مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2022 المجلد: 05 العدد: 02 ص.ص: 546-562

سيكولوجيا التنوير عند كانط

بحث إبستيمولوجي أم خطاب في فلسفة التاريخ؟

The Psychology of Enlightenment of Kant: An Epistemological Research or a Discourse in the Philosophy or History?

خيرة الوزاني*[1]، مخبر علم النفس العصبي والاضطرابات المعرفية السوسيو عاطفية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، (الجزائر)، Louazani.khira@univ-ouargla.dz

أحمد زيغمي[2]، جامعة قاصدي مرباح ورقلة،(الجزائر)، a.zighmi@yahoo.fr

تاريخ إرسال المقال: 2022-08-11 .تاريخ قبول المقال: 2022-09-21

الملخص:

تتناول هذه الدراسة توجها إبستمولوجيا جديدا من نوعه أرسى معالمه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط انطلاقا من تحليل نفسي للإنسان الأنوار في مقالته الشهيرة **ما الأنوار؟ (1783)**[1]، عندما ربط نجاح مشروع التنوير بتجاوز الإنسان للعوائق السيكولوجية المتمثلة في الخوف والكسل كشرطين رئيسين لبلوغ الأنوار هادفا إلى تفعيل هاذين المفهومين فلسفيا والدخول بنا لعصر التنوير الذي وجده كانط مرهون بتحلي الإنسان بالشجاعة في ممارسة التفكير النقدي ومن ثم إرساء فكرة الحرية بوصفها أحد محددات الكينونة الإنسانية تاريخيا، فكان هذا التوجه كمحاولة أولى للجمع بين الجانب الفلسفي في صورته الإبستيمية والتاريخية، والسيكولوجي في آن واحد .

الكلمات المفتاحية: السيكولوجيا، الإبستمولوجيا، التاريخ، التنوير.

Abstract:

This study deals with a new epistemological approach of its kind, laid down by the German philosopher Immanuel Kant, based on a psychological analysis of the human being, the lights in his famous article, What are the lights1783, when he linked the success of the Enlightenment project to man's transcendence of psychological obstacles represented by fear and laziness as two main conditions for attaining enlightenment, with the aim of activating these two concepts philosophically and entering us into the age of enlightenment that Kant found contingent upon man having the courage to practice critical thinking and then

* خيرة الوزاني.

establishing the idea of freedom as one The determinants of human being historically, this approach was as a first attempt to combine the philosophical aspect in its epistemic, historical, and psychological form at the same time.

Key words: psychology, epistemology, history, Enlightenment**.**

مقدمة:

لقد عرفت اهتمامات إمانويل كانط Immanuel kant (1724_1804) الفلسفية توجها ونزوعا قويا نحو مسألة التنوير كمشروع لا تقل أهميته عن توجهاته الفكرية الأخرى في مجال المعرفة، النقد، الأخلاق والتاريخ كونه كان حلقة الوصل بينهم مما عبر على درجة الوعي العميقة منه،إذ يعتبر هذا التوجه فريد ومتميز من نوعه،والذي عبرت عنه مقالته الشهيرة في الذاكرة التاريخية **ما الأنوار 1783؟**، كونها أرست طرحا إبستمولوجيا جديدا في بابه، يتصل بتصور مخصوص للتاريخ كما تمثلته الفلسفة الكانطية، نحسب أن فيلسوف برلين إمانويل كانط قد كان أول من أرسى معالمه، بعد أن قام بذلك التحليل النفسي لإنسان التنوير،في مقالته عندما جعلت تجاوز الإنسان لعائقين سيكولوجيين هما"الخوف" و"الكسل" شرطا رئيسا لتحقق التنوير الكامل،هادفا بهذا التوجه إلى تفعيل هذين المفهومين فلسفيا،من أجل إدخالنا إلى عصر يختفي فيه شكلا الاستبداد التاريخيين الأشد خطورة على العقلانية وهما: استبداد رجال الدين، واستبداد رجال السياسة. وذلك بعد أن يصبح الجد والشجاعة هما محرك التنوير، تلك الحالة التاريخية المثلى المنتظرة فلسفيا منذ سقراط على الأقل، يقف في طريقها– كما يمكننا استخلاص ذلك ضمنيا من مقالة كانط– ويجهض مسيرتها في كل مرة صنفان من الناس، أو قل هو صنف من الناس اجتمعت فيه تلك الصفتين معا؛وهل يمكن للإنسان الجبان، أو للإنسان الكسول، إلاّ أن يكون صنفين من الناس يَحرمان البشرية من عيش حالة يتحقق فيها التنوير الكامل، ثم هي محاولة فلسفية يمكن القول أنها تندرج في سياق فلسفة كانطية مخصوصة للتاريخ. هذا الأخير الذي يحركه العقل كما سيقول هيغل فيما بعد، لكنه عقل مكبّل بالجبن والكسل كما ظل يقول كانط في مقالة التنوير. ما يضعنا أمام سؤال تصنيف مقالة كانط هذه: **أتكون مقالة ضمن مباحث فلسفة التاريخ، أم ضمن مباحث نظرية المعرفة؟**

استلزمت منا دراسة هذه الإشكالية وتحليل حيثياتها جملة من المناهج المتداخلة ومتكاملة الوظائف نخص منها بالذكر المنهج التاريخي الذي تمثل في الاستعانة بأهم النصوص للاستشهاد ببعض المحطات التاريخية المهمة في الموضوع،ولم يكون لنا غنى عن التحليل لما له من دور تفكيك الأبعاد المختلفة والمتداخلة التي تضمنتها مقالة التنوير،ورصد أهم المحطات الفلسفية والتاريخية في صورة الأنوار المنشودة ولما كان النقد لا ينفصل عن التحليل قمنا بالاستفادة من المنهج النقدي في فحص بعض المناسبات الفكرية

التي ترتبط بمسألة التنوير على نحو مباشر، كما ساعدنا منهج المقارنة في تحديد المناسبات سالفة الذكر المتشابهة بين أهداف التنوير حسب ما صرح بها خطاب الأنوار وبين المشاريع التنويرية الأخرى، فلما وجدنا أنه لا يمكن الإحاطة بكل مضامين الأبعاد التي تضمنها الخطاب دفعة واحدة فضلنا اعتماد طريقة الإحالات للأفكار التي لم نستطع الاستغناء عنها لما تضفيه من ثراء للموضوع فتوجهنا لهذه الطريقة لكي لا نحرم القارئ من متعة الوساعة التي تميزت بها مقال الأنوار.

إن توجهنا لمثل هذا النوع من المناهج كان طريقة متميزة ساعدتنا في بلوغ الأهداف المرجوة من هذه الدراسة والتي كانت متعلقة بالكشف عن الأبعاد العميقة التي تضمنتها المقالة ومدى إثارتها للكثير من الأحداث التاريخية والفلسفية نخص منها بالذكر مسألة الحداثة ومحاولة تقديم صورة لنموذج إنسان الأنوار الحداثي، فضلا عن دورها في دفع الكثير من التوجهات الفكرية المعاصرة نحو إعادة قراءة هذا المعمار الفلسفي مع تقديمه في صورة جديدة كانت فيها بعض التجاوزات.

المبحث الأول : سيكولوجيا التنوير.

المطلب الأول : العقل الأنواري أو مميزات إنسان الأنوار "

أكثر ما يشد الانتباه في مقالة التنوير، هو تعليق إمانويل كانط،التحقق الفعلي للأنوار على مسألة تبدو في غاية البساطة؛ بل إنّها لربما عُدّت من قبل قُرّاء كانط، والفلسفة بشكل عام، غير ذات بال من وجهة نظر فلسفية بحتة أو أنّها في أفضل الأحوال تمثل تراجعا كبيرا عن المستوى المنطقي البرهاني المتين الذي عهدناه في نقد العقل الخالص فهل من تفسير فلسفي منطقي لتعليق كانط تحقق الحالة التاريخية المسماة تنويرا، على انتفاء عائقين سيكولوجيين هما: "**الجبن والكسل**[2]؟ هذان اللذان يحولان دون استخدام الإنسان الحديث (في شبه كبير مع الحالة التي كان عليها إنسان العصور الوسطى) لعقله استخداما عموميا[3] يخرجه من حالة القصور إلى حالة التنوير، يقول: «**إن الجبن والكسل**"* **هما السبب الذي يجعل طائفة كبيرة من الناس، يظلون عن طيب خاطر قاصرين طوال حياتهم، حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حررتهم منذ مدة طويلة من كل قيادة خارجية، والذي يجعل آخرين ينصبون أنفسهم بسهولة أوصياء عليهم** » [4]

كم سيكون غريبا ومثيرا للدهشة أن يعلق كانط بزوغ ذلك الفجر الإنساني الجديد، على حالتين سيكولوجيتين، هما حالتا الجِدّ، والجُرأة؟ وكم ظل هذا السؤال مبعثا لحيرتنا، في غموض صلة الجانب السيكولوجي المذكور بالحالة الثورية الجديدة المسماة تنويرا[5]، لاسيما أن هذه الحالة السيكولوجية ليست إلاّ حالة فردية في عرف علم النفس الحالي، ولا يمكن تحويلها إلى حالة جماعية إلا وفق ضرب من التحويل المستعين بأدوات تحليلية مستمدة من مجال العلوم السياسية، وهو ما سيحيلنا بالضرورة إلى واحدة من أجود الدراسات المستفيضة في هذا الجانب الإشكالي العميق، ونقصد بها دراسة المفكر الفرنسي غوستاف

لوبون(Gustave Le Bon 1831 1941) حيث تحتل الحياة النفسية للأمم محلا ثانويا مقارنة بحياتها العرقية، بل إن العرق هو العلّة القصوى لكل ما هو نفسي*؛ لأن اختلاف الناس في إدراك الأمور والحكم عليها ومن ثمة التعاطي معها كل حسب طريقة مختلفة، يعود في نهاية المطاف إلى اختلاف الأعراق.[6]

مما لا شك فيه أن درجة الوعي الإنساني والفلسفي، التي تجعل كانط عميقا جدا في تمثّله للإنسانية، سيكون لها الدور الحاسم في تجاوز المسألة العرقية كما تصورها غوستاف لوبون، وسيكون دورها أكثرا حسما في قلب الشرط المادي متمثلا في العرق إلى شرطين سيكولوجيين متمثلين في الجرأة والجدّ. وهو ما يبدو ثوريا، وطلائعيا جدا بالنظر إلى الفترة الزمنية التي رأت فيها المقالة الكانطية النور فهل يمكن لفلسفته العقلانية ذات السمات النقدية، أن تكون حاضرة حتى في المجال المدني، أم أن كانط سيتخلى عن القوة المبدئية الشارطة لتلك الفلسفة، حينما يتعلق الأمر بمبحث يتقاطع فيه السياسي بالتاريخي والسيكولوجي تقاطعا مُربكا؟

والحق أن ذاك الإرباك يجد تفسيرا قويا في صمت كانط، أو امتناعه بالأحرى عن تعيين أي حدود لإنسان التنوير المشار إليه في مقالة التنوير، أهو الإنسان الكوني الكلي، أم هو الإنسان الفرد الألماني، أم هو الإنسان الفرد المسيحي المثقل بالخلفيات الإغريقية والرومانية، أم هو الإنسان ذو العرق الجرماني الهندو أوربي؟

وإذا أردنا إلقاء نظرة عن هذه المضامين في سياق التحليل النفسي وفق الرؤية الفرودية، فسوف نجد أن ما يسمى بهيمنة الروح الجماعية، اصطلاح حاضر ومتداول في هذا السياق، حيث تم الكشف عما قد تنتهي إليه الذات البشرية، من تبعية وذوبان داخل الحدود الضيقة للجماعة، بسبب الخوف الذي هو من منظور التحليل النفسي، عدم قدرة الذات _الحس الفردي والتفكير الشخصي _ على تأكيد ذاتها بطريقة مستقلة، فقد عبرت سيكولوجيا الجماهير عبر التاريخ عن هذا البعد، عندما خضعت الذات بدافع الخوف إلى مؤثرات عرقية،دينية،سياسية متسلطة، إذ يتخذ التصور الفرويدي من الكنيسة الكاثوليكية والقائد الأعلى في الجيش أبرخيت فالنشتاين[7] ونابليون، نماذج مباشرة يضرب بها المثل في السيطرة على الجماهير وإخضاعها لمطالبهم، بدافع الخوف المستحكم من النفوس، في غياب الشجاعة والجرأة على رفض مثل هذه الأوضاع.[8]

إنّ هذه الوضعية السيكولوجية للجماهير، توحي بوجود تشابك أصيل بين علم موضوعه النفس، وعلم موضوعه العقل وعملياته، إن لم تكن تشير إلى نوع من المقاومة الخفية، غير المعلنة لكل مسعى معرفي يروم إلى فصل السيكولوجيا عن التاريخ الكلي، وعن المضمار المدني السياسي، في استعادة واضحة للفلسفة الأفلاطونية، ولطريقتها البرهانية في جعل النفس حالة تطبيقية مثلى وطبيعية، للاختبار في المجال المدني فكلنا يعلم أن أفلاطون في الجمهورية ذات الطابع الكلي مدنيا، لم يستطع التخلي عن محورية النفس الجزئية

بوصفها محورية فاعلة ومؤسسة في ذلك الفضاء الكلي، وكما نستطيع عدّ المربي في الجمهورية عالما نفسانيا اليوم، يمكننا في مقالة التنوير عدّ الأساليب التي تمكن الفرد من تجاوز عقدتي الخوف والكسل أساليب تربوية موضوعها النفس دون أدنى تردد.

في ظل سيطرة حالة الخوف، يتجدد باستمرار الشعور بالعجز، وعبر الاتصال الدائم للناس يبعضها البعض، تنتصب حالة الخوف قائمة بشموخ وسط الجماهير التي يخشى أفرادها بعضهم بعضا، تماما مثل سيطرة حالة الانفلات الجماعي المنطلقة من حالة فردية سرعان ما تصبح حالة جماعية، يتسع نطاقها باستمرار حتى تتحول إلى حالة سياسية،لا تلبث أن تشعر الجماهير فيها أنه لا شيء بإمكانه أن يوقفها كسيل عارم، وهما مساران متعاكسان ينطلق أحدهما من الفرد إلى الجماعة، وينطلق الآخر من الجماعة إلى الفرد، وهي في الأساس حالة توتر بين الأنا الفردي، والأنا الجمعي، لكن كانط لم يكن يخاطب الجماهير بقدر ما كان يخاطب أنا كلية معروفة فلسفيا منذ سقراط، لكن الجديد هذه المرة أنه كان يتوجه لها بخطاب سيكولوجي غير قابل للتعيين إلا انفعاليا، مرتسما على أنا فردية متعينة في الزمان والمكان ومشروطة بهما تاريخيا.

بشّرتنا الأنوار الكانطية بالعقل الحر، الذي يميز إنسان الحداثة، وكيف أن هذا الأخير يكفي أن يبحث داخله، ليكتشف حقيقة ذاته المستقلة التي تحتاج منه الشجاعة لتغير واقعه" **كن شجاعا واستخدم عقلك الخاص،هذا هو شعار التنوير**"*، فغياب الشجاعة هو الوصف السلبي لحالة الخوف، وغياب الجد هو التوصيف السلبي لحالة الكسل، ومن ثمار هذا الغياب الأنطولوجي ظهور حالة العبودية الطوعية، المتمثلة في طلب من ينوب عني في عدد من الوضعيات التي كان يفترض ألّا ينوب فيها عني أحد، ومنها طبيب يحدد لي النظام الغذائي الذي يجب علي إتباعه، وكتاب يوجه طريقة تفكيري، وواعظ يحتل مني منزلة الضمير.[9]

لكن كانط لم ينتظر تحقق السعادة في جمهورية فاضلة على الطريقة الأفلاطونية، بل ستكون واقعا يعيشه الإنسان من خلال منح المعقولية تعبيرا مدنيا واضحا، هو إسماع صوتها في المجال العمومي، دون خشية من أي رقيب، إلا الرقيب المنطقي ذاته، لكن ذلك كله دون الإشارة إلى أي مواجهة مدنية يتحتم على الصوت الذي يريد أن يكون حرا خوضها ضد عصا الاستبداد، وإنما فقط بمحاربة الجبن، والكسل، وذلك في دعوة مستفزة واضحة لكل ما ألفته العقول الفلسفية منذ أفلاطون، بأن الحرب التي ينبغي خوضها ضد الاستبداد في صورتيه المدنية والدينية، ليست هي في الحقيقة سوى تلك الحرب التي ينبغي الشروع فيها فورا ضد شكلي الاستبداد الذاتيين الطاغيين أولا، ونعني بهما الخوف، والكسل.

فقبل أن يصبح الإنسان سيد نفسه، ستبقى دار لقمان على حالها، في تعميق كانطي واضح لمفهومي السيادة والعبودية، ولبقية صلاتهما ونتائجهما بالمجالين العام والخاص، ولصلتهما الوثيقة بشكلي الاستبداد المدني والديني. فالسيّد الحق هو المحرك الفعلي لعملية التنوير ذات الوتيرة الأنطولوجية المتباطئة، بوصفه عقلا حرا فاعلا من الناحية الأخلاقية، وليس مجرد عقل تجريبي يفتخر بتطويع الطبيعة لأغراضه، وهو ما يعني ضرورة الفصل هنا بين الذكاء، والقيمة الأخلاقية، فقوة الأمم بأخلاقها كما يقول غوستاف لوبون، لا بذكائها، "مع أن الذكاء يساعد على البحث في أسرار الطبيعة والانتفاع بقواها"[10]. وعادة ما يحصل اللبس بين كون الأمة قوية علميا وتقنيا، وكونها متنورة أخلاقيا ومدنيا، لكن هذا الاقتران على ما يبدو ليس اقترانا ضروريا وأصيلا، بالنظر إلى ما سوف تقع فيه أوربا من تراجع عن قيم التنوير في الحربين الكونيتين اللتان ستشهدهما في النصف الأول من القرن العشرين.

إنّ الكلام عن الشروط في أي مقالة فلسفية هو كلام يستهدف الكشف عن العلة الضرورية في كل أمر، وإذا كان الإنسان الجبان، الكسول إنسانا مناهضا للتنوير بحكم هذه الوضعية، فهل يكون الإنسان الجاد المثابر والشجاع بالفعل إنسانا تنويريا بالضرورة؟

يكون كذلك إذا تعلق جده ومثابرته، وشجاعته باستعمال عقله استعمالا نوعيا في المجالين المتعارضين تاريخيا، والمتداخلين منطقيا، المجال العمومي، والمجال الخاص، وهنا مكمن الضرورة والشرط في الأمر كله وهو ما يجعلنا نستشف أن كانط يتعامل مع الجبن والكسل هنا تعاملا صوريا في صلتهما بالعقل، ولا يعالج علاقتهما بالعقل معالجة حيوية أو بيولوجية تشريحية، لا تزال أكثر جوانبها غامضة وعصية على الفهم إلى اليوم، ولا حتى معالجة تاريخية مستمدة من بطولات الزعماء والقادة التاريخيين.

المطلب الثاني : العقل الحر في تجاوز العوائق السيكولوجية.

نجد هذه الدعوة الصريحة إلى تجاوز الجبن والكسل في طيات الفلسفة النيتشوية،هذه الفلسفة التي ظلت تسعى لتكوين جبهة عتيدة مناهضة للفلسفة الكانطية، ولكافة المنظومات والمفاهيم التي شيدتها عقلانية خطاب التنوير، متراكبة بشكل دراماتيكي في صورة الإنسان الأعلى، السوبرمان أو الأوبارمنتش[11] الذي قدمه لنا نيتشه بطريقة تتطابق في كثير من مضامينها مع متطلبات الإنسان الأنواري إلى حد كبير، عندما دبّج هذه الفكرة بطريقة تستعين بضرب من الدراما الروائية، تخاطب الإرادة قبل أن تخاطب العقول،حتى كأننا نشاهد عملا فنيا مستلهما من أساطير الإغريق المغرقة في استعراض القوة والبأس، قبل أن نكتشف أن السوبرمان الفعلي ليس شخصية مرتبطة بالقوة الجسدية والعقلية فحسب، بقدر ما هو شخصية متفوقة نفسيا أي شخص يتمتع بنفسية قوية جدا، يستقيها من تربية أخلاقية قوية،وهذا ما يمكنه من التعالي على أي ضوابط أخلاقية أو قانونية كابحة بإمكانها تقييد حريته؛ لأن الخوف وما يتبعه من عوامل كثيرة مثل

الاستسلام واليأس، ستشل تفكيره، وتدمره نفسيا ومعنويا، إذ تجعله غير قادر على تشكيل مستقبله، وهكذا فالتسابق من أجل أن يصبح كل منا رجل نيتشه الخارق،لا يصبح ممكنا إلا عندما نغّلب قوة الروح على قوة الجسد فنصنع قيمها الخاصة[12].

إنّ القوة التي اشتق منها نيتشه صورة الإنسان الكامل يقابلها على الصعيد المفاهمي، الخوف فيفتك بها ويكبحها، بوصفه عائقا سيكولوجيا، سبق أن استخلصه كانط بعد أن قام بمعاينة متأملة شخّصت العقبات الفعلية التي تحول دون بلوغ مرحلة التنوير الشامل، وقد انتهى إلى تلخيصها في عائقين اثنين هما الجبن والكسل، كما يعيشهما كل إنسان وكما يراهما كل كائن حي، في كسل القطط عند الظهيرة، وفي جبن الحمام دون كل نزال، ولهذا لم يعبأ بأي تحديد منطقي مجرد لهما؛ وهو تطلع يحتسب للفلسفة الكانطية بحق، إذ كان لا يزال بمقدورها حتى أواخر القرن الثامن عشر أن تحافظ على العناصر السيكولوجية دون أدنى إقصاء لهذه العناصر من مجالات السياسة ،التاريخ والتفكير.

وبالفعل فقد كان المشروع التنويري الكانطي مشروعا مزدوجا، يجمع بين الجوانب السيكولوجية والجوانب الفلسفية، والتاريخية، وقد كان بمثابة طوق النجاة الأخير الذي وجب اغتنام فرصته فلسفيا، في ظل أمواج الاستبداد التي كانت إلى ذلك الحين تقاوم كل شكل من أشكال الاستقلالية الفكرية، فلا دليل مهما كان نوعه بإمكانه أن يطيح بأصالة النزوع التحرري في الذات الإنسانية، فإمكانية بلوغ التنوير حق مشروع يفتح أبوابه لكل ذات آمنت بالحرية، ومارستها قولا وفعلا، وكتابة، إذ تبقى هذه الخطوة مرهونة بالتحلي بالشجاعة وكسر قيود الجبن والكسل.

إنّ هذا الشرط من كانط هو امتحان للإنسان الفرد، وليس محاولة لمحاكمة إيمانه بقدرته وحريته التي تلازم كينونته، وهكذا صار تحقيق التنوير الكامل بوصفة حالة تاريخية تناهض كل حالات الاستبداد، مهما كان شكلها بات واقعا منتظرا بالفعل من الناحية الفلسفية، وحتى من الناحية السياسية، ولم يعد مرتبطا بأي شروط متفردة تجتمع في شخص البطل المنقذ معرفيا كما عند أفلاطون في الجمهورية (الكتاب السابع أسطورة الكهف)، وأخلاقيا كما عند نيتشه في هكذا تكلم زرادشت.

المطلب الثالث : الحرية مشكلة سيكولوجية .

إنّ التنوير الذي يرسمه كانط وينتظر تحققه بشدة مرتبط كل الارتباط بالتجرؤ على استعمال الإنسان الفرد لعقله استعمالا عموميا انتقائيا، واستعمالا خصوصيا دائما لا غنى عنه، وذلك عن قناعة منه، وإدراك عميق لضرورة نقد كل وصاية، أو رقابة تعطل عمل عقولنا الفردية، وتشوه وظيفتها الحقة، ويبدو أن هذه القناعة هي ذات القناعة التي سيطرت على كانط، تتويجا لتلك التجربة الصعبة التي عاشها جراء اصطدام أفكاره بالرقابة السياسية والدينية ببروسيا آنذاك[13]، بُعيد صدور كتابه " **الدين في حدود العقل 1793** الذي لم

ترضي بعض أجزائه، أجهزة الرقابة بحجة أنها نوع من التهجم والمساس بلاهوت الكتاب المقدس، وها قد عبرت ردة فعل كانط على مخاوف الرقابة بشجاعة عقلية، وثيقة الصلة بذلك الضرب الذي دعانا إلى عدم الخشية من ممارسته في مقال التنوير.

وما لنا ألاّ نتخذ من المناقشات النقدية التي عالج فيها كانط، طبيعة الإيمان بالكتاب المقدس في كتابه "**نزاع الكليات 1798**" أنموذجا يتجاوز التحليل النظري للحرية إلى ممارستها عمليا.[14] إنّ القداسة التي تحكم الطابع الديني أمر معترف به، و لا مجال لإنكاره، لا واقعيا، ولا تاريخيا. فكيف للإنسان أن يحيا دون تلك القوة الروحية التي تجدد طاقته المنهكة بمشاكل الحياة! لكن ما أراد كانط أن يلفت انتباهنا إليه، هو الحذر من استهلاك هذه الطاقة بطريقة تفتح المجال لطرف آخر كي يمارس دور الوسيط الذي تنهار في غيابه عزائمنا، ولا نكون قادرين بعيدا عنه على البلوغ بأنفسنا إلى أي وجهة مدنية محددة.

إن الوضعية المنهجية التي احتفظت في ظلّها الفلسفة الكانطية بأدوات، سوف تصبح من صميم العدة المنهجية لعلم النفس، ليست وضعية مبتدعة في سياق التحليل الفلسفي لمشكلات المواطنة والمدينة، بقدر ما هي أدوات جد مألوفة في هذا السياق وإن بطريقة أكثر كلية وأقل تفصيلا، ونحن لا نملك تبعا لهذا التحديد إلا أن نصنفها ضمن أبجديات القراءة السيكولوجية الحديثة لشخصية الإنسان الأنواري، هذا الأخير الذي انطلقت شرارة استيعابه للحرية ضمن حياته النفسية بداية كان لجون جاك روسو Jean Jacque Rousseau (1712 1778) نصيب السبق فيها منذ أن وجه خطابه لأكاديمية فينا قائلا:" وكنت أود أن أحيا وأن أموت حرا؛ أي أن أبلغ من الخضوع للقوانين ما لا أستطيع معه، ولا يستطيع أحد معه إلقاء النّير المُكرّم عن الكاهل، هذا النير الشافي الهين الذي تحمله أكثر الرؤوس تكبرًا بدَعةٍ، كما لو كانت قد خلقت لكيلا تحمل غيره"[15]؛ ليصبح القول الفلسفي حول الحرية بعد كانط قولا يقترب من القول السيكولوجي حتى حينما يتعلق الأمر بسيكولوجيا كلية كتلك التي اقترح غوستاف لوبن تسميتها "سيكولوجيا جماهيرية"[16] وقد صار هذا الطريق الفلسفي ممهدا من الناحية السيكولوجية بعد الأعمال البحثية الميدانية التي أعلن بها إريك فروم **Erich Fromm (1900_1980)** عن توجهات بحثية مدعومة بخلفيات سياسية ومدنية في صميم علم النفس، صارت الآن واضحة في اقترابها الشديد من متطلبات عصر التنوير كما عبر عنها كانط في مقال "ما التنوير"؟ كونها شخّصت الحرية مشكلة سيكولوجية تكمن داخل كينونتنا، فتدفعنا إلى بناء علاقتنا مع نظام سياسي أوديني بطريقة تجعلنا نعيش فصاما حقيقيا بين صورة كينونتنا وماهيتها، مادام "لا يمكن تصور *الوجود الإنساني والحرية على نحو منفصل* "[17].

إن معاينة كل هذه الجروح والشروخ في أعماق الكوجيتو التنويري، تفضي إلى تأكيد حقيقة الطابع المزدوج للحرية في السياق المدني، وهو ما يستدعي يقظة فكرية ومنهجية مضاعفة، إزاء ما قد يعترض بلوغ

التنوير الكامل من عقبات يختلط فيها المنطقي بالسيكولوجي، ولهذا فقد بات الخطر الذي يهدد حرية تفكيرنا موجودا داخل مواقفنا النفسية، وهو ما سيؤدي إلى خلق السلطة الخارجية، وليس إلى مجرد السماح لها بممارسة وظيفة عُليا، توجّه تفكيرنا الذي لا يفترض فيه سوى أن يكون نشاطا ينتمي إلى هوية وكينونة مخصوصة ومتفردة؛ أي أنّ "**ساحة المعركة هي داخل أنفسنا**" كما كان يقول جون دوي (1859_1952) "John Dewey"[18].

إنّ العودة إلى فكرة الخوف،واستيعابها ضمن العوائق الشائكة التي تعترض حرية الإنسان، فتحول بينه وبين والخروج من وصاية الآخرين،تذكرنا على الدوام بأمثولة الكهف الأفلاطونية،حيث تشير أسطورة الكهف الأفلاطونية إلى رجال مكبلين منذ نعومة أظفارهم إلى جدار الكهف، يعجزون عن معرفة ما يحدث في العالم الخارجي دون وسائط تقوم منهم مقام الوكيل الإدراكي والمعرفي، وهو ما يعبر عنه بانعكاس الضوء على حائط الكهف،لتظهر أشكالا لا يرى المقيدون حقيقتها مطلقا،فيبقى عليهم كي يفهموا الحقائق كما هي في ذاتها، أن يتخلصوا أولا– على سبيل الشرط– من قيودهم،فيستديروا إلى الخلف رغم الأذى الذي تسببه لأبصارهم معاينة نور الشمس ووهجها[19].

ويلفت انتباهنا تعليق المؤرخ ويل ديوارنتWill Durant(1885_1981) بخصوص علل قيام الحضارات، إذ يقترب في تنويهه بخطورة العوامل السيكولوجية في السياق المدني، من ذاك التنويه الكانطي المعبر عنه في مقالة التنوير، يقول: ***إنّ الحضارة لا تبدأ إلا عندما ينتهي الاضطراب والقلق،*** **وكلما تحرر الإنسان منهما كلما تمكن من تقويم ذاته بحرية، وبنا حضارة على أسس متينة**[20].

ارتقى التحليل الكانطي للعقبات السيكولوجية التي تعترض التحقق التاريخي للتنوير بوصفه حالة مدنية معاشة ضمن نطاق القانون والمؤسسات، إلى أن بلغ مع هيغل حالة من النضج المعرفي والمنهجي جسدها في نص الفينومينولوجيا (1807) في بناء جدلي ظل يحكم طرفا علاقة مأزومة سيكولوجيا ومدنيا في الآن نفسه، كما ظلت مفتقرة إلى تحليل منطقي يجلي أبعادها المعرفية والمنهجية الحقة، حتى جاءت تراجيديا "السيد والتابع" سافرة مع هيغل دون قناع، رغم أنها كانت تمثل حتى مع كانط نقدا دائما لذواتنا.

المبحث الثاني : تنويرية كانط بين العقل والحرية أو العقل الخصوصي المحرك الفعلي للتاريخ

المطلب الأول :علاقة الأنا بالآخر "نحو تأسيس كوجيتو جديد في عصر الأنوار ".

استبق كانط إذا، في سؤال التنوير معاصريه الألمان–وإن لم يكن كذلك من منظور الفرنسيين الذين كانوا في تلك الأثناء يعيشون أشد فصول ثورتهم عنفا – معالجة الحرية الواقعة بين طرفي كماشة الذات والمؤسسات، ذات تريد أن تكون حرة، ومؤسسات تريد أن تُطاع، ضمن توليفة غير ثابتة لمتغيرات الحقوق

والواجبات، يصعب فيها العثور على مكان قارّ لذات حرة ومستقلة، تعي وضعها المدني بوضوح تام، إلاّ أن التوجه الهيجلي الجديد عالج الإشكالية ضمن أفق "**جدلية السيد والتابع**" وفيه تكمن تراجيديا علاقة الأنا بالآخر، بوصفها تراجيديا محكومة بمنطق الروح الموضوعي، وليس بمنطق الروح الخالص فحسب؛ أي أنها خاضعة لمقتضيات تاريخ يقوم على حتمية وجود طرف مطيع، وآخر مطاع.

هذا الضرب من التداخل بين النفسي والاجتماعي، يُعزى إلى أسباب معقدة تسوغ ركون العبد إلى تجسيد موضوع السيطرة بدافع الحضور الدائم للخوف، والغياب المزمن للشجاعة على الرفض أو النقد، تفاديا لأي نوع من أنواع المجابهة مع سيده. هذه الوضعية التاريخية ظلت لقرون طويلة من الزمن تحدد جانبا حيويا في علاقة الأنا بالآخر، وقد توصل هيغل في تحليله لأولى صور هذه العلاقة إلى تشخيص حالة الوعي الذاتي على هذا النحو: "**فأصبح الوعي القائم بذاته، ولذاته يتملّكه الخوف من الآخر ـ السيد ـ هذا الأمر جعله منفتا جوّانيّا وفزع في أعماقه ارتعادا**".[21]

هذه الفينومينولوجيا التاريخية، ليست قابلة لإعادة التمثل سيكولوجيا، نظرا لما تنطوي عليه الذات المجردة من خواء وفقر شامل بعيدا عن افتراض الصورة الموضوعية للآخر مهما كان وصفه، ولو كان سيدا ومستغلا في هذه الحالة، وكأننا بسيكولوجيا كاملة للقصور تتبلور بين فقرات نصوص كانط وهيغل وإيريك فروم وغوستاف لوبون، والمشترك في هذه الصور جميعها هو ذاك الخواء الذي تجد النفس نفسها فيه كلما حاولت أن تقيم علاقة بين ذاتية تمتحن فيها ذاك الخواء الرهيب الذي يمكن القول إنه هو جحيم النفس الملازم لها على الدوام، وهو ذات الجحيم السيكولوجي العميق الذي يرعبنا كلما حاولنا تفقد أحواله بمبادرة لتجاوز الجبن والكسل، اللذان يبقيان دائما على مفازة مترامية بيننا وبين كل محاولة للاقتراب من أتون ذاك الجحيم.

شخّص كانط على نحو أكثر تهذيبا، وعلى نحو أكثر عقلانية، العقبات التي تحول دون بزوغ عصر تاريخي للتنوير، عصر يكون فيه العقل هو السيد لا التابع، وتكون فيه انفعالاتنا هي التابع لا السيد، لكن قبل ذلك كاد التشخيص الكانطي يقترب من إعلان الذات القاصرة ذاتا عديمة الصلة بذاتها، وأنها في أفضل حالاتها تعيش ضمن نطاق علاقة عناصر المجموعة الخالية ببعضها البعض رياضيا، ولهذا فهي فارغة ومفتقرة لكل معنى جراء الفهم العكسي لفلسفة الاعتراف[22]، هذا الفراغ الذي تعيشه الذات أفرز غربتها عن نفسها، وأنساها أن تعترف بنفسها أولا في سياق أن الذات عينها عليها أن تعامل ذاتها كأول آخر بالنسبة لها؛ لأن منطلق المغايرة الأول، والشعور الأولي به يفترض أن يتمظهر أولا في نظرتنا لأنفسنا، وممارسة تلك المغايرة بوضوح يجب – استنادا إلى هذا الافتراض – أن تبدأ من أنفسنا، فإذا آمنت الذات بأهليتها العقلية، ومارستها دون خوف في المجالين العام والخاص كان لها ذلك، وإن خضعت وأبدت الطاعة لكل آمر

كان لها ذلك أيضا، وبالفعل يتعلق الأمر هنا بوضع حاسم قد يقع فيه الإنسان الساعي إلى التنوير بتردد ووجل، نظرا لما يمارسه الجبن والتكاسل عن ممارسة التفكير الحر، من نفي لحقيقة الذات المتمثلة في كونها جوهرا، يحوز كافة عناصر وجوده، حيازة أصيلة وليست مجرد حيازة مستعارة، ثم أنها جوهر ماهيته الحركة نحو أن تعرف، وأن تفهم الحركة كما قدّمها أرسطو في كتاب النفس[23]، ولهذا فكل ما يقيد حركة الفكر سوف يكون عملا مضادا لماهية النفس، بل وقاتلا لها، لأنه يمس بجوهر كينونتها ميتافيزيقيا، فيحيلها إلى ذات مستكينة ومنفعلة وخاضعة مدنيا، فتفقد أهم أهلية للمواطنة في الدولة، وهنا ندرك الآثار الوخيمة للجبن والكسل على المواطنة، بوصفها آثارا غير مباشرة تمس قبل ذلك قدرتها المعرفية، كما نلمس عمق الرابطة التي أسسها كانط بين الأهلية الثقافية والأهلية المدنية، ما يؤسس لدور مدني وجمهوري لا غنى عنه لمؤسسات التنشئة والتعليم.

وإذا أردنا ألا تفوتنا الإشارة إلى مكانة كانط في التأثير على الخيارات المدنية لفلاسفة الأزمنة المعاصرة، ليس بوصفه فيلسوف التنوير والحداثة فقط، بل لكونه قد قدّم برهنة ذات مضامين سيكولوجية بغايات مدنية، فتمكن من بناء ديونطولوجيا مدنية(مدونة أخلاقيات مدنية) معتدلة في نظرتها للمؤسسات القائمة، ومتفائلة في الآن نفسه، استلهمها كارل ماركس Karl Marx (1818_1883) بحس ثوري أكثر تحررا حينما صرخ قائلا: "**لترتعد الطبقات السائدة خوفا من ثورة شيوعية،فليس أمام البروليتاريا ما تخسره إلاّ أغلالها، وأمامها عالم تكسبه،يا عُمّال العالم في جميع البلدان اتّحدوا**"[24].

ليس هذا فحسب، فقد نبّه ماركس في أنواره الثورية إلى الأدوار السلبية التي قد يؤديها الدين المهيمن وسط الطبقات الكادحة، فيفعل بالإنسان ما يفعله المخدر وأكثر، عندما يتحول إلى أداة تسلب الإرادة الإنسانية، فتعيش عقول الناس رهينة الخوف من الثورة على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، فيتحول خوفهم ذاك إلى إيمان بفقدانهم الأصيل لكل أهلية في التفكير، وقد بلغت خشية ماركس من مفاعيله السلبية على الإرادة ما جعله يقول عنه:" ***الدين زفرة الإنسان المسحوق، روح عالم لا قلب له،كما أنّه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح.إنّه أفيون الشعب*** " [25]

المطلب الثاني : حرية الإرادة والدين المحض" الحرية في التجربة الدينية وعلاقتها بالأنوار".

تطرح التوجسات الماركسية من الدور التسلطي للدين نفسها منزاحة نحو متشدد أكبر من ذاك الذي تعرفنا عليه في مقالة التنوير الكانطية، وتشير هي الأخرى إلى أن غياب الشجاعة، سوف يصبح مرضا مزمنا يصيب الحياة المدنية حينما يلتقي مع الكسل، وأنه سوف يفتح بابا واسعا للوصاية باسم الدين، مادام رجل الدين يخاطب الناس قائلا " ***لا تفكروا بل آمنوا*** "، فيجد آذانا صاغية بين الفئات التي امتنعت ولمدة طويلة من الزمن عن التفكير في أصول الهيمنة التاريخية على العقول بأدوات الدين، وباسمه.

مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2022 المجلد: 05 العدد: 02 ص.ص: 546-562

وها إنّه توتر مضاعف، نبّه كانط إلى خطورته في خطاب الأنوار، بالنظر إلى أن ممارسة الوصاية في الأمور الدينية مقارنة بالمجالات الأخرى،تمثل اعترافا مباشرا من الإنسان بعجزه عن استيعاب التشريع استيعابا عقليا، يحيله إلى نوع من التشريع الذاتي، وهو ما يمثل عقبة كأداء أمام كل سيرورة تاريخية عقلية نحو التنوير، وهي عقبة تقبلتها الشعوب الكاثوليكية عن طيب خاطر ردحا من الزمن في أوربا، وتمثل درجة قبولها تلك، مقياسا حقيقيا لمدى أهلية العقل للتصرف في ترجمة تعاليم الدين مدنيا، وحدود ذاك التصرف في تسييد العقل أو جعله مجرد تابع خاضع للتأويلات المؤسساتية الكنسية حصرا، ولأن كانط يقدم نفسه حارسا أمينا للمؤسسات القائمة، فهو لم يتمكن من تقديم وصفة ثورية كتلك التي سعى مواطنه ماركس إلى تقديمها فيما بعد، تجاوزا لهيمنة المؤسسات الدينية في مجال الفهم العام للدين[26].

ولن نتمكن من فهم المشروع التنويري لكانط بعيدا عن قراءته الأخلاقية التي قدمها للدين بوصفه مادة للتبرير الثيوديسي في أفضل الأحوال، وهو ما قد يعده بعض قرائه تراجعا واضحا عن الخيارات النقدية الصريحة التي عبّر عنها في مقال التنوير، هناك حيث يكون العقل الحر هو المرشد الطبيعي للإيمان المحض، كونه العامل الوحيد الذي يجعلنا نعترف لدين المؤسسات بصفة التوافق الحق مع الأوامر الإلهية الحقة،ما يمنحنا فهما أصيلا للدين الحق، دون أدنى حاجة إلى تلك الخطابات التي تمارس الوصاية على ضمائر الناس، لكي تحفظ الدين وتجعل الإيمان الموحى به قائما على مضمون تاريخي ضيق لمفهوم الدين[27].

فما الذي سوف يبقى من سؤال معنى الدين مدنيا حتى الآن؟

إنّ أهم ما سيبقى بكل تأكيد هو تلك النتيجة التي تفيد بأنه لا معنى إنساني للدين، سوى ذاك المستمد من ماهية الإنسان نفسه*، بوصفه كائنا عاقلا ذو نفس تنزع إلى المعرفة نزوعا طبيعيا حرا، يوجهها كل مرة نحو خالقها بمحبة والتزام ذاتيين بعيدا عن كل وصاية مغرضة تهدف إلى خدمة التسلط المدني، وتجعلنا نكتشف بعمق مبلغ التناقض بين سلطة المحبة والرحمة الإلهيتين على قلوبنا، وسلطة الإكراه المدني المتوسلة بالدين كي تتحكم في خياراتنا السياسية بما يبقي أغلالها في أيدينا وعلى رقابنا.

وهي لعمري مهمة فهم سوف تغير، بلا ريب الوجهة الخاطئة التي ظل العقل يوجه إليها قسرا على مر سنين طويلة، دون أن توقع الفهم في مغالطة تغليب العقل على الإيمان، ولا أن توقع الإيمان في مكابرة تغليب الإيمان على العقل؛، بقدر ما هي محاولة لاكتشاف المكان الأصيل لكليهما، مادامت مبادئ العقل المستندة إلى الفطرة السليمة قادرة على تمييز الشر عن الخير تمييزا أصيلا حينما تضع ذاتها محلا مفترضا لكل خير أو شر، قبل أن تقدم على اقترافه.

إن العقيدة التي لا سلطة فيها إلا سلطة الفهم، لهي دلالة واضحة على امتلاك المرء لفضيلة الشجاعة الأدبية، كما ظل ينادي بها شعار التنوير، "فلتكن لك الشجاعة على استعمال عقلك" وقد كان لهذه الفضيلة الأدبية أكبر أثر على إعادة صياغة عصر الإصلاح الديني[28]، كما عبر عن روحها المصلح الديني الألماني الأشهر مارتن لوثر Marten Luther (1483_1546) أواخر القرن م16، عندما عكف على إعادة بناء صورة أكثر وضوحا للمسيحية،تصلح بديلا عن مسيحية العصور الوسطى التي كانت محجوبة بسحب كثيفة من الخرافات،تخدم دين الوصاية في أوربا وتقويه على رعاياه.

إنّ هذا الوضع قد رفع مهمة إصلاح الدين، إلى مقام المطلب الأساسي، علّه يضع نهاية لآلام الشعوب الأوربية، أو على الأقل علّه يكون خطوة حاسمة في مراجعة فهم الدين، وتقويم انحرافات فهم ماهيته المقترفة من قبل المؤسسات الكنسية القائمة آنذاك، هكذا فقط يمكن التأسيس للحرية الدينية المنبثقة من جوهر فهم عقلاني للمسيحية، فهم يتأسس على إعادة قراءة النصوص المقدسة عن كل شيء باستثناء الفهم، ودون إرغام الإرادة على أن تسلك بالفهم مسالك مغرضة، لأن: " **الإرادة الحرة ملكية إلهية لا يجب على أحد، ولا يمكن لأحد أن يحملها إلا الإله وحده، يفعل كل ما يشاء في السماء،وعلى الأرض**[29].

ومع ذلك لم يمنح كانط المواطن العقلاني أي فرصة كي يتملص من مسؤولياته في تأبيد هذا الاستبداد الروحي، وتدمير حريته الفكرية بنفسه؛ ففعل العكس لم يكن أبدا خارج طاقة الإنسان كما قال كانط، لسبب بسيط وهو أن فعلا من هذا القبيل لا ينفصل بتاتا عن الكسل والخوف.

الخاتمة:

إن هذه التوليفة التفكيكية المتكاملة التي تستهدف عوائق التنوير السيكولوجية، هي في نظرنا قضية وجب أن تأخذ مأخذ الجد، حيث يتولى العقل النقدي رسم حدود التدين المدني الحق، ضمن ما يمكن تسميته خارطة المبادئ الأساسية للتنوير، وعلى رأسها جميعا مبدآ:العقل، والحرية. ليس بوصفها مجرد توليفة سيكولوجية صيغت وفق شروط برهانية متينة؛ بل لكونها تقدم تصورا لما يمكن– وليس لما يجب– أن يكون عليه المواطن في بيئة مدنية تحتكم إلى العقلانية الراشدة حتى فيما يتعلق بأكثر القضايا حساسية، ونعني بها قضايا التدين، وهو ما يجعلها في نظرنا قابلة للتوظيف ضمن كل فلسفة مقبلة للتاريخ الجزئي.

الهوامش:

[1] Beantwortung der frage : wasist Aufklärung؟ الإجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟

ورد هذا النص باللغة الألمانية كتالي :

"**Habe Mut, dich deines eigenenVerstandes zu bedienen, ist also der Wahlspruch der Aufklärung“**

مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2022 المجلد: 05 العدد: 02 ص.ص: 546-562

Immanuel Kant**, Bentwortung der frage was ist Aufklärung?**, text gemeinfei, Aufma chumg, aurheberrechtlich**.** geschützt vorabversion der 1 Auflag vom ,16 juni2015,P 05 .

ـ جاء أول تعريف للتنوير في كتاب الوصية للأب ميسلي عام 1725 بأن نور العقل الطبيعي هو حده الكفيل بأن يقود الناس إلى الحكمة والكمال العقلي ، وبعد نصف قرن تقريبا وفي سنة 1784 طرح تساؤل عن ماهية التنوير في صحيفة برلينتش مونا تشرفت البريلية الشهرية من طرف رجل دين بروتستانتي " يوهان فريدريش تسولنر Johann Friedrich Zollner إذ استقطب " Monatsschrift Berliniche إجابات مختلفة من الطبقة المثقفة قدمت فيها معاني مختلف لمفهوم التنوير نخص منها بالذكر الكاتب الدرامي جوثولد ليسينج (Gothold Lessing (1729 – 1786) فكتب هذا الأخير إجابته في عددها الأول ، Moses Mendelsshn 1727 –1981)،و الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون وكانط في عددها الثاني دون أن يطلع على إجابة مندلسون في تقديمه تعريفا للتنوير وهذا حسب تصريحاته. أحمدي،**الحداثة عند كانط** ، تر : أسعد مندي الكعبي،المركز الإسلامي للدراسات ،ط1، 2017،ص36.

[2] تشير كلمة الجبن في اللغة العربية بأن الجبان من الرجال الذي يهاب التقدم على كل شيء ليلا كان أو نهار، ابن منظور، لسان العرب، مج1، دار صادر، بيروت، 1414هـ، 1993، باب الجيم، ص539. والجبن ضد الشجاعة ، والكسلُ هو التثاقل عما لا ينبغي التثاقل عنه. ابن منظور، باب (الكاف)، ص 3878 .

[3] يقصد كانط بالاستعمال العمومي للعقل استعمال ملكة العقل في التفكير كوننا كائنات مفكرة لأن التفكير صفة ملازمة لكينونتنا، وهذا الاستخدام الحر للعقل قادر على تحقيق الأنوار بين الناس.

[4] إمانويل كانط، ما الأنوار، ترجمة إسماعيل مصدق، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، المغرب، الدار البيضاء، المغرب، العدد4، 1997، ص142 .

[5] وذلك منذ أن نشرنا مقالنا الموسوم بـ: "ما يمكن تسميته حداثة دينية في النسق الفلسفي لكانط" في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الصادرة عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، العدد 44، خريف 2010. ينظر: أحمد زيغمي، ما يمكن تسميته حداثة دينية في نسق كانط الفلسفي، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العدد 44، خريف 2010.

[6] غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، ط1، دار هنداوي، القاهرة، 2014، ص 13.

* يقول في هذا السياق:" وكانت ألمانيا تجهل روح إنجلترا، ولم يكن جهل فرنسة لروح ألمانيا أقل من ذلك، وخفيت نفسية سكان البلقان عن معظم السياسيين الأوربيين، اقترف هؤلاء السياسيون أفدح الأغاليط، لما كان من تفسيرهم لتلك النفسية بأفكارهم التي هي أفكار رجال متمدنين، فلروح الأعراق ما يتعذر اقتحامه". لوبون، المرجع نفسه، ص 13.

[7] من أشهر قادة الإمبراطور الجرماني في حرب الثلاثين سنة (1583. 1643) طمع بعرش بوهيميا وتفاوض مع العدو فأمر الإمبراطور باغتياله .

[8] سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2006، ترجمة جورج طرابيشي، ص ص60، 100.

[9] إمانويلكانط، ما الأنوار، ترجمة إسماعيل مصدق، ص142.

[10]غوستاف لوبون، مرجع سابق، ص 16.

[11] **Übermensch** هي كلمة ألمانية تعني الإنسان الأعلى أو الإنسان الخارق، وقد استخدم هذا المصطلح أول مرة في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" ثم انتشرت هذه الفكرة في معظم مؤلفاته نذكر منها "غروب الأوثان"، "ما وراء الخير والشر"، "جينالوجيا الأخلاق".

[12] فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، د.ط، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938، ص ص 10، 11.

GÖTZ SHREGLE –DEUTSCH –ARABISCHES WÖRTERBUCH, MACDONALD&EVANS LTD LOLNDON ,1977,P1241.

[13] لقد كان كانط ذكيا في التعامل مع حكام السياسة آنذاك بحيث انه لم يصرح بأنه ضدهم بحيث أهدى إلى وزير الدولة الملكي بارون تسدلتس (1731_1793)، مخاطبا إياها في تصدير الطبعة الثانية (كما الأولى) من الـ" Kritik" قائلا:" أن يسهم المرء بقسطه في تنمية العلوم، معناه أن يعمل لمصلحة معاليكم الشخصية، لأن هذين الأمرين وثيقا الصلة لا بالمقام البارز للراعي وحسب، بل بالأحرى بأنس العارف **المستنير**، ولذا ألجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي هي إلى حد ما في مقدوري كي أعبر لكم لمعاليكم عن امتناني للثقة العطوفة التي تشرفوني بها، بحسباني قادرا على الإسهام في مثل هذا المقصد...الخ" ويوقع خطاب الإهداء هذا بأشد عبارات التواضع تداولا في عصره؛ خادم معاليكم المطيع.

le très-humble et très-obéissant serviteur Emmanuel Kant Konenigsberg, le 28 Mars 1781

لذا يعتبر كتاب الدين في حدود العقل هو محاولة جادة لتغيير وجهة الحديث عن الدين والخروج من النزاعات اللاهوتية التي سيطرت على العقل الأوربي كالنزاع حول وجود الإله وماهية الموجد إن وجد وخلود النفس ... إلخ ، وضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذي يقوم على التصورات الأخلاقية المثالية البعيدة عن الترتب والكهنة وقد أثار هذا الكتاب سخط الهنة والملك فردريك ولم ترضي بعض أجزائه الرقابة بحجة أن فيها نوع من التهجم والمساس بلاهوت الكتاب المقدس، إلا أن هذا لم ينل من عزيمة كانط في ممارسة أشكال التفلسف بإخضاع الكتاب المقدس للعمل النقدي تجلى هذا في كتابه " **نزاع الكليات 1798**" الذي ناقش فيه الإيمان الخاص بالكتاب المقدس بطريقة نقدية .

[14] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا إلى كانط ، ترجمة حبيب الشاروني ، محمود السيد أحمد، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، المجلد 07، 2010، ص ص 263، 264.

[15] جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، ط1، دار تبارك، بيروت، 2019، ص 14.

[16] في كتابه سيكولوجيا الجماهير.

[17] إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1982، ص 33.

[18] جون دوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، د.ط، مطبعة التحرير، الإسكندرية، د.ت، ص16.

[19] أفلاطون، المحاورات الكاملة ، الجمهورية، الكتاب 7، مج1، ترجمة شوقي داود تمراز، د.ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 319.

[20] ويل ديورات، قصة الحضارة ،ج1، مج 1، ترجمة زكي نجيب محمود، تقديم محي الدين جبار، د.ط، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ص03.

[21] هيجل، فينومولجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، 2006، ص ص 270، 276.

[22] يعد مفهوما مركزيا في الدراسات الفلسفية ،الأخلاقية ،السياسية المعاصرة فقد ظهر في كتاب ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت المعنون بالصراع من أجل الاعتراف بحيث تناول فيه عرض وتحليل لهذا المفهوم كون الذات لا تتعرف على ذاتها في إطار مغلق محدود بل يحدث هذا انطلاقا من الانفتاح على الآخر والتفاعل معه ، ويعتبر هذا التوجه الفلسفي امتداد لجدلية العبد والسيد من كتاب فينومولوجيا الروح التي أكدت على دور الاعتراف المتبادل في بناء الأدوار الاجتماعية. كمال بومنير، المدرسة النقدية لفرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص104.

[23] ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، د.ط، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1997، ص 26.

يقول:" وبما أننا نرى أنّ المعرفة تخص أشياء أعذب وأن هذه الأشياء تتفاوت إما بمتانة البرهان، أو بسمو الموضوع، أو بكليهما نجد هذا أيضا في علم النفس، أي أنه يفوق في هذين البابين [باب سمو الموضوع، وباب متانة البرهان] العلوم الأخرى ماعدا العلم الإلهي". المصدر نفسه، ص 26.

[24] كارل ماركس ، فردريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي، 1848، ط1، دار البيان الشيوعي، 1987، ص27.

[25] Karel Marx,zur kritik der Hegeschen Rechts philosophie, Marx_EngelesLenin Institute, A llemagne,1843,p71.

[26] إمانويل كانط، ما الأنوار، ترجمة إسماعيل مصدق، ص 147.

[27] إمانويل كانط ، الدين في مجرد حدود العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، 2012، ص ص 243، 244 .

* يمكن التنبيه في هذه المسألة إلى أن كانط ينظر للمسيحية بوصفها دينا عالميا لأنها قائمة على إيمان العقل كونه المبدأ الجوهري لقيام الدين، ويدعو إلى الرجوع إلى المسيحية الأولى في أصولها والموجودة في قلب الإنسان وليست المكتوبة في الكتب.

[28] حركات الإصلاح الديني باسم ما يعرف تاريخيا بالكنيسة البروتستانتية بدأت في الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر متأثرة بدعوات الإصلاح السابقة لها، ومن ثَمَّ تحولت من حركة إصلاحية داخل الكنيسة إلى حركة عقائدية مستقلة ومناهضة لها، ويعتبر مارتن لوثر من أبرز مؤسسيها. سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص18.

[29] لودفيغ فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، ترجمة جورج برشين، تقديم نبيل فياض، ط1، مكتبة التنوير، بيروت، لبنان، 2017، ص135.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا. الكتب:

- ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، د.ط، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1997.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج1، 1414هـ، 1993م.
- إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1982.
- أفلاطون، المحاورات الكاملة ، الجمهورية، الكتاب 7، مج1، ترجمة شوقي داود تمراز، د.ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- إمانويل كانط، الدين في مجرد حدود العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012.
- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، ط1، دار تبارك، بيروت، 2019.
- جون دوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، د.ط، مطبعة التحرير، الإسكندرية، د.ت.
- سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
- سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، تر جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2006.
- غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، ط1، دار هنداوي، القاهرة، 2014.
- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا إلى كانط ، ترجمة حبيب الشاروني، محمود السيد أحمد، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، المجلد 07، 2010.

- فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، د.ط، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938.
- كارل ماركس، فردريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي، 1848، ط1، دار البيان الشيوعي، 1987.
- كمال بومنير، المدرسة النقدية لفرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.
- لودفيغ فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، ترجمة جورج برشين، تقديم نبيل فياض، ط1، مكتبة التنوير، بيروت، لبنان، 2017.
- هيجل، فينومولجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، 2006.
- ويل ديورات، قصة الحضارة ،ج1، مج 1، ترجمة زكي نجيب محمود، تقديم محي الدين جبار، د.ط، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.
- GÖTZ SHREGLE –DEUTSCH –ARABISCHES WÖRTERBUCH, MACDONALD & EVANS LTD LOLNDON ,1977,P1241.
- Karel Marx,zur kritik der Hegeschen Rechts philosophie, Marx_Engeles Lenin Institute, A llemagne,1843.

ثانيا. المقالات:

- أحمد زيغمي، ما يمكن تسميته حداثة دينية في نسق كانط الفلسفي، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العدد 44، خريف 2010.
- إمانويل كانط، **ما الأنوار**، ترجمة إسماعيل مصدق، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، المغرب، الدار البيضاء، المغرب، العدد4، 1997.