخوض في غمار بحر المعارف الدينية... فهي لا تتضمّن أوامر ونواهي فقط لكي يقال إنّ واجبنا الاستجابة لها لا غير، وإنّما تمثّل مجموعةً من المسائل النظرية، لذا إن لم تكن مفهومةً لدى العقل البشري، فما الفائدة منها حينئذٍ؟!».[2] وضمن هذا المبحث أيضاً أضاف قائلاً: «**القرآن الكريم وكلام المعصومين الذي وصلنا على هيئة أحاديث أو أدعية أو نقاشات أو خطب، زاخران بالمسائل النظرية والعقائدية المرتبطة بالله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وكذلك فيهما معلوماتٌ قيّمةٌ حول العوالم السابقة واللاحقة لعالمنا... فالنصوص الإسلامية لم تلتزم جانب الصمت إزاء المسائل الميتافيزيقية، وإنّما طرحتها في أرقى النظريات الفكرية التي لا سابق لها على مرّ العصور**».[3]

ذكر الشيخ مطهّري تفاصيل شبه إحصائية حول الاستدلال في القرآن الكريم والأحاديث المباركة، إذ قال إنّ الكتاب الحكيم زاخرٌ بالآيات التي تتضمّن تعاليم دينية استدلالية، ونهج البلاغة فيه أربعون بحثاً استدلالياً تقريباً لدرجة أنّ بعضها

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 880.

[2]- المصدر السابق، -880 883.

[3]- المصدر السابق، ص -881 883.

مدوّنٌ في صفحةٍ كاملةٍ أو صفحتين، وفي كتاب أصول الكافي للشيخ الكليني هناك أكثر من مئتي حديثٍ، وكتاب التوحيد للشيخ الصدوق فيه أربعمائةٍ وخمسون صفحةً تتمحور مباحثها حول الاستدلال على عقيدة التوحيد. بعد ذلك أكّد على أنّ هذه المباحث الاستدلالية لا تحكي عن مسائل تعبّدية، بل عبارةٌ عن سلسلةٍ من الإيضاحات الاستدلالية الممنهجة والمرتّبة على أساس أصول وقواعد عقلية لكونها تتكوّن من مقدّمةٍ وقضايا صغرى وكبرى منطقية،[1] ومما قاله في هذا المضمار: «**طرحت كثير من المسائل في القرآن الكريم ونهج البلاغة وسائر الخطب والنقاشات والأدعية، مثل: تناهي وجود الله تعالى وإطلاقه وقيّوميته وإحاطته الذاتية بكلّ شيءٍ بوصفه الوجود المطلق اللامحدود، ولا ماهية له، ولا يمكن تصوّر أيّ قيدٍ وحدٍّ بشأنه، وهو ذاتيٌّ لا حدّ يقيّده ولا نطاق يضيّق قدرته، ولا يخلو زمانٌ ولا مكانٌ من وجوده، فهو مقدّمٌ على الزمان والمكان والعدد، ووحدته ليست عدديةً، كما أنّ الزمان والمكان والعدد في رتبةٍ متأخّرةٍ عنه، أي إنّها في مرتبة فعله؛ كذلك وجوده مساوٍ لوحدته، وسبب وجوب وجوده هو عين وحدته، وهو موجودٌ مع كلّ شيءٍ لكنّه ليس موجوداً في أيّ شيءٍ، فوجوده مع الأشياء ليس على نحو التقارن، وهو خارجٌ عنها ليس بنحو الانفصال والانعزال؛ وهو مالك كلّ شيءٍ، وكلّ من سواه يرجع إليه.**

هو بسيطٌ لا يمكن افتراض أيّ جزءٍ له، وصفاته عين ذاته، هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فأوّليته عين آخريته وظهوره عين بطونه؛ لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ، وكلامه عين فعله وإبداعه، لا يمكن للعقول معرفة كُنه ذاته المباركة، فمعرفته هي سنخٌ من تجلّيه للعقول؛ وهو منزّهٌ من الجسمية والحركة والسكون والتغيير والمثيل والضدّ والشبيه، ولا يعتمد على عضوٍ ولا يستعين بغيرٍ».[2]

---

[1]- المصدر السابق، ص 881.

[2]- المصدر السابق، ص 882.

فضلاً عمّا ذكر تجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ مطهّري أكّد على أنّ أسلوب الاستدلال والبرهنة في القرآن الكريم حول مختلف المسائل العقائدية، يعدّ أسلوباً مبتكراً وغير مسبوقٍ؛ وتطرّق إلى بيان أوجه الاختلاف بين أسلوب الاستدلال القرآني على صعيد عقيدة التوحيد مع سائر الأساليب التي اتّبعها الفلاسفة في هذا المجال قائلاً: «**وجوب الوجود هو محور استدلالات الفلاسفة في المواضيع المرتبطة بذات الله تعالى وصفاته وكافّة شؤونه الأخرى مثل وحدانيته وبساطة ذاته المقدّسة واستغنائه عن كلّ شيءٍ وعلمه وقدرته ومشيئته، وغير ذلك؛ أي إنّهم يستنتجون جميع آرائهم على أساس مبدأ وجوب الوجود، ويثبتون هذا الوجوب بواسطة استدلالٍ غير مباشرٍ اعتماداً على برهانٍ إنّيٍّ؛ ومن ثمّ يثبتون عدم إمكانية تفسير وجود الكائنات الممكنة دون الاعتقاد بواجب الوجود.**

الذهن في رحاب هذا النمط الاستدلالي لا يمكنه بتاتاً معرفة معيار وجوب الوجود، في حين التعاليم الإسلامية استندت إلى أمرٍ آخر غير ما ذكر، وهو ليس سوى ذات معيار وجوب الوجود؛ وهو عدم تناهي الذات الإلهية المباركة وإطلاقها وعدم تقييدها بحدٍّ...»[1].

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ هذا المفكّر المسلم أكّد على وجود دروسٍ فكريةٍ لاهوتيةٍ في النصوص الدينية، وعدّ هذه الحقيقة غير مسبوقةٍ بمثيلٍ في التأريخ البشري، كما عدّ أسلوب الاستدلال والبرهنة عليها فريداً من نوعه؛ ورأى أنّ الهدف من ورائها هو تحفيز العقل على الخوض في غمار بحر المعارف الدينية المترامي الأطراف والاستدلال عليها بشكلٍ صائبٍ.[2]

---

[1]- المصدر السابق، ص 883.

[2]- المصدر السابق، ص 880.

ثانياً: رأي الشيخ مطهّري بالفلسفة النقدية

في المبحث السابق ربّما ابتعدنا عن الهدف الأساسي من البحث بعض الشيء، ولكن أردنا التنويه إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري عدّ المباحث المرتبطة بفلسفة إيمانويل كانط النقدية بما فيها النقاش حول إمكانية الخوض في مباحث الميتافيزيقا وقدرة العقل على إدراك المسائل اللاهوتية؛ بأنّها ليست أمراً جديداً ومبتكراً على الساحة الفكرية الإسلامية، فهي برأيه كانت مطروحةً للبحث والتحليل منذ عصر صدر الإسلام وما زالت محوراً للنقاش والجدل الجادّ حتّى عصرنا الراهن وتمخّضت عنها مواقف متعارضة؛ إذ إنّ أهل الحديث كالحنابلة والأشاعرة والعرفاء ومن حذا حذوهم، تبنّوا وجهات نظرٍ تتباين بالكامل مع وجهات نظر المعتزلة والفلاسفة المسلمين.[1] على ضوء هذا النزاع الفكري المتواصل الذي له دورٌ مصيريٌّ في حياة المسلمين الدينية، ذهب الشيخ مطهّري إلى الرأي التالي: «**الفلسفة الإسلامية شهدت نشاطات نقدية أكثر من أيّ نشاطٍ فكريٍّ آخر، ولكنّ مباحثها النقدية لم تطرح تحت مسمّى (نقد) باللفظ الاصطلاحي المتعارف اليوم، بل طرحت تحت مسمّياتٍ أخرى بدقّةٍ وتفصيلٍ لدرجة أنّها تفوق ما نلمسه من نقدٍ فكريٍّ في الفلسفة الأوروبية**».[2] من المؤكّد أنّ هذا الرأي القائل بنشأة النقد العقلي منذ العهد الإسلامي الأوّل لا يقلّل من شأن الفلسفة النقدية لدى الشيخ مطهّري، فقد تطرّق مراراً في مختلف آثاره إلى

---

[1]- كما ذكرنا آنفاً فالشيخ مرتضى مطهّري أكّد على أنّ الشيعة منذ باكورة ظهور الإسلام تبنّوا مبادئ عقلية فلسفية راقية تحت ظلّ تعاليم ونصائح الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) وعلى رأسهم الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، لذلك امتلكوا عقلاً استدلالياً فلسفياً وهو أمرٌ قلّل من وطء نظرية أهل الحديث التي انجرف في تيارها عددٌ ضئيلٌ منهم بحيث لم تنتشر في أوساطهم على نطاقٍ واسعٍ ولم تحظ بترحيبٍ كبيرٍ من قبل أبرز شخصياتهم العلمية كما حدث بين المذاهب الأخرى.

وما قاله الشيخ حول أوجه الشبه بين الشيعة وبعض الفرق السنّية ما يأتي: «المعتزلة هم أقرب فرقةٍ للشيعة من بين مختلف فرق أهل السنّة والجماعة، حيث تبنّوا مبادئ العقل الفلسفي الاستدلالي إلى حدٍّ ما».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 884.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 341.

ذكر عبارة: «**ما لم نعرف العقل، فلا مجال لنا لامتلاك نهجٍ فلسفيٍّ**»،[1] ناهيك عن أنّه قال بصريح العبارة في بعض مدوّناته إنّ العقل عاجزٌ عن وضع حلٍّ لبعض المسائل الفكرية المختلف حولها ولا يمكنه إبداء رأيه فيها أو الولوج في نطاق مباحثها الشائكة والمعقّدة، مثل كُنه صفات ذات البارئ عزّ وجلّ، والعوالم المتوسّطة بين عالمي الألوهية والطبيعة، وإعادة الحياة في الكون بعد مرحلةٍ من السكون، وحقيقة الموت وبيان ما إن كان عدماً أو انتقالاً من مرحلةٍ إلى أخرى.[2]

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ الخلاف بين مرتضى مطهّري وإيمانويل كانط لا يتمحور حول الاهتمام بالفلسفة النقدية، كما لا يرتبط بفكرة عجز العقل عن الخوض في غمار بعض الحقائق؛ وإنّما مكمن الخلاف بينهما يتمحور حول قدرة العقل على الإجابة عن الاستفسارات التي تطرح في مجال المسائل الميتافيزيقية، فالشيخ يعد الإنسان قادراً على الولوج في مضمار العلوم الماورائية بالاعتماد على قواه العقلية، لذلك قال: «**نحن نعتقد أنّ الأنطولوجيا- الفلسفة الأولى- هي علمٌ صائبٌ بالتمام والكمال والعقل بدوره قادرٌ على الخوض في تفاصيله، فالعقل يدرك المعاني العامّة بأفضل وجهٍ كما أنّه يمتلك القابلية على إصدار أحكامٍ حولها؛ فالتفكّر حول هذه المعاني يكفي لتمهيد الأرضية المناسبة لظهور أحد العلوم البرهانية القطعية**».[3]

إضافةً إلى ما ذكر فالعقل برأي الشيخ مطهّري عبارةٌ عن طاقةٍ سماويةٍ مذهلةٍ استودعها الله تبارك وتعالى في نفس كائنٍ أرضيٍّ اسمه (إنسان)، فهو أمرٌ سماويٌّ كامنٌ

---

[1]- كمثالٍ على ما ذكر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص -489 -521 -584 670.
أضف إلى ذلك فالشيخ مرتضى مطهّري قبل أن يذكر اقتراحه كحلٍّ للمسائل العقائدية، أكّد مراراً وتكراراً على ضرورة تقييم قابلية العقل النقدية ومعرفة مستواها ومدى نجاعتها.
للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1030.

[2]- علي أكبر أحمدي، دين ودوران (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مركز الإعلام الإسلامي، 2010 م، ص 169- 176.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1035.

في كائنٍ أرضيٍّ[1] وكأنّه نبي الباطن؛[2] وهو على أقلّ تقديرٍ له القابلية على البحث والاستدلال حول بعض المسائل السماوية والمعتقدات الدينية مثل المبدأ والمعاد؛[3] والتعاليم الدينية بدورها تحفّز الإنسان على الخوض في غمار بحر المعارف الإسلامية اللامتناهي من خلال تلك الدروس العظيمة التي تتمحور مواضيعها حول الله العزيز الجليل.[4] وفي هذا السياق أضاف قائلًا: «**من البديهي أنّ العقل عاجزٌ عن استكشاف جميع الحقائق السماوية، بل هو غير مخوّلٍ لذلك؛ لذا فالإنسان بحاجةٍ إلى الوحي في الحياة الدنيا**».[5]

إذن، الشيخ مطهّري يؤكّد من ناحيةٍ على ضرورة استقلال العقل وتحرّر الفكر البشري في المسائل الدينية،[6] مما يعني أنّ الإنسان له الحقّ في التفكّر حول الأصول والمعايير العملية

---

[1]- المصدر السابق، ص 880.

[2]- المصدر السابق، ج 2، ص 244.

[3]- المصدر السابق، ج 6، ص 880.

[4]- المصدر السابق، ص 880 و 1040.

[5]-المصدر السابق، ص 880.

[6]- نوّه الشيخ مرتضى مطهّري على أنّ العقل ليس مطلق العنان فيما ذكر حينما قال: «استقلال العقل والفكر لا يعني أن يبادر الإنسان إلى قول ما يشاء بعيداً عن تلك المعايير الثابتة الصائبة من دون الاعتماد على البديهيات الأوّلية المعتمدة في الاستدلال والاستنباط، كما أنّ هذا الاستقلال لا يسوّغ له التخلّي عن مقدّمات الاستدلال العقلي ليخوض في غمار المباحث العقلية كيفما شاء».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1037.
فضلاً عن ذلك فقد قال في السياق ذاته مؤكّداً: «... حتّى وإن أراد بعضهم معرفة المعايير العلمية الدقيقة التي تمكّنهم من معرفة الأصول العقلية الصحيحة، لكنّهم قد لا يمتلكون القابليات الكافية التي تؤهّلهم لذلك».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1037.
ثمّ استنتج من كلامه هذا أنّ كلّ عصرٍ لا يبرز منه إلا عددٌ محدودٌ من المفكّرين الذين لديهم قريحةٌ سليمةٌ وقابليةٌ كبيرةٌ تؤهّلهم لإدراك مسائل الحكمة المتعالية، حيث يهبهم الله عزّ وجلّ ذوقاً رفيعاً يمكّنهم معرفة كُنه تلك المفاهيم الظريفة الدقيقة؛ وهذه الحقيقة ملموسةٌ في سائر العلوم، إذ لا يبدع في كلّ علمٍ إلا النزر اليسير من العلماء المحنّكين.
للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1037.
رغم كلّ ما ذكر، لكن لا يمكننا الاستنتاج من كلام الشيخ مطهّري أنّه يعدّ العقل عاجزاً عن الاستقلال عن الدين في المسائل المرتبطة بالله تبارك شأنه ولا قدرة له إلا على اكتساب معرفةٍ محدودةٍ عنه؛ والمقصود هنا طبعاً العقل

والعقلية للمسائل المذكورة ومن ثمّ يسوّغ له الاستنباط والاستدلال بشأنها اعتماداً على ما ورد في القرآن والحديث، لذا ليس من الضروري، بل ليس من الجائز لنا التقليد في هذا المضمار، ومن ثَمَّ يجب علينا كسب معرفةٍ حول معتقداتنا الدينية، لكون التقليد والتعبّد يتضادّ مع الكسب المعرفي.[1] ومن ناحيةٍ أخرى نجده يبادر بعد هذا الرأي مباشرةً إلى القول بأنّ المعرفة البشرية لها حدودٌ معيّنةٌ، لذا لا يتسنّى للعقل الولوج في عالم الماورائيات وهو مطلق العنان، بل إنّ قدرته محدودةٌ في هذا المضمار.

ثمرة ما ذكر أنّ الشيخ مطهّري تبنّى رؤيةً معتدلةً حول مسائل علم اللاهوت والشؤون الميتافيزيقية، فهو لم يدّع عجز العقل عن البحث والتحليل بخصوصها، وفي الحين ذاته أكّد على أنّ القابليات العقلية محدودةٌ وليست مطلقةً؛ ولكنّ المسألة الجديرة بالذكر هنا أنّه عدّ العقل ذا قابلياتٍ محدودةٍ على صعيد علم اللاهوت بالمعنى الأخّص، وأكّد على هذا الأمر في مباحث عدّة ؛ ومن جملة آرائه بالنسبة إلى ما ذكر، استشهاده بآراء الإمام عليّ (عليه السلام) قائلاً: «**لو تمعنّا بأحاديث الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) ولا سيّما إمام الموحّدين وملهم العارفين أمير المؤمنين (عليه السلام)، لوجدنا فيها عبارات تدلّ في ظاهرها على ضرورة تعطيل العقل في مجال المعارف الدينية والاكتفاء بالتعبّد حولها، أي نستشفّ منها في بادئ الأمر النهي عن إقحام العقل في عالم المعارف الدينية باعتبار أنّ أفضل العقول عاجزٌ عن بلوغ قمّة المعارف التي تتجسّد في معرفة ذات الحقّ جلّ وعلا**».[2] ثمّ استشهد بالخطبة الأولى من كتاب (نهج البلاغة) وذكر قول الإمام عليّ (عليه السلام): «**الحَمْدُ للهِ الَّذَي لاَ يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ القَائِلُونَ، وَلاِ يُحْصِي نَعْمَاءَهُ العَادُّونَ، ولاَ يُؤَدِّي حَقَّهُ الُمجْتَهِدُونَ، الَّذِي لاَ يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَلاَ يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ، الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ**

المتمرّس في العلوم الفلسفية.

للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1035.

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1037.

[2]- المصدر السابق، ص 1006.

حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلاَ نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَلا وَقْتٌ مَعْدُودٌ، وَلا أَجَلٌ مَمْدُودٌ»،[1] كذلك استدلّ بالخطبة التسعين من هذا الكتاب القيّم واقتبس منها ما يأتي: **«وَإِنَّكَ أَنْتَ اللهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفاً، وَلاَ فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُوداً مُصَرَّفاً»**.[2] ولكنّه حذّر من فهم هذه المعاني السامية فهمًا خاطئاً وتفسيرها على غرار ما ذهب إليه المعطّلة الذين قطعوا الطريق على العقل في الأمور العقائدية، لذلك قال: **«... بل الفكر الصائب الذي ينسجم مع كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) هو أنّ قابليات العقل البشري في معرفة ذات البارئ جلّ وعلا لها حدودٌ معيّنةٌ لا يمكن للإنسان تجاوزها، فحتّى أكمل بني آدم**[3] **قال: (لا أُحصي ثناء عليك، أنتَ كما أثنيتَ على نفسِكَ)... إذن، نستلهم من كلام المعصومين أنّ العقل البشري له حدودٌ معيّنةٌ في فهم الحقائق لكنّه غير عاجز بالكامل ولا محجوب عنها كما زعم المعطّلة.**

ومما قاله أمير المؤمنين (عليه السلام) في الخطبة الثامنة والأربعين: (لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، ولَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ)... نستشفّ من هذا الكلام أنّ العقل البشري في عين عجزه عن معرفة كُنه ذات البارئ تبارك وتعالى، لكنّه قادرٌ على إدراك ما هو واجب منها، وهذه المعرفة ليست محظورةً عليه، بل هي واجبةٌ.

الإمام عليّ (عليه السلام) بنفسه اتّبع أسلوباً استدلالياً عقلياً فلسفياً في علم العقائد ولم يسبقه في ذلك أحدٌ مطلقاً، والتعاليم القيّمة الموروثة عنه بحدّ ذاتها تعدّ دليلاً أساسياً على ضرورة الاهتمام باللاهوت العقلي وتطويره في العالم الإسلامي، ولا سيّما بين شيعة أهل البيت»[4].

---

[1]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم 1.
المصدر السابق، ص 1006.

[2]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم 90.
المصدر السابق، ص 1006.

[3]- يقصد النبي الأكرم محمّد (صلى الله عليه وآله).

[4]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 1008.

الفصل العاشر

العلوم الماورائية
ليست محظورةً على العقل

الفصل العاشر
العلوم الماورائية ليست محظورةً على العقل

مقدّمة الفصل العاشر

ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ الشيخ مرتضى مطهّري عدّ الحركة الإصلاحية الإسلامية التي انطلقت في عصره ثمرةً للنهضة التنويرية الإسلامية، وأكّد على أنّها جاءت لمقارعة التفسير المنحطّ والمنحرف للدين والذي أسفر عن شيوع عبودية الإنسان للمستكبرين والمستعمرين وخضوعه لقيمومتهم.

ووصف هذه الحركة بأنّها متقوّمةٌ على تنامي العقل البشري وقدرته الاستدلالية، وأراد من ذلك العقل الذي له القابلية على التمييز بين معرفة الله تعالى وعبوديته الحقّة، وبين الاعتقاد الظاهري به وعبوديته غير الراسخة في النفس.

كما انتقد بعض المسلمين في عصر صدر الإسلام وعصرنا الراهن، مثل الأشاعرة والحنابلة، وعدّهم مناهضين لاستقلال العقل البشري وتحرّره من ركام الفكر السلبي الموروث لكونهم يلقّنون أتباعهم بعدم القدرة على التفكّر في المعتقدات الدينية بمعونة العقل السليم، ولا سيّما على صعيد معرفة الله تعالى وشأنه الحقيقي ومشيئته؛ حيث قارعوا هذه الجهود الفكرية وزعموا أنّها عقيمةٌ لا تمنح الإنسان أيّة معرفةٍ تذكر؛ وفي الحين ذاته أثنى على طائفةٍ أخرى من المسلمين كالمعتزلة والفلاسفة وكثير من علماء الشيعة الذين سوّغوا للعقل التدبّر بما ذكر والاستدلال على وفق أصولٍ منطقيةٍ صائبةٍ لا ينكرها أيّ منصفٍ، أي: تبنّوا فكرة إمكانية التفكّر بمسائل ما وراء الطبيعية- الحقائق الميتافيزيقية- واعتبروه قادراً على وضع أصولٍ لاهوتيةٍ عقليةٍ بنحوٍ أو بآخر ولو في أدنى مستوى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ مطهّري لم يعد فلسفة إيمانويل كانط النقدية مبتكرةً، كما عدّ أطروحته حول إمكانية الخوض في مباحث الميتافيزيقا ليست الأولى من نوعها.

في هذا الفصل سوف نسلّط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ حول بيان الإجابات عن التساؤلات التالية:

- ما هي وجهة نظر الشيخ مطهّري بالنسبة إلى إبستمولوجيا كانط؟

- هل تطرّق الشيخ مطهّري إلى بيان آراء كانط حول الميتافيزيقا؟

- هل سلّط الشيخ مطهّري الضوء على أسلوب كانط في نقد الميتافيزيقا؟ يذكر أنّ أسلوب كانط على هذا الصعيد يتمحور حول تحديد طبيعة المسائل الميتافيزيقية من الناحية المنطقية، ثمّ بيان الأسلوب الأمثل في رفضها أو قبولها.

- هل عدّ الشيخ مطهّري الأحكام الميتافيزيقية بأنّها من سنخ الأحكام التركيبية المسبقة كما قال كانط؟

كما سنثبت أنّ الشيخ مطهّري أدرج إبستمولوجيا كانط إلى جانب النظرية المعرفية المنبثقة من آراء الأشاعرة والحنابلة، وسنذكر باختصارٍ كيف سوّغ امتلاك العقل البشري معارف حول المسائل العقائدية على ضوء نقده نظرية هذا الفيلسوف الغربي.

أوّلاً: كانط ومسألة المعرفة

نستهلّ البحث في شرح وجهة نظر الشيخ مرتضى مطهّري وتحليلها ونقده على إبستمولوجيا إيمانويل كانط كما يلي:

الشيخ مطهّري عدّ هذا الفيلسوف الغربي موفّقاً في نظريته الإبستمولوجية بعد أن تمكّن من تحديد مسألة المعرفة بشكلٍ صائبٍ، وأكّد على أنّه أبدع في هذا المضمار، حيث قال: «**إنّ ما يحظى بأهميةٍ بالغةٍ على صعيد مسألة المعرفة، هو قدرة الإنسان**

في الاعتماد على عقله معرفياً من دون أن يكون في منأى عن الحقائق الخارجية. صحيحٌ أنّ المعرفة لا يمكن أن تتطابق مع عالم الخارج مئة بالمئة، لأنّنا خلال النشاط الذهني المعرفي نلاحظ بعض الصفات التي لا تكون موجودةً في الخارج؛ مثلاً حينما نعلم بوجود (قضية) ما فهذا لا يعني أنّها موجودةٌ في الخارج على هيئة (قضية)، فهي أمرٌ كلّيٌّ تدركه أذهاننا، وهذا الكلّي بطبيعة الحال ليس له وجودٌ خارجيٌّ؛ لذا فهي على الصعيد المعرفي تعدّ حملاً منطقياً، والحمل بطبيعة الحال غير موجودٍ في عالم الخارج. ومن ناحيةٍ أخرى عندما لا تنطبق المعرفة على الخارج، فهي في الواقع ليست معرفةً من الأساس....»[1] وأضاف في السياق ذاته قائلًا: «**إحدى المسائل الأساسية المطروحة في فلسفتنا الإسلامية على الصعيد المعرفي... تتمحور حول ما يلي: رغم أنّ العقل له دورٌ بارزٌ في المعرفة، لكنّه مع ذلك لا يبعدنا عن عالم الخارج، بل إنّه يقرّبنا منه**»[2].

وفي بعض آثاره عدّ مسألة المعرفة بأنّها ذات دراسة وتحليل العلاقة بين القضايا المحسوسة والعقلية، فقال: «**لقد تحيّر الفلاسفة في حلّ هذا اللغز المعرفي الذي يتمحور حول طبيعة العلاقة بين المعرفة المنطقية والمعرفة السطحية الحسّية، فيا ترى ما هو واقع الارتباط بين العقل والحسّ والذي يرفع من المستوى المعرفي لدى الإنسان؟ وكيف تتحقّق هذه المعرفة العقلية الحسّية من دون أن تتغيّر ماهيتها، بل كيف يتّسع نطاقها في هذه الحالة؟... كيف يمكن للذهن أن يتجاوز مرحلة الحسّ ليتعالى ويبلغ مرحلةً أعلى من دون أن يطرأ تغييرٌ على ما يُدركه؟**».[3] هذا الكلام يعني عدم قدرة أيّ أحدٍ كان على إدراك القضايا المعرفية بدقّةٍ متناهيةٍ بحيث يتمكّن من حلّ اللغز الإبستمولوجي الذي أشار إليه في هذه العبارة، لكنّ إيمانويل كانط برأيه تمكّن من ذلك بعد أن تمعّن

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 9، ص 289.

[2]- المصدر السابق. ص 290.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 410.

ودقّق في عمق الموضوع؛ لذلك استطاع تفسير مسألة المعرفة بشكلٍ مناسبٍ؛[1] فقد عدّ هذا الفيلسوف الغربي حاذقاً وبارعاً يختلف عن أولئك المفكّرين الذين لا يمتلكون فكراً معرفياً عميقاً، لذلك قال إنّه تمكّن من تشخيص المشكلة المعرفية وأدركها بأسلوبٍ عقليٍّ،[2] وعلى هذا الأساس عدّ أخطاءه تختلف عن أخطاء أقرانه، ووصف هذه الحالة قائلاً: «**المشكلة الأساسية هي أنّ الذين توغّلوا في هذه المتاهات بهدف وضع حلٍّ لمسألة المعرفة من الغربيين وغيرهم، ولا سيّما إيمانويل كانط؛ حتّى وإن اخطؤوا لكنّ خطأهم هذا حدث بعد دراساتٍ وبحوثٍ علميةٍ دقيقةٍ ومعمّقةٍ حول العقل البشري بحيث كانت لديهم حساباتٌ في غاية الدقّة والظرافة حول جميع المفاهيم المعرفية؛ لذلك حينما أدركوا أنّ هذه المفاهيم لا تتناغم مع النظرية القائلة بكون الأمور الذهنية موجودةً قبل ذلك على صعيد الحسّ، أي إنّها اعترت الذهن عن طريق الحسّ...** ».[3]

كما قال في موضعٍ آخر: «**تحدّث كثير من الباحثين والمفكّرين عن مختلف جوانب علم الإبستمولوجيا في مختلف مدوّناتهم، لكن لا أُبالغ حينما أقول إنّ معظم هؤلاء لا يعرفون حقيقة الموضوع الذي تمحورت كتاباتهم حوله ولا يدركون حقيقة اللغز الذي يجب أن يوضع له حلٌّ!... هناك عددٌ ضئيلٌ من الفلاسفة فقط في شتّى أرجاء العالم أدركوا حقيقة اللغز الموجود في الإبستمولوجيا، وهم من أمثال الحكيم ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي ومن حذا حذوهما من القدماء، وأمّا من الجدُد فهم من أمثال إيمانويل كانط وبعض الفلاسفة الذين أدركوا حقيقة هذه المسألة خير إدراكٍ؛ في حين غالبية المفكّرين والفلاسفة لا يعرفون معنى المعرفة من أساسها!**».[4]

الشيخ مطهّري أكّد على أنّ المشكلة المعرفية في الفلسفة الغربية قد طفت إلى

---

[1]- المصدر السابق، ج 9، ص 289.

[2]- المصدر السابق، ج 10، ص 254.

[3]- المصدر السابق.

[4]- المصدر السابق، ج 13، ص 407.

السطح منذ عهد جون لوك وديفيد هيوم[1] ثمّ ورثها إيمانويل كانط ومعاصروه،[2] وخلاصتها أنّنا لو تبنّينا رأي جون لوك القائل: «**كلّ ما يدركه العقل لا بدّ من أن يتغلغل فيه عن طريق الحسّ**»،[3] أي: إنّ الحسّ هو البوّابة الوحيدة لولوج المعلومات في العقل؛ ففي هذه الحالة كيف يمكننا اعتبار المعرفة مكوّنةً من عناصر حسّية وعقلية؟ وبعبارةٍ أخرى، المشكلة المعرفية تكمن في كيفية بيان طبيعة الارتباط والتطابق الحاكي عن وجود معلومات عقلية في عالم المحسوسات، ومن ثَمَّ طرح أمثلةٍ لها في عالم الحسّ والمادّة.

استناداً إلى ما ذكر، نستنتج أنّ المفاهيم التي نتمكّن من بيان ارتباطها المباشر بعالم الحسّ، لا تتمخّض عنها مشاكل معرفية؛ فالمشكلة في هذا المضمار إنّما تحدث حينما يكون الارتباط غير مباشرٍ بين عناصر الذهن والخارج، لذلك قال الشيخ: «**هذه هي المشكلة الكبرى! إذ كيف يمكننا إثبات صواب المرحلة الثانية؟!**»،[4] أي كيف يمكن الإذعان إلى أنّ طبيعة المعرفة الحسّية قد تغيّرت لتتحوّل إلى معرفةٍ عقليةٍ في عين بقاء المعرفة العقلية معرفةً؟![5].

---

[1]- المصدر السابق، ص 889.

[2]- الشيخ مرتضى مطهّري نوّه على أنّ الفيلسوف الغربي جون لوك اعتبر جميع المعارف تنطلق في بادئ الأمر من المدركات الحسّية، حيث قال موضّحاً رأيه: «ليس هناك شيءٌ في العقل إلا وقد تمّ اكتسابه عن طريق الحسّ»، أي إنّ مهمّة العقل برأي لوك تقتصر على التجربة والتركيب والتجريد والتعميم بين القضايا الحسّية.

بعد جون لوك جاء دور ديفيد هيوم الذي تبنّى الرؤية ذاتها لكنّه تعصّبٍ لها أكثر، وعلى هذا الأساس اعتبر كثيراً من المفكّرين والفلاسفة الذين لا يعتقدون بهذه الفكرة، مخطئين في آرائهم ونظرياتهم ولا قيمة لما طرحوه، إذ إنّ بعض المفاهيم مثل العلّية والضرورة والإمكان والامتناع والقوّة والفعلية، وما شاكلها؛ عديمة القيمة برأيه لكونها انتزاعيةً وغير مدركةٍ بالحواسّ الظاهرية، إلا أنّ إيمانويل كانط فنّد هذه الرؤية وقال لو أنّنا أذعنّا بها لانهارت أركان المعرفة البشرية ولما بقي لها وجودٌ في عالم الفكر.

للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 888.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 889.

[4]- المصدر السابق، ص 406.

[5]- المصدر السابق، ص 409.

لم يقتصر كلام الشيخ مطهّري حول إبستمولوجيا كانط المعرفية على ضوء نهجه المعرفي فحسب، بل تطرّق في بعض مباحثه إلى بيان معالم المنظومة المعرفية لهذا الفيلسوف الغربي والتي تبدو في ظاهرها مختلفةً عن غيرها؛ ومن ذلك أنّه نقل كلاماً للمفكّر الإيراني محمّد علي فروغي فحواه أنّ المشكلة المعرفية التي لم يجد كانط لها حلاً هي كيفية إصدار أحكامٍ تركيبيةٍ[1] اعتماداً على معلوماتٍ فطريةٍ مسبقةٍ، أي كيف يمكننا الحكم على ما هو موجود في عالم الخارج اعتماداً على ارتكازاتٍ فكريةٍ موجودةٍ لدينا مسبقاً بنحوٍ فطريٍّ[2]؟

إذن، نستنتج جملة ما ذكر أنّ الشيخ مطهّري تطرّق تارةً إلى الحديث عن إبستمولوجيا كانط في إطار تصوّراتٍ ذهنيةٍ، وعلى هذا الأساس بادر إلى بيان النسبة بين التصوّرات العقلية وعالم الخارج؛ وتارةً أخرى تناولها في نطاق القضايا، حيث قام بشرح كيفية صدور القضايا التركيبية المسبقة وتحليلها على وفق المبادئ الفلسفية التي تبنّاها هذا المفكّر الغربي.

ثانياً: الحلّ المعرفي الكانطي

المسألة الأخرى الجديرة بالبحث والتحليل هنا تتمحور حول تفسير الشيخ مرتضى مطهّري لنظرية إيمانويل كانط الإبستمولوجية، حيث قال: إنّ هذا الفيلسوف الغربي أناط تحقّق المعرفة إلى شروطٍ عدّة مستوحاةٍ من العلوم الطبيعة[3] لكنّها لا تطرح

---

[1]- المقصود من الأحكام التركيبية هنا تلك الأحكام التي يختلف مفهوم موضوعها عن مفهوم محمولها.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 190.

[3]- حلّل الشيخ مرتضى مطهّري رؤية إيمانويل كانط حول الشروط اللازم توفّرها لتحصيل العلم في الطبيعيات كما يلي: «الإنسان حسب رأي كانط، له القدرة على إدراك القضايا الطبيعية من خلال العوارض والظواهر- الفينومينات- التي تتناغم مع الحسّ، لكنّه عاجزٌ عن إدراك الذوات- النومينات- التي هي انعكاسٌ للعوارض والظواهر.
فضلا عن ذلك فالذهن البشري حسب مقتضيات قدرته الإدراكية يضفي صوراً وأشكالاً معيّنةً للظواهر، لكن لا يمكن البتّ بضرس قاطع بكونها تنطبق حقّاً مع الذوات، ومن هذا المنطلق قال كانط إنّ الحواسّ لا تغذّي الذهن إلا بالأمور الوجدانية والمعلومات فقط، ومن ثمّ تبادر القوى الإدراكية إلى إضفاء صورةٍ عليها كي تصبح صالحةً للفهم

على صعيد الفلسفة الأولى؛[1] لذلك قال إنّ شرط حصول المعرفة هو: «**التركيب بين مجموعةٍ من الآثار الجزئية المتغيّرة والمختلفة والمبعثرة التي ترد الذهن بواسطة الحواسّ... حيث ندركها إلى جانب المعلومات والمفاهيم والقوانين التي صاغها، ومن ثَمَّ لا محيص لنا من فهم حقيقة العالم على أساسها..**»[2] .

لقد أدرك الشيخ مطهّري أنّ كانط طرح نظريته الإبستمولوجية بهدف وضع حلٍّ للمشكلة المعرفية التي ورثها من أسلافه الفلاسفة الغربيين، والأهمّ من ذلك أثبت أنّه استلهمها من سلفه نيكولاس كوبرنيكوس الذي أحدث تغييراً جذرياً في الفرضيات المطروحة من قبل القدماء، ووصف هذا التأثير قائلاً: «**برأيي أنّنا حتّى الآن نعتقد أيضاً بأنّ الأشياء- في عالم الخارج- هي الأصل، ومن هذا المنطلق فإنّ إدراكنا الذهني لها متقوّمٌ على حقيقتها؛ أي: إنّ الذهن يطبّق ما لديه على ما هو موجودٍ في عالم الخارج**»، ثمّ أكّد على عدم إمكانية بيان منشأ الأحكام التركيبية المسبقة على أساس

والإدراك. هذا الكلام يعني أنّ كلّ شيءٍ يتصوّره الإنسان لا بدّ أن ينصبّ في وعاء الزمان والمكان، لذا لا قدرة له على تصوّر أيّ شيءٍ آخر في الكون خارج نطاق هذا الوعاء المحدود؛ لكن ليس هناك أيّ وجودٍ خارجيٍّ للزمان ولا المكان، فهما عبارةٌ عن كيفيتين ذهنيتين وصورتين يضيفهما الذهن إلى الأمور التي يشعر بها ويتحسّسها، وإذا لم يبادر إلى هذه العملية التصوّرية، سوف لا يبقى فيه سوى تأثيراتٍ مشتّتةٍ لا ترتبط مع بعضها بوجهٍ».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 189.

نستشفّ مما ذكر أنّ الذهن في العلوم الطبيعية له القابلية على استقبال الإدراكات الجزئية المتغيّرة المشتّتة عن طريق الحواسّ، ومن ثمّ يدرجها في منظومة مفاهيمه المسبقة ليدركها على وفق صورتها التي يضفيها عليها.

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 190.

[1]- قال الشيخ مرتضى مطهّري في هذا الصدد: «مسائل الفلسفة الأولى من وجهة نظر إيمانويل كانط لا تعدّ موضوعاً للعلم، وعلى هذا الأساس فكلّ ما تمّ تقريره في هذا المجال لا يمكن اعتباره علماً وإنّما مجرّد لقلقة لسانٍ وتلاعبٍ بالألفاظ والمصطلحات من دون أن يتضمّن أيّ مغزى معتبر.

إذن، القضايا والمفاهيم التي طرحها رينيه ديكارت ومن حذا حذوه على صعيد مسائل الفلسفة الأولى واعتبروها قضايا يقينية لا يشوبها الشكّ والترديد، تعدّ برأي كانط وأمثاله واهيةً ولا نفع منها مطلقاً؛ فهي على غرار القاعدة المنطقية (سالبة بانتفاء الموضوع)، أي إنّ كلّ ما قيل فيها لا يعدّ علماً من الأساس ولا يتعدّى كونه ثرثرةً لأنّ العلم له شروطه الخاصّة التي لا وجود لها في مبادئ الفلسفة الأولى».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 188.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 190.

هذه الفرضية، وأضاف: «**... لذا أعتقد بأنّ ذهننا يقوم بتطبيق الأشياء- في عالم الخارج- على مدركاته، بغضّ النظر عن كون معلوماتنا متحصّلةً لدينا على أساس مقتضيات إدراكنا الذهني**»، ثمّ ختم كلامه بالقول: «**وبهذا الكلام تحلّ المشكلة**».[1]

كما تطرّق إلى نظرية كانط المعرفية على ضوء مصطلحي (المادّة) و (الصورة)، ونسب إليه الرأي التالي: «**ما يرد الذهن من الخارج يعدّ مادّةً للمعرفة، لذا فهو لا يمثّل المعرفة بأسرها. إذن، معرفتنا للكون هي عبارةٌ عن سلسلةٍ من الإدراكات الذهنية التي إن تمعّنا في ماهيتها نجد أنّ مادّتها قد نشأت من عالم الخارج، والذهن بدوره أضفى عليها صورةً كانت موجودةً فيه؛ وقد أطلق عليها إيمانويل كانط عنوان مقولات...** ».[2] كانط حسب هذا الكلام يعد المعرفة تركيباً بين ما يرد الذهن من الخارج وما يمتلكه من معلوماتٍ، وهو ما أكّد عليه الشيخ في موضعٍ آخر حينما قال: «**قسّم إيمانويل كانط المفاهيم والصور الذهنية إلى قسمين، أحدهما صور ومفاهيم يكتسبها الذهن من الخارج مباشرةً، والآخر صور ومفاهيم موجودةٌ فيه فطرياً وليست مكتسبةً من عالم الخارج وليس لها أيّ ارتباطٍ بأيّ أمرٍ خارجيٍّ؛ إنّها عبارةٌ عن سلسلةٍ من المفاهيم التي صاغتها المنظومة الإدراكية مسبقاً سواءً بالفعل أو بالقوّة؛ لذا مهما كانت طبيعتها فهي ذات صبغةٍ مسبقةٍ من منطلق أنّ الإنسان قد أبصر النور مع ذهنه.**

وبعبارةٍ أخرى نقول إنّ الذهن يضمّ منذ باكورة خلقته سلسلةً من الإدراكات والمفاهيم، لكنّها لا تعدّ كافيةً لوحدها ولا يمكن للمعرفة أن تتحقّق اعتماداً عليها فقط، وإنّما يتمّ اكتساب المعارف بعد ذلك تدريجياً عن طريق الحواسّ، حيث ترد الذهن صورٌ خارجيةٌ ليقوم بتركيبها وتوليفها مع ما لديه

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق، ج 10، ص 251.

من مفاهيم وصور فتنشأ من هذه العملية الذهنية (معرفة)»[1].

كما وصف النظرية المعرفية الكانطية في إطارٍ آخر من منطلق أنّها تتقوّم على مرحلتين، فقال: «**المعرفة من وجهة نظر إيمانويل كانط عبارةٌ عن حقيقةٍ تتجلّى في إطار مرحلتين، ولم يعد الحسّ واحداً منهما لكونه يمنح الإنسان مادّةً لا صورة لها، وهذه المادّة بطبيعة الحال ليست معرفةً؛ فعندما يشعر الإنسان بشيءٍ سوف تتغلغل مادّة هذا الشيء العديمة من الصورة في ذهنه، والذهن بدوره يضفي صورةً على هذه المادّة التي ترده لأوّل مرّةٍ عن طريق الحسّ، ومن ثمّ فإنّ مجموع ما يتكوّن لديه عادةً ما يتشكّل من المادّة والصورة ليجسّد مرحلةً من المعرفة... إذن، المرحلة الأولى للمعرفة هي أنّنا نتصوّر الأشياء في زمانٍ ومكانٍ، ولولاهما لا يمكننا تحصيل المعرفة... ولو تجاوزنا هذه المرحلة سوف نلج في مرحلةٍ جديدةٍ متقوّمةٍ على أساسٍ علميٍّ، وهي في حقيقتها مرحلةٌ فلسفيةٌ... وعلى هذا الأساس طرح إيمانويل كانط مقولاته الاثنتي عشرة الشهيرة... وهذا يدلّ على أنّه يعد المعرفة تتحقّق لدى الإنسان خلال مرحلتين..»**[2].

خلاصة الكلام أنّ الشيخ مرتضى مطهّري تطرّق في مباحثه إلى الحديث عن تأثّر إيمانويل كانط بنظرية نيكولاس كوبرنيكوس الإبستمولوجية باعتبار أنّ المعرفة تركيبيةٌ تتحصّل للذهن البشري في إطار مرحلتين.

ثالثاً: ثمرة إبستمولوجيا كانط

لا شكّ في أنّ الشيخ مرتضى مطهّري على علمٍ بأنّ إبستمولوجيا إيمانويل كانط تمثّل نمطاً من الواقعية الاستعلائية وتهميشاً للفكر الميتافيزيقي.

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 392.

أمّا بالنسبة إلى ارتكاز النظرية المعرفية الكانطية على الواقعية الاستعلائية التي تقيّد المعرفة البشرية بالظواهر الحسّية phenomena وتستثني النومينات nomen التي تعني الأشياء بذاتها بعيداً عن الحسّ والتجربة، فقد قال الشيّخ مطهّري: **«المفكّرون والفلاسفة المحدثون من أمثال إيمانويل كانط يتحدّثون عن وجود الشيء في نفسه ووجوده بالنسبة لنا؛ فهذا المنظّر الغربي تطرّق إلى بيان تفاصيل الموضوع قائلاً: (... العالم بالنسبة لنا ربّما يختلف عن العالم في نفسه، وذلك لأنّ بعض عناصر معرفتنا يصوغها الذهن، وهذا الاختلاف لا يقتصر على حركته الزمانية فقط، بل هذان العالمان ليسا منطبقين على بعضهما من الأساس، بل لا يمكن أن يتطابقا بتاتاً...) وهذا يعني أنّنا بحسب وجهة نظر كانط لا نمتلك دليلاً على ادّعاء أنّ العالم الواقعي هو كما نراه، فربّما تكون نظرتنا للعالم بأسره من صياغة أذهاننا بداعي أنّ الذهن هو الذي يصوّره لنا بهذه الصورة التي نراه عليها في رحاب النظام والعلّية والزمان والمكان والنسَب والإضافات؛ ومن ثَمَّ قد لا تكون هذه الأمور في عالم الواقع إضافات ولا كيفيات ولا علّل ولا أزمنة ولا أمكنة...** «.[1] كما أشار إلى تعارض نظرية كانط مع الفكر الميتافيزيقي قائلاً: «**إيمانويل كانط... أنكر الفلسفة الأولى لأنّه يعد العلوم المرتبطة بالحقائق الماورائية ثمرةٌ للتلقح بين العقل والحسّ، وادّعى أنّ العقل والحسّ كلٌّ على حدة ليس من شأنهما إيجاد علمٍ؛ لكنّه في ذات الوقت عدّ العلوم الطبيعية واقعيةً لكونها ثمرةً للعقل والحسّ معاً**».[2] وعلى هذا الأساس استنتج أنّ كانط فنّد الفلسفة الأولى التي هي في الحقيقة أبرز مصداقٍ للفلسفة العقلية المحضة[3].

---

[1]- المصدر السابق، ج 10، ص 535.

[2]- المصدر السابق، ج 6، ص 257.

[3]- المصدر السابق، ج 10، ص 257.

رابعاً: الخطأ الإبستمولوجي في نظرية كانط

الشيخ مرتضى مطهّري اعترض على إبستمولوجيا كانط، وسبب ذلك هو رفضه كلّ رأي تمخّض عنها وبما في ذلك تفنيد العلوم الميتافيزيقية؛ وحينما نتتبّع آثاره نجد فيها العديد من المواضيع التي تمحورت حول نقد النظرية المعرفية لهذا الفيلسوف الغربي، وفيما يأتي نشير إلى جانبٍ منها بإيجازٍ:

1) الفصل بين عالمي الذهن والخارج

الشيخ مرتضى مطهّري في ضمن انتقاده لإبستمولوجيا إيمانويل كانط، أكّد على أنّ نظريته المعرفية عاجزةٌ عن تفسير حقيقة المعرفة ووضع حلٍّ لما يشوبها من شبهاتٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ الشيخ مطهّري لدى بيانه معنى المعرفة شدّد على الدور البارز للذهن في تحقّقها مؤكّداً على أنّه لا يبعدنا عن عالم الخارج، بل يقرّبنا منه؛[1] ومن هذا المنطلق وصف النهج المعرفي لكانط قائلاً: «**الحلّ الذي وضعه إيمانويل كانط لمسألة المعرفة يتمخّض عنه حدوث هوّةٍ سحيقةٍ بين الذهن والخارج... فقد قال إنّ ما يلج في الذهن على نوعين، أحدهما يأتيه من الخارج والآخر موجودٌ لديه مسبقاً بشكلٍ فطريٍّ؛ وأكّد على أنّ المعلومات الخارجية يتمّ تركيبها مع المكنونات الذهنية الموجودة سابقاً فتتحصّل المعرفة إثر ذلك...** «.[2] كما أشار إلى أنّ هذا المفكّر الغربي تبنّى فكرة أنّ الزمان والمكان والمقولات الذهنية الاثنتي عشرة مثل الكلّية والجزئية والإمكان، عاريةٌ من كلّ صفةٍ عينيةٍ بوصفها حقائق ذهنية بالكامل، وعلى هذا الأساس استنتج قائلاً: «**... يترتّب على كلام إيمانويل كانط القول بوجود بونٍ شاسعٍ بين عالمي الذهن والخارج، وهذا يعني أنّ ما لدينا من معلوماتٍ تعدّ معرفةً لكون ذهننا يحكم بذلك؛ ولكن هل يمكن ادّعاء أنّ كلّ ما يحكم به الذهن موجودٌ**

---

[1]- المصدر السابق، ج 9، ص 290.

[2]- المصدر السابق، ج 15، ص 268.

بذاته في عالم الخارج؟ بالطبع كلا.

إذن، رغم أنّ كانط يعتقد بوجود معلوماتٍ مسبقةٍ في الذهن البشري، لكنّه مع ذلك أوجد هوّةً سحيقةً بين الذهن والخارج»[1]. ومن ثمّ عدّ هذه الفاصلة بين الذهن والخارج سبباً لتفنيد مسألة المعرفة بالكامل وليست وازعاً لوضع حلٍّ لها، لذلك واصل كلامه قائلاً: «**... لو أقررنا بكون الذهن يجول في فلكٍ والخارج يجول في فلكٍ آخر، سوف لا يبقى عندئذٍ أيّ معنى للعلم والمعرفة، لأنّ العالم الذي أتصوّره في ذهني هو غير ذلك العالم الواقعي الموجود في الخارج، وعلى هذا الأساس يتواءم العلم مع الجهل!**

العلم يعني استكشاف حقائق عالم الخارج، وهذه هي حقيقته بكلّ تأكيدٍ؛ لذا إن كانت الأشياء التي أراها في ذهني تتناقض بالكامل مع ما هو موجود في الخارج، فهذا يعني أنّ العلم هو عين الجهل..»[2].

الشيخ مطهّري عدّ هذه الازدواجية في فلسفة كانط سبباً في حدوث جدلٍ محتدمٍ بين الفلاسفة، فعلى أساسها لا يبقى مجالٌ للحديث عن ماهية المعرفة، لذلك قال: «**أوّل مؤاخذةٍ ترد على هذه النظرية- نظرية كانط الإبستمولوجية- تتمحور حول كيفية حصول المعرفة عن طريق التنسيق بين المعلومات الذهنية المسبقة وما يرد الذهن من الخارج... وكلّ من يدّعي أنّ نصف المعرفة- أو أقلّ من النصف- عبارةٌ عن صورٍ خارجيةٍ، والنصف الآخر هو تلك الصور الذهنية التي أُضيف لها؛ ترد عليه مؤاخذةٌ جادّةٌ، فكيف يمكن للمعرفة أن تتحقّق بهذا الشكل؟!... والأمر الذي يصوغه الذهن من تلقاء نفسه كيف يصبح معياراً لمعرفة الحقائق الموجودة في عالم الخارج رغم عدم ارتباطه بها؟! فهو لا يمتّ إلى الخارج بأدنى صلةٍ لكونه مجرّد مادّةٍ**

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 15، ص 268.

[2]- المصدر السابق، ص 269.

للمعرفة، بينما المعرفة بحدّ ذاتها متّحدةٌ مع الحقائق الخارجية، أي إذا وجد تباينٌ بين ما يسمّى (معرفة) مع ما يسمّى (خارج)، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يوصف ما يكتنف الذهن بكونه معرفةً؛ وهذه الحالة بطبيعة الحال مشكلةٌ كبرى تتمخّض عن نظرية كانط، ومن ثَمَّ نقول إنّ هذه النظرية لم تضع حلاً لمسألة المعرفة».[1]

2) الشكوكية

الشيخ مرتضى مطهّري استنتج مما ذكر في النقطة الأولى أنّ الحلّ الذي طرحه إيمانويل كانط حول مسألة المعرفة يسفر عن حدوث شكوكيةٍ، فلدى إجابته على السؤال التالي: كيف يمكن للذهن الإذعان إلى الحقائق الحسّية رغم تعاليه عنها؟! قال إنّ الذهن عاجزٌ عن ذلك، فهذا الأمر غير ممكنٍ له. هذا الرأي بطبيعة الحال يعكس شكوكيةً صريحةً وضعفاً في المنظومة الفكرية لقائله، وعلى هذا الأساس أكّد الشيخ مطهّري على كون النهج الفكري الذي تبنّاه كانط على وفق نظريات نيكولاس كوبرنيكوس المعرفية، يمكن أن يمثّل جانباً هامّاً من الحلّ لمسألة المعرفة، حيث قال: «**طبعاً هناك اختلافٌ كبيرٌ بين فرضية كوبرنيكوس حول هيئة الكون، وبين فرضية كانط حول قيمة المعلومات؛ فحسب الفرضية الأولى واجه علماء الهيئة مشاكل معرفية سرعان ما وضعت لها حلولٌ، بينما الفرضية الثانية إضافةً إلى كونها عرضةٌ لبعض المؤاخذات التي لا حلّ لها، فقد نجم عنها تفاقم تلك المشاكل التي يخشى منها جميع الفلاسفة بمن فيهم كانط، فهذا الفيلسوف بذل قصارى جهوده كي لا يقع في فخّ التشكيك والسوفسطائية؛ ولكنّ فرضيته- على أقلّ تقديرٍ- تنتهي في نهاية المطاف إلى فكرٍ شكوكيٍّ..**»[2]. ثمّ واصل كلامه منوّهاً على أنّ الفلاسفة القدماء في نقاشاتهم وبحوثهم التي تمحورت حول بيان حقيقة

---

[1]- المصدر السابق، ج 10، ص 252.

للاطّلاع أكثر، راجع أيضاً: المصدر السابق، ج 13، ص 537.

[2]- المصدر السابق، ج 6، ص 191.

المعرفة عدّوا ماهية الأشياء في الذهن بأنّها ذات ماهيتها في الخارج، بينما إيمانويل كانط تصوّر أنّ مدركاتنا ناشئةٌ من مقتضيات أذهاننا بحيث لا نعلم ما إن كانت هي كذلك في عالم الحقيقة والواقع أو لا!

إذن، الإنسان برأي كانط عاجزٌ عن امتلاك معرفةٍ تنطبق مع الواقع،[1] وهذه الرؤية انتقدها الشيخ مطهّري قائلاً: «**المسلك الفكري لإيمانويل كانط هو مسلكٌ شكوكيٌّ**»،[2] ولكنّه بعد ذلك تدارك قائلًا: «**المذهب الشكوكي ليست له صورةٌ أو صيغةٌ معيّنةٌ، حيث انعكس على مرّ تأريخ في الفكر الفلسفي بأشكالٍ وصورٍ متنوّعةٍ، لأنّ كلّ واحدٍ من الشكوكيين اتّبع نهجاً شكوكياً متبايناً عن غيره... ومن هذا المنطلق اتّبع إيمانويل كانط نهجاً شكوكياً مختلفاً مع النهج الذي سلكه أتباع المذهب النسبوي Relativism وسائر المفكّرين الشكوكيين القدماء من أتباع البيرونية Pyrrhonism، ولكن على الرغم من كلّ ذلك فالشكوكيون جميعاً يتّحدون في ميزةٍ واحدةٍ هي التشكيك**».[3] كما أكّد على أنّ وجهة نظر كانط في الفصل بين الشيء بذاته والشيء بالنسبة لنا[4] بداعي أنّ الإنسان ينظر إلى الكون من وراء نظّارةٍ خاصّةٍ والمفاهيم الذهنية الموجودة لديه مسبقاً كالعُصارة التي يهضمها الذهن لفهم ما يتلقّاه من الخارج؛[5] تعدّ وازعاً يحتمّ اعتباره فيلسوفاً شكوكياً حتّى إن عدّ نفسه ليس كذلك وأعرب عن امتعاضه من الفكر الشكوكي،

---

[1]- قارن الشيخ مرتضى مطهّري بين آراء الفلاسفة القدامى ونظرية إيمانويل كانط قائلًا: «القدماء يعتقدون بأنّ الإنسان عاجزٌ عن فهم جميع الحقائق الموجودة في الكون، أي: إنّه قاصرٌ على هذا الصعيد من الناحية الكمّية، في حين أنّ إيمانويل كانط يعدّ الذهن البشري غير قادرٍ على تحصيل إدراكٍ مطابق للحقائق الكونية من حيث نوعية المعرفة».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 192.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 192.

[3]- المصدر السابق، ص 207.

[4]- للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 210.

[5]- المصدر السابق، ص 211.

وحتّى لو ادّعى أنّه ينتقد العقل والفهم البشري.[1]

خلاصة رأي الشيخ مطهّري حول ما ذكر يمكن تقريرها في الفقرة التالية: «**المسلك النقدي- لإيمانويل كانط- هو نمطٌ جديدٌ على غرار مختلف أنواع المذاهب الشكوكية**».[2]

3) السوفسطائية:

الشيخ مرتضى مطهّري ذهب إلى أبعد مما ذكر في النقطة السابقة وقال إنّ الحلّ المعرفي الذي طرحه إيمانويل كانط ليس سوى ضربٍ من السفسطة؛ حيث عدّ السوفسطائية والمثالية مختلفتين عن الشكوكية، لذلك وصف السوفسطائيين كما يلي: «**السوفسطائيون لا يعيرون أدنى أهميةٍ للمعلومات الثابتة، لأنّهم ينكرون وجود كلّ حقيقةٍ فيما وراء الحقائق الذهنية سواءً كانت منطبقةً مع الإدراك الذهني أو غير منطبقةٍ، فلا معنى للحقيقة والخطأ في فكرهم**»،[3] وعدّ الشكوكيين غير منكرين للحقائق الخارجية، لذلك وصفهم بالقول: «**إنّهم لا يعيرون أهميةً ملحوظةً للعلوم والإدراكات، إذ يدّعون أنّ الأشياء الموجودة في عالم الخارج حتّى وإن اتّصفت بكيفيةٍ خاصّةٍ لكنّنا ندركها بشكلٍ آخر على وفق مقتضى منظومتنا الإدراكية بالتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية؛ لذا لا نعلم ما إن كانت معلوماتنا حقيقيةً أو خاطئةً، كما أنّنا لا نمتلك معياراً نتمكّن على أساسه من تمييز الصواب عن الخطأ**».[4]

والجدير بالذكر هنا إنّ الشيخ مطهّري حاول تبرير الصبغة السوفسطائية في نظرية كانط كما يلي: «**إيمانويل كانط يشكّك من ناحيةٍ بترتّب المعلول على العلّة في عالم الواقع، ومن ناحيةٍ أخرى يقول: (رغم أنّنا ندرك الأمور العرضية والظواهر المادّية عن طريق حواسّنا، لكنّنا نعلم بأنّ كلّ ظهورٍ إنّما يقتضي وجود وعاءٍ يتجلّى**

---

[1]- المصدر السابق، ص 176.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ص 100.

[4]- المصدر السابق.

فيه؛ لذا من المحتوم بمكانٍ وجود ذواتٍ تتجلّى لنا عن طريق تلك الأمور العرضية). هنا ترد مؤاخذة شوبنهاور الشهيرة، حيث قال: (لو أنّك أثبتّ عن طريق نقدك أنّ مبدأ العلّية هو من صياغة الذهن البشري، فكيف يمكنك أن تقضي بوجود ذواتٍ في عالم الخارج تكون عللاً لهذه الظهورات؟!) هذا الكلام صائبٌ فيما لو افترضنا أنّ مبدأ العلّية ليس سوى أمرٍ من صياغة الذهن البشري ولا ضرورة لأن يترتّب المعلول على العلّة في عالم الواقع، ففي هذه الحالة لا يبقى مجالٌ للقول بوجود عالمٍ خارج نطاق الذهن بحيث يكون منشئاً للتأثيرات الحسّية».[1]

المؤاخذات التي أوردها الشيخ مطهّري على نظرية كانط ووصفه لها بالسوفسطائية، منشؤها هو اعتبار العلّية من صياغة الذهن البشري، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بأنّ وجود العالم في خارج نطاق الذهن بمثابة علّةٍ للتأثيرات الحسّية[2]- المعلولات- لذلك قال: «**... إيمانويل كانط في آرائه النقدية بلغ مرحلةٍ شكّك فيها بقاعدة العلّية الموجودة في عالم الخارج، بينما القدماء أكّدوا مراراً على أنّ التشكيك بهذه القاعدة أو إنكار وجودها في عالم الخارج يستلزم إبطال علم الفلسفة من أساسه وتفنيد جميع العلوم؛ ومن ثَمَّ فهو نمطٌ صريحٌ من السفسطة**».[3] هذا هو السبب الذي جعل الشيخ يعد أطروحة كانط غير جديدةٍ على الساحة الفكرية، ومما قاله في هذا الصدد: «**... إنّها ليست فرضيةً جديدةً فقد طرحها السوفسطائي الشهير بروتاغوراس في القرن الخامس قبل الميلاد، أي قبل كانط بألفي وثلاثمئة عامٍ، حيث قال: (الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ)**».[4]

خامساً: استقصاء الحقيقة من قبل الشيخ مطهّري

ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ الشيخ مرتضى مطهّري استدلّ على شكوكية إيمانويل

---

[1]- المصدر السابق، ص 191. للاطّلاع أكثر، راجع أيضاً: المصدر السابق، ج 13، ص 538.

[2]- المصدر السابق، ص 191.

[3]- المصدر السابق، ج 6، ص 192.

[4]- المصدر السابق، ص 191.

كانط وحتّى سفسطته على ضوء نظريته الإبستمولوجية، والأهمّ من ذلك أنّه استقصى خلفيات هذه الرؤية المعرفية وأوعز الانحراف الفكري الذي وقع فيه هذا المفكّر الغربي إلى تفسيره الخاطئ للمقولات الذهنية الاثنتي عشرة وعدم صواب تحليله للصور الحسّية السابقة للزمان والمكان؛ وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان نقده بإيجازٍ:

قال الشيخ مطهّري واصفاً المفاهيم التي عدّها كانط مقولات ذهنية: «**هذه المفاهيم الذهنية التي توّقف فيها أعظم فلاسفة التأريخ، جعلت الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط أيضاً يستسلم أمامها، فقد أكّد من ناحيةٍ على أنّ المعرفة لا يمكن أن تتحقّق من دونها، إذ كيف يمكن تصوّر خلوّ الاستدلال العقلي من هذه المفاهيم ولا سيّما من مفهومي الضرورة والكلّية؟! ومن ناحيةٍ أخرى ذهب إلى القول بأنّها غير قابلةٍ للإدراك عن طريق الحواسّ، لذا لا تمثّل انعكاساً مباشراً للظواهر الخارجية في الذهن البشري! ولكنّه بعد هذا الاستنتاج أقدم على طرح فرضيته معتبراً المفاهيم المذكورة من سنخ الذاتيات الذهنية بحيث قطع ارتباطها بعالم الخارج من الأساس وادّعى أنّ المعرفة مكوّنةٌ من عنصرين أساسيين أحدهما خارجي كامنٌ في عالم الظواهر والآخر ذهني كامنٌ في ذات الذهن، ومن ثمّ ركّب بينهما ليستنبط المعرفة..**»[1]. فضلًا عن ذلك قال إنّ كانط عمّم هذه الرؤية على الزمان والمكان أيضاً باعتبار أنّهما مفهومان ذهنيان وليسا حسّيين[2].

---

[1]- المصدر السابق، ج 13، ص 537.

[2]- المصدر السابق، ص 533.

قال الشيخ مرتضى مطهّري في هذا الصدد: «كثير من القدماء يعتقدون بكون الزمان أمراً وهمياً وعارياً من الحقائق، لذا لا وجود له على أرض الواقع، وفي عصرنا الحديث فالفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط الذي يعدّ أشهر فيلسوفٍ أوروبي في القرون الماضية، تبنّى هكذا عقيدة أيضاً ورفض أن يكون للزمان وجوداً عينياً وادّعى أنّ الذهن هو الذي يصوغه، فهو غير موجودٍ في عالم الخارج برأيه... «.

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 12، ص 40.

وتحدّث في موضعٍ آخر عن الموضوع ذاته قائلاً: «في الآونة الأخيرة وفي الفترة القريبة من عصرنا بالتحديد، شهد عالم الفلسفة ظهور فيلسوفٍ أنكر وجود الزمان في عالم الواقع وادّعى أنّه أمرٌ ذهنيٌّ يصاغ في حدود التصوّر فحسب،

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ منشأ ازدواجية كانط في نظريته الإبستمولوجية المتقوّمة على التشكيك والسفسطة حسب رأي الشيخ مطهّري، يرجع إلى عجزه عن هضم حقيقة بعض المفاهيم الأساسية مثل الضرورة والإمكان والزمان والمكان؛ ولكن إن سألنا هذا المفكّر المسلم عن موضوعٍ محدّدٍ عجز كانط عن فهمه على صعيد المقولات الذهنية والصور السابقة للحسّ، فهو سيجيب قطعاً بأنّ أهمّ مؤاخذةٍ ترد عليه في هذا المضمار هي عدم التفاته إلى الاختلاف الموجود بين المعقولات الأولى والثانية، كذلك عدم أخذه بعين الاعتبار التمييز بين المعقولات المنطقية والفلسفية الثانية.

ولأجل بيان حقيقة نقد الشيخ مطهّري بوضوحٍ، لا نرى بأساً في توضيح دلالات المصطلحات التي أشرنا إليها في أعلاه على وفق آرائه الفلسفية وحسب التعاريف التي ذكرها بنفسه:

الشيخ مطهّري عدّ المقولات categorize قد عُربت تحت عنوان قاطيغورياس، وهي تعني البحث والتحليل حول الكائنات والماهيات[1].

المقولات عبارةٌ عن مفاهيم كلّية تحكي عن ماهيات جوهرية أو عرضية موجودة في عالم الخارج، لذا فهي تختلف من هذه الناحية عن المدركات الحسّية والتصوّرية

وهو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 11، ص 79.

وقال أيضاً: «أمثال إيمانويل كانط يعدّون الزمان أمراً ممتداً موهوماً وليس له أيّ وجودٍ في الخارج، فهو مجرّد وجودٍ ذهنيٍّ وامتدادٍ يرتسم في قوّة الإنسان الإدراكية؛ لذا فهو عارٍ من كلّ حقيقةٍ عينيةٍ».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 9، ص 519.

الشيخ مطهّري أوعز السبب في ادّعاء كانط ومن حذا حذوه بكون الزمان- وكذلك المكان- أمراً يصوغه الذهن وينصبّ في وعائه فقط بوصفه امتداداً موهوماً، إلى رؤيته التي اقتضت عدم صواب إدراج مفاهيم الزمان والمكان في ضمن المدركات الحسّية المباشرة؛ فضلا عن ذلك فرؤيته هذه اقتضت الإقرار بدورهما الذي لا يمكن التغاضي عنه على الصعيد المعرفي.

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 533.

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 267.

والوهمية، فهي بشكلٍ عامٍّ عبارةٌ عن أمرٍ كلّيٍّ يدلّ على ماهيةٍ ما؛ أمّا حسب تعاليم الفلسفة الإسلامية فهي تدلّ فقط على مجموعةٍ من المفاهيم الكلّية الموجودة في عالم الذهن، لذا طرحها الفلاسفة المسلمون بوصفها سنخاً للوجود، العدم، الضرورة، الإمكان، الامتناع، القوّة، الفعل، الوحدة، الكثرة، الكلّية، الجزئية، الجنس، النوع، وما شاكل ذلك من مفاهيم في عين كونها معقولات كلّية فهي لا تحكي عن أيّة ماهيةٍ جوهريةٍ أو عرضيةٍ في الخارج، لذلك أطلق الفلاسفة المسلمون على المفاهيم العقلية الكلّية من النوع الأوّل عنوان معقولات أولى باعتبار أنّها تدلّ على الماهيات؛ بينما أطلقوا على المفاهيم العقلية الكلّية من النوع الثاني عنوان معقولات ثانية.

المفاهيم الماهوية التي وسمت بأنّها معقولات أولى، تحكي عن صور الحقائق الخارجية، مثل كلّية مفاهيم الإنسان والشجرة والطعمين المرّ والحلو واللون الأبيض، فالذهن في هذه القضايا يواجه صوراً كلّيةً خارجيةً صاغها بشكلٍ ينطبق على مصاديق كثيرة، وهي توازي تلك الماهيات التي صنّفها الحكيم أرسطو في مقولاته العشرة.

أمّا المفاهيم غير الماهوية التي وسمت بأنّها معقولات ثانية، فهي ليست صوراً لحقائق خارجية، كما أنّها لا تحكي عن أمورٍ ماهويةٍ عرضيةٍ، وهذا يعني إمكانية تصوّر مفاهيم الوجود والعدم والكلّية بشأن الإنسان والحيوان والنبات والجماد والألم واللذّة والإرادة والكراهية، فتلك المفاهيم الثلاثة وما شاكلها لا تشير إلى كائنٍ معيّنٍ.

فضلاً عمّا ذكر، فالمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية تختلف عن بعضها حسب مبادئ الفلسفة الإسلامية.

المعقولات الأولى الفلسفية مثل الكلّ والجزء والنوع والجنس، هي عبارةٌ عن مفاهيم كلّية تعكس صفات وحالات المفاهيم الماهوية في وعاء الذهن، فمفهوم (إنسان) على سبيل المثال يتّصف في وعاء الذهن بصفة النوع، ومفهوم (حيوان) يتّصف بالجنس الذي يعمّ ذلك النوع، ومفهوم (ناطق) يتّصف بالفصل، وهكذا.

أمّا المعقولات الثانية الفلسفية فهي مثل الوجود والعدم والضرورة والإمكان والامتناع والقوّة والفعلية والوحدة والكثرة، فهي عبارةٌ عن مفاهيم كلّية تحكي عن صفات الماهيات وأحوالها في وعاء عالم الخارج، حيث تطلق على الماهية ممكنة الوجود، لذا فهي ليست من سنخ الماهيات الممتنعة أو ضرورية الوجود لكونها ماهيةٌ جوهريةً ومعلولةً تتّصف بالقوّة والفعلية.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري وسائر الفلاسفة المسلمين يعدون المعقولات الثانية الفلسفية منتزعةً من المعقولات الأولى الفلسفية، لذا لا وجود لها في عالم الواقع خارج نطاق العرض الذي تحلّ فيه[1].

وفيما يأتي نسلّط الضوء على الموضوع من زاويةٍ أخرى استناداً إلى نقد الشيخ مرتضى مطهّري الذي ساقه على تفسير إيمانويل كانط للمقولات في نظريته المعرفية:

1) الخطأ الأوّل

الشيخ مطهّري عدّ المقولات الفلسفية التي ساقها كانط في نظريته مختلفةً عن تلك المقولات التي طرحها الفلاسفة الذين سبقوه،[2] وعلى هذا الأساس عدّ بعض القضايا مثل الوجود والعدم والضرورة والإمكان والامتناع والعلّية والمعلولية[3] عبارةً عن مسائل ذهنية لكون الذهن صاغها في بادئ الأمر على هيئة قضايا ساكنة لا تأثير لها في عالم الخارج[4]، لكنّ كانط برأي الشيخ أخطأ حينما قال إنّها ليست من صياغة الذهن[5]. تجدر الإشارة هنا إلى عدم صواب تقييد وظيفة الذهن بتحليل المعلومات

---

[1]- لا يسعنا المجال هنا لشرح وتحليل كيفية هذا الانتزاع بإسهابٍ، أو تسليط الضوء على مختلف الآراء التي طرحت في هذا المضمار.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 268.

[3]- المصدر السابق، ج 9، ص 30.

[4]- المصدر السابق، ص 262.

[5]- المصدر السابق، ص 263.

الحسّية وتركيبها مع بعضها لدرجة أنّنا نتجاهل عملية الانتزاع العقلي،[1] لذا يمكن تقسيم المفاهيم الذهنية إلى قسمين- حسب رأي مطهّري-:

«القسم الأوّل: مفاهيم توصف بأنّها معقولات أولى.

القسم الثاني: مفاهيم توصف بأنّها معقولات ثانية، وهي عبارةٌ عن تلك المعاني المنتزعة من المعقولات الأولى، إذ لولا المعقولات الأولى فلا وجود للمعقولات الثانية.

والجدير بالذكر هنا أنّ جميع المقولات التي تعدّ من سنخ المعقولات الثانية ـ مفاهيم المرحلة المعرفية الثانية ـ حسب رأي كانط، هي ذات ماهيةٍ ذهنيةٍ، أي: إنّ الذهن هو الذي يصوغها».[2]

كما أكّد في هذا السياق قائلاً: «**إيمانويل كانط ذهب إلى القول بوجود تباينٍ مطلقٍ بين المعقولات الثانية- المقولات الخاصّة- وبين الأعيان الخارجية، حيث عدّ مقولاته كلّها مصاغةً من قبل الذهن مسبقاً، أي إنّها موجودةٌ قبل وجود الأعيان المحسوسة- المعقولات الأولى أو ما يسمّى بالمقولات الأرسطية- فالمحسوسات تنصبّ في وعاء المقولات الكانطية التي هي في الأساس جزءٌ من البنية الذاتية والطبيعية للذهن البشري..**»[3].

إذن، إحدى المؤاخذات التي أوردها الشيخ مطهّري على كانط أن مقولاته الفلسفية كلّها من سنخ المعقولات الثانية التي هي برأيه متأخّرةٌ رتبةً عن المعقولات الأولى، حيث قال: «**لولا المعقول الأوّل لما وجد المعقول الثاني، إلا أنّ إيمانويل كانط يقول حتّى وإن لم يكن هناك معقولٌ أوّلٌ، فالمعقول الثاني لا بدّ من أن يكون موجوداً،**

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ص 371.

فهو موجودٌ ما دام الذهن موجوداً».[1] وأضاف في هذا السياق موضّحاً وجهة نظره: «**الذهن البشري لا قدرة له على إيجاد شيءٍ من تلقاء نفسه، والمعقولات الثانية على هذا الأساس مستندةٌ إلى المعقولات الأولى»**.[2]

كما عدّ المعقولات الثانية الفلسفية من أساسها منتزعةً من المعقولات الأولى، فهي عبارةٌ عن صفاتٍ للأمور الماهوية في عالم الخارج حيث يتّحد وجودها مع موصوفها الذي يعرض عليها، وهذا يعني إمكانية وصفها بالعينية، بينما المعقولات الثانية المنطقية ليس لها أيّ مصداقٍ خارجيٍّ[3] وذلك لكونها مجرّد صفاتٍ وحالاتٍ للمعقولات الأولى في الذهن ولها ارتباطٌ غير مباشرٍ بالأعيان، كما أنّها مؤخّرةٌ عن الإدراكات العينية؛[4] وعلى هذا الأساس أكّد على كون المعقولات الثانية بأسرها- الفلسفية والمنطقية- متأخّرةً رتبةً عن المعقولات الأولى، وقال إنّ كانط أخطأ حينما تصوّر أنّها من صياغة الذهن، وبالأخصّ تلك المفاهيم التي هي من سنخ الضرورة والإمكان والكلّية والجزئية؛ كما جرّد عالم الخارج بالكامل منها وجعلها ذهنيةً في جميع تفاصيلها بعد أن أكّد على عدم وجود علّةٍ ولا معلولٍ ولا ضرورةٍ ولا إمكانٍ في عالم الخارج.[5]

2) الخطأ الثاني

المؤاخذة الأخرى التي أوردها الشيخ مطهّري على تفسير إيمانويل كانط للمقولات في نظريته المعرفية، فحواها ما يلي: «**... لم يميّز بين المعقولات المنطقية والفلسفية**

---

[1]- المصدر السابق، ص 372.
للاطّلاع أكثر، راجع أيضاً: المصدر السابق، ج 10، ص -295 261.

[2]- المصدر السابق، ج 9، ص 381.

[3]- المصدر السابق، ص 388.

[4]- المصدر السابق، ص 381.

[5]- المصدر السابق، 372.

الثانية»،[1] وأضاف في السياق ذاته قائلًا: «**... المعقولات الفلسفية والمنطقية الثانية كلّها من سنخٍ واحدٍ حسب مبادئ فلسفة كانط، في حين أنّ مقولاته الاثنتي عشرة منها ما هو معقول ثانٍ فلسفي، ومنها ما هو معقول ثانٍ منطقي**»،[2] ثمّ فسرّ هذا الخطأ الفكري الذي وقع فيه كانط قائلاً: «**لقد أدرج إيمانويل كانط بعض المقولات المنطقية في ضمن مقولاته الذهنية كالكمّ والكلّ والجزء والكيف والإيجاب والسلب، بينما الكمّ والكيف طبقاً لتفسير كانط نفسه يعدان من جملة المعقولات الثانية المنطقية، وهما في الحقيقة صفات وحالات الذهنية للمعقولات الأولى؛ لذا إن لم نميّز بينهما وبين الضرورة والإمكان والعلّية والمعلولية... سوف نضطرّ إلى إدراجها في ضمن سلسلة الأحكام الذهنية...**

إيمانويل كانط عدّ المعقولات التي صنّفها الفلاسفة المسلمون في إطار معقولاتٍ ثانيةٍ منطقيةٍ وفلسفيةٍ، بكونها مفاهيم ذهنية مئة بالمئة؛ في حين عدّ حكماؤنا المعقولات الثانية المنطقية ذهنيةً مئة بالمئة، ولم يعدوا المعقولات الثانية الفلسفية ذهنيةً».[3]

3) الخطأ الثالث

أمّا المؤاخذة الثالثة من قبل الشيخ مرتضى مطهّري على تفسير إيمانويل كانط للمقولات في نظريته المعرفية، فحواها أنّه أدرج قضايا تعتبر في تعاليم الفلسفة الإسلامية جزءاً من المعقولات الأولى ضمن المفاهيم والصور الذهنية السابقة للحسّ، أي: إنّه صنّف المعقولات الأولى والثانية في نمطٍ واحدٍ؛[4] ووصف أسلوبه الخاطئ هذا

---

[1]- المصدر السابق، ص 579.

[2]- المصدر السابق، ص 392.

[3]- المصدر السابق، ص 371.

[4]- المصدر السابق، ص 376.

كما يلي: «**أقحم إيمانويل كانط في مقولاته**[1] **قضايا يعدها [الفلاسفة المسلمون] من سنخ المعقولات الأولى الفلسفية وليست الثانية، وهذا يعني أنّه تبنّى معنىً مباينا للواقع، فالزمان والمكان على سبيل المثال عدّهما ذهنيين مئة بالمئة، بينما الحكماء المسلمون لا يدرجونهما في ضمن المقولات الذهنية بهذا الشكل**».[2]

يمكن تلخيص جملة ما ذكر أنّ الشيخ مطهّري أشار إلى ثلاثة أخطاءٍ أساسيةٍ وقع بها كانط لدى تفسيره المقولات الذهنية والصور الحسّية السابقة للحسّ في نظريته المعرفية، الأوّل منها أنّه لدى تفسيره المفاهيم التي هي من سنخ المعقولات الثانية، تجاهل كونها ذهنيةً ومسبقةً ولم يسق نظريته على أساس ترتّبها على بعضها البعض من حيث التقدّم والتأخّر؛ والثاني منها أنّه لم يميّز بين المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية؛ وثالثها أنّه لم يدرك حقيقةً فحواها أنّ المعقولات الأولى والثانية مختلفةٌ عن بعضها.

سادساً: تفسير كانط الخاطئ للمعرفة الميتافيزيقية

أثبتنا في المباحث الآنفة أنّ الشيخ مرتضى مطهّري أشاد بإيمانويل كانط لكونه أدرك المراد من المعرفة بشكلٍ جيّدٍ، لكن انتقده بعد ذلك جرّاء إخفاقه في طرح حلٍّ لها يتناغم مع طبيعتها، وقال إنّه وقع في فخّ التشكيك والسفسطة؛ والسبب الحقيقي في هذا الخلل يكمن في عدم إدراكه حقيقة المفاهيم الذهنية التي أطلق عليها عنوان مقولات ذهنية، حيث غفل عن أنّ بعضها ذو طابعٍ ماهويٍّ وبعضها الآخر يدرج في ضمن المفاهيم الثانية الفلسفية أو المنطقية. وعلى هذا الأساس استنتج عقم تفسير كانط للمفاهيم الذهنية ومن ثَمَّ عجزه عن بيان واقع المعرفة البشرية وهو أمرٌ أسفر عن حدوث خللٍ في نظريته الإبستمولوجية، حيث أكّد على كون المعرفة ليست تركيباً

---

[1]- المقصود من المقولات في كلام الشيخ مرتضى مطهّري هو الصور المسبقة للحواسّ.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 9، ص 371.

من المعطيات العينية والصور الذهنية السابقة للحسّ والمقولات الذهنية.

فضلاً عن ذلك فالشيخ مطهّري ذهب إلى أبعد من هذا الرأي وقال إنّ كانط لم يخفق فقط في وضع تفسيرٍ مقبولٍ لحقيقة المعرفة، بل أخفق أيضاً في بيان ماهية المعرفة الميتافيزيقية؛ وكما أشرنا سابقاً فهذا المفكّر الغربي عدّ القضايا الماورائية، مثل الله وخلود النفس واختيار الإنسان في أفعاله، ثمرةً لاستخدام المقولات الذهنية في ضمن نطاق المفاهيم العقلية البحتة، لذلك عدّ الذهن قادراً على تجاوز نطاق المعرفة، ومن ثَمَّ فهو في غنى عن الخوض في غمار المفاهيم الميتافيزيقية. الشيخ مطهّري انتقد هذه الوجهة الفكرية بشدّةٍ واعترض عليها بصريح العبارة قائلاً: «**توقّف السيّد كانط في الفلسفة الماورائية باطلٌ جملةً وتفصيلاً، ولا مسوّغ له**».[1]

وفيما يأتي نسلّط الضوء على الموضوع بشكلٍ مفصّلٍ:

1) المفاهيم الميتافيزيقية (الله تعالى نموذجاً)

ذكرنا أنّ الشيخ مرتضى مطهّري رفض تفسير إيمانويل كانط للحقائق الميتافيزيقية وانتقد توقّفه عندها لكونه عدّها تطبيقاً للمقولات الذهنية على المفاهيم العقلية البحتة، وبما أنّنا وضّحنا سابقاً رأيه حول مقولات هذا المفكّر الغربي، سوف نكتفي هنا بتسليط الضوء على وجهة نظره بالنسبة إلى المفاهيم العقلية البحتة مراعين جانب الاختصار، لذلك سنتناول الموضوع في ضمن تحليل مفهومٍ واحدٍ كأنموذجٍ، وهو مفهوم (الله تعالى).

الفرضية التي يتمحور حولها البحث هنا هي وجهة نظر الشيخ مطهّري بالنسبة إلى مفهوم الله تعالى وسائر المفاهيم الماورائية، حيث عدّ إيمانويل كانط قد أخفق في وضع تفسيرٍ صائبٍ لها.

ذكرنا آنفاً أنّ كانط عدّ المفاهيم الميتافيزيقية تصوّريةً ولا مصداق لها في عالم

[1]- المصدر السابق، ج 10، ص 326.

الحسّ والتجربة، كما قال إنّها ليست مستوحاة من المفاهيم اللاحقة الناشئة من التجربة، وليست من جملة المفاهيم الذهنية المسبقة التي تعدّ شرطاً لتحقّق التجربة العينية؛ بينما الشيخ مطهّري طرح هذه المفاهيم- بما فيها مفهوم الله تعالى- في مضمارٍ آخر مغايرٍ لما ذهب إليه كانط، فقد قال إنّها ليست من سنخ المفاهيم اللاحقة المستوحاة من التجربة، ولا من تلك المفاهيم اللاحقة التي تعدّ ضروريةً لتحقّق التجربة؛ وقال إنّها لا ترتبط مع عالم الحسّ والتجربة ارتباطاً مباشراً وثيقاً، بل لها ارتباطٌ غير مباشرٍ معه.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الأمر يصدق بشكلٍ جليٍّ على العلاقة غير المباشرة بين مفهوم الله تعالى وسائر المفاهيم الماورائية مع عالم العين والتجربة، وثمرة ذلك أنّ فحوى رأي الشيخ هي اعتبار مفهوم الله تعالى – بوصفه أنموذجاً للبحث هنا- من سنخ المفاهيم العينية، ولكنّه غير مرتبطٍ بشكلٍ مباشرٍ مع الأمور الحسّية والتجريبية، بل لا ينبغي له أن يتّصف بارتباطٍ من هذا النوع، ومن ثَمَّ لا يمكننا استطلاع مداليل جميع المفاهيم العينية بشكلٍ مباشرٍ ضمن القضايا المحسوسة.

أ- الذهن المتمرّس

وصف الشيخ مرتضى مطهّري المسائل اللاهوتية قائلاً: «**المسائل اللاهوتية أبعد من أيّة مسائل أخرى عن القضايا المحسوسة والمشهودة للعيان لكونها تتضمّن مباحث خارجةٍ عن نطاق المادّيات... وهذه الحالة أسفرت عن حدوث شكٍّ وترديدٍ لدى بعض المفكّرين**»،[1] ولكن بهذا الوصف، كيف يمكن للعقل البشري معرفة كُنه المعتقدات الدينية؟ فهل هو قادرٌ على الخوض في غمار مسائل فيما وراء الأمور الحسّية والعينية بعيداً عن كلّ صبغةٍ مادّيةٍ؟ ومن ثَمَّ أيجوز لنا تصديق النتائج التي يتوصّل إليها؟

[1]- المصدر السابق، ج 6، ص 878.

الشيخ أجاب على هذه الأسئلة قائلاً إنّ أوّل خطوةٍ في هذا المضمار لا بدّ من أن تتمحور حول الممارسة الذهنية، وذلك عن طريق تعويد الذهن على التفكّر في القضايا التجريدية: «**نظراً لكون المفاهيم والألفاظ محدودةً، وبما أنّ الذهن يستأنس بالمفاهيم الحسّية المادّية، فقد أصبح التفكّر في المسائل الماورائية صعباً للغاية؛ لذا إن أراد الذهن البشري امتلاك المقوّمات التي تؤهّله للخوض في تفاصيل هذه المسائل فلا محيص له من طيّ بعض المراحل التجريدية**».[1]

من المؤكّد أنّ تجاوز الذهن المرحلة التجريدية يعدّ وازعاً لاكتسابه قابليةً أفضل على فهم كُنه الحقائق المعنوية، وهو ما أكّد عليه الشيخ قائلاً: «**لا ريب في أنّ مفاهيم الحكمة الدينية إن أريد لها التجلّي في رحاب النظريات الفلسفية، يجب أن يتمّ تحليلها في ضمن صورٍ ذهنيةٍ خاصّةٍ تختلف بالكامل عن القابليات الفكرية الأدبية والفنّية والرياضية والطبيعية، وهذا يعني ضرورة توسيع النطاق الذهني في بُعدٍ معيّنٍ وتوجيهه نحو وجهةٍ خاصّةٍ لكي يمتلك القدرة على هضم المفاهيم الدينية المجرّدة**».[2]

إذن، الشيخ مطهّري عدّ الذهن المتمرّس على الخوض في الشؤون الميتافيزيقية وسيلةً ناجعةً لبيان تفاصيلها، ووصفه قائلاً: «**... إنّنا من خلال التمعّن والممارسة والاحتياط التامّ في اختيار نوعية الاستدلال لدى التعامل مع القضايا الحسّية المادّية، يتسنّى لنا امتلاك سلسلةٍ من البراهين العقلية اليقينية غير التجريبية التي لا يشوبها أيّ شكٍّ وترديدٍ؛ وعلى أساس هكذا براهين يمكن إثبات معظم المعتقدات الدينية في رحاب الفلسفة الإسلامية**».[3]

---

[1]- المصدر السابق، ص 898.

[2]- المصدر السابق، 899.

[3]- المصدر السابق، ص 913.

ب- تقدّم مرحلة التصوّر على مرحلة الإثبات

تعقيباً على ما ذكر في المبحث السابق ننوّه على أنّ الذهن حتّى إن كان متمرّساً وقادراً على الخوض في المباحث الميتافيزيقية ومحتاطاً في قبول المادّة والصورة لهذه المباحث، فلا بدّ له من اجتياز مرحلةٍ صعبةٍ في التفكّر الماورائي كي يبلغ مرحلة فهم الحقائق التي يعبّر عنها بمرحلة التصوّر؛ ولا ريب في أنّ نجاحه في هذه العملية يعدّ مقدّمةً لتيسير مرحلة البحث والاستدلال حول مختلف المبادئ والأصول المعنوية، لذلك أكّد الشيخ قائلاً: «**يقولون ـ وقولهم الحقّ ـ إنّ المشكلة التي تعترض طريق المسائل الماورائية محدودةٌ في عالم التصوّر فقط ولا تسري إلى عالم التصديق، بمعنى أنّ أهمّ ما في الأمر هو قدرة الذهن على امتلاك تصوّرٍ صحيحٍ للمفاهيم الماورائية؛ وإثر ذلك يمسي التصديق بها سهلاً للغاية. هذه الحالة تختلف عمّا هو موجود في سائر العلوم التي يعدّ تصوّر مفاهيمها يسيراً لكن المصاعب كامنةٌ في مرحلة تصديقها- إثباتها-... بناءً على ما ذكر فغالبية الأخطاء التي تحدث سببها عدم تحقّق المدّعى والفشل في طرح تصوّرٍ صائبٍ**».[1]

من البديهي أنّ تصوّر شيءٍ على ضوء تعريفه بشكلٍ صائبٍ، عادةً ما يكون مقدّماً على مرحلة إثباته أو نفيه، لذا إن حدث خطأ منذ بادئ الأمر في تعيين الهدف جرّاء طرح تعريفٍ خاطئ له، ففي هذه الحالة لا ينجو أيّ مفكّرٍ من الوقوع في الخطأ حتّى وإن كان في غاية الحذاقة والبراعة لكون استدلاله مرتكز في الأساس على قاعدةٍ هشّةٍ؛[2] وهو ما أكّد عليه الشيخ قائلًا: «**الشرط الأساسي لفهم كلّ حقيقةٍ هو طرح المسألة في صورةٍ صائبةٍ من قبل الباحث عن الحقيقة**»،[3] ثمّ استنتج من هذه المقدّمة النتيجة التالية بالنسبة إلى مفهوم الله تعالى وكيفية امتلاك تصوّرٍ صائبٍ

[1]- المصدر السابق، ص 899.

[2]- المصدر السابق، ج 5، ص 493.

[3]- المصدر السابق، ج 6، ص 967.

عنه، حيث قال: «**الحقيقة أنّ وقوع كثير من المفكّرين في الشكّ والترديد حول وجود الله عزّ وجلّ ليس ناشئاً من عدم اقتناعهم بالبراهين التي تساق لإثبات وجوده، وإنّما يرجع إلى وقوعهم في الخطأ منذ بادئ نشاطهم الفكري أثناء مرحلة التصوّر الذهني، فهم عادةً ما يتصوّرون مفهوم الإله بشكلٍ لا يمكن معه إقامة دليلٍ على وجوده، حيث يلقّنون أنفسهم بعدم وجود إلهٍ للكون من الأساس..**»[1].

ج- التصورّ الصائب لمفهوم الإله

بعد أن تحدّثنا عن التصوّر الخاطئ لمفهوم الإله من قبل بعض المفكّرين، يحين الدور إلى بيان طبيعة التصور الصائب في هذا المضمار حسب رؤية الشيخ مرتضى مطهّري الذي وصف الله عزّ وجلّ قائلاً: «**الله هو واجب الوجود**»،[2] وفي موضعٍ آخر وضّح معنى هذا الوجود بقوله: «**واجب الوجود هو الذي يكون وجوده ضرورياً، وهو مقابل ممكن الوجود الذي يتّصف وجوده بالإمكان فحسب؛ لذا من المستحيل بمكانٍ لواجب الوجود أن لا يكون موجوداً**»،[3] ثمّ أضاف في السياق ذاته: «**... [واجب الوجود] ذاتيٌّ، مستغنٍ عن كلّ شيءٍ، كاملٌ، بسيطٌ، قائمٌ بذاته، قيّومٌ، ربّ الكون بأسره..**»[4]، ووجوده عين ذاته.[5] وبعد هذه المقدّمات، قال: «**إذن، نحن لدى بحثنا عن الإله، نحاول التوصّل إلى حقيقةٍ يصدق عليها كلٌّ من الوجود والوجوب في آنٍ واحدٍ..**»[6]، وقد وصف هذه الحقيقة السامية في مكانٍ

---

[1]- المصدر السابق، ص 969.

[2]- المصدر السابق، ص 958.

[3]- المصدر السابق، ج 5، ص 493.

[4]- المصدر السابق، ص 494.

[5]- قال الشيخ مرتضى مطهّري في هذا الصدد: «مفهوم (واجب الوجود) على وفق اصطلاح الحكماء، متقوّمٌ على مبدأ الاستغناء وعدم الحاجة أكثر من أيّ مفهومٍ آخر».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص ص 497.

[6]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 499.

آخر من تراثه الفكري بقوله: «**... إنّها روح الكون ومبدؤه ومنشؤه**».[1]

د- تصوّر الإله مقولةٌ مختلفةٌ عمّا سواها

حينما نعتبر الله تعالى بأنّه ربّ الكون بأسره والحيّ القيّوم، فلا بدّ هنا من الإقرار بالحقيقة التي أكّد عليها الشيخ مرتضى مطهّري وهي: «**من البديهي أنّ تصوّر الله تعالى لا يتحقّق بشكلٍ مباشرٍ عن طريق الحواسّ، لأنّه حقيقةٌ مطلقةٌ وغير متناهيةٍ ناهيك عن أنّ مدركاتنا الحسّية مقيّدةٌ بقيودٍ خاصّةٍ ومحدودةٍ... إنّ تصوّره تبارك شأنه ليس من سنخ تصوّر الماهيات، لذا لا يمكن القول بأنّ الذهن تلقّاه على هيئة فردٍ ومصداقٍ عن طريق الحواسّ الظاهرة أو الباطنة ثمّ تصوّره وتعقّله**».[2]

وعلى هذا الأساس عدّ تصوّر الإله من سنخ تصوّر سلسلة المفاهيم التي يطلق عليها معقولات ثانية فلسفية مثل الوجود والوجوب والقِدم والعلّية، وما شاكل ذلك؛ فهذه التصوّرات التي تعتبر انتزاعيةً في واقع الحال، هي غير مسبوقةٍ بصورٍ حسّيةٍ أو تخيليةٍ، وإنّما العقل ينتزعها مباشرةً من الصور الحسّية والتخيلية.

بعد أن استنتج الشيخ ما ذكر، بادر إلى القول بأنّ تصوّر الله سبحانه وتعالى حتّى وإن كان من سنخ التصوّرات الانتزاعية لا الماهوية بحيث يتمّ انتزاعه مباشرةً من الصور الحسّية والتخيلية، لكنّه في الحقيقة مختلفٌ تماماً عن سائر التصوّرات الانتزاعية؛ حيث قال: «**... نعم، إنّ تصوّر ذات البارئ تبارك وتعالى هو من سنخ تصوّر مفهومي الوجود والوجوب وما شاكلهما، إلا أنّ وجه الاختلاف بين الأمرين أنّ تصوّر الله سبحانه إنّما يتحقّق من خلال التركيب بين عدّة مفاهيم مما ذكر، أو عن طريق تركيب أحدها مع مفهومٍ من سنخ الماهيات ليظهر بعد ذلك على هيئة مفهومٍ تركيبيٍّ من قبيل (واجب الوجود) و (العلّة الأولى) و (خالق الكلّ) و (الذات**

[1]- المصدر السابق، ج 6، ص 968.

[2]- المصدر السابق، ص 1008.

الأزلية) و (الكمال المطلق) وما إلى ذلك من مفاهيم مماثلة».[1]

إذن، نستشفّ مما ذكر أنّ تصوّر الله عزّ وجلّ لا يدرج في ضمن التصوّرات الحسّية ولا الماهوية، ولا حتّى الثانوية، وإنّما هو تصوّرٌ يختلف عن كلّ هذه التصوّرات لكونه يجسّد مفهوماً مركّباً من المفاهيم الثانوية مع بعضها أو مع مفاهيم ماهوية؛ ولكنّه مع ذلك يكون انتزاعياً؛ لذا يبدو من الأنسب اعتباره من سنخ المفاهيم الثانوية المركّبة بحيث يختلف عن غيره من سائر المفاهيم والتصوّرات الثانوية المنطقية والعقلية، وكذلك يتمايز عن المفاهيم الماهوية التي تمثّل المعقولات التصوّرية والحسّية الأولى.

بناءً على ما ذكر أكّد الشيخ على كون مفهوم الإله متمايزٌ عن جميع المفاهيم الأخرى، لذا لا مناص لنا من تصنيفه في ضمن فئةٍ خاصّةٍ، حيث قال في هذا الصدد: «**استنتاج أحد المفاهيم عبر التركيب بين مفاهيم ثانوية عدّة، لا يختصّ بمفهوم الله عزّ وجلّ؛ إذ إنّ تصوّرنا للمادّة الأولى في الكون يعدّ من هذا السنخ أيضاً.**

نحن لا نمتلك تصوّراً عن ماهية المادّة الأولى للكون ولا عن ذاتها وكُنهها، إلا أنّنا نتصوّرها بصفتها مادّةً أولى كعنوانٍ انتزاعي وثانوي، وأحياناً نبادر إلى ذكر برهانٍ على وجودها لنصل إلى مرحلة التصديق به».[2] بعد أطروحة المادّة الأولى، استشهد الشيخ بمثالٍ آخر، وهو الزمان، وذلك حينما قال: «**البحث حول الله عزّ وجلّ... يشابه البحث حول الزمان..**»[3].

وجه الشبه بين مفهومي الإله والمادّة الأولى للكون والزمان، يدعونا لتصنيف هذه المفاهيم في ضمن فئةٍ خاصّةٍ لكونها لا تدلّ على أمورٍ ماهويةٍ تحكي عن شيءٍ متعيّنٍ يمكن أن يدرج ضمن إحدى المقولات، وهذه الأمور الماهوية لا تخبر عن أمرٍ ثانويٍّ يجسّد صفةً انتزاعيةً من الماهيات؛ فهي تشير إلى هويةٍ غير متعيّنةٍ ولا تندرج ضمن

---

[1]- المصدر السابق، ص 1009.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ص 968.

إحدى المقولات، كما أنّها ليست صفةً ولا موصوفةً. ولبيان هذه المداليل بشكلٍ أفضل نذكر ما قاله الشيخ مطهّري في هذا المضمار: «**... البحث عن الله تعالى ليس من سنخ البحوث التي تجرى لاستكشاف إحدى الظواهر الكونية أو أحد أجزاء عالم الوجود أو أحد العوامل المؤثّرة فيه، وإنّما هو بحثٌ حول الكون حقيقة بأسره، لذلك يُدرج في ضمن علم الفلسفة وليس سائر العلوم.**

حينما نبحث عن البارئ تبارك شأنه فالمحور الارتكازي لنا في الواقع هو روح الكون وحقيقته ومبدؤه ومنشؤه، فهو وجودٌ لا يُبحث عنه في وعاء الزمان أو المكان، لأنّه هو المبدع والخالق لهما؛ كما لا يُبحث عنه بوصفه عاملاً من جملة شتّى العوامل في هذا الكون الرحب، فهو الموجد لكلّ عاملٍ وأساس حركة كلّ فاعلٍ، إذ لا يوجد عاملٌ إلا واتّصف بعماليته منه، ولا فاعلٌ إلا واتّصف بفاعليته منه...

إنّ البحث عن الله العلي القدير يناظر البحث والتحرّي عن الزمان والمادّة الأولى التي يعبّر عنها الفلاسفة (الهيولى الأولى)، وذلك لما يلي: نحن نتصوّر الزمان أحياناً على ضوء تصوّرنا لإحدى الظواهر الزمانية بوصفها عنصراً أو مركّباً في هذا الكون، أي: إنّنا نبحث عنه في رحاب عنصرٍ زمانيٍّ مادّيٍّ؛ ومن البديهي أنّنا لو بقينا نبحث عن الزمان بهذا الشكل إلى الأبد، سوف لا ندركه ولا نعرف كُنهه بتاتاً، حيث لا نتمكّن من العثور عليه بهيئة ظاهرةٍ مكانيةٍ وزمانيةٍ تصنّف إلى جانب سائر الظواهر الكونية. كذلك إذا أردنا معرفة كُنه المادّة الأولى للكون (الهيولى الأولى) وعدّناها عنصراً مادّياً، سوف لا يمكننا التعرّف عليها مطلقاً لأنّها عبارةٌ عن قوّةٍ كامنةٍ لا تتّصف بأيّة فعليةٍ بحدّ ذاتها لكون فعليتها عين حاجتها.

الزمان موجودٌ بالفعل ولكن ليس على هيئةٍ ظاهرةٍ من جملة الظواهر الكونية، بل إنّ وجوده يتحقّق على هيئة بُعدٍ من أبعاد الكائنات المادّية، ومن هذا المنطلق فهو موجودٌ في كلّ شيءٍ مادّيٍّ على نحو الضرورة واللزوم. وكذا هو الحال بالنسبة للمادّة الأولى، فهي باعتقاد بعض الفلاسفة موجودةٌ ولكن ليس بنحو وجود الظواهر

المادّية الملموسة التي يمكن أن يُشار إليها، وإنّما هي عبارةٌ عن حقيقةٍ كامنةٍ تحت مظلّة جميع الحركات في الكون، إذ إنّها موجودةٌ مع كلّ فعليةٍ لكنّها بحدّ ذاتها ليست واحدةً منها، ففعليتها عين فعلية الاستعداد والقوّة الكامنة»[1]. نقلنا هذه الفقرة الطويلة كاملةً لإثبات أنّ الشيخ مطهّري صنّف مفهوم الإله في قسمٍ خاصٍّ ومستقلٍّ عن المفاهيم الأخرى، وبالإمكان تسميتها (مفهوم ثانوي مركّب).

هـ) الأسلوب الأمثل لمعرفة معنى المفاهيم الثانوية المركّبة

بعد بيان جانبٍ من تفاصيل الموضوع في المبحث السابق، ربّما يتساءل بعضهم عن كيفية التعرّف على المفاهيم التي وصفناها بأنّها ثانوية مركّبة، إذ لا يكفي هنا القول بكون الذهن البشري يمتلك هذه المفاهيم في مخزونه الفكري، بل لا بدّ هنا من بيان الأسلوب الأمثل والناجع لإدراك حقيقة هذه المفاهيم المركّبة الانتزاعية.

كي تتّضح الصورة للقارئ الكريم، نذكر فيما يأتي كلاماً للشيخ مرتضى مطهّري كمثالٍ حول كيفية إدراك المفاهيم المشار إليها، فهو يعتقد بأنّنا ندرك مفهوم الله تعالى من منطلق الإيمان بكونه وجودٌ يمثّل الحقيقة بعينها وهو في وعاء عالم الخارج مطلقٌ ولا حدّ له ولا نهاية ولا يقيّد بأية قيودٍ مكانيةٍ ولا زمانيةٍ، كما أنّه ليس من سنخ الماهيات؛[2] حيث قال: «**لنجعل دلالة مفهوم النفي منطلقاً لنا فيما يأتي ونقول: نتصوّر المفهوم بوصفه وجوداً مشتركاً، ثمّ نسلب منه التشابه والمماثلة بين وجود الحقّ تبارك شأنه ووجود سائر الكائنات بحيث نجرّد وجوده من كلّ حدٍّ وقيدٍ وسائر الأبعاد التي تتّصف بها الكائنات؛ وحينئذٍ سيولد لدينا تصوّرٌ عن وجوده جلّ وعلا بوصفه مطلقاً ليس كسائر الذوات**»[3].

بناءً على هذا الكلام، نقول: كما أنّ الذهن قادرٌ على إضافة مفهوم النفي والعدم

---

[1]- المصدر السابق، ص 969.

[2]- المصدر السابق، ص 1010.

[3]- المصدر السابق، ص 1011.

للكائنات التي تدور في فلكٍ محدودٍ، له القدرة أيضاً على الخوض في غمار المفاهيم اللامحدودة؛[1] وبهذا التقرير أضاف الشيخ قائلًا: «**إذن، الذهن ليست لديه قابليةٌ على تصوّر المفاهيم اللامتناهية بشكلٍ مباشرٍ، لكنّه قادرٌ على ذلك بصورةٍ غير مباشرةٍ... فلا مانع إذن من تصوّر الأمر اللامتناهي في وعاء الذهن عن طريق التركيب بين سلسلةٍ من المفاهيم التصوّرية الكلّية [الثانوية]، ولكنّ هذا التركيب بطبيعة الحال ليس من سنخ الماهية وإنّما هو نوعٌ من المفاهيم الانتزاعية التي يصوغها الذهن بالنسبة إلى نفسه**»[2].

القاعدة العامّة التي استند إليها الشيخ مطهّري في هذا المضمار فحواها أنّ الذهن لـمّا يعجز عن تصوّر أو إدراك بعض الحقائق بشكلٍ مباشرٍ، فهو يتشبّث بالوسائل المشار إليها في أعلاه، أي: بواسطة تصوّرها وإدراكها بشكلٍ غير مباشرٍ ليتمكّن من معرفة صورتها الصحيحة.[3]

و- ارتباط المفاهيم بالأعيان المحسوسة

هناك مسألةٌ هامّةٌ جديرةٌ بالذكر في مبحثنا الراهن، وهي أنّ الشيخ مرتضى مطهّري عبر تمحيصه للمفاهيم الانتزاعية استنتج أنّنا ندور في فلك هذه المفاهيم فحسب، أي: إنّنا على ارتباطٍ بعالم المادّة بشكلٍ غير مباشرٍ؛ وهذا الكلام فحواه أنّ ذهن الإنسان له القابلية على إدراك مفهومٍ ثانويٍّ ذي صبغةٍ مركّبةٍ وانتزاعيةٍ بوصفه مستوحى من الكائنات المحسوسة والمشهودة.

إذن، مفهوم الله عزّ وجلّ بناءً على رأي الشيخ مطهّري يدلّ على وجودٍ حقيقيٍّ، مطلقٍ، لا متناهٍ، غير متعيّنٍ، لا يندرج في ضمن مقولةٍ من مقولات المفاهيم المحدودة، لا يطرأ عليه التغيير، ليس متعلّقاً بغيره، مستغنٍ عن كلّ شيء، لا يتّصف بالنسب التي

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ص 1012.

تتّصف بها الكائنات؛ وبإمكاننا انتزاعه مما يحيط بنا من أعيان محسوسة ومشهودة؛ لذلك قال: «**القرآن الكريم وصف الكائنات المحسوسة والمشهودة بأنّها آياتٌ، أي علاماتٌ على وجودٍ غير محدودٍ وعلمٍ وقدرةٍ وحياةٍ ومسؤوليةٍ ربّانيةٍ؛ فالطبيعة حسب التعاليم القرآنية المباركة كالكتاب الذي تمّ تدوينه بواسطة مؤلّفٍ عليمٍ حكيمٍ وكلّ سطرٍ فيه، بل كلّ كلمةٍ تعدّ علامةً على علمه الواسع وحكمته اللامتناهية؛ وكلّما تمكّن الإنسان من نيل علمٍ جديدٍ وقدرةٍ فائقةٍ على فهم كُنه الأشياء، فهو يدرك غاية الإدراك آثار قدرة الربّ العظيم وحكمته ولطفه ورحمته قبل إدراك أيّ شيءٍ آخر**»[1].

2) القضايا الميتافيزيقية

النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من جملة المباحث الآنفة فحواها أنّ الشيخ مرتضى مطهّري أثبت عجز إيمانويل كانط عن طرح تفسيرٍ صائبٍ للمعرفة وفشله في بيان طبيعة الحقائق الميتافيزيقية، فالنقطة الارتكازية للتفسير الصحيح برأي الشيخ هي اعتبار المقولات الذهنية (المعقولات الفلسفية والمنطقية الثانية) وكذلك المفاهيم العقلية البحتة (المركّبات الثانوية)، بأنّها مفاهيم انتزاعية في عين كونها عينية، إذ إنّ علوّ شأن الذهن وارتقاء الأمر المعقول رتبةً على الأمر المحسوس والمعقول الثاني وسائر المفاهيم التركيبية المنتزعة منه؛ لا يمنع من إدراكه للمحسوس والمشهود للعيان كي يستنتج منه مفاهيم مبرمة وواقعية. حسب رأي الشيخ، من الخطأ بمكانٍ تبنّي نظرية كانط وزعم أنّ المفاهيم العقلية البحتة مجرّدةٌ من المضمون الحسّي التجريبي بالتمام والكمال سواءً بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ.

إيمانويل كانط كما هو ثابتٌ لدينا ذهب إلى القول بأنّ المعرفة الميتافيزيقية

---

[1]- المصدر السابق، ج 2، ص 91.

ذكرنا في مبحثٍ آخر تمحور حول نفس الموضوع أنّ الشيخ مرتضى مطهّري اعتبر الاستشهاد بالآيات التكوينية في علم اللاهوت، منطقاً قرآنياً.

للاطّلاع أكثر، راجع: علي أكبر أحمدي، مقالة تحت عنوان: آفرينش وآزمون (باللغة الفارسية)، نشرت في مجلّة (تماشاگه راز) الفصلية التخصّصية، السنة الأولى، العدد الأوّل، 2012 م.

ليست متقوّمةً فقط على المفاهيم العقلية البحتة، بل عدّ إطلاق المقولات الذهنية على مفاهيم كهذه، ثمرةً للإقرار بوجود قضايا ماورائية،

وهذه القضايا من وجهة نظره لا تنصبّ في وعاء التركيب المسبق، وهو أمرٌ يعني عدم إمكانية تحصيل معرفةٍ منها.

أمّا الشيخ مطهّري فقد قال بصريح العبارة، إنّ البحث والتحليل حول المفاهيم والتصوّرات يختلف عمّا عليه الحال في مجال القضايا الماورائية،[1] ومن هذا المنطلق أكّد على كون الأسلوب الذي اتّبعه كانط في مجال تحليل القضايا، لا يعد وسيلةً مناسبةً لبيان حقيقة القضايا الماورائية؛ وقال حتّى لو أذعنّا بأنّ القضايا إمّا أن تكون تحليليةً أو تركيبيةً، ففي هذه الحالة لا محيص لنا من التمييز بين القضايا التركيبية الانضمامية والانتزاعية، ولكن مع كلّ ذلك لا يسعنا المجال في هذا المضمار لتعيين البنية المنطقية للقضايا الماهوية والوجودية، وهذا الأمر بطبيعة الحال يعدّ واحداً من أهمّ المباحث الميتافيزيقية[2].

من المؤكّد أنّنا لو أقررنا بصواب هذا النقد الذي ساقه الشيخ مطهّري على نمط تحليل القضايا في نظرية كانط المعرفية، فمن الأولى لنا الإذعان بكون هذا الأسلوب النقدي هو الآخر غير كافٍ لتعيين البنية المنطقية للقضايا الوجودية الماهوية في ضمن علم اللاهوت بالمعنى الأخصّ[3].

سابعاً: تقييم الاستدلال على ضوء مصاديق الموضوع

فضلا عن أنّ الشيخ مرتضى مطهّري رفض آراء إيمانويل كانط حول المفاهيم

---

[1]- قال الشيخ مرتضى مطهّري: «... كلّ هذه المباحث مرتكزةٌ على تصوّراتٍ فحسب، وبعضها لا بدّ من أن نعتبره مرتبطاً بالأحكام والتصديقات وكيفية طروئها على الذهن».
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 10، ص 309.

[2]- للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 9، ص -141 147.

[3]- سوف نسلّط الضوء على هذا الموضوع في مبحثٍ آخر.

العقلية البحتة المرتبطة بالقضايا الميتافيزيقية ولم يؤيّد البنية المنطقية التي تقوّمت عليها، فقد صرّح بعدم صواب جميع أطروحاته الأخرى حول الله تعالى والنفس واختيار الإنسان في أفعاله، مما يعني أنّه فنّد جميع نظرياته الميتافيزيقية من الأساس.

وفيما يأتي نسلّط الضوء على الموضوع بتفصيلٍ عبر ذكر أمثلة وشواهد كي تتّضح الصورة بشكلٍ أفضل:

1) تصوّر الله تعالى

نشير فيما يأتي إلى تقريرٍ موجزٍ حول نقد الشيخ مرتضى مطهّري لرؤية إيمانويل كانط بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ،[1] حيث وصفه قائلًا: «**إشكالية علم اللاهوت تكمن في أنّ العقل البشري يبحث عن علّةٍ لكلّ شيءٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يرفض حدوث أيّ دورٍ أو تسلسلٍ في عملية الاستنباط، ناهيك عن أنّه لا يؤمن بوجود علّةٍ دون معلولٍ، بل لا يمكنه أن يدرك أمراً بهذا الشكل؛ لذا لو قال أحد القساوسة لطفلٍ إنّ الله تعالى هو الذي خلق الكون، فهو سرعان ما يبادر ليسأله: ومن ذا الذي خلق الله تعالى؟!**»[2] وقد تصوّر بعضهم أنّ «**الله تبارك شأنه ـ العلّة الأولى ـ مستثنى من قانون العلّية، أي حتّى وإن احتاج كلّ شيءٍ إلى علّةٍ في وجوده بحيث لا يمكن أن يرى النور من دونها، إلا أنّ العلّة الأولى يجب أن تُستثنى من هذه القاعدة**»[3]، وفحوى هذا الكلام أنّ أمثال إيمانويل كانط «**قالوا نحن من منطلق استنتاجاتنا العقلية نعتبر جميع الأشياء بحاجةٍ إلى علّةٍ ما عدا شيءٍ واحدٍ، ألا وهو العلّة الأولى، وذلك حذراً من الوقوع في فخّ التسلسل الذي يعدّ ممتنعاً منطقياً، ولكن ما الفرق بين هذه العلّة وسائر الأشياء التي تحتاج قاطبةً إلى علّةٍ؟ فما هل هناك دليلٌ مقنعٌ لإثبات صحّة هذا الاستثناء؟**

---

[1]- أشار الشيخ مرتضى مطهّري إلى كلٍّ من هيجل وسبنسر أيضاً.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 496.

[3]- المصدر السابق.

أجابوا عن ذلك أنّ العقل لا يرى وجود أيّ اختلافٍ بين العلّة الأولى وسائر الأشياء، لذلك لا محيص من استثناء أحدها- العلّة الأولى- للحيلولة من الوقوع في محذور التسلسل»[1].

خلاصة الكلام أنّ هذا التصوّر بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ يجب أن يطرح بهذا الشكل: «**... تمحورت فرضيتهم على كون العلّة الأولى ليست بحاجةٍ إلى علّةٍ توجدها، فهي على هذا الأساس مستثناة من قاعدة العلّية؛ ولكن ما السبب في ذلك؟ وما الداعي لهذا الاستثناء؟ إنّهم لم يذكروا سبب ذلك**»[2].

الشيخ مرتضى مطهّري انتقد هذا التصوّر بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ مؤكّداً على أنّه ينمّ عن عدم نضج فكريٍّ ومنبثقٌ من جهلٍ محضٍ،[3] وكلّ ذلك سببه هشاشة أركان الفلسفة الدينية في العالم الغربي وهو أمر أسفر عن تبنّي الفلاسفة والمفكّرين الغربيين مبادئ مادّية بحتة وقيامهم بتفنيد الحقائق الماورائية؛ لذلك قال: «**الحقيقة أنّ هذا السلوك المثير للدهشة في قارّة أوروبا والمتمثّل بالإعراض عن الحكمة الماورائية، سببه ضعف المبادئ الفلسفية الدينية في العالم الغربي**»[4]. وقد تتبّع جذور هذه المشكلة المعرفية التي واجهها إيمانويل كانط لدى طرحه وجهات نظره حول تصوّر الله تعالى، واستنتج ما يلي: «**نحن نعتقد بأنّ شكوك أمثال كانط وهيجل وسبنسر حول العلّة الأولى منبثقةٌ من موضوعين فلسفيين أساسيين لم تطرح الفلسفة الغربية لهما صورة حلٍّ آنذاك، وهما مبدأ أصالة الوجود، والآخر مناط حاجة المعلول إلى علّةٍ**»[5]. وفي موضعٍ آخر من مباحثه أشار إلى المشكلة الثانية التي اعترضت طريق الفلاسفة الغربين، وهي مناط حاجة المعلول إلى علّةٍ، عادّاً إيّاها سبباً رئيساً في عقم

[1]- المصدر السابق، ص 497.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق، ج 5، ص 494.

[4]- المصدر السابق، ص 479.

[5]- المصدر السابق، ج 1، ص 497.

استنتاجاتهم، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «**الفلسفة الأوروبية الحديثة ليست لديها صورةٌ صائبةٌ حول هذا الموضوع [مناط حاجة المعلول إلى علّةٍ]، وإثر ذلك وقعت في متاهاتٍ عِدّةٍ بعد أن عجزت عن فهم حقيقة الموضوع**»[1].

وفيما يأتي نتطرّق بشكلٍ تلميحيٍّ إلى بيان ما ذكره الشيخ بالنسبة إلى الحلّ الناجع للمشكلة التي واجهتها فلسفة إيمانويل كانط على صعيد مبدأ أصالة الوجود ومناط حاجة المعلول إلى علّةٍ:

نظرية أصالة الوجود- برأي الشيخ مطهّري- لا نستشفّ منها أنّ الأشياء لها ماهيات وذوات ممكنة الوجود والعدم بحيث خرجت من حيّز الإمكان إلى نطاق الوجود جرّاء هذه الميزة بفعل علّةٍ موجدةٍ؛ وإنّما ذواتها الحقيقية هي عين اتّصافها بالوجود، والعلّة المفيضة لهذه الذوات هي عين وجودها. فضلا عن ذلك نستلهم من هذه النظرية أنّ الوجود من حيث هو وجود في جميع مظاهره وأشكاله ومراتبه بوصفه صورةً للكون بأسره، هو حقيقةٌ حتّى وإن أتّصف بالمظاهر والأشكال والمراتب المذكورة؛ فهو أمرٌ مستقلٌّ ومتقوّمٌ على نفسه وغنيٌّ مطلقٌ كاملٌ لا حدّ له ولا نهاية؛ بل لا يمكن أن يكون غير ذلك، إذ لا يمكننا أن نتصوّر لحقيقة الوجود غيراً وراء ذاته، وذلك لما يلي:

غير الوجود إمّا أن يكون عدماً أو ماهيةً اعتبارية على غرار العدم- على فرض قبول مبدأ أصالة الوجود-، وعلى هذا الأساس فالموجود الذي يكون معلولاً وناقصاً ومحتاجاً وتابعاً، فهو بكلّ تأكيدٍ مستفاضٌ من فيض حقيقة الوجود ومؤخّرٌ عنها وغيرٌ لها ومحدودٌ ومقيّدٌ.

إذن، يترتّب على مبدأ أصالة الوجود استناداً إلى رأي الشيخ مرتضى مطهّري أنّ المناط والمعيار في حاجة المعلول إلى علّةٍ هو محدودية وجوده ونقصه؛ لذا لو اتّصف

---

[1]- المصدر السابق، ج 13، ص 103.

شيءٌ بوجودٍ مطلقٍ- غير محدودٍ- وكاملٍ بوصفه حقيقةً للوجود بأسره، ففي هذه الحالة يكون في غنىً عن العلّة، ومن ثَمَّ لا صواب للتساؤل عن العلّة الموجدة له.[1]

الشيخ مطهّري استنتج من هذه المقدّمة أنّ الله عزّ وجلّ ـ العلّة الأولى التي هي حقيقة الوجود ـ عبارةٌ عن وجودٍ واحدٍ مستقلٍّ وغنيٍّ كاملٍ لا حدّ ولا حصر؛ وهذا التصوّر يحلّ المشكلة التي واجهها إيمانويل كانط، فالبارئ تعالى على هذا الأساس ليس موجوداً من سنخ تلك الموجودات المفتقرة إلى علّةٍ، والذهن بدوره يستثنيه من هذا الافتقار ومن ثَمَّ لا يبقى مجالٌ لزعم تحقّق التسلسل. وقد تساءل قائلاً: هل هناك داعٍ للاعتقاد بضرورة وجود علّةٍ لكلّ موجودٍ في الكون؟ أو أنّ هذا الاعتقاد يرد فقط على الموجودات المحدودة والناقصة؟ ومن هذا المنطلق افترض صحّة الشقّ الثاني من التساؤل، لذا لا يبقى هناك أيّ مجالٍ لطرح سؤالٍ حول موجد العلّة الأولى، حيث قال: «**لو أنّ كلّ شيءٍ ظهر إلى الوجود بفعل علّية العلّة الأولى، فالسؤال التالي يطرح نفسه هنا: من ذا الذي أوجد العلّة الأولى؟**»، وبهذا التقرير أكّد على بطلان ادّعاء من زعم وجود سؤالٍ لا جواب له في مبادئ الفلسفة الغربية، واعبره كلاماً واهياً لا موضوعية له من الأساس[2].

2) تقييم نظرية كانط حول براهين علم اللاهوت

بناءً على رؤية الشيخ مرتضى مطهّري بالنسبة إلى براهين إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، فجميع نظريات وآراء إيمانويل كانط عرضةٌ للنقد، والجدير بالذكر هنا أنّ

---

[1]- الشيخ مرتضى مطهّري بادر في عدد من آثاره إلى المقارنة بشكلٍ مسهبٍ بين آراء مختلف المفكّرين والعلماء حول مبدأ أصالة الوجود في الفلسفة الصدرائية ومناط حاجة المعلول إلى علّةٍ، كما تطرّق إلى شرح وتحليل آراء علماء الكلام الذين أكّدوا على أنّ الحدوث هو معيار المعلولية، وقارن آراءهم مع نظريات الفلاسفة الذين تمحورت بحوثهم حول أصالة الماهية التي هي معيارٌ في كون الشيء ممكن الوجود والعدم، وعدم اقتضائه لأحدهما دون الآخر.

للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص -503 510.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص -499 510.

الشيخ أيّد النقد الذي أورده هذا المفكّر الغربي على برهان القدّيس أنسلم اللاهوتي- برهان إثبات وجود الله عزّ وجلّ- حيث قال: «**أنسلم في برهانه اللاهوتي غفل عن أوّل مسائل الوجود وأكثرها بداهةً، ألا وهي عدم كون الوجود زائداً على الماهية باعتبار أنّهما متّحدان في وعاء عالم الخارج**»[1]. ولكن مع ذلك فقد طرح تفسيراً متبايناً مع هذا البرهان اللاهوتي لغرضين أساسيين: أحدهما كي لا يقع في محذور ذات الإشكال الذي وقع فيه كانط والآخر لأجل أن يثبت صواب براهينه اللاهوتية ويفسّرها كما ينبغي، إذ إنّ تفسيرها متقوّمٌ على طرح مقدّماتٍ من مبادئ الفلسفة الإسلامية التي ارتأى صوابها؛ ولا يسعنا المجال هنا إلى تسليط الضوء عليها بالتفصيل.

ثامناً: خلاصة المباحث السابقة

وصف الشيخ مرتضى مطهّري فحوى نظريات إيمانويل كانط قائلاً: «**إنّ توقّف السيّد كانط عند الفلسفة الماورائية لا مسوّغ له من الأساس**»،[2] وهذا يعني أنّ الفيلسوف الذي لا يمتلك رؤيةً صائبةً بالنسبة إلى المفاهيم الماورائية ولا يعي الصور المنطقية لمختلف قضاياها، فهو بطبيعة الحال لا يمتلك فهماً صائباً عن الله تبارك شأنه، ومن ثَمَّ يكون جاهلاً ببراهين إثبات وجوده وعاجزاً عن القيام بأيّ نشاطٍ فكريٍّ معتبرٍ ومقبولٍ على هذا الصعيد، كما لا يسوّغ له علمياً الإدلاء برأيه حول صحّة أو جميع مسائل ما وراء الطبيعة سقمها ؛ ومن هذا المنطلق لا يحقّ له تحذير الآخرين من الخوض في غمار هذه المباحث الهامّة.

---

[1]- المصدر السابق، ج 3، ص 993.

[2]- المصدر السابق، ج 10، ص 326.

الفصل الحادي عشر

المعرفة والإيمان

الفصل الحادي عشر
المعرفة والإيمان

مقدّمة الفصل الحادي عشر

ذكرنا في القسم الأوّل من الكتاب أنّ غرض إيمانويل كانط من وراء النقد الفلسفي الذي دوّنه على القضايا الميتافيزقية والاستدلالات المسهبة التي ساقها لتنفيذها، لم يكن طرح بحثٍ انتزاعيٍّ يتمّ من خلاله بيان أسباب ودواعي تخلّف العلوم الماورائية وعدم تطوّرها على مرّ العصور، وإنّما رام من وراء ذلك تحقيق أهدافٍ أخلاقيةٍ واجتماعيةٍ، فقد أراد توجيه خطابٍ لروّاد نهضة التنوير الفكري فحواه أنّ العقل البشري عاجزٌ عن لعب دور الناقد أو الحاكم على القضايا الميتافيزيقية.

بناءً على رأي كانط، لو أنّنا أقحمنا العقل في تحليل المسائل الميتافيزيقية فهذا يعني دخولنا في متاهاتٍ فكريةٍ وجدلٍ محتدمٍ لا نهاية له ولا ثمرة منه سوى أنّه يقطع الطريق على التديّن؛ ولكن إن سخّرناه للتعرّف على التكاليف العملية، فهو سيكون ناجعاً ومعتمداً في استكشاف الأصول الأساسية للأفعال الأخلاقية مما يسهّل للإنسان الاعتقاد بأنّه مخيّرٌ وأنّ نفسه خالدةٌ فضلا عن أنّه سيؤمن بوجود إلهٍ قادرٍ للكون.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض المبادئ الأساسية في الفكر الميتافيزيقي مثل تخيير الإنسان وخلود نفسه ووجود الله تبارك شأنه، لها صبغتها الخاصّة في فكر كانط الفلسفي، فقد بادر إلى بيان ماهية الفعل الأخلاقي من منطلق أنّه منبثقٌ من العقل العملي ومتقوّمٌ على أوامر عقلية لها القابلة للاتّصاف بالعمومية وغير مشروطةٍ بأيّ شرطٍ وعاريةٍ من جميع أنواع الثواب والعقاب، كما نستلهم منها أنّ الإنسان يعدّ غايةً بحدّ ذاته.

طبيعة المبادئ المذكورة في فكر هذا الفيلسوف الغربي إلى جانب اعتقاده بكون تبعية الإنسان العاقل للأمر الأخلاقي، يعني تحقّق مفهوم استقلالية الذات وعدم تبعيتها، وكذلك صيانة الشخصية من المسخ والغربة عن الذات وتجريدها عن ماهيتها الإنسانية؛ وتبعية الذات بطبيعة الحال تعني طاعة أوامر الغير طاعةً عمياء.

بعد أنّ أثبت المقدّمات المذكورة أعلاه في مختلف استدلالاته الفلسفية، استنتج أنّ الإنسان المستقلّ ذاتياً هو من يعمل على وفق ما تمليه عليه القواعد العقلية العامّة وغير المشروطة بشرطٍ يقيّدها بحيث لا يعتمد على غيره لتحقيق أهدافه التي يطمح إليها؛ وهذا الإنسان في الواقع هو الذي يمتلك الخيار في سلوكياته ويؤمن بخلود النفس ويعتقد بضرورة وجود الله عزّ وجلّ؛ وخلاصة الكلام أنّه يبلغ مرحلة الميتافيزيقا الأخلاقية.

بناءً على ما ذكر، سوف نسلّط الضوء في هذا الفصل على آراء إيمانويل كانط ونقيّمها من وجهة نظر الشيخ مرتضى مطهّري، ومحور البحث سيرتكز بشكلٍ أساسيٍّ على الإجابات عن الأسئلة التالية:

1) هل ينبغي لنا تفنيد الميتافيزيقيا لكي نفسح المجال لشيوع الإيمان في المجتمع؟

2) هل يصحّ القول بأنّ الأخلاق تعني تبعية إرادة الإنسان للأوامر الكلّية اللامشروطة، وإطاعة الأوامر التي تراعى فيها مسألة كونه غايةً بحدّ ذاته؟

3) هل أنّ العقل البشري هو المنشأ الوحيد للأخلاق؟ وهل يمكن للإنسان النجاة عن طريق استقلاله الذاتي الذي يعني عدم تبعيته؟

4) هل هناك مسائل ميتافيزيقية مولّدة للأخلاق؟

وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان تفاصيل البحث في هذا الفصل بمحورية الأسئلة المذكورة:

أوّلاً: موقف الشيخ مطهّري بشأن نبذ المعرفة وفسح المجال للإيمان

1) أهمية الفكر الميتافيزيقي

ننوّه في بادئ الأمر على أنّ الشيخ مرتضى مطهّري رفض رأي إيمانويل كانط الذي انتقد فيه العقل العملي والذي تقوّم في أساسه على تفنيد المعرفة الميتافيزيقية بهدف فسح المجال للإيمان؛ وكما أثبتنا في الفصل السابق فهو رغم كلّ ذلك عدّ هذه المعرفة ممكنةً للعقل البشري.

الشيخ مطهّري عدّ المعرفة الميتافيزيقية أمراً ضرورياً لا محيص منه، كما أكّد على أنّ مخالفة حكم العقل في علم اللاهوت وعلم الكونيات وعلم النفس يعد عقبةً في طريق الإيمان بحيث يحول دون ظهوره بصورته الحقيقية الزاهية، بل يعرقل مسيرة كلّ من يحاول الولوج في فضائه الروحاني الرحب؛ لذلك قال: «**التجارب البشرية على مرّ العصور أثبتت أنّ الفصل بين العلم [بالمعنى الأعمّ الذي يعني مجموعة الأفكار البشرية حول الكون بما في ذلك علم الفلسفة] وبين الإيمان[الذي يعني النزعات المعنوية المتعالية التي تفوق النزوات الحيوانية لدى الإنسان بعد أن يمتلك عقيدةً صائبةً]**[1] **قد أسفر عن حدوث خسائر فادحة لا يمكن تعويض الضرر الناجم منها**».[2]

لا ريب في أنّ الإيمان بلا معرفةٍ عادةً ما يكون مادةً دسمةً لرواج الخرافات والتحجّر والتعصّب الأعمى، كما أنّه يجعل الإنسان يراوح في مكانه فكرياً من دون أن يطوّر نفسه روحياً أو يهذّبها سلوكياً ليصونها من المعاصي والآثام، فيتحوّل فيما

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 24.

[2]-المصدر السابق، ج 2، ص 35.

الشيخ مرتضى مطهّري قرن الإيمان بالرغبة النفسية والهدف وكلّ ما يمنح الإنسان محبّةً ورجاءً، واعتبره هادياً يرشد الإنسان نحو مقصده الحقيقي ويغرس في نفسه إرادة الخير، كما وصفه بالثورة الباطنية، واعتبره جمالاً للروح وسمواً للمشاعر الصادقة.

للاطّلاع أكثر راجع: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص -31 32.

بعد إلى وسيلةٍ طيّعةٍ يسخّرها المنافقون الأذكياء لتحقيق مآربهم السيّئة؛ وهذا ما نوّه عليه الشيخ قائلاً: «**لا بد من معرفة الإيمان الحقيقي في رحاب رؤى وتوجّهات علمية معتبرة، فنور العلم يغربله وينقّيه من شتّى شوائب الخرافات؛ لذا إن أصبح في منأى عنه فسوف يطغى عليه التحجّر المقيت والتعصّب الأعمى فيبقى الإنسان يراوح في مكانه دون أن يرتقي سلّم المعالي الروحانية.**

أينما انعدم العلم وطمست المعرفة، فالمؤمنون الجهلة يصبحون فريسةً سهلةً للمنافقين الأذكياء ويتحوّلون إلى وسيلةٍ طيّعةٍ بأيديهم يوجّهونهم كيفما شاؤوا، والخوارج في عصر صدر الإسلام خير مثالٍ على ذلك، وهذه الظاهرة المزرية قد تجلّت في كلّ عصرٍ بنمطٍ جديدٍ».[1]

إذن، الشيخ مطهّري بشكلٍ عامٍّ عدّ تبنّي كلّ نظريةٍ أو هدفٍ وغايةٍ يسفر عن عواقب وخيمة ما دام غير مرتكزٍ على قواعد عقلية ومفاهيم صائبة يقبلها العقل السليم؛ وقد أكّد على هذا الأمر في مختلف مؤلّفاته.

2) العلاقة المتبادلة بين المعرفة والإيمان

شدّد الشيخ مرتضى مطهّري في مختلف آثاره على كون المعرفة مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالإيمان الذي يعني توجّه الإنسان نحو الله تعالى بروحه وكلّ وجوده بنفس المستوى الذي أكّد فيه على أنّ الإيمان يجب أن يتقوّم على المعرفة، وذلك من منطلق اعتقاده بأنّ التعاليم اللاهوتية الدينية لا تكون صائبةً إلا إذا كانت منبثقةً من رؤيةٍ منطقيةٍ صائبةٍ؛[2] وقال في هذا الصدد: «**طبقاً لتعاليم الشريعة الإسلامية، ولا سيّما معارف الشيعة، ليس هناك أيّ شكٍّ أو ترديدٍ في كون فهم المعارف الدينية هدفاً وغايةً إنسانيةً**

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 35.

[2]- المصدر السابق، ص 64.

بغضّ النظر عن الآثار العملية والاجتماعية التي تترتّب عليه..»[1]، وأضاف في موضعٍ آخر مؤكّداً على أهمية هذا النمط من الفهم: «**لقد أعارت الشريعة الإسلامية أهميةً بالغةً لمعرفة الإنسان نفسه ومكانته في عالم الخلقة، وهو ما نلحظه بشكلٍ جليٍّ ومؤكّدٍ في القرآن الكريم، حيث دعا ابن آدم إلى معرفة حقيقة ذاته ومنزلته الرفيعة في عالم الوجود..**»[2]. لكنّه مع كلّ ذلك التأكيد، لم يتوقّف إلى هذا الحدّ، حيث كرّر فحوى كلامه قائلاً: «**الهدف من هذه المعرفة هو أن يرتقي الإنسان بنفسه إلى المراتب العليا الجديرة بها، والقرآن الكريم عبارةٌ عن كتابٍ سماويٍّ يهذّب النفس ويزكّيها، فهو لا يتضمّن نظريات فلسفية ملؤها النقاش والتحليل، لذا نجد كلّ أطروحةٍ فيه تدعو إلى العمل والسير قدُماً نحو المكارم والفضائل الخلقية والنفسانية**»[3].

إذن، هذا المفكّر المسلم أعار أهميةً بالغةً للمعارف والعلوم العقلية وشدّد على ضرورة كسبها وتنميتها في آنٍ واحدٍ وأكّد على آثارها العملية والاجتماعية الإيجابية، فهو لم يرضَ بأيّ نوعٍ من الجهل والتحجّر والانحراف الفكري، كما انتقد الركود العقلي أشدّ انتقادٍ وحذّر البشرية من مغبّة الوقوع في فخّ الإلحاد والابتعاد عن الحقائق الدينية السامية. كمثالٍ على ذلك، فقد انتقد الانحراف الفكري على صعيد تصوّر الله عزّ وجلّ من قبل الذين يعدونه جزءاً من المجاهيل الكونية حاله حال أيّ عاملٍ مجهولٍ آخر،[4] ووصف فكرهم الشاذّ بأنّه نمطٌ من أنماط الإلحاد،[5] لأنّ عقيدتهم هذه حسب التعاليم القرآنية تعدّ شركاً وكفراً صريحين؛[6] ومن ناحيةٍ أخرى

---

[1]- المصدر السابق، ص 104.

[2]- المصدر السابق، ص 282.

[3]- المصدر السابق.

[4]- المصدر السابق، ج 1، ص 483.

[5]- المصدر السابق، ص 485.

[6]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، بيست گفتار، طهران، منشورات صدرا، الطبعة العشرون، 2008 م، ص 230.

انتقد العقيدة التي لا تتقوّم على علمٍ ومعرفةٍ قائلاً: «**الإيمان بالله تعالى من منطلق التعصّب والعناد، أو لأجل أغراض ومنافع شخصية، لا يُتحف الإنسان بالحقائق السامية؛ ففكره على ضوء هذا الإيمان ينحو منحىً دينياً لكنّ روحه في الواقع طاغيةٌ ومتمرّدةٌ على الحقيقة وغير مذعنةٍ بوجود ربّ الكون**»،[1] وعلى هذا الأساس عدّ إنساناً كهذا عاجزاً عن امتلاك إيمانٍ راسخٍ، بل إنّ إيمانه مرفوضٌ لكونه شيطان ومثالٌ جليٌّ لمن أقرّ عقله بالحقّ لكن قلبه كفر به، وقال إنّه حسب تعاليم القرآن الكريم يحاسب في يوم القيامة مع الذين يعترفون بوجود الله تعالى ويقرّون بنبوّة أنبيائه، لكنّهم يكفرون عناداً.[2]

خلاصة الكلام أنّ الشيخ مطهّري عدّ الإيمان والمعرفة مكمّلين لبعضهما البعض، فلا فائدة من أحدهما دون الآخر ولا صواب للمعرفة دون الإيمان كما لا صحّة للإيمان دونها.[3]

3) انفصال الإيمان عن المعرفة في فلسفة كانط

نستلهم من فلسفة إيمانويل كانط أنّ الإيمان في معزلٍ عن المعرفة، وهذه الخصّيصة عدّها الشيخ مرتضى مطهّري قديمةً ونسبها إلى تيار الخوارج الذي ظهر في عصر صدر الإسلام واجتاح الأوساط الفكرية لبعض المسلمين، حيث قال: «...

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 291.

[2]- المصدر السابق.

[3]- قال الشيخ مرتضى مطهّري في هذا الصدد: «لا شكّ في أنّ كثيراً من الاستنتاجات والتفاسير المطروحة حول حقيقة وجود الكون حتّى وإن حفّزت الإنسان على الإيمان والتصديق، لكنّها ليست منسجمةً مع المبادئ والأصول المنطقية والعلمية؛ ومن ثَمَّ لا مناصّ من التخلّي عنها»، لكنّه بعد هذا الكلام مباشرةً أكّد على ما يلي: «ليس هذا هو محور البحث، وإنّما الكلام يتركّز حول وجود أو عدم وجود فكرٍ مطروحٍ لتفسير ماهية عالم الوجود بحيث يكون مدعوماً علمياً وفلسفياً ومنطقياً، وفي الحين ذاته من شأنه أن يكون بنيةً راسخةً لإيمانٍ يوجد السعادة لدى الإنسان». وبعد شرحٍ وتحليلٍ أيّد وجود هكذا فكر وانسجام بين المعرفة والإيمان في الإسلام.
مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 31.

حينما تتلاشى المعرفة الحقّة ويؤول العلم إلى الأفول، يتحوّل إيمان المؤمنين الجهلة إلى وسيلةٍ طيّعةٍ بأيدي المنافقين الحاذقين، وتيار الخوارج في عصر صدر الإسلام خير دليلٍ على ذلك؛ وفي العصور اللاحقة تجلّت هذه الظاهرة المنحرفة بصورٍ عديدةٍ»،[1] كما نوّه على أنّ هذا الأمر قد انعكس أيضاً في الحضارة الأوروبية.[2]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ مطهّري أوعز هذه المعضلة الأساسية إلى الفكر الديني المنحرف الذي طغى على المجتمعات المتديّنة، وأكّد قائلاً: «**من المؤسف أنّ العالم المسيحي شهد رواج بعض التعاليم المحرّفة من العهد العتيق (التوراة) وهو أمرٌ تسبّب في تزعزع أركان العلم وضعف الإيمان، ومن ثَمَّ أسفر عن حدوث تضادٍّ بينهما؛ وهذه الظاهرة تضرب بجذورها في سفر التكوين في ضمن هذا الكتاب المقدّس**»،[3] ثمّ أشار إلى تفاصيل رواية التوراة التي تحدّثت عن نهي الله عزّ وجلّ آدم (عليه السلام) من أن يتناول فاكهة الشجرة المحرّمة، حيث نقل المقطعين السادس عشر والسابع عشر من الإصحاح الثاني، والمقاطع الأوّل إلى الثامن وكذلك المقطع الثاني والثلاثين من الإصحاح الثالث، إذ تطرّقت هذه المقاطع إلى الحديث عن الشجرة المحرّمة؛ وأضاف: «**حسب هذا الاستنتاج بالنسبة إلى الله تعالى والمعرفة والعصيان، فأمر الله- أي الدين- محوره أنّ الإنسان العارف لا يصدر منه الحُسن ولا القُبح، ناهيك عن أنّه لا يعلم بهما من الأساس؛ والمراد من الشجرة المحرّمة هنا شجرة المعرفة، لذا يتمكّن الإنسان من نيل المعرفة إثر عصيانه أوامر الله تعالى وتمرّده عليها عبر تملّصه عن الامتثال للشرائع السماوية التي جاء بها الأنبياء والمرسلون؛ وهذا هو السبب في طرده من الجنّة. إذن، نستشفّ من هذا الاستنتاج أنّ جميع الوساوس التي تراود ذهن الإنسان هي وساوس معرفية، ومن ثَمَّ يمكن القول بأنّ**

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 35.

[2]- المصدر السابق، ص 31.

[3]- المصدر السابق، ص 29.

الشيطان الوسواس هو عقل الإنسان!».[1] وبعد ذلك بادر إلى مقارنة هذا الرأي مع التعاليم القرآنية والسنّة المباركة قائلاً: «**نحن المسلمون تعلّمنا من القرآن الكريم أنّ الله تبارك وتعالى علّم آدم الأسماء كلّها- أي الحقائق- ثمّ أمر الملائكة بأن يسجدوا له، وهذا هو السبب في طرد إبليس من الجنّة لكونه رفض الأمر الربّاني ولم يسجد لخليفة الله في الأرض؛ والسنّة المباركة بدورها علّمتنا أنّ الشجرة المحرّمة هي من قبيل الطمع والحرص وما شاكل ذلك، أي: إنّها ذات ارتباطٍ بالطبيعة الحيوانية لآدم ولا ارتباط لها بإنسانيته، كما أكّدت لنا على أنّ الشيطان الوسواس ما انفك يحارب العقل ويغري الإنسان كي يتّبع أهوائه وغرائزه الحيوانية، ومن ثَمَّ فالنفس الأمّارة تعتبر مظهراً للنزعات الشيطانية وليس للعقل دخلٌ في ذلك. نعم، نحن بصفتنا مسلمين تعلّمنا هذه الحقائق، لذلك نشعر بالتعجّب والذهول ممّا ورد في سفر التكوين**».[2] نستنتج من هذا الكلام أنّ الشيخ مطهّري لا يطيق حكاية اليهود والنصارى حول الشجرة المحرّمة والتي عدّت العقل مظهراً للنزوات الشيطانية في نفس بني آدم ليبادروا إلى محاربته باسم الدين، وواصل كلامه بقوله: «**هذه الأفكار هي التي أدّت إلى تقسيم تأريخ الحضارة الأوروبية خلال خمسة عشر قرناً في عصرين أساسيين هما عصرا الإيمان والعلم، وهي التي أوقعتهما في منافساتٍ محتدمةٍ؛ ولكن لو تتبّعنا تأريخ الحضارة الإسلامية لوجدنا الأمر في المجتمعات المسلمة على عكس ذلك تماماً، ولكنّ تأريخنا الإسلامي ينقسم إلى عصرين أساسيين هما عصر الازدهار الذي هو في الحقيقة عصر العلم والإيمان معاً، وعصر الانحطاط الذي شهد أُفولهما معاً**».[3]

من الواضح أنّ الشيخ مطهّري على وفق هذه الرؤية التي أكّد فيها على الارتباط

---

[1]- المصدر السابق، ص 30.

[2]- المصدر السابق، ص 31.

[3]- المصدر السابق.

الوثيق بين المعرفة والإيمان، لا يمكن أن يواكب إيمانويل كانط في أفكاره مطلقاً، فالأخير ذهب إلى ضرورة نبذ المعرفة بغية ترسيخ الإيمان لدى البشر!

