جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية
العلوم الإجتماعية

# مذكرة ماستر

علوم إجتماعية
شعبة فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

---

إعداد الطالب:
أمال لعمش

يوم: 10/10/2020

# فلسفة التعايش عند إيمانويل كانط

---

**لجنة المناقشة:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| حمدي لكحل | أ. مح ب | جامعة محمد خيضر- بسكرة | مقرر |
| حيدوسي الوردي | أ. مح ب | جامعة محمد خيضر- بسكرة | رئيس |
| حميدات صالح | أ. مح ب | جامعة محمد خيضر- بسكرة | مناقش |

السنة الجامعية : 2019 – 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)

**[سورة الحجرات: الآية 13].**

# الإهداء

## بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

إلى وجه الخالق المنان المتفضل علينا بنعمه، والى روح سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى الينبوع الذي لا يملئ العطاء إلى من حاكت سعادتي بخيوط منسوجة من قلبها إلى **أمي الحبيبة.**

إلى من كلله الله بالهبة والوقار... إلى من علمني العطاء بدون انتظار... إلى من أحمل اسمه بكل افتخار... إلى أعظم نعمة في الوجود وقرة عيني **أبي حفظه الله.**

إلى الهبة الغالية الدرة النفيسة رفيقتي وحبيبتي ومؤنستي في دربي وداعمتي في نجاحاتي إلى النادرة في هذا الزمان أختي التي لن تكفيني العبارات لأكفيها وسأكتفي بحفظك الله إلى أغلى الغاليات **أختي رقية.**

إلى سندي وملاذي بعد الله إلى القلوب الطاهرة و النفوس البريئة إلى رياحيني حياتي إخوتي: هاجر، مروة، هنو، عبد المنعم، عبد الرحيم.

إلى عصافير الحب الكتاكيت: هديل، إسماعيل، سراج، إبراهيم.

الآن تُفتح الأشرعة و تُرفع المرساة لتنطلق السفينة في عرض بحر واسع مظلم هو بحر الحياة و في هذه الظلمة لا يضيء إلا قنديل الذكريات، ذكريات الإخوة البعيدة إلى الذين أُحبهم و أحبوني إلى من عرفت كيف أجدهم وعلموني أن لا أضيعهم صديقاتي: هاجر، خديجة، كريمة، خولة، فطيمة الزهراء، هيام، فايزة، حفيظة ...

# كلمة شكر و تقدير :

بداية نتوجه بشكرنا الجزيل وحمدنا الكثير لله سبحانه و تعالى على توفيقه لنا لإنجاز هذا العمل المتواضع مصداقا لقوله تعالى :

﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ فالحمد لله ربنا على ما وهبتنا لنتوجه بعد ذلك بالشكر و الامتنان للدكتور المشرف **حمدي لكحل** على كل إرشاداته و توجيهاته الحكيمة والرشيدة و كذا على صبره طيلة إشرافه على هذه المذكرة.

كما أتوجه بخالص الشكر و التقدير إلى كل من ساعدني من أساتذة و زملاء دون أن أنسى ذكر الأستاذ قبوعه الشيخ الذي كونني في فترة التربص.

كما لا يفوتنا أن نتقدم بجزيل الشكر إلى من أمد لنا يد العون من قريب أو بعيد.

**و إلى كل من ساعدنا و لو بابتسامة.**

# محتويات الدراسة

| الموضوع: | الصفحة: |
|---|---|
| | |
| **البسملة** | |
| **الآية** | |
| **الإهداء** | |
| **الشكر والعرفان** | |
| **محتويات الدراسة** | |
| **مقدمة** | **أ – ط** |
| **الفصل الأول: قراءة في فكر كانط الفلسفي** | |
| **تمهيد** | 11 |
| **المبحث الأول: مصادر فكر كانط** | 37-12 |
| المطلب الأول: الفلسفة اليونانية | 12 |
| المطلب الثاني: الفلسفة الغربية | 20 |
| **المبحث الثاني: حياته و سيرته** | 50 -38 |
| المطلب الأول: مولده و نشأته | 38 |
| المطلب الثاني: سيرته مؤلفاته و وفاته | 43 |
| **المبحث الثالث: ملامح فلسفة كانط** | 69 -51 |
| المطلب الأول :المجال الأخلاقي | 51 |
| المطلب الثاني: المجال السياسي | 62 |
| **خلاصة الفصل** | 70 |
| **الفصل الثاني:أسس فكرة التعايش عند كانط** | |
| **تمهيد** | 72 |
| **المبحث الأول: مفهوم التعايش** | 91 -73 |
| المطلب الأول: لغة و اصطلاحا | 73 |
| المطلب الثاني: غاياته | 83 |
| **المبحث الثاني: التعايش مطلب أخلاقي** | 116 -91 |

| | |
|---|---|
| المطلب الأول: فكرة السلام عند كانط | 92 |
| المطلب الثاني: قراءة في بعض بنود السلام الدائم | 104 |
| **المبحث الثالث: التعايش ضرورة ملحة** | 116- 122 |
| المطلب الأول: فكرة التعايش و الإنسان | 117 |
| المطلب الثاني: فكرة التعايش والبعد الإنساني | 119 |
| **خلاصة الفصل** | 123 |
| **الفصل الثالث: أثر فلسفة التعايش الكانطية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة** | |
| **تمهيد** | 125 |
| **المبحث الأول: الفلسفة الحديثة** | 126- 131 |
| المطلب الأول: الوحدة الألمانية مع بسمارك | 127 |
| المطلب الثاني: الأثر الكانطي في برتراند راسل | 129 |
| **المبحث الثاني: الفلسفة المعاصرة** | 131- 158 |
| المطلب الأول: الأثر الكانطي في فلسفة مدرسة فرانكفورت | 132 |
| المطلب الثاني: نماذج الحوار الحضاري | 152 |
| **المبحث الثالث: في الواقع** | 159- 164 |
| المطلب الأول: التعايش و أثره على التنوع الثقافي | 159 |
| المطلب الثاني: التعايش هو الحل في الواقع المُعاش . | 162 |
| **خلاصة الفصل** | 165 |
| **الخاتمة** | 167- 170 |
| **قائمة المصادر والمراجع** | 172- 181 |
| **الملخص** | 182 |

# مقدمة

– لقد كانت فكرة التعايش محل إهتمام الفلسفة و الفلاسفة عبر عصور التاريخ الفلسفية، فوضع الفلاسفة أفكاراً يمكن عدُّها بمثابة ضوابط و معايير تدعوا إلى الأخذ بما ينسجم مع القيم الإنسانية العامة و رد ما يتعارض معها.

– أما بالنسبة لفلسفة كانط للتعايش نجد أنه قد تعارف الباحثون في الحديث عن التعايش و التسامح و السلم، قصد الفلاسفة مثل:"جون لوك، و بول ريكور، و هابرماس... وغيرهم من الفلاسفة"، لكن قلما نجد محاولات فلسفية تناولت "إيمانويل كانط" لحل المسألة. و يبدو لنا مهما كانت أرائهم مهمة في هذه المسألة. فإنه لا ينطوي على تحدي فكري للباحث الجِدِّي في مجال الفلسفة. لأن التحدي الحقيقي يكمن في تقديم تفسير جديد لمقولات "كانط" حول هذه المسألة و ليس اجراراً ما قاله الغير. إذ نحن نرى أن "كانط" مصدر أصيل وله أسبقية على غيره في تعاطيه لمفهوم التعايش، خاصة في كتبه الشهيرة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و"مشروع للسلام الدائم". لذا يُعد مشروعه؛ مشروعاً فلسفياً بإمتياز و كمبدأ للعلاقات الدولية حتى الآن. و من الواضح أن هذا المشروع ينطوي على تفاؤل ذاتي، إلا أنه مبني على أسس منطقية و معقولة. لأن برأي كانط إذا أردنا إقرار و تثبيت السلام، لا بُد من نظرة واقعية حول الإنسان و الكون على السواء و مصيرهما مربوط معا. لذا يعتقد كانط أن الإنسان قادر من خلال طريق التربية و التثقيف أن يصلح أخطاؤه و يتجنب من الحروب و إنكار الآخر. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن ترويضه و إصلاحه ، إذن التعايش ليس بمستحيل لأنه يحتاج إلى أمر آخر ألا وهو: قبول الآخر.

– و بالتالي نجد أن مفهوم التعايش بقدر ما هو سائد في الفلسفة و شائع في الحوارات و المناقشات السياسية، يحتاج إلى تعريف و تفسير جديد. لأنه في الظاهر يبدو كأنه مفهوم واضح لكثرة تداوله في الألسِنة، لأنه لا يخلو من إشكاليات نظرية، لذا هذا البحث يركز على رؤية كانط لفلسفة التعايش.

– و بالرغم من هذا فإن البشر يختلفون في تكويناتهم البيولوجية و النفسية و الفكرية، و تختلف تِبعاً لذلك المجتمعات فتكون لها تفاصيلها الفكرية و الاجتماعية و السياسية. و التاريخ حافل بنماذج يبرز فيها التعدد و التعايش بين ثقافات مختلفة، لكن التعايش لكي يتحقق يجب أن يتضمن الإعتراف بأن الآخرين موجودين بحيث يتم الإطلاع على ثقافتهم و الإقرار بحقوقهم من دون المداهنة و التسليم بأفكارهم و مواقفهم أياً كانت.

– وبالتالي يُعد التعايش عند كانط حاجة مُلحة و ضرورية فضلاً عن كونه هدفاً و غاية في مجتمعات تتميز بتنوع عرقي أو ديني أو ثقافي. و من أهم متطلباته وجود مؤسسات تعمل وفق آليات تستوعب التنوع و الإختلاف و لا تسمح أو تعميق تطور الاختلافات إلى خلافات حادة و عنيفة، و عدم وجود مثل هذه المؤسسات يؤدي إلى قيام النظام الاستبدادي الذي يعبر وضوح و قوة عن حالة من العجز في استيعاب التنوع و احتوائه و الإستفادة منه لمصلحة المجتمع ككل، لأن النظام الاستبدادي يقوم على تفضيل جماعة معينة من المجتمع من أجل دعم استمرار الحكم و السيطرة على الثروات.

– لطالما أرقّ على البشرية موضوع السلام، ففي أغلب الأحيان و الإنسان يعيش حالة حرب و فزع، خاصة بعد ظهور الملكية فقَدَ فيها استقراره و ماله و عيشته، وحتى حياته. فسعى دائما إلى البحث عن سُبل عدة يصل من خلالها إلى ضمان استقراره و ماله و عيشه، و حتى حياته، فسعى دائما إلى البحث عن سُبل عدة ليصل من خلالها إلى ضمان استقراره، لأن شعورهم بالتهديد الدائم في وجودهم جعل حياتهم للسلم تزداد، لكنهم اهتموا بالحرب أكثر مما اهتموا بالسلام، و هذه الأخيرة التي من دونها لا تزدهر البلاد و لا ترقى الشعوب.

– و في هذا السياق نجد أن كانط يثق ثقة مطلقة بالإنسان، على اعتباره النظرة العقلانية لضرورة السلام، والتي ستؤدي لا محالة إلى ربط الممارسة السياسية بالبعد الأخلاقي.

– هذا يعني أن فكرة السلم و التعايش التي لها باعٌ طويل في مجال الفلسفة، تناولها الكثير من الفلاسفة من أهمهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، لذلك جاءت دراستنا الموسومة بعنوان: **فلسفة التعايش عند كانط،** لتكشف عن المقوّمات و المرجعيَّات و طبيعة المرجعيات التي قامت عليها هذه الفلسفة.

**1) إشكالية الدراسة:**

– أما منهجياً فقد حددت الباحثة إشكالية الدراسة كما يلي:

ما طبيعة المرجعيات التي قامت عليها فلسفة التعايش عند كانط؟ و ما مدى تأثيرها في الفكر الغربي الحديث و المعاصر؟

**2) أسئلة الدراسة:**

– إن الحديث عن فلسفة التعايش عند كانط يضعنا أمام عدَّة تساؤلات يمكن أن نصيغ بعضها في الإشكاليات التالية:

- ما طبيعة مصادر الفكر التي يدعو إليها كانط؟
- كيف فسر كانط فلسفته في التعايش؟
- لماذا التعايش؟ وهل هو ضرورة إجتماعية أو أكثر من ذلك؟
- كيف أثرت فلسفة التعايش الكانطية؟

**3) أهداف الدراسة:**

– تهدف الباحثة من وراء هذه الدراسة إلى:

- محاولة لفهم مضامين العنوان.
- تناول أهم المحطات الفكرية و الفلسفية و تحليلها بأساليب موضوعية.
- العمل على مسائلة فلسفة كانط التعايشية.
- معرفة أن التعايش بين الأديان، الذي هو في الوقت نفسه تعايُشٌ بين الثقافات و الحضارات، يهدف إلى خدمة الأهداف السّامية التي يسعى إليها الإنسان، و إن لم يكن كذلك ضاع المعنى الإيجابيّ منه، و صار إلى الدعاية و اللّجاجة، أقرب منه إلى الصّدق و التأثير في حياة الإنسان الحديث والمعاصر.
- معرفة أثر فلسفة التعايش الكانطية في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة.
- التعايش و علاقته بالوعي الفلسفي الإنساني.

**4) أهمية الدراسة:**

– لموضوع البحث "**فلسفة التعايش عند إمانويل كانط**" أهمية تتمثل في كون هذا البحث لم ينل حظا وافرا من الدراسة؛ لهذا فالبحث فيه و في تمفصلاته يعدُّ مُبادرة علمية، أيضا ما التمسته الباحثة هو أن البحث يعطي بعد علمي ملموس؛ إذ أن فلسفة كانط تعالج قضايا راهنة ببُنية عالمية و بطرح فلسفي موضوعي و إبستيمولوجي و أنثروبولوجي ...، فهي فلسفة كوكبية تعالج مسائل و استشكالات يعيشها الإنسان الحديث والمعاصر.

**5) الخطة المعتمدة:**

– و من أجل إيجاد حلول لهذه الأسئلة حاولنا في هذا البحث الذي ينقسم إلى ثلاثة فصول للتعرف على فلسفة كانط حول التعايش. وكانت خطة البحث على النحو التالي:

– و تم تقسيم عمل هذه الدراسة في مقدمة و ثلاث فصول و لكل فصل ثلاث مباحث، حيث جاء:

**الفصل الأول بعنوان: قراءة في فكر كانط الفلسفي.**

و يندرج تحت ثلاث مباحث: المبحث الأول بعنوان **مصادر فكر كانط،** فيه مطلبين المطلب الأول في الفلسفة اليونانية و المطلب الثاني في الفلسفة الغربية، و المبحث الثاني بعنوان: **حياته و سيرته،** و يندرج ضمنه مطلبين، حيث جاء المطلب الأول بعنوان مولده و نشأته، و المطلب الثاني سيرته وفاته و مؤلفاته. و المبحث الثالث بعنوان: **ملامح**

**فلسفة كانط**، و ضمت مطلبين، المطلب الأول: في المجال الأخلاقي و المطلب الثاني بعنوان: في المجال السياسي.

**الفصل الثاني بعنوان: أسس فكرة التعايش عند كانط.**

و يندرج تحته ثلاث مباحث: المبحث الأول بعنوان **مفهوم التعايش** و يضم مطلبين المطلب الأول: التعايش لغة و إصطلاحاً، و المطلب الثاني: غاياته، أما المبحث الثاني بعنوان: **التعايش مطلب أخلاقي**، فيه مطلبين؛ الأول: فكرة السلام عند كانط، والثاني: قراءة في بعض بنود كتاب السلام الدائم، و المبحث الثالث بعنوان **التعايش ضرورة مُلحة** ويضم مطلبين ألا و هما كالتالي: المطلب الأول: فكرة التعايش و الإنسان، و المطلب الثاني: فكرة التعايش و البُعد الإنساني.

**الفصل الثالث بعنوان: أثر فلسفة التعايش الكانطية في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة.**

و يندرج تحته ثلاث مباحث الأول بعنوان: **في الفلسفة الحديثة**، يضم مطلبين الأول: الوحدة الألمانية مع بسمارك، المطلب الثاني: الأثر الكانطي في برتراند راسل، و المبحث الثاني بعنوان: **في الفلسفة المعاصرة** ضمن مطلبين، الأول: الأثر الكانطي في فلسفة مدرسة فرانكفورت، الثاني: نماذج الحوار الحضاري، أما المبحث الثالث: **في الواقع**، فيه مطلبين ألا وهما كالتالي: الأول: التعايش و أثره على التنوع الثقافي، أما المطلب الثاني: التعايش هو الحل في الواقع المُعاش .

**6) دوافع إختيار الموضوع:**

هناك عدة دوافع دفعت الباحثة لإختيار هذا الموضوع منها ما هي ذاتية و أخرى موضوعية.

**الدوافع الذاتية:**

- ✓ حيث لا يمكن إغفال الدافع الذاتي للباحث و التقليل من قيمته في عملية اختيار الموضوع و دراسته بالشكل العلمي و الفلسفي المطلوب لأن التعايش كونه مبدأ أخلاقي و رُؤية سياسية و كذلك يشكل التعايش رغم معانيه و أشكاله المختلفة تحدياً سياسياً و إجتماعياً لأي نظام كي يثبت السلم الإجتماعي و الوفاق الوطني و من بين الدوافع الذاتية كون موضوع فلسفة التعايش و الحاجة إليه بين المجموعات البشرية لا يزال يُشكل أحد أهم و أبرز القضايا التي مازالت شغل بال البشرية .
- ✓ رغبة مني في التعرف على إيمانويل كانط و دراسته لفلسفة التعايش.
- ✓ محاولة الوصول إلى الفكر الكانطي.
- ✓ فك و لو القليل من الغموض عن فكرة التعايش عند كانط.
- ✓ معالجة أهم عظماء الفلاسفة.
- ✓ التطرق إلى أهم قضية تواجه الإنسان الغربي الحديث والمعاصر.

**الدوافع الموضوعية:**

– أما فيما يخص **الدوافع الموضوعية** فيشكل هذا الموضوع أحد أبرز القضايا التي تشتغل عليها الفلسفة، و لذلك تسعى هذه الدراسة للتطرق للموضوع و معالجته.

7) **طبيعة الدراسة:**

– تندرج هذه الدراسة ضمن تخصص فلسفة عامة.

–و من أهم المصادر و المراجع التي أفادتني في بحثي كانت جلُّها في صلب الموضوع و هي كالتالي:

إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، تر: عثمان أمين. و إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفّار مكّاوي. و إمانويل كنْت، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، بالإضافة إلى المراجع المعتمدة أهمها: د. عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث. و إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه. و محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية. و عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية.

8) **منهج الدراسة:**

– و لقد اعتمدنا في معالجتنا للموضوع إلى إستعمال **المنهج التاريخي** و ذلك من خلال عرض تسلسلي لتاريخ كانط و فلسفته و مع أهم الفلاسفة الذين تأثر بهم سواء كان عند اليونانيين أو عند الغربيين، ثم الطرح الكرونولوجي لفلسفة التعايش عند كانط و أثر فلسفه على الفلسفة الغربية و المعاصرة، كما اعتمدنا أيضا على **المنهج التحليلي** القائم على التحليل للوصول نتيجة مُقنعة لموضوع فلسفة التعايش عند كانط.

– و لعله من المفيد الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة للموضوع التي اهتمت بكانط و فلسفته و لعل من أبرزها : الدراسة التي خصتها الباحثة فريا ل حسن خليفة بعنوان "الدين و السلام عند كانط"، و دراسة

الفيلسوف عبد الرحمن بدوي المعنونة ب "إيمانويل كانط"، هذا فضلا عن بعض رسائل الماجستير كدراسة الباحثة دليلة جبار المعنونة ب "طبيعة الحرية عند كانط" من خلال فلسفته النقدية.

**9) الصعوبات:**

– بطبيعة الحال لا يخلو أي عمل أكاديمي جاد من صعوبات تعترض الباحث لعلَّ من أبرزها :

- قلة المادة العلمية المتعلقة بموضوع فلسفة التعايش عند كانط.
- اللغة الصعبة فليس من السهل على كل طالب أن يفهم هذا الفكر الخصيب بسهولة لأن فلسفة التعايش كانت جِدُّ معقدة و صعبة الفهم.
- وكذلك نقص في دراسة ظاهرة التعايش في جانبها الفلسفي عند كانط.
- شُح المكتبات من المصادر الجادّة التي تتطرق بالتحليل المعمق.
- عدم القدرة على التحليل الجيِّد للأفكار.
- عدم تمكني من اللغة الأجنبية للإطلاع على المعنى الأصلي.

– و في الأخير نرجوا أن نكون قد وفقنا إلى حد ما في هذا الموضوع.

## الفصل الأول : قراءة في فكر كانط الفلسفي.

**تمهيد**

**المبحث الأول : مصادر فكر كانط.**

**المطلب الأول** : الفلسفة اليونانية

**المطلب الثاني** : الفلسفة الغربية

**المبحث الثاني : حياته و سيرته.**

**المطلب الأول** : مولده ونشأته

**المطلب الثاني** : سيرته مؤلفاته و وفاته

**المبحث الثالث : ملامح فلسفة كانط.**

**المطلب الأول** : المجال الأخلاقي

**المطلب الثاني** : المجال السياسي

**خلاصة**

**تمهيد:**

يُعد إيمانويل كانط KANT EMMANUEL من بين الفلاسفة العظماء الذين إمتازوا بأفكارهم العميقة و الغزيرة و ذلك ما جعل له مكانة كبيرة داخل الأوساط الألمانية بصفة خاصة وداخل الأوساط الفكرية بصفة عامة، حيث أن أفكاره لا يستطيع أن يفهمها أيّ كان كما قيل عنه :"لكي تكون فيلسوفاً فلا بُد أن تدرُس ما جاء به كانط" لأن أفكاره تحتاج إلى التحليل و التركيب وذلك لكي نصل إلى القصد من الكتابة حيث أن فلسفته لم تظهر من فراغ و إنما كانت نتيجة قراءات متواصلة لفلاسفة سابقين، سواء كان ذلك في الفلسفة اليونانية أو في الفلسفة الغربية ، فلا يمكن دراسة فكر كانط الفلسفي بمعزل عن الكشف عن جوانب حياته وتأثير مسار حياته لتلك الأفكار، لكن التحول الذي أدى إلى تطور فكر كانط يُعد مرحلة هامة من مراحل فكره وكذلك في ملامح فلسفته .

## المبحث الأول: مصادر فكر كانط.

قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية إلى شطرين: ما قبله و ما بعده، و دعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة و إعتبر الحد الفاصل بين القديم و الجديد في تطور الفكر الأوربي. كذلك نقول عن كنط انه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين. اجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه، من ديكارت إلى هيوم و روسو، و جرى في تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرة على القرن التاسع عشر، و لم تبدأ العقول في التحرر منها إلا منذ عهد قريب، و سنحاول أولا أن نبين تدرج هذا التفكير، ثم نترجم لحياة كنط العقلية، و هي تكاد أن تكون كل حياته[1]، و هنا نطرح التساؤل الآتي: كيف أثرت مصادر فكر كانط في الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية؟ أو بالأحرى، ما هي المصادر التي استقى منها "كانط" فكره؟

### المطلب الأول: الفلسفة اليونانية:

لقد سعى المفكرون منذ القدم من أجل إيجاد جواب مقنع للسؤال: ماذا تعني الحياة الإنسانية؟ وما طبيعة الإنسان و علاقته بالعالم الخارجي و بنفسه والآخرين؟ و لماذا وُجد في هذا العالم؟

كذلك فإن المفكرين المعاصرين يحاولون إيجاد حل لإشكالية مصير الإنسان و الحضارة الإنسانية في المستقبل ومن بين هؤلاء المفكرين نجد الفيلسوف إيمانويل كانط (KANT EMMANUEL 1724- 1804م).

[1]) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف، ط5، القاهرة، ص: 208.

و قبل أن نبدأ بدراسة مفهوم الإنسان عند كانط سنحاول أن نتعرف عن هذا المفهوم في الفلسفة اليونانية.

إن قضية نشأة الكائن البشري لعبت دورا هاما في حياة و أفعال الإنسان اليوناني، و قبل ذلك فالسفسطائيون هم أول من نقلوا البحث المعرفي من عالم الوجود إلى عالم الإنسان، إنهم غيروا مجرى النظرة الفلسفية القديمة التي كانت تبحث في الوجود الخارجي إلى ربط هذه النظرة بالإنسان فجعلته مقياس الأشياء جميعا ،" فالمعرفة عندهم نسبية، لأن مصدرها الحواس، لذلك أنكروا وجود حقائق موضوعية مطلقة في كل زمان ومكان". و رأو أن كل ما يبدو للإنسان حقيقي بالنسبة له.

هكذا بروتاجوراس **(480-410 م)**: كبير السوفسطائيين شعاره:"**الإنسان مقياس الأشياء جميعا**"[1] و هذا القول دليل على التأكيد المطلق للمبادئ الذاتية. و رد القيم إلى الإنسان وجعلها متغيرة و متطورة، فالإنسان مسؤول عن مصيره و أفعاله فلا شأن لإرادة الآلهة أو لإرادة سلطة أخرى في سعي الإنسان إلى تحقيق ما يراه حقا أو عدلا،" و الواقع أن الهدف الذي رمي إليه السوفسطائيون هو التعبير عن ضيقهم من القيم الأخلاقية التي سادت عصرهم، فنزعوا إلى هدمها ليمهدوا الطريق إلى بناء قيم أخرى أصلح و أسلم. و كانوا من ناحية أخرى يمثلون عصر التنوير في حياة الفكر اليوناني"[2].

[1]) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1998، ص: 50.

[2]) محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص: 52.

لكن ما كان يمكن أن يترك الأمر لهؤلاء السوفسطائيين دون رد فعل عنيف يتناسب مع قوة فعلهم و خطورته، و قد يمثل أول ردود الأفعال في شخصية:

**سقراط*( SOCRATE،469 ق. م- 399 ق. م ):**

جاء ليعيد للإنسان اليوناني اتزانه و وجَّهَ الفلسفة إلى الإنسان كما قال شيشرون Cicero ( 106 ق.م-43 ق.م ): " **أن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض و أدخلها المنازل و جعلها تسُوس أفعال البشر**" [1]، و مهمة الفلسفة بالنسبة له ليست في النظر في الطبيعة و العالم، "**إعرف نفسك بنفسك**" فلا بد لكل إنسان أن يعود إلى ذاته حتى يكشف بنفسه الحقيقة التي في داخله " إن سقراط هو الوحيد بين مفكري العصور القديمة الذي جعل من معرفة الذات الهدف الرئيسي لتعاليمه، و المبدأ الموجه لكل نشاطه، مع التوجّه السقراطي لمعرفة الذات، تأخذ مسألة الإنسان " الأشياء الإنسانية موضوع الفلسفة الأكبر منحى جديد في تاريخ الفكر النظري الإغريقي".

---

* **سقراط SOCRATE:** فيلسوف يوناني، ولد في الوبكية بآتيكا نحو عام 470 ق.م، و مات في أثينا عام 399ق.م، و لا نعرف سقراط مباشرة، لأنه لم يكتب شيئاً، أو من خلال أثور واحد ، بل نعرفه من خلال مأثورات كثيرة ترسم لنا وجوها مختلفة. و أقدمها هو ذاك الذي ساقه أرسطو فانس في مسرحية الغيوم عام 423ق.م، و بعد موته راج حالاً أدب المحاورات السقراطية التي تحل محاورات أفلاطون الدفاعية في عدادها مكانة الصدارة، نذكر منها( الدفاع، أقريطون، فيدون ، المأدبة، ثياتاتوس)، (أنظر: جورج طرابيشي، مُعجم الفَلاسِفة (الفَلاَسِفَة، المَنَاطِقَة، المتكَلِّمُون، اللاهوتيّون، المُتصوِّفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص: 365).

[1]) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، طبعة جديدة عام 1998، ص: 141.

و لقد دعا سقراط أيضا إلى سيطرة العقل على دوافع الشهوة و الميول و الغرائز و السعادة تكون في حياة الإعتدال، و متى عرف الإنسان ماهيته و أدرك خيره حصل عليه بالضرورة، و على الإنسان أن يعرف نفسه أولا ثم بعد ذلك ينتقل إلى معرفة العالم الخارجي، و بعد ذلك سوف يدرك الإنسان كيف يوفق بين مطالبه و بين ظروف معيشته.

كما أن سقراط يرى أن الإنسان يتميز بملكة التفكير و الرائد في ذلك هو العقل الذي دفعه إلى الإجتماع بغيره حتى يتعاون معه و يشاركه في بناء الحياة الإجتماعية و هذا ما أدى إلى ظهور المجتمع المدني وفي هذا المعنى يقول في محاورة بروتاغوراس: " كان البشر في البدء يعيشون متفرقين فلم يكون هناك مدن، لهذا كانوا فريسة للحيوان المتوحش حيث كانوا أضعف منه من كل الأوجه...، ذلك أنهم لم يكونوا حائزين على الفن السياسي، لهذا حاولوا أن يجتمعوا و أن يدافعوا على أنفسهم بتأسيس المدن"[1] .

– لقد تعرضنا إلى مفهوم الإنسان عند السوفسطائيين و أشهر فلاسفة اليونان و هو سقراط الذي كان له تأثير كبير على الفيلسوف و خاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإنسانية كأوّل خطوة للفلسفة و أهم خاصية للإنسان قبل أن يتعرف على الآخر و العالم الذي حوله.

[1]) أفلاطون، في السوفسطائيين و التربية ( محاورة بروتاغوراس)، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 2001م، ص: 91.

**أفلاطون*(PLATO):**

و بما أن الفيلسوف إيمانويل كانط مثالي و بالتالي فإن "الفلسفة المثالية تتميز بمنهجها الذي يُفسر الحقيقة بالروح أو العقل مستندا إلى مبادئ ميتافيزيقية. و أساس هذا المنهج يعود إلى أفلاطون و فلسفته المرتبطة بالمثل، حيث ما الموجود الحقيقي الأمثل أو نماذج للأشياء.

و ترجع كلمة مثالية Idealism إلى الكلمة اليونانية Idein و معناها يرى. ومثالية أفلاطون هي فلسفة متعالية تخضع فيها التجارب الحسية للمبادئ الجوهرية و الحقائق المطلقة، و قد عرفت فلسفة أفلاطون نوعين من الوجود، العالم الطبيعي و العالم الحقيقي Real World الأول و يعرف من خلال الحواس و التجارب بينما العالم الحقيقي و هو العالم المثالي يُعرف من خلال العقل، و في حين أن العالم الطبيعي في تغير مُستمر، فإن العالم الحقيقي هو صورة عن العالم المثالي و الثابت. إن الفلسفة الأفلاطونية تُعتبر المثل حقيقة و الحقيقة هي الفكرة أو المُثل" [1]. "و المِثال الأفلاطوني هو في نظر كانط، قبل كل شيء، هو مثال عملي، صورة حددها العقل قسراً لتكون معياراً للعقل الخلقي، و هي الميراث الحق عن سقراط"[2].

---

***أفلاطون (427ق.م- 34ق.م):** أفلاطون فيلسوف يوناني ولد في أثينا من أسرة أرستقراطية تضم بعض رجال المدينة و أعيانها و تتلمذ على يد أستاذه سقراط، (أنظر إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ج1، ص: 129).

[1]) عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، دار الإعصار العلمي للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2014، ص: 207، 208.

[2]) مراد وهبة ، المذهب عند كنط، تر: نظمى لوفا، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، 1974، ص،ص: 116، 118.

وبالتالي ففي العصور الحديثة ظهرت الفلسفة المثالية بوضوح و تطورت إثر الفلسفة الكانطية، حيث أعطى كانط في فلسفته اهتماما للتفكير الميتافيزيقي و التفكير العلمي على حد سواء و ما تضمن ذلك من فلسفة مثالية و فلسفة تجريبية[1].

– و ميز كانط بين عالمين، عالم محسوس وعالم معقول، و يقول أن الإنسان ينتمي إلى هذين العالمين، و هو من حيث أنه مُنتمي إلى عالم العقل، يخضع لقوانين مُستقلة عن الطبيعة، و هذه القوانين الأخيرة ليست تجريبية بل إنها مؤسسة على العقل، و الاستقلال عن العلل المحددة للعالم المحسوس، هو الحرية ذاتها، فكل ما في الطبيعة من أشياء يعمل وفق قوانين، و الإنسان وحده هو الكائن الذي يتمتع بالقدرة على التصرف بحرية وفق بعض المبادئ العقلية[2].

– و نحن نعرف أن كلا من سقراط و أفلاطون قد قال بهذا الرأي (أي الموقف الجبري النفس في ميدان الأخلاق) و قد تحمس كانط في مبدأ حياته الفلسفية لهذا الموقف، و أخذ يدافع عنه في رسالة نشرها سنة 1757 و أشار في هذه الرسالة إلى أنه على الرغم من أن التصور العقلي يسبق العمل إلا أن العمل هذا لا يقضي على حرية العمل (الإرادة)[3].

[1]) عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، المرجع السابق، ص: 208.

[2]) أسماء عقوني، إبستيمولوجيا الأخلاق عند كانط، دار الأيام للنشر و التوزيع، ، ط1، 2018، عمان، ص: 51.

[3]) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، ج 4، 1996، الإسكندرية، ص:270.

**أرسطو(ARISTOTLE 384ق.م- 322ق.م):**

و ذلك بأن أرسطو مايز بين الحسيات المشتركة، و هي خواص نصل إليها بواسطة الحواس الإنسانية المعروفة و تختص بالمكان و الزمان، و بين حسيات خاصة لا تدرك إلا بحواس إنسانية خاصة كالصوت (عن طريق حاسة السمع) و الرائحة (عن طريق الشم). كما مايز ديموقريطس بين نوعين من العناصر توجد في الأجسام و هي عناصر يمكن أن نطلق عليها أنها مادية توجد في الذرات Atoms و الصفات الحسية.[1]

**أما بالنسبة للمقولات " مقولة , CATÉGORIE":**

" قديمًا عند أرسطو، محمول القضية، من هنا قوله مقولات الوجود، و استعمل الرّواقيون و الأفلاطونيون الجُدد الكلمة بالمعنى ذاته، غير أنهم وضعوا لائحة مقولات مختلفة .

لكن الأهم هو عند كانط و هي المدرسة الكانطية، المقولات هي المدارك الأساسية لإدراك المحض، هي الأشكال القبلية لمعرفتنا، التي تمثل كل الوظائف الجوهرية للفكر الإدراكي، و هي تُستفاد ن طبيعة الحكم، المنظور إليه من صُوره المختلفة، و تُحصر في أربعة أصناف كبرى: الكم Quantität، الكيف Qualität، العلاقة Relation، و الجهة Modalität".[2]

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه ، دار المعرفة الجامعية، ج2 ، 2009، م، مصر، ص: 39.

[2]) أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تع:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، ط2، مجلد1، 2001م، ص: 152.

– والمقولات عند كانط عنصر من عناصر العملية المعرفية التي تتضمن الحدوس الحسية (التجريبية القبلية) التي نستقبلها من الخارج مبعثرة و مشتته و منفصلة ثم يقوم الخيال التجريبي و **الترنسندنتالي*** بالتوحيد بينها فينشأ حدس مركب مضافاً إلى ذلك ذات مدركة و شاعرة فلا يتبقى بعد ذلك غير التصورات القبلية التي تأتينا عن طريق العقل الفعال، و هذه التصورات القبلية هي المقولات، و قد صدق كانط بقوله: أن الأفكار بدون محتوي فارغة، و الحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء[1].

يعتقد كانط أنه عثر على هذا السلك الناقل بفضل الملاحظة التالية: إن الأحكام التي يدرسها المناطقة صورة منطقية تُتيح إمكانية تصنيفها في أربع زُمر ثلاثية: أحكام الكم ( كلية، جُزئية، مفردة)، أحكام الكيف (موجبة، سالبة، معدولة)، أحكام الإضافة( حملية، شرطية متصلة، شرطية منفصلة)، أحكام الجهة( إشكالية، خبرية، يقينية)؛ يُبين هذا الجدول جملة وظائف الفهم في استعماله المنطقي، على اعتبار أن كل واحدة من هذه الوظائف تُعطي التمثُلات المُتضمنة في الحكم وحدتها؛ و إذا تصورنا وظيفة التوحيد نفسها مُنطبقةً على مُتنوّع الحدس، حصلنا على جدول مُقابل للتصوُّرات الكلية للموضوعات أو المقولات، و هي مقولات الكم( الوحدة، الكثرة، الجملة)، و مقولات الكيف (الوجود، السلب، الحد) ،

* **الترنسندنتالي Le TRANSCENDENTAL**: هو مصطلح وضعه المدرسيون ليدلوا به على ما يتجاوز مقولات أرسطو، و يُلائم الموجودات جميعاً، كالواحد و الحق و الخير؛ فهذه الألفاظ الترنسندنتالية أو المتعالية إنما تعبّر عن خاصية مشتركة بين جميع ما يوجد، و أن تكون متكافئة ، كقولنا:"الواحد هو الحق،و الحق هو الخير..الخ ". أما الترنسندنتالي في فلسفة كانط هو الشرط القبلي الذي يجعل المعرفة ممكنة. أما التحليل الترنسندنتالي ( Analytique transcendantale) فهو دراسة الصور الأولية للإدراك الذهني، و تقوم هذه الدراسة على تحليل المعرفة للكشف عن المعاني و المبادئ الأولية التي تجعل المعرفة ممكنة.( انظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس،2004 ، ص:44).

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص: 47.

و مقـــولات الإضـــافة( الجـــوهر و العـــرض، العلـــة و المعلـــول، التفاعـــل)، ومقولات الجهة(الامكان ، الوجود، الضرورة)[1] .

و فـــي كتـــاب لكـــانط " تفســـير جديـــد للمبـــادئ الأولـــى للمعرفـــة الميتافيزيقيـــة " (عـــام 1755) يعـــود كـــانط إلـــى فـــتح ملـــف البحـــث الأرســـطي علـــى شـــكل و بنيـــة العمليـــات التـــي بواســـطتها يُعـــرف التصـــور بأنـــه محمـــول، و المحمـــول فـــي المنطـــق هـــو مـــا يثبـــت شـــيئاً أو ينفيـــه للموضـــوع. فمـــثلا فـــي القضـــية التـــي تقـــول (( كل إنسان فان )) نجد أن (( فان)) هي المحمول[2].

**المطلب الثاني: الفلسفة الغربية:**

قـــال كـــانط عـــن نفســـه: (( أنـــا بطبيعـــة ميـــولي: باحـــث. و أشـــعر بـــتعطش شـــامل للمعرفـــة و بقلـــق متلهّـــف للحصـــول علـــى المزيـــد منهـــا، أو بالرضـــا عـــن تقدم أقوم به )).

هـــذا يعنـــي أنـــه كـــان ذا نزعـــة عقليـــة تامَّـــة ، و لهـــذا أحـــب العلـــوم الدقيقـــة– أعنـــي الرياضـــيات، و العلـــوم الطبيعيـــة– القائمـــة علـــى التجربـــة و الملاحظـــة، مثل الفيزياء و الفلك و نشأة الكون.

لكنـــه اتخـــذ منهـــا نقطـــة و ثـــوبٍ لنظـــرة شـــاملة فـــي الكـــون، أي لنظـــرة فلســـفية تنتظم المعرفة البشرية بعامة.[3]

---

[1]) إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ( القرن الثامن عشر)، تر: جورج طرابيشي،دار الطليعة للطباعة و النشر،ج5 ، ط1، بيروت،1983 ،ص ، ص: 260، 261.

[2]) كرستوفرانت أندزجي كليموفسكي،أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مجلس الأعلى للثقافة ، ط1، القاهرة، 2002، ص: 35.

[3]) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط1، ج1، 1977، ص: 115.

– إن فلسفة كانط كغيره من الفلاسفة لم تأتي من عدم إنما كانت نتيجة العديد من القراءات و تحليلات الفلاسفة كما ذكرنا سالفا تأثر كانط بفلاسفة اليونان و الآن سنذكر تأثره بالفلاسفة الغربيين سواء كانوا عقليين أو تجريبيين لأن فلسفته مرت بثلاث مراحل ماهي يا ترى؟ .

**المرحلة الأولى المرحلة العقلية:**

**ديكارت ( René Descartes 1596– 1650):**

قيل إن ديكارت هو الأب الروحي للفلسفة الحديثة، نعم، "**أفكر فأنا موجود**" كانت القضية الأولى أو اليقين الأول الذي أخرجه من شكّه المنهجي. كما كان وجود "الذات" بمثابة الحقيقة الأولى اليقينية التي تتعلق بها مراتب اليقين الأخرى. و لقد استندت الفلسفات المثالية إلى نقطة البداية هذه للتدليل على مثالية الفلسفة الديكارتية، إلا أن ذلك كان بثمن إهمالها للقسم السادس من "**المقال عن المنهج**"، و الذي فيه يعود ديكارت إلى العالم و يستحدث الهمم "حتى يُصبح الإنسان سيداً على الطبيعة و ممتلكاً لها "[1].

وبالتالي كما يقول ديكارت في نص عبارته في كتابه الشهير "مقال في المنهج"، "العقل أعدل الأشياء قسمةً بين الناس" و هذه العبارة تدل على إيمان ديكارت بالإنسان و بقدراته العقلية و في الوقت نفسه أراد ديكارت أن يُوضح للناس في عصره أن المعرفة للجميع. " ففي أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك، و هي الأنا أفكر، أو الأنا المفكرة و الذات المُدركة التي هي عين الفهم، و الفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم

[1]) عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية ، الفتح للطباعة و النشر، د ط، 1990م، ص: 121.

أي الربط بين الظواهر" [1] هنا ديكارت له فروقات بين الماهيات الروحية و منحها صفة الفكر، و ماهيات مادية و منحها صفة الامتداد.

– و إذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين، **فالنقد*** سيسوق كانط إلى الإيمان؛ ذلك أن الفكر الكانطي، كالفكر الديكارتي فِكر إيجابي بنَّاء ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس و تشييد، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين؛ فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم، و أن القانون الأخلاقي يميله الضمير، و أن الجمال يفرض نفسه عن الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل في علياء عرشه ينكر إطلاقا أن تكون الحرب سبيلاً من سُبل الحق، و يجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة في شعور الإنسان و عقله.[2]

## ليبنتز ( جوتفريد فلهلم فون ليبنتز Leibniz 1646– 1712):

نجد أن كانط أخذ من ليبنتز العديد نذكر منها: "الإحساس و التصور و الاستعداد للفعل خواص **المونـــاد***، و توجد المونادات بدرجات متفاوتة، تكاد درجة الإحساس تنعدم في النبات، و توجد هذه الخواص في

---

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم ، المرجع السابق، ص: 40.

* **النقد أو النقدية Le Criticisme**: تقال نقدية على كل عقيدة ترى أن العقل يشكل المعرفة و يكوّنها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، و يعرفها كانط أنها نزعة فلسفية تقوم على جعل نظرية المعرفة أساس لكل مبحث فلسفي، و على حد تعبير كانط نفسه، لا يشير لفظ النقدية إلى نقد المؤلفات و.الأنساق، و إنما يشير إلى نقد قدرة العقل عموما منظورا إليه من جهة ما يمكنه أن يتحصّل عليه من معارف مستقلة عن التجربة( نقد العقل المحض).

[2]) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف ،د ط، الإسكندرية، 1967، ص: 59.

***المونـاد ( MONADE )**: لفظ يوناني الأصل، و أطلقه ليبنتز على كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم، و هي جواهر روحية كلها إدراك و نزوع تتحرك بنفسها، و كل تغيراتها من باطنها.( أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د ط ، 1403هـ – 1983م، ص: 197 ).

الحيوان بدرجة معينة، بالحيوان إدراك حسي و ذاكرة، و ترتفع درجات الشعور في النفس الإنسانية و نسميه حينئذ الفكر الواعي apperception و هو المعرفة الإستنباطية لأحوالنا الداخلية أو شعورنا بذواتنا ".[1]

هنا نجد أن الفيلسوف إيمانويل كانط أعجب بليبنتز كثيراً و ذلك من خلال أنه يرى : بأن الإحساس و التصور ما هي إلا خواص و للموناد و هذه الأخيرة هي مختلفة أي توجد عند الحيوان و هو إدراك حسي أما عند الإنسان فهو فكر.

**إسحاق نيوتن*( 1642-1727):**

و نجد أن كانط حاول " أن يوفق بين ليبنتز و نيوتن في المسائل الرياضية و الطبيعية التي كانا يختلفان فيها. لكن كان هناك في نفس الفترة عامل آخر يعمل في عقل كانط. هو كتابات هيوم و تحليلاته للفلسفة التجريبية و هجومه على المذاهب العقلية" [2]، أي ذلك من خلال التركيز على الجانب العقلي و دور العقل في بناء المعرفة اليقينية بالرغم من أنه هذه النظرة سوف تتغير بعد الإطلاع على أفكار المذهب التجريبي بزعامة هيوم.

---

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية، دار المعارف الإسكندرية، ط3، 1979، ص: 29.

* **إسحاق نيوتن( Isaac Newton )**: 1642/1632. 1727، اهتم بشكل قوي باللاهوت و الخيمياء، و عالما و رياضيا و عالم فيزياء" و من أهم مؤلفاته المبادئ الرياضية في الفلسفة الطبيعية 1987 ،( أنظر: نجيب الحصادي ، دليل أكسفورد للفلسفة ، المكتب الوطني للبحث و التطوير ، ج2، ص: 917).

[2]) محمود زيدان، المرجع السابق، ص: 19 .

لا نزال في تأثر كانط بنيوتن في نظرياته الطبيعية، و قد كانت قراءة كانط لنيوتن قراءة فاحصة أيام أن كان طالباً بالجامعة، و قد كان ينظر كانط إلى مذهب نيوتن على أنه مذهب متكامل و صادق.[1]

هذا يعني أن" كانط تلقَّى عن(( نيوتن)) فكرته عن علم الطبيعة الرياضي، لقد أصبح العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التي يُستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة"[2]، حيث أصبح من الضروري الإعتماد على التجربة و الابتعاد عن التصورات المجردة. "و لكن اتضح أيضاً أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تُعين على التنبؤ بالظاهرات المستقبلية تنبُئاً دقيقاً، و ذلك التباين بين ((إحتمالية)) التجربة و ((ضرورة)) القوانين هو أحد الحوافز الكُبرى التي ساقت كانط إلى التأمل و إعمال الفكر"[3].

هذه تُعتبر من المؤثرات العلمية، فلقد تأثر كانط بالعلم الحديث خاصة فيزياء نيوتن فقد سعى كانط في مشروعه النقدي إلى تأسيس نظرية في المعرفة و الأخلاق قائمة على أسس علمية ثابتة فما طبع فلسفة كانط مِن دِقة و صرامة كان مِن دون شك تأثير الرياضيات[4].

---

[1]) محمود زيدان، المرجع نفسه، ص: 28.

[2]) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص: 65.

[3]) عثمان أمين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]) أسماء عقوني، إبستيمولوجيا الأخلاق عند كانط، المرجع السابق، ص: 18.

**كريستيان فولف* (1679- 1754 ):**

الذي كان كانط يستخدم أعماله في التدريس كقراءة مقررة – حاول أن يجمع بين عقلانية لبينتز و علم نيوتن- لقد قبِل فولف القول بأن قسطا كبيراً من الطبيعة مازال مجهولاً، إلا أن القوانين الكامنة في الطبيعة يمكن اكتشافها من خلال مبادئ عقلية فلسفية[1] .

**المرحلة الثانية المرحلة التجريبية:**

**جون لوك*:**

نشر لوك مقالة في العقل الإنساني عام 1690، و لم يقرأها كانط إلا حين تُرجمت إلى الألمانية عام 1757. تأثر كانط بلوك في شيئين أساسيين :

الأول: تصور لوك للنقد أي أن الوظيفة الرئيسية للفلسفة تمحيص آراء السابقين و تطهير الأرض الموروثة قبل محاولة إقامة بناء جديد.

---

* **فولف كريستيان فون ( Wolf .Christian Von )،( Christian Wolf)، ( 1679- 1754)**: الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا، درس أولاً اللاهوت، لكنه سرعان ما بدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات و الفيزياء حتى يفيد من مناهجها في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوتريين و الكاثوليك، و من أهم ملفاته: الفلسفة العقلية، أو المنطق معروضاً بحسب منهج علمي ، الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا، علم الكونيات العامة.. (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ج2، بيروت، ط1، 1984، ص: 207، 208).

[1]) كرستوفروانت، أندزجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، المرجع السابق، ص: 28.

***جون لوك LOCKE JOHN ( 1632- 1704)**: فيلسوف إنجليزي ، حيث درس الآداب و الفلسفة في مبادئ الأمر، ثم الطب، من مؤلفاته: محاولة الفهم البشري، في الحكم و حول الحكم المدني، رسالة حول التسامح (أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص، ص : 598، 599).

و من ثم تحدَّى لوك الفلسفات العقلية، و التوكيدية **Dogmatism*** السابقة، الثاني: ضرورة البداية بالخبرة الحسية لإقامة أي بناء معرفي أو ميتافيزيقي. تأثر كانط بلوك في هذين الأمرين، و إن أنكر فيما بعد الموقف الفلسفي الثاني[1] .

"لقد إقترح جون لوك تطبيق الإختبار الإستقرائي ووسائل فرنسيس بيكون على علم النفس. و لقد إرتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث على نفسه يختبرها في مقالة لوك العظيمة عن العقل البشري (1689) ولا بد أن الفلسفة في تفحص الأداء التي ركنت إليها ووضعت ثقتها فيها مُدة طويلة. و لم تعد تأتمن العقل وضعفت ثقتها به.

و لكن جون لوك على الرغم من أنه كان مسيحياً فاضلاً و صالحاً، و على إستعداد للدفاع و النقاش بفصاحة عن معقولية المسيحية لم يقبل هذه الإفتراضات اللاهوتية. فقد أعلن بهدوء أن جميع أنواع المعرفة تأتينا من التجارب عن طريق حواسيسنا"[2].

و إن لاشيء في العقل سوى ما تنقله له الحواس. و قال أن العقل يكون عند ولادة الطفل كالصفحة البيضاء خاليا من كل شيء. و تأخذ الحواس و التجارب في الكتابة على هذه الصفحة بوسائل كثيرة. إلى أن تلد الحواس من الذاكرة و الذاكرة تلدُ الآراء. و كل هذا يؤدي إلى النتيجة

---

***Dogmatism**: الدوغمائية (الوثوقية) Le dogmatisme، هي صفة من يثق بعقله و بنظرياته و يعترف لها بسلطان عظيم دون التفكير في إمكان اشمالها على الخطإ و الضلال. و الدوغمائية في نظر كانط Kant هي الميل إلى التسليم بالمبادئ و شرعيتها و قيمتها ، أي دون القيام بنقد مبادئ العقل المحض، و هي بهذا المعنى مقابلة للنقدية( Le criticisme) الكانطية.( أنظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، المرجع السابق، ص: 191).

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية ، المرجع السابق، ص: 31.

[2]) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص: 319.

المفزعة، و هي أنه بإعتبار أن الأشياء المادية وحدها هي التي تُأثر على حواسنا، فنحن لا نعرف شيئاً سوى المادة، و إننا يجب أن نقل بهذه الفلسفة المادية. فإذا كانت الحواس هي وسائل الأفكار، عندئذ تكون المادة بالضرورة هي التي يستمد منها العقل أفكاره و آرائه[1].

– و في عام 1965، صدر كتاب بعنوان **‹‹ نقد التسامح الخالص››**، و العُنوان ينطوي من عنوان كانط نقد العقل الخالص (1781). فإذا كانت الغاية من نقد العقل، عند كانط، الكشف عن ‹‹الوهم›› الكامن في عقل الإنسان الذي يدور على توهم قدرة هذا العقل على‹‹إقتناص›› المطلق، فالغاية من نقد التسامح الكشف عن ‹‹الوهم›› الكامن في الأنظمة السياسية التي تزعم أنها تتَّسِم بالتسامح و هي ليست كذلك .[2]

**جورج باركلي George Berkley (1685-1753):**

كانت معرفة كانط ببركلي ناقصة لأنه لم يُحسن الإنجليزية و لم تكن كتب الثاني قد ترجمت إلى الألمانية وقتئذٍ، كان يعرف عن بركلي أنه صاحب ‹‹ المثالية الذاتية ›› Idealism Subjective . لم يكن بركلي في الواقع كذلك، بل لم نعرف بركلي الحقيقي إلا منذ أواخر القرن التاسع عشر حين نشر مؤلفاته ومخطوطاته كاملة: فريزر Frazer أولا ثم لوس Luce وجيسوب Jessop بعد ذلك، نعم كان بركلي مثالياً، لكنها كانت

[1]) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص: 320.

[2]) جون لوك ، رسالة في التسامح ، تقديم و مراجعة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1997، ص، ص: 8، 9.

مثاليـــة أراد صـــاحبها أن تقـــوم علـــى أســـس تجريبيـــة، ومـــن ثـــم مهـــد بركلـــي لفلسفة هيوم، لذلك ما فهمه كنط عن بركلي فهم خاطئ.[1]

و لكـن جـورج بركلـي يختلـف مـع مـا وصـل إليـه لـوك مـن نتيجـة علـى الـرغم مـن أنـه يُسـلم بالمقـدمات التـي جـاء بهـا لـوك، إن تحليـل لـوك للمعرِفـة يـدل على أن المادة لا توجد سوى كصورة في العقل[2].

– هـذا يعنـي أن جـورج بركلـي نـادى بـأن المـادة ليسـت سـوى صـورة أو حالـة عقليـة لا وجـود حقيقيـا لهـا و ضـرب مـثلا بالمطرقـة التـي قـال بأنهـا مـادة صـرف و تبـدو فيهـا المـادة بشـكلٍ واضـح و لكِـن لـو أنهـا اصـابت يـداً مشـلولة بطُـرق مسـتمرة متواصِـلة عليهـا فلـن تثيـر أيـة إحساسـات أو اهتمامـات، و هـو مـا يـؤدي إلـى القـول بعـدم وجـود حقيقـي لهـذه المـادة التـي لا تعـدو أن تكـون حالـة عقليـة تعتمـد علـى التصـوُرات أو كمـا نجـد "أن جميـع أنـواع المـادة كمـا نعـرف، حالـة عقليـة، و الحقيقـة الوحيـدة التـي نعرفهـا مباشـرة هـو العقـل. إذن نحـن لا نـدري عـن الشـيء الخـارجي إلا الإحساسـات التـي تنبعـث إلينـا منـه، و الأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن"[3].

**دافيدهيوم* (1711–1776 ):**

جـاء ‹‹ كـانط ›› و قـرأ فـي عـام 1775 ترجمـة ألمانيـة لكُتـب دافيـد هيـوم، فروعتـه هـذه النتـائج و إثارتـه و أيقضـته مـن نعاسـه العقائـدي الـذي

---

[1]) محمود زيدان، المرجع السابق، ص: 31.

[2]) ول ديورانت، المرجع السابق، ص: 320.

[3]) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص: 321.

* **دافيدهيوم David Hume (1711–1776 )**: فيلسوف و مؤرخ و عالم إقتصاد إسكتلندي،من أهم مؤلفاته نجد: الفهم و الإنفعالات عام 1739، رسالة في الطبيعة البشرية 1746، و الفحص في الفهم البشري 1748.( أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السايق، ص، ص: 726، 727).

سلم فيه بغير سؤال بضروريات الدين و أسس العلم. هاله أن يستسلم الدين و العلم إلى الشك. ما العمل من أجل إنقاذهما و تخليصهما مما ألمَّ بِهما.[1]

نجد أن كانط في معالجته لمشكلة العلية في بحث ظهر سنة 1763 بعنوان: ((محاولة من أجل مفهوم الكميات السالبة إلى الفلسفة)). و هنا يظهر تأثر كانط بفلسفة هيوم، فإننا نراه يحاول البرهنة على أن رابطة العلية هي رابطة ذات طابع خاص يخرج بها عن نِطاق المنطق و مبدأ الهوية أو(( الذاتية))، ما دمنا نتصور في العلية أن مجرد وجود شيء من شأنه أن يترتب عليه وجود شيء آخر. و قد أتبع كانط هذا البحث ببحث آخر أكثر أهمية بعنوان: ((دِراسة في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاق)) و ذلك عام 1764، و قد عني فيها ببيان الفارق الكبير بين الرياضيات و الميتافيزيقا، فذهب إلى أن الرياضيات لا تهتم بالعلاقة القائمة بين المفهوم و موضوعه، و ذلك لأن الموضوع عندها هو من إنشاء العقل، فهو من موضوع مُركب بمقتضى علاقة تعسفية تستند إلى التصور الواضح وحده دون سواه [2].

و قد قال كانط فيما بعد إن هيوم أنقضه من سباته الإعتقادي، و كان ذلك برايه في مبدأ العلية بِنوع خاص، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية لو ماهي إلا وليدة عادة تتكون بِتكرار التجرُبة. سلم كانط بالملاحظة الأولى ، و لكنه فطن إلى أن التجرُبة لا تولد ضرورة

[1]) ول ديورانت، المرجع السابق، ص: 322.

[2]) كامل محمّد محمد عَويضَة، عمانويل كانط ، شيخ الفلسفة في العصر الحديث ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص، ص: 11، 12.

بمعنى الكلمة، و أن العلم قائم على مثل هذه الضرورة ، و أن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك و من الإكتفاء بالتجرُبة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدا أولي في العقل، و بفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، و يجِب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية في العقل[1]، و تعيين وظائفها في المعرفة العلمية،و تلك هي الفِكرة النقدية التي بنى عليها كنط فلسفته، و لكنها لن تتضح عنده إلا بعد زمن غير قصير[2].

من خلال دراسة كانط لكتب هيوم تغيرت نظرته العقلية و ذلك إلى الاهتمام بالجانب الحسي داخل الإنسان فلا بد من الحواس و هذه الأخيرة غير كافية و بالتالي لا بُد من الجانب العقلي.

**جان جاك روسو*:**

تأثير روسو على فلسفة الأخلاق الكَنتِية؛ إلى أن بدأت في ستينيات القرن الماضي أبحاث مُعمقة حول فلسفة روسو، فأفاد منها كثيراً من ربط بين منظومة روسو الفلسفية و جوانب عديدة من فلسفة كانط الأخلاقية و الحقوقية و السياسية – الإجتماعية، و هدف المنظومتين:

---

[1]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع السابق، ص: 210،

[2]) يوسف كرم، المرجع نفسه، ص: 211.

* **روسو، جان جاك،(Rousseau ,J,J)**: أديب و كاتب و فيلسوف فرنسي ولد في جنيف سنة **1712** و توفي سنة **1778** في أرمنوقيل في فرنسا، و أعظم مؤلفاته العقد الإجتماعي ، و كان تأثير روسو عميقا في التاريخ الأوربي و خاصة الثورة الفرنسية ( أنظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل ، دار المحجة البيضاء، ط1، 2013م، ص، ص: 22، 23).

إعادة الحقوق إلى أصحابِها، أي إلى الجميع، على أساس المساواة –هذا هو المنطقي– و الإحترام لقيمة كل إنسان– هذا هو الأخلاقي–.[1]

و يعترف كانط بتأثر روسو في حواشي بحثه (( ملاحظات حول الشعور بالجمال و الجلال )) عام 1764 التي يقول فيها (( إن روسو وضع أموري في نِصابِها )). و لكن يستطيع كانط إكمال هذا المشروع، فقد شرع في إثبات حدود الرغبة أعني ما علينا أن نسميه بالواجب، و قد أخذ على عاتقه القيام بذلك في كتابه الثاني ‹‹ نقد العقل العملي››.

كانت كتابات ‹‹روسو›› مثل ‹‹ العقد الإجتماعي›› عام 1762 ترتبط ارتباطا أساسيا بمشكلات المسؤولية الذاتية و الجماعية و الواجب. و لقد قابل روسو بين الناس في ‹‹حالة الطبيعة›› و‹‹الإنسان كشخص جماعي مُتعاون مع الغير›› و أي إتفاق جماعي عند روسو أو أي تعميم هو موضوع ‹‹الإرادة العامة›› و هي بما هي كذلك تعيد تأكيد الحاجة إن لم تكن الرغبة في العلاقات المنظمة.

و لقد عرض ‹‹روسو›› الفكرة التي تقول إن ‹‹الإدارة العامة›› تنتظر دائما من يكتشفها، غير أن ‹‹مشروعات›› أو اقتراحات القانون تشيرُ إلى إمكان وجودها[2].

و رأى كَانط أيضاً أن روسو هو الذي كشف عما للتفكير من تأثير على وحدة الإنسان الطبيعية: على ذاته و عل وجوده مع الآخرين، فثمة الأنانية و التفاوت و الإدمان على إشباع حاجات مُتوهّمة و متعاظمة

[1]) إمانويل كنْت، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1، 2008، ص، ص: 14، 15.

[2]) كرستوفروانت، أندزجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، المرجع السابق، ص، ص : 38، 39.

الإغـــراء، الأمـــر الـــذي أدّى إلـــى اختـــراع الفنـــون و العلـــوم مـــن أجـــل هـــذا الغـرض. و قـد نجـم عـن ذلـك تـراكم الثـروة علـى أسـاس الفصـل فـي الفكـر بـين مـا هـو لـي و مـا هـو لـك. و مـن هنـا نشـأ القـانون ليحمـي المِلكيـة و نشـأت معه آلية السُلطة القاهِرة[1].

– هنـا لابـد مـن الإقـرار علـى مُلاحظـة واحـدة ألا و هـي: الإقـرار بحقـوق الإنسـان. و عنـدما يُطـرح القـانون فـي جمعيـة شـعبية، فمـا يُطلـب مـن النـاس لـيس هـو علـى وجـهِ الدقـة سـؤالهم عمـا إذا كـانوا يقبلونـه أو يرفضـونه، بـل مـا إذا كان هذا القانون يتطابق مع ‹‹الإرادة العامة›› التي هي إرادتهم.

أمـا روسـو فقـد كـان يـدعو إلـى الرجـوع للطبيعـة أي للفطـرة خالصـة ممـا غشـاها بـه المجتمـع مـن عـرف و تقليـد. و قـد قـال كـانط إنـه كـان يعتقـد أن العلـم أكبـر عنـوان للمجـد، و الغايـة القصـوى للإنسـانية، حتـى احتقـر الشـعب الجاهـل، فرفـع روسـو الغشـاوة عـن بصـيرته و علمـه أن حـال الطبيعـة أسـمى مـن حـال المدنيـة، و أن التربيـة يجـب أن تكـون سـلبية فـي الأكثـر، فتقتصـر علـى ضـمان حريـة الميـول الطبيعيـة، و تنبـذ إكـراه العـرف المصـطنع. إن روسـو عـالم الأخـلاق، فكمـا أن نيـوتن وجـد المبـدأ الـذي يـربط مـا بـين قـوانين الطبيعـة الماديـة، كـذلك استكشـف الحقيقـة البسـيطة التـي تضـيء الطبيعـة الإنسـانية إلـى أعماقهـا، و هـي الخلقيـة الصـافية المستصـفاة مـن كـل إضـافة زائفة[2].

[1]) إمانويل كنت، نقد العقل العملي، المصدر السابق، ص: 16.

[2]) يوسف كرم، المرجع السابق، ص: 211.

هنا نجد أن« روسو» قد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعارا مباشراً ليس إلى الإرتياب فيه السبيل[1].

و بالتالي نجد أن كانط تأثر بكل من روسو و هيوم و هذا الأخير أيقض كانط من سُباته الدوغمائي، أما روسو فقد علمه كيف يُبدي شكه جاه عقله[2].

لكن علم ((نيوتن))، وتشكك ((هيوم))،و أخلاقيات ((روسو))، كل هذا يتناوله كانط تناولا جديداً يضفي عليه أصالة و عمقاً، فالعلم النيوتني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث؛ و التشكك الهيومي لا يقف عند الشك، و الفِطرة الأخلاقية عند روسو أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجداني، و أخذ كانط يتساءل: ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة؟ و ماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة و المعلول رابطة تأليفية، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوي على فكرة معلولها، و ماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقي مطلق منقوش في قرار القلوب؟ هذه تأملات كانط في الفترة النقدية التي سنذكرها في الفترة الثالثة. فلا بُد أن تُصبح نظرات نيوتن و هيوم و روسو مادة للتأمل النقدي و أداة للبحث الميتافيزيقي[3].

---

[1]) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، المرجع السابق،ص: 66.

[2]) بيتر كونزمان و آخرون، أطلس dTV الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط2، لبنان، 2007،ص:135.

[3]) عثمان أمين، المرجع السابق، ص: 67.

**المرحلة الثالثة: المرحلة النقدية**

يبدو أن الفلسفة النقدية في صورتها الأولى بدأت في ذهن كانط بإشراق عام 1764 – الرثاء على **الميتافيزيقا***: بالرغم من كثرة النظريات الميتافيزيقية السابقة فإنها لم تجعل من الميتافيزيقا علما محدد المنهج، واضح الموضوعات يسمح بالتطور، ليقف في مصاف العلوم الرياضية و الفيزيائية، و إذن فالحاجة ماسة إلى تحديد منهج البحث في الميتافيزيقا و بيان طبيعة موضوعها.[1]

إن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستندة إلى نقد العقل الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي أن يتجاوزها، و الذي يخضع للنقد ما هنالك من تصورات قبلية يردها إلى مصادرها المختلفة و هي: الحساسية، و الذهن، و العقل.

و من هنا نجد لدى كنت توحيداً بين الميتافيزيقا، و بين الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية. و لكننا نراه في(( المؤلفات المنشورة بعد وفاته)) Opus Postmum يترجح بين هذا التوحيد، و بين التمييز بينهما. ذلك أننا نجده يميز الميتافيزيقا عن الفلسفة المتعالية بعدة خصائص: منها أن كلتيهما نوعان يندرجان تحت جس واحد، و في مقابل ذلك يراهما مرتبطتين بعلاقة إندماج. و يقول في موضع من المواضع أن نقد العقل المحض ينقسم إلى فرعين هما:[2]

---

***الميتافيزيقا Métaphysique**: معرفة ماهية الأشياء بذاتها، مقابل المظاهر التي تتسم بها. ( ينظر: موسوعة لالاند، المرجع السابق، ص: 791).

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية، المرجع السابق، ص: 33.

[2]) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات شارع فهد السالم، الكويت، 1979، ص: 26.

الفلسفة، و الرياضيات، و الفلسفة تنقسم بدورها إلى الفلسفة المتعالية، و الميتافيزيقا، فهاتان هما نوعان يندرجان تحت جنس الفلسفة. لكنه في موضع آخر يقدم الفلسفة المتعالية على الميتافيزيقا، لأن هذه يمكن أن تنطوي على العديد من المذاهب، أما الفلسفة المتعالية فشاملة شمولاً مطلقاً لكل المذاهب.

كذلك يميز بين كلتيهما على أساس أن الفلسفة المتعالية تهتم بتحديد أشكال الموضوع، أما الميتافيزيقا فتهتم أيضا بمادة المعرفة، كذلك تبدو الفلسفة المتعالية كأنها النظام الشامل للأفكار Ideen، و عقد هذا النظام هو فكرة الله ، و العالم، و الإنسان. و في هذا الحال يصعب تمييزها من الميتافيزيقا.

لكن ربما كان أظهر تمييز بينهما هو أن الفلسفة المتعالية معرفة تركيبية بِواسطة التصورات، بينما الميتافيزيقا تسلك مسلكاً تحليلياً ملتزمة بمبدأ الهوية[1].

لكن كانط لم يكن وضعياً تجريبياً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما: لقد أراد أن يضع حداً للميتافيزيقا الدوجماتيقية من ناحية، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير قابلة للتحقق العقلي أو التجريبي، لكنه من ناحية أخرى كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا، و سعى لذلك جهده، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق. و من هنا يمكن التحدث عن نوع من

[1]) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، المرجع نفسه، ص: 27.

الإزدواج في عقلية كانط: جانب عقلي صارم يلتزم بالبرهان العقلي(و التجريبي) الدقيق، و جانب أخلاقي يُخلي مجالاً للأماني الإنسانية في ميدان الأخلاق. و إذن فعقلية كانط مركبة، و ليست بسيطة؛ فمنهم من يردّه إلى الوحدة، كما فعل زمِل، و منهم من يبقي عليه كما هو رأي الغالبية[1].

و من خلال هذا الطرح يمكننا القول أن تقسيم مراحل تطور كانط الفكري و الروحي إلى مراحل ثلاثة : مرحلة إعتقادية تأثر فيها فولف، و مرحلة شكية فيها بهيوم، و مرحلة نقدية جاءت كرد فعل يناوئ المرحلتين السابقتين، " و من هنا فقد وجد كانط أنه لا سبيل إلى الفصل في الخصومة العنيفة التي قامت بين أنصار كل من الطرفية ، اللهم إلا بالالتجاء إلى محكمة النقد، من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه. ومعنى هذا أنه لابد من للعقل من أن يضطلع بعملية ((فحص ذاتي)) يحاول فيها أن يقيم في داخله محكمة عادلة تفصل في صحة كل ما نصدر من أحكام. و ليست هذه المحكمة –فيما يقول كانت نفسه– سوى الامتحان النقدي للعقل المجرد أو العقل النظري[2].

و يمكن تلخيص هته النتائج في ما يلي:

**أولاً:** نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية التي تتصف "بالقطعية" و هي التي تدعي المعرفة بما وراء العالم المادي، و إنها تعبر عن أفكار يقينية بصورة قطعية. و إنه جاء بفكرتي الزمان والمكان الفطريتين وهما فكرتان ميتافيزيقيتان بواسطتهما تتم معرفة الأشياء و بدونهما لا يمكن تحقيق

[1]) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، المرجع السابق، ص: 116.

[2]) زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، ط2، القاهرة، 1972، ص: 15.

ذلك. وبعد أكثر من قرنين على فلسفة كانط أثبت العلم أن المعرفة نسبية وتم تعريف المكان والزمان والمادة على أسس علمية بموجب النظرية النسبية لآينشتين.

**ثانياً:** نقد كانط الأخلاق العملية، ووضع لها قانون الإرادة المرتبط بالضمير، وبموجب هذا القانون يخضع السلوك بما يشبه العلة و المعلول، فالإرادة تخضع للعقل، و هو الأمر الذي يشبه قوانين الطبيعة عندما نقول" النار تحرق" النار علة والمحروق معلول، هذا قانون، كلما قمنا بالتجربة نجد ارتباط العلة بالمعلول، هكذا أراد كانط أن تكون الأخلاق، فالقانون الأخلاقي ينطبق على السلوك الإنساني. في حين أن الفلسفة المعاصرة و العلم المعاصر أثبتا أن القيم الأخلاقية خاضعة لظروف الزمان و المكان و اختلافهما، وهي نسبية.

**ثالثاً:** نقد كانط للميتافيزيقا من أجل أن يجعل الميتافيزيقا "علماً" يشبه الرياضيات و الفيزياء، أي يقيم الميتافيزيقا على أسس علمية، لتأثره بنيوتن في تجاربه العلمية. و نستطيع أن نقول أن مشروعه النقدي في هذه الناحية لم يتم بل لم يستطيع أن يقيم علماً للميتافيزيقا، على الرغم من الجهد الذي بذله في هذا المجال[1].

و منه يمكن القول بأن فلسفة كانط تميزت بأنها ثنائية تجمع بين المذهب العقلي في الفلسفة النظرية، و المذهب التجريبي في الفلسفة العملية.

[1]) حنان علي عواضة، الفلسفة النقدية لكانط، العدد: 203، جامعة بغداد، كلية الآداب ، قسم الفلسفة، 2012، ص: 655.

**المبحث الثاني: حياته و سيرته.**

**المطلب الأول: مولده و نشأته.**

وُلد إمانويل كانط في مدينة ((كونجسبرج)) في بروسيا الشرقية (وهي الآن كالينجارد) في الساعة الخامسة صباحا في اليوم الثاني و العشرين من شهر أفريل عام 1724 و كان الابن الرابع لتسعة أطفال؛ مات ثلاثة منهم و هم أطفال. وماتت أمه- حناريجينا- و هو في الثالثة عشرة من عمره. و يبدو أنها كانت أول مَنْ أدرك مواهبه العقلية.

كان والده (( يوهان جورج)) يعمل سراجاً، و توفي عندما كان كانط في الثانية و العشرين، و قضى كانط طفولته في حارة السراجين في كونجسبرج حيث نما في محيط تقوى متشدد.

و كانت كونجسبرج قد تأسست في نفس السنة التي وُلد فيها كانط من تجمع ثلاث مناطق سكنية تجمعت حول نهر ((بريجال))، و على خلاف المدن الألمانية الأخرى في هذه الحقبة، لم تكن كونجسبرج تملك صفوة حضرية مغلقة تتألف من طبقة الأشراف أو الأرستقراطية المحلية. [1]

ذهب كانط إلى مدرسة ((معهد فردريك)) و هو مؤسس تقوية خاصة في سنة 1732، و استمر فيه حتى سنة 1740. و كان راعي الأسرة ((فرانز ألبرت شولتس)) و هو نفسه مدير هذا المعهد.

و لقد أسس فيليب ياكوب سبنر (1632- 1705) مذهب التقوية Pietism في ألمانيا، و كان أنصار هذا المذهب ينظرون إلى الإيمان

[1]) كرستوفروانت أندزجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، المرجع السابق، ، ص،ص: 8، 9.

المسيحي لا على أنه مجموعة من القضايا العقائدية، و إنما على أنه علاقة حيّة مع الله.

و اعتبرت مؤسسة الكنيسة الوثرية- عند التقوية- على أنها أهمية من ((الكنيسة المستورة)) التي يشكل أعضائها من حيث المبدأ كل البشرية.

وعلى الرغم من تشديد مذهب التقوية على التجربة الحدسية فإن أنصارها شددوا تشديداً عظيماً على ممارسات العبادة. و لقد تحدث (ديفيد رونكن )- الذي كان معاصرا لكانط في معهد فردريك، و الذي سيصبح فيما بعد مدرساً لفقه اللغة في جامعة ( ليدن)- تحدث عن (نظام التعصب المتزمت الكئيب) الذي كان يسيطر على تنظيم المعهد.

و على حين أن كانط كان يعتز بذكرى التقوى المنزلية لوالديه، و يؤكد احترامه لجدية و هدوء التقوى التقليدية، فإنه لم يكن لديه سوى الاحتقار للنسخة الرسمية من المذهب التقوى الذي عرفه في المعهد.[1]

هذا يعني أن " كانط دخل جامعة كينجزبرج عام 1740، و أمضى بها ست سنين، درس فيها الفلسفة و اللاهوت و الرياضيات و الطبيعة. كان الاتجاه الفلسفي السائد في هذه الجامعة و غيرها من الجامعات الألمانية تدريس فلسفة ليبنتز و طبيعيات نيوتن. كان يتزعم كرستيان وولف Wolff (1679- 1754) نشر فلسفة ليبنتز ولتف حوله جماعة من المتحمسين لهذه الفلسفة ما سُمي( الاتجاه الليبنتزي- الوُلفِي) Leibniz Wolff Tradition، "و من زملاء وولف البارزين في هذا الاتجاه ألكسندر باومجارتن Baumgarten (1714- 1762) و لهما شروحهما المشهورة

[1]) كرستوفروانت أندزجي كليموفسكي، المرجع نفسه، ص،ص: 10 ،11.

على فلسفة ليبنتز، كان هذان أساتذة في جامعة ألمانية ؛ كان مارتن نتسن Kuutzen.M أستاذ الفلسفة و الميتافيزيقا في جامعة كينجزبرج وقت أن كان كانط طالباً، و كان الأستاذ من أتباع وولف، و كما أن نتسن لقّن كانط فلسفة ليبنتز وحجه إلى دراسة نيوتن و سمح له باستخدام مكتبته العلمية[1].

وقد تميزت محاضراته بالنقد والتحليل ولم يتبع الطريقة التقليدية المعتادة بالتقيد بالكتاب المقرر، فقط كان هدفه في محاضراته أن يستميل سامعيه ويشجع تلاميذه على التفكير المستقل، وهذا ينطبق على فلسفته، بأنه لاشيء هناك أبغض وأسوأ من أن تكون أفعال الناس خاضعة لإدارة الآخرين.

انصرف بعد عام 1760 عن النزعة العقلية إلى النزعة التجريبية وظل على ذلك الحال حتى عام 1770 وهو العام الذي وضع فيه أسس طريقته الإنتقادية الأصيلة، وفي سنة1781 ظهر كتابه "نقد العقل المحض" وبعده كتابه "المدخل إلى أي ميتافيزيقا مستقبلية" و بعد ذلك "مبادئ أساسية في ميتافيزيقا الأخلاق" "و نقد العقل العملي" و"نقد الحكم" و"الدين في حدود العقل" و"محاولات فلسفية في بناء سلم دائم" [2].

– " فكان لذلك أثره في توجيه فكره حتى كون فلسفة تميز تمييزاً بارزًا بين صورة خالصة و مادة، وحتى قال في وصف هذه الفلسفة: ((أردت أن أهدم العلم (بما بعد الطبيعة) لأقيم الإيمان))".[3]

---

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية، ص، ص: 17، 18.

[2]) عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة ليونانية إلى المعاصرة، المرجع السابق، ص:209.

[3]) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص: 209.

و في سياق بحث قصير في علم الأرصاد الجوية، كتب فيما بعد عن علم العقيدة الشفهي يقول: (( إننا حتى في طفولتنا كنا نستظهره عن ظهر قلب، معتقدين أننا فهمناه، و لكننا عندما تقدمنا في العمر و أصبحنا أكثر قدرة على التفكير، أدركنا أننا لم نفهم إلا أقل القليل مما حفظناه، و لذلك فجزاؤنا أننا نستحق أن نعود من جديد إلى المدرسة، لعلنا فحسب نجد شخصاً ما هناك (بجانبنا نحن أنفسنا) يفهم هذه التعاليم بشكل أفضل )).[1]

– فمنهج كانط ليس منهجاً بسيكولوجيا و لا جدليا ، و إنما يقول بوترو" إن المنهج الكانطي منهج تحليل ميتافيزيقي، والتحليل الميتافيزيقي يفك المعطيات إلى عناصرها البسيطة وعندها يتوقف التحليل. ويبدأ كانط بتحليل المعطيات. و يميز تحليله بين عنصرين: مادة و صورة، حساسية و فهم.

و لكن التحليل وحده لا يكفي ، بل يجب تفسير القيمة الموضوعية المعاني المجدة قبليا، و تحديدها قبليا كذلك. و هذه((ضرورة لا مناص منها. قبل أن نقدم على خطوة واحدة في مجال العقل الخالص. و إلا مضينا كالعميان، و بعد أن نتخبط هنا و هناك،ننتهي حيث ابتدأنا من الجهالة)) فأهم ما يجب أن نعني به هو معرفة الحد (الذي يمكن أن تبلغه المعرفة) كي نضيء الطريق أمام العقل و نصُونه من أي خطأ.[2]

هذا يعني أن كانط قد اعتمد على المنهج التحليلي و ضرورة تطبيقه على جميع المعارف و الأشياء للإقامة حكم قبلي و أن الأشياء في غالب

[1]) ألن و.وود، كانط: فيلسوف النقد، تر: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، العدد: 1677، ط1، 2014، ص: 19.

[2]) مراد وهبة، المذهب عند كنط، المرجع السابق، ص:11.

الأحيان تفرض نفسها عن الفكر و بالتالي يقع التوافق بينهما إلى أن تتم العملية التحليلية و بالتالي يشير كانط إلى الاستجابة و الرد و الإنشاء الناشط البنّاء، لذا يبدأ بتحليل المعاني المجردة القبلية، إذ يجب أن نعرف السبيل في معرفة الأشياء، أي الموضوعات، و هذا يمكن أن نسميه بمنهج التحليل الصوري.

– " إذن تحويل التحليل الكانطي إلى تحليل منطقي خطأ، أجل إنه مما لا شك فيه أن المنطق الخالص لا يشغل نفسه إلا بالمبادئ القبلية، و بغض الطرف عن كل محتوى المعرفة، أي عن كل علاقة المعرفة بالموضوع، لا يتصدى إلى الصورة المنطقية للمعارف في علاقتها فيما بينها، أي لصورة التفكير بوجه عام ". فالمنطق العام يشتغل فحسب بالصورة التي يمكن أن يقدمها الفهم›› بيد أن منطقاً كهذا لا يكفي ، لأن المعرفة في الواقع يمكن أن تُطابق الصورة المنطقية من غير أن تكون هناك أدنى ضرورة تحتم مُطابقتها للموضوع".[1]

– إن شراح كانط تأولوا منهجه تأويلات مختلفة: فذهب بعضهم إلى أنه منهج ميتافيزيقي خالص، و رأى آخرون أنه منهج تجريبي خالص، و في كلتا الدعوتين شيء من الصحة على شرط الجمع بينهما. التجرُبة تُقدم نُقطة البِداية، و التحليل الميتافيزيقي يُحلل هذه المعطيات إلى عناصر لا يتوصّل إليها بالملاحظة وحدها. و إذا شئنا مقارنة تقريبية، قلنا أن هذه العملية تقرب من تحليل الكيميائيين الذي يكشف في الماء مثلا غازين لا يمكن لمسهما. على أن هذا لا يعدو أن يكون رمزاً لحقيقة التحليل الميتافيزيقي[2]. ولكن في حقيقة الأمر نجد أن كانط اتبع منهجين:

[1]) مراد وهبة، المرجع نفسه، ص: 14.

[2]) إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، بمكتبة فران الفلسفية، د ط، 1926 ، ص، ص: 24، 25.

الإنطلاق من منهج التجربة ثم الصعود بالتحليل، و المنهج الاستنباطي و الافتراضي. فالأول: يكون باتخاذ مبادئ أعم وما يستطاع إيجاده من قضايا لكي ينسقها و يفسرها العقل و تصوراته للنزول نحو الظاهرات. أما المنهج الثاني: ابتكره كانط لأنه لم يكتفي بمنهج التحليل فقط، لأن منهج الاستنباط الافتراضي هو منهج ينطلق موضع مبادئ على سبيل الافتراض يجري فحصها بمقابل النتائج التي يتم التوصل إليها مع المعطيات الواقعية للتأكد من صحتها ثم اعتمد على القوانين العلمية و بالتالي استخدم كانط هذا المنهج الثاني لأن التجرُبة الحسية ليست الميدان الوحيد الذي يحدد فهمنا و ينتهي بنا إلى الوقوف على الحقائق العلمية للأفكار فمثلا 2+2=4 هذه حقيقية قبل التجربة كونها تستمد نوعها الضروري في تركيب نوعها الفطري من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجبُ أن تعمل عليها عُقولنا.

**المطلب الثاني: سيرته مؤلفاته ووفاته.**

**1) سيرته:**

كان كانط واسع الإطلاع: تشهد بذلك كتبه إذ ترى فيها إحاطته بالمذاهب الفلسفية و النظريات العلمية في مختلف العصور إلى يومه، و يشهد له تنوع المحاضرات التي كان يعطيها في الجامعة و التي اشرنا إليها آنفاً. من الطبيعي أن يستلزم ذلك الجهد الشاق حياة خاصة منظمة. كان يستيقظ في الخامسة إلا ربما كل صباح ويقضي أسعد ساعات اليوم بين الخامسة و السادسة مع قدح من الشاي و الغليون، مُفكرا فيما سوف

يقوم به من عمل طول يومه [1]. يعد محاضراته بين السادسة و السابعة و يلقي محاضراته بين السابعة و التاسعة و العاشرة، ثم يكتب حتى منتصف الحادية عشره؛ كان يُحب الغذاء الطيب وكان يدعو دائما اثنين أو ثلاثة من أصدقائه للغذاء معه و قد تستمر أحاديثهم حتى الرابعة. كان كانط محدثا بارعاً ة مغرماً بالقصص و النوادر و الطرائف؛ كان يبدأ نزهته اليومية في وقت من الدقة بحيث يضبط الناس ساعاتهم برؤيته؛ لوحظ عليه أنه انصرف عن النزهة أسبوعين حين وقع على كتب روسو الذي أخذ عن كانط لبَّه. كان يعود من نزهته فيقرأ حتى العاشرة ما حيث يأوي إلى فراشه.

كانت محاضراته أكثر جاذبية من كتبه إذ كان يهرع إلى سماعه كثير من المثقفين غير طُلابه، كان كثيرا ما يترك الموضوع الرئيسي للمحاضرة ليتحدث عن موضوعات متصلة ويطيل فيها مما يضفي عليه قوة شخصية وسعةُ علم، فإذا أحس أنه أطال خروجا عن الموضوع و أن لا يزال لديه ما يقوله قال "وما إلى ذلك". ثم يعود إلى محاضراته؛ كان يكره الطالب يدون محاضراته و كانت كلماته التي يكررها: " **فكر لنفسك وابحث بنفسك؛ قف على قدميك؛ إني لا أعلمك فلسفة الفلاسفة لكني أريد أن أعلمك كيف تفلسف**"". وكانت أكثر محاضراته جاذبية في الأنثروبولوجيا إذ كان يوجه طلابه نحو الدراسة التفصيلية للوقائع و إجراء التجارب و التقصي التاريخي للأحداث وكان يحذرهم من الإغراق في الفلسفة النظرية قبل التمكن من تلك الدراسات التجريبية.

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية، المرجع السابق، ص: 23.

كان متدينا يعتقد بوجود الله وبوجود القيم الخلقية المطلقة، ويرجع ذلك إلى حياة الطفولة وتأثير أمه، كان يتجنب البحث في الأديان المنزلة وكان يكره الحياة الدينية معبرا عنها في طقوس آلية لا روح فيها، لكنه كان مشبوب العاطفة نحو البحث في حقائق الدين بحثاً فلسفياً. كان يحب قراءة الأدب اللاتيني كما كان معجباً بأدب بوب Pope و ملتن من المحدثين. لم يمكن ذا حس فني رفيع: لم يقبل على سماع الموسيقى أو تقديم الصور و الرسوم؛ كان يحتفظ في منزله بصورة واحدة هي صورة روسو.

لم يبرح كانط كينجزبرج إلا الفترة التي كان يعطي فيها دروساً خاصة لأنجال الأسر الثرية في بدء حياته، وهي ثمان سنوات. ترجع أهمية مدينته إلى أنها كانت مركزا تجارياً مع بولندا ولتوانيا وانجلترا و دنمارك والسويد؛ كان أغلب سكانها من الألمان غير أنها حوت كثيرا من رجال الأعمال الأجانب. عاش كنط أعزب و لكنه كان يعجب بالنساء الجميلات وكن يعجبن به، لكنه لم يندم حتى في كهولته على أنه لم يتزوج. لم يذهب لطبيب لكنه كان ضعيف الصحة.

قد تقترح هذه السمات أن كانط كان مُنطوياً على نفسه، صرف حياته كلها في مدينة واحدة يقرأ ويكتب وعاش أعزب، لكنا نلاحظ أنه كان اجتماعيا من طراز فريد. كان وجهاء المدينة ورجال الأعمال الأجانب من أعز أصدقائه، كان يلعب الورق والبلياردو حتى في كهولته، كان معروفا لدى رجال الحكم فقد[1] أهدى "نقد العقل الخاص" إلى البارون و

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية، المرجع نفسه، ص: 23، 24.

زدلتسZdelitz Von وزير التربية. كان شديد الاهتمام بالأحداث السياسية وبقراءة الصحف ويناقشها في. جلساته الخاصة مع أصدقائه.

نختم تاريخ حياة كانط بواقعة معينة تشير إلى جرأته في سبيل الحق وإدراك الدولة-البروسية لخطورة آرائه وتأثيرها على الأفراد. أصدر وزير العدل في بروسيا الشرقية- لوثرى متحمس- قرارا بفرض رقابة الدولة على ما يكتبه الفكر الحر عن المعتقدات اللوثرية، لم تفرض الرقابة أول الأمر حظرا على كتب كنط ظناً منها أن هذه الكتب تؤيد تلك المعتقدات؛ لكن تغير موقف الوزير من كنط بعد قيام الثورة الفرنسية. كان نشر كنط وقتئذ مقالة عن فشل كل المحاولات الفلسفية لإقرار العناية الإلهية:

On The Failure of All philosophical Attenpt At A Theodicy، قال فيها أن من الممكن أن ينال النبي يعقوب عقوبة السلطان و أي تنشأ له محاكم التفتيش لخروجه عن العقائد المألوفة باستثناء واحد هو الله الكائن الوحيد الذي يعرف مقدار تقواه و ورعه. نشر كانط في عام 1792 مقالة أخرى عن الشر الحقيقي في طبيعة الإنسان صارت فيما بعد أحد فصول كتاب الدين في إطار العقل وحده. حين شعر الناشر-وهو متحمس لكانط- أن الرقابة قد تمنع نشر المقالة أرسلها للنشر في يمينا(في في بينا)، ولكن حين علم كنط ذلك أرسل نسخة من مقالته إلى الرقابة قائلا أنه لا يقصد بكتاباته عامة القراء و إنما المثقفون. و لم تمضي ثلاثة شهور حتى نشر كنط مقالة ثالثة عن صراع مبدأ الخير مع الشر On The Conflict of The Good Principle With The Evil ولكن الرقابة منعت نشرها[1]. كان قد تم لكنط حينئذ نشر كتابه

[1]) محمود زيدان، كنط و فلسفته النظرية، المرجع نفسه، ص: 25.

السابق الإشارة إليه عن الدين قدر المسئولون خطورة كانط فأصدر الملك أمرا عام 1794 خاصا بكانط يؤنبه عما ينشر مما يعرض مبادئ الكتاب المقدس للخطر ويحذره من سوء العاقبة إن حاضر أو نشر فيما يمس ديانة لوثر. وحد كنط لزاما عليه أن يرفع إلى الملك كتابا يُبرئ فيه نفسه من الاتهام، وقال فيه أنه مواطن مخلص لا يدعو لإفساد الشباب وأنه يكتب ما يعتقد أنه حق و في جانب الدين و أنه بآرائه يضع أساساً متيناً للتدين الصحيح و أنه في الحادية و السبعين – يقصد أنه في أواخر حياته – و أنه مقبل في القريب على المولى الذي يعرف ما في قلبه؛ اختتم كنط خطابه بأن وعد الملك ألا يكتب في موضوعات الدين، لأنه ينكر ما قاله، و إنما طاعة الملك؛ ‹‹ من الحق أن أقول كل ما هو حق و لكن ليس من واجبي بالضرورة أن أقول للعامة كل ما هو حق››. ظل كنط محترماً الوعد الذي قطعه على نفسه أمام الملك، لكنه شعر بالتحلل منه عام1798. حين مات الملك، حينئذ نشر آخر مقال له صراع الملكات[1].

**2) مؤلفاته:**

ترك لنا كانط على مدى ثمانين عاماً عاشها مجموعة كبيرة من المؤلفات كتبها في جميع فروع العلم و الفلسفة المعروفة في زمنه حيث أنها جعلت منه فيلسوفاً فذاً في تاريخ الفلسفة، و يتبين لنا أنه كان موسوعي الفكر و من أهم هذه المؤلفات نذكر:

كان وضَع حتى قبل عام 1770 رسائل عدة في الطبيعيات:

[1]) محمود زيدان، المرجع نفسه، ص:25، 26.

- 1746: خواطر حول التقييم أو التقدير الحقيقي للقوى الحية،

Thoughts on the true Estimation of living forcses و هو أقدم مؤلفاته قام فيه بالتوفيق بين نظريتي ليبنتز و نيوتن في طبيعة القوة، و هما الفلسفتان اللتان كانتا سائدتين في ألمانيا في ذلك الوقت.[1]

-" 1747: تصور جديد للحركة و السكون، 1758 و في الجغرافيا: حول تبدلات حركة دوران الأرض، 1754: لو شاخت الأرض، 1754: حول الزلازل و الرياح، 1756 و 1757: و في الفلك: التاريخ الكلي للطبيعة و نظرية السماء، 1755؛ و أخيرا في الفلسفة: اعتبارات التفاؤل، 1759: اللطافة الكاذبة لأوجه القياس الأربعة، 1762؛ الأساس الممكن الوحيد للبرهان على وجود الله، 1763؛ محاولة لإدخال مفهوم الكمية السالبة إلى الفلسفة، 1763؛ملاحظات حول حس الجميل و الجليل،1764؛ في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاقي،1764؛ أحلام راء مفسرة بأحلام الميتافيزيقا، 1766.

على هذا كانت تأليفه كثيرة إلى حد يلفت النظر حينما أصدر في عام 1781 نقد العقل الخالص ( الطبعة الثانية سنة 1787). و كان تيسر له، منذ عام 1775، أن يقرأ المحاولات الفلسفية لهيوم ، غب ترجمتها إلى الألمانية ، فوجد فيها أول حافز له على مباحثه النقدية . ثم أصدر في عام 1783 مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة، و لم يزد فيها على تغيير طريقة عرض أفكاره . و في عام 1788 صدر له النقد الثاني، نقد العقل العملي( Critique of paractical Reason)؛ و في عام 1790 النقد الثالث، نقد ملكات الحكم.( Critique of Judgment).

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه، المرجع السابق، ص: 19.

علاوة على هذه الأعمال النقدية الثلاثة، نشر عدداً كبيراً من المؤلفات التي تمت إلى النقد بصفة عامة بأوثق الصِلات. فإلى جانب مؤلفاته في الجغرافيا أو التاريخ العام: فكرة تاريخ كلي من وجهة النظر الكسموبوليتية، 1784؛ خلاصة ل" أفكار" هردر، 1785 تعريف مفهوم العرق البشري، 1785؛ تكهنات حول بدأ تاريخ البشرية، 1786، هناك المؤلفات التي ترتبط " بنقد العقل الخالص"[1].

" نقد العقل الخالص 1781 Critique of pure Reason أضخم كتبه الفلسفية، صعب الفهم ، لا ينافسه في الصعوبة غير من تربوا على هذا الكتاب أمثال هيجل و بيرس و هوايتهد. و سبب صعوبته- كما يقول كانط- صعوبة الموضوعات التي تناولها الكتاب، فضلاً عن كثرة المصطلحات الخاصة به و التي استخدمها فيه على الرغم من حرصه على تعريف كل لفظ يستخدمه، بالإضافة إلى استخدام معانٍ متعددة باللفظ الواحد."[2]

المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة ، 1786؛ حول إخفاق جميع محاولات الفلاسفة في موضوع العدالة الإلهية ، 1791؛ ثم المؤلفات التي ترتبط بالأخلاق: أساس الميتافيزيقا في الأخلاق، 1785؛ حول بدأ الحق الطبيعي عند هوفلاند،1786؛ الدين في حدود العقل المحض، 1793؛ في السلم الدائم، 1795؛ ميتافيزيقا الأخلاق، و قد ضم المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق، و المبادئ الميتافيزيقية الأولى

[1]) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص: 244.

[2]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه، المرجع السابق، ص: 21.

لنظرية الفضيلة ، 1797؛ صراع الملكات ،1798؛ و أخيرا رسالة في استعمال المبادئ الغائية في الفلسفة[1].

**3) وفاته:**

"توفي الفيلسوف إيمانويل كانط في 1804(1219ه)، في العام الذي أعلن فيه نابليون إمبراطوراً على فرنسا. ولذلك لن يشهد هذا الفيلسوف الألماني تلك الحروب البونابرتية التي ستضرب أعماق القارة الأوروبية وصولاً إلى بروسيا"[2].

حيث أصابت كانط نوبة قلبية فلازم الفِراش طيلة أربعة أيام ثم نهض و كان يتناول الطعام مع زائريه. لكن قوته بدأت تتلاشى و في الساعة العاشرة من صباح 12-2-1804 سمعه أحد تلاميذه يهمس بآخر كلماته ‹‹حسن›› و أغمض عينيه. يقول مرافقه ‹‹كان موته توقفا للحياة، لا فِعلا عنيفا للطبيعة وودّعت مدينة و جامعة كونيغسبورغ ، فيلسوفها في مأتم مهيب، و دفن في ‹‹ قبو الأساتذة›› في مقبرة الجامعة دون أيّة مراسم دينية، و بعد أن نقل رفائه مرارا بسبب تقلُّب الأحوال أُنشئ له ضريح في سنة 1924 بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاده و نُقشت عليه العبارة الشهيرة من خلال كتابه: ‹‹ نقد العقل العملي›› : ‹‹شيئان يملآن الوجدان بإجلال و إعجاب يتجددان و يزدادان على الدوام كلما أمعن التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي و القانون الأخلاقي في صدري››. يصفه

[1]) إميل برهييه، المرجع نفسه، ص: 245.

[2]) وليد نويهض، كانط ينقل أنوار الفلسفة من أوروبا إلى ألمانيا، مجلة الوسط ، البلد العدد 1323، 20 أفريل 2006م الموافق 21 ربيع الأول1427ه.

عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلاسفة ب« أعظم فلاسفة العصر الحديث».[1]

**المبحث الثالث: ملامح فلسفة كانط.**

**المطلب الأول: المجال الأخلاقي.**

إن الفلسفة الإنسانية تضع الإنسان كفرد وكمجموع وكنوع وكشكل للوجود في مركز إهتمامها ولذلك كان أكثر ما تنادي به الفلسفة الإنسانية هو أن الحياة الإنسانية بشكل عام وحياة كل إنسان بشكل خاص تتضمن شكلا من أشكال القيمة الإنسانية المتأصلة و إحترام -- هذه القيمة الإنسانية في العديد من النظم الإنسانية يشكل المنطلق أو الأساس للمبادئ الأخلاقية الأساسية، ولم يؤكد أحد على هذا المعنى بقوة و إتساق أكثر من الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، فقد حاول في كتابه " تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق" الذي نشر سنة 1785م التعبير عن المبدأ الأسمى للمبادئ الأخلاقية.

إن كانط لا يعارض كون الإنسان بل يسعى على بلوغ السعادة، إلا أن فكرة السعادة قد بلغت من عدم التجديد درجة جعلت كل إنسان يعجز عن التعبير عما يشتهيه بالرغم من رغبته في تحقيق السعادة لنفسه، لقد كان كانط في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية، فأراد أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود الميول و الأهواء لهذا استبعد اللذة والمنفعة والسعادة كغاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية إذ جعل الباعث للأفعال يقوم على الإرادة نفسها، لذلك ارتدت عنده الأخلاق على مبدأ الواجب وفرق بين

[1]) عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، ط1، الجزائر، 1432- 2011، ص: 159.

نوعين من الواجبات: واجبات واتجاه الذات وأخرى اتجاه الآخرين و قد فصل فيهما في مقاله تأملات في التربية. فالواجب يعتبر محور الأخلاق الإنسانية، فالأخلاق تؤسس على مبادئ العقل المطلق والتي تتمثل في فكرة الواجب[1].

من أهم مميزات هذا الواجب أنه يفترض توافر حرية الإرادة عند الإنسان، فالإنسان يختار بإرادته العاقلة أفعاله وبدون تلك الحرية لا يكون السلوك أخلاقيا.

يعتبر إيمانويل كانط من أبرز الفلاسفة الذين عالجوا المشكلة الأخلاقية أو كانت فلسفتهم مرتبطة بالمسألة الأخلاقية، فالأخلاق الكانطية تعطي الأولوية للإرادة وهي الضمان لكل فعل أخلاقي ومنه فإن الإرادة الحرة هي مبدأ الفعل الخيِّر.

يتجه كانط بالأخلاق إتجاها عقليا، كُلياً ولذلك تختلف فلسفته الأخلاقية اختلافا جذريا مع فلاسفة اللذة الحسية والمنفعة العملية ولذلك نجده لا يهتم بالنتائج و الآثار والمنافع، وإنما بالغايات الكلية، ويتضح ذلك في نظرته إلى الإرادة الخيِّر تلك الإرادة التي تمثل لدى كانط الخير في ذاته.

إن النية الحسنة هي التي توصف بالأخلاق ولهذا إتجه كانط إلى العقل كأساس للتمييز بين الخير والشر لأن الحكم على الفعل ظاهرياً في أغلب الأحيان عن المعنى الحقيقي للقيمة الأخلاقية[2].

---

[1]) أسماء عقوني، إبستيمولوجيا الأخلاق عند كانط، المرجع السابق، ص: 91.

[2]) أسماء عقوني، المرجع نفسه، ص: 92.

**مفهوم الإرادة الخيِّرة:**

إن الإرادة الخيِّرة لا تكون خيِّرة بما تحدثه من أثر أو بما تحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده؛ أعني أنها خيِّرة في ذاتها[1].

لهذا جعل كانط الفعل الأخلاقي يصدر من الإرادة الخيِّرة، فالإرادة الخيِّرة خَيرٌ في ذاتها أي، الإنسان يقوم بفعل الخير من أجل الخير و فقط، لا ينتظر مكافأة أو جزاء على هذا الفعل، وهذا بفعل الواجب أي إرادة الواجب هي التي تدفع الإنسان إلى فعل الخير فهو يتصف بالكلية والضرورة وعدم المشروطية لأنه عقلي وقبلي فالعقل هو الذي يميز بين أنواع السلوك ويأمر باللإلتزام بما يؤمن به كقواعد كلية أخلاقية مهما كانت نتائج الالتزام.

الإرادة هي إرادة العمل بمقتضى الواجب، والواجب وحده، دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا، فهي مستقلة استقلالا تاماً وتستمد ناموسها من ذاتها وحريتها من ذاته[2].

إن النظرية الأخلاقية عند كانط تقوم على مجموعة من المبادئ وهي: الإرادة الخيرة، الواجب، القانون الأخلاقي.

---

[1]) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفّار مكّاوي، منشورات الجمل، ط1، كلونيا، ألمانيا ، 2002، ص، ص: 39،40 .

[2]) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص : 7.

### 1 الإرادة الخيِّرة:

تقوم ماهية الأخلاق في الدافع الذي منه يصدر العمل، فيكون الشخص أخلاقياً حين ينطلق من الواجب، وليس خشية عقوبة أو توقعا لمكافأة يرجوها، فالرجل الذي يحفظ العهد أو يسدد ديونه تحاشيا لعقوبة أو خدمة لمصلحته ليس أخلاقيا، إنما يكون أخلاقيا إذا أدرك فقط أنه ينبغي أن يحفظ العهد ويسدد الديون، لان من واجبه أن يفعل ذلك بغض النظر عما يترتب على ذلك من نتائج[1].

و ما يترتب عن ذلك أن الإنسان الخيِّر أو الطيب هو في الحقيقة الإنسان الذي يملك إرادة خيرة، أي الذي يعمل انطلاقا من إحساس بالواجب، ذلك أن الإرادة الخيِّرة خيِّرة لاَ لِمَا لها من آثار و نتائج، بل لأنها خيِّرة بحد ذاتها.

تتمثل الإرادة الخيِّرة أو الطيبة التي تعمل انطلاقاً من الواجب في شمولية الفعل أو فيما أطلق عليه كانط الأمر المطلق، و لما كانت البشرية عبارة عن كائنات عاقلة وجب عليها أن تتصرف بطريقة عقلانية، و كل فعل يريده فاعله أن يصير قانونا عاما يكون فعلا أخلاقياً و ملزماً في آن واحد.

يؤكد كانط على أن الإرادة الخيِّرة تمثل الخير في ذاته ، دون النظر إلى المنافع و المكاسب التي تؤدي إليها و تتميز تلك الإرادة بسمُوِّهاَ و علوِّها و في هذا يذهب كانط إلى أن الإرادة لو تعثرت بسبب أو بآخر فإن هذه الإرادة تنقصها تماما القدرة على إدراك مراميها.

[1]) أسماء عقوني، المرجع السابق، ص: 93.

و يعترف كثيرا من الفلاسفة بأن كانط أحدث ثورة في الأخلاق بنظريته الخاصة بالإرادة و التي تستمد قانوناً من ذاتها.

ففي السابق كان شائعاً أن الأخلاق أو الإرادة تحكمها مؤشرات خارجية، و لكن عند كانط هي تستمد قانونها من ذاتها. و هذا هو القانون الأخلاقي.

يؤكد كانط على أن طبيعة الإنسان هي العقل، و لذلك يجب عليه أن يسير في حياته الخلقية على مبادئ العقل وحده، و من هذا نجده يرفض أي عنصر تجريبي كأساس للأخلاق.

**2 مفهوم الواجب:**

يتخذ منه ركيزة أساسية في بناء فلسفته الأخلاقية، و نعني بفكرة الواجب أنه ينبغي أن نعمل تبعاً لقاعدة تقبل أن تكون شمولية بغير تناقض، أن قانوناً كهذا هو ما يُسمى القانون الأخلاقي [1].

أما أهمية الإرادة الطيبة في الإنسان فتأتي من تسليم كانط بفرضية عقم الشعور الطبيعي في الإنساني، و عدم أهليته للقيام بالفعال الأخلاقية، و بأن هذه الإرادة تمثل جوهر القانون الأخلاقي بالنسبة للأفعال الأخلاقية جميعا." هو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته، دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة"[2].

[1]) أسماء عقوني، المرجع نفسه، ص، ص: 94، 95.

[2]) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط2، 1982م، ص: 542.

ويعرفه كانط بقوله: " الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون"[1].

إحترام الواجب في حق القانون هو وحده الدافع القادر على إعطاء الفعل قيمة أخلاقية. الأخلاق عند كانط تقوم على تطبيق الواجب المطلق وبدافع وحيد هو إحترام هذا الواجب بمعزل عن أي دافع آخر أو عن أي مصلحة أو لذة تؤدي إلى اللاأخلاقية.

و يسمى كانط إحترام الواجب لأجل الواجب وحده دون غيره، الإرادة الطيبة و هي إرادة يجب أن تكون مستقلة بذاتها حرة لأن القانون الأخلاقي إذا فرض على الإنسان من الخارج أي من الله أو من المجتمع قصر عن كونه مطلقاً[2].

وقد عبر كانط عن الأمر و الواجب المطلق بثلاث صيغ هي:

– اعتبر كانط أن العقل لا يبرر القانون الأخلاقي بإعتبار مادته بل بإعتبار شكله الذي يجب أن شكل جملة عامة فعبر عن الواجب المطلق بصيغة هي:" إفعل بحسب المسلمة التي يمكنها في نفس الوقت أن تجعل من نفسها قانوناً عاماً "[3] .

– حلل كانط الأمر المطلق فتوصل إلى الإقرار أن العمل الأخلاقي يشكل في ذاته غايته الأخلاقية، فأوجب على كرامة الإنسان أن تسعى إلى تحقيق غاية مطلقة هي أن يكون الإنسان غاية بحد ذاته و خلص من

[1]) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص: 51.
[2]) أسماء عقوني، المرجع السابق، ص: 96.
[3]) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر سبق ذكره، ص: 124.

ذلك إلى صيغة ثانية تعبر عن الأمر المطلق و تقتضي بأن ينظر الإنسان في عمله إلى إنسانيته الذاتية و إنسانية الآخرين كغاية لا كوسيلة، " إفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك و في شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً و في نفس الوقت غاية في ذاتها، و لا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة "[1].

– إعتبر كانط أن ما يجمع الناس الذين يختلفون دائما بمصالحهم و أنساقهم الفكرية هو القانون الأخلاقي الصادر عن إرادتهم الخالصة وفق مبدأ الإرادة. فالمجتمع لا يجب أن يكون إلا جمهورية إرادات تفرض قوانين على نفسها بملء حريتها، و خلص كانط من هذه الفكرة إلى صيغة ثالثة تعبر عن الأمر المطلق، " إفعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام"[2] .

و أن الإرادة الخيِّرة ترتبط بالحرية و بالتالي نجد أن كانط لا يتحدث عن حُرية ظاهرة أو حُرية جوفاء لا تعني مضمونها بل يتحدث عن حرية تستند إلى قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا و استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية، و الواقع أن طابع الواجب اللامشروط ‹‹inconditionné›› يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذي يعمل وفق فكرة الواجب الكانطية، و يعني هذا القول أن الحرية ترتبط بالواجب، فلا واجب بدون حرية يستند إليها، و لا حرية إلا في ظل الواجب[3] الذي يسير الإنسان بمقتضاه وفق إرادته الحرة.. الخيِّرة.

---

[1]) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص، ص: 108، 109.

[2]) إمانويل كانت، المصدر نفسه، ص: 94.

[3]) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية "مشكلة الحرية"، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط2، القاهرة، (ب– ت)، ص:42.

و على الرغم من إيمان كانط الحرية و ضرورة توافرها كعنصر أساسي في إرساء دعائم الواجب و من ثم الأخلاق، فإنه يرى أننا أحرار و مُجبرون في ذات الوقت، أحرار إذا وضعنا في اعتبارنا أننا ذوات معقولة تعلو على الزمان و تتجاوزه، و مجبرون إذا وضعنا في اعتبارنا أننا ذوات حسيَّة تجريبية تخضع للعلة في نِطاق الزمان، فالحرية تتعلق بالجانب المعقول في الإنسان أي بالروح و العقل، بينما تتعلق الجبرية بالجانب الحسِّي في الإنسان باعتباره جسداً كسائر الأجساد الطبيعية [1].

لقد قسم إيمانويل كانط الواجبات إلى نوعين:

أ -**واجبات اتجاه الذات:**

" إن الأفعال الإنسانية لا تكون خيِّرة إلا إذا صدرت عن واجب، و ليس بُغية تحقيق مصلحة شخصية، فإذا أدى الإنسان فعلا بدافع الواجب أصبح تصرفه سلوكا أخلاقيا ومنه كانت محافظة الإنسان على حياته واجب لذلك نجد كانط قد رفض الإنتحار.

كما أن الواجبات اتجاه الذات لا تتمثل في الحصول على أشياء مادية كاللباس و المسكن أو السعي وراء تحقيق رغباته ميوله" [2].

" و لكن تتمثل هذه الواجبات في إمتلاك المرء إحساس داخلي معيّن بالكرامة يجعل الإنسان أنبل من سائر المخلوقات جميعاً"[3] . و منه فلا بد على الإنسان أن يتمسك بالكرامة الإنسانية التي إعتبرها كانط من أهم

---

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه، المرجع السابق، ص: 61.

[2]) أسماء عقوني، المرجع السابق، ص: 97.

[3]) أمانويل كانط ،ثلاث نصوص (تأملات في التربية- ما هي الأنوار؟- ما التوجه في التفكير؟) ، تعريب و تعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2005، ص: 69.

مميزاته و صفاته التي لا بُد عليه الحفاظ عليها، و قد أعطى كانط مثالا عن ذلك عندما قال أننا نتخلى عن الكرامة الإنسانية حين نُدمن الخمر، بمعنى مختلف التصرفات التي تحط من قيمة الإنسان إلى ما دون الحيوان لذلك سُمي كانط بفيلسوف الكرامة الإنسانية فالطفل مثلا يمكن أن ينحط دون كرامة الإنسان إذا كذب، لأنه قادر على التفكير فالكذب يجعل الإنسان مُحتقراً من طرف الآخرين و يُفقد الإحترام تجاه نفسه، فالإحترام و الثقة يجب على كل شخص أن يشعر بهما نحو ذاته، فالواجب تجاه الذات يقوم بالنسبة للإنسان على حفظ كرامة الإنسانية في شخصه الخاص.

ب – **واجبات اتجاه الآخرين:**

"ينبغي أن يلقّن الطفل في سن مبكرة جداً التقدير و الإحترام اللّذين يجب أن يكنّهما لحق الآخرين"[1] . يَعتبر كانط أن الإحسان إلى الغير رغم ما يشعر به الإنسان من مشاكل و هموم ذاتية و مشاركته الآخرين و التعاون معهم رغم كل ما يمر به، فإن تصرفه هذا صادر عن شعوره بالواجب.

لا بد من الحرص على ممارسة الإنسان لواجباته تجاه الآخرين و يتم تعويد الإنسان على فعل ذلك منذ أن يكون طفلا.

الإنسان الذي يحسن إلى الغير رغم ما يشعر به من همومه الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية للآخرين، و القيام بمعاونتهم رغم الإنشغال بشقائه الشخصي فإن تصرفه هذا يصدر عن شعور بالواجب[2].

[1]) امانويل كانط، تأملات في التربية، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]) أسماء عقوني، المرجع السابق، ص: 98.

و من هنا يمكننا القول: بأن الأخلاق خاصية جوهرية في الإنسان تندرج ضمن فلسفة القيم التي تختص بدراسة السلوك الإنساني باعتباره كائن أخلاقي، و فيما يلي التعريف بأهم المفاهيم الكانطية في مجال الأخلاق.

- **القيم الأخلاقية:**

هي مجموعة المبادئ النظرية و القواعد العملية التي يجب على الإنسان أن يحترمها في سلوكه نحو نفسه و نحو غيره، تضبط سلوك و أفعال الإنسان وفق ما يجب أن يكون عليه و يسمى العلم الذي يبحث في الأخلاق بعلم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق و هو يهدف إلى تفسير معنى الخير و الشر ووضع المثل العليا للسلوك الإنساني و تحديد المعايير التي نحكم على أساسها على السلوك الإنساني بالخير أو الشر. فالأخلاق أو القيم الأخلاقية هي مع معيار قياس السلوك الإنساني إستحساناً أو إستهجانا أو هي تلك القيم الجديرة بالطلب التي نسعى لإكتسابها طلبا للفضيلة و المثل العليا.

- **الضمير الخُلقي:**

هو ملكة عقلية خالصة و أحكامها مطلقة حيث قسم كانط العقل إلى قسمين: عقل نظري مجاله العلم هو ملكة المعرفة، و عقل عملي مجاله الأخلاق فهو ملكة الحكم، و أن الحكم على الفعل الخلقي في ذاته لا بالنظر إلى نتائجه و آثاره، و الإرادة الخيِّرة ( النية الطيبة) هي الدعامة الأساسية للفعل الأخلاقي، فالعقل العملي يصدر قوانين أخلاقية على

شكل أوامر للإرادة الخيرة تتعارض مع غرائزنا وانفعالاتنا و مصالحنا المختلفة [1].

وهي أوامر قطعية لا شرطية تأخذ طابع الإلتزام أي القيام بالواجب من أجل الواجب دون اعتبار للنتائج كالقول مثلا: كن خيرا، قل الصدق دائما و هذه الأوامر ترتبط الإرادة بالواجب. و يعني كانط بمبدأ الواجب جعل الفعل الخلقي غاية في ذاته لا وسيلة من أجل تحقيق غاية فالأخلاق منزهة عن أي منفعة مادية.

و يُضيف كانط قائلا: " من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق و دون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: هو الإرادة الخيِّرة " [2].

### 3 القانون الأخلاقي:

إن القانون الأخلاقي هو وصية و أمر في صيغة أمر و هو أسمى ما يمكن تصوره في أي طبيعة عاقلة، و الأمر إما أن يكون مشروطاً و إما لا يكون مقيدا بشرط و مثاله في هذه الحالة، " إذا فعلت كذا نلت كذا " و هذه الصيغة لا يمكن أن تكون هي المطلوبة في الأخلاق لأن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن تكون وسيلة للحصول على غرض معين.

و في نظر كانط الإنسان عقل و إرادة، و الإرادة ليست إلا عقلاً عملياً و أن العقل في صيغته الآمرة إرادة و الإنسان في إحترامه لأوامر العقل إرادة، و هو إذن يصدر القانون و يخضع له في نفس الوقت.

---

[1]) أسماء عقوني ، المرجع نفسه، ص: 99.

[2]) إيمانويل كنت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص: 37.

إن العقل هو الذي يجعل الإنسان يكشف وجود قانون آخر غير قانون حب الذات، إلا و هو القانون الأخلاقي فعلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا أن يعمل بدافع إرادة الخضوع لأحكام القانون الأخلاقي و هذا القانون هو الذي يقف في وجه الأنانية و حب الذات و المنفعة و المصلحة. لذلك فإن الإرادة لا تقوم إلا القانون الأخلاقي، فالقانون الأخلاقي هو الذي يجعل الإنسان العاقل يضغط ميوله و رغباته علما أن هذه الرغبات لا تتوافق مع هذا القانون الأخلاقي[1].

**المطلب الثاني: المجال السياسي.**

كانط هو أحد رموز التنوير الكبار عايش عصر الملك فردريك الثاني (1740-1786) حيث ازدهرت أفكار التنوير و أثرت الفلسفة الكانطية في أوساط المفكرين والأدباء وبعض الأوساط في إدارة الدولة لأن هذا الملك كان مشجعا للعلم والثقافة وحرية الرأي. استقبل الناس أفكار التنوير بفرح كبير إذ كانوا يفكرون بأحلام مشابهة لأحلامنا اليوم، هم أيضا كانت بلادهم مليئة بالمشاكل، والحروب الأهلية، والعصبيات الدينية أو المذهبية، وكان الفقر المدقع نصيب الأغلبية الكبرى من السكان. وبعد أن كان الإستبداد السياسي مُسلطاً على رقابهم من قبل، وكان الكهنة المسيحيون يخنقون الأنفاس خنقاً، تحولت بلادهم شيئا فشيئا نحو الأحسن و أصبحت الآن إلى ما هي عليه. ولو خرج كانط من قبره، أو جان جاك روسو، أو فولتير، لامتلأت قلوبهم فرحاً و لشعروا بسعادة ما بعدها سعادة، فثمار أفكارهم تحققت على أرض الواقع [2].

---

[1]) أسماء عقوني، مرجع السابق، ص، ص: 100، 101.

[2]) عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، المرجع السابق، ص،ص: 152، 153.

عاصر كانط ثلاث محاور كبرى أثرت على تفكيره السياسي أكبر تأثير، تمثل المحور الأول في حركة التنوير التي ذاعت وانتشرت في القرن الثامن عشر، بينما دار المحور الثاني حول التأكيد على فكرة الحرية، في حين أن المحور الثالث والأخير ركز ما أحدثته الثورتين الفرنسية والأمريكية من حوارات سياسية تبلورت حول مفاهيم المساواة والإخاء اللذان كان لهما أكبر التأثير لتأليف كنط لكتابته: "مشروع السلام الدائم".

**أولاً: حركة التنوير.**

**التنوير:** هو خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي و بلوغه سن النضج أو سِن الرُشد. كما عرّف القصور العقلي على أنه "التبعية للآخرين و عدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا".

من هذا المنظور جاءت صرخته التنويرية لتقول:" اعملوا عقولكم أيها البشر! لتكن لكم الجرأة على إستخدام عقولكم! فلا تتواكلوا بعد اليوم و لا تستسلموا للكسل و المقدور و المكتوب. تحركوا و أنشطوا و انخرطوا في الحياة بشكل إيجابي متبصر. فالله زودكم بعقول و ينبغي أن تستخدموها. لكن كانط لم يفهم التنوير نقيضاً للإيمان أو للاعتقاد الديني، و إنما شدد على أن " حدود العقل تبتدئ حدود الإيمان". و يحصر كنت أسباب حالة القصور تلك في السببين الأساسيين التاليين: الكسل و الجبن!. كيف يتم الاعتماد على اللذات، لا يحدث بصورة مفاجئة ( بالثورات)، إنما تعين

عليه التربية العقلية و النقدية، و من هنا، يضع كنت شرط "الحرية" بوصفه مطلباً ضرورياً لنشأة التنوير و استمراره [1].

وارتكزت هذه الحركة على ثلاثة منطلقات هي:

1-مواجهة سيطرة السلطات الدينية، والوقوف ضد التزامات الكنيسة، والتحرر من الأفكار التي لا يمكن للعقل أن يقبلها.. مثل.. فكرة الخطيئة الأولى، وفكرة الأقانيم الثلاثة، وفكرة قيامة المسيح.. وغيرها، وكذلك مهاجمة ما تدعو إليه النصرانية من توجهات نحو التواضع والخضوع والعذاب والعبودية، وهذا كله جعل روسو وكذلك كنط وغيرهم من رجال التنوير ينادون بدين مدني أو طبيعي يقوم على أساس الإستماع لصوت القلب، والتركيز على حكمة العقل.

2-الاعتقاد في قوة العقل، وكونه جوهر الإنسان، وأنه كاف وحده لسد احتياجات الإنسان في الحياة، كما أنه المعيار الذي يميز بين الخطأ والصواب، وبالتالي فإن حركة التنوير بعيدة كل البعد عن الخرافات والعواطف والانفعالات والخيالات.

3-الإيمان بأن التقدم الحقيقي للإنسانية ليتم إلا بفضل تقدم العلم، ونضج الفكر، وسيطرة التفكير العقلي.

[1]) عبد القادر تومي، المرجع نفسه، ص، ص: 144، 145.

**ثانياً: فكرة الحرية.**

كما ذكرنا أن الأخلاق عند كانط تقوم على الحرية، وتهدف الحرية إلى تخليص وتحرر الإنسان من سيطرة الحواس وطغيان المحسوس، فأفعالنا الأخلاقية تصدر عن إرادتنا الحرة [1].

أما فكرة الحرية من الناحية السياسية فلا شك أنها تتألق في كتابات كنط، حيث أنه يرى أن الدولة تتكون من أشخاص أحرار، كما يرى أن العلاقة بين الشعب والحاكم تقوم على أساس نسق متبادل من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقاً فعليه أيضا واجبات، وكذلك بالنسبة للحاكم فهو له حقوق وعليه واجبات تُجاه المحكومين وهذا كله يتم الاتفاق عليه في العقد الاجتماعي، وبالتالي يتضح لنا مما سبق أن العقد الاجتماعي عند كل من لوك و روسو و كانط يختلف عن باقي النظريات السياسية التي تعطي للحاكم حقوقاً وسلطات كبرى وهذا ما فعله هوبز.. وهذا هو النظام الدكتاتوري الذي عاشت فيه البشرية معظم حياتها على الأرض ولم تتخطاه إلا قليلا خاصة في فترة الحكم الاسلامي للعالم.

يرفض كانط في نظريته السياسية مبدأ تتدخل أي دولة في شؤون دولة أخرى، ويقول إن الدولة ليست متاعاً إنما هي جماعة إنسانية من حقها أن تتصرف في شؤونها و لا يحق لأي أحد سواها أن يرفض سلطته عليها.

ومن منطلق فكرة الحرية عند كانط يرفض السياسات الاستعمارية التي تعتدي على استقلال الدولة الصغيرة أو الضعيفة سواء كان هذا الاستعمار من النمط العسكري أو الاقتصادي، كما أنه يُحبِذ الشكل الجمهوري، حيث

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه، المرجع السابق، ص: 66.

أنه يرى في هذا النظام تحقيق للحرية، و نادى أيضاً بحرية الرأي، وأيَّد حقوق الإنسان في الحرية والحياة والملكية. ومما سبق يتضح لنا أن كنط أيَّد بشدة فكرة الحرية بأي معنى كان وفي كل مكان وزمان [1].

و الآن سوف نعرض الثورات التي أثرت في الفكر السياسي عند كانط:

**1-الثورة الانجليزية:**

قامت هذه الثورة عام 1640 تنادي بطريقة جديدة في الحياة، وتمثل اتجاهها الجديد هذا في ثلاث مجالات هي:

**أ-في المجال الديني:** حيث بدأ الطغيان الديني في التلاشي وذلك بسبب ظهور النظريات العلمية و الإنسانية والفلسفات الدنيوية، وكان لجون لوك دور كبير في الفتح العلمي.

**ب- في المجال الاقتصادي:** حيث ظهرت الثروات التجارية الصناعية والتي كانت تمثل المركز والنفوذ، بجانب القضاء على التحكم القطاعي.

**ج-في المجال السياسي:** حيث قامت الحكومة البريطانية بسلب السلطة المطلقة من يد الملك و إعطائها للشعب ومؤسساته السياسية. - وهذا كله أدى إلى ازدهار وتميز الطبقة المتوسطة كطبقة مستقلة.

**2-الثورة الأمريكية:**

قامت الثورة الأمريكية سنة 1776 حيث استقلت المستعمرات الأمريكية عن الاستعمار البريطاني، كما أكدت هذه الثورة أيضاً على ضرورة قيام الطبقة الوسطى بدورها المهم في المجتمع الجديد. بالإضافة

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 67.

إلى أنها حملت في داخلها معاني المساواة والحرية[1] وتحقيق السعادة للمجتمع، وانتهت الثورة الأمريكية إلى تطبيق الحرية والمساواة أكثر مما انتهت إليه الثورة الانجليزية، وكذلك ساعد تعدد المذاهب والعقائد في عدم وجود مجتمع ديني يملك النفوذ والسلطة. وتعتبر الثورة الأمريكية تهديدا للنظم في أوروبا والتي كان يسودها الحكم المونـاركي الاستبدادي المطلق، وكذلك السلطة الكنسية التزمتية، في حين أخذت الثورة الأمريكية في تحقيق الديمقراطية والحرية عكس الثورة البريطانية التي أتبعت الحكم المونـاركي والذي سيطر فيه الإقطاعيين على البرلمان [2].

**3-الثورة الفرنسية:**

قامت عام 1789 و أعلنت مبادئ ثلاثة رئيسية وهي الحرية و الإخاء و المساواة، وقد هزت هذه الثورة كل الأوساط السياسية في أوروبا خصوصاً بعد استيلائها عل حصن الباستيل في 14 يوليو 1789، وقد أيد هذه الثورة معظم الأحزاب السياسية في أوروبا، ولكن ما لبث إلا أن حدث انقلاب ضد الثورة الفرنسية ذلك بسبب إعدام الملك لويس السادس عشر وما أثارته من عنف و إرهاب، مما أدى إلى أن الدول الأوروبية أخذت في تكوين أحلاف لصد تيار هذه الثورة وتغلبت عليها.

**4-رأي كانط في الثورات الثلاث:**

عارض كانط النظام السياسي الإنجليزي القائم على استعمار الدول وإذلالها فقد كان متحمساً للغاية للثورة الأمريكية التي قامت بتحرير

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 68.

[2]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أراضيها من هذا الاستعمار، وبذلك يتضح لنا مدى معارضة كنط لحركة الاستعمار.

ويقول كانط أن الأمة الإنجليزية في رأيه من أكثر الدول فساداً وطمعاً في التسلط على الآخرين، وأشدها تحريضاً على إشعال الحروب فيما بينها، كما رأى في إنجلترا تجسيداً للقوى الرجعية التي تُحارب الحرية وتنشر الظلم، وتستعبد الدول. و رأى في الخلق الإنجليزي خلقاً قليل الإنسانية وكثير الأنانية وذو نزعة عُدوانية.

أما رأي كانط في الثورة الفرنسية فإنه كان سعيداً جداً لما أعلنته من شعارات الحرية والإخاء والمساواة والذي أَعجبَ كنط في الثورة الفرنسية هو ظاهرة الثورة نفسها، سواء نجحت أو فشلت، وذلك لأنها كشفت عما في الطبيعة الإنسانية من استعداد للعمل لِما هو أفضل وصالح للإنسان و الإنسانية.

ولكن ما لبث كانط إلى أن رفض فكرة الثورة وقلَّ حماسه تجاهها وذلك بسبب ما أحدثته الثورة الفرنسية من إرهاب وجرائم وكذلك تجاوزها لكل ما يقتضيه العقل والعدل والمبادئ الإنسانية السمحة التي فطر الله تعالى الإنسان عليها.

**5- رأي كانط في الألمان:**

أما عن الألمان والقومية الألمانية فلقد ذكر البعض انه لولا كنط، لما كانت[1] حرب الإستقلال الألمانية، ذلك أن المبادئ التي أذاعها كنط في الشعب الألماني: الحرية والمساواة والقانون والعقل هي التي أسفرت عن

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 69.

أن تقوى من عزيمة هذا الشعب، ومن شعوره بواجبه القومي، وأن تثبت قيمة النزعة إلى النظام، والى البطولة الأخلاقية، ولقد حدد كنط خصائص الإنسان الألماني في أنه يتمسك بالشرف، و المُثابرة، والاجتهاد والطهارة، والتواضع ، والسخاء، وحسن الخلق بوجه عام.

و يمجد فيهم من جهة أخرى حبهم للعلم، والصواب في الحكم، والدقة لكنه يأخذ عليهم الافتقار إلى العبقرية بسبب تعلقهم الشديد بالمبادئ والقواعد، ويأخذ على الألماني سهولة انقياده وخضوعه، مما يجعله سهل الانقياد للحكم، موفور للطاعة، خاضع مقلد، متحذلق، بيروقراطياً ثم يُمجد كانط فضيلة كبيرة في الألمان هي أنهم ليس لديهم كبرياء القومية، و أنهم بطبعهم ذوو نزعة عالية، ولا يكرهون شعبا آخر إلا إذا كان ذلك على سبيل الإنتقام، وهم يميلون إلى تقدير مزايا غيرهم أكثر من تقديرهم لمزايا أنفسهم [1].

[1]) إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 70.

**خلاصة:**

و أخيراً نستخلص أن من خلال ما تم عرضه في هذا الفصل يمكننا القول أن إيمانويل كانط يعتبر أحد أعظم العلامات البارزة في تاريخ الفلسفة بوجه عام و نتاج التراكم المعرفي الذي تأسس في أوربا الحديثة بعد توسع الاكتشافات الجغرافية و تطور مختلف قطاعات المعارف من علوم و طب و هندسة وفيزياء و رياضيات، فهو ابن هذا العالم المتجدد في مختلف فروعه وفي فلسفة العصر الحديث بوجه خاص كما يعتبر أكبر فلاسفة القرن الثامن عشر. إستطاع بحياته وبمؤلفاته و بمصادر فكره و كذلك بملامح فلسفته أن يُخلف في الحياة العقلية وفي الفكر الفلسفي أثراً باقياً سواء في عصره أو في الأجيال التي جاءت بعده و تعتبر فلسفته ثورة كفلسفة سقراط الذي صرف الإنسان عن دراسة الكون إلى دراسة النفس فقد حدد كانط مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً فهو لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ولا أن يحصل لنفسه نظرة العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ليتبين اختصاصه وحدوده ومداه وأن يلتمس شروط المعرفة الإنسانية حتى أن بعض مؤرخي الفكر الفلسفي يذهبون إلى أن أقطاب الفلسفة منذ العصر اليوناني القديم حتى العصر الحديث أربعة : أفلاطون ، أرسطو ، ديكارت ، كانط.

## الفصل الثاني : أسس فكرة التعايش عند كانط.

**تمهيد**

**المبحث الأول : مفهوم التعايش.**

**المطلب الأول :** لغة و اصطلاحا

**المطلب الثاني :** غاياته

**المبحث الثاني : التعايش مطلب أخلاقي.**

**المطلب الأول :** فكرة السلام عند كانط

**المطلب الثاني :** قراءة في بعض بنود السلام الدائم

**المبحث الثالث: التعايش ضرورة ملحة.**

**المطلب الأول :** فكرة التعايش و الإنسان

**المطلب الثاني :** فكرة التعايش والبعد الإنساني

**خلاصة**

**تمهيد:**

لعل من أهم التحديات التي تواجه المجتمعات الإنسانية اليوم هو كيفية التعامل مع الإختلاف والتنوع الثقافي والديني والعرقي، ومع تزايد وتيرة التحريض على العنف و ارتكاب الفضائح تحت مبررات دينية وعرقية وغيرها، أصبح موضوع إدارة التنوع، من خلال صناعة التعايش، داخل المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات الإنسانية، أمراً في غاية الأهمية، ليس فقط لأصحاب القرار السياسي، بل لأفراد المجتمع كافة، و من هذا المنطلق أصبح مفهوم التعايش أحد المفاهيم المحورية الهادفة لإدارة التنوع في المجتمعات الإنسانية بشكل سليم، و تحويله إلى قوة دفع لتعزيز التماسك المجتمعي وتحقيق السلام بين شعوب العالم، الآن التعايش، كضرورة مطلقة لتسوية العلاقات الإنسانية، في المجتمعات و الأديان و الأوطان، لم يعد منها مفر، إذ أن البديل للتعايش هو بالضرورة الإقصاء و الإغراء و ما يترتب عليهما من عنف وفوضى، وعنف مضاد.

إن التعلم للعيش المشترك وقبول الاختلاف، وجعل العالم مكانا آمنا له، سوف يكون أحد أهم التحديات الكبرى للقرن الواحد والعشرين. فالتعايش هو المصطلح الذي تم استخدامه بشكل مترادف في سياقات عدة، كما استخدم بوصفه عبارة رئيسية في تعريف كلمة " التعايش" هو علاقتها بكلمة " الآخرين" والاعتراف بأن " الآخرين" موجودين.

**المبحث الأول: مفهوم التعايش**

التعايش هو مبدأ من المبادئ ديننا الحنيف على اختلاف مشاربها واختلاف أديانا تتعايش لكنها تتصادم وتتخذ من العنف وسيلة لفرض الذات، ومنه نطرح التساؤلات الآتية : فما مفهوم التعايش؟ وكيف يتحقق التعايش مع الأخر ؟ وما هي غاياته؟

**المطلب الأول: لغة واصطلاحا.**

يتضح أن هناك اختلافا و"تباينا" في مفهوم التعايش، وهذا نظراً لشساعته، وللمداولات العديدة التي يُوحَى إليها، وفيما يلي نحاول ضبط هذا المفهوم.

**أ) لغة:**

العيش: العين والياء والشين أصل صحيح يدل على "الحياة"، عاش يعيش عيشا ومعيشة ومعاشا وعيشوشة، والعيشة: ضرب من العيش، يقال: عاش عيشة صدق وعيشة سوء[1].

[1]) الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، المجلد السادس، دار صادر بيروت، ص: 321.

وتعايش القوم أي عاش بعضهم على بعض على الألفة ، والمودة [1] ، وهي على وزن تفاعل الذي يفيد وجود العلاقة المتبادلة بين الطرفين.

وسيرا على المعنى اللغوي تكون كلمة (السلمي) وصف مؤكد لطبيعة التعايش، وعلى فرض وجود تعايش غير سلمي، يكون الوصف هنا مقيدا يخرج منه التعايش السلمي، ومصطلح التعايش السلمي صار سعارا أساسيا تنادي به الأوساط الدولية، لكثرة الصراعات العالمية، وليس هناك أي مانع من التوسع في استخدامه في ساحة العلاقات الاجتماعية بين أتباع الديانات المختلفة وبخاصة المقيمين في دولة واحدة [2].

هذا يعني أن الأصل في العلاقات الإنسانية هو التعارف و التعاون و الاستثناء من التباغض، لذا فإن (التعايش) بمعنى العيش المشترك بين جميع البشر كونه ضرورة لا غنى عنها، و(مصطلح التعايش السلمي) هو من المصطلحات الحديثة التي تتباين فيه وجهات النظر إلى حد ما. إلا أن ظهوره ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياسات الخارجية للدول و ما نتج عنها من صراعات و نزاعات و بالتالي و في ظل الصراعات العالمية المستمرة، طرحت تلك الدول مفهوم (التعايش السلمي) بدلاً من مفهوم (التعايش الحربي). و ثمة من يعرف التعايش السلمي بأنه (سياسة خارجية تنتهجها الدول المُحِبة للسلام و تستند إلى فلسفة مُقتضاها نبذ الحرب بصفتها وسيلة لفض المنازعات و تعاون الدول مع غيرها من الدول لإستغلال الإمكانيات المادية و الطاقات الروحية استغلالاً يكفل

[1]) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، مطبعة حكومة الكويت، 1977، جزء 17، ص: 286.

[2]) صبيحة علاوي خلف و عذراء حمودي هوير، قاعدة (الأمور بمقاصدها) او تطبيقاتها في التعايش السلمي، مجلة سر من رأى، المجلد12 ، العدد 46، كلية التربية للبنات، الجامعة العراقية، ص: 338 .

تحقيق أقصى قدر ممكن من الرفاهية للبشر بغض النظر عن النظم السياسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية).

**ب) اصطلاحا:**

أما تعريفه اصطلاحا فقد اخترت تعريفا واضحا للتعايش وهو: "اجتماع مجموعة من الناس في مكان معين تربطهم وسائل العيش في المطعم والمشرب وأساسيات الحياة بغض النظر عن الدين والانتماءات الأخرى يعرف كل منهما بحق الأخر دون اندماج وانصهار"[1].

وبمعنى آخر، هو اتفاق و قبول و تصالح أخلاقي بين الناس في تعاملهم و معاملاتهم حيث ما وجدوا في نفس الزمان و المكان[2] . أو هو أن تعيش مع الآخرين بقبول و سلم سواء أكانوا موافقين لك أم مخالفين، دون أن يتعرَّض أحدهما لآخر، إذا التعايش للمخلوقات كافة، و كل شيء يعاش به أو فيه فهو معاش، النهار معاش، و الأرض معاش للخلق يلتمسون فيها معايشهم.

و بالتالي يعتبر مفهوم التعايش على أنه مفهوم قديم يعود تاريخه إلى البدايات الأولى لظهور التجمعات البشرية. و قد أكدت عليه جميع الأديان السماوية المقدسة و التي شجعت على لغة الحوار و التفاهم و التعاون بين الأمم المختلفة بعيداً عن أسلوب العنف و الصراع و الإقصاء و العنصرية و إثارة الحروب، وكذلك كان على الإنسان أن يكون محكوماً تجاهها بواجب الطاعة و التبعية و التقليد و التكليف، سَالِبة منه بحكم

[1]) صبيحة علاوي ، المرجع نفسه، ص: 338.

[2]) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مجلد الأول، ط1، 2008م، ص: 1583.

التولي اليقيني التلقائي و الإلزامي و السُلطوي حقه الطبيعي الأساسي الحر في الحياة. و التخلص من ذلك يحتاج أن يعرف الإنسان أن له حقاً أصيلاً في الحياة، يتلخص في أن يكون الإنسان حراً و قبل كل شيء في قبول أو رفض ما يجده أمامه من ثقافات و معتقدات و موروثات، و ليس أن ينحني أمامها خاضعاً مستسلماً فإن لاختياره و حريته و قراره تطبيقاً لثقافته الواجب عليه تجاهلها كما تدعوا إليه و تعمل به المعتقدات الدينية و التراثية و الثقافية و الإيديولوجية.

ومن هذا المنوال نجد أن العلاقات الإنسانية في الإسلام ، تنطلق من رؤية فلسفية تقوم على أساس احترام التعددية الدينية والفكرية ، والاعتراف الايجابي بالأخر، وذلك في إطار السعي لبناء حضارة إجتماعية، وهذه العلاقة بين البشر على اختلاف أديانهم، تقوم على التنوع والتعدد والاختلاف أديانهم ، تقوم على التنوع والتعدد والاختلاف وذلك من خلال أدلة التعايش المتمثلة في القران والسنة وهي كالتالي:

**أولا: أدلة التعايش في القران:**

ـ إن مفهوم التعايش ذكره القران في أية طه فقال تعالى: ﴿ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾.[1]

ـ و المعيشة الضنك في سورة طه فان له معيشة ضنكا ، عذاب القبر الذي يعذبه ناكر ونكير[2].

[1]) القران الكريم، سورة طه، الآية : 124.

[2]) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، ساحة الرياض الصلح، بيروت، طبعة جديدة، 1987، ص: 648.

و قيل أن هذه المعيشة الضنك في نار جهنم، و الضنك في اللغة الضيق و الشدة .[1]

ـ قوله تعالى: ﴿ لكم دينكم و لي ديني﴾[2]، أي جزاء دينكم، و لي جزاء ديني، و سمي دينهم دينا، لأنهم اعتقدوه و تولوه و قيل: المعنى لكم جزاؤكم و لي جزائي؛ لأن الدين الجزاء[3]. فهذا اعتراف من القرآن الكريم بوجود أديان أخرى، و لذا لابد من وجود علاقة تربطنا مع أهل الأديان مبنية على التسامح.

و التسامح هو ثمرة للتعايش و نتيجة عنه، فلا يمكن أن يكون التسامح إلا بعد عيش مشترك لجماعة من الناس، تحمل أفكاراً و تصورات متباينة، و تمارس عادات متنوعة و تنتمي لديانات مختلفة لأن التعايش يدعو الناس إلى التسامح و التآخي.

ـ قوله تعالى: ﴿ و قالوا لنا أعمالنا و لكم أعمالكم سلام عليكم﴾[4]، أي لنا ديننا ولكم دينكم و أما بالنسبة لـ :﴿ سلام عليكم﴾ أي أمناً لكم منا فانا لا نحاربكم، و نسابكم، و ليس من التحية في شيء[5].

---

[1]) الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، المجلد السادس، دار صادر، بيروت، ص: 322.

[2]) القران الكريم، سورة الكافرون، الآية: 6.

[3]) أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، الجامع لإحكام القران، صحح: الشيخ هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ج20، 2003، ص: 229.

[4]) القران الكريم، سورة القصص، الآية: 55.

[5]) الجامع لإحكام القرطبي، ج13، المرجع السابق، ص: 299.

ـ قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين﴾[1].

**وجه الدلالة:** هنا النداء موجه للذين امنوا، فلا يقول قائل الإسلام يحكم بالنار، أو يريد أن يلغي غيره و في نفس السياق ينهى عن إتباع خطوات الشيطان و التي فيها تفريق الجماعات و الخراب لبني الإنسان.[2]

ـ قال تعالى: ﴿ لينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم أن الله يحب المقسطين﴾[3].

**وجه الدلالة:** يعني أهل العهد، الذين عاهدوا المؤمنين على ترك القتال و المظاهرة في العداوة، و قوله: أن تبروهم أي: لا ينهاكم الله عن برِّ الذين لم يقاتلوكم، و هذا يدل على جواز البر بين المسلمين و المشركين – و إن كانت الموالاة منقطعة– و تقسطوا إليهم يقال: أقسطت إلى الرجل إذا عاملته بالعدل [4].

ـ قال تعالى: ﴿ و لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم و قولوا أمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم والاهنا و الاهكم واحد و نحن له مسلمون﴾[5].

**وجه الدلالة:** هذا يعني أن: منهج أمة محمد صلى الله عليه و سلم منهج رباني نزل إلى الأرض ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، و لا يكون

---

[1]) القران الكريم، سورة البقرة، الآية: 208.

[2]) صبيحة علاوي خلف و آخرون، مرجع سابق، ص: 339.

[3]) القران الكريم، سورة الممتحنة، الآية: 8.

[4]) صبيحة علاوي خلف و آخرون، مرجع سابق، ص: 340.

[5]) القران الكريم، سورة العنكبوت، الآية: 46.

ذلك بالفضاضة، و التشدد، بل بالحكمة و الموعظة الحسنة و هذه الآية، محكمة فيجوز مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن على معنى الدعاء لهم إلى الله عزوجل، والتنبيه على حججه و آياته، رجاء إجابتهم إلى الإيمان، لا على طريق الإغلاظ و المخاشنة.[1]

**ثانيا: أدلة التعايش في السُنة:**

جاءت السنة المتواترة بالنهي عن إيذاء أهل الذمة، و بتقرير مالهم من الحقوق على المسلمين، لهم مالنا، وعليهم ما علينا، وإستمر العمل على ذلك ما استمرت قوة الإسلام، و ما طرأ بعد ذلك لا يمثل حقيقة الدين الإسلامي.

1ـ "عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه و سلم قال:(( من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما)).

**وجه الدلالة:** عهد مع المسلمين سواء كان بعقد جزية أو هدنة مع سلطان أو أمانة من مسلم[2] " فلا يجوز الإعتداء عليه .

2ـ روى أبو داوود بسند صحيح عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: (( إلا من ظلم معاهدا أو إنتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة)).

---

[1]) ينظر: الجامع لإحكام القران، تفسير القرطبي:أبي عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر فرح الأنصاري الخزرجى شمس الدين القرطبي(المتوفى 671 هـ) تحقيق: احمد البرد وني و إبراهيم أطفيش: دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384-1964م، ج13، ص: 350 .

[2]) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(852.773)، فتح الباري شرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة السلفية، دار المعرفة، بيروت، ج12، 1379، ص: 259.

**وجـــه الدلالـــة:** يحـرم علـى المسـلم أن يغـش أحـدا مـن الكفـار غيـر الحـربيين فـي البيـع أو الشـراء، أو أن يأخـذ شـيئا مـن أمـوالهم بغيـر حـق، ويجـب عليـه أن يـؤدي أمانـاتهم، فـإن منـاط التعامـل فـي النيـة، و أن الأمـور بمقاصـدها فـلا يجـوز الغـش و الخـداع عنـدها سـيكون الله سـبحانه و تعـالى محاججـه، و مع الخلق، مما يثير الخلافات، و يزرع التباغض.

و يقال خصمه و محاجه ومغالبه بإظهار الحجج عليه (يوم القيامة)[1].

و كـل هـذه صـور للتعـايش المبنـيّ علـى النيّـة إتباعـا للقـرآن و السـنة، لأن الإسـلام هـو الوعـاء الأصـلح لتعـايش البشـر بـإختلاف ألـوانهم و ثقافـاتهم و أديانهم.

ممـا سـبق يمكـن تعريـف التعـايش السـلمي علـى أنـه مـن المصـطلحات الحديثـة، و يـراد بـه حالـة السـلم التـي يعـيش فيهـا دول ذات أنظمـة إجتماعيـة و عقائـد دينيـة و سياسـية متباينـة،أو التـي يعـيش فيهـا الأفـراد المتعـددي الديانـة فـي الدولـة الواحـدة، و قـد اجتهـد البـاحثون فـي تحريـر المقصـود بـه حيـث عرفـه الـبعض بأنـه "سياسـة خارجيـة تنتهجهـا الـدول المحبـة للسـلام و تسـتند إلـى فلسـفة مقتضـاها نبـذ الحـرب بصـفتها وسـيلة لفـض المنازعـات و تعـاون الدولـة مـع غيرهـا مـن الـدول لإسـتغلال الإمكانيـات الماديـة و الطاقـات الروحيـة اسـتغلالا يكفـل تحقيـق أقصـى قـدر ممكـن مـن الرفاهيـة للبشـر بغـض النظر عن النظم السياسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية.

ـ يعرفـه الـبعض بأنـه: " قيـام التعـاون بـين دول العـالم علـى أسـاس مـن التفـاهم و تبـادل المصـالح الإقتصـادية والتجاريـة، كمـا يعنـي إتفـاق الطـرفين علـى

[1]) صبيحة علاوي خلف و آخرون، مرجع سابق، ص: 341.

تنظيم وسائل العيش بينهما، وفق قاعدة يحدد أنها مع تمهيد السبل المؤدية إليها " [1].

و عرفه البعض بأنه: " أن تتعايش المذاهب السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية المختلفة في سلام وحسن الجوار".

"ومصطلح التعايش السلمي كشعار سياسي يعني البديل عن العلاقة العدائية بين الدول ذات النظم الإجتماعية المختلفة و مع ذلك ليس هناك أي مانع للتوسع في استخدامه في ساحة العلاقات الإجتماعية بين أتباع الديانات المختلفة و بخاصة المقيمين في دولة واحدة .

و هذا ما أكدته منظمة الأمم المتحدة للتربية و العلوم و الثقافة اليونسكو في عام 1995 حثَّت على ضرورة تعايش الأجيال الحاضرة مع أجيال المستقبل في ظل أجواء يسودها السلام و الأمان، و احترام حقوق الإنسان و الحقوق الأساسية، و نرى أن على الأجيال الحاضرة تجنيب المستقبل للمعاناة الناجمة من الحروب من خلال الحيلولة دون تعرضهم للأضرار الناجمة عن النزاعات المسلحة، و وضع الصيغ المناسبة التي تحد من إستخدام الأسلحة ضد المبادئ الإنسانية [2] ".

[1])عبد الصمد محمد إبراهيم محمد، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم في الفقه الإسلامي، كلية اللغة العربية بأسيوط المجلة العلمية، العدد السادس و الثلاثون، الجزء الثاني، 2017م، ص: 1315.

[2]) عبد الصمد محمد إبراهيم محمد، المرجع نفسه، ص: 1316.

و قد عرف التعايش السلمي بناء على المفهوم بأنه: " عيش المرء أو الرجل مع الخلق، فيسلم منهم و يتصفهم من نفسه، فيلقى الله عز وجل و قد أدى إليهم حقوقهم، وسلم بدينه بين بظهرانيهم"[1].

و عرفه البعض بأنه: " التعايش المتبادل بين الآخرين القائم على المسالمة و المهادنة".

و عرفه البعض بأنه: " القبول بالآخر المختلف إيديولوجيا ودينيا و عرقيا".

و عرفه البعض بأنه:" القبول بوجود الآخر و العيش معه جنبا إلى جنب دون سعي لإلغائه، أو الإضرار به سواء كان هذا الآخر فردا أو حزبا سياسيا، أو طائفة دينية، أو دولة مجاورة او غير ذلك ".

و عرفه البعض بأنه:" إجتماع مجموعة من الناس في مكان معين تربطهم وسائل العيش في المطعم و المشرب و أساسيات الحياة بغض النظر عن الدين و الانتماءات الأخرى يعرف كل منهما بحق الآخر دون إندماج و إنصهار"[2].

حيث يرى **فرنسوا شاتليه** إلى:" أن التعايش السلمي لا يقوم بين المصالح الاقتصادية فقط و إنما بين الشعوب أيضا وهنا تكمن الأهمية

[1]) محمود حمدي زقزوق، الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دك، 2003م، ص: 393.

[2]) عبد الصمد محمد إبراهيم محمد، مرجع سابق، ص: 1317.

و الضرورة معا، إذ أن محرك السلم كمحرك الحرب تماماً ليس علاقة دولة بدولة، وإنما بصورة أعمق معناه علاقة الشعوب بعضها ببعض"[1].

**المطلب الثاني: غايات التعايش.**

إذا دققنا في مدلولات مصطلح "العيش" أو "التعايش" (coexisience) الذي شاع في هذا العصر، والذي ابتدأ رواجه مع ظهور الصراع بين الكتلتين الشرقية والغربية اللتين كانتا تقسمان العالم إلى معسكرين متناحرين قبل سقوط سور برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي، نجد أن البحث في مدلول المصطلح يقودنا إلى جملة من المعاني محملة بمفاهيم تتضارب فيما بينها، لأن التعايش هو ضرورة سياسية وضرورة إجتماعية وأن التعايش مطلب أخلاقي لأن الأديان تحث على التعايش.

واستنادا إلى ما سبق نجد أن من وراء التعايش تتحقق جملة من الغايات ويمكن تصنيفها إلى ما يلي:

**الغاية الأولى: التعايش السياسي الإيديولوجي:**

يحمل معنى الحد من الصراع، أو ترويض الخلاف العقائدي بين المعسكرين الإشتراكي والرأسمالي في المرحلة السابقة، أو العمل على احتوائه، أو التحكم في إدارة هذا الصراع بما يفتح قنوات الاتصال، وللتعامل الذي تقتضيه ضرورات الحياة المدنية والعسكرية[2] وقد عرف التعايش أول ماعرف على أنه غاية سياسية ايدولوجية.

---

[1]) خالد عبد الله عبد الستار، الأسس الفكرية لثقافة التعايش السلمي في المجتمعات، مجلة التراث العلمي العربي(فصلية، علمية، محكمة)، العدد الثاني . الثالث، 2016م، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ص: 312.

[2]) عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من اجل التعايش، دار الشروق، القاهرة،ط1، 1998، ص: 76.

**الغاية الثانية: التعايش الإقتصادي:**

بالرغم من أن التعايش ضرورة إقتصادية هذا الأخير" يرمز إلى علاقات التعاون بين الحكومات والشعوب فيما له صلة بالمسائل القانونية و الإقتصادية والتجارية من قريب أو من بعيد[1]، حيث يشير (عبد العزيز التويجري) إلى: " أن مصطلح التعايش يعني قيام تعاون بين دول العالم على أساس من التفاهم وتبادل المصالح الإقتصادية والتجارية، كما يعني اتفاق الطرفين على تنظيم وسائل العيش بينهما على وفق قاعدة يحددانها مع تمهيد السبل المؤدية إليها"[2].

وفي هذا الصدد توجد مجالات أخرى كثير ومتعددة للتعايش مع الآخر، وبالتالي لها مكانتها وأهميتها في نجاح مقصد التعايش، من تلك المجالات العلاقات المبنية مع الآخر من الجانب الاقتصادي، فيمكن من خلال ربط علاقة مع الأخر من اجل التعاون وخلق فرض عمل لشعوب المجتمعات الفقيرة، والتقدم بها في ميادين العمل والإنتاج. وإن الإصلاح الاقتصادي بين الشعوب ضرورة حتمية وعامل هام لاستقرار التعايش بين الشعوب، وتحقيق السلم العالمي[3]، وقد وجد التواصل الاقتصادي في الحضارة الإسلامية بين المسلمين وغيرهم، فقد كان المسلمون يهاجرون لأجل التجارة إلى بلاد الشام، وقد سافر الرسول صلى الله عليه وسلم بتجارة لخديجة أم المؤمنين تعامل فيها مع غير المسلمين.

[1]) عبد العزيز بن عثمان التويجري، المرجع نفسه، ص: 76.

[2]) خالد عبد الله عبد الستار، المرجع السابق، ص: 312.

[3]) خالد عبد الله عبد الستار، المرجع نفسه،ص: 322.

عليه فإن التعايش الاقتصادي سيبقى مستمرا بين الأمم والشعوب، ولذا ينبغي للمسلمين أن يركزوا على نوع من التعايش لربط جسور مع الآخر، وبخاصة أن المسلمين الأوائل كان العالم الاقتصادي سببا في دخول الكثيرين في الإسلام.

**الغاية الثالثة: التعايش الديني:**

التعايش الديني" هو الأحدث ويشمل تحديدا معنى التعايش الديني، والمراد به أن تلتقي إدارة الأديان السماوية والحضارات المختلفة في العالم من أجل أن يسود الأمن والسلام العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون على مافيه الخير الذي يعم بين البشر جميعا من دون استثناء"[1]. و في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[2]. هذا يعني أن الآية فيها الدعوة للتعارف، وهو يستلزم التعايش. بين جميع الناس بعيدا عن العصبية للجنس، أو اللون، أو العرق، وأنه لا فضل لأحد إلا بالتقوى. " فالمساواة بين الناس، و التنافس في ميادين الكرامة و العمل الصالح بينهم على اختلاف انتماءاتهم، هما منطلقا التعارف و التآلف الراشد بين الأفراد و المجتمعات"[3].

هذا يعني أن مفهوم التعايش الديني بين الإسلام والآخر يجعل البشر يعيشون على اختلاف أديانهم في تضامن و تعاون وتآخي بعيدا عن

---

[1]) عبد الصمد محمد إبراهيم محمد، المرجع السابق، ص: 1318.

[2]) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية: 13.

[3]) مجاهد بن حامد الرفاعي، سياسة الحوار بين أتباع الأديان والثقافات (الحوار دعوة للتعايش)، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، 1436، ص: 105.

الصراع والحروب ويكون كذلك على مبدأ عظيم وهو التسامح الذي يعترف بحقوق وحرية الآخر في اعتقاد مايعتقده انه حق ، في قوله تعالى: ﴿وجعلنا النهار معاشا﴾[1]، أي جعلناه مشرقا نيّراً مضيئا ليتمكن الناس من التصرف فيه والذهاب والمجيء للمعاش والتكسب والتجارات وغير ذلك ، ويبتغون فيه من فضل الله ، وتتصرفوا فيه لمصالح دنياكم.

إذ يقول (كارل بوبر): " بأن التسامح موقف أخلاقي وعقلي ينبع من الاعتراف بأننا غير معصومين عن الغلط، وأن البشر خطاؤون ونحن نغلط طوال الوقت وقد أكون أنا على غلط وأنت على صواب وبالحوار العقلاني نقترب من الحقيقة".

ونجد الفيلسوف الانجليزي " جون لوك " (1632م_1704م) في كتابه الشهير (رسالة في التسامح) في عام1667م، وكتابه (رسالتان في الحكم) في العام 1869م بأنه الاعتراف بالحق وبالاختلاف والتنوع وعدم فرض شيء بالقوة أو الإكراه، بل أنه وضع اللّبنات الأول لنظرية التسامح إذ أكد على أن الإيمان لا يفرض بالقوة و أن التسامح هو وحده الذي يكفل تحقيق السلام بين البشر حين نادى بضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة أو بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فلكل سلطة اختصاص معين لا دخل لأخرى به وأن هدف الكنيسة يكمُن في الحياة السماوية الأخروية وهدف الدولة هو الحياة الأرضية الدنيوية أي تنظيم شؤون الناس في الحرية والملكية والحياة ( في الصحة والأرض والمال والمسكن ووسائل الترفيه وما شابه ذلك) [2].

[1]) القرآن الكريم، سورة النبأ، الآية: 11.

[2]) خالد عبد الله عبد الستار، الأسس الفكرية لثقافة التعايش السلمي في المجتمعات، المرجع السابق، ص: 315.

في الحقيقة أن التسامح لا يعني بأي حال من الأحوال التنازل عن المعتقد او الخضوع لمبدأ المساومة والتنازل وإنما يعني القبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى[1] .

وبناء على ما تقدم يُعد التعايش بين الأديان هو التعايش بين الثقافات والحضارات في مختلف أنحاء العالم إذا بُني على أساس سليم يدفع بالتعايش بين الأديان نحو الاتجاه الصحيح من أجل الخير و الفضيلة وما فيه مصلحة الإنسان في كل الأحوال، ولابد من صيانة ذلك التعايش بسياج من الإحترام المتبادل ومن الثقة المتبادلة أيضا[2].

**الغاية الرابعة: التعايش الاجتماعي:**

التعايش ضرورة إجتماعية وذلك من منطلق أهمية الحوار في تحقيق التعايش الايجابي البنّاء المطلوب، فإنه ينبغي أن تتضافر الجهود من أجل ترسيخ جهود التعايش الإجتماعي معه لتحقيق الثمرة المرجوة، فالتعايش الإجتماعي يحدّ من تطرف الصراعات العرقية، ويكسر من شوكة التعصب القبلي، ويزيل الحواجز النفسية بين طبقات المجتمع المختلفة، وينمّي الشعور بالأخوة الإنسانية، ويقضي على الحقد والضغينة، ويشيع المحبّة والتعاون بين الناس، ويقوي العلاقات بين الأفراد[3].

هذا النوع من التعاون له أثر كبير في العلاقة بين الإسلام والأخر، فالعلاقة الإجتماعية بين الإسلام ربطت من خلال عدة أسس إجتماعية

[1]) خالد عبد الله عبد الستار، المرجع نفسه، ص: 316.

[2]) خالد عبد الله عبد الستار، المرجع نفسه، ص: 321.

[3])خالد عبد الله عبد الستار، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تواصلية ومن أبرز هذه الصور الزواج بنساء أهل الكتاب، وهذا له دور كبير في ربط متانة العلاقة، و الأبناء يكونون أكبر إمتداد بينه و بين الآخرين من خلال التكافل الاجتماعي الذي لا يفوق بين مسلم وغيره، وكذلك العمل من أجل حياة اجتماعية عالية لجميع أفراد المجتمع.

**الغاية الخامسة: التعايش الثقافي و(الحضاري):**

التعايش هو ضرورة ثقافية وحضارية وذلك من خلال أن: الثقافة هي روح الأمة وعنوان هويتها، وهي من الركائز الأساسية في بناء الأمم ونهوضها، فلكل أمة ثقافة تستمد منها عناصرها ومقوماتها وخصائصها، فتصطبغ بصبغتها فتنتسب إليها، وقد عرف التاريخ الإنساني العديد من الثقافات كالثقافة اليونانية والثقافة الرومانية و الثقافة الهندية و الثقافة الفارسية، و الثقافة العربية الإسلامية،" ففي الحضارة البابلية ساد التعايش نتيجة الديمقراطية البدائية وكان تسامحا سياسيا ايجابيا داخليا فعّالا بالرغم من أنه كان مؤقتا، إلا أنه حقق صدى ايجابي على المستوى الثقافي والفكري وأدّى إلى الإعتراف بالمرأة و إعطاء العبيد الكثير من حقوقهم، كما عرفت الحضارة الهندية (البوذية) تعايشا ايجابيا في المجال الإجتماعي خاصة اتجاه الآخر المختلف[1] للمرأة، وعرفت الحضارة الصينية هي الأخرى(الكونفوشيوسية) التسامح الايجابي الداخلي والخارجي العالمي من خلال ما جاء به كونفوشيوس من تعاليم تحترم بها مبادئ احترام العادات والتقاليد الموروثة، فهم محافظون إلى أبعد الحدود، فيقدّسون العلم والأمانة ، ويحترمون المعاملة اللّينة من غير خضوع ولا

[1]) بلعز كريمة، فلسفة التعايش و دورها في التنوع الثقافي، مجلة آفاق علمية، العدد03 ، جامعة الدكتور مولاي طاهر سعيدة الجزائر، ص: 600.

استجداء لجبروت، يقوم المجتمع الكونفوشيوسي على أساس احترام الملكية الفردية مع ضرورة رسم برامج إصلاحي يؤدي إلى تنمية روح المحبة بين الأغنياء والفقراء، النظام الطبقي لديهم نظام مفتوح، إذ بإمكان أي شخص أن ينتقل من طبقته إلى أية طبقة إجتماعية أخرى إذا كانت لديه إمكاناته تؤهله لذلك، ومن هنا تظهر مجالات الانفتاح على الآخر.

عرفت الحضارة اليونانية تعايشاً نسبياً إلى حد ما، ولكن داخل الإقليم اليوناني ولكن لمسنا نوعا من التلاقح الثقافي نتيجة التنقلات والرحلات التجارية التي عرفتها بلاد اليونان، ولكنه لم يكن تسامحا سياسيا لاستثنائها للنساء والعبيد من حق المشاركة السياسية المعتقدات والعادات والفنون هذا من جهة ومن جهة أخرى، فكل مجتمع يسعى جاهدا للحفاظ على ما يميزه ويعطيه خصوصية التي تميزه عن غيره"[1].

وقد استعملت الثقافة في العصر الحديث للدلالة على الرقي الأدبي والفكري و الإجتماعي للأفراد والجماعات، فالثقافة ليست مجموعة أفكار فحسب، ولكنها نظرية في السلوك بما يرسم طريق الحياة إجمالا، و بما يتمثل فيه الطابع العام الذي ينطبع عليه شعب من الشعوب[2]، ويكون للعقائد والقيم واللغة والمبادئ والسلوك والقوانين شعارا للتمايز بين الثقافات وتنوعها.

والثقافة الإسلامية تختلف عن الثقافات الأخرى في أن مقوّمات كل منها تختلف عن الأخرى، فالثقافة الإسلامية تستمد من الوحي الإلهي،

[1]) بلعز كريمة، المرجع نفسه،ص: 601.

[2]) أنور الجندي، معلمة الإسلام، دار الصحوة للنشر و التوزيع، القاهرة، ج1، ط 2 ، 1989 ، ص: 307.

بينما الثقافات الأخرى فهي ثقافة إنسانية محضة نابعة من فكر فلاسفة اليونان والقوانين الرومانية وتفسيرات المسيحية[1].

وفي فترة وجيزة استطاعت الثقافة الإسلامية أن تعيش في مختلف البلاد التي دخلها الإسلام، وجعل كثير من معالم الثقافات المحلية القائمة تتكيف مع مقوّمات الثقافة الإسلامية، فأصبحت العادات والأعراف تنسجم في غالب الأحيان مع ثوابت الثقافة الإسلامية، والفوارق تكمن في الممارسات والتطبيق، على أن هذا كله لا يصل إلى مجال العقائد والقيم والمقاصد.

وبناءا على ما تقدم فإن للثقافة لها دورا مهماً و كبيرا في تفعيل التعايش بين الآخرين وذلك لما تحمله من معان سامية تميزها عن غيرها فخصائصها تكمن في أنها ظاهرة إنسانية، أي أنها تأصيل بين الإنسان وجميع المخلوقات بأنها تعبير عن إنسانيته، كما أنها وسيلته المثلى في الالتقاء مع الآخرين، " وهي تعد بأنها إنجاز كمّي مستمر تاريخياً بقدر ما تضيف من الجديد، فتحافظ على التراث السابق وتجدّد قِيمهُ الروحية والفكرية والمعنوية، وتوحّد معه هوية الجديد روحاً ومسارا و مثلاً، وهذا هو أحد محرّكات الثقافة الأساس، كما أنه بُعدٌ أساسٌ من أبعادها"[2].

ولأهمية الثقافة يقول **هابرماس:** " تتطلب المجتمعات متعددة الثقافات سياسة الاعتراف بالآخر، إذ تندمج هوية أي مواطن مع الهوية الجماعية وأن تستقر في منظومة من الإعتراف المتبادل يُفسر اعتماد وجود الفرد على مجتمعات ذات تقاليد مشتركة وبناء هُوية والسبب وراء ذلك يكمُن في

[1]) عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الاسلامي في عصر العولمة ، دار الشروق ، 2004، ص: 52.

[2]) عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الاسلامي في عصر العولمة ، المرجع نفسه، ص: 51.

عـــدم إمكانيـــة ضـــمان التكامـــل للمـــواطن الشـــرعي دون حقـــوق ثقافيـــة متكافئـــة في المجتمعات متعددة الثقافات"[1].

ويقـــول ( **تـــــايلور** ): (( إن الثقافـــة هـــي الكـــل المركـــب الـــذي يتضـــمن المعارف و العقائد و الفنون و العادات ))[2].

فالثقافـــة تتصـــل بـــروح الشـــعب و عبقريتـــه، و الأمـــة الثقافيـــة تســـبق الأمـــة السياســـية وتـــدعو إليهـــا. إن الثقافـــة تبـــدو علـــى أنهـــا جملـــة مـــن المنجـــزات الفنيـــة و الفكريـــة و الأخلاقيـــة التـــي تكـــوّن تـــراث أمـــةٍ يُعتَبـــر مكتســـباً بصـــورة نهائيـــة، و تؤسس لوحدتها. فالثقافة هي تعبير عن روح الشعب العميقة [3].

**المبحث الثاني : التعايش مطلب أخلاقي.**

يـــرى كـــانط أنـــه لتحقيـــق التعـــايش لابـــد مـــن تحقيـــق الســـلام و بالتـــالي يجـــب عليـــه أن يخضـــع الإنســـان للواجـــب الأخلاقـــي و الـــذي يـــنص علـــى أن يقـــوم الإنســـان بالواجـــب مـــن أجـــل الواجـــب فقـــط، و ألا تتخـــذ الكائنـــات كوســـيلة بـــل كغاية.

[1]) خالد عبد الله عبد الستار، المرجع السابق، ص: 323.

[2]) أنور الجندي، المرجع السابق، ص: 308.

[3]) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، تر: منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية (المنظمة العربية للترجمة)، بيروت، ط1، 2007، ص: 24، 25.

يقول كانط: "أن الإنسان، في ميدان الغايات، و غاية في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحد كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه"[1].

**المطلب الأول: فكرة السلام عند كانط.**

فمفهوم السلام في فلسفة إيمانويل كانط ظهرت من خلال الثورة الفرنسية التي تقوم على الحرية والإخاء والمساواة، و التي مهدت الطريق لكانط لكتابة مشروعه نحو السلام، و الكتاب الذي قدمه كانط هو بعنوان: "مشروع للسلام الدائم" سنة 1795، حيث نجد في هذا الكتاب مخاطبة كانط للأمم بضرورة إقامة سلم عالمي وكذلك رؤيته الفلسفية لإقامة مجتمع مدني أساسه العدل و الحرية.

من المعلوم أن كانط قد ربط بين السياسة و الأخلاق بشكل وثيق، و مشى عندئذ ضد خط **ماكيافيلي*** الذي فصل بينهما و قال أن الغاية تبرر الوسيلة، و أن الأخلاق شيء و السياسة شيء آخر، ولكن كانط لم يكن ساذجا على الرغم من مثاليته و نزعته الأخلاقية العالية. فقد كان

[1]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص: 287.

***مكيافلي Niccoló Machiavelli** : مفكّر سياسي ومؤرخ إيطالي. (1469–1527)، تربى تربية كلاسيكية ممتازة، وإن كان لم يتعلم اللغة اليونانية و صار موظفاً في حكومة فيرنتسه "فلورنسا" في سنة 1498 وهو في التاسعة و العشرين مستشارًا ثانيًا، و كاتبًا لِلَجنة الحرية و السلام، و في لجنة تنفيذية تعني بالشؤون الداخلية و العسكرية و الخارجية. كان مكيافلي وافر الأمانة، كريمًا، متسامحًا، شجاعًا. وكان بارع الحجة في الحوار و حكاية الحكايات. وكان شاعرًا ومؤلفًا مسرحياً، كما أن أسلوبه النثري يعدُّ في ذروة البلاغة الإيطالية. و من أهم مؤلفاته نذكر: كتاب"الأمير" و "المقالات"(و قد كتبهما بين سنة 1513 و سنة 1521، لكنهما نُشرا سنة 1532)، أما في كتابه "تاريخ فيرنتسه" (و قد أتمه في سنة 1525 و نشره في سنة 1532).(أنظر: موسوعة عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص،ص: 463، 464).

يعرف أن الحق بدون قوة لا معنى له بل برر الحرب بشرط واحد هو أن تؤدي إلى نشر الحرية و الدستور المدني و فكرة التقدم بين البشر.

"هذا يعني أن المثل الأعلى عند كانط هو ‹‹السياسي الأخلاقي›› لا الماكيافللي. فالأخلاق هي الحكم الأعلى في السياسة على الدوام. و بحسب رأي كانط إن حكمة ‹‹السياسي الأخلاقي›› هي ‹‹فلتكن العدالة لجميع الناس›› ‹‹Fiat Justicia, pereat mundus ›› "[1].

كان كانط متفائلا بالطبيعة البشرية و يعتقد أننا سائرون إلى الأمام بإستمرار و سوف نتوصل يوما إلى عالم مسالم قائم على الحق و العدل و القانون الدولي، بل كان يعتقد أن السلام الأبدي الشامل بين الأمم أمر ممكن بشرط أن ينتشر نور المعرفة في أوساط البشرية كلها و لا يبقى محصوراً بأوروبا وحدها.

**دعائم المشروع الأخلاقي لكانط:**

1 السلام الدائم بين الأمم ينتج عن الترابط الطبيعي بين الدول الديمقراطي أو الجمهورية بحسب تعبيره في ذلك الوقت، و المقصود بالجمهورية هو النظام السياسي القائم على القانون والدستور المدني و التقيد بفلسفة حقوق الإنسان و المواطن.

2 تزايد عدد الدول الديمقراطية سوف يتزايد أكثر فأكثر في العالم حتى يعمله كله يوما ما.

[1]) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، دمشق ، سوريا ، ط1، 2010 ، ص: 646.

3 ـ الدول القائمة على الحوار الديمقراطي و الحرية و إرادة الشعب تكون ميالة إلى العلاقة السلمية مع جيرانها لا العلاقة الحربية[1].

4 ـ الدول الديمقراطية لا تميل إلى السلام مع الدول الاستبدادية أو الأصولية لسبب واحد هو أن هذه الأخيرة لا تعرف لغة الحوار و إنما لغة الضرب و القمع و الهمجية.

السلام ينبغي أن يعُم البشرية جمعاء و لذلك دعى إلى ضرورة تجنب كل أنواع الصراع، لأن التطور الحقيقي للتاريخ يستلزم تضييق دائرة الحرب و توسيع دائرة السلام.

لهذا دعى إلى تحقيق السلام العالمي و توحيد العالم مع إحتفاظ كل دولة بهويتها و إستقلالها لمواجهة الأحداث العالمية التي نمر بها و حماية التراث الإنساني الذي يتعرض حالياً لخطر شامل ولحماية العالم من الدمار مشيراً إلى دعوى لتشكيل هيئة دولية و إتحاد فيدرالي للعمل على ترسيخ سلام إنساني دائم و إزالة الجيوش و تأسيس السلطة في الدول على أساس جمهوري و إعطاء الفلاسفة الحق في دور فعال تنويري من أجل تبصير الحُكام بواجباتهم. إن إنشاء عصبة الأمم كان صدى دعوة كانط لتي كانت فلسفته في جوهرها مركباً أخلاقياً ونظرياً تحكمه الحرية في غير مفاضلة بينهما، في عقلانية نابعة من الإنسان وكلاهما يرتبط بخضوع إرادي للقانون الأخلاقي، و القانون الأخلاقي ينطبق على الناس جميعاً، فكانط عمل من خلال كتابه "مشروع السلام الدائم" على أن الحياة السياسية داخل المجتمع الواحد و خارجه يجب أن يقوم على العدل و

[1]) أسماء عقوني، ابستيمولوجيا الأخلاق عند كانط، المرجع السابق، ص: 110.

المساواة. و قد كان لكتابه تأثيراً على الأنظمة الحاكمة في أوروبا وقد جاء في المادة الأولى لحقوق الإنسان يولد الناس جميعاً متساوين في الحقوق[1].

إن السياسة تستوجب الأخلاق لأن غاية السياسة تحقيق الأمن والاستقرار بين الحاكم و المحكوم على أساس العدل و ضمان الحقوق للفرد و ممتلكاته، فكل نشاط إنساني لا يخلو من الأخلاق.

الأخلاق تقتضي من الحاكم خدمة الصالح العام، و أن ينشر العدل و الفضيلة و لن يتأتى إلا إذا مارس الإنسان سلطة على نفسه و راقب أفعالهن فالعقل وحده يمنعه من الإنحراف و تجاوز حدود السلطة ، فهذه الفضائل كفيلة بأن تجعل السلطة في خدمة المجتمع.

يرى إيمانويل كانط أن الأخلاق مرتبطة بالسياسة، التي تستمد مبادئها من الأخلاق و هذه الأخيرة تحظى بالأولوية وتفضل على المصالح الشخصية فلا تناقض بينهما.

السياسة في الجانب التطبيقي للحق و الأخلاق هي الجانب النظري لحق. نستمد منها المبادئ المُطلقة للواجب بغض النظر عن الظروف لأن العقل العملي يأمرنا القيام بأفعال لأننا نستطيع القيام بها. فمحور السياسة هو الإنسان بإعتباره مواطناً له شخصيته و كرامته و يستحق الإحترام، لأن ما هو مُقدس عند الإنسان كرامته وهي القيمة الوحيدة المطلقة، و تعتبر من أسمى القيم و كل القيم الأخرى مرتبطة بها. و مهما كان رجل السياسة لا بد من إحترام هذه القيمة فأساس هذه المبادئ هي الحقوق و الواجبات.

[1])أسماء عقوني، المرجع نفسه، ص: 111.

و اعتبر كانط الحق هو مصدر تعايش الناس وكل السياسات تنحني أمام الحق لأن السياسة التي لا تضمن الحقوق و العدل و لا تقوم على أساس العقل فهي سياسة تُؤدي إلى الاضطهاد و لهذا فالغاية من وجود الدولة عند كانط مساعدة الفرد و تحسين ظروفه [1].

فوظيفة الدولة إنسانية بعيدة عن العبودية والاستغلال لذلك كان من واجب الجميع اعتبار الإنسان غاية في حد ذاته و إحاطته بالإحترام التام الذي يحفظ و يضمن كرامته.

تزداد حاجة البشر للسلم كلما ازداد شعورهم بأنهم مهددون في وجودهم و في كينونتهم، و أن حياتهم في خطر دائم، بفعل تأصل العدوان فيهم و أسبقية الحرب عندهم على السلم، و قد ذكر كانط في مقاله "تأملات في التربية" أن الإنسان لا يصلح إنساناً إلا بالتربية و القيم الأخلاقية.

فالإنسان في بدايته يكون متوحشاً و لكن من المبادئ التي أقرتها التربية الكانطية هي الانضباط و الذي يعني به ترويض الجانب الغريزي في الإنسان من خلال العقل.

معنى ذلك أن الغاية الأولى التي نهدف إليها من خلال الانضباط هي التحول من حالة الحيوانية (التوحش) إلى الإنسانية.

ومن الأسباب التي أدت بكانط لكتابة مؤلفه "مشروع السلام الدائم" هو اعترافه بأن الأصل الأول في الإنسان هو التوحش لذلك إعتبر أن الحل

[1]) أسماء عقوني، المرجع نفسه، ص: 112.

الأول لإزالة حالة التوحش هو الانضباط ثم إقترح بعد ذلك مشروعاً للسلام الدائم في المجال السياسي باعتبار أن حالة الحروب تهدد الإنسانية [1].

يقول كانط: "إن معاهدة السلام يجب أن تقضي على جميع أسباب الحرب في المستقبل" [2].

والهدف من هذا المشروع هو القضاء على مشكل الحروب، لذلك كانت الغاية من الفلسفة دائما عند كانط هي العمل على تحقيق الإنسانية الكاملة في الإنسان [3].

و قد إعتبر كانط أن النزوع إلى الحروب أمر طبيعي في الإنسان: " هذه السهولة في إضرام نيران الحرب، إلى جانب ميل أصحاب السلطان إليها ميلاً يبدو متأصلا في الفطرة الإنسانية، هي العقبة الكؤود التي تحوَّل دون السلام الدائم"[4] .

و بالتالي نجد: أن الحقوق مُتساوية بين جميع الناس، فحتى الإنسان الأجنبي عن أرضه يتمتع بالحقوق في الأرض التي يحل بها.

إن التشريع العالمي أو القوانين تفرض إحترام إنسانية الإنسان و حفظ كرامته و عدم الحط من قيمته لأن القيم الأخلاقية هي التي تستوجب إحترامه.

و يوضح كانط أنه يعني بالإكرام ليس المحبة و إنما حق الإنسان الأجنبي في حسن المعاملة فلا نعامله على أنه عدو في البلد الذي يقيم

[1]) أسماء عقوني، المرجع نفسه، ص: 113.

[2]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1952، ص: 26.

[3]) أسماء عقوني، المرجع السابق، ص : 114.

[4]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص: 30.

فيه خصوصاً إذا كان يتحلى بالأخلاق أو كما وصفه كانط (بالإنسان المسالم) .

إن كل إنسان له حق الزيارة و أن يجعل نفسه عضوا في المجتمع[1]. و من الملاحظ مما سبق ذكره أن هذا المشروع الذي إقترحه للسلام الدائم يشمل الإنسانية جمعاء حيث يقول : "إن فكرة التشريع العالمي لم تعد تبدو صورة خيالية للحق، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب، المشتمل على القانون المدني و قانون الشعوب، و الذي ينبغي أن يرفع إلى مرتبة القانون العام للإنسانية قاطبة" [2].

إن السلم و الحق و العدل و الحرية قيم عالية لا يمكنها أن تتحقق إلا في ظل دولة يحكمها القانون، و لكن ليس أي قانون إنه القانون الذي ينبني على العقل، و هذا القانون يأتي بعد ثورة على الظلم القهر و الاستبداد.

يعتبر كانط أن الحرية و المساواة حقوق ملازمة للطبيعة الإنسانية و التي لا يمكن أن ننزعها عن الإنسان، لذلك إعتبر كانط من فلاسفة التنوير و أعجب بالثورة الفرنسية لأن من أهم مطالبها تحقيق الحرية و المساواة للإنسان [3].

و كانط إنتقد الدولة التي تجنّد الأفراد للقتال في الحروب يقول: "تعمد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدواً

[1])أسماء عقوني، المرجع السابق، ص : 114.
[2])كانط، مشروع للسّلام الدائم، المصدر السابق، ص: 64.
[3])أسماء عقوني، المرجع السابق، ص: 115.

للطرفين: فإن من يفعل هذا يستعمل ‹‹الأشخاص›› و كأنهم ‹‹أشياء›› يُسخرُها فيما يشاء" [1].

"معنى ذلك أنهم ينظرون للإنسان و كأنه آلة و هذا ما يتنافى مع الحقوق الإنسانية، و الغاية من الفلسفة عند كانط كانت دائما هي العمل على تحقيق الإنسانية الكاملة في الإنسان. و لتحقيق مشروع السلام الدائم وضع شرطاً لذلك يحكم قوانين الدولة و هي أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً، فالدستور القانوني في نظره هو الدستور الجمهوري لأنه قائم على مبدأ الحرية" [2].

يرى كانط أن الإرادة الخيرة تصنع الصداقة بين البشر بدافع مشتق من حب الإنسانية و هو دافع أخلاقي. و لكن الإرادة المريضة تصنع العداوة، و تنفر الإرادة الخيرة من كل أنواع العدوانية، إنها إرادة محبة السلام ليس لمجرد الرغبة الخاصة في السلام، بل من أجل جلب السلام للآخرين [3].

و يقول كانط: "إذا كان الله قد أعطى كل فرد جزءاً من السعادة فليس بعطاء الإرادة الإلهية فقط نكون سعداء. بل يجب أن نجعل أنفسنا مستحقين للسعادة فهذه هي الأخلاق الحقة، و الكمال الأخلاقي الأسمى أن نعمل من أجل السلام لنكون مستحقين السلام. و هذا يقتضي التناغم و التوافق بل يقتضي المطابقة بين سلوك الفرد و الغاية العامة للبشرية حتى يمكن للكمال الأخلاقي الأقصى أن يتحقق. لذلك يجب أن تكون

[1]) كانط، المصدر السابق، ص: 28.

[2]) أسماء عقوني، المرجع السابق، ص: 115.

[3]) فريال حسن خليفة، الدين و السلام عند كانط، مصر العربية للنشر و التوزيع ، ط1، القاهرة،2001، ص: 156.

الغاية هي الهادي و المرشد لسلوك كل فرد، و أن يجعل كل فرد من الغاية العامة للبشرية شأنه الخاص فذلك يساعد على تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى و في تحقيقه يكون السلام (و على النقيض من ذلك نجد الجزء الأعظم من دول العالم كل جهودها متجهة إلى تسليح ذاتها، لتقاوم بأسلحتها الشرسة الواحدة منهم الأخرى حتى في وقت السلم. و هي بهذا تعرقل توجه البشرية إلى الغاية العامة للكمال الأخلاقي. أي إلى السلام. و لهذا يثني كانط على رئيس دير الرهبان القديس بيير لاقتراحه أن تشكل الدول مجلسا عاما كمجلس الشيوخ، و يرى كانط أنها فكرة عظيمة إذا نفذت تكون خطوة إلى الأمام في وقت كل دولة منشغلة فيه بأمنها الخاص. و لكن يُبدي كانط تحفظه بأن فكرة الحق لا موضع لها عند الأمراء، الكل منشغل بالاستقلال و السيادة الفردية و شهوة السلطة المستبدة الجائرة)" [1].

حيث العدالة و المساواة و السلام ليس نابعا من الحكومات و الحكام بل نابع من الضمير الذي في داخلنا. فالإرادة الأخلاقية إذاً تحكم العالم.

**ثانياً: السلام في عصر الأنوار:**

لا يمكن التسليم بالحرب، و هي آفة البشرية ووصمة عار في جبينها، إلا إذا دعت الحاجة القصوى إلى امتشاق السلاح في سبيل الدفاع المشروع عن النفس. و لا يكون حينذاك كل شيء جائزاً للجندي، الذي عليه أن لا يفعل شيئا يناقض ‹‹نواميس البشرية الأزلية›› و أن يبحث عن مجده في‹‹سخائه››. على الأمم، المؤلفة من بشر أحرار، أن تعتبر نفسها

[1]) فريال حسن خليفة، الدين و السلام عند كانط، المرجع نفسه، ص: 156 ،157.

كأشخاص أحرار تترتب عليهم واجبات الأفراد. و قد واصل الأب‹‹ دي-سان بيير›› حتى السنة 1743 الدعاوة التي باشر بثها في عهد لويس الرابع عشر في سبيل سلم دائم بواسطة اتحاد دائم بين كافة ملوك أوروبا: الإتحاد سيحول دون اندلاع الحرب فيما بينهم؛ و سيُحدّ من التسلّح، و لن تُقسم أية بلاد، و سيكون للإتحاد جيش مؤلف من مجنـدِي الأمم المختلفة لفرض احترام مقرراته، و سيكون مركز الإتحاد في مدينة السلام، الحرة و الحيادية، كجنيف مثلا.[1]

و بالتالي يقول كانط: (إننا نعيش في عصر تنوير و ليس في عصر مستنير، لأننا أمامنا طريق طويل قبل أن يكون البشر في وضع يستطيعون استعمال عقولهم بثقة في المسائل الدينية بدون وصاية خارجية، لأن معوق التنوير ينبثق من حالة اللارشد، و اللارشد هو عجز الإنسان عن الاستعمال العام لعقله في الشئون العامة بحرية، عوّق التنوير بين البشر... و بهذا الاعتبار فإننا نعيش في عصر تنوير و ليس عصراً مستنيراً).

ولو شاءت الأقدار يوما أن يقوم شعب مستنير فيكون من نفسه جمهورية من شأنها و طبقا لطبيعتها أن تكون نازعة إلى السلام الأبدي فيومئذ تصبح هذه[2] الجمهورية مركزا للارتباط العام بين الدول الأخرى التي تستطيع أن تنضم إليها، و تكفل على هذا النحو حرية تلك الدول

[1]) موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، تر: يوسف أسعد داغِر و فريد م. داغِر، منشورات عويدات، ط2 1987، بيروت، المجلد الخامس، ص: 88.

[2]) فريال حسن خليفة، المرجع السابق، ص: 158.

وفقاً لقانون الأمم. و هذا الارتباط يزداد اتساعه تدريجياً إلى رقاع أبعد كلما تتابعت الدول المنظمة إليه.

هذا الترابط أو التوحيد هو في جوهره توحيد أخلاقي و فيه يكون السلام واجباً أخلاقيا و قاعدة يسترشد بها العقل و هو يصدر أمره غير المشروط، "يجب ألا يكون هناك حرب". و بفضل ذلك التوحيد الأخلاقي تقترب الشعوب رويداً رُويداً و تتسع خطواتها من أجل تحقيق الخير الأقصى الأخلاقي كخير عام أو سلام بين البشر[1].

وفي جانب آخر نجد أن التعايش الأخلاقي يكمن في فلسفة كانط الأخلاقية كما تجلت بشكل خاص في كتابه ‹‹أسس ميتافيزيقا الأخلاق›› فكان همها غير المعلن مصالحة الفرد مع المجتمع، الإنسان مع القانون العام، فالواجب يبدو أمام العقل ‹‹ كضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون›› أي أنه يبدو كأمر حازم مطلق غير مشروط، و تتلقاه الإرادة الفردية كعمل قسري ملزم دون أي اعتبار للطبيعة الحسية العاطفية للإنسان. على هذا المستوى النظري الأولي هناك تعارض بل صراع بين الفرد و القانون العقلي العام. غير أن هذا التعارض لا يلبث أن يزول و يتلاشى كلية حين يرفع كانط كل فرد إلى قيمة مطلقة وكل استعمال له كوسيلة إنقاص للكرامة الإنسانية، و تقبل الإرادة الفردية القانون وتتبناه فتصبح هي سانّة القانون أي المشترعة الوحيدة للأمر الناهي المطلق، و عندها ما كان يبدو قسراً و مفروضاً من الخارج يصبح لينا منبثقاً من الذات، و بذا

[1]) فريال حسن خليفة، المرجع نفسه، ص: 159.

تتلاشى المسافة القائمة بين الفرد[1] و القانون، كل تناقض بينهما يذهب ليحل مكانه تطابق العام و الفردي في الإرادة الخيرة.

وأن الوعي بالسلام و بضرورته الأخلاقية من خلال إرادة الناس في استرجاع كرامتهم و حريتهم المسلوبة، إذن في الأخير مسألة السلام والخير في العالم تتوقف على مجهود النفس البشرية و على وعيها الباطني بواجباتها و بحريتها، و عدم خضوعها لأي سلطة خارجية و كل قصر خارجي، ولا يخضع إلا لسلطة النفس و الإلزام الذاتي.

ضرورة وجود القانون الوضعي لضمان حرية الناس غير كاف للأمل الذي وضعته الإنسانية إذا لم يكتمل بالقناعة الباطنية للذات، بهذا نعود إلى نظرية الفضيلة التي تقوم بشرح التشريع الباطني للقانون الأخلاقي و معنى الحرية في وضعها الباطني، والخلقية التي يكتسبها الفرد، و ذلك عن طريق معرفة طبيعية الأنواع الممكنة للواجب من حيث هو واجب أخلاقي، و بالتالي الواجب فضيلة، أي معرفة الواجبات الأخلاقية التي تصدر مباشرة من القانون الأقصى للخلقية، التي لا تخضع لها الحرية كملكة الاختيار، بل كاختيار حُر ملزم باطنياً [2].

[1]) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، ط1 1413هـ - 1993م، بيروت، ص:135.

[2]) دليلة جبار، طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، رسالة نيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2003-2004م، ص: 146.

**المطلب الثاني: قراءة في بعض بنود كتاب السلام الدائم.**

**أولاً: ضرورة السلام والتعايش بين الدول:**

لقد استقبل (كانط) أنباء الثورة الفرنسية بالبشر و السرور على الرغم من كهولته، و قال لأصدقائه و الدموع تغمر عينيه: ‹‹ أستطيع الآن أن أقول ما قاله ‹‹ سيمون ›› يا إلهي اسمح لعبدك أن يفارق العالم بسلام، لأني رأيت خلاصك و إنقاذك. ››.

و كان (كانط) قد نشر في عام 1784، شرحاً موجزاً لنظريته السياسية تحت عنوان: ( المبدأ الطبيعي للنظام السياسي و علاقته بفكرة التاريخ الدولي العام) لقد بدأ (كانط) هذا البحث الإعتراف في النزاع بين الفرد و الكل ورأى فيه وسيلة طبيعية لتطور إمكانيات الحياة المستترة. إذ لو كان جميع الناس[1] اجتماعيين بطبعهم ويميلون للنزعة الإجتماعية، أدى هذا إلى خمود همة الإنسان و ركود نشاطه. و لابُد من مزيج بين النزعة الفردية و المنافسة لتُساعد في بقاء البشر و تطورهم. و هو يقول لولا ما لدى الناس من نزعات وصفات فردية، و عزوفهم عن الحياة الإجتماعية... لعاشوا عيشة بسيطة يعمها السرور و السعادة و الانسجام التاج و القناعة و الحب المتبادل. و لكن هذا النمط من المعيشة و الحياة يخنق المواهب و يقضي عليها في مهدها.

هنا نجد أن: (كانط) يختلف مع جون جاك روسو الذي فضل العودة إلى هذه الحياة البسيطة و رأى فيها منجاه و خلاصاً للبشر للتخلص من قيود المدنية و متاعبها. حيث يقول: ‹‹ نشكر الطبيعة على

[1]) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، المرجع السابق، ص: 320.

ما وهبتنا من نزعة فردية أدت إلى إذكاء روح الغيرة و الحسد و الزهو و الطموح و إلى رغبة و جشعة للتملك و القوة و السلطة... إن الإنسان يجب أن يعيش في صفاء ووئام ووفاق و لكن الطبيعة أدرى منه بما يعود بالنفع على البشر فالطبيعة تُريد التنافر و النزاع و الخصام الذي يُجبر الإنسان على حفز قِواه من جديد و التطور بمواهبه و إمكانياته الطبيعية تطوراً متواصلاً››[1] .

لقد حان الوقت الآن لخروج هذه الدول من حالتها الطبيعية الوحشية، والدخول في اتفاقات لحفظ السلام، إن حركة التاريخ في معناها تتجه إلى الحد من العنف والخصام و توسيع رقعة السلام في العالم[2].

و الطبيعة، إذ يسرت للناس أن يعيشوا في كل مكان على الأرض، قد أرادت مستبدة أن تكون هذه المعيشة لهم ‹‹ضرورة›› يخضعون لها ولو كانوا كارهين، و دون أن يكون لفكرة الواجب الذي يلزمهم باسم القانون الأخلاقي دخل في هذه الضرورة؛ و الحرب هي الوسيلة التي اتخذتها الطبيعة لبلوغ هذا الغرض. و الواقع أننا نرى شعوباً تدلنا بوحدة لغتهم على وحدة نشأتهم: فمثلا ‹‹ السمواييد ›› الذين يقطنون شواطئ المحيط المتجمد، يتكلمون لغة شبيهة بلغة شعب يقطن جبال ‹‹ ألتاي ›› الواقعة على بُعد مِئتى ميل منهم. و قد تدخل بينهم بالقوة شعب آخر من أصل منغولي، وهو شعب من الفرسان المحاربين، فأقصى فريقاً منهم عن الآخر حتى أجلاه إلى الأصقاع المتجمدة [3] المقفرة التي ما كان ليهبطها مختاراً.

---

[1]) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص: 321.

[2]) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص: 362.

[3]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، تر: عثمان أمين ، المصدر السابق، ص: 73.

و الحال كذلك بالنسبة للفنلنديين، الذين يطلق عليهم اسم ‹‹ لايون ›› و يقطنون أقصى المناطق الشمالية من أوربا: قد اندست بينهم شعوب من القوطيين و الصرامطة ففصلتهم عن المجر بين الذين يقتربون منهم لغةً و إن بعدوا عنهم موطناً. و أي شيء سوى الحرب قد دفع إلى شمال أمريكا قبائل ‹‹الإسكيمو›› – و هم جنس من الناس مختلف جدا عن شعوب أمريكا جميعاً، و ربما انحدر من بعض مغامري أوربا– و دفع [1] إلى الجنوب قبائل ‹‹البيشير›› حتى ‹‹جزيرة النار››؟ إنها الحرب التي تتخذها الطبيعة ذريعة لتعمير أرجاء الأرض. لكن الحرب نفسها ليست في حاجة إلى باعث خاص لها، فيلوح أنها متأصلة في الطبيعة الإنسانية، بل إنها لتبدو أمراً نبيلاً ينبعث الإنسان إليه، طلباً للمجد، لا ابتغاء المنفعة. لذلك كان ‹‹ للشجاعة العسكرية›› ( لدى متوحشي أمريكا و أهل أوربا في عصر الفروسية ) مَرتبة الشرف و الرفعة، لا إبان الحرب فحسب ( وهنا يكون التشريف أمراً له و جاهته )، بل و كذلك باعتبار أنها تدفع إليها؛ لأن مباشرة الحرب لا يكون القصد منها في أغلب الأحيان إلا إظهار هذه الشجاعة، حتى صار للحرب في ذاتها شأن عظيم ووجد من الفلاسفة من يمجدونها و يرونها سبيلاً للسمو بالإنسانية. دون أن يفكروا في الكلمة التي قالها أحد اليونانيين: ‹‹ الحرب شر: لأنها تزيد عدد الأشرار أكثر مما تستأصل منهم ›› [2].

[1]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص:74.

[2]) كانت، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص:75.

من هذا المنوال نجد أن كانط يرى أن بأن الطبيعة أرغمت الناس الذين ينتمون إلى رُقعة جغرافية واحدة لا بُدَّ لهم أن يخضعوا لقوانينِها دون أن يتدخل الواجب و بالتالي وجدت طريقها عن طريق الحروب.

يُصرِّح كانط أن الحاجة إلى وضع السلم بين الناس ليست هي التي تضبط سلوك البشر وفقا للقوانين، بل القوانين الأخلاقية الموجودة فينا قبلياً في العقل العملي هي التي يلزم عنها وجود السلام في المجتمع، و ضرورة تحول المجتمع من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية القائمة على الحق المدني. الحالة الأولى إن لم تكن مبدئياً حالة حرب فهي إمكانية حرب بحكم شروط الرغبة وتقابل الحريات، و بسبب إمكانية استلاب الحق الطبيعي الأول، أي الحرية [1].

و بالتالي نجد أن حالة السلام بين أناس يعيشون جنباً إلى جنب ليست حالة فطرية: إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب، وهي و إن لم تكن دائما حربا معلنة، إلا أنها على الأقل مُنطوية على تهديد دائم بالعدوان [2].

إذ يجب على جميع الناس الذين يمكن أن يتأثر بعضهم ببعض أن ينتموا إلى دستور مدني ما.

لكن كل دستور قانوني قوامه، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له، على:

1) ‹‹القانون المدني›› Jus civitatis الذي يكون للناس في شعب ما.

[1]) دليلة جبار، طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية، مرجع سابق، ص: 143، 144.

[2]) كانت، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص:39.

2) ‹‹قانون الشعوب›› Jus gentium الذي ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض.

3) ‹‹القانون العالمي›› Jus cosmopoliticum من حيث اعتبارنا الناس و الحكومات، في علاقاتهم الخارجية وفي تأثير بعضهم في بعض، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة.

وليس هذا التقسيم تعسُّفياً و إنما هو ضروري لفكرة السلام الدائم: لأنه لو أن واحداً من الأشخاص الذين تربطهم بغيرهم علاقة تأثير مادي، وُجِد في حالة الفطرة فإن حالة الحرب تتولد ضرورة من تلك الحالة نفسها، وهي حالة إنما نسعى هنا إلى التخلص منها[1].

كما قد اشترط لتحقيق هذا الغرض النبيل شروطاً صنفها إلى نوعين: "شروط إيجابية، و شروط سلبية".

**أ-الشروط السلبية للسلام:**

فالسلبية تستهدف في منحاها العام العلاقة بين دولة و أخرى؛ أي العلاقات الخارجية فاهتم هنا كانط بضبط هاته العلاقات و بالتالي نص في المشروع على سِت مواد أولية تبين الشروط السلبية للسلم و هي:

1 "أن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد " [2]؛ بمعنى أنه لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أي بند سري للإحتفاظ بحق إستئناف الحرب.

[1]) كانت، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص:40.

[2]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، تر: عثمان أمين ، المصدر السابق، ص: 13

2 -لا يمكن إمتلاك دولة منشغلة أو مستقلة سواء كانت صغيرة أو كبيرة لا يجوز أن تملكها دولة أخرى، عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة.

3 -"يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان" [1].

يرى كانط أنه لابُد من توفر مجموعة من الشروط لحدوث سلام بين الدول وهناك شروط سلبية تقضي على السلام و من بينها لا يجب أن تحتوي أي معاهدة للسلام في محتواها قرار يمنح الدول الحق في مواصلة الحرب و لا يحق لأي دولة أن تتدخل في شؤون الدول التي تكون مستقلة ذاتيا و لا يجب أن تكون هناك جيوش دائمة يجب أن تزول نهائياً على مر الزمان.

4 لا يجوز إفتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة.

5 -"يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى او في حكومتها"[2] بمعنى أنه لا يجوز لأي دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى.

6 لا يجوز للدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية- كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليم و التحريض على الخيانة-[3] من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى السلام.

---

[1]) كانط، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]) كانط، المصدر نفسه، ص: 14.

[3]) كانط، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هنـــاك شـــروط أخـــرى مـــن بينِهـــا أنـــه لا يحـــق للدولـــة أن تقـــرِض ديـــون داخليـــة مـــن أجـــل المصـــالح الخارجيـــة كمـــا تتـــدخل فـــي نِظـــام أو حكـــم دولـــة أخـــرى و فـــي حالـــة الحـــرب لا يجـــب أن تمـــارس العـــدوان و القهـــر و بالتـــالي فيمـــا ذكرناه تعتبر المواد التمهيدية أشبه بالنواهي .

**ب- الشروط الإيجابية للسلام:**

أمـــا المـــواد النهائيـــة تصـــوغ الشـــروط الإيجابيـــة العامـــة، الداخليـــة و الخارجية الدولية، لفائدة السلام، وهي:

1 يجـــب أن يكـــون الدســـتور المـــدني لكـــل دولـــة دســـتوراً جمهوريـــا" [1]، ذلـــك "أن شـــروط ‹‹السـلام الأبـــدي›› الـــذي دعـــا إليـــه ‹‹ كانـــت›› هـــي ‹‹أن يكـــون الدســـتور المـــدني لكـــل دولـــة دســـتورا جمهوريـــاً، و أن لا تعلـــن الحـــرب إلا باســـتفتاء جميـــع المـــواطنين. لأننـــا إذا خيرنـــا الـــذين تقـــع علـــيهم أعبـــاء الحـــرب و ينكـــرون بنارهـــا بـــين الســـلم و الحـــرب، فـــإنهم ســـيختارون الســـلم حتمـــاً، و بـــذلك لـــن يعـــود التـــاريخ يســـيطر بالـــدماء. أمـــا فـــي الدولـــة التـــي لا يـــنص دســـتورها علـــى حـــق الشـــعب فـــي التصـــويت والانتخـــاب و لا يشـــترك الشـــعب فيهـــا بـــالحكم، و لا يكـــون فيهـــا نظـــام الحكـــم جمهوريـــا، فـــإن قـــرار الـــدخول فـــي الحـــرب يكـــون فـــي أيـــدي القِلـــة الحاكمـــة ›› "[2] . " و يكـــون الحـــاكم فـــي هـــذه الحالـــة لا مجـــرد مـــواطن فحســـب بـــل مالـــك للدولـــة. وبفضـــل كونـــه حاكمـــاً فلـــن يتعـــرض إلـــى أهـــوال الحـــرب ومخاطرهـــا وآلامهـــا. و لـــن يكـــون مُلزمـــاً بالتضـــحية بملذاتـــه فـــي قصـــوره بـــين الموائـــد و الحفـــلات والخـــروج إلـــى الصـــيد و القـــنص ومـــا

[1]) كانط، مشروع للسّلام الدائم ، المصدر نفسه، ص: 15.

[2]) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، المرجع السابق، ص: 364.

شابه ذلك. لذلك فهو يعلن الحرب لأسباب تافهة وكأنها ليست سوى رحلة للصيد. أما بالنسبة إلى تبرير إعلان الحرب فيتركه بلا إهتمام إلى الهيئات الدبلوماسية التي تكون دائما على استعداد لتقديم خدماتها من أجل هذا الغرض" [1].

هذا يعني أن كانط قد وضع مجموعة من الشروط لتحقيق سلام بين الدول من خلال التركيز على الدستور الجمهوري الذي يختاره المواطنين بمحض إرادتهم لأنهم لو خيروا بين السلم والحرب فإنهم سوف يرفضون الحرب لأنها تؤدي إلى الدمار و بذلك يختفي سيلان الدماء من العالم، كما هو الحال في الدولة التي لا يكون فيها نظام الحكم جمهوري؛ أي أنه يجب أن يكون النظام السياسي على إتحاد "فدرالي" بين الدول الحرة، كما أن كانط يركز على الدور الذي يلعبه الحاكم عندما يرى نفسه الملك و ليس مجرد مواطن من مواطني الدولة فإنه ينصرف من الملذات وبدل من الإهتمام بشؤون المواطنين و بالتالي فإن الحاكم الذي ينادي به كانط هو الحاكم المواطن.

2-"يجب أن يقوم قانون الشعوب على التحالف بين دول حرة" [2].

بمعنى أن هذه المادة هي التي تجعل من الفيلسوف كانط ينتمي إلى فلسفة التعاقد الإجتماعي و بالضبط مع هوبز و روسو؛ إذا كان توماس هوبز (1588-1679) ينظر إلى الطبيعة كحرب مستمرة، و إلى الحرب كمفهوم طبيعي و إلى الإنسان في مملكة الطبيعة كذئب لأخيه الإنسان، معتقداً بأن بناء الدولة هو السبيل الكفيل بتجاوز الطبيعة، و بالتالي

[1]) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص: 364.

[2]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص: 15.

الحرب. و إذا كان جان جاك روسو(1712-1778)، بعكس ذلك، يصف الإنسان الطبيعي بالبراءة، و ينظر إلى الحرب كمفهوم اجتماعي و ليس طبيعياً، ففي الطبيعة قد يتخاصم البشر لكنهم لا يخوضون حروبا، معتقدا بأن المجتمع من أفسد الإنسان، وزرع بداخله حب التملك، وما نتج عن ذلك من منافسة وعداء. فإن كانط يقترب من موقف هوبز، لأنه يرى بدوره أن السلام لا يتحقق إلا عبر سن قوانين. و بالتالي يرى كانط أن الدول تشبه الأفراد في حالة الطبيعة حيث يغيب القانون و تسود الحرب و الفوضى، و إمكانية الإعتقاد على دولة أخرى، ولذلك لا بد لضمان الأمن و السلم والتنازل عن القوة لمصلحة دستور عالمي على شاكلة "جامعة الأمم"، و هذه الأخيرة تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعا. فالدول عليها أن تتَّحِد فيما بينها و لكنه لا يعني ذلك الاندماج في دولة واحدة، فكل دولة هي شخص معنوي مخالف لدولة أخرى، و بالتالي لن يكون دولة واحدة مثله في ذلك مثل الأمم نفسها قامت على تعاقد حر بين الأفراد أي جمع شملها في اتحاد سلمي.

3-"حق التنزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه" دون أن يكون لدولة أن تتدخل في شؤون دولة أخرى: ذلك أنه لما كان من الواجب أن يكون لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلي، فكل ما يمكن أن يطالب به الأجنبي أهل البلد الذي يحل فيه هو ألا يُعاملوه مُعاملة العدو. و لكن مما يؤسف له أن أوربا لم تجر على هذه السنة في معاملتها للبلاد الشرقية، كالهند

و الصين و اليابان؛ وإن المرء ليهتز لهول المظالم التي تقترضها الحكومات التجارية أو الدول ذات العصبية الدينية باسم المدنية! [1].

فالإكرام هنا معناه حق كل أجنبي في ألاَّ يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه ما دام مسالماً و ليس للأجنبي أن يدعي لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفاً لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة بل حقه مقصور على حق الزيارة وهو حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضواً في المجتمع بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي نعيش فيها.

**ج-ملحق أول:** يبحث فيه كانت، من الناحية الفيزيائية و المادية الخالصة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.

**د-ملحق ثان:** يدعوا فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحق في تنوير الدولة و الحاكمين فيما يتعلق بالأمور السياسية. و هذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة 1796.

**هـ-ضميمة تتناول:** (1) الخلاف بين الأخلاق و السياسة؛ (2) الإتفاق بين السياسة والأخلاق. و في كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب.

و كان لكنت أسلاف في وضع مشروعات للسلام الدائم، لكن كنت يتميز منهم بالخصائص التالية:

[1]) كانط، مشروع للسّلام الدائم، المصدر نفسه، ص:17.

1 أنه لم يلجا إلى العبارات المثيرة للإشفاق على الناس من ويلات الحرب، كما فعل كروسه وين Penn و الأب دي سان بيير، بل كان كلامه دائماً عقلياً و رزيناً [1].

2 أنه لم يتعجل تحقيق السلام العالمي، بل رأى أننا أمام مرحلتين: **الأولى** هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام ــ وهذا أمر ميسور التحقيق، وقد تحقق فعلاً للمرة الأولى في سنة 1919 بإنشاء عصبة الأمم، و للمرة الثانية في سنة 1945 بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم، و بالتالي" قامت عدة محاولات لتحقيق السلام الدائم بين كافة الأمم. و كانت أهم الأشكال التي تضمنتها تلك الجهود مايلي:1- الدبلوماسية 2- المنظمات الدولية 3- نزع السلاح 4- الأمن العالمي 5- تحسين الاتصالات و التجارة الدولية [2]". و من خلال ما طُرح يمكننا القول أن كانط يرى علاجات ضد الحروب وهي كالتالي:

**التجارة:** حيث تستولي الروح التجارية إن عاجلاً وإن آجلاً على كل شعب، وهي لا تنسجم مع الحرب.

**الأخلاق الديمقراطية:** إن السلام فضيلة أخلاقية، وهي فضيلة الشعوب، لا فضيلة الأمراء. و الأنظمة الملكية خطرة على السلام.

[1]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص: 290.

[2]) مجموعة من العلماء و الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، ط2، 1419هـ (1999)م، ج13، الرياض، ص: 30.

**الإعلانيـــــة العلنيـــــة:** إذ أن ســـرية المفاوضـــات تســـهل الحـــروب، بينمـــا السياســـة المُعلنـــة فـــي وضـــح النهـــار، تلـــك التـــي تمـــارس الأنظمـــة الديمقراطية فهي ستُشجع السلام [1].

ـ و **المرحلـــة الثانيـــة** هـــي: الســـلام الـــدائم، وهـــو أعلـــى، أي غايـــة بعيـــدة قـــد لا تتحقـــق أبـــداً، لكـــن يجـــب علـــى الأمـــم أن تجعلهـــا دائمـــاً هـــدفاً نهائيـــاً لهـــا: إنـــه أمـــل، و لـــيس مجـــرد ســـراب، لأن الحـــرب ليســـت ضـــرورة حتميـــة لا مفرَّ منها.

3 أن مشـــروعه فـــي الســـلام الـــدائم يتَّســـق مـــع مذهبـــه كلـــه: ســـواء فـــي نظريـــة المعرفـــة، وفـــي الأخـــلاق. ولا يمكـــن فهمـــه أبـــداً بمعـــزل عـــن المبـــادئ التـــي قررهـــا‹‹ نقـــد العقـــل المحـــض››، و‹‹ نقـــد العقـــل العملـــي››، و‹‹ تأســـيس ميتافيزيقـــا الأخـــلاق››، و ‹‹فكـــرة التـــاريخ العـــالمي مـــن وجهـــة نظـــر كونية››[2] .

مـــن هنـــا فـــإن التعـــايش الأخلاقـــي شـــرط ضـــروري بـــين الأفـــراد و ذلـــك مـــن خلال الوصول إلى السلام بين الأمم و ذلك عن طريق القانون.

**ثانياً: مضمون السلام العالمي:**

وفي الأخير يمكننا تلخيص ضرورة السلام العالمي في ما يلي:

إن هنـــاك ضـــرورة لتمثـــل فكـــر كـــانط لمواجهـــة الأحـــداث العالميـــة التـــي نمـــر بها و التي كان قد تنبأ بها منذ أكثر من قرنين من الزمان.

[1]) جان توشار، تاريخ الفلسفة السياسية (من عصر النهضة إلى عصر الأنوار)، المرجع السابق، ص: 586.

[2]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص: 290.

لا بد من إعادة التفكير في أقوال كانط و فلسفته لحماية العالم من الدمار، و دعواه لتشكيل هيئة دولية للعمل على ترسيخ سلام إنساني دائم، و إزالة الجيوش و تأسيس السلطة في الدول على أساس جمهوري و إعطاء الفلاسفة الحق في دور فاعل تنويري من بصير الحكام من بواجباتهم. إن إنشاء عصبة الأمم كان صدى لدعوة كانط الذي كانت فلسفته في جوهرها مركباً أخلاقياً و نظرياً تحكمه الحرية في غير مفاضلة بينهما في عقلانية نابعة من الإنسان، و كلاهما يرتبط بخضوع إرادي للقانون الأخلاقي.

كان كانط يبني مشروعه السياسي على أربع دعائم، أولها أن السلام الدائم بين الأمم ينتج عن الترابط الطبيعي بين الدول الديمقراطية، القائمة على القانون والدستور المدني و التقيُّد بفلسفة حقوق الإنسان و المواطن. و ثانيها أن عدد الدول الديمقراطية سوف يتزايد أكثر فأكثر في العالم حتى يعمّه كله يوما ما.. و ثالثها أن الدول القائمة على الحوار الديمقراطي و الحرية و إرادة الشعب تكون ميالة إلى العلاقة السلمية مع جيرانها لا العلاقة الحربية. و رابعها أن الدول الديمقراطية لا تميل إلى السلام مع الدول الاستبدادية لسبب بسيط، هو أن هذه الأخيرة لا تعرف لُغة الحوار، و إنما لغة الضرب و القمع و الهمجية[1].

**المبحث الثالث : التعايش ضرورة مُلحة.**

إن التعايش ضرورة إجتماعية بمعنى أن استمرار المجتمعات و دوام حضارتها يتطلب التعايش بينها و قبول للأخر حيث: "يرى كانط أن قيمة

[1]) عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، المرجع السابق، ص: 152.

الإنسان ليس في كونه حيواناً عاقلاً بل في كونه قادراً على استخدام العقل، واحترام الإنسانية في شخصه الخاص مردود ليس لكونه عاقلاً بل لكونه قادرا على استخدام العقل، و استخدام العقل يلزم الإنسان المحافظة على كرامة الإنسانية في شخصه الخاص"[1].

**المطلب الأول: فكرة التعايش و الإنسان.**

هذا يعني أن الإنسان يجب أن يحافظ على الإنسانية ذاتها احتراما و تقديراً فذلك هو الجوهر الأساسي لواجبنا نحو أنفسنا بوصفنا موجودات عاقلة.

و بالرغم من أن كانط حدّ كثيراً من الأمل في تقدم الحياة الإجتماعية و السياسية فإنه، مع ذلك، لم يكن يعتقد بأن الأوضاع القائمة يجب أن تبقى على حالها، دونما تغيير أو تحسين، فقد عارض، على سبيل المثال، مزاعم الإقطاع الألماني في ‹‹أن الشعب لا ينضج للحرية››، فبين أن التسليم بصحة هذا الرأي يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام.

إن الأساس الواقعي لآراء كانط الحقوقية و لنزعتها القدسية يقوم في معارضته للتعسف الإقطاعي بالحق البرجوازي، النابع من الحق في الملكية الخاصة. و يسيطر الفهم البرجوازي للملكية على نظرات كانط الحقوقية. وقد انعكس هذا، بوجه خاص، في قوله بالتنظيم الحقوقي للعلاقات العائلية. و بفهم كانط الحرية المدنية على حق الفرد في عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافق عليها مسبقاً. و هذه الحرية يجب أن تكون

[1]) فريال حسن خليفة، الدين و السلام عند كانط، المرجع السابق، ص: 151.

حقاً لكل مواطن في الدولة، لا ينازعه فيه منازع. كما يقول كانط بمساواة الجميع أمام القانون.

وتتجلى حالة المجتمع المثلى في سيادة الوئام بين الفرد، و السلام بين الحكومات. و لكن السلام هدف بعيد جداً، فالواقع التاريخي ليس حالة سلام، بل حالة من الصراع، من التناحرات الدائمة بين الناس. و قد توصل كانط، بالرغم من أنه لم يول المسائل التاريخية عناية كبيرة، إلى القول بأن تناقضات العملية التاريخية هي الشرط الضروري لتطور الجنس البشري واكتماله. إن جوهر تناقض[1] العملية التاريخية يكمن في أن الناس ينزعون للعيش في المجتمع، و أنهم، في الوقت ذاته، يميلون، بسبب سوء النية الكائن في نفوسهم، إلى معارضة بعضهم بعضاً، مما يهدد المجتمع بالتفكك و الإنحلال. و لكن بدون هذا التناحر، و ما ينجم عنه من مصائب وويلات، لا يمكن حدوث أي تطور أو تقدم[2].

بالرغم من أن المجتمعات الإنسانية القائمة على التعدد و التنوع الثقافي بسبب تباين الخلفيات الأساسية وتنوعها، يمكن التعامل معها بوعي تام عندما يحول التناقض إلى تكامل و التصادم إلى تعايش و التعصب إلى تسامح، ذلك لأن التنوع و التعدد و الإختلاف في الكون واقع ملموس، و فيه حكمة إلهية؛ لذلك خلق الله الإنسان بعده مخلوقاً مغايراً للمخلوقات الأخرى يحمل صفات معينة و يتفوق عليها بالعقل وتلك

[1]) جماعة من الأساتذة السّوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تر: توفيق سلوم، دار الفارابي، ط1، بيروت، 1989، ص: 261.

[2]) جماعة من الأساتذة السّوفيات، المرجع نفسه، ص: 262.

الخصائص جعلت البشر يختلفون في أمزجتهم و اهتماماتهم و تطلعاتهم و أفكارهم. على وفق الآتي:

**أولاً:** مقتضيات الإختلاف في الطبيعة البشرية، و هي تعبير عن الحقائق التكوينية في شخصية البشر و ما تشكله من عمق لأرضية التنوع و الإختلاف.

**ثانياً:** مقتضيات الإختلاف من جهة التنوع في الإعتقاد الديني و المذهبي، و هو تعبير ع الواقع الاعتباري فيما يكون عليه البشر في إيمانهم و التزامهم الأخلاقي.

**ثالثاً:** مقتضيات الإختلاف في المصالح الحياتية، و هو تعبير عن مجموع آثار كل العاملين السابقين ومالهما من آثار في الرؤية و الموقف فيما يجري بين البشر من اختلاف و تدافع و تنازع [1].

في الحقيقة أن ذلك الإختلاف هو شيء طبيعي و موجود في المجتمع الإنساني و هو موجود مذ أول البشرية و لا سبيل لإلغائه و هو مصدر للثراء و سبب للرقي الإنساني إذا تم إرساء مبدأ التعايش في المجتمع.

**المطلب الثاني: فكرة التعايش و البُعد الإنساني.**

فالوجود الإنساني غير جدير بتسمية (التعايش) إن لم يكن وجوده من أجل الآخر و مع الآخر ذلك لأن التعايش لا يمكن تصوره خارج فن العيش إذ يظل سؤال التعايش مفتاحاً أساسياً لفهم الواقعة الإنسانية و فهم التفاعل الإنساني بعده انفتاحاً للإنسان على موجود العالم الذي يشاركه

[1]) خالد عبد الاله عبد الستار، الأسس الفكرية لثقافة التعايش السلمي في المجتمعات ، المرجع السابق، ص: 310.

الحياة و يتقاسم معه فضاء الحرية الفسيح، إذ يتحدد معنى الوجود بوصفه عطاء على أساس أن أخلاق التعايش التفاعلية هي بمثابة إعلاء لمبدأ الحياة و إبداع لقيمتها الإثباتية التي تقوم على تمجيد الالتحام بالوجود عن طريق الاقتراب من الآخر و احترام اختياراته و أسلوبه في إغناء تجربة الحياة لأن كل حياة خلاقة معناها التعايش الأصيل الضامن للوجود الإنساني في الكون[1].

إن شأن الشعوب، حين تصير دولاً، كشأن الأفراد: في حال الفطرة (أي الخلو من كل قانون خارجي) يتعدى بعضها على بعض بحكم الجوار؛ و لا بد لكل شعب، ليضمن أمنه و سلامته، أن يطلب إلى الآخر أن يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرى فيه كل واحد ضماناً لحقوقه: هذا النظام بمثابة ‹‹حلف الشعوب››؛ لكنه لن يكون دولة واحدة. لأنه لو تم ذلك لَإطوَت الفكرة على تناقض: إذ أن كل دولة تفترض وجود علاقة بين حاكم (أي المشرع) و محكوم (أي الشعوب)؛ فلو انضوت شعوب عديدة تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعباً واحداً؛ و هذا مخالف للافتراض: إذ أنه يلزمنا هنا ألا نغفل حقوق ‹‹الشعوب›› في علاقتها بعضها مع بعض، من حيث أنها تضم عدداً من الدول المختلفة و لا تندمج في دولة واحدة بعينها[2].

و لكن الواقع غير ذلك: فكل ‹‹ دولة ›› تجعل مناط عظمتها (و من التناقض وصف الشعب بالعظمة) في عدم الإذعان لأي إلزام خارجي

[1]) خالد عبد الاله عبد الستار، المرجع نفسه، ص: 311.

[2]) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، تر: عثمان أمين، إعداد و تحرير: سمير سرحان و محمد عناني، مهرجان القراءة للجميع مكتبة الأسرة، 2000، ص: 43.

قانوني: وولّيّ الأمر أو الحاكم يرى مجده و فخره في المقدرة على التصرف في حياة آلاف من الناس، يسوقهم إلى التضحية بأنفسهم – دون أن يخشى هو على نفسه خطراً– ذوداً عن قضية لا شأن لهم بها. و كل ما بين متوحشي أمريكا و متوحشي أوربا من فرق هو أن أولئك قد التهموا من قبل قطعاً كثيرة من أعدائهم بينما هؤلاء يعرفون كيف يستغلون أعدائهم المغلوبين على أمرهم، و يؤثرون أن يفيدوا منهم للاستكثار من تابعيهم، و مضاعفة الأدوات اللازمة لفتوحات أوسع نطاقاً و أبعد مدى[1].

غير أن ثقة كانط في حرية الفرد و بانتصار المبدأ الخيّر أي في نهاية المطاف إيمانه بفكرة التقدم المستمر للإنسانية نحو إنتصار الخير على الشر في هذه الأرض تتجلى في واحد من آخر كتبه هو ‹‹ الدين في حدود العقل ›› . في هذا الكتاب نلمس أكثر من مجرد بذور للتأريخانية، إننا نجد مشروعاً كاملاً للتأريخانية القائمة على التأكيد بأن تاريخ البشرية له هدف يسعى إليه، و أن العقل قادر على تفسير التاريخ. و الكشف عن هذا الهدف.

و يؤكد كانط في هذا الكتاب بأن الناس سيصبحون بملء حريتهم أكثر فأكثر تعقلاً، لذا فإن التقدم المستمر سيشق طريقه نحو الكمال، نحو سيطرة ‹‹ الدين العالمي للعقل ››. و إقامة ‹‹ دولة الأخلاق على الأرض›› . إن ملكوت الله على الأرض قد بدأ يأتي و إن لم يلاحظه البشر، إن انتصار السلم العالمي و الحق و الخير قد بدأ، و سيظل المبدأ الخير يتفشى بين الناس إلى أن تتم له الهيمنة الأخيرة على البشرية جمعاء. ‹‹ إن هذا هو العمل الذي يتابعه باستمرار المبدأ الخيّر، و إن لم

[1]) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، المصدر نفسه، ص: 44.

تلحظه عيون الناس، إنه سيقيم من ذاته ـــ في الجنس البشري باعتباره مدينة تحكمها قوانين الفضيلة ـــ قوة و مملكة مؤكداً بذلك انتصاره على الشر، مؤمناً للعالم، في ظل حكمه، السلام الدائم››.

يبدو أن كانط و هو يكتب هذه الآراء و كأنه يضع الخطوط الرئيسية لفلسفة القرن الذي سيليه – فلسفة التاسع عشر بأكمله– ، فهذا القرن سيكون قرن التأريخانية، قرن الإيمان بالإنسان و مستقبله الباهر من ناحية أخرى . و نص كانط صريح بثقته بالعلم و بالعقلانية منتجة المبدأ الخيّر، و بالإنسان الذي سيحقق ذاته و فرديته بقبوله الطوعي أكثر فأكثر لسيادة العقل، و هو يمتاز فوق ذلك بتفاؤل غير محدود وكأن كانط يصرخ فرحاً: وجدتها، إن الفلسفة ستنقذ البشرية [1].

والهدف من التعايش الإجتماعي هو جلب الأمن والاستقرار بين البشر، وذلك لأهميتهما للإبداع والتقدم الحضاري، فما من حضارة أقامها البشر إلا وكان أساسها الأمن والاستقرار، سواء كان ذلك على المستوى المادي أو الفكري أو الديني، و مما لا شك فيه أن التعايش بين البشر والتعارف بينهم لتحقيق المصالح المشتركة من الأمور المرغوبة. ذلك لتمكين التوافق والتواصل بين البشر ولتجنيبهم التنافر والتنازع.

[1]) جورج زيناتي، المرجع نفسه ، ص: 136.

**خلاصة:**

و أخيرا نقول أن كانط إهتم بالتعايش إهتماماً كبيراً، و لم يكن هذا الإهتمام رجل فكر منظر و فقط، بل هو اهتمام ممارس للتعايش، ففي صلب التعايش كمال البشرية و رُقيِّها و تطورِها، لأن التعايش هو تفاعل متبادل بين طرفين مختلفين في العادات أو المعتقد و الدين، و يكون في المجتمعات المتنوعة للديانات و الثقافات، و التي ينتمي أفرادها إلى أصول مختلفة في الثقافة و الدين، فالتعايش يبدأ من الإعتراف بالآخرين و العمل على قبولهم كما هو. و عليه فالتعايش بشقه الإيجابي يعني التوصل إلى مستويات أخلاقية في الحوار و الإتفاق على أسس العيش و التصالح و تقدير الإختلاف و الإعتراف بالتعددية، أما الشق السلبي، بمعنى التنازل عن العقيدة أو تقديم نصف العقيدة أو بعض دين. و كذلك ارتباط التعايش بالسلام؛ و هذا الأخير يجب أن يرتبط بالبعد الأخلاقي و الإجتماعي و بروح المواطنة، من أجل تكريس القيم الديمقراطية السامية، على اعتبار هذه الأخيرة كقيمة عالمية كونية لا يمكن لها أن تقوم إلا في ظل سلام عالمي، لأن القضاء على السلام يعني القضاء على الديمقراطية. وربما الإنسانية أيضا.

## الفصـــل الثالـــث : أثـــر فلســـفة التعـــايش الكانطيـــة فـــي الفلســـفة الغربيـــة الحديثة و المعاصرة.

**تمهيد**

**المبحث الأول : الفلسفة الغربية الحديثة.**

**المطلب الأول :** الوحدة الألمانية مع بسمارك

**المطلب الثاني :** الأثر الكانطي في برتراند راسل

**المبحث الثاني : الفلسفة المعاصرة.**

**المطلب الأول :** الأثر الكانطي في فلسفة مدرسة فرانكفورت

**المطلب الثاني :** نماذج الحوار الحضاري

**المبحث الثالث: في الواقع.**

**المطلب الأول :** التعايش و أثره على التنوع الثقافي

**المطلب الثاني :** التعايش هو الحل في الواقع المُعاش

**خلاصة**

**تمهيد:**

ولا يخفى علينا أن فلسفة التعايش الكانطية شأنها شأن كل فلسفة قد نمت و تطورت في ظروف معينة، لأن القارئ للفكر الفلسفي الألماني يستنتج أن من أهم أعلام هذا الفكر هو الفيلسوف "إيمانويل كانط" الذي أنتج الإتجاه المثالي أو النقدي في الفلسفة الألمانية، و الذي تميَّز بنزعته الأخلاقية و الإنسانية و العقلية و ما ترتب عليها من فكرِه الفلسفي كان له أثر واسع في المجتمعات الغربية عامة و المجتمع الألماني خاصة، و لا يخفى علينا أن جُل الفلسفات قد تطورت و نمت نتيجة لعوامل سواء ذاتية أو موضوعية، و فلسفة "كانط" واحدة من بين هذه الفلسفات و بالتالي طرح إيمانويل كانط منظوراً جديداً في الفلسفة أثَّر و لا زال يؤثِّر في الفلسفة الأوربية حتى الآن أي أن تأثيره امتد منذ القرن الثامن عشر حتى القرن الحادي و العشرين. وهذا ما سنتناوله.

## المبحث الأول: الفلسفة الحديثة.

كان فكر إيمانويل كانط مؤثرا جداً في ألمانيا أثناء حياته و بعدها. فكانت نقل الفلسفة إلى مكان آخر أرفع من المناظرة و المجادلة بين الفلاسفة العقلانيين و الفلاسفة التجريبيين. تأثر به الفلاسفة الألمان بعده. مثل يوهان جوتليب فيشته وفريدريك شلنغ و الفيلسوف الكبير هيغل و آرثر شوبنهاور. و أسس هؤلاء ما عرف بالفلسفة المثالية الألمانية. كل هؤلاء الفلاسفة رأوا في أنفسهم مصححين و موسعين و مطورين للنظام و الفلسفة الكانتية. و هكذا ظهرت نماذج مختلفة من الفلسفة المثالية الألمانية. استمر تأثير كانت و امتد ليكون مؤثراً أساسياً في الفلسفات التي جاءت بعده. فقد كان له تأثير كبير على الفلسفة التحليلية و الفلسفة الأوربية القارية.

و بالرغم من هذا نجد أن: "التطور التقني الذي شهده البشر في العصر الحديث كان ومازال سبباً في تغيير السلوكيات الأخلاقية ولاسيما في البلدان المتطورة، فقبل عدّة عقود من الزمن كانت حقوق المرأة أقلَّ بكثيرٍ من الرجل ومعظمُ الأعمال مقتصرةٌ على الذكور فحسب، و لكن شيئاً فشيئاً تغيَّرت هذه الحالة ليتكافئا الجنسان بالحقوق وتلج المرأة مضمار الحياة المهنية جنباً إلى جنبِ مع الرجل"[1].

يقول الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Habermas Jürgen) : ‹‹إن كانط يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي. وذلك يعني فقط

[1]) إيمانويل كانط، الجزء الثالث: فلسفة الأخلاق–الحداثة، إعداد وتحرير: أميرة عباس صالحي، مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة و دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة– المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، إيران، ط1، 1440هـ –2019م، ص: 20.

أن الملامح الجوهرية للعصر إنما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية، وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بما هي كذلك. فإنه من وجهة نظر ارتدادي فحسب يمكن لهيغل أن يتأول فلسفة كانط بوصفه التفسير الذاتي الحاسم للحداثة ( l'auto-exégèse décisive de la modernité'). إن كانط، لهذا السبب، يجهل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية»[1] .

**المطلب الأول: الوحدة الألمانية مع بسمارك:**

الوحدة الألمانية مع أوتوفون بسماركBismarck Otto Von (1815-1898) هي نِتاج أفكار كانط و نذكر ذلك في مايلي:

لقد تطلب تحقيق الوحدة الألمانية عام 1870 الكثير من الجهد الفكري و السياسي و الإجتماعي و الاقتصادي والعسكري، و ترافق مع مشكلات داخلية وخارجية: التشرذم السياسي، و اقتصاد السوق غير موحدة، وما تؤثره وحدة ألمانيا في الجغرافية – السياسية لأوروبا. إن خوف النمسا و فرنسا من قومية ألمانية موحدة، كان له ما يبرره، وهذا ما ثبت بعد إلحاق الهزيمة بهما على يد بروسيا على التوالي عامي 1866 و 1870، فأصبحت بذلك ألمانيا الموحدة أقوى قوة برّية في وسط أوروبا. لكن عدم قبول الرايخ الألماني الاندماج في أوروبا في عصر الإمبراطور فلهلم الثاني، و سعى الأخير إلى تحويل بلده إلى قوة عالمية تنافس الدول الأوروبية الأخرى، مهد للصراع بين القومية الألمانية و القوميات الأوروبية الأخرى من منطلق إمبريالي.

[1]) كانط و أنطولوجيا العصر، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2010، ص: 188، 189.

فكان هذا كافياً لتقف ألمانيا "وحيدة" في الحرب العالمية الأولى أمام بقية الدول الإمبريالية الكبرى [1].

و من خلال هذا ما طُرح، تُعد السياسة الخارجية التي تبناها بسمارك عامي 1871- 1890 من أهم المراحل التاريخية التي مرت بها الإمبراطورية الألمانية بكل مراحلها و التي شهدت عدة أحداث و تطورات في السياسة الدولية و ذلك من خلال أن: بسمارك انتهج سياسة خارجية قائمة على السِّلم وكسب وِد الآخرين، هذه السياسة التي تبناها بعد عام 1871، بعد أن إستطاع من تحقيق الإنتصارات المتوالية في حروبه التي خاضها.

ركز بسمارك جهوده على عزل فرنسا عن الحضيرة الدولية لأنه كان يعتقد يوما بأن فرنسا لا تغفر لألمانيا على اقتطاعها الالزاس و اللورين، و انتهج سياسة سلمية بعيدة عن التوسع العسكري، و أقام بعقد الأحلاف و المعاهدات مع النمسا و المجر و روسيا لغرض عدم عقد أي إتفاق مع فرنسا، كانت فاتحتها عصبة الأباطرة الثلاثة عام 1872، و من بعدها التحالف الثلاثي مع النمسا 1879، التحالف الثلاثي الذي دخلت ايطاليا في هذا التحالف، و كانت هذه الأحلاف مركزة على أبعاد فرنسا، و المحافظة على أمن ألمانيا من جانب فرنسا، كان دبلوماسي حاذقاً استطاع أن يخلق نوعاً من الإستقرار في أوربا بعد عقد مؤتمر برلين عام 1878 الذي تزعم رئاسته، لغرض عدم قيام حرب بين روسيا و النمسا الحليفان القويان له، أيضا إستطاع أن يُبعد فرنسا عن تفكيرها في خوض

[1]) عبد الرؤوف سنّو، القومية الألمانية و تجلياتها الوحدوية و العنصرية و الإمبريالية (1806-1990)، العروبة و القرن الحادي و العشرين، تيار المستقبل، بيروت، 2009، ص: 24.

حرب داخل أوربا، فوجها إلى الاستعمار الخارجي و احتلال تونس التي كانت القشة التي قسمت ظهر البعير في علاقتها مع إيطاليا، لذلك اتجهت إيطاليا إلى ألمانيا و النمسا في عقد الأحلاف.

طيلة هذه الفترة إستطاع بسمارك أن يسيطر على كل مجاري السياسة الخارجية في ألمانيا لأن الإمبراطور وِلِيَم الأول كان من أشد أنصاره و مؤيديه [1].

**المطلب الثاني: الأثر الكانطي في برتراند راسل:**

يظهر أثر "كانط" في فلسفة "راسل" (1872- 1970) من خلال ازدياد الشعور بالتسامح و المودة بين الناس وفي تهيئة أكبر قدر ممكن من الفرص لتنمية المبادرة عند الأفراد على أوسع نطاق دون إلحاق الأذى بالآخرين [2]. "إن هذه المحبة التي تتلقّى، لا تلك التي تُمنح، هي التي تُوفر هذا الانطباع بالأمن، على الرغم من أن هذا الانطباع ينشأ من محبة متبادلة" [3]، هذا يعني أن العلاقة التي يجب أن ترتبط بين الفرد و الآخرين لابُد أن تكون مبنية على أساس المحبة و المودة و العاطفة المتبادلة و التضامن، لأن كل طرف يرى في العالم أهمية كبيرة نظراً لوجود هاته السعادة المتبادلة بين الأطراف.

---

[1]) خالد عبد نمال الدليمي، بسمارك و دوره في رسم السياسة الخارجية الألمانية 1871- 1890، مجلة كلية الآداب/ العدد 98، الجامعة الإسلامية – بغداد، كلية الآداب-قسم التاريخ، 2011، ص: 121.

[2]) قدور نورة، مفهوم السلام العالمي عند برتراند راسل، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، مشروع الفلسفة الأنجلوساكسونية، 2011، 2012، ص: 50.

[3]) برتراند رسل، غزو السعادة، تعريب: سمير شيخاني، دار الأمير للثقافة و العلوم، ط1، 1415ه -1995م، ص: 138.

و بالتالي نجد أن راسل دعى إل ظاهرة المحبة و أن السعادة هنا تُعد وسيلة لإستمرار المجتمع و تطوره و التعايش بين الأفراد و ذلك عندما يتحررون من سلطان السيطرة كالكسل و الجهل بل لابد من السعادة فسعادته هي سعادة غيره.

كما يرى راسل أنه تكلم عن "السلام في سنة 1949 حين دعى إلى نزع السلاح، وبعث برسائل إلى كبائر قادة العالم السياسيين بحثهم فيها على نزع السلاح و استمر في هذا الإتجاه الجديد حتى وفاته، ومن هنا نجده يهاجم أمريكا لتورطها في حرب فيتنام، وكان ن بين أعضاء هذه المحكمة الفيلسوف الفرنسي الشهير سارتر" [1].

و في كتاب ‹‹أي الطُرق تؤدي إلى السلام›› قال راسل: إن حالة الفوضى التي ستنتج عن الغارات الجوية سوف تجعل من الضروري تطبيق الأحكام العرفية: ‹‹إن الحرب دفاعاً عن الديمقراطية لابُد أن تبدأ باستبداد العسكريين، و ليس هناك ما يدعو للشك بأنها ستنتهي بنفس الشيء››، ‹‹و لن يؤدي الموت والدمار في النهاية سوى إلى ظهور هتلر آخر في انجلترا››، و سيصبح البريطانيين مثل النازيين الذين يحاربونهم، و حتى بفرض أن البريطانيين كسبوا الحرب، فإن شخصيتهم ستتغير و سيصبحون قُساة غُلاظ القلوب.

و قال راسل إن الدعوة إلى السلام في مثل هذه الظروف هي السياسة الوحيدة العاقلة، ‹‹فإذا شن هتلر هجوماً على هذه الدولة (بريطانيا) في ظل حكومة بها تدعو إلى السلام، فسيلقى هو قواته الترحيب والتحية

[1]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص: 519.

الوديـــة التـــي يلقاهـــا الســـائحون»، و إذا ســـمح للألمـــان أن يـــدخلوا الـــبلاد دون حـــرب، فقـــد يغيـــر ذلـــك مـــن حالـــة الألمـــان العـــاديين النفســـية و يجعـــل النزعـــة العسكرية تبدولهم أمراً يتسم بالسخف.

و حـــثَّ راســـل الأفـــراد علـــى رفـــض القتـــال، و قـــال: "إن دُعـــاة الســـلام كـــانوا علـــى حـــق عنـــدما هـــاجروا إلـــى دولـــة مُحايـــدة"[1]، و يقـــول أيضـــاً:"و الواجـــب تحطيم الإستعمال الخاص للقوة، حتى ولو كان الدافع إلى ذلك شريفاً"[2].

إضـــافة إلـــى مـــا طُـــرح نجـــد كـــذلك أن الفلســـفة الوجوديـــة و بـــالأخص عنـــد ســـارتر الحريـــة المطلقـــة، و كـــذلك وجوديـــة هايـــدوغير، و بـــالرغم مـــن أن أفكـــارهم كانـــت وجوديـــة إلا أن الـــدعوة كانـــت للحريـــة و الـــدعوة للكرامـــة، و المســـاواة، و العدالـــة، كـــل هـــذه تحـــاكي مـــا كـــان يـــدعو إليـــه كـــانط لأن التعـــايش يتماشى مع المُساواة و يتماشى مع الحرية و مع العدل و الكرامة والمحبة.

**المبحث الثاني: الفلسفة المعاصرة.**

و لقـــد دافعـــت الفلســـفة الغربيـــة باســـتمرار عـــن حـــق الفـــرد و حرياتـــه ضـــد المجموعـــة و قيمتهـــا الماضـــية، و حاولـــت باســـتمرار كشـــف القنـــاع عـــن زيـــف قـــيم المجموعـــة لتقـــيم نشـــوة الفـــرد أمـــام الحيـــاة. إن التغنـــي الفـــردي بروعـــة العـــيش كـــان صـــرخة النهضـــة، أمـــا عصـــر الأنـــوار فصـــارع التعصـــب الجمـــاعي رافعـــاً شـــعار التســـامح الفكـــري الـــذي يحفـــظ للفـــرد حريـــة المعتقـــد، و أمـــا عـــن موقـــف الفلســـفة الغربيـــة مـــن العلـــم فلقـــد انحـــازت إليـــه ودافعـــت عنـــه لا مـــن أجـــل حـــب العلـــم للعلـــم، و لا مـــن أجـــل إرضـــاء الفضـــولية العقليـــة المندهشـــة أمـــام

[1]) آلان وود، برتراند راسل سيرة حياته، تر: رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، (د–ط)، 1998، ص: 240.

[2]) برتراند راسل، مثل عُليا سيَاسيَة، تع: فؤاد كامل عبد العزيز، الدار القومية للطباعة و النشر، (د–ط)، (د–س)، ص: 47.

ظواهر الكون، كما نجدها عند أفلاطون و أرسطو (كان اليوناني يبحث عن القوانين التي تُسيِّر الطبيعة ليحترم هذه القوانين و يكيف حياته معها، و كان الكون مليئاً بالأسرار و الآلهة و الأساطير)، بل من أجل منفعة الإنسان العملية (لأن الغربي فقد اعتبر الطبيعة آلة ضخمة مكتوبة بلُغة رياضية، و كان همه من معرفة القوانين التي تسيرها أن يتسنى له السيطرة عل الطبيعة و تسخيرها في خدمته، أي أنه كان يريد توسيع مدار قدرة الفرد و هيمنته على محيطه ليتمكن من التصرف به حسب إرادته هو)، و تحرير الفرد و تخليصه من خضوعه للفقر و البؤس و المرض، بل لقد نادت بالعلم ديناً جديداً كفيلاً بحل كل مشاكل الإنسان يقيم جمهورية مبدأ الخير على الأرض[1].

إن التعايش الإنساني يتطلب التفاعل و الحوار و تبادل الخبرات بين الشعوب و ليس إقامة حروب وخصومات دائمة بينهما فمثلاً الحوادث التاريخية و الحروب الصليبية و التبشير الاستعماري أوجدت سداً كبيراً يحول دون إيجاد مناخ مناسب للتواصل و التعايش الحضاري بين مجتمعنا الإسلامي والمجتمعات الأرضية المنعزلة عن السماء [2].

**المطلب الأول: الأثر الكانطي في فلسفة مدرسة فرانكفورت:**

تبدو فلسفة كانط النقدية من أبرز الفلسفات الكلاسيكية، "ومهما قال المؤرخون في حق تأثيرها على التطورات اللاحقة للفلسفة الغربية، فإنهم

[1]) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص:131.

[2]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري و انعكاساته الاجتماعية والفكرية والثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، المجلد: 37، العدد: 2، جامعة البصرة– كلية التربية– قسم العلوم التربوية و النفسية، سنة: 2011، ص: 300.

لن يوفونها حقها كاملاً. فهي تسيطر على القرن التاسع عشر الميلادي،(...) وهي أيضا تقف موقف المنبع من تيارات الفكر الكبرى في هذا القرن في الحضارة الغربية"[1]. وتبرز أهميتها في كون واقعنا اليوم يشهد بعثا للكانطية ولفلسفات تنتسب إليها مباشرة وتستوحي من منهجها حلولا ونظريات جديدة، ومن الفلسفات التي تستقطب اليوم اهتماما يكاد يكون عالميا يمكن ذكر نظرية جون راولس عن العدالة والتي ينسبها مباشرة إلى كانط. بالإضافة إلى الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل الذي يعود إلى الإيتيقا الكانطية في صياغته لنظرية حول إيتيقا الحوار. وقبل أن يشاطره يورغن هابرماس نفس المهمة كان قد طرح على نفسه عملا إبيستيمولوجيا تمثل في إعادة بناء نظرية المعرفة الكانطية على ضوء الإنجازات الفلسفية التي حدثت بعد الفلسفة النقدية وإلى حدود انتشار الفلسفة الوضعية على نحو كوني.

إن هذه النماذج الفلسفية التي تمت الإشارة إليها، ليست هي النماذج الوحيدة التي عادت إلى الفلسفة الكانطية، بل هناك فلاسفة آخرون استلهموا من فلسفة كانط النقدية ما ساهم في بلورة فكرهم الفلسفي، إلا أن المجال لا يتسع لإبراز صور التأثير الكانطي في فلسفاتهم.

إذن فلقد كان لفلسفة كانط النقدية حضورا بارزا في فكر الفلاسفة المعاصرين، وبالذات على فلاسفة مدرسة فرانكفورت، فهذا الرجوع للفلسفة الكانطية الهدف منه الوقوف على أثر هذه الفلسفة في فكر فلاسفة مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول، خاصة أن الفاصل الزمني بين كانط ومدرسة

[1]) إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزّت قرني، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب–الكويت، عالم المعرفة، (د–ط)، 1992، ص: 27.

فرانكفورت يصل إلى حوالي القرنين، ومن التعسف الإدعاء بوجود علاقة مباشرة ووحيدة بين المفكرين المنتسبين إلى تلك المدرسة وبين فلسفة كانط. وانطلاقا من[1] هذا الفاصل، فهل يمكن القول أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت قد استلهمت روح النقد من فلسفة كانط النقدية ؟

نجد في كتاب التنوير والنقد " منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت" للباحث "محسن الخوني"، محاولة جادة للإجابة عن هذا التساؤل، وبحث حثيث لتتبع آثار الفلسفة الكانطية في فكر المدرسة، على الرغم من أن هذه المحاولة ستصطدم بأطروحة مقابلة تؤكد على هيغيلية النظرية النقدية من نشأتها مع (هوركهايمر) وإلى فترة إعادة بنائها مع (هابرماس) (...) فإننا ننوي الدفاع عن الفكرة القائلة: لقد تبيَّن لنا أن النظرية النقدية مسكونة منذ نشأتها بهاجس الفلسفة النقدية.

يبدو من هذا، أن الدكتور محسن الخوني يقر بصعوبة المهمة وبأنه أمام تحد يجب رفعه وهو إثبات أن فلسفة كانط النقدية كانت من الأسس التي قامت عليها مدرسة فرانكفورت النقدية خاصة في جيلها الأول، أي أن رواد الجيل الأول «هوركهايمر» و«أدورنو» قد تأثرا في صياغة مشروعهما الفلسفي والاجتماعي بفلسفة كانط عامة أو على الأقل بروح النقد لديه. ويشير الباحث " أفاية محمد نور الدين" في كتابه " الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة " إلى الأثر الماركسي على رواد مدرسة فرانكفورت، فيقول: « إن النظرية النقدية في سياق صياغتها لأسئلتها وأساليب محاكمتها للوضعية ولنتائج الحداثة، لم تكف عن محاورة

[1]) نور الدين بوزار، الفلسفة و العلوم الإجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر و تيودور أدورنو –نموذجا– دراسة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران2، 2016–2017، ص: 39.

المتن الفلسفي الألماني، غير أن كانط و هيغل كانا أكثر الفلاسفة عرضة للنقد. صحيح أن دراساتهم لم تقتصر على هذين الفيلسوفين، لكن نسقي كانط و هيغل وفّراَ لِأصحاب النظرية النقدية انفتاحات متعددة للتفكير والتأمل.».[1]

من المؤكد إذن أن النظرية النقدية مدينة بالكثير إلى فلسفة كانط وذلك عبر جميع مراحل تطورها(...) فالحضور المستمر لكانط في مؤلفات فلاسفة مدرسة فرانكفورت يؤكد عظمة كانط، الفيلسوف الذي يُعد المرجعية الثابتة للفلسفة الحديثة. وهذا هو ما جعل فلاسفة النظرية النقدية أنفسهم – وهم يَعُدون أنفسهم على الدوام ورثة المثالية الكلاسيكية الألمانية – في حوار معه متواصل إلى أيامنا هذه[2].

**أولاً: الغرب و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري:**

إذا كان التاريخ يذكر صراعاً بين الغرب والمسلمين فهذا أمر له أسبابه البشرية و لم يكن تنفيذاً لأمر ديني سواء من المسلمين أو غيرهم إذ أن كل شكل من أشكال الصراع و النزاع بين الدول و المجتمعات و الأمم الذي يؤدي إلى الحروب و الكوارث والتحديات سيفضي بالنتيجة إلى الاضطرابات المجتمعية. التي هي نِتاجات و إفرازات الحروب و الكوارث التي تتعرض لها الشعوب و الأمم.

[1]) محمد نور الدين أفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، ط2، المغرب، 1998، ص :24.

[2]) نور الدين بوزار، الفلسفة و العلوم الإجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر و تيودور أدورنو –نموذجا– دراسة تحليلية نقدية، المرجع السابق،ص: 40، 41.

و هاهي ذي الحضارة الغربية لم تعرف السلام في أغلب مراحلها، بل كانت تدور في دائرة متكاملة من الصراع، بدأ "من الحروب الصليبية ثم الحملات الاستعمارية مروراً" بفرض ثقافتها على باقي الثقافات الأخرى.

إن الصراع ما هو إلا عبارة عن التطاحن من أجل إلغاء الآخر، فبعد بروز النظام الجديد المتمثل بالإمبريالية الأمريكية و خلق ما يسمى بنظام العولمة تصاعد في الفترات الأخيرة عدوان وتسلط هذا النظام على الشعوب الأخرى وانتهاك حقوقها والاعتداء عليها بأنواع الظلم والتعسف في ظل أطروحة مقيتة سموها بأطروحة "صراع الحضارات" و هي وجه آخر قانون الغاب إذ يأكل القوي فيه الضعيف، فبعد انهيار الإتحاد السوفيتي أخذ ساسة الغرب يشعرون أن العدو المقبل و الوحيد هو الإسلام، فأخذوا يصرحون بأنهم يريدونها حرباً صليبية هدفها القضاء على الإسلام و تدمير المسلمين.

و قد أكد صموئيل فيليبس هينتغتون( Samuel Phillips Huntington)، (1927- 2008) صاحب نظرية صدام الحضارات عام 1993 "حمل نفس العنوان بمجلة AFFAIRS FOREIGEN الشهيرة، الذي وسعه في كتابه عام 1996 بالولايات المتحدة الأمريكية، و ترجن إلى الفرنسية سنة 1997 و هو رد على كتاب أحد تلامذته (فرانسيس فوكوياما) الياباني الأصل و الأمريكي الجنسية، الذي كتب سنوات قبل ذلك الكتاب و سماه (نهاية التاريخ و الإنسان الأخير)"[1] .

[1]) السعيد بوسقطة، و خولة بوبصلة، مفهوم و منطلقات حوار و صراع الحضارات، مجلة آفاق للعلوم، العدد الثامن، ج1، جامعة الجلفة، جوان 2017، ص: 423.

حيث يقول هينتغتون على أن: (الصراع القادم سوف لن يكون أيديولوجيا "مثلما كان إبان الحرب الباردة بقدر ما سيكون صراعاً" بين الحضارات لاسيما الحضارة الإسلامية و الغربية).

وقد جاءت هذه النظرية بناء على رسم صريح لإستراتيجية السياسة الغربية إزاء الأمة الإسلامية فهي إعلان صريح لمجمل العلاقات الدولية بين الغرب والإسلام كما يراها الغرب و يخطط لتنفيذها [1].

وبناءا على ما تقدم: يتسم مشروع الحوار الحضاري بنزعته المستقبلية من خلال توظيفه لبناء مستقبل أفضل للإنسانية، إذ هو أكبر من كونه مشروعاً آنياً، بل هو رؤية لمستقبل إنساني أفضل، ومن هنا تبلورت فلسفة الحوار الحضاري، المتمثلة في إيجاد أرضية مشتركة للقاء و التفاهم و التكامل بين المجموعات السكانية ذات الهوية الثقافية المختلفة. وبالتالي يعد مفهوم الحوار من المفاهيم حديثة التداول نسبيا في الأدب السياسي و الثقافي، إذ لم يرد في القاموس الدولي، كما لا توجد له صلة في ميثاق الأمم المتحدة، و لا في حقوق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. مما يشير إلى أن الحوار مفهوم سياسي فكري ثقافي –حضاري. أما مصطلح ‹‹ حوار الحضارات›› فهو من الأفكار والمفاهيم الأساسية التي إنتهى بها القرن العشرون الميلادي، إذ[2] أصبح يحتل مكان الصدارة في القائمة الاهتمامات لدى العلماء والنخب الفكرية و السياسية، و مراكز البحوث المختلفة والمؤسسات الدولية. كما أصبح هذا الموضوع مطروحاً بقوة على

[1]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري و انعكاساته الاجتماعية والفكرية والثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، المرجع السابق، ص: 301.

[2]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، مشروع الحوار الحضاري (أبعاده ، و مستقبله)، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد:6، العدد: 4 ، إصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والآداب ، السنة: 2016 ، ص: 119.

جدول أعمال الكثير من اللقاءات الدولية الثقافية والسياسية وأيضا الإقتصادية. لاسيما بعدما أعلنت الجمعية العامة للأمم عام 2001م، عاماً للحوار بين الحضارات. و كرّس منتدى دافوس الإقتصادي العالمي قبلها جلسة خاصة في عام 2000م، لتتاول موضوع حوار الحضارات – بالرغم من انه شاع في منتصف عقد التسعينات من القرن الماضي– و الذي يتمحور لدى غالبية التيارات متجاوزاً الاختلافات الثقافية و العقائدية الدينية منها على نحو خاص، داعياً إلى التعايش بين الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية (اليهودية و النصرانية والإسلام) وتوحيدها تحت مسميات مختلفة.[1]

و من هنا "فإن ظهور مفهوم حوار الحضارات كان محصلة لعوامل كثيرة منها:

- انتهاء الصراع الإيديولوجي مع سقوط المعسكر الشرقي.
- صعود دور الأديان.
- الثورة المعلوماتية، و تطور وسائل الإعلام و الاتصال.

ولعل أهمها، ظهور مقولة ‹‹صدام الحضارات›› ( The Clash of Civilizations) التي أطلقها العالم و السياسي الأمريكي (صموئيل هنتنغتون)، فتحولت من شعار إلى إستراتيجية، و سلّطت الأضواء على مجموعة من الثوابت الجيوسياسية و التطورات العالمية. جاءت مقولة الصدام بوصفها رؤية فكرية و فلسفية جديدة ذات أبعاد سياسية، حاولت ملء الفراغ الذي استشرى في الدوائر الفكرية الغربية، و صياغة خطاب

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، مشروع الحوار الحضاري (أبعاده ، و مستقبله)، المرجع نفسه، ص: 120.

استراتيجي جديد للغرب. لاسيما بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية، بما يمكّنها من تكريس هيمنتها على العالم، و تحقيق مصالحها في ظل الأحادية القطبية، لاسيما في العالم العربي و الإسلامي الذي جعلته مقولة الصدام في موضع مصدر التهديد للغرب ومصالحه، ثم في موضع المتهم بعد المتهم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر[1] ".

إن إدعاء كون الحضارة الغربية اليوم هي الحضارة الإنسانية العالمية المتحكمة في العالم، ينم عن نظرة استعلائية مخالفة لحقائق التاريخ و الواقع. ذلك أن تاريخ الكون لم يجسد في تاريخ الغرب فقط (أوربا وأمريكا)، نظرا لما لحضارات أخرى من أدوار و تأثيرات أساسية لا تنكر في الساحة العالمية، وفي الحياة الإنسانية المعاصرة [2].

و ها هو ذا "هنتنغتون" 1995: يؤكد أن سبب الصراع الأساس في هذا "العالم الجديد لن يكون إيديولوجياً أو اقتصادياً، بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر، والمصدر الغالب في الصراع ثقافياً"[3] ،هذا يعني أن "فالانقسامات و الصراعات بين البشر ستكون ثقافية و ستتم بين أمم و جماعات من حضارات متباينة، وإن صدام الحضارات سيطغى على السياسة العالمية"[4].

---

[1]) الزهراء عاشور، حوار الحضارات و إشكاليات الأنا و الآخر في الفكر العربي و الإسلامي المعاصر، منتدى الكلمة للدراسات و الأبحاث، مجلة الكلمة، المجلد 17، العدد68، لبنان، (30 يونيو/ حزيران 2010)، ص: 1.

[2]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، مشروع الحوار الحضاري (أبعاده ، و مستقبله)، المرجع السابق، ص: 121، 122.

[3]) صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، دار سطور للنشر والتوزيع، ط2، 1999، ص: 10.

[4]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري وانعكاساته الاجتماعية و الفكرية و الثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، المرجع السابق، ص: 286.

**ثانياً: مضمون أطروحة صدام الحضارات:**

إن الفكرة المركزية المحركة لأطروحة صدام الحضارات هي تبنيها الصريح لفكرة اعتبار الحضارة العامل الجديد الذي سيتحكم في صيرورة العلاقات الدولية، و بالتالي فالانقسامات الكبرى في العالم ستكون انقسامات ثقافية تتصادم في إطارها مجموعة من الكتل الحضارية المتنافسة. و من هنا فجوهر الأطروحة يكمن في كون الحضارات باعتبارها أرقى أشكال التعبير عن الهوية، سيكون لها دور فعال في المستقبل القريب.

**أ- مفهوم الحضارة:**

يستعرض هنتنغتون رؤيته للحضارة من خلال منطلقين[1]:

أولهما الحضارة بصيغة المفرد حيث يقول في هذا الشأن أن: ‹‹الحضارة-أي حضارة- هي كيان ثقافي في أوسع معانيه، الجماعات القروية، و الإقليمية، والعرقية، و القوميات والجماعات الدينية، جميعها تمتلك ثقافات متميزة، عند مستويات متباينة من التنوع الثقافي. إن ثقافة قرية ما في جنوب إيطاليا ربما تختلف عن ثقافة قرية في شمالها، غير أن كليهما يشتركان في ثقافة إيطالية مشتركة و التي تُميزُهما عن القُرى الألمانية. الجماعة الأوروبية بالتالي، ستتقاسم مظاهر ثقافية تميزهم عن الجماعات الصينية والهندوسية›› .

[1]) مهيرة خديجة، فلسفة العولمة في فكر نعوم تشومسكي، إشراف زروخي إسماعيل، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية والإسلامية، قسم العلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر-باتنة2011، 2012، ص: 173.

وثانيها الحضارة بصيغة الجمع، فبعد أن بين الفهم الذي كان سائداً عن الحضارة بمفهومها المفرد، أو النموذج والمقياس الحضاري الذي يقسم العالم إلى متحضر و غير متحضر. ذكَرَ أنه ثمة من كان يؤمن بتعدد الحضارات واختلافها وتميزها، فقال: ‹‹في نفس الوقت أي الوقت الذي كان الناس فيه يتحدثون عن المعنى الفردي للحضارة بدأت الشعوب تتحدث عن الحضارات في صيغة الجمع. وكان هذا يعني التخلي عن حضارة وقد تم تحديدها على أنها مثال أو على أنها المثال والتحول بعيدا عن الافتراض بأنه كان يوجد معيار وحيد لما هو متحضر، مقتصراً على ذاته ››[1].

هذا يعني أن: " الحضارة عنده هي الكيان الثقافي الأوسع الذي يضم الجماعات الثقافية مثل القبائل والجماعات العرقية والدينية، و الأمم. و فيها يعرّف الناس أنفسهم بالنسب، والدين، واللغة، والتاريخ، والقيم، و العادات، والمؤسسات الإجتماعية بدرجات مُتفاوتة وفقاً للجماعات الثقافية الداخلية تحت حضارة واحدة"[2].

و من هذا المنوال يرى هنتنغتون أن: ‹‹ كلا من الحضارة و الثقافة، يسيران على نمط الحياة العام للبشر، وما الحضارة إلا ثقافة كُتبت بحروف كبيرة. كلاهما يتضمنان القيم، والمبادئ، والمؤسسات وأنماط التفكير، والتي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما أهمية أولية››.

[1]) مهيرة خديجة، فلسفة العولمة في فكر نعوم تشومسكي، المرجع نفسه، ص: 174.

[2]) صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

**ب- بواعث التصادم الحضاري:**

يقول هنتنغتون: ‹‹ في عالم ما بعد الحرب الباردة تشكل الثقافة عاملا حاسماً وموحداً في آن واحد. الشعوب التي تفصلها الإيديولوجيا و لكن توحدها الثقافة تلتقي معا على طريق واحد، كما حصل مع الدولتين الألمانيتين، و الكوريتين››.

بمعنى أن أطروحة تصادم الحضارات تحاول طرح **براديغم*** بديل براديغم الحرب الباردة، وذلك على اعتبار أن التقسيم العام للعالم إلى البلدان الليبرالية و غير ديمقراطية والشيوعية و العالم الثالث أصبح متجاوزا. كما أن تقسيمه إلى بلدان غنية و فقيرة أو ديمقراطية و غير ديمقراطية هو أمر لا يجدي كثيرا، فالوضعية الراهنة معقدة جدا بحيث لا تقوى هذه التصنيفات الثنائية التبسيطية على فهمها و إدراك مختلف أبعادها المتعددة.

ولذلك يرى هنتنغتون أن البراديغم البديل هو براديغم الحضارة باعتباره الخلف الطبيعي لعوالم الحرب الباردة الثلاثة، و البراديغم الأكثر قدرة [1] على تفسير و فهم الكثير من التحولات والأحداث العالمية المهمة لفترة ما بعد الحرب الباردة.

---

***براديغم: أو البارايغما Paradeigma:** لفظ و مصطلح أصله يوناني و يعني المثال أو النموذج ، و تمثل جملة المقدمات النظرية التي تحدد أو ترسم البحث العلمي العيائي، و تعترف بها الأوساط العلمية في المرحلة العيانية، وتُعدُّ البارايغما مثالاً أو نموذجاً لحل مهام البحث العلمي، و لكن مفهوم البارايغما لا يأخذ بالحسبان الكثير من عناصر تطور العلم من النواحي العلمية والفكرية والاجتماعية، و لذا لا يمكن تفسيره تفسيراً كاملاً أو تيار الماركسية و أدبياتها تستخدم بدلاً منه على الأغلب مفاهيم على نحو أسلوب نمط التفكير العلمي و لوحة العالم العلمية.(أنظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر والتوزيع، الجزء الأول، ط1، 1434ه/ 2013، بيروت، ص: 183.).

[1]) مهيرة خديجة، فلسفة العولمة في فكر نعوم تشومسكي، المرجع السابق، ص: 175.

ويعتبر زبيغيو برجنسكي مثله مثل هنتنغتون بأن التعددية الثقافية من المشاكل الرئيسية التي ستواجهها الولايات المتحدة بمعنى أن ‹‹ظهور ثقافة متعددة... تمثل من جانب اعترافا لا يمكن تفاديه بواقع التعددية الأمريكية، و تهدد من الجوانب الأخرى بتفتيت أمريكا متعددة الطوائف، من خلال الابتعاد المقصود عن المؤثرات الموحدة قوميا و المساوية اجتماعيا للغة مشتركة وعادات تاريخية و قيم سياسية مشتركة››.

**ج- تجليات التصادم الحضاري:**

يقول هنتنغتون: ‹‹إن النظرة إلى العالم في شكل سبع أو ثماني حضارات يجنب العديد من هذه الصعوبات. هذه النظرة لا تضحي بالواقعية من أجل التحديد الضيق كما تفعل نظريتا عالم واحد وعالمين؛ كما أنها لا تضحي بالتحديد الضيق من أجل الواقعية مثلما الحال في نظريتي الدولاتية و حالة الفوضى.وهي تزودنا بإطار واضح وسهل الفهم لإستيعاب العالم، مميزا بين ما هو هام عما هو غير هام بين الصراعات المعقدة، و متنبئا بالتطورات المستقبلية، و مزودا بنقاط استرشادية لصانعي السياسة و هي أيضا تبني على عناصر متلاحمة من أطر نظرية أخرى ››.

بمعنى سيكون شكل العالم مرتبطا إلى حد كبير، بالتفاعل بين سبع أو ثماني حضارات كبيرة هي: الغربية و الكونفوشيوسية، واليابانية، الإسلامية، الهندية، السلافية الأرثوذكسية، الأمريكية، اللاتينية و ربما الإفريقية. أي أن أهم النزاعات في المستقبل ستحدث على طول الحدود الثقافية الفاصلة بين الحضارات، و يرى أن هناك احتكاكا يحدث الآن و

سيزداد في المستقبل على طول تلك الحدود التي هي بمثابة نقاط لإنفجار الأزمات و الحروب الحضارية[1] .

أما «نبوءة هنتنغتون» فهي وإن قامت أساسا على رؤية لتاريخية الصراع بين الحضارات، إلا أنها انتهت بالعودة على الدرس الذي ينبغي أن نتعلمه من التاريخ. لا بُدَ من تعايش بين الحضارات. وفهم أعمق للفروض الدينية والفلسفية لكل منها. و دعوة إلى تحديد العناصر المشتركة بين الحضارات. تمهيداً للتعايش والتواصل الذي لا بديل له. إنه لدرس بليغ أن تنتهي أعتى النظريات التي تؤصل للصدام إلى التأصيل للتعايش و تحقيق القدر الأكبر من الوئام [2].

وبالتالي نجد أن: الخلخلة التي يعيشها العالم اليوم بسبب المنازعات الدولية و الأنانية المستعلية الساعية لتحقيق مصالحها الذاتية، تفرض ضرورة قيام حوار جاد و حقيقي بين كل المجتمع الإنساني، حوار يؤسس لعلاقات إنسانية مبنية على أسس الإقناع و التناصح و الاجتهاد و حفظ المصالح المشتركة. فالأصل في تعايش أهل الأرض الأمان و الإستقرار العالمي، و لن يأتي ذلك إلا بالحوار و التفاعل لا المنازعات و التصادم. لأن ذلك ضرورة حياتية و أساس استقرار الشعوب والحضارات، و أساس بناء السلام العالمي.

وتتأكد ضرورة الحوار الحضاري في عالمنا المنفتح و المعَولَم، الذي لا يعرف حدودا علمية ولا معرفية.

---

[1]) مهيرة خديجة، المرجع نفسه، ص: 176.

[2]) ماجد الغرباوي، التسامح ومنابع اللاتسامح (فرص التعايش بين الأديان و الثقافات)، معهد الأبحاث و التنمية الحضارية للطباعة والنشر، العراق- بغداد، ط1، 1429هـ- 2008م، ص: 9.

إنه و لبناء حضارة إنسانية مشتركة قوامها النهوض بالإنسان نفسه والارتقاء به من ضلالته ووحشيته روحياً و أخلاقياً، عبر آلية الحوار، و لكل الحضارات المعاصرة أن تلتزم بالشروط الأساسية لكل حوار جاد نابع من الرغبة في الإرقاء بالإنسان من دمار الجهل و اللاأخلاق و نيران الحروب، إلى عالم يسوده التعايش و السلام و المساواة و الكرامة و الحرية...

تعتبر الدعوة إلى ‹‹حوار الحضارات›› في الوقت الراهن إحدى أكبر الإشكاليات المطروحة في الفكر العربي و الإسلامي المعاصر، المثيرة للجدل[1] .

حيث يقول المفكر الأمريكي (صموئيل هنتنغتون) في معرض حديثه عن صراع الحضارات "لن تكون هناك حضارة عالمية واحدة، بل عالم يفهم حضارات مختلفة ينبغي أن يتعلم كل منها طريقة التعايش مع غيرها و وجوب بذل جهد لتحديد العناصر المشتركة بين الحضارات الغربية و غيرها من الحضارات " [2].

**ثالثاً: الفكر الإسلامي المعاصر ونظرية حوار الحضارات.**

لا شك في أننا نعيش في عالم تتصارع فيه الحضارات و الثقافات ونواجه فيه تحديات كثيرة إذ فرضت المتغيرات العالمية المستجدة تحولات شاملة استوجبت القيام بتجديدات ثقافية في المنظومة الفكرية الإسلامية.

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، مشروع الحوار الحضاري (أبعاده ، و مستقبله)، المرجع السابق، ص: 123.

[2]) السعيد بوسقطة، و خولة بوبصلة، مفهوم و منطلقات حوار و صراع الحضارات، المرجع السابق، ص: 421.

فالفكر الإسلامي المعاصر يؤمن بتعايش الثقافات و الديانات و تعددها في إطار حوار الحضارات كونه يعترف بالتبادل و يعده شكلاً "طبيعياً" للتنوع، إذ لا يمكن للشعوب كافة بإختلاف حضاراتها أن تتوحد في ظل حضارة واحدة.

كما أن الأمة الإسلامية لا يمكن أن تشترك مع المجتمعات الأرضية المنعزلة عن السماء بثقافة واحدة غريبة البيئة من حيث المبدأ و المنطلق لأن الله سبحانه وتعالى خلق جميع الأمم مختلفة بالفطرة الإنسانية[1] إنطلاقاً "من مبدأ" التعارف دون إلغاء أي منهما للآخر، كقوله تعالى: ﴿ إنا جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[2].

كما أن الفكر الإسلامي المعاصر من التيارات الفكرية التي تصدت لهذا الصراع إنطلاقاً من نظرية حوار الحضارات التي أخذت مساحة واسعة في ميدانه الفكري والسياسي لكونه يدعو إلى خلق جو من التفاهم مع الآخر تمهيداً لإلتقاء الحضارات و ليس لتصادمها انطلاقاً من قاعدة المنهج القرآني للحوار عندما دعا القرآن إلى التواصل والتعارف ما بين الشعوب كافة واعتماد منهجية الحجة و الحوار للحسم ما بينهما من خِلافات.

و أمر طبيعي أن يقبل الإسلام الحوار و أن يدعوا كل الناس إليه لأنه وحي الله المنزل على قلب النبي محمد (صلى الله عليه و سلم) بما لا يتناقض مع عقل أو يتعارض مع علم.

---

[1]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري و انعكاساته الاجتماعية والفكرية والثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، المرجع نفسه، ص: 303.

[2]) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية: 13.

كما أن التغيرات العالمية المستجدة توجب ضرورة مواجهة الآخرين والتواصل معهم في حوار دائم للحفاظ على الهوية الإسلامية بشكل ينهي جميع الأزمات و تحويل الصراع عليها إلى صراع الحوار الفكري وصولاً "إلى التحاور الفكري السليم، و حينئذ يتحول الصراع الحضاري من التجارب إلى التحاور إنطلاقا من التدرج في طريقة الوصول إلى الحوار الفكري السليم" [1].

وعليه: فإن الفكر الإسلامي المعاصر له القدرة على التفاعل و الحوار مع الطرف الآخر فهو يؤمن بضرورة توافر الشروط اللازمة لخلق جو من التفاهم يستند إلى الجدلية و الواقعية، فبتحكيم العقل يتم تجاوز كل اختلاف و يسود الوفاق و الالتقاء.

كما أن الحوار بين الحضارات أصبح ضرورة ملحة يمكن بمقتضاها التعايش سوية على الرغم من كثرة الإختلافات لأن الإعتراف بالآخر واحترام خصوصياته ينتج حالة الحوار بين الحضارات و الشعوب و المصالح و الأديان.

و مما لا شك فيه أن المسلمين والغربيين في عالمنا المعاصر فيما بينهم أصولاً و هي عقائدية مشتركة أهمها التوحيد و النظر إلى الإنسان على أنه "ذاتاً" و "جوهراً" أسمى من المادة بما يملك من فطرة إلهية وكرامة ذاتية وأسمى مراتب الكمال الإنساني للتعايش مع الآخرين [2].

---

[1]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري و انعكاساته الاجتماعية والفكرية والثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، المرجع نفسه، ص: 304.

[2]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري و انعكاساته الاجتماعية والفكرية والثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، المرجع نفسه، ص: 305.

و بالتالي نجد أن قراءة مفهوم الآخر قراءة معاصرة من حيث أن الإعلام الغربي الذي يبدع في صناعة المصطلحات، قد أوجد هذا المصطلح وغيره ليتميز به عن الإسلام، وليجعل هناك فاصلا بينه وبين العالم الإسلامي، و المصطلح موجود في الثقافة الإسلامية، ولكنه لم يظهر كعامل حاكم بين المسلمين وغيرهم، وذلك لوجود مصطلحات أخرى.

و المفهوم العام للآخر في الفكر الإسلامي يطلق على كل من ليس بمسلم، فيدخل فيه البوذي و الكونفوشيوسي، والوثني واليهودي و المسيحي و غيرهم من اللادينيين، أما الآخر في الفكر المعاصر فقد اختزل في الغرب الأوروبي و معهم أمريكا، وشاعت مصطلحات الإسلام و الغرب أو الشرق و الغرب، نحن و الآخر، و بهذا أصبح الخطاب الدعوي مُوجهاً في الأغلب إلى أوروبا، و البحث عن قواسم مشتركة بينهما.

فقد كان كتاب الأوروبيون والمستشرقون بصفة خاصة يتحدثون عن العالم الإسلامي، و يطلقون عليه مصطلح الشرق تمايزاً عن الغرب، و رغم أن الشرق يضم قارتي آسيا و إفريقيا، فإنه تميَّز بإحتضانه العديد من الحضارات كالصينية والهندية والبوذية، إلا أن الغربيون كانوا يُركزون مصطلح الشرق على المناطق الجنوبية لأوروبا و المجاورة له، و هي البلاد العربية و الإسلامية، و أصبح الشرق هو العالم الإسلامي، ثم انتقل المصطلح ليأخذ لفظة الإسلام بدلاً من الشرق، و بذلك أصبح الإسلام في مقابل الغرب أو أوروبا.

لكننا إذا عدنا إلى الهدف الأساسي لحوار الحضارات، وأول هذه الأهداف تبيين حقيقة موقف حضاراتنا من الآخر، و هو موقف قائم على

أساس (يستمعون القول) و عدم إلغاء الآخر:"كقوله تعالى: (و إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)[1]"، و دعوته إلى المشتركات: (إلى كلمة سواء بيننا وبينكم). وهكذا تبين حقيقة موقف الحضارة المهيمنة القائمة على أساس الاستعلاء، و التفوق العنصري، و التمييز العرقي، وتنازع البقاء، و بقاء الأقوى، وبالتالي إذا عدنا إلى هذا الهد لوجدنا أن الظروف القائمة كلها تنطلق بالشهادات و الوثائق على حقيقة هذا الفرق "بيننا" و "بينهم"، وتدعو إلى ضرورة استنطاق هذه الشهادات والمواقف لاستجلاء معالم مُسيِرة المستقبل ضمن إطار حوار الحضارات. أولويات الحوار المتمثلة في أن مسألة تبيين حقيقة الموقف الإسلامي من الرأي الآخر ضرورة هامة من ضرورات الحوار الحضاري، خاصة في ظل الظروف الداخلية التي أعطت صورة غير صحيحة عن الإسلام نتيجة بعض التصرفات المتطرفة بين المذاهب أو التيارات، حتى شاع سلاح التكفير و التفسيق والإلغاء والإسقاط، وهذا كله نتيجة غياب ثقافة أدب الحوار، ونتيجة غياب التربية الإسلامية الصحيحة للسلوك والعقل على أساس الحجة والبرهان والدليل والموعظة الحسنة والمناقشة بالتي هي أحسن. من هنا فلإعداد لحوار الحضارات [2] يتجه إلى كشف حقيقة تراثنا الفكري، وهي عملية هامة تربوية لنا في الداخل، كما أنها ضرورية لتصحيح الصورة في الخارج، وهي مسيرة الإعداد لهذا الحوار جدير بنا أن نستعرض تاريخنا لأن التطبيق العملي للحضارة الإسلامية في موقفها من الأديان الأخرى ومن أفكار الآخرين، ففي هذا الاستعراض سنرى الإتجاه العام للمجتمعات الإسلامية ينحو منحى التعايش السلمي مع الأديان على

[1]) القرآن الكريم، سورة سبإ، الآية: 24.

[2]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع نفسه، ص: 126.

قاعدة من إحترام الإنسان وتكريمه، ومنحى الإنفتاح على أفكار الآخرين و ترجمتها وأخذ المفيد منها، ومنحى إتاحة الفرصة للتيارات والمدارس المختلفة لأنها تعبّر عن رأيها بحريّة، ولأن تشهد الساحة نقاشاً علمياً جادّاً في مختلف شؤون المعرفة الدينية و الدنيوية. ولأن شذّت صورة عن هذا الاتجاه العام، فقد كان وراءها مصالح الحكم التي استغلت العامة فأثارت عصبيات ضد هذا أو ذاك. ومقابل هذا العرض النظري و العملي لتراثنا، لا بُدّ من استعراض موقف "الآخر" من الإسلام، جدير بنا أن نستعرض الروح الصليبيّة التي حشّدت الغرب لقرون متمادية من أجل محاربة العالم الإسلامي بالسلاح وبتشويه صورة المسلمين على يد المستشرقين، فهذا التاريخ له آثاره الواضحة اليوم على نفسية المسيحي الأوروبي تُجاه الإسلام و المسلمين، و لا تزال هذه الآثار تتبلور في المواقف العملية و النظرية.

ثم إن الحروب الدامية التي شهدتها أوروبا نتيجة الصراعات الدينية أو العرقية أو المصلحية المادية لها جذورها العميقة في نفسية الإنسان الأوروبي، رغم ما تشهده الساحة الأوروبية اليوم من وحدة قائمة على أساس المصالح المادية. و لا يجوز في هذا السياق أن ننسى الدور الصهيوني الفاعل في الحياة الغربية و القرار الغربي، و هو دور يقوم على أساس عنصري استعلائي استئصالي دموي، وإن كان يرى من مصلحته اليوم الوقوف إلى جانب الغرب لمحاربة العالم الإسلامي[1]. الممارسات الصهيونية عالمياً و محلياً من الأمور الهامة التي يجب أن يكشف عنها حوار الحضارات لمعرفة العقبات الرئيسية أمام هذا الحوار. و

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع نفسه ص: 127.

من أولويات الحوار الحضاري دفع الحوار في إتجاه معرفة "الإنسان". فهذه المعرفة ضرورية للوقوف على مدى جدوى الحوار. إذ لو كان الإنسان حلقة متطورة من السلاحف والديدان والقرود و كانت الحياة قائمة على أساس تنازع البقاء، و صراع المصالح المادية، فالعلاقة تقوم على أساس الظفر والناب، و الحوار بالسلاح، لا بالفكر واللسان. الحوار إنما يقوم على خلفية الإيمان بالجانب المعنوي السامي في الإنسان. نزعة "الطين" وحدها لا تؤدي إلى تعايش سلمي، بل تدفع إلى صراع مصلحي محموم. والسلام والتعايش القرآني. الدعوة إلى علاقة الحوار، هي دعوة إلى الإعتراف بالجانب الروحي من الإنسان، وتقوية الحوار لا تتحقق إلاَّ بتقوية الجانب السامي من الإنسان... وهذا التوجه يدعم دور الدين في المجتمعات الإنسانية، ويركز على رسالات الأنبياء لتي تُجمع على تربية الجانب المعنوي الروحي من الإنسان كشرط لازم لتكامله و سموه وتحقيق أهدافه على ظهر الأرض. و الحضارات وراءها طاقة روحية، و يرى كثير من المفكرين أن الدين أساس وجود أية حضارة إنسانية، من هنا فإن "الحضارة" تقوم على أساس إنساني روحي والصراع المصلحي المادّي بعيد عن هذا الأساس، بل هو انحراف عن طريق بناة الحضارة الأوائل، وهو في أمارات السقوط والتدهور. من هنا فإن حوار الحضارات يتحمل مسؤولية تقديم فهم واضح موضوعي للحضارة و للعلاقات بين المجتمعات المتحضرة. بقي أن نقول إن حوار الحضارات مشروع ضخم كبير يمكن أن يكون له – إن أحسن استثماره – مردود إيجابي متعدّد النواحي على أمتنا الإسلامية.

فمن جهة يحسّس أمتنا بموقعها على الساحة العالمية، و بالمكانة التي يجب أن تعتليها بين المجموعات البشرية. و من جهة أخرى يرفعها إلى مستوى المسؤوليات الكبرى، و هي مطلوبة بل وضرورية للتخلص من الهموم الصغيرة و المشاكل التافهة التي تبدو متعلقة بسبب غياب الأهداف الكبيرة [1].

**المطلب الثاني: نماذج الحوار الحضاري:**

**أولاً: مشروع روجيه جارودي(Garaudy Roger) (1913-2012):**

أطلق جارودي على مشروعه اسم (مشروع الأمل) الذي هو في الأصل بحث بعنوان (من أجل حوار بين الحضارات)[2] و عقد لأجل ذلك شبكة من العلاقات في أوربا فضلا تخصيص أحد أبراج قصور قرطبة التاريخي لهذا المشروع، بدعم من الحكومة الإسبانية. تكمُن فكرة جارودي الرئيسية للحوار بين الحضارات في إمكانية المجموعات البشرية أجمع في العيش بتعاون من دون أن يفرط أحدٍ منهم في رأيه و عقيدته إلى جانب ما يوفره الحوار من فائدة لا تقتصر على الجانب التاريخي فحسب، بل أنه يقوم بدور نهضوي يسهم في صنع المستقبل[3].

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، مشروع الحوار الحضاري (أبعاده ، و مستقبله)، المرجع نفسه، ص: 128.

[2]) روجي غارودي، في سبيل حِوَار الحضارات، تعريب: عادل العوّا، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت/ لبنان، طبعة الرابعة، 1999، ص: 10.

[3]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع السابق، ص: 132.

ويتحدد الإطار الفكري لمشروعه بالنقاط الآتية:

أ. يستلزم مشروع الأمل خلق نسيج إجتماعي جديداً في بناء مفهوم سياسي جديد.

فلا نتحدث عن منظور فردي المنزع، بل عن منظور جمعي، قائم على المشاركة، ولا عن الأنانية في السلطة و الانخلاع كما هي الحال في الديمقراطيات التمثيلية وفي العقائديات التكتوقراطية حيث يصدر كل شيء من الأعلى، بل عن الديمقراطية مشاركة تستقل مبادئها و إسهامها الحر؛ كما أننا لا نتكلم على نظرية في السياسة بوصفها أداة السلطة ووسيلتها بمؤسسات وبأجهزة خارجية بالإضافة إلى الإنسان، بل بوصفها تفكيراً يتناول الغايات والالتزام الشخصي والداخلي الذي ينهض به كل واحد تُجاه الكل[1] .

**ب**- يتطلب الحوار تحطيم جميع الحدود والحواجز بين الثقافات الدينية و القومية، سعياً للوصول إلى نقاط إلتقائها من أجل الإسهام المشترك في حل المشكلات المعاصرة للإنسان.

**ج**- لا يمكن أن يكون هناك حوار حقيقي ما لم يقتنع كل طرف بأن يتعلم شيئاً من الآخر، ثم استعداد لإعادة النظر في معتقداته الخاصة[2].

لقد خرج على العالم أجمع بنظريته، و مشروعه للجمع بين الحضارات المختلفة على أساس أرضية مشتركة للتفاهم على مستوى شعوب الأرض، لكن مشروعه كان يتسم بسمة أساسية ألا و هي، النقد الشديد للهيمنة

[1]) روجي غارودي، في سبيل حِوَار الحضارات، المرجع السابق، ص: 10.

[2]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع السابق، ص: 133.

الغربية، و السيطرة الأمريكية حتى أنه بشر في ثنايا نظريته بزوال الغرب عموماً [1].

وبهذا فإن ‹‹**الحوار بين الحضارات**›› وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع صنع و اختراع المستقبل. وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، أن التجارب الحالية في آسيا إفريقيا و أمريكا اللاتينية – تجارب(غاندي)، وتجربة الثورة الثقافية الصينية– تجارب (نيريري) في ‹‹الجماعية›› في إفريقيا، مثل تجارب لاهوتيي التحرر في (بيرو)، تُتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي و العشرين [2].

إن مشروع الفيلسوف والمفكر الفرنسي (جارودي) الذي يرسم أملاً كبيراً في رؤيته يتوقف أمام الثوابت والقيم العقائدية الدينية والقومية. إذ هو مشروع إلغاء لتلك الخصوصيات والهويات التي تُناضل من أجل الكثير من الشعوب، لذلك فإن فكرة (الحلف الثالث)، الذي يختتم به جارودي كتابه، تُوضح ترسبات الفكر القديم (جارودي) المتأثر بفكره الماركسي المادي، الذي حاول إيجاد علاقة حوار بين (المسيحية و الماركسية) إذ يشير (جارودي) إلى ذلك بصراحة (لقد قضيت اثنتي عشرة سنة من حياتي و أنا أعمل بوصفي قائداً شيوعياً على تحفيز المحاورات المسيحية–الماركسية، في (فرنسا) و في (أوربا))، لذلك فإن إلغاء الماضي تحت مسميات حديثة لا يمكن لها أن تعالج القضايا الثقافية وتباينانها المكانية لاسيما أن تلك الإختلافات الثقافية لم تستطع الوصول بها إلى

[1]) السعيد بوسقطة، و خولة بويصلة، مفهوم و منطلقات حوار و صراع الحضارات، المرجع السابق، ص: 420.

[2]) روجي غارودي، في سبيل حِوَار الحضارات، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

حل شامل أو وسطي بسبب تكويناتها ومركباتها المعقدة و المتمثلة أساساً بالتبيان الثقافي، و على وجه الخصوص العقائدي [1].

"و نحن من أجل حفظ استقلالنا الثقافي لا سبيل لنا سوى الدخول في عملية حوارية مع هؤلاء، و يرى أحد المفكرين العرب: أن الحوار بين الحضارات و الثقافات هو الوسيلة المثلى لتحقيق التوازن في الحياة الإنسانية الأمر الذي يقود النهاية إلى العيش بأمن و سلام وتحقيق العدالة الإجتماعية للإنسان المعاصر لا لقوى الإنحراف المهيمنة على المجتمعات البشرية. لذا: فإن قيمة تأكيد لغة الحوار تكون من خلال ما تخلقه من ثقافة وحضارة و قيم في واقع السلوك الأخلاقي الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى تعزيز مفهوم قبول الآخر ومن ثم تعميق ظاهرة التعايش الإنساني بين البشر.

وفي هذا الصدد يقول روجيه غارودي: (إن المصداقية إزاء ثقافة القيم الإجتماعية هي العنصر الأساس في كل حوار و تعايش حضاري)"[2].

**ثانياً: مشروع محمد خاتمي:**

في مقابل نظرية (صدام الحضارات) طرح الرئيس الإيراني محمد خاتمي مشروع (حوار الشعوب) ثم (حوار الحضارات) إذ إقترح في مقابل مع شبكة (CNN) إلى إحلال عقلية الحوار محل عقلية الآلة والنار و قبل اقتراحه البرلمان الأوربي ثم الجمعية العامة للأمم المتحدة /التي أقرت في

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع السابق، ص: 133.

[2]) إيمان نعيم العفراوي، التعايش الحضاري وانعكاساته الاجتماعية و الفكرية و الثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"، المرجع السابق، ص: 308.

(1998/11/4) و باتفاق الأعضاء على اقتراح خاتمي/ بتسمية سنة 2001 سنة بحوار الحضارات.

يعرف خاتمي الحضارة: بأنها جواب الإنسانية عن الوجود و العالم وهي الجهد المبذول لأجل توفير حاجات الإنسان[1] .

ويقوم نمط العلاقة بين الحضارات عند خاتمي؛ على التفاعل والتشابك فيما بينها. إذ تتأثر الحضارات ببعضها الآخر كما أن وجود الحضارات واعتلائها وانحطاطها يرتبط ببحوث الفكر الإنساني والآخر إيجاد حاجات جديدة في حياته.

كما أن كل حضارة تتعرض إلى أزمتين في تاريخها إحداهما عند نشوئها (ولادتها) والأخرى عند انهيارها و يعتقد (خاتمي) أن الحضارة الغربية تواجه أزمة في الفكر في جميع شؤون الحياة، وأن الحضارة الغربية التي يسجل لها السبق على الحضارات الأخرى منذ أربعة قرون أصبحت هرمة، إلا أنه لا يمكن التنبؤ بموعد زوالها، إذ إن أخذ تدابير العلاج لازمتها في مطلع القرن الماضي بالتحول من الاستعمار القديم المستبد المتمثل بالاحتلال إلى الاستعمار الجديد بصيغة التبعية للأمم و الأوطان الأخرى، تسعى بالمقاييس نفسها عبر آليات النظام العالمي الجديد، ومن خلال القوى العظمى المنفردة (الولايات المتحدة الأمريكية) إلى استعادة الموقعية التاريخية والبشرية والتكنولوجية التي تمتلكها، للاستمرار في إظهار حاكميتها بصورة ظاهرة الإصلاح .

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع السابق، ص: 133.

و يضيف خاتمي أن معركتنا مع الغرب هي معركة حياة أو موت، ونحن في سعينا لنفي الغرب، نحاول إلغاء السلطة السياسية والثقافية و الإقتصادية التي يريد الغرب فرضها علينا، ولو أردنا الإستفادة ممن التجربة الغربية الحالية و رفض النقاط السلبية، فلا مفر من المعرفة الصحيحة للغرب. وعن طبيعة الحضارة الغربية خارج نطاقها الجغرافي، يؤكد خاتمي، أن المشكلة الرئيسية في الحضارة الغربية اليوم، إنها في خارج حدودها الجغرافية و الوطنية الرأسمالية، تُواجه رؤية سيئة دائما كما تواجه نفوراً من الشعوب التي عاشت تحت جُور الاستعمار الغربي، ويقترح خاتمي عبر طرحه ل(نظرية حوار الحضارات) أن يصل العالم وعبر الحوار إلى السلام و العدالة و الحرية في الألفية الجديدة، إذ يصف القرن العشرين بأنه قرن الحروب والتجاوزات، فالفكر كان في خدمة السياسية و المصالح الإقتصادية، فتعالوا إذن لنضع أيدينا بعضها في البعض ولنجعل السياسة في خدمة الفكر، تعالوا لنتحدث في القرن الحادي والعشرين بلسان الفكر ولنتمنى السلام والهدوء في جميع العالم.

يتضح من تحليل خطاب (خاتمي) تداخل الأنساق عنده، بين الخصوصيات الثقافية والمتطلبات المدنية، حتى لا يظهر التمايز واضحاً في طرحه، إذ أن الأولوية الثقافية عند المسلمين لا تلغي التعامل مع الجوانب المدنية للآخر، في الوقت نفسه فإن تكافئ المصالح لا يعني إلغاء و حذف جوانب من الخصوصية الثقافية، إذ يدخل هذا الطرح ضمن المشروع البرغماتي مثل إيران الساعية لتحقيق توازنات دولية في منطقة

الخليج و الشرق الأوسط، تكون إيران فيها فاعلا رئيسياً فضلاً عن دورها الدولي[1].

فضلا عن ذلك، فإن الفعل الحضاري ليس حكراً على المسلم. إذ أن من بين الحضارة التي أقرها (تـوينبي) كانت واحدة إسلامية كما أن ثلاثاً منها كانت دينية مستمدة من السماء، وثلاثاً وعشرين حضارة وضعية مستمدة من قوانين الأرض وقدرات العقل البشري على الإكتشاف كما أن القيم الحضارية لا تتعارض مع استثمار الطبيعة لإشباع الحاجات المعاشية والاجتماعية للإنسان، وإنما تحترم كل وسيلة اكتشفها الإنسان أو اخترعها لتحقيق ذلك، ولاسيما مشكلات التنمية.

وهنا لابد من التركيز على المدلول الرسالي للحوار، فهو يعبّر عن قيمة حضارية، إذ هو أسلوب الأنبياء والرسل في التبليغ والدعوة. و بالتالي أحقية هذا التيار في تقديم الإسلام و الحضارة الإسلامية للطرف «الآخر». فعلى الغرب، كما يرى محمد خاتمي، أن يحاول خوض الحوار مع أولئك الذين يمثلون بجدارة الفكر و ثقافة الإسلاميين. أما المتغربون الذين هم في حقيقة الأمر تمثيل ناقص ومشوَّه للغرب نفسه، فإن حوار الغرب معهم لا يشكّل ديالوغاً و(حواراً ثنائياً)، ليس ذلك وحسب، بل إنه لا يشكّل مونولوغاً و(مناجاة أحادية)، أيضاً، كما يؤكد على ذلك خاتمي و هو أحد أبرز رموز هذا التيار في حوار الحضارات[2].

[1]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع نفسه، ص: 134.

[2]) أحمد جاسم إبراهيم الشمري، المرجع نفسه، ص: 135.

## المبحث الثالث: في الواقع.

### المطلب الأول: التعايش و أثره على التنوع الثقافي:

إن المجتمع الإنساني ينطوي على درجة كبيرة من التباين و الوحدة في نفس الوقت فيتجلى التباين و الوحدة في نفس الوقت فيتجلى التباين في عدد كبير من الأعراف و الأجناس و الأديان و الثقافات التي تحمل قيّما إلى تنوع ثقافي، أما الوحدة فتتجلى في أن كل أعضاء هذه التجمعات و يشتركون في كونهم يسعون للعيش في كرامة و سلام و تحقيق طموحاتهم، ومصالحهم و على ذلك فإن تجمع الناس هو أكثر مما يفرّقهم ولكن احتكاك المجتمعات حاليا أصبح يشوبه نوع من الارتباك و الهشاشة، فلا بد من مراجعة الذات أو بالأحرى المجتمعات لذاتها حتى تتصالح من جديد للمحافظة على التنوع الثقافي الراقي وذلك بالرجوع إلى الدين ومبادئ التسامح و احترام الآخر المختلف و المحمّل بثقافة أخرى مغايرة تصبو إلى تنوع ولا يجد هذا الأخير نجاعته وانتشاره إلا بمبادئ روحية و هي التعايش والاعتدال و نبذ التطرّف و العنف من خلال حوار عقلاني فيه إحترام حريّة الآخرين في شكل حضاري لا نمطي يؤسس و يؤطر لوحدة شاملة و قويّة تجمع أغلب الثقافات تحت مظلة التعايش و الاعتراف و تشجيع الانفتاح الفكري و المعرفي مع تنمية مهارات التفاهم وهذا يعمق التسامح و العدالة بين فئات المجتمع. لأن الغلظة و الشّدة في العلاقات الإجتماعية هي الأصل لأن فقدان ثقافة الفهم و غياب التعايش لا يحافظان على التنوع الثقافي بل يشكر خطرا علية و يساهم في تشتت كيانات المجتمع. [1] لهذا فإن الدعوة للمحفظة على التنوع الثقافي معناها

[1]) بلعز كريمة، فلسفة التعايش و دورها في التنوع الثقافي، المرجع السابق، ص: 610.

دعوة لإحلال سلام و تعايش و اعتدال كمراتب عُليا حتى تنجح الثقافة الخصبة و المتشبّعة بروح ثقافات أخرى في الحفاظ على قوتها، دون أن يكون هناك طمس لروحها الأصيلة و ذوبان للوغس المؤسس لها، وعبر عن هذا "المهاتما غاندي" قائلا: "إنني على استعداد لأن افتح نوافذ بيتي لتدخله الريّاح من كل اتجاه وكل جانب ولكن من دون أن تفوّض هذه الريّاح الجذور التي يقوم عليها بيتي".

إن المقصود من هذا كله أن التنوّع الثقافي الخلاّق المبني على أسس التعايش و الاعتدال و الفضائل الأخرى الغير بعيدة في مفهومها عن هذه المبادئ كالتسامح ونبذ العنف و التطرف. إن التعايش الثقافي يتطلب تنوعا في الرؤى و الأفكار، و دون هذا التنوع الثقافي لا يمكن أن ترتقي المجتمعات أو ترتقي المجتمعات أو تضمن صمام أمان لنهوضها في هذا الكون، فالإقرار بالتنوع و كفالة حمايته صارا اليوم من مبادئ القانون الدولي، فلكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامهما و المحافظة عليهما، فإن أراد المجتمع الدولي أن يحافظ على شرعية القانون الذي يحكم علاقات الأفراد و الجماعات و الحكومات، فإن ضرورة الحياة فوق هذه الأرض، و ضرورة العيش في أمن و سلام، تفرضان تعايش الثقافات و الحضارات و الأديان و إقامة حوار جدّي و هادف فيما بينها، ولا مستقبل للبشرية إذا سارت في اتجاه معاكس لذلك كلّه مبني على التفكك و العزلة و العنف [1].

[1]) بلعز كريمة، فلسفة التعايش و دورها في التنوع الثقافي، المرجع نفسه، ص: 611.

## إيتيقا الحوار كأساس لفلسفة التعايش عند ادغار مورن (Edgar Morin):

اعتبر هذا المفكر و الفيلسوف الفرنسي أن التعايش ما هو إلا إيتيقا وفلسفة إيجابية بين المجتمعات. و اعتبر أن المجتمع في ظل الذكاء الأعمى على حد تعبيره، أدى بالإنسان المعاصر إلى منحى الضوضاء و الأسلحة و النزاعات و أنماط تحررية زائلة و انقلابية و مضايقات فظيعة و تخويف سياسي و قسوة بشرية تمزّق القلب و الحل هو انتهاج فلسفة التعايش التي تؤدي التنوع على أصعدة عديدة فكرية و ثقافية و غن إحقاق التسامح لا بد أن ينهج نهجا سليما في آلياته و ضوابطه، حتى يلقى ترحيباً من الجماعة الإنسانية؛ فتقبّل الآخر و الإعتراف به لعرقه أو دينه أو سياسته هو، في حقيقة الأمر، العيش معه تحت وفاق التسامح معه وغض الطرف عن مطبّاته و زلاته.

إن كثيرا من النّاس، كون أن الناس يسكنون عالماً يتواصل فيه الكل مع الكل عبر صيرورة معقدة عن النشاطات المتبادلة، و أن عقيدة العزلة و القطيعة ليست بالأمر المطلق، لأن كل واحد يحمل راصد فكري و ثقافي مُطالب بالإفصاح عنه. و عندما نعمد إلى القطع و الفصل؛ فإننا في حقيقة الأمر، نستأصل الإنسان من الطبيعة. و بناء عليه، فلكي نحقق تسامحا كونيا لا بد في مقابل ذلك من الإستشراق على مستقبل الهوية البشرية جمعاء التي ترتبط باحترام الناس لمطلب إحقاق الهوية الكوكبية،

يتحول عها الفرد الإنسان إلى الشخص الكوني ومن ثمَّ، يكون مصير التاريخ و مصير الكوكب متجانساً من خلال الاندماج [1].

**المطلب الثاني: التعايش هو الحل في الواقع المعاش.**

لطالما كان التعايش حلاً لكثير من القضايا الإجتماعية، و اليوم أصبح هو الحل الأكثر مُلائمة للتعايش مع جائحة القرن: كورونا COVID19. لم يعد أمام الحكومات خيار لمواجهة الفيروس سواه بدلاً من الإغلاق الكامل و المخاطرة بإستمرار شلل الحياة شهوراً أطول، فكان الانحياز عند أغلب دول العالم للخيار الأول، بعد أن ظهر إجماع بين العلماء البارزين و العديد من الحكومات على أنه من غير المحتمل أن يتم استئصال الفيروس نهائياً، رغم إجراءات الحجر الصحي التي تسببت في تعطيل الاقتصاد العالمي، و أنه لا يمكن استئصال الفيروس التاجي الجديد كلياً من العالم، كما حدث مع فيروس سارس مثلاً، و الأرجح أن يصبح فيروساً موسمياً يضطر العالم إلى التعايش معه بذكاء حتى يتمكن من الانتصار عليه قبل أن ينتصر هو عليهم. لكن لماذا كان الإغلاق الكامل و حظر التجول الكامل هما الحل، بينما اليوم نجد أنفسنا أمام سيناريو آخر غداً هو الحل: التعايش مع الفيروس الذي لا مفر من أن يصبح صديقاً للجميع؟ و الحقيقة أن دول العالم أجمع لم يكن أمامها خيارات عدة عندما تفشى الوباء وداهمها حين غرّة، فكان الخوف الأكبر هو إنهيار الأنظمة الصحية و عدم قدرتها على مواكبة أعداد الإصابات المهولة المتوقعة، حينها لم يكن هناك سوى سيناريو وحيد تم اتخاذه، و هو الإغلاق الكامل، و مع مرور الوقت تمكنت الحكومات شيئا فشيئا من

[1]) بلعز كريمة، فلسفة التعايش و دورها في التنوع الثقافي، المرجع نفسه، ص: 612.

تعزيز أنظمتها الصحية من جهة، و التوسع بشكل كبير في الفحوص الطبية حتى يتم عزل المُصابين عن بقية أفراد المجتمع من جهة أخرى، و هو ما يعني سرعة تقصي وعلاج الحالات المكتشفة بشكل عاجل، حيث أصبح لدى النظام الصحي القدرة على[1] رصد أي بُؤرة جديدة للإصابة و للتعامل معها بشكل سريع، مع القدرة على استيعاب حالات الإصابة المُتوقعة عند تخفيف القيود، و كذلك تحديد المجموعات الأكثر عرضة للخطر، و تكثيف التوعية بين هذه المجموعات للالتزام بإجراءات التباعد الإجتماعي. و مع توجه العديد من الدول إلى التعايش مع كورونا، سيكون من المفزع ما إذا استهان الناس بقواعد ذلك التعايش، فبعد أن كانت الحكومات تقر تلك القواعد و تضبطها خلال فترة منع التجول، جاء الدور على الناس الذين بدورهم سيحددون تلك القواعد و يضعون ضوابطها و أيضاً مدى التزامهم بها من عدمها، و في حال ظن هؤلاء أن الوباء قد ذهب إلى غير رجعة، فإن الكارثة قادمة لا محالة، و لن تكون موجة ثانية كما توصف، بل ستكون أقصى من الأولى بكثير، و قد تضطر الدول إلى العودة إلى الإغلاق من جديد لاحتواء تلك الموجة الكارثية متى ما حدثت. مع عودة الحياة التدريجية لا شك أنَّ تأثيرات كورونا على كل من الصحة العامة و الاقتصاد ستكون أكبر من كل التحليلات و لن يكون التعافي سريعاً في الغالب، ومع ذلك فليس أمام الشعوب و الحكومات سوى القيام بأقصى ما يستطيعان فعله للحد من تفشي الفيروس و الاستعداد للتحديات اللاحقة المُرتقبة والتي لن تنتهي مع هذه العودة

[1]) سلمان الدوسري، «كورونا»...لتعايش هو الحل، الشرق الأوسط جريدة العرب الدولية، العدد (15156)، الأربعاء 4 شوال 1441هـ- 27 مايو 2020، ص: 1.

التدريجيـــة، وكلمـــا طـــال أمـــد انتشـــار الوبـــاء، صـــعُب الـــتخلص مـــن آثـــاره الإقتصادية و الصحية.

لـــم يعـــد ممكنـــا أن تقـــرر الحكومـــات الاختيـــار بـــين الصـــحة العامـــة أو شـــلل الاقتصـــاد كمـــا كـــان ســـابقاً، و إنمـــا المُعادلـــة الوحيـــدة الممكنـــة أضـــحت تتمثـــل فـــي رفـــع مســـتوى اســـتجابة و قـــدرات النظـــام الصـــحي إلـــى أقصـــى حـــد و التعـــايش الآمـــن مـــع الوبـــاء للحفـــاظ علـــى أرواح البشـــر ورفـــع وعـــي المجتمـــع و التزامـــه، و فـــي الوقـــت نفســـه تخفيـــف الأضـــرار الاقتصـــادية المحتملـــة قـــدر الإمكان[1] .

[1]) سلمان الدوسري، ‹‹كورونا››...لتعايش هو الحل، المرجع نفسه، ص: 2.

**خلاصة:**

و أخيرا نتوصل إلى أن فلسفة التعايش الكانطية كان لها أثر كبير في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة و في الواقع لأن التعايش بين البشر من أهم ما يحتاج إليه الناس، و ذلك للتعاون في إحراز المنافع لأنفسهم ولأوطانهم. وما من أمة اختارت التعايش إلا وقد حققت منتوجات حضارية نافعة؛ لنفسها وللبشرية من حولها؛ كفكرة حوار الحضارات مثلاً: لو تناولها جمع من رجال الفكر و النخب المثقفة و درست أبعادها المختلفة بدقة و إمعان وانفتاح، ستؤدي إلى النتائج القيمة المرجوّة، وغير خاف أن فكرة حوار الحضارات ذات حساسية نظرية و ثقافية، كما أن عطائها السياسي يتجه إلى تصفية الأجواء السياسية و التعايش.

# الخاتمة

– نستنتج في الأخير أن كانط يُعد التعايش أمراً ممكناً و نستخلص من هذا أنه بمقدور الكائن الإنساني التعامل مع غيره على أسس أخلاقية و مبادئ عقلانية و كونية. لكن قد تختلط العبارات و المفاهيم في هذه المسألة. لا بد من توضيح أمر مهم، أنه في التعايش السلمي و الاختياري الذي يمر عبر قبول الآخر كلاً، بل القبول و الإعتراف بالخلافات و ليس نسيانها. لأننا نرى بأن التعايش رغم أنه ضرورة أنطولوجية واستجابة للحياة، أيضا نتيجة حاسمة للتفاهم و التوافق حول بعض المسائل شرط عدم تدخلي أو فرض رأيي مع الآخر. بتعبير آخر؛ أن التعايش ليس إنعدام عالق على طريق التفاهم و التناغم الإجتماعي.

– لأن إشكالية التعايش عند إيمانويل كانط تُعدُّ من تحديات العصر الراهن فلسفياً و سياسياً، كما أنها مسألة معقدة نظرياً وصعبة التطبيق في الواقع أيضاً، خاصة في مجتمعات متعددة الأعراق و الأديان، لذا لا نُبالغ إذا قلنا، بأنها تصنع المجتمعات أمام خيارات صعبة: إما حرب داخلية بين الفئات و الجماعات، التي تؤدي على فوضى سياسية، و بالتالي التفكك الإجتماعي. و إما الإستبداد و سيطرة النظرة الأحادية في الإعتقاد و التسلط و غلبة فكرة إقصاء الآخر وفق إيديولوجية شمولية متفردة بالسلطة. فضلا عن ذلك، لا شك أن التعايش شرط ضروري لسيرورة النظام الديمقراطي و إقامة حكومة مدنية، لذا يبدو أن التعايش من المرتكزات الأساسية في العلوم السياسية بغية رسم خارطة سلمية للتنوع العرقي و الديني من ناحية، و من ناحية أخرى هو بمثابة مؤشر أخلاقي في التطبيق العملي. لأنه يُبين مدى عُمق المسؤولية الأخلاقية تُجاه الذات أولاً، ثم الغير والعكس.

– لكن على العكس، التعايش كمسايرة الوضع و مجاراته، عبارة عن معاناة مريرة و فهم قسري لحقيقة مزدوجة مفادها أن لا مخرج للجميع، إلا من خلال العيش سوية. أي ليس اختياراً ذاتياً، إنما حالة اضطرارية و قسرية تطلب التسامح و بسبب عدم وجود بديل آخر. و القناعة ليست ذاتية و ليست نابعة عن تفاهم، إنما مداراة و مسايرة الوضع لكي لا تسيء الأمور، رغم إنعدام الإرتياح و القبول الداخلي. إذن، الظروف الموضوعية هي التي تقرر هنا، و بالتالي تؤدي إلى مساحة مشتركة، و ليس الأمر بدافع من رغبة ذاتية للتعايش المشترك كمصير للإنسان.

– لذا التعايش كإختيار ذاتي و قبول الآخر كعملية أخلاقية وفق مبدأ الإختلاف و الحرية و المساواة و إيجاد حلول مشتركة للوجود الإجتماعي لكل فرد و جماعة تختلف كليا عن المسايرة. لذا لا يشترط عدم وجود نقد على الآخر، بل القبول يعني أن أقبل رأيك كما هو في حياتك دون المساس به، و بالمقابل تعترف بنفس الحق تجاهي كمبدأ و ليس كتكتيك، من هنا نستطيع القول إن نظرة "كانط" تُصاغ كالتالي: "إن أخلاقية التعايش تحتاج إلى قاعدة ذهبية: العقل صاحب القرار، الحرية و المساواة و الإخاء للجميع كقانون كوني مُطلق و قبول ذلك يعني قبول الآخر. من هنا ينبثق من مفاهيم كانط مبادئ و أسس أخلاقية و سياسية و اجتماعية أيضاً.

– من هذا البحث حاولنا قدر المستطاع توضيح المفاهيم الضرورية لحل مسألة التعايش و السلام عند كانط و طرح أفكار بديلة و مثمرة لكيفية التعامل مع هذا الموضوع. و من خلال تفسير جديد لكانط، نصل إلى جملة من الإستنتاجات أهمها:

1. التعايش عملية عقلانية و أداء أخلاقي على السواء، لأنه لا يتم بدون قانون أخلاقي كوني: تَصرَّف بطريقة بحيث تكون تصرفاتك قانونا عاما كونياً.
2. أما بالنسبة لتأثيره الفكري فقد تأثر **كانط** باتجاه الجامعات الألمانية كما أن **كانط** عاش في عصر التنوير الذي ازدهر فيه العلم و الأدب و الفلسفة.
3. كما أن الديمقراطية لا تنجح بدون تعددية، و لا التعددية بدون التعايش، و لا التعايش بدون قبول الآخر. إذن قبول الآخر شرط وجودي لا يُمكن إغفاله في حياتنا كأفراد و مجتمعات و معتقدات.
4. يرى كانط أن التعايش له مكانة خاصة و أولية. فإرادة الخير العُظمى، إرادة نابعة من التعايش، فالغاية العظمى في الحياة، هي الخير الناتج عن التعايش، و هذا الخير تسبق "الوجود" في ذاته في اعتقاد كانط ، لأن الغاية و الخير العظمى هي السعادة الإنسانية. أي أن التعامل بالمثل يضمن التعايش.
5. فلسفياً يمكننا القول بأن "لا وجود بدون تعايش، لأن التعايش مع الآخر يسبب وجود الذات"، وحسب فلسفة كونفوشيوس المشهورة: "أن الوجود الإنساني لا يكتمل بدون العلاقة التي تربطه بالآخرين". لأن معنى أو قيمة الحياة، لا تستمد فقط من الوجود الجسماني، إنما من المعاني المترتبة على وجودي ككائن يستحق الإحترام وحق التواجد مع الآخر في نفس الوقت.
6. كما أن التعايش نفسياً و إجتماعياً، يُشير إلى حقيقة إجتماعية؛ لأن الحياة بدون الآخرين بلا معنى، كما يمكن أن يكون العيش معهم أن

تجعل الحياة جهنما (حسب قول سارتر)، طبعا إذا خلت عن الإعتراف بحقوق الذات و حقوق الأخر.

7. و أن التحرر الأخلاقي أمر جوهري بالنسبة للبشرية باعتبارها غايات لا وسائل.
8. كان "كانط" فيلسوف السلام بحق، و لم يقبل الحرب إلا في حالة الدفاع. و لم يقبل أن يعامل الجماعة الإنسانية كمتاع في الحروب و كان ذلك دعوة ضمنية إلى حق تقرير المصير للشعوب.

– و بناءا على هذه النتائج توصلت الباحثة من خلال دراستها للموضوع أن أهمية التعايش، تكمن في الحقيقة، التي تضمن البيئة النفسية و الجسدية اللازمة للأفراد و المجموعات أو المنظمات والجماعات. و ذلك يتم من خلال تقليص الفجوة بينهم و حل النزاعات الطارئة بطريقة سلمية تضمن حق وجودهم و تواجدهم مع الآخر في نفس الوقت. في هذه الحالة تكون العلاقات الجارية بين الفئات، بصورة اللاعنف، لأنها مبنية على مبدأ المشاركة و الوفاق في كل نواحي الحياة. وكان الأثر الذي أحدثه كانط على الفكر الغربي عميقاً. و بصرف النظر عن تأثيره على فلاسفة و مفكرين بعينهم، أحدث كانط تحولاً في النموذج الفكري، ولم تظهر الفلسفة وفقاً لما قبل كانط إلا بشكل قليل.

# قائمة المصادر والمراجع

**قائمة المصادر والمراجع:**

**أولا: المصادر:**

1. القران الكريم .
2. أفلاطون، **في السوفسطائيين و التربية ( محاورة بروتاغوراس)**، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 2001م.
3. أمانويل كانط، **ثلاث نصوص (تأملات في التربية- ما هي الأنوار؟- ما التوجه في التفكير؟)** ، تعريب و تعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2005.
4. إمانويل كنْت، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1، 2008.
5. إمانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: عبد الغفّار مكّاوي، منشورات الجمل، ط1، كلونيا، ألمانيا ، 2002.
6. إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، تر: عثمان أمين، إعداد و تحرير: سمير سرحان و محمد عناني، مهرجان القراءة للجميع مكتبة الأسرة، 2000.
7. إيمانويل كانط، **الجزء الثالث: فلسفة الأخلاق-الحداثة**، إعداد وتحرير: أميرة عباس صالحي، مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة و دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة- المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، إيران، ط1، 1440هـ-2019م.
8. جون لوك، **رسالة في التسامح** ، تقديم و مراجعة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1997.

9. كـانط، **مشـروع للسّـلام الـدائم**، تـر: عثمـان أمـين، مكتبـة الأنجلـو المصرية، ط1، القاهرة، 1952.

**ثانيا: المراجع:**

1. أميـرة حلمـي مطـر، **الفلسـفة اليونانيـة تاريخهـا و مشـكلاتها**، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، طبعة جديدة عام 1998.
2. أسـماء عقـوني، **إبسـتيمولوجيا الأخـلاق عنـد كـانط**، دار الأيـام للنشـر و التوزيع، ط1، 2018، عمان.
3. ألـن و.وود، **كـانط: فيلسـوف النقـد**، تـر: بـدوي عبـد الفتـاح، المركـز القومي للترجمة، العدد: 1677، ط1، 2014.
4. أنـور الجنـدي، **معلمـة الإسـلام**، دار الصـحوة للنشـر و التوزيـع، القاهرة، ج1، ط 2 ، 1989.
5. إميـل بـوترو، **فلسـفة كـانط**، تـر: عثمـان أمـين، بمكتبـة فـران الفلسـفية، د ط، 1926.
6. إميـل برهييـه ، **تـاريخ الفلسـفة اليونانيـة**، تـر: جـورج طرابيشـي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ج1، ط1، 1982.
7. إميـل برهييـه ، **تـاريخ الفلسـفة ( القـرن الثـامن عشـر)**، تـر: جـورج طرابيشـي، دار الطليعـة للطباعـة و النشـر، ج5، ط1، بيـروت، 1983.
8. إبـراهيم مصـطفى إبـراهيم، **الفلسـفة الحديثـة مـن كـنط إلـى رينـوفييـه** ، دار المعرفة الجامعية، ج2 ، 2009، م، مصر.

9. أبـــي عبـــد الله محمـــد بـــن احمـــد الأنصـــاري القرطبـــي، **الجـــامع لإحكـــام القـــران**، صـــحح: الشـــيخ هشـــام ســـمير البخـــاري، دار عـــالم الكتب، الرياض، ج20، 2003.

10. **الجـــامع لإحكـــام القـــران**، تفسـير القرطبـي: أبـي عبـد الله محمـد بـن احمـد بـن أبـي بكـر فـرح الأنصـاري الخزرجـى شـمس الـدين القرطبـي(المتـوفى 671 هـ) تحقيـــق: احمـــد البردونـــي و إبـــراهيم أطفـــيش: دار الكتـــب المصرية، القاهرة، ط2، 1384- 1964م، ج13.

11. أحمـد بـن علـي بـن حجـر العسـقلاني(773ـ852)، **فـــتح البـــاري شـــرح صـــحيح الإمـــام أبـــي عبـــد الله محمـــد بـــن إســـماعيل البخـــاري**، المكتبـة السلفية، دار المعرفة، بيروت، ج12، 1379.

12. آلان وود، **برترانـــد راســـل ســـيرة حياتـــه**، تـر: رمسـيس عـوض، المجلـس الأعلى للثقافة، (د-ط)، 1998.

13. إ.م. بوشنســكي، **الفلســـفة المعاصـــرة فـــي أوروبـــا**، تـر: عـزّت قرنـي، المجلـس الـوطني للثقافـة و الفنـون و الآداب-الكويـت، عـالم المعرفـة، (د،ط)، 1992.

14. بيتـر كونزمـان و آخـرون، **أطلـــس dTV الفلســـفة**، تـر: جـورج كتـورة، المكتبة الشرقية، ط2، لبنان، 2007.

15. برتراند رسـل، **غـــزو الســـعادة**، تعريـب: سـمير شـيخاني، دار الأميـر للثقافة و العلوم، ط1، 1415هـ -1995م.

16. برتراند راسـل، **مثـــل عُليـــا سِيَاســـية**، تـع: فـؤاد كامـل عبـد العزيـز، الـدار القومية للطباعة و النشر، (د-ط) ، (د-س).

17. جـان توشـار، **تـاريخ الأفكـار السياسـية مـن عصـر النهضـة إلـى عصـر الأنـوار**، تـر: نـاجي الدراوشـة، دار التكـوين للتـأليف و الترجمـة و النشر، دمشق ، سوريا ، ط1، 2010.

18. جـورج زينـاتي، **رحـلات داخـل الفلسـفة الغربيـة**، دار المنتخـب العربـي للدراسات و النشر و التوزيع، ط1 1413هـ - 1993 م، بيروت.

19. جماعـة مـن الأسـاتذة السّـوفيات، **مـوجز تـاريخ الفلسـفة**، تـر: توفيـق سلوم، دار الفارابي، ط1، بيروت، 1989.

20. دنـيس كـوش، **مفهـوم الثقافـة فـي العلـوم الإجتماعيـة**، تـر: منيـر السـعيداني؛ مراجعـة الطـاهر لبيـب، توزيـع مركـز دراسـات الوحـدة العربية (المنظمة العربية للترجمة)، بيروت، ط1، 2007.

21. روجـي غـارودي، **فـي سـبيل حِـوَار الحضـارات**، تعريـب: عـادل العـوّا، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت/ لبنان، طبعة الرابعة، 1999.

22. رحـيم أبـو رغيـف الموسـوي، **الـدليل الفلسـفي الشـامل** ، دار المحجـة البيضاء، ط1، 2013م.

23. زكريـا إبـراهيم، **كانـت أو الفلسـفة النقديـة**، دار مصـر للطباعـة، ط2، القاهرة، 1972.

24. زكريـا إبـراهيم، **مشـكلات فلسـفية "مشـكلة الحريـة"**، مكتبـة مصـر، دار الطباعة الحديثة، ط2، القاهرة، ب ت.

25. صـامويل هنتنجتـون، **صـدام الحضـارات: إعـادة صـنع النظـام العـالمي**، تر: طلعت الشايب، دار سطور للنشر والتوزيع، ط2، 1999.

26. عبـد الـرحمن بـدوي، **إمانويـل كنـت**، وكالـة المطبوعـات ، الكويـت، ط1، 1977.

27. عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كنت**، وكالة المطبوعات، الكويت ، ط1، ج1، 1977.

28. عبد الوهاب جعفر، **أضواء على الفلسفة الديكارتية**، الفتح للطباعة و النشر، د ط، 1990م.

29. عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، د ط، الإسكندرية، 1967.

30. عبد الله شمت المجيدل، **تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة**، دار الإعصار العلمي للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2014.

31. عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كنت**، وكالة المطبوعات شارع فهد السالم، الكويت، 1979.

32. عبد القادر تومي، **أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، ط1، الجزائر، 1432-2011.

33. عبد العزيز بن عثمان التويجري، **الحوار من اجل التعايش**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.

34. عبد العزيز بن عثمان التويجري، **العالم الاسلامي في عصر العولمة** ، دار الشروق، 2004، الجزائر.

35. عبد الرؤوف سنّو، **القومية الألمانية وتجلياتها الوحدوية والعنصرية والإمبريالية (1806-1990)**، العروبة والقرن الحادي و العشرين، تيار المستقبل، بيروت، 2009.

36. فِريَـال حسـن خليفـة، **الـدين و السـلام عنـد كـانط**، مصـر العربيـة للنشر و التوزيع، ط1، القاهرة،2001.

37. كرسـتوفرانت أنـدزجي كليموفسـكي، **أقـدم لـك كـانط**، تـر: إمـام عبـد الفتاح إمام ، مجلس الأعلى للثقافة ، ط1، القاهرة، 2002.

38. كامـل محمّـد محمـد عَويضَـة، **عمانويـل كـانط ، شـيخ الفلسـفة فـي العصر الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

39. كـانط و **أنطولوجيـا العصـر**، تحريـر: أحمـد عبـد الحلـيم عطيـة، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2010.

40. محمـد مهـران رشـوان، **تطـور الفكـر الأخلاقـي فـي الفلسـفة الغربيـة**، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1998.

41. مـراد وهبـة، **المـذهب عنـد كـنط**، تـر: نظمـى لوفـا، مكتبـة الأنجلـو المصرية، القاهرة، 1974.

42. محمـد علـي أبـو ريـان، **تـاريخ الفكـر الفلسـفي الفلسـفة الحديثـة**، دار المعرفة الجامعية، ج 4، 1996، الإسكندرية.

43. محمـود زيـدان، **كـنط و فلسـفته النظريـة**، دار المعـارف الإسـكندرية، ط3، 1979.

44. محمـد مرتضـى الحسـيني الزبيـدي، **تـاج العـروس**، مطبعـة حكومـة الكويت، 1977، جزء 17.

45. مجاهـد بـن حامـد الرفـاعي، **سياسـة الحـوار بـين أتبـاع الأديـان والثقافـات (الحـوار دعـوة للتعـايش)**، فهرسـة مكتبـة الملـك فهـد الوطنيـة أثناء النشر، 1436.

46. ماجد الغرباوي، **التسامح ومنابع اللاتسامح (فرص التعايش بين الأديان و الثقافات)**، معهد الأبحاث و التنمية الحضارية للطباعة والنشر، العراق- بغداد، ط1، 1429هـ- 2008م.

47. موريس كروزيه، **تاريخ الحضارات العام**، تر: يوسف أسعد داغِر و فريد م. داغِر، منشورات عويدات، ط2 1987، بيروت، المجلد الخامس.

48. محمد نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق، ط2، المغرب، 1998.

49. نجيب الحصادي، **دليل أكسفورد للفلسفة** ، المكتب الوطني للبحث و التطوير، ج2.

50. ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، تر: فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.

51. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، دار المعارف، ط5، القاهرة.

**الدوريات و المجلات :**

1. أحمد جاسم إبراهيم الشمري، **مشروع الحوار الحضاري (أبعاده، و مستقبله)**، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد: 6، العدد: 4، إصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والآداب ، السنة: 2016.

2. إيمان نعيم العفراوي، **التعايش الحضاري و انعكاساته الاجتماعية والفكرية والثقافية "دراسة في المفهوم والواقع"**، مجلة أبحاث

البصـــرة (العلـــوم الإنســـانية)، المجلـــد: 37، العـــدد: 2، جامعـــة البصـــرة– كلية التربية– قسم العلوم التربوية و النفسية، سنة: 2011.

3. الزهـراء عاشـور، **حـــوار الحضـــارات وإشـــكاليات الأنـــا والآخـــر فـــي الفكـــر العربـــي و الإســـلامي المعاصـــر**، منتـــدى الكلمـــة للدراســـات والأبحـــاث، مجلـــة الكلمـــة، المجلـــد 17، العـــدد68، لبنـــان، (30 يونيـــو/ حزيـــران 2010).
4. السـعيد بوسـقطة و خولـة بوبصـلة، **مفهـــوم و منطلقـــات حـــوار و صـــراع الحضـــارات**، مجلـــة آفـــاق للعلـــوم، العـــدد الثـــامن، ج1، جامعـــة الجلفـــة، جوان 2017.
5. بلعـز كريمـة، **فلســـفة التعـــايش و دورهـــا فـــي التنـــوع الثقـــافي**، مجلـة آفـــاق علميـــة، العـــدد03، جامعـــة الـــدكتور مـــولاي طـــاهر ســـعيدة، الجزائر.
6. حنـــان علـــي عواضـــة، **الفلســـفة النقديـــة لكـــانط**، العـــدد: 203، جامعـــة بغـــداد، كليـــة الآداب، قســـم الفلســـفة، 1433 هجريـــة– 2012 ميلادية.
7. خالـد عبـد الله عبـد السـتار، **الأســس الفكريـــة لثقافـــة التعـــايش الســـلمي فـــي المجتمعـــات**، مجلـــة التـــراث العلمـــي العربـــي(فصـــلية، علميـــة، محكمـــة)، العـــدد الثـــاني، الثالـــث، 2016م، كليـــة العلـــوم السياســـية، جامعة بغداد.
8. خالـــد عبـــد نمـــال الـــدليمي، **بســـمارك و دوره فـــي رســـم السياســـة الخارجيـــة الألمانيـــة 1871– 1890**، مجلـــة كليـــة الآداب/ العـــدد

98، الجامعة الإسلامية – بغداد، كلية الآداب–قسم التاريخ، 2011.

9. سلمان الدوسري، **«كورونا»...لتعايش هو الحل**، الشرق الأوسط جريدة العرب الدولية، العدد (15156)، الأربعاء 4 شوال 1441هـ– 27 مايو 2020.

10. صبيحة علاوي خلف و عذراء حمودي هوير، **قاعدة (الأمور بمقاصدها) او تطبيقاتها في التعايش السلمي**، مجلة سر من رأى، المجلد12 ، العدد 46، كلية التربية للبنات، الجامعة العراقية.

11. عبد الصمد محمد إبراهيم محمد، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم في الفقه الإسلامي**، كلية اللغة العربية بأسيوط المجلة العلمية، العدد السادس و الثلاثون، الجزء الثاني، 2017م.

12. وليد نويهض، **كانط ينقل أنوار الفلسفة من أوروبا إلى ألمانيا**، مجلة الوسط، البلد العدد 1323، 20 أفريل 2006م الموافق 21 ربيع الأول1427هـ.

**الرسائل الجامعة:**

1. دليلة جبار، **طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية**، رسالة نيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2003–2004م.

2. قدور نورة، **مفهوم السلام العالمي عند برتراند راسل**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، مشروع الفلسفة الأنجلوساكسونية، 2011، 2012.

3. مهيرة خديجة، **فلسفة العولمة في فكر نعوم تشومسكي**، إشراف زروخي إسماعيل، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،

كليـــة العلـــوم الإنســـانية والاجتماعيـــة والإســـلامية، قســـم العلـــوم الإنســـانية، جامعة الحاج لخضر- باتنة2011، 2012.

4. نـــور الـــدين بـــوزار، **الفلســـفة و العلـــوم الإجتماعيـــة عنـــد مدرســـة فرانكفـــورت مـــاكس هوركهـــايمر و تيـــودور أدورنـــو -نموذجـــا- دراســـة تحليليـــة نقديـــة**، أطروحـــة لنيـــل شـــهادة الـــدكتوراه فـــي الفلســـفة، جامعـــة وهران2، 2016-2017.

**القواميس و الموسوعات و المعاجم :**

**أ/القواميس:**

1. المعلـم بطـرس البسـتاني، **محـيط المحـيط قـاموس مطـول للغـة العربيـة**، مكتبة لبنان، ساحة الرياض الصلح، بيروت، طبعة جديدة، 1987.

**ب/الموسوعات:**

1. أندريـــه لالانـــد، **موســـوعة لالانـــد الفلســـفيّة**، تعريـــب: خليـــل أحمـــد خليـــل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، مجلد1،2001 م.

2. عبـــد الـــرحمن بـــدوي، **موســـوعة الفلســـفة**، المؤسســـة العربيـــة للدراســـات و النشر، ج2، بيروت، ط1، 1984.

3. محمـــود حمـــدي زقـــزوق، **الموســـوعة الإســـلامية العامـــة**، المجلـــس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د/ط، 1424هـ-2003م.

4. مجموعـــة مـــن العلمـــاء و البـــاحثين، **الموســـوعة العربيـــة العالميـــة**، مؤسســـة أعمـــال الموســـوعة للنشـــر و التوزيـــع، ط2، 1419هـ (1999)م، ج13، الرياض.

**ج/ المعاجم:**

1. أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، مجلد الأول، ط1، 2008م.

2. الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، المجلد السادس، دار صادر، بيروت.

3. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د-ط، 1403هـ-1983م.

4. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004 .

5. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط2، 1982م.

6. جورج طرابيشي، **مُعجم الفَلاسِفة (الفَلاَسِفَة، المَنَاطِقَة، المتكَلِّمُون، اللاهوتيّون، المُتصوِّفون)**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

7. رحيم أبو رغيف الموسوي، **الدليل الفلسفي الشامل**، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر والتوزيع، الجزء الأول، ط1، 1434هـ/2013، بيروت.

**ملخص :**

جاءت دراستنا الموسومة بعنوان فلسفة التعايش عند إيمانويل كانط لتكشف عن طبيعة المرجعيات التي قامت عليها فلسفة التعايش الكانطية بحيث يعتمد التعايش على الإبراز العملي للقيم الإنسانية المشتركة كالتسامح والتراحم وحسن الجوار والتعاون و التضامن و السلام في شتى نواحي الحياة، بغض النظر عن الخلفيات الثقافية والاجتماعية، وعلى هذا فالتعايش سلوك فكري وعملي، يعترف فيه كل جانب بحق الآخر في الحياة والوطن والدين من غير تمييزٍ أو تحيُّز، حيث تأكَّد للباحثة أن كانط يُعتبر أحد أهم الفلاسفة الكبار الذين نظروا لمفهوم التعايش و غاياته و مدى تأثيرها في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة.

**مصطلحات الملخص:**

-التعايش، كانط، التسامح، التعاون، السلام، الحياة، الآخر.

**Sum up:**

Our study entitled "The Cohabitation phylosophy" by Emanuel Kant**,** to uncover the nature of the references of founding the Kant Cohabitation phylosophy. Thus Cohabitation is based on the praclical shwing of the human values shared by all tolerance, compassion, cohabitation, peace and solidarity in the rspects of life, regardless the cultural and social stereotypes.That is, Cohabitation is a and practical behaviour that shows all the other′s rights for life, a homeland a religion without distinction or segregation, The researcher is sure Kant is one of the most important philosophers that considered the notion of cohabitation, its objective and the impacts of the modern /contemporary western phylosophy.

**Terminology:**

-Cohabitation, Kant, Tolerance, Cooperation, Peace, Life, The other .