

الدين بين مسيحيتته وطبيعيتته: هيوم وكانط وجهًا لوجه



قاسم جمعة
باحث عراقي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

ننطلق في بحثنا من زاوية تأويلية مغايرة، كمحاولة لفصح خطاب الفلسفة الحدائي، والذي لم تكن أمينة فيه لحكاياتها الكبيرة؛ الفصل مع الدين وارتداء ثوب علمي لا يصغي للوحي أو النص المقدس؟ فما أرادته الخطاب الفلسفي الحديث؛ هو مَسْحَنَة (مسيحية) للعقل الفلسفي الحديث، وعقلنة المسيحية، وتخريجها بطابع كوني إنساني، حالهم كحال مفكري الإسلام، الذين يجمعهم هاجس الإسلام، وعالميته، وأنه يصلح لكل زمان ومكان.

فهل يمكن عدّ ذلك شأنًا فلسفيًا بحثًا، أم شأنًا يتعلّق بالكوزموبولتي، وجغرافيا معرفية ممتدّة؛ لأنّ هناك إلها يبارك الزحف باسمه، والتعريف بحقّه المغتصب من الآخرين؟ وربّما جاء هيوم وكانط، كنموذجين للتصوّر الحديث في الفلسفة، وكيفية العلاقة الحاضرة مع اللاهوت المسيحي، مع أننا ندافع، أيضًا، ضمن خطة منهجية بحثية مرتقبة، عن فكرة مفادها؛ أنّ الفلسفة لم تقدر على الاستقلال التام، بحسب ما تدّعي عن (عقلها) الديني؛ لذا بقيت أسيرة للقول اللاهوتي، سواء بصورة معلنة أو مستترة، وبدلًا من التصريح العقلاني، الرامي إلى التأويل الحر، لابدّ أن تقف الذاكرة المؤولة عند عتبة الأخلاق العقلانية، التي هي: دين المسيحية، كما نوّه أغلب عشاق المسيحية، بمن فيهم كانط؛ فالدين يحتوي على العقل. والأخلاق، بدورها، لا تتقاطع مع الدين الموحى به، كما يرى أنصار الخطاب الديني؛ بل إنّ كانط، يؤكد على أنّ التعليم الفلسفي، لابدّ أن يستند على اللاهوت، الذي، بدوره، يعزّز الإيمان والعقيدة لدى الفرد؛ فالقانون المراد طاعته، أخلاقيًا، هو: الوصايا العشرة للمسيح؛ لذا راح (كانط) يلوح بهيمنة حتمية العقل على الإرادة الإنسانية، وبقي يتوسّل الإيمان، كأصل للعملية الأخلاقية، وكمقذ للإنسان وحياته المأساوية، بقناعة أخلاقية مجردة، تعزّز الرؤى المسيحية التي انتقدها (نيتشه) بشدة؛ لأنها قيم عدمية أفلاطونية، لا تعطي اعتبارًا أنطولوجيًا للإرادة الخلاقة المبدعة، الديونزيوسية الفاونستية، وهي القيم التي ألهمت الفكر الوجودي، لكي يتحدّى تعاليم الدين الكريمة للخنوع، وتكرار المأساة بنفس التحدي البرومثيوسي.

إنّ الخيبة الفلسفية، تتضح لنا من خلال التراجع الواضح للفلسفة، للمضي بالفلسفة إلى ميدان عام، يجسد مسرح التبرير أمام المنظومة الدينية؛ فالقانون الخلقي الديني، الذي يحكم الرؤية الكانطية والهيومية المتشككة؛ هو قانون مسيحي جليّ، الأمر الذي يشمل أغلب المنظومات الفلسفية التي عرفناها؛ ففلسفة كانط، وهيوم على نحو آخر، تربط الدين بالفلسفة، ولا يمكن التفريق بين الظاهرة الدينية والخلقية، مادام الدين، في أصله، هو مجرد تسليم بالواجب، من حيث هو وصيّة إلهية.

ومن هنا، جاء البحث موزّعًا على محاور أساسية، منها:

- أهمية أسلوب الحوار في عرض وإقناع القارئ بالرسالة المراد توصيلها، وإجرائية البحث الحوارية، وحاجية البعد الحوارية.
- ما هو الدين الطبيعي؟ وماهي طبيعة العلاقة التي تحكم بين النسق اللاهوتي والفلسفي الطبيعي بين فلسفة هيوم وكانط؟ أو ما هي العلاقة بين الدين الطبيعي والمسيحية؟
- الدين والشر وما يمكن أن نسميه: جدلية العلاقة بين الاثنين.
- الدين والفوضى والاضطرابات الحاصلة.
- الإنسان بين؛ الأخلاق، والدين، والفهم الفلسفي للعلاقة بين المحورين. وماهي طبيعة الإنسان لاهوتياً وفلسفياً؟
- الاغتراب المعرفي وأخلاقيات الوجود الإلهي، أو مبررات الحلّ الوجودي الإلهي.
- السيرة المسيحية، وسلطة المراقبة والتفكير الديني، وخيبة التفكير الفلسفي.

مقدمة:

أولوية الحوار:

تشكل تقنية الحوار، آلية إقناع عند فلاسفة عدّة، كما هو الحال مع هيوم؛ إذ يستخدم الحوار في الدرس الفلسفي، وهو يمثل، في كتابه الحوار (محاورات في الدين الطبيعي)، شخصية بامفيلوس، والذي يفتتح به كتابه، بمقدمة على شكل خطاب من بامفيلوس إلى هرمبوس، وهي: (المقدمة)، والتي كتبت، بالتأكيد، بعد إنهاء كتابه المحاورات، كما نبّه إلى ذلك المترجم¹.

ويبدو من الحوار الذي قاد كتاب هيوم، أنّه غير متحيّز لأيّة جهة، لكي يصل بالقارئ، إلى ما يمكن، ربما، أن تصل إليه عملية استخلاصه للفكرة، أو موضوع الحوار؛ ففيلون وكليانتس، يمثلان قطبي الحوار، لكن هيوم لم يكن يمثل أيّاً منهما، وعلى الرغم من أنه ذكر: أن كليانتس رمز لشخصيته، في إحدى رسائله، إلا أنه يفهم، من خلال قراءة (نص) هيوم، أنه يميل إلى فيلون، الشاك الأقرب إلى رؤية هيوم النقدية، وإن كان هيوم يعطي الاثنين الحق في القول، والقول في الحق في آخر فقرة من كتابه: «فإني لأعترف، بعد مراجعتي لها، جميعها، مراجعة جادة، أظن أن مبادئ فيلون، أقرب إلى الرجحان من مبادئ دميان، ولكن مبادئ كليانتس، أقرب إلى الحقيقة»²، وهو ما نلمسه، أيضاً، في نهاية كتابه (مبحث في الفاهمة البشرية)؛ إذ يرى؛ أن تعليقات المخالفين لأبيقور، والذي يوافقه في موضوعات عدة، جديرة بالاهتمام والانتباه³.

الأمر الذي يذكرنا بالفيلسوف شيشرون، وطريقته في طرح الآراء، ومجابهة الأفكار مع بعضها؛ إذ «استخدم النهج الذي ابتكره لتسوية هذه المسألة، كنموذج للتقليد اللاحق كله؛ من إيبيلار حتى هيوم، ولقد جعل شيشرون ممثلي مدارس فلسفية كبيرة، يتحاورون؛ فالحوار الشيشروني، بخلاف الحوار الأفلاطوني؛ الذي هو، في الغالب، حوار شكاك، لاسيما عندما يكون بحثاً صادقاً، وبذا يفقد ميزات الحوار؛ فهو نقاش لا تكون فيه الكلمة الأخيرة لأحد، ويترك القارئ، إذن، حراً بشكل تام، في أن يكون مع هذا أو ذاك»⁴، كما هو الحال مع باركلي، في كتابه (ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس)؛ الذي عرض فيه ألوان الصراع الفكري؛ بين المادية (هيلاس)، والروحانية (فيلونوس).

ويغلب على الظن: أنّ هيوم، وبصورة تقترب من اليقين، يتوارى، أو يتيه قارئه خلف شخصياته، ورموز كتابه: (فيلون) الشاك، (كليانتس) الدوغمائي؛ فهو الاثنين معاً! وهما هو.

1 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ت: محمد فتحي الشنيطي، ص 6.

2 المصدر نفسه، ص 216.

3 ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تحقيق: موسى وهبة دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2008م، ص 199.

4 جاكولين لاغريه: الدين الطبيعي، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1993م، ص ص 18-19.

وربما يتاح لنا ذلك، من استعراض ما يطرحه النص، بعيداً عما يطرحه المؤلف، أو ما أراد النص السكوت عنه، وهو ما يحاوله البحث؛ أي إخراج النص من صمته المفتعل.

وجدير بالإشارة: أن هيوم في كتاب (مبحث الفاهمة البشرية)، يتحاور مع (آخر) مفترض، يفند في حوارية فلسفية رؤية ذلك الآخر، مبرزاً رؤيته النقدية للدين والفلسفة، متى أرادوا الابتعاد عن الخبرة: «فلا يمكن لكل الفلسفة في العالم، ولكل الدين، الذي ليس سوى نوع من الفلسفة، أن يحملنا، ذات مرة، إلى أبعد من مجرى الخبرة العادي»⁵، لذا؛ يردد ما سوف ينمّقه كانط بروح ألمانية، «وعبثاً ما تريد فاهمتنا المحدودة، الخروج من تلك الحدود الضيقة جداً على ولع مخيلتنا...»⁶.

فالرؤية الدينية المسيحية: هي روح الفلسفة الحديثة، إذا استعرنا اللفظ من جوازيّا رويس، الذي يرى أنّ فلاسفة العصر الحديث، «على الرغم من حياتهم الجافة، وعواطفهم الباردة وحياتهم، كان لديهم إيمان حقيقي وورع ديني»⁷.

وعلى الرغم مما يقوله المفكر الأمريكي المثالي، بصدد الحداثة، وروحها الميتافيزيقية الدينية، وتأويله اللاهوتي المسيحي للنص الحديث، (مفكرين وإشكاليات)، إلا أننا ننطلق من زاوية تأويلية أخرى، لا تريد تأكيد قيمة البعد الديني المثالي، الذي حكم خطابهم الفلسفي فحسب، كما يريد رويس؛ بل إنها محاولة لفضح الادعاء السائد، بأنّ الحداثة لم تكن أمينة لحكايتها الكبيرة؛ الفصل مع الدين، وارتداء ثوب علمي، لا يصغي للوحي أو النص المقدس.

فما أراده، الخطاب الفلسفي الحديث، هو: مسحنة (مسيحية) للعقل الفلسفي الحديث، وعقلنة المسيحية، وتخريجها بطابع كوني إنساني، حالهم حال مفكري الإسلام؛ الذين يجمعهم هاجس الإسلام وعالميته، وأنه يصلح لكل زمان ومكان.

فهل يمكن عدّ ذلك شأنًا فلسفيًا أم يتعلق بخطاب عقل كوزموبولتي وجغرافيا معرفية ممتدة؛ لأن هناك إليها يبارك الزحف باسمه، والتعريف بحقه المغتصب من الآخرين؟

إجرائية الحوار:

على الرغم من اقتناع هيوم بأهمية البحث الاستدلالي، للوصول إلى الفهم الدقيق في قضايا الفلسفة والفكر، إلا أنه رام منهج الحوار؛ الذي، باعتقاده، يمكن أن يكون حلاً لقضايا مزدوجة، من حيث الوضوح

5 ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ت: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2008م، ص 196.

6 المصدر نفسه، ص 191.

7 جوازيّا رويس، روح الفلسفة الحديثة، ت: أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2009م، ص 118.

والتعقيد، أقصد؛ قضايا الدين، ووجود الإله، وفهم الدين فلسفيًا؛ فهو يريد تأسيس «نظرية للدين، كنظرية أخلاق، على ملاحظة الطبيعة البشرية، والتحليل الوراثي لمفاعيل الأهواء الاجتماعية، والدين غير مقدّم كوهم بحث؛ إنما كجواب متعدد معين، حسب فارق المزاجات والحالات، عن مسألة أساسية مشتركة؛ كيف يمكن التحكم بالفوضى، وخاصة، بعدم التيقن من المستقبل وتعليم الانتظام؟»⁸.

والسبب يعود، حسب هيوم، إلى أنك في القضايا الواضحة، لا يمكن أن تصل بالإنسان إلى قناعة تامة، وإيمان ما، بموضوع يبدو واضحًا لأول وهلة؛ لأنها لا تصل بنا إلى الفهم الدقيق؛ لوضوحها وبساطتها، فضلًا عن أهمية الحوار في عرض الآراء المتنوعة، والابتعاد عن التكرار الممل؛ فالحوار مهمّ وقيم في القضايا، الغامضة والواضحة، على حد سواء، إضافة إلى أن الحوار يولّد لذة فكرية واجتماعية، والاختلاف في الآراء، وغموض الطرح الفلسفي، وتعييدات الأسس التي يستندون إليها، وغيرها، هي ما يجعل للحوار لذة مميزة⁹.

دين طبيعي أم دين وطبيعة؟

الدين الطبيعي، ظهر مع شيشرون وسنيكا؛ هما من رواد الرواقية، في خضم الصراع الفلسفي حول طبيعة الإله، ومع العصر الوسيط، وحركة الإصلاح الديني، بوصفه دين الفلاسفة، وحق الفلسفة في أن تدلي برأيها حول العلاقة الشائكة بينها وبين الدين؛ فتدافع عن الدين فلسفيًا، وعن حقها الفلسفي في أن تعارض الدوغمائية الدينية¹⁰.

تجدر الإشارة إلى أن طبيعة الدين تفهم من خلال معنيين: أن الإنسان مدعو، طبيعيًا، إلى الاعتراف بإله، والدين، أكثر من أيّ طابع آخر، يشكّل السمة المميزة للإنسان أو خاصّته، وهذا ما يفصله عن الحيوان¹¹. و«الدين الطبيعي، في الوقت عينه، هو: طبيعي للإنسان، أو متوافق مع طبيعته، وهو ما يتطابق في الإنسان مع حالته الطبيعية البحتة»¹²، وهو رأي نجده عند شيشرون، مؤلف كتاب (طبيعة الإلهة)، وسنيكا، وفلاسفة أوربا؛ (كفولتير وهيوم وكانط)، مع الاحتفاظ بالفارق.

8 جاكولين لاغريه، الدين الطبيعي، ص ص 79-80.

9 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص ص 10-13.

10 جاكولين لاغريه، الدين الطبيعي، ص ص 5-7.

11 المصدر نفسه، ص 13.

12 المصدر نفسه، ص 57.

وبالنسبة إلى هيوم؛ فهو ينتقد الدين الطبيعي، لأنّه نخبويّ، ومتعلق بالفلاسفة والمتعلمين؛ أي «إنه لا يصلح إلا لعدد قليل من الناس؛ المثقفين والذين لديهم فراغ ملائم، من الأمان والتفكير»¹³. إن الدين الطبيعي، ينفي أية قيمة للوحي، ويؤكد قيمة الأخلاق والسلوك العقلي.

فهو تعبير شاع في القرن الثامن عشر، يشير إلى الاعتقاد في وجود الله، وخلود الروح، دون الاعتقاد في الوحي والنبوة؛ «فهو مجموعة اعتقادات بوجود الله، وروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، على اعتبارها كلها من وحي الوعي والنور الداخلي، الذي ينور كل إنسان»¹⁴، وبرأي هيوم: إنّ منبع هذا الدين؛ هي الرغبة في رؤية عالم منظم، وكذلك، حبّ الحقيقة.

على الرغم من ذلك؛ فإنّ الدين الطبيعي، غير مقنع؛ لأنّه يبنّي على قناعات ذاتية للفلاسفة، غير يقينية، ولا تخلو من فهم تشبيهي، يماثل بين الإنسان والإله، وهو دين ليس عملياً؛ لأنّه لا يخصّ سوى المفكرين بالإله فلسفياً، على عكس العوامّ الكادحين، الذين لا ينشغلون برؤى الفلاسفة غير المقنعة. والإيمان بالدين الطبيعي، هو: «إيمان بالعقل، والاعتقاد بأن العقل بإمكانه أن يتحكّم بالحياة، وأنّ يكتشف في الكون الانتظام الذي وضعه في الحقيقة فيه»¹⁵.

الدين وسطوة الشر:

يؤكد هيوم أنّ الخوف وتحقيق الأمان والسعادة المستقبلية، كانت، كلها، دافعاً للاعتقاد بوجود آلهة تحكم الكون، وتسهر على راحة الإنسان، وتحقيق أمانيه وحاجاته¹⁶، أضف إلى ذلك، كما يقول هيوم، «ثمة ميل عام بين البشر، يصور الكائنات، كلها، على شاكلتهم، وينقل تلك الصفات؛ التي يألّفونها ويعزّونها بحميمية إلى كل شيء»¹⁷، والدين يعبر عن حاجة، تختلف باختلاف الثقافات والشعوب، وهو اعتقاد وممارسة، تحكمه رغبات وأهواء وظروف متعددة.

إنّ هيوم يركز على أهمية التقيد بالمجال الذي يمكن معرفته، وهو ما يذكرنا بأهمية حدود الفهم البشري، وطبيعة الذات الفاهمة للعالم، بالنسبة إلى كانط، ومن هنا، تبرز صعوبة وإشكالية المعرفة؛ التي تتيحها الاستدلالات اللاهوتية.

13 جاكليين لاغريه، مصدر سابق، ص 84.

14 محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص 20.

15 جاكليين لاغريه، ص 86.

16 ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ت: حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، 2014م، ص ص 9-21.

17 ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ص 24.

فالمعرفة الدينية والجدل في طبيعة خطابها، غريب عن الذائقة المألوفة، والفهم النسبي؛ فالمعرفة البشرية، برأيه، ضرب من الغريزة والضرورة¹⁸، والإحساس والعاطفة؛ هما من يتحكّم بكيفية فهم وإدراك الحياة وقسوتها، بعيداً عن لغة التجريد والتدليل العقلي¹⁹.

والمعيار العقلي، لا يمكن ان يكون معياراً دقيقاً للوصول إلى منبع الدين، ومعرفة الإله؛ لأنّ أصحاب الذوق السليم والميل الصادق للدين، يشعرون بقصور الحجج الميتافيزيقية، والاستدلالات الرياضية المتكررة في النص الفلسفي، والدالة على الإله، وفي هذا دليل، برأي (فيلون أو هيوم)، على أنّ الناس قد استلهموا التدليل الديني، من منابع أخرى، غير العقل المزعوم، ولذا؛ يقول هيوم: «إنني لأميل، حقاً، إلى أنّ خير منهج؛ بل المنهج الوحيد لهداية كل امرئ إلى معنى لائق للدين، هو بتصوير صحيح لشقاء الناس وإثمهم، ولذلك الغرض؛ كانت موهبة بلاغة، وخيال قوي، ألزم من موهبة استدلال وحجة»²⁰، ولأجل ذلك، انتقد لايبنز؛ لأنّه لم يعر للشقاء البشري أية أهمية، وهو ما تكرر في كتابه (الفاهمة)، حول أنّ هذه القضايا اعتبارية، وهي بحاجة إلى نقاش رصين، يقول: «إنني عندما أفكر، في أبحاثي الفلسفية، العناية الإلهية والآخرة، لا أقوّض أسس المجتمع؛ بل أقدم بالمبادئ، التي يجب على خصومي، أن يعترفوا بأنها صلبة ومرضية، إن حاجوا بتماسك وفق مذهبهم الخاصة»²¹.

ويبدو هيوم أكثر واقعية، في وصفه للبؤس الذي يحيط بالعالم، والعنف، والشر، والدناءة في السلوك البشري؛ فالعالم عبارة عن صراعات وحاجات تدفع إلى حاجات أخرى، وضرورة تتحكم بالوجود البشري؛ فحياة لا ترضي وموت يحيق بالإنسان، مما يؤكد البعد المأساوي للحياة الإنسانية.

فالتقاؤل المأخوذ به كليانتس أو (لايبنز)، محاور هيوم الغائب، ويلغي عمق المأساة الوجودية؛ فساعة الألم، كما يقول هيوم، لا تعادلها أوقات البهجة التافهة، سواء كانت أياماً أو شهوراً²²؛ لذا يبرز سؤاله عن الشر، من عمق البؤس البشري، والشر الذي يحيط بالإنسان من كل صوب؛ فلماذا خير وليس شر؟ وسعادة وليس تعاسة؟ وكيف نوفق بين السؤال المطروح، وقدرة الإله المطلقة في نشر الخير والسعادة؟ وهي أسئلة طرحها أبيقور من قبل، بالقول:

هل الإله يريد لذلك، لكنّه غير قادر؛ أي إنّّه عاجز؟

18 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص ص 21-22.

19 المصدر نفسه، ص 107 وما بعدها.

20 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص ص 106-107.

21 ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص 183.

22 المصدر نفسه، ص ص 107-117.

أم إنه قادر، لكنّه غير مريد؛ أي إنه حقود؟

أم إنه قادر ومريد معاً؟

فمن أين أتى الشر إذن؟ إنّ الله حكيم، ولكن الطبيعة لا تسير وفقاً للناموس الإلهي، والألم والشقاء في الإنسان، يوائمان القوة والخير الإلهي، كما يقول فيلون أو هيوم؛ الذي يردّ على إيمانية كلياتنس أو نفسه، فليس هناك تكهن، مهما يكن وحشياً، بصدد تدبير العالم، إلا احتمال الصواب، وليس هناك تكهن مهما يكن مستحباً، إلا احتمال الخطأ²³.

للشور ألوان؛ فالشر الطبيعي ناجم عن الكسل، سواء على الصعيد البشري، أو الطبيعي، والشر الأخلاقي ناجم عن الصراع بين؛ اللذة، والألم، والبحث الدؤوب عما يحقق اللذة، وقيادة العالم بقوانين عامة، لا تراعي الشأن الخاص، وجدل الوفرة والندرة. أمّا الشر الميتافيزيقي؛ فهو ينجم عن عمل الطبيعة غير المنضبط، وقوانينها السائدة، التي يتغير إيقاع وضعها الثابت إلى إمكانيات، وحوادث غير متوقّعة.

فليس ثمة شيء مفيد في العالم، إلا استحالة وبألاً في أحيان كثيرة، بإفراطه وتفريطه، وليست الطبيعة مصنوعة، بالدقة اللازمة، من كل اضطراب وخط، وقد لا يكون عدم الانتظام من الضخامة، قط، بحيث يهدم جنساً ما²⁴، على اجتماع هذه الملابسات، يعتمد الشر الأخلاقي والطبيعي، وإذا كانت المخلوقات الحية، جميعها، قادرة على تحمل الألم، أو إذا كان العالم تديره إرادات فذة، لما كان في وسع الشر قط، أن يجد مدخلاً إلى العالم، وإذا كانت للحيوانات وفرة عظيمة من القوى والملكات، وما تستلزمه الضرورة الماسة، أو إذا كانت منابع العالم ومبادئه العديدة، قد صيغت على نحو من الدقة، بحيث تحتفظ، دوماً، بالاعتدال والوسط الصحيحين، لقلّ الشر بالنسبة إلى ما نشعر به الآن.

فما الذي نقوله، إذن، في هذه المناسبة؟ هل نقول: إن هذه الملابسات، ليست ضرورية، وإنه كان يمكن تبديلها عند ابتداء العالم؟ هذا القرار يبدو مبالغاً في غروره، بالنسبة إلى المخلوقات العمياء الجاهلة²⁵.

إنّ هيوم يركز على مبدأ تناقض الموجودات وتصارعها؛ «فهنا، يعني لنا؛ مذهب (المانوية)، كغرض ملائم لحل الإشكال، ولأريب أنها الأصح، على ما يظهر، في بعض المواطن، وأقرب إلى الرجحان من الفرض الشائع؛ إذ إن المانوية تفسر، تفسيراً ميسوراً، الامتزاج الغريب الذي يظهر في الحياة، بين الخير

23 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 120 - 122.

24 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 133.

25 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 134.

والشر»²⁶، وإن الرأي الذي يمكن الركون إليه، هو: الاعتقاد بأن الله، أو المبدأ الأول، يقف من كل الأشياء على حد سواء.

لقد اتخذ هيوم موقفاً وسطياً: «بين لا إدريه بكون وهوبس الفلسفية، وبين جهود لوك وباركلي، لتقديم برهان على وجود الله، وعلى الأخلاق التأليهية»²⁷.

حتى إنه انتقد البعد الوظيفي لوجود الله في الفلسفة العقلانية الحديثة، والذي يبين ماهية الفهم العقلي، والأهمية العملية، والوظيفة الملقاة على عاتق فكرة، مفادها: أن الله موجود، وبالتالي؛ له دور مهم في حل القضايا التي تهم الإنسان، ومعرفته، ووجوده، وآليات سيطرته على العالم المحيط به، وليس معنى هذا الكلام، كما يرى أحد المفكرين: «أن المذاهب العقلية، كانت في بنائها؛ دينية أو إلهية المركز؛ بل على النقيض؛ إذ جعل الله فيها لخدم أغراض المذهب نفسه، لقد أصبح حلقة رئيسية، ولكنه حلقة، على كل حال، في البرنامج الشامل، للرد على مذهب الشك، واحتواء الروح العلمية، وبناء تفسير عقلي للواقع»²⁸، ولكن، لماذا لا يكون الرد من داخل المنظومة الفلسفية، وبعيداً عن خطاب الذهنية اللاهوتية اليهودية المسيحية الإسلامية؟ بحيث يمكننا أن نقول: إنهم كانوا مدافعين عن العقل لا الدين، الأمر الذي يتجلى، عكسه، في سعيهم الحثيث إلى بلورة عقل فلسفي يسكنه جنّ الدين.

فالفلاسفة الديكارتيون، جعلوا من وجود الله غاية تخدم إيديولوجيا الفكر الفلسفي، وهو ما يوجّه له هيوم نقداً لاذعاً؛ لأنها رؤية لا تخدم سوى نفسها، وتحتمي بنفسها، كذلك انتقد هيوم التوجه التجريبي في التدليل على وجود الله؛ إذ إنه افترق عنهم حول صعوبة إقامة برهان على وجود الله، مستمد من العالم المرئي الملموس.

إنها قضايا احتمالية، وتتعلق بالأفراد أنفسهم، فيما يخص التدليل على وجود الإله²⁹، وهي رؤى قد تكون منطقية، إلا أنها غير واقعية، ولا تمس الخبرة البشرية بشئ، والعواطف والمشاعر البشرية؛ هي أصل التدليل الوجودي على حقيقة الله، وهيوم يفصل البعد النظري عن البعد العملي، الذي يتأكد في التفكير الديني، وأثره الأخلاقي على الإنسان، والفرد متى آمن؛ لا بدّ أن يعمل بما آمن به.

الإيمان الهيومني (نسبة إلى هيوم): إيمان نظري، لا يؤدي، بالضرورة، إلى غاية عملية؛ إذ إن «مذهبه في الألوهية النظرية، لم يؤد به إلى أية عقائد دينية، أو مؤسسات أو شعائر، وقد أرجع هيوم الدين الشعبي إلى مشاعر الرجاء، والخوف، والمصلحة الذاتية، وهي تتخذ صورة دينية، من خلال تفكير الإنسان في

26 المصدر السابق، ص 135.

27 جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تحقيق: فؤاد كامل مؤسسة فرانكلين، القاهرة، 1973م، ص 164.

28 جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 85.

29 جيمس كولينز، مصدر سبق ذكره، ص 167.

مثوله إزاء قوة شاملة غير محسوسة، ويأمل في أن يسهم تقليبه للفكرة التجريبية عن الإله، إلى الحد الأدنى في موازنة الآثار العملية للحياة الدينية العادية»³⁰، وهي صورة فلسفية، وفهم محدد للدين وطقوسه، ومكانة الرؤية الشعبية لللاهوت، وكيفية العلاقة بين العقل والجمهور، تحضر بقوة في خطاب (كانط) الديني الفلسفي، لاسيما نقده لممارسة الطقوس، والجانب العملي للدين، وفهم العامة له.

نظام محير وفوضى مروعة:

إنّ العالم منتظم، لكن كيف يمكن الوصول إلى علته؟ لذا؛ فإنّ القول: إنّ النظام ينجم من التدبير، هو افتراض للشيء الذي نتساءل عنه، وكذلك، ليس يمكن الوثوق من هذه النقطة، اللهم إلا، بالتدليل تدليلاً أولياً، على أن النظام بطبيعته، مرتبط ارتباطاً لا فكاك عنه بالفكر، وأنه لا يمكنه قط، من نفسه أو من مبادئ أصيلة مجهولة، أن ينتسب إلى المادة»³¹.

ومن المعترف به: «أنّ المذاهب الدينية، جميعها، موضوع لمشاكل عظيمة لا تفهر، وكلّ مُساجِل يظفر بدوره، بينما يشن حرباً هجومية، ويعرض أباطيل خصمه، وبربرية عقائده المفسدة، ولكنهم، جميعاً، يمهّدون إلى ظفر كامل للشاك، الذي يقول لهم: إنه ليس ثمة مذهب ينبغي اعتناقه بصدد هذه الموضوعات، لهذا السبب الواضح، وهو: أننا لا ينبغي أن نقبل بطلاناً ما، بصدد أي موضوع. والملاذ المعقول الوحيد، هنا، هو تعليق تام للحكم، وإذا نجح كلّ انقضا، وفشل كلّ دفاع بين رجال الدي؛ فالنصر التام، للذي يبقى دائماً مع الناس جميعاً، متخذاً خطة الهجوم، وليس له حالة مستقرة، أو عليه أن يدافع عنه»³². وهنا، إشارة إلى نقد التعصب المذهبي، المتمركز حول الذات الدينية، وإلى ما يمكن أن نسميه، معتقد اللا أدريّة؛ الذي يتبناه هيوم، ولكن بصيغة مسيحية مقننة؛ فنلاحظ في النص انفتاحاً للشك، ودفاعاً مسيحياً خائفاً على الدين من سطوة الدهماء.

إنّ قضايا الدين، تبقى مستغلقة على الفهم، وبالتالي؛ يميل هيوم أو فيلون، إلى أنّ الدين وطبيعة الله، لا وجوده فحسب، مسألة مجهولة للعقل البشري؛ لأنّ العقل ناقص ومحدد في فهمه وإدراكه، على الرغم من أنّ وجود الله مسألة بديهية وبالغة اليقين³³؛ إذ يقول هيوم: «إنّ الميل العام للاعتقاد في القوة اللامرئية الذكية، إذا لم يكن غريزة أصلية، كونها شيء ملزم، على الأقل، للطبيعة الإنسانية، يمكن أن ينظر إليها كنوع من

30 المصدر السابق، ص 173.

31 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 8.

32 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 9.

33 ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 31.

علاقة أو طابع، وضعه الصانع الإلهي على عمله، ولا شيء بالتأكيد يمكن أن يكرم الإنسانية، أكثر من أن يتم اختيارها من أجزاء الخلق الأخرى، وأن تحمل صورة الخالق الكوني أو تعبيره»³⁴.

فطبيعة الذات الإلهية غامضة، لا يمكن للذات الإنسانية الوصول إلى كنهها، أو سبر غورها³⁵، الأمر الذي سوف نجد صده عند كانط، عندما اعتبر أن المعرفة، لا يمكن أن تطال ما يتجاوز أفق التجربة الإنسانية، وكليانترس المتفائل أو هيوم الصامت، يدافع عن فكرة الإله الصانع والفنان، وأن مصنوعات تشابهه وتمثاله، وهو من أنصار القول بالدين الطبيعي، على نحو لا (أدري)؛ إذ إن كل ما هو موجود، يدل على ما فيه من صنعة فنان أو مبدع، وكل ما يوجد يدل على أن العالم محكوم بنظام أزلي لا يفارقه.

يقول هيوم في آخر عبارات كتابه: «إنني لأعترف، بأنني بعد مراجعتي لها جميعاً، مراجعة جادة، أظن أن مبادئ فيلون، أقرب إلى الرجحان من دميان، ولكن مبادئ كليانترس أقرب إلى الحقيقة»³⁶. وبعدها يقول هيوم: «وأيًا كانت المكابرات التي قد تثار؛ فإنّ عالمًا منظمًا لا يزال يقبل، شأنه شأن حديث منسق واضح، على أنه دليل غير منكور، على التدبير والقصد»³⁷. إن آثار المبادئ التي يعول عليها، على اعتبارها أصل العالم، أو المبدأ الأول للعالم، العقل أو الغريزة، والتوالد أو الإنبات، معروفة بالتجربة، لكن عملها مجهول على العقل الإنساني³⁸.

إنسان الدين وإنسان الأخلاق:

عندما يتعلق الأمر برجل يتخذ من الدين والعبادة حرفة رابحة؛ فأي أثر يكون له على العقلاء الملتزمين، اللهم إلا، «أن يأخذوا حذرهم منه، وإلا انطلى عليهم غشّه وخداعه»³⁹.

إن الأخلاق؛ هي المهم عند الفلاسفة، أمّا رجال الدين؛ فالمهم عندهم العمل، والدوافع الدينية لا تعمل إلا بالنوبات والطفرات، وعندما يكون الخلق الديني المتعصب في أوجه؛ فليس في وسع الأخلاق، أن تبلغ من القوة مبلغًا كافيًا، لكبح جماح المتعصب المتحمّس، «تقع الطوائف بشكل طبيعي في العداء، وتطلق كل منهما الحماس والحد المقدسين على الأخرى»⁴⁰.

34 ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ص 123.

35 المصدر نفسه، ص 50.

36 المصدر السابق، ص 161.

37 المصدر السابق، ص 53.

38 ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ص 87.

39 المصدر نفسه، ص 15.

40 ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ت: حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، ص 69.

والتسامح الديني، يرتبط بمدى شيوع الفكر المدني والدولة المدنية، والأغرب؛ أننا نعثر على أفق التسامح في التاريخ الوثني، أو لدى الوثنيين، كما يرى هيوم: «إنّ الروح المتسامحة لدى الوثنيين، في الأزمنة القديمة والحديثة، شيء واضح؛ فعندما سئلت عرّافة دلفي: ما هي الشعائر أو العبادة الأكثر قبولاً عند الآلهة؟ أجابت: تلك أنشئت بطريقة قانونية في كل مدينة؛» فالروح الضيقة المتعنتة لدى اليهود، كما يرى هيوم، معروفة جداً، وانتشرت المحمّدية بالطرق الأكثر دموية، وحتى يومنا هذا، ترسل اللعنات، مع أنه ليس بالنار والحطب، إلى كل الطوائف الأخرى»، حتى أنه يقول بجرأة: «يمكنني أن أغامر، في التأكيد، على أنّ المفسدات القليلة في الوثنية وتعدّد الآلهة، أكثر ضرراً بالمجتمع من هذا الفساد في التوحيد»⁴¹.

وهو ما دعاه للتمييز، بين؛ الدين التقليدي العفوي، والدين المنهجي الرسمي؛ إذ إن الدين التقليدي، أكثر عقلانية، ولا يحتوي على قصص متناقضة أو سخيفة، وهي سهلة التلقي للإنسان العادي، وهو ما نجد صداه لدى كانط، في التمييز بين الرؤية الشعبية للدين والرؤية الرسمية له.

لذا؛ يطالب هيوم بإبعاد الدين عن السياسة، ويجب علينا أن نعالج الدين، على نحو ما نجده، تاريخياً وعملياً، بوجه عام، وليس من الناحية النظرية، ومن المسلّم به أنّ الناس لا يلجؤون إلى العبادة، بنفس الاستعداد الذي يلجئون به إليها، عندما يكرههم الخراب أو يذلمهم السقم، أليس هذا دليلاً على أنّ الروح الدينية، ليست وثيقة الارتباط بالبهجة، شأنها مع الأسى؟⁴².

والخوف والرجاء، يكونان ضرباً من الآلهة، يناسب حالة كل منهما؛ بل هما مصدر العاطفة الدينية، أمّا في حضارة العمل والرفاه؛ فلا يهم إن كان هناك دين أم لا؟ وهذه الرؤية نجدها تتكرر بكثرة في خطاب هيوم للأصل الأنثروبولوجي، الذي ينبع منه الدين؛ فالاله اختراع بشريّ، يراعى في وجوده حاجة أو غرض بشري بحث.

إنّ الجدل الفلسفي والديني حول علاقة الله بالعالم، وطبيعة الله وصفاته، ومدى شبهه بالطبيعة، وإمكانية التحدث فيها، من الموضوعات الإشكالية، بالنسبة إلى المؤمن والملحد، على حد سواء، وإن كان هيوم يعتقد بأنه ليس هناك ملحد، ولا يمكن أن يكون قط ملحداً⁴³، ولا أعرف ما المقصود من كلامه، ربما قصد منه: أن الإيمان لا يفارق الإنسان، وهو، في اعتقادنا، رأي ناجم عن فهم فلسفي للدين، أو ما يمكن أن نسمّيه رؤية طبيعية (نفسية) للدين.

41 المصدر نفسه، ص ص 70 - 71.

42 المصدر نفسه، ص ص 152-156.

43 ديفيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص 6.

فالدين حاضر في خطاب هيوم، ولكن بصورة شكية، مصبوغة بروح مسيحية، غامضة ومعقنة، بلا أدريه أخلاقية جديدة؛ إذ يتساءل هيوم: أين، إذن، حقيقة السجال وموضوعه؟ فالمؤمن يسلم بأن: العقل الأصيل (المقصود العقل الإلهي)، مختلف جدًا عن العقل البشري، والملحد يسلم بأن: مبدأ النظام الأصيل، يحمل شيئًا من المماثلة البعيدة للعقل البشري؛ فهل تجترؤون، يا سادة على الدرجات، وتزجون بأنفسكم في نزاع، لا يسلم إلى معنى دقيق، وبالتالي؛ لا يؤدي إلى أي تحديد.

والحوار الدائر بين المتحاورين، يؤكد أن الدين له ارتباط عظيم بالشأن العام، وينسق الحياة البشرية، ويشيع روح النظام والاعتدال والطاعة، أما بانهزله عن كل ما ذكر؛ فإنه يصبح مصدرًا للفتنة والطمع، هذا شأن كل دين، عدا الدين العقلي أو الفلسفي؛ فليس هناك ارتباط بين الدين الفلسفي والمجتمع المدني، والإنسان تؤثر فيه نزعة طبيعية، وتستغل الدين لصالح ما ترغب به.

فليس ثمة منهجية لتحديد أصل الدين، ما لم تسلم بسعادة الحياة البشرية، وتحفظ بالآمناء، ونقائصنا، وأكدرانا، وحماقاتنا، بوجود متصل في نفس الوقت، ولكن هذا يتعارض مع سلطة قائمة، لا يستطيع أن يقوضها، وليس ثمة أدلة قاطعة يمكن تقديمها ضد هذه السلطة، كما لا يمكن لك أن تحصي حياة الناس، وتقدر وتوازن بين الآلام واللذائذ جميعها، وعلى ذلك؛ فإقامتك مذهب الدين كله على نقطة، يلزم من طبيعتها أن تقتصر إلى اليقين؛ فإنك تعترف ضمناً، بأن ذلك المذهب يفتقر إلى اليقين كذلك»⁴⁴.

كانط .. أخلاق أم دين:

يصرّح كانط في مطلع كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»، قائلاً: «إنّ الأخلاق لا تحتاج أبداً إلى الدين؛ فالأخلاق هي الشرط الصوري لكل الغايات». الأمر الذي يدلّ على أنّ الكائن الأسمى موجود، لكنّه يعود ليقول: إنّ الأخلاق تقود إلى الدين!.

ويعرّف الدين بأنه: «معرفة بكل واجباتنا، بوصفها أوامر إلهية»؛ أي الدين أخلاق واجبة نلتزم بها دينياً⁴⁵، ويفرّق كانط بين الدين الموحى به والدين الطبيعي؛ فالدين الموحى به: هو الذي ينبغي أن أعرف أنّ شيئاً ما فيه هو أمر إلهي، من أجل أن اعترف به بوصفه واجبي. وعلى الضد (عكس الدين الموحى به)؛ فالدين الذي ينبغي فيه أن أعرف مسبقاً أنّ شيئاً ما هو واجب، قبل أن اعترف به بوصفه أمراً إلهياً، هو: الدين الطبيعي.

44 مصدر سابق، ص ص 120 - 121.

45 كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص ص 243 - 244.

والدين الطبيعي، يسمّى مذهباً عقلائياً، عندما يؤكد انصاره على الواجب الأخلاقي العقلي، أما عندما يقوم بإلغاء الوحي؛ فإنه يسمّى مذهباً طبيعياً، وكأننا أمام حقيقة: إمّا أن تكون عقلائياً أو طبيعياً. ويمكن أن يكون الدين الموحى به ديناً طبيعياً، والعكس صحيح؛ فهو طبيعي وغير طبيعي، بعد ذلك، يمكن على الأقل أن يكون الدين الموحى به ديناً طبيعياً، على اعتبار أن في كل دين موحى به، مبادئ تنتمي للدين الطبيعي، وخير من يمثل ذلك، كدين، هو: الدين المسيحي⁴⁶.

ويكاد كتابه أن يكون محكوماً بغاية محددة، ألا وهي؛ التقريب بين الدين والفلسفة، أو بين اللاهوت والعقل عبر قناة الأخلاق، لكي تستأصل فلسفة كانط انفصال الجهات المتناحرة، العقل والدين، ولكنّ التناحر لا يمكن له أن يتمادى؛ لأنّ العقل يُلجم ويُقصى تمرّده حتّى في قراءة النصّ الديني.

فبدلاً من التصريح العقلاني، الرامي إلى التأويل الحر، لابد أن تقف الذاكرة المؤولة عند عتبة الأخلاق العقلانية؛ التي هي دين المسيحية، كما نوّه أغلب عشاق المسيحية، بمن فيهم كانط.

فالدين يحتوي على العقل، والأخلاق بدورها لا تتقاطع مع الدين الموحى به؛ بل إن كانط يؤكد على أنّ التعليم الفلسفي، لابد أن يستند على اللاهوت، الذي بدوره يعزز الإيمان والعقيدة لدى الفرد.

فالعقل والدين يوحدّهما الخلق أو القيم الأخلاقية، التي تؤكد الواجب، الأمر الذي لابد أن يبحث عنه الباحث الفلسفي في الدين؛ إذ إنّ «هذه الوحدة أو محاولة البحث عنها، هي مهمة ترجع بالنظر، على نحو مشروع تماماً، إلى الباحث الفلسفي في الدين، وهو أمر كنت قد أشرت إليه في تصدير الطبعة الأولى»⁴⁷.

وقسم كانط كتابه إلى أربع قطع:

القطعة الأولى: في أنّ مبدأ الشر ساكن بجوار مبدأ الشرّ.

القطعة الثانية: في صراع مبدأ الشرّ من أجل السيادة على الإنسان.

القطعة الثالثة: في انتصار مبدأ الخير على الشر، وإقامة مملكة للربّ على الربّ.

القطعة الرابعة: في العبادة والعبادة الباطلة، تحت سلطان مبدأ الخير أو الدين والكهنوت البابوي.

46 كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 245 وما بعدها.

47 كانط، المصدر نفسه، ص ص 57-58.

طبيعة الإنسان المسيحية:

مفهوم الطبيعة، يعني به كانط؛ الأساس الذاتي لاستعمال الحرّية، وفق قوانين خلقية، والذي يسبق كل فعل ملموس، وهذا الأساس هو دومًا فعلٌ حرّية.

فحين نقول: إنّ الإنسان هو بالطبيعة خيرٌ أو شرّير؛ فإنّ ذلك لا يعني، على الأكثر، سوى: أنه ينطوي على أساس أوّل للقبول بمسلّمات حسنة، أو للقبول بمسلّمات سيّئة؛ فإنّ الخير أو الشرّ في الإنسان، يسمّى فطريًا، فقط بمعنى؛ أنه كامن في أساسه، قبل كل استعمال للحرية محض في التجربة⁴⁸.

والفرق بين كون الإنسان خيرًا أو شريرًا، لا ينبغي أن يكمن في الفرق بين الدوافع التي قبل بها في مسلماته، أو ليس في مادة هذه المسلمات؛ بل في نوع التبعية في شكل المسلمات، أيّ منهما ستتخذ شرطًا للآخر⁴⁹.

إنّ الواجب؛ إله الخير، يحكم الإنسان، وله أصول دينية، وليست عقلانية⁵⁰، يحكم الفعل، ويوجّه النية للفعل نحو الفضيلة وتكاملها مع الله. والإله يحكم، حتمًا، حرية الإرادة الخلقية⁵¹؛ فالدين النعيم: هو الاتكال والتعويل على القدرة الإلهية في تحقيق الرغبات، أمّا الدين الخلقي؛ فهو العمل وفقًا لإرادة الإنسان في تحقيق رغباته.

لقد أتى كانط حاملاً إجابة (جديدة) عن سؤال العلاقة بين الفلسفة والإيمان؛ فالحلّ: هو في الانصياع للدين، وجعل الأخلاق الدينية أصل العقل العملي، ولاهوت أخلاقي أو أخلاق قائمة على الدين؛ فالقانون المراد طاعته أخلاقياً: هو الوصايا العشرة للمسيح.

إنّ اللاهوت الكانطي «يسعى الى عرض حقائق الدين الجوهريّة، على أنها تأكيدات الضمير، وعلى أنّها مسلمّات عملية، فلم تعد حقيقة المعتقد، هي التي تدعم القانون الأخلاقي؛ بل أصبح القانون الأخلاقي: هو الذي يسوّغ الإيمان الديني»⁵².

فالدين المسيحي، برأيه، هو وحده دين خُلقي⁵³، وعندما يتجاوز العقل ميدان تفكيره؛ فإنّه سوف يقع في مفاعيل تلك الأفكار، التي يرغب بها إنسان ما، ويدرك عقله بأن العجز الذي ينتابه، يمكن أن يُتجاوز، إذا

48 كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص 67-69.

49 المصدر نفسه، ص 89.

50 كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص 103.

51 المصدر نفسه، ص 106.

52 جان إدوارد سنبله، الفكر الألماني من لوتر إلى نيتشه، ت: تيسير شيخ الارض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1968م، ص 52.

53 كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص 108.

أخذ يهتمّ بالأفكار المتعالية، التي يعتقد أنها سوف تلهم إرادته الطبيعية، وأنها سوف تجتاز البعد التكميلي التحفيزي للفعل الإنساني، وتدخل إلى حيز يضر بإيمانه العقلي؛ بل إنها سوف توصله إلى الشطحات، والخرافات، والشعوذة، والمعجزات، التي ليست من الدين من شيء، وتنافي الدعوة الكانطية إلى الحرية والمسؤولية في الفعل الديني⁵⁴.

لذا، يبدو أنّ الأمر المهم في فلسفة كانط الأخلاقية، التي، بالنتيجة، هي: أخلاق الدين المسيحي، هو: الطاعة، والحرية لا تنفصل عن الطاعة، وأي استقلال للضمير الإنساني، لا ينفصل عن برمجة الطاعة المنفصلة عن الرغبات والحرية الحقيقية، حتى إنه يعدّ أحد المربين الكبار للوجدان الألماني؛ الذين يضعون الطاعة كمعيار عقلي مطلق، وهو ما يميّز العقلية البروسية⁵⁵.

وتتضح مسيحية كانط في عمله، من خلال إيمانه الفلسفي الشكلائي، الذي يركز على جوهرانية الإيمان المسيحي بالمسيح، والنبوة الإلهية ليسوع، والعقل يكون حكمة متى أدّى إلى فضيلة، ويكون العكس متى خالف ذلك، وكأننا أمام سقراطية حديثة، ترغب بالمواءمة بين العلم والأخلاق، أو بين المعرفة والفضيلة، إذا لم نقل: إنّ المعرفة بالتالي أو الأصل فضيلة!

يريد كانط أن يقول لنا، ما معناه أن المسيح تجسيد للعقل الأخلاقي، والحقيقة هي: أنّه يفلسف المسيحية، وفقاً لرؤيته الأخلاقية، ويصح العكس⁵⁶، والمهمّ عنده التركيز على المبادئ العملية، والشر عنده، ببساطة، هو: الاعتداء على القانون الخلقي، بما هي أوامر إلهية، والذي يسمى لأجل ذلك خطيئة، ويصرّح أحد الكتّاب مدافعاً عن كانط بالقول: «إذا كان كنط قد حاول تأويل المسيحية، لتتفق مع مذهبه الخاص، فليس هذا إلّا تكتيكاً لدرء شبهة التعارض»⁵⁷. إنّها عقلانية مسيحية منتظمة.

يعتقد كانط أنه لا بد من الموائمة بين العقل والدين، وأن هذا الأمر واجب مقدس، ويرفض الإيمان بالمعجزات، وكونها تحمل حقيقة تاريخية، حتى إنه يرفض مناقشة حقيقتها التاريخية؛ لأنّها، برأيه، تعرقل مسيرة منظومة تفكيره الفلسفي.

يمكن لهذه الأفكار أن تسدّ نقص التوجّه الأخلاقي للعقل، من خلال الاتكاء على التسليم بالمفارق أو الغايات المتعالية للفعل الأخلاقي، أمّا إذا اتصلت بالفعل الديني؛ فإنّها تؤدي إلى شطحات، وخرافات،

54 كانط، الدين في حدود مجرد العقل كانط، ص 110.

55 جان إدوارد سنبله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ص ص 24-25.

56 كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 118.

57 محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص 27.

وشعوذة، ومعجزات، ولا يسلم بها الدين القائم على العقل الحرّ، المؤدّي بدوره إلى التسليم بأنّ الإنسان حرّ، وفاعل مسؤول عن أفعاله.

الاغتراب المعرفي وعقلانيّة وجود الإله الخلقّي:

في القرن الثامن عشر، «أقدم هيوم وكانط، منهجيّاً، على دحض الحجج الفلسفية، المؤكدة لوجود الرب، مشيرين إلى استحالة تسويغ توظيف المحاكمة العقلية السببية، للانتقال من المحسوس إلى ما هو فوق المحسوس، وبالنسبة إلى هيوم .. ليس الانطلاق من أدلة هذا العالم، الإشكالية للوصول إلى الوجود المؤكد لرب المسيحية، إلّا عبثاً وسخفاً فلسفيين، إلّا أنّه حتى كانط أقرّ، رغم كونه شديد التدين، وعازماً على الاحتفاظ باملاءات الضمير المسيحي الأخلاقية: أنّ نزعة الشك لدى ديكارت، قد بالغت في توقفها عند محطة تأكيدات الدوغمائيّة لوجود الرب، فقد بقي الرب، بنظر كانط، متعالياً وبعيداً عن متناول المعرفة، إنه قابل للتفكير به دون معرفته، فقط عبر الرجوع إلى إحساس الإنسان الداخلي بالواجب الأخلاقي»⁵⁸.

إذا كانت الأخلاق عند ديكارت، علماً كبقية العلوم، حسب تصنيفه للعلوم؛ فإنّ الأخلاق عند كانط، هي الأساس الميتافيزيقي لبقية العلوم؛ إذ يحاول كانط في كتابيه: (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، (نقد العقل العملي)، «أن يكشف مبدأ قبلي يحكم الإرادة أو العقل العملي، وأن يقيم الأخلاق على أساس يقيني بصورة مطلقة»⁵⁹، لذا؛ إنّ «الشيء الخير الوحيد الذي يمكن تصوّره في العالم: هو الإرادة الخيرة، أو كما نقول: الخلق الجيد»⁶⁰.

وكأنّا أمام فيلسوف ينادي بصرامة عقلية، متضمنة إيماناً دينياً في أنّ الأصل في العمل: هو الإرادة الخيرة المؤمنة بالخلق الطيّب؛ فإطاعة الواجب هي الأهم، في كل ما يريد كانط أن يكرّره على مسامعنا، والإرادة الخيرة: هي التي تعمل، بغض النظر عن النتائج، حسب ما يتمّ من طاعة للواجب الأخلاقي، المرسوم من قبل الإرادة الخيرة، والعقل الأخلاقي للإنسان.

ولقد لاحظ المفسّرون لفلسفة كانط الأخلاقية، أنّ هناك جدلاً بين مبدأ اللذة، ومبدأ الواجب، وبالتالي؛ يحسم الجدل لصالح الأخير، على الرغم من أن كانط، لا ينفي أن يكون دافع العمل أو السلوك الأخلاقي لذّة محدّدة؛ «إذ إنّ كانط فيلسوف لذّي، إلى حدّ يعتقد فيه: أنه في جميع الحالات التي لا نطيع فيها الواجب، ننقل

58 ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ت: فاضل جنكر، مكتبة العبيكان السعودية، 2010م، ص 368.

59 وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 278.

60 المصدر نفسه، ص 278.

إلى رغبة في اللذة، ومن الخطأ أن نفضل اللذة على الواجب، ولكن في حالات لا تدخل فيها مسائل الواجب، لا يكون من الخطأ أن نبحث عن اللذة»⁶¹.

ولا تقام الإرادة الأخلاقية، في رأي كانط، على أساس ديني أو أوامر إلهية؛ فهي أوامر مفروضة بحسب الطبيعة الخيرة للإنسان، والأخلاق لا تعتمد منطقيًا على الدين، والإرادة الخيرة تكون خيرة بإطاعتها للواجب الأخلاقي فحسب، والخيرية الأخلاقية: هي خيرية عقلانية، لا تحيد عن ما يرسمه الواجب الأخلاقي من عقل كانط المثالي، والإنسان خير وسعيد وخلق مادام مطيعًا للواجب الكانطي، وبالتالي؛ يسلم عمليًا بمصادر العقل العملي؛ الخلود، ووجود الله، والحرية الإنسانية، ... إلخ.

ومن الواضح؛ أن كانط، حسب (تارناس)، مؤلف «آلام العقل الغربي»، وأنه كان «مؤمنًا بأن القوانين المحركة للكواكب والنجوم، في آخر المطاف، هي على علاقة تناغمية أساسية مع جملة الضرورات الأخلاقية المتفاعلة في داخله؛ فهو يقول: شيآن يملآن القلب أو العقل بالرهبة والإعجاب، هما: السماوات المرصعة بالنجوم فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي.

فالأخلاق الكانطية: هي مسيحية معقلنة. والثورة الكوبرنيكية والكانطية، أيقظتا الإنسان «وشدّتا انتباهه نحو واقع جديد، أكثر تحليًا بروح المغامرة، غير أنّهما أدبتا، في الوقت نفسه، على إزاحة الإنسان جذريًا؛ الأولى من مركز الكون، والثانية من المعرفة الحقيقية لذلك الكون، وهكذا؛ فإنّ الاغتراب الكوزمولوجي، بات متصافراً مع الاغتراب المعرفي»⁶².

وعلى الرغم من ذلك، يدّعي كانط: «أنّ المرء يستطيع أن يؤدّي واجبه، إذا لم يكن هناك أي رب، أو أية إرادة حرة، إذا تلاشت روحه مع الموت...»⁶³.

إنّ العالم ينقسم لدى كانط إلى مستويين؛ الأوّل: ظاهري يمكن معرفته، والثاني: خفي لا يمكن إدراكه، إلا بالقول: إنّ عالم الشيء بذاته أو الحقيقة توجد على نحو مصادر عملية وأخلاقية.

فبدلاً من أن تتسع دائرة النقد الكانطي إلى ميادين أخرى، كما فعل سبينوزا عندما شمل نقده ما استبعده ديكرات من شكه؛ كالدين، والسياسة، والأخلاق، ... إلخ، راح (كانط) يلوّح بهيمنة حتمية العقل على الإرادة الإنسانية؛ فبقي يتوسل الإيمان، كأصل للعملية الأخلاقية، وكمُنقذ للإنسان وحياته المأساوية بقناعة أخلاقية⁶⁴.

61 المصدر نفسه، ص 280.

62 ريتشارد تارناس، الام العقل الغربي، ص 414.

63 ريتشارد تارناس، الام العقل الغربي، ص 416.

64 نفس المصدر، ص 414.

مجردة، تعزّز الرؤى المسيحية التي انتقدتها (نيتشه) بشدة؛ لأنها قيم عدمية أفلاطونية، لا تعطي اعتباراً أنطولوجياً للإرادة الخلاقة المبدعة (الديونزيوسية الفالوستية)، وهي القيم التي ألهمت الفكر الوجودي، لكي يتحدّى تعاليم الدين الكريمة للخنوع، وتكرار المأساة بنفس التحدي البرومثيوسي.

مكر عقلائي أم إرادة خيرة:

إنّ مصادرات العقل العملي؛ الحرية، والخلود، ووجود الله، هي من الصعوبة بمكان، بحيث لا يستطيع العقل النظري، أن يدلّل عليها ببساطة، إلّا من خلال التسليم، مع كانط، أنّ هناك أرضاً أخرى للتلاعب الفلسفي.

فالإرادة الأخلاقية الكانطية، لا تخضع إلا لقانونها الأخلاقي الصارم والمطلق، «الإرادة التابعة للأمر الأخلاقي، القانون الأخلاقي، ليست مشروطة بأي شرط، ولا تحذو حذو أي ميل أو مصلحة؛ فالإرادة لا تتنصاع سوى للقانون الأخلاقي، والقانون الأخلاقي: هو تطابق ما عند الفرد من اتباع لقواعد عقله الخيرة، لكي تصبح قانوناً أخلاقياً، والإرادة الخيرة، برأي كانط، لا يتوقف خيرها لأي ظرف أو شرط أو غاية؛ فهي خير مطلق غير مشروط أبداً⁶⁵.

وهي تستمد قيمتها من ذاتها، لا من نتيجة العمل ذاته؛ بل من إنجاز الفعل، والمبدأ الذي ألهم الفعل؛ أي عدم الفصل بين الإرادة والنية، وبالتالي؛ بين النية والعمل⁶⁶.

إنّ ميثافيزيقا الأخلاق عند فيلسوفنا، لا تستمد قوانينها من الطبيعة البشرية، ولا من العادات الإنسانية؛ «بل من العقل ذاته مباشرة»⁶⁷، والإرادة الخيرة أو الطيبة: هي إطاعة للواجب الخلقي الديني. أمّا الإرادة الشريرة؛ فهي التي تخالف المعطى العقلي في الالتزام الخلقي الصارم، «والقانون الأخلاقي، ليس مجرد واقعة مباشرة من وقائع الشعور التجريبي؛ إنّما هو: حقيقة أولية ضرورية، كامنة في ضمير كلّ كائن»⁶⁸.

سيرة المسيحية الحسنة:

الإنسان وطبيعته كانا محطّ اهتمام فلاسفة عدّة على مدار التاريخ الفكري، وكانط لا يشذّ عن تلك القاعدة المثالية؛ التي تنص على أنّ الإنسان، على الرغم من أوجه الاختلاف في رؤيته الفلسفية مع الآخرين على

65 عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص 41.

66 عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ص 42.

67 عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ص 33.

68 زكريا إبراهيم، كانط مكتبة مصر للمطبوعات، 1987م، ص 162.

نحو نسبي، إلا أننا نلمس تشابهاً في الرؤى الفلسفية، المتجلية في نصوص رواد الفكر العقلي المثالي، منذ أفلاطون إلى كانط.

إنّ أساس الإنسان من الناحية الفطرية، ليس شريراً أو خيراً بالفطرة، برأي كانط، إلا من خلال استعمال ذلك الاستعداد الأولي في أحد الأمرين، الخير أو الشر، وبالتالي؛ فحين نقول، كما يرى كانط: «إنّ الإنسان بالطبيعة: هو خير، أو هو بالطبيعة شرير؛ فإنّ ذلك لا يعني، على الأكثر، سوى أنه ينطوي على أساس أول (غير مكشوف لنا)، للقبول بمسلّمات حسنة، أو للقبول بمسلّمات سيئة (مناقضة للقانون)، وذلك على نحو كلي، من حيث هو إنسان، على نحو بحيث هو يعبر بذلك، في الوقت نفسه، عن الطابع المميز لجنسه»⁶⁹.

ويوضح (كانط) أكثر، ما يريد بالقول: «إنّ الخير أو الشر في الإنسان، يسمى فطرياً فقط، بمعنى؛ أنه كامن في أساسه، قبل كل استعمال للحرية معطى للتجربة»⁷⁰، بمعنى؛ أن كانط لا يريد التأكيد على نحو جازم، أن الإنسان فيه من المميزات الغريزية، ما يجعل منه خيراً أو شريراً، إلا بمقدار ما يتاح للإنسان من حرية، في استخدام حريته إمكانياته المتاحة، وفقاً لما يتمتع به من حرية تصرف؛ لأن الأمر سوف يتعارض مع نسق الفلسفة الكانطية، التي أكّدت على الحرية في التصرف، والذي، بالنهاية، ينجم عن كائن عقلائي، لا يتصرف إلا وفق سلوك حرّ، ولا يرفض (كانط) مبدأ المسؤولية الأخلاقية، التي ترتبط بمبدأ الحريات التي تناط بالإنسان، وحياته مع الآخرين؛ إذ لا بد للإنسان أن يتحمّل كل ما ينجم عن تصرف بحريته، التي تؤكدها الأديان والفلسفات والفنون؛ فالحرية والمسؤولية، متعلقان بالإنسان ورؤيته النسبية تجاه الفضيلة، أو السلوك الخير أو الشرير⁷¹، حتّى أنّه يقول: إنّ في الإنسان جانبين؛ الخير والشر. والشر، في كل الأحوال، هو: انحراف عن جادة الخير، أو الصفاء الأخلاقي، إن صح القول: «إنّ الطابع الشرير للطبيعة الإنسانية، ليس خبثاً؛ بل هو على الأرجح انحراف في القلب»⁷².

وترد السيرة الخيرة والحسنة في كتاب كانط (الدين في حدود مجرد العقل)؛ إذ يهتم بالتوفيق بين النسق الخلقي، وجعله الأساس الميتافيزيقي للدين، أقصد: أنّ الأخلاق أساس الدين، كما يكرر ظاهرياً في كتابه؛ لأنها تقوم على العقل، فبدلاً من الصراع بين الحكمة والحمق، لا بد أن نقول: إن هناك صراعاً بين الحكمة والخبث القلبي. يقول كانط في هامشه: «إنها لخصوصية في الأخلاق المسيحية، وإنها تتمثل الخير الأخلاقي، ليس بوصفه مختلفاً عن الشر الأخلاقي، اختلاف السماء عن الأرض؛ بل بوصفه مختلفاً عنه اختلاف السماء

69 إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ت: فتحي المسكيني، جداول، بيروت، 2012م، ص 68.

70 المصدر نفسه، ص 69.

71 كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص 83.

72 كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص 90.

عن الجحيم، وهذا التمثّل لئن كان، بلا ريب، مجازياً، وبما هو كذلك، مدعاة للنقمة؛ فهو من جهة معناه، لا يخلو أبداً من الصحة على الصعيد الفلسفي»⁷³.

فهل يرغب كانط إقناعنا أنّ المسيحية، لا تشذ عن نسق رؤيته الأخلاقية الفلسفية، أم هو، بالأحرى، لم يفعل سوى إرشادنا إلى ما كشفه لنا صاحب الرؤية المسيحية، والمدافع الشرس عن المسيحية، والرؤية الأخلاقية التي تتأكد من نصوص الفيلسوف العقلي، ورائد الحداثة الفلسفية⁷⁴.

إنّ الدين المسيحي، بالدقة، هو: دين السيرة الحسنة التي تتجلى في مسيرة المسيح، والتضحية الكبرى للإنسانية.

الدين المسيحي دين عقلاني، يسعى إلى تحقيق الانسجام في السيرة البشرية، بين العقل والفضيلة، والإيمان: هو الاتباع السلوكي العقلاني بالتعاليم، والسيرة المجسّدة للأخلاق الحسنة المتجسدة في أخلاق المسيح وسيرته الحسنة⁷⁵.

إنّ الأخلاق الكانطية، لا تريد إلّا الالتزام بالفضيلة العقلية، التي تبيّنت تاريخياً من خلال السيرة المسيحية المقدسة، التي لا تدلّ إلا على نحو شامل، وبطريقة كونية: أنّ الإنسان ابن الرب، ولا يمكن للإنسان أن يرتب شأنه بدون طاعة الرب السماوي؛ فالمسيح أو كانط مسيحياً، تجسد بشكل جليّ في نصوص الإنجيل، أو على العكس، لنقل: إنّ تلك النصوص الدينية، وجدت من ينادي بها على مستوى العالم، بأنها المخلص للكون وشرّه المتأزّم.

إنّ الخيبة الفلسفية، تتضح لنا من خلال التراجع الواضح للفلسفة، للمضي بالفلسفة إلى ميدان عام، يجسد مسرح التبرير أمام المنظومة الدينية؛ فالقانون الخلق، الذي يحكم الرؤية الكانطية، هو: قانون مسيحي جليّ، الأمر الذي اتضح في نقد دريدا لفلسفة كانط، الموجهة وفق المنظومة المسيحية، والتي احتفى بها بول ريكور، وإن كانط لم يخرج عن التأويل الذي قال به فيورباخ للفلسفة الحديثة، عندما رأى أنها (دين) مكتوب بلغة ميتافيزيقية، الأمر الذي يشمل أغلب المنظومات الفلسفية التي عرفناها؛ ففلسفة كانط تربط الدين بالفلسفة، ولا يمكن التفريق بين الظاهرة الدينية والخلقية، «مادام الدين، في أصله، هو: مجرد تسليم بالواجب، من حيث هو وصية إلهية»⁷⁶.

73 كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 116.

74 كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 113 وما بعدها.

75 المصدر نفسه، ص 223 وما بعدها.

76 زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص 174.

سلطة المراقبة والتفكير الديني:

تعرض عمل كانط المتعلق بالدين إلى قمع سلطوي؛ إذ صدر مرسوم ملكي، يمنع فيلسوف غوسنبرغ من الاشتغال على موضوع الدين، خارج منطق الرقابة السياسية المرسومة من قبل العقل الملكي، وتتضح تلك القصة الدرامية، في التصدير الذي وضعه كانط لكتاب (صراع الكليات) 1798م، والذي يبين فيه مدى القمع الرقابي، والتأنيب السلطوي تجاه عمله الفلسفي؛ فقد بعث (فولينر)، وزير الملك فردريك الثاني، رسالة ينقد فيها كانط، وما أقدم عليه من تشويه ونقد الدين المسيحي في كتابه المعروف: «الدين في حدود مجرد العقل»، بالقول: «لقد لاحظ سؤونا، منذ زمن، مرارة وضجر الطريقة، التي وفقها، أسرفتم في فلسفتكم في تشويه واحتقار الثوابت، الأساسية والرسمية، للكتب المقدسة والمسيحية؛ فإننا نلزمكم ضرورة تبرير فعلكم ذلك، وإن لم تفعلوا؛ فينبغي أن تنتظروا منا ما لا يعجبكم»⁷⁷. وأجاب كانط: «إنني بوصفي مربيا للشباب؛ أي ضمن دروسي الأكاديمية، لم أتعرض قط بأي نقد للكتب المقدسة ولا للمسيحية، وإنني لم أشكك، أبداً، في الدين الرسمي للدولة، وإن كتابي «الدين في حدود مجرد العقل» هو، بالنسبة إلى العموم، كتاب مستغل، وغير مفهوم؛ إنما هو مجرد نقاش بين علماء الكلية، لا تعيره العامة أي اهتمام»⁷⁸، وأضاف: أن كتابه ممكن معرفة كنهه حتى من قبل الأطفال، في إشارة تهكمية ضد مدرسي الجامعة آنذاك⁷⁹.

يبقى أن كانط حاول أن يبرر ويؤكد ما تقوله سلطة الرقابة، لا بالصورة التي يزيل وضوحها أحد الكتاب، بأن كانط لم يكن وقحاً؛ بل محتالاً، بالقول: «إن كانط يجري تحويلاً جذرياً على استراتيجية القول الفلسفي في الدين؛ إذ يستبدل وقاحة بروتاغوراس العمومية، (عندما أنكر معرفة الله بشكل واضح)، بحيلة العقل النقدي، الذي يصنع انضباطاً داخلياً للعقل (نقد العقل المحض)، ضد رقابة عمومية، ويقرر أن يشتغل على ما ينفع الناس، حسب مصالح العقل البشري، أما ما تبقى؛ فأمر ليس من شأنه أصلاً»⁸⁰.

إن الكاتب اعتقد أن النقد والوقاحة، لا يمكن أن يتحدى داخل الخطاب الفلسفي، وبالتالي؛ فإن كانط كان خائفاً من الرقابة السلطوية الملكية، لكنه أثر أن يكون محتالاً على العامة، والنخبة، ونفسه، وخطابه النقدي بالدرجة الأولى.

77 أم الزين بنشيجة المسكيني، كانط راهناً أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م، ص 51.

78 المصدر نفسه، ص 51.

79 المصدر نفسه، ص 52.

80 المصدر السابق، ص 53.

المصادر:

- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ت: موسى وهبة، دار الفارابي بيروت، ط 1، 2008م.
- ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ت: محمد فتحي الشنيطي.
- ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ت: حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، 2014م.
- جاكين لاغريه، الدين الطبيعي، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1993م.
- جوازي رويس، روح الفلسفة الحديثة، ت: أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2009م.
- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001م.
- جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، 1973م.
- جان إدوارد سنبله، الفكر الألماني؛ من لوثر إلى نيتشه، ت: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1968م.
- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ت: فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، السعودية، 2010م.
- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت: محمود سيد أحمد، دار التنوير، بيروت، 2010م.
- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ت: فتحي المسكيني، جداول، بيروت، 2012م.
- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر للمطبوعات، 1987م.
- أمّ الزين بنشيخة المسكيني، كانط راهناً أو الإنسان في حدود مجرّد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com