

مَجَلَّةُ الدِّيَّوَانِ الثَّقَافِيَّةِ

2025

الديوان - البيت الثقافي العربي

العدد 3



في هذا العدد

كلمة محرر أعمال المؤتمر ص 4

كانط والحاضر العربي ... عشر أطروحات
رشيد بوطيب ص 6

مفهوم الشر عند كانط
هانس مارتين دوبر ص 22

كانط
أوتفريد هوفه ص 28

كانط والإسلام أو (في حدود الكبرياء)
فتحي المسكيني ص 36

العقد المثالي مؤسسًا للسلم الواقعي:
كانط وراهنته السياسية في العالم العربي
علي عبود المحمداوي ص 56

ردّ كانط على ما بعد الاستعمارية
سوزان نايمان ص 68

ما الذي بقي من قانون المواطنة العالمية؟
كانط، الغنصرية، ومقاومة الاستعمار
بيتر نيزن ص 84

الطبيعة الفنانة العظيمة: التاريخ، الحرب والسلام عند كانط
أولريش فوجل ص 106

منزلة التربية الكانطية ودورها في الفكر العربي المعاصر
الرواوي بغورة ص 112

الناشر: الديوان - البيت الثقافي العربي
شوتس آليه ٢٧-٢٩، ١٤١٦٩ برلين
www.derdivan.org
kontakt@derdivan.org

الاشتراك والشحن:

طلبات أعداد المجلة كنسخة مطبوعة مجانية على البريد الإلكتروني:

kulturmagazin@derdivan.org
أو كنسخة رقمية، على الموقع الرسمي:
www.derdivan.org

الهيئة الاستشارية:

د. حمد بن عبد العزيز الكواري، سعادة السفير عبد الله الحمر،
أ. د. هارتموت فيهنندرش، شتيفان فايندر، أ. د. رشيد بوطيب،
أ. د. مروان قبلان، أ. د. سرجون كرم، أسماء البكر

رئيس التحرير:

د. لورنس الحناوي، د. عبد الحكيم شباط

مدير التحرير:

د. عبد الحكيم شباط

التصميم والإخراج الفني:

إياس بياسي

الترجمة:

أ. د. سرجون كرم، ماركو فوجل

المراجعة اللغوية:

شتيفان فايندر، رائد درويش

دار النشر:

الديوان - البيت الثقافي العربي

دورية الصدور:

ثلاث سنوية

حقوق النشر:

الديوان - البيت الثقافي العربي
يجوز الاقتباس مع ذكر المصدر. لا يسمح بإعادة الطباعة إلا بإذن خطي من الناشر. المواد المنشورة تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة، أو هيئة التحرير.

القارئ العزيز،

يأتي هذا العدد الثالث الخاص من مجلة "الديوان الثقافية" لمواصلة مسيرة الحوار الثقافي عبر بوابة الفلسفة، في لحظة فكرية ورمزية استثنائية: مرور ثلاثئة عام على ولادة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، أحد أعمدة الفكر الفلسفي الحديث، الذي تظل أفكاره تُشكل منعطفًا حاسمًا في مسار الفلسفة الغربية والإنسانية جمعاء.

بهذه المناسبة، تحتفي المجلة بمساهمات نخبة من الفلاسفة والمفكرين والباحثين من العالم العربي وألمانيا والولايات المتحدة، الذين تفرغوا لدراسة فلسفة كانط وتأويلها. تتناول المقالات هذا الإرث الفلسفي من زوايا معرفية وأخلاقية ونقدية متعددة، وتُعيد قراءة مفاهيمه الكبرى: العقل، الحرية، القانون الأخلاقي، الكونية، والدين، في ضوء التحديات المعاصرة.

يُمثل هذا العدد دعوة جديدة للتفكير الإنساني المشترك، مُستحضراً كانط ليس كأيقونة فكرية فحسب، بل كقوة حيّة تُلهم الأسئلة والمواقف في زمن التحولات.

تُجدد هيئة التحرير التزامها بأن تكون مجلة "الديوان" منبراً

للحوار النقديّ وجسرًا ثقافيًا مفتوحًا على التّنوع، مؤكّدةً على
مواصلة ترسيخ القيم الكانطيّة في التّفكير الحر، واحترام
الكرامة الإنسانيّة، والتّواصل الأخلاقيّ عبر الحدود.

نأمل أن يقدّم هذا العدد مادة غنيّة وعميقة لقرائنا الأعزاء،
وأن يكون بمثابة لفحة فكريّة تُثير السّؤال الأزليّ: "ما الإنسان؟"

دُمتم بخير،

نلتاقم في عددٍ جديدٍ،

هيئة تحرير المجلّة

كلمة محرر أعمال المؤتمر

فالنظام الاجتماعي قادرٌ على وأد عملية التنوير في مهدها من خلال فرض إجابات نهائية علينا، ومنعنا من التشكيك فيها أو التجرؤ على بحث إجابات أو إمكانيات جديدة.

يفسر كانط حالة الوصاية بالكل والجبن. نعم، لا يتعلق الأمر هنا بمفاهيم فلسفية بحتة، لكنها على الرغم من ذلك تقول الكثير عن نظام الوصاية، ولتجاوز الوصاية فإن المرء مدعو إلى القيام بخطوتين أساسيتين، الأولى تتعلق بذاته كفرد، وهو نوع من (العمل الذاتي)، أو التحرر الذاتي الذي يسائل الحقائق السائدة ولا يرضى بالحالة المريحة للدوغمائيين، وهي حالة الكسل. أما الخطوة الثانية فتشير إلى الاستخدام العمومي للعقل، وهو ما يتطلب مواجهة الخطاب العام، أي التغلب على الجبن، وبالتالي فإن "Sapere aude!" "تجرأ على استعمال فهمك!" ليست فقط نداءً للاهتمام بالخاص والفرد، بل أيضًا المساعدة في تطوير الثقافة الاجتماعية، والدفع بالنوع البشري باتجاه التنوير.¹

يحدد كانط ثلاثة أنواع من عدم النضج: الأول يصطلح عليه (عدم النضج المنزلي) häusliche Unmündigkeit، ويعني بذلك تلك التربية التي تحرم الأطفال والشباب من ممارسة التفكير الذاتي وتُجبرهم على التقليد والطاعة. والنوع الثاني يصطلح عليه (عدم النضج المدني) bürgerliche Unmündigkeit، ويعني ذلك تلك التربية التي تحرم المواطن من المشاركة في الشؤون العامة.

اقتناعًا منه بأن إرث كانط الفلسفي هو إرث للإنسانية جمعاء، وإدراكًا منه لأهمية هذا الإرث النقدي ليس فقط بالنسبة إلى السياق الغربي بل أيضًا بالنسبة إلى السياق العربي والإسلامي، نظم الديوان - سنتر، التابع للديوان - البيت الثقافي العربي في برلين يومًا دراسيًا بمناسبة مئوية الثالثة لميلاد فيلسوف كونيغسبرغ، شارك فيها فلاسفة وباحثون من العالمين الغربي والعربي، تمحورت حول أهمية هذا الفيلسوف لعصرنا وقضايا الملحة، سواء تعلق الأمر بالتنوير، أو السلام، أو التربية، أو الدين، أو العنصرية، أو الديمقراطية، إلخ...

يُصطلح على قرن التنوير أيضًا قرن التربية Das Jahrhundert der Paedagogik، ليس فقط لأن مفكرين كبارًا مثل لوك وروسو وكانط وشيلر وغوته كانوا مهتمين بمسائل التربية، بل أيضًا لأن جميع فلسفاتهم يمكن فهمها على أنها فلسفات تربوية، سعت إلى بناء إنسان حُرّ وناضج. إن النضج عند كانط هو مضمون التنوير وهدفه في آن واحد، وهو يجد وسيلته وهدفه في العقل. إنه لا يعني شيئًا آخر غير التفكير الحر، ورفض كُلِّ شكل من أشكال الوصاية.

إن الناس مسؤولون عن نظام الوصاية المفروض عليهم، ولا تؤثر الوصاية في الناس كأفراد فحسب، بل كمجموعة أيضًا.



ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في عملية تصفية النقد والتفكير النقدي التي تجري اليوم على عدة مستويات، فالنقد الذي يفهمه كانط - حتى في أكثر أشكاله تجريداً كنقد للعقل - باعتباره "مشروعاً تواصلياً وخطابياً" له أبعاد اجتماعية وسياسية،⁴ تجري عملية إلغائه على قدم وساق.

هذه الأسئلة وغيرها يتم تناولها في هذا العدد من مجلة الديوان، على أمل أن يتكرر اللقاء حول كانط وفلسفته، وأن يستمر هذا الحوار المثمر بين الضفتين.

وأخيراً أود أن أشكر فريق الديوان سنتر على جهوده في تنظيم ندوة كانط، وفي ترجمة مساهمات المشاركين من الألمانية والإنجليزية إلى العربية ومن العربية إلى الألمانية.

رشيد بوطيب

الدوحة، 28 ابريل، 2025

gerliche Unmündigkeit أي كُلّ تلك القوانين التي تعوق حرية التفكير. أما النوع الثالث (عدم النضج التقوي أو الديني) fromme Unmündigkeit فيتعلق بالدين وأشكال الوصاية الفاسدة عليه ومن خلاله على الناس.² إذا ما نظرنا اليوم إلى واقع البشرية سندرك بلا شك أنها لم تحرز تقدماً كبيراً في التغلب على هذه الأشكال الثلاثة من الوصاية.

في حوارنا مع كانط ومُجمل الحركة النقدية داخل الحداثة، ندرك أن النضج مشروع غير مكتمل، وأن القوى التي حاربته وتحاربه ليست بالضرورة مرتبطة بالماضي وإرثه، بل قد تحتل أكثر المواقع تقدماً في الحداثة أو ما بعد الحداثة. وكما تشرح الفيلسوفة الأمريكية سوزان نايمان، فإن القوى التي تهيم على العالم اليوم ليست مهتمة بالنضج وتربية مواطن ناضج، بل ستبتكر وسائل أكثر دهاءً وقوة لتعطيل النضج أو تشويه مضمونه وتحويلنا إلى مجرد مستهلكين مستسلمين للأمر الواقع.³

1. Thomas Cannady, Mündigkeit. Eine Praxis der Selbst- und Mitbestimmung, Frankfurt am Main: campus 2018, S. 29.

2. المرجع نفسه، الصفحات 31-32.

3. Susan Neiman, Why grow up? Subversive Thoughts for an Infantile Age, Penguin 2014, p. 193.

4. Otfried Höffe, Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Seiten 397-398>



كانط والحاضر العربي ... عشرُ أطروحات

رشيد بوطيب*

مدخل:

ما الذي يدفع اليوم المشتغل بالفلسفة والعلوم الإنسانية في العالم العربي إلى الاهتمام بفيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر؟ ما الذي يدعونا إلى قراءة الأسئلة الملحة لمجتمعاتنا العربية انطلاقاً من الفلسفة العملية الكانطية ومن خلالها؟ أو باختصار: ما الذي يجعل كانط راهناً اليوم، وذلك ليس فقط في سياق أوروبي تنتشر فيه الشعبوية والعنصرية، ويهدد مصيره اليمين المتطرف، ولكن أيضاً بالنسبة لسياق عربي حكمته وتحكمه أيديولوجيات معادية للحدث والكوسموبوليتية، وقيم التنوير؟ إن هذه الأسئلة تفترض قراءة معينة للإرث الفلسفي الكانطي، تربطه بسؤال الراهن. وهي قراءة لها ما يبزرها لدى كانط نفسه، كما يشرح ذلك ميشيل فوكو في قراءته لنص كانط الشهير: "جواب على السؤال: ما التنوير؟".

التفكير بالحاضر، أو فهم الفلسفة باعتبارها "أشكلة للراهن"³ وما يمثله ذلك، في لغة فوكو، من "تساؤل جديد حول الحداثة" ومن ممارسة جديدة للفلسفة، هي تلك التي تتساءل فيها الفلسفة عن راهنها ويؤرخ فوكو لولادتها بنهايات القرن الثامن عشر، وتستعبر عن نفسها منذ هيغل، وحتى مدرسة فرانكفورت، مروراً بنيتشه وماكس فيبر، ولا أعرف لماذا ينسى فوكو ذكر ماركس في هذا السياق، وهو الاتجاه الذي يربط به فوكو فلسفته أيضاً.

يرى فوكو بأن كانط قد أسس للتقليدين النقديين الكبيرين اللذين يُحدّدان الممارسة الفلسفية في القرن العشرين. التقليد الأول يبحث شروط إمكان المعرفة الحقة، وهو ما يصطلح عليه فوكو "تحليل الحقيقة" *Analytique de la verité*،

يكتب فوكو بأن السؤال الذي يظهر لأول مرة في نص كانط، هو سؤال الحاضر¹. طبعاً يمكننا أن نعترض على فوكو بسهولة، ونحن نوضح مع الكثير من شراح كانط بأن الهمّ العملي كان حاضراً لدى كانط حتى في فلسفته النظرية، وأن العقل العملي يمتلك الأولوية في فلسفته. بل إن كانط، وكما يؤكد أونفريد هوفه، "يهب نقد العقل قيمةً تتجاوز المجال الأكاديمي، إنها قيمة عمومية"²، وقد لا نبالغ إذا قرأنا فلسفة كانط باعتبارها كتاباً في التربية، ولا سيما إذا استحضرنّا تأثير روسو عليه، وحتى نستعمل عبارة هيدغرية، باعتبارها "تربية على التفكير".

يُعبّر كانط عن ذلك بشكل أوضح في مقالته عن التنوير، وأعني بذلك الانتماء الفلسفي إلى الحاضر، أو ضرورة ربط



إن التربية الكوسموبوليتية تتناقض مع التربية السلطوية التي تنتج وتعيد إنتاج البنى والعلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة.



المحيط إلى الخليج⁸. لقد فشلت الأعمال المختلفة لعلماء السياسة الذين حاولوا تفسير استمرار الاستبداد في العالم العربي من ناحية سياسية محضة. فالتطورات التي أعقبت ما سُمي بالربيع العربي دليلٌ صارخٌ على أن اختزال الاستبداد في بعده السياسي يفسر أعراضه، وليس أسبابه، وهي أسباب ذات طبيعة دينية - ثقافية أيضًا، كما أشار حمودي قبل عقود. ولهذا السبب فإن نقد السياسة السائدة يجب أن يكون نقدًا للثقافة السائدة أو النموذج الثقافي السائد ومنظومة القيم التي تُشكّل هذه السياسة وتخدمها وتشرعنها، وتعيد إنتاجها.

يتعلق الأمر، في لغة حمودي، "بنوع من القواعد التي تحكم التفاعل اليومي، وتضمن إعادة إنتاج السلطة القائمة وعلاقات القوة"⁹. في هذا النظام المغلق لا تكون المشاركة السياسية ممكنة إلا في إطار الطاعة. ويقدم هشام شرابي تفسيرًا مقنعًا لواقع المجتمعات العربية المعاصرة، وبنائها والعلاقات التي تسودها، من خلال مفهومه: "الأبوية المستحدثة". ويتحدث هذا المفهوم عن نظام اجتماعي يزوج بين الحداثة والأبوية، مما يؤدي إلى مجتمع تسيطر عليه جماعات مثل الجماعات

أما التقليد الثاني أو "النموذج الثاني للتساؤل" الذي يؤسس له كانط حسب فوكو في نصه حول التنوير، فهو ذلك الذي يرتبط بالراهن، أو ما يسميه فوكو بـ "أنطولوجيا الحاضر"⁴ *Ontologie du présent*. إن النص الذي أقدمه هنا يندرج في سياق التقليد الثاني، وهو يرتبط بحاضرٍ محدد: العالم العربي اليوم، ولا يعود إلى كانط إلا من خلال هذا الحاضر، ومن داخل أسئلته، لأن سؤال التنوير الذي اعتقدنا، لزمن بأنه سؤال يرتبط بالقرن الثامن عشر، يظهر لنا اليوم، بأنه سؤال يطرح نفسه داخل الحداثة، في أي مرة يتم التراجع فيها عن القيم الحديثة، سواءً من خلال "نوستالجيا ما قبل حديثة"، كما هو الحال في السياق العربي - الإسلامي، أو "تشككية ما بعد حداثة" كما نعرفها من خلال السياق الغربي⁵.

الأطروحة الأولى:

إن أزمة عالمنا المعاصر هي أزمة تربوية. تؤكد العلوم الاجتماعية العربية، وبمختلف مناهجها وتخصصاتها، بأن المجتمعات العربية المعاصرة تعاني من أزمة تربوية كبرى، وتجد هذه الأزمة تعبيرات مختلفة عنها، وفي كل المجالات، ويعبر عنها المؤرخ والمفكر عبد الله العروي بمفهوم التأخر الثقافي. إنه -كما يكتب- تأخرٌ عن الالتحاق "بالعصر الليبرالي كما تطور في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وازدهر في القرن التاسع عشر"⁶، مُعتبرًا بأن الثقافة العربية تتعارض نقطةً بنقطة تقريبًا مع الثقافة الليبرالية.

يلخص العروي المشكلة العربية فيما يسميه "الازدواجية" التي تمثل في رأيه "واقعًا" و"سياسة". حتى إنه يتحدث عن "سياسة تربوية" تتمثل في "تعميق الازدواجية" باستمرار، لأهدافٍ سياسية. وهي تهدف إلى الحفاظ على النظام السياسي ونخبته⁷. أما الأنثروبولوجيا السياسية لعبد الله حمودي، فإنها توضح كيف أن خطأ "الشيخ والمريد"، كشكلٍ صوفيٍّ للتربية والتلقين، ستمتد إلى ما وراء البنى الصوفية، وتظل أسلوب عملٍ لعلاقات السلطة والمؤسسات السياسية في السياق العربي.

إن السؤال الرئيس في عمله الأنثروبولوجي هو: "كيف يمكننا تفسير انتشار النظم السياسية الاستبدادية في مجتمعاتنا، من

الطائفية أو القبلية أو العرقية أو الحركات الدينية.¹⁰ وفي هذا النظام الاجتماعي تُستغلّ الحداثة ومنجزاتها التقنية من أجل إعادة إنتاج البنى والترانبيات السائدة. أو بلغة أدق: إننا أمام نظام مجتمعي يعيش تحديثاً بلا حداثة، مُنفصلاً عن قيمها المعرفية والسياسية والحقوقيّة.

توضح هذه المساهمات، بما لا يدع مجالاً للشك، وكثيراً غيرها، مثل تلك التي قدّمتها النسوية العربية، أن أزمة المجتمعات العربية اليوم هي أزمة تربوية، وأن هذه الأزمة تُفصح عن نفسها بالأساس، إذا أردنا التعبير عنها بلغة كانط، في التربية التي يقدمها "الآباء" التي يقدمها "الأمراء".¹¹ إنها تربية تحكمها الأنانية وضيق النظر من جهة الآباء، لأن هدفها يرتبط بالحاضر وليس بالمستقبل، وهي تربية أدوات من جهة الأمراء، تُحوّل المواطنين إلى مجرد أدوات بيد الدولة، أي تقف حجر عثرة أمام تطوّرهم الكوسموبوليتي، أو أمام انتمائهم إلى العالم.

الأنطروحة الثانية:

يقدم التصور الكانطي عن تربية كوسموبوليتية مَدْخلاً أساسياً لقراءة أزمة المجتمعات العربية المعاصرة ونُظُمها التربوية، وليس التربوية فقط. فالتربية الكوسموبوليتية كما يفهمها كانط، تتناقض في أدق تفاصيلها مع التربية السلطوية التي تنتج وتعيد إنتاج البنى والعلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة، وهي تتناقض معها أولاً، لأنها تتحدث عن مواطن عالمي، أو عن انتماء إلى العالم، يتجاوز الانتماءات القومية والدينية والطائفية الضيقة التي تقوم على الهيمنة وتقف حجر عثرة أمام الحرية الفردية، وهو انتماء يتحقق كتربية على الإنسانية وليس مثل تلك التربية الأداتية التي تسود الأسرة والمجتمع في نظام الأبوية المستحدثة. كما أنها، ثانياً، تتناقض معها، لأنها تربية على المستقبل.

إذ كما يكتب كانط: "ومن مبادئ فن التربية التي يجب أن يأخذها بعين الاعتبار أولئك الرجال الذين يضعون خطط التربية والتعليم بوجه خاص: لا يجب تربية الأطفال وفقاً للوضع الحالي للنوع البشري، ولكن في توافق مع الوضع الممكن في المستقبل، وهو ما يعني تربيتهم على فكرة

يكتب كانط: ومن مبادئ فن التربية التي يجب أن يأخذها بعين الاعتبار أولئك الرجال الذين يضعون خطط التربية والتعليم بوجه خاص: لا يجب تربية الأطفال وفقاً للوضع الحالي للنوع البشري، ولكن في توافق مع الوضع الممكن في المستقبل، وهو ما يعني تربيتهم على فكرة الإنسانية، وفي انسجام مع غايتها الكاملة. هذا المبدأ ذو أهمية كبيرة، فالآباء والأمهات لا يربّون أولادهم عموماً إلا بطريقة تتناسب مع العالم الحاضر، مهما كان فاسداً، في حين أنه ينبغي تربيتهم بطريقة أفضل، حتى ينبثق من خلال ذلك وضعٌ أفضل في المستقبل.



**إن اتهام التربية الكوسموبوليتية
بأنها من طبيعة مجردة، أو
أنها تغفل الخصوصيات الثقافية
للأفراد، هو الاتهام نفسه الذي
سيرفع في وجه حقوق الانسان
الكونية من أجل الدفاع عن
السياسات السلطوية. إن مثل
هذا التفكير الأيديولوجي، يحرم
الثقافات المحلية من حقها في
التطور، ويربطها بنموذج نهائي
ومغلق. إن الانتماء إلى قيم
كوسموبوليتية من شأنه أن يخدم
المجتمعات المحلية، ويشجعها،
ليس فقط على اللحاق بالقانون
الكوسموبوليتي الدولي، ولكن
سيساعدها أيضًا على ديمقراطية
مؤسساتها بشكل يتوافق مع ذلك
القانون.**



الإنسانية، وفي انسجام مع غايتها الكاملة. هذا المبدأ ذو أهمية كبيرة، فالآباء والأمهات لا يربون أولادهم عمومًا إلا بطريقة تتناسب مع العالم الحاضر، مهما كان فاسدًا، في حين أنه ينبغي تربيتهم بطريقة أفضل، حتى ينبثق من خلال ذلك وضع أفضل في المستقبل¹². إن الأمر لا يتعلق بتربية سلفية، تهدف إلى استعادة نموذج ماضي - *Imitatio Mu-hammadi*¹³، ولا هي تربية متصالحة مع الوضع الراهن. كما أنها ثالثًا تربية تهدف إلى النضج، فهي لا تريد أن تصنع رعايا، ولكن أن تصنع مواطنين يتمتعون بالاستقلال الذاتي. إن دور الدولة يكمن، وفقًا لكانط، في حماية حق الناس في الحرية "إنَّ أي تدخل من قبل الدولة يهدف إلى تعزيز رفاهية أو أخلاق مواطنيها على حساب حريتهم - على افتراض أنهم في حالة من عدم النضج، فتتولى حمايتهم دون وجه حق - هو تدخل باطل قانونًا بالنسبة لكانط"¹⁴، وهو الموقف نفسه الذي سيسبقه جون ستيوارت ميل من كانط، وهو يفهم الأبوية كشكل من أشكال الاستبداد، معتبرًا أن: "الحرية الوحيدة التي تستحق اسمها، هي حرية السعي وراء خيرنا بطريقتنا الخاصة، طالما أننا لا نحاول حرمان الآخرين من خيرهم، أو إعاقة جهودهم للحصول عليه"¹⁵. إنَّ ما يطبع الدولة الشيوقراطية في السياق العربي، وحتى في نماذجها الأكثر تنورًا، هو أن أبويتها تسود كل مجالات الحياة الفردية والعامية، وتتدخل في كل صغيرة وكبيرة، وهذا ما يؤجل، ليس فقط نضج الأبناء، ولكن أيضًا نضج الآباء والأمراء.

الأطروحة الثالثة:

إن اتهام التربية الكوسموبوليتية بأنها من طبيعة مجردة، أو أنها تغفل الخصوصيات الثقافية للأفراد، هو الاتهام نفسه الذي سيرفع في وجه حقوق الإنسان الكونية من أجل الدفاع عن السياسات السلطوية. إن مثل هذا التفكير الأيديولوجي، يحرم الثقافات المحلية من حقها في التطور، ويربطها بنموذج نهائي ومغلق. إن الانتماء إلى قيم كوسموبوليتية من شأنه أن يخدم المجتمعات المحلية، ويشجعها، ليس فقط على اللحاق بالقانون الكوسموبوليتي الدولي، ولكن سيساعدها أيضًا على ديمقراطية مؤسساتها بشكل يتوافق مع ذلك القانون. إن تربية الفرد على الكوسموبوليتية، يشجعه على اجترار علاقات



إن التربية الكوسموبوليتية تهدف إلى النضج، فهي لا تريد أن تصنع رعايا، ولكن أن تصنع مواطنين يتمتعون بالاستقلال الذاتي.



المشروط يتعارض مع العقل النقدي، وهو شبيه بموقف العقل الدوغمائي داخل الميتافيزيقا. إن العقل، في التصور الكانطي، لا يشعر بالحنين لغير المستقبل، ولكنه مستقبل يصنعه العقل نفسه، وليس ذلك المستقبل الماضي للسلفيين والدوغمائيين. إن دور التربية أن تعوض نقص الطبيعة، لكن في ظل الوضع العربي المعاصر، يجب عليها أن تُعوّض نقصاً مزدوجاً، وهو ما اعتبره كانط نقصاً طبيعياً، ولكن أيضاً ما يمكن اعتباره نقصاً حضارياً وهو استمرار لصراع خاسر بين الثقافة والحضارة في السياق العربي. وبتعبير آخر: "إن الليداغوجيا الكوسموبوليتية لكانط تهدف إلى التثوير"¹⁷، وهنا تطرح المسألة الدينية نفسها بشكل كبير، وهي المسألة التي شغلت كانط وعصره أيضاً، وقدم كانط تأملات بشأنها، تستحق أن نتوقف أمامها ونتعلم منها، وخصوصاً انطلاقاً من تصوره عن العقل باعتباره صانعاً للسلام.

الأطروحة الرابعة:

إن غاية العقل والتفكير العقلاني عند كانط هي السلام. يتم التأريخ، عادة، للتفكير في المواطنة العالمية، الضيافة الكونية، الكوسموبوليتية، بكانط وفكرته عن السلام الأبدي، حتى وإن فضل بعضهم أحياناً العودة إلى الفلسفة الرواقية. ولكن ما يجب الانتباه إليه، بدءاً في هذا السياق هو المهمة التي يربط بها كانط العقل أو نقد العقل التي تتمثل، برأيه، في تحقيق السلام. يفهم كانط العقل الذي يُحدده النقد والنقد الذاتي، بالمعنى الميتافيزيقي والسياسي، كضامن للسلام الأبدي. إن هذا ما يُعبّر عنه في دقة وحماص في كتابه "نقد العقل المحض". وحين يتحدث كانط عن هذه المهمة "الدبلوماسية" للعقل، فإنه يربطه في الآن نفسه، بشرطين أساسيين وهما "النقد" و"الحرية". إذ لا يمكن للعقل أن يقوم بمهمته على أكمل وجه إلا إذا خضع للنقد، ولا يمكن للنقد أن يتحقق إلا في ظل الحرية، لأن الحرية تعني قابلية أي فكرة وسلطة للنقد. يكتب كانط: "إن وجود العقل نفسه يقوم على هذه الحرية، ذلك أنه ليس للعقل سلطة ديكتاتورية، بل إن مقولته في كل وقت ليست سوى اتفاق بين مواطنين أحرار، كل منهم بإمكانه أن يعبر عن شكوكه، بل عن اعتراضه، من

جديدة بثقافته ومجتمعه، لا تقوم على الامتثال والخضوع، أو على الفخار القومي الضيق، أو حتى على العنصرية تجاه الثقافات الأخرى.

إن العلاقة بالآخر تشكل الذات، وتحدد هويتها الأخلاقية. ومن هنا فإن التربية الكوسموبوليتية ستقف على النقيض من الاستغراب، والاستغراب الجديد المتمثل في الديكولوجيالية. أجل، قد يعترض بعضهم، ولكن الكوسموبوليتية لا تعرف التضامن. إنها تعبير عن انتماء مجرد، لا تجري في عروقه دماء. ولكن العكس هو الصحيح. فلا يمكن للتضامن أن يكون حقيقياً إلا إذا كان كوسموبوليتياً، وتجاوز المنطق المغلق للعرق، أو الدين، أو الثقافة. إن الحكم الذي أصدره هابرماس على الثقافة الألمانية، يسري في الواقع على جميع الثقافات المنخرطة في الحداثة ومنطقها، فلم يعد لها من هوية سياسية ممكنة خارج المبادئ الكونية للديمقراطية وحقوق الإنسان، ولا يمكنها التعامل مع تقاليد القومية إلا في صيغة النقد والنقد الذاتي.¹⁶ إن منطق الانتماء غير



إن الانتماء إلى قيم كوسموبوليتية من شأنه أن يخدم المجتمعات المحلية، ويشجعها على ديمقراطية مؤسساتها



أو في السياسة، أهم عند كانط من السلام نفسه. والواقع أن هذا السلام لا معنى له إلا بقدر ما يفتح الطريق ويُعَبِّدُها، أي ما دام لم يتحقق بعد. إنها مفارقة. ومن ثم فإن السلام ليس غاية في حد ذاته. لا يسعى كانط إلى الوحدة دون قيد أو شرط، ومن ثم فإن ما هو مرغوب فيه ليس أي طريق إلى هذا السلام، بل هو طريق محدد ومتميز: طريق التنوير²². إنه سلام يقوم على مبدأ العقل النقدي، وعلى المستويين النظري والعملي، وكلّ سلام لا يربط مصيره بالعقل، يظل سلامًا زائفًا، وكلّ سلام لا يتحقق في ظل الحرية والصدق يظل سلامًا زائفًا، داخل الميتافيزيقا وخارجها. وكما يكتب سانر: "يبدأ السلام السياسي بتسمية الأشياء بمُسَمِّياتها. إن مبدأ الكذب هو مبدأ الحرب. إن هذا هو الرفض الجذري للدبلوماسية السرية، والدهاء كآخر رهان لعقل الدولة، باختصار: لسياسة الكذب"²³. ولهذا السبب أيضًا يدافع كانط عن حكم القانون داخل الدولة الواحدة وخارجها، بين الدول المختلفة.

إن السلام هو الخيرُ الأسمى، وإن العقل النقدي هو وحده القادر على تحقيق السلام نظريًا وعمليًا. يكتب هانز ميشائيل

دون منع¹⁸. يتحدث كانط عن ذلك في إطار نقده للموقف الدوغمائي، وهو يتحدث عن العقل باعتباره محكمة، وهي محكمة لا تؤدي دورها بشكل عقلائي إلا في سياق تحكمه الحرية، ولا تتدخل في عمله "أياد غريبة" لتدفع به إلى "خارج مسيرته الطبيعية باتجاه مقاصد مفروضة عليه كرهاً"¹⁹. وفي تعبير آخر لم يفقد شيئًا من راهنيتها، يكتب كانط: "دعوا إذن خصمكم يقول العقل، وحاربوه بسلاح العقل فقط"²⁰. وما سلاح العقل لدى كانط سوى النقد، وليس المعازلة في الكلام *Großsprecherei*. وكما يكتب كانط: "وبدونه يرتدّ العقل إلى حالة الطبيعة، ولا يمكنه أن يثبت تأكيدات وادعاءاته أو يؤمّن عليها، إلا من خلال الحرب. في حين يهينا العقل الذي يستمد قراراته كلها من قواعد أساسية يتحقق من خلالها، وليس بمكنة أحد الشك فيها، طمأنينة وضع شرعي، لا نقوم فيه بحلّ خلافاتنا إلا عبر عملية التقاضي. إن ما سيضع حدًا للخلاف في الحالة الأولى هو نصر يتباهى بتحقيقه الطرفان، ولا يعقبه في معظم الأحوال إلا سلامٌ غير مضمون، يتحقق على يد سلطة قاهرة، لكن في الحالة الثانية فالحكم الذي يصدر عن محكمة العقل الذي يمس مصدر الخلافات نفسه، هو من سيضمن لا ريب سلامًا دائمًا"²¹.

يلخص كانط مسار فلسفة العقل في التاريخ في ثلاثة مصطلحات مركزية: الدوغمائية، والشك، وأخيرًا النقد أو النقدانية. يُقصد بالدوغمائية الثقة المفرطة للعقل في نفسه، وتعني الاعتقاد بأن العقل الفلسفي قادرٌ على التعرف على الأشياء بشكل قبلي. أما الشك فيقوم بالنسبة لكانط، على الفكرة التي تقول باستحالة كلّ ميتافيزيقا، أما اللحظة الثالثة، وهي اللحظة الكانطية، فهي لحظة نقد العقل المحض، أو لحظة النقد الذاتي للعقل التي ستضع حدًا للنزاع الدائم في الميتافيزيقا، وتمهد الطريق للسلام داخلها. ولهذا السبب أيضًا تشكل اللحظة الثالثة نوعًا من المحكمة، في لغة كانط. وهي محكمة أو محاكمة يجب أن تضمن، في نهاية المطاف، السلام الأبدي. إن حلّ هذا الخلاف الذي يشترط النقد والنقد الذاتي، هو سمة مركزية للفلسفة الكانطية بأكملها، وليس فقط ميتافيزيقا. بل إن النقد أهم من السلام ذاته، كما يوضح هانز سانر: "إن الطريق إلى السلام، سواء كان ذلك في الميتافيزيقا

بومغارتن: "إن فلسفة كانط ككل هي محاولة للتوسط وتحقيق السلام انطلاقاً من تجربة الصراع. صراع الفلسفات وكذلك الأفراد والدول".²⁴ فقط مع كانط سيغدو السلام مفهوماً أساسياً في الفلسفة. يمثل أوغسطين استثناءً في فلسفة ما قبل الحداثة، لكن سلامه يظل محفوظاً لـ "ما بعد"، أما عند كانط فيجب أن يتحقق السلام في هذا العالم، في توافق مع فكرة الحق، وليس مجرد تكتيك سياسي، أو فترة نقاهة تسترجع فيها الأطراف المتحاربة أنفاسها استعداداً لحرب جديدة.

الأطروحة الخامسة:

يدافع كانط عن تصور أخلاقي – ديمقراطي عن التنوير، يشمل جميع البشر. يؤكد أوتفريد هوفه بأن التنوير عند كانط يمتلك بُعداً أخلاقياً، وهو ما يعني بأن التنوير لديه لا يرتبط بمراكمة المعارف، ولكنه يتعلق بواجب أخلاقي، هو ليس أقل من "ثورة داخلية في الموقف من الحياة والعالم"²⁵ إن وضع اللارش الذي يتحدث عنه كانط في مقالته حول التنوير وفي كتابه "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية"، هو لا رشد أخلاقي، ولكنه يمتلك أيضاً بُعداً سياسياً. ومن جهة أخرى، ففي تأكيد كانط على أن التنوير لا يُختزل في مراكمة المعارف، هو يرفض التصور الأرستقراطي عن التنوير كما تطور مع الموسوعيين الفرنسيين دالامبير وديدرو. إن الأمر يتعلق لدى كانط، كما يوضح هوفه، برفض "لكل أرستقراطية عقلية، لصالح ديمقراطية تشمل الأمور العقلية أيضاً"²⁶، وبلغة أخرى، إن كل إنسان قادرٌ ومؤهلٌ للتنوير أو للخروج من الوصاية، بغض النظر عن ثقافته ودينه، وطبقته الاجتماعية، إلخ.. ومن هنا البُعد الكوسموبوليتي للتنوير الذي يصطدم مع كثير من الكتابات الفلسفية الغربية التي مازالت، إلى يومنا هذا تحتكر لنفسها الحق في مفاهيم مثل المعنى، والثورة، والتحرر وكثير غيرها.²⁷

الأطروحة السادسة:

إن التربية عند كانط تهدف إلى تحقيق فكرة الإنسانية في الإنسان، وهو ما لم تنجح فيه الأديان والمعتقدات الدنيوية. لا يبالغ أوتفريد هوفه وهو يكتب بأن كانط "الفيلسوف الوحيد في الحداثة الذي يُفكر كلياً بشكل كوسموبوليتي"²⁸. يؤكد هوفه



إن التنوير الكانطي ليس مُعادياً للدين، ولكنه معادٍ لدين الوصاية. طبعاً، لن يكون هذا دوماً موضع اتفاق بين شراح كانط، فهنا ينريش هاينه سيقارن كتاب كانط نقد العقل المحض وأهميته بالثورة الفرنسية. يكتب: سنشهد على ضفتي نهر الراين القطيعة نفسها مع الماضي، فكلّ تقديس للتقاليد سيتم إبطاله؛ وكما هنا في فرنسا، أيّ حق يجب أن يُبرّر نفسه، كذلك هناك في ألمانيا الحال مع كل فكرة.



بأن كانط كان "غريبًا على الغطرسة الأورو - مركزية"²⁹ وحين يتحدث عن أوروبا لا يتحدث عن مشتركات، ولكن عن غنى التنوع، وعوضًا عن "الغطرسة الأورو - مركزية" سيتميز تفكير كانط بكوسموبوليتيته الكونية، وعلاوة على الكوسموبوليتية الإبستمية التي يعبر عنها في "نقد العقل المحض" من خلال أسسه القبلية - التوليفية المفارقة للثقافة والتاريخ"³⁰ وعلى كوسموبوليته الأخلاقية التي يُعبر عنها الأمر الأخلاقي الذي يسري على مجموع البشر، نقف على تربيته الكوسموبوليتية التي تطلب تحقيق فكرة الإنسانية في الإنسان، أو كما يكتب كانط: "يجب على الخطة التربوية أن تكون كوسموبوليتية"³¹، وهو ما لن يعثر عليه كانط في التربية التي يقدمها الآباء أو الأمراء، وهو يرى هدف التربية الكوسموبوليتية في سعيها إلى تحقيق "الأفضل في العالم والكمال". لقد رأى كانط في عصره بأن التربية تتحقق كترويض وتثقيف وتحضير.

إنها تقوم على تربية الأطفال بشكل يسمح لهم بالاندماج بعصرهم ومجتمعهم، ولكن التربية الأخلاقية هي وحدها الكفيلة بربطهم بالمستقبل والإنسانية. إن الأمر لا يتعلق لدى كانط بتربية قومية، كما سيطورها فيشته في "الخطب إلى الأمة الألمانية"، هذا الكتاب الذي سيكون له كبير أثر على الفكر الأيديولوجي العربي منذ ساطع الحصري الذي يمكن تتبع تأثيره حتى حسن حنفي وتصوره عن الاستغراب، بل إنها تربية، كما سيكتب هوفه: "لا تتوجه إلى ثقافة أو حقبة معينة، ولكن إلى الإنسانية."³² إنها تربية تريد الأفضل في العالم، حتى لو كان ذلك على حساب الوطن الأم. ولهذا السبب أيضًا يرى ماركوس فيلاشيك أن "مفهوم كانط عن المواطنة العالمية يتجاوز الكوسموبوليتية القانونية (القانون الكوني) والكوسموبوليتية السياسية (نظام السلام العالمي). فمذ كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" الصادر عام 1785، سيصف كانط الإنسان الفرد كجزء من جماعة الكائنات العاقلة، كمواطن في "مملكة الغايات". في الأعمال اللاحقة، يطوّر كانط فكرة الكوسموبوليتية الأخلاقية انطلاقًا من ذلك التي بموجبها يجب على المرء أن يرى نفسه جزءًا من جماعة عالمية تشمل جميع البشر. هذا "الموقف الكوسموبوليتي" تصحيح ضروري للنزوع البشري نحو الأنانية الأخلاقية



**إن دين العقل الذي يدافع عنه
كانط غايته التحسين الداخلي
للإنسان؛ ولهذا سيعيش دينُ
العقل صراعًا مستمرًا مع الاعتقاد
الكنسي، هذا الاعتقاد الذي
في تغييبه للعقل، يُرغم دين
العقل على الدخول في الصراع،
ولهذا يرى كانط بأن تاريخ الإيمان
هو ليس أكثر من قصة الصراع
المستمر بين دين الطاعات والدين
الأخلاقي**





إن التنوير عند كانط يمتلك بُعدًا أخلاقيًا، وهو ما يعني بأن التنوير لديه لا يرتبط بمراكمه المعارف، ولكنه يتعلق بواجب أخلاقي. (أوتفريد هوفه)

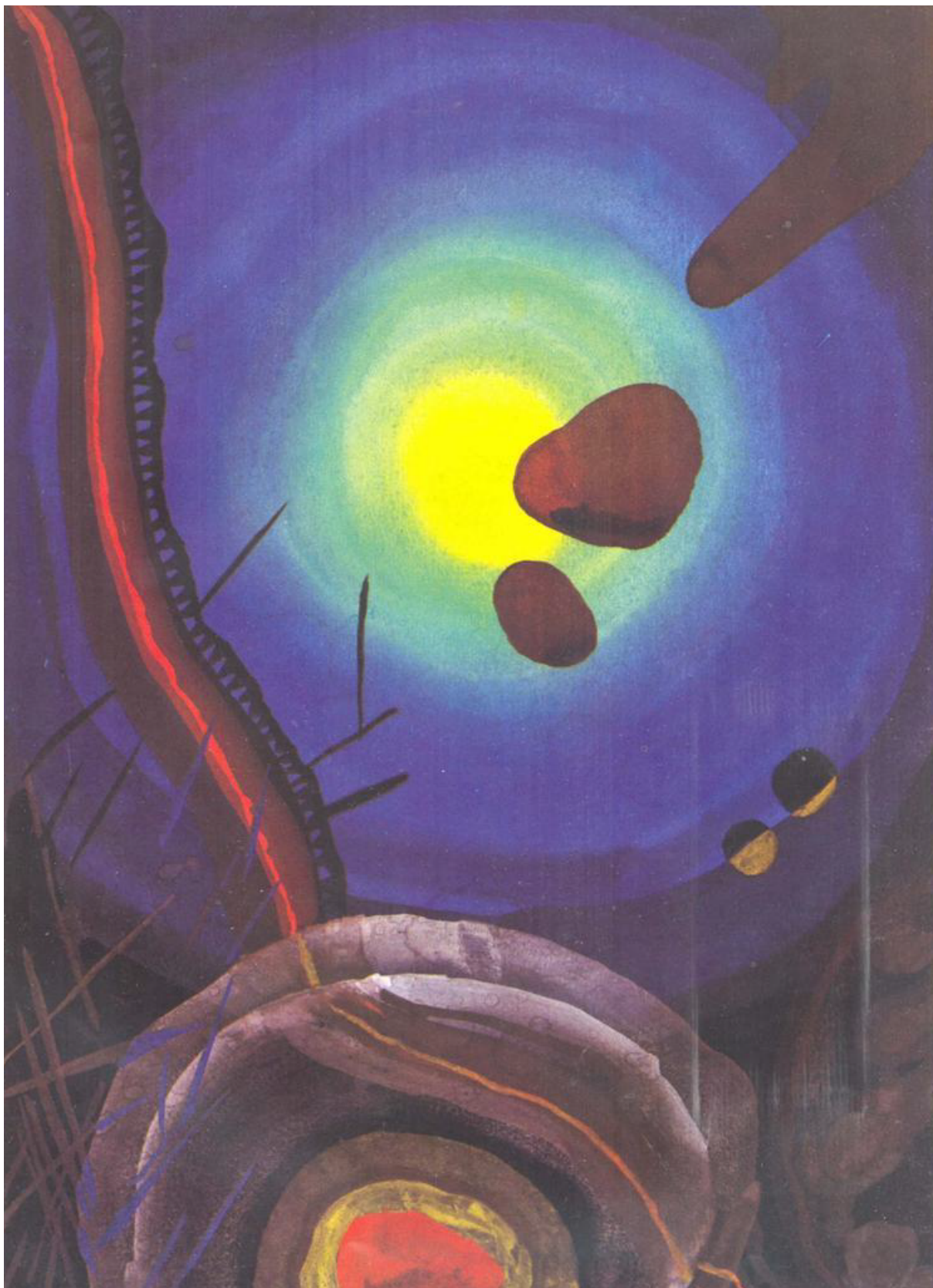


وأنه يستحق من التقدير أكثر مما يستحقه روبسبير، أو أنه في "إرهابه يتجاوز نظيره عند روبسبير"³⁵. لكن حتى وإن كان هذا الرأي سيستمر حتى اليوم عند بعض الشراح³⁶، إلا أن أغلبهم سيمضي في اتجاه آخر.³⁷ إن هذا ما يؤكد جان هار، واصفًا القراءات التي تقول إن الأخلاق الكانطية تتفصل بشكل مطلق عن الألوهية *Theism* بالاختزالية، لأنها لم تقرأ كل نصوص كانط حول هذه القضية ومنها النص الذي يؤكد فيه فيلسوف كونينغسبيرغ بأن: "حالة الملحد المتشكك هي حالة غير مستقرة، يتدهور فيها المرء دائمًا من الأمل إلى الشك وفقدان الثقة"³⁸. ويتابع هار مُعلِّقًا: "لم يكن كانط يريد إزاحة الله من العرش. إن نظامه يتطلب وجود شخص إلهي، له إرادة وعقل، يستطيع أن يعطينا الأوامر ويتدخل ليحقق بداخلنا ثورة إرادتنا، ويستطيع أن ينسق غايات جميع الكائنات العاقلة بهدف تكوين مملكة الغايات. لهذا السبب، يقول كانط مرارًا وتكرارًا، بأن علينا أن نعترف بواجباتنا كأوامر إلهية"³⁹. إن تأكيد أن الأخلاق الكانطية ليست معادية للدين، أمرٌ في غاية الأهمية، وخصوصًا في سياق مثل السياق العربي. فهو سياقٌ يتكلم لغة دينية، ولا يمكن أن نخاطبه من خارج هذه اللغة. لقد حاولت ذلك تيارات مختلفة، ليبرالية، ماركسية، علمانية إلخ. ولكنها فشلت في أن تجد لها صدًى في المجتمع. ظلت هذه التيارات بعيدة، ومنفصلة عن قدر الناس، بل ستتحول في أحيان كثيرة إلى ظهور للاستبداد. إن تبني تأويلات غير متضامنة للكانطية، مثل تلك التي يقدمها هاينريش هاينه، لا تحرمنا فقط من "الأمل في الخير الأسمى"، بل أيضًا من أي علاقة بالواقع وبالأخرين. إن كانط نفسه من سيلاحظ بأن معاصريه عرفوا طريقهم إلى القانون الأخلاقي من خلال المسيحية، وأن من شأن "الإلحاد، في شكله الدوغمائي، إذا ما أصبح منتشرًا ودمر هذه الوسيلة - أي المسيحية - أن يُمثل خطرًا، وذلك ليس فقط على الأفراد، وليس فقط على الدولة، بل على الجنس البشري بأكمله"⁴⁰. يقدم لنا إرنست كاسير في كتابه الكلاسيكي: "فلسفة التنوير"، برأيي، تصحيحًا للتاريخ اليقوبي للتنوير، كما وصلنا في السياق العربي من خلال الأدبيات الفرنسية. إذ يرى أنها قراءة أحادية البعد، تلك التي

والتعصب الديني، فهو يعد جميع الناس أعضاء متساوين في جماعة عالمية...³³.

الأطروحة السابعة:

إن التنوير الكانطي ليس مُعاديًا للدين، ولكنه معادٍ لدين الوصاية. طبعًا، لن يكون هذا دومًا موضع اتفاق بين شراح كانط، فهاينريش هاينه سيقارن كتاب كانط "نقد العقل المحض" وأهميته بالثورة الفرنسية. يكتب: "سنشهد على ضفتي نهر الزاين القطيعة نفسها مع الماضي، فكلّ تقديس للتقاليد سيتم إبطاله؛ وكما هنا في فرنسا، أي حق يجب أن يُبرر نفسه، كذلك هناك في ألمانيا الحال مع كل فكرة، وكما ثم هنا إسقاط الملكية التي هي حجر الزاوية في النظام الاجتماعي القديم، كذلك هناك تسقط الربوبية التي تمثل حجر زاوية النظام الروحي القديم"³⁴. بل أكثر من ذلك، فإن هاينه يخاطب الفرنسيين بالقول، بأنهم يبالغون في تمجيد ثورتهم وزعيمهم روبسبير، وأنهم لم يقتلوا سوى ملك، في حين أن كانط سيقول في رأيه جماع النظام القديم،



ستفهم التنوير باعتباره رفضاً للدين. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى التنوير الفرنسي، ولكن ليس بالنسبة إلى التنوير الألماني والإنجليزي.⁴¹ ويؤكدُ، في الآن نفسه، بأن "أقوى الدوافع الفكرية للتنوير وقوته الروحية الفعلية، لا تتأسس في نبذها للدين، بل في المثل الأعلى الجديد للإيمان الذي تطرحه، وفي الشكل الجديد للدين الذي تُجسّده في ذاتها"⁴². وفي هذا السياق، لا يقدم الإيمان على أنه عدو المعرفة، بل عدو لتلك المعرفة الدينية التي تُزيّف المعرفة ومعها الإيمان.

"إن المعارضة الجذرية الحقيقية للإيمان ليست الكفر، بل الخرافة"⁴³، يكتب كاسيرر ويضيف: "إن التغيير الحاسم يحدث عندما يحلّ محلّ الروح الدينية التي حرّكت القرون السابقة، قرون الصراع الديني، روح دينية خالصة"⁴⁴. ويقصد كاسيرر بهذه الروح الدينية الجديدة: حرية الإنسان في تشكيل ديني، بمعنى أن يعيش دينه في حرية وليس كـ "قوة غريبة" - *Fremde Kraft*، تهيم عليه وتقرر حياته⁴⁵.

الأطروحة الثامنة:

إن دين العقل الذي يدافع عنه كانط غايته التحسين الداخلي للإنسان؛ ولهذا سيعيش دين العقل صراعاً مستمراً مع الاعتقاد الكنسي، هذا الاعتقاد الذي في تغييره للعقل، يُرغم دين العقل على الدخول في الصراع، ولهذا يرى كانط بأن تاريخ الإيمان هو ليس أكثر من قصة الصراع المستمر بين دين الطاعات والدين الأخلاقي. ويرى سانر في قراءته للعقل بأن دين الطاعات يحارب في دين العقل، العقل نفسه⁴⁶، فدين الطاعات يطلب تدمير الاعتقاد الحر، ودين العقل يطلب تحرير الإيمان من سلطة الإكراه والإقصاء. ولكن كما يوضح سانر، لا يجب أن نعتقد بأن كانط يرفض الدين الذي يقوم على الوحي، بل قد يراه ضرورياً كلما استجاب لمتطلبات التطور وكلما اقترب من العقل. ويؤكد سانر بأن هذا التناقض يقوم بين شكلين للدين، دين الطاعات من جهة، ودين العقل أو الحرية من جهة ثانية، هو تعبير عن نوعين من الصراع، صراع تعدمه الشرعية، لأنه لا يقوم على العقل ولا ينشد العقل، ولأنه صراع يطلب تدمير الخصم، الوحي الآخر أو الدين الآخر مثل الحروب الدينية التي عرفت أوروبا أو



إن كونية القانون الأخلاقي تسمو به فوق الخصوصيات، وتنزع من أنا الإنسان، أولاً وقبل كل شيء، فرديته. إنها لا ترى سوى الإنسان المجرد، ولكنها لا ترى الإنسان المتألم، أو الإنسان في لحمه ودمه، ومن هنا حاجتها إلى الدين الذي عبره يتحقق المثال الأخلاقي في الواقع.



الحروب المذهبية في السياق العربي والإسلامي التي لا يتحقق فيها السلام إلا على جثث الآخرين، ولكن هناك شكل آخر للصراع هو ما يسميه بالشرعي وهو الصراع الذي يطلب تحقيق السلام ولكن في ظل الحرية. كلا الصراعين يطلب الوحدة أو يطلب السلام، ولكن هناك سلام يمثل نصراً للعقل وآخر نصر للعنف؛ ولهذا يرفض كانط وحدة لا تقوم على الحرية، وينشد وحدة تشترط العقل والحرية.⁴⁷



يكتب كوهين موضحاً موقفه:
هناك مثال تاريخي رئيس على
ضرورة تكملة الأخلاق بالدين،
وهذا ما تقدمه الرواقية في
علاقتها بالمعاناة الإنسانية.
فهي تعلنها كشيء غير ذي
أهمية، ومن ثم تستبعد
من عالم الأخلاق. هذه النتيجة
المرتبة على الثنائية الرواقية
التي تتأرجح بين الروحانية
والمادية في كل الأمور، هي
خطأ مزدوج.



نفضل اليوم الحديث عن التدين وليس عن الدين. واليوم نعي أكثر بأن الإصلاح الديني لا يجب أن يمر فقط مما يسميه نيتشه بـ "الحمام الكانطي البارد"، أو من نقد غير مشروط، ولكنه إصلاح يرتبط بشروط اجتماعية وسياسية، ولا يتحقق إلا إذا اتسق مع نهضة علمية واقتصادية ودمقرطة للمؤسسات السياسية وغيرها الخ.. ولكن نقد كانط لدين عصره يقدم لنا نموذجاً للنقد الديني الذي لا يطلب على طريقة التنوير الفرنسي إخراج الدين، وبشكل متطرف، من الحياة الإنسانية أو من الفضاء العام، أي تحقيق السلام من خلال الإكراه والعنف، وهو ما يمثل علمنة للعنف الديني نفسه، ولكن تحويله من الداخل كما طلب تحقيق ذلك التنوير الألماني والأنجلوساكسوني. إن الطريق إلى الأخلاق وإلى الدين الأخلاقي يتحقق في ظل العقل والحرية، وكلّ حرب على العقل من طرف الدين، كما يوضح كانط في تصدير كتابه: "الدين في حدود مجرد العقل"، هي حربٌ خاسرة.

الأطروحة التاسعة:

يمكن للتنوير أن يكون إسلامياً، ولكن نوره لا يكتمل إلا بالعقل. يكتب المؤرخ المغربي عبد الله العروي الآتي: "إن التاريخانية تجعل من كل حوار عبر الأزمنة، أمراً إشكالياً"⁴⁸. وهو هنا يحذرنا من تلك المحاولات الواهية التي تُغفل مبدأ التاريخية، وهي تبحث عن جذور للتنوير في حقبة سابقة على الحداثة. لكن ما يطبع مثل هذه المحاولات، في سياق عربي - إسلامي هو انطلاقها من مفهوم جوهراني للإسلام، يعتقد بأنه دين ثابت واحد مُنزه عن التاريخ وتحولاته. إنها محاولات تُعيد إنتاج موقف الاستشراق الغربي الذي في رأبي لم يستطع، في شططه اليعقوبي، أن يقف على التعدد الذي يطبع الإسلام.

ألم يكتب أحد كبار المستشرقين الألمان بأن الإسلام دينٌ قانون وأنه يحشر نفسه في أدق تفاصيل الحياة الإنسانية، وأنه لا يُفرق بين الديني والدنيوي، لينتهي إلى نتيجة تقول بأنه دين "توتاليتاري"⁴⁹؟ ألا يتحدث هنا عن دينٍ فوق التاريخ، دينٍ لا يصيبه التغير، دينٍ لا يقبل التطور؟ هل يمكننا أن نلتقي مثل هذا الدين خارج أحكامنا المسبقة؟ ويؤكد هذه الأحكام المسبقة الزعم بأن الإسلام لا يعرف الضمير باعتباره سلطةً مُستقلة، وأن "المسلم لا يسلك وفقاً لضميره، ولكن نزولاً عند إرادة الله"⁵⁰، وبعبارةٍ أخرى، إن المسلم لا يعيش دينه إيتيقياً، ولكن يعيشه كسلطة خارجية. لا غرو أن ذلك ما يصنع الإسلام المعاصر، إسلام الحداثة الذي يتحقق كدين فقير وبلا ثقافة، لكن الإسلام الذي لا يمكن فهمه إلا بصيغة الجمع، كما يُعلمنا محمد أركون، لا يمكن اختزاله في هذا الإسلام المعاصر. إن القيام بذلك يندرج في سياق الشعبوية المعرفية التي تصنع صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي اليوم. لا غرو أنه بالنسبة إلى الأديان التوحيدية اليوم يظل الطريق البروتستانتي وحده مفتوحاً، وأعني بذلك: ترجمة الحدوس الدينية إلى لغة الإيتيقا المعاصرة، أو ما أسماه كانط بدين العقل، ولكن يجب في نهاية المطاف ألا نخترل الإسلام في قراءة أرثوذكسية.

أنتقل هنا من الإسلام كما يُعبّر عن نفسه اليوم في الحداثة. إنه دون شك في تظاهراته، تعبّر عن تناقضاتها الأكثر تطرفاً، أو بلغة بيير بورديو الذي لا تتورع اليوم الهيدرا الرجعية في فرنسا عن وصم سوسيولوجيته بالإرهاب، "إن لاعقلانيات الأطراف هي امتداد لعنف العقل في المركز".⁵¹ لكن هل يمكن للاستشراق أن يفكر من داخل المجتمع والتاريخ؟ أم أن الثقافات الأخرى لا تستحق جهد التاريخ؟ ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر ما يسجله فان إس من أن المسيحيين اليوم يعتقدون في صمت، ويعيشون علاقتهم بالإله بشكل شخصي⁵²، أو يعيشونها كعلاقة وليس كسلطة، في حين يعتقد المسلمون في الإسلامية المعاصرة، لا ريب بصوت مرتفع ويزعجون القريب قبل البعيد. لكنه اعتقاد لا يمثل الاسلام في تعدديته، ولا ينحصر في إسلام اليوم فقط، بقدر ما يُعبّر عن فشل المشروع العلماني التحرري، كما سيقراً ذلك مايكل والزر في



إن العلاقة بين الدين والأخلاق، وفقاً للتصور الذي يقدمه هرمان كوهين، لا تقوم على صراع شرعيات، بل هي علاقة تكاملية. إن كونية القانون الأخلاقي تسمو به فوق الخصوصيات، وتنزع من أنا الإنسان، أولاً وقبل كل شيء، فرديته. إنها لا ترى سوى الإنسان المجرد، ولكنها لا ترى الإنسان المتألم، أو الإنسان في لحمه ودمه، ومن هنا حاجتها إلى الدين الذي عبره يتحقق المثال الأخلاقي في الواقع.



ثلاث تجارب من القرن العشرين: الجزائر والهند وإسرائيل،⁵³ غير أننا تعودنا في السياق الغربي ألا ننتقد سوى الإسلام.

الأطروحة العاشرة:

إن أخلاقاً بلا دين لا جسد لها، وإن ديناً بلا أخلاق لا روح له. على الرغم من كل الانتقادات الموجهة إلى "الأخلاق الكانطية" في الفلسفة الحديثة، بدءاً من هيغل التي لم تر في هذه الأخلاق سوى صورانية فارغة، فإن كانط كان واعياً، وكما عبّر عن ذلك في "ميتافيزيقا الأخلاق"، استناداً إلى الرواقيين، بأن الفضيلة، بدون ممارسة، لا يمكن تعليمها، لذلك لا يمكن أن يكون التصور الحقيقي للقانون الأخلاقي ممكناً إلا في الحياة وفي ارتباطه بالحياة. غير أن كانط لا يقول شيئاً عن أشكال الممارسة التي يمكن أن تتحقق عبرها هذه الأخلاق، كما يلاحظ رولف إلبيرفيلد الذي يصف هذه الأخلاق، محقاً، بأنها أخلاق "من فوق"⁵⁴ von oben، أو هي أخلاق لا تتجاوز مستوى "التفكير". يرى إلبيرفيلد، في مقارنته البيئانية، في البوذية نوعاً من الأخلاق من "تحت" von unten، لأن البوذية، حسب رأيه، "تحاول في المقابل من "تحت"، انطلاقاً من الوضع الحسي للبني المنتجة للألم الإنساني في مشاعره، ودوافعه، ونوازعه الأنانية، وما إلى ذلك، أن تجعل من بُنى التبعية التي ترتبط بها ذاته، شغافة في ذاته ومع الآخرين، وذلك عبر تمارين للعناية Achtsamkeit تشمل كل مستويات الوجود الإنساني"⁵⁵.

ويضيف: "في البوذية، لا يكفي تحقيق البصيرة العقلانية في التفكير، بل يجب أن تمتد هذه البصيرة أيضاً إلى جميع مستويات الشعور والإدراك والجسد"⁵⁶. إن ما يقوله إلبيرفيلد يعني بأن الأخلاق الكانطية ليست مكتفية بذاتها، ولكنها تجد تحققها في المغامرة البيئانية، كما في حوار مع البوذية. ولكن ما يمكن أن نستنتج أيضاً من هذا الحوار بين الكانطية والبوذية، وما لم يقله إلبيرفيلد، لأن حاجه يرتبط حصراً بالدفاع عن الفلسفة البيئانية، وضرورة تجاوز المركزية الفلسفية الأوروبية، هو أن الأخلاق الكانطية لا تكتمل إلا في انفتاحها على الدين. إن هذا ما سينتبه له فيلسوف من بدايات القرن العشرين هو هرمان كوهين.



إن روح التوراة تتمثل في واقع أن العلاقة بالإله، تمرّ من خلال العلاقة بالناس، وتتطابق مع العدالة الاجتماعية. فموسى والأنبياء لم يهتموا بخلود الروح، بل بالأرملة والفقير واليتيم والغريب. وهذه العلاقة المُحيّثة بالإله التي تتحقق من خلال المسؤولية تجاه الإنسان الآخر، وهي من نحتاج اليوم لإعادة اكتشافها، لكن ذلك لن يتحقق دون انتماء غير مشروط إلى التنوير، طريقنا إلى دين الراشدين كما يسميه ليفيناس.





فرديته⁵⁸. إنها لا ترى سوى الإنسان المجرد، ولكنها لا ترى الإنسان المُتألّم، أو الإنسان في لحمه ودمه، ومن هنا حاجتها إلى الدين الذي عبره يتحقق المثال الأخلاقي في الواقع.

يكتب كوهين مُوضحًا موقفه: "هناك مثال تاريخي رئيس على ضرورة تكملة الأخلاق بالدين، وهذا ما تقدمه الرواقية في علاقتها بالمعانة الإنسانية. فهي تعلنها كشيء غير ذي أهمية، ومن ثم تستبعداها من عالم الأخلاق. هذه النتيجة المترتبة على الثنائية الرواقية التي تتأرجح بين الروحانية والمادية في كل الأمور، هي خطأ مزدوج. أولاً، إنّ المعانة ليست، بأي حال من الأحوال، لحظة مجردة من الأهمية بالنسبة لـ"أنا". ذلك أنه لا يحق للوعي الذاتي، ولربما أيضًا بسبب مطلبه الأخلاقي، أن يلاحظ، في لامبالاة، الألم الفيزيقي. ثانيًا، يجب ألا تبقى هذه الملاحظة غير مبالية بالآخر. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: أليس من خلال ملاحظة المعانة في الآخر بالتحديد، من يجعل هذا الآخر يتحول من "هو" إلى "أنت؟ وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، فإن خصوصية الدين تدخل حيز التنفيذ، دون المساس بانتمائه إلى المنهج الأخلاقي"⁵⁹. وإذا ما عرّجنا الآن على الإسلام، فسندقف على أنّ الإيمان، في النصوص الدينية الإسلامية، مُرادفٌ للشكر، وأن هذا الشكر يتضمن خروجًا من الذات، فهو يتحقق كمسؤولية تجاه الآخرين. "من لا يشكر الناس، لا يشكر الله"، (حديث نبوي)، ولربما لن نجد كلمات أدقّ وأصدق من كلمات ليفيناس في حق التوراة، لنقولها في حق القرآن: "إن روح التوراة تتمثل في واقع أن العلاقة بالإله، تمرّ من خلال العلاقة بالناس، وتتطابق مع العدالة الاجتماعية. فموسى والأنبياء لم يهتموا بخلود الروح، بل بالأرملة والفقير واليتيم والغريب"⁶⁰. وهذه العلاقة المُحايدة بالإله التي تتحقق من خلال المسؤولية تجاه الإنسان الآخر، وهي من نحتاج اليوم لإعادة اكتشافها، لكن ذلك لن يتحقق دون انتماء غير مشروط إلى التنوير، طريقيًا إلى "دين الراشدين" كما يسميه ليفيناس.

إن روح التوراة تتمثل في واقع أن العلاقة بالإله، تمرّ من خلال العلاقة بالناس، وتتطابق مع العدالة الاجتماعية. (إيمانويل ليفيناس)



إن مساهمة كوهين تمتلك أهمية حاسمة بالنسبة لهذا السياق، فهي لا تقوم فقط على الفكرة التنويرية التي تقول بضرورة أن يقوم الدين على الأخلاق، ولكنها تُؤكّد، علاوةً على ذلك، حاجة الأخلاق إلى الدين، إذا ما أرادت هذه الأخلاق أن تنزل إلى واقع الناس وتتحقق فيه. "لأن الدين لا يهتم فقط بـ"أنا الإنسانية"، بل أيضًا، وقبل كل شيء، بالأرملة، واليتيم، والمعوز، والغريب، لا بالإنسان، بل بهذا الإنسان، هؤلاء البشر، العالقين في أوضاع خاصة، تعكس أوضاعًا من المعانة"⁵⁷. إن هذا الفهم للدور الذي يمكن أن يقوم به الدين وعلاقته بالابتيقا، لا يعيد تعريف الابتيقا فقط، ولكن الدين أيضًا. فليس الدين سلسلة من المعتقدات الميتافيزيقية المغترية عن واقع الناس، ولكنه علاقة بالآخر وبالآلم الاجتماعي. وبتعبير آخر، فليس الدين "أفيونا للشعب"، بل دعوة إلى المسؤولية. إن العلاقة بين الدين والأخلاق، وفقًا للتصور الذي يقدمه هرمان كوهين، لا تقوم على صراع شرعيات، بل هي علاقة تكاملية. إن كونية القانون الأخلاقي تسمو به فوق الخصوصية، و"تنزع من أنا الإنسان، أولاً وقبل كل شيء،



1. Michel Foucault, Qu'est-ce que les lumières ? in : Dits et écrits II, Paris : Gallimard 2017, p.1499.
2. Otfried Hoeffe, Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsis-mus-Vorwurfs, in: Kant in der Diskussion der Moderne, (Hg.) Gerhard Schoenrich und Yasuschi Kato, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, p. 398.
3. Michel Foucault, Ibid., p. 1500.
4. Ibid., p. 1506.
5. Susan Neiman, Why Grow up? Subversive Thoughts for an Infantile Age, London: Penguin Books, 2016, p.51.
6. Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme ? Casablanca : Centre culturel du livre 2021, p. 8.
7. Ibid., pp. 188-89.
8. Abdellah Hammoudi, Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism, Chicago & London: Chicago Press 1997, p. 1.
9. Ibid., p. 5.
10. Hisham Sharabi, Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 28-29.
11. Immanuel Kant, Ueber die Erziehung, Muenchen: dtv 1997, p. 17.
12. Ibid., Seiten. 16-17.
13. Rachid Boutayeb, Orgasmus und Gewalt. Schrift, Körpermord und die Verdrängung des Weiblichen. Lettre International, 104, 2014.
14. Daniela Tafani. Das Recht auf unsinnige Entscheidungen: Kant gegen die neuen Paternalismen, in: Zeitschrift fuer Rechtsphilosophie, 1, 2017, S. 63.
15. Ibid., S. 66.
16. Habermas, J. Die Nachholende Revolution, Kleine politische Schriften VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 219.
17. Otfried Hoeffe, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit. Muenchen: C.H. Beck 2012, S. 410.
18. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, p. 785.
19. Ibid., S. 789.
20. Ibid., S. 789.
21. Ibid., S. 795.
22. Hans Saner, Kants Weg vom Krieg zum Frieden, I. Muenchen: Piper-er, 1967, S. 258.
23. Ibid., S. 264.
24. Hans Michael Baumgartner, Der friedentiftende Funktion der Vernunft. Eine Skizze, in: Kant in der Diskussion der Moderne, (Hg.) Gerhard Schoenrich und Yasuschi Kato, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S.54.
25. Otfried Hoeffe, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit. Muenchen: C.H. Beck 2012, S. 16.
26. Ibid., S. 19.
27. أكتفي في هذا السياق ببعض ما يُحفظنا به السياق الفلسفي الألماني بين الحين والآخر. مؤخرًا سيربط كريستوف منكه نموذج ومشروع الثقافة الغربية بالتصور اليوناني عن الحرية كتححرر. Christoph Menke, Theorie der Befreiung, 2022, pp. 30-31.
28. Otfried Hoeffe, 2012, S. 47.
29. Ibid., S. 48.
30. Ibid., S. 58.
31. Kant, Ueber die Erziehung, S. 17.
32. Otfried Hoeffe, der Weltbuerger aus Koenigsberg. Immanuel Kant heute. Person und Werk, 2023, S. 322.
33. Marcus Willaschek, Kant. Die Revolution des Denkens. Muenchen: C.H. Beck 2023, S. 182.
34. Heinrich Heine, Ueber die Philosophie Immanuel Kants, in: Freidenker, Band 41, Heft 7, 1958, S. 212
35. Heinrich Heine, Seiten 215-216.
36. Manfred Kuehn, Kant, A Biography, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
37. Kant's Philosophy of religion reconsidered, Bloomington: Indiana University Press 1991.
38. John Hare, Kant on the Rational Instability of Atheism, in: God and the Ethics of Belief: New Essays in the Philosophy of Religion, edited by Andrew Dole and Andrew Chignell, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 203.
39. Ibid.,
40. Ibid., p.209
41. Cassirer, S. 178.
42. Ibid., S. 180.
43. Ibid., S. 215.
44. Ibid., S. 219.
45. Ibid.,
46. Hans Saner, Kants Weg vom Krieg zum Frieden, I. Muenchen: Piper-er, 1967, S. 299.
47. Ibid., S. 300.
48. Abdallah Laroui, Islam et Modernité, Paris : La découverte 1987, p. 127.
49. Hans Kueng, Josef Van Ess, Christentum und Weltreligionen. Islam, Guetersloher Verlagshaus, 1991, S.67
50. Ibid., S. 76
51. Pierre Bourdieu, Les abus de pouvoir qui s'arment ou s'autorisent de la raison, in : Pierre Bourdieu, Contre-feux : Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale. Paris : Raisons d'agir, 1998, pp. 25-26
52. Hans Kueng, Josef Van Ess, Ibid., S. 76
53. Michael Walser, The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions. New Haven: Yale University Press, 2015
54. Rolf Elberfeld, Kants Tugendlehre und buddhistische Uebung. Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis, in: Dimensionen der Selbstkultivierung. Beitrage des Forums fuer Asiatische Philosophie, Marcus Schmuecker, Fabias Heubel (Hg.), Freiburg: Alber 2013, S. 40.
55. Ibid., S. 47.
56. Ibid.,
57. Sophie Nordmann, De l'éthique a la religion de la raison : Hermann Cohen lecteur de Kant, in : Haskala et Aufklaerung. Philosophes juifs des Lumières Allemandes, Revue Germanique internationale, 9- 2009, p. 192.
58. Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums, Leipzig: Gustav Fock 1919, S. 15.
59. Ibid., S. 19.
60. Emmanuel Levinas, "Une religion d'adultes", in Difficile liberté : essais sur le judaïsme, Paris : libre de Poche, 1984, p. 36.

*رشيد بوطيب

أكاديمي وكاتب مغربي معروف، بروفيسور في قسم الفلسفة بمعهد الدوحة للدراسات العليا بقطر. درس الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية بجامعة ماربورغ، وأنجز دكتوراه في الفلسفة، حول الفيلسوف إيمانويل ليفيناس، بجامعة غوتة- فرانكفورت. آخر إصداراته باللغة الألمانية: "فلسفة صغيرة للجوار" (2022).



مفهوم الشر عند كانط

هانس مارتين دوبر*

1. بالنظر إلى ترنسندنتالية نظرية المعرفة يمكن الحديث عن تحوّل كوبرنيكيّ في تفكير كانط، فمجرد إحالة هذا القول من مجال الفيزياء الفلكيّة إلى نظريّة المعرفة فإنّ الأمر يستدعي وجود تشابه باعتباره عنصراً مقارناً مشتركاً، وهو أنّ استكشاف العالم، القائم على القدرات المعرفيّة البشرية، مدين مطلقاً لقدرة العقل. وينطبق هذا الأمر على الإدراك بأنّ الأرض تدور حول الشّمس وليس العكس، وكذلك على "المسار الآمن للعلم" بشكل عام¹.

المقدّس. غير أنّه إذا أراد المرء اشتقاق قانون الأخلاق من العقل العمليّ وحده، كما هو الحال لدى كانط، فالأمر يتطلّب "وضع الأسس" من خلال ذات تخدم هذا العقل². ومن دون أخذ هذه الذات نفسها بجديّة كافية فيما يتعلّق باستخدامها للعقل والفهم، فلن يكون هناك أيّة معرفة بالعالم والإنسان، وكذلك لن يكون هناك تقييد ذاتي لهذه المعرفة.

ينصبّ هذا التقييد الذاتي على أسئلة الميتافيزيقيا التي كان على العقل النظريّ أن يتخلّى عنها، لأنّه لم يكن قادراً على الإجابة عنها؛ إلا أنّه، في حين ترتفع الميتافيزيقيا في هذا المجال "فوق أيّ تعليم يعتمد على الخبرة" (KrV, B XIV)، فإنّ العقل العمليّ يقرّ لها بوظيفة وأهميّة دائمة في أسس الأخلاق. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح هنا في المفهوم الموجّه للحرية، والذي "على الرغم من أنّه لا يحتوي على شيء خارق للعادة في مفهومه، إلا أنّه يبقى من حيث

ويعتمد هذا المسار على الخبرة التي يفهمها كانط على أنّها "نوع من المعرفة" التي "يجب أن أفترض قاعدتها في داخلي، حتى قبل أن أعطى الأشياء، ومن ثم افتراضها بشكل بدهيّ (KrV, B XVII). فمجرد فكرة أنّ الافتراضات البدهيّة تُعلّل المعرفة، فإنّ ذلك يضع العادات التقليديّة في التفكير والتفسير وفهم الظواهر على بساط الشكّ.

وعلى الرغم من أن مصطلح التحوّل الكوبرنيكيّ قد أضحى متداولاً بعد مقدّمة الطبعة الثانية لكتاب "نقد العقل الخالص" (KrV B XVI و B XXII) فإنّه يمكن استخدامه بشكل مجدٍ أيضاً فيما يتعلّق بمسائل الفلسفة الأخلاقيّة واللاهوت، طالما أنّها متداخلة مع الميتافيزيقيا التقليديّة قبل كانط؛ وذلك لأنّ الاستكشاف الذاتي للإنسان ككائن أخلاقيّ مدين أيضاً لإنجاز العقل العمليّ. فالمبادئ الأخلاقيّة نُقلت فعلاً في أشكال وقواعد سرديّة، مثل الوصايا وقصص الكتاب

إمكانية فهمه [...] غير قابل للفهم [...] تمامًا مثل المفهوم الخارق للطبيعة الذي يرغب المرء في قبوله بديلًا للتحديد التلقائي غير الكامل³. فالحرية ليست ظاهرة تحدث في العالم كالظواهر الأخرى، بل يجب افتراضها كفكرة من أجل التمكن من تأسيس الأخلاق بطريقة نقدية.



**بالنظر إلى ترسندنتالية نظرية
المعرفة يمكن الحديث عن تحوّل
كوبرنيكيّ في تفكير كانط،
فمجرد إحالة هذا القول من
مجال الفيزياء الفلكية إلى نظرية
المعرفة فإنّ الأمر يستدعي
وجود تشابه باعتباره عنصراً مقارناً
مشتركاً، وهو أنّ استكشاف
العالم، القائم على القدرات
المعرفية البشرية، مدين مطلقاً
لقدرّة العقل.**



وتسري هذه القناعات التوجيهية على فلسفة كانط في الدين التي تسعى إلى ترجمة الإيمان الكنسيّ القائم على الوحي المتوارث- وبشكل أكثر تحديداً في الكتابات الدينية المتأخّرة- ونقله إلى إيمان دينيّ خالص⁴. وكما هو معروف فإنّ كانط يحقق هذه الترجمة عن طريق إظهار أمرين: فمن ناحية أولى، كيفية اعتبار الواجبات الناتجة عن القانون الأخلاقيّ كـ"وصايا إلهية"⁵. ومن ناحية أخرى، كيفية فهم الوصايا الإلهية التقليدية الصادرة عن الله، كونه "المشرّع الأخلاقي"، على أنّها "واجبات حقيقية"⁶. فالأمر يتعلّق بعملية ترجمة متبادلة بين التقليد الدينيّ الوضعي والقانون الأخلاقيّ بطريقة الأمر المطلق الذي يؤلّد بدهياً من العقل العمليّ الخالص قبل أية تجربة قراءة لهذه النصوص، تحت شروط الحرية ووفقاً لمنهج استقلالية (القانون الأخلاقي)⁷. في سياق عملية الترجمة هذه تطأبت أيضاً العقيدة المسيحية التقليدية المتوارثة في مفهومها حول الشرّ معالجة خاصّة بها. يرى كانط هذه الصعوبة مناسبة لإعادة فحص أسس الفعل الحرّ، كما تناولها في فلسفته العملية. باختصار: يؤدّي ذلك إلى استنتاج مفاده أنّ الإنسان ليس بالضرورة أن يقوم بفعل الخير وفقاً للرؤية العقلانية الصائبة، بل يمكنه أيضاً أن يقوم بفعل الشرّ بحرية في مواجهة كلّ حكم أفضل⁸.

2. ولكي نفهم هذه المرحلة من التأمل بدقّة أكبر لا بدّ لنا من أن نُعرج مرّة أخرى على التحوّل الذي أجراه كانط في الميتافيزيقيا. فهذا التحوّل- كنتيجة للتحوّل العمليّ للميتافيزيقيا- شمل أيضاً التعاليم التقليدية حول الشرّ، وبمجرد إلقاء نظرة سطحية على هذا التقليد، كما لحّصه لايبنتس بشكل كبير، يتسنى لنا إدراك الصدمة التي ربّما أحدثتها تعاليم كانط عن الشرّ الجذريّ لدى العديد من المتلقّين، إذ إنّ تفسيره الأخلاقي للشرّ يستلزم نقداً لمفهوم اليهوديسيا أو نظرية العدالة الإلهية.



وفقًا للاينتنس هناك ثلاثة أنواع من الشرّ التي تُفسر كلّ مُعاناة العالم: يمكننا أن نفهم الشرّ ميتافيزيقيًا أو بدنيًا أو أخلاقيًا، فالشرّ الميتافيزيقي يتمثل في النقص البسيط؛ والشرّ البدني في الألم؛ والشرّ الأخلاقي في الخطيئة.



وفقًا للاينتنس هناك ثلاثة أنواع من الشرّ التي تُفسر كلّ
مُعاناة العالم:

”يمكننا أن نفهم الشرّ ميتافيزيقيًا أو بدنيًا أو أخلاقيًا، فالشرّ
الميتافيزيقي يتمثل في النقص البسيط؛ والشرّ البدني في
الألم؛ والشرّ الأخلاقي في الخطيئة. وعلى الرغم من أنّ
الشرّ البدني والأخلاقي ليسا ضروريين، فإنّ إمكانيتهما تُعدّ
كافية نتيجة للحقائق الأبدية. وبما أنّ هذه المنطقة الهائلة من
الحقائق تضمّ جميع الإمكانيات، فمن الواجب وجود عدد لا
نهائي من العوالم الممكنة، ويجب أن يدخل الشرّ في العديد
منها، بل إنّ أفضلها حتّى، يجب أن يحتويه الشرّ. هذا الأمر
هو الذي جعل الله يقرّر السّماح بوجود الشرّ“⁹.

يحاول لاينتنس في ”أفكار حول الانسجام“ حلّ المشكلة
الثلاثية المتمثلة في عدم كمال العالم، وفي حتمية الألم في
التجربة البدنية، وفي سقوط الإنسان في الخطأ، الذي يمكن

ملاحظته بشكل متكرّر من ناحية تجريبية (حتى من خلال
التأمّل الذاتي). فكلّ شيء في العالم الذي خلقه الله يجب
أن يتوافق مع الإنسان المخلوق أيضًا، بحيث يتمّ كذلك
تضمين السلبّي، والآخر، والمسبّب للإزعاج. وفي استعارة من
الموسيقى: تتحلّل التنافات في انسجامات، وتحصل بدورها
على بنيتها وشكلها (وأيضًا على جلالها وجمالها) من خلال
المرور عبر هذه التنافات.

كيف تعامل كانط مع هذا الافتراض الميتافيزيقي؟ فالثيوديسيا
أو العدالة الإلهية التي تعتمد على انسجام العالم- التي هي
أيضًا فكرة عن الانسجام التي ما تزال تحمل مفهوم الله-
تخضع لمجهر النقد لدى كانط.

”يتمّ فهم الثيوديسيا بأنّها الدفاع عن الحكمة العليا لخالق
العالم ضدّ الاتّهامات التي يوجّهها العقل إليه من خلال ما
هو مخالف للغرض في العالم. يُطلق على هذا الدفاع اسم
”الدفاع عن الله“، على الرغم من أنّه في الواقع لا يدعو كونه
دفاعًا عن عقلنا المتعطرس الذي لا يدرك حدوده“¹⁰.

هناك جانبان جديران بالملاحظة هنا: فمن ناحية يتعرّض
العقل دومًا لخطر مزدوج: فهو يبالغ في تقدير نفسه (عندما
يتعلّق الأمر بتفسير العالم نظريًا)، ومن ناحية أخرى يقلّل
من قيمته (عندما يتعلّق الأمر بالتوجيه العملي للسلوك)؛
ولذا فإنّ استخدام العقل البشريّ يتطلب جهدًا لا نهاية له
من النقد. وبعبارة أخرى: إنّ الفلسفة وفقًا لكانط لا تنتقد فقط
الدوغماتيات التقليدية أو الناشئة حديثًا (التي لا تقتصر إليها
الحداثة)، بل هي تنتقد نفسها أيضًا.

من جهة أخرى ليس من الممكن فهم تأملات كانط حول
إخفاق جميع المحاولات الفلسفية في الثيوديسيا إلا إذا استندت
إلى القناعة التالية: ”ليس على الله أن يبرّر نفسه أمام محكمة
الفهم البشريّ، بل يجب على الإنسان أن يبرّر نفسه أمام
الله“¹¹.

ويتبع كانط مارتين لوتر بوضوح فيما يتعلّق بهذا التحوّل
في مسألة التبرير، إلا أنّه يحوّل أيضًا عقيدة ”عبر النعمة
وحدها“ في التعاليم البروتستانتية الإصلاحية عبر لاهوته
الأخلاقي، فهذا اللاهوت الأخلاقي لا يسمح للإنسان بالهرب





لقد وضع كانط الخير والشر حصراً في الإنسان، باعتباره الكائن الذي في وسعه التمييز بينهما، وأكثر من ذلك: يمكنه تقديم تفسير لمعايير هذا التمييز



التقليد المسيحي؟ لقد وضع كانط "الخير والشر حصراً في الإنسان"¹⁷، باعتباره الكائن الذي في وسعه التمييز بينهما، وأكثر من ذلك: يمكنه تقديم تفسير لمعايير هذا التمييز¹⁸. والإنسان قادر على ذلك لأنه يمتلك العقل، ووبتعبير أدق: في حال استخدم عقله العملي.

يعارض كانط إغراء العقل المتعجرف الذي لا يدرك حدوده (انظر أعلاه)، عبر طريقين: لم يتبقّ من التحديد الميتافيزيقي للشر (كتفسير غير قابل للتفسير) سوى "حاجة"¹⁹ ترقق قدرات العقل البشري إن أراد أن يشبعها ويحققها؛ إلا إذا كانت هذه الحاجة تتعلّق بوضع أسس للأخلاق تُلزم الإنسان بمسؤوليته بناءً على إمكانياته الذاتية فيما يخصّ عاداته وأعرافه، غير أنّه تطلّب هناك "حاجة لمقاومة الشر البدني"، فالضعف الجسدي والمرض والشيخوخة تعدّ جزءاً لا يتجزأ من الوجود البشري، واتخاذ التدابير الاحترازية تجاه الكوارث الطبيعية المحتملة مسؤولية تقع على عاتق الإنسان. إنّ فهم متطلّبات هذا "الشر"، والتعامل معها بطريقة علاجية متروك، وفقاً لكانط، إلى العلوم الطبيعية والطب اللذين ازدهرا إبان القرن التاسع عشر.

على أية حال، يجب على الإنسان التعامل مع شرّ ثلاثي الأبعاد، قام لايبنتس بشرحه والتمييز بين أبعاده، غير أنّه ليس في مقدور أيّ شخص أن يصبح عالماً أو طبيباً. ولكن من وجهة نظر أخلاقية، فإنّ التمييز بين الخير والشرّ هو مسؤولية جميع البشر، فكيف يمكن للمرء - وفقاً لكانط - تفسير حقيقة أنّ العديد من البشر، لا بل جميعهم على الأرجح، لم يتمكّن من التغلب على الشرّ بالخير؟²⁰

يجيب كانط على هذا السؤال من خلال تعاليمه حول الشر المتجذّر المفترض وجوده حكماً داخل كلّ إنسان²¹. إضافة إلى ذلك، فإنّ كانط يأخذ حرية الإنسان على محمل الجدّ، إذ في وسعه التصرف في أيّ وقت تجاه قناعة أفضل.

وباعتباره "مراقباً قاسياً للقصور البشري"، يحصي كانط "التناقضات" التي يقدّمها البشر "كمبررات" لأفعالهم التي تحيد عن قانون الأخلاق، وهي ثلاثة: "الضعف والهشاشة" و"عدم النزاهة والإخلاص" و"الخبث" (RGV, B 21f).

من مسؤوليته بواسطة وعي مفرط بالنعمة، بل الأمر يعتمد على قوّة الإرادة، إن أراد الإنسان إثبات نفسه جديراً بالعطيّة التي مُنحها، وهي العقل¹². ومن ثم فإنّ "وسائل النعمة"¹³ الكنسيّة التي من المفترض أن تساعد الإنسان في ضعفه وسقوطه (وتشمل التوجّه إلى الكنيسة، والمشاركة في الأسرار المقدّسة والصلاة)¹⁴ لا تستحق الذكر في الأجزاء الرئيسيّة من فلسفة كانط الدينيّة، بل تُذكر فقط في "الملحقات" أو "النشاطات الجانبية"¹⁵.

لا تمثّل اللّغة والطّقوس والرّموز المتعلّقة بـ "الدين الممارس" مجرد ثغرة¹⁶ في اللاهوت الأخلاقي لكانط، فما يهمّه أساساً هو أن يلتزم الإنسان بقانون الأخلاق الذي أسّسه بنفسه، ويبرّره من خلال تفكيره الخاص. بهذا المعنى يمكن الحديث، في إطار نقد كانط للميتافيزيقيا، عن تحول كوبرنيكيّ من الثيوديسيا (العدالة الإلهيّة) إلى الأنثروبوديسيا (تبرير الإنسان للشروط التي صنعها الإنسان).

3. كيف تتجلّى عمليّة التحوّل هذه إن وضعنا بعين الاعتبار تعاليم كانط حول الشرّ المتجذّر، التي طوّرها في بدايات مخطوطه حول الدين في شكل مكثّف لصهر وتغيير

بل أبطله.

ولكن على الرغم من "الجنوح" نحو الشر الذي يشهد به كانط على الإنسان، فإنه يتمسك بفكرة أن "هبة النظام العقلي [للإنسان] هي تحديد للاستقلالية"²²، وأن الميول الطبيعية "الموروثة هي جيدة في الأصل و"غير مُستهجنة". ولكن إن كان من غير الممكن تبرير الشر فيها، بل في "الأسباب الذاتية لاستخدام الحرية، أي في اختيار مبادئ شريرة"²³، فهناك أمل في مسار تدريجيّ للتحسن، يمكن أن تسهم فيه التربية والعقل المستتير والقانون العام، والعمل على الذات. يأمل كانط في وجود علاقة متبادلة بين الظروف الخارجية في الدولة والمجتمع، التي تشمل برأيه الكنيسة والقانون، وبين تطوّر العلاقة الداخلية للإنسان بذاته، وقناعات مواطنات ومواطني الدولة. وفقاً لكانط، نحن في عملية مفتوحة من "التقدم اللانهائي من الأسوأ إلى الأفضل"²⁴.

ويرى كانط تجلّي الضعف والهشاشة في تشكي أحد الرسل: "لأن الإرادة حاضرة عندي، وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد" (رومية 7: 18؛ B22) أما عدم النزاهة والإخلاص فيتجسّد في أن "الأفعال الواجبة لا تتمّ بدافع الواجب الخالص". أما الخبث فيتمثّل في "انحراف القلب البشري".

غير أنّه، إن لم تتحقّق حرّية الإنسان في تشريع نابع من العقل يمنحها بموجبه لنفسه (بل في سعي أخلاقيّ أعمى وراء المصالح)، وإن اختير الشرّ عن دراية وتبصّر، فما الذي يتبقّى كي نعلّق الأمل عليه؟ ألا يخفق الإنسان في التحوّل الكوبرنيكيّ من الشيوديسيا إلى الأنثروبوديسيا؟ من وجهة نظر خاصّة تكمن راديكالية تفكير كانط تجاه الشرّ في كونه لا يتجنّب خطر تهديد الاستقلالية، فلو استسلم لهذا الخطر من خلال إعادة العقيدة المسيحية حول الخطيئة الأصلية (التي يعمل عليها)، لكان بذلك قد قوّض ادّعاء العقل النقديّ، لا

12. انظر كانط B 36, RGV: "ليس بالأمر الجوهري، ومن ثمّ ليس من الضروري أن يعرف كلّ بما يفعله الله، أو ما يفعله من أجل نعمتنا وسعادتنا، بل ما يجب على المرء أن يفعله حتى يصبح مستحقاً لهذه المساعدة." (التأكيد في النص). لقد تطرّق أ. و. وود بالتفصيل إلى كيفة تعامل كانط مع مسألة الله الرحيم نفسه: (Kant and Religion, Cambridge 2020, 139–163). Mit einer Lehre vom un-freien Willen ist Kants Ethik jedenfalls nicht kompatibel (vgl. ebd., 153).

13. Kant, RGV, B 296ff.

14. إن الصلاة معرّضة لخطر أن تُفهم على أنّها "وسيلة" "يتملكها الإنسان ويسخرها لتحقيق نية معينة" (VGR, B 892). وثمة اشتباه في اعتبارها "وسيلة للنعمة" و"وهم خرافي" (B 302).

15. Kant, RGV, B 63.

16. لقد اعترف كانط بالفعل بالكنيسة باعتبارها "كائنًا مشتركًا أخلاقيًا"، وباعتبارها "شعب الله تحت قوانين أخلاقية" (RGV, B 138f)، وباعتبارها وظيفة ومعنى لا يمكن الاستغناء عنه من أجل الاعتناء بالأمل. غير أنّ الحديث عن الدين المعيش يحتوي على أكثر بكثير من هذا المفهوم للكنيسة.

17. Picht, Über das Böse, 491.

18. إن القدرة على التمييز تمّ التطرّق إليها في الشكل السرديّ لسفر التكوين 2، غير أنّ مسألة معايير التمييز تقتضي مراتب لاحقة من التأمل والتفكير، كما هو منصوص عليه في فلسفة كانط العملية.

19. يتحدث كانط عن "حاجة العقل للارتقاء من المشروط إلى غير المشروط" (Akademie-Ausgabe Bd. 6, A 197).

20. رسالة بولس إلى رومية 12: 21.

21. Kant, RGV, B 3–64.

22. J. Habermas, Vernünftige Freiheit [Auch eine Geschichte der Philoso-

phie Bd. 2], Berlin 2019, 328.

المرجع نفسه، ص. 329.

المرجع نفسه، ص. 330، نقلاً عن كانط.

1. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976, B VII u.ö. Zit. als KrV.

2. انظر:

I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1786 (2. Auflage).

3. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ham-

burg 1978, B 297. Zit. als RGV.

جاء في مكان آخر أنّ الحرية هي "موضوع خارق للطبيعة من فئة السببية"

(I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1951, A 9. Zit. als KpV.

4. Kant, RGV, B 157ff.; B. 167ff.

6. انظر:

Kant, RGV, B 138.

7. انظر: كانط، أسس غيبّيات الأخلاق.

8. هذا ما أظهره إمبل فاكنهيم في محاضرة قديمة. نفسه:

Kant and Radical Evil, in: The University of Toronto Quarterly (1954), 339–353).

9. G. W. Leibniz, Die Theodizee. Übersetzt von J. H. v. Kirchmann, Berlin

2003.

طبعة معادة من قبل دار نشر دور، لايبزيغ 1897، ص. 91.

10. G. Picht, Über das Böse, in: Ders., Philosophieren nach Auschwitz und

Hiroshima Bd. II, Stuttgart 1981, 490 zit. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, nach der Akademie- Ausgabe

Bd. 8, 255.

11. المرجع نفسه، ص. 491 وما يليها.

* هانس مارتين دوبر

أستاذ في كلية اللاهوت الإنجيلية، في تخصص اللاهوت العملي مع التركيز على الموعظة، وعقيدة المبادئ، والليبرالية، والشعر، وكذلك الفلسفة الدينية اليهودية، وعلى وجه الخصوص الفلاسفة هيرمان كوهين، فرانز روزنشتاين، إيمانويل ليفيناس.



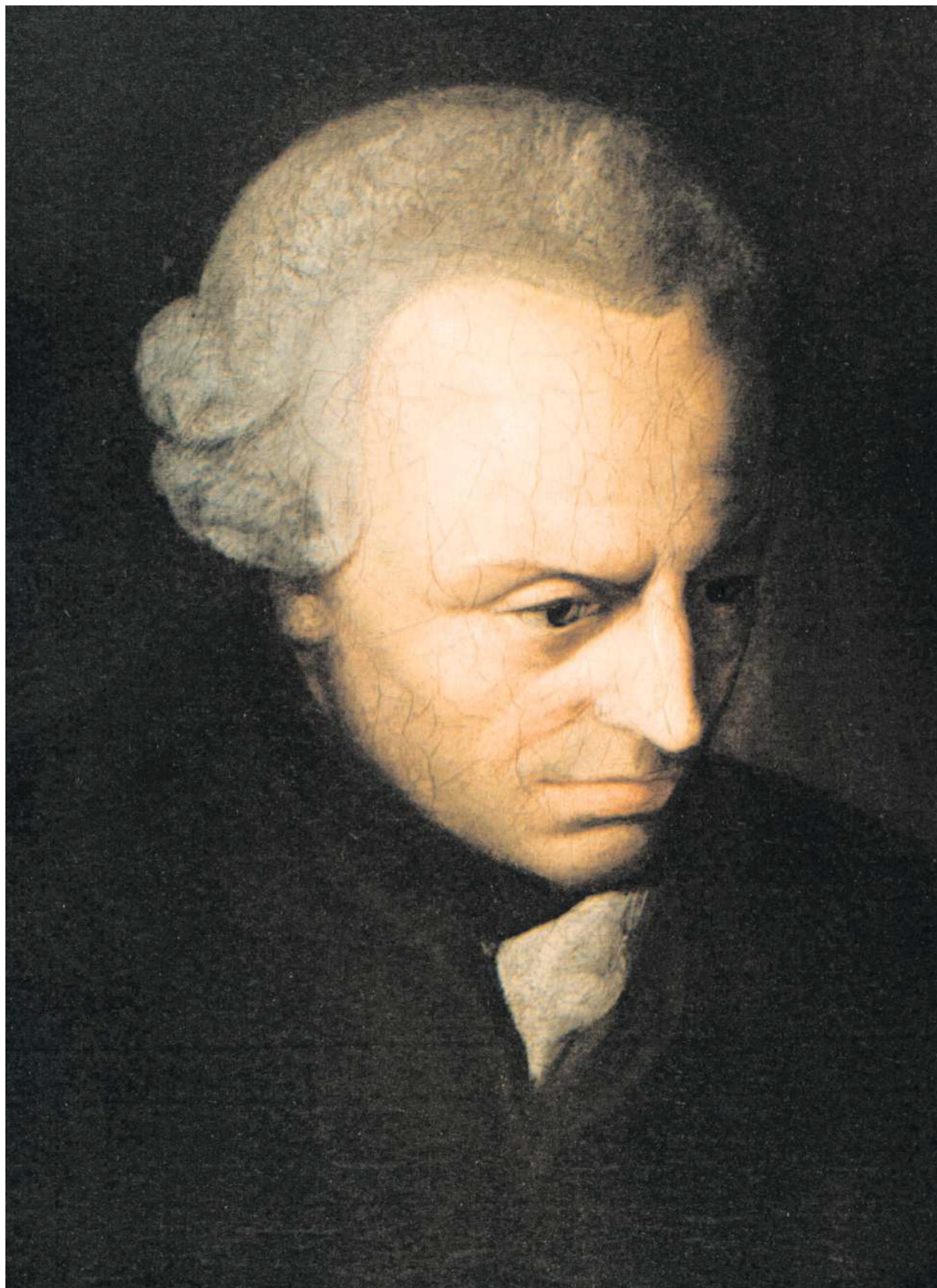
كانط

أوتفريد هوفه*

المنشأ يطبعُ البشر، حتّى ولو أنّه في كثير من الأحيان لا يُفصح بالكثير عنهم، فالكثير من أعلام الفكر الأوروبي في العصر الحديث يتحدّرون من الطبقتين المثقّفتين، الوسطى أو العليا، وفي ألمانيا غالبًا من أسر القساوسة البروتستانت. ولكنّ ذلك لا ينطبق على إيمانويل كانط.

وبوذا. أحدهما سقراط، والآخر ليس بديكارت ولا بهيغل، بل هو كانط. ترعرع إيمانويل كانط في كنف عائلته في جوّ من الأمان والرعاية المليئة بالمحبّة، الأمر الذي ساعده على اكتساب الثّقة بالنفس وبالعالم من حوله. يُضاف إلى ذلك تحليّه بموهبة متميّزة استثنائية. وقد انتقل بتشجيع ودعم من أصدقاء العائلة، إلى المدرسة الثانوية كوليجيوم فريدرسيانوم، وهو في الثامنة من عمره. لقد كانت هذه المدرسة واحدة من أفضل المدارس الثانوية في بروسيا، على الرغم من صيتها غير الجيّد بسبب صرامتها الدّينية، لدرجة أنّها وُصفت بـ“ملاذ التّقويّين المتشدّدين”. وفي مُعظم سنوات دراسته كان كانط الطّالب الأفضل في صفّه. وقد اكتسب معرفة مُعمّقة في علم اللاهوت، ودرس أيضًا اللّغات اليونانية والعبريّة والفرنسيّة، إلى جانب اللاتينيّة بالطبع. وبعد إنتهاؤه من إمتحانات الثّانويّة العامّة في سنّ السادسة عشرة، قرّر دراسة الفلسفة، فالتحق بالجامعة في مدينته، ليعمل بعد تخرّجه لعدّة سنوات مدرّسًا خاصًا لدى عائلات في المنطقة المحيطة، قبل أن يعود في النهاية إلى مسقط رأسه.

ولد كانط في 24 أبريل عام 1724م، في مدينة كونيجسبرغ، وهو الطفل الرابع لوالده يوهان جورج كانط، الذي كان يمتهن مهنة السّراجة، ووالدته آنا ريجينا كانط. وقد رُزقت العائلة بعده بأربعة أطفال آخرين. لقد تعرّف كانط من خلال حرفة والده إلى عالم غريب ويعيد عن الأوساط المثقّفة والمتعلّمة. هنا بدأت خبرته الحياتيّة الغنيّة في التبلور والتكوّن. فلقد أضحّت الفضائل المدنيّة، كالانضباط والاجتهاد، أمرًا طبيعيًّا بالنسبة إليه، لدرجة أنّه سيتمكّن من التّعامل مع عبء التّعليم الهائل وكميّة ضخمة من الأبحاث، وأن يعيش حتّى سنّ الثمانين، على الرّغم من أنّه كان يُعاني من حالة صحّيّة سيّئة طوال حياته. وقد خلف كانط وراءه بعد وفاته تركّة تُعادل أكثر من خمسة وعشرين ضِعفًا من راتبه السنويّ. وتتجلّى هنا فضيلة مدنيّة أخرى: الاقتصاد أو الاتّخار المقرون بالسّخاء. غير أنّ هذه الفضائل وحدها لم تكن تكفي بالطبع ليصبح واحدًا من أهمّ فلاسفة الغرب، بل ربّما من أعظم المفكرين في العالم: ففي “ضريح الحكماء الأربعة” في حديقة معبد الفلسفة في طوكيو يُكرّم مفكرون غربيون إلى جانب كونفوشيوس





بمقولته: تجرأ على المعرفة! امتلك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص!، يتحدى كانط الوعي التقليدي في عصره.



تقدّم كانط بطلب الترشّح لشغل منصب الأستاذيّة في جامعة كونينغسبرغ، ولكن لم يُكتب له النجاح بادئ الأمر، فعمل أمينَ مكتبة في مكتبة القصر الملكي، وكان يكتب المقالات والدراسات، ليصبح بعدها في عام 1770، في سنّ السادسة والأربعين، أستاذًا في كونينغسبرغ. وقد رفض عرضًا بتعيينه في جامعة هالي الشهيرة آنذاك، وكما تمّ انتخابه مرّتين رئيسًا للجامعة، واستمرّ في العمل حتى وفاته في الثاني عشر من فبراير لعام 1804م. غير أنّ الأهمّ من ذلك أنّه أصبح مواطنًا عالميًا لا يُبالغ في تقدير ثقافته الخاصّة وبعيد كلّ البعد عن التّزعة المركزيّة الأوروبيّة. ومن باب المثال على ذلك أنّه لم يطلق على أيّ بلد أوروبيّ أو شمال أمريكيّ صفة "أكثر الحضارات رُقيًا"، بل أطلق هذه الصّفة على الصّين التي تُعد على حدّ قوله: "بلا شكّ الامبراطوريّة الأكثر حضارة في العالم أجمع". مارس كانط مفهوم المواطنة العالميّة بطريقة تبدو اليوم مرغوبة للغاية في عالم يهتمّ بالبيئة وحماية المناخ: فقد كان يمقت الأسفار الكثيرة، فهو يعيش في ما يمكن تسميته بـ "الكوزموبوليتانيّة البيئيّة". فعوضًا عن عشق السّفر، كان كانط مسكونًا بنهم لا نهاية له تقريبًا للمعرفة: فقد تعرّف إلى كلّ ما يمكن معرفته واكتشافه عن العالم الفيزيائيّ والسياسيّ والثقافيّ.

فضول موسوعيّ

كتب كانط حول كلّ شيء تقريبًا آثار اهتمامه، على سبيل المثال حول الزلزال الذي أحال لشبونة إلى خراب في عام 1755م، وهزّ أرجاء أوروبا بأسرها، إلى الرّياح التجاريّة والموسميّة، وحول حلقات كوكب زحل، والنّجوم السّديميّة (المجرات). إضافة إلى ذلك وضع نظريّة حول نشوء وتطوّر النّظام الشّمسيّ وكامل الكون، أصبحت تُعرف لاحقًا باسم نظريّة كانط - لابلاس. وألقى تحت عنوان "الجغرافيا الفيزيائيّة" محاضرات حول المعادن والنباتات والحيوانات، وحول القارّات الأربع المعروفة آنذاك. غير أنّ الأهمّ من كلّ ذلك كانت كتاباته في نظريّة المعرفة، والأخلاق، والقانون، والسياسة، وليس أقلّها أيضًا فلسفة الدين، ونظريّة الجميل والسّامي، وعلم الأحياء. وباختصار، كما فضول كانط، كذلك أعماله، فهي تتسم بامتداد وفضاء موسوعيّين. ومن أجل تحقيق ذلك

المواطنة العالميّة البيئيّة

طيلة حياته لم يبرح كانط كونينغسبرغ ومحيطها المجاور قطّ. وعلى الرّغم من أنّه لم يزر مراكز الفكر في ألمانيا مثل مدينة برلين، وبينّا، وفایمار، أو المدن الأوروبيّة الكبرى مثل لندن، وباريس، وروما أو سانت بطرسبرغ، إلّا أنّه أضحى مثالًا أعلى يُحتذى به للإنسان العالميّ، حتّى في يومنا هذا؛ إذ أضحى يجسّد الإنسان القادر على تجاوز الحدود السّياسيّة والعرقية واللّغويّة والثّقافيّة. وليس من الضّروري القيام بالأسفار من أجل تحقيق هذا الغرض. بل يجب أن يتحلّى الإنسان بنوع وحيد من الشّغف والطّمع لا يدخل ضمن آفة الرذيلة، ألا وهو: الفضول. فمن خلال هذا الفضول، يمكن للمرء توسيع آفاقه وتعلّم تقدير قيمة الأمور الغريبة ضمن قيمته الذاتيّة. هكذا تطوّر كانط وتحول إلى نقیض للشخص القرويّ الإقليميّ المحدود، على الرّغم من بقائه مرتبطًا بالمكان الذي يعيش فيه. عندما قارب سنّه الثلاثين



**إنّ الكلمة المفتاحيّة هنا هي:
الأمر المطلق. وكما يقول كانط
فإنّ الأخلاق، بالنسبة للكائنات
العقلانيّة القابلة للإغواء،
كالإنسان لها طابع الإلزام
العقلاني وطابع الأمر المطلق
الذي يكون ساريًا بدون قيد أو
شرط.**



المفاهيمي للجدال والبرهان الدقيق والمُجرّد.

وإذا ما تمّ تناول التاريخ "بقصد عالمي"، فلا ينبغي أن يقتصر التاريخ على مجرد إعادة بناء الماضي، الأمر الذي يعتبره كانط "صقوبًا" أي تجرّأ في العلم ذا عين واحدة وضيق الأفق، وهو ما يجب تجاوزه. ولا تتمّ عمليّة التجاوز إلا بالسماح بطرح الأسئلة الفلسفيّة إلى جانب دراسة العلوم التاريخيّة المعتادة. يطرح كانط السؤال: هل يمكن أن يكون للتاريخ معنى؟ ويجيب بنعم. فمن وجهة نظره، يكمن معنى التاريخ في التطوّر الكامل لجميع القُدّرات البشريّة لاستخدام العقل. غير أنّ ذلك يبدو ممكنًا "في الجنس البشريّ ككلّ وليس في الفرد". وللوصول إلى هذا الهدف، سيكون الإنسان مدفوعًا بطبيعة "الألفة غير الاجتماعيّة" لديه. بفضل هذا يتمكّن البشر من التغلّب على ميلهم إلى الكسل. فالألفة غير الاجتماعيّة تؤدّي بالبشر أيضًا إلى إنشاء دولة دستوريّة، وإلى ترسيخ تعايش سلمي بين جميع الدول، جنبًا إلى جنب،

اطلع على كلّ ما كتب في هذه المجالات، مستفيدًا من تقارير الرّحلات ومنشورات مثل "صحيفة برلين الأسبوعيّة"، و"صحف علماء كونيغسبرغ والصحف السياسيّة"، وكذلك منشورات الأكاديميّات الأوروبيّة. وبالطبع قام بقراءة كلّ إصدار جديد في الفلسفة. ويُقال إنّّه كي يقرأ رواية روسو التربويّة "إميل"، تخلّى عن نزّهته اليوميّة لمرة واحدة فقط، وهي نزّهة كان يحرص على القيام بها يوميًا في التوقيت نفسه وعلى الطريق نفسه في كونيغسبرغ. كانت الأحداث في حياة كانط تدور على مسرح ذي مساحة صغيرة، وبرتوين يوميّ. غير أنّ كونيغسبرغ لم تكن في القرن الثامن عشر بلدة ريفيّة نائيّة، بل كانت عاصمة بروسيا الشرقيّة المزدهرة اقتصاديًا. فقد كانت تضمّ مكاتب حكوميّة ومحاكم ومدارس ثانوية وجامعة وميناء تجاري دوليّ كبير يمكن مقارنته في تلك الفترة بميناء هامبورغ من ناحية الحجم والأهميّة. فإلى هذه المدينة كان يتردّد تجار من بولندا، وليتوانيا، وروسيا، والدنمارك، وبريطانيا، والسويد، الأمر الذي أسهم في الإضفاء على كونيغسبرغ طابعًا دوليًا مميزًا. ولقد أشاد كانط بالمدينة، باعتبارها "مكانًا مناسبًا لتوسيع مدارك المعرفة الإنسانيّة والعالميّة، إذ يمكن اكتساب هذه المعرفة حتّى من دون القيام بالأسفار"، وكان يتمتّع بدائرة كبيرة من الأصدقاء، من بينهم تاجران إنكليزيّان أجرى معهما محادثات ومناقشات معمّقة.

مكانة الفلسفة

تضمّ إحدى مخطوطات كانط، حتّى في عنوانها، مطلب المواطنة العالميّة: "فكرة حول تاريخ عامّ بقصد مواطنة عالميّة". ويتضمّن هذا العنوان معنى آخر أعمق ومتقدّمًا لمفهوم المواطنة العالميّة، يخضع للتمييز الذي وضعه كانط بين العلوم والفلسفة. يرى كانط أنّ لكلا المصطلحين "مفهومًا مدرسيًا" و"مفهومًا عالميًا". فالمفهوم المدرسيّ يُفيد التّعامل مع موضوع ما مُحرّر من هدف عمليّ، وهو ما يعتبره كانط أمرًا مشرفًا. أمّا المفهوم العالميّ فيفيد التّعامل مع موضوع ما بنظرة تهدف إلى تحقيق غاية مشتركة بين جميع البشر. ولتحقيق هذا المفهوم العالميّ للفلسفة، فإنّ الرّؤى والأفكار الأصليّة وحدها ليست بكافية، طالما أنّها لا تخدم الخير العامّ للبشريّة. وهنا تكمن مكانة الفلسفة وفقًا لكانط، وليس في الفنّ



يظلّ الله بالنسبة لكانط الأسمى والأعلى مطلقاً، لكنّه يتحوّل من موضوع متعالٍ وأخرويٍّ إلى مثالٍ مُتعالٍ



الإنسان في نقطة المركز من جديد

لا تنطلق الأسئلة الثلاثة الشهيرة التي يُحدّد بها كانط مهامّ الفلسفة، هي أيضاً من المفهوم المدرسيّ، ولكن من المفهوم العالميّ للفلسفة. والسؤال الأول هو: "ما الذي يمكنني معرفته؟" يتناول كانط هذا السؤال بشكل أساسي في مؤلّفه الرئيس "نقد العقل الخالص".

يطبّق كانط في هذا الكتاب عكس ما هو شائع اليوم من تقليل الإنسان لشأنه أمام ذاته، فبعد أن أراح كوبرنيكوس الأرض والإنسان عن مركز الكون، يقوم كانط بإعادة الإنسان إلى هذا المركز. فما يسمّى بالثورة الكوبرنيكيّة التي قام بها كانط في نظريّة المعرفة تعد مشاركة في المسؤوليّة عن التأثير الهائل لمؤلّفه الرئيس. يُوضّح كانط، بادئ ذي بدء، أنّ المعرفة الموضوعيّة تنشأ من التأثير المتبادل بين ملكيّتين معرفيّتين: الإدراك الحسيّ والفهم التلقائيّ. ويتّبت أنّ هناك ضرورة أن تتوفّر لكليهما عناصر "أوليّة بديهية" لجعل المعرفة التجريبيّة ممكنة. وفي الحالة الحسيّة تحتلّ أشكال المشاهدات المحضة المكان والزّمان؛ أمّا في حالة الفهم، فإنّ المفاهيم الفكريّة المحضة، والأنواع مثل العلة والمعلول، والوجود والعدم، وكذلك الضرورة والمصادفة. وعلى هذا الأساس، نجح كانط في إحداث ثورة أخرى: ثورة اللاهوت الفلسفيّ. فهو يبطل جميع البراهين لإثبات وجود الله، وقد تطورت على مرّ القرون. غير أنّه يبيّن أيضاً أنّه لا يمكن إثبات عدم وجود الله، تماماً كما هو الحال بالنسبة لإثبات وجوده. وفي نهاية المطاف يستحدث مفهوماً جديداً راديكالياً

قائم على مبادئ القانون. هذا الأمر يؤدّي في النهاية إلى حالة من المواطنة العالميّة.

إنّ مصطلح التّثوير الذي يستشهد به كانط كثيراً يعكس هدفاً رئيساً توجيهياً عالمياً مشتركاً بين البشر. بمقولته: "تجرّأ على المعرفة! امتك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص!"، يتحدّى كانط الوعي التقليديّ في عصره. فوفقاً لمصطلحات التّثوير التي تصف هذه الظاهرة نفسها في اللّغات الأوروبيّة كـ"عصر الأنوار" و"الإنارة" وغيرها، ينبغي على التّثوير أن يُدخل النور ويُبدّد غياهب الظّلام ويُوضّح ما كان غامضاً فيما مضى. فالتغلب على الظّلام والخرافات والأحكام المُسبقة وتوسيع نطاق المعرفة والمهارات الإنسانيّة كان يُعد في ذلك الوقت عمليّة ذات طبيعة نظريّة. إضافةً إلى ذلك، كان يُنظر إلى هذه المهمّة آنذاك على أنّها من اختصاص النّخبة العلميّة ومن الامتيازات الممنوحة لها. يرفض كانط كلا الأمرين معاً: فقبل الرغبة في اكتساب رؤى نظريّة، يجب على المرء تحقيق إنجاز عمليّ، لا بل أخلاقيّ حتّى، كما يقول كانط. يجب على المرء أن يتحلّى بالشجاعة للتحرّر من الآراء الثابتة



حول الله. يظلّ الله بالنسبة لكانط الأسمى والأعلى مطلقاً، لكنّه يتحوّل من موضوع متعالٍ وأخرويٍّ إلى مثال مُتعالٍ. ويصبح الله شرطاً لا غنى عنه لإمكانية المعرفة الإنسانية، و“معيّاراً لا غنى عنه لقياس درجة النقص وعدم الكمال”. ينبّه هذا المثال جميع الدراسات البحثية في الطبيعة أن تلتزم بالتواضع: فالطبيعة لا تُبحث واستكشافها بشكل كامل أبداً، الأمر الذي يمنح الأجيال اللاحقة من العلماء فرصة لاكتشاف شيء جديد.

الكائن العقلانيّ القابل للإغواء

إنّ الإجابة الأشهر على سؤال كانط الثاني: “ماذا عليّ أن أفعل؟” تتميّز مرة أخرى بطابع ديمقراطيّ وعالميّ في الوقت نفسه، كونها تخدم غرضاً إنسانياً عامّاً. فكانط لا يلجأ إلى رؤية خاصّة لا يتمكّن من الوصول إليها سوى القلّة القليلة من المتعلّمين، بل يعتمد على الوعي المشترك للأخلاق عند جميع البشر. ولتعليل ذلك يقوم بإجراء تجربة فكرية دقيقة. يدوّن كانط التالي: “لنتخيّل أن يطلب أمير، أي السلطة الحاكمة، من شخص الإدلاء بشهادة زور ضدّ رجل شريف. فإن قام هذا الأخير برفض الكذب وشهادة الزور، فسيتنق على الفور”. ليس كانط بغريب عن العالم ليعتقد أنّ معظمنا سيرفض الإدلاء بشهادة الزور على الرغم من التهديد بالإعدام.

إلا أنّه، ووفقاً لكانط، حتّى الشخص الذي يرى نفسه لا غنى عنه بحكم عائلته أو وظيفته، ومن ثم يُفضّل الكذب حفاظاً على حياته، يظلّ متأكّداً أنّ لديه وعياً أخلاقياً. فهو يعلم أنّ شهادة الزور أمر مُنافٍ للأخلاق، وأنّ لديه القدرة على رفضها، حتّى لو كان وقع الأمر صعباً عليه. إنّ الكلمة المفتاحية هنا هي: الأمر المطلق. وكما يقول كانط فإنّ الأخلاق، بالنسبة للكائنات العقلانية القابلة للإغواء، كالإنسان لها طابع الإلزام العقلاني وطابع الأمر المطلق الذي يكون سارياً بدون قيد أو شرط. ولا شكّ أنّ هناك إدراكاً لا يمكن التراجع عنه. وليس الأمر المطلق سوى مفهوم الأخلاق في ظلّ ظروف لأناس لا تتصرّف بالضرورة بطريقة أخلاقية. ولأنّ الأمر المطلق ملزم من دون أيّة قيود، فهو يسري في حدّ ذاته بشكل عامّ: بلا



**طيلة حياته لم يبرح كانط
كونيغسبرغ ومحيطها المجاور
قط. وعلى الرّغم من أنّه لم
يزر مراكز الفكر في ألمانيا مثل
مدينة برلين، وبيننا، وفايمار،
أو المدن الأوروبيّة الكبرى
مثل لندن، وباريس، وروما أو
سانت بطرسبرغ، إلا أنّه أضحى
مثالاً أعلى يُحتذى به للإنسان
العالميّ.**



التاريخ، يكرّس فيلسوف توقّ البشريّة إلى السّلام بكتاب خاصّ به. لقد أعلن كانط، وبأسلوب يغلب عليه الطابع العاطفيّ النادر لديه، أنّ ”العقل النابع من عرش العقل الأخلاقيّ الأعلى“ يدين الحرب، ويجعل من حالة السّلام ”واجباً فورياً“.

حقّ الضّيافة الكونيّة

بالاستناد إلى نموذج معاهدات السّلام في ذلك الوقت، يبدأ كانط بسبع أفكار أوليّة تمهيدية، ليلحق بها فيما بعد ثلاث مقالات نهائية؛ القانون الدستوريّ، والقانون الدوليّ، وحول قانون المواطنة العالميّة باعتباره ابتكاراً. ويعقب ذلك، من ضمن جملة أمور، ”مقال سرّيّ حول السّلام الدائم“. وللمفارقة يُلزم هذا المقال السياسة بالإفصاح عن تصميمها ويدعو لهذا الغرض إلى خريّة التحدّث بصراحة وعلنيّة.

ويجب الأخذ بعين الاعتبار والجديّة العنصر الأخير في ابتكار كانط لقانون المواطنة العالميّة، فهو يفهمه كحقّ ومن الواجب تمييزه عن محبة الغير. ولذلك فإنّه مقيد، وهو ما قد يكون ذا دلالة عند النظر في سياسات الهجرة الحديثة: فهو ليس حقّ الضّيافة، بل حقّ الزيارة. يحقّ لأيّ شخص أن يطرق الأبواب في أيّ مكان دون خوف، غير أنّه لا يملك حقّ الدخول. وهذا لا يعني أنه لا ينبغي استقبال الغرباء، بل على العكس من ذلك. ولكنّ هذا الأمر لم يعد فعلاً قانونيّاً، بل فعلاً من الأفعال الخيرية ومحبة الآخرين. إنّ محبة الخير والآخرين يمكنها تجاوز ما يفرضه علينا القانون، ويجب عليها ذلك؛ غير أنّ المؤسسات غير الحكوميّة هي المسؤولة عن ذلك.

استثناء وبالضرورة. ولهذا السبب يكمن مقياس الأخلاق في أشدّ مستويات العموميّة، أي في المعيار القانونيّ. وينتج عن ذلك الصيغة الشهيرة للأمر المطلق: ”تصرف فقط وفقاً للمبدأ الذي يمكنك أن تريده أن يصبح قانوناً عامّاً!“.

السّلام الدائم

ويعقب مسألة الواجب السّؤال الثالث بطريقة سلسلة تقريباً، ونصّه: ”ما الذي يُمكن أن آمله؟“، وهو الأمر المتوافق مع تصوّر لمسار عالميّ ذي مغزى مفاده أنّ الأشرار غالباً ما ينعمون بحالة جيّدة، في حين يُعاني الصّالحون من حالة سيّئة. ويحصل هذا الأمر تحديداً لأنّ الصّالحين يعرضون مصالحهم للخطر من خلال سلوكهم الأخلاقيّ. لو كانت هذه هي الكلمة الأخيرة، فإنّ العالم سيظهر بمظهر غير العقلانيّ، لا بل عديم المعنى. لتجنّب ذلك، يطرح كانط افتراضين نظريّين: أولاً، يفترض وجود مرجعيّة تُحقّق التوازن بفضل قدرتها المعرفيّة المطلقة وعدالتها المطلقة وقدرتها المطلقة، ولكن ليس في هذه الحياة، بل في حياة مستقبلية. ثانياً يفترض كانط أنّ الإنسان يمكنه المشاركة في هذا التوازن لأنه يمتلك روحاً خالدة. ووفقاً لكانط، فإنّ كلا الافتراضين ليسا بمعرفة موضوعيّة أو اختراعات لا أساس لها، بل هما شرطان ضروريّان من أجل إمكانيّة التفكير في أنّ العالم له معنى، وتجنّب اليأس بشأن الطريقة التي ينتهجها مسار العالم.

وكذلك فإنّ نظرة سريعة على أعمال كانط الفلسفيّة لا يمكن أن تُغفل مُخطوطه الفلسفيّ ”السّلام الدائم“. فلأوّل مرّة في

* البروفيسور أوتفريد هوفه

فيلسوف ألمانيّ، وأهمّ متخصص عالميّ بفلسفة كانط، وهو مؤلف العديد من الكتب في الأخلاق والفلسفة القانونيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة. عضو أكاديميّة هايدلبرغ للعلوم، والأكاديميّة الوطنيّة للعلوم ليوبولدينا. غالج بشكل مكثّف أعمال جون راولز وطور نظريّته عن العدالة، وترجم كتابه ”العدالة السّياسيّة“ إلى لغات كثيرة. أستاذ زائر في العديد من الجامعات والمعاهد الدوليّة، بما في ذلك جامعة هارفارد، ومؤسسة العلوم اليابانيّة، وكلية مؤسسة الكاتيل SEL في جامعة شتوتغارت، ومؤسسة الأكويّ في نيويورك، والوقف الوطني للعلوم الإنسانيّة في مونيخ، وجامعة بازل. في عام 1999، حصل الفيلسوف هوفه على شهادات دكتوراه فخرية من جامعة بورغو أليغري، وفي عام 2009 من جامعة بلغراد، وفي عام 2010 من جامعة ريغا. وفي عام 2016، حصل على الأستاذيّة الفخرية من جامعة هولشتون للعلوم والتكنولوجيا (HUST) في ووهان-الصين. كما حصل على العديد من الجوائز والتكريم مثل جائزة مؤسسة مارجيت إجنير في عام 1992، وجائزة الأدب البافاري- جائزة كارل فوسلر- العلميّة للجدارة الأدبيّة والفكرية في عام 2002.



كانط والإسلام أو (في حدود الكبرياء)

”العربيّ الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق“.

(كانط: ملحوظات حول الشعور بالجميل والجليل، AA, II, (252).

فتحي المسكيني*

”أما دين مُحمّد (der Mohammedanism) فهو يتميّز بالكبرياء؛ إذ بدلاً من المُعجزات، قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع“.

(كانط: الدين في حدود مجرّد العقل، 184، AA، VI).

تقديم

من التساؤل: ”كيف يمكن لتاريخ الفكر الألماني أن يبدو، بالنسبة إلى ملاحظ مُسلم، وعلى نحو أكثر تخصيصاً، بالنسبة إلى ملاحظ ليس يهتم سوى كيف أثّرت ثقافته وعقيدته في التقليد الفلسفي الألماني، وكيف تمّ تصويرها داخله، وكيف تفاعلت معه“¹². ومن ثمّ، يكون الهدف مقابلة النزعة ”المركزية الأوروبية“ (eurocentric) المفترضة في نصوص كانط، بنوع من النزعة ”المركزية الإسلامية“ (is-lamocentric)¹³، في نحو من الثأر النقدي المُشرف. كذلك لن يتعلّق الأمر بأيّ طمع في أسلمة كانط نفسه¹⁴، ولا بالزجّ به في مقارنة لصيقة مع من تمّ تحويله إلى بطل تنويري في سردية أنفسنا المعاصرة؛ أي مع ابن رشد، والاتكاء على آرائه لنقد أنفسنا¹⁵. كذلك ينبغي ألا نحول علاقتنا بكانط إلى استلطاف (هووي)، أو إشباع حنيني مفاده أنّ كانط الشاب قد كتب يوماً على شهادة الدكتوراه، بأحرف عربية، وبخطّ اليد، عبارة البسملة كاملة¹⁶، وكأنّه شعر أنّه ينتمي إلينا بوجهٍ ما، أو أنّ عليه ديناً ميثافيزيقياً تجاهنا لم يجد له من تعبير لائق سوى إثبات ذلك التوقيع ما بعد الأوروبيّ، على أعلى

على الرّغم من أنّ كانط -على حدّ علمنا- لم يستعمل مُصطلح ”الإسلام“ (Islam) إلا مرة واحدة، في نصّ ينتمي إلى الفترة ما قبل النّقديّة من مسيرته، وهو ”ملحوظات حول مشاعر الجميل والجليل“¹، فإنّ إشاراته، وتعليقاته الفلسفية على العرب، وعلى أخلاقهم، وعلى ديانتهم، وعلى نبيّهم، مبثوثة في نصوص عديدة، من قبيل ”محاولة في أمراض الرأس“²، و”نقد العقل العملي“³، وكتاب ”الدين في حدود مجرّد العقل“⁴، ومقالة عن نبرة فائقة أخذت حديثاً في الفلسفة⁵، وميثافيزيقا الأخلاق ”نظرية الفضيلة“⁶، ونزاع الكليات⁷، والأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية⁸، ودروس في الميثافيزيقا⁹، ودروس في الإتيقا¹⁰، وعدد من المواضيع الأخرى.

ومن ثمّ، فإنّ الأمر لن يتعلّق هنا بعرض خصومي لموقف ”نقدي“، أو ”كولونيالي“، أو متعصّب (غربي، أوروبيّ، حديث...) من دار الإسلام، كما نحت بعض الدّراسات الاستشراقية المعكوسة إلى ذلك¹¹، حيث يُحرّكها هذا النوع

ما عنده يومئذ من الاعتراف الروحيّ بنفسه. وهي وثيقة عُثر عليها في بعض أوراق فيلسوف كونكسبورغ، ودار حولها بعض جدل بين الألمان أنفسهم، إلى حدّ التساؤل المُتحيّر على موقع يحمل اسم (DYBTH)¹⁷: ”هل ينتمي الإسلام إلى ألمانيا، سيّدي كانط؟“¹⁸، ردًّا على ما بادر بكتابته أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة مونستر، ماركو شولير Marco Schöller، في مقالة تحمل عنوانًا لاذعًا هو ”القهوة جزءٌ من ألمانيا“، نشره في Financial Times، قائلاً: ”... إنّ قليلاً من نزع الإيديولوجيا في السجلات حول الإسلام لا يمكن أن يضرّنا. إنّ الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط قد وضع على شهادة الدكتوراه التي حصل عليها سنة 1755م، بالأحرف العربيّة عبارة البسملة التي هي فاتحة السُور القرآنية: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...“¹⁹.



**إنّ المحمّدين إنّما يعرفون (كما
بيّن ريلاند) كيف يمنحون وصفَ
فردوسهم، المرسوم بكلّ شهوة
حسيّة، معنّى روحياً جدًّا حقًّا،
وذلك ما فعله الهنود مع تفسير
الفيداس، على الأقلّ، بالنسبة
إلى القسم المتنوّر من شعبهم.**



لا أحد يمكنه أن يقف على السياق الذي أتى فيه كانط إلى هذا النوع من الإشهاد، أو التوقيع ”المسلم“ على وثيقة دكتوراه شبابه، إلا أنّ مبدأ حسن الظنّ الذي يتحدّث عنه فلاسفة تحليل اللّغة قد يكون عونًا فلسفيًّا على تفهّم ذلك الصنيع. لقد خلق عندنا أفق انتظار لمعنى ما، علينا أن نعمل على استكشافه.

من أجل ذلك وبدلًا من ذلك سوف نصرف همّنا نحو البحث في دلالات الإشارات التي تكرّرت تحت قلم كانط، الفيلسوف الكسموبوليطيقي، إلى الجهة الروحية التي نقف فيها نحن العرب أو المسلمين الذين يعيشون في فترة ”ما بعد الملة“، أو ”ما بعد دولة الملة“ التي كان ابن خلدون قد أرخ جيّدًا لنهايتها التاريخية بسقوط دولة الخلافة، وانكسار شوكتها.

نحن إذًا مدعوون هنا إلى لقاء ما بعد تاريخي، وبمعنى ما ”ما بعد إسلامي“، كما نتحدّث اليوم عن ”ما بعد حداثي“، مع أنفسنا القديمة، من خلال مرآة كانط، لكنّ ذواتنا الجديدة هي التي ستمثّل هذا الدور ما بعد التّاريخي، باعتباره مهمّة استطلاع ميتافيزيقي طريفة من شأنها أن تُساعدنا على بلورة وسائط ”حديثّة“ في مُخاطبة أنفسنا القديمة، ومن ثمّ العمل على تحرير الإمكانات التي ما زالت تدعونا إلى الانتماء إلى مصادر أنفسنا دونما خجل ”حداثي“ بها، أو منها.



”الحدثاثة“ (الميتافيزيقية، والسياسية، والتكنولوجية) فرصًا عالميًا في شكل ”تعمير“ باطني وشامل لأشكال وجودنا المعاصر، هم صاروا يقومون منّا مقام أنفسنا.

سوف نوزّع مفاصل هذا البحث إلى فقرتين:

1- كانط والعرب.

2- كانط والإسلام.

ثم بعد ذلك خاتمة.

1- كانط والعرب أو (في شعوب الجليل)

ضمن ”دروس في الميتافيزيقا“ التي كان كانط ألقاها ما بين 1775 و1780م، يحصي العرب من بين الشعوب التي ”أخذت“ الفلسفة عن اليونانيين، إلى جانب الفرس²⁰، لكن دورهم يتعدى هذا العمل الكسول؛ إذ إن كانط قد رصد، في إنتاجهم الفلسفي، مهمة إعادة إحياء الفلسفة بعد خمودها. قال: ”وفي نهاية الأمر خمدت جذوة الثقافة عند الرومان، وظهرت البربرية، وذلك حتى جاء العرب الذين غمروا أجزاء من الإمبراطورية الرومانية، ونذروا في القرن السابع أنفسهم للعلوم، وأولوا أرسطو مكانة مرموقة. وحين أفاقَت العلوم في الغرب من كبوتها، تمّ اتباع أرسطو كالعبيد“²¹.

علينا أن نذكر هنا بأن هذا الكلام ألقاه كانط في درس عمومي للطلبة الألمان، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ومن ثمّ هو تنزيل رسمي لموقع العرب في تاريخ الثقافة، كما وصلت إلى الأوروبيين. العرب هم الذين أنقذوا الثقافة الإنسانية من البربرية، بعد انحسار الرومان؛ وذلك عندما نذروا أنفسهم للعلوم، وهو ما فعلته أوروبا لاحقًا، بعد فترة ”اتباع عبودي“ لأرسطو معرب، بطل الفلسفة ذاك الذي أعاده العرب إلى الخدمة بعد خمود طويل. العرب كونيون هنا بعقولهم، وليس بطقوسهم.

لكنّ ما كتبه كانط عن العرب في مقالة مبكرة مثل مقالته ”حول مشاعر الجميل والجليل (1764م)“، هو الذي يكشف لنا عن تعاطفه الكبير مع شخصية ”العربي“، وتمهّله عند ملامحها الطريفة، في نطاق إحصاء أخلاقي وروحي شامل للطباع القومية للشعوب الأساسية للإنسانية الحديثة.

قال: ”إذا ما اجتئنا الآن بنظرة خاطفة، تلك الأجزاء الأخرى

إنّ صاحب الحقّ في التشريع هو الشعب وحده، لأنّه لا يمكن أن يضرّ نفسه، بينما الفرد الواحد، حين يُشرّع لغيره، قد يضرّ بهذا الغير.



علينا أن نُقرّ بأن نوعًا من الخجل الأنطولوجي ظلّ يمنع أجيالنا من النّهل من مصادر أنفسنا نهلاً موجبًا وصحّيًا، كما تفعل كلّ الشعوب ”الحديثة“ الأخرى، وليس يرفع مثل هذا الخجل الأساسي سوى مجموعة من تمارين اللقاء مع أنفسنا القديمة، من خلال مرايا العصر الذي نعيش فيه؛ وحدها معاصرة جيّدة بإمكانها أن تساعد على إعادة التأريخ لأنفسنا على نحو ”جديد“؛ أي على نحو ”مغاير“، بالمعنى الحرفي للفظ؛ أي من خلال تحدّي الغير لنا، أو من خلال تحدّي الغيرية، أو المغايرة التي يفرضها علينا رأي الأغيار، أو الآخرين فينا، ولا سيّما رأيهم في ذاكرتنا العميقة، وفي نفوسنا القديمة بالذات.

أولًا: ما دامت هذه الذاكرة العميقة، أو النفوس القديمة، هي التي ما زلنا نستقي منها مصادر أنفسنا الجديدة، سواء أكان ذلك صراحةً أم رغماً عنا.

ثانيًا: بما أنّ هؤلاء الأغيار قد صاروا، بفعل الأزمنة الحديثة، شكل ”النحن“ الحديثة لأنفسنا، وبعد فرض واقعة



العرب هم الذين غمروا أجزاء من الإمبراطورية الرومانية، ونذروا في القرن السابع أنفسهم للعلوم، وأولوا أرسطو مكانة مرموقة.



الإسبان النمط الأول من الشعور، أما الثاني فلا إنجليز، وأما الثالث فلا ألمان³².

من كل ما تقدّم نحن نسجل الآتي: إن رأي كانط في العرب لا يحتوي على أي نوع من الضغينة "الكولونالية"، أو اللاهوتية؛ بل هو رأي فلسفي ساقه كانط بالطرافة نفسها التي أصدر بها أحكامه على الطباع القومية التي تتحكّم في حواس الشعوب الكبيرة التي تولّف الإنسانية الحالية.

قال كانط: "ليس غرضي أبداً أن أصوّر طباع الشعوب بشكل مفصّل؛ بل أنا أرسم فحسب بعض الملامح التي تعبّر عندها عن الشعور بالجليل والجميل... ولهذا السبب فإنّ اللوم الذي يمكن أن يقع، في بعض الأحيان، على شعب ما لا يهاجم أحداً، طالما أنّه من طبيعته، حيث إنّهُ يمكن لكلّ شعب أن يوجّهه كما رصاصة إلى الشعب المجاور له..."³³.

ومن المفيد جدّاً أن نذكّر هنا بأنّ ثنائية "الجميل والجليل" التي اعتمدها كانط في هذه المقالة، ثمّ لاحقاً في كتابه النقدي الثالث (نقد ملكة الحكم)، ليست غريبة عن المصطلح العربي-

من العالم، إذّا لالتقينا بالعربي، الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق، ولكن المشوب بشعور كثيراً ما ينقلب إلى مغامرة خطيرة²². إنّهُ مضيف، ذو سماحة، وصادق؛ إلا أنّ حكاياته وقصصه، وأحاسيسه عامة، مخلوطة في كلّ آن بشيء من الأعاجيب. إنّ خياله المحموم إنّما يقدّم له الأشياء في صور²³ غير طبيعية وملتوية، حتى انتشار ديانته إنّما كان مغامرة كبيرة. وإذا كان العرب بمنزلة إسبان الشرق، فإنّ الفرس هم فرنجة آسيا. إنّهم شعراء جيّدون، مهذبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة والأناقة²⁴. إنّهم ليسوا بأتباع متشدّدين للإسلام²⁵، وإنّهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاح بأنّ يتأوّل القرآن بقدر محمود من الترفّق والتلطّف^{26,27}.

كان هذا الكلام سنة (1764م)، وقد ساقه كانط في الفصل الرابع من المقالة المشار إليها، وهو يحمل عنواناً لافتاً: "في الطباع القومية، من جهة ما ترتكز على الشعور المختلف بالجليل والجميل"²⁸. وما دام كانط قد شبّه العرب بالإسبان، فإنّ ما قاله عن الإسبان يمكن أن يمدّنا بمفاتيح تأويلية من شأنها أن تساعدنا على تنزيل رأي كانط في العرب، وتقدير مدى أصالة هذا الرأي. وفي هذا الفصل المذكور يفرّق كانط بين شعوب الجميل، وشعوب الجليل، على هذا النحو:

الإيطاليون والفرنسيون هم شعوب الجميل؛ في حين أنّ الألمان، والإنجليز، والإسبان، هم شعوب الجليل²⁹. ومن الواضح، تبعاً لما تقدّم، أنّ العرب يُصنّفون ضمن شعوب الجليل، وهو تخريج يبدو لنا براءً من أيّ تحرّص "استشراقي" بالمعنى الذي بثّه إدوارد سعيد عن المفكرين الأوروبيين، وطبقه بعض الباحثين على تأويل كانط لماهية الإسلام بوصفه من نتاج "شعب" وجد أفعه الروحي في معنى "الجليل"³⁰. ومن ثمّ فإنّه علينا أن نفهم ما معنى "الجليل" في نصّ 1764م هذا؟

قال: "الجميل ذاته إمّا فائن ومؤثّر، وإمّا مضحك وظريف"³¹، وهذا -حسب كانط- دأب الإيطاليين والفرنسيين. أمّا عن الجليل فيقول: "في الطبع القومي، الذي يمتلك تعبيراً عن الجليل، يكون هذا الأخير إمّا من نمط الهائل الذي يميل شيئاً من الميل إلى المغامر الجسور، وإمّا هو شعور بالنبيل، أو ربما هو رائع. وأعتقد أنّ لي أسباباً تُمكنني من أن أمنح

الإسلامي الكلاسيكي؛ فكان ابن عربي قد وقف عند الصفات الجمالية، والصفات الجلالية للإله الإسلامي في لغة القرآن. ومن العجيب أن هذه الفكرة تعود إلى الانبجاس في قلب القرن الثامن عشر، دون أن نستطيع التأريخ لهذا المبحث بدقة. إنَّ العرب شعب ينتظم طبعه القومي وفقًا للشعور بالجليل، باعتباره شعورًا بالخشية التي تميل إلى ركوب الخطر. الشعور بالجليل هو شعور سابق إلى القلب بالهائل، وبخشية عميقة تُصاحب شعور العرب بأنفسهم؛ هوية تُقد من صحبة الخطر، ومن تحويل الكينونة إلى مُغامرة شاملة. علينا أن نكتفي هنا بتمييز استراتيجي: يجب عدم الخلط بين عاطفة الجليل التي شخّصها كانط، وبين التهمة الاستعمارية التي سيقترفها القرن التاسع عشر ضدَّ العرب كونهم متعصّبين، وغير قادرين على التجريد العقلي... إلخ. الشعور بالجليل طبع قومي يشترك فيه العرب مع الإسبان، والإنجليز، والألمان، وليس عاطفة "شرقية" عدمية. ومن الطّريف أن نورد هنا لقطة أخرى من حوار كانط مع شخصية العرب، حيث يذكرهم أيضًا في معرض حديثه عن "المرأة المليحة" في ذهنية الأوروبي، ولا سيّما التي شكّل جمالها يكمن في "الوسامة"، أو "الشكل الحسن" (die hübsche Gestalt)، وهو ما يتجسّد -حسب كانط- في البنات الشركسيات، والجورجيات، وحيث يعلّق كانط قائلاً: "لا بُدَّ من أن الأتراك، والعرب، والفرس، متفقون جدًّا مع هذا الذوق، من أجل أنهم راغبون جدًّا في تحسين، أو تجميل (verschönern) شعبهم بمثل هذا الدم الرفيع"³⁴. وهذا يعني أن كانط يعتقد فعلاً بأنَّ العرب جزء من الذوق الإنساني؛ بل هو متّفق في صميمه مع الذوق الأوروبي، وذلك في مسألة جمالية حسّاسة مثل نوع المرأة التي يمكن أن تُحرّك الرجل عامةً؛ لحسنها ووسامتها.

2- كانط والإسلام

أ- جَنَّةُ مُحَمَّدٍ: تأويلان مختلفان (1788 و1793م)

ما بين 1788م، تاريخ نشر كتاب (نقد العقل العملي)، وسنة 1793م، تاريخ نشر كتاب (الدين في حدود مجرد العقل)، تعرّض كانط إلى التمثّل بما هو "محمّدي" -كما يقول- بطريقتين تبدوان متعاكستين، وعلينا أن نفحص عن

إنَّ جَنَّةَ مُحَمَّدٍ، أو الذوبان في
الألوهية، لدى الحكماء الإلهيين
والمتصوّفة، وكلّ طرف، كما
هفت نفسه، وقع في خاطره،
هي أمور تفرض على العقل
أهوالها.

الدلالة الفلسفية لذلك. ففي المرة الأولى نعرثر على قوله ساقها كانط، في موضع متقدّم من كتابه النقدي الأساسي الثاني، وتحديدًا في الفصل الثاني (حول جدلية العقل المحض في تعيين مفهوم الخير الأسمى) من الكتاب الثاني (جدلية العقل المحض العملي). فبعد نقد العقل النظري، تبين لكانط أنّ مصلحة العقل، في الميدان العملي، من نوع مختلف عنها في ميدان العلوم. لم يعد الأمر يتعلق بأن نعرف؛ بل أن نريد. وفي تقديره فإن تعيين الإرادة أصعب من تحصيل المعرفة. تعيين الإرادة يعني أن نحدّد لأنفسنا غاية أخيرة على الأرض، وهذا ما لا يمكن لأيّ علم أن يقوم به. وحين يتوقّف العقل النظري عن توجيه النفس يفتح أمامها كلّ حقل المُفكّر فيه الذي لا يمكن أن نعرفه. عندئذ يشعر العقل بأنّ لديه مصلحة غير نظرية تتعلّق بميدان واسع من إمكانات الاستعمال، إلا أنّها ميدان، حيث لا يمكن لأيّ عقل نظري أن يساعدنا. ومن يصدّق أنّ العقل الذي في العلوم يمكن أن يعيّن إرادتنا حول مصيرنا في الكون، يتعلّق "باختلاقات عقلية فارغة" تكمن مصلحة العقل العملي في التخلّص منها. وليس ثمة من طريقة لذلك غير أن ينقد العقل العملي نفسه، وأن يشرّع لنفسه بطريقة غير نظرية تمامًا. وأهمّ موقف لنقد العقل لنفسه ألا يقبل من نفسه شيئاً يؤدّي إلى تقويض العقل النظري؛ لأنّ كلّ عقل عملي، أو أخلاقي، يفعل ذلك: "يقوّض مصلحة العقل التأملي، ويرفع الحدود التي وضعها هو بنفسه لنفسه، ويسلمها إلى هراء، أو جنون المخيلة"³⁵.

إذا فكّل تفكير أخلاقي يتناقض مع التزامات العقل النظري في أنّه لا يمكن أن ينتج معرفة عقلية عمّا يكون خارج التجربة الممكنة المتاحة للعقل البشري، بما هو كذلك -نعني مسائل النفس والعالم والإله- إنه تفكير سيئ السيرة، ويؤدّي إلى رفع الحدود التي أقامها العقل النظري بين ما يمكن أن نعرفه بعقولنا البشرية، وما لا يمكن أن نعرفه بهذه العقول. وكلّ ما قد نطمح في معرفته بعقولنا، وهو يوجد خارج نطاق الطبيعة الإنسانية، هو "هراء، أو جنون المخيلة".

وفي هذا السياق تمثّل كانط المعنى الحسي والخيالي للجنة في الإسلام، وفكرة "الذوبان في الألوهية" الذي يقول به الإشراقيون والمتصوّفة. قال: "في الواقع، بقدر ما يوضّع



**إنّ الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل
كانط قد وضع على شهادة
الدكتوراه التي حصل عليها
سنة 1755م، بالأحرف العربيّة
عبارة البسملة التي هي فاتحة
السُّور القرآنية: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ... (ماركو شولير، Financial
(Times)**





إنَّ العرب بمنزلة إسبان الشرق، فإنَّ الفرس هم فرنجة آسيا. إنَّهم شعراء جيِّدون، مهذَّبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة والأناقة.



ما قصد إليه كانط هنا ليس نقد الإسلام، ولا التخرّص على شخصية محمد الرسول؛ بل البحث الترنسندنتالي في شروط إمكان استعمال عقولنا في الميدان العملي فحسب. أي: ميدان تعيين الإرادة وفقاً لقوانين الحرية الإنسانية، وبالتحديد عن مسائل تقع أصلاً خارج التجربة الممكنة للحواس البشرية. الإرادة هي لحظة تكون فيها النفس تحت تأثير انفعالات لا مردّ لها؛ لأنّها نابعة من طبيعتها، وهو ما أشار إليه كانط بعبارة "مشروط بشكل باثولوجي"، و("باثوس" في اليونانية تعني الانفعال).

وحده العقل النظري يفعل بشكل عفويٍّ ومحض. ما عدا ذلك نحن ندخل في قارة الانفعال البشري، ومن ثم العقل الأقرب إلى طبيعتنا البشرية، كما هي في انفعالاتها الحميمة، هو العقل العملي، وليس العقل الذي في العلوم. العلوم مصطنعة، لكنّ الانفعالات أصلية. ولو كلّفنا النفس إدارة شؤون الانفعال لوجدنا أنفسنا أمام وضعية الباحث عن السعادة بحواسّه، أو بخياله، وليس بأيّ شيء آخر؛ لذلك تختار النفس أفضل ملكاتها لتدبير الانفعال من دون تدميره، ولا الخضوع لسلطته. وكلّ عقل يكتفي بتحقيق أهوائنا، تحت سلطة المبدأ الحسي للسعادة، هو عقل باثولوجي؛ ولذلك سوف ننقل كاهل العقل، لو طالبناه بأن يعمل تحت إمرة ملك لا يفكر.

في ضوء هذا التوصيف الفلسفي، يبدو حديث الدين عن الجنة والنار حديثاً يخرج عن نطاق العقل؛ لكنّه يوجد في دائرة الانفعال؛ أي حيث يمكننا مواصلة السعادة بوساطة الحواس، أو المخيلة. والمشكل العميق الذي يثيره كانط أنّ العقل وحده يمكن أن يشرّع لنا معنى للمصير لا يؤدّي إلى تقويض الحدود التي وضعها العقل النظري لنفسه في ميدان المعرفة. والمفارقة أنّ الأخلاق؛ أي ميدان الحرية الإنسانية، هي ميدان غير نظري، ولا يمكن أن نمثّل فيه للعقل النظري كما يعمل في العلوم. ومع ذلك فإنّ ما علينا احترامه من قوانين لحريّتنا لا يجب أبداً أن يقوم على اختلاقات عقلية فارغة، أو متناقضة مع طبيعة العقل البشري. لا يفعل العقل، في استعماله العملي، غير توسيع إمكانية التفكير في حريّتنا؛ فهو لا ينتج أيّ معرفة حقيقية حول أنفسنا. والرهان هو: كيف نصل إلى حرية التفكير؟ ما تعدنا به الأديان؛ أي جنة

العقل العملي في أساس هذا الأمر، وذلك من حيث هو مشروط بشكل باثولوجي، نعني: يتحكّم فحسب في مصلحة الأهواء تحت المبدأ الحسيّ للسعادة، فإنّ هذا التكليف الثقيل لا يمكن أن يُطلب من العقل التأملي. إنّ جنة محدّد، أو الذوبان في الألوهية، لدى الحكماء الإلهيين والمتصوّفة، وكلّ طرف، كما هفت نفسه، ووقع في خاطره، هي أمور تقرض على العقل أهوالها، وقد يكون من الأحسن ألا يكون لنا عقل من أن نلقي به، بهذه الطريقة، إلى كلّ هذه الأخيلة والأحلام. ولكن إذا كان العقل المحض يستطيع، من تلقاء نفسه، أن يكون عملياً -وهو في حقيقة الأمر كذلك كما يثبتته الوعي بالقانون الأخلاقي- فذلك لأنّه دائماً عقل واحد يحكم وفقاً لمبادئ قبلية ... عليه أن يقنع؛ لأنّ ذلك ليس ببصيرة من بصائره؛ بل هو بالفعل من جهة توسّعاتٍ ما لاستعماله بأيّ قصد آخر، وهنا بقصد عملي؛ ولا يتنافى ذلك على الإطلاق مع مصلحته التي قوامها الحدّ من جريرة ما هو تأملي³⁶.

كيف نقرأ هذا النصّ؟ وهل علينا أن نواصل الاعتذار لأنفسنا من كانط، أو عذر كانط الذي لا يعرفنا حقيقة؟



إنَّ الأخلاق بذاتها هي علم العمل بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة من القوانين المطلقة، التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها.



هو أنَّ المحمَّدين قد تأوَّلوا فردوسهم الحسِّي بشكل روحي حقًا. الجديد لدى كانط أنَّ الدين قد انتقل، عنده، من حارس لسعادة الحواس بوساطة الآخرة (1788م) إلى مصاحب مناسب لتقنيات الرجاء بوساطة إيمان يفكر (1793م). وفي واقع الأمر، من الناحية الفلسفية، انتقل كانط من بحث ترنسندنتالي في شروط الإمكان القبلية للإيمان العقلي، فلا يحتاج إلى أيِّ سعادة كي يكون فاضلاً، إلى نقاش تأويلي حول المعنى الروحي حقًا الذي يمكن أن نعترف به للإيمان التاريخي الذي يعتنقه شعب ما لنفسه، ويحوِّله إلى مؤسسة تقديس. هذا الانتقال الخطير (سنة 1793م) من الفلسفة إلى التأويل هو الذي منح كانط مرونة نظرية طريفة غيّرت موقفه من فردوس المحمَّدين. ولذلك سؤال كانط (سنة 1793م) هو: من المؤلِّد الأسمى للإيمان التاريخي؟ وجوابه هو: إنَّه الإيمان الديني المحض. كلُّ الإشكال في معنى "المحض" هنا، فالمحض هو الكوني. وحسب كانط أهمَّ "علامة" على حقيقة أيِّ دين هي "ادِّعاء مشروع الكونية"⁴² الذي يصاحبه؛ ولذلك هو لا يعتبر أنَّ الوحي "المتداول بين الناس هو نفسه

الخلد، هو مصلحة روحية تقع فوق كلِّ مصالح العقل العملي، ونعني: فيما أبعد من كلِّ استعمالات الإرادة في حدود طبيعتنا البشرية. ربما كان خطأ كانط هنا أنَّه ما زال يأخذ "الجنة" بمعنى أنطولوجي؛ أي بمعنى نمط من الكينونة نحن سوف نعيشه يوماً بعد موتنا؛ لذلك لو أنَّ كانط كان معاصرنا، بعد المنعرج اللغوي، لأخذ معنى الجنة مأخذاً سردياً، أو بوصفه يحيلنا على عمل لغوي، هو العمل الإنجازي؛ الجنة، بما توحيه في قلوب الناس من وعود أخروية بالسعادة، وليس بما يعتقدوه المؤمن العامي. لكنَّ لكانط طريقته الخاصة في "تدارك" ذلك التأويل الذي قدَّمه سنة 1788م، وهذا ما فعله، بشكل صريح، في القطعة الثالثة (في انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر، وتأسيس ملكوت الله على الأرض)، من كتاب (الدين في حدود مجرّد العقل) (1793م). قال: "إنَّ المحمَّدين³⁷ إنَّما يعرفون (كما يبيِّن ريلاند³⁸) كيف يمنحون وصف فردوسهم، المرسوم بكلِّ شهوة حسية، معنىً روحياً جدًّا حقًا، وذلك ما فعله الهنود مع تفسير الفيداس³⁹، على الأقل، بالنسبة إلى القسم المتنور من شعبهم"⁴⁰. تقريباً المثال نفسه الذي أورده سنة 1788م، ولكن من أجل إصدار تعليل فلسفي أكثر تفهّماً، وأكثر تلطُّفاً. وما كان من "هراء وجنون المخيلة"⁴¹ صار الآن، سنة 1793م، "معنى روحياً جدًّا حقًا" (!). كيف نفهم هذا التغيُّر في فهم كانط للإسلام؟

كان رهان كتاب (نقد العقل العملي) قابلاً للصياغة على هذا النحو: إلى أيِّ مدى يمكن لعقولنا أن ترتب قوانين الحرية، دون تفويض حدود العقل النظري؟ أي إقامة ميتافيزيقاً للحرية، ولكن من دون ادِّعاء إنتاج معرفة حول أيِّ خطوة خارج العالم المحسوس؛ ولذلك كان حكم كانط يبدو قاسياً على أيِّ نوع من الطمع في إقامة سعادة حسية خارج حدود العقل البشري. ورأي كانط، سنة 1788م، كان: إنَّ جنة محمَّد لا تفكر.

أمَّا رهان كتاب (الدين في حدود مجرّد العقل)، فهو قابل للصياغة على هذا النحو: إلى أيِّ مدى يمكن لأخلاقنا العقلية أن تطوّر تقنيات رجاء مناسبة لطبيعتنا البشرية (المحدودة بالعالم المحسوس)، شأنها أن تؤمّن لنا علاقة روحية بالإله، أو بمنطقة الإيمان التاريخي، ولكن دون السقوط في أيِّ حماسة دعوية، أو لاهوت محارب؟ ورأي كانط، سنة 1793م،



إنّ الضروب المختلفة من الإيمان لدى الشعوب، إنّما تمنحها أيضًا، شيئًا فشيئًا، طابعًا مميزًا على الصعيد الخارجي في العلاقة المدنيّة.



حلّ أمامنا لفهم الدين التاريخي، مثل الإسلام، سوى أن نؤوّل النصّ "نصّ الوحي"، لكنّ خطورة كانط هنا لا تكمن في تقنيات التأويل التي يمكن أن يقدمها، أو أن يمارسها؛ بل في أدب التأويل الذي يقترحه: هو يعترف بأنّ كلّ تأويل لنصّ الوحي "يظهر لنا، بالنظر إلى النصّ (نصّ الوحي)، متكلّفًا، وقد تمّ على كره في أغلب الأحيان، وفي أغلب الأحيان، يمكن أن يكون كذلك بالفعل، ومع ذلك ينبغي، إذا كان ممكنًا فحسب، وكان هذا النصّ يقبل به، أن يُفضّل على مثل ذلك التفسير الحرفي الذي إمّا أنّه لا يحتوي على أيّ شيء مطلقًا من أجل الخلقيّة، وإمّا أنّه يعمل رأسًا ضدّ الدوافع التي تحضّ عليها"⁴⁵. ما يقترحه كانط عنف تأويلي مناسب لعقولنا؛ مناسب: أي موافق للمعنى الكوني للأخلاق التي يمكن أن تقبل بها طبيعتنا البشرية بشكل محايد. كلّ الشعوب قامت بهذا العمل التأويلي الأساسي لوجودها التاريخي: "كلّ علماء الشعوب" تصرّفوا مع "كلّ أنواع العقائد القديمة والجديدة" على نحو، حيث صارت في النهاية "في توافق تام مع المبادئ الخلقية الكونية للإيمان"⁴⁶. وهذا ما يصدق -حسب كانط- على اليونان، والرومان، واليهود، والهنود، وفيما يخصّنا، على المحمّديين⁴⁷.

ب- دين شجاع، أو في حدود الكبرياء

لا يبلغ حوار كانط مع الإسلام ذروته إلّا في هامش من كتاب (الدين في حدود مجرد العقل)، عندما يصف ما يسميه "المحمّدية" بأنّها دين مؤسّس على الكبرياء، وبأنّ كلّ طقوسها من نوع شجاع⁴⁸. وهو موقف لا يمكن أن نفهمه حقًا، إلّا متى وضعناه في لحظة فلسفية تعتمد منهج الدين المقارن، ونعني قراءة رأي كانط في ضوء آرائه في المسألة نفسها، كما يطرحها في شأن الأديان الأخرى، ولا سيما المسيحية واليهودية، ونحن سنورد النصّ كاملاً حتى نتعرّف السياق، ونرى جملة المسألة في تركيبها الخاص. قال: "إنّ الضروب المختلفة من الإيمان لدى الشعوب، إنّما تمنحها أيضًا، شيئًا فشيئًا، طابعًا مميزًا على الصعيد الخارجي في العلاقة المدنيّة، يُنسب إليهم، لاحقًا، كما لو كان الخاصية الكلية لمزاجهم. كذا حال اليهودية فهي، تبعًا لتأسيسها الأوّل، بما أنّها شعب كان يجب عليه أن يفصل نفسه عن كلّ الشعوب

الوحي كما شاءه الله نفسه؛ بل هو وحي تاريخي، ونعني: في صيغة كتابيّة، أو لفظيّة، أو سردية، أو مؤسّساتيّة، ونعني: في صيغة بشريّة. وهو تاريخي؛ بسبب الحاجة الطبيعيّة للبشر إلى التشوّق إلى أن يكون، دومًا، للمفاهيم والعلل العقلية العليا، حاملٌ حسيّ ما تستند إليه"⁴³. لا يمكن لأيّ دين أن يستغني عن الحواس، وتاريخ أنفسنا هو دومًا تاريخ استعمالنا لحواسنا، وليس الفردوس، أو الجنّة، غير أقصى سياسة لحواسنا في المستقبل، ولا معنى لأيّ آخره من دون حواسّ.

اكتمل النّصاب الآن: وحي يُخاطب الحواس، لكنّ الخطر فيه أنّه ينبغي أن يتكلّم لغة كونيّة حتّى لا يدمّر شكل الحياة؛ أي شرط التّعايش بين البشر. كونيّة؛ أي عقلية. ليس تأويل الدّين -حسب كانط- سوى تفسيره على نحو يتوافق مع القواعد الكلية للدين العقليّ المحض. ومعنى الدين العقليّ: "أن يُسهم في أداء جميع واجبات الإنسان، بوصفها أوامر إلهية، وهو ما يمثّل جوهر كلّ دين"⁴⁴. بيد أنّه ليس للدين العقليّ مضمون دعويّ جاهز، مثلما هو حال الأديان التاريخيّة. لذلك ما من



إنَّ الفيلسوف الكسموبوليطيقي، إلى الجهة الروحية التي نقف فيها نحن العرب أو المسلمين الذين يعيشون في فترة ما بعد الملة.



في صلب أنفسنا - مزيداً من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر دوماً من موافقة هذه القداسة، والجدارة بها. وبدلاً من ذلك فإنَّ هذه الفضيلة التي تتمثل على الحقيقة في الشجاعة على ذلك إنما يتم ردها إلى الوثنية، كأنها اسم متهَم بعدُ بالاعتزاز بالنفس. وعلى الضدِّ من ذلك يُمَجَّد الاجتلاب الدليل للمنافع والميزات. إنَّ التزمّت (التعصّب الديني، التفاني الزائف/ de-votio spuria) هو الاعتقاد على وضع ممارسة الورع، ليس في الأفعال المرضية لله (في القيام بكلِّ الواجبات الإنسانية) بل، بدلاً من ذلك في التعامل المباشر مع الله، من خلال مظاهر الرهبة؛ وهي ممارسة ينبغي أن تُعَدَّ عندئذ ضرراً من عبادة العبيد (opus operatum)، إلا إذا أُضيف أيضاً إلى الاعتقاد في الخرافات شيء من الوهم الحماسي بأن وراء ذلك توجد مشاعر فائقة للحسّ (سماوية) مزعومة⁴⁹.

نحن نريد أن نناقش رأي كانط في الإسلام، في ضوء هذا السؤال الهادي: ماذا نفعل اليوم بكبرياننا الديني؟ وهل يمكننا أن نضع حدوداً لكبرياننا، حيث لا تتحوّل شجاعتنا الدينية إلى مجرد "حماسة" بلا أيّ وعود إنسانية كونية؟

الأخرى بوساطة كلّ المناسك التي يمكن تخيلها، والعقابية في شطر منها، وأن يحتاط من كلّ اختلاط بها، قد جذبت لنفسها تهمة كره البشرية.

أما دين مُحَمَّد (der Mohammedanism) فهو يتميز بالكبرياء؛ إذ بدلاً من المعجزات، وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع. أما المعتقد الهندي، فهو يمنح أتباعه طابع عدم الشجاعة (Kleinmütigkeit) لأسباب مناقضة، تماماً، لتلك التي ذكرناها للتوّ. وبذلك فإنّه من اليقين أنّه ليس أمراً كامناً في الهيئة الباطنة للإيمان المسيحي؛ أنّه يمكن أن نلومه لوماً مماثلاً؛ بل في الطريقة التي يُقدّم بها إلى النفوس، بسبب الذين يرون فيه، من كلّ قلوبهم، رأياً حسناً، إلا أنّهم - إذ يجعلون من الفساد البشري منطلقاً، ويشكّون في كلّ فضيلة - يضعون مبدأ الدين في الورع (Frömmigkeit) فحسب (وما يفهم من ذلك مبدأ السلوك الشقي بالنظر إلى تقوى الله التي علينا انتظارها من قوّة تأتي من فوق)؛ من أجل أنّها نفوس لا تضع أيّ ثقة في نفسها أبداً، وهي تتطلّع، في قلق دائم، إلى عون يأتيها من خارج الطبيعة؛ بل حتى تظنّ أنّها، بهذا الاحتقار لنفسها (الذي هو ليس من الخشوع في شيء)، تمتلك وسيلة للظفر بحظوة ما، وهي أمور لا ينبئ التعبير الخارجي عنها (في النزعة التقوية "Pietismus" أو التظاهر بالورع)، إلا عن نوع من النفوس التي تربّت على العبودية. هذه الظاهرة المتميّزة (للكبرياء لدى شعب ليس بعالم، إلا أنّه بصير بإيمانه) يمكن أيضاً أن تتأتّى من تخيل مؤسّسه، كونه وحده قد جدّد في العالم، مرة أخرى، مفهوم وحدة الله، وطبيعته فوق المحسوسة. وسيكون في ذلك - لا ريب - نحو من النبل الذي أضفاه على شعبه؛ إذ حرّره من عبادة الصور، ومن فوضى الشرك، لو كان يستطيع أن ينسب إلى نفسه هذا الفضل عن حق. أما الطابع المميّز للطبقة الثالثة من أتباع الدين [المسيحيين] التي تجد أساسها في الخشوع المفهوم على نحو سيئ، فإنَّ الخطّ من الاعتزاز بالنفس، في تقدير المرء لقيّمته الخلقية لا يجب عبر التعبير بقداسة القانون، أن يسبّب احتقار المرء لنفسه، بقدر ما يجب أن يُحدّث لديه [VI، 185] - طبقاً لهذا الاستعداد النبيل الذي

فلسفياً ينطلق كانط من أنَّ الفرق الحاسم بين البشر، في مسألة الدين، هو ذاك الذي يفصل بين مَنْ يبحث عن عبادة الإله في هذا الشيء الحسي أو ذاك، وبين الذين يعتقدون بأنَّ "تلك العبادة لا توجد إلا في النية الهادفة إلى سيرة حسنة فحسب"⁵⁰. الدين -مهما كان- نيةً فحسب، ليس لها من هدف آخر سوى سيرة حسنة فحسب. بين العزاف البدائي والأسقف الأوروبي فرق في المسافة، ولكن ليس في المبدأ⁵¹. الإيمان عمل شكلي، أو لا يكون. إنَّه تحسين لشكل الحياة في أنفسنا لا غير؛ ولذلك كلَّ إيمان يدَّعي أنَّه يؤسِّس معرفة بشيء خارج عقولنا هو ضرب من "البابوية" فحسب، ونعني أنه: لا يعدو أن يكون نوعاً من "هيبة الأب" فحسب، وهذا هو أصل المعنى اللاحق "للاستبداد الروحي"⁵². وحسب كانط، لا يمكن تبرير الاستبداد حتَّى بما هو أفضل لنا. قال: "إنَّ مراسيم تأمرنا بشكل استبدادي (despotisch)، على الرغم من أنَّها مفروضة علينا من أجل الأفضل لنا (ولكن ليس بوساطة عقلنا)، لا يمكننا أن نرى فيها أية فائدة"⁵³. ولا فرق عندئذ بين استبداد المبادئ، واستبداد التمايم؛ لأنَّ الفرق الحقيقي يكمن -حسب كانط- بين "الخضوع الخانع لعقيدة ما بوصفها عبادة العبيد"، وبين "التكريم الحرَّ الذي يجب أن يتيَّم، في المقام الأول، تجاه القانون الأخلاقي"⁵⁴.

بهذا المعنى ليس من دلالة للفظه "دين" (religionn) سوى معنى "التقوى" بمعنيها: "الخوف من الله"، في معنى أنَّ العلاقة مع الله هي "دين"، وليس هذا الدِّين غير لزوم احترام القانون الأخلاقي؛ و"محبة الله"، بمعنى أنَّ الإيمان "اختيار حرّ، بناءً على الرضا بالقانون"⁵⁵. أمّا مَنْ يطمع في إعطاء مضمون حسي، أو تشبيهي، للكائن فوق المحسوس الَّذي نحتاج إلى وجوده كي يكون هناك معنى نهائي لوجودنا على الأرض، وهو معنى لا يمكننا أن نبتَّ فيه بعقولنا، فإنَّ "فكرة هذا الكائن لن تستطيع أن تصمد لذاتها في نطاق العقل التأملي"⁵⁶. بهذا المعنى الدقيق، يقترح كانط أن نُقدِّم الفضيلة على التقوى، والأخلاق على الدِّين، "أن نعرض نظرية الفضيلة قبل نظرية التقوى"⁵⁷. هذا الطابع المشتق، أو الفرعي، للتقوى سوف يجعلها غير قادرة على الاكتفاء الأخلاقي بنفسها. إنَّ "نظرية التقوى لا يمكنها أن تُمثِّل لذاتها



إنَّ الصَّدقة، وحدها، تستحق أن تُستثنى، متى ما تمَّت بناءً على نية حقيقية فاضلة، وفي الوقت نفسه دينية، ومن أجل واجب إنساني.



الهدف النهائي للمسعى الأخلاقي؛ بل هي تصلح وسيلة فحسب لزيادة قوة الشيء الذي في حد ذاته يصنع إنساناً أفضل، ونعني: نية الفضيلة⁵⁸.

جوهر الدين أن يمد أي فضيلة بشرية بنحو من "القوة" الاستثنائية التي لا يمكن للأخلاق أن تستمدّها من أي جهة أخرى. "زيادة القوة" في أنفسنا، هذا هو جوهر أي إيمان بشري، ولكنّ هذا يعني أنّ أخطر ما يمكن أن يُصيب ديناً من الداخل لن يكون -حسب كانط- شيئاً آخر سوى أن "يتعرّض لخطر إسقاط شجاعته (التي تمثل جوهر الفضيلة)، وتحويل التقوى إلى خضوع عبودي وملتق، تحت سلطة أمرة بشكل استبدادي"⁵⁹. ما يقترحه كانط أن نترك جوهر الفضيلة؛ أي فكرة الشجاعة، تتخلل إلى جوهر التقوى؛ أي الإيمان الحرّ. وفي رأيه أنّ "هذه الشجاعة ينبغي أن تقف على قدميها بنفسها"⁶⁰. لا يمكن لأيّ كان أن يعلم كيف تكون شجاعاً، وكيف تكون حرّاً في الوقت نفسه؛ فليس ثمة شجاعة تابعة لأحد. وحدها الشجاعة التي تستطيع أن تشرّع لنفسها، هي حرة. ودور الدين أن يعلم الناس "تقوية" الشجاعة بوساطة نمط معيّن من "المصالحة" (Versöhnung) مع أنفسنا، في معنى نحو من "التبني" لأنفسنا. وهكذا يقابل كانط بين الشجاعة التي "تفتح لنا السبيل نحو سيرة جديدة في الحياة"، وبين "جهد فارغ، كي نجعل ما حدث لم يحدث (أي القيام بكفارة)، فإنّ الخوف من تملك هذه الكفارة، وتمثّل عجزنا الكامل عن الخير والشعور بالقلق من السقوط مرة أخرى في الشرّ، أمور لا بدّ من أن تُفقد الإنسان شجاعته، وتضعه في حالة خلقية منفصلة مؤلمة، هو حيث هو لا يضطلع بأيّ شيء ممّا هو عظيم، أو خير؛ بل ينتظر كلّ شيء من التمني"⁶¹. إنّه، في هذا السياق بالتحديد، أتى كانط في كتاب (الدين في حدود مجرّد العقل) إلى الهامش المطوّل الذي توقّف فيه عند الطبع الروحي للمحمّديين. وهذا الطبع الروحي هو الكبرياء. قال: "أمّا دين مُحمّد (der Mohammedanism) فهو يتميّز بالكبرياء؛ إذ بدّلاً من المعجزات، وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع". أية علاقة فلسفية بين "الكبرياء" وبين "طقوس عبادة من نوع شجاع"؟



**إنّ العرب هم الذين أنقذوا
الثقافة الإنسانية من البربرية،
بعد انحسار الرومان؛ وذلك عندما
نذروا أنفسهم للعلوم، وهو ما
فعلته أوروبا لاحقاً، بعد فترة اتّباع
عبودي لأرسطو معرّب.**



الطَّرِيف في خطّة كانط هنا كونه ينظر إلى الدين باعتبارهِ مقترق طرق بين "ضروب مختلفة من الإيمان لدى الشعوب"، ومن ثَمَّ هو لا يهتم بأيّ نمط من الإيمان، إلّا في ارتباطه بأمرين: أنّه خاصّ بشعب معيّن؛ لا سيما أنّه يفرض عليه، على الصعيد الخارجي، "علاقة مدنيّة" مؤدّاها أنّ هذا الإيمان قد تحوّل، لدى ذلك الشعب، إلى ضرب من "الخاصية الكلية لمزاجه". كلّ دين هو طبع كلّ لشعب من الشعوب يستعمله، باعتبار اعتبار علاقته المدنية بذاته الخارجية، أو المزاج العام لنفسه العميقة. بهذا المعنى، تبدو اليهودية -حسب كانط- دين شعب "جذب لنفسه تهمة كره البشريّة". لماذا؟ لأنّه دين حوّل مزاجه العام إلى شريط من المناسك، والعقوبات الروحية التي تهدف صراحةً إلى أن "يفصل نفسه عن كلّ الشعوب الأخرى".

تبدو اليهودية، في عين كانط، نمطاً من العزلة الروحية للشعوب. ولذلك كلّ تهوّد هو سياسة انفصال ذاتي عن بقية الإنسانية، وهو انفصال يؤدّي دور المزاج، أو العلاقة المدنية بالنفس؛ ولذلك فإنّ "تهمة كره البشريّة" لا تؤخذ هنا مأخذاً سلبياً؛ بل إن الكره كسياسة انفصال ذاتي هي شكل التذوّت الخاص بشعب دون آخر. الكره هو المزاج الروحي الكلي لنفس يهودية، لكنّ الكره ليس مجرد انفعال حزين هنا؛ بل هو مزاج؛ أي خاصية كلية لضرب من العلاقة بالنفس. هنا تأتي هذه العبارة الحازمة: "أما دين محمّد"، والأدقّ "المحمّدية"، أو "مذهب محمّد". علينا أن نضع، في الاعتبار أنّه بعد "الكره" اليهودي سوف يتحدّث كانط عن "الكبرياء" المحمّدي الذي لا يعبد إلا بوساطة "طقوس شجاعة". ولكن ماذا يعني كانط بمفهوم "الشجاعة"؟ وهل كلّ ما هو شجاع ينبغي أن يتميزّ بالكبرياء؟ وعندئذ علينا أن نسأل: هل يُفرّق كانط بين "الكبرياء" وبين "التكبر"؟

- في المقدّمة إلى "نظرية الفضيلة" من كتاب (ميتافيزيقا الأخلاق) (1797م)، شرح كانط فكرة "الفضيلة" بطريقة طريفة: إنّ الفضيلة ليست تنازلاً؛ بل "قدرة". ينبغي أن تكون قادراً على الفضيلة، لكنّ هذه القدرة لا تتعلق بفعل شيء طبيعي؛ بل بشيء معاكس لطباعك؛ وميولك. وهكذا "ينبغي على المرء أن يحكم على نفسه بأنّه يستطيع، ما يأمر القانون

إنّ العرب كونيّون هنا بعقولهم،
وليس بطقوسهم.

أمرًا لا مشروطًا، بأنه يجب عليه أن يفعله⁶². وراء الفضيلة، هناك استطاعة، إلا أنه لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلا في شكل واجب. وفي هذا السياق بالذات، أتى كانط إلى معنى "الشجاعة"؛ الشجاعة بوصفها قدرة نبيلة على الواجب، وبهذا المعنى، المنتصر الحقيقي هو من ينتصر على نفسه. قال: "بيد أن القدرة والعزم المتروي على مقاومة خصم قوي، ولكن غير عادل، هي البسالة (Tapferkeit ، fortitudo)، وبالنظر إلى الخصم المناوئ للنزعة الخلقية فينا، هي الفضيلة (virtus). وهكذا فإن النظرية الكلية للواجبات، في الجزء الذي يضع تحت القوانين ليس الحرية الخارجية؛ بل الحرية الباطنية، هي نظرية الفضيلة"⁶³.



**إنّ الكبرياء، هذه الظاهرة المُميّزة
لما هو مُحَمّديّ، ليس علمًا
يمتلكه شعب ما دون آخر؛ بل هو
بصر بالإيمان الخاص به.**



في رأي كانط، وحدهم الأحرار يمكن أن تكون لهم واجبات؛ فليس كلّ ما يوجبه المرء على نفسه واجب خلقي. فليس في معنى الواجب الخلقي إكراه لأحد؛ بل "إكراه لأنفسنا" فحسب⁶⁴. وإذا كان "القانون" لا يمسّ إلا ما سمّاه كانط "حريتنا الخارجية"، فإنّ "الفضيلة" تتعلّق بحريتنا الباطنية، ولكن هل كلّ ما يُفعل بحرية حرّ؟ حسب كانط كلّ من تسوّّل له نفسه أن يفعل بي شيئًا مناقضًا لإرادتي يتعامل معي، ليس بوصفي غاية في ذاتي، بل بوصفي مجرد وسيلة لشيء غريب عن ذاتي. هناك تناقض ينخر كلّ حرية تستعمل البشر بوصفهم مجرد وسيلة. قال كانط: "سيكون ذلك فعل حرّية، إلا أنه مع ذلك ليس فعلًا حرًا"⁶⁵. وحده الفعل الشجاع يكون نابعا من حرية حرّة؛ ولذلك ما فتى يؤكد كانط: "لهذا السبب فإنّ هذه القوة الأخلاقية أيضًا، بما هي بسالة، إنّما تشكّل شرف المحارب (die Kriegsehre) الحقيقي الأكبر والوحيد للإنسان"⁶⁶.

بأي معنى إذا تميّز النفوس الشجاعة بالكبرياء؟ إذ يتساءل كانط مثلاً: هل يمكن أن نعدّ "الجرائم الكبرى" تابعة من ضرب من "قوة النفس"، أو "رباطة الجأش" (Stärke der Seele)⁶⁷، وليس من "فضائل كبيرة"؟ في الفقرة 24 من "نظرية الفضيلة" في (ميتافيزيقا الأخلاق)، بسط كانط تعريفه للكبرياء على النحو الآتي:

"إنّ التّكبر (/superbia/ 'der Hochmut') - كما يعبّر

هذا اللَّفْظ عن ذلك الميل دائماً إلى السَّباحة في الأعالي - هو ضربٌ من الطَّموح (ambitio) بمقتضاه نحن نُطالب أناساً آخرين بأن يُقدِّروا أنَّهم لا شيء بالمقارنة معنا، ومن ثَمَّ هو رذيلة تتناقض مع الاحترام الذي يُمكن لأيِّ بشر أن يدَّعيه لنفسه ادِّعاءً مشروعاً. وهو شيء ينبغي أن نميِّزه عن الكبرياء (animus elatus/“der Stolz“)، من حيث هو حُبُّ التَّكريم (“Ehrliebe“)، بمعنى الحرص التام على عدم التنازل عن أيِّ شيء من كرامتنا الإنسانية، بالمقارنة مع الآخرين (الذين تعودنا من دهرنا أن نُطلق عليهم صفة التَّيْل)؛ ذلك أنَّ التَّكَبُّر يشترط على الآخرين احتراماً هو، مع ذلك يمنعه عنهم، لكنَّ هذا الكبرياء قد يتحوَّل إلى خطأ وإلى تهجَم، حين يكون أيضاً مجرد ادِّعاء على الآخرين بأن يهتَمُّوا بأهمَّيتنا⁶⁸. لقد حصلنا الآن على أدوات التوضيح المناسبة لقول كانط عن الإسلام: إنَّه دين شجاع يميَّز بالكبرياء.

فبأيِّ معنى؟ ربَّما نعرِّض هنا على سِرِّ الميل إلى تسمية “الإسلام” بأنَّه “المُحمَّدِيَّة”. ربما قصد كانط أنَّه من هذا القبيل: لكي نفهم الإسلام، علينا إرجاعه إلى خُلُق مؤسِّسه. “مُحمَّد” -مثل بقية الرسل- هو بالأساس، بالنسبة إلى كانط، نمط خلقي، أو مُثُل أعلى خلقي، وعلينا أن نتعامل مع دينه على هذا الأساس. ما هو “مُحمَّدِي” فعلاً هو “خلقي” في الدين الذي أسَّسه، وما عدا ذلك هو شيء لا يمكن أن يهَمَّ العقل البشري، عندما يريد أن يُحدِّد فكرة الدِّين بإطلاق. هنا نفهم معنى الكبرياء المُحمَّدِي؛ إنَّه يدعو إلى دين لا يعوِّل على “المعجزات” التي تستخفَّ بالعقل البشري (مثل الدِّين اليهودي، أو المسيحي)؛ بل على “الانتصارات وقهر الشعوب الأخرى”؛ دين يشتقُّ ماهيته من الانتصار، أي إنَّ ماهيته الأصلية ماهية حربية. بهذا المعنى ربَّما كان الإسلام أول دين بالمعنى “الحديث”؛ أي أول دين “ذاتي”، أو “مُحايت”، وبعبارة مُزعجة: هو أول دين “علماني” في تاريخ التوحيد. وفي هذا النَّحو ينبغي أن نفهم إشارة كانط بأنَّ “طُقوس عبادته كُلِّها من نوع شجاع”. الطُّقُس الشُّجاع هو طقس لا يستخفَّ بقدرة البشر؛ بل يتماهي مع هذه القدرة، ويدفعها إلى الذَّهاب في مُحايثتها إلى النِّهاية. والمُحايثة تُعني استعمال قوة الطَّبِيعَة البشريَّة دون أيِّ تعوِّل على المُعجزات،



**إنَّ الطَّرِيف في خِطَّة كانط هنا
كونه ينظر إلى الدين باعتباره
مفترق طرق بين ضروب مختلفة
من الإيمان لدى الشعوب، ومن
ثَمَّ هو لا يهتمُّ بأيِّ نمط من
الإيمان، إلَّا في ارتباطه بأمرين:
أنَّه خاص بشعب معيَّن؛ لا سيما
أنَّه يفرض عليه، على الصعيد
الخارجي، علاقة مدنيَّة.**



وهذا بالضبط ما لاحظته كانط في ماهية الدين المُحمّديّ، وهو "مُحمّديّ" بهذا المعنى بالذات: إنّه دين كبرياء، بمعنى "حُبّ التّكريم"، (Ehrliebe) لإنسانيتنا، باعتباره المقياس البعيد المدى لأيّ نوع من العبادة. لكنّ الهالة الفلسفيّة لرأي كانط في الإسلام لن ينكشف إلّا إذا ضبطنا الاعتراضات الخُلقيّة الخطيرة جدًّا التي سجّلها كانط ضدّ الطّباع التي تحكم "الهيئة الباطنة للإيمان المسيحيّ". فما يميّز به ما هو "مُحمّديّ"، هو بالتحديد أنّه غير مَسِيحيّ بمعنى دقيق جدًّا، أخذ كانط يطرحه بعد إشارته اللّطيفة إلى المُحمّديّة باعتبارها دين الكبرياء. من المفيد أن نَسوق الملامح السّالبة للإيمان المسيحيّ الّتي استخرجها كانط في مرآة الإيمان المُحمّديّ؛ أيّ الإيمان الشّجاع، وهذه الملامح هي:

(1) أنّه يُمكن أن يُلام على "الطّريقة التي يُقدّم بها إلى النّفوس".

(2) أنّه "يجعل من الفساد البشريّ منطلقًا".

(3) أنّه "يشكّ في كلّ فضيلة".

(4) أنّه "يضع الدّين في مبدأ الورع"، فبمعنى "السّلوّك الشّقيّ بالنظر إلى تقوى الله".

(5) أنّه يُخاطب "نُفوسًا لا تضع أيّ ثقة في نفسها أبدًا".

(6) أنّه يتوجّه إلى نُفوس تُعوّل على "الاحتقار لنفسها" كي "تظفر بحظوة ما".

(7) أنّه عبارة عن "نزعة تقويّة" لا يُنبئ التّعبير الخارجيّ عنها إلّا "عن نوع من النّفوس الّتي تربّت على العبوديّة"⁶⁹.

وبذلك إنّ الدّين المُحمّديّ دين لا مَسِيحيّ في ماهيته، أو في طبعه الرّوحيّ الأخصّ؛ أي هو يدين بكثيرٍ من قوّته إلى الطّريقة التي يُقدّم بها نفسه؛ أنّه يؤسّس عبادته على طقوس شجاعة؛ أنّه ينطلق من أنّ الإنسان على "الفطرة" خير، ومن ثمّ فإنّ الفضيلة إمكانيّة أصيلة فيه؛ أنّه لا يعوّل على ورع شقيّ؛ بل على تقوى شجاعة، أنّه يُخاطب نُفوسًا ذات كبرياء، ومكرّمة لنفسها، ولا تحصر عملها في تقويّة فارغة من الحقّ في "الدنيا"؛ أي في كلّ ما تحتوي عليه طبيعتها من قوى وطّباع قويّة. كلّ هذه الصّفات هي الصّفات الخُلقيّة الّتي يُريد كانط تأسيسها في الشّخصيّة البشريّة قاطبة، وبالاغتماد على تعليل عقليّ قلبيّ. بيد أنّه يجدر بنا أن نُنبّه إلى أنّ كانط قد حاول، في موضع لاحق، أن ينسب حكمه السابق إلى الطبع



إنّ مصدر الصدقة هو النهب من الآخرين؛ لأنّ التّضحّيّة للرّب في شخص الفقراء بوساطة النهب سرقة، وليست عطاء.



الرّوحي للإسلام؛ أي طبع الكبرياء، وذلك في الطبعة الثانية (سنة 1794م)، حيث أضاف، للغرض، هامشاً إلى الهامش الذي كان قد أثبتته إبان الطبعة الأولى (سنة 1793م). قال: "هذه الظاهرة المتميّزة (للكبرياء لدى شعب ليس بعالمٍ إلا أنه بصيرٌ بإيمانه) يمكن أيضاً أن تتأتّى من تخيل مؤسّسه، كونه وحده قد جدّد في العالم، مرة أخرى، مفهوم وحدة الله، وطبيعته فوق المحسوسة، وسيكون في ذلك -لا ريب- نحو من النُّبل الذي أضفاه على شعبه؛ إذ حرّره من عبادة الصور، ومن فوضى الشرك، لو كان يستطيع أن ينسب إلى نفسه هذا الفضل عن حقّ. أمّا الطابع المميّز للطبقة الثالثة من أتباع الدين [المسيحيين] التي تجد أساسها في الخشوع المفهوم على نحو سيّئ، فإنّ الحطّ من الاعتزاز بالنفس، في تقدير المرء لقيّمته الخلقيّة، لا يجب، عبر التعيير بقداصة القانون، أن يسبّب احتقار المرء لنفسه، بقدر ما يجب أن يُحدث لديه، [VI، 185] -طبّقاً لهذا الاستعداد النّيل الذي في صلب أنفسنا- مزيداً من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر، دوماً، من موافقة هذه القداسة، والجدارة بها. وبدلاً من ذلك فإنّ هذه الفضيلة التي تتمثّل على الحقيقة في الشجاعة على ذلك إنّما يتمّ ردّها إلى الوثنيّة، كأنّها اسم متّهم بعدّ بالاعتزاز بالنفس. وعلى الضدّ من ذلك يُمجّد الاجتلاب الدليل للمنافع والميزات. إنّ التزمّت (التعصّب الديني، التقاني الزائف، "devotio spuria") هو الاعتقاد على وضع ممارسة الورع، ليس في الأفعال المرضية لله (في القيام بكل الواجبات الإنسانية)؛ بل بدلاً من ذلك في التعامل المباشر مع الله، من خلال مظاهر الرهبة؛ وهي ممارسة ينبغي أن تُعدّ عندئذ ضرباً من عبادة العبيد (opus operatum)، إلّا إذا أُضيف أيضاً إلى الاعتقاد بالخرافات، شيء من الوهم الحماسيّ بأنّ وراء ذلك توجد مشاعر فائقة للحسّ (سماوية) مزعومة⁷⁰.

هنا يُريد كَانُط أن ينبّهنا إلى أنّ الكبرياء، هذه "الظاهرة المميّزة" لما هو "محمّديّ"، ليس "علماً" يمتلكه شعب ما دون آخر؛ بل هو "بصر بالإيمان" الخاص به. ولكن ما الذي يجعل شعباً ما "بصيراً" (verständig)؛ أي مُتفهِّماً للطبع الرّوحيّ الذي صدر منه إيمانه؟ الجواب هو أن يتواضع بالشكل المُناسب، حيث لا "يتخيل مؤسّسه" كونه "وحده من جدّد مفهوم الله". هذا بالضبط ما لا يدّعيه المحمّديون؛ لذلك



**إنّ الشعور بالجليل طبع قومي
يشارك فيه العرب مع الإسبان،
والإنجليز، والألمان، وليس عاطفة
شرقية عدمية.**



يبقى على كانط أن يعترف بأن "تحرير شعب ما من عبادة الصور، ومن فوضى الشرك" نوع رفيع من "النبل" الذي يحقّقه دين الكبرياء. هذا التنسيب، أو الشرط الذي وضعه كانط، مهمّ جدًّا؛ لأنّه يضمن التفريق الدقيق بين دين الكبرياء ودين التكبر. هنا يعود كانط إلى إلقاء نظرة إضافية على المهانة الروحية التي يلحقها دين العبيد بجوهر الإيمان. وهو، مرة أخرى، يأخذ الدين المسيحي مثالًا، فهذا الأخير يؤسّسه نفسه على "الخشوع المفهوم بشكل سيئ": الخشوع الذي يقوم على "الحطّ من الاعتزاز بالنفس في تقدير المرء لقيّمته الخلقية"، وذلك في مقابل "قداسة القانون".



**إنّ الجديد لدى كانط أنّ الدين قد
انتقل، عنده، من حارس لسعادة
الحواس بوساطة الآخرة (١٧٨٨م)
إلى مصاحب مناسب لتقنيات
الرجاء بوساطة إيمان يفكر
(١٧٩٣م).**



والأطروحة التي يدافع عنها كانط هي: بدلًا من احتقار أنفسنا أمام قداسة القانون علينا أن ننمي "الاستعداد النبيل الذي في صلب أنفسنا"؛ ذلك الذي من شأنه أن يمنحنا "مزيدًا من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر دومًا من موافقة هذه القداسة والجدارة بها". وضدّ الاعتقاد المسيحي بأنّ الشجاعة، على ذلك موقف وثني، يؤكّد كانط أنّ الاعتزاز بالنفس ليس قيمة وثنية؛ بل إنّ ما هو وثني هو "الترمّت"، و"التفاني الرائف"، وحصر الإيمان في "الورع الرائف"، وحصر الدين في "مظاهر الرّهبة"، وليس ذلك سوى "عبادة العبيد". بذلك يتبيّن لنا في آخر الأمر أنّ كانط لم يتكلّم على الإسلام، أو عن الموحّدية، إلا من أجل نقد الإيمان المسيحيّ، في مرآة إيمان آخر يميّز عنه بالقدرة على التعبير عن نفسه بشجاعة⁷¹، ومن ثمّ فهو أقرب إلى حفظ الكرامة الإنسانية من أيّ دين آخر، اللهمّ إلّا الدين العقليّ المحض، الذي أراد كانط تأسيسه فلسفيًّا، في نوع من التجريب التأويليّ ما بعد الإسلاميّ.

خاتمة: صدقة الإنسانية، أو ما الذي يمكن أن نُعطيه اليوم؟

بقيت إشارة ذات أهمية خاصة هي تلك التي ساقها كانط في آخر كتاب (الدين في حدود مجرّد العقل)، وتتعلّق بالدلالة الفلسفية للأوامر الخمسة الكبرى في العقيدة الموحّدية، ولا سيما: أيّ منها يجدر بنا الوقوف عندها؟

قال: "كما هو الشأن، على سبيل المثال، في العقيدة الموحّدية، معّ الأوامر الكبرى الخمسة؛ الوضوء، والصلاة، والصوم، والصدقة، والحجّ إلى مكة؛ ومن بين هذه الأوامر

في رشاقة مُرّة، "مسلمين بلا إسلام، ولكننا صرنا مسيحيين بلا مسيحية". وقد صار علينا من بُعد أن نفرّق هذه المرّة تقريبا حاسماً بين مُجَرّد "الاستقلال" عن الغرب (وهو معنى "liberty" من اليونانية "eleutheria" التي تُشير إلى وضع يكون به المرء مُستبداً بنفسه، مُنفصلاً عن غيره، متميّزاً) وبين "الحرية" (وهو معنى "freedom" من الجذر الهندي-الأوروبي "priya" الذي يعني "العزیز" أو "المحبوب"، ويشير إلى المشاركة ضمن عائلة أو قبيلة مُستقلة)⁷³.

ولم يكن كانط غير الفيلسوف الذي أرخ لذلك الحدث الرُّوحِيّ "الحديث" بمرارة غير خفية على القارئ الأوروبي، ولكن بأدب ضيافة للمقروء الإسلامي، لا تزال عصيّة علينا. إنّ مُشكل العلاقة الفلسفيّة المُمكنة بين كانط والإسلام ليس خاصاً "بنا"، بل هو همُّ نظريّ عالميّ تصدّى له بالمساءلة باحثون "غربيّون"، وذلك لأسباب خاصة "بهم" وذلك منذ اللحظة التي دخل فيها الإسلام في أفق الإنسانية "ما بعد الحديث" بقوة مذهلة. صار السؤال هو: كيف يمكن لنظريّة كانطية أن تُستعاد -أن تقع زيارتها من جديد- وذلك من أجل أخذ الإسلام في الحُساب وبغرض إمكانية العيش معه؟ طبعاً علينا التذكير بأن أصل هذه المقالة هو الخوف (الليبرالي) من فتح الباب لرهط مثل طالبان⁷⁴ أو داعش. لكنّ الحلّ الأكثر استساغة هو العمل على خلق سياق (من النوع الذي اقترحه جيل دولوز) يسمح بحدوث "تركيب" لطيف من "الهويات" الثقافيّة حيث يمكن التكيّف مع ما يُمكن أن يعنيه الإسلام راهناً ولكن أيضاً حيث يُمكن للإسلام أن يتكيّف مع الثقافة الغربيّة على نحو مُوجب، في إطار مُراهنة فلسفيّة رشيقة على أن يظهر "سبينوزيون مسلمون ينجحون في توسيع حدود ما معني أن يكون المرء مُسلماً"⁷⁵.

ومن ثمّ لا يحقّ لأيّ ثقافة أن تُطالب ثقافة أخرى باتّباع نموذجها الخاص في التّثوير. ليس على المُسلمين أن يتّثّروا بشكلٍ أوروبيّ، بل عليهم أن يخرّعوا طريقتهم الخاصة في تحرير الضّمير. إلا أنّ ذلك يفترض قبل كل شيء أن يفهموا ليس فقط أنّ تّثوير العقول مهمّة لا يمكن الاستعاضة عنها بأيّ ضرب مزعوم من التّأصيل، بل إنّ الدّين "بعد" عصر التّثوير لم يعد كما كان.

الصدقة، وحدها، تستحق أن تُستثنى، متى ما تمّت بناءً على نيّة حقيقية فاضلة، وفي الوقت نفسه دينيّة، ومن أجل واجب إنساني. عندئذ تستحق، بالفعل، أن تُعدّ وسيلة لاستجلاب النّعمة. ولكن بما أنّها -حسب هذه العقيدة- يمكن أن تتوافق مع النّهب من الآخرين للشيء الذي يُقدّم تضحيةً للرّب في شخص الفقراء، فإنّها لا تستحق أن تُستثنى⁷².

من الطّريف أن يقف كانط عند "الصدقة" باعتبارها الأمر الدّيني الخلق باستثنائه من أوامر العقيدة المُحمّديّة. يرى كانط أنّ الصدقة متى ما تمّت بناءً على نيّة حقيقية؛ أي "فاضلة ودينية في الوقت نفسه"، ومن "أجل واجب إنساني"، فهي تستحق اسم "النّعمة" الإلهيّة. وبطبيعة الحال يشترط كانط ألا يكون مصدر الصدقة هو "النّهب من الآخرين"؛ لأنّ "التضحية للرّب في شخص الفقراء" بوساطة النّهب سرقة، وليست عطاء. علينا أن نسأل الآن: هل لدينا اليوم ما نُعطيه من أنفسنا العميقة للإنسانية؟ ونعني: أي نوع من الصدقة الإنسانية يمكننا أن ندّعي بلا تردد، أو خجل؟ المصدر الوحيد للثروة الروحيّة اليوم هو الثقافة الغربيّة، ونحن لا ننفك نهل من منابع المعرفة الإنسانية الكونيّة التي وضعتها الإنسانية الغربيّة المُعاصرة على ذمّتنا، وكانط أبرز مثال على ذلك. أم أنّنا لم نفعل، إلى الآن، سوى "النّهب من الآخرين"؛ النّهب الرُّوحِيّ، والفلسفيّ، والعلميّ، والتّكنولوجيّ من الغرب؟ متى نُصبح صدقتنا نابعة من "نيّة فاضلة" تكون "دينية" في الوقت نفسه؟ ولكن أيضاً: هل يمكن أن يكون التعلّم، والطموح إلى التعلّم، ضرباً من الصدقة الكونيّة؟ لقد حدث انكسار معياريّ في وجودنا المعاصر بين مشاعر الإيمان وقيم السيرة الحسنة، بين الدين والأخلاق. ولا يبدو أنّنا نملك بعد علاجاً أوليّاً مناسباً لوضعنا الروحي الراهن، عدا ما منحنا إيّاه فيلسوف مثل كانط. بيد أنّ شعوراً مزعجاً لا يلبث أن يلمّ بالباحث غير الغربيّ، أو المسلم، انتماءً، عندما يتابع مع كانط رحلته التأويلية داخل قارة الدين، ويحاول أن يستقهم إشارات النقدية للضروب المختلفة من الإيمان التي ما انفكت تعمل في ضمير الإنسانية. ربّ شعور هو: كأنما مع انبثاق الأزمنة الحديثة، وقع تبادل أسرى ميتافيزيقي بيننا وبين الغرب؛ أعطونا دين العبيد (المسيحي)، وأخذوا منّا دين الأحرار (المحمّدي)، فصاروا، كما قيل ذات مرة،

- wenig zum Abenteuerlichen neigt, oder es ist ein Gefühl für das Edle, oder für das Prachtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der ersteren Art dem Spanier, der zweiten dem Engländer und der dritten dem Deutschen beilegen zu können.”
- op.cit., AA, II, 243.
 - op.cit., AA, II, 237.
 - I. Kant, نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 213.
 - المصدر نفسه، ص 213-214 (بترصّف).
 - die Muhamedaner
 - Reland
 - Vedas
 - كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012، ص 187.
 - كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص 213.
 - كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، مصدر سابق، ص 185.
 - المصدر نفسه.
 - المصدر نفسه، ص 186.
 - المصدر نفسه.
 - المصدر نفسه.
 - المصدر نفسه، ص 187.
 - المصدر نفسه، ص 289، الهامش.
 - المصدر نفسه، ص 289-290.
 - المصدر نفسه، ص 278.
 - المصدر نفسه.
 - المصدر نفسه، ص 277.
 - المصدر نفسه، ص 282، الهامش.
 - المصدر نفسه، ص 283.
 - المصدر نفسه، ص 287.
 - المصدر نفسه.
 - المصدر نفسه.
 - المصدر نفسه، ص 288.
 - المصدر نفسه، ص 288-289.
 - المصدر نفسه، ص 289.
 - المصدر نفسه، ص 289-290.
 - Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, AA, VI, 38 ...” nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er tun soll”.
 - Ibid.
 - Ibid. AA, VI, 380.
 - Ibid. AA, VI, 381: “...ein Widerspruch mit sich selbst: ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist”.
 - Ibid. AA, VI, 405.
 - Ibid. AA, VI, 384.
 - Ibid. AA, VI, 465.
 - كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، مصدر سابق، ص 982، الهامش.
 - المصدر نفسه، ص 289-290، الهامش.
 - Tampio, Nicholas, Kantian Courage : Advancing the Enlightenment in Contemporary Political Thought, Fordham University Press, 2012.
 - كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، مصدر سابق، ص 203.
 - Tampio, Nicholas, Kantian Courage , op. cit. p. 24-25.
 - Ibid. p. 173.
 - Ibid. p. 176.

- I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); in: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, AA, II, 237, 252.
- E. Kant, essai sur les maladies de la tête, AA, II, 267.
- I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), AA, V, 120.
- I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), AA, VI, 111, 137, 184.
- E. Kant, Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie, AA, VIII, 390.
- I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), AA, VI, 428.
- I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), AA, VII, 50.
- I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), AA, VII, 205, 269, 279, 312, 316.
- E. Kant, Leçons de métaphysique. Traduction par Monique Castillo, Paris, Librairie Générale Française, 1993, pp. 123, 128.
- E. Kant, Leçons d'éthique, AA, XXVII, 719.
- Cf. Ian Almond, “Kant, Islam and the Preservation of Boundaries”, in: History of Islam in German Thought. From Leibniz to Nietzsche, Routledge, New York, 2010, pp. 29-52, 165-166.
- Ibid. p. 166.
- Ibid.
- Cf. Malik Mohammad Tariq, “A comparative study of kantian and islamic view of human freedom”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr03/05.htm>.
- Saud M.S. Al-Tamamy, Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment. Reason and Revelation in Arab Thought. Library of Modern Middle East Studies, I. B., 2014.
- Bobzin, H., „Immanuel Kant und die “Basmala”. Eine Studie zu orientalischer Philologie und Typographie in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für arabische Linguistik 25 (1993) 108-131.
- (DYBTH) اختصار يعني: (DONT YOU BELIEVE THE HYPE)؛ “لا تصنّق الإشهار.” Marco Schöller, „Der Kaffee ist ein Teil von Deutschland“, in: Financial Times-Deutschland von 11.03.2011: “...Und ein bisschen Entideologisierung könnte uns in der Islam-Debatte nicht schaden. Der deutsche Philosoph Immanuel Kant setzte über seine Doktorurkunde von 1755 in arabischen Buchstaben die Basmala, die Eröffnungsformel der Koransuren: “Im Namen Gottes, des ...Erbarmers, des Barmherzigen
- E. Kant, Leçons de métaphysique, op.cit. p. 123.
- Ibid, p. 128.
- in das Abenteuerliche.
- Bildern.
- Sie sind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geschmacke.
- Sie sind nicht so strenge Befolger des Islam.
- eine ziemlich milde Auslegung des Koran.
- I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, op.cit, AA, II, 252.
- Ibid. AA, II, 243.
- Ibid.
- Battersby, Christine, “Kant’s Orientalism: Islam, ‘race’ and ethnicity”, in: The Sublime, Terror and Human Difference, Routledge, London and New York, 2007, pp. 68.
- Ibid. “Das Schöne selbst ist entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend”.
- Ibid. “In dem Nationalcharaktere, der den Ausdruck des Erhabenen an sich hat, ist dieses entweder das von der schreckhaften Art, das sich ein

* فتحي المسكيني

هو أكاديمي وشاعر وفيلسوف ومترجم تونسي معروف. أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات والترجمات القيّمة في الفكر والفلسفة، ونال جائزة الشيخ زايد للكتاب في الترجمة عام 2013م لترجمته كتاب “الكينونة والزمان” للفيلسوف الألماني “مارتن هيدغر”. غني كثيرًا بدارسة الفلسفة، ولا سيما الفلسفة الألمانية، وهو يشغل حاليًا منصب أستاذ تعليم عالٍ في الفلسفة المعاصرة بجامعة تونس، وهو ينشر أعماله البحثية باللغات العربية والألمانية والفرنسية.



العقد المثالي مُؤسسًا للسلم الواقعي: كانط وراهنيته السياسيّة في العالم العربيّ

علي عبود المحمّداوي *

مقدمة:

لعلّ الجدل بين القانوني والأخلاقيّ يعدُّ إشكالًا لا قرارة له، فبين من يدمجهما، وبين من يسوّغ أحدهما بالآخر، وثالثٌ ينتصر لجهة بالصد من الأخرى، نجد أنفسنا أمام منجزاتٍ فلسفيّةٍ كبيرة ومتشعبة، وإذا ما أضفنا البحث في قدرة الاتفاق المثاليّ الخلقيّ على إنشاء بيئةٍ سلميّةٍ وواقعيّةٍ، تتخذ التّعايش والتّضامن معيارًا لها، فإنّنا سنجد الإشكال يتّسع أكثر، ولأجل الحدّ من كثرة التّفريع الذي يمكن أن تنتجه هذه الدّراسة، وجب تحديد البحث بنماذج تحاكي، بل تصدر قوائم المنتجين فيها قولًا ونصًا

كونيّة الى إيجاد سلامٍ وتعايش. يقول كانط: "شيئان يملآن الوجدان بإعجابٍ وإجلال، يتجددان ويزدادان على الدّوام كلما أمعن الفكر التأمّل فيهما: السّماء المُرصّعة بالنجوم من فوقي، والقانون الأخلاقيّ في داخلي" (كانط، 2007، ص 269) ومن هنا ننطلق مما ختم به كانط كتابه في "نقد العقل العمليّ"، إذ البناء على القانون الأخلاقيّ، بوصفه المحرك الأهم فيما يخص علاقة الإنسان بذاته والآخرين، سيكون ركيزة الفكر الكانطيّ، وفي عودة إلى معنى حالة الطّبيعة يلزم بداية أن نفهم ما تتضمنه من طرفين مركّبين لها، هما:

- 1- حالة الطّبيعة القانونيّة، ويقابلها حالة المدنيّة القانونيّة.
- 2- حالة الطّبيعة الأخلاقيّة، ويقابلها حالة المدنيّة الأخلاقيّة.

ويتصوّر كانط الأفراد، في حالتي الطّبيعة الأخلاقيّة

وإنّني لأجد في ايمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) مثالًا بارزًا لدراسة هذه الإشكاليّة، في إمكان القانونيّ عبر الأخلاقيّ، ونتيجة ذلك في التّعايش والسّلم المجتمعيّ، ويمكن أن ننطلق من فرضية بحث مفادها: أنّ الشّروط الأخلاقيّة قادرة على صناعة تعايش سلميّ، وفق مبادئ عدلٍ كونيّة.

اعتبارات كانط المثاليّة وتأسيساته الواقعيّة

يمكن فهم ما قدّمه كانط في تصورات عن الحقّ والسّلام انطلاقًا من تصوراتهِ في حالة الطّبيعة وفهم طّبيعة الإنسان ونزوعاته الأولى، فهو يجعل الحال الطّبيعيّة مقابلة للمدنيّة، كما يلزم فهم أبعاد الشّروط الأخلاقيّة للفعل الإنسانيّ ومدى أثر كل ذلك في صناعة شرطيّ موضوعيّ مدنيّ يهدف بنزعة



شيثان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال، يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء المُرّضة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي



السياسة والتاريخ: جدل المثال والواقع

يعرض كانط تعاليمه السياسية، إما بواسطة تصوّره عن القانون، أو تصوّره عن فلسفة التاريخ (هانسر، 2005، ص 176)، وفلسفة التاريخ لدى كانط، هي فلسفة تقوم على حتمية التقدم، ويقصد بها: رؤيته في وجود ضرورة تاريخية، تحكمها الطبيعة أو القدر أو العناية، وعلى الإنسان أن يتلاءم معها، من أجل تحقيق تقدمه، وبناء مجده (كانط، 2007، ص 37)، وتسعى فلسفته في التاريخ، إلى التغلب على الانفصال بين الأخلاق والسياسة، وواجبها أن تشير إلى التّقدم نحو النّظام القانوني إذ إنّ وسيلة ذلك الاندماج المرتقب بين السياسة والأخلاق. (هانسر، 2005، ص 186) وبذلك يؤمن كانط بمشروع للجنس البشري، يحققه الائتلاف مع الطبيعة، وهذا المشروع يتطلب أن تكون الإرادة الإنسانية العاقلة الواعية هي التي تشكله وتحققه وتتجزه. (مجموعة مؤلفين، 1987، ص 381).

ما سبق كان عن الشّطر الأول لتأسيس كانط للفلسفة السياسية، وهو بُعد السياسة في فلسفة التاريخ، أمّا عن

والقانونية، بشراً قادرين على أن يسنّوا قوانينهم بأنفسهم، دون وجود طرف خارجي يعترف به الجميع، فكل إنسان، في هاتين الحالتين، هو القاضي لنفسه، وليس فيهما حكم عمومي بيده السّطة، أي لا يملك أحد حق الواجبات على الجميع، أو تحويلها إلى ممارسة، مع الإشارة إلى أن الحالتين متداخلتان. (ينظر: كانط، 2012، ص 163) وحالة الطّبيعة القانونية تشتمل التّصور في أنّ الكل في حرب ضد الكل، وحالة الطّبيعة الأخلاقية تشتمل التّصور في أنّ هنالك معاداة متبادلة وعامة لمبادئ الفضيلة (كانط، 2012، ص 166-167). والقانون الأخلاقي يتطلب العدالة، أعني السّعادة المتناسبة مع الفضيلة، والعناية الإلهية وحدها هي التي يمكنها أن تضمن ذلك (...) ويلزم أن تكون هناك حرية، بما أنه لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة دون ذلك" (رسل، 2011، ص 279).

ويرى كانط أنّ حالة الطّبيعة بمجملها بوصفها حالة سابقة على التّنظيم السياسي، ليست حالة يعمها السّلام أو الوئام، بل هي حالة أقرب ما تكون إلى حالة الحرب، أو أنّها كانت دائماً متضمنة تهديداً بالحرب واستخدامها، لا بل إنّ للحرب دوراً مهماً في نشوء الدّول وتوزعها الجغرافي (كانط، 2007، صفحة 39)، وسنرى كيف أنّ كانط يخرجنا من هاتين الحالتين في الوضع المدني. ويتأسّس وفق ما سبق تصور كانط للدّولة المدنية بأنّها دولة اجتماعية تُنظمها قوانين الحق، وتوجد وفق اتباعنا للمبادئ العقلانية الآتية:

- 1- مبدأ الحرية: وتشير هنا أنّ كلّ فرد في المجتمع إنّما هو إنسانٌ قبل كلّ شيء.
- 2- مبدأ المساواة: وتشير إلى أنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع هو متساوٍ مع غيره باعتباره موضوعاً للقوانين ونذّاً للآخرين.
- 3- مبدأ الاستقلال الذاتي: ويعني أنّ كلّ فرد بتحقيق حريته ومساواته أمام الأفراد الآخرين يُعدّ مواطناً، مُعتمداً على نفسه، ومُقرّاً بما يمتلكه من حرية، وما يعامل الآخرين به ويُعاملون من منطلق المساواة (Kant، 1891، ص 35).
- 4- الشخصية المدنية- القانونية: التي تُشير إلى أنّه في أمور الحق لا يجوز أن ينوب عن الفرد المواطن أي أحد غيره (بدوي، 1979، ص 95).

تأسيسه السّياسة على البُعد القانوني، فهو يقيم تأصيله الفلسفي للسّياسة على أساس الحق والقانون عبر جزئيته في العقل العملي، إذ تقر "فلسفة كانط السّياسيّة أنّ العقل المستقل والقانوني، على أساس الحرية، يمثل مصدر الحق السّياسيّ، ومن جانب آخر تقوم محكمة العقل، ومن خلال اعتماد بعض قواعد التفكير الصّحيح، بإخضاع الآراء والأفكار [السّياسيّة]، للتّحقيق والنّقد، وتسعى لتعريف المبادئ الأساسيّة للسّياسة" (المحمودي، 2007، ص 206). وللّدمج بين بُعد فلسفة التّاريخ في صنع السّياسيّ الخلق، والبُعد القانوني للنّظرية السّياسيّة، يقول كانط: "إنّ الأخلاق بذاتها هي علم العمل بالمعنى الموضوعيّ لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة من القوانين المطلقة، التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها... إذن لا يمكن أن يقوم خلاف بين السّياسة من حيث هي علم العمل بالقانون، وبين الأخلاق من حيث علمه النّظريّ، فلا نزاع هنالك بين النّظر والعمل" (كانط، 2007، ص 94). ذلك يعني أنّ الجانب النّظريّ يمثل الأخلاق والعمليّ هو السّياسة، وهما جانبان قانونيّان. ولذلك تعمل السّياسة من أجل ميثاق قانونيّ وجمع الإرادات، وبما أنّ "الإرادة العامة، المعطاة أولاً، هي وحدها التي ترسم حدود الحقّ بين النّاس، ولكن هذا التّألف بين الإرادات جميعاً، ما دام متسقاً مع العمل وجاريّاً على مقتضى آليّة الطبيعة نفسها يمكن أن يكون في الوقت نفسه علّة تُحدث الأثر المطلوب، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون فإنّ مبادئ السّياسة الأخلاقيّة مثلاً أنّ الشّعب يجب ألا يلتزم في نظام دولة، إلا وفقاً لمعاني الشّريعة عن الحرية والمساواة، وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة، بل على الواجب" (كانط، 2007، ص 56-57). وهذا الواجب الأخلاقيّ يفترض وجود قوانين تخرجه من وضعه الأصليّ. وهنا يتبين مدى إصراره على أن تتمحور الفلسفة السّياسيّة حول حرية الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، وكيفية صيانة مثل هذه الحرية، وكذلك البحث في "قدرة الفرد على وضع قوانين أخلاقيّة وتطبيق هذه القوانين، وهذا يعني أنّ كل واحد مساوٍ لكل واحد مبدئيّاً. وعلى الحقوق القانونيّة والمؤسسات السّياسيّة أن تستهدف حماية هذه الحرية وهذه المساواة" (سكيريك وغيلجي، 2012، ص 597). ولذلك



إنّ الأخلاق بذاتها هي علم العمل بالمعنى الموضوعيّ لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة من القوانين المطلقة، التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها... إذن لا يمكن أن يقوم خلاف بين السّياسة من حيث هي علم العمل بالقانون، وبين الأخلاق من حيث علمه النّظريّ، فلا نزاع هنالك بين النّظر والعمل.





كل نوع من الكائنات العاقلة هو بالفعل مُحدد، من ناحية موضوعيّة، في فكرة العقل بغاية جماعيّة، نعني الارتقاء بالخير الأسمى بوصفه خيرًا جماعيًّا. ولكن لأنّ الخير الأخلاقيّ الأسمى لا يتحقق من خلال سعي الشّخص المفرد نحو كماله الخلقيّ الخاص، بل يتطلب اتّحادًا للأشخاص في كلّ واحدٍ من أجل الغاية نفسها، من أجل إقامة منظومة من النّاس ذوي النّيّات الحسنة ... من حيث يشير [هذا الكل] إلى جمهوريّة كليّة بحسب قوانين الفضيلة.



يقرر كانط وصايا قانونيّة تكون منطلقات للفعل الإنسانيّ وأصولًا للتّعايش السّلمي بين الأفراد والجماعات وهي:

1- كُنْ أُمِيًّا: والأمانة القانونيّة المقصودة هي أن يؤكّد الإنسان قيمته بالفعل مع الآخرين بأمانة، وذلك ما عبّر عنه بالقضية: "لا تجعل نفسك مُجرد وسيلة للآخرين، بل كُنْ في الوقت نفسه غاية لهم"، وهذا هو الحقّ اللازم عن الإنسانيّة في شخوصنا.

2- لا تُضَرِّ بأحد: ويؤكد كانط أنّ هذا الأمر واجب قانوني، حتى لو أدى إلى الانفصال عن كل العلاقات مع الآخرين، ولو قاد إلى الفرار من الجماعات الإنسانيّة.

3- شارك الآخرين بالاجتماع: وذلك إذا لم يكن في وسعك تجنب معاشرتهم، مع الاحتفاظ بكلّ ما ننتسب له من هويات أو معتقدات.

يقسم كانط القانون، بوصفه علمًا، إلى قانون طبيعيّ يقوم على مبادئ قَبليّة، وقانون وضعيّ يكون صادرًا عن المشرّعين. والقانون بوصفه ملكة إلزام الغير بالواجب إلى: فطريّ وآخر مكتسب، والأول هو قبل التّنظيم السّياسيّ والأخير بعده، والعلاقات القانونيّة لا تكون موجودة إلا بين الأشخاص، وهي إمّا أن تكون داخل مجتمع طبيعيّ، على أساس العلاقات الناشئة عن كونهم كائنات حرة، أو في مجتمع مدنيّ، من خلال علاقات أفرادها الناشئة عن تأسيس الجماعة السّياسيّة، والأول يسمى قانون خاصّ والثاني قانون عام. (بدوي، 1979، ص 31-32) وعلى ذلك نجد "أنّ ميثاقيزيقا الحقّ الكانطيّة، لم تكن مُجرد بناء نسقي لمبادئ الحقّ، والفعل السّياسيّ، والدّول، والحرية العموميّة، والحقوق وغيرها، بل كانت قبل ذلك تموضعًا داخل العقل السّياسيّ الغربيّ، وعودة إلى مبادئه، التي حاول أن يؤسس ذاته عليها، وقراءة عميقة لإشكاليّاته السّياسيّة... فقد شكّلت لحظة بلغت فيها الحدّات السّياسيّة مستوى من الوعي الفلسفيّ مكّنها من مراجعة تصوراتها عن الدّولة والحكم والسلطة والحقوق البشريّة" (منصف، 2009، ص 83). وبذلك فإنّ الحقّ الفطريّ الوحيد هو الحرية، وبالمقدار الذي يمكننا من أن نعيش مع الآخرين، هو حقّ مكفول للإنسان بما هو إنسان، أي بمقتضى إنسانيّته. ويشتمل هذا الحقّ على المساواة

الفطرية "الاستقلال الذاتي"، وهو أن يكون المرء ملزماً، عن طريق غيره، بما يلزم الآخرين تجاهه، أي أن يكون عادلاً، والحقيقة أنه لا وجود للظلم قبل صدور أي مرسوم قانوني، لأن أي فعل قبله لا يُعد ظالماً، وما عدا الحرية هذه لا يوجد حق طبيعي "فطري" آخر، بل كل الحقوق الأخرى مكتسبة، لأنها نتيجة لعلاقات خارجية تقوم وفقاً لقوانين كلية. (بدوي، 9791، ص33) وحق الحرية سيعوّض بمكتسبات متفرعة منه في الحال المدنية.

- المجتمع المدني ومكتسباته في إمكان التعايش: سبق أن أشرنا الى حالتي الطبيعة القانونية والطبيعة الأخلاقية، ويرى كانط أنه في مقابلهما تكون الحالة المدنية القانونية والحالة المدنية الأخلاقية. ويُعرّف الحالة المدنية القانونية بأنها: "علاقة البشر فيما بينهم، من جهة ما يوجدون على نحو جماعي تحت أحكام قانونية عمومية، (وهي بكاملها أحكام قسرية)" (كانط، 2012، ص163). والحالة المدنية الأخلاقية: هي "تلك التي يكونون فيها متحدين تحت قوانين خالية من الإكراه، بمعنى تحت قوانين الفضيلة بمجردھا" (كانط، 2012، ص163)، وتعني أن الوضع السياسي يقتضي وجود قوانين قسرية، ولا يمكن أن يركن الى الأخلاق بالمعنى القسري لأنها ضد مبدأ الحرية، فتبقى الأفعال الأخلاقية حرة حتى داخل التنظيم السياسي. وهذه القوانين هي سر التعايش والسلم. ولكن المشكلة هنا في قدرة القوانين على أن تكون ملزمة أخلاقياً بحيث لا يمكن مخالفتها؟ "لأن الإنسان رغم أنه قادر بعقله العملي على إدراك ضرورة القانون وعموميته، إلا أن كل إنسان يميل مع ذلك إلى أن يستثني ذاته من الخضوع للقانون، وذلك من أجل إشباع رغباته" (مصدق، 2009، ص16) وهنا تبدأ الحاجة إلى الاجتماع والتعايش، بعد إمكان النزوع للحرب، واضحة للعيان حسب تصور كانط، فهي نتيجة وحيدة للخلاص إذا لم نرغب أن تهيم علينا إرادتنا الخاصة، ورغباتنا التي يمكنها أن تدمرنا انطلاقاً من الذات والفردانية الأنانية. وبما أن هنالك حالاً مقابلة هي الطبيعة التي ذكرنا أنها بلا قانون أو سلطة أو إرادة كلية للاحتكام، فإنه حسب كانط، يجب الآتي:

"كل نوع من الكائنات العاقلة هو بالفعل مُحدد، من ناحية

إن صاحب الحق في التشريع هو الشعب وحده، لأنه لا يمكن أن يُضَرَّ نفسه، بينما الفرد الواحد، حين يُشرَّع لغيره، قد يُضَرَّ بهذا الغير. ولا أحد يريد الأذى لنفسه، فالشعب إذا شرَّع لا يريد الأذى لنفسه

موضوعية، في فكرة العقل بغاية جماعية، نعني الارتقاء بالخير الأسمى بوصفه خيراً جماعياً. ولكن لأن الخير الأخلاقي الأسمى لا يتحقق من خلال سعي الشخص المفرد نحو كماله الخلقي الخاص، بل يتطلب اتحاداً للأشخاص في كلّ واحدٍ من أجل الغاية نفسها، من أجل إقامة منظومة من الناس ذوي النيات الحسنة ... من حيث يشير [هذا الكل] إلى جمهوريّة كلفة بحسب قوانين الفضيلة“ (كانط، 2012، ص 167).



نستطيع إذاً أن نقرّر أنّه كلّما قلّ عدد الأشخاص المتولّين للسلطة السياسيّة (عدد الحكّام)، وكلّما عظم تمثيلهم، اقترب النظام السياسيّ من النظام الجمهوريّ، وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابة؛ فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعيّ، وهو وحده التشريع الكامل، أصعب في الأرستقراطية منه في الملكية، أمّا في الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلّا بثورة طاغية...



يرفض كانط تصوّرات هوبز ولوك وروسو، في العقد الاجتماعيّ، عن حالة الأصل الطبيعيّ، لمسوغات عديدة منها: أنّ العقد يمنح حقوق الأفراد لغيرهم، بينما هي لهم فقط، ولذلك يرى أنّ الحالة السياسيّة أو المدنيّة هي: العلاقة بين أفراد شعب من الشعوب، ومجموع الأفراد فيها إلى كلّ فرد آخر يُسمّى ”دولة“، وتُسمّى الدولة بـ ”الشأن العام“ إذا نُظر إلى شكلها، من حيث إنّها تمثّل مصلحة مشتركة للجميع في إطار قانونيّ. وتُسمّى ”القوة“ في حال علاقتها مع الشعوب الأخرى، ويعرّف كانط الدولة بأنّها: توحيد كثرة من الناس تحت قوانين شرعيّة، بحيث تكون هذه القوانين ضروريّة قبلية، أي: صادرة طبيعياً عن مفهومات القانون الخارجي (أي الحرية والمساواة والاستقلال القانونيّ) بوجه عام. إنّ صاحب الحقّ في التشريع هو الشعب وحده، لأنّه ”لا يمكن أن يضرّ نفسه، بينما الفرد الواحد، حين يُشرّع لغيره، قد يضرّ بهذا الغير. ولا أحد يريد الأذى لنفسه، فالشعب إذا شرّع لا يريد الأذى لنفسه“ (كانط، 2012، ص 95).

ويربط كانط هذا المطلب بتأسيس الجماعة السياسيّة الأخلاقيّة كما سبق، فينبغي ”على كلّ الأفراد أن يكونوا خاضعين إلى تشريع عموميّ، وينبغي أن يكون من الممكن أن يُنظر إلى كلّ القوانين التي تربط بينهم باعتبارها أوامر ووصايا من مشرّع عام للجماعة. فإذا كانت الجماعة التي يُراد تأسيسها، جماعة حقوقيّة: فإنّ الجمهور ذاته الذي اتّحد في كلّ واحدٍ، هو الذي ينبغي أن يكون المشرّع لقوانين الدّستور“ (كانط، 2012، ص 169). ولكن يجب أن نذكر أنّ تأسيس الجماعة القانونيّة المدنيّة لا يعني أن تكون هناك قوانين قسريّة على الجماعة الأخلاقيّة، لأنّ كانط يعتقد أنّ

الجماعة الأخلاقية لا يمكن تصوّرها إلا بوصفها جماعة تحت أوامر إلهية، بمعنى كونها شعب الله الموافق لطبيعة الفضيلة. (كانط، 2012، ص 170). وحينما يشير كانط إلى الدولة وكيفية انعقاد وضعها بعد الحال المدني، يعمل على تبرير مكتسباتها بعد الحال القانونية الوضعية، والمكتسب الأشمل هو المواطنة، وتمتّع أعضاء المجتمع المدني بالصفات القانونية. وبذلك، وانطلاقاً من الفلسفة الأخلاقية والسياسية الكانطية، "تستوعب الحكومة المدنية القائمة على أساس التصورات القبلية للعقل العملي - أي الحرية والمساواة والاستقلال - الأناس والرعايا والمواطنين الذين يتمتع كلّ فرد منهم ب: الحرية في إطار القانون كإنسان، والمساواة أمام القانون كرجل، والتّعين كموطن" (المحمودي، 2007، ص 281).

ويظهر، وفق ما سبق، أنّ الحكومة المدنية لا يحقّ لها أن تتدخل في سعادة الآخرين وأخلاقهم ودينهم، وإنّما منفذة للقانون فقط، وهي حافظة للتوازن والانسجام في المجتمع لأجل تأمين حريّات الأفراد فيه. لأنّ المواطن الجيد ليس عليه أن يكون جيّداً أخلاقياً، وإنّما أن يعيش وفق قوانين المجتمع. (المحمودي، 2007، ص 281). ومن خلال معرفتنا مدى قدرة الجماعة المتعاقدة لمصالحها بطرق أخلاقية شبه قبلية أو استباقية في أن تكون مؤسسة لنظام ديمقراطيّ قادر على الإجماع أو العمل وفق المشترك، يتّضح لنا نقده للنظم الاستبدادية، وبذلك يرفض كانط تصوّر أفلاطون لحكم الفلاسفة.

ولذلك يقول: "لا رجاء في أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً، وما ينبغي أن يكون ذلك مأمولاً، لأنّ ولاية السّطة من شأنها أن تُفسد حكم العقل، وأن تقضي على حريّته قضاءً لا مردّ له. ولكن الملوك أو الشّعوب المالكة (التي تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصّمت، فلا يُسمع لها صوت، بل تدع لها حريّة الجهر بأرائها والتّعبير عنها بصراحة، وهذا أمر لا مناص للملوك ولا للشّعوب عنه؛ لأنّ فيه إبانة لشؤونهم وهداية لسبلهم" (كانط، B2007، ص 46-47). وذلك يعني أنّ مهمّة الفيلسوف هي المراقبة، والنقد، والتّقييم،

**الشّروط الصّوريّ الذي تحته وحده
تستطيع الطبيعة أن تبلغ هدفها
النّهائيّ، هذا هو: أنّ الدّستور
الذي يُنظم علاقات الكائنات
الإنسانية بعضها والذي تقابل
فيه السّطة القانونية في
كلّ سوء الحريات التي تطرّع
مع بعضها، يسمى بالمجتمع
المدنيّ... يظل من الضروريّ
وجود كلية منفتحة كونياً، أي
منظومة من جميع الدّول التي
تجازف بالتّأثير على بعضها إرادياً.
وفي غيابه ... يصبح لا مناص من
الحرب**

والتقويم، وليس الحكم المباشر.

ويرى كانط أن هناك ثلاثة أشكال من أنظمة الحكم هي: (بدوي، 1979، ص 123-124).

أولاً: النظام الأوتوقراطي، وهو حكم الشخص الفرد.
ثانياً: النظام الأرستقراطي، وهو أن تكون السلطة العليا بيد عدد قليل من المواطنين.

ثالثاً: النظام الديمقراطي، وفيه يسود الجميع على الجميع، ويتمتعون بحياتهم الكاملة، ويُعدّ الجمهوري واحداً من أشكاله.

وهذه الأنظمة الثلاثة، إذا ما استدعت أن يكون الفرد، أو القلة، أو الكثرة، أشخاصاً معيّنين، ولهم الحق في تصوّر أنفسهم سادة على غيرهم، ويصنعوا استبداداً ما، فلا يمكن أن تكون أنظمة صالحة؛ لذلك فالحلّ هو النظام الجمهوري، وهو الشكل المفضل لدى كانط، فهو "الشكل العقلي للدولة... إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص، ولا يتوقّف على شخص بعينه، بل يظلّ الغاية من كل قانون عام. ويتميّز النظام الجمهوري بخاصيتين: الفصل بين السلطات والتمثيل النيابي. (بدوي، 1979، ص 124).

وتأكيداً لما سبق نجد كانط يقول: "نستطيع إذاً أن نقرّر أنّه كلّما قلّ عدد الأشخاص المتولّين للسلطة السياسيّة (عدد الحكّام)، وكلّما عظم تمثيلهم، اقترب النظام السياسيّ من النظام الجمهوري، وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابعة؛ فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعيّ، وهو وحده التشريع الكامل، أصعب في الأرستقراطية منه في الملكية، أمّا في الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلّا بثورة طاغية... ولكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق، ينبغي أن يكون تمثلياً، لأنّ هذا النظام وحده هو الذي يتيسّر أن تقوم في ظلّه حكومة جمهوريّة. (كانط، B2007، ص 29)، أي إنّ النظام السياسيّ، كلّما قلّ فيه عدد الحاكمين، وكبُر تمثيلهم للشعب، كان جمهوريّاً، بعد الأخذ بمبدأ فصل السلطات.

ويستلزم فهم الفلسفة السياسيّة عند كانط، فهم مبدأ إيثار الأغلبية "الذي يمكن به، عند الصّرورة، النّضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين. وإذا كان لا بدّ أن تكون



يرى كانط أنّ حالة الطّبيعة
بمجملاها بوصفها حالة سابقة
على التّنظيم السّياسي، ليست
حالة يعمها السّلام أو الوئام،
بل هي حالة أقرب ما تكون
الى حالة الحرب، أو أنّها كانت
دائمًا متضمنة تهديدًا بالحرب
واستخدامها، لا بل إنّ للحرب دورًا
مهمًا في نشوء الدّول وتوزعها
الجغرافي



هناك أخلاق للحكومة، فغاية الحكومة تتحتم أن تكون واحدة، والغاية الوحيدة والفريدة المتوافقة مع العدالة هي خير الجماعة... فإذا فُسِّر المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مُزوِّدًا للديمقراطية بأساس أخلاقي. (رسل، 2011، ص 281). وذلك، ضمناً وصراحةً، تأييدٌ من كانط للنظام الجمهوري وتفضيله، لأنّ تزويد الديمقراطية بالبعد الأخلاقي، القاضي باحترام الحرّية وفصل السلطات، هو الذي يجعل الجمهورية متحققة.

- السلام بوصفه غاية القانون الأخلاقي:

الإنسان بطبعه مدنيّ، وهو دائماً عضو في مجتمع، وينبغي حسب كانط أن لا يكون هذا المجتمع همجياً أو على بداوته الأولى، ولذلك يجب أن يُنظَّم نفسه تنظيمًا يجعل كل فرد فيه قادراً على ممارسة حرّيته وتحقيق غاياته الأخلاقية، ومبادئ القانون والتشريع هي الكفيلة بذلك التنظيم. لكنّ الحرّية ستبقى مهدّدة، مهما بلغ التنظيم مبلغه، لأنّ العالم ليس حكومة واحدة أو أمة واحدة، وبما أنّ بعض هذه الأمم ما زالت تستعمل الإكراه في العلاقات مع غيرها، فإنّ حال المجتمع المدنيّ، وديمومته، دائماً ما يكون مُهدّداً، وعليه كانت قوانين الشعوب ومعاهدات السلام فصلاً في تحديد استراتيجيات الأمن.

(مقدّمة عثمان أمين لكتاب: كانط، B2007، صفحة 11). ولذلك كلّ، نجد كانط يُقدِّم مشروعاً بالصدّ من فكرة الحرب، أسماه "مشروع السلام الدائم"، فهو يعتقد أنّنا، إذا تماشنا وفقاً لمعطيات ومقتضيات العقل، يجب أن ندين الحرب إدانةً تامّةً، ولا يمكن أن نمنع الحرب إلّا بحكومة دولية فقط. وبهذا فهو يدعو إلى قيام اتحاد عالميّ، يضمّ دولاً حرةً، ويربط بينها ميثاق ينصّ على تحريم الحرب. (كانط، B2007، ص 92). وينص مشروع كانط للسلام الدائم على عدة فقرات منها:

الفقرات السلبية التي يجب سلبها عن فحوى المشروع، وهي: (كانط، B2007، ص 20-19)

1. لا تُعدّ أية معاهدة من معاهدات السلام إذا انطوت نية عاقيدها على إثارة الحرب من جديد.
2. لا يجوز تملك دولة لدولة أخرى، صغيرة كانت أم كبيرة، سواء عن طريقة الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة.

ويتصوّر كانط الأفراد، في حالتي الطبيعة الأخلاقية والقانونية، بشراً قادرين على أن يستوا قوانينهم بأنفسهم، دون وجود طرف خارجيّ يعترف به الجميع، فكل إنسان، في هاتين الحالتين، هو القاضي لنفسه، وليس فيهما حكم عموميّ بيده السلطة، أي لا يملك أحد حق الواجبات على الجميع، أو تحويلها إلى ممارسة، مع الإشارة إلى أن الحالتين متداخلتان.



**إنّ ميتافيزيقا الحق الكانطية، لم
تكن مجرد بناء نسقي لمبادئ
الحق، والفعل السياسي، والدول،
والحرية العمومية، والحقوق
وغيرها، بل كانت قبل ذلك
تموضعاً داخل العقل السياسي
الغربي، وعودة إلى مبادئه،
التي حاول أن يؤسس ذاته
عليها، وقراءة عميقة لإشكالياته
السياسية... فقد شكّلت لحظة
بلغت فيها الحداثة السياسية
مستوى من الوعي الفلسفي
مكّنها من مراجعة تصوراتها
عن الدولة والحكم والسلطة
والحقوق البشرية**



3. إلغاء الجيوش الدائمة على مر الزمان، لأنها تهدد السلام الدائم.

4. لا تُمنح قروضٌ وطنية من أجل منازعات خارجية - دولية، لأنها ستؤدي إلى تيسير أمور الحرب وكذلك إلى الإفلاس.

5. لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها.

6. لا يسمح لأية دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالاً عدائية من شأنها امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين، عند عودة السلام بينهم، لأننا يجب ألا ننسى أنّ هدف الحرب يجب أن يكون إقامة السلم.

أما الفقرات الإيجابية التي يجب توافرها في مشروع السلام الدائم، فهي: (كانط، B2007، ص 33-26)

1. يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستوراً جمهورياً، بمعنى أنّ من يقرّر الحرب هو السلطة التشريعية التي تمثل الشعب، وهذا النوع من الحكومات أنسبها لمبدأ الحرية والمساواة، وهو أيضاً أنسب لاستتباب السلام.

2. يجب أن يقوم قانون الشعوب، أو القانون الدولي العام، على التحالف بين دول حرة، والمقصود منه جمع شمل الدول الحرة في تحالفٍ سلمي.

3. يجب أن يكون حقّ النّزّل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصوراً على إكرام مثواه. هذه هي شروط "السلام الدائم"، السلبية منها والإيجابية، ويمكن أن نجد من الشواهد التاريخية ما يؤيد أو يبرهن على إمكانية مشروع السلام الدائم، أو الإشارة إلى الحلف السلمي الدولي، وفي ذلك تنظيم وتهذيب لسلوك الأفراد والجماعات، لعله يوتوبيا النّصور، وإن كان كانط يحرص دوماً على أن يكون الفيلسوف هو من يقوم على مثل هذا التهذيب والترشيد للمواطن، وذلك بالاستعمال العمومي لعقله، مثلما يشرع لذلك في مقاله (ما هي الأنوار؟) وهو ضرب من التدبير لفضاء المواطنة الحديث" (بنشخة، 2006، ص 197).

وإذا ما راجعنا كل الخطأطة الكانطية في تأسيس الإتيقا السياسية، إن صحت التسمية، فإننا نجد قول كانط الآتي يلمّ مختلف قسماتها، إذ يعتقد أنّ "الشرط الصوري الذي

الكانطي تبقى من الصعوبة أن نُسلم بإمكانها، ولكن ذلك لا يعني استحالتها.

العالم العربي اليوم، بما يمرّ به من أزمات سياسية، لا يزال حبيس قضية تأسيس الدولة، فالدول العربية، إلى الآن لا تستطيع أن تدّعي إمكانية تأسيسها بنوع من الاستقلال، ولا حتى ممارستها للحكم! مشكلة الاستقلال والتأسيس ونوع النظام السياسي العقلاني، هي مشكلات واقعية يمكننا أن نُعيد إنتاجها نظرياً مع كانط:

1- مشكلة تأسيس الدولة والتعاقد الكانطي، وفيها نستطيع أن نقول إن حل مشكلة اختيار النظام يمكن أن يتمشى مع خيار كانط في أن حقوق الأفراد لهم، وهم من يقررون مصيرهم. وهذا يقودنا إلى مسألة لا تزال إلى اليوم موضوع شد وجذب، وهي قضية تقرير المصير للشعوب بمعزل عن إرادات الدول الكبرى.

2- مشكلة النظام الإصلاحي والخيار الكانطي، وفيها يمكن أن نستحضر كانط في جمهوريّة تقصل بين سلطاتها، وتحث على الابتعاد عن الاستبداد، لأنه خيار غير عقلاني.

3- مسألة التعايش والسلم الكانطي، وفيه يجب أن يُرغم العقل العربي نفسه على أن التعدّد هو سمة البشرية، وأن النمط الأوحد هو خطاب إرهابي لا يمكن أن يُديم وجود المجتمعات، ولا يُبل بتأسيس الدول، ولا ينتج بيئة لنظام سياسي عقلاني ديمقراطي، وعليه فالسلام المجتمعي هو المقدمة الضرورية للانتقال إلى سلم عالمي، وإن كان محدوداً.

الخاتمة

كان لكانط الفضل في التأسيس الخُلقي السابق لفلسفة الممارسة، كما له الفضل في إنجاز صورة تعاقدية لما بين الشعوب والمجتمعات من حُلم النُضامن والعيش بأمان، إلا أن هذه التصورات، بمثالياتها وتجريدها الكبير، لم تستطع رؤية النور في واقع الممارسة السياسية والمجتمعية، واليوم نحن أمام مُنجز نظري كبير، يحاول استعادة الهموم الكانطية، ويعمل على تجاوز استحالة تحقيق غاياتها، وذلك ما قدمه جون رولز، وعلى الرغم من قدرته التنظيرية العالية إلا أننا نجده لم يزحزح حجر المثالية من تعاقدات الوضع الأصلي

تحت وحده تستطيع الطبيعة أن تبلغ هدفها النهائي، هذا هو: أن الدستور الذي يُنظم علاقات الكائنات الإنسانية ببعضها والذي تقابل فيه السلطة القانونية في الكلّ سوء الحريات التي تصطرع مع بعضها، يسمى بالمجتمع المدني... يظل من الضروري وجود كلية مفتوحة كونياً، أي منظومة من جميع الدول التي تجازف بالتأثير على بعضها إرادياً. وفي غيابه ... يصبح لا مناص من الحرب" (كانط، 2009، ص373). وهنا تتبيّن آفاق التنظيم المسبق واللاحق للتعاقد الأخلاقي- السياسي وغايته المنشودة عبر الوضع المدني (المحلي والعالمي- الكوني) متضمناً في ثناياه كل سبل البحث عن الشراكة ودروب النُضامن، وتحقيق السلم، وهذا سيكون المحرك الأساس لفتح باب البحث فيما قدمه رولز في الشروط القبليّة للتعاقد كذلك وفي فهم كيفية سير العمل التضامني في التّشريعات ومن ثم كيف يمكن تحويل ذلك إلى خطاب كوني قد يُعيد الحضور الكانطي ويجعله راهناً دوماً.

كانط راهناً

كيف يمكن استحضار كانط بنوعية المثال والمقال في عالم عربي لا يزال يترنح فلسفياً، ولعله لا يُقيم للفلسفة اعتباراً كافياً أو معقولاً بوصف مقولها قادراً على التغيير أو التحرر أو العلاج والتشافي؟!

هذا إشكال يُخالج كلّ تفكّر أو تأمل في الأحوال والأحوال العربية، ولعلّ مثاليات كانط وفرادته في منظومته الأخلاقية هي المدخل التسويغي لإمكان راهنيته؛ فالنظرية الإسلامية، في أدبيتها، تكتنز ما يمكن أن يكون مُشتركاً بكمٍ كبير مع أخلاقيات الواجب، والنزوع نحو القانون العالمي، والعمل على قاعدة العمومية الخطابية في النصّ الديني (يا أيّها النّاس) التي جاءت ملازمة لكثير من التوجيهات والتشريعات الإسلامية. وهذا المستوى النظري لا يمكن أن يكون هو الملتقى الوحيد! فيمكن للتطبيقات التاريخية أن تُعيد للأذهان تجارب حكم في العالم العربي، في الخلافات الإسلامية، استطاعت أن تُؤسس لبعض الحواضن السلوكية والفكرية التي يمكنها أن تضمن التعايش والسلم، وهذا الأمر لا يعني أن التاريخ العربي- الإسلامي مليء بهذه التجارب، فهي قليلة، إن لم نقل فريدة، وعليه فمحاولة استعادة الخطاب

واقع العالم اليوم قلما يمكنه أن يديم لحظات هذا المطلب حين تحققه، فكيف بأصل التحقق!

إنَّ السَّلم المجتمعيّ في عالم تنخره الأصوليات الإرهابيّة المتطرفة، يُعد مطلبًا صعب المنال، إن لم يكن مستحيلًا، وإذا قلنا بصعوبته، فإنَّ سبل تحقيقه ستكون أبعد ما يمكن عن التّصورات الواجبيّة، والتّعاقدية الشّرطيّة، في حال مثاليّ، بل يلزمها أن تنطلق من شروط معيارية، تراعي واقع العنف، والتّعدد، والاختلاف، والصّراعات الطبقيّة، والأحوال والأهوال المجتمعيّة.

إلى السلام بين الشعوب وداخلها.

ولأجل ذلك بقي حبيس مثاليات أخرى، أحكمت الإغلاق على المشروع برمته، وكأنه لا يستطيع مُغادرة الطّموح، وما ينبغي أن يكون، دون ما هو كائن. إنَّ كل كلام في إلزام مُسبق يجب أن يكون شرطًا واقعيًا، وخلاف ذلك فهو محض افتراض، أقصد: ما يُراد منه أن يؤسس للواقع، يلزم أن ينطلق من فهم الواقع، ومن الحركة في حدوده، لأننا لا يمكن أن ننسج خيالًا من الإجراءات اللاواقعيّة من أجل إتمام المخيال الأوّل، فالعيش المشترك والسَّلم المجتمعيّ، بقدر ما يمثلان كونهما مهام نبيلة، ومساعي إنسانيّة عالية الشّرقيّة، إلا أنَّ

قائمة المصادر والمراجع:

01. جاكين روز، (2002): الفكر الأخلاقي المعاصر ترجمة: عادل العوا. بيروت: عويدات للنشر والطباعة.
11. ديفيد جونسون، (2012): مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
21. عبد الحق منصف، (2009): ميثاقزيف الحق والتأصيل السياسي داخل الحداثة، تأليف مجموعة مؤلفين، التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطية، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
31. عبد الرحمن بدوي، (1979): إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة، الكويت، وكالة المطبوعات.
41. علي المحمودي، (2007): فلسفة كانط السياسيّة: الفكر السياسيّ في خطي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، ترجمة عبد الرحيم العلوي، بيروت، دار الهادي.
51. غنار سكريبك، ويلز غيلجي، (2012): تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
61. مجموعة مؤلفين، (1987): تاريخ الفكر السياسيّ (المجلد 1)، تحرير: جان توشار وآخرون، ترجمة: علي مقلد، بيروت، الدار العالميّة للطباعة والنشر.
17. Kant (1891): Kant's principles of politics. Hastie W. London: T&T Clark.

1. إسماعيل مصدق، (2009): المهمة التاريخيّة للفلسفة التّقدّية. تأليف مجموعة مؤلفين، التأصيل النقدي للحداثة: قراءة في الفلسفة الكانطية. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
2. أم الزين بنشيجة، (2006): كانط راهناً: أو الإنسان في حدود مجرد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي.
3. إندرو فينسينت، (2017): الأيديولوجيات السياسيّة الحديثة (المجلد 1)، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة، المركز القومي للترجمة.
4. إيمانويل كانط (A2007): نقد العقل العلميّ، ترجمة: غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
5. إيمانويل كانط، (2009): نقد ملكة الحكم، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل.
6. إيمانويل كانط، (2012): الذين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت، دار جداول.
7. إيمانويل كانط، (B2007): مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، بيروت: دار المدى للثقافة والنشر.
8. برتراند رسل، (2011): تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
9. بيير هانسر، (2005): عمانوئيل كانط، تأليف مجموعة مؤلفين، تحرير: ليو شتراوس، وجوزيف كروبسني، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

* الأستاذ الدكتور علي عبود المحمداوي

أستاذ الفلسفة المعاصرة والسياسية في جامعة بغداد، العراق. له العديد من المؤلفات والأبحاث التي عالجت، في معظمها، قضايا الحداثة، والديمقراطية، والنظرية السياسية، وقضايا الثورة، والعنف، والإرهاب الفكري، وغيرها من إشكاليات الفلسفة المعاصرة. شغل منصب رئيس قسم الفلسفة من 2015-2016 في جامعة بغداد. عضو الهيئة الاستشارية الفلسفية في بيت الحكمة - بغداد. عضو ومدير أكاديميّة (International Marlinskaya Academy) في موسكو - روسيا. عضو في تحكيم عدة مجلات فلسفية وعلمية في عدة جامعات عربية. حصل عام 2014 على جائزة الإبداع من وزارة الثقافة العراقية، وعلى جائزة يوم العلم من وزارة التعليم العالي لعام 2019.



ردّ كانط على ما بعد الاستعماريّة¹

سوزان نايمان*

اسمحوا لي أن أبدأ باقتباس من عمل يتمنى أغلبنا لو أنّ كانط لم يؤلفه قطّ، بل لم يؤلفه بالفعل: تستند الأنثروبولوجيا على ما خطّه طلابه أثناء المحاضرات. غير أنّ بين سطور الملاحظات المخرجة، بل المثيرة للاشمئزاز، نجد أحياناً جواهر مخبأة، كالواردة أدناه:

”إنّها عادة غريبة موجودة في قدرتنا على الانتباه، وهي أنّنا نركّز بكلّ دقّة وتأنّ على العيب لدى الآخرين: ونفعل ذلك من دون قصد، كالتركيز على الزرّ المفقود في معطف الشخص الآخر، أو على الفجوة بين أسنانه، أو على عيب مكتسب في النطق، الأمر الذي لا يسبّب بالتالي شعور الضيق والتبرّم لدى الآخرين، بل يحطّ من قدر أنفسنا في الوقت نفسه“.

إلى المنزل أكثر سعادة، عندما أقضي ساعة في الحديث عن زملاء أكنّ لهم المحبة والاحترام.

لقد كانت ملاحظة كانط حول التركيز على العيوب تتوافق مع الكمّ الكبير للكتابات حول عنصريّة كانط المزعومة ونزعتة الاستعماريّة التي بدأت منذ حوالي ثلاثين عاماً، وأضحت اليوم من أبرز المواضيع الساخنة في الدراسات والأبحاث حول كانط، سواء أكان ذلك بين المتخصّصين أو بين عامّة الناس. وليس اهتمامنا الزائد بالعنصريّة والاستعمار فقط هو ما جعلهما محطّ النقاش حول كانط؛ فأنا أعتقد أنّه من الجيد أن نكون أكثر وعياً بتاريخ الاستعمار وبالتأثير المنهجي للعنصريّة. غير أنّ هناك أمراً ما يقف وراء التركيز المستمرّ على سؤال: ”إلى أيّ مدى كان كانط عنصريّاً؟“. هناك شيء

لقد أعجبتني، بشكلٍ خاصّ، الملاحظة المتعلّقة بالحطّ من قدر أنفسنا عندما نركّز على العيوب. كتب غوته أنّ قراءة أعمال كانط- على الأقلّ للبعض منّا- لا تشبه عمليّة الدخول إلى غرفة مضاءة جيّداً. فبعض ملاحظاته الجانبية، وخاصّة المتعلّقة بعيوب البشر، تُلقى بالضوء على سمات بسيطة، غير أنّها عميقة، وغالباً لا نتمكّن من ملاحظتها؛ حتّى فرويد لم يقدّم لنا أمراً أفضل من ذلك. إنّ التركيز حصراً على عيوب امرئ ما يحطّ من قدرنا؛ لقد لمست شعوراً طفيفاً بالقبح بعد أن أمضيت ساعة أحلّل فيها عيوب زميل لي. بالطبع هناك زملاء يستحقّ سلوكهم التطرّق إليه بالانتقاد، وهناك طرائق مملوكة لفعل ذلك، وأخرى محترمة وربّما بناءة. غير أنّه دائماً ما يعتريني الشعور بالراحة تجاه نفسي، وأغادر وأعود



إنَّ تاريخَ الاستعمار ليس تاريخَ الأوروبيين فحسب، بل تاريخَ البشريَّة جمعاء



يشكك فيه محررو مقال ويكيبيديا في كوسموبوليتية كانط. لقد حاولت الباحثة المتخصصة بكانط، شيريس فون كزيلاندر، مرارًا وتكرارًا إقناع ويكيبيديا على الأقلّ بإشكالية هذا الادّعاء، لتجد أنّه، في كلّ مرة، تُعاد الادّعاءات على نحو غامض، وتُحذف تعليقاتها.

الاحتمال الثالث: وهو الذي عرضه في المقام الأول باولين كلاينغيلد، ويُتيح لنا مخرجًا من هذه الخيارات الثنائية، وأنا مدينة لها بالشكر على عملها. لقد قامت كلاينغيلد بتعقّب مسار حاسم في تطوّر كانط، إذ انتقل من تكرار الأحكام العنصرية المُسبقة التي تتناقض على نحو شديد مع فلسفته المنهجية، إلى الكوزموبوليتانية الحاسمة ورفض الاستعمار. وهذا الأمر الأخير نجده في العقد الأخير من حياته. ترفض باولين، أو بالأحرى تتجنّب، التكهّن بحالات كانط الداخلية أو الأفكار التي ربما دفعته إلى التوفيق بين تعليقاته وآرائه المنهجية. وبالطبع هي مُحقّقة في موقفها هذا، نظرًا إلى النقص في الأدلّة. أوّد فقط أن أضيف أنّه مهما كانت العمليات الذاتية التي صاحبت تطوّر كانط، فإنّ هذا التطوّر كان موضوعيًا، سواء في العقل النظريّ أو العمليّ، وهو أمر يجب أن يرحب به ويهلّ له حقًا الكانطيون بيننا.

لم لا نفترض أنّه توصّل إلى إدراك بأنّ تعليقاته بخصوص الشعوب غير الأوروبية كانت متناقضة تمامًا مع آرائه

في هذه النقطة أشبه بسلوك الضباع الكاسرة، وبالاستمتاع المخزي من خلال اجترار الأخطاء في عمل كانط. ومع ذلك سيظلّ هذا التركيز قائمًا إلى أن نتعامل مع هذه المسألة بشكل أكثر منهجية. لذا فإن ما سأقدمه هنا هو لمحة عن القضايا الفلسفية، لا النصّية، التي نحتاج إلى التأمّل فيها إن كان لدينا رغبة في نقل كانط إلى القرن الحادي والعشرين. ثمة ثلاثة احتمالات أساسية للتعامل مع الكمّ الكبير من الملاحظات العنصرية الواضحة للعيان بكثرة في أعمال كانط:

الاحتمال الأول: يمكننا تجاهل تلك الفقرات كتجاهلنا لفجوة بين أسنان شخص ما، أو زرّ مفقود من معطفه، وذلك من باب التأدّب، والرغبة في عدم الحطّ من قدر أنفسنا بالتركيز على العيوب الصغيرة. لقد أعلى كواين من شأن هذا الموقف، ووضعه موضع ما يسمى بـ "مبدأ الإحسان" أو العمل الخيري، الذي لم يكن دومًا في موقع مُنصف لمتلقّيه، شأن كثير من الأعمال الخيرية. أمّا تجاهل هذه الفقرات باعتبارها أمرًا تافهًا لا قيمة له، فكان بالتأكيد النهج المتبع حتّى نهاية القرن العشرين، عندما دفع تشارلز ميلز، بشكل خاص، بمسائل العنصرية إلى واجهة المناقشات الفلسفية حول الليبرالية ونظرية العقد الاجتماعيّ. وفي اعتقادي، فإنّ ميلز كان مُخطئًا—كما سأتطرق إلى ذلك لاحقًا—ولكنني أعتقد أيضًا أنّ مبدأ الإحسان يُخلف وراءه ثغرات. لذا فمن الأفضل، وبالتأكيد لا مفرّ، من عدم التّعامي وإخفاء مسألة عنصرية كانط.

الاحتمال الثاني: وهو الخيار السائد، لعلّه كونه السبيل الأسهل، صاحب مبدأ رقاص الساعة المتأرجح. وينصّ هذا الاحتمال على مقولة أنّ عنصرية كانط ليست عرضية أو طارئة، بل منهجية وتتخلّل أعماله جميعها. يشارك هذا الرأي أيضًا ميلز وبيرناسكوني ولو—أدler وآخرون، ممّن حاولوا إظهار مدى تجذّر العنصرية في الفلسفة النّقدية. ويا للأسف فإنّ هذا الرأي الآخذ في أن يصبح باطّراد الرأي السائد، ليس بين المتخصّصين في كانط، ولكن في مقالات كمقالة ويكيبيديا الإنجليزية حول كانط، على سبيل المثال. فالمقالة تشير ببساطة وبصرامة إلى أنّه كان عنصريًا، سواء في المقدّمة التمهيدية، أو في قسم منفصل مخصص للعنصرية،



إنّ قانونَ المواطنةِ العالميّةِ عند كانط هو مهرٌ كونيٌّ لجميع الناس، وليس للأوروبيين فقط



النهائيّة المنشورة لكتابه "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتيّة". غير أنّني أودّ أن أنأى عن تلك الأسئلة لأنّني أقلّ اهتماماً بالفلسفة، وبالتأكيد ليس تجاه الباحثين المتخصّصين بكانط، بل إنّ اهتمامي ينصبّ على ممارسة ثقافيّة منشورة في معظم أنحاء العالم، إن لم تكن في جميع أنحاءه. وبكلّ بساطة واختصار، إنّها معركة بين التنوير وما بعد الاستعماريّة، ويبدو أنّ التنوير في موقع الخاسر. أعلم أنّ هذا المؤتمر هو عن كانط، ومن المفترض ألا نتناول الأمور بطريقة فجّة، غير أنّ النسخ البسيطة الفجّة هي ما يبقى في الثقافة، ولا أتحدث هنا عن ويكيبيديا. إنّ تجربتي بوصفي فيلسوفة عاملة خارج أقسام الفلسفة على مدى ربع قرن جعلتني أنتبه إلى الطريقة التي يتعامل بها الزملاء في الأقسام الأخرى مع الأسئلة الفلسفية التي تُطرح عليهم. أتذكّر محاضرة لعالم اجتماع ألمانيّ مرموق أشار فيها إلى "جدليّة التنوير". وأنتم تعرفون ما قاله أدورنو وهوركهايمر عندما رأيا الجانب المظلم والاستعمار وما إلى ذلك. وعندما وُجّه إليه السؤال بالإشارة إلى فقرة في "جدليّة التنوير" تذكر الاستعمار، لم يستطع طبعاً أن يذكر واحدة. لكن في يومنا هذا لا يوجد هدف أسهل من التنوير، حتّى لو تضمّنت الانتقادات الكثيرة له كلّ أنواع اللوم والاتهام الممزوج في خليط طينيّ أملاً في أن يلتصق به شيء منه.

قبل قرن من الزمن كانت الحداثة هي مصدر كلّ مشاكلنا؛ أمّا اليوم فإنّ إلقاء اللوم على التنوير يبدو أكثر دقّة، ولكنّ الأمر ليس كذلك. أتذكّر رسالة إلكترونيّة تلقّيتها هذا الأسبوع من مؤرّخة أمريكيّة مرموقة جدّاً، تشكرني فيها على مقال كتبتّه لصحيفة "نيويورك تايمز" وقد غيّر رأيها "تقريباً" حول كانط الذي كانت قد رفضته بسبب تصريحاته حول غير الأوروبيين.

إنّ الأمر الأغرب في رفض التنوير باعتباره مركزيّة أوروبيّة هو أنّ التنوير نفسه كان من ابتكر تهمة المركزيّة الأوروبيّة، وعندما يُصرّ منظّرو ما بعد الاستعماريّة المعاصرون بحقّ على ضرورة رؤية العالم من منظور غير الأوروبيين، فإنّهم يتكئون على صدى تقليد يعود إلى مونتسكيو الذي استخدم شخصيات فارسية خياليّة لانتقاد الأعراف الأوروبيّة بطريقة

الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة؟ يمكننا عندها أن نشيد بهذه الحقيقة باعتبارها دليلاً على تطوّر أخلاقيّ أكثر إقناعاً ممّا قدمه كانط في كتابه "صراع الكليّات"، وهو الأمل الذي يشعر به المراقبون المحايدون عندما يتأملون في الثّورة الفرنسيّة. وحقيقة أنّ أعظم المفكرين احتاجوا إلى الوقت من أجل صقل وجهات نظرهم وتطويرها وجعلها أقرب إلى التماسك، هو أمر يجب أن يمنحنا الأمل في أن البقيّة ممّا يمكنها تحقيق الشيء نفسه بدلاً من التمرّع والغرق في مستنقع خيبة الأمل لأنّه لم يتّجه فوراً ومباشرة إلى الصّواب.

إنّ إيمان كانط بقوة العقل كان دوماً مرتبطاً بالوعي بحدوده. من يعلم؟ ربما لو مُنح عقداً أو عقدين إضافيين من الزمن، لكان قد تراجع ربّما حتّى عن تعليقاته المشينة المتعلّقة باليهود والنساء. وكوني يهوديّة ينبغي عليّ القول إنّني لم أعتقد قطّ أنّ تعليقاته عن "قبيلتي" أو "قبائلي" كانت تستحقّ اهتماماً أكبر من الاهتمام بزرّ مفقود في معطف. فالعيوب تتضاءل أمام عظمة نظريّته النقديّة.

إذاً فقد قدّم لنا عددٌ من الباحثين المتخصّصين في فلسفة كانط ما يكفي من الأدلّة، لو أردنا أن نرفض الاتجاه السائد حالياً فيما يتعلّق باستخدام تصريحات كانط العنصريّة من أجل هدم المنظومة بأكملها وتفكيكها. وأنا أعتقد أنّ التفاصيل من الأهميّة بمكان، كحقيقة أنّ كانط لم يُضمّن المناقشة الشهيرة الفاضحة حول التسلسل الهرميّ العرقيّ في النسخة



إنّ الفكرة القائلة بأنّ جميع الناس لهم الحقّ في التمتع بالكرامة فقط لكونهم بشرًا... هي إنجاز حديث



التنوير خاطئة. لقد كان كانديارونك التّاريخيّ مُجرّد مثال واحد من بين العديد من الأصوات التي وصلت إلى مسامع مفكّري التنوير. لقد لاقت الانتقادات التي وجهها السّكان الأصليّون للمال، وحقوق الملكيّة، والتسلسل الهرميّ الاجتماعيّ، اهتمامًا كبيرًا من الأوروبيّين منذ القرن السّادس عشر. وكان لها دور في التأثير على نقد التنوير، كما أقر به مفكرون من داخل التيار التنويري نفسه. وربّما لن نتمكن أبدًا من معرفة إلى أيّ حدّ كانت تلك الانتقادات مختلفة، وكَم منها كان أصيلًا. وكما هو الحال مع معظم الجهود الأدبيّة، من المرجّح أنّها كانت مزيجًا من الاثنين معًا. وأثناء قيام غريبر ووينغرو بتبيان القواسم المشتركة بين المدافعين الأوروبيّين عن عصر التنوير وغير الأوروبيّين، فإنّهما ألحا إلى أنّه من الواجب "إنقاذ" التنوير، وذلك من خلال منحه أصولًا غير أوروبيّة، وأشارا إلى أنّ الأوروبيّين قد سرقوا أفكارًا تعود إلى السّكان المحليّين، إضافة إلى سرقة أراضيهم. بل إنّهما يتحدّثان صراحةً عن "إنهاء وإزالة الاستعمار" عن التنوير. إذا فما تؤكّده المناقشات والمناظرات حول كتاب "فجر كلّ شيء" بلا أدنى شكّ، هو أنّ التنوير كان رائدًا في تعبيد طريق رفض المركزيّة الأوروبيّة، وفي حتّ الأوروبيّين على النظر إلى أنفسهم من منظور بقيّة العالم.

لم يكن في وسعه القيام بها لو كتبها بوصفه فرنسيًا بصوته الشخصي وبطريقة مباشرة.

لقد أعقبت "الرسائل الفارسيّة" لمونتسكيو عشرات الكتابات الأخرى التي استخدمت الأسلوب نفسه. مثال على ذلك: حوار لاهونتان مع أحد الهورون، وتتمّة رحلة بوغنفل لديدرو التي ينتقدان فيها القوانين الأبويّة في أوروبا المتعلّقة بالجنس، التي عاقبت النساء اللواتي أنجن أطفالًا خارج إطار الزواج، وذلك كلّه من منظور الهورون والتاهيتيّين الذين كانوا أكثر عدالة ومساواة في هذا الجانب. كذلك الأمر فيما يتعلّق بأقصى وأجراً انتقادات فولتير للمسيحيّة، فقد جاءت على لسان إمبراطور صينيّ وكاهن من السّكان الأصليّين في أمريكا الجنوبيّة.

في كتابهما الأكثر مبيعًا "فجر كلّ شيء" يُقدّم عالم الأنثروبولوجيا ديفيد غريبر وعالم الآثار ديفيد وينغرو حُجّة مثيرة للاهتمام، مفادها أنّ انتقاد عصر التنوير لأوروبا من منظور وجهات نظر غير أوروبية غالبًا ما تُقرأ على أنّها مجرد إستراتيجيّات أدبيّة؛ إذ إنّ هؤلاء الكتّاب وضعوا أفكارهم الخاصّة على السّنة شخصيّات غير أوروبية مُتخيّلة، وذلك تجنّبًا للاضطهاد والملاحقة اللذين كانوا سيواجهونهما لو عبّروا عنها بأنفسهم مباشرة. غير أنّ المؤلّفين يصزّان على أنّ الشخصيّات غير الأوروبيّة كانت حقيقيّة. وتعتمد حجتهما، إلى حدّ كبير، على دراسة حوار لاهونتان مع أحد الهورون، الصادر عام 1703، أي: في مطلع عصر التنوير، وهو كتاب حقّق نجاحًا هائلًا، وألهم العديد من الأعمال المماثلة التي قدّته. يعرض المؤلّف الفرنسيّ في هذا الكتاب سلسلة من الحوارات مع مُفكّر ورجل دولة من شعب الوايندوت يدعى كانديارونك، وقد أجراها معه خلال السّنوات التي قضاها لاهونتان في كندا وأجاد هناك لغتي الألغونكوين والوايندوت. فبدلًا من الافتراض السّائد بأنّ السّكان الأصليّين لم يكونوا قادرين على تقديم الحُجج السياسيّة البارعة المنسوبة إلى كانديارونك، يُقدّم غريبر ووينغرو بعض الأدلّة على أن كانديارونك التّاريخيّ كان معروفًا بذكائه وفصاحته، وأنه شارك بالفعل في نقاشات مماثلة مع الأوروبيّين، قام لاهونتان بتدوينها.

إنّ أدلّتهما غير قاطعة، وبعض مزاعمهما حول عصر

نادرًا ما كانت سجلات التنوير حول العالم غير الأوروبي مُتجذّرة من الأغراض الشخصية. فلقد قام مفكّروه بدراسة الإسلام بهدف إيجاد دين عالمي يمكنه تسليط الضوء على عيوب المسيحية. وتحتاج كلّ من بايل وفولتير بأنّ الإسلام أقلّ قسوة ودمويّة من المسيحية، لأنّه أكثر تسامحًا وعقلانيّة. لم يكن الولع بالصين الذي اكتسح بدايات عصر التنوير، مسألة تتعلّق بالخزف أو فضول بسيط للاطلاع على ثقافة قديمة بعيدة؛ بل إنّ دراسة الثقافة الصينية كان لها أهداف واضحة. الفرنسيّون البرجوازيّون المستأثرون من القيود الإقطاعيّة التي منحت العقود الحكوميّة للأرستقراطيين، أشادوا بالنظام الكونفوشي الذي يعتمد التقدّم والصعود فيه على الجدارة التي يمكن قياسها بالامتحانات الوطنيّة. لقد كان استخدام المعارف الأنثروبولوجيّة الثقافية لتعزيز الحجج الخاصّة أمرًا شائعًا، لدرجة أنّ الماركيز دو ساد استخدمه، أو حتّى سخر منه. لقد أضاف دو ساد لمسة جديدة على النمط الشائع: ففي العادة، كانت الغاية من دراسة الثقافات غير الأوروبيّة إبراز عيوب الثقافات الأوروبيّة؛ أما في أعمال ساد، فإنّ القوائم التي تتضمّن جرائم غير الأوروبيّين، وغالبًا ما تكون مصحوبة بحواشٍ مزيفة، فإنّها تهدف إلى إثبات العكس: يمكنك أن تجد قسوة لا نهائيّة حيثما وليت وجهك. إنّ صدى صور عصر التنوير للشعوب غير الأوروبيّة سيبقى يدوي في أذاننا. وبالنظر إلى قلة فرص السّفر ومحدوديّتها، كان على مفكّري القرن الثامن عشر الاعتماد على عدد محدود من التقارير التي غالبًا ما كرّرت الرسوم الكاريكاتوريّة التي قامت لاحقًا بخدمة المصالح الاستعماريّة. ولكن يتعيّن علينا إدراك إلى أيّ مدى وصل إليه هؤلاء المفكّرون بفضل قوّة الفكر وحدها، دون أن تتاح لهم فرصة لدمج تجارب غير الأوروبيّين في وجهات نظرهم. فحتّى غوته، في أسفاره، لم يصل في النهاية إلا إلى صقليّة. وخلافًا لنقد اليوم، لقد كان مفكّرو التنوير مدرّكين تمامًا للغترات في معارفهم. وها هو جان جاك روسو يكتب في عام 1754: "على الرغم من أنّ سكّان أوروبا قد قاموا، إبّان الثلاثمائة أو الأربعمئة سنة الماضية، باجتياح أجزاء أخرى من العالم، وهم ينشرون باستمرار مجموعة إصدارات جديدة تتعلّق برحلاتهم



**كانط لم يقدّم العقل
التاريخي، لكنّ تفكيره التاريخي
الفلسفي هو أيضًا تفكير في
تاريخ التقدّم للحرية**



وتقاريرهم، إلا أنني على قناعة بأن الأشخاص الوحيدين الذين نعرفهم حقاً هم الأوروبيون... فنحن لا نعرف شعوب جزر الهند الشرقية التي يزورها حصراً الأوروبيون المهتمون بملء جيوبهم أكثر من أدمغتهم. وما زال يتعين دراسة إفريقيا واستكشافها بأكملها، بسكانها العديدين المتميزين بطبائع شخصية كما بلون بشرتهم؛ فالأرض جميعها مليئة بأمم لا نعرف عنها سوى أسمائها، ومع ذلك ندّعي بأننا قادرون على الحكم على الناس والبشرية!“.

ولم يكن روسو استثناءً في حكمه، فقد حذر ديدرو بدوره من إصدار الأحكام حول الصين من دون دراية شاملة ومعقدة بلغتها وأدابها، ومن دون توفير الفرصة “للتجول في جميع المقاطعات، وللتحدث بحرية مع الصينيين من مختلف الطبقات“. وأشار كانط إلى صعوبة استخلاص استنتاجات من الروايات الاثنوغرافية (وصف الأعراق البشرية) المتضاربة التي يدّعي بعضها التفوق الفكري للأوروبيين، في حين أنّ بعضها الآخر يقدّم بالقدر نفسه، أدلة معقولة على القدرات الطبيعية المتساوية للأفارقة والأمريكيين الأصليين. لقد كان مفكرو عصر التنوير مدرّكين لمحدودية معرفتهم، وحثوا على الحذر والتشكيك عند قراءة التوصيفات التجريبية للشعوب غير الأوروبية، غير أنهم انتقدوا بشدة التحيزات الأنانية التي غدت الروايات السياسية المغرضة.

إليك ديدرو وهو يتحدث عن الغزو الإسباني للمكسيك: “لقد توهّموا أنّ هؤلاء الناس لا يملكون شكلاً من أشكال الحكم، لكونه لم يكن محصوراً في يد شخص واحد. كما توهّموا أنّهم لا يملكون حضارة، لأنّها كانت مختلفة عن حضارة مدريد؛ ولا فضائل، لأنّهم لم يكونوا يعتنقون المعتقد الديني نفسه؛ ولا إدراك، لأنه لم يكن لديهم وجهات النظر نفسها“.

لقد نُشرت هذه الكلمات كالكثير غيرها دون ذكر اسم صاحبها، وذلك كإجراء احترازيّ متّزن؛ لتجنّب عودة ديدرو إلى السجن الذي تعرّض له سابقاً بسبب كتاباته. لم يكن جميع كُتّاب عصر التنوير مَحْظُوظين مثله، إذ إنّ الأخطار التي واجهوها تتعدّى مجرّد الانتقادات اللاذعة وعاصفة



**لقد أدان معظم مفكّري التنوير
العبوديّة بشكل لا لبس فيه، على
الرغم من أنّ بعضهم لم يدرك
مباشرة عواقب آرائه**





إنّ الفكرة القائلة بأنّ جميع الناس لهم الحقّ في التمتع بالكرامة فقط لكونهم بشرًا... هي إنجاز حديث



لفترة على الأقلّ، إلى أن أدركت كم هو وقع تأثير نظريّة ما بعد الاستعماريّة اليوم، مقارنة بفكر التّثوير، وقررت أنّه من المهمّ التّعامل مع النّظريّة الأولى الأنفة الذكر. لا أدعي أنني متمرّسة بها تمامًا، إلا أنّي تعلّمت أشياء عنها في السّنّتين المنصرمتين. أهمّ ما تعلّمته هو أنّ الخلط بين مناهضة الاستعمار ونظريّة ما بعد الاستعماريّة هو أمر خطير، على الرّغم من أنّ هذا الخلط يُمارَس ببراعة من قبل العديد من مُنظّريّ ما بعد الاستعماريّة. فالدراسات الاستعماريّة المبكّرة التي بدأت في عام 1951 بحسب المؤرّخ الاستعماريّ فريدريك كوبر كان محور تركيزها مختلفًا تمامًا عن محور تركيز نظريّة ما بعد الاستعماريّة اليوم. فتركيزها لم يكن مُنصبًّا على الفترة الاستعماريّة وأهوالها، بل على تاريخ إفريقيا والهند قبل الاستعمار، وذلك في محاولة لدحض آراء هيجل وغيره، الذين زعموا أنّ إفريقيا، على وجه الخصوص، لم تكن تمتلك تاريخًا قبل وصول الأوروبيّين. (في كتابه المميّز "ضدّ إنهاء الاستعمار" يشير الفيلسوف النيجيريّ أولوفيمي تايو إلى أنّ شمال إفريقيا استعمر إسبانيا لمدّة 700 عام، وهي حقبة تزيد بمئة عام تقريبًا عن المدّة التي استعمر فيها الأوروبيّون إفريقيا. ومع ذلك فإنّ الإسبان يتعاملون مع تلك الفترة باعتبارها جزءًا من تاريخهم، وليس الحدث الحاسم فيه. ويدعو تايو الأفارقة إلى اتّباع النهج نفسه). ثانيًا ركّز العلماء الأوائل في دراسات الاستعمار على دراسة المقاومة ضدّ الاستعمار، وليس على المعاناة تحت نيره.

ليس بالضرورة أن تسير العنصريّة والاستعمار جنبًا إلى جنب، ولكنّه من الأسهل للاستعمار أن يفعل ذلك، لأنّ العنصريّة تبدو نوعًا من التبرير للاستعمار. سأنتطرق إلى هذين الموضوعين معًا. ولكن من الممكن أن تكون استعماريًّا، وحتى استعماريًّا مرتكبًا للإبادة الجماعيّة، دون أن تكون عنصريًّا على الإطلاق، كما وجب علينا أن نتعلّم على الأقلّ من ثوقيديديس: فالأثينيّون لم يعتبروا الماليانيّين أقلّ شأنًا منهم من الناحية العرقيّة، بل فقط أصغر وأضعف حجمًا. وكان ذلك كافيًا: إنّ الدّول الكبيرة تبتلع الصّغيرة كما يبتلع اللّيل النّهار؛ هذا هو القانون الطّبيعيّ الذي ليس للعقل اعتراض عليه. عندما كتب فرانز فانون عام 1961 أنّ

الثوران على موقع تويتّر. ففي عام 1723 منح الفيلسوف كريستيان وولف مهلة ثمان وأربعين ساعة لترك منصبه في الأستاذيّة في جامعة هاله في بروسيا، وإلا سيواجه حكم الإعدام، والسبب في المقام الأوّل ينحصر في كونه حاجج علنًا بأنّ الصينيّين يتمتّعون بأخلاق رفيعة، حتّى دون اعتناق المسيحيّة. ولم تكن تجربته استثناءً، فقد خُطرت أو أُحرقت جميع النصوص الأساسيّة لعصر التثوير تقريبًا، أو نُشرت دون ذكر أسماء مؤلّفيها. وعلى الرّغم من اختلافاتها فقد كان يُنظر إليها جميعًا على أنها تهديد للسلطات القائمة، باسم المبادئ العالميّة الشاملة التي تنطبق على الجميع في أيّة ثقافة كانت.

إنّني أفترض أنّ هذه الأمثلة وغيرها معروفة لدى العديد من الحاضرين في هذا المؤتمر، ولكننا بحاجة إلى التّطرّق إليها بشكل أقوى. أعتقد أنّ الكثير منّا يشعر بالوجل من مُنظّري ما بعد الاستعماريّة، خشية إتهامهم بالإمبرياليّة من قبل هؤلاء الآخرين إنّ هو اختلاف مَعهم في الرّأي. وهناك ممثلون هزليّون سيّئون يمتلؤون غبطة بإطلاق هذه الاتّهامات. إضافة إلى ذلك فإنّ النّثر في هذا المجال غالبًا ما يتعدّر فهمه، ونحن لم نقم بجهد كافٍ لفهمه. ألسنا نُفضّل أن نقضي أوقاتنا في عُرف الفلسفة التّثويريّة المضنيّة؟ هذا ما اعتقدته،



إنَّ عمليّة الارتقاء بالإنسانيّة إلى مستوى التجريد أمر متقلقل محفوف بالأخطار



العبوديّة والاستعمار“. (هذه العبارة وُضعت وكأنّها تعويذة في معرض كانط في بون). وهذا لا يخلط بين السببيّة والارتباط فحسب؛ بل يقلب التاريخ وتاريخ الأفكار رأسًا على عقب. فما شرع به مفكرو التنوير ليس هو الدفاع عن الاستعمار، بل شرعوا بمناهضته. ولم يقوموا بذلك من خلال الادّعاءات العامّة المتعلّقة بالكرامة وحقوق الإنسان، بل أيضًا من خلال أمثلة محدّدة للغاية، لدرجة أنّهم حاجّوا وناقشوا مسألة أنّ الشعوب غير الأوروبيّة لها الحقّ في مقاومة الاستعمار.

معظمكم على معرفة بالفقرة الواردة في كتاب “السلام الدائم” التي يناقش فيها كانط أنّ الاستعمار يؤدّ كلّ أنواع الشرور التي تصيب الجنس البشريّ. وعلى الرغم من إشادته بحكمة الصين واليابان في إغلاق أبوابهما في وجه الغزاة الأوروبيين، فإنّ انتقاده للاستعمار لا يقتصر على غزو الثقافات العريقة والمتقدّمة. ففي الوقت الذي كانت فيه القوى الاستعماريّة الناشئة تبرز غزوها واستيلاءها على أراضي السكّان الأصليين في إفريقيا وأمريكا، بحجّة أنّ تلك الأراضي غير مأهولة، وشعوبها غير متحضّرة، أدان كانط هذا الظلم الذي “اعتبر سكّان هذه الأراضي لا شيء”.

أما ديدرو فقد ذهب من جهته إلى أبعد من ذلك، إذ رأى أنّ السكّان الأصليين المهذّبين من قبل المستعمرين الأوروبيين، سيكون المنطق والعدالة والإنسانيّة إلى جانبهم، إن قاموا بكلّ بساطة بقتل الغزاة على غرار قتلهم

فصلًا جديدًا في التاريخ يبدأ بإنهاء الاستعمار لم يكن يبالغ. لقد تغلّبت الأمم الأقوى على الأضعف منذ بداية التّاريخ المدوّن؛ بل حتّى قبل نشوء الأمم بمعناها الحالي. وحتّى القرن الماضي كانت الإمبرياليّة ممارسة سياسيّة عالميّة، شأنها كشأن أيّة ممارسة أخرى، فقد أنشأ الرّومان والصينيّون إمبراطوريّات، وكذلك فعل الآشوريون والأزتيك والماليانيّون والخمير والمغول والعثمانيّون على سبيل المثال لا الحصر. لقد تعاملت تلك الإمبراطوريّات بدرجات متفاوتة من الوحشيّة والقمع، غير أنّها جميعًا كانت مبنية على معادلة القوة والحقّ التي لا ترقى إلى مفهوم القانون تمامًا. كلّ هذه الإمبراطوريّات سخرت قوّتها لإجبار المجموعات الأضعف على التنازل عن الموارد، و دفع الجزية، وتجنيّد الجنود في مزيد من حروب جديدة للإمبراطوريّة، وقبول أوامر تتجاوز الأعراف والقوانين المحليّة. وعلى حدّ علمنا كانت جميعها تفتقر إلى أمر واحد، ألا وهو: تأنيب الضمير.

الحدث الجديد في القرن الثامن عشر لم يكن الاستعمار، بل مناهضته ومعارضته. في القرن السادس عشر احتجّ بارتولومي دي لاس كاساس على القسوة التي يتعامل بها الإسبان مع السكّان الأصليين في أمريكا، غير أنّه لم يعترض على مؤسّسات العبوديّة أو الاستعمار بحدّ ذاتها. على الأقلّ، في البداية، تبنّى وجهة النظر القائلة بأنّه يجب استقدام الأفارقة المستعبدين للقيام بالأعمال التي كان الفاتحون يرهقون ويعدّون بها السكّان الأصليين لأمريكا. ووفقًا للاس كاساس، إنّ فكرة أنّ القوانين الأخلاقيّة والحقوق العالميّة يجب عليها أن تحدّ من المطالبات بالقوّة والسلطة، كانت غائبة تمامًا لدى الطرف الأثنيّ في الحوار، على الرغم من أنّ الميليانيّين قد حاولوا الدفاع عنها. ويفيد التاريخ بما حدث لهم: بعد حصار طويل وقتال، قُضيّ على الرجال، وبيعت النساء والأطفال عبيدًا، ولم يحدث ذلك بدافع عنصريّ، بل كان نمطًا يُعد طبيعيًّا لآلاف السنين.

هذا كافٍ لحمل المدافعين عن التنوير على ذرف الدموع. كم من المرّات سمعت أو قرأت عبارات تعلن، في أفضل الأحوال، عمّا يُسمّى بـ “ازدواجيّة التنوير”؟ “لقد كان عصر التنوير عصر العقل وحقوق الإنسان، ولكنّه كان أيضًا عصر

عملهم وجهدهم مع الأرض التي يعملون بها، ومن ثم يحصلون على حق ملكيتها.

ولكنّ كانط هنا كان له رأي مخالف، إذ يقول:

”إن كان هؤلاء الأقوام من الرعاة أو الصيادين (مثل الهونتوت والتونغوسي أو معظم الشعوب الهندية الأمريكية) يعتمدون في معيشتهم ورزقهم على مساحات شاسعة مفتوحة من الأراضي، فلا يجوز تحقيق الاستيطان (الأجنبي) بالقوة، بل بالتعاقد. وهذا العقد لا يجوز له استغلال جهل هؤلاء السكان فيما يتعلّق بالتنازل عن أراضيهم“.

لم يكتفِ كانط هنا بتقويض نظرية لوك في الملكية، بل أدان أيضًا طريقة الاستغلال المخزي للأقوام الذين لا مفهوم للملكية الخاصة في الأرض لديهم، إذ قد يتنازلون عن جزيرة مانهاتن مقابل حفنة من الخرز. لقد رفض النقاد المتأخرون هذه الحجة ضدّ الاستعمار الاستيطانيّ معتبرين أنّ كانط لم يكن قادرًا على الحكم في المسائل الثقافية أو التاريخية، وحجّتهم في ذلك أنّ ”الشعوب البدائية“ تقتصر إلى مفهوم القانون، ومن ثم فهي غير قادرة على الدخول في عقود ومعاهدات.

إنّ كان أفضل مفكّرٍ عصر التنوير قد أدانوا السطوة الهائلة للأراضي وسرقتها التي شكّلت الإمبراطوريات الأوروبية، فما كان رأيهم في السرقة الواسعة للأقوام أنفسهم؟ لقد أدان معظمهم العبودية بشكل لا لبس فيه، على الرغم من أنّ بعضهم لم يدرك مباشرة عواقب آرائه. غير أنّ العديد منهم أيضًا ندّد بتواطؤ الأوروبيين في الحفاظ على العبودية، حتّى أولئك الذين لم يكونوا أنفسهم من مالكي العبيد. يصوّر فولتير في رواية ”كانديد“ رجلًا إفريقيًا في سورينام بُترت ساقه بعد محاولته الهرب من العبودية. يقول هذا العبد: ”هذا هو ثمن تناولكم للسكّر في أوروبا“. أمّا ديدرو فقد ذهب إلى أبعد من ذلك. لقد اعتقد أنّ مالكي العبيد لن يتأثروا بالشفقة أو بالمواعظ الأخلاقية، وخلص إلى أنّ على الأفارقة المستعبدين تحرير أنفسهم بالعنف من الرّق. وكانت نبوءته بظهور ”رجل عظيم، سبارتاكوس أسود“ ليقود هذا التحرير، قد ألهمت توسان لوفرتور في سعيه نحو التحرّر من الرّق. سلّط كانط سهام معارضته للمزاعم الدينية التي اخترعت لتبرير العبودية

إنّ الإعلان بأننا نحن أيضًا بشر يكمن في جوهر كلّ ثورة

للوحوش البرية التي كان يمثلها هؤلاء الغزاة الدخلاء. وقد حتّ شعب الهونتوت على عدم الانخداع بالوعود الكاذبة التي أطلقتها شركة الهند الشرقية الهولندية التي قامت مؤخرًا بتشبيد مدينة كيب تاون.

يقول ديدرو: ”حلّقوا، أيّها الهونتوت، حلّقوا... امتشقوا فؤوسكم، وشدّوا أقواسكم، وأمطروا هؤلاء الغرباء بوابلٍ من السهام المسمومة. وعسى ألا يبقى منهم أحد على قيد الحياة، ليحمل نبال كارثتهم إلى بلاده“.

لو قمت بتحديث آلات الحرب المستخدمة في هذا السياق، فستعتقد أنّك وقعت على اقتباس لفرانتر فانون. هذه الفقرة ليست بحالة شاذة: فالفيلسوف في القرن الثامن عشر دعا إلى مقارعة الاستعمار بالعنف، على نحو مماثل، لا بل بشكل أشدّ قسوة يتفوّق على دعوات الطبيب النفسي في القرن العشرين.

لم تكتفِ الانتقادات في عصر التنوير للإمبراطورية بالإشارة فقط إلى بطش الأخيرة ووحشيتها، بل قاموا أيضًا بتفكيك النظريات المستخدمة التي سعت إلى تبرير سرقة أراضي وموارد الشعوب الأصلية. وكانت إحدى أهمّ هذه النظريات هي نظرية قيمة العمل التي وضعها جون لوك التي استُخدمت للزعم بأنّ البدو الرّحل لا يملكون الحقّ في الأراضي التي يمارسون الصيد وجمع الطعام فيها. ووفقًا للوك، لا يحصل النّاس على الملكية إلا عبر الزراعة، وذلك من خلال امتزاج



إنّ السؤال أليست هي إنساناً؟ كامن في لغتي الأم كما في لغة جيفرسون



البرجوازيين سوى هذه العبارة للدفاع عن الغرب: نحن لسنا بملائكة. ولكننا، على الأقل، نشعر ببعض الندم. فيا له من اعتراف!

إذا كان تأنيب الضمير وحده هو كلّ ما يمكن لمفكّري التنوير تقديمه، لكان استهزاء سارتر ينطبق عليهم أيضًا. لكن بمجرد رؤية الأفكار النور، فإنّها تتطلّب التنفيذ. لم يكن لدى الرومان أيّ شعور بالندم أو أيّة حاجة لتبرير إمبراطوريتهم، كما أنّهم لم يقولوا لرعاياهم إنّ استعمارهم كان جيّدًا ومفيدًا لهم. أمّا بالنسبة للمستعمرين في القرن التاسع عشر، فقد كانوا يتوقّرون، إلى جانب السفن والأسلحة المتطورة، على أمر لم ينفّر إليه الإمبرياليون الأوائل، ألا وهو: الحاجة إلى الشرعية. وقد عبّر القومي الهندي أوروبيندو غوش عن هذا الأمر في القرن التاسع عشر بقوله:

”إنّ فكرة الاستبداد بكلّ أشكاله كان انتهاكًا وجريمة ضدّ الإنسانية، وقد تبلورت هذه الفكرة باتجاه الشعور الغريزي... كان على الإمبريالية أن تبرّر نفسها أمام هذا الشعور الحديث،

العرقية؛ فقبل وقت طويل من قيام الكونفدرالية الأمريكية كان الزعم بأنّ السود ينحدرون من نسل حام بن نوح الذي لُعن لأنّه كشف عن عورة والده. وللردّ على هذا اللاهوت المشبوه، لجأ كانط إلى المنطق:

”يُخيل للبعض أنّ حام هو والد الموريين، وأنّ الله خلقه كعقاب ورثه عنه الآن جميع أبناء ذريته. غير أنّه لا يمكن تقديم أيّ دليل على السبب يجعل اللون الأسود علامة على اللعنة أكثر من اللون الأبيض“.

من المثير للاهتمام أنّ هذه الفقرة مضمّنة في مجلّد صادر حديثًا للكتابات التي جُمعت للكشف عن عنصريّة التنوير. ولا يبدو أنّ ناشر الكتاب قد لاحظ أنّ كانط قد نقض حجّة ما زال المسيحيون المتعصبون لتفوّق العرق الأبيض يدعمونها حتّى اليوم.

لقد لامست فقط سطح الأدلّة لإدانات التنوير للإمبريالية، ولكن كما يعلم الكثير منكم، هناك ما هو أكثر من ذلك بكثير، فبالنظر إلى هذا الكمّ من الأدلّة، كيف تمكّنت أسطورة تأييد التنوير للاستعمار من أن تسود؟ أخشى من أنّ التفسير يسير للغاية، فعلى غرار المفكرين التقدميين في كلّ مكان، لم يحقّق مفكّرو التنوير الراديكاليون انتصارهم في جميع معاركهم. (أنا لست مسؤولة عن حرب العراق أو قصف غزة، ولكن يمكن القول إنّ معارضتي لهما، رغم أنّها كانت مبكّرة وصاخبة واستهلكت الكثير من الطاقة، كانت غير مجدية تمامًا). وفي حين أنّ كانط وآخرين غيروا تفكير معاصريهم فيما يتعلّق بالعديد من القضايا، إلا أنّهم لم يتمكّنوا من إيقاف الاندفاع الأوروبي الكبير باتجاه الإمبراطورية الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر. لقد تراجع هذا الخطّ الفكريّ مع مرور القرن الجديد، حتّى إن مفكرين ليبراليين مثل جون ستيوارت ميل أيدوا نسختًا معتدلة من الإمبريالية.

ولكن إن لم يتمكّنوا من إيقاف الاستعمار فهم نجحوا في جعله يشعر بالذنب، وأصبحت أفكارهم حجر الزاوية لتوسان لوفرتور وغيره من مناهضي للاستعمار. وكما كتب جان بول سارتر:

”قبل بضع سنوات لم يجد أحد المعلقين الاستعماريين

ولم يكن باستطاعتها القيام بذلك إلا من خلال الادعاء بأنّها وصيّة على الحرية، وقد كُلفت من القدرة العليّة لتحضير غير المتحصّرين“.

هذا هو، ويا للأسف، مصدر الأسطورة القائلة إنّ التنوير شرّع الاستعمار، وكما كتب تزفيتان تودوروف: “إنّ إسناد التوسّع الاستعماريّ أو “تقسيم إفريقيا” إلى المشروع الإنسانيّ يعني الأخذ بظاهر الكلام والدعاية: إنّها مجرد محاولة فارغة لاستبدال واجهة مبنى شيد لأغراض مختلفة تماماً“.

كيف نشأت الأسطورة؟ لقد أدان مفكرو عصر التنوير الاستعمار، وحاججوا بأنّ العدالة كانت إلى جانب الأمم غير الأوروبية التي قتلت الغزاة المحتملين أو أغلقت أبوابها في وجوههم. وبعد نصف قرن، عندما واجه الإمبرياليّون الأوروبيّون انتقادات شديدة باسم الأفكار التي أرادوها لأنفسهم، سعوا إلى إيجاد سبل تتيح لهم الحفاظ على مبادئ الحرية وتقرير المصير في أوطانهم مع مواصلة انتهاكاتهم في الخارج. وكان الحلّ الذي توصّلوا إليه هو الادّعاء بأنهم سيجلبون تلك القيم إلى الشعوب التي لا تستطيع تحقيقها بمفردها. كما زعموا بأنّ الإمبراطوريّة لم تكن سوى عبء تحمّله من أجل مصلحة السكّان الأصليّين، وبأنّهم لم يقوموا بشيء يتعارض مع القيم التي سعوا إلى تحقيقها لشعوبهم، كإنهاء المجاعات، ومكافحة الأمراض، وتحقيق المساواة أمام القانون، بل إنّ المستعمرين كانوا يحملون هذه المنافع والخيرات، إضافة إلى المسيحيّة، إلى الشعوب الجاهلة التي لم تكن تعرفها بعد. لقد كان روسو وديدرو وكانط سيدركون هذه الخديعة بوضوح، وربما بكوا لو رأوا كيف تحولت مثلهم العليا ومبادئهم إلى إيديولوجيّة. لكن النهب كان مغرياً، والنقّاد كانوا قد ماتوا.

باختصار: إنّ جزءاً من نقد ما بعد الاستعماريّة للتنوير يقوم على خطأ تاريخيّ يسير، فالحدث الجديد في القرن الثامن عشر لم يكن الاستعمار، بل مناهضته، وهي مناهضة قادها مفكّرون من عصر التنوير انطلاقاً من مبادئ التنوير نفسها. إلا أنّ حركة المعارضة أو المناهضة هذه قد خسرت، وتوسّع



**لم يكن مفكرو التنوير معارضين
بشدة للطبيعة... لكنّهم كانوا
يدركون عدد المرّات التي يُبرّر
فيها الاضطهاد بادّعاءات النظام
الطبيعيّ**



الاستعمار وتمدد، ليس فقط من خلال سفن أسرع وأسلحة أكثر فتكًا، بل أيضًا من خلال مبادئ التنوير التي استُغلت كدعاية بحتة، على حد قول تودوروف.

ولكن هناك جزءًا آخر من النقد أكثر عمقًا من جديد لكي نقدم خلاصة يسيرة لوجهات نظر موجودة في العديد من المصادر، ولكن عُبر عنها بوضوح من قبل أعمال تشارلز ميلز: إنَّ نظرية التنوير السياسيَّة التي سبقته ومهدت له، هي نظرية عنصريَّة بشكل موضوعي، كونها لم تتناول مسألة العنصريَّة. لو كان ذلك صحيحًا لكانت عالميَّة التنوير خدعة وعمليَّة احتياليَّة. ومن خلال التجرد من الفروقات في العرق والطبقة والأمة وتجاهلها، قام مفكرو التنوير بتدوين عرقهم وطبقتهم وجنسهم (وهي فئة لم يأخذوها بعين الاعتبار) ضمن ما افترضوه مبادئ عامَّة. لقد كانت الحقائق الشاملة والمصالح والأهواء تجسيدًا لميول واهتمامات أصحاب الأملاك الذكور. وقد كان هذا التجريد لخصائص الأشخاص الذين يُعدون ذوي قيمة أقلَّ فيما يتعلَّق بقضايا العدالة، طريقة ممؤهة لإرساخ جنس وطبقة معيّنين في شيء يبدو متساميًا فُرض على الجميع بشكل ضمني. والصحيح في هذه الادِّعاءات هي حقيقة أنَّ العديد منَّا، ودون تنكيرنا، يميل في الغالب إلى التفكير بطريقة شاملة وعالميَّة، لأنَّهم من ذوي اللون الأبيض وليس الأسمر، لأنَّهم ذكور وليس إناثًا، أشخاص ذوو ميول طبيعيَّة وليسوا مثليي الجنس، وهنا تكمن فائدة بعض المبادرات التي تهدف إلى تعزيز التنوع.

ولكن في خضمَّ سعينا لزيادة التنوع نسينا مدى عظمة الإنجاز الذي تتحقق في نقل التجريد الأصلي للإنسانية. لقد كانت الافتراضات السابقة محدودة الطبيعة في ذاتها، تمامًا كما كانت الأفكار القانونيَّة السابقة دينيَّة، غير أنَّ فكرة وجود قانون واحد يجب أن ينطبق على النبلاء والفلاحين، على البروتستانت والكاثوليك، على اليهود والمسلمين، فقط لأنَّهم يتشاركون في الإنسانيَّة، فهذا إنجاز حديث بات يصوغ افتراضاتنا بشكل عميق لدرجة أننا لم نعد نعهده إنجازًا على الإطلاق. علينا أن نقوم بتقدير هذا الأداء التجريدي، حتى ولو جاء من مفكري التنوير الذين لم يتمكَّنوا من الصعود فوقه وتخطيَّه وظلُّوا عالقين في حبال الأحكام المحليَّة المُسبقة.



**لقد تراجعت هذه الأفكار مع مرور
القرن الجديد، حتَّى إن مفكرين
ليبراليين مثل جون ستيوارت ميل
أيَّدوا نسخًا معتدلة من الإمبرياليَّة**



فلنتأمل الآن بالنقيض: إنَّ وجهات نظر كتلك التي عبّر عنها كارل شميت الذي كتب أنَّ "كلَّ من يذكر كلمة 'الإنسانية'، يحاول خداعك". ولم يكن هذا الادّعاء مستحدثاً شأنه شأن العديد من أقواله، إذ كان يردد آراء المفكر اليميني جوزيف دي مايستر الذي كتب عام 1797:

"حاليّاً لا يوجد شيء اسمه 'إنسان' في هذا العالم. لقد رأيت في حياتي فرنسيين وإيطاليين وروساً وغير ذلك. وأعلم، بفضل مونتيسكيو، أنّه يمكن للمرء أن يكون فارسياً. أمّا فيما يتعلّق بالإنسان، فإنّي أعلن أنّي لم أقابله قط".

سميت أكثر تعقيداً إلى حدّ بعيد، ولكنه أكثر إثارة للربح أيضاً. في الواقع يشير شميت إلى أنّ المفاهيم العالمية مثل الإنسانية هي اختلاقات وتلفيقات يهوديّة تهدف إلى إخفاء مصالح يهوديّة تسعى إلى السلطة والسيطرة في مجتمع غير يهودي. ويقترب هذا الطرح بشكل خطير من الحجّة السائدة اليوم والقائلة إنّ عالميّة التنوير تخفي مصالح أوروبية خاصة تسعى إلى السلطة والهيمنة في عالم غير أبيض على نحو متزايد.

ولم يدرك أيّ من ناقلي حركة مناهضة التنوير، أو التنوير المضادّ، أنّ الإنسان ليس مفهوماً تجريبيّاً ككلب مثلاً، أو المواطن الفرنسي الذي يمكن التعرّف عليه بعد ثوانٍ من الملاحظة. وبدلاً من تكرار مقولة شميت الشهيرة، يمكن للمرء أن يقول: "من ينطق بمصطلح 'الإنسانية'، فإنّه يقدّم ادّعاءً معيارياً". ومن وراء ذلك يمكن أن تتخفّى صياغة شبيهة بالجملة الأولى من القانون الأساسي الألماني: "كرامة الإنسان لا يجوز المسّ بها". كبيان للحقيقة، فإنّ هذا الأمر مثير للسخرية؛ فقد صيغت هذه الكلمات بعد سنوات قليلة فقط من انتهاك الرايخ الثالث لكرامة الإنسان بطرق غير مسبوقة ولا يمكن تصوّرها. إنّ ما يقصدون بها هو فعل إلزاميّ: أيّ إنّ الاعتراف بشخص ما كإنسان يعني الاقرار بكرامته الواجب احترامها. ويعني ذلك أيضاً أنّ هذا الاعتراف يعدّ إنجازاً؛ ف رؤية الإنسانية بكلّ مظاهرها الغريبة والجميلة يتطلّب تجاوز المظاهر السطحيّة. بهذا المعنى كان فوكو محقّاً حين قال إنّ "الإنسان اختراع حديث". وكشأن منتجات الحداثة الأخرى، لم يمنحها فوكو التقدير، بل توقّع أن تختفي. فقد



إنّ إسناد التوسّع الاستعماريّ إلى المشروع الإنسانيّ يعني الأخذ بظاهر الدعاية: إنّها محاولة لاستبدال واجهة مبنى شديد لأغراض مختلفة



كتب يقول: ”مهمتنا هي التخلص من النزعة الإنسانية“–
الأمر الذي يتطلب قبول ”موت الإنسان“، كما علّل ذلك في
كتابه ”الكلمات والأشياء“.

إنّ عمليّة الارتقاء بـ”الإنسانية“ إلى مستوى التجريد أمر
متقلّب محفوف بالأخطار، والأسهل التفكير فيه من تطبيقه
عملياً. إذا كان الاعتراف بإنسانية شخص ما يعني الاعتراف
بحقّه في أن تتمّ معاملته بكرامة، فإن استعباده أو إبادته يعدّ
إنكاراً لإنسانيّته وحرمانه منها. فلنفكّر في السود الذين عوملوا
كدوابّ للحمولة والعمل، أو في اليهود الذين عوملوا كالهوام.
وخلال حرب فيتنام، كان من الشائع أن نسمع المعلقين
الأمريكيين يشرحون بجدّيّة مفرطة أنّ الآسيويين يهتمّون
بالموت بشكل أقلّ من بقيّة الشعوب.



**لقد كان روسو وديدرو وكانط
سيدركون هذه الخديعة بوضوح،
وربما بكوا لو رأوا كيف تحولت
مثلهم العليا إلى إيديولوجيّة**



يمكن العثور على جذور النظرة المجردة للإنسانية في
النصوص اليهوديّة والمسيحيّة التي رأى بعضنا أنّها خلّقت
على صورة الله ومثاله، ولكنّ التجريد في حركة التنوير قام
على العقل وليس على الوحي. فمن الفكرة القائلة بأنّ جميع
الناس، بغضّ النظر عن اختلافاتهم، لهم الحقّ في التمتعّ
بالكرامة فقط لكونهم بشراً، لا يمكن التصرّح والاستنتاج أنّ
تلك الاختلافات غير ذات أهمية. بل تضيف التواريخ الفرديّة
والثقافات اللحم على عظام الإنسانية المجردة. ويعقب ذلك
مسألة المطالبة بالعدالة المتساوية التي ينبغي أن تكون
مضمونة لكلّ امرئ، بغضّ النظر عن التاريخ الشخصي
الذي عاشه، أو الثقافة التي ينتمي إليها ويعيش فيها.

إنّ عمليّة التجريد باتجاه مفهوم الإنسانية تتطلّب استخدام
العقل من أجل تجاوز المظاهر الشكلية الخارجيّة التي تمنحنا
أجساداً بألوان وهيئات مختلفة. وكما يؤكّد العديد من أتباع
ما بعد الاستعماريّة فإنّ هذه الذوات المتجسّدة هي طبيعيّة
وحقيقيّة، في حين يُعدّ العقل التنويريّ، كما يُزعم، أداة
للسيطرة، ولا سيّما للسيطرة على الطبيعة. ويا للأسف فإنّ
فقرات وردت في كتاب ”جدلية التنوير“ تعرّز مثل هذه الآراء،
غير أنّه لا وقت لديّ اليوم لمناقشتها، ولكن أودّ أن أشير
فقط إلى فكرة أنّ العقل معادٍ للطبيعة تقوم على تعارض ثنائيّ
بين العقل والطبيعة، وهو ما لم يكن لأيّ مفكّر من مفكّري

التنوير أن يتقبله. وقد يظهر أن الطرفين على اختلاف وصراع فيما بينهما، لأن قدرة العقل على طرح التساؤلات حول ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي تعدّ الخطوة الأولى نحو أي شكل من أشكال التقدّم. كان أحد الأهداف الرئيسية لدراسة الثقافات غير الأوروبية في عصر التنوير هو التشكيك وإعادة النظر في عدد كبير من المؤسسات الأوروبية التي كانت سلطتها تستند إلى إصرار الكنيسة والدولة على أنها "طبيعية"، ومن ثم غير قابلة للتغيير. من الأمور التي كانت تُعدّ أمراً طبيعياً في القرن الثامن عشر: العبودية والفقر وخضوع المرأة وانقيادها، والتسلسل الهرمي الإقطاعي ومعظم أشكال المرض. وحتى في القرن التاسع عشر كان بعض رجال الدين الإنكليز يُحاجّون بأنّ أية محاولة للتخفيف من المجاعة في إيرلندا تُعدّ انتهاكاً للنظام الإلهي. لم يكن مفكرو التنوير معارضين بشدّة للطبيعة أو للشهوة، وهما موضوعان تطرّقا إليهما بشكل معمّق لا يقلّ قدرًا عن أيّ موضوع آخر. لكنهم كانوا يدركون عدد المرات التي يُبرّر فيها الاضطهاد بادعاءات النظام الطبيعي، وكانوا مصمّمين على استخدام العقل لإخضاع تلك الادعاءات إلى الفحص الدقيق. وفي كلّ مرة تُحاجّ فيها بأنّ الفوارق وعدم المساواة الاقتصادية أو العرقية أو بين الجنسين ليست حتمية، فإنك تستخدم هنا عقلك لتحدي أولئك الذين يصرون على أنّ هذه الفوارق وعدم المساواة هي بكلّ بساطة جزء من العالم.

نحن لا نحتاج إلى العودة بالتفكير إلى القرن الثامن عشر لفهم مدى التطرف وأهمية تجريد العرق والطبقة والجنس، فيكفي أن نتخيّل دونالد ترامب أو ناريندرا مودي أو بنيامين نتنياهو قد أعلنوا موافقتهم على النظر إلى العالم من منظور الأمر المطلق - ولو لساعة واحدة فقط - لنندرك أنّ هذا المنظور أبعد من أن يكون فارغاً أو أيديولوجياً بالمعنى الذي حمّله إياه تشارلز ميلز. "إنّ الإعلان بأننا نحن أيضاً بشر يكمن في جوهر كلّ ثورة"، على حدّ قول جان بول سارتر. ولا يعني هذا القول أنّ سارتر نظر إلى البشر على أنّهم بلا هوية أو جسمانية، بل يعني بكلّ بساطة أنّ التجريد المتضمّن في الانتقال من "الجزائري" إلى "الإنسان" مع كامل الحقوق والواجبات التي يتمتّع بها "الفرنسي"، لا يجب أن

إنّ نظرية التنوير السياسية... هي
نظرية عنصرية بشكل موضوعي،
كونها لم تتناول مسألة العنصرية

يسمى اليوم بالتحديد الموقفي أو الموضعية. أقول ذلك بشيء يسير من الدعابة، لأنني أعتقد أن فكرة التحديد الموقفي أضحت مبالغاً فيها بشكل كبير، غير أنها في بعض الأحيان وسيلة جيدة للتحقق من كونك تعتقد بأن شيئاً أو آخر هو عالمي. ولهذا السبب بدأت بالبحث عن انتقادات للافتراضات الأساسية لنظرية ما بعد الاستعمارية من قبل أشخاص ينتمون إلى ما يسمى بالجنوب العالمي“. هذه الانتقادات هي أكثر شيوعاً مما تظنون؛ يمكنكم الاستماع إلى البعض منها في مؤتمر ”التنوير في العالم“ الذي سيعقدته منتدى أينشتاين في نهاية أغسطس/آب. ولأننا ننطلق اليوم من افتراض أن كل شخص من الجنوب العالمي سينحو باتجاه نظرية ما بعد الاستعمارية، فإننا نقبل قراءات وتفسيرات النصوص التي حرقها وشوَّهها أتباع ما بعد الاستعمارية، لذا سأختم كلمتي بهذا الاقتباس:

”ليس العالم الأسود من يحدّد سلوكي. بشرتي السوداء ليست مستودعاً لقيم محدّدة. فالسماء المرصعة بالنجوم التي ألقت الرهبة في كانط، كانت قد كشفت لنا أسرارها منذ زمن طويل“. - بشرّة سوداء، أقمعة بيضاء.

يكون شكلاً من أشكال القمع، كما يشير إلى ذلك أتباع ما بعد الاستعمارية. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن يكون ذلك الخطوة الأولى نحو التحرر: فكل حجة مُناهضة للعبودية، أو للاستعمار أو للعنصرية أو للتحيز الجنسي متمثلة في السؤال: ”أليست هي إنساناً؟“

يقول الفيلسوف الغاني أوتو سكي - أوتو: إن السؤال كامن في لغته الأكاديمية الأم تماماً في لغة توماس جيفرسون الإنكليزية. ويعتبر سكي - أوتو أنه من الإهانة اعتبار أن فكرة الإنسان يجب استيرادها من أوروبا. وبكل حزم يستخدم فلسفة اللغة العادية لمحااجة ومعارضة ادعاء جوديث بتر بأن هناك ”كانط“ موجود في كل ثقافة، عاداً ذلك فرضاً أو إخضاعاً ثقافياً أوروبياً مركزياً. ويذكر سكي - أوتو في كتابه ”العالمية اليسارية“: هذا ليس فرضاً أو إخضاعاً على الإطلاق، ”فلغاتنا الأم تؤدي هذا العمل بانتظام“. وهو إنما يعتمد في ذلك على أفضل معارف فلسفة اللغة العادية، ويحضننا على الالتفات إلى ما يقوم به المتكلمون باللغة الأم عندما يبرزون مطلباً أخلاقياً. ويضيف قائلاً: ”من الواجب أن يُحسب لأوروبا الفضل بأنها أضفت على الحدس والأحلام المشتركة للبشرية مصطلحاً رسمياً ومؤسستياً، ولكن لا تمنحوا الغرب حقوق الملكية الحصرية“.

إن ما رُفض في الماضي بوصفه شخصية أو قدحاً شخصياً

1. المحرر: ما بعد الكولونيالية أو (Postcolonialism).

* البروفيسورة سوزان نايمان

فيلسوفة وكاتبة أمريكية، وهي مديرة منتدى أينشتاين في بوتسدام منذ عام 2000. درست الفلسفة في جامعة هارفارد، وجامعة برلين الحرة. عملت أستاذة للفلسفة في جامعة ييل وجامعة تل أبيب. لقد كتبت على نطاق واسع عن عصر التنوير، والفلسفة الأخلاقية، والميتافيزيقا، والسياسة، وأظهرت مراراً وتكراراً أن الفلسفة هي قوة حيوية للفكر والعمل المعاصر. من الناحية السياسية قامت بحملة احتجاجية في المقام الأول ضد السياسة الأمريكية في حربيها على فيتنام والعراق، وعملت مساعدة في حملة باراك أوباما. كانت المديرة نايمان عضواً في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برينستون، وزميلاً في مركز دراسات مؤسسة روكفلر في بيلابيو بإيطاليا، وزميلاً كبيراً (سنيور) في المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية. وهي اليوم عضو في أكاديمية برلين براندنبورغ للعلوم والجمعية الفلسفية الأمريكية. وألفت تسعة كتب تُرجمت إلى 15 لغة، وحازت على جوائز من منظمة PEN، ورابطة الناشرين الأمريكيين، والأكاديمية الأمريكية للدين، وغيرها. ظهرت نصوصها في نيويورك تايمز، ومجلة نيويورك ريفيو أوف بوكس، وذا غلوب أند ميل، والغارديان، ودي تسايت، ودير شبيغل، وفرانكفورتر ألغماينه تسايتونج، والعديد من المطبوعات الأخرى.



ما الذي بقي من قانون المواطنة العالمية؟ كانط، العنصرية، ومقاومة الاستعمار

بيتر نيزن*

لا يزال تصنيف قانون المواطنة العالمية الذي ساقه عمانوئيل كانط في عملين فلسفيين قانونيين لاحقين على أعماله، يتمتع بتأثير وجاذبية كبيرين بالنسبة إلى النظرية السياسية

(Flikschuh & Ypi 2014, Huber 2022, Niesen) 2019, Reinhardt 2021). غير أنه، في السنوات الثلاثين الفاتية، وبالتوازي مع التأويلات المبنية بشكل خاص على فكرة قانون المواطنة العالمية لكانط، تأجج النقاش حول أعماله ذات النظرية العنصرية التي لا يمكن أن تدع فهمنا لقانون المواطنة العالمية بمنأى عنها. لقد أظهرت تلك الأعمال أن كانط كان يسعى، في مواضع كثيرة، إلى تبرير بيولوجي للتفوق الأوروبي، وإلى الانتقاص من قيمة الأشخاص غير البيض، من الناحية الفكرية والثقافية والأخلاقية. وقد روج كانط لعقود من الزمن، أثناء نشاطه التعليمي والبحثي، في مختلف التخصصات مثل الأنثروبولوجيا، والجغرافيا، وفلسفة التاريخ، وعلم الأحياء النظري، لآراء وتصورات عنصرية، ودافع عنها ضد الاعتراضات، ونقلها إلى الحاضرين في محاضراته. وبما أنه خصص قدرًا لا بأس به من نشاطه الفكري لموضوع "الأجناس البشرية"، فمن غير الوارد اعتبار ذلك أمرًا عرضيًا أو هامشيًا في تفكيره (Rölli 2011).

فالمقاطع القليلة المتضمنة لـ "السلام الدائم" (1795)، والقانون العام في مذهب الحق (1797) الشامل لمقاطع قصيرة في كتابه مذهب الحق، تُشكل عناصر أساسية لمفهوم كانط للنظام العالمي تخدم أيضًا التوجيه الدؤوب للمقاربات المعيارية الحالية (انظر: Habermas vgl. 2009, Benhabib 2008, Ypi 2014, Stilz 2016, Flikschuh 2017a). ولعل المشترك في عمليات التكيف أنها تنكئ على فكرة قانون المواطنة العالمية لكانط، من أجل توجيه الانتقاد إلى الاستعمار والتوسع الأوروبي، وكذلك تبرير قابلية عبور حدود الدولة فيما يتعلق بحقوق التنقل والاتصالات. فقانون المواطنة العالمية يتناسب والحالة بشكل خاص مع مصدر الإلهام الحالي، كونه يضع حدودًا لسلطة الدولة جميعها، ويمتد بشكل واضح شاملاً جميع الأفراد، ويمنح تفويضًا لجميع حامله¹ تجاه جميع الدول، ومن ثم يُمثل حجر الأساس لنظام قانوني عالمي دائم، إلى جانب القانون الدستوري والقانون الدولي القائم على المعاهدات



إنَّ تاريخَ العالمِ هو تقدُّمٌ في وعي الحُرِّيَّة، تقدُّمٌ يجب أن نُدركه في ضرورته



العالمية نفسه قد تعرّض للخطر، من خلال أبحاث كانط
العنصرية المُصاحبة؟

فهل من الممكن والمعقول الاستمرار والبناء على مقاربات
يومنا هذا؟ ولن يبدو الأمر كذلك إن أمكن إثباته أنَّ تصنيف
قانون الشعوب يحمل في طياته بالضرورة خصائص قائمة
على التمييز. وسأجيب فيما يلي على الأسئلة الثلاثة بـ "نعم"،
و"لا" و"بشرط".

إنَّ قانون المواطنة العالمية عند كانط هو مهر كوني لجميع
الناس، وليس للأوروبيين فقط. وبما أنَّ الجميع يتمتع بقانون
المواطنة العالمية نفسه، فلا يعني ذلك بالضرورة، أنَّ امتداده
معصوم من أن يتمّ تحديده بطريقة قائمة على التمييز. وحيثما
يكون ذلك ممكنًا فإنّه ناجم عن الأسباب التي تبرّر مناهضة
كانط للاستعمار وتحفّزه عليه. فالأسباب المفصلية التي
يحشدّها كانط في سبيل قانون المواطنة العالمية، هي إما
مقبولة معيارياً وإما محايدة. غير أنّه لا يمكن استبعاد لجوء
كانط إلى أسباب مكروهة، بحيث يكون من الضروري فصل
قانون المواطنة العالمية، بشكل واضح وصريح، عن هذه
الأسباب البغيضة، من أجل جعله متوافقاً مع حجج عصرنا
هذا. وحيثما ينعكس هذا الأمر فإنَّ قانون المواطنة العالمي
الكانطي هو أحد الابتكارات الأشدّ كونيّة التي تساعد على
التغلّب على قيودها التاريخية.

لم يكن كانط في أيّ حالٍ من الأحوال "خاضعاً هنا للأحكام
المُسبقة في عصره" (Höffe 2020)، فمواقفه لم تكن مشتتة
على الدوام، أو تمّ تبنيها من دون حرج من قبل كتاب آخرين،
على الرغم من أنّها كانت محمّلة بافتراضاتٍ تجريبيّة باطلة،
كما هو الحال في نظريّة الفلوجستون في الأجناس البشرية
التي تراجعت مصداقيّتها العلميّة بشكل سريع.

وبالنظر إلى الواقع الذي لا يمكن إنكاره، وهو أنَّ الأفكار
العنصريّة لعبت دوراً محورياً في عمليّة التبرير الإيديولوجي
لإخضاع الشعوب غير الأوروبيّة واستعمارها، فليس من
المستغرب أن تؤدّي إعادة النظر في عنصريّة كانط إلى
تقويض مصداقيّة مناهضته للاستعمار، وإمكانية تطبيق
قانون المواطنة العالمية على المسائل الكونية المتعلقة بالحياد
والتنقّل، وفتح الأبواب أمام الأشخاص الضّعفاء². إنَّ الهدف
من هذه المُداخلة لا يسعى إلى إعادة إنتاج الشواهد على
عنصريّة كانط ومناقشتها بالتفصيل، فالمصادر سيقّت بشكل
مفصّل وبنيات مختلفة³، أما المراجع فقد دخلت الآن في
مرحلة تبجيل وتقديس تقريباً⁴. وعلى الرغم مما يمكن قوله
حول الجودة الوثوقيّة لنصوص المحاضرات، وكذلك حول
الفروق المختلفة في فترات المؤلّفات الرُمنية، فإنَّ الشواهد
واضحة وغير قابلة للجدال، بناءً على الكتابات المنشورة.
والواضح كذلك، والأمر الذي لا لبس فيه، هو صياغة
الفقرات المتعلقة بقانون المواطنة العالمية فيما يتعلّق بالضيافة
الكونيّة، الأمر الذي يقود إلى تضاربٍ واضحٍ في التفسير.
كيف يمكن فهم قانون المواطنة العالمية انطلاقاً من خلفيّة
العناصر النُظريّة للعنصريّة التي ساقها كانط مجازياً؟ تتبغى
الإجابة على هذه القضية البحثية من ثلاث نواحٍ:

بدايةً يُطرح السُّؤال حول الغرض من قانون المواطنة العالمية.
وعلى الرّغم من أنّ صياغته تمّت على مستوى كوزموبوليتي،
فهل يمتدّ ليشمل جميع الناس كمعنيين به، أو هو محصور
فقط بالأوروبيين؟ وإن كان يعني الجميع، فسيطرح فوراً السؤال
حول انتشاره المساواتي أو غير المساواتي. فهل يعني قانون
المواطنة العالمية المساواة الكونيّة في القانون لجميع البشر،
أم أنّ هناك درجات من الضّيافة الكونيّة مسموح بها؟ وأخيراً
فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه: هل مضمون قانون المواطنة

ليس من الضروري في هذا المجال عرض أكثر من موجز لقانون المواطنة العالمية، كونه جزءاً من اللُّغة المشتركة للنظرية السياسية الدولية⁵. إنَّ قانون المواطنة العالمية هو: "حقّ النزول الأجنبيّ بالإقامة في أرض غيره، وألا يعامل معاملة العدو ما دام مسالماً" (358: VIII)⁶. ويمكن لهذه الإقامة أن تكون طوعية أو قسرية، وتهدف إلى محاولة "تقديم الإنسان نفسه على أنه عضو في المجتمع" (المصدر نفسه) وإلى "تقديم مبدأ التواصل والمجاورة بين الناس مع بعضهم البعض" (352: VI). ويجوز للبلد أن يرفض عملية إيواء الأجنبيّ، إذا ما لم يكن ذلك "يُضِرُّ به" (358: VIII). يقدّم كائناً هذا التّصنيف للمرّة الأولى في عنوان المادة النهائية الثالثة للسلام الدائم، من أجل استكمال القانون الدستوريّ الجمهوري، والقانون الدوليّ للمعاهدات المتعلقة بالحقوق القانونيّة للأفراد والشعوب الأخرى. ولعلّ القراء المعاصرين قد فوجئوا بما بدا أنّه يعيد سحب امتداد هذا النوع الجديد من القانون لحظة صياغته، حين يقول: "إنَّ قانون الشعوب يجب أن يقتصر على شروط الضّيفة العامّة فقط" (357: VIII). ومن ثم فإنّ الموضوع يحمل منذ البداية الطابع التّكمينيّ والتّقييديّ في آنٍ واحد. فالقانون المقترح على حقّ الضّيفة يمنح المواجهات بين الدّول والأجانب وضعاً قانونيّاً، وينبغي عليه أن يُحقّق ثلاثة أمور مختلفة:

تقديم الحماية للأشخاص المحتاجين إلى المساعدة، وعدم رفضهم، في حال كان هذا الرفض يعرّض حياتهم للخطر؛ تمكين الغرباء من تقديم أنفسهم، من أجل التواصل ومجاورة السكان الأصليين وزيارتهم، وتقديم عروض التواصل العابرة للحدود. وأخيراً المنع المطلق لاستعمار الشعوب غير الأوروبيّة.

وفي حين يركّز السّلام الدائم في المقام الأوّل على مطالب الأفراد، تُضيف النظرية القانونيّة مجموعات غير تابعة للدولة إلى قانون الشعوب، من دون إنكار الرعاية القانونية الفرديّة. فالعلاقة بين حقّ الزيارة، وحقّ التواصل، ومناهضة الاستعمار، تكمن في الواقع في أنّ كائناً ينكر العلاقة بين حقّ الزيارة وحقّ الاستيلاء على أراضي غير مملوكة من أحد، كما كان الأمر في بدايات القانون الطبيعيّ الحديث (وكذلك



من خلال متابعة مصالحهم
الذاتية الأنانية، يُحقّق البشر ضبطاً
لتلك العلاقات التي تُمكنهم
من تجنّب العواقب الكارثيّة لتلك
الصراعات المصلحيّة، أو الهرب
منها.



في قانونه الخاص). وعلى النقيض من ديناميكية تكوين الدولة الناجمة عن عملية احتلال أولي، فإن كانط يحظر الإقامة الأحادية الجانب تسعًا خارج الحدود. ولا يوجد إجماع في الأدبيات على ما إذا كان بذلك يصادق على ملكية سابقة للسكان الأصليين (Stilz 2014)، أو بحامي عن تخلي السكان الأصليين عن عملية الاستيلاء الأحادي الجانب (Niesen 2007)، أو أنه يحترم بكل بساطة نظام ملكيتهم وتملكهم المختلف تمامًا، ومن ثم عدم توطنهم (Flikschuh 2017b). ففي هذه القراءات جميعها، يهدف قانون المواطنة العالمية إلى منع التعميم القسري للفكرة الأوروبية حول تكوين الدولة والحكم الذاتي.



**يجب أن يكون واضحًا لنا دائمًا أن
هذا التوضيح هو مسألة اهتمامنا
المختلف (من جميع النواحي
الممكنة)، ومن ثم فهو تعبير
عن مناهجنا ومخارج تفاهماتنا
المتنوعة والمختلفة.**



يوجد في الأدبيات إستراتيجيتان أساسيتان تعملان على ربط عنصرية كانط بقانون المواطنة العالمية، الأولى: هي أن كانط أصبح لاحقًا مناهضًا للعنصرية وللإستعمار، وأنه ابتعد عن وجهات النظر السابقة ذات الإشكالية.

هذا هو موقف بولين كلاينغلد التي تمثل في وضوحها المفاهيمي ما يشبه "المعيار الذهبي" للنقاش (Zorn 2021)، وهذا ما سنتّم مناقشته أولاً (1). وتفسّر القراءة الثانية أيضًا تفكير كانط على أنه مترابط، غير أن عنصرية كانط، بالنسبة إلى هذه القراءة، تدحض أو تقلّل من مناهضته للإستعمار. فموقف العنصرية المناهض للإستعمار يقف معارضًا للمؤيد العنصري لطرق التفكير الاستعمارية، وسيتمّ التطرّق إلى هذه النقطة في الفقرة التالية (2).

وهناك قراءتي الخاصة التي بموجبها أرى أن كانط لم يكن في المرحلة اللاحقة مفكرًا مناهضًا للعنصرية، بل كان مفكرًا مناهضًا للإستعمار! وسيتمّ التوسّع في هذا الموقف في القسم الثالث (3). فنظريتي هي أن مناهضة الإستعمار لدى كانط مترابطة منطقيًا مع افتراضاته السابقة حول عدم قدرة الشعوب غير الأوروبية على التطوّر، بحيث إن انتقاده للإستعمار نابع من أسس فلسفية وإنسانية قانونية من جهة، ومن جهة أخرى من أسباب عنصرية.

1. تتمسك كلاينغلد بشكل واضح بأنّها استلّت عنصرية كانط الطويلة الأمد من تقليده من قيمة الأشخاص غير البيض



إنَّ قانونَ المواطنةِ العالميَّةِ عند كانط هو مهرٌ كونيٌّ لجميع الناس، وليس للأوروبيين فقط



تُحشر في أيِّ معنى مناهض للعنصريَّة، إلا أنَّ جوهر نظريَّته حول ”العرق“ يتمحور حول الاقتناع بأنَّ تطوُّر مجموعات مختلفة من البشر يفعل ”البذرة الكامنة“ المتأصلة فيها بطرائق مختلفة، ويضع سمات جسديَّة وشخصيَّة لا رجعة فيها تحدّد قدرتهم على التكوين الحضاريّ والحكم الذاتيّ السياسيّ لكل مطلق. وفي حال تشكّلت هذه ”البذرة الكامنة“ عند جميع البشر بحكم العوامل المُناخيَّة ودخلت في مرحلة ”القوَّة التوليديَّة“، فلن يكون هناك أيّ تغيير ممكنًا بعد ذلك، حتّى ولو حدثت عمليَّة ”زرع“ السُكان بالكامل في مُناخ مختلف (442: II). ومن أجل توضيح هذه الصورة تعيّن على كانط تقديم ادّعاءات قائمة على تجربة طويلة الأمد حول أناس نُقلوا من مُناخ إلى مُناخ آخر، وهو نفسه لا يثق بقيمة هذه الادّعاءات على ما يبدو (173: VIII).

إنَّ الصّيغة النَّمطيَّة للاختلاف بين المجموعات البشريَّة التي من خلالها يستحيل على الجميع أن يشقّوا الطّريق إليها بالمستوى نفسه، كما يذكر كانط في مكان آخر، هي سمة لعلاقة عنصريّته بالأبحاث السُّلاليَّة الطبيعيَّة. وهكذا يفرض كانط نفسه في تقليد طويل للفكر الأوروبي الذي يعزو الفضل للأوروبيين وحدهم في التشكّل الكامل للقدرات البشريَّة الطبيعيَّة، خاصّة قدراتهم العقليَّة والأخلاقيَّة⁷. ومع ذلك، وعلى العكس من أرسطو، فإنَّ كانط لا يكتفي بالتمييز القائم على الثنائيَّة بين الأوروبيين وغير الأوروبيين، إذ يدّعي أنَّ هناك تصنيفًا عقائديًّا للبشر ذوي ألوان البشرة المختلفة. هذا التصنيف يقسّمه مثل لينبوس إلى أبيض وأصفر وأسود وأحمر. إنَّ المقطع التالي الذي استشهد به كثيرًا يعود إلى محاضرة قديمة في الجغرافيا الفيزيائيَّة طُبعت أثناء حياته: ”تجلى الإنسانية بشكلها الأمثل في العرق الأبيض. الهنود الصُّفر لديهم قدر أقلّ من الموهبة، والزّنوج أقلّ من الصُّفر منزلة، والأدنى مستوى بينهم هم الأمريكيون“ (316: IX). وفي أواخر عام 1788 مثّل كانط فكرة تقسيم البشريَّة بحسب لون بشرتهم، مع الأفارقة الذين يملكون طبيعة ”بطيئة“ للارتقاء بسبب تكيّفهم المُناخيّ، ومع الأمريكيين الأصليين الذين لم يتكيّفوا بشكل كافٍ مع الظروف المُناخيَّة (VIII: 176).

وليس من حُجّته أنَّ هناك أربع مجموعات من البشر يُميّز فيما بينهم بناءً على أساس خصائص وراثيَّة (Kleingeld 2007). وقد قام هوابينغ لو-أدلر، بالاستناد إلى أنتوني ألباه، بتعيين هاتين النظريّتين حديثًا، وذلك للتمييز بين السُّلاليَّة الطبيعيَّة والعنصريَّة المعياريَّة (Lu-Adler 2023: 79-84). فجزاء النظريَّة يمكن وضعهما وترتيبهما وفقًا لمؤلّفات ومراحل إنتاج مختلفة (Kleingeld 2014: 48f.; Eberl 2019). ومع ذلك فإنَّ التمييز بين السُّلاليَّة والعنصريَّة في حالة كانط لا يمكن فهمه إلا من النّاحية التحليليَّة. ويمثّل كانط الاتجاهين من خلال استخلاص نظريَّة عنصريَّة حول قدرات مجموعات مختلفة من البشر من مفهومه للسُّلاليَّة البيولوجيَّة الأولى. وشخصيًّا أفهم عنصريَّة كانط من ادّعائه أنَّ هناك علاقة فوقية ودونية بين المجموعات البشريَّة تقوم على قدرات عقليَّة غير متساوية متميزة فيما بينهم بحسب السُّلالة، تضع لإمكانية تطوُّرها عقبات لا يمكن تجاوزها، ويمكن قراءتها من خلال لون البشرة (انظر Kleingeld 2007: 577-582). في المقابل يبدو الحديث عن ”الهرميَّة السُّلاليَّة“ بالنسبة لي مضللًا طالما لم تتوضّح مسألة الاستعمار ومناهضته، إذ إنَّ الهرميَّة تعبّر عن العلاقة السُّلطويَّة أو تقترحها على الأقلّ.

في الواقع يفترض كانط أصلًا مشتركًا للبشريَّة، ولكّنه من الواضح أنَّ النظرة الأحاديَّة المنشأ في حدّ ذاتها لا يمكن أن



إنّ الانضباط هو الدعامّة الأولى في التربية، ويلزم عنها الطاعة؛ طاعة التلميذ بالإرادة أو بالقسر.



نظره السّابقة وأعاد طباعة مواقف سابقة أو قام بنشرها للمرّة الأولى دون إجراء أيّ تغيير عليها. وعليه فمن الواجب علينا مواجهة إمكانية وجود تقسيم عرقيّ للبشرية في تفكيره، إضافة إلى المطالبة بمنح هذا التقسيم عتاد الكونية بحقوق غير متاحة.

وعلى الرغم من الجدل الدائر حول التغيّر الطارئ على آراء كانط في المرحلة اللاحقة يقدّم خيارين واضحين، إلا أنّها تُظهر عجزاً ونقصاً كبيرين، ذلك أنّه يعبّر عن نفسه تقسيماته والبدائل لمفاهيمه للفلسفة الأخلاقية فقط، وليس لمفاهيم الفلسفة القانونية والنظرية السياسية. ويتجلى هذا الأمر في أنّ السؤال الرئيس لكلاينغلد الذي يطبع النقاش حتّى يومنا هذا، هو ما إذا كانط مفكراً كونياً متناقضاً أو مفكراً منطقياً لا يقول بالمساواة، يصبّ اهتمامه على "الأخلاقية الكونية". "هناك تناقض حقيقيّ بين الأخلاق الكونية لدى كانط، من جهة، وهي التي صيغت على أنها تنطبق بالتساوي على جميع البشر (حتّى على جميع الكائنات العاقلة)، وبين وجهات نظره بخصوص التسلسل الهرميّ العرقيّ ومختلف أوجه الموهبة المتدنية لغير البيض من جهة أخرى" (Kleingeld 2007: 584, 576).¹¹ إنّ وجهة النظر القائلة بأنّ عُنصرية كانط تثير مشكلة مُتسقة لنظرية الأخلاق لديه، قد استرعت اهتمام العديد من النقاد. حتّى في المداخلات التي تفسّر تفكير كانط على أنّه عُنصريّ بشكل لا يمكن علاجه، كما هو الحال في

أما بالنسبة إلى الحجّة التالية، فمن الأهمية بمكان استخدام هذا المفهوم النظريّ البيولوجي للعنصرية وليس تقنيّه بمفهوم "العنصرية الثقافية" وفقاً لمفاهيمنا الحديثة (Fanon 2022: 48-46) الذي يسعى إلى استدراك التخلّف المزعوم من خلال البعثات التبشيرية وإنشاء "ديكتاتوريات تربية".⁸ ليست التصريحات القائمة على التمييز فيما يتعلّق بالمستوى الحالي لتطوّر البشر ذوي ألوان البشرة المختلفة هي ما تحدّد عنصرية كانط، ففكرة الشّرطيّة الفيزيولوجيّة الضروريّة ودوام الاختلافات هي سمة محاولة كانط المميزة للدفاع عن عُنصرية مبنية على أساس علمي.

تسلّم كلاينغلد بتفسيرات إيز (1994) وبرناسكوني (2001)؛ (2002) ولازيمور (1999) وميلز (2005) بأنّ شواهدهم على عنصرية كانط خلال نشاطه الطويل في التأليف والتدريس مقنعة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّها تعلّل إدخال قانون المواطنة العالميّة على أنّه يشير إلى تقدّم في التعلّم نشأ من تعامل كانط مع مُثُل الثورة الفرنسيّة العليا، الأمر الذي جعله يعيد النظر بقناعاته بتفوّق العرق الأبيض في تدويناته السابقة ومحاضراته حول الجغرافيا الطبيعيّة والأنثروبولوجيا، وكذلك مقالاته حول الأعراق البشريّة وصولاً إلى أوائل عام 1790.⁹ يمكن لهذه الفرضيّة أن تكون مقبولة وصحيحة من الجهة التاريخيّة للمؤلّفات، فخطوة كانط من دعم الحكم الملكي الدستوريّ المطلق في عام 1793 إلى الدعوة إلى الدستور الجمهوريّ وفقاً للنموذج الفرنسيّ عام 1795 و1797، تشير وحدها على الأقلّ إلى التحوّلات الكبيرة في تفكير كانط خلال المرحلة الأكثر إنتاجيّة إبان نشاطه في نشر المواد الفلسفيّة القانونية والسياسيّة التي اكتسبت زخمها مع بداية عام 1790. وعلى الرغم من وجود شواهد مثيرة داعمة للموقف المناهض للاستعمار منذ عام 1795 فإنّ أساس هذه الشواهد ضعيف جدّاً للقيام بتحوّل جذريّ في الرأي فيما يتعلّق بالتقييمات العنصريّة المتبناة منذ عام 1795، بحيث من غير الممكن التوصل إلى استنتاج يتعلّق بهذه الناحية أو تلك.¹⁰

فليس هناك من شهادة مباشرة يمكن الرجوع إليها، بل إنّ الأمر لا جدال فيه بأنّ كانط لم ينفأ بشكلٍ صريح عن وجهة

المقالات ذات الوقع لتشارلز ميلز، فإن السؤال الأول هو عن كيفية تعامل الافتراض بتفوق العنصر الأبيض مع الأمر المطلق، أي الفلسفة الأخلاقية: هل يتعلق الأمر لدى غير الأوروبيين بأنهم "دون البشر" لا يتشاركون في العقل العملي، ومن ثم لا يخضعون إلى حمايته الكونية؟ وفقًا لعبارة ميلز التي يصوغها بشكل استفزازي (zur; 2018; Mills 2005; 2022). (Einordnung Huseyinzadegan 2022).

لا تتطلب هذه المسألة أن يتم حسمها هنا، لأن الأمر في هذا السياق يتعلق بالشخصية القانونية، لا الأخلاقية. فأحد الأمور المثيرة للجدل هو: إلى أي مدى هناك علاقة اشتقاقية بين فلسفة الأخلاق لدى كانط وفلسفته القانونية¹². فأصحاب الحق هم، بالنسبة إليه، أشخاص تجريبيون بلا منازع، وتعدّ "إنسانيّتهم" شرطًا أساسيًا للتوفّر على حقوق قانونية "فطرية" (VI: 237). يمكن للبشرية في هذا المجال أن تعني أشياء كثيرة، بما في ذلك الانتماء إلى النوع نفسه (Niesen 2005: 52-60). فأصحاب الحقوق القانونية ليسوا بمرجعيات ترنسندنالية كموضوعات الأخلاق، بل كائنات فردية حية، بقدر ما يُنظر إليهم على أنهم متحرّرون من ربة الظلم والتعسف، ويمكن بعد ذلك أن تُحسب عليهم أفعالهم التي يقومون بها (VI: 223). ويجب إثبات أولاً، وعلى وجه الخصوص، أن السمة المركزية للوضع الأخلاقي للبشر هي قدرة العقل العملي على أن يكون قادرًا بنفسه على الفعل، وهذا ما يُعدّ شرطًا أساسيًا ليكون الشخص صاحب حق قانوني. فمنطق القاعدة القانونية يفرض أن يكون المرء قادرًا على تحديد أهدافه، كشرط كافٍ للتمتع بحقوق فطرية (Ripstein 2009: 33). وتعدّ القدرة على تقييد المرء لإرادته عبر العقل والتصرف بعدها وفقًا لذلك، وعلى النقيض من التوجّه بالإكراه القانوني، بأنها ليست الأمر الذي يجب إتقانه كشخص قانوني كُفء، كما يؤكد لنا الفرق بين الأخلاق والمشروعية (VI: 214).

وحتى لو افترضنا، من باب الحجة، أن الاشتراك بحقوق قانونية طبيعية (فطرية) هو درجة أخلاقية مؤهلة ضرورية، على عكس الوضع القانوني البحث، فيجب على ذلك ألا يؤثر في قانون الشعوب، في حال كانت قيومية قانون الشعوب لا



إنّ مسألة ما إذا كان، أو إلى أيّ مدى، يمكن أن يكون حديثُ كانط عن أنّ الحرب نفسها لا تحتاجُ إلى دافعٍ خاص لأنّ الطبيعة البشرية مُطعّمةٌ بها، تبقى أمرًا مفتوحًا



تتبع الفرد في كونه سمة "اللفظية" المتأصلة فيه، بل نابعة من العضوية في الجمعي (هنا يحمل مصطلح "الإنسانية" معنى مختلفاً هذه المرة، على أنه جمعي عام وليس مصطلحاً تقسيمياً عاماً). إنَّ التأويل الأكثر تقدماً في الوقت الحالي يستنبط قانون الشعوب من الحضور المتزامن للبشر كأجسام ممتدة على بُقع مختلفة من سطح مُحَدَّد من الأرض. ويمكن الاستنتاج من واقع أنه لا يمكن تجنّب الاحتكاك المادي بين سُكان الأرض فيما بينهم أنه لا يوجد شخص يقيم بطريقة غير شرعية في المكان الذي وضعته فيه حالة الولادة أو المصادفة، وكذلك ليس لأحد الحقّ الأصلي في أن يطرده بعيداً، أو أن يُؤثر عليه (Huber 2022). ويمكن لهذه القراءة العلائقية أن تضمن عبر وسائل مفاهيمية بسيطة الجانب السلبي لقانون الشعوب- أي مُناهضته للاستعمار- من دون أن تُعبّر عن الوضع الأخلاقي للكائنات التي مُنحت التفويض. وكون قانون المواطنة العالمية هو لجميع البشر، فلا يمكن تفويضه عن طريق المساءلة المتعلقة بالذاتية الأخلاقية المساواتية. ومع ذلك لم يتمّ حتّى الآن تبيان ما إذا كانت سلطة القانون الكونية تفرض نفسها أيضاً بالحقوق ذاتها وبشكلٍ شاملٍ. وقد تكمن القيود في صلاحيات قانون الشعوب نفسه، أو في تصميمه القانوني. لذلك من المهمّ التأكيد على أن قانون الشعوب يُحدّد، بشكلٍ دقيق، الصّلاحيات الثلاث لجميع البشر (الاستقبال، حقّ التواصل، والدّفاع ضدّ الاستعمار)، ولكنّه لا يقف على القدر نفسه من المساواة مع مجموعة بشرية كبيرة متساوية في الحقوق الإنسانية.

يمكن فهم التحدّي الدائم لقانون الشعوب، قياساً إلى افتراضات كانط العنصرية، استناداً إلى حديثه عن التبعية المدنية أو الاستقلالية المدنية أو الطبيعية في تصوّره للمواطنة. ففي مؤلفاته الفلسفية القانونية لا يرى كانط أيّ تناقض في إجراء تصنيف بين الناس بناءً على معايير طبيعية أو اجتماعية.¹³ فهو، على سبيل المثال، يستبعد الأطفال والنساء من حقّ التصويت بناءً على "الطبيعة" الخاصة بهم. وقد بقي تمييزه المؤثر للجدل بين المواطنين النشطين والمواطنين السلبيين (الذين يحظون بالحماية القانونية، ولكنهم فاقدون لحقوق المشاركة) منذ عام 1793 إلى عام 1797، دون تغيير



**إنّ تصوّرات كانط النظرية
العنصرية المتمحورة حول التطور
الذي لا رجعة فيه لـ البذور الكامنة
مناسبة من أجل استبعاد إمكانية
وصول أشخاص عشوائيين إلى
معايير حضارية عشوائية.**





أَنْ يُفَكَّرَ المرء بنفسه يعني أنَّه يبحث عَنِ المَحْكِ الأسمى للحقيقة فِي ذاته، أي فِي عقله هو.



قانون المواطنة العالمية.

2. التفسير الثاني المحتمل هو أن كانط، حتّى في مؤلّفه المتأخّر زمنياً والموضوع قيد النظر هنا، يظهر في الوقت نفسه عنصرياً ومؤيِّداً للتفكير الاستعماريّ، وأنّ الخطاب المتعلّق بقانون المواطنة العالمية المُعالج هناك يحجب هذا الواقع. هذه القراءة الأكثر تدميراً لتقييم فلسفة عصر النهضة تُظهر في أعمال ج. ك. غاني ونيكيثا دهاوان، ونوعاً ما في أعمال إينس فالديز. تعتمد غاني على فئة "الاستعمارية" التي قدمها مؤلفو مرحلة ما بعد الاستعمارية مثل أنيبال كيكانو ووالتر مينيلو، لتناقش فكرة أنّ كانط -على الرغم من أنّه معارض صريح للاستعمار- يجب فهمه كذلك على أنّه مساهم رائد ممهّد للاستعمار.

تفهم غاني "الاستعمارية" على أنّها "مصنوعة" شاملة تتألف من الرأسمالية، وتسلسلات هرميّة "عرقية"، ونظريات معارف عنصريّة؛ ولذلك يبدو لها أنّ عنصريّة كانط مناسبة من أجل تعريفه بأنّه مؤيّد فكريّ للاستعمار، على الرغم من رفضه الواضح له. فحتّى عندما يقوم كانط بمعارضة الاستعمار فإنّ مؤلّفه يقف "متواطئاً في إنشاء الاستعماريّة"¹⁵ (Gani 2017: 439). وتلجم غاني نفسها عن اتهام كانط باستبعاد غير الأوروبيين صراحة من قانون المواطنة. غير أنّه، من ناحية أخرى، فإنّ كانط لا يطالب بإدراجهم بشكل صريح وقاطع، مما يجعل السؤال حول مسؤوليتهم القانونية مفتوحاً. تفسّر غاني عدم وضوح كانط في هذه النقطة بأنّه لم يتخيل أبداً حصول غير الأوروبيين على قانون المواطنة العالميّة: "لم يكن يرى احتمال القيام برحلات غير أوروبية على نطاق واسع، ومن ثم لم يرَ ضرورةً لذكرها في قوانين الضيافة الخاصة به" (Gani 2017: 443f)..

إنّ انتقاد انعدام الحساسيّة تجاه سياسة الهجرة التي تتجاوز حماية الحياة والشخص، كما بيّنت سيليا بن حبيب، موجّه على الأخص ضدّ قانون المواطنة العالميّة لكانط بشكل عام. فبن حبيب ترى أنّ حدود قانون المواطنة العالميّة الكانطيّ تكمن في "الهواية" التي لا يمكن عبورها بين الحقّ في الزيارة المطلوب وحقّ الاستقرار المحجوب (Benhabib 2008):

(VIII: 295f.; VI: 314f). على الرّغم من عدم وجود إشارات في "السّلام الدائم" و"مذهب الحقّ" إلى تجهيز تفاضليّ لصلاحيّات قانون المواطنة العالميّة، إضافة إلى أنّ الاستقلالية السياسيّة في قانون الشّعوب -مقارنة بحقوق المواطنة في الدولة- ليس لها أيّ دور (Williams 2007, Eberl/Niesen 2011, Kleingeld 2012).¹⁴ إلا أنّه من غير الممكن استبعاد إمكانية وجود امتدادات مختلفة لقانون الشّعوب لدى مختلف من يحملونه. ومن ثم فلا يمكن تجاهل السؤال عما إذا كانت ذاتيّة قانون المواطنة العالميّة تقود مباشرة إلى المساواة القانونية في جميع الجوانب ذات الصلة. وسيستأنف النقاش في القسم الثالث. مع ذلك أثبتت الافتراضات بدايةً أنّ إدانة كانط للاستعمار يمكن أن تستند إلى مسؤولية قانونيّة كونيّة تتناقض مع المعايير الفلسفيّة الأخلاقيّة والنفسيّة الأخلاقيّة، على العكس من افتراضات كلاينغيلد وميلز.

مهما كانت القُدّرات المختلفة التي يفترضها كانط للذاتيّة الأخلاقيّة لمجموعات البشر المختلفة، فإنّ هذه المسألة لا يمكنها التقليل من شأن ذاتيّتهم القانونيّة العالميّة، فالمقارنة بين الكونيّة غير المتنسقة وبين عدم التساوي المتسق في الأخلاق تُجيب عن الأسئلة المتعلقة بنطاق وتوسيع ومحتوى



التربية الفكرية يتحتم أن تكون في المقام الأول مُمارسة الذكاء، وليس ثمة ملكة أخرى تقوم مقامه.



التفسير القائل بأنّ هذا القانون لا ينطبق على جميع البشر، وتتنبّث وعن حقّ برأيها أنّ "الاعتراف بالسود كبشر، ومنحهم وضعًا قانونيًا يُخولهم التمتع بالحماية بموجب قانون المواطنة العالميّة، لا يعني أن كانط اعتبرهم متساوين مع الأوروبيين البيض" (Dhawan2017: 494). هذه النقطة الأساسية، كما رأينا، صحيحة تحليليًا، ومنطقيّة من جهة السيرة الذاتية للمؤلّفات؛ إلا أنّ دهاوان تتخلف في التمايز حين تذكر، كنتيجة لمقالها: "تفصح هذه المقالة ادّعاء أنّ الكوزموبوليتيّة الكانطيّة كانت مُضادة للاستعمار"، وتتحدّث عن "معارضة كلاميّة فقط للاستعمار" (المرجع نفسه: 488، 495). وتستنتج من حقيقة رفض كانط للثورة أنّه يدعو أيضًا إلى حظر حقّ التحرّر المناهض للاستعمار.¹⁶ إضافة إلى ذلك تقول دهاوان إنّ القانون الدوليّ الذي وضعه كانط يُعارض استعادة الأراضي المُستولى عليها بالقوة، ومُعالجة الظلم التاريخي (نفسه: 495). غير أنّ هذه الحجج لا تبدو مُقنعة، لأنّها تُلطّخ بين القانون الدستوريّ، والقانون الدوليّ، وقانون المواطنة العالميّة. فلا يمكن الاستدلال من رفض كانط لحقّ الثورة، حتّى لو انتهك الحاكم مبادئ الدستور، كما تقول دهاوان وكليغيلد (2014: 61)، على أنّه يرفض حقّ التحرر الاستعماريّ الناتج عن انتهاك القانون. لا يمكن

47). لذا فإنّ عدم مطالبة كانط صراحةً بحقوق الهجرة الواسعة لغير الأوروبيين لا يتعارض والتفسيرات المُعتادة لقانون المواطنة العالميّة لديه التي تُشير إلى أنّه لم يطلب ذلك حتّى للأوروبيين. ساعد إثارة هذه المسألة في القسم الثالث، مرة أخرى، حول ما إذا كان موقف كانط قادرًا على السماح بحقوق هجرة مُختلفة للأوروبيين وغير الأوروبيين. وردًا على غاني يجب أولاً الإقرار بأن هدف هذه المداخلة مُحدّد بشكلٍ أضيق مما تتطلبه مناقشة كوكبة شاملة من الحداثة المسماة "الاستعماريّة". ومع ذلك فمن الواضح أن تفسير قانون المواطنة العالميّة بالكاد سيحقّق الاستفادة، إن تمّ افتراض وجود استعماريّة وإمبرياليّة متأصلة فيه، إذا لم يُثبت ذلك بشكل مستقلّ. إنّ الحديث عن "مصفوفة" الاستعماريّة التي قدمها كانط لا يقدّم معلومات حاسمة، إذا كان السؤال في هذه المداخلة يركز على القدرة المتزامنة للعنصريّة ومكافحة الاستعمار. ولا جدال في موضوع أنّ "كتابات كانط كان لها دور حاسم في خطاب مقترن بسلطة استعماريّة تصنّف أجزاءً كبيرة من البشرية كأشخاص بلا ذات أو كأشخاص من الدرجة الثانية" (Biskamp 2017: 280).

غير أنّ الأمر الوحيد الذي يمكن استنتاجه هو أنّ كانط حتّى كمفكرٍ مناهض للاستعمار، يمكن أن يتحوّل إلى داعم له، في حال كانت هناك علاقة تاريخية بين العنصرية والاستعمار. فالسؤال حول ما يعنيه، انطلاقًا من خلفيّة كتابات كانط النظرية العرقية، إنشاء فئة نظريّة قانونيّة موجّهة في المقام الأوّل ضدّ فضيحة الاستعمار، لم يُناقش أصلًا.

يُظهر موقف كانط المعقّد أنّ مصطلح "الاستعماريّة" يتعلّق، بالمعنى الدقيق للكلمة، بانتقاد تصوّرات التفوق الأوروبيّ بشكل مستقلّ تحليليًا عن الموقف من الاستعمار. وتجدر الإشارة، من ناحية أخرى، إلى أنّه "لا يجب الخلط بين الخطابات الأوروبيّة وبين العنصريّة والاستعمار". فبهذا يمكن تجنّب السؤال الذي يطرحه قانون الشعوب حول ما إذا كانت ثمة عنصريّة مناهضة للاستعمار، وربّما أيضًا توجّه مؤيّد للاستعمار، لكن مناهض للعنصريّة. من جهتها تحاول نيكيتا دهاوان أيضًا إثبات أنّ قانون المواطنة العالميّة صديقٌ للاستعمار بطريقة غير مباشرة، فهي ترفض أيضًا



لا يجب الخلط بين الخطابات الأوروبية وبين العنصرية والاستعمار



أما إينس فالديز فتقدّم نقدًا دقيقًا ينتمي إلى حقل ما بعد الاستعمار، إذ تعترف على مضض بموقف كانط المناهض للاستعمار، غير أنها ترى الحضور المستمر للعنصرية في كتاباته وتأليفه.

يعترف كانط بشعوب غير أوروبية بوصفها أطرافًا متعاقدة متساوية الحقوق، لا ينبغي استغلالها أو الانتقاص منها (Valdez 2017: 831; vgl. VI: 266). غير أنه يُعارض فقط وسائل الاستعمار (الخادعة، القاسية)، دون أن يعارض أهدافه وإلا فسيقع في تناقض مع نظريته حول التقدم. ”هذا لا يعني أن حماية السكان الأصليين هي غير مباشرة، ولكنّ القول بأن هذه الإدانات متوافقة مع التسلسل الهرمي الحضاريّ هو اعتقاد كانط بأن توطين شعوب مُحَصَّرة في هذه البلدان قد يكون أكثر فعالية في تحقيق التّقدم، حتّى لو كان يعلم أنّه في الفترة الزّمنية التي يكتب فيها لا يمكن حدوث ذلك دون عنف، ومن ثم فهذا أمر لا يجوز“ (نفسه: 831). بعبارة أخرى إذا لم تكن أساليب التّمدن العنيفة في العالم مقبولة يتعيّن على كانط أن يُفصح علنًا عن تأييده للاستعمار لأجل ”الغرض الحسن“، وهذا سيؤثر، بشكل مماثل لدعمه السريّ للثورة الفرنسية التي كانت محظورة في حد ذاتها، على الحكم التقييمي للفعل المحظور (المرجع نفسه). وبينما تشير فالديز في تفسيرها إلى الاستعمار الاستيطانيّ، فإنّ توماس مكارثي صاغ الحجّة نفسها فيما يتعلّق بمستعمرات الهيمنة. إنّ حظر كانط للاستعمار يقطع الطريق أمام التوسّع الأوروبي، حتّى لو اعتبره وسيلة مناسبة بحكم قدرته على ”نشر الثقافة، والحضارة، والقانون، والدين الأوروبي في بقية العالم“، لمساعدة البشرية ككلّ في مسارها نحو التقدم الحضاريّ، (McCarthy 2015: 107ff).

يلفت مكارثي وفالديز الانتباه إلى ارتباط دراسات كانط الفيزيولوجية بتصوره التاريخي اللاهوتيّ القائل بأنّ البشرية لا يمكن أن تبلغ كمالها إلا من خلال نظام قانونيّ عالميّ (VIII: 24-28; VIII: 349). لكنهما لا يفسران حقيقة أنّ كانط لا يطرح ”قانونًا مخوّلًا“ لحالة الصّعود المزعوم ذي الطّموح الاستعماريّ للدولة أو للثقافة. وبواسطة هذه الفئة يضع حلًّا في موضع آخر للمشكلة المتمثّلة في أنّ بدايات

الاستدلال من النّظريات القانونيّة الدّولية حول الحروب ونتائج الظّلم التاريخيّ على وجوب قانون السّلام أو قانون الحرب، ولا حتّى على مُعاملة مُعيّنة في قانون الصّياغة، إذ يُعدّ هذا الأخير فئة مُستقلة في القانون العام.

وعلى العكس من ذلك، ونظرًا لتحديده الواضح نسبيًّا للمضمون القائم أصلًا في الحالة الطّبيعية العالميّة، يُمكن القول إنّ قانون المُواطنة العالميّة الدّقيق مُناسب لوضع حُدود للحقّ الطّبيعيّ العالميّ غير المُحدّد. يُمكن أن يظهر ذلك في أنّه، في حالة الطّبيعة، يُمكن التّمسك بحقّ الحرب بين الدّول، إذا شعرت دولة بأنّها مُهدّدة بالخطر أو الأذى (VI: 346)، بينما يستبعد قانون المُواطنة العالميّة الاستناد إلى مثل هذا الحقّ. وأكثر من ذلك، فقد أُدخل قانون المُواطنة العالميّة، كما أظهر كريستوفر ميكستروث (2018) في تفسيره البسيط جدًّا، من أجل منع الأوروبيين القادمين من الاستناد إلى حقّ الحرب التقليديّ الذي كانوا يعتقدون أنهم يمتلكونه واستخدموه على مدى قرون.

إنّ تفسير دهاوان يفقر إلى هذه الاختلافات، إذ إنها مثل غاني، تتحرّك في نطاق مفاهيميّ لا يمكن فصله عن العنصريّة الاستعماريّة والاستعمار العنصريّ. ومن ثم يعطي كانط موقفًا متسقًا يلقي ظلًا من الغموض على كل معنى مُستقل لقانون المُواطنة العالميّة.



في التربية يكمن السر الأعظم لكمال الطبيعة البشرية



فقط العلاقات بين الدول الأوروبية، وهو يفرض الاعتراف بالدول غير الأوروبية باعتبارها شعوباً غير تابعة لقانون المواطنة العالمية. وتستند في ذلك إلى أن كانط يتحدث في المادة النهائية الثالثة عن جرائم البريطانيين ضد "الولايات الهندية"، ويتناول انغزاليتهما، كما انغزالية اليابان والصين في قانون المواطنة العالمية (Valdez 2017: 824).

لقد قام كانط في الواقع بتوضيح نطاق القانون المدني مقابل القانون الدولي على أنه قانون بين الدول، لا يمكن تطبيقه على الصراعات مع الشعوب غير التابعة للدولة. ومع ذلك فإن الشعوب غير الأوروبية تتعرض للأذى من قبل الاستعمار، بحيث لا يُعترف بها كمؤسسة دولة من قبل القوى الأوروبية التي تتصرف على أن هذه الدول غير موجودة بالفعل، كما في حالة الإمارات الهندية على سبيل المثال. فالاستعمار هو ظلم ملموس بين الشعوب، يستمد من نية الضم سلطة التدخل والاحتلال، وليس من الأضرار السابقة أو التي يُتخوف منها كما في حالة الحرب بين الدول (VI: 346).

وعلى نحو مماثل فإن النزاع المحتمل بين الصين واليابان اللتين تدعّمان حدودهما أمام المبعوثين الأوروبيين، والدول الأوروبية، يتطرق إليه كانط، وفقاً فالديز، بشكل مُحجف في قانون المواطنة العالمية بدلاً من القانون الدولي. إذ يجب أن يُنظر إليه باعتباره نزاعاً حول توسيع الصّياغة، مُستقلاً عن الطابع الحكومي أو غير الحكومي للشعوب المعنية. لقد وقعت فالديز هنا في التباس معكوس لالتباس دهاوان التي

تكون العلاقات القانونية تمرّ عبر العنف والسيطرة الأحادية الجانب، بناء على رأي لكانط (VI: 247; VIII: 347; Brandt 1982). إلا أنه، في حالة الغزو الاستعماري، لا يمكن حتى "لنية تأسيس هذه العلاقات القانونية، ووضع هؤلاء الناس (المتوحشين) ضمن حالة قانونية"، العودة بالوراء إلى "جباب الظلم" الذي تُغلّفه هكذا تبريرات. (VI: 266). تُقدّم فالديز في الأساس صياغة لثلاثة براهين تهدف مُجتمعة إلى التقليل من أهمية قانون المواطنة العالمية. البرهان الأول يفيد بأن كانط رفض الاستعمار أساساً لأنه يجلب الصراع والحرب إلى علاقات الدول الأوروبية بعضها ببعض. وتدعم هذه الحجة بشكل قاطع انطلاقاً من نصوص كانط والظروف التاريخية المصاحبة لها،¹⁷ غير أنها تضع كانط إلى جانب أبطال مناهضة الاستعمار الأوروبي مروراً بديدرو وسميث، وحتى بنثام الذين قدّموا مجتمعين مزيجاً من الأسباب والأسس الإنسانية والاقتصادية والسلمية (Pitts 2006). ومن ثم فإن السؤال يطرح نفسه عما يمكن أن يعنيه ذلك بالنسبة لتفسير مناهضة كانط للاستعمار، لأن محور الاهتمام الأوروبي بالسلام متوافق بشكل واضح باعتباره الإنسانية والقانونية الطبيعية. ومع ذلك لا يمكن الاستنتاج من استخدام حجة ذات مصلحة ذاتية، وخاصة حجة مناهضة الحرب، أن الحجج المعيارية الأخرى غير متوافقة معها، أو أنها مجرد مزاعم وقائية داعمة. ويمكن اختبار قياس موثوقية هذه الحجة فيما إذا كان كانط يطالب بقانون المواطنة العالمية حتى في حالة افتراضية مفادها أن الاستعمار أصبح مسألة امبراطورية عالمية واحدة، على غرار ما تُصوره بنثام على سبيل المثال للهيمنة البريطانية العالمية (Niesen 2007).

ومع ذلك فإن مصداقية حق الزيارة والحماية، ومنع التدخل وقانون الاتصال والتواصل العالمي لا تعتمد على وجود صراعات إمبريالية أو عدم وجود ذلك، ومن ثم فليس لبرهان فالديز أية قوة إثبات وإقناع، لأن المصلحة الأوروبية الذاتية في تجنب الحروب الاستعمارية لا تبدو متعارضة مطلقاً مع الحجج المعيارية التي طرحها كانط. أما برهان فالديز الثاني فمفاده أن كانط يرفض الاستعمار بطريقة لا تقوم على التمييز ضد الشعوب غير الأوروبية. يناقش كانط في القانون الدولي

تستخلص استنتاجات من القانون الدولي لكانط حول صواب أو خطأ الاستعمار، بينما تصرّ دهاوان على استخلاص النتائج القانونية للاستعمار المخالف للطبيعة بشكل نظريّ من القانون الدوليّ، تصرّ فالديز، انطلاقاً من أسباب المعاملة بالمثل، على التعامل مع النزاعات المتعلقة بالاستعمار، والتابعة بشكل منهجي إلى قانون الشعوب، في إطار القانون الدولي.

ونجد أصداء برهان فالديز الثالث أيضاً لدى ميلز وكلاينغلد ومكارثي ودهاوان. هذا البرهان، على خلاف البرهانين السابقين، يجعلنا نقرب من الإجابة عن السؤال الأول. إنّ التحديّ الحقيقيّ لقانون المواطنة العالمية، أي: إن كانت مُناهضة كانط للاستعمار يمكن أن تتعايش مع عُنصريّته، يتوقّف على ما إذا كان كانط يرفض الاستعمار لأسباب عنصريّة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ ذلك سيكون له تأثير كبير على معنى، وربما أيضاً على توسيع قانون المواطنة العالميّة وامتداده. فإنّ اعتقاد كانط مثلاً أنّه لا ينبغي على الأوروبيّين التوجّه إلى أقاصي العالم لكيلا يكون هناك إمكانيّة للزواج المختلط (McCarthy 2015: 91; Dhawan 2017: 832; Valdez 2017: 494)، فسند أفسنا في هذه الحال مضطّرين للتشكيك في المعنى الكوني السطحيّ لحقّ الزيارة. وفي سياقٍ جانبيّ للقول فإنّ هذا البرهان لا يتوافق جيّداً مع التفسير الذي يقول إنّ عداء كانط للاستعمار هو مُجرّد "بلاغة لفظيّة". فإذا كان كانط يعارض استعمار الشعوب غير الأوروبيّة بسبب أفكار نقاء العرق الأبيض، فإنّ مُناهضته للاستعمار ستكون حقيقيّة، على الرغم من كونها مقبّية. يتطرّق كانط في سياق محاولاته القائمة على البحث في الطبيعة إلى موضوع وجود أكثر من "عرق" وإلى معارضته لعملية "الاختلاط" فيما بينها، لأنّ الأمر لو حصل لتراجعت قدرتها على التكيف المُناخي. وأحياناً يعارض أيضاً الزيجات المختلطة، علماً أنّ الشواهد النصيّة الأخيرة مُجرّاة وأقلّ موثوقيّة. في تأملاته في الأنثروبولوجيا، ينصح الإسبان في المكسيك بعدم "الاختلاط" مع السكان الأصليين (XV: 878)؛ وفي الوقت نفسه، ووفقاً لهذه الملاحظات، لا يمكن توقّع الكثير من الأطفال الناتجين عن مثل هذه الزيجات



**إنّ الهدف من تحديث التحليل
الفلسفي التاريخي محدّد
المفسّر الذي يمكن أن تُؤثّر
مواقفه الفلسفيّة الأساسيّة عبر
تلقّ انتقائي للتقليد الثقافيّ.**



المختلطة (XV: 598)، وهذا يعني أنهم قد لا يحتفظون بخصائصهم المعتادة في التكيف، ويتجاوزون بالتالي القيود المفترضة في التطور. تستخدم فالديز نصًا نُشر في وقت متأخر يُعارض موضوع "الاختلاط"، غير أنها تغفل عن واقع أن الاقتباس ليس من سياق النقاش حول "الأعراق البشرية"، بل من الصورة النمطية الأوروبية التي حسب كانط ترجع إلى التجهيز البيولوجي نفسه، ولكن بسمات شخصية مختلفة (Valdez 2017: 832; vgl. VII: 320). فهذا الاقتباس يدينه بضيق النظر وليس بدوافع عنصرية.¹⁸ ومع ذلك لا يمكن تجاهل السؤال حول ما إذا كان هدف تجنب الزيجات المختلطة قد يحفز عنصرية مناهضة للاستعمار.

بشكل عام يبدو لي الأمر متضاربًا، لأنه يُدرج بذلك قانون المواطنة العالمية حاليًا لتوضيح شروط الضيافة وإرساء حق زيارة عالمي. تعني الضيافة "حق مواطن الأرض... محاولة التواصل مع الجميع وزيارة جميع أنحاء الأرض لهذا الغرض" (VI: 352). ويعني هذا الأمر ألا يتعرّض أحد للظلم إذا تم التعبير عن عروض قانونية خاصة مثل الرغبة في الزواج ما وراء الحدود، فقانون المواطنة العالمية لا يجعل الزواج بين الغرباء غير قانوني، على الرغم من عدم تنظيمه.¹⁹ في الملاحظات على "السلام الدائم"، يؤكد كانط أن الزيارات مرتبطة أيضًا بالاستقبال والاحتواء تحت السقف نفسه، وأن السفينة والجمال يوفّران وسائل ثابتة ثقافيًا لتخطي المسافات بين الشعوب (XXIII: 173). وتعني وجهة النظر التي عبّر عنها كانط مرات عديدة أن الضرورة الطبيعية تتطلب استيطانًا كاملاً لسطح الأرض (انظر VIII: 364f)، وأنّ هذا، بسبب المتطلبات المناخية المختلفة، يمكن أن يحدث فقط على أساس "البذور الكامنة" المكيفة تكييفًا خاصًا. يعني هذا أن إلغاء الاختلافات بالكامل (التي لا يتوقعها على أي حال بسبب الميل والنفور) قد تكون لها نتائج سلبية، غير أن ارتفاع حالات الزيجات المختلطة لن يتعارض بشكل أساسي مع هذه "النية الطبيعية".²⁰

يكن منطق قانون المواطنة العالمية على وجه التحديد في زيادة التفاعل والتواصل العالميين، ومن ثم في اتخاذ الخطوة الأولى نحو تحقيق مجتمع قانوني عالمي، "الحق الإنساني



**إنّ قانونَ الشُّعوب يجب أن يقتصر
على شروط الضّيافة العامّة فقط.**





إنَّ العنصريَّة عند كانط تثير مشكلة مُتسقة لنظرية الأخلاق لديه



العام“ مطلقاً (360: VIII). ويعني ذلك التقيُّض للانغزالية التي يمكن أن تكون ذات دوافع عنصريَّة. ولا يجب التغاضي عن أنَّ الأمر بيد الجهة المستهدفة أو المتلقية، بحيث تُرفض طلبات الزيارة بموجب قانون المواطنة العالمية.

3. وتلخيصاً للبرهان حتَّى هذه النقطة: إنَّ مسألة التفسير تكمن في قناعة كانط بتفوق البشر البيض وتصنيفه للبشر ذوي البشرة الأخرى على أساس تصنيف مُتدرِّج إلى جانب موقفه الصَّارم في مُحاربة الاستعمار. في القسم الأول، تمَّ إظهار أنَّ التناقض المحتمل لفلسفته الأخلاقية لا يؤثر بشكلٍ معقول على فلسفته القانونية، بحيث يمكن افتراض أن حمل مواطنة قانونية عالمية متساوية يعتبر مضموناً نسبياً، بغض النظر عما إذا كان المرء يتبع فرضية كلانغلد القائلة بأنَّ كانط في مرحلة لاحقة ابتعد عن افتراضاته العنصريَّة. ولا يعني ذلك ادعاء توفّر مستوى متساوٍ من الحقوق يتجاوز حقَّ المواطنة العالمية مع المعاملة القانونية المتساوية لتنظيماته القانونية.

في القسم الثاني رَفَضْتُ الحُجج التي تُشكِّك بشكلٍ أساسي في مُناهضة كانط للاستعمار انطلاقاً من نظرياته العنصريَّة المنهجية وملاحظاته في محاضراته. ومن الصحيح القول إنَّ للتفكير العنصري دور مُهم في استراتيجيات التبرير التاريخية للاستعمار، ولكن هذا الاستنتاج يرفض مسألة التفسير عند تطبيقها على كانط. وسيكون الأمر مختلفاً لو كان التفكير العنصري في حالة كانط قد قدَّم إسهاماً

في تبرير معارضته للاستعمار. إنَّ الطريقة الأخرى البديلة الأكثر نجاحاً لاستراتيجية التفسير الثانية، حتَّى لو كانت الأدلة ضدّها في حالة تجنُّب الزواج المختلط راجحة، هي إضفاء الطابع النسبي على حقَّ المواطنة العالمية فيما يتعلّق بتبريراتها المحتملة غير المرغوبة. وسأحاول في هذا القسم أن أبرهن على أنَّ كانط يجمع عناصر تبرير أخرى مرفوضة دون أن يناهض نفسه عنها. لهذه الغاية لا بدَّ من توضيح أنَّ “استخدام كانط لمفهوم (العرق) مترابط مع نظريته المناهضة للاستعمار“ (Eberl 2019: 407f). ويزعم إيبيرل أنَّ كانط، منذ منتصف ثمانينيات القرن الثامن عشر، قد طهر نفسه من كونه ممثلاً للعنصرية ليصبح أحد ممثلي السُّلالية الطبيعيَّة. من ناحية أخرى، لقد بيّنت فيما ورد أعلاه أنَّ السُّلالية عند كانط تحمل مضامين عنصريَّة لا يمكن فصل بعضها عن بعض، بحيث لا يمكن له التخلّي عن الأخيرة والاحتفاظ بالأولى.²¹

ومع ذلك يمكن الاحتفاظ بفرضية إيبيرل بقراءة أكثر صرامة مفادها أنَّ تعاليم كانط حول العرق لا تتربط فقط مع موقفه المناهضة للاستعمار، بل تتناسق معها أيضاً. ولقد قدّمت صورة فيما سبق للبرهان البيولوجيِّ الأوليِّ لذلك، لأنَّ التَّصور حول تطوُّر وراثي لا رجعة فيه للقدرة الفطرية يستثني قدرة التطوُّر المستقبلية للأشخاص غير الأوروبيين. وبذلك فإنَّ التَّعميم الذي قدّمه كانط بأنَّ شعوب إفريقيا وسكان أمريكا الأصليين لا يمكنهم “حكم أنفسهم بأنفسهم“ (878: XV)، لم يكن يهدف فقط إلى عملية حُضر وتقييم معاصرة أو إشارة إلى تفضيل السيادة الأوروبية، بقدر ما هو بيان استشرافي للمستقبل المحتمل الذي اعتمدت عليه دراساته البيولوجية.

في الواقع إنَّ تصوُّرات كانط للنظرية العنصرية المتمحورة حول التطور الذي لا رجعة فيه لـ “البذور الكامنة“ مناسبة من أجل استبعاد إمكانية وصول أشخاص عشوائيين إلى معايير حضارية عشوائية. في مقالته الأهم في هذا الموضوع، حول استخدام المبادئ اللاهوتية في الفلسفة لعام 1871، يؤكّد كانط على اقتناعه بأنَّ سمات شخصية محدّدة مثل الكسل الفطري يمكن أن تكون مورثة بشكل دائم ولا يمكن تغييرها مثل لون البشرة (174 fn: VIII).



إنّ مفاهيم التعويق ليست غريبة عن تاريخ تأسيس حُجج التّسامح، غير أنّها لا ترتبط دائماً بالتمييز.



للأعراق المتنوعة من حالة الدولة الأولىّة مروراً بالقانونية وصولاً إلى الحالة الديمقراطيّة.

وفي حين أنه يُشكك في قدرة سكان الأمريكيتين الأصليين، وربما الأفارقة، على تأسيس الدولة ومن ثم على التحوّل إلى الديمقراطية، فإنّ تشكيكه في ذلك، أي التحوّل إلى الديمقراطية، ينحصر فقط بالسكان الهنود.²³ وتستند مناهضته للاستعمار مقابل شعوب الأمريكيتين، وربما الأفارقة، المفترض أن لا حكومة لها، إلى شكوكه حول إعادة إنتاجهم للدولة، حتى ولو تحت السلطة الأوروبيّة. وفي الدول القائمة، مثل الإمارات الهنديّة، فإنّ تشكيل سلطة أجنبيّة غير مقبول على كلّ حال. ومع ذلك فلن يكون التوجّه الإصلاحيّ نحو التطوّر الجمهوري الذي في فلسفة كانط قادراً على محو العجز المعياريّ لهيكليّة الدولة المنظّمة للعنف.

إذا كان كانط يُشكك في إمكانية القدرة المحتملة على الحكم الذاتي، أو سيادة القانون، أو حتى في القدرة على تأسيس دولة مع أو دون وجود حكم أجنبيّ في بعض المجتمعات غير الأوروبيّة على الأقل، فإن هذا يمنحه سبباً كافياً لاتباع نهج مُناهض للاستعمار. غير أنّ هذا السبب، على النقيض من المصلحة الذاتية للأوروبيين في تجنّب الحروب الاستعماريّة التي أشارت إليها فالديز، لا يمكن أن يوجد ويتوافق مع الأسباب المعياريّة المقبولة لتبرير أساس قانوني يدعو إلى

فهو بذلك يؤكّد رأيه السابق بأنّ التكيف مع الظروف المناخيّة يجلب معه قيوداً وراثيّة، "لذلك يجب على البذور الكامنة التي وُضعت أصلاً في جذع سلالة البشريّة من أجل تكوين العرق أن تكون قد تطوّرت بالفعل في الأزمنة القديمة وفقاً لاحتياجات المناخ إذا استمرت الإقامة في المكان لفترة طويلة؛ وبعد أن يتمّ تطوير أحد هذه الصّفات في شعب ما، فإنّه يحو جميع البذور الأخرى تماماً" (VIII: 105).

من الصّروحيّ عند هذه النّقطة العودة إلى الأحكام المُسبقة المختلفة لدى كانط تجاه الأفارقة والسكان الأصليين لأمريكا من ناحية، وتجاه الآسيويين من ناحية أخرى. لقد سلّط الضوء فيما ورد أعلاه على أن كانط يقوم بتصنيف هرميّ للأوروبيين وغير الأوروبيين وفقاً لـ "قدراتهم النفسيّة" (II: 253)، إذ يضع سكان شبه القارة الهنديّة في درجة فوق الأفارقة، والأخيرين فوق سكان شمال أمريكا الأصليين، وبشكل مماثل فإنّ تقديراته حول قدراتهم على تأسيس دولة وجمهورية يجب أن تُفهم على أنها تصنيف هرميّ.

وفقاً لنصوص محاضراته المتأخّرة يشكك كانط في إمكانية تأطير سكان كندا الأصليين في حالة قانونية. يقول: "من المحتمل جدّاً أنّ هؤلاء المتوحّشين الكنديين لا يمكن مطلقاً وضعهم في دستور قانوني" (محاضرة الجغرافية الفيزيائية، دوهنا 1792/ محضر 238/ انظر: Kleingeld 2014: 51). في المقابل يقوم بانحرافات فظيعة تجاه سكان شبه القارة الهنديّة، فهو لا يقرّ لهم فقط بالطاعة المطلوبة لتنظيم الدولة ("إنه شعب سهل الانقياد وسهل حكمه") انظر محاضرة دونهوف عام (1782)/ محضر 178/ وانظر Kleingeld 2014: 46،²² بل يصف "مجتمعاتهم بأنّها دُول"، ويرى أن شعوب الهندوس الأكثر تقدماً بين العرق غير الأبيض ... التي مع ذلك لا يمكنها الارتقاء إلى "مفاهيم مجردة" (Lu-Adler 2023: 64; vgl. XXV: 1175f)؛ أما الهنود فهو لا ينكر عليهم بأيّ حال من الأحوال إنشاء حالة قانونيّة عموماً. ومع ذلك فهو يعتقد أنّ التطوّر السياسيّ في الصين والهند قد توقّف ووصل إلى حالة من "الجمود" من خلال تأسيس حكم استبدادي (XV: 597). لذلك كان من المنطقي أن نعزو لكانط فكرة الاستمراريّة غير الملائمة



تصوّرها) لأنّه ليس للاستعمار وسيلة مناسبة لتحقيق هدف كانط المفترض والمشروع، والمتمثّل في تنظيم الدولة وتحويله إلى جمهورية وتمدينه.

في الأدبيات النقديّة المتعلّقة بالنصوص “النظريّة العرقية” لكانط يتمّ تمثيل التفسير المُستخدم في هذا القسم الذي يتعلّق بنظريّة “العرق” على نطاقٍ واسعٍ، غير أنّها لم توضع حتّى الآن في سياق مُناهضة الاستعمار. هناك عدد من الأعمال التي تُنسب إلى كانط الاعتقاد والتصوّر بأنّه كان يضع بعض الشعوب غير الأوروبيّة على المستوى المتساوي نفسه فيما يتعلّق بالقدرات العقلية، غير أنّ هذه الأعمال تتجنّب استخلاص الاستنتاجات المُترتبة عن ذلك. يصوغ توماس مكارثي بوضوح أكبر من غيره، بأنّ كانط “خمنّ التصوّر بأنّ الشعوب غير الأوروبية غير قادرة بنفسها على تحقيق إنسانيّتها بالكامل وخاصة إنشاء ذلك الدستور المدنيّ العادل تمامًا الذي يُعدّ أصعب تحدّي يواجه الطّبيعة البشريّة” (McCarthy: 2015: 48).

ومع ذلك فهو يُناقش أنّ كانط يضع تاريخ البشرية كـ “قصةً قبيحةً بنهاية سعيدة” من خلال اعتباره الاستعمار، كما سبق أن ذكرنا أعلاه، بمنزلة وسيلة مناسبة بفضل “انتشار الثقافة والحضارة والقانون والدين الأوروبيين على باقي العالم” (نفسه: ص. 107 وما بعدها)، وهذا يبدو متناقضًا للغاية. فكانط يُنكر على الاستعمار شرعيّته، لكنّه في الوقت نفسه يقرّ به كقوة تاريخيّة، كونه يحقّق أهدافًا لا يمكن تحقيقها وفقًا لرأيه؟²⁴ يمكن العثور على تناقض مماثل في عمل لو-أدلر المُحكم والشامل، فهي تشير بوضوح مرغوب إلى أنّ كانط كان يعتقد بأنّ الفروقات بين مجموعات البشر ليست تدريجية ويمكن التغلّب عليها، بل كان يفترض “وجود هوة لا يمكن تجاوزها ولا يمكن محوها بين العرق والآخر” (Lu-Adler: 228: 2023). ومع ذلك فهي لا تؤيّد الرأي القائل بأنّ مهمة الحضارة الاستعماريّة، من وجهة نظر كانط، فاشلة بشكل متوقّع. غير أنّها، شأنها شأن فالديز، ترى أنّ “هذا التبرير لا يمكن تعميمه دون الموافقة على جميع الوسائل الرامية إلى أغراض حميدة” (المرجع نفسه: 226f؛ الاقتباس الداخلي من الجزء السادس: 266). إنّ التعريف الأوروبي للاستعمار

إنّ فلسفة التّاريخ عند كانط هي فلسفة في تاريخ التقدّم للحرية



المساواة. ولو استند كانط في حجته على هذا الأساس، فلا بدّ أن يؤدّي ذلك إلى زعزعة المفهوم السائد حتّى الآن لقانون المواطنة العالميّة- كاعتراف بالانتماء نفسه إلى الإنسانيّة في اعتراف بالظروف المعيشية المختلفة، وذلك بسبب مضمونه التمييزيّ.

ما مدى معقوليّة الافتراض بأنّ كانط كان يعارض الاستعمار لأنّه كان يرى أنّ إمكانيات الحداثة الثقافيّة والقانونيّة والسياسيّة والحضاريّة لبعض الشعوب غير الأوروبية، مثل الأفارقة وسكان الأمريكيتين الأصليين، محدودة بالضرورة؟ عندها سيكون موقفه المناهض للاستعمار، والحال هذه، خيارًا قائمًا على عدم التدخّل، الأمر الذي يتعارض مباشرة مع الآمال السياسيّة التنمويّة التي يربطها فيتوريا أو جيمس وجون ستوارت ميل بـ “الديكتاتوريّة التربويّة” الاستعماريّة (شيفتسيك)، لأنّ كانط يرى أنّ توقّعات اللاحق بالركب وتوقّعات التحرّر اللاحق من البداية عديمة الجدوى لأسباب بيولوجيّة. وعلى أساس هذا الافتراض بعدم الجدوى، تطوّر نقده للمشاريع الاستعماريّة إلى اتّساق مخيف. هذا الافتراض أكثر تطرّفًا من تفسير فالديز المذكور أعلاه الذي يرى أنّ كانط يعارض السيطرة الحضاريّة على الشعوب غير الأوروبيّة؛ لأنّه لا يمكن تحقيقها إلا بوسائل وحشية، فهو يعارض الاستعمار (كونه مثل أيّة وسيلة أخرى يمكن



الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب أن يعمل.



برهن إيبيرل (2021) على ذلك، فإن كانط يتخلى أيضًا عن الحجج الأخرى المستخدمة في تاريخ الاستعمار المتمثلة في الانتهاكات الأخلاقية المفترضة والظروف "الهمجية"، من خلال توجيه اتهام الهمجية إلى الأوروبيين أنفسهم. وبذلك تقوم الشعوب التابعة لدولة، والأخرى التي لا دولة لها، بأقلمة نفسها في تعددية نهائية لأشكال الحياة، ويحكم عليها كانط نفسه بناء على نمط التفوق والدونية.

لذا فإنه من الواضح أن نعزو إلى كانط نوعًا من مفهوم التعويق للدفاع ضد الحكم الاستعماري، لأن هذا الأخير، وبحكم الشروط البيولوجية، يمكن أن يُبرر الأهداف الرئيسة التي تبرر بالأساس السيطرة السياسية، أي: إقامة الدولة والنظام الجمهوري والتشريع الدولي التي لم تتحقق بالكامل في الشعوب غير الأوروبية. فلا شيء يؤيد القيام بمحاولة عنيفة لتحقيق هدف ما، في حالة كان تحقيق الهدف أمرًا مستبعدًا. وعلى العكس من ذلك، يكتسب السكان المحليون حقوقًا قانونية لا يمكن الاستغناء عنها ولا قمعها، ولا تتغير أساليب حياتهم وممارساتهم الزراعية، ويتركون لينظموا أنفسهم بكل حرية حتى تحت عتية تشكيل نظام الدولة والنظام الديمقراطي. وعلى نحو مشابه لصورة التبعية الطبيعية أو المدنية في القانون الدستوري، يجب حماية هذه المطالب التابعة لقانون المواطنة العالمية في حالة عدم توفر النضج

المقرون بتمدن الشعوب المعلن عنها على أنها أقل شأنًا يؤدي إلى التغاضي عن التناقض الداخلي المتمثل في الجمع بين الرؤية العنصرية، كرؤية كانط، والموقف الودي تجاه الاستعمار.

في الواقع يستفيض كانط في مناقشة حقوق الشعوب غير الأوروبية، بما في ذلك القوم الرُّحل أو البدو في مختلف القارات، بشكل مستقل تمامًا عن قدرتهم على التطور، أو عن الاتجاهات المحتملة لتطورهم. وبغض النظر عن التبرير غير المرغوب المحتمل، فإن ذلك يُظهر "موقفًا من الانفتاح الارتدادي" تجاه الغربة والاختلاف الثقافيّين (Flikschuh 2017b: 349). وعلى النقيض من دو لاس كاساس وقبله فيتوريا، وكذلك من ميلز أو حتى ماركس بعده، فإن كانط لا يلمح أبدًا إلى أن الاستعمار قد يكون مُحفزًا للتطور الثقافي والتقني والاقتصادي والاجتماعي، ولا في أي موضع يعترف كانط بالافتراض الذي ذهبت إليه مكارثي وفالديز، أن الاستعمار يعد ظلمًا كبيرًا، ولكنه يصب في مصلحة الشعوب المستعمرة، إذ يمكنها من تسلق سلم التطور الحضاري. وهذا ملحوظ بشكل خاص لأن خطة كانط من أجل نظام قانوني عالمي تعتمد على انتشار متزايد للدولة والنظام الجمهوري والانضمام الطوعي إلى نظام قانوني عالمي يشمل من خلال قانون المواطنة العالمية، وبشكل قائي على الأقل، الشعوب التي ليس لها مقومات دولة.

إن هذه القراءة المُقدمة هنا تدعو إلى معالجة عنصرية كانط ومناقشتها باعتبارها متوافقة تمامًا مع رفض تبرير الاستعمار السائد وحسن النية الذي يدعي أنه يعمل على تطوير الشعوب غير الأوروبية. وبذلك فإنني لا أدعي بأي حال من الأحوال أن كانط يُقر بأسباب أخرى لاستعمار الشعوب غير الأوروبية التي لا علاقة لها بالتجديد والتمدن القانونيين والسياسيين العالميين. إن قانون المواطنة العالمية يتعارض تمامًا مع حقيقة أن كانط كان قد نظر إلى استعباد السكان، أو استخراج الموارد، أو المنتجات على أنه مبرر للاستعمار، أو أن إنشاء الدولة في الأمكنة التي يبدو ذلك ممكنًا فيها من خلال الحكم الاستعماري الأجنبي سيُعد شرطًا كافيًا أو حتى مبررًا لاستخدام العنف (انظر في المقابل 266 : VI). وكما

البريء من جانبها. إن مفاهيم التعويق ليست غريبة عن تاريخ تأسيس حُجج التَّسامح، غير أنَّها لا ترتبط دائماً بالتمييز. فعلى سبيل المثال، يُشير جون لوك إلى محدودية المعرفة البشرية للتحوُّل الاعتباطي من دين إلى آخر، ويرى أنَّ أولئك الذين لا يستطيعون القيام بخلاف ذلك يستحقُّون الاحترام (Locke 1996). ومن ثم فإنَّ السؤال هو: إلى أيِّ مدى يُمكن أن يؤثر توسُّع قانون المُواطنة العالميَّة من خلال مثل هذا التَّبرير البغيض؟

يمكن مناقشة هذا السؤال من خلال الاستقراء الذي قامت به بولين كلاينغلد لقانون المُواطنة العالميَّة. فكلانغلد - وكما يفعل العديد من المُفسرين الآخرين - تقرأ قانون المُواطنة العالميَّة باعتباره مُصادرة لوضع اللُّجوء المحمي الذي يسمح فقط بالترحيل في ظروف مُحدَّدة للغاية، غير أنَّه لا يضمن حقَّ الإقامة الدائم. وكما ذكرنا سابقاً، هناك "هوة" بين وضع اللجوء العالمي الذي تمَّ التأكيد عليه وبين حقَّ الهجرة العام المرفوض (Benhabib 2008: 47). فمن منطِق الصِّياغة كحقٍّ للزيارة، ينبغي على الدُّول والأفراد أن يسمحوا بتقديم طلبات عالميَّة من أجل التَّبادل والتَّشارك، على أن يتمتَّعوا بحريَّة قرار واسعة بشأن الاتصالات التي يقبلونها والمُحاولات التي يُقدِّمها الأفراد للانضمام إلى "المُجتمع". تحاول كلاينغلد على الأقلَّ وضع حُدود لمثل هذه القيود من خلال طرحها السؤال حول الأسباب القابضة وراء رفض اللُّجوء: هل هذه القيود تعسفيَّة؟ "هل الدُّول حرة في رفض الأجانب لأسباب عُنصريَّة، على سبيل المثال؟".

وجوابها على هذا السؤال مفاده: "إنَّ القانون الذي يقيم التمييز على أساس لون البشرة سيكون غير شرعيٍّ، بينما القانون الذي يمنع الأشخاص من دخول البلاد لبيع الأفيون أو نهب مواردها الطبيعيَّة فليس كذلك" (المرجع السابق: 79). ووفقاً لبولين كلاينغلد فإنَّ سبب استبعاد قيود الدُّخول والهجرة على أساس عُنصريٍّ يكمن في تبرير قانون المُواطنة العالميَّة، فإنَّ رُفض مقَدِّمو طلب اللُّجوء بناءً على لون بشرتهم فإنَّ هذا سينتهك حقَّهم في التَّواصل، وإنَّ رُفض طلبهم "لأسباب تعسفيَّة فإنَّ الحقَّ في مُحاولة إقامة التَّواصل سيفقد معناه" (المرجع السابق: 79). ومن المُهمَّ التأكيد على أنَّ الأمر هنا

إنَّ النظرة الأحاديَّة المنشأ في حدِّ ذاتها لا يمكن أن تُحشر في أيِّ معنى مناهض للعنصريَّة

لا يتعلق بأسباب تقييدية مُحتملة لاستضافة إنسانية. وفقًا للتفسير المذكور أعلاه، فإنَّ النواة الأساسية لحقِّ المواطنة العالمية على أساس الضَّعف البشري (وليس فقط على أساس الاضطهاد السياسي كما هو الحال في حقِّ اللجوء التقليدي، والقانون الدولي المتعلق بعدم الإعادة القسرية) قانونيٌّ لأفراد الجنس البشري، وليس خيرياً، كما يُؤكِّد كانط، بحيث يكون التقييد على أساس الانتماء الجماعيِّ التَّعسفيِّ أمراً مُستبعداً. ولا يتعلَّق الأمر أيضاً بحرمان الجميع من الحقِّ في تقدِّم العروض وطلب التَّأثيرات وعرض طلبات التفاعل والقبول، إذا جاز التَّعبير، بل إنَّ الأمر سيُفرِّغ من معناه بالفعل إذا قرَّرت دولة ما على سبيل المثال عدم قبول المُتقدِّمين بالطلب من بلد ما، وقامت برفض طلباتهم بشكل نمطيٍّ ومبدئيٍّ.²⁵ وإن افترضنا أنَّ الدولة تستوفي الشرط الإنساني وتضمن بشكل رسميِّ الحرِّية لتقديم الطَّلَبات والتَّواصل، فإنَّ السَّؤال الذي يُطرح هو ما إذا كانت السياسات التي تُفسر حقَّ الإقامة أو الاستيطان بطريقة تقييدية على أساس لون البشرة أو النسبة أو الأصل تنتهك قانون المواطنة العالمية. بناءً على التَّحليل المُقدَّم هنا، فلم يعد من الواضح أنَّ قانون المواطنة العالمية الذي وضعه كانط لا يمكن ربطه في صياغته أو معناه بالقيود العنصرية على دُخول البلد والهجرة.

ومن ثمَّ فإنَّ الأمر ليس كما هو في فرضية التَّبعية الطَّبيعية أو المدنيَّة، إذ ليس من المقبول أن يتمتَّع الفرد بحقوق أقل أو مختلفة، ولكن يظل هناك خطر تمييز قانونيٍّ على الرَّغم من هذه الحقوق. وعلى ضوء الحُجج المُقدَّمة، من المُرجح أن يقع عبء الإثبات مرَّة أخرى على كاهل تفسير قانون المواطنة العالمية قائم على المُساواة العالمية وليس فقط على العالمية.

4. إنَّ الملاحظة الختامية التالية لا يمكن لها سوى الإشارة إلى تأمَّلات أولية مؤقتة حول العواقب المترتبة علينا نحن المُعاصرين اليوم. إحدى العبر الواضحة المستخلصة بالفعل مراراً، وتتضح أيضاً من البراهين المُقدَّمة، هي الحاجة إلى تفسير التَّصنيفات العالمية التي غالباً ما تُحدَّد بتسرُّع من خلال فهمنا الحالي للمساواة الأخلاقية والسياسية بين الأجناس والأصول وألوان البشرة، ويتمَّ التوسُّع بها لتشمل أوجه التَّطبيق غير المُعتادة في تاريخ النُّظرية. ولا يوجد ما



**إنَّ الصِّغة النَّمطية للاختلاف بين
المجموعات البشرية التي من
خلالها يستحيل على الجميع أن
يشقُّوا الطَّريق إليها بالمستوى
نفسه، هي سمة لعلاقة عنصرية
بالأبحاث السَّلائية.**



يمكن قوله ضد التفسيرات المنهجية، إذ لا ينبغي تميع تاريخ النظرية من الناحية التاريخية، ومع ذلك، وكما يُظهر قانون المواطنة العالمية لكانط، فإنه من الواجب تفادي الخطر المتمثل في تقويض مثل هذه الاستقراءات والاستكمالات من خلال افتراضات أو أسباب مرفوضة غير مكتشفة. بعد كل ما ذكر نعلم أن كانط يعني بقوله الجميع عندما يتحدث عن "الجميع" بالنظر إلى قانون المواطنة العالمية. غير أنه من الواجب اتباع النقاد أمثال غاني ودهاون وفالديز ومكارثي وإيبرل، في الرأي أنه لا يقصد بذلك المساواة القانونية للجميع ولا حتى قيمة الحقوق نفسها للجميع. إن الانتقاد الموجّه إلى الاستقراء المتسرع هو أمر مختلف تمامًا عن "خداع الذات الأخلاقي" للمنظر كانط، وكذلك لقراءه الذي انتقده ألفونس أليه؛ فهم يدعون موقفًا أخلاقيًا خاليًا من العيوب، ولكنهم لا يدركون "مدى انتشار [العنصرية] في نظام مُعتقد شخص ما، ومقاومته للأدلة كما تتضح إمكانية عدم ملاحظة الشخص للتناقضات الواضحة في تفكيره" (Allais 2016: 20). فلا يتعلق الأمر بانتقاد الكائنات القليلة الشفافية بالكامل أو تصحيح المواقف المتناقضة. فالأمر يتعلق بالعثور على الأسباب الخاطئة وإزالتها، حتى في الحالات التي تتماشى مع المواقف الجاذبة التي تحتل موضع الشك.

من أجل الإجابة على السؤال حول ما إذا كان ممكنًا ومجديًا الربط بين النهج والمقاربات في أيامنا هذه مع قانون المواطنة العالمية لكانط، فمن الأهمية بمكان التأكد مما إذا كان قانون المواطنة العالمية الذي يترابط منطقيًا مع الأسباب التمييزية من أجل منح المطالبات القانونية، يحمل في ذاته خصائص تمييزية. بعد المرور على القراءتين السائدتين، يُمكن القول إنَّ الفئة مُحَرَّرة بطريقة عالمية، تشمل الانتماء إلى الإنسانية باعتباره معيارًا لتصميمات مُحَدَّدة بصرامة، ولكن بنطاق ضيق من الحقوق، ولا تتضمن أي محتوى تمييزي صريح. كما تُظهر مناقشة مثال كلاينغلد حول القيود العنصرية أمام الهجرة، فإنها والحالة هذه يمكن أن تكون مخفية إذا لم يُعثر على الأسباب الخاطئة والشك في مدى صحتها وقبولها. غير أنَّ صلاحيتها المُستمرة -بوعي أو غير وعي- تدوم، أو على الأقل لا تتعارض مع هذه الأسباب. يبني كانط انتقاداته على



إنَّ الانتقاد الموجّه إلى الاستقراء المتسرع هو أمر مختلف تمامًا عن خداع الذات الأخلاقي للمنظر كانط.



برنامج السّياسي العالمي، ولكن يجب التّوضيح أنّ مثل هذا البرنامج لا بدّ له من الاستناد إلى مُبررات أقوى، وخاصة وفي المقام الأول، من تجنّب اشتقاق تضمينات تبدو بطريقة خادعة على أنّها مُتساوية.

حُدود مطالبات الإقامة القانونيّة الطّبيعيّة، ويشجب جرائم الاستعمار المُعاصرة باعتبارها مُمارسات عنفيّة لا يمكن إصلاحيها. لذا فهو لا يحتاج إلى أسباب خاصّة به مُمكنة في وجه عدم جدوى الاستعمار، ولن يُؤثّر ذلك بشكل كامل على

1. استُخدم في هذه الدراسة صيغة المُذكر العام، وذلك من أجل عدم اتخاذ قرار لغويّ مُتسرّع فيما يتعلّق بعالميّة الحقوق والتّفويضات. وافتراضيّ هو أنّ جميع الأجناس يمكن ودون تمييز أن تستند إلى قانون المواطنة العالميّة كائناً، غير أنّ المسألة وكيفية تحديدها ينبغي لها أن تبقى مفتوحة هنا.
2. تميّز أعمال السّابقة حول قانون المواطنة العالميّة بتجاهل العلاقة المحتملة بين الأنثروبولوجيا العنصريّة والنظريّة القانونيّة العالميّة. لذا فإنّ يالسمين غاني توجّه انتقادها وبحقّ بالقول: "إنّ نيزن يسلّط الضوء على معاداة كائنا للإمبرياليّة، لكن تحليله التفصيليّ يخدم أيضاً التأكيد على غياب أيّة مناقشة للمنطق العنصريّ الذي كان سائداً في ذلك الوقت" (2017: 434). لقد دفعني التفكير في عمالي إبان وضع هذه الدراسة إلى الرجوع إليها بشكل أكثر من المعتاد مهنياً.
3. دليل مُتقدم على المناقشة بالغة الألمانّيّة هو فيرلا 1997. انظر العرض الموجز للمناقشة لدى هيرب 2018. وقد استخلص أوليفر إبيرل استنتاجات مختلفة من التسلسل الزمنيّ وتطوّر التفكير لدى كانط (انظر 2014-316: Eberl).
4. ثمة قائمة مُوحدة للدراسات بالغة الإنجليزيّة في جمعيّة كانط بأمریکا الشماليّة: مصادر ومراجع حول كانط والعرق والعنصريّة (تاريخ الدخول: 08 تموز 2023) <https://northamericankantsociety.org/resources-on-Kant-race-and-racism>
5. حول تعليق تاريخيّ وتحليليّ، انظر nesein/1102: 1102-152, 811-411. سأسّعت في هذه الدراسة، عن الاعتماد على تفسيري الذي تمّ توسيعه وتطويره في مكان آخر، بأنّ قانون المواطنة العالميّة الطّبيعيّ الذي وضعه كانط يجب فهمه على أنّه مؤقت، وتحويله إلى شكل إيجابيّ شامل (Niesen 2017). لن يكون بمقدوري تكرار التبرير، فقد أثّرت اعتراضات جدّيّة للغاية (انظر 2021: 266-269 Ripstein).
6. سترد الاقتباسات اللاحقة عن كانط بناء على الطّبعة الأكاديميّة مع ذكر رقم المجلد والصفحة.
7. إنّ النموذج التاريخيّ الفكريّ هو التمييز الجينيّ البدائيّ الذي وضعه أرسطو بين الإغريق والبرابرة. انظر في هذا المجال: (Kraut: 2002 277-305).
8. المثل التاريخيّ الفلسفيّ وكذلك التاريخيّ الواقعيّ، هو: جون ستوارت ميل (انظر 2017 Schefczyk).
9. تمّ الدفاع عن فرضيّة كلانينغل القائلة بأنّ كانط في مرحلة متأخّرة قد تحوّل إلى الراديكاليّة المناهضة للاستعمار بحجج مختلفة من قبل إبيرل (2019) وموتيهو (2013: 181).
10. مثال على ردة الفعل تجاه تفسير كلانينغل انظر برناسكوني 2011.
11. لا تشكّص لوسي ألبه (2016: 5-6) التناقض بين عنصريّة كانط و"نظريّته الأخلاقيّة العالميّة". هوابينغ لواندر تعارض النظرية بأنّ هناك تناقضاً بين عالميّة نظرية كانط الأخلاقيّة وعلم الأعراق لديه، غير أنّ لواندر لا يتناول الآثار المحتملة على الوضع القانونيّ للمجموعات البشريّة المختلفة.
12. الدراسات التي تعارض هذه الفكرة: فيلاتشوك (1997)، نيزن (2005)، وماوس (1992).
13. لا يزال شيلد 1981 المرشد الأكثر شمولاً، ويمكن العثور حالياً على تفسير نقديّ متقاطع لدى باسكو 2022.
14. يمكن القول بأنّ قانون التّواصل العالميّ يجب أن يُفهم على أنّه "بديل سلميّ" لقانون المواطنة على مستوى الدولة (كما ذكر بوهمان لأول مرة عام 1994). ومع ذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ الاستخدام السياسيّ

15. تعود جميع الترجمات إلى مؤلّف الدراسة، طالما لا يُذكر غير ذلك.
16. إنّ حديث كانط علناً ضدّ إعادة الاستيلاء غير المُبرّر يُمكن دحضه بالإشارة إلى المادة الأولى الثّانية لكتابه "السّلام الدائم" التي توضح طريق العودة إلى الوضع القانونيّ الموجود سابقاً بين الدّول. (344، 347: VIII: 2014 Niesen vgl. auch).
17. إنّ حديث كانط علناً ضدّ إعادة الاستيلاء غير المُبرّر يُمكن دحضه بالإشارة إلى المادة الأولى الثّانية لكتابه "السّلام الدائم" التي توضح طريق العودة إلى الوضع القانونيّ الموجود سابقاً بين الدّول. (344، 347: VIII: 2014 Niesen vgl. auch).
18. يذكر روبرت لوند (2002: 97) إشارة مماثلة مشكوكاً فيها حول استخدام المبادئ الغائيّة في الفلسفة، يتحدّث فيها كانط ضدّ "الاختلاط"، غير أنّه يشير فيها إلى زواج الأقارب وليس إلى الزواج المختلط.
19. الفكرة الرئيسيّة هي أنّ المستعمرات، وبسبب افتقارها إلى النجاح الاقتصاديّ، لا تعمل إلا على "تأهيل البحارة على الأساطيل البحريّة، ومن ثمّ شنّ الحروب في أوروبا مرّة أخرى" (359: VIII).
20. انظر 2012: 70 Niesen. لا أستطيع الخوض هنا في الجدل المُعقد حول مشكلة الصين واليابان. فهاتان الدولتان، بحسب كانط، "قامتا بمثل هذه المحاولة مع الصّينوف [الأوروبّيّين] وأغلقتا بطريقة حكيمة حدودهما أمام الأوروبّيّين القادمين، أي: أمام القادمين بهدف الزواج (359: VIII) – والتفسير السائد لهذا القرار هو بحكم تجربتهم مع العدوان الاستعماريّ (120-124: Reinhardt 2019; Williams 2007)، الأمر الذي يبدو لي مقنناً إلى حدّ كبير، ولكنّه لا يبرّر فرض حظر عامّ مُحتمل على التّفاعل بين الدّول غير المستعمرة.
21. يمكن العثور على توثيق مُفصل لحقيقة أنّ كانط يفترض دائماً "ارتباطاً" بين لون البشرة الوراثيّ والخصائص النّفسية الكلّيّة عند لواندر 2023.
22. تُكرّر محاضرتا دونيوف ووهنا بحسب توثيقهما من قبل أكاديمية برلين- براندنبورغ للعلوم، انظر: https://web.archive.bbaw.de/default/20210108100620/http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_base.htm @Werner Stark
23. يمكن أن أشير هنا بشكل تجريديّ إلى العلاقة بين دولة القوانين والديمقراطيّة بأنّ التّولة لدى كانط هي تبرير مؤقت. فالدولة تستمدّ شرعيّتها من توجّهها الداخليّ نحو النّظام الجمهوريّ، أي: الاستبداد الديمقراطيّ الذي لا يمكن تأخير تحقيقه إلا في حالة عدم توافر الظروف الخارجيّة المواتية (372ff: VIII: انظر ماوس 1992).
24. فيما يتعلّق بوجهة نظر كانط حول استبعاد الأفارقة، قام مكارثي بسوق حجة مُتناقضة: "بالتماشى مع تصريحاته المُكرّرة حول التّوحيّة المتأصّلة عند الأفارقة ... وعدم قدرتهم الفطريّة على التّسامي فوق حالة الطّبيعة، يتمّ السماح بالاستنتاج هنا أنّ كانط رأى في العبوديّة، من وجهة نظر تاريخيّة تطوّريّة، واحدة من الشّروء التي ساهمت في تطوّر الجنس البشريّ من خلال انتشار النّقاة الأوروبيّة، كنحصر من عناصر "مهيّتها الحضاريّة (111f: McCarthy 2015).
25. حول مسألة القنود العنصريّة انظر فاين 2016.

* البروفيسور بيتر نيزن

هو أستاذ النظريّة السياسيّة في جامعة هامبورغ. ومن عام 2006 إلى عام 2013 كان أستاذاً للنظريّة السياسيّة وتاريخ الأفكار في جامعة "دارمشتات". وفي عام 2007 كان عضواً مؤسساً لمجموعة التّمييز المعيارية في جامعة غوته، حيث حصل على الدكتوراه في عام 1998، وتأهّل ما بعد الدكتوراه في عام 2005. في عام 2011 نشر مع أوليفر إبيرل مجلد المقولات- إيمانويل كانط: عن السّلام الأبدي/ مقطّعات من المذهب القانونيّ. آخر منشوراته حول تشخيص الانحدار الديمقراطيّ، ظهرت في المجلد الخاص ليفياتان في عام 2023.



الطبيعة الفنانة العظيمة: التاريخ، الحرب والسلام عند كانط

أولريش فوجل *

مقدمة: ماذا نفعل في الواقع عندما نقرأ كانط اليوم؟

بإيجازٍ قبلَ بضع سنوات: "إنَّ الهدفَ من تحديثِ التحليلِ الفلسفيِّ التاريخيِّ يحدِّده المفسِّر الذي يمكن أن تُؤثِّر مواقفه الفلسفيَّة الأساسيَّة، عبر تلقِّي انتقائيٍّ للتقليدِ الثقافيِّ، دون أيِّ عائقٍ على نتائجِ الفحصِ التاريخيِّ. لذلك لا ينبغي - أو على الأقلَّ ليس من السَّهل - فهمُ الأدبيَّاتِ الفلسفيَّةِ التاريخيَّةِ التقليديَّة باعتبارها مصدرًا تحليليًّا موثوقًا به تاريخيًّا". (Eisfeldt 2021, 348).

والتأمِّل به، والإجراء الفيلولوجيِّ التاريخيِّ المتين، لا يُوفِّران خلفيَّةً موضوعيَّةً يمكنُ إسقاطُ التفسيراتِ عليها. بل على العكس من ذلك، فهما يُؤدِّيان، وبشكلٍ لا مناصَّ منه، إلى تحديثاتٍ مشوبةٍ بالتفسير للمحتوى المُتلقَّى، إنَّ لم يكن قد قاما بذلك بالفعل منذ البداية (على سبيلِ المثال، في اختيارِ الوصولِ إلى الموضوع)، إمَّا عن وعيٍّ أو عن غير وعيٍّ. ربَّما يكونُ ذلك ابتداءً، ولكنَّ من الأفضل أخذ الأمر بعين الاعتبار مرَّةً أخرى. وما سأعرضه فيما يلي يخضع بطبيعيَّة الحال لهذا التحقُّظ على وجه التحديد. لا يعدو الأمرُ مجردَ إشارةٍ صغيرةٍ إلى بعضِ جوانبِ تأمَّلاتِ كانط حول الحرب والسلام، وموقعها في نظرته إلى التاريخ، بقدر ما يجب أن نفهم أو نُكتَب فلسفيًّا، بحيثُ يتصبَّ التركيزُ بالطبع على الفكرة الضامنة التي تصوغها الإضافة الأولى.

عندما نُعالِجُ فلسفةَ إيمانويل كانط بمناسبةِ حلولِ يوبيلِ سنويِّ كعيدِ ميلاده الثلاثمئة، يتساءلُ المرءُ عمَّا إذا كان اهتمامنا الجوهرِيُّ تاريخيًّا فلسفيًّا، أو إنَّ كُنَّا معنيِّين باحتياجاتٍ أخرى، مثل تقويمِ منهجيِّ لنتائجٍ مُعيَّنة لكانط، أو إعادةِ موضعِ موقفه ضمنَ إطارِ تقويمٍ للمخزُونِ النظريِّ الفلسفيِّ ككلِّ، مدفوعٍ بدافعٍ ما بعدَ الاستعمار، على سبيلِ المثال. إنَّ تاريخَ الفلسفة، على حدِّ علمِ فيلهلم فيندلباند، هو دائماً مزيجٌ من العملِ "التاريخي-الفيلولوجيِّ" و"الفلسفي-النقديِّ" (Win-13 delband وما يليها).

لكن كيف وُزعت الأثقالُ هنا؟ ألا يكفي ربَّما -لا سيما في ضوءِ تنوُّعِ عمليَّةِ إعادةِ تفكيكِ الفلسفةِ المتوافرين - أن يُقصرَ على تحديثِ مواقفِ فلسفيَّةٍ مُعيَّنة لكانط؟ ألا يتناسبُ هذا، ولو بشكلٍ جيِّد، مع رؤيةِ فيندلباند، طالما أنَّه أراد أن يُفهمَ بالدرجة الأولى، تحت عنوانِ "العملِ الفلسفيِّ - النقديِّ"، إلى جانبِ العواملِ الشكليَّةِ المنطقية، وقبلَ كلِّ شيء، خصوصيةَ النظريَّةِ المستوعبة، كما أراد إدراكُ التخلِّي عن الأمور غيرِ المهمةِ فلسفيًّا؟ لكن من يحدِّد ذلك؟ من الواضح أنَّ مجردَ الإشارةِ إلى العملِ الفيلولوجيِّ المتين (أي عمليَّةِ إعادةِ بناءِ النصِّ بشكلٍ مُقنع) لا يحلُّ مشكلةَ الاستيعابِ التأويليِّ للموضوع، بل يقومُ فقط بتأجيلها، كما أشار ينس آيسفيلدت

ولعلّه من الصعب عليّ اليوم، وهنا بالتحديد، تجنّب تكرار البدهيات، ولكن أمل أن أتمكّن من تعويض ذلك عليكم من خلال المناقشة التي سأقدمها في النهاية.

فلسفة التاريخ

إنّ تاريخ العالم هو تقدّم في وعي الحرّية، تقدّم يجب أن ندركه في ضرورته. "هذه هي مقولة هيغل في مقدّمة فلسفة التاريخ (MM 12, 32). كما يقول أوتفريد هوفه (Höffe, IX, 46, KA)، فإنّ كانط لم يقدّر "بنقد العقل التاريخي"، لكنّ تفكيره التاريخي الفلسفي هو أيضًا تفكير في "تاريخ التقدّم للحرّية" (المرجع نفسه 16). فعندما يتعلّق الأمر بتوضيح علاقة التاريخ والحرب والسلام بالطبيعة، فيجب إلقاء نظرة على الجزء الأول من فكرة التاريخ العام بنّيّة المواطنة العالمية، قبل الانتقال إلى الجزء الأول من ملحق مخطوطة السلام. لذا فإنّ الجملتين الأولى الأساسيتين من الفكرة تضمّنان فعلاً أفقاً مفتوحاً على التاريخ باعتباره غائيّة الطبيعة، أي مبدأً تنظيمياً (تطوّر الميول الفرديّة والجنسيّة للإنسان) بعد ذلك، يُقال إنّ الطبيعة أرادت أن يُخرج الإنسان "من ذاته" كلّ ما يميّزه ككائن غير محدّد وغير مختلف، بحيث تتحقّق السعادة والكمال، إذا ما وصل إليهما، "بواسطة عقله الخاص" (AA VIII, 19). ولا يعود هذا الأمر إلى موقفٍ أساسيٍّ خيريٍّ، بل إنّ تناخّر البشر في المجتمع (الجمعية غير الاجتماعيّة، راجع: نفسه 20) هو الذي يدفعه إلى ذلك. إنّ "الألفة الأخلاقيّة" (Jane Kneller KA 46,61) الواجب تحقيقها في "المجتمع المدني الذي يُدير القانون بشكلٍ عام"، ليست نهاية كلّ شيء، بل تُشير فقط إلى التناحر بين الدول، الموصوفين بغير الاجتماعيّ والمتناقضين داخليّاً، ومن ثمّ فإنّ تحقيقها يعتمد على تنظيم هذا التناقض، وهو ما يفتح المجال الذي تغلّغت فيه مخطوطة السلام بعد ذلك.

مخطوطة السلام، الإضافة الأولى: الطبيعة، الحرب، السلام. ما الضمانة؟ ولأي شيء؟

تبدأ الإضافة الأولى بمقطع طويل، مُرفقٍ بملاحظةٍ أطول، تهدف إلى توضيح أنّ "الفنّانة العظيمة الطبيعة" (ZeF 72) تخلق لدى البشر الائتلاف من الشقاق، وهذا ما يُسمّى بالقدر أو العناية الربّانيّة (انظر: المصدر السابق نفسه)، ولكنّه

إنّ تاريخ العالم هو تقدّم في وعي الحرّية، تقدّم يجب أن ندركه في ضرورته

في الواقع يُصوّر نوعاً من الحكمة لا ندركها أو نستنتجها، ولكن "يمكننا ويجب علينا" (المرجع السابق) التأمل فيها في "مؤسّسات الطبيعة الفنية (ZeF 73) .

من خلال متابعة مصالحهم الذاتية الأنانية، يُحقّق البشر ضبطاً لتلك العلاقات التي تُمكنهم من تجنّب العواقب الكارثية لتلك الصراعات المصلحية، أو الهرب منها (سواء أكانت داخلية، أم داخل المجتمعات، أو فيما بينها). إنّ المسألة ليست فقط عن إمكانية السلام الدائم، بل عن واقعه الموضوعي، وهي مسألة محورية بالنسبة لكانط، لدرجة أنّه خصّص لها الإضافة الأولى من أجل إعطاء مساحة مناسبة لفكرة الضمانة للسلام الدائم: "من خلال الآلية في الميول البشرية نفسها"، كما يقول كانط، ينبغي ضمان ما لا يمكن التنبؤ به من الناحية النظرية، ولكنّه قابلٌ للتحقيق من الناحية العملية - وينبغي إظهار أنّه من واجبنا "العمل من أجل هذا الهدف" (ZeF 81).

أما عن مدى تحقيق ذلك فيمكن أن يكون ذلك سؤالنا هنا أيضاً. يُميّز بيير لابريج، في تعليقه على الإضافة الأولى، بين الضمانة بمعناها الأوسع وبمعناها الدقيق جداً؛ فهو يفرّق بين ما تضمّنه الطبيعة، وبين كيفية حدوث ذلك. في النهاية يتعلّق الأمر بـ (ماذا): بوصف شروط تطبيق العدالة - السّكن على كامل سطح الأرض (المحدود)، والانتشار نتيجة الصراعات العسكرية، والحاجة إلى تنظيم الصراعات الأساسية التي يُنظر فيها تحت خانة القانون الدستوري، والقانون الدولي العام، وقانون المواطنة العالمية. يحاول لابريج جعل هدف الطبيعة في انتشار البشر على كامل الكرة الأرضية أمراً معقولاً وصحيحاً، إذ يُشير إلى أنّه في حالة عدم وجود هذا الافتراض، يبقى الاحتمال قائماً فيما يتعلّق بتجنّب المواجهة، ومن ثمّ تجنّب العداء على جميع المستويات، وهو الأمر الذي يجعل التقدّم نحو السلام الدائم في النهاية مستحيلًا (Laberge, KA 1, 109-113). إنّ مسألة ما إذا كان، أو إلى أيّ مدى، يمكن أن يكون حديث كانط عن أنّ الحرب نفسها "لا تحتاج إلى دافع خاص" (ZeF 77)، لأنّ "الطبيعة البشرية مُطعمّة بها" (المصدر نفسه)، تبقى بالطبع أمراً مفتوحاً بالنسبة لنا خارج وظيفتها في

من خلال متابعة مصالحهم
الذاتية الأنانية، يُحقّق البشر ضبطاً
لتلك العلاقات التي تُمكنهم
من تجنّب العواقب الكارثية لتلك
الصراعات المصلحية، أو الهرب
منها.



السياق المدروس هنا.

وبالمعنى الدقيق للكلمة "كيف" تحدثُ ضمانةُ الطبيعة، وفقاً للابيرج، من خلال استخدامها وسائلَ عدّة، نابعة كلها من تنوّع الوجود البشري، وتسعى إلى تحقيق ثلاثة أهدافٍ رئيسة:

1. ينبغي أن تُؤدّي إلى إنشاء دستورٍ جمهوريٍّ (قانون دستوري).

2. واتحادٍ فيدراليٍّ من الدول الحرة (قانون دولي).

3. وأخيراً إلى قانون مواطنةٍ عالميٍّ. الوسيلة الأولى – ومن غير المستغرب – هي الحرب، سواء أكانت داخليةً أم خارجيةً. يكفي (بالنسبة للهدف الأول) افتراض وجود دافعٍ عقلائيٍّ أنانيٍّ لإنشاء مجتمعٍ جمهوريٍّ، من أجل حماية الداخل، وحماية نفسه من الدول الأخرى (حجّة شعبٍ من الشياطين؛ انظر ZeF 78 وما بعدها). من ثم يُعدّد كانط (بالنسبة للهدف الثاني) "تنوّع اللغات والأديان" (المرجع نفسه، 80 وما بعدها) الذي يحمل في طياته إلى جانب "الكرهية المتبادلة وذريعة الحرب" (المرجع نفسه)، و"زيادة للثقافة" والتقارب المستمرّ بين البشر، إمكانيةً "توافقٍ أكبر في المبادئ، للفهم في سلام" (المرجع نفسه، 81)، لا يكون استبدادياً. وأخيراً (بالنسبة للهدف الثالث)، تُعزّز روح التجارة المصالح الفردية المتباينة من جهة، غير أنها من جهةٍ أخرى "لا يمكن أن تتعايش مع الحرب" (المرجع نفسه، 83).

ولأنّ الإضافة الأولى هنا لا تقول الكثير، يقوم لابيرج فيما يلي ببذل بعض الجهود، من خلال الرجوع إلى كتابات كانط الأخرى في فلسفة التاريخ، لتوضيح كيف تُعزّز الحرب الخارجية جعل الدولة جمهوريةً، وبأيّ ثمن يكون ذلك. ويبدو لي مهمّاً هنا أنّ لابيرج يشير إلى أسئلة مفتوحة من المفترض أن تثير اهتمامنا في يومنا هذا: كيف يمكن فهم إشارة كانط إلى تنوّع اللغات والأديان في سياق وظيفتها (إذا جاز التعبير) خلال عملية التقدّم في تحقيق الحرية؟ ما هي السياقات المطلوبة؟ يُشير لابيرج هنا إلى تأملات روسو حول أصل تنوّع اللغات لفهم هذا الخطاب في بُعديه (الكرهية والحرب/ التقارب والتناغم في المبادئ)؟ وكذلك، بالبقاء مع روسو، هل يمكن طرح السؤال بشكل متواصل: ما إذا كانت



يجب أن يكون واضحاً لنا دائماً أنّ هذا التوضيح هو مسألة اهتمامنا المختلف (من جميع النواحي الممكنة)، ومن ثم فهو تعبير عن مناهجنا ومخارج تفاهماتنا المتنوّعة والمختلفة



يبقى محتملاً أن الأمر بالكاد سينجح من دون الفائض الفلسفي التاريخي الذي يؤطر التحليلات السياسية والتاريخية للصراعات العالمية مع بعضها وبعضها ضد بعض، ولا يعبر عن شيء أكثر من مجرد "أمل" فقط، سواء أكانت تأملات كانط تساعدنا في ذلك أم لا.

خاتمة: ما الذي نفعله في الواقع اليوم عندما نقرأ كانط؟ ربما يمكن القول في الختام، بشكل عام: إننا نتطلع، وبدرية تاريخية فلسفية، إلى إسهامات محتملة في مسائل ومناقشات حالية، والجيد في الأمر أن كمية الأعمال التاريخية الفلسفية وتتوسعها، حول جميع أجزاء نظرية كانط، ثمكنا من القيام بتفسيراتنا على أساس آمن. لقد أوردت فقط قراءتين مختلفتين للضمانة رداً على سؤال الصغير، يفهم كل منهما على طريقته، الحجة الكانطية على أنها إما إشكالية ولكن قابلة للدعم (هكذا أقرأ لايبيرج)، أو غير متعارضة (قراءة هوفيه)، ومن ثم تبقى قيد العمل والتنفيذ، وهذا هو بالضبط في رأيي ما يجب أن يكون الأمر عليه اليوم عندما نعتمد على المواقف التاريخية للفلسفة، ليس من أجل التطبيق البسيط أو النقل إلى أوضاعنا العالمية أو النقاشية، بل (حسب معنى فينبلاند) لتحديد ممتكّن الخصوبة الفكرية للنظرية المتلقاة، وما يجب رفضه منها. يجب أن يكون واضحاً لنا دائماً أن هذا التوضيح هو مسألة اهتمامنا المختلف (من جميع النواحي الممكنة)، ومن ثم فهو تعبير عن مناهجنا ومخارج تفاهماتنا المتنوعة والمختلفة، وذلك لكي نتمكّن في النهاية من توضيح أمر ما يجب تلقّيه وما يجب رفضه في التفسير. ويتعيّن علينا أن نكون مستعدين في النهاية للتفاهم حول ما نراه مثمراً فكرياً، وعلينا الدفاع عن هذه الرؤية التي نأمل أن نكون قد توصلنا إليها.

اعتبارات فلسفية تاريخية أو اجتماعية مفيدة أيضاً لموضوع "روح التجارة" و"سلطة المال" (انظر 81) التي ستساعد في إقامة علاقة بالتمتية الاقتصادية والاجتماعية للبشرية، كما نجد ذلك في مقالة "الاقتصاد السياسي"؟

كذلك يفعل أوتفريد هوفيه في ختام مقالته عن الإضافة الأولى تحت عنوان "الوضع المعرفي"، إذ يتناول مسألة مدى متانة (وأود أن أضيف، مدى الاستدامة المستقبلية) تأملات كانط في ما يتعلّق بضمان السلام الدائم (انظر KA 46, 172f). وفي ذلك يشير هوفيه بحق إلى أن "آلية الميول البشرية" التي وصفها كانط لا ينبغي أن يُساء فهمها على أنها علاقة سببية صعبة. لقد طرحت في البداية السؤال حول ما تعنيه الإشارة إلى أن الأمر كافٍ عملياً للعمل بشكل مشروع نحو هدف السلام الدائم، غير أنه ذو قيمة (أي قابل للحمل والانتقال، بدلاً من الاعتماد على مرجعية واحدة بالأمان).

وهنا تشير إجابة هوفيه الموجهة نحو حلّ المشاكل إلى وجود توتر دائم بين الإنسان كموضوع للتاريخ (أي كونه ينتمي إلى مملكة الحرية) وبين كونه موضوعاً له، طالما أنه، باعتباره كائناً طبيعياً يظلّ خاضعاً لميوله الأنانية: وهذا الأمر هو الافتراض الأساسي الذي دفعنا دفعاً إلى السلام الدائم عبر التناحرية والحرب في التاريخ، ولزمننا على التصرف المناسب (انظر المرجع نفسه).

حتى وإن لم يكن هذا الأمر مقنعاً تماماً في النهاية، وحتى وإن لم يكن "التفسير" والوظيفة التي ينسبهما كانط إلى الحرب كافيتين بالنسبة لنا اليوم (كما هو حال عديد من الأمور المصوغة فلسفياً عن التاريخ)، وإن بدا تفاؤله الفلسفي التاريخي (إذا جاز التعبير) أكثر هشاشة في بداية القرن الحادي والعشرين مقارنة بنهاية القرن الثامن عشر،

* الدكتور أولريش فوجل

مواليد عام 1963م، درس الفلسفة والعلوم السياسية وعلم الاجتماع في ماربورغ. في عام 1992 حصل على درجة الدكتوراه بأطروحة حول فلسفة شلنجر الميكر. حتى عام 2004 كان محرراً مشاركاً لطبعة ثنائية اللغة (الألمانية- الروسية) لكتابات مختارة لإيمانويل كانط. منذ عام 2004 كان مسؤولاً عن تصور وتنفيذ المكونات التعليمية لمواد تدريس الأخلاق والفلسفة في برنامج درجة التدريس في المدارس الثانوية. ونشر الدكتور فوجل منشورات عن كانط والمثالية الألمانية، إضافة إلى الأسئلة التعليمية، خاصة فيما يتعلق بالتفاعل بين موضوعات الأخلاق والفلسفة والدين.



منزلة التربية الكانطية ودورها في الفكر العربي المعاصر

الزواوي بغورة*

”لا يصير الإنسان إنساناً إلا بالتربية“

(كانط، تأملات في التربية، ص17).

تحكمها آليات وقواعد مختلفة، ومنها تلك المتعلقة بسياق إنتاجها، وظروف تلقيها، ودور الذات القارئة، فإنها تؤكد في مجملها على أن البحث عن التطابق، أو محاولة رسم معالم لما كان يسميه المنهج التاريخي الكلاسيكي بعمليات التأثير والتأثير، قد أصبح بحثاً غير مجد².

وعليه يمكننا القول إنه إذا كانت بداية ظهور الاهتمام الرسمي بفلسفة كانط قد بدأت مع افتتاح قسم الفلسفة في مصر في بداية القرن العشرين³، فإن هذا الاهتمام ستعرفه مختلف البلدان العربية مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، تتوافق مع استقلال البلدان العربية، وتأسيسها لمنظومات تربوية، تشتمل على تدريس الفلسفة، وتسعى إلى تحقيق بعض القيم الأساسية في فلسفة التربية، سواء تعلق الأمر بتعليم الطفل، أو تعليم الفلسفة ذاتها. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة على سبيل المثال لا الحصر، إلى ما تضمنه برنامج تعليم الفلسفة في الجزائر في عام 1968، من عرض ومناقشة لنظرية كانط في الأخلاق⁴. وهذا يعني أنه إذا كان من الصعب الحديث عن بداية أولية لاهتمام الفكر الفلسفي العربي المعاصر بفلسفة كانط، فإن المؤكد

أولاً: في تلقي الفكر العربي للفلسفة النقدية الكانطية¹ ليس الغرض من هذه الورقة البحثية تحليل كتاب كانط: ”تأملات في التربية“، وإنما الوقوف، من جهة، عند كيفية تلقيه في الفكر العربي المعاصر، باعتباره جزءاً من الفلسفة النقدية الكانطية التي انفتحت عليها الفكر العربي منذ بداية القرن العشرين، ولا يزال يُقبل عليها، وذلك سواء من حيث التعليم والتدريس في الجامعات والثانويات العامة والخاصة، ولا سيما في أقسام الفلسفة أو من حيث التأليف أو ترجمة نصوصها من الفرنسية والإنجليزية والألمانية، أو التوظيف والتأويل والاستعمال، أو النشر في الكتب أو المجلات أو الصحف، أو الندوات والملتقيات الثقافية والفكرية، ومنها على وجه خاص ما نظمته بعض الجمعيات الفلسفية في البلدان العربية. وأما من جهة ثانية فهو مُساءلة طريقة تعامل هذه القراءات مع القضايا الأساسية التي طرحتها هذه التأملات، ولا سيما تلك القضايا التي تتسم بالراهنية، ومنها على وجه التحديد قضية علاقة التربية بالانضباط والحرية، والإكراه أو القسر والطاعة، والعلاقة بين التربية الأخلاقية والدينية والجنسية والمواطنة، أو بعبارة موجزة علاقة التربية بالتنوير. وإذا كنا نعلم اليوم أن حركة انتقال الأفكار بين الثقافات،



لا يتكوّن الحاضر على أساس الماضي، بل طبقاً لمخطط المستقبل أي على ضوء (المشروع) تصميمًا وتنفيذًا .. وما (المشروع) إلا رؤية لحالة مستقبلية ممكنة وممتازة.



القرن الثامن عشر، وتحديدًا منذ الحملة الفرنسية على مصر، ولا سيما أنّ موضوع التربية ليس موضوعًا نظريًا بحثًا، وإنّما هو موضوع يتصل بجوانب عمليات كثيرة، أهمها تلك المحاولات العديدة في إقامة منظومات تربوية عربية عصرية، تستند إلى أسس أخلاقية وفلسفية دقيقة¹².

وفي هذا السياق يمكننا القول إنّ النظريّة الأخلاقية الكانطية قد عرفت طريقها إلى الفكر العربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وتعد الأطروحة التي قدمها محمد عبد الله دراز عام 1947 في جامعة السوربون - وترجمت إلى العربية عام 1973 - رائدة في هذا المجال، ولا سيما أنّها لم تكتف بالدراسة والتحليل، وإنما طرحت إشكالية العلاقة بين الأخلاق النظرية الكانطية، ونظرية الواجب تحديدًا، وما اصطلح عليه المؤلف بـ (دستور الأخلاق في القرآن). وعلى الرغم من الطابع النقدي الذي قدمه المؤلف فإنّه لم يتردد في القول: "فأداء المرء لواجبه، لأنّه واجب، دون أن يبالي بالخير الأخلاقي الذي يستهدفه، هو تعريف للإرادة المخلصة بإطلاق. وسوف نبين أن ذلك هو المثل الأعلى للأخلاقية القرآنية"¹³. ويدرك القارئ لكتاب

أنّه بدأ مع بداية تعليم الفلسفة في البلدان العربية، ولا سيما ضمن مبحثي المعرفة والأخلاق، ثمّ لاحقًا ضمن مبحثي السياسة والتربية، وإنّ هذا الاهتمام لا يزال يعرف تناميًا على مختلف المستويات البحثية، وتشهد بعض الدراسات الأكاديمية والترجمات المتلاحقة على هذا المعطى⁵. وأنّه إذا كان النصف الأول من القرن العشرين قد عرف بعض الإسهامات المحدودة، فإنّ النصف الثاني منه، ولا سيما منذ نهايته وإلى يومنا هذا، قد عرف اهتمامًا متزايدًا، سواء من حيث التأليف أو الترجمة، ولا سيما من اللّغة الألمانية، بحيث يمتلك القارئ العربي اليوم مدونة كانطية معتبرة⁶، فكيف تلقى الفكر الفلسفي العربي المعاصر آراء كانط في التربية؟

ثانيًا: منزلة التربية في التلقي العربي لفلسفة كانط

لا يمكن فصل كتاب كانط "تأملات في التربية" عن بقية أعماله التي تُرجمت إلى اللّغة العربية التي تُعرف عليها القارئ العربي منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وذلك عندما ترجمها بتصرف أستاذ بالجامعة المصرية عن اللّغة الإنجليزية⁷، كما نقرأ عنها تعليقًا قيمًا في نهاية الستينيات⁸، وشرحًا مفصّلًا لأفكارها في نهاية السبعينيات⁹، ثمّ تعرّزت بترجمتين للنصّ الأصليّ في بداية القرن الواحد والعشرين¹⁰، رافقتها مجموعة هامة من الدراسات العربية التي تراوحت بين العرض والتّقديم، والتحليل والتّقدّم، وذلك منذ عام 1979 إلى غاية اليوم¹¹.

وإنّ الوقوف عند طريقة قراءة "تأملات في التربية"، وأهم الأفكار المستخلصة، وعلاقتها بجملة من المسائل النظرية على رأسها مسألة التنوير أو ما يمكن وصفه بالممارسات الخطابية، يُمكننا من تعيين دورها في الفكر العربي المعاصر من الناحية النظرية، وأما ما تعلق بعلاقة تلك الأفكار بالمؤسسات التربوية العربية، أو ما يمكن وصفه بالممارسات غير الخطابية، فإن ذلك يتطلب النظر في قضية التربية الأخلاقية على وجه التحديد، مع ضرورة إجراء دراسات ميدانية بحسب المنظومات التربوية العربية المختلفة، لأنه في تقديرنا لا يستقيم الحديث عن التربية الكانطية، أو التربية على الطريقة الكانطية، وكيفية تلقيها ضمن الفلسفة النقدية الكانطية، إلّا ضمن سياق أوسع، وعملية معقدة وطويلة شرع فيها الفكر الفلسفي العربي في تلقي الفكر الغربي منذ نهاية



ففي التربية يكمن السر الأعظم لكمال الطبيعة البشرية



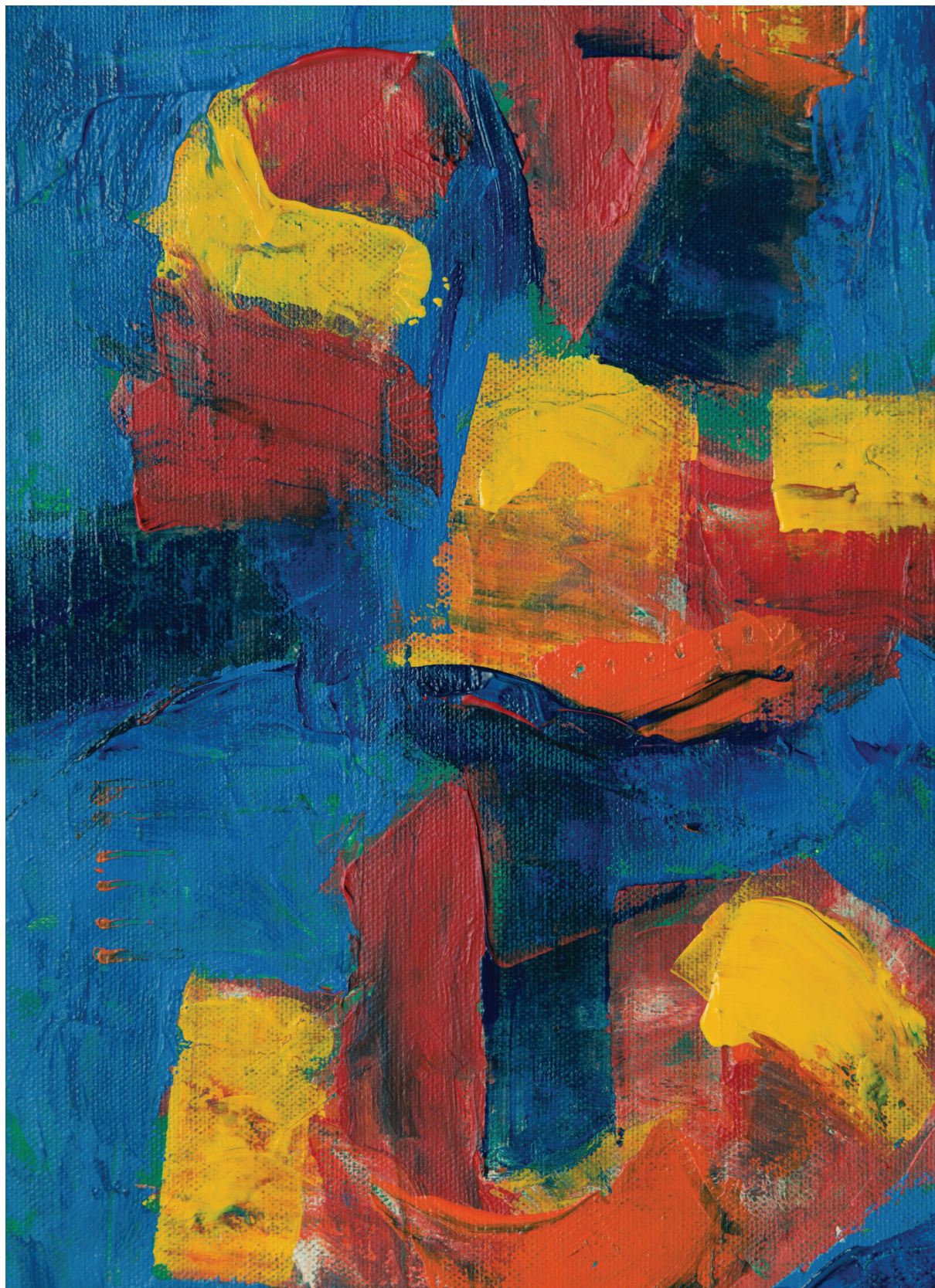
من حيث تكاملها أو تناقضها، بحيث يظهر التكامل في شخصية المواطن، "الصالح على المستوى الاجتماعي القومي، والإنسان المبدع على صعيد الانتماء إلى الإنسانية قاطبة".¹⁸ إن الانضباط هو الدعامات الأولى في التربية، ويلزم عنها الطاعة؛ طاعة التلميذ بالإرادة أو بالقسر: "كونه مواطناً صالحاً، حتى وإن لم ترق له"¹⁹. والسؤال الذي يطرح هو: كيف نوفق بين قسر مشروع، وبين ممارسة الحرية؟ لا يعول كائن كثيرًا على التهذيب، لأنه "لا يعدو كونه طلاء مظهرًا للشخصية، لا يحقق الهدف المقصود من التربية"²⁰. لذا بدلًا من التهذيب، يجب الإقرار بالعمل.

يقول كائنت: "الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب أن يعمل"²¹، وهو ما يعني أن كائنت ينتقد فكرة تفضيل روسو وباسدوف للعب. ففي العمل تحويل للمادة، وإنجاز للوظيفة، ثم لأن العمل "يمثل الذاتية والحرية في الآن نفسه"²². وفي العمل: "تتحد الحرية مع الخضوع والطاعة إتحادًا تأليفيًا"²³. وبهذا المعنى يكون كائنت سابقًا لفخته وهغل وماركس، لأنه يرى: أن "الإنسان إذ يعدل العالم، يعدل ذاته، وإذ يستثمر العالم فهو يستثمر طاقته وقدراته سواء بسواء"²⁴. وهو ما يعني أن العمل هو التركيب بين الحرية والحتمية، وبين الحاضر والمستقبل الذي تتشده كل تربية جديرة بهذا الاسم، وسنده في ذلك أطروحة أساسية تقول: "لا يتكوّن الحاضر على أساس الماضي، بل طبقًا لمخطط المستقبل أي على ضوء (المشروع) تصميمًا وتنفيذًا.. وما (المشروع) إلا رؤية لحالة مستقبلية ممكنة وممتازة". (ص119 من الترجمة الفرنسية).

وإذا كان معلومًا أن أسئلة كائنت الثلاثة مقرونة بالسؤال الرابع: ما الإنسان؟ فإن كتاب التأملات في التربية، تُسهم في الإجابة عليه، لأن معرفة الإنسان ليست كمعرفة أي شيء من الأشياء، بل تتمثل في تشكيل شخصيته ليؤدي مهمته على المستويين الوطني والعالمي. ولا غرو "ففي التربية يكمن السر الأعظم لكمال الطبيعة البشرية". (74 الترجمة الفرنسية)، ولكن لتحقيق ذلك يجب نقد التربية التقليدية التي تُضحى بالفهم والخيال من أجل الذاكرة، لا يجب فرض استظهار النصوص عند الطفل. يقول: "التذكر أمر ضروري، ولكن لا يناسب الطفل أن نجعل منه تمرينًا

تأملات في التربية¹⁴ يبسر حضور البعد الأخلاقي، ومبدأ الواجب تحديدًا في النص الذي يتكون من أربعة أنواع من التربية هي: التربية الجسمية، والعقلية، والأخلاقية (الثقافية)، والتربية العملية¹⁵. ولقد حظيت تأملات كائنت في التربية بقدر كبير من العرض والتحليل في معظم الدراسات العربية، ولا سيما أنها تمثل: "رحيق خبرته كأستاذ جامعي، ومربٍ قدير، شغلته مشكلة التربية في عصره، كما شغلته مشكلات المعرفة والأخلاق والسياسة على حد سواء"¹⁶. وتتسم بطابع نقدي يظهر في مستويات كثيرة، منها تلك المتعلقة بنقد لآراء باسدوف وتجربته التربوية في معهد داسو، ولا سيما من حيث إن المعهد يركز على القدرات البدنية، في حين أن مشروع كائنت يهدف إلى تنمية الجانب الذهني، والأخلاقي، والعملية. كما تشهد هذه الخواطر والتأملات عن علاقة كائنت بالمجتمع، وتقدمه، وبإنسان وزدهاره.

وحاولت مختلف القراءات استخلاص ما اسماء أحد الباحثين بـ(ميتافيزيقا التربية)¹⁷، أو جملة المبادئ الموجهة للتربية، ومنها الانضباط والعمل، والانضباط والحرية سواء





الإنسان إذ يعدل العالم، يعدل ذاته، وإذ يستثمر العالم فهو يستثمر طاقته وقدراته سواء بسواء



يُهيئ الطفل تربوياً بالعمل، أو لعلّ الأفضل بالممارسة "بانخراط الطفل في العمل، يخضع للإكراه والقسر، ويمتثل لانضباط المدرسة". ومع النشاط الذاتي يتحوّل القسر الخارجي إلى قسر داخلي. وتتحول الطاعة من طاعة الغير إلى طاعة الذات، وعندها يكتشف الحرية، ويحقق استقلاله الذاتي لإرادته. وتعمل التربية الأخلاقية من أجل صياغة الخلق، أي أن يُنجز الفعل بإدراكه للأسباب: "الطفل يجب أن يسلك طبقاً لقواعد يدرك بنفسه ما تنطوي عليه من عدالة". (124 من الترجمة الفرنسية). على المرء أن يتجنب قدر الإمكان، فكرة ربط معاملة الطفل وفقاً لقاعدة الثواب والعقاب. ثمّ إنه بعد إدراك الأسباب والعدل، فإن القيمة الثالثة هي الصدق، يستند ذلك إلى الكتاب المقدس، الشر لم يدخل إلى العالم بواسطة الجريمة، وإنما بواسطة الكذب؛ الكذب هو المدخل إلى كلّ الشرور. وعليه فالصدق هو السمة البارزة في الخلق. والسمة الثالثة في التربية الأخلاقية هي الروح الجماعية. إذاً ثلاث فضائل تكون الخلق: الطاعة، والصدق، وروح الجماعة. أي: أن يضع الإنسان نفسه موضع الآخرين. والتنشئة الاجتماعية لا تقوم على التعاطف فقط، وإنما على احترام حقوق الآخرين. والاهتمام بكرامة الطفل يقتضي أن نحفظ كبرياءه، وألا نفسه بالدلال المُسرف (كما هو حال التربية في بعض البلدان العربية).

وإذا كانت قراءة فتحي الشنيطي تعتمد مقارنة ميثاقية، أي: باستخلاص المبادئ العامة، فإن كثيراً من الدراسات العربية، فضلت العرض والتحليل والشرح، ولعلّ أهمها دراسة عبد الرحمن بدوي²⁵ التي تُعد شرحاً مفصلاً لأراء كانط في التربية معزراً بترجمة نصوص من الألمانية والفرنسية، وبمقدمة تاريخية تناولت جهود كانط في التربية، وعلاقته بأراء باسدوف وروسو التربوية، وأوضاع التربية في ألمانيا في القرن الثامن عشر، وظروف نشر كتاب تأملات في التربية التي هي عبارة عن ملاحظاته أثناء تدريسه لمادة التربية في جامعة كينسبورغ لمدة أربعة فصول²⁶. وعلى ما يبدو فإن نشر هذه التأملات ناتج عن النقد الذي وجهه هرر وهامان لكانط، وقد تولى تلميذه رانك نشرها في عام 1803، أي قبل سنة من وفاته²⁷. كما أنها كانت نتاجاً لما هو مطروح

دائماً بحيث يحفظ خطباً بأسرها، وقصائد بطولها عن ظهر قلب" (112 الترجمة الفرنسية). وأن تفضيل الذاكرة إخلال بالتوازن بين الملكات، لأنها نشاط سلبي يقوم على التكرار والترديد. يقول: "ينبغي استثمار الذاكرة منذ نعومة الأظفار، ولكن ينبغي كذلك، وفي الآن نفسه استثمار الفهم، ولا يخفى أن ركون المرء إلى الذاكرة يميل به إلى السهل، وينزع به - رغم ظاهر الأمر - إلى الإهمال والانتكاس، وقد يفضي الإفراط في الاعتماد عليها إلى "عشق الآلية"، و"طمس القدرات الإبداعية" (112 من الترجمة الفرنسية). والتحرر من الذاكرة، يعني التحرر من أغلال اللفظية. الذاكرة هي وسيلة لتحديد الواقع. ولا تزال تربيتنا في العالم العربي تهتم بالذاكرة على حساب الفهم والخيال. والتربية الفكرية يتحتم أن تكون في المقام الأول ممارسة الذكاء، وليس ثمة ملكة أخرى تقوم مقامه. الفهم ضروري للإنسان ليحيط بكلّ ما يتعلمه وما يقوله، ولكي يردده دون دراية" (117). ما العلاقة بين القاعدة المجردة وممارستها؟ القاعدة والممارسة معاً. ما مفهوم الممارسة عند كانط؟ على الطفل أن يبني أفكاره بنفسه، على الطريقة السقراطية، بدلاً من أن يتقبلها جاهزة من الخارج، وهو ما ينطبق بشكل خاص على الفلسفة كما سيبين لاحقاً.



أَنْ يُفَكِّرَ المرء بنفسه يعني أَنَّهُ يبحث عَنِ المَحَكِّ الأَسْمَى للحقيقة في ذاته، أي في عقله هو. والقاعدة القائلة بأن يفكّر المرء بنفسه إنّما هي الأنوار



الاحتقار، أو رفضُ رغبة الطُفْلِ. عرض لأهم الأفكار الَّتِي قدمها كانط، مع ترجمة لنصوصه، والخاتمة خارجة عن الموضوع، تتحدث عن علاقة ما بعد الكانطية، والكانطية الجديدة، وتفضيل موقف هايدغر. لا علاقة للخاتمة لا بالدين ولا بالتربية. والكتاب لا مقدمة له، مجرد عرض لا غير. وتتفرد دراسة علي وطفة في تناولها: "الفكر التربوي الأخلاقي عند كانط"، بطريقة منهجية نقدية، وقد وجدنا - كما يقول - أنه من الضروري العمل على فهم العقلية الكانطية ضمن تصوّر نقديّ تحليليّ يمكن أن يستكشف الأبعاد الأخلاقية والتّربوية في فكر هذا الفيلسوف في سياق رؤية تكاملية تفكيكية، نحاول فيها أن نستكشف الأبعاد الحقيقية للبيداغوجيا التّربوية الأخلاقية عنده. وإذا كانت هذه الدراسة تستعيد مُختلف أفكار كانط في التربية، فإنّها توسّعت كثيرًا في دراسة سيرة الفيلسوف، ومراحل فلسفته، ومشروعه التربويّ المُتمثل في مفهوم الطّبيعة الإنسانيّة، ودور التربية الأخلاقية، وموقف كانط من التربية في عصره، وتحليل المعالم التّربوية عنده، وصلة التربية بالتّوير والسّلام، والجنس. ولعلّ ما تجدر الإشارة إليه، ولا سيما في موضوع التربية الجنسيّة، هو كونه يدعونا إلى مناقشة هذه القضية، لأنّه: "بالصّمت لا

في زمانه، ولا سيما ما يعرف بتجربة باسدوف التربوية. يقول كانط: "والمدرسة التجريبية الوحيدة التي على نحوٍ ما بدأت شقّ الطّريق، هي معهد دساو. ويجب علينا أن نُسلّم له بهذا المجد، على الرغم من الأخطاء العديدة التي يمكن أن يُلام عليها، وهي أخطاء تعثر عليها في كلّ التّفكيرات الَّتِي تتم ابتداء من التّجربة والمحاولة، ومردّها إلى أنّه لا بدّ من القيام بتجارب جديدة. وعلى نحوٍ ما، يمكن أن يُقال إنه كان المدرسة الوحيدة التي كان للمعلمين فيها حرية العمل تبعًا لطرقهم الخاصة وخططهم الخاصة، وكانوا متّحدين فيها فيما بينهم، ومع كلّ علماء ألمانيا". (ص85، ترجمة فليينكو). أجرى عبد الرّحمن بدوي مقارنةً أوليّة بين آراء باسدوف وكانط، خلص فيها إلى أنّ: "الجزء الأهم والمُشترك بينهما هو التّربية الأخلاقية" (ص10، المرجع السّابق). لكن في الوقت الذي يُعطي فيه باسدوف الأوليّة للدين، يرى كانط أنّ الأولوية للواجب الأخلاقيّ، مُقدّمًا بذلك التّربية الأخلاقية على التّربية الدّينية.

يقول كانط: "يجب أن تقوم التّربية الأخلاقية على قواعد (Maximen) أخلاقية، لا على الانضباط (Disciplin)؛ لأنّ الانضباط يمنع النقائص، أما التّربية الأخلاقية فتربّي طريقة التّفكير. ويجب أن نعمل على توعية الطّفل أن يفعل وفقًا لقواعد أخلاقية، لا بحسب دوافع (Treibfedern) معينة. إنه لا يبقى من الانضباط غير عادة تتمحي على مر السنين. ويجب على الطّفل أن يتعلّم أن يفعل وفقًا لقواعد أخلاقية يُدرك بنفسه أنّها عادلة، ومن البين بغير عناء أنّ هذا الأمر من العسير الحصول عليه عند الطّفل، وتبعًا لذلك فإنّ التربية الأخلاقية تقتضُ كثيرًا من التّور من جانب الآباء والمعلمين" (بدوي، ص144، الترجمة الفرنسية 124). كيف العمل بالعقوبات والثّواب؟ متأثرًا بروسو الذي يقول "لا عقاب بعد الآن"، يرى كانط أنّه إذا أثبتنا الفعل لفعل الخير، فإنّه سيرى في الخير مُجرد وسيلة، من أجل المكافأة، لا من أجل الخير ذاته. إنّ العقاب والثّواب يجب أن يكون أخلاقيًا، لأنّه في الحياة الاجتماعيّة، ليس ثمة علاقة مباشرة بين فعل الخير والثّواب، أو فعل الشرّ والعقاب، لذا فإنّ الأفضل هو الثّواب والعقاب الأخلاقيّ، ففي حالة الكذب يكفي نظرة



التربية الفكرية يتحتم أن تكون في المقام الأول ممارسة الذكاء، وليس ثمة ملكة أخرى تقوم مقامه. الفهم ضروري للإنسان ليحيط بكل ما يتعلمه وما يقوله، ولكي يردده دون دراية.



المعايير العرقية، وفق سلم سيكولوجي فيزيائي يحتل فيه أصحاب البشرة البيضاء المكانة العليا في مراتب التفوق والذكاء، مُشيرًا إلى أنهم أكثر الأنواع البشرية ذكاءً وفاعلية ومقدرة على بناء الحضارات، ثم يأتي أصحاب اللون الأصفر في الدرجة الثانية، ويأتي أصحاب البشرة السوداء في الدرجة الثالثة، وفي الأسفل الهنود الحمر³⁰... . وتظهر هذه العنصرية في كتابه: الإحساس بالجميل والجليل، يقول فيه: "زنج القارة الإفريقية، بطبيعتهم، لا يملكون إحساسًا يدفعهم للارتقاء فوق الثغاة والوضاعة. يتحدّى السبّ هُيوم أن يأتي أحد بمثال واحد على زنجي أظهر أدنى قدر من الموهبة. وبالرغم من أن كثيرًا من البيض كانوا من طبقات فقيرة، فإنهم استطاعوا بمواهبهم الفذة نيل مكانة مُحترمة في العالم"³¹.

وبهذا المعنى يصح القول إنَّ فلسفة كانط العملية "مثل العملة ذات الوجهين، تقدّم الجانب الأبيض، المكتسب بشكل طبيعي من خلال التّقدم في تاريخ البشرية، وجانب الإنسانية الوحيدة المُنجزة حقًا، والجانب المُظلم الذي تشغله أعراق أخرى هدفها إما أن تكون عديمة الفائدة أو تكون أدوات لتاريخ الإنسانية البيضاء"³². وثمة مقاطع في كتابه: "الجغرافيا الفيزيائية"، والأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراغماتية تؤكد هذا التّوجه³³، وتتعارض كليًا مع مفهومه للأخلاق، والكونية، وللترية، ولا سيما التّربية المُستندة إلى الطّبيعة. ومع ذلك، فإنَّ المؤلف يصبغ على موقف كانط طابعًا نسبيًا مسوغًا إياه بالسياق التّاريخي. يقول: "مع أهميّة ما أدرجناه من تحليل نقدي للموقف العنصري الكانطي إلا أنّه لا يمكننا أن نتجاهل تأثير السياق التّاريخي في إضفاء الطّابع العنصري على التفكير الكانطي، ومثل هذا الإقرار بأهمية السياق التّاريخي للعنصرية في أوروبا، يُعطينا فرصة مُهمّة في تفسير التّعارض المُشار إليه بين سمو كانط الأخلاقي وانحطاطه العنصري، ويساعد في حلّ الإشكال، أو على الأقل التّخفيف من حدّته، كما يُمكّن من المُساعدة على قراءة فكر هذا الفيلسوف بطريقة لا تُفقد فلسفته الأخلاقية وميضها وألقها المعهود"³⁴.

ثالثًا: بين التّربية والتّنوير
يقول كانط:

نزيد الشر إلا تفاقمًا، وهذا ما تدلّ عليه تربية الأجيال السابقة، وفي التربية في عصرنا الحاضر، يُقرّ عن حقّ بضرورة التّكلم عن هذه الأمور مع الفتى المراهق، دون لف ولا دوران، وبوضوح ودقة. ومن الواضح أنّ هذه نقطة دقيقة، لأنّ الناس لا يرضون بالكلام فيها عن طيب خاطر في مُحادثة علنية، لكن كلّ شيء سيكون حسنًا إذا كان الكلام في هذه الأمور يتم بطريقة لائقة وجادة²⁸. ومما لا شك فيه أن موضوع التربية الجنسية يُشكّل إحدى المواضيع المُعقدة المطروحة على التّربية في العالم العربي، وإنَّ موقف كانط يتسم بالواقعية والمعقوليّة: "في مسألة مكاشفة المراهقين بالقضايا الجنسية، والنّصريح بأهمية الكشف التّدرجي لمختلف إشكاليات هذه المسألة وتّعقيدياتها. وكان متوافقًا مع التّربية الحديثة اليوم التي ترى أنّ الإبقاء على حالة الجهل لدى المراهقين من أكبر الأخطاء التي يرتكبها الآباء والمعلمون"²⁹.

وتميّزت بالطرح النّقديّ لأفكار كانط التّربويّة، ولم تتردد في طرح مسألة العنصرية العرقية في الفلسفة الكانطية التي تظهر، بحسبه: "في تصنيف الأجناس البشرية بحسب



**إن الانضباط هو الدعامة الأولى
في التربية، ويلزم عنها الطاعة؛
طاعة التلميذ بالإرادة أو بالقسر:
كونه مواطناً صالحاً، حتّى وإن لم
ترُق له. والسؤال الذي يطرح هو:
كيف نوفق بين قسر مشروع، وبين
ممارسة الحرية؟ لا يعول كانط
كثيراً على التهذيب، لأنه لا يعدو
كونه طلاء مظهرياً للشخصية،
لا يحقق الهدف المقصود من
التربية. لذا بدلاً من التهذيب،
يجب الإقرار بالعمل. يقول كانط:
الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي
يجب أن يعمل، وهو ما يعني أن
كانط ينتقد فكرة تفضيل روسو
وباسدوف للعب.**



”أن يفكر المرء بنفسه يعني أنّه يبحث عن المحك الأسمى
للحقيقة في ذاته، أي في عقله هو. والقاعدة القائلة بأن
يفكر المرء بنفسه إنما هي الأنوار. وهي في سبيل ذلك لا
تتطلب من الجهد قدر ما يتخيله الذين يرون الأنوار في
المعارف، لأنّ الأنوار هي بالأحرى مبدأ سالب في استعمال
قدرتنا على المعرفة. والشخص الغزير المعارف يكون في
العادة هو الأقل استنارة في استخدامها. فاستعمال المرء
لعقله هو لا يعني سوى أن يتساءل هو بالذات وفي كلّ
شيء ما الذي ينبغي قبوله: هل من المناسب أن نجعل
من الأساس الذي بمقتضاه نقبل شيئاً ما، أو من القاعدة
المرتبة على ما نقبله، مبدأ كلياً في استعمالنا للعقل إنّ
إرساء التنوير لدى بعض الدّوات هو إذن أمر سهل، يكفي
أن نُعوّد الشّبان في وقت مبكر على هذا النوع من التفكير.
ولكن أن يستنير جيل بأكمله فهذه مسألة طويلة ومُضنية،
فهناك عوائق خارجية تستطيع أن تمنع جزئياً هذا النوع من
التربية أو أن تجعلها أكثر صعوبة“³⁵.

لا أجنب الصّواب إذا قلت إنّ نصّ كانط: جواب على
السؤال: ما الأنوار؟ قد لقي إهتماماً خاصاً في الفكر العربيّ،
ويكفي الإشارة إلى عدد ترجماته التي بلغت، في حدود بحثي،
12 ترجمة، وازدادت أهميته أكثر عندما علّق عليه ميشيل
فوكو في بداية الثمانينيات من القرن العشرين، وبلغت ترجمته
هو أيضاً 7 ترجمات. كما يؤكد هذه الأهمية ما نقرأه في
الترجمتين العربيتين لكتاب تأملات في التربية اللتين كانتا
متبوعتين بنصّ: ما الأنوار؟³⁶

والحق إنّّه إذا كان نصّ التأمّلات يطرح جملة من القضايا
الراهنّة على الفكر العربي المعاصر، وعلى الفكر العالميّ،
ولكن بدرجات متفاوتة، ولا سيما تلك المتعلّقة بعلاقة التربية
بالانضباط والطّاعة والإكراه والقسر، ومسألة التربية الجنسية،
ومنزلة كلّ من التربية الأخلاقية والدينية، فإنّه من الصّروريّ
الإشارة إلى أنّ هذه القضايا لا تزال موضوع مناقشة في الفكر
العربيّ المعاصر على وجه العموم. و”مما لا شك فيه أنّ
استحضار الفلسفة الكانطيّة في التربية الأخلاقية العربيّة يمثّل
مُطلقاً حيويّاً لاستكشاف ما تتطوي عليه هذه الفلسفة النّقدية
من قدرة على إثارة الوعي بقضايا الأخلاق، وبما تحمله في

ذاتها من قُدرة على توليد الفكر التربويّ الأخلاقيّ، وتطوير
الوضعيّة النّقدية للعقل التربويّ العربيّ في تناوله لمظاهر
الحياة التربويّة في مُختلف المجالات التربويّة المُعاصرة³⁷.
وتعكس القراءات العربيّة لكتاب التّأمّلات هذا التّوجه العام،
وتُشير في الوقت نفسه إلى مجموعة من السّمات، منها:

(1)- يمكن القول إنّ الثّيار الوجوديّ والمثاليّ في الفكر
العربيّ المُعاصر، مُمثلاً بزكريّا إبراهيم وعبد الرّحمن بدوي،
وعثمان أمين، من الرّواد في دراسة كانط، وترجمة بعض
أعماله إما ترجمة مباشرة أو غير مباشرة، كاملة أو مختصرة.
وكانت الغاية الأولى من دراساتهم هو محاولة تجاوز فكرة أن
فلسفة كانط فلسفة صعبة ومُعقّدة، ولا يمكن عرضها عرضاً
سهلاً ومبسّطاً، وهو ما ذهب إليه زكي نجيب محمود في
كتابه الصّادر عام 1936، بعنوان: قصّة الفلسفة الحديثة.
يقول فيه: "فإن أردت أن تقرأ كانط، فأخّر ما يجب أن تقرأه
هو كانط نفسه، لأنّه لم يعمد إلى السّهولة والوضوح..."³⁸.
وفي رده على هذا الطّرح يقول زكريّا إبراهيم: "نجد في الكثير
من مؤلفاته نّصاعة فكريّة قلما نعثّر على نظير لها لدى غيره
من فلاسفة العصر الحديث"³⁹. ومن هنا الدّعوة إلى العودة
إلى نصوصه: "من أجل الوقوف على الطريقة المنهجية التي
اصطنعها في تفكيره..."⁴⁰. والكشف عن: "الجوانب الحيّة
من تفكير هذا العملاق الضّخم"⁴¹. وأنّ منهجه يقتضي: "من
ناحية ربط الفلسفة الكانطيّة بما عداها من فلسفات حديثة
تقدّمت عليها، كما يستلزم من ناحية أخرى تبين العناصر
الجديدة في الثورة الكبرنيقيّة الكانّتية على نحو ما عبر عنها
صاحبها حين أراد للكون كله أن يدور حول الإنسان"⁴².
وعزز هذا التّوجه الأكاديميّ كلّ من عثمان أمين ومحمود
زيدان وعبد الرّحمن بدوي وغيرهم كثير⁴³.

(2)- يمكن التّأريخ لتلقي كانط في الفكر العربيّ المُعاصر
بالعقد الثّاني من القرن العشرين، ثمّ تَعزّز حضوره في الوسط
الأكاديميّ بعد الحرب العالميّة الثّانية، عندما تأسست الأقسام
الفلسفيّة في كثير من البلدان العربيّة، وتدرّس الفلسفة في
المراحل الأخيرة من التّعليم الثّانويّ، وتكتفّ هذا الحضور مع
تراجع الهيمنة الأيديولوجيّة على المُناقشات الفكريّة والفلسفيّة
في نهاية السّبعينيات وبداية الثّمانينيات، بحيث يمكننا القول

يُهيئاً الطّفل تربويّاً بالعمل، أو لعلّ
الأفضل بالممارسة بانخراط الطّفل
في العمل، يخضع للإكراه والقسر،
ويمثّل لانضباط المدرسة. ومع
النشاط الذاتي يتحوّل القسر
الخارجي إلى قسر داخلي.
وتتحول الطاعة من طاعة الغير
إلى طاعة الذات، وعندها يكتشف
الحرية، ويحقق استقلاله الذاتي
لإرادته. وتعمل التربية الأخلاقية
من أجل صياغة الخلق، أي أن يُنجز
الفعل بإدراكه للأسباب: الطّفل
يجب أن يسلك طبقاً لقواعد يدرك
بنفسه ما تنطوي عليه من عدالة.

وتراها ضرورة حيوية في تحقيق التوازن الأخلاقي والإبداعي عند الأطفال⁴⁵. ويظهر الطابع المتمركز للتربية عند كائط في موقفه من اللعب: "إذ وجه نقدًا شديدًا وسخريةً لاذعةً ضد التربويين الذين رأوا أنَّ تعلِّم الأطفال يمكن أن يتم من خلال اللعب"⁴⁶. ولكن مهما كانت درجة حضور التأملات التربوية في الفكر العربي المعاصر، فإنَّه لا يقارن بحضور فلاسفة التربية، ومنهم بشكل خاص جان جاك روسو، وجون ديوي، وجان بياجيه على سبيل المثال لا الحصر، وأمَّا معاينة حضوره في مجال المؤسسات التربوية فيحتاج إلى دراسة ميدانية، باستثناء التربية الأخلاقية، ومفهوم الواجب.

(5) - تُعد قضية التَّوير قضية مركزية في الفكر العربي المعاصر، ولا تزال موضوع صراع في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، يتنازعها على الأقل ثلاثة تيارات هي التيار التقليدي المحافظ، والتيار الديني السلفي الذي يغلب عليه التَّشدد في كلِّ ما يتعلق بالتجديد والحداثة، والتيار التَّويري الذي يتسم بالهشاشة البنيوية، ويحاول أن يجد سندًا نظريًا في الفلسفة النَّقدية الكانطية سواء على المستوى المعرفي أو السياسي أو التربوي، وذلك لمناقشة القضايا الزاهنة، ومنها المسألة الأخلاقية، ونظرية الواجب التي بُني عليها مفهوم التربية عند كائط. وتعدُّ المسألة الأخلاقية، مسألة محورية في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالنظر إلى علاقتها بالدين الإسلامي. وفي تقديري أنَّ محاولة محمد عبد الله دراز التوفيقية بين نظرية الواجب أو الإلزام الكانطية وبين أخلاق القرآن الكريم، تُعدُّ محاولة أولية في عملية التَّوير، وتستحق المناقشة، ولا سيما من جهة إعتباره أنَّ الإلزام هو: "الأساس الجوهرية والمحوري الذي يدور حوله النظام الأخلاقي"⁴⁷. وتشديده على أن يكون مصدر الإلزام هو العقل حتَّى يُصبح الإنسان مُشرعًا. والحق أنَّه سواء اتفقا مع هذه المحاولة الأولية أو اختلفنا معها، فإنَّها تُعد المدخل المناسب لتحويل فلسفة كائط إلى تيار فاعل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ولا سيما إذا استعان بما تُقدِّمه القراءات الكانطية الجديدة من أدوات منهجية جديدة.

الآن إنَّ ثمة انبعاثًا في الدِّراسات الكانطية العربية سواء من حيث الدِّراسة، أو الترجمة، أو التَّوظيف، ولا سيما في قضايا الأخلاق، و الحرية، والمواطنة، والكونية، والنَّقد، أو قضايا التَّوير على وجه العموم.

(3) - مما لا شك فيه أنَّ قراءة الفكر العربي المعاصر لفلسفة كائط تعكس الحاجة الفلسفية إلى هذه الفلسفة، وأنَّ هذه الحاجة قد تنوَّعت واختلفت باختلاف أسئلة النَّصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، فإذا كانت هذه الحاجة يغلب عليها الطابع الأكاديمي والمعرفي والأخلاقي إلى غاية نهاية سبعينيات القرن العشرين، فإنَّه منذ الثمانينيات قد ظهرت الحاجة السياسية، مع إرادة واضحة في المعرفة الدقيقة بنصوص الفلسفة النَّقدية. ولقد توسع أفق القراءة العربية لكانط، عندما حاولت تجاوز قراءة ما بعد الكانطيين، ولا سيما هيغل الذي عرفه الفكر العربي مُلازمًا للفكر الماركسي الذي شكَّل تيارًا فلسفيًا وإيديولوجيًا مهمين منذ الخمسينيات وإلى غاية سبعينيات القرن العشرين، والتقت إلى فلاسفة الكانطية الجديدة، بالمعنى الواسع للكانطية الجديدة التي تشتمل على مجموعة من الأسماء الفلسفية المعاصرة، على رأسهم: أرنتس كاسيرر، ويورغن هابرماس، وجون رولز، وميشيل فوكو، وقبلهم الفكر البنيوي الذي شكَّل تيارًا نقديًا في الفكر العربي المعاصر.

(4) - إذا كانت القراءات العربية يغلب عليها العرض والتحليل والتَّقديم والتكرار، فإنَّ ثمة دراسة قد انفردت بنقد بعض جوانب فكر كائط التربوية، ورُكِّزت في نقدها على ما عرفته النظريات التربوية من تطور منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا، وكذلك مُختلف الآراء النَّقدية التي وجهت لنظرية الواجب باعتبارها أساس التربية الأخلاقية عند كائط، مستندة في ذلك على آراء الفلاسفة والدارسين الغربيين التي وصفت التأملات الكانطية في التربية بالتزمّت الأخلاقي، ولا سيما في نظريات علم النَّفس التربوي التي تؤكد: "بصفة مبدئية إن كل أشكال الضَّغط والإكراه والتَّسلط التي يعانيها الطُّفل في السَّنوات الخمس الأولى من حياته ستؤثر سلبيًا في نكائه وتكامل شخصيته وسعادته"⁴⁸. ثم إنَّ التربية الحديثة: "تقوم على مُراعاة حرية الطُّفل ورغباته وميوله،

1. يمكن اعتماد كتاب زكريا إبراهيم كيداية للكتابة العربية في فلسفة كائط، ينظر: كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1963. وترجمة عثمان أمين لكتاب إميل بوترو، كيداية لترجمة الدراسات عن فلسفة كائط، ينظر: إميل بوترو، فلسفة كائط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، 1972، سبقها ترجمات لبعض نصوص كائط، منها: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، 1965. نقد الفعل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار الفيلة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت-لبنان، 1965. نقد الفعل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار الفيلة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت-لبنان، 1966.
2. حول التلقي يمكن العودة إلى دراستنا: في تلقي الفلسفة اليونانية في الحضارة الإسلامية، موقف عبد الرحمن بدوي (1902-2002)، في الترجمة وإشكالات الثقافة، تحرير وتقديم عبد الحكيم شباط، منتدى العلاقات العربية والدولية، الوحدة- قطر، 2019، ص 675-703. وكذلك إلى ما يراه بورديو من أن الأفكار تخضع في عملية انتقالها إلى ما يسميه بعوامل بنوية تؤدي إلى سوء الفهم وعدم التواصل، وأهم هذه العوامل في نظره هو أن الأشخاص تنتقل دون سيقها، وتخضع النصوص المترجمة إلى عملية انتقاء مباشر وغير مباشر. يُنظر: Pierre Bourdieu, Les conditions sociales de la circulation internationale des idées, in Actes de la recherches en sciences sociales, no145, 2002, p.3-8.
- ويذهب إدوارد سعيد إلى اندام القراءة: "الحيدانية أو البرينة"، لأن كل قارئ هو إلى: "حد ما، نتاج وجهة نظرية ما، مهما كانت وجهة النظر هذه متضمنة أو لا واعية". [وأنه من المهم] أن نميز النظرية عن الوعي النقدي، والقول بأن هذا الأخير نوع من ملكة القياس من أجل تعيين موقع النظرية، أو تحديد مكانها. والوعي النقدي إدراك للفوارق بين الأوضاع، وكذلك إدراك للحقيقة القائلة إنه ما من نظرية تغطي الوضع الذي نشأت فيه أو الذي تنقل إليه. وفوق كل شيء، فإن الوعي النقدي هو إدراك لنظرية المقارنات، وردود الفعل نحوها أو التفسيرات الملوثة التي تنتزع معها". واستنتج من هذه القواعد العامة مجموعة من السمات التي تميز هذا الانتقال، وأهمها: (1)- نقطة المنشأ أو مجموع الظروف الأولية التي أبصرت فيه الفكرة أو النظرية، التور، وأصبحت موضوعاً للمناقشة. (2)- المسافة التي تغطيها من نقطة المنشأ إلى نقطة الوصول مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار لأشكال الضغط التي تمارسها عليها القرائن. (3)- شروط القول في نقطة الوصول، ولا سيما أشكال المقاومة التي تواجهها الفكرة أو النظرية القادمة. (4)- عمليات التحويل الجزئي أو الكلي التي تستجرى للفكرة أو النظرية من خلال استعلائها الجديدة. يُنظر: إدوارد سعيد، انتقال النظريات، ترجمة أسعد زروق، في: الإسلام والغرب، مقالات ودراسات مختارة، تحرير سعيد البرغوثي، تقديم فيصل دراج، (دمشق: دار كتعان، 2014)، ص 81-119.
3. بيد أن المستشرق الإسباني الكونت دو غلارزا كان أول أستاذ قام بتدريس كائط في الجامعة المصرية في العشرة الثانية من القرن العشرين. وحول هذا الموضوع، يُنظر ما كتبه: (1)- صلاح حسن رشيد، تدريس الفلسفة في مصر، في حال تدريس الفلسفة في مصر، مجموعة من الباحثين، إشراف غيف عثمان، بيبولس، 2015، ص 485-522. (2)- أحمد عبد الحليم عطية، كائط في الفكر العربي المعاصر، في: كائط وأطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص 17. الدراسة الأخيرة عرض انتقالي لبعض الكتابات المصرية والعربية المخصصة لكائط، ولا خلاص إلى نتائج يمكن أن تجيب عن سؤال كيفية التلقي والقراءة والتوظيف.
4. يُنظر، محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1968، ص 90-96. وكذلك الزواوي بغورة، الخطاب الفلسفي في الجزائر: الممارسات والإشكاليات، تشخيص أولي في: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ضمن أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002، ص 377-409.
5. يُنظر على سبيل المثال لا الحصر:
 - (1)- عبد الحق منصف، كائط ورهانات الفكر الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007.
 - (2)- عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة، كائط في مواجهة الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.
 - (3)- جيل دلوز، فلسفة كائط التقنية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، والتوزيع، بيروت-لبنان، 2008.
 - (4)- إيمانويل كائط، الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية، ترجمة فتحى انقزو، دار صوفيا، الكويت، 2021.
 - (5)- مقالات في التاريخ والسياسة، ترجمة تحي انقزو، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطعابن- قطر، 2022.
 - (6)- إيمانويل كائط، نزاع الكليات، ترجمة فتحى انقزو، دار صوفيا، الكويت، 2023.
6. ليس غرضنا في هذه الورقة البحثية أن نحصى الكتب والمقالات المؤلفة أو المترجمة، ولكنه من الضروري الإشارة إلى بعضها على الأقل، وفق التسلسل التاريخي لصدرها ونشرها:

أولاً- التأليف:

 - (1)- زكريا إبراهيم، كائط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1963.
 - (2)- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، 1966، نظرية الواجب، 163-184.
 - (3)- محمود زيبان، كائط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط3، 1979.
 - (4)- عبد الرحمن بدوي، كائط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977. وغيرها من كتبه حول كائط.

ثانياً- الترجمة:

 7. إيمانويل كائط، التربية للحكم الألماني كائط، ترجمة طلطوي جوهري، المطبعة السلفية، القاهرة- مصر، 1936. (ترجم هذا النص بتصرف من نسخة إنجليزية قامت بها أنات شرتون). يُنظر:
8. محمد فتحى الشنيطي، خواطر كائط في التربية، في: دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين، تصدر

- (6)- إسماعيل المصدق بعنوان: إجابة عن السؤال: ما التنوير، في مجلة: فكر نقد، عدد 4، سنة 1997.
- (7)- مصطفى لعريشة بعنوان: ما التنوير؟ في مجلة: مُقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، المغرب، عدد 31، 2004.
- (8)- محمد الهالتي، بعنوان: ما الأنوار، في الأزمّة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تُعنى بشؤون الفكر والثقافة، عدد 1 أبريل 2008.
- (9)- فتحي انقزو، جواب عن سؤال ما هو التنوير؟ (1784)، في مقالات في التاريخ والسياسة، ترجمة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطعين، قطر، 2022، ص 121-128.
- (101)- شربل داغر، كائط فوكو، ما هي الأنوار؟ دار الأنوار للطباعة والنشر، 1999. وكذلك: ما هي الأنوار؟ لميشيل فوكو، في جريدة الحياة اللندنية، 3 أيار- مايو، 1993.
- (11)- محمود بن جماعة، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، وما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ دار مُحمد لل نشر، تونس، 2005.
- (21)- جوزيف معلوف، في التربية، وإجابة عن سؤال: ما التنوير؟ دار الزايفين، العراق، 2022. وترجم أيضاً نص ميشيل فوكو:
- 1- حميد طابش بعنوان: ما هي الأنوار؟ في مجلة: فكر نقد، مجلة ثقافية شهرية، المغرب، العدد5، 1997.
- 2- رشيد بوطيب بعنوان: ما الأنوار؟ في مجلة: البحرين الثقافية، وزارة الثقافة البحرينية، مملكة البحرين، العدد37، 2003.
- 3- مصطفى لعريشة بعنوان: بين كائط وبودلير: الحداثة كموقف، في مجلة: مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، المغرب، عدد31، 2004.
- (4)- الزواوي بغورة، التنوير والثورة، في ميشيل فوكو، ما التنوير؟ دار آفاق للنشر، ط2، 2016، ص74-103.
- (5)- أحمد الطريقي، ما هي الأنوار؟ قراءة ميشيل فوكو لمقال كائط حول الأنوار، في: الحوار المتمدن، رقم 4752، 2015.
- (6)- كريم الجاف، ما التنوير؟ في مجلة الفلسفة، 2019، صفحة 249-264. وكذلك: التنوير، الثورة والحداثة، منشورات دار شهریار، 2020.
- (7)- زهير الخالدي، ما هي الأنوار؟ الحوار المتمدن، العدد 6696، 2020.
37. علي أسعد وطيفة، التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق ص 12.
38. نقلاً عن زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص11. وكذلك، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر، 1936، ص 249.
- 39 - زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص11.
- 40 - زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص12.
- 41 - زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص13.
- 42 - زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص8. يشير زكريا إلى كتاب علم التربية ولا يحل إليه. (ص 263).
- 43 - محاولة عثمان أمين بسيطة، مختصرة، لا ترقى لمحاولة زكريا إبراهيم التحليلية والنقدية، وعبد الرحمن بدوي في سلسلته عن كائط، يعد المترجم الشارح، فقرة مترجمة مع الشرح. وتتكون من : إيمانويل كنت، 1977، الأخلاق عند كنت، 1979، فلسفة القانون والسياسة، 1979، فلسفة الدين والتربية، 1980.
- 44 - علي أسعد وطيفة، التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق ص 454.
- 45 - المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- 46 - المرجع السابق ص 458.
- 47 . محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، دار الدعوة، القاهرة- مصر، 1996، ص 8.

- للتربية، يضم معهداً لتكوين المعلمين، ومدرسة لتعليم التلاميذ، في عام 1774 نشر كتابه الموسوم: المَعْن الأولى في التربية ويتكون من أربعة أجزاء (وملحق به صور تُعين التلاميذ على معرفة الأشياء في الوقت نفسه) ويبدأ بازدوف بالطريقة العيانية (intuitive)، وتتكون من: 1- استخدام الصور والبيانات كل ما أمكن ذلك.
- 2- الاهتمام بالصحة. 3- تجريد التربية الدينية من كل صبغة مذهبية. 4- التقليل من استخدام الذاكرة. (عبد الرحمن بدوي، ص107). كما استُخدم اللعب، واستمر المعهد نحو عقدين من الزمان (1774-1793). وكان لهذه التجربة أثر كبير في أوروبا. وتعتمد هذه النظرية التربوية بحسب بعض الدارسين (بنلوش) على ثلاثة مبادئ كبرى: 1- إعطاء الأولوية للجانب الوطني مقارنةً بالجانب الديني، أو في استقلال عن الدين. 2- الاعتماد على المنفعة. 3- الطريقة الحسية العيانية.
28. عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كائط، مرجع سابق، ص 161.
29. علي أسعد وطيفة، التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق ص 317.
30. نقلاً عن حسن العاصي، علي أسعد وطيفة، التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق ص 411. (عُصرية الفلسفة...).
31. نقلاً عن كائط، علي أسعد وطيفة، في التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق ص 413.
- يُنظر أيضاً: Kant, Observations sur le sentiment du beau et du sublime, in Œuvres philosophiques, op. cit., Vol. I, p. 505.
- Kant, Physische Geographie, Op. cit., p. 316.
- 23 Kant et l'Afrique : deux rendez-vous manqués ? Une approche psychologique développementale Kant and Africa : Two missed encounters ? A Psychological Developmental Approach Lukas K. SOSOE* I Université du Luxembourg.
33. يُنظر أيضاً الشواهد التالية:
- "يمكن القول إن العرق الأسود هو النقيض التام للهنود الأمريكيين؛ إنهم في غاية التأثر والانفعال، وحيويون جداً، وثرثرون، وكسالى. يمكن تعليمهم، ولكن فقط بوصفهم عبيداً. مما يعني أنهم يسمعون لأنفسهم بالتدريب، ويخافون الضرب، ويفعلون أشياء كثيرة من منطلق الشعور بالشرف".
- Kant Physische Geographie, AA, Vol. IX, deuxième partie, p. 316.
- "الإنسانية في أعظم كمالها موجودة في العرق الأبيض. يتمتع العرق الأصفر الهندي بالفعل بموهبة أقل قليلاً، والشود أقل بكثير. ويوجد جزء من شعوب هنود أمريكا أنفسهم في أدنى مستوياتهم". و"الشود متعرجون جداً، ولكن على الطريقة الزنجية، وثرثرون جداً لدرجة أنه يجب تفريقهم بالعصي".
- Kant, Œuvres philosophiques, Op. cit., Vol. I, p. 505-506.
34. علي أسعد وطيفة، التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية، مرجع سابق ص 422. تعد هذه المقاربة مقارنة تحليلية شاملة، مع ملاحظات نقدية أساسية، وذلك مقارنةً بمختلف الدراسات العربية التي اهتمت بالتربية عند كائط، ويمكن القول: على الرغم من اصطلاح الباحث على مقارنته بالسوسيولوجيا، إلا أنه من جهة يُشير إلى التفكيك والتحليل، ولا وجود للمعنى الاجتماعي، فالنظام التربوي الألماني، أو المجتمع العربي، أو المنظومة التربوية لا تحضر في هذه الدراسة التي تغلب عليها الجانب النظري.
35. كائط، ما التوجه في التفكير؟ في إيمانويل كائط، ثلاثة نصوص، ترجمة محمود بن جماعة ص 114.
36. ترجم نص إيمانويل كائط: إجابة عن سؤال ما التنوير؟ من قبل:
- (1) . مصطفى فهمي، ما التنوير؟ في صفحات خالدة من الأدب الألماني، دار صادر، 1970.
- (2) . يوسف الصديق بعنوان: ما هو عصر التنوير؟ في مجلة: الكرمل، مجلة فصلية ثقافية، تصدر عن مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله، فلسطين، العدد 12، 1984.
- (3) . عبد الغفار مكايي بعنوان: الإجابة على سؤال ما التنوير؟ في كتاب: زكي نجيب محمود، فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، كتاب تنكري، جامعة الكويت، 1987.
- (4) - عثمان أمين، ما "التنوير"؟ (1784)، في رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 1989، ص225-227. ملاحظة: [لقد اكتفى المترجم بترجمة الفقرات الخمس الأولى من النص، وهو ما يعني أنها ترجمة ناقصة، الترجمة عن الفرنسية والإنجليزية].
- (5)- حسين حرب، جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟ في مجلة الفكر العربي، 1987.

* الأستاذ الدكتور الزواوي بغورة

مفكر وكاتب جزائري، أستاذ الفلسفة المعاصرة، ورئيس قسم الفلسفة في جامعة الكويت. له العديد من المؤلفات والأبحاث في مجال الفلسفة الاجتماعية والسياسية، عالجت أبحاثه قضايا الهوية، والحداثة، واللغة والمنهج، والسلطة والحرية. وترجم من الإنجليزية والفرنسية أكثر من عشرة كتب، معظمها في مجال الدراسات الفلسفية البنيوية، ولا سيما أعمال ميشيل فوكو.