ثانياً: ميتافيزيقا كانط برؤية الشيخ مطهّري

مع أنّ الشيخ مرتضى مطهّري ذهب إلى القول بإمكانية تحقّق المعرفة الماورائية لدى الإنسان وأكّد على ضرورتها معتبراً إياها بنيةً أساسيةً للإيمان الخالص العاري من كلّ الخرافات والأساطير الباطلة؛ لكنّه في الوقت نفسه عدّها أمراً عملياً وأخلاقياً؛ وهذه الرؤية يمكن اعتبارها تأييداً لنظرية إيمانويل كانط في هذا المضمار بظاهر الحال، ولكن هل يمكن القول بانطباق آرائهما في واقع الحال؟ فهل نستنتج من رأيه هذا أنّه تبنّى نظرية ميتافيزيقا الأخلاق التي طرحها كانط أو أنّ الأمر ليس كذلك؟ بالطبع كلا، ولأجل أن تتّضح الإجابة عن السؤال كما ينبغي، لا بدّ من الإشارة أوّلاً إلى الأسباب التي تحول دون انطباق آرائه مع آراء هذا المفكّر الغربي في مجال ميتافيزيقا الأخلاق، ونبدأ البحث ببيان موقفه الفكري تجاه نظرية الأخلاق الكانطية.

1) نظرية كانط الأخلاقية في رحاب آثار الشيخ مطهّري

الشيخ مرتضى مطهّري عدّ نظرية إيمانويل كانط الأخلاقية وجدانيةً- أي نابعة من نداء الضمير- ومما قاله في هذا الصدد: «**الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط الذي يعد واحداً من أبرز الفلاسفة في العالم ويدرج اسمه إلى جانب فطاحل علم الفلسفة من أمثال أرسطو وأفلاطون نظراً لذكائه الفريد ونبوغه الذي لا نظير له، هو فيلسوفٌ بارعٌ وحاذقٌ بالفعل؛ وقد ألّف كتاباً حول العقل النظري وكتاباً آخر حول العقل العملي يتناول مواضيع تخصّ الأخلاق وأصولها في نظريات فلسفة الأخلاق التي طرحها، إذ إنّ أهمّ نظرياته**

وأطروحاته الفكرية تنصبّ في مجال الحكمة والأخلاق العمليين.[1]

أكّد هذا المفكّر الغربي في مختلف أطروحاته الفلسفية على كون الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يكتسبه الإنسان بوصفه تكليفاً منبثقاً من ضميره- وجدانه- فهذا الفعل برأيه هو الضمير الذي تحدّث عنه المفكّر بيكون بحيث يؤدّيه الإنسان من دون أيّ ترديدٍ لا لهدفٍ أو غرضٍ معيّنٍ، وإنّما يصدر منه استجابةً لنداء ضميره فحسب.

إذن، الفعل الأخلاقي برأي كانط هو السلوك النابع من نداء الضمير».[2]

ونوّه في آثاره على أنّ الله تعالى قد استودع في الإنسان ضميراً فطرياً، أي: إنّه خُلق على أساس فطرةٍ سليمةٍ بعد أن أودع في نفسه ضميرٌ يدعوه إلى فعل المحاسن والخيرات فقط.

ووصف الأخلاق بأنّها أوامر صريحة وحتمية تصدر من الضمير الإنساني، حيث تدعوه إلى اتّباع سبيل الفضائل الحميدة وتبنّي جميع مصاديق الخلق الرفيع كالإيثار واتّباع الحقّ والعفو عن الناس بدلاً عن التفكير بالانتقام والاقتصاص منهم، وتشجّعه على صيانة نفسه من جميع مظاهر الذلّة والتحقير؛[3] وعلى هذا الأساس فهي مقبولةٌ وحميدةٌ بحدّ ذاتها الأمر الذي يجعل الإنسان يحذو حذوها من دون أيّ تماهلٍ أو ترديدٍ، فهو يسير على نهجها من دون أن يطمع بتحقيق أيّ هدفٍ أو غرضٍ خاصٍّ.

كما أضاف في السياق ذاته بأنّ الأحكام الأخلاقية الوجدانية التي طرحها كانط لا تخضع للتجربة الحسّية المسبقة من منطلق كونها فطريةً وجدانيةً، وقال: «**إيمانويل كانط تبنّى فكرة أنّ الأوامر التي يصدرها الضمير- العقل العملي- ليست من سنخ**

---

[1]- قال الشيخ مرتضى مطهّري في موضعٍ آخر: «فلسفة إيمانويل كانط العملية تحظى بأهميةٍ أكبر من فلسفته النظرية».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 574.

[2]- إيمانويل كانط، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 334.

[3]- المصدر السابق، ص 335.

الأحكام المسبقة التي اكتسبها الإنسان من الحسّ والتجربة، فهي عبارةٌ عن مسائل فطرية وجدانية.

الأمر بقول الصدق والنهي عن قول الكذب على سبيل المثال، هما أمران يدركهما الضمير الإنساني الحيّ قبل أن تكون لديه تجربةٌ مسبقةٌ على هذا الصعيد، إذ إنّ هذا الوجدان الفطري يصدر للإنسان أوامر فطرية مسبقة مكنونة في نفسه منذ أن ولدته أمّه حسب التعبير العرفي، لذا فهو غير خاضعٍ للتجارب الحسّية؛ ومن هذا المنطلق لا يمكن ادّعاء أنّ الفعل الأخلاقي مترتّبٌ على نتائج الأفعال... إنّه فعلٌ مطلقٌ... هو حكمٌ مطلقٌ غير مشروطٍ ولا يقيّده قيدٌ...

ومن جملة أقوال كانط قوله: الإنسان ولد في هذه الدنيا وتكاليفه مكنونةٌ في نفسه، فقد استودعته الخلقة قدرةً لا تنفكّ عن تحفيزه على القيام ببعض الأفعال».[1]

2) نقد نظرية كانط الأخلاقية برؤية الشيخ مطهّري

الشيخ مرتضى مطهّري عدّ فكرة وجدانية الأخلاق مدعومةً من قبل التعاليم القرآنية، لذلك قال: «**القرآن الكريم لم يلتزم جانب الصمت حيال كون الإنسان مزوّداً بسلسلةٍ من الإلهامات الفطرية...** »،[2] ثمّ استشهد بالآيتين الثامنة من سورة الشمس والثالثة والسبعين من سورة الأنبياء لإثبات صحّة رأيه، وهما قوله تعالى: «**فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقواها**»،[3] وقوله تعالى: «**وَأَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ**».[4] كما

---

[1]- المصدر السابق، ص 341

نوّه الشيخ مرتضى مطهّري على أنّ هذه الإلهامات الوجدانية من وجهة نظر إيمانويل كانط، تعدّ إلهامات كلّية ودائمة بحيث تكون موجودةً في كلّ زمانٍ وكانٍ.

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 611.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 333.

[3]- سورة الشمس، الآية 8.

[4]- سورة الأنبياء، الآية 73.

نقل حديثاً عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في هذا المجال فحواه أنّ الله عزّ وجلّ أودع في فطرة الإنسان القدرة على تشخيص البرّ والتقوى وتمييزهما عن الإثم والباطل، لذا فهو لا يحتاج إلى استقصاء هذه الأمور عن طريق سؤال الآخرين ومعرفة آرائهم، بل عليه أن يرجع إلى ضميره في ذلك[1].

فضلا عن ذلك فقد أكّد على اتّصاف الأحكام الوجدانية والأخلاقية حسب رأي كانط بالكلّية والعمومية، فقال: «**قرأت في أحد الكتب المؤلّفة حول تأريخ الأديان- وربّما في إحدى المقالات المترجمة- عبارةً مطروحةً في جميع الأديان العالمية الكبرى، أي: إنّها موجودةٌ في المسيحية واليهودية والزرادشتية والإسلام والبوذية؛ وهي: (حبّ لغيرك ما تحبّ لنفسك، واكره لهم ما تكره لنفسك). وهذا المضمون مطروحٌ في تعاليمنا الإسلامية على نطاقٍ واسعٍ، مثل الحديث المبارك الصريح في هذه الدلالة، وهو: (أحبب للناس ما تحبّ لنفسك، واكره لهم ما تكره لنفسك)**».[2] استناداً إلى هذا الكلام يمكن القول إنّ الشيخ مطهّري يتّفق مع كانط في الشق الثاني من نظريته الأخلاقية التي عدّ الإنسان فيها غايةً بحدّ ذاته، حيث أكّد على ضرورة عدم اتّخاذ الآخرين وسيلةً لتحقيق مآرب خاصّة، ومن جملة أقواله في هذا المضمار ما يلي: «**الميزة الفريدة للإنسان والتي تعتبر معياراً أساسياً لإنسانيته بحيث يفتقد طبيعته الإنسانية بدونها ويبقى اسماً من دون مسمّى، هي قدرته في السيطرة على نفسه وكبح جموحها..**»،[3] ومن هذا المنطلق عدّ المسلمين وجميع الموحّدين في العالم يتحمّلون مسؤولية إقرار الحرّية الاجتماعية ليحولوا دون استحواذ بعض الناس دون

---

[1]- المصدر السابق، ص 475.

[2]- المصدر السابق، ص 746.

في هذا المبحث لسنا في صدد بيان ما إن كانت عمومية الأوامر الأخلاقية المطروحة في الأديان تختلف عمّا ذهب إليه إيمانويل كانط أو لا.

[3]- المصدر السابق، ج 24، ص 432.

غيرهم على مقاليد الأمور، كي لا يتسلّطوا على رقاب الناس ظلماً وعدواناً.[1] ولكنّه مع ذلك أكّد على فطرية الأخلاق وانبثاقها من الضمير بداعي أنّ الإنسان ذا شخصيةٍ كلّيةٍ تعدّ غايةً بحدّ ذاتها، وهذا يعني أنّه يتّفق مع كانط في نظريته الأخلاقية في ضمن ثلاثة عناصر أساسية ويعارضه في أهمّ عنصرٍ فيها ألا وهو اعتبار الأوامر الأخلاقية مطلقةً وغير مقيّدةٍ بشرطٍ.

لو استقصينا آراء الشيخ مطهّري في هذا المضمار وجمعنا أقواله إلى جانب بعضها البعض، سيتبيّن لنا محور نقده الأساسي على نظرية كانط الأخلاقية ورؤيته العامّة بالنسبة إلى مختلف عناصرها، وقد ذكرنا جانباً من ذلك وسوف نواصل طرح هذا الموضوع تباعاً لنتوصّل إلى مغزى رأيه في هذا الصعيد؛ ومن جملة أقواله قوله: «**... إيمانويل كانط يرى الحُسن واحداً لا غير، وهو النيّة الحسنة، لذا ينبغي للإنسان اتّباع أوامر ضميره على نحو الإطلاق... وبما أنّ الضمير الأخلاقي لا يعير أهميةً للنتائج التي تترتّب على أفعال الإنسان، فهو يدعوه للقيام بها من دون الأخذ بعين الاعتبار ما إن كانت مفيدةً له أو لا، فيها لذّةٌ أو لا، تمنحه السرور أو لا، تتسبّب له بضررٍ أو لا؛ أي: إنّه يأمره بأدائها بغضّ النظر عن عاقبتها ولا دخل لسعادته في هذا المجال، فغاية ما تحقّق له هذه السعادة لذّةً وسروراً**».[2] الضمير الإنساني في تصوّر كانط- حسب هذا الكلام- لا شأن له بسعادة الإنسان أو شقائه في الأوامر التي يصدرها له، ولا فرق في كون هذه السعادة مادّية أو معنوية، دنيوية أو أخروية؛[3] لذلك انتقده الشيخ مطهّري.

ومن الأقوال التي نقلها الشيخ عن كانط ما يلي: «**لو صدر من الإنسان فعلٌ لدوافع أخرى غير الشعور بالتكليف، فهو لا يعد فعلاً شريفاً أو أخلاقياً حتّى وإن**

[1]- المصدر السابق، ج 25، ص 175.

[2]- المصدر السابق، ص 22، ص 343.

[3]- المصدر السابق، ص 344.

كان من منطلق محبّة الغير»[1]، لذلك اعترض عليه لكونه تبنّى فكرة عدم الاكتراث بالدوافع أو الأهداف في الأفعال الإنسانية، كما انتقده في موضعٍ آخر قائلاً: «**... هذا الكلام من قبل إيمانويل كانط خاطئٌ، فالنشاطات المنبثقة من الدوافع الفكرية للإنسان دائماً ما تترافق مع غرضٍ خاصٍّ**».[2] وفي فقرةٍ أخرى من مدوّناته عدّ الفعل الأخلاقي غير ممكنٍ من دون وجود دافعٍ وغرضٍ، حيث قال: «**إيمانويل كانط يعتقد بأنّ الفعل الأخلاقي يجب أن يتجرّد عن كلّ قيدٍ وشرطٍ وغرضٍ، فهو برأيه عارٍ من كلّ شيءٍ سوى أنّه تكليفٌ محضٌ، لذلك يؤدّيه الإنسان من منطلق كونه واجباً ملقى على كاهله؛ ولكن هناك سؤالٌ يطرح نفسه على هذا التصوّر، وهو: هل من الممكن للإنسان أن يقوم بفعلٍ عارٍ من كلّ قصدٍ وهدفٍ؟!..**»[3].

والجدير بالذكر هنا أنّ الشيخ مطهّري في بعض آرائه عدّ نظرية كانط الأخلاقية المتمحورة حول ضرورة تجرّد الفعل الأخلاقي من كلّ قيدٍ وشرطٍ ليتّصف بالإطلاق، بأنّها مغالطةٌ؛ ثمّ تساءل عمّا يقصده هذا المفكّر الغربي من هذا الإطلاق قائلاً: «**لو كان المراد من عدم تقييد الفعل الأخلاقي بشرطٍ هو أن لا يحقّق الإنسان نفعاً خاصّاً [أي لا يحقّق منه مصلحةً شخصيةً] فهذا الكلام يمكن قبوله، ولكن إن قصد من ذلك وجوب تجرّد الفعل الأخلاقي من نيّة تحقيق النفع للآخرين إلى جانب تجرّده من المصلحة الشخصية، أي: إنّه غير مشروطٍ بتحقيق منفعةٍ للغير أيضاً بحيث ينجز الإنسان تكليفه [ويحقّق منافع للآخرين] من دون أن يكتسب من فعله أيّة سعادةٍ؛ فهو يصبح ضرباً من المحال**»[4]. المغالطة التي وقع فيها كانط حسب رأي الشيخ هي أنّه لم يميّز بين النوعين المذكورين من المنفعة، أي: إنّه سلّط الضوء فقط وفقط على

---

[1]- المصدر السابق، ج 21، ص 347.

[2]- المصدر السابق، ج 7، ص 375.

[3]- المصدر السابق، ج 22، ص 582.

[4]- المصدر السابق، ص 583.

المصالح والأضرار الشخصية لا غير، لذلك خالفه في رأيه واعترض عليه قائلاً: «**الإنسان بطبعه كائنٌ يشعر بالبهجة والسرور حينما يتمكّن من تحقيق منافع لأقرانه البشر، وبهجته هذه أعظم ممّا يشعر به حينما يحقّق منافع شخصية، كما يكتنفه شعورٌ ببهجةٍ وسرورٍ أكثر عندما يتسنّى له دفع الضرر عنهم؛ لذا ينبغي لنا التمييز بين الأمرين**»[1]. بعد ذلك استنتج أنّ الضمير الأخلاقي الذي نعرفه كمسلمين يختلف عماّ ذهب إليه إيمانويل كانط،[2] وهذا يعني ضرورة وصفه بأنّه وجدانٌ يدعو الإنسان إلى تحقيق النفع لنفسه وللآخرين ودفع الضرر عنها وعنهم أيضاً على وفق أُطرٍ خاصّةٍ في رحاب الأفعال الأخلاقية؛ وقد استدلّ بقول الصدق شاهداً على هذا الأمر، إذ لا يمكن اعتباره أمراً مطلقاً عارياً من كلّ قيدٍ وشرطٍ أو مجرّداً عن التفكير بالمصلحة والضرر بالنسبة إلى الفاعل وغيره، فهو حكمٌ وجدانيٌّ أخلاقيٌّ لكنّ المصلحة تقتضي أحياناً اللجوء إلى الكذب في موارد خاصّة، وهو ما يطلق عليه كذب المصلحة، فقال: «**هناك مؤاخذةٌ ساقها بعضهم على السيّد إيمانويل كانط وخاطبوه قائلين: إنّك مولعٌ غاية الولع بالأحكام المطلقة وممّا ذكرته على سبيل المثال أنّ الضمير هو الأمر المطلق، لذا فهو لا يدور مدار المصلحة. لنفترض أنّه أحد الجناة المتغطرسين أخذ سكّيناً ليقتل مسكيناً مغلوباً على أمره، فهمّ بالبحث عنه وسألك عن مكانه، لذا إن لم تخبره فهو سيقتلك بدلاً عنه! إذن، كيف ستكون إجابتك؟! طبعاً يجب عليك هنا أن تجيبه، ولكن إن كذبت عليه تكون قد خالفت ضميرك الذي يأمرك بوجوب قول الصدق، ولو صدقت معه وقلت: نعم، أعرف مكانه، ففي هذه الحالة سوف يبادرك قائلاً: أخبرني، أين هو؟ فهل يا ترى ستخبره بمكان ذلك المسكين؟! بطبيعة الحال إذا أرشدته إلى مكانه سوف يسارع إلى سفك دمه ظلماً وعدواناً!**

---

[1]- المصدر السابق، ص 582.

[2]- المصدر السابق، ص 583.

إذن، هل أنّ الضمير الإنساني يعدّ مطلقاً إلى هذا المستوى ويدعوك لأن تقول الحقيقة في جميع الأوضاع والأحوال والظروف من دون أيّ استثناءٍ ومهما كانت نتائج ذلك؟!... أَليس كذب المصلحة أكثر نفعاً من الصدق في موارد خاصّة وسبباً لدرء كثير من الفتن الفتّاكة؟!»[1].

بناءً على ما ذكر، نلمس بوضوحٍ أنّ هذا المفكّر المسلم عارض كانط في نظريته التي عدّ فيها كلّ فعلٍ مشروطٍ بأنّه عملٌ غير أخلاقيٍّ[2]، إذ إنّ الفعل المنبثق من ضمير الإنسان لا بدّ من أن يكون متّصفاً بالنفع أو الضرر[3].

الأمر الهامّ والجدير بالملاحظة حول ما ذكر، أنّ رؤية الشيخ في هذا الصدد تختلف تماماً مع ما ذهب إليه كانط، حيث يعتقد بوجود تلازمٍ بين كون الفعل أخلاقياً وبين كونه مشروطاً، وقد طرح الموضوع في بعض مؤلّفاته تحت عنوان النسبة بين الوسيلة وقيمة الفعل، وعلى هذا الأساس تساءل قائلاً: هل يمكن للفعل الذي يحظى بقيمةٍ ذاتيةٍ أن يُتّخذ كوسيلةٍ لتحقيق قيمٍ أخلاقيةٍ أخرى؟ ثمّ أجاب على هذا السؤال بالإيجاب وذكر تفاصيل مسهبة لا يسعنا المجال هنا لتسليط الضوء عليها نظراً لكثرة تفريعاتها وتشعّباتها.

بناءً على كلّ ما ذكر، سوف نواصل البحث لبيان أهمّ ما طرحه الشيخ مطهّري من نقدٍ على نظرية كانط الأخلاقية، فقد عدّها نظريةً تصوّر حكم الضمير الأخلاقي بأنّه مطلقٌ وغير مشروطٍ وعارٍ من كلّ دافعٍ وغرضٍ مما يعني أنّ الأخلاق لها ارتباطٌ مع ما هو حسن وفيه خير بالذات؛ حيث قال: «**لقد جرّد إيمانويل كانط الأخلاق من الحُسن والخير، ومن ثَمَّ فهو لا يرى أنّ الفعل الأخلاقي يصدر من الإنسان على**

---

[1]- المصدر السابق، ص 352.

[2]- المصدر السابق، ص 580.

[3]- المصدر السابق، ص 599.

أساس الحُسن والخير الذاتيين، وإنّما هو فعل ينجزه الإنسان من منطلق شعوره بالتكليف فحسب؛ وهذا يعني أنّ الحُسن كامنٌ في إرادة الإنسان وليس في نيّته، وحُسن الإرادة بدوره مرتبطٌ بالدافع الذي يحفّزه على القيام بالفعل، وهذا الدافع لا يكون حسناً إلا إذا كان منبعثاً من الشعور بالتكليف؛ وإلا فلا حُسن فيه ولا خير منه»،[1] ثمّ استنتج من هذه المقدّمة ما يلي: «**... استناداً إلى ما ذكر، يمكن وصف الأوامر الأخلاقية برأي إيمانويل كانط بكونها أفعالٌ عمياء وكأنّ الضمير الذي طرحه هذا المفكّر الغربي حاكمٌ مستبدٌّ يصدر أوامره من دون سببٍ وجيهٍ ومن ثَمَّ يجب على الناس اتّباعه دون أيّ داعٍ يُذكر؛ وعلى هذا الأساس نرجّح رأي من قال إنّ كلّ أمرٍ لا يصدر إلا من منطلق إدراك الإنسان لحُسنٍ كامنٍ فيه، لأنّ المحاسن تارةً تكون نسبيةً وتارةً أخرى مطلقةً... لذا فهذا الرأي يرجّح على رأي كانط**».[2]

هذه العبارة واضحةٌ في دلالتها بما فيه الكفاية، حيث نستشفّ منها أنّ نظرية كانط الأخلاقية على نسق النظرية الأشعرية التي رفضت اتّصاف الأفعال بالحُسن والقُبح الذاتيين؛ ومع ذلك فالعبارة التالية أكثر صراحةً في هذا الصدد: «**... هذا المفكّر [كانط] في ضمن نظريته التي تمحورت حول ضرورة إطاعة الضمير، طرح الفكرة ذاتها التي تبنّاها أهل الإيمان بالنسبة إلى مسألة الإخلاص في العمل، حيث نسبوا إلى الله تعالى قوله إنّ العبد المخلص هو من يطيع أوامره لا لأجل نيل النِّعَم وليس بسبب الخشية منه، وإنّما يفعل ذلك لأنّه أُمر بأن يكون مطيعاً حتّى وإن كان على يقينٍ بعدم إكرامه بالجنّة فيما لو أطاع وعدم معاقبته بجهنّم فيما لو عصى**».[3]

نلحظ في هذه العبارة أنّ الشيخ مطهّري شبّه الضمير- العقل العملي- الذي

---

[1]- المصدر السابق، ص 63.

[2]- المصدر السابق، ص 63.

[3]- المصدر السابق، ص 587.

طرحه كانط[1] بالإله الذي لا يريد من عباده سوى الطاعة البحتة، وعلى هذا الأساس فالعبد المثالي والمخلص هو من لا يفكّر إلا بالطاعة العمياء فقط دونما أيّ تدبّرٍ.

هذه العلاقة بين الإنسان وربّه برأي الشيخ، تناظر العلاقة المطروحة في الفكر الأشعري الذي لا يعد الأوامر والنواهي مرتبطةً بالمصالح والمفاسد؛ وهذا هو محور نقده لنظرية كانط الأخلاقية، حيث عدّه يطالب الإنسان بإطاعة حاكمٍ مستبدٍّ يصدر أوامر عمياء مجرّدة من كلّ حسنٍ وقبحٍ ذاتيين وعقليين إلى جانب كونها عاريةً من كلّ نفعٍ أو ضررٍ؛ ثمّ زعم أنّ هذا الحاكم المستبدّ هو الذي يتصدّى لمقام الربوبية.

3) نقد استقلالية الذات الأخلاقية

حتّى وإن تغاضينا عن النقد الصريح الذي ساقه الشيخ مرتضى مطهّري على نظرية إيمانويل كانط الأخلاقية، لكنّنا نجده في شتّى آثاره يتّفق معه في النتائج التي توصّل إليها على أساس هذه النظرية، أي: إنّه لا يتبنّى فكرة كون الأوامر الأخلاقية عبارةً عن أوامر عقلية كلّية غير مقيدة ولا مشروطة بحيث تجرّد الناس من استبداد بعضهم على بعضٍ من منطلق تقوّمها على مبدأ استقلالية الذات. ويبدو أنّ مفهوم الاستقلال الأخلاقي الذاتي الذي طرحه إيمانويل كانط، يتضمّن في باطنه شيئاً من الإعجاب بالذات؛ وهذا الأمر يتعارض مع ما ذهب إليه الشيخ مطهّري الذي أكّد على وجود أحكامٍ عقليةٍ بديهيةٍ وصريحةٍ في دلالاتها على الصعيد العملي، حيث اعتمد عليها كأساسٍ في بيان مختلف الأوامر والنواهي الأخرى، وعلى هذا الأساس قال إنّ الإنسان لا يمكنه أن يستغني عن هدي وحي السماء في مجال السلوكيات الأخلاقية، ومن ثَمَّ فهو عاجزٌ عن الاكتفاء بما لديه ثروةٍ فكريةٍ أخلاقيةٍ ولا يتسنّى له الاستقلال ذاتياً والاستغناء عن غيره بالكامل.

---

[1]- المصدر السابق، ص 340.

نستلهم من جملة ما ذكر أنّ النزعة العقلية للشيخ مطهّري تمهّد الطريق لإرساء دعائم التديّن في المجتمع، وفيما يأتي نوضّح هذه الحقيقة بتفصيلٍ أكثر ابتداءً من رأيه حول مسألة الاكتفاء الذاتي للبشر والتي قال بخصوصها: «**... هل الإنسان قادرٌ على طرح برنامجٍ شاملٍ لجميع القضايا المرتبطة بحياته الخاصّة بحيث يتناغم مع مصالحه الشخصية كافّة ؟ أو أنّ عقله عاجزٌ عن إقرار برنامجٍ فكري فردي محدود ومرتبط بالقضايا الجزئية بحيث يعمّ جميع مصالح حياته ويضمن سعادته التامّة؟**»،[1] وأضاف في السياق ذاته قائلًا: «**نحن نعلم بأنّ بعض الفلاسفة قد تبنّوا الفكرة القائلة بهذا الاكتفاء الذاتي لشخصية الإنسان، لذلك ادّعوا أنّهم تمكّنوا من اكتشاف السبيل الحقيقي للشقاء والسعادة! وعلى هذا الأساس زعموا أنّهم من خلال الاعتماد على العقل والإرادة قادرون على نيل السعادة المنشودة**».[2] لو تتبّعنا مجمل آراء الشيخ مطهّري لاستنتجنا أنّ عبارة (بعض الفلاسفة) في هذه الفقرة تشمل إيمانويل كانط الذي يعتقد بقدرة الإنسان على تحقيق السعادة ومن شأنه أن يقع في حبائل الشقاء حسب قابلياته العقلية، فهو بعقله قادرٌ على تمييز السعادة عن الشقاء ومن ثمّ يعتمد عليه في سلوك سبيل ما شاء منهما، أي: إنّه يطوي مسيرة حياته بإرادته واختياره؛ إلا أنّ الشيخ لا يرتضي بكون الإنسان يمتلك استقلالاً ذاتياً يكفيه في تشخيص جميع الحقائق، لذلك صرّح قائلاً: «**... ومن ناحيةٍ أخرى، نحن نعلم أنّه لا يوجد فيلسوفان في العالم يتّفقان على النهج ذاته في استكشاف السبيل الحقيقي لسعادة الإنسان وشقائه [السعادة والشقاء اللذان ادُّعي استكشاف طريقهما من قبل البعض]، فالسعادة بحدّ ذاتها تعدّ غايةً أساسيةً ومقصداً نهائياً، وهي في بادئ الأمر تبدو كأنّها مفهومٌ واضحٌ وبديهيٌّ؛ لكنّها في الحقيقة واحدةٌ من أكثر المفاهيم غموضاً وتعقيداً.**

---

[1]- المصدر السابق، ج 2، ص 54.

[2]- المصدر السابق، ص 55.

إذن، ما هي حقيقتها يا ترى؟ وكيف يمكن نيلها؟ وما هي حقيقة الشقاء؟ وما هي أسبابه؟ فهذه الأمور ما زالت مجهولةً علينا ولا نعرف كُنهها، ولكن ما السبب في ذلك؟ السبب طبعاً يرجع إلى جهلنا بقابلياتنا وإمكانياتنا، لذا من المحال بمكانٍ ادّعاء قدرة الإنسان على معرفة حقيقة سعادته والسبيل الذي يكفل له تحقيقها في عين جهله بحقيقة ذاته وقابلياته النفسية وإمكانياته الفكرية.

والأهمّ من ذلك هو أنّ الإنسان كائنٌ اجتماعيٌّ، وهذه المزية تتسبّب له بكثير كثير من المشاكل التي لا يجد بدّاً من وضع حلولٍ لها وتحديد موقفه منها بوضوحٍ؛ وبما أنّه كائنٌ اجتماعيٌّ فقد امتزجت سعادته وأهدافه ومعايير الخير والشرّ لديه وسبيله الذي يجب أن يسلكه والوسيلة التي ينبغي له الاعتماد عليها، مع سعادة أقرانه البشر وأهدافهم ومعاييرهم في الخير والشرّ وسبُلهم ووسائلهم المعتمدة؛ وعلى هذا الأساس لا يمكنه أن يستقلّ في حياته عنهم، ومن ثمّ يجب عليه البحث عن سعادته في ذلك المضمار الذي يخوض فيه سائر أبناء مجتمعه.

ولو أخذنا بعين الاعتبار مسألة الحياة الأبدية وخلود الروح وعدم امتلاك العقل تجربةً حول واقع الحياة بعد الممات، سوف يتعقّد علينا الأمر أكثر ويصبح الموضوع أشدّ غموضاً».[1]

هذه الفقرة وما شاكلها من أطروحات أخرى للشيخ مطهّري، تدلّ بوضوحٍ على عدم صواب الرأي القائل باستقلال الإنسان ذاتياً، وإثر ذلك يصعب علينا تعريف السعادة التي هي الغاية الأساسية والنهائية، كما لا يتسنّى لنا طرح تعريفٍ الشقاء أيضاً؛ وليس من اليسير بمكانٍ تحديد السبيل المناسب والأسلوب الأمثل لتحصيل عوامل نيل السعادة والنجاة من الشقاء لدى كائنٍ ما زال جاهلاً حتّى يومنا هذا بقابلياته وإمكانياته الفردية، وعقله غير قادرٍ على تشخيص طبيعة حياته الأبدية

[1]- المصدر السابق، ص 55.

وكيفية خلود روحه لكونه لا يمتلك التجربة التي تؤهّله لهذه المعرفة؛ وما يزيد المسألة تعقيداً أنّ هذا الكائن يعيش في رحاب حياةٍ اجتماعيةٍ؛ فهذه الأمور مستحيلةٌ وتدلّ بوضوحٍ على عدم وجود فيلسوفين في العالم يتّفقان على رأي واحدٍ في هذا المضمار كما قيل في العبارة في أعلاه.

الشيخ مطهّري ذهب إلى القول بعدم وجود برنامجٍ شاملٍ ومنسجمٍ يضمن سعادة الإنسان فردياً واجتماعياً، أو دنيوياً وأخروياً، وأكّد على أنّه يمكن أن يتحقّق فقط في ضمن نطاقٍ ما ورائيٍّ يفوق قابليات العقل، ألا وهو وحي السماء؛ فالعقل عاجزٌ عن معرفة المعالم العامّة لسبيل تكامل الإنسان، لأنّ مهمّته ومهمّة العلم أيضاً هي الحركة على أساس هذه المعالم الأساسية[1].

4) تعارضٌ في آراء الشيخ مطهّري

لو تتبّعنا آثار الشيخ مرتضى مطهّري سنجد فيها تعارضاً فحواه ما يلي: كما ذكرنا في الفصل الثامن، فهو يعد العقل معياراً لغربلة الآراء وتقييمها، وفي الحين ذاته يعده عاجزاً عن وضع برنامجٍ شاملٍ ومنسجمٍ يضمن سعادة الإنسان فردياً واجتماعياً، أو دنيوياً وأخروياً! إذن، هل يمكن البتّ بأنّ هذا المفكّر المسلم يدرج ضمن أتباع النزعة العقلية؟

إن أردنا وضع حلٍّ لهذا التعارض الصريح، فلا محيص لنا من تسليط الضوء على وجهته الفكرية بالنسبة إلى المسائل المتعلّقة بالعقل النظري، وذلك كما يلي: محور التناقض في نظرياته- كما أشرنا في أعلاه- يكمن في أنّه وسم العقل بنبي الباطن[2] وعدّه قدرةً عظيمةً استودعها الله تعالى في نفس الإنسان،[3] ومن جانبٍ آخر أكّد على

---

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 56.

[2]- المصدر السابق، ص 244.

[3]- المصدر السابق، ج 6، ص 880.

عجزه عن استكشاف جميع حقائق السماء، حيث قال لا ينبغي له ذلك؛ وعلى هذا الأساس يبقى الإنسان مفتقراً إلى وحي السماء[1].

هناك موضوعٌ جديرٌ بالبحث والتحليل بالنسبة إلى بيان الشيخ مطهّري كيفية تلبية وحي السماء حاجات الإنسان المعرفية، حيث أكّد على أنّ الوحي لا يأمر بتعطيل العقل ولا يرغم الإنسان على التعبّد بتعاليمه بشكلٍ أعمى من دون تفكّرٍ وتدبّرٍ، بل هو عبارةٌ عن دروسٍ قيّمةٍ لا نظير لها حول الله تبارك شأنه، لذلك دعا الإنسان إلى الخوض في غمار العلوم الدينية والمعارف الإلهية السامية التي لا حدّ لها ولا حصر[2]. وبعبارةٍ أخرى فالشيخ مطهّري لا يعد الاستقلال الفكري للعقل البشري حين تدبّره في المسائل الدينية متعارضاً مع تعاليم الوحي، بل ذهب إلى عكس ذلك تماماً، حيث أكّد على أنّ القرآن الكريم حفّز الناس في العديد من آياته على التعقّل والبصيرة معتبراً هذا السلوك أساساً للدعوة الدينية[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وجهة نظر الشيخ مطهّري هذه لا تقتصر على القضايا المرتبطة بالعقل النظري، لذا يمكن اتّخاذها أنموذجاً معتمداً على صعيد العقل العملي أيضاً، ويؤيّد ذلك قوله: «**الشريعة الإسلامية تحترم الأحكام العقلية الصائبة وتعتبرها مرتكزاً لتعاليمها السمحاء، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على العقل العملي؛ ومثال ذلك حُسن العدل والمعروف، وقُبح الظلم والعدوان**»[4]، ومن هذا المنطلق وصف الحـُسن والقُبح بكونهما مبدئين عقليين وفي الحين ذاته عدّهما متقوّمين على الأحكام

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق، ص 1040.

[3]- المصدر السابق، ج 16، ص 332.

[4]- المصدر السابق، ج 1، ص 57.

الشرعية الصريحة[1] إلى جانب أنّهما يضربان بجذورهما في فطرة الإنسان برأيه؛[2] وهما في واقع الحال مرتكزان أساسيان في التعاليم الإسلامية، ونظير هذه الآراء ما جاء في قوله: «**العدل في أساسه يعدّ واحداً من المعايير الهامّة في الشريعة الإسلامية، لذا لا بدّ من معرفة مصاديقه في الحياة؛ وهو يندرج في ضمن سلسلة علل الأحكام وليس في سلسلة معلولاتها، كما ليس ما يقوله الدين عدلٌ، بل إنّ العدل لا بدّ من أن يقوله الدين؛ وهذا هو معنى كونه معياراً للدين**»[3]، وقوله كذلك: «**العدل هو الركن الأساسي للتشريع الإسلامي**»[4]، لذلك عدّ قوله تعالى: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**»[5] بمثابة القاعدة الأساسية والمنطلق الأوّل لسائر الأحكام والمقرّرات الإسلامية،[6] كما أكّد في موضعٍ آخر على أنّ قاعدة التلازم بين العقل والشرع في الإسلام قد نشأ على أساس مبدأ العدل، إذ إنّ الإسلام لا يمكن وأن يحيد عن محور العدل بأيّ حالٍ من الأحوال، فهو يعدّ واحداً من الأصول العقلية الثابتة، لذا إن اقتضى هذا المبدأ تشريع أحد القوانين فالشريعة الإسلامية بدورها تؤيّده في ذلك؛[7] فضلا عما ذكر فقد قال بصريح العبارة إنّ الحُسن والقُبح العقليين يعدان مناطين ومعيارين للأحكام الفقيه في الإسلام الشيعي[8].

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ وحي السماء لا يدعو إلى تعطيل العقل العملي

---

[1]- المصدر السابق، ج 4، ص 955.

[2]- المصدر السابق، ج 2، ص 179.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد السادس، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2006 م، ج 6، ص 206.

[4]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 19، ص 287.

[5]- سورة النحل، الآية 90.

[6]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد السادس، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2006 م، ج 3، ص 271.

[7]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 19، ص 139.

[8]- المصدر السابق، ص 57.

في تعاليمه التي تضمن سعادة الإنسان في الحياتين الدنيوية والأخروية، وإنّما الأمر على عكس ذلك تماماً، فهو يحفّز الإنسان على السعي بكلّ جدٍّ وإصرارٍ لفهم مقاصد الشريعة وإدراك المصالح والمفاسد في شتّى مجالات حياته مستعيناً في ذلك بالأوامر والنواهي الدينية.

وقد وصف العقل بأنّه فلسفة الحياة المثالية ومنحةٌ ثمينةٌ وهبها خالق الكون إلى الإنسان، حيث زوّده بأحكامٍ منطقيةٍ لا حياد عنها[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وصف الشيخ مطهّري الدين بكونه أمرٌ عقلي لا يعني أنّه قلّل من شأن التعاليم الدينية وتنزّل بها إلى مستوى العلوم العقلية؛ وهذه الدقّة في نظريته تعتبر سبباً في طرح مؤاخذاتٍ على نظريته، لكنّه في الحقيقة قصد من ذلك أنّنا من خلال الاستعانة بالأحكام العقلية الثابتة- النظرية والعملية- يتسنّى لنا فهم التعاليم الدينية من حيث كونها أصولاً وأموراً كلّيةً على أقلّ تقديرٍ، ومن ثَمَّ نتمكّن من دراسة أدلّته وبراهينه وتحليلها ؛ ومن هذا المنطلق وصف العقل بأنّه نبي الباطن وعدّ الوحي بكونه نبي الظاهر، أي أنّه كالشمعة مقابل الشمس الساطعة[2]. وعلى أساس هذا الرأي جعل العقل معياراً تتمّ من خلاله غربلة الأمور، وفي الحين ذاته رفض استقلاله ذاتياً والاكتفاء بأحكامه بعيداً عن المقرّرات الشرعية[3].

---

[1]- المصدر السابق، ج 2، ص 56.

[2]- المصدر السابق، ج 22، ص 385.

[3]- تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري أكّد على أنّ الإنسان يستكشف السبيل الحقيقي لسعادته المنشودة من خلال القدرة التي اكتسبها من منظومة الخلقة العظيمة، فالإيمان بنبوّة الأنبياء على سبيل المثال متقوّمٌ على رؤيةٍ صادقةٍ حول الوجود والخلقة؛ حيث قال في هذا الصدد: «لو أنّنا امتلكنا رؤيةً صادقةً حول الوجود والخلقة، سوف نقرّ عندئذٍ بأنّ عالم الوجود عبارةٌ عن نظامٍ متوازنٍ ليس فيه أيّة عبثيةٍ ولا مناطق فراغٍ؛ وفي هذه الحالة سوف يتولّد لدينا إيمانٌ بأنّ الخالق لم يتغاضَ عن حاجاتنا الأساسية لكونه حدّد لنا أُفقاً فكرياً يفوق مستوى آفاقنا ومدركاتنا العقلية، وهذا الأُفق في واقع الحال هو وحي السماء الذي أرشدنا إلى السبيل الأمثل لإدراك الحقيقة». نستلهم من هذه الفقرة أنّ الشيخ مطهّري يعدّ الإيمان بالنبوّة أصلاً من أصول الدين العقلاني.
مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 56.

ثالثاً: ميتافيزيقا الأخلاق برؤية الشيخ مطهّري

ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ الشيخ مرتضى مطهّري رفض نظرية الاستقلال الذاتي الأخلاقي، ويترتّب على هذا الرأي ضرورة رفض فكرة الميتافيزيقا التأسيسية المتقوّمة على مبدأ استقلالية الذات؛ وهذا يعني عدم اتّفاقه مع إيمانويل كانط في اعتماده على ما ذكر لإثبات وجود الله تعالى وخلود النفس وامتلاك الإنسان إرادةً واختياراً في أفعاله، لذلك فنّد هذا الفكر الميتافيزيقي ونفى استقلالية الإنسان ذاتياً من الناحية الأخلاقية.[1]

وكما أشرنا في الفقرة الثانية من هذا الفصل، فالشيخ مطهّري تحدّث عن ميتافيزيقا الأخلاق بأسلوبٍ آخر وطرحها في مضمونٍ مغايرٍ عمّا طرحه كانط، وفيما يأتي نوضّح هذا المفهوم المتمايز ضمن مباحث مقتضبة:

1) وجدانية الأخلاق

أيّد الشيخ مرتضى مطهّري رأي إيمانويل كانط القائل بأنّ الأخلاق تضرب بجذورها في ضمير الإنسان، حيث عدّ روح الإنسان هي التي تلهمه الأوامر الأخلاقية، لكنّه أكّد في الحين ذاته على كون هذا الضمير أو الروح أو العقل العملي، ليس أمراً شعورياً مستقلاً عن الشعور بمعرفة الله تبارك وتعالى، لذا فهو حينما يهدينا إلى تكاليفنا الأخلاقية الملقاة على عاتقنا، يرشدنا في الوقت ذاته إلى من أقرّ هذه التكاليف وأمرنا بها؛ وعلى هذا الأساس أوعز الخلل في رأي كانط إلى عدم التفاته إلى الآمر الذي

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 39.
الشيخ مرتضى مطهّري في الصفحات 345 و 347 من هذا المصدر نفسه، وضّح كيفية الاستدلال على الحقائق الميتافيزيقية اعتماداً على الأخلاق في رحاب فلسفة إيمانويل كانط، ومما قاله في هذا المجال ما يلي: «... وعلى هذا الأساس لم يتّخذ السيّد كانط هذا الضمير الأخلاقي وسيلةٌ للاستدلال على الأوامر الأخلاقية فحسب، وإنّما اعتبره أساساً لمتبنّياته الفلسفية في جميع الشؤون الميتافيزيقية، لذلك جعله منطلقاً له في إثبات حرّية الإنسان واختياره في أفعاله، وكذلك اعتمد عليه في إثبات خلود النفس ووجود عالم الآخرة، حتّى إنّه أثبت وجود الله تعالى من خلاله... ».
- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 347.

هو في واقعه ما وراء الضمير البشري، وهو من استودع الأوامر الأخلاقية في نفس ابن آدم، ومن ثَمَّ لم يذعن إلى أنّ الإلهامات الوجدانية بأسرها منبثقةٌ من الفطرة الإلهية السليمة المكنونة في ذواتنا؛ لذلك انتقده قائلاً: «**... نظرية الوجدان هذه- التي طرحها كانط- هي نظريةٌ صحيحةٌ تماماً، لكنّ الخلل فيها أنّ واضعها لم يخطُ الخطوة التالية فيها ليقول بأنّ خلقة الإنسان لا يمكن أن تكون دفعةً واحدةً بحيث تزامنت مع تلك القدرة المستودعة في ذاته والمستقلّة عن كلّ شيءٍ، وغاية ما ادّعاه أنّ التكليف كامنٌ في كذا أمرٍ. طبعاً الأمر ليس كما تصوّر، إذ إنّ الضمير الإنساني له ارتباطٌ بأصول عالم الوجود وشتّى جوانبه، وقد اكتسب تكليفه من منشأ آخر ثمّ وهبه للإنسان؛ وهذه هي النفحة القلبية المكنونة في باطن الإنسان. نعم، القلب فيه نفحةٌ روحانيةٌ يتمكّن من خلالها معرفة ربّه والتكاليف الملقاة على كاهله، أي: إنّه يدرك هذه الأمور بفطرته السليمة، وهي إلهاماتٌ نصفها في تعاليمنا الإسلامية بكونها فطريةً، فقد قال تعالى: (وَأَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ)**[1]»[2].

ومن جملة آراء الشيخ مطهّري أنّ الأمر الذي يصدره الضمير أو العقل العملي يعدّ نمطاً من أنماط الوحي، لذلك قال: «**الجدير بالذكر أنّ الوحي ذو طابعٍ عامٍّ مثل عمومية الجمال والعبودية على سبيل المثال، وهذا ما أكّد عليه القرآن الكريم. إذن، هل من الصواب اعتبار الوحي مقتصراً على ما نعرفه من إلهاماتٍ اختصّ بها الأنبياء والمرسلون؟ هذا النمط في الحقيقة يعدّ أتمّ أنواع الوحي، فالكتاب الحكيم أكّد على الإيحاء لكلّ إنسانٍ في نطاق الآيتين: (فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها)**[3] **و (أَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ)**[4]**، فضلًا عن ذلك أشار إلى وحي من نمط آخر، ألا وهو الإيحاء**

---

[1]- سورة الأنبياء، الآية 73.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 385.

[3]- سورة الشمس، الآية 8.

[4]- سورة الأنبياء، الآية 73.

إلى النحل كما في الآية المباركة: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ)[1]**، بل تجاوز النحل وسائر الحيوانات ليشمل النبات والجماد أيضاً، حيث قال تعالى: (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا)**[2]**»**[3].

2) الفرق بين الضمير والوحي

ومن ضمن المباحث التي تناولها الشيخ مرتضى مطهّري بالشرح والتحليل في رحاب نظرية إيمانويل كانط الوجدانية، مسألة الاختلاف بين الضمير- العقل العملي- والوحي المنزل على الأنبياء والمرسلين، حيث قال في هذا المضمار: «**غاية ما في الأمر أنّ الوحي الذي ينزل على عامّة الناس لا يحمله الأمين جبرائيل إليهم، فهو من نمطٍ آخر وذو طابعٍ مختلفٍ. الوحي [بجميع أنماطه] يشبه النور، فالشمعة فيها نورٌ والشمس الساطعة فيها نورٌ أيضاً؛ أي: إنّ الوحي الذي نزل على نبينا الأكرم (صلى الله عليه وآله) مثل نور الشمس، بينما الوحي الذي نستلهمه نحن شبيهٌ بنور الشمعة؛ أو شيءٌ من هذا القبيل**»[4].

3) الله تعالى في ضمير الإنسان

الشيخ مرتضى مطهّري استنتج من الكلام الذي ذكرناه في الفقرة السابقة أنّنا لو تأمّلنا في الأوامر والتكاليف الصادرة من الضمير- القلب أو العقل العملي- سنجده يخبرنا أيضاً بمن أصدر هذه الأوامر والتكاليف. هذا الاستنتاج بطبيعة الحال يقتضي شرحاً وتفصيلاً كي تتّضح دلالاته، وهناك سؤالٌ أساسيٌّ يُطرح عليه هنا، وهو: كيف استدلّ على وجود الله تعالى اعتماداً على الأحكام الأخلاقية الوجدانية ليبادر على هذا الأساس إلى تأسيس أخلاقٍ ميتافيزيقيةٍ؟

---

[1]- سورة النحل، الآية 68.

[2]- سورة فصّلت، الآية 12.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 385.

[4]- المصدر السابق.

كي تتّضح الإجابة عن الاستفسار المذكور وتتبيّن لنا معالم رأي هذا الفيلسوف المسلم، نذكر خلاصةً لكلامه في هذا المضمار: حينما نتبنّى فكرة أنّ قلب الإنسان يستحسن بعض الأفعال الأخلاقية، مثل الصدق والأمانة والإيثار والعفاف والشجاعة والصبر والحلم والإنصاف، بحيث يعد هذه الأمور جميلةً وفضيلةً،[1] فلا بدّ لنا حينئذٍ من التساؤل عن السبب في ذلك؛ وعندما نقرّ بأنّ الإنسان يحبّ أقرانه البشر، بل ويحبّ حتّى الحيوانات وسائر الأشياء التي يدركها، ففي هذه الحالة ينبغي لنا اتّخاذ خطوةٍ إضافيةٍ إلى الأمام لنسأل أنفسنا: ما السبب في ذلك[2]؟

ولو تتبّعنا آراءه التي طرحها في مختلف آثاره، نجد أنّه يوعز سلوك الإنسان فيما ذكر في أعلاه إلى ضميره- قبله أو عقله العملي- فهذا الضمير يشعر بأنّ الله تعالى هو المحبوب الحقيقي الذي يريد من عباده أن يسلكوا هذا المسلك الأخلاقي،[3] أي: إنّ الإنسان عن طريق نفحاته القلبية يستحسن كلّ ما أمره به ربّه العزيز ويعده في غاية

---

[1]- الشيخ مرتضى مطهّري يرى أنّ العقل حينما يستحسن أحد الأفعال، فالنفس بدورها تعتبره جميلًا، لذلك قال مؤكّداً على هذا الأمر: «... إنّ الجمال العقلي والحُسن والقُبح العقليين، هي أمورٌ ترجع في أساسها إلى الحُسن والقُبح القلبيين، فالعقل يدرج في ضمن مقولات الإدراك وليس الشعور؛ لذا يمكن القول إنّ جميع أنماط الحُسن والقُبح العقليين تعتبر قلبيةً في واقعها، فالأوّل منهما يعكس الجمال والآخر على العكس من ذلك، وهاتان الميزتان في الحقيقة تندرجان في ضمن الأمور الشعورية لا الإدراكية التي هي من وظائف العقل، فالشعور من خصوصيات القلب».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 386.

[2]- قال الشيخ مرتضى مطهّري في هذا الخصوص: «المفكّر الذي يعدّ مفهوم الأخلاق واحداً من مقولات المحبّة، لا بدّ له من المضيّ قدُماً في رأيه هذا؛ إذ كيف يمكن للإنسان أن يحبّ شيئاً أو شخصاً مغايراً له بالكامل بحيث لا يمتّ له بأدنى صلةٍ؟! لا ريب في أنّ هذه المحبّة لا يمكن تبريرها بأيّة قاعدةٍ منطقيةٍ.

الإنسان بطبعه يحبّ أقرانه البشر، كما يحبّ الحيوانات وكثير من الأشياء الأخرى، ولكنّ محبّته هذه تختلف عن حبّه لنفسه؛ وتفاصيل هذا الموضوع خارجةٌ عن نطاق حديثنا هنا. إنّه يحبّ غيره وكأنّه جزءٌ من شخصيته، لذا فهو يحبّ أن يخدمهم كما يخدم نفسه، ولا يرغب في أن يسخّرهم بوصفهم لتحقيق لمآربه الشخصية، بل يرغب بأن يكون في خدمتهم، ولكن ما السبب في ذلك يا ترى؟ فهل يمكن اعتبار هذا الشعور أمراً غير منطقيٍّ اكتنف أحاسيس الإنسان أو أنّ الحقيقة غير ذلك؟».

مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 386.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 22، ص 386.

الحسن والجمال؛[1] وعلى هذا الأساس فالمحبّة التي أشرنا إليها هي محبّةٌ إلهيةٌ في واقعها، مما يعني أنّ خدمة الإنسان لأقرانه البشر تعدّ عبادةً للربّ القدير وطاعةً لأوامره.

وأمّا تعريف الشيخ لله تعالى، فهو كالتالي: هو الذات الجامعة لجميع الكمالات،[2] والذروة العظمى لجميع القيم،[3] والخير الأعلى والأسمى من كلّ خيرٍ آخر. ومن هذا المنطلق استنتج أنّ الرغبة النفسية للإنسان في كلّ خيرٍ وحُسنٍ وصلاحٍ تعدّ في حقيقتها رغبةً في التقرّب إلى الله سبحانه وتعالى.

ومن جملة آرائه في هذا السياق أنّ هذه الرغبة النفسية قد تكون لاشعوريةً أحياناً، وهي التي عبّر عنها بالفطرة اللاشعورية، حيث قال: «**الإنسان يدرك بفطرته اللاشعورية جمال تلك الأوامر التي طلب الله تعالى منه تنفيذها، حيث يلفي هذا التكليف الكامن في فطرته صادراً من الربّ الكريم، ويرى أنّ كلّ ما يصدر منه جميلاً. إضافةً ذلك، حينما نعرف الله عزّ وجلّ بشعورنا الظاهري، سوف نرى كلّ أمرٍ صادرٍ من قبله جميلاً**».[4] نستنتج من هذه الفقرة أنّه عدّ الفطرة اللاشعورية تقابل الشعور الظاهري، والمسألة الهامّة في رأيه هذا أنّ الفطرة المستودعة في باطن الإنسان من شأنها أن تستقلّ عن قواه الذهنية ومن ثمّ تسوقه نحو الله سبحانه، فهي مصدرٌ لكلّ خيرٍ وصلاحٍ، لذلك تغرس في نفسه محبّة أقرانه البشر وإرادة الخير لهم، بل حتّى إنّها توجد لديه رغبةً في محبّة الحيوانات والجمادات، ومن ثَمَّ تجعله رؤوفاً وعطوفاً إلى أقصى درجةٍ؛ وواصل كلامه قائلاً: «**لقد بعث الله تعالى الأنبياء والمرسلين لكي يرشدونا إلى فطرتنا السليمة، وليفعّلوا الجانب اللاشعوري من أنفسنا ويحوّلوه**

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- المصدر السابق، ج 6، ص 1014.

[3]- المصدر السابق، ج 24، ص 68.

[4]- المصدر السابق، ج 22، ص 386.

إلى أمرٍ شعوريٍّ».[1] كما قال لو أنّ مشركاً تبنّى الشرك مذهباً له بعيداً عن العناد والتعصّب، وكانت لديه دوافع إنسانية نبيلة ونوايا أخلاقية حسنة، فهو في واقع الحال يكون قد بلغ درجةً من معرفة الله وعبوديته؛ حيث نقرأ في أحد آثاره: «**... الأخلاق الإنسانية السامية تتّسم بصبغةٍ إلهيةٍ، حيث قيل: (تخلّقوا بأخلاق الله)، وعلى هذا الأساس فهي درجةٌ ومقامٌ من درجات ومقامات معرفة الله تعالى وعبوديته ونابعةٌ من منطلقٍ لاشعوريٍّ، فالإنسان ينزع إلى القيم الأخلاقية على أساس فطرته الباطنية التي تدعوه إلى التحلّي بالصفات الإلهية حتّى وإن لم يلتفت إلى جذورها الفطرية، ولكنّه أحياناً ينكرها في ذهنه الشعوري؛ لذلك نجد معارفنا الإسلامية قد صرّحت بأنّ أصحاب الأخلاق الفاضلة مثل العدل والإحسان والكرم حتّى وإن كانوا مشركين، فإنّ أعمالهم هذه ذات تأثيرٍ في الحياة الآخرة. إنّ شرك أو كفر أمثال هؤلاء لو لم يكن ناشئاً من عنادٍ ولجاجةٍ، فهم لا يحرمون من الثواب في يوم القيامة لكونهم في حقيقة الأمر بلغوا درجةً من عبودية الله تعالى جرّاء دوافعهم اللاشعورية**».[2] هذا الكلام يدلّ بوضوحٍ على أنّ الحركة الأخلاقية في واقعها تعتبر سيراً نحو الله عزّ وجلّ مما يعني وجود ارتباطٍ وطيدٍ بينه تعالى بصفته الخير المطلق، وبين الكائن السالك نحو سبيل الخير؛ وهذا الارتباط يجسّد وحدةً حقيقيةً، لذا حتّى إن عجزت المنظومة الإدراكية لهذا الكائن عن إدراك كُنه هذا الهدف المتعالي، سوف لا يطرأ أيّ تغييرٍ على الهدف المنشود ولا تتغيّر ماهية ذلك الارتباط المقدّس.

استناداً إلى ما ذكر في المباحث الآنفة نتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ الشيخ مطهّري لا يعد الأوامر الأخلاقية مجرّد تكاليف منبثقة من ضمير الإنسان، فهي برأيه تعدّ جزءاً من حقيقة الأمر فقط، والحقيقة التامّة أنّها تدرج في ضمن مقولات العبودية؛[3]

---

[1]- المصدر السابق، ص 387.

[2]- المصدر السابق، ج 2، ص 179.

[3]- المصدر السابق، ج 22، ص 387.

وهذا الرأي ينمّ بوضوحٍ عن اعتقاده بوجود ارتباطٍ بين الأخلاق والحقائق الماورائية المتمثّلة بالله سبحانه وأوامره المباركة.

- خلاصة القسم الثاني

نلخّص فيما يأتي أهمّ المواضيع التي ذكرت في الفصول الثامن حتّى الحادي عشر من الكتاب، حيث تعرّفنا من خلالها على جانبٍ مما طرح في مقدّمة القسم الثاني بوصفه للبحث.

المسألة الأساسية التي ارتكز عليها البحث في هذا القسم تمحورت حول رأي الشيخ مرتضى مطهّري في حداثة إيمانويل كانط ومختلف أطروحاته التي ساقها في هذا المضمار، حيث افترضنا أنّ هذه الأطروحات برأيه ليست جديدةً من نوعها ولا يمكن ادّعاء أنّها إبداعٌ فكريٌّ في العصر الحديث، إذ إنّها طرحت قبل ذلك من قبل الأشاعرة، فغاية ما في الأمر يمكن اعتبارها مداليل جديدة للفكر الأشعري.

وفيما يأتي نتطرّق إلى تلخيص مجمل المواضيع التي ذكرت في فصول القسم الثاني من الكتاب- الثامن حتّى الحادي عشر- بوصفها مقدّمات لطرح استدلالٍ نهائيٍّ يتمّ تقريره في نتيجة البحث لهذا القسم:

- خلاصة الفصل الثامن

تطرّقنا في الفصل الثامن إلى بيان رأي الشيخ مرتضى مطهّري حول طبيعة النهج الفكري الذي تبنّاه، حيث قال: إنّه نشأ في رحاب نهضةٍ إصلاحيةٍ إسلاميةٍ مناهضةٍ للاستبداد والاستعمار وفي الحين ذاته لا تتناغم مع آراء المتحجّرين الذين فسّروا الدين بشكلٍ أسفر عن انحطاط المسلمين، لذلك أكّد على أنّ روّاد هذه النهضة وصفوا التفسير الخاطئ للتعاليم الدينية والتحريفات التي طالت الإسلام بكونها السبب الحقيقي في تمهيد الأرضية المناسبة لسلطة بعض الطبقات الاجتماعية على غيرها؛

ولا فرق في ذلك بين الاستعمار الحديث وبين الحقبة التأريخية التي سبقته، ومن ثَمَّ لا محيص للمسلمين إن أرادوا الخلاص من الظلم والجور إلا أن يتبنّوا نظريات لها القابلية على خلاصهم بحيث تكون متقوّمةً على تفسيرٍ واقعيٍّ للتعاليم الإسلامية.

الأوضاع المشار إليها هي السبب في طرحه فكرة أنّ النهضة الإصلاحية في العالم الإسلامي مرتبطةٌ بالنهضة الفكرية التنويرية، لكنّه مع ذلك أكّد على عدم قدرة هذه النهضة- التي وصفها بالتنويرية الإسلامية- في تحقيق أيّة ثمرةٍ إثر عجزها عن إحياء التعاليم الدينية بمعناها الأصيل الذي يُطرح الدين فيه بوصفه منقذاً للبشرية، ما لم يتمّ تفعيل أثر العقل ورفع شأنه في رحابها.

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ هذا المفكّر المسلم أكّد على وجود ارتباطٍ وثيقٍ بين إحياء الفكر الديني والدعوة إلى التعقّل، وعلى أساس هذا التوجّه الفكري سلّط الضوء على الصراع العقلي الفلسفي مع التعاليم الدينية في ضمن النشاطات الفكرية لروّاد النهضة التنويرية الإسلامية التي عدّها نمطاً من أنماط الإحياء الفكري والحداثة والتجدّد في العالم الإسلامي، ومن ثمّ دعا إلى مواجهة التفسير المحرّف والمنحطّ للإسلام عن طريق استئصال المعتقدات الباطلة والتحرّر من الأعباء الثقيلة للخرافات والأوهام والخلاص من الجمود والتحجّر الفكري؛ وخلاصة الكلام أنّه عدّ التفسير الصائب والناجع للتعاليم الإسلامية والذي ينقذ الدين مما حلّ به، متقوّماً على النقد العقلي الذي يعني الاعتماد على نبي الباطن- العقل- فهو برأيه السبيل لمعرفة حقائق التعاليم الدينية التي جاء بها نبي الظاهر- النبي المرسل (صلى الله عليه وآله)- ومن ثَمَّ معرفة الله تعالى وأداء عبادته الحقّة بأكمل وجهٍ في رحاب تعاليم الكتاب والسنّة.

- خلاصة الفصل التاسع

ذكرنا في الفصل التاسع أنّ الشيخ مرتضى مطهّري حينما يطرح التنوير في رحاب

العقل، فهو يعرف حقّ المعرفة أنّ هذا الرأي يقتضي البحث والتحليل لبيان طبيعة العقل والتعرّف على مستوى قابلياته ونقاط قوّته وضعفه، وهذا يعني أنّ الكلام عن النهضة الفكرية العقلية- في عصرنا الراهن على أقلّ تقديرٍ- يستدعي الولوج في نطاق الفلسفة النقدية التي تُنسب إلى إيمانويل كانط.

وأثبتنا في هذا الفصل أيضاً أنّ فلسفة كانط النقدية برأي الشيخ مطهّري، مرتكزةٌ على أساس البحث عن الحقائق الماورائية على ضوء دراسة قدرة العقل وتحليلها في فهم مختلف المسائل العقائدية والإجابة عن الاستفسارات المطروحة حولها؛ لذلك لم يعدها طرحاً جديداً ومبتكراً على الساحة الفكرية، فهي تضرب بجذورها في تأريخ المسلمين منذ عصر صدر الإسلام وبقيت مطروحةً على طاولة البحث العلمي حتّى يومنا هذا، فهناك كثير من الجدل والنقاش حولها مما أدّى إلى تبنّي أفكارٍ متنوّعةٍ بشأنها من قبل الفلاسفة وغيرهم على مرّ العصور، فأهل الحديث- الحنابلة والأشاعرة إلى جانب العرفاء- قد وقفوا في صفٍّ واحدٍ في مقابل المعتزلة والفلاسفة المسلمين.

فضلاً عمّا ذكر فقد أكّد على أنّ النقد العقلي مطروحٌ في التأريخ الفكري القديم للمسلمين معتبراً هذا الأمر لا يقلّل من أهميته، حيث أشار في مختلف آثاره إلى عدم قدرتنا على امتلاك فلسفةٍ ما لم نمتلك معرفةً بطبيعة الذهن، وهذا الرأي يدلّ بوضوحٍ على أنّه واكب إيمانويل كانط في القول بضرورة النهضة الفكرية بمحورية العقل، كما سار على نهجه في الفلسفة النقدية؛ لذا يمكن القول إنّ نهجه الفكري لا يختلف عن نهج هذا الفيلسوف الغربي إلا في مجال تأكيده على قدرة العقل في دراسة وتحليل القضايا الميتافيزيقية، إذ قال إنّه على أقلّ تقديرٍ يمتلك القابلية للخوض في تفاصيل بعض القضايا الدينية في ضمن مستوى معيّنٍ.

وكما ذكرنا فهو يعد العقل نبي الباطن، لذا تتزايد قابلياته مع كثرة تجاربه وممارساته، وإثر ذلك يمسي قادراً على تحليل بعض القضايا الدينية بشكلٍ مستقلٍّ

فيدرك حقائق التعاليم التي جاء بها وحي السماء بأمثل شكلٍ.

- خلاصة الفصل العاشر

الفصل العاشر تضمّن مباحث حول رأي الشيخ مرتضى مطهّري بالوجهة المعرفية لإيمانويل كانط، حيث عدّها على غرار معرفة الأشاعرة والحنابلة، وعلى هذا الأساس بادر إلى نقد نظريته المعرفية بهدف إثبات قدرة العقل على الخوض في المعارف الدينية.

وفي هذا المضمار قال إنّ كانط قد أصاب في تحديد مسألة المعرفة بعد أن أكّد على قدرة الإنسان في اكتسابها اعتماداً على ذهنه وعلى الحقائق الخارجية معاً، إلا أنّ الخلل في رؤيته هذه يكمن في ادّعائه أنّ المعرفة تركيبٌ من المعلومات الخارجية والمرتكزات الذهنية، فهذا الادّعاء ثمرته القول بمثاليةٍ استعلائيةٍ وتفنيد الفكر الميتافيزيقي.

نظرية كانط برأي الشيخ مطهّري غير مؤهّلةٍ لأن تضع حلاً لمسألة المعرفة، فهي تفصل بين عالمي الذهن والخارج، وفي نهاية المطاف تؤدّي إلى حدوث نزعةٍ شكوكيةٍ بنمطٍ جديدٍ، بل قد تتسبّب أحياناً بحدوث سفسطةٍ عبر إنكارها للحقائق الخارجية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السبب في ترتّب هكذا آثار على نظرية كانط برأي الشيخ مطهّري يعود إلى عدم قدرته على طرح تحليلٍ صائبٍ للمقولات الذهنية الاثنتي عشرة- الصورة السابقة للحسّ- حيث لم يدرك حقيقة الاختلاف بين المعقولات الأولى والثانية، كما لم يميّز بين المعقولات الفلسفية والمنطقية الثانية.

إضافةً إلى ذلك فالشيخ مطهّري لم يتّفق مع كانط في تفسيره للمعرفة الميتافيزيقية وعدّه باطلاً لا أساس له من الصحّة، إذ قال إنّ مبادئ الفكر الماورائي ومفاهيمه مثل مفهوم الله تعالى، هي مبادئ ومفاهيم غير عينيةٍ، كما أنّها لا يمكن أن تتقيّد بنطاق التحليل الفكري الضيّق.

ومن ثمّ استنتج من جملة ما ذكر أنّ كانط قد ارتكب خطئاً فادحاً حينما توقّف في الفلسفة الميتافيزيقية، حيث قال: «**توقّف السيّد كانط في الفلسفة الماورائية باطلٌ جملةً وتفصيلاً ولا مسوّغ له**».

- خلاصة الفصل الحادي عشر

في الفصل الحادي عشر والأخير من الكتاب أشرنا إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري عارض إيمانويل كانط في نظريته المحورية التي طرحها حول نقد العقل العملي والتي تعني تفنيد المعرفة الميتافيزيقية بغية فسح المجال لتحقّق الإيمان، حيث أكّد على أنّ هذه المعرفة ليست ممكنةً فحسب، بل تعدّ ضروريةً أيضاً ولا محيص منها، كما عدّ تجريد العلوم الدينية من الاستدلالات العقلية سبباً لزعزعة أركان الإيمان والحيلولة دون تحقّقه وظهوره في مظهره النزيه العاري من كلّ شائبةٍ.

لا شكّ في أنّ الإيمان الذي يعني التعلّق بفكرةٍ معيّنة والسعي لتحقيق هدفٍ متعالٍ، عادةً ما يكون عرضةً للخرافات والتحجّر والتعصّب فيما لو تجرّد عن المعرفة الحقّة، ومن ثمّ يمسي وسيلةً طيّعةً في متناول المنافقين؛ ومن ناحيةٍ أخرى فالمعرفة من دون إيمانٍ حقيقيٍّ لها عيوبها ونواقصها الخاصّة، ومن هذا المنطلق أكّد الشيخ مطهّري على ضرورة وجود ارتباطٍ وثيقٍ بين الأمرين، وعدّ أحد مكامن الخلل في فلسفة إيمانويل كانط أنّه فصل بينهما، وأوعز ذلك إلى تأثّره بالتعاليم الدينية اليهودية والمسيحية.

رغم أنّ هذا الفيلسوف المسلم تبنّى فكرة قدرة الإنسان على امتلاك معرفةٍ ماورائيةٍ معتبراً إياها ضروريةً له بغية ترسيخ الإيمان الخالص في نفسه وتنزيهه من كلّ خرافةٍ وشائبةٍ، إلا أنّه في الحين ذاته أيّد إمكانية وجود ميتافيزيقا عملية أخلاقية، بل عدّ هذا الأمر حتمياً. وقد ذكرنا في ضمن تفاصيل البحث أنّ هذا الرأي ينسجم

مع أطروحة كانط في ظاهرها فقط لكونه متضادٌّ معها من حيث الدلالة، وبعد ذلك بادرنا إلى بيان هذا التضادّ ابتداءً من النقد الذي طرحه الشيخ مطهّري على نظرية الأخلاق الكانطية وأثبتنا أنّه اتّفق معه في ثلاثة عناصرٍ أساسيةٍ من هذه النظرية، وهي كون الأحكام الأخلاقية وجدانيةً فطريةً، وكلّيةً، وتعتبر الإنسان غايةً بحدّ ذاته؛ لكنّه اختلف معه في عنصرٍ أساسيٍّ آخر وهو كون الأوامر الأخلاقية مطلقةً وغير مقيّدةٍ بأيّ قيدٍ أو شرطٍ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يوصف الفعل بكونه أخلاقياً ما لم ينبثق من دافعٍ وقصدٍ، بل ليس من الممكن أن يتحقّق من دون هذين الشرطين، وهذا الأمر هو السبب في بطلان هذا الجزء من نظرية كانط الأخلاقية، فوصف الأمر الأخلاقي بكونه مطلقٌ وغير مقيّد ولا مشروط يعدّ مغالطةً ويكتنفه كثير من الغموض برأي الشيخ مطهّري؛ وهذا الوصف في الواقع هو الذي يقطع الصلة بين الأخلاق وفعل الخير.

هذه المؤاخذة التي ساقها الشيخ على نظرية كانط الأخلاقية هي التي جعلته يشبّهها بالفكر الأشعري، حيث قال إنّ الضمير الكانطي- العقل العملي- على غرار الأوامر والنواهي التي يصدرها إله الأشاعرة، فهي لا تثمر عن أيّة مصلحةٍ ولا تدفع أيّة مفسدةٍ، كما أنّها لا تتمحور على مبادئ الخير والحُسن في وضع مبادئها الأساسية.

حتّى لو تغاضينا عن المؤاخذات التي طرحها الشيخ مطهّري على نظرية كانط الأخلاقية، فهو مع ذلك لا يمكن أن يؤيّدها، لأنّه لا يعد الأوامر الأخلاقية عقليةً مطلقةً وكلّيةً بحيث لها القابلية على التوحيد بين البشر ونفي سلطة بعض الطبقات الاجتماعية على الأخرى؛ وإذا افترضنا أنّه أيّدها، فحينئذٍ ينبغي له الإذعان إلى فكرة استقلالية الذات التي طرحها هذا المفكّر الغربي.

استقلالية الذات أخلاقياً من وجهة نظر كانط سببٌ لنشأة نمطٍ من الأنانية والشعور بالاكتفاء الذاتي من قبل الإنسان في مساعيه الرامية إلى نيل السعادة

المنشودة، لذلك ذهب الشيخ إلى القول بأنّ ادّعاء وجود هكذا قدرة لدى الإنسان بعيدٌ عن الواقع، فغاية ما يمكن نسبته للعقل البشري من قابليات هو وصفه بنبي الباطن، كما من شأنه إرشاد الإنسان إلى المعاني السامية الكامنة في دروس الوحي المقدّس وهدي السماء، ومن هذا المنطلق يعين صاحبه على السير في طريق السعادة المنشودة.

أشرنا أيضاً في هذا الفصل إلى أنّ الشيخ مطهّري حاول وضع أُسس نمطٍ خاصٍّ من العلوم الماورائية العملية من خلال تفنيده الميتافيزيقا التأسيسية المطروحة على أساس مبدأ الاستقلال الذاتي الأخلاقي، وعلى هذا الأساس عدّ كلّ فعلٍ أخلاقيٍّ بأنّه حركةٌ نحو الله عزّ وجلّ مما يعني أنّ الأوامر الأخلاقية في عين كونها تكاليف منبثقة من الضمير والعقل العملي، فهي تندرج أيضاً في ضمن مقولة العبادة.

- نتيجة البحث في القسم الثاني

نستنتج النقاط التالية من جملة ما ذكر من آراء الشيخ مرتضى مطهّري ونظرياته:

1) ضرورة السير في ركب نهضةٍ تنويريةٍ عقليةٍ، وإعادة النظر في فهمنا للدين على ضوء الأحكام العقلية.

2) ضرورة تبنّي فلسفةٍ نقديةٍ إلى جانب تحديد مدى قابلية القوّة الإدراكية لدى الإنسان، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يعدّ جديداً على الساحة الفكرية، فهو مطروحٌ في الأوساط الفكرية الإسلامية منذ القدم.

3) الفلسفة النقدية التي ينبغي لها أن تُطرح في العصر الراهن من شأنها أن تجري في مسلكٍ مغايرٍ لما سلكه المفكّر الغربي إيمانويل كانط، أي يمكن الاعتماد عليها في إثبات المعتقدات الدينية عقلياً على ضوء الإقرار بكون النقد العقلي مرآةً تعكس قابليات العقل البشري في تمييز المعتقدات الدينية الحقّة عن تلك المموّهة والمزيّفة،

لأنّ العقل في الحقيقة قادرٌ على معرفة الآلهة المزعومة التي جعلها البعض أرباباً تُعبد وتقدّس، ومن ثَمَّ فهو يمكن اعتباره عقبةً مستحكمةً ورادعاً قوياً يحول دون استغلال بعضهم اسم الله تعالى لتحقيق مآرب خاصّة.

4) إضافةً إلى كون المعرفة الدينية الحقّة أساساً راسخاً للإيمان والعبودية الصادقة، فالارتباط القلبي بالله تعالى وتبنّي القيم الدينية السامية يسوقان الإنسان إلى امتلاك معرفةٍ به تبارك شأنه؛ ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار كلّ فعلٍ أخلاقيٍّ بأنّه عملٌ عباديٌّ واستجابةٌ لنداء الضمير اللاشعوري، وهذا الرأي بطبيعة الحال مختلفٌ تماماً مع نظرية إيمانويل كانط التي طرح فيها أحكاماً بهدف إثبات استقلالية الذات.

الأحكام الأخلاقية الكانطية المتقوّمة على مبدأ استقلالية الذات، هي في الواقع مجرّدةٌ من كلّ حُسنٍ وخيرٍ، ومستوحاةٌ من العقل العملي وإرادة الإنسان بعيداً عن كلّ هدفٍ سامٍ ومصلحةٍ مقصودةٍ؛ وهذه النزعة العقلية شبّهها الشيخ مطهّري بإله الأشاعرة الذي لا يسمع ولا يرى شيئاً.

وأمّا خلاصة جملة المباحث التي تطرّقنا إلى شرحها وتحليلها في قسمي الكتاب، أنّ الشيخ مرتضى مطهّري انتقد مبادئ الحداثة التي طرحها إيمانويل كانط للإنسان المعاصر الذي يحثّ الخطى نحو الهروب من تأريخٍ حافلٍ بالظلم والتديّن الذي طغت عليه صبغة القرون الوسطى وأعرافها الهزيلة؛ حيث عدّ هذه المبادئ مضماراً يقرّ الإنسان في رحابه بعجزه المعرفي تجاه حقائق الكون الذي يعيش في كنفه، وقال إنّها تتضمّن دعوةً إلى عدم الاكتراث بكلّ أمرٍ حكيمٍ يوصف بالـحُسن والخير والكمال والسعادة، إلى جانب تحريضها على رفع شعار استقلالية الذات وحرمة النفس. هذه الميزات هي التي جعلت الشيخ مطهّري ينتقد نظرية كانط الأخلاقية، ويتساءل عن إمكانية تحقّق المبادئ التي تضمّنتها، فكيف يمكن تبنّي رأي الأشاعرة وزعم أنّ العقل البشري عاجزٌ عن معرفة مدبّر الكون الحكيم وغير قادرٍ على تمييز الإله الحقيقي عن المزيّف.

إله الأشاعرة في الواقع على غرار العقل العملي الذي تبنّاه إيمانويل كانط، فهو عاجزٌ ومكبّل اليدين وكأنّه أصمٌّ وأعمى، فلا قيمة عنده للخير والـحُسن والكمال والسعادة؛ ولكنّه مع ذلك يدعو إلى تحرّر الإنسان وإنقاذه مما هو فيه من أوضاعٍ مزريةٍ! فالإنسان الذي يمنح الأفضلية لنفسه ولا يعد الله تعالى مدبّراً حكيماً للكون ولا يؤمن به ربّاً له ولا يقرّ بأنّه الخير الأسمى والـحُسن التامّ، وفي الحين ذاته لا يسعى إلى تحقيق أدنى ارتباطٍ به؛ كيف يمكنه أن ينجو من براثن الآلهة المزيّفة والنزوات النفسية الجامحة التي تقيّده بأغلال العبودية الباطلة؟!

إذن، حداثة إيمانويل كانط برأي الشيخ مرتضى مطهّري ليست سوى نظريةٍ يستحيل تحقّقها، لذا دعا إلى القيام بنهضةٍ تنويريةٍ- مسيحيةٍ أو إسلاميةٍ- تكون مقدّمةً لعصرٍ متقوّمٍ على مبادئ النقد العقلي بحيث تمنح الإنسان قدرةً تنقذه مما هو فيه من أوضاع مزرية وتخلّصه من القيود التي كبلّه بها تأريخه المظلم، وهذا النقد يجب أن يكون أوّلاً وقبل كلّ شيءٍ معياراً لتقييم قابلية العقل على إنجاز مهامّه الموكلة إليه؛ ولكنّ هذا لا يعني أنّ النقد العقلي يقطع الطريق على العلم الديني العقلي وفي الحين ذاته فهو لا يفتح الباب على مصراعية لاستقلالية الذات الإنسانية أخلاقياً، بل الأمر على عكس ذلك تماماً، فهو سبيلٌ لإيجاد تصوّرٍ حقيقيٍّ وصائبٍ عن الله تبارك شأنه بوصفه إلهاً يحبّ الخير والصلاح لبني آدم ويتعامل معهم برحمةٍ ورأفةٍ؛ نعم، إنّه وازعٌ لتحقّق علمٍ دينيٍّ ينقذ الإنسان من واقعه المرير ويسوقه نحو الكمال والسعادة، وهذا هو المعنى الحقيقي لعصر النقد... طبعاً هذا ما ذهب إليه الفيلسوف المسلم مرتضى مطهّري.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

مصادر الكتاب

1) القرآن الكريم.

2) علي أكبر أحمدي، دين ودوران (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات إدارة البحوث والتعليم في مركز الإعلام الإسلامي، 2010 م.

3) علي أكبر أحمدي، مقالة تحت عنوان: آفرينش وآزمون (باللغة الفارسية)، نشرت في مجلّة (تماشاگه راز) الفصلية التخصّصية، السنة الأولى، العدد الأوّل، 2012 م.

4) علي أكبر أحمدي، مقالة تحت عنوان: مطهّري والهيات جديد (باللغة الفارسية)، نشرت في مجلّة (پژوهش حكمت معاصر) الفصلية العلمية، السنة الثانية، العدد الرابع، 2011 م.

5) السير ديفيد روس، نظريه اخلاقي كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسين كمالي نجاد، طهران، منشورات حكمت، 2007 م.

6) روجر ساليفان، اخلاق در فلسفه كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات طرح نو، 2001 م.

7) عزت الله فولاد وند، خرد در سياست (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات طرح نو.

8) مقالة تحت عنوان: فلسفه سياسي كانت (باللغة الفارسية).

9) فريدريك كوبلستون، از ولف تا كانت (باللغة الفارسية)، «الجزء السادس من السلسلة العلمية المدوّنة تحت عنوان تأريخ الفلسفة»، ترجمه إلى الفارسية إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزرگ مهر، طهران، منشورات سروش العلمية الثقافية، 2001 م.

10) إرنست كاسيرر، فلسفة روشن‌گري (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يد الله موقن، طهران، منشورات نيلوفر، 1991 م.

11) إرنست كاسيرر، اسطوره دولت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يد الله موقن، طهران، منشورات هرمس، 1998 م.

12) إيمانويل كانط، تمهيدات (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حدّاد عادل، طهران، منشورات (مركز نشر دانش‌گاهي)، 1988 م.

13) إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، منشورات خوارزمي، 1990 م.

14) إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 1999 م.

15) إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2002 م.

16) إيمانويل كانط، نقد قوّه حكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الطبعة الثانية، منشورات ني، 2002 م.

17) إيمانويل كانط، نقد عقل عملي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات نور الثقلين، 2006 م.

18) إيمانويل كانط، رشد عقل (باللغة الفارسية)، مقالة مترجمة له تحت عنوان: معناي تاريخ كلّي در غايت جهان وطني، ترجمها إلى الفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات (نقش ونگار)، 2009 م.

19) إيمانويل كانط، غوتهولد إفرايم ليسينغ وآخرون، روشن نگري چيست؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، طهران، منشورات (آگه)، 1997 م.

20) ستيفان كورنر، فلسفة كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، طهران، منشورات خوارزمي، 1988 م.

21) وولتر كوفمان، گوته- كانت وهگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أبو تراب سهراب وفريد الدين راد مهر، طهران، منشورات (چشمه)، 2006 م.

22) جون غراي، فلسفه سياسي آيزيا برلين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية خشايار ديهيمي، طهران، منشورات طرح نو، 2000 م.

23) لوسيان غولدمان، كانت وفلسفه معاصر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية برويز بابائي، طهران، منشورات مؤسّسة (نگاه) للطباعة والنشر، 2002 م.

24) سيّد علي محمودي، فلسفه سياسي كانت (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (نگاه معاصر)، 2005 م.

25) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، عدل الهي- انسان وسرنوشت- علل گرايش به ما ديگري، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة، 1994 م.

26) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الثاني، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي: انسان وايمان- جهان بيني توحيدي- وحي ونبوّت- انسان در قرآن- جامعه وتاريخ- زندگي جاويد يا حيات اخروي، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، 1995 م.

27) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الثالث، جهان بيني الهي وجهان بيني مادّي: كلام- ختم نبوّت- پيامبر امي- ولاءها وولايت ها- مديريت ورهبري در اسلام- امدادهاي غيبي در زندگي بشر- درسي كه از فصل بهار بايد آموخت- خورشيد دين هرگز غروب نمي كند- نبرد حقّ وباطل- فطرت، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، 1995 م.

28) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الرابع، توحيد- اصل

عدل در اسلام- امامت ورهبري- معاد، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، 1995 م.

29) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الخامس، سير فلسفه در اسلام- كليات علوم اسلامي (منطق وفلسفه)- شرح منظومه، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 1995 م.

30) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء السادس، اصول فلسفه وروش رئاليسم، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 1995 م.

31) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء السابع، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثانية، 1994 م.

32) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء التاسع، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة، 2001 م.

33) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، طهران، الجزء العاشر، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، 2001 م.

34) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، طهران، الجزء الحادي عشر، منشورات صدرا، الطبعة السادسة، 2010 م.

35) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الثاني عشر، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثانية، 2010 م.

36) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الثالث عشر، مقالات فلسفي- مسأله شناخت- نقدي بر ماركسيسم، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة، 1999 م.

37) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الخامس عشر، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، 2009 م.

38) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء السادس عشر، سيري در سيره نبوي- جاذبه ودافعه علي (ع)- سيري در نهج البلاغه- مشكلات علي (ع)- صلح امام حسن (ع)-، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2000 م.

39) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء السابع عشر، حماسه حسيني، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 1999 م.

40) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء التاسع عشر، نظام حقوق زن در اسلام- مسأله حجاب- پاسخ هاي استاد- اخلاق جنسي، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثانية، 2000 م.

41) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الحادي والعشرون، اسلام ونياز هاي زمان (الجزءان الأوّل والثاني)- اسلام ونياز هاي جهان امروز- قوانين اسلام در مقايسه با توسعه وتحوّل دنياي جديد، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2005 م.

42) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الثاني والعشرون، حكمت عملي- حكمت ها واندرز ها- فلسفه اخلاق- تعليم وتربيت در اسلام، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2007 م.

43) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الثالث والعشرون، عرفان- انسان كامل- عرفان حافظ- آزادي معنوي- تقوا- احترام- حقوق وتحقير دنيا- شداید وگرفتاري ها- فواید وآثار ايمان- عقل ودل- دعا، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2006 م.

44) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الرابع والعشرون، نهضت هاي اسلامي در صد ساله اخير- آينده انقلاب اسلامي ايران- قيام وانقلاب مهدي (ع)- شهيد- مشكل اساسي در سازمان روحانيت- رهبري نسل جوان- روابط

بين الملل اسلامي، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، 2006 م.

45) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الخامس والعشرون، الغدير ووحدت اسلامي- حج- نهضت آزادي بخش اسلام- مسئله نفاق-عدالت از نظر علي (ع)- نقش حادثه كربلا در تحوّل تاريخ اسلامي- خطابه ومنبر- لزوم تعظيم شعائر اسلامي- دفاع از -13 احياي تفكّر اسلامي- تكامل اجتماعي انسان در تاريخ، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، 2007 م.

46) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، بيست گفتار، طهران، منشورات صدرا، الطبعة العشرون، 2008 م.

47) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد الأوّل، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، 2009 م.

48) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد الثالث، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة، 2010 م.

49) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، يادداشت هاي استاد مطهّري، المجلّد السادس، طهران، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة، 2006 م.

50) مير عبد الحسين نقيب زاده، فلسفه كانت- بيدار از خواب دگماتيسم (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (آگاه)، 1983 م.

51) كارل ثيودور ياسبرس، كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مير عبد الحسين نقيب زاده، طهران، منشورات طهوري، الطبعة الثانية، 2011 م.

المصادر الإنجليزية:

1) Kant, Immanuel, 1991 a. Conjectures on the Beginning of Human History, in: Kant political writing. Trans. S. H. B. Nisbet. Ed. H. S. Reiss, Cambridge University Press.

2) Kant, Immanuel, 1991 b. The Contest of Faculties, in: Kant political writing, Trans. S. H. B. Nisbet. Ed. H. S. Reiss, Cambridge University Press.

3) Kant, Immanuel, 1991 c. What is Orientation in Thinking?, in: Kant political writing, Trans. S. H. B. Nisbet. Ed. H. S. Reiss, Cambridge University Press.

4) Kant, Immanuel, 1997. Critque of Pure Reason, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press.

5) Casserer. E. 1981. Kant`s Life and Thought, Trans J. Haden, New Haven.

هذا الكتاب

الهدف من تدوين الكتاب ليس شرح الأصول الفلسفية وتحليلها للشيخ مرتضى مطهّري وإيمانوئيل كانط، وإنّما نروم استعراض الوجه الحقيقي للحداثة في إطار متبنّيات كانط الفكرية على ضوء شرحها وتحليلها من قبل هذا المفكّر المسلم، ونحن على ثقةٍ بأنّ هدفنا هذا لا يمكن وأن يصقل ويبلغ درجة الكمال إلا في رحاب نقد الناقدين ونصيحة الناصحين الذين نرجو منهم التفضّل وإتحافنا بآرائهم.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com