أثر الأخلاق الكانطيَّة في أخلاقيّات الفكر العربيّ المعاصر

غيضان السيد علي*

تمهيد

اهتمّت الأخلاق الكانطيَّة بالبحث عن إنسانيَّة الإنسان، فصار الإنسان عند إيمانويل كانط (1724 I.Kant ـ1804م) «غاية» في ذاته وليس مُجرّد «وسيلة». فهو ذلك الإنسان الَّذي يرتفع ويسمو فوق سائر الأشياء، فله «كرامة» وله «ثمن»، وجعل من القانون الأخلاقيّ قيمةً إنسانيَّةً عُلْيا. وقد تبلورت الأخلاق الكانطيَّة عبر خمسة محاور رئيسة هي: الإرادة الخيّرة، والواجب الأخلاقيّ، والقانون الأخلاقيّ، والأمر المُطلق، وحُرّيَّة الإرادة. فقد اعتقد كانط الإرادة الخيّرة (النِّيَّة الطّيّبة) هي الشّيء الوحيد الَّذي يمكن أن يُعدّ خيرًا في ذاته لا لما يترتّب عليها من نتائج، أو ما تحدثه من آثار؛ إنها خيّرة ؛ لأنّها تعمل بمقتضى الواجب، وبصرف النَّظَر عن النتائج. وتحليل مفهوم الإرادة الخيّرة يرتدّ بنا إلى مبدأ أساس واحد هو «الواجب الأخلاقي» وهو يعني ضرورة أداء الفعل احترامًا للقانون العقليّ في ذاته. والقانون الأخلاقي هو ذلك الَّذي يستند إلى العقل ومبادئه المطلقة.

تأسيسًا على هذا المبدأ العقليّ للواجب الخُلقيّ ميَّز كانط بين نوعين من الأوامر:

* أستاذ الفلسفة المشارك بكليَّة الآداب جامعة بني سويف- مصر.

المطلقة، والشّرطيّة؛ رأى أنّ الأولى هي الَّتِي تُمثّل الفعل الأخلاقيّ؛ لأنّها تكون مطلوبة لذاتها، ونابعة من العقل بعكس الأخرى الَّتِي تعلق على شرط، ويكون الفعل الأخلاقيّ فيها وسيلة لتحقيق أهداف أخرى. ولذلك، فهي لا تصلح لتأسيس الأخلاق. واشترط كانط ـ شأن معظم الفلاسفة ـ توفّر حرّيَّة الإرادة بوصفها شرطًا أساسًا لقيام الأخلاق الحقيقيّة.

على الرّغم من سُمُوّ هدف كانط ونُبل غايته في الارتقاء بالأخلاق الإنسانيَّة إلّا أنّ فلسفته الخلقيَّة عانت من كثير من أوجه القصور والضّعف والنّقصان؛ حيث كان الاعتماد الكامل على العقل في إقامة الأخلاق هو الأمر الَّذي جعلها أخلاقًا صوريَّةً لا تساعد الإنسان العادي في حياته اليوميَّة الواقعيَّة على تدبير شؤونه العمليّة؛ لأنَّ الواجب الخلقيّ الكانطيّ يأخذ شكلًا مثاليًّا مُتطرّفًا لا يقبل الاستثناءات؛ بل يجعله مُتّسمًا بالصّرامة العقليَّة الجامدة الَّتِي تستبعد تمامًا العواطف الإنسانيَّة ودورها المُهمّ في الفعل الخلقيّ. كذلك تخسر الأخلاق الكانطيَّة باعتمادها على العقل وحده بعيدًا ممّا يُوفّره الدين من إمكانات إيمانيّة، وما يمتلكه من وسائل عمليَّة تجاوز إمكانات العقل، وما يفعله الدّين في نفوس المؤمنين به يفوق كلّ قدرات المبادئ الخلقيَّة القائمة على العقل وحده. فالإلزام الخلقيّ عند كانط يصدر من العقل وحده دون نظر لأوامر الدّين، ودون خوف من عقاب الله . وهذا يعني الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الدين الَّذي أنزله الله تعالى لتنظيم حياة النّاس، وليُتمّم مكارم الأخلاق.

كما يظلُّ الانتقاد الأكبر للأخلاق الكانطيَّة مُمثّلًا في أنّ أداء الفعل احترامًا للقانون وحده وخضوعًا له هو قول غير معقول؛ لأن العقل يلزمنا دائمًا بالبحث عن «الحيثيّات» الَّتِي تصوغ القانون الَّذي يأمرنا؛ لماذا نتصرف هكذا؟ وما الغاية من الفعل الَّذي نقوم به؟ إلى غير ذلك من أسباب يقبلها العقل. ولك أن تتخيّل أنّ كانط يرى في القاعدة المشهورة «عامل النّاس بما تحب أن يعاملوك به» أنّها لا تُعبّر عن رؤية أخلاقيَّة خالصة بقدر ما تُعبّر عن شيء من الأنانيَّة المُتّشحة بوشاح الأخلاق!

هذا فضلًا عن أنَّ النَّاظر إلى فلسفة كانط الأنثروبولوجيَّة يجد فيها ما ينسف فلسفته الأخلاقيَّة من أساسها؛ حيث نجد لديه نزعة عنصريَّة صريحة لا تليق بمقامه الفلسفيّ السّامي؛ حيث صنّف الأجناس البشريَّة حسب اللّون إلى أربعة أقسام

(البيض- الصُّفر- السّود- الحُمر) ورأى أنّ أصحاب البشرة البيضاء(الأوروبيّين) يحتلّون المراتب العُلْيا في مراتب التّفوُّق والذكاء وهم الأكثر ذكاءً وفاعليَّة ومقدرة على بناء الحضارات، وأنّ أصحاب البشرة الصفراء(الآسيويّين) يأتون في الدرجة الثانية وهم أقل قدرةً وموهبةً من أصحاب المرتبة الأولى، وأنّ أصحاب البشرة السّوداء من الزنوج (الأفارقة) لا يصلحون إلّا أن يكونوا خدمًا وعبيدًا للجنس الأبيض، أمّا الهنود الحمر من سكّان أمريكا الأصليّين فهم أصحاب المستوى الأدنى بين البشر، وأسوأ النّاس وأقلّهم تطوّرًا وذكاءً. ولا شكّ أنّ كانط بذلك قد وقع في إثم العنصريَّة المقيتة عبر احتقار البشر وازدرائهم من خلال تقسيم عنصريّ لا يليق بالقيم الأخلاقيَّة الَّتي نادى بها[1]. فكيف يمكن التوفيق بين السُّموّ الأخلاقي في فلسفته الأخلاقيّة، وبين تلك النّزعة العنصريَّة المقيتة في مقالاته وأعماله الأنثروبولوجية؟

على الرغم من كثرة الانتقادات الَّتي وُجِّهت ـ وما يزال بالإمكان توجيه غيرها ـ للأخلاق الكانطيَّة إلّا أنّها وجدت صدى كبيرًا لها في المذاهب الأخلاقيَّة ورؤاها لكثير من المفكرين العرب المعاصرين؛ حيث اطّلع المفكّرون العرب على فلسفة كانط في مناخ نظريّ وأيديولوجيّ مختلف، صاحبه اختلاف في فهم فلسفته واستلهامها، ففهمه أحدهم بوصفه فيلسوفًا وضعيًّا، وفهمه آخر بوصفه فيلسوفًا مثاليًّا ترنسندنتاليًّا وقف عند «الظاهر» وعجز عن معرفة الباطن» الجوانيّ» الَّذي يُمثّل «الشيء في ذاته»، وتأثر ثالث بالروح العقليّ والمنزع النقديّ، وحاول رابع أن يعدل مثاليّته الخلقيَّة المُتزمِّتة المُتطرّفة الَّتي لا تناسب طبيعة الإنسان، الَّذي لا هو ملاكًا ولا حيوانًا، ولكنه ذو طبيعة مزدوجة جوهرها الصراع والتناقض الأليم في ما يخصُّ الجانبين المُتضادَّين ... إلخ.

لذلك، اختلف تأثّر المفكرين العرب بكانط، فكلّ واحد منهم رآه حسب لون النظارة الَّتي ينظر إليه منها، فظهرت اتّجاهات فلسفيَّة عربيَّة مُتنوّعة تنبت جذورها في الفلسفة الكانطيَّة؛ بل ويرى بعضهم بأن أثر كانط في الفكر العربيّ لا يقتصر على الاهتمام بتأسيس مذاهب فلسفيَّة تقوم على تأكيد النّقد وتجاوز الميتافيزيقا

1- علي أسعد وطفة، الوجه العنصريّ المظلم في الفلسفة الكانطيَّة- مأزق كانط الأخلاقيّ، مقال إلكترونيّ منشور على الرابط التالي: https://watfa.net/archives/11835تم الدخول عليه في 20/7/2022.

والأخـلاق والاهتمـام بتأكيـد الخيـر والقانـون الأخلاقـيّ الدّاخلـيّ؛ بـل تحـوّل إلـى جوانـب أخرى أكثـر فاعليَّـة تخلخـل التفكيـر السّـائد في الثقافـة العربيَّـة؛ خاصّـة في ما يتعلّـق بالموقـف مـن التفسـيرات المُتشـدّدة في التُّـراث، والدّيـن، والسّياسـة.

تكمـن أهمّيَّـة هـذا البحـث في كونـه يرصـد بعـض المحـاولات الجـادّة في فكرنـا العربـيّ المعاصـر الَّتِـي سـعت إلـى تأسـيس مذاهـب أخلاقيَّـة انبنـت على مثاليَّـة كانـط الخُلقيّـة، وكيـف تعاملـت مـع نواقصهـا ومواطـن ضعفهـا، وأبـرز تلـك المحـاولات الفلسـفيَّة مـا جـاء في: الجبـر الذّاتـيّ عنـد زكي نجيـب محمـود، والجوانيَّـة عنـد عثمـان أميـن، والديـن والأخـلاق عنـد يحيـى هويـدي، هـذا فضـلًا عمّـا قدّمـه توفيـق الطويـل في مثاليّتـه المُعَدَّلـة الَّتِـي برئـت مـن التَّزمُّـت المقيـت الَّـذي قدّمتـه المثاليَّـة الأخلاقيَّـة الكانطيَّـة، وحاولـت تعديـل تلـك النّواقـص والشـوائب الَّتِـي عابـت مثاليَّـة كانـط.

الجبر الذّاتيّ عند زكي نجيب محمود

اهتـمَّ زكـي نجيـب محمـود(1905ـ1993) [1] بكانـط اهتمامًـا كبيـرًا، وأولاه مسـاحةً كبيـرةً في مؤلّفاتـه بـدءًا مـن «قصـة الفلسـفة»، حيـث عـرض لـه في سـياق تناولـه التّاريخـيّ للفلاسـفة، وظـلّ ذلـك الحضـور الكانطـيّ موجـودًا في روح كتاباتـه حتـى آخـر مؤلّفاتـه الموسـوم بـ«حصـاد السّـنين»، وهـو إذا كان قـد تنـاول كانـط في سـياقاتٍ مُتعـدّدة مـن كتاباتـه، إلّا أنّـه كان مـن الأُسُـس الفلسـفيَّة الرئيسـة الَّتِـي أسّـس عليهـا أطروحتـه حـول «الجبـر الذّاتـيّ».

