

التنوير الألماني : دراسة تفكيكية في المشروع التنويري الكانطي

The German Enlightenment: A deconstructive study in the Kantian Enlightenment project

م. د سماح نجم كاظم

Dr.samah Najm Kazim

جامعة النهرين / كلية العلوم السياسية

samah.najm@nahrainuniv.edu.iq

يُعدُّ التنوير الكانطي أحد المشاريع المؤسسة للتنوير الغربي، ارتبط بمرتكزات رئيسة، كمركزية الذات، والعقلانية، ومركزية اللوغوس وفكرة التقدم، انعكست على هدف التنوير الرئيس، المتمثل بالتححرر الناتج عن الفاعلية البشرية الهادفة، وحاكمية العقلانية، إن صحَّ التعبير. عبَّرت عنه مقولات فكرية خالدة، مثل: (تجرأ على استخدام عقلك)، كمحاولة لفهم التنوير، والتحرر من الوصايا، ضمن مشروع أكثر عمقاً، إذا ما درس من ناحية العلمانية، وتشريح (كانط) للعقل، ضمن المنهج الترانسندنتالي، وتداعيات ذلك على العلمانية، والمشروع النقدي بأكمله.

الكلمات المفتاحية: التنوير، مركزية اللوغوس، الذاتية، العلمانية، النقد

Abstract

The Kantian Enlightenment is one of the founding bases of the Western Enlightenment. The Kantian enlightenment, whose main pillars are the centrality of the self, rationality, the centrality of logos and the idea of progress, had affected the main goal of the Enlightenment, i.e. the liberation resulting from purposeful human activity, and the sovereignty of rationality. The Kantian enlightenment was expressed in several adages, such as "dare to use your mind". Such aphorisms represent an attempt to understand the Enlightenment, and liberation from the commandments, and were a part of a more profound project if it were to be studied from the perspective of secularism. and if it took into consideration the Kantian dissection of the mind within the transcendental approach and its effects on secularism and the entire critical project.

Keywords: Enlightenment, Logos centrality, Subjectivity, Secularism, Criticism

المقدمة

تضعنا الدراسة التفكيكية للتنوير الكانطي، إزاء مشروع متشعب بالغ التعقيد، يبدأ من أسسه الفكرية، والمتمثلة بمركزية اللوغوس، ومركزية النزعة الإنسانية/الذاتية، والتي تمتد بعمقها التحليلي للخلاص من حالة الوصايا، عبر المجتمع المدني للوصول لحالة الاستنارة. وأخيراً فكرة التقدم، وهي الهدف الرئيس للنزعة التفاؤلية التنويرية، المحكومة بالتقدم الإنساني نحو السلام، أسس انصبت أهم آثارها على مشروع العلمانية، التي عدّها بعض الباحثين (علمانية منقوصة) غير الملحدة، ذات الارتباط المباشر بمركزية العقل، والتميز بين العقل (العملي/ الأخلاقي) و(العقل النظري/ التجريبي)، وضمنه المقولات القبلية، والبعدية، ضمن مراحل تطور فكري، بدأت بالمرحلة ما قبل النقدية، والمرحلة النقدية، والمرحلة ما بعد النقدية، متوجة بتأسيسه الدين الأخلاقي، وأبعاده النقدية لسلطة الكنيسة. ولذلك عدّ مشروع العلمانية حلقة وسطى ضمن التنوير الكانطي؛ فهو من جهة ارتبط بالأسس الفكرية أولاً، وبالنقد بوصفه حجر أساس للتنوير ثانياً، ليكتمل هذا المشروع بمفهوم النقد، فهو أساس التنوير، وعصره، فعصر التنوير هو عصر النقد.

إشكالية البحث

ينطلق البحث من إشكالية رئيسة، تتمثل بحدود المشروع التنويري الكانطي، والموقف من العلمانية؛ إذ يرى البعض أنّ فيه خروجاً عن الإيمان؛ لوضعه الدين الأخلاقي المفاير للدين، بطقوسه، وعقائده، وأفكاره، في حين عدّ البعض الآخر أنّ التنوير الكانطي لا يحصر فقط بالعلمانية، بل بفكرة النقد، وبالأسس الفكرية، لذلك عدّ مشروعاً غير متناهٍ، صالحاً لكل عصر، وضمنه تُصنّف علمانيته اللارديكالية بالنسبية، تجمع بين المنظورين الفلسفي، والسوسيولوجي، المؤمّنين بالوظيفة الاجتماعية للدين.

فرضية البحث

تنطلق فرضية البحث من جملة مفادها: (إنّ التنوير الكانطي مشروع لا متناهي، يرتبط بالعقلانية، وبحالة الوصايا، والنقد، لم يؤسس علمانية ملحدة، بل علمانية عقلانية، دينها أخلاقي غير رافض لوجود الإله).

منهجية البحث

تمّ الاعتماد في كتابة البحث، على المنهج البنيوي لدراسة التنوير، وتفكيكه، لبيان مضمونه، والوقوف على الترابط العميق بين مفاهيم الفكر الكانطي المتداخلة، لما يتيح هذا المنهج من إمكانية التفكيك، والتركيب. فضلاً عن المنهج التاريخي، نظراً لارتباط هذا المفهوم بحقبة، وتركيبية، اجتماعية تاريخية محددة، لتحديد السجلات النقدية، ودرجة تقبل هذه الأفكار في المجتمع آنذاك.

أولاً- التنوير^(١) الكانطي^(٢): دراسة بنيوية في الأسس الفكرية

انقسمت المدارس الفكرية حول مشروع التنوير الغربي، الذي ارتبط به عصره بأكمله، إذ عُدَّ التنوير الفرنسي أكثر جرأة من التنوير الألماني، والانجليزي، والإيطالي، وتجلّى ذلك بثورة التنوير ضد كل من الكهنوت الديني، والاستبداد الملكي، والتقاليد الاجتماعية، إلى أبسط مظاهر الحياة اليومية، لتشكّل المدرسة الألمانية، أحد أبرز مدارس التنوير الغربي، وضع ضمنها (كانط) مشروعاً فكرياً عميقاً، ضمّته عدة مؤلفات، منها (الدين في حدود العقل)، محدداً حدود النقد^(٣)، والأسس الفكرية الرئيسة التي أقام عليها مشروعه النقدي، والمتمثلة بمركزي العقل، والنزعة الإنسانية، التي تجعل الإنسان غاية في ذاته. وأخيراً ركيزة التقدم، نبينها بالطرح الآتي:

١- روح التنوير السياسي الغربي الحديث

شكّل عصر التنوير لحظة مفصلية في تاريخ الفكر الإنساني، جعل من الإنسان مركزاً للعالم، ونظر إلى العقل البشري بعده مملكة بالإنسان، وأداة حركة الفكر، وباعثة على الفعل، أنّه جوهر التاريخ، ومحركه الذي يمدنا بالمعرفة، وإدراك المعاني الكلية. وهدف فلاسفة التنوير، «رمي الأحجار في البرك الأسنة، لتحريكها»، بمعنى تحرير الفكر، والعقل، من الأوهام، والتخلص من أي سلطة معرفية، تعمل على كبح لجام العقل النقدي، وتقييده، وجعله عاجزاً عن تحفيز الفكر، وإثارة الأسئلة. ومن مدارس التنوير: (المدرسة الفرنسية، والإنكليزية، أطلقوا على عصر التنوير المتطور بالقرنين (١٧-١٨م)، اسم (Enlightenment)، مثلها فولتير، ومونتسكيو، وديديو)، و(المدرسة الألمانية، أطلقوا عليه (Aufklaerung)، وتعتبر عن التحولات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، التي انبثقت عنها التنوير بوصفه روحاً تحريرية نقدية، مثلها: (كانط، وهردر، وليسنج)^(٤).

(١) التنوير: لحظة فكرية من التاريخ الأوروبي، بدأ بالقرن (١٨م)، وتحديدًا ما بين (١٦٧٠-١٨٠٠)، بـ (فرنسا، والمانيا)، ثمّ في مختلف أجزاء أوروبا، عبرت عن تيار فكري ضد سلطة الكنيسة، ونادي بالحرية، والعقل، والنمو التدريجي للفكر العلماني. (ينظر في ذلك: معهد البحرين للتنمية السياسية، معجم المصطلحات السياسية، (البحرين: سلسلة كتب، ٢٠١٤)، ص ٢٧، يُعرّفه (تزفيتان تودوروف)، بأنّه: "حركة فكرية قائمة على العقل، والعلم، والحرية، والتقدم"، "حركة امتصاص لآراء كانت فيما مضى متناحرة، تتسم بالعقلانية، والتجريبية. هي وريثة ديكار، ولوك. احتضنت القدامى، والمحدثين، أصحاب التوجهات الكونية، والمحلية. شغوفة بالتاريخ، والطبيعة، والفن، والحرية، والمساواة. عصر الأنوار كان عصر مناضرة أكثر مما كان عصر اجماع، هي إذا تعددية ذهنية من الأفكار" (ينظر في ذلك: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ فويعة (المغرب: دار توبقال وآخرون، ٢٠٠٧)، ص ٩-١٠).

(٢) أيماويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤): فيلسوف ألماني ينتمي إلى الفلسفة المثالية، ولد في (كونيسبرغ)، ينتمي إلى عائلة ذات ارتباط بالتقوية، فكانت والدته تقوية، أول مؤلفاته (نقد العقل الخالص) في عمر يناهز السابعة والخمسين، مؤلفه الوحيد الذي يحمل دلالة سياسية خالصة، هو (نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية)، في حين تضمنت كتاباته الأخرى السياسة من زاوية القانون، والأخلاق، وفلسفة التاريخ. وهدف الفلسفة الكانطية هو مساعدة البشر على نيل حقوقهم السياسية، ولهذا ينطلق من كونية القانون الأخلاقي، الذي يجعل البشر كذوات أخلاقية متساويين. (ينظر في ذلك: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء (٥)، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٧٣-٧٤).

(٣) عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، (مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٤)، (١٩٩٦))، ص ١١٣.

(٤) عبد الله محمد أسحق، محطات في حركة التنوير الأوروبية، الجزء ١، (القاهرة: دار ابن رشد، (٢٠١٧))، ص ٩-٨.

ويرتبط التنوير بالنور، وكلاهما بالعقل؛ لسمو قواه النافعة التي ستصل بالعلوم، والفنون، إلى كمالها، مما ينعكس على سهولة الحياة، وسيرها، ورفاهية الإنسان، بوصفه محكمة للتقييم، ونقد الأفكار، والمذاهب، والنظريات، وأخيراً محقق السلام، سيكون التنوير-كما يقول دومارسيه- لدى الفلاسفة، بمنزلة الغوث الإلهي عند (القديس أوجستان)، بلغة دقيقة أنه سينير أي إنسان في العالم. فالتنوير أنوار وبما أن الأمر لا يتعلق بشعاع واحد، بل بباقة أشعة تتجه نحو كتل الظلام العظمى، التي لا تزال الأرض مغطاة بها. تعبر هذه الكلمات عن الصيغة السحرية لروح عصر التنوير، أمّا الذوات فهم أبناء العصر المستنيرين، أنهم المشاعل، والمصابيح، التي كان وميضها يقتادهم في أفكارهم، فتمثل التنوير بذاتيته، ومركزية العقل، الفجر المعلن، أو الشمس الدائمة، والثابتة^(٥)، ليعبر التنوير وفقاً لـ (فيتو) «أولوية الذات، وانتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم»، أصبح الإنسان يرى نفسه بمرآة مجلوة، بعد أن كان ضباب القرون الوسطى اللاهوتي، يحجب عنه هذه الرؤية، ليصبح عصر التنوير عند (هايدجر)، «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم». ومن أهم نتائج مركزية الذات، ما يأتي^(٦):

أ. أصبح العالم صورة (Bild)؛ أي أصبح وجوداً قابلاً للتأمل الذاتي، ومقاييسه، وتمّ ذلك بفضل الفلسفة الديكارتية، وعقلانية (لايبنتز)، وشكية (هيوم)، والثورة العلمية التي أفرزتها أعمال (غاليلي)، و(نيوتن)، والتي وجدت تعبيرها الأسى لأبرز منظري التنوير (كانط).

ب. انكفاً عالم الآلهة على ذاته، وأفل حضورها في العالم، بعد أن أجبرها الإنسان على أن تترك له السيادة، فأصبح الحارس الوحيد للعالم.

جسد العقل أول أسس التنوير، وسماته، فضلاً عن الحرية، والعدالة، والمساواة، والتقدم^(٧). فالتنوير بإحدى دلالاته، نمط معين من التفكير القائم على العقل أو العقلانية، إنّه نمط «يستمد نوره من العقل»، هدفه التخلص من الخرافات، والأوهام، والتسلط، مضمون حدده أهم رواده كـ (كانط، وديكارت، ومونتسكيو، ولايبنتز، وفولتير). ارتبط بالقرن (١٨م)، والتاريخ (الأوروبي/الأمريكي)، الذي شهد اقتصادياً صعود البرجوازية، وسياسياً النزعة الليبرالية^(٨)، وفكرياً النزعة العقلية النقدية،

(٥) بول هازار، الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج، الجزء ١، ترجمة: محمد غلاب، (دم: دار الثقافة في جامعة الدول العربية، دت)، ص ص ٤١-٤٢.

(٦) محمد الشيخ وياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما- بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ص ١٢-١٣.

(٧) غيرترود هيملفارب، الطريق إلى حداثة التنوير البريطاني، والتنوير الفرنسي، والتنوير الأمريكي، ترجمة: محمود سيد أحمد، (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٩)، ص ٨.

(٨) يمثل القرن الثامن عشر الميلادي، عصر التنوير، وعصر الأيديولوجيات البرجوازية، إذ بلغت أوج تطورها بـ (فرنسا)، لينسجم المذهب الإنساني الذي أخذ يتطور منذ بداية القرن الرابع عشر الميلادي، مع الطبقة الناشئة: البرجوازية. ليعارض سلطة الكنيسة، عبر رفع مبدأ الحرية الشخصية للإنسان، فضلاً عن العلمانية. ليشيد المذهب الإنساني بالإنسان الحر، الذي ترك له حرية تقرير مصيره، وجعله محور العالم، وفلسفياً بدأ التنظير للفكر السياسي للبرجوازية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلا أنه لم يكتمل إلا في القرن الثامن عشر الميلادي، أي بعصر التنوير، ومن هنا نشأت الصلة بين مشروع التنوير، والليبرالية. والبرجوازية. (ينظر في ذلك: فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٧.

وتاريخياً النزعة التقدمية، كما ارتبط التنوير بعصر النهضة، لاسيما سمة العلمانية. فالتنوير «سلسلة من تاريخ العلمانية الأوروبية، التي اتضحت معالمها مع مجيء عصر النهضة»؛ فوضع بالنصف الأول من القرن (١٧م)، فكرة «التنوير المتطرف»^(٩)، ليلبغ الصراع أوجه في القرن (١٨م) -عصر التنوير- بين التنويريين، والأصولية الدينية، انتقل فيها الصراع إلى مرحلة النقد، والهجوم المباشر، ضد الفكر الأصولي القروسطي، والعقل ضمنه لا حكمة متوارية، بل نقداً جسوراً علينا^(١٠). وأدرج هذا النقد ضمن ثلاثة مسارات رئيسة، هي^(١١):

- نقد الأفكار الميتافيزيقية القائمة على أساس العقائد، وطقوس الكنيسة، والأساطير التي تروج للجمهور.
- نقد سياسي لممارسة المؤسسات الدينية، ورجال الدين، في علاقتهم بالدولة، كما بين ممارستهم المباشرة للسلطة، والنفوذ السياسي.
- نقد فلسفي ثم جمالي ثم أخلاقي ضد فكرة (الله).

٢- الأسس الفكرية للتنوير الكانطي وانعكاساته السياسية

أ- مركزية اللوغوس / العقل في التنوير الكانطي

يُعدّ (كانط) أحد أبرز رواد التنوير، واضع فيه مؤلفه (ما التنوير؟)، الذي يرجع التنوير لا للتعليم، أو العناية بقوانا العقلية، بل إلى العقل، والتفكير، والشجاعة، والتصميم على التفكير، والتحرر من الانسياق وراء التقليد، والتحيز، وكل أشكال السلطة التي تمنح لمن له الوصاية على التفكير الذاتي^(١٢)، ليرتبط التنوير عند (كانط) بالعقل، الذي يُعدّ أول أسس التنوير، فأسس (كانط) بمؤلفه (نقد العقل المحض)، بلور فيه منهجية صارمة لنقد العقل، تحول فيه من نقد المذاهب، والمسائل، والمقولات، إلى تحليل العقل ذاته المنتج لتلك المقولات. ويتم ذلك عبر فحص الشروط القبلية، التي تجعل المقولات ممكنة، واختبار الأصول، والمسلمات، والبدهييات، المنتجة لتلك المقولات^(١٣). فقدّم (كانط) تحليلاً للعقل، ورسم صورة جديدة لطبيعته، عقل ينتقد ذاته بذاته، فالعقل: «الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة، وهذا العقل لن تكون وظيفته التوسيع في معرفتنا، بل ستقتصر على تطهير عقلنا، وتخليصه من

(٩) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط ٢، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٢٨، ١٢٦.

(١٠) عبد الله محمد إسحق، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

(١١) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، (قطر: المركز العربي للأبحاث، ٢٠١٥)، ص ٦٨٢.

(١٢) أن. و. وود، كانط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤)، ص ٧.

(١٣) ينظر ما كتبه مراد وهبة كمقدمة لعمانويل كانط، نقد العقل المحض، (لبنان: مركز الإنماء القومي، دت)، ص ٧-٦.

الأخطاء». وهذا ما جعل فلسفته نقدية عقلية شارطة (ترانسندنتالية)؛ لأنها لا تهدف للتوسع بالمعرفة، بل تصحيحها، واختبار قيمتها. والمنهج الذي استخدمه لذلك هو (المنهج الترانسندنتالي)، الذي يضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة. ويؤدي نقد العقل إلى المعرفة العلمية، وهذا ما يجعل من العقل محكمة يرتبط بالذات العارفة، ومركزيتها التي نفهم عبرها العالم^(١٤). لتمثل المثالية الترانسندنتالية أو المثالية النقدية، أساس نقد العقل في الكانطية، وتعتبر بأبسط دلالاتها عن قدرة العقل على إدراك الظاهر، وليس الأشياء في ذاتها، وهذا ما تمثله مقولة (الشيء في ذاته)، ومنها يبدأ النقد، وفحص المقولات القبلية، لتنبثق من التنوير الروح النقدية التحررية، التي تخطت تشاؤمية العصور الوسطى، واستخدمت العقل لمناهضة التفكير الغيبي، والأسطوري، وكل ما يفرض على العقل حالة الوصايا^(١٥).

جعل (كانط) العقل أسى ملكة، وأعلاها، لتحقيق المعرفة، وميز بين العقل، والذهن، في الذات الإنسانية. فالذهن هو: «(ملكة قواعد»، وإنتاج الامتثالات، أو تلقائية المعرفة، أو ملكة التفكير بموضوعات العيان الحسي، مكون من تصورات، ومعرفة تصورية). أمّا العقل فإنّه: «(ملكة المبادئ»، واستنباط الخاص من العام، لا يتناول الموضوع مباشرة بالتجربة، بل الذهن الذي يزوده قبلًا بالتصورات، والمعارف). وهكذا تبدأ المعرفة من الحواس، ثم الذهن، ثم تنتهي بالعقل الذي يحدد (كانط) خصائصه، بالآتي^(١٦):

- ١- إنّه موجه نحو ما هو عالٍ، أي ما يقع خارج حدود التجربة.
 - ٢- ينشد الكلية، والشمولية، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللا مشروط المطلق.
 - ٣- المعرفة التي يدعيها لنفسه هي معرفة طريق المبادئ، كما أنّه ملكة استنباط الخاص من العام.
- يؤكد (كانط) ضرورة عدم التسليم بالمعرفة الخالصة، المستمدة من المفاهيم، والتصورات القاصرة الناقصة، مؤكّداً على ضرورة التحقق أولاً، من الطريقة التي اتبعها العقل للوصول إلى هذه المفاهيم، والتصورات، لمعرفة مدى شرعيتها، ليفحص مفاهيم الحرية، والخلود، و(الله)، بمؤلفه (نقد العقل النظري). إذ قال: «اعتقد بعدم الإمكان للبرهنة على وجودهم، وأثبتهم عقلياً». لكنّه عاد بمؤلفه (نقد العقل العملي)، وسلّم بهم لضرورتهم لإقامة الأخلاق، قائلاً: «مع العجز عن التدليل عنها عقلياً، فهي من مسلمات العقل العملي»^(١٧). فيشير (كانط) إلى أنّ «القانون الأخلاقي، يتطلب العدالة اعني السعادة المتناسبة مع الفضيلة، والعناية الإلهية وحدها التي يمكنها أن تضمن ذلك، وواضح أنّها لم تتضمنها هذه الحياة، ومن ثم هنالك حياة مستقبلية، ويلزم الحرية، ما دام بدون ذلك لن يكون هناك فضيلة»^(١٨).

(١٤) عطية أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (الاسكندرية: منشأة المعارف جلال حزي وشركائه، ٢٠٠٤)، ص ٦٢-٦٣.

(١٥) أن و. وود، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١، وعبد الله محمد إسحق، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

(١٦) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٨٧.

(١٧) كامل محمد محمد عويضة، عمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ص ١٥، ٥٩.

(١٨) نقلاً عن: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنطي، (مصر: المكتبة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٣٢٣.

وتأسيساً عليه، ليس العقل عند (كانط) مطلق القدرة، لإيقاف كل شيء أمام محكمته، ليصدر حكمه، فالعقل الإنساني له حدود، وحدوده الظواهر، فليس له أن يتخطاها، بيد أن ذلك لا يعني الخضوع، والقبول الأعمى، بل عليه أن يلتمس الوسيلة التي يتوصل بها لبلوغ غايته. ومن ثمَّ عيَّن (كانط) حدود العقل، وأمن به، ليتجاوز مؤسس العقلانية التنويرية (ليبنتز)، الذي جعل العقل بقدرة مطلقة للوصول إلى الحقيقة، فلا يُعَدُّهم (كانط)-أي العقليين، ومنهم لينبنتز- ذوي نسق مقبول، لتُعَدَّ تنويرية (كانط) دعوة للتجاوز، والتكامل، لا التناحر حول أمور لم نحط بها. وعلى هذا المنطق انطلقت حركة التنوير الأوروبية^(١٩).

ب- مركزية الذات والنزعة الإنسانية بالتنوير الكانطي

١- ماهية مركزية الذات والنزعة الإنسانية: نقد العقل ينتج مركزية الذات -الأساس الثاني للتنوير- ذلك أن محور المقولات القبلية، والمعرفة، مصدرها الذات، تُفسَّر عبرها العالم، فردَّ كلَّ شيء للذات، لتتحدَّ المشكلة في ذات تخطط، ولديها الشرائط المعرفية للعالم، وأشياء في ذاتها لا تعرف حقيقتها^(٢٠). وضمن النزعة الإنسان غاية في حدِّ ذاته، ليدافع عن الثورة الفرنسية -التي يعدُّها البعض خلاصة، وتنتيجة لعصر التنوير- والحرية، بقوله: «لا شيء أبغض من أن تكون أفعال الإنسان خاضعة لإرادة الآخرين»، ويؤكد: «ينبغي لنا أن نفعل، كما لو كنَّا نعامل كل إنسان، غاية في حدِّ ذاته»، ليرفع التنوير الكانطي شعار «الإنسان غاية في حدِّ ذاته»، شعار وضعه بصلب تأسيس نظرية لحقوق الإنسان^(٢١). بيد أنه وضَّعه في مشكلات عميقة مع الفكر السياسي، الذي يستلزم مبدأ كمبدأ مصلحة الأغلبية، الذي يمكنه عند الضرورة التضحية بمصالح البعض لأجل الأغلبية، كما أن غاية الأخلاق الحكومية واحدة حتمًا، غاية متوافقة مع العدالة وهي خير الجماعة. بيد أن فهم مبدأ (كانط)، بأنَّه: «كل إنسان هو غاية مطلقة، ولكن كل الناس لهم وزنهم المتساوي، في تحديد الأفعال التي يتأثر بها الكثيرون». إذا فهم المبدأ بهذا الشكل يكون (كانط) قد أعطى للديمقراطية أساسها الأخلاقي^(٢٢). كما أنه يجعل تنويره خطابًا يدور حول الإنسان: (الوعي، والعقل، والحرية)، بغية إدراك الإنسان ذاته، وحقيقته، ويعبر عن فرادته بأطر يحددها التنوير الكانطي، وكما يأتي^(٢٣):

-
- (١٩) أحمد محمد سلمان، انطولوجيا الوجود عند كانط، (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩)، ص ٦.
- (٢٠) جوزيانا رويس، محاضرات في المثالية الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصاري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ١٠-١١.
- (٢١) يؤسس (كانط) حقوق الإنسان على مبدأ أنَّها غاية، على خلاف فلاسفة التنوير، يرى أن حقوق الإنسان ليست بالضرورة حتمية الطبيعة، والماضي، بل تعود إلى القيم الأخلاقية التي هي أساس التقدم، والحضارة، ويرجع (كانط) القانون الأخلاقي للعقل، ومبدأ الواجب، الذي يبعث به حسن الاستعداد للواجب الأخلاقي، نحو أخيه الإنسان، على أن يكون ذلك غاية يحد ذاتها، وكذلك القانون الذي يلزمه باحترام حرية الإنسان، والعقلانية، وأن يقوم على احترام المبدأ الآتي: «تصرف بطريقة يكون فيها الإنسان غاية، وتصرف على أن تتعايش حرية إرادتك مع حرية الآخرين» (ينظر في ذلك: علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص ٥٨).
- (٢٢) برتراند راسل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٥.
- (٢٣) علي حسين الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، (الأردن: دار مجدلاوي، ٢٠٠٧)، ص ٦٩-٧٠.

- ١- فهم الإنسان دوره الاجتماعي المدني، وبأنه قاصر على تخطي قصوره العقلي .
 - ٢- التذكير بدور (العقل/البلوغ)، بهدف الخلاص من قيود التبعية، وامتلاك العقلانية الاجتماعية، وصولاً إلى مؤسسات الدولة، والمجتمع .
 - ٣- إدراك شرط الحرية الذي من غيره لا يتحقق الوعي، ليبقى الإنسان قاصراً، وتابعاً مقيداً.
 - ٤- الخلاص مرتبط بالإنسان ليتخلص من قيوده السياسية، والنفسية، متسلحاً بعقله أولاً، والعلم اليقيني، والتكنولوجيا الجديدة، ثانياً، للخلاص من القيود التي أنتجت قصور الإنسان.
- الطبيعة العاقلة هي من جعلت الإنسان غاية، وكل الموضوعات لا قيمة لها، إذ لم توجد الميول، والحاجات، التي يحددها الموجود العاقل. فالإنسان قيمة في حد ذاته، أمّا الموضوعات فتوضع بخدمته، كما لو كانت مجرد وسائل له^(٢٤). ومن هنا نشأ الترابط (الأنسي/العقلي)، ذلك أن النزعة الإنسانية، التي تشكل أحد أسس التنوير المرتبط بالحرية، والعلمانية، والحق في النقد تأسست على العقل، والعقلانية. ومثل العقل النقدي أحد أهم الاكتشافات الفكرية، التي حددت ملامح النزعة الإنسانية لعصر التنوير. وتظهر قوة تأثير العقل النقدي، حينما يطبق على السلطة، والأخلاق، والأعراف، سواء في المجال الديني، أو القانوني، أو الحكومي، فطرح الأسئلة، ومطابقة الإجابة مع الواقع، وعدم تقبل كل الأفكار، يولد الشك، والنقد، للمؤسسات العتيقة، والمواقف المتصلبة، بالقرن الثامن عشر الميلادي^(٢٥). ويؤسس (كانط) سمة كونية العقل، والإنسان، والحقوق، ومركزيتهم، ليطيح باللاهوت المسيحي العنصري، ويحل محله الفكر السياسي الحديث، الذي يعدّ (كانط) أبرز المعبرين عنه. ففكر يعترف بالإنسان، ويجعله غاية باختلاف أصوله، وهذا ما يشكل عالمية مستقبل الإنسانية، الذي يسير ببطيء لتحسين الوضع البشري بالعلم، والسياسة^(٢٦).

٢- علاقة الفرد بالمجتمع المدني لبلوغ العقل العمومي: التخلص من قصور العقل، مرتبط بمساهمة الفرد العقلانية في المجتمع المدني، فلا بد أن يمتلكوا العقلانية، والعلمية، والشجاعة، لاستخدامهم عقلهم، سواء كانوا داخل مؤسسات وخاضعين لقوانينها، أو أفراداً مجردين، لتخضع آراؤهم لعقلهم، فالعقلانية أساس المناقشة الحرة بالمجتمع المدني، لبلوغ التنوير فتخلصه من قصور العقل^(٢٧). أمّا التحرر من الوصايا فتتم بـ (العقل العام: مجمل العمليات التي يقوم بها الفرد، بسياق اجتماعي من تشاور، ومناقشات، للتوصل إلى قرارات حول قضايا عامة)، وبحقيقته، ونمط تفكيره، نبلغ التحرر من الوصاية لنبلغ التنوير. ويرتكز العقل العام على ثلاث قواعد، وهي^(٢٨):

- (٢٤) أحمد محمد سلمان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٢٥-٢٢٦.
- (٢٥) أنور مغيث الوسيط، النزعة الإنسانية في الفكر العربي دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩)، ص ١٥.
- (٢٦) هاشم صالح، الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، (بيروت: دار الساق، ٢٠١٣)، ص ص ١٧٤-١٧٥.
- (٢٧) علي حسن الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ٧١.
- (٢٨) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، ترجمة: ربيع وهبة، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ص ٣٤٧، ٣٤٩.

القاعدة الأولى: وهي (قاعدة الاستنارة)، وتجسد قدرة «تفكير الفرد لنفسه»، ومن ثَمَّ التخلص من الخرافة التي يفرضها أوصياء التفكير. أهمية هذه القاعدة هو عرض الأفراد رؤيتهم بالمجتمع المدني، ويقارنوها بمواقف الآخرين، وهي غاية لا تدرك بحال تماثل الآراء، وتمثل الاستنارة خطوة نحو التفكير المتسع.

القاعدة الثانية: قاعدة (التفكير المتسع)، تمثل وجهة نظر عامة، وكلية، يمكن للمرء استخدامها في تقييم آرائه، وأحكامه، والبحث مع الآخرين بالهموم المشتركة، لتشكيل النظرة الشاملة للنشأة، من محاولة فهم الناس لآراء بعضهم البعض، والتواصل معهم، والفهم المتسع لأفكارهم، لتعبر عن الفكر، والعقل، المنفتحين.

القاعدة الثالثة: قاعدة (التفكير المنسق)، لتحقيقه لا بدَّ أن يكون الأفراد تحت حكم القاعدتين الأوليين، كمسألة اعتياد، شريطة ألاَّ يسمحوا للحكم الاعتباطي بالتحكم بتفكيرهم، وأنَّ يسعوا لفهم مواقف الآخرين، لتحقيق الموقف العام المشترك. ويحقق التواصل، والتشاور، القائم على الأخلاق، والأمر المطلق الذي يؤسسه (كانط) على مبدأ (أنَّ على المجتمع أن يعامل الفرد كغاية)، يحقق الاحترام، والحرية، لتحقيق التنوير.

وعليه يشترط لأداء المجتمع المدني دورة التنويري، أن يعامل الأفراد وفق مبدأ (الإنسان غاية في حدِّ ذاته)؛ لأنَّه مبدأ يحقق الحرية، التي تمكِّن الفرد من تحطيم العوائق التي تعترض تفكيره. ويُعدَّ المجتمع المدني الفضاء الذي يتيح للعقل حريته؛ «لأنَّ المجتمع المدني هو الذي يؤمِّن لكل فرد، الحقوق الأساسية المطلوبة للانضمام إلى عالم مستنير»^(٢٩). وينشأ الربط بين الحقوق، والمجتمع المدني، الإرادة الجماعية، ليرفع المجتمع المدني إلى «مستوى ذات حقوقية للتاريخ السياسي»، ينتج حرية التفكير، والنقاش، فهي أولى مميزاته مما يجعله مرتبطاً بالتنوير، فضلاً عن الإرادة الجماعية المتولدة عنه، إذ تشكِّل نمطاً معيناً للحكم، مرتكزاً على (حكم الفرد عبر الإرادة العامة)، فكرة نستقرأ منها نتيجتين: الأولى: أنَّ (كانط) يمهّد لاستقلال المجتمع المدني/السياسي عن الدولة، والثانية: ارتباط التنوير بالدولة، فيعدَّ (كانط) الدولة الاستبدادية، والمؤسسات القمعية، والحاكم الجاهل، أخطر معوقات التنوير، والعكس عندما يكون «رأس الدولة» مستنيراً محباً للعلم، عاقلاً فاضلاً ينقل الأفراد لعصر الاستنارة، ليعبر عن إرادتهم، وحثَّ المؤسسات على ترسيخ تقاليد المجتمع المدني، والممارسة الديمقراطية، وحثَّ الأفراد على تقويم الأخطاء^(٣٠). نشأت عن هذا الطرح إشكالية تعترى التنوير الكانطي، وهي تنظيره للاستبداد المستنير، وما يرتبط بها من إشكالية للثورة، وجدلية الإصلاح السياسي أم الثورة.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٣٠) نعمة شومان، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩، وعلي حسين الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢.

ج- فكرة التقدم في التنوير الكانطي

ميّز (كانط) ثلاثة فرق لفلاسفة التنوير حول فكرة التقدم، الأول عدّ سقوط النوع الإنساني لا يمكن تفاديه، والثاني جعل التقدم حادث ضرورة يوماً بعد يوم، وكأنّه حتمي، والثالث أوقف النوع الإنساني بمكانه، فكل تغيير عبث، رأى بها (كانط) اجابات خادعة، ولا تصدقها التجربة، ليؤسس فكرته عن التقدم، الذي لا ينتج إلا من ظهور شرعي لفكرة الحق (القانون)، وشهد العالم حادثاً من هذا النوع، وهو الثورة الفرنسية التي انتقدتها لتطرفها، بيد أنه أعجب بروح الحماس التي رافقتها، والتفاؤل بقرب سيادة القانون، وسعادة البشر، وايقاف الحروب، ولا يهم التقدم شكل الحكومة بل روحها الجمهورية التي تنتشر تدريجياً عند شعوب العالم، حتى يتم استئصال النزعة العسكرية، ويتم نزع السلاح، وايقاف الحروب. استهدف (كانط) أخذ الإنسانية لغايتها القصوى، ومنتهاهها، وهي: «التنوير الشامل، والسلام الدائم»^(٣١)، لينقل (كانط) فكرة التقدم من النسبية للعالمية، وقيّمها على فلسفته الأخلاقية الغائية، ومبدأ الشمول؛ فالتقدم يتم بإطار القضاء التدريجي على القوى السلبية، التي تحول دون الوصول للغاية النهائية للتطور التاريخي، وهي غاية أخلاقية لأنها عبارة عن مثل أعلى شامل، يتضمن الكمال الأخلاقي المتحقق بالسلام^(٣٢). وتبقى الطبيعة الحتمية للتقدم، نابعة من طبيعة الكائن الإنساني، بوصفه كائناً ذا إرادة عاقلة واعية، ويعتقد بأن الطبيعة تهى شمولها الكلي، التي تقود الإنسانية لغايتها النهائية، فتضيف غاياتها بشكل عفوي على السياسة، والثقافة، على نحو شمولي، ليشكل نظاماً، وحكماً جمهورياً عالمياً شاملاً، يعمل على أن يسوده السلام الدائم. وعليه يرتبط التقدم بالنظام الجمهوري كذلك؛ نظام معد إعداداً طبيعياً يتعمم بشكل عالمي، فيكون نظام كل الدول يزيل الحروب، والتناحرات، تحضيراً للكموت (الله)^(٣٣)، وهكذا ارتبط التقدم بالطبيعة العقلية، والنظام الجمهوري، والقانون.

ثانياً- الدين في حدود العقل: علمانية التنوير الكانطي^(٣٤)

١ - تفكيك موقف كانط من التنوير الديني ومراحل تطوره

ناضلت حركة التنوير ضد سيطرة السلطات الدينية، وطالبت بتحرير النفوس من هيمنة رجال الدين، والعقائد غير المقبولة عقلياً، لتنشأ دعوتهم لـ «الدين الطبيعي»^(٣٥) المطابق للعقل، ليبدأ

(٣١) حسن حنفي، دراسات فلسفية: في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ج ٢، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧)، ص ٩٠.

(٣٢) شوقي جلال، على طريق تماس كون، (المكتبة الأكاديمية، سلسلة كراسات مستقبلية، ٢٠٠٠)، ص ٧١.

(٣٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة: ناجي الدراوشة، ج ٣، (سوريا: دار التكوين، ٢٠١٠)، ص ص ٦٤٥-٦٤٦.

(٣٤) التنظير الكانطي للدين لا ينقطع عن نشأته فهو مسيحي مشبع بروح النزعة التقوية (pietisme)، التي ظهرت كرد فعل ضد النزعة البروتستانتية اليقينية، وضد شتى النزعات الفكرية الحرة، وهنا وجد بعض الباحثين أثر هذه النزعة في تفكير (كانط) الديني، لاسيّما أن والدته التقوية كانت حريصة على تأكيد الطابع الفردي المحض للإيمان الديني، فضلاً عن أنها كانت تقدم الإرادة الخيرة، على شتى المعتقدات العقلية، والطقوس، والعبادات الخارجية، وكان (شولتس) مدرس (كانط) (بالكلية الفردريكية) التي درس بها، من عمر (٨) أعوام إلى (١٦ عاماً)، أحد رجال النزعة التقوية، وهكذا انغرس النزعة التقوية بفكره. (كامل محمد عويضة، مصدر سبق ذكره، ص ٥، ٧).

(٣٥) الدين الطبيعي: تطور بجهود العقلين المؤمنين بالعلم النيوتني، ك(لوك، وجون سامويل) آمنوا بأن الدين لا يعبر عن حاجة نفسية غريزية، بل علم مرتبط بالعقل فهو دين العقل، لا يفرض وجود (الله)، والحياة الآخرة. آمنوا بقدرة العقل على رؤية قواعد الحياة الفاضلة، لينظمها، ويدرك الثواب بالآخرة، رفضوا الوحي، والعقائد، والطقوس، ويعدّ بديلاً عن الديانة المسيحية. (ينظر في ذلك: جون هرمان رانديل، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة. (بيروت: دار الثقافة، دت)، ص ٤٢٠).

صرايحهم ضد المسيحية، وعقائدها، ك (عقيدة التثليث)، و (الخطيئة الأولى)، لعدم مطابقتها العقل، وبينوا أضرار الكنيسة، وتاريخها، فهو سلسلة للفتن، والحروب، ورجال الدين المناهضين بدعم سلطة العلم، والنور، يتاجرون بالخرافات^(٣٦). بيد أن الاختلاف بين التنوير الألماني عبر (كانط)، عن الفرنسي حول الدين، أن الأول تسويغي أكثر منه تحليلي، فلم يرفض الدين، ودوره، ووجود (الله)، على الرغم من اتجاهه العقلي، في حين التنوير الفرنسي غلب عليه رفض الدين، والتنظير للعلمانية الملحدة^(٣٧). ولذلك انقسم التطور النقدي التنويري للدين، إلى ثلاثة تيارات، هي^(٣٨):

- ١- تيار الحادي: لا يرى وظيفة الدين إيجابية في المجتمع بل العكس.
- ٢- تيار فلسفي: يمثله (كانط) بعكس الاتجاه الأول، فلا يرى بانعدام أهمية الدين للمجتمع.
- ٣- تيار سوسيولوجي: طوره (دوركايم)، يؤمن بحاجة المجتمع لدين علماني مدني، يؤدي وظيفة الدين.

النزعة العقلية، والبحث بالأيدولوجية الدينية، ومنها الأيدولوجية العلمانية، وتقدم الإنسان عبر العقل، ميزة عصر (كانط)^(٣٩)، الذي أحدث انقلاباً بالنظرة الفلسفية للدين؛ برفض البراهين السابقة، ونقد التيارات الملحدة، عبر الدليل الأخلاقي للدين، انقلاباً بتاريخ (ألمانيا) التي منذ انبثاق البروتستانتية فيها (١٥٧١)، وحدت بين الشعور القومي الألماني، والكنيسة اللوثرية^(٤٠). ينتقد (كانط) صلة رجال الدين بالدولة، ويهتمهم بالعمالة، ف«الشعب يحتاج لقيادة لكنه يخطئ في تصور قادته عملاء، وليس علماء؛ هؤلاء العملاء، هم رجال الدين، تستعملهم الدولة بعد أن حازوا ثقة الشعب؛ نظراً للوعود التي يلقونها، (والتي) لا تتفق مع الحكمة بل السيطرة». كالفهم المحدد للنص الديني، والطقوس، والشعائر، ليعد الدين «أفيون للشعوب»، رجاله تعدهم الدولة في كلية اللاهوت، التي تدرس العقائد التي تقبلها الكنيسة، والدولة، وتستخدمهم لما لهم، والقانون، من صلة بنظام الحكم، والدولة، والعلاقة بين الحاكم، والمحكوم، وينشأ عن ذلك صراع بين الفلسفة، واللاهوت، يأخذ صورتين: صراع (القديم والحديث)، وصراع (التجديد والتقليد)، وصراع ضرورة الخضوع للعقل بهدف تجديد قواعد اللاهوت^(٤١). وبينهما اختار (كانط) الفلسفة، فمكنته من التنظير للتنوير، وانعكست بنقد الدين، ليحدد البعض هدفه بدحض المعرفة، التي تدعي امتلاك الحقيقة. فالتنوير الكانطي ضد الخرافة، وسطوة الإيمانيات التقليدية، نقد راجع للنزعة التقوية، لإرجاعها الإيمان لا للعقائد، بل علاقة خالصة بين الرب، والإنسان، وربما للنزعة العقلية التي دفعته للقول: «لا الشهادة بالإيمان، ولا التوسل بالأسماء المقدسة، ولا أي مراعاة للطقوس الدينية، يمكن أن تساعدك في الظفر، والخلاص»^(٤٢).

(٣٦) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، ص ٧٧-٧٨.

(٣٧) غيضان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دت)، ص ٥.

(٣٨) عزمي بشارة، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨٢.

(٣٩) أريك هوبزباوم، عصر الثورة أوروبا ١٧٨٩-١٨٤٨، ترجمة: فايز الصياغ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٤٣٤.

(٤٠) محمد سيد رصاص، الفطرة اليسارية - العلمانية إلى الدين والمتدين، في الملائكية (العلمانية الفرنسية)، والإسلام، ج ١، (دم: المركز الدولي للدراسات والاستشارات والتوثيق، ٢٠١٤)، ص ٢٢.

(٤١) حسن حنفي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩، ٩٧، ١٠٢.

(٤٢) نقلاً عن: كرسوفر وانت واندزجي كليموفسكي، كانط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٠، ١٢ (للاستزادة ينظر: علي حسين الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠).

يُعدّ موقف (كانط) من الدين نموذجاً أساسياً، لموقف مفكر التنويري لاسيّما التنوير الألماني^(٤٣) منه، نابع من شكّه بالمعتقدات، والممارسات، الدينية الشائعة، وعدائه للسلطة الإكليريكية^(٤٤) من الناحية السياسية، وهيمنتها على العقول لتشكّل حالة الوصايا التي لا بدّ من تجاوزها لبلوغ التنوير، بيد أن ذلك لا يعني رفض الدين الحقيقي، ووظيفته، بل العكس، ليميز (كانط) بين الأشكال القديمة للدين، الناشئة من خوف الإنسان من الخرافات، وعقدة استعداد العقل للعبودية، وطموحات الكهنة التي لا تعرف الرحمة، لإخضاعها حياة الناس حتى الباطنية منها لوصاياهم. أمّا الوظيفة التي تناسب الدين، فتتمثل «بحشد الناس بغرض التقدم الأخلاقي الجمعي للجنس البشري»، مهمة ليس بإمكان الكائن الأخلاقي إدراكها دون الدين. ليجد (كانط) للدين، والسياسة، ضرورة تتمثل بإصلاح أفكار الناس عن الحق، والدين، عبر التواصل الحر التنويري، لإرغام المؤسسات القمعية على ما يفرضه العقل^(٤٥).

هكذا تعامل (كانط) مع الدين لا كخرافات، ولا كجزء من الطبيعة البشرية، بل من منطلق فكره الأخلاقي، وكقضية اجتماعية، ونقد الدين عنده عبارة عن (إعادة تأسيسه باشتقاقه من حاجات إنسانية، بمقدمتها الحاجات الأخلاقية)، لهذا اصطلاح عليه بـ(الدين الأخلاقي)، الأمر الذي استلزم نقداً للفهم السائد للدين، ومظاهره الخارجية، من المؤسسات والعبادة واللاهوت، فضلاً عن البحث عن وجود (الله)، ليرتبط تنظيره للدين بأسئلته الفلسفية الثلاثة، المتعلقة بحدود العقل، وهي: (ماذا يمكنني أن أعرف؟)، سؤال متعلق بالعقل المحض، ويرتبط بما لا يدركه العقل بالتجربة/المعرفة البعيدة، وهو (الله)^(٤٦)، لارتباطه بالتصورات القبلية، و(ماذا علي أن أفعل؟) المتعلق بسؤال الأخلاق التي أقام عليها

(٤٣) تمثّل التنوير الألماني بـ (كانط، ليبينتز، وفولف)، وارتبط بشكل عام بمشكلة العقل، وانعتاقه من القوى المهيمنة عليه، والتي جعل رجال الدين بمقدمتها، وعقائدهم، التي تولد حالة الوصاية على العقل، ومن هذه الاشكالية جاء المنهج النقدي التحليلي، الذي يُعدّ السمة المميزة للتنوير الألماني عامة، والكانطي خاصة، وتمثّل موضوعات الدين، والأخلاق، أول الموضوعات التي طرحت بالتنوير الألماني، تضمنها التشكيك، والنقد، والغرض كما حدده (كانط)، هو تربية العقل النقدي على المقولات الأخلاقية. (ينظر في ذلك: جان توشار، تاريخ الفكر السياسي من عصر النهضة إلى عصر التنوير، ج ٢، ترجمة: ناجي الدراوشة. (سوريا: دار التكوين، ٢٠١٠، ص ٦٤٠).

(٤٤) انتقد (كانط) أعضاء الاكليروسة الذين اقرّوا قواعد دينية بغرض ممارسة الوصاية على العقل، ومن ثم نفي أو تقييد استخدام العقل العام، فعّد وصاية رجال الدين أحد معرقلات التفكير العام، فالأوصياء على الفكر ومتهم رجال الدين، يصوغون الرؤى مما يعيق التفكير، وهكذا تمثّل الغرض الرئيس من نقد الاكليروسة، بضمان الحرية الفكرية ضد القيم المهدة لهذه الحرية، حرية تتيح النقاش، وتبادل الرؤى، والنقد، ولذلك لم يستثن الدين من النقد بالتنوير الكانطي. (ينظر في ذلك: ستيفن ديلى، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٧، ٣٤٨).

(٤٥) ألن و. وود، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٢.

(٤٦) يشير (كانط) في (نقد العقل المحض) "إني أزعّم أنّ كل محاولات استخدام العقل استخداماً تأملياً في مجال الإلهيات، إنّما هي محاولات عقيمة، وباطلة، وأنّ مبادئ استعماله الطبيعي، لا تؤدي إلى أي إلهيات، وإذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس، وإذا لم تستخدم كمرشد، فإنّه لا يمكن أن يكون هناك إله للعقل". والسبب يرجع لتمييزه بين المعرفة القبلية، وتتكون من التصورات غير الخاضعة للتجربة، وفيها تكمن المعرفة الإلهية، بيد أنّ العقل ينتهي للمعرفة البعيدة، والتي تشترط التجربة، وهيات أن تثبت لنا معرفة عن "كائن أسى؛ لأنّ التجربة لا تقدم لنا قط، أكبر المعلومات الممكنة بأسرها، بوصفه شاهداً عن مملكته". (ينظر في ذلك: محمد عثمان الخست، العقل وما بعد الطبيعة. (مصر: مكتبة سينا، د ت)، ص 148.

الدين، و(ماذا يمكنني أن اتفاعل؟) يقود إلى الإيمان بـ(الله)، وخلود الروح، والآخرة، وخلاصته «ما أماته العقل تحييه الأخلاق»، ويتضمن ذلك رفضاً للبراهين التقليدية لوجود (الله)*^(٤٧) ^(٤٨)، لم يكن هذا النقد إلا نتائج لتحليل فكري/ فلسفي طويل، لمراحل النقد الرئيسية بفكر (كانط)، أثارت ضده السلطة الحاكمة، نبين المراحل بالآتي:

أ- الدين في المرحلة ما قبل النقدية

تأثر (كانط) بتصور (ليبينتز) للعالم، بوصفه «أفضل العوالم لحل مشكلة الشر». فيُعدّ منطقيًا لفكره الديني ليطوره، رافضاً إقامته على فكرة الضرورة، التي يخضع لها الكل بما فهم (الله)، وفكرة المشيئة الإلهية غير العاقلة لما تنتجه من فوضى، ويتخذ من الغائية بالطبيعة سبيل لنقد عبثية، وفوضى (فولتير)، كقوله: «كما خلق الله الرنة في لابوانيا، لتأكل طحالب المنطقة المتجمدة، خلق أيضاً اللابواني ليأكل الرنة»، وبالتالي عالم عبثي، ونقضه (كانط) ليعدّ غائية الطبيعة دليلاً لوجود العلة الأولى، قائلاً: «الله العلة الأولى الوحيدة كمبدأ واضح، وهو موجود ضروري كاعتقاد يقيني»^(٤٩)، ومن ثمّ لا مكان للعلمانية الملحدة بفكر (كانط).

ب- الدين في المرحلة النقدية

تتضمن ثلاثة مؤلفات: الأول (نقد العقل المحض) (١٧٩٣)، دحض فيه امكانية إثبات وجود (الله) عقلياً، فالعقل ليس له مطلقاً إدراك الشيء في ذاته^(٥٠)؛ فيميز (كانط) بين البراهين القبلية لا تستلزم إثبات عقلي، ولا تجربة تمثل الذهن، يتضمن مجموعة تصورات، والبراهين البعدية^(٥١)، وهي العقل تستلزم التجربة ليصبح معرفة عقلية، ولا إمكان لإثبات (الله) بالتجربة، لكن العلاقة بين القبلي، والبعدي، أن «القبلي هو الشارط، والبعدي هو المشروط»، وعليه مصدر كل معرفة هو (الله)، فليس للبعدي من مصدر سوى القبلي، ويستقرّ من ذلك عودة للصور الوسطى لـ(أوغسطين)، بمبدأ: «أؤمن كي اتعقل»، وينتقد بعض الباحثين هذا الطرح، لتعارضه مع التنويريين حول امكانية العقل؛ فشل (كانط) العقل عن العمل، و(خان) مبادئ الفلسفة عموماً، التي لا تعرف حدوداً لعمل العقل، وأتته قد خان التنوير بشكل خاص^(٥٢).

(٤٧) وهي ثلاثة أدلة يرفضها (كانط)، وتمثل بـ(الدليل الانتولوجي: يعرف (الله) بوصفه الكائن الأشد واقعية، وأنّه موضوع لجميع المحمولات التي تنتمي للوجود على إطلاقه)، و(الدليل الكوني: لو وجد شيء لتحتم أن يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة، فالعلم موجود يعني وجود كائن يمثل وجوده ضرورة مطلقة، وهو الكائن الأشد واقعية)، و(الدليل الفيزيائي اللاهوتي: يؤكد أن العالم يعرض نظاماً هو شاهد على الغرض، أي إنّ العالم اثبات لوجود (الله)، يتناول (كانط) الدليل بشيء من الاحترام، بيد أنّه في أفضل حال يثبت وجود مهندس للكون لا خالق). (ينظر في ذلك: برتراند راسل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٢).

(٤٨) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، ص ١، مصدر سبق ذكره، ص ٦١٧-٦١٨.
(٤٩) نقلاً عن: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ط ٤، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ١١٢.

(٥٠) محمد عثمان الخست، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١.

(٥١) البراهين البعدية: هي معرفة المستقي من التجربة، والمشروط، واللاحق، وهي ما يعادل المعرفة الإنسانية، أو الحس، والعقل، من مقابل النقل. أمّا البراهين القبلية فهي معرفة سابقة على التجربة، والشارط، والأولي، تعادل الإيمان، أو الوحي السابق لصحة المعرفة، والسابق عليها. (ينظر في ذلك: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١١٤).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٤، وعزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

أمّا مؤلف (نقد العقل العملي) فقدم (كانط) الدليل الأخلاقي للدين، قائلاً: «إنّ اللاهوت الوحيد الممكن للعقل، هو المؤسس على قوانين أخلاقية»، وينبثق الدليل من سلوك الإنسان المرتبط بـ «الأمر الأخلاقي المطلق»، وحرية الإرادة، فالإنسان يختار بحرية الانصياع للأمر الأخلاقي، المعبر عن: «أفعل ما يمكن أن يكون قاعدة سلوكية للآخرين»، بيد أنّ هذا قد لا يضمن السعادة، وهنا يأتي الإيمان بالمكافأة بالحياة الآخرة، أو السعادة بالفعل الأخلاقي ذاته، فالإيمان هو الجالب للسعادة، ويعدّ الاندماج بين السعادة، والإيمان جوهر الدين لا الخلاص عكس المسيحية^(٥٣).

وفقاً لذلك، الإيمان لا يعبر عن إيمان عاطفي، بل إيمان بانتصار الحق نصراً مشروطاً، بوجود رب أعلى ممسك بزمام الأمور، «اله بوصفه مطلق القوى، المحب لخير كل نظام-العالم المرئي، وغير المرئي، إنّ وجود الله هذا الفرض النظري، يصل أمام وعيك النشيط إلى درجة اليقين»^(٥٤). ويحدد (كانط) هدفه التنويري بإقامة انسجام بشري بمجتمع أخلاقي، ومن ثم انسجام بين مجتمعات أخلاقية متسامحة فيما بينها، تقود إلى السلام الدائم، وينتج عن ذلك إشكالية تعتري التنوير الكانطي، و(التدين العقلاني)، الذي لا يعزل الدين عن المجتمع، تتمثل بتمسكهم بالدين لا بوصفه إيماناً، بل بوظيفته الأخلاقية بالمجتمع، وبعبارة أدق «تحليل عقلانياً لدين المتدينين، ممّن هم غير متدينين في الواقع»، انتقاد يثيره العلمانيون الرافضين للوظيفة الإيجابية للدين بالمجتمع، فضلاً عن جعله المسيحية ديناً أخلاقياً بامتياز، لارتكازها على قانون «أحب لنفسك ما تحب لغيرك»^(٥٥).

المؤلف الأخير (نقد ملكة الحكم) يرتبط بالغائية، ليشير إلى «أنّ الغائية أي القصديّة، هي الدليل الوحيد لوجود الله»^(٥٦). ويصنف الغائية ضمن نوعين لللاهوت: «اللاهوت الطبيعي» يعتمد على غائية الطبيعة، «فهو محاولة يقوم بها العقل ليستدل من أهداف الطبيعة، على العلة الأسى-الله- للطبيعة، وسماتها»، بيد أنّه «لا يستطيع أن يبوّح بشيء حول غائية نهائية للخلقة». أمّا «اللاهوت الأخلاقي» فهو «محاولة للاستدلال على العلة، وصفاتها، انطلاقاً من غاية الكائن العاقل الأخلاقية». لاهوت يقوم على الكائن الأخلاقي العاقل، ويثبت أنّ الخير هدف الإنسانية؛ لارتكازه على الكائن الأخلاقي، وإرادة الخير، كائن أصيل كلي القدرة، و«كلي الرحمة وعادل»، سمتان تمثلان شرطاً للخير الأسى للعالم. و«تملأ الغائية الأخلاقية ما تفتقر إليه الغائية الطبيعية، وتؤسس لاهوتاً»، كما ينتج «العقل عبر المبادئ الأخلاقية مفهوماً لله، تُمّ غاية وجود الإنسان»^(٥٧)، ومن هنا بدأ التأسيس للدين الأخلاقي، والوظيفة الأخلاقية، بربطه بالخير، والسلام، فلم ينظر (كانط) للعلمانية الملحدة في مؤلفات المرحلة النقدية، فإنّه إن أخرج اثبات الذات العليا من المعرفة البعدية-ذات البرهان التجريبي- فإنّه يدخله بالمعرفة القبلية-الذهن- كذلك بالعقل العملي المؤسس للدين الأخلاقي.

(٥٣) برتراند راسل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٢، وعزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٦١٨.

(٥٤) جوزايا رويس، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصاري، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ١٨٤.

(٥٥) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩-١٦١.

(٥٦) نقلاً عن: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١١٧.

(٥٧) أمانول كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٣١٠، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤١٠.

ج- الدين في المرحلة ما بعد النقدية: (الدين في حدود مجرد العقل)

نقد المعتقدات، والطقوس، والكنيسة الزمنية، والدعوة للدين الأخلاقي، تمّ بهذه المرحلة، انطلق فيها من الانتقال من مرحلة الطبيعة للجماعة الأخلاقية، وهي الكنيسة، ليصور سيرورة التاريخ البشري، بالآتي.^{((٥٨))}

اللحظة الأولى: حلول مبدأي الشر، والخير، بالطبيعة الإنسانية^{(٥٩)*}، والصراع بينهما.

اللحظة الثانية: انتصار مبدأ الخير على الشر، وقيام ملكوت (الله) على الأرض.

اللحظة الثالثة: لحظة تأسيس الكنيسة، يتم الانتقال من (مجتمع الطبيعة) ل(الجماعة الأخلاقية)، المتمثل بالكنيسة، وإلى الإيمان التاريخي المغاير للإيمان الفلسفي.

رسم (كانط) الانتقال من (مجتمع الطبيعة) إلى «الجماعة الأخلاقية»، وتعبّر عن الكنيسة، وذلك بالانضمام لـ«جمهورية كلية بحسب قوانين الفضيلة». تعبّر الجمهورية، وقوانينها، عن فكرة الإله بوصفه «حاكمًا خفيًا للعالم»، ولذلك لا يمكن تصور الجماعة الخلقية إلا بوصفها «شعبًا تحت أوامر إلهية، بمعنى شعب الله^{(٦٠)**}، طبقاً لقوانين الفضيلة»^(٦١). «إن جماعة أخلاقية تحت تشريع خلقي ألهي، هي كنيسة غير مرئية ممثلة لدولة الرب، (دستورها) ليس شبيه بالدستور السياسي، لا هو ملكي، ولا هو ارستقراطي، ولا ديمقراطي، بل تعاونية منزلية، تحت إمرة أب خلقي، جماعي، إلا أنه لا مرئي. يوجد رابطة دموية مع كل أعضائها، (الذين) يدخلون في اتحاد طوعي، وكلّي، ودائم»^(٦٢). وعليه الجماعة الأخلاقية تنظم كنسي لا مرئي، يربها أب خلقي لا مرئي، قانونها أخلاقي، ويحدد (كانط) أربع سمات لها، هي^(٦٣):

١- الكلية: تتمثل بوحدتها العددية فترفض التشتت، والدعوة لاتحاد كلي تحت لواء كنيسة واحدة.

(٥٨) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣-١٢٤.
(٥٩) يجعل (كانط) للإنسان ضمن حرية إرادته الخيار بين الشر أو الخير، وينسجم ذلك مع حق الإنسان في تقرير مصيره، وهنا يظهر ترابطه السري بالتنظير اللاهوتي في القرن (١٥م) عبر (أوغسطين)، الذي اتهم بالهرطقة فكان من دعاة مبدأ (حق الأفراد في تقرير مصيرهم)، مما يتعارض مع القول بالقدر، وكذلك مع مذهب (Pe-lagiaism) المعبر عن فرقة رأت أنّ البشر يحددون مصيرهم، وليس القدر. (ينظر في ذلك: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ١، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٢٥٨.
(٦٠) مفهوم «شعب الله» لا يمت صلة بالعبرانية، وتفسير نشأة الدولة العبرية، فلم يتطرق (كانط) إلى تفسير (اسينوزا) لنشأة الدولة العبرانية، ولا تمثل فكرة شعب تحكمه قوانين إلهية «حكم إلهي»، يحكمه «حكم ارستقراطي»، فلا وجود للصياغتين، فالكنيسة، والمجتمع الخلقي، الواردتين في نص (كانط)، لا تعبران عن الكنيسة المرئية، ولا الحاكم المرئي. (ينظر في ذلك: حسن حنفي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤).
(٦١) أيماويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني. (بيروت: جداول، ٢٠١٢)، ص ١٧٠، ١٦٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣-١٧٤.
(٦٣) أيماويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢-١٧٣.

٢- **الكيف:** سمة الطهارة للكنيسة، أي عدم الاتحاد تحت أي دوافع أخرى، سوى الدوافع الأخلاقية.

٣- **العلاقة/الحرية:** يميز بين نوعين من العلاقة: (باطنية: بين الأعضاء داخل الاتحاد)، و(خارجية: تعنى السلطة السياسية والدولة)، وأساس العلاقتين الحرية، وكلاهما ضمن دولة حرة، ومن ثم لا تراتب، ولا أشرف، ولا وجود لهيئة الاكليزيكية، أو لنزعات إشراقية، لأنها تقوم على الحرية.

٤- **الجهة:** ثبات القوانين، والنظام، والدستور، دستور يرفض فيه سلطة البابا، والبطريرك، والأساقفة.

أطلق (كانط) على هذه الكنيسة اسم (الكنيسة الشاملة)، إيمانها ديني/فلسفي، تقوم على الدين الأخلاقي، ويميزها عن (الكنيسة الزمنية)، وإيمانها التاريخي^(٦٤) الناتج عن ضعف الإنسان، وحاجته لعقيدة تاريخية قائمة على الطقوس، والعقائد، لتنشأ فكرة (دين الطقوس) بجوار (دين الأخلاق)، والحقيقة هنالك دين واحد وهو (دين الأخلاق)^(٦٥)، أساسه العقل العملي المتعلق بالأخلاق، لا النظري؛ لأنَّ الأخير يستلزم الاثبات العقلي عكس العملي، فالدين الأخلاقي دين تابع ونابع من الأخلاق^(٦٦)، أمَّا الإيمان التاريخي المرتبط بالكنيسة الزمنية، فيقوم على «وحي ما مؤسس على كتاب مقدس»^(٦٧)، ويميز بينه وبين الدين الأخلاقي، بأنَّ الأخير قائم على الأخلاق، والعقل العملي، في حين التاريخي مؤسس على معرفة مفارقة أساسها الوحي، ومرجع ذلك رفضه البرهنة على وجود (الله) عقلياً ليقبله أخلاقياً، لكن رفض التاريخي، وتأسيسه الإيمان الأخلاقي، كبديل أدى لانتقاده؛ لاستبداله المقولات الأخلاقية الدينية، بمقولات أخلاقية علمانية تنويرية^(٦٨).

نقد اللاهوت التاريخي، وإيمانه، وربطه المسيحية، واليهودية، والإسلام، بالعقائد، ليعدها عقائد لا أديان، ينتج عنه: أولاً نقد لتاريخ الكنيسة، وثانياً نقد الإيمان التاريخي لإنتاجه الحروب؛ ذلك «أنَّ كل النزاعات الدينية التي زعزعت العالم، وخضبته بالدماء، لم يكن غير شغب، وعراك، حول إيمان الكنائس»، فمن لا يعترف بإيمانها تعده «كافراً»، ومن لا يعترف بها، وبكونيتها، تعده مثيراً للفتن، وعدواً خارجياً، وتبقى

(٦٤) الإيمان التاريخي قائم على الكنيسة، والكتاب، والوحي، والمأثور، والعقائد، يبدو بالطقوس والشعائر، أمَّا الإيمان الديني فلسفي أساسه العقل، والأخلاق، والمرتبط بالكنيسة الكلية اللامرئية، والدين الأخلاقي. (ينظر في ذلك: حسن حنفي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥).
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٦٦) مجموعة باحثين، التأويل والهرمنوطيقا: دراسات في آليات التأويل. (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١)، ص ١٨.

(٦٧) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٥.

(٦٨) غيضان السيد علي، سؤال الاختلاف الفلسفي: رهانات الفكر العربي المعاصر، (القاهرة: دار نيوبوك، ٢٠٠٨)، ص ٨٨.

صفة الكونية مشتركة للبروتستانتية، والكاثوليكية^(٦٩)، أمّا الثانية فإنّها تتعلق بدوجماتيقا العقائد الدينية، التي يتولد فيها الرغبة بتوسيع دائرتها، واجتذاب الاتباع، وهذا ما يعرف بـ«الانفتاح السليبي للعقيدة»؛ ذلك لأنّ العقائد كافة لا تسعى إلى الانفتاح عبر الحرية، والتطوير، والعقل، بل التعصب، والذي لا يرى الحق إلا بعقيدة الذات، وكل ناقد، ورافض، سواء كان فرداً، أو جماعة، أو دولة، الحرب عليه واقعة، فلا يمتلك المتعصب إلا وسائل الإرهاب، والحرب، التي لا تحدد فقط السلاح، وسفك الدماء، بل كذلك التأثير في الوعي^(٧٠).

انتقد (كانط) الكنيسة الكاثوليكية، وطقوسها، معتقداً بأنّ تحول الدين لمجموعة طقوس، ومعتقدات، يقدها الناس، ويفضلوها على الأخلاق، ويجعلوا منها مقياساً للفضيلة، وذلك يعني زوال الدين، أمّا وظيفة الدين فهي أخلاقية تجمع الناس، على الرغم من اختلافهم، على مبدأ خلقي. ويعتقد (كانط) أنّ المسيح عاش، ومات، ليؤسس هذه الكنيسة، محارباً رياء رجال الدين، والقساوسة، ونفاقهم، وطقوسهم، بيد أنّ ذلك لم يمنع من ظهور طبقة كهنوتية، جاءوا بطقوس، ومراسيم، طغت على الديانة المسيحية، استبدلوا مملكة (الله) بمملكة الرهبان، والقسس^(٧١)، حكموا بكنيستهم الغرب، وسيطروا على الملوك، وكأهم أطفال تحركم بالعصا السحرية، وتهدهدهم بالحرمان الديني، وتدفعهم للحروب، كالحروب الصليبية، كنيسة متعطشة للدماء، والكراهية، ضد المفكرين المعارضين لها ببلد مسيحي. وهكذا ظلت جذور الكراهية باقية حتى الآن، تفرز العنف، والتمييز، والإرهاب، داخل المصالح السياسية، فما يسوغ العنف، والإرهاب بتاريخ الدول، أنّها تأسست بموجب الإيمان التاريخي؛ لأنّه إيمان دوجماتيقي، يفرق البشر لدوائر إيمانية متصارعة، يرتفع فيها صوت المذهب الارثوذكسي المرعب، من أفواه المتغترسين، ينفثون الفرقة، والعنف، والانقسام، لأحزاب متنازعة حول موضوعات الإيمان التاريخي^(٧٢)، وهذا ما يسوغ دعوة (كانط) لتجاوز الطقوس، والشعائر، والمراسيم الشكلية، لدين الكنيسة التاريخي، ليحل محله الدين الأخلاقي، يعقد به الترابط بين الفعل الإنساني الأخلاقي، والدين يحجر فيه الطبيعة البشرية من الخطيئة الأولى^(٧٣)، دين يؤسس للسلام، فلا يأمر بمجموعة طقوس، وشعائر، وعبادات، ولا يعتمد على النقل، والتقليد، ليس له سجلات، ولا كتب مقدسة، ولا أحبار، وكهنة، وقساوسة، ورجال دين، لذا لا صراع لفرض عقائد، وطقوس، ومنع الآخرين من ممارساتهم الدينية، وإجبارهم دخول عقيدة محددة، ولا اتحاد للسلطة السياسية برجال الدين، لتمكّنهم من القهر، والاضطهاد، فالدين الأخلاقي يخلو من كل ما تعاني منه العقائد التاريخية^(٧٤).

(٦٩) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٣-١٨٤.

(٧٠) فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، (القاهرة: مصر العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٥٦-٥٧.

(٧١) يوسف العاصي الطويل، سلسلة الحملة الصليبية على العالم الإسلامي والعالم الغربي، ج ٢، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، ٢٠١٤)، ص ١٦.

(٧٢) فريال حسن خليفة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧-٥٨.

(٧٣) ليسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة: حسن حنفي، ط ٢، (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦)، ص ١٨٩، ١٩١.

(٧٤) فريال حسن خليفة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٩-١٠٠.

جمع موقف (كانط) هذا بين نقد الكنيسة، وصيانة الإيمان، من إغارة الألحاد، ولذلك صُفِّ تنويره الديني ضمن (التنوير النسبي)، لا (الجزري الراديكالي)، فلا يرفض كل الأفكار، ولا يمكن وصفه بالإلحاد، على الرغم من اتجاهه العقلي الذي أدى بتيار التنوير الجزري للعلمانية الملحدة، بيد أنَّه انتقد الكنيسة لاستبدالها الكنيسة الحقبة بالطقوس، والعقائد الشكلية، فإنَّ قرب المسيح بين مملكة الله، ومملكة الأرض، فقد تمَّ استبدال كنيسته بمملكة القديسين، وحلت الطقوس بدل الحياة الفاضلة، ليخلص (كانط) إلى أنَّ «أنكب الكوارث التي تحل بالناس، أنَّ تصبح الكنيسة أداة طيعة في يد حكومة سيئة، وأنَّ يصير رجال الدين أدوات الظلم السياسي»^(٧٥).

٢- صراع علمانية التنوير الكانطي والاصولية الدينية / السياسية

من الملك (فريدريك الكبير) (١٧٨٦) نصير الحرية ل (وليم الثاني) عدو الحرية، حدد المنعطف الفكري/ السياسي الذي عاصره (كانط)^(٧٦)، فنعمت ألمانيا (بروسيا آنذاك) بحرية فكرية كبيرة بعد (فردريك الكبير)، حتى أنَّه عندما وافق على تعيين رقيب على الكتب، والصحف (١٦/مارس/١٧٤٩)، عبَّر عن اتجاهه، بقوله: «إنَّه ينبغي أنَّ توكَّل مهمة الرقابة، لرجل عاقل لا يهتم بالصغائر». وبالمادة (١٠) من المرسوم، بيَّن أنَّه ليس غرض الحكومة أنَّ تقف عقبة أمام البحث الجاد عن الحقيقة، بل تنحصر الرقابة على ما يتعارض مع المبادئ الأساسية للدين، والنظام الأخلاقي، والمدني. وصدرت (Die berlin-iche Monatsschrift) (مجلة برلين الشهرية)، يحررها (يوهان أرش بيستر) إلى (١٨١١)، فكان من أشد أنصار التنوير^(٧٧). وصف (كانط) (فريدريك الكبير) بالمستبد المستنير، سمح للفلاسفة بحرية التفكير، والبحث، والنشر، يستقبل الفلاسفة الهاربين من بطش أصولية (فرنسا)، ك (فولتير)، ويشارك بمناقشات حول العقائد الدينية المسيحية، لكن الأصوليين كانوا مسيطرين على الجماهير الأمية، وكان لهم القدرة على تهيج العامة على العاهل، فكان لا بدَّ من إرضائهم، لذلك أطلق (كانط) عليه اسم المستبد المستنير، وعدَّ وجوده أفضل من «الديمقراطيين الأصوليين، والكهنة المسيحيين»، فلو حدثت الانتخابات لهُبَّ الناس لاختيارهم، فضلاً عن أنَّه كان يوفر الحماية ل (كانط)، ضد رجال الدين الواعين لخطر فكره، العارف لجوهر الدين، والرافض لقشوره^(٧٨)، فنشر بعده مقاله (ما التنوير؟) بحقبة انتشار الجمعيات الفكرية، التي تعدَّ بديلاً للنشاط السياسي، كجمعية (أصدقاء التنوير)، التي جمعت أهم المفكرين، ومنهم (كانط)، وضعت أهم النقاشات حول التنوير، وكان الملك يتابعها عن كثب، لكن حرية الفكر لم تدم. بموت (فريدريك الكبير) حلَّ محله ابن أخيه (وليم الثاني)، الواقع تحت تأثير (يوهان كرسطوفر فيلنر)^(٧٩) المعادي للتنوير، أصدر فرمان ديني «لإعادة إرساء دعائم الأرثوذكسية الدينية»، أعقبه فرمان

(٧٥) زكي نجيب محمود، تاريخ الفلسفة الحديثة، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، ٢٠٢٠)، ص ١٣٩-١٥٩-١٦٠.

، وليسنج، مصدر سبق ذكره، ص ١٧-١٨.

(٧٦) كامل محمد محمد عويضة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

(٧٧) عبد الرحمن بدوي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠.

(٧٨) هاشم صالح، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٥.

(٧٩) وصفه (فريدريك الكبير) «قسيس خبيث خداع صاحب دسائس»، لكن (وليم الثاني) عينه مستشاراً خاص للمالية، ورئيساً لمصلحة المبانى ومسؤولاً عن شؤون مجلس الوزراء، سيطر (فيلنر) على عقله منذ عام (١٧٨٤) بمحاضرات حول فنون الحكم والدولة اقترح عليه ما يلي:

- ١- إنَّ يصدر مرسوم يجعل يوم السبت مقدساً.
 - ٢- إنَّ يضع في وزارة الدين وزيراً مستقلاً بدلاً من (فون زدلتس) الذي كان منكر للمسيح ومؤمناً بالدين الطبيعي، فكان مستنير، طرده (فيلنر) فيما بعد وحل محله.
 - ٣- إصدار قرار بإدانة ما تنتشر بالبلاد من نزعات طبيعية وتآلهية وعدم اكتراث بالدين، وتوصية الوزير بعدم تدريس هذه «الاحطاء» وإطلاع الشعب عليها.
 - ٤- التزام رجال الدين بالدين الصحيح لا المزيّف، وأخيراً إصدار قانون للرقابة.
- (ينظر في ذلك: عبد الرحمن بدوي، مصدر سبق ذكره، ص ٨١).

يمنع نقد الفرمان الأول، والهدف عدم الاستغناء عن الارثوذكسية، والايمان المسيحي التقليدي بالدولة (البروسية)، ودعا الكهنة للالتزام بالارثوذكسية القديمة، التي خضعت لتحريف التنوير^(٨٠).

لتبدأ حقبة معادات التنوير^{(٨١)*} عبر حملة ضخمة ضد الفكر التنويري، بالرقابة على الكتب، وحصر حرية الفكر بالذات دون نشرها. وكان (كانط) أول من استهدفته^(٨٢)، فكانت أفكاره ثورية ضد سلطة رجال الدين، والرقابة، فالدين الفلسفي عكس الدين اللاهوتي لا يحتاج للرقابة؛ لأن الأخير يخص العقيدة، في حين الدين الفلسفي يصدر من حرية الفكر، لذلك رفض (كانط) سلطة اللاهوت المتمثلة بالكنيسة، ووصاياها، لأنها لا تقوم على العقل، بل لن يصلح اللاهوت إلا بإثبات سلطة العقل بالتسامح^(٨٣)، لقد كان إله (كانط) مهيباً صارماً لا يكشف إلا بالأخلاق، والضمير، لذلك كان دينه أخلاقياً^(٨٤)، وإذا ما سمح لـ (كانط) من نشر مؤلفه (نقد العقل الخالص)، الذي أرجعه (شوبنهاور) لتسامح (فريدريك الكبير)، وإهدائه لوزير المعارف المستنير (فون زدلتس)^(٨٥)، فإن الحال مع (الدين في مجرد حدود العقل)^{(٨٦)*} قد اختلف فوجه له الملك رسالة^{(٨٧)*} طالبه بالتوقف عن تشويه العقائد الجوهرية للمسيحية، أو تحط من قدرها، وعدم نشر الأضاليل، فأجاب (كانط) بأن موقف الفلسفي يحترم المسيحية، وتعهده بعدم الكتابة

(٨٠) إليزابيث سوزان كساب، تنوير عشية الثورة، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠)، ص ١٢٢-١٢٣.

(٨١) تمت معاداة التنوير عبر الرقابة والتضييق على حرية الفكر فصدر (٩/ يوليو/ ١٧٨٨) (مرسوم فيلنر الديني) جاء فيه: "طالما بقي كل واحد مواطناً صالحاً... يؤدي واجباته، لكنه يحتفظ لنفسه برأيه الخاص، ويراعي عدم نشره أو اقناع الغير"، و مرسوم (١٩/ ديسمبر/ ١٧٨٨) للرقابة بالدول البروسية "وضع حد لاطلاق العنان لأنصار التنوير؛" "لما أنتج من حرية النشر من وقاحة النشر"، وجاء المرسوم بأن الملك يشجع حرية النشر "المعتدلة المنظمة"، وأنه يراقب ما يؤدي إلى أغراض تتنافى مع المبادئ العامة للدولة، بدت الرقابة معتدلة بيد أنها تغيرت للتشدد و شملت عام (١٧٩١) الكتب والمجلات والدوريات عموماً (ينظر في ذلك: عبد الرحمن بدوي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢-٨٣).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٨٣) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.

(٨٤) جوزايا روس، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصاري، (لقاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ١٣.

(٨٥) زكي نجيب محمود واحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، (القاهرة: دار هنداوي، ٢٠١٧)، ص ١٣٩.

(٨٦) كتب (كانط) سنة (١٧٩٣) بحثاً (في الشر الاصيل) وكان بمثابة فصل اول من مؤلف يعزم نشره وهو (الدين في حدود مجرد العقل) ولم تمنع الرقابة على نشره بيد أنها لم تصرح له بنشر الجزء الثاني، ولذلك ارغم (كانط) للجوء إلى اساتذة اللاهوت في (جامعة كونجسبرج) طالب منهم أن يبينوا رأيهم ومدى تماشي هذه الافكار مع الدين، فكان جوابهم بالاجماع أن لا خطر فيه على الدين المسيحي، واستناداً لذلك نشر (كانط) مؤلفه خارج حدود (بروسيا) وبالتالي تجاوز قانون الرقابة، وحالما علمت الحكومة البروسية تم منع تدريس فلسفة (كانط) وهددته بحال استمراره بالنشر حول المسائل الدينية (ينظر في ذلك: كامل محمد محمد عويضة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦).

(٨٧) عام (1794)، وصل (كانط) خطاباً ملكياً يلومه لاستخدام فلسفته استخداماً سيئاً، بسبب تشويهه الكثير من التعاليم الأساسية، والرئيسية، بالكتب المقدسة، والمسيحية، ويأمره أن يتجنب غضب الملك، وازدراؤه، وأن لا يرتكب خطأ شبيهاً بذلك، "وإلا فلا بد أن نتوقع منا يقيناً مع استمرار العناد، نتائج غير سارة". (ينظر في ذلك: كرستوفر وانت، مصدر سبق ذكره، ص 158).

عن الدين، بوصفه «تابعًا جد أمين لجلالة الملك»^{(٨٨)****(٨٩)}، ويصفه بالشجاع الشريف المحب للبشرية، ودافع عن مؤلفه بالآتي:^(٩٠)

- ١- لم يرد بمؤلفه ما ينال من دين البلاد، وهو كتاب غير مفهوم للعامة، ومجرد مناقشات أكاديمية غامضة، تخص المؤسسات التي تحرم الدولة نشرها، وذيوها للعامة.
- ٢- ليس بالمؤلف مدح أو ذم للمسيحية، بل بيان للدين الطبيعي، والاستشهاد ببعض النصوص الدينية، للبرهنة على بعض العقائد العقلية.
- ٣- يؤكد (كانط) احترامه للعقائد، وإيمانه بالكتاب المقدس، فهو أفضل دليل مرشد للمحافظة على الدين الوطني، وأنه لمن العار أن يوجه أي اعتراض، أو شكوك، حول العقائد النظرية، أو الأسرار الإلهية للكتاب المقدس.

وأخيرًا، صالح (كانط) بين المسيحية، والحدثة، على نحو استطاع أن يهزم الطائفي الظلامي للدين المسيحي، أي التأويل المتوارث، والراسخ، والذي خلع المشروع الإلهية على الحروب الطائفية، والمذابح، والمجازر، ودمار (المانيا). لم يكن (كانط) ملحدًا بل مؤمن بوجود أكثر استنارة، وعقلانية للدين، ومن دون هذا الفهم العقلاني المستنير اللاتائفي، لم يكن ممكنًا تشكيل (الوحدة الوطنية الألمانية)، التي فرقها الصراعات الهائجة بين المذهبين الكبيرين للبلاد: الكاثوليكي البابوي، والبروتستانتي اللوثيري، وبالفعل لم تتحقق الوحدة إلا على يد (بسمارك)، أي بعد موت (كانط) بسبعين عامًا، لم تتحقق إلا بعد أن كان التنوير، قد انتصر في العقليات، وبرامج التعليم، وقضى على العقلية القديمة، والعصبية الطبقية، ف«لولا كانط، وفخته، وهيجل، لما كان بسمارك»، و«لولا الفكر المستنير لما كانت السياسة مستنيرة»^(٩١).

(٨٨) يعتقد أن (كانط) تعمد وضع هذا التحفظ، حتى يكون في حلّ من الوفاء بتعهد، بعد انتهاء حكم (وليم الثاني)، والحال بعد وفاة الأخير عام (١٧٩٧)، عاد للكتابة بالمسائل الدينية، ونشر في العام التالي (صراع الكليات)، متضمن الكثير من المواقف الكانطية من الدين. (ينظر في ذلك: كامل محمد محمد عويضة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧-٢٨).

(٨٩) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والترجمة، دت)، ص ٢٢٧.

(٩٠) حسن حنفي، في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢-٩٣.

(٩١) هاشم صالح، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٦.

ثالثاً- التنوير وجدلية التنوير والنقد^(٩٢) للخروج من قصور العقل

وعى (كانط) كل الرؤى التي جاءت في أثر (ارسطو)، عن النقد بوصفه مبادئ عامة للحكم، والمعايرة، أو بعبارة أخرى أداة تتيح على أساس منها، قياس قيمة الأفكار، والنصوص، والأشياء، ومع (كانط) تمّ الانتقال من هذا المنظور إلى نقد العقل^(٩٣)، فالنقد ينظر في العقل، وشروط إمكان معرفته القبلية، وحدودها، وإمكاناتها^(٩٤)، ليرتكز النقد على سلطة العقل، قائلاً بحدوده، ومخرجاته، بأنّه ينتج العلم إذ «يؤدي نقد العقل بالضرورة إلى علم، أمّا استعماله الدوغمائي، فيؤدي إلى مزاعم لا أساس (لها)، ولا يمكن لهذا العلم أن يتّامى إلى ما لا نهاية، بل فقط مع العقل نفسه، ومع مشكلاته»^(٩٥)، وهكذا أسس (كانط) النقد بوصفه محكمة للعقل^(٩٦)، يحتل الأخير فيها مكانة القاضي، والمتهم، ولا سلطة خارجية تفرض على العقل شروطها، وتضع له الحدود، ولا شيء خارج حدود النقد، بما في ذلك الدين، والدولة، عكس (باتي) الذي استثناهما من النقد قائلاً: «يتعين على كل شيء أن يخضع لمحكمة النقد»، مؤسساً لاستراتيجية نقدية تقضي وضع حد للحرب بين النزعتين الدوجماتيقية، والريبية^(٩٧)، بوساطة الحرية التي عدّها شرط النقد، ليستخلص الآتي^(٩٨).

(٩٢) يمثل النقد بتقاليد الانوار حركة مزدوجة، تشمل النقد، وإعادة البناء، هدفه استقلالية الفكر التي تستلزم حرية النظر، والمساءلة، والنقد، بحيث لن يكون هناك تقديس، مما ولّد نتيجتين: أولها تقييد السلطة، إذ صار لزاماً عليها أن تكون متناغمة مع البشر، سلطة طبيعية لا سلطة "فوق-طبيعية (Surnaturelle)"، والثانية التحرر من الوصايا. (ينظر في ذلك: تودوروف، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٠، ١١، ٥٨).

(٩٣) صاغ (كانط) مفهوماً للنقد، ضمن منظومة فكرية تأثرت بالتنوير الفرنسي، الذي جعل النقد قاعدة جوهرية في مشروعه الهادف إلى خلخلة البنى الاجتماعية، وتفكيك الأنماط الفكرية، التي كان يسيجها الفكر اللاهوتي الكنسي، الأمر الذي دفع بمفكري التنوير إلى رفع سلاح النقد العقلي. (ينظر في ذلك: محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤)، ص ١٧).

(٩٤) أحمد البنكي، جاك دريدا عربياً، (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥)، ص ص ٢٥-٢٦.

(٩٥) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت: مركز نماء القومي، د ت)، ص ص ٥٣-٥٤.

(٩٦) طبيعة العقل المحدودة بحسب (كانط)، كان أول مؤشر تحوله للاتجاه العقلاني، والذي بدأت إرهاباتها في (صور ومبادئ العالمين الحسي والعقلي) (١٧٧٠)، والتي عبرت عن تخلصه من النزعة الدوغمائية العقلانية القطعية، والمتمثلة بـ (ليبينتز)، الزاعم قدرة إدراك العقل البشري للوجود، كما هو في ذاته، عكسه نقد (كانط) حيث محدودية العقل البشري، وتناهيته. (ينظر في ذلك: رسول محمد رسول، التفلسف النقدي: ايمانويل كانط والمعرفة البديلة، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٦)، ص ص ٣٥-٣٦).

(٩٧) عبر (كانط) عن علاقة النقد، بالدوجماتيقية، والريبية، بثلاثة طرق: (التطور التاريخي: العقل يبدأ دوغمائياً ثم يسقط بالريبية ليصل للشك)، و(تقدم المعرفة: الدوغمائية طفولة العقل، أمّا الاتيائية فتدل على الحكمة والتعقل، في حين النقد يمثل علاقة الحكم الناضج، الذي يخضع العقل لامتحان نفسه)، و(النقد يمثل حدّاً أوسط بين الموقفين). تعبر الدوغمائية ثقة عامة بمبادئها، تضمنت التجريبية، والعقلانية، أمّا الريبية فتمثل احتراساً عاماً تجاه العقل الخالص من دون نقد، عدّ (كانط) الدوجماتيقية خيلاً، أمّا الآخذين بالريبية، فهم كالبدو الرحل يخافون الاستقرار على أرض، فهي "رقابة سلبية"، على العقل لم يأخذوا بالتركيبات القبلية للفهم، ولم يميزوا بين الإدراك، والعقل، لذلك لا بدّ للعقل من طريقة أمن، وهو النقد، (ينظر في ذلك: محمد نور الدين أفاية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٠، ٢٣).

(٩٨) الزواوي بغورة مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٣)، ص ص ٥٩، ٦١.

- ١- القانون، والحرية، بلا سلطة، يعني: الفوضى.
- ٢- القانون، والسلطة، بلا حرية، يعني: الطغيان.
- ٣- السلطة بلا حرية، ولا قانون، يعني: البربرية.
- ٤- السلطة مع الحرية، والقانون، يعني: الجمهورية.

أسس (كانط) توفيق بين النقد، والدستور، وجمهورية العقل، أمّا الدوجماتيقية فتعني الطغيان، والبربرية، فتعني الفوضى، واحتفظ (كانط) للنقد بطابعه القانوني، بوصفه المحامي، والوكيل، والقاضي، مؤسساً فلسفة نقدية تضع «ذاتها داخل حاضر تريده أن يكون عصر سيادة العقل، القائم على أساس الحرية، والحق العمومي»^(٩٩)، إنّه عصر التنوير، حدد (كانط) مدلوله بالنقد، بقوله: «إنّ عصرنا هو عصر النقد، الذي ينبغي أن يخضع بما فيه أقوال رجال الدين»، فالتنوير هو النقد الكامل، ويشترط الحرية، ليصطدم النقد الكانطي بسلطة اللاهوت، فهؤلاء لا ينبغي أن يكونوا فوق العقل؛ لأنّ ذلك يقوض العقل، ويعرقل تقدمه، ليؤسس (كانط) (النقد العقلاني)، الذي يحرر الذات من الرواسب التاريخية، وهذا ما حدد صعوبة النقد، ويعقد علاقته بصيغة (الاستبداد المستنير) للملك (فردريك الكبير)، حكماً كيبف (كانط) فيه مفهومه للنقد، والتنوير. أمّا علاقة الدين بالعقل فكانت صيغة سبق لـ (ليسغ)(١٧٢٩-١٧٨١)، وضعها بقوله: «كان الوحي قد قاد عقله، وهداه، وها هو عقله الآن سلب أنواره المضئية على الوحي»^(١٠٠)، فالدين حسب (كانط) لا يستطيع أن يستغني عن العقل، «فإنّ ديناً يعلن الحرب على العقل، لن يتمكن الصمود أمامه»^(١٠١).

وعليه عقد (كانط) الصلة بين النقد، والتنوير، والسلطة، ناقداً القسّس، والكنيسة، قائلاً: «عصرنا الحالي -عصر التنوير- هو عصر واقع نقدي يعم كل شيء على نحو ملزم، أمّا الدين فهو منطلق حقيقة القداسة، لذا ينأى بنفسه بعيداً عن النقد، لكن هناك مؤاخذات عليه، لذا ليس من شأنه أن يكون منزهاً بالكامل، لأنّ العقل لا يرغب بأي أمر، إلا إذا بقي صامداً أمام كل اختبار»^(١٠٢). وهكذا شملت محكمة العقل السلطة الدينية، والهدف حدده (كانط) بدلالة التنوير، وهو «خروج الإنسان من قصوره بسبب عجزه عن استخدام عقله (ليحدد مبدأ التنوير)، تجرأ على استخدام عقلك بنفسك»^(١٠٣)، رافضاً وصايا رجال الدين، والقواعد؛ لعرقلتهم التقدم، ناقداً السلطة، والدولة، جاعلاً كل شيء خاضع لمحاكمة العقل. كان نقداً للدول الأوروبية ذات السلطة الكنسية، وهيمنة رجالها الموجهة ضد عقول الأفراد، ويؤكد (كانط) أنّ النهضة الأوروبية، تُعدّ بوابة للخروج من الأطر الضيقة للسلطة الدينية

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٦٠-٦١.

(١٠٠) هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠)، ص ٢٣٥، ٢٣٧.

(١٠١) أيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار جداول، ٢٠١٢)، ص ١٥.

(١٠٢) نقلاً عن: علي أكبر أحمدي، الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري رؤية نقدية معاصرة، (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٧)، ص ٣٧.

(١٠٣) عبد الله إسحق، محطات حركة التنوير الأوروبية، ج ١، (القاهرة: دار ابن رشد، ٢٠١٧)، ص ١٠.

المستبدة، كاشفًا عنفها الفكري الكامن، بفرض أقلية نفسها كحقيقة على المجتمع، وهذا ما يعكس حالة القصور العقلي^(١٠٤).

وضع (كانط) بذلك جدلية مثلت أساس ثورته الكوبرنيكية، وهي: (الذات/الموضوع) مشيرًا إلى «استبدال فكرة انسجام بين الذات، والموضوع، بمبدأ خضوع ضروري من الموضوع للذات. إن الشيء الذي تعلمنا إياه الثورة الكوبرنيكية، هو أننا نأمر، ونقود». هنا يظهر الطابع الثوري للنقد الكانطي، بوساطة قلب علاقة الذات بالموضوع الذي من ضمن ما يمثله السلطة، والدولة، والفضاء العمومي، لينصب اهتمامه بالذات، وملكة المعرفة، يسير بها العقل لثورته التي لا يستثنى النقد فيها شيء^(١٠٥). بيد أنه بمزدوجة (العقل/الحرية)، يضع استعمالين للعقل: (الاستعمال العمومي للعقل: الإنسان عضو بالمجتمع، أو جزء من مواطني العالم، وهنا له النقد، والحرية التامة)، و(الاستعمال الخاص للعقل: يكون الفرد بمنصب مدني، وظيفي، معين، وهو استعمال سلبي فلا يستعملون العقل العمومي (الحر)، لغرض عدم تدمير الصالح العام)، ليتلاءم مع صيغة المستبد المستنير (فردريك الكبير): «ناقشوا بقدر ما تستطيعون، لكن اطيعوا». وهنا يأتي سؤال الحرية التي يؤسس لها (كانط)^(١٠٦)، بمؤلفه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، رابطاً بين الحرية، والطبيعة العقلية للإنسان، والاستقلال الذاتي للإرادة، قائلاً: «الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، وعضوًا منتمياً إلى العالم المحسوس، لا يمكنه أن يتصور علية إرادته الذاتية، إلا عن طريق فكرة الحرية. وفكرة الحرية مرتبطة بالاستقلال الذاتي، ارتباطاً لا ينفصم. والاستقلال الذاتي مرتبط بالمبدأ الشامل للأخلاق»^(١٠٧)، ويربط (كانط) التنوير بالحرية، فالتنوير لا يشترط إلا الحرية، وعلى الأصح أنها لا تتطلب إلا أقل الحريات إيذاءً، أي تلك التي تتعلق بالاستخدام العمومي في المجالات كافة^(١٠٨)، لذلك لا تناقض بمفهوم الحرية، والعقل. ليخلص (كانط) ب (ما التنوير؟) إلى أن انتماء الفرد، والمواطن، والموظف، للاستعمال الثاني للعقل لا يمنعه من حرية الفكر، والنقاش، والنقد، أي الاستعمال العمومي الحر مع الجمهور، جاعلاً الحرية، والجمهور، شرط التقدم، والتنوير. أمّا الثورة فلا تأتي بإصلاح، لذا لا ترتبط الثورة بالتقدم، والتنوير، والأصح الحرية في التداول العمومي للعقل، تعزز التنوير الذي يؤسس لقواعد التفكير العقلاني النقدي الحر^(١٠٩). تنظير تزامن مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)، المؤثرة في مناقشات التنوير الألماني، فولدت تحدياً للمبادئ الرئيسة للتنوير، كالحرية، والعقل، والتفكير المستقل، والحق بالثورة، وأهمية الوقوف بوجه السلطة، نظراً للعنف، والاضطرابات الناتجة عنها، فضلاً عن الرقابة

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٠٥) نقلاً عن: جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة: أسامة الحاج، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٥، والزواوي بغورة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦، ٥٨.

(١٠٦) إيمانويل كانط، الإجابة عن سؤال: ما التنوير؟ في كانط وفوكو من تعالي العقل إلى انطولوجيا الحاضر، نصوص في التنوير، والثورة، والسلطة، ترجمة: كريم الجاف، (بغداد: مكتب زاكي للطباعة، ٢٠١٨)، ص ١٧.

(١٠٧) إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، (المانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢)، ص ١٥٩.

(١٠٨) إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص تأملات في التربية ما الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ ترجمة: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٨٧.

(١٠٩) إيمانويل كانط، الإجابة عن سؤال: ما التنوير؟ مصدر سبق ذكره، ص ١٤، ١٧.

المحكمة للسلطة الملكية البروسية. ولّد ذلك اضطراباً بالتنوير الكانطي، نبين أهم أشكاله بالآتي^(١١٠):

١- بعد أن كان (كانط) مناهضاً للثورة، بدأ يؤيدها بأواخر الثمانينيات، ثم عاد لرفضها بتسعينيات القرن الثامن عشر؛ أرجع (كانط) ذلك لاطلاعه على فكر (روسو)، ليدرك أهمية المساواة بأنواعها، ورفض النخبوية، ومناصرة المذهب الجمهوري بوصفه أفضل أشكال الحكم، وعدّ حق التمرد ضد الحاكم الظالم شرعياً، لكن يُعتقد أن ضغط الرقابة، لاسيّما في أعقاب الثورة الفرنسية، أدى به لنقد الثورة كسبيل للتقدم.

٢- يبدو أن (كانط) لم يكن يستطيع أن يتخيل تمرداً منظماً على ملك -فريدريك الكبير- أزر أفكار العقل، والحرية، وسمح بالحوار الفكري العلني، فقد غمره أملاً بالإصلاح السياسي، أمل ذهب أدراج الرياح بموت المستبد المستنير، وخلفه أعداء التنوير.

٣- على الرغم من تشديد (كانط) على الفرد المستقل العقلاني، بوصفه المنتج للتنوير، فهو يعتقد اعتقاداً راسخاً بحركة التاريخ تسير إلى الأمام، وفي قوة العناية الإلهية بأحداث التنوير، بمعاونة مستنيري الملوك.

ماذا تبقى للمواطنين إذا؟ السلاح الوحيد هو النقد، ويحدد دور النقد بنشر فكر التنوير، وفلسفته، فالتفكير، والنقد، أداة للخروج من قصور العقل، أمّا عنف الثورات فلا يمكن له إحداث تغيير في طرق التفكير، وإلا سقطت في الطغيان، والإرهاب. ويرى (كانط) أن التنوير وحده، يتمتع بإمكانية منع الآراء المسبقة الخاطئة، ويتوقف ذلك على الاستعمال العمومي للنقد، طالما أن هذا النقد لا يشكل خطراً على سلامة الجمهورية، وطاعة المواطنين مضمونة، أمّا بجيش أو ممارسة فكر التنوير الكاشف للمواطنين عن حقوقهم، وواجباتهم، ومن ضمنها طاعة نظام الحكم^(١١١)، فالنقد مبدأ تفسر الواقع، والعقل هو شرطه، ومعيّاره، وموضوعه، وإذا ما كان للعقل سلطة فهي النقد، وإذا ما استطاع العقل من الخلاص من قيوده الذاتية، والخارجية، فإنه ينتقل إلى «منهج نقدي» ثم «معيّار لتقييم مستوى العقل في الواقع»، فالعقل ليس طبقة كتيمة، مقابل واقع اجتماعي عالي النفاذية، بل يمكن اختراقه، وتضليله بمذاهب، وأفكار ميتافيزيقية، فيخترق بتخدير حاسة النقد، الذي يمثل غشاء الترشيح الذي يبتغي التأثير، والتأثر المشروط^(١١٢). ربما هذا ما دفع (كانط) لحصر النقد بالفلاسفة، ف«الفيلسوف وحده له الحق، بل واجب النقد، لأنّه لا يتوجه إلى الجمهور بوصفه مجتمعاً مدنياً، (بل) جمهور العلماء»، فالفلاسفة يتحملون مسؤولية الاهتمام بالمذاهب، التي تلقن من موظفي الحكومة، وعلى وجه الخصوص اللاهوت، والحق، وهذا ما يشكّل مضمون الثورة الفلسفية، إزاء الخطر الذي يهدد الحقيقة، ومن مصلحة الحكومة أن تستمع للفلاسفة، وتعطيهم مطلق الحرية، إذا أرادت فهم الواقع^(١١٣).

(١١٠) إليزابيث سوزان كساب، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

(١١١) محمد نور الدين أفاية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

(١١٢) زهير توفيق، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.

(١١٣) محمد نور الدين أفاية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

نصل في ختام تفكيك مشروع التنوير الغربي عند ايمانويل (كانط)، إلى التشابك المنهجي المعقد الذي أُسس عليه هذا المشروع، والذي أُسس لغاية محددة، وهي الخلاص من قصور العقل، أو التخلص من حالة الوصايا، هذه الوصايا التي لم يكن لأحد السبب فيها، سوى خوف الإنسان من استخدام عقله. لذلك حدد (كانط) شعار التنوير بـ (تجراً على استخدام عقلك)، وللتحرر من الوصايا المفروضة تستلزم آلية النقد، آلية تدخلنا في عمق الأسس الفكرية لمشروع النقد، طالما أنه يرتبط بالعقل، وبحدوده، جاعلاً من الأخير محكمة لا يستثنى من أحد، واضعاً أطروحتين مركبتين، هما:

١- العلمانية ونقد السلطة الدينية: يفتح مشروع التنوير هنا على تفكيك للعقل، وتمييز بين الذهن المتضمن المعرفة القبلية، لا تستلزم التجربة، ومحددة بالمعرفة الحسية، وبين العقل الذي يستلزم المعرفة التجريبية - طالما أن المنهج التجريبي أحد ثمار عصر التنوير، متعارض مع المعرفة الدينية- كذلك بين العقل النظري، حيث التجربة، والعقل العملي، حيث الأخلاق، والمعرفة القبلية. ومن هذا التمييز بدأ (كانط) بإدارة العلمانية، وصياغتها، والتي ارتبطت بمحورين: الأول وجود الله، وفكرة الخلق، والتي بنيت عليها فكره بالمرحلتين ما قبل النقدية، والنقدية على السواء، فأنه إن أخرج إمكانية اثباته بالعقل النظري، أثبتته بالمعرفة القبلية، والتي تحكم المعرفة البعدية، فلا مصدر للخبرة سوى الأولى، كما استدعى مبدأ الغائية، والعقل العملي/ الأخلاقي، لأثبت وجود الله فلم تكن أفكاره إلحادية، والأهم (المرحلة ما بعد النقدية)، والتي وضع بها مؤلفه (الدين في حدود مجرد العقل)، شئ عبه حرباً ضارية ضد الكنيسة، ودين الطقوس، والكهنة، والعبادات، مؤسساً ما يعرف بالدين الأخلاقي الفلسفي. وعليه نستطيع القول: إن النقد الديني انصب على مزدوجة نصيغها بالديني/المؤسساتي؛ الدين برفض جانبه السلوكي المعتقد، والمؤسساتي بالكنيسة، غير رافض لوظيفة الدين الجماعية، فهي إحدى وسائل التقدم نحو السلم العالمي.

٢- النقد والعقلانية: الوصول إلى العقلانية غاية النقد للتحرر من الوصايا، بعبارة أخرى لا سبيل ولا كيفية للخروج من حالة الوصايا هذه، إلا بالنقد المعبر عن القدرة على استخدام العقل، وتندرج ضمن هذه المقولة مزدوجتان، هما: (الحرية/النقد)، و(النقد/الطاعة)، فكيف وبأي حدود يستطيع الإنسان أن يستخدم عقله؟ يميز (كانط) هنا بين استعمالين للعقل، الأول هو الاستعمال الخاص للعقل، لا حرية تامة فيه، بل الطاعة أساسه لأنه يتناول الإنسان، بوصفه جزءاً من المجتمع، والنظام، ومن ثم (الاستعمال العمومي للعقل)، وهو الأهم حيث الاستعمال الحر النقدي، استخدام عرف بالأدبيات الحديثة بالمجال العمومي، والمتمثل بفكر (كانط) بالمجال العمومي، يدرك الإنسان في ختمة الاستنارة، والرأي العام العقلاني، الذي حقق هدف التنوير الأخير، المتمثل بالعقلانية، وخلاص الوعي.

قائمة المصادر

أولاً- الموسوعات والمعاجم

- ١- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء (٥)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).
- ٢- معهد البحرين للتنمية السياسية، معجم المصطلحات السياسية، (البحرين: سلسلة كتب، ٢٠١٤).

ثانياً- الكتب العربية والمترجمة

- ١- أحمد البنيكي، جاك دريدا عربيًا، (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥).
- ٢- احمد محمد سلمان، انطولوجيا الوجود عند كانط، (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩).
- ٣- أريك هوبزباوم، عصر الثورة في أوروبا (١٧٨٩-١٨٤٨)، ترجمة: فايز الصياغ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).
- ٤- إليزابيث سوزان كساب، تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠).
- ٥- أمانول كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).
- ٦- امانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، (المانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢).
- ٧- امانويل كانط، ثلاثة نصوص تأملات في التربية ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ ترجمة: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٥).
- ٨- أن. و. وود، كانط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤).
- ٩- أنور مغيث الوسيط، النزعة الإنسانية في الفكر العربي دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩).
- ١٠- ايمانويل كانط، الإجابة عن سؤال: ما التنوير؟ في كانط وفوكو من تعالي العقل إلى انطولوجيا الحاضر: نصوص في التنوير والثورة والسلطة، ترجمة: كريم الجاف، (بغداد: مكتب زكي للطباعة، ٢٠١٨).
- ١١- أيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار جداول، ٢٠١٢).
- ١٢- أيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: جداول، ٢٠١٢).

- ١٣- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنطي، (مصر: المكتبة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧).
- ١٤- بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج، الجزء (١)، ترجمة: محمد غلاب، (دم: دار الثقافة في جامعة الدول العربية، د ت).
- ١٥- تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ فويعة، (المغرب: دار توبقال وآخرون، ٢٠٠٧).
- ١٦- جان توشار، تاريخ الفكر السياسي من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة: ناجي الدراوشة، ج٣، (سوريا: دار التكوين، ٢٠١٠).
- ١٧- جان توشار، تاريخ الفكر السياسي من عصر النهضة إلى عصر التنوير، ج٢، ترجمة: ناجي الدراوشة، (سوريا: دار التكوين، ٢٠١٠).
- ١٨- جوزايا روس، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصاري، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣).
- ١٩- جوزيانا رويس، محاضرات في المثالية الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصاري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٣).
- ٢٠- جون هرمان رانديل، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، (بيروت: دار الثقافة، د ت).
- ٢١- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة: أسامة الحاج، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٧).
- ٢٢- حسن حنفي، دراسات فلسفية: في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ج٢، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، ٢٠١٧).
- ٢٣- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ط٤، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).
- ٢٤- رسول محمد رسول، التفلسف النقدي: ايمانويل كانط والمعرفة البديلة، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٦).
- ٢٥- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، (المملكة المتحدة: دار هنداي، ٢٠١٧).
- ٢٦- زكي نجيب محمود، تاريخ الفلسفة الحديثة، (المملكة المتحدة: دار هنداي، ٢٠٢٠).
- ٢٧- الزواوي بغورة مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٣).
- ٢٨- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، ترجمة: ربيع وهبة، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٣).
- ٢٩- شوقي جلال، على طريق تماس كون، (دم: المكتبة الأكاديمية، سلسلة كراسات مستقبلية، ٢٠٠٠).

- ٣٠- عبد الرحمن بدوي، إمانويل كُنْت، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧).
- ٣١- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧).
- ٣٢- عبد الله إسحق، محطات حركة التنوير الأوربية، ج ١، (القاهرة: دار ابن رشد، ٢٠١٧).
- ٣٣- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).
- ٣٤- عطية أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (الإسكندرية: منشأة المعارف جلال حزي وشركائه، ٢٠٠٤).
- ٣٥- علي أكبر أحمددي، الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري: رؤية نقدية معاصرة، (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٧).
- ٣٦- علي حسين الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، (الأردن: دار مجدلاوي، ٢٠٠٧).
- ٣٧- علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠١١).
- ٣٨- عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت: مركز نماء القومي، د ت).
- ٣٩- غيرتروود هيملفارب، الطريق إلى الحداثة التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة: محمود سيد أحمد، (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٩).
- ٤٠- غيضان السيد علي، سؤال الاختلاف الفلسفي: رهانات بالفكر العربي المعاصر، (القاهرة: دار نيوبوك، ٢٠٠٨).
- ٤١- غيضان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دت).
- ٤٢- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، (القاهرة: مصر العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١).
- ٤٣- فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦).
- ٤٤- كامل محمد محمد عويضة، عمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).
- ٤٥- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: نازلي اسماعيل حسين، ومحمد فتحي الشنيطي، (دم: موفم للنشر، ١٩٩١).
- ٤٦- كرستوفر وانت واندزجي كليموفسكي، كانط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢).

- ٤٧- ليسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة: حسن حنفي، ط٢، (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦).
- ٤٨- مجموعة باحثين، التأويل والهرمنوطيقا: دراسات في آليات التأويل، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١).
- ٤٩- محمد الشيخ، وياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما-بعد الحداثة- حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).
- ٥٠- محمد سيد رصاص، الفطرة اليسارية - العلمانية إلى الدين والمتدين، في اللائكية (العلمانية الفرنسية) والإسلام، ج١، (دم: المركز الدولي للدراسات والاستشارات والتوثيق، ٢٠١٤).
- ٥١- محمد عثمان الخست، العقل وما بعد الطبيعة، (مصر: مكتبة سينا، د ت).
- ٥٢- محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).
- ٥٣- مراد وهبة كمقدمة لعمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، (لبنان: مركز الإنماء القومي، دت).
- ٥٤- ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط٢، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢).
- ٥٥- هاشم صالح، الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، (بيروت: دار الساق، ٢٠١٣).
- ٥٦- هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، (بيروت: دار الساق، ٢٠١٠).
- ٥٧- يوسف العاصي الطويل، سلسلة الحملة الصليبية على العالم الإسلامي والعالم الغربي، الجزء الثاني، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، ٢٠١٤).
- ٥٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والترجمة، د ت).
- ثالثاً - الدوريات والمجلات
- ١- عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، (مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤، ١٩٩٦).