الأنثروبولوجيا

من وجهة نظر براغماتية

إيمانويل كانط

ترجمة: فتحي إنقزو

صوفيا
Σοφία

الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية

إيمانويل كانط

ترجمة وتقديم: فتحي إنقزّو

الطبعة الأولى - 2021

ISBN 978-9921-721-54-6
eISBN 978-1-5457-5547-1
رقم الإيداع: 1767/2021

جميع الحقوق محفوظة

صوفيا
Σοφία

الكويت – حولي – الدائري الثالث – مجمع بروميناد – ميزانين 2
البريد الإلكتروني : info.sophiakw@gmail.com
هاتف : +965-52224643
@sophia_kwt

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيها التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيه حفظ المعلومات أو استرجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

تصميم الغلاف: أسماء العنيزي
تدقيق لغوي: جعفر حجاوي

شركـة مطابـع الرسالـة

الفهرس

مقدمة الترجمة العربية
توطئة
المحتوى
الباب الأول: نظرية التّعاليم الأنثروبولوجية في النّحو الذي تكون به المعرفة بالإنسان الباطن والظّاهر على حدّ سواء
الكتاب الأول: في الملكة العاقلة
في الوعي بذاتنا
في الأثرة
ملحوظة
في تصاريف اللغة الدالة على الأثرة
في الوعي الإرادي بتمثلاتنا
في تأمّل ذواتنا
في التمثلات، التي لنا، من دون أن يكون لنا وعيٌ بها
في البيان والإغماض لدى الوعي بتمثلاتنا
في الحسّ مقابل الذّهن
ملحوظة
دفاع عن الحس
تبرئة الحس بالنظر إلى المؤاخذة الأولى
تبرئة الحس بالنظر إلى المؤاخذة الثانية
تبرئة الحس بالنظر إلى المؤاخذة الثالثة
في القدرة التي لنا بالنظر إلى الملكة العاقلة بعامة
في التلاعب المصطنع بالمظهر الحسي
في المظهر الأخلاقي المباح
في الحواس الخمس

في حاسة اللمس
في السمـع
في حاسة البصـر
في حاسّتي الذّوق والشمّ
ملحوظة عامّة بخصوص الحواسّ الظاهرة
مسائـل
في الحس الباطن
في الأسباب التي تزيد من الانطباعات الحسية أو تنقص منها بحسب الدرجة
أ. التضاد
ب. التجـدّد
ج. التبـدّل
د. الاشتداد إلى حدّ الاستكمال
في تعطّل ملكة الحس، وكلالها واضمحلالها التام
في المخيّلة
في ملكة التخييل الحسّي بمختلف ضروبها
في ملكة التخييل الحسّي على وجه التّشكيل
في ملكة التخييل الحسّي على وجه التّرابط
ج. ملكة التّخييل الحسّي بمقتضى التضاهي
في ملكة استحضار الماضي والمستقبل بواسطة المخيلة
أ. في الذاكرة
ب. في ملكة التّكهّن
ج. في موهبة العرافـة
في التخييل اللاإرادي في حالة السلامة، أي في الحلم
في ملكة الإشارة
ضميمة
في الملكة العاقلة، من حيث هي قائمةٌ على الذّهن
تقسيم
مقارنة أنثروبولوجية بين الملكات العاقلة العليا الثلاث
في آفات النفس وأمراضها بالنظر إلى ملكتها العاقلة
أ. تقسيم عام
ب. في آفات النّفس بخصوص الملكة العاقلة

ج. في أمراض النفس
ملحوظات متفرّقة
في المواهب التي في الملكة العاقلة
في الفرق النوعي بين روح المقارنة وروح المحاجّة في الظَّرْف
أ. في الظَّرف المُولِّد
ب. في الفطانة أو في موهبة البحث
ج. في طرافة الملكة العاقلة أو في العبقرية
الكتاب الثاني: شعور الشهوة والغضب
تقسيم
في الشهوة الحسّية
أ. في الشعور بالملائم أو في الشهوة الحسّية لدى الانطباع بموضوع من الموضوعات
تبيان بأمثلة
في الملل واللهو
ب. في الشعور بالجميل،
أن الذوق ينطوي على انقياد إلى العناية الخارجية بالأخلاق
ملحوظات أنثروبولوجية بخصوص الذوق
أ. في الذوق الدارج
ب. في الذوق الفني
في التّرف
الكتاب الثالث: في الملكة الشّوقيّة
في الانفعالات مأخوذة في تعارضها مع الهوى
في الانفعالات بخاصّة
أ. في تدبير النّفس بالنّظر إلى الانفعالات
ب. في مختلف الانفعالات في أنفسها
في الفزع والإقدام
في الانفعالات، التي تضعف هي نفسها بالنظر إلى غايتها
في الانفعالات، التي بفضلها تتولى الطّبيعة إنماء الصحّة بنحو آليّ
ملحوظة عامة
في الأهواء
تقسيم الأهواء
أ. في الميل إلى الحرية بوصفه هوى

ب. في الرغبة في الثأر بما هي من الأهواء
ج. في الميل إلى نيل القدرة للتأثير في الآخرين عمومًا
أ- الولـع بالمجـد
ب- الولع بالرئاسة
ت- الولع بالكسب
في الميل إلى الضلال بوصفه من الأهواء
في الخير الطبيعي الأسمى
في الخير الطبيعي الأخلاقي الأسمى
الباب الثاني: نظرية الطبائع الأنثروبولوجية
في النحو الذي يُعرَفُ به الإنسان الباطن بناءً على الإنسان الظاهر
تقسيم
أ. طبائع الشخص
I. في السّجيّـة
II. في المـزاج
I. أمزجة الشعـور
أ. المزاج الدموي لصاحب الدم الخفيف
ب. المزاج السوداوي لصاحب الدم الثقيل
II. أمزجة النشاط
ج. المزاج الصفراوي لصاحب الدم الحار
د. المزاج البلغمي لصاحب الدم البارد
III. في الطبع بما هو شاكلة فكرية
في الخصال التي تتأتى من أحد أمرين؛ أن يكون المرء مطبوعًا أو لا يكون
في فن الفراسـة
في أن الطبيعة تقودنا إلى فن الفراسة
تقسيم فن الفراسة
أ. في شكل الوجـه
ب. فيما تنطوي عليه قسمات الوجه من عنصر طبائعي
ج. في السمة الطباعية للإيماءات
ملحوظات متفرقة
ب. طبائع الجنس

ملحوظات متفرقـة
استتباعات براغماتية
ج. طبائع الشعب
د. طبائع العـرق
هـ. طبائع النوع
السمات العامة لوصف ما للنوع البشري من الطبع
فهرس الأسماء
ببليوغرافيا

1- صينيٌّ في كونيغسبرغ:
مولد الأنثروبولوجيا، موضوعها ومصادرها

كتب كانط في أحد هوامش كتابه هذا: «إن مدينة كبرى، هي مركزٌ لمملكة، تقع بها الهيئات الحكومية للبلاد، وتتطور بها جامعة (لأجل إنماء العلوم)، وتنتفع فضلًا عن ذلك بموقع مناسب للتجارة البحرية، من شأنه أن ينمي بفضل الأنهار حركة آتية من داخل البلاد، وكذا المبادلات مع الربوع النائية والمجاورة ذات الألسنة والأعراف المختلفة، مثل هذه المدينة، شأن **كونيغسبرغ** على ضفاف نهر البريغل، يمكن أن نجد فيها من قبل مكانًا مناسبًا لتوسيع المعرفة بالإنسان والمعرفة بالعالم سواء بسواء، ويمكن أن تكتسب فيه هذه المعرفة دون سفر» (ص 120-121 هـ).

بين كانط ومدينته، حيث ولد ومات وعاش حياته كلها في محيط الجزء الشمالي من بروسيا الشرقية، مدينة كونيغسبرغ ذائعة الصيت، رابطة سرية قلما نجدها في حياة فيلسوف، هذه الحياة التي تكاد ببساطتها ورتابة إيقاعها أن تختزل في الموقع الأوسط لهذه الحاضرة الساحلية، ملتقى الرحالة والتجار والديبلوماسيين والعسكريين، ومحضن طبقة من المثقفين حملت بفضلهم راية التنوير زمنًا غير يسير. كونيغسبرغ[5]، كما جاء في الملحوظة التي وردت في بداية كتابنا هذا، تجمع بأطراف المدنية: «الهيئات الحكومية»، والجامعة «لأجل إنماء العلوم»، وموقع مناسب «للتجارة البحرية» يتيسر معه بفضل الموقع الساحلي والطرق المائية «المبادلات مع الربوع النائية والمجاورة ذات الألسنة والأعراف المختلفة»: هي في نهاية المطاف مدينة كوسموبوليتية تُشد إليها الرحال، ولكن ساكنها لا يحتاج إلى السفر لمعرفة العالم: «يمكن أن نجد فيها من قبل مكانًا مناسبًا لتوسيع المعرفة بالإنسان والمعرفة بالعالم سواء بسواء، ويمكن أن تكتسب فيه هذه المعرفة دون سفر». هي أنموذج حي للأنثروبولوجيا، لمعرفة بالإنسان والعالم تتوسع على قدر ما فيها من حركية البشر؛ وهي قبل ذلك أنموذج للنظرية السياسية كما تشكلت في تصور الدولة التجارية ودورها الكوني وما يرتبط بها من حق الزيارة والضيافة كما قدمته المقالة في «السلم الدائم» عام 1793. كونيغسبرغ مدينة التجارة، ليست في شيء من «أمة التجار» (الإنجليز، اليهود...)، مدينة السلام لا الحرب: «ولو قسنا إلى هذا ما تعمد إليه الدول المتحضرة من سلوك **غير كريم** (inhospitale)، ولا سيما الدول التجارية من قارتنا، لوجدنا من الظلم، الذي يثبتونه بالبرهان حينما ينزلون في **زيارة** البلدان والشعوب الغريبة (والتي تعني عندهم ما يعنيه **الغزو**)، ما يشيب من هوله الولدان»[6]. على غير هذا النحو تكون مدينة الضيافة، مدينة الغرباء: «...**الضيافة** (Hospitalität) القِرَى (Wirthbarkeit) تعني حق الغريب، لدى نزوله بأرض الغير، ألا يعامل بوصفه عدوًا. وقد يجوز طرده، إذا لم يكن في ذلك ما يؤذيه، ولكنه ما دام مقيمًا في مكانه بسلام، لم يكن من الجائز أن نعامله معاملة عدوانية. على أن الغريب ليس في مقدوره أن يطالب **بحق إكرام الضيف** (Gastrecht) (إذ أن ذلك سيقتضي اتفاقًا خاصًا لحسن المعاملة من شأنها أن تجعل منه لحين من الزمان من أهل البيت)، وإنما **بحق الزيارة** (Besuchsrecht)، الذي، لكونه من شأن كل إنسان، يتعلق بالانتساب إلى المجتمع، بفضل الحق في الحيازة المشتركة لسطح الأرض التي، بمقتضى شكلها الكروي، لا تيسر للناس أن ينتشروا على ظهرها أشتاتًا إلى ما لا نهاية له، وإنما يتعين عليهم آخر الأمر أن

يحتملوا مجاورة بعضهم لبعض، حيث لا أحد في الأصل أحق من غيره بموضع دون موضع»[7]. ذلك أن الغرض النهائي من هذا الضرب من الحق الذي يتشكل به الاجتماع البشري على وجه المعمورة أبعد الأشياء عما تتصوره «الأمم التجارية» والحروب التي تشنها على الناس بحكم استعمار الأرض والتنكيل بساكنيها[8]، لا يبعد عن الغايات الدفينة للتاريخ وهو يسعى في تحقيق مقاصد الطبيعة: «على أن حق الضيافة هذا، أعني السماح بنزول الوافدين من الغرباء، يقف عند **البحث** عن شروط إمكان تجارة يتعاطونها مع قدماء الأهالي. بهذا السبيل يمكن لبقاع من العالم نائية أن تعقد صلات سلمية بين بعضها بعضًا، يجوز لها في نهاية المطاف أن تصير عمومية وشرعية، وأن تقرّب أخيرًا بهذا النحو الجنس البشري أكثر فأكثر من دستور مدني كوني.»[9]

إن ما قيض لكانط في مدينته لم يقيض لغيره، ولا كان قدره من قدر أبناء هذه المدينة من معاصريه: كانط الحقيقي، أو «الآخر»، غير «الصفوي» الذي اصطنعته خيالات المؤرخين وكتاب السير وبعض قرائه من الفلاسفة، هو نتاج طبيعي للتنوع الكوسموبوليتي الذي قامت عليه هذه الحاضرة منذ انبعاثها الثاني بعد كارثة الطاعون التي كادت تقضي عليها في عهد الملك فريدريش فلهلم الأول، وكأنه يتأهب لمصير مدينته الصغيرة في التاريخ العالمي قبل أن تقع عليها ويلات الحرب الثانية ويتبدل اسمها ولا يبقى من معالمها غير ضريح الفيلسوف[10]. شأنه إذًا أن يكون مُنظّر هذا العالم الصغير الذي تمثله مدينته: مخبر أنثروبولوجي مصغر تحيط به نخبة من المثقفين، وجمع غفير من أصحاب الدراية والمعرفة بأحوال الدنيا، ومستكشفين وتجار ورحالة من كل حدب وصوب. ولكن هل يقتضي تأسيس هذا الميدان الجديد أن تكون للفيلسوف معرفة بالناس، حاله حال من يخالط من العامة في حياته الدنيوية، أم بالإنسان؟ فإنه إن ادعى المعرفة الأولى لم يكن له فضل على غيره، ولا ادعاء القدرة على تأسيس ما يعتزم تأسيسه من العلم الجديد؛ أما إن ادعى المعرفة بالثاني، فإنه سيكون صاحب دعوة فلسفية صادقة، إنما دون خبرة حقيقية بالناس وأحوالهم. ذلك هو الحرج الذي وجده قراء هذا الكتاب عند أول اطلاعهم عليه، فإنهم ما كانوا لينطقوا بما جال بخاطرهم في شأنه لولا هذا الحرج وهذا التردد بين الإشارات والإلماعات اللطيفة والطرائف والنبزات الخفيفة في شأن الرجال والنساء، وفي شأن الشعوب والأقوام من بلدان مختلفة، فيما ينتحلون من الطبائع والسير والأعراف، وبين التقرير والأحكام الفلسفية العامة التي لا تتناسب معها دومًا، أو التي لا تليق بالفيلسوف (كرأيه في النساء أو في المجانين مثلًا).

ذلك أن أنثروبولوجيا كانط هي من بعض الوجوه نتاج مزج بين الحقيقة والخيال؛ بين حقيقة العمران البشري وقوانينه التاريخية والسياسية وبين خيال «السفر الفلسفي» الذي يجعل نظر الفيلسوف يمتد على الأفق الأرضي ويتطلع إلى كلي مطابق لحدود العالم المسكون. فلذلك ليس حديثه عن السفر والضيافة والتجارة من الأمور التي تقتضي تأسيسًا قانونيًا ونظرية في الحقوق فحسب، بها يستقيم القول بما سماه «البحث عن شروط إمكان تجارة يتعاطونها مع قدماء الأهالي»[11]، لمن هم في مرتبة «الأغراب» عنهم، ولا هو تبرير غير مستساغ لما يأتيه المستوطنون والمستعمرون الأوروبيون من الشناعات والجرائم في حق غيرهم من أصحاب الأرض والأهالي المقيمين في بلادهم[12]، وإنما هو أيضا حديث فيه جرأة على امتداح ما تتخذه شعوب أخرى من قرار حكيم في وجه همجية المستعمرين بدعوى إقامة «مصارف تجارية» لهم

(كالحال في الهند، وخاصة موقف اليابان والصين من الأجانب). الأمر الذي يعني أن جولة الخيال في العالم ليست من بنات الخيال في شيء، وإنما هي اختبار فعلي لوجهة النظر الأخلاقية من حيث هي موشور الفيلسوف في الحكم على التاريخ البشري ومآلاته غير المحسوبة ولا المحسومة حسمًا نهائيًا[13].

هكذا تصدق على كانط تسمية نيتشه: «ذاك الصيني الكبير من كونيغسبرغ»[14]: لا الذي هو «ناقد» (Kritiker) كبير فحسب، وإنما ذاك الذي يتحدث عن الصين لرفاقه كأنه عائد للتو منها، والذي يجد في نفسه تفهمًا لسياساتها بإزاء السياسات الغربية للأمم التجارية وسلوكاتها المقيتة (في الرسالة في «السلام الدائم»)، وإن كان في الأغلب الأعم مجافيًا لقواعد «التعقل» الأنثروبولوجي، منكرًا أي فضل لغير الأوروبيين من الشعوب عمومًا في آسيا[15] وإفريقيا[16]، كدأب كثير من التنويريين في عصره، لا سيما وأنهم هم الذين بادروا إلى استكشاف العالم قبل غيرهم من الأمم وامتازوا عنهم بذلك (ص 312 هـ). على أن وجهة النظر الفلسفية تبقى هي الحاكمة بأمرها على الجميع ولو اضطره الأمر أن يصير «صينيًا» لحين من الزمان: أن «شروط إمكان التجارة» على المستوى الكوني ينبغي لها ضرب من المطابقة مع شروط إمكان الاستنتاج النظري للحق ولإمكان تصريفه الكلي، أي للصيرورة التاريخية للإنسانية وللعالم بوصفها صيرورة أخلاقية: «أما وقد التأم الجمع المكون من شعوب الأرض (...) التي غنمت من المجال ما غنمت عمومًا، فقد بلغنا حدًا صار فيه كل انتهاك للحق في مكان **بعينه** من المعمورة يتردد صداه في كل مكان: هكذا تبدو فكرة الحق المدني أبعد ما يكون عن تصور من شطط الخيال وجانح عن الحق»[17].

* * *

لا شك أن للخيال مكانه في «الأنثروبولوجيا» لا تنازعه فيها أية ملكة أخرى، وأنه يتجاوز حدود الملكة التي تدخل في بناء نظرية المعرفة ليتصل بأبعاد التجربة الإنسانية وأطرافها القصوى: من تصاريف المعاملة بين الناس في حياتهم اليومية وما يلتمسون من الوسائل للتواصل والتفاهم، إلى غاية الإبداعات الشعرية والأدبية العليا. ولعله أن يمثل دور الواسطة بين هذه الأبعاد ولا سيما بين البعدين الأساسيين: الطبيعة والحرية. إن كتاب «الأنثروبولوجيا» هو بمعنى ما استئناف لهذا الدور التوسطي للخيال الذي يجعل التفكير في الإنسانية وفي مصيرها أمرًا ممكنًا ومعقولًا.

ذلك هو المسعى الفلسفي الذي يعبر عنه هذا الكتاب من خلال سلسلة من الوسائط والأدوار: بيان منزلة الإنسان في فلسفة كانط؛ ثم الفحص عن كيفيات الاضطلاع بالسؤال الأنثروبولوجي ومكانته من النسق النقدي أو علاقته به، هل يمثل جزءًا منه أم يقع خارجه؟ هل هو محوره الناظم أم هو سؤال على تخوم الفلسفة لا يلامسها إلا من طرف قصي؟ أم هو في الموضع الأوسط على شاكلة «المعبر» (Übergang) كما في «نقد ملكة الحكم»، يصل بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بين الطبيعة والحرية؟ وإذًا فإن الأمر لا يخلو من مفارقة كيفما أخذته؛ فهو من جهة يتعلق بمسألة تابعة للمسألة النقدية، أو على الأقل ثانوية بالنظر إليها، أي بالنظر إلى الأسئلة الأساسية بخصوص العقل النظري والعملي وملكة الحكم الجمالي، وهي أجزاء الفلسفة الترنسندنتالية بما هي علم، ومن جهة ثانية لا يكاد يخلو أثر لكانط، أو برنامج تدريسي أكاديمي طيلة عمله في جامعة كونيغسبرغ،

من الأغراض الأنثروبولوجية منذ بدايات مسيرته -»الإعلان عن الدروس في الجغرافيا الطبيعية» (1758)[18] و»الملاحظات في الشعور بالجميل والجليل» (1764)[19]- إلى نهاياتها حين اعتزل التدريس عام 1796. وأما كتابنا هذا، الذي قرر نشره بعد سنتين من هذا الاعتزال وقبل أن تنهك قواه ويعجز بدنه وعقله[20]، فلا يخلو وضعه الفلسفي ومكانته ضمن بقية الكتب من إشكال: هل هو تتمة صريحة للأسئلة النقدية على معنى الاضطلاع بالسؤال الأخير: ما الإنسان؟ وتحويل الإجابة عنه إلى موضوع لعلم قائم بذاته، فيكون بذلك جزءًا من العمارة النقدية للفلسفة الترنسندنتالية؟ أم هو عمل متأخر قد أتى بعد أن اكتمل النسق وانغلق على نفسه، كما أعلن عن ذلك في «نقد ملكة الحكم»[21]، فيجوز ساعتها أن نحسبه من الكتابات الصغرى، أو من الفلسفات الثواني بالاصطلاح القديم، نعني من هوامش النسق لا من متنه؟

ذلك أن المباحث الأنثروبولوجية لا تُختصر حصرًا في هذا الكتاب ولا تقتصر عليه، بل هي مبثوثة في مواضع كثيرة من فلسفة كانط من أولها إلى آخرها، من الدروس الأولى في الجغرافيا الطبيعية[22] إلى الكتابات المتأخرة في التاريخ والسياسة[23]، مرورًا بتأملات الفيلسوف في الأعراق البشرية وأصنافها[24]، ومناظراته مع معاصريه، ولا سيما خصومته الشهيرة مع تلميذه هردر[25]؛ ومناقشاته لسومرنغ[26]، وهوفلاند[27]، وموسكاتي[28]، وفورستر[29]... وغيرهم من أعلام عصره، وما عرف عنه من محاكاة لطريقة الأطباء في تشخيص الأمراض والأوبئة وعلاج الآفات التي تصيب الأبدان، وولعه بنظم الحمية والعناية بالصحة[30]. فضلًا عن ذلك، فإن الغرض الأنثروبولوجي إنما هو أقرب الأغراض إلى الناس ممن لهم انشغال بالقضايا الفكرية العامة ومتابعة لها، إذ ليس فيها شيءٌ كثير مما في الفلسفة النظرية الخالصة من العسر، إلى حد صرح فيه كانط أنه حتى النساء يمكن لهن قراءتها عند العناية بزينتهن (Damen bei der Toilette)[31]. ولقد لخص ذلك مؤلف كتاب «الأنثروبولوجيا» حين كتب في آخر المقدمة: «إن أنثروبولوجيا محددة بطريقة نسقية، ومنجزة مع ذلك، من وجهة النظر البراغماتية، بنحو جمهوري (بالرجوع إلى أمثلة يمكن لكل قارئ أن يجدها)، إنما لها مزية عند الجمهور القارئ: فإنه بفضل الصفة الوافية لقائمة العناوين التي تنضوي تحتها هذه الخاصية البشرية الملحوظة أو تلك والتي تنتمي إلى المجال العملي، يجد الجمهور فرصا عديدة وبواعث تدفعه ليصطنع من كل واحدة منها غرضًا مخصوصًا للتأمل من أجل إدراجها في الميدان الذي يناسبها؛ بهذا التقدير، فإن الأعمال الداخلة في هذا الميدان تتوزع من تلقاء نفسها بين هواة هذه الدراسة وبفضل وحدة المخطط، سوف يتيسر بالتدريج اجتماعها في كلٍّ، دعمًا وإسراعًا لنماء هذا العلم ذا الفائدة العامة» (ص121-122).

ثم نجد في الحاشية الموضوعة آخر المقدمة بيانا لما قصده كانط من تنزيل البحث الأنثروبولوجي ضمن سياق جمهوري:

- أولًا: من حيث التفرقة في عمل الأستاذ بين دروسه في «**الفلسفة الخالصة**»، ودروسه في مجال «**معرفة العالم**» (Weltkenntniss)، وهي على قسمين: درس في «**الأنثروبولوجيا**» (طيلة السداسي الشتوي)، ودرس في «**الجغرافيا الطبيعية**» (طيلة السداسي الصيفي[32]).

- ثانيًا: من حيث طبيعة المخاطَبين في مثل هذه المباحث الفلسفية، إذ قدر كانط أن هذه الدروس في مجملها تدخل في باب «المحاضرات الجمهورية» (populäre Vorträge) التي يُسمح فيها لأناس من أوساط اجتماعية أخرى أن تتابعها: من كبار الموظفين والأطباء والعسكريين وسائر المثقفين من ذوي المكانة الاجتماعية والمهنية المرموقة.

وإذًا فنحن إزاء توسع في الأفق من جهتين اثنتين: من جهة المجال الموضوعي للفلسفة، حيث يقع الانتقال من الفلسفة النظرية وأقسامها ومنهجها ومبادئها الصورية، إلى نمط من التفلسف فيه إقبال على العالم ومعرفة له بغير سبيل التجريد النظري المعهود في النسق النقدي؛ ومن جهة المخاطَبين الذين يتوجه إليهم الفيلسوف بحديثه وهم من غير المتخصصين ما دام المجال الأنثروبولوجي غير فلسفي حصرًا (strictu sensu)، أي: غير مقيد بمناهج الفلسفة الترنسندنتالية وبأحكامها إلا بالقدر الأدنى. ولكن لم تخير كانط لهذا المجال تسمية خاصة غير مألوفة؟ ألا يوجد من صنف في هذا الغرض من أهل زمانه؟

لقد بادر كانط منذ تصدير كتابه إلى التنبيه على المعنى الذي يقصد وضعه واستخدامه للمجال الأنثروبولوجي وعلى وجاهته الفلسفية التي توفر له التأسيس العلمي المطلوب: «إن مذهبًا في معرفة الإنسان، من حيث هي مبنية على شاكلة نسقية (الأنثروبولوجيا)، يمكن أن يُضطلَع بها من وجهة نظر فيسيولوجية أو من وجهة نظر براغماتية. أما المعرفة الفيسيولوجية بالإنسان فتقصد استقصاء ما تفعله **الطبيعة** به، في حين أن المعرفة البراغماتية تخص استقصاء ما يفعله الإنسان، بوصفه كائنًا فاعلًا بحرية، وما يقدر على فعله بنفسه» (ص119). وجهة النظر «البراغماتية» التي تظهر بداهتها لمستمعي الفيلسوف، ما دامت مستعملة في ذلك الزمان في سياقات متباينة[33]، قد لا يتبين معناها لقارئ اليوم وما اتخذ عنده هذا الاصطلاح من الدلالات المذهبية والنزعات السائدة من نهاية القرن 19 إلى يومنا هذا. وأما في نص كانط، فلها دلالات ثلاث: أولاها: ما خالف «الفيسيولوجي». ثانيها: ما خالف «المدرسي» (scholastich) وقرب مما هو «جمهوري» (populär). وثالثها: ما طابق «التعقّلي» (klug)(ص312) بمعنيي «التعقل» المشار إليهما في حاشية من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»: «المعنى الأول معرفة أمور الحياة الدنيا، والمعنى الثاني التبصر [= التعقل] الخاص. الأول هو مهارة إنسان في نشاطه إزاء أشباهه بطريقة تمكنه من استخدامهم لغاياته. والمعنى الثاني هو الحصافة التي تجعل الإنسان قادرًا على أن يجعل جميع غاياته تتلاقى نحو منفعته هو، ونحو منفعة باقية.»[34]

بهذا النحو يتبين المغزى من العنوان الذي تخيره كانط: أن المعرفة بالإنسان هي معرفة غير مقتصرة على الأسباب الطبيعية، وإلا صار الأمر إلى ضرب من «المحاجة (Vernünfteln) في كل اتجاه»، كما فعل ديكارت، «في آثار الانطباعات التي تتركها الأحاسيس المنتقشة في الدماغ وراءها (...) وأنه بانسياقه وراء هذه اللعبة ليس له أن يكون إلا ناظرًا في تمثلاته مرسلًا للطبيعة على عواهنها...» (ص119). أما البحث الأنثروبولوجي فهو في تقدير كانط غير مجرد «المعرفة بالعالم» التي تقتصر على رصد الموجودات والدراية الشاملة بها، على معنى «المعرفة الموسعة **بالأشياء** الحاضرة في العالم» من الحيوان والنبات والمعادن؛ إن الأنثروبولوجيا «لا تكون

براغماتية حقًا إلا متى ضمت معرفة بالإنسان بوصفه **مواطنًا كونيًا** (Weltbürger)» (ص120).
إن الأنثروبولوجيا بالمعنى «الفيسيولوجي»، كالتي أقامها أرنست بلاتنر (1744-1818) في مصنفه الشهير: «الأنثروبولوجيا للأطباء والحكماء» المنشور عام 1772[35]، ومن حيث إن «غرضها استقصاء ما تفعله **الطبيعة** بالإنسان»، غير ذات وجاهة فلسفية ما دامت، كما جاء ذلك في رسالته إلى صديقه مرقص هرتس[36]، تتعاطى «بحوثا لا طائل منها أبدًا كالنحو الذي ترتبط به الأعضاء الجسمانية بالفكر»، وأنه لذلك كان «مشروعه مخالفًا تمام المخالفة (ganz anders) له»[37]...

وأما ما يتعلق بمصادر المعرفة الأنثروبولوجية وأصولها، فإنه يتبين من إشارات كانط في مقدمة كتابه حرصه على أمرين: الأول تحديد المجال الموضوعي لهذا العلم من حيث هو الإنسان الفاعل بحرية والقادر على الفعل بنفسه، ولذلك تُؤخذ هذه الأنثروبولوجيا «من وجهة نظر براغماتية» لا طبيعية، على خلاف الأنثروبولوجيات الفرنسية وتصورها الآلي للإنسان (لامتري، ديدرو...) وكذلك أنثروبولوجيات الباحثين الطبيعيين من أمثال بوفون وليني وفون هالر، وشارل بوني...، أما الثاني فينبه بإيجاز على مصادر هذا العلم الجديد وبعض المصاعب المحيطة به لا سيما وأن المعرفة بالإنسان غير المعرفة بالطبيعة وقوانينها الحاصلة بالانتزاع والتجريد. إن توسيع مجال المعرفة الأنثروبولوجية يحتاج إلى الأسفار وإلى قراءة روايات الرحالة والمستكشفين، وقبل ذلك مخالطة المرء الناس من أهل وطنه ومن أبناء زمانه. ولكن معرفة الإنسان لا تُستوفى في هذه المصادر الخارجية مهما كان ثراؤها «دون هذا المخطط (الذي يفترض سلفًا معرفة بالإنسان)، فإن المواطن الكوني يبقى دومًا، من جهة الأنثروبولوجيا التي من شأنه، محدودًا جدًا. **فالمعرفة العامة** (Generalkenntnis) تتقدم دومًا، في هذا الأمر، على **المعرفة المحلية** (Localkenntnis)، إن كان يتعين عليها أن تنتظم وأن تنقاد بواسطة الفلسفة: دون هذه الأخيرة، كل معرفة مكتسبة ليست إلا خبط عشواء مشتت ولا تفضي إلى أي علم» (ص 120). في مواضع أخرى سابقة، مثل مقالة 1764 و»أنثروبولوجيا كولينز»، ذكر كانط أن الأمر يتعلق في مثل هذه المباحث بالنظر «بعين الملاحظ (Beobachter) أكثر منه بعين الفيلسوف»[38]، وأن الأنثروبولوجيا من ثَمّ هي «علم الملاحظة والتجربة» (Beobachtung und Erfahrung)؛ وفي الرسالة إلى مرقص هرتس، المشار إليها، إقرار واضح بهذا البعد التجريبي بمعنى غير المعنى الذي ذهب إليه بلاتنر: «سأقدم في هذا الشتاء، للمرة الثانية، درسًا خاصًا (collegium privatum) في الأنثروبولوجيا، الغرض الذي أنوي في الوقت الحاضر أن أجعل منه مادة أكاديمية قائمة بذاتها. على أن مشروعي مخالف تمام المخالفة [له]. ذلك أني أعتزم استخدامه لاستظهار مصادر كل العلوم [العملية]، من علم الأخلاق، والمهارات، والمعاشرات، وطريقة تهذيب الإنسان وتدبيره، وسائر ما يدخل فيما هو عملي. ولعلي أن أنظر في الظواهر وقوانينها أكثر مما أنظر في المبادئ الأولى لإمكان ما يطرأ من التبدل (modification) على الطبيعة البشرية بوجه عام. وأما التحقيقات المدققة التي لا لزوم لها أصلًا كالتي تنظر في النحو الذي تتعلق به الأعضاء الجسمانية بالفكر فقد استبعدتها تمامًا. وقد اعتنيت بوضع ملاحظات عديدة بخصوص الحياة اليومية بما يوفر لطلبتي فرصة مستمرة لمقارنة تجربتهم العادية بملحوظاتي، وبذلك يجدون، من البداية إلى النهاية، هذه الدروس مسلية غير جافة أبدًا. وفي أثناء ذلك، سأعمل على إعداد دراسة تمهيدية للطلاب الجامعيين خارج نطاق هذه التعليم

التجريبي الممتع غاية الإمتاع، تعتني بالمهارة (Geschiklichkeit) والتعقل (Klugheit) وحتى بالحكمة (Weisheit)، والتي تسمى، مع الجغرافيا الطبيعية وعلى خلاف كل تعليم آخر، معرفة بالعالم.»[(39)]

وأما ما يخص المصاعب التي تعترض هذا العلم، فمنها ثلاثة رئيسية ينبه عليها كانط في فاتحة كتابه: 1) أن الإنسان متى انتبه إلى أنه يؤخذ كموضوع بحث وينظر إليه على أنه كذلك، فإما أن يشعر بالحرج فلا يظهر على حقيقته، أو أنه يتخفّى ولا يمكن اعتباره موضوعًا للدرس حينذاك. 2) وإن فرضنا أنه سيتولى بنفسه استكشاف نفسه، فإنه سيجد أنه في وضع مشكل ولا سيما فيما يخصّ حالات الوجدان التي له: فإما أن الدوافع على حال من العمل التلقائي، فلا يمكن ملاحظتها على حقيقتها، وإما أن هذه الملاحظة ممكنة، فتكون الدوافع ساعتها ساكنة بلا حركة. 3) أن ظروف المكان والزمان من شأنها أن تُحدث بطول الوقت «**عادات**» هي أشبه بالفطرة الثانية، الأمر الذي يجعل من العسير على الكائن البشري أن يحسن الحكم على موطنه وعلى نفسه وبالأخص على غيره من الأفراد؛ ذلك أن التغيرات التي تطرأ على وضع الإنسان، وهي من صنع الأقدار، والتي يندفع إليها المرء بنفسه بفعل حبه للمغامرة، تجعل من تكوين العلم الأنثروبولوجي بما هو «علم صوري» أمرًا مستعصيًا (ص121). في موضع آخر من الكتاب نجد أن هذه المصاعب هي من طبيعة موضوع البحث الأنثروبولوجي نفسه: «ففي هذه الأخيرة تكون الظواهر المجموعة تحت قوانين الذهن تجارب، ولا يُصار فيها إلى الانشغال بضرب تمثل الأشياء من حيث يجوز لنا أخذها بغض الطرف عن صلتها **بالحواس** (ومن ثَمّ في ذاتها)؛ ذلك أن هذا البحث ينتمي إلى الميتافيزيقا التي شأنها إمكان المعرفة القبلية. غير أنه قد كان من الضروري أن نرجع شوطًا بعيدًا، حتى نستبعد على الأقل بخصوص هذه المسألة ترهات العقل التأملي. يبقى أن معرفة الإنسان بسبيل التجربة الباطنية، بقدر ما يتيسر له الحكم على الآخرين في جانب كبير بناءً عليها، ذات غناء عظيم، وإن كانت مع ذلك وفي الوقت نفسه منطوية على صعوبة لعلها أكبر من التقدير السليم للغير، فالباحث في باطنه الذي سرعان ما يزيِّن له أن **يضيف**، بدل أن يلاحظ فحسب، عناصر كثيرة إلى الوعي بالذات، إنما يجعل من المناسب بل من الضروري أن يقع الابتداء **بالظواهر** الملاحَظة في الذات بعينها، ليتقدم حينئذ ويتولى إثبات بعض القضايا المتعلقة بطبيعة الانسان، أعني **بالتجربة الباطنية**» (ص 142-143).

يتبين من جملة الملاحظات التي يوردها كانط في تقديم كتابه أنه يبسط شروط إمكان العلم البراغماتي بالإنسان على غير المنوال الذي اعتاده قراء كانط في تصور فكرة العلم نفسها وما تحتاج إليه من الشروط النقدية والترنسندنتالية:

- فهو علم في طور النشوء والتكوين؛ وهو مادة تدريسية جديدة لا عهد للناس بها، أما مصادره فهي خارجية كلها: من كتب الأسفار والرحلات وكذلك من «التاريخ الكوني»، ومن كتب «السير»، وحتى من الأعمال المسرحية والروايات الأدبية؛ بعض هذه المصادر ينهل من «التجربة والحقيقة»، وبعضها من «الإبداع الشعري»، كالشأن في «الأحلام» حيث يكون تصوير الأوضاع والطبائع البشرية مرسومًا بشيء من المبالغة والإفراط، ومع ذلك فإن وجهة النظر الفلسفية تبقى ضرورية لإسناد مواد هذا العلم وطرائقه برؤية نسقية علمية.

- وهو علم لا يغفل عن المصاعب التي تتعلق بموضوعه الذي هو موزع بين طرفي العارف والمعروف، الذات والموضوع، وما يثيره ذلك من الإخلال بشروط المطابقة الصورية لموضوع النظر العلمي وكأن كانط يستشرف مصاعب تكوين علوم الإنسان التي سيتعرض لها العلماء والفلاسفة في القرن الموالي[40].

تلك هي إذًا الملامح العامة للمشروع الكانطي لأنثروبولوجيا فلسفية هي، وإن كانت صياغتها النسقية متأخرة في الزمان في آخر كتاب أعده ونشره الفيلسوف بنفسه في العقد الأخير من حياته، فهي مبثوثة في أطوار فكره كلها منذ بداياته: فهل يجوز أن نرى في هذا الكتاب عملًا من أعمال الشيخوخة لا أهمية له وأنه دون كتبه السابقة منزلة ومتانة؟ أم نضعه في سياق أعماله التدريسية وما تخضع له من الشروط والضوابط الأكاديمية؟ وإلا كيف نفسر احتلال مادة «الأنثروبولوجيا» مركز الصدارة في المواد التي درسها حيث بلغت 28 درسًا طيلة حياته الجامعية؟[41]

لا شك أن وجهًا من وجوه الجدارة الفلسفية للأنثروبولوجيا دلالتها التي لا تخفى على كل ناظر في الأثر الكانطي بالقياس إلى الأسئلة الفلسفية الكبرى التي نجدها في مواضع كثيرة، ولا سيما السؤال الجامع بينها: «ما الإنسان؟» (Was ist Mensch ?):

- ففي مقدمة «الدروس في الميتافيزيقا» (السابقة على «نقد العقل المحض» والمنشورة بعد وفاة الفيلسوف عام 1821)، يقدم كانط أول عرض للأسئلة التي تقوم عليها الفلسفة في تقديره: «إن ميدان الفلسفة في معناها الكوني يمكن إرجاعه إلى الأسئلة التالية: 1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ وهو ما تبينه **الميتافيزيقا**. 2. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ وهو ما تبينه الأخلاق، 3. ماذا يمكن لي أن آمل؟ وهو ما يعلمه الدين. 4. ما الإنسان؟ وهو ما تعلمه الأنثروبولوجيا»؛ ليضيف مستنتجًا: «بإمكاننا أن نسمي الكل باسم الأنثروبولوجيا، لأن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما ترجع إلى السؤال الأخير»[42].

- وفي «نقد العقل المحض»، نجد المقطع الشهير: «كل غرض (Interesse) لعقلي (نظريًا كان أم عمليًا) هو مجموع في هذه الأسئلة الثلاث: **1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ 2. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ 3. ماذا يمكن لي أن آمل؟**»[43]

- وأما في الكتاب المنشور عام 1800 (بمساعدة زميله الشاب ياشه Jäsche) «دروس في المنطق»، فيقول: «إن حقل الفلسفة بالمعنى المدني الكوني [الكوسموبوليتي] يمكن أن يرجع إلى الأسئلة التالية: 1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ 2. ماذا يجب عليّ أن أعمل؟ 3. ما الذي يمكن لي أن آمل؟ 4. ما الإنسان؟ السؤال الأول يناسب الميتافيزيقا، والثاني الأخلاق، والثالث الدين والرابع الأنثروبولوجيا. ولكننا يمكن أن نجمعها كلها تحت لواء الأنثروبولوجيا، لأن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما تتعلق بالسؤال الأخير»[44].

- كذلك نجد نفس الأسئلة في الرسالة إلى شتودلين (Stäudlin) بتاريخ 4/5/1793 جاء فيها أن الأسئلة الثلاثة «1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ (الميتافيزيقا)، 2. ماذا يجب عليّ أن أعمل؟ (الأخلاق)، 3. ما الذي يمكن لي أن آمل؟ (الدين)»، يجب أن يتبعها سؤال رابع: «ما الإنسان؟» مضيفًا بين قوسين: «الأنثروبولوجيا: قدمت عنها درسًا منذ أكثر من عشرين سنة»[45]...

انطلاقًا من هذه الشهادات المتطابقة، يمكن القول إن الأنثروبولوجيا هي جماع الأسئلة النقدية التي تتشكل منها الفلسفة الكانطية في المعرفة والأخلاق والدين، من حيث إن السؤال عن الإنسان هو سؤال الفلسفة الأول والأخير، فالأنثروبولوجيا تكاد أن تكون هي الفلسفة نفسها، أو هي استجماع أخير لأجزائها وترتيب لمواضعها في نسق منظوم، هي علامة على وحدة الفلسفة، وإن كان قارئ الكتاب الذي يحوي هذا العلم الأقصى يعجب مما بينه وبين سائر الكتب من التفاوت، بل من التنافر أحيانًا.

2 - مفهـوم الفلسفة: أقسامها وتعليمها

إن الابتداء بالنظر في مفهوم الفلسفة، من جهة أقسامها ومضامينها وتعليمها، أمر ضروري حتى نتبين مكانة المبحث الأنثروبولوجي عند كانط وعلاقته بسائر أجزاء المعرفة الفلسفية. ذلك أن هذا المبحث، مثلما نبهنا على ذلك أعلاه، هو مبحث تعليمي قبل كل شيءٍ، وأن كانط يمكن اعتباره مؤسسًا له من هذه الجهة بالذات، أي من جهة الاضطلاع به كمادة ضمن المواد العلمية التي يتشكل منها برنامج التدريس الأكاديمي. وعلى الرغم من أنه لم يباشر تدريس هذه المادة إلا انطلاقًا من السداسي الشتوي 1772/1773، فإنه قد رسم قبل ذلك نطاقًا لنشاطه الأكاديمي يمكن داخله أن نحدد موضع هذا التعليم من خلال ربطه بمادة «السيكولوجيا التجريبية» التي هي أقرب العلوم إلى موضوع الأنثروبولوجيا بوصفها «علم التجربة الميتافيزيقية **للإنسان**»[46]. والحق أن نص الإعلان الذي تضمن هذه الإشارة الهامة، والذي قدم فيه كانط برنامجه للسداسي الشتوي 1765/1766، هو واحد من أقدم النصوص التي تضبط تصور كانط لمنزلة الفلسفة وعلاقتها بالتعليم أولًا، ثم لأقسامها الرئيسة ثانيًا.

إن لهذه الوثيقة أهمية قصوى[47] من حيث إنها تحدد مكانة الفلسفة بالنظر إلى السياق التعليمي ومقتضياته، وهي تجدد طرح السؤال القديم: هل يمكن تلقين الفلسفة للمتعلمين، وبخاصة للشباب منهم؟ ذلك أن «المعارف [في هذا الحال] تسبق السنين»، وأننا مضطرون إلى تقديم معرفة دون انتظار نضج الذهن واكتماله، معرفة لا يكون فهمها متيسرًا «بحسب النظام الطبيعي» إلا لدى «عقل أوفر دربة وخبرة.»[48] من ها هنا تنشأ «الأحكام السابقة الأبدية للمدارس» وهي أفسد وأكثر تهافتًا مما لدى العامة، وكذا الهذر الشائع لدى المفكرين الشباب وهو أعمى للبصيرة وأشد من الجهل. ولعله لا حيلة هنالك لتدارك هذا الوضع -حيث تصير الأفكار من «وسائل التقدم» ومن جنس الحاجات الضرورية التي يتزين بها الناس في مجتمع تمكن من أسباب الترقي- غير «ملائمة أحسن للتعليم العام للطبيعة» بما تيسر: «ذلك أنه ما دام التقدم الطبيعي للمعرفة البشرية يقتضي أن يتكون الذهن بادئ الأمر، بأن يبلغ بالتجربة أحكاما حدسية، وبهذه [الأحكام] مفاهيم، وأن هذه المفاهيم تصير معروفة بعد ذلك بالعقل على صلة بمبادئها وبنتائجها، وأخيرًا بواسطة العلم في مجموع حسن الترتيب، ساعتها سيتوجب على التعليم أن يتبع السبيل نفسه»[49]. فالأستاذ إنما يعتني «لدى سامعه

بتكوين **ذهن** المرء، ثم **عقله**، ليجعل منه **عالمًا** في آخر المطاف»؛ وحتى إن لم يبلغ المتعلم الدرجة الأخيرة، فإنه يغنم من هذا التعليم فائدة للحياة لا غنى عنها.

يستنتج كانط من ذلك قاعدة هي التالية: «أنه قبل كل شيء، يتوجب إنضاج الذهن والإسراع بنمائه، بتمرينه على أحكام من التجربة وبجعله منتبهًا لما يمكن أن تعلمه إياه الانطباعات المقارنة [المتأتية] من حواسه.»[50] فلا يصعد من هذه الأحكام، أو من هذه المفاهيم، إلى ما هو أبعد وأعلى، وإنما يتعين عليها أن يبلغ ذلك بالطريق الطبيعي والمفتوح للمفاهيم الدنيا بحسب قدرة الذهن نفسها، لا بحسب ما يضعه الأستاذ أو يعتقد وضعه في من يتلقى عنه: «باختصار، يجب عليه ألّا يتعلم **أفكارًا**، بل أن يتعلم أن يفكر؛ لا يتعين علينا **دفع** التلميذ، بل **إرشاده**، إن شئنا أن يكون في المستقبل قادرًا على السير بنفسه»[51]. هذه الطريقة في التعليم إنما هي، في تقدير كانط، نابعة من «الطبيعة الذاتية للفلسفة» مناسبة لها: «فإن فكّر الآن أنه **سيتعلم الفلسفة**، كان ذلك غير ممكن، لأنه يتعين عليه حينئذ أن **يتعلم التفلسف**»[52]. في «نقد العقل المحض» وفي «المقدمات لكل ميتافيزيقا» المنشور بعده، لا نجد ما يخالف هذا الكلام.

وبيان ذلك عند كانط أن كل العلوم التي يمكن أن نتعلمها ترجع إلى صنفين اثنين: العلوم التاريخية والعلوم الرياضية؛ أما الأولى فتضم، فضلًا عن التاريخ بمعناه المعروف، التاريخ الطبيعي، والفيلولوجيا، والقانون الوضعي، ولما كانت التجربة الشخصية وشهادة الغير فيما هو تاريخي، وبداهة المفاهيم وسلامة الاستدلال فيما هو رياضي، هي أمور واقعة بالفعل، كان التعلّم ممكنًا سواء أكان ذلك بالذاكرة أم بالذهن لما هو صناعة قائمة وتامة من قبلُ. ولذلك فإن تعلّم الفلسفة يقتضي أن توجد واحدة منها على الأقلّ. وهو أمر محال كما هو بيِّن. يضيف كانط في لهجة ساخرة: «سيكون علينا أن نأخذ كتابًا وأن نقول: انظروا، ها هنا علم ومعارف حقيقية؛ تعلموا أن تفهموها وأن تحفظوها، ثم أقيموا عليها [ما شئتم] وستكونون فلاسفةً. وحتى يحين أوان تأتونني فيه بمثل هذا الكتاب في الفلسفة يمكن لي أن أستند عليه تقريبًا كما أستند على بوليبيوس (Polybius) لتفسير حدث من التاريخ، وعلى إقليدس (Euklides) لتفسير قضية من الهندسة، اسمحوا لي بالقول إننا لا نستحق ثقة المجتمع، حيث إننا بدل أن ننهض لإنماء القدرة الفكرية للشبيبة التي هي أمانة في أعناقنا ولتكوين حكم **شخصي** أكمل في المستقبل، نغرر بها بفلسفة مظنون باكتمالها من قبلُ، عنّ لبعضهم أن يتخيلها لصالحه؛ الأمر الذي ينتج عنه وهم علم لا يصلح عملة سليمة إلا في مكان بعينه وعند أناس بأعيانهم، ولكنها لم تعد سارية المفعول»[53].

ولذلك فإن منهج التعليم في الفلسفة ليس تلقينيًا وإنما هو «**بحثي**» (zététique) على طريقة القدامى (من فعل zetein في الإغريقية أي «بَحَث»)، ولا يصير منهجًا «أصوليًا» (dogmatisch) (أي متبِعًا لأصول الاستدلال) إلا عند صاحب عقل حصلت له الدربة والمراس. إن «المؤلِّف الفلسفي» الذي يُعتَمَد في التدريس لا يجوز أن يؤخذ بما هو «أنموذج للحكم»، وإنما هو «مناسبة حتى نكوّن بأنفسنا حكمًا عنه بل ضده؛ وأما منهج التفكير والتقرير **من تلقاء النفس** فهو ما يبحث الطالب عن العمل به...»[54]

وأما ما يتعلق بأقسام التعليم الفلسفي، التي هي أقسام العلوم الفلسفية المأثورة والمعتمدة في ذلك الزمان، فإن كانط يضبطها في هذا الإعلان على أساس توزيع رباعي:

الميتافيزيقا: حيث يرى كانط أن هذا العلم الكلاسيكي المأثور بعيد عن الاكتمال ويعاني من مصاعب متأتية في الغالب من انتهاج الطريقة «**التحليلية**» بدل الطريقة «**التأليفية**» المتبعة في الرياضيات. ولذلك فإن «البسيط والكلي» ليس لهما نفس الدلالة في العلمين، حيث يبدوان في الميتافيزيقا أشد صعوبة مما هو الأمر في الرياضيات، وأكثر تأخرًا في ترتيب المطالب العلمية. لا يبدو كانط راضيًا عن وضع الميتافيزيقا في زمانه، وهو يعلن عن مشروع يعمل عليه بهذا الخصوص لعله أقدم الإشارات لبرنامجه النقدي المستقبلي: «...وإني أرجو أن أتمكن قريبًا من عرض تام لما يساعدني على تأسيس قولي في هذا العلم»[55]. إلى ذلك الحين نجده يكتفي باعتماد متن باومغارتن (Baumgarten) في «الميتافيزيقا» ذائع الصيت في ذلك الوقت؛ أحد رموز المدرسة اللايبنتسية-الفولفية[56]. أما ملاك الأمر في هذا السياق، فهو الابتداء في تدريس هذا العلم، أي الميتافيزيقا، «بالسيكولوجيا التجريبية»، التي هي، حسب قوله: «العلم بالتجربة الميتافيزيقية **للإنسان**؛ ذلك أنه فيما يتعلق بحد النفس، من غير الجائز بعد، في هذا القسم، أن نؤكد امتلاكه إياه»[57]. إن هذا القسم الأول هو النواة الصلبة للمبحث الأنثروبولوجي من حيث يكون للنظر الميتافيزيقي للإنسان وجه تجريبي يقبل أن يخضع للدرس وأن تنتظمه مبادئ ومفاهيم نظرية؛ وهو بالجملة مخالف للقسم الثاني من الميتافيزيقا - أي «الكوسمولوجيا» وموضعها، «الطبيعة الجسمانية بعامة»، - وللثيولوجيا - وموضوعها الله والعالم بوصفه علة للأشياء كافة، - فضلًا عن الفرق الواضح الذي يميزها عن «السيكولوجيا العقلية» (psychologia rationalis) التي لا تعتمد غير المفاهيم الخالصة المتعلقة بطبيعة النفس ووجودها ووظائفها.

المنطـق: وهو على ضربين: أما الأول فهو يمثل «نقدًا وقاعدة **للذهن السليم** من حيث يتصل من جانب بالتصورات الشائعة وبالجهل، ومن جانب آخر بالعلم وبالمعرفة»، وهو يأتي في بادئ ترتيب الفنون والمواد ضمن التعليم الأكاديمي لـلفلسفة؛ في حين أن الثاني هو «نقد وقاعدة للعلم **بحصر المعنى**» وهو آلة للعلوم لا ينفصل عنها يكون تجويده بالدربة والمراس لدى العمل العلمي. يشير كانط إلى أنه سوف يضيف في نهاية الميتافيزيقا اعتبارات حول المنهج المطلوب بوصفه «آلة (Organon) لهذا العلم» لا يمكن وضعها في البدء ما دامت القواعد المنهجية مفتقرة إلى الأمثلة العيانية التي تدل عليها (ربما لذلك نفهم وضع «نظرية المنهج» في نهاية «نقد العقل المحض» لا في بدايته): «إن نقد وقاعدة الفلسفة برمتها من حيث هي كلٌّ، هذا المنطق التام، لا يمكن له إذًا أن يتخذ موضعه من التعليم إلا عند نهاية الفلسفة كلها، ما دامت المعارف التي اكتسبناها من قبل وتاريخ الآراء البشرية هي التي تسمح فقط بمباشرة تأملات في أصل المعارف وكذا في أخطائها، وبتصور أوّلي لمخطط محكم بحسبه يتعين على مثل هذه العمارة الفلسفية أن تُبنى [بما يضمن] ديمومتها وامتثالها إلى قواعد»[58]. إلى ذلك يشير كانط أنه يعتمد في تعليم المنطق على متن **ماير** (Meyer) لما فيه من فوائد للحياة النظرية وللحياة العملية والاجتماعية سواءٌ بسواء[59] نلاحظ ها هنا ظهورًا خاطفًا لعبارات هامة في فلسفة كانط: مثل «**نقد العقل**» (Kritik der Vernunft)

و«**نقد الذوق**» (Kritik des Geschmacks) ... «حيث تصلح قواعد الأول دومًا لتفسير قواعد الثاني، وما التضاد الذي بينهما إلا وسيلة لفهم كليهما الفهم الأحسن»[60].

الأخلاق: وهي في تقدير كانط شبيهة بالميتافيزيقا من حيث إن لهما «مظهر العلم وشيء من الإيهام بالعمق»[61]، وذلك من أجل أن موضوعها -الخير والشر- لا يعتمد إثباته على الاستدلالات العقلية وإنما على «الشعور»، خلافا للميتافيزيقا، وأنه لذلك من الصعوبة بمكان أن يكون المرء «فيلسوفًا أخلاقيًا» وأن يستحق هذه الصفة. إن مستند كانط لعرض «**النظرية العملية الأخلاقية**» و«**نظرية الفضيلة**» هو مرة أخرى باومغارتن مع استعانة بمقالات هيوم (Hume) وشافتسبوري (Shaftesbury)[62]. وأما المنهج الذي ينبغي لهذه المباحث فيقول عنه: «إني أفحص دومًا من الناحية التاريخية والفلسفية ما **يحدث** قبل أن أشير بما ينبغي **أن يحدث**، وأبيّن المنهج الذي يستعان به لدراسة **الإنسان،** لا فقط ذلك الذي حرفته الصورة المتبدلة التي تنطبع فيه بفعل حال وجوده العرضي والذي، من حيث هو كذلك، يكاد أن يكون مجهولا غالب الأحيان لدى الفلاسفة، وإنما **طبيعة** الإنسان، التي تبقى دومًا، والمكانة التي تنبغي لها في الخليقة، حتى نعلم أي كمال يناسبها في حال السذاجة **الهمجية**، وأي كمال في حال السذاجة **المهذبة**...»[63] ظاهرٌ أن دراسة الإنسان فلسفيًا في هذا المستوى التأسيسي البرنامجي لا تزال من اختصاص المبحث الأخلاقي الذي يرمي في نهاية المطاف إلى تحديد معايير الفعل وإن كان يستند إلى معطيات واقعية وتاريخية في بادئ الأمر، ولا يغفل عن مقتضيات الواقع العملي («الأنثروبولوجيا العملية»)؛ فالأخلاق هي علم الطبيعة الإنسانية ونمط الكمال الذي تختص به في مختلف حالاتها، وهي علم بهذه الطبيعة على جهة السذاجة التي تسير من الهمجية الأولى إلى التهذيب المدني للإنسانية جمعاء.

الجغرافيا الطبيعية: وأما هذا القسم الرابع من برنامج كانط التعليمي فله دلالات خاصة لا تخلو من طرافة وغموض؛ فقبل أن يفرض «الأنثروبولوجيا» بما هي مجال علمي أكاديمي على معاصريه ويسهم في تأسيسه، بادر كانط من قبل إلى التنبيه على أهمية ميدان لا يزال غير معترف به في الأوساط العلمية والأكاديمية في عصره هو «الجغرافيا»، ولا سيما «الجغرافيا الطبيعية»؛ إذ قرر أن يكون جزءًا من برنامجه وإن احتل الموضع الأخير في ترتيب العلوم فإنه ذو أسبقية في تعليمها، ولعل الحجج التي يقدمها كانط في هذا التقرير أن تخالف ما هو معتاد عن فيلسوف كونيغسبرغ، هذا الرجل الذي لم يغادر مدينته يومًا، ولم يتجول في أنحاء العالم شأن الرحالة والمستكشفين الذين راج سوقهم في نهاية القرن 18، واشتهرت رواياتهم؛ قال: «لما أدركت، لدى بداية اشتغالي بالتعليم الأكاديمي، أن الشبيبة من الطلاب ليست على هذا الحال من الاستخفاف إلا لأنها تعلمت منذ وقت مبكر أن تؤلف استدلالات معقدة دون أن تمتلك المعارف التاريخية الكافية التي يمكن لها أن تقوم مقام التجربة، عزمت على وضع مشروع لتاريخ الوضع الراهن للأرض، أو للجغرافيا بالمعنى الأوسع، في ملخص ممتع ويسير بما يساعد على التمهيد للعقل العملي ومد العون له، وما يوقظ الشوق إلى توسيع المعارف أكثر فأكثر تلك التي اكتُسِبت بهذه المناسبة. ولقد سميت هذا الفن جغرافيا طبيعية [فيزيائية]، باسم الجزء الذي كنت حينها أوليه أقصى درجات العناية»[64]. فالأمر لا يتعلق بالوقوف عند مستوى «الخصائص الفيزيائية للأرض»، بل يمتد إلى مجال أوسع سماه كانط «الجغرافيا **الطبيعية**، و**الأخلاقية**، و**السياسية**، حيث يقع بيان خصائص الطبيعة من

خلال ممالكها الثلاث، ولكن باختيار تلك التي، من بين كثير غيرها، تستجيب خاصة إلى الشوق العام للتّعلم، بفعل الجاذبية [التي تنشأ عن] ندرتها أو كذلك بما لها من تأثير على الدول، بواسطة التجارة والصناعة.»[65] يضيف كانط أن هذا الجزء يعتني بما بين القارات والبحار كافة من العلاقات، وأن علة ذلك، هي «الأساس الفعلي لكل تاريخ، دون ذلك لن يتيسر تمييزه عن الحكايات الخرافية». أما الجزء الثاني من المبحث الجغرافي فيهتم بوجود الإنسان على ربوع الأرض كلها بحسب تنوع صفاته الطبيعية، وبحسب الاختلاف الذي يتعلق بما هو أخلاقي عنده، وإن ذلك هو الذي يمكننا من تكوين أحكام عامة عن الإنسان، والمقارنة بين بعضها بعضًا، وبينها وبين أوضاع أخلاقية للإنسانية في عصور أقدم: كل ذلك يفضي إلى تكوين «خارطة واسعة للجنس البشري»[66]. وفي المقام الأخير يكون الاهتمام «بمحصلة التفاعل بين القوتين المذكورتين سلفًا، أي وضع **الدول** والشعوب على وجه الأرض، لا من حيث تقتضي الأسباب العارضة لسيرة الآحاد من الناس وقدرهم، ولا تلك التي تخص تعاقب الحكومات، والغزوات والمشاحنات السياسية، وإنما اتصالًا بما هو أثبت وما هو منطو على علتها البعيدة، أي حال بلدانهم، والإنتاجات، والأعراف، والصناعة، والتجارة والسكان»[67]. لا يجد الفيلسوف حرجًا في الاقتصار على مجال للنظر العلمي متضايق ومحدود، ولا على التماس الوسائل الممكنة والمتاحة لمثل هذا التعليم المتيسر الذي يناسب الأفهام في بدء أمرها، بل يمتعها بمضامين رائقة يسيرة الإدراك؛ ولعله أخيرًا أمر من روح العصر أدركه كانط بحس فلسفي مرهف: «أليس في إمكاننا أيضًا، في قرن متمدن مثل قرننا هذا، أن نحسب، من بين المزايا أنه لا يضير العلم أن يكون في مطلوبه ما يُقتضى لتعهد العلاقات من تنوع كبير في المعارف الممتعة والمفيدة، ومن فهم أيسر؟»[68]

3 - نحو أنثروبولوجيا براغماتية: السيكولوجيا التجريبية

إن نص «الإعلان»، الذي كنا بسبيله، وهو من أقدم برامج الفلسفة الكانطية ومشروعها النقدي، قد تضمن بشكل واضح لا لبس فيه إشارات دالة على أن فكرة الأنثروبولوجيا، بوصفها فنًا من الفنون الفلسفية أو بوصفها مادة تعليمية مستحدثة، لا يستقيم أمرها دون فكرة «السيكولوجيا التجريبية» (psychologia empirica)، ولا يمكن الإقبال عليها، لدى جمهور المتعلمين والقراء، بغير استئناف لعرضها ضمن سياق الميتافيزيقا المأخوذة عن مصنف **باومغارتن** كمتن تعليمي. ولكنه استئناف مرفوق بما سماه كانط «تعديلًا طفيفًا» (eine kleine Biegung) لترتيب المصنف الذي يعتمده: «وإذًا فإني أبتدئ، بعد مقدمة موجزة، **بالسيكولوجيا التجريبية** التي هي بنحو خاص العلم بالتجربة الميتافيزيقية **للإنسان**؛ ذلك أنه فيما يتعلق بحد النفس، من غير الجائز بعد، في هذا القسم، أن نؤكد امتلاكه إياها»[69]. يلي ذلك القول في الطبيعة، ثم في مرتبة متأخرة القول في الوجود أو الأنطولوجيا. فهذا القول الأخير هو الأشد عسرًا على الأذهان ولذلك يجدر الابتداء في تقدير كانط بما هو أقرب إلى الأفهام، أي بما يمكن بسطه من الوجود التجريبي للإنسان الذي تنطوي

عليه أقسام «السيكولوجيا التجريبية» والذي يجد فيه المتعلم فائدة كبيرة له في مراس حياته مما لو بادر بالتعرض لقضايا الأنطولوجيا أول الأمر وانتهى إلى الإعراض عن الدرس بالجملة[70].

أما وقد انكب كانط على العمل على برنامجه الأكاديمي، ولا سيما في جانبه الميتافيزيقي، في السنوات التي تلت هذا الإعلان، أي منذ بداية السبعينيات، فقد بدأت بعض المشكلات والمصاعب تحيط به:

أولًا: هل يتعين عليه أن يتبع دومًا هذا النظام التأليفي في العرض بتقديم الأيسر على الإدراك والمعاينة (السيكولوجيا التجريبية) على المجرد والذهني (الأنطولوجيا أو علم الوجود)؟ أو بعبارة القدامى «ما هو بالإضافة إلينا» (pros émas) على «ما هو بالطبع» (tei phusei)؟

ثانيًا: هل يمكن الاستمرار في اعتبار السيكولوجيا عامة، والسيكولوجيا التجريبية خاصة، جزءًا من الميتافيزيقا؟

إن مثل هذه الأسئلة شديدة الأهمية في توجيه المشروع الفلسفي لكانط وجهة حاسمة وذلك على معنيين أو بحسب طريقين متوازيين: أما الطريق الأول فهو الذي ربط فيه كانط مشروعه الفلسفي منذ وقت مبكر بتجديد الميتافيزيقا الموروثة عن سابقيه، ولا سيما لايبنتس وكريستيان فولف، وهو معنى لمح إليه تلميحًا في نص الإعلان منذ 1765 حين اعتبر «...أن هذا العلم، رغم المجهودات الكبرى للعلماء، لا يزال شديد النقص قليل اليقين، لما لقيه منهجه المخصوص من التجاهل»[71]؛ فالقرار الفلسفي الحاسم بالتمييز بين «ميتافيزيقا الطبيعة» و»ميتافيزيقا الأخلاق» سيفضي بالتدريج إلى صياغة السؤال النقدي بدرجاته وأقسامه المعروفة، وسيتوج أول الأمر بفاتحة المشروع سنة 1781: «نقد العقل المحض». ولكن الطريق الثاني كان يسير في نفس الوقت محاذيًا للطريق النسقي النقدي متقدمًا عليه، إما بالترتيب أو بالزمان، غير مُداخل له ولا مختلط به إلا قليلًا: إنه الطريق نحو أنثروبولوجيا فلسفية براغماتية وضع كانط أساسها ووجد منوالها في السيكولوجيا التجريبية بادئ الأمر، ثم أعطاها اسمها انطلاقًا من الصياغات الأولى في 1772-1773 وما تلاها بعد ذلك إلى حد كتاب 1798 مرورًا بمختلف النسخ والصيغ من الدروس في الأنثروبولوجيا التي قدمها في هذه الفاصلة الزمانية وحفظتها تقييدات تلامذته[72]، وكذلك من التأملات والشذرات التي نشرت بعد وفاته[73]، والنصوص المخطوطة[74].

ما الذي يجعلنا نقف في هذا المستوى عند «الدروس في الميتافيزيقا» بشكل خاص؟ ما دورها في الاقتصاد الفلسفي للمبحث الأنثروبولوجي والحال أن عنوانها لا يوحي بشيء من ذلك؟

لا شك أن هذه الدروس[75] حلقة أساسية في تكوين الفكر الكانطي وتطوره، ولا سيما من حيث الربط بين الأعمال والمباحث الأولى التي وعدت، حسب نص إعلان 1765، بتجديد هذا الفن الفلسفي، وبين الموقف النقدي الذي ظهر في شكله الأبرز مع «نقد العقل المحض». وعلى الرغم مما يغلب عليها من طابع كلاسيكي في الأغراض وفي عرض المسائل والمفاهيم، بحسب العادات التعليمية والفلسفية المتبعة في ذلك العصر[76]، فإنها تحتوي على بعض الإشارات والملامح الدالة على اعتمال الموقف النقدي وعلى تكون بعض حدوسه وأفكاره الأساسية؛ الأمر الذي قد يرجع إلى اختلاط المخطوطات التي تكونتِ منها هذه الدروس وانتمائها إلى فترات زمانية متباعدة نسبيًا (وهي

التي قدمت منذ عام 1771). وإذًا فقبل أن يباشر الفيلسوف نقد الميتافيزيقا في أعماله اللاحقة ويجعله محور المشروع النقدي برمته، يتعين أن ندرك وجهًا إيجابيًا للموقف منها بوصفها فنًا أساسيًا من فنون العقل البشري لا آية على ضلالاته وأخطائه فقط. وأما فيما يخص المسألة التي نحن بصددها -منزلة السيكولوجيا التجريبية في هذه المنظومة الميتافيزيقية وعلاقتها بالأنثروبولوجيا- فإنه من الضروري أن نقف عند هذه الدروس لأهميتها القصوى في ترتيب حدود ومفاصل العلم الفلسفي:

حيث ننبه ابتداءً على اعتماد كانط للتمييز الكلاسيكي بين «السيكولوجيا العقلية» و»السيكولوجيا التجريبية»، ولكن بشرط استبعاد هذه الأخيرة من ميدان الميتافيزيقا. فالسيكولوجيا مسبوقة في نظام العرض بميتافيزيقا الطبيعة؛ أي المعرفة بموضوعات الحس من حيث هي «فيسيولوجيا» منقسمة إلى تجريبية وعقلية بحسب مصدر موضوعها إن كان التجربة أو العقل: فيسيولوجيا الموضوعات الحسية الخارجية هي «الفيزياء»، وأما فيسيولوجيا الحس الباطني فهي «السيكولوجيا»(77)، كلاهما ينقسم إلى تجريبي وعقلي، كذلك السيكولوجيا تنقسم إلى عامة وخاصة: الأولى تنظر في «الجوهر المفكر بعامة» (البنوماتولوجيا)، والثانية تنظر في «**الذات** المفكرة التي نعرفها، التي هي **نفسنا**». ها هنا يقدم كانط تعريفه: «**إن السيكولوجيا التجريبية هي المعرفة بموضوعات الحس الباطني، من حيث هي حاصلة عن التجربة**». مقابل ذلك نجد «السيكولوجيا العقلية» التي هي «**المعرفة بموضوعات الحس الباطني، من حيث هي مأخوذة من العقل المحض**». يحصل عن ذلك الاستنتاج التالي: أنه «مثلما أن الفيزياء التجريبية لا تنتمي إلى الميتافيزيقا **أصلًا**، كذلك هو **شأن السيكولوجيا التجريبية أنها لا تنتمي إلى الميتافيزيقا**؛ ذلك أن علم تجربة الحس الباطني هو المعرفة بظواهر الحس الباطني، مثلما أن الأجسام هي ظواهر للحس الخارجي»(78). هذا التعديل الذي وضع بمقتضاه كانط علم النفس التجريبي خارج مدار الميتافيزيقا إنما يرجع إلى تحديد معناها: «إن الميتافيزيقا تتميز عن الفيزياء وعن كافة العلوم التجريبية، بكونها علمًا بالعقل المحض، في حين أن الأمر خلاف ذلك في الفيزياء التي **تتسلم** مبادئها (principia) من التجربة. إنه من الوجيه أن نتولى تثبيت حدود العلوم، وأن نقر بأساس التقاسيم، حتى نحصل على نسق؛ ذلك أنه دون هذا الشرط، فإنا سنبقى تلامذة طول الدهر، ولن ندرك كيف يدخل علم، مثل علم النفس، في الميتافيزيقا، وإن كان من الممكن أن تلحق به علوم أخرى. وإذًا فنحن نرى أن السيكولوجيا العقلية (psychologia rationalis) والفيزياء العقلية (physica rationalis) تنتميان فعلًا إلى الميتافيزيقا، من أجل أن مبادئهما مأخوذة من العقل المحض. ولكن السيكولوجيا التجريبية (psychologia empirica) والفيزياء التجريبية (physica empirica) لا تنتميان إليها أصلًا»(79).

وأما الخطأ الذي يجعل من السيكولوجيا التجريبية جزءًا من الميتافيزيقا فيرده كانط إلى أمرين اثنين: الأول، أن دلالة الميتافيزيقا لم تكن معلومة بوضوح رغم طول الانشغال بها عبر التاريخ، وأن حدودها لم تكن مرسومة وثابتة. والثاني، «أن العلم التجريبي بظواهر النفس لا يدخل في أي نسق، حتى يتسنى له أن يمثل فرعًا مخصوصًا من التعليم الأكاديمي»(80)، فهذا العلم لا يضاهي في سعة ميدانه الفيزياء فيسهل تمييزه عن الميتافيزيقا، ولا يستقل بنفسه كل الاستقلال فيستحق صفة علم قائم بنفسه. لقد أدرك كانط، وهو يُقلّب الأمر على وجوهه، أن هذا العلم آت في مقبل الأيام، وأن

استقلاله لا مرد له. قال في لهجة توقع متفائلة: «ولكن اليوم، اكتسب [هذا العلم] من الامتداد شيئًا كثيرًا؛ ولعله أن يبلغ قريبًا نماءً عظيمًا مضاهيًا للفيزياء التجريبية. **وإنه يستحق كذلك أن يعلَّمَ بطريقة لا تقل تخصصًا عن الفيزياء التجريبية**؛ ذلك أن معرفة الإنسان لا تقل شأنًا عن معرفة الأجسام، بل هي أفضل بكثير منها من حيث ما لها من الوجاهة. وإن جعلنا منها علمًا أكاديميًا، فسوف تكتسب مداها كله؛ ذلك أن الأستاذ الجامعي هو أكثر مراسًا بالعلوم من عالم لا ينتسب إلى مؤسسة بعينها؛ فالأول يدرك فيها النقائص والغوامض بالعرض العمومي الذي يتولى القيام به، فيجد ضرورة في الدروس اللاحقة، حتى يحسن من السابقة. **سيكون علينا، بمر الزمان، ومن أجل معرفة الإنسان، أن نقوم بأسفار شبيهة بتلك التي يقوم بها المرء لمعرفة النبات والحيوان**»[81]. أليس هذا بيانًا صريحًا عن مولد الأنثروبولوجيا من رحم هذا الميدان الذي لم يقع الاتفاق بعد بين العلماء والفلاسفة على مكانته ولا على موضوعه؟ لقد أبصر كانط بالمستقبل فعلا: فعلم الإنسان، إذ ينافس علم الطبيعة ويضاهيه، هو العلم الأجدر بالنظر والاعتناء، ثم هو العلم الذي لا يستغني فيه العالم عن أي شيء يستمد منه مصادر المعرفة بما في ذلك الترحال والسفر كالمستكشفين والباحثين عن الأنواع النباتية والحيوانية الجديدة والنادرة.

إن السيكولوجيا التجريبية إذًا لا تقل وجاهة عن سائر المعارف، بل قد تفوقها مرتبة وأهمية. هي «فيسيولوجيا الحس الباطني، أو الجوهر المفكر»، لا تقف عند مجرد المفاهيم، كالشأن في السيكولوجيا العقلية، بل تنطلق من التجربة الباطنية والخارجية سواءً بسواءٍ: «السيكولوجيا التجريبية موضوعها إذا هو المعرفة التجريبية بالطبائع المفكرة»[82]، وأما حامل هذه الطبائع، أو موضوعها المحايث لها، فهو الذي يدل عليه وعي الحس الباطني: «**مفهوم الأنا**». هذا المفهوم الأساسي الذي يضعه كانط مقرونا بمفهوم «الأنا أكون» (ego sum) الديكارتي، والذي سيكون بداية الأنثروبولوجيا الكانطية على معنى الأولوية التي تحظى بها «الملكة العاقلة» (Intellectualität)، يؤخذ بمعنيين: «الأنا **بما هو إنسان**، والأنا **بما هو عقل**»[83]؛ الأول هو موضوع للحس الباطني والحس الخارجي، والثاني موضوع للحس الباطني فقط. وأما تعلق العقل بالجسم فيشكل مفهوم «النفس»، التي لا تنحصر في «الجوهر المفكر»، وإنما تشكل وحدة باتصالها بالجسم حيث تكون النفس معاشرة (in commercio) للجسم. وأما الخواص الأساسية التي يتقوم بها مفهوم الأنا فهي ثلاثة:

1. الجوهرية (Substantialität): الأنا هي ذات مطلقة تنتمي إليها كافة الأعراض، هي الحامل/الموضوع (substratum)، وهي «الجوهري» (Substantiale) حيث لا ندرك الجوهر مباشرة إلا مع الأنا.

2. البساطة (Simplicität): أن النفس التي تفكر فيّ هي وحدة مطلقة، كيان مفرد بإطلاق، أي بسيط.

3. اللامادية (Immaterialität): التي تعني أن الإنسان كائن روحي بالإمكان أن تنحل ذاته ما دام موضوعًا للحس الباطني أي أمرًا غير مادي التكوين[84].

يتبين أن الإقرار بهذه المنزلة الرئيسية لمفهوم الأنا في السيكولوجيا التجريبية يقتضي تصورًا للوعي هو حاصل تركيب بين الديكارتية وبين العقلانية الألمانية ومثالها اللايبنتسي الشهير؛ حيث يتصل مفهوم الوعي بمفهوم النفس، ثم ينقسم إلى مستويين: الوعي بالذات وحالها، والوعي بالأشياء التي هي خارجة عني، ولا يخرج «التمثل» عن أن يتجه إلى واحد من الطرفين المذكورين. وهو ما يفضي إلى أمرين: الوعي بالمعارف الأخرى التي لا تتعلق بالأنا، والوعي بالذات، أي «الوعي المنطقي» و»الوعي النفسي»، «الوعي الموضوعي» و»الوعي الذاتي»؛ وهذا الأخير إنما يحصل بمخالفة الطبع وبالانثناء على الذات لتأملها، وهو عمل حدسي غير استدلالي: «إن الوعي هو العلم بكل ما يطرأ علي من أحوال، وهو تمثل لتمثلاتي، وإدراك لذاتي»[85]. كل هذه التمييزات والعناصر ستكون مسألة ذات طبيعة جدلية في «نقد العقل المحض»، ولكنها في كتاب «الأنثروبولوجيا» محور فلسفي رئيس ونقطة ابتداء. خلافًا لما هو متداول، فإن فكرة الأنا ليست من أسس النسق النقدي فحسب، وإنما هي منطلق المباحث السيكولوجية التجريبية والمباحث الأنثروبولوجية وعمادها الجوهري بحكم السبق الذي تتمتع به «الملكة العاقلة» بالنظر إلى سائر الملكات.

2. أما المستوى الثاني الذي يشكل استباقًا لغرض الأنثروبولوجيا فهو القول في أقسام قوى النفس أو الملكات الفكرية. فإما أن أكون «فاعلًا» أو «منفعلًا»؛ صاحب «ملكة عليا» أو صاحب «ملكة سفلى». يميز كانط بين ثلاث درجات سوف تكون محور البحث الأنثروبولوجي في الملكات الإنسانية وآثارها: «التمثلات» - وهي ملكة المعرفة من درجة دنيا عبر الانفعال بالموضوعات، أو من درجة عليا بأن تكون لنا تمثلات من تلقاء أنفسنا. «الشهوات» - وهي كذلك على درجتين، الدنيا أي الرغبة في شيءٍ ما على جهة الانفعال بالموضوع، والعليا من خلال الرغبة في شيءٍ ما من تلقاء أنفسنا. «شعور الشهوة والغضب» - من درجة دنيا هي ملكة الإحساس بشعور حسن أو قبيح من جهة الموضوعات التي ننفعل بها، ومن درجة عليا من جهة الشعور باللذة أو بالألم من أنفسنا دون علاقة بالموضوعات. أما جملة الملكات الدنيا فتكوّن «الحساسة»، في حين أن الملكات العليا تمثل «العاقلة»[86]. «إن **الحساسة** هي الخاصية الانفعالية لملكتنا العاقلة، من حيث نكون منفعلين بالموضوعات. أما **العاقلة** فهي التلقائية التي تميز ملكتنا، من حيث نعرف أنفسنا بأنفسنا، أو نتشوق إلى شيء ما، أو أننا نلقى انفعالًا بشيء ما مستحسنًا كان أم مستكرهًا»[87]. ولعل الأمر الملحوظ في هذه الدروس عناية كانط الشديدة في هذا المستوى بملكة الحس وأشكالها وقواها المختلفة ودورها في عملية المعرفة، وطبيعة المعطيات والموضوعات الحسية وتشكلاتها الممكنة، وكذلك الحواس الخمس وخواصها، وعلاقة المحسوسات بالذهن؛ وهو أمر يذكّر به تقريظ الحس والمحسوس في الباب الأول من كتاب «الأنثروبولوجيا» وتبرئته من مؤاخذات ليس مسؤولًا عنها (ص143-146). فضلا عن ذلك يقف كانط عند نمط من المعرفة يقوم على محاكاة الحواس، هو من سنخ الملكة الخيالة، وهي تضطلع بتشكيل معارف لها الهيئة التي انطبعت بها في الحس، ثم هي ملكة ذات اتصال خاص بالزمان في آنائه الثلاثة المعروفة: الحاضر (ملكة التكوين)، والماضي (ملكة التخييل)، والمستقبل (ملكة التوقع). مع ما فيها من مراتب ودرجات متفاوتة، ومن صفات إرادية وغير إرادية، ومن انحرافات مرضية وإبداعات شعرية عليا. وأما «الملكة العاقلة العليا» فتخص ما يسميه كانط «التمثلات المتأتية من دربة إرادية تجعلنا صانعين للتمثلات»[88]، والتي تقوم على

عمل الذهن بوصفه «ملكة ذات قواعد»، حيث يكون شعاره: «أن كل ما يجري يحدث بحسب قواعد، وأن كل معارفنا خاضعة لقاعدة»[89]. تمامًا مثل الاعتبارات السابقة حول الملكة الحساسة، نجد في هذه الاعتبارات حول الملكة الذهنية عناصر باتت مستقرة وحاصلة بصدد التمييز بين العالمين المحسوس والمعقول، كما ضبطتها نهائيًا رسالة 1770 (Dissertatio)، وعناصر نقدية حول حدود الحس والذهن ستكون حاضرة في قلب المشروع النقدي لكتاب 1781. فضلًا عن إشارات هامة إلى ضرورة التمييز بين المفهوم الفلسفي الترنسندنتالي للذهن، بوصفه ملكة استدلالية قائمة على المفاهيم، وبين «**التصور الصوفي للذهن**»، الذي يجعل منه ملكة حدسية تدرك حقائق الأشياء كما هي[90]، وتمييز بين الملكة «**السليمة**» والملكة «**العالمة**» في المعرفة (gesunde und gelehrte Vermögen)، حيث تكون الأولى مضادة للملكة «التأملية» (speculative) وتشهد على استخدام عياني (in concreto) للملكات تشهد عليه التجربة، وكذلك بين «**السجية**» (Naturell) (=الميل إلى التعلم) و«**العبقرية**» (Genie) (=الميل إلى وجود معارف لا تقبل التعلم) مما يدخل صراحة في باب «الأنثروبولوجيا» كما نبه على ذلك كانط بنفسه[91]. وترد في المقام الأخير ملكة الشهوة والغضب أو الألم، وهي تتصل بتعيينات للأشياء ليست من جنس الموضوعات وإنما من أحوال الذات، ولا تتعلق بمعرفة الموضوعات وإنما بأنحاء للانفعال بها، وهو أمر شديد الأهمية: «فإن استأصلنا من كل الكائنات العاقلة ملكة الشهوة والغضب، وإن نحن زدنا في حجم الملكة العاقلة بمقدار كبير، حينها ستعرف الموضوعات جميعا دون أن تنفعل بها، سيكون كل شيء سواءً عندها؛ ذلك أنها تفتقد لملكة بها تكون منفعلة بالموضوعات»[92]. هذا الميدان هو مناط الشعور والتلقي، أي: ملكة الحكم الجمالي.

3) أما في الفصل الأخير من قسم «السيكولوجيا التجريبية»، فإن كانط يهتم بمسألة العلاقة بين النفس والجسم؛ ذلك أن الأمر لا يتعلق بوحدة تربط بينهما فقط، بل بما يسميه «**الجمع**» (Gemeinschaft) : «**إن الجمع هو الاتحاد الذي تقيم فيه النفس وحدة مع الجسم، تكون فيها تغيرات الجسم هي تغيرات النفس، وتكون تغيرات النفس هي تغيرات الجسم**»[93]. إن هذا التناسب بين أحوال النفس والجسم يحدث بثلاث وسائط:

بالفكر: حيث لا تفكر النفس في شيء دون أثر الفكر في الجسم، ونشاط النفس يتناسب طردًا مع إجهاد الجسم، بل إننا لا يمكن لنا أن نفكر دون الجسم: «ينبغي أن يكون ثمة شيء جسماني في الفكر»؛ فالدماغ وما ينطبع فيه من الآثار الجسمانية هو شرط الفكر، وهذه الانطباعات الجسمانية هي «**الأفكار المادية**».

«**بالإرادة**»: وهي ذات أثر في الجسم أعظم من الفكر، فحرية الاختيار تحرك جسمنا حسب مشيئتها، وكذلك يظهر أثر الرغبات والشهوات على أجسامنا، وسائر الانفعالات الكبرى كالخوف والغضب...

«**بالموضوعات الخارجية**» التي تؤثر في حواسنا، وتستثير الأعصاب، الأمر الذي يحدث في النفس طائفة من الأحاسيس، عبر ملكة الشهوة والغضب، ويدفع الجسم إلى الحركة[94]. وأما من جهة الجسم، فإنه فاعل في الروح، والهيئة الجسمانية إنما هي أصل المزاج، وكذلك القدرة والملكة

الفكرية، فبعضهم تدل عيونه على حالته النفسية وعلى عقله، والبعض الآخر نرى في جبهته علامات الحمق، وغير ذلك من الأمثلة والطرائف المحرجة أحيانا والتي نجدها معروضة في هذا الكتاب تحت عنوان «فن الفراسة» (Physiognomie).

في ختام هذا الباب المخصص للسيكولوجيا التجريبية من «الدروس في الميتافيزيقا»، يتساءل كانط: «هل يمكن أن نجمع ملكات **النفس** وأن **نستخلصها من ملكة واحدة رئيسة؟**»[95] ويرى في جوابه أنه من المتعذر أن نسلم برأي فولف الذي يأخذ النفس على أنها ملكة واحدة أصلية (بحسب طريقته الأنطولوجية المعروفة): «فلما كانت النفس وحدة [...] وهو ما تثبته **الأنا** من قبل، تبين أنه ليس ثمة في النفس غير ملكة واحدة رئيسة، منها تتأتى التغيرات والتعينات كافة»[96]. على أنّ غرض الفلسفة يبقى هو العمل على رد كل شيءٍ إلى مبدأ واحد حتى يكون تحديد مصادر المعرفة أمرًا مقدرًا بإحكام. فالنفس تبقى واحدة ولكن ملكاتها كثيرة ولا يمكن تفسيرها بواحدة منها فقط، وأما الملكات التي سبق الحديث عنها في درجاتها وأنماطها المختلفة -المعرفة، اللذة والألم، الشهوة- فهي ملكات أساسية، «غير أن هذا المبدأ، [الذي يقضي] أن كل الأعمال المتباينة للإنسان يجب أن تُستنتج من ملكات متباينة للنفس، إنما يصلح لتناول السيكولوجيا التجريبية بنحو أكثر تنسقًا»[97].

4 - الأنثروبولوجيا البراغماتية: معرفة الإنسان بين الظاهر والباطن

يتبين، من خلال قراءة الباب المعقود للسيكولوجيا التجريبية ضمن «دروس في الميتافيزيقا»، أن كانط قد استشرف منذ وقت مبكر إمكان تأسيس الأنثروبولوجيا بوصفها فنًا فلسفيًا مستقلًا بذاته في مفاصل كثيرة من المباحث النفسانية التي صارت، بخروجها عن دائرة النظر الميتافيزيقي، مستحقة للاضطلاع بالإنسان موضوعًا وغاية نهائية للتفلسف؛ ولذلك فإنه لا يجوز أن نقرأ كتابنا هذا، المنشور عام 1798، وكأنه وليد عقد التسعينيات، أو هو حاصل تطور طبيعي بعد نشر الكتب النقدية (1781-1790)، إذ يصار بذلك إلى عزله عن السياق الذي أفضى إليه في نهاية المطاف. فهو ليس إلا الجزء الظاهر من مباحث ودروس قدمها كانط في الغرض نفسه منذ بداية السبعينيات بقيت مرافقة لمسيرته الفلسفية بمختلف مراحلها ومحطاتها الكبرى، سندها الرئيس القسم السيكولوجي من «ميتافيزيقا» باومغارتن[98]. ولئن كان هذا الاهتمام بالأنثروبولوجيا، كتابة وتدريسًا، واقعًا في قلب المشاغل الفلسفية لكانط، لا يكاد يفارقه، فإنه، مع هذا الكتاب بالذات، لم يلق من التقدير ما يستحق، فإن كثيرًا من معاصريه قد استنكروه وشنعوا عليه، ورأوا أنه لا يستحق صفة الكتاب أصلًا، بل إن مؤلفه غير مؤهل للكتابة في أمور لا يعلم عنها شيئًا. وفي أحسن الأحوال استُقبِلَ ظهوره ببرود شديد. وأما الشراح والنقاد فقد اعتبروه عملًا هامشيًا ثانويًا لا يرقى إلى مستوى بقية الكتب والمصنفات الفلسفية التي صنعت اسم الفيلسوف وأعطته السمعة التي يستحق.

منذ سداسي شتاء 1772-1773 بادر كانط بتقديم دروس وندوات حول الأنثروبولوجيا (بلغ عددها 28) التي كانت في ذلك الوقت قرينة السيكولوجيا التجريبية لا تتميز عنها كثيرًا. لم يكن الفيلسوف منقطع الصلة بزمانه وما راج حينها من الاهتمام الشديد بالمسائل الأنثروبولوجية، بوصف الإنسان في حياته العملية وعوائده وملامحه النفسية والاجتماعية، فقد كانت سوق هذه العلم رائجة حينذاك لدى الفلاسفة والأدباء وعموم المثقفين وفي التعليم الجامعي. صارت الحكايات المنقولة والمأثورات وقصص الرحالة والمستكشفين وقصائد الشعراء وآثار الأدباء جديرة بقول علمي مخصوص يرفع المشاعر البشرية والملامح والتقاسيم والسِّيَر والروايات والأخبار والطرائف إلى مرتبة فكرية اعتبارية. ذلك أن مناخ التنوير، وإسهامات المفكرين من بقية البلاد الأوروبية -مثل لوك وهيوم وروسو وهوتشسون وشافتسبوري- قد دفعت إلى تكميل التعليم الكلاسيكي المرتكز على مسائل الميتافيزيقا المدرسية وأغراضها وما يقتضيه من الاستعداد والتحصيل، بنمط جديد من الثقافة والتربية الدنيوية تقصد تكوين الإنسان بوصفه مواطنًا كونيًا، وتربية الجنس البشري بأسره على قيم التمدن والتقدم(99).

وحين نشر كانط هذا الكتاب في خريف عمره فإنه إنما أخرج للناس، بشيء من التأخير، ما عمل عليه منذ سنين طويلة، وما صار مستقرًا عند الفلاسفة والقراء على شاكلة ميدان بحث وفكر مستقل بمجاله وحدوده. ولكن صاحب هذا الكتاب ليس هو عينه صاحب النسق ومؤلف المصنفات النقدية المرموق، إنه واحد من «الفلاسفة الجمهوريين» (Popularphilosophen)(100) ليس من صفاته فقط ما راج عنه من الميل إلى اعتزال الناس، والتزام سيرة زاهدة في الدنيا، والانضباط الشديد في المواقيت والمواعيد اليومية. فالأنثروبولوجيا البراغماتية عند كانط هي شهادة على هذه الصورة المختلفة لفيلسوف كونيغسبرغ، مدينته التي لم يغادرها يوما: هي موسوعة إنسانية بالمعنى الأوسع للعبارة تعكس الطبيعة الحقيقية لكانط الذي يتابع أنباء الصحف، و«يقرأ كل ما يقع بين يديه» كما وصفه صديقه هامان، بل يأبه لأمر واحد اكتشف هائمًا على وجهه في أحراش كونيغسبرغ يدعي خوارق ومعجزات(101)، وتراه يحدث جلساءه من مرتادي الصالونات بأنباء عادات الشعوب بدقة فائقة، وينصت إلى الرحالة والمستكشفين عند عودتهم من أسفارهم. فلذلك تختلط التحليلات الفلسفية بآراء وأخبار وأوصاف من الحياة اليومية، ومن التقليعات الشائعة، وأشكال الحياة الاجتماعية المتحضرة، وأفانين الرفاه والتأنق والمناغاة، ونصائح سلوكية عملية، وقواعد للحمية والغذاء، وأفكار حول الذوق الجمالي والحس العملي، وتصنيفات للأمزجة والطبائع، وآراء في الأعراق والأجناس والشعوب، ومواقف من النساء لا تدعو إلى الرضى دومًا. فضلًا عما يمكن أن يفضي إليه كل ذلك من معنى التاريخ البشري ودلالته وغايته، ومصير الإنسانية ومآلها، وطبيعة العمران البشري، ومطالب الأخلاق ومقتضياتها، والروحانية الدينية ومسائل الاعتقاد ومخاطر الباطنية والفرق الغالية.

أما موقع هذا الكتاب فيبقى إشكاليا إلى حد كبير: هل ينتمي إلى النسق الفلسفي أم يمكن الاستغناء عنه؟ هل هو مجانب للمصنفات والمقالات النقدية -نقد العقل النظري والعملي ونقد ملكة الحكم- أم مداخل لها بوجه من الوجوه؟ يمكن أن نميز ها هنا بين تقديرات متباينة لهذا الأمر:

1) بين من لا ينكر حرص كانط على البحث عن توافق ممكن بين الطبيعة والحرية من خلال تأملاته في التاريخ، حيث يرى صاحب هذا الموقف أن مؤلف هذا الكتاب إنما هو في مقام غير مقام صاحب الكتب النقدية: هو مقام الفيلسوف الجمهوري، أو الشعبي، الذي يخاطب الناس من بني عصره، والذي صاغ العلم الأنثروبولوجي على غير القاعدة الفلسفية التي يقتضيها التأسيس الترنسندنتالي للنسق، إلى حد أن هذا الكتاب ما كان ليثير غيابه أي إشكال لو لم يؤلفه كانط أصلًا. فانتسابه إلى الفلسفة النقدية ضعيف ضعف انتساب الجغرافيا الطبيعية إليها، وهي ليست فلسفية إلا عرضًا، ذلك أن موقعها الحقيقي إنما هو لحظة ميلاد فلسفة التاريخ عند كانط، وليس لها مكان يذكر ضمن البرنامج الفلسفي الجملي لكانط: «في فلسفة كانط بحصر المعنى، تمثل الأنثروبولوجيا البراغماتية بناءً ثانويًا، لا يمكن أن تُتبين أهميته إلا في أيامنا مع نشر [بقية] النصوص حول الأنثروبولوجيا ضمن الطبعة النقدية»(102).

2) وكذلك من يرى العلاقة بين المشروعين، النقدي الترنسندنتالي والأنثروبولوجي، عند أحد قراء كتاب «الأنثروبولوجيا» ومترجميه، من جهة «مقدار الثبات الذي تمتعت به الأنثروبولوجيا بالنظر إلى المشروع النقدي»، وأن السؤال الذي يتعين طرحه إنما يتعلق بما «استقر [منذ 1772] في عمق النقد من صورة عيانية للإنسان لم تقدر أية صياغة فلسفية على تبديلها تبديلًا جوهريًا» إلى حد آخر النصوص التي نشرها كانط دون تغيير يذكر؛ وأنه «من النقد إلى الأنثروبولوجيا ثمة شيء من غائية غامضة ملحة»(103). في آخر صفحات «الكلمات والأشياء» لن يقول فوكو ما يخالف هذا الكلام: فإن السؤال «ما هو الانسان؟» «يعبُر (...) الفكر منذ أوائل القرن التاسع عشر: والسبب في ذلك هو أنه يخلط سرًا وسلفًا التجريبي بالمتعالي مع أنه سبق لكانط أن ميز بينهما. ومن خلال هذا السؤال نشأ فكر خليط المستوى طبع الفلسفة الحديثة بطابعه الخاص. فالاهتمام الذي يوليه هذا السؤال بالإنسان ويدعو له ليس فقط في خطاباته أو في امتداحه العاطفي له، هذا الاهتمام الذي يبذله في محاولة تحديده ككائن حي وفرد عامل أو كذات ناطقة، لا يؤذنان، سوى في نظر النفوس الكريمة، بعودة مملكة الإنسان بعد طول انتظار. أما المقصود من ذلك في الواقع، وهو أمر اكثر عادية وبساطة وأقل أخلاقية عما يبدو، فلا يعدو كونه مزاوجة تجريبية-نقدية، يراد من خلالها إظهار إنسان الطبيعة والتبادل [الاقتصاد] والخطاب كأساس لتناهيه»(104).

3) وأخيرًا، ثمة من يرى أن كتاب «الأنثروبولوجيا» لا يمكن أن يقرأ دون السياق النقدي وسؤاله المحوري «ما الإنسان؟»، وأنه يتعلق بماهية الفلسفة وبوحدتها النسقية، على الرغم من التفاوت بين درجة السؤال الفلسفي وجذريته في المصنفات الرسمية للنقد وبين المستوى الفلسفي المتوسط للأنثروبولوجيا كما حررها كانط في سنواته الأخيرة. وحسب هذا الموقف، فإنه ثمة أمارات ثلاث على هذا التعلق بين المجالين، النقدي والأنثروبولوجي؛ الموازنة بين مسألة وحدة الفلسفة ومسألة الإنسان (النزعة الإنسانية)، الموازنة بين تأسيس النزعة الإنسانية وبين اعتبار التاريخ قائما على «**التقدم**»، الموازنة الأخيرة بين مسألة التقدم وبين «الحدوث التاريخي للحق»؛ أي: التطلع إلى مجتمع مدني كوني قائم على تصريف الحق بنحو كلي. يستنتج صاحب هذا الموقف: «... إن التساؤل الأنثروبولوجي لعله في تقدير كانط كالموضع الذي اجتمعت فيه المسائل الحاسمة للفلسفة. الأمر الذي تبينه أيضا الشاكلة التي انتظم عليها، في نسيج الأثر نفسه، هذا التساؤل

الأنثروبولوجي، حيث يمكن لنا أن نكشف دون عناء عن أثر هذه الوظيفة التأليفية التي يقر بها كانط للقول الفلسفي في الإنسان»[105]. وأما الدليل على ذلك، في رأي الباحث والمترجم القدير، فيتمثل في التناسب بين الأسئلة الثلاثة الشهيرة (حول المعرفة والعمل والرجاء) وبين قوى النفس الثلاث: القوة العاقلة، القوة الشهوانية، والقوة الشوقية، ولا سيما في تخصيص كانط للقسم الأول من كتاب «الأنثروبولوجيا» (نظرية التعاليم) بأبوابه الثلاثة لهذه القوى والملكات بعينها التي هي تباعًا أغراض الكتب النقدية الثلاثة، وكأن هذه الأبواب نصوص مكملة لها ومعبرة عن وحدتها، وبخاصة انطلاقًا من النقد الثالث الذي طرحت فيه المسألة الحاسمة والصعبة للمرور من الطبيعة إلى الحرية[106].

* * *

مهما اختلفت المواقف في تقدير مكانة الأنثروبولوجيا الكانطية وموضعها من النسق النقدي عمومًا، فإن القراء والشراح يتفقون على خصوصية المضمون الفلسفي لهذا الفن الذي يشهد على المنزلة المحورية للإنسان في الفلسفة الكانطية، والتي تمسك بها الفيلسوف إلى آخر كتاباته. ونحن نجد ذلك في نصوص وشهادات كثيرة، مثل المقالات التاريخية والسياسية[107]، والرسالة في «نزاع الكليات» (1798)[108]، و»ميتافيزيقا الأخلاق» (بقسميها: «نظرية الحق» و»نظرية الفضيلة» 1796-1797)[109]، وقبل ذلك في النبرة الأنثروبولوجية الغالبة على نهاية «نقد العقل المحض» (نظرية المنهج: الباب 2، الفصل 2)[110]، وكذلك على نهاية «نقد العقل العملي»[111]، ولا سيما ما وعد به كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) من «أنثروبولوجيا عملية» (praktische Anthropologie) من شأنها أن تكون تكملة للنظرية الأخلاقية الخالصة[112]، وأخيرًا «نقد ملكة الحكم» (1790) ولا سيما في «الملحوظة العامة حول الغائية» التي يختتم بها الكتاب[113]. في مختلف هذه النصوص نلاحظ أن الهاجس الأنثروبولوجي الإنساني ليس موازيًا بالضرورة للهاجس النقدي، أو مباينًا له مباينة جوهرية، وإنما نجده يضطلع دومًا بدور محدد هو الدور التكميلي الذي تحتاج له النظرية الفلسفية وتجد فيه ترجمة فعلية لمضمونها التجريبي في الحياة الفعلية للإنسان فردًا أو جماعة، وفي السياق التاريخي للمجتمعات والأمم والثقافات.

فإن شئنا أن نميز المبحث الأنثروبولوجي عمومًا بخصائص ينفرد بها، وجدنا أنها ثلاث أساسية:

1. أنه موضوع علم «تجريبي»: أي نظرية قائمة على الملاحظة والمعاينة (مثلما تحدث كانط عن ذلك في الرسالة إلى صديقه مرقص هرتس سنة 1773)[114]، وقد أشار إلى ذلك منذ درسه الأول في سداسي 72-73، مطابقًا بين البحث الأنثروبولوجي وبين «نظرية في المعاينة» (Beobachtungslehre)، ومتفقًا في ذلك مع تعاليم المدرسة التجريبية (هيوم).

2. أنه موضوع علم «مدني كوني» (كوسموبوليتي) حيث لا ينظر هذا العلم في الإنسان كيفما اتفق، أو بعمومية مجردة لا محتوى لها، وإنما الأنثروبولوجيا هي «معرفة بالإنسان من حيث هو **مواطن عالمي** (Weltbürger)» (ص120)، وهي تكتسب بذلك صفة الكلية التي تتعلق بالطبيعة

البشرية الثابتة، لا بالخصائص المحلية المتحولة للأفراد والجماعات؛ ولذلك يرفض كانط الطريقة الاستقرائية، ويقر بضرورة الابتداء «بالمعرفة العامة» القبلية وأسبقيتها بالنظر إلى «المعرفة المحلية».

3. أنه موضوع لعلم «براغماتي» وذلك تمييزًا له عن العلم «الفيسيولوجي» كما بين في مقدمة الكتاب، وهو المنهج الذي اعتمده معاصره أرنست بلاتنر في الأنثروبولوجيا كما تصورها ضمن منظور طبي بالاعتماد على الوظائف الطبيعية للأعضاء وعلاقتها بالفكر[115]: «...إن المعرفة الفيسيولوجية بالإنسان تقصد استقصاء ما تفعله **الطبيعة** بالإنسان، في حين أن المعرفة البراغماتية تخص استقصاء ما يفعله الإنسان، بوصفه كائنًا فاعلًا بحرية، وما يقدر على فعله بنفسه» (ص119)[116]. في موضع آخر ذكر كانط أن الأنثروبولوجيا لا تتبع الطريقة التأملية، وإنما الطريقة البراغماتية، امتثالًا لقواعد «التعقل» (Klugheit). ذلك أن التحليل الأنثروبولوجي يختص بالسيرة الإنسانية من حيث هي سيرة متعقلة على الشاكلة المأثورة عن المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو[117]. إضافة إلى ذلك، يعتمد كانط مقياسًا آخر لتحديد معنى هذه الصفة: أن المعرفة البراغماتية هي المعرفة التي يمكن أن نستخدمها في المجتمع، لا تلك التي تخص مرايا الأمراء ونصائح الملوك وحياة البلاط والمجتمع الأرستقراطي عمومًا[118].

إن كتاب 1798 جامع لهذه الشروط والمقتضيات التي ترفع الأنثروبولوجيا إلى رتبة المعرفة العلمية الكلية وتضع لها في الوقت نفسه مطالب وغايات عملية مدنية مناسبة للإنسان ولحياته في المجتمع الحديث. هي معرفة بالتجارب والخبرات وبالمبادئ الكلية، وبالإنسان في سياق تمدنه الاجتماعي، وآداب المعاملة والمعاشرة، وفي أفق المواطنة الكونية، يختلط فيها الجزئي بالكلي، والمحلي بالكوني، والخاص بالعام. ذلك أن المعرفة المدرسية التي يقع تلقيها في المؤسسات التعليمية التقليدية، ينبغي أن تثريها معرفة دنيوية اجتماعية تتغذى من الأخبار والخبرات ومن حياة الناس ومغامراتهم، من الأعمال والسير والممارسات. وإذا كانت الأولى تقوم على التحصيل والتبحر والاطلاع على المتون والكتب، فإن الثانية تنهل من أدب الرحلات، ومن كتب السيرة، من الأشعار المحفوظة والمنقولة، ومن حكمة الشعوب وآداب الأمم، من الآثار الأدبية الكبرى ومن سائر النصوص والمصادر لا تهمل شيئًا ولا تستغني عن شيء.

ذلك أن الأنثروبولوجيا، بطابعها البراغماتي العملي، هي في موقع وسط بين صناعتين: السيكولوجيا العقلانية التي تنظر في النفس بنحو مجرد وقبلي، والفيسيولوجيا التي تعتمد طريقة طبيعية تجريبية لا فائدة منها فلسفيًا. ولكنها مع ذلك غير منفصلة عن المجالات التي هي أقرب إليها إن استثنينا السيكولوجيا التجريبية التي هي أصلها وسلفها القريب: ومن هذه المجالات الأخلاق والتاريخ.

فأما من جهة الأخلاق[119]، فإن كانط يرفض، كما هو معلوم، أن تستمد مبادئها من السلوك العملي وأن تكون الأنثروبولوجيا رصيدًا للنظرية الأخلاقية كما درج على ذلك بعض معاصريه. ذلك أن هذا الموقف لا يعدو أن يكون صياغة لقواعد خلقية للناس، أو لعموم الشعب، بضرب من التضليل والخداع، من أجل أن التجربة ليست صالحة للمعيار الأخلاقي الذي ينبغي أن يستمد من

العقل فقط. ولذلك فإنه من الأوْلى أن ترد الأنثروبولوجيا من حيث الترتيب في نهاية النسق النقدي بلحظاته المختلفة -كما نبهنا على ذلك بخصوص المصنفات النقدية الثلاثة- لا أن تكون مصدرًا من مصادره، وكأن الأمر تحقيق فعلي على الصعيد الإنساني لما عجزت عنه الفنون الكلاسيكية مثل علم النفس العقلي. إن البحث الأنثروبولوجي ينقل المسائل الأخلاقية من مجرد العقل إلى المجال الإنساني حيث يلاقي الفرد الآخرين والإنسانية كافة في أعماله وسيره وسائر الفضائل التي يرتئيها لنفسه ويتطلع بها إلى الأمثل في أفعاله. إن ارتباط «الأنثروبولوجيا العملية» بالأخلاق، على نحو يدعو إلى الأخذ «بأنثروبولوجيا أخلاقية» (anthropologia moralis)، تشهد عليه نصوص ودلائل كثيرة[120]: «إن هذين العلمين بينهما اتصال شديد، وذلك أن الفلسفة الأخلاقية لا يمكن لها أن تقوم دون أنثروبولوجيا، من أجل أن المرء يجب أن يعلم في بادئ الأمر إن كان الفاعل في وضع يسمح له باستكمال ما هو مطلوب منه وما ينبغي عليه أن يفعله»[121]. الأمر الذي يطرح مثلًا مسألة العناصر التجريبية في نظام العقل العملي التي اقتصد فيها كتاب 1788 ولكنه لا يجد حرجًا من استئنافها في «ميتافيزيقا الأخلاق» حيث نجد ضربًا من «الأنثروبولوجيا الأخلاقية» تعتني «بالشروط الذاتية في الطبيعة البشرية التي تعيق الناس أو تحضّهم على الاضطلاع بميتافيزيقا الأخلاق»[122]. «إن المقابل (Gegenstück) لميتافيزيقا الأخلاق، العنصر الآخر في تقسيم الفلسفة العملية بوصفها مجموعًا، ينبغي أن يكون الأنثروبولوجيا الأخلاقية»[123]... والمعنى نفسه يتكرر في «الدروس في الأخلاق» (نسخة مرونغوفيوس): «إن ميتافيزيقا الأخلاق، أو الميتافيزيقا الخالصة (metaphysica pura)، هي الجزء الأول من [نظرية] الأخلاق (Moral)، أما الجزء الثاني من هذه النظرية فهو الفلسفة الأخلاقية التطبيقية (philosophia moralis applicata)، الأنثروبولوجيا الأخلاقية التي إليها تنتسب المبادئ التجريبية (...) الأنثروبولوجيا الأخلاقية هي [نظرية] الأخلاق مطبقة على الإنسان. أما الأخلاق الخالصة (Moralia pura) فهي قائمة على قوانين ضرورية، ولذلك هي غير مبنية على التكوين الخصوصي لكائن عاقل، مثل الإنسان. إن التكوين الخصوصي للإنسان، والقوانين التي يستند إليها، تدخل في نطاق الأنثروبولوجيا الأخلاقية تحت اسم الأخلاق. وأيضًا فإن الفلسفة العملية العامة، إنما تظهر في هذا المقام، بوصفها ميتافيزيقا الأخلاق، أو الميتافيزيقا الخالصة (metaphysica pura) على نحو من الاختلاط»[124]. يبقى أن من العارفين المقتدرين بهذا الملف، من أمثال راينهارت برانت وجون زاميتو، من يتظننون على أي تطابق بين الأنثروبولوجيا البراغماتية وبين النظرية الأخلاقية (بعد 1770 بخاصة)، وعلى أي ادعاء لاستكمال الوعد بهذه الأنثروبولوجيا الأخلاقية في نصوص كانط[125].

أما في «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، حيث رد كانط على غارفه (Garve) وتصوره «الشعبي» لفلسفة الأخلاق على أساس السعادة (المذهب الأوديموني)، فإن الأمر يتعلق بتقديم الاعتبار العقلي المحض للمسألة الأخلاقية على الاعتبار التجريبي، وتمييز صاحب «الفلسفة الخالصة» بما يختص به من صناعة لا تخلط التجريبي بالعقلي، وأنه لا «[يبيع] للجمهور صناعة العلم بما يماشي ذوقه»، بحيث يطرح السؤال: «عما إذا كانت طبيعة العلم لا تستلزم أن يفصل الإنسان -بعناية دائمًا- الجزء التجريبي عن الجزء العقلي، وأن يقدم على الطبيعة بالمعنى الخاص بها (أي التجريبي) ميتافيزيقا الطبيعة وأن يقدم من جهة أخرى على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق فإنه ينبغي الحرص على تنقية هذين الضربين من الميتافيزيقا من كل عنصر تجريبي، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن

للعقل الخالص أن يفعله في الحالتين، وأية منابع يستمد منها بعناية هذه التعاليم الأولية الخاصة به»[126]؛ ذلك أن أسبقية «الفلسفة الأخلاقية الخالصة» على كل ما هو تجريبي أنثروبولوجي إنما هي مبنية على «الفكرة العامة للواجب» وعلى «القوانين الأخلاقية» التي لا يمكن أن نتسلمها من التجربة بأي وجه؛ وأن الفلسفة الاخلاقية «حين تطبق على الإنسان لا تستعير أدنى استعارة من معرفة ما هو كائن (أنثروبولوجيا)، وإنما على العكس من هذا، تزوده من حيث هو كائن عاقل بقوانين أولية [=قبلية]»[127].

وأما من جهة التاريخ[128]، فإن الأنثروبولوجيا تمثل مخبرًا فعليًا للتنوع البشري في عناصره الأولية -مثل التعدد العرقي (ضد هردر) والفرق الجنسي بين الرجل والمرأة[129]- وللثراء الثقافي للجماعات والأمم. وهي محك فعلي للتنازع القائم بين البعد التجريبي لخصائص الأفراد والشعوب، والبعد الكلي والمقولي للمبادئ والأحكام العامة، بين وحدة الجنس البشري والفوارق القومية واللغوية والجغرافية التي تفصل بين المجموعات العرقية والأمم والثقافات. ولعل التاريخ البشري -كما بسط كانط فلسفته في مقالة 1784: «فكرة تاريخ عام من وجهة نظر المدنية الكونية»[130] أو من خلال الفقرات 83-84 من «نقد ملكة الحكم»[131]- أفضل شاهد على هذا التنازع الذي تمثل الأنثروبولوجيا تعبيرًا تجريبيًا عن دلالاته، ولا سيما دلالة الوحدة التي تميز الجنس البشري ومصيره عبر الزمان كما تعهدت بالاستدلال عليها سائر المقالات في «التاريخ البشري» (1784-1785)، وفي نظرية الأعراق وفلسفة التاريخ الطبيعي (1785-1788). كأن موقع التاريخ من عين الموقع الذي للأنثروبولوجيا على الرغم من التباين الذي يباعد بين مجاليهما: أن القصد في كلا المجالين هو الترقي الحضاري بناء على ما في الانسان من استعدادات لتجاوز الميول الغريزية ورسم الغايات والتطلع إلى المصير الاخلاقي على الرغم من العمل المكين للأهواء والانفعالات وما يصيب النفس من الأمراض والانحرافات والاضطرابات (نظرية التعاليم، §§35-53)، فضلًا عما يعتري النوع نفسه (نظرية الطبائع، ص320-330) من عوائق التحضر والتمدن والتخلق، ولو كان في طبيعته متطلعًا إلى استكمال تهذيب نفسه تهذيبًا جماعيًا في مساق تاريخي تقدمي ذي مضمون سياسي (تحقيق الدستور الجمهوري وتصريف الحق على النطاق الكوني) على غير المساق اللاهوتي الذي تصوره معاصره لسنغ[132].

ذلك أنه في المصنفات النقدية الثلاثة يقع هذا المطلب المدني في مرتبة متأخرة بالنظر إلى الملكة التشريعية القبلية للعقل النظري والعملي والجمالي من حيث ينقل الأسئلة النقدية إلى ذمة الإنسانية كافة بما هي إنسانية تاريخية مصيرها التقدم واقتضاء الأمثل والأكمل بحسب ما هو مرسوم في الطبيعة من المقاصد والغايات. لذلك يبتدئ كتاب «الأنثروبولوجيا» وينتهي بالتنبيه على مكانة الإنسان في الكون بوصفه مواطنًا عالميًا (ص120، 327-330)، بضرب من العالمية أو الكونية الامتدادية الشمولية لا الكونية المعيارية الصورية التي هي من مقتضيات العقل المجرد، وهو بذلك يفترض مبادئ ومكتسبات النظرة الفلسفية للتاريخ والسياسة مثلما صاغها في مقالات كثيرة متفرقة: في معنى التاريخ وغايته، وفي تقدير بدايات التاريخ وأصوله، وفي ترتيب التواريخ الممكنة، وتصنيف الأعراق البشرية... لقد صار نظر الفيلسوف محيطًا بالأرض كافة، وبالشعوب التي تعمرها من حيث هي تجسيد لوحدة الجنس البشري ومصيره ومستقبله في العالم المعمور،

فضلًا عن تطوره السياسي والمدني وترقياته في الحضارة والعمران، ومقاومته لنوازع الشر والعنف والعدوانية المتأصلة فيه.

والحق أن قراءة كتاب «الأنثروبولوجيا» هي تمرين فلسفي من نمط خاص: ففيه يجمع الفيلسوف بين اعتبارات التحليل العقلي ومبادئه، ويلتزم التقاسيم التي التزم بها من قبلُ في دروسه في السيكولوجيا التجريبية حول الوظائف والقوى الأساسية للنفس من حيث تمظهراتها الخارجية، وفيه أيضًا يتحرى بسبيل الملاحظة والتجربة معطيات خصوصية متعلقة بأحوال التعبير والسلوك، من ملامح الوجوه إلى طبائع الأقوام والشعوب، ومن العادات المحلية إلى الخصائص الكبرى للطبائع البشرية. ولا يقتصر ذلك على شهادات الفلاسفة -القليلة والحق يقال- بل يشمل استحضار الآداب الكلاسيكية وأعلامها الكبار من القدامى: هوراس، لوكريتيوس... والمحدثين: ميلتون، موليير، فولتير، سويفت، ريتشاردسون...

وهذا الجمع إنما يقوم على موازنة بين المعرفة القبلية العامة التي يقتضيها الفكر وبين المحتوى التجريبي الذي يحتاج إلى نظام وترتيب ليدخل في فن بعينه مهما كانت مصادره. وهذا الأمر مشترك بين قسمي الكتاب الكبيرين: قسم «نظرية التعاليم» (Didaktik) بكتبه الثلاثة التي تناسب القوى الثلاث للنفس المحصلة من السيكولوجيا التجريبية (الملكة العاقلة، والشهوة والغضب، والملكة الشوقية)، وقسم «نظرية الطبائع» (Charakteristik) بفصوله الخمسة (طبائع الشخص، طبائع الجنس، طبائع الشعب، طبائع العرق، وطبائع النوع)، حيث نجد نفس المداولة بين التحليل الفلسفي وبين التمثيل الحسي، بين الاعتبارات العلمية النظرية وبين النصائح العملية والتوجيهات التي تصلح للحياة وتنفع الناس بطبقاتهم وأجناسهم المختلفة، وتجعل للحياة اليومية وما يرافقها من التصاريف والأحوال والغرائب أمرًا ذا معنًى يستحق أن يعتني المرء به حتى تكمل إنسانيته بكمال حسه الاجتماعي وتجويد ذوقه وتأهيله للشؤون الخاصة والعامة. كل ذلك بحسب الفكرة الكانطية الأساسية التي نجدها في «نقد العقل المحض»، وفي سائر الأعمال، والتي مفادها «أن كل ما تقضي به الطبيعة نفسها هو حسن لغاية ما». أليست الأنثروبولوجيا الكانطية ضربًا من رواقية محدثة، أن «الحياة بما يناسب الطبيعة» (naturae convenienter vivere) هي أتم للنفس وأسلم للجسد؟

5 - نظرية الطبائع والأفق «الكوسموبوليتي»

تتخذ «نظرية الطبائع» في عرف كثير من القراء الموضع الذي تتخذه «نظرية المنهج» (Methodenlehre) في «نقد العقل المحض» من حيث تؤخذ على جهة التكملة «التاريخية» للتحليلات الأنثروبولوجية التي بسطتها «نظرية التعاليم» بنحو يجعل من وجهة النظر البراغماتية منطبقة على أربع فئات: الشخص والجنس والشعب والنوع. والحق أن كثيرًا من ملاحظات هذا القسم الثاني من كتابنا مبثوثة في أعمال سابقة مبكرة لعل أولها النص الشهير بعنوان «ملاحظات في الشعور بالجميل والجليل»[133]؛ وكذلك في القسم الأول من هذا الكتاب في مواضع متفرقة سواء فيما يخص «طبائع الشخص» ومحورها الرئيس، أي نظرية الأمزجة الأربعة الشهيرة (الدموي

والسوداوي والصفراوي والبلغمي) وامتناع الخلط بينها، أو «فن الفراسة» -»وهو الفن الذي يحكم طبقًا للشكل الظاهر لامرئ ما، أي طبقًا للخارج، على باطنه، سواء إن تعلق الأمر بشاكلته الحسية أو الفكرية» (ص295)، وذلك بناء على ما يكونه الانسان ككائن حسي من وجه وككائن عاقل من وجه آخر، منقسما من جهة «**الطبائعي**» إلى: أ) **السجية** (Naturell) أو الاستعداد الفطري، ب) **المزاج** (Temperament) أو الشاكلة الحسية (Sinnesart)، ج) **الطبع** بالمعنى الخاص (Charakter Schlechthin) أو الشاكلة الفكرية (Denkungsart)- إن الاستعدادين الأولين يشيران إلى ما يمكن لنا أن نفعله بالإنسان؛ وأما الاستعداد الأخير (الأخلاقي) فيشير إلى ما يمكن له أن يفعله بنفسه» (ص285)[134]. أو كذلك فيما يخص «طبائع الجنس» حيث أجمل كانط موقفه من الفرق الجنسي ومن العلاقة بين الرجل والمرأة بملاحظات مثيرة اعتبرها كثير من شراحه استنقاصًا معيبًا في حق المرأة لا يليق بفيلسوف في مقامه[135]، أخطأ حيث لا ينبغي أن يخطئ[136]، وأساء التقدير في هذا الأمر. على أنه يلزم التنبيه على أن كانط إنما يورد أحكامه بخصوص النساء على مستويين: «في سياق **تقدم الحضارة**، فإن فريقًا ينبغي أن يتفوق على نظيره بنحو لا تجانس فيه: فالرجل ينبغي أن يكون متفوقًا على المرأة بقوته البدنية وشجاعته، في حين تتفوق المرأة على الرجل بما لها من موهبة فطرية في التحكم بما يظهره الرجل من الانقياد إليها؛ أما في حال لم يبلغ طور التحضر بعد، فإن التفوق يُحتكر من جانب الرجل فحسب.» ليستنتج كانط استنتاجًا مثيرًا: «ولذلك كانت خصوصية جنس الإناث في الأنثروبولوجيا أدعى لدراسة الفيلسوف من خصوصية جنس الذكور» (ص303). فالأمر كله بين حالتين: الأولى حالة الطبيعة وخشونة البداوة الأولى حيث يكون الاحتكام إلى القوة البدنية: «فالمرأة حيوان منزلي. والرجل يسير في المقدمة حاملًا سلاحه بيده، والمرأة تتبعه، محملة بمتاع البيت كله»، وهي في كل الأحوال مستفيدة من وضعها بحكم «حق الطرف الأضعف» في التمتع بحماية الطرف القوى، وتتدبر أمرها حتى في حال تعدد الزوجات (إشارة إلى «الحريم» Harem التركي)، وتفرض هيمنتها على الرجل الذي يستحب ذلك، والثانية حالة التحضر والمدنية (الاقتصار على زوجة واحدة Monogamie) حيث تتمتع النساء بقدر كبير من الحرية كما يشهد عليه «فن المجاملة» (Galanterie) في المجتمع الحديث (ص303-304)؛ لينتهي الأمر إلى الربط بين تفضيل الأنوثة وبين تحقيق «مقصد الطبيعة» وغاياتها التقديرية التي «يمكن أن تصلح مبدأ لتعيين مبدأ لتمييز هذا الجنس، لا نملك له خيارًا (...): 1. حفظ النوع. 2. تثقيف المجتمع وتلطيفه بواسطة الأنوثة» (ص305-306): الأنوثة هي أصل المدنية الإنسانية.

ولعل القارئ أن ينتبه إلى الفرق بين «طبائع الشعب» و»طبائع العرق» في الحيز الذي خصصه كانط لكليهما وفي مقدار التفصيلات والتفاريق التي لا يتحرج من إيرادها في خصوص طبائع الشعوب المتحضرة التي ينطبق عليها وحدها هذا الضرب من التمرين الأنثروبولوجي، على خلاف «طبائع العرق» التي لا يقف عندها ويقتصر على تحليلات كريستوف غيرتانر Ch. Girtanner في مصنفه «المبدأ الكانطي للتاريخ الطبيعي» (1796) ويثبت ما أثبته من قبل في نصوصه السابقة من «أنه في مكان **الاستيعاب** الذي تقصد به الطبيعة صهر مختلف الأعراق، نجد أنها قد اختارت ها هنا أن تتخذ لها قانونًا بالضد من ذلك تمامًا» (ص319)؛ أي: بدل التقارب المتصل والثابت للطبائع في عرق بعينه، تفضل الطبيعة تعددًا لانهائيًا للطبائع في السلالة أو في العائلة عينها. خلافًا لذلك، يقع التنوع الأقصى في «طبائع الشعب»، حيث يتناسب اكتساب الطبع

والانفراد به مع درجة التحضر في الأمم المؤهلة لذلك وهي قليلة العدد إلى حد يجعلها تنحصر في اثنتين الفرنسية والإنجليزية (ص311-312). وذلك بناء على قاعدة عامة: أنّه «في أنثروبولوجيا مأخوذة من وجهة نظر براغماتية، لا يهمنا غير رصد الطبع الذي من شأن الشعبين، كما هو في الوقت الحاضر، ومن خلال بضعة أمثلة، وذلك بطريقة نسقية قدر الاستطاعة والإمكان، الأمر الذي يجعلنا نحكم عما يمكن لنا أن ننتظره من الآخر وكيف يمكن لكل طرف أن يستخدمه لفائدته» (ص312). كما أنه من غير الثابت ما يعمد إليه بعضهم من الربط بين طبع شعب ما وبين شكل تنظيمه السياسي مثلًا، واستنتاج أحكام ذات طابع عام لا تشهد لها التجربة، حيث لا تفيد الأرض ولا المناخ ولا هجرات الشعوب في تشكيل هذه الطبائع. يحدد كانط مطلوبه في هذا المقام: «إن غرضي أن أعمل ها هنا على رسم لوحة (Portrait) لهذه الشعوب، بأن أقف على عيوبها وعلى ما يبعد بها عن القاعدة، أكثر من الوقوف على خصالها (...)؛ ذلك أنه فضلًا عن أن المدح **يفسد**، وأن الذم، بالعكس من ذلك، **يصلح**: فإن الناقد ليس شأنه أن يصدم حب الذات عند الناس إن هو اكتفى بمؤاخذتهم على عيوبهم فحسب، ولا أن يستفز مجرد الغيرة المتبادلة بين أولئك الذين تجري عليهم هذه الأحكام بتوزيع المدائح بينهم بمقادير متفاوتة» (ص313). على أنه يتعين عليه في هذا الشأن أن يمسك عن الحديث عن قومه أي عن طبائع شعبه «من أجل أن ثناء الكاتب عليه، وهو ألماني، سيكون ثناءً على نفسه» (ص312هـ).

وليس ينبغي للقارئ أن يفاجأ بأن «طبائع النوع» هو الفصل الأهم في الباب الثاني، وربما في الكتاب بأكمله، بالقياس إلى ما وجده في الفصول السابقة من أوصاف وآراء وأحكام ليست دومًا على درجة عالية من المتانة والوجاهة الفلسفية ولا سيما بخصوص طبائع الجنس والشعب. ذلك أن كانط يستأنف في هذا الفصل الختامي ويستخلص غاية اشتغاله بالمجال الأنثروبولوجي الذي صرف له من عمره السنين الطوال: النوع الإنساني وما ينبغي له من الطبع من حيث هو كائن أخلاقي في جوهره. ولذلك تعكس الصفحات الأخيرة من كتابنا التداخل بين الأبعاد الأخلاقية والسياسية والتاريخية التي تطورت في فكر كانط على حدود النسق النقدي، تستمد منه المبادئ والمفاهيم والدعاوى العقلية العامة من حيث أصولها في العقل، ولكنها لا تتطابق مع بنيته تطابقًا صوريًا. فكأن الأنثروبولوجيا الكانطية استدراك على هذا التفاوت بين مقتضيات النّظُم الصوري التي يتقوم بها «النسق» (System) وبين المضامين التجريبية «للمذهب» (Lehre) التي من شأن «الحكمة الدنيوية» (Weltweisheit) أو الفلسفة بوصفها خبرة دنيوية فيها صلاح للناس ومنافع للعمل. وكأنها تعمل أيضًا بلا ضمانات تذكر: لا من الله الذي «يشار إلى غيابه بالبنان»[137]، ولا من الطبيعة التي لا تفيد بشيء في فهم الكائن الإنساني إن اقتصرت على تدبير الأبدان لا غير وقوانينها الآلية، ولا ضمان يمكن للفيلسوف أن يلتمسه من العلوم ومناهجها ما دام البشري -فردًا وجماعة وانتظامًا سياسيًا وتاريخيًا...- في تقديره لا تحل مشكلاته حلًا علميًا كما تحل مشكلات الطبيعة. فلا غرو أن يعمد كانط حينئذ إلى ما يعمد إليه الفلاسفة حينما تعوزهم الحجة العقلية أو يفقدون العون من التفسير بالأسباب: التماس الحيلة من الخيال وتوهم وضع افتراضي يصار بمقتضاه إلى جعل الوجود البشري بالجملة أمرًا معقولًا واستنتاج مصيره مما يحصل بطريق الافتراض والتخمين في تصور تاريخه وتأويله.

وأما الذي يدفع إلى ذلك في تقدير كانط فهو «أن تكون مشكلة إثبات طبائع للنوع البشري مستعصية على الحل بإطلاق: ذلك أن الحل ينبغي أن يستحصل من المقارنة بين **نوعين** (Species) من الموجودات العاقلة اعتمادًا على **التجربة**، التي لا تفيدنا في ذلك بشيء أصلًا» (ص321). ولذلك، فالتسليم بأن الإنسان «يمتلك طبعًا ما، شأنه أن ينشئه لنفسه، من حيث يكون قادرًا على استكمال ذاته طبقًا للغايات التي انتقاها لنفسه» بمقتضى إدراجه «ضمن نظام الطبيعة الحية»، ما دامت المقارنة المشار إليها أعلاه في حكم الممتنع، يقوم على التمييز بين كون الإنسان «صاحب قدرة عقلية» (animal rationabile) وبين كونه «حيوانًا عاقلًا» (animal rationale). الأمر الذي يلزم عنه ضرب من التدرج بمقتضاه يتعين على الإنسان: 1- «أن **يحفظ** نفسه ونوعه»، 2- «أن يتمرس به، ويثقفه، و**يهذبه** لأجل المجتمع المنزلي»، 3- «أن **يحكمه** على شاكلة كل نسقي (مرتب وفقًا لمبادئ العقل) ينتمي إلى المجتمع» (ص312-322)... وهي الشروط أو الأطوار التي تدخل في تشكيل كل «تاريخ فلسفي» ممكن، على هيئة التواريخ التي كتبها كانط من وجهة نظر التاريخ الطبيعي للبشرية أو من وجهة نظر تاريخها الرمزي[138]، من حيث يكون القصد منه «العمل على استكمال الإنسان لنفسه من خلال تقدم **الحضارة**، ولو كلفه ذلك تضحيات كثيرة بمباهج الحياة». على أن استنتاج الطبع الخاص بالنوع البشري من الرصيد التاريخي الذي راكمه بنحو مباشر أمر لا سبيل إليه؛ فلا تجيزه الطبيعة إذ يقف عند «المزاج» أو «الشاكلة الحسية»، ولا يجيزه التاريخ دون «حيلة العقل» (هيغل) التي من شأنه والتي تداول بين «**الشقاق**» (Zwietracht) و»**الوفاق**» (Eintracht) في مسرحية مستمرة لا يمل الممثلون من لعب أدوارهم فيها وتكرارها بلا نهاية. ولعلنا أن نجد في كتاب «الدين في حدود مجرد العقل» (1793) شيئًا شبيهًا بالحل لهذه المعضلة أو النقيضة بين الوجهين الحسي والعقلي للكائن البشري، ذلك أنه «ليس من سبيل أخرى لنوحد هذين الأمرين سوى بأنه ينبغي أن تكون الثورة في طريقة التفكير [Denkungsart]، ويكون الإصلاح المتدرج فقط في طريقة الإحساس [Sinnesart] (التي تضع العوائق في وجه تلك الثورة) شيئًا ضروريًا، وبالتالي أيضًا أن يكون ذلك ممكنًا للإنسان. يعني: حين يقوم بقلب الأساس الأسمى لمسلماته [Maximen]، التي عبرها كان إنسانًا شريرًا، بواسطة قرار وحيد لا يتزعزع (وأخذ بذلك لبوس إنسان جديد)، فهو من هذه الجهة، حسب مبدأ التفكير وطريقته، ذات قابلة للخير، لكنه لا يكون إنسانًا خيرًا إلا في صلب الفعل المستمر والصيرورة المتواصلة: بمعنى هو بإمكانه أن يأمل في أن يجد نفسه، بفضل هذا النحو من النقاء في المبدأ، الذي قبل به بوصفه المسلمة السامية لمشيئته، وبفضل ثباته، على الطريق القويمة (ولكن الضيقة) **لتقدم** متواصل من السيء إلى الأحسن»[139]. هذا الضرب من التفسير الفلسفي لأصل الشر المركوز في الطبيعة البشرية، والذي افتتح به كانط كتابه في الدين وصدم به طائفة من قرائه ومعاصريه (مثل غوته)، وللآلية الممكنة أو المتاحة للإنسان لتجاوزه واستنبات الخير منه، ليس مطلبًا تأسيسيًا لفلسفة الدين ولا لفلسفة التاريخ والسياسة فحسب، وإنما هو محور رئيس للأنثروبولوجيا وقاعدتها الخلفية أو سداتها العميقة. ذلك أن التحسن الذاتي (Selbsbesserung) للكائن البشري فرادى أو جماعات يبقى هو محرك الطبيعة البشرية والدافع العميق لتاريخها، وأن ذلك ليس مضمونًا بلا شرط، ولا يفي به «تحسين الأخلاق» أصلًا، بل «تحويل في طريقة التفكير [Umwandlung der Denkungsart] وتأسيس ضرب من الخلق أو الطبع [Charakter].»[140] الأمر الذي يعني أن

الحل المطلوب للمشكل الأخلاقي (والديني بالضرورة) إنما هو حل أنثروبولوجي في نهاية المطاف، وأن هذا الحل، إن تعلق «بالمفهوم الأعلى للنوع»، كان عليه أن يصطنع مقايسة بين «موجود **أرضي** عاقل» (مناسب لهذا المفهوم) و»موجودات عاقلة **غير أرضية**» (ص322). هذه المقايسة، التي اتخذت شكل جولة خيالية بين الكواكب والأجرام السماوية وساكنيها المفترضين منذ مقالة 1755 في «التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء»[141]، سيعود إليها كانط في نهاية كتابه هذا، بعد استئناف التذكير بصنوف الاستعدادات الانسانية (الصناعي، والبراغماتي والأخلاقي) وبأن الاستعداد الأخلاقي بالأخص هو المطابق لطبائع النوع من حيث إن «المصير الطبيعي له [الإنسان] إنما يكمن في الترقي المستمر نحو الأحسن» (ص324)، وإن «خلاصة الأنثروبولوجيا البراغماتية من جهة مصير (Bestimmung) الإنسان ومن جهة طبائعية تطوره هي [أنه] مقدر عليه بعقله أن يكون في جمع بنظرائه، وأن **يتحضر**، و**يتمدن**، و**يتخلق**...» (ص324). بعد هذه المداورات، التي لا تنفك من العوائق المانعة لهذا التحسن، والتي غايتها القصوى تحقيق «الدستور المدني» الأمثل لحياة الناس بعضهم مع بعض، واعتبار «المجتمع المدني» (cosmopolitismus) مجرد «فكرة»، أو «مجرد مبدأ ناظم يدعو إلى الحث على اتباعها بإصرار من حيث هي المصير المقدر على الجنس البشري...» (ص321)، تنتهي التأملات الأنثروبولوجية لفيلسوف كونيغسبرغ من حيث ابتدأت أول مرة بالمغامرة الكوسمولوجية لمباحثه الأولى: أن إدراك الحقيقة الأخلاقية للكائن البشري، من حيث هو ضرب ممكن من ضروب «الطبائع العاقلة»، مقيد بتحديد الطبع الذي يختص به «النوع البشري» من حيث هو «نوع من **الكائنات الأرضية** العاقلة، مقارنة بكائنات من كواكب أخرى، من حيث تشكل طائفة من المخلوقات من عمل صانع (Demiurgus) واحد» -هل هو طبع لعرق طيب أم خبيث؟ هل يغلب عليه الشر أم يبلغ حد الجنون؟ من البين أن أجوبة كانط منتظرة في نهاية «الأنثروبولوجيا» وفي سائر كتبه، حيث تتدرج «الفراسة الأخلاقية لنوعنا» ضمن منظور متشائم إلى حد كبير لا يرى معقولية الكيان البشري إلا بالنظر والقياس إلى كائنات أخرى هي أمثال له، وأشكال ممكنة من الوجود في عوالم لا نهاية لها، منها يستمد طبعه الخلقي، وبنية تكوينه الأرضي بوصفه من «الطبائع العاقلة»، لا يوجد مع نظرائه بحيث يكون معهم في وسط شفاف متجانس يقرأ كل واحد منهم في ذاكرة غيره بلا عسر ولا عناء، ويتوصل بمقاصده بغير وسائط ولا علامات، وإنما «كل واحد في نوعنا سيكون متوجسًا غير كاشف نفسه **تمام** الكشف كما هي، الأمر الذي يفضح ميل نوعنا إلى اشتباه بعضه في بعض» (ص332). ذلك هو مقصد كانط من افتراض وجود كائنات عاقلة على كواكب أخرى لا نعلم هيئتها ولا طريقة تفكيرها ولا سلوك بعضها إزاء بعض: فإنه هو الافتراض الذي يكشف حقيقة «التكوين الأصلي للمخلوق البشري»، و»المفهوم المتصل بنوعه» من حيث له القدرة في الوقت على أن «يستكشف من جهة أفكار الغير، وأن يحتفظ من جهة ثانية بأفكاره لنفسه»، أي على تعمد «**التخفي**» و»**التضليل**» إلى حد «الكذب» في نهاية المطاف. الأمر الذي لا ينبغي في حقه أن نقف عند «**المزاح**» من صورة ساخرة لنوعنا، وإنما أن نقف موقف «**النكران**» من هذا الطبع «والاعتراف بأن هذا العرق المؤلف من كائنات دنيوية عاقلة لا يستحق أن تكون له بين سائر الكائنات (التي لا نعرف عنها شيئًا) مكانة مشرفة» (ص332) أصلًا.

You’ve Just Finished your Free Sample

Enjoyed the preview?

Buy: http://www.ebooks2go.com