موقف الفكر الإسلامي المعاصر من المنجز الفلسفي الكانطي

The position of the contemporary Islamic thought of the philosophical and Kantian achievements

أ.م.د. عمار عبد الكاظم رومي
كلية الآداب/ جامعة بغداد

Dr. Ammar Abdul Kadhim Roumi/ University of Baghdad - Faculty of Arts/ Department of Philosophy.

Abstract :

The contemporary Islamic thought has tried to distinguish between two kinds of proposition by highlighting its philosophical position of the completed Kanti. The first distinction is that which is supposed to talk about the question that is moving within a mental space emanating from the same mind. About a question that moves within another mental space out of mind.

Contemporary Islamic thought then goes on to talk about the crisis of these two distinctions, by relying on axioms that assume that the first question will end at a certain point, but the question is not so, the first question is generated for other questions, while the second question is clarified Contemporary Islamic thought is defined as practice. The research has been classified into the following four paragraphs.The first paragraph: Illegal metaphysics (about the possibility of constructing rigorous scientific questions and asking selective innate questions). The second paragraph: the legitimate right metaphysics (the shift from the scattered partial proposition to the systematic subtraction through the logical reasoning mechanisms). Third paragraph: metaphysics phenomena (concepts of place and time between the mechanisms of empirical knowledge and mechanisms of abstract knowledge). Fourth paragraph: Metaphysics ethics (the purpose of ethics between pure criticism and practical criticism).

مقدمة:

يمكن تصنيف الفكر الإسلامي المعاصر ، بوصفهم نتاج منظومة العقل العرفاني[١] ، الذي يؤمن بأسبقية الحدس على العقل، و لكن هذه المنظومة العرفانية الخاصة بهذه الطبقة ، تقف بمقابل منظومتي البيان[٢] و البرهان[٣] ، و التي تحركت من خلالهما الكانطية العربية . و لكن هذه المنظومة أذا كانت تشكل الاطار العام للتفكير لدى محمد حسين الطبطبائي [٤] و مرتضى مطهري [٥] و محمد باقر الصدر [٦] ، و لكنها لا تعني بذات الوقت ، الالتزام الحرفي بمتطلبات العقل العرفاني ، او نفي بعض الاراء الفلسفية التي تؤشر فروقات في الاليات و المنهج و الغاية ، و هذه الاختلافات التي ترجع بشكل اساسي الى التعديل الذي طرأ على منظومة العقل العرفاني في مرحلة السينوية[٧] الى التغيير الذي حدث العقل العرفاني في مرحلة الشيرازية[٨]. و أن مفكري الطبقة الكانطية الاسلامية اقرب الى اللحظة الشيرازية من العقل العرفاني الى اللحظة السينوية من العقل العرفاني ، و فيه تم الاقتراب بشدة من منظومة البرهان ، فاصبحت هذه الطبقة من المفكرين ، تشتغل بمنظومتي العرفان و البرهان ، فتم تأسيس العرفان على البرهان ، بمعنى انه قد أصبحت المعرفة الجديدة قائمة على معطيات و مسلمات وبديهيات ، يمكن البرهنة عليها منطقيا وفلسفيا ، و هذا التأسيس الجديد الذي طرأ على منظومة العقل العرفاني ، في تعاطي طبقة الكانطية الاسلامية . فقد عانت الكانطية الاسلامية من التشكل في ثلاثة ادوار ، من التعاطي مع النص الكانطي ، و هذه الادوار الثلاثة ، قد كان فيها التأكيد على اهمية القراءة الانطولوجية ، أي بمعنى اعطاء دور مضاعف للبعد الوجودي للفلسفة الكانطية، من دون الاهتمام كثيرا بالبعد الابستمولوجي ، وهذه الادوار الثلاثة هي لحظة محمد حسين الطبطبائي ، أي الدور الاول للقراءة الانطولوجية للنص الكانطي ، في هذا الدور الاول ، تعاطى طبطبائي مع النص الكانطي كما هو ، من دون الدخول في مناقشة او تحليل او نقد ، و انما اخذ النص كما هو ، باعتباره مسلمة من مسلمات التفكير ، و لكن هذه المسلمة ، احيانا تدرس من

خلال الرؤية الشيرازية للمعرفة . و اما الدور الثاني ، و هي لحظة مطهري ، فقد غادرت هذه اللحظة ، لحظة الطبطبائي ، فقد مارس مطهري اعادة قراءة للمنجز الكانطي ، فلم يكتفي فقط بالعرض، الذي حدث في اللحظة الاولى ، و ايضا وضع مطهري اشارات حول النص الكانطي و جهازه المفاهيمي . واما في الدور الثالث، وهي لحظة محمد باقر الصدر ، فقد تم فيها مغادرة اللحظتين السابقتين ، أي لحظة العرض مع الطبطبائي و لحظة اعادة القراءة مع مطهري ، الى لحظة النقد . وكان هذا النقد الموجه الى النص الكانطي ، نقدا يتعاطى مع النص الكانطي من خلال النص الشيرازي ، فكان النقد ، نقدا للرؤية الانطولوجية للعالم ، و الى امكانية المعرفة و حدودها ، لدى كانط . و لكن هذه

اللحظات الثلاثة المكونة لمرحلة التفكير ادت الى جلاء الموقف عند الفكر الاسلامي المعاصر ، التي تحولت مع محمود زيدان[٩] في مولفه حول الفلسفة الكانطية – كنط و فلسفته النظرية – و عبد الكريم سروش[١٠] في مؤلفه حول الفلسفة الكانطية – القبض و البسط في الشريعة - ، الى تثبيت مرحلة الوعي في الفكر الاسلامي المعاصر . بمعنى أخر ان مرحلة اللحظات الثلاثة – لحظة الطبطبائي و لحظة مطهري و لحظة الصدر – مرحلة التفكير في المشروع الفلسفي الكانطي، في حين شكلت اللحظتين الاتيتين – لحظة زيدان و لحظة سروش – مرحلة الوعي في المشروع الفلسفي الكانطي . و بين تلك المرحلتين فقد حصد الفكر الإسلامي المعاصر ، النقاط الأتية و التي دار حولها البحث و التحليل و المناقشة، بمنهجيات مختلفة

و من هذه النقاط: هي مسألة البحث حول جدلية العلاقة بين المعرفة و الخبرة، و ما تشكله تلك الجدلية من صياغة جملة من التصورات حول المجرد من الصيغ المعرفية او تجريبيتها ، و لم يكن المشروع الكانطي ان يطرح تلك التصورات بواسطة البناء المنطقي للمعرفة . و ايضا من النقاط الاساسية التي تعاطا معها الفكر الاسلامي المعاصر هي مسألة البحث عن معرفة تتصف بأنها معرفة تركيبية و معرفة قبلية في ذات الوقت ، و على اساس هاتين الصفتين ينبغي ان تكون المعرفة الممكنة ، و هذا التصور الكانطي قد دفع الفكر الإسلامي المعاصر من خلال ممثليه ، إلى التركيز على فكرة الاليات الذهنية التي ينبغي توظيفها ، لغرض الوصول إلى ذلك التصور الكانطي . والنقط الاخرى التي حاول الفكر الإسلامي المعاصر بحثها و التمكين منها هي مشكلة التناسق و اللاتناسق بين المفاهيم الكانطية المتنوعة و الكيفيات التي يمكن طرحها حولها لإجل توظيفها في الجهاز المفاهيمي الكانطي ، مع الاشارة إلى أن الفكر الإسلامي المعاصر من خلال ممثليه ، قد بحثوا هذا الجهاز من خلال نصوص الفلسفة الإسلامية بشكل عام و الفلسفتين السينوية و الشيرازية بشكل خاص . و النقط الاخرى و التي حاول الفكر الإسلامي المعاصر معالجتها هي مسألة البحث حول مسألة قابلية ثبوت الأشياء بوصفها قضايا لا تخضع لإي تغيير في سماتها الأساسية، لكن هذا الثبوت في بعض الأشياء ، هو ثبوت محدد كما وصفها الفكر الإسلامي المعاصر ، لا كما يرى المشروع الفلسفي الكانطي بوصفه ثبات مطلق، وهذا الأختلاف في التصورات يرجع إلى تباين الأراء حول تفسير المفاهيم الميتافيزيقية . لم يكن الفكر الإسلامي المعاصر لينتقل من مرحلة التفكير إلى مرحلة الوعي في المشروع الفلسفي الكانطي و تناول تلك النقاط الاساسية بالدرس و التحليل، ما لم يكن يمتلك تقييم ذاتيا للتجربة الكانطية المعرفية و ما تمثله من نقطة تحول في الفكر الغربي ، ان الاستدعاء للنصوص الكانطية و اجراء مقاربة بينها و بين النصوص الفلسفية الاسلامية ، ضمن شروطه الفكريه و حدوده التاريخيه ، فأن الفكر الإسلامي المعاصر لم يتحرك في فراغ معرفي او انطلق من تجربة خواء ، انما تحرك ضمن اتجاهات تراثية محملة تراكمات معرفية هيئت له اجراء تلك المقاربات الفكرية مع المنجز الفلسفي الكانطي، و قد اضفت تلك المقاربات على هذا المنجز طابعا واقعيا، بعيدا بعض الشيء عن الاستغراق في التأمل المجرد، و هي تلك الخصوصية في الفكر الغربي ، فجعل الفكر الإسلامي المعاصر من المنجز الفلسفي الكانطي، مبيئا اسلاميا ، بمتلاكه واقعية اسلامية بشروط معرفية جديدة ، اساسها التفكير الناقد ، كمرحلة اولى ، و الوعي الواقعي ، كمرحلة ثانية.

الفقرة الاولى: الميتافيزيقا الخاطئة غير المشروعة ـ نحو إمكانية تشييد أسئلة علمية رصينة و طرح الأسئلة الفطرية الانتقائية

النقطة التأسيسية في التمييز بين الميتافيزيقا الخاطئة غير المشروعة و الميتافيزيقا الصائبة المشروعة ، هو فيما طرحه محمود زيدان المبنية على فكرتين أساسيتين : "الفكرة الأولى : أن العالم الخارجي هو عالم الأشياء في ذاتها عند كنط. الفكرة الثانية : أن عالم الأشياء في ذاتها هو عالم الظواهر عند كنط ." [١١]

ان كانط رفض الفكرة التي تفترض ان المعرفة الانسانية على فطرتها الاولى ، تعتقد بالبحث الميتافيزيقي ، فان الانسان ميتافيزيقي بطبيعته وفطرته ، فان هذه الفكرة لا تجعل من البحث الميتافيزيقي بحثا علميا رصينا ، فهو بهذا الطرح اقل من البحث المنطقي او البحث الرياضي او البحث الطبيعي ، ان الإشكالية الإساسية هنا ، هي لا تأسس فقط على رفض هذا التصور حول البحث الميتافيزيقي ، ولكن الإشكالية تكمن في تحويل الطرح الميتافيزيقي الى طرح ممنهج ، يحيل فيه نوع من تراكمات المعرفة . و لكن هذه التراكمات المعرفية او القراءات المختلفة ، انتجت قراءة مغلوطة للنص الكانطي ، يصفها لنا محمود زيدان فيتحدث اولا حول التغير الخاطئ ، فيقول " هو عالم الاشياء في ذاتها عند كنط ، اما التفسير المقبول الذي نأخذ به هو القول أن العالم المادي الخارجي هو عالم الظواهر عند كنط ، يرى أصحاب التفسير الأول أن عالم الأشياء في ذاتها - عند كنط – هو المصدر الذي منه لتستقبل الحدوس التجريبية و من ثم يرجع اختلاف المدركات الحسية الى اختلاف الحدوس التجريبية ، ويرجع اختلاف هذه بدورها الى اختلاف الاشياء في ذاتها ، فمثلا ما يجعلنا ندرك شيئا ما خارجا على أنه منضدة و ليس كتابا او جبلا ، انما يعود الى الشيء الخارجي - و هو الشيء في ذاته – يصبح عالم الظواهر ، طبقا لهذا التفسير ((عالما فكريا)) و تصبح الظاهرة ((تأليفا)) عناصره حدوس حسية لتستقبلها و تصورات قبلية لتضيفها "[١٢].

نقطة التحول في الفلسفة الكانطية ، و التي يمكن عدها هنا كمدخل لبحث الميتافيزيقا الخاطئة غير المشروعة ، هي أن الفلسفة الكانطية قد عملت على إحداث تغيير في مجرى التفكير الفلسفي ، فاذا كان الوجود او فكرة الوجود او مفهوم الوجود هي من الموضوعات التأسيسة في الفكر الفلسفي عموما ، و كان مجرى التفكير الفلسفي ينتقل من بحث الوجود الى بحث المعرفة ، فأنه مع كانت قد حدث تغيير في هذه المعادلة الفكرية ، فاصبح الانتقال من بحث المعرفة الى بحث الوجود ، و لكن هذه الانتقالة هي ليست انتقاله ليست مشروطة ، و انما وجه لها كانط جهدا نقديا ، فيمكن ان نفترض هنا سؤال" هل يمكن أن يكون ثمة انتقال من ((المعرفة)) الى ((الوجود)) عند كانت ، بعد أن أعلن فيلسوفنا بصراحة استحالة تجاوز العقل للظواهر؟ أليست الميتافيزيقا - في عرف اصحابها – إنما هي إدراك موضوعات خارجه عن نطاق التجربة ؟ فكيف نسلم بأمكان قيام علم موضوعه هو ((الوجود من حيث هو موجود)) ، في حين أن كل هدف النقد الكانتي قد انحصر في بيان استحالة الانتقال من عالم ((الظواهر)) الى عالم ((الأشياء في ذاتها)) ؟ بل ألم يقل كانت نفسه : إن الواقع شاهد على أن الرياضيات و الفيزياء علمان مقبولان من الجميع ، في حين أن الميتافيزيقا لا زالت مبحثا مشكوكا في أمره ، حتى إن الكثيرين لا زالوا يرفضون التسليم بامكان قيام مثل هذا العلم ؟ "[١٣] .

العالم المادي الخارجي و بما فيها من اشياء ، لا تمتلك كينونة مستقلة او كينونة قائمة بذاتها ، فأن القراءة الفلسفية لهذا العَالم ، لا تزال تتعاطى معه بوصفه منفردا او مستقلة ، و لكنها بوصفه فيه كم هائل من المفردات الوجودية المترابطة ، فلا يمكن أن يكون العَالم الخارجي عند كانط هو الشيء في ذاته ، او التصورات القائمة حوله ، لذلك يمكن ان نفترض أمتلاك " التصورات استعمالان: تجريبي، و متعالي . في الأول يطبق التصور على الظواهر وحدها ، و في الثاني على موضوعات التجربة الانسانية الممكنة . في الاستعمال المتعالي يطبق التصور على الاشياء - في – ذاتها ، و هذه الاشياء - في - ذاتها هي موضوعات غير حسية . ولكي يعطينا التصور معرفة بالأشياء ، فلا بد من توافر أمرين :

١- الأول أن التصور يجب أن يكون له الشكل المنطقي لتصور بوجه عام أي شكل الفكر عامة ، عدم التناقض . و بالجملة يجب أن يكون كليا.

٢- و الثاني أنه يجب أن نكون قادرين على بيان أن من الممكن أن يوجد موضوع ينتسب اليه التصور ، و الا لما كان للتصور غير شكل الفكر و لا شيء أكثر من هذا ، لكن الموضوع لا يعطي للانسان الا من خلال عيان حسي[١٤] .

في هذا النص الاخير و هو و أن كان الحديث عن الميتافيزيقا الخاطئة غير المشروعة ، الإ انه ينساق مع هذا الطرح في تحديد الشيء في ذاته ، فهذا النص يعترف بأنه لا غنى عن المادة او العالم الخارجي ، بأنهما لا يعطيه معرفة منظمة او متسلسلة ، ولكن أن قيم المادة او التجربة في انها لا تحول التصورات الى مجرد اوهام ، فهي تعطي لإصحاب الاتجاه في التفسير الخاطىء للنص الكانطي بعض الحق او شيء من الحق ، في التباس الامر عليهم في الفصل بين النصوص الكانطية فهو يحاول ان يؤسس في حين أن عبد الكريم سروش يبحث عن الشيء في ذاته من رؤية مختلفة تلك الرؤية التي تحاول أن تقرأ كانط – النص الكانطي – من خلال الانطولوجية الدينية او الوجود الديني ، فليست الشيء في ذاته هو العَالم المادي او الخارجي وفقا للتصورات السابقة و معارضيها [١٥] ، ولكن الشيء في ذاته هو الدين او الوجود الديني ، المتعذر الوصول اليه ، فهو ذات التفسير النهائي للكانطية العربية ، و لكن الموضوع مختلف مع الكانطية الإسلامية ، فيفترض سروش " ما من شك أن المعرفة الدينية التي هي العارف ذاتها المستفادة من الكتاب و السنة (و ليس الكتاب و السنة نفسهما و لا الأيمان بهما) معرفة بشرية ، أي انها الامور التي يفهما البشر و يستخلصونها من الكتاب و السنة . و البحث عن هذه المعرفة (و أية معرفة أخرى) هو بحث معرفي (إبستيمولوجيك) "[١٦].

لفهم كانطي جديد من خلال إعمال هذا النص في التراث ، في الفصل بين التراث الخام و معرفة هذا التراث ، فأن التراث الخام هو الشيء في ذاته ، المتعذر الوصول اليه في هذه المرحلة من البحث [١٧]. فاذا (كانت) انطولوجية سروش تحاول ان تبحث التوظيف الكانطي في أسئلة جديدة حول النص الخام ، فأن الكانطية الإسلامية عند الصدر ، ترى في نقد الفهم الكانطي للشيء في ذاته ، طريقة نحو انطولوجيا لا تحفل بالطرح الكانطي ، فيفترض الصدر قائلا " وضع كانت حدا فاصلا بين (الشيء في ذاته) و (الشيء لذاتنا) : فالشيء في ذاته هو : الواقع الخارجي دون أي إضافة من ذاتنا إليه . و هذا الواقع المجرد عن الاضافة الذاتية لا يقبل المعرفة ، لان المعرفة ذاتية و عقلية في صورتها ، والشيء لذاتنا هو : المزيج المركب من الموضوع التجريبي ، و الصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن . و لهذا تكون النسبية مفروضة على كل حقيقة تمثل في ادراكاتنا للاشياء الخارجية ، بمعنى : أن ادراكنا يدلنا على حقيقة الشيء لذاتنا ، لا على حقيقة الشيء في ذاته "[١٨] .

<u>الفقرة الثانية: الميتافيزيقا الصائبة المشروعة – التحول من الطرح الجزئي المبعثر الى الطرح الكلي المنظم خلال آليات التفكير المنطقي.</u>

أن المدخل إلى تحديد الميتافيزيقا الصائبة المشروعة يكمن من خلال السير في اتجاهين و هما : الاتجاه الأول : ميتافيزيقا الظواهر الاتجاه الثاني : ميتافيزيقا الأخلاق[١٩] وقد حدد كانط ميتافيزيقا الظواهر في مؤلفه نقد العقل المحض ، لقد جاء المؤلف الكانطي – نقد العقل المحض – في سياق تحويل المعرفة إلى نظام ، فامكانيات المعرفة تحددها آليات تعيين الحكم ، و الحكم يختلف من حيث الكم و يختلف من حيث الكيف ، فمن حيث الكم ، تكون الأحكام ، اما كلية او جزئية ، ومن حيث الكيف تكون اما موجبة و اما سالبة ، فيطرح كانط في مقدمة مؤلفة - نقد العقل المحض – السؤال الاتي الذي يعمل على الاجابة عليه ، فيقول " هل تسلك معالجه المعارف الخاصه بالامور العقلية درب العلم الامنة ام لا ؟ يسهل الحكم على ذلك بناء على النتيجة ، فاذا ما تعرقلت المعالجة ، عندما تدنو من الغاية ، و بعد القيام بتحضيرات و اعدادات كثيرة ، و اذا ما اضطرت الى التقهقر مرارا، والى انتهاج طرق اخرى في سبيل بلوغ هذه الغاية وكذلك اذا استحال جعل مختلف العاملين فيها يتفقون

على كيفية اتباع المقصد المشترك ، فعندئذ يمكن الاقتناع بأن مثل هذه الدراسة لا تزال بعيدة كل البعد عن انتهاج درب العلم الامنة، بل بانها مجرد تخبط عشوائي ، لذا يمكن عند العثور المحتمل على هذه الدرب بمثابة إسداء خدمة للعقل ، حتى لو اضطررنا الى التخلي عما اصبح دون جدوى مما كانت تتضمنه الغاية التي سبق أن نشدت دون ترو ، و لقد سلك المنطق هذه الدرب الامنة منذ قديم الزمان كما يظهر من انه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة منذ ارسطو طاليس ، هذا إذا لم نشأ أن نعد بمثابة تحسين حذفه بعض الجزئيات النافلة ، و تعيينه لمضمونه تعيينا أوضح ، الامر الذي انما يعود الى التنميق اكثر مما يعود الى وثوق العلم، وما تجدر ملاحظته أيضا، هو أنه لم يستطع التقدم أي خطوة حتى الآن، لذا يبدو لكل ناظر محكما وكامل "[٢٠] .

وسوف يكون الاتجاه الأول هو المقدمة الأولى لبحث موضوع الميتافيزيقا الصائبة المشروعة ، أن كانط وفق هذا التصور الذي ابتدات معه الحديث عن الميتافيزيقا الصائبة المشروعة ، يكون العمل على تفكيك جزئيات المنظومة الأرسطية و احلال بدلها جملة من المصطلحات الكانطية الجديدة ، و التي لا يمكن أن تفهم بما قبلها ولكن تفهم بما هي ، فأن النص الكانطي في حالة عدم استيعاب للمصطلحات الكانطية ، تتحول قراءة النص الكانطي إلى نقد للنص الكانطي ، أن جوهر التعارض الكانطي في منطقه مع المنطق الإرسطي ، هو أن غرض كانط هو تحقيب فكرة التناقض واستبدالها بفكرة عدم التناقض ، واعطائها صفة الواقعية بدل الصفة الصورية ،" أن كانت من خلال تعميمه لمذهبه في التناقضات الواقعية ، ينسف التفكير الميتافيزيقي و اضفاءه صفة المطلق على قانون التناقض : اذا كانت الحقائق الواقعية لا تتناقض مع بعضها بصورة منطقية ، فان القانون المنطقي الصوري للتناقض ((ليس له اية اهمية ، لا عندما يدور الحديث حول الطبيعة و لا عندما يدور الحديث حول الشيء بذاته)) "[٢١]. و اذا تركنا الحديث عن الاتجاه الأول - مؤقتا – قبل الحديث بشيء من التفصيل ، فأن الاتجاه الثاني - ميتافيزيقا الأخلاق – أن الفكرة الاساسية التي طرحها كانط في هذا المؤلف هو فكرة التناقض في الوجود الانساني بين حيزين ، الحيز الاول هو الحيز المادي والذي نتفاعل معه بحواسنا و اعضاءنا الحسية ، و الحيز الثاني ، هو الحيز العقلاني ، و الذي يؤثر على وجود قوانا المعرفية و العقلية .

فيفترض كانط في مؤلفه – تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق – " أذن فأن ميتافيزيقا الاخلاق ضرورية ضرورة لا غنى عنها، لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث في مصدر القواعد الاخلاقية الموجودة في عقلنا وجودا قبليا ، بل لان الاخلاق نفسها لاتفتأ تتعرض لالوان من الفساد لا حصر لها ما بقيت مفتقرة الى ذلك لان كل ما ينبغي له ان يكون خيرا من الناحية الاخلاقية لا يكفي فيه ان يكون مطابقا للقانون الخلقي "[٢٢] أن المعالجة الكانطية للمسألة الأخلاقية - ميتافيزيقا الأخلاق – هي البحث في إيجاد نوع من التوازن بين طبيعة العقل المجرد و طبيعة الاستجابة المتعينة ، فهو أي كانط يذهب بالنتيجة الى افتراض نوع من التصور يرى فيه أن الاستجابة المشخصة تستوعب الفعل الاخلاقي المجرد أن هدف

الفلسفة ، كما يقول كانط، هو اصلاح الانسان، ويدعي أنه بنقله الميتافيزيقا من مجال العلم الى مجال الاخلاق انما ينقذها ويعيد لها قوتها، و ككل تفكير كبير تريد فلسفة كانط ان تكون تربوية تثقف الانسان ليس في حالة دوره الخاص في المجتمع ، و انما بالنسبة لقدره الاخير ، و يبتدئ ((النقد)) الاول ، بوجه خاص ، وكأنه ثقافة للعقل . فهو نظام للنفس يتيح تجنب التأرجح بين التوكيدات الدغمية و اليأس الارتيابي ومن هذه الزاوية ذاتها تتم مواجهة هدف رئيسي : تحديد العلم هو افساح المجال امام نوع جديد من الهام العقل ، أي لايمان عقلاني، وهكذا يتم تأسيس ميتافيزيقا عملية "[٢٣] .

أن الغرض الكانطي من تشييده للميتافيزيقا على اساس الأخلاق و ليس الأخلاق على اساس الميتافيزيقا ، هو في توفير الامكانية المعرفية للقدرة العلمية على معرفة الذات و معرفة المجرد ، فاذا (كانت) الميتافيزيقا الاخلاقية قائمة على اساس ظاهر الأخلاق ، فأنها محاولة لسد الثغرات الحاصلة في الإنتقال من الميتافيزيقا التقليدية التي يرفضها ، و بناء ميتافيزيقا صائبة او مشروعة ، توفر آليات الانتقال الميتافيزيقا من خلال ظواهر الأخلاق او اساس الأخلاق .

وآلان بعد هذا المدخل للميتافيزيقا العلمية او الميتافيزيقا الصائبة المشروعة ، فأن البداية ينبغي أن تكون من تعريف كانط للميتافيزيقا و يمكن أن نقرأ هذا التحليل، " أن الميتافيزيقا هي العلم الذي يدعي ادراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة ، هذه الميتافيزيقا هي التي يقصد كنط الى ابطالها هنا ، لانها في اعتباره تذهب بغير حق من الاشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية الى الاشياء كما هي في نفسها ، فهويتابع الحسيين في هذه النقطة ، ويطبق المبدأ التصوري بكل دقة ، فيفترق عن ديكارت ومالبرانش وليبنتز و باركلي في اعتقادهم ان العقل واقع على صور الوجود وذاهب منها الى اصولها ، وكان طبيعيا ان يرفض كنط قبول الميتافيزيقا كعلم بالشيء بالذات بعد النتائج التي خرج بها من تحليل الحساسية و الفهم ، فضلا عن اعتداده بالواقع من ان الميتافيزيقا ليست مقبوله عند الجميع كالرياضيات و العلم الطبيعي ، فان هذا يدل في عرفه على انه لو كان لنا حدس عقلي لكانت الميتافيزيقا كالعلمين الاخرين ، و هو يرى ان الاعتقاد العام بأن العقل الانساني يستطيع ان يضع مثل هذا العلم "[٢٤] .

من خلال المدخل السابق مع التعريف للميتافيزيقا نصل لمناقشة الاتجاهين معا ، و هما ميتافيزيقا الظواهر و ميتافيزيقا الأخلاق ، على وفق تصورات الفكر الإسلامي المعاصر في مرحلتيه (مرحلة التفكير و مرحلة الوعي) .

الفقرة الثالثة: ميتافيزيقا الظواهر مفهومي المكان و الزمان بين آليات المعرفة التجريبية و آليات المعرفة المجردة

تتصل ميتافيزيقا الظواهر بشكل تام بحدود التجربة ، فهي أي التجربة ، من خلالها تصل الفكرة إلى إدراك الشيء، وأن آليات التجربة هي المكان و الزمان ، فأذن موضوع ميتافيزيقا الظواهر هو ظاهرتي المكان و الزمان .

يحاول مرتضى مطهري أن يجد تفسير لظاهرتي المكان و الزمان وفقا للفهم الكانطي من خلال فهم فلاسفة الإسلام ، لظاهرتي المكان و الزمان ، فيفترض مطهري انه قد " اورد كانت في مقولاته اشياء يعتبرها الحكماء المسلمون من المعقولات الاولية و ليست من المعقولات الثانية ، بينما خلط بينهما في مقولاته ، كما يرى ان الزمان والمكان من الامور الذهنية المحضة ، بينما انكر الحكماء المسلمون مثل هذا القول في الزمان و المكان ، و اعتبر كانت المعقولات الثانية سواء كانت منطقية ام فلسفية امورا ذهنية ، في حين قال الحكماء المسلمون بالفرق بين المعقولات الثانية المنطقية التي هي امور ذهنية مائة بالمائة ، و المعقولات الثانية الفلسفية التي هي ليست كذلك "[٢٥].

أن مطهري يحاول ان يطرح موضوع ميتافيزيقا الظواهر من خلال تفسيره لمسألة الوجود الذهني ، فأن مسألة الوجود الذهني ، عندما تطرح يراد بها وجود اخر مقابل لها هو الوجود الخارجي ، ولكن مسألة الوجود الذهني لم تكن من المسائل التي اتفق عليها الباحثين في الفلسفة المثالية ، و انما (كانت) موضع مختلف عليه بين آراء ، و عمقت فكرة وجود هذا الوجود ، و بين آراء رفضت فكرة وجود هذا الوجود ، فيذهب مطهري الى " احدى القضايا التي تخص العلم و المعلوم ، و التي من الجدير بها ان تكون الاهم ، هي القضية المعروفة باسم ((الوجود الذهني)) في الفلسفة الاسلامية ، و هي قضية تخص حقيقة العلم و الادراك ، و تتحدث عن هذه الحالة النفسية التي اسميناها علما و ادراكا ، و تقول لنا أي وجود هي ، وما هي علاقتها العميقة و الخاصة بالشيء الخارجي الذي نسميه المعلوم و المدرك ؟ من بين الحالات النفسية العديدة الموجودة لدينا ، كالرغبة ، و الارادة ، و اللذة، و الالم ، و الخوف ، و الجرأة ، هنالك حالة خاصة تعرف باسم العلم او الوعي او الادراك ، نتعرف من خلال هذهالحالة على وجودنا ، و وجدود عدة امور اخرى خارجة عنا "[٢٦]. فلا يعتبر مطهري هنا فكرة وجود الوجود الذهني بأنها مسألة ثانوية و لكنها مسألة أساسية و هذه المسألة الاساسية ، انه ينبغي التعاطي معها من خلال افتراض فكرة الماهيات ، فأن هذه الفكرة تبحث في امكانية تحفيز ذهني هو الذي يؤشر مسألة وجود الوجود الذهني ، فمن خلال هذا التتابع تستطيع الانتقال من الاثبات الذهني ، أي اثبات وجود الوجود الذهني ، والذي يؤدي بالضرورة الى اثبات الوجود الخارجي ، فأن الوجود الخارجي يعتمد بصورة مطلقة على الوجود الذهني . فيفترض مطهري " كذلك يعتقد كانت

بوجود تباين مطلق بين المعقولات الثانية او ما يعبر عنه هو بالمقولات و الاشياء الخارجية ، حيث ذهب الى ان المعقولات الثانية هي من صنع الذهن مائة بالمائة ، أي انه قبل ورود المحسوسات (المعقولات الاولية او المعقولات الارسطية) الى الذهن ، فان هذه المعقولات الثانية موجودة ، و المحسوسات ترد الى الذهن لتستقر في ظرف المعقولات الثانية و التي سماها هو ((المقولات)) و هذه الاخيرة هي جزء من البناء الطبيعي الذاتي للذهن ، و هي من ذاتياته ، بينما لم يعتبر الحكماء المسلمون المعقولات الثانية – منطقية ام فلسفية – من ذاتيات الذهن ، لانهم لا يقولون بالبناء الذاتي للذهن ، و انما يتبنون نظرية اخرى تبدأ بالعقل الهيولاني و النفس الهيولاني فيقولون : في أول الامر لا يوجد سوى علم الذات بالذات ، و اما الباقي فهو أمر بالقوة يتحول بالتدريج الى الفعل ، و لا علم ذاتيا سابقا للنفس ، وليس من علم له الاسبقية فيها ، و انما كل المعارف تحصل عليها بصورة تدريجية"[٢٧] . يطرح مطهري هنا الفارق بين التعاطي الكانطي للمقولات و التعاطي الإسلامي للمقولات ، و ينتقد الفصل الكانطي بين المقولات الاولى و المقولات الثانية ، ان مطهري اراد من نقده هنا هو في افتراض الحل الإسلامي للقراءة الكانطية للمقولات ، و التي مؤداها هو ان القراءة الإسلامية للمقولات الكانطية تحاول ان تعطي للمقولات بعدا وجوديا من خلال جعل البعد المنطقي مقدمة لهذا البعد الوجودي ، و ان الفارق الاساسي الإضافي في تمييز كانط بين المقولات الأولى و المقولات الثانية ، في حين ان القراءة الإسلامية تتعاطى معها بوصفها شيء واحد ، هو موقف كانط من النص الديني – الانجيل[٢٨] ، وموقف مطهري من النص الديني – القرآن[٢٩] .

بعد الانتهاء من عرض موقف مرتضى مطهري من ميتافيزيقا الظواهر انتقل الى طرح موقف محمد حسين الطبطبائي ، يبدأ الطبطبائي بعرض اعجابه الشديد بفلسفة كانط ، و يحاول ان يطرح موقفه من ميتافيزيقا الظواهر الكانطية ، من خلال مناقشة رأي كانط في نظرية المعرفة ، فيفترض طبطبائي قائلا " كنت فيلسوف الماني مشهور (١٧٢٤ – ١٨٠٤) و له نظريات مهمة بشأن قيمة المعرفة و سائر مشكلات المعرفة ، يعد كنت في زمرة الفلاسفة الاوربيين من الطراز الاول ، و يؤمن به الاوربيون ايمانا عظيما . و قد وصف احد علماء اوربا فلسفة كنت بقوله ((كانها جبل من الفلسفة احكمت اسسه)). و قد وسمت فلسفة ((كنت)) بالفلسفة النقدية ، بحكم عكوفها على نقد العقل و الفهم الانساني و تعيين حدود العقل و الحس و تمييزها بين قضايا المعرفة و بين القضايا التي تقع في اطار المعرفة "[٣٠]. من خلال نص الطبطبائي و الذي يبدي به اعجابه بكانط ، يمكن استنطاق هذا النص في انه يهدف الى التأكيد على مكانة العقل في اعتباره آلية المعرفة الاساسية ، و ان العقل تعاطى مع التصورات و التصديقات ، فأنه ينتقل من مسلمات العقل البشري ، فهو ينتقل من البديهيات الى المسلمات ثم إلى اصدار الاحكام ، أي الانتقال من القضية البسيطة الى القضية المركبة .

و لكن هذا الاعجاب الفلسفي بنتاج كانط الفكري ، قد تحول الى نقد و مناقشة لموقف كانط من الميتافيزيقا ، فيفترض الطبطبائي، " ذهب كنت إلى ان ابحاث الفلسفة الأولى لا تقع اساسا موضوعا للعلم، وما طرح حتى الان ليس من العلم ، بل الفاظ و اخيلة . اذن فقيمة المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية التي عدها ديكارت و اتباعه يقينية تساور صفرا . لكن هذا النفي لقيمة المعرفة من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، أي ان ما طرح ليس علما من حيث الاساس ، بل مجرد الفاظ ، لان لحصول العلم شروطا لا تتوفر في الفلسفة الاولى"[٣١] ، ان التعاطي الكانطي مع الميتافيزيقا قد مر بأكثر من دور ، الدور الاول هي في الافكار الرئيسية التي عرضها كانط في كتابه الاهم - نقد العقل المحض – و الدور الثاني هو في كتابه الشارح لكتابه الاهم – مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن أن تصير علما – في كتابه الثاني حاول كانط ان يوضح الحقائق التاريخية لكتابه الاول ، الذي جوبه بموجات كثيرة من النقد و الاعتراض . لكن الجزء الأهم من هذا الشرح في كتابه الأخير – مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما – طرح فيه تسأولات حول ظاهرتي الزمان و المكان للذين هما اساس ميتافيزيقا الظواهر لديه ، فيقول كانط " فالرياضة البحثية بوصفها معرفة تركيبية قبلية لا تكون ممكنة إلا بقدر ما تنطبق على موضوعات الحس البسيطة التي يقوم عيانها التجريبي على العيان المجرد (للمكان و للزمان) ، و هو بالتأكيد عيان قبلي ، و ذلك ممكن لان هذا العيان المجرد

ليس غير الصورة البسيطة للقوة الحساسة التي تسبق الظهور الواقعي للموضوعات ، و قبل كل شيء تجعله ممكنا في الواقع : ومع ذلك فان ملكة العيان القبلي لا تتعلق بمادة الظاهرة أي بالمحسوس لان هذا هو العنصر التجريبي فيها ، انما تتعلق بصورتها فقط أي بالمكان و بالزمان . و اذا كان ثمت ريب في انهما حدان ملازمان للاشياء من حيث نسبها الى القوة الحساسة لا من حيث هي اشياء في ذاتها ، فاني اود ان يقولوا لي كيف نحكم بانه من الممكن ان نعرف قبليا و بالتالي قبل كل معرفة للاشياء أي قبل ان تكون الاشياء معطاة لنا ، ما هي طبيعة عيانها ، وهو هنا المكان و الزمان . ونحن نفهم ذلك جيدا اذا اعتبرناهما ببساطة شرطين صوريين لقوتنا الحساسة ، و اذا اعتبرنا الموضوعات مجرد ظواهر ، و بذلك يمكننا بكل تاكيد ان نتمثل من تلقاء نفسنا أي قبليا صوره الظاهره أي العيان المجرد "[٣٢].أن العامل المحدد لظاهرتي الزمان و المكان و اللذين هما آليات ميتافيزيقا الظواهر عند كانط هو مبدأ الحساسية الصورية ، و لكن هذه الحساسية الصورية وفقا لتصور الكانطي تتعاطى مع ظاهرة المكان بطريقة مختلفة عن التعاطي مع ظاهرة الزمان ، ففي الوقت يكون التعاطي مع ظاهرة المكان بصفة غير مباشرة ، ولكن التعاطي مع ظاهرة بصفة مباشرة ، بدأ كانط بعد ايضاحه لطبيعة التعاطي مع ظاهرتي المكان و الزمان ، ينتقل الى تحليل اكثر تفصيلا لظاهرتي المكان و الزمان ، فيفترض كانط أن الفارق الاساسية و المهم بين ظاهرتي المكان و الزمان . هو فالتصور الكانطي حول ظاهرة المكان يرتبط بطريقة كبيرة بالتجربة الحسية ، في حين أن هذا التصور حول ظاهرة الزمان يرتبط بالتعاقب و التتابع ، فهو خارج التجربة ، فيفترض طبطبائي " يقول كنت ان الحواس تقدم للذهن مادة المعلومات ، و يسبغ الذهن على هذه المادة صورة ، لكي تضحى ممكنة الادراك . و يقول ان كل شيء يتصوره الانسان يتصوره في ظرف الزمان و المكان . و لا يمكنه ان يتصور شيئا من اشياء العالم بلا زمان و مكان . لكن الزمان و المكان ليس لهما وجود خارجي ، بل كيفيان ذاتيتان للذهن ، وصور يمنحها الذهن للمحسوسات ، و لولا ما يسبغه الذهن على مادة الادراك من صور لا يرد الذهن سوى تأثيرات مشتتة ، لا رباط بينهما ، أي سوف لا يتصور الذهن شيئا . مثلا : لدينا تصور واضح عن الشمس ، لكن الذي يرد الذهن عبارة عن الحرارة و الضوء و اللون ، و ما لم يحدد الذهن لهذه الكيفيات موقعا مكانيا وزمانيا فيربط بين هذه العوارض لا يمكنه ابدا الحصول على تصور عن الشمس "[٣٣].

أن عمليات فهم او الادراك المعرفي لا تتم وفقا فهم الطبطبائي للنص الكانطي خارج اطار صورتي الزمان و المكان ، و لكن تبقى هذه الصور متفرقة من دون وحدة معرفية متكاملة فهي تحاول اذن ان تمتلك بعدا معرفيا من خلال قانون معرفي او منظومة معرفية ، و لكن هذا القانون المعرفي اوالمنظومة المعرفية ، تبقى محتفظة بصيغتها الصورية . فأدراك تلك الظاهرتين لا ينفك بحاجة الى شكل او اطار و ايضا بحاجة الى مادة ، فمن خلال الشكل و من خلال المادة ، تتحدد ميتافيزيقا الظواهر. و بعد الانتهاء من طرح موقف مرتضى مطهري و محمد حسين طبطبائي ، انتقل الى طرح موقف محمد باقر الصدر ، تعامل الصدر مع ميتافيزيقا الظواهر عند كانط من خلال تعاطيه مع ظاهرتي الزمان و المكان ، على وفق تصنيف كانطي المعرفي ، فهو يفترض أن " الرياضيات و الاحكام العقلية فيها كلها احكام تركيبية اولية سابقة على التجربة ، لانها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية ، فالهندسة تختص بالمكان ، و الحساب موضوعه هو العدد ، و العدد عبارة عن تكرار الوحدة ، و التكرار معناه التعاقب و التتابع، وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند (كانت). واذن فالقطبان الرئيسيان اللذان تدور حولهما المبادئ الرياضية هما : المكان ، و الزمان . و المكان و الزمان في رأي (كانت) صورتان فطريتان في الحساسية الصورية للانسان ، أي : ان صورتيهما موجودتان في الحس الصوري بصورة مستقلة عن التجربة ، و ينتج من ذلك : ان كلما نعزوه للاشياء أن احكام متعلقة بمكانها او زمانها فهو مستمد من فطرتنا ، و لم نعتمد فيه على ما اتانا من الخارج بواسطة الحس . اننا نحن خلقناها بانفسنا و لم نستوردها من الخارج ، اذ هي دور حول الزمان و المكان الفطريين "[٣٤]. و يمكن ان الحظ الإختلاف في الطرح حول ميتافيزيقا الظواهر الكانطية في صورتي المكان والزمان ، بين تعاطي الطبطبائي و تعاطي الصدر ، ففي الوقت الذي بنى فيه الطبطبائي تصوراته حول ظاهرتي المكان و الزمان من خلال وجود الحساسية

الخارجية و من خلال وجود الحساسية الباطنية ، فتوظيف الحواس الخمسة، تطبيقا للادراك غير المباشر لظاهرة المكان، ويستوعب الحساسية الباطنية التي تعد تطبيقا مباشرا للادراك ظاهرة الزمان. فهنا يتفق طرح الصدر مع طرح الطبطبائي في هذه النقطة ، و لكن نقطة الإختلاف هو في أن ظاهرتي المكان و الزمان، واحيانا تضاف العلية التي ترتبط بشكل وثيق بميتافيزيقا الظواهر ، في حين ان الرياضيات موضوعها مختلف بشكل كبير ، فأن الفهم الكانطي للرياضيات ، جاء في سبيل طرح امكانية قيام ميتافيزيقا علمية على نموذج الرياضيات ، فكان السؤال الكانطي في سبيل قيام الرياضيات كعلم و عدم امكانية قيام الميتافيزيقا كعلم ، و نجد الجواب الكامل و الشافي في مؤلف كانط - مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن أن تصير علما – أن كانط في طرحه لظاهرتي المكان و الزمان ، اراد الوصول الى مسألة اعمق و اهم ، هي في امكانية وجود قضايا تركيبية قبلية . فيفترض كانط " و هكذا نحن لا ندرك الموضوعات قبليا الا بصورة العيان الحسي . ومن هنا فلا يمكن معرفتها الا كما تبدو (لحواسنا)، لا كما يمكن ان تكون في ذاتها، وهذا الزعم ضروري على الاطلاق اذا كنا نريد ان نسلم بان القضايا التركيبية ممكنة ، او ان امكانها في حالة وجودها يجب ان يكون مفهوما ومتعينا من قبل . اما المكان و الزمان فهما العيانان

اللذان تبنى عليهما في الرياضة البحتة كل المعارف و جميع الاحكام التي تكون ضرورية لأزمة في نفس الوقت . لانه يجب اولا في علم الرياضة ان نتمثل كل تصوراته في العيان ، و في علم الرياضة البحتة يجب مثلها في العيان المجرد أي يجب علينا بناء هذه التصورات . و بدون ذلك فان الرياضة التي لا تتبع غير المنهج التحليلي الذي يحلل التصورات لا المنهج التركيبي"[٣٥]. أن كانط توصل الى تلك النتائج في ظاهرتي المكان والزمان ، من خلال تصور كانط لعلاقات العلية ، و لا تخلو ظاهرتي المكان و الزمان من ذلك ، فأن هاتين الظاهرتين هما من نتاج الذهن ، ولكن يقرر كانط ان العلاقات لا تكون منعكسة تماما ، فأن الظاهرة التي تبدو تأخذ جانب معين ، ولنقل أن هذا الجانب يمثل نقطة (أ) فأنها في المرأة يأخذ نقطة (ب) ، او لنفترض أن الظاهرة تأخذ جانب و يمثل نقطة (ب) فأنها في المرأة تأخذ نقطة (أ) . بمعنى أن الذهن الإنساني يتصور شيء و الواقع يطرح الشيء بطريقة مغايرة ، و هنا في هذه النقطة يفترض الصدر " و بهذا تصبح الرياضة و المبادئ الرياضة ممكنة المعرفة ، و تصبح الحقائق الرياضية حقائق يقينية مطلقة ، فلا تتسع في الميدان الرياضي للخطأ او التناقض ، ما دام الميدان الرياضي هو الميدان الفطري للنفس ، و مادامت قضاياه منشأة من قبلنا و ليست مقتبسة من واقع موضوعي منفصل عنا ، لنشك في مدى امكان معرفته و استكناه سره "[٣٦] . و في هذه النقطة تحديدا ينبغي أن نميز بوضوح بين الاحكام التركيبية اليقينة و الاحكام التركيبية الظنية ، و السؤال الاهم الذي حاول كانط الاجابة عليه ، هو كيف يكون الحكم تركيبيا و في ذات الوقت يكون قبليا ؟ ، فوجد كانط الاجابة في المعرفة الرياضية ، فافترض كانط و هو افتراض صائب ، أن المعرفة الرياضية هي معرفة مختلفة عن بقية انواع المعارف ، فانها ، أي المعرفة الرياضية تتحق من خلال حيزين و هما :

الحيز الاول: هو وجود المعرفة الرياضية في الحواس. والحيز الثاني : هو وجود المعرفة الرياضية في التجربة . و على أساس هذين الحيزين ، كان التمييز الكانطي مبررا بطريقة منطقية و عقلانية في فصل الظاهر بين الاحكام التركيبية اليقينة و الاحكام التركيبية الظنية ، فأن الاحكام التركيبية اليقينة تختص بالتصورات المرتبطة بالحواس في حين ان الاحكام التركيبية الظنية تختص بالتصورات المرتبطة بالتجربة . و بعد الانتهاء من عرض موقف مرتضى مطهري و محمد حسين الطبطبائي و محمد باقر الصدر ، أنتقل الى عرض موقف عبد الكريم سروش ، يبدأ سروش حديثه حول ميتافيزيقا الظواهر من خلال هذا الوصف لجهود كانط في دراسة العقل الانساني و تاريخه المعرفي ، فيقول سروش واصفا كانط باصل الحياة عند اليونان و غيرها من الحضارات القديمة او ما تلاها فيقول " أن اقل تلاطم في احدى زوايا اوقيانوس المعرفة البشرية يؤدي تموج اوسع "[٣٧].أن هذا التصور السروشي حول المنجز الكانطي الفلسفي في تحديد الموقف من ميتافيزيقا الظواهر هو يتصل بشكل كبير في اعطاء سروش لكانط اهمية كبيرة في اعتباره مؤسس الفلسفة النقدية، فقد كان هنالك رأي مخالف لم يعتقد باسبقية جون لوك[٣٨] و ديفيد هيوم على كانط في ابتكار الفلسفة النقدية ، لكن كانط لا يتعاطى بسلبية مع هذا الرأي ، بل يحلل هذا التصور . و

هذا التصور مفاده الى أن جون لوك او ديفيد هيوم هما مؤسسي النقد في العقل الغربي الحديث ، و لكن لغموض مجمل الافكار التي طرحها كانط في مؤلفاته ، و تحديدا في مؤلفه – نقد العقل المحض – و لكن مع مؤلفه الاهم و الفاصل – مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن ان تصير علما – بدت الامور تتضح . و يخص كانط النصين الاتيين من مؤلفه – مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن أن تصير علما – لمناقشة بعض تصورات جون لوك حول ميتافيزيقا الظواهر ، وايضا بعض تصورات ديفيد هيوم. فبالنسبة الى تصورات لوك ، فهو يفترض أي لوك ، في حديثة عن ظاهرتي المكان و الزمان و اضفاء صفة القدسية عليهما ، بقول لوك في مؤلفه – رسالة في التسامح – " سيدي الموقر حيث انك تشعر بالغبطة لانك تتساءل عن افكاري الخاصة بالتسامح المتبادل بين المسيحيين المختلفين في مللهم ، فأنا من اجل ذلك اجيبك بلا تحفظ و هو انني انظر الى التسامح على انه العلامة المميزة للكنسية الحقة ، فالبعض يتباهى بقدم الاماكن و الالقاب ، او بغبطة الطقوس و البعض يزهو بصلاح إيمانه ، بينما يفاخر الجميع بما يعتقدون انه الايمان الحق الذي لا يشاركهم فيه احد ، هذه كلها و غيرها مما على شاكلتها انما هي علامات على شهوة البشر في تسلط كل منهم على الاخر اكثر مما هي علامات على حب كنيسة الله ، فلنسلم بأن لكل فرد الحق في التوجه نحو كل هذه الامور، لكن اذا تجرد من المحبة و التواضع وارادة الخير للبشرية ، بمن فيها من غير المسيحيين فأنه في هذه الحالة، لا يمكن ان يكون مسيحيا حقا "[٣٩]. فاذا (كانت) العلاقات المعرفية و الانسانية تتأسس على وفق اعتبارات المكان و الزمان، و كلما حصلت هاتين الظاهرتين على القدم ، اصبحتا اكثر قداسة ، أي اكثر تنزيها، أصبحت أكثر بعدا عن التعاطي النقدي، فأن لوك يستبعد الاعتماد على مبدأ الاتساق بدل الاعتماد على مبدأ القدم .

وفي هذا السياق يتعاطى سروش مع طرح لوك من خلال افتراض طرح مقولة الجرأة في التعاطي مع مقولة المكان و الزمان المقدسين ، فيقول سروش " اول ما نضحي به في مقابل المقدسات الموهومة هو عنصر الجرأة، فلا شك ان الجرأة غير محمودة بصورة مطلقة ، و العقل هو الذي يجب عليه ان يشخص موارد الصواب والخطأ في الجرأة و الشجاعة ، أي الحد الوسط فيها ، و اهم صفة يتحلى بها العَالم هي ان يدرك جيدا حدود علمه . و مع ذلك فالكثير من الامور المقدسة لدى الانسان لا تستحق التقديس و لا ينبغي له تقديسها اصلا ، و من هنا يتبين لنا تفسير جديد لمقولة (كانت) السابقة وهي (ان على الانسان ان يكون جريئا وشجاعا في مقابل نقد المقدسات)"[٤٠] . لقد انطلق سروش في مناقشة نص لوك ، و هو النص الذي افترض فيه مناقشة كانط لإسبقية لوك في تأسيسه للمسألة النقدية في الفلسفة من ألأسس النظرية لهذا الطرح .

في التركيز على قيم الحداثة و التنوير الغربي ، حيث كان لذلك العصر الفضل الاكبر في تحييد المعتقد الديني الخاطئ و التي تقوم على اصول العاطفة و ليس العقل و يهتم بالجانب الغيبي أكثر من الجانب الواقعي. يرجع كانط تلك التصورات كلها ، أي تصورات لوك في العلاقات بين الاشياء في تفعيل ميتافيزيقا الظواهر ، أي ظاهرتي المكان و الزمان الى فكرة النسق ، يقول كانط " لن يتمنى الفيلسوف شيئا افضل من ان يكون قادرا على استنباط مختلف التصورات و المبادئ التي بدت له متفرقة من قبل عند استعمالها في العيان ، من مبدأ قبلي واحد ، وان يجمعها هكذا في معرفة واحدة . ان الفيلسوف كان يعتقد في بداية الامر اننا قد جمعنا هنا الراسب كله الناتج عن عملية تجريد ما ، ثم بعد مقارنته بالمعارف الاخرى قد تبين لنا انه يكون جنسا خاصا من المعرفة ، انما لم يكن هذا الراسب غير مجرد تجمع aggregat و الان فهو يعلم ان هذه الكمية بالضبط من التصورات و المبادئ و بلا زيادة او نقصان هي وحدها التي يمكن ان تكون هذا الصنف من المعرفة "[٤١].

يفرق كانط في النص السابق بين نوعين من المعرفة ، و هو في حديثه عن تصنيف المقولات او تصنيف الظواهر ، او بمعنى أدق ظاهرتي المكان و الزمان ، بين المعرفة التي تقوم على تجزئة منظومة المعرفة ، التي تقوم على تجزئة مشتركة ، فأن هذه المعرفة ، هي المعرفة الاولى ، هي معرفة بسيطة ، في حين أن المعرفة الثانية هي معرفة مركبة ، وهذان النوعين من المعارف ، المعرفة البسيطة و المعرفة المركبة هما ، كان وراء الغرض الكانطي في التصنيف المتقدم للمعرفة ، و

هو في جوهر هذا الغرض المساهمة في تحديد نسق معين لميتافيزيقا الظواهر . و يربط سروش بين تلك التصورات الكانطية في النص الكانطي السابق، من قراءة الميتافيزيقا الظواهر ، ظاهرتي الزمان و المكان مع التجربة المعرفية على وفق تصوره، فيقول سروش " هذا النوع من التدين يهدف لنيل التجربة الدينية بما تمثله من جوهر الدين و ذاته ، أي ان المكلف هنا يتحرك في اعماله الشرعية و ممارساته الاجتماعية و التزامه بالقيم الاخلاقية ليس لاغراض موجودة في نفسها بل ينظر الى ما وراءها فيهتم بكل شيء يحقق له التجربة الباطنية و يساهم في تفعيلها و تنشيطها في روح الانسان ، فالهدف من هذه الاعمال والتكاليف هو تحقيق جوهر الدين في ذات الانسان لا اعمار الدنيا و لا السعادة في الاخرة و السياسة و الاجتماع و الاقتصاد ، وهذا لا يعني ان هذه الامور ليست بذات قيمة بل هي بمثابة معطيات ونتائج في حركة الانسان وراء تحقيق جوهر الدين ، فجوهر الدين يحصل من خلال تحقق التجربة و الكشف وحدوث تحول جوهري في كيان الانسان و شخصيته الايمانية و تفتح عناصر الخير فيها "[٤٢] . لقد بنى سروش تصوره بواسطة تعاطيه مع قراءة كانط لفكر لوك حول موضوع ميتافيزيقا الظواهر، من خلال الاعتماد على قراءة تعمل على تجاوز تلك المفاهيم ، و تحديدا مفهومي المكان و الزمان، فاذا (كانت) الفلسفة الكانطية قد تعاطت مع ميتافيزيقا الظواهر بوصفها صور ذهنية مجردة ، فان سروش قد وظف تلك الرؤية الكانطية في التعامل مع الدين بوصفة تجربة دينية ، و هذه التجربة بحاجة الى التعالي معها ، فمع كانط كان في التعالي عن المكان و الزمان ومع سروش كان التعالي عن الدوافع الشريرة .

بعد الانتهاء من مناقشة كانط لفكر لوك ، وقراءة سروش لهذه المناقشة ، انتقل كانط لفكر هيوم و قراءة سروش لهذه المناقشة ، يمكن اعتبار ديفيد هيوم هو امتداد لجون لوك ، في اعتبار العقل اداة سلبية لتلقي المعرفة ، فاذا كان العقل هو المتلقي السلبي للمعرفة، فان هذه المعرفة مصدرها التجربة الحسية الملموسة او التجربة الحسية القديمة او بمعنى اخر ان المعرفة عند هيوم هي معرفة حسية خالصة و لكن احيانا تكون مباشرة من خلال التجربة واحيانا اخر من خلال الافكار التي هي تجربة قديمة. ويعمل هيوم على طرح رأيه حول ميتافيزيقا الظواهر من خلال الحديث عن اصل الافكار ، فيقول هيوم "كل واحد سيوافق بسهولة على ان ثمة فرقا عظيما بين ادراكات الذهن حين نحس الما من حرارة زائدة او لذة من حرارة ملطفة ، وحين نستعيد فيما بعد بالذاكرة ذلك الاحساس او حين نتوقعه بالمخيلة، وبامكان الملكتين هاتين ان تحاكيا او تنقلا ادراكات الحواس لكن ليس بامكانهما ان تبلغا قوة الاحساس الاصلي وحيويته، وجل ما نقول عنهما حتى عندما تفعلان بأكثر نشاط ،انهما تصوران الموضوع على نحو هو من الحيوية بحيث نقدر ان نقول : اننا نلمسه ونراه او نكاد ، لكن باستثناء اضطراب الذهن من جراء المرض او الجنون ، ليس بامكانهما ان تصلا البتة الى درجة من الحيوية تجعل الادراكات مختلفة تماما . ولا يمكن لكل الوان الشعر مهما بلغ بهاؤها ان تصور الاشياء الطبيعية على نحو يجعلنا نعد الوصف منظرا حقيقا ، ويبقى الفكر الاكثر حياة ابهت من ادنى احساس "[٤٣] . لقد اهتم هيوم من خلال النص السابق بالعلاقات بين الافكار، واعتبر ان المكان و الزمان ظاهرتي ليست من ظواهر او صور العقل، انما حيز او فضاء يحقق افعال الطبيعة ، فاذا كان التصور الكانتي حول ظاهرتي المكان والزمان باعتبارهما هما صورتي المكان والزمان ، فأن الموضوع جدا مع هيوم في احدهما موضوعا للعلم الطبيعي .

في تقييم سروش لتعاطي هيوم من ميتافيزيقا الظواهر من خلال مفاهيم المكان و الزمان لديه ، فيفترض سروش ان هيوم امتاز عن كانط ، او بين ميتافيزيقا الظواهر عند هيوم و ميتافيزيقا الظواهر عند كانط ، في طرح سروش بين موضوعية المعرفة بعد عصر كانط و ذاتية المعرفة . فيقول سروش " و من جملة البحوث التي يمتاز بها الانسان الحديث و المعرفة الحديثة ، هو مسألة الموضوعية المعرفية ((ابستمولوجيا)) كما في مصطلح الفلاسفة المعاصرين، فانتم ترون القدماء يبحثون في صدق وكذب القضايا و في صحتها او خطئها ، فافراد البشر كانوا دائما يتحدثون عن صحة القضية او خطئها بالنسبة لمعرفتهم عن الطبيعة ، فالمعيار لصحة الافكار او خطئها يتناسب مع معرفتهم للطبيعة ، و لكنكم لا ترون قبل عصر ((كانت)) حتى نموذجا واحدا يتحدث عن موضوعية المعرفة، فهذه المعرفة تتناسب بشكل دقيق مع معارف الدرجة الثانية او القبليات

التي طرحت في العالم الحديث في ما يتعلق بمعرفة الانسان الذهنية، لهذا السبب ترون ان الاشخاص الذين لم يطلعوا على الفكر الجديد او لم يستوعبوا المفاهيم الجديدة فانهم لا يدركون معنى الموضوعية في الفكر و ما هو المقصود منها ، و لماذا تطرح مثل هذه الاسئلة ؟ لان السؤال عن موضوعية الفكر انما يطرح فيما اذا احس الانسان بوجود فاصلة بينه و بين الموضوعات الخارجية وادرك دور القبليات و المسبقات الذهنية في المعرفة و اعتقد بعدم امكان اقصائها و استبعادها في واقع الفكر و التأثير "[٤٤]. في النص السروشي السابق حاول سروش ان يطرح الفارق بين تعاطي هيوم المعرفي ، و لو بالاشارة الغامضة ، التي ميزته عن الجهد الفلسفي السابق عن كانط ، و بين تعاطي كانط المعرفي و قد ذكره بجلاء ، أن سروش يحاول أن يتحدث عن الفروق بين التمركز حول معرفة الموضوع او التمركز حول المؤلف ، في تحليل للانتقاله الكانطية ، فبدل أن يكون التحليل المعرفي قائم على أساس الموضوع ، ننتقل خطوة نحو تحليل العقل، ويطرح هذه الفكرة من خلال حديث سروش عن موضوعية المعرفة و معارف الدرجة الثانية ، و هي التي تتصل بالمعرفة المتحققة ، أي ما يمكن ، و التي تستند الى المعرفة غير المتحققة ، أي ما يجب ، و التي اساسها صورتي المكان و الزمان ، أي ميتافيزيقا الظواهر ، و يختلف كانط في عرض تصوره حول ميتافيزيقا الظواهر تحديدا حول ظاهرتي المكان و الزمان ، عن تصور هيوم فيقول " بفحص العناصر المجردة (التي ليس فيها شيء تجريبي) في المعرفة الانسانية ، قد نجحت لاول مرة بعد تأملات طويلة في تمييز و فصل التصورين الاوليين المجردين (المكان و الزمان) عن تصورات الذهن بصورة يقينية ،...، و لكي استنبط مثل هذا المبدأ كنت أبحث عن عملية من عمليات الذهن تحتوي في ذاتها على جميع العمليات الاخرى ، و من جهة اخرى لا تتميز عنها الا بالتغيرات المختلفة او بالازمنة المختلفة ، و تخضع متكثر التمثلات لوحدة التفكير عموما ، و لقد وجدت اذ ذاك ان عملية الذهن هذه هي عبارة عن الحكم و استطعت عندئذ ان استعين بالعمل الذي قد اكتمل على ايدي المناطقة و لم يكن ابدا منزها عن الخطأ فوضعت جدولا كاملا لوظائف الذهن المجردة التي لم تتعين بالنسبة الى أي موضوع [٤٥]. في هذا النص الكانطي نجد الطرح الجديد حول مسألة توارد الافكار التي طرحها هيوم ، نجدها بشكل مختلف عند كانط ، فأن الذهن الانساني عند كانط ليس هو متلقي سلبية كما عند هيوم ، و لكنه على خلاف ذلك متلقي ايجابي و منتج و في هذا الذهن لا توجد صورتي المكان و الزمان ، بشكل ثابت او منفرد ، و لكنها تخضع لتحولات متعدده تتلائم من المسائل التي يعالجها الذهن ، واذا كان هيوم جعل العلاقة الفكرية ثلاثية فان كانط اخضعه لمقولاته الثمانية. و يفترض سروش أن كانط في النص الأخير يتحدث عن مرحلة هيوم بوصفها مرحلة (كانت) تعطي الاهتمام الاكبر لموضوعية العالم اكثر من موضوعية المعرفة ، أي تكثيف الاهتمام بالبعد المنطقي للافكار او تداعي الافكار في تحديد العلاقات بين الافكار خاصة حول ميتافيزيقا الظواهر أي ظاهرتي المكان و الزمان ، فيقول سروش " الاطلاعات الحصولية التجريبية (أي القضايا المؤيدة بالتجربة) التي تخبر عن العالمين الداخلي و الخارجي ، توضح في قالب قضايا حملية (سلبية او ايجابية) (غير مشروطة بشرط) وصورتها الاجمالية هي أ = ب او ب = أ . القضية الحملية على العكس معادلة لنقيضها أي أ=ب (غير أ = غير ب) . لازمة هذا التعادل أن نفي احداهما معادل لنفي الاخر ، و اثبات احداهما معادل لإثبات الاخرى، و تأييد احداهما معادل لتأييد الاخرى ، و بما ان الامر على هذا النحو ، فالامور التي تبدو غير مرتبطة في الظاهر هي مرتبطة من المصدر "[٤٦].

في هذا النص السروشي يتحدث عن التداعي بين الافكار بطريقة منطقية ، الطريقة المفضلة لفلاسفة ما قبل كانط ، تحديدا مع هيوم ، فان القضايا المنطقية هي التعبير المجرد عن التصورات ، سواء (كانت) هذه التصورات تتحدث عن العمليات الفكرية في العالم الداخلي أي النفس الانسانية ، او العمليات الطبيعية في العالم الخارجي أي الوجود الفعلي . فأن القضية المنطقية تحول تلك التصورات و التصديقات الى رموز منطقية محكومة بقوانين الفكر الاساسية ، و التي هي مشتركة بين هيوم في مبدأ اول أي التشابة ، و مقولة كانط عن الكيفية .

الفقرة الرابعة : ميتافيزيقا الأخلاق- غرضية الأخلاق بين النقد المحض و النقد العملي -

أن الغرض الكانطي في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، هو امكانية إيجاد الحل الملائم للانسان ، بمعنى البحث عن الحلول المادية الملموسة ، لجعل الأخلاق نقطة الانطلاق نحو تدشين ميتافيزيقا متعالية ، و يمكن طرح ذلك التأسيس او التدشين من خلال هذا النص بحيث " عرض كانت لدراسة المشكلة الخلقية في كتابين متواليين : ((أسس ميتافيزيقا الاخلاق)) الذي ظهر سنة ١٧٨٥ ، ثم ((نقد العقل العملي)) الذي ظهر سنة ١٧٨٨ . و الكتاب منهما ينقسم الى ثلاثة اقسام ، فنراه يتعرض في القسم الاول لما يسميه باسم ((الانتقال من المعرفة العقلية الخلقية المبتذلة الى المعرفة العقلية الخلقية الفلسفية)) . ثم يناقش كانت في القسم الثاني مشكلة ((الانتقال من الفلسفة الخلقية الشعبية الى ميتافيزيقا الاخلاق)) واخيرا يتحدث كانت في القسم الثالث عن ((الخطوة الاخيرة التي تنقلنا من ميتافيزيقا الاخلاق الى نقد العقل الخالص العملي)) . وعلى ذلك فان الموضوع الرئيسي الذي يناقشه كانت في هذا الكتاب انما هو المبدأ الاسمى للاخلاقية moralite . و اما في الكتاب الثاني ، فاننا نجد كانت يهتم بتأسيس الاخلاق من حيث هي علم ، وينقسم ((نقد العقل العملي)) الى ثلاثة اجزاء ايضا : ففي الجزء الاول الذي يطلق عليه كانت اسم ((التحليل)) نراه يدرس مبادئ العقل العملي او فكرة الخير . ثم ينتقل كانت الى الجزء الثاني الذي يسميه باسم ((الجدل)) فيعلو بمفهوم الخير الى مستوى المطلق ، و يتحدث بالتالي عن مفهوم ((الخير الاقصى)) واخيرا ينتقل كانت الى القسم الثالث الذي يسميه باسم ((مناهج العلم)) او (الميتودولوجيا) ، فنراه يبحث في محموع الوسائل التي لا بد من استخدامها لكي نفتح امام قوانين العقل العملي الخالص سبيلا للنفاذ إلى باطن النفس الانسانية "[٤٧] .

أن هذا الطرح للتصور الكانطي حول ميتافيزيقا الأخلاق ، يتوصل من خلاله الى تصنيف مؤلفين عند كانط هما تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق و نقد العقل العملي ، إلى امكانية بناء انظمة اخلاقية ، أي حيث الانظمة الطبيعية ، و الفكرة الاساسية التي يمكن طرحها هنا هو التميز بين العقل العملي و العقل النظري ، من خلال ربط العقل الاخلاقي بالعقل العملي ، من دون ربطه بالعقل النظري ، و تعليل ذلك على وفق النص السابق ان المهم في البعد الاخلاقي عند كانط ، ليست النتيجة و انما هو الدافع. و يطرح محمود زيدان عدة تساؤلات حول ميتافيزيقا الأخلاق ، و لا ينتهي من نصه إلى جواب محدد ، حول كيفية تحديد الميتافيزيقا المشروعة من خلال ميتافيزيقا الأخلاق ، فيرى محمود زيدان " و لك ان تسأل هل اراد كنط ان يجعل علم الاخلاق هو الميتافيزيقا العلمية التي يسعى اليها ؟ لا تجد جوابا حاسما لكنط على هذا السؤال ، يقول مرة ان السبيل الوحيد لاقامة الميتافيزيقا كعلم انما هو اقامة ميتافيزيقا الاخلاق ، لكنه يقول في مكان آخر أن إقامة علم الأخلاق لا يقيم الميتافيزيقا كعلم ، لان الأخلاق ليس ميتافيزيقا بالمعنى الذي حدده ، لكنه يضيف انه حيث ان علم الأخلاق يلبى مطامح العقل العملي و حيث ان العقل الانساني – في جانبيه النظري والعملي معا – يؤلفان وحدة متماسكة ولا ينفصلان ، فليس هنالك ما يمنع من ان نعتبر مبحث الاخلاق - بالمعنى الذي يقصده كنط – جوابا عن استعدادنا الطبيعي للميتافيزيقا "[٤٨] .

أن الأسئلة التي طرحها محود زيدان في محاولة بيان إمكانية إقامة ميتافيزيقا علمية ، تواجه صعوبات نظرية و هي :

١. الأحتمال الأول : انه الحل الوحيد لتأسيس ميتافيزيقا علمية يكون من خلال إقامة الميتافيزيقا على أساس الأخلاق .

٢. الأحتمال الثاني : أن إمكانية تأسيس الأخلاق كمحصلة ،لا يؤدي بالضرورة الى تأسيس ميتافيزيقا علمية.

٣. الأحتمال الثالث : أن علم الأخلاق او الأخلاق هي نتاج العقل العملي ، و الميتافيزيقا من نتاج العلمين معا ، فهل بالامكان ، ان تكون الاخلاق مقدمة للميتافيزيقا العلمية ؟

اذا كان محمود زيدان قد انتهى إلى اللاحل في فرضيات إمكانيات تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، فقد وجد ان التناقض و عدم الوضوح الكانطي في هذه النقطة ، فأن زكي نجيب محمود و لكن يمكن طرح الموضوع من رؤية مختلفة و ارى إمكانية

ذلك أي إمكانية تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، على هذا النص " اذا كان الدين لا يمكن ان يقوم على اساس من العلم و العقل ، فماذا عسى ان يكون الاساس الذي بنى عليه ؟ يجيب ((كانت)) انه يجب ان يرتكز على دعامة من الأخلاق ، لانك اقمت بناءه على عمد من اللاهوت العقلي ،...، فلنترك هنا العقل و لنشيد الايمان على ما هو فوق العقل على الأخلاق ، ولكن يجب ان تكون قاعدة الدين الأخلاقية مطلقة مستقلة بذاتها ، غير مستمدة من التجربة الحسية المعرضة للشك ، و إلا يفسدها العقل ببحوثه و قضاياه ، يجب ان تستمد القاعدة الإخلاقية من باطن النفس مباشرة "[٤٩].

أن وضع كانط الأخلاق في مرتبة اعلى من العقل ، و ربط إمكانيات قيام مجال الدين و الميتافيزيقا على اساس العقل و العلم ، وافتراض ضرورة قيام الميتافيزيقا على الأخلاق ، و ربما يعود فيما يعود الى دوافع ليست بالضرورة دوافع نظرية مبررة ، بقدر ما هي دوافع عملية او تبريرية . فقد كان لتفضيل دراسة كانط في كلية الفلسفة على بقية الكليات ، و (كانت) جامعة كونجسبيرج ذات التقليد الطقوسي الديني ، الاثر البالغ في نفور كانط من الدين الطقوسي ، وتأثره بالدين النظري ، او تحديدا البعد الاخلاصي و الخلاص في الدين .

بحيث ان " أن تجارب الحياة لتنهض دليلا قويا على وجود هذا الباعث الفطري للاخلاق ، فكلنا يشعر شعورا قويا واضحا لا لبس فيه ، أن هذا العمل خطأ ، و أن ذلك صواب مهما أشتدت امامنا دواعي الاغراء ، ثم قد يستسلم الانسان للخطأ و لكنه لا يسعه رغم ذلك إلا ان يشعر بأنه مخطئ ، فقد ارتكب جريمة ، و لكني مع ذلك اعلم انها جريمة ، و احس في نفسي بعزم على عدم ارتكابها مرة اخرى ، فما ذلك الصوت الذي يصيح فينا صيحة التأنيب ثم يدعونا الى اعتزام السلوك على النحو الصواب ، انه الضمير الذي لا ينفك يأمرنا ان نعمل على نحو يصح ان يكون قانونا عاما للبشر ، اعني ان نسلك سلوكا لو سلكه الناس جميعا لادى الى الخير ، فنحن نعلم - لا بالمنطق - و لكن بشعورنا القوي المباشر الذي اتبعه الناس جميعا تعذرت الحياة الاجتماعية او تعسرت ، انني قد اتورط في كارثة ، و لا يكون لي سبيل للنجاة منها لا بالكذب ، و قد اكذب طلبا للنجاة "[٥٠]. أن هذا النص لم يعطي مبررا سلوكيا على إمكانية تأسيس ميتافيزيقا اخلاقية ، و لكنه اعطى مبررأ نظريا ، فهو اعتقد بفطرية الأخلاق ، فهي فوق العقل و المعرفة و لا تتأسس عليهما ، فقد (كانت) على وفق تصور هذا النص أن يعطي للميتافيزيقا أبعاد فطرية على اساس علم الأخلاق ، فتصبح ميتافيزيقا علمية او ميتافيزيقا اخلاقية او ميتافيزيقا ممكنة . و لو انتقلنا إلى الرأي الثالث فأننا نجد انه يمتلك تفسير مختلف عن الرأيين السابقين ، فيذهب هذا الرأي ، إلى أنه يمكن تشيد ميتافيزيقا الأخلاق من خلال تبني ثلاثة مصادرات و هي:

" ١- ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (فيما يتعلق بالعيان و التصورات) هو ممكن.

٢- ما يتماسك zusammenhangt مع الشروط المادية (للاحساس) هو واقعي .

٣-ما يتحدد اتفاقه zusammenhang مع الواقع تبعا للشروط العامة للتجربة هو ضروري (يوجد بالضرورة) "[٥١].

في هذه المصادرات الثلاثة و هي حول الامكان و الواقعي و الضروري ، يحاول هذا النص أن يحلل ميتافيزيقا الأخلاق الكانطية بطريقة تختلف عن سابقيه : ففي المصادرة الأولى – مصادرة الإمكان. يعمل كانط من أجل بيان هذه المصادرة من خلال تحليل مفهوم الإمكان الفلسفي في ميتافيزيقا الأخلاق، فأن الإمكان هو صفة للممكن و الذي عندما يطلق يراد به ما يقابله أي الواجب ، أي الممكن مقابل الواجب، فاذا كان الممكن بحاجة الى موجود او علة ، فأن الواجب ليس بحاجة الى موجد او علة، و بناء عليه ، فأن الإمكان او إمكان الممكن لا يحتمل فيبرر رأيه حول وجوده، فهو اما ان يكون الممكن موجودا او الأحتمال الثاني، ان يكون الممكن ليس موجودا، ولا يحتمل الأحتمال الثالث، أي أن إمكانية وجود الممكن او عدم وجوده معا في أن واحد .

و هذا الإمكان الفلسفي يفسره كانط بوصفه فعل الأرادة التي يضعها كانط كمعيار لميتافيزيقا الأخلاق، فيفترض كانط " استقلال الارادة هو الخاصية التي تجعل منها قانونا لنفسها (بصرف النظر عن جميع موضوعات الفعل الارادي) مبدأ استقلال الارادة إذن هو أن نختار دائما بحيث تكونمسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الأرادة نفسه ، كون هذه القاعدة العملية أمرا اخلاقيا ، اعني ان ارادة كل كائن عاقل مرتبط بها ارتباطا ضروريا كشرط لها ، امر لا يمكن اثباته عن طريق التحليل البسيط للتصورات التي تشتمل عليها الارادة "[٥٢]. يحاول كانط أن يطرح الإمكان الفلسفي و توظيفة في ميتافيزيقا الأخلاق بطريقة تبتعد عن طرح الموضوع بطريقة متناقضة ، و تلك الطريقة التي ناقشها النص السابق بطريقة مختلفة ، ففي الوقت الذي طرح فيه هذا النص الموضوع من حيث الفصل بين التوظيف المنطقي لفكرة الإمكان بين التوظيف المتعالي لفكرة الإمكان ، فيفترض " ذلك أن الشيء لكي يكون ممكنا يجب ان يراعي الشروط التي بدونها لا يمكن ان توجد تجربة و يجب ان يدرج في عيان و يدرج تحت تصور و ينبغي ايضا ان نميز بدقة بين الإمكان التركيبي او المتعالي و بين الإمكان المنطقي او التحليلي . فهذا الأخير يقتصر على عدم التناقض، وهو القانون الأسمى لكل فكر ، لكنه قانون سلبي خالص ، فمثلا ليس من التناقض ان يحصر شكل بين مستقيمين ،و فقط حين نركب الأشكال في عيان المكان يتبين لنا ان من المستحيل حصر امتداد بين مستقيمين . والسبب الذي من اجله وقع بعض الفيزيائيين فرائس للاوهام ،مثل الأعتقاد في الكهان او في تحضير الارواح – هو انهم اعتقدوا ان لهم الحق في تقرير صحة اية قضية خالية من التناقض ، وهذه اوهام استطاع النقد ان يبين انها انما تتصور بانتهاك القواعد الاساسية للمعرفة "[٥٣] . أن قراءة هذا النص لمصادرة الإمكان الكانطية ، يحاول فيها وضع تلك المصادرة في نسق فكري مشروط ، و هذا النسق يخضع لتصورات بعيدة عن التصورات الأرسطية و التصديقات الأرسطية ، فلا يطرح كانط مصادرة وفق ثنائية ارسطية ، او من مقولاته ، و لكن ضمن مقولات كانط الخاصه ، و فيها يفترض كانط وفقا لهذا النص ، أن التقسيم الحسي هو الأساس في بناء التصورات حول الأشياء ، فيذهب إلى أن كانط يطرح تصوره حول الإمكان ، من خلال إقامة علاقة فكرية متوازية بين مصادرة الإمكان تتصل انه لو لم يكن الإمكان ممكنا لم تصور الفكره ، فاذا تصور الفكر الممكن فهذا سعيه التي هو ممكن .

و بعد الإنتهاء من مصادرة الإمكان انتقل الى مصادرة الواقع ، و فيها يفترض ان مسألة الأدراك و تحديدا الأدراك المادي او الأدراك الحسي تتصل بالموجودادت و ليس المعدودات. و اذا (كانت) مصادرة الإمكان قد ارتبطت بشكل كبير بالممكن فأن مصادرة الواقع قد ارتبطت بالواجب ، و أن هذه المصادرة تحيل إلى أن الشيء المادي المدرك من خلال الأدراك الحسي ، على الرغم من وجود صور مختلفة لهذا الشيء المادي المعدل، ادراكا حسيا ، إلا انه في الواقع وفقا لمصادرة الواقع الكانطي هو شيء واحد ، فلا عبرة في الأختلاف بين الأشياء المادية، وأن هذا الأختلاف بين الأشياء المادية لا يرجع الى البعد الطبيعي للشيء المادي ولكنه يرجع الى البعد العرفي للشيء المادي . فاذا (كانت) مصادرة كانط الأولى في الإمكان وفقا لبدوي قد تم تحليلها وفقا لارائه ، فأن مصادرة الواقع ، يجرى تحليلها وفقا للحرية ، فيفترض كانط " لا يكفي لسبب من الاسباب ، أن ننسب الحرية الى ارادتنا اذا لم يكن لدينا سبب كافي يجعلنا ننسبها كذلك الى جميع الكائنات العاقلة ، اذ انه لما كانت الاخلاقية لا تصلح قانونا لنا الا من حيث إننا كائنات عاقلة ، فينبغي لها كذلك ان تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة ، و لما كان من الواجب ان تستمد من خاصية الحرية وحدها ، فان من الواجب كذلك أن نثبت ان الحرية خاصية تتصف بها ارادة جميع الكائنات العاقلة ، و ليس يكفي أن نبرهن عليها ، باللجوء الى بعض التجارب المزعومة للطبيعة الانسانية ،(فهذا امر يتعذر في الواقع تعذرا تاما و لا سبيل الى البرهنة عليه الا بطريقة قبلية "[٥٤] .

في هذا النص يميز كانط بوضوح شديد بين مفهوم الأرادة و مفهوم الحرية ، فكانط يشير إلى انه اذا كان البعد الأخلاقي لا يمتلك حضورا إلا في الموجودات العاقلة ، فأن البعد الأخلاقي اذن ينبغي عليه ان يتضمن الأرادة و يتضمن ايضا الحرية، وهاتين الصفتين على وجه الخصوص هما تمثلان التعيين و التحديد للموجود المادي ، و يحلل النص القادم ذلك

التمييز الكانطي بقوله "تقرر هذه المصادرة أن ما هو مرتبط بالشرط المادي للتجربة (اعني الاحساس) هو واقعي ، و معنى هذا انه لمعرفة واقعية الاشياء ، لا بد لنا من ادراك حسي ، أعني إحساس مشعور به. والمقصود أن الشيء يكون واقعيا ، اذا كان مرتبطا باي ادراك حسي واقعي متفق مع النظائر . فمثلا خلف المنزل الذي لا اراه هو واقعي مثل واجهته التي اراها ، وكذلك الذرات المستورة التي يتألف منها . ويقدم كنت مثالا لذلك : القوة المغناطيسية التي تنفذ في كل الاجسام . و لا يقصر كنت الوجود على الحاضر ، فان بقايا الماضي تدل على وجود سابق .اما المستقبل فيقرر كنت امكان معرفته على اساس شواهد الماضي : فمثلا نستطيع ان نعرف مقدما اننا اذا انتزعنا اساس البيت انهار "[٥٥] . يفترض هذا النص الاخير الذي يوضح فيه فكره كانط حول وجود الاشياء في عالم الظواهر ، فان صورة المكان و صورة الزمان هما من ميتافيزيقا الظواهر ، و التي لا تمتلك فيه تلك الصور قابلية المبادرة و لكنهما تمتلكان التلقي ، و لكن ان ينتج او يصدر المبادرة هو الحس او الادراك الحسي ، و من دون الادراك الحسي لا تستطيع تلك الصور أي صورة المكان و صورة الزمان ، ان تسجل حضورا في الميتافيزيقا . وترتبط المصادرة الثالثة – مصادرة الضروري بمفهوم العلية او قانون العلية ، و الذي يطرحه كانط بطريقة يميز فيه بين جانبين اساسيين و هما الجانب الذاتي ، أي حضور الفاعل ، فلا يمكن ان تكون علاقات العلية من دون وجود الفاعل و وجود المتلقي او العلة و المعلول و الذين يشكلان معا قانون العلية . فيفترض كانط "يعد الكائن العاقل نفسه ، بوصفه عقلا ، جزءا من العالم المقول ، و لا يسمى عليته ارادة لا لمجرد كونه علة فاعلة في هذا العالم . ولكنه يشعر كذلك من ناحية اخرى بأنه قطعة من العالم المحسوس الذي توجد فيه افعاله كمجرد ظواهر لتلك العلية ، غير ان امكان هذه الافعال لا يمكن ان يدرك من طريق هذه العلية التي لا نعرف عنها شيئا ، بل ينبغي بدلا من ذلك من حيث انها تكون جزءا من العالم المحسوس ، ان تفهم من ناحية تحددها بظواهر اخرى ، و نقصد بها الرغبات و الميول "[٥٦] . يطرح كانط في النص السابق تصورين حول مصادرة الضروري من خلال مفهوم العلية او قانونها ، فهو يقول ان الانسان فيه بعدين من ناحيه تصور العالم الموجود فيه ، البعد الاول هو العالم العقلي و البعد الثاني هو العالم المادي. و لكن على اختلاف العالمين ، فأن علاقة العلية لا تحدث من دون وجود طرفيه (العلة – المعلول) و يوضح النص الاتي ذلك بقوله " أننا لا نستطيع استنتاج ضرورة الوجود من مجرد التصور . و نحن لا نعرف و لا نستطيع ان نعرف قبليا اية ضرورة غير ضرورة الارتباط بين الظواهر ، اعني قانون العلية .و اذن نحن لا نعرف ضرورة غير ضرورة المعلولات التي اسبابها معطاة في الطبيعة . و هذا القانون لا يتناول الجواهر في ذاتها ، بل احوال الجواهر التي نعرفها . و لا نستطيع ان نقول ان شيئا ما يحدث بالضرورة ، بل نقول : كل ما يحدث ضروري بفضل شرط سابق . ومن هنا يمكن استنباط هذين المبدأين العظيمين قبليا :

١- لا شيء يحدث بالصدفة العمياء .

٢- ٢ - ليس في الطبيعة ضرورة عمياء ،بل ضرورة مشروطة ، وبالتالي ،عاقلة "[٥٧] .

في هذا النص الاخير يتم طرح جملة من الثنائيات ، ثنائية الجوهر / العرض و ثنائية الضرورة المطلقة / الضرورة العملية ، يشير بدوي من خلال هذه الثنائيات في مصادرة الثالثة حول ميتافيزيقا الأخلاق ، إلى الأشارة إلى مسالة اساسية و جوهرية . أن المسألة الأساسية التي يريد ان يؤكد عليها هذا النص هنا ، هواستعرض ثنائيات كانط هي من الصعوبة بمكان ، من خلال بيان الصلات بين العالم الروحي و العالم المادي ، في حين ان ميتافيزيقا الأخلاق تتوافر في العالم المادي من خلال وجود الانسان في هذا العالم المتعين.

الخاتمة :

تعاطى الفكر الإسلامي المعاصر مع المنجز الفلسفي الكانطي من خلال أفتراض الثنائية في هذا المنجز ، و هذه الثنائية تتضمن الاختلافات في الوجود ، أن هذه الاختلافات كان لها ما يبررها ، و الغرض من ذلك هو إيجاد التفسير المعرفي

للمقارنة ، و لكن هذه الاختلافات الوجودية لا تظهر من خلال تصورات فكرية محدده ، وانما تظهر من خلال تصورات فكرية لا محدده . و لكن من خلال كلتا التصورين ، ذهب الفكر الإسلامي المعاصر إلى الأعتقاد بالرأي الذي يبحث عن مركزية المنجز الكانطي، وتلك المركزية التي تشكل البنية الإساسية للمنجز ، و هذه البنية تتجلى في التنظير نحو مستويين من المعرفة، المعرفة البسيطة والتي تتشكل من دون آليات الادراك المعقدة ، و المعرفة المركبة و التي تتشكل من آليات الادراك المعقدة . وهذيان المستويان لا يقعان خارج الحيز الذهني الذي يميل اليه المنجز الكانطي ، و رغبة الاختلاف في تقسيم المستويان ، بين البعد النظري و البعد العملي .

الذان يعملان على وفق فهم عام و مقتربات متقاطعة و هذين أي الفهم و المقتربات ، يرتبطان بالممارسة في بعدها الذاتي و الممارسة في بعدها الموضوعي، وهاتين الممارستين هما من يعمل على حدوث تغيير في الأفكار بوصفها وسيلة و الأفكار بوصفها غاية أيضا .فأن المنجز الفلسفي الكانطي كان التعاطي مع الوجود الأنساني من خلال إقراره تصور مفاده ضرورة الاخذ بالاعتبار بالبعد الميتافيزيقي للمعرفة البشرية، التي يمكن الوصول اليها من خلال إجراءات لتفكيك الشروط المعرفية المشكلة لذلك الوجود ، و هذه الشروط هي مرافقة للمرحلة الاولى ، مرحلة التفكير في المنجز الفلسفي الكانطي و أيضا مرافقة للمرحلة الثانية ، مرحلة الوعي في المنجز الفلسفي الكانطي . أن تصورات الفكر الإسلامي المعاصر أرادت ان تنظر إلى المنجز الكانطي لا من خلال البعد الفلسفي للميتافيزيقا و لكن من خلال البعد القيمي للميتافيزيقا ، و ان هاذين البعدان لا يطرحان بصورة مستقلة بعضها عن بعض ، و لكن من خلال وحدة تنظرية تجمع الارادة في القيم إلى الميل في الفلسفة . و أن التفكير في البعد الأول ، أي البعد الفلسفي للميتافيزيقا ، و أيضا التفكير في البعد الثاني ، أي البعد القيمي للميتافيزيقا ، يطرح مسألة الوعي التي تجمع بين البعدين ، أي بمعنى حضور الوعي في البعد الأول و حضوره أيضا في البعد الثاني. قد انجز الفكر الإسلامي المعاصر منذ لحظاته الأولى خطوة إلى الامام لغرض تجاوز إشكاليات الجهاز المفاهيمي بما يحمله من تركمات معرفية و تبعات إيديولوجية ، من خلال طريقة النقد المنهجي في التعاطي مع المنجز الكانطي و أيضا القيام بسلسلة من العمليات التنظيرية التوفيقية .

و أن ما أنجزه هذا الفكر في موقفه منه ، توصل فيه إلى إن المسائل التي قد تم طرحها في هذا المنجز الكانطي قد سارت باتجاهين : اتجاه ذاتي يميل إلى ملاحظة التغيير الحاصل في البنيات الداخلية للنص الكانطي ، و اتجاه موضوعي يميل إلى ملاحظة الطفرات الحاصلة في البنيات الخارجية للنص الكانطي . فقد كانت النتيجة المتوخاة من هذا الانقسام الذاتي و الموضوعي في النص الكانطي ، هو احداث ثغرة في الدراسات الغربية السابقة عن النص الكانطي ، و لكن هذه الثغرة ينبغي إن تحدث بطريقة منهجية . أن هذه الطريقة المنهجية قد عملت على تفعيل التحولات في البعد الميتافيزيقي للنص ، و في خطوة متقدمة احداث تحولات في البعد الاخلاقي للنص .

أن المنجز الفلسفي الكانطي قد تم صياغته على وفق الفكر الإسلامي المعاصر، او بمعنى أدق، أن الفكر الإسلامي المعاصر في مرحلتيه (مرحلة التفكير و مرحلة الوعي) قد عمل على إعادة قراءة المنجز الفلسفي الكانطي ، و الذي كان هو ذاته، قد عمل على إعادة قراءة للحدث الفكري بتصنيفاته المعاصرة المختلفة، فكان هذا الفكر أيضا يقرأ هذا المنجز من خلال حدثه الفكري بتصنيفاته المعاصرة المختلفة ايضا . و لكن مع ذلك الانجاز في الفكر الإسلامي المعاصر إلا أنه قد أستغرق كثيرا في درس و تحليل البعد الذاتي ، و لم يعطي الأهمية للبعد الموضوعي في هذا المنجز، بمعنى آخر لقد وضح هذا الفكر آليات تدشين الأسس الابستمولوجية للنص الكانطي، التي فيها تكريس البعد الذاتي في هذا النص، لكنه تغاضى عن البعد الموضوعي ،الحامل للمضمون الواقعي لهذا النص . أن تكثيف هذا الفكر من أهتمامه بالبعد الذاتي من المنجز كان يهدف من ورائه إلى محاولة المشاركة الفاعلة في تدشين لخطوة النظام المعرفي، سواء في مرحلة التفكير في المنجز او الوعي في

المنجز ، و لم يكن يعوزها في ذلك الإ السعي من أجل الوصول إلى تأسيس نظرية حول ذلك المنجز او على الاقل طرح رأي حول ذلك المنجز ، فكان هذا الموقف . بمعنى آخر ، في فضاء هذا النظام المعرفي المراد تأسيسه او مع الخطوات الأولى له، سوف يتقدم حيز البعد الذاتي للمنجز الفلسفي الكانطي على وفق قراءة الفكر الإسلامي المعاصر، بالمقابل سوف ينحسر مد البعد الموضوعي منه ، و هذا سوف يؤدي بالنتيجة إلى أن موقف هذا الفكر من هذا المنجز، سوف ينحت المفاهيم و ينتقل من خطوة معرفية إلى آخرى ، و لكن باتجاه واحد ، بفعل الميل الشديد لدى هذا الفكر نحو القراءة التماثلية في مرحلة التفكير بالمنجز، و ميله نحو القراءة الاختلافية في مرحلة الوعي بالمنجز .

نتائج البحث:

في المرحلة النقدية بحث كانط مسألة المكان بطريقة تختلف عن الطرح المعاصر له ، فقد كان التعاطي مع المكان اما من خلال القراءة المعرفية لمفهوم المكان او من خلال القراءة الوجودية لمفهوم المكان ، و لكن في الطرح الكانطي قد تم صياغة الطرح من خلال استدعاء القراءتين معا (المعرفية و الوجودية) والحل الذي اقترحه كانط في معالجة ماهية المكان ، هو في رفضه التصور السابق ، و الذي يشير الى اعتبار ان المكان هو ظاهرة امتداد غير مشروط ، و اقترح ان البداية في المكان هو فعلا امتداد و لكن امتداد مشروع ، وبالنتيجة من خلال تلك الشروط يستطيع كانت تعضيد الاشياء المطروحة لمفهوم المكان .

١- يقدم كانط في تعاطيه مع مسألة الوعي ، بأنه أي الوعي ، يعمل على صياغة افكار ذات اتجاهين ، اتجاه نحو افكار سابقة عن ميتافيزيقا الظواهر ، ظاهرة المكان و ظاهرة الزمان ، واتجاه نحو افكار سابقة عن المفاهيم ، ان هذا التصنيف الكانطي بين الافكار ، هو محاولة كانطية للتمييز بين التصور المبني على الحس و التصور المبني على التجربة ، و لكن كانط يميل بدرجة كافية الى التصورات المجردة .

٢- كان الطرح الكانطي حول ظاهرتي المكان و الزمان ، هو طرح حاول فيه كانط استبطان عمليات التفريق بين البعد الفاعل والبعد المنفعل ، و نقطة التقاء هاذين البعدين في الوعي الانساني، و الذي يتفاعل جدليا مع هذين البعدين .

لم يتحرر الطرح الكانطي مطلقا من الثنائيات المثالية في عصره ، أي ثنائيات الذاتي و الموضوعي ، واضفا كانط على هاذين البعدين صفات التعميم ، و تخطا معهما بوصفه علاقات منطقية تخضع للصياغة العقلانية بين الحدود ، او بين الحد الاول و بين الحد الثاني ، و كان الغرض الكانطي في ذلك هو جعل الشرط الذاتي في الصياغة الذهنية يتصف بطابع موضوعي .

٣- توصل كانط في صياغة نقد العقل العملي الى حصول صعوبة في امكانية تأسيس الاخلاق على المصدر الديني ، او صعوبة تأسيس الاخلاق على المصدر الاجتماعي ، و لكن وجد كانط الحل في امكانية تأسيس الميافيزيقا على الاخلاق ، و اراد كانط من تشييد الاخلاق على الميتافيزيقا ، هو إجراء محاولة يفرز من خلالها الاخلاق عن الدين و المجتمع ، ثم يقوم بتأسيس الميتافيزيقا على الاخلاق .

٤- إن تأثير فيزياء نيوتن كان واضحا جدا في فلسفة كانط الطبيعية ، كان هذا التأثير عامل محدد لنمو الفلسفة الكانطية و قد عانت الفلسفة الكانطية من التناقض بحيث سارت في طريقين ، طريق يحاول المحافظة و التمسك بفيزياء نيوتن من جهة ، و طريق أخر يحاول توظيف المنجزات الفلسفية المؤثرة في عصره ، تحديدا فلسفة ليبنتز .

٥- هذا التناقض في الطرح بين فيزياء نيوتن من جهة و فلسفة عصر كانط تحديدا فلسفة ليبنتز ، دفعت بالفلسفة الكانطية الى محاولة تأسيس نسق فلسفي يستوعب الطرح النيوتني من جهة ، و يستوعب الطرح الليبنتزي من جهة ثانية ، و كان الغرض الاقصى من ذلك هو في ايجاد نوع من الاتساق بين البعد الفلسفي للمعرفة و البعد العملي للمعرفة .

٦- ان الطرح الكانطي يتعاطى مع الاصول المعرفية على انها تمثل مقولات و ليست معقولات ، و هذه من نقط الافتراق بين كانط و بقية الفلاسفة ، و قد صاغ كانط بناء على هذا الاختلاف في الاصطلاح فكرته حول ميتافيزيقا الظواهر ، أي ظاهرتي الزمان و المكان ، فهو قد اعتقد بصورتيها بمعنى هي امور عقلية ، في حين اعتقد اغلب الفلاسفة المعاصرين له ، والسابقين عليه ، بأن ظاهرتي المكان و الزمان هي ابعاد للجسم .

٧- افترض كانط في محاولته للتأسيس ميتافيزيقا متعالية من خلال فلسفته النقدية ، ان العقل الانساني لا يستطيع التوصل الى معرفة الاشياء المجردة ، من خلال التعاطي المباشر معها ، و هذه الصعوبة ترجع الى مثاليته ، المسألة الاولى : ان العقل بالاساس ليس مؤهل للوصول الموضوع المجرد بطريقة مباشرة ، و المسألة الثانية : صعوبة الانتقال من المجال المعرفي الى المجال الميتافيزيقي .

٨- الفكرة الاساسية التي انطلقت منها الفلسفة الكانطية النقدية هي انه ينبغي التمييز بين جملة من البديهيات و المسلمات ، و الغرض من ذلك هو تشييد منظومة معرفية تستوعب مجمل الطرح النظري حول الفلسفة النقدية ، و يؤشر كانط بناء على ذلك ، اهم صعوبات الطروحات السابقة ،وهي امتلاك المعرفة العقلية الكاملة ، التي تستطيع الفصل بوضوح بين المقولات الذاتية للمعرفة و حيزها العقل و المقولات الموضوعية للمعرفة و حيزها التجربة .

٩- لقد عمل كانط من خلال طروحاته في ميتافيزيقا الإخلاق على افتراض الملاحظات التي تقوم على الفروقات بين منظومة العقل المحض و بين منظومة الفعل المشخص ، و عندما يصل كانط الى إيراد تلك الفروقات ، يطرح إمكانيات جديدة للعلاقة بين الاخلاق و الميتافيزيقا ، وهذه الامكانية الجديدة هي في اعتبار الاخلاق المصدر الاساسي للميتافيزيقا ، أي ان الامكانات المعرفية للاخلاق هي الاساس في امكانيات المعطى الميتافيزيقي .

١٠- حاول كانط ان يوظف فكرة التناقض في النسق المنطقي الارسطي ، ولكن بطريقة تتجاوز الاسلوب الذي طرح به ارسطو فكرة التناقض، فقد صاغ ارسطو المنطق بشكل يستثمر البعد الصوري منه في التعاطي مع الابعاد الميتافيزيقية ، في حين طرح كانط فكرة التناقض في تشييد الميتافيزيقا تأخذ بالاعتبار البعدين معا ، أي البعد المادي و البعد الصوري .

١١- ان الطرح الكانطي قد ارتكز في افكاره التأسيسية الاولى ، على امكانية اجراء تعيين للعبارات من حيث الجهة و الاضافة و من حيث الكم و الكيف ، و توظيف هذا التعيين ، في احلال المنظوة الكانطية المعرفية في درس و تحليل المنظومة الارسطية ، و التي تفترض نقطة جوهرية في هذا الاحلال ، هو ان المنظومة المعرفية الكانطية ، منظومة

بمفاهيم فلسفية خاصة ، بلغة فلسفية تمتلك نسق ثقافي مختلف عن الانساق البديلة الاخرى .

١٢- ان التعاطي مع ميتافيزيقا الظواهر الكانطية قد تعاطى بتنوع بين امكانات الادراك المباشر لظاهرتي المكان و الزمان ، و امكانات الادراك الغير مباشر ، فاما الادراك المباشر فمن خلال وسائل الاحساس المباشر ، أي الحواس الخمسة ، و اما الادراك اللامباشر فمن خلال الحساسية الباطنية ،و قد كان هذا التنوع بين الموقفين (الادراك المباشر و الادراك غير المباشر) ، يرتكز على مسألة ، ان كانط حاول قدر الامكان الافادة من النموذج الرياضي في تشييد ميتافيزيقا الظواهر .

١٣- ان تمكن الطرح الكانطي من احكام قبضته على الوعي الفلسفي الغربي في عصره و ما تلاه ، فقد كان الطرح الكانطي الثيمة الاساسية في النسق الثقافي الاوربي، و المحاولات الفلسفية لم تستطع التحرر من افق النص الكانطي ، وافضل تلك المحاولات ، لم تكن سوى محاولة امكانية اجراء بعض التعديل ، من دون الدخول الى جوهر النص الكانطي .

١٤- لقد كان مؤلف كانط الأساسي - نقد العقل المحض - هو المؤلف الاكثر اهتماما من قبل الكانطية الإسلامية ، و كان هذا الاهتمام له ما يبرره ، ففي هذا المؤلف كان الدافع الكانطي الاساسي من وراء تاليفه ، هو احداث تحول فكري في

التعاطي مع الميتافيزيقا التقليدية ، في الاستفادة الواضحة من تطور البحث العلمي في تلك المرحلة التاريخية ، و اتخاذ المنهج العلمي ، كمنهج في التعاطي مع البحث الميتافيزيقي .

١٥- كان مؤلف - نقد العقل العملي – علامة واضحة و مميزة في لدى الكانطية الإسلامية ، ففي الوقت الذي حاولت فيه الكانطية الإسلامية ، استيعاب الفكرة الاساسية في هذا المنجز الكانطية في التفرقة بين الاخلاق الدينية و الاخلاق الفلسفية ، و محاولة تأسيس الدين على الاخلاق، و ليس العكس، و لكن الكانطية الاسلامية لم تتعاطى بهذه الروحية ، فعملت على تجزئة المنجز الكانطي بقراءات محافظة تأخذ بالاعتبار، ان الانسياق مع الرأي الكانطي الاخلاقي ، يزحزح مرجعية الدين كمصدر للقيم او في اتخاذه معيار للحكم على الفكر والواقع .

١٦- ان الطرح الكانطي لا ينفصل عن اللغة الكانطي ، التي طرح بها كانط موضوعاته الفلسفية ، و أي محاولة لقراءة كانط بعيدا عن ذلك التصور القائم على الفصل بين الطرح الكانطي و اللغة الكانطية ، سوف لن تؤدي بالنتيجة الى الوصول الى فهم معنى النص الكانطي ، و بالطبع كان من الصعوبة الوصول الى تلك الغاية من خلال قراءة طبقة الكانطية الاسلامية ، و التي قراءت كانط ، من خلال اجهزتها الفكرية ، و لا استثنى من ذلك الا محمود زيدان في مولفه – كانت و الفلسفة النقدية – و عبد الكريم سروش في مؤلفه – القبض والبسط في الشريعة - .

١٧- لقد الكانطية الاسلامية ، بتتبع دقيق و قراءة مرحلية لتصور كانط الفكري ، و تحديدا نلحظ ذلك بوضوح شديد في تشخيص عوامل التاثير الاساسية في جهد كانط الفلسفي ، من قبيل ميكانيك نيوتن و ميتافيزيقا فولف و مفاهيم ديكارت ، و ما انتجته هذه العوامل المؤثرة المختلفة ، في صياغة النص الكانطي ، بجهاز مفاهيم مستقل عن سابقيه و مضمونه الفلسفي ، حول الميتافيزيقا التقليدية الى ميتافيزيقا علمية .

١٨- طرح الفكر الإسلامي المعاصر ، رأيين حول البدايات الاولى للفصل بين الجانب الذاتي و الجانب الموضوعي ، ففي الوقت ، أن الرأي الأول يذهب إلى إن البداية الاول (كانت) مؤلف كانط - في صور و مبادئ العالمين الحسي و العملي - يذهب الرأي الثاني ، إلى أن البداية (كانت) مع مؤلف - مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، يمكن أن تصير علما - ففي المؤلف الأول حاول كانط أن يتحدث عن الشروط التي يجب أن تتوافر لإنتاج معرفة مقيدة بأسس تفصل بين الذات و الموضوع ، في حين افترض المؤلف الثاني ، ان الحديث كان يدور حول النقد التاريخي لدى هيوم من موقف كانط من مفهوم العلية ، و يمكن الخروج بنتيجة من خلال الرأيين ، أن كانط كان غرضه البحث عن الفروق المميزة بين موضوعات التعاطي المعرفي و آليات التعاطي المعرفي .

هوامش و مصادر:

منظومة العقل العرفاني . هو في جانب منه موقف من العالم ، موقف نفسي و فكري و وجودي ، بل موقف عام من العالم يشمل الحياة و السلوك و المصير ، و الطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء و الهروب من العالم و التشكي من وضعية الانسان فيه و بالتالي الجنوح الى تضخيم الفردية و الذاتية ، تضخيم ((العارف)) ل ((أنا)) . ينطلق هذا الموقف ، أول ما ينطلق ، من القلق و الشعور بالخيبة ازاء الواقع الذي يجد ((العارف)) نفسه ملقى فيه : الواقع الذي يعيش كنفس مقيدة في بدن ، و كفردية مؤطرة في العالم له شرا كله و تصبح مشكلته الوحيدة هي مشكلة الشر في العالم : لماذا كان العالم يحتوي على الشر ؟ لماذا يطغى فيه الشر ؟ و ما مصدره ؟ من الوعي بهذه ((الوضعية)) يبدأ الموقف العرفاني ، و من اعلان رفض هذه الوضعية ينطلق : اولا بابداء التضايق و الشكوى منها ثم باعلان الكراهية و العداء لها انتهاء بالتشهير بها و التمرد عليها . و العارف اذ يرفض هذه الوضعية بوصفها واقعا خارجيا برفضها أيضا كشعور داخلي : برفضها كشروط حياة و يرفض نفسه كوجود خاضع لهذه الشروط . ومن هنا احساسه بالغربة بصورة مضاعفة : يشعر بنفسه غريبا في عالم يراه غريبا عنه تماما ، فيتجه الى تمييز نفسه عن هذا العالم ، الى الانفصال عنه و القطيعة معه ، و من هنا تلك العبارة التي ترددت على لسان كثير من ((العارفين)) القدماء : ((اذا كنت في العالم فأنا لست منه)) ، أنا غريب فيه و غريب عنه.

ينظر – الجابري ، محمد عابد : بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثامنة ، ٢٠٠٧ ، ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

٢- البيان لقد اختلف المفسرون في تحديد مدلول البيان ،...، فقيل : إنه أسماء كل شيء ، و قيل اللغات كلها ،وقيل :بيان الحلال من الحرم و الهدى من الضلال ، وقيل :الكلام و الفهم وقيل لسان كل قوم الذي يتكلمون به وقيل الكتابة و الخط بالقلم . و ذهب الزمخشري الى ان البيان ههنا : ما يميز الانسان عن سائر الحيوان ، و هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير . و مما يحسم هذا الخلاف و ينتهي به الى ما يشبه اليقين أن القرآن الكريم في هذا الموضع منه لم يستعمل مصطلح اللغة و اللسان و الكلام و المنطق و غير ذلك أن هذا المدلول تدل عليه كلمة البيان نفسها . و هذه الدلالة في ضوء الدراسات اللغوية العلمية و البحوث البلاغية و النقدية القديمة و المعاصرة لا تتعدى الملكة التي خلق الله تعالى عليها الانسان كائنا قادرا على التعبير عما في نفسه و التأثير فيمن حوله من بنى جلدته ، فمدلول كلمة البيان الاصطلاحي بين يدي القرآن الكريم و في فجر القرن الاول للهجرة هو ملكة التعبير و نتاج هذه الملكة من فن القول . و نلتقي في الحديث النبوي الشريف بكلمة البيان في موضعين رئيسيين . أولهما : ما روي عنه صل الله عليه و سلم من قوله : ((إن من البيان لسحرا ، و إن من الشعر لحكمة)) . الملاحظ : أن بعض البيان ههنا قد عد من السحر ، و لما كان معنى السحر قلب الشيء في عين الانسان ، فأن مدلول كلمة البيان إصطلاحا في هذا الحديث الشريف هو ما يمتاز به فن القول من التأثير بمهارة أسلوبة و تلون عباراته . أما الموضع الثاني فهو ما روي عنه صل الله عليه و سلم من أنه ((البذاء و البيان شعبتان من النفاق)) . المشكل في هذا الحديث : أنه يذم البيان جملة و تفصيلا و ان كانت له رواية اخرى تنص على أن ((البذاء و بعض البيان شعبتان من النفاق)). و هذه الرواية تعني ان البيان ليس مذموما كله . و مهما يكن من امر فأن المدلول الاصطلاحي لكلمة البيان في هذا الحديث هو التصنع في تزيين فن القول و التأنق في صياغة عباراته و التكلف في اقامة اساليبه بلا مراعاة لوجة الحق في معناه و موضوعاته ، و على هذا كله فإن كلمة البيان اصطلاحا يتنوع مدلولها حتى نهاية العقد الاول من القرن الاول للهجرة في ثلاثة مناح من القيم اللغوية و التعبيرية و الجمالية التأثيرية و هي : ملكة التعبير و نتاج هذه الملكة و التصنع المفرط في شكل هذا النتاج . ينظر – مطلوب ، احمد و البصير ، كامل حسن : البلاغة و التطبيق . مطابع بيروت الحديثة ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ ، ٢٤٦ – ٢٤٧ .

٣-البرهان أن العلوم الحقيقية التي لا يراد بها الا الحق الصريح لا سبيل لها الا سبيل البرهان ، لانه هو وحده – من بين أنواع القياس الخمسة – يصيب الحق و يستلزم اليقين بالواقع . و الغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق ، سواء كان سعي الانسان للحق لأجل نفسه ليناجيها به و ليعمر عقله بالمعرفة ، او لغيره لتعليمه و ارشاده الى الحق . و لذلك يجب على طالب الحقيقة الا يتبع الا البرهان ، و ان استلزم قولا لم يقل به احد قبله . و قد عرفوه بأنه ((قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا)) و نعم التعريف سهل واضح مختصر . و من الواضح أن كل حجة لابد ان تتألف من مقدمتين ، والمقدمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول ، وهي اليقينات التي مر ذكرها ، و قد لا تكونان منها ، بل تكون واحدة منهما او كلتاهما من انواع القضايا الاخرى السبع، ...، ثم المقدمة اليقينية اما ان تكون في نفسها بديهية من احدى البديهيات الست المتقدمة ، واما ان تكون نظرية تنتهي الى البديهيات . فأذا تألفت الحجة من مقدمتين يقينيتين سميت (برهانا) ، و لابد ان ينتجا قضية يقينية لذلك القياس المؤلف منها اضطرارا ، عندما يكون تأليف القياس في صورته يقينيا أيضا ،كما كان في مادته ، فيستحيل حينذ تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول عن علته ، فيعلم بها اضطرارا لذات المقدمتين ، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح . و هذا معنى نتيجة البرهان ضرورية . و يعنوان بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى (الضرورة) في الموجهات ،...، و الخلاصة أن البرهان يقيني واجب القبول مادة و صورة ، و غايته أن ينتج اليقين الواجب القبول ، أي اليقين بالمعنى الاخص . ينظر - المظفر ، محمد رضا : المنطق – الجزء الثالث. مؤسسة الرافد للطباعة و النشر ، بغداد – العراق ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٩ ، ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

٤- محمد حسين الطبطبائي (١٩٠٤- ١٩٨١) ولد محمد حسين بن محمد الطباطبائي في التاسع و العشرين من ذي القعدة لسنة الف و ثلاثمائة و احدى و عشرين هجرية (١٣٢١ ه) في قرية تدعى (شاد كان) القريبة من (تبريز) في المنطقة التركية شمال شرق إيران و المعروفة بأذربيجان ،...، درس الطباطبائي في الصفوف الابتدائية حتى الصف السادس ، و اندرج بعدها مع أخيه في سلك العلوم الحوزوية حتى أنهى المقدمات و دروس السطح المتعارفة في الحوزة ، ثم هاجر الى النجف الأشرف عام ١٣٤٤ ه ، ... ، لقد كان شظف العيش و قلة ذات اليد السمة الغالبة لحياة طلبة العلوم الحوزوية ، و لم يكن الطباطبائي بمنأى عنها ، منذ طفولته و حتى أخر عمره الشريف ، فلم يكن له و لأخيه من الدنيا سوى الأرض الزراعية التي ورثها عن أهلهما في قرية (شاد آباد) في ضواحي تبريز ، فكانت مورد رزقهما الوحيد . و لذا حينما تعرض هذا الرزق للضعف و الاهتزاز أضطر العلامة بعد مضي إحدى عشرة سنة على إقامته في النجف الأشرف إلى العودة تبريز ليعمل في الأرض عام ١٣٥٤ ه ، الى حين

هجرته إلى قم المقدسة عام ١٣٦٥ ه . و قد كان لهذه المدة التي عاد فيها الفيلسوف الى الأرض يحرث و يزرع ، ... ، أثر طيب على نتاجه العلمي فكتب مجموعة رسائله الخطية : كتاب التوحيد ، كتاب الأنسان ، رسالة الوسائط ، و رسالة الولاية في قرية (شاد آباد) ،...، امتدت معاناة الطباطبائي من زمن التتلمذ في تبريز و النجف الأشرف إلى الأستاذية في الحوزة العلمية في قم المقدسة . و السبب بكل بساطة أنه لم يفعل ما كان حال الكثيرين من المجتهدين . فلم يكتب رسالة علمية يطرحها بين الناس للتقليد و يمارس مراسم المرجعية الدينية المتعارفة ، بل أطل على الحوزة أستاذا للفلسفة و العرفان و التفسير ، فتحركت القوى التقليدية المعادية للفلسفة في الحوزة لتحرض عليه المرجعية الدينية الرئيسية آنذاك ،...، اتخذ السيد الطباطبائي موقفا متوازنا الجدل القديم في الحوزات الدينية و العلمية عموما حول ثنائية الشرع و العقل . فهو يرى اساسا ان العقل ركن من اركان الشريعة لا يصح فصله عنها بحال ، فلا الشريعة يمكن أن تصادم البراهين العقلية الصحيحية ،و لا الفلسفة يصح لها أن تخالف الكتاب و السنة . و هو بذلك يسلك مسلك صدر المتألهين في حكمته المتعالية حيث يقول : ((و حاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة)) ، من هنا كان يعتبر تحامل بعض المتشرعة على أمثال الخواجه حافظ الشيرازي و البلخي الرومي صاحب ((المثنوي)) جهلا و جمودا ، و الانشغال بالمباحث العقلية و إهمال الشرعيات خروجا عن الحكمة ، و كان يقول : ((إن الحكمة التي لا تستقر في النفس و لا تستتبع الانقياد للشريعة و اتباعها ليست بحكمة)) ،...، يمتاز المنهج الفلسفي للسيد الطباطبائي بالطابع العقلي الصرف ، كما يلاحظ في كتبه مثل أسس الفلسفة و بداية الحكمة و الرسائل السبعة و غيرها . و هو من الداعين الى الفصل المنهجي بين العلوم ، اذ لكل علم أدوات بحث خاصة به تتلاءم و طبيعة مسائلة . الا أن هذا لم يمنعه من ان ينظم بحثه العقلي مستفيدا من امرين : الاول الطريقة الرياضية في البحث حيث تكون كل مسألة في موقعها المناسب كنتيجة مكملة لما سبق و مقدمة لما يأتي . والثاني صورة عالم الوجود كحلقات سلسلة مترابطة تشبه تركب الأعداد ، كما عن صدر المتألهين في تفسيره ، بحيث يكون كل عدد في مرتبته المخصوصة لا يتقدم عليها و لا يتأخر عنها ، و الفلسفة بما هي رؤية شاملة للوجود أن تنظم مباحثها على صورة الوجود .

ينظر – الفقيه ، شبر : الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي (الميزان نموذجا) . دار الهادي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٨ ، ص ١٥ – ٢٩.

٥- مرتضى المطهري (١٩١٩- ١٩٧٩) كان الشهيد المطهري أحد أبرز أساتذة الفلسفة الإسلامية ، و مدرسة الحكمة المتعالية بالذات في الحوزة العلمية في قم ، و كلية الالهيات و المعارف الإسلامية في جامعة طهران ، و لذلك وقعت مصنفاته في الفلسفة وحدها ، في أكثر من ((٢٥)) مجلدا ، طبع الكثير منها ، فيما لا يزال البعض الآخر ينتظر دوره في الطبع ، مضافا الى أنه أسهم في ألإشراف على ((٢٢)) اطروحة دكتوراه و ((٢٠)) اطروحة ماجستير ، مقدمة في قسم الفلسفة في كلية الالهيات و المعارف الاسلامية في جامعة طهران، في الفترة الواقعة ما بين عامي ١٩٦٥ – ١٩٧٩ . و قد اتسمت أعماله الفلسفية بالدقة و العمق و الموسوعية مع الوضوح و الاستيعاب و التفصيل و المقارنة ، حتى أضحت أعقد النظريات و المقولات و المفاهيم الفلسفية واضحة ميسرة سلسلة ، في بيانه ، إذ تميز بقدرة فائقة على التمثيل ، وتصوير الأفكار العقلية المجردة بأمثلة محسوسة ، تيسر فهمها و ادراكها حتى لمن لم يلم بألف باء الفلسفة ، فأضحت الكثير من المسائل المعقدة و المبهمة في تراثنا الفلسفي ، في متناول قطاع واسع من طلاب الفلسفة و هواتها ، بعد ان ظلت لزمن طويل حكرا على طائفة محدودة من الفلاسفة و أساتذة الفلسفة. ينظر - المطهري ، مرتضى : محاضرات في الفلسفة الإسلامية . ترجمة : عبد الجبار الرفاعي ،دار الكتاب الإسلامي ، قم – إيران ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٨ ، ص ١٧– ١٨.

ينظر ايضا – مطهري ، مرتضى : رؤى جديدة في الفكر الإسلامي – ج١. مراجعة : عبد الكريم الزهيري و محمد هاني الثامر ، مطبعة شريعت ، طهران ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤٣٠ ه . ش ، ص ٥ – ١٠ .

٦- محمد باقر الصدر (١٩٣٤ – ١٩٨٠) . ولد في مدينة الكاظمية عام ١٩٣٤ ، نشأ يتيما ، فقد مات والده و هو في السنوات الاولى من عمره ، تعلم القراءة و الكتابة و تلقى جانبا من الدراسة في مدارس منتدى النشر الابتدائية في مدينة الكاظمية ، في بداية الثانية عشرة من عمره بدأ بدراسة كتاب معالم الاصول ، في سنة ١٩٤٦ انتقل من مدينة الكاظمية الى مدينة النجف ، لاكمال دراسته ، انهى دراسته الأصولية عام ١٩٥٩ والفقهية عام ١٩٦٠ ، بدأ في القاء دروسه عام ١٩٦٢.

من مؤلفاته :

١- فلسفتنا : وهو دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية ، و خاصة الفلسفة الإسلامية و المادية و الديالكتيكية .

٢- اقتصادنا : و هو دراسة موضوعية مقارنة ، تتناول بالنقد و البحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية و الاسلام ، في أسسها الفكرية و تفاصيلها .

٣- الأسس المنطقية للاستقراء : و هي دراسة جديد للاستقراء ، تستهدف اكتشاف الاساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية و للايمان بالله تبارك و تعالى .

٤- المدرسة الاسلامية : و هي محاولة لتقديم الفكر الاسلامي في مستوى مدرسي ضمن حلقات متسلسلة صدر منها :

أ- الإنسان المعاصر و المشكلة الإجتماعية .

ب- ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي ؟

٥- البنك اللاربوي في الإسلام : و هذا الكتاب اطروحة للتعويض عن الربا ، ودراسةلنشاطات البنوك على ضوء الفقه الاسلامي .

ينظر – http : // www . alkawthartv . com / news / ١٠٢٣٧٣ - P١-١٢

٧- مرحلة السينوية. نسبة الى الفيلسوف ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٣٧٥ هـ – ٤٢٨ هـ) و هو و أن كان أشهر من ان يذكر ، و فضائله اظهر من ان تسطر ، فأنه قد ذكر من أحواله ، و وصف من سيرته ، ما يغنى غيره عن وصفه ، و لذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، و على ما قد وصفه ((أبو عبيد الجوزجاني)) صاحب الشيخ أيضا ، من احواله . و هذا جملة ما ذكره الشيخ الرئيس عن نفسه ، نقله عنه ((أبو عبيد الجوزجاني)) . قال الشيخ الرئيس : إن أبي كان رجلا من أهل ((بلخ)) ، و أنتقل منها الى ((بخارى)) في أيام ((نوح بن منصور)) و أشتغل بالتصرف و تولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها ((خرميثن)) من ضياع ((بخارى)) و هي من أمهات القرى و بقربها قرية يقال لها ((أفشنة)) و تزوج أبي منها بوالدتي ، وقطن بها و سكن و ولدت منها بها ثم ولدت أخي . ثم انتقلنا إلى ((بخارى)) و أحضرت معلم القرآن ، و معلم الأدب ، و أكملت العشر من العمر ، و قد أتيت على القرآن ، و على كثير من الأدب ، حتى كان يقضى مني العجب ، و كان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، و يعد من الإسماعيلية ، و قد سمع منهم ذكر النفس ، و العقل ، على الوجه الذي يقولونه و يعرفونه هم ، و كذلك أخي ، و كانوا ربما تذاكروا بينهم و أنا أسمعهم و أدرك ما يقولونه و لا تقبله و يعرفونه هم ، و لا تقبله نفسي ، و ابتدءوا يدعونني أيضا إليه ، و يجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة و الهندسة ، و حساب الهند ، و أخذ يوجهني الى رجل كان يبيع البقل و يقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه . ثم جاء إلى ((بخارى)) ((أبو عبد الله الناتلى)) ، و كان يدعى المتفلسف ، و أنزله أبي دارنا ، رجاء تعلمى منه ، و قبل قدومه كنت أشتغل بالفقه و التردد فيه ، إلى إسماعيل الزاهد ، وكنت من أجود السالكين ، و قد ألفت طرق المطالبة و وجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذي جرت عادة القوم به . ثم أبتدأت بكتاب ((إيساغوجي)) على ((الناتلي)) و لما ذكر لي حد الجنس انه ((هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، في جواب ما هو ؟ فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع ، و تعجب مني كل العجب ، و حذر والدي من شغلي بغير العلم ، و كان أي مسألة قالها لي أتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، و أما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، و أطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق ، و كذلك كتاب ((إقليدس)) فقرأت من أوله خمسة أشكال ، او ستة ، عليه ، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسرة . ثم انتقلت الى ((المجسطي)) و لما فرغت من مقدماته ، و انتهيت الى الأشكال الهندسية قال لي ((الناتلي)) تول قرأتها و حلها بنفسك ، ثم اعرضها على ، لأبين لك صوابه من خطئه ، و ما كان الرجل يقوم بالكتاب ، و أخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، و فهمته إياه ، ثم فارقني الناتلي متوجها الى ((كركانج)) و أشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص و الشروح ، من الطبيعي و الالهي ، وصارت أبواب العلم تتفتح على ، ثم رغبت في علم الطب ، و صرت أقرأ الكتب المصنفة فيه و علم الطب ليس من العلوم فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون على علم الطب ، و تعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، و أنا مع ذلك أختلف الى الفقه و أناظر فيه . و أنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة . ثم توفرت على العلم و القراءة سنة و نصفا ، فأعدت قرأة المنطق ، و جميع أجزاء الفلسفة . و في هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، و لا اشتغلت في النهار بغيره و جمعت بين يدى ظهورا ، فكل حجة كنت أنظر فيها ، أثبت مقدمات قياسية ، و رتبتها في تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج ، و راعيت شروط مقدماته . حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة . و كلما كنت أتحير في مسألة . و لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس : ترددت إلى الجامع . و صليت . و ابتهلت

إلى مبدع الكل . حتى فتح لي المنغلق . و تيسر المتعسر . و كنت أرجع بالليل إلى داري . و أضع السراج بين يدي . و أشتغل بالقراءة و الكتابة . فمهما غلبني النوم . او شعرت بضعف . عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود الي قوتي . ثم أرجع الى القراءة . و مهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها . حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوها في المنام . و كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم . و وقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني ، و كل ما علمته في ذلك الوقت . فهو كما علمته الآن ، لم أزدد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت ((علم المنطق)) و ((الطبيعي)) و ((الرياضي)) ثم عدلت الى ((الإلهي)) و قرأت كتاب ((ما بعد الطبيعة)) فماكنت افهم ما فيه ، و التبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قرأته أربعين مرة ، و صار لي محفوظاً ، و انا مع ذلك لا افهمه و لا المقصود به ، و ايست من نفسي ، و قلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . و اذا انا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في الوراقين ، و بيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد ان لا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتر مني هذا ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، و صاحبه محتاج الى ثمنه ، فاشتريته ، فاذا هو كتاب ل ((أبي نصر الفارابي)) كتاب ((ما بعد الطبيعة)) و رجعت الى بيتي ، و أسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظا على ظهر القلب ، و فرحت بذلك ، و تصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء ، و شكرا لله تعالى . و كان سلطان ((بخارى)) في ذلك الوقت ((نوح بن نصور)) و اتفق له مرض تلج الاطباء فيه ، و كان اسمي اشتهر بينهم ، بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه ، و سألوه إحضاري ، فحضرت و شاركتهم في مداواته ، و توسمت بخدمته ، فسألته يوما الإذن لي في دخول دار كتبهم و مطالعتها ، و قراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض . في بيت منها كتب العربية و الشعر . و في آخر الفقه ، و كذلك في كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الاوائل ، و طلبت ما احتجت اليه منها ، و رأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، و ما كنت رأيته من قبل و لا رأيته أيضا من بعد ، فقرأت تلك الكتب . و ظفرت بفوائدها ، و عرفت مرتبة كل رجل في علمه ، فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها و كنت إذ ذاك للعلم احفظ ، و لكنه اليوم معي انضج ، و الا فالعلم واحد ، لم يتجدد لي بعده شيء ، و كان في جواري رجل يقال له ((أبو الحسين العروضي)) فسألني أن أصنف له كتابا جامعا في هذا العلم ، فصنفت له ((المجموع)) و سميته به ، و أتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي ، و لي إذ ذاك إحدى و عشرون سنة من عمري . و كان في جواري أيضا رجل يقال له ((أبو بكر البرقي)) خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه و التفسير ، و الزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له ، فصنفت له كتاب ((الحاصل و المحصول)) في قريب من عشرين مجلدة . و صنفت له في الأخلاق كتابا سميته كتاب ((البر و الإثم)) و هذان الكتاب لا يوجدان الا عنده ، فلم يعر أحداً ينسخ منهما . ثم مات والدي و تصرفت بي الأحوال ، و تقلدت شيئا من أعمال السلطان ، و دعتني الضرورة الى الإخلال ب ((بخارى)) و الانتقال الى ((كركانج)) . و كان ((أبو الحسين السهلى)) المحب لهذه العلوم ، بها ، و وزيرا ، و قدمت الى الامير بها ، و هو ((علي بن مأمون)) و كنت على زي الفقهاء إذ ذاك ، بطيلسان و تحت الحنك و أثبتوا لي مشاهدة دارة بكفاية مثلي . ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى ((نسا)) و منها الى ((بارود)) و منها ((طوس)) و منها الى ((شقان)) و منها الى ((سمنيقان)) و منها الى ((جاجرم)) رأس حد ((خراسان)) و منها الى ((جرجان)) . و كان قصدى الأمير ((قابوس)) فاتفق في أثناء هذا أخذ ((قابوس)) و حبسه في بعض القلاع ، و موته هناك . ثم مضيت الى ((دهستان)) و مرضت بها مرضا صعبا ، و عدت الى ((جرجان)) فأتصل ((أبو عبيد الجوزجاني)) بي و أنشأت في حالي قصيدة ، فيها بيت القائل : لما عظمت فليس مصر و اسعى لما على ثمني عدمت المشترى، ينظر – بن سينا : الإشارات و التنبيهات – القسم الأول .شرح : نصير الدين الطوسي ، تحقيق : سليمان دنيا ، دار المعارف ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، ص ٨٥ – ٨٩. . ينظر أيضا - جاكسون ، روي : خمسون شخصية أساسية في الإسلام . ترجمة : رشا جمال ، الشبكة العربية للابحاث و النشر ، بيروت – لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠١٠ ، ص ١٥٠ – ١٥٨

٨- مرحلة الشيرازية. نسبة الى الفيلسوف صدر الدين بن محمد بن (٩٧٩ - ١٠٥٠ ه) لم نتحقق من التاريخ سنة ولادته ، و قد توفي سنة ١٠٥٠ ه في البصرة في طريقه للحج للمرة السابعة او بعد رجوعه و أكبر الظن إنه تجاوز السبعين او ناهزها ، فيكون تولده في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري . و كل ما عرفنا عنه أنه تولد في (شيراز) من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي ، و قيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز ، و أنه من عائلة (قوامي) . و هذا الوزير لم يولد له ذكر ، فنذر لله أن ينفق مالا خطير على الفقراء و أهل العلم إذا رزق ولدا ذكرا صالحا موحدا ، فكان ما أراد في شخص ولده هذا (محمد صدر الدين) . فتربى هذا الولد الوحيد لابويه في حجر والده معززا مكرما ، وقد وجهه لطلب العلم . و لما توفي والده الذي لم نتحقق سنة وفاته رحل صاحبنا لتكميل معارفهالى اصفهان عاصمة العلم و السلطان يومئذ في عهد الصفوية . و يظهر إنه حين انتقل الى اصفهان كان ذا ثقافة ممتازة ، لأن اول حضوره كان على الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ – ١٠٣١) و ما تظن بمن يحضر درس الشيخ البهائي و هو شيخ الإسلام يومئذ . و من ولعه في طلب العلم أنفق كل ما خلفه والده من المال في تحصيله ، و أشرب المذهب الصوفي الفلسفي (العرفاني) الذي كان هو السائد في ذلك العصر ، و الذي كان يجهر به حتى مثل الشيخ البهائي ، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي . فأولع فيه لوعا أخذ عليه جميع اتجاهاته ، و خلق منه صوفيا عرفانيا و فيلسوفا ، الهيا فريدا قل نظيره او لا نظير له . و قد صرح هو بهذا الولع في مقدمة الأسفار ٢ ، : ((قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة و الريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدار و بلغ إليه قسطي من السعي الموفور)) . و من أثر ولعه بالفلسفة و اتجاهه هذا كان انقطاعه إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد محمد باقر المتوفى ١٠٤٠ ه و كان يعظمه كثيرا و مما قاله فيه قوله في شرح أصول الكافي في شرح أول حديث منه : ((سيدي و أستاذي و استنادي في المعالم الدينية و العلوم الإلهية و المعارف الحقيقية و الاصول اليقينية ...)) . و بهذا و مثله يعبرعنه في كل مناسبة تدعو إلى ذكره . و الذي استنتجه ان صاحبنا صدر المتألهين مرت له في نشأته العلمية ثلاث مراحل رئيسية ، كونت منه عظيما من جملة عظماء تاريخ الفلسفة : (المرحلة الاولى) دور التلمذة ، و هو دور البحث و تتبع آراء المتكلمين و الفلاسفة ومناقشاتهم و يظهر أنه لم ينضج يؤمئذ مسلكه العرفاني ، و ذلك ما يشير اليه قوله في مقدمة تفسير سورة الواقعة : ((و اني كنت سالفا كثير الاشتغال بالبحث و التكرار و شديد المراجعة الى مطالعة كتب الحكماء و النظار ، حتى اني ظننت على شيء ، فلما انفتحت بصيرتي و نظرت الى حالي (و ذلك طبعا بعد المرحلة الاولى هذه) رأيت نفسي – و ان حصلت شيئا من احوال المبدأ و تنزيهه عن صفات الامكان و الحدثان ، و شيئا من احكام المعاد لنفوس الانسان – فارغة من العلوم الحقيقة و حقائق العيان ، مما لا يدرك الا بالذوق و الوجدان)) . و يريد من العلوم الحقيقة المكاشفات العرفانية . و قد اظهر الندم مما فرط في اول عمره في سلوك مسلك اهل الحديث ، فقال في مقدمة الأسفار ص ٤ : ((و اني لاستغفر الله مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء الفلسفة و المجادلين من اهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم في القول و تفننهم في البحث)) . و لئن اظهر الندم و الاسف على ما ضيع في هذه المرحلة من الوقت ، فانه استفاد منها كثيرا للمرحلة الاخيرة من حياته . و هي دور التأليف الذي جمع فيه بين المسلك البحثي و المسلك العرفاني ، ... ،

على أنه في هذه المرحلة لم يسلك مسلكا بحثيا صرفا ، بل كان مشوبا بالمسلك العرفاني و ان كان بعده لم ينضج عنده ، و لذا كان يقول بوحدة الوجود فيها ، و ألف فيها رسالة طرح الكونين في وحدة الوجود على ما يأتي . و من هذا القول و امثاله مما كان لا يتورع من التصريح به و الاعلان بتحبيذه كان مضايقا من الناس الى درجة اشرقوه بريقه جزعا ، على ما صرح به في عدة مناسبات في كتبه ، و يشير بها الى هذه المرحلة الاولى بالذات فالتجأ الى ان يفر بنفسه منهم ، و ينتقل الى : (المرحلة الثانية) : و هي دور العزلة و الانقطاع الى العبادة في بعض الجبال النائية ، و قيل أنها كهيك من قرى قم ، و أنه استقام في هذه العزلة خمسة عشر عاما ، و هي مدة طويلة . و قد حكى لنا قصة هذه الفترة من حياته في مقدمة الاسفار و غيرها ، فانه كما يقول – اما رأى الحال على ذلك المنوال من خلو الديار من اهل الديار من اهل المعرفة و ضياع السير العادلة و اشاعة الاراء الباطلة ، ضرب صفحا عن ابناء الزمان و التجأ الى أن ينزوي في بعض نواحي الديار ، منكسر البال منقطع الامال ، متوفرا الى العبادة ، لا على درس يلقيه و لا تأليف يتصرف فيه . و يعلل عدم توفره على الدروس و التأليف – على عادته في التسجيع – بأن هذه امور تحتاج الى تصفية الفكر و تهذيب الخيال ، عما يوجب الملال و الاختلال ، و تحتاج الى فراغ البال ، و لا تحصل هذه الاشياء لمن يسمع و يرى من اهل الزمان من قلة الانصاف و كثرة الاعتساف ، و خفض الاعالي و الافاضل ، و رفع الاداني و الاراذل ، و ظهور الجاهل و العامي على صورةالعالم النحرير ، و هيئة الحبر الخبير ، الى غير ذلك من القبائح و المفاسد . و هكذا يتشكى من ابناء زمانه (و مثلهم ابناء كل زمان لو درى) ، و لم يتبين نوع تلك الاعتسافات التي كان يلاقيها و لكنها – على كل حال – ارهقته حتى طفق يرتئي بين ان يصول بيد جذاء ، او يصبر على طخية عمياء ، فرأى بالاخير ان الصبر على هاتا احجى ، فصبر و في العين قذى و في الحلق شجى ، اتباعا – كما قال – لسيرة امير المؤمنين عليه السلام و اقتداء به ، فأمسك عن الاشتغال بالناس ، و اختار العزلة و الاستتار زمنا مديدا و امدا بعيدا (و قد قلنا ان هذا الامد البعيد قدوره ب ١٥ عاما) . و هو يعتقد ان الانسان يتمكن من الحصول على العلم اللدني و الانكشاف اليقيني ، بطول المجاهدات والانقطاع الى الله تعالى ، بعد تصفية الباطن و رفع الحجب عن النفس . لذلك قال نتيجة لتلك العزلة ((اشتعلت نفسي لطول المجاهدات ، و التهب قلبي لكثرة الرياضيات التهابا قويا ، ففاضت عليها انوار الملكوت ، و حلت بها خبايا الجبروت ، و لحقتها الاضواء الاحدية ، و تداركتها الالطاف الالهية، فاطلعت على اسرار لم اطلعت عليها الى الان ، و انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان. بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود و العيان..)) و هكذا يكرر هذا المعنى في كثير من مؤلفاته. و لما حصلت له هذه الحالة النفسية نتيجة لتلك العزلة – انفتح له ان ينتقل الى : (المرحلة الثالثة) : و هي دور التأليف ، اذ ألهمه الله تعالى الافاضة مما شربه (في المرحلة الثانية) جرعة للعطاش الطالبين ، فبلغ الكتاب اجله ، و اراد الله تقديمه و قد كان اجله – هكذا يقول – و رأى ان يخرجه من القوة الى الفعل ، و نهضت عزيمته بعدما كانت قاعدة ، و اهتز الخامد من نشاطه . فصنفت كتابا الهيا ، و يعني به الاسفار ، وهواول كتاب بعد تلك العزلة الطويلة ، و يظهر انه اشتغل في تأليفه و هو لا يزال في موطن عزلته . و لم يصنف كتابا قبله - فيما عثرنا على نصوصه – غير ثلاث رسائل اذ اشار اليها في الاسفار ، و هي رسالة طرح الكونين : (١٠/١) ، و رسالة حل الاشكالات الفلكية في الارادة الجزافية : (١٧٦/١) ، و رسالة حدوث العالم : (٢٣٣/١) ، و ان كان هذا ليس دليلا وحده على سبقها على الاسفار بمجرد الاشارة اليها فيه ، لانه في رسالة الحدوث ايضا يشير الى الاسفار نفسه و الشواهد الربوبية الذي قيل انه اخر مؤلفاته و ذلك ص ٣٢ من الرسالة ، و لعله يدخل الاشارة الى كتبه الاخرى بعد تأليف الكتاب بمدة ، فذكر الاشارة الى كتاب في كتاب اخر لا يدل على سبق تأليف ما اشار اليه . و فيما اظن ان الرسالة الوحيدة التي سبقت – تأليف الاسفار و وقعت في المرحلة الاولى ، هي رسالة- سريان الوجود - ،...، و على كل حال ، فان كتاب (الاسفار) هو اول مصنفاته في المرحلة الثالثة من حياته ، و قد شحنه بكل ما عنده من افكار و اراء جديدة و مكاشفات عرفانية و شواهد ربوبية و واردات قلبية و مشاعر الهية . و كل كتاب ألفه بعده و كل رسالة صنعها فالجميع مجرد منه و مقتبس من عباراته ، و لذا قلنا انه الام لباقي مؤلفاته ، حتى التفسير التي ألفها – على ما يظهر – لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم .

ينظر – الشيرازي ، صدر الدين محمد : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة – الجزء الاول . تعليق : محمد رضا المظفر ، دار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٨ ه ، ص ٦- ١٠.

ينظر ايضا – جاكسون ، روي : المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ – ٢٦٩ .

٩- محمود زيدان . الاستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان ، أستاذ المنطق و الفلسفة في جامعة الاسكندرية في جمهورية مصر العربية . من مؤلفاته :

١- في فلسفة اللغة .

٢- مناهج البحث الفلسفي .

٣- كنط و فلسفته النظرية .

٤-في النفس و الجسد – بحث في الفلسفة المعاصرة .

٥- المنطق الرمزي – نشأته و تطوره

٦-الاستقراء و المنهج العلمي ينظر -

https : // www . goodreads .com / book / show / http : // www . neelwafurat . com / locate . aspx ? mode = ١&search =author

١٠- عبد الكريم سروش (١٩٤٥) ولد عبد الكريم سروش لأبوين إيرانيين من منطقة ظهران يوم عاشوراء من العام ١٩٤٥ م فأطلق عليه تيمنا بالمناسبة اسم حسين ثم سرعان ما غلب عليه الاسم الذي يحمله اليوم أي عبد الكريم . درس عبد الكريم سروش في مدرسة القائمية الابتدائية ثم انتقل لإتمام تحصيله الثانوي الى مدرسة مرتضوي التي سرعان ما غادرها للالتحاق بمدرسة الرفاه ، و هي من المدارس الإيرانية الرائدة التي بدلت مناهج تدريسها ملامح المجتمع الإيراني و بين المواد العلمية المعاصرة . تأثر سروش في هذه الحقبة من حياته بأستاذه رضا روزبيه الضليع في العلوم التطبيقية و في التفسير القرآني . كانت الرياضيات مادة سروش الأثيرة ، إضافة بالطبع الى إهتمامه ، كمعظم أبناء جيله ، بما يحدث على الساحة الفكرية و السياسية. التحق التلميذ البارع بمجموعة الحجاتية لكنه سرعان ما تبين أنه لا يشاطر هذه المجوعة الإسلامية أفكارها ،وتحديدا مواقفها العدائية من البهائية ، فغادرها وانكب يتفقه في القرآن و نهج البلاغة . قبل سروش في امتحانات كليتي الفيزياء والصيدلة فاختار الالتحاق بالاخيرة التي تخرج منها .فور نيله إجازة الصيدلة طلب للخدمة في الجيش مدة عامين و مع انتهاء خدمته العسكرية عين مسؤولا عن مختبرات الدولة في منطقة بوشهر و قد ظل في مركزه هذا مدة عام و نصف . اقترحت على عبد الكريم سروش منحة دراسية الى بريطانيا فوافق على الفور و التحق بجامعة لندن في فرع الكيمياء ، موزعا وقته بين اختصاصه الاساسي و بين مدرسة شالزا لدراسة مادتي التاريخ وفلسفة العلوم . خلال هذه السنوات الخمس التي أمضاها

عبد الكريم سروش في بريطانيا شارك في العديد من النشاطات السياسية التي كانت تعتمل في صفوف الجالية الإيرانية المهاجرة و قاد البعض منها . تعاون سروش و أصدقاؤها مع أسمي يومها بجمعية الشباب المسلم ، ولما تباينت وجهات النظر بينه و بينهم نقل الصيدلي الفيلسوف اجتماعاته الى قاعة أطلق عليها اسم إمام براح ، شهدت اجتماعات صاخبة عشية الاطاحة بالشاه . وقف على منبر إمام براح كل من أية الله بهشتي و مطهري ، كما أن جنازة علي شريعتي الذي توفي في لندن انطلقت من هذه القاعة التي أضحت عنوان المعارضة الأساسي في بريطانيا . و مع انطلاق الثورة عاد عبد الكريم سروش الى إيران و نشر كتابة المعرفة و القيمة كما عين مديراً لمؤسسة الثقافة الإسلامية . مع ازدياد التوتر أقفلت الجامعات أبوابها و اقترح الطلاب أن لا تفتح هذه الصروح قبل أن تعدل برامجها ، فعين سروش ، بتوصية من الإمام الخميني في المؤسسة التي أنيطت بهاهذه المهمة . عام ١٩٨٣ و لخلاف في الرأي غادر عبد الكريم سروش هذه المؤسسة و عين في مؤسسة الأبحاث و الدراسات الثقافية و هو ما يزال عضوا فيها . استفاد العديد من السياسيين الإصلاحيين الإيرانيين من أفكار عبد الكريم سروش و ساهموا في نشرها بشكل واسع و إن لم يعترف له دائما بأبوتها ينظر – سروش ، عبد الكريم : القبض و البسط في الشريعة. ترجمة : دلال عباس ، دار الجديد ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢ ، ص ١٥ – ١٧.

ينظر ايضا – جاكسون ، روي : المصدر نفسه ، ص ٤٠٨ – ٤١٦.

١١- ينظر – زيدان ، محمود : كنط و فلسفته النظرية . دار المعارف ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤٣ .

١٢- زيدان ، محمود : المصدر نفسه ، ص ٢٤٣ .

١٣- إبراهيم ، زكريا : كانت او الفلسفة النقدية دار مصر للطباعة ، القاهرة – مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ ، ص ٨٣.

١٤- بدوي ، عبد الرحمن : إمانويل كنت. الناشر : وكالة المطبوعات ، الكويت العاصمة – الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٧ ، ص ٢٦٤ .

١٥- ينظر :زيدان ، محمود : المصدر نفسه ، ص ٧٧-١١٩ بدوي ، عبد الرحمن : المصدر نفسه ، ص ٢٠٥-٢٢ . إبراهيم ، زكريا : المصدر نفسه ، ص١٧٦-٢١٠.

١٦- سروش ، عبد الكريم : القبض و البسط في الشريعة ، ص٢٢٨.

١٧- ينظر :الفقرة الأتية من بحثنا : الفقرة الرابعة – ميتافيزيقا الأخلاق . غرضية الأخلاق بين النقد المحض و النقد العملي .

١٨- الصدر ، محمد باقر : فلسفتنا . مطبعت شريعت ، قم المقدسة – الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٤ ه . ق ، ص ١٦٧ .

١٩- ينظر : كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار التعارف ، بيروت – لبنان ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٦، ص ٢٣٢ . أحمد ، محمود سيد : مفهوم الغائية عند كانط .دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ ، ص ١٦ – ٤٧ .

٢٠- كنط ، عمانوئيل : نقد العقل المحض . ترجمة : موسى وهبه ، مركز الإنماء القومي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ ، ص ٣١.

٢١- بوغو مولوف ، أ و مؤلفين آخرين : تاريخ الديالكتيك في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . ترجمة : نزار عيون السود ، دار دمشق للطباعة و النشر ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص ٧٩ .

٢٢- كانت ، امانويل : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق . ترجمة : عبد الغفار مكاوي ، مراجعة : عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ ، ص ٩ .

٢٣- لاكرو ، جان : كانط و القانطية . ، ترجمة : نسيب عبيد ، المنشورات العربية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤ – ٢٥ .

٢٤- كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٣٢ .

٢٥- المطهري ، مطهري : دروس في الفلسفة الإسلامية – شرح موسع للمنظومة – المجلد الأول / الجزء الثاني . ترجمة : عبد الجبار الرفاعي ، المطبعة كيميا ، قم – إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٧ ه. ق ، ص٤٤ – ٤٥ .

٢٦- المطهري ، مطهري : محاضرات في الفلسفة الإسلامية .ترجمة : عبد الجبار الرفاعي ، دار الكتاب الإسلامي ، مطبعة ستاره ، قم – إيران ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٣ ، ص ١٦٣ .

٢٧- المطهري ، مرتضى : دروس في الفلسفة الإسلامية – شرح موسع للمنظومة – المجلد الأول / الجزء الثاني ، ص ٤٥ .

الانجيل . كلمة يونانية تعني البشرى او الخبر المفرح .https : //ar . arabicble .com/islam/faq/the-bible٢١٢٤- q٣ html

٢٨-

٢٩- القرآن سمي القرآن قرآنا ، لأنه جمع السور بعضها إلى بعض. ينظر – الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله : البرهان في علوم القرآن تحقيق : أبي الفضل الدمياطي ، دار الحديث ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦ ، ص ١٩٤ .

٣٠- الطباطبائي ، محمد حسين : أصول الفلسفة و المنهج الواقعي – الجزء الأول . تقديم و تعليق : مرتضى مطهري ، ترجمة : عمار أبو رغيف ، المؤسسة العراقية للنشر و التوزيع ، بغداد – العراق ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ ه.ق ، ص ٢٣٧ -٢٣٨ .

٣١- الطباطبائي ، محمد حسين : المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

٣٢- كنت ، إمونويل : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما . ترجمة : نازلي اسماعيل حسين ، مراجعة : عبد الرحمن بدوي ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧ ، ص ٨٠ .

٣٣- الطباطبائي ، محمد حسين : المصدر نفسه ، ص ٢٤٠ .

٣٤- الصدر ، محمد باقر : المصدر نفسه ، ص ١٦٤ – ١٦٥ .

٣٥- كنت ، إمونويل : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، ص ٧٨ – ٧٩ .

٣٦- الصدر ، محمد باقر : المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

٣٧- سروش ، عبد الكريم : المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

٣٨- جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) . ولد في ورنجتاون في سمر ستشاير و توفي في أواتس في إساكس . فيلسوف إنكليزي هو ابن أحد رجال القانون ، أتم دروسه الثانوية في لندن في وستمنستر ، ثم التحق بجامعة أوكسفورد ، أدى به اهتمامه بالواقع إلى الاشتغال بالفيزياء و الكيمياء و الطب و السياسة . تعتبر نظريته في أصل المعرفة (محاولة لدراسة ملكة الفهم البشري ١٦٩٠) مذهبا حسيا يعتبر أن جميع معارفنا و مبادئ عقلنا بالذات ناتجة عن التجربة و العادة . أما فلسفته في القانون ، فتعارض فلسفة هوبز و تبرر التسامح (رسائل في التسامح ١٦٨٩) يشكل كتابه رسائل في الحكم المدني (١٦٩٣) ، و فيها يعرض المسيحية الأولى على أنها الديانة الطبيعية للقلب البشري . ينظر – قاموس الفلسفة : ديديه جوليا ، ص ٤٥٩ .

٣٩- لوك ، جون : رسالة في التسامح . ترجمة : منى أبو سنة ، تقديم : مراد وهبه ، الناشر المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧ ، ص ١٩ .

٤٠- سروش ، عبد الكريم : الدين العلماني. ترجمة : أحمد القبانجي ، مؤسسة الأنتشار العربي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ ، ص ٦٣ . ينظر – ملكيان ، مصطفى و مؤلفين آخرين : مطارحات في عقلانية الدين و السلطة. ترجمة : أحمد القبانجي ، منشورات الجمل ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ ، ص ١٠٣ – ١٣١ .

٤١- كنت ، إمانويل : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن أن تصير علما ، ص ١٣٨ . ينظر –

-ward , kelth : the development of kants of ethlcs .

Bristol , printed in great Britain , fisrt published , ١٩٧٢ , p ٨٤-٩٥.

٤٢- سروش ، عبد الكريم : العقل و الحرية . ترجمة : أحمد القبانجي ، منشورات الجمل ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ ، ص ١٦٣ . ينظر – مليكان ، مصطفى و مؤلفين آخرين : الفكر الديني و تحديات الحداثة . ترجمة : أحمد القبانجي ، مؤسسة الأنتشار العربي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ ، ص ١٥١ – ١٦٨ .

٤٣- هيوم ، ديفيد : مبحث في الفاهمة البشرية . ترجمة : موسى وهبه ، دار الفارابي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨ ، ص ٣٧ .

٤٤- سروش ، عبد الكريم : التراث و العلمانية - البنى و المرتكزات ، الخلفيات و المعطيات - ترجمة : أحمد القبانجي ، منشورات الجمل ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ ، ص ١٦٦-١٦٧

٤٥- كنت ، إمانويل : المصدر نفسه ، ص ١٣٩ – ١٤٠ .

٤٦- سروش ، عبد الكريم : القبض و البسط في الشريعة ، ص ٣٩ .

٤٧- إبراهيم ، زكريا : المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

٤٨- زيدان ، محمود : المصدر نفسه ، ص ٣٥٠ .

٤٩- محمود ، زكي نجيب و آمين ، أحمد : المصدر نفسه ، ص ٢٩٦ – ٢٩٧ .

٥٠- محمود ، زكي نجيب و آمين ، أحمد : المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .

٥١- بدوي ، عبد الرحمن : المصدر نفسه ، ص ٢٥٤ .

٥٢- كانت ، آمانويل : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص ٩١ .

٥٣- بدوي ، عبد الرحمن : المصدر نفسه ، ص ٢٥٤ .

٥٤- كانت ، آمانويل : المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

٥٥- بدوي ، عبد الرحمن : المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ .

٥٦- كانت ، آمانويل : المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

٥٧- بدوي ، عبد الرحمن : المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .