جامعة قاصدي مرباح – ورقلة
كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة: الفلسفة

السنة الجامعية: 2025/2024 رقم التسجيل: .....

الموضوع

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

في الفلسفة

تخصّص: فلسفة عامّة

دور العقل والتاريخ في بناء نظريّة المعرفة الكانطيّة

إعداد الطالبة:
رواقات سمية

إشراف:
أ. د. أحمد زيغمي

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة العلمية	المؤسّسة	الصّفة
شهيدة لعموري	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة ورقلة	رئيسا
أحمد زيغمي	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	مشرفا ومقررا
عمر برابح	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة ورقلة	مناقشا
محمد صديق بن غزالة	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة ورقلة	مناقشا
عبد الفتاح سعيدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	مناقشا
عبد الحفيظ البار	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة الوادي	مناقشا

قال تعالى

"يَرفَعُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا منكُمْ

والَّذِينَ أوتوا الْعِلمَ دَرَجَاتٍ"

سورة المجادلة

الآية 11.

إهـــــداء

الحمد لله شكرا وامتنانا وحبا، ما كنّا لنقوم بهذا العمل المتواضع لولا توفيقه، فالحمد لله على البدء وعلى الختام

إلى فقيد روحي الحاضر في قلبي قبل كلّ مكان أبي رحمة الله عليه

إلى حبيبتي ورفيقة المشوار وصديقتي وسندي، إلى التي علمتني أنّ الحياة كفاح وأنّ سلاحها الصبر والعلم أمي الحبيبة

إلى مصدر الدعم والقوة وضلعي الثابت الذي لا يميل إخوتي زهير حنان ومحمد الأمين

إلى رفيقات الروح وصديقات المواقف قبل العشرة والسنين

إلى أساتذتي الكرام الذين كان لهم الفضل في إتمام هذا العمل ، بدءا بأستاذي الفاضل البروفيسور أحمد زيغمي الذي رافقني طيلة هذا المشوار المتعب، الذي تكبّد عناء الإشراف على هذا العمل وكانت مواقفه تعبّر عن صبره ورحابة صدره ممتنة له على صرامته وحرصه على إتمام هذا البحث في أحسن صورة

إلى الأستاذ الفاضل عمر برابح رئيس شعبة الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة الذي لم يتردّد يوما عن تقديم يد العون والمساعدة فكانت إنسانيته ومواقفه تعبّر عن شخصه ، ومحبته تصل الجميع دون إستثناء

إلى كل من ساندني لإتمام هذا العمل وقدّم لي يد العون ولو بكلمة أو بنصيحة من قريب او من بعيد

أهدي هذا العمل المتواضع.

المقدّمة

مقدّمة:

لقد أبدى كانط اهتماما بالغا وعميقا في الوقت نفسه بمشكلات نظرية المعرفة الإنسانية وطبيعتها وحدودها ومدى إمكانيتها، في أضخم مشروع فلسفي في تاريخ الإبستومولوجيا الموسوم بنقد العقل الخالص، هذا الأخير الذي امتزجت فيه حرية العقل مع المنهج النقدي امتزاجا وثيقا لا ينفصل إلا عند الوقوف على المبادئ الأولى للمعرفة النظرية، هذه الخطوة جاءت عقب الصراع الفلسفي الذي شهده تاريخ الفلسفة بين العقلانية والتجريبية حول طبيعة المعرفة ، وفي حقيقة الأمر سنظلم كانط كثيرا إذا قلنا أنه جاء مركبا أو موفقا بين هذا التعارض فقط، لأنه ذهب بالإبستمولوجيا لأبعد من هذا:

- **أولا**: لأنّه استوعبهما معا وأعاد بناء نسق فلسفي جديد ومتميز من نوعه للإبستمولوجيا قائم على ثنائية الحساسية والفهم ـ العقل، هذه العلاقة تحدد في القوالب العقلية التي تصب الخبرات الحسية فتعطيها الشكل والمعنى، فتتحول إلى معرفة منظمة يمكن فهمها ، هذا التصور توصل إليه كانط من خلال إخضاع ملكة العقل نفسها للنقد والتمحيص، مع اختبار إمكانياته، ورسم حدوده بخصوص قضايا الميتافيزيقا، هذه الخطوة التي يمكننا أن نصفها بالوثبة خارج تاريخ الفلسفة، لأن هذه الأخيرة على اختلاف توجهاتها، لم تفكر في أن تدرس العقل، أي أنها استعملت العقل لكن دون أن تحاول دارسة هذه الأداة التي تتفلسف بها، لأنه قال أن العقل مكون من مقولات ترسندنتالية ـ قبلية ـ التي ينتج بها المعرفة، محددة في إثنا عشر مقولة، فالعقل البشري يحتاج لهذه المقولات في إمكانه الذاتي ، تخص منها بالذكر، صورتا الزمان والمكان بوصفهما وسيلتا إدراك وليس موضوع إدراك لأنهما مفهومان لا يستمدان من التجربة، لكن الحدس لا يتم إلا في إطارهما، لما لهما من دور في عملية بناء المعرفة، كتصورات قبلية وظيفتها ربط الحدوس والظواهر ببعضها البعض.

- **ثانيا:** لم يكتفي كانط بإعادة رسم خارطة تاريخ الإبستمولوحيا فقط من خلال نقد العقل الخالص، بل خطى خطوة جريئة لم يُسبق لها، عندما وضع العقل والتاريخ البشري في حضرة هذه المعرفة، هذه الدراسة التي نجدها مهملة من طرف الباحثين، رغم أن كانط قدم الكثير من المدلولات في نقد العقل الخالص توحي بوجود علاقة بين التاريخ والعقل ، أي نظرية المعرفة ، وجعلها تتدخل في حركة تاريخ الجنس البشري وتتنبأ بتصور نهاية التاريخ ، إضافة إلى دورها في تحديد مفهوم التاريخ بنوعيه الكوني والطبيعي وفق تصور كانط.
- **ثالثا:** تتمثل في كيفية استخدام كانط للتصوّرات العقلية في تفسير آليات حركية التاريخ وتتمثل في ثلاث مقولات رئيسية: الغائية، الطبيعة، الحتمية، الصراع، التي تجعل هذا التاريخ يمر بثلاث مراحل متسلسلة: حالة الطبيعة، ثم العقد الاجتماعي، وصولا إلى السلام الدائم والتاريخ العالمي ـ الكوني ـ كحتمية لنهاية التاريخ ومستقبل الجنس البشري.

أمّا عن الأهداف التي يسعى هذا البحث إلى الوصول إليها، نذكر من أهمها محاولة اكتشاف التجانس المعرفي الموجود بين العقل والتاريخ في نظرية المعرفة عند كانط من خلال الاستنتاجات الابستيمولوجيّة الموجودة في كتاب نقد العقل الخالص، فضلا عن هذا الهدف تسعى هذه الدراسة إلى الخوض في بحر المعرفة عند كانط ومحاولة فهم النسق الابستيمولوجي الجديد الذي حاول كانط بناءه من خلال الربط بين المنطق والعقل.

بناءً على ما سبق، فقد جاء انبناء هذا البحث على إشكالية رئيسيّة، هي: **ما العلاقة بين التاريخ ونظرية المعرفة عند كانط؟ هل للعقل دور في بناء التاريخ عند كانط ؟ وهل يمكننا الوصول إلى تأسيس عقلي للتاريخ؟** .

لدراسة هذه الإشكالية والوصول إلى الأهداف المتوخاة قسّمنا العمل إلى ثلاثة فصول إضافة إلى مقدمة، وخاتمة، استهلينا الدراسة **بفصل تمهيدي كمدخل عام نظرية المعرفة عند كانط**، مقسم إلى ثلاث مباحث رئيسية:

الأول منه بعنوان مصدر المعرفة تطرقنا فيه إلى المصادر التي وظيفتها بناء المعرفة ووجدها متمثلة في ثنائية الحساسية والفهم عند كانط، التي ترتبط بالمقولات العقلية كالزمان والمكان بوصفهما تصوران قبليان للحساسية، مع تحليل دور الذهن في بناء المعرفة، **والمبحث الثاني** تناول عرض مجالات المعرفة الإنسانية ، انطلاقا من المعرفة الميتافيزيقة ومدى إمكانية العقل البشري في بلوغها، مرورا بالمعرفة العلمية وتوضيح مدى اختلافها عن قضايا الميتافيزيقا سواء من حيث الطبيعة ، أو الإمكانية، وصولا إلى حدود العقل في بلوغ المعرفة كلية كانت أو ضرورية، موضحين التجاوز الذي قام به كانط في تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية ، **أما المبحث الثالث** تضمن البناء الابستيمي للمعرفة من منطلق نقد العقل، وقفنا من خلاله على مكانة مشروع نقد العقل الخالص في تاريخ الابستمولوجيا، ودوره في حل مشكلة الصراع بين العقلانية والتجريبية بخصوص طبيعة المعرفة الإنسانية، ليتوج هذا النقد بتحديد المقولات والمبادئ التي تعتمد عليهما ثنائية الحساسية والفهم في بناء المعرفة.

ثم انتقلنا إلى **الفصل الثاني** عنوناه بـ: البعد الابستيمي للتاريخ و دوره في بناء نظرية المعرفة، قسمناه إلى ثلاثة مباحث، إذ أخذ **المبحث الأول** عنوان الغائية الطبيعية وحتمية التاريخ الإنساني، شرحنا فيه علاقة التصورات العقلية المتمثلة في الغائية والحتمية بالتاريخ، ووقفنا على وجود ربط عقلي بين ما هو منطقي وما هو تاريخي كمفهوم صحيح للطبيعة عند كانط، أما **المبحث الثاني** تطرقنا فيه إلى البعد النفسي والاجتماعي من منظور تاريخي، هذا الأخير الذي وجدناه مرتبط بطريقة مباشرة بمبادئ الطبيعة كون أن الصراع الاجتماعي الذي يحركه التنافس تحت إطار ما سماه لا اجتماعية النزعة الاجتماعية ، يوجد بصورة مماثلة للصراع الموجود في الطبيعة، ثم انتقلنا **للمبحث الثالث** خصّصناه لتجليات التاريخ الكوني في السياسة والأخلاق، مرورا بأضخم مشروعين تاريخين وفلسفين لكانط والمتمثل في مشروع السلام الدائم والتاريخ الكوني ، بمعنى قيام تاريخ عالمي مرهون بمدى نشر ثقافة التسامح في إطار أخلاقي.

وختمنا العمل **بفصل ثالث** تحت عنوان: دور العقل في بناء التاريخ عند كانط ، قسمناه إلى ثلاثة مباحث، كان **الأول** منه مستقلا بتحديد مفهوم الإنسان عند كانط وقفنا فيه على مميزات الإنسان وفق تصوره في الجانب الابستيمي والجانب التاريخي . انطلاقا من إمكانية وضع الثقة في القدرات المعرفية للعقل في بناء التاريخ البشري وتحريكه نحو تاريخ كوني ، **والمبحث الثاني** تضمن العقل كمحرك للتاريخ البشري ، بوصفها الأطروحة الرئيسية التي توضح العلاقة الموجودة بين ما هو عقلي وما هو تاريخي عند كانط ، بوصفه توجها جديدا من نوعه، أما **المبحث الثالث** بعنوان السجال العقلي التاريخي بين كانط وهردر "برؤية نقدية"، والذي تضمن نقد هردر لكانط في التأسيس النظري والمنهجي لفلسفة التاريخ ، حيث أراد بهذا النقد إعادة بناء فلسفة تاريخ جديدة المعالم.

بخصوص **المنهج** المعتمد في هذه الدراسة، اعتمدنا على منهجين أساسين تمثل الأول في المنهج التحليلي باعتباره منهجا مناسبا في توضيح وتحليل العلاقة الموجود بين العقل والتاريخ عند كانط، أي الترابط الموجود بين ماهو ابستيمي وما هو تاريخي. والمنهج التاريخي من خلال الشواهد التاريخية التي وظفناها فيما تعلق بتاريخ نظرية المعرفة، والتاريخ الكوني، إضافة إلى مشروع السلام الدائم.

أمّا فيما تعلّق **بالدراسات السّابقة** ، فبعد بحثنا عن دراسات مرتبطة بعلاقة نظرية المعرفة والتاريخ، فإننا لم نجد دراسة من هذا الشكل، بل ما وجدناه دراسات مستقلة إما عن نظرية المعرفة وحدها، أو الجانب التاريخي وحده، أي دراسات بصورة منفصلة وليس بصورة مماثلة أو مشابهة لموضوع بحثنا.

في حديثنا عن العوائق فيمكننا القول أن العائق الكبير الذي وجهنا في الفصل الثالث هو انعدام المراجع والمصادر التي تتناول الجانب الابستيمي والتاريخي معا، لهذا كان الحل أمامنا هو طريقة استنتاج الأفكار من خلال مشروع نقد العقل الخالص، ومشروع التاريخ الكوني هذه الطريقة التي احتاجت إلى وقت طويل جدا.

الفصل الأوّل

مدخل عام نظريّة المعرفة عند كانط

- المبحث الأول: مصدر المعرفة.
- المبحث الثاني: مجالات المعرفة.
- المبحث الثالث: البناء الإبستيمي للمعرفة من منطلق نقده للعقل.

مدخل مفاهيمي:

1 /العقل:

اصطلاحا: يعرّفه "لالاند" بوصفه ملكة يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كليّة وضروريّة، وهي واحدة عند جميع الناس، ويصنّف لالاند معنيين فلسفيين للعقل، العقل بوصفه ملكة للمعرفة والعقل بوصفه موضوعا للمعرفة[1].

بينما العقل عند "كانط" هو: "منظومة من المبادئ القبلية التي تمنحنا المعرفة القبلية الّتي لا تتوقّف حقيقتها على التّجربة، ونحن نعرفها معرفة قبلية، لأنّها هي الّتي تساعدنا على معرفة أيّ شيء معرفة قبليّة"[2].

2/ النّقد:

اصطلاحا: كلمة يونانية الأصل "criticisme" وتعني دلالة الحكم، بمعنى الفحص بغرض الحكم عليها حكمًا تقويميًا تقديريًا.[3]

ويعرّفه كانط بأنه "**نقد ملكة العقل الإنساني بوجه عام** " بهدف فحص قدرات العقل وحدوده.

3/نومان وفينومان:

اصطلاحا:

يعرّف "**لالاند**" النّومان أنّه حقيقة عقليّة أي مواضيع العقل معقولات مستقلّة عن الحدس الحسّي، في مقابل الحقيقة المحسوسة "فينومان" الّذي هو معطى عن طريق الحدس الحسي بوصفه محدّدا في الزمان والمكان.[4]

---

[1] أندري لالاند، العقل والمعايير، تر: نظمي لوقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د(ط)، 1979، ص 5، ص 12.

[2] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، دار الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط، س)، ص 54.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982، ص: 149.

[4] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، تر: خليل أحمد خليل، ج2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2002، ص ص 485،488.

عند كانط: نومان يعرّفه بأنّه الشّيء في ذاته، أي كلّ ما يتجاوز حدود ونطاق التّجربة الحسيّة، ويقابله فينومان عالم الظّواهر وهو كل ما له معنى أنطولوجي وجودي وهو عالم الظّواهر المدركة بذواتنا[5].

4/ **الترسندنتالية:**

اصطلاحا: تشير دلالة هذه الكلمة إلى المتعالي عن كل تجربة حسية.[6]

ويوظّفها كانط في فلسفته ككل ويقصد بها الشّرط القبلي الذي يجعل المعرفة ممكنة[7].

5/ **ميتافيزيقا:**

اصطلاحا: كلّ مايرتبط بجوهر الأشياء في ذاتها،أي تصوّر الظّواهر والأشياء في ذاتها ـ طبيعتها الخاصة[8]

يعرّف **"كانط"** الميتافيزيقا بأنها "هي المعرفة العقليّة النّظريّة المعزولة تماما والمترفعة عن دروس التجارب استنادا إلى مجرّد تصوّرات لا إلى تطبيق التصوّرات على الحدس"[9].

6/ الفينومولوجيا: مصطلح فلسفي يعني الشيء الذي يظهر من تلقائه ، أي تمثل الظاهرة للخبرة.[10]

[5] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص ص 163، 164.

[6] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، ص 1475.

[7] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص ص 60، 61.

[8] لالاند، موسوعة لالاند، مج2، ص 800.

[9] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 33.

[10] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ص: 973.

تمهيد:

إنّ الجديّة التي طرح وعالج بها "إيمانويل كانط" نظريّة المعرفة تختلف عن سابقيه من المحاولات، لأنّه فيلسوف يؤمن بقيمة العقل، لذا اتّجه إلى نقده قبل أن يحدّد صورة المعرفة الإنسانية في صورتها النهائيّة، ممّا يجعلنا نحكم على مسار تاريخ الإبستمولوجيا بأنّه ينقسم إلى قسمين: إبستمولوجيا ما قبل كانط، وإبستمولوجيا مع كانط، متجاوزًا بهذا الطرح الجدال والصّراع الّذي شهده تاريخ الفلسفة حول نظرية المعرفة بين الفلاسفة العقلانيّين وتشبتهم بدور المبادئ الفطريّة في بناء المعرفة، والفلاسفة الحسّيين في تأكيدهم على ضرورة التّجربة الحسيّة.

كل هذه المبرّرات والأسباب جعلت كانط يكون أكثر جديّة حيّال مسألة نظرية المعرفة، لذا اختار لها طريقًا جديدًا وجب فيه إخضاع العقل البشري للنقد من أجل توضيح كيف يمكن للعقل أن يحصل على المعرفة، وإلى أي حد يمكنه ذلك؛ لذا ستكون مهمّة النّقد في هذه الحالة فحص قدرة العقل وحدوده في المعرفة بوجه عام، ولا يخفى علينا أن هذا التوجّه ارتبط بالمشروع الفلسفي "نقد العقل الخالص" الذي تضمّن بالتفصيل التصوّر الإبستيمي لكانط، أي أن هذا الكتاب بمثابة حجر الأساس في نظرية المعرفة التي كان مكمن التجاوز فيها قائمًا على طرح كانط لثنائية الفهم والحساسيّة في دورهما في بناء المعرفة الإنسانية، كونهما يقودان بشكل مباشر إلى نقد العقل الخالص.

هذه الخطوة نحو إعادة النظر في إمكانية المعرفة تثير عدة تساؤلات برزت في الأسئلة التّالية:

كيف تتم عملية بناء المعرفة عند كانط؟ هل بواسطة العقل؟ أم بالإدراك الحسّي؟ هل للمعرفة الإنسانية حدود؟ وإن كان لها حدود، فيما تكمن؟

المبحث الأوّل: مصدر المعرفة

المطلب الأول: دور الحساسيّة في بناء المعرفة

يقف "**كانط**" عند مسألة مصدر المعرفة، وإمكانيتها وحدودها، وذلك من خلال تجاوز الطّرح الكلاسيكي الذي يبني المعرفة على أسس عقليّة أو حسيّة بحتة؛ بحيث يناقش "**كانط**" هنا أسبقيّة التّجربة على العقل على أساس أنّ كلّ موضوع مدرك لا تستطيع الحواس الوصول إليه وفهمه هو موضوع فارغ خارج عن المعرفة.

أي أنّ "**كانط**" لا يعطي أولوية للعقل على التّجربة، أو العكس لكنّه يعترف بأسبقيّة الحس عن العقل، هذه الأسبقيّة بدورها تحتاج إلى مرافقة منطقيّة، وهي الفهم والتّركيب الذي يقوم به الذّهن كون المعرفة الإنسانية هي"**معرفة حسية تبدأ مع التجربة بالضرورة لان هذه الأخيرة تمثل المحفز الأول للإدراك فبمجرد أن تصطدم قدرتنا المعرفية مع الحواس تتشكل تصورات تلقائية واضحة محفزة بدورها للنشاط الذهني لتتبلور المعرفة بشكلها النهائي فيما بعد**"[11].

يُعطي "**كانط**" الأولويّة للتّجربة، وذلك لأنّ المعرفة تصطدم بالحواس أوّلًا، ثمّ تتشكّل تصوّرات ثمّ تُترجم وتُفسَّر إلى فهم عامّ وإدراك كلّي للموضوعات. فيمكننا القول هنا أنّ اعتراف كانط بأنّ التّجربة هي مصدر المعرفة الأوّل هو حقيقة منطقيّة وأسبقيّة زمنيّة. لكن، رغم هذه الأسبقيّة، يُقرّ كانط أيضًا أنّ المعرفة لا تصدر كلّها عن التّجربة وحدها، وهذا ما يُفسّر ذلك التّكامل الموجود بين عناصر التّجربة والعقل. فالتّجربة نفسها مُركَّبة من الانطباعات الحسّيّة والحساسيّة، وهذه الأخيرة بدورها لا تُفهَم وتبقى مُبهمة إلى أن يقوم الذّهن بفهمها وتفسيرها وتنظيمها عن طريق المنطق.

[11] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ص 45.

إذًا كمحاولة تحليليّة لفهم هذا المسار الإبستمولوجيّ الذي وضعه كانط لنظريّة المعرفة، يجب علينا الوقوف عند عناصر الإدراك المهمّة بداية بدور الحساسية، وصولا إلى الفهم العام للمعرفة، حيث ركّز "**كانط**" على مصطلح الحساسيّة كخاصية أولى للتجربة فماذا يقصد كانط بهذه الحساسية ؟

"يقصد كانط بالحساسية هي تلك القدرة على تلقي التمثلات أو بعبارة أخرى خاصية القدرة على استقبال و تلقي الموضوعات الوافدة الى الحس، فالاتصال المباشر الذي يكون بين الحواس و العالم الخارجي يكون بواسطة الحساسية ،كما أن هذه الاخيرةتتاثر بالموضوهات الوافدة الى الحس و و تزود الذهن بالحدس و من ثم تتولد التصورات التي تترجم الى فهم عام للموضوعات المدركة عن طريق الذهن"[12]

إذ يقصد "**كانط**" بمفهوم الحساسيّة، القابليّة للاستشعار وتقبّل الموضوعات الوافدة إلى الإحساس. بمعنى آخر، هنا كانط يفرق بين التجربة الحسّيّة والحساسيّة. فالنّظر حاسة وليس حساسيّة، لكن القدرة على استقبال هذا الإحساس (الانطباع الحسّي) وتلقيه يكون عن طريق الحساسيّة. أما فهم حاسة النّظر الكليّة يكون عن طريق الذّهن الذي يترجم ويُفسّر ويُولّد عملية الإدراك الكلّي للموضوعات والتّصوّرات النّهائية للمعرفة.

نستنتج من شرح "**كانط**" لمصطلح الحساسيّة ودورها الوظيفي في تحصيل المعارف أنّه لا شيء يسبق التّجربة كمصدر أولي للمعرفة، وأنّ التّجربة هي في ذاتها مُركّبة من قابليّة استقبال الانطباعات الحسّيّة (الموضوعات الحسّيّة). والمعرفة ككل هي نتاج مُركّب بين الحساسيّة والذّهن؛ ففي الحساسيّة تتمثّل لنا المادة الخام (الحواس) وتستقبلها عن طريق الحدس، أمّا الذّهن هنا يقدم لنا وظيفة فهم وتنظيم الموضوعات وترجمتها إلى تصوّرات.

"تتأسس المعرفة عند كانط على التكامل الإبستيمولوجي الموجود بين التجربة و العقل، أولا التجربة بواسطة الحساسية المتمثلة في القدرة على استقبال الموضوعات من العالم الخارجي، ثانيا العقل ملكة

[12] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 46.

المنطق والفهم فبدون العقل تبقى الموضوعات الوافدة بواسطة الحساسية معطيات حسية فارغة مبهمة ، فالذهن هو الذي يقوم بفرزها و تفسيرها الى تصورات مدركة و واضحة "[13]. إنّ التّباين الموجود بين المفاهيم التالية (الإحساس، الحساسيّة، والتّجربة) يضعنا بشكل مباشر أمام تفسير وتوضيح كلّ مفهوم لتجنّب خلط المفاهيم. ولتوضيح الفكرة أكثر، وجب علينا وضع مثال: فالسمع والتّذوق والشم هي إحساسات وليست حساسيّة. فالحساسيّة هي تلك الملكة الموجودة على مستوى الإحساس التي تتلقّى وتستقبل المعطيات الآتية من العالم الخارجي، كما أنّها العنصر الوحيد الفاعل مع العالم الخارجي، إذ تكون بذلك في اتصال مباشر به.

هذا بالنسبة للحساسيّة، لكنها بطبيعتها الإبستمولوجيّة غير قابلة لتكوين التّصوّر الكامل للموضوعات المدرَكة إلا بواسطة الذّهن الذي يقوم بتفسير وفهم الموضوعات بشكل نهائي. أي أنّ عملية الإدراك تحتاج إلى ثنائيّة الحساسيّة والفهم. فالحساسيّة كبداية أوليّة لتلقّي التّمثّلات وتحويلها للذّهن ليقوم بترجمتها إلى معرفة مكتملة.

"يدعو كانط مذهبه بالتصورية الذاتية و هو الامر الذي لا يتفق فيه مع التصوريين الحقيقيين اي المثاليين الذين هم في اتفاق مطلق على إن كل معرفة حسية هي ظاهرة اي ليست إن قضية الحقيقين المثالين هي أن كل معرفة حسية فهي ظاهرة وأن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل الخالص على عكس كانط الذي تمثل عنده المعارف العقلية الخالصة معرفة ظاهرة و ان الحقيقة لا توجد الا في التجربة "[14]. إنّ الحساسيّة هي التي تستقبل الموضوعات عن طريق الحدوس الحسّيّة، إذ لا يمكن لنا أن ندرك أيّ موضوع من الموضوعات في غياب الحساسيّة والحدوس المرافقة لها. كما أنّ هذه الحساسيّة بدورها لا تملك أي وظيفة حقيقيّة في غياب النشاط الذّهني المنظّم للموضوعات عن طريق التّصوّرات الذّهنيّة. هنا، يؤكّد كانط أنّ كل معرفة آتية من العقل بمعزل عن الحواس هي معرفة فارغة من الحقيقة، وكان هذا نقدًا صريحًا للمثاليّة العقليّة التي توّجت

[13] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 59.

[14] مصدر سابق، ص 43.

العقل على أنّه المصدر الحقيقيّ الخالص للمعارف، حيث يضع له كانط حدودًا بنزع صفة المطلقيّة عنه، وبالنّسبة لكانط، فإنّ العقل متى التصق بالمعرفة المطلقة تنزل صورته إلى الصّورية والشّكلية.

لقد تبلور هذا الطّرح الإبستمي عند كانط نتيجة الصّراع والاختلاف الذي حصل بين النّزعة العقليّة والحسيّة حول نظريّة المعرفة. فمنهم من ردّ المعرفة للعقل في حين ردّها الطّرف الثاني إلى التّجربة الحسّيّة. ليكون دور كانط في هذه المسألة هو الفصل في هذا الاختلاف مع تجاوزه في الوقت نفسه، مؤكدًا على دور الإحساسات في نقل المعرفة في صورتها الأوليّة للعقل، ليتدخّل العقل في تنظيمها بواسطة عمليّة الإدراك.

هذه الالتفاتة تكونت من نقد ملكة المعرفة أي العقل، فإذا كان العقليّون يثقون في العقل والحسيّون يثقون في التّجربة، فإنّ تصوّر كانط الإبستيمي يختلف عن النّزعتين العقليّة والحسيّة لأنّه انطلق أولًا من نقد العقل وقدرته. هذا ما يُبرّر سبب تسميته بالمذهب النّقديّ. ووقوفه على شروط المعرفة بواسطة النّقد يُخوّل لنا أن نصطلح عليه المذهب التّركيبي في جمعه بين العقل والحس في بناء المعرفة؛ أي لا يمكن بلوغ المعرفة إلّا بتوفّر العقل والتّجربة الحسّيّة معًا.

لذا نجد كانط اتّجه إلى توضيح الانزلاقات الفكريّة التي وقع فيها كل من النّزعتين العقليّة والحسيّة، مُقرًّا أنّ ما وقع فيه العقليّون من خطأ هو أنّهم لم يضعوا التّصوّرات العقليّة مقوّمات لمعطيات الحس، بينما أخطأ العقليّون في زعمهم أنّ المعرفة تعود إلى العقل وما يمتلكه من مبادئ فطريّة، لذا لم ينتبهوا إلى أنّ المعرفة التي تتأتّى عن طريق العقل لها حدود، لا يمكن للعقل بلوغها وتتمثل في مسائل الميتافيزيقا: الله، الحرّية، النّفس.[15]

تَركُن نظريّة المعرفة في نهاية المطاف بعد هذا الصّراع إلى الجمع بين المحسوس والمعقول، فالعقل يستمدّ معارفه في صورتها الأوليّة من التّجربة الحسّيّة بواسطة المبادئ القبليّة التي يتألّف منها العقل المجرّد بطبيعته، ليقوم

[15] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تع:اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 08.

بتحويل هذه الانطباعات الحسّيّة إلى أفكار، فتتشكل التّجارب الحسّيّة المختلفة مما يجعل كلّ من العقل والتّجربة الحسّيّة وحدة فكريّة واحدة غير قابلة للانفصال في عمليّة بناء المعرفة. لذا يمكن القول إنّ نظريّة المعرفة مع كانط قد تمكّنت من بيان الأخطاء التي وقع فيها كل من النّزعة العقليّة والحسيّة في الاقتصار على عامل واحد في بناء المعرفة. لتكون مهمّة نقد العقل الخالص تأسيس دور العقل والحس في عمليّة بناء المعرفة بتجاوز الصيغ القديمة لنظريّة المعرفة التي تعلي من طرف على الآخر في العمليّة. هذا التّمييز رفضه كانط وبشدة في طرحه الإبستيمي كون لا يُقدّم لنا الصورة الحقيقيّة لنظريّة المعرفة. فالعقل والتّجربة الحسّيّة مصدران أساسيّان للمعرفة البشريّة، فإذا كانت الحساسيّة تمدّنا بالموضوعات، فإنّ الفهم هو من يسمح بتعقّل تلك الموضوعات.

هناك زاوية فلسفيّة أخرى يجب الإشارة إليها لما لها من دور في بناء التّصور الكانطي لنظريّة المعرفة وتكمن في تأثّره بهيوم والذي اعترف به على نحو مباشر دون أي تلميحات في مستهلّ كتابه "نقد العقل الخالص". في نقطة مهمّة كان الفيلسوف قد تناولها وتتمثل في لا وجود لأفكار يقينيّة بل هي قابلة للإثبات مثلما هي قابلة للنفي، كما لا توجد معرفة لا تستمدّ من التّجربة الحسّيّة.

هذا التّصور جعل كانط ينطلق من السّليم بأنّ وجود معرفة يقينيّة أمر مستحيل، وأنّ المعرفة تأتي عن طريق الإحساس أولًا.هكذا أصبح سؤال المعرفة مع كانط أنّه لا يمكن للعقل بلوغ أي معرفة إلا بمساعدة الحواس، فالعقل والحواس يتكاملان في بناء المعرفة. هنا يصدق اعتراف كانط: **"لقد أوقظني هيوم من سباتي الدّغمائي."** [16].

يمكن القول إنّ تصوّر هيوم هو من قام بتصويب المسار المنهجي لنظريّة المعرفة عند كانط. فاستنطاق التّصريح يحمل في طيّاته الكثير من المضامين التي تتمثّل في التّأثير القوي الّذي مارسته توجّهات هيوم على كانط،

[16] إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي شنيطي، دار موفم للنشر، د(ط)،1991، ص 78.

لأنّه وجد في تصوّره حقائق لا يمكن إغفالها أو تجاوزها، كونه قدّم عمليّة تركيبيّة للعقل البشري تجمع بين العقل والحواس وتلمّح إلى وجود حدود في المعرفة البشريّة التي يربطها كانط بمسائل الميتافيزيقا، بخاصّة فيما تعلّق بعدم وجود معرفة يقينيّة مطلقة دائمًا.

هذه الالتفاتة هي الّتي أعطت العناية اللازمة لدور العقل الفعّال وأثره على التّجربة، ممّا جعلها تعيد توجيه مسار الإبستمولوجيا الكانطيّة بأكملها. وعملية التّأثير هذه عند الفلاسفة والمثقّفين بشكل عام أمر طبيعي شهده تاريخ الفلسفة في عدّة محطّات.

فالفلاسفة الحقيقيّون هم من يعترفون بفضل بعضهم البعض، ويغتنمون الفرصة من إبداع توجّه فلسفي جديد. وهذا ما حدث مع كانط بالتّحديد عندما تعامل بذكاء مع موقف هيوم بخصوص نظرية المعرفة في إعادة رسم وتخطيط صورة جديدة ونهاية للإبستمولوجيا الّتي يجب أن تقوم عليها نظرية المعرفة الحديثة.

يرصد تاريخ الإبستمولوجيا عدّة محطّات ومناسبات تتقاطع فيها التّصوّرات حول نظريّة المعرفة مع إبستمولوجيا كانط، مثل نظريّة المعرفة عند هيجل التي ذهب فيها إلى ثنائيّة الفكر والواقع وعلاقتها بالعقل والتّجربة الحسّيّة. إذ يقرّ بأنّ الذّات لا تصل إلى الحقيقة بشكل مباشر ويقيني، بل بطريقة تدريجيّة، والذّات هي الأصل في كل حقيقة، لأنّ المعرفة تبدأ من الحواس وتنتقل إلى الإدراك الحسّي لتختم العمليّة بما يُسمّى "المفهمة" التي تخلق وعيًا خاصًّا بالحقيقة والواقع. وفق هذه العمليّة تنتقل المعرفة من العالم الخارجي إلى مرحلة التّجريد، فالعقل هو المبدأ كونه يجعل الواقع قابلًا للفهم. أي أنّ الفكر يتحرّك اتجاه المعقوليّة وكلاهما شيء واحد غير قابل للانفصال، كما يشير هيجل إلى ما سمّاه أدوات الفهم أو المقولات بتعبير كانط أنّها هي من تقدّم الشّكل والمعنى لأحاسيسنا.[17] هناك الكثير من القواسم المشتركة بين نظرية المعرفة عند كانط وهيجل، وهذا وفق ما أشارت إليه

[17] هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مج1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007، ص ص 190، 191.

عدّة مصطلحات تمثّلت في ثنائيّة الذّات والموضوع، المقولات، إضافة إلى التّأكيد على دور العقل في منح العالم الخارجي وجودا كليا حقيقيا؛ بواسطة المقولات الّتي تتميّز بالشّموليّة في فهم خبرتنا، فالطّريقة الّتي يقدّم بها هيجل كيفيّة انتقال الذّات من الواقع إلى الفكر تتشابه إلى حدّ كبير مع ثنائية الفهم والحساسيّة؛ الّتي قلب بها كانط التّصوّر التّقليدي لنظريّة المعرفة بعدما كانت الذّات تتأثّر بالموضوع الخارجي، أصبح العالم الخارجي هو من يؤثّر في الذّات لتؤسّسس معرفة هذه الصّورة، والبنية الفكرية تجد ظالّتها من جديد في ثنائية الفكر والواقع عند هيجل؛ خاصّة وأنّ المعرفة عنده تتأسّس على مبادئ عقليّة تجعل معرفتنا محدودة وفق تنظيم فكري قائم على هذه المقولات لهذه الأسباب جاءت ثنائية هيجل مشابهة إلى ثنائية كانط.

في السيّاق نفسه طرح "**هوسرل**" نظريّة المعرفة في إطار علاقة الذّات بالموضوع، هذا الطرّح الذّي يرتبط بالفينومولوجيا من جهة، واستظهارا لنقد العقل الخالص في الوقت نفسه، لأنّ الفينمولوجيا توصّلت إلى وجود معارف تتجاوز الحواس والعقل معا؛ أي ما يسمّى معرفة لا محسوسة ولا معقولة، إضافة إلى أنّها بحث في مدّة إمكانيّة وجود معارف مطلقة أم أنّها تقتصر على الظاهر فقط، وهو ما يصطلح عليه هوسرل معرفة الشّيء في ذاته، هذا النّوع من المعرفة يستلزم مقولات قبلية خالصة مثلما طرحها "**كانط**" في نقد العقل الخالص، هذه القبليّة هي من تصنع ترسندتالية في المعرفة، وتكون الصّورة المحضة للحدوس الّتي هي ملاهية المعرفة وفق المنهج الفينمولوجي، أي المعرفة هي ما استقرّت إلى ماهية الموضوع، فالمعرفة من حيث ماهية متّصلة بالموضوع انطلاقا من القوانين القبلية الّتي تدرك الموضوع.[18]

تفيد هذه المقاربة الفكرية والفلسفية بين نظريّة المعرفة عند كانط وهوسرل بأنّ فينومينولوجيا هوسرل التي تضمّنت نظريّة المعرفة انطلاقًا من علاقة الذّات بالموضوع، أصولها من الفلسفة التّرسندنتالية الكانطية. ذلك أنّ

[18] إدموند هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، تر: فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 32، 33.

هوسرل أراد أن يُثبت وجود معرفة تتجاوز العقل والحس معًا وتتحرّك خارج الذّات المدركة.

هذه الرؤية عينها تضمّنها مشروع نقد العقل الخالص انطلاقًا من المعرفة القبليّة التي تتخطّى إطاري الزّمان والمكان، بحيث هذه المبادئ تتميّز بالمحدوديّة أمام أن تمنحنا حقائق الأشياء المتعلّقة بمسائل الميتافيزيقا التي تتخطّى مجال العقل والحس معًا كونها معرفة ترسندنتالية.

هنا يمكن القول: إنّ نظريّة المعرفة عند كلّ من "**كانط**" و"**هوسرل**" تمكّنت من تحليل بناء الموضوعات في علاقتها بالعقل والعالم الخارجي الذي يُفسّر طبيعة الفلسفة المتعالية ويحدّد مهمّة العقل فيها.

الوظيفة المعرفية للحساسية: إنّ الحساسيّة هي العنصر الأوّل الفاعل في عمليّة الإدراك عند "**كانط**"، إنّ الصّفة الأوّليّة التي تتميز بها الحساسية هي أولية زمانية أي أن عملية فهم وتنظيم الموضوعات تتم بطريقة تدريجية بداية من الانطباعات الحسية مرورا بالقدرة على تلقي الموضوعات الخارجية وربطها بالعالم الداخلي للإنسان. إنّ دور الحساسيّة هنا يتمثّل في القدرة على استقبال الإحساسات الخارجيّة وترجمتها إلى موضوعات يمكن فهمها من قِبَل الإدراك الذّهني للإنسان. أو بعبارة أخرى، إنّ الحساسيّة هي العنصر الذي يكون في اتصال مباشر مع الحياة الخارجيّة، وعن طريق هذا الاتصال تظهر الأشياء على شكل ظواهر؛ أي أنّ الذّات تخضع بواسطة الحساسيّة لتأثير الأشياء والموضوعات، وهذا التأثّر الّذي يطرأ على الذّات هو الإحساس، والقدرة الموجودة في التصوّرات والّتي بها تتأثّر الموضوعات أي هي الوظيفة المعرفية للحساسيّة، أمّا الإحساس فهو نوعان داخلي وخارجي، إحساس داخلي تقوم باستقباله الحساسية وتنقله إلى الذّهن غير مفهوم؛ فيقوم الذّهن بتفسيره، وإحساس خارجي يكمن في العالم الخارجي (السمع والبصر).

"يرى كانط أن كل معرفة غير فارغة يجب أن تشمل عنصرين التصور والحدس فلو فرضنا أننا لا نملك إلا حدوسنا لهذه الحساسية عند إذن تتوقف معرفة طبيعة معرفة كلها على طبيعة هذه الحدوس ، فإذا

انصبت هذه الحدوس على موضوع موجود في ذاته وصلت معرفتنا إلى الأشياء في ذاتها وإلا فتكون محدودة في حدود الظاهرات".[19]

إنّ النّظام الإبستمولوجيّ الذي وظّفه كانط لبناء المعرفة يعتمد على الوظائف والأدوار الإبستيمية لكلّ عنصر في هذا النّظام. وفي هذا السّياق، يؤكّد كانط على القيمة المعرفية لعنصري الحدس والتّصور. حيث إنّ للحدس مهمّة تنظيم الانطباعات الحسّيّة، ومهمّة التّصوّرات الذّهنيّة هي ترجمة الموضوعات الآتية عن طريق الحدوس المتمثّلة في الحساسيّة إلى إدراك عام وفهم شامل لهذه الموضوعات. فإذا حذفنا عنصر من العنصرين، أي الحدس أو التّصور، يختلّ النّظام المعرفيّ كلّه ولا يمكن تعويض هذا الخلل بأيّ عنصر خارجيّ آخر.

المطلب الثاني: نظريّة المكان والزمان:

إنّ دور الحساسيّة في بناء المعرفة عند "**كانط**" مرتبط ارتباطا مباشرا بوظيفة كلّ من المكان والزمان؛ فبدونهما لا تكون للانطباعات الحسيّة قيمة، ونظرا لهذه القيمة، والأهميّة في فلسفة كانط تطرق لها قبل نقد العقل الخالص وذلك في رسالته سنة 1770 قبل اكتمال نظريته المعرفية.

"المكان هو تصور قبلي ضروري في الظواهر وليس تصور تابع لها "[20] إنّ تصوّر المكان ليس صورة مستمدّة من الخيال، لأنّ تصوّر أيّ ظاهرة من الظواهر مرتبط أوّلًا بتصوّر المكان الذي تحدث فيه بشكل تلقائي. كما أنّ الظواهر تحتوي على المكان وهو صورة قبليّة لحدوثها وليس تصوّرًا خارجيًّا لها. إذ لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال تصوّر حدوس ظاهرة أو حادثة ما فارغة من المكان، حتّى وإن افترضنا تصوّرها بدون مكان فإنّنا بذلك نضع أنفسنا أمام مشكلة تُبرّر هذا التّصوّر غير المنطقيّ.

[19] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 44.

[20] مصدر سابق، ص 61.

"إنّ المكان ليس صورة مستمدة من التجربة متى أردنا أخرجناه منه وقلنا أن هذا التصور القبلي لا يتكون من انطباعات حسية ولا من تجارب خارجية لأن فهم الأشياء نرتبط به أولا "[21]. يربط "كانط" تصوّر المكان بالتّجربة داخليا؛ أي أنّ المكان يكون تمثّله سلفا ذلك أنّنا لا نستطيع أن نتخيّل وجود تجربة كما نربطها بمكان ما، ونقول أنّنا تصورناها في هذا المكان بعديا أي أنّ المكان تصوّر قبلي لا محايث ولا بعدي، وإنّ حدوث الظّواهر مرتبط بتصوره أوّلا ثم يكون فهم الظواهر تلقائيا.

"يؤكّد كانط أنّه لا يمكننا تصوّر المكان لحدوث أي تجربة والإحساس به يجب أن يكون شرط أساسي لتصور أي تجربة كانت كما أننا إذا استطعنا أن نربط الحدوس وتجاهلنا تصور المكان يمكننا أيضا القدرة على تصور حودث التجربة بدون موضوع محدد لها "[22] إذًا، يربط "كانط" الموضوعات بالتصوّر القبليّ للمكان؛ أي أنّنا لا نستطيع تجاهل هذا التّصوّر الذي يُعدّ عنصرًا أساسيًّا لفهم الظواهر، فلا يمكننا بأيّ شكل من الأشكال التّفكير بعيدًا عن الموضوعات، كما لا يمكننا أيضًا أن نفكّر خارج المكان، ولكي يتّضح فهم هذه النّقطة، نضرب مثال الحديقة المليئة بالأزهار، نحن نرى كلّ الأزهار، وعمليّة الإدراك تتمّ بشكل واضح ؛ لأنّ الموضوعات تمثّلت في الحساسيّة عن طريق الحواس بواسطة حاسة الرؤية. لكن، هذه الأزهار أين توجد؟ لا يمكن تخيّلها في الفراغ. هذه هي الفكرة التي أراد أن يوضحها "كانط" من خلال تأكيده على أن المكان كصورة قبليّة كشرط لإمكان الظاهرة.

"إنّ مصطلح أمكنة أو تعدّد المكان واختلافه من ظاهرة إلى أخرى ليس اختلافا جوهريا ماهويا بل اختلاف اصطلاحي عرضي"[23] فتصوّر فكرة المكان في الظواهر يختلف من ظاهرة إلى أخرى اختلافًا عرضيًّا؛ ومهما اختلف مكان الظّواهر، تبقى تابعة لماهيّة المكان الصّوريّة القبليّة لأيّ ظاهرة كما ذكرنا سابقًا. أي أنّنا لا يمكننا

[21] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 61.
[22] مصدر سابق، ص 62.
[23] مصدر سابق، ص 62.

تصوّر سوى مكان واحد وإن تعدّدت الأمكنة؛ فمفهوم المكان واحد وإن اختلفت تجلّياته وأجزاؤه، لأنّه ماهويًّا يبقى تصوّرًا واحدًا.

"يستند كانط لتبرير فكرة المكان على الرياضيات والهندسة بشكل خاص أي أن تصوّر المكان متجلي فيها، تعتبر الهندسة هي العلم الذي يعني خصائص المكان تركيبا قبليا "[24] يربط "كانط" الحساب بالزمان والمكان بمجال الهندسة؛ فالمكان في الهندسة ضروري لأنّ القضايا الهندسية ضرورية، فإذا لم يكن المكان صورة قبليّة، كانت المفاهيم الريّاضّية الهندسيّة نسبيّة، وبالتّالي نزلت الريّاضيّات من المطلقيّة إلى النسبيّة وتلاشت واندثرت قيمتها وأصبحت الحقائق الهندسيّة من كليّة إلى جزئيّة غير ضرورية، حيث ارتبط المكان بالتّجربة ارتباطًا حيثيًا مصاحبًا لها لا قبليًّا وارتبطت الرياضيات بالنسبيّة، فالمكان يأخذ خصائصه (القبليّة/ الماهويّة/ الكليّة) من الرياضيات، ومن الهندسة بالتحديد.

إنّ فكرة المكان فكرة موجودة داخل الإنسان وهذا الوجود الداخلي لا يمنع بأي شكل تخمين أن التصورات قبلية، فهي قبلية للموضوعات والأشياء وليست قبلية بالنسبة للإنسان "[25] وبما أنّ الإنسان كائن مُفكّر، فإنّه بطبيعة الحال يُفكّر داخل المكان ولا يُفكّر خارجه. أي أنّ هناك نوعين من التّفكير: تفكير خارجي خاصّ بالعالم الخارجي والظواهر والأشياء الخارجيّة، وتفكير داخليّ خاصّ بالمواضيع الداخليّة (التّصوّر / الفهم / الإبداع / التّذكّر). وما يُقصد بالتّفكير الداخلي هو أنّ المكان عنصر متجذّر داخل الإنسان وليس خارجه.

وقولنا بأنّ المكان والزمان فكرتان قبليّتان قياسًا على التّجربة والذّهن، وقياسًا كذلك على الحدس والتّصوّرات ومنه على ذات الإنسان، لأنّ التّصوّرات كلّها تحدث داخل الإنسان، هذا وقد وضّحنا سابقًا دور المكان في البناء الإبستمولوجيّ للمعرفة، وأكّدنا أنّه لا يمكن لأيّ ظاهرة كانت الحدوث في الفراغ. نفس الشّيء بالنّسبة للزمان لأنّنا

[24] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 62.

[25] مصدر سابق، ص 60.

نفكّر داخل الزمان "**إن إدراك أي تجربة كانت مرتبط بمفهوم الزمان كما أن الظاهرة أساسا تشمل الظاهرة في ذاتها وإمكانية حدوثها ، فالزمان ليس مرتبط بالظاهرة بقدر ما هو مرتبط بإمكانية حدوثها** "[26]. وكمثال توضيحي لذلك ظاهرة نزول المطر فإنّ نزول المطر هو واقع الظّاهرة، أمّا إمكانيّة نزوله قبل أن ينزل أو بعد أن ينزل هنا يرتبط الزمان بالظّاهرة، أي أنّنا لا نستطيع أن نفكّر في إمكانية الظّواهر والأشياء في معزل عن الزّمان.

إنّ "**الزّمان هو أساس كل الحدوس وهو الصّورة القبليّة لأيّ ظاهرة ليس بوصفه تصورا قبليا فقط، إذ يمكننا تصوّر زوال الظّاهرة لكنّنا لا نستطيع تصوّر زوال الزمان والمكان معا** "[27] كما يمكننا تصوّر زوال كل الحوادث والأشياء من الكون لكنّنا لا نستطيع إقصاء إمكانيّة حدوثها، نفس الفكرة يمكننا إسقاطها على مفهوم الزّمان، إذ أنّ الذّهن يستطيع فهم الكون، والوجود بدون ظواهر وهو أمر مقبول منطقيا؛ أمّا إقصاء الزّمان ليس مقبولا لأنّه شرط حدوث الظّاهرة، أو بعبارة أخرى الزّمان يساوي التّفكير في إمكانيّة حدوث الظّواهر.

إنّ "**الأمكنة المختلفة ليست متوالية أما الأزمنة المختلفة متوالية لكنها داخل زمان واحد** "[28] إذ يكمن الاختلاف الموجود بين الزّمان والمكان هو أنّ في مفهوم المكان يمكننا التّحدث عن أمكنة مختلفة؛ لكنّنا لا نستطيع أن نفكّر في أنّ الأمكنة المختلفة متوالية في التّرتيب، لكن مهما تعدّدت الأمكنة هي تحت مكان واحد كلّي يمثّل الماهية، أمّا بالنّسبة للزّمان فإنّ الأزمنة في الزّمان الواحد متواليّة وهذا ما يفسّر التّاريخ الإنساني بكلّ أحداثه.

" **إن الزّمان هو صورة قبليّة وشرطيّة حتميّة لحدوث أي ظاهرة وهو قبلي في التّجربة وليس مستخلصا منها وهو العنصر الوحيد الذي يسمح بتنظيم معطيات الحس داخل الحدس** "[29]، والتّفكير في الزّمان هو تفكير

[26] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 64.

[27] مصدر سابق، ص 65.

[28] مصدر سابق، ص 66.

[29] مصدر سابق، ص 61.

قبليّ، أي أنّنا لا نفكّر في التّجربة على أنّها حدثت وقام الذّهن بفهمها بشكل مستقل ثمّ يكون الزّمان عنصرًا إضافيًّا ومستخلصًا منها. أي أنّ الزّمان عنصر سابق للتّجربة حيث يقوم بدور التّنظيم المنطقي للمعطيات الحسّيّة الآتية من موضوعات العالم الخارجي. وكلّ هذه العمليّة المعرفيّة تتمّ داخل الحدوس.

"**إن الزمان ليس موجودا في ذاته** "[30] فالوجود الإنساني مرتبط بالزّمان، والزّمان مرتبط بالوجود الإنساني، ليس لأنّ الزّمان تابع للوجود وليس لأنّ الزّمان موجود في ذاته، لكن الارتباط الموجود بين العنصرين يُرجع أهمية كلّ من الوجود والزّمان متّصلة ببعضها البعض. ذلك أنّ تخيّل وجود مفهوم الوجود الإنساني والوجود الكوني، أي الكينونة، بدون زمان ليس مقبولًا. كما أنّ وجود زمان فارغ من وجود الأشياء أمر شبه مستحيل وغير مبرّر منطقيًّا.

" **الزمان ليس سوى الحس الباطن أي صورة حدسنا في ذاتنا وحالتنا الباطنة** "[31] أي أنّ النّظام الإبستمولوجيّ الذي وظّفه "كانط" لبناء وفهم عملية الإدراك يعتمد على الأدوار الإبستمولوجيّة، فالمكان والزّمان حسب "كانط" شرطان أساسيّان لحدوث الظّواهر وهما قبليّان ويسمحان بتنظيم المعطيات الحسّيّة التي تتمثّل في الحساسيّة التي تشكّل القدرة على استقبال الموضوعات الخارجيّة. أمّا دور التّصوّرات فيكون ترجمة الموضوعات إلى إدراك عام وفهم شامل لها؛ فإذا حذفنا عنصر من العنصرين سواء الحدس أو التصوّر يختل النّظام المعرفي كلّه ولا يمكن تعويض هذا الخلل بأيّ عنصر آخر.

المطلب الثالث: دور الذهن في بناء المعرفة:

يربط "**كانط**" مفهوم الفهم بالذّهن الّذي بدوره يمثّل القدرة على التفكير وبناء التصوّرات، وهذه الوظيفة تسبق وظيفة الحساسية منطقيا لا زمانيا لأنّ " **الذّهن لا يمكنه أن يُفكّر إلّا في المعطيات التي تقدّمها الحساسيّة المسمّاة**

[30] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 75.
[31] مصدر سابق، ص 76.

بالتمثّلات. وإذا أردنا أن نضع مفهومًا دقيقًا للذّهن، نستطيع أن نقول إنّه مَلَكة ينحصر دورها في تنظيم وربط التّمثّلات، أي التّركيب بين معطيات الحساسيّة لتحصيل معرفة قابلة للفهم."[32] فالمعرفة بالنسبة لـ"كانط" ترتبط نظريًّا وبشكل مباشر بكلمة "القدرة"، فقد ميّز وظيفة الحساسيّة بكلمة القدرة على استقبال التّمثّلات أو الموضوعات الآتية عن طريق الحدوس. أي أنّ لها دورًا متمثّلًا في استيعاب واستشعار التّمثّلات.

كذلك بالنّسبة للذّهن، عبّر "كانط" عن أنّه القدرة على بناء التّفكير المتضمّن لملكة الحساسيّة. أي أنّ ارتباط الحساسيّة بالذّهن بشكل عام يكمن في اشتراكهما في خاصيّة القدرة على فعل معيّن، أي خاصيّة الاستطاعة بين الذّهن المؤدّي للفهم والحساسيّة الممهّدة لعمليّة التّفكير وفهم الموضوعات.

لكنّ الاختلاف الموجود يتمثّل في أنّ الذّهن يسبق الحساسيّة منطقيًّا، والحساسيّة تتقدّم على الذّهن زمانيًّا. يمكننا أن نُرجع جميع أفعال الذّهن إلى أفعال منطقيّة، بحيث يتمتّع الذّهن بالقدرة على الحكم، لأنّه حسب ما ذكرناه سابقًا هو القدرة على التّفكير والفهم.

"إنّ التّصوّر المنطقي للأفكار هو بالضّرورة المعرفة بالتصوّرات. والتّصوّرات هي الخلفيّة الإبستمولوجيّة لوظيفة الذّهن بوصفه مَلَكة فكريّة موضوعها هو الفهم. أي أنّ دور الذّهن هو وضع عمليّة إدراك الموضوعات في صورتها النّهائيّة عن طريق ترجمة وتفسير التّصوّرات الآتية بصفة مُبْهَمة من ملكة الحساسيّة"[33] كون الذّهن هو المنظّم الأساسي في عمليّة إدراك الموضوعات وذلك بواسطة التّصوّرات التي تنتهي بشكل تلقائيّ إلى الفهم، هذا الأخير الذي يتأتّى من خلال الرّجوع إلى تفسير أفعال الذّهن إلى أحكام، والمسؤول الأخير عنها هو العقل، أي القدرة على اتخاذ الأحكام الكليّة العقليّة. إنّ قدرة الذّهن التي تحدّثنا عنها سابقًا هي العنصر الأساسي الذي يجعل الذّهن عنصرًا فاعلًا ويجعل الحساسيّة عنصرًا منفعلًا. لكن كيف ذلك؟

[32] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 75.

[33] مصدر سابق، ص 78.

إنّ قدرة الحساسيّة على استقبال التّمثّلات عن طريق الحدس الحسّيّ تجعل منها عنصرًا منفعلًا لأنّ الموضوعات التي تأتي من الخارج (الموضوعات الخارجيّة) عن طريق الحدوس تؤثّر في الحساسيّة وتنقلها مُبْهَمة مُفَكَّكة فارغة إلى الذّهن ليقوم بتنظيمها وبنائها، أي أنّ الحساسيّة هنا عنصر منفعل مع الموضوعات فهي تمثّل همزة وصل بين العالم الدّاخلي للإنسان وبين العالم الخارجي.

لكن الذّهن فاعل من منطلق أنّه يقوم بمخطّط بواسطة المقولات وملاءمتها مع الحدوس، لذا نستنتج أنّ قدرته فاعلة، لأنّه يستقبل موضوعات غير مكتملة آتية من الحساسيّة عن طريق الحدوس ويقوم بفهمها وترجمتها إلى معرفة مفهومة المعنى قابلة للإدراك.

" فصّل "كانط" في مقاله سنة 1770 في مسألة أنّ دور الحساسيّة المتمثّل في استقبال التّمثّلات لا يكفي أساسًا للمعرفة. لكن إذا أضفنا عليها الفهم كتصوّر نهائي للمعنى، في حين أنّه أثبت أنّ الحساسيّة لا توصلنا إلى معرفة الحقيقيّة للظّاهرات، ظلّ ينسب إلى الفهم القوّة لإدراك الأشياء في ذاتها. ذلك أنّ الفهم يمكننا في الواقع من الانتقال من الظّاهرة إلى وجود الظّاهرة".[34] إذ فَسّر لنا "كانط" الترابط الإبستمولوجيّ الموجود بين الحساسيّة والذّهن لأنّهما خاصيتان تابعتان لبعضهما البعض، فلا تستغني واحدة من هاتين الخاصيتين عن الأخرى. فمن دون الحساسيّة لن يُعطى لنا أيّ موضوع، لأنّها الملكة الوحيدة التي تستقبل الإحساسات وتستشعرها؛ كما أنّ ملكة الفهم أيضًا تقوم بأكبر دور إبستمولوجيّ، فبدون الذّهن لن نفكّر في شيء لأنّ الموضوعات بدونه فارغة المعنى ومبهمة.

[34] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص84.

المبحث الثّاني: مجالات المعرفة:

المطلب الأول: المعرفة الميتافيزيقية:

لقد وضّح لنا "كانط" حيثيّات وتقسيمات المعرفة ومجالاتها وطبيعتها. لكن أهمّ سؤال في نظريّة "كانط" هو **الميتافيزيقا*** هل هي فعلاً علم باعتبارها ما وراء الطّبيعة؟ هنا قدّم لنا "كانط" مفهومًا نظريًّا لها، فيقول: **"هي المعرفة العقليّة النظريّة المعزولة تمامًا والمترفّعة عن دروس التّجارب، استنادًا إلى مجرّد تصوّرات، لا إلى تطبيق التصورات على الحدس كما في الرياضيات.** [35] وهنا يُبيّن "كانط" الاختلاف الموجود بين المعرفة العاديّة العلميّة التقريريّة والمعرفة الميتافيزيقيّة. هذه الأخيرة لا تنتج عن التّركيب الإبستمولوجيّ الموجود بين الحساسيّة والفهم، بل هي معرفة متعالية مجرّدة ناتجة عن التّصوّرات (تصوّرات الذّهن). فـ"كانط" بطبيعة الحال يفرّق بين الرياضيات التي تمثّل العلم التقريريّ وبين المعرفة الميتافيزيقيّة المتعالية المجرّدة من كلّ تجربة.

قصد "كانط" بأنّ الميتافيزيقا متعلّقة بالبحث في حدود البحث الإنساني، أي هي العلم والبحث في الأشياء المتعلّقة بالإنسان والمسائل التي لم نجد لها إجابة واضحة وصريحة في العلوم التقريريّة (كالرياضيات). أي الموضوعات الخارجة عن حدود التّجربة وعن الحدوس الحسّيّة، لكنّها متعلّقة بالإنسان بشكل أو بآخر، مثل الأسئلة اللاهوتيّة (خلود النّفس، الحرّيّة). كلّ هذه الموضوعات متعلّقة بالإنسان، لكنها تدخل ضمن المعرفة الميتافيزيقيّة فهي إذن ضمن حدود البحث الإنساني، لكنها في نفس الوقت خارج موضوع التّجربة والطّبيعة.

"الميتافيزيقا هي العلم الذي يدّعي إدراك موضوعات خارجة عن التّجربة. هذه هي الميتافيزيقا التي يريد "كانط" إبطالها، لأنّها تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا من خلال صورنا الفكريّة إلى الأشياء كما هي

[35] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 33.

* هناك تعريف آخر يلخص المفهوم العام للمتافزيقا في " إنها العلم الباحث في حدود البحث الإنساني". راجع عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 499.

في ذاتها"[36] إنّ تصوّر التّرابط الموجود بين العقل المجرّد والأشياء ذاتها يُبطله "كانط" ويفسّر ذلك من منطلق أنّ الميتافيزيقا المثاليّة خرجت من الذّهن وتصوّره البحث إلى الابتعاد عن كلّ تصوّر تجريبيّ إلى التّصوّر العقليّ المتعالي. وهنا يُبيّن "كانط" أنّ هناك اختلافًا بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو لنا. وبما أنّ الميتافيزيقا المثاليّة تقوم على التّصوّرات الذّهنيّة وتنقل الموضوعات من تصوّر الأشياء كما تبدو لنا إلى كفة تصوّر الأشياء كما هي في ذات حقيقتها، فإنّ الذّهن هنا يقوم بوظيفة شكليّة بعيدة كلّ البعد عن التّجربة. وهذا نقد صريح من "كانط" للمثاليّة.

"إنّ المغالطة الإبستيمولوجيّة التي وضعها لنا "كانط" في مثال اليمامة تمثّل وبشكل دقيق تصوّر "أفلاطون" ومجازفته في تقديس العقل المحض. فقد تتخيّل اليمامة الخفيفة وهي تطير وفق تيار الهواء القوي أنّها ستنجح بشكل أفضل بكثير في الخلاء حيث تعتقد بأنّ تيار الهواء الذي تشعر بمقاومته عند طيرانها هو الذي يُبطئ حركتها. نفس الشيء عند "أفلاطون" عندما اعتقد أنّ مغادرته للعالم الحسّي سوف تجعله يحلّق في مجال العقل، متناسيًا أنّه في خلاء العقل لا يوجد أساس يرتكز عليه لكي يُطوّر من هذا الانحياز الكلّي للعقل"[37]

هذا وقد ذكرنا سابقًا أنّ "كانط" يرفض أيّ تصوّر بعيد عن التّجربة والانطباعات الحسّيّة، بما في ذلك المعرفة الميتافيزيقيّة الآتية من هذا التّصوّر الكليّ. كما أنّه يرفض مثاليّة "أفلاطون" ومحاولة إدراكه للعالم وما ورائياته عن طريق العقل المجرّد بعيدًا عن كلّ تجربة. شبّه "كانط" هذه المجازفة التي قام بها "أفلاطون" بعملية طيران اليمامة في تيار الهواء القويّ، والذي تشعر بمقاومته لأجنحتها المحلّقة في السماء، وظنّها أنّها لو حلّقت في الخلاء ستطير وتَحَلِّق بانسيابيّة أكثر منها في الهواء. فأفلاطون يشبه اليمامة في مجازفته داخل تيار العقل المحض، كما أنّه لم يضع أساسًا لنقلته العقليّة التي يريد القيام بها لأنّ التّطوّر لا يحدث عبثًا دون الارتكاز على تصوّرات معيّنة، فإنّ حذف "أفلاطون" لأيّ عنصر من عناصر التّطوّر لن تُحدث النقلة المعرفيّة التي يريد الوصول إليها.

[36] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 33.

[37] مصدر سابق، ص 48.

"يرى "كانط" أنّ "أفلاطون" لم يستطع إثبات إمكانية الحدس العقليّ، وذلك لانعدام وجود ممارسة حقيقيّة حسب نظره، وهذا من خلال استنتاجات وتحليلات كلّ من الحساسيّة والذّهن. كما أنّ فكرة الحقيقة في ذاتها التي نجدها لدى "أفلاطون" المتجسّدة في صيغة فكرة النّومين لا يمكن بلوغها، ممّا يترتّب عليه مغالطة الدراية بالماهيّات أو الصّور كما ذهب إليها "أفلاطون". هذا الطرح الأفلاطونيّ يعتريه الكثير من الشكوك، خاصةً أنّ هذه المعارف تكون بواسطة ما أطلق عليه منهج الجدل والاستذكار"[38].

يتبيّن لنا من خلال تحليل "كانط" لمنهجيّة المعرفة وبلوغها انطلاقًا من وظيفة الحساسيّة والفهم أنّ محاولة إثبات "أفلاطون" الحدس العقليّ واستبعاده للتّجربة والانطباعات الحسّيّة هي ضرب من ضروب الخيال، وهي عبارة عن ميتافيزيقا متعالية صعبة الفهم. لأنّ فكرة الحقيقة المعرفيّة قائمة على التّركيب الإبستمولوجيّ بين الحساسيّة والفهم، وإذا افترضنا أنّنا بلغنا الحقيقة باستبعاد أحد العنصرين فهي حقيقة شكليّة لا غير. ومنه إنّ ادّعاء "أفلاطون" الوصول إلى معرفة الماهيّات عن طريق تصوّرات العقل المجرّد وعن طريق منهج الاستذكار هي حقيقة شكليّة مشوّشة المعنى. لأنّ المعرفة الحقيقيّة لا تكون إلّا عن طريق منطق إبستمولوجيّ قائم على الحساسيّة والذّهن والتّركيب المعرفيّ الذي يشكّلانه معًا.

" إنّ عدم قدرة الإنسان على معرفة الأشياء في ذاتها وعجزه عن بلوغها لا يعني بالضّرورة العجز الكلّي عن التّفكير فيها، لأنّ استطاعة التّفكير موجودة ولا يُلغيها أي شيء.[39] يوضّح "كانط" في كتابه **"مقدّمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تُصبح علمًا** "فكرةً موجودة، وهي أنّ الميتافيزيقا، حتّى ولو لم تكن علمًا قائمًا، فهي تمثّل الدّروب الآمنة للعلم. بالإضافة إلى أنّ موضوعات الميتافيزيقا موضوعات حقيقيّة حتّى وإن لم نتمكّن من الوصول إلى حقيقة الأشياء في ذاتها، فهي تفتح لنا باب التّفكير في الأشياء باعتبارها ليست مقيّدة ومقترنة بحدود العقل والتّجربة في

[38] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 74.

[39] إمانويل كانط، مقدّمة لكل ميتافيزيقا ممكن أن تكون علما، ص 42.

نظره. لأنّ العجز الحقيقي يكمن في القدرة على معرفة ماهيّة وحقيقة (الأشياء في ذاتها)، وليس التّفكير فيها. لأنّ التّفكير قائم دائمًا، والميتافيزيقا أصلاً هي استطاعة التّفكير في اللامفكّر فيه.

"إنّ المعرفة الحقيقيّة ليست مُقترنة بالتّفكير، أي أنّنا نفكّر لا يعني أنّنا نعرف ما نفكّر فيه. فـ"كانط" هنا يُقسّم لنا التّفكير إلى نوعين: التّفكير في موضوع ما، والقدرة على معرفته. فالمعرفة حسبه تفترض في الواقع عنصرين أساسيين: التّصوّر الخالص الذي من خلاله نفكّر في الموضوع، وهذا التّصوّر يُسمّى "المقولة"، والعنصر الثاني هو الحدس الذي بواسطته يُعطى لنا الموضوع. فالتّصوّر الذي لا يُقابله أيّ حدس هو تفكير، لكنه لا يُمثّل معرفة. إذن بوسعي أن أعرف إلا ما يُعطى لي في الحدس. فبما أنّ الكيفيّة الوحيدة للإحساس التي يملكها الإنسان هي الحدس الحسّي، فينتج عن هذا التّصوّر أنّنا لا نستطيع أن نحصل على معرفة ما خارج نطاق التّجربة. فالتّصوّر يُعطينا مباشرة موضوعًا، أمّا الفكرة فتعين مجرّد معنى وإن كانت هذه المعرفة تبدأ من التّجربة."[40]

إنّ التّفكير لا يضمن لنا المعرفة بالحقيقة، أي أنّنا أمام عائق إبستيمولوجيّ آخر؛ فالمعرفة حسب "كانط" تتمّ تبعًا لشروط منطقيّة ومنهجيّة لكي يتحقّق إدراك الأشياء في ذاتها. فالعنصر الأوّل هو المقولات الذّهنيّة، والعنصر الثّاني هو الحدس. فالتّكامل الموجود بين العنصرين هو الذي يحقّق لنا المعرفة الحقيقيّة للأشياء. فبدون التّصوّرات والمقولات تكون المعرفة مُبهمة، فالتّصوّر الذي لا يقابله أيّ حدس هو تفكير وليس معرفة، والحدس المكوّن لموضوعات فارغة بدون أي تصوّرات لا يشكّل معرفة حقيقيّة بأيّ شكل من الأشكال.

لقد وظّف "أفلاطون" مفهوم الفكرة توظيفًا يُوضّح أنّه كان يفهم بشكل دقيق ما يتخطّى كثيرًا تصوّرات الذّهن التي اشتغل عليها "أرسطو"، إذ لا يوجد في التّجربة ما يناسب توجّهه المعرفيّ. فقد كانت الأفكار عنده عبارة

[40] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 45.

عن نماذج للأشياء في ذاتها وليست أفكارًا مفتاحية للتّجارب الممكنة على غرار المقولات، الحاصل عليها عن طريق العقل الأسمى حسبه، ومنه انتقلت إلى العقل البشريّ، لكنّ هذا الأخير لم يعد في حالة الأصالة الأولى التي كان عليها، بل هو يجتهد ليستعيد أفكاره القديمة التي أصبحت غير واضحة المعنى وذلك عن طريق التّذكّر.

يحاول "أفلاطون" في هذا الطّرح أن يفصل منهجه المعرفيّ عن التّجربة، حيث استخدم مصطلح الفكرة في شرحه للعملية المعرفيّة ليعتمد عليها أساسًا. فهذه الفكرة تتخطّى حسبه تصوّرات الذّهن إلى العقل الأسمى، متجاوزًا بذلك كلّ تجربة، حيث تكون المعارف الحقيقيّة موجودة بطريقة تلقائية في العقل الأسمى، وهي تمثّل الماهيّات وحقائق الأشياء في ذاتها. ومن ثمّ تنتقل إلى العقل البشريّ، هذا الأخير الذي لا يشبه العقل الأسمى لكنه يحاول عن طريق التّصوّرات والمخيّلة استعادة المعرفة الحقيقة التي نسيها بواسطة عمليّة الاستذكار.

المطلب الثاني: المعرفة العلمية والحدس:

قبل أن نتحدّث عن مجالات المعرفة العلميّة يجب علينا أوّلا الفصل في أمر الميتافيزيقا؛ وهنا تُطرح العديد من الأسئلة التي يجيب عليها "**كانط**" أهمّها: **هل يمكننا تصنيف الميتافيزيقا كعلم قائم؟ أم أنها محاولة التأسيس للعلم؟**

"يصف "كانط" الميتافيزيقا بأنها أصبحت بمثابة حلبة مخصصة أصلاً لتدريب القوى للمبارزة، فلم يستطع فيها أي من المتبارزين أن يفوز بإنجاز صغير أو أن يحافظ على ما فاز به بصفة دائمة. إذن، فما من شك أن سلوكها حتى الآن عبارة عن اختلاط عشوائي للأفكار، وأكثر من ذلك أن الأمر أصبح خليطًا بين مجرد تصوّرات وتخيّلات فقط." [41]

يعترف "كانط" بالأهميّة الكبيرة للميتافيزيقا في التّأصيل للأسئلة العلميّة، لكن رغم ذلك لا يعتبرها تُصنّف ضمن العلوم ولا تستطيع ذلك لأنّها لم تشكّل بعد علمًا قائمًا. حيث أنّ هناك عدّة أسباب تحول دون ذلك، نذكر

[41] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 103.

منها الأهمّ، وهو اختلاف الإجابات على الأسئلة الأساسيّة دون الوصول إلى الأجوبة اليقينيّة الواضحة كما هو الحال في الرياضيات والفيزياء. هذه الأسباب في حدّ ذاتها لم تُمكّن الميتافيزيقا من التّصنيف ضمن العلوم أو المعرفة العلميّة الحقيقيّة.

كذلك يشير "كانط" إلى أنّ المفكّرين في الميتافيزيقا، ولو أنّهم وصلوا إلى إجابات واضحة لأسئلتهم لما دام هذا الوضوح، لأنّها أصلاً مبنيّة على مجرّد تصوّرات مبرّرة لتصوّرات أخرى لا أساس علميّ واضح لها للجميع. بعد أن وضع لنا "كانط" مفهومًا للميتافيزيقا ووصفها بأنّها الدّروب الآمنة للعلم وأنّها لا تمثّل العلم، قام بتصنيف عام للعلوم ككلّ. وهذا التّصنيف للعلوم العقليّة، أي العلوم التي أنتجها العقل وصقلها وثبّتها وأخرجها للعالم على أنّها علم قائم. ومن هذه العلوم نجد الرياضيات التي تحدّث عنها "كانط" سابقًا، وكذلك الفيزياء والعلوم الطّبيعيّة بصفة عامّة.

إنّ القالب المفاهيمي الذي أتت فيه الميتافيزيقا يجعلنا لا نضعها في مصاف العلوم، ذلك أنّنا لا نستطيع فهم أسسها والبرهنة على مبادئها بالعقل الإنساني. كما أنّنا في حالة الميتافيزيقا لا نستطيع أبدًا أن نقدّم كتابًا واحدًا كما نقدّم كتاب "أقليدس" ونقول عنه هذا كتاب في الميتافيزيقا، ونبيّن الغرض الأساسيّ من هذا العلم، وهو معرفة كائن أسمى والعالم الآتي ونبرهن على وجوده بالعقل المجرّد.[42] وهنا يريد "كانط" أن يوضح فكرة أساسية عن الميتافيزيقا وهي أنها غير مقبولة بالشكل المطلوب في المجتمع العلمي، أي أننا لا نستطيع أن نثبت الإجابة على أسئلتها بالعقل المجرّد ونريها للعالم على أنها علم كامل كما هو كائن في الرياضيات والفيزياء، أي العلوم التقريرية. إذن، هذه صعوبة من الصعوبات التي تحدّث عنها "كانط" في كتابه **"كل ميتافيزيقا تريد أن تصبح علماً** ."إذ أنّها مهما بلغت الأسئلة الميتافيزيقية من قيمة علمية، إلا أن البرهنة عليها لن تكون بالطريقة المتعارف عليها في العلم.

[42] إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا ممكن أن تكون علما، ص 13.

أي أنه ليس بالإمكان أن نقدم كتاباً عن الميتافيزيقا وموضوعاتها ونبرهن عن قضاياها بالعقل كما هي العادة في العلوم الأخرى، فنقول هذا الكتاب يخص الميتافيزيقا. وذلك لعدة أسباب: أولاً، أن الأفكار الميتافيزيقية لا تستند فقط على العقل المجرد؛ كما أن التقبّل الموجود لدى المجتمع العلمي للعلوم الأخرى لن يكون نفسه، والتبريرات أيضاً لن تكون بنفس الطريقة المعتادة.

إن النجاح الباهر الذي حققته العلوم العقلية (كالرياضيات والفيزياء) جعل الميتافيزيقيين يُصنّفون الميتافيزيقا على أنها علم عقلي يستند على العقل المجرد. بما أن العقل استطاع أن يبرّر العلوم الطبيعية، يستطيع بأي شكل من الأشكال تبرير وتفسير القضايا الميتافيزيقية (وجود الله، خلود النفس)؛ فهنا أصبح هذا العقل الذي فكر في العلم عقل ميتافيزيقي أيضاً.

في هذا السيّاق، ينتقد "كانط" هذا التبرير غير المنطقي، أي أن الميتافيزيقا لا تقوم على أساس عقلي خالص. يقول في هذا الصدد: "**إنّ استعمال الدغمائي للعقل يؤدي إلى استنتاجات لا أساس لها، ذلك أن الاستخدام الممنهج للعقل المجرد يضع أي علم من العلوم في سياقه الصحيح والعكس، كما أن تلك الاستنتاجات الناتجة عن دغمائية العقل يمكن معارضتها بأخرى تعادلها مبرّرة منطقياً**".[43]

يبرّر "كانط" نقده للميتافيزيقا العقلية المجرّدة بأنّها: أولاً تقوم على تفسيرات العقل المحض، هذا ما يجعلها بعيدة كلّ البعد عن العلم، لأنّ الاستعمال المغلق للعقل في أي مجال كان يحصره في ركن الدّغمائيّة الضّيّقة. هذا ما يحيلنا بشكل مباشر إلى نقد "كانط" الواضح لمثاليّة "أفلاطون" كما ذكرنا سابقًا، بالإضافة إلى أنّه يؤكّد أن الميتافيزيقا هي الطريق للوصول إلى العلوم الآمنة الخالية من الريبة والشكّ، ذلك في حال فُصلت عن العقل المحض في تحليلاتها للقضايا والموضوعات الميتافيزيقيّة.

[43] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 35.

"إنّ أوّل ما لفت انتباه "كانط" واستثاره هو قدسيّة العقل وغياب الشّجاعة والقدرة على نقده داخل السّاحة الفلسفيّة ككلّ. فتعجّب "كانط" كيف أنّه لا يوجد فيلسوف أو مفكّر قبله وضع هذا العقل تحت النّقد والتّمحيص"[44]، ظاهراً، ذلك في التعجّب الذي اعترى "كانط" إزاء قدسيّة العقل وعدم قدرة الفلاسفة والمفكّرين على نقده؛ يمكن من ناحية أنّهم لم يقوموا بنقده كأداة ودور إبستيمولوجي في تحصيل المعرفة فقط، بل أنّهم كانوا يتقبّلون أي معرفة نابعة منه دون أدنى شكّ في قدراته المعرفيّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتعجّب "كانط" أيضاً كيف أنّهم لم يتساءلوا ما إذا كان هناك مصدر آخر مرافق لهذا العقل للوصول إلى المعرفة الحقة. هنا انتبه "كانط" لنقده وفحصه فحصاً دقيقاً قبل اعتباره أداة للحصول على المعرفة.

إنّ الدراية بحدود العقل وتحديد وظائفه وقدرته على إرساء مجالات المعرفة مقترنة بشكل تلقائيّ بالفصل في مسألة إمكانيّة أو لا إمكانيّة تصنيف الميتافيزيقا كعلم، وتعيين مصدرها ونطاقها وحدودها بناءً على الأساسيات والمبادئ العقليّة.[45] فالإيمان بحدود العقل ووضعه تحت النّقد ليس له أبعاد إبستيمولوجية من منطلق تحصيل المعرفة العلمية أو الميتافيزيقية فقط، بل نقد العقل المحض له دور في إرساء قارب الميتافيزيقا والفصل في مسألة علميّتها ومصدرها وأبعادها الفلسفية انطلاقًا من نقد وتحليل وتركيب الذّهن والفهم، بدايةً بالأدوار الإبستيمولوجية الأولية المتمثّلة في الحساسية والإدراك الحسّي للأشياء وصولًا لدور العقل في فهم وتصور الإدراك بشكله النهائي وتنظيم العملية المعرفية بصفة عامة.

"إذا أردنا أن نصوغ مفهومًا عامًا لنقد العقل الخالص نستطيع أن نقول إنّه هو النّقد والشّك الممنهج للعقل المجرّد البعيد عن أيّ تصوّر حسّي كان. هذا العقل الخالص الذي فرضته أسس العلم القبليّة ومقتضيات

[44] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 27.

[45] إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا ممكن أن تكون علما، ص 14.

العلم السّابقة التي بفضلها تقوم المعرفة العلميّة، وذلك لبيان مدى صحة استعمال هذه الأسس القبليّة والمقتضيات المنطقيّة التي فرضها العقل المحض".[46]

إذن هذه هي الفكرة المركزيّة في إبستيمولوجيا "كانط"، أي أنّ نقده في نظريّة المعرفة يبدأ مع الجرأة في نقد وفحص حدود العقل؛ فالمعرفة الحقيقة حسبه تبدأ بنقد العقل ولا تبدأ بالشكّ في العلم كما هو الحال عند المثاليّين، بأنّ المعرفة الضروريّة والكليّة ليست ممكنة فقط بل هي كائنة وموجودة في الواقع على شكل علوم قائمة لا يختلف فيها المجتمع العلمي (المنطق والرياضيات والفيزياء).

بالإضافة إلى أنّ الميتافيزيقا تشكّل موضع خلاف من حيث تصنيفها بين العلوم، كما أنّ العقل عرف طريق العلوم الآمنة بالميتافيزيقا حسب "كانط" وذلك عندما توقّف العقل عن الخضوع لسيادة التجربة ولما تمليه عليه، وقام بإخضاع هذه التّجربة لشروطه الخاصة؛ فالعقل لا يستطيع أن يدرس إلّا الموضوعات التي ينتجها بقدرته الخاصة. فمثلًا الرياضي والفيزيائي يختلفان كلّ الاختلاف عن الرسّام، ذلك أنّ الرسّام يلاحظ خصائص المنظر قبل أن يقوم برسمه، في حين أنّ الرياضي يُبرهن تلك الأشكال الهندسيّة والرياضيّة التي يرسمها، كذلك الأمر بالنسبة للفيزيائي الذي يكتفي بملاحظة الظواهر الموجودة في التجربة المحسوسة، ولكنه يُخضع الطبيعة للتجربة؛ فالفيزيائي هنا لا يقف وقفة انتظار للإجابات اليقينيّة كما يقف القاضي لاستجواب شاهده؛ إذن الطبيعة تخضع للفيزياء بأيّ شكل من الأشكال.

هذا ما يحيلنا إلى انتظار حدوث ثورة مشابهة لهذا النّوع في الميتافيزيقا، هذه الثورة شبيهة بالثورة التي قام بها "كوبرنيك" في علم الفلك. إنّ هذا الطرح النّقدي للعقل الخالص هو اللبنة الأساسيّة التي ينطلق منها أي تصوّر أو توجّه إبستيمولوجي لأي علم كان حسب "كانط". فإذا أردنا أن نضع الأسس الصحيحة لبناء المعرفة أو القيام بثورة معرفيّة ممنهجة يجب علينا أوّلًا الوقوف عند حدود العقل.

[46] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 172.

"**إنّ التشابه الموجود بين علم الفلك والميتافيزيقا هو تشابه محوريّ متقارب. نستطيع أن نقول إنّهما يجعلان الإنسان المشاهد يفهم العالم بشكل أفضل، فالطريقة الممنهجة لكل من علم الفلك والميتافيزيقا تقوم على حدس الموضوعات.**[47] ومن خلال ذلك، يمكننا فهم هذا التشبيه من خلال تبنّيه لفكرة الثورة وإسقاطها على أفكار "كانط" في ميدان المعرفة. وبما أنّه كان لـ"كانط" ثقة كبيرة في هذه الثورة أو الفكرة التي جاء بها، وهذا يتّضح من خلال مقدّمة كتابه "**نقد العقل الخالص**"، الذي يقارن فيه نفسه بـ"كوبرنيك" ويقول إنّه قام بثورة كوبرنيكية في الفلسفة بشكل أوسع وفي الإبستيمولوجيا بشكل أدق.

" **يؤكّد "كانط" على أنّه سلك الطريق الواحدة المتبقية ويفتخر أنّه قد توصّل إليها، وهي إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تُقسّم العقل على نفسه في استعمالاته البعيدة عن التّجربة. وقد أعطى الاهتمام الكبير لهذه المسائل، ويكاد يجزم على القول أنّه لم يبقَ سؤال ميتافيزيقيّ واحد لم يوجد له حلّ، أو على الأقلّ لم يُقدّم مفتاح لحلّه.**"[48] فإذا انطلقنا من العصر الذي عاشه "كانط"، كانت النظرة إلى العقل على أنّه الملكة المنطقيّة البحتة لاستخلاص النتائج، ومن ثَمّ متمّمًا للعلوم عن طريق الأقيسة. أمّا عند "كانط" في هذا السياق، فقد اعتبر أنّ العقل من أوسع الملكات العقليّة شمولًا، أي أنّه الملكة التي من خلالها توجد كل ملكاتنا، ذلك أنّه هو النّاقد والمنتقد. فالعقل نفسه هو السّبب في أن توجيه النّقد لاكتشاف حدود العقل أيضًا يجب أن يتمّ عن طريق العقل ذاته، فالعقل يقوم بتوجيه الفعاليّات باعتباره ملكة المبادئ، أي القدرة التي تُقدّم القوانين والقواعد التي ينبغي أن تُقنّن وتُنظّم كلّ من السّلوكات العمليّة والأسئلة النظريّة على حدّ سواء.

إنّ ما توصّل إليه "كانط" بخصوص نقد المعرفة الميتافيزيقية مُعلنًا استحالة بلوغها كونها خارج العقل والتّجربة، منطلقًا في بناء هذا الطّرح من نقد الميتافيزيقا الكلاسيكيّة مثلما طرحها كلّ من "أفلاطون" و"أرسطو". إذ أقرّ في

[47] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 35.

[48] مصدر سابق، ص 27.

كتاب "**نقد العقل الخالص** "أن الميتافيزيقا التي تبنّاها "أفلاطون" باطلة والتي ترتبط بوجود عالمين، عالم المعقولات وعالم المحسوسات. فالقول بوجود عالم المعقولات يشير إلى قدرة العقل على بلوغ حقائقه، وهذا ما يرفضه "كانط" في ميتافيزيقا "أفلاطون"، لأنّه يتعذّر تقديم برهان عقليّ على بلوغ حقيقته، في حين تقف التّجربة عاجزة عن كشف حقيقته، لأنّ حقيقته مُخالفة لدائرة الحسّ. أمّا الميتافيزيقا كما يراها "أرسطو" تقوم على مبدأ مفاده أنّه لا يوجد شيء مُجرّد من المادّة، لأنّ العقل لا يمكن أن يتجاوز حدود المعرفة الحسّيّة. فالشيء إذا كان موجودًا، لا بدّ أن يأخذ صورته من المادّة، والميتافيزيقا الحقّة هي التي تهتمّ بالصورة الحقيقيّة لتلك المادّة.

فـ"كانط" لا يشكّ في وجود المادّة والعالم الخارجي، لكنّه يفصل مسائل الميتافيزيقا عنها فصلًا نهائيًّا ويجعلها في مقام المعرفة التّرسندتاليّة كونها تتجاوز العقل والحسّ معًا، وكلّ موقف يتبنّى غير هذا هو واهم.[49]

إنّ هذه المقاربة التاريخيّة لمفهوم الميتافيزيقا تُحيل إلى القول بأنّ الميتافيزيقا عند "كانط" ليست نقدًا للميتافيزيقا الكلاسيكيّة بل تجاوز لها أيضًا، لأنّ الميتافيزيقا عنده تسمو عن أي تجربة. وهنا اختلف عن "أفلاطون" الذي ربطها بعالم الماهيات والمعقولات، إلا أنّه أشار بإمكان بلوغها. هذا الأمر الذي رفضه "كانط"، لأنّ العقل على الرّغم من استقلاليّته بالمبادئ القبليّة إلا أنّه يقف عاجزًا أمام بلوغ الميتافيزيقا، فالعقل ميزان في كل المجالات إلا أنّ له حدود يقف عندها، هذا ما يجعل العقل ليس له الاستعداد الكافي للخوض في مسائل الميتافيزيقا.

قام "هايدغر" بتخصيص كتاب مستقلّ بعنوان "**السّؤال عن الشّيء** "قام فيه بقراءة حقيقة المعرفة الميتافيزيقيّة عند "كانط" انطلاقًا من مفهومي النّومان والفينومان اللذين يقودان إلى ضرورة البحث في مفهوم الميتافيزيقا ضمن المعرفة المتعالية للفلسفة. هذه الأخيرة وجدها "هايدغر" تربط هذا المفهوم بنظريّة المعرفة، أي الحكم على وجود الشّيء في إطار إمكانه كموضوع للحقيقة.

[49] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 390، 391.

بعد القراءة الهايدغريّة المتعمّقة لنقد العقل، قدّم صورة عن الإطار الإبستيمولوجي الذي يقصده "كانط" بخصوص إمكانيّة المعرفة الميتافيزيقيّة، إذ وجده يُقسّم المعرفة المتعالية إلى قسمين ويميز بينهما. إذ يبحث الأول في الظّواهر كأشياء في ذاتها أي العالم الخارجي يمكن للحواس إدراكه، وهنا يمكن للعقل بلوغها والبرهان عليها. أمّا القسم الثّاني فيبحث في ماهيات الأشياء لذا يكون قائمًا على المخيّلة والحدس المتعاليين، وتوصّل "هايدغر" إلى أنّ "كانط" يُوضّح التّمايز الموجود بينهما من حيث أنّ معرفة الأشياء في ذاتها غير ممكنة، لكن لدينا معرفة عن الظّواهر.[50]

إنّ هذه الخطوة التي قام بها "هايدغر" ليست محاولة لفهم الإشكاليّات الواردة في كتاب **"نقد العقل الخالص "** فقط، بل هي محاولة لفهم "كانط"، لأنّ فلسفته انطلقت من هذه المسألة الجوهرية والرئيسية. لذا، تكوين معرفة عن **"نقد العقل الخالص** "وتأويل محتوى الكتاب هو ضبط التأسيس الكانطي للميتافيزيقا انطلاقًا من تحليل مفاهيم المعرفة المتعالية وتحليل التصوّرات والمقولات وعلاقتها بالميتافيزيقا، لأن المهمة التي يؤديها "كانط" في هذا السياق ترتبط بمسألة وشروط إمكانيّة قيام الميتافيزيقا كعلم من استحالتها. إنّ هذا التأويل الفينومينولوجي الذي خصّه "هايدغر" بتوضيح طريقة "كانط" في السّؤال عن حقيقة الشّيء يمكننا أن نُصنّفه بأنّه تجاوز للميتافيزيقا الكلاسيكية.

[50] مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء" حول نظرية المبادئ الترسندنتالية عند كانط"، تر :إسماعيل مصدق، مر: موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص 170، 172.

المبحث الثالث: البناء الإبستيمي للمعرفة من منطلق نقده للعقل:

المطلب الأول: نقد العقل الخالص نقطة تحول في إبستمولوجيا كانط:

يؤكّد "كانط" أنّ للعقل غايات أخرى ثقافيّة يمكن أن يقال عنها إنّها غايات أخيرة بالصّورة الكاملة للغاية بحيث لا تكفي المقاصد الطبيعيّة لإنجازها، وأنّ حقيقتها تُكتشف في الوفاق مع الفكرة، وتأويلها النّهائي يكون عن طريق الغاية المطلقة.[51] استند "كانط" في هذا الطرح المنطقي إلى نوعين من الحجج. أولًا، الحجة القيميّة: فلو كنّا لا نستفيد فعلاً من العقل إلا في تحقيق غايات الطبيعة، فلماذا تكون له قيمة أساسًا؟ إذ سيكون بذلك مجرّد سمة حيوانيّة، في حين أن العقل أرقى من أن يُستخدم استخدامًا حيوانيًّا. ثانيًا، حجة الخلف: فلو أن الطبيعة أرادت تحقيق غاياتها الخاصة في كائن عاقل، لكانت قد أخطأت في وضع ثقتها في الإنسان، لأن هذا الأخير غير خاضع للطبيعة بشكل كلي وكامل. يمكن للتنوّع في الغايات أن يتعارض في الإنسان، كما يبرز "كانط" أن الغايات العظمى ليست غايات العقل بل إن العقل لا يطرح غير نفسه حين يناقشها فقد وصل إلى غايات العقل الكبرى، إنما يتّخذ العقل نفسه غاية.

هناك إذن، العقل هو الغاية بخصوص مصالحه. كما أن غايات العقل ومصالحه لا تخضع للتجربة ولا لشروط أخرى خارجية أو فوقية بالنسبة للعقل، كما أن المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص لا تكون محققة في التجربة بل موجودة في العقل ذاته.

إنّ حدود وطبيعة وإمكانيّة العقل موضوعها هو كتاب **"نقد العقل الخالص"**، أمّا الإرادة وفعلها فهو موضوع كتاب **"نقد العقل العمليّ"**، ويبقى الخيال والتّصوّر ويُفرد له "كانط" كتاب **"نقد ملكة الحكم"**.[52] حيث

[51] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 58.

[52] إميل بوتروا، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، د(ط، س)، ص 45.

أسّس "كانط" مشروعه الإبستيمولوجي النقدي الذي يشمل جميع ميادين المعرفة وذلك من خلال اختلاف المباحث الفلسفيّة. إنّ هذا المشروع الإبستيمي جاء كإعلان غير مباشر وصريح عن خطّته المبدئيّة تمام الوضوح ضمن رسالته الشهيرة. بالإضافة إلى أنّ الأسئلة النقدية الثلاث الكبرى :**ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أفعل؟ وماذا يمكنني أن آمل؟** هي حسب "كانط" المسائل التي يعالجها العقل الكانطي. إنّها تمثّل الترتيب المنطقي للمشاكل المعرفيّة والمشكلة الخلقيّة والمشكلة الدينيّة. المشكلة الأولى منها تخصّ العقل النظري، والثانية العقل العملي فتخصّ النظري والعملي معًا. فلم يكن "كانط" حينها قد اكتشف بعد الملكة الثالثة، أي الذات الإنسانيّة أو ملكة الوجدان والحكم.

"**إن الأصل في ابستمولوجيا كانط هو تساؤل كانط عن طبيعة المعرفة البشرية حدودها وعلاقتها بالوجود** [53] إذ يعتبر "كانط" التساؤل حول المعرفة، طبيعتها وأصلها ومدى إمكانيّتها، وعلاقتها بالوجود الإنساني ضروريًّا لكلّ من يريد استعمال العقل والمنطق في اكتساب معرفة بوصفها معرفة صحيحة، أي امتحان أداتنا (العقل) في فهم المعرفة قبل أن نضعها موضع ثقة ونعتمد عليها.

خلاصة القول، إنّ "كانط" حلّل مهمّة الإبستمولوجيا من خلال شرح دستور العقل البشري وتحديد معالم المعرفة الإنسانيّة، بل امتدّ أيضًا إلى تفسير التّصورات الكليّة التي تسود كلّ من العلم والعمل، والتركيز على التّركيب القائم بينهما.

يضعنا "كانط" أمام تحدٍّ إبستيمولوجي نستطيع ترجمته بالتّساؤل الآتي: إلى أي مدى يمكن للذّهن أن يؤدّي الدّور الذي يرسمه له العقل ليصل إلى صورة اللامشروط نفسه على أنّه يمثّل واقعيّة موضوعيّة؟ وهل يمثّل الرّبط بين الفهم كدور معرفي، والعقل كمرجعيّة منطقيّة، تناسبًا أم تناقضًا بين الفهم والعقل؟.[54]

[53] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 213.

[54] إميل بوتروا، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 199.

يرى "كانط" أنّ أصل التّناقض الضّمني في "**نقد العقل الخالص** "يعود إلى أنّ الفهم القائم على التّجربة يجب أن يقوم على شروط هذه الوحدة بين الفهم والتّفسير والعقل، أي أن تتلاءم صور العقل أولًا مع الفهم بوصفه كيفًا وفق القواعد، وفي نفس الوقت لاعتبار العقل الوحدة المطلقة لهذه القواعد. فإذا كانت مطابقة لوحدة العقل، وعنه يصدر بالضّرورة تنازع يستحيل حله بطريقة من الطّرق. إذن نستطيع أن نستنتج ممّا سبق أنّ التّصورات التي يمدّنا بها العقل هي موضوع للأمر الذي يُوجّه إليه وقد تكون تارة أوسع ممّا هو لازم، فإذا وافقت العقل لا تستطيع أن توافق الفهم، وإذا وافقت الفهم تكون أضيق ممّا يلزم للعقل. وهنا يكمن التّباين.

لقد حاول "كانط" طرح هذه المسألة في الجزء الثّاني من كتاب "**نقد العقل الخالص** "تحت عنوان المنطق، وقد وجد في المنطق بداية جديدة لاكتشاف المقولات حيث قسم المنطق إلى قسمين: قسم التّحليل وقسم الجدل. فالهدف من التّحليل والتّفسير والأحكام العلميّة، أي التّركيبيّة القبليّة، هو الفهم العام. والتّحليل بدوره ينقسم إلى قسمين: تحليل التّصورات وتحليل المبادئ. حيث يناقش تحليل التّصورات ثلاثة عناصر تتمثّل في فحص التّصورات الرّابطة بين الظّواهر المفصّلة في المكان كلّيًا وضروريًا ويسمّيها "كانط" بالمقولات، والعنصر الثّاني هو أن لها معانٍ قيمة قبليّة وموضوعيّة ويطلق "كانط" على هذا العنصر اسم استنباط المقولات، أمّا العنصر الثّالث فهو تبيان كيفيّة تطبيق هذه التّصورات في الظّواهر ويسمّي "كانط" هذا البيان بالرّسم الصّوري. أمّا بالنسبة لتحليل المبادئ في معناه، فهو عبارة عن اكتشاف قوانين العلم الطّبيعي الخالص التي تسمح باستخدام هذه التّصورات.

المطلب الثالث: المقولات والمبادئ ودورها في المعرفة عند كانط:

يعرف "كانط" الذّهن بأنّه القدرة على التّفسير، أي يمكن أن نكتشف الوظيفة الإبستيمولوجيّة التي يعطيها "كانط" للذّهن، فالذّهن بإمكانه أن يفكّر في الأشياء التي تقدّمها له الحساسيّة عن طريق الحدوس الحسّيّة، إذ يتمثّل دور الذّهن هنا في مقارنة التّمثلات والرّبط أو الفصل بينها. وهذه العمليّة يسمّيها "كانط"

التّركيب، الذي يعرفه في هذه العبارة بشكل مفصّل" :**أعني بالتّركيب في المعنى العام لهذه الكلمة فعل إضافة التّمثلات إلى بعضها البعض واحتواء تنوّعها في معرفة واحدة**".[55]

مادام التركيب يكون بين التّمثلات، فهو بالتّالي حكم منطقيّ عقليّ عليها؛ فالذّهن يمثّل القدرة على الرّبط بين التّصورات والفهم المفسّر لها. يعتمد الذّهن في وظيفة التّركيب على التّصورات وتفصيلها أو الحكم على تصوّرات مستمدّة من التّجربة الحسّيّة، هذه التّصورات هي المقولات. لكن ما السّبيل إلى هذه المقولات؟ إنّ الفكرة الوحيدة التي نعرفها عنها أنّها موجودة في الفهم بصورة قبليّة لأنّها نشأت هناك، كما أنّ هذه المقولات هي التي توحّد بين الحدوس المختلفة والمتباينة. فما هو إذن المسار الذي يمكن أن نسترشد به للوصول إلى حقيقة هذه المقولات فيما يتعلّق بطبيعتها وأنواعها؟

يرى "كانط" أنّنا نحصل على هذه المقولات عن طريق التّحليلات الذهنيّة في ممارستنا لعمليّة تحصيل المعرفة. فلكي نرى كيفيّة اكتشاف تلك الوحدة القبليّة، فإنّنا نسترشد بإصدار أحكام. حيث نستطيع أن نقول إنّ هذه الأحكام والوحدة تتأسّس بواسطة المقولات. فالمقولات هي تلك الأحكام لأنّه لا يمكن للذّهن أن يُركّب أحكامه إلا بالارتكاز على هذه التّصورات القبليّة الخالصة. لذلك إذا استطعنا أن نتابع أحكامنا ونحدّد أنواعها ونعرف كلّ تقسيماتها وأنواعها، سنصل عن طريق ذلك إلى مجموعة من المقولات؛ فقبل الإفصاح عن الأحكام يجب أولًا أن نُحصي أنواع الأحكام، وهذا بعد أن نجرّد هذه الأحكام، بعد أن ننظر في صورتها. فالأحكام إذن يجب أن تكون متعلّقة بالموضوعات من حيث الكم أو من حيث الكيف أو بالنّسبة للعلاقة القائمة بينهما.

فإذا قمنا بعملية جرد للحكم بصفة عامة من حيث المضمون ونظرنا إلى صورته، لوجدنا أن الوظيفة الحقيقيّة للتّفكير فيه يمكن أن ترجع إلى عنوانين، يتضمن كل منهما ثلاث آليّات، ويمكن تصوّرها بشكل

[55] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 84.

مناسب في لوحة الأحكام.[56] إذ تنقسم هذه الأخيرة بحسب الكيفيّة والإضافة والعلاقة، ويبلغ عددها اثنتي عشرة مقولة. أمّا العنصر الثاني المضاف الذي نستطيع مناقشته هو الكيف، فهو إما أن يكون موجبًا أو سالبًا أو غير محدود. والعنصر الثالث هو الإضافة، إذ تكون ذات طبيعة حمليّة أو شرطيّة، متّصلة أو منفصلة. أمّا العنصر الرابع هو الجهة، إذ تكون احتماليّة أو تقريريّة أو ضروريّة أو يقينيّة، وفقًا لتنوّع الأحكام كما طرحها "كانط". فيكون بذلك قد وضع لنا لوحة مقولات تصف الخصائص الذهنيّة وتنطبق قبليًّا على موضوعات الحدس بشكل عام.

- ❖ حيث يتمثّل الكيف في الواقعيّة أو التّحديد.
- ❖ أمّا الإضافة تحتوي على الجوهر والعرض، أو العلّة والمعلول، أو التّبادل والتّفاعل.
- ❖ أمّا الجهة، فتكون إما بالإمكان أو الاستدلال على الوجود وعدمه أو الضرورة وعكسها.

ومن جهة أخرى نجد "أرنست كاسير" قد توجّه إلى البحث عن تصوّر إبستيمولوجي، متّخذًا من كتاب "**نقد العقل الخالص** "قاعدة لبحثه بالتحديد من المقولات عند "كانط"، مُقرًّا بأنّ المقولات عند "كانط" تأخذ صورة الشّروط العامّة التي تمكّن الإنسان من التعرّف على العالم الخارجي. ولا يمكن قيام المعرفة إلا إذا توفّرت إحساسات تأتي من الخارج عن طريق الحواس، ومقولات عقليّة تتولّى مهمّة تنظيم هذه الإحساسات. إذ يتّفق "كاسير" مع "كانط" في موقفه القائل إنّ العالم الخارجي هو نتاج المبادئ القبليّة، مما يؤكّد الوظيفة الخالصة لهذه المبادئ التي هي عصب المعرفة الإنسانيّة. إلا أنّه يختلف معه في نقطة مفادها أنّ هذه المبادئ وظيفتها تحديد الصور باعتبارها صورًا مركّبة لمدركاتنا الحسّيّة، بمعنى أنّ "كانط" حسب "كاسير" ركّز على وظيفتها لا على ماهيّتها كصور عقليّة. فالمشكل ليس في المقولات بقدر ما يكمن في ضرورة التّفرقة بين الوظيفة والماهية لهذه المبادئ المنظّمة.[57]

[56] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 84.

[57] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف المصرية، القاهرة، د(ط)، 1967، ص 92.

قبل تحليل القراءة الكاسيريّة للمقولات الكانطيّة، يجب علينا الإشارة إلى أنّ "كاسير" يُعتبر من ممثلي الكانطيّة الجديدة. لكن هذا لا يمنع أنّه قد يوجد اختلاف بينه وبين "كانط" بخصوص المسألة، هذا الاختلاف الذي من شأنه أن يوسّع دائرة نظريّة المعرفة عند "كانط"، لأنّه يُثمّن جوانبها الفعّالة ويقدّم اختلافات تُساهم في اكتمال الطرح الإبستيمي الكانطي. أي نفهم بأنّ هذه القراءة ليس هدفها نقض "كانط" بقدر ما هي إضافة فلسفيّة وفكريّة، لأنّها كشفت الستار عن أنّه يجب إدراك حقيقة المقولات قبل معرفة وظيفتها، لأنّ فطرة الإنسان أوسع من العقل الخالص ومقولاته القبليّة.

لقد أكّد "كانط" على أنّه توصّل إلى حقائق كثيرة لا بدّ أن تسلّم بها كافة العقول، أولها التّصنيف النّهائي لقائمة المقولات الشّاملة التّامة. ومنه لا يمكن استبدالها بغيرها ما دامت على هذا الحال. وقد طرح هذه المسألة بوضوح في قوله" :**واستنتجت من هنا تصوّرات الذّهن المجرّدة، ولم أشكّ أبدًا أن هذه التّصورات التي هي وحدها بلا زيادة ولا نقصان، والتي يمكن أن تتألف منها كلّ معرفة للأشياء عن الذّهن المجرّد**[58] إذ أنّ ما يمكن ملاحظته فيما يخصّ لوحة مقولات "كانط" أنّها مختلفة عمّا جاء به الكثير من الفلاسفة مثل "هيجل" و"رنوفيه". هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من فضّل مقولات "أرسطو" على المقولات الخاصة بـ"كانط" لأن مقولات "أرسطو" كاملة ودقيقة، في حين أنّ مقولات "كانط" تدخل في التصنّع والكثير من التكلّف. وما يفسّر هذا الطّرح أنّ "كانط" فيلسوف عقليّ يتّسم بالصرامة، وله الكثير من الأبعاد التي يرتكز عليها في وضع مقولاته كما أنّه ينسبها إلى العقل المحض أو كما ذكر سابقًا للذّهن المجرّد.

إنّ القيمة الإبستيمولوجيّة لهذه المقولات قائمة في الأساس على وجود موضوعات الإدراك الحسّي أو على الحدس، فهذا الأخير هو الذي يعمل على تركيب التّصورات في صورة كاملة وموضوع واحد للمعرفة وهو الحكم. هذا الاختلاف لا يُقدّم لنا إلا في الحدس، فالمقولات أو التّصورات القبليّة الخالصة تمدّنا بالتّفكير في الموضوعات

[58] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 99.

التي تُعطى لنا عن طريق التّجربة الحسّيّة. وهذا عن طريق الاستعمال التّجريبي للمقولات. هذا الاستخدام بدوره هو التّوظيف الوحيد المشروع لهذه المقولات والتّصورات المحضة الخاصّة بالفهم كعمليّة معرفيّة مهمّة.

"**إنّ التّوظيف المعرفيّ للتّصورات الخالصة للذّهن لا يكون أبدًا متعاليًا أو فوقيًّا، كما أنّه لا يكون تجريبيًّا. إنّ مفاهيم الذّهن الخالصة لا تملك إمكانية التّعلق بموضوعات الحواس، وذلك للشّروط التي تمليها التّجربة الحسّيّة، دون أن تستطيع تلك المفاهيم الذّهنيّة أن تتعلّق بتجريبيّة الأشياء بشكل عام، أي بدون الأخذ بعين الاعتبار الكيفية التي بها نستطيع أن نصل إلى حدس الأشياء**"[59]، وما يمكن قوله كنتيجة لتحليل المنطقي للمقولات هو أن هذا التفسير المتعالي يبيّن لنا أن الفهم لا يستطيع قبليًّا أن يتقدّم على صورة التّجربة الممكنة بصفة عامة، وأن ما يمثّل ظاهرة واضحة لا يمكن أن يكون موضوعًا للتّجربة بأي حال من الأحوال. وإذا كان التوظيف التّجريبي المشروع بالنسبة للمقولات، فالذّهن في هذه الحالة يمثّل استخدامًا آخر لهذه المقولات، وهو ما يدعو "كانط" للاستعمال المثالي وهو استخدام غير مشروع حسبه. ذلك أن العقل يلزمنا بتطبيق المقولات على الموضوعات التي لا يمكن أن تكون موضوعات خاصة بالتّجربة الحسّيّة. فالمقولات لها وظيفة إبستيمولوجيّة واحدة وهي وظيفة الانطباق على الموضوعات والتّصورات الخاصة بالتّجربة الحسّيّة، أي التي تزودها بها الحساسيّة كوظيفة معرفيّة أوليّة.

لقد سبق لـ"أرسطو" في توجّهاته حول المنطق توظيف مفهوم المقولات موضّحًا طبيعتها ودورها وعلاقتها بالمنطق والعقل. هذا جعلنا نستدعي "أرسطو" في سياق إبستيمولوجيا "كانط"، محاولين البحث عن مواطن الالتقاء والاختلاف بينهما. إذ نجد أن المقولات عند "أرسطو" تتخذ دلالة منطقية تهدف إلى بلوغ اتساق الفكر والعقل، أي أنها مقولات ترتبط بصحّة القضايا المنطقية في الفكر وتنفصل عن الواقع. وتتميّز هذه المقولات

[59] إمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 100.

بالترابط المنطقي بحيث لا معنى لمقولة في غياب الأخرى تحت اسم ما يسمى الجوهر. بحيث يكون الفكر منطقيًّا كلّيًّا وتجريديًّا مشروطًا بماهية الجوهر، الذي يدرّب العقل على الانتقال من المحسوس إلى التّصور الذّهني أي المعقول اعتمادًا على آليات العقل والاستدلالات المنطقيّة. وقد ركّز "أرسطو" على مقولة الجوهر لأنّها هي من تُؤسّس المعرفة العقليّة المجرّدة التي هي مقولة الفكر وليس الواقع. وهذا عين الاختلاف بين "كانط" و"أرسطو" بخصوص فكرة المقولات.[60]

ومن خلال ما تقدّم، يمكننا القول إنّ المقولات لا تخرج عن كونها أدوات معرفيّة، لكن الاختلاف يكمن في طريقة توظيفها، فلكل فيلسوف نسقه الفلسفي الخاص به. فقد شكّلت المقولات بنية أساسيّة سواء في المنطق الأرسطي أو إبستمولوجيا "كانط". إلا أن الاختلاف موجود وهو أمر طبيعي، فالمقولات عند "أرسطو" لا تُؤسّس نظريّة المعرفة ولا ترتبط بعلاقة الذات والموضوع، بل هي مرتبطة بالفكر منطقيا فقط في استقلال تام عن الموضوع، بينما المقولات عند "كانط" تتميّز بالقبليّة ولها دور كبير في بناء المعرفة بحيث لا تكون المعرفة ممكنة في غيابها. وهذا الأمر هو ما يثبت حقيقة وجودها بالفعل في الذات البشريّة. لذا يكون "كانط" قد قدّم تصوّرًا جديدًا من نوعه يختلف عن "أرسطو"؛ لا قيمة فيه للمعرفة إلا في وجود المقولات التي تتّخذ دورًا تأليفيًّا بين الذات والموضوع.

[60] محمد فهران، مدخل للمنطق الصوري، دار الثّقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1994، ص ص 43، 44.

الفصل الثاني:

البعد الإبستمولوجي للتّاريخ ودوره في بناء نظريّة المعرفة

- المبحث الأول: الغائية الطبيعيّة والحتميّة والتاريخ الإنساني
- المبحث الثاني: البعد النفسي والاجتماعي من منظور تاريخي
- المبحث الثالث: تجلّيات التاريخ الكوني في السياسة والأخلاق

مدخل مفاهيمي:

❖ الطبيعية اصطلاحا:

تعني ضرورة الرجوع إلى الطبيعة، وترك ما أكسبتنا إياه الحياة المعَقَّدة. وهي العودة إلى الطبيعية، وتفسير الأفكار وفقًا للاستعدادات الطبيعية التي تترجمها المخيلة الطبيعية للظواهر الطبيعية كَاللَّيْلِ، وَالنَّهَارِ، وَالْكَوَاكِبِ، وَالْأَفْلَاكِ؛ أي كل ما أوجدته الطبيعة. أصحاب هذه النزعة الطبيعية يرون أن الحياة الإنسانية هي عبارة عن صورة للطبيعة، وتُشَكِّل إرادة الذات الإنسانية.[61]

❖ الحتمية اصطلاحا:

تعني أن كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية مقيدة بشروط حدوثها اضطرارًا، وهي مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر مشروطة بما يتقدمها وما يليها من نتائج بعدية، أي أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج بالضرورة في الظاهرة المدروسة.[62]

❖ الغائية اصطلاحا:

يُطلَق مصطلح "الغائية" على تعليل الظواهر بغاية نهائية معينة، والمقصود بها هو أن العالم بأسره عبارة عن جملة من العلاقات بين الغايات والوسائل لبلوغ هذه الغايات. وقد يُراد بها في العلم الغاية المعرفية، وفي الكون الغاية الإنسانية.[63]

❖ الإنسانية اصطلاحا:

[61] جميل صليبا، المعج الفلسفي، ج 2، ص 19.
[62] المرجع نفسه، ص 461.
[63] المرجع نفسه، ص 121.

هي المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة، والمجتمع، والدولة...، والإنسانية تعني مجموع خصائص الجنس البشري المقومة لفصله النوعي التي تميزه عن غيره (التعقل، التربية، الحرية، الأخلاق)، وغيرها من الصفات الإنسانية[64].

❖ **التّاريخ:**

يُعرَّف التّاريخ لغةً بأنَّه كلمةٌ مُشتقَّة من كلمةٍ عربيَّةٍ "توريخ"، وتَعنِي العَهد أو التَّوقيت بمعنى الزَّمان. وجاء في مُصنَّف الخوارزمي: "مفاتيح العلوم"، يُشير إلى أن كلمة "تاريخ" أصلها فارسي وليس معرَّبًا. والمقصود بها الشهور، وبالتالي الشهور هي التأريخ.[65]

أمّا اصطلاحا عرفه جميل صليبا بأنّه " علم يبحث في الوقائع والحوادث ".[66]

[64] جميل صليبا، المعج الفلسفي، ج 2، مرجع سابق، ص 158.

[65] لجنة الترجمة، دائرة المعارف، علم التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص: 26.

[66] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 154.

مدخل تمهيدي:

لا تَقلُّ أهميةُ أعمالِ كانط الأخرى عن اجتهاداته فيما يَتعلَّقُ بتاريخٍ كونيٍّ ومواطنةٍ عالميةٍ، لكن ما هو مُلفِتٌ للانتباه هو الأبعاد والمؤشرات العميقة التي تَضمَّنَها في الكثير من الأصعدة، سواءً من الجانبِ الاجتماعي، النفسي، أو السياسي. إذْ نَجِدُه في هذه المقالة يُحَلِّلُ طبيعةَ الإرادة البشرية انطلاقًا من القانون الطبيعي، من خلال الوقوفِ على ذلك النزوع الطبيعي في الذات البشرية الذي يجعلها تتجه بشكلٍ تلقائيٍّ إلى تأسيسِ اجتماعٍ بشريٍّ كونيٍّ تغيبُ فيه كل الاختلافات مهما كان نوعها.

كما تَضمَّنَتْ المقالةُ أفكارًا عميقةً تَرتبِطُ بمجالي علم الاجتماع والنفس، تَمَثَّلَتْ في "لا اجتماعية النزعة الاجتماعية"، التي توحي بأن الإنسان كونه اجتماعيًّا بطبعه، هذا لا يمنعه من الانعزال والانفراد بعالمه الخاص. العلاقات الاجتماعية قائمة على التناقض والتعارض كأمرٍ طبيعيٍّ فيها، مما يدفع كلَّ ذاتٍ إلى مقاومةِ هذا الآخرِ من أجلِ إثباتِ ذاتها، كنزوعٍ طبيعيٍّ يجعل البشرية تُنَمِّي قدراتها في ظل هذا الاختلاف.

دون أن ننسى الأبعاد السياسية التي حَمَلَتْها فكرة تاريخٍ كونيٍّ، والتي كرَّسَتْ لمبادئ التسامح والتعايش المشترك، كنهايةٍ حتميةٍ لكل اجتماعٍ بشريٍّ سيُتَوَّجُ بمواطنةٍ عالميةٍ يُحَرِّكُها السلامُ الدائم.

المبحث الأول: الغائية الطبيعية والحتمية والتاريخ الإنساني:

المطلب الأوّل: المقوّمات الطبيعية للتاريخ الإنساني:

لقد ارتبط التَّاريخ عند كانط بدراسة مستقبل الجنس البشري، في فضاءٍ عموميٍّ تتَّحد فيه الأنا مع الآخر، إذ نجد نظرته للتاريخ تحمل نزعةً تفاؤليةً لمستقبلٍ أفضل للحياة البشرية. فهذه الرؤية تفسر حركية التاريخ دون أن تنفصل عن البعد الأخلاقي والإرادة البشرية من خلال وضع الثقة الكاملة فيها لقيادة مسار التاريخ نحو مستقبلٍ أفضل وأرقى وأسمى.

قدَّم كانط التاريخ في صورةٍ لا تنفصل عن قوانين الطبيعة، بحيث لا يختلف مساره عن النظام الذي تخضع له الطبيعة. وهذه الرؤية هي طرحٌ جديدٌ في فلسفة التاريخ، لأنها ترى أنَّ تاريخ البشري مسارٌ حتميٌّ نحو الأفضل، أي أنه سيتحسن تدريجيًّا عبر مراحل تاريخية بفضل حرية الإرادة، ليكون هذا التاريخ تتويجًا لحرية التفكير الإنساني.

فالتاريخ ليس سوى نتاجٍ لحرية الإرادة البشرية التي لا تنفصل عن قوانين الطبيعة الثابتة، في أخذ مسلك المسار الحتمي للتاريخ نحو الكونية في التاريخ. من هنا ينبغي علينا طرح السؤال التالي: كيف فسر كانط التاريخ؟ وما علاقة غائية الطبيعة بكونية التاريخ؟

"إنَّ طبيعة التاريخ الإنساني محكومةٌ بمجموعةٍ من الحقائق الخاصة بما فعله وعانى منه البشر في سعيهم لإشباع حاجة التساؤل العقلي"[67]، فالرّبط العقلي الموجود بين ما هو منطقي وما هو تاريخي ليس غاية إبستمولوجيا كانط فقط، بل هو المفهوم الصحيح لطبيعة تاريخ البشر. الأفعال والأحداث التاريخية على مر الزمان هي عبارة عن إشباع طبيعي لغريزة البشر حول تساؤلات عقلية بحتة، لكن هذا الفهم العقلاني للتاريخ لا يكون بشكل مطلق.

[67] ألان وود، عقول عظيمة، ص 162.

إنّ كلمة "فكرة" التي يبدأ بها كانط مقالة "تاريخ كوني" هي مفهوم مشروع نظري يهدف إلى تأسيس التَّساؤل التَّجريبي على التَّاريخ الإنساني، وهي فكرة لأنَّها تجعل البداية من حقِّ البداية الأوَّليَّة التَّنظيميَّة للعقل، وبشكلٍ أكثرَ تحديدًا، فإنَّها تقوم على ذلك وفق نظريَّة كانط في الغائيَّة الطَّبيعيَّة[68]، لقد بيَّن كانط في بداية مقاله أنَّ التاريخ الإنساني ما هو إلا مجموعة من الأعراض التّجريبية التي تتحكم فيها الطبيعة بشكلٍ مباشر؛ هذه الأخيرة التي ترجع في أصلها إلى الغريزة الحيوانية والحرية، هذان الأخيران ساهما بشكلٍ مباشر في أن أفعال البشر عبر التاريخ لم تخضع للعقل الجماعي، وهذا ما كان كانط يهدف له، أي تاريخ جماعي شامل أو خطة عقلية جماعية، وهذا ما يُفسّر بدءَ مقالته بكلمة "فكرة"، لأنّ التّاريخ الشّامل المرتبط بالإدراك الجمعي هو الهدف الأول لكانط من خلال مقاله.

والاستعدادات الطبيعية للإنسان مهيَّأة بصفة غريزية لغايةٍ ما، وهذا الأمر شبه مطلق كما هو الحال في الطبيعة الحيوانية، هذا التشبيه يجعلنا نقف أمام تعارض في الطّبيعة، لأنّ هذه الأخيرة مُنظَّمة وفق قوانين وليست عبثية تقوم على الصّدفة.[69]

فالتَّشابُهَ الموجود بين غريزة الإنسان وغريزة الحيوان يجعلُنا نفهمُ حقيقة هذه الطَّبيعة. لكن يوجد نوعٌ من التَّعارض، والذي يتمثَّل في أنَّ الطَّبيعةَ خاضعةٌ لنظامٍ لا يقبلُ العشوائية والصدفة، ونجد نوعًا من العبثيَّة في الطَّبيعةِ البشريَّة، مما يجعلنا نتساءل عن سببِ هذه العبثيَّة واللَّا نِظام في ظلِّ النِّظامِ الطَّبيعي. إنَّ النَّظر في تاريخِ الطَّبيعة يرشُدنا إلى حقيقتين متلازمتين: الأولى هي أنَّ التَّاريخ الإنساني مُنَظَّمٌ بالعقل، والثانية هي أنَّه رغم هذا التَّنظيم، توجدُ الكثيرُ من العبثيَّة. هذه العبثيَّة فسَّرها كانط بالغائيَّة الطَّبيعيَّة للتَّاريخ.

[68] ألان وود، عقول عظيمة، ص 65.

[69] إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية**، تر: محمد منادي إدريسي، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، ص 04.

إنَّ الاستعداداتِ الطَّبيعيَّةَ مُقترنةٌ بالعقلِ نظريًّا، أي شَكليًّا، لكن فعليًّا ما زالت حيوانيَّة غير مُنَظَّمة، ولا تعترفُ بخططِ العقلِ، وذلك لعدةِ أسباب، أهمُّها أنَّ مساعي الإنسان لا تعرفُ حدودًا مُعيَّنة. ولكي يرتقي تدريجيًّا إلى درجةِ التَّعَقُّل والفهم، يجبُ أن تكونَ للإنسانِ حياةٌ أخرى لا نهايةَ لها، لكي يستهلكَ تلك الاستعداداتِ الطَّبيعيَّة استهلاكًا كاملًا.[70]

يعدّ النّزوع الطبيعي الموجود في الإنسان عبارة عن أفعال حيوانية ظاهرها عقلي ومنطقي، لكن الصّفة التي تتميّز بها هذه الاستعدادات أنّها قابلة للتّعقل ظاهرًا وباطنًا، لكنّ هذا التعقل مشروط باستهلاك جميع الغرائز الموجودة في الإنسان، وما يحول دون ذلك هو أنّ حياة الإنسان قصيرة، والزّمن فيها غير كافٍ لاستهلاك الغرائز جميعها لأنّ الوجود البشري مهدّد بالنّهاية المصيريّة المتمثلة في الموت.

إنّ الطبيعة هي التي أرادت أن يكون الإنسان على شكله الحالي، وهنا لا نقصد الشكل المادي الظاهر بل نقصد قدرته على تخطي الوجود الحيواني، كما أنّه لا يحصل على الكمال والهناء الذي يصنعه ويكشفه بعقله؛ فالطبيعة لا تقدّم له شيئًا عبثًا، كما أنّ الإنسان يستمد كل صفات الإنسانية من ذاته[71]، فالقانون الطَّبيعي لا يمنح الإنسانَ أكثر مما يحتاج، فهو يمنحه الصِّفات الغريزيَّة اللاَّزمة فقط. أمَّا الانتقال من الحياة الحيوانيَّة إلى العقل والإدراك والاكتمال، فيكون عن طريق فهم الإنسان لذاته بواسطة التَّفكير. لأنَّ هذا الأخير هو الوحيد الذي ينقل الإنسان من حالة الفضاضة الحيوانية إلى حالة المهارة والسعادة. فالإنسان يحاول في هذه الحياة المشبعة بالمخاطر نحو الارتقاء إلى أن يصبح فردًا على الحياة بكل مقاييسها.

تعتبر فكرة كانط في تاريخ شامل فكرة تنظيمية لضبط بحث التاريخ مسترشدة بفرض كاشف، هو أنَّ التاريخ الإنساني موجه بغاية طبيعية.[72] إنَّ النَّظر في التَّاريخ البشري بشكلٍ دقيق يجعلنا نستنتج أنَّ هناك محاكاة

[70] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 4.
[71] المصدر نفسه، ص 05.
[72] ألان وود، عقول عظيمة، ص 168.

طبيعيَّة لتاريخ الكائنات الأخرى، أي أنَّ الطبيعة تعيد نفسها بنفس الشروط، والحياة الإنسانية هي نوعٌ من أنواع الكائنات الحيَّة بالرغم من التَّفكير في الانتقال من الحالة الطبيعيَّة الحيوانيَّة، لكنَّ الإنسان الواحد يجد نفسه أمام مشهدٍ غريزيٍّ مُماثِلٍ للحيوان مهما كان مُدركًا وعاقِلًا، لأنَّ الطبيعة تتحكَّم فيه بشكلٍ أو بآخر.

تمثّل الطبيعة الإنسانية القائمة على فكرٍ حيوانيٍّ لا تستطيع أن تُفارق الإنسان مهما بلغ من درجة التَّعقُّل. فهو بحاجةٍ إلى سيّدٍ عندما يعيش في مجتمعٍ يقوم على السُّلوك الحيواني، لأن الغريزة تجعله دائمًا يستثني نفسه عندما يشاء. لهذا، فهو بحاجة إلى قائدٍ يكسر أنانيَّته وحريَّته داخل المجتمع. إنَّ نظام السِّيادة يوجب على هذا السَّيِّد أن يكون عادلاً، لأن الإنسان يشبه الإنسان مهما ادَّعى العكس.

تمثّل الطبيعية بالنّسبة لكانط غير تمثل الطبيعة فالعالم هو التمثل الذي أحمله عنه وأنه لا يمكن لنا أن نتحدث عن الطبيعة إلاّ باعتبارها مضمون وعينا بل هي عبارة عن عالم خاص ينتج من خلال البحث عن الأشكال التي تكون جوهر عقلنا.[73] لقد كانت فكرة إمكانيَّة الطَّبيعة إجابةً مباشرةً لسؤال كانط حول إمكانيَّة الطَّبيعة من عدمها وقد ربط كانط مفهوم الطَّبيعة بالعقل والإدراك، أي أنَّ الطَّبيعة هي تمثُّل الطَّبيعيَّة فينا، أي فهمنا لها؛ هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، إمكانيَّة الطَّبيعة تُمَهِّد لفكرة ارتباط الطَّبيعة بإمكانيَّة الاجتماع البشري، أي بداية تشكُّل المجتمع الإنساني. فشروط إمكانيَّة الطَّبيعة قريبةٌ من شروط إمكانيَّة المجتمع.

إنّ إمكانية المجتمع مرتبطة بشكل تلقائي بالوجود الفردي لكن الاختلاف الموجود بين وحدة المجتمع ووحدة الطّبيعة، أنّ هذه الأخيرة تعتمد على عقل الذات الملاحظة ولا تتولد إلا بواسطة عناصر محسوسة غير مترابطة داخليا، وفي المقابل تتحقق وحدة المجتمع فقط بعناصر واعية مبنية على الفرد الواعي.[74] لقد أسقط

[73] جورج زيمل، الفرد والمجتمع" المشكلات الأساسية السوسولوجية"، تر: حسن أحجيج، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017، ص 81.

[74] المصدر نفسه، ص 230.

كانط إمكانيَّة الطَّبيعة، مفهومها وشروطها، على إمكانيَّة قيام المجتمع. لكنَّ الاختلاف الجوهري هنا هو أنَّ الطَّبيعة يحكمها التَّرابط الموجود بين الأشياء والذات المدركة لها، بينما يحكم المجتمع التَّرابط الموجود بين الأفراد. والفرد في ذاته تحكمه سيكولوجيَّة غير مستقرَّة وغير مُنظَّمة على عكس الطَّبيعة الثَّابتة. إنَّ هذا الاختلاف لا يمنع وجود تطابق واضح بين إمكانيَّة كلٍّ من الطَّبيعة والمجتمع. فالمجتمع يحتاج إلى عناصر مُعيَّنة لبناء الوحدة الاجتماعية التي يكونها الإنسان مع إنسان آخر، وهي تتجسَّد في العلاقات الاجتماعيَّة، التَّفاهم، المحبَّة، التَّسامح، وكذلك المصالح الاجتماعيَّة. في حين أنَّ عناصر الطَّبيعة أكثر انفصالاً، فكل عنصرٍ له دورةٌ ولا يتصل اتصالاً مباشراً بالعناصر الأخرى.

يحلل كانط المسار الذي تتَّخذه الطَّبيعة ويسقطه على التاريخ البشري. إذ يعتقد أنَّ العلاقات بين المجتمعات تُعتَبر تطورها مضمونًا في الانتقال من الحالة الطبيعيَّة إلى التَّقدُّم والتَّحضُّر. هذا الأخير هو تخطيطٌ مُسبق للطَّبيعة، ففي النِّهاية، رغم الحروب والشُّرور التي تسود المجتمعات، إلا أنَّه في نهاية المطاف ستتحقَّق الغاية الطَّبيعيَّة في الاجتماع البشري وفق الدَّولة الكوسموبوليتية. ويوضح كانط هذا النَّظر في هذا النَّص: **"سيأتي اليوم الذي فيه يتأسّس ذلك المقصد الأسمى الذي أرادت الطبيعة تحقيقه، ألا وهو وضعية كوسمبوليتية ستتفتح في ظلها كافة الاستعدادات الأصلية في النوع البشري**[75]، إذ يفسّر كانط التّاريخ من وجهة ما اصطلح عليه دولة كوسموبوليتية؛ الّتي تجعل لأحداث التّاريخ نهاية محدودة تتميّز بنوع من التّفاؤل، واستشراف حياة أفضل للجنس البشري، ولا مناص من هذه النّهاية والمشهد التفاؤلي مدام الإنسان كائن عاقل خاضع لقوانين العقل.

[75] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 14.

المطلب الثاني: تطابق الطبيعة مع التّاريخ الإنساني:

إنّ الأثر الذي تحدثه حالة المتوحّشين الخالية من الغائية يبقى الإنسان في حالة تأهّب مستمر لخوض الحروب، كلّ هذا يعرقل بالضرورة سيرورة التّفتح التّام للإستعدادات الطّبيعيّة، بيد أنّ الشّرور الّتي تنجم نوعا ما على العثور على قانون توازن تجاه المقاومة، وهي ذاتها مفيدة، لكنّها لا تمضي كذلك من دون مبدأ تكافؤ بين أفعالها وردود أفعالها المتبادلة.[76] يستلهم كانط سيرورة تاريخ النوع البشري وهدفه في إنشاء تاريخ كوني يتعايش فيه الإنسان مع الآخر داخل المجتمع الواحد من أفكار نيوتن؛ ذلك أنّ هذا الأخير قد اعتمد على مبدأ التكافؤ بين الفعل وردة الفعل، أي الحركة وتفاعل القوى ميكانيكيًا؛ لكنّ كانط أسقط هذه المفاهيم على طبيعة التّاريخ البشري، إذ أنَّ لقانون الطبيعة إرهاصات في قانون نيوتن، الفعل في إبستمولوجيا كانط يُمثِّل الطبيعة، أما ردَّة الفعل فهي الحروب والشّرور الناتجة عن حبِّ السيطرة والهيمنة التي تحدثنا عنها في "اللا اجتماعية النّزعة الاجتماعية."

من جهة أخرى، فإنَّ هذا الإسقاط الذي وظّفه كانط واستلهمه من فيزياء نيوتن هو في النهاية قانون موازن، فمهما كانت شرور الإنسان أفعالًا لا أخلاقية، فإنّها تمثل التّوازن في القانون الطبيعي للبشر؛ فلولا ردُّ فعلٍ لا أخلاقي، لكان له أيضًا دور في المنظومة الأخلاقية للبشر.

لم يكن روسو مخطئا بالكامل في تفضيله حالة المتوحّشين إذا ما صرفنا النظر عن هذه المرحلة الأخيرة التي لا تزال نوعا ما ملزما بالإرتقاء إليها، إنّنا مهذبون إلى حد كبير بالفن والعلم ونحن متمدّنون إلى درجة الإصابة بالإرهاق فيما يتعلّق بالكيّاسة وآداب التعامل الاجتماعي من كل لون، لكن مازال يلزمنا الكثير لكي نعتبر أنفسنا متخلقين.[77] يعتبر روسو أنّ الحالة الطبيعيّة هي الأصل في الإنسان؛ لأنّ الإنسان وجد عليها، ولو كانت

[76] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 11، 12.
[77] المصدر نفسه، ص 12.

حالة في التمدّن والاجتماع مناسبة له لخلق عائقا، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ الحياة الاجتماعية تجعل البشر يصنعون طبيعة غَيَّرَتْ طبيعتهم الأولى، فمجرد أن يكون هناك مجتمعٌ، يشعر الإنسان بالخطر ويحرص على حالة التَّأهُّب للحروب باستمرار؛ كما أنَّ الاجتماعَ والتَّمدُّنَ لا ينفع الطَّبيعةَ البشريَّة، بلل على العكس، لكنَّ الحياةَ الاجتماعيَّةَ والسِّياسيَّةَ بشكلٍ عام ليست حياةً حقيقيَّة، بل هي مرحلةٌ أَرْغَمَت الإنسانَ على الارتقاءِ إليها، رغم ذلك سيعودُ لحالتِهِ الأولى، حالةِ المتوحِّشين، بمجردِ الإحساسِ بالخطر، حسب روسو فإنَّ التَّحضُّرَ والتَّمدُّنَ ومحاولةَ الانتقالِ من البداوةِ والتوحشِ إلى المجتمعاتِ المدنيَّةِ لا تُمثِّلُ أخلاقَ الإنسانِ الحقيقيَّة، بل هي أخلاقٌ مزيّفةٌ نشأت عن طريقِ الضغطِ من المجتمعِ الذي يجعلُ الإنسانَ يُمثِّلُ التَّخلُّقَ لكي يظفرَ بمكانةٍ اجتماعيةٍ، على عكسِ الإنسانِ المتوحِّشِ الذي لا يملكُ مصالحَ بل هو إنسانٌ ذو طبيعةٍ طيبةٍ حقيقيّة.

لا بدَّ من الثقة في الإنسان والتعويل عليه في مشروع كونية تاريخ الجنس البشري، وهذه المسؤولية لم يُلقِها القانون الطبيعي بشكلٍ عبثي، بل تتعلّق هذه المهمة به دون سواه لما تتمتع به خصوصيته من صفات وفضائل وأعمال؛ هذه الثقة تفضي إلى التقدم بالضرورة، ويتحقق هذا عندما تتطلع الإنسانية نحو اجتماع بشري كغاية في ذاته، ما يجعل فرص التقارب الإنساني أمرًا مشروعًا ولا يتعارض مع قانون الطبيعة وما يمنحه للإنسان من استعدادات طبيعية من أجل تحقيق التقدم على الكثير من الأصعدة الفكريَّة، الماديَّة، والأخلاقيَّة.

"تتطور الإنسانية ابتداء من مبادئها التي تعمل على أن يدرك الإنسان غايته[78]، يريد كانط أن يفصح عن البعد الإنساني التواصلي الموجود في الطبيعة البشرية بالقوّة، هذه التّجربة التّاريخية تُفسِّرها الإرادةُ الخيِّرة في الطَّبيعةِ البشريَّة، ويظهر كانط مُتفائلًا بنهايةٍ سعيدةٍ، إن صحَّ التَّعبير، للجنس البشري؛ هذه النّهاية الّتي ستحقِّق الكمالَ الأخلاقيَّ الذي من شأنه تأسيس دولةٍ كونيةٍ وتاريخٍ عالميٍّ يختلط فيه البُعدُ الأخلاقيُّ مع الإنسانيَّة.

[78] إمانويل كانط، ثلاث نصوص " تأملات في التربية، ما هي لأنوار، ما التوجه في التفكير، تع: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص 81.

لقد طُرحت فكرة التّقدم قبل كانط في العديد من المحطات الفكرية نذكر على سبيل المثال تنظيرات فولتير في مسألة التّقدم الذي قام بإبراز دور العقل في فعل التّقدم، هذا العقل هو من زرع الأمل في ارتقاء الإنسان عبر مراحل تاريخية مختلفة، أي أنّ العقل هو المحرّك الحقيقي لعجلة التّاريخ وهو الصانع الحقيقي لهذا التاريخ، لكنّ هذا المسار لا يتخذ مسلكا أو حركة منتظمة نحو التقدم وذلك بسبب الوقائع الغير محتملة أو متوقعة التي من شأنها أن تعرقل هذا التّقدم ويمكن أن يكون الصّراع والتعصّب كنموذجين بارزين لهذه العوائق الّتي من شأنها أن تعرقل عملية التقدم، كما يرفض فولتير إمكانيّة قيام تاريخ عالمي وذلك بسبب انحصار التّاريخ في شعوب معينة.[79]

يظهر الاختلاف الموجود بين فكرة التّقدّم الّتي يعرضها فولتير، وكما يريدها كانط في أن نزعة فولتير تشاؤمية لا تتنبّأ بتاريخ عالمي بقدر ما تحصره في الحضارة والعرق، بينما يتفاءل كانط بتاريخ كوني للجنس البشري ولا يربطه بأي نوع أو عرق حضاري.

النّزعة الإنسانية التفاؤلية التي نشهدها من كانط لا يمكن لنا أن نعثر عليها في الاجتهادات الفكرية المختلفة الّتي اشتغلت على دراسة مسار الحضارات والمجتمعات نخص منها بالذكر محاولات شبنغلر في هذه المسألة الّتي حاولت تحديد مسار الحضارات، والتي تخضع لمسار واحد يعبّر عن دورة حضارة مقفلة الأبواب والمراصد، فعلى الرّغم من أنّ لكل حضارة خصائصها المتفرّدة، بحيث يكون هذا المسار على شكل دورة لا تستطيع الحضارة الفرار منها.[80]

يمكن القول أنّ التّاريخ لم يعد وفق منظور كانط تدوين سير الشّخصيات، وخصوصية الحضارة بقدر ما هو نزعة إنسانيّة تنتهي وتؤول إلى تاريخ عالمي تتداخل فيه كل الحضارات والمجتمعات، وهنا يظهر الاختلاف

[79] أحمد محمود صبحي، فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د (ط)، 1985، ص 181.
[80] المرجع نفسه، ص 250.

الجذري بين فلسفة التّاريخ عند شبنلغر، ومفهوم التّاريخ عند كانط في حضور النّزعة التفاؤلية في كونيّة التّاريخ وغيابها في رسم فلسفة تاريخ الحضارات التي لا تخرج عن مسار الازدهار إلى السّقوط والاضمحلال.

إنّ المسار الّذي يتبعه مقصد الطبيعة يتطلب زمنا طويلا لكي يكتمل، لكنّ اليقين بأنّه سيمر بوقت معيّن، وفي النّهاية سيصل إلى غاية التّاريخ الإنساني الذي يعتمد على عنصرين أساسيين، يتمثّل الأوّل في الإيمان الّتام بوجود هذه الدّورة الطبيعية وما ستؤول إليه، وترتبط الثّانية بالعقل بوصفه المسؤول عن رسم صورة للعهد السّعيد في ذات الإنسان، أي أنّ نهاية هذا المسار الطبيعي مقترن بشكل مباشر بذاتنا.[81]

حسب كانط يجب أن نؤمن أنّ مسار الطبيعة حتمي تؤول فيه نهاية التّكوين النّسقي لبنيان العالم في انتظار بناء هذا النسق الطبيعي؛ يجب على الإنسان أن يؤمن في ذاته بهذا المسار، فعلى الرّغم من حدوثه لأنّ فكرة الإيمان واليقين المطلق بحدوثه أهم من الوجود الفعلي له؛ كون هذا المسار طبيعي وتهيّئ عقلاني من صنع الإنسان، لأنّ النّوايا الحقيقية للعقل الإنساني هي التي تصنع التاريخ البشري والمسلك الطبيعي.

يقدّم هيجل في تنظيراته لفلسفة التّاريخ الّتي تضمّنت تفسير الأحداث التّاريخية، ومحاولة التنبؤ بحركة التّاريخ وتطوره، إذ يقوم بدراسة نقدية متفحصة للتّاريخ، فقام بتوضيح التّرابط الموجود بين الطبيعة –أي الواقع– وبين عقل الإنسان مركّزا في هذه النّقطة بالتّحديد على حضارات، على حساب حضارات أخرى بإعطاء الأولويّة للأنا الغربي في دور بناء التّاريخ الأصلي وقيادته **"إنّ نمط الدّراسة التّاريخية السائدة الآن في ألمانيا هي الطريقة التي تعرض علينا التّاريخ نفسه ويمكن أن نسميها تاريخ التاريخ "**[82]. من خلال ذلك يتبيّن لنا أنّ هنالك اختلاف كبير وواضح بين تنظير كانط، وهيجل للتاريخ بحيث نجد ما يسمى بالكلية والجزئية، فالكليّة رافقت

[81] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 13.

[82] هيجل، العقل في التاريخ "محاضرات في فلسفة التاريخ "، المجلد الأول، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2008، ص 76، 79.

كونيّة التّاريخ، والجزئيّة ارتبطت بفلسفة التّاريخ عند هيجل الّتي نلمح فيها إقصاء لدور الحضارات الأخرى، ومركزيّة للأنا الغربية هذا الأمر الذي لا نجده مع كانط؛ فالتّاريخ هو تاريخ الإنسان أين ما كان، والقول بأنّ العقل الغربي هو من له الحق في قيادة التاريخ أمر مبالغ فيه وغير قابل للتعميم.

المبحث الثاني: البعد النفسي والاجتماعي من منظور تاريخي:

المطلب الأول: الجانب النّفسي وتأثيره في بناء التّاريخ الكوني:

تؤسّس فكرة التّاريخ الكونيّ الكانطيّ أبعادًا متداخلةً فيما بينها، نحصُر منها بالذِّكر البُعد النفسيّ والاجتماعيّ اللّذين حلّل بموجبهما كانط شخصية الإنسان من منظورٍ فلسفيّ؛ هذا الأخير يُحدِّد فهم الطَّبيعة البشريَّة على نحوٍ مُماثلٍ للقوانين الطَّبيعيَّة الكلية، أي تُفسَّر في إطار هذه القوانين انطلاقًا من الوعي والحريَّة كنزوعٍ طبيعيٍّ فيها.

تتوجه هذه الخطوة نحو تقديم منظورٍ جديدٍ لطبيعة الأنا وعلاقتها بالآخر، من خلال فكرة النزوع الطَّبيعي إلى الصِّراع الاجتماعي الذي يُحرِّكه التنافس مع الغير كشرطٍ ضروري وأساسي في تقويم هذه العلاقة. هذه النزعة لا يقصد بها الاتكالية على الغير في تحديد هذه الطبيعة بقدر ما هي تعبيرٌ عن تفوُّق الإنسان ومنافسته لغيره عن طريق العزلة النفسية والاجتماعية بوصفها طريقًا آمنًا نحو اكتشاف الذات.

يذهب كانط إلى أنَّ مبدأ الصِّراع والتَّنافس داخل المجتمع ومواجهة إرادة الآخر كاستعدادٍ طبيعي، ينتج ما يمكن الاصطلاح عليه بـ "لا اجتماعية النزعة الاجتماعية"، والتي تعني اعتماد الذات على الآخر مع الاحتفاظ برغبتها في التفوّق عليه والسيطرة على مخاوفه واهتماماته وحتى آرائه من خلال النزوع إلى مقاومته ومناقضته. ويتضح هذا التصور الجديد من نوعه في هذا النَّص: **"إن نزوع الانخراط في المجتمع هو نزوع مرتبط مقاومة دؤوب لفعل ذلك، مما يهدد بشق هذا المجتمع وحله، إن هذا الاستعداد ماثل بجلاء في الطبيعة البشرية، إذ يملك الإنسان ميلا إلى الاجتماع، لأنه في وضع كهذا يشعر بأنه إنسان أكثر، أي يشعر بتفتح استعداداته الطبيعية "**[83].

[83] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، تر: محمد منادي إدريسي، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، ص 07.

يقصد بفكرة النُّزعة الاجتماعيَّة تلك الإرادة الطبيعيَّة للفرد في الاعتماد على غيره عن طريق التَّناقض مع الاحتفاظ بنزوعه الطبيعي نحو العُزلة النَّفسيَّة. كما تتخذ الإرادة القويَّة للإنسان في التَّفوق على الآخر شرطًا أساسيًّا في ظل هذه العلاقة، دون أن يتعارض هذا الأمر مع التعايش الاجتماعي. هذه التناقضات الطبيعيَّة هي المسؤولة عن تشكيل الاجتماع البشري الطبيعي، كما تهدف هذه النزعة الاجتماعية إلى تحقيق السلطة والثروة، عن طريق ممارسة التفوق والتعالي على الآخر مع الرغبة في التحكم فيه بطريقة مباشرة على الكثير من الأصعدة النفسية، الاجتماعية، والاقتصادية. وتتضح هذه الرغبة في قوة التصميم القائمة على التخطيط المسبق كنزوع طبيعي.

إنّ الحياة الفرديّة هي أساس الصّراع بين الفرد والمجتمع، والحياة الاجتماعية تنصهر في هذا الصراع بين الأنانية الفردية والغيرية، إذ يمثّل التّعارض في المصالح، والاهتمامات القدرة الّتي تجعل الإنسان داخل إطار الطبيعة الاجتماعية التي يعتبر فيها الصّراع مقوما أساسيا في تحقيق الوجود الخاص للإنسان، أي أنّ الأنانية هي الطّريق الموصل للكمال الذاتي، هذه المقاومة التي تخلقها الأنانية نزوع طبيعي لأنّ قيمة الفرد والمجتمع تختزل فيها، وذلك لما يتمخّض عنها من أحداث ومعارف وإنجازات.[84]

تُعتبر هذه الأنانيةُ كنزوعٍ طبيعيٍّ عن مُكافحةِ الفرد في أخذ مكانته لنفسه بوصفه جزءًا لا يتجزأ من المجتمع، وهو الجزء الذي يُشكِّل كُلًّا في الوقت نفسه، مما يجعل الرغبة في التفوق والاختلاف لها طبيعةٌ أنانية، واكتمال الفرد لا يكون في غيابها؛ فالإنسان يرغبُ في التّفوّق باستمرار لأنَّ الاختلاف، والتعارض هو صورةُ المجتمع الحقيقية.

[84] جورج زيمل، الفرد والمجتمع" المشكلات الأساسية السوسولوجية"، تر: حسن أحجيج، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017، ص ص 216، 217.

تفسّر وتؤوّل الرّغبة في السّيطرة والتّفوّق الّذي يحرّكه الصّراع، والتّنافس من منطلق نزعة الشّر في الطبيعة البشريّة الّتي تتضمّن الكثير من الإيجابيات، والّتي يمكن أن نحصرها في أنّ هذه النّزعة المتأصّلة في الذّات البشريّة شرط في تطوير القدرات التي تمكّن الإنسان من القيام بنقلة نوعية من حالة البداوة، والتّشابه مع الآخر إلى التّفرد والتّميّز والإبداع، ويحلّل كانط بالضّبط فكرة الثّقافة بوصفها كامنة في القيم الاجتماعية للإنسان، فلولا هذه الأنانية النّاتجة عن نزعة الشّر إن صح القول لظلّت مواهب الإنسانية قابعة وكامنة في اللاوجود والعدم.[85]

إنَّ الشُّحنة الكبيرة والقوية التي تجعل الذات تتجه نحو القيام بنقلة على الصعيد الفكري والاجتماعي حتى تكون للحياة الإنسانية معنى، إذ تطرح الذات أو تفرض ذاتها فعلاً وقولاً بالانفتاح على الآخر، أي عين الذات كآخر، والانفصال عنه في الوقت نفسه لتحقق كيانها دون أن يتعارض هذا مع وجود الآخر. على هذا الأساس، يمكن القول إنَّ هذا الموقف القائم على الرغبة في التفوق والصراع هو موقف فطري تتخذه الذات إزاء الغير، فكل خبرات الحياة والتاريخ تؤكد هذا النزوع الطبيعي.

يعتبر كانط الثَّقافة جسرَ الممرِّ الذي تسلُكُه الإنسانيَّة من حالة البداوة واللَّاتحضُّر الفكري إلى عصر التَّنوير الذي تُحرِّكُه الثَّورة الفكريَّة. إذ يُعطي كانط لمفهوم الثَّورة تصوُّرًا جديدًا في ظلِّ توجُّهاته في تاريخ كونيٍّ وسؤال التَّنوير، مُركِّزًا على ما اصطلح عليه "الثَّورة الفكريَّة" التي من شأنها أن تُحرِّر العقول وتُحقِّق التَّقدُّم البشري. ويوضِّح هذا التَّصوُّر من وجهة نظره انطلاقًا من أنَّ الثَّورة الفكريَّة كفيلةٌ بأن تضع حدًّا لمرحلة تاريخيَّة يحكمها اللَّاتحضُّر والمحدوديَّة الفكريَّة، بحيث تكون هذه الثَّورة الفكريَّة هي من تُحدِّد هويَّة الإنسان في الحاضر.

ففعل الثَّورة هو عمليَّة قلبٍ للكثير من الموازين، التي تتمثَّل في أنَّ الثَّورة القائمة على العنف من شأنها أن تضع حدًّا ونهايةً لكلِّ قوةٍ مُتعطِّشة للاستبداد والاضطهاد، بينما تتمكَّن الثَّورة الفكريَّة القائمة على حرية التَّفكير من الدُّخول بالإنسانيَّة إلى مرحلة تاريخيَّة جديدة، يُسميها كانط "عصر التَّنوير". بحيث يكون التقدُّم عمومًا هو

[85] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص ص 6، 7.

التَّنوير نفسُه، وهذه الحالة يصنِّفها كانط حقًّا للطبيعة البشريَّة.[86]

هذا التنبُّؤ بتاريخ الجنس البشري يشترط نوعًا من اليقظة التي من شأنها أن تُفعِّل قوى الإنسان الكامنة فيه، مما يجعله يُفكِّر في تحرير ذاته ويطمح إلى تشكيل نمطٍ جديدٍ من التفكير يختلف جذريًّا عن تشكيلة الحالة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة الأولى. لذا، وجب أن تكون غاية الإنسانيَّة وفق ما يتناسب مع مقاصدها الاجتماعيَّة والنفسيَّة والاجتماعيَّة، بحيث يقودها نزوعها الطبيعي إلى تقدير ذاتها. كل هذه الغايات والمقاصد تُتَّخذ بوصفها شروعًا لإصلاح طريقة التفكير. هذه الخطوة الانتقالية تُعتبر مسؤوليةً ملقاة على عاتق البشرية من أجل بلوغ التقدُّم والارتقاء الثقافي.

إنَّ حُرِّيَّةَ الإرادةِ تقومُ بمهمةِ التَّركيب بين علاقةِ الأنا والآخر، دون أن يُخْلِقَ هذا الأمر لا نظامًا أو تعارضًا، بقدر ما هو السَّبيل الوحيد لخلقِ النِّظام البشري. فكل فردٍ يشعرُ بتلك الحُرِّيَّة الخالصةِ دون أيِّ تعارُضٍ مع حُرِّيَّة الآخر. هذه الثُّنائِيَّة في طبيعةِ الحُرِّيَّة هي المحَدِّد الأساسي في وجودِ النوعِ البشري بصفةٍ عامَّة والوجود الشَّخصي بصفةٍ خاصَّة. فعدم وجود التضاد بين حُرِّيَّةِ الأنا والآخر هو قانون الطَّبيعة البشريَّة. فلو افترضنا أنَّ حُرِّيَّةَ الإرادة تخلق التَّعارُض، لكانتْ لتمتع الأفراد بنفس الامتيازات، لكن تحدَّد مكانة الأفراد على نحو الاختلاف في المكانة والامتيازات دون أنْ يحدثَ تعارضٌ لا على المستوى الداخلي ولا الخارجي. أي أنَّ الفرق الموجود في الإمكانيات يُتَرجِم مدى توافق حُرِّيَّة الإرادة مع الطَّبيعة البشريَّة دون أن تساهم هذه الحُرِّيَّة في إحداث أيِّ تعارض.[87] فالحدس الفطري الّذي تتولد عنه حريّة الإرادة بوصفها أحد امتيازات الطبيعة البشرية، بحيث تجمع بين حريّة الذّات وحريّة الآخر في الوقت نفسه كقانون عام يحكم جوهر الاجتماع البشري، هذه النّقطة المركزية تجعل الحرية تحيا داخل كل إنسان كأنا مركزيّة تختلف عن الآخر، وتتساوى معه هذه النقطة تشكل أعمق مصدر للطبيعة البشرية في استقلالها المطلق.

[86] إمانويل كانط، ما الأنوار، ترجمة إسماعيل مصدق، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، المغرب، العدد 4، 1997، ص 145.
[87] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص08.

المطلب الثاني: لا اجتماعية النّزعة الاجتماعية:

يُؤَكِّد كانط أنَّ الطَّبيعة البشريَّة تجعل الإنسان ينتج بنفسه، ويتجاوز الحياة الحيوانيَّة ليحقق الكمال والسَّعادة لنفسه. وقد توسَّع في هذه النقطة انطلاقًا من كونيَّة التاريخ، بحيث تكون قدرة العقل هي الضامن الوحيد على تجاوز الواقع المزري والشاق.

وتتضح دلالة هذه الفكرة في النص التالي: "**يريد الإنسان الوفاق لكنَّ الطَّبيعة تعلم أكثر منه ما هو الأفضل لنوعه. إنها تُريد أن يكون مضطرًا إلى مبارحة خموله وقناعاته السَّلبية لكي يُلقي بنفسه في معترك العمل الشاق، ليجد فيه سُبُلًا للتَّخلص من مشقَّته من خلال استخدام الفطنة**"[88] فالحديث عن التَّاريخ الإنسانيّ من هذا المنظور الذي يضع الثِّقةَ والأمل الكبير في العقل البشري، واعتباره المسؤول عن الجنس البشري، هذه المسؤولية مزدوجة لأنها تركب بين الوعي الإنساني والبعد التاريخي اللذين يطمحان إلى تحقيق الكمال الإنساني والنضج الفكري والاجتماعي. وهنا يمكن القول إنَّ كانط كان أكثر ذكاءً من أفلاطون عندما ربط السعادة البشرية بعالم المثل، بينما يطرحها كانط من هذا المنطلق كواقعٍ معاشٍ في الحياة الإنسانية.

كونه متوانسًا مع وجود الآخرين بصرف النظر عن المصالح الشخصية، لأنَّ هذا الاجتماع البشري غايته تحقيق الغايات والمصالح المختلفة، لذا ففكرة المؤانسة تُلخِّص الواقع الاجتماعي. ما تقوم به المؤانسة هو أنها التفاعل الذي هو بعيدٌ كل البعد عن الإكراه، بل هو جوهر الوجود الاجتماعي الذي يحكمه الاختلاط كقانونٍ في الطبيعة البشرية، سواء بالتَّنافر أو بالتَّجاذب عن طريق التَّواصل، والانفعال، ...إلخ. أي أنَّ هذه المؤانسة موجودة بغض النظر عن أي مصالح أو غايات، مهما كان نوعها.[89]

[88] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 07.

[89] جورج زيمل، الفرد والمجتمع" المشكلات الأساسية السوسولوجية"، ص 180.

بالمقابل، لا يمكن لهذه المؤانسة أن تستبعد كل ما هو شخصي والخصائص الفردية. هذه المسألة تدعونا إلى القول إنَّ لهذه المؤانسة وظيفة مزدوجة. فهي تُعبِّر عن التفاعل الاجتماعي كما تُعبِّر عن الكائن الفردي كحالة فردية، كقانون يُوحي بتفرُّد الوجود الإنساني وعدم قابليته للانفصال عن نفسه في ظل هذه المؤانسة.

اتَّخذ مفهوم الفردانيَّة عند كانط أوجهًا ضمن توجهاته الفكريَّة في كونيَّة التاريخ البشري. يُجسِّد ما يُصطلح عليه كانط بوحدة الأنا الخالص التي تتحقق عندما تمارس الذات العزلة الاجتماعية كنزوع طبيعي فيها، متجهة نحو التفكير في نفسها. وهذه الأنا موجودة في كل البشر. ويتجسد هذا الاستقلال الشخصي المطلق في التحرر من كل المحددات والشروط الداخلية والخارجية. وفقًا للفلسفة الكانطية، هذه العزلة هي التي تحقق سيادة الأنا المطلقة، بحيث قوانين الطبيعة لا تتعارض مع هذه السيادة التي يبحث عنها داخل الإطار الاجتماعي.

يُجْهِرُ كانط بهذه الفكرة الجديدة من نوعها ضمن العديد من المناسبات في تحليله لكونية التاريخ، إذ يقول: **"للإنسان نزوع قوي إلى التفرد والانعزال** [90]" هكذا ندرك أنّ للطّبيعة البشريّة دور مزدوج عندما تجمع بين ثنائيتين على نحو كله توافق ولا يقبل التعارض ، فالذّات تشعر باستقلال وجودها في حضرة الآخر بشكل طبيعي، يمكن القول أنّ ما سمّاه كانط بالعزلة النفسية هو إحياء تاريخي للفلسفة الكونفوسية.

عبّر شلير عن الفكرة ذاتها بقوله: **"يحمل كل إنسان فرد في ذاته ن تبعا لاستعداداته و تحديداتهن إنسانا خالصا ومثاليا في عين ذاته ،إن أعظم مهمة في حياته أن تبقى هذه الوحدة ثابتة رغم تغيرات الحياة"**[91]، بهذا المعنى يعثر كل إنسان عن نفسه بواسطة هذه العزلة دون أن يتعارض هذا مع الاجتماع البشري، وتناهض هذه الفكرة وتختلف عما طرحت فلسفات الحداثة تحت إطار الاغتراب؛ أي اغتراب الإنسان عن نفسه.

[90] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 06.

[91] جورج زيمل، الفرد والمجتمع" المشكلات الأساسية السوسولوجية"، ص 234.

تحتل مسألة العزلة النفسية مفهوماً جوهرياً في أبحاث إريك فروم المتأخرة، بحيث استقى هذا التصور من توق الإنسان إلى توجهه نحو التفكير في كينونته، أي لكونه إنساناً في ظل العزلة النفسية. إذ يُحلِّل هذا الانفصال الذي تقوم به الذات عن الآخر والعالم الخارجي عموماً على أساس أنه أمر طبيعي. تقدّم فيه الذات على فك الروابط الاجتماعية الأولية، وهو ما اصطلح عليه بالاصطباغ بالصبغة الفردية. حيث تنمو فردية الإنسان من خلال هذا الانفصال والعزلة عن طريق الوعي.

يُوضح فروم هذه الفكرة في إطار ما سماه الانقسام الوجودي، الذي يُواجه الإنسان فيجعله يحتاج إلى هذا الانفصال كي يُفكِّر في مصيره الوجودي وتطلعاته الشخصية وفهم طبيعته الإنسانية من حيث الكثير من الجوانب. ويستأنس فروم بمثال توضيحي لهذه الفكرة، والمتمثل في الطفل الذي في البداية يجد راحته في الاتحاد مع أمه ولا يقبل فيه أي انفصال، ثم يصل إلى مرحلة تتولد فيها الرغبة في الانفصال عنها ليتمتع بعزلته النفسية ومساحته الخاصة[92] وفق ازدواجية الوجود البشري الّذي يتراوح بين الانخراط الاجتماعي، والانعزال النّفسي الخاص يؤكد هذه الطبيعة الفطرية في الذّات البشرية.

تمخَّض هذا التَّوجه عند فروم من نقده لتلك التَّصوُّرات التي تحصر تعريف الإنسان في كونه كائنًا اجتماعيًّا بطبعه وتجعَلُ حقيقته مرتبطة فقط بجملة العلاقات الاجتماعية. إذ يَقرُّ فروم أنَّ هذا التعريف ناقص ولا يستوفي حقيقة مفهوم الإنسان، ولا يغطي حقيقة الطبيعة البشرية في كلِّ خصوصيتها. لأنَّ هذا التعريف يرصد جوانب جزئية في سؤال "ماذا يعني الإنسان؟" ويتجاوز هذا التعريف بطرح مغاير للمسألة يتمثل في أنَّ جوهر الإنسان قائم على شرطين أساسيين، هما التلازم الداخلي للوجود الإنساني والتلازم الخارجي مع الآخر[93]، فجوهر الإنسان لا يتحقق إلاّ بالوجود مع الآخر، وانعزاله مع خصائصه الفردية وعمليّاته النّفسية، وهذه الازدواجية في الوجود

[92] إريك فروم، الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 199.

[93] إريك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر، تر: سعد زهران، عالم المعرفة، د(ط)،1989، ص ص36، 37.

تجمع بين الكثير من الأبعاد المختلفة والمتداخلة الأنطولوجية، النفسية، والسوسيولوجية، لقد استقطبت قضية حقيقة الكينونة الإنسانية اهتماماتٍ فكرية وفلسفية كثيرة في حقب زمنية مختلفة. نخص منها بالذِّكر ما توجه إليه أرسطو وكل التوجهات التي تحصر مفهوم الإنسان في أنه كائنٌ اجتماعي. إلا أن هذا المعيار الجديد الذي نجده عند كل من كانط وفروم يعتبر جديدًا من نوعه في تحديد هوية الإنسان بإضفاء الطابع الذاتي الذي لا ينفصل عن الإطار الاجتماعي، كون فهم الوعي الإنساني محكوم بعلاقة الأنا بالغير. انطلاقًا من هذا التعارض الإبستيمي الذي تظهر فيه خلفية علم النفس وعلم الاجتماع، يمكننا أن نقول إنَّ حقيقة الكينونة الإنسانية قائمةٌ على المعيار الذاتي أم الموضوعي.

في السياق نفسه، تمحورت أفكار نيتشه حول الإنسان، وذلك من خلال تحليل سيكولوجيَّة الطَّبيعة البشريَّة في الكثير من مؤلفاته، نذكر منها على سبيل المثال "هكذا تكلم زرادشت"، "هذا هو الإنسان"، ...إلخ. إذ نجده يُؤَكِّد على النزعة الفردانيَّة والوحدة، ويسميها "سعادة الأنا"، كونها طريقةً لصقل المواهب الخاصة وتحقيق حرية الذات. كما يرى أنَّ العزلة النفسية ضرورية لكل ذات بشرية كاختيارٍ شخصي تمارس فيه الذات فلسفة البحث عن نفسها. فتنعزل وتبتعد عن المجتمع الذي يصفه بالقطيع، وهنا فقط تتمكن الذات من عيش فرديتها الخاصة بعيدًا عن تأثير القطيع ومفاهيمه. فالتحرر من عقلية القطيع هو فردية الذات بعينها، **"إنّ العزلة ضرورية لاتساع الذّات وامتلائها، فالعزلة تشفي أدواءها وتشدد عزائمها"**[94]، يعتبر الاتّصال مع ذواتنا الحقيقة التي لا نمارسها في ظل الانتماء الاجتماعي، فهذه العزلة هي بمثابة رحلة للبحث عن الذات المفقودة في صخب فوضى المجتمع وعلاقاته، وذلك لما يمنحه الوعي الذّاتي في هذه العزلة في فهم نقاط القوة والضّعف، هنا يمكن القول أنّ العزلة وسيلة لامتلاك الذّات في ظل نمط الحياة وما فيه من علاقات، بحيث يكون العثور على أمر طبيعي ولا يؤثر على هذه العلاقات.

[94] فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت" كتاب للكل ولا للأحد "، تر: كفليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، د(ط)،1938، ص 286.

يطرح ميشال فوكو فكرة العزلة والفردانيَّة بوجهة نظر معاصرة وفق مفاهيم ما بعد الحداثة، وذلك من خلال فكرة الإهتمام بالذات، التي تتضمَّن العلاقة بالذات بواسطة التفكير فيها كطريقة لتحديد الوجود الإنساني وبناء ذات النفس في ظل الحق في التفرد الشخصي بعيدًا عن أي مؤثّرات أو ضوابط خارجيَّة مهما كان نوعها؛ اجتماعيَّة، سياسيَّة، أو اقتصاديَّة. إذ أكد أنَّ تحرير النفس هو مهمة لا تتجاوز الصعيد الشخصي لكل ذات، لأن مهمة الفكر هي تحقيق معرفة النفس وهويتها الحقيقية بإبداع طرقٍ خاصة من شأنها أن تُغير نمط وجود الذات، وذلك بفضل تجربة الانغماس في السجن الخاص بالذات وعيش تجاربها الشخصية. لأن التفكير في الذات هو في الوقت نفسه خطوة نحو صنعها. ويُقر فوكو بأنَّ هذا الإهمام يكون في حضور الآخر ومعه كأمرٍ تلقائي: "**تسمح العودة للذات بأن أطلع على جدول واجباتي الطبيعية وأن أتصرف بطريقةٍ متبصرة. إنَّ المسافة التي يُعمقها الإهمام بالذات بين الأنا والعالم هي بالفعل تكوينية للفعل، تضمن الاحتماء داخل الذات من أجل قيادتها، امتلاكها والتحكم فيها دون أن تنفصل عن العالم**".[95]

إنَّ هذا التَّصوُّر يهدف إلى تقوية علاقة الذات بذاتها، وبإمكانه أن يُبني الذات من خلال التفكير في علاقة مغايرة مع الذات، وذلك بإعادة النظر في كل ما يدخل في تشكيل السلوكيات الخاصة. إنَّ هذا التَّكوين للذات الذي يمنحه الإهمام بها لا يعني الانفصال النهائي عن الآخر بقدر ما يُقوي ويُكثِّف العلاقات.

هذه الممارسة الذاتية هي ظاهرةٌ مهمة في تكوين الطَّبيعة البشرية كونها إثباتًا لحُرِّيَّة الإرادة في ممارسة التَّكوين الذاتي في ظل الإطار الاجتماعي. أي أنَّ القيام بالتفكير في الذات والإهمام قادر على إقامة اتصال مع الذات وتوطيد علاقة بها كلها إيجابية كشرطٍ أنطولوجي داخل أي إطار اجتماعي.

[95] ميشال فوكو، الاهمام بالذات " جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة "، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د(ط)، 2015، ص 37.

يبدو ظاهريًا وجود تشابه بين فكرة العزلة النفسية والفردانية كما يطرحها كانط والتوجهات السالفة، وفكرة الاغتراب المنتشرة في فلسفات الحداثة على اختلاف أقطابها الفكرية والفلسفية، بوصفه أزمة يتخبط فيها الإنسان المعاصر. لكن نجد أن هناك تعارضًا بين مفهومي العزلة والاغتراب من المنظور الفلسفي؛ بحيث ترتبط الأولى بتأمل الذات كمفهومٍ إيجابي، بينما يتخذ الثاني مفهومًا سلبيًا يُعبّر عن الضياع والحالة الصعبة التي يعانيها الإنسان بعيدًا عن سيطرة التقنية والتكنولوجيا، التي عادت بأمورٍ إيجابية وسلبية في الوقت نفسه. تمثلت الأخيرة في فقدان وجوده الحقيقي وشعوره بالاغتراب. وقد طرح هربرت ماركيوز هذه الفكرة في كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد"، الذي قدَّم فيه أطروحته حول هذا المفهوم. إذ يرى أنَّ التقدم التكنولوجي أصبح يتحكم في الوجود الحقيقي للإنسان وعلاقته مع الآخر، ويقول في هذا الصدد:

"الإنسان المعاصر مشروط في سلوكه الجسمي والعقلي فاقد لحريته، وثم إحباط ملكاته وقُمعت مخيلته وذاكرته، وضاعت منه قدرة التمييز بين ما هو زائف وما هو حقيقي".[96]

يلخِّص مفهوم نوع من السيطرة واللاحرية التي لا نجدها في مفهوم العزلة. أي أنَّ الاختلاف بينهما هو أن أحدهما تجسيد للحرية والآخر تعبير عن غيابها. فإنَّ الحرية الناتجة عن العزلة والتأمل تُبني الذات، لكن اللاحرية تفضي إلى ضياع الذات وتشكل خطرًا على حقيقة وجودها.

[96] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر "هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 113.

المبحث الثالث: تجلّيات التاريخ الكوني في السياسة والأخلاق:

المطلب الأوّل: في بناء التاريخ الكوني الأول السياسة و دورها:

لقد انصبت اهتمامات كانط في دراساته للتاريخ في عمله الموسوم "بفكرة عن تاريخ كوني" على تحليل مسألة الإنسان وعلاقته بالتاريخ، وذلك من خلال استشراف مستقبل أفضل للبشرية. ولم يجد هذا الأخير إلا في تعلم الإنسانية قيم التسامح وثقافة العيش المشترك كشرط لكل علاقة مع الآخر. أي أنَّ الإنسان هو المسؤول الأول والفعلي عن بناء التاريخ، هذا الأخير الذي ينظر إليه كانط بأنه محكوم بالكونيَّة. وهذه النظرة العالمية للتاريخ لن تتأتى إلا بإيمان الإنسانية بالمواطنة العالمية والسلام الدائم، وإرساء فكرة الحرية وتنميتها بشكل خاص بوصفها حالة طبيعية يجب الحفاظ عليها فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي والديني.

انطلاقًا من هذا، يمكننا أن نتساءل عن المضامين والأبعاد الأخلاقية، الدينية، والسياسية التي تضمنها مشروع التاريخ الكوني.

انطلق كانط في هذا المشروع من تحديد خصائصه على أساس أنه يتميز بالكونية، وذلك من خلال السعي إلى تأسيس تاريخ عالمي وفق مخطط الطبيعة التي لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن تخرج عن النظام الآلي الذي يُسيّر الظواهر. كذلك تاريخ البشرية يجب أن لا يخرج عن مبادئ العيش المشترك في ظل مبادئ وقيم الاحترام، الحرية وتقبل الآخر التي تعتبر الشروط الأساسية التي بإمكانها أن تُنظّم وتسير الاجتماع البشري بحيث تكون حرية الإرادة هي التمظهر الرئيسي في هذه الكونية والنظام. وفي هذا الصدد، يصرح كانط:

إنّ المشكل الأكبر بالنسبة للنوع البشري، والذي أرغمت الطبيعة الإنسان على حله، هو التوصل إلى مجتمع مدني يحكمه الحق على نحو كلي".[97]

[97] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، تر: محمد منادي إدريسي، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، ص 07.

يتضح أنَّ كانط يرفض الفصل بين مبدأ الكونيَّة والإنسان، بحيث يكون هذا المبدأ هو من يحكم الطبيعة البشرية في مجالات الأخلاق، السياسة، والدين. لأنَّ حسب وجهة نظره، هذا المبدأ هو بمثابة قانون كامِن في جوهر التاريخ الإنساني لأنه وحده القادر على تحديد المسار التاريخي للبشريَّة الذي يجب أن يكون هدفه وغايته النهائية المضي وفق ما يقرره العقل.

قد سبق للفكر اليوناني، بالتحديد المدرسة الأبيقوريَّة، تناول فكرة الكونيَّة من خلال الحديث عن كونيَّة القانون الطبيعي، والذي تضمن أنَّ الطبيعة كمبدأ تنظيمي ويعتبر الإنسان (العقل) جزءًا منها، فهو بالضرورة على نهجها، لأنه ملكة تتميز بالثبات الكوني لدى كل البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم.[98]

هناك تشابه واضح بين تصور الرواقية وكانط لمبدأ الكونيَّة، لكنَّ كانط اختلف عنه في طريقة إسقاطه على فكرة التاريخ ليصبح هذا الأخير يدخل ضمن حقل حتمية الطبيعة. أي أنَّ سيرورة الإنسانية نحو تاريخ عالمي هي حتمية لا محال منها، ولا يمكن تصور هذا التاريخ إلا في صورته العالمية. يمكن القول إنَّ اللاتعارض والثبات المنظم الذي يميز نظام الطبيعة، أراد كانط إسقاطه على صورة التاريخ البشري، إذ تكون البشرية في هذه الحالة تتبع تصميم الطبيعة من حيث الكونيَّة. بالإضافة إلى هذا، يصبح لهذا التاريخ قوانين تحكمه، أولها الانتظام لحرية الإنسانية التي ستكون المصدر الأساسي لوعيهم بضرورة تاريخ عالمي، أي العيش وفق مبدأ الطبيعة.

اجتهد كانط في نشر مبدأ الكونيَّة في الأخلاق، الدين، والسياسة، إذ حاول أن يجعل هذا المبدأ قانونًا عامًا يسير وينظم الفعل الخلقي من خلال ما سماه بالإرادة الخيِّرة التي تنبع من العقل الحر، الذي يجعل الأخلاق تقوم على مبادئ عقلية مطلقة مشتركة في تكوين أحكامنا الأخلاقية العملية. هذا ما يعطيها

[98] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1998، ص 376.

طابعًا شموليًّا كونيًّا؛ مادام العقل هو من يحكم الفعل الخلقي، فإنَّ هذا الأخير من الضروري جدًّا أن يكون متحررًا من قيود المنفعة والإكراه؛ أي أنَّ الفعل الأخلاقي يجب أن يكون خاضعًا للإرادة الحرة التي تقوم بالفعل كونه سلوكًا أخلاقيًّا، وليس بدافع أي اعتبار آخر. وهذا ما سمّاه كانط "الواجب من أجل الواجب"، ويتضح تصور مبدأ الكونيَّة في المجال الأخلاقي في النص التالي: **"لا تفعل إلا بما يتفق مع المبدأ الذي تريد أن يصبح قانونًا عامًا للطبيعة والذي بناءً عليه يمكن أن يسلك شخص آخر أيضًا".**[99]

ركَّز كانط على مسألة الحرية في قيادة الفعل الخُلُقي لأنها الوحيدة القادرة على تنقيته ووضع قواعد أخلاقية كونيَّة. لأنَّ وعي الإنسان بإرادته الحرة يجعل كل تصرفاته وأفعاله نابعةً من الإرادة الخيِّرة، التي بموجبها يترفع الفعل عن كل غاية أو منفعة أو إكراه داخلي أو خارجي. لأنَّ هذه المبررات تُطيح من قيمة الفعل الأخلاقي. وهذا ما يجعل الإرادة الخيِّرة قانونًا كونيًّا صادرًا عن ملكة العقل، التي هي الأخرى تتصف بالشمولية.

المطلب الثاني: التنظير الأخلاقي الكانطي وإنعكاساته على التاريخ العالمي:

لا تنفصل الإرادة الخيرة عن العقل الحر؛بل هي الممثّل الفعلي له، ويعطي كانط لهذه الفكرة اهتماما بالغا في فلسفته الأخلاقية لأنها القاعدة الأساسية الّتي أثبت من خلالها مبدأ الكونيّة في الأخلاق ،عند قوله بأنّ الإرادة الخيرة نابعة من ملكة كونية هي العقل إذ يقول:" **إنّ ميتافيزيقا الأخلاق يجب أن تبحث في فكرة ومبادئ إرادة خالصة ممكنة، لا تبحث في أفعال وشروط الإرادة الإنسانية بشكل عام وذلك لأن الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في العالم"**[100]، ينظر كانط لمبدأ الإرداة الخيرة أنّه مبدأ قبلي

[99] إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي شنيطي، دار موفم للنشر، د(ط)،1991ص 235، ص257.

[100] إمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود، تر: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د (ط)، 2009، ص 416.

كامن في العقل وهو المسؤول عن توجيه السّلوك الإنساني نحو الفعل الخير ولا يمكن للإرادة البشرية أن تخرج عن هذا المبدأ ما دامت كائنات عاقلة .

تحيلنا الإرادة الخيرة عند كانط إلى فكرة الواجب الذي يعتبر القانون الذي يحكمها والذي يجعل العقل يتوجّه للفعل الخلقي بصرف النظر عما يحققه من منافع وغايات، ومن جهة أخرى يتحرّر من القيام بالفعل بدافع ضغوطات، ودوافع ناتجة عن المصلحة الإنسانية أي أنّ الواجب قانون أوّلي كلّي وضروري وهذا يؤكده قوله: **"باعث الاحترام هذا ينشأ بفعل العقل نفسه، ومادام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أي ميل باطني وعليه يمكن القول بأن احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد"[101].**

ومن هذا المنطلق، يكون قانون الواجب لذاته هو المبدأ الذي لا يتخذ طابع الضغط على الإرادة بقدر ما يأخذ طابع الإلزام على شكل نظام أخلاقي. فالفعل الذي يكون مجرد انعكاس لميل طبيعي هو الفعل المطابق للأخلاق الصادرة عن الشعور بالواجب. ومن هنا، فالأشخاص الذين يعملون تحت تأثير التعاطف أو المشاعر الوجدانية تكون أفعالهم مفتقدة لكل قيمة أخلاقية، كونها لا تتضمن القانون الأخلاقي الذي يحكمه مبدأ الواجب الذي ينبغي أن يكون أساس أي فعل أخلاقي.

لا تفوتنا الإشارة إلى المؤثرات الخاصة التي كانت دافعًا في بناء هذه الفلسفة الأخلاقية القائمة على الإرادة الخيِّرة التي يحكمها الواجب. وتتمثل هذه المؤثرات في التربية المتدينة التي نشأ عليها كانط. هذه التربية التي تنظر إلى الإرادة كأساس العقل الذي يبني الفعل الخُلقي. كما قامت والدته بزرع بذور الخير في نفسه من خلال تربيته على الاعتقاد بوجود الله والإيمان بالقيم الأخلاقية.[102]

[101] محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983، ص212.

[102] ويل ديوارنت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله الشعشع، مكتبة المعارف بيروت، ط4، 1979، ص 370.

هذه البيئة المتديِّنة التي تجعل من الجانب الروحي والأخلاقي مسألة ذات أولوية في حياة الإنسان، هي من شجَّعت كانط على التفكير في تأسيس فلسفة أخلاقية قائمة على الإرادة الخيِّرة والشعور بالواجب.

كما استوحى كانط من "روسو" فكرة الشعور العميق بالضمير الموجود داخل الذات الإنسانية، الذي يقوم بإعادة النظر في المبادئ التي يجب أن يقوم عليها السلوك الإنساني. بحيث أثار تساؤلات حول الأخلاق وطبيعة الشعور بالضمير الذي يفصل بين الحق والواجب، مركزًا على أنَّ خاصية الطبيعة البشرية يجب أن تقوم على احترام الواجب. كان لهذه الفكرة تأثير بالغ على توجهات كانط الأخلاقية، إذ أسقطها على الفعل الخلقي وجعلها أساسًا لبناء قاعدة لفلسفته الأخلاقية التي نادت بطاعة القانون الأخلاقي الذي يشرعه العقل الحر، وهذا النزوع هو الحالة الأصلية للطبيعة البشرية.

كما رفض كانط تصور "كريستيان فولف" christian wolf (1679-1754) في فلسفته الأخلاقية التي قدَّمها في الجامعات الألمانية، كونها تؤسس الأفعال الإنسانية على المصلحة الشخصية،هذه الأخيرة التي تتعارض مع فلسفة كانط الأخلاقية القائمة على الإرادة الخيرة والواجب، ويتّضح هذا التّعارض في توجّه فولف الأخلاقي" **أنّه لما كان ينبغي أن تكون الحكمة حكمة عملية عامة، فإنّها لا تمتلك الإرادة من أي نوع خاص تقريبا من قبيل تلك الّتي تحددَّ دون أية دوافع أساسية تجريبية من مبادئ أولية تماما وهو ما يمكن للمرء أن يسميه إرادة خالصة بل أشارت إلى تأمل الإرادة بشكل عام مع كل الأفعال والشّروط التي تصل إليها في هذا المعنى العام**"[103]، يمكن أن نقول أنّ رفض كانط لتصوّر فولف الأخلاقي راجع إلى مفهوم الإرادة العامة الذي يقدمها في صورة ذاتية تتنافى مع القوانين والمبادئ الأولية كلية التي تقوم عليها الإرادة لخيرة وفكرة الواجب، لأنّ مبدأ الذاتيّة حسب التصور الكانطي لا يمكنه تكوين الفعل الأخلاقي.

[103] إمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود، مصدر سابق، ص 412.

نلمح امتداد لفكرة الواجب الأخلاقي مع أعمال إمانويل ليفناس فيما تعلق بمسألة الغيريّة الّتي أكّد في طيّاتها أنّ الفرد لابد أن تكون علاقته بالغير محكومة بالمسؤولية الأخلاقية، أي الانطلاق من الأخلاق كمبدأ ذاتي في إقامة أي علاقة مع الآخر، لأنّ هذه الطريقة هي من تضمن علاقات اجتماعية مليئة بالاحترام المتبادل والاعتراف بالآخر[104]، فإذا قام الفرد مشبعا بفكرة أنّه مسؤول أخلاقيا تجاه الغير هنا ستنمو روح المواطنة المفعمة بمشاعر التعاطف والاحترام المتبادل الذي لا يترك المجال لأعمال العنف مهما كان شكلها؛ هنا فقط سيصبح المجتمع متحضّرا بطريقة تفكيره الراقية نحو لقاء إنساني قائم على القيم الأخلاقية والإنسانية، فالمسؤولية الأخلاقية شرط أساسي في تهذيب وتحسين علاقة الأنا بالآخر، فالنزوع الإنساني هو من يدفع بالأنا إلى احترام الغير والإحساس بروح المسؤولية الأخلاقية اتجاه الآخر من أجل إنجاح العلاقات الذاتية.

يذهب كانط إلى فكرة وطيدة الصّلة بالأخلاق الكونية، ومفادها أنّ الدين الأخلاقي هو من يوحد الجنس البشري ولكي تتضح هذه الفكر يجب أن نمر على طبيعة الدين الذي ينظر له كانط فلي فلسفته الذي نجده النابع من العقل الحر لأن الأشكال الخارجة عن دين العقل هي التي نشرت الصراع وأعمال العنف وروجت للاختلاف والحروب. بهذا، يصبح الدين الصحيح هو من يقيم علاقة قوية مع العقل من خلال التفكير في الدين الأخلاقي، الذي يمثل نهاية لكل تاريخ الاضطهاد والصراع وخطوة نحو السلام والتعايش مع الآخر. يمكن الوقوف على الفكرة أكثر من خلال القول إنَّ الإنسان يكون متخلقًا عندما يعترف بواجباته الأخلاقية كأنها أوامر إلهية. وإذا التزم الإنسان بالواجب الأخلاقي نحو نفسه، حقق سلام النفس، وإذا قام بالواجب نحو غيره، تحقق السلام مع الآخر.[105] نفهم من خلال هذا الطرح الفلسفي العميق في الأخلاق أنَّ كانط يؤكد أنَّ كلما كانت الإنسانية

[104] جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص ص 244، 245.

[105] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، صص:136، 137.

طائعة للقانون الخُلقي القائم على وعي الحقوق والاعتراف بالواجبات كما لو كانت أوامر دينية، كلما دخلت إلى مرحلة تاريخية جديدة. أي عندما تقدس الإنسانية الواجب، ستتمكن من بناء مجتمع يحكمه التعايش المشترك والسلام الكوني الدائم، وسينتصر الخير على الشر لأن العقل هو المشرع المباشر للفعل الخلقي، لذا لا يمكن أن يخرج عن تشريع الخير العام لكل الجنس البشري.

يضيف كانط أنه يجب التسليم بأن الله هو المشرع الأسمى للفعل الخلقي والواجب الأخلاقي كأمر له، والعقل هو المطبق لهذه الأوامر. إذ يقول: "إنّ فكرة الله الموجودة في عقولنا هي وحدها من يحق لها أن تضع المبادئ الأخلاقية".

ويتوسع كانط في هذه الفكرة من خلال نقده لما سماه بالدين التاريخي الذي كرس للظلم والمساواة بين البشر، ويدعونا لإعادة النظر في مفهوم الدين الذي لا يخرج عن حدود العقل حسب تصوره. أي أنَّ الدين هو ما نعرفه بالعقل وليس ما تتناقله الكنائس ورجال الدين، لأنَّ العقل كونه ملكة كونية ثابتة بإمكانه أن يوحد دين البشرية.[106]

يضفي كانط نوعًا من القدسية على الأخلاق من خلال ربطها بالدين، لكن يمكن القول إنَّ هذا الطرح يتضمن طابعًا ترسندنتاليًّا لأنَّ الواقع يثبت عكس ذلك. بمعنى أنَّ الوصول إلى هذا المستوى المطلوب من كانط يتطلب طريقة تفكير خاصة، من خلال الاعتماد على العقل في إثبات خصوصية الدين البشري وشموليته. لأن التفكير على هذا النحو سيقود لا محالة إلى نهاية ثقافة الاستبداد والتسلط باسم الدين وسيفتح المجال أمام الحديث عن حوار ثم تسامح بين الأديان.

[106] إمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص 20، 21.

أما بخصوص الكونية في المجال السياسي، والتي كانت بُعدًا مهمًّا في فكرة تاريخ كوني، ترتبط عند كانط بمشروع السلام الدائم الصادر سنة 1797، الذي كان نتيجة اهتماماته بالتاريخ الكوني وتحقيق سلام عالمي دائم مشروط بثقافة الفرد بأهمية تقبُّل الآخر كحل ونهاية لأشكال الصراعات التاريخية التي لا ينتج عنها إلا تفكك الروابط الاجتماعية والتصادم الحضاري.[107]

من المؤكد أن خطوة مثل هذه تستلزم دساتير عادلة تضمن المساواة والعدل داخل المجتمع، حيث يكون التعامل قائمًا على قوانين تحارب أي تعدي داخل دائرة علاقة الفرد بالجماعة سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي. من جهة أخرى، يجب أن يكون نبذ الصراع ثقافة مغروسة في وعي كل ذات.

ترجع هذه الخطوة التي قام بها كانط إلى التأثير الكبير الذي مارسته الثورة الفرنسية على أفكاره، لما حملته من مبادئ مثل الحرية والعدل، لأنها رأت في ذلك الشرط الوحيد الذي يضمن تقدم الإنسانية نحو مجتمعات متحضرة يسودها الأمن والاستقرار والمساواة. عمل كانط على توطيد هذه المبادئ لأنه كان ضد الثورة وما تنتجه من أعمال عنف وتوسيع لدائرة الاضطهاد والنفوذ.[108]

من خلال التأثير العميق لمبادئ الثورة الفرنسية، اتجه كانط للتخطيط إلى مجتمع يحكمه الفعل الحر، مجتمع تغيب فيه كل الاختلافات العرقية، وتتجه فيه الأنظار إلى تاريخ عالمي يضم جميع الشعوب تنتشر فيه مقومات السلم والتعايش المشترك الذي ينبذ كل أنواع العنف.

---

[107] إمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 09.

[108] المصدر نفسه، ص: 10.

Cosmopolitisme تتكون من كلمتين يونانيتين **Cosmos** وتعني العالم ، وPolites وتشير إلى المواطن لتصبح المعنى المركب للكلمة المواطنة العالمية التي تدل على قيام الإنسانية كأنها أسرة واحدة بصرف النظر عن اختلافاتهم الدينية ، العرقية، الجنسية. إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص: 02.

يُخصص كانط لهذا التاريخ العالمي تسمية خاصة اصطلح عليها "الدولة الكونية" أو "الدولة الكوسموبولتية"، والتي تدخل في سياقها العديد من المفاهيم مثل المواطنة العالمية، القوانين السياسية الكونية، التاريخ الكوني، المجامع الكونية الأخلاقية. مهما تعددت التسميات، فإنها تصب في قالب واحد يشير إلى مجتمع يضم إنسانية واعية بضرورة العيش السلمي المشترك وما يحققه من قيم للتسامح التي تنبذ أشكال العنف التي عرفها التاريخ البشري. طريقة التفكير التي يُؤسس لها كانط لا تخص حضارة معينة بقدر ما هي موجهة للبشرية جمعاء، أي أنَّ كل إنسان لابد أن يُفكِّر بروح المواطنة.[109]

من المؤكد أن قيام هذا النوع من المجتمع، حسب كانط، يجب أن يتأسس على مبادئ، قوانين وقواعد أخلاقية تجعل الإنسان يجزم بأن خلاص البشرية مرتبط بمدى وعيهم لهذه الخطوة. من هنا يمكننا القول بوجود رؤية تفاؤلية من كانط تجاه تاريخ البشرية، حيث يُمكن للبشرية أن تسير نحو الأفضل إذا آمنت بضرورة انتصار مبادئ الخير وما تحمله من قيم أخلاقية بإمكانها بناء مجتمع كوني تغيب فيه كل أنواع الإساءة والاختلاف. هكذا فقط يمكن الحديث عن سلام حقيقي ودائم.

إنَّ النوع البشري مفطور على اجتماع بشري يحكمه السلام الدائم، فهذا الأخير ضروري لحركة التاريخ. وعلى الإنسان أن يؤمن بهذا التاريخ إيمانًا قويًا، لأنَّ في الطبيعة العاقلة نزوعًا طبيعيًا نحو تاريخ كوني، كواجب أخلاقي نحو الصعود الحضاري، نحو سلام ومواطنة عالمية في إطار تاريخ كوني للجنس البشري.

فصّل كانط في مشروع التاريخ الكوني من خلال الحديث عن شروط تحقق سلام دائم، والتي يرجعها إلى ضرورة وجود شروط تحكم علاقة الفرد بالدولة من أجل الحفاظ على النظام العام للمجتمع، وشروط أخرى تحدد صورة العلاقات على المستوى الخارجي؛ أي على الصعيد الدولي الذي يتضمن علاقة دولة بأخرى من أجل

[109] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، ص 14.

تفادي الاصطدام الحضاري، الحروب والنزاعات، وقام بالتنظير للمواد التي بإمكانها حفظ التعايش السلمي على الصعيدين إذ تمثلت فيما سماه بالمواد التمهيدية التي تنظم علاقة المواطن بالدولة وتتمثل فيما يلي:

1. يجب أن يكون دستور المدينة في كل الدولة دستورا جمهوريا.

2 ـ ينبغي أن يكون قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة.

3 ـ حق النزيل الأجنبي من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه.[110]

تتمثل الصورة الناجحة لعلاقة المواطنة بهيكل الدولة الذي ينتمي إليه حسب كانط في بعيدا عن أشكال الاستبداد التبعية و الاضطهاد، بل في أجواء قائمة على ثقافة طاعة القانون من خلال ما ينص عليه دستور الدولة لأن كلما كان الفرد ممتثلا للقانون الداخلي كلما تعرف على ما يخصه من حقوق وكان أكثر وعيا بضرورة قيام بالواجبات لأنها حقوق للآخر، وإذا وعى الفرد بضرورة هذه الطاعة للقانون هنا يمكن الحديث عن مبادئ الحرية، المساواة، والاحترام وكل ما ينطوي تحت راية طاعة القانون كواجب لكل منتمي للدولة.

يتميز هذا التنظير الذي يأمل إليه كانط أن يكون واقعًا يحكم علاقة الفرد داخل الدولة بأنه يركز على تصحيح طبيعة العلاقة بين المواطن والهيكل المدني الذي ينتمي إليه. إذ حدد هذه العلاقة في التبعية الناجمة عن الطاعة وفق مبدأ الحرية البعيد عن الإكراه إلى الدستور الذي تضعه الدولة، والابتعاد عن أي محاولة للتمرد أو الاعتراض لأن أي محاولة من هذا القبيل لا يمكن أن تُحدث النظام داخل الدولة. وإذا غاب هذا الشرط، تعذر تحقيق تعايش سلمي داخلي يضمن فيه المواطن حقوقه.[111]

[110] إمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص 41.

[111] أم الزين بن الشيخة المسكيني، كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، تونس، ط1، 2006، ص ص 15، 16.

إنَّ الحديث عن طاعة القانون لا يمكن أن يخرج عن شعور الإنسان بالواجب الأخلاقي تجاه الدستور المدني. فانطلاقًا من تفعيل مبدأ الواجب في مجال العلاقة التي تحكم الفرد بالدولة، ستتغير نظرة الفرد للدولة على أنها هيكل سياسي يقود طابع التبعية، بل سيصبح يتعامل معها كأنها واجب أخلاقي لا يمكن تجاوزه مهما كانت الظروف والدوافع. وإذا وصل الفرد إلى هذه الدرجة العميقة من الوعي السياسي، تمكن من إرساء قواعد التعامل العادل وثقافة التعايش المشترك، التي ستتوج لا محال بسلام عالمي حقيقي دائم. تخرج فيه هذه الثقافة المفعمة بروح المواطنة من تعايش على المستوى الداخلي إلى تعايش سلمي على المستوى الخارجي.

أما بخصوص المواد النهائية التي يجب أن تضبط العلاقات على المستوى الخارجي، فيلخصها كانط فيما يلي:

أ ـ إن أي معاهدة كانت نيته عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب لا يمكن اعتبارها معاهدة .

ب ـ إن أي دولة مهما كانت صغيرة أو كبيرة لا يمكن لدولة أخرى أن تمتلكها عن طريق الميراث أو الشراء أو التبادل والهبة.

ج ـ يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاءا تاما على مر العصور.

د ـ يجب ألا تعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة.

هـ ـ لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في حكم دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها.

و. لا يحق لأي دولة في حرب مع أخرى أن تستبيح لنفسها مع تلك الدولة القيام بإعمال عدائية كالاغتيال والتسميم، وخرق شروط التسليم، والتحريض على الخيانة من شأنها عند عودة السلم فقدان الثقة من الدولتين.[112]

[112] إمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، 25 – 32 .

يبدو أنّ الهدف الذي يطمح إليه كانط واضح من خلال هذه المواد، والذي يتمثل في أن يصبح السلام حق مشروع لكل الإنسانية على اختلاف أعراقها، أجناسها وأديانها، ولا توجد قوة مهما كان نوعها بإمكانها أن تحرمه من هذا الحق، وبهذه الخطوة أراد كانط أن يجعل الفلسفة تساهم في حل مشاكل البشرية خاصة فيما تعلق بما يشوب العلاقات داخل العالم التي يسودها النزاع السياسي، والاختلاف الفكري والديني والحروب ؛ لذا وجب إعادة النظر في هذه العلاقات التي أصبحت من الضروري جدا أن تقوم على الاحترام المتبادل الذي ضمن تقبله الآخر مهما كانت قوة الاختلاف، كما من الضروري جدا فسح المجال للمواطنة العالية التي تعيش بموجبها البشرية جمعاء تحت راية الكرامة التي لا يمكن أن تنفصل عن مبادئ التسامح ونبذ العنف.

يؤكد كانط على ضرورة العلاقة بين ما هو سياسي من جهة وبين ما هو أخلاقي من جهة ثانية، باعتبار هذه الخطوة الضّامن الوحيد لتحقيق السّلام، ذلك أنّ التفكير في السلام والتسامح وكل ما له علاقة بالعيش السلمي المشترك يعدّ خيرا أسمى يبلغه الإنسان عندما يحترم الواجب الأخلاقي ويمتثل له، وهنا لا يصبح السلام موضوعا سياسيا بقدر ما هو مسألة أخلاقية تقوم على أنَّ الاحترام والتسامح وكل ما يتبعها من قيم الخير هي بالدرجة الأولى واجب أخلاقي لا يمكن للإنسان أن يتهرب منه. إذا أدرك العقل البشري ضرورة هذا الامتثال للواجب، سينبذ كل أشكال العنف التي تروج للظلم، الاستبداد، اللامساواة، وكل ما له علاقة بأفعال الشر التي تحطم الإنسان وتقضي على الدولة والسلام العالمي.[113]

يبدو بوضوح أنَّ كانط توجه لهذه المسألة الحساسة والمتمثلة في ربط السياسة بالأخلاق، وذلك لما رآه في واقع العلاقات من تجاوزات بسبب عدم التزام الممارسة السياسية بالمبادئ. من جهة أخرى، يطمح إلى وضع الحجر الأول لمجتمع كوني قائم على أخلاق كونية ثابتة لا تتغير أو تندثر مهما كانت الدوافع والمبررات، مما يجعل

[113] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص 146.

العلاقات سواء على المستوى الداخلي تترفع عن المغريات المادية والمصالح الشخصية التي لا تمت للأخلاق بصلة. هكذا فقط سيصبح الفرد طرفًا فاعلًا داخل المجتمع وليس مجرد تابع لقوانين محكومة بغايات ومنافع ذاتية.

لقد كانت لطموحات كانط بدولة كونية تأثير بالغ على الفلسفات التي جاءت بعده. نخص منها بالذكر أعمال يورغن هابرماس التي انطلقت من تثمين دور النقاش والتواصل بين الذوات من أجل الحفاظ على المصالحة العامة. يجب أن يقوم هذا التواصل على الاستقلالية الذاتية، وهذا ما يمنع تدخل الأنانية والإكراه في علاقة الذات بالآخر داخل المجتمع. من خلال مبدأ النقاش والحوار بين الأفراد، ستقوم معايير أخلاقية كونية تغيب فيها كل محرك للصراع والاختلاف. يؤكد على دور اللغة في خلق هذا التواصل والتوافق بين أفراد المجتمع، لأن اللغة هي الوسيلة المشتركة لإيصال الأفكار والمتطلبات بين البشر. إذ يقول: "**يجب تكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ المناقشة العامة ومجرد من أي سيطرة** ".[114]

إنَّ غياب النسيج التواصلي والعزلة والانقطاع وفق هذا التصور يُفرز جوًّا مليئًا بالصراع والعنف، حيث تصبح الذات تنظر إلى الآخر كعدو، مما يقلل من فرص التفاهم داخل العلاقات الاجتماعية. ذلك أنّ للنقاش دور كبير في إيضاح النوايا والأهداف التي ترمي إليها كل ذات، مما يجعل تشكيل قانون كلّي يحكم العلاقات داخل المجتمع أمرًا ممكنًا.

ثم يستثمر هابرماس هذه الأرضية الأخلاقية في محاولة التنظير لما سماه بالمواطنة الدستورية، التي لا تختلف عن مجتمع كانط الكوني، لأنها تقوم على نفس مبادئه وأسسه، والتي لا تخرج عن أنَّ هذه الخطوة هي الحل الأمثل للصراعات والنزاعات، لأنها لا تنفصل عن مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان. يمكن القول أنَّ الاعتراف بحقوق الإنسان هو الضامن الوحيد لمواطنة كونية ملتزمة بالمعايير الأخلاقية في سن القوانين وتنظيم العلاقات.

[114] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر ك فاطمة جيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص ص 164، 165.

فالحرية الذاتية، إضافةً إلى الضمير الإنساني الذي تحركه المبادئ الأخلاقية، يمكنها تفعيل ثقافة الحوار والتفاهم داخل فضاء عمومي يحترم الأخلاق ويطمح للتعايش المشترك. فالمواطنة الكونية هي نتاج للعقل التواصلي، فكلما قامت الديمقراطية على إتيقا الحوار، تحققت المواطنة التي تضمن العدالة والحقوق وتعالج الصراعات والنزاعات بين الأفراد، واحترام الرأي الآخر عن طريق الحوار والتشاور.

تضمنت فلسفة حنة آرنت السياسية الكثير من الأفكار والمفاهيم التي أسس لها كانط في مشروع السلام الدائم والتاريخ الكوني. بحيث نجدها تتحدث عن المواطنة والمسؤولية الجماعية، وتحليلها لمظاهر العنف وما خلفته في العالم. لذا تعتبر المواطنة هي السبيل الوحيد الذي يمكنه حماية حقوق المواطن والمواطن في حد ذاته. كما يجب ألا تنفصل هذه المواطنة عن المبادئ الأخلاقية، إذ تقول: "**إن الاحترام الوحيد الذي يقدمه الإنسان للآخر هو أن يقاسمه مواطنته ووضعه تحت حماية**"[115]؛ أي تصبح روح المواطنة والحفاظ عليها مهمة جماعية، وهكذا فقط سنتمكن من بناء مجتمع مسؤول وواعي سياسيًا. وإذا بلغ الفرد هذا المستوى، سيجد نفسه يحارب أشكال العنف والاختلاف الذي يؤدي إلى الصراع والنزاع. يعتبر هذا التصور مساهمة في التخطيط للحياة العامة والسياسية للجنس البشري، فمن مقدور البشر أن يتفاعلوا فيما بينهم بدون إكراه. أي يجب أن تحكم الحرية الفعل والمجال العام.

[115] مليكة بن دودة، الفلسفة السياسية عند حنة أردنت، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص 109.

الفصل الثالث:

دور العقل في بناء التاريخ عند كانط

- المبحث الأول: مفهوم الإنسان عند كانط
- المبحث الثاني:العقل محرّك التاريخ البشري
- المبحث الثالث: السجال العقلي التاريخي بين كانط وهردر

تمهيد:

قبل الغوص في الحديث عن دور العقل في بناء التاريخ عند كانط وما يندرج تحته من مباحث آثرنا التطرق في بداية هذا الفصل إلى بعض المفاهيم الأساسية من الناحية الاصطلاحية، وذلك على النحو الآتي:

التقدّم إصطلاحا: التقدّم يرمز في أساسه إلى الحركة، وهو ضد التراجع والتّأخر، يعني في معناه التطوّر إلى الأمام، وليس المهم أن نفسر التقدّم بإرجاعه إلى الحتمية أو القدرة أو الغاية، إنّما المهم أن نحدّد مضمونه الذي يُترجَم على أنّ الإنتقال التدريجي في نظام ما من الأدنى إلى الأعلى ومن النقص إلى الكمال.

الحريّة إصطلاحا: تعني الحريّة التّخلّص من القسر والإكراه، وتعدّ أثمن الحقوق الإنسانية، وتتجلّى في حريّة التعبير وحريّة الفكر والرأي والكتابة والنشر، على أن يكون الممارس لهذا الحق الإنساني مسؤولا عن سلوكه وعمله في الحدود التي يسنّها القانون العام للإنسانية، وتنتهي هذه الحريّة حين تتداخل مع حريّة الآخرين.

التربية إصطلاحا: تعني تبليغ الشيء إلى تمامه و كماله، وتعني أيضا كل تنمية للوظائف في مختلف المجالات النفسية والإجتماعية والأخلاقية وغيرها، من زاوية أخرى هي تهذيب السلوكات الإنسانيّة وترشيدها حتّى يصبح الفرد الذي نقوم بترشيده وتوجيهه فردا صالحا للحياة الإجتماعية.

السّعادة إصطلاحا: السّعادة كضد للشقاء، وهي الرضى التّام بما تناله النّفس الإنسانيّة من الخير، ومن شروطها أن يكون ميول النّفس كلّها راضية مرضية، ويقترن هذا الرضى بما حصل عليه الإنسان من خير، وتتحقّق السّعادة عن طريق ذلك الرضى الروحي ونعيم التأمّل، وهي أيضا إستمتاع الإنسان بميولاته ورغباته في إطار الخير والنّعم.

المبحث الأول: مفهوم الإنسان عند كانط

اتخذ مفهوم الإنسان مكانة مركزية في الفلسفة الكانطية، سواء في جانبها الإبستيمي المتعلّق بنظريّة المعرفة التي ارتبطت بنقد العقل الخالص، وتحديد مميّزات الإنسان المعرفية وحدودها، أو في جانبها التاريخي الذي انطلق من فكرة تاريخ كوني، التي تمحورت حول وضع الثّقة في الإنسان الذي من شأنه أن يعيد بناء التاريخ ويحركه نحو التقدّم، هذا التعويل على الإنسان ينبعث من قدرة العقل ودوره في قيادة التاريخ البشري إلى مواطنة عالمية تُحترم فيها حريّة الإرادة باعتبارها الشرط الأساسي لقيام كونية في التاريخ تمس الكثير من الأبعاد الأخلاقية، السياسية، الاجتماعية ...إلخ.

انطلاقا من هذا التوافق الموجود بين صورة الإنسان إبستيميا وتاريخيا يمكننا أن نتساءل: كيف استطاع كانط تحقيق هذا التوافق؟ وما هو تأويل مفهوم الإنسان عنده في الجاني الإبستيمي والتاريخي؟

المطلب الأول: مفهوم الإنسان في الجانب الإبستيمي

حاول كانط كغيره من الفلاسفة بلورة مفهوم عن "الإنسان"، إلاّ أنّ الجديد معه هو السياق الذي وضعه فيه كونه كان حريصا على تحديد مقوّماته كذات فاعلة يثق في قدراتها المعرفية، حيث شقّ في هذه المهمّة طريقا إبستمولوجيا بواسطة مشروع نقد العقل الخالص، هذا الأخير الذي شكّل لحظة فاصلة في تاريخ الإبستمولوجيا، ليس لأنّه يحلّ الصراع الإبستمولوجي، بل لأنّ مساءلة العقل في حدّ ذاته محاولة لتقديم صورة عن الإنسان ،كونها تقف على إمكانيات الإنسان وحدوده المعرفية، وتحدّد أدواته ومجالات اشتغاله، فالرغبة في عبور هذه الحدود من مهمّة إبراز القدرات المعرفية للعقل البشري؛ هي كشف للصورة الإبستيمية للإنسان في السؤال الجوهري للمهمة النقدية: **ماذا يمكن للإنسان أن يعرف؟**[116]. إنّ وضع العقل تحت المجهر الفلسفي المتمثل في آلية النقد

[116] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، مصدر سابق، ص20.

كفيل بأن يحدّد البنية الذهنية للعقل البشري، وتثير تساؤلات نقدية مختلفة عن الإنسان، تساؤلات من شأنها أن تفتح أمام الإنسان فرص تمكّنه من أن يعيد النّظر في علاقاته مع مفاهيم كثيرة ترتبط بالعقل مثل الإرادة، الأخلاق، الدّين التاريخ... إلخ، وبهذا سنظلم كانط إذا قلنا أنّ مشروع نقد العقل الخالص تنحصر مكاسبه في فكّ مشكلة تاريخ الإبستمولوجيا، بل إنّ كلّ المفاهيم فيه تشير إلى تحديد هويّة الإنسان إبستيميا.

تظهر بوضوح هويّة الإنسان إبستيميا في فكرة محوريّة تضمّنها نقد العقل الخالص، تتمثل في الإنسان قبلي معرفيا، فالرؤية الفلسفية للمعرفة القبليّة تنطلق عند كانط من نقد العقل، وتحدّد الأدوات التي يعمل بها، هذا النقد هو من يمنح لمفهوم "القبلي" تحقّقه الفعلي في العقل، فمبدأ القبلي هو ما يمنح الإنسان المعرفة والأخلاق وجود أيضا من خلال علاقة القبلي بمفهوم الإرادة، وتجعله إنسانا "ترسندنتاليا" سواء في الجانب الإبستيمي أو الأخلاقي، إذ سننطلق في توضيح هذه الخصوصية من الجانبين، موضحين العلاقة بينهما، ففكرة التعالي التي خصّها كانط في نقد العقل الخالص تتمحور حول الملكات المعرفية التي تتحدّد حسب كانط وفق ملكة الحساسية التي يحدّها مفهومين قبليين منفصلين عن ما هو حسّي؛ يتمثلان في الزمان والمكان، وتقابلها ملكة الفهم التي يحدّها إطار قبلي مفاهيمي يضمن إثنى عشر مقولة كما وضحنا ذلك في مراحل سابقة من التحليل، إذ تعمل هذه الملكة بكل أدواتها على تنظيم معطيات الحساسية، فهذه الثنائية هي من تحقّق الإنسان، كونها تجعله يميّز بين ما يمكن له أن يعرفه، وبين ما لا يمكن، وتحصّنه من المتاهات المعرفية للموضوعات، وترسم له حدود المسائل التي لا يمكن له بلوغها، والتي لا مخرج منها إلاّ التصديق بها فقط، وهي ما خصّه كانط في القضايا الميتافيزيقا[117]. تمثّل هذه الثنائية تحقّق فعل التفكير وتصنع خصوصية الإنسان كذات مفكّرة بفعل القدرات المعرفية القبلية، في عمق هذه العلاقة الإبستيمية بين الإنسان والقدرات القبلية يظهر الإنسان الكانطي الذي أراد أن يكشف عن صورته من خلال مشروعه النقدي، بهذا المعنى يكون تحقّق الحرية داخل هذه العلاقة المعرفية هو سرّ التعالي

[117] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، مصدر سابق، ص ص 45، 46.

الإبستمولوجي الذي نتج عن مفهوم "القبلي"، فمن خلال هاتين الخاصيتين تُحدّد صورته والمواضيع التي يمكن أن يعرفها، هذا ما يحيل إلى التقاء المحسوس والمعقول في صورة هذا الإنسان دون حدوث تناقض، هذه الثنائية التي لم تلتقي في صورة واحدة في الفلسفات التي سبقته سواء على الطريقة الأفلاطونية أو الأرسطية.

من جانب أنّ الإنسان قبلي أخلاقيا خصّ كانط هذه المسألة في كتبه المتعلقة بالأخلاق، بحيث يكشف كانط عن العلاقة بين "القبلي" و"الأخلاق" من خلال مبدأ قبلي يحكم الإرادة الإنسانيّة ويجسّد الطبيعة الإنسانية بوصفها طبيعة عاقلة، يتحدّد هذا المبدأ في الإرادة الخيّرة بالواجب الذي يتميّز بالحرية على شاكلة الحريّة التي خصّ بها كانط الجانب المعرفي، إذ تبلورت فكرة الحريّة داخل الأخلاق بشكل قوي حتّ ساهمت في توطيد الدلالة الأخلاقية للإنسان في الفلسفة الكانطية؛ بمعنى يصبح تأسيس الأخلاق مهمّة العقل، تنطلق فيه حرية الإرادة كشرط لتحديد المقوّمات الأساسية للفعل الأخلاقي الذي يكون وفق مبدأ القبلي منفصلة عن الاعتبارات الحسّية ومرتبط بصفة مباشرة بمدلولات العقل مثل: الكونية، الشمولية، المطلقية، هذه المدولات تجعل القيمة الأخلاقية كامنة في الإنسان وفق مبدأ الحرية وليس علّة وجه الإلزام، يقول كانط في هذا الشأن **"شيئان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلّما أمعن الفكر فيهما التأمل: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي"**[118].

يمكن القول أنّ هذه الخطوة تهدف إلى تقديم صورة عن إنسان الأخلاق، تكون فيه الأخلاق غايته وفق المبدأ القبلي المشروط بالحريّة كونها تحقّق لهذه الغاية؛ أي إنسان يتمتع بالحسّ الأخلاقي ينبع من إمكانية العقل في التميز بين الخير والشر، هذا الحسّ يجعل الإنسان كائنا أخلاقيا مسبقا أي قبليا، هذه القبلية هي من تجعل الأخلاق بمثابة قانون كلّي ثابت لما يجب أن يكون في الفعل الخلقي، يتّصف بالمطلقية ومشروط بحريّة الإرادة؛

[118] ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008. ص 269.

بمعنى أنّ الفعل الخلقي يجب أن يكون خالصا ولا يخرج عن غاية الأخلاق في حدّ ذاتها، بهذا التوجّه المنطقي في الأخلاق تمكّن المشروع النقدي للعقل في جانبه العملي من إعادة رسم طريق للأخلاق وللإنسان الأخلاقي – بصفة عامّة– بطريقة تختلف عن الفلسفات السّابقة، وما صنع هذا الاختلاف هو مسلك التفكير النقدي.

يتواصل مبدأ القبلي عند كانط كمحدّد آخر لصورة الإنسان في فلسفته للدّين، حيث نجده يولي أهمية كبيرة لفكرة الإيمان المحض الذي يمكن بلوغه عن طريق الإيمان العقلي المحض، هذه العقلانية يحرّكها مبدأ القبلية، إذ يشرح بإسهاب هذه العقلانية في كتاب "الدّين في حدود مجرد العقل"، يؤسّس كانط فيه صورة عن الإنسان المتديّن الذي يؤمن بأنّ الدّين الطبيعي هو دين العقل المجرد، وليس الدّين التاريخي (الكنسي) المتوارث عن الجنس البشري، ذلك أنّ في رحابة هذا الدّين تثبت الطبيعة البشرية حريتها، فلا يكون الدّين المجرد يرتبط بالجنس البشري فقط بل بالكائنات العاقلة عامّة، ومن أجل ذلك يصبح الدّين شكل من أشكال الإيمان العقلي الذي لا يأخذ قوّته من أيّ ضامن مهما كان نوعه إلاّ العقل وحده؛ أي أنّ الإيمان العقلي المحض يمكن لأيّ إنسان بلوغه، وكان كتاب "الدّين في مجرد حدود العقل" مليء بالنّصوص المعبّرة عن هذه العقلانية، يمكننا أن نستشهد على ذلك بالنّص الآتي: **"لن يقبل أيّ دين أن يصبح دينا كونيا، إلاّ بقدر ما يعبّر عن نفسه من خلال مفاهيم العقل، أي بقدر ما يستطيع التعبير عن كونه إيمانا حرا"**[119]. إنّ فكرة الدّين –كما يوضحها إيمانويل كانط في هذه الجزئية– مبنية على مسلّمات قبلية تبلغ ذروتها فيما يسميه كانط "الدّين الطبيعي"، وهو ما يشير إلى عبادة روحية خالصة يتمتع بها الإنسان بعيدا عن أيّ إكراه خارجي، حيث يجد الإنسان صورته الحقيقيّة في ظل هذا الدّين بعد أن عاش مكبّلا بشتى الخرافات الدّينية المتوارثة عن الدّين التاريخي الذي تفرضه الكنيسة، ليعيش حريّة الفكر ذاته داخل هذا الدّين ليتمكّن من ممارسة النقد للدّين ذاته من أجل تحريره من اللاّهوت

[119] إمانويل كانط، **الدّين في مجرد حدود العقل**، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص34.

التاريخي الذي تنعدم فيه الحريّة الفكريّة والنقديّة، وبلوغ هذا الدّين هو مهمّة يتحمّل مسؤوليتها الجنس البشري عامّة، كونها موجودات عاقلة بإمكانه التوجّه بالعقل لهذا الهدف المبتغى.

المطلب الثاني: مفهوم الإنسان في الجانب التاريخي.

توجد الكثير من المفاهيم الأساسية تتخذ مرتكزا في كتابات كانط عن التاريخ التي توحي في مجملها إلى تقديم صورة عن المفهوم التاريخي للإنسان، حيث قدّم تحديدات كثيرة عن الإنسان تنبثق من فكرة الغائية في التاريخ وعالميته التي عبّرت على أنّ الإنسان جزء من الغائية الطبيعية، كما هو مبحث للتاريخ الذي يثبت أنّ الإنسان عاش تحوّلات على مستوى الطبيعة، الثقافة، الحضارة، المعرفة، العاطفة ...إلخ، هذه التحوّلات غدت استعدادا يحرّك حدس الإنسان بالتاريخ خاصة فيما تعلّق بعلاقاته البشرية، فكل مرحلة من مراحل التفكير البشري منذ نشأته في بحث دائم عن حقيقة المصير البشري تاريخيا ***" أيّا يكن المفهوم الذي يمكن تكوينه من زاوية نظر ميتافيزيقية عن حريّة الإرادة فإنّ التجلّيات الظاهراتية، أي الأفعال الإنسانية تظلّ محدّدة بقوانين كونية للطبيعة مثل أيّ حدث طبيعي آخر إنّ التاريخ الذي يعتزم سرد هذه التجلّيات الظاهراتية أين يكن عمق خفاء أسبابها، لا يترك مع ذلك الأمل في أنّه بإلقائه نظر إجمالية على لعبة حريّة الإرادة الإنسانية، يمكن أن يكتشف فيها مجرى منتظما، وعلى هذا النحو فإنّ ما بدأ عند الذوات الفردية معقدا وغير منتظم يمكن أن يتم التعرّف عليه في مستوى النوع بأكمله"*** [120].

تؤكّد هذه الالتفاتة أنّ الإنسان هو مركز علم الطبيعة الإنسانية كما يتناوله التاريخ، وما دام الإنسان يتميز بخاصيتي العقل والحرية لذا وجب أن ينطلق منهما في بناء التاريخ، فينقل طبيعته الإنسانية من طبيعة خاضعة إلى طبيعة إنسانية حرّة عندما يفكّر في نفسه كونه غاية نفسه.

[120] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني، ص 03.

يتميز الإنسان بالقدرة على بناء التاريخ نحو الكونية بفضل استعداداته الطبيعية على رأسها العقل، الحريّة فصنع التاريخ هو جهد إنساني تتضافر فيه الاستعدادات بحيث تجعل المرء ينتج بنفسه ومن نفسه، فحركية التاريخ تشير نفسها إلى أنّ الثقة في الإنسان كونه المسؤول عن حركية الجنس البشري، لأنّ الحرية والعقل في تضافرهما هما أساس غائية التاريخ التي تشكّل رؤية جديدة للتاريخ والإنسان، فالنجاح الذي يحرزه العقل وفقا لاستعداداته الطبيعية هو صناعة وتحريك التاريخ، فإذا كانت الإرادة ملكة شأنها شأن القانون الكوني فإنّ الكائن العاقل هو الوحيد من يمكنه تحديد الغاية من التاريخ التي تكون نهايته تفاؤلية نحو تاريخ عالمي وكوني ***"إنّ المشكل الأكبر بالنسبة للنوّع البشري، والذي أرغمت الطبيعة الإنسان على حلّه هو التوصل إلى مجتمع مدني يُحكم الحق على نحو كلي"*** [121]

إنّ التفكير في نهاية التاريخ البشري على نحو تأملي تفاؤلي هي مهمّة إنسانية محضة، وهو أكبر كمال عقلي حر، فاتفاق الطبيعة مع الإنسان من حيث قانون الحتمية الذي يحرّك التاريخ نحو الكونية ومسافة الطريق نحو هذه الكونية مرهونة بمدى وعي الإنسان بضرورتها، أي أنّ أدوار التاريخ وحلقاته المحكومة بالحتمية والتقدّم مهمّة الإنسان.

[121] إمانويل كانط، فكرة عن تاريخ كوني، ص 07.

المبحث الثاني: العقل محرّك التاريخ البشري

لم يكن كانط السبّاق لتقديم أطروحات فلسفية في المجال التاريخي، لكن كان معه نوع من التميّز فيها، وذلك كونه ربطها بالجانب الابستيمي المتمثل في قدرة العقل بمقولاته القبليّة على بناء التاريخ وتحريكه نحو الكونية والمواطنة العالمية، محاولات تقديم صورة جديدة عن الإنسان تتحدّد مقوّماته بقدراته العقلية والفكريّة التي وضّح كانط بالتفصيل في مشروعه نقد العقل الخالص طبيعتها وحدودها، فضلا عن حريّة الإرادة التي تعتبر الرابط الأساسي، مرحلة المعرفة ومرحلة الفعل والممارسة التي تفسح المجال للإنسان كي يعيد النظر في علاقته بالتاريخ ودوره فيه.

المطلب الأول: العلاقة بين النقد والتاريخ عند كانط

يظهر اهتمام كانط بالتاريخ من خلال طرحه للعلاقة بين النقد والعقل؛ أي أنّه أراد أن يعيد الاعتبار لدور العقل ومكانته في بناء التاريخ بعدما كان مستبعدا في الاجتهادات الفلسفية التي سبقته، لأنّه طرح التاريخ في صورة تعاقب حتمي لأحداث نحو التقدّم، لكنّ كانط أراد أن يثبت أنّ التاريخ لا يتقدّم ولا يبنى ولا يتحرّك إلاّ عن طريق العقل. كان من نتائج هذا الطرح الابستيمي طرح مشكلة العلاقة بين العقل والتاريخ وتحديد طبيعتها التي تخرج عن أنّ الإنسان هو الفاعل الأساسي والشرط الأول في بناء التاريخ، فالعقل لديه القدرة على التفكير في هذا التاريخ وصنعه، هذه الأرضية الفكريّة التي انطلق منها كانط تدفعنا إلى التساؤل: **كيف تمكّنت الفلسفة الكانطية من الانتقال من التفكير النقدي إلى بناء التاريخ؟ وأين تكمن العلاقة بين العقل والتاريخ عند كانط؟.**

تنكشف العلاقة بين العقل والتاريخ على وجه الخصوص في مقالة كانط التي تناول فيها الإجابة عن سؤال ما التنوير؟ كونها وضّحت كيف أنّ استعمال العقل يعدّ شرطا ضروريا يُمكّن الإنسان من فهم ذاته ووجوده

وتاريخه إذ تسمح بظهور الإنسان النقدي الذي يفكّر في غاية وجوده في هذا التاريخ ويكتشف مكانته الحقيقية فيه من أجل أن ينطلق في إعادة بنائه وفق حريّة إرادته بعيدا عن أيّ ضغوطات تقف عائقا أمام الوحدة في التاريخ البشري ومسيرته نحو التقدّم الذي لا مجال لفتح باب الحداثة، ما دام التفكير هو قائد هذه المسيرة، ويمكننا اقتباس هذا النّص لتوضيح هذه العلاقة التي يريد كانط أن يكشفها، إذ يقول: ***"إنّ الاستعمال السيئ لملكة العقل هي الأغلال التي تقيّد قدمي الإنسان، وإذا رغب في التخلّص منها ما عليه إلاّ أن يقفز بواسطة الحريّة، لأنّه من الممكن أن ـ يتقدم ـ يتنوّر الجمهور نفسه، بل لهذا تترك له الحريّة، كيفما كانت قدراته كأمر حتمي تقريبا، لأنّه يوجد بعض النّاس لديهم روح التقدير العقلاني لقيمة الفرد ـ العقل ـ وميل كل إنسان للتفكير بنفسه***"[122].

يتّضح في هذه المجزوءة أنّ كانط يضع ثقة كبيرة في العقل الحرّ على قدرته في تدشين مدخل جديد للتاريخ البشري، بإمكانه أن يجعل الإنسان يعيش بطريقة أفضل مما كان عليه، عيشا يكون فيه سيّد مصيره، إذا تعلّم كيف يستخدم عقله وإمكانياته بشكل صحيح، لأنّ التاريخ ليس مفصولا ولا بعيدا عن قدرة العقل البشري وحريّة إرادته، إذ تصبح عملية بناء التاريخ تشترط الإنسان، العقل والحرية، هنا يمكن القول أنّ هذه العملية ليست مستحيلة بل ممكنة جدا إذا توفّرت شروطها، ويكون الإنسان هو المسؤول عن القيام بهذه المهمّة، فحركة التاريخ نحو التقدم، الأنوار، مرهونة بالعقل المتحرّر المفكّر في أوضاعه ومستقبله.

امتد طرح كانط بخصوص علاقة العقل بالتاريخ إلى تنظيراته المتعلّقة بمفهوم الثورة ودورها هي الأخرى في بناء التاريخ، متأثرا في بناء هذا التصوّر بالمبادئ الأساسية الثلاثة للثورة الفرنسية عام 1789، وهي: (الحرية، الإخاء، المساواة)، إذ عرف مفهوم العقل –ضمن هذا التعريف– تغيّرا جذريا، فلم يصبح مجرد ملكة معرفية فقط،

[122] **مفهوم الأنوار، إمانويل كانط، موسى مندلسون، جوزيان بولاد أيوب**، تر: محمد الهلالي، مجلة الحرية، العدد الأول، 1995، المغرب، ص 04.

بل أصبح صانع التاريخ البشري ومؤسّس قيم الكونية والمواطنة العالمية، ذلك لأنّ الثورة من منظور كانط ثورة فكريّة –بالدرجة الأولى– تقوم على إصلاح طريقة تفكير الإنسان في نفسه وتاريخه ودوره الحقيقي في هذا التاريخ؛ أي أنّ الثورة الحقيقيّة هي التي تسمح للإنسان بأن يكتشف حقيقة وظيفته في التاريخ، هذا المعنى لا يمكن اكتسابه إلاّ إذا قام الإنسان بتطوير طريقة تفكيره التي تمكّنه من إعادة النّظر في علاقته بالتاريخ، ونجد في مقالة كانط عن التنوير تعبيرات مختلفة وأمثلة كثيرة توضّح هذا التعريف الجديد للثورة الذي طرحه كانط ليوضّح به طبيعة العلاقة بين العقل والتاريخ اخترنا منه النص التالي: ***"فبإمكان الثورة أن تؤدي إلى إسقاط الاستبداد الشخصي ، القمع والجشع السلطويّ لكنّها لا تحقّق أبدا إصلاحا حقيقا لمنهج التفكير، بل على العكس من ذلك تماما***"[123].

إنّ المتأمّل لهذا التعريف سيكتشف أنّ كانط يعطي مفهوما مغايرا للثورة، مفهوما لم يخرج عن كونه معنى تاريخي في فلسفة التاريخ، إذ نجد أنّ كانط نقل هذا المفهوم من الجانب التاريخي إلى الجانب الفكري، جانب تصبح فيه الثورة هي ثورة فكريّة بامتياز؛ أي أنّ العقل يجب أن يُطوّر ويغيّر طريقة تفكيره، في هذه الحالة تصبح الثورة الفكريّة ضروريّة لأنّها تحقّق الشرط الذي وضعه كانط بخصوص إمكانية بناء التاريخ البشري وتحريكه نحو التقدّم، فثورة الفكر وخروجه من الانغلاق الفكري يكشف عن استعداد الطبيعة البشرية لصنع مرحلة تاريخية جديدة أفضل من سابقتها، تعبّر عن إنسان متنوّر فكريا، قادر على استغلال حريّة إرادته في تغيير واقعه ثم تاريخه، هذا الأخير يغدو فيه كل ماهو عقلي قابل للتحقّق دون شروط إمكان، هذا المنطق الجديد للثورة يؤكد أنّ العقل هو صانع التاريخ ومحرّكه الأساسي.

[123] **مفهوم الأنوار، إمانويل كانط، موسى مندلسون، جوزيان بولاد أيوب**، تر: محمد الهلالي، ص05.

في السياق نفسه، يتبنى هيجل موقفا مماثلا للنظرة الكانطية للثورة، هذا ما وضّحه الفيلسوف هاربت ماركيوز في كتابه "**العقل والثورة** " الذي تابع فيه نشأة النظريّة الاجتماعية من فلسفة الفيلسوف الألماني فردريك هيجل، إذ قام ماركيوز في مدخل الباب الأوّل لهذا الكتاب الذي جاء تحت عنوان "**الإطار التاريخي الاجتماعي**" بشرح موقف هيجل من الثورة الفرنسية وتحليله، ونظرته بشكل عام عن الثورة، إذ أقرّ أنّ وقعها لم يكن بالهيّن على العقول المثقّفة مثل كانط وهيجل وغيرهم، ليبيّن أنّ الموقف الإيجابي لهيجل منها، لما لها من أثر بالغ على بعض توجهاته ـ نخصّ بالذكر منها: كتاب فينومولوجيا الروح، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المنطق ـ التي دعت إلى ضرورة الثورة على المؤسّسات والأنظمة القديمة، لأنّ ما يكون قابل لأن نثور عليه هو في الحقيقة قد فقد مبررات وجوده، لذا فإنّ الحكم الذي يصدره ماركيوز على موقف هيجل من الثورة هو موقف إيجابي مثقل بالحماس والإعجاب، نتيجة لما أدخله من ثورة على التاريخ، ليس في الجانب الاقتصادي والسياسي فقط، بل فيما تعلّق بمفهوم الحريّة على وجه الخصوص، الحريّة التي يجب أن تكون المقوّم الأساسي للدولة وعلاقتها بالفرد، ويظهر هذا التأثّر في اتخاذه الحريّة مفهوما مركزيا في فلسفته،كونها أساس الوجود الإنساني، فعندما يحقّق حريته يستطيع في هذه الحالة قيادة حياته الإنسانية نحو الأفضل، ويظهر أكثر التأثير القوي والإيجابي للثورة الفرنسية على الفكر الألماني بصفة عامّة في قيام مشاريع التنوير في ألمانيا، لذا من أجل هذا الوضع تكون الثورة ضرورية كونها توسّع دائرة حريّة الذات وحقوقها.[124]

إشادة الموقف الهيجلي من الثورة الفرنسية كحدث تاريخي في العالم بأن يصبح العقل يحكم الواقع كونه قادر على أن يمنح الهوية الحقيقية للفكر والوجود بطريقة واقعية، تضمّن حتمية تغيير الواقع؛ أي تصبح ثورة العقل أنطولوجيا اجتماعية لما تحدثه من تغيّرات وتحوّلات من شأنها أن تحقّق النهضة في الواقع، لكن في الوقت

[124] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة": هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية"**، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامّة للنشر والتوزيع، د(ط)، 1970، ص 29، 30.

نفسه يكون العقل هو ماهية هذه الثورة والواقع، هذا ما عبّر عنه عنوان كتاب ماركيوز "العقل والثورة"، إذ أفضت قراءة ماركيوز لهيجل إلى الطابع الثوري للنظرية الاجتماعية، موضحة علاقة العقل بالثورة والتاريخ؛ أي تحقيق نظام عقلي حرّ لحياة الإنسانيّة، هذا الطموح الذي حاولت الثورة الفرنسية التأسيس لها، بينما تمكّنت المثالية الألمانية من تحقيقه على مستوى الفكر والواقع معا.

إنّ موقف هيجل من الثورة يمكننا أن نلخّصه في التأكيد على دور الطابع النقدي والثوري للأوضاع السّائدة لأنّ هذا هو التعبير الفلسفي للثورة الفرنسية؛ أي أن يصير الفكر ثوريا، فليس بوسع الفكر أن يثور ما لم يكن متحرّرا من المعايير التقليدية للتفكير والحياة، هنا يصبح العقل يعبّر عن مفهوم العمل واعتراف بدور الفعل، فعندما يتحكّم الوعي (العقل) يفتح أمام الذات الواعية والمتحرّرة العمل على التغيير على مستوى الكثير من الأصعدة التاريخية الاقتصادية ...إلخ، أو ما يمكن أن نصطلح عليه الممارسة العملية الاجتماعية والتاريخية، هذه المفاهيم والسياقات يمكن أن تجمعها الذات المتحررة.

نود أن ننبّه هنا أنّ هذه العلاقة بين العقل والتاريخ التي يُعنى كانط بطرحها، هي نظرة منفتحة ومتفائلة للتاريخ البشري على مستقبل أفضل، لأنّها نظرة تنطلق من أهمية مبدأ حريّة التفكير كهدف في بناء التاريخ، عندما يبدأ العقل في فهم وظيفته في التاريخ، هذه المسألة يمكننا أن نصفها بأنّها تطوّر للعقل النقدي عند كانط، لأنّه قام بتحليل مكانة ووظيفة العقل في التاريخ، واشترط أن يقوم العقل بنقد ذاته ليكتشف بنفسه وظيفته ضمن هذا التاريخ، ليكون هذا الفهم هو الخطوة الأولى نحو التقدّم، هنا بالتحديد تتجسّد النظرة التفاؤلية للتاريخ عند كانط.[125] آلية التقدّم التي يستبشر بها كانط كنهاية للتاريخ البشري، هذه التقدّمية مدفوعة بمبادئ العقل وقدراته بدءا بحريّة الإرادة؛ أي الانتقال من التفكير في التاريخ الداخلي للذات إلى التاريخ الخارجي الذي يكون فيه

[125] جان فرانسو ليوتار، **الحماسة "النقد الكانطي للتاريخ"**، تر: نبيل سعد، المجلس القومي الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)، 2001، ص 80، 81.

التقدم حتمية وفق هذه الحالة، حينها تصبح فكرة التقدّم هي من تحرّك تفكير الإنسان فيستعدّ إلى تقدّم بشري غير مفصول عن فاعلية حريّة الإرادة والعقل، وما دام العقل صفة ملازمة للإنسان فإنّ التقدّم يصبح بمثابة فهم سيرورة التاريخ البشري التي لا بدّ أن يواصل فيها التاريخ طريقه نحو التقدّم، إنّ الفهم العام للتاريخ عند كانط يحيل إلى حتمية التقدّم التي جعل منها كانط القانون العام الذي يحكم حركية التاريخ.

المطلب الثاني: النظرة التفاؤليّة للتآاريخ الإنساني عند كانط

إنّ التقدّم التدريجي للتاريخ بواسطة العقل الحرّ عند كانط يشدّد على فكرتي العقل والغائية من التاريخ البشري التي حدّدها العقل في التقدّم الإنساني نحو الأفضل ممّا يفتح المجال أمام توجّه عقلاني لمستقبل البشرية وفق نظرة تفاؤلية منبثقة من وضع الثّقة في قدرة العقل على بناء التاريخ، بحيث يكون العقل هو الشرط الأوّل لفهم وتفسير حركية التاريخ، إنّ القول بالغائية في حركيّة التاريخ تحيل إلى الحديث عن مهمّة متوقّفة على إرادة البشر والكائن العاقل عموما، يقول كانط في توضيحه لفكرة الغائية من التاريخ البشري: ***"إنّ التاريخ يصبح موضوع فكرة، أي هو فكرة مجموع الكائنات المفكرة، التي تتطلب فكرة الغائية لكي يتم التفكير فيها، إنّ أقصى ما يصل إليه الكائن العاقل هو يكون موضوعا يتناسب مع غائية مادية وموضوعية (...) فهو في ذاته موضوع لفكرة، وهي فكرة تطوير مقدرة الغايات في الإنسان بصفته الغاية النهائية للطبيعة***".[126]

إنّ حركية التاريخ مرتبطة بجهد الإنسان، الجهد العقلي بالتحديد، بحيث يدرك الإنسان أنّ بناء التاريخ مهمّة تخصّ الكائنات البشرية بشرط أن يكون التقدّم هو غاية العقل البشري من التاريخ، هنا يكون تحقيق مكان الذات في التاريخ هو غاية نهائية لكل كائن بشري أو ما يمكن أن نصطلح عليه الإيمان بقيمة الذات الإنسانية في صناعة التاريخ البشري، هذه الخطوة من شأنها أن تعزّز فعالية الإنسان ووظيفته في بناء التاريخ بعدما انحصرت

[126] جان فرانسو ليوتار، **الحماسة "النقد الكانطي للتاريخ"، مرجع سابق**، ص 74، 75.

صورة وفاعلية العقل في الجانب المعرفي والعلمي فقط، دون أن تلتفت إلى دوره الفعّال في إعطاء دفعة وحركية للتاريخ نحو التقدّم من أجل مستقبل إنساني أفضل.

إنّ القول بالدور الفعّال للعقل في بناء التاريخ مرتبط عند كانط بفكرة الصراع باعتبارها هي الأخرى لها دورا كبيرا في مهمة بناء التاريخ البشري، حيث نجد كانط يناقش هذه الفكرة بطريقة تدريجة حتّى يوصلنا إلى أنّ التاريخ يجب أن يكون قائما على فكرة الصراع، التي مفادها أنّ العقل يجب أن يصارع ويكون في مقاومة مستمرة مع كل ما يهدّد حتمية التقدّم التاريخي للبشرية حتى وإن استلزم الأمر كل مظاهر العداء، هذا ما يصطلح عليه كانط مكر الطبيعة؛ أي أنّ العقل يجب أن يكون في تهيّئ دائم ومستمر لمظاهر المكر التي يمكن أن تقف خلف التاريخ الإنساني، وهناك إشارة واضحة لهذا التصوّر في النّص التالي: ***"يريد الإنسان الوفاق لكن الطبيعة تعلم أكثر منه ما هو أفضل لنوعه، إنّها تريد أن يكون مضطرا إلى مبارحة خموله وقناعاته السلبية، لكي يلقي بنفسه في معترك العمل الشّاق ليجد فيه سبيلا للتخلّص من مشقته من خلال استخدام فطنته "*** [127]. في هذا الإطار يصبح الصراع يلعب دورا أساسيا في بناء التاريخ وتقدّمه؛ أي أنّ هذا التقدّم يكون من مهمّة العقل، فهو من يسعى لتحقيقها، بحيث يكون الصراع مرادف للقدرة على التغيّر، تغيّر ليس بمستحيل، بل هو متوقّف على قدرة الإنسان والرغبة في المقاومة من أجل بلوغه، هذا التصوّر يطرح مشكلة الإنسان وعلاقته مع ذاته داخل حلقة التاريخ؛ أي هو من يختار كيف يكون داخل هذه الحلقة، أن يكون كفرد فيها فقط أو كفرد فعّال يكافح من أجل التعبير عن فرديته داخل هذا التاريخ، هنا فقط سيدرك قيمة الصراع الواعي الذي يقوده إلى حقيقة ذاته داخل المجتمع والتاريخ على وجه الخصوص.

[127] إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني**، ص 07.

تضمّنت الكثير من حلقات محاضرات في التاريخ عند هيجل فكرة شبيهة بمكر الطبيعة، يعطيها تسمية مكر العقل وعلاقتها ببناء التاريخ، الأمر الذي دفعنا إلى محاولة الكشف عن نقاط تشابه أو اختلاف بين التصوّرين، خاصّة أنّ هيجل اهتم بتفسير حركية التاريخ، مبرزا دور العقل والوعي فيه، من خلال وضع الإنسان وسط الصورة الحقيقة للتاريخ البشري، إذ ينظر للتاريخ بوصفه حركة ديالكتيكية مستمرة من أجل الحريّة البشرية التي من شأنها تعبّر عن تاريخ كلّي للبشرية، فالتاريخ عند هيجل هو تاريخ الروح في تقدّمها، والروح عنده هي الفكر، ويخصّ هيجل في هذه الفكرة العظماء والقادة في بناء التاريخ وتحريكه. يقول ***في هذا السياق: "إنّ دهاء العقل يحرّك دوافع الأفراد الخاصّة لكي يتحرّك التاريخ "*** [128].

وضع الثقة في العقل وحريّة الإرادة في تأثيره على حركية التاريخ، هذه الفكرة يستمدها هيجل من كانط، لكن هناك اختلاف واضح بينهما يكمن في أنّ كانط وضع الثقة في صورة الإنسان على قدرته في تحريك التاريخ، توطيدا للفعل البشري الذي يعبّر عن الصورة البسيطة للكينونة القائمة على ملكة العقل وحريّة الإرادة، بينما ربط هيجل التاريخ بنوع محدّد هم العظماء، مما يجعل نظرته جهوية فيها مركزية وتحيّز، نظرة لا يمكنها أن تعبّر عن تاريخ كلّي.

إنّ التاريخ كمسار تقوده النزعة الإنسانة الحرّة والمتفائلة، هو تجسيد لتاريخ بشري شمولي لا محال، هذا ما يطرحه كانط في إطار تفسير التاريخ من وجهة نظر كونية، محاولا بهذه النظرة التأسيس الفلسفي لثقافة العيش معا بعيدا عن أيّ اعتبارات تاريخية أو حضارية، باستثناء اعتبار واحد، هو كون الإنسان كائن عقلي يخضع لقوانين العقل هذه الملكة التي تتميّز بالكونية، هذه الأخيرة قادرة على توجيه التاريخ البشري نحو الانخراط في مواطنة عالمية، لتطّلع الذات إلى هذه الكونية كغاية في حدّ ذاتها، أين يتقارب البشر لزاما عن طريق البعد الإنساني

[128] هيجل، **مبادئ فلسفة الحق**، تر: تيسير شيخ الأرض، دار النشر بدمشق، د(ط)، 1974، ص 365.

الكامن في كل ذات بشرية، حيث يقول كانط موضحا تفسير الكوني للتاريخ: ***"إنّ المحاولة الفلسفية لتناول تاريخ كوني وفق نظام الطبيعة يرمي إلى اتحاد النوع البشري، الذي ينبغي أن يعتبر أمرا ممكنا، بل هو مفيد لمقصد الطبيعة ذاك، إنّه لمشروع غريب على ما يبدو (...) غير أنّه إذا جاز لنا أن نسلّم بأنّ الطبيعة لا تعمل دون مخطّط أو مقصد غائي حتى في مجال لعبة الحريّة البشرية، فإنّ هذه الفكرة تصبح قابلة للاستعمال، ننظر بمقتضاها للنوع البشري إلى مستقبل جديد"*** [129].

يهدف كانط بهذا التصوّر إلى تقديم رؤية عن التاريخ انطلاقا من كونه نتاج الأفعال البشرية، ولا يختصّ بالعشوائية والصدفة في مساره التقدّمي، بحيث يصبح وعي الفرد من وعي النوع باعتباره تطوّرا ثابتا، فإرادة البشر مرتبطة بمدّة وعيها بحتمية وضرورة هذا التقدّم باعتبارها تعزيزا لقدرة العقل وحريّة الإرادة في الوقت نفسه، فالعقل الحرّ في المقام الأول ضمن هذه الكونية للتاريخ، ممّا يجعل المسار التقدّمي للتاريخ غير خاضع لأيّ قوانين إلاّ لسلطة العقل كملكة كونية في الطبيعة البشريّة، وما دام الشرط محقّق وفق تصميم الطبيعة فلا مانع أن تكون الطبيعة البشرية كمصدر أساسي ومحرّك لفكرة التاريخ العالمي.

يوجد تصادم فكري وفلسفي بين فكرة تاريخ كوني الكانطية وفلسفة التاريخ العالمي للإنسانية عند الفيلسوف **يوهان غوتفريد هردر**، الذي نجد –هو الأخر– يطرح فكرة الإنسانية كغاية للتاريخ باعتباره حتمية في الطبيعية، إذ يطرح ضمن هذا التوجّه فكرة مفادها ضرورة الانتقال من تاريخ يهتم بدراسة الأحداث على نحو جزئي، إلى تاريخ الجنس البشري ككّل ـ تاريخ عام ـ لأنّ هذا الأخير بإمكانه أن يضمن تقدّم مستمر للإنسانية، معتبرا أنّ تمتّع الإنسان بملكة العقل هو المحرّك الأساسي للتاريخ والمتحكّم في مصيره التاريخي، لأنّ ملكة العقل تسمح له بأن يسير بالجنس البشري نحو هدف واحد، هو تاريخ إنساني تتحقّق في ظلّه كل أسس

[129] إمانويل كانط، **المصدر نفسه**، ص 14، 15.

الرقي والكمال للجنس البشري الذي قدّر له أن يحظى بها وفق العناية الإلهية؛ أي أنّ هذه الغاية وضعها الله، والإنسان يخضع لها حسب وجهة نظر هردر.[130] لو قمنا بمقارنة هذا التصوّر مع فكرة الكونية عند كانط يمكننا القول أنّ هردر في طرحه لمسألة مصير التاريخ البشري تقدّمه وتطوّره، يربطه بالجانب الديني المتمثل في العناية الإلهية، إذ يصبح النوع البشري مجبول على التقدّم كهدف غائي سطّرته العناية الإلهية؛ أي أنّ هردر يُغلّب هذا الجانب على الجانب العقلي الذي أعطاه كانط اهتماما كبيرا في طرحه لفكرة الكونية للتاريخ البشري، لتكون السعادة المرجوة من التاريخ عند هردر غاية كل النوع البشري، محدّدة مسبقا وفق قوانين العناية الإلهية، بينما كانط ينظر إليها أنّها من صنع الإنسان وقدراته العقلية.

يعرض هردر فكرة محورية في كتاباته التأريخية في نصوصها الأصلية بالألمانية، التي تعتبر نادرة إلاّ من خلال بعض الترجمات بالفرنسية والإنجلزية، وهي أنّ التاريخ الكوني ثقافة، هدفها السير بفلسفة التاريخ نحو التكوين الإنساني عن طريق تصوّر التاريخ إدراكا تقدميا للعقل والإنسانية، كون الفهم المحض والعقل الرافدان الوحيدان لتكوين الإنسانية.[131] بمعنى الإنسان كائن تاريخي، يمكنه صنع التاريخ بفضل ملكة العقل والفهم؛ أي أنّه هو المسؤول عن حركة التاريخ. إعتمد هردر في هذه الفكرة على العقل القائم على ملكة الفهم كمحرّك رئيسي وضروري للتاريخ، سواء كانت هذه الحركة بطريقة سلبية أو إيجابية؛ أي التاريخ، وهو تمثيل لطريقة تفكير الإنسان، فالعقل هو من يحكم التاريخ، وقد تطوّر الإنسان بفضله من الحياة الوحشية والهمجية إلى حياة التمدّن والتحضّر.

تتجدّد ثقة كانط بدور العقل في بناء التاريخ في المجال السياسي الذي لا يحسبه كانط منفصل أو معزول عن التاريخ، فالإقبال العقلي على تحسين الأوضاع السياسية هو في الوقت نفسه بناء للتاريخ وإعطائه دفعة نحو

---

[130] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر"، من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة"**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، ص14، 15.

[131] , **edées sur la philosophie de histoire de l'humanité**. Trd par Edgar Quinet; tom 1, chez .J.G herder f ,G,levraut, rue de la Harpe, N813, paris, p79, 80.

التقدّم، ففكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبولتية هي الخيط الهادي للقوانين والمعايير التي تحكم التقدّم، هذا المقياس من شأنه أن يجعل الكونية في التاريخ وسيلة وغاية في نفس الوقت، لهذه الأسباب أقام كانط التاريخ على مبدأ الغائية ولم يربطه بأيّ مبدأ آخر، هذا المبدأ الذي قام على قاعدة مفادها أنّ الإنسان ـ العقل ـ هُيئ لأداء وظيفة في التاريخ تتمثل في المساهمة في دفع التاريخ نحو وجهة عقلانية وكونية لا تنجذب بالمؤثرات التاريخية ولا الحضارية سواء في الماضي أو الحاضر، يتّضح هذا في قوله: ***"سيأتي ذلك اليوم الذي فيه يتأسّس المقصد الأسمى الذي أرادت الطبيعة أن تحقّقه، ألا وهو وضعية كوسموبولتية كونية ستتفتح في ظلّها كافة الاستعدادات الأصليّة في النوع البشري"*** [132].

يستأنف كانط في هذا التصوّر أهداف ومسائل تجعل من السياسية والتاريخ في حلقة مشتركة تكون فيها السياسة الحقيقة هي من تنجح في تحقيق مواطنة عالمية، التي تصبح شرطا لبلوغ التقدّم البشري نحو تاريخ كوني، كما يطرح العلاقة بين النظر والعمل في مجالات السياسية والتاريخ التي انتهت إلى مشروع السلام الدائم، من الواضح أنّ كانط يريد أن يجعل من فكرة التقدّم وعلاقته بالجانب السياسي معطى قبلي للعقل البشري، يستمد من قدرته وإمكانياته بوصفه كائن عاقل يتمتع باستعدادات طبيعية تتحقّق في النّوع البشري كافة، وتخوّل له استخدام العقل.

حسب وجهة نظر كانط انطلاقا من تنظيراته في مجال فتح العلاقة بين السياسية والتاريخية، يصبح التقدّم نحو تاريخ كوني نزوعا طبيعيا في الإنسان، هذا النزوع يتجلّى في الفضائل الأخلاقية ومبادئ المواطنة العالمية بالقوة، ممّا يسمح بأن تتقدم البشريّة جمعاء نحو تاريخ كوني، هذا ما جعل هذه التنظيرات محور الاهتمام في التطبيق الواقعي من أجل إعادة بناء حاضر ومستقبل للإنسانيّة، محكوم بسلام دائم لا ينفصل عن المبادئ والقيم

[132] إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني**، ص 14.

الأخلاقية، ويعكس روح الواجب الأخلاقي اتجاه الفرد والمجتمع، هنا تصبح فكرة التقدّم تجربة أخلاقية وسياسية تتفاعلان فيما بينهما من أجل بلوغ السلام الدائم كمرحلة ختامية ونهائية للكونية في التاريخ البشري. يشرح كانط تصوّره المتعلّق بمشروع السلام الدائم في النّص التالي: ***"أمّا القانون العالمي فلا بدّ أن يقوم على مبدأ عام يتفق مع العقل وحريّة الإرادة البشرية لأنّها معطى أولي وضروري، يجعل السياسة تتّفق مع الأخلاق بكل سهولة ويضمن محبة الآخرين واحترام حقوقهم كأنّهما واجب"*** [133].

يمكن القول هنا أنّ التقدّم الفعلي للنوع البشري هو استثمار كل استعداداته الطبيعية من أجل بلوغ مرحلة يكون فيها الإنسان هو العلّة الأولى والفاعلة في توجيه مسار التاريخ نحو مبادئ المواطنة العالمية والسلام الدائم على مستوى الواقع، فارتباط التقدّم هنا في هذه النقطة بالمعنى السياسي يجعل من المهمّة مسألة تثبت إمكانية تحقّقها في الواقع بعيد عن التنظيرات والمثالية المفرطة التي شهدها مجال الفلسفة السياسية قبل كانط، لأنّ توجيه الأنظار اتجاه الواقعيّة في تطبيق مشروع السلام الدائم هو من يجعل للإنسان الدور الإيجابي في التاريخ، عندما يساهم في تحقيق سعادته وسعادة الآخر في الوقت نفسه بعيدا عن أيّ غايات وأهداف شخصيّة، بقدر ما تكون رغبة صادرة عن طبيعته البشريّة نفسها. هكذا فقط سيرتفع التقدّم إلى المستوى القيمي والأخلاقي من خلال انتصار القيم الأخلاقية والإنسانية، ممّا يؤدي إلى تغلغل البعد الإنساني والأخلاقي في بناء التاريخ من أجل بلوغ غايته المنشودة، وهي تحقيق كونية للتاريخ لا تنفصل عن السلام الدائم.

إنّ هذا المسار التقدّمي للتاريخ البشري يعكس الروح المشبعة بمبادئ الأخلاق، فتصبح فيه الإنسانية جمعاء تسير نحو التقدّم بلا منازع، ما دام من الواجب على الإنسان تنمية مشاعر الإنسانية اتجاه الآخرين، أين يصبح التقدّم الفعلي والحقيقي هو تقدّم النوع البشري نحو العقلانية والأخلاقية، كون النزوع الأخلاقي متضمّن

[133] إمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د(ط)، 1925، ص 123، 124.

قبليا في العقل، ممّا يجعل التقدّم أخلاقيا بالدرجة الأولى، ويبرز أنّ التقدّم مرتبط بالطبيعة الأخلاقيّة المتأصّلة في الإنسان وفق فلسفة كانط الأخلاقية، والحديث هنا عن دور الإنسان في بناء التاريخ وفق ما أوجبته الطبيعة الخيرة النابعة من عقله، وفق هذا التصوّر يكون تقدّم البشرية مؤشر على انتصار المثل الأخلاقية المؤسّسة على فكرتي الواجب والإرادة الخيرة: "***إنّ البحث في التاريخ الإنساني ليس في الحقيقة بحثا عن الماضي من أجل الماضي، وإنّما من أجل المستقبل، أي تاريخ ينبئنا بنتائجه المستقبلية، بأن تكون هناك نوعية جديدة للبشر، وتاريخ أخلاقي يحمل في تضاعيفه المبادئ الأخلاقية والمثل الإنسانية***". [134]

نستنتج من ارتباط الفلسفة الأخلاقية بتصوّر دور العقل في بناء التاريخ أنّ البعد الأخلاقي في الإنسان هو المحرّك لمستقبل أفضل ـ تاريخ كوني ـ لأنّ كل من الواجب الأخلاقي والمقاصد الطيبة يجد فاعليته في مجال بناء التاريخ كونه مساحة تحتاج إلى النوايا الطيبة لما لها من آثار إيجابية في التعبير عن القيم الأخلاقية التي كلّما اجتمعت في الإنسان جعلته أكثر إيمانا بضرورة التقدّم نحو ما هو أفضل وأرقى له وللبشرية جمعاء.

المبحث الثالث: السجال العقلي التاريخي بين كانط وهردر

من هو هردر؟

[134] أ .سمير بلكفيف، **فلسفة التاريخ عند كانط من الفهم المتعالي إلى الفهم المحايث**، مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، العدد 42، جوان، 2017، ص357، 358، 360.

يوهان غوتفريد هردر Johan Gottfred Herder (1744-1803) أديب وفيلسوف ألماني، لا نعرف الكثير عن هذه الشخصية الفلسفية الفريدة وذلك لقلّة الترجمات والكتابات باللغة العربية.

يعتبر هردر أحد أهم الرواد البارزين لمذهب العاطفة والإنسانية الألمانية، حيث كان ناقدا صريحا لفلاسفة التنوير، كان هدفه الوحيد هو الاستثمار في الذات الإنسانية من الجانب العاطفي والانفعالي، عكس فلاسفة الأنوار الذين قدّسوا العقل والتقنية وتجرّدوا من العواطف واعتبروها عوائق تحول دون تحرير الفكر والتقدّم.

درس هردر اللاهوت وكان تلميذا لإيمانويل كانط، معجبا بمحاضراته وفكره، لكن سرعان ما انقلب التلميذ على أستاذه وسلك تيارا معاكسا له تماما، متبعا بذلك الرومانسية، مقتفيا أثر فلاسفة آخرين أمثال روسو وجون لوك، اتجه هردر الى دراسة الطبيعة والحساسية والجمال من خلال الشعر والأدب، أي أنّه حاول دراسة قضايا فلسفية بطريقة الخيال والشعر، ثم انتقل بعد ذلك إلى (فايمارا) حيث وجد أرضية خصبة تلهمه للبحث والتفلسف حيث استقر هناك إلى غاية وفاته[135].

المطلب الأول انتقاد هردر للعقل المحرّك للتاريخ عند كانط

إنّ بوادر الصراع الفكري الفلسفي بين كانط وتلميذه هردر بدأت مع صدور كتاب "أفكار" الذي كان يمثل بالنسبة لهردر المحاولة الفلسفية الأدبية الأولى، لكنّه كان طبقا دسما للنقد والتحليل بالنسبة لكانط، حيث فوجئ هردر بهذه الخطوة القاسية من أستاذه، وقع هذا النقد كان قويا عليه، حيث عبّر عنه في رسالته إلى يوهان ميلر بتاريخ 19 ديسمبر 1782 قائلا: "أتدرك ؟ ألدّ أعداء كتابي أفكار لم يكن متوقعا بالنسبة لي أستاذي فيما مضى كانط"[136]. لقد تميزت العلاقة بين كانط وهردر بأنّها تقوم على صراع فكري قائم غلى فكرة التضاد

[135] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص02 .

[136] المرجع نفسه، ص22.

في التوجهات فبالرغم من أنّ هردر قد تتلمذ على يد كانط إلاّ أنّه شقّ طريقه إلى البحث والفلسفة انطلاقا من الأدب، عكس كانط الذي حاول بناء نسق إبستيمولوجي قائم على المنطق والمفاهيم التقنية المنظّمة، هذه المسألة بالذات التي كانت تمثل منعرج الفصل بين فلسفتي كل من كانط وهردر، فقد تفاجأ هذا الأخير بانتقادات أستاذه كانط لمضمون كتابه "أفكار" في جزئه الأوّل، بالضبط الذي وصفه بأنه عبارة عن كتاب مكثّف المحتوى بالاستعارة المفرطة، مستدلا بأنّ هردر استخدم في طرحه لميولاته الفلسفية قالب الفصاحة الشعرية البعيدة كل البعد عن الأسلوب الفلسفي التحليلي الحقيقي، الذي يتميز به الطرح الفلسفي للأفكار والتوجّهات، كما أنّ هردر حسب كانط لم يستعمل أساليب الفلسفة في الدلائل وإيجاد الأجوبة الكاملة الشافية للأسئلة المحورية، فقد كان أسلوبه عبارة عن طرح أدبي شعري بلاغي لم يرتقي إلى أن يكون طرح فلسفي واضح المعالم.

إنّ التباين الموجود بين فلسفة كانط وهردر يكمن في بناء النسق الفلسفي المناسب لمناقشة مختلف القضايا الفلسفية، هذا ما يفسر الصراع المنهجي الابستيمولوجي بينهما في دراسة العقل والتاريخ لأنّ فكرة الصراع تقوم على التضاد والاختلاف، والاختلاف بين كانط وهردر هو اختلاف جوهري في الأنساق الفلسفية .[137]

فالنسق الكانطي يقوم على المفاهم و المقولات والتنظيم التقني لمختلف الأدوار الابستيمولوجية القائمة على التحليل والفهم والاستنتاج، بداية بالحساسية والحدس، مرورا بنظرية الزمان والمكان، وصولا إلى الفهم كمترجم عام للمعرفة وعملية الإدراك بشكل كامل، هذا الطرح الفلسفي الصارم الذي وضعه كانط كان يؤسس لفكرة مفادها أن هناك جدار كبير يفصل بين الفلسفة والأدب في طرح القضايا ومناقشتها، فالتوجّه الأدبي الذي وضعه هردر كنسق بحثي لفلسفته يراه أصح توجّه فلسفي، ذلك لأنّ هردر كان منسجم مع نفسه ولم يقع في مصيدة تقديس العقل والتقنية، إذن حاول هردر هدم الجدار المنهجي الفاصل بين ما هو أدبي وبين ما هو

[137] محمد شوقي الزين ، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص 22.

فلسفي، وتطويع الفلسفة ودراستها بأسلوب إنساني أكثر، فهردر بذلك حاول وضع العقل في قالب الشعر والمجاز، وحاول تلطيفه بروح شاعرية إنسانية تجمع بين الفلسفة والعقل والمجاز.

إنّ المفهوم الجديد للفلسفة الأدبية يضعنا أمام تحدٍ جديد فريد من نوعه، هذا التحدي الذي يحمل في طيّاته الكثير من الأسئلة نذكر منها: هل محاولة الجمع بين الفلسفة والأدب تعتبر طرح صائب؟ هل تتقبّل طبيعة كل منهما هذا الجمع والخلط؟ ما هي الغاية المرجوة من ذلك؟ وإلى أيّ مدى يمكننا القول أنّ هناك تجانس بين ماهو أدبي مجازي وبين ما هو فلسفي تحليلي ومنطقي؟[138].

كل هذه الأسئلة تفسّر نقد كانط الحاد لخطورة هذا الخلط غير المدروس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل هجوم هردر على فلاسفة التنوير له نوايا نقدية لكانط؟

لقد رفض هردر بشكل صريح التوجّهات العقلية لفلاسفة عصر التنوير خاصّة الأنوار الفرنسية، ما يبرر مباشرة نقده للديكارتية المغطاة بغطاء الفولتيرية التي لطاما طالبت بحقّها في البداهة والوضوح لأنّ الوضوع حسبها لايرتبط بأيّ حال من الأحوال بالعاطفة والانفعالات، كلّ هذه المعطيات المليئة بالانتقادات والآراء المتعاكسة والمتضاربة تحيلنا إلى سؤال جوهري أشرنا إليه أعلاه، وهو هل توجد نوايا نقدية قديمة لهردر إزاء أستاذه كانط لاتباعه ديكارتية آفلة جرّدت الإنسان من إنسانيته، وجعلت العقل سيده، والإدراك منهجه، واستبعدت كل عواطف الإنسان وأحاسيسه وانفعالاته.

إنّ انتقادات كانط القاسية لكتابات هردر جعلته يبحث عن الثغرات المفاهمية الكبرى في ابستيمولوجيا كانط هذا مايفسّر نقده الحاسم في "نقد على نقد العقل الخالص" (Eine Metakritik der kritik de reinen Vernunft 1799) ،لأنّه يعرف جيدا أنّ نقد العقل الخالص هو المنعرج الفلسفي الكبير والمسألة

[138] محمد شوقي الزين ، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص22.

المحورية في فلسفة كانط[139]. ينتمي هردر إلى النزعة الإنسانية العاطفية الطبيعية، هذا التوجّه الفكري جعله في مواجهة نقدية مباشرة مع أستاذه كانط، وكان أوّل ما استثار فكره للنقد هو الجانب المعرفي لفلسفة كانط المؤسّس على الفكرة النقدية للعقل المحض، فقد كان يرى أنّ أفكار كانط وتوجهاته قد أجحفت في حقّ إنسانية الإنسان وأولت أهمية كبيرة للجانب التقني ودراسة العقل كأنّ الإنسان عقل فقط، فأهمل كانط حسبه المنعطف الإنساني الطبيعي الذي يشكّل شخصية الإنسان من ميولات ورغبات لأنّ الإنسان يتكوّن من خليط بين ما هو عقلي حسي ووجداني عاطفي، هذا الأخير الذي دافع عنه هردر بشراسة في مؤلفاته لأنّ الكائن البشري مزيج بين التفكير والتعبير العاطفي فجاءت انتاجاته الفلسفية عبارة عن تعبير فلسفي مجازي شعري لأنّها توافق التركيبة البشرية، كون الإنسان في طبيعته ليس فقط عقل وتخمين وحساب.

إنّ جزئية هردر النقدية لمسألة نقد العقل الخالص لم تلقى تقبّل عند كانط لأنّها منهج صحيح بالنسبة له ومشروع ابستمولوجي ينظّم نظريّة المعرفة بشكل عام ونقده غير مقبول، فضلا عن أنّ العقل والتاريخ مفهومان مترابطان عند كانط، ما جعل هذا الأخير ينتقد هردر في مسألة طرحه للتاريخ الطبيعي لأنّه يرى بأنّ هردر قد أبعد فلسفة التاريخ عن مسارها الصحيح واختزلها في تطبيع التاريخ اللاعقلي[140]. إنّ التأسيس العقلي للتاريخ بالنسبة لكانط هو الذي يعطينا القيمة الفلسفية للتاريخ، فمتى جرّدناه من دوره الذي يمثّل الدراسة العقلية الموضوعية للحقل التاريخي، أصبح مشروع دراسة فاشل، هذا ما يفسّر بدوره الطرح الهردري في تطبيع التاريخ، لأنّ دراسة هردر للتاريخ كانت عبارة عن أنتروبولوجيا تاريخية؛ أي أنّ العقل فيها يقوم بدور التأمّل التقليدي الرتيب في تاريخ المجتمعات والتجمّعات البشرية، إنّ هذا الفصل الجوهري بين ماهو منطقي عقلي وما هو تاريخي يفقد التاريخ تجدّده و تقدّمه، ويجعل العقل بمثابة أداة راكدة تراقب التاريخ من بعيد لا تؤثّر فيه ولا تتأثر به.

[139] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص22.

[140] المرجع نفسه، ص22.

المطلب الثاني: التاريخ الطبيعي كبديل للتاريخ العقلي الكانطي (فلسفة أخرى للتاريخ)

إنّ التوجّه الهردري للتاريخ الطبيعي جعل من كانط يحكم على المشروع الفلسفي لتلميذه هردر بالفشل، خاصّة وأنّه يرى أنّ فلسفته الطبيعية لا ترقى لأن تكون فلسفة تاريخ، إنّ هذا الحكم التعسّفي على مشروع هردر يجعلنا نطرح السؤالين التاليين: هل لكانط الحق في محاكمة هردر على مشروعه في فلسفة التاريخ؟ وإلى أيّ مدى يمكننا أن نقول أنّ أحكام كانط على الطرح التاريخي للتوجّهات الهردرية مشروعة من النّاحية النقديّة الفلسفية؟[141].

إنّ الطرح الطبيعي للتاريخ الذي أسّسه هردر جعل من كانط أوّل الناقدين لفلسفة التاريخ الطبيعية، حيث اعتبر أنّ هردر يحاول أن يضع التاريخ في قوقعة الطبيعة وأن يضع الطبيعة في سلطة التاريخ، هذه الثنائية من شأنها أن تسجن الإنسان وتجعله حبيس هذا الحقل، فيكون الإنسان هنا عبارة عن حيوان عاقل إلى حدّ ما لكنه لا يرقى لأن يكون العنصر الأوّل الفاعل في التاريخ والأخلاق والقضايا السياسية، ويكون هو صاحب القرار الأوّل، وتكون الحريّة هي الهدف الأسمى من التاريخ. إذن كانت انتقادات كانط لفلسفة التاريخ الطبيعية عند هردر مجحفة إن صحّ التعبير، ذلك لأنّ نسق هردر في دراسة التاريخ كان نسق جديد يقوم على رفض الدولة كغاية سياسية للحريّة باعتبارها النهاية الطبيعية لسلّم التنظيم التاريخي السياسي للحريّات الفردية، هذا ما كان يعارضه هردر جملة وتفصيلا لأنّ الدولة هي استعباد للحريّات وليست تحقيق للحريّة المنظّمة، لأنّها تمثل فكرة التشخصن الذي يرى هردر بأنّه شكل من أشكال قمع الحريّة والتقيّد الأخلاقي والسياسي والتاريخي كتحصيل حاصل،كما أنّ قوّة التشخصن لا يمكنها أن ترقى بالانسان بأيّ حال من الأحوال للحريّة والسعادة الفردية والمجتمعية على حد سواء، هذا من جانب نقد هردر للطرح الكانطي للحريّة كغاية، كنسق أخلاقي

[141] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص23 .

وسياسي للدولة، ومن جهة أخرى فإنّ هردر انتقد بشكل ضمني فكرة الاستبداد المرتدية قناع التنوير كتمويه للمجتمعات، وعبّر عن استيائه من النّسق الأخلاقي الكانطي الذي يحمل في طيّاته التنوير المزعوم في إطار التشخصن السياسي والدولة كنظام سياسي أخلاقي واجتماعي مستبّد في حق حريّة الإنسان المشروعة بشكل طبيعي، فلا يمكن حسب هردر تنوير الإنسان ككائن بشري بتكبيل ذراعيه و قدميه باقناعه بحريّة الدولة والقانون العام المزعوم؛ لأنّ الحريّة الحقيقية تكمن في فتح مجال التعبير والعواطف للإنسان لأنّ الحريّة مطلب إنساني قبل أن تكون مطلب سياسي اجتماعي أخلاقي، مكفول من الجهة العليا المقيّدة بطبعها للحريّات التي تتمثل في الدولة.

1. التراث والتقدم (صراع الوجهات بين كانط و هردر)

يضع كانط غاية التقدّم كهدف محدّد للتاريخ، لكن هردر يرى بأنّ التاريخ غايته راهنة آنية؛ لأنّ فلسفة التاريخ تمثل طريقة وأداة تتوجّه بها نحو التكوين الأخلاقي والجمالي للفرد، فيكون التراث والثقافة عبارة عن وجهة لهذه الأداة [142]. إن المتفحّص الدقيق لفلسفة التاريخ عند هردر يجد أنّه لايؤمن بالأبعاد المستقبلية للتقدّم التاريخي أي أنّ غاية التاريخ الثقافية والحضارية الأخلاقية التراثية هي غاية محايثة للإنسان وليست غاية مستقبلية بعدية، إنّ هذا التناول الآني ينبّهنا إلى أنّ نوايا هردر في تحليله لفلسفة التاريخ هي نوايا رواقية دفينة، لأنّ الحقيقة تمثل جسد القوانين والأزمنة والأحداث التاريخية الكونية وليست حقيقة التاريخ في ذاته، أن نجعل للتاريخ غاية بعدية غير مضمونة البلوغ، فنجد بذلك أنفسنا في نهاية هذا المسار التاريخي نغرّد خارج السّرب بعيدين كلّ البعد عن حقيقة التاريخ ومسعاه المرجو، هذا من جهة، من جهة أخرى فإنّ الخقيقة الفلسفية للتاريخ هي ذلك الاجتهاد الذهني والمحفّز المعرفي الذي يدفع العقل ليكوّن التصوّرات الابستيمولوجية الممكنة التي تصاحب الإنسان في

[142] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص23.

التأسيس الصحيح لتكوينها التاريخ، الدولة، السياسة والفلسفة. إذن الحقيقة في تكوينها الفلسفي وسياقها المفاهيمي الصحيح هي تأسيس عقلي عملي ونظري وليست مجرد نحو يمكن كتابته أو خيال يمكن تصوره.

حاول هردر بناء فلسفة جديدة للتاريخ من خلال مهمّة الدفاع عن التسلسل التاريخي لمختلف الثقافات عبر الأزمنة، معاكسا بهذا الطرح الغرور الذي أصيب به فلاسفة التنوير الذين حاولوا تتويج عصرهم على أنّه الحقبة الأكثر تقدّما على مرّ العصور، هذا بدوره ما يفسّر فكرة التقدّم العقلي للتاريخ، التي ترتكز على طرح تقدّمي مفاده أنّ المجتمعات الانسانية دوما في حالة تطوّر، ما يعني بشكل ضمني أنّ فترة عصر التنوير هي بداية النهضة الإنسانية المرجوة من التقدّم العقلي[143]، إنّ هذا الربط الابستيمولوجي بين العقل كأداة محرّكة للتقدّم، والتقدّم كغاية حتمية يؤول إليها التاريخ تحيلنا مباشرة إلى نقد هردر لفلاسفة التنوير في هذه المسألة بالضبط، فلو كنّا ننظر للتسّلسل التاريخي لمختلف الثقافات والشعور بهذه النظرة من الكبر لكنا قد أهنّا مراحل التاريخ بمختلف شرائحها وأحداثها وشعوبها وحضاراتها، وقد كان رد هردر عادلا نوعا ما، فقد افترض أنّ التسلسل التارخي يمر بمراحل مكمّلة لبعضها ولانستطيع بأيّ شكل من الأشكال الإستغناء عن أيّ مرحلة أو التقليل من دورها في البناء التاريخي للمراحل السّابقة لها أو التي تليها، فتارة يشبّه فكرة التقدّم التاريخي بجريان النهر المتدفق وتارة أخرى يشبهه بالمراحل العمرية التي يمر بها الإنسان الذي لايستطيع الاستغناء على أيّ مرحلة كانت؛ لأنّ لكل مرحلة أهميتها وخصائصها ودورها في تأثيرها على المراحل الأخرى،كما أنّ خاصّية الاستمرارية والانفتاح كانت من أبرز الخصائص التاريخية للمجتمعات البشرية فصحيح أنّ لكل مجتمع خصوصيته وبيئته المختلفة، لكن هذا لايمنع أنّ الثقافات والحضارات بكل اختلافاتها ليست منغلقة ومتقوقعة بل منفتحة على بعضها، حيث

[143] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص23.

نجد أنّ العلاقات التي كانت وما زالت تربط بين المجتمعات والحضارات هي علاقات تعاون حتى أنّها كانت تعتمد على بعضها البعض في عملية التأسيس الأوّل والبنّاء.

يرى هردر أنّ عملية التأثير والتأثّر هي العامل الأوّل في تطوّر وتقدّم الحضارات عبر مختلف العصور، فيشير في هذا الطرح إلى أهمية الإرث كمكسب تبني وتؤسس عليه كل حضارة تقدّمها، وهذا عكس ما جاءت به فلسفة الأنوار التي تدعو إلى أهمية العقل العملي والنظري في التقدّم التاريخي. يؤكد هردر على الإرث كمكسب حضاري للتاريخ الأممي، هذا الإرث الذي تستغله أي حضارة في بناء معالمها انطلاقا ممّا ورثته عن الحضارة السّابقة لها [144]، فعلى سبيل المثال إنّ ما توصلت له الحضارة اليونانية من تقدّم فكري وانفتاح فلسفي حضاري وحريّة عقلية لم يكن نتيجة تفرّدهم العقلي العبقري أو إعجاز فلسفي إلهي يزعم أنّ الشعب اليوناني شعب مميّز وفريد، بل كان هذا التقدّم و الزخم التطوّري الفكري نتبجة عوامل خارجية وافدة عن طريق الثقافات الأخرى المساهمة بشكل أو بآخر في هذه الثقافة المذهلة، فبالرغم من الأهمية الكبرى للإرث في تشكيل الحضارة ونمو الفكر والتقدّم لكن إن لم يكن هذا الإرث ملازما للاجتهاد العقلي بالاضافة إلى بعض العوامل الفكرية والأخلاقية، السياسية والطبيعة، لن يحدث هذا التطوّر إلاّ بالموروث الحضاري للنموذج المجتمعي الثقافي الجيّد، فجودة الإرث لا تعني بالضرورة التقدّم التاريخي للحضارة اللاحقة، هذا ما نستطيع أن نراه في المجتمعات العربية التي يمثل قديمها السيادة الحضارية الفكرية، وحاضرها يمثل التبعية الثقافية والوقوف كالمتفرّج على فيلم التقدّم التكنولوجي والحضاري الحاصل حاليا.

وضّح هردر تصوّره للمسار التاريخي من خلال الإختلاف الجوهري مع فلاسفة التنوير، فهذا البناء المنطقي الذي يفسّر فكرة التقدّم عند هردر لا يقوم على إخضاع الحضارات لترتيب تسلسلي وفق أحكامهم المسبقة

[144] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص24.

والجائرة التي تعطي الأولوية في التقدّم التاريخي لعصرهم على أساس التنوير العقلي، هذا ما يفسّر اعتماد هردر للإنصاف المنطقي كحجة قويّة قائمة لتبرير التقدّم، كوضعه أمثلة عديدة لمراحل تاريخية مهمّة في تقدّم الشعوب والحضارات على مرّ الزمان[145]. يضع لنا هردر العديد من الأمثلة للتطوّر التاريخي للشعوب والثقافات، منها المصري واليوناني وغيرهم، كما أنّه استند في تفسيره لفكرة التقدّم وعدم حصره في حقبة زمنية أو مرحلة تاريخية أو حضارة معيّنة بتشبيه مراحل التقدّم التاريخي للثقافات والأمم إلى المراحل العمرية للإنسان كما ذكرنا سابقا، فما ينطبق على الإنسان ينطبق على التقدّم التاريخي للأمم والثقافات المختلفة، بهذا الطرح استطاع هردر توضيح فكرة التقدّم التاريخي ونشرها بشكل منطقي، جاء ذلك كرد نقدي لفكرة التقدّم العقلي للتاريخ التي روّج لها فلاسفة التاريخ من بينهم أستاذه كانط، فهردر فسّر لنا أهمية كلّ مرحلة تاريخية في تكوين التاريخ الإنساني ككّل ولم يستثني أيّ مرحلة، محاولا بذلك الوقوف بحيادية ودراسة وتحليل فكرة التقدّم بموضوعية دون التحيّز لأيّ ثقافة بأيّ حال من الأحوال، فقد حاول بهذا الطرح إلغاء فكرة الغرور التي تميّزت به حقبة الأنوار، فالتطوّر الفكري العقلي الذي تميّزت به تلك الفترة لم يكن إلاّ انعكاس للتراكم المعرفي للحضارات السابقة.

قبل ان يضع لنا هردر البدائل المتاحة لمسألة التقدّم العقلي للتاريخ، وضع العقل كما تم التظير له من قبل فلاسفة الأنوار تحت مجر النقد، بهذا يكون هردر قد طبّق أدوات النقد التي جاء بها فلاسفة عصر التنوير على الأنوار في ذاتها، ذلك بهدف اكتشاف الخلل الموجود على مستوى الإدراك العام والوعي الكلّي الأوروبي خاصّة إبّان القرنين التاسع عشر والعشرين[146].

يعتبر هردر أنّ هناك خلل معرفي ضمني في الفهم العقلي لمفهوم التقدّم لدى فلاسفة ومفكري حقبة التنوير، يكمن هذا التضارب والخلل في تجريد الإنسان من كلّ معاني إنسانيته، وحصر المعرفة الحقيقية في العقل

[145] ياسين كرام، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة "بحث في التأسيس الفلسفي للتعدّدية الثقافية عند هردر"**، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر ، ص 229.

[146] المرجع نفسه ، **ص229** .

وبشكل أدق في الحساب والتقنية، ذلك كان لأغراض نفعية مغطاة بفكرة التطوّر والتقدّم، فإنّ هردر إذن تعمّد في تكوينه لرؤية جديدة لفلسفة التاريخ التركيز على النسق الطبيعي للإنسان، بتوجيهه وتطويعة بشكل مباشر نحو غاية السّعادة والخير الإنساني.

لقد كانت أهداف هردر واضحة المعالم من خلال نقد فكرة التقدّم العقلي وغرور الأنوار الذي يحمل من الأنانية والكبر ما يجعل الحقيقة لا تحقّق بأيّ شكل من الأشكال في هذه البيئة المليئة بالبراغماتية والتقنية والحساب و تميّز الثقافات،كلّ هذا التضارب المعرفي جعل هردر يفكّر في بناء فلسفة جديدة للتاريخ، هذا ما نجده في كتابه "فلسفة أخرى للتاريخ" من أجل المساهمة في التأسيس التربوي للبشرية، كان هذا المؤلّف هو مجمل اقتراحات هردر لبناء صرح حقيقي لفلسفة تاريخ واضحة لا تحمل أي نيّة مبهمة، تكون التربية فيها المعيار اللإنساني والأخلاقي الأوّل، إنّ عنوان كتاب هردر في التنظير لفلسفة تاريخ جديدة كان يحمل في طيّاته نبرة تهكّمية، هذا ما لاحظه مترجمي مؤلفات هردر، لأنّ هذا الأخير يرى بأنّ فلسفة التاريخ التنويرية التي أسّس لها الفلاسفة التنويريون هي نسق فلسفي هش البنية، ذلك لاختلال أدوات البناء الأولى، ويقصد هنا العقل والتقنية؛ لأنّ التقدّم –حسبه– خاصية إنسانية يجب لأدوات دراسته أن تكون ذات صيغة إنسانية بدرجة أولى، كما أنّ المساهمة الحقّة في التاريخ الإنساني للأمم تكون عن طريق التربية لهذا النوع البشري لأنّ غياب هذا العنصر الأخلاقي ينتج عنه بناء تاريخ ناقص وواقع جاف يقوم على التصوّر العقلي والتقنية البحتة، إنّ الإنسان في حاجة معرفية حقيقية للعلم القائم على التقنية والعقل والحساب؛ لأنّ حاجاته الأولى تتمثل في التربية والثقافة واستغلال الإرث التاريخي أحسن استغلال، فمتى أنحزنا مباشرة الحساب والتصوّر العقلي الجاف ابتعدنا عن الغاية الأساسية لتنوير الفكر البشري، هذا الطرح النقدي لفلسفة التاريخ التنويريّة يذكرنا بالتصوّر النقدي لإبن رشد في كتابه المعنون بـ "تهافت التهافت" ردا على "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي، بنبرة تهكّمية على الطرح التقليدي وقصور البرهان المنطقي والحجّة الحقيقية في تبرير المسائل الفلسفية المحورية، أي أنّه انتقد الفلسفة

بأداة الفلسفة، نفس الطرح الابستيمولوجي لفكرة التنوير والتقدّم العقلي والمفارقات التطوّرية لدى الشعوب والحضارات التي حاول هردر تبريرها والانتقال من هذا النقد المبرّر منطقيا إلى تكوين صرح جديد لفلسفة تاريخ أخرى قريبة من التنظير الإنساني للتاريخ.

يطرح هردر تساؤل مهم يقول: ألا يمكن أن يكون هناك سن معين في حياة البشر يستطيع أن يتعلم فيه الإنسان كلّ شيء عن طريق الميولات والعواطف الإنسانية بعيدا عن العقل الجاف ؟[147]. لقد حاول هردر من خلال هذا السؤال توضيح موقفه من العقل، إذ كان يعتبره أداة جافة المعنى وباردة لا تعطينا المعرفة الحقّة؛ لأنّها تجرّد الإنسان من أحاسيسه وميولاته، لهذا السبب نجد هردر قد حذر أشد الحذر تجاه العقل؛ لأنّ هذا الأخير لا يستطيع أن يقدّم لنا سوى تأمّلات مجرّدة وتحليلات واستدلالات فقط، وهذه الأدوار لا تمثل حقيقة الإنسان، بحيث لا نستطيع بلوغ ميولات الإنسان وهدف الجمال الحقيقي الذي يمثل الهدف الأسمى من العلم والمعرفة، كما أنّ هذا الاستعمال التقني للعقل لا يمكنه أن يربطنا بالغاية التاريخية الأساسية المتمثّلة في الخير والسعادة، هذا من جهة، من جهة أخرى فإنّ الهدف من الوجود الإنساني وبناء حياته لا يقتصر على الاستعمال العقلي للتركيبات الذهنية المجردة، بل وُجد الإنسان أيضا ليطوّر قدراته الذوقية وميولاته نحو الجمال والخير والسعادة كمفاهيم إنسانية تقوم عليها حياة البشر لأنّ الاستعمال المجرد للقدرات العقلية و اعتماد الإنسان عليها في حياته كعنصر أوّل للحقيقة يجعله إنسان مبرمج يشبه الآلة، فمتى ارتبطت حياة الإنسان بالجمال والخير والتأمّل الذوقي للأشياء وضعت الإنسان في سياقه المعرفي التاريخي الصحيح؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع بأيّ شكل من الأشكال أن يتجرّد من إنسانيته في سبيل بلوغ الحقيقة العقلية المجردة.

2. مبدأ تشارك الحضارات الإنسانية

[147] ياسين كرام ، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة** ، ص 230.

إنّ الإنسان ككائن بشري وإن توجّه بميولاته الحسّية والذوقية لمعرفة حقيقة الأشياء وليعيش حياة كريمة يسودها الخير والجمال يجد نفسه –دائما– في حاجة ماسة إلى التراث والتمسك به كإرث تاريخي يعني له الكثير، ذلك من خلال الترابط التاريخي الموجود بين الأمم والحضارات، فلولا التداول والتسلسل التاريخي لمختلف الشعوب والمجتمعات لما كانت فكرة التقدّم لتتحقّق في العديد من الثقافات، إذن كلّ هذا الاختلاف والتسلسل الزمني لمختلف الحضارات يحيلنا مباشرة إلى التكوين الفكري لفلسفة التاريخ؛ لأنّ موضوع فلسفة التاريخ هو التتبع المعرفي الزمني للثقافات المتعدّدة والمتباينة، فعليها إذن أن تدرس التكوين الكرونولوجي لمختلف الأمكنة والأزمنة بمختلف مقوّماتها المعرفية التراثية النشطة المكوّنة للتاريخ والحضارة.

إنّ تبني هردر للتراث كمرجعية تاريخية وهدف لفلسفة التاريخ واعتباره المحور الأساسي لفكرة التقدّم التاريخي لم يجعله هدف وغاية مطلقة بل كان هردر يتناوله بحذر رغم أنّه قد وضعه كبديل صريح للعقل الجاف والحساب والتقنية كما روج لذلك فلافسفة عصر التنوير[148]، إنّ تناول فكرة التراث كمرجعية تاريخية بديلة للعقل المجرّد لم تمنع هردر من وضع هذا التراث أيضا كعنصر مكوّن للتاريخ قابل للنقد، من خلال قابليته لإعادة التشكيل والأقلمة. إنّ هردر قد وضع هذين الخاصيتين الأخيرتين كعناصر ضابطة للتراث؛ لأنّه يعرف الخصوصية التي تتميز بها هذه المرجعية التاريخية الحضارية، فلا بد أن يكون هناك توافق بين قوالب التراث والقابلية الإنسانية لمختلف مميّزاته، فالوعي الإنساني لا يملك سعة ذهنية كبيرة لاستيعاب وفهم التراث بكل حيثياته، لذا ذكرنا خاصية الأقلمة كخاصية مصاحبة للتراث فالفردية البشرية لا تحسن تقبّل كل التراث بزخمه وتنوعه وثقله الحضاري والتاريخي ، فالإنسان يشبه معدته في هذه الوضعية، فكما تنتقي المعدة الأكل والشراب الذي تتناوله وفق ما يناسب حاجياتها البيولوجية البشرية لكي لا يحس الإنسان بالتخمة، كذلك بالنسبة لاستقبال التراث كمرجعية لفهم التاريخ فإنّ الذات البشرية يجب أن تنتقي عناصر التراث؛ لأنّها لا تستطيع استيعاب ثقله التاريخي كلّه،

[148] ياسين كرام ، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة** ، ص 230.

يسمّي هردر المعطيات النظرية والخصائص الموضوعية الأساسية المشكّلة لفلسفة التاريخ بالقوى الفاعلة التي تتدخل بشكل تقني في بناء الطابع القومي التاريخي وتكوين السلوك العام للبشر.

يحدّد هردر الخصائص الأساسية لفلسفة التاريخ من خلال كتابه الثاني عشر " أفكار "، ذلك من خلال الدراسة التقنية النظرية والأخذ بالمرجعية الوضعية لكل من الزمان والمكان في حصر الشروط الموضوعية لكتابة فلسفة جديدة للتاريخ، هذه الشروط التي تتمثل في المكتوب تحت عنوان "التراث والمطبوع" يتمثل في البيئة المشكّلة لذلك التراث المدروس تاريخيا .[149] يؤسّس هردر فلسفة التاريخ الجديدة حسب مفهومه على خصائص مختتلفة ومعطيات موضوعية حاول تحديدها في خاصيتي الزمان والمكان، هذا ما يرجعنا بشكل مباشر إلى نظرية المعرفة عند أستاذه كانط، حيث ربط هذا الأخير المعرفة بخاصيتي الزمان والمكان كمرجعية أولى للنظرية المعرفة تبعا للتصوّر النظري للبناء الابستيمولوجي للبناء المعرفي، مؤسّسا بذلك صرحا فلسفيا تقنيا للمعرفة بطرح جديد عن سابقيه من الفلاسفة نفس البناء التقني نجده عند تلميذه هردر لكن باختلاف السياق الفلسفي، حيث وضع هردر بناء جديد لفلسفة التاريخ قائم على التأسيس النظري لها من خلال خاصيتي الزمان والمكان وربطهما بشكل مباشر بالتراث كمفسّر أوّل وأساسي لحركة التاريخ داخل بيئة مكوّنة لهذا التراث داخل سياقها التاريخي.

يطلق هردر على المعطيات الموضوعية المرتبطة بالزمان والمكان تسمية "القوى الفاعلة" التي هي قوة مؤثرة في في البيئة والطابع القومي والإقليمي؛ أي أنّ هذه القوة تمثل محفز مباشر للسّلوك البشري وتحديد مسار فلسفة التاريخ ككل، إنّ الربط بين البناء الفكري لفلسفة التاريخ بالقوى الفاعلة هو تأصيل طبيعي لتاريخ الحضارات والأمم فأصالة التاريخ تعتمد على طبيعة معطياته الموضوعية المتمثلة في القوى الفاعلة المرتبطة بأصل انكشاف

[149] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص08 .

التاريخ الطبيعي والتأثير في التاريخ البشري عن طريق الوعي القومي داخل البيئة المكوّنة للثقافات والحضارات عبر الأزمنة التاريخية المتتالية.

حاول هردر تأسيس فلسفة للتاريخ جديدة المعالم والمعطيات من خلال رسم المسار الفلسفي للتاريخ، وربط عناصره الأساسية المختزلة في القوى الفاعلة الممتدة لكل من الطبيعة والثقافة على حد سواء، إنّ الجمع بين الطبيعة والثقافة في السياق التاريخي للتراث كمرجعية أساسية في فلسفة التاريخ عند هردر هو جمع وربط منطقي واقعي؛ لأن ما هو ثقافي امتداد للطبيعي بأيّ حال من الأحوال عبر الإدراك الحسّي لعناصر الثقافة ذات المرجعية الطبيعية كالزواج والأعراف والعمليات التواصلية المترجمة عن طريق لغة المجتمعات وغيرها من الروافد الطبيعية للثقافة داخل البيئة الواحدة، فالذاكرة الطبيعية الممتلئة بالتراث مطبوعة في الذاكرة الإنسانية متّصلة بها تاريخيا.

إنّ تاريخ البشرية بأكمله ليس شيئا آخر سوى التاريخ الطبيعي لمنظومة من القوى والأفعال والإستعدادات الطبيعية البشرية في علاقتها بالزمان والمكان[150]. يحدّد هردر في هذا الطرح المنهجي لفلسفة التاريخ المبدأ الأساسي للتاريخ وهو الطبيعة كمنظومة تاريخية مكوّنة من السّلوكات والإستعدادات داخل الإطار الزماني والمكاني للبيئة البشرية إنّ هذا التحليل الطبيعي للتاريخ يرجعنا إلى فكرة الإستعدادات ودورها في الغائية الطبيعية للتاريخ الإنساني وفق التكوين الفلسفي للتاريخ التي ناقشها كانط في مقال فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية، بهذا يكون تفسير هردر لفكرة التاريخ الطبيعي نفس تفسير كانط للتاريخ من زاوية الطبيعة لكن الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في أنّ كانط ربط الاستعدادات الطبيعية بالغريزة والحتمية، لكن هردر ربط التاريخ الطبيعي بخاصيتي الزمان والمكان كمرجعية موضوعية للتراث كرافد تاريخي محرّك للتاريخ، هذا ما لا نجده عند كانط؛ لأنّه فصل في الاستعدادات الطبيعية وأسّس لها عقليا رغم قوّة الطبيعة لتشكيل بيئة البشر التاريخية والحضارية.

[150] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص09 .

هذا التناول الطبيعي للتاريخ عند كانط كان عبارة عن إسقاط لطبيعة الإنسان من استعدادات غرائزية على التكوين التاريخي، حيث يعتبر بأنّ التاريخ هو صورة الطبيعة، ولا تاريخ خارج التصوّرات الطبيعية البشرية المحاكية للطبيعة بشكل أوسع، إذن تتلخص فكرة كانط للتاريخ الطبيعي في أنّ بداية التاريخ ونهايته تكون بإرادة الطبيعة كما أنّ هذه الطبيعة محكومة بإشباع الحاجات العقلية للإنسان كمحرّك أوّل للتاريخ، فالأحداث التاريخية التي مرّت بها المجتمعات عبر الزمان ما هي إلاّ إشباع لغرائز واستعدادات طبيعية مقنّنة بغايات عقلية؛ لأنّ الإنسان مزيج بين ما هو طبيعي وبين ما هو عقلي لفهم التاريخ.

لقد وضع هردر فكرة الربط بين الطبيعة والوجود كشرط لتحقق التاريخ الإنساني، ذلك تبعا لتصوّره الطبيعي القائم على فهم التاريخ إنطلاقا من الوجود واقترانه بالفكر والتنظير الفلسفي، فلا يكاد ينفصل الوجود عن الفكر هذا الطرح كان بمثابة صدى لتنظير كانط في فلسفة التاريخ المبنية في أساسها على الطبيعة الوجودية والتاريخية[151]. فقد كان لكانط التأثير الملحوظ على تلميذه هردر، هذا ما نلمسه في الكثير من المحطّات الفلسفية في محاولته لبناء فلسفة تاريخ جديدة، القائمة حسب هردر على الربط بين الوجود الإنساني والإستعدادات الطبيعية؛ لأنّ هذا الكائن البشري لا يتستطيع أن يخرج عن تكوينه الوجودي والطبيعي لأنّهما يمثلان إنسانيته، كما ربط هردر من جهة أخرى الوجود بالفكر، باعتبار الفكر هو التفسير الطبيعي للوجود فلولا الفكر لما إستطاع الإنسان التعبير عن نفسه وفهم أصله الحقيقي وغايته و ميولاته وأحاسيسه كذات إنسانية مكوّنة للحضارة والتاريخ.

إنّ هذا التشابه السطحي بين كانط وهردر في الطرح الطبيعي للتاريخ الإنساني لا يمنع أن يكون هنالك كثير من الاختلافات خاّصة في التأسيس الموضوعي والمنهجي لفلسفة التاريخ، فقد حاول هردر –كما ذكرنا

[151] Alexander ana ather. G . B . Hampton and .**Herder's Concept of Being And the influence of kant's pre Critcal Consideration of the ontological Argument**, Arizona Unv ersity, USA. Filozofia 70, 2015, p115.

سابقا- تأسيس فلسفة تاريخ جديدة المعالم، ذلك بوضعه مسار منهجي محدّد يجب على المؤرخ تتبعه لدراسة التاريخ بشكل صحيح نذكر بعض النقاط المحورية في منهجية هردر لدراسة التاريخ الطبيعي:

أولا الإبتعاد عن السرد الجاف للحقائق التاريخية والاعتماد المباشر على الرؤية الصحيحة والملاحظة الطبيعية للحدث التاريخي دون الذهول عند الالتقاء بموضوع الدراسة؛ أي الاعتماد التام على الموضوعية[152]. يضع هردر بعض الشروط المنهجية لدراسة التاريخ الطبيعي نجد منها عدم الانسياق وراء العقل المجرد للأحداث التاريخية؛ أي بطريقة أخرى يجب على المؤرخ أن يحلّل التاريخ الطبيعي تحليلا موضوعيا يقوم على المشاهدة العينيّة المباشرة دون الذهول أمام مجرياته وسردها بطريقة جافة، فيكون المؤرخ هنا في اتصال مباشر مع موضوع الدراسة، هذا من ناحية السرد العام للوقائع التاريخية، من جهة أخرى فقد ألزم المؤرخ بضرورة البحث عن الحقيقة التاريخية الحاسمة التي تتكوّن حسب هردر عن طريق الصرامة في وضع الأحكام والتفسير الصحيح المؤسّس على وقائع وأحداث مشهودة وملموسة فعند تحليل فلسفة التاريخ الطبيعي عند هردر يجد أنّ فكرة الموضوعية والصرامة في سرد الوقائع التاريخية هي امتداد غير مباشر لفكرة الفصل بين الفينومان الذي يشكّل حقيقة الشيء في ذاته والنومان الذي يمثّل كل حادثة تقوم على مبدأ وقانون معيّن يؤسّس لهذه الحادثة، هنا مزج هردر بين أفكار كانط وأفكاره لبناء نسق منهجي لفلسفة التاريخ، ذلك من خلال أنّ التأسيس الحقيقي الذي يقوم على سرد الحقائق التاريخية والدراسة الجديّة للموضوع التاريخي يقوم على الابتعاد الكلّي عن الطرح الميتافيزيقي لتفسير الأحداث التاريخية.

"اعملوا على النظر فقط في ما هو كائن؛ ما إن أدركتموه تلاحظون، في غالب الحالات، كيف أنّ ما كان لا يمكنه أن يكون على غير ما كان عليه" [153]، إنّ الهدف الأساسي لدراسة الظاهرة التاريخية حسب هردر هو

[152] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص10 .

[153] حمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص13 .

بيان خصوصية موضوع الدراسة من خلال التركيز المنهجي على اكتشاف دلالات الظاهرة التاريخية وإيصالها بشكل واضح وحقيقي للمتلقي، إنّ الحقيقة التاريخية حسب هردر تتكوّن عن طريق الابتعاد عن كل الخيالات والتفسيرات الخارقة والخارجة عن الطبيعة البشرية المألوفة، لذا فالتقيّد الصارم بالمشاهدة العينية والسرد الحقيقي لحيثيات الواقعة التاريخيّة هو ما يؤدي إلى دراسة التاريخ بما هو كائن فعلا لا ما يمكنه أن يؤول إليه الشيء أو الحدث أو الظاهرة فيما بعد بشكل عبثي أو ميتافيزيقي غير موجود أمام المؤرّخ في الظاهرة التاريخية فعليا، لأنّ القوانين الكونية تشبه القوانين الكونية الطبيعية؛ لأنّ الطبيعة هي أساس الأحداث التاريخية، كما أنّها هي التي تقوم بتنظيم التسلسل التاريخي وانسجام الوقائع في الوجود.

إنّ تنظيم هردر المنهجي للتاريخ الطبيعي ينكب على تأسيسه النظري لفلسفة التاريخ، حيث يرى أنّه بمجرد أن تتكوّن الطبيعة التاريخية بهذا النّسق المنهجي يدرك الفكر بشكل تلقائي أنّ الفلسفة السديدة والصحيحة هي التي يمثّلها التاريخي الطبيعي ذو التكوين المنهجي الصائب والرياضيات[154]. إنّ هذا الطرح الهردري لفلسفة التاريخ الطبيعي يجعلنا نستنتج بشكل مباشر أنّ هردر كان من الفلاسفة الممهّدين للوضعية السّائدة في القرن التاسع عشر لأنّ الدراسة الطبيعية للظواهر تكون عن طريق النّظر في الحقائق التجريبية العميقة، وأنّ الحقيقة لا تكون إلاّ في المشاهدة العينية الحسيّة العقلية للأشياء، فلكل ظاهرة وموضوع دراسة خصائص معينة يستطيع دراستها المؤرخ عن طريق الملاحظة المباشرة لموضوع الدراسة، فالمعرفة التاريخيّة الحقّة حسب هردر هي ما هو كائن فعلا طبيعيا داخل التاريخ الآني للظواهر التاريخيّة المتسلسلة عبر الزمن. إنّ المعرفة التاريخية حسب الطرح الهردري تقوم على التكوين الطبيعي؛ أي أنّ الطبيعة هي المحرّك الأساسي للتاريخ، كما أنّ التاريخ الحقيقي لايقوم إلاّ على أسس تجريبية ومشاهدة عينية منقولة بسرد تحليلي منهجي واضح دون تدخل الخوارق والذهول أمام موضوع الدراسة بالنسبة للمؤرخ، ومن زاوية أخرى فسّر لنا هردر من خلال المرجعية الطبيعية للتاريخ، والفلسفة الحقّة

[154] حمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص14 .

تقوم على التاريخ الطبيعي والرياضيات هنا نستطيع أن نقول أنّ هردر وقع في تناقض ضمني مفاده أنّ تلميحاته للوضعية وربطه صحة الفلسفة والفكر بمجالي التاريخ والرياضيات فيه شيء من التناقض، لأنّ الرياضيات من العلوم التي تقوم بشكل مباشر على العقل المجرد وتقنيات الحساب والهندسة، هذا ما كان ينتقده هردر في فلسفة الأنوار لأنّها ابتعدت عن الميولات الذوقية وجرّدت الإنسان من إنسانيته وجعلته كالآلة يمجّد العقل والتقنية والحساب، فبالرغم من أنّ هردر قد تبنى أفكار كان ينتقدها في بداياته إلاّ أنّه قد حاول بجمعه للرياضيات والتاريخ الطبيعي التأسيس لفلسفة تصحيحيّة تقوم على إنسانية الإنسان من خلال بناء النّسق المنهجي لفلسفة التاريخ الطبيعي وربط الفكر الصحيح بالرياضيات من منطلق أنّها علم عقلي بامتياز، فلابأس باستعمال العقل المجرد في سياقه الصحيح دون المبالغة في قدسيته وتمجيده.

3. نقد هردر للشخصنة التنويرية

لقد أسّس هردر لفلسفة التاريخ بشروط ومبادئ منهجية محدّدة من شأنها أن تنظّم الدراسة العشوائية للتاريخ وذلك من خلال محاولته القضاء على هيمنة الشخصانية عبر التاريخ، حيث كانت كل فلسفات التاريخ تضع غاية تتلخّص في السّلطة الشخصية لفئة معيّنة أو فكرة محدّدة تسيطر بشكل ما على كتابة التاريخ ومجرياته بشكل عام[155]. إنّ بناء فلسفة تاريخ جديدة المعالم والمفاهيم كان الشغل الشاغل لهردر، حيث حاول تكوين نسق منهجي مبتكر لدراسة التاريخ الطبيعي من خلال إعطاء التسلسل الزمني التاريخي بعدا لا شخصيا، فقد كانت أغلب فلسفات التاريخ قبله تؤمن بفكرة سلطة التشخيص؛ لأنّ الهدف الحقيقي لدراسة التاريخ كان يقوم على غايات تشخيص الأهداف سواءً في سلالة أو فكرة أو نظام أو هيكل؛ أي أنّ دراسة التاريخ كانت ذريعة خفيّة للتقديس وسلطة اجتماعية، سياسية، دينية أو معرفية معيّنة، هذه النقطة هي التي حاول هردر الإنطلاق

[155] حمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص14 .

منها لمحاولة القضاء على فكرة التشخيص التي استولت على الدراسات التاريخية، إنّها –حسبه– تمثّل شكل من أشكال الاستغلال المعرفي والاستبداد، فهذه الشخصنة هي التي تقمع الحريّات الفرديّة وتضع الحواجز الفكرية وتمنع الفلسفات من التحرّر والإبداع، فوضع هردر بديل مرن لفلسفة التاريخ يتمثل في العناية، هذه الأخيرة هي العنصر الفاعل في التاريخ، فهي تفتح المجال للآفاق الجديدة لدراسة التاريخ وتقضي على التمركزية الفكرية التي أسّست لها فلسفة الأنوار من خلال عنصريتها المعرفية والتاريخية وسعيها جاهدة لبناء نخبويّة سلبية تحول دون تحقيق الإنسان لإنسانيته واختزال دور الطبيعة الفعّال في بناء فلسفة التاريخ، فحين يكون هدف العلم والفكر والفلسفة هو تقييد الإنسان سياسيا ومعرفيا ودينيا نكون –حينها– نؤسس لحضارة سلبية سرعان ما تكتب نهايتها التقدمية والتاريخية، لهذا فإنّ هردر حاول وضع اللبنة الأساسية الأولى لدراسة التاريخ الطبيعي عن طريق عدم تقييد المؤرخين والمفكّرين داخل مجال فلسفة التاريخ وفتح الأفق والمجالات وعدم حصر مسألة التقدّم في سلطة معيّنة أيّا كان نوعها (تاريخية، سياسية، علمية دينية...) كما كان سائدا قبل هردر؛ لأنّ الشخصنة في ذاتها لا تترك للإنسان شيء من إنسانيته ولا حرّيته، فيصبح الفرد تحت تأثيرها لا يستطيع أن يبدع إلاّ ضمن ما تمليه عليه سلطة الشخصنة، بذلك يصبح الإنسان غريب بالنسبة لنفسه،لا يعتمد على ذكائه العلمي والعاطفي على حدّ سواء داخل مجتمعه.

إنّ التأسيس الطبيعي لفلسفة التاريخ عند هردر يقوم على فكرة الإختلاف والانتماء لا على الوحدة الإنسانية الجامعة لمختلف شرائح البشر، فالانتماء إلى مجتمع وحضارة معيّنة هو الذي يصنع الهوية وكينونة التاريخ الحقيقي للإنسان[156]. يفسّر هردر فكرة الانتماء التاريخي والإختلاف الثقافي من خلال خصائص المجتمعات والأمم التي تميزهم عن غيرهم، فلكل جماعة ما ثقافتها ولغتها وديانتها ومقوّماتها الحضارية التي تختلف فيها عن الأمم والحضارات الأخرى، إنّ هذا الاختلاف من شأنه أن يكوّن لنا الهويّة الحقيقية للأفراد، يجعلهم

[156] ياسين كرام، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة**، ص 232 .

بشكل مباشر يتميّزون بالانتماء إلى خصوصية المجتمع الواحد دون غيره، هذه الخصوصية تمثّل الاشتراك في الدّين واللّغة والسياسة والعادات الاجتماعية والثقافية، إنّ الأمم والمجتمعات التي خصّها هردر بالذكر، هي مجتمعات ذات طابع تاريخي صغير؛ أي أنّها لا تمثّل تاريخ كوني أو مجتمع عالمي دولي. انطلق هردر إذن من التفسير الأممي للتاريخ، فلكلّ شعب ثقافته ولغته التي تعكس النمط الاجتماعي والتراثي التاريخي الذي يحكمه، هذا الطرح الهردري يفسر نية هردر الدفينة لرفض التفسير التاريخي الكوني والمواطنة العالمية التي أسّس لها كانط من خلال مقالته الشهيرة التي حاول فيها التأسيس لفلسفة تاريخ قائمة على إختزال الإختلافات الحضارية والتاريخية للشعوب بهدف إنشاء تاريخ عالمي ووحدة إنسانية عالمية ليزيل بها كانط كل المفارقات الثقافية والدينية والسياسية بهدف الوصول إلى تحقيق دولة واحدة ومجتمع إنساني موحّد يسوده السلام الدائم بين مختلف الجماعات الإنسانية.

إذن فقد انطلق هردر من النقد الكانطي فيما يخصّ السلام الدائم للمجتمع العالمي، هذا الطرح الذي رفضه هردر وأسّس من خلال هذا الرفض لفكرة الهوية الفردية والتباين الثقافي بين المجتمعات والشعوب، ومن زاوية أخرى فإنّ هردر قد رفض التفسيرات العشوائية لفلاسفة التنوير التي حاولت جاهدة ربط الهويّة الإنسانية بالعقل المجرد فحديث هردر عن الخصائص القومية للشعوب وتكوين هويتهم من خلال الانتماء الثقافي والسياسي والديني والحضاري لفئة اجتماعية معيّنة هو ردّ على إختزال فلاسفة التنوير لهوية الإنسان في الجانب العقلي التقني، فلا يمكن بأيّ شكل من الأشكال حسب هردر التكلّم عن هويّة عقليّة للإنسان خارج انتمائه الاجتماعي واللّغوي والدّيني والسياسي لحضارة معيّنة وشعب معيّن؛ لأنّ الهوية التاريخية لا تتكوّن حقيقتها إلاّ من خلال هذا الربط بين ما هو فردي إنساني جمالي وبين ما هو ثقافي تراثي تاريخي لأمّة ما.

هكذا، فإنّ هردر قد عمد إلى الربط بين التاريخ الطبيعي ومفهومي التراث والثقافة باعتبارها روافد اجتماعية تشكّل الهوية التاريخية الفعلية للشعوب والحضارات عبر التاريخ، وإذا استطعنا تمييز ودراسة هذين الرافدين

الحضاريين لكلّ مجتمع نكون قد حدّدنا خصائص المجتمع الواحد التي تجعله يتميّز عن غيره تاريخيا[157]. لقد ربط هردر الهوية التاريخية للشعوب بالثقافة، هذه الأخيرة التي يرى هردر بأنّها لا تتكوّن من خلال المعرفة العقلية والفكر المجرّد كما كان سائدا في عصر التنوير بل من خلال التراث الشعبي للمجتمعات واختلاف أساطيرها القديمة وتراثها الثقيل بالأحداث التاريخية التي تصنع الهوية الحقيقية لشعب وتميّز كل حضارة عن أخرى،كما أنّ الثقافة هي عبارة عن مرآة الروح الحقيقيّة لأصالة وعبقريّة وذكاء الشعوب بداية من المجتمعات البسيطة وصولا إلي التنوّع الحضاري وتجسيد التقدّم كغاية اجتماعية لكلّ أمّة. ومنه كان لهردر نظرة مستقبلية من خلال فهم ودراسة الخصائص الإنسانية للمجتمع؛ لأنّ التقدّم يكون عن طريق فهم الإنسان وربطه بمجتمعه وثقافته ولغته، ففهم الذات الإنسانية يكون بأدوات وخصائص إنسانية هي الأخرى، فأداة الدراسة يجب أن تكون مستمدة من موضوع الدراسة حسب هردر على عكس ما نادى به فلاسفة ومفكري الأنوار بضرورة اتباع النموذج العقلاني في دراسة الشعوب، لهذا حاول هردر تجاوز هذا الطرح الجافّ للتاريخ الذي يجرّد الشعوب من انتماءاتها التراثية والثقافية.

إنّ التحوّل الفلسفي الكبير الذي أسّس له هردر من خلال وضع التراث والثقافة كرموز تاريخيّة تشكّل هويّة المجتمعات يجعله من السبّاقين الذين أسّسوا للتعدّدية الثقافية والحضارية، بينما كانت تكاد تنحصر في النموذج الأنواري الأحادي الذي كان يقدّس العقل المتعالي والفهم المجرّد لمجريات التاريخ، فحسب هردر لا يمكن لهذا العقل المتعالي فهم وتفسير الروح الثقافية والإختلاف التراثي الثقيل والنتباين بين الحضارات داخل صرح التاريخ الطبيعي الذي أسّس له هردر منهجيا كما ذكرنا سابقا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هردر قد حاول تطويع العقل حيث يرى بأنّ العقل المجرّد لا يتماشى مع خصوصية الشعوب باعتبارها موضوع دراسة تابع للتاريخ الطبيعي، بل الذي يستطيع مجارات التطوّر والتنوّع الثقافي لمختلف الشرائح المجتمعية والثقافية هو العقل

[157] ياسين كرام، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة**، ص 233 .

التاريخي الواقعي الذي يمكنه أن يفسّر و يستوعب الانتماءات الثقافية القوميّة باختلافها عن بعضها لغويا، دينيا، سياسيا، وتراثيا.

"الطبيعة الكلّية للرّوح التي تهيمن على كلّ شيء وتتكيّف حسب ماهيتها كلّ الميولات والملكات الروحية الأخرى وبل تتعدّاها إلى التصرّفات الأكثر جمودا، وحتى يكون بمقدورك الشّعور بها لا ينبغي بناء إجابتك من خلال رأي واحد، بل حاول أن تتوغّل في هذا العصر، في هذه الرقعة الجغرافية وهذا التاريخ بأكمله، توغّل داخل كل هذه الأشياء وحاول أن تحسّ بها بنفسك وهي الطريقة الوحيدة التي بإمكانها أن تقودك إلى فهم هذه الكلمة الروح" [158]. يقصد هردر بمكلمة الروح هنا الثقافة؛ لأنّه يرى بأنّها الروح الحقيقية لمختلف الشعوب، وأحسن طريقة لفهم هذه الروح الثقافية هي التعاطف التّام مع الخصائص التاريخية والتراثية لعصر ما، ويكون هذا التعاطف من خلال الغوص في التكوين التاريخي والحضاري للأمم؛ أي الانغماس داخل المجتمع لفهم كل وقائعه وعاداته وتاريخه ولغته وكل خصائصه الحضارية، بالتالي فإنّ الفهم الحقيقي للروح الثقافية يكون من خلال التعايش داخل الأمم ومحاولة فهم أصالته؛ لأنّ التفسير الحقيقي لتاريخ الأمم يكون بدراستها داخليا عن طريق العقل التاريخي لا العقد المجرّد الذي لا يستطيع بأيّ حال من الأحوال فهم روح الثقافة المكوّنة للتاريخ ، فإنّ العقل التاريخي يستطيع أن يفهم الخصوصية التي تميّز مجتمع عن غيره من خلال نمطه الفكري وبيئته المعيشية ولغته وعاداته ولباسه وغذائه وسلوكياته ومبادئه ومخاوفه وأساطيره وكلّ مميّزاته الثقافية والتاريخية على حدّ سواء.

إنّ الدّراسة الحقيقية للتاريخ حسب هردر تكون في الانغماس في المجتمع الذي نضعه كموضوع للدراسة، هذه الطريقة الوحيدة لفهم خصوصية الأمم، فالدراسة الموضوعية للتاريخ الطبيعي لأيّ مجتمع تكون بملاحظته

[158] ياسين كرام، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة**، ص 234 .

عن قرب لا بدارسة الإنسان ككائن عقلاني، وتعميم التجارب الفردية على كافة البشر انطلاقا من أنّ البشر يشتركون في كلّ الصفات والخصائص التاريخية[159]. يعتبر هردر أنّ الهدف الأسمى من الدراسة التاريخية لمختلف الشعوب هو فهم العقلية السّائدة في تلك الحقبة التاريخية من خلال مفهوم التعايش الاجتماعي داخل المجتمع المراد دراسته، فلفهم النمط المعيشي لأمّة ما يجب أن يعمل الدارس لتاريخ تلك الجماعة جاهدا في استعمال مخيّلته وتحليلاته التاريخية من أجل تفسير الروح الحقيقية التي تميّز مجتمع الدراسة، فالعيش داخل روح المجتمع لا يكون بدراسة أنتروبولوجية محايّثة راهنة، بل يقصد هردر بمفهوم التعايش داخل روح أمّة ما بمحاولة المؤرخ فهم المشاعر الاجتماعية والنفسية التي يتشارك فيها أفراد المجتمع الواحد، باجتهاد مخيّلته في تفسير السلوكيات الاجتماعية من عادات وتقاليد وتراث وثقافة وهنا يكون الدارس للموضوع من الجانب التاريخي قد فصل كلّ الفروقات والاختلافات بينه وبين مجتمع الدراسة محاولا تحليل نمط عيش هؤلاء المجموعة البشرية البعيدة عنه زمنيا ومكانيا، ثقافيا ودينيا. وعليه، فإنّ محاولة فهم نمط الحياة الذي تتميز به أمّة معيّنة يتطلّب تصوّر كامل لمختلف أبعاد حياتهم في المأكل والمشرب والذهنية السائدة والثقافة والسياسة ومختلف الروافد التاريخية الثقافية؛ معنوية كالفن والموسيقى والشعر والأدب والتوجّهات الفكرية المتبناة في تلك الحقبة التاريخية، والمادية التي تتمثل في الشوارع والنمط العمراني والتجارة والنشاطات الاقتصادية آن ذاك، إذن هذه هي الطريقة الوحيدة حسب هردر لدراسة التاريخ الطبيعي للشعوب لأنّها تفسّر التاريخ بموضوعية تامّة، لأنّ المناهج الأخرى (منهج فلاسفة الأنوار على سبيل المثال) تتّبع طريقة الشمولية الإنسانية لكلّ الثقافات والشعوب، معتمدين بذلك على فكرة رئيسية مفادها أنّ الإنسان كائن عاقل وهويته تنبع من العقل المجرد، والعقل صفة مشتركة بين جميع البشر. تبعا لذلك، فإنّ تغيّرات المكان والزمان والبيئة لن تغيّر االهويّة الحقيقة للإنسان العاقل فالقالب العقلي الذي ندرس به التاريخ –حسبهم– لا يعترف بخصوصية الأمم واختلاف بيئتها الاجتماعية وتكوينها التاريخي.

[159] ياسين كرام ، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة** ، ص 235 .

لا ينكر هردر أنّ التأسيس العقلي للتاريخ كان له الفضل في التطوّر الذي شهده عصر التنوير، لكن هذا التقدّم لا يخوّل لهم إلقاء اللّوم على الأمم التي عايشت الحقب الزمنية الأخرى؛ لأنّها فقط لم تحقّق نفس القدر من التقدّم الفكري والتقني[160]. وضّح هردر فكرته من خلال مقارنته بين منهج دراسة التاريخ من قبل فلاسفة عصر التنوير ومنهجه الجيّد القائم على دراسة روح التراث والثقافة التي من شأنها أن تنظر إلى التاريخ الطبيعي من خلال الحقيقة الحضارية لمختلف الشعوب والمجتمعات، ولبيان الاختلاف الجوهري للتكوين المنهجي لفلسفة التاريخ بين هردر وفلاسفة الأنوار شبّه هردر مطالب قادة فكر عصر التنوير المتمثلة في إلزام الأمم الأخرى بنفس المسار التقدّمي الذي سلكه عصر التنوير، فهذه المطالب شبه مستحيلة حسب هردر، فكأنّنا نطالب طفل صغير ليس لديه تجربة حياتية بتقديم نفس الكفاءات التي يمتلكها شيخ حكيم يملك خبرة فكريّة ومنطقية لا يمكن لذلك الطفل اكتسابها إلاّ إذا مرّ بنفس التجربة الحياتية للشيخ وهذا ما لا يمكنه الحدوث أصلا.

لقد توصّل هردر إلى استنتاج مهم مفاده أنّ الدراسة العقلية للتاريخ عن طريق التفكير المنطقي والعقلي المجرد في القضايا التاريخية الثقافية المكوّنة للأمم هي دراسة عاجزة كل العجز عن تفسير وتحليل المحطّات التاريخية والحقب الزمانية لمختلف الحضارات، انطلاقا من أصالة هذه الحضارات وتجذر قيمها ومعاييرها ومميّزاتها التاريخية، هذا العجز الذي وضّحه هردر من خلال مقاربات عصر التنوير والفكر التحيّزي الذي هيمن على فكر مؤرخيها وفلاسفتها، إنّها مقاربات تقوم على الإساءة، لأنّ المقاربة التاريخية والمقارنة الثقافية للأمم والحضارات المختلفة، فالمقارنة القائمة على التفضيل بين حضارات مختلفة في الفترة الزمنية والتكوين الاجتماعي والسياسي والثقافي التراثي وربما الديني هو إجحاف وظلم واضح لا يفسّر إلاّ خطأ منهجي جسيم في عملية فهم ودراسة التاريخ بموضوعية.[161]

[160] ياسين كرام ، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة** ، ص 235 .

[161] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص15 .

وعليه نستطيع أن نستنتج من الدراسة المقارنة البسيطة التي قام بها هردر أنّ الفهم الحقيقي للتاريخ الطبيعي يكون من خلال احترام الإختلاف الحضاري والتاريخي الذي يميّز الأمم، ومن زاوية أخرى وضّح هردر دور التسلسل التاريخي الزمني لكل حضارة ودوره في تكوين سلّم التقدّم الذي آلت إليه عصور الأنوار، فلولا هذا التراكم المعرفي الثقافي التاريخي لما وصلت المعرفة إلى شكلها التقني في عصر التنوير؛ لأنّ المعرفة بكل مميّزاتها وكل معاييرها لم تأتي من العدم الوجودي والتاريخي، بل تطوّرت وتأثّرت تاريخيا بكل الحقب الزمانية التي حاول فلاسفة التنوير التقليل من دورها التاريخي والمعرفي في بناء التقدّم العقلي.

المطلب الثاني السعادة كغاية إنسانية بديلة للتقدّم العقلي عند كانط

1. الثقافة

لقد كان لفلسفة التكوين (فلسفة الثقافة التربية) الدور الكبير في تغيير منعطف التفكير خاصّة في مجال فلسفة التاريخ في عصر التنوير، لكن سرعان ما غزت العلوم التقنية والتنظير العقلي للعلوم السّاحة الفكريّة الفلسفية في تلك الحقبة، وكان هردر يطرح فلسفة التربية والثقافة كمرجعية تاريخية في تكوين وبناء الإنسان الحقيقي في كلّ جوانبه، فهو يرى أنّه ما دام هناك تعاون تربوي بين المعلّم والمتعلّم سيتحقّق الدور الحقيقي للفكر في تكوين بشر حقيقي داخل المجتمع[162]. يتوجّه هردر في فلسفته التكوينية إلى التركيز على عنصري التربية والتعليم والثقافة كأساس فلسفي لتحقيق أهداف إنسانية بعيدة عن العقل المجرد والحساب والتقنية، فحسب هردر لا تكتمل فلسفة التاريخ إلاّ بالإعتماد على التربية كعنصر أوّل لتكوين شخصية الإنسان التي تؤثر بشكل مباشر في تكوين المجتمعات وثقافتهم وعاداتهم وسلوكياتهم، هذا من جهة، من جهة أخرى فإنّ التربية والثقافة والفن وكل ما يمثّل فلسفة التكوين بما يعنيه مفهومها تمنح الإنسان الحريّة في التفكير والإبداع والتعبير عن ذاته ومشاعره

[162] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر، مصدر سابق**، ص15 .

عن طريق حقيقته الإنسانية لا عن طريق العقل المجرد الذي لا يمثل ميولاته الإنسانية الذوقية على أيّ حال من الأحوال، ومن زاوية أخرى فسّر هردر الانتقال من فلسفة التكوين والتحوّل السريع من محاولة فهم الإنسان إلى تقديس العقل، انبهار فلاسفة التنوير بموجة التكوين العقلي للتاريخ والتراكم المعرفي الذي ترجم في العلم والمعرفة والتقنية والحساب إلى تصنيف فلسفة التكوين كجانب تكميلي لفلسفة التاريخ نظرا للانبهار الإنساني للتفوّق العقلي إلى الجانب الجمالي الثقافي التربوي الذي يعكس نظرة الإنسان لنفسه،كما أنّ هردر قد استغرب و تعجّب من الهيكل الحضاري الذي شيّد في عصره (عصر التنوير) لم يكن هذا التعجّب من حجم الحضارة بل من التأسيس لهذا الهيكل الحضاري المعرفي الثقافي، وقاده ذلك التعجّب إلى التساؤل حول كيفية تشكيل حضارة الأنوار وبأيّ طريق ومسار فلسفي تعزّزت وتطوّرت تلك الحضارة وهل التطوّر العقلي والتقني الذي شهدته تلك الحقبة الزمنية يفسّر ويشكّل المعنى الحقيقي للتقدم الانساني؟ يتأسف هردر للمعنى الحضاري التقدّمي الذي رسّخته الأنوار في أذهان البشريّة؛ لأنّ المعنى الحقيقي للحضارة حسبهم حوّل الإنسانية بكل معانيها التاريخية والثقافية والتربوية والتراثية إلى ميكانيكا وآلة، وحوّل الكائن البشري من قيمة إنسانية حقيقية يجب دراستها بكل خصائصها ومقوماتها إلى كائن محسوب تقنيا وآلية لا يمثل الإنسان بأيّ شكل.

إنّ الإستخفاف بالقيمة الإنسانية للإنسان الذي شهده عصر التنوير جعل هردر يتوجّه للإنسان المصنّع الأوّل للحضارة مخاطبا إيّاه، قائلا: ***"أيّها الإنسان لم تكن على الرغم منك سوى أداة عمياء"*** [163]. يقصد هردر بأنّ الإنسان أداة في يد سلطة الدّين والسياسة والمعرفة، حيث أنّ تشبيه الإنسان بالأداة حسب هردر ناجم عن استيائه من استغلاله وتنويمه بالمعرفة والعقل والسياسة والدّين بهدف الوصول إلى أغراضهم الشخصية (السياسيين ورجال الدّين والدولة) التي تحدّثنا عنها سابقا في فكرة الشخصنة التي تفسّر استغلال السّلطة السياسية والدينية لغرض السيطرة على ذهن الإنسان، هذا الأخير في حاجة ماسّة إلى التكوين الصحيح والتربية

[163] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص16 .

والثقافة أكثر من حاجته للعقل المجرّد والسّلطة السياسية والدينيّة التي عملت على تكبيل قواه المعرفية بدل تحريرها وحثّها على التفكير الصائب والتعلّم الصحيح للقيم الإنسانية لتكوين حضارة حقيقيّة قائمة على الإستثمار في القوى الفاعلة في المجتمع الإنساني والروح الفعليّة للشعوب التي ترجمها هردر في مفاهيم الثقافة والتربية والتراث.

لقد انتقد هردر بشكل مباشر الهيكل المعرفي الحضاري الأنواري القائم في تأسيسه على القواعد السياسة والدينية، وأسّس هذا الانتقاد على فكرة مفادها التساؤل التالي: هل التشكيل الحقيقي للحضارة يتطلّب هذا الكمّ الهائل من المعارف والتقنيات؟ وهل هذه الوفرة تمثّل النوعية الجيّدة للتقدّم المعرفي فعلا أم هي مجرد فوران معرفي يقوم في تأسيسه على سلطة السياسة والدّين؟ [164]. أسّس هردر لفكره النقدي لموجة تنوير المجتمعات على خطى المعرفة السياسة والدّينية، من خلال إبراز عثرات الفلسفات التنويرية التي كانت تهدف لتحضير الشعوب وتمدينها لغاية إنسانية كبيرة تتمثل في السّلام الدائم الذي أسّس له كانط من خلال فلسفته، وأن يعم الخير والسّعادة داخل المجتمعات الإنسانية، كانت هذه الأهداف حسب هردر هي تمويه فلسفي فكري لفكرة السّلطة والتحكّم في الإنسان وسلبه حريّته في الإبداع والتفكير والكتابة والتعلّم والتربية والثقافة.

كان التنوير –كفكرة أساسية تقوم على تحضير وتمدّن المجتمعات والأمم– يقوم على المعرفة والسياسة والدّين كثلاثية أساسية للتقدّم بالإنسان وتشكيل الحضارة، لكن هردر يرى أنّ حقيقة الأدوار التنويرية الفعلية لم تتجسّد في وظائف التنمية المعرفية والتربوية وتكوين إنسان مدرك للحضارة وملم بكل حيثيات التقدّم الإنساني، بل على العكس من ذلك أسّست الأنوار بكلّ مفكّريها من بينهم أستاذه كانط إلى الحضارة المتوحشة المهيّئة لبيئة إستبدادية وفروقات سياسيّة غير محمودة الغايات والتي تؤول بشكل تلقائي للحروب والنزاعات السياسية التي تثبت أنّ غاية التنوير الحقيقيّة ليست التحضّر والتقدّم المعرفي والتاريخي للمجتمعات، بل يهدف التنوير إلى

[164] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص17.

السّلطة والإستبداد والتحكّم في الإنسان بكل الأشكال المتاحة خاصّة المعرفية والسياسيّة والدينية؛ لأنّ هذه المجالات هي التي ركّز عليها الحكّام ليس لتطوير الذات الإنسانية وجعل الإنسان عنصر فاعل في التكوين الاجتماعي التاريخي للحضارات، بل كان الإنسان عبارة عن أداة لأهداف تحقيق مقاصد رجال الدّين والحكّام السياسيين، ولو كانت المعرفة تدعو إلى التقدّم كفكرة نظريّة، فإنّها تحمل في طيّاتها أهداف سياسية دفينة، ليس لأنّ كل الفلاسفة يخدمون السّلطة السياسية بل الخوف من السجن والقتل وكبت الحريّات الفكريّة، كان يسيطر على السّاحة الفكريّة لعصر التنوير، هذا ما يفسّر إعدام بعض الفلاسفة لمجرد تفكيرهم بحريّة خارج صندوق التنوير.

على هذا النحو، نستطيع أن نستنتج من النقد الهردري لتفكير فلاسفة التنوير أنّ التأسيس الطبيعي للتاريخ كبديل للتنوير بشكله الإستبدادي الذي يؤسّس لتفرقة السياسة والدّين صحيح إلى أبعد الحدود، ذلك أنّ السّعادة البشريّة الحقيقية لا تقوم فعليا على التأسيس التنويري للتقدّم والتحضّر، بل تقوم حسب هردر على التأسيس الثقافي والتربوي ومراعاة الاختلافات التراثية التاريخية بين الشعوب والحضارات، لتجنّب الحروب الدمويّة ونزاعات الدول سياسيا و دينيا من أجل السّلطة، لأنّ الفهم الصحيح للثقافة والتربية من شأنه تكوين ذات بشريّة جديدة تحمل أهداف إنسانية سامية تتلخّص في فكرة السّعادة والخير بين البشر.

لم يكن هردر ضد فكرة التنوير بل كان ضد وضعه كقناع لإستعباد الإنسان من كلّ الجوانب وإدخاله في صراعات سياسية وحروب هو في غنى عنها، هذه لحروب التي نتج عنها فيما بعد أنظمة التنوير الشمولية (النازية، الفاشية)، كانت بمثابة البرهان الحقيقي لتحليل هردر لما جاءت به الأنوار من بؤس واستعمار واستهلاك نفسي وحضاري للذات الإنسانية[165]. يفسّر هردر نقده اللاذع للكم الهائل من التقنيات التي جعلت الإنسان ينبهر

[165] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص17.

بعقله ولايضع حدود إنسانية للتقدّم العقلي التقني، هذا ما جعله يعبّر عن استياءه من الحالة التي آلت لها المجتمعات والحضارات في عصره، فلو كان هدف التنوير الأسمى هو الإنسان والإستثمار في تكوينه الإنساني والتربوي والثقافي لما وصل التنوير لتلك النتيجة التي تضع الإنسان في صراع مع نفسه ومع بني جلدته، يؤكد هردر إذن على التفاف الإنسان حول المفاهيم الإنسانية التي من شأنها أن تجعله أكثر حكمة والمتمثله في التربية كعنصر أساسي لتكوين الوعي الإجتماعي الذي يقنّن استعمال التقنية و يرشده إلى المعرفة الحقيقية القائمة على العقل المصاحب للتجربة هذه المفارقات الفكرية التّي حاول هردر تأسيها في سياق تاريخي حضاري يضمن بها حريّة الإنسان وإنسانيته قبل التأسيس للتقدّم العقلي الذي يكفله العقل الجاف والبارد، الذي يؤدي حسب هردر إلى استعمار الأقاليم وإستعباد الإنسان فكريّا وسياسيّا ودينيّا ومعرفيّا، لأنّ العقل الذي أسّست له الأنوار هو ملكة إنسانية هدفها التقدّم ولو على حساب الذات الإنسانيّة، فالهدف من الحكمة والعقل هو دراسة التاريخ من منطلق الاهتمام بالتكوين البشري، ومتى ربطنا هذه القدرة العقلية بالحريّة والتعلّم والتربيّة والثقافة استطعنا أن ننشأ قاعدة بشريّة اجتماعية يمكنها تحقيق أيّ غاية إنسانية تصبو إليها، وحدّد لنا هردر هذه الغاية في فكرة السّعادة البديلة للتقدّم العقلي المجحف في حق البشر، أمّا إذا ربطنا العقل الذرائعي الجاف بالسّلطة السّياسية والدينيّة واتحاد هذا العقل مع التقنية مبتعدا عن القيم الإنسانية الحقيقية لن نحصد سوى الصراعات والنزاعات السياسيّة وتدهور العلاقات بين الأمم والشعوب.

إذن الغاية الحقيقية من دراسة التاريخ الطبيعي حسب هردر ليست التقدّم العقلي لمختلف الحضارات، ولا التسابق نحو التقنية، بل هي السّعادة البشرية التي تتكوّن بشكل واقعي من خلال الأفكار فقط؛ لأنّ الأفكار من وجهة نظره لا تنتج وتقدم لنا إلاّ الأفكار، فالسّعادة البشرية تتحقق إذا من خلال التجريب الواقعي للتنظير الفكري والتصوّرات، لأنّ الأفكار إذا لم ترتبط بالقبول الذاتي والاستعدادات النفسية والنشاطات التجريبية

ستبقى ضائعة المعنى في سماء التجريد العقلي؛ لأنّ مفهوم السّعادة مقترن بالسّلوكات والأفعال الواعية وتطبيق التصوّرات النظريّة داخل المجتمع الإنساني.

حاول هردر تأسيس نسق تاريخي يقوم على ركائز منهجية صحيحة، وبناء نظري صحيح من خلال توضيح وتفسير ثغرات فلسفة التاريخ التنويرية، بدءا بالقاعدة الأوّلية التي تقوم عليها هذه الحقبة التي تتمثل في القوى الفاعلة في هذه الحضارة التي تحمل في مفهومها الانتماء والتراث والثقافة كعناصر فاعلة في التاريخ، بهذا يبيّن هردر أنّ اللّبنة الأساسية للتنوير كتنظير فكري لبنة هشّة يجب إعادة ترميمها ببدائل أكثر فاعلية لتأسيس تنوير فعلي للمجتمعات[166]. إنّ المكانة التي كان يشغلها هردر كقسّيس في عصره، جعلته يرى التنوير من الزاوية الفعلية له ولا ينساق أمام موجة تقديس رجال الدّين والسياسيين الذين كانوا يتحكّمون في كلّ تحركات الإنسان آن ذاك، فكان انتقاده للأنوار انتقاد بنّاء يقوم على تجارب حيّة وهي معايشته للسّلطة الدينية التي كانت مقدّسة في ذلك الوقت، فقد عاب هردر على الدّين والسياسة هذا الإستعباد لأنّهم القوى المتحكّمة في الوعي العام المنتشر في عصر التنوير؛ لأنّ هذه القوى لم تخيّر الإنسان بل وجّهته إلى خيار واحد يتمثل في حقيقة العقل المجرد والتقنية وحقيقة الدّين والسّياسة، والحريّة المزعومة في ذلك العصر كانت لا تخرج عن هذين الخيارين، كان هردر يحذر من الانسياق الكلّي للدّين والسياسة كسلطة حضاريّة للمجتمعات، بل كانت بدائل حضارية أخرى من شأنها أن تؤسّس للتكوين البشري الحقيقي؛ لأنّ اتباع مزاعم رجال الدّين والسياسة إذا آمن بها جميع شرائح المجتمع ستصبح بمرور الوقت عبارة عن ثوابت فكرية وصور أزلية يصعب على أيّ فكر جديد تغييرها وإنشاء صور بديلة لها تحمل نفس التقبّل الاجتماعي والديني والسياسي داخل المجتمعات البشرية؛ لأنّ الأصل في طبع الإنسان الألفة الدينية والسياسية وصعوبة تقبّل التجديد السياسي والديني، و من زاوية أخرى يرى هردر أنّ الطريقة الكلاسيكية القائمة على المواعظ الحسنة والقيم الدينية الأخلاقية التي كان يتبعها رجال الدّين في تنويم

[166] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص17.

المجتمعات، لا تغيّر شيئا في ذهنية الإنسان بل التغيير الحقيقي حسب هردر يكون من خلال إيقاظ الهمّة الإنسانية وتوجيه ميولات البشر الذوقية والمشاعرية إلى غايات تشكيلية تحكمها القوى الحقيقية الفاعلة في المجتمع –التي سبق لنا ذكرها– والمتمثلة في الانتماء والثقافة والتربية التي تربط الإنسان بذاته وببني جلدته ولا تشكّل حاجزا نحو بلوغ الحريّة الإنسانية في التعبير والتفكير عن الذوات الإنسانية بالأشكال الذوقية والمعبّرة بشكل أو بآخر عن الإنسان، إنّ هذا السياق الفلسفي للتاريخ الطبيعي الإنساني الذي حاول هردر تحديد معالمه ونسقه المنهجي النظري بعيدا عن سلطة الأنوار السياسيّة والدينيّة والمعرفيّة كان بمثابة رؤية جديدة لحياة الإنسان كما يجب أن تكون عليه؛ حياة تسودها الاستقلالية الفكريّة حيث للإنسان حريّة في قراره السياسي وحريّة في مناقشة رجال الدّين وحريّة في صنع القرارات العلمية والمعرفية كذلك، لقد تكوّن هذا النسق الفكري للتاريخ الحضاري وطرح البدائل النظريّة من خلال استيائه الشديد ونقده اللاذع لزملائه في الوظيفة الدينيّة نتيجة رفضه لما جاء به فلاسفة التنوير في فرنسا على رأسهم فولتير، حيث يُرجع هردر فشلهم الفكري والفلسفي إلى سلطة الكنيسة ورجال الدّين، حيث وضعوا الإنسان في عصر التنوير في صراع حقيقي بين اتباع السّلطة الدينيّة والسياسية، فيصبح الإنسان عبدا لا يملك قرار نفسه، تملى عليه كل قراراته وفكره، وبين كبريائه وكرامته الإنسانية التي تحثّه على الحريّة والحكمة والتربية والثقافة وإبداء رأيه كذات فاعلة في المجتمع، هذا الصراع الإنساني الديني بين الكفتين هو ما سبّب ضياع قيمة الإنسان الحقيقية وكذا ضياع تكوين الذات البشرية التي تطمح للسّعادة والخير كغاية أولى للحضارة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هردر يضع لنا غاية السّعادة البشرية كهدف أسمى للتاريخ الطبيعي، فبينما يضع الفكر التنويري غاية التقدّم العقلي للمجتمعات كهدف أساسي للإنسانية جمعاء بغض النظر عن تكوين الانسان واستثماره، كان الشيء الذي يشغل مفكري وفلاسفة تلك الحقبة التقدّم العقلي والتقنية والتطوّر المهول علميا وتكنولوجيا على حساب التكوين التربوي والثقافي للإنسان كمؤثر أوّل في المجتمع، حاول هردر إذا إيجاد بديل لفكرة التقدّم العقلي فوضع السّعادة كهدف أساسي للبشر غير مبال بالغزو المعرفي

والتقني الذي شهده عصره، فأسّس هذا النسق الفكري القائم على السّعادة البشرية، على العمل الحقيقي، على الانسان كمشروع لبلوغ التنوير الحقيقي، والتنوير الذي يقوم على فكرة السّعادة حسب هردر، لا يتحقّق إلاّ بالإستثمار في مشروع الإنسان لأنّه الأصل في السّعادة والمكوّن الأوّل لها، إنّ الأفكار مهمّة لفهم السّعادة والتنظير لها وتحليلها، لكنّها حسب هردر ليست كافية لتوصل الإنسان إلى سعادته المرجوة في الواقع، لأنّ الأفكار لا تعطينا إلاّ الأفكار، لكن الطريقة التي تحقّق السّعادة الواقعية هي التجربة والاحتكاك المباشر بالمعطيات الواقعية والسّلوكات البشرية وترجمة التصوّرات والأفكار لا ينشأ إلاّ من خلال التجارب الحيّة داخل المجتمعات، فلو اعتمدنا اعتماد كلّي على الأفكار كتنظير مبدئي لفكرة السّعادة البشرية فإنّنا نحث على السعادة بأن تبقى فكرة حبيسة تصوّرات الإنسان، أمّا إذا أخرجنا هذا الفكر السعدوي إلى بيئة الإنسان التجريبية المتمثلة في المجتمعات البشرية ستحمل السّعادة بذلك صفة التحقّق الواقعي وتمثل لنا السّعادة الحقّة حسب هردر.

2. الإنسان كمسؤول أوّل عن تحقيق العادة البشرية

إنّ الإنسان لا يتكوّن تكوينا حقيقيا إلاّ في نطاق استيعابه الشخصي للأفكار والمفاهيم المقبولة لديه، فلا يستوعب أيّ مفهوم أو فكرة خارج ميولاته الذوقية وانفعالاته المشاعرية واستعداداته الطبيعية[167]. يوضح هردر مسألة مهمّة للوصول إلى السّعادة البشرية، هي مسألة تأثير ميولات الإنسان وإرادته في تربيته وثقافته، ومن ثمّ في سعادته فيما بعد كغاية من هذا التكوين البشري، يفسّر هردر هذا التأثير الإنساني لميولات الإنسان التي تتحكّم في سلوكياته من خلال نقده الصريح والمباشر لرجال الدّين والسياسة الذين حاولوا تنويم المجتمعات بالقيم والتغني بالمواعظ الحسنة لجعل أفراد المجتمع الواحد كالدمى يتحكّم فيها رجال الدّين والسياسة كما أرادوا، محقّقين في النهاية إرادتهم الخاصّة و ميولاتهم الذاتية بشكل أو بآخر، لكنّ الإنسان المتلقي لتلك الأفكار والمواعظ كان

[167] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص18.

في قرارة نفسه يعلم ما يريده ويعلم ميولاته، بالتالي فالصفة المشتركة بين بني البشر هي عدم استيعاب الإنسان لكل الأفكار التي لا تمثل ذاته الإنسانية و إرادته وميولاته، فهردر هنا انتقد رجال الدّين والسياسة انتقاد صريح؛ لأنّ حسبه أيّ سلطة اجتماعيّة ودينيّة وسياسيّة التي تحكم أيّ حضارة تقع عليها مسؤولية تحقيق إرادة الأفراد المكوّنين لتلك الحضارة، وهذا ما ينافي واقع عصره؛ لأنّ السّلطة السياسية و الدينية والفئة الحاكمة للدّين والسياسة كانت تعمل على تحقيق إرادتهم وميولاتهم الشخصية غير ساحقين بذلك الإرادة الشعبية وكرامة الإنسان وميولاته تحت مسمى التنوير والتقدّم .

إنّ التعتيم الواضح للإنسانية في هذا العصر يولّد سكوت الإنسان عن أكبر الجرائم في حقّه، وهي سلبه حقّه في الحريّة والتعبير، وحقّه في تحقيق إرادته الكاملة في التربية والثقافة التي من شأنها أن تقوده للسّعادة الحقيقيّة فالسّعادة إذا أصبح مفهومها واضحا حسب هردر؛ هي كلّ العناصر الإنسانية التي تكوّن الذات الإنسانية وفقا للإستعدادات الطبيعية والميولات الذوقية والشعوريّة للبشر، المعتمدة في تكوين الإنسان على التربية والأخلاق والثقافة هذا إذا وضعنا مفهوم عام للسّعادة البشرية حسب هردر، أمّا إذا نظرنا لها واقعيا من خلال تصوّر هردر فهو ينتقد رجال الدّين و السّياسة انتقادا لاذعا ليس لأنّهم يعبّرون عن الدّين والسّياسة بشكل ذاتي بل لأنّهم قاموا بتعميم تلك التصوّرات الفردية لميولاتهم الشخصية على البشر واستبدادهم واستعمالهم للسّلطة بشكل غير لائق أخلاقيا، مرتدين بذلك قناع التحضّر و التّمدن بنوايا غير أخلاقية.

كان الهدف الأول الذي حاولت تحقيقه السّلطة السّياسية والدينية في أوروبا منذ قرون هو –حسب هردر– أن تنصّب نفسها كقوّة مسيطرة وحاكمة على كل حضارات العالم، وتتحكّم في سعادتها وشقائها من خلال هذا التحكّم والاستبداد، فقد حاولت تأليه نفسها لتكون أيّ حضارة سعيدة حسب هواها وإرادة حاكميها [168].

[168] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص18.

إن هذا المخطط المدروس للتألّه الأوروبي المتحمّس كان هو النموذج المزعوم لتحقيق السّعادة وأيّ رؤية فكرية خارجة عن هذا المخطط هي خاطئة حسب السلطة الأوروبية –السياسية والدينية–، لقد حاول هردر اكتشاف كل المخطّطات الإنسانية الشرّيرة التي تقوم على استعباد الإنسان بصفة مباشرة كالحروب والنزاعات المعروفة أو بصفة غير مباشرة كقمع حريّة وإرادة الإنسان والتحكّم في آرائه وميولاته وقراراته وأفكاره تحت مسمّى الدّين والسياسة أو أي شكل جاء به هذا التحكّم والاستغلال الواضح للذات الإنسانية.

يعود هردر دائما إلى غايته الأولى في دراسته للحضارات وتاريخها الطبيعي، فيفسّر هردر كل ميولات الإنسان بالسّعادة كغاية طبيعية جُبل عليها الإنسان، وإنّ الفكر الذي يؤسّس للسّلطة الأوروبية على الشعوب والحضارات يعتبره هردر تطاول على التكوين الحقيقي للإنسان، أي إهانة لتجلي الطبيعة في الإنسان كصورة للطبيعة –كما ذكرنا سابقا–، إنّ السّعادة البشرية تتحقّق في نظر هردر بترك الإنسان على سجيته وطبيعته، فإذا كانت هناك سعادة ممكنة الحدوث والتحقّق فهي موجودة داخل كل إنسان، فكل إنسان يحمل في ذاته انطلاقا من معايير سعادته الشكل الذي خلق به ووجُد عليه، وطبيعة الإنسان الحقّة هي المجال الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يحقّق فيه سعادته حيث لا سلطة سياسية ولادينية فقط ما تمليه عليه طبيعته ككائن حي وميولاته وأحاسيسه وفق طابعه التاريخي المكوّن له من أخلاق وتربية وثقافة بطبيعة الحال.

لقد إقتفى هردر خطى "روسو" الفلسفية في تحديده لسعادة الإنسان الذاتية وذلك من خلال تتبّع طبيعة الإنسان التي تفسّر من خلال تاريخه الطبيعي والتأثير المباشر للطبيعة والبيئة التي وُجد فيها الإنسان على أفكاره حول السّعادة، فالسّعادة الحقيقية حسب هردر بنظرة روسوية هي كل ما ينبع من ذات الإنسان ومن وحي طاقاته وميوله وفق روح زمانه وبيئته.[169]

[169] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص19.

يرى هردر أنّ جون جاك روسو قد أصاب في طرحه لمفهوم السّعادة انطلاقا من الطبيعة الإنسانية للذات البشرية و البيئة والزمان والمكان والتاريخ، كلّ هذه العناصر من شأنها أن تشكّل التكوين الإنساني من جهة، وأن تحدّد سعادته من جهة أخرى، لأنّ السّعادة كمصطلح مرتبطة بصفة طبيعية بالإنسان كمكوّن أوّل لهذه السّعادة ،فتصبح بذلك السعادة الحقيقية تصنع من طرف الذات البشرية ولا تستقبلها من هيئات أخرى عليا مهما كانت صفتها ونفوذها داخل المجتمع الإنساني.

إنّ أيّ هيئة أو سلطة مهيمنة في مجتمع ما تحاول أن تفرض قوانين ثقافية وتربوية أو أخلاقية على الشعوب فهي تؤسّس من خلال هذه السّلطة إلى بلوغ غاية ونتيجة عكسية للسّعادة البشريّة، فهي إذن تسنّ قوانين تساهم في شقاء البشر؛ لأنّ السّعادة المجتمعية تتحقّق في الحريّة والإرادة والثقافة والتربية لا في التحكّم في ميولات الإنسان من كل جوانب الحياة، ومن زاوية أخرى فإنّ وضع نموذج أوروبي يمثّل السّلطة السّعدوية على الشعوب والحضارات الأخرى هو طرح فكري وحضاري لا يمثّل حقيقة الإنسان؛ لأنّ فكرة السّعادة لا تحتاج إلى نموذج حضاري بقدر ما تحتاج إلى العمل على التكوين الصحيح للإنسان بعيدا عن التقنية والتجريد الجاف والنزاعات السياسية وتقديس الأداتي للمادة،ةفالتكوين الصحيح للإنسان ينتج عنه إنسان يحاول تحقيق السّعادة بالإعتماد على قيمه ومعاييره التربوية والثقافية والمعرفية لا تبعا للسّلطة أو فئة ما تمثّل الهيمنة الاجتماعيّة والسّياسيّة والدينيّة في صورة التحضّر والتمدّن كما أسّست له أوروبا، فليس كل دواء مفيد لأيّ داء، بهذا الطرح نستطيع أن نقول أنّ هردر أعاد بلورة الأفكار الراسخة في نسق فلسفي تاريخي حضاري جديد يضع الإنسان كمرجعية أولى ويستثمر في إنسانيته لتكوين مجتمعات وأمم تقوم على الأخلاق والتربية والثقافة والتراث كمعايير جديدة للتمدّن والتحضّر، فأصبح الإنسان هو النموذج الذي يستحقّ الدّراسة، والحياة الإنسانية هي التي تمثّل الأولوية في الدّراسة الفلسفية التاريخية.

3. الحرية كشرط أساسي لتحقيق السّعادة

ترتبط السّعادة من منظور هردر بالمفهوم الذي حاول التأسيس له، إنّه النسبويّة الثقافية التي تعني في مجملها الفكرة التي تكفل حقّ وحريّة كلّ فرد في إبداء رأيه الخاص وترجمة نظرته الخاصّة للحياة عن طريق تعبيره بكلّ أريحية عن مقوّماته و تاريخه وبيئته الاجتماعية؛ لأنّ هذه هي النظرة الحقيقية التي يعبّر بها الإنسان عن نفسه وعن ميولاته وذاته بشكل شفّاف.[170]

إنّ هذا الطرح الجديد لمعيار السّعادة وارتباطها المباشر بالنّسبيّة الثقافية يجعلنا نقف أمام معايير جديدة للحقيقة التي كانت سائدة، إنّها حقيقة جماعية تتمثّل في التقدّم الحضاري لنموذج حضاري معيّن يؤسّس للسّعادة نظريا دون الالتفات إلى حقيقة الإنسان كمكوّن أوّل لتلك الحضارة، فالحقيقة الجديدة التي حاول هردر رسم معالمها عن طريق فكرة نسبويّة ثقافية هي أنّ كل فرد في المجتمع يحمل الحقيقة من منظوره الخاص فتتغيّر الحقائق حسب معايير كلّ فرد: الثقافية والمجتمعية والإقليمية والتاريخية والجغرافية أيضا، إذا الحقيقة المرتبطة بمفهوم السّعادة البشريّة عند هردر هي مسألة نسبيّة تختلف من ذات إنسانية لأخرى؛ لأنّ البشر ليسوا نسخا لبعضهم البعض، ومفهوم الحقيقة والسعادة يتكوّنان تكوينا إنسانيا، فحساسية الحقيقة تجعلها نظريا فكرة معيارية ومسألة رؤية إدراكية تختلف باختلاف رغبات الإنسان وميولاته وأذواقه وتغيّر خاصيّة المكان والزمان التي تؤثر بشكل مباشر في الإدراك العام للحقائق،كما أنّ الحقيقة تتغيّر من إقليم لآخر ومن زمن تاريخي لآخر ومن إنسان لآخر أيضا، فلا نستطيع حسب هردر وضع أيّ نموذج للحقيقة سواءً المعرفية أو التاريخية، فهذه الأخيرة التي تعبّر عن التغيّر الثقافي وعدم حصره في نموذج واحد أو عدة نماذج؛ لأنّ التاريخ في ذاته نسبيّ ومتغيّر بتغيّر الإنسان وتوارث البشر للثقافة والتراث، فكنتيجة لهذا الطرح الهردري لمفهوم الحقيقة والسّعادة وارتباطاهما الوثيق بالحياة الإنسانية نستنتج

[170] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص20.

أنّه لا يوجد ثابت واحد في أيّ حضارة مرّت على التاريخ الإنساني، فكلّ معايير التاريخ من حقيقة وسعادة هي نسبيّة ما دامت مرتبطة بصفة مباشرة بالبشر.

إعتمد هردر على رؤية حيثية مزامنة لخصوصية ثقافة كل فرد مشكّل للحضارة، فكان هردر قد توصّل إلى التنظير لفكرة الوحدة في الاختلاف الثقافي؛ لأنّ الوحدة الثقافية والحضارية حسبه متحقّقة من خلال الربط التاريخي التراثي الموجود بين الثقافة الفردية والوحدة الحضارية المشكّلة لسعادة المجتمعات[171].

لقد نظر هردر لفكرة السّعادة البشرية من خلال الاختلاف الثقافي الذي تتميز به المجتمعات والأمم، هذا الاختلاف الذي يرى فيه هردر تمثيله لفكرة الوحدة البشرية؛ لأنّ حسب اعتقاده أنّ لكل فرد طابع حياة خاص به انطلاقا من تاريخه وتراثه المعرفي ونظرته الثقافية المتكوّنة في بيئته حسب زمانه وعصره، هذه الحلقة الثقافية التي يقوم الفرد بتكوينها على حسب معاييره وشروطه وأحاسيسه تمثّل ثقافة فرذية متّصلة بالحدّة الثقافية المتشكّلة من خلال الربط النظري الموجود في المجتمعات وثقافتهم، فثقافة الفرد الواحد إذا تشكّل حلقة في سلسلة ثقافة جماعية ووحدة تاريخية، ثقافية، اجتماعية، تقوم على مبدأ الاختلاف المؤلّف بين كل معايير الأفراد الثقافية، والمشكّل للحضارة بكل أشكالها، مع الأخذ بعين الإعتبار المبادئ الأساسية التي تكوّن المجتمع الثقافي وتاريخه والمتمثلة في العدل والحريّة ومحاولة مراعاة التفاوت الموجود بين أفراد المجتمع، فمن غير المنطقي أن يكون البشر نسخة عن بعضهم البعض في أذواقهم وميولاتهم وأحاسيسهم وكذا غاياتهم وثقافتهم، هذا الترابط الثقافي بين الأفراد من شأنه أن يحقّق السّعادة البشرية من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يبعد الإنسان عن كل الهيمنات ومحاولة التحكّم في حياته وقراراته وحريته بالتالي الابتعاد عن تقديس أي هيئة اجتماعيا وسياسيا ودينيا، هذا التحرّر الفكري والثقافي هو الذي يجعل الشعوب ترتقي إلى التمدّن والتحضّر انطلاقا من البناء الإنساني للمجتمعات لا بوضع سلطة

[171] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص20.

خارجية ورقيب حضاري يخنق حريّته وإرادته ويكبت ذوقه وميله وأحاسيسه التي تتأسّس على التربية والقيم والأخلاق وتشكّل قاعدة تاريخية ثقافية تهدف للوصول إلى السّعادة كغاية إنسانية بدرجة أولى.

"مثلما أنّ عقلي يبحث عن علاقات الأشياء وأنّ قلبي يرتعد بهجة وسرورا عندما يتعرف عليها، كذلك كلّ إنسان نريه بحث عنها قبلي، و لو من زاوية نظره وتوصل إلى إدراكها ووصفها بطريقة مختلفة بكل تأكيد هنا حيث تعثّر، فإن تعثّره يفيدني و يفيده، بتنبيهي على تفاديه عندما يكون لي أخا فهو يشارك مثلي في الروح الكونية، ويغترف من الكأس نفسها، كأس الحقيقة والعدل والعقل" [172].

لقد جعل هردر أساس منطقي لكلّ تكوين بشري تربوي وثقافي يتمثّل في العقل والعدل كمفهومين منظمين للتشكيل الثقافي والإنساني بشكل عام، فمهمّة العقل تتمثل في تنظيم الإحساسات وفهمها ليرتقي به الإنسان إلى العقل الكوني الشامل لكل العقول الفردية، لكن العقل الذي يقصده هردر في طرحه النظري ليس العقل الجاف أو البارد الذي قام برفضه وانتقاده والذي كانت تتميّز به فلسفات التنوير، فالعقل المجرد الذي يقوم على الحساب والتقنية يرفضه هردر جملة وتفصيلا، لأنّه يجرّد الإنسان من إنسانيته وميولاته وشخصيته ويجعله أداة لتحقيق مطالب وإرادة رجال الدّين والسّياسة، إذا فالعقل الذي أسّس له هردر للربط النظري بين الأشياء والثقافات هو العقل المتعقّل الذي يلعب دور النطقية العقليّة لا الحساب والتجريد، هذا هو التصوّر الذي يرتضيه هردر كأساس لتشكيل الثقافي والتاريخي لحياة الإنسان، إنّ هذا الطرح العقلي لكرة السّعادة البشريّة تفسير الثقافة من منطلقات عقلية منطقيّة يجعلنا ننتقل إلى المفهوم الثاني الذي ربطه هردر بالعقل وهو العدل، هذا الأخير الذي يضع قوانين ويسنّ شروط قائمة على مبدأ التوازن في المجتمعات الإنسانيّة، هذه القوانين العادلة والمنصفة بين الأفراد من شأنها أن تحقّق التوازن الاجتماعي والثقافي بين كل شرائح المجتمع، إذا إنّ هذين المفهومين اللذين

[172] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص19.

وضعهما هردر (العقل والعدل) هما بمثابة نظام تتكوّن من خلاله الثقافة ومن ثمّ السّعادة الكونية الإنسانية، حسب هردر فإنّ هذه المعايير النظريّة التي تشكّل وتؤدي إلى السّعدوية الكونيّة، فإنّها في أساسها الأولى قائمة على الإنسان وليست سلطة خارجية تحكم المجتمعات، ترتكز السّعادة الإنسانية على التجلّي التّام للعقل والعدل لإعتبارهما معايير أساسية تربط الإنسان بذاته قبل أن تربطه بأفراد مجتمعه وبمجتمعه كقاعدة حضارية، ومن زاوية أخرى فإنّ أيّ أمّة إذا سارت على المسار الطبيعي لها فإنّ العقل هو الذي يحقّق الإنسجام المعرفي وهو الذي ينظّم سلوكيات وطباع البشر، أمّا العدل هو الذي يقنّن الفطرة الإنسانية التي تجعل الإنسان يطغى في سلوكياته وأفعاله وأخلاقه، فتصبح المجتمعات حسب هذا الطرح منظّمة تنظيم الإنسان لنفسه، لا تنتظر هيئة أخرى لتشرّع لها قوانين وتضع لها ضوابط سياسية واجتماعية خارجة عن الإرادة والحريّة الإنسانيّة، لأنّ الإنسان يملك كلّ المقوّمات التي تجعله يتحكّم في حياته وطباعه وانشغالاته وهذا هو جوهر التفكير البشري الحقيقي الذي من شأنه أن يحقّق السّعادة المرجوة لكلّ أمّة.

إنّ السّعادة كتكوين بشري تحتوي في مفهومها على جملة من المعايير والمبادئ التي من شأنها أن تمنح هذه السّعادة التحقّق العيني واقعيا بعيدا عن التصوّرات الفكريّة والتنظير الفلسفي لها، هذا ما جعلتها ترتبط بالقيم الإنسانيّة والممتمثلة في الحريّة، هذه الأخيرة التي من شأنها أن تشكّل معنى الإنسان لأنّها تحمل في طيّاتها إختياراته وقراراته المصيرية.[173]

إنّ الربط النظري والواقعي الذي أسّسه هردر بين السّعادة والحريّة يجعلنا نعود مرة أخرى إلى فكرة هردر الرئيسيّة المتمثلة في أنّ التقدّم والسّعادة ترتبط بالإنسان، ومتى ابتعدنا عن هذا الطرح الإنساني توجهنا إلى إطارات وسلطات أخرى تقرّر في مكانه قراراته وتحكم حياته في كل جوانبها (اجتماعيا، سياسيا، دينيا، ثقافيا، تربويا وأخلاقيا)، أصبحنا نؤسّس لحياة بعيدة كلّ البعد عن حريّة الإنسان في صنع قراره وشخصيته وذوقه وميولاته

[173] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص20.

وشعوره كذات إنسانية صانعة للمجتمعات والأمم، وكما أشرنا آنفا، فإنّ هردر حاول تأسيس نسق فلسفي تاريخي يقوم على الطبيعة الحقيقية للإنسان، وحاول أن يستثمر فيه لأنّه يعتبره قوّة فاعلة ومنفعلة واللّبنة الأولى لصنع التمدّن والتحضّر والسّعادة، وإنّ إهمال الجانب الإنساني في الإنسان لا ينتج عنه سوى صراع داخلي في الإنسان بين بحثه عن ذاته وحريّته وبين محاولة تصديق المواعظ التي تهدف إلى التقدّم العقلي المجرّد الذي يجعل الإنسان بمثابة آلة مبرمجة لتنفيذ تعليمات وقرارات الهيئات المسيطرة على المجتمعات أيا كانت صفة هذه الهيئة.

إنّ البديل الذي وضعه هردر لمسألة التقدّم العقلي التي سادت في عصر التنوير يعتمد أساسا على الإرتكاز الإنساني على السّعادة البشرية كغاية أولى للإنسانية عكس التنظير الأنواري الذي كان يدعو لفكرة الإنسان المتمركز[174].

إنّ التجديد التاريخي الذي قام به هردر في فلسفته هو عبارة عن إعادة بلورة المفاهيم التي قدّمها فلاسفة التنوير بصفة عامّة وأستاذه كانط بصفة خاصّة، فقام هذا التجديد على الكلّي ووضع بدائل نظرية، فقد وضع غاية السّعادة كبديل للتقدّم الذي يقوم على العقل ومسألة الإنسان المتمركز؛ أي الإنسان الذي يتربع على العرش ويقصد به الهيئة أو السّلطة التي تحكم وتقود المجتمعات والحضارات من خلال هذه المركزية المهيمنة سواء كانت (حضارية، سياسية، دينية، تقنية، معرفية...إلخ)، هذا الطرح السّائد في عصر هردر جعله يقوم بتجديد عميق الرؤية من خلال وضعه لرهان الإنسان المتمركز؛ أي أنّ الإنسان هو القوّة الفاعلة في المجتمع، هو الذي يقوم بالتغيير، وهو الذي يحرّك التاريخ على النّحو الصحيح الذي يريده من خلال العقل المتعقّل لا العقل الجاف المجرد الذي يحوم فقط حول التقنية والنزاع المعرفي والغرور العقلي الذي لا يحقّق التقدّم حسب هردر بأي شكل من الأشكال، تتأسّس السّعادة البشريّة على الذات الإنسانية وارتكازها على الإنسان كمحقّق للسّعادة الفردية ومن

[174] محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، ص20.

ثم السّعادة المجتمعية الحضارية، بمعنى أنّ الإنسان لا يحتاج بأيّ حال من الأحوال إلى سلطة أو إطار أو هيئة تملي عليه قيمه وتتحكّم في حريّته وثقافته وحياته وغايته التي تتلخّص في السّعادة البشرية.

الخاتمة

خاتمة

في ختام هذه الدّراسة لا يسعنا إلاّ الخروج بجملة من النتائج التي تفرض نفسها على أيّ باحث في هذه العلاقة التي خصّها كانط بين التاريخ ونظريّة المعرفة والتأسيس العقلي للتاريخ ، إذ سننطلق من النتائج المتوصّل إليها في الجانب الابستيمي ثم سنربطها بما هو تاريخي، أولا الجرأة التي قام بها كانط عند إخضاعه لملكة العقل للنقد والتمحيص، والاختبار من طرف العقل نفسه، لكي يكشف أنّ نظريّة المعرفة تتأسّس من صور قبلية ومادة بعدية هذه العناصر القبلية بدورها تنقسم إلى نوعان؛ الأول: هو ما تزوّدنا به الحساسية، وهي عناصر تخصّ الحدس؛ نخصّ منها بالذكر الزمان والمكان بوصفهما حدسان خالصان، وصور قبلية للحساسية، أمّا النوع الثاني: هو ما يزوّدنا به الذهن؛ المتمثل في التصوّرات والمقولات، وهي تصوّرات خالصة، وقبلية في الذهن. هنا تتدخل ثنائية الحساسية والفهم إلى بناء معرفة كلّية وضرورية.

هذه المعطيات تدفعنا إلى القول أنّ كانط أعاد ترميم صور المعرفة، عندما كشف عن الجانب الخالص في بناء المعرفة، وفي الوقت نفسه تمكّن من توجيه الإبستمولوجيا نحو وجهتها المنطقية بعد أن قبعت داخل صراع بين العقلانية والتجريبية دون إعطاء حلّ حاسم بإمكانه تقديم الصورة الحقيقية للمعرفة الإنسانية.

لمّا كان الهدف من النقد الذي قام به كانط للعقل هو اختبار حدود هذا العقل بخصوص المعرفة، خاصّة الميتافيزيقية التي وجدها كانط قابلة للفهم والتفكير، وليست قابلة للبلوغ، أي أنّ العقل البشري لا يستطيع أن يمنع نفسه من التفكير في قضايا الميتافيزيقا، لكن ليس بالضرورة أنّ له القدرة على التفكير فيها، يمكنه بلوغها عن طريق التفكير لأنّ التفكير ليس مقترن بالوصول إليها وبلوغها.

إنّ حيثيات نظريّة المعرفة عميقة جدا عمق طبيعة التفكير الفلسفي عند كانط، لذا ركّزنا فقط على الجانب الابستيمي في علاقته بالتاريخ لكي نسلّط الضوء ونركّز بشكل عميق على هذه العلاقة دون الخوض في نظريّة

المعرفة بشكل مستقل عن ما هو تاريخي عند كانط، هذا التصوّر الذي نعتبره جديدا ومتميّزا في الوقت نفسه سواء من حيث المنهج أو الغاية، لأنّ فلسفة كانط قائمة على العقل والمنطق، لذا أراد أن يطبعها على توجّهاته في التاريخ ويجعلها تظهر بشكل جلي وواضح، حين أقرّ أنّه حتى التاريخ لا يخرج عن هذا العقل والمنطق، والحتميّة التي تحكم نظام الطبيعة، فالإنسان بوصفه كائن عاقل تتوفر فيه حريّة الإرادة التي يحكمها العقل، فالغاية المرجوة منه طبقا لهذه الامتيازات هي بناء التاريخ وتحريكه نحو كونية في التاريخ يحكمها السّلام الدائم الذي من شأنه أن يؤسّس مواطنة عالمية، فهذا الطرح الذي يعرضه كانط يلعب فيه العقل القاعدة والأساس لبلوغ الكمال، لأنّ وظيفة العقل والتفكير المنطقي توجيه السّلوك الإنساني وقيادته نحو الخير، فالعقل ملكة كونية وشمولية لذا وجب أن نثق في قدرته على اختبار حقيقة القضايا الإنسانية من أجل إيجاد الحلول المصيريّة خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بمستقبل الجنس البشري.

وفق مبدأ شمولية وكونية العقل، فإنّ العقل أصبح بمثابة منفذ البشرية ومخرج نحو التقدّم البشري المحكوم بالعقلانية التي هي أساس الدولة الكونية، فالعقل خاضعا لنفسه لذا فحتى ملكات الذكاء والفهم من شأنها أن تستعمل النظام العقلي للكون في رسمها للصّورة التي يجب أن يكون عليها التاريخ البشري في حركيته واختلاف تجلّيه في الحضارات على مر العصور.

لقد تأسّست أفكار كانط التاريخية من خلال الإعتماد الكلّي على فكرة التقدّم العقلي، لأنّه يرى بأنّ العقل هو المحرّك الأساسي للتاريخ وهو الذي يلحّ على الإنسان بأن يحمل شعلة التقدّم والتحضّر كغاية قصوى للتاريخ بمختلف تجلّياته لأنّ العقل معيار إنساني بدرجة أولى، فباعتبار الإنسان أهم مخلوق على وجه الأرض وجب عليه أن يعمل عن قدراته العقلية في تسيير التاريخ والحضارة على حسب غاياته وأهدافه لكن بشرط أن لا تكون هذه الغايات فردية أنانية، فكانط ركّز على الحضارات والمجتمعات وبناء تاريخ كوني إنساني يسوده التطوّر والتقدّم العقلي والسّلام الدائم كنهاية للصرعات الاجتماعية والسياسية، فقد جمع كانط بهذا الطرح

الأهداف المعرفية والتاريخة والسّياسية والاجتماعية، فقد كان تنظيره لفلسفة التاريخ يحمل أبعادا كونية تهدف للخير والسلام والتقدّم الإنساني بشكل عام.

نستطيع أن نستنتج من اهتمام كانط بالعقل ودراسته من منظور اهتمامه بالعقل كصفة إنسانية ومعيار دوره الإبستمولوجي ودوره في إرساء قارب المعرفة من خلال نقده للعقل الخالص كنقطة محورية في فلسفته المعرفية، ومن زاوية أخرى فقد نظر لفلسفته التاريخية نسقه الكوني التاريخي الذي يقوم على فكرة المواطنة العالمية من منطلق عقلي لأنّ العقل الذي يتحكّم في مسار التاريخ والحضارة، وهو الذي يرسم لها مسار التقدّم والتمدّن والتنوير، ومن هذا الطرح الابستمولوجي والتاريخي من قاعدة عقلية حاول كانط تأسيس تاريخ عقلي إنساني يقوم على الإنسان كذات عاقلة تتحكّم في التاريخ والحضارة وتقودها نحو السلام والتقدّم.

لقد ربط كانط بين العقل والتاريخ من خلال العودة إلى الإنسان، لأنّ التاريخ يبدأ بالإنسان، والعقل صفة ومعيار إنساني بدرجة أولى، هذا ما جعل كانط يضع الثّقة في الذات الإنسانية لأنّها وحدها القادرة على بناء وتحريك التاريخ الكوني إلى التقدّم الذي نظر له من خلال السّلام الكوني الدائم والمواطنة العالمية التي تقوم على الحريّة والإرادة والأخلاق كشرط أساسي لهذا البناء التاريخي الإنساني الكانطي.

إنّ المكانة والقوّة التي كان يتميّز بها كانط في السّاحة الفلسفية جعلت فلسفته العميقة الإبستيمولوجية والتاريخية منها لم تلقى الكثير من النقد، أو بالأحرى لم يتجرّأ على نقدها بعمقها النظري إلاّ تلميذه هردر الذي حاول بلورة فلسفة تاريخ جديدة المعالم من خلال انتقاده لجزئيات مهمّة في فلسفة كانط التاريخية القائمة على فكرة كونية التاريخ الإنساني المكوّن في أساسه على العقل والتقدّم العقلي للأمم والحضارات، لقد حاول هردر نقد هذا الطرح الكانطي من خلال وضع بدائل لفلسفة كانط، فوضع بديل التراث والإنتماء كبديل للعقل الجاف، وضع الثقافة كقوة وروح فاعلة لتشكيل الحضارة، ووضع السّعادة كغاية التاريخ الإنساني بدل التقدّم

العقلي الذي أسّس له كانط، كما ركّز هردر على الإنسان والإستثمار في الذات البشريّة المشكّلة للتاريخ، عكس الطرح الكانطي الذي يهدف للتحضّر والتطوّر والتنوير والسلام كغاية للتاريخ الإنساني الكوني.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

أ . بالعربية:

1 . إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، دار الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط، س).

2 . ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

3 . إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي شنيطي، دار موفم للنشر، د(ط)، 1991.

4 . إمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: هنا غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

5 . إمانويل كانط، **ثلاث نصوص "تأملات في التربية"**، ما هي الأنوار، ما التوجّه في التفكير، تع: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.

7 . إمانويل كانط، **الدّين في مجرد حدود العقل**، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

8 . إمانويل كانط، **أنطولوجيا الوجود**، تر: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د (ط)، 2009.

9 . إمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.

ب ـ باللغة الأجنبية:

1. J.G herder. **edées sur la philosophie de histoire de l'humanité** .Trd par Edgar Quinet; tom 1 ,chez f, G,levraut ,rue de la Harpe, N813, paris.

ثانيا : المراجع :

1 . جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تع: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

2 .هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مج1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007.

3 . إدموند هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، تر: فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

4 . يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية.

5 . إميل بوتروا، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، د(ط، س).

6 . عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1967، د(ط).

7 . حمد فهران، مدخل للمنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1994

8 . ألان وود ، عقول عظيمة.

9 . جورج زيمل، **الفرد والمجتمع "المشكلات الأساسية السوسولوجية"**، تر: حسن أحجيج، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ،ط1، 2017.

10 . أحمد محمود صبحي، **فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د(ط)، 1985.

11 . هيجل، العقل في التاريخ "محاضرات في فلسفة التاريخ "، المجلد الأول، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2008.

12 . إريك فروم، **الخوف من الحرية**، تر: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

13 . إريك فروم ، **الإنسان بين المظهر والجوهر**، تر: سعد زهران، عالم المعرفة، د(ط)، 1989.

14 . فردريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت "كتاب للكل ولا للأحد"**، تر: كفليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، د(ط)، 1938.

15 . ميشال فوكو، **الانهمام بالذات "جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة"**، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د(ط)،2015.

15 . قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر "هربرت ماركيوز"**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، د(،س).

16 . أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1998.

17. محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983.

18. ويل ديوارنت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله الشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، 1979.

19. محمد عبد الله الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط ـ دراسة تحليلة مقارنة ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

20. جون ليشته، **خمسون مفكّرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

21 . فريال حسن خليفة، **الدّين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

22 . أم الزين بن الشيخة المسكيني، **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المركز الثقافي العربي، تونس، ط1، 2006.

23 . يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة جيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.

24 . مليكة بن دودة، **الفلسفة السياسية عند حنة أردنت**، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.

25 . هربرت ماركيوز ،**العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية"**، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، د(ط)، 1970.

26 . جان فرانسو ليوتار، **الحماسة "النقد الكانطي للتاريخ"**، تر: نبيل سعد، المجلس القومي الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)، 2001.

27 . هيجل، **مبادئ فلسفة الحق**، تر: تيسير شيخ الأرض، دار النشر بدمشق، د(ط)، 1974.

28 . أندري لالاند، العقل والمعايير، تر: نظمي لوقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د(ط)، 1979.

ثالثا. المجلات

أ. باللغة العربية:

1 . إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية**، تر: محمد منادي إدريسي، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربية.

2 . إمانويل كانط، **ما الأنوار**، ترجمة إسماعيل مصدق، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، المغرب، الدار البيضاء، المغرب، العدد4، 1997.

3 . سمير بلكفيف، **فلسفة التاريخ عند كانط من الفهم المتعالي إلى الفهم المحايث**، مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، العدد 42، جوان، 2017 .

4 . **مفهوم الأنوار، إمانويل كانط، موسى مندلسون، جوزيان بولاد أيوب**، تر: محمد الهلالي، مجلّة الحرية، العدد الأول، 1995،المغرب .

5 . محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر" من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة"**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية.

6 . ياسين كرام، **من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الثقافة "بحث في التأسيس الفلسفي للتعددية الثقافية عند هردر"**، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر.

ب ـ باللغة الأجنبية:

1. Alexander ana ather. G . B . Hampton and .**Herder's Concept of Being And the influence of kant's pre Critcal Consideration of the ontological Argument** . ,Arizona Unv ersity ,USA. Filozofia 70 ,2015.

رابعا: المعاجم والموسوعات

1.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982، ص149.

2 . عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

3 . أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، 2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

5 . لجنة الترجمة، دائرة المعارف، علم التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقدمة	أ – د
الفصل الأول: مدخل عام نظرية المعرفة عند كانط	06
المبحث الأول: مصدر المعرفة	09
المبحث الثاني: مجالات المعرفة	25
المبحث الثالث: البناء الإبستيمي للمعرفة من منطلق نقده للعقل	38
الفصل الثاني: البعد الإبستيمي للتاريخ ودوره في بناء نظرية المعرفة	46
المبحث الأول: الغائية الطبيعية والحتمية والتاريخ الإنساني	50
المبحث الثاني: البعد النفسي والاجتماعي من منظور تاريخي	60
المبحث الثالث: تجليات التاريخ الكوني في السياسة والأخلاق	70
الفصل الثالث: دور العقل في بناء التاريخ عند كانط	86
المبحث الأول: مفهوم الإنسان عند كانط	87
المبحث الثاني: العقل محرّك التاريخ البشري	93
المبحث الثالث: السجال العقلي التاريخي بين كانط وهردر	106
خاتمة	148
قائمة المصادر والمراجع	153
فهرس الموضوعات	161
ملخّص	163

الملخّص

دور العقل والتاريخ في بناء نظرية المعرفة الكانطية

الملخّص:

تتناول هذه الدراسة موضوع دور العقل والتاريخ في بناء نظريّة المعرفة الكانطية، فمن المعروف عن كانط اهتمامه بإعادة بناء تاريخ الابستمولوجيا من خلال مشروعه الفلسفي "نقد العقل الخالص"، الذي لم يتركه حكرا على نظريّة المعرفة فقط، بل ربطه بتوجّهاته الفكريّة في التاريخ، حين أقرّ بوجود علاقة بين ما هو عقلي وبين ما هو تاريخي، فالعقل هو محرّك التاريخ البشري نحو تاريخ كوني، انطلاقا من مقوّماته القبليّة الخالصة التي وضّحها كانط في عملية نقد العقل وتمحيصه، والتي تتمثّل في التصوّرات العقليّة الأساسيّة: الغائيّة، الحتميّة، الزمان والمكان.

الكلمات المفتاحية: العقل، التاريخ، نظرية المعرفة، الإنسان.

Title : The role of reason and history in building Kantian epistemology.

abstract :

This study addresses the topic of the role of reason and history in constructing Kant's theory of knowledge. Kant is known for his interest in reconstructing the history of epistemology through his philosophical project, "Critique of Pure Reason," which he did not leave limited to the theory of know ledge only, but also link edit to his intellectual orientations in history, when he a know ledged There is a relationship between Itis rational and what is historical. Reason is the engine of human hi story to wards a universal history, based on its pure a priori components that Kant explained in the process of criticizing and scrutinizing grease on, which are represented in the basic mental perceptions: finality, determinism, time, and place.

Key words: mind, history, theory of know ledge, man.