الجبـر الذّاتـيّ الَّـذي نتناولـه هنـا كأنمـوذج للحضـور الكانطـيّ في فكـر زكـي نجيـب محمـود يـدور حـول مشـكلة الحرّيَّـة الَّتِـي شـغلته منـذ مطلـع شـبابه، وفرضـت نفسـها عليـه كمـا تفـرض نفسـها على غيـره مـن النّـاس، حيـث إنّ تلـك المشـكلة لـم تكـن في يـوم مـن الأيـام حكـرًا على فيلسـوف مـا، أو على مذهـب بعينـه دون سـواه مـن مذاهـب الفكـر الفلسـفيّ، فهـي مشـكلة الإنسـان في كل زمـان ومـكان في صراعـه مـع الطبيعـة، والمجتمـع، والماضـي، واللـه نفسـه! وقـد حـاول الإنسـان أن يُحطّـم هـؤلاء الأغيـار حتـى

1- زكـي نجيـب محمـود مُفكّـر مصـريّ عمـل أسـتاذًا للفلسـفة بجامعتـي: القاهـرة، والكويـت وعددًا مـن الجامعـات الأمريكيّـة، أصـدر مجلـة «الفكـر المعاصـر»، ولـه العديـد مـن المؤلّفات الفلسـفيَّة والأدبيَّـة والفكريَّـة مـن أهمّهـا:» الجبـر الذّاتـيّ- نحـو فلسـفة علميّـة- الشـرق الفنان-قصّـة عقـل- قصّـة نفـس- نافـذة علـى فلسـفة العصر-حصـاد السّـنين، وغيرهـا...

يثبت لنفسه أنّه حُرّ، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيدًا لا تستند حرّيّته إلى شيء! ثم خُيّل إليه أنّ لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عمليًّا على حرّيّته، فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء الَّتي هي قضاء على كلّ إرادة. فما تزال تلك المشكلة تتبوّأ عرش المشكلات الفلسفيَّة الَّتي يعالجها الفكر الإنسانيّ منذ القدم، وما تزال مشكلة ميتافيزيقيَّة مُلحّة تواجه الإنسان المعاصر كما واجهت أجداده من قبل في كلّ زمان ومكان[1].

فذهب زكي نجيب محمود يطلب الحقيقة في العلم التجريبيّ، فوجد أنّ صفوة الدِّراسات العلميَّة ـ منذ ظهور العلم في القرن السّابع عشر حتى الآن ـ كانت تتّجه إلى تدعيم المذهب الجبريّ، لكنها مع ذلك لم تفلح في تقديم تفسير يقنع الإنسان بأنّ سلوكه حتميّ بالضرورة، ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنّه أسير الفرديّات الطبيعيَّة فإننا لا يمكن أن ننجح تمامًا في أن نقضي على ما لديه من شعور بالحرّيّة، فحرّيَّة الإرادة تدلّ عليها شهادة الوجدان، ويقنع بها الإنسان أتمّ الاقتناع، كما يشهد بها سليم العقل والحواس دون حاجةٍ إلى دليلٍ يهديهما، أو معلم يرشدهما، ولو لم يكن الأمر كذلك فكيف ينعقد إجماع الناس على نسبة الأفعال إلى أصحابها[2].

أي أنّه إذا كانت الدراسات العلميَّة أدّت إلى تدعيم المذهب الجبري بقوة وبشكل وصل أحيانًا إلى حدّ الشطط، فإن حرّيَّة الإرادة لم تعدم أنصار يقفون بجانبها ويدافعون عنها، ويصلون في هذا الدفاع أيضًا إلى حدّ الشطط أيضًا؛ بحيث يكون كل شيء ممكن ولا شيء مستحيل ولا شيء مؤكد في حياة الإنسان، فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيّئ السلوك والعكس، وهنا نصل إلى طريق مسدود ينتهي بتهافت الرأيان معًا. فكيف نخرج من هذا المأزق؟ وهل يوجد مذهب ثالث يمثل ديالكتيكًا بالمعنى الهيجلي؟ هذان هما السؤالان اللَّذان طرحهما زكي نجيب محمود على نفسه، وحاول أن يجيب عنهما في أطروحته «الجبر الذّاتيّ»، حيث يقول: «غمرني شعور قوي بتأييد منظوره الَّذي يقول أنّ أفعال الإنسان الإراديَّة أفعال حتميَّة أو جبريّة، واعتقدت أن الإنسان كغيره من

1- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرّيّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص3 - 4.

2- إمام عبد الفتاح إمام، مقدّمة الجبر الذّاتيّ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973، ص13 - 14، وأيضًا: زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة،1959، ص57، وأيضًا: عثمان أمين، رائد الفكر المصريّ، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1955، ص93.

الكائنات في هذا الكون ليس إلّا حصيلة لعوامل مُعيّنة لو عرفها أحد الرياضيّين... لأمكن له أن يتنبّأ بسلوكه في دقّة تامّة، لكنّني كلّما أمعنت التفكير في هذا الموضوع ازداد ميلي للأخذ بمنظوره المُضادّ، وأخيرًا انتهيت إلى نتيجة اقتنعت بها جدًّا وهي: إنّ الإنسان حُرٌّ، لا بمعنى حرّيَّة انعدام القانون، أو الخضوع للعشوائيّة، لكنه حُرٌّ بحرّيَّة مُنظّمة تنظيمًا سببيًّا، فالفعل الإراديُّ معلول وهو حرٌّ في آن معًا، وهذا ما أسمّيه بالجبر الذّاتيّ»[1].

إذن؛ فهو يرى أنّ الفعل الحاضر لأيّ فرد معلول لماضي هذا الفرد، لكن الماضي نفسه من صُنعه، ولهذا فإنّ الماضي هو العاقل الضروري باستمرار، لكنه ليس علّة كافية للفعل الإرادي الّذي يحدث في الحاضر، وبمعنى آخر: الفعل في اللّحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل ـ لا ضروري ـ للماضي، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه من دون الماضي، لكن الماضي يمكن تصوُّره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصوّر الفعل الحاضر[2]. فيكون الإنسان بناءً على ذلك مُجبرًا ذاتيًا؛ أي يصبح مجبرًا عن طريق «نفسه» لا عن طريق غيره.

إذن؛ فقد استخدم زكي نجيب محمود صاحب الدّعوة إلى العلم والحرّيَّة فلسفة كانط وذلك في دعوته إلى تأكيد العلم والنّزعة العلميَّة التّحليليَّة من جانب، والإبداع والحرّيَّة من جانب آخر، فيظهر كانط من خلال كتابَي: زكي نجيب محمود «المنطق الوضعيّ» و«موقف من الميتافيزيقا» رافضًا لكلّ ميتافيزيقا، مُبشّرًا بالفلسفة الوضعيَّة الّتي تؤكّد الاتّجاه العلميّ ووحدة العلم، كما تؤكّد الاتّجاه التجريبيّ الوضعيّ والتحليل المنطقي للُّغة. والتّحقُّق التجريبيّ للقضايا العلميَّة، أو إمكانيَّة ذلك التحقُّق. وبعبارة أخرى، الإيمان بعالم الحسّ ووقائعه المختلفة الّتي لا وجود لسواها. والاقتصار على العالم التجريبيّ الّذي تحكمه القوانين الطّبيعيّة. ولكنّه على الرّغم من ذلك لم ينفِ أبدًا إيمانه بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرّيّة.

مِنْ ثَمَّ؛ عاد زكي نجيب محمود إلى فلسفة كانط الدّاعمة للحرّيّة، فكانط يعدُّها الأساس الّتي تقوم عليها الأخلاق، ومن دونها تفقد الأخلاق معناها، وتنهار مفاهيم الواجب والإلزام والقانون الأخلاقيّ في تناقضٍ حتميّ، أو على حدّ تعبير

1- زكي نجيب محمود، الجبر الذّاتيّ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973، ص22.

2- المصدر نفسه، ص22 - 23.

كانـط «إنّ الإنسـان مـن دون حرّيَّـة سـيكون مثـل الدُّميـة، أو سـيكون مثـل آلـة»[1] ومِـنْ ثَـمَّ؛ لا يمكـن الحديـث عـن مبـادئ، ولا عـن أخـلاق.

يأتـي إيمـان زكـي نجيـب محمـود الرّاسـخ بحرّيَّـة الإنسـان ـ في إطـار الجبـر الذّاتيّ ـ وأنـه مبـدع خـلّاق يأتـي بالجديـد الَّـذي يُضـاف إلـى الوجـود خلقًـا جديـدًا يكـون لـه فضلـه وعليـه تبعتـه، فالإنسـان حرّ لا بمعنـى حرّيَّة انعـدام القانون، أو الخضوع للعشـوائيَّة لكنّـه حـرٌّ بحرّيَّـة مُنظّمـة تنظيمًـا سـببيًّا، فالفعـل الإراديّ معلـول وهـو حـرّ فـي آنٍ واحـد. وهـذا مـا يسـمّيه الجبـر الذّاتـيّ، أو التّحديـد الذّاتـيّ الَّـذي يضـع فيـه المـرء ذاتـه ويجعلهـا علـى مـا هـي عليـه. ومـن هنـا، تظهـر كانطيَّـة زكـي نجيـب محمـود ـ والَّتِـي لـم يعلـن عنهـا فـي هـذا العمـل بوضـوح تـامٍّ ـ فـي تحديـده للحرّيَّـة بالعالـم الدّاخلـيّ، عالـم الإرادة مقابـل العالـم الطّبيعـيّ عالـم الحتميّـة[2].

إذا كان كانـط يـرى أنّ الإنسـان هـو مملكـة الحرّيّـة، وهـو مصـدر التّشـريع، وأنّـه ملـك ومواطـن فـي مملكـة الأخـلاق وجمهوريَّـة العقـلاء والأفعـال الحُـرّة، فالإنسـان عند زكـي نجيـب محمـود أيضًـا هـو مصـدر التشـريع؛ فهـو الَّـذي يشـرِّع لنفسـه، وحرّيّتـه نابعـة مـن داخلـه، فـالإرادة حـرّة ومشـروطة وهـو مـا يعنيـه بالجبـر الذّاتـيّ. وذلـك أيضًـا عيـن مـا نلاحظـه تمامًـا فـي الأمـر المطلـق الكانطـيّ، حيـث إنّ ذلـك الأمـر الَّـذي تكلـم عنـه كانـط كان لـه علاقـة وثيقـة بحرّيَّـة الاختيـار؛ لأنّـه لا معنـى للأمـر المطلق إذا كان سـلوك الإنسـان نتيجـة لطبيعتـه، أو بنـاءً علـى إرادة سـلطة خارجيّـة، فالإلـزام قانـون الحرّيَّـة ولا معنـى لـه إلّا إذا أوجـب الإنسـان علـى نفسـه فعـل الشّـيء، أو عـدم فعلـه مـن ذاتـه وبـكلّ حرّيّة.

ممّـا تقـدم، يتّضـح لنـا مـدى اقتـراب زكـي نجيـب محمـود مـن كانـط سـواء كان ذلـك الاقتـراب مُتمثّـلًا فـي التمييـز بيـن عالـم الطبيعـة الموضوعـيّ وعالـم الأخـلاق الذّاتـيّ، عالـم الحرّيَّـة والإرادة الخيـرة والواجـب وغيرهـا. ويبـدو أنّ التقـارب لا يتوقـف عنـد ذلـك الحـدّ، ولكـن يظهـر أيضًـا فـي رفـض زكـي نجيـب محمود فـي كتابـه «تجديد

1- Kant, Critique of Practical Reason, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, p.355.

2- أحمـد عبـد الحليـم عطيـة، النَّظريَّـة العامَّـة للقيمـة، دراسـة للقيـم فـي الفكـر المعاصـر، دار قبـاء، القاهـرة، 1999، ص369.

الفكـر العربـيّ» أن يكـون مـدار الأخـلاق هـي المنفعـة، ويـرى أنّ الفضيلـة هـي جـزاء نفسـها، أرادهـا اللـه لنـا وعقلناهـا، فإنّنـا نقيـم الأخـلاق على أسـاس الواجـب لا على أسـاس الفائـدة، وهـذا لا ينفي أنّ الواجـب قـد يجـئ مصحوبًـا كذلـك بنتائـج نافعـة فـوق كونهـا واجبًـا، لكنـه واجـب يـؤدّى قبـل أن نفكـر فـي مـا يترتّـب عليـه مـن خيـر، أو نفـع[1].

إذن؛ فزكـي نجيـب محمـود يقـول بالواجـب أساسًـا للأخـلاق مثـل كانـط «فقـوام الأخـلاق عندنـا هـو الواجـب لا السّـعادة»[2]، وتكفـي هـذه العبـارة مـن منظـور الباحـث لتعكـس التأثيـر الواضـح والحضـور الجلـي لكانـط فـي فكـر زكـي نجيـب، حيـث إنّ مصطلـح الواجـب هـو مصطلـح كانطـيّ صـرف؛ بـل هـو مفهـوم كانـط الأثيـر لديـه، والَّـذي ميَّـز فلسـفته الأخلاقيَّـة كلّهـا.

إذا كان الواجـب عنـد كانـط هـو الإلـزام الخلقـي الَّـذي يـؤدّي تركـه إلـى مفسـدة، والأمـر الأخلاقـيّ المطلـق هـو الأمـر الجـازم الَّـذي يتقيّـد بـه المـرء لذاتـه دون النّظـر إلـى مـا ينطـوي عليـه مـن لـذّة، أو منفعـة، فالواجـب عنـد زكـي نجيـب كمـا يتّضـح لنـا مكـوّن مـن الضميـر المبنـي علـى حرّيَّـة الإرادة والفعـل الَّـذي يتجـاوز حـدود الفـرد إلـى بقيَّـة أفـراد المجتمـع. وهـو أيضًـا مـا يتقيَّـد بـه الفـرد دون النّظـر إلـى مـا سـيترتّب عليـه مـن نتائـج.

هكـذا بـدا زكـي نجيـب محمـود مُتأثـرًا بكانـط؛ علـى الرّغـم مـن انتمائـه إلـى الوضعيِّيـن المناطقـة وإخلاصـه التّـامّ لذلـك الاتّجـاه منـذ البدايـة وحتـى النّهايـة، جاعـلًا مـن كانـط رائـدًا للنّزعـة الوضعيَّـة التَّحليليَّـة[3] وإن كنّـا فـي ذلـك سـنقف علـى طرفـي نقيـض مـن الَّذيـن يقولـون بوجـود تحـوُّلات فـي موقـف زكـي نجيـب محمـود الفلسـفيّ وانتقالـه مـن مرحلـة ميتافيزيقيَّـة إلـى أخـرى وضعيَّـة منطقيّـة، إلى ثالثـة ذات صبغـة عربيَّة إسـلاميَّة.

1- أحمـد عبـد الحليـم عطيـة، «الكانطيَّـة فـي الفكـر العربـيّ المعاصـر»، فـي: مجلّـة أوراق فلسـفيّة، العـدد السـادس، يوليـو، 2002 ص21.

2- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ، دار الشروق، القاهرة، 1971، ص297 - 298.

3- حيـث يقـول فـي موقـف مـن الميتافيزيقـا: «إنّ كانـط الَّـذي جـاء الشـطر الأعظـم مـن فلسـفته نقـدًا - أي تحليـلًا - للأُسُـس الَّتِـي تقـوم عليهـا العلـوم» زكـي نجيـب محمـود : موقـف مـن الميتافيزيقـا، دار الشـروق، القاهـرة، 1993، ص36.

الجوانيَّة عند عثمان أمين

تُعدُّ الجوانيَّة واحدة من المحاولات الجادَّة الَّتِي حاول صاحبها ابتداءً من فلسفة كانط تقديم رؤية فلسفيَّة إبداعيَّة مُتميّزة، أو مذهب مُتميّز ينتسب إلى صاحبه دون غيره، وقد صنّفها أحد الباحثين بوصفها محاولةً مُتفرّدةً تحمل الجديد لأول وهلة بوصفها فكرةً محوريَّةً إبداعيَّة أصيلة، ترفض إطار السباحة في مياه الفلسفة الغربيَّة في مرحلة، أو أخرى من مراحلها[1] فيقول: «وربما يكون الجديد أوضح لأوّل وهلة عند عثمان أمين، حيث يقدّم فكرة محورية، هي أقرب ما تكون إلى المفتاح، وإلى خط النّظر منها إلى المبدأ الفلسفيّ ألا وهي فكرة الجوانيّة»[2].

يُعدُّ الدكتور عثمان أمين(1905ـ1978)[3] صاحب الجوانيَّة من أكثر المفكّرين العرب اهتمامًا بفلسفة كانط؛ حيث ترجم عددًا من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النّقديَّة وعنه[4]؛ وذلك لمكانته الرفيعة لديه، فهو عنده واحدًا من أربعة أقطاب للفلسفة في تاريخها المُمتدّ منذ العصر اليونانيّ القديم وحتى عصرنا الحاضر: سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط، مؤكدًا أنّ الأخير هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانيَّة المفكّرة الَّذين استطاعوا بحياتهم ومؤلّفاتهم أن يخلفوا في الحياة العقليَّة في بلادهم وخارج بلادهم أثرًا باقيًا عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم، فهو مفكر هز العالم بفكرة أشدّ ممّا هزّه معاصره فريدريك الأكبر على الرّغم من جيوشه ومدافعه، وما من أحد ممّن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجدّ يستطيع اليوم أن يفكر، أو أن يعمل من دون أن يضع موضع

1- عزت قرني، الفلسفة المصريَّة (شروط التأسيس) القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1992، ص46.

2- المصدر نفسه، ص48.

3- عثمان أمين مفكر مصري عمل أستاذًا للفلسفة بجامعة القاهرة، واشتهر بفلسفته عن الجوانية، له عدد من المؤلفات والترجمات الَّتِي أثرت المكتبة الفلسفيَّة العربيَّة، ومن أشهرها: الجوانية- الفلسفة الرواقية- محاولات فلسفية- رواد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة.

4- حيث قام عثمان أمين بترجمة كتاب كانط «مشروع السّلام الدائم» «1952»، ثم قدم دراسة بعنوان «نقد العقل الخالص لكانط» مجلّة تراث الإنسانيَّة، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963، ثم قام بترجمة كتاب اميل بوترو «فلسفة كانط» عام 1971. ثمّ قدّم دراسة أخرى عن كانط في كتابه «روّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة» وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب تقريبًا.

الاهتمام نظريّات كانط وآرائه[1].

هكذا ينطلق عثمان أمين في تقديمه للجوانيَّة من مثاليَّة كانط؛ إذ يرى صاحبها فيلسوفًا مثاليًّا ترنسندنتاليًّا ؛ إذ تبدو فلسفة كانط النّقديَّة من منظور عثمان أمين فلسفة مثاليّة، ولكنها كامنة غير بائنة ولا متعالية، إنّها تسلم بوجود الأشياء في ذاتها ولكنها تنبّه إلى أنّنا لا نعرفها كما هي في حقيقتها؛ إنّما نعرفها كما تبدو لنا. وبعبارة أخرى، إنّنا لا نعرف حقائق الأشياء «النومين»؛ وإنّما نعرف الظاهرات «الفينومين». وقد بدت تلك النّظرة الكانطيَّة فتحًا جديدًا في الفلسفة الغربيّة، حتى أن شوبنهور لم يتردَّد في التصريح بأنّ أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته»[2].

لكن الحقيقة بطبيعتها «جوانيّة» ندركها في أنفسنا ، ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. ولئن يكن سقراط قد قال قديمًا «اعرف نفسك» فقد صرّح كانط بأن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذُّذ بظاهر المعرفة وقشورها»؛ بل يريد أن يمحص شرائطها الدّاخليَّة وقوانينها الأبديَّة»[3].

لكن كانط على الرّغم من ذلك لم يبحث في الأشياء في ذاتها؛ أي في الأشياء على ما هي عليه في الواقع؛ وإنّما بحث فقط في الصُّورة الَّتِي تبدو لنا منها وسمَّى الجانب الأوّل من الشيء باسم «الشيء في ذاته»، أمّا الجانب الثاني وهو الَّذي يمثّل ما يبدو لنا من الشيء باسم «الظاهرة»[4].

إذا كانت تلك النَّظريَّة السّالفة الذكر تلخص عند عثمان أمين «نقد العقل الخالص»، حيث يقول: «إنّ جوهر ما بسطه كانط في «نقد العقل الخالص» هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته»[5]. فإنّ فلسفته العمليَّة لا يمكن أن تستخلص من الميتافيزيقا الَّتِي بيَّن لنا حدودها، ولا من التجربة؛ لأنّ التجربة إنّما تسجل ما هو كائن، ولا تبحث في ما ينبغي أن يكون. والمبدأ الأخلاقيّ عند كانط شيئًا واحدًا يراه الناس بلا قيد ولا شرط وهو «الإرادة الخيرة»، وهي الَّتِي

1- عثمان أمين، رُوّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، 2000، ص57 .

2- المصدر نفسه، ص72.

3- عثمان أمين، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964، ص259.

4- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، د.ت، ص107.

5- عثمان أمين، روَّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، مصدر سابق، ص72.

تعمل بمقتضى الواجب؛ أي للواجب وحده دون أيّ اهتمام آخر، والقانون الأخلاقيّ كامن فينا ومُتقدّم على التجربة، والإرادة الإنسانيَّة حين تعمل على وجه أخلاقيّ لا تخضع لقوّة «برانيّة» خارجة عن ماهيّتها كاللّذّة، أو المصلحة، أو الشعور، أو معرفة الكمال. إذن؛ فالإرادة لها استقلالها في تصرُّفاتها، وناموسها من ذاتها، وحرّيّتها في «جوّانيّتها» والإرادة الَّتِي تعطي ذاتها ناموسها هو والعقل العمليّ سواء[1].

فالفعل لا يكون أخلاقيًّا في نظر العقل العمليّ ما لم يكن حُرًّا؛ أي صادرًا من إرادتنا المستقلّة غير خاضع لإرادة خارجيَّة، وأخلاقيَّة الفعل يجب أن تكون مُتضمنة لما يسميه «ناموسه الذّاتيّ»؛ أي أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا «الجوانيّ» وهو كيان عقليّ طبعًا[2].

«الجوانيّة» عند عثمان أمين تدعو إلى الوعي الإنسانيّ، وتدعو الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها، ويعمل على توجيه النظر الفلسفيّ إلى الاحتفاء بالمعنى، والمثال، والفكرة، والقيمة. ويرى عثمان أمين أنّ ذلك المنهج المثالي الجواني هو منهج لا يزال كبير الأهمِّيَّة لفهم العالم وفهم الإنسان فضلًا عن أنّه يفسح المجال لترسم المثل الأعلى، وتخطى ما هو كائن إلى ما حقّه أن يكون، ويبثّ الإيمان بقدره الروح الخالص على مجاوزة حدود الواقع في المكان والزمان، واليقين بحرّيَّة الذات الواعية في إصلاح الفرد والجماعة[3].

من هنا، يمكننا القول بأن «جوانية» عثمان أمين تكمل الطريق الَّذي بدأه كانط في إعلانه بأن العصر أصبح غير مقتنعًا بقشور المعرفة الَّتِي يقدمها الظاهر بل أصبح يريد أن يمحص الشرائط الدّاخليَّة والقوانين الأبدية. فجاءت المثاليَّة الجوانيَّة عند عثمان أمين تفسر الواقع الَّذي نواجهه على أنه ذو معنى وأن له قصدًا وأن فيه جوانيَّة خفيَّة من وراء مظهره الخارجي المحسوس، والمثاليَّة تفترض أن هذا المعنى الجواني هو قوام الواقع وحقيقته وماهيته[4].

إذن؛ فالجوانيَّة فلسفة تنظر إلى «المخبر» ولا تقف عند «المظهر» وتلتمس «الباطن» دون أن تقنع «بالظاهر» وتفحص عن «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج»

1- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص73.

2- المصدر نفسه، ص74.

3- عثمان أمين، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، مصدر سابق، ص261.

4- المصدر نفسه، ص261.

وتلتفت دائمًا إلى «المعنى» وإلى «القيمة» وإلى «الروح» من وراء اللفظ والحس والظاهر. أو هي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي، فلسفة تستكنه الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهيَّة من وراء المظاهر، عمادها أن الحقيقة يجب أن تلتمس في ما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني وهذا «الماوراء» هو المعنى الأول من معاني «الجواني» من حيث هو مقابل لمعنى «البراني». بل النظر الفلسفي بأسره لابد أن يكون مجاوزًا للمظاهر والمرئيات والعوارض وارتفاعاً إلى الماهيات والمكنونات والدخائل[1].

مِنْ ثَمَّ؛ كان طريق المثاليَّة الجوانيَّة هو تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والرُّؤية على المعاينة والتمييز بين الداخل والخارج وبين الكيف والكمّ وبين بصر العقل وبصر العين[2].

هكذا بدت المثاليَّة الجوانيَّة وقد بدأت كانطيَّة حيث رأي صاحبها أن المثاليَّة الكانطيَّة هي الركيزة الأولى للمثاليَّة الألمانيَّة وإنها عبدت الطريق لانتصارات المثاليَّة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه. لكنها (أي المثاليَّة الجوانية) قد تجاوزتها ولم تقنع بمعرفة «الظاهرة» وإنما راحت تبحث «الشيء في ذاته» ـ إذا استخدمنا نفس لغة كانط ـ وكأن صاحبها يردد عبارة كانط الَّذي يرى فيها أن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، بل يريد أن يمحص شرائطها الدّاخليَّة وقوانينها الأبدية، ثم يسير على دربها محققا آمال كانط نفسه ومتجاوزًا إيّاه في آن واحد.

لكن هناك سؤال يفرض نفسه وإن كان ذلك السؤال في ذلك الموضع يبدو في «وضعيَّة مقلوبة» ألا وهو إلى أيِّ مدى يمكن أن تُعدَّ فلسفة كانط نفسها فلسفة جوّانيّة؟! وهل يمكن ترجمة كلمة «ترنسندنتاليّ» بالجوانيّ؟ يقول يحيي هويدي «إنّ ترجمة كلمة ترنسندنتاليّ بالجوانيّ، أو بالباطن في التجربة لا يكفي لتغطية كل المعاني الَّتي تتضمّنها؛ إذ إنّه ليس كل ما هو باطن في التجربة ترنسندنتاليًّا. فالتجربة تزخر بأشياء حسّيَّة كثيرة وتلك الأشياء باطنة فيها لكنها لا توصف بأنها «ترنسندنتاليّة». فالترنسندنتاليّ هو العقليّ، أو ما كان مصدره العقل[3].

1- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 133.

2- المصدر نفسه، ص 121.

3- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 142.

إذن؛ فكلمة جوانيّ على الرّغم من أنها مفيدة جدًّا لتحصرنا في حدود التجربة، وتجعلنا نبعد من الميتافيزيقا المتعالية البرانيّة؛ إلّا أنّها قد توحي بالتحقُّق الفعليّ للمبادئ الأوليَّة في داخل التجربة؛ ما يتنافى تمامًا مع ما قصد إليه كانط، فكانط لم يبحث في الواقع؛ وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن. فكل ما يعنيه أن يبحث في التجربة الممكنة، أو في إمكانيَّة التجربة، أو في الشروط الأوليَّة الَّتي تجعل التجربة ممكنة من النّاحيَّة العقليّة. وهذا الاهتمام بالممكن هو الَّذي يجعل من فلسفة كانط فلسفة مثاليّة[1].

لذلك، يصير وصف فلسفة كانط بالجوانيَّة وصفًا غير دقيقٍ ولكنه ليس خاطئًا، حيث إنّ كلمة جوانيّ تشير فقط إلى أنّها تتعارض مع الفلسفات الدوجماطيقيّة، المتعالية، المفارقة، الميتافيزيقيَّة بالمعنى التقليديّ لهذه الكلمة الأخيرة، ولكنها تشير- في الوقت نفسه- إلى الجانب المثاليّ في تلك الفلسفة، ولا تشير إلى أنها تبحث فقط في التجربة المُمكنة.

يبقى قصور فلسفة كانط المثاليَّة، وعدم قدرتها على معرفة الأشياء في ذاتها نقطة انطلاق الجوانيَّة الَّتي لا تقف عند المظهر، وتلتمس الباطن، وتستكنه الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهيَّة من وراء المظاهر، فإذا ما انتقلنا من «الجوانيَّة الإبستمولوجيَّة» إلى «الجوانيَّة الأخلاقيّة»، وخاصّة أنَّ الجوانيَّة كما تبدو أساسًا في نظر أحد الباحثين نظرة خلقيَّة إلى لعالم، كما أنّ المثاليَّة هي تعبير عن تلك النظرة الخلقيَّة على مستوى المعرفة، وجدنا عثمان أمين ينقلب كانطيًّا صرفًا حين يصرّح بأنّ أخلاق الغزالي الَّتي يعدّها «أخلاقًا جوانيّة» لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقيّ بنتائجه؛ بل بمصدره من صفاء القلب، وباعثه من استقامة الضمير.

لا يتوقف هذا التشابه بين «أخلاق كانط» و«الأخلاق الجوانيّة» عندما يقدّمه عثمان أمين عن أخلاق الغزالي الَّتي يقدمها كأنموذج جوّانيّ للأخلاق، لكنه يظهر أيضًا من خلال تناول عثمان أمين لمفهوم الحرّيّة، حيث يعدُّه الأساس الَّذي تقوم عليه الأخلاق الجوانيّة، ومن دون الحرّيَّة تفقد الأخلاق معناها وتنهار قيمتها، فالأعمال الإنسانيَّة لا تصحّ إلّا إذا قامت على الحرّيَّة واستنارت بالمعرفة[2].

1- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 143.

2- عثمان أمين، الجوانيّة، مصدر سابق، ص 286.

إذن؛ فالأخلاق الجوانيَّة تبدو متأثّرة بالأخلاق الكانطيَّة، وإن كانت تُعبّر ـ في حقيقة الأمر ـ عن روح فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد إطالة النّظر في أمور النّفس، ومتابعة التأمُّل في بطون الكتب، والاطّلاع على شتى مذاهب الأخلاق الَّتِي كان من بينها ولا شكّ الأخلاق الكانطيَّة. كما نبتت أيضًا تلك الفلسفة من مداومة التعرُّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس، ومن تأمُّل روح الدين والأخلاق، ومن تأمُّل آيات القرآن الكريم والأحاديث النَّبويَّة الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمّة وحاضرها، ودعائم التُّراث التليد، فلا يمكن أن نحصر منابعها في منبع واحد هو المنبع الكانطي وإلّا سيكون ذلك الزّعم بعيدًا جدًّا من الصّواب، والصّواب ـ من منظورنا ـ أنّ تلك المثاليَّة الجوانيَّة قد تكوّنت من روافد شتَّى كان الرّافد الكانطيّ واحدًا منها وواحدًا فقط.

الأخلاق والدين عند يحيي هويدي

يبدو يحيي هويدي (1923ـ2014) [1] كانطيًّا في معالجته لموضوعي الأخلاق والدين معالجةً فلسفيّةً، فيبدو مُتأثرًا بآراء كانط ، يحاول الاتّجاه نحو الواقع فيستقرّ في أعماق المثاليَّة الكانطيَّة، يرتدي ثيابها ويتحدّث بلسانها وهو في أخصّ خصائص ثقافتنا، وصميم صميمها يتّخذ من كانط مرجعيّة، حتى وهو يتحدّث عن الدين والأخلاق في الثّقافة العربيَّة الإسلاميّة!

هنا، قد يتساءل بعضهم مُستنكرًا كيف يتأثّر الواقعيّ بالمثاليّ، ويسير على دربه ويرتدي زيّه الفكريّ؟ أقول: لسنا هنا في موضع عرض أفكار يحيي هويدي، أو إعادة النّظر في تصنيفه هل هو واقعيّ، أم مثاليّ؟ ولكن نعرض هنا لمنظوره في الدين والأخلاق تلك الَّتِي تكاد تتطابق مع منظور كانط، ولن نسعى في تدليلنا على ذلك إلى محاولة استنطاق النّصوص، أو ليّها لنحمّلها ما لا تحتمل، ولكن سنعتمد على نصوص صريحة لا تحتمل التأويل، أو التعدُّد في وجهات النظر.

فإذا كان كانط يقابل بين الدين التاريخيّ والدين الأخلاقيّ؛ ويرى أنّ الأوّل

1- يحيى هويدي مُفكّر مصريّ ولد في القاهرة ، وعمل أستاذًا للفلسفة بجامعات القاهرة، والخرطوم، والإمارات العربيَّة، كما عمل مستشارًا ثقافيًّا لمصر في عدد من الدول الأوروبيَّة والأفريقيّة. له عدد من المؤلّفات الَّتِي أثرت المكتبة الفلسفيَّة العربيَّة من أهمّها: نحو الواقع- روّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة- مقدّمة في الفلسفة العامَّة- حياد فلسفيّ- الفلسفة في الميثاق- تاريخ فلاسفة الإسلام في القارّة الأفريقيّة.

يفترض الوحي مسبقًا، والآخر يستغني تمامًا عن الوحي، الأول إيمان مؤسّس على الوقائع التاريخية، إيمان الخضوع والطاعة السّلبيّة، إيمان يرى الوحي، أو الأوامر الإلهيَّة دليلًا للتّعامل مع الله وليس الإنسان، فيحول الدين إلى عبادات، وخدمات، وطقوس، وشعائر استرضاءً لله بدلًا من أن يكون الدين هو الالتزام بواجباتنا الإنسانيَّة نحو غيرنا من البشر بوصفه أمرًا إلهيًّا؛ فالإيمان التاريخيّ إيمان التّعامل مع الله، يرى الله كالحاكم الدنيويّ نسترضيه ونستعطفه، إيمان التزلُّف والتملُّق، إيمان في دوائر مُحدّدة من البشر، إيمان المؤسّسات والمعتقدات الدوجماطيقية، إيمان يرتبط بقاؤه بالتقليد والنقل، إيمان يُعلم وليس إيمانًا أخلاقيًّا[1].

إذن؛ فأصحاب الإيمان التاريخيّ عند كانط يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة، ويحوّلون الدين إلى دليل تعامل مع الله وليس مع الإنسان، فينشأ مفهوم الدين بوصفه عبادةً شكليَّةً بدلًا من أن يكون أخلاقًا خالصة نقيّة، أمّا الدين الأخلاقيّ فهو دين نقيّ، دين داخليّ يخلو من الطّقوس والشّعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات، ولا المعجزات، ولكن يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانيَّة بوصفها أوامر إلهيَّة... إلخ .

التفرقة نفسها يمكن للباحث المُدقّق أن يلحظها عند يحيى هويدي وإن لم يُصرَّح بها؛ فالدين الَّذي يحمله الوليد ويكون أول ميراثه من والديه هو دين غير أخلاقيّ؛ لأنه يقوم على الخوف والرّهبة [2].

لذلك، فإنّ الدين الحقّ عند يحيى هويدي يختلف عن ذلك الدين المعتنق بالوراثة. كما أنّ الدين الحق- عند هويدي- ليس هو ذلك الدين الَّذي يصدر من الفرد طمعًا في ثواب، أو خوفًا من عقاب، وليس هو ذلك الَّذي يصدر من الإنسان طمعًا في جنّة، أو خوفًا من نار؛ وإنّما هو ذلك الَّذي يصدر منه من تقيّ لا من تقيه، هو ذلك الَّذي يصدر منه من رغبةٍ حقيقيَّةٍ وطبيعيَّةٍ خجلة تلزمه بعمل الخير والبعد عن الشر[3].

1- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عن كانط، دار مصر العربيَّة، القاهرة، 2001، ص 49.

2- يحيى هويدي، الدين والأخلاق، مقالة بكتاب (نحو الواقع، مقالات فلسفيّة) دار الثقافة، القاهرة ، 1986، ص 389-388.

3- المصدر نفسه، ص 389.

أليست هذه هي الفكر ذاتها الَّتِي يقوم عليها الفعل الأخلاقيّ عند كانط؟ ذلك الفعل الَّذي لا يستمدُّ قيمته من لذّة ينشدها، ولا من منفعة يسعى إلى تحقيقها، ولكنّه يستمدّ قيمته من كونه صادرًا من الفاعل بدافع من الإحساس بالواجب.

هكذا كان الأساس في الأخلاق عند كانط هو الإخلاص، ونقاء القلب، وطهارة الضمير، وليست نتائج الأفعال. ومِنْ ثَمَّ؛ يتضح لنا كيف بُنيت الظاهرة الدينيَّة عند كانط على الظاهرة الأخلاقيّة، وكيف استبعد كانط من الظاهرة الدينيَّة شتى المظاهر الحيَّة الَّتِي قد تنطوي عليها العبادات والفروض، فلا غرو أن نجده يسقط من حسابه شتّى العوامل الخارجيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة الَّتِي تدخل في تكوين الدين.

هنا نجد يحيى هويدي يقول: «الشخص الَّذي يظلّ طوال حياته يعبد الله ويهتدي بهديه أملاً في ثواب وهروبًا من عقاب ولا يهدف في عبادته إلى شيء غير هذا، ليس متدينًا في نظري ولا يفهم الدين على حقيقته. ومن أجل ذلك فإن نظرة الطفل إلى الدين في فجر حياته، وهي نظرة قائمة على الخوف والرهبة كنظرته إلى قوانين الدولة الَّتِي هو عضو في مجتمعها، لا تمثل الدين الحقيقي، وتدلُّ على عدم نضج دينيّ على كل حال»[1].

بما أنّ ذلك الفرد الَّذي يعبد الله رغبة في ثوابه، وخوفًا من عقابه يظلّ بعيدًا من الدين الحقيقيّ، أعني أنّه قد لا يرقى أبدًا إلى عبادة الله الخالصة لوجهه الكريم والتسبيح بحمده راضيًا مرضيًّا، وتنفيذ تعاليمه لا عن رهبة؛ بل عن رغبة، ولا عن إقناع؛ بل عن اقتناع، ولا عن تقيَّة؛ بل عن تقى[2].

إذن؛ فالعبادة والشعائر والطقوس عند كليهما غير مُعبّرة عن الدين الحقّ؛ فهي عند كانط من قبيل الأوهام والخزعبلات، وعند هويدي زائفة إذا كانت مشروطة بشرط، أو مقيّدة بمصلحة ما.

لكن كيف نصل إلى الدين الحقّ عند كليهما: الدين الحق عند كانط يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانيَّة بوصفها أوامر إلهيّة، وعند هويدي لا يتحقَّق الدين الحق إلّا إذا تفجر من نفس الإنسان ينبوع الأخلاق؛ أي

1- يحي هويدي، الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص389.

2- المصدر نفسه، ص389.

عندما تفيض الأخلاق على صاحبها جوًّا من السّماحة والإخلاص والوفاء والعدل والشعور بما يشعر به الغير جميعًا عندئذٍ ـ وعندئذ فقط ـ يُعبد الله عبادة حقّة، وعندئذٍ يرى الفرد في التعاليم الدينيَّة ما لم ير فيها من قبل[1].

أمّا الأخلاق عند هويدي فهي كانطيَّة خالصة، يتحدّث عنها بلغة كانط، ويفرّق بين «الأخلاق الزائفة» و«الأخلاق الحقة»، كما فرَّق من قبل بين الدين الحقيقيّ والدين الزائف؛ إذ يجد الأخلاق الحقّة في الأمر المطلق (بلغة كانط)، ويستبعد ذلك الأمر المشروط تمامًا من مجال الأخلاق، كما يستبعد من مجالها كل فعل يستهدف مصلحة، أو منفعة، أو يقوم كوسيلة لغاية أخرى، فيقول: «ونحن حينما نتحدّث هنا عن الأخلاق نقصد بها الأخلاق الحقّة وحدها كما قصدت بالدين عند الحديث عن الدين الحقّ وحده، فقد يكون الفرد على خلق كريم حقًا ولكن في الظاهر فقط. وقد يُعامل النّاس معاملة مرضيَّة حقًا، ويُحسن إلى الفقراء ويكون كريمًا على نفسه وعلى الناس، ولكن لا لشيء إلّا ليقول الناس عنه إنَّه كريم، وإلّا ليصيب من ذلك كله شهرة، فذلك الفرد وأشباهه بعيدون من أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحقّ. وقد يُقبل الفرد على إنقاذ شخص من ورطة لا حُبًّا في عمل الخير لذاته، ولكن؛ لأنّه يشعر بنوع من التعاطف والانجذاب بينه وبين ذلك الفرد بالذات، أو لأنّ مصلحة ما عاجلة، أو منشأة تربطه بذلك الفرد؛ بحيث إنّه لو وقع شخص آخر في ورطة شبيهة بالورطة الَّتي وقع فيها الفرد نراه لا يُقبل على إنقاذه منها ولا يعنيه أمر في قليل، أو كثير. فذلك الفرد وأشباهه بعيدون كذلك من أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحقّ»[2].

المتصفح هنا فضلًا عن المُدقّق يشعر بأنه أمام نصّ من نصوص كانط في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، أو «نقد العقل العملي»؛ حيث يذهب كانط في مواضع عدّة منهما إلى أنه ليس الأمل في الثواب، أو الخوف من العقاب، أو الرجاء في الرحمة والمغفرة هو الَّذي يؤسّس واجباتنا الأخلاقيّة؛ بل العكس، ممارستنا لواجباتنا الأخلاقيَّة غير المقيّدة بالمنفعة هي الَّتي تجعلنا نطمع في الثواب في الآخرة. يعزي عثمان أمين ذلك أنّ كانط كان ذا تديُّن عميق يجعل القيمة العُليا للإيمان الراسخ القائم على الإخلاص بإزاء الله والناس، وينفر من

1- يحي هويدي، الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص 390.

2- المصدر نفسه، ص 390 .

كل حرفيَّة تزهق روح الدين؛ إذ تحبسه في صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب في الصلاة، أو في الدعاء ولا يكون لها من أثر إلّا زيادة عدد المنافقين[1].

بل لا يجد هويدي مفرًّا من أن يعقب على حديثه ذلك برأي كانط ويحقه وينعته بالمحقّ، حيث يقول: «وقد فرّق كانط- وكان مُحقًّا في تفرقته تلك- بين نوعين من السلوك «سلوك الدّافع» الَّذي يقوم به في وقت ولا يقوم به في آخر، ويؤدّيه مرة، وينصرف عنه مرات حسبما يظهر هذا «الدّافع» ويختفي، وبين نوعٍ آخر من السُّلوك أطلق عليه «سلوك الواجب»؛ وقصد به ذلك النّوع من السُّلوك الَّذي يقوم به الفرد مُتّبعًا فيه قواعد الأخلاق دائمًا دون انقطاع، ولا يكون في هذا موقوتًا بميعاد، ولا مشروطًا بشرط ولا مُقيّدًا بمصلحةٍ ما»[2].

لذلك، عندما يتحدث هويدي عن الأخلاق الحقَّة عنده فيقول موافقًا كانط: «لا نقصد بها إلّا ذلك النَّوع الثاني من السُّلوك، ومتى ظهر ذلك النّوع الثاني من السلوك عن الفرد، ومتى فطن إلى الأخلاق الحقّة فطن في الآن نفسه إلى الدين الحق، والعكس صحيح أيضًا، أعني أنّ الفرد عندما يفطن إلى معنى الدين الحقّ يصدر في سلوكه عن خلق الحقّ» [3].

هكذا يتحدث يحيى هويدي عمّا ينبغي أن يكون في الدين والأخلاق ممّا يجعلنا نتساءل: كيف- بعد ذلك- يصنّف هويدي نفسه بأنه ينتمي إلى معسكر الواقعيِّين، والمعلوم أنّ الواقعيِّين لا يهتمون بما ينبغي أن يكون؛ وإنّما بما هو كائن.

هكذا بدا هويدي في رحاب كانط، وتجلّت كانطيّته من خلال نصوصه الصريحة وبدا أقرب إلى المثاليّين منه إلى الواقعيّين، على الرّغم من تصريحه في غير موضع بأنّه ينتمي إلى الواقعيِّين[4].

1- عثمان أمين، روّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، مصدر سابق، ص 142.

2- يحيى هويدي، الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص 390.

3- المصدر نفسه، ص391.

4- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 217، 230.

المثاليَّة المعدّلة عند توفيق الطويل

تُعـدُّ الأخـلاق المثاليَّـة الكانطيَّـة الأُمّ الشَّـرعيَّة للمثاليَّـة المعدّلـة عنـد توفيـق الطويـل(1909ـ1991)[1]، وإن ارتبطت الأخيرة بوشائج قُربي مع مؤثّرات أخرى أرسـطيَّة وإسـلاميَّة، أو غيرهـا مـن المؤثّـرات، إلّا أنّ الأثـر الكانطيّ لهـو فـي الحقيقـة أخـصّ المؤثـرات وأقواها وأكثرها حضـورًا، حيث جاءت المثاليَّـة المعدّلة في الأسـاس لتتفـادى أوجه النقـص والقصـور الَّتِي وقعت فيها أمها المتزمّتة، فيقـول الطويـل: «إنّـا مع تقديرنـا البالـغ لمذاهـب التجريبيّيـن والوضعيّيـن وأمثالهـم ندين بالـولاء لنـوع جديـد مـن المثاليَّـة الأخلاقيَّـة المعدّلـة الَّتِي برئـت مـن التزمُّـت المقيـت، وتحـرَّرت مـن قيـود النّزعـة الصوريَّـة الَّتِي شـابت المثاليَّـة الكانطيَّـة المُتطرّفـة»[2]. ويصـف الطويـل مثاليَّـة كانـط بصفـاتٍ عـدّة؛ كأن يصفهـا بـ «المثاليَّـة بمعناهـا الضيِّـق فيقـول: «والمثاليَّـة فـي معناهـا الضيّـق، الاتّجـاه الَّـذي يجعـل الأخلاقيَّـة غايـة فـي ذاتهـا، فيرفـض القـول بأنهـا تهـدف إلـى إسـعاد الفـرد ـ كمـا ذهـب قدمـاء اليونـان ومـن أخـذ برأيهـم ـ أو منفعـة المجمـوع كمـا قـال أتبـاع المذهـب النفعيّ، أو تحقيـق الكمـال كما قـال دعـاة التطـوُّر وغيرهـم مـن مُفكّـري الأخـلاق، أو غيـر ذلـك مـن غايـات تقـوم خـارج الأخلاقيّـة، فالأخلاقيَّـة تهـدف إلـى غايـة موضعيَّـة يتوخاهـا الإنسـان بمـا هـو إنسـان. ومِـنْ ثَـمَّ؛ كانـت قيمتهـا مطلقـة، ليسـت نسـبيَّة وإلّا اسـتحال قيـام مبـدأ أسـمى للأخلاقيَّـة، وبهـذا تصبـح غايـة قصـوى للواجـب بالـذات»[3].

ثـمّ يقـرر الطويـل بـأنّ المثاليَّـة قـد بلغـت ذروتهـا بمعناهـا الضيّـق فـي فلسـفة كانـط؛ حيـث أوجـب علـى الإنسـان أن يـؤدّي الواجـب لذاتـه بباعـث مـن تقديـره العقليّ لمبـدأ الواجـب، ومـن غيـر اهتمـام لمـا يترتّـب علـى تأديتـه مـن نتائـج وآثـار، ومـن غيـر أن تتدخَّـل عواطفـه، أو ميولـه[4].

1- توفيـق الطويـل: مُفكّـر مصـريّ، عمـل أسـتاذًا للفلسـفة بجامعـة القاهـرة، وأسـتاذًا زائـرًا فـي العديـد مـن الجامعـات العربيَّـة والإسـلاميَّة، وتـمَّ انتخابـه عضـوًا بمجمـع اللُّغـة العربيَّـة، ولـه مجموعـة مـن المؤلّفـات والتّرجمـات المُهمّـة ، مـن أهمّهـا: أُسُـس الفلسـفة- فلسـفة الأخـلاق- مذهـب المنفعـة العامَّـة فـي فلسـفة الأخـلاق- قصّـة النّـزاع بيـن الديـن والفلسـفة.

2- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطوُّرها، دار الثقافة، القاهرة، 1985، ص 40.

3- المصدر نفسه، ص 400 .

4- المصدر نفسه، ص 401.

إنّ فلسفة كانط الأخلاقيَّة ـ من منظور الطويل ـ تنطوي على غَيرةٍ للفضيلة لا تُداني، ولكن فيها تطرُّفًا وغلوًّا يكاد يتلف بعض جوانبها. ولذلك، انطلقت المثاليَّة المُعدّلة؛ كي تدعم الفضيلة، وتتفادى ذلك التطرف، وذاك الغلوّ محاولة أن تبقى لها الصّفاء الَّذي يلائم طبيعتها. فما تلك المآخذ الَّتِي يجب تصحيحها، أو تعديلها في تلك المثاليَّة المُتزمِّتة؟

يرى الطويل أنّ مظاهر الغلوّ والتَّطرُّف والضّعف والنّقص بادية في نظريَّة كانط الأخلاقيّة، وتجلّي هذا الضّعف والقصور في ما يلي:

1 - النّزعة الصّوريّة:

إنّ المبدأ الصّوريّ في المنطق هو مبدأ التناسق، أو توافق التفكير مع نفسه، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صوريًّا؛ بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتّساق مع مقدّماتها دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع. ومبدأ كانط الَّذي يتمثّل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية، حقيقة أنّ الوعد الكاذب إذا عُمّم قانونًا انعدم الوعد، وافتقد مدلوله وبذلك يتناقض مع نفسه، ولكن أيّ تناقض هناك في أن تريد أن يكفّ كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد؟ ويُعمّم ذلك من غير تناقض؟ وحقيقة أنّ تعميم الامتناع من مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة، فتناقض الإرادة نفسها بذلك، ولكن أيّ تناقض في أن تريد أن يكفّ كل إنسان عن مساعدة غيره[1].

كما أنّ مبدأ كانط الصوريّ ـ من منظور الطويل ـ يزوّدنا بقاعدة سلبيَّة مأمونة للسُّلوك؛ بمعنى أنّنا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في ظروفنا أن يتصرّف كما نتصرّف، كنّا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقيًّا، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابيَّة فنهتدي بها ـ لا في ما يجب الإمساك عن فعله ـ بل في ما ينبغي فعله[2].

كما تعرّضت نزعة كانط الصوريَّة المُتطرّفة لسيل من حملات النُّقّاد من الباحثين، والَّتِي استهدفت قوله بأنّ بيت القصيد في أيّ فلسفة عمليَّة ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل؛ بل أن نبسط القوانين الَّتِي تُحدّد ما ينبغي

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطوُّرها، مصدر سابق، ص 443

2- المصدر نفسه، ص 443

أن يحدث، حتى ولو لم يحدث ذلك الَّذي نحدّده يومًا ما على الإطلاق؛ «بل إنَّ الفلسفة الَّتِي تقوم بخلط المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبيَّة لا تستحقّ أن تسمّى فلسفة؛ (لأن الفلسفة تتميّز عن المعرفة العقليَّة الشائعة بأنها تعرض ما تتصوّره تلك مختلطًا على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحقّ حتى أن تسمَّى فلسفة أخلاقيّة؛ لأنّها بذلك الخلط؛ إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الَّذي تسعى إلى تحقيقه» [1].

يعترض شوبنهاور على تلك الصوريَّة فيقول: إنّه من يدرينا أنّ هناك بالفعل قوانين لا بُدَّ لنا من أن نُخضع لها كلّ أفعالنا؟ بل من يدرينا أنّ ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لا بُدّ من أن يحدث، أو هو بالضَّرورة ممّا ينبغي حتمًا أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يُفسّر معطيات التجربة؛ بحيث يتناول ما هو كائن، أو ما قد كان محاولًا العمل على فهمه حقّ الفهم بدلًا من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد؛ بل إنّ كانط ليفترض منذ البداية أنّ هناك قوانينًا أخلاقيَّة خالصة، دون أن يضطلع بأيّ بحث تمهيديّ يُسوّغ لنا فيه تلك القضيَّة الَّتِي تحتمل المناقشة، ولكن أليس من حقّنا أن نفحص مفهوم «القانون» نفسه؟ ويعترض أيضًا شوبنهاور على اعتبار كانط لمفهوم الواجب على أنه مفهوم فلسفيّ، أو أخلاقيّ فيقول: «وحتى لو سلمنا بأن الواجب مفهوم أخلاقي صرف، فإنّ قول كانط بضرورة الخضوع للقانون احترامًا للقانون إنّما هو قول غير معقول؛ لأنّ العقل يلزمنا دائمًا بالبحث عن «الحيثيّات» الَّتِي تُسوّغ للقانون أن يأمرنا» [2].

إذن؛ يعيب توفيق الطويل على كانط تلك الصوريَّة الَّتِي وقع فيها ظنًا منه في أنه بوسعه أن يؤسّس الأخلاق على أُسُس صوريَّة أوَّليَّة سابقة على التجربة، معتقدًا بأنّ القانون الأخلاقيّ لا ينصبُّ على مادّة الأفعال؛ بل على صورتها فقط. ومن هنا، عمل الطويل على تفادي تلك النّزعة الصوريَّة في مثاليّته المعدَّلة. الَّتِي رأي فيها أنّ مجال علم الأخلاق هو المجال الخاص «بالشعور الخلقيّ» ذلك الشعور

1- Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994. p.254.

2- زكريا ابراهيم، كانت أو المشكلة النّقديّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1972، ص 192.

الَّذي يجتمع فيه الهوى مع المثل الأعلى، وتتصارع فيها الرغبة والغريزة مع العقل، وينشب صراع بين ما أرغب فيه، وبين ما ينبغي لي أن افعله.

2 - منع الاستثناء من القاعدة:

جعل كانط المبادئ الأخلاقيَّة مطلقة غير قابلة للاستثناء، وهنا يتعرَّض الطويل على منع الاستثناء، فيقول: «إنّنا نعرف بالحسّ الخلقيّ أن ليس هناك قاعدة أخلاقيَّة بلغت من القداسة حدًّا يمنع من أن نستثني منها بعض الحالات»[1] ؛ بل ويستشهد بتأكيد جاكوبي Jacobi في حملته على كانط، والَّتِي جاهر فيه بأنّ القانون قد وضع من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو الَّذي خلق من أجل القانون، ومن أجل ذلك كان من الضَّلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتي قلبه، وألّا يأذن لتلك الفلسفة الترنسندنتاليَّة الصوريَّة أن تنتزعه من صدره، وإن قيل: إنّ جاكوبي بذلك يحاول أن يقتلع تزمُّتًا ليغرس مكانه تزمُّتًا مُضادًّا[2].

يستطرد الطويل في شرحه لنقد ذلك الأمر المطلق الكانطي الَّذي لا يبيح الاستثناء، حيث يرى أنّ المبادئ الخلقيَّة قد وضعت من أجل الإنسان، ولذلك، فلا بُدَّ أن تكون قابلة للكسر، فالقواعد كلّها قابلة للاستثناء، مادام ذلك لمصلحة الإنسان العام، وعلى ذلك تكسر المبادئ الخلقيَّة ـ إبّان الحروب خاصّة ـ لمنع مزيدًا من الشرور؛ بل إن المبادئ تتصارع في غير الحروب مع بعضها بعضًا، كالصّراع الَّذي يقوم بين المبدأ الَّذي يوجب الامتناع من الكذب، والمبدأ الَّذي يوجب الكذب إنقاذًا لحياة إنسان يسأل عن مجرم يريد الفتك به، أو إشفاقًا على مريض بالقلب من خبر قاسٍ قد يقضي عليه، وعندما يتصارع قانونان، يتعذّر الفصل بينهما إلّا على أساس النتائج، الَّتِي تترتّب على كلٍّ منهما؛ بل إنّ الدّبلوماسيّ ـ مثلًا ـ يتعيّن عليه أن يكذب متى ترتّب على كذبه منع حرب عالميَّة ثالثة. إذن؛ فلا خير من النّاحية الأخلاقيَّة من الإقدام على شرّ من أجل منع شرور أكبر وأعظم، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شرّيرة، فالغاية تُبرّر الوسيلة، ذاك المبدأ المكيافيلليّ الشهير، مبدأ أخلاقيّ هشّ عند الطويل؛ بل هو مبدأ يجعلنا «نقف على أرض زلقة يتعذّر الاستقرار عليها» حسب قول الطويل نفسه[3].

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 444.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه ص 445.

يرى الباحث أنّ تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقيَّة كان من أهمِّ الأسباب الَّتي جعلت الطويل يهتمّ بتعديل تلك المثاليَّة المُتزمّتة إلى المثاليَّة المعدّلة، الَّتي ترى أنَّ الكثير من الأفعال الإنسانيَّة تُعدُّ صوابًا، أو خيرًا لمجرّد أنّها استثناءات من القاعدة العامَّة، فالاستشهاد في سبيل الوطن، أو من أجل فكرة، أو مبدأ، خير لكن تعميمه مستحيل؛ إذ لو عمّمنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانونًا للنّاس جميعًا، ما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله، وعندما يكون من الخير لإنسان أن يوهب حياته من أجل قضيَّة كبيرة يكون مردّ الخيريَّة في فعله إلى أننا نفترض أن أحدًا غيره لا يسدّ فراغه، ولا يقوى على تأدية مَهمَّته[1]. ومن أجل ذلك، رأى الطويل أنّ بارودي Parody كان صادقًا حين قال: إنّ الفدائيّ في العادة فرد واحد، وأنّ ممّا يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيّين؛ بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال؛ لكي يستعيدوا جريحًا، فيسلمون أنفسهم بذلك لهلاك مُحقّق، ولكن العقل يقضي بأن يكون الجميع مستعدّين للفداء والتضحية، وإن كان فرد واحد هو الَّذي يقوم بالعمل الَّذي يجمع إخوانه على أنه واجب، كما أنّ الأعزب لا يستطيع أن يُعمّم تصرُّفه وإلّا انقرض الجنس البشريّ، وإلى جانب هذا يكون كل من تحاشي الزواج لمصلحة الذرِّيَّة مُخطئًا من منظور كانط، مع أنّ من واجب بعض المرضي أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريّتهم، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تُحصى[2].

يعترض الطويل على تفسير كانط للواجب بأنّه الأمر المطلق، معضدًا رأيه برأي «وليم ديفيد روس W. D. Ross» الَّذي يرفض التسليم بوحدة الإلزام ويقول بمجموعة من الأوامر والالتزامات قد يناقض بعضها بعضًا، وتكون ـ مع ذلك ـ خيّرة في الوقت نفسه، فالإلزام الَّذي يقضي باتّباع الصِّدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن، ويبيح للأسير أن يكذب على آسره عند الضَّرورة. وهنا، يظهر تهافت الأمر المطلق عند كانط فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقضي الأخلاقيَّة بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشي لهم أسرار معركته الحربيَّة؟ وهنا يتساءل الطويل أمن أجل شكليَّة الأمر

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 446-445.

2- بارودي، المشكلة الأخلاقيَّة والفكر المعاصر، ترجمة: محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، د. ت، ص 345-344.

الكانطيّ المُطلق يصبح الأسير في تلك الحالة ملزمًا أخلاقيًّا بتحطيم وطنه كلّه؟! ومن هنا، نراه يقول: «إنَّ الأصحّ عندنا هو ما ذهب إليه «جيمس مل G. Mill» حين أباح كسر القاعدة الخلقيَّة بشرط أن يكون في الإمكان تعميم كسرها في كلّ ظرف مُشابه، وعندئذٍ نتبيَّن أنّ كسرها لا يكون من أجل نزوة، أو شهوة، أو مصلحة» [1].

إذن؛ يجوز عند الطويل كسر القاعدة الخلقيَّة وعصيانها من أجل قاعدة أسمى بشرط ألّا يكون الوازع على كسرها وعصيانها مصلحة شخصيَّة، أو نزوة، أو هوى طارئ [2].

3 - الفصل بين العقل والحساسيَّة:

فصل كانط بين العقل والحساسية، وتحيّز للأوّل، وتطرّف في إعلاء شأنه. ومن هنا، استحقّ نقد الطويل الَّذي عمل على تعديل مثاليّته المُتزمّتة المُتطرّفة فرأى أنَّ المثاليَّة الأخلاقيَّة الصّحيحة لا تستقيم ما لم تظلّ شخصيَّة الإنسان سليمة مُتكاملة Integrated وذلك يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقل وحساسيّة، فالقانون الأخلاقيّ يتماشى مع منطق العقل لا محالة، ولكن ذلك لا يعني قط أنّه لا يُستمدُّ إلَّا من العقل، إنّه مساير للعقل بالقياس إلى الغاية الَّتي نتوخّاها من وراء سلوكنا، وهو إن طالبنا بالحدِّ من جموح الحسّ وتنظيم مطالبه، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازعه[3]. كما انتقد الطويل مُسلّمات كانط الَّتي أقام عليها الأخلاق(وجود الله ـ حُرّيَّة الإرادة ـ خلود النّفس)، حيث قد بدت عند كانط مجرّد فروض لم يقم عليها دليل عقلي لتكون أساسًا للنّظام الأخلاقيّ. وهكذا بدت مثاليَّة كانط الأخلاقيَّة .

من أجل ذلك، قام الطويل بالتعديل والتقويم لتلك المثاليَّة المُتزمّتة والصوريَّة المُتطرّفة. وخاصّة إذا أضفنا إلى ما تقدَّم أنّ كانط كان قد حرص على استقلال الإنسان واستقلال إرادته عن كل سلطة، وأقام الأخلاق بعيدة من وحي الدين، ورفض ردّ الواجب إلى الله؛ ما جعل من الطّبيعيّ أن يضيق به رجال اللَّاهوت، وقد

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 446.

2- المصدر نفسه، ص 447.

3- المصدر نفسه، ص 448.

قيـل: إن إيمـان كانـط كان مثـارًا للظّنـون والرّيـب[1].

هنـا يقـرّر الطويـل أنَّ المثاليَّـة ـ بذلـك الشـكل ـ قـد ابتعـدت مـن دنيـا الواقـع، واسـتخفت بعالـم الشـهادة، واهتمّـت بالـذات العارفـة حتـى أغرقـت فيهـا الوجـود الواقعـيّ، وحصـرت نفسـها فـي كيفيَّـة المعرفـة حتّـى نسـيت الإنسـان والعالـم الَّـذي يعيـش فيـه، واهتمّـت بالرابطـة الَّتِـي تقـوم بيـن موضـوع ومحمـول..... وفـي غمـرة الاهتمـام بالـذات العارفـة وصيغهـا وإطاراتهـا العامَّـة لـم تُفـرّق بيـن إنسـان وإنسـان؛ وإنّما حصـرت اهتمامهـا فـي الإنسـان بمـا هـو إنسـان؛ أي فـي الإنسـان الَّـذي يُمثّـل البشـريَّة مجـرّدة مـن قيـود الزمـان والمـكان، ومقتضيـات الظـروف والأحـوال. ومـن هنـا، كانـت ثـورة الكثيريـن مـن الفلاسـفة ومدارسـهم، وتجلّـت تلـك الثـورة فـي فلسـفة الواقعيِّيـن الوجوديِّيـن والعمليِّيـن والبرجماتيِّيـن وغيرهـا مـن فلسـفات المعاصريـن[2].

كمـا إنـه إذا كانـت الواقعيَّـة تبـدو أقـرب إلـى الصَّـواب مـن مذاهـب المثاليِّيـن، فإنهـا ـ بدورهـا ـ لا تخلـو مـن مآخـذ؛ فالواقعيَّـة المادِّيَّـة قـد ردَّت العالـم إلـى المـادّة، وجعلت العقـل مجـرّد مظهـر لهـا. وبهـذا، طمسـت الجانـب الروحـيّ المعقـول لذلـك الوجـود، وفـي تصـوُّر بقيَّـة فـروع الواقعيَّـة لـلإدراك الحسّـيّ غلـوّ غيـر مُستسـاغ[3].

مِـنْ ثَـمَّ؛ رأى الطويـل أنَّ المثاليَّـة والواقعيَّـة تُعـدّان حتـى اليـوم مذهبيـن متعارضيـن، ولكـن الخـلاف بينهمـا قـد تغيّـر عمّـا كان عليـه حالـه فـي مطلـع العصـر الحديـث؛ فالمثاليَّـة كانـت تـرى أنّ مصـدر المعرفـة قائـم فـي الـذات؛ بينمـا كانـت تـراه الواقعيَّـة قائمًـا فـي الموضـوع؛ أي فـي الشـيء المُـدرك، ولكـن الأمـر قـد تغيّـر اليـوم فصـارت الواقعيَّـة تسـلم بـأن فـي المعرفـة عنصـرًا ذاتيًّـا، كمـا أصبحـت المثاليَّـة أيضًـا تسـلم بـأن فـي المعرفـة عنصـرًا موضوعيًّـا. ووجـه الخـلاف بينهمـا يقـوم الآن فـي نـوع العلاقـة الَّتِـي تقـوم بيـن الـذات والموضـوع[4].

1- تظـلّ تلـك الظّنـون، وتلـك الرّيـب قائمـة عنـد الباحـث، خاصّـة أنّ كانـط لـم يقـدّم دليـلًا نظريًّـا واحـدًا علـى وجـود الله؛ بـل رفضهـا جميعًـا ورفـض الأديـان السّـماويَّة وعَدّهـا عائقًـا ؛ بـل وسـببًا فـي عـدم تحقيـق السّـلام العالمـيّ، ورفـض أيضًـا الصّـلاة، ومختلـف الشـعائر والطقـوس الدينيَّة؛ مـا يجعـل الباحـث يتعجّـب مـن هـؤلاء الَّذيـن يصفـون كانـط بالمؤمـن القانـت!! أو حتّـى فقط بالمؤمن.

2- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 344 - 345.

3- المصدر نفسه، ص 345.

4- المصدر نفسه، ص 345.

يبدو أنَّ الطويل قد اهتمّ كثيرًا بالتوفيق بين المثاليَّة والواقعيّة، ولعلّ اهتمامه كان أحد الروافد المُهمّة الَّتي أسهمت في تشكيل مثاليّته المُعدّلة وتكوينها في مجال الأخلاق؛ حيث إنّ المثاليَّة التَّقليديَّة ترفض ـ على طول الخط ـ الموقف التجريبيّ الَّذي يتّخذ الأخلاقيَّة أداة لتحقيق لذّة ، أو منفعة، أو كمال، أو غير ذلك من غايات تقوم خارج الأخلاقيَّة نفسها؛ لأن الأخلاقيَّة عند المثاليِّين ـ كما سبق القول مرارًا ـ غاية في ذاتها؛ أي أنّها تهدف إلى تحقيق غاية موضوعيَّة يتوخّاها الإنسان بما هو إنسان، ومن أجل ذلك، كانت قيمتها عامّة مطلقة، وليست جزئيَّة نسبيّة، بذلك يُطاع الواجب لذاته، وتكون الإنسانيَّة كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب، ويترتب على ذلك انقطاع الصلة بين الأخلاقيَّة وجزاءاتها، ويتأكد القول بأنَّها تحمل جزاءاتها، وتتضمّن في ذاتها مُسوّغاتها، وهو رأي فطن إليه أفلاطون قديمًا، واحتضنته المثاليَّة التَّقليديَّة بعده.

لكن تلك المثاليَّة التَّقليديَّة الَّتي دارت حول مبدأ الواجب بدت مُتزمِّتة وجمدت وافتقدت القدرة على الحركة والحياة، واتَّصفت في تصوُّرهم بالموضوعيَّة الكاملة والمطلقيَّة الَّتي لا تقبل تعديلًا، ولا تحتمل تغييرًا، مع أنّ مفهوم القيم ـ في الحقيقة ـ مرتبط بالغاية الَّتي يتوخّاها الإنسان، وفي ظلّ ذلك اكتفى المعتدلون من المثاليِّين أن أباحوا الاستثناء من القانون الأخلاقيّ، وأجازوا كسر القاعدة الخلقيَّة من أجل قاعدة أسمى وأنبل[1].

جاءت المثاليَّة المُعدّلة مُنددة بالتَّزمُّت الَّتي اتَّسمت به المثاليَّة التَّقليديَّة، ورأت أنّه إذا كان من الحكمة ألّا تستغني عن قيم أثبتت التَّجربة الطَّويلة صوابها، فإنَّ علينا أن نعرف أنَّ معاني القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر. ومن هنا، مسّت الحاجة إلى تغيير مضمونها، أو تعديل محتواها حتى تُلائم روح العصر المُتطوّر دومًا، وحيث إنّ الفيلسوف المثاليّ أصبح يستكين إلى مقعد مريح يطمئنّ إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب، ذاك المبدأ الإنسانيّ الَّذي يلتقي على طريقة كل الناس في كلّ زمان ومكان، مع أنّ كل إنسان لا يشغل باله قط إلَّا إشباع مطالبة الشخصيَّة ورعاية مصالحه الذّاتيّة. ومن هنا، بدت معالم المثاليَّة المُعدّلة بوصفها تعديلًا للمثاليَّة التَّقليديَّة المُتزمّتة وتطويرًا لها، فتمثّلت في تحقيق الذّات بإشباع جميع قواها الحيويَّة في غير جور على قيم المجتمع، أو

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 96.

استخفاف بمعاييره، فالإنسان يبدو ـ في المثاليَّة المُعدّلة ـ كلًّا مُتكاملًا يجمع بين الحسّ والعقل في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما، ويتمثّل الإنسان فردًا في أسرة، ومواطنًا في أُمّة، وعضوًا في مجتمع إنسانيٍّ، وبذلك، يتّصل كمال الفرد بكمال المجموع الَّذي ينتمي إليه، فيختفي الّنزاع التقليديّ بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذّات ونكرانها، ويظل الإنسان خلال ذلك مُحتفظًا بفرديّته واستقلال شخصيّته، على الرّغم من ولائه للمجموع الَّذي ينتمي إليه، ومثل تلك المثاليَّة تتيسّر في النّظام الديمقراطيّ الصَّحيح، وهي تتكفّل بتكامل الطّبيعة البشريَّة وبها تصبح الأخلاقيَّة مطلبًا ميسور المنال، وليست عبئًا ثقيلًا لا يقوى على حمله إلّا الأبطال[1].

بذلك، نكون قد وقفنا على مكانة المثاليَّة المُعدّلة من المثاليَّة التَّقليديَّة الَّتِي شابها التزمُّت المقيت والصّوريَّة الخالصة، وكيف بدت الأولى الأنسب مع روح العلم الحديث والنّظريّات النَّفسيَّة الحديثة، وبقدرة الإنسان الَّذي هو ليس ملاكًا، أو حيوانًا؛ وإنّما هو في مكانة وسطى تُمثّل الاعتدال بكلِّ معانيه.

خاتمة

هكذا نكون قد وصلنا إلى حقيقة عملنا عليها من خلال هذه الورقة وهي الإسهام في إعادة تركيب الصورة الفلسفيَّة الَّتِي تحضر بها مثاليَّة كانط الأخلاقيَّة في فكرنا العربيّ المعاصر عامَّة، وعلى وجه الخصوص عند أربعة من أكبر مُفكّريه على الرّغم من القصور والنقصان الَّذي شاب نظريَّة كانط الأخلاقيّة، وفضلًا عن تلك النّزعة العنصريَّة المقيتة الَّتِي شابت أعمال كانط الأنثروبولوجيَّة، والَّتِي ازدرى فيها بعض الأعراق البشريَّة ودنّس طهارتها، والَّتِي تتناقض تناقضًا صريحًا مع فكرة الإخاء الإنسانيّ الَّتِي نادى بها. وقد بيّنت هذه الدراسة أنَّ المفكّرين العرب لم يتلقّوا كانط بالتّرجمة، والتّفسير، والشّرح، والتلخيص فقط، ولكنّهم أضافوا إليه وطوّروا نظريّاته، وقاموا بتعديل معوجها، وإكمال نواقصها، من خلال طرحهم لرؤى فلسفيَّة جديدة وأصيلة. وقد تجلَّى ذلك بوضوح في «الجبر الذّاتيّ» عند زكي نجيب محمود، وفي «الجوانيّة» عند عثمان أمين، وفي «الدين والأخلاق» عند يحيى هويدي، وفي «المثاليَّة المعدّلة» عند توفيق الطويل.

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 40.

تلك المحاولات الَّتِي اقتربت من تقديم نفسها بوصفها مذاهب فلسفيَّة أخلاقيَّة عربيَّة أصيلة. وقد برز فيها استلهام الأخلاق الكانطيَّة بأشكال مختلفة؛ فتارةً تَبرُز من خلال تلك «الإرادة الحُرّة» الَّتِي تشرع قوانينها بنفسها، فيستلهم ذلك «زكي نجيب محمود» في رؤيته الفلسفيَّة حول «الجبر الذّاتيّ». في حين تجيء «جوانيّة» عثمان أمين لتكمل الطريق الَّذي بدأه كانط في إعلانه بأنّ العصر أصبح غير مقتنعًا بقشور المعرفة الَّتِي يقدّمها الظاهر؛ بل أصبح يريد أن يمحص الشرائط الدّاخليَّة والقوانين الأبديّة، ولكنّه وقف عن حدود «المظهر»، فجاءت «الجوانيّة» لتكمل الطريق، ولتفسر الواقع الَّذي نواجهه على أنّه ذو معنى وأنّ له قصدًا، وأنّ فيه جوانيَّة خفيَّة من وراء مظهره الخارجيّ المحسوس، والمثاليَّة تفترض أنّ ذلك المعنى الجوانيّ هو قوام الواقع وحقيقته وماهيّته.

هذا في مجال الأبستمولوجيا، أمّا في مجال الأخلاق، فإنّ صاحب الجوانيَّة يبدو مُتأثّرًا بكانط ، حيث يرى أنّ قيمة العمل الأخلاقيّ لا تُقاس بنتائجه؛ بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير. الأمر نفسه نجده عند يحيى هويدي عند تناوله لـ «الدين والأخلاق»؛ فالدين الحقّ عنده هو الَّذي لا يصدر طمعًا في ثواب، أو خوفاً من عقاب، ولكنه الَّذي يصدر من رغبةٍ حقيقيَّة وطبيعة خجلة تلزمه بعمل الخير والبُعد من الشّرّ، كما أنّ الأساس في الأخلاق عنده هو نقاء القلب، وطهارة الضمير. وأخيرًا انطلقت «مثاليَّة توفيق الطويل المُعدّلة» من نقدٍ حقيقيّ لروح الأخلاق الكانطيَّة، فعملت على تعديل مثاليَّة كانط الأخلاقيَّة الضّيّقة المُتزمِّتة، فأكدت «المثاليَّة المُعدّلة» علاقة المثال بالواقع المعيش، وقامت على تحقيق الذات بكلّ قواها، حيث يشبع الإنسان فيها قواه جميعًا؛ المادّيّ منها والرّوحيّ بهداية العقل وإرشاده، وتتآخى من خلالها الأنانيَّة والغيريّة، فيزول العداء التّقليديّ بين نكران الذّات وتوكيدها.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر الأجنبيَّة

1- Kant, Critique of Practical Reason, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

2- Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

ثانيًا: المصادر والمراجع العربيَّة والمترجمة إلى العربيَّة

1 ـ أحمد عبد الحليم عطية، النَّظريَّة العامَّة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة، 1999م.

2 ـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، «الكانطيَّة في الفكر العربيّ المعاصر»، في: مجلّة أوراق فلسفيّة، القاهرة، العدد السادس، يوليو، 2002.

3 ـ إمام عبد الفتاح إمام، مُقدّمة الجبر الذّاتيّ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973م.

4 ـ بارودي، المشكلة الأخلاقيَّة والفكر المعاصر، ترجمة: محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، د. ت.

5 ـ توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق ـ نشأتها وتطورها، دار الثقافة، القاهرة ، 1985م.

6 ـ زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، 1959م.

7 ـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، مشكلة الحرّيّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971م.

8 ـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، كانت أو المشكلة النّقديّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1972م.

9 ـ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ، دار الشروق، القاهرة، 1971م.
10 ـ ـــــــــــــــــــــ، الجبر الذّاتيّ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973م.
11 ـ ـــــــــــــــــــــ، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة ، 1993م.
12 ـ عثمان أمين، رائد الفكر المصريّ، مكتبة النَّهضة المصريَّة، القاهرة، 1955م.
13 ـ ـــــــــــــــــــــ، «نقد العقل الخالص لكانط» مجلة تراث الإنسانيَّة، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963.
14 ـ ـــــــــــــــــــــ، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964.
15 ـ عزت قرني، الفلسفة المصريَّة (شروط التأسيس)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1992م.
16 ـ علي أسعد وطفة، الوجه العنصريّ المُظلم في الفلسفة الكانطيَّة ـ مأزق كانط الأخلاقيّ، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي: https:// watfa.net/archives/11835
17 ـ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عن كانط، دار مصر العربيَّة، القاهرة، 2001م.
18 ـ يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة ، القاهرة، د.ت.
19 ـ ـــــــــــــــــــــ، الدين والأخلاق، مقالة بكتاب (نحو الواقع، مقالات فلسفيّة)، دار الثقافة، القاهرة، 1986م